

ΕΘΝΙΚΟ & ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΑΘΗΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΚΟΚΟΤΣΑΚΗ ΑΡΧΟΝΤΙΣΣΑ



**ΜΙΧΑΗΛ ΨΕΛΛΟΣ ΚΑΙ
ΔΑΙΜΟΝΟΛΟΓΙΑ**

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗ:

ΑΝ. ΚΑΘ. ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ ΕΠΟΠΤΗΣ

ΚΑΘ. ΚΑΤΕΡΙΝΑ ΙΕΡΟΔΙΑΚΟΝΟΥ

ΑΝ. ΚΑΘ. ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΣΤΕΙΡΗΣ



ΑΘΗΝΑ 2021

*Εἰς μνήμη τοῦ πατρός μου,
Ἐμμανουήλ*

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ.....	10.
ABSTRACT.....	12-13.
ΠΡΟΛΟΓΟΣ	16-21.
ΠΙΝΑΚΑΣ ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΩΝ	22.
ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΥΛΙΚΟ ΕΡΓΑΣΙΑΣ	24-26.
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	28-30.
ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ι΄: Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΜΙΧΑΗΛ ΨΕΛΛΟΥ.	
I. Οι βιογραφικές προσεγγίσεις στο Μιχαήλ Ψελλό.....	32-35.
II. Το ορθόδοξο θεοκρατικό περιβάλλον και ο Μιχαήλ Ψελλός.....	36- 40.
III. Η απεικόνιση της προσωπικότητας του Μιχαήλ Ψελλού μέσα από το έργο με τίτλο <i>Χρονογραφία</i>	40-42.
IV. Η συγγραφική δραστηριότητα : Η ερμηνευτική προτίμηση του Μιχαήλ Ψελλού για νεοπλατωνικά σχόλια.....	42-44.
V. Η Επιστημονική εξήγηση για το έργο <i>Τιμόθεος ή περί δαιμόνων</i> και για το <i>De Omnifaria Doctrina</i> (Διδασκαλία Παντοδαπή).....	45-47.
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ. Ι΄.....	48-49.
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙ΄: ΟΙ ΧΑΛΔΑΪΚΕΣ ΚΑΙ ΟΙ ΑΣΣΥΡΙΑΚΕΣ ΔΟΞΑΣΙΕΣ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΜΙΧΑΗΛ ΨΕΛΛΟΥ.	
I. Μυθικές και πολιτισμικές ερμηνείες για τον όρο <i>δαίμων</i>	50.
II. Μιχαήλ Ψελλός: Χαλδαϊκή κοσμολογία, ο τριαδικός ουράνιος κόσμος, άγγελοι και δαίμονες.....	51-55.
α.) Χαλδαϊκή κοσμολογία.....	55-61.
β.) Ο τριαδικός ουράνιος κόσμος.....	61-64.
γ.) Άγγελοι και δαίμονες	64-70.
III. Η Χαλδαϊκή τέχνη της δαιμονικής μαγείας στο έργο του Μιχαήλ Ψελλού.....	70-75.
IV. Μιχαήλ Ψελλός, <i>έκθεση Ασσυριακών δογμάτων</i> . α.) Η Ασσυριακή σοφία: η ερμηνευτική προσέγγιση του Μιχαήλ Ψελλού.....	75-77.
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ. ΙΙ΄.....	77-78.
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙΙ΄: ΟΙ ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΔΟΞΑΣΙΕΣ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΜΙΧΑΗΛ ΨΕΛΛΟΥ.	
I. Η Ομηρική δαιμονολογία στη μικρή πραγματεία <i>Ελληνικές διατάξεις</i> του Μιχαήλ Ψελλού.....	80-83.
II. Μιχαήλ Ψελλός: η εννοιολογική προσέγγιση των προσωκρατικών για τους δαίμονες και τη θεουργία.....	83-85.
III. Η ειδωλολατρική και η χριστιανική ταυτότητα του Μιχαήλ Ψελλού... ..	85-89.
IV. Η επίδραση της αριστοτελικής φιλοσοφίας στους Βυζαντινούς χρόνους....	89-91.
α.) Η αριστοτελική, η νεοπλατωνική και η χριστιανική επιρροή στη κατά Ψελλό θεωρία των αρετών	91-93.
β.) Η Φιλοσοφία: γνώση των ουράνιων θεϊκών (δαιμονικών) πραγμάτων: οι ηθικές αρετές και η θεϊκή ομοίωση.....	93-99.
VI. Ο νόμος της συμπάθειας, ο Χαλδαϊκός μυστικισμός και η αντίληψη της βυζαντινής διάνοησης.....	99-106.
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ. ΙΙΙ΄.....	107-109.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ IV': ΟΙ ΕΠΙΡΡΟΕΣ ΤΟΥ ΜΙΧΑΗΛ ΨΕΛΛΟΥ ΑΠΟ ΤΗ ΣΧΕΣΗ ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΟΥ ΚΑΙ ΝΕΟΠΛΑΤΩΝΙΚΩΝ: ΔΑΙΜΟΝΕΣ ΚΑΙ ΘΕΟΥΡΓΙΑ.

I. Η σχέση του Μιχαήλ Ψελλού με τον Πρόκλο.....	111-113.
α.). Αγαθό-δαίμονες, άγγελοι	113-114.
β.). Η κακή φύση των δαιμόνων κατά Πρόκλο και Μιχαήλ Ψελλό.....	115-117.
γ.). Οι διαφορές μεταξύ Πρόκλου και Διονυσίου Αρεοπαγίτου.....	117-118.
II. Η εξήγηση του Μιχαήλ Ψελλού για την ενασχόληση του με τον Διονύσιο Αρεοπαγίτη	118-121.
III. Η εξήγηση του Μιχαήλ Ψελλού για τη διαχείριση των δαιμόνων στις θεουργικές τελετουργίες.....	121-123.
IV. Η εξήγηση του Μιχαήλ Ψελλού για το θεουργείν κατά τους Νεοπλατωνικούς και τον Διονύσιο Αρεοπαγίτη.....	123-126.
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ. IV'	127-128.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ V': Η ΥΣΤΕΡΟΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΜΑΓΕΙΑ ΚΑΙ Ο ΜΙΧΑΗΛ ΨΕΛΛΟΣ: ΟΙ ΕΠΙΔΡΑΣΕΙΣ ΣΤΗ ΛΑΤΙΝΙΚΗ ΔΥΣΗ.

I. Τέλη Μεσοβυζαντίου : Μιχαήλ Ιταλικός και μαγεία.....	130-133.
II. Η επίδραση της δαιμονολογίας του Μιχαήλ Ψελλού στην Λατινική Δύση...	135-139.
III. Η δαιμονοποίηση της αστρολογίας και της μαγείας και η αντίδραση της Δυτικής διάνοησης.....	139-143.
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ. V'	143-145.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ VI': ΚΡΙΤΙΚΗ ΣΤΙΣ ΨΕΛΛΙΑΝΕΣ ΕΝΝΟΙΕΣ ΘΑΥΜΑ, ΙΑΤΡΙΚΗ, ΜΑΓΕΙΑ ΚΑΙ ΜΥΣΤΙΚΙΣΜΟΣ.

I. Το θαύμα και η ιατρική στη δαιμονολογία του Μιχαήλ Ψελλού.....	146- 148.
II. Η τέχνη της μαγείας στη δαιμονολογία του Μιχαήλ Ψελλού... ..	148-150.
III. Ο μυστικισμός στη δαιμονολογία του Μιχαήλ Ψελλού.....	150-153.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ. VI'	153-155.
-------------------------	----------

ΚΕΦΑΛΑΙΟ VII': ΓΕΝΙΚΑ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ ΔΙΑΤΡΙΒΗΣ.....

	157-166.
--	----------

ΕΠΙΛΟΓΟΣ	168-170.
----------------	----------

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	172-193.
-------------------	----------

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΒΑΣΙΚΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ ΚΑΙ ΟΡΩΝ.....	195-198.
--	----------

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Η παρούσα διατριβή αποτελεί το επιστέγασμα ενός αδιάκοπου προσωπικού αγώνα και μελέτης με την ακούραστη συμπαράσταση και συνδρομή πολλών συνανθρώπων, στους οποίους θα ήθελα να αποδώσω θερμές ευχαριστίες για την ηθική και πνευματική τους υποστήριξη και παράλληλα να τους εκφράσω τη βαθιά μου ευγνωμοσύνη.

Αρχικά, θα ήθελα θερμά να ευχαριστήσω τον ερατεινό επιβλέποντα, κ. **Γεώργιο Αραμπατζή**, Αναπληρωτή καθηγητή της *Βυζαντινής Φιλοσοφίας*, του Εθνικού Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών. De Profundis ευχαριστίες κύριε Καθηγητά, για την αμέριστη και αγαστή βοήθεια σας στην ερευνητική μου διδακτορική εργασία.

Ακολούθως, αποδίδω ευχαριστίες στην αξιότιμη παρουσία της κας **Κατερίνας Ιεροδιακόνου**, Καθηγήτριας της *Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας* του Εθνικού Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, τμήμα Ι.Φ.Ε, στην τριμελή επιτροπή. Εκφράζω τη βαθιά μου ευγνωμοσύνη στο πρόσωπο της, διότι υπήρξε μια από τις πολύ σημαντικές επιστημονικές πηγές έρευνας και μελέτης για την εκπόνηση του παρόντος επιστημονικού έργου. Επίσης, θα ήθελα να ευχαριστήσω και την αξιότιμη παρουσία του κ. **Γεωργίου Στείρη**, Αναπληρωτή Καθηγητή της Φιλοσοφίας των Μέσων Χρόνων και της Αναγέννησης του Εθνικού & Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών. Τα συγγράμματα του κ. Γ. Στείρη αποτέλεσαν πολύτιμη επιστημονική πηγή για την επίδραση του Μιχαήλ Ψελλού στη Λατινική Δύση.

Τέλος, θα ήθελα να αποδώσω θερμές ευχαριστίες στα μέλη της οικογένειάς μου, Ειρήνη και Γεώργιο για την άοκνη συμπαράσταση τους, καθώς επίσης και στους εράσμιους αδελφικούς μου φίλους Μαρίκα Βαρεία, Δικηγόρο και ιδιαιτέρως στη κα Μαρία Κυριακόγγονα, Νομικό, για τη πολύτιμη *ηθική συμπαράσταση και αγάπη της*.

Με τιμή

ΚΟΚΟΤΣΑΚΗ ΑΡΧΟΝΤΙΣΣΑ

ABSTRACT

This dissertation deals with the demonological beliefs of Michael Psellos (1017- 1090 C.E.). Psellos lived in Constantinople and was a man of great knowledge and understanding of Ancient philosophy who examined cosmology, combining his knowledge with Christian beliefs. This period was characterized by the fierce presence of Cristian faith and the Church was determined to be the center of social and spiritual life. At the same time intellectuals of this era perceived science under the Prism of Ancient philosophy and Neoplatonism deeply affected the way they examined Theology. Psellos was greatly influenced by Plato and Neoplatonism but in his analysis, he rejected aspects that did not get along with Christianity. He was also proficient in numerous ancient religions, mysticism and alchemy. As a Byzantine scholar he left a huge legacy and his work influenced European writers of the Renaissance. A great amount of ancient Greek texts was rescued thanks to his work.

The philosophical treatise *De Operatione Daemonum* in its authentic form is based on a Parisian edition and the *De Daemonibus* the attached commentary was published by the editor G. Gaulmin Gautier and the Latin text was by Pierre Morel (1577). The ascription to Psellos has been challenged by modern scholars but the treatise remains an important handling of demonological thought in the Eastern Byzantine Empire.

The current thesis is an attempt to present the life and work of Michael Psellos and the influences of Neoplatonism in his thought. In order to better understand his writing, Neoplatonic philosophy and its echoes are also analyzed. Ancient religions and their description, along with their presentation of demons, are also cited. Michael Psellos views regarding God, Creation and Virtue are also examined; demonstrating the merge he attempted between ancient philosophy and Christianity.

The Byzantine philosopher writes about Chaldean and Neoplatonic demonological beliefs in comparison with the classification of Cristian demons. His beloved Proclus, Pseudo-Dionysius, John Damascene, Maximus the Confessor, Philoponus and Stephen of Alexandria, all make their appearance in his thought. Generally, divination, magic, astrology, demonology and theurgy were prominent among the Byzantine classes, who were often gripped by Chaldean

occultism; despite the risk of conflict with the Christian doctrine. For Psellos ancient Greek civilization was the basis for comprehending and decoding aspects of Christianity as he attempts to approach mysticism and demonology. He examined the existence of demons and described their categories and their powers. His knowledge of Chaldean Oracles and ancient religions allowed him to carry out a thorough analysis of demonology. He places demons between God and humans based on the opinions of ancient Greek philosophers and combined this aspect with the Christian belief of their malicious nature.

The Pseudo Psellian treatise is addressed to Byzantine civilians craving for a way to deal with mental and physical illnesses with which they were plagued. A question arises on why Psellus puts demons to speak in various tongues: Greek, Chaldean, Syrian and Persian. This distinction between humans and demons is fascinating as not only echoes Gnostic and Manichean views but Psellos is seen to rival these.

Key Words: *Michael Psellos, De Daemonibus, Chaldean and Neoplatonism demonological beliefs, Christianity, Reanaissance.*

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Στο Ι' Κεφάλαιο της παρούσας διατριβής παρουσιάζεται η συγγραφική προσωπικότητα του Μιχαήλ Ψελλού (1017- 1090). Ο Μιχαήλ Ψελλός έζησε κατά τη διάρκεια της μεσοβυζαντινής περιόδου στην Κωνσταντινούπολη. Διαδραμάτισε πρωταγωνιστικό ρόλο στην πνευματική και τη πολιτική ζωή του Βυζαντίου. Ήταν θεολόγος, λόγιος, φιλόσοφος και αξιωματούχος στη βυζαντινή αυλή. Το μορφωτικό του επίπεδο και οι σπουδές του, του επέτρεψαν να αναρριχηθεί στις ανώτερες κοινωνικές βαθμίδες. Ασκούσε μεγάλη επιρροή στην αυτοκρατορική αυλή, γεγονός που προκαλούσε αισθήματα δυσφορίας. Το ήθος του αμφισβητήθηκε έντονα, αλλά αυτό δεν υποσκέλισε ποτέ την διανοητική του αξία, καθώς υπήρξε ένα από τα πιο σημαντικά πρόσωπα της Ανατολικής μεσαιωνικής διανόησης.

Γενικότερα, οι κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες στη μεσοβυζαντινή περίοδο ήταν ευάλωτες λόγω της ύπαρξης των αιρέσεων. Η Εκκλησία βρίσκεται στο κέντρο του κοσμικού και πνευματικού Βυζαντινού κράτους και θεωρείται ότι είναι ο στυλοβάτης του Χριστιανικού δόγματος. Η ύπαρξη των αιρετικών ιδεολογιών θέτει σε εγρήγορση τον εκκλησιαστικό θεσμό που παρατηρεί με ανησυχία το αυξανόμενο ενδιαφέρον για τη μελέτη της αρχαίας σοφίας. Ενδεικτικό δείγμα είναι η προσπάθεια των διανοητών της εποχής, να μιμηθούν τον τρόπο συγγραφής των αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων. Μεταξύ των στοχαστών που επηρεάστηκαν από την αρχαία Ελληνική φιλοσοφία ήταν και ο βυζαντινός διανοούμενος, Μιχαήλ Ψελλός.

Οι τίτλοι από το πλούσιο συγγραφικό έργο του Μιχαήλ Ψελλού που καλύπτει όλους τους γνωσιολογικούς τομείς προβληματίζουν μεγάλο αριθμό διανοητών που έδρασαν με το όνομα Μιχαήλ Ψελλός. Κάποιοι απέδωσαν αυτή την αριθμητική διαφοροποίηση στο συγγραφικό του ύφος και στην έλλειψη σταθερών θέσεων, ενώ άλλοι υπέθεσαν ότι ήταν ένας τρόπος επιβίωσης σε ένα δεσποτικό πολίτευμα. Ένα είναι γεγονός, ότι υπάρχει διχογνωμία για την αληθή ταυτότητα του Βυζαντινού διανοητή. Η διχογνωμία αυτή παρουσιάζεται με τη διάκριση των ονομασιών Μιχαήλ Ψελλός ή Ψευδό- Ψελλός. Κατά την εκτίμηση της γράφουσας δεν υπάρχει αντικειμενικότητα για το πραγματικό πρόσωπο του

βυζαντινού λογίου. Πολλοί μελετητές υποστηρίζουν ότι ο Μιχαήλ Ψελλός ήταν ορθόδοξος και δεν ασχολήθηκε ποτέ με την δαιμονολογία. Ένας χριστιανός δογματιστής μπορεί να είναι δαιμονολόγος; ή το και αντίστροφο; Ερωτήματα ζωτικής σημασίας στα οποία δεν μπορεί να δοθεί μια βέβαιη και τεκμηριωμένη μη ασφισβητήσιμη απάντηση. Ένα ευρυμαθή πνεύμα μπορεί να είναι δογματικό; Ένας Ορθόδοξος χριστιανός μπορεί να είναι παράλληλα και φιλομαθής; Η πίστη είναι απαγορευτική της έρευνας; Αυτές οι δύο έννοιες είναι αντικρουόμενες ; ή μπορεί να συμπορεύονται ; Κατά τον Θωμά Ακινάτη, ο Λόγος και η Πίστη μπορούν να συνυπάρχουν. Επειδή όμως, υπάρχουν πολλά ερωτήματα, που κατά την εκτίμηση της γράφουσας είναι δύσκολο να απαντηθούν, από εδώ και στο εξής θα γίνεται χρήση της ονομασίας (Ψελλός) για να καλύψω όλες τις αντικρουόμενες θέσεις.

Ο Ψελλός λοιπόν ζεί μέσα σε ένα αυστηρό θεοκρατικό περιβάλλον και ασχολείται με την έρευνα του αποκρυφισμού και της αλχημείας. Η συγγραφική ταυτότητα της αμφισβητούμενης πραγματείας στα λατινικά με τίτλο *De Operatione Daemonum* και στα ελληνικά (*Περί Ενεργείας δαιμόνων*) συνδέεται με τη αποκρυφιστική γνώση. Σε κάθε περίπτωση, θεωρούμε ότι είναι ερμηνευτικά ωφέλιμο να διατηρηθεί η ερευνητική σύνδεση της πραγματείας με το έργο του βυζαντινού φιλοσόφου. Στο έργο με τίτλο *περί ενεργείας δαιμόνων* διεξάγεται ένας διάλογος μεταξύ του *Τιμόθεου* και του *Θράκιου* και συνάγεται το συμπέρασμα ότι τα κακά δαιμόνια (οι κακοδαίμονες) είναι απόρροια των παρεκκλίσεων της ύλης, που διαθέτουν κακή δαιμονική δύναμη, προκειμένου να διεισδύουν στην ανθρώπινη ψυχή. Πιστεύεται ότι η αρχαία ελληνική φιλοσοφία άσκησε μεγάλη επιρροή στη φιλοσοφική σκέψη του Ψελλού. Η γραμματεία του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού για τον Ψελλό αποτελεί μέθοδο κατανόησης και ερμηνείας της Ορθόδοξης παράδοσης. Μεθοδολογικά εργαλεία του Ψελλού είναι ο αριστοτελικός ορθολογισμός.

Στη συνέχεια, στο II^ο Κεφάλαιο γίνεται αναλυτική παρουσίαση της Χαλδαϊκής κοσμολογίας. Ο Ψελλός στη μικρή πραγματεία με τίτλο *Εκθεσις εις των Χαλδαϊκών δογμάτων* παρουσιάζει τις Χαλδαϊκές δοξασίες. Οι Χαλδαϊκοί χρησμοί είναι η απεικόνιση του άυλου και υλικού κόσμου. Ο Χαλδαϊκός υπερκόσμιος χώρος είναι δομημένος σε ιεραρχικές τάξεις και απαρτίζεται από δαιμονικές δυνάμεις. Η Χαλδαϊκή δαιμονολογία είναι απόρροια των «συμπαθητικών νόμων». Ο Ψελλός σε επίρρωση της Χαλδαϊκής κοσμολογίας, παραθέτει και τα συμφυή Ασσυριακά δόγματα. Στη μικρή πραγματεία με τίτλο *Εκθεσις εις των Ασσυριακών δογμάτων*, ο Ψελλός

αναδεικνύει το συμφυές με τους Χαλδαίους κοσμολογικό γίνεσθαι των Ασσυρίων. Ο Βυζαντινός στοχαστής επιθυμεί να αναδείξει στο βυζαντινό αναγνωστικό κοινό τις φιλοσοφικές ομοιότητες μεταξύ των δύο λαών και τη γενικότερη αλληλεπίδραση που υπήρχε μεταξύ τους.

Μετέπειτα, στο ΙΙΙ' Κεφάλαιο, ο Ψελλός στη μικρή πραγματεία του με τίτλο *Ἐκθεσις εἰς τῶν Ἑλληνικῶν διατάξεων* παρουσιάζει τη δαιμονολογία των Αρχαίων Ελλήνων. Οι *δαίμονες* είναι η άγνωστη ασώματη ύλη, που υπάρχει σε όλες τις θρησκείες και η σημασία τους ποικίλει ανάλογα με τη διαφορετικότητα των φιλοσοφικών δοξασιών. Ο Όμηρος αποτελεί το εναρκτήριο πρόσωπο της αρχαίας δαιμονολογίας. Η λέξη «δαίμων» στον Όμηρο είναι μια απροσδιόριστη δύναμη, που ωθεί τον άνθρωπο. Ο άνθρωπος ενεργεί *σὺν δαίμονι*. Ο «δαίμων» εμφανίζεται είτε ως αρωγός του ανθρώπου είτε ως εχθρός. Κατά την ομηρική εποχή, οι δαίμονες είναι θεϊκά όντα με ατομικά και προσωπικά χαρακτηριστικά. Στη συνέχεια, γίνεται αναφορά στη δαιμονολογία των προσωκρατικών. Από τους προσωκρατικούς φιλοσόφους, αυτοί που επιχείρησαν να προσεγγίσουν εννοιολογικά τον όρο δαίμονα ήταν ο Ηράκλειτος¹ και ο Πυθαγόρας. Η πυθαγόρεια δαιμονολογία αποτελεί τη λύδια λίθο του πλατωνικού ιδεολογικού συστήματος.

Στους πλατωνικούς *Νόμους*, οι αγαθοί δαίμονες είναι αρωγοί, προστάτες, φύλακες και κυβερνήτες των πόλεων, χάριν των οποίων επικρατούσε *ειρήνη, δικαιοσύνη, ευτυχία και ομόνοια*. Ο Αθηναίος φιλόσοφος αναφέρει σχετικά :

ΑΘ. [...] γινώσκων ο Κρόνος ἄρα καθάπερ ἡμεῖς διεληλύθαμεν, ὡς ἀνθρωπεία φυσίς ουδεμία ἰκανῆ, τὰ ἀνθρώπινα διοικοῦσα ἀντοκρᾶτωρ πάντα [...] ἀλλὰ γένους θειοτέρου τε καὶ ἀμείνονος, δαίμονας, οἷον νῦν ἡμεῖς δρῶμεν τοῖς ποιμνίοις καὶ ὄσων ἡμεροὶ εἰσιν ἀγέλαι· οὐ βοῦς βοῶν οὐδὲ αἴγας αἰγῶν ἄρχοντας ποιοῦμεν αὐτοῖσί τινας, ἀλλ' ἡμεῖς αὐτῶν δεσπόζομεν, ἄμεινον ἐκείνων γένος, ταῦτ' ὃν καὶ ὁ θεὸς ἄρα καὶ φιλόανθρωπος ὢν, τὸ γένος ἄμεινον ἡμῶν ἐφίστη τὸ τῶν δαιμόνων, ὃ διὰ πολλῆς μὲν αὐτοῖς ῥαστώνης, πολλῆς δ' ἡμῖν, ἐπιμελούμενον ἡμῶν, εἰρήνην τε καὶ αἰδῶ καὶ εὐνομίαν καὶ ἀφθονίαν δίκης παρεχόμενον, ἀστασίαστα καὶ εὐδαίμονα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἀπηργάζετο γένη. (713c5-713e3).²

Έχοντας πλήρη γνώση ο Κρόνος ότι η ανθρώπινη φύση δεν διαθέτει την ικανότητα να διοικήσει, όρισε για βασιλιάδες και κυβερνήτες στις πολιτείες μας όχι τους ανθρώπους, αλλά πλάσματα από ανώτερο και πιο θεϊκό γένος, τους δαίμονες,

¹ Ι. Καλογεράκος, *Πῦρ καὶ θεός: φυσικὴ καὶ θεολογία στὴ σκέψη τοῦ Ἡράκλειτου*, Στο: *Φιλοσοφία*, 25-26 (1995-1996), σσ. 96-117.

² Plato, *Leges*, (713 c5- 713 e3), In: *Platonis Opera*, (ed. I. Burnet), T. 5. Oxford, Oxford University Press, 1907, σσ.624-969.

όπου οι άνθρωποι τέθηκαν υπό την εποπτεία των δαιμόνων αυτών, που ήταν ανώτεροι από εμάς τους ανθρώπους, με σκοπό να μας φροντίζουν, και οι δαίμονες αυτοί έδωσαν ειρήνη, σεβασμό, καλούς νόμους, δικαιοσύνη, ευτυχία και ομόνοια ανάμεσα σε όλες τις φυλές του κόσμου και έτσι δεν υπήρχε πόλεμος ούτε και φιλονικίες.³

Μεταβαίνοντας στην Ελληνιστική εποχή συναντάμε τον Στωϊκισμό. Στη στωική κοσμολογία (δαιμονολογία) κέντρο αναφοράς είναι ο νόμος της συμπάθειας. Τα συγγράμματα της Ιεροδιακόνου αποτελούν πολύτιμες πηγές για τη Ψελλιανή ερμηνεία της στωικής κοσμολογίας. Επιπρόσθετες σημαντικές πηγές αποτελούν τα κείμενα των: Καλδέλλη, Παπαϊωάννου και Αραμπατζή. Κατά τη μελέτη των επιστημονικών πηγών συμπεραίνεται μια καινοτόμος για την εποχή έκφανση της δαιμονολογίας, που ονομάζεται *ηθική της δαιμονολογίας* που σχετίζεται με τον καθαρισμό (εξαγνισμό) των ψυχών.

Ακολουθώντας, στο IV^ο Κεφάλαιο παρουσιάζεται η αρεοπαγίτικη σκέψη σε σύγκριση με τη νεοπλατωνική του Πρόκλου, προκειμένου να αναδειχθεί ο βαθμός σύγκλισης μεταξύ του Χριστιανισμού και του Νεοπλατωνισμού. Τα αρεοπαγίτικα κείμενα αποτέλεσαν για τον Ψελλό μία πολύ σημαντική πηγή για την κατανόηση της σκέψης του Πρόκλου. Για τη σχέση της χριστιανικής φιλοσοφίας με τον Νεοπλατωνισμό αναφέρεται εκτενώς ο Δ. Βασιλάκης⁴ που βρίσκεται στην ίδια κατευθυντήρια αρχή με τον Γ. Καραμανώλη, που υποστηρίζει ότι η χριστιανική φιλοσοφία ενσωματώνεται στο πυρήνα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας.⁵ Οι Πατέρες της Εκκλησίας μπορεί να ήταν επικριτικοί με την αρχαία ελληνική σκέψη, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι δεν εργάστηκαν στην έρευνα και τη μελέτη των αρχαίων ελληνικών συγγραμμάτων. Κατά συνέπεια, για τον μελετητή Βασιλάκη υπάρχει φιλοσοφική αλληλουχία μεταξύ του Διονύσιου Αρεοπαγίτου και του Πρόκλου.

Η σχέση του Ψελλού με τα αντικείμενα της μαγείας, της αλχημίας, και της θεουργίας εξετάζεται στο V^ο Κεφάλαιο. Γενικότερα, η μαγεία δεν ήταν αποδεκτή από το μεγαλύτερο μέρος της βυζαντινής κοινωνίας. Η Ψελλιανή συγγραφική αποτύπωση της Χαλδαϊκής

³ [η απόδοση δική μου].

⁴ Δ. Α. Βασιλάκης, *Neoplatonic Love: The Metaphysics of Eros in Plotinus, Proclus and the Pseudo-Dionysius*, Διδ. Διατριβή, London, 2014, σσ. 69-72.

⁵ Δ. Α. Βασιλάκης: (Βιβλιοκρισία του:) G. Karamanolis: *The Philosophy of Early Christianity*, Durham, Acumen, 2013, In: *Κριτικά* 2014-13, σσ.1-7.

χρησιμολογίας αποτέλεσε εφαλτήριο για τη μελέτη του αποκρυφισμού κυρίως στη Λατινική Χριστιανική Δύση. Ο Ψελλός έχει πάντα κατά νου μια ενδεχόμενη σύγκρουση με την Ορθόδοξη Εκκλησία και γι' αυτό και κινείται επιδέξια ως προς τη παρουσίαση της αποκρυφιστικής τέχνης. Πράγματι, στις επιστολές που συνέταξε απευθυνόμενος προς τον αυτοκράτορα Μιχαήλ Κηρουλάριο αλλά και προς τον επιστήθιο φίλο του Ιωάννη Ξιφιλίνο, εντοπίζονται ενδιαφέρουσες ιδέες για τη μαγεία, αλλά και για την αλχημεία. Για παράδειγμα, γίνεται μνεία για τη διαδικασία της *παρασκευής χρυσού*. Η ενασχόληση του Ψελλού με τη τέχνη της μαγείας εγκαινιάζει νέους δρόμους έρευνας για τον μυστικισμό του Χριστιανικού Δόγματος· Εάν κανείς μελετήσει με μια δεύτερη οπτική τα ιερά κείμενα, θα εντοπίσει μυστικιστικά σύμβολα σε λέξεις και προτάσεις. Για παράδειγμα, το αριθμητικό σύμβολο 12 (απόστολοι) είναι ένα βασικό αποκρυφιστικό στοιχείο της αστρολογικής επιστήμης. Εξίσου και το αριθμητικό σύμβολο (3). Η τριαδικότητα είναι θεμελιώδη συστατικό της Χαλδαϊκής κοσμολογίας. Επιπρόσθετα, λεκτικές αναφορές, όπως για παράδειγμα, ήλιος, άστρα, μάγοι, χρυσό, Φως, ύδωρ κ.τ.λ. ενισχύουν τη βάσιμη σχέση με το τομέα της αστρολογίας αλλά και της αλχημείας.

Μεταβαίνοντας στο V' Κεφάλαιο της διατριβής συναντούμε στα τέλη του μεσοβυζαντίου (1090- 1148) τον Μιχαήλ Ιταλικό. Έξοχο ρήτορα, λόγιο και γνώστη της επιστήμης του αποκρυφισμού. Η Παλαιολόγεια Περίοδος (1204-1453) αποτελεί ορόσημο για τη βυζαντινή ιστορία αλλά και τη φιλοσοφία, καθώς αναδεικνύεται η διάκριση μεταξύ δογματισμού και επιστημονικού ορθολογισμού. Η δαιμονολογία του Ψελλού έθεσε τις βάσεις για την ανάπτυξη των επιστημών στο Δυτικό κόσμο. Πολλοί Λατίνοι συγγραφείς ερμηνεύουν το Ψελλιανό έργο και το εντάσσουν στις δικές τους πρωτότυπες φιλοσοφικές φόρμουλες. Ο Marcilio Ficino και πολλοί άλλοι υπήρξαν δεινοί μελετητές του Ψελλού και συνέταξαν πραγματείες με αναφορά τη δαιμονολογία του βυζαντινού στοχαστή.

Στο VI' Κεφάλαιο της διατριβής γίνεται μια κριτική αποτίμηση πάνω στην «ύπαρξη» των θαυμάτων, στην Ιατρική επιστήμη, στον επιστημονικό μυστικισμό και την επιστημονική μαγεία. Ειδικότερα, ο Ιωάννου συνάγει το συμπέρασμα ότι ο βυζαντινός στοχαστής, Ψελλός αποπειράται να δώσει λογικές απαντήσεις και εξηγήσεις στις βυζαντινές προκαταλήψεις και στα θαύματα. Η πολύτιμη περιγραφή του κ.Τεμπέλη για την απόδοση της ιατρικής επιστήμης από τον Στέφανο Αλεξανδρέα, το νεοπλατωνικό φιλοσόφο της Αλεξάνδρειας, επικυρώνει τη σπουδαιότητα της ιατρικής επιστήμης.

Ο Collisson καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η δαιμονολογία του Ψελλού εισάγει στη βυζαντινή διάνοηση τον νεοπλατωνισμό, τον γνωστικισμό, τον αριστοτελισμό, τη μαγεία, την αλχημεία, και τη θεουργία. Τέλος, ο Lauritzen συμπεραίνει ότι ο Ψελλός είναι μεταμορφωτής ιδεών στο μεσοβυζάντιο, δηλαδή ένας ανακαινιστής των νεοπλατωνικών ιδεών αλλά και διαμορφωτής μια επιφανούς σύζευξης του Νεοπλατωνισμού και του Χριστιανισμού.

Κατόπιν, στο τελευταίο VII' Κεφάλαιο της διατριβής παρουσιάζονται τα γεγικά πορίσματα, που συνάχθηκαν μέσα από την κριτική εξέταση και την έρευνα της δαιμονολογίας του Ψελλού.

Τέλος, παρουσιάζεται μια συνοπτική ανακεφαλαίωση της ερευνητικής εργασίας στον Επίλογο και ακολουθεί η Βιβλιογραφία και το Ευρετήριο με κύριες ονομασίες και όρους.

ΠΙΝΑΚΑΣ ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΩΝ

BT: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubnerian
PG: Patrologia Cursus Completus Series Graeca
SM: Scripta Minora
Phil. Min: Philosophica Minora I. II.
GP: Graecorum Opiniones
SVF: Stoicorum Veterum Fragmenta

ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΥΛΙΚΟ ΕΡΓΑΣΙΑΣ

Η εξέταση της φιλοσοφικής μεθοδολογίας του Ψελλού ως ερευνητική πρόταση αποτελεί ερμηνευτική πρόκληση. Η διασάφηση των εννοιών και των εν γένει Ψελλιανών φιλοσοφικών θέσεων υπήρξε ανέκαθεν ελκυστική στους βυζαντινούς και τους δυτικούς διανοητές. Γενικότερα, στο Βυζάντιο αναπτυχθήκαν δύο δεσπόμενες φιλοσοφικές τάσεις. Η πλατωνική και η αριστοτελική.⁶ Η πλατωνική παράδοση ή ιδεοκρατία συγκροτείται από τον κόσμο των (ιδεών). Ακολουθώς, η αριστοτελική παράδοση συγκροτείται από τις Λογικές Κατηγορίες.⁷ Σύμφωνα με την Ιεροδιακόνου, ο Ψελλός προσπαθεί να συμφιλιώσει τη πλατωνική και την αριστοτελική παράδοση.⁸

Στην ύστερη εποχή της αρχαιότητας (3^{ος} – 6^{ος}) αναδύεται η νεοπλατωνική σκέψη. Ο Νεοπλατωνισμός βασισμένος στη πλατωνική διδασκαλία αναπτύσσει τη μυστικιστική φιλοσοφία. Ο 11^{ος} αιώνας του Βυζαντίου είναι η περίοδος της φιλοσοφικής αναγέννησης. Δεσπόμενα μορφή μέσα στο θεοκρατικό περιβάλλον του Χριστιανισμού ήταν ο Μιχαήλ Ψελλός (1018- 1076;).⁹ Ο Ψελλός, σύμφωνα με την Ιεροδιακόνου, ήταν ο πιο παραγωγικός βυζαντινός διανοητής.¹⁰ Ειδικότερα, ασχολήθηκε με τον σχολιασμό των αριστοτελικών πραγματειών. Ο Ψελλός θεωρούσε ότι η αριστοτελική σκέψη ήταν μια πνευματική άσκηση, που παρείχε τη δυνατότητα της αποδοχής ή της μη αποδοχής των αιρετικών θέσεων.¹¹ Ο Ψελλός ασχολήθηκε με το σύνολο της αρχαίας ελληνικής γραμματείας. Υπάρχουν, σύμφωνα με την Ιεροδιακόνου, 37 κώδικες¹² παραφράσεων του Ψελλού που

⁶ K. Ierodiakonou, *The Byzantine Reception of Aristotle's Theory of Meaning*, In: *Methodos* (19), 2019, σ.3 Βλ., επιπλέον., K. Ierodiakonou, *The Byzantine Commentator's Task: Transmitting, Transforming or Transcending Aristotle's Text*, In: *Knotenpunkt Byzanz: Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen* (eds. A. Speer, P. Steinkrüger), *Miscellanea Mediaevalia* (36) Berlin, de Gruyter, 2012, σσ.202-203.

⁷ K. Ierodiakonou, *The Byzantine Commentator's Task: Transmitting, Transforming or Transcending Aristotle's Text*, ό.π., σσ.202-203. Βλ., επιπλέον., Γεώργιος Χρ. Στείρης, *Η Παράδοση της Αναγέννησης: Βυζαντινή και Δυτική Φιλοσοφία στον 15^ο αιώνα*, Αθήνα, Παπαζήση, 2016, σ.105. Ο Γαζής στην επιχειρηματολογία του για τις (Λογικές Κατηγορίες) χρησιμοποιεί τον όρο μάλλον ουσία.

⁸ K. Ierodiakonou (2019), ό.π., σ.3.

⁹ D.J. O'Meara, *Humanization in Late Antique and Byzantine Philosophy*, In: *The European Image of God and Man* (eds. H.-C. Günther and A. A. Robiglio), Leiden, Brill, 2010, σσ. 235-236.

¹⁰ K. Ierodiakonou (2019), ό.π., σ.3.

¹¹ K. Ierodiakonou (2019), ό.π., σ.3.

¹² K. Ierodiakonou (2019), ό.π., σ.3.

χρονολογούνται από τον 12^ο έως τον 10^ο αιώνα.¹³ Οι βυζαντινοί υπομνηματισμοί, κατά την Ιεροδιακόνου, μπορεί να μην αποτελούν πηγές άντλησης πληροφοριών για το ιστορικό περιβάλλον, αλλά είναι παραδείγματα φιλοσοφικής εκπαίδευσης.¹⁴ Θεωρούνται πολύτιμοι, διότι ανακαλύπτουμε τη βυζαντινή αντίληψη για την αριστοτέλεια Λογική.¹⁵ Κατά τον Ο' Meara, ο 11^{ος} αιώνας είναι η περίοδος, που αναδύει μια ακραιφνή σύγκρουση Χριστιανισμού και Νεοπλατωνισμού.¹⁶ Το πρόσωπο του Ψελλού πρωταγωνίστησε και αποτέλεσε κοιτίδα αναβίωσης του Ελληνικού Ανθρωπισμού¹⁷ με κύριο ιδίωμα τη συμπόρευση του Χριστιανισμού με τις Ελληνικές φιλοσοφικές θεωρήσεις.

Ο Ψελλός είναι μια πολυσχιδής προσωπικότητα και δεν είναι εφικτό να ερμηνευθεί με ένα επίθετο και με μία μόνο ανάγνωση. Όμως, έχει διασωθεί μέρος των πραγματειών του με ανακριβή χρονολογία συγγραφής. Ένα από τα αμφίβολα έργα του είναι το *περί ενεργείας δαιμόνων* και στα λατινικά με το τίτλο *De Operatione Daemonum*. Η πραγματεία αυτή είναι ένας διάλογος μεταξύ δύο ενδεχομένως (μοναχών), του *Τιμόθεου* και του *Θράκιου*. Τα βασικά κείμενα που χρησιμοποιούνται για την εξέταση της Ψελλιανής δαιμονολογίας είναι των: G. Gaulmin με τίτλο *Michaelis Pselli, De Operatione Daemonum Dialogus*, J. F. Boissonade, Michael Psellus, *De Operatione Daemonum cum notis Gaulmini*. Την συγκεκριμένη αυτή έκδοση συμπεριέλαβε η *Patrologia Graeca*, στον τόμο της 122, σσ. 817-876. Επίσης, αντλήθηκε Ψελλιανό ερμηνευτικό υλικό από τον P. Gautier, *Le Daemonibus du Pseudo-Psellos* In: *Revue des Etudes Byzantines* (38), 1980, σσ. 128-131. Επιπρόσθετα, από τον Dominic J. O'Meara, *Michael Psellus Opuscula Psychologica, Theologica, Daemonologica: Michaelis Pselli Philosophica Minora*, vol. I, II, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Stuttgart/Leipzig, Teubner, 1989, όπου οι πραγματείες είναι οι κάτωθι:

- *Περὶ ἀρετῶν*
- *Περὶ θεολογίας καὶ διακρίσεως δογμάτων Ἑλληνικῶν*
- *Ἑλληνικαὶ διατάξεις περὶ δαιμόνων*

¹³ K. Ierodiakonou, (2019), ό.π., σ.3.

¹⁴ K. Ierodiakonou, (2019), ό.π., σ.12.

¹⁵ K. Ierodiakonou, (2019), ό.π., σ.12.

¹⁶ D.J. O'Meara, ό.π., σσ.235-236.

¹⁷ D.J. O'Meara, ό.π., σσ.235-236.

- *Ἐξήγησις τῶν Χαλδαικῶν ῥητῶν*
- *Ἐκθρεσις κεφαλαιώδης καὶ σύντομος τῶν παρὰ Χαλδαίους δογμάτων*
- *ὑποτύπωσις κεφαλαιώδης τῶν παρὰ Χαλδαίους ἀρχαίων δογμάτων*
- *Ἐκθρεσις κεφαλαιώδης καὶ σύντομος τῶν παρ' Ἀσσυρίους δογμάτων*

Ακολουθῶς, σε ἐπίρρωση τῆς σχέσης μεταξύ δαιμονολογίας καὶ αλχημείας ἀξιοποιήθηκαν οἱ κάτωθι ἐπιστολές : Μιχαήλ Ψελλός, *Ἐπιστολές πρὸς τὸν Ἰωάννη Ζιφιλίνο*, στο Michele Psello, *Epistola a Giovanni Xifilino*, (ed. U. Criscuolo), T.1, In: *Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana*, Napoli, 1973. Ἐπίσης, Μιχαήλ Ψελλός, *Πρὸς τὸν Πατριάρχην κυρ Μιχαήλ τὸν Κηρουλάριον*, στο *Epistola a Michele Cerulario*, (ed. U. Criscuolo), In: *Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana* (3), Napoli, 1973.

Για τὴν ἀνάλυση τῆς δαιμονολογίας τῶν Προσωκρατικῶν ἀξιολογήθηκε ἡ πηγή τῶν: H. Diels W.Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1903. Ἀναφορικά με τὴν ἀνάλυση τῆς δαιμονολογίας τοῦ Πρόκλου ἀξιοποιήθηκαν τὰ κάτωθι: Proclus, *Theologia Platonica. Proclus: Theologie platonicienne*, (ed. Saffrey H. D. et Westerink L. G.), Paris, Les Belles Lettres, 1968-1997. Ἀκολουθῶς, γιὰ τὴ μελέτη τῆς ἀρεοπαγιτικῆς ἱεραρχίας τοῦ οὐράνιου κόσμου καὶ οἱ τυχόν ἐπιδράσεις τῆς ἀπὸ τῆ νεοπλατωνικῆ μεταφυσικῆ ἀξιοποιήθηκαν τὰ κάτωθι κείμενα : Edouard Des Places, *Le Pseudo-Denys L'Aréopagite, ses Précurseurs et sa Postérité*, In: *Dialogues D'Histoire Ancienne*, (7), 1981. Ἐπιπρόσθετα, F. Ivanović, *Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy*, Cambridge, Scholars Publishing Cambridge, 2011.

Στὴ συνέχεια, ἀξιοποιήθηκαν οἱ πολύτιμες πηγές τῶν: K. Ἱεροδιακόνου, M. Μαυρουδῆ, P. Magdalino, Π. Ἀθανασσιάδου, Α. Καλδέλλη, Σ. Παπαϊωάννου, Γ. Στεῖρη, Γ. Ἀραμπατζῆ, F. Lauritzen, D. O' Meara, J. Duffy, Π. Ἰωάννου, M. Collisson, Eric R. Dodds, Γ. Καραμανώλη καὶ Ἡλία Τεμπέλη. Τέλος, ἀξιοποιήθηκε πολύτιμο υλικό ἀπὸ ξενόγλωσσες ἐγκυκλοπαίδειες: *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*, (ed. H. Lagerland), Dordrecht, Springer Link, 2011.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Σε μια επιστολή του ο Ψελλός προς τον αγαπημένο του φίλο Ιωάννη Ξιφιλίνο αναφέρει ... δεν έχω ακόμη κατανοήσει τον εαυτό μου για το εάν είναι μέρος του θεϊκού θησαυρού ή είναι ένα κτήνος...¹⁸

Στην παρούσα ερευνητική εργασία εξετάζεται η δαιμονολογία του Μιχαήλ Ψελλού, που αποτελεί εξάισιο δείγμα υψηλού διανοητικού πολιτισμού. Η επιλογή της συγκεκριμένης θεματογραφίας εδράστηκε στη γοητεία της μεταφυσικής, της θεολογίας και της επιστήμης. Πράγματι, η δαιμονολογία είναι ο θεμέλιος λίθος για κάθε υπερβατικό και επιστημονικό πεδίο. Ο Ψελλός είναι μια συγγραφική και ευρηματική ιδιοφυΐα. Όντας ευφυής και δημιουργικός, ο Ψελλός, είχε το χάρισμα να μετατρέπει τους επικήδειους λόγους και τους εγκωμιαστικούς επαίνους σε υψηλού επιπέδου φιλοσοφικά πονήματα. Η ρητορική του δεινότητα ήταν θαυμαστή σε όλους τους αυτοκρατορικούς και εκκλησιαστικούς κύκλους.

Η δαιμονολογία του βυζαντινού διανοητή είναι μια συλλογή γτης νόσης του αρχαίου κόσμου. Σύμφωνα με τον Ψελλό πέντε είναι οι θεματικές της αρχαίας γνώσης, η Χαλδαϊκή, η Αιγυπτιακή, η Ελληνική, η Εβραϊκή και η Χριστιανική. Ο ίδιος παραδέχεται ότι ελάχιστα γνωρίζει για την Αιγυπτιακή φιλοσοφία, αλλά μελετά διαρκώς τους συγγραφείς, που ερευνούν και σχολιάζουν την αιγυπτιακή κοσμοθεωρία. Ο βυζαντινός διανοούμενος επιζητά να μελετήσει τον κόσμο του μυστικισμού. Ερμηνεύει τη Χαλδαϊκή Χρησμολογία για να αντλήσει το γνωσιακό υλικό για τους τομείς της μαγείας, της θεουργίας και της αστρολογίας. Η αποκρυφιστική τέχνη συναντά τη δογματική εκκλησιαστική παράδοση. Ο Ψελλός βρίσκει ελκυστική τη συνδιαλλαγή μεταξύ των δύο, διότι, για τον στοχαστή Ψελλό, οι δύο κόσμοι δεν είναι διακριτοί, αλλά αλληλένδετοι.

Ο Ορθόδοξος ασκητικός βίος συνδιαλέγεται με τον πολιτικό βίο. Οι αρχές της Χριστιανικής ηθικής πραγματώνονται στο κοινωνικό- πολιτικό σύστημα. Η χρήση της αλληγορίας της «Σφίγγας» αποτελεί τη βάση για την τεκμηρίωση της ηθικής του θεώρησης. Ο άνθρωπο είναι ένα διφυή όν (κτήνος και Θεός) και γι' αυτό, δεν πρέπει να

¹⁸Michele Psello, *Epistola a Giovanni Xifilino* (46), (ed. U. Criscuolo), In: *Byzantina et Neo-Hellenica* (1), Napoli, 1973. [η απόδοση δική μου].

αρνείται καμία από τη (διττή) του φύση. Η αρετή παρουσιάζεται ως (δαιμόνια) και αναγκαία για την κάθαρση της ψυχής. Ο ενάρετος βίος αποτελεί το αρχικό στάδιο επίτευξης της Θεϊκής Ομοίωσης/ εξομοίωσης.¹⁹

Η εξέταση του αντικειμένου της μαγείας, της θεουργίας, και της επιστήμης διαχέεται τόσο στη περίοδο του Μεσοβυζαντίου όσο και στη περίοδο του Υστεροβυζαντίου (1204-1453). Η δυναστεία των Παλαιολόγων άφησε μια πολύ σπουδαία φιλοσοφική παρακαταθήκη στη δαιμονολογία αλλά και γενικότερα στις αποκρυφιστικές επιστήμες. Σημειώνεται εξάπλωση της δαιμονολογίας του Ψελλού στη Λατινική Δύση. Οι δυτικοί διανοητές εξόχως αξιοποίησαν το δαιμονικό Λόγο του Ψελλού αλλά και γενικότερα τα βυζαντινά πονήματα, προκειμένου να διεισδύσουν στη μελέτη της αραβικής αστρολογίας.²⁰ Ο αποκρυφισμός, κατά τη διάρκεια της μεσοβυζαντινής αλλά και της υστεροβυζαντινής περιόδου, αποτέλεσε ορόσημο για την εξελικτική πορεία του επιστημονικού ορθού λόγου στην Λατινική Δύση. Η ενασχόληση του Ψελλού με τον κόσμο του μυστικισμού, έθεσε τις βάσεις για να γνωστοποιηθούν, δηλαδή να αποκαλυφθούν τα μυστικά των μετεωρολογικών φαινομένων, οι αιτίες των ασθενειών αλλά και των θαυμάτων. Το γενικό συμπέρασμα είναι, ότι ο Ψελλός, ως εκπρόσωπος του Ανατολικού Βυζαντινού Μεσαίωνα έθεσε τις βάσεις για την ανάπτυξη του Βυζαντινού ανθρωπισμού.

Η ορθόδοξη εκκλησιαστική παράδοση βρίσκεται σε ένα διαρκή συγκρουσιακό καθεστώς, τόσο με τις αναφύομενες αιρέσεις, όσο και με τις νεωτερικές για την Βυζαντινή εποχή επιστημονικές φόρμουλες. Οι αιρέσεις που ταλανίζουν τη Βυζαντινή αυτοκρατορία ήταν ο Παυλικιανισμός (7^{ος}) και η νέα αίρεση, Βογομιτισμός²¹(10^{ος}). Η Κεντρική θέση του Παυλικιανισμού²² ήταν οι διδαχές του Αποστόλου Παύλου. Παράλληλα, οι Βογομίλοι ήταν σέκτα αιρετική που εμφανίστηκε στα τέλη του 11^{ου} αιώνα (1050). Ο Ψελλός κάνει αναφορά για την ύπαρξη των Βογομίλων στο έργο *Περί ενεργείας δαιμόνων*.²³ Ο Βογομιτισμός ήταν ένα κράμα (μίξη) Μανιχαϊσμού και Παυλικιανισμού. Μολονότι, λοιπόν εκδίδονται εκκλησιαστικά

¹⁹ Plato, *Thaetetus*, In: *Platonis Opera*, (ed. I. Burnet.), T. 1. Oxford, Oxford University Press, 1900, σσ.142-210. (176a-177a).

²⁰ Γ. Χρ. Στείρης, ό.π.,σσ.64-65.

²¹ D. Obolensky, *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, σ. 18. Βουλγαρικής ή Σλαβικής καταγωγής χριστιανική κοινότητα που έδρασε στα βαλκάνια. Τους Βογομίλους τους συναντάμε στη Λατινική Δύση με την ονομασία ως Παταρένους ή Καταρούς ή Αλμπιζάνους. Η διδασκαλία των Βογομίλων πρέσβευε ότι το γήινο πεδίο, δηλαδή η ύλη κυβερνάται από τον Σατανά. Δεν αποδέχονταν την Εκκλησία·Απέρριπταν τις κοσμικές δραστηριότητες, διότι έφερναν τον άνθρωπο κοντά στην ύλη. Ο Βογομιτισμός βρήκε απήχηση σε ποικίλα στρώματα της βυζαντινής κοινωνίας και σταδιακά διαδόθηκε στη Δυτική Ευρώπη λαμβάνοντας διάφορα ονόματα, όπως *Καθαροί*.

²² D. Obolensky, *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, ό.π., σ. 100. Σύμφωνα με την αίρεση, υπήρχαν τρεις ξεχωριστοί θεοί: ο Σατανάς, ο δημιουργός της ύλης, ο θεός του πρώτου κόσμου. Γενικά, απέρριπταν το πρόσωπο του Ιησού, καθώς επίσης και την ύλη, διότι ήταν έργο του διαβόλου.

²³ Μιχαήλ Ψελλός, *περί ενεργείας δαιμόνων*, (P.G.122), 819-882.

διατάγματα, που απαγορεύουν την ενασχόληση με τα αιρετικά κινήματα αλλά και με τις αποκρυφιστικές επιστήμες, το αποτέλεσμα ήταν να παγιωθεί η διάκριση μεταξύ θεολογικού δογματισμού και επιστημονικής ορθότητας.

Το Βυζάντιο έθεσε τις βάσεις για την υπεροχή του επιστημονικού ορθού λόγου στην Αναγεννησιακή εποχή. Ο De Libera, στο βιβλίο του με τίτλο *Penser au Moyen Âge*, υποστηρίζει ότι ο 11^{ος} αιώνας στη Λατινική Δύση είναι ίσως, η στιγμή, που ο φιλοσοφικός στοχασμός παίρνει οριστικά την μορφή, που θα εγκαταλείψει μόνο με τη *Μεταρρύθμιση* και την *Αναγέννηση*. Η ομάδα των διαλεκτικών φιλοσόφων, σύμφωνα με τον De Libera, προβάλλει με υπερβολικό τρόπο την ανωτερότητα της τυπικής λογικής και ιδιαίτερα σε σχέση με την αλήθεια της Πίστης.²⁴ Η αντίδραση των θεολόγων και κυρίως του Damien (1007-1072) ήταν άμεση. Για τον Damien η σωτηρία βρίσκεται αποκλειστικά στον μοναστικό βίο, ενώ η *φιλοσοφία* και η *γραμματική* είναι (δαιμονικές) επινοήσεις. Ο De Libera είναι πεπεισμένος ότι οι επιστήμες²⁵ της φύσης αποτελούν περιορισμό της παντοδυναμίας του Θεού.²⁶ Κατά τον De Libera, ο Θωμάς Ακινάτης²⁷ (1225-1274) έδωσε απάντηση στο ζήτημα της διπλής Αλήθειας· Η ορθολογική επιστημονική γλώσσα κατά τον Ακινάτη μπορεί να οδηγήσει στη βέβαιη γνώση του Θεού.²⁸ Η φιλοσοφία και η θεολογία, αν και μεθοδολογικά διακριτές, αποτελούν τις συμβατές οδούς που οδηγούν προς την Αρχή της Θεότητας.

²⁴ A. De Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Editions Du Seuil, 1991, σσ. 27-32.

²⁵ Γ. Βλαχάκης, *Ιστορία και φιλοσοφία των επιστημών στον Ελληνικό χώρο 17ος -19ος αιώνας*, Αθήνα, Μεταίχμιο, 2003. Μελέτη για την φιλοσοφία και τις επιστήμες κατά την διάρκεια του Νεοελληνικού Διαφωτισμού.

²⁶ A. De Libera, *ό.π.*, σσ. 31-32.

²⁷ A. De Libera, *ό.π.*, σ.32.

²⁸ Γ. Χρ. Στείρης, *ό.π.*, σσ.85-87. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*. Βλ., επιπλέον., R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, New York, Cambridge University Press, 2009.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ' : Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΜΙΧΑΗΛ ΨΕΛΛΟΥ.

I. Οι βιογραφικές προσεγγίσεις στο Μιχαήλ Ψελλό.

Ο Ψελλός, κατά τη περιγραφή του Duffy, είναι αναμφισβήτητα ένα από τα πιο σημαντικά στοχαστικά πρόσωπα της Μέσης Βυζαντινής περιόδου (11^{ος} αιώνας). Καινοτόμος, δεινός ρήτορας, πολυμαθής με ιδιαίτερη κουλτούρα και παιδεία. Η πολυμαθία του τον οδήγησε στη πλατωνική και την αριστοτελική σκέψη, στο νεοπλατωνικό Πρόκλο και στους Χαλδαϊκούς Χρησμούς.²⁹ Σύμφωνα με τις βιογραφικές επισημάνσεις του Καλδέλλη, που ακολουθεί τις περιγραφές του Καρπόζηλου, στο Ψελλιανό έργο με τίτλο *Χρονογραφία* γίνονται αναφορές για τα πιθανά μέρη καταγωγής του Ψελλού, δηλαδή την Αθήνα, τη Ρώμη και την Κωνσταντινούπολη.³⁰ Σε μια εγκωμιαστική επιστολή προς τη μητέρα του, ο Ψελλός αναφέρει ότι οι γονείς της μητέρας του κατάγονταν από τη Κωνσταντινούπολη και οι γονείς του πατέρα του από τη Παλαιά Ρώμη.³¹ Γενικότερα, ο Ψελλός δεν προερχόταν από πλούσια και αριστοκρατική οικογένεια. Η ημερομηνία θανάτου του Ψελλού είναι ένα ζήτημα, που απασχολεί πολλούς μελετητές.³² Για παράδειγμα, ο Καρπόζηλος υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει κανένα στοιχείο, που να αποδεικνύει ότι ο Ψελλός έζησε μετά το 1076, εκτός από μια ιστορική πηγή του Μιχαήλ Ατταλειάτη, που συσχετίζει τον Νικηφόρο της Νικομήδειας με το Ψελλό και αναφέρει, ότι πέθανε το 1078. Περιληπτικά, αν ο Ψελλός είναι ο Νικηφόρος της Νικομήδειας, τότε πέθανε το 1078, αν όχι, τότε πέθανε το 1076.³³

Κατά τη περιγραφή του Καλδέλλη σε πολλά κείμενα αναφέρεται είτε ως Ψελλός είτε ως Κωνσταντίνος Ψελλός, είτε ως Μιχαήλ Ψελλός.³⁴ Για παράδειγμα, ο Σκυλίτζης τον ονομάζει Κωνσταντίνο Ψελλό «Υπατος των Φιλοσόφων».³⁵ Το βαπτιστικό του όνομα ήταν Κωνσταντίνος, αλλά ονομάστηκε Μιχαήλ, όταν έγινε μοναχός το 1054, ενώ το

²⁹ J. Duffy, *Dealing with the Psellos Corpus: From Allatius to Westerink and Bibliotheca Teubneriana*, In: *Reading Michael Psellos: The Medieval Mediterranean : People, Economies and Cultures 400- 1500*, (eds.C. Barber. D. Jenkins), Leiden, Brill, 2006, σ.1.

³⁰ A. Kaldellis, *The Date of Psellos' Death' once again: Psellos was not the Michael of Nikomedeia mentioned by Attaleiates*, In: *Byzantinische Zeitschrift* (104/2), 2011, σσ.652-654.

³¹ A. Kaldellis, ό.π., σ.653.

³² A. Kaldellis, ό.π., σ.651.

³³ A. Kaldellis, ό.π., σ.651.

³⁴ A. Kaldellis, ό.π., σ.654.

³⁵ A. Kaldellis, ό.π., σ.654.

επίθετο Ψελλός προέρχεται από ένα εξωτερικό του ιδίωμα, το γλωσσικό ελάττωμα του ψελλίζειν.³⁶

Στη συνέχεια, καθοριστική επίδραση στη διαμόρφωση του χαρακτήρα του και στην ανάπτυξη των ιδεών του είχε η συναναστροφή του με τους: Κωνσταντίνο Λειχούδη (1010-106), Ιωάννη Ξιφιλίνο (1005-1075), Ιωάννη Μαυρόπους (990-1070) και Νικήτα Βυζάντιο (11^{ος} αιώνας).³⁷ Η συμβολή τους στη διδασκαλία της ρητορικής και της φιλοσοφίας ήταν πολύ σημαντική για τον Ψελλό.³⁸ Είναι γεγονός, σύμφωνα με τον Καλδέλλη, ότι ο Ψελλός ξεπέρασε τους διδασκάλους του σε τέτοιο βαθμό, ώστε κέρδισε επαξίως το τίτλο του πανυπέρτατου φιλοσόφου ή υπέρτιμου, ή πάνσοφου, *ο πολὺς την γλώτταν*.³⁹ Συνέπεια της απόκτησης των τίτλων του, ήταν η ανάληψη καθηκόντων ως *αυτοκρατορικός γραμματέας* (πρωτοασηκρίτης).⁴⁰ Σύμφωνα με τον Riedinger, ο (πρωτοασηκρίτης) είναι ανώτατος τίτλος μιας αρμόδιας αρχής, που έχει τις ρίζες της στη ρωμαϊκή παράδοση. Κατά τον Riedinger δεν υπάρχει ακριβής ημερομηνία για τη τοποθέτηση του Ψελλού στο ανώτατο αξίωμα του (πρωτοασηκρίτη).⁴¹ Ακολούθως, ο Ψελλός στα κείμενα του, σύμφωνα με τον Riedinger, προσιδιάζει τον Λειχούδη και τον Ξιφιλίνο (πρωτοσβεστιάριους). Κατά τον Riedinger, ο Ψελλός χρησιμοποιεί τον τίτλο αυτό, μόνο για τους πατριάρχες, για μερικούς συμμαθητές του και για τους μοναχούς.⁴² Η φυσική του ευγλωττία και η πολυμάθειά του ήταν αιτίες εκδήλωσης θαυμασμού στο πρόσωπό του από το σύνολο της αυτοκρατορικής αυλής.⁴³ Οι θέσεις του Ψελλού είχαν έντονη επίδραση στην ανάληψη των αυτοκρατορικών αποφάσεων καθιστώντας έτσι, αναγκαία τη φυσική του παρουσία στο παλάτι. Μέσα στα ενδιαφέροντα του ήταν να αναβιώσει το παλαιό ρωμαϊκό αυτοκρατορικό εθιμοτυπικό του δημόσιου λόγου μέσα στο δικαστήριο.⁴⁴

Ο Ψελλός, κατά τη περιγραφή του Καλδέλλη, δεν έκανε ποτέ καριέρα στην εκκλησία και δεν κλήθηκε ποτέ να ασκήσει τη ρητορική του δεινότητα μέσα στους εκκλησιαστικούς κόλπους. Ο Ψελλός ήταν επιδέξιος να πετύχει ως λαϊκός⁴⁵. Η πρώτη συνάντηση, που είχε με τον

³⁶ A. Kaldellis, ό.π., σ.654.

³⁷ A.P. Kazhdan, *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Vo 1, New York, Oxford University Press,1991, σσ.313-314. Ο Νικήτας Βυζάντιος ήταν στο επάγγελμα γιατρός και έδρασε τον 11ο αιώνα. Εξέδωσε μια συλλογή στο τομέα της χειρουργικής με τίτλο χειρουργικών λειψάνων. Σε αυτό το συλλογικό τόμο είναι συγκεντρωμένες οι μελέτες από τον Ιπποκράτη και τον Γαληνό.

³⁸ C. Barber and D. Jenkins, ό.π., σ. 106. Οι διδάσκαλοι του 11ου αι. ήταν πλούσια αμειβόμενοι.

³⁹ A. Kaldellis, ό.π., σ. 654.

⁴⁰ A. Kaldellis, ό.π., σ. 661. Βλ., επιπλέον., J. C. Riedinger, *Quatre étapes de la vie de Michel Psellos*. In: *Revue des Études Byzantines* (68), 2010, σ.6:

⁴¹ J. C. Riedinger, ό.π., σ.6.

⁴² J. C. Riedinger, ό.π., σ.28.

⁴³ J. C. Riedinger, ό.π., σ.28.

⁴⁴ A. Kaldellis, *The Discontinuous History of Imperial Panegyric in Byzantium and its Reinvention by Michael Psellos*, In: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* (59), 2019, σ.710.

⁴⁵ A. Kaldellis, ό.π., σ.710.

αυτοκράτορα Κωνσταντίνο Μονομάχο (1042-1055) ήταν αποκαλυπτική. Ο Ψελλός, όπως αναφέρει ο Καλδέλλης, πέρασε από αυστηρή ανάκριση σε σχέση με το οικογενειακό του περιβάλλον αλλά και τις σπουδές του.⁴⁶ Αυτή η συνάντηση ήταν καθοριστική για τη σχέση των δύο, καθώς ο αυτοκράτωρ έμεινε εντυπωσιασμένος από το ρητορικό λόγο του βυζαντινού διανοητή. Η στενή σχέση που αναπτύχθηκε μεταξύ των δύο είχε ως αποτέλεσμα την αναβίωση του αυτοκρατορικού λόγου στις δικαστικές αίθουσες.⁴⁷ Για τον Ψελλό ήταν ένα σπουδαίο επίτευγμα η αναβίωση του ιδεώδους της ρωμαϊκής ρητορικής, σε σημείο, που ανέπτυξε στοιχεία ναρκισσισμού και υπεροψίας⁴⁸. Όπως είναι γνωστό, η καριέρα του Ψελλού εκτοξεύθηκε στο δικαστήριο και μαζί με εκείνον απέκτησαν πολύ μεγάλη φήμη και οι δάσκαλοι του, Ιωάννης Ξιφιλίνος (1005-1075) και Ιωάννης Μαυρόπουλος (1000-1082;).⁴⁹ Ένα δείγμα της τεράστιας φήμης ήταν η ανάθεση από τον Κ. Μονομάχο (1042-1055) στον Ιωάννη Μαυρόποδα για τη συγγραφή των αυτοκρατορικών του λόγων.⁵⁰ Δυστυχώς, δεν έχει μείνει κανένα αυτούσιο δείγμα της αυτοκρατορικής ρητορικής εντός των δικαστικών αιθουσών. Για παράδειγμα, οι πανηγυρικοί βασιλικοί λόγοι του Μαυρόποδος δόθηκαν για τον πρώτο εορτασμό της εκκλησίας του Αγίου Γεωργίου.⁵¹ Βάσει των ιστορικών αναφορών του Μιχαήλ Ατταλειάτη (1021-1080), ο αυτοκράτορας Κ. Μονομάχος έδινε κίνητρα στους νέους να εντρυφήσουν στη ρητορική και γενικότερα στις κλασικές σπουδές. Δάσκαλοι της εκπαίδευσης⁵² των νέων οριστήκαν ο Ψελλός και Ι. Ξιφιλίνος (1005-1075) με αντίτιμο την απονομή τιμητικών τίτλων και διακρίσεων.⁵³ Μεταξύ των μαθητών του Ψελλού ήταν και ο Θεοφύλακτος (1055-1107).

Ωστόσο, η ραγδαία κοινωνική αναρρίχηση του Ψελλού προκάλεσε μεγάλο ζήλο και εχθρότητες. Μεταξύ των σημαντικότερων επικριτών του συγκαταλέγεται και ο Πατριάρχης Μιχαήλ Κηρουλάριος (1043-1059).⁵⁴ Το αποτέλεσμα της αυτοκρατορικής δυσμένειας ήταν να απομακρυνθεί το 1054 από την αυτοκρατορική αυλή και να αποσυρθεί μαζί με τον φίλο του Ιωάννη Ξιφιλίνο (1005-1075) σε μονή στον Όλυμπο της Βιθυνίας. Σύντομα όμως,

⁴⁶ A. Kaldellis, ό.π., σ.710.

⁴⁷ A. Kaldellis, ό.π., σ.710.

⁴⁸ A. Kaldellis, ό.π., σ.710.

⁴⁹ A. Kazdan, A.E. Wharton, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Berkeley/Los Angeles/ London, University of California Press, 1985, σσ. 56-57. Ο Ψελλός σταδιακά απέκτησε μεγάλη δύναμη στη διοίκηση της αυτοκρατορικής Αυλής και οι προσωπικές επαφές που είχε με τους αυτοκράτορες συνέβαλαν, είτε στην ανάρρηση είτε στη πτώση των αυτοκρατόρων. Από την άλλη πλευρά, ο Πατριάρχης Κηρουλάριος συνέβαλε στη διαμόρφωση δυσμενούς κλίματος μεταξύ της Ανατολικής και Δυτικής Εκκλησίας, με αποτέλεσμα να συμβεί το σχίσμα το 1054 μ.Χ

⁵⁰ A. Kaldellis, ό.π.,σ.711.

⁵¹ A.Kaldellis, ό.π., σ.711.

⁵² J. C. Riedinger, ό.π., σ.37. Αναφορά στους ορισμούς «διδασκαλεία» και (Παιδευτήρια).

⁵³ A.Kaldellis, ό.π., σ.711.

⁵⁴ A. Kaldellis, ό.π., σ.711.

ο Ψελλός ανακάλυψε ότι ο μοναστικός βίος δεν ταίριαζε στην ιδιοσυγκρασία του και με τη βοήθεια της αυτοκράτειρας Θεοδώρας Πορφυρογέννητης (1025-1057) επανήλθε εκ νέου στο παλάτι. Μετά τη συντριβή των Βυζαντινών στο Ματζικέρτ⁵⁵ (1071) και την επιστροφή του Ρωμανού Διογένη (1068-71), στην Κωνσταντινούπολη, ο Ψελλός μεθόδευσε την ανατροπή του αυτοκράτορα, με αποτέλεσμα να ανέβει στον αυτοκρατορικό θρόνο ο Μιχαήλ Ζ΄ (1050-1090). Σύμφωνα με την τοποθέτηση του Sewter η ήττα στο Μάτζικερτ ήταν μια βολική συγκυρία για τον Ψελλό⁵⁶, προκειμένου να εδραιώσει τις πολιτικές του φιλοδοξίες. Ακόμα και οι Βυζαντινοί, κατά τον Sewter, δεν έδωσαν τη δέουσα προσοχή στο γεγονός της ήττας, διότι θεώρησαν ότι ήταν αποτέλεσμα θεϊκής τιμωρίας για τις αμαρτίες, που είχαν διαπράξει σε διαπροσωπικό και κοινωνικό επίπεδο.⁵⁷

Κατά την εκτίμηση της Κιαπίδου,⁵⁸ ο Ψελλός είναι μια δραστήρια πολιτική προσωπικότητα, που μπορεί να προσαρμόζεται σε κάθε πολιτική και κοινωνική περίπτωση. Η Κιαπίδου αναφέρει σχετικά: *Πολλοί διακρίνουν στον Ψελλό μια αναρριχητική δουλοφροσύνη, μια έλλειψη ηθικών δισταγμών, μια αχόρταγη φιλοδοξία και μια τεράστια ματαιοδοξία.*⁵⁹ Ο Ψελλός επηρεάστηκε από τις πολιτικές και κοινωνικές συνθήκες της εποχής του, όπου επικρατούσε η *τέχνης της μηχανορραφίας*. Το συμπέρασμα της Κιαπίδου εδράζεται στην επικριτική στάση, που είχαν κρατήσει οι κύκλοι της αυλής και της διανοήσης. Η θέση του Rembaud, κατά τη προσωπική μου εκτίμηση, είναι περισσότερο ακριβής για την ιδιαιτερότητα του χαρακτήρα του Ψελλού που υποστηρίζει, *ότι καλό θα ήταν να χωρίσουμε στα δυο την προσωπικότητα του Ψελλού, να κρατήσουμε τον λόγο και να πετάξουμε τον παραδυναστεύοντα!*⁶⁰ Η γενική εκτίμηση του Lauritzen είναι ότι ο Ψελλός προετοίμασε το έδαφος για την έλευση της Ιταλικής Αναγέννησης.⁶¹ Συμπερασματικά, ο Ψελλός αναδεικνύεται ως μια πολύ σημαντική φυσιογνωμία, που σημάδεψε ανεξίτηλα τη μεσοβυζαντινή εποχή. Ως ανακαινιστής των παλαιών αυτοκρατορικών εθιμοτυπικών, δημιούργησε έναν αυτοκρατορικό πολιτισμό, που έθεσε τα θεμέλια και στη μετέπειτα ιστορική εξέλιξη του Βυζαντίου.

⁵⁵ E.R.A. Sewter, *Fourteen Byzantine Rulers: The Chronographia of Michael Psellus*, New York, Penguin Classics, 1979, σσ.34-35.

⁵⁶ E.R.A. Sewter, *ό.π.*, σσ.34-35.

⁵⁷ E.R.A. Sewter, *ό.π.*, σσ.34-35.

⁵⁸ Ε. Σ. Κιαπίδου, (βιβλιοκρισία) στο F. Lauritzen, *The Depiction of Character in the Chronographia of Michael Psellos, Studies in Byzantine History and Civilization*, Turhout Brepols Publishers, 2013, Στο: *Βυζαντινά Σύμμεικτα* (25), 2015, σσ. 319-322.

⁵⁹ Ε. Σ. Κιαπίδου, (βιβλιοκρισία), *ό.π.*, σ. 320.

⁶⁰ L. Leger, A. Rambaud, *Etudes sur L'Histoire Byzantine*, In: *Journal des Savants* (11^e), 3, 1913, σσ.134-135.

⁶¹ F. Lauritzen, *Psello Discepolo di Stetato*, In: *Byzantinische Zeitschrift*, (101/2), 2008, σσ. 715-725.

II. Το ορθόδοξο θεοκρατικό περιβάλλον και ο Μιχαήλ Ψελλός.

Ο θρίαμβος του δόγματος της Ορθοδοξίας κατά τον 11^ο αιώνα σύμφωνα με την θέση του Duffy, έρχεται αντιμέτωπος με την ύπαρξη των αιρετικών κινήσεων⁶² αλλά και με τους υπέρμαχους της Ελληνικής Φιλοσοφίας.⁶³ Κατά τη βυζαντινή εκκλησιαστική παράδοση το δόγμα της Ορθοδοξίας ταυτίζεται με την σωτηρία του ίδιου του Βυζαντινού κράτους. Ως εκ τούτου, η διάσωση της εκκλησιαστικής ενότητας εξασφαλίζει την υπόσταση του κράτους. Σε κάθε αιρετική απειλή το Συνοδικό⁶⁴ της Ορθοδοξίας εκκινεί τις μεθόδους του *αφορισμού* και του *αναθέματος*.⁴² Για παράδειγμα, ο Μιχαήλ Ιταλός, μαθητής του Ψελλού, αναθεματίστηκε 12 φορές με την κατηγορία της ενασχόλησης του με την αρχαία ελληνική φιλοσοφία.⁶⁵ Είναι η εποχή, κατά τον Bréhier, που η Εκκλησία βρίσκεται στο κέντρο της κοσμικής και πνευματικής ζωής. Η δημιουργία του Μεγάλου Σχίσματος⁶⁶ (1054) είχε ως αποτέλεσμα την αγάπη και το ενδιαφέρον των λογίων για την αρχαία ελληνική πραγματεία και την δημιουργική συγγραφική δραστηριότητα μεταξύ Ανατολής και Δύσης. Σύμφωνα με τον Krumbacher, η επιστολογραφία ήταν ένα πολύ σημαντικό δείγμα συγγραφικής δραστηριότητας στο Βυζάντιο και μάλιστα, έγινε εξάισιο δείγμα ρητορικής τέχνης.⁶⁷

Σύμφωνα με την εκτίμηση του Καλδέλλη, η Βυζαντινή φιλοσοφία εμφανίστηκε ως ένας σχετικά διακριτός φιλοσοφικός χώρος.⁶⁸ Μεταξύ των πολλών προκλήσεων, που αντιμετώπισε, πριν φτάσει σε αυτό το σημείο, ήταν η υποψία, ότι η φιλοσοφία στο Βυζάντιο λειτούργησε σε μεγάλο βαθμό σύμφωνα με τη Χριστιανική θεολογική αντίληψη.⁶⁹ Συνεπώς, ο αυτόνομος αυτός φιλοσοφικός τομέας θα πρέπει να μελετηθεί κατά τον Καλδέλλη με μεγάλη προσοχή ειδικότερα,

⁶² J. Duffy, *Hellenic Philosophy in Byzantium and the Lonely Mission of Michael Psellos*, In: *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, (ed. K. Ierodiakonou), Oxford, Oxford University Press, 2002, σ.139.

⁶³ J. Duffy, *ό.π.*, σ.139.

⁶⁴ J. Duffy, *ό.π.*, σ.140. Το συνοδικό της Ορθοδοξίας περιέχει τις αποφάσεις της Ζ' Οικουμενικής Συνόδου.

⁶⁵ J. Duffy, *ό.π.*, σ.140.

⁶⁶ L.Petit. L. Bréhier, *Le Schisme Oriental du XIe Siècle*, In: *Échos d'Orient*, (3), n°2,1899, σσ.125-126.

⁶⁷ K. Krumbacher, *The History of Byzantine Literature: from Justinian to the end of the Eastern Roman Empire (527-1453)* (2nd ed. Munich: Beck, 1897), (trans by D. Jenkins and D. Bachrach), Notre Dame, University of Notre Dame, 2001, σ.42. Βλ., επιπλέον., για την βυζαντινή επιστολογραφία το κάτωθι: J. Dargouzes, P. Lemerle, *Le Premier Humanisme Byzantin. Notes et Remarques sur Enseignement et Culture à Byzancedes Origines au Xe siècle*. In: *Revue des Études Byzantines*, (30), 1, 1972. σσ.353-355. Η θεματογραφία τους σχετιζόταν κυρίως με δράματα από τους αυτοκρατορικούς κύκλους. Οι βασιλικοί (αυτοκρατορικοί) λόγοι έπαιζαν σπουδαίο ρόλο στην ανάπτυξη των πολιτικών ιδεολογιών. Επίσης, είχαν τεράστια εκπαιδευτική αξία και αποτελούσαν παράλληλα πηγή άντλησης γνωσιολογικού υλικού. Οι διανοητές του μεσοβυζαντίου, όπως για παράδειγμα ο Ψελλός και ο μαθητής του θεοφύλακτος αλλά και διανοητές της Παλαιολόγειας εποχής (1259-1453), όπως είναι ο Νικηφόρος Βλεμμύδης (1197- 1269), ο Θεόδωρος Λάσκαρης (1197-1269), ο Γεώργιος Ακροπολίτης (1220-1282) και ο Νικηφόρος Χούμος (1250- 1327) συνέβαλαν στην ανάδυση της αναγεννησιακής διάνοησης. Πολλά βυζαντινά χειρόγραφα βρίσκονται στην Εθνική Βιβλιοθήκη της Γαλλίας αλλά και στη Βιβλιοθήκη του Βατικανού.

⁶⁸ A. Kaldellis, *Byzantine Philosophy inside and out: Orthodoxy and Dissidence in Counterpoint*, In: *The Many Faces of Byzantine Philosophy*, (eds. B. Bydén and K. Ierodiakonou), Papers and Monographs from the Norwegian Institute at Athens, 4, 1, Athens, The Norwegian Institute at Athens, 2012, σ.129.

⁶⁹ A. Kaldellis (2012), *ό.π.*, σ.129.

οι αυτοτελείς σχολιασμοί των βυζαντινών στοχαστών για το corpus της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, που οφείλουν ελάχιστα κατά τον Καλδέλλη στη συνδρομή της χριστιανικής ιστορικής σκέψης.⁷⁰ Σε μια παρουσίαση της Ιεροδιακόνου και του Ο'Meara φαίνεται να αντισταθμίζεται η ιδέα ότι η βυζαντινή φιλοσοφία δεν μπορεί να μελετηθεί ανεξάρτητα από τη θεολογία.⁷¹ Άλλωστε, κατά την Ιεροδιακόνου, κανένα φιλοσοφικό σύστημα κανόνων δεν ήταν αυστηρά οριοθετημένο και αυτό ήταν κάτι, που επέτρεπε στους φιλοσόφους να λειτουργήσουν εκτός (θεσμοθετημένου) πλαισίου.⁷² Αυτό βέβαια, κατά τον Καλδέλλη, εντοπίζεται κυρίως στη Δύση, που η φιλοσοφία ήταν μέρος της γενικής εκπαίδευσης.⁷³ Σύμφωνα με τον Καλδέλλη, υπάρχει μια πατερική υπερασπιστική γραμμή, που εκφράζει την θέση, ότι η φιλοσοφία μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως προπαρασκευαστικό στάδιο για τη μελέτη της θεολογίας.⁷⁴ Πιστεύεται συχνά, κατά την Ιεροδιακόνου, ότι οι βυζαντινοί στοχαστές ήταν ορθόδοξοι από καθήκον αλλά αυτό δεν έχει αποδειχθεί.⁷⁵ Εάν και για την Ιεροδιακόνου και τον Καλδέλλη υπάρχει πληθώρα υποσχόμενων απόψεων, ότι η βυζαντινή φιλοσοφία είναι ανεξάρτητη, σημειώνεται παρολαυτά μια γενική απροθυμία να ωθήσει αυτή την αυτονομία πέρα από τα επίσημα δόγματα της Εκκλησίας.⁷⁶ Ως αποτέλεσμα, η βυζαντινή διάνοηση, κατά την Ιεροδιακόνου και τον Καλδέλλη, έγινε πολύ πιο ομοιογενής απ' ό,τι ήταν στην πραγματικότητα, επειδή οι βυζαντινοί στοχαστές υποτίμησαν την σημασιολογία της πολιτιστικής και κοινωνικής σύγκρουσης σε επίπεδο εξάσκησης της φιλοσοφίας.⁷⁷

Εάν μελετήσουμε την μεσοβυζαντινή περίοδο, θα διαπιστώσουμε κατά τον Καλδέλλη, ότι υπάρχει αιτία αμφισβήτησης για την ορθοδοξία του Μιχαήλ Ψελλού (1018- 1076;) και του Μιχαήλ Ατταλειάτη (1022-1080), ο τελευταίος είναι περισσότερος ιστορικός παρά φιλόσοφος.⁷⁸ Μάλιστα, ο Ατταλειάτης ήταν συγγραφέας της σάτιρας με τίτλο *Τιμαρίων*.⁷⁹ Κατά τον 12^ο αιώνα διακρίνουμε έντονες αμφιβολίες, που κατέληξαν εν τέλει προσωρινές για την Ορθοδοξία του Θεοδώρου του Προδρόμου ή αλλιώς Πτωχοπρόδρομου (1115- 1160).⁸⁰ Η πίστη όλων των ως άνω προσώπων εκτός του Ατταλειάτη αμφισβητήθηκε από τους συγχρόνους τους.⁸¹ Συγκεκριμένα, ο μαθητής του Ψελλού, Ιωάννης Ιταλός (1025-1085) και ο μαθητής του Μιχαήλ

⁷⁰ A. Kaldellis (2012), ό.π., σ. 129.

⁷¹ A. Kaldellis (2012), ό.π., σ. 129.

⁷² K. Ierodiakonou, *Introduction, in eadem*, In: *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* (ed. K. Ierodiakonou), Oxford, 2002, σ.2. Βλ., επιπλέον., A. Kaldellis (2012), ό.π., σ.129.

⁷³ A. Kaldellis (2012), ό.π., σ.129.

⁷⁴ A. Kaldellis, (2012), ό.π., σ.129.

⁷⁵ K. Ierodiakonou, *Introduction, in eadem*, ό.π., σ.3. Βλ., επιπλέον A. Kaldellis (2012), ό.π., σ.130.

⁷⁶ K. Ierodiakonou, ό.π., σ.3. Βλ., επιπλέον A. Kaldellis (2012), ό.π., σ.130.

⁷⁷ K. Ierodiakonou, ό.π., σ.3. Βλ., επιπλέον A. Kaldellis (2012), ό.π., σ.130.

⁷⁸ A. Kaldellis (2012), ό.π., σ.132.

⁷⁹ A. Kaldellis (2012), ό.π., σ.132.

⁸⁰ A. Kaldellis, (2012), ό.π., σ.132.

⁸¹ A. Kaldellis (2012), ό.π., σ.132.

Ιταλού, Ευστράτιος της Νίκαιας⁸²(1050- 1120) κατηγορήθηκαν επίσημα με την αιτιολογία, ότι η ενασχόληση τους με την αρχαία ελληνική φιλοσοφία υποβίβασε τις ορθόδοξες δογματικές τους αντιλήψεις.⁸³ Οι μελετητές κατά τον Καλδέλλη δεν έχουν ασχοληθεί ενδελεχώς με το ζήτημα της ενοχής των διανοητών, όχι πάντως σε τέτοιο βαθμό, που να κλείνει όλα τα περιθώρια αμφισβήτησης της ενοχής τους. Κατά γενική ομολογία όμως, πιστεύεται η αθωότητά τους.⁸⁴ Υπάρχει σαν σκέψη κατά την εκτίμηση της Ιεροδιακόνου αλλά και του Καλδέλλη, ότι πίσω από το κατηγορητήριο μπορεί να υποκρύπτονται και πολιτικοί λόγοι.⁸⁵

Σύμφωνα με τον Miles, ο Ψελλός ήταν και φιλόσοφος και Χριστιανός, στην πραγματικότητα *Χριστιανός φιλόσοφος*.⁸⁶ Μια θέση, που βρίσκει σύμφωνο και τον Καλδέλλη.⁸⁷ Ποιά είναι, όμως, η σχέση του Ψελλού με τον Χριστιανισμό; Και ποιά είναι η σχέση του με τον Νεοπλατωνισμό; Με μια πρώτη ματιά, σύμφωνα με τον Miles, στα πολλά σωζόμενα έργα του Ψελλού, οι απαντήσεις μπορεί να φαίνονται αρκετά απλές και όχι σύνθετες.⁸⁸ Όσον αφορά τη σχέση του βυζαντινού στοχαστή με τον Χριστιανισμό, είναι γνωστό, κατά τον Miles, ότι ο Ψελλός ήταν πρόθυμος να γίνει μοναχός, αλλά πέραν της εκπεφρασμένης επιθυμίας του για μοναχισμό, η γενικότερη γραφή του, καθώς επίσης και ο προφορικός του λόγος επικεντρώνονται σε θεολογικά ζητήματα.⁸⁹ Σύμφωνα με την εκτίμηση του Miles, ο Ψελλός είχε μεγάλο θαυμασμό για τον Γρηγόριο Ναζιανζηνό (329- 390) και αυτή η διαπίστωση, κατά τον Miles, θα πρέπει να είναι εμφανής σε κάθε αναγνώστη του corpus (του σώματος κειμένων) των *Theologica* I, II.⁹⁰ Αναφορικά με τη σχέση του Ψελλού με τον Νεοπλατωνισμό είναι εμφανές το ενδιαφέρον του Ψελλού για τον Πρόκλο και (κάπως επιφυλακτικά) είναι για τους υπόλοιπους νεοπλατωνικούς.⁹¹ Η ενδελεχής έρευνα φέρνει πολλά σχετικά ζητήματα, που αφορούν τόσο τη θρησκευτική όσο και τη φιλοσοφική σχέση, που είχαν μεταξύ τους. Είναι γνωστό κατά τον Miles ότι υπήρχαν υποψίες για την ορθοδοξία του Ψελλού, στην οποία ανταποκρίθηκε έντονα, αν και σε διαφορετικά πλαίσια. Η «Παραδοχή της Πίστης» του, είναι ένα προσεκτικά συμβατικό έγγραφο, αλλά οι επιστολικές του απαντήσεις στον Μιχαήλ Κηρουλάριο (1000- 1059) και στον Ιωάννη Ξιφιλίνο (1000- 1059) σε αυτό το ζήτημα είναι ίσως, για τον Miles, πνευματικής φύσης και

⁸² K. Ierodiakonou, *Eustratios of Nicaea*, In: *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 2011, σσ. 327-329.

⁸³ A. Kaldellis (2012), ό.π., σ.132.

⁸⁴ A. Kaldellis (2012), ό.π., σ.132.

⁸⁵ A. Kaldellis (2012), ό.π., σ.132. Βλ., επιπλέον., K. Ierodiakonou, *Rationality and revelation in eleventh and twelfth century Byzantium*, In: *De usu rationis: Vernunft and Offenbarung im Mittelalter* (ed. G. Mensching, Würzburg, 2007 σσ. 19–31.

⁸⁶ G. Miles, *Psellos and his Traditions*, In: *Byzantine Perspectives on Neoplatonism (Byzantinisches Archiv – Series Philosophica*, (1), (ed. M. Sergei, Boston/ Berlin, de Gruyter, 2017, σ.79.

⁸⁷ A. Kaldellis (2012), ό.π., σ.132.

⁸⁸ G. Miles, ό.π., σ.79.

⁸⁹ G. Miles, ό.π., σ.79.

⁹⁰ G. Miles, ό.π., σ.80.

⁹¹ G. Miles, ό.π., σ.80.

προσωπικής εκτίμησης.⁹² Ο Ψελλός ως «Υπάτος των φιλοσόφων» στην Κωνσταντινούπολη του ενδέκατου αιώνα, σύμφωνα με τον Miles ήταν υποχρεωμένος να δίνει απαντήσεις με τέτοιο τρόπο, ώστε να αντιπροσωπεύει την προχριστιανική «ελληνική» μάθηση μέσα σε μια ευαίσθητη χριστιανική κοινωνία.⁹³

Στις σύγχρονες μελέτες κατά την εκτίμηση του Miles η χριστιανική ταυτότητα του Ψελλού τέθηκε στο κάδρο της καχυποψίας, διότι δόθηκε έμφαση σε μια εικόνα του βυζαντινού πολυμαθή διανοητή ότι μπορεί να είναι κρυφίως αντίθετος με την ορθόδοξη δογματική σκέψη, κωδικοποιώντας τις πραγματικές του πεποιθήσεις. Αυτή η σκέψη κάποιων σύγχρονων αναγνωστών (μελετητών) είναι για τον Miles ακραία και πολύ δύσκολο να διατηρηθεί υπό το φως των πολλών, προσεγγμένων θεολογικών διαλόγων αλλά και αγιογραφικών και άλλων περαιτέρω θρησκευτικών του έργων.⁹⁴ Τα έργα του Ψελλού αντιπροσωπεύουν μια συνειδητή και σκόπιμη επιλογή στον Χριστιανικό Λόγο και την Ορθοδοξία. Ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός έχει ιδιαίτερη σημασία για τον βυζαντινό διανοούμενο, όχι μόνο ως μία από τις θεολογικές και ιδρυτικές προσωπικότητες της Ορθόδοξης Εκκλησίας, αλλά και ως ιδανικός συγγραφέας και ρήτορας. Ο Ψελλός, κατά τον Miles, αντέγραψε το ρητορικό ύφος του Γρηγορίου και το ενσωμάτωσε στο corpus των έργων του.⁹⁵

Συμπερασματικά, η εξ' Ανατολών λογιосύνη επιδίδεται σε μια συγγραφική ανταλλαγή θεολογικών και φιλοσοφικών ιδεών που είχε ως αποτέλεσμα την ανάπτυξη βυζαντινών ανθρωπιστικών ιδεών που έθεσαν τη θεμέλια λίθο για την έλευση του Αναγεννησιακού Ουμανισμού. Στη μεσοβυζαντινή περίοδο ο Μιχαήλ Ψελλός και ο Μιχαήλ Ατταλειάτης είναι τα αμφιλεγόμενα πρόσωπα, ως προς την αληθή παραδοχή τους και τα πιστεύω τους στο Χριστιανικό δόγμα. Ο Ατταλειάτης όμως, βγήκε άμεσα από το κάδρο της καχυποψίας, διότι ήταν ιστορικός και όχι φιλόσοφος. Ο Ψελλός όμως, πέρασε από την ύποπτη κριτική εξέταση των διανοητών περί αληθούς παραδοχής της χριστιανικής πίστης. Κατά τη κοινή πεποίθηση των Καλδέλλη, Ιεροδιακόνου και Miles, ενώ φαίνεται ότι ο Ψελλός άνηκε από καθήκον στον Ορθόδοξο Χριστιανισμό, εντούτοις, δεν υπάρχουν αποδείξεις για το αντίθετο. Κατά τη συνολική αποτίμηση των Miles και Καλδέλλη είναι, ότι ο Ψελλός είναι ένας Χριστιανός Φιλόσοφος. Ο Χριστιανισμός για τον βυζαντινό φιλόσοφο συνδυάζεται με την Ελληνική σκέψη και η ελληνική σκέψη λειτουργεί υπό το φως του χριστιανισμού.

⁹² G. Miles, ό.π., σ.80.

⁹³ G. Miles, ό.π., σ.80.

⁹⁴ G. Miles, ό.π., σ.80.

⁹⁵ G. Miles, ό.π., σ.80.

III. Η απεικόνιση της προσωπικότητας του Μιχαήλ Ψελλού μέσα από το έργο του με τίτλο *Χρονογραφία*.

Ο Lauritzen στο βιβλίο του με τίτλο *The Depiction of Character in the Chronographia of Michael Psellos* (*Η απεικόνιση του χαρακτήρα στη Χρονογραφία του Ψελλού*) επιχειρεί να συνδέσει τη *Χρονογραφία* τόσο με το περιβάλλον του συγγραφέα όσο και με την ευρύτερη βυζαντινή λογοτεχνική παραγωγή του 11^{ου} αιώνα. Η κύρια πεποίθησή του Lauritzen είναι, ότι ο Ψελλός αποτελεί τον συνδετικό κρίκο ανάμεσα στους σύγχρονους συγγραφείς, τα έργα και τις ιδέες τους και αυτό, διότι το μεγάλο και ποικίλο Ψελλιανό έργο εναρμονίζεται απόλυτα με τα ενδιαφέροντα των λογίων της εποχής.⁹⁶ Ο Lauritzen αναφέρει ότι για τον Ψελλό, οι χαρακτήρες των ανθρώπων είναι ο κύριος ρυθμιστικός παράγοντας της ιστορίας.⁹⁷ Ο Lauritzen παρουσιάζει αναλυτικά τέσσερα κεντρικά σημεία, βάσει των οποίων ο Ψελλός σκιαγραφεί τον χαρακτήρα των ανθρώπων: *ψυχή, βαθειά γνώμη, ήθος και είδος*. Η *ψυχή* και η *βαθειά γνώμη* αποτελούν τα κυριότερα στοιχεία του χαρακτήρα και έχουν να κάνουν με τον, συχνά αθέατο σε πολλούς, εσωτερικό κόσμο του ανθρώπου.⁹⁸ Επίσης, είναι καταλυτικές για τη διαμόρφωση των πράξεων και διαπλάθουν τα άλλα δύο στοιχεία του χαρακτήρα, που είναι το ήθος (συμπεριφορά) και το είδος (εξωτερική εμφάνιση).⁹⁹ Σύμφωνα με τον Ψελλό, αρκεί έστω ένα απ' αυτά, προκειμένου να μπορούμε να έχουμε μια ικανοποιητική εικόνα για το χαρακτήρα ενός ανθρώπου.¹⁰⁰

Κατά τη περιγραφή του Lauritzen, ο Ψελλός διακρίνει είτε μία κεντρική αρετή είτε μια αδυναμία ενός αυτοκράτορα και αιτιολογεί τη θέση του, αναφέροντας ότι το ιδίωμα του χαρακτήρα είναι καθοριστικό για τον άνθρωπο, μέχρι και την τελευταία ημέρα της ζωής του.¹⁰¹ Ο βυζαντινός στοχαστής επισημαίνει ότι το μόνο, που διαφοροποιείται κατά τη διάρκεια της ζωής του ανθρώπου, είναι η ένταση του ιδιώματος, που εγείρεται ανάλογα με τα εξωτερικά ερεθίσματα.¹⁰² Ο Lauritzen υποστηρίζει ότι ο Ψελλός πρωτίστως εξετάζει την ειδική ποιότητα της αρετής ή του πάθους και υστερόχρονα αποφασίζει τη δομή του έργου του, ούτως ώστε να αφηγηθεί με ακρίβεια τους χαρακτήρες. Είναι ενδεικτικό το στοιχείο, κατά

⁹⁶ F. Lauritzen, *The Depiction of Character in the Chronographia of Michael Psellos* (Studies in Byzantine History and Civilization), Turhout, Brepols Publishers, 2013, σ.31 και σ.55.

⁹⁷ F. Lauritzen, ό.π., σσ. 55-58.

⁹⁸ F.Lauritzen, ό.π., σ.55.

⁹⁹ F. Lauritzen, ό.π., σ. 57.

¹⁰⁰ F. Lauritzen, ό.π., σ. 80.

¹⁰¹ F. Lauritzen, ό.π., σ. 81.

¹⁰² F. Lauritzen, ό.π., σ. 167.

τον Lauritzen, ότι ο Ψελλός απορρίπτει τα αριστοτελικά κριτήρια δομής και αφήγησης.¹⁰³ Η ρητορική διάσταση της *Χρονογραφίας* αποτελεί εξάισιο δείγμα συγκεκριμένων ρητορικών τεχνασμάτων που βεβαιώνουν τη ρητορική δεινότητα του Ψελλού.¹⁰⁴ Η παρουσίαση του χαρακτήρα των συγκεκριμένων προσώπων της *Χρονογραφίας* ερμηνεύεται υπό το πρίσμα των προσωπικών σχέσεων και αισθημάτων του Ψελλού προς αυτούς, ενώ εξετάζεται ο κλασικισμός του Ψελλού, η χρήση, δηλαδή των έργων της αρχαίας κλασικής γραμματείας και ιδιαιτέρως του Πλουτάρχου.¹⁰⁵ Ο Lauritzen, τέλος, συνοψίζει ότι οι χαρακτήρες των αυτοκρατόρων στη *Χρονογραφία* του Ψελλού είναι μοναδικοί, επειδή δεν μπορούν να τεθούν σε σύγκριση με τους *Παραλλήλους Βίους του Πλουτάρχου*, εφόσον κάθε βυζαντινός αυτοκράτορας είναι μοναδικός, πέρα και πάνω από όλους.¹⁰⁶ Ήδη από τον τίτλο του βιβλίου του είναι ξεκάθαρο ότι η μελέτη του Lauritzen επικεντρώνεται αποκλειστικά στη λογοτεχνική διάσταση της *Χρονογραφίας* και συγκεκριμένα, στην αποτύπωση των χαρακτήρων μέσα από τις αφηγηματικές περιγραφές του Ψελλού.

Συμπερασματικά, ο Lauritzen χρησιμοποιεί πολλές και ποικίλες προσεγγίσεις, προκειμένου να φωτίσει, όσο το δυνατόν καλύτερα τη προσωπικότητα του βυζαντινού στοχαστή. Οι παρατηρήσεις και τα σχόλιά του Lauritzen μέσα από τη μελέτη της *Χρονογραφίας* είναι πολύ ενδιαφέροντα και οδηγούν σε σημαντικά συμπεράσματα για την ιδιαίτερη προσωπικότητα του Ψελλού, για το πολιτικό ιδεολογικό στερέωμα, που επικρατεί σε κάθε αυτοκρατορική διοίκηση αλλά και για το ήθος των αυτοκρατόρων.

IV. Η συγγραφική δραστηριότητα : Η ερμηνευτική προτίμηση του Ψελλού για νεοπλατωνικά σχόλια.

Σύμφωνα με τον Παπαϊωάννου ο βυζαντινός πολιτισμός της εποχής του Οικουμενικού Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Φωτίου (810-891)¹⁰⁷ και του Αρέθα (850-944) είχε ήδη σημειώσει πρόοδο στην εδραίωση του βυζαντινού ουμανισμού, όταν ο Ψελλός εμφανίστηκε στο βυζαντινό πολιτιστικό πεδίο το 1050.¹⁰⁸ Κατά τη περιγραφή του Krumbacher, οι περιπατητικές θέσεις του Φωτίου και Αρέθα οδήγησαν στη συμφιλίωση της

¹⁰³ F. Lauritzen, ό.π., σ.114. η απουσία της αριστοτελικής σκέψης, δηλαδή (τί μπορεί κάποιος να γνωρίζει, τί είναι σωστό να κάνει, αλλά και τι να μην κάνει (αδυναμία βούλησης), αποδεικνύεται κατά τον Lauritzen από τις Ψελλιανές περιγραφές του ιδιοματικού χαρακτήρα των πρωταγωνιστών της αφήγησής του.

¹⁰⁴ F. Lauritzen, ό.π., σ.113.

¹⁰⁵ F. Lauritzen, ό.π., σ.114.

¹⁰⁶ F. Lauritzen, ό.π., σσ.193-194.

¹⁰⁷ Sh. Toucher, *The Reign of Leo VI (886-912): Politics and People*, Leiden, Brill, 1997, σσ.68-88.

¹⁰⁸ S. Papaioannou, *Michael Psellos: Rhetoric and Authorship in Byzantium*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, σ. 27.

χριστιανικής και πλατωνικής θεολογίας, γεγονός που έστρεψε το ενδιαφέρον του Ψελλού στην αριστοτελική μεθοδολογία.¹⁰⁹ Κατά τον Duffy, είναι απίθανο για πολλούς λόγους ο Φώτιος να συνδέεται με τη πλατωνική σκέψη.¹¹⁰ Κατά την εκτίμηση της Martin, οι πολυπληθείς αναφορές που εντοπίζονται μέσα στη *Χρονογραφία* για τον Πλωτίνο, τον Πορφύριο (233 - 305) και τον Ιάμβλιχο (250 - 325) αποτελούν ένδειξη μεγάλου ενδιαφέροντος από τη πλευρά του βυζαντινού διανοητή για τη νεοπλατωνική σκέψη.¹¹¹ Σύμφωνα με τη θέση της Martin, ο νεοπλατωνικός αυτός θαυμασμός οδήγησε τον Ψελλό στον Πρόκλο (412-485).¹¹² Αυτός ο προσωπικός ενθουσιασμός για τον Πρόκλο ήταν κατά έναν ιδιαίτερο τρόπο παραβατικός, εφόσον δεν συμπορευόταν με τη χριστιανική θεολογία της εποχής.¹¹³ Μολαταύτα, κατά της διάρκειας της αυτοκρατορίας του Κωνσταντίνου ΙΧ Μονομάχου (1042 - 1055), ο Ψελλός κέρδισε τον επίσημο τίτλο του «Υπάτου των φιλοσόφων».¹¹⁴ Κατά τον μελετητή Ο'Meara, η απόκτηση του τίτλου «Υπάτου» εδράζεται στην αξιοσημείωτη συγγραφική δράση του βυζαντινού διανοητή σε όλα τα επιστημονικά πεδία.¹¹⁵ Κατά συνέπεια, τα κείμενα του Ψελλού χαρακτηρίζονται ιστορικά, φιλοσοφικά, ρητορικά, θεολογικά αλλά επίσης, και νομικά, ιατρικά, αστρονομικά και μαθηματικά.

Στη συνέχεια, ο Lauritzen κρίνει ότι είναι αναγκαίο η φιλοσοφική δραστηριότητα του Ψελλού να μελετηθεί κι να αξιολογηθεί υπό τη χριστιανική αλλά και τη νεοπλατωνική ορολογία.¹¹⁶ Ειδικότερα, σε ό,τι αφορά τις τοποθετήσεις του Ψελλού στις *καντιανού* τύπου υπερβατικές φιλοσοφικές διδαχές των :Διονυσίου Αρεοπαγίτου(5^{ος} ή 6^{ος}), Μάξιμου Ομολογητού (580-662), Ιωάννη Δαμασκηνού (676-749), Ιωάννη Φιλοπόνου (490-570), Στέφανου Αλεξανδρέως¹¹⁷ (580-642) και Πρόκλου(412-485).¹¹⁸ Ο Ψελλός, κατά την

¹⁰⁹ K. Krumbacher, ό.π., σ.31.

¹¹⁰ J. Duffy (2002), ό.π., σ.144.

¹¹¹ Immaculada Perez Martin, (Tesis doctoral), *La Teoría Platónica De Las Ideas En Bizancio (ss. V- XI). Principios, Desarrollos e Inversión Final De La Ontología Clásica*, Madrid, 2009, σ.335.

¹¹² Immaculada Perez Martin, ό.π., σ.335.

¹¹³ Immaculada Perez Martin, ό.π., σ.336.

¹¹⁴ Immaculada Perez Martin, ό.π., σ.336.

¹¹⁵ D. J. O'Meara, *Aspects du travail philosophique de Michel Psellus, Philosophica Minora*, vol.II, In: *Dissertationum Criticarum*. Festschrift für Günter Christian Hansen, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1998, σσ. 431-439.

¹¹⁶ F. Lauritzen, *Paraphrasis as interpretation Psellos and a canon of Cosmas the Melodist (Poem 24 Westerink)* In: *Βυζαντινά* (33), 2014, σσ. 61-62.

¹¹⁷ F. T. Sherwood, *Survey of Greek Alchemy* In: *The Journal of Hellenic Studies* (50), I, 1930, σσ.121-122. Ο Στέφανος Αλεξανδρέως ήταν ένας οικουμενικός φιλόσοφος· Διδάχτηκε τη τέχνη της *χρυσοποιΐας* από τον Ηράκλειο (610-641). Γραπτά κείμενα του Ηρακλείου δεν έχουν σωθεί παρά μόνο μέσω του Ιουστινιανού (482- 565). Ο Στέφανος Αλεξανδρέως ήταν αλχημιστής και ιατρός και έχουν διατυπωθεί επιφυλάξεις για την αυθεντικότητα του έργου του με τίτλο *περί χρυσοποιΐας*. Σύμφωνα με τον Μαρκιανό κώδικα της Βενετίας έχει σωθεί το έργο με τίτλο *De chrysopoieia*. F. T. Sherwood, *The Origins of Greek Alchemy*, In: *Ambix*, Vo.1, (1), 1937-38, σσ. 30-47.

¹¹⁸ F. Lauritzen, *Paraphrasis as interpretation Psellos and a canon of Cosmas the Melodist (Poem 24 Westerink)* ό.π., σ.62.

Ιεροδιακόνου, αποπειράται και επιτυχώς δίνει μια εντυπωσιακή για τα δεδομένα της εποχής ερμηνευτική εμφάνιση, έχοντας ήδη την φιλοσοφική συνήθεια, κληροδοτημένη από τον Αρέθα, να παραθέτει νεοπλατωνικούς σχολιασμούς και ερμηνείες στα έργα του Αριστοτέλη, ιδιαιτέρως στη *Λογική* και τα *Φυσικά*.¹¹⁹ Πράγματι, κατά την Ιεροδιακόνου, ο Ψελλός ενισχύει τη συγγραφική του «συνήθεια» αφιερώνοντας, ακόμα περισσότερο χρόνο για τη μελέτη της νεοπλατωνικής φιλοσοφίας και ακολούθως, για την αριστοτελική.¹²⁰ Στο ίδιο σκεπτικό, η Ιεροδιακόνου διατυπώνει τη θέση ότι η Ψελλιανή παράφραση για την ερμηνεία του Αριστοτέλη είναι πρωτότυπη, αλλά ο Ψελλός δράττει της ευκαιρίας και διατυπώνει τις δικές του θέσεις για το θέμα των εκπαιδευτικών σχολών, με αποτέλεσμα να έχει ξεφύγει από τον ερμηνευτικό στόχο του αριστοτελικού κειμένου.¹²¹ Επιπρόσθετα, το ζήτημα της παράφρασης έχει απασχολήσει έντονα και τον μελετητή Lauritzen, ο οποίος υποστηρίζει ότι η παράφραση αποτελεί αξιοσημείωτη φιλοσοφική πραγματεία.¹²² Κατά τον Lauritzen, ο Βυζαντινός πολιτισμός έδινε τεράστια σημασία στις λέξεις των κείμενων, πόσο μάλλον στην αντικατάσταση τους με συνώνυμα τα οποία αποκαλύπτουν είτε τις έννοιες είτε τη συγγραφική πρόθεση.¹²³ Συμπληρωματικά, κατά την εκτίμηση της Αθανασιάδη, η ερευνητική προσέγγιση των Χαλδαϊκών Χρησμών από τον Ψελλό αλλά και τον Γεώργιο Γεμιστό Πλήθωνα (1335-1450)¹²⁴ δημιούργησε ένα νέο είδος μυστικιστικής πρωτοτυπίας, αναμειγνύοντας με αυτό τον τρόπο, τον Νεοπλατωνισμό με τον Ανατολικό μυστικισμό.¹²⁵

Συνοψίζοντας, ο Ελληνισμός δεν ήταν μόνο για τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία η πολιτιστική κληρονομιά, άλλα έγινε η λύδια λίθος της πνευματικής πρωτοτυπίας. Το γεγονός ότι η αριστοτελική φιλοσοφία καταλαμβάνει εξάισια και σε προτεραιότητα θέση στις πραγματείες του Ψελλού, αυτό δεν θα εμποδίσει τον βυζαντινό στοχαστή να εντρυφήσει στα ίδια ζητήματα, που θέτει κι η πλατωνική φιλοσοφία. Οι κάτωθι τίτλοι των έργων του Ψελλού αποτελούν απόδειξη:

– α) *Εις τη ψυχογονίαν του Πλάτωνος*

¹¹⁹ K. Ierodiakonou, *Psellos' Paraphrasis on Aristotle's De interpretation*, In: *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, (ed. K. Ierodiakonou), Oxford, Oxford University Press, 2002, σ.157.

¹²⁰ K. Ierodiakonou, *ό.π.*, σ. 158.

¹²¹ K. Ierodiakonou, *ό.π.*, σσ.157-182. σ. 160.

¹²² F. Lauritzen, *ό.π.*, σ.62.

¹²³ F. Lauritzen, *ό.π.*, σ.62.

¹²⁴ F. Lauritzen, *ό.π.*,σ.62. Γεώργιος Γεμιστός ή Πλήθων(1335- 1450) ήταν Έλληνας φιλόσοφος και οπαδός της νεοπλατωνικής φιλοσοφίας. Υπήρξε διακριτή προσωπικότητα στην ύστερη βυζαντινή εποχή. Επανεισήγαγε τον πλατωνισμό στη Σύνοδο της Φλωρεντίας 1438-1439.

¹²⁵ P. Athanassiadi, *Psellos and Plethon on the Chaldaean Oracles* In: *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, (ed.K Ierodiakonou), Oxford, Oxford University Press, 2002, σ.251. Βλ., επιπλέον., P. Athanassiadi, *The Chaldaean Oracles: Theology and Theurgy*, In: *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, (eds. P. Athanassiadi and M. Frede), Oxford, Oxford University Press, 2002, σσ. 149–170.

- β) 'Εξήγησις της εν τω τιμαίω του Πλάτωνος μαθηματικής περί ψυχής υπάρξεως και γενέσεως
- γ) Έτερας πλατωνικάς διάνοιας εξήγησις από Τίμαιον
- δ) 'Εξήγησις τελειωτέρα του λείμματος
- ε) 'Εξήγησις της πλατωνικής εν τω φαιδρω διφρείας των ψυχών και στρατειών των Θεών
- ζ) Περί των ιδεών άς ο Πλάτων λέγει
- η) Τίνα τρόπον ο πλάτων οίεται εισοικίξεσθαι τας ψυχάς τοις των αλόγων ζώων σώμασι - τίνος χάριν τριμερή την ψυχήν οι περί πλάτωνα και Αριστοτέλη ειρήκασι

Συνάγεται το συμπέρασμα ότι η Ψελλιανή συγγραφική δραστηριότητα κινείται μεταξύ της Αρχαίας Ελληνικής, Ελληνιστικής και Πατερικής σκέψης.¹²⁶ Σύμφωνα με τον Ο' Meara, ο Ψελλός αποτελεί ορόσημο για την ιστορία της φιλοσοφίας.¹²⁷ Κατά τον Echevarria μέσα από την ανάγνωση των πραγματειών του Ψελλού προκύπτει ένας διακριτικός νεοπλατωνικός χαρακτήρας σε ζητήματα της Χριστιανικής Ορθοδοξίας.¹²⁸ Εντούτοις, κατά τον Echevarria, ο Ψελλός παραμένει πιστός στις βασικές κατευθύνσεις του Χριστιανισμού.

V. Η Επιστημονική εξήγηση για το έργο με τίτλο *Τιμόθεος ή Περί Δαιμόνων* και για το *De Omnifaria Doctrina* (Διδασκαλία Παντοδαπή).

α) Τιμόθεος ή Περί Δαιμόνων.

Ο Gautier παρουσιάζει τις κριτικές των J.Bidez και Gaulmine -Boissonade για τη γνησιότητα της απόδοσης του έργου με τίτλο *De Deamonibus de Pseudo-Psellos* (Τιμόθεος ή περί δαιμόνων) στον Ψελλό.¹²⁹ Κατά την εκτίμηση του Gautier, η διαφοροποιημένη κριτική του Bidez, που υπερασπίζει την γνησιότητα της απόδοσης του έργου στον Μιχαήλ Ψελλό είναι ισχυρή και ορθή.¹³⁰ Πράγματι, κατά τον Gautier, είναι ένας γνήσιος διάλογος, που έχει νεοπλατωνικές επιρροές. Υπάρχουν 25 χειρόγραφα και έπειτα, από ενδελεχή εξέταση, επελέγησαν τέσσερα (4)

¹²⁶ K. Ierodiakonou, *Psellos' Paraphrasis on Aristotle's De interpretation*, ό.π., σσ.157-182. σ.163.

¹²⁷ D. J. O'Meara, ό.π., σσ. 431-439. σ.433.

¹²⁸ A. Del Campo Echevarria, *La teoría platónica de las ideas en Bizancio (siglos IX-XI)*, CSIC Nueva Roma (36), Madrid, 2012. In: *Endoxa* (32), 2013, σσ.231-234.

¹²⁹ P.Gautier, *De Daemonibus du Pseudo-Psellos*. In: *Revue des Etudes Byzantines* (38), 1980, σ.106.

¹³⁰ P. Gautier, ό.π., σ.106 και σ.127.

στον αριθμό για την κριτική εξέταση της απόδοσης στο βυζαντινό φιλόσοφο.¹³¹ Ωστόσο, υπάρχει μια φιλοσοφική πραγματεία του Νικολάου της Μεθώνης (1165) βάσει της οποίας τεκμαίρεται ότι το πρόσωπο του συνομιλητή με το όνομα «Θράξ» δεν είναι Ψελλιανό στοιχείο. Σύμφωνα με την κριτική του Bidez δεν υπάρχει κανένα ίχνος αμφισβήτησης, διατυπώνοντας έτσι, το επιχείρημα, ότι η περιέργεια του Μιχαήλ Ψελλού ήταν πάντα συναρπαστική και ο ίδιος διόλου δεν ήταν ένα συντηρητικό πνεύμα.¹³²

Στη συνέχεια, ο Bidez υποστηρίζει ότι (δύο) είναι οι ομάδες των φιλοσοφικών πραγματειών του Μιχαήλ Ψελλού.¹³³ Οι τίτλοι της πρώτης ομάδας είναι πανομοιότυποι με τους τίτλους της δεύτερης, με εξαίρεση την προσθήκη του ονόματος (Ψελλός.)

1η Ομάδα με το όνομα Ψελλός

- I. Του αὐτοῦ περί ενεργείας δαιμόνων διάλογος και κατά Μάνεντος τα του διαλόγου πρόσωπα Τιμόθεος και Θράξ.
- II. Του σοφωτάτου Ψελλού διάλογος Τιμόθεος ή περί δαιμόνων τα πρόσωπα Τιμόθεος και Θράξ.
- III. Τοῦ Ψελλοῦ Τιμόθεος ή περί δαιμόνων τα πρόσωπα Τιμόθεος και ή Τοῦ Ψελλοῦ κῦρ Μιχαήλ και υπάτου των φιλοσόφων Τιμόθεος ή περί δαιμόνων.
- IV. Του αὐτοῦ Ψελλοῦ Τιμόθεος ή περί δαιμόνων τα πρόσωπα Τιμόθεος και Θράξ
- V. Του σοφωτάτου Ψελλοῦ κυροῦ Μιχαήλ Τιμόθεος ή περί δαιμόνων.
- VI. Του αὐτοῦ Ψελλοῦ Τιμόθεος ή περί δαιμόνων τα πρόσωπα Τιμόθεος και Θράξ.
- VII. Του αὐτοῦ Ψελλοῦ Τιμόθεος ή περί δαιμόνων τα πρόσωπα Τιμόθεος και Θράξ.
- VIII. Του αὐτοῦ Ψελλοῦ Τιμόθεος ή περί δαιμόνων τα πρόσωπα Τιμόθεος και Θράξ.¹³⁴

2η Ομάδα χωρίς το όνομα Ψελλός

- I. Τιμόθεος ή περί δαιμόνων.

¹³¹ P. Gautier, *ό.π.*, σ.106 και σ.127.

¹³² P. Gautier, *ό.π.*, σ.106.

¹³³ P. Gautier, *ό.π.*, σ.116.

¹³⁴ P. Gautier, *ό.π.*, σσ.116-117.

- II. Πόνημα σοφοῦ τινός ανδρός ἐν διαλογικῶ χαρακτήρι περί της των Εύχιτων, Μεσσαλιανῶν, διαλαμβάνον και Βογομήλων και της τῶν δαιμονίων εἰς ἀνθρώπους ενεργείας και πόσα ἤδη (= εἶδη) δαιμόνων.
- III. Μιχαήλου τοῦ Ψελλοῦ το περί ενεργείας δαιμόνων διάλογος Τιμοθέου και Θρακός και κατά Μάνεντος.
- IV. Το περί ενεργείας δαιμόνων διάλογος Τιμοθέου και Θρακός και κατά Μάνεντος.
- V. Το περί ενεργείας δαιμόνων διάλογον Τιμοθέου και Θρακός.
- VI. Το περί ενεργείας δαιμόνων διάλογος Τιμοθέου και Θρακός και κατά Μάνεντος.
- VII. Ὁ περί ενεργείας δαιμόνων διάλογος Τιμοθέου και Θρακός και κατά Μάνεντος.¹³⁵

Συμπερασματικά, κατά τον Gautier οι αντιγραφείς των πραγματειῶν της δευτέρης ομάδας παρέλειψαν να αναγράψουν στους τίτλους το ὄνομα Ψελλός. Κατά τον Gautier και οι δύο ομάδες των πραγματειῶν εἶναι ἐξίσου ἴσες.

β) *De Omnifaria Doctrina.*

Το ἔργο με τίτλο *De Omnifaria Doctrina* (*Διδασκαλία Παντοδαπή*) αποτελεί ἕνα εἶδος ἐγκυκλοπαιδείας, ἡ οποία περιέχει γνώση για τους τομείς της αστρονομίας, της μετεωρολογίας, της βοτανικής, της φυσικής και των μαθηματικῶν. Σε μορφή και ὕφος εἶναι διακριτό σε δύο ομάδες. Στην πρώτη ομάδα περιέχονται μερικές ἐκατοντάδες παράγραφοι, ἐνῶ ἡ δεύτερη εἶναι πολύ μεγαλύτερη της ¹³⁵ σε ἔκταση, σε μήκος και σε θεματική αυτονομία.

Κατά την ἐκτίμηση του Παναγόπουλου εἶναι ἕνα πλούσιο ἔργο εἴτε ἀπό φιλολογική εἴτε ἀπό φιλοσοφική ἀποψη.¹³⁶ Ἀν και ὁ Ψελλός εἶχε ἀφιερῶσει πολύτιμο ἐκπαιδευτικό χρόνο στον αυτοκράτορα Μιχαήλ Δούκα (1071-1078), διαπιστώνει κανεῖς ὅτι στο Ψελλιανό ἔργο ὑπάρχει πληθώρα ἐρωτημάτων, που ἀπευθύνονται στον ἴδιο τον αυτοκράτορα. Ἀυτή ἢ ως ἄνω ἐπιλογή προσδίδει ἕνα παιδαγωγικό χαρακτήρα στο Ψελλιανό ἔργο. Οι ποικίλες φιλοσοφικές πραγματείες ταξινομοῦνται θεματικά με την ἀκόλουθη σειρά: Θεολογία (παράγραφοι 1-20), Ψυχολογία (παρ. 21-61), Ἠθική (παρ. 62-81), Μεταφυσική (παρ. 82-107), Βιολογία (παρ. 108-119), Ἀστρονομία (παρ. 120-150),

¹³⁵ P. Gautier, ὀ.π., σ.117.

¹³⁶ S. Panagopoulos, *The philosophical Contribution of a Homo Byzantinus: The De Omnifaria Doctrina of Michael Psellus (1017/1018-1078 AD)*, In: *De Medio Aevo* (5), I, 2014, σσ.169-178. Βλ., ἐπιπλέον., F. Lauritzen, *Psello Discepolo di Stetato*, ὀ.π., σσ. 715-725.

Κοσμολογία (παρ.151-162), Γεωφυσική (παρ. 163-193).¹³⁷

Υπάρχει μια δεύτερη (2^η) ομάδα πραγματειών που σχετίζονται με την Μεταφυσική (παρ. 198-201) και στο ίδιο σκεπτικό τρία (3) παραρτήματα σχετικά με τη Θεολογία, μεταξύ των οποίων, το ένα είναι εξαιρετικά σημαντικό για τους αναγνώστες, διότι, αφενός διαπιστώνεται η αποδοχή της πλατωνικής αυθεντίας, και αφετέρου επικρίνεται η ιερότητα των Πλατωνικών Ιδεών. Η δεξιοτεχνία του λόγου του αναδύει τον εγκυκλοπαιδικό χαρακτήρα του έργου του. Επίσης, είναι και μια επιτομή ή ακόμα, θα μπορούσε να λεχθεί, ότι είναι και ένα εγχειρίδιο εύρεσης και μελέτης των σημαντικότερων φυσικών, βιολογικών, μεταφυσικών και θεολογικών θεμάτων, που οφείλει να γνωρίζει κάθε καλλιεργημένος άνθρωπος. Ο θεολογικός χαρακτήρας των έργων του είναι, σύμφωνα με τον Gautier, απόρροια των θεολογικών αρχών του Ψευδό-Διονυσίου, του Μάξιμου Ομολογητού¹³⁸ (580-662) και ακόμη σπουδαιότερη των Εκκλησιαστικών Πατέρων, Βασιλείου Καισαρείας (330- 379) και Γρηγορίου Ναζιανζηνού (329- 390).¹³⁹ Η ισχυρή εξάρτηση του Ψελλού, σύμφωνα με τον Magdalilo, από τον Ιωάννη Δαμασκηνό (676-749) αλλά και από τον Πατριάρχη Κηρουλάριο (1043-1059), τον οδήγησαν να διαδραματίσει βασικό ρόλο στην επίτευξη του Μεγάλου Σχίσματος (1054) μεταξύ Καθολικών και Ορθοδόξων Εκκλησιών.¹⁴⁰ Συνοψίζοντας, η γραφή του Ψελλού αναδύει την άνθιση της επιστήμης στο βυζαντινό πολιτισμό τον 11^ο αιώνα. Το έργο με τίτλο *De Omnifaria Doctrina* προσιδιάζεται από το σύνολο της βυζαντινής λογιόσυνης ως ένα από τα πρωτότυπα έργα, με πλούσιο γνωστικό αντικείμενο.

Συμπεράσματα. Γ΄.

Η διαρκής συγγραφική σύνθεση κλασικής και βυζαντινής γραμματείας τον 11ο αιώνα έθεσε τις βάσεις για την ανάδυση της Αναγέννησης. Η εξ' ανατολών λογιόσυνη επιδίδεται σε μια ανταλλαγή φιλοσοφικών ιδεών, απόψεων και θέσεων που οδηγεί στη συμπόρευση του Ανατολικού και του Δυτικού κόσμου. Ο εξαίσιος ρητορικός λόγος αλλά και η πολυμαθειά του Ψελλού ήταν στοιχεία, που τον τον οδήγησαν ραγδαία στα ανώτατα αυτοκρατορικά αξιώματα. Η πολιτική του δύναμη ήταν μεγάλη και αυτό αποδεικνύεται από το γεγονός ότι οι απόψεις του έπαιζαν καθοριστικό ρόλο στην ανάληψη των αυτοκρατορικών αποφάσεων.

Ο Gautier παρουσιάζει τις θέσεις του J.Bidez και του G. Boissonade για τη γνησιότητα

¹³⁷ P. Gautier, *Michaelis Pselli theologica*, Vol I, Bibl. Teubneriana, Leipzig, Tuebner, 1989, σσ. 85-87.

¹³⁸ S. Mitralaxis, G. Steiris et all, *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, Oregon, Cascade Books, 2017.

¹³⁹ P. Gautier (1989), ό.π., σσ. 85-87.

¹⁴⁰ P. Magdalino, *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Ryzantium, 4th 13th Centuries*, Aldershot, Ashgate, 1994, σ.312.

της απόδοσης του έργου με τίτλο *De Deamonibus de Pseudo-Psellos ή Τιμόθεος ή Περί Δαιμόνων* στον Μιχαήλ Ψελλό. Ο Gautier συμφωνεί με τη κριτική του Bidez που υπερασπίζει τη γνήσια απόδοση του έργου στον Μιχαήλ Ψελλό. Επιγραμματικά, υπάρχουν δύο ομάδες πραγματειών με τίτλους πανομοιότυπους, που είναι αληθείς και δεν τίθεται κατά τον Bidez θέμα γνησιότητας. Γενικότερα, η γραφή του Ψελλού αναδύει την άνθιση της επιστήμης στο βυζαντινό πολιτισμό του 11^{ου} αιώνα. Το έργο με τίτλο *De Omnifaria Doctrina* θεωρείται ως μια εξάισια συλλογή τόμων εγκυκλοπαιδικής γνώσης.

Οι παρατηρήσεις και τα σχόλιά του Lauritzen μέσα από τη μελέτη του Ψελλιανού έργου με τίτλο *Χρονογραφία* είναι πολύ ενδιαφέροντα για την πολιτική προσωπικότητα του Ψελλού, αλλά και πολύτιμα για τη μελέτη των ηθικών ιδιωμάτων των αυτοκρατόρων.

Όσον αφορά τη σχέση του βυζαντινού στοχαστή με τον Χριστιανισμό, είναι γνωστό κατά τον Miles, ότι ο Ψελλός ήταν πρόθυμος να γίνει μοναχός, αλλά πέραν της εκπεφρασμένης επιθυμίας του για το μοναχισμό, η γενικότερη γραφή του αλλά και ο προφορικός του λόγος επικεντρώνονται σε θεολογικά ζητήματα. Σύμφωνα με την εκτίμηση του Miles, ο Ψελλός είχε μεγάλο θαυμασμό για τον Γρηγόριο Ναζιανζινό (329- 390) και αυτή η διαπίστωση θα πρέπει να είναι εμφανής σε κάθε αναγνώστη του corpus (του σώματος των κειμένων) των *Theologica I, II*. Η αιτία, που οι σύγχρονες μελέτες, κατά την εκτίμηση του Miles, έχουν θέσει σε αμφισβήτηση την ορθοδοξία του Ψελλού, είναι η λανθασμένη έμφαση, που δόθηκε σε μια ψευδή εικόνα του βυζαντινού πολυμαθή διανοητή, ότι μπορεί να είναι κρυφίως αντίθετος με την ορθόδοξη δογματική σκέψη. Αυτή η σκέψη για τον Miles είναι ακραία και δεν υπάρχουν απτές αποδείξεις ότι ισχύει.

Γενικότερα, η βυζαντινή λογισύνη επιδίδεται σε μια ανταλλαγή θεολογικών αλλά και φιλοσοφικών ιδεών, που είχε ως αποτέλεσμα την ανάπτυξη των βυζαντινών ανθρωπιστικών ιδεών, που έθεσαν τη θεμέλια λίθο για την έλευση του Αναγεννησιακού Ουμανισμού

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Π΄: ΟΙ ΧΑΛΛΑΪΚΕΣ ΚΑΙ ΟΙ ΑΣΣΥΡΙΑΚΕΣ ΔΟΞΑΣΙΕΣ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΜΙΧΑΗΛ ΨΕΛΛΟΥ.

I. Μυθικές και πολιτισμικές ερμηνείες για τον όρο *δαίμων*.

Η εγγενής μεταφυσική ανάγκη του ανθρώπου και το αυτόδηλο στοιχείο της ανθρώπινης παρατήρησης, οδήγησε στην ανακάλυψη θεικών δαιμονικών οντοτήτων. Οι δαίμονες είναι όντα, που συναντώνται σε όλες τις θρησκευτικές παραδόσεις, πολυθεϊστικές και μονοθεϊστικές, αρχαίες και σύγχρονες. Σύμφωνα με την *Encyclopedia of Spirits and Ghosts* η ετυμολογική προσέγγιση της λέξης *δαίμων* βρίσκεται από ποικιλία ετυμολογικών ορισμών.¹⁴¹ Η επικρατέστερη κατά τον Κουσούλη είναι ότι ο *δαίμων* πηγάζει από το ρήμα *δαίω* - *δαίνυμι* που σημαίνει αυτόν, που ορίζει (διανέμει) τις τύχες των ανθρώπων.¹⁴² Είναι γεγονός ότι ο όρος *δαίμων* έχει λάβει ποικίλες σημασιολογικές χροιές από την αρχαιότητα έως την εποχή του Χριστιανισμού, εκφράζοντας κατά αυτόν τον τρόπο, τις ιστορικά διαδοχικές και ποικίλες θεογονικές ή φιλοσοφικές προσεγγίσεις.¹⁴³ Εντούτοις, εάν επιχειρήσει κανείς να κάνει μια ιστορική αναδρομή, θα διαπιστώσει ότι κατά την χρονική περίοδο του Μινωικού αλλά και του Μυκηναϊκού πολιτισμού, οι δαίμονες εμφανίζονταν ως *τέρατα*, *μυθικά ζώα* και *σφίγγες*.¹⁴⁴ Επεξηγηματικά, οι θεοί της Μινωικής Κρήτης ήταν ανθρωπόμορφοι, ενώ οι δαίμονες ήταν ζώομορφοι.

Κάτι ανάλογο εικάζεται και για την Μυκηναϊκή εποχή, όπως μαρτυρά η εικόνα στο μεγάλο δακτυλίδι της Τίρυνθας, όπου πίσω από την εικονιζόμενη θεά διακρίνεται ένα δαιμονικό πτηνό. Επίσης, *δαιμονικά* είχαν χαρακτηριστεί και τα φυσικά φαινόμενα, όπως για παράδειγμα, ο Τυφώνας, που γέννησε τον Κέρβερο, τις Άρπυιες κ.ά.¹⁴⁵ Περιληπτικά, η ιστορική ανθρωπολογική εξελικτική πρόοδος αναδύει σε κάθε ιστορική εποχή και περίοδο τη θρησκευτική, τη μυθολογική αλλά και τη συνολική πολιτισμική ιδιαιτερότητα.

¹⁴¹ T. Bane, *Encyclopedia of Spirits and Ghosts in World Mythology*, Vo 13, North Carolina, McFarland and Company, 2016, σ.149.

¹⁴² P. Kousoulis, *Ancient Egyptian Demonology: Studies on the Bound-Aries between the Demonic and the Divine in Egyptian Magic*, (Orientalia Lovanensia Analecta 175), Leuven/Belgium, Peeters, 2011, σ. 192.

¹⁴³ P. Kousoulis, *ό.π.*, σ.192.

¹⁴⁴ P. Kousoulis, *ό.π.*, σ.192.

¹⁴⁵ P. Kousoulis, *ό.π.*, σ.192.

III. Μιχαήλ Ψελλός : Χαλδαϊκή κοσμολογία, ο τριαδικός ουράνιος κόσμος, άγγελιοι και δαίμονες.

Ο Ψελλός δημιουργεί μια μικρή πραγματεία με τίτλο *Τοῦ αὐτοῦ ἔκθεσις κεφαλαιώδης καὶ σύντομος τῶν παρὰ Χαλδαίοις δογμάτων*.¹⁴⁶ Η θεματολογία της πραγματείας είναι η Χαλδαϊκή χρησμολογία. Έχουν διασωθεί 190 αποσπάσματα, σε εξάμετρο στίχο. Πηγές θεωρούνται ο Πρόκλος (412- 485), ο Δαμάσκιος (458- 550), ο Προκόπιος ο Γαζαίος (465-528) και ο Μιχαήλ Ψελλός (1054-1090).¹⁴⁷ Ο Ψελλός ανατρέχει στα βάθη της αρχαίας Βαβυλωνίας για να αναζητήσει την σοφία του μυστικισμού. Την ίδια ανάγκη εξέφρασε και ο Πλούταρχος με το έργο του με τίτλο *Περὶ Ἰσιδος καὶ Ὀσιρις*.¹⁴⁸ Ο Πλούταρχος εκθέτει τις θέσεις του μάγου Ζωροάστρη για το θεό και τους δαίμονες.¹⁴⁹ Στην εποχή του Προφήτη Δανιήλ (7-6), οι Χαλδαίοι¹⁵⁰ θεωρούνταν μάγοι· Το όνομα Χαλδαίοι (Kaldu) δεν εμφανίζεται στις πηγές πριν το 878.¹⁵¹ Ένας από τους πιο φημισμένους Χαλδαίους μάγους ήταν ο Βαλτάσαρ, ερμηνευτής των ονειρικών εικόνων του Ναβουχοδονόσωρος (634-562).

Οι Χαλδαίοι ήταν ένας λαός σημιτικής καταγωγής, εξαπλωμένος στη νότια Μεσοποταμία και κυρίως γύρω από τη Βαβυλώνα την οποία και μετέτρεψαν σε κέντρο των δραστηριοτήτων τους· Βρίσκονταν ανά τακτά χρονικά διαστήματα υπό την κατοχή των Ασσυρίων,¹⁵² αλλά κατόρθωναν πάντα να επανακτούν τη Βαβυλώνα. Το 626 π. Χ. ο Χαλδαίος στρατηγός Ναβοπολάσσαρ¹⁵³ (658- 605 π.Χ) κατόρθωσε όχι μόνο να αποτινάξει τον Ασσυριακό ζυγό αλλά και να διαλύσει ολόκληρη την Ασσυριακή αυτοκρατορία. Ο υιός του, ο Ναβουχοδονόσωρ ίδρυσε την αυτοκρατορία της Βαβυλώνας και κυριάρχησε σε ολόκληρη την Ασία.¹⁵⁴ Η πρώτη μεγάλη δυναστεία των Χαλδαίων θεωρείται η (όγδοη) βασιλική δυναστεία της Βαβυλώνας που επικράτησε τον 8ο αιώνα. Τότε πραγματοποιήθηκαν οι πρώτες αστρολογικές παρατηρήσεις, πάνω στις οποίες βασίστηκε η σύγχρονη επιστήμη της αστρολογίας. Πράγματι, ο σημιτικός αυτός λαός επέδειξε έντονο ενδιαφέρον για την

¹⁴⁶ J. D. O'Meara, *Michael Psellus, Philosophica Minora*, Vol. II, (ed., Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum), Leipzig, Teubner, 1989, σσ. 146-148.

¹⁴⁷ J. D. O'Meara, ό.π., σσ.146-148.

¹⁴⁸ W. Nachstädt, W. Sieveking, and J. Titchener, *Plutarch's Moralia., Περὶ Ἰσιδος καὶ Ὀσίριδος* (ed. Bibl. Teubneriana), de Gruyter, 1971, σσ. 45-80.

¹⁴⁹ W. Nachstädt, W. Sieveking, and J. Titchener, *Plutarch's Moralia*, ό.π., σ.46.

¹⁵⁰ F. M. Fales, *Moving around Babylon: On the Aramean and Chaldaean Presence in Southern Mesopotamia* In: *Babylon* (ed. E. Cancik-Kirschbaum, M. van Ess, and J. Marzahn) Berlin, de Gruyter, 2011, σ.σ 91–92. F. M. Fales, *Arameans and Chaldeans: Environment and Society*, In: *The Babylonian World*, (ed. L. Gwendolyn), New York/London, Routledge, 2007, σ.290.

¹⁵¹ F. M. Fales (2011), ό.π., σ.95.

¹⁵² F. M. Fales (2007), ό.π., σ.290.

¹⁵³ F. M. Fales (2011), ό.π., σ.100.

¹⁵⁴ F. M. Fales (2011), ό.π., σ.100.

επιστήμη της αστρολογίας και μάλιστα, ο βασιλιάς Ναβονάσσαρος κωδικοποίησε σε ένα μεγάλο έργο όλες τις αστρολογικές μελέτες, που έγιναν την εποχή των προηγούμενων βασιλέων.¹⁵⁵

Η Χαλδαϊκή θεολογία ήταν κατά την εκτίμηση της Αθανασσιάδη, η μεταφυσική βάση της αρχαίας ελληνικής σκέψης και ιδιαιτέρως της νεοπλατωνικής. Κατά την Αθανασσιάδη η (Χαλδαϊκή Ενική Αρχή) κατέχει σημαντική θέση στην νεοπλατωνική θεολογία.¹⁵⁶ Επίσης, αξιοσημείωτη θέση κατέχει για τους νεοπλατωνικούς και η Χαλδαϊκή θεουργία, που θεωρείται ύψιστη ιερατική τέχνη, διότι εισάγει τους θεούς και τις ενέργειές τους στον ορατό κόσμο.¹⁵⁷ Οι νεοπλατωνικοί φιλόσοφοι που ασχολήθηκαν με την ιερατική τέχνη της θεουργίας ήταν ο Πρόκλος, ο Ιάμβλιχος, ο Πορφύριος, ο Δαμάσκιος, ο Αμμώνιος, ο Ολυμπιάδορος.

Περίπου (190) αποσπάσματα Χαλδαϊκών λόγων έχουν διασωθεί και είναι διαφορετικής έκτασης και σε εξάμετρο στίχο. Η νοηματική της χρησμολογίας είναι, δυσνόητη, διότι δεν έχουν, αφενός διασωθεί στο σύνολό τους και αφετέρου, με την πάροδο των χρόνων υπέστησαν αλλοιώσεις και μετατροπές από ποικίλους μελετητές.¹⁵⁸ Κύριες νεοπλατωνικές πηγές Χαλδαϊκής ανάγνωσης θεωρούνται: ο Πρόκλος, ο Δαμάσκιος και ο Προκόπιος ο Γαζαίος (465-528). Το έργο του Πρόκλου, σύμφωνα με τον Γαζαίο ήταν αρτιότερο (καθώς περιείχε σχόλια και επεξηγήσεις).¹⁵⁹ Πολλοί ακαδημαϊκοί μελετητές του νεοπλατωνισμού υποστηρίζουν ότι ο Πλωτίνος και οι μαθητές του συνέταξαν στίχους, που αποδίδονται με την ονομασία Χαλδαϊκοί Χρησμοί ή Χαλδαϊκά Λόγια.¹⁶⁰ Η θέση της Αθανασσιάδη πάνω σε αυτό το ζήτημα είναι αρνητική και μάλιστα, αναφέρει ότι υπάρχει ένα γεγονός ιστορικά αποδεκτό και αυτό είναι, ότι τα Χαλδαϊκά λόγια έγιναν γνωστά από τον Ιουλιανό τον Θεουργό.¹⁶¹ Ένας εκ των βυζαντινών στοχαστών, που ήταν μελετητής και γνώστης των Χαλδαϊκών χρησμών, υπήρξε και ο Ψελλός. Ο ίδιος χαρακτηριστικά αναφέρει:

καὶ θεολογοῦσι δὲ πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα ἄτοπα καὶ παράδοξα ἀπὸ γὰρ ταύτης καὶ τὰς ἀρετὰς οὐσιοποιοῦσι καὶ κατάγουσι τὰς ψυχὰς, μέσην τε τιθέασιν πάντων τῶν θεῶν πληρουμένην μὲν

¹⁵⁵ F. M. Fales (2011), *ό.π.*, σ.92.

¹⁵⁶ P. Athanassiadi, *The Chaldaean Oracles: Theology and Theurgy*, In: *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, (eds. P. Athanassiadi, M. Frede) Oxford, Oxford University Press, 1999, σ.155. Η μυστικιστική έκσταση είναι η ένωση της ψυχής με το *Εν* και αυτό για να πραγματοποιηθεί πρέπει να γίνει κάθαρση της ψυχής μέσω του ενάρετου βίου.

¹⁵⁷ P. Athanassiadi, *ό.π.*, σ.156.

¹⁵⁸ P. Athanassiadi, *ό.π.*, σ.156.

¹⁵⁹ P. Athanassiadi, *ό.π.*, σ.156.

¹⁶⁰ P. Athanassiadi, *ό.π.*, σ.156.

¹⁶¹ P. Athanassiadi, *ό.π.*, σ.156.

*τῶν πρώτων, πληροῦσαν δὲ τὰς δευτέρας. περὶ ἧς τί ἂν πολλὰ λέγοιμι; δέδοικα γάρ, μὴ μᾶλλον ἐντεῦθεν ὑμᾶς βλάψαιμι ἢ ὀνήσαιμι, ἐπεὶ ὁ περὶ ταύτης λόγος ἀπόρρητος.*¹⁶²

επειδὴ εἶχα ἀκούσει ἀπὸ διαπρεπεῖς φιλοσόφους ὅτι ὑπάρχει κάποια σοφία ἀνώτερη ἀπὸ κάθε ἀπόδειξη, τὴν ὁποία μπορεῖ νὰ γνωρίσει ὁ νους μόνον, ὅταν βρίσκεται σὲ κατάσταση συνειδητῆς ἐκστασης, οὔτε καὶ γι' αὐτὴν ἀδιαφόρησα, ἀλλὰ διαβάζοντας μερικά μυστικιστικὰ βιβλία, ὅσο ἦταν τὸ σωστό καὶ ὅσο μου ἐπέτρεπαν οἱ δυνάμεις μου, μυήθηκα καὶ σ' αὐτήν.¹⁶³

Ὁ Ψελλὸς υποστηρίζει ὅτι, προτοῦ μνηθεῖ στο κόσμον τοῦ μυστικισμοῦ, εἶχε γνωσιολογικὸ κενό. Ἡ ἐπαφὴ του με τὸ μυστικιστικὸ Χαλδαϊκὸν κόσμον τὸν οδήγησε σὲ μιὰ γνωσιολογικὴ ἀφύπνιση. Κατὰ συνέπεια, ὁ Ψελλὸς ἀναγνώριζε τὴν σπουδαιότητα τῆς Χαλδαϊκῆς μυστικιστικῆς διδασκαλίας.

*τῆς δὲ γε Χαλδαίων ἱερατικῆς τέχνης οἶδα μὲν ὡς οἱ πλείους ὑμῶν ἀνήκοι καθεστήκατε. ἀρχαία γὰρ αὕτη καὶ πρεσβυτέρα φιλοσοφία καὶ τοῖς πλείοσιν ἄγνωστος· τὸ γὰρ σέβας τούτων μυστηριώδες τε καὶ ἀπόρρητον. Ἰουλιανὸς δὲ τις ἀνὴρ ἐπὶ Τραϊανοῦ βασιλέως ἐν ἔπεισι τὰ τούτων ἐξέθετο δόγματα, ἃ δὴ καὶ λόγια φασιν οἱ τὰ ἐκείνων σεμνύνοντες. Τούτοις οὖν ὁ φιλόσοφος ἐντυχὼν Πρόκλος, ἀνὴρ κρείττονος μὲν τετυχηκῶς φύσεως, πᾶσαν δὲ φιλοσοφίαν ἠκριβωκῶς, Ἑλλήν δ' ἄντικρυς, χαλδαῖσας ἀθρόον τὰ ἐκείνων ἐπρέσβευσε καὶ τὰς Ἑλληνικὰς ἀποδείξεις λόγων καὶ ταιγίδας ὠνομακῶς, ὡς ὁ Γαζαῖος Προκόπιος ἱστορεῖ, ἐπὶ τὴν ἱερατικὴν ἐκείνην τέχνην ὄλοισιτίοις ἀπένευσεν.*¹⁶⁴ (Oratio 1, 280-285)

Γνωρίζω βέβαια ὅτι οἱ περισσότεροι ἀπὸ ἐσᾶς δὲν ἔχετε ἰδέα γιὰ τὴν ἱερατικὴν τέχνην τῶν Χαλδαίων αὐτὴ εἶναι μιὰ ἀρχαία καὶ ἀνώτερη φιλοσοφία, ἀγνωστὴ στους περισσότερους, διότι ἡ λατρεία τους ἦταν μυστηριώδης καὶ ἀπόρρητη. Ὁ Ἰουλιανός,¹⁶⁵ ἓνας ἀνθρώπος, ποὺ ἐξῆσε τὴν ἐποχὴ τοῦ αυτοκράτορα Τραϊανοῦ, (53-117 μ.Χ.) ἐξέθεσε τὰ δόγματά τους σὲ ἐπικούς στίχους, τους ὁποίους ἀποκαλοῦν Λόγια (χρησμοί) καὶ ἀπευθύνονται σὲ ὅσους τὰ σέβονται. Αὐτὰ διάβασε, λοιπόν, ὁ φιλόσοφος Πρόκλος, ἀνδρᾶς με ἀνώτερη φύση, ὁποῖος μελέτησε ὅλους τους τομείους τῆς φιλοσοφίας καὶ ἀφοῦ ἐπηρέασθη βαθιὰ ἀπὸ τους Χαλδαίους, διατύπωσε τὴν ἀπόψιν τους, ὀνομάζοντας τὴν ἑλληνικὴν ἀποδείξιν ἢ ἀλλιῶς καταιγίδες λόγων, ὅπως μαρτυρεῖ ὁ Προκόπιος ὁ Γαζαῖος (465-528 μ.Χ.), καὶ ἀπλῶς τα πανιά γιὰ ἐκείνην τὴν ἱερατικὴν τέχνην.¹⁶⁶

¹⁶² Phil., Minora I., OPUSC. 3. 56-64, 5. O' Meara.

¹⁶³ [ἡ ἀπόδοσις δική μου].

¹⁶⁴ G. T. Dennis, *Michael Psellus Orationes Forenses et Acta*, Oratio I, *Πρὸς τὴν σύνολον κατηγορία τοῦ ἀρχιερέως*, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Stuttgart/Leipzig, Teubner, 1994, σ.12.

¹⁶⁵ A. Smith, *Εἰς τὰ Ἰουλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου*, In: *Porphirii philosophi fragmenta*, (ed. A. Smith), Stuttgart/Leipzig, Teubner, 1993, σσ. 435-440.

¹⁶⁶ [ἡ ἀπόδοσις δική μου].

Κατά τη περιγραφή του Myers οι Χαλδαίοι ήταν πολυθεϊστές.¹⁶⁷ Ανώτατη τριάδα του Χαλδαϊκού πανθέου ήταν ο Άνου, ο Ενλίλ και ο Ένκι. Μετά την εγκατάστασή τους στην Βαβυλώνα έγιναν φανατικοί υποστηρικτές του Μαρδούκ, ο οποίος θεωρήθηκε γιος του Ένκι.¹⁶⁸ Στο ίδιο σκεπτικό κι οι μελετητές B.R. και K.R Foster υποστηρίζουν ότι οι Χαλδαίοι ασπάζονταν μια φυσιολατρική θρησκεία επικεντρωμένη στα ουράνια σώματα.¹⁶⁹ Ο αριθμός (επτά), ο Ήλιος και η Σελήνη ήταν ιερά φυσιολατρικά σύμβολα. Οι Χαλδαίοι μελετούσαν ενδελεχώς το ζωδιακό κύκλο και τα μετεωρολογικά φαινόμενα. Σχηματικά, ο ναός του Βηλ¹⁷⁰ ήταν ένα κατά κάποιον τρόπο αστεροσκοπείο. Το σημαντικότερο στοιχείο της χαλδαϊκής φιλοσοφίας είναι το Έν, το οποίο αποτελεί συνθετικό όλων των θεϊκών ονομάτων. Όπως στο νεοπλατωνισμό, ομοίως και στους Χαλδαίους, το Έν (𐎂) συμβολίζει την κυριαρχία και τη θεϊκή δύναμη.¹⁷¹ Αυτό το ιδεόγραμμα απαρτίζεται από το σημείο (su), που αφορά τη συγκέντρωση, και το σημείο (an), που σημαίνει Πατέρας-Θεός.¹⁷² Για την ουσία και τη δράση του (Θεού Πατέρα) γίνεται αναφορά στον κάτωθι χρησμό:

ὁ πατήρ ἑαυτὸν ἤρπασεν, οὐδ' ἐν ἐῆ δυνάμει νοερᾷ κλείσας ἴδιον πῦρ.¹⁷³

γιατί ο πατέρας απομάκρυνε τον εαυτό του χωρίς να κλείσει τη φωτιά του στη νοερή του δύναμη.¹⁷⁴

Επίσης, η πατρική αυτό-δημιουργία αναφέρεται και σε έναν ακόμη χρησμό:

οὐ γὰρ ἀπαὶ πατρικῆς ἀρχῆς ἀτελές τι τροχάζει.¹⁷⁵

δεν πηγάζει από τον πατέρα κάτι το ατελές.¹⁷⁶

Ο Ψελλός σύμφωνα με τη Majercik δίνει την ερμηνεία ότι ο δημιουργός (Θεός και Πατέρας) έχει δημιουργήσει τέλειες οντότητες. Σε αντιδιαστολή, η ατέλεια τους δεικνύεται μέσα από το στοιχείο της αδυναμίας και της υποταγής.¹⁷⁷ Στη συνέχεια, ο

¹⁶⁷ J. Myers, *The Sippar Pantheon: A Diachronic Study*, Cambridge, 2002, σ.8. Ο J. Myers υποστηρίζει ότι ο πολυθεϊσμός ήταν θρησκευτικό ιδίωμα της Μεσοποταμίας κι ο θεός Shamash ήταν μια εξέχουσα και κυρίαρχη θεότητα.

¹⁶⁸ F. M. Fabes (2011), ό.π., σ.98.

¹⁶⁹ B.R. Foster, K. R. Foster, *Civilizations of Ancient Iraq*, Oxford, Princeton University Press, 2011, σ. 138.

¹⁷⁰ B.R. Foster, K. R. Foster, ό.π., σ. 138. ο Πύργος της Βαβέλ.

¹⁷¹ B.R. Foster, K. R. Foster, ό.π., σ. 138.

¹⁷² B.R. Foster, K. R. Foster, ό.π., σ. 138.

¹⁷³ Phil., Minora II, OPUSC. 38, 10-15, 141. Ο' Meara.

¹⁷⁴ [η απόδοση δική μου].

¹⁷⁵ Phil., Minora II, OPUSC. 38, 5-6, 144. Ο' Meara.

¹⁷⁶ [η απόδοση δική μου].

¹⁷⁷ R. D. Majercik, *The Chaldaean Oracles: Text, Translation and Commentary: Studies in Greek and Roman Religion* (1), Leiden, Brill, 1989, σ.16 και σ.53.

δημιουργός προσπαθεί να κατευθυνθεί την ένδεια και την έλλειψη προς την τελειότητα και την αυτάρκεια.¹⁷⁸

α.) Χαλδαϊκή κοσμολογία.

Η παρουσίαση των Χαλδαϊκών Χρησμών κατά τη περιγραφή του Lewy είναι απόρροια του μεγάλου ενδιαφέροντος του βυζαντινού διανοητή για το νεοπλατωνικό φιλόσοφο Πρόκλο.¹⁷⁹ Ο Πρόκλος για τον Ψελλό αποτελεί την κύρια πηγή μελέτης και εξήγησης της Χαλδαϊκής κοσμολογίας και εν γένει της Χαλδαϊκής Χρησμολογίας. Κατά συνέπεια, ο Ψελλός δανείζεται τη γνώση του Πρόκλου, προκειμένου να εξηγήσει τις Χαλδαϊκές αρχές.¹⁸⁰

Σύμφωνα με την Χαλδαϊκή κοσμολογία, οι κόσμοι είναι σωματικοί και επτά (7) στον αριθμό. Αναφέρει ο Ψελλός σχετικά:

*φασὶ δὲ καὶ κόσμους ἑπτὰ, ὧν τὸν ἔσχατον τὸν ὑλαῖον καὶ χθόνιον καὶ μισοφαῖ, πρῶτον δὲ τὸν πύριον καὶ ἀκρότατον.*¹⁸¹

ο πρώτος ήταν ο εμπύριος - πύρινος ακολουθούν τρεις αιθέριοι, (αιθερικοί) και τρεις υλαίοι, (υδάτινοι), ο τελευταίος εξ' αυτών είναι ο υπό σελήνην χθόνιος και ημί-φωτεινός.¹⁸²

Σύμφωνα με την Majercik, οι Χαλδαίοι μας διδάσκουν ότι 7 (επτά) είναι οι κόσμοι. Ο πρώτος κόσμος είναι ο πύρινος, (τρεις) αιθερικοί και η έσχατη τριάδα ονομάζεται υλαίοι (υδάτινοι), η τελευταία κοσμική κατηγορία χαρακτηρίζεται (χθόνια). Περιληπτικά, η σύσταση της Χαλδαϊκής κοσμολογίας εδράζεται στα τέσσερα (4) φυσικά στοιχεία (Πυρ, Νερό, Αέρας, Γη) το καθένα από τα οποία συγκροτεί αυτόνομα μια θεότητα.¹⁸³ Ακολούθως και ο Άδης διαιρείται σε πολλά μέρη, είναι θεός και συνάμα αρχηγός της κάτω Γης. Οι Χαλδαίοι, με τον όρο Άδη αποκαλούν τον υπό σελήνην τόπο, το μέσο, δηλαδή ανάμεσα στον αιθέρινο και υλικό κόσμο. Ιδιότητες του Άδη είναι η άλογος ψυχή η οποία σχετίζεται με την (έγερση), δηλαδή κίνηση των ανθρωπίνων παθών.

¹⁷⁸ R. D. Majercik, ό.π., σ. 53.

¹⁷⁹ H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy: Mystic Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, troisième édition par Michel Tardieu, avec un supplément : « Les Oracles chaldaïques 1891-201 », Paris, 2010, Institut d'Études Augustiniennes, « Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité » (77), Paris, Michel Tardieu, 2011, σ.474.

¹⁸⁰ H. Lewy, ό.π., σ.477.

¹⁸¹ Phil., Minora II, OPUSC.39, 10-15, 146. O' Meara.

¹⁸² [η απόδοση δική μου].

¹⁸³ R. D. Majercik, ό.π., σ. 58.

Οι Χαλδαίοι πρεσβεύουν ότι η ψυχή του ανθρώπου είναι απόρροια της Πατρικής πηγής, η σύσταση της οποίας είναι τα τέσσερα φυσικά στοιχεία.¹⁸⁴ Αναφορά για την εκ του Πατρός δημιουργία του ανθρώπου γίνεται στον ακόλουθο Χαλδαϊκό χρησμό:

*πατρικός νοός ἔσπειρε ταῖς ψυχαῖς.*¹⁸⁵

ο Πατέρας-Νους ἔσπειρε μέσα στη ψύχη όλα τα σύμβολα.¹⁸⁶

Η ύπαρξη του (Πυρός) είναι θεμελιακός πυρήνας της Χαλδαϊκής κοσμικής δημιουργίας¹⁸⁷ και ο κάτωθι χρησμός περιγράφει σχετικά:

*εἰσὶν πάντα ἑνὸς πυρὸς ἐκγεγαῶτα.*¹⁸⁸

Εἶναι τα πάντα γεννημένα από την ίδια φωτιά.¹⁸⁹

Η (τριαδικότητα) για τη Χαλδαϊκή κοσμολογία είναι βάση μεταφυσικής συγκρότησης. Ο Ψελλός αναφέρει σχετικά:

*ὧν πρώτην μὲν εἶναι τὴν ἴγγα, μεθ' ἣν τρεῖς ἑτέρας πατρικὰς καὶ νοητὰς καὶ ἀφθέγκτους, διαιρούσας τοὺς κόσμους τριχῆ.*¹⁹⁰

πό τις οποίες πρώτη είναι η Ίγξ, μετά την οποία «υπάρχουν» τρεις άλλες «τριάδες» πατρικές και νοητές και άρρητες οι οποίες διαιρούν τον κόσμο σε τρία μέρη, στον (εμπύριο, τον αιθέριο και τον υλικό) .¹⁹¹

Οι «ίγγκες» θεωρούνται σύμφωνα με τον Ψελλό πουλιά (αγγελιοφόροι) που βρίσκονται πλησίον της Πατρικής Μονάδας. Ο Ψελλός αναφέρει:

*οἱ δὲ συνοχεῖς τὰς προόδους τοῦ πλήθους τῶν ὄντων ἐνίζουσι μεταξύ τῶν νοητῶν καὶ τῶν νοερῶν κέντρον τῆς ἀμφοτέρων κοινωνίας ἐν ἑαυτοῖς πηζάμενοι. προσεχεῖς δὲ τοῖς συνοχεῦσι τοὺς τελετάρχας τιθέασι τρεῖς καὶ αὐτοὺς ὄντας ὧν ὁ μὲν ἐμπύριος, ὁ δὲ αἰθέριος, ὁ δὲ ὑλάρχης εἰσὶ δὲ αἱ μὲν ἴγγκες μονάδες μόνον.*¹⁹²

μετά από τους διαμεσολαβητές ίγγκες, ακολουθούν οι συνοχεῖς και τέλος οι τελετάρχες. Οι συνοχεῖς, μαζί με τους ίγγκες, εποπτεύουν αενάως τις ανείπωτες

¹⁸⁴ R. Majercik, ὁ.π., σσ. 96-97.

¹⁸⁵ Phil., Minora II, OPUSC. 38, 10, 140. O' Meara.

¹⁸⁶ [η απόδοση δική μου].

¹⁸⁷ R. D. Majercik, ὁ.π., σ. 52.

¹⁸⁸ Phil., Minora II, OPUSC. 38, 20, 142. O' Meara.

¹⁸⁹ [η απόδοση δική μου].

¹⁹⁰ Phil., Minora II, OPUSC. 38, 20-, 145. O' Meara.

¹⁹¹ [η απόδοση δική μου].

¹⁹² Phil., Minora II, OPUSC. 40, 20-25, 149. O' Meara.

ενώσεις των πάντων. Τέλος, οι τελετάρχες είναι (τρεις) σε αριθμό και ο καθένας ξεχωριστά επιβλέπει τους (τρεις) κόσμους εμπύριο (πύρινο), αιθέριο (αέρινο) κι υλικό (Γήινο).¹⁹³

Σύμφωνα με τη περιγραφή του Lewy, οι «ίνγγες» κατά τον πλατωνικό ιδεαλισμό προσιδιάζονται ως (ιδέες), που εκπηγάζουν από την Μονάδα (την Ενική Αρχή).¹⁹⁴ Επίσης, κατά τους Χαλδαίους θεωρούνται μαγικά λόγια (μυστικές λέξεις), οι οποίες απορρέουν από τη Πατρική Θεϊκή Αρχή.¹⁹⁵ Είναι, δηλαδή οι μαγικές αυτές λέξεις, που χρησιμοποιούνται κατά τη διάρκεια των θεουργικών τελετουργιών, προκειμένου ο θεουργός να επικοινωνήσει με τις θεϊκές δυνάμεις. Κατά τη περιγραφή του Lewy, είναι «οι μαγικοί τροχοί ή τα μαγικά ονόματα » που κατά τη θεουργική τελετουργία ελκύουν τις υπερουράνιες δυνάμεις.¹⁹⁶

Κατά τη εκτίμηση του Šchukin, ο Ψελλός επιθυμεί να αναδείξει στοιχεία ομοιογένειας μεταξύ της Χαλδαϊκής Πρώτης Αρχής και της Ορθόδοξης Ενικής Αρχής (τον Θεό).¹⁹⁷ Βασικό στοιχείο ομοιογένειας είναι ότι ο Πατέρας (θεός) είναι ο δημιουργός του κόσμου και των ψυχών.¹⁹⁸ Επιπρόσθετο στοιχείο, κατά τη περιγραφή της Majercik, είναι ότι η ψυχή κατά τους είναι μια αυτοκίνητη ουσία που πηγάζει από τη Θεϊκή ουσία.¹⁹⁹ Είναι, δηλαδή, μέρος του θεϊκού Πυρός και αποζητά να εναρμονιστεί με την οικεία πηγή του αενάως Πυρός.²⁰⁰ Ως προς το είδος της, είναι άυλη και αυθυπόστατη, ως προς τη σύνθεση της απαρτίζεται από τα τέσσερα φυσικά στοιχεία. Όπως η ψυχή αποτελείται από την ιερή τετράδα των φυσικών στοιχείων έτσι, και η σύνθεση της υλικής/σωματικής υπόστασης αποτελείται από την φυσική (ιερή τετράδα).²⁰¹ Σε αυτό το σημείο, μπορούμε να αναφέρουμε ότι υποβόσκει ή από κοινού πεποίθηση για την ύπαρξη της αθανασίας της Ψυχής.

Για την αθανασία της ψυχής και την ιερότητα της σωματικής υπόστασης ο Ψελλός αναφέρει:

*ορίζει οὐδὲ τὸ τῆς ὄλης σκύβαλον κρημνῶ καταλείψεις.*²⁰²

¹⁹³ [η απόδοση δική μου].

¹⁹⁴ H. Lewy, ό.π., σ.9.

¹⁹⁵ H. Lewy, ό.π., σ.9.

¹⁹⁶ H. Lewy, ό.π., σ.9.

¹⁹⁷ T. Šchukin, *Michael Psellos, On the general Doctrine* In: *An Anthology of Eastern Christian theological thought: Orthodoxy and heterodoxy* (eds. G. I. Benevič and D. Birjukov), Saint Petersburg/Izdatel'stvo Russkoj Christianskoj Gumanitarnoj Akademii, Nikeja (2), 2009, σ.315.

¹⁹⁸ T. Šchukin, ό.π., σ.318.

¹⁹⁹ R. D. Majercik, ό.π., σσ.96-97.

²⁰⁰ R. D. Majercik, ό.π., σσ.96-97.

²⁰¹ R. D. Majercik, ό.π., σσ.96-97.

²⁰² Phil., *Minora II*, OPUSC. 38, 20-25, 132. O' Meara.

Κατά την ερμηνεία της Majercik, η λέξη *σκόβαλον* έχει αναφορά το ανθρώπινο σώμα, η σύσταση του οποίου είναι από τα τέσσερα φυσικά στοιχεία. Ο *κρημνός* ερμηνεύεται ως ο γήινος κόσμος.²⁰⁴ Ο χρησμός αποκαλύπτει ότι η ψυχή είναι μέρος θεϊκής ουσίας και το σώμα μέρος του υλικού κόσμου. Η δύναμη της πύρινης θεϊκής φωτιάς εξαγνίζει το σώμα στον (αιθερικό) ουράνιο χώρο.²⁰⁵ Ο Χαλδαϊκός χρησμός λειτουργεί προτρεπτικά προς τους ανθρώπους και περιγράφει ότι πρέπει να γίνεται συνεχής προσπάθεια, ώστε το (σώμα) να είναι (λεπτό), δηλαδή να υπόκειται συχνά στη διαδικασία του εξαγνισμού, εγκαταλείποντας με αυτό τον τρόπο το βάρος της ύλης.

Στη συνέχεια, πρέπει να επισημανθεί ότι οι Χαλδαίοι έδιναν μεγάλη βαρύτητα στη σημασία του αυτεξούσιου. Ο Lewy μας πληροφορεί ότι το αυτεξούσιο για τους Χαλδαίους καθορίζει είτε την αγνότητα είτε τη (μόλυνση) της ψυχής.²⁰⁶ Η αγνότητα και η κακία, οι δύο δηλαδή, αυτές ενεργειακές δυνάμεις θα λειτουργήσουν αναπόδραστα την ώρα του θανάτου. Ο κάτωθι χρησμός αναφέρει σχετικά:

*μη ἐξάξῃς, ἵνα μή τι ἔχουσα ἐξίῃ.*²⁰⁷

μην επιτρέψεις στην ψυχή να εξέλθει και όταν εξέλθει να μην έχει κάτι κακό επάνω της.²⁰⁸

Κατά τον Lewy, ο χρησμός αναφέρεται στην «εξαγωγή» της ψυχής από το σώμα και παραινεί τον άνθρωπο να μην αναζητά τρόπο να συμβεί κάτι τέτοιο, αλλά αυτό να γίνεται *φυσικῶ τω λόγῳ*.²⁰⁹ Είναι πρόδηλο, σύμφωνα με τον Lewy, ότι με την αποτροπή της βίαιης αυτοχειρίας, ο Ψελλός ενδυναμώνει τη σημασία της ιερότητας του σώματος αλλά και της αθανασίας της ψυχής.²¹⁰ Σύμφωνα με τα διδάγματα της Χριστιανικής διδασκαλίας, η απονενομημένη αυτή δράση είναι ύψιστη (αμαρτία), που οδηγεί τη ψυχή σε ζοφερούς μεταθανάτιους τόπους. Ο στωικός φιλόσοφος Χρύσιππος έχει συντάξει μια πραγματεία με τίτλο *περί εύλογου εξαγωγής*.²¹¹ Στην ως άνω πραγματεία τεκμηριώνονται οι πεποιθήσεις των

²⁰³ [η απόδοση δική μου].

²⁰⁴ R. D. Majercik, *ό.π.*, σ. 158.

²⁰⁵ R. D. Majercik, *ό.π.*, σ. 158.

²⁰⁶ H. Lewy, *ό.π.*, 266.

²⁰⁷ Phil., *Minora II*, OPUSC. 38, 17, 128. O' Meara.

²⁰⁸ [η απόδοση δική μου].

²⁰⁹ H. Lewy, *ό.π.*, σ. 188.

²¹⁰ H. Lewy, *ό.π.*, σ. 188.

²¹¹ W. Englert., *Seneca and the Stoic View of Suicide In: The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* (184), 1990, σσ.1-20. Βλ., επιπλέον., (SVF III, 187, 36- 188,4). Ο Χρύσιππος αναφέρει ότι υπάρχουν περιπτώσεις, όπου οι

Στωϊκόν για το ζήτημα της αυτοχειρίας. Για τους Στωϊκούς η *αυτοχειρία* είναι πράξη ηρωική για την υπεράσπιση της πατρίδας και των φιλικών προσώπων.²¹² Κατά την εκτίμηση του Lewy, ο Ψελλός προσπαθεί γενικότερα να τεκμηριώσει έναν συγκερασμό μεταξύ Χαλδαϊκής και Χριστιανικής «βιοηθικής» διδασκαλίας.²¹³

Ακολουθως, κοινό σημείο αναφοράς μεταξύ των δύο είναι η ενασχόληση και η προσήλωση των ανθρώπων με τα ουράνια και όχι με τα γήινα. Ο Ψελλός παρουσιάζει το σχετικό χρησμό:

*Μὴ τὰ πελώρια μέτρα γύης ὑπὸ σὴν φρένα βάλλου οὐ γὰρ ἀληθείης φυτὸν ἐν χθονί, μηδὲ μέτρει μέτρον ἡελίου κανόνας συναθροίσας, αἰδίῳ βουλῇ φέρεται πατρός, οὐχ ἔνεκεν σοῦ, [...].*²¹⁴

Μην απασχολείς το μυαλό σου με τα μεγέθη της Γης, ή με το κατά πόσο αληθινή είναι η βλάστηση, ή με τη μέτρηση του Ἡλίου, όλα αυτά είναι αποτέλεσμα Πατρικής Θέλησης και όχι δικής σου.²¹⁵

Κατά τη περιγραφή της Majercik, ο Ψελλός δίνει την εξήγηση ότι η σκέψη των ανθρώπων θα πρέπει να είναι προσηλωμένη προς τον εσώτερο κόσμο της ψυχής. Η πεπερασμένη διάνοια όσο και, αν ασχολείται με την ανακάλυψη των αστρονομικών φαινομένων, δεν θα μπορέσει ποτέ να εξιχνιάσει το μυστικό νόμο της Ανάγκης.²¹⁶

Στη συνέχεια, ο Lewy εκτιμά ότι υπάρχει σημείο σύγκλισης σε σχέση με τη σημασία της *ειμαρμένης*.²¹⁷ Ο Ψελλός αναφέρει το σχετικό χρησμό:

*μη συναυξήσης τὴν εἰμαρμένην.*²¹⁸

μην αυξήσεις το πεπρωμένο σου.²¹⁹

Κατά τη περιγραφή της Bobzien, οι στωϊκοί ορίζουν την *ειμαρμένη* ως την αιτία

σοφοί θα προβούν σε αυτοχειρία και οι ανόητοι θα μείνουν ζωντανοί.

²¹² S Bobzien, *Chrysippus' theory of causes*, In: *Topics in Stoic Philosophy*, (ed. K. Ierodiakonou), Oxford, Oxford University Press, 1999, σσ. 203-204. Μελέτησε περί αναλογίας σώματος και πνεύματος. Βλ., επιπλέον., M J. Seidler, *Kant and the Stoics on Suicide*, In: *The Journal of the History of Ideas* (44), No. 3, 1983, σσ. 429-453.

²¹³ H. Lewy, ό.π., σ. 741.

²¹⁴ Phil., *Minora II*, OPUSC. 38, 20-25, 129. Ο' Meara.

²¹⁵ [η απόδοση δική μου].

²¹⁶ R. D. Majercik, ό.π., σ. 107.

²¹⁷ H. Lewy, ό.π., σ. 266 και 363.

²¹⁸ Phil., *Minora II*, OPUSC. 38, 20-25, 143. Ο' Meara.

²¹⁹ [η απόδοση δική μου].

δημιουργίας του σύμπαντος ή ως την αρχή της Ανάγκης (του Λόγου) που κυβερνά τον ουράνιο και γήινο κόσμο.²²⁰ Για τον Χρύσιππο, όπως περιγράφει η Bobzien, η «ειμαρμένη» είναι η μέγιστη αιτία (πάντων αιτία).²²¹ Ομοίως και για τους Χαλδαίους ο Πατρικός Νους είναι η πηγή δημιουργίας των πάντων.

Στη συνέχεια, ο Ψελλός παρουσιάζει έναν αξιοσημείωτο χρησμό που έχει το ακόλουθο περιεχόμενο:

ω τολμηρᾶς φύσεως, ἄνθρωπε, τέχνασμα.²²²

Ο άνθρωπε, μη σκορπίσεις την τόλμη σου αλόγιστα, αλλά δάμασε τη φυσική σου ορμή.²²³

Ο άνθρωπος σύμφωνα με την ερμηνευτική απόδοση του Ψελλού, όπως αναφέρει η Majercik, είναι ένα «τέχνασμα», διότι δημιουργήθηκε από τον Θεό με απόρρητη τέχνη και είναι τολμηρός ως προς τη φύση του, καθότι επεξεργάζεται τα ανώτερα, καταμετρά τις τροχιές των αστεριών, εξακριβώνει τις υπερφυσικές δυνάμεις, μελετά τον ουρανό και έχει τη δυνατότητα επικοινωνίας με το Θεό.²²⁴

Ακολουθώς, ο Ψελλός παρουσιάζει την ακατάλυτη και μυστική λειτουργία του ουράνιου κόμου. Ο κάτωθι χρησμός αναφέρει σχετικά:

Μηδὲ κάτω νεύσης· κρημνὸς κατὰ γῆς ὑπόκειται, ἑπταπόρου σύρων κατὰ βαθμίδος, υφ' ἣν, ο τῆς ἀνάγκης θρόνος ἐστίν.²²⁵

Μη κοιτάς προς τα κάτω, ένας μεγάλος γκρεμός υπάρχει στα έγκατα της Γης, σύροντας τη ψυχή κάτω από τα (7) πεδία, όπου στη κορυφή όλων τοποθετείται ο θρόνος της Ανάγκης.²²⁶

Ο χρησμός λειτουργεί προτρεπτικά. Σύμφωνα με τους Χαλδαίους, ο άνθρωπος οφείλει να ασχολείται με τη φροντίδα του Νου και της Ψυχής, ώστε και τα (δύο) να είναι στραμμένα προς τα ουράνια. Όταν θα επέλθει η ώρα του θανάτου, η ψυχή θα διέλθει από επτά (7) βαθμίδες, δηλαδή από την σφαίρα των επτά πλανητών.²²⁷

Η ψυχή κατά τους Χαλδαίους πρέπει να είναι προσηλωμένη στην αναζήτηση του

²²⁰ S. Bobzien, ό.π., σ.200.

²²¹ S. Bobzien, ό.π., σ.200.

²²² Phil., Minora II, OPUSC. 38, PG1136, 143. Ο' Meara.

²²³ [η απόδοση δική μου].

²²⁴ R. D. Majercik, ό.π., σ. 106.

²²⁵ Phil., Minora II, OPUSC. 38, 20-25, 132. Ο' Meara.

²²⁶ [η απόδοση δική μου].

²²⁷ R. Majercik, ό.π., σ. 164.

φωτεινού παραδείσου, στην αναζήτηση της ένωσης της με την «ιερή φωτιά». ²²⁸ Οι κάτωθι χρησιμοί αναφέρουν σχετικά :

*ζήτησον παράδεισον.*²²⁹

αναζήτησε το παράδεισο.²³⁰

*Ἦνίκα δὲ βλέψῃς μορφῆς ἄτερ εὐίερον πῦρ λαμπόμενον σκιρτηδὸν ὄλου κατὰ βένθεα
κόσμου, κλῦθι πυρὸς φωνήν.*²³¹

αλλά όταν δεις την άμορφη, ιερή φωτιά, να λάμπει και να κινείται γρήγορα και να έχει κλίση προς τα βάθη του κόσμου, άκου την φωνή της Φωτιάς.²³²

Κατά την Αθανασσιάδη υπάρχει σημείο σύγκλισης μεταξύ της Χαλδαϊκής και της Χριστιανικής διδασκαλίας.²³³ Η ρήση κατά την ορθόδοξη παράδοση *ζήτησον τη βασιλεία των ουρανών* με τον Χαλδαϊκό όρο (λιβάδι) έχουν σημασιολογική ομοιότητα. Πράγματι, ο Χαλδαϊκός (παράδεισος) εκλαμβάνεται ως ο «χορός» των θεϊκών δυνάμεων γύρω από τον Ουράνιο Πατέρα.²³⁴ Η φράση «ιερός παράδεισος» δεν αποδίδει μόνο τη βιβλική έννοια της λέξης, αλλά προβάλλεται ως ένα «λιβάδι» γεμάτο με διάφορα δέντρα αρετών αλλά κυρίως με το ξύλο της γνώσης, δηλαδή του καλού και του κακού.²³⁵ Συμπερασματικά, το «λιβάδι» αυτό είναι παραδεισένιος τόπος που υπάρχουν οι αρετές της δικαιοσύνης, της σοφίας και της ευνομίας.

β.) τριαδικός ουράνιος κόσμος.

Ο Ψελλός περιγράφει ότι ο αριθμός 3 (τρία) για τους Χαλδαίους είναι ο αριθμός, που συμβολίζει την (τριαδική Ενική Αρχή). Στην κορυφή της τριγωνικής αρχής βρίσκεται ο (Πατέρας) και ακολουθούν η (Δύναμη) και ο (Νους).²³⁶ Η τριαδική Ενική Αρχή διαιρείται σε πολλαπλές τριαδικές θεϊκές τάξεις· Ο άρρητος διαιρετέος τριαδικός αριθμός των θεϊκών τάξεων αποτελεί τη δομική ύπαρξη του άυλου κόσμου.²³⁷ Επιπρόσθετα, ο Ψελλός στην κεφαλαιώδη πραγματεία για τα Χαλδαϊκά δόγματα αναφέρει ότι στην κορυφή της κάθε

²²⁸ R. Majercik, ό.π., σ. 165.

²²⁹ Phil., Minora II, OPUSC. 38, 138. ο' Meara.

²³⁰ [η απόδοση δική μου].

²³¹ Phil., Minora II, OPUSC. 38, 20-22, 135. Ο' Meara.

²³² [η απόδοση δική μου].

²³³ P. Athanassiadi, ό.π., σ.161.

²³⁴ P. Athanassiadi, ό.π., σ.161.

²³⁵ Γεν. 2, 9.

²³⁶ Phil., Minora., II, OPUSC 38, 10-15, 149. Ο' Meara.

²³⁷ Phil., Minora., II, OPUSC 38, 10-15, 149. Ο' Meara.

διαριετέας τριάδας τοποθετούνται οι πηγαίοι πατέρες που αποκαλούνται *κοσμοαγοί*.²³⁸ Ο πρώτος από τους κοσμοαγούς λέγεται *άπαξ*, επέκεινα ο δεύτερος στη σειρά είναι η *Εκάτη* και ο τρίτος στη σειρά ονομάζεται *δισ επέκεινα*.²³⁹ Τέλος, ακολουθούν οι *τρεις αμείλικτοι* και τελευταίος ο *υπεζωκός*.²⁴⁰ Όλοι έχουν λάβει το όνομα *πηγαίοι πατέρες* και *κοσμοαγοί*, διότι βρίσκονται στην κορυφή της πολλαπλής διαριετής τριάδας και καθοδηγούν τους κόσμους.²⁴¹ Ο Ψελλός αναφέρει το σχετικό χρησμό:

*διηρημένον ἔχουσαι τὸ πλῆθος. μετὰ δὲ τούτους τοὺς πηγαίους πατέρας δοξάζουσιν ἦτοι τοὺς κοσμοαγούς· ὧν πρῶτος ὁ ἄπαξ λεγόμενος, [...] μεθ' οὗς τρεῖς ἀμείλικτοι καὶ ἕβδομος ὁ ὑπεζωκός. ἔστι δὲ ὁ ἄπαξ ἐπέκεινα νοῦς, ὁ πατρικὸς ὡς πρὸς τὰ νοητά, πατὴρ δὲ τῶν νοερῶν ἀπάντων· ἡ δὲ Ἐκάτη νοεροῦ φωτὸς καὶ ζωῆς πάντα πληροῖ.*²⁴²

Τα πάντα διαιρούνται, μετά από τους πηγαίους πατέρες, βρίσκονται οι Κοσμοαγοί. Ο πρώτος ἐξ'αυτῶν είναι ο λεγόμενος *άπαξ* [δηλαδή το επέκεινα], μετά από αυτόν υπάρχουν τρεις αμείλικτοι και ο ἕβδομος είναι ο *υπεζωκός*. Υπάρχει, επίσης και ο *άπαξ επέκεινα* νους, πατρικός ως προς τα νοητά, που είναι ο πατέρας όλων των νοερῶν. Η θεά *Εκάτη* γεμίζει με νοερό φως και ζωή τα πάντα.²⁴³

Η (*Εκάτη*) κατά τους Χαλδαίους είναι η (*Κοσμική Ψυχή*) που καλύπτει το νοερό φως και ολόκληρη τη ζωή. Η τάξη της είναι δημιουργική, ενώ έχει πλησίον πηγές ποικίλων φύσεων.²⁴⁴ Ακολουθούν οι πλησιέστερες πηγές που είναι κατά τον ζωστήρα, η φύση των οποίων συμμετέχει στην επίτευξη του σκοπού.²⁴⁵ Έπονται οι πηγές *εν τη λαγόνι*,²⁴⁶ δηλαδή οι πηγές της Κοσμικής Ψυχής (*Εκάτης*), που στο δεξί μέρος του κύκλου της υλοποιείται η γέννηση των ψυχῶν και στο αριστερό είναι τοποθετημένες οι αρετές.²⁴⁷ Ο Ψελλός αναφέρει το σχετικό χρησμό:

*πηγῶν ἡ μὲν τῶν ψυχῶν ἐστί δεξιὰ, ἡ δὲ τῶν ἀρετῶν ἐν λαιοῖς.*²⁴⁸

δεξιὰ είναι οι πηγές, από τις οποίες εκπηγάζουν οι ψυχές και, εξ αριστερῶν είναι οι πηγές, που εκπηγάζουν οι αρετές.²⁴⁹

²³⁸ Phil., Minora., II, OPUSC 38, 15-20, 146. Ο' Meara.

²³⁹ Phil., Minora., II, OPUSC 38, 15-20, 146. Ο' Meara.

²⁴⁰ Phil., Minora., II, OPUSC 38, 15-20, 146. Ο' Meara.

²⁴¹ Phil., Minora., II, OPUSC 38, 15-20, 146. Ο' Meara.

²⁴² Phil., Minora., II, OPUSC 38, 15-20, 149. Ο' Meara.

²⁴³ [η απόδοση δική μου].

²⁴⁴ Phil., Minora., II, OPUSC 38, 15-20, 149. Ο' Meara.

²⁴⁵ Phil., Minora., II, OPUSC 38, 15-20, 149. Ο' Meara.

²⁴⁶ Phil., Minora., II, OPUSC 39, 21-22, 149. Ο' Meara.

²⁴⁷ Phil., Minora., II, OPUSC 39, 21-22, 149. Ο' Meara.

²⁴⁸ Phil., Minora., II, OPUSC 39, 22, 149. Ο' Meara.

²⁴⁹ [η απόδοση δική μου].

Ακολουθως, σύμφωνα με τον Lewy, οι Χαλδαίοι ήταν γνώστες των θεουργικών τελετών.²⁵⁰ Η θεουργική τελετουργία τελείτο με μυστικιστικές επικλήσεις αγαθών, άυλων πνευματικών οντοτήτων και είχε απώτατο σκοπό τη θέωση, δηλαδή την μετοχή των θεουργών στη θεϊκή Πρόνοια.²⁵¹ Η θεουργική τελετουργία οδηγεί στη Θεία Γνώση.²⁵² Το εκτελεστικό όργανο στις θεουργικές ιεροτελεστίες είναι ο (Εκατικός στρόφαλος), οι χρησμοί αναφέρουν σχετικά :

*ένέργει περί τόν Έκατικόν στρόφαλον,*²⁵³

δηλαδή να ενεργείς πάντα σύμφωνα με τον Εκατικό στρόφαλο.²⁵⁴

Επεξηγηματικά, κατά τη περιγραφή της Majercik, ο «στρόφαλος» αυτός ήταν μια χρυσή σφαίρα, που περιείχε στον μέσο «σάπφειρο», ένα πολύτιμο πετράδι γαλάζιας απόχρωσης, περιστρεφόμενο υπό ενός ιμάντα.²⁵⁵ Κατά τις περιστροφές της χρυσής σφαίρας, οι Χαλδαίοι έβγαζαν κτηνώδεις ήχους, γελώντας και χτυπώντας τον αέρα.²⁵⁶ Αυτές τις τελετές τις ονόμαζαν «ΰγγες», στις οποίες ο «στρόφαλος» είχε θεϊκή δύναμη. Τέλος, οι «αμείλικτοι»²⁵⁷ είναι οι αποδέκτες της «Εκατικής στροφικής» δύναμης, που απορρέει από τους «συνοχείς», που επιβλέπουν την τήρηση της αρμονίας του σύμπαντος.²⁵⁸

Ένα περαιτέρω είδος τριαδικής κοσμικής πηγής είναι η (πίστις, η αλήθεια και ο έρως).²⁵⁹ Ο Χρησμός αναφέρει σχετικά:

*σέβονται δε και πηγαίαν τριάδα πίστεως καί αλήθείας καί έρωτος.*²⁶⁰

οι Χαλδαίοι σέβονται την τριαδική αρχή : Πίστη, Αλήθεια κ' Έρωτα.²⁶¹

Κατά την θέση του Lewy, ο έρωτας κατά τους Χαλδαίους είναι, ό,τι ορίζει και ο πλατωνικός ιδεαλισμός, ο αναπόδραστος δεσμός που υπάρχει μεταξύ των ανθρώπων και της Ενικής Αρχής (Μονάδας).²⁶² Επίσης, κατά τη περιγραφή του Lewy, οι «τελετάρχες» συνδυάζονται με τις Χαλδαϊκές αρετές (Πίστη, Αλήθεια, Έρωτα).²⁶³ Επεξηγηματικά, η πίστη

²⁵⁰ H. Lewy, ό.π., σ. 464.

²⁵¹ H. Lewy, ό.π., σσ. 461-464.

²⁵² H. Lewy, ό.π., σ. 465.

²⁵³ H. Lewy, ό.π., σ. 465.

²⁵⁴ [η απόδοση δική μου].

²⁵⁵ R. D. Majercik, ό.π., σ. 206.

²⁵⁶ R.D. Majercik, ό.π., σ. 206.

²⁵⁷ Phil., Minora., II, OPUSC 39-40, 22, 149. O' Meara.

²⁵⁸ Phil., Minora., II, OPUSC 39-40, 22, 149. O' Meara.

²⁵⁹ Phil., Minora., II, OPUSC 39, 20, 146. O' Meara.

²⁶⁰ Phil., Minora., II, OPUSC 39, 20, 146. O' Meara.

²⁶¹ [η απόδοση δική μου].

²⁶² H. Lewy, ό.π., σσ.5-6.

²⁶³ H. Lewy, ό.π., σ.11. Βλ., επιπλέον., Ph. Hoffmann: *Erôs, Alêtheia, Pistis ... et Elpis : Tétrade Chaldaïque,*

είναι σε σύνδεση με τον (υλικό τελετάρχη), η αλήθεια με τον (αιθερικό τελετάρχη) και ο έρωτας με τον (πύρινο τελετάρχη). Κατά τον Lewy, υπάρχει και μια τέταρτη αρετή, που ονομάζεται «πυρήνοχος ελπίδα».²⁶⁴ Οι Χαλδαϊκές αρετές, κατά τον Lewy, δεν έχουν καμία συνάφεια και σχέση με τις κατά Αποστόλου Παύλου αρετές (Πίστη, Ελπίδα και Φιλευσπλαχνία).²⁶⁵ Είναι κοσμικές ενότητες που περιέχονται σε κάθε δημιουργική ύπαρξη του σύμπαντος.²⁶⁶

Είναι αντιληπτό, κατά την εκτίμηση της Αθανασσιάδη, ότι ο Ψελλός επιζητά να δημιουργήσει μια σύνθεση μεταξύ της Χαλδαϊκής (τριαδικής) Ενικής Αρχής με τη Χριστιανική τριαδικότητα. Ο ακόλουθος χρησμός αναφέρει σχετικά:

*πάντα γὰρ ἐξετέλεσσε πατήρ καὶ νῶ παρέδωκε δευτέρῳ, ὃν πρῶτον κληΐζετε πᾶν γένος ἀνδρῶν.*²⁶⁷

ο Πατέρας είναι ο τέλειος πλάστης των πάντων και τα τέλεια δημιουργήματά του τα παρέδωσε στο δεύτερο Νου, τον οποίο οι άνθρωποι αποκαλούν (Πρώτον).²⁶⁸

Ο Ψελλός ιδιότυπα προβαίνει σε μια ταύτιση του Χαλδαϊκού Νου που είναι μέρος της τριαδικής Ενικής Αρχής, με το δεύτερο πρόσωπο της Αγίας Τριάδας. Ο κεντρικός στόχος του Ψελλού συνοψίζεται στην ακόλουθη διατύπωσή του: *πήρα τους Χαλδαϊκούς χρησμούς και τους καθυπέταξα στα δικές μας χριστιανικές Γραφές, αποδεικνύοντας τοιουτοτρόπως, κάποια συνέχεια μεταξύ του αρχαίου παγανισμού και της νέας θρησκείας.*²⁶⁹

γ) Άγγελοι και δαίμονες.

Ο Ψελλός, σύμφωνα με την Αθανασσιάδη, προσπαθεί να δικαιολογήσει την ενασχόληση του με τη Χαλδαϊκή φιλοσοφία.²⁷⁰ Πράγματι, ο Ψελλός επιθυμεί να αφυπνίσει τη σκέψη της βυζαντινής κοινωνίας για τυχόν φιλοσοφικές συγκλίσεις, που ενδεχομένως να

Triade Néoplatonicienne

(*OC 46 des Places*, p. 26 Kroll), In: *Die Chaldaeischen Orakel. Kontext, Interpretation, Rezeption*, (eds. H. Seng, M. Tardieu), Bibliotheca Chaldaica/ Band 2, Universitätsverlag C. Winter Heidelberg, 2010, σσ. 255-324.

²⁶⁴ H. Lewy, ό.π., σ.11.

²⁶⁵ H. Lewy, ό.π.,σ.11.

²⁶⁶ H. Lewy, ό.π.,σ.11.

²⁶⁷ Phil., Minora., II, OPUSC 38, 9-10, 139. O' Meara.

²⁶⁸ [η απόδοση δική μου].

²⁶⁹ P. Athanassiadi, ό.π., σ.251. και σ. 140.

²⁷⁰ P. Athanassiadi, ό.π., σ.251. και σ. 140.

προκύπτουν μέσα από τη σύγκριση με τη χριστιανική διδασκαλία.²⁷¹ Η Χαλδαϊκή μεταφυσική, όπως και η Χριστιανική συγκροτείται από δαίμονες και πνεύματα αγαθής και μη αγαθής προέλευσης.²⁷²

Υπάρχει, ωστόσο, μια ειδοποιός διαφορά. Οι Χαλδαίοι αποδίδουν στα μέρη του Φυσικού Λόγου συμβολική χροιά, δηλαδή αποδίδουν θεϊκές διαστάσεις και δυνάμεις. Για παράδειγμα, ο «Ήλιος» είναι η πρώτη πηγή του αενάως Φωτός. Είναι πηγή αρχαγγελική, όπως την ονομάζουν, διότι είναι η πρώτη στην ιεραρχία της άυλης κοσμικής τάξης. Σύμβολο *ευημερίας, γέννησης και δικαιοσύνης*. Ο Ψελλός αναφέρει το σχετικό χρησμό:

*τῆς ἡλιακῆς πηγῆς καὶ ἀρχαγγελικόν, καὶ πηγὴν αἰσθήσεως καὶ πηγαίαν κρίσιν καὶ
κεραύνιον πηγὴν καὶ πηγὴν διοπτρῶν καὶ χαρακτήρων πηγὴν.*²⁷³

ο Ήλιος είναι αρχαγγελική πηγή, πηγή αισθήσεως, κρίσης, κεραυνού και πηγή από την οποία απορρέει ολόκληρος ο υλικός κόσμος.²⁷⁴

Κατά την Αθανασσιάδη, ο βυζαντινός στοχαστής αποπειράται να συνδυάσει τον μυστικιστικό χαρακτήρα της φύσης με την χριστιανική θεολογία. Οι κατά Χαλδαίων άγγελιοί ανήκουν στις θεϊκές τάξεις υπό την εποπτεία της «ανώτατης αρχαγγελικής-ηλιακής πηγής».²⁷⁵ Ορίζονται ως αγαθές και φωτεινές οντότητες που βρίσκονται πλησίον του δημιουργού Πατέρα. Είναι 2 (δύο) ειδών: αυτές, που, όπως προαναφέραμε, τοποθετούνται πλησίον της Ενικής Αρχής και αυτές, που έχουν «διαφύγει» από τη πρόνοια της Ενικής Αρχής.²⁷⁶ Κατά αντιστοιχία, το πρώτο είδος αντικατοπτρίζει το Φως και το δεύτερο είδος το δαιμονικό Σκότος. Γενικότερα, οι «άγγελοι» ανήκουν στη κατηγορία των «ηρώων». Γένος ηρωικό, το οποίο κατοικεί σε έναν ενδιάμεσο κόσμο μεταξύ ανθρώπων και θεών. Ονομάζεται και «θηρόπολον»,²⁷⁷ διότι σκοπός του είναι να καθελκύει τις ψυχές.²⁷⁸ Ο ουράνιος κόσμος είναι διαιρεμένος σε δυο κοιλώματα, στο «άρρεν» και στο «θήλυ». Γενικά, οι αγγελικές οντότητες ή αλλιώς οι «ύγγες»²⁷⁹ είναι αγγελιοφόροι θεϊκών

²⁷¹ P. Athanassiadi, ό.π., σ.251.

²⁷² P. Athanassiadi, ό.π., σ.251.

²⁷³ Phil., Minora., II, OPUSC 39, 22, 147. O' Meara.

²⁷⁴ [η απόδοση δική μου].

²⁷⁵ P. Athanassiadi, ό.π., σ.251.

²⁷⁶ P. Athanassiadi, ό.π., σ.251.

²⁷⁷ Phil., Minora., II, OPUSC 40, 28-29, 150. O' Meara.

²⁷⁸ P. Athanassiadi, ό.π., σ.251.

²⁷⁹ H.Seng: *Υγγες, συνοχεῖς, τελετάρχαι in den Chaldaeischen Orakeln*, In: *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*, (eds. H. Seng, L. Gabriela, S. Santoprete, C. O. Tommasi), Bibliotheca Chaldaica/ Band 6, Universitätsverlag Winter C. Heidelberg, 2016, σσ. 293-316.

κελευσμάτων.²⁸⁰

Στη συνέχεια, οι Χαλδαϊκές μυστικιστικές τελετές σύμφωνα με την περιγραφή της Αθανασσιάδη ήταν το μέσο επίκλησης προς τις αγαθές αυτές δαιμονικές οντότητες για αρωγή και γνώση.²⁸¹ Κατά την Αθανασσιάδη, ο Ψελλός θεωρεί ότι *αυτός, που δημιούργησε κι διαίρεσε τον υλικό κόσμο, το έκανε με την φωνή των αγγέλων κι ο άνθρωπος ήταν δέκτης του άρρητου Λόγου.*²⁸² Συνάγεται κατά την Αθανασσιάδη το συμπέρασμα, ότι ο Ψελλός δεν αποδέχεται το Χαλδαϊκό θεουργικό τελετουργικό, όπως επίσης και το εν γένει Χαλδαϊκό δόγμα. Κατά συνέπεια, ο Ψελλιανός σκοπός της παρουσίασης της Χαλδαϊκής μυστικιστικής σκέψης είναι απλά η κατανόηση και η γνώση για τις Χαλδαϊκές αποκρυφιστικές δοξασίες.²⁸³ Επιγραμματικά, ο Ψελλός διατυπώνει τη θέση ότι ο σκοπός της έρευνας και της μελέτης του Χαλδαϊκού αποκρυφισμού είναι η γνωσιολογική επάρκεια. Μια θέση, που κατά τον Gautier, είναι ένα προκάλυμμα για την αποφυγή οιασδήποτε σύγκρουσης με την Ορθόδοξη Παράδοση.²⁸⁴

Ακολούθως, η εκτίμηση του Lewy είναι ότι ο Ψελλός επιθυμεί να συνθέσει τον Χαλδαϊκό μυστικισμό με τη Πατερική σκέψη.²⁸⁵ Οι άγγελοι, όπως ακριβώς συμβαίνει με τους «ίυγγες», τους «συνοχείς» και τους «τελετάρχες», διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στη θεουργική τελετουργία. Κατά την περιγραφή του Lewy έχουν συνάφεια με τις κατά την Εβραϊκή αγγελολογία τάξεις των Σεραφείμ και των Χερουβίμ.²⁸⁶ Οι άγγελοι μαζί με τους «ίυγγες» βοηθούν στην ανάβαση της ψυχής κατά τη στιγμή του θανάτου.²⁸⁷ Σε αυτό το σημείο, ο Lewy αναφέρει ότι ο Ψελλός διαχωρίζει τους αρχαγγέλους από τη Χαλδαϊκή «αλυσίδα».²⁸⁸ Παρόλο που δεν αναφέρονται οι αρχάγγελοι στο Χαλδαϊκό σύστημα, ο Ψελλός αναφέρει ότι ο Ιουλιανός, ο θεουργός, παρατηρεί κατά τη διάρκεια της προσευχής του (*De aurea Cateia*) ότι λαμβάνει τη ψυχή ενός αρχαγγέλου, προκειμένου να επιτευχθεί η θεουργική του πράξη.²⁸⁹ Συνεπώς, η ύπαρξη της αρχαγγελικής τάξης κατά τους Χαλδαίους είναι αληθής.²⁹⁰

²⁸⁰ P. Athanassiadi, ό.π., σ.251.

²⁸¹ P. Athanassiadi, ό.π., σ.251.

²⁸² P. Athanassiadi, ό.π., σ.258.

²⁸³ P. Athanassiadi, ό.π., σ.258.

²⁸⁴ P. Gautier, *De Daemonibus du Pseudo-Psellos*, ό.π., σσ. 105- 194.

²⁸⁵ H. Lewy, ό.π., σ.13.

²⁸⁶ H. Lewy, ό.π., σ.13.

²⁸⁷ H. Lewy, ό.π., σ.13.

²⁸⁸ H. Lewy, ό.π., σ.13.

²⁸⁹ H. Lewy, ό.π., σ.13.

²⁹⁰ H. Lewy, ό.π., σ.13.

Στη συνέχεια, μεταβαίνουμε στη Ψελλιανή δαιμονική κατηγοριοποίηση. Σύμφωνα με τον Gautier, ο Ψελλός διαχωρίζει τους δαίμονες σε 6 (έξι) κατηγορίες ή γένη.²⁹¹ Το πρώτο ονομάζεται *Λελιούριον* και απαρτίζεται από τους πύρινους, βέβηλους δαίμονες, η εξουσία των οποίων περιορίζεται στις περιπολίες των κοσμικών περιοχών, που είναι πλησίον της Σελήνης και μακριά από την Γη και τους ανθρώπους.²⁹² Το δεύτερο γένος είναι το *Αέριο*, που προκαλεί τα καταστροφικά *ατμοσφαιρικά φαινόμενα*. Τρίτοι στην ιεραρχία τοποθετούνται οι *γήινοι δαίμονες*, υπαίτιοι της δημιουργίας των παθών στην ανθρώπινη ψυχή.²⁹³ Η τέταρτη σε σειρά τάξη είναι οι *υδραίοι*²⁹⁴ και *ενάλιοι*,²⁹⁵ υδάτινες οντότητες, που προκαλούν τον Θάνατο των ανυποψίαστων κολυμβητών και καταστρέφουν με κάθε τρόπο την υποθαλάσσια Ζωή. Από τον χορό των δαιμόνων δεν θα μπορούσαν να απουσιάζουν οι υποχθόνιοι,²⁹⁶ που είναι υπαίτιοι για τη πρόκληση των σεισμών και των ηφαιστειακών εκρήξεων. Τέλος, το έκτο γένος, το πιο μισητό είναι οι νυχτερινοί δαίμονες που μισούν το φως και τον ήλιο. Το γένος αυτό θυμίζει κατά τον Gautier τους οιονεί (λυκανθρώπους) των μεσαιωνικών θρύλων.²⁹⁷ Ο Ψελλός αναφέρει σχετικά:

*περί δαιμόνων ένυλων και κύνας μὲν τούτους καλεῖ ὡς τιμωροὺς τῶν ψυχῶν, χθονίους δὲ ὡς ἐξ οὐρανοῦ πεπτωκότας και καλινδουμένους περί τὴν γῆν.*²⁹⁸

οι ένυλοι δαίμονες ονομάζονται σκυλιά και τιμωροί των ψυχών τα οποία είναι κακά διότι απομακρύνθηκαν από τον Ουρανό και έχουν καταδικαστεί να κινούνται συνεχώς στον υλικό κόσμο.²⁹⁹

Σύμφωνα με τον Ψελλό, κατά τη περιγραφή του Lewy, ο σκοπός των 6 (έξι) δαιμονικών τάξεων είναι η πρόκληση των παθών τα οποία επιφέρουν σωματική, πνευματική και ψυχική ανισορροπία.³⁰⁰ Ειδικότερα, η σωματική ανισορροπία συμβαίνει με την εκδήλωση των (δαιμονικών) νοσημάτων. Για παράδειγμα, ο Ψελλός αναφέρει τη πρόκληση σπασμών σε όλο το σώμα, δηλαδή την εκδήλωση *επιληπτικών κρίσεων*.³⁰¹ Με τον ίδιο τρόπο, οι δαίμονες είναι υπεύθυνοι για τη δημιουργία ηδονικών οραμάτων.³⁰² Σύμφωνα με τον

²⁹¹ P. Gautier, (Thracian iii 10,2), ό.π., σ. 120. Αναφέρεται ο αριθμός έξι (6) για να δηλωθεί το σύνολο των δαιμονικών κατηγοριών.

²⁹² P. Gautier, (Thracian iii 10,11), ό.π., σ.121.

²⁹³ P. Gautier, (Thracian iii 10,15), ό.π., σ.133.

²⁹⁴ P.Gautier,(Thracian iii 10,15), ό.π., σ.133.

²⁹⁵ Phil., Minora., II, OPUSC 39, 139, O' Meara.

²⁹⁶ [η απόδοση δική μου].

²⁹⁷ P.Gautier, ό.π., σ.133.

²⁹⁸ P.Gautier, ό.π., σ.133.

²⁹⁹ P.Gautier, ό.π., σ.133.

³⁰⁰ P.Gautier, ό.π., σ.155.

³⁰¹ H. Lewy, ό.π., σ. 13.

³⁰² H. Lewy, ό.π., σ. 13.

Ψελλό, όπως περιγράφει ο Lewy, οι δαίμονες γεμίζουν τους ανθρώπους με αισθήματα φθόνου, μίσους, εγωισμού, λαγνείας και κακίας. Κατά τον ίδιο τρόπο, οι δαίμονες αιχμαλωτίζουν το μυαλό με τη παραφροσύνη. Συμπερασματικά, οι δαίμονες καταλαμβάνουν το σώμα, τη ψυχή κι την νόηση.³⁰³

Απαισιόδοξη είναι η διαπίστωση του Gautier, ότι κανείς δεν μπορεί να ξεφύγει από τις δαιμονικές εισβολές / ενέργειες, διότι, όπως υποστηρίζει, βρίσκονται παντού και είναι δυσαναρίθμητες. Σε τεκμηρίωση των παραπάνω, όπως αναφέρει ο Ψελλός, οι δαίμονες «μιλούν» την γλώσσα στην περιοχή (στο τόπο) όπου βρίσκονται.³⁰⁴ Η μορφή τους ποικίλει, άλλοτε είναι θηλυκή, άλλοτε αρσενική, κι άλλοτε παίρνουν την μορφή ζώων. Ειδικότερα, οι πύρινοι και οι αέρινοι, όπως ο «Τιμόθεος» αναφέρει στο διάλογο του με τον «Θράκιο» (Timothy iii 23. 12,) έχουν την ικανότητα της μεταμόρφωσης σε οποιοδήποτε φανταστικό πλάσμα.³⁰⁵

Ενδέχεται, κατά τον Gautier, το Ψελλιανό δαιμονικό corpus να συσχετίζεται με τον δαιμονικό λόγο του Μέγα Βασιλείου (330-379).³⁰⁶ Οι δαίμονες κατά τον Μ. Βασίλειο κατοικούν στον αέρα, είναι χθόνιοι και μεταμορφώνονται. Κινούνται εχθρικά προς τους ανθρώπους. Ομοίως και οι δαίμονες κατά τους Χαλδαίους είναι οι δυνάμεις της Γης, που γεμίζουν με πάθη τους ανθρώπους και ο Ψελλός αναφέρει σχετικά:

*σὸν ἀγγεῖον θῆρες χθονὸς οἰκήσουσιν.*³⁰⁷

το δοχείο σου γήινα θηρία θα κατοικήσουν.³⁰⁸

*οἱ περὶ γῆν καλινδούμενοι δαίμονες τὴν οὖν ζωὴν ἡμῶν πλήρη γενομένην παθῶν.*³⁰⁹

οι δαίμονες που κινούνται πλησίον της Γης γεμίζουν όλη τη ζωή των ανθρώπων με πάθη.³¹⁰

Κατά την εκτίμηση του Lewy, ο βυζαντινός στοχαστής ακολουθεί τη νεοπλατωνική σκέψη, που περιγράφει ότι η άσκηση των αρετών είναι το μέσο (ο τρόπος) επίτευξης της

³⁰³ H. Lewy, ό.π., σ. 13.

³⁰⁴ H. Lewy, ό.π., σ. 13.

³⁰⁵ P. Gautier, ό.π., σ. 166.

³⁰⁶ P. Gautier, ό.π., σ. 130.

³⁰⁷ Phil., Minora., II, OPUSC 38, 5-10, 139. O' Meara.

³⁰⁸ [η απόδοση δική μου].

³⁰⁹ Phil., Minora II., OPUSC. 38, 10, 138. O' Meara.

³¹⁰ [η απόδοση δική μου].

θεραπείας των παθητικών ορμών.³¹¹ Κατά τον Πρόκλο και τον Ιάμβλιχο η άσκηση των αρετών και η τέλεση της Χαλδαϊκής θεουργίας εξαγνίζουν την ανθρώπινη ψυχή.³¹² Ο Kroll βρίσκεται σε συμφωνία με τον Lewy και διατυπώνει τη θέση ότι η νεοπλατωνική φιλοσοφία κατατάσσει τα πάθη της ψυχής στο κατώτατο υλικό πεδίο και ο τρόπος (διαφυγής) από το (βάρος της ύλης και των παθών) είναι η συμμετοχή της ψυχής και του πνεύματος στην θεουργική τελετουργία που αυτοσκοπός της είναι η εξύψωση, ο (εξαγνισμός), η (κάθαρση) της συνείδησης που (μετέχει) μαζί με τις αϋλες μυστηριακές δυνάμεις στο ανώτατο μυστηριακό ουράνιο επίπεδο.³¹³

Στη συνέχεια, κατά τον Gautier, οι δαίμονες στο Χαλδαϊκό αποκρυφιστικό σύστημα αντικατοπτρίζουν την σωματική υπόσταση που συνάδει με (πάθη και τιμωρίες).³¹⁴ Ειδικότερα, γίνεται αναφορά ότι πρόκειται για *δαιμονικά σκυλιά* που είναι χθόνια και γήινα και έχουν σκοπό τη (τιμωρία) των ανθρώπινων ψυχών.³¹⁵ Κατά τη περιγραφή της Αθανασσιάδη, οι Χαλδαϊκοί «γήινοι δαίμονες» βρίσκονται απομακρυσμένοι από τη θεϊκή γνώση και έχουν υλικό σώμα. Επίσης, είναι «τιμωροί» και κρατούν δέσμιες τις ψυχές με την ύπαρξη των παθών.³¹⁶ Εάν κάποιος θελήσει να ξεφύγει από αυτούς, θα πρέπει να θυσιάσει «λίθον μνίζουριν».³¹⁷ Ο Ψελλός αναφέρει σχετικά με τη θυσία του «λίθου»:

*Ηνίκα δαίμονα δ' ἐρχόμενον πρόσγειον ἀθρήσεις, θῆε λίθον μνίζουριν ἐπαυδῶν*³¹⁸

Όταν αισθάνεσαι ότι ένας δαίμονας έρχεται κατά πάνω σου, τότε πρέπει να τοποθετήσεις την πέτρα μνιζούρι³¹⁹ κοντά σου για να απομακρυνθεί.³²⁰

Πράγματι, κατά τον Ψελλό, ο «λίθος» αυτός κατέχει μια πολύ μεγάλη δύναμη έναντι των δαιμόνων και έχει επιπρόσθετα την ιδιότητα να αποκαλύπτει την (Αλήθεια).³²¹ Γενικότερα, οι δαίμονες είναι πολυειδής μορφές, που βρίσκονται ενσωματωμένοι σε όλο το

³¹¹ H. Lewy, ό.π., σ. 250.

³¹² A. Lecerf, « Wilhelm KROLL, *Discours sur les Oracles Chaldaïques* », In: *Philosophie Antique*, (17), 2017, σσ.229-230. Κατά τον Kroll ο νεοπλατωνισμός είναι η συνέχεια του πλατωνισμού. Ήταν ενάντιος στον κατακερματισμό των ιστορικών διαδικασιών.

³¹³ A. Lecerf, W. Kroll, ό.π., σσ.229-230.

³¹⁴ P. Gautier, ό.π., σ. 126.

³¹⁵ P. Gautier, ό.π., σ. 126.

³¹⁶ P. Athanassiadi, ό.π., σ.256.

³¹⁷ P. Athanassiadi, ό.π., σ.256.

³¹⁸ Phil., Minora II., OPUSC. 38, 5-7, 144. O' Meara.

³¹⁹ M. Tardieu, *L'Oracle de la Pierre Mnouziris*, In: *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption/ Bibliotheca Chaldaica/ Band 2*, (eds. H. Seng and M. Tardieu) Universitätsverlag C. Winter Heidelberg, 2010, σσ.93-108.

³²⁰ [η απόδοση δική μου].

³²¹ H. Lewy, ό.π., σ.149.

κοσμικό γίνεσθαι και η φύση τους είναι αμιγώς αγαθή και αγνή.³²² Ο Ψελλός αναφέρει σχετικά:

*ή φύσις πείθει πιστεύειν εἶναι τούς δαίμονας ἀγνούς, και τά κακῆς ὕλης βλαστήματα
χρηστά και ἐσθλά.*³²³

η ίδια μας η δαμονική φύση ορίζει ότι είναι αγνή (αγαθή) και, πως τα ενεργήματα-δημιουργήματα της κακής ύλης είναι εξίσου και αυτά αγνά και χρήσιμα.³²⁴

Συμπερασματικά, κατά τους Χαλδαίους οι δαίμονες είναι αγαθές και αγνές φύσεις. Τα (κακά) δημιουργήματα του γίγνου (υλικού κόσμου) είναι ακολούθως και αυτά (αγαθά) και χρήσιμα. Οι άνθρωποι ως σπέρματα της (θεϊκής ουσίας) διαθέτουν εκ φύσεως τη δυνατότητα επικοινωνίας με τις (αὔλες/θεϊκές δυνάμεις). Οι «Άγγελοι» και οι «ἰυγγες» είναι εντεταλμένοι να είναι αρωγοί στην εξελικτική πορεία των ψυχών. Ο σκοπός των γίγνων δαιμόνων είναι η (αιχμαλώτιση) των ψυχών στις παθητικές τάξεις. Το αυτεξούσιο ορίζει τον καθορισμό της ποιότητας της ψυχής.

II. Η Χαλδαϊκή τέχνη της μαγείας στο έργο του Μιχαήλ Ψελλού.

Ο πολυγραφότατος Ψελλός δεν ήταν δυνατόν να απουσιάζει από τον κατάλογο των λογίων, που ασχολήθηκαν με την μαγεία και την αλχημεία. Σύμφωνα με τον Seng ήταν αυτός, που ανέσυρε από το σκοτάδι της αφάνειας τα σχετικά με τον αποκρυφισμό συγγράμματα.³²⁵ Το σπουδαιότερο εξ' αυτών, είναι οι Χαλδαϊκοί Χρησμοί και ένα ακόμη σύγγραμμα με τίτλο *η χρυσοποιία*.³²⁶ Κατά την τοποθέτηση του Seng, το σύγγραμμα αυτό αποτέλεσε το μέσο διάδοσης της αλχημείας στην Δυτική Ευρώπη.³²⁷ Επιπρόσθετα, η επιστολογραφία του Ψελλού είναι ενδεικτική για τις αλχημικές του γνώσεις. Συγκεκριμένα, η επιστολή προς τον Πατριάρχη Μιχαήλ Κηρουλάριο εκθέτει αλχημικές γνώσεις για *παρασκευή χρυσού*, πράγμα, που αποδεικνύει την ασχολία του βυζαντινού φιλοσόφου με την τέχνη της αλχημείας. Στην επιστολή, ο Ψελλός επεξηγεί τις υλικές μεταμορφώσεις και τις φυσικές εναλλαγές βάσει των αποτελεσμάτων που παράγουν οι αναμειξεις των τεσσάρων στοιχείων και ακολούθως υπογραμμίζει, τη *φυσική τους αιτιολογία*.³²⁸ Ο εμπειριστατωμένος αλχημικός επιστημονικός

³²² P. Athanassiadi, ό.π., σ.256.

³²³ Phil., Minora II., OPUSC. 38, 15-17, 136. O' Meara.

³²⁴ [η απόδοση δική μου].

³²⁵ H. Seng, *Der Kommentar des Psellos zu den Chaldaischen Orakeln in lateinischer Übersetzung* In: *Platonismus und Esoterik in Byzantinischem Mittelalter und Italienischer Renaissance*, (ed. H. Seng), Bibliotheca Chaldaica/ Band 3, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter Heidelberg, 2013, σσ.59-60.

³²⁶ H. Seng, ό.π., σ.62.

³²⁷ H. Seng, ό.π., σ.62.

³²⁸ H. Seng, ό.π., σ. 62.

λόγος του Ψελλού δεν συνάδει με την καταδικαστέα στάση του απέναντι στη μαγεία και στην αλχημεία. Ο δηλωτικός αυτός αντιφατικός του χαρακτήρας, κατά τη θέση του Seng, ενισχύει το μυστικιστικό του πνεύμα.

Κατά τον Seng, ο Ψελλός ανακαλύπτει την τέχνη της αλχημείας στη Χαλδαϊκή Χρησμολογία.³²⁹ Ο Ψελλός αναφέρει για μια χρυσή σφαίρα, γνωστή ως «Στρόφαλος», ή «Τροχός της Εκάτης» πάνω στην οποία έχουν εγχαραχτεί λέξεις με μαγική ενεργειακή δύναμη. Αυτό το μαγικό όργανο είχε στην μέση του ένα ζαφείρι και δενόταν σε έναν ιμάντα από δέρμα τάυρου και το χρησιμοποιούσαν κατά τη διαδικασία των (επικλήσεων).³³⁰ Ακολούθως, ο Greenfield υποστηρίζει ότι ο Χαλδαϊκός κόσμος χωρίζεται σε τρία μέρη, στον *εμπύριο* που είναι ο κόσμος του Θεού, τον *αιθέριο* που είναι ο κόσμος των άστρων και στον *στοιχειώδη*, που είναι ο υλικός κόσμος.³³¹ Τόσο ο άυλος όσο και ο υλικός συγκροτείται από τη δύναμη και την παρουσία των δαιμονικών οντοτήτων. Οι δαίμονες διακρίνονται σε δύο κατηγορίες, τους κακοδαίμονες, πηγή δεινών για τους ανθρώπους και τους αγαθό-δαίμονες, δηλαδή τους αγγέλους, που μετέχουν στην ανθρώπινη προσπάθεια επίτευξης ισορροπίας μεταξύ του καλού και του κακού. Σύμφωνα με τον Ψελλό οι δαίμονες έχουν σημαντικό ρόλο στη διακυβέρνηση της Γης, διότι ήταν αυτοί που (κυβερνούσαν) κάθε γήινο τομέα.³³² Οι δαιμονικές τάξεις, που προκαλούν συμφορές, όχι μόνο στους ανθρώπους, αλλά και σε όλα τα πλάσματα του σύμπαντος κόσμου, είναι στον αριθμό (έξι).

Κατά τον Greenfield, αυτοί που είναι επιφορτισμένοι με το έργο της (καθυπόταξης) των δαιμόνων είναι οι «γόητες», που μαζί με τους «επωδούς», καλούν τους δαίμονες σε φασματική εμφάνιση³³³ και ακολούθως με ειδικά φυλακτά τους εξορκίζουν. Σχετικά με τους «επωδούς», ο Ψελλός αναφέρει:

*εἰ μὴ δυναμώσομεν τὴς ψυχῆς ὄχημα διὰ τῶν ὑλικῶν τελετῶν οἴεται γὰρ καὶ καθαίρεσθαι τὴν
ψυχὴν λίθοις καὶ πόαις καὶ ἐπωδαῖς, ὡς ἐύτροχον εἶναι πρὸς ἀνάβασιν.*³³⁴

μην εστιάσουμε στην επιφόρτιση της ψυχής με τις υλικές ανάγκες και βαρύνουμε με ύλη την ψυχή, διότι δεν θα είναι εύκολη η ανάβαση. Για την ανάβαση χρειάζεται καθαρή και αυτή θα

³²⁹ H. Seng, *ό.π.*, σ.62.

³³⁰ H. Seng, *ό.π.*, σ.62.

³³¹ R. Greenfield, *A Contribution to the Study of Palaeologan Magic* In: *Byzantine Magic* (ed. H. Maguire), Washington D.C, Dumbarton Oaks, 1995, σ. 118.

³³² R. Greenfield, *ό.π.*, σ. 120.

³³³ R. Greenfield, *ό.π.*, σ. 120. Σημαίνει σε μια λανθάνουσα κατάσταση, όχι αληθή.

³³⁴ Phil., Minora II., OPUSC. 38, 10-13, 132. O' Meara.

πραγματοθεύει δια την βοήθεια των Επωδών.³³⁵

Στη συνέχεια, ο Greenfield αναφέρει ότι (όπλα) για την αντιμετώπιση των δαιμόνων θεωρούνται ο *σίδηρος* και το *ξίφος*: αυτά προκαλούν φόβο στους δαίμονες, με αποτέλεσμα την υποταγή τους στον εξορκιστή, δηλαδή στον μνημένο που έχει τις μαγικές εκείνες γνώσεις για να αποδιώξει τις δαιμονικές επιθέσεις.³³⁶ Συγκεκριμένα, αναφέρει ο Greenfield ότι το χτύπημα του ξίφους επιφέρει, έστω και για ελάχιστο χρόνο, το δυσάρεστο αίσθημα του πόνου, και, ότι το τραύμα που θα προκληθεί από το ξίφος, αυτομάτως θα αρχίσει να θεραπεύεται. Η άμεση διαδικασία επούλωσης των δαιμονικών τραυμάτων είναι το ουσιώδες συστατικό της δαιμονικής φύσης.³³⁷

Ο Ψελλός, σύμφωνα με τον Greenfield, περιγράφει ότι οι δαιμονικές δυνάμεις ενεργοποιούνται διά των τεσσάρων φυσικών στοιχείων: της *φωτιάς, του νερού, του χώματος και του αέρα*.³³⁸ Σύμφωνα με τον Greenfield, η μαγεία για τον Ψελλό σημαίνει θεουργική ιεροτελεστία, που σκοπό έχει τον καθαρισμό της ψυχής. Ο Ψελλός αναφέρει σχετικά:

*Ἡ μαγεία (μερὶς γούν ἐσχάτη τῆς ἱερατικῆς ἐπιστήμης) ἀνιχνεύουσα τῶν ὑπὸ τὴν σελήνην πάντων τὴν τε οὐσίαν καὶ φύσιν καὶ δύναμιν καὶ ποιότητα, λέγω δὲ στοιχείων καὶ τῶν τούτων μερῶν ζώων τε παντοδαπῶν καὶ φυτῶν καὶ τῶν ἐντεῦθεν καρπῶν, λίθων, βοτανῶν καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν παντὸς πράγματος ὑπόστασιν τε καὶ δύναμιν ἐντεῦθεν ἄρα τὰ ἐαυτῆς ἐργάζεται.*³³⁹

Η μαγεία είναι (μέρος της θεουργικής ιερής επιστήμης) που θεωρείται ότι είναι η ύψιστη θεουργική τέχνη, η οποία εδράζεται στην υποσελήνια περιοχή και χρησιμοποιεί τη δύναμη των φυσικών στοιχείων που μέσα σε αυτά συμπεριλαμβάνονται όλα τα ζώα, τα φυτά, οι πολύτιμοι λίθοι, τα βότανα και όλη γενικότερα η φύση συνεργάζεται για την επίτευξη της θεουργίας.³⁴⁰

Οι αγαθό-δαιμονικές παρουσίες των «ίνυγων», των «συνοχών» και των «τελεταρχών» στους τρεις θεϊκούς κόσμους (εμπύριο, αιθερικό κι υλικό) τελούν θεουργική ιεροτελεστία για την εξάγνιση (κάθαρση) των ψυχών.³⁴¹ Ειδικότερα, οι «ίνυγκες» στην τέχνη της θεουργίας είναι τα υλικά αντικείμενα, όπως για παράδειγμα είναι ο «στρόφαλος». Ο θεουργός - μάγος,

³³⁵ [η απόδοση δική μου].

³³⁶ R. Greenfield, ό.π., σ. 121. Ο «Τιμόθεος» περιγράφει στον «Θράκιο», ότι οι δαιμονικές επιθέσεις είναι γρήγορες και ξαφνικές. (Tim iii 36. 10. 9),

³³⁷ R. Greenfield, ό.π., σ. 121.

³³⁸ R. Greenfield, ό.π., σ. 121.

³³⁹ Μιχαήλ Ψελλός, *Περί ενεργείας δαιμόνων*, MPG 122, σ.820.

³⁴⁰ [η απόδοση δική μου].

³⁴¹ R. Greenfield, ό.π., σ. 310. Βλ., επιπλέον., Μιχαήλ Ψελλός, *Περί ενεργείας δαιμόνων*, MPG 122, σ.821.

συχνά, χρησιμοποιεί αγάλματα συγκεκριμένων θεοτήτων, ειδικούς λίθους, βότανα, ζώα, ακόμη και αρωματικές ουσίες, προκειμένου να αποκτήσει επαφή μαζί τους. Η θεουργία ως τέχνη συναφή με την μαγεία έχει σκοπό τον εξαγνισμό και την ανύψωση της ψυχής, μέχρι τον βαθμό ένωσης της με την ανώτερη θεότητα. Επειδή, η θεουργική τελετουργία ξεκινά από τα κατώτερα επίπεδα για να οδηγηθεί στα ανώτερα, το αρχικό στάδιο της θεουργικής πρακτικής είναι η επίκληση των αγαθών -δαιμόνων για τη πραγμάτωση του εξευμενισμού. Δηλαδή, της απομάκρυνσης από την αρνητική (δαιμονική) παρουσία. Ο θεουργός (μάγος, μύστης) μαζί με τις αγαθές δαιμονικές δυνάμεις μετέχουν στην διαδικασία της θεουργικής τελετουργίας. Αυτός είναι και ο ρόλος της (Εκάτης) στη θεουργία, δεδομένων των μυθολογικών προεκτάσεων από προγενέστερες εποχές.³⁴²

Κατά τον Greenfield, η (αποκήρυξη) του Ψελλού από τη μαγεία αποδεικνύει το αντίθετο, δηλαδή την παραδοχή του για τις αλχημικές και μαγικές του γνώσεις. Η συνύπαρξη των δύο, κατά τον Greenfield, υποδηλώνει ότι πρόκειται για δυο δραστηριότητες, που εκ παραλλήλου είναι εν εξελίξει. Σχηματικά, θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι η μαγεία στο Βυζάντιο απαντάται από τα πρώτα χρόνια της ίδρυσης της Κωνσταντινούπολης και διατρέχει όλη την Βυζαντινή ιστορία.³⁴³ Κατά τον Greenfield, πρόκειται για ένα συνδυασμό τελετουργικής δραστηριότητας και γνώσης, που προκύπτει από το κράμα (μίξη) των τεσσάρων φυσικών στοιχείων. Σύμφωνα με τον Greenfield, εύλογος είναι ο μη συμβιβασμός της ως άνω πρακτικής με τα δογματικά καθορισμένα πλαίσια της βυζαντινής ορθόδοξης χριστιανικής πίστης.³⁴⁴ Η μαγεία για το Χριστιανικό δόγμα είναι μια πλάνη που την προκαλούν οι δαίμονες και για το λόγο αυτό δεν είναι ευρύτερα αποδεκτή. Ως προς το ζήτημα αυτό, παρατηρείται κάποια αντίφαση, ενώ ο βυζαντινός στοχαστής αποδέχεται την ύπαρξη της μαγείας, δηλαδή την ύπαρξη των δαιμόνων, ταυτόχρονα διατυπώνει και την απόρριψή της.³⁴⁵ Σύμφωνα με τον Lauritzen, ο Χαλδαϊκός μυστικισμός, αν και διαμορφώθηκε σε εποχή προγενέστερη από την εποχή της εξάπλωσης του Χριστιανισμού, και κυρίως από της εποχή του Ψελλού, εντούτοις, εμφανίζει πολλά κοινά με το Χριστιανικό δόγμα.³⁴⁶

Συνεχίζοντας, κατά τον Fisher, ένα μεγάλο ποσοστό του Βυζαντινού και

³⁴² R. Greenfield, *ό.π.*, σ. 310.

³⁴³ R. Greenfield, *ό.π.*, σσ.117-153. σ. 310.

³⁴⁴ R. Greenfield, *ό.π.*, σσ.117-153. σ. 310.

³⁴⁵ F. Lauritzen, *L'Ortodossia Neoplatonica di Psello*, In: *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* (47), Roma, 2010, σσ.285-291.

³⁴⁶ E. Fisher, *Michael Psellos on the 'Usual' Miracle at Blachernae, the Law, and Neoplatonism*, In: *Byzantine Religious Culture* (92), (eds. D. Sullivan, E. Fisher, S. Papaioannou), Leiden, Brill, 2012, σσ. 188-189.

Χριστιανικού πληθυσμού απέρριπτε την μαγεία, διότι κάτι τέτοιο συνεπαγόταν με αμφισβήτηση της μοναδικότητας του Θεού ως υπέρτατου ελεγκτή του κόσμου.³⁴⁷ Όμως, ένα εξίσου μεγάλο μέρος του πληθυσμού, αν όχι μεγαλύτερο, αποδεχόταν την μαγεία, διότι δεν ενδιαφερόταν να προσεγγίσει ή να κατανοήσει τα δογματικά πιστεύω, μάλιστα, ενέταξε τη μαγεία στο φάσμα της θρησκευτικής του συμπεριφοράς. Για αυτούς τους ανθρώπους, η μαγεία αποτελούσε έναν εναλλακτικό τρόπο δράσης με στόχο την προστασία, τη θεραπεία, την καλή τύχη και τις προφητείες.³⁴⁸ Η μαγεία κατά τον μελετητή Fisher, άλλοτε διαχωρίζεται και άλλοτε ταυτίζεται με την «γοητεία», που αποτελεί πίστη και πρακτική εξηρητημένη με εσώτατες, αυθόρμητες και απόκρυφες δυνάμεις.³⁴⁹

Η «γοητεία» ήταν μια δραστηριότητα που την ασκούσαν όλες οι κοινωνικές τάξεις της Βυζαντινής αυτοκρατορίας, ακόμη και οι λόγιοι. Ο διαχωρισμός εναπόκειται στη διαφορετική ποιότητα της χρήσης των δυνάμεων. Η «γοητεία» ήταν αναπόδραστο μέρος της μαγικής ρητορικής δεινότητας. Ο Λόγος σαηγεύει τα πλήθη. Ο κατέχων της δύναμης του λόγου, κατέχει και εξουσιάζει το πλήθος. Ακολούθως, η μαγεία δεν σχετίζεται με την *μαγγανεία, τη φαρμακεία, την μαντεία*, διότι αφορά μονοσήμαντα την επίκληση δαιμονικών ονομάτων με σκοπό το (κάλεσμα).³⁵⁰

Συμπερασματικά, η βυζαντινή κοινωνία κατ' επίφαση απέρριπτε την πρακτική της μαγείας, διότι ταυτόχρονα πίστευε σε κάθε είδους μαγγανεία και μαντεία, προκειμένου να αντιμετωπίσει τα μελλούμενα και τις ασθένειες. Ο Ψελλός κινείται βάσει της κατευθυντηρίας κοινωνικής επιταγής, δηλαδή παρουσιάζει και εκθέτει τις θέσεις του με σκοπό, όχι τη σύγκρουση, αλλά την ταύτιση με την καθεστηκυία χριστιανική παράδοση. Τίθεται όμως ένα ερώτημα: γιατί ο Ψελλός παρουσιάζει στο αναγνωστικό κοινό τις Χαλδαϊκές δοξασίες που εκθέτουν τη γνώση για μαγικές τελετές και επικλήσεις δαιμονικών οντοτήτων; Σε αυτό το ερώτημα, και ο Fisher και ο Lauritzen συμφωνούν αναφέροντας ότι η συλλογιστική του Ψελλού αποσκοπεί στη συμπόρευση του Χριστιανισμού και του Χαλδαϊκού μυστικισμού Τέλος, κατά την προσωπική εκτίμηση της γράφουσας ο Ψελλός ενδεχομένως να αποτελεί το έναυσμα για τον αναγνώστη να παράγει πολλούς συνδυαστικούς ειρμούς σκέψεων, αναφορικά με τα αποκρυφιστικά σύμβολα και τη σχέση τους με τις ιερές Γραφές. Για παράδειγμα, ο αριθμός 12 (Απόστολοι), ίσως να συνδέεται με τους 12 (αστερισμούς) και εν γένει με τον τομέα της αστρολογίας, οι ποικίλες αναφορές

³⁴⁷ E. Fisher, ό.π., σ.189.

³⁴⁸ E. Fisher, ό.π., σ.189.

³⁴⁹ E. Fisher, ό.π., σ.189.

³⁵⁰ E. Fisher, ό.π., σ.189.

στον ήλιο, στο Φως (το αναστάσιμο), στους (3) Χαλδαίους μάγους, στο χρυσό (ισχυρό αλχημικό στοιχείο), το λιβάνι, κ.τ.λ. να είναι μερικές ενδείξεις ότι υποβόσκει ένα βαθύτερο μυστικιστικό νόημα στις έννοιες και στις λέξεις των ιερών κειμένων.

II. Μιχαήλ Ψελλός, *Ἐκθεση Ασσυριακῶν δογμάτων*.

α.) Η Ασσυριακή σοφία: η ερμηνευτική προσέγγιση του Μιχαήλ Ψελλού.

Κατά τη περιγραφή του Parpola, οι Ασσύριοι ήταν ένας λαός σημιτικής καταγωγής που ζούσε στα προϊστορικά χρόνια ως περιφερόμενη νομαδική φυλή στην περιοχή της Μεσοποταμίας.³⁵¹ Ἐγιναν γνωστοί με το όνομα Ασσύριοι προς τιμή του εθνικού τους θεού, Ασσούρ.³⁵² Αρχικά, οι Ασσύριοι ήταν κατακτημένος λαός των Χαλδαιών κι μετέπειτα των Περσών. Η γλωσσική τους ταυτότητα ήταν η Αραμαϊκή.³⁵³ Σύμφωνα με τον Parpola, η (τριαδικότητα) ήταν κοινό κοσμογονικό στοιχείο στο σύστημα των Ασσυρίων και των Χαλδαιών.³⁵⁴ Κατά την εκτίμηση του Parpola η Ασσυριακή θρησκευτική εικονογραφία έχει πολλές ομοιότητες με τη πρόιμη χριστιανική εικονογράφηση.³⁵⁵

Ο Ψελλός στη μικρή πραγματεία με τίτλο *ἔκθεσις κεφαλαιώδης και σύντομος των Ασσυριακῶν δογμάτων* αναδεικνύει την σπουδαιότητα της Ασσυριακής σοφίας και αναφέρει σχετικά:

*Τούτων δε τῶν δογμάτων τα πλείω κ Ἀριστοτέλης καί Πλάτων ἐδέξαντο, οἱ δε περί Πλωτίνον κ Ἰάμβλιχον Πορφύριον τε και Πρόκλον πᾶσι κατηκολούθησαν καί ὡς θείας φωνάς ταῦτα ἐδέξαντο.*³⁵⁶

Οι διδαχές αυτές κατά ένα μεγάλο μέρος έγιναν αποδεκτές από τους Αριστοτέλη και Πλάτωνα, ενώ οι Πλωτίνος, Ιάμβλιχος, Πορφύριος και Πρόκλος τις αποδέχτηκαν συνολικά, διότι τις θεώρησαν ως θεϊκές αποκαλύψεις.³⁵⁷

Η επιρροή της σοφίας των Χαλδαιών και των Ασσυρίων ήταν πολύ μεγάλη στον Πλωτίνο, στον Ιάμβλιχο, στον Πρόκλο και στον Πορφύριο. Για παράδειγμα, ο Ιάμβλιχος κατά τη περιγραφή του Lewy, αναφέρει ότι η Ασσυριακή σοφία ήταν η γνώση για τη θέαση του Αγαθού.³⁵⁸ Κατά τη

³⁵¹ S. Parpola, *The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy*, In: *The Journal of Near Eastern Studies* (52), 3, The University of Chicago Press, 1993, σ.161.

³⁵² S. Parpola, ό.π.σ.169.

³⁵³ S. Parpola, ό.π.σ.169.

³⁵⁴ S. Parpola, ό.π.σ.169.

³⁵⁵ S. Parpola, ό.π.σ.165.

³⁵⁶ Phil., *Minora II.*, OPUSC. 41, (22-25), 152. O' Meara.

³⁵⁷ [η απόδοση δική μου].

³⁵⁸ H. Lewy, ό.π., σ. 230.

περιγραφή του Lauritzen, ο Ψελλός ενασχολείται συστηματικά με τους νεοπλατωνικούς φιλοσόφους για να μελετήσει σε βάθος τη Χαλδαϊκή Χρησμολογία, παραγκωνίζοντας με αυτό τον τρόπο τις Ασσυριακές δοξασίες.³⁵⁹

Σε συνέχεια της ανάδειξης του Ασσυριακού πολιτισμού, ο βυζαντινός στοχαστής αναφέρει σχετικά με το θέμα αυτό:

[...] και Ασσυρίοις τὴν γλῶτταν [...] ὡς ἂν τις εἶπη, θαυμάζομεν.³⁶⁰

και εμεῖς εἴμαστε θαυμαστές της γλωσσικῆς Ασσυριακῆς ταυτότητας.³⁶¹

Ὅπως στο Χαλδαϊκό κοσμολογικό σύστημα, ἔτσι και στο Ασσυριακό, ἡ (τριαδικότητα) πρωτοστατεῖ.³⁶² Ο Ψελλός αναφέρει σχετικά:

τριχῆ κ τοῦτων διηρημένον, εἰς ἵγγας κ συνοχέας κ τελετάρχας.³⁶³

διαιροῦνται (κατά τους Ασσυρίους) στη κάτωθι τριάδα, στους ἵγγες και τους συνοχείς και τους τελετάρχες.³⁶⁴

Κατά τον Lewy ζωτικής σημασίας ομοιότητα μεταξύ Χαλδαίων και Ασσυρίων εἶναι ο αριθμός επτά (7) που χαρακτηρίζει τη κοσμογονική κατηγοριοποίηση.³⁶⁵ Ὅπως για τους Χαλδαίους, ἔτσι και για τους Ασσύριους, οι κόσμοι εἶναι σε αριθμό επτά (7). Ο Ψελλός αναφέρει σχετικά:

Ἐπτά δε φασί κόσμους σωματικούς.³⁶⁶

Οι Ασσύριοι πρεσβεύουν ὅτι υπάρχουν επτά κόσμοι και εἶναι σωματικοί.³⁶⁷

Περίληπτικά, μέσα από τη μελέτη των μικρών πραγματειῶν του Ψελλού συνάγεται ὅτι οι Χαλδαῖοι και οι Ασσύριοι ἔχουν ομοιογενεῖς κοσμολογικές αρχές. Εἶναι δυο λαοί με κοινές ιστορικές και πολιτισμικές καταβολές. Μολονότι, και οι δύο θεωροῦνται ἡσσοнос

³⁵⁹ F. Lauritzen, *Psellos' Philosophical Works*, In: *23rd International Congress in Byzantine Studies*, (Michael Psellos. *One Thousand Years of a Polymath's Birth*), August 2016, σσ. 518-538.

³⁶⁰ P. Cautier, *Michaelis Pselli Theologica*, I, (74), Leipsig, Tuebner, 1989, σ.294.

³⁶¹ [η απόδοση δική μου].

³⁶² Phil., *Minora II.*, OPUSC. 41, (22-23), 151. Ο' Meara.

³⁶³ Phil., *Minora II.*, OPUSC. 41, (22-23), 151. Ο' Meara.

³⁶⁴ [η απόδοση δική μου].

³⁶⁵ H. Lewy, ὁ.π., σ.444.

³⁶⁶ Phil., *Minora II.*, OPUSC. 41, 4, 152. Ο' Meara.

³⁶⁷ [η απόδοση δική μου].

πολιτισμικής σημασίας και φιλοσοφικής σπουδαιότητας, κατά τον Lewy η υπεροχή των Χαλδαιών προπορεύεται. Σύμφωνα με τη περιγραφή του Καλδέλλη Το μεγαλύτερο μέρος της Ασίας τον 11^ο αι. βρίσκεται υπό την κατοχή των Τούρκων (Σελτζούκων).³⁶⁸ Η εισβολή των Σελτζούκων το 1055 στο Χαλιφάτο της Βαγδάτης σηματοδότησε εν γένει τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία.³⁶⁹ Οι βυζαντινοί στη περίοδο του μεσοβυζαντίου είχαν συλλέξει αρκετές πληροφορίες για τον αραβικό κόσμο και οι Βυζαντινοί αυτοκράτορες, όπως για παράδειγμα ο (Μιχαήλ Δούκας 1071-1078) εκδηλώνουν ενδιαφέρον για τη μελέτη της αραβικής γραμματολογίας.³⁷⁰ Η ακμή της Ελληνικής σκέψης είχε ήδη πραγματωθεί τον 9^ο αι. μέσα από τις συριακές μεταφράσεις και τους σχολιασμούς. Οι βυζαντινοί στοχαστές του 9^{ου} αιώνα ασχολούνται επιμελώς με τη μελέτη της αραβικής διανόησης (Avicenna , Al- Razi κ.τ.λ).³⁷¹ Ο Ψελλός αισθάνεται ιδιαίτερα περήφανος, κατά την εκτίμηση του Καλδέλλη, που έχει καταπιαστεί με τη μελέτη του αραβικού πολιτισμού.³⁷² Ο Ψελλός, όπως και ο ιστορικός Μιχαήλ Ατταλειάτης, ενδιαφέρεται να δώσει λογική επεξήγηση/ ερμηνεία στα φυσικά φαινόμενα.³⁷³ Η αραβική γραμματολογία³⁷⁴ είναι το μέσο κατανόησης της Ελληνικής σκέψης. Ο Ψελλός αφήνει μια μεγάλη παρακαταθήκη με τη συλλογή της αραβικής γνώσης και το εγχείρημα του αποτελεί για τους διανοητές της εποχής του, γεγονός πολιτισμικού επαναπροσδιορισμού.

Συμπεράσματα. II'.

Ο Ψελλός στην μικρή πραγματεία του με τίτλο *Τοῦ αὐτοῦ ἔκθεσις κεφαλαιώδης καὶ σύντομος τῶν παρὰ Χαλδαίους δογμάτων*, παρουσιάζει τις Χαλδαϊκές δοξασίες, προκειμένου να τεκμηριώσει την μελέτη του για τον κόσμο του αποκρυφισμού. Εντέχνως, ο Ψελλός εγείρει προβληματισμούς μέσα από την τεκμηριωμένη μελέτη της αρχαιοελληνικής σκέψης στο αναγνωστικό του κοινό και προσπαθεί να αναδείξει τις τυχόν φιλοσοφικές συγκλίσεις με τη Χριστιανική διδασκαλία.

Οι Χαλδαίοι διέκριναν (επτά) σωματικούς κόσμους, ο αρχικός ήταν ο εμπύριος (πύρινος) στον οποίο εδρεύει το ΕΝ, ακολουθούν τρεις (αιθέριοι) ή αιθερικοί, όπου βρίσκονται τα άστρα και οι πλανήτες και τρεις (υδαίοι) ή υδάτινοι, όπου βρίσκονται όλα τα

³⁶⁸ A. Kaldellis, *Intellectual Exchanges with the Arab World*, In: *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, (eds. A. Kaldellis, N. Siniosoglou), Cambridge, Cambridge University Press, 2018. σ.85.

³⁶⁹ A. Kaldellis, ό.π., σ.85.

³⁷⁰ A. Kaldellis, ό.π., σ.89.

³⁷¹ A. Kaldellis, ό.π., σ.89.

³⁷² A. Kaldellis, ό.π., σ.89.

³⁷³ A. Kaldellis, ό.π., σ.89.

³⁷⁴ T. F Sherwood, ό.π., σ. 30. Μελέτησε για την ασσυριακή αλχημεία.

υλικά ή αισθητά όντα, ο τελευταίος εξ' αυτών είναι ο (χθόνιος) κόσμος. Εκεί ανήκει η τάξη των τεσσάρων φυσικών στοιχείων. Επεξηγηματικά, οι Χαλδαϊκοί «ίνγγες» θεωρούνται πουλιά-αγγελιοφόροι και υπάρχουν πλησίον της Πατρικής Μονάδας. Έπειτα, ακολουθούν οι «συνοχείς» και τέλος, οι «τελετάρχες». Οι «συνοχείς» μαζί με τους «ίνγγες» εποπτεύουν αενάως τις ανείπωτες ενώσεις των πάντων. Τέλος, οι τελετάρχες είναι στον αριθμό 3 (τρεις) και ο καθένας ξεχωριστά επιβλέπει τους τρεις κόσμους (εμπύριο, αιθέριο, υλικό).

Ο αριθμός 3 (τρία) σύμφωνα με τους Χαλδαίους είναι ο αριθμός που συμβολίζει την τριαδική Ενική Αρχή. Στην κορυφή της τριγωνικής αρχής βρίσκεται ο Πατέρας και ακολουθούν η Δύναμη και ο Νους. Η τριαδική Ενική Αρχή διαιρείται σε πολλαπλές τριαδικές θεϊκές τάξεις. Ο άρρητος διαιρετέος τριαδικός αριθμός των θεϊκών τάξεων αποτελεί τη δομική ύπαρξη του άυλου κόσμου. Οι Χαλδαίοι υμνούν την Πατρική Αρχή, η οποία διαιρείται σε (τριαδικές) θεϊκές τάξεις που κατοικούν στο σύμπαν. Το σύμπαν κατά τους Χαλδαίους είναι συνεκτικό, αρμονικό και εύτακτο.

Σύμφωνα με το Ψελλιανό corpus οι δαίμονες διαχωρίζονται σε (έξι) κατηγορίες ή γένη. Το πρώτο ονομάζεται (πύρινο)· το οποίο βρίσκεται μακριά από τη Γη και τους ανθρώπους. Το δεύτερο γένος είναι το (αέριο) που προκαλεί τα καταστροφικά ατμοσφαιρικά φαινόμενα. Το τρίτο στην ιεραρχία που ακολουθεί είναι το (γήινο) και είναι ο δημιουργός των παθών. Το τέταρτο δαιμονικό γένος είναι οι (υδραίοι ή ενάλιοι). Από τον χορό των δαιμόνων δεν θα μπορούσαν να λείπουν οι (υποχθόνιοι) που αποτελούν την πέμπτη ομάδα, η οποία θεωρείται η αίτια των σεισμών και των ηφαιστειακών εκρήξεων. Οι κατά Ψελλό δαίμονες διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στην διακυβέρνηση της Γης. Συμπερασματικά, η εξαδική δαιμονική κυριαρχία προκαλεί συμφορές, όχι μόνο στους ανθρώπους αλλά και σε όλα τα πλάσματα του σύμπαντος κόσμου.

Η βυζαντινή κοινωνία σε ένα επιφανειακό επίπεδο απέρριπτε την πρακτική της μαγείας, διότι πίστευε στα θετικά αποτελέσματα της μαγγανείας και τη μαντείας. Ο Ψελλός κινείται με μια ευελιξία, δηλαδή παρουσιάζει τις θέσεις του με τέτοιο τρόπο, ώστε να αποφύγει τη σύγκρουση με την καθεστηκυία χριστιανική παράδοση. Τίθεται όμως, ένα ερώτημα: γιατί ο Ψελλός παρουσιάζει στο αναγνωστικό κοινό τη Χαλδαϊκή γνώση για μαγικές τελετές με επικλήσεις δαιμονικών δυνάμεων; Η απάντηση είναι είτε για να απορρίψει τον Χαλδαϊκό μυστικισμό, προκρίνοντας τη Χριστιανική παράδοση είτε για να αφυπνίσει τους αναγνώστες να ανακαλύψουν κοινά στοιχεία.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙ΄: ΟΙ ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΔΟΞΑΣΙΕΣ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΜΙΧΑΗΛ ΨΕΛΛΟΥ.

Ι. Μιχαήλ Ψελλός : *Ελληνικές διατάξεις περί δαιμόνων.*

α.) Η ομηρική δαιμονολογία στη μικρή πραγματεία με τίτλο *Ελληνικές διατάξεις.*

Στη μικρή πραγματεία με τίτλο *Ελληνικές διατάξεις περί δαιμόνων*, ο Ψελλός συγκεντρώνει γνωστικό υλικό από την αρχαιοελληνική δαιμονολογία. Κατά τη περιγραφή της Lucarelli, οι δαίμονες στην αρχαία ελληνική γραμματεία διαιρούνται σε κατηγορίες. Οι σπουδαιότεροι όλων είναι οι πρόπολοι ή αλλιώς *οί έπόμενοι θεοίς δαίμονες*, που λειτουργούσαν ως αγγελιοφόροι των Θεών.³⁷⁵ Σε αυτούς συγκαταλέγονται ο Παιάνας, ο Αιγαίον, η Θέμις, η Μοίρα, οι Χάριτες και οι Μούσες.³⁷⁶

Με το πέρασμα των χρόνων, ο (δαίμων) μετονομάστηκε σε μοίρα και σε τύχη. Θεμελιώδεις έννοιες που εμπεριέχονται στο σύνολο της αρχαίας ελληνικής γραμματείας. Οι δαίμονες, κατά την Lucarelli είναι αυτοί, που κυβερνούν τα πεπρωμένα των λαών, των βασιλιάδων και των απογόνων τους.³⁷⁷ Πράγματι, στις τραγωδίες του Σοφοκλή και του Ευριπίδη κάθε ήρωας έχει το δικό του δαίμονα. Κατ' επέκταση, ο κάθε άνθρωπος έχει το δικό του δαίμονα, που ονομάζεται *γενέθλιος δαίμων*.³⁷⁸ Ο δαίμονας είναι είτε αγαθός είτε κακός.³⁷⁹ Επιγραμματικά, οι Έλληνες δεν απέδιδαν στους δαίμονες το ολίσθημα προς το κακό ή την προσπάθεια μεταστροφής του ανθρώπου προς το καλό. Αντίθετα, τους διαιρούσαν σε πολλές κατηγορίες, δίνοντας τους συγκεκριμένη εξουσία, ανάλογα με την προστασία, που τους παρείχαν. Το ουσιώδες είναι ότι οι δαίμονες αποτελούν το μέσο επικοινωνίας με τους Θεούς.³⁸⁰

Σύμφωνα με τον Όμηρο,³⁸¹ ο (Θεϊκός) δαίμονας τοποθετείται πρώτος στην ουράνια

³⁷⁵ R. Lucarelli, *Demonology in the Greco-Roman Period* In: *The Journal Ancient Near Eastern Religions*, (11) Leiden, Brill, 2011, σ.109. Βλ., επιπλέον, T. Bane, *Encyclopedia of Spirits and Ghosts in World Mythology*, ό.π., σ. 152.

³⁷⁶ R. Lucarelli, ό.π., σ.109.

³⁷⁷ R. Lucarelli, ό.π., σ.109.

³⁷⁸ R. Lucarelli, ό.π., σ.109.

³⁷⁹ R. Lucarelli, ό.π., σ.109.

³⁸⁰ R. Lucarelli, ό.π., σ.109.

³⁸¹ W. A. Camps, *An Introduction to Homer*, Oxford, Clarendon Press, 1980, σσ.14-25. Στην Ομηρική εποχή η

ιεραρχία· Ο Ψελλός αναφέρει σχετικά:

ὁ δέ γε Ἑλληνικὸς λόγος οὐ φησι δαίμονα οὐδένα κακόν, ἀλλὰ διαιρέσεις μὲν αὐτῶν ποιεῖται πολλάς, ἕκαστον δὲ ἐξ αἰδίου τάττει ἐπὶ τῆς δεδομένης πᾶσι παρὰ τῆς προνοίας ἐξουσίας καὶ τάξεως. καὶ ἔστι παρ' αὐτοῖς ὁ μὲν δαίμων θεῖος ζῶν ἀπὸ θείας οὐσίας ἀρχόμενον αἰδίου τὴν αὐτὴν κατὰ φύσιν ἔχον ζωὴν κατὰ νοῦν ἀφοριζομένην· ὁ δὲ νοερός ζῶν αἰδίου τὴν αὐτὴν κατὰ φύσιν ἔχον ζωὴν κατὰ νοῦν καὶ λόγον ἐνεργουμένην [...] ὁ δὲ ψυχικὸς κατὰ λόγον ἀφοριζόμενος καὶ ψυχῶν μεριστῶν ἐπιμελούμενος.³⁸²

Οι αρχαίοι Έλληνες θεωρούσαν ότι οι δαίμονες δεν είναι κακοί και διαιρούνται σε πολλές κατηγορίες, κάθε ξεχωριστή κατηγορία έχει την αντίστοιχη προστασία και εξουσία. Στην πρώτη ιεραρχική κατηγορία βρίσκεται η δαιμονική Θεϊκή Αρχή, η οποία προέρχεται από την αέναη Θεϊκή ουσία, που έχει δημιουργήσει τη φύση και το νου· Η δεύτερη σε σειρά κατηγορία είναι ο νοερός δαίμονας, που παρέχει τη λογική στο νου, στην τρίτη σε σειρά κατηγορία είναι ο ψυχικός και έλλογος δαίμονας, που έχει το καθήκον/ την επιμέλεια της ενσάρκωσης των ψυχών.³⁸³

Ο ορισμός της ομηρικής έννοιας «Θεός», σύμφωνα με τον Camp υποδηλώνει την αυθύπαρκτη ενεργειακή δύναμη.³⁸⁴ Ο «δαίμονας» είναι μια υπερφυσική ενεργειακή δύναμη καταλυτική στη ζωή του ανθρώπου, καθώς επενεργεί και μεταβάλλει τη φθοροποιό του κατάσταση. Οι ασθένειες χαρακτηρίζονται από τον Όμηρο ως μισητοί δαίμονες.³⁸⁵ Ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται τη φθοροποιό μεταβολή είτε ως *σωματική ασθένεια* είτε ως *ψυχική ανισορροπία*.

Ο Ψελλός παρουσιάζει την ομηρική δαιμονική ιεραρχία με σαφήνεια: Οι *νοεροί* δαίμονες είναι αιώνιοι και πρώτοι στην ιεραρχία. Στη συνέχεια, ακολουθούν οι *έλλογοι ψυχικοί δαίμονες*. Αυτοί, έχουν ως αποστολή την προστασία της ψυχικής ισορροπίας. Ακολούθως, οι ψυχικοί δαίμονες διαιρούνται στους λεγόμενους *κλιματάρχες*, που είναι οι προστάτες των πόλεων, των οίκων και των ψυχών.³⁸⁶ Κατά τη δαιμονική διαιρετική ακολουθία υπάρχουν επιπλέον οι *λογικοί, οι φυσικοί και υλαίοι* δαίμονες.³⁸⁷ Η τελευταία τριαδική κατηγορία έχει την εξουσία της πραγμάτωσης των θεϊκών αποστολών.³⁸⁸

Η δαιμονική φύση κατά τον Όμηρο δεν είναι θνητή αλλά ούτε και αθάνατη, είναι *σωματοειδής*. Ο Ψελλός αναφέρει σχετικά:

έννοια του δαίμονος ερμηνεύεται ως η θεϊκή δύναμη, που ασκεί είτε καλή-θετική είτε κακή αρνητική ενέργεια στον άνθρωπο. Στην Ησιόδεια κοσμολογία, οι δαίμονες είναι εντεταλμένες θεϊκές οντότητες, που καταλαμβάνουν το χώρο διαμεσολάβησης μεταξύ των θεών και των ανθρώπων.

³⁸² Phil., Minora II., OPSUC 37,20-25, 123. Ο' Meara.

³⁸³ [η απόδοση δική μου].

³⁸⁴ W. A. Camps, ό.π., σ.14.

³⁸⁵ W. A. Camps, ό.π., σ.14.

³⁸⁶ Phil., Minora II., OPSUC 37,20-25, 123. Ο' Meara.

³⁸⁷ Phil., Minora II., OPSUC 37,15-20, 124. Ο' Meara.

³⁸⁸ Phil., Minora II., OPSUC 37,10-15, 124. Ο' Meara.

*οἷον σώματα προσηρητημένον σκιοειδῆ καὶ λεπτὰ καὶ ἀνθρωπίνοις ὀφθαλμοῖς ἄληπτα.*³⁸⁹

τα σώματα τους (των δαιμόνων) είναι σκιδώδη και λεπτά μη ορατά από τους ανθρώπινους οφθαλμούς.³⁹⁰

Ο ρόλος των σωματικών δαιμόνων είναι να προστατεύουν και φροντίζουν την υγεία του υλικού σώματος. Από την άλλη, οι φυσικοί δαίμονες είναι οι εντεταλμένοι προστάτες του φυσικού (θεϊκού) δεσμού, που υπάρχει ἀρρηκτα μεταξύ ανθρώπων και θεών.³⁹¹ Οι τελευταίοι στην ιεραρχία με την ονομασία υλαίοι (υλικοί) διαιρούνται στους *αέριους*, *χθόνιους* και *ένυδρους*.³⁹² Οι έχοντες τα συγκεκριμένα ιδιώματα, σημαίνει ότι δρουν και ενεργούν σύμφωνα με τις τέσσερις ενεργειακές φυσικές στοιχειακές περιοχές, (Αέρα, Γη, Πυρ, Ὑδωρ).³⁹³ Σε γενικές γραμμές, η τριαδική δαιμονική υποκατηγορία αντικατοπτρίζει τη παράλογη φρόνηση, δηλαδή την πνευματική, τη σωματική και τη διανοητική της δυσλειτουργία. Σε μία πρόταση, οι δαίμονες είναι οι δημιουργοί των παθών στις ανθρώπινες ψυχές.

Ακολουθως, οι δαίμονες κατά τον Όμηρο προσιδιάζονται ως

*ἄλογοι καὶ θηριώδεις ὀνομάζονται,*³⁹⁴

παράλογοι και θηριώδεις ὀνομάζονται/ καλούνται.³⁹⁵

Επιπρόσθετα, οι ομηρικοί δαίμονες ενέχουν εκ φύσεως την ενεργειακή δυνατότητα να αλλάζουν τη δαιμονική τους φύση· ο Ψελλός αναφέρει σχετικά:

*ἀγέλαι δαιμονίων μεταταπτομένων ἀπὸ ἄλλης φύσεως εἰς ἄλλην καὶ οὐσῶν ἐν
τε ἄερι καὶ ὕδατι, ὧν τὰ ὀρήματα δεῖσθαι τροφῆς.*³⁹⁶

δαιμονικές αγέλες μπορούν να αλλάζουν φύσεις και να βρίσκονται στον αέρα και στο νερό μαζί, επειδή τα σώματα τους έχουν ανάγκη την τροφή.³⁹⁷

Η εναλλαγή της φυσικής στοιχειακής δομής των δαιμόνων έχει επίδραση και στην παθητική κατάσταση, που θα περιέλθει η ανθρώπινη ψυχή. Το κάθε φυσικό στοιχείο θα έχει την ανάλογη επίδραση και στη σωματική και την πνευματική λειτουργία.

Ολοκληρώνοντας, η ομηρική δαιμονική αντίληψη κάνει λόγο για συνένωση μεταξύ δαιμόνων και ανθρώπων, με αποτέλεσμα τη γέννηση μη αμιγών δαιμονικών (ειδών).³⁹⁸

³⁸⁹ Phil., Minora II., OPSUC 37,12-13, 124. O' Meara.

³⁹⁰ Phil., Minora II., OPSUC 37,10-15, 124. O' Meara.

³⁹¹ Phil., Minora II., OPSUC 37,10-15, 124. O' Meara.

³⁹² Phil., Minora II., OPSUC 37,20-25, 125. O' Meara.

³⁹³ Phil., Minora II., OPSUC 37,20-25, 125. O' Meara.

³⁹⁴ Phil., Minora II., OPSUC 37,7-10, 126. O' Meara.

³⁹⁵ [η απόδοση δική μου].

³⁹⁶ Phil., Minora II., OPSUC 37,23-24, 124. O' Meara.

³⁹⁷ [η απόδοση δική μου].

³⁹⁸ Phil., Minora II., OPSUC 37,27-29, 124. O' Meara.

Παράγωγο μεταξύ της δαιμονικής και της ανθρώπινης συνεύρεσης είναι οι «Νηρηίδες».³⁹⁹
Ο Ψελλός αναφέρει σχετικά:

*καὶ αἱ μίξεις πολλάκις αἰ πρὸς τὰ ἀνθρώπινα σώματα καὶ αἱ κοινωνίαι τῶν γεννήσεων
καὶ εἴτε νομφίοι τινὲς γυναιζὶν εἴτε νύμφαι ἀνδράσιν ὠμίλησαν εἴτε καὶ Νηρηίδες
ἀναδῦσαι τῆς θαλάσσης.⁴⁰⁰*

πολλές μίξεις δαιμόνων και ανθρωπίνων σωμάτων έχουν τελεστεί και το αποτέλεσμα είναι, να δημιουργηθεί μια κοινωνία *ανθρωπό-δαιμόνων*, που έχουν χαρακτηριστικά ανδρών και γυναικών μαζί και ποικίλες μυθολογικές διηγήσεις αναφέρονται στις (Νηρηίδες), οι οποίες αναδύθηκαν από τη θάλασσα.⁴⁰¹

Συμπερασματικά, η ομηρική δαιμονολογία διαχωρίζει τους δαίμονες από τους ανθρώπους. Οι δαίμονες είναι αυθύπαρκτες δαιμονικές οντότητες, όπως άλλωστε, και οι υλικές/σωματικές οντότητες (οι άνθρωποι). Η αυτενέργεια δίνει τη δυνατότητα στους ανθρώπους να διαχειριστούν τις δαιμονικές εισβολές σε σημείο, που μπορούν να ενωθούν και οι δύο φύσεις μαζί. Τέλος, η (Ανώτατη Θεϊκή Πρόνοια) είναι η ανώτατη πηγή από την οποία πηγάζουν οι θεοί, οι δαίμονες και υλικά σώματα.

II. Μιχαήλ Ψελλός: η εννοιολογική προσέγγιση των Προσωκρατικών για τους δαίμονες και τη θεουργία.

Ο Ψελλός στη συγκρότηση της δαιμονολογίας του συμπεριέλαβε και τις δοξασίες των προσωκρατικών φιλοσόφων.⁴⁰² Κατά την εκτίμηση του Collison, ο Ψελλός βρήκε πολύ ενδιαφέρουσα την εννοιολογική προσέγγιση της Ιωνικής Σχολής που βασίζεται στην ηθική και τη μεταφυσική.⁴⁰³ Για παράδειγμα, ο Ηράκλειτος συνδυάζει το ήθος του ανθρώπου με τον εσώτερο του δαίμονα *ἦθος ἀνθρώπων δαίμων* (fr.B.119.).⁴⁰⁴ «ο χαρακτήρας του ανθρώπου είναι ο δαίμονάς του»⁴⁰⁵. Δηλαδή, ο χαρακτήρας του ανθρώπου θα καθορίσει και τη μοίρα του. Επιπρόσθετα, σύμφωνα με τον Ηράκλειτο ο άνθρωπος βρίσκεται κάτω από την εποπτεία και τη προστασία της ανώτατης Αρχής, ο φιλόσοφος αναφέρει σχετικά: *ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὄκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός.* (fr.B79)⁴⁰⁶ «ο άνθρωπος

³⁹⁹ Phil., Minora II., OPSUC 37,27-29, 124. O' Meara.

⁴⁰⁰ Phil., Minora II., OPSUC 37,27-29, 124. O' Meara.

⁴⁰¹ [η απόδοση δική μου].

⁴⁰² M. Collison, *Michael Psellus on the Operation of Daemons*, Singapore, Golden Hoard Press Ltd, 2010, σ.12.

⁴⁰³ M. Collison, *ό.π.*, σ.12.

⁴⁰⁴ H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutch*, Berlin, Erster Band, 1960. σ.177.

⁴⁰⁵ [η απόδοση δική μου].

⁴⁰⁶ H. Diels, W. Kranz, *ό.π.*, σ.89. Βλ., επιπλέον., M. Heidegger, *Lettres sur l'humanisme, (Lettre à Jean Beaufret)*, Paris, Gallimard, 1966, σ.145. ο Χάιντεγκερ υπερασπίζει τη θέση ότι το ήθος δεν είναι χαρακτήρας αλλά κατοικία, αναφέρει σχετικά: *Ο άνθρωπος κατοικεί, για το ότι είναι άνθρωπος, μέσα στην εγγύτητα του θείου.*

αποκαλείται νήπιο από το Θεό, όπως ακριβώς το παιδί από τον άντρα». ⁴⁰⁷ Συμπερασματικά, κατά την ηρακλείτεια σοφία, ο χαρακτήρας και η θεϊκή πρόνοια επιδρούν καταλυτικά στην εξελικτική πορεία του ανθρώπου.

Κατά την περιγραφή του Collison, η Χαλδαϊκή Εκάτη ορίζεται, όπως και στους Πυθαγορείους, ως *δαιμονιάρχης* και *αρχηγός* στο δαιμονικό πεδίο της Σελήνης και χρησιμοποιείται ως αντικείμενο επίκλησης σε τελετουργικές τελετές. ⁴⁰⁸ Ο Tennery αναφέρει ότι ο Ψελλός μελέτησε τα *δόγματα των πυθαγορείων* μέσα από το έργο του Ιαμβλίου. ⁴⁰⁹ Ο Ψελλός, κατά τον Tennery, συγκροτεί την αριθμητική του θεωρία με βάση την πυθαγόρεια αριθμητική σοφία. Κατά τον Ψελλό, όπως και κατά τους πυθαγορείους, η φύση, η ψυχή και το σώμα συγκροτούνται από αριθμούς. ⁴¹⁰ Στη συνέχεια, κατά τη περιγραφή της Majercik, ο Ψελλός άντλησε το γνωστικό του υλικό για τη θεουργική τέχνη από τις θεωρίες των νέο-πυθαγορείων. ⁴¹¹ Συγκεκριμένα, ο Ψελλός αναφέρει στο *περί ενεργείας δαιμόνων* ότι η μαγεία είναι μια μεταλλασσόμενη ενεργειακή δύναμη που βρίσκεται στα φυτά, στους λίθους και στα βότανα.

Ἡ μαγεία [...] ἀνιχνεύουσα [...] καὶ φυτῶν καὶ τῶν ἐντεῦθεν καρπῶν,

λίθων, βοτανῶν ⁴¹²

Ἡ μαγεία ανιχνεύεται και στα φυτά και στους καρπούς

και στους λίθους και στα βότανα. ⁴¹³

Αυτή η μαγική δύναμη, όπως περιγράφει η Majercik για τους νεοπυθαγορείους (π.χ. Νουμήνιος) ⁴¹⁴, ήταν ένα σύνολο από κατώτατα δαιμονικά πνεύματα που διαχέονταν σε όλη τη φύση. ⁴¹⁵ Κατά τον Πυθαγόρα και τον Δημόκριτο οι δαιμονικές δυνάμεις εγγέονται μέσα σε αντικείμενα και συγκεκριμένα, κατά την περιγραφή του Ψελλού, σε (αγάλματα) τα οποία ζωντανεύουν και παρέχουν προστασία στους θεουργούς τεχνίτες τους. ⁴¹⁶ Η θεουργία

⁴⁰⁷ [η απόδοση δική μου].

⁴⁰⁸ M. Collison, *ό.π.*, σ.32.

⁴⁰⁹ P. Tannery, *Psellus sur les nombres*, In: *Revue des Études Grecques* (5), 1892, σσ.343-347. Ο Tannery αναφέρει τις επιρροές του Ψελλού από τη μελέτη των θεολογούμενων αριθμητικών του Ιαμβλίου που σχετίζονται με τη πυθαγόρεια διδασκαλία περί αριθμών.

⁴¹⁰ P. Tannery, *ό.π.*, σσ.343-347.

⁴¹¹ R. D. Majercik, *ό.π.*, σ.110. Βλ., επιπλέον., D. O'Meara, *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

⁴¹² Μιχαήλ Ψελλός, *Περί ενεργείας δαιμόνων*, MPG 122, 819-76.

⁴¹³ [η απόδοση δική μου].

⁴¹⁴ Γ.Χρ. Στεΐρης, *ό.π.*, σ. 149. «Ο Νουμήνιος, νεοπυθαγόρειος φιλόσοφος του 2^{ου} αι.μχ.».

⁴¹⁵ R.Majercik, *ό.π.*, σ.110.

⁴¹⁶ R.Majercik, *ό.π.*, σ.110.

κατά τους νέο-πυθαγόρειους είναι τελεστικό είδος και εδράζεται στη θεωρία της «συμπάθειας», στους νόμους, δηλαδή της σύνδεσης του ορατού και αόρατου κόσμου.⁴¹⁷ Οι γνώστες των μυστηριακών δυνάμεων, δηλαδή οι θεουργοί μπορούν με την επίκληση των μαγικών λέξεων (συμβόλων) να τελέσουν τη θεουργική τελετουργία.

Συμπερασματικά, ο δαιμονικός λόγος των προσωκρατικών αποτελεί πεδίο έρευνας και μελέτης για τον Ψελλό. Ο Ηράκλειτος, ο Δημόκριτος και ο Πυθαγόρας είναι κάποια αντιπροσωπευτικά δείγματα. Ο Ψελλός εστιάζει στον Πυθαγόρα μέσα από τα κείμενα του Ιαμβλίου. Η αριθμοσοφία και η θεουργία του Ιαμβλίου αποτελούν για τον Ψελλό πηγές μελέτης για τη νεοπλατωνική αλλά και τη πυθαγόρεια σκέψη.

III. Η ειδωλολατρική και η χριστιανική ταυτότητα του Μιχαήλ Ψελλού.

Κατά τον Καλδέλλη, ο Ψελλός δημοσίευσε (1999) μονογραφίες.⁴¹⁸ Ο συγγραφέας τονίζει ότι τα συμπεράσματα που συνάγει ο Ψελλός είναι μια απόπειρα, η οποία οφείλεται εν μέρει στην έλλειψη βαθιάς μελέτης και εργασίας και εν μέρει σε ένα σοβαρό ερμηνευτικό πρόβλημα.⁴¹⁹ Ο Καλδέλλης, όπως περιγράφει ο Demoen, διατυπώνει τη θέση ότι είναι πάρα πολύ δύσκολο να αναγνωρίσει κανείς τη φιλοσοφική ταυτότητα του Ψελλού.⁴²⁰ Ωστόσο, υπάρχουν ενδείξεις ότι είναι προσκείμενος προς την ελληνική ιδεολογία, παρά προς την όντως φιλοσοφία.⁴²¹ Παρόλο που το ενδιαφέρον του Ψελλού είναι γνωστό για τον Αριστοτέλη, ωστόσο δείχνει μια προτίμηση στο νεοπλατωνικό ιδεολογικό σύστημα.⁴²² Σύμφωνα με τον Καλδέλλη, ο Ψελλός παρότρυνε τους μαθητές του να μην ανταλλάξουν τα χριστιανικά τους πιστεύω με τα αρχαιοελληνικά ιδεώδη και ο θαυμασμός που είχε για τον Γρηγόριο Ναζιανζηνό (329- 390) κατά την εκτίμηση του Καλδέλλη ήταν επίπλαστος.⁴²³ Ο Ελληνισμός κατά τον Καλδέλλη επαναφέρεται ως αντίβαρο της βαρβαρότητας, και ο Ψελλός είναι ο στοχαστής που επιτυγχάνει αυτήν την (ελληνική επαναφορά).⁴²⁴ Οι περισσότεροι Βυζαντινοί γνώρισαν τον κόσμο μέσα από τις ρωμαϊκές συγκρούσεις, Ωστόσο, ο Καλδέλλης εκτιμά ότι παρά τα αυξανόμενα αντί-

⁴¹⁷ R.Marjercik, ό.π., σ.110.

⁴¹⁸ K. Demoen, A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, 2007. In: *L'Antiquité Classique* (78), 1, 2009, σ.505.

⁴¹⁹ K.Demoen A. Kaldellis, ό.π.,505.

⁴²⁰ K. Demoen A. Kaldellis, ό.π.,505.

⁴²¹ K. Demoen A. Kaldellis, ό.π., σ.506.

⁴²² K. Demoen A. Kaldellis, ό.π., σ.506.

⁴²³ K. Demoen A. Kaldellis, ό.π., σ.506.

⁴²⁴ K. Demoen A. Kaldellis, ό.π., σ.506.

λατινικά συναισθήματα, υφίσταται η συνέχιση της ύπαρξης της ρωμαϊκής τους ταυτότητας.⁴²⁵

Σύμφωνα με την εκτίμηση του Καλδέλλη, ο Ψελλός στη βασική του φιλοσοφική του θέση είναι αρκετά απλός στο βασικό ήταν νεοπαγανιστής φιλόσοφος και όχι Χριστιανός⁴²⁶ Η πιστοποίηση της ειδωλολατρικής του ταυτότητας διαπιστώνεται πρωτίστως από την πληθώρα των πλατωνικών τίτλων των μικρών του πραγματειών : *Ἐξήγησις τῆς ἐν τῷ Τιμαίῳ τοῦ Πλάτωνος μαθηματικῆς περὶ ψυχῆς ὑπάρξεως ἢ γεννήσεως*. - *Ἐξήγησις τελεωτέρα περὶ τοῦ λείμματος*, - *Ἐξήγησις τῆς Πλατωνικῆς ἐν τῷ Φαίδρῳ διφρείας τῶν ψυχῶν καὶ στρατείας τῶν θεῶν*. , - *Τίνα τρόπον ὁ Πλάτων οἶεται εἰσοικίζεσθαι τὰς ψυχὰς τοῖς τῶν ἀλόγων ζώων σώμασι*. - *Τίνος χάριν τριμερῆ τὴν ψυχὴν οἱ περὶ Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλην εἰρήκασιν*, - *Περὶ τῶν Ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει*.⁴²⁷ Συγκεκριμένα, στη μικρή πραγματεία με τίτλο *Περὶ τῶν Ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει*, κατά τον Καλδέλλη το πλατωνικό ιδεολογικό οικοδόμημα έχει υποστεί αλλοίωση και αυτή οφείλεται σε νεοπλατωνικό ανάγνωσμα και συγκεκριμένα στις *Εννεάδες* του Πλωτίνου.⁴²⁸ Οι πλατωνικές ιδέες έχουν αντικατασταθεί με τις *έννοιες ἢ νοήσεις της δημιουργικής αιτίας*. Γενικότερα, οι παρεμβάσεις και οι αναφορές του βυζαντινού φιλοσόφου στα έργα του δείχνουν, ότι ήταν γνώστης της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας.

Στη συνέχεια, στη μικρή πραγματεία με τίτλο *Τίνος χάριν τριμερῆ τὴν ψυχὴν οἱ περὶ Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλην εἰρήκασιν*, ο Ψελλός παρουσιάζει το κοινό σημείο συνάντησης μεταξύ των οπαδών της αριστοτελικής και της πλατωνικής μεταφυσικής, και αυτό είναι η *τριμερής* διάκριση της ψυχής.⁴²⁹ Παράλληλα, όμως ο Ψελλός εκφράζει απορία, έκπληξη και αμφισβήτηση για το επίθετο *τριμερῆ* και όχι *τριδύναμη* και γι' αυτό, ενδυναμώνει την επιχειρηματολογία του για την υπεράσπιση της τριδύναμης διάκρισης.⁴³⁰ Οι σχετικές αναφορές είναι οι κάτωθι:

*ζητεῖς γὰρ ὅτου χάριν τριμερῆ ψυχὴν οἱ περὶ Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους εἰρήκασιν, ὄντων αὐτῆ κ' ἐτέρων μερῶν, καὶ εἰ οὕτω καλεῖν βούλονται διὰ τί μὴ τριδύναμον μᾶλλον αὐτήν, ἀλλὰ τριμερῆ προσηγορεύκασιν*⁴³¹

ερευνάς με πολύ καλή θέληση τις απόψεις των οπαδών της πλατωνικής και της αριστοτελικής

⁴²⁵ K. Demoen A. Kaldellis, ό.π., σ.506.

⁴²⁶ K. Demoen A. Kaldellis, ό.π., σσ.505-506.

⁴²⁷ Phil., Minora II., V-VII.

⁴²⁸ A. Kaldellis, *Byzantine Philosophy inside and out: Orthodoxy and Dissidence in Counterpoint*, In: *The Many Faces of Byzantine Philosophy*, (eds. B. Bydén and K. Ierodiakonou), Papers and Monographs from the Norwegian Institute at Athens, 4, 1, Athens, The Norwegian Institute at Athens, 2012, σσ.129-151.

⁴²⁹ Phil., Minora II., OPSUC 30,5-7, σ.107. Ο' Meara.

⁴³⁰ Phil., Minora II., OPSUC 30,5-7, σ.107. Ο' Meara.

⁴³¹ Phil., Minora II., OPSUC 30,5-7, σ.107. Ο' Meara.

διδασκαλίας για το φιλοσοφικό ζήτημα της τριμερούς διαίρεσης της ψυχής. Η ψυχή και αυτό είναι κοινά αποδεκτό και από τις δύο πλευρές αποτελείται από μέρη, είναι δηλαδή μεριστή, και επίσης δεν επιθυμούν σε καμία περίπτωση να την ονομάσουν *τριδύναμη*, παρά μόνο αποκλειστικά *τριμερή*.⁴³²

Κατά την εκτίμηση του Καλδέλλη, ο Ψελλός προωθεί τη πλατωνική μεταφυσική για να τονίσει τη σπουδαιότητα της ενάρετης συμπεριφοράς στους ανθρώπους.⁴³³ Το Λογικόν και το θυμοειδές καθορίζουν το βαθμό ευνομίας και ευρυθμίας της κοινωνίας. Η λογική σκέψη και η ενάρετη συμπεριφορά προσιδιάζουν την ηθική ποιότητα των πολιτών και απεικονίζουν το βαθμό σεβασμού προς τους νόμους και προς το κοινωνικό σύνολο.⁴³⁴ Οι μη ανεκτικοί θεοκράτες δεν υποστηρίζουν τις αρχές της Ελληνικής πολιτικής φιλοσοφία και κατ' επέκταση κινούνται απειλητικά σε κάθε οπαδό, που είναι φιλικά προσκείμενος στις Ελληνικές δοξασίες. Στόχος τους είναι η αποσταθεροποίηση του πολιτικού σώματος, απορρίπτοντας τη διπλωματική οδό και λαμβάνοντας ακραία μέτρα εναντίων των εχθρών της Θεοκρατίας.⁴³⁵ Ο Ψελλός, κατά την εκτίμηση του Καλδέλλη, έχει μεγαλώσει σε μια εποχή, που οι επιθυμίες και τα πάθη του σώματος ήταν αμαρτία και δεν είχαν καμία απολύτως αξία. Ωστόσο, το (σώμα) για τον Ψελλό έχει ιδιαίτερη αξία, διότι είναι λειτουργός της πολιτικής και της κοινωνικής ψυχής, μια άποψη, η οποία καταρρίπτει τη μονομέρεια του πνεύματος.⁴³⁶ Η ανθρώπινη υπόσταση για τον βυζαντινό φιλόσοφο είναι μια « τερατώδης» ουσία φωτός και σκότους, ένας άνθρωπος και μαζί ένας θεός. Δηλαδή, είναι ο συνδυασμός αγιοσύνης και δαιμονικής μοχθηρίας. Ο Ψελλός σε επίρρωση της διφυούς υπόστασης ερμηνεύει την αλληγορία της Σφίγγας και αναφέρει σχετικά:

*Ἡ σφίγξ οὐδέν ἄλλο ἐστίν ἢ ἄνθρωπος ἐξ' ἀνομείων συγκείμενος. [...] τὰ μὲν γὰρ τῆ λογικῆ δυνάμει συναπτόμεθα, τὰ δε τῆς ἀλόγου μετέχουσα φύσεως [...] ἢ μετὰ τοῦτου διφυῆ διάνοια.*⁴³⁷

Η σφίγγα δεν είναι τίποτα άλλο από έναν άνθρωπο ο οποίος είναι μια σύνθεση από ανόμοια μέρη. [...] το ένα είναι η Λογική και το άλλο το άλογον (παραφροσύνη), και τα δύο μετέχουν στην ανθρώπινη φύση. [...] ο άνθρωπος είναι δηλαδή μια διφυή υπόσταση.⁴³⁸

Η Σφίγγα είναι ένα τέρας-άνθρωπος που απαρτίζεται από ανόμοια μέρη (εξ' *ανόμοιων συγκείμενο*). Ομοίως, κατά τον Ψελλό και ο άνθρωπος είναι μια δημιουργική σύνθεση από πολλαπλά μέρη, μερικά λειτουργούν με τις δυνάμεις της Λογικής και άλλα με

⁴³² [απόδοση δική μου].

⁴³³ A. Kaldellis, *The Argument of Psellos' Chronographia*, Leiden/ Boston, Brill, 1999, σσ.158-163.

⁴³⁴ A. Kaldellis, *ό.π.*, σ.160.

⁴³⁵ A. Kaldellis, *ό.π.*, σ.163.

⁴³⁶ A. Kaldellis, *ό.π.*, σ.163.

⁴³⁷ Phil., *Minora II.*, OPSUC 44, σ.158. Ο' Meara.

⁴³⁸ [η απόδοση δική μου].

τις δυνάμεις της παραφροσύνης. Η διφυής υπόσταση καθιστά την ιδιότητα της φθαρτότητας και της αφθαρσίας.⁴³⁹ Ο άνθρωπος κατά τον Ψελλό ως πολιτικό και κοινωνικό όν μπορεί να κατακτήσει τη ψυχική ισορροπία μόνο, αν κινείται εις το μέσον.⁴⁴⁰

*αἱ ἀρεταὶ γὰρ σύμπασαι μεσότητες τελοῦσιν ἐκάστη δ'ἐκατέρωθεν παράκεινται κακία, ἐλλείψεις ἢ μία μὲν, ὑπερβολῆς ἄτερα.*⁴⁴¹ (f 40)

όλες οι ηθικές αρετές βρίσκονται σε μια μεσαία κατάσταση, η καθεμία ξεχωριστά είτε βρίσκεται σε έλλειψη, δηλαδή στο σημείο της κακίας, είτε αντίστοιχα στην υπερβολή.⁴⁴²

Συμπερασματικά, κατά την αποτίμηση του Καλδέλλη, ο Ψελλός είναι μια πολιτική προσωπικότητα. Η αγαθότητα, η κακία, η σύνεση, ο παραλογισμός, η ηθική πολιτική δράση είναι αποτελέσματα της αυτογνωσίας. Οι ηθικές αρετές δεν έχουν ισχύ, εάν δεν προέρχονται από μια πνευματική ενσυνείδηση. Τα πάθη είναι (δαιμονικές ορμές) που οδηγούν τους ανθρώπους στην επιλογή του αγαθού ή του κακού. Το (σώμα) είναι αναγκαίο για την ύπαρξη του πολιτικού και του κοινωνικού ανθρώπου. Ο άνθρωπος είναι μια διφυή υπόσταση που κινείται στην εγκόσμια ζωή στο επίπεδο της μεσότητας. Μεταξύ του αγαθού και του κακού, της αρετής και της κακίας. Οι κατ' επίφαση επιθέσεις του Ψελλού στον πλατωνικό *Φαίδωνα* υποδηλώνουν ενδεχομένως, έναν τρόπο *συμφιλίωσης* μεταξύ πλατωνισμού και χριστιανισμού.⁴⁴³

Ο Miles στο άρθρο του με τίτλο «Psellos and his Traditions», « ο Ψελλός και οι Παραδόσεις του» πραγματεύεται τις χριστιανικές και τις νεοπλατωνικές πηγές του Ψελλού.⁴⁴⁴ Σύμφωνα με την εκτίμηση του Miles, η απάντηση στο υποθετικό δίλημμα, εάν ο Ψελλός είναι πλατωνιστής ή χριστιανός φιλόσοφος; είναι, ότι δεν είναι ξεκάθαρο, ποιό από τα δύο είναι. Εντούτοις, ο Miles διατυπώνει άποψη και αναφέρει ότι είναι εξίσου και τα δύο μαζί.⁴⁴⁵ Για τον Miles χαρακτηριστικό παράδειγμα της νεοπλατωνικής προτίμησης του Ψελλού είναι η παρουσίαση της αλληγορίας της Σφίγγας, διότι η Σφίγγα είναι μια σύνθετη φύση από διαφορετικά μέρη, όπως και η ανθρώπινη φύση.⁴⁴⁶ Περαιτέρω, ο Miles επισημαίνει ότι ο Ψελλός δίνει μια νεοπλατωνική ερμηνευτική απόδοση στην ανάβαση του Μωϋσέως στο Όρος Σινά, ότι

⁴³⁹ A. Kaldellis, ό.π., σ.153.

⁴⁴⁰ A. Kaldellis, ό.π., σ.153.

⁴⁴¹ Phil., Minora II., OPSUC 44, σ.158. Ο' Meara.

⁴⁴² [η απόδοση δική μου].

⁴⁴³ A. Kaldellis, ό.π., σ.163.

⁴⁴⁴ G. Miles, ό.π., σ.79.

⁴⁴⁵ G. Miles, ό.π., σσ.82-83.

⁴⁴⁶ G. Miles, ό.π., σ.86.

η ψυχή εκκινά την ανάβαση της από το υλικό πεδίο.⁴⁴⁷ Ο Ψελλός, κατά τη περιγραφή του Miles, θεωρούσε ότι οι αρχαίοι έκρυβαν τη μυστική τους σοφία στους μύθους και τις αλληλογίες και καθήκον του ερμηνευτή (διανοητή) είναι να την αποκαλύψει.⁴⁴⁸ Για τον Miles, ο Ψελλός είναι ένα ελεύθερο, ανεξάρτητο πνεύμα με πρωτοποριακές θέσεις.⁴⁴⁹ Για τον Ψελλό δεν υπάρχει τίποτα κρυμμένο στη (παράξενη) φύση του ελληνικού μύθου, είναι απλά ένα επιθυμητό ερμηνευτικό αντικείμενο που κρύβει την αλήθεια πιο βαθιά.⁴⁵⁰ Ωστόσο, κατά τον Miles δεν μπορούν να παραλειφθούν οι Ψελλιανές αντιφάσεις ακόμη, και οι ασυνέπειες. Είναι στοιχείο της φύσης και της παράδοσης του Ψελλού.⁴⁵¹ Το κυρίαρχο γνώρισμα της σκέψης του Ψελλού είναι, κατά τον Miles, η προσπάθεια (συνάντησης) αντίθετων κατευθύνσεων σε ένα *μεσαίο* επίπεδο και αυτό είναι ένα ζήτημα, που προκύπτει από τα σχόλια του Ψελλού για τον Χαλδαϊκό αποκρυφισμό.⁴⁵²

Συμπερασματικά, εάν ο Ψελλός είναι πράγματι αληθινός Χριστιανός ή κρυπτόειδωλόλατρη, είναι για τον Miles ένα ερώτημα που πρέπει να μείνει πίσω και στο μόνο, που πρέπει να εστιάσουμε είναι στη κατανόηση της πολύπλοκης στάσης του βυζαντινού στοχαστή απέναντι στη νεοπλατωνική διδασκαλία. Για τον Miles ένα είναι το δεδομένο, ότι η συνολική στάση του Ψελλού αποτελεί μια ιστορική αντανάκλαση μιας ανεπίλυτης έντασης, που υπήρχε και ακόμα υπάρχει μεταξύ της κληρονομιάς της αρχαιότητας και της χριστιανικής πίστης.

IV. Η επίδραση της αριστοτελικής φιλοσοφίας στους βυζαντινούς χρόνους.

Ο Αριστοτέλης (384-322) αποτελεί μια ιδιαίτερα σημαντική μορφή της φιλοσοφικής σκέψης του αρχαίου κόσμου. Το 335 εγκαταστάθηκε στην Αθήνα και ίδρυσε τη δική του φιλοσοφική Σχολή, το Λύκειο,⁴⁵³ κατά τα πρότυπα της Πλατωνικής Ακαδημίας. Περιπατητική κατονομάστηκε η σχολή και οι μαθητές του περιπατητικοί φιλόσοφοι. Ο Πορφύριος (232-301) έγραψε την *Εισαγωγή στις Αριστοτελικές Κατηγορίες* που κυκλοφόρησε με τον εναλλακτικό τίτλο *Περί πέντε φωνών*. Η πραγματεία ασχολείται με τις πέντε βασικές

⁴⁴⁷ G. Miles, ό.π., σ.95.

⁴⁴⁸ G.Miles, ό.π., σ.87.

⁴⁴⁹ G.Miles, ό.π., σ.85 και σ.98.

⁴⁵⁰ G. Miles, ό.π., σ.89.

⁴⁵¹ G. Miles, ό.π., σ.98.

⁴⁵² G. Miles,ό.π., σ.87.

⁴⁵³ K. Ierodiakonou, *Byzantine philosophy and its Ancient Sources*, Oxford, Oxford University Press, 2004, σ. 101. Τα μαθήματα για τους προχωρημένους μαθητές γίνονταν το πρωί εωθινός περίπατος, και για τους αρχάριους το απόγευμα περί το δειλινό, η δειλινός περίπατος. Η πρωινή διδασκαλία ήταν καθαρά φιλοσοφική ακροαματική. Η απογευματινή ήταν ρητορική και εξωτερική.

αριστοτελικές έννοιες: το γένος, το είδος, τη διαφορά, το ίδιον και το συμβεβηκός.⁴⁵⁴ Στον ισλαμικό κόσμο, το έργο του Αριστοτέλη έγινε γνωστό μέσω των Σύριων ιατρών.⁴⁵⁵ Από τον (9^ο αι.) έγινε δεδομένη η μελέτη του Αριστοτέλη στα ανώτατα εκπαιδευτικά ιδρύματα⁴⁵⁶ και πολλοί σημαντικοί Άραβες φιλόσοφοι⁴⁵⁷ ασχολήθηκαν με τα έργα του. Στη Ρώμη, ο Αριστοτέλης έγινε γνωστός μέσω του Κικέρωνα⁴⁵⁸ (106-43) και του Βοήθιου (470-526) και εδραιώθηκε με την εισαγωγή του στη διδακτική ύλη των νεοφυών Δυτικών Πανεπιστημίων.⁴⁵⁹ Στη συνέχεια, ο μαθητής του Φιλόππου, ο Στέφανος Αλεξανδρεύς ⁴⁶⁰(580-642) συνέταξε πραγματείες με αντικείμενο μελέτης τα αριστοτελικά κείμενα. Ειδικότερα, τα *Περί Ερμηνείας*, το βιβλίο Γ, το *Περί Ψυχής* καθώς και τις *Κατηγορίες*, τα *Αναλυτικά* τους *Σοφιστικούς Ελέγχους* και το έργο με τίτλο *Περί Ουρανού*.⁴⁶¹ Μετέπειτα, συναντούμε τον Πατριάρχη Φώτιο (820-891). Κατά την Ιεροδιακόνου, ο Φώτιος είναι μια διακριτή προσωπικότητα στη πρώιμη Ελληνική Αναγέννηση, διότι ξεχωρίζει για την αυτονομία της σκέψης του· τον γοητεύει η αριστοτελική διδασκαλία και λιγότερο ο πλατωνισμός, εντούτοις αποδεσμεύεται από τη διπολική αυτή φιλοσοφική εξάρτηση και ο φιλοσοφικός του λόγος εκφράζει τη σύνθεση και την αυτονομία.⁴⁶² Τέλος, δεσπόζουσα προσωπικότητα του 11^{ου} αι είναι ο Ψελλός, σχολιαστής και ερμηνευτής των αριστοτελικών πραγματειών: *Κατηγορίες*, *Περί ερμηνείας* και *Φυσική Ακρόασις*.⁴⁶³ Κατά την Ιεροδιακόνου, ο επιστημονικός λόγος του Αριστοτέλη αποτέλεσε για τον βυζαντινό στοχαστή την αποδεικτική μέθοδο της φιλοσοφικής του σκέψης.⁴⁶⁴ Ο αριστοτελικός Ψελλός επιβεβαιώνει, κατά την Ιεροδιακόνου, τη λατινική ρήση *Philosophia Ancilla Theologiae*.⁴⁶⁵ Ο Ψελλός βρίσκεται

⁴⁵⁴ Γεώργιος Χ. Στείρης, *Η Συμβολή των Υστεροβυζαντινών Λογίων στο Δυτικό Αριστοτελισμό του 15^{ου} Αιώνα*, Στο *Πρακτικά: Διεθνές Επιστημονικό Συνέδριο Αριστοτέλης και Χριστιανισμός*, Αθήνα, Ε.Κ.Π.Α., 2017, σ.158. Το έργο αυτό υπήρξε το κατ' εξοχήν διδακτικό εγχειρίδιο Λογικής για πολλούς αιώνες υπέστη εκτενή σχολιασμό στο Βυζάντιο. Εκτός από αυτό, ο Πορφύριος κατέγραψε λεπτομερή σχόλια στις Κατηγορίες (σε επτά βιβλία), υπομνήματα στο *Περί ερμηνείας*, στο δωδέκατο βιβλίο της *Μεταφυσικής*, στα *Ηθικά Νικομάχεια* και στα *Φυσικά*.

⁴⁵⁵ Γ. Χ. Στείρης, ό.π., σ.153.

⁴⁵⁶ Γ. Χ. Στείρης, ό.π., σ.149.

⁴⁵⁷ Γ. Χ. Στείρης, *Η θεμελίωση της μεσαιωνικής πρακτικής φιλοσοφίας, Η περί ηθικής και πολιτικής φιλοσοφία του Al-Farabi*, Αθήνα, Καρδαμίτσα, 2011. σ.55 και σσ.85-89.

⁴⁵⁸ A. Everitt, *Cicero: Life and Times of Rome's Greatest Politician*, New York, Random House Publishing Group, 2003.

⁴⁵⁹ Γ. Στείρης (2017), ό.π., σ.149. και σ. 152. και Βλ., επιπλέον, Γ.Χρ. Στείρης (2016), ό.π., σσ.148-151. Από τα μέσα του 19ου αι. η μελέτη του Αριστοτέλη κερδίζει πάλι έδαφος και δημιουργείται το φιλοσοφικό ρεύμα που ονομάζουμε νέο-αριστοτελισμό.

⁴⁶⁰ Conus W. Wolska, *Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie: Essai d'identification et de Biographie*, In: *Revue des Études Byzantines* (47), 1989, σσ.9-10.

⁴⁶¹ Conus W. Wolska, *Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie*, ό.π., σσ. 9-10.

⁴⁶² K. Ierodiakonou, *Byzantine philosophy and its Ancient Sources*, ό.π., σ.108.

⁴⁶³ K. Ierodiakonou, ό.π., σ. 110. Οι αριστοτελικές πηγές από το *Φυσικής Ακρόασις* χρησιμοποιούνται από τον Ψελλό, προκειμένου να εδραιώσει τις εναλλασσόμενες καταστάσεις της φύσης.

⁴⁶⁴ K. Ierodiakonou, ό.π., σ.110.

⁴⁶⁵ K. Ierodiakonou, *Byzantine philosophy and its Ancient Sources*, ό.π., σ.169. Η Φιλοσοφία είναι θεραπαινίδα της Θεολογίας.

σε συμφωνία με τη Λατινική Δύση του Θωμά Ακινάτη⁴⁶⁶ (1225- 1274). Η παραδοσιακή αριστοτελική σκέψη είναι η οδός για τη γνώση.

α.) Η αριστοτελική, η νεοπλατωνική και η χριστιανική επιρροή στη κατά Ψελλό θεωρία των αρετών .

Για την απόδοση της ερμηνείας του όρου αρετή στη διαδρομή της ιστορίας της φιλοσοφίας έχουν γίνει πολλές προσπάθειες. Κατά τη περιγραφή του Παπαϊωάννου, η ετυμολογική προέλευση του αφηρημένου ουσιαστικού δεν είναι σαφής,⁴⁶⁷ το βέβαιο είναι, ότι ετυμολογείται από το ρήμα *αραρίσκω*, που σημαίνει ενώνω και είναι συμφυές με το ρήμα *αρέσκω* και έχει ετυμολογική συνάφεια με τους όρους *αρεστός* και *άριστος*. Αρχικά, η λέξη *αρετή* δήλωνε τη φυσική ή τη σωματική υπεροχή, την ανδρεία, την τελειότητα και τα προερχόμενα απ' αυτά αγαθά, τη δύναμη, τον πλούτο, τη φήμη και την ευδαιμονία. Αναφερόταν, δε, αδιακρίτως σε έμψυχα και άψυχα, σε ανθρώπους, ζώα, φυτά, αντικείμενα ακόμη και στην ίδια τη Γη. Η σημασία του όρου στα ομηρικά έπη προσιδιάζε τον *ηρωισμό*. Ένα ηθικό ιδίωμα, που διατηρήθηκε σχεδόν μέχρι τον (5^οαι).⁴⁶⁸

Κατά τον Παπαϊωάννου, η αριστοτελική ηθική αποτελεί για τον Ψελλό, το ιδεολογικό υπόβαθρο για την κατάκτηση της πνευματικής ανόδου και της ηθικής τελείωσης (ολοκλήρωσης). Ο ορισμός της αριστοτελικής αρετής είναι ορόσημο για την ελληνική και τη βυζαντινή διάνοηση, δηλαδή για την αριστοτελική και τη χριστιανική διδασκαλία. Η αρετή είναι πρωτίστως επιλογή, που γίνεται μετά από αγαθή νοητική διεργασία και οδηγεί στη συνειδητή απόφαση για έμπρακτη εφαρμογή στον καθημερινό βίο.⁴⁶⁹ Στο Ψελλιανό corpus υπάρχουν ποικίλες αναφορές:

*δοκεῖ δε ὁ Ἀριστοτέλης τὴν μὲν ἔξιν κ τὴν διάθεσιν ἐπὶ τῶν ἀρετῶν ἐκλαμβάνειν [...].*⁴⁷⁰

Ο Αριστοτέλης λέγει ότι η συνήθεια και η ψυχολογική ροπή εξασκούνται με τις αρετές.⁴⁷¹

τό δέ πάθος και τὴν παθητικὴν ποιότητα ἐπὶ ὀργῆς και μίσους και τῶν τοιοῦτων θερμότητος δέ και ψυχρότητας νῦν μὲν ἐπὶ τῆς ἕξεως και διαθέσεως τίθησι [...]. κα τοῦ πάθους καθό

⁴⁶⁶ Γ. Χρ. Στείρης (2017)ό.π., σ.149. και Βλ., επιπλέον, Γ.Χρ. Στείρης (2016), ό.π.,σ.100.

⁴⁶⁷ S. Papaioannou, *Michael Psellos: Rhetoric and Authorship in Byzantium*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, σ.251.

⁴⁶⁸ S. Papaioannou, ό.π., σ.252.

⁴⁶⁹ S. Papaioannou, ό.π., σ. 252.

⁴⁷⁰ Phil., *Minora* II, 9 85-86, 33. Ο' Meara.

⁴⁷¹ [η απόδοση δική μου].

*μεθεκτά, ἔξεις ἄντα προσηγόρευσε, καθό δέ πάθος ἐμποιεῖ παθητικὰς ποιότητας.*⁴⁷²

το πάθος και την τάση για μίσος και οργή και όλων των ὁμοίων συναισθημάτων, θερμά αλλά και ψυχρά τίθενται στην συνήθεια και όλα τα παράγωγα του πάθους ο Αριστοτέλης τα ονομάζει συνήθειες, επειδή το πάθος δημιουργεί παθητικές ροπές.⁴⁷³

Κατά την εκτίμηση του Παπαϊωάννου, οι Ψελλιανές επιρροές από την αριστοτελική ηθική είναι διακριτές και έντονες. Η αρετή για τον Ψελλό, ὅπως και για τον Αριστοτέλη, είναι μια διαρκή πρακτική εφαρμογή στον καθημερινό βίο. Οι παθητικές ροπές είναι, εάν θέλουμε να μιλήσουμε με ὀρους δαιμονολογίας, δαίμονες (καλοί ή κακοί) που χρήζουν μεταχείρισης. Είναι οιοιού *ἵπποι* που ο άνθρωπος πρέπει να χαλιναγωγήσει, προκειμένου να κατακτήσει το βάθος της αρετής. Εάν αφεθεί ο άνθρωπος στο ανεξέλεγκτο ρεύμα των κακῶν παθητικῶν του συναισθημάτων, τότε πολύ σύντομα θα κατακλυστεί από τα (δαιμονικά πάθη) της κακίας, της μοχθηρίας, του ζήλου και της φαυλότητας.

Στη συνέχεια, κατά την προσωπική μου εκτίμηση, ο βυζαντινός διανοητής κινείται σε ένα θεοκρατικό περιβάλλον το οποίο αποτελεί το στενό πλαίσιο της συγγραφικής του δραστηριότητας. Η λογική μας υποδεικνύει, ὅτι ο Ψελλός έχει ως βάση τη χριστιανική σκέψη. Ακόμα και, αν υποθέσουμε ὅτι ο Ψελλός δεν είναι υπέρμαχος της χριστιανικής διδασκαλίας, δεν θα ήταν εύκολο σε ένα αυστηρό θεοκρατικό περιβάλλον να παρουσιάσει τα ερευνητικά του πορίσματα. Αυτό δικαιολογεί ενδεχομένως, και τις ετερόκλητες αναφορές του. Η Ψελλιανή αρετολογία εδράζεται σε τρεις φιλοσοφικούς πυλώνες: στη νεοπλατωνική, στην αριστοτελική και στη χριστιανική σκέψη και έχει στόχο τη σύνθεση. Ὅπως παρατηρούμε, ο Ψελλός περιγράφει την αρετή ως *Ουράνια*. Δηλαδή, η αρετή εκπηγάζει από την (Πατρική θεϊκή Αρχή), δηλαδή, τον (Θεό). Η αρετή είναι μέρος της Θεϊκής ουσίας. Ο Δίκαιος Θεός αντικατοπτρίζεται στους κατ'εἰκόνα ενάρετους ανθρώπους. Ὅπως στο Νεοπλατωνισμό, ἔτσι και στον Χριστιανισμό, η αρετή είναι μέρος της (θεϊκής Ανώτατης Αρχής). Η αὐλότητα και η ὕλη είναι αυτό, που ονομάζουμε (ασώματο) και (σωματικό). Η αριστοτελική αρετολογία τεκμηριώνει τη χριστιανική αλλά και τη νεοπλατωνική (ασώματη) αρετή, που πρέπει ο (σωματικός) άνθρωπος να ασκεί καθημερινά στο βίο του. Κατά συνέπεια, η χριστιανική αρετή για να πραγματωθεί στο κοινωνικό και πολιτικό πεδίο, πρέπει να γίνει (ἔξις), δηλαδή «σύνηθεια» στο καθημερινό βίο. Συνάγεται λοιπόν, ὅτι η χριστιανική και η νεοπλατωνική (θεϊκή αρετή) πραγματώνεται στις κοινωνίες με την αριστοτελική θεώρηση του πολιτικού βίου.

⁴⁷² Phil., Minora I, 9, 90-93, 33. O' Meara.

⁴⁷³ [η απόδοση δική μου].

Ο Ψελλός αναφέρει σχετικά:

*Ουράνια μὲν γὰρ ἡ ἀρετῆ, γεώδης δὲ ἡ κακία.*⁴⁷⁴

Ουράνια είναι η αρετή, γεώδης είναι η κακία.⁴⁷⁵

*καὶ ρίζα μὲν τῆς κακίας τὸ σῶμα, τῆς δὲ ἀρετῆς ὁ νοῦς.*⁴⁷⁶

καὶ ἡ ρίζα τῆς μοχθηρίας (κακίας) εἶναι τὸ υλικὸ σῶμα καὶ ἡ ρίζα τῆς ἀρετῆς εἶναι ἡ νοητικὴ διάνοια.⁴⁷⁷

Συμπερασματικά, στο Ψελλιανό έργο παρατηρεῖται ἡ συνάντηση τῆς ἀριστοτελικῆς, τῆς νεοπλατωνικῆς (πλατωνικῆς) καὶ τῆς χριστιανικῆς σκέψης. Ὅπως γιὰ παράδειγμα, ὁ Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, ὁ ἐκκλησιαστικὸς Πατέρας τοῦ 8ου αἰῶνα, πού προσπαθεῖ νὰ τεκμηριώσῃ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τὴν χρῆση τῆς ἀριστοτελικῆς σκέψης, καθὼς ἐπίσης καὶ ὁ Ἰωάννης ὁ Φιλόπονος 6^{ος} αἰῶνας,⁴⁷⁸ πού προέβη σὲ ἕνα συγκεκριμένον τοῦ ἀριστοτελισμοῦ καὶ τῆς χριστιανικῆς πίστεως, ἔτσι καὶ ὁ βυζαντινὸς στοχαστῆς, Ψελλός ἀκολουθεῖ τὸν ἴδιον δρόμον. Παρουσιάζει τὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ ἠθικὴ φιλοσοφία γιὰ νὰ ἀναδείξῃ τὴν σύγκλιση τῆς μετὰ τὴν χριστιανικὴ ἠθικὴ. Ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν νεοπλατωνικὴν καὶ τὴν χριστιανικὴν θεολογία εἶναι παράγωγον τῆς (νοητῆς–θεϊκῆς) οὐσίας πού πρέπει νὰ πραγματοποιηθῇ ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους στὸ υλικὸ πεδίον/κόσμον. Συνεπῶς, ἡ ἀριστοτελικὴ ἠθικὴ μετουσιώνεται στὸ κοινωνικὸν καὶ πολιτικὸν σύστημα τῶν Θεϊκῶν/πολιτικῶν ἀρετῶν.

β). Ἡ Φιλοσοφία : γνώση τῶν ουράνιων θεϊκῶν (δαιμονικῶν) πραγμάτων: οἱ ἠθικὲς ἀρετὲς καὶ ἡ θεϊκὴ ομοίωση.

Ὁ ὅρος φιλοσοφία κατὰ τὴν Ἱεροδιακόνου καὶ τὸν Ο' Meara ἔχει μέγαν εὐρος ἐρμηνειῶν.⁴⁷⁹ Στὸν βυζαντινόν στοχαστῆν σηματοδοτεῖ τὴν ἐκπαίδευση, τὴν ευγλωττία, τὴν ἐγκυκλοπαιδικὴν γνώση καὶ τὸν χριστιανικόν τρόπο ζωῆς μετὰ τὸ παράδειγμα τῆς μοναστικῆς ζωῆς καὶ τοῦ μαρτυρίου.⁴⁸⁰ Τὸν 5^ο καὶ 6^ο αἰὸν οἱ νεοπλατωνικοὶ στοχαστῆς τῶν

⁴⁷⁴ Phil., Minora I, 14, 60, 57. Ο' Meara.

⁴⁷⁵ [ἡ ἀπόδοση δική μου].

⁴⁷⁶ Phil., Minora I, 9, 6-7, 18. Ο' Meara.

⁴⁷⁷ [ἡ ἀπόδοση δική μου].

⁴⁷⁸ E. Tempelis, *The school of Ammonius son of Hermia, on knowledge of the divine*, Ἀθήνα, ἐκδ. Παρνασσός, 1998, σ.29. ὁ Ἰωάννης ὁ Φιλόπονος ἔχει δύο φάσεις: ἡ 1^η φάση κατὰ τὴν ὁποία εἶναι προσκείμενος στὸ Νεοπλατωνισμό (529) καὶ ἡ 2^η φάση πού εἶναι προσκείμενος στὸ Χριστιανισμό μετὰ τὸ 529. Δηλαδή, ὅταν εἶναι υπερασπιστῆς τῶν ἀρχῶν τοῦ Χριστιανισμοῦ. Στὴ παρούσα τοποθέτηση λαμβάνουμε ὑπόψη τὴν 2^η φάση τοῦ Ἰωάννη Φιλοπόνου.

⁴⁷⁹ K. Ierodiakonou and D. O'Meara, *Philosophies: Definitions and Structures*, In: *Oxford Handbook of Byzantine Studies*, (eds. Jeffreys, Haldon and Cormack), σ.712.

⁴⁸⁰ K. Ierodiakonou and D. O'Meara, ὁ.π., σ.712.

φιλοσοφικών σχολών της Αλεξάνδρειας και της Αθήνας οριοθετούν σε ένα σταθερό πλαίσιο την ερμηνεία του όρου (φιλοσοφία). Για παράδειγμα, οι νεοπλατωνικοί στοχαστές θεωρούν ότι είναι: γνώση των όντων, γνώση των αύλων και θεϊκών πραγμάτων, Θεϊκή ομοίωση, προετοιμασία θανάτου, γνώση των ανθρώπινων πραγμάτων, τέχνη των τεχνών και των επιστημών, αγάπη για σοφία.⁴⁸¹ Αυτοί οι ορισμοί συνδυάστηκαν ποικιλοτρόπως στα έργα των βυζαντινών στοχαστών για να δημιουργήσουν την ηθικής της φιλοσοφίας αλλά και οικονομικές και πολιτικές θεωρίες. Ειδικότερα, ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός αναφέρει στο έργο του με τίτλο *Διαλεκτικά: Φιλοσοφία ἐστὶν ὁμοιώσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπω· ὁμοιούμεθα δὲ θεῶ κατὰ τὸ δίκαιον καὶ ὄσιον καὶ ἀγαθόν*.⁴⁸² (Φιλοσοφία είναι η επίτευξη κατά το μέγιστο των ανθρωπίνων δυνάμεων της θεϊκής ομοίωσης· για να ομοιάσουμε στο θεό, θα πρέπει να πράττουμε με δικαιοσύνη, ευσέβεια και καλοσύνη.)⁴⁸³ Αντίστοιχα, συναντούμε στον πλατωνικό διάλογο *Θεαίητο* έναν παρόμοιο ορισμό για τη θεϊκή ομοίωση: *ὁμοιώσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι*.⁴⁸⁴ (η ομοίωση πραγματώνεται με τη δικαιοσύνη, την ευσέβεια και τη σωφροσύνη.)⁴⁸⁵

Οι ορισμοί που δόθηκαν κατά την ύστερη αρχαιότητα διδάσκουν κατά την Ιεροδιακόνου και τον Ο' Meara μια ορθολογικά ηθική ψυχή ενωμένη με το σώμα.⁴⁸⁶ Οι ηθικές αρετές επιτρέπουν μια εξέλιξη της διάνοιας σε ανώτερα πνευματικά επίπεδα. Η διανοητική (νοητική) εξέλιξη προς τα ανώτερα ουράνια επίπεδα στοιχειοθετεί την *θεωρητική φιλοσοφία*.⁴⁸⁷ Η θεωρητική φιλοσοφία περιλαμβάνει τη φυσική, τα μαθηματικά, την θεολογία, τη μεταφυσική. Η θεολογία είναι η ύψιστη μορφή της φιλοσοφίας, επειδή έχει να κάνει με τη γνώση του αόρατου και θεϊκού κόσμου, προσεγγίζοντας έτσι, πλησιέστερα στη θεϊκή ομοίωση/ εξομοίωση.⁴⁸⁸ Η θεολογία στο Βυζάντιο, κατά την Ιεροδιακόνου, δεν είχε συστηματικό χαρακτήρα και δεν χρησιμοποίησε σε κανένα συγκρίσιμο βαθμό τη λογική επιχειρηματολογία, κάτι, που συναντάμε στη δυτική θεολογική παράδοση.⁴⁸⁹ Οι μελετητές τείνουν κυρίως να βλέπουν άλλες φορές περισσότερο και άλλες φορές λιγότερο μια αρμονική σύνθεση της αρχαίας φιλοσοφίας και

⁴⁸¹ K. Ierodiakonou and D. O'Meara, *ό.π.*, σσ.712-713.

⁴⁸² Johannes Damascenus, *Dialectica*, 49/665 In: *Die Schriften des Johannes des Damaskus*, vol. 1: Institutio Elementaris. Capita Philosophica (Dialectica), (ed. B. Kotter), PTS 7, Berlin 1969, σ. 137.

⁴⁸³ [η απόδοση δική μου].

⁴⁸⁴ Plato, *Theaetetus*, (176b2).

⁴⁸⁵ [η απόδοση δική μου].

⁴⁸⁶ K. Ierodiakonou and D. O'Meara, *ό.π.*, σ. 713.

⁴⁸⁷ K. Ierodiakonou and D. O'Meara, *ό.π.*, σ. 713.

⁴⁸⁸ K. Ierodiakonou and D. O'Meara, *ό.π.*, σ. 713.

⁴⁸⁹ K. Ierodiakonou, *Byzantine philosophy revisited (a decade after)*, In: *The Many Faces of Byzantine Philosophy*, (ed. K.Ierodiakonou), Papers and Monographs from the Norwegian Institute at Athens, 4, 1, Athens, Norwegian Institute at Athens, 2012, σ.2.

του χριστιανικού υποβάθρου στους βυζαντινούς στοχαστές.⁴⁹⁰ Αυτή η διάκριση της φιλοσοφίας συγκροτεί τα αριστοτελικά και πλατωνικά έργα, η ανάγνωση των οποίων ποικίλει σε διαφορετικές βαθμίδες. Η φιλοσοφία, κατά την Ιεροδιακόνου, είναι μια απρόσκοπτη συνέχεια της αρχαίας φιλοσοφίας και ιδιαίτερα της φιλοσοφίας της ύστερης αρχαιότητας.⁴⁹¹ Η Λογική θεωρείται συχνά όργανο της επιστήμης. Στα έργα του Ιωάννη Δαμασκηνού και πολύ αργότερα του Ψελλού η διάκριση της φιλοσοφίας σχετίζεται με την ηθική, τη φυσική και τα μαθηματικά.⁴⁹²

Η ανανέωση της φιλοσοφίας πραγματοποιείται στον 11^ο αιώνα με την εμφάνιση του Ψελλού. Του έχει δοθεί ο τίτλος «Ύπατος των Φιλοσόφων», διδάσκει όλους τους τομείς της φιλοσοφίας και κάνει χρήση του θεολογικού γνωσιολογικού υλικού της ύστερης αρχαιότητας.⁴⁹³ Η ιδιαίτερη συμπάθεια του είναι ο Πρόκλος στον οποίο αναφέρεται συχνά στο έργο του *De Omnifaria Doctrina* (Διδασκαλία Παντοδαπή).⁴⁹⁴ Οι μαθητές του Ψελλού, Ιωάννης Ιταλός, Μιχαήλ Εφέσιος⁴⁹⁵ (1070- 1129;) και Θεόδωρος από τη Σμύρνη συνεχίζουν τη θεολογική παράδοση του Ψελλού. Στην ίδια λογική κινείται και ο μαθητής του Μιχαήλ Ιταλού, Ευστράτιος της Νίκαιας (1050-1129) που έκανε μια συνεργασία με τον Θεόδωρο από τη Σμύρνη για την κάλυψη των κενών στα αριστοτελικά κείμενα.⁴⁹⁶

Σύμφωνα με τον Ο' Meara, ο Ψελλός διακρίνει (δύο) συνθήκες για την ψυχή. Η πρώτη συνθήκη είναι, όταν η ψυχή ζει χωριστά από το σώμα και η δεύτερη συνθήκη, όταν η ψυχή ζει με το σώμα.⁴⁹⁷ Η τελευταία συνθήκη περιλαμβάνει την επενέργεια των παθών. Σε αυτή τη συνθήκη, που επενεργούν τα πάθη, ο Ψελλός διακρίνει δύο «καταστάσεις» της ψυχής: η πρώτη είναι, όταν η ψυχή «παραδίδεται» στα πάθη του σώματος και η δεύτερη είναι, όταν η ψυχή αποφεύγει την «παράδοση», διατηρώντας έτσι, μια «μέτρια, ενδιάμεση θέση», δηλαδή μεταξύ του χαμηλότερου και του υψηλότερου

⁴⁹⁰ K. Ierodiakonou, ό.π., σ.3.

⁴⁹¹ K. Ierodiakonou, ό.π., σ.3.

⁴⁹² K. Ierodiakonou and D. O'Meara, ό.π., σ. 713.

⁴⁹³ K. Ierodiakonou and D. O'Meara, ό.π., σ. 714.

⁴⁹⁴ K. Ierodiakonou and D. O'Meara, ό.π., σ. 714.

⁴⁹⁵ G. Arabatzis, *Michael of Ephesus and the philosophy of living things (in "De partibus animalium" 22.25 - 23.9)*, (ed. K.Ierodiakonou), Papers and Monographs from the Norwegian Institute at Athens, 4, 1, Athens, Norwegian Institute at Athens, 2012, σσ.51-78. Βλ., επιπλέον., G. Arabatzis, *Michel d'Éphèse et le cercle philosophique d'Anne Comnène. Introduction à la question du τιμιώτερον*, Παρνασσός 46, 2004, σσ.105-112.

⁴⁹⁶ K. Ierodiakonou, D. O'Meara, ό.π., σ. 714.

⁴⁹⁷ D. J. O'Meara, *Political philosophy in Michael Psellos: the "Chronographia" read in relation to his philosophical work*, In: *The Many Faces of Byzantine Philosophy*, (ed. K.Ierodiakonou), Papers and Monographs from the Norwegian Institute at Athens, 4, 1, Athens, Norwegian Institute at Athens, 2012, σ.154.

επιπέδου.⁴⁹⁸ Σε ότι αφορά την ψυχή που ζει χωριστά από το σώμα· Αυτή θεωρείται ως η υψηλότερη ψυχή και μάλιστα, περιγράφεται «θεϊκή», ενώ η ψυχή που ζει με το σώμα αναγνωρίζεται ως η ψυχή του «πολιτικού» ανθρώπου. Ο Ψελλός παρουσιάζει τη διάκριση μεταξύ της αυθυπαρξίας της ψυχής και της ψυχής του «πολιτικού ανθρώπου», λαμβάνοντας υπόψη τις νεοπλατωνικές πηγές και ειδικότερα, τον Πλωτίνο που ανακαλύπτει τη θεϊκή φύση της ψυχής.⁴⁹⁹ Στη νεοπλατωνικό σύστημα, οι ψυχές (ζουν) χωρισμένες από τα σώματα, σε μια θεϊκή κατάσταση ή (ζουν) με το σώμα σε μια ανθρώπινη κατάσταση. Αυτές οι διαφορετικές συνθήκες περιλαμβάνουν ποικίλες ηθικές ενέργειες. Σύμφωνα με τον Ψελλό, και αυτό το κάνει σαφές στο έργο του με τίτλο *Χρονογραφία*, ο άνθρωπος ζει σε μια κατάσταση που χαρακτηρίζεται «μετριοπαθή» που μπορεί δηλαδή, να κατευθύνει τη ροή των παθών του σε μια ευτυχισμένη (φιλήδονη) ζωή και αυτή είναι η ζωή του «πολιτικού ανθρώπου».⁵⁰⁰

Είναι σαφές, κατά τον Ο' Meara, ότι αυτή η «μέτρια ζωή», που διατυπώνει ο Ψελλός, βρίσκεται στη συνθήκη που η ψυχή βρίσκεται σε εξάρτηση με το σώμα.⁵⁰¹ Ο όρος «πολιτικός» και η έκφραση «πολιτικός άνθρωπος», όπως χρησιμοποιείται από τον Ψελλό, δεν πρέπει, κατά τον Ο' Meara, να αξιολογηθεί με βάση τις σύγχρονες εννοιολογικές προσεγγίσεις, αλλά ως μια ενάρετη διάθεση για άσκηση του αγαθού μέσα στο πολιτειακό σύστημα. Αυτή η ψυχοπνευματική «ροπή» προς την άσκηση των αρετών αναγνωρίζεται ως «μετριοπαθή κατάσταση».⁵⁰² Η «μετριοπάθεια» για τον Ψελλό βρίσκεται μακριά από το πρότυπο ζωής που είναι (παραδομένο) στα πάθη και στην κακία.⁵⁰³ Σύμφωνα με τη Ψελλιανή ηθική θεώρηση, που παρουσιάζεται στο τόμο *Philosophica Minora II* αλλά και στο συλλογικό έργο με τίτλο *De Omnifaria Doctrina*, η άσκηση των αρετών αποτελεί το μεθοδικό τρόπο (το εργαλείο) για την επίτευξη της (θεϊκής Ομοίωσης/ εξομοίωσης).⁵⁰⁴

Ο Ψελλός αναφέρει σχετικά:

Πολιτικός άρετάς διάθεσις έν μετριοπάθεια τέλος ἔχουσα το ζῆν ὡς ἄνθρωπον κατά φύσιν, ή δε

⁴⁹⁸ D. J. O'Meara, ό.π., σ.154.

⁴⁹⁹ Phil. Minora II 1, 1.1–2 O' Meara, και 17–23, Βλ., επιπλέον., Plotinus, *Enn*, (4.7, 10.7ff.) In: *Plotini opera*. (P. Henry and H.-R.Schwyzler), Vol. 1, Oxford, Clarendon Press, 1964-1983.

⁵⁰⁰ D. J. O'Meara, ό.π., σ.154.

⁵⁰¹ D. J. O'Meara, ό.π., σ.154

⁵⁰² D. J. O'Meara, ό.π., σ.154

⁵⁰³ D. J. O'Meara, ό.π., σ.154

⁵⁰⁴ K. Ierodiakonou and D. O'Meara, ό.π., σ.714.

κατά τας θεωρητικὰς ἐν ἀπάθειαν, ἧς τέλος ἢ πρὸς τοῦ θεοῦ ὁμοίωσις.⁵⁰⁵

Ἡ ἀσκήσις τῶν πολιτικῶν ἀρετῶν συνιστᾷ ὁ ἄνθρωπος νὰ βρῆται στὸ ἐπίπεδο τῆς μεσότητος καὶ ἡ ἀσκήσις τῶν θεωρητικῶν ἀρετῶν συνιστᾷ ὁ ἄνθρωπος νὰ εἶναι ἀπαθὴς πρᾶγμα ποῦ ὀδηγεῖ στὴ θεϊκὴ ὁμοίωσις.⁵⁰⁶

ὁ μὲν ἔχων τὴν θεωρητικὴν ἀρετὴν θεοπάτωρ κατονομάζεται [...] ὁ δὲ ἔχων τὴν θεωρητικὴν ἀρετὴν θεϊκὸς ὀνομάζεται, ὁ δὲ ἔχων τὴν καθαρτικὴν δαιμόνιος, ὁ δὲ ἔχων τὴν πολιτικὴν σπουδαίος. θεοπάτωρ δὲ καλεῖται ὁ θεωργὸς καὶ διὰ τὸ τῆς ψυχῆς εἶναι πατῆρ, ὃν θεὸν καλοῦμεν διὰ τὴν θεωρητικὴν ἀρετὴν. δεῖ οὖν τὸν ἀναγόμενον εἰς θεοῦ ἕξομοίωσιν πρῶτα μὲν σπουδαίον γενέσθαι, εἶτα δαιμόνιον, εἶτα θεῖον καὶ τέλος θεοπάτορα.⁵⁰⁷

αὐτός, ποῦ κατέχει τὴν θεωρητικὴν ἀρετὴν ὀνομάζεται Θεοπάτωρ [...] αὐτός, ποῦ κατέχει τὴν θεωρητικὴν ἀρετὴν, λέγεται Θεϊκός, αὐτός, ποῦ κατέχει τὴν καθαρτικὴν ἀρετὴν, δαιμόνιος, καὶ αὐτός, ποῦ κατέχει τὴν πολιτικὴν ἀρετὴν, σπουδαίος. ὁ Θεουργός, ὀνομάζεται Θεοπάτωρ ἐπειδὴ δύναται διὰ τῆς θεωρητικῆς ἐνοράσεως νὰ θεαθεῖ τὴν ψυχὴν τοῦ Πατρὸς. Συμπερασματικὰ, τέσσερα εἶναι τὰ στάδια τῶν ἀρετῶν, ποῦ ὀδηγοῦν στὴν ἐπίτευξιν τῆς Θεϊκῆς Ὁμοίωσις: ἡ σπουδαιότητα, ἡ δαιμονικὴ κάθαρσις, ἡ Θεϊκότητα καὶ τέλος ἡ Θεουργία.⁵⁰⁸

Οἱ πολιτικὲς ἀρετέες σύμφωνα με τὸν Ψελλὸ ἀνήκουν στὴ «μετριοπαθὴ» συνθήκη καὶ ἀποτελοῦν τὴν βάση γιὰ τὴν πραγμάτωσιν τῆς Θεϊκῆς ὁμοίωσις.⁵⁰⁹ Ἡ Ψελλιανὴ ἐρμηνεία γιὰ τὴν πολιτικὴν ἀρετέαν ἔχει ὡς βάση, κατὰ τὴν ἐκτίμησιν τοῦ Οἰμάρου, τὴν νεοπλατωνικὴν ἱεραρχίαν τῶν ἀρετῶν με βιβλικό, ὅμως χαρακτῆρα.⁵¹⁰ Σύμφωνα με τὸν Τεμπέλη, ὁ μαθητὴς τοῦ Ἀμμωνίου, Ἡλίας, νεοπλατωνικός ὑπομνηματιστής, περιγράφει στὰ *Προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας* ὅτι ἡ πολιτικὴ ζωὴ, σύμφωνα με τὴν νεοπλατωνικὴν ἀντίληψιν, εἶναι ἓνα ἀρχικὸν στάδιον γιὰ νὰ εἰσαχθεῖ ὁ ἄνθρωπος στὴ διαδικασία τῆς μαντικῆς (τῆς μαντείας).⁵¹¹ Οἱ πολιτικὲς ἀρετέες εἶναι (οὐράνια πρότυπα) θεϊκῆς ἐμπνεύσεως καὶ αὐτὸ σημαίνει, ὅτι οἱ ἀρετέες, ὅπως καὶ ἡ δικαιοσύνη, προετοιμάζουν τὴν ψυχὴν γιὰ τὴν ἰδανικὴν ἐξομοίωσιν τῆς με τὸ Θεόν. Οἱ ἰδανικὲς πολιτικὲς συνθήκες ποῦ ἐπιτρέπουν στὸν φιλόσοφον νὰ ἀσκήσῃ τὴν πολιτικὴν ἀρετέαν εἶναι αὐτέες,

⁵⁰⁵ Phil., Minora II, 32, 13-16, 111. Ο' Meara. Καὶ *De Omn. Doctr.* 71.11-15. (Michael Psellos, *De Omnifaria Doctrina, Critical Text and Introduction* (ed. L. Westerink), Nijmegen, Centrale Drukkerij, 1948.

⁵⁰⁶ [ἡ ἀπόδοσις δική μου].

⁵⁰⁷ *De Omn. Doctr.*, 74, 2-10.

⁵⁰⁸ [ἡ ἀπόδοσις δική μου].

⁵⁰⁹ D. J. O'Meara, ὁ.π., σ.157.

⁵¹⁰ D. J. O'Meara, ὁ.π., σ.157.

⁵¹¹ E.Tempelis, *The school of Ammonius son of Hermia, on knowledge of the divine*, Ἀθήνα, ἐκδ. Παρνασσός, 1998, σ.52

που πηγάζουν μέσα από το αριστοκρατικό πολίτευμα με τη προϋπόθεση, ότι ο φιλόσοφος θα έχει πολίτες ιδεολογικά προσκείμενους που να αξίζουν τη πειθαρχία του.⁵¹²

Μια επαρκή απάντηση στο ερώτημα, για το πώς ο Ψελλός μπορεί να ενσωματώνει τις νεοπλατωνικές αρετές με τις χριστιανικές; απαιτεί κατά τον Ο' Meara μια ενδελεχρή μελέτη και έρευνα και αυτό δεν μπορεί να γίνει στη παρούσα εργασία.⁵¹³ Η ιεραρχία των αρετών για τον Ψελλό, σύμφωνα με τον Ο' Meara, αποτελεί μια κλίμακα ανερχόμενων βαθμών, που οδηγούν προς την τελειότητα, δηλαδή προς την θεϊκή ομοίωση.⁵¹⁴ Η θεουργική αρετή είναι ο υψηλότερος βαθμός θεϊκής ομοίωσης και επιτυγχάνεται μέσω (δύο) συνθηκών, όταν η ψυχή (ζει) χωριστά από το σώμα και, όταν η ψυχή (ζει) μέσα στο σώμα, δηλαδή βρίσκεται σε ένα «μέτριο» (κατά τις ανθρώπινες δυνατότητες) βαθμό ομοίωσης που αντιπροσωπεύεται από το επίπεδο της «πολιτικής» αρετής.⁵¹⁵ Έξι (6) είναι στο σύνολο οι αρετές: οι «φυσικές», οι «ηθικές», οι «πολιτικές», οι «καθαρτικές», οι «θεωρητικές» και οι «θεουργικές». Ο Ψελλός αναφέρει *τό δέ καθαρτικόν δαιμόνιον*.⁵¹⁶ (*το είδος των καθαρτικών αρετών είναι θεϊκό*).⁵¹⁷ Οι καθαρτικές ή διαφορετικά οι ασκητικές αρετές σηματοδοτούν την αγνότητα, την παθητική «κενότητα» (α-πάθεια), δηλαδή την ηθική αριστεία. Στη φύση της «θεωρητικής» αρετής ενυπάρχει η δυνατότητα της (θέασης), δηλαδή της αποκάλυψης του Ουράνιου Κόσμου. Η εξαγνισμένη ψυχή δύναται να Θεαθεί το Ουράνιο Φως. Ο καθαρμός, δηλαδή η εξάγνιση συνιστά τη γένεση του θεωρητικού Νου. Οι αισθήσεις ελάχιστα επενεργούν στον εξαγνισμένο (θεωρητικό Νου) και κατά συνέπεια, η αισθητηριακή απουσία καθιστά χωρίς προκάλυμμα τη Θέαση του Ουράνιου Κόσμου.

Η Ψελλιανή δημιουργία κατηγοριών/τάξεων των αρετών, σύμφωνα με τον Ο' Meara, μπορεί να είναι έμπνευση και επιρροή από τη μελέτη των αριστοτελικών τύπων ζωής, που αναφέρονται στα *Ηθικά Νικόμαχεια*, «διὸ καὶ τὸν βίον ἀγαπῶσι τὸν ἀπολαυστικόν. τρεῖς γάρ εἰσι μάλιστα οἱ προύχοντες, ὃ τε νῦν εἰρημένος καὶ ὁ πολιτικὸς καὶ τρίτος ὁ θεωρητικὸς».⁵¹⁸ « Ὅσοι αγαπούν τη ζωή τη φιλήδονη. Τρεῖς λοιπόν είναι οι τύποι

⁵¹² E.Tempelis, ὄ.π., σ.55.

⁵¹³ D. J. O'Meara, ὄ.π., σ.157.

⁵¹⁴ D. J. O'Meara, ὄ.π., σ.157.

⁵¹⁵ D. J. O'Meara, ὄ.π., σ.157.

⁵¹⁶ Phil., Minora II., OPSUC 32, 12, 111. O' Meara.

⁵¹⁷ [η απόδοση δική μου].

⁵¹⁸ Aristotle's *Ethica Nicomachea*, I, 5^o(1095^b17–19), (ed. J. Bywater), Oxford, Oxford University Press, 1963.

της ζωής: ο φιλήδονος (απολαυστικός), ο πολιτικός και τρίτος ο θεωρητικός.»⁵¹⁹ Περιληπτικά, σύμφωνα με την αριστοτελική συλλογιστική τρεις είναι οι χαρακτηριστικοί τύποι ή τα πρότυπα ζωής. Ο τύπος της φιλήδονης (απολαυστικής) ζωής, ο τύπος της πολιτικής ζωής και τέλος ο τύπος της στοχαστικής ζωής. Ωστόσο, κατά την εκτίμηση του Ο'Meara, ο Ψελλός μάλλον κλίνει προς μια σε μια μεταφυσική αρετολογική διαίρεση που σχετίζεται με τις δύο συνθήκες της ψυχής, της ψυχή που ζει χωριστά από το σώμα (ασώματη) και της ψυχής που ζει μέσα στο σώμα (σωματική).⁵²⁰ Θεωρία που δεν εντοπίζεται στα αριστοτελικά κείμενα.

Ένα θεμελιώδες συμπέρασμα συνάγεται από τα έργα του Ψελλού *Χρονογραφία*, *Philosophica Minora* και *De Omnisfaria Doctrina* και αυτό είναι η διάκριση μεταξύ της σωματικής και της ασώματης ύπαρξης. Το ασώματο είναι αυτό που προτιμάται από τον φιλόσοφο: διότι παρέχει μια υψηλότερη ζωή και αντιπροσωπεύει την ομοίωση στο Θεό. Ο στόχος της φιλοσοφίας για τον Ψελλό βρίσκεται στις υψηλότερες τάξεις των αρετών και στις υψηλότερες επιστήμες. Η σωματική ύπαρξη αντιπροσωπεύει ένα την «πολιτική» ζωή. Η πολιτική ζωή χρειάζεται τη διάθεση της πολιτικής αρετής, δηλαδή τη λελογισμένη « παράδοση» στα πάθη. Η ψυχή επιτρέπει τη κυριαρχία των παθών, χωρίς να αρνείται την υψηλότερη θεϊκή ζωή. Κατά τον Ο'Meara, ο Ψελλός δίνει μια απάντηση στην επίπλαστη μοναστική (ασκητική)⁵²¹ ζωή. Το σώμα είναι αναγκαίο για τον άνθρωπο, άρα και η πολιτική ζωή είναι αναγκαία για την πνευματική και τη ψυχική εξέλιξη που μπορεί να οδηγήσει στην ιδανική υψηλότερη βαθμίδα της, που είναι η (Θεϊκή ομοίωση/ εξομοίωση).

V. Ο νόμος της συμπάθειας, ο Χαλδαϊκός μυστικισμός και η αντίληψη της βυζαντινής διανόησης.

Κατά την Ιεροδιακόνου το μέρος στη Χαλδαϊκή κοσμολογία έχει άμεση σχέση και επίδραση στο Όλο· δηλαδή κάθε μέρος της Ολότητας συνδέεται άρρηκτα με το σύμπαν και κυβερνάται μέσα από ένα σύστημα δυνάμεων, που βρίσκονται σε αυστηρή ιεραρχία.⁵²² Στην κορυφή της Χαλδαϊκής κοσμικής ιεραρχίας βρίσκεται μια τριάδα όντων, από την οποία προέρχονται οι πολλαπλές διαιρέσεις της κοσμικής ύλης. Στη

⁵¹⁹ [η απόδοση δική μου].

⁵²⁰ D. J. O'Meara, *Political philosophy in Michael Psellos: the "Chronographia" read in relation to his philosophical work*, ό.π., σσ.154-155.

⁵²¹ K. Ierodiakonou, *Byzantine philosophy revisited (a decade after)*, ό.π., σ.8. Υπάρχουν αναφορές για τη σχέση ασκητισμού και φιλοσοφίας στο Βυζάντιο.

⁵²² K.Ierodiakonou, *The Greek concept of Sumpatheia and its Byzantine Appropriation* In: *The occult Sciences in Byzantium* (eds. P. Magdalino, M. Mavroudi), Geneva, La Pomme d'or S.A., 2006, σ. 103.

συνέχεια, ακολουθεί η Εκάτη, που συμβολίζει τη θεϊκή δύναμη και στη συνέχεια ακολουθούν ποικίλες τάξεις αγγέλων και δαιμόνων. Οι άγγελοι είναι εντεταλμένοι να είναι αγωγοί στη ανάβαση της ψυχής προς τον Ουράνιο Πατέρα, και αντίστοιχα, οι κακοί δαίμονες είναι αρωγοί στη μη επίτευξη της ιερής αναβάσεως.⁵²³ Σύμφωνα με την Ιεροδιακόνου, οι Χαλδαϊκοί Χρησμοί έχουν άμεση σχέση με την μαγεία.⁵²⁴ Η μελέτη των χρησμών απέδειξε ότι υπάρχουν οδηγίες για τέλεση ιερό-τελετουργιών, που σκοπό έχουν την επίκληση και ακολούθως το κάλεσμα των αγαθών δαιμόνων.⁵²⁵ Το αιτιολογικό για την επίκληση των αγαθών δαιμόνων εδράζεται στην απόκτηση θεϊκής γνώσης που έχει σχέση με τα μελλούμενα και τη εν γένη προστασία της πόλης και των κατοίκων. Συνάγεται το συμπέρασμα ότι οι γνώστες των χρησμών έχουν τη δυνατότητα να διαχειρίζονται, ή καλύτερα, να μεταχειρίζονται τις δαιμονικές δυνάμεις. Κατά την Ιεροδιακόνου, οι νεοπλατωνικοί ανακάλυψαν ότι η χρησμολογία ήταν ένας μυστικιστικός θησαυρός, διότι ήταν ένας οδηγός που παρείχε γνωστικό υλικό για τη μάθηση της τέχνης της μαγείας και της θεουργίας.⁵²⁶ Στην αρχαία Ελλάδα η κοσμολογική έννοια της συμπάθειας είχε διαφορετικές σημασίες. Για παράδειγμα, σύμφωνα με την Ιεροδιακόνου γινόταν η χρήση του όρου σε ιατρικά συγγράμματα.⁵²⁷ Για παράδειγμα, ο Ιπποκράτης αναφέρει τον όρο (σύμπνοια και σύρροια)⁵²⁸ για να τεκμηριώσει την ύπαρξη των αλληλοεπιδράσεων στις ζωτικές λειτουργίες του σώματος.⁵²⁹ Ακόλουθο παράδειγμα είναι η πραγματεία με τίτλο τα *Πολιτικά του Αριστοτέλους* (1340a-b) όπου εκεί εξετάζεται ένας υποθετικός συλλογισμός αναφορικά με την κοινωνική αλληλεξάρτηση των ατόμων και ευρύτερα με την εν γένει ανθρωπότητα.⁵³⁰ Συνοπτικά, στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία, ο ορισμός της «συμπάθειας» δηλώνει ότι κάθε μέρος, κάθε πράγμα, κάθε άνθρωπος, κάθε επίπεδο συνδέεται κατ' ομοιότητα και κατ' αναλογία και όλα μαζί αποτελούν έναν ενιαίο αρραγή κοσμολογικό κρίκο.⁵³¹

Κατά την Ιεροδιακόνου, ο Χρύσιππος⁵³² (280-206) ήταν αυτός, που χρησιμοποίησε

⁵²³ K.Ierodiakonou, *ό.π.*, σ. 103.

⁵²⁴ K.Ierodiakonou, *ό.π.*, σ. 103.

⁵²⁵ K.Ierodiakonou, *ό.π.*, σσ. 103-104.

⁵²⁶ K.Ierodiakonou, *ό.π.*, σσ.103- 104.

⁵²⁷ K.Ierodiakonou, *ό.π.*, σ.99.

⁵²⁸ Theophili Protospatharii, *De Corporis Humani Fabrica*, libri V, (ed. Guil. Alex. Greenhill), Academico, 1842, σ.311. [Gal.com in Hipp, *De Alim*, 23.1]. Βλ., επιπλέον., Michael Psellos, *Poemata*, (ed. L. Westerink), Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Stuttgart/ Lipsitz, Teubner, 2002, σ.190. *Πόνημα ιατρικόν ἄριστον δι' ἰάμβων*. Στα βυζαντινά ιατρικά κείμενα αναφέρονται θεραπείες νοσημάτων με ζωικής προέλευσης ύλες.

⁵²⁹ Theophili Protospatharii, *De Corporis Humani Fabrica*, *ό.π.*, σ.311.

⁵³⁰ K. Ierodiakonou (2006), *ό.π.*, σ.99.

⁵³¹ K. Ierodiakonou (2006), *ό.π.*, σ.99.

⁵³² K. Ierodiakonou (2006), *ό.π.*, σ.99.

πρώτος, τον όρο «συμπάθεια» αλλά και τους κάτωθι όρους: *συνέχεια, συνοχή, συμφυΐα, συμμονή σύμπνοια, συντονία*.⁵³³ Οι στωικοί πρεσβεύουν ότι ο κόσμος είναι ένας ενοποιημένος ζωντανός οργανισμός (ζῶον). Όπως το πνεύμα εκχέεται σε όλο το ανθρώπινο σώμα και καθιστά τη ψυχή οργανική και ζωτική, τοιούτοτρόπως, και το πνεύμα παρέχει στον αυλό και υλικό κόσμο ενέργεια και κίνηση. Η ύψιστη κινητήρια (Αρχή) κατά τους στωικούς είναι ο Θεός, ο οποίος κατά τη δημιουργία του κόσμου, έγινε η ψυχή του.⁵³⁴ Σύμφωνα με τους στωικούς δεν υπάρχει τίποτα μυστηριακό στη συμπαθητική σύνδεση μεταξύ αύλου και υλικού κόσμου.⁵³⁵ Στη φυσική των στωικών, ο κόσμος παρουσιάζεται κατά κάποιο τρόπο ως ένα τέλειο (ιδανικό) ανθρώπινο σώμα, τα μέρη του οποίου εξαρτώνται άρρηκτα μεταξύ τους και όλα μαζί συγκροτούν ένα ενιαίο σύνολο.⁵³⁶ Αυτό, που κρατά την συνοχή του κόσμου, είναι το πνεύμα που αποτελείται από ένα κράμα φωτιάς και νερού, διαχεόμενο σε όλο το κόσμο.

Ακολουθως, κατά τον Αραμπατζή, η ελληνιστική δαιμονολογία αναδύεται μέσα από το φιλοσοφικό κίνημα του Στωικισμού.⁵³⁷ Ο κόσμος συγκροτείται από το αρραγή δεσμό της ειμαρμένης που συνδέει υλικά και μη υλικά. Δηλαδή οργανικές και μη οργανικές οντότητες.⁵³⁸ Η ανάδειξη της φιλοσοφικής και επιστημονικής δαιμονολογίας συνδέεται άρρηκτα με τις στωικές έννοιες της *ειμαρμένης, της θεοδικίας και της ελεύθερης βούλησης*.⁵³⁹ Το πόρισμα του Αραμπατζή επιβεβαιώνει και η Ιεροδιακόνου.⁵⁴⁰ Ο Ψελλός αναφέρει σχετικά με την ειμαρμένη: *Είμαρμένη λέγεται ως είρομένη τις φύσις και συμπεπλεγμένη δια πολλῶν*.⁵⁴¹ (ειμαρμένη ονομάζεται μια ποικιλόμορφη κατάσταση η οποία έχει εντός της έναν άρρηκτο δεσμό).⁵⁴² Ο Ψελλός σύμφωνα με τον Αραμπατζή προβαίνει σε μια εξηγητική επιλογή αποδυνάμωσης της στωικής έννοιας, διότι επιθυμεί να καταδείξει τη μη αποδοχή του στην κατάργηση της υπαρξιακής αυτενέργειας και του αυτεξουσίου.⁵⁴³ Για τον βυζαντινό διανοητή κεντρικό ζητούμενο είναι η διαφύλαξη της ανθρώπινης ελευθερίας και του αυθύπαρκτου υπαρξιακού γίνεσθαι. Ο Ψελλός αρνείται το (θεϊκό)

⁵³³ Κ. Ιεροδιακόνου (2006), ό.π., σ.100.

⁵³⁴ Κ. Ιεροδιακόνου (2006), ό.π., σ.106.

⁵³⁵ Κ. Ιεροδιακόνου (2006), ό.π., σ.100.

⁵³⁶ Κ. Ιεροδιακόνου, *The Greek Concept of Sumpatheia and its Byzantine Appropriation in Michael Psellos*, ό.π., σ. 105.

⁵³⁷ Γ. Αραμπατζής, *Από τη Στοά στο Βυζάντιο: Βίος και Σύστημα στη Στωική Συγγένεια*, Αθήνα, Καρδαμίτσα, 2016, σσ.120-123. Βλ., επιπλέον., G. Arabatzis, *Philosophical Theology, Byzantine*, In: *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, ό.π., σσ.990-992.

⁵³⁸ Γ. Αραμπατζής, ό.π., σ.122.

⁵³⁹ Γ. Αραμπατζής, ό.π., σ.122.

⁵⁴⁰ Γ. Αραμπατζής, ό.π., σ.122.

⁵⁴¹ Γ. Αραμπατζής, ό.π., σ.122.

⁵⁴² Γ. Αραμπατζής, ό.π., σ.122.

⁵⁴³ Γ. Αραμπατζής, ό.π., σ.122.

αναπόδραστο δαιμονικό δεσμό της ειμαρμένης και υπερασπίζει την άρρητη θεϊκή πρόνοια.⁵⁴⁴ Οι συμπαθητικές αλληλεξαρτήσεις σύμφωνα με την Ιεροδιακόνου, είναι κατά τον Ψελλό οι άρρητες θεϊκές αλήθειες. Ο νόμος της «συμπάθειας» δεν ήταν άγνωστος για τη βυζαντινή διανόηση. Οι βυζαντινοί στοχαστές προσέγγιζαν ερμηνευτικά σύμφωνα με τη εκκλησιαστική δογματική παράδοση.⁵⁴⁵ Ο συμπαθητικός νόμος γίνεται αντικείμενο μελέτης και σχολιασμού από τους διανοητές που ήταν υπέρμαχοι του Χριστιανικού δόγματος κατά τον 2^ο αι. Επιπρόσθετα, σχολιασμοί και ερμηνείες εντοπίζονται στα κείμενα των πρώιμων εκκλησιαστικών πατέρων, όπως για παράδειγμα, στον Μέγα Βασίλειο (330-374), στον Γρηγόριο Νύσση (335-395), στον Ιωάννη Χρυσόστομο (334-354) και στον Κλήμη Αλεξανδρέα (156-216).⁵⁴⁶

Μετέπειτα, η θεωρία της «συμπάθειας» απαντάται στον Ιωάννη Δαμασκηνό⁵⁴⁷ (676-749), τον Νικηφόρο Γρηγορά (1295-1360) και τέλος στον Μιχαήλ Ψελλό (1054-1087). Ο Χριστιανικός Θεός δεν είναι μέρος του κόσμου· Ο Ψελλός με την ιδιότητα του Χριστιανικού διανοητή αρνείται να αποδεχτεί την ύπαρξη γνωστικής δυνατότητας των συμπαθητικών αλληλεξαρτήσεων με σκοπό τη διαχείριση δαιμονικών δυνάμεων για ωφελιμιστικούς σκοπούς.⁵⁴⁸ Σύμφωνα με την Ιεροδιακόνου ο Ψελλός ερμηνεύει τις κοσμολογικές Χαλδαϊκές αρχές και τις πρακτικές της μαγείας με βάση τη σημασία του όρου «συμπάθεια».⁵⁴⁹ Εάν μελετήσουμε με προσοχή το Ψελλιανό corpus, θα συμπεράνουμε κατά την Ιεροδιακόνου ότι ο Ψελλός είναι αρνητής των Χαλδαϊκών αποκρυφιστικών δοξασιών και της μαγείας, ιδιαίτερα με τις πρακτικές που σχετίζονται με *τελετές θυσιών, χρήση αρωμάτων, αγαλμάτων, πετρών*, κλπ· Για τον Ψελλό κάθε είδους τεχνική και διαχείριση των άυλων δυνάμεων έχει απώτερο σκοπό τη διάρρηξη του συνεκτικού αρμού της φυσικής αιτιατής πραγματικότητας. Όπως, ο ίδιος ο Ψελλός αναφέρει, είναι *τερατώδες* το εγχείρημα να επιζητά κανείς να αλλάξει τη φύση των πραγμάτων.⁵⁵⁰ Προκειμένου ο βυζαντινός στοχαστής να καταργήσει κάθε είδους μαγική πρακτική, προωθεί σύμφωνα με την Ιεροδιακόνου την Ορθόδοξη δαιμονολογία που διατρανώνει, ότι όλοι οι δαίμονες είναι στο σύνολο τους *κακοί* (κακό-δαίμονες)· Κατά συνέπεια, οι άνθρωποι δεν πρέπει να τελούν μαγικές τελετουργίες, διότι αυτές οι μαγικές πρακτικές θα επιφέρουν

⁵⁴⁴ Γ. Αραμπατζής, *ό.π.*, σ.125.

⁵⁴⁵ K. Ierodiakonou (2006), *ό.π.*, σ. 106.

⁵⁴⁶ K. Ierodiakonou (2006), *ό.π.*, σ. 106.

⁵⁴⁷ A. Louth, *St. John Damascene, Tradition and Originality in Byzantine theology*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

⁵⁴⁸ K. Ierodiakonou (2006), *ό.π.*, σ.106.

⁵⁴⁹ K. Ierodiakonou (2006), *ό.π.*, σ.106.

⁵⁵⁰ K. Ierodiakonou (2006), *ό.π.*, σ.109.

κακοτυχίες στη ζωή.⁵⁵¹

Είναι πολύ σημαντικό να επισημανθεί σύμφωνα με την Ιεροδιακόνου, ότι ο Ψελλός χρησιμοποιεί τον όρο *στοιχεῖον*.⁵⁵² Δεν είναι τυχαία η επιλογή της χρήσης του. Το στοιχεῖον συμβολίζει τα τέσσερα στοιχεία (Γη, Φωτιά, Νερό, Αέρας) τα οποία συγκροτούν τη σύσταση του κόσμου. Επιπρόσθετα, η Ψελλιανή αυτή ορολογία εντοπίζεται και στα συγγράμματα της πρώιμης χριστιανικής περιόδου, τα οποία βρίθουν από αναφορές για αστρικά σώματα με μαγικές και μυστικές δυνάμεις.⁵⁵³ Όμως, το κυριότερο είναι ότι ο βυζαντινός διανοητής συνδυάζει τον όρο *στοιχεῖον* με τους δαίμονες και ειδικότερα, με το δαίμονα που έχει προσκολληθεί σε υλικά πράγματα. Για παράδειγμα, τα αγαλμάτινα μνημεία των Ιπποδρομιών έχουν δεχτεί δαιμονική επιρροή και διαθέτουν υπερφυσικές δυνάμεις, με αποτέλεσμα να έχουν μεταμορφωθεί σε φυλακτά που έχουν τη δύναμη να απομακρύνουν τις μελλοντικές καταστροφές.⁵⁵⁴ Μια εξίσου σημαντική επισήμανση που πρέπει να προστεθεί, είναι το γεγονός της ενασχόλησης του βυζαντινού φιλοσόφου με τον μυστικιστικό συμβολισμό των 12 γραμμάτων του Αλφαβήτου.⁵⁵⁵ Αναμφιβόλως, σύμφωνα με την Ιεροδιακόνου η ενασχόληση με το μυστικιστικό συμβολισμό του Αλφαβήτου ήταν γνωστή και στους προκατόχους του Ψελλού.⁵⁵⁶ Ωστόσο, ο Ψελλός υπερβαίνει εαυτόν και πρωτοπορεί. Επιδιώκει μέσα από την συμβολική σημασία των (12) γραμμάτων να συγκροτήσει μια ορθολογική συγκροτημένη κοσμική δομή, δηλαδή τη δομή της κοσμικής «συμπάθειας». Για παράδειγμα, τα τρία πρώτα γράμματα του αλφαβήτου συμβολίζουν την τριαδική θεότητα. Το γράμμα (Αλφα) ορίζει την έννοια του συναλείφειν. Το γράμμα (Βήτα) συμβολίζει την σημασία του ρήματος βαίνω και το (Γάμμα) συμβολίζει τη γονιμότητα, τη γέννηση και την καρποφορία. Το ιερό (Δέλτα) συμβολίζει τη Θεότητα και τη διαίρεση του κόσμου. Το γράμμα (Ομικρον) συμβολίζει την αγνότητα και την καθαρότητα.⁵⁵⁷

Σύμφωνα με την Ιεροδιακόνου ο Ψελλιανός σκοπός της ενασχόλησης με το συμβολισμό των γραμμάτων ήταν η συστηματοποίηση της μεταφυσική γνώσης με υπόβαθρο τους νόμους της συμπαθητικής αλληλεξάρτησης.⁵⁵⁸ Ο Ψελλός επιλέγει να χρησιμοποιήσει την νεοπλατωνική υπερβατική ορολογία, προκειμένου να επιρρώσει τη Χριστιανική κοσμολογία. Η Ψελλιανή επιχειρηματολογία εδράζεται στην μερική αποκάλυψη της

⁵⁵¹ K. Ierodiakonou (2006), ό.π., σ.109.

⁵⁵² K. Ierodiakonou (2006), ό.π., σ.110.

⁵⁵³ K. Ierodiakonou (2006), ό.π., σ.110.

⁵⁵⁴ K. Ierodiakonou, (2006), ό.π., σ.111.

⁵⁵⁵ K. Ierodiakonou (2006), ό.π., σ.111.

⁵⁵⁶ K. Ierodiakonou (2006), ό.π., σ.111.

⁵⁵⁷ K. Ierodiakonou (2006), ό.π., σ.111.

⁵⁵⁸ K. Ierodiakonou (2006), ό.π., σ.111.

απορρήτου θεϊκής θέλησης δια της παρουσίασης των συμβόλων και των θεϊκών σημαδιών.⁵⁵⁹ Οι συμβολισμοί των (12 γραμμάτων) και η *κίνηση* των εικόνων την ώρα της προσευχής, είναι μερικές και μόνο ενδείξεις του θεϊκού θελήματος. Κατά συνέπεια, η ενασχόληση με τους συμβολισμούς είναι αναγκαία, διότι μέσω των θεϊκών ενδείξεων πραγματώνεται μια καλύτερη κατανόηση του θεϊκού θελήματος.⁵⁶⁰ Κατά τον βυζαντινό διανοητή οι συμπαθητικές αλληλεξαρτήσεις μεταξύ του αύλου και υλικού κόσμου είναι ασυμμετρικές, διότι οι άυλες δυνάμεις επιδρούν στον υλικό κόσμο χωρίς να υπάρχει δυνατότητα να συμβεί το αντίστροφο. Σε αντιδιαστολή με τις (υλικές) συμπαθητικές αλληλεξαρτήσεις που είναι συμμετρικές, διότι η επίδραση που ασκείται συμβαίνει αποκλειστικά και μόνο στον υλικό χώρο. Κατά την Ιεροδιακόνου, ο Ψελλός απέδωσε μια επιδέξια χριστιανική ερμηνευτική προσέγγιση στις συμπαθητικές αλληλεξαρτήσεις.⁵⁶¹ Υποστήριξε λοιπόν, ότι ο ίδιος ο Θεός θεμελίωσε το νόμο της «συμπάθειας» για να επιτελέσει το θεϊκό έργο της δημιουργίας του κόσμου. Κατά συνέπεια, ο Ψελλός τεκμηριώνει με την συμπαντική αρχή της ελληνικής σκέψης το χριστιανικό πιστεύω ότι η θνητή ψυχή είναι μέρος της θεϊκής ουσίας. Αυτό, που πρέπει να καταστεί σαφές είναι ότι ο Ψελλός δεν συσχετίζει τις Χαλδαϊκές πρακτικές της μαγείας με τη Χριστιανική τελετουργία. Στην ουσία του πράγματος, ο Ψελλός διαφωνούσε με τις Χαλδαϊκές μαγικές πρακτικές, όπως για παράδειγμα, με τη χρήση των «μύθων», των «θυσιών», των «αρωμάτων» και των «αγαλμάτων», διότι αποτελούσαν μεθόδους και γνώση για τον μαγικό τρόπο διαχείρισης (μεταχείρισης) των δαιμόνων σε τελετουργικά δρώμενα. Τέτοιου είδους μαγικές πρακτικές κατά την Ψελλιανή συλλογιστική έχουν απώτερο σκοπό τη διάσπαση της αλυσίδας της φυσικής τάξης.⁵⁶² Ο Ψελλός θεωρούσε *τερατώδη, εξοργιστική και προσβλητική* την απόπειρα να διαταραχθεί η *φυσική τάξη πραγμάτων*, διότι όπως ο ίδιος υποστήριξε, ο Θεός ρύθμισε τη φυσική τάξη με τον καλύτερο τρόπο και είναι αδύνατο να παρεισφρήσει μια ανθρώπινη παρέμβαση στην θεϊκή βούληση.⁵⁶³ Ακόμα, κατά την Ιεροδιακόνου, ο Ψελλός υπό την επήρεια της χριστιανικής διδασκαλίας δεν αναγνωρίζει την ύπαρξη του καλού και αγαθού δαίμονα, διότι με τη παραδοχή της δαιμονικής ύπαρξης, θα άφηνε ανοικτό τον κίνδυνο παρερμηνείας από το αναγνωστικό του κοινό και ενδεχομένως, την υπόνοια ότι η δαιμονική διαχείριση είναι ακίνδυνη.

Είναι σαφές, ότι για τον Ψελλό το ζήτημα της δαιμονικής διαχείρισης ενέχει

⁵⁵⁹ K. Ierodiakonou (2006), ό.π., σ.111.

⁵⁶⁰ K. Ierodiakonou (2006), ό.π., σ.111.

⁵⁶¹ K.Ierodiakonou (2006), ό.π., σσ. 103-104.

⁵⁶² K.Ierodiakonou (2006), ό.π., σ. 104.

⁵⁶³ K.Ierodiakonou (2006), ό.π., σ. 104.

σοβαρούς κινδύνους· Ο Ψελλός θεωρεί ότι δεν είναι σε καμία περίπτωση εφικτή η διαχείριση με τους δαίμονες, αλλά, εάν κάνουμε μια υποθετική κρίση και συμπεράνουμε ότι είναι, τότε κατά τον βυζαντινό διανοητή, θα προκληθεί πλήθος κακοτυχιών· Δεδομένων των ανωτέρω, προκύπτει το συμπέρασμα, ότι ο Ψελλός δεν αποδέχεται το νόμο περί συμπάθειας, διότι η συμπαθητική γνώση έχει τη δύναμη να οδηγήσει στο σφαλερό συμπέρασμα της δαιμονικής διαχείρισης.⁵⁶⁴ Αυτές οι απόψεις εξηγούν το γεγονός ότι ο Ψελλός, ενώ γνώριζε τις μαγικές πρακτικές, εντούτοις, δεν έδωσε λεπτομερείς πληροφορίες, διότι δεν επιθυμούσε την γνωστοποίηση τους στο ευρύ αναγνωστικό κοινό με το φόβο της πρακτικής τους εφαρμογής· Εάν και είναι υπό έρευνα, ο Ψελλός ενδεχομένως να υποστηρίζει τον Ορθόδοξο παραδοσιακό τρόπο του εξορκισμού για την δαιμονική απομάκρυνση· Όμως, σε καμία περίπτωση δεν προτρέπει το αναγνωστικό κοινό στην εφαρμογή μεθόδων και εν γένει μαγικών τρόπων για οποιαδήποτε κατηγορία επίλυσης προβλημάτων.⁵⁶⁵ Εντούτοις, υπάρχουν σημεία στο έργο του Ψελλού που συνάγεται ότι ο βυζαντινός στοχαστής κάνει χρήση της θεωρίας της κοσμικής «συμπάθειας», προκειμένου να τεκμηριώσει τις μαγικές τεχνικές. Ως τέτοια λογίζεται η πραγματεία του με τίτλο, *Οι Ιδιότητες της Πέτρας*, στην οποία γίνεται περιγραφή της εξωτερικής εμφάνισης των πολύτιμων λίθων αλλά και των θεραπευτικών τους μαγικών δυνάμεων.⁵⁶⁶ Για παράδειγμα, κατά τη περιγραφή του Collisson ο «γαλακτίτης» έχει τη θεραπευτική (μαγική) ιδιότητα να βοηθά τους ανθρώπους να ξεχάσουν τα άσχημα γεγονότα της ζωής τους, εξίσου γίνεται αναφορά στη θεραπευτική (μαγική) ιδιότητα της πέτρας «Τοπάζ» που θεραπεύει τις μανίες και τέλος γίνεται μνεία στη (μαγική) ιδιότητα του «σαρδόνυχου» που μπορεί να θεραπεύσει την μελαγχολία.⁵⁶⁷

Στη συνέχεια, ο Ψελλός δεν αναγνώριζε τις θεραπευτικές ιδιότητες μόνο στους πολύτιμους λίθους, αλλά και στις εικόνες, όπως διαπιστώνεται από σχετική αναφορά που κάνει σε μία εικόνα του Χριστού, την οποία συμβουλευόταν η αυτοκράτειρα Ζωή.⁵⁶⁸ Η εικόνα επικοινωνούσε μέσω των χρωμάτων της· Δηλαδή, αν τα χρώματα ήταν πιο έντονα, ήταν θετικό σημάδι, ενώ, αν ήταν πιο μουντά, αρνητικό.⁵⁶⁹ Παρόμοιες ιδιότητες ο Ψελλός αναφέρει και για την εικόνα της «Παναγίας» των Βλαχερνών την οποία όλοι οι

⁵⁶⁴ K.Ierodiakonou (2006), ό.π., σ. 105.

⁵⁶⁵ K.Ierodiakonou (2006), ό.π., σ. 106.

⁵⁶⁶ K.Ierodiakonou (2006), ό.π., σ. 106.

⁵⁶⁷ Marcus Collisson, ό.π., σσ. 52-55. Ο Collisson υποστηρίζει τη θέση ότι ο *Τιμόθεος* προσπαθεί να δώσει απαντήσεις στα ερωτήματα, όπως, γιατί συμβαίνουν οι ασθένειες και οι ψυχικές ανωμαλίες στο ανθρώπινο σώμα; Διαφαίνεται ότι έχει ήδη ξεκινήσει η αντίστροφη μέτρηση για την σταδιακή εδραίωση του επιστημονικού λόγου. Οι δύο μοναχοί αναζητούν την αλήθεια πίσω από τις ασθένειες. (Tim, iii 36, 12).

⁵⁶⁸ K.Ierodiakonou (2006), ό.π., σ. 106.

⁵⁶⁹ K.Ierodiakonou (2006), ό.π., σ. 106.

πολίτες της Κωνσταντινούπολης συμβουλευόνταν. Επιπρόσθετα, ο Ψελλός αναφέρει ότι σημάδι απάντησης στις επικλήσεις των πιστών αποτελούσε η κίνηση των ενδυμάτων της Παρθένου. Δηλαδή, εάν υπάρχει κίνηση λαμβάνεται ως θετική απόκριση, εάν όχι, αρνητική.⁵⁷⁰ Βάσει των ανωτέρω, θα μπορούσε να κατηγορήσει κανείς τον Ψελλό ως αντιφατική συγγραφική προσωπικότητα, δηλαδή, ενώ επιθυμεί τη φανέρωση των διδαγμάτων του Χριστιανισμού, ταυτόχρονα πραγματεύεται τις θεραπευτικές συνέπειες που επιφέρουν οι μαγικές ιδιότητες των λίθων. Το ως άνω Ψελλιανό εγχείρημα, όμως, τελείται προς εξυπηρέτηση του χριστιανικού ιδεώδους. Σύμφωνα με τον Ψελλό η γνώση των θεραπευτικών ιδιοτήτων των λίθων και η πρόβλεψη του μέλλοντος συμβάλλει στην επαύξηση της θεικής Γνώσης. Δεδομένης της επιχειρηματολογίας του Ψελλού διαφαίνεται πως ο Βυζαντινός λόγιος δεν κάνει χρήση του νόμου με βάση την νεοπλατωνική ορολογία, αλλά με βάση τη στωική,⁵⁷¹ ιδιαιτέρως ως προς την ερμηνεία της μαντείας. Πληθώρα μοντέρνων μελετητών εκφράζουν σκεπτικιστικές απόψεις για την ύπαρξη των συμπαθητικών νόμων. Κατά την Ιεροδιακόνου, ο άνθρωπος ανέκαθεν είχε τη τάση να επιθυμεί να δώσει ερμηνείες και εξηγήσεις για τις μυστηριώδεις σχέσεις, που υπάρχουν μεταξύ του υλικού και αύλου κόσμου.⁵⁷² Οι συμπαθητικές αλληλεξαρτήσεις έχουν δώσει το έναυσμα για θεμελίωση επιστημονικών θεωριών, αναφορικά με τους τομείς της αστρολογίας, της αλχημείας, της γεωμαντείας, της νεκρομαντείας, κτλ.⁵⁷³ Οι βυζαντινοί διανοητές ασχολήθηκαν με τις συμπαθητικές αλληλεξαρτήσεις, όταν καταπιάστηκαν με τη μελέτη των αποκρυφιστικών επιστημών (αστρολογία, αλχημεία, φυσική μαγεία κλπ.).⁵⁷⁴ Οι νόμοι της «συμπάθειας» ήταν κληροδότημα της αρχαίας ελληνικής κοσμολογίας. Ωστόσο, τίθεται το ερώτημα σύμφωνα με την Ιεροδιακόνου, πώς οι βυζαντινοί χρησιμοποίησαν το αρχαίο ελληνικό κληροδότημα για την ερμηνευτική προσέγγιση της εν συνόλω τέχνης της μαγείας; και κατ' επέκταση των σύγχρονων με την εποχή τους μαγικών πρακτικών;⁵⁷⁵ Διερευνάται, δηλαδή η ισχύ ή όχι της υπόθεσης της εφαρμογής της καθαυτού αρχαιοελληνικής κοσμολογικής θεώρησης ή της προσαρμογής της, βάσει των δεδομένων της Χριστιανικής κοσμοθεωρίας.

Συμπεράσματα. ΙΙ'.

Στην Ομηρική δαιμονολογία ο πρώτος σε ιεραρχία είναι ο «θεϊκός» δαίμονα. Ο ορισμός της ομηρικής έννοιας Θεός υποδηλώνει την αυθύπαρκτη ενεργειακή δύναμη.

⁵⁷⁰ K.Ierodiakonou (2006), ό.π., σ. 106.

⁵⁷¹ K.Ierodiakonou (2006), ό.π., σ. 106.

⁵⁷² K. Ierodiakonou (2006), ό.π., σ.97.

⁵⁷³ K. Ierodiakonou (2006), ό.π., σ.97.

⁵⁷⁴ K. Ierodiakonou (2006), ό.π., σ.98.

⁵⁷⁵ K. Ierodiakonou (2006), ό.π., σ.98.

Ο δαίμων, ως μια υπερφυσική ενεργειακή δύναμη, είναι καταλυτικής επιρροής στη ζωή του ανθρώπου. Επενεργεί και μεταβάλλει τη φθοροποιό κατάσταση. Στη δεύτερη σε σειρά ομηρική τάξη, σύμφωνα με τον Ψελλό, κατατάσσονται οι «νοεροί» δαίμονες. Οι νοεροί ήταν αιώνιοι και είχαν ζωή κατά νουν και λόγον ενεργουμένην. Ακολουθούν οι «ψυχικοί» δαίμονες, που διέθεταν λογική και φρόντιζαν τις διαιρεμένες ψυχές. Οι ψυχικοί δαίμονες διακρίνονται στους «κλιματάρχες», που ήταν προστάτες των πόλεων, των οίκων και των ψυχών και ακολούθως, υπάρχουν οι *λογικοί, οι φυσικοί, οι σωματικοί* και τέλος *οι υλικοί*.

Η προσωκρατική φιλοσοφία βρίθει από δαιμονικές αναφορές. Ο Ηράκλειτος συνδύαζε το ήθος του ανθρώπου με τον δαίμονα, όπως χαρακτηριστικά απορρέει από την φράση *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων*,⁵⁷⁶ δηλαδή ο χαρακτήρας του ανθρώπου είναι ο δαίμονάς του, με άλλα λόγια ο χαρακτήρας του ανθρώπου είναι και η μοίρα του. Κατά συνέπεια, εξομοιώνει τον δαίμονα με την ίδια την ψυχή, θεωρώντας ότι ο χαρακτήρας του ανθρώπου είναι καθοριστικός παράγοντας στην εξελικτική πορεία του. Ο Πυθαγόρας συνταυτίζεται με τη Χαλδαϊκή χρησμολογία. Για παράδειγμα, η περιοχή της σελήνης αποτελεί το ακρότατο σημείο του αέρινου πεδίου, το αιθερικό πεδίο όπου κατοικούν οι δαίμονες με αρχηγό την Εκάτη, που αποκαλείται και δαιμονίαρχης. Σύμφωνα λοιπόν με την πυθαγόρεια διαδοχή, κάθε δαίμονας υποτάσσεται σε έναν αρχηγό, του οποίου είναι γόνος, συμμετέχοντας έτσι στην ιερή σειρά που φθάνει μέχρι και τους ανθρώπους. Η ιερή σειρά, εκτός από δαίμονες και ανθρώπους συμπεριλαμβάνει: *φυτά, ζώα, συμβολικές λέξεις* και ακόμη *ιερά συνθήματα*, που μπορούν να τεθούν σε ισχύ μόνο στην περίπτωση της τέλεσης μυσταγωγικών τελετών που στόχο έχουν την ιερή επικοινωνία μεταξύ θεών και ανθρώπων. οι Πυθαγόρειοι υποστήριζαν ότι ο κάθε άνθρωπος συνδέεται με ένα δαίμονα. Το εσωτερικό δαιμόνιο, *ο ἴδιος δαίμων*, είναι το ύψιστο άνθος της ψυχής, όπως συνήθιζαν να το αποκαλούν οι Πυθαγόρειοι.

Κατά τον Καλδέλλη είναι πάρα πολύ δύσκολο να αναγνωρίσει κανείς τη φιλοσοφική ταυτότητα του Ψελλού. Ωστόσο, ο Καλδέλλης υποστηρίζει την θέση ότι ο Ψελλός είναι ένας νεό-ειδωολάτρης (παγανιστής) φιλόσοφος, παρά προσκείμενος στην όντως φιλοσοφία. Ο Ψελλός, κατά τη θέση του Καλδέλλη, έλεγε στους μαθητές του να μην ανταλλάξουν τα χριστιανικά τους πιστεύω με τα αρχαιοελληνικά ιδεώδη και ο θαυμασμός προς τον Γρηγόριο Ναζιανζηνό ήταν επίπλαστος. Η ηθική του Ψελλού συνοψίζεται σε

⁵⁷⁶ Diels and Kranz, *Heraclitus* (B119) σ. 97.

στη διφυή υπόσταση. Ο Ψελλός διατυπώνει τη θέση ότι η ανθρώπινη υπόσταση αποτελείται από ψυχή και σώμα και ταυτόχρονα από ύλη και αϋλία, καθιστώντας, τοιουτοτρόπως, τον άνθρωπο θνητό και αθάνατο. Ο σκοπός του Ψελλού, σύμφωνα με τον Καλδέλλη, δεν είναι η μονομερής συναγωγή συμπερασμάτων, αλλά η συναγωγή ενός καθολικού συμπεράσματος. Για τον Ψελλό τα πάθη της ψυχής πρέπει είναι σε ισόρροπη θέση με τα πάθη του σώματος. Το «σώμα» για τον Ψελλό έχει ιδιαίτερη αξία, διότι είναι λειτουργός της πολιτικής και της κοινωνικής ψυχής, μια άποψη, η οποία καταρρίπτει τη μονομέρεια του πνεύματος, που το καθιστά μονοσήμαντο στην μεταθανάτια ζωή. Ο άνθρωπος, ως πολιτικό και κοινωνικό όν δύναται να κατακτήσει τη ψυχική ισορροπία, μόνο, αν κινείται εις το μέσον. Κατά τον Καλδέλλη, ο Ψελλός είτε κινείται στη πλατωνική παράδοση είτε στην νεοπλατωνική είναι το ίδιο, διότι η νεοπλατωνική παράδοση είναι η συνέχιση της πλατωνικής, και συνεπώς, δεν υφίσταται καμία διαφορά μεταξύ των δύο. Η νεοπλατωνική ερμηνεία του μύθου της Σφίγγας επιβεβαιώνει για τον Ψελλό τη διφυή ανθρώπινη υπόσταση.

Κατά τον μελετητή Παπαϊωάννου η αρετή είναι μια *δαιμονική συνήθεια*. Είναι μια πηγαία παθητική (δαιμονική) ορμή για το καλό και το αγαθό. Ακολουθώς, η πολιτική αρετή για τον Ψελλό είναι, κατά την Ιεροδιακόνου, συναφής σε ένα μεγάλο βαθμό με την πλατωνική. Η συνάφεια έγκειται στη (δαιμονική) ορμή του πλατωνικού έρωτα για το καλό και το αγαθό. Κατά την άποψη της γράφουσας, ο Ψελλός ενδεχομένως να επιθυμεί να αναδείξει μια συσχέτιση του πλατωνικού έρωτα με τη χριστιανική αγάπη στο πλαίσιο των ηθικών αξιών για κοινωνική ευημερία. Επιπρόσθετα, ο Ψελλός κατά την Ιεροδιακόνου, τον Αραμπατζή και τον Παπαϊωάννου αναδεικνύει τη πεμπτουσία της αριστοτελικής ηθικής δηλαδή, τη *μετριοπάθεια* (κυριαρχία του ατόμου επί των υποδεέστερων παθών) που είναι το ενδιάμεσο επίπεδο της Ελληνικής σκέψης και του Χριστιανισμού. του.

Κατά την εκτίμηση του Αραμπατζή, η ελληνιστική δαιμονολογία παρουσιάζεται μέσα από τη στωική σκέψη. Κατά τον Αραμπατζή και την Ιεροδιακόνου η στωική νομοτέλεια της «συμπάθειας» συνδέεται άμεσα με την ύπαρξη και τη διαχείριση των δαιμόνων. Ο στωικισμός, σύμφωνα με τον Αραμπατζή, διατρανώνει το αίτημα ότι η δαιμονική ενάρετη ψυχή πρέπει να τεθεί σε αρμονία με το ομολογουμένως κατά φύση ζην. Η ανάδειξη της φιλοσοφικής και της επιστημονικής δαιμονολογίας συνδέεται άρρηκτα με τις στωικές έννοιες της ειμαρμένης, της θεοδικίας και της ελεύθερης βούλησης.

Στη Χαλδαϊκή κοσμολογία, κατά την Ιεροδιακόνου, το μέρος έχει άμεση σχέση και επίδραση στο Όλο, δηλαδή κάθε μέρος της Ολότητας συνδέεται άρρηκτα με το σύμπαν και κυβερνάται μέσα από ένα σύστημα δυνάμεων που βρίσκονται σε αυστηρή ιεραρχία. Ειδικότερα, ο Ψελλός διαφωνούσε με τις τελετουργικές πρακτικές που σχετίζονταν με θυσίες, αρώματα και αγάλματα. Κάθε είδους μαγική (θεουργική) πρακτική που συνείσφερε στη διάσπαση της φυσικής ισορροπίας ήταν μη ωφέλιμη και επικίνδυνη για τον βυζαντινό διανοητή. Ο Ψελλός θεωρούσε εξωφρενική την απόπειρα να διαταραχθεί η φυσική τάξη πραγμάτων, διότι ο Θεός τη ρύθμισε με τον καλύτερο τρόπο και είναι αδύνατο να παρεισφρήσει μια ανθρώπινη τεχνική στην θεϊκή βούληση

Κατά την Ιεροδιακόνου, ο Ψελλός εξετάζει τις Χαλδαϊκές κοσμολογικές αρχές κι ακολούθως τη θεουργική τέχνη με βάση τη λειτουργία του νόμου της «συμπάθειας». Ο Ψελλός προκειμένου να καταρρίψει τις μαγικές τεχνικές περί διαχείρισης των δαιμόνων, προτάσσει το Χριστιανικό δόγμα. Παροτρύνει το αναγνωστικό κοινό να μην ασχοληθεί με τις μαγικές τεχνικές διαχείρισης δαιμονικών δυνάμεων, διότι αυτές θα επιφέρουν κακοτυχίες στη ζωή τους. Ακολούθως, δεν είναι τυχαία η επιλογή Ψελλού για τη χρήση του όρου *στοιχείον*. Το στοιχείον συμβολίζει τα τέσσερα φυσικά στοιχεία (Γη, Φωτιά, Νερό, Αέρα), τα οποία συγκροτούν τη σύσταση του κόσμου. Αυτόν τον όρο τον εντοπίζουμε και σε κείμενα της πρώιμης χριστιανικής περιόδου που βρίθουν αναφορών για αστρικά σώματα με μαγικές δυνάμεις.

Τέλος, κατά την εκτίμηση του Ο' Meara, ο Ψελλός διακρίνει δύο συνθήκες μεταξύ της ψυχής, της ψυχής που ζει χωριστά από το σώμα, και της ψυχής που ζει με το σώμα. Η ενεργοποίηση των παθών συμβαίνει, όταν η ψυχή βρίσκεται μέσα στο σώμα. Ο Ψελλός ορίζει τον ανθρώπινο βίο ως «πολιτικό βίο». Στον πολιτικό αυτό ιδεότυπο ο άνθρωπος αποφεύγει την «παράδοση» στα πάθη, διατηρώντας έτσι, μια «μέτρια, (ενδιάμεση) θέση» μεταξύ του χαμηλότερου και του υψηλότερου επιπέδου. Η κατά Ψελλό πολιτική ζωή δεν σημαίνει απουσία του στόχου της επίτευξης της θεϊκής ομοίωσης.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ IV': ΟΙ ΕΠΙΡΡΟΕΣ ΤΟΥ ΜΙΧΑΗΛ ΨΕΛΛΟΥ ΑΠΟ ΤΗΝ ΣΧΕΣΗ ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΟΥ ΚΑΙ ΝΕΟΠΛΑΤΩΝΙΚΩΝ: ΔΑΙΜΟΝΕΣ ΚΑΙ ΘΕΟΥΡΓΙΑ.

I. Η σχέση του Μιχαήλ Ψελλού με τον Πρόκλο.

Σύμφωνα με τον Watts, οι βιογραφίες των νεοπλατωνικών φιλοσόφων θεωρούνται πηγές πλούσιου ιστορικού υλικού, επειδή παρουσιάζουν πληροφοριακό υλικό για τη ζωή των νεοπλατωνικών διανοητών, τις σχολές και τα μαθήματα που διδάσκονταν, καθώς επίσης και τις κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες στις οποίες λάμβανε χώρα το φιλοσοφικό αυτό ρεύμα.⁵⁷⁷ Ο νεοπλατωνισμός κατά τον Watts, είναι ένα σύστημα αρχών, το οποίο εδράζεται σε δύο διαχωριστικές εποχές: στην περίοδο διδασκαλίας του Πλωτίνου και στην μετά τον Πλωτίνο εποχή. Έργα-βιογραφιών που σκιαγραφούν το διαχωρισμό των περιόδων είναι τρία στον αριθμό και είναι τα κάτωθι: Πορφύριος, *Η ζωή του Πλωτίνου*, Μαρίνος, *Η ζωή του Πρόκλου* και Δαμάσκιος,⁵⁷⁸ *Η ζωή του Ισιδώρου (Αλεξάνδρειας)*. Ο Μαρίνος, ο Νεαπολίτης ήταν μαθητής του Πρόκλου την εποχή που ήταν ηγέτωρ της Πλατωνική Ακαδημίας.⁵⁷⁹ Ο Μαρίνος έγραψε μια *ελεγεία* που βρίθει βιογραφικών στοιχείων του Πρόκλου.⁵⁸⁰ Ακολούθως, ο Δαμάσκιος (458-538), ο τελευταίος ηγέτωρ της Ακαδημίας,⁵⁸¹ έγραψε τα βιογραφικά στοιχεία του προκάτοχού

⁵⁷⁷ E.J Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley, University of California Press, 2006. σ. 56.

⁵⁷⁸ Damascius, *The Philosophical History*, (ed. P. Athanassiadi) Athens, Apamea Cultural Association, 1999.

⁵⁷⁹ E.J Watts, ό.π., σ. 62. Το πρόγραμμα, που είχε καθιερώσει ο Πρόκλος ήταν το κάτωθι: Ξεκίνημα με μια προσευχή, όταν ο ήλιος ανάτειλε, ομοίως και το απόγευμα και αντίστοιχα το βράδυ. Τρεις προσευχές την ημέρα. Πολλές διαλέξεις και σεμινάρια, αναγνώσεις και συζητήσεις. Γενικότερα, ο Πρόκλος ήταν μια εξόχως σημαντική και φημισμένη προσωπικότητα, όπου κατά την περίοδο της Ακαδημαϊκής του ηγεσίας, έκαναν εγγραφή στην Ακαδημία και χριστιανοί μαθητές. Βέβαια, το γεγονός αυτό δεν ήταν τόσο ευνοϊκό για τον ίδιο, διότι υπήρχε ο κίνδυνος της σύγκρουσης με τα χριστιανικά ιδεώδη. Τελικά ο Μαρίνος, ο μαθητής του και βιογράφος του Πρόκλου αναφέρει ότι ο Πρόκλος αποφάσισε να αυτοεξοριστεί στην (Λυδία) της Ασίας για ένα έτος, προκειμένου να αποφευχθούν οι συγκρούσεις. Βλ., επιπλέον., R. M. Den Berg, *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary*, Philosophia Antiqua (99), Leiden, Brill, 2001, σσ.30-35. Η σημασία των ύμνων (προσευχών) προς τους θεούς.

⁵⁸⁰ F.Lauritzen, *Psellos the Hesychast: A Neoplatonic reading of the Transfiguration on Mount Tabor* (*Theologica* I.11 Gautier), In : *Byzantinoslava* (70), 2012, σσ. 167-169.

⁵⁸¹ E. J. Watts, ό.π., σ. 68. Η Ακαδημία έκλεισε το (535 μ.Χ) με εντολή του Ιουστινιανού.

του Ισιδώρου, καθώς επίσης εξέθεσε και την νεοπλατωνική του θεώρηση.⁵⁸² Συμπερασματικά και τα τρία συνολικά έργα παρέχουν πολύτιμες πληροφορίες για τις Σχολές των Αθηνών αλλά και της Αλεξάνδρειας.

Έπειτα, κατά τον Lauritzen, ο βυζαντινός στοχαστής ήταν δεινός μελετητής της νεοπλατωνικής φιλοσοφίας. Θαυμαστής του Πρόκλου (412- 485), του Πορφύριου (233-305), του Ιάμβλιχου (245-325) και του Πλωτίνου (204 - 270).⁵⁸³ Η εισαγωγή στις λογικές κατηγορίες του Πορφύριου ήταν κατά τον Dodd's μια πραγματεία δελεαστική για τις φιλοσοφικές μελέτες του Ψελλού. Επίσης, ο Ψελλός απέδωσε φόρο τιμής στον Πρόκλο για τους Ευκλείδειους σχολιασμούς, τους οποίους οι βυζαντινοί διανοούμενοι ενδελεχώς μελετούσαν.⁵⁸⁴ Το εντυπωσιακό για τον Ψελλό είναι, ότι οι νεοπλατωνικοί φιλόσοφοι προέβησαν σε ερμηνευτική προσέγγιση των Χαλδαϊκών Χρησμών, διότι επιζητούσαν τη γνώση του αποκρυφισμού. Η Χαλδαϊκή Χρησμολογία για τους νεοπλατωνικούς φιλοσόφους αποτελούσε το συνεκτικό μυστικιστικό Λόγο, τον θεμελιώδη πυρήνα για την απόκτηση της αποκρυφιστικής γνώσης.⁵⁸⁵ Ήταν μονόδρομος λοιπόν για τον Ψελλό να μην παρουσιάζει το τόσο σπουδαίο γνωστικό υλικό. Πράγματι, η Χαλδαϊκή Χρησμολογία ήταν η πηγή της αρχαίας σοφίας. Ο Ψελλός αναφέρει σχετικά με τον αρχαίο και μυστηριώδη κόσμο:

*νῶν δὲ τὰς ἐξηρημένας τῶν ὄντων ὑπάρξεις, τοὺς δὲ περὶ μαγείων λόγους συνιστῶσιν ἀπὸ τε ἀκροτάτων τινῶν δυνάμεων ἀπὸ τε περιγεῖων ὑλῶν, συμπαθῆ δὲ τὰ ἄνω τοῖς κάτω φασὶ καὶ μάλιστα τὰ ὑπὸ σελήνην, ἀποκαθιστῶσι δὲ τὰς ψυχὰς μετὰ τὸν λεγόμενον θάνατον κατὰ τὰ μέτρα τῶν οἰκείων καθάρσεων ἐν ὄλαις ταῖς τοῦ κόσμου μερίσι, τινὰς δὲ καὶ ὑπὲρ τὸν κόσμον ἀναβιβάζουσι καὶ μέσας αὐτὰς διορίζονται τῶν τε ἀμερίστων καὶ μεριστῶν φύσεων, τούτων δὲ τῶν δογμάτων τὰ πλείω καὶ Ἀριστοτέλης καὶ Πλάτων ἐδέξαντο, οἱ δὲ περὶ Πλωτῖνον καὶ Ἰάμβλιχον καὶ Πορφύριόν τε καὶ Πρόκλον πᾶσιν κατηκολούθησαν καὶ ὡς θείας φωνὰς ἀσυλλογίστως ταῦτα ἐδέξαντο.*⁵⁸⁶

τις άυλες υπάρξεις των όντων, καθώς επίσης, και τα λεγόμενα σχετικά με την μαγεία, όλα τα συνθέτουν κάποιες ακραίες δυνάμεις από τα υλικά της Γης.[..]Λένε κάποιοι ότι τα ανώτερα με τα κατώτερα έχουν τα ίδια πάθη, και πολύ περισσότερο, όσα είναι κάτω από το επίπεδο της σελήνης. Αποκαθιστούν τις ψυχές μετά τον επονομαζόμενο θάνατο, σύμφωνα με αυτά που ορίζουν οι καθάρσεις του

⁵⁸² E. J. Watts, ό.π., σ. 71.

⁵⁸³ F. Lauritzen, ό.π., σ.171.

⁵⁸⁴ E.R. Dodd's, *The element of Theology*, Oxford, Oxford University Press,1971, σ.16.

⁵⁸⁵ F. Lauritzen, ό.π., σ.171.

⁵⁸⁶ Phil., Minora II., OPUSC 39, 10-19, 148, O' Meara.

καθενός σε όλα τα μέρη του κόσμου, μερικές ακόμη τις αναβιβάζουν, χωρίς να χρειαστεί η διαδικασία της καθάρσεως. Τα περισσότερα επίσης από αυτά τα δόγματα, τα δέχονται και ο Αριστοτέλης και ο Πλάτων, ενώ ο Πλωτίνος, ο Ιάμβλιχος, ο Πορφύριος και ο Πρόκλος τα ακολούθησαν και τα δέχτηκαν ως θεϊκές φωνές, χωρίς να τις συλλογιστούν.⁵⁸⁷

Ο Ψελλός σύμφωνα με τον Lauritzen κατέφυγε σε έναν Πρόκλειο δανεισμό.⁵⁸⁸ Δηλαδή, αυτό σημαίνει ότι ο βυζαντινός στοχαστής συνέταξε συμφυείς με τη *Θεολογική Στοιχείωση* οντολογικές αρχές.⁵⁸⁹ Ειδικότερα, ασχολήθηκε με την *αίδιότητα* και τη *μεταβλητότητα του (χρόνου)*, την διάκριση μεταξύ των θεϊκών (νοητών) και αισθητών όντων και την ύπαρξη των αγγέλων.⁵⁹⁰ Οι άγγελοι για τον Πρόκλο κινούνται σε ορισμένο υπερουράνιο χώρο και σε αίδιο χρόνο.⁵⁹¹ Η νεοπλατωνική δαιμονολογία του Πρόκλου αποτελεί για τον Ψελλό κατά τον Lauritzen πεδίο ανακάλυψης της μυστικιστικής γνώσης και της μαγείας.

α.) Αγαθό-δαίμονες-άγγελοι.

Σύμφωνα με τον Brisson, οι Θεοί στην ουράνια ιεραρχία του Πρόκλου είναι τοποθετημένοι στην πρώτη θέση μεταξύ των όντων.⁵⁹² Είναι *γεννήτοροι, δημιουργοί και επόπτες*. Κατά τον Brisson, οι δαίμονες ανήκουν στη τάξη των «Θεϊκών γενών», είναι οι «φύλακες των ψυχών» κι ενεργούν σύμφωνα με τους νόμους της Συμπαντικής Δικαιοσύνης.⁵⁹³ Επίσης, είναι αρωγοί στην ανοδική πορεία της ψυχής προς τη Θεϊκή Ενική Αρχή. Δαίμονες και ψυχές συλλειτουργούν.⁵⁹⁴ Ο σκοπός της συλλειτουργίας έγκειται σύμφωνα με τον Πρόκλο στον καθαρισμό, δηλαδή στον εξαγνισμό των ψυχών.⁵⁹⁵ Συνοπτικά, οι δαίμονες, κατά τον Πρόκλο, διαχωρίζονται σε *κατ' ουσία* και *κατά θέσιν*. Ο Πρόκλος στη πραγματεία του με τίτλο «Εις Αλκιβιάδην» αναφέρει ότι οι «κατά θέσιν» ή «κατά σχέσιν» δαίμονες είναι οι ανθρώπινες ψυχές που κατόρθωσαν να ανυψωθούν στην τάξη των

⁵⁸⁷ [η απόδοση δική μου].

⁵⁸⁸ F. Lauritzen, *ό.π.*, σ. 175.

⁵⁸⁹ F. Lauritzen, *ό.π.*, σ. 175.

⁵⁹⁰ F. Lauritzen, *ό.π.*, σ.175.

⁵⁹¹ F. Lauritzen, *ό.π.*, σ. 175.

⁵⁹² L. Brisson, *The Angels in Proclus: Messengers of the Gods*, In: *Neoplatonic Demons and Angels*, (eds. L. Brisson, O N. Seamus, and T. Andrey), (20), Leiden, Brill, 2018, σσ. 209 – 230.

⁵⁹³ L. Brisson, *ό.π.*, σ.210.

⁵⁹⁴ L. Brisson, *ό.π.*, σ.211.

⁵⁹⁵ L. Brisson, *ό.π.*, σ.211.

δαιμόνων.⁵⁹⁶

Κατά τον Brisson συνάγεται ότι υπάρχουν ιεραρχικές ουράνιες τάξεις. Σε αυτήν την ουράνια ιεραρχία υπάρχει μονοσήμαντα η αγαθότητα και η απουσία της ύπαρξης της κακίας. Οι ουράνιες ιεραρχικά δαιμονικές δυνάμεις μετέχουν στη (Πρώτη Ενική Αρχή). Περαιτέρω, διαπιστώνεται ότι όλα τα όντα εκπηγάζουν από την Αγαθή Ενική Αρχή, δηλαδή είναι εν σπέρματι αγαθές υλικές υποστάσεις. Τέλος, οι αγαθό-δαίμονες ανήκουν στις κατώτερες τάξεις και είναι εντεταλμένοι για την εποπτεία των υλικών σωμάτων. Κατά τον Brisson οι «άγγελοι» αποτελούν τους συνδετικούς κρίκους μεταξύ θεών και ανθρώπων.⁵⁹⁷ Οι «άγγελοι» είναι ένα γειτονικό προς τους θεούς γένος που γνωρίζει τη θεϊκή νόηση και έχει ως αποστολή τη φανέρωση του θεϊκού κελεύσματος. Η αγγελική αγαθότητα είναι ομοούσια της θεϊκής κίνησης και ταυτόσημη με την Ενική Αρχή.⁵⁹⁸

Σύμφωνα με τον Brisson, η αγαθοεργία είναι η αιτία της απουσίας της κακίας από τις αγγελικές δυνάμεις. Οι «άγγελοι» ορίζονται ως αγαθοεργοί, διότι βρίσκονται στην πρώτη ανώτερη ιεραρχία. Ακολούθως, έπονται οι «δαίμονες» και έπειτα οι «ήρωες».⁵⁹⁹ Όσες ουράνιες δυνάμεις κατέχουν τις πρώτες θέσεις στην ιεραρχία, αυτές μετέρχονται των Αγαθών Θεϊκών Δυνάμεων. Η φύση των αγγέλων είναι άχραντος, αγαθή και νοητή,⁶⁰⁰ διότι η ύπαρξη τους εκπηγάζει από την Ιερή Ενική Αγαθότητα. Οι λοιπές δυνάμεις κατέχουν τις έσχατες ουράνιες βαθμίδες. Επιγραμματικά, οι «ήρωες» είναι εντεταλμένοι να φρουρούν τις ψυχές, να αξιολογούν τις ανθρώπινες πράξεις και τέλος να αποδίδουν ποινές. Η έννοια της ποινής κατά τον Πρόκλο ερμηνεύεται ως εξάγνιση ή ως κάθαρση.⁶⁰¹

Γενικότερα και κατά προσέγγιση στο νεοπλατωνικό σύστημα του Πρόκλου υπάρχουν δαίμονες και άγγελοι σε ιεραρχικές τάξεις που ο καθένας ξεχωριστά είναι ανεξάρτητος και έχει το δικό του ρόλο. Η ανεξαρτησία τους τους παρέχει τη δυνατότητα να συνδέονται με τις ανθρώπινες ψυχές. Σύμφωνα με τη σκέψη του Πρόκλου η ύπαρξη των δαιμόνων είναι αναγκαία για την ψυχική και πνευματική εξέλιξη των ανθρώπων.

⁵⁹⁶ Proclus, *Sur Le Premier Alcibiade de Platon*, I, (ed. A. P. Segonds), Paris, Les Belles Lettres, 2003, σσ.67-70. Βλ., επιπλέον., W. O'Neill, *Proclus: Alcibiades I. A Translation and Commentary*, Dordrecht -Netherlands Springer, 1971.

⁵⁹⁷ L. Brisson, ό.π., σ.211.

⁵⁹⁸ L. Brisson, ό.π., σ.211.

⁵⁹⁹ L. Brisson, ό.π., σ.215.

⁶⁰⁰ L. Brisson, ό.π., σ.215.

⁶⁰¹ P. Böer, *St. Clement of Alexandria*, Selected Works, Seattle, Create Space, 2012.

β.) Η κακή φύση των δαιμόνων κατά Πρόκλο και Μιχαήλ Ψελλό.

Κατά τον Dodd's η πλατωνική διδασκαλία τονίζει ότι οι μορφές του κακού υπάρχουν, επειδή απουσιάζουν οι μορφές του καλού. Για την ακρίβεια, επειδή απουσιάζει η θεϊκή παρουσία. Απουσία της θεϊκής εκδήλωσης ισοδυναμεί με την ύπαρξη του κακού.⁶⁰² Η γνώση για το καλό και το κακό εξαρτάται από τη γνώση μας για τα «απεικάσματα» ιδίως, όταν εκείνα σχετίζονται με ηθικές και αισθητικές ιδιότητες. Μεταβαίνοντας στη νεοπλατωνική σκέψη του Πρόκλου ο Dodds σημειώνει ότι οι δαίμονες κινούνται σε δύο κοσμικές «περιοχές» του καλού και του κακού.⁶⁰³ Η κακή φύση των δαιμόνων κατά τον Πρόκλο οφείλεται σε δύο αίτια: στη καθαυτή ουσία της κακίας και στη σκόπιμη διάθεση για καταστροφή.⁶⁰⁴ Εάν γίνει αποδεκτή η πρώτη αιτία, συνεπάγεται ότι οι δαίμονες παραμένουν αιωνίως στη κατάσταση της κακότητας. Προς διευκρίνηση της πρώτης υπόθεσης, τίθεται κατά τον Dodd's και η δεύτερη υποθετική αιτιότητα, δηλαδή της κακής σκοπιμότητας, βάσει της οποίας πλήθος δαιμόνων εργάζονται για την απομάκρυνση της ψυχής από την Ενική Θεϊκή Αρχή.⁶⁰⁵ Σύμφωνα με τον Πρόκλο είναι αναγκαία η ύπαρξη των κακοδαιμόνων, διότι αποτελούν την *a priori* αιτία της Ενσάρκωσης.⁶⁰⁶ Το ερώτημα που προκύπτει, είναι αν το κακό υπάρχει καθ' ολοκληρίαν στις υλικές οντότητες; Η απάντηση που δίδεται, σύμφωνα με τον Dodd's, είναι ότι ο Πρόκλος απορρίπτει αυτή την υπόθεση, θέτοντας στο επίκεντρο μια σειρά φιλοσοφικών ζητημάτων που αποδεικνύουν ότι η ύλη δεν είναι το *πρωταρχικό κακό*.⁶⁰⁷ Συνεπώς, οι δαίμονες δύναται να κατηγοριοποιηθούν ανάλογα με το έργο που επιτελούν.

Στη πρώτη θέση τοποθετούνται αυτοί που συνδέουν τις ψυχές με τους ηγεμόνες θεούς τους.⁶⁰⁸ Οι ηγεμονικές δαιμονικές ψυχές λειτουργούν *κατ'αναλογία* των υπέρτατων θεϊκών δαιμονικών πνευμάτων. Ακολούθως, στη δεύτερη θέση κατατάσσονται όσοι *δαίμονες εποπτεύουν* τις ανοδικές και καθοδικές πορείες των ψυχών, καθορίζοντας με τον ίδιο τρόπο τις ανθρώπινες επιλογές.⁶⁰⁹ Αποκαλούνται *δαίμονες εποπτες*, διότι φροντίζουν την εγκόσμια αλλά και την υπερκόσμια κίνηση της ψυχής. Πράγματι, οι ψυχές, που (ζουν) σύμφωνα με τους συμπαντικούς νόμους και οδεύουν προς τη τελείωση (σκοπό) έχουν τον ίδιο

⁶⁰² E. R. Dodds, *ό.π.*, σ. 19.

⁶⁰³ E. R. Dodds, *ό.π.*, σ. 130.

⁶⁰⁴ E.R. Dodds, *ό.π.*, σ. 133.

⁶⁰⁵ E.R. Dodds, *ό.π.*, σ. 133.

⁶⁰⁶ E.R. Dodds, *ό.π.*, σ.16.

⁶⁰⁷ E.R. Dodds, *ό.π.*, σ.90.

⁶⁰⁸ E. R. Dodds,*ό.π.*, σ.233, 257.

⁶⁰⁹ E. R. Dodds, *ό.π.*, σσ.197-199.

δαίμονα και στην υπερκόσμια αλλά και στην κοσμική περιοχή. Ακολουθούν, έπειτα οι *κατ' αναλογία δαίμονες*, δηλαδή αυτοί, που χαρακτηρίζονται δαίμονες κατά προσέγγιση.⁶¹⁰ Πρόκειται, για ένα είδος ψυχής, που προσπαθεί να φανεί άξιο κατά προσέγγιση. Συμπερασματικά, είναι φανερό, ότι οι ροπές και οι παρεκκλίσεις της ψυχής υπερέχουν έναντι της *ενάρετης δαιμονικής υπόστασης*.

Συνοπτικά, το κακό κατοικεί στις ψυχές που κυριαρχούνται από το κατώτερο είδος, δηλαδή την ύλη. Αναφερόμενος στη δράση και το έργο των δαιμόνων, ο Ψελλός τους αποκαλεί *αρχηγούς της κακίας*, που παρασύρουν τους ανθρώπους, ενώ οι ίδιοι *οικεία βουλήσει* αντάλλαξαν την αγαθότητα, που τους πρόσφερε ο (Θεός) με την κακία. Ενδεικτικά, ο ίδιος αναφέρει:

*η μεν καθ' ἡμᾶς ἐυσέβειαν πάντας τοὺς δαίμονας κακοὺς και ἀρχηγούς της κακίας ἀποφαίνεται και συνεχίζει εκ προερατικῶν ἀποπτωμάτων τὴν κακίαν ἀνταλλαζόμενος τῆς ἀγαθότητος.*⁶¹¹

η ευσέβεια, που είχαν οι δαίμονες, όταν ήταν στη πρότερα φύση τους, που ήταν αγαθή, αυτή χάθηκε όταν απομακρύνθηκαν από τη Θεία Πρόνοια και, ως εκ τούτου, έγιναν αρχηγοί της κακίας, την οποίαν αντάλλαξαν με την αγαθότητα.⁶¹²

Στη συνέχεια, ο Ψελλός προσάπτει στους δαίμονες το ιδίωμα των «δημίων λόγων». Ειδικότερα, τους ορίζει:

*ὡς κακοποιαὶ δυνάμεις αὐται δημίων λόγων ἐπέχουσι παρά τῷ Θεῷ, τῆς μὲν γὰρ τῶν ἀγγέλων τούτους ἀπεστέρησε τάξεως,[...] καὶ εἰσὶν οἷον ποιναῖ καὶ φύσεις τιμωροὶ κολάζουσαι τοὺς ἀξίους τῆς κολάσεως.*⁶¹³

οι κακές αυτές δυνάμεις έχουν δίπλα στο Θεό θέση *δημίων λόγων*, ο Θεός τους απομάκρυνε από την αγγελική τάξη [...] και αυτοδικαίως έχουν οριστεί, ως τιμωροί, που περατώνουν τις ισόβιες ποινές και τις ενγένει τιμωρίες στο τόπο της κολάσεως, σε όσους, δηλαδή, έχουν εξοκέλλει από την επήρεια των παθών και, ωσαύτως, είναι άξιοι τιμωρίας.⁶¹⁴

Σύμφωνα με τον Ψελλό οι δαίμονες είναι κακοποιητικές δυνάμεις, κατά

⁶¹⁰ E.R. Dodds, ό.π., σ.233.

⁶¹¹ Phil., Minora II., OPUSC 38, 9-10, 145, O' Meara.

⁶¹² [η απόδοση δική μου].

⁶¹³ Michaeli Pselli, *Theologica*, I, 130-134, σ.135.

⁶¹⁴ [η απόδοση δική μου].

κάποιο τρόπο δήμιοι, που εδρεύουν μακριά από τις αγαθές - ουράνιες σφαίρες και ο Θεός τους στέρησε την αγγελική τους ιδιότητα, εφόσον επέλεξαν τη κακότητα. Κατά συνέπεια έχουν εξοριστεί και έχουν καταστεί τιμωροί για όσους αυτοδικαίως βρίσκονται στο τόπο της κολάσεως. Στη συνέχεια, παράδοση είναι σύμφωνα με τον Dodd's, η αντίθεση του Ψελλού με τον Πρόκλο για το ζήτημα της της σωματικής δαιμονικής φύσης και προκλητικό θεωρεί ο Dodd's τον κατά Ψελλό χαρακτηρισμό *τερατολόγος*.⁶¹⁵ Ο Ψελλός αναφέρει σχετικά:

*ἀλλ' οὐδεὶς οὐδέ τῶν πάνυ ληρούντων σωματικόν δαιμόνων γένος ὑπέστησεν, ἄλλο
τερατολόγος Πρόκλος*.⁶¹⁶

αλλά κανείς μέχρι τώρα δεν έχει αποκαλέσει τους δαίμονες σωματικούς, παρά μόνο ο (τερατολόγος) Πρόκλος.⁶¹⁷

Ωστόσο, σε άλλο σημείο ο Ψελλός υποστηρίζει ότι οι δαίμονες διαθέτουν σωματική φύση με σκοπό να αποδίδουν (δίκαιες) ποινές, δηλαδή τιμωρίες σε εκείνους που έχουν εξοκέλλει από τα δαιμόνια πάθη. Ο Ψελλός, κατά τον Gautier, δεν ξεφεύγει από το στενό πλαίσιο της ορθόδοξης δογματικής σκέψης. Οι δαίμονες είναι σωματοποιημένοι, διότι βρίσκονται στα κατώτερα πεδία μακριά από την Θεϊκή Ουράνια σφαίρα.⁶¹⁸ Η κόλαση είναι ο κατώτατος υπόγειος χώρος που οι (κακό) δαίμονες τοποθετούνται. Η επενέργεια της πύρινης φωτιάς δεν μπορεί να συμβεί, εάν δεν υπάρχει σωματοποίηση.

γ.) Διαφορές Πρόκλου με Ψευδό-Διονύσιο.

Κατά τον παρελθόντα χρόνο ήταν αρκετά σύνηθες, κατά τη θέση του Βασιλάκη,⁶¹⁹ ο Ψευδό-Διονύσιος να αναφέρεται ως αντιγραφέας του Πρόκλου. Νεότερες μελέτες⁶²⁰ όμως, ανατρέπουν την παρελθοντική αυτή αντίληψη καθώς έχουν διαπιστωθεί

⁶¹⁵ J. Wilberding, *Teratology in Neoplatonism*, In: *The British Journal for the History of Philosophy*, (22), 5, 2014, σ.1027. Κατά τον Wilberding, ο Πρόκλος υποστηρίζει ότι η θέση των αστεριών μπορεί να οδηγήσει στη δημιουργία (τεράτων).

⁶¹⁶ Phil., *Minora I*, OPUSC 19, 174-176, 74-75, O' Meara.

⁶¹⁷ [η απόδοση δική μου].

⁶¹⁸ P.Gautier, ό.π., (Θράξ: 214- 217), σ. 147.

⁶¹⁹ D. A. Vasilakis, *Unfiled Providence in Proclus, Dionysius and Nicholas of Methon*, in the *Studia Patristica XCVI: Papers presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford, Vol 22, The Second Half of the Fourth Century; From the Fifth Century Onwards (Greek Writers)*; *Gregory Palamas' Epistula III*, 2015, σ.405.

⁶²⁰ Για τις υποστηρικτικές νεότερες μελέτες αναφορικά με τη Διονυσιακή Παράδοση Ch. Schäfer, *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise on the Divine Names*, *Philosophia Antiqua* (99), Leiden/ Boston, Brill, 2006, σσ. 75-121.

αρκετές φιλοσοφικές διαφορές.⁶²¹ Για παράδειγμα, στη 1^η πραγματεία με τίτλο *Εις Αλκιβιάδης Ι*⁶²² κεντρικό σημείο αναφοράς είναι το πρόσωπο του Σωκράτη⁶²³ κι όχι το πρόσωπο του Πλωτίνου. Επίσης, αξιοσημείωτη διαφορά κατά τον Βασιλάκη είναι ότι ο πλατωνικός έρωτας, κατά τον Πρόκλο, είναι μια θεϊκή έμφυτη ορμή και τάση προς τη μετοχή με την Ενική Αρχή⁶²⁴ και κατά τον Ψευδό-Διονύσιο η πλατωνική « ερωτική» ορμή (διάθεση) συνδέεται με τη χριστιανική θεολογική σκέψη.⁶²⁵ Σύμφωνα με τον μελετητή Βασιλάκη, ο Ψευδό-Διονύσιος διαχωρίζει την τριαδική υπόσταση του «Ιησού Χριστού», όχι κατ' εξαίρεση από τη φιλοσοφική θεώρηση του Πρόκλου, αλλά και από την εν γένει αρχαία ελληνική φιλοσοφία.⁶²⁶ Συμπερασματικά, στα αρεοπαγίτικα συγγράμματα, κατά τη θέση του Βασιλάκη, εντοπίζεται η συνύπαρξη της ειδωλολατρικής και της χριστιανικής σκέψης, μια πολύ ενδιαφέρουσα πρόκληση για τον Βυζαντινό φιλόσοφο. Πράγματι, ο Ψελλός βρίσκει στα αρεοπαγίτικα συγγράμματα το συνθετικό φιλοσοφικό υπόβαθρο για να συγκροτήσει τη δαιμονική του ιεραρχία.

II. Η εξήγηση του Μιχαήλ Ψελλού για την ενασχόληση του με τον Διονύσιο Αρεοπαγίτη.

Ο Ψελλός, σύμφωνα με τον Lauritzen, ασχολήθηκε με την μελέτη των νεοπλατωνικών και των αρεοπαγίτικων πραγματειών σε μια περίοδο, που δεν είχε πολιτικές ευθύνες, περίπου το (1047).⁶²⁷ Το ενδιαφέρον και η ενασχόληση του Βυζαντινού διανοητή για τη συλλογή των αρεοπαγίτικων πραγματειών αποσκοπούσε, κατά τη θέση του Lauritzen, στην εμβάθυνση του νεοπλατωνικού μυστικισμού του Πρόκλου.⁶²⁸ Κατά τον Lauritzen κερδίζει έντονα έδαφος το επιχείρημα, ότι ο Ψελλός βρήκε αρκετά ελκυστική τη διαδικασία εύρεσης κοινού ιδεολογικού άξονα μεταξύ του Πρόκλου και του Ψευδό-Διονυσίου. Ο Ψελλός αναφέρει σχετικά:

*τοῦτο δὲ τὸ κεφάλαιον πρότερον μὲν τῷ Ἀρεοπαγίτῃ Διονυσίῳ πλατύτερον
διερμηνεύεται, ὕστερον δὲ καὶ τῷ Λυκογενεῖ Πρόκλῳ συλλογιστικῇ μεθόδῳ ἠκρίβωται
[..] σὺ δὲ μὴδὲ τοῦτο θαυμάσης, εἰ ἐνταῦθα μόνον ἐνήλλακται μοί τοῦ λόγου ὁ*

⁶²¹ D.A. Vasilakis, ὁ.π., σ. 405.

⁶²² W. O'Neill, *Proclus: Alcibiades I. A Translation and Commentary*, Netherlands, The Hague, 1971.

⁶²³ A. D. Layne and H. Tarrant, *The Neoplatonic Socrates*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2014, σσ. 143-161.

⁶²⁴ D. A. Vasilakis, ὁ.π., σ. 406.

⁶²⁵ D.A. Vasilakis, ὁ.π., σ. 405.

⁶²⁶ D.A. Vasilakis, ὁ.π., σ. 406.

⁶²⁷ F. Lauritzen, ὁ.π., σ. 128.

⁶²⁸ F. Lauritzen, ὁ.π., σ. 128.

χαρακτήρ αὐτὰς γὰρ σοί σχεδὸν πάσας τὰς τοῦ Ἀρεοπαγίτου Διονυσίου συγγραφικὰς ῥήσεις σποράδην συλλεξάμενος παρατέθεικα. Μόνος γὰρ οὗτος παρὰ τοὺς ἄλλους ἀκριβεστέραν τὴν πραγματείαν πεποιήται περὶ τὸν θεῖον διάκοσμον.⁶²⁹

πρωτίστως αὐτὴ ἡ ἀρχὴ ἐπεξηγείται ἐκτενέστερα ἀπὸ τοῦ Διονύσιου τοῦ Ἀρεοπαγίτη⁶³⁰ μετὰ τὴν συλλογικὴν μέθοδον τοῦ νεοπλατωνικοῦ Πρόκλου. μὴ ἐκπλαγεῖτε ἀπὸ αὐτοῦ, ἀντὶ τὸν ἄνθρωπον ὁ χαρακτήρας τῆς ομιλίας μου ἔχει ἀλλάξει: Συγκέντρωσα γὰρ ὅλους ἐσὰς σχεδὸν ὅλα τὰ κείμενα τοῦ Ψευδο-Διονυσίου, ποῦ ἦταν διασκορπισμένα καὶ ἦρθε ἡ ὥρα νὰ σας τα προσφέρω. Διότι, αὐτὸς ὁ Διονύσιος εἶναι ὁ μόνος, ποῦ ἔχει καταφέρει νὰ εἶναι ἀκριβὴς μετὰ τὴν Οὐράνια Ἱεραρχία.⁶³¹

Στὴν ἴδια υποστηρικτικὴ γραμμὴ τοῦ Lauritzen ἐντάσσεται καὶ ὁ Βασιλάκης· Ὁ θαυμασμός, ποῦ ἔτρεφε ὁ Ψελλός στὸ πρόσωπον τοῦ ἀρεοπαγίτη, δικαιολογεῖ τὴν ἐνασχόλησίν του. Ὁ αἰσθητὸς καὶ νοητὸς κόσμος συγκροτοῦνται σὲ μιὰ ἱεραρχικὴ διάταξιν· Ἡ ἐρμηνευτικὴ προσέγγισις τῆς (ἱεραρχίας) ἀποτελεῖ γιὰ τὸν Ψελλὸ τὴν γνωσιολογικὴν μέθοδον γιὰ τὸ μυστηριακὸ αἰσθητὸ καὶ οὐράνιον κόσμον.⁶³² Τέλος, ὁ βυζαντινὸς διανοητὴς ἐκτιμᾷ ὅτι ἦταν σπουδαῖο τὸ εγχεῖρημα τῆς συγκέντρωσιν τοῦ συνολικοῦ ἀρεοπαγιτικοῦ ἔργου ὡς φιλοσοφικὴ παρακαταθήκη στὴ Βυζαντινὴ διάνοησιν.⁶³³

Μεταβαίνοντας στὴν ἀρεοπαγιτικὴ μυσταγωγία, θὰ διαπιστώσουμε ὅτι πραγματώνεται σὲ τρία στάδια: *Κάθαρσις, Φωτισμός καὶ Τελείωσις*.⁶³⁴ Τα μυσταγωγικὰ στάδια τῆς κάθαρσιν καὶ τῆς τελείωσιν ἀποτελοῦν τμήματα ἱεραρχικῶν τάξεων.⁶³⁵ Ἡ διάβασις σὲ κάθε ἱεραρχικὴ τάξιν πραγματώνεται μετὰ τὴν διαδοχικὴν μεταβίβασιν τῆς Θείας Φώτισιν, ἐφορμώντας ἀπὸ τὴν ἄνωθεν πρὸς τὴν κάτωθεν ἄυλες τάξεις.⁶³⁶ Ἡ αὐτοτελής

⁶²⁹ P. Gautier, *Michaeli Pselli*, Theologica I, 112, 84-88.

⁶³⁰ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, *Περὶ τῆς οὐρανοῦ ἱεραρχίας*, 15,3. Βλ., ἐπιπλέον., R. Boenig, *Pseudo-Dionysius and the Via towards England*, In: *Mysticism and Spirituality in Medieval England*, (eds. W. F. Pollard, R. Boenig), Cambridge, D.S. Brewer, 1997, σ.21. Ὁ Boenig θεωρεῖ ὅτι πίσω ἀπὸ τὸ ψευδώνυμον Ψευδο-Διονύσιος, ἴσως νὰ ὑπάρχει ἀπὸ πίσω μιὰ γυναῖκα μοναχὴ ἀντὶ γιὰ κάποιον μοναχὸ ἄνδρα.

⁶³¹ [ἡ ἀπόδοσις δική μου].

⁶³² D. A. Vasilakis, ὁ.π., σ. 406. Βλ., ἐπιπλέον., S. Klitenic Wear, J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*, Aldershot/ Hampshire, Ashgate Publishing Company, 2007, σ.100

⁶³³ D. A. Vasilakis, ὁ.π., σ. 406. Βλ., ἐπιπλέον., S. Klitenic Wear, J. Dillon, ὁ.π., σσ. 100-105.

⁶³⁴ F. Lauritzen, *Aeropagitica in Stethatos : Chronology of an interest*, In: *Byzantinische Zeitschrift* (72), 2013, σ.10. Βλ., ἐπιπλέον., R. Roques, *Denys l'Aréopagite. La Hierarchie Céleste*, Paris, 1970, σ.27. Βλ., ἐπιπλέον., *Michaelis Pselli, Orationes Hagiographicae*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, (ed. E. Fisher), Leipzig, Teubner, 1994.

⁶³⁵ R. Roques, ὁ.π., σ.28.

⁶³⁶ R. Roques, ὁ.π., σ.28.

ουράνια ιεραρχική δομή του Ψευδό-Διονυσίου ακολουθείται πιστά και στον Ιωάννη Δαμασκηνό (676-749). Οι Ιερές Τάξεις, κατά τον Ψευδό- Διονύσιο, είναι στον αριθμό εννέα (9), διαιρεμένες ανά (3) τριάδες. Το γνώρισμα της πρώτης ιεραρχίας, των *Σεραφείμ, Χερουβείμ και Θρόνων* είναι η «πύρινη σοφία».⁶³⁷ Προσιδιάζονται «πύρινες», διότι είναι συμμετοχοί της πύρινης άχρονης και ατελεύτητης Θεϊκής μακαριότητας, αλλά και γνώστες των Ουρανίων Αληθειών.⁶³⁸ Η δεύτερη τάξη περιλαμβάνει τις *Κυριότητες, τις Δυνάμεις και τις Εξουσίες*. Θεωρούνται κυρίαρχοι των άστρων και των πλανητών και έχουν ως αποστολή τη διεύθυνση σημαντικών ζητημάτων.⁶³⁹ Τέλος, η τρίτη τάξη, των *Αρχών, των Αρχαγγέλων και των Αγγέλων* αναλαμβάνει την εκτέλεση των Θεϊκών υπηρεσιών.⁶⁴⁰ Ειδικότερα, οι άγγελοι είναι αγγελιοφόροι και εντεταλμένοι να επιμελούνται τα γήινα ζητήματα, προστατεύοντας αενάως τις ανθρώπινες ψυχές. Επιγραμματικά, οι αγγελικές υποστάσεις είναι φύσεις *ασώματες, νοερές, αυτεξούσιες και αεικίνητες*. Σύμφωνα με τον Ψευδό-Διονύσιο η αέναη κίνηση χαρακτηρίζεται *κυκλική, γραμμική και ελικοειδής*.⁶⁴¹ Να υπογραμμίσουμε ότι ο Ψευδό-Διονύσιος θεωρεί ότι η ουσία της ψυχικής υπόστασης είναι συμφυής με την αγγελική.⁶⁴² Επεξηγηματικά, η ψυχή κινείται κυκλικά, ελικοειδώς και διαθέτει γραμμικότητα. Κατά συνέπεια, είναι συμβατή με τη τριαδική αγγελική κινητική αρχή.⁶⁴³

Σύμφωνα με τον Kazhdan τον 10^ο αιώνα αλλά και τον 11^ο αιώνα, οι ευγενείς και γενικότερα η αριστοκρατική τάξη συγκρότησαν την κοινωνική και πολιτική τους ύπαρξη από την ιδέα της ουράνιας *ιεραρχίας*. Αυτή η θεολογική αντίληψη αντικατοπτρίζει την βυζαντινή αριστοκρατική δύναμη. Η μεταφυσική διάσταση της «ιεραρχίας» αποτέλεσε το απαραίτητο συστατικό της ταξικής βυζαντινής κοινωνίας. Περαιτέρω, ο Ψευδό-Διονύσιος, μελετητής του νεοπλατωνικού Πρόκλου πρέσβευε ότι η *ιεραρχία* είναι μια μέθοδος «επιστροφής» στο Θεό.⁶⁴⁴ Σύμφωνα με τον Πολέμη, ο Ψελλός ακολουθεί την αρεοπαγίτικη σκέψη και ο εγκωμιαστικός επικήδειος λόγος του προς τον

⁶³⁷ R. Boenig, ό.π., σ. 33.

⁶³⁸ F. Ivanović, ό.π., σσ. 1-13.

⁶³⁹ R. Roques, ό.π., σ.28.

⁶⁴⁰ R. Roques, ό.π., σ.28.

⁶⁴¹ R. Roques, ό.π., σ.28. Βλ., επιπλέον., *περί τῆς οὐρανόυ ιεραρχίας*,

⁶⁴² R. Roques, ό.π., σ.28.

⁶⁴³ F. Lauritzen (1970), ό.π., σ.112.

⁶⁴⁴ A. Kazhdan, M. McCormick, *The Social World of the Byzantine Court*, ό.π., σ.184. Βλ., επιπλέον., A. Kazhdan, S. Ronchey, *L'Aristocrazia Bizantina dal principio dell'XI alla fine del XII Secolo*, Palermo, 1997, σσ .100-105.

Πατριάρχη, Μιχαήλ Κηρουλάριο⁶⁴⁵ με θεματικό πυρήνα τις αγγελικές οντότητες, αυτό το αποδεικνύει.

Κατά τον Lauritzen, η αποδοχή του Ψελλού της αρεοπαγίτικης *Ουράνιας Ιεραρχίας* συμπεραίνεται από τη χρήση του επιθετικού προσδιορισμού *ύψηλοτέροι παρά τῷ λόγῳ*.⁶⁴⁶ Επιπρόσθετα, κατά τον Lauritzen, η *Ουράνια Ιεραρχία* συμπλέει με βιβλικές αναφορές και πατερικές θέσεις.⁶⁴⁷ Συναφή πατερική αναφορά εντοπίζουμε και στον Ιωάννη Χρυσόστομο⁶⁴⁸ (349-407), που περιγράφει, ότι ο Θεός έχει εγκαταστήσει σε κάθε πόλη ιερά στρατόπεδα με αποστολή την αναχαίτηση των δαιμονικών εισβολών.⁶⁴⁹ Συνοψίζοντας, το έργο του Ψελλού, σύμφωνα με τον Lauritzen, συγκεντρώνει τις φιλοσοφικές θεωρήσεις του Ψευδό-Διονυσίου και του Πρόκλου. Ο βυζαντινός διανοητής ανακαλύπτει την κοινή υπερβατική σκέψη μεταξύ Χριστιανισμού και Νεοπλατωνισμού. Τέλος, κατά τον Lauritzen, η δομή της αρεοπαγίτικης (Ουράνιας Ιεραρχίας) αποτελεί τη βάση της συγκρότησης της Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας αλλά και της βυζαντινής κοινωνικής δομής.

III. Η εξήγηση του Μιχαήλ Ψελλού για τη διαχείριση των δαιμόνων στις θεουργικές τελετουργίες.

Σύμφωνα με την Ιεροδιακόνου, ο Νεοπλατωνισμός έχει αναγνωρίσει ότι οι αρχές της Χαλδαϊκής κοσμολογίας εμπεριέχονται στο νεοπλατωνικό κοσμολογικό σύστημα αρχών.⁶⁵⁰ Στο πλαίσιο των Χαλδαϊκών κοσμολογικών αρχών εντάσσεται και η τέχνη της μαγείας, και ακολούθως, η τέχνη της Θεουργίας. Παρενθετικά, ο Lauritzen υποστηρίζει ότι η θεματολογία των (επτά) εξάμετρων βιβλίων της Χαλδαϊκής χρησμολογίας ήταν οι Θεουργικές τελετές κι οι συγγραφείς των βιβλίων ήταν δύο Ιουλιανοί, πατέρας και υιός.⁶⁵¹

Στο ίδιο σκεπτικό, κατά την Ιεροδιακόνου, η τέχνη της θεουργικής τελετουργίας είναι ελκυστική για τους νεοπλατωνικούς, διότι είναι αναγκαία η κατοχή της

⁶⁴⁵ I. Polemis, *Funeral Orarion for the Most Blessed Patriarch Kyr Michael Keroularios* In: *Psellos and the Patriarchs, Letters and Funeral Orations for Keroularios, Leichoudes, and Xiphilinos*, (eds. A. Kaldellis, I. Polemis), Indiana, Notre Dame University, 2015, σσ. 49-55.

⁶⁴⁶ F. Lauritzen (1970), ό.π., σσ.112-115.

⁶⁴⁷ F. Lauritzen (1970), ό.π., σσ.112-115.

⁶⁴⁸ P. Allen, W. Meyer, *John Chrysostom*, London, Routledge, 2000.

⁶⁴⁹ F. Lauritzen (1970), ό.π., σ.115.

⁶⁵⁰ K. Ierodiakonou (2006), ό.π., σ.111.

⁶⁵¹ F. Lauritzen (1970), ό.π., σ.115.

μυστικιστικής γνώσης, προκειμένου να πραγματοποιηθεί η θεουργική διαχείριση, ή αλλιώς, η μεταχείριση των δαιμονικών οντοτήτων.⁶⁵² Η γνωστική διαδικασία της ανωτέρω μυστικιστικής τέχνης εδράζεται στην επεξήγηση των νόμων της «συμπάθειας». Πράγματι, οι νεοπλατωνικοί πρεσβεύουν ότι υπάρχει μια αλληλεπίδραση μεταξύ των δαιμόνων και των ανθρώπων.⁶⁵³ Προς επεξήγηση της ανωτέρω θέσης, οι δαίμονες ασκούν επίδραση στην ανθρώπινη δράση και *vice versa*. Ειδικότερα, το είδος των γήινων και των χθόνιων δαιμόνων μοιράζεται με τους ανθρώπους, την ενέργεια του υλικού κόσμου, όχι βέβαια, στο ίδιο ποσοστό, αλλά αυτή είναι η μοναδική αιτία ύπαρξης των μαγικών ιεροτελεστιών, ούτως ώστε, να επιτευχθεί η δαιμονική αιχμαλώτιση.⁶⁵⁴

Παράλληλα, κατά την Ιεροδιακόνου, η συμμετρία του γήινου πεδίου (υλικός κόσμος), ως αποτέλεσμα των νόμων της «συμπάθειας», λειτουργεί ως πύλη γνώσης για τις ουράνιες δυνάμεις. Αναμφίβολα, υπάρχει ένα μεταφυσικό γεγονός κι αυτό είναι η τέλεση της ιερής επικοινωνιακής πράξης με τις *ουράνιες ενεργειακές δυνάμεις*.⁶⁵⁵ Κατά συνέπεια, η κοσμική «συμπάθεια» αποτελεί το μεταφυσικό εργαλείο για τη δαιμονική διαχείριση αλλά επιπρόσθετα και το εργαλείο για τη πρόβλεψη μελλοντικών συμβάντων.⁶⁵⁶ Επιπλέον, ο βυζαντινός στοχαστής, σύμφωνα με την Ιεροδιακόνου, προβαίνει σε μια απολογιστική τοποθέτηση, προκειμένου να δώσει μια τεκμηριωμένη απάντηση στους επικριτές του, αναφορικά με το ανορθόδοξο ενδιαφέρον του προς τις μαγικές και θεουργικές πρακτικές. Ωσαύτως, λοιπόν υποστηρίζει ότι *δεν είναι κατακριτέο να πιστεύει κανείς, είτε στις θεραπευτικές ιδιότητες ποικίλων πετρωμάτων, είτε στο συμβολισμό της κίνησης των αγίων εικόνων*.⁶⁵⁷ Συνεχίζοντας τον απολογιστικό του ειρμό, ο Ψελλός, κατά την Ιεροδιακόνου, θεωρεί ότι δεν είναι ανορθόδοξο να τελούνται τελετουργίες, προς χάριν πολεμικών νικών, χρησιμοποιώντας το *λιβάνι, το θυμίαμα, την νηστεία και την προσευχή*.⁶⁵⁸ Για τον βυζαντινό στοχαστή όλες οι ανωτέρω πρακτικές προορίζονται για τη κάθαρση της ψυχής, με απώτερο σκοπό ο άνθρωπος να γνωρίσει και να δεχτεί το θέλημα του Θεού.⁶⁵⁹ Στην ουσία, ο βυζαντινός λόγιος, σύμφωνα με την εκτίμηση της Ιεροδιακόνου, ασχολείται με τις μαγικές πρακτικές, όχι για να μεταφέρει στους ανθρώπους τη γνώση της (δαιμονικής διαχείρισης) αλλά αντιθέτως, για να βοηθήσει

⁶⁵² K. Ierodiakonou (2006), ό.π., σ.111.

⁶⁵³ K. Ierodiakonou (2006), ό.π., σ.111.

⁶⁵⁴ K. Ierodiakonou (2006), ό.π., σ.111.

⁶⁵⁵ K. Ierodiakonou (2006), ό.π., σ.111.

⁶⁵⁶ K. Ierodiakonou (2006), ό.π., σ.111.

⁶⁵⁷ K. Ierodiakonou (2006), ό.π., σ.111.

⁶⁵⁸ K. Ierodiakonou (2006), ό.π., σ.111.

⁶⁵⁹ K. Ierodiakonou (2006), ό.π., σ.111.

τους ανθρώπους να αισθανθούν τη θεϊκή παρουσία, διαγιγνώσκοντας τα ποικίλα θεϊκά σημάδια, που λειτουργούν ως οδοδείκτες των μελλοντικών γεγονότων.⁶⁶⁰

Συμπερασματικά, ο Ψελλός επιλέγει να αντιγράψει τη νεοπλατωνική επεξήγηση των (νόμων της συμπάθειας) για να τεκμηριώσει τη κοινή συνισταμένη που υπάρχει ανάμεσα στο Στωικισμό και τον Πλατωνισμό ως προς τη τέχνη της μαντικής, δηλαδή της μαντείας. Ο Ψελλός, κατά τους μελετητές, επεξηγεί το μυστικό νόμος της « συμπάθειας» για να δώσει έναυσμα στη βυζαντινή διάνοηση για ανακάλυψης μιας «ιδιότυπης» για τα βυζαντινά δεδομένα της εποχής, σχέσης μεταξύ ορθού λόγου και πίστης.

IV. Η εξήγηση του Μιχαήλ Ψελλού για το θεουργείν κατά τους νεοπλατωνικούς κι τον Διονύσιο Αρεοπαγίτη.

Οι ύστεροι πλατωνικοί (νεοπλατωνικοί), κατά τη θέση του Βασιλάκη, βασίστηκαν στην πλατωνική σκέψη περί Θεϊκής Ομοίωσης⁶⁶¹ που αναφέρεται ειδικότερα στο *Θεαίτητο*:

*Φυγή δε ὁμοίωσις θεῶν κατά το δυνατό.*⁶⁶²

*να απομακρυνθείς όσο το δυνατό για να μπορέσεις να εξομοιωθείς με το θεό*⁶⁶³

Η ύπαρξη του κακού είναι αναγκαία για να καταστεί η αντίθεση με το καλό (αγαθό). Η κακία δεν βρίσκεται κοντά στους θεούς αλλά στη θνητή φύση και τον γήινο (υλικό) κόσμο. Είναι αναγκαίο λοιπόν κατά τη πλατωνική διδασκαλία, ο άνθρωπος να επιδιώκει να διαφεύγει (να απομακρύνεται) μακριά από τα κακά πάθη της θνητής φύσης του, όσο αυτό είναι εφικτό, βάσει των ανθρωπίνων του δυνάμεων και να επιδιώκει τις αρετές της δικαιοσύνης και της φρόνησης που οδηγούν στην επίτευξη της θεϊκής Ομοίωσης/ εξομοίωσης. Δεν είναι εύκολο, κατά την ερμηνεία του Βασιλάκη, για τον άνθρωπο να αποφεύγει τη κακία και να επιδιώκει την αρετή όμως, χρειάζεται αγώνας και εσωτερική πάλη για να καταφέρει να αποδιώχνει το κακό. Η διαδικασία της ενάρετης « θεϊκής μίμησης», δηλαδή οι πράξεις να διέπονται από δικαιοσύνη και φρόσυνη οδηγούν στη μετοχή και την « επικοινωνία» με τον αόρατο κόσμο του θεού. Το μεγαλείο του ανθρώπου έγκειται στη γνώση της (θεϊκής δικαιοσύνης) και η κακία

⁶⁶⁰ K. Ierodiakonou (2006), ό.π., σ.111.

⁶⁶¹ D. A. Vasilakis, ό.π., σ.407.

⁶⁶² Plato, *Thaetetus* (176-b9).

⁶⁶³ [η απόδοση δική μου].

είναι καρπός της αμάθειας ή δέ άγνοια άμαθία και κακία έναργής⁶⁶⁴ (η άγνοια είναι αμάθεια και καθαρή ιδιότητα της κακίας).⁶⁶⁵

Ο Ψελλός υποστηρίζει, σύμφωνα με τον Βασιλάκη, ότι η θεωρία περί *Θεικής ομοίωσης* κατέστη για τους νεοπλατωνικούς φιλοσοφικός στοχασμός.⁶⁶⁶ Ειδικότερα, ο Πρόκλος κατά τον Uždavinys, ήταν πιστός σε αυτό το πλατωνικό ιδανικό κι αυτό τεκμαίρεται από τον βιογράφο του, τον Μαρίνο που συνέταξε το έργο με τίτλο *Η Ζωή του Πρόκλου*.⁶⁶⁷ Ο Ψελλός, ως θαυμαστής του Πρόκλου, σύμφωνα με τον Uždavinys, είχε εμβαθύνει στο πληροφοριακό βιογραφικό υλικό του Μαρίνου.⁶⁶⁸ Στα τέλη του νεοπλατωνισμού η φιλοσοφική συζήτηση για το τρόπο επίτευξης της Ομοίωσης προς το Θεό, ήταν θεμελιώδης. Ο Δαμάσκιος διακρίνει δύο ρεύματα αναφορικά με την κατανόηση των θεϊκών αρχών.⁶⁶⁹ Το αρχικό ρεύμα περιλαμβάνει τον Πλωτίνο και τον Πορφύριο και το δεύτερο στη σειρά, τον Ιάμβλιχο και τον Πρόκλο.⁶⁷⁰ Η πρώτη νεοπλατωνική ομάδα, σύμφωνα με τον Uždavinys, διαπιστώνει ότι η ορθολογική έκφραση της φιλοσοφίας θα καταστήσει κατανοητές τις θεϊκές αρχές, ενώ η δεύτερη ομάδα δίνει προτεραιότητα στην «ιερατική θεουργία».⁶⁷¹ Η διαφορετικότητα έγκειται στις διακριτές δυνατότητες ανάβασης της ανθρώπινης ψυχής στο «Θεϊκό Βασίλειο».⁶⁷²

Ο Πλωτίνος και ο Πορφύριος διατυπώνουν τη θεωρία ότι το (ανώτατο) «πεδίο» της ανθρώπινης ψυχής παραμένει πάντα ταυτισμένο με την «Θεϊκή Αρχή». Συνεπώς, το κατώτατο «ψυχικό πεδίο» παραμένει δέσμιο των παθών στον κοσμικό γίγνο χώρο και ως εκ τούτου, εάν δεν επιτευχθεί «ψυχική κάθαρση», δεν υπάρχει «μετοχή» με τις Θεϊκές δυνάμεις. Μια θεώρηση, που δεν έγινε αποδεκτή από τους Ιάμβλιχο και Πρόκλο.⁶⁷³ Ενσάρκωση για τον Ιάμβλιχο και τον Πρόκλο σημαίνει αδιάλειπτη και συνεχή επικοινωνία με την (Ενική θεϊκή Αρχή). Συνεπώς, η ύπαρξη των θεουργικών ιεροτελετουργιών είναι η «πύλη», η «θύρα», το «μέσο» που συνλειτουργίας με τις θεϊκές δυνάμεις.⁶⁷⁴ Απώτερος σκοπός της θεουργίας είναι η ένωση ανθρώπου και «Θεού».⁶⁷⁵ Ο Πρόκλος στο έργο του με τίτλο «Θεολογική

⁶⁶⁴ Plato, *Thaetetus* (176-c5).

⁶⁶⁵ [η απόδοση δική μου].

⁶⁶⁶ A. Uždavinys, *Philosophy and Theurgy in Late Antiquity*, Ohio, Angelico Press/Sophia Perenni 2014, σ. 110.

⁶⁶⁷ A. Uždavinys, ό.π., σ. 110.

⁶⁶⁸ A. Uždavinys, ό.π., σ. 110.

⁶⁶⁹ A. Uždavinys, ό.π., σ. 110.

⁶⁷⁰ A. Uždavinys, ό.π., σ. 110.

⁶⁷¹ A. Uždavinys, ό.π., σ. 110.

⁶⁷² A. Uždavinys, ό.π., σ. 110.

⁶⁷³ A. Uždavinys, ό.π., σ. 110.

⁶⁷⁴ A. Uždavinys, ό.π., σ. 116.

⁶⁷⁵ A. Uždavinys, ό.π., σ. 116.

Στοιχείωση»⁶⁷⁶ εκφράζει το θαυμασμό του για τη δύναμη της Θεουργίας που ξεπερνά όλη την ανθρώπινη γνώση. Σύμφωνα με τον Uždavinys, θεουργία σημαίνει το έργο των θεών, δηλαδή θεοί και *ergon* = έργο, δραστηριότητα, λειτουργία⁶⁷⁷ Ο όρος θεουργία (θεός και έργον), είναι ένας νεολογισμός της ύστερης αρχαιότητας, συνδεδεμένος άμεσα με τους Χαλδαϊκούς Χρησμούς.⁶⁷⁸ Η θεουργία είναι το έργο που επιτελούν οι άνθρωποι επί των θεών, με διαφορετική διατύπωση, το έργο που επιτελούν οι θεοί. Ο όρος αναφέρεται στις μαγικές πρακτικές, που απότερο σκοπό έχουν την ένωση της ανθρώπινης ψυχής με τις θεϊκές δυνάμεις.⁶⁷⁹

Κατά τον Ιάμβλιχο, η θεουργία περιλαμβάνει το σύνολο των παραδοσιακών τρόπων λατρείας (θυσίες, πομπές, μαντεία κλπ.). Κεντρικό ρόλο στις θεουργικές τελετουργίες διαδραματίζουν τα σύμβολα ή συνθήματα, υλικά αντικείμενα που θεωρούνταν ότι διαθέτουν ιδιαίτερες απόκρυφες δυνάμεις, προκειμένου να προκαλέσουν θαυματουργικά αποτελέσματα, όπως για παράδειγμα: εμψυχώσεις αγαλμάτων, αισθητές φανερώσεις θεών και δαιμόνων. Σχηματικά, θεουργός ήταν ο γνώστης και χρήστης όλων αυτών των ιερών πρακτικών και συμβόλων. Η γνώση εκτός από θεουργική, ονομάζεται *ιερατική* (επιστήμη ή τέχνη) και εδράζεται στη φυσική διασύνδεση και αλληλεπίδραση των μερών του σύμπαντος, που είναι γνωστή με το στωικό όρο «συμπάθεια».⁶⁸⁰ Σύμφωνα με τον Ιάμβλιχο, η τέλεση των παραδοσιακών ιεροπραξιών δεν εξαναγκάζει τους θεούς σε δράση, ούτε και τους καθιστά δέσμιους της ανθρώπινης βούλησης· οι θεοί συντονίζονται ελεύθερα με τα δρώμενα στον υλικό κόσμο και «αποφασίζουν» αυτοβούλως να παράσχουν βοήθεια στις συνθήκες της ανθρώπινης αδυναμίας. Οι κανόνες τέλεσης των θεουργικών πράξεων έχουν κατά τον Ιάμβλιχο, αλληλεπίδραση στις κατώτερες δαιμονικές δυνάμεις, δηλαδή στους «ημίθεους», οι οποίοι αποτελούν το μέσο επικοινωνίας με τις ανώτατες θεϊκές δυνάμεις. Οι άγγελοι για τον Ιάμβλιχο και τον Πρόκλο είναι οι (διαμεσολαβητές) δαίμονες που ανήκουν στο γένος των «ηρώων».⁶⁸¹ Ο Saw υποστηρίζει τη θέση ότι η θεουργία του Ψευδό- Διονύσιου είναι μια *ψευδής Θεουργία* σε σχέση με την αληθή του Πρόκλου και του Ιάμβλιχου.⁶⁸² Ο Βασιλάκης σε αντίθεση υποστηρίζει, ότι ο Ψελλός δεν αποδέχεται τη «θεουργική τέχνη» του Πρόκλου και

⁶⁷⁶ H. D. Saffrey, L. G. Westerink, *Proclus. Théologie Platonicienne. Livre IV, Texte Établi, Traduit et Annoté.* Paris, Les Belles Lettres, 1981.

⁶⁷⁷ A. Uždavinys, ό.π., σ. 116.

⁶⁷⁸ A. Uždavinys, ό.π., σ. 116.

⁶⁷⁹ A. Uždavinys, ό.π., σ. 116.

⁶⁸⁰ A. Uždavinys, ό.π., σ. 116.

⁶⁸¹ E. R. Dodds, ό.π., σ. 319.

⁶⁸² G. Shaw, ό.π., σ.538.

του Ιάμβλιχου, παρά μόνο ως μια προσαρμογή στο θεουργικό πρότυπο του Ψευδό-Διονυσίου.⁶⁸³ Ο βυζαντινός στοχαστής, κατά την εκτίμηση του Βασιλάκη, εκφράζει το θαυμασμό του στον Ψευδό-Διονύσιο, διότι το μεταφυσικό του σύστημα του επιτρέπει τη δυνατότητα προσαρμογής. Επεξηγηματικά, η κατά Ψελλό Ψευδό-Διονυσιακή θεουργία προσαρμόζεται απόλυτα είτε στη νεοπλατωνική θεουργία του Πρόκλου και του Ιάμβλιχου είτε στη χριστιανική τελετουργία. Συνοπτικά, ό,τι ο Πρόκλος ονομάζει θεουργία, ο Ψευδό-Διονύσιος το ονομάζει χριστιανική τελετουργία.⁶⁸⁴

Ο Ψελλός, σύμφωνα με τον Jeffreys, ανήκει στους στοχαστές, που προσιδιάζουν τον ψευδό-Διονύσιο *εκχριστιανισμένο νεοπλατωνιστή*.⁶⁸⁵ Ο Αρεοπαγίτης δεν προσιδιάζει το χαρακτήρα της μεταφυσικής του.⁶⁸⁶ Η μεταφυσική του δεν έχει φιλοσοφική ταυτότητα, δεν είναι νεοπλατωνική ούτε χριστιανική. Είναι ανεξάρτητη και αυτοτελής και συνταιριάζει με κάθε μεταφυσικό σύστημα αρχών.⁶⁸⁷ Κατά τον Jeffreys, ο Ψελλός τοποθετεί τον νεοπλατωνισμό πλησίον των χριστιανικών κειμένων, ενδεχομένως για να εμφυσήσει στα χριστιανικά ιδεώδη το νεοπλατωνικό εσωτερισμό.⁶⁸⁸ Ο μελετητής Shaw δεν βρίσκεται σε συμφωνία με την επιστημονική θέση του Jeffreys, και αναφέρει ότι ο ορισμός «ειδωλολατρική θεουργία» αποτελεί κατάλοιπό των Απολογητών και συνεπώς, διαφωνεί με τη διάκριση ειδωλολατρικής και χριστιανικής Θεουργίας.⁶⁸⁹

Επιγραμματικά, ο Ψελλός είναι συλλέκτης της αρχαίας γνώσης. Εστιάζει στην τέχνη της Θεουργίας για να κατανοήσει τους νόμους του σύμπαντος. Επιθυμία του βυζαντινού στοχαστή είναι, να τεκμηριώσει τον Θεουργικό Λόγο και να τον παρουσιάσει στους κύκλους της βυζαντινής διανόησης. Ο Ψελλός αναπόδραστα συνθέτει το σύνολο των θεουργικών του δοξασιών, προκειμένου να ενδυναμώσει το χριστιανικό τελετουργικό.⁶⁹⁰ Ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης αποτελεί για τον Ψελλό, τη γέφυρα συνάντησης μεταξύ Χριστιανισμού κι Νεοπλατωνισμού. Η μελέτη στην Αρεοπαγιτική θεολογία βοηθάει τον βυζαντινό στοχαστή, Ψελλό να κατανοήσει σε βάθος τη νεοπλατωνική σκέψη του Πρόκλου.

⁶⁸³ D. A. Vasilakis, *ό.π.*, σ.407.

⁶⁸⁴ D. A. Vasilakis, *ό.π.*, σ.407.

⁶⁸⁵ M. Jeffreys, M. D. Lauxtermann, *The Letters of Psellos: Cultural Networks and Historical Realities*, Oxford Studies in Byzantium, Oxford, Oxford University Press, 2017, σ.137.

⁶⁸⁶ M. Jeffreys, M. D. Lauxtermann, *ό.π.*, σ.137.

⁶⁸⁷ M. Jeffreys, M. D. Lauxtermann, *ό.π.*, σ.137.

⁶⁸⁸ M. Jeffreys, M. D. Lauxtermann, *ό.π.*, σ.137.

⁶⁸⁹ G. Shaw, *ό.π.*, σ.538.

⁶⁹⁰ F. Lauritzen (2013), *ό.π.*, σσ. 125-126. Βλ., επιπλέον., S. Papaioannou (2013), *ό.π.*, σ. 29 και σ. 51.

Συμπεράσματα. IV'.

Για τους νεοπλατωνικούς φιλοσόφους, οι Χαλδαϊκοί χρησμοί, αποτελούσαν τον συνεκτικό μυστικιστικό Λόγο, με άλλα λόγια, τον θεμελιώδη πυρήνα για την απόκτηση της μυστικιστικής γνώσης. Ο Ψελλός παρουσιάζει τη Χαλδαϊκή χρησμολογία για να αναδείξει τη *Θεουργική σύμπνοια* μεταξύ Χαλδαϊσμού, Νεοπλατωνισμού και Χριστιανισμού.

Η (ουράνια Ιεραρχία) σύμφωνα με τον Πρόκλο είναι συγκροτημένη σε τάξεις. Οι «άγγελοι» είναι οι πρώτοι στην ιεραρχική τάξη και, έπειτα έπονται οι «δαίμονες» και τέλος, «οι ήρωες». Όσα όντα κατέχουν την πρώτη θέση στην *ουράνια ιεραρχία* μετέρχονται των θεϊκών δυνάμεων. Τα γένη των Άυλων Τάξεων είναι: *άχραντα, νοητά και αμιγή*. Απουσιάζει η παρουσία του Κακού, διότι η ύπαρξη τους αλλά συνάμα κι η πρόοδος τους, καθορίζεται από την Ανώτατη Ιερή Ενική Αγαθότητα. Οι Θεοί, κατά τον Πρόκλο, βρίσκονται στην πρώτη θέση μεταξύ των όντων. Είναι γεννήτοροι, επόπτες και διευθετούν τον υπέρκόσμιο και το κοσμικό χώρο με υπερβατικό τρόπο. Οι δαίμονες, ανήκουν στη τάξη των γενών, είναι οι φύλακες των ψυχών, οι οποίοι ενεργούν σύμφωνα με τις επιταγές της συμπαντικής δικαιοσύνης. Είναι, δηλαδή, εντεταλμένοι να επιτρέπουν την απρόσκοπτη ανοδική πορεία της ψυχής και τη σύνδεση - ένωση της με την (Θεϊκή Ενική Αρχή).

Οι αγγελικές τάξεις, κατά τον Διονύσιο, είναι στον αριθμό εννέα (9) διαιρεμένες ανά (3) τριάδες.: Σεραφείμ, Χερουβείμ και Θρόνων αποτελούν την τάξη της « πύρινης σοφίας». Η δεύτερη τάξη περιλαμβάνει τις Κυριότητες, τις Δυνάμεις και τις Εξουσίες. Τέλος, η τρίτη τάξη, των Αρχών, των Αρχαγγέλων και των Αγγέλων αναλαμβάνει την εκτέλεση των θεϊκών υπηρεσιών.

Σύμφωνα με τον Lauritzen, ο Ψελλός είναι ένθερμος υποστηρικτής των αρχών του Χριστιανισμού. Υιοθετεί την ύπαρξη του ουράνιου «παραδείσου» και ακολούθως την ύπαρξη της ζοφερής «κόλασης». Ο ουράνιος παράδεισος είναι ο φωτεινός κόσμος, που θα περιέλθουν οι ενάρετες και αγαθές ψυχές και η ζοφερή «κόλαση», ο τόπος, που δικαίως θα τοποθετηθούν, οι μη ενάρετες.

Σύμφωνα με τον Lauritzen, η πολιτική φυσιογνωμία του Ψελλού ήταν τόσο ισχυρή στους αυτοκρατορικούς και τους εκκλησιαστικούς κύκλους, με αποτέλεσμα να αποκτήσει

αντιπάλους και να δημιουργήσει ένα εχθρικά συναίσθημα. Ο Ψελλός, κατά τον Lauritzen, διατυπώνει χριστιανικές θεολογικές θέσεις για να αναδείξει τις επιπτώσεις, που θα έχουν οι πολιτικοί και οι εκκλησιαστικοί του αντίπαλοι, στην περίπτωση της ηθικής και πολιτικής του εξόντωσης. Επιγραμματικά, η ρητορική της δαιμονολογίας του Ψελλού είναι μια ρητορική απόδοσης μεταθανάτιας τιμωρίας στους διαπράττοντες (πολιτικών αμαρτημάτων). Συμπεραίνεται, κατά τον Lauritzen, αλλά και κατά τον Παπαϊωάννου, ότι ο θεολογικός λόγος του Ψελλού υποκρύπτει μια πολιτική σκοπιμότητα, εξαιτίας της πολιτικής και εκκλησιαστικής του δυσμένειας.

Κατά την Ιεροδιακόνου, οι αρχές της Χαλδαϊκής κοσμολογίας ενυπάρχουν στο νεοπλατωνικό κοσμολογικό σύστημα. Στο πλαίσιο του Χαλδαϊκού κοσμολογικού είναι, εντάσσεται η τέχνη της μαγείας και της θεουργίας. Η κοσμολογική συμμετρία του γήινου πεδίου (υλικός κόσμος) είναι αποτέλεσμα των νόμων της «συμπάθειας», που λειτουργούν ως πύλη γνώσης των δαιμονικών δυνάμεων του υπερκόσμου και κοσμικού χώρου. Ο βυζαντινός λόγιος ασχολείται με τις μαγικές πρακτικές, όχι για να μεταφέρει στους ανθρώπους τη γνώση της διαχείρισης των δαιμόνων, τουναντίον για να βοηθήσει τους ανθρώπους να διαγιγνώσκουν τα ποικίλα θεϊκά σημάδια και να βεβαιώνουν κάθε φορά τη Θεϊκή παρουσία και πρόνοια.

Ο Saw υποστηρίζει ότι η θεουργία του Διονυσίου Αρεοπαγίτου είναι μια ψευδής θεουργία σε σχέση με την αληθή του Πρόκλου και του Ιάμβλιχου. Ο μελετητής Βασιλάκης υποστηρίζει ότι ο Ψελλός απορρίπτει τη θεουργική τέχνη του Ιάμβλιχου και αποδέχεται τον Θεουργικό ιδεότυπο του Διονυσίου. Ο Ψελλός, σύμφωνα με τον Jeffrey, ανήκει στους στοχαστές, που προσιδιάζουν τον Ψευδό-Διονύσιο *εκχριστιανισμένο νεοπλατωνιστή*. Κατά τον Βασιλάκη, ο θαυμασμός του Ψελλού προς το πρόσωπο του Αρεοπαγίτη έγκειται στην ευελιξία του μεταφυσικού του συστήματος. Κατά συνέπεια, η Διονυσιακή θεουργία προσαρμόζεται απόλυτα είτε στην νεοπλατωνική θεουργία του Πρόκλου και του Ιαμβλίχου είτε στο Χριστιανικό τελετουργικό. Ότι ο Πρόκλος ονομάζει «Θεουργία», ο Αρεοπαγίτης ονομάζει «Χριστιανικό τελετουργικό». Κατά τον Jeffrey, η μεταφυσική του Αρεοπαγίτη δεν έχει φιλοσοφική ταυτότητα, δεν είναι νεοπλατωνική ούτε χριστιανική. Είναι ανεξάρτητη και αυτοτελής και συνταιριάζει με κάθε μεταφυσικό σύστημα αρχών.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ V': Η ΥΣΤΕΡΟΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΜΑΓΕΙΑ ΚΑΙ Ο ΜΙΧΑΗΛ ΨΕΛΛΟΣ: Η ΕΠΙΔΡΑΣΗ ΣΤΗΝ ΛΑΤΙΝΙΚΗ ΔΥΣΗ.

I. Τέλη Μεσοβυζαντίου: Μιχαήλ Ιταλικός και μαγεία.

Το Βυζάντιο του 12^{ου} αι. έχει αλλάξει αυτοκρατορικό θώκο και την ηγεσία έχει αναλάβει ο Αλέξιος Α΄ (1054-1118) της δυναστείας των Κομνηνών. Ο Αλέξιος Α΄ κυβέρνησε από το 1081 έως το 1118 μ.Χ. Στη συνέχεια, στον αυτοκρατορικό θώκο ανεβαίνει ο διάδοχος του Αλεξίου Α΄, Ιωάννης Β΄ Κομνηνός (1087-1143). Η αυτοκρατορία του Ιωάννη Β΄ διήρκεσε από το 1118 έως το 1143. Ακολούθως, τον διαδέχεται ο Μανουήλ Α΄ Κομνηνός (1118- 1180). Ο Μανουήλ Α΄ άσκησε τα αυτοκρατορικά του καθήκοντα από το διάστημα 1143 έως και 1180.⁶⁹¹ Στη συνέχεια, κατά τη διάρκεια της αυτοκρατορικής χρονικής περιόδου Αλεξίου Α΄ και Μανουήλ Α΄ λαμβάνει δραστηριότητα στη βυζαντινή σκηνή της διανόησης ο Μιχαήλ Ιταλικός (1090-1157) ο οποίος κατά τον Greenfield είναι ένας έξοχος ρήτορας και φιλόσοφος με μεγάλο συγγραφικό έργο.⁶⁹² Για τη βυζαντινή λογοτεχνία του 11^{ου} και 12^{ου} αιώνα, σύμφωνα με τον Duffy, ο κόσμος της μαγείας και του μυστικισμού ήταν μέρος της πολιτισμικής τους κουλτούρας.⁶⁹³ Συνεπώς, η βυζαντινή διανόηση ένωθε την υποχρέωση να τη συμπεριλάβει στα ερευνητικά της ενδιαφέροντα.⁶⁹⁴ Κατά τον Duffy, το αξιοσημείωτο για τον Ψελλό ήταν ότι ήταν υπεύθυνος για την ανάδυση των μυστικιστικών συγγραμμάτων και βιβλίων, η ύπαρξη των οποίων είχε προ πολλού τεθεί στο περιθώριο.⁶⁹⁵ Ο Ψελλός στο έργο του με τίτλο *Χρονογραφία* υποστήριξε ότι η αναζήτηση της σοφίας δεν μπορεί να γίνει εκτός του Ελληνικού μυστικιστικού κόσμου.⁶⁹⁶ Όπως και ο Ψελλός, έτσι και ο Μιχαήλ Ιταλικός επιδιώκει να αναζητήσει τα όρια της φιλομάθειας στον μυστικιστικό και απόκρυφο κόσμος της γνώσης.⁶⁹⁷

⁶⁹¹ R. Greenfield, *A Contribution to the study of Palaiologan Magic*, In: *Byzantine Magic*, (ed. H. Maquire), Washington DC, Dumbarton Oaks, 1995, σ.117.

⁶⁹² P. Gautier, *Lettres et discours de Michel Italikos*, T.14, Institute Français d'Etudes Byzantines, 1972, σ. 11.

⁶⁹³ J. Duffy, *Reactions of two Byzantine Intellectuals to the theory and Practice of Magic*, In: *Byzantine Magic*, (ed. H. Maquire), Washington DC, Dumbarton Oaks, 1995, σ.90.

⁶⁹⁴ J.Duffy, ό.π., σ.90.

⁶⁹⁵ J.Duffy, ό.π., σ.90.

⁶⁹⁶ J.Duffy, ό.π., σ.90.

⁶⁹⁷ J.Duffy, ό.π., σ.90.

Ο Duffy τον χαρακτηρίζει Βυζαντινό παράδειγμα.⁶⁹⁸ Ο Ιταλικός ως λάτρης της μάθησης εστιάζει το ενδιαφέρον του στον κόσμο του μυστικισμού και της μαγείας και έτσι, επικεντρώνεται στη μελέτη της χαλδαϊκής χρησμολογίας· πηγή άντλησης των χαλδαϊκών δοξασιών σύμφωνα με τον Duffy είναι το συγγραφικό έργο του Ψελλού.⁶⁹⁹ Ο Ιταλικός κατείχε σε άριστο βαθμό τον χαλδαϊκό αποκρυφισμό και τις μαγικές πρακτικές· ο ίδιος είχε καταλήξει στο συμπέρασμα ότι η νεοπλατωνική φιλοσοφία είχε ενσωματώσει στο φιλοσοφικό της σύστημα τη χαλδαϊκή χρησμολογία και αυτό αποδεικνύεται από τη χρήση της Χαλδαϊκής λεξικογραφίας. Για παράδειγμα, οι έννοιες όπως «ίυγγες», « στρόφαλος» και «θεουργία», κοσμούν τα νεοπλατωνικά κείμενα.⁷⁰⁰

Είναι γεγονός κατά τον Gautier, ότι η επιστολογραφία στην υστεροβυζαντινή περίοδο αποτελούσε τη κεντρική πηγή άντλησης γνωσιολογικού υλικού.⁷⁰¹ Υπάρχει μια παρακαταθήκη (28) επιστολών που αναφέρονται σε μαγικές πρακτικές και, παρόλο, που το όνομα του ανταποκριτή απουσιάζει, ο Gautier θεωρεί ότι ανήκει δικαιωματικά στον Μιχαήλ Ιταλικό, πράγμα που αποδεικνύει ότι ο μυστικιστικός διανοητής δεν είχε μια επιφανειακή και περιστασιακή επαφή με το αντικείμενο της μαγείας, τουναντίον, ήταν άριστος γνώστης.⁷⁰² Η υστεροφημία του Μιχαήλ Ιταλικού ήταν τόσο μεγάλη που κάθε κοινωνική ομάδα τον προσκαλούσε για να προσφέρει τις μαγικές του ικανότητες για την αντιμετώπιση των ψυχικών αλλά και σωματικών νοσημάτων.⁷⁰³ Συγκεκριμένα, ο Ιταλικός σε μια από τις επιστολές του, αναφέρει ένα περιστατικό μιας γυναίκας, που έχει διαγνωστεί με κακοήθες γαστρικό έλκος, το οποίο η συμβατική ιατρική δεν μπορεί να θεραπεύσει. Έτσι, ο αδελφός της ασθενούς καταφεύγει να ζητήσει τη συμβουλή του Μιχαήλ Ιταλικού, ξακουστού γνώστη των ειδικών μαγικών ξορκιών που θεραπεύουν διογκωμένους όγκους.⁷⁰⁴ Η άρνηση όμως, του Ιταλικού είναι κατηγορηματική να εφαρμόσει μαγικές πρακτικές, διότι, όπως, ο ίδιος υποστηρίζει, στην επιστολή του, αυτές θεωρούνται απαγορευμένες από την Εκκλησία.⁷⁰⁵ Υπάρχει, ωστόσο, σύμφωνα με τον Gautier, μια επιστολή του βυζαντινού μάγου, Μιχαήλ Ιταλικού που αναφέρει το γεγονός χορήγησης ενός αρχαίου φαρμάκου σε έναν ανώτατο αξιωματούχο της αυτοκρατορικής αυλής, επειδή η συμβατική ιατρική δεν μπορούσε να του παράσχει

⁶⁹⁸ J.Duffy, ό.π., σ.90.

⁶⁹⁹ J.Duffy, ό.π., σ.90.

⁷⁰⁰ J.Duffy, ό.π., σ.90.

⁷⁰¹ P. Gautier (1972), ό.π., σ. 110.

⁷⁰² P. Gautier (1972), ό.π., σ. 110.

⁷⁰³ P. Gautier (1972), ό.π., σ. 110.

⁷⁰⁴ P. Gautier (1972), ό.π., σ. 110.

⁷⁰⁵ P. Gautier (1972), ό.π., σ. 110.

θεραπευτική λύση.⁷⁰⁶ Ο Ιταλικός για να τεκμηριώσει την εφαρμογή της μαγικής πρακτικής στον αυτοκρατορικό αξιωματούχο, διατύπωσε το ακόλουθο επιχείρημα : *όπως στις περιπτώσεις, που η συμβατική ιατρική έχει εξαντληθεί, και το μόνο που μπορούμε να κάνουμε είναι να προστρέξουμε στη βοήθεια των Αγίων, προκειμένου να λάβουμε θεραπεία, τοιουτοτρόπως, και εγώ ο (Μιχαήλ Ιταλικός) αποδέχτηκα να βοηθήσω τον ασθενή που δεν μπορούσε να βρει θεραπευτική μέθοδο.*⁷⁰⁷ Το παράδοξο κατά τον Gautier είναι, ότι η υπερασπιστική γραμμή του Ιταλικού κινείται αποκλειστικά προς τους αυτοκρατορικούς κύκλους και όχι προς τις κατώτατες κοινωνικές ομάδες.⁷⁰⁸

Κατά τον Greenfield, η πλούσια επιστολογραφία του Μιχαήλ Ιταλικού αποτελεί μια εξαιρετική πηγή γνώσης για τον Χαλδαϊκό μυστικισμό. Ο κόσμος της «μαγείας» έχει γίνει ευρέως γνωστός στην υστεροβυζαντινή περίοδο, σε σημείο, που η δογματική βυζαντινή κοινωνία προστρέχει για θεραπεία και ίαση στην εναλλακτική μορφή της μαγικής τέχνης.⁷⁰⁹ Σύμφωνα με τον Greenfield η εναλλακτική μορφή της «μαγείας» δεν αντικαθιστά απόλυτα τη συμβατική ιατρική. Η εφαρμογή των μαγικών πρακτικών γίνεται μόνο στις περιπτώσεις, που η συμβατική ιατρική δεν αποδίδει καρποφόρα αποτελέσματα ίασης.⁷¹⁰ Κατά τον Greenfield, η μη απόδοση της συμβατικής ιατρικής οφείλεται στη μη ανακάλυψη των ιατρικών αιτιάσεων.⁷¹¹

Μαγεία.

Ο Richard Greenfield στο άρθρο του με τίτλο *A Contribution to the study of Palaeologan Magic, δηλαδή σε ελληνική μετάφραση, Η συμβολή στην μελέτη της Παλαιολόγιας Μαγείας*, θέτει σε αντιπαράθεση την επικρατούσα για την Παλαιολόγια περίοδο Ορθόδοξη δογματική σκέψη με την αναδυόμενη ορθολογική επιστημονική αντίληψη.⁷¹² Ο Greenfield ενδεικτικά παρουσιάζει την κατηγοριοποίηση της μαγείας σε ομάδες και σκοπούς: στη προστασία, στο χειρισμό και στην απόκτηση της φυσικής απόκρυφης γνώσης.⁷¹³ Η πρώτη κατηγορία περιλαμβάνει, κατά τον Greenfield, μαγικές εξειδικευμένες τεχνικές που σχετίζονται με τη προστασία των ανθρώπων και της ευρύτερης οικογένειας· ιδιαιτέρως, όταν αυτές απευθύνονται σε ανθρώπους που έχουν υποστεί πολλά βάσανα ή έχουν χάσει όλα τα υπάρχοντά τους, ή έχουν ανίατες ασθένειες ή

⁷⁰⁶ P. Gautier (1972), ό.π., σ. 110.

⁷⁰⁷ P. Gautier (1972), ό.π., σ. 119. [η απόδοση δική μου].

⁷⁰⁸ P. Gautier (1972), ό.π., σ. 119.

⁷⁰⁹ R.Greenfield (1995), ό.π., σ.117.

⁷¹⁰ P. Gautier (1995), ό.π., σ. 120.

⁷¹¹ P. Gautier (1995), ό.π., σ. 121.

⁷¹² R. Greenfield (1995), ό.π., σ.118.

⁷¹³ R. Greenfield (1995), ό.π., σ.119.

ακόμα που έχουν πληγεί από φυσικές καταστροφές.⁷¹⁴ Πέρα από διάφορα είδη μαγικών προσευχών που τελούνταν για την απομάκρυνση της κακοδαιμονίας, υπήρχαν και ειδικά μαγικά φυλακτά φτιαγμένα από ποικίλα υλικά (λίθους, πέτρες και βότανα) τα οποία οι τεχνίτες της μαγείας τοποθετούσαν σε συγκεκριμένα σημεία του σπιτιού, ούτως ώστε, να δημιουργηθεί ένα δίκτυ προστασίας γύρω από τους ανθρώπους και τα μέλη των οικογενειών τους.⁷¹⁵ Ακολούθως, η δεύτερη κατηγορία έχει να κάνει με τη διαχείριση (μεταχείριση) των φυσικών δυνάμεων, προκειμένου να επιτευχθεί η ευημερία στους ανθρώπους, τα ζώα και τις καλλιέργειες. Οι φυσικές δυνάμεις θεωρούνταν κατά την υστεροβυζαντινή περίοδο *δαιμονικές οντότητες* που έχριζαν ειδικού χειρισμού.⁷¹⁶ Η μαγική γνώση διαχείρισης των (δαιμονικών) φυσικών (οντοτήτων) δεν ήταν άλλη παρά η ανακάλυψη των νόμων του φυσικού αιτιατού κόσμου. Συνεπώς, ήταν επακόλουθο κατά τον Greenfield να προκύψει η αδήριτη ανάγκη για ανακάλυψη της φυσικής αιτιοκρατίας. Μία ανάγκη που οδήγησε εν τέλει στην *τρίτη* κατηγορία, στην ανακάλυψη του ορθού εμπειρικού και επιστημονικού Λόγου.⁷¹⁷ Η γνώση της (δαιμονικής) μαγείας μετετράπηκε σε επιστημονική ερευνητική μέθοδο των μυστικών εννοιών του *χρόνου* και του *χώρου*.⁷¹⁸ Τέλος, κατά τον Greenfield, η επιστήμη της φύσης, δηλαδή η *φυσική επιστήμη*, καθώς και η επιστήμη της *μετεωρολογίας* ήταν παραγωγικά (προϊόντα) της ανακάλυψης της φυσικής μυστικιστικής (απόκρυφης) γνώσης.⁷¹⁹ Η ενασχόληση της Βυζαντινής επιστημονικής κοινότητας με τους νόμους της φυσικής αιτιοκρατίας, επέφερε και την δριμεία κριτική των μελών της καθεστηκυίας δογματικής παράδοσης, με άμεση συνέπεια την εφαρμογή εκκλησιαστικών μέτρων απαγόρευσης της χρήσης κάθε είδους μαγικής πρακτικής, πράγμα, που εν τέλει συνέτεινε στην αποδυνάμωση της εξελικτικής πορείας της επιστήμης.

Συμπερασματικά, κατά τον Greenfield, η αντιπαράθεση της δογματικής αντίληψης με τους υπέρμαχους της φυσικής νομοτέλειας δημιούργησε μια απόλυτη διάκριση μεταξύ της παραδοσιακής πίστης και του απόκρυφου επιστημονικού λόγου. Μέσα από το ανταγωνιστικό πλαίσιο της θεοκρατίας και του ορθού λόγου αναδύθηκε η Επιστημονική Επανάσταση του 17^{ου} αι.

⁷¹⁴ R. Greenfield (1995), ό.π., σ.119.

⁷¹⁵ R. Greenfield (1995), ό.π., σ.119.

⁷¹⁶ R. Greenfield (1995), ό.π., σ.120.

⁷¹⁷ R. Greenfield (1995), ό.π., σ.120.

⁷¹⁸ R. Greenfield (1995), ό.π., σ.120.

⁷¹⁹ R. Greenfield (1995), ό.π., σ.120.

II. Η επίδραση της δαιμονολογίας του Μιχαήλ Ψελλού στην Λατινική Δύση.

Ο Ψελλός ήταν ο μεταλαμπαδευτής των διδαγμάτων της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας σύμφωνα με την Ιεροδιακόνου, στην Δυτική Ευρώπη.⁷²⁰ Το από αποτέλεσμα ήταν αφενός η γνωστοποίηση των Ψελλιανών σχολιασμών, αλλά αφετέρου, και η διάδοση της Ψελλιανής δαιμονολογίας.⁷²¹ Πράγματι, πλήθος συγγραφέων της Αναγέννησης μεταφράζει, σχολιάζει, αντιγράφει και αφομοιώνει τις δαιμονολογικές δοξασίες, που εκπηγάζουν από τη Ψελλιανή πραγματεία με τίτλο *De Daemonibus*.⁷²² Ιδιαίτερη ήταν η συμβολή της λατινικής μετάφρασης του Αναγεννησιακού Δυτικού φιλοσόφου Marsilio Ficino (1433-1499) με την έκδοση της συλλογής με τίτλο *De Triplici Vita*⁷²³ (1497). Η Αναγεννησιακή αυτή συλλογή είναι μια συγκέντρωση των νεοπλατωνικών δαιμονολογικών πραγματειών και είναι ενδεικτική για τη κατάταξη της δαιμονολογίας του Ψελλού στο νεοπλατωνικό φιλοσοφικό σύστημα.⁷²⁴

Ακολούθως, ο Thorndike υποστηρίζει ότι η επίδραση της νεοπλατωνικής σκέψης ήταν ισχυρή στη θρησκευτική Αναγεννησιακή σκέψη και οι Ιταλοί στοχαστές της, όπως οι Marsilio Ficino⁷²⁵ (1433-1499) και Pico Della Mirandola (1463-1494), όχι μόνο βοήθησαν στην ενδυνάμωση της νεοπλατωνικής διάδοσης, αλλά συνέβαλαν και στη συνένωσή της με τη Χριστιανική Θεολογία.⁷²⁶ Ο Στείρης υποστηρίζει στο βιβλίο του με τίτλο *Η Παράδοση της Αναγέννησης: Βυζαντινή και Δυτική Φιλοσοφία τον 15^ο αιώνα*, ότι η Αναγέννηση είχε ξεκινήσει από τη στιγμή της άφιξης των βυζαντινών διανοητών στη Δύση.⁷²⁷ Σύμφωνα με τον Στείρη παρόλο που οι βυζαντινές μεταφράσεις είχαν σπουδαία

⁷²⁰ K. Ierodiakonou, *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*, Oxford, Oxford University Press, 2002, σσ. 7-9.

⁷²¹ K. Ierodiakonou, *ό.π.*, σ. 9.

⁷²² K. Ierodiakonou, *ό.π.*, σσ. 9-10.

⁷²³ L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science: Fourteenth and Fifteenth centuries*, III, New York/ London, Columbia University Press, 1923, σσ. 692-704. Βλ., επιπλέον., N. Cohn, *Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom*, University Chicago Press, 2001, σ. 76. Η συλλογή αυτής της έκδοσης περιλαμβάνει τους μεγάλους νεοπλατωνικούς φιλοσόφους, συμπεριλαμβανομένων εκείνων του αρχαίου κόσμου όπως τον Ιάμβλιχο, τον Πρόκλο και μεταγενέστερους Έλληνες μεσαιωνικούς φιλόσοφους, όπως τον Μιχαήλ Ψελλό.

⁷²⁴ K. Ierodiakonou, *ό.π.*, σσ. 9-10.

⁷²⁵ Γ.Χρ. Στείρης (2016), *ό.π.*, σ. 192. Βλ., επιπλέον., Γ.Χρ. Στείρης, *Ο ρόλος της ελληνικής διανόησης στην αναγέννηση της φιλοσοφίας της φύσης και της επιστήμης στη Δυτική Ευρώπη κατά τον 15ο αιώνα*, Στο : *Παιδαγωγικός Λόγος* (16), 2010, σσ. 105-120.

⁷²⁶ L. Thorndike, *ό.π.*, σ. 672. Βλ., επιπλέον., N. G. Clarke, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2008, σσ. 98-115. Ο Clarke διερευνά αυτές τις παραδόσεις σε σχέση με τον ερμητισμό, τον νεοπλατωνισμό και τον γνωστικισμό στην πρώιμη χριστιανική εποχή έως και τους αντηχείς στα σημερινά επιστημονικά πρότυπα.

⁷²⁷ Γ.Χρ. Στείρης (2016), *ό.π.*, σ. 192.

σημασία, δεν είχαν τη τύχη της μακροημέρευσης.⁷²⁸ Οι Δυτικοί διανοούμενοι εντόπισα πληθώρα λαθών και ελλείψεων και έτσι άμεσα αντικαταστάθηκαν.⁷²⁹ Αυτός που ήταν ηγήτωρ κατά τον Στείρη στη μεταφραστική αντικατάσταση των βυζαντινών κειμένων ήταν ο Marsilio Ficino και η ομάδα του.⁷³⁰ Η αντικατάσταση ολοκληρώθηκε τα τέλη του 15^{ου} αιώνα. Ο Ficino θεωρείται ένας από τους εξάισιους φιλολόγους. Γενικότερα, οι βυζαντινοί στην Ιταλία άμεσα σχεδόν μεταστράφηκαν από τη πλατωνική διδασκαλία κατά τη θέση του Στείρη στην αριστοτελική.⁷³¹

Στη συνέχεια συναντάμε έναν Γάλλο ποιητή με το όνομα Pierre de Rosard (1524-1585) που ασχολήθηκε με τη μελέτη της Ψελλιανής δαιμονολογίας. Ένα από τα ποιήματα του έχει τον τίτλο *Hymne des Daimons* (1555), *Ο ύμνος για τους δαίμονες*.⁷³² Οι Πηγές του ποιήματός του εδράζονται στον Όμηρο, στη πλατωνική φιλοσοφική σκέψη, στον Άγιο Αυγουστίνo (354-430) και τέλος στον Μιχαήλ Ψελλό.⁷³³ Ο Γάλλος μελετητής κατά τον Thorndike, ακολουθεί πιστά τις Ψελλιανές δαιμονολογικές περιγραφές και έτσι, κατατάσσει τους δαίμονες στον υπερκόσμιο και κοσμικό χώρο.⁷³⁴ Στον υπερκόσμιο χώρο υπάρχουν τέλειες περιστρεφόμενες σφαίρες που θεωρούνται κατοικίες των αγγελικών οντοτήτων και αντιστοίχως, στον κοσμικό υπάρχουν σφαίρες που θεωρούνται ως οι «κατοικίες» των δαιμόνων. Ο *αέρας* είναι γεμάτος από δαίμονες αλλά δεν έχουν τη δυνατότητα να ανέλθουν στα ανώτερα αιθερικά πεδία, πλησίον του «παραδείσου». ⁷³⁵ Παράλληλα, ο Rosard, όπως αντίστοιχα και ο Μιχαήλ Ψελλός, προσιδιάζει το δαιμονικό σώμα *λεπτοφύες, ευκίνητο και εύπλαστο*, ώστε να μπορεί να λάβει οποιοδήποτε *σχήμα και μέγεθος*. Στο ίδιο σκεπτικό κινείται και ο Γάλλος ποιητής ο οποίος αναφέρει ότι οι δαίμονες διαθέτουν το ιδίωμα της *αιφνίδιας εμφάνισης και εξαφάνισης*, καθώς επίσης και τη δυνατότητα να αλλάζουν μορφές.⁷³⁶ Για παράδειγμα, μετατρέπονται σε μορφές *φιδιών, δράκων, πουλιών, ακόμα και σε μορφές ανδρών ή γυναικών*.⁷³⁷ Ακολουθώντας, ο Gilbert Gaulmine⁷³⁸ (1585-1665) εκδίδει το (1615) σε λατινική έκδοση την Ψελλιανή δαιμονολογία με τίτλο *De Opere Daemonum*.⁷³⁹ Σύμφωνα με τον Thorndike, ο Gaulmine ανακάλυψε εκτός από νεοπλατωνικές επιρροές στη δαιμονολογία του Ψελλού και *εβραϊκές, αραβικές, λατινικές, ζωροαστρικές, περσικές,*

⁷²⁸ Γ. Χρ. Στείρης (2016), *ό.π.*, σ.192.

⁷²⁹ Γ. Χρ. Στείρης (2016), *ό.π.*, σ.192.

⁷³⁰ Γ. Χρ. Στείρης (2016), *ό.π.*, σ.192.

⁷³¹ Γ. Χρ. Στείρης (2016), *ό.π.*, σ.192

⁷³² L. Thorndike, *ό.π.*, σ. 577.

⁷³³ L. Thorndike, *ό.π.*, σ. 673.

⁷³⁴ L. Thorndike, *ό.π.*, σ. 673.

⁷³⁵ L. Thorndike, *ό.π.*, σ. 673.

⁷³⁶ L. Thorndike, *ό.π.*, σ. 577.

⁷³⁷ L. Thorndike, *ό.π.*, σ. 577.

⁷³⁸ L. Thorndike, *ό.π.*, σ. 568. Γάλλος Δικαστής και λόγιος.

⁷³⁹ L. Thorndike, *ό.π.*, σ. 568.

πατερικές, ιδιαιτέρως, τη σκέψη του Γρηγορίου Ναζιανζηνού (329 -430).⁷⁴⁰ Κατά παρόμοιο τρόπο και ο ευρωπαίος ανθρωπιστής, Juan Luis Vives⁷⁴¹(1493-1540) ενσωμάτωσε στο έργο του την κατά Ψελλό εξαδική τάξη των δαιμόνων.⁷⁴² Έπειτα, ο Henry Cornelius Agrippa⁷⁴³ (1486-1535) στο έργο με τίτλο *De Occulta Philoshophica Libri Tres* ενσωματώνει τις Ψελλιανές θέσεις για τη δαιμονική φύση (ασώματα και άφθαρτη). Κατά τον Thorndike, ο Agrippa προσέδωσε στον Ψελλό το χαρακτηρισμό Χριστιανό πλατωνιστή.⁷⁴⁴ Γενικότερα, το έργο του Agrippa αποτέλεσε πηγή μελέτης και έρευνας για πολλούς Αναγεννησιακούς φιλοσόφους, ιδιαιτέρως, για τον Ιταλό φιλόσοφο Giordano Bruno⁷⁴⁵(1548- 1600). Σύμφωνα με τον Thorndike, ο Giordano διατύπωσε την άποψη ότι το έργο του Agrippa είναι ένα καλός, χρήσιμος και συγκροτημένος οδηγός (εγχειρίδιο) για τον τομέα της «μαγείας» και της αστρολογίας. Ο Giordano ως θαυμαστής του Raymond Lull⁷⁴⁶ (1232-1315) εμβαθύνει και στην επιστήμη της αλχημείας. Ο θαυμασμός του για τη μαγεία, την αλχημεία και τον αποκρυφισμό τον ανέδειξε ως έναν από τους μεγαλύτερους φιλοσόφους της Δυτικής διανόησης.⁷⁴⁷

Εμπνεόμενος από τη δαιμονολογία του Ψελλού, ο αναγεννησιακός Άγγλος συγγραφέας Robert Burton⁷⁴⁸ (1577–1640) εκδίδει το 1621 ένα βιβλίο με τίτλο η *Ανατομία της Μελαγχολίας*.⁷⁴⁹ Η κατά Ψελλό εξαδική διαίρεση των δαιμόνων σε, *πύρινους αέριους, εγκόσμους, υδάτινους, υποχθόνιους, νυχτερινούς* σχετίζεται άμεσα με το μέγεθος του βαθμού της *συναίσθηματικής μελαγχολίας*.⁷⁵⁰ Για παράδειγμα, *οι αιθέριοι δαίμονες* κατά τον Burton επιδρούν στο μυαλό και τη φαντασία, προκαλώντας έτσι το δυσάρεστο ψυχικό συναίσθημα της μελαγχολίας.⁷⁵¹ Σύμφωνα με τον Thorndike, ο Burton θεωρείται ο προάγγελος της επιστήμης της Ψυχολογίας και της Ψυχιατρικής.⁷⁵²

⁷⁴⁰ L. Thorndike, V, ό.π., σ. 568.

⁷⁴¹ L. Thorndike, V, ό.π., σ. 477. Ισπανικής καταγωγής (Βαλένθια) λόγιος και εκπρόσωπος του αναγεννησιακού ανθρωπισμού πέρασε το μεγαλύτερο μέρος της ζωής του στη Νότια Ολλανδία. Οι πεποιθήσεις του για την ψυχή και η σύνδεση της με την πρώιμη ιατρική πρακτική τον κατέστη σαν πατέρα της σύγχρονης ψυχολογίας.

⁷⁴² L. Thorndike, ό.π., σ. 587.

⁷⁴³ L.Thorndike,, III, ό.π., σσ.132-140.

⁷⁴⁴ L. Thorndike, III, ό.π., σ138.

⁷⁴⁵ L. Thorndike, III, ό.π., σ.862.

⁷⁴⁶ L. Thorndike, VII, ό.π., σ.658. Ο Robert Burton ήταν συγγραφέας κι μελετητής της θεολογίας. Επίσης, είχε αναλάβει και διάφορα διοικητικά καθήκοντα στο Βρετανικό Πανεπιστήμιο της Οξφόρδης. Το πιο σημαντικό από αυτά ήταν η θέση του βιβλιοθηκονόμου στην Εκκλησία του Ιησού Χριστού, μια θέση, που την είχε από το 1624 έως και το θάνατο του.

⁷⁴⁷ L. Thorndike, VIII, ό.π., σ.478.

⁷⁴⁸ L. Thorndike, VIII, ό.π., σ.574.

⁷⁴⁹ L. Thorndike, VIII, ό.π., σ.468.

⁷⁵⁰ L. Thorndike, VIII, ό.π., σ.563.

⁷⁵¹ L. Thorndike VIII, ό.π., σ.563.

⁷⁵² L. Thorndike, VIII, ό.π., σ.563.

Επιπρόσθετα, ο Γερμανός φιλόσοφος Georg Pictorius⁷⁵³ (1500-1569) ασχολήθηκε και αυτός ενδελεχώς με την μελέτη των δαιμονολογικών δοξασιών. Ο Pictorius συνέταξε το (1532) μια πραγματεία με τίτλο *Isagoge*⁷⁵⁴ που αντιπροσώπευε το τέταρτο σε συνέχεια βιβλίο της συλλογής της απόκρυφης φιλοσοφίας του Henry Cornelius Agrippa.⁷⁵⁵ Κατά τον Thorndike, ο Pictorius στο έργο του προέβη σε ένα συγκερασμό των δαιμονολογικών δοξασιών του Απουλήιου⁷⁵⁶ (124- 170), του Αγίου Αυγουστίνου (354-430), του Ιάμβλιχου (245-325) και του Μιχαήλ Ψελλού (1054-1090). Κατά τον Pictorius ο Ψελλός ήταν νεκρομάντης.⁷⁵⁷ Ο Γερμανός φιλόσοφος, παρόλο που επιδόθηκε επισταμένως στην μελέτη των δαιμονολογικών κατηγοριών του Ψελλού, εν μέρει διαφοροποιήθηκε. Η διαφοροποίηση αυτή έγκειται, σύμφωνα με τον Thorndike, στην ελαχιστοποίηση των δαιμονικών τάξεων. Ο Pictorius διαίρεσε τους δαίμονες: σε νότιους και σε βόρειους.⁷⁵⁸ Σε αδρές γραμμές, οι δαίμονες, κατά τον Pictorius, είναι κακής ενέργειας οντότητες, που επιζητούν να πραγματώσουν το κακό στους ανθρώπους. Επιπροσθέτως, διαθέτουν μια ευέλικτη σωματική μορφή, απαρτιζόμενη από τα φυσικά στοιχεία της φωτιάς και του νερού.⁷⁵⁹ Για την εξολόθρευση των δαιμονικών οντοτήτων, ο Pictorius υποστηρίζει ότι πρέπει να γίνεται αδιαλείπτως η επίκληση του ιερού ονόματος του Ιησού Χριστού. Κατά τον Pictorius, άλλου είδους όπλα για την απομάκρυνση των δαιμόνων μπορεί να θεωρηθούν η φωτιά, τα σπαθιά, το κόκκινο κοράλλι, η συγκομιδή διαφόρων βοτάνων, ο ήχος των κλειδιών, ο ήχος του Καμπαναριού και οι κρότοι από τα πυροβόλα και τα ντουφέκια.⁷⁶⁰

Στη συνέχεια, ο ισπανικής καταγωγής Francesco Maria Guazzo⁷⁶¹ (1570 -1630) εμπνεόμενος από τη δαιμονολογία του Ψελλού συντάσσει το 1608 μια πραγματεία με τίτλο *Compedium Maleficarum*· η οποία θεωρείται κατά τον Thorndike ως ένα από τα αυθεντικά χειρόγραφα εκχριστιανισμένης μαγείας. Σύμφωνα με την θέση του Thorndike η μαγική (εκχριστιανισμένη) επιδεξιότητα και ο επαγγελματισμός του Francesco ήταν τόσο διαδεδομένα, που είχε κατορθώσει να αποκτήσει πολύ μεγάλη αίγλη και κύρος στους Εκκλησιαστικούς και Βασιλικούς κύκλους.⁷⁶² Κατά τη διάρκεια της ζωής του, ο Francesco πραγματοποίησε πληθώρα εξορκισμών και ο πιο σημαντικός απ' αυτούς ήταν ο εξορκισμός

⁷⁵³ L. Thorndike, VIII, ό.π., σ.411.

⁷⁵⁴ L. Thorndike, VIII, ό.π., σ.414.

⁷⁵⁵ L. Thorndike, VIII, ό.π., σ.452.

⁷⁵⁶ S. Gerald, *The Greek World of Apuleius: Apuleius and the Second Sophistic*, Leiden, Brill, 1977, σ.σ. 67-98.

⁷⁵⁷ L. Thorndike, VIII, ό.π., σ.611.

⁷⁵⁸ L. Thorndike, VIII, ό.π., σ.613.

⁷⁵⁹ L. Thorndike, VIII, ό.π., σ.614.

⁷⁶⁰ L. Thorndike, VIII, ό.π., σ.617.

⁷⁶¹ L. Thorndike, VIII, ό.π., σ.478.

⁷⁶² L. Thorndike, VIII, ό.π., σ.478.

στον Καρδινάλιο της Λωραίνης και λίγο αργότερα στον πλησιέστερο συγγενή του, τον Ερρίκο, Επίσκοπο της Βερντέν.⁷⁶³

Τέλος, σύμφωνα με τη Patterson εντοπίζουμε Ψελλιανές δαιμονολογικές αναφορές και στοιχεία στο έργο του Milton με τίτλο *Paradise lost*⁷⁶⁴ (1886), *Ο Χαμένος Παράδεισος*. Στο έργο του Milton περιγράφεται, ο άυλος πόλεμος μεταξύ του Σατανιήλ και του Αρχαγγέλου Μιχαήλ, καθώς και η βιωματική δαιμονική εμπειρία της στιγμής του τραυματισμού. Οι δαίμονες, σύμφωνα με τη συλλογιστική του Milton, νιώθουν το αίσθημα του πόνου και της αγωνίας μετά από τραυματισμό, όμως, ένεκα της ιδιότυπης ζωτικής τους ουσίας, μπορούν άμεσα να *αυτό-θεραπεύουν* τις πληγές τους.⁷⁶⁵ Οι ανωτέρω περιγραφές εκπηγάζουν κατά μείζονα λόγο από το έργο με τίτλο *De Daemonibus* όπου εκεί ο Ψελλός περιγράφει τις γενικές φυσικές δαιμονικές ιδιότητες, με κύριο χαρακτηριστικό τη φυσική ευελιξία που παρέχει τη δυνατότητα της κίνησης, της αλλαγής, της μεταμόρφωσης και της αυτό-θεραπείας.⁷⁶⁶

Συμπερασματικά, η δαιμονολογία του Ψελλού μπορεί, αρχικά, να επηρέασε την πλειάδα των Ευρωπαίων συγγραφέων της Λατινικής Δύσης, όμως, εξοβελίσθηκε, με την πάροδο του χρόνου, καθώς είχε ήδη αρχίσει η εδραίωση της μηχανικής φιλοσοφίας. Οι φιλόσοφοι της επιστήμης στην ύστερη αναγέννηση ερμηνεύουν τα φαινόμενα με επιστημονικούς όρους και όχι με μεσαιωνικές δαιμονολογικές ιδεοληψίες.

III. Η δαιμονοποίηση της αστρολογίας και της μαγείας και η αντίδρασης της Δυτικής διανόηση.

Η Ελληνική ιστοριογραφία σύμφωνα με την Μαυρουδή έχει να αναδειξεί πολλά αστρονομικά και αλχημικά επιτεύγματα.⁷⁶⁷ Για παράδειγμα, τους 12 τόμους *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* (Brussels, 1898-1953), τους 9 τόμους *Catalogue des manuscrits Alchimiques Grecs* (Brussels, 1923-1924) καθώς επίσης και δεκάδες Βυζαντινές αστρολογικές και αλχημικές πραγματείες που έγιναν γνωστές κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1980.⁷⁶⁸ Κατά την Μαυρουδή οι έρευνες για την αποκρυφιστική επιστήμη του Βυζαντίου έγιναν στις

⁷⁶³ L. Thorndike, VIII, ό.π., σ.478.

⁷⁶⁴ A. Patterson, *John Milton*, New York, Routledge, 2013, σσ. 67-70. Η ποιητική του Milton και οι διαστάσεις της στην αναγεννησιακή κοινωνία. Βλ., επιπλέον., J. Milton, *Paradise Lost*, New York, Cambridge, 1886.

⁷⁶⁵ A. Patterson, ό.π., σ.68.

⁷⁶⁶ A. Patterson, ό.π., 70.

⁷⁶⁷ M. Mavroudi, *Occult Science and Society in Byzantium: Considerations for Future Research*, In: *Occult Sciences in Byzantium*, (eds.P. Magdalino, M. Mavroudi), Geneva, La Pomme d'or S.A, 2006, σ.45.

⁷⁶⁸ M. Mavroudi, ό.π., σ.45.

δεκαετίες 1920 και 1930.⁷⁶⁹ Κατά τη Μαυρουδή και τον Magdalino η βυζαντινή αποκρυφιστική επιστήμη αφορούσε τους τομείς: της αλχημείας, της αστρολογίας, της αστρονομίας, της γεωμαντείας, της βοτανολογίας, της ιατρικής, της ονειρομαντείας, της βοτανολογίας, της νουμερολογίας κλπ.⁷⁷⁰

Η επιστήμη της αστρολογίας είναι μια από τις σημαντικές πραγματικότητες που κάνει την εμφάνιση της στις αρχές του (6^{ου}) και διαρκεί έως και τον (14^ο). Η αστρολογία σύμφωνα με τον Magdalino στερείται δεισιδαιμονικού στίγματος, διότι είναι μια μέθοδος που επιδιώκει να συνδέσει τη Γήινη (Φυσική) τάξη με την Ουράνια.⁷⁷¹ Σύμφωνα με τη βυζαντινή ορθόδοξη κοσμολογία, η αστρολογία συνδέεται με τα αστρονομικά φαινόμενα.⁷⁷² Οι βυζαντινοί αστρολόγοι αναζητώντας τη Θεϊκή πρόνοια στα αστέρια, προσπάθησαν να συνδυάσουν την επιστήμη τους με τη θρησκεία, ισχυριζόμενοι ότι είναι μια επιστημονική μέθοδος που οδηγεί στη γνώση του Θεού.⁷⁷³ Η Μαυρουδή και ο Magdalino υποστηρίζουν στο εισαγωγικό μέρος του βιβλίου τους με τίτλο *Occult Sciences in Byzantium* (οι αποκρυφιστικές επιστήμες στο Βυζάντιο) ότι οι δάσκαλοι της γνώσης της αστρολογίας, της αλχημείας, των ονειρικών ενοράσεων, του αποκρυφισμού και της μαγείας ήταν άτομα με πολύ μεγάλη κοινωνική εμβέλεια και συνάμα κορυφαίοι επαγγελματίες της μαγείας.⁷⁷⁴ Για την αστρολογική κληρονομιά του Βυζαντίου σύμφωνα με τον Magdalino οι πρώτες συζητήσεις που διεξήχθησαν ήταν κατά τη διάρκεια της αυτοκρατορίας του Μανουήλ Κομνηνού (1143-1180).⁷⁷⁵ Ο Μανουήλ όπως επίσης και οι υπέρμαχοι της αστρολογικής τέχνης υποστήριζαν ότι οι Βιβλικοί Πατριάρχες ήταν γνώστες της αστρολογίας. Ο Σήθ είχε μάθει την αστρολογική τέχνη από τους αγγέλους. Ο Αβραάμ, Χαλδαϊκής καταγωγής κατά τη διάρκεια των αστρολογικών του παρατηρήσεων τελούσε ιερό τελετουργικό.⁷⁷⁶ Οι μετέπειτα σύγχρονος του Μανουήλ, Μιχαήλ Γλύκας (1125-1204) στο έργο του *η βίβλος Χρονική* υποστήριξε ότι ο Αβραάμ είχε απορρίψει την αστρολογία και την Αιγυπτιακή μαγεία από τότε που ήταν σε νεαρή ηλικία.⁷⁷⁷ Η χριστιανική απόρριψη της αστρολογίας έγινε μεγάλο αντικείμενο συζήτησης τον 14^ο αιώνα από τους Καππαδόκες Πατέρες της Εκκλησίας.

⁷⁶⁹ M. Mavroudi, ό.π., σ.44.

⁷⁷⁰ P. Magdalino, M. Mavroudi, ό.π., σσ.22-25.

⁷⁷¹ P. Magdalino, *L'Orthodoxie des astrologues: La science entre le dogme et la divination à Byzance (VIIe-XIVe siècle)* In: *Revue des Études Byzantines* (66), 2008, σσ.323-324. Βλ., επιπλέον., P. Magdalino, *L'Orthodoxie des astrologues: La science entre le dogme et la divination à Byzance (VIIe-XIVe siècle)*, (Réalités Byzantines 12), Paris, Lethielleux, 2006.

⁷⁷² P. Magdalino, ό.π., σ.45.

⁷⁷³ P. Magdalino, ό.π., σ.45.

⁷⁷⁴ P. Magdalino, M. Mavroudi, ό.π., σ. 12.

⁷⁷⁵ P. Magdalino, *Occult Sciences and Imperial Power in Byzantine History and Historiography*, In: *Occult Sciences in Byzantium*, (eds. P. Magdalino, M. Mavroudi), Geneva, La Pomme d'or S.A, 2006 σ.119.

⁷⁷⁶ P. Magdalino, ό.π., 120.

⁷⁷⁷ P. Magdalino (2008) ό.π., 120.

Στη συνέχεια, κατά την αυτοκρατορία του Ανδρόνικου Β΄ (1282-1328) γνωστοποιούνται πολλές Ελληνικές αστρολογικές και αστρονομικές πραγματείες που βρίσκονται στο Βατικανό όπως είναι του Ευκλείδη, του Αρίσταρχου, του Πτολεμαίου, του Ιωάννου Φιλοπόπουλου. Στη διάρκεια της αυτοκρατορίας του Ανδρόνικου κατά τον Magdalino διεξήχθησαν συζητήσεις για τη σχέση της Βυζαντινής και της Περσικής αστρονομίας.⁷⁷⁸ Η μοναστηριακή αντιγραφή των χειρόγραφων, καθώς και η εικονομαχία κατά τον Magdalino είναι τα *αδιαμφισβήτητα* ιστορικά γεγονότα του Βυζαντίου, τα οποία όμως, επισκιάζουν άλλες εξίσου σημαντικές πραγματικότητες, συμπεριλαμβανομένων των τεχνών και των επιστημών που έχουν κληροδοτηθεί από την Ελληνική Παράδοση.⁷⁷⁹ Σύμφωνα με τον Magdalino στη διάρκεια αυτής της μακράς εποχής σημειώθηκαν σπουδαία ιστορικά γεγονότα και επιτελέστηκε μια αξιοπρόσεκτη παραγωγή καθολικών επιστημονικών αξιωμάτων, παραγωγή μοναστηριακών χειρόγραφων, άνθιση της αραβικής αστρολογίας και αστρονομίας, φιλοσοφική μελέτη του αρχαίου κόσμου: Ελλήνων, Βαβυλωνίων και Αιγυπτίων, άνθιση της επιστολογραφίας, παραγωγή συγγραμμάτων της Πατερικής Σκέψης και τέλος παραγωγή υμνολογίων και ψαλμωδών.⁷⁸⁰

Κατά τους Μαυρουδή και Magdalino, η Βυζαντινή αυτοκρατορία όπως και η Ελληνορωμαϊκή πίστευε ότι ο κόσμος ήταν γεμάτος δαίμονες και πνεύματα.⁷⁸¹ Κατά τον Magdalino ο Ψελλός ήταν ένας από τους ελάχιστους συγγραφείς του ελληνόφωνου μεσαίωνα όπου τα κείμενα του αποτελούν ακόμα και στη σύγχρονη εποχή μια πολύ σπουδαία πηγή γνώσης του αποκρυφισμού.⁷⁸² Η πραγματεία με τίτλο *De Daemonibus* που αποδόθηκε ενδεχομένως, όχι αληθώς στον Μιχαήλ Ψελλό αποτελεί μια σπουδαία πηγή γνώσης για την μαγεία και για την δαιμονολογία. Ο Ψελλός συγκαταλέγει τους δαίμονες στις πνευματικές κακές οντότητες, που εμπλέκονται στη τέχνη της «μαγείας» και ενδεχομένως στην πραγμάτωση των θαυμάτων.⁷⁸³ Η μαγεία και οι «δαίμονες» στη σκέψη και τη θρησκευτική πρακτική της ύστερης αρχαιότητας, αποτελούσαν μέρος του ίδιου αντικειμένου. Είναι εναργές, σύμφωνα με την Μαυρουδή, ότι οι Πατέρες της Εκκλησίας δαιμονοποίησαν την μαγεία και ως εκ τούτου, η σύνδεση της με τους δαίμονες αποτέλεσε το εφαλτήριο για την καταδίκη των αποκρυφιστικών πρακτικών.⁷⁸⁴ Προφανώς, ο σκοπός της εκκλησιαστικής καταδίκης είχε διττό χαρακτήρα: το *συμβιβασμό* της «μαγικής» τελετουργίας με το χριστιανικό τελετουργικό αλλά ταυτόχρονα και την *εκδίωξη*, ένεκα της μη χριστιανικής

⁷⁷⁸ P. Magdalino (2008), *ό.π.*, 120.

⁷⁷⁹ P. Magdalino (2008), *ό.π.*, 120.

⁷⁸⁰ P. Magdalino (2008) *ό.π.*, σ.155.

⁷⁸¹ P. Magdalino, M. Mavroudi (2006), *ό.π.*, σσ.11-37.

⁷⁸² P. Magdalino (2008), *ό.π.*, 122.

⁷⁸³ P. Magdalino, M. Mavroudi (2006), *ό.π.*, σσ.11-37.

⁷⁸⁴ M. Mavroudi (2006), *ό.π.*, σ.46.

συμβατότητας με την αποκρυφιστική τέχνη της «μαγείας».⁷⁸⁵ Γενικότερα, το κίνημα της Χριστιανικής αντί-μαγείας άφησε ένα μόνιμο σημάδι στην μεσαιωνική χριστιανική εκκλησία. Η Πατερική δαιμονοποίηση της *μαγείας και των εν γένει δαιμόνων* έθεσε αυτόχρονα τα διαυγή σύνορα μεταξύ του κυρίαρχου *χριστιανισμού* και της *μαγικής παγανιστικής παράδοσης*. Ένα είναι γεγονός, κατά τη Μαυρουδή, ότι υπάρχει ένας νεολογισμός στο όρο *μαγεία* και αυτός λέγεται *μεσαιωνική Χριστιανισμένη μαγεία*.⁷⁸⁶

Σύμφωνα με τον Magdalino, υπήρχε ένα μεγάλο ποσοστό του βυζαντινού και χριστιανικού πληθυσμού που απέρριπτε την *μαγεία* και αυτό, διότι συνεπαγόταν με άμεση αμφισβήτηση της μοναδικότητας του Θεού. Σε αντιδιαστολή με αυτό το ποσοστό, υπήρχε ένα εξίσου σημαντικό μέρος του πληθυσμού, αν όχι μεγαλύτερο, που αποδεχόταν την *μαγεία*, διότι αποτελούσε έναν εναλλακτικό τρόπο δράσης, με στόχο την *προστασία, τη θεραπεία, την καλή τύχη ή και τις προφητείες*.⁷⁸⁷ Είναι λοιπόν αντιληπτό ότι η βυζαντινή κοινωνία, αν και δογματική, αποδεχόταν την εναλλακτική μορφή της *μαγείας* ως μέσο πρόληψης και θεραπείας των ασθενειών. Υπάρχουν εγχειρίδια *μαγικών πρακτικών* τα οποία περιγράφουν *βοτανολογικά συστατικά, αστρονομικές και αστρολογικές ερμηνείες, μαγικά σύμβολα, σημάδια, κώδικες και κείμενα ξορκιών*, τα οποία μπορούν να χρησιμοποιηθούν σε *μαγικές τελετουργίες*, προκειμένου να επιτευχθούν οι στόχοι: της *προστασίας και της θεραπείας*.⁷⁸⁸ Για παράδειγμα, υπάρχει ένα βιβλίο *μαγικής ιατρικής και φυσικής γνώσης*, με τίτλο οι *Κυρανίδες*⁷⁸⁹ που περιλαμβάνει απόκρυφες γνώσεις για τη δημιουργία φυλακτών. Οι *Κυρανίδες* αποτελούν αναμφισβήτητα την κύρια πηγή τεκμηρίωσης ότι υπάρχουν σε χειρόγραφα πολλά διάσπαρτα *ιατρό-μαγικά ξόρκια*, για την αντιμετώπιση των καθημερινών, είτε ελάσσονος σημασίας ασθενειών, όπως είναι η *τριχόπτωση και ο πονόδοντος*, είτε ήσσονος σημασίας, όπως είναι για παράδειγμα ο *πυρετός, τα σπασμένα οστά, η επιληψία και η κόφωση*.⁷⁹⁰ Σε γενικές γραμμές, πολλά *μαγικά φάρμακα* ήταν εγγενώς συνδεδεμένα με τις δυνάμεις των αστερισμών, όπως, για παράδειγμα, οι *Δεκανοί*,⁷⁹¹ πληροφορίες για τους οποίους εντοπίζουμε στη «*Διαθήκη*» του Σολομώντα. Η γενικότερη όμως, βυζαντινή ενασχόληση με το κόσμο των άστρων και της *μαγείας* δημιούργησε ένα κλίμα *δυσπιστίας* στην Ορθόδοξη Εκκλησία, επειδή η ήσσονος σημασίας *θεική παρέμβαση* εξομοιώθηκε με την *μαθηματική γνώση*.⁷⁹² Παρόλο το

⁷⁸⁵ M. Mauvroudi (2006), ό.π., σ.46.

⁷⁸⁶ M. Mauvroudi (2006), ό.π., σ.46.

⁷⁸⁷ P.Magdalino (2006), ό.π., σ.129.

⁷⁸⁸ P.Magdalino (2006), ό.π., σ129.

⁷⁸⁹ P.Magdalino (2008), ό.π., σσ.140-146.

⁷⁹⁰ P.Magdalino (2008), ό.π., σσ. 140-146.

⁷⁹¹ P.Magdalino (2008), ό.π., σσ.140-146.

⁷⁹² P. Magdalino (2008), ό.π., σ.45., σσ.96-98.

δυσμενές κλίμα που υπήρχε μέσα στους εκκλησιαστικούς κόλπους, το ενδιαφέρον της βυζαντινής διανόησης για μελέτη και έρευνα της αραβικής αστρολογίας δεν σταμάτησε και μάλιστα, σύμφωνα με τον Magdalino, σημείωσε ραγδαία εξάπλωση, που έφτασε μέχρι και τη Λατινική Δύση.⁷⁹³ Κατά την Ιεροδιακόνου, η εισαγωγή της *αραβικής αστρολογίας* στη Λατινική Δύση επιτυγχάνεται μέσα από την μεταφραστική δεινότητα της Αραβικής διανόησης.⁷⁹⁴ Οι Άραβες διανοητές ως περιπατητικοί φιλόσοφοι, είχαν εξαντλήσει τις μεταφραστικές τους δυνάμεις για το σύνολο των αριστοτελικών πραγματειών.⁷⁹⁵

Η αραβική μεταφραστική παραγωγή ήταν μια πολύτιμη παρακαταθήκη για τη Δυτική λογισύνη και κατά την Ιεροδιακόνου συνέβαλε στην εισαγωγή της αριστοτελικής φιλοσοφίας στη Δυτική ακαδημαϊκή κοινότητα, με αποτέλεσμα τη δημιουργία ενός νέου ακαδημαϊκού τομέα, της Δυτικής Μεσαιωνικής Φιλοσοφίας.⁷⁹⁶ Συνοπτικά, κατά τη Μαυρουδή, η ερμηνεία της μεσαιωνικής *μαγείας*, καθώς και της εμπειρικής επιστήμης θα πρέπει να αναχθεί στις αρχές της Ελληνικής Φιλοσοφίας, της Λατινικής φιλοσοφίας και της πρώιμης Χριστιανικής φιλοσοφίας. Ο μόνος λόγος που το Βυζάντιο είναι σημαντικό στην ιστορία της επιστήμης και της φιλοσοφίας δεν είναι γιατί προσέθεσε κάτι σημαντικό στην Ελληνική επιστημονική γνώση και στο φιλοσοφικό στοχασμό, αλλά επειδή ήταν η αιτία διατήρησης του αρχαίου κόσμου της επιστήμης και της φιλοσοφίας. Η Βυζαντινή φιλοσοφία, παρόλο που νεότερες μελέτες έχουν δείξει ότι είναι μια αναθεώρηση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, συνέβαλε σημαντικά στη διαμόρφωση της Αναγεννησιακής Φιλοσοφίας. Η συνεισφορά της βυζαντινής αστρονομίας στην αστρονομική επιστήμη αναδείχθηκε με τις προσπάθειες του Καρδινάλιου Ιωάννου Βησσαρίωνα⁷⁹⁷ (1403-72).

Συμπεράσματα. V'.

Σύμφωνα με την Ιεροδιακόνου, ο Ψελλός ήταν αυτός, που μεταλαμπάδευσε τα διδάγματα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας στη Δυτική Ευρώπη. Ιδιαίτερη ήταν η συμβολή της μετάφρασης της Ψελλιανής πραγματείας *De daemonibus* από τον Δυτικό φιλόσοφο Marsilio Ficino (1433- 1499), ο οποίος έγραψε μια τριπλή συλλογή με τίτλο *De triplici vita*. Γενικότερα, οι Ιταλοί στοχαστές της, όπως οι Marsilio Ficino (1433- 1499) και Pico della Mirandola (1463-1494), όχι μόνο βοήθησαν στην ενδυνάμωση της

⁷⁹³ P. Magdalino (2008), *ό.π.*, σ.45.

⁷⁹⁴ K. Ierodiakonou (2002), *ό.π.*, σσ. 9-10.

⁷⁹⁵ K. Ierodiakonou (2002), *ό.π.*, σσ. 9-10.

⁷⁹⁶ K. Ierodiakonou (2002), *ό.π.*, σσ. 9-10.

⁷⁹⁷ K. Ierodiakonou (2002), *ό.π.*, σσ. 9-10.

νεοπλατωνικής διάδοσης, αλλά βοήθησαν και στην συνένωσή της με τη χριστιανική θεολογία. Ο Juan Luis Vives, (1493-1540), ευρωπαίος ανθρωπιστής ασπάστηκε την Ψελλιανή εξαδική τάξη των δαιμόνων. Επίσης και ο Henry Cornelius Agrippa (1486-1535), εξέδωσε το έργο με τίτλο *De Occulta Philosophica Libri Tres*, ενσωματώνοντας την Ψελλιανή εκδοχή της ασώματης μορφής των δαιμόνων.

Ο Gilbert Gaulmine, (1585-1665), το (1615) εξέδωσε μια λατινική έκδοση της δαιμονολογίας του Ψελλού με τίτλο *De Opere Daemonum* χρησιμοποιώντας την νεοπλατωνική δαιμονολογική ορολογία. Ο Gaulmine, μεταξύ των άλλων επιρροών εκτός της νεοπλατωνικής ανακάλυψε την *εβραϊκή, την αραβική, την λατινική, την ζωροαστρική*, αλλά και την *πατερική*, ιδιαίτερος τον Γρηγόριο τον Ναζιανζηνό (329-430). Ο αναγεννησιακός Άγγλος συγγραφέας Robert Burton (1577-1640), εμπνεόμενος από τη δαιμονολογία του Ψελλού εκδίδει το 1621 ένα βιβλίο με τίτλο *Η ανατομία της μελαγχολίας*. Ο Burton υπερασπίζει τη θέση ότι η δαιμονική εξαδική τάξη είναι μια ένδειξη για το βαθμό συναισθηματικής μελαγχολίας. Ως παράδειγμα, οι αιθέριοι δαίμονες επιδρούν στο μυαλό και τη φαντασία, προκαλώντας, έτσι, το ψυχικό δυσάρεστο συναίσθημα της μελαγχολίας.

Η δαιμονολογία του Ψελλού μπορεί αρχικά να επηρέασε την πλειάδα των Ευρωπαίων συγγραφέων της Αναγέννησης, όμως εξοβελίσθηκε με την πάροδο του χρόνου, καθώς είχε ήδη αρχίσει η εδραίωση της μηχανικής επιστήμης. Οι φιλόσοφοι της επιστήμης στην *ύστερη αναγέννηση* ερμηνεύουν τα φαινόμενα με επιστημονικούς όρους και όχι με μεσαιωνικές δαιμονολογικές ιδεοληψίες.

Η μοναστηριακή αντιγραφή των χειρόγραφων, καθώς και η εικονομαχία κατά τη θέση του Magdalino είναι αδιαμφισβήτητα ιστορικά γεγονότα του Βυζαντίου, τα οποία επισκιάζουν όμως άλλες, εξίσου σημαντικές πραγματικότητες, συμπεριλαμβανομένων των τεχνών και των επιστημών που έχουν κληροδοτηθεί από την Ελληνική παράδοση.

Η επιστήμη της αστρολογίας είναι μια, από τις σημαντικές πραγματικότητες. Η αστρολογία σύμφωνα με τον Magdalino στερείται δεισιδαιμονικού στίγματος, διότι είναι μια μέθοδος που επιδιώκει να συνδέσει τα γήινα με την Ουράνια Τάξη. Γενικότερα, η εξάπλωση της *αραβικής αστρολογίας* ήταν ραγδαία στο βυζαντινό επιστημονικό status, με αποτέλεσμα να εισαχθεί και στη Λατινική Δύση. Επίσης, σύμφωνα με την Ιεροδιακόνου, η εισαγωγή της αραβικής αστρολογίας στην Μεσαιωνική Δύση έδωσε μια ώθηση για την

εισαγωγή της αριστοτελικής φιλοσοφίας στη Λατινική Δύση και κατά συνέπεια, συνέβαλε στην ανάπτυξη ενός νέου ακαδημαϊκού τομέα, που ονομάζεται τομέας της Δυτικής Μεσαιωνικής Φιλοσοφίας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ VI': ΚΡΙΤΙΚΗ ΣΤΙΣ ΨΕΛΛΙΑΝΕΣ ΕΝΝΟΙΕΣ ΘΑΥΜΑ, ΙΑΤΡΙΚΗ, ΜΑΓΕΙΑ ΚΑΙ ΜΥΣΤΙΚΙΣΜΟΣ.

I. Το θαύμα και η ιατρική στη δαιμονολογία του Μιχαήλ Ψελλού.

Ο Ιωάννου παρατηρεί ότι ο πρωταθλητής του επιστημονικού πνεύματος ή μάλλον της φιλοσοφίας, Ψελλός, προσπάθησε να αντικαταστήσει τις προκαταλήψεις με λογικές επεξηγήσεις.⁷⁹⁸ Η επεξηγηματική των δαιμονολογικών φαινομένων κινείται στο πλαίσιο της εμπειρικής παρατήρησης και της επιστημονικής γνώσης. Ο Ιωάννου αναφέρει το σχετικό Ψελλιανό χωρίο: *Η ζήλια του δαίμονα γράφει, είναι η αιτία της ασθένειας του αυτοκράτορα, ή αλλιώς, η μαύρη χολή που είναι τοποθετημένη στο κεφάλι.*⁷⁹⁹ Συνεπάγεται κατά τον Ιωάννου ότι ο Ψελλός προβαίνει στη χρήση της ρητορικής αλλά και στην ιατρική επιστημονική ορολογία, προκειμένου να δώσει λογική απάντηση στις παράλογες και ανεξήγητες δαιμονικές κατοχές που συμβαίνουν μέσα στο ανθρώπινο σώμα.⁸⁰⁰ Παρόμοια κριτική εξέταση παρουσιάζει και ο Αλλάτιος στο έργο του με τίτλο *De Templis Graecorum*.⁸⁰¹ Ο Αλλάτιος, σύμφωνα με τον Ιωάννου, επισημαίνει ότι ο Ψελλός προσπάθησε να αποδομήσει τη δαιμονοποίηση των φυσικών φαινομένων.⁸⁰² Ωστόσο, ο Αλλάτιος, κατά τον Ιωάννου, πρεσβεύει ότι ο Ψελλός δεν καταργεί τη δαιμονική ύπαρξη, αλλά θέτει τα αναγκαία περιοριστικά πλαίσια, προκειμένου η θρησκευτική πίστη να συμβαδίσει παράλληλα με τον ορθολογικό επιστημονικό λόγο.⁸⁰³ Ο Ψελλός προς διευκρίνηση της ορθολογικής εξήγησης των δαιμονικών ενεργειών παραθέτει τη μη φημισμένη φιλοσοφική και θρησκευτική δράση του Αγίου Αυξεντίου.⁸⁰⁴ Εντοπίζεται, σύμφωνα με τον Ψελλό, στο φιλοσοφικό έργο του Αγίου Αυξεντίου, η κοινή για την εποχή ανάγκη απόδοσης των φυσικών και υπερφυσικών φαινομένων στη θαυματουργία. Η παρατήρηση κατά τον Ψελλό είναι μια αυθύπαρκτη ανθρώπινη εκδήλωση θαυμασμού για τη φυσική πραγματικότητα.

⁷⁹⁸ P. Joannou, *Démonologie populaire, Démonologie critique au x^e siècle : la vie inédite de saint Auxence par M. Psellos*, Wiesbaden, Harrasowitz, 1971, σ.41.

⁷⁹⁹ P. Joannou, ό.π., 41.

⁸⁰⁰ P. Joannou, ό.π., 42.

⁸⁰¹ P. Joannou, ό.π., 42.

⁸⁰² P. Joannou, ό.π., 42.

⁸⁰³ P. Joannou, ό.π., 47.

⁸⁰⁴ P. Joannou, ό.π., σ.47. Επίσκοπος της Μοψουεστίας. Υπάρχουν αναφορές ότι ο Άγιος Αυξέντιος ήταν υπέρμαχος του Αρειανισμού 5^{ου} αι. Ο Αρειανισμός ήταν μια ασκητική κοινότητα την οποία ηγείτο ο Αυξέντιος σ. 100. Βλ., επιπλέον., για την αίρεση του Αρειανισμού W.Rowan, *Arius: Heresy and Tradition*, Michigan, Eerdmans, 2002, σ.68. Ο Αρειανισμός ήταν ένα χριστιανικό κίνημα με ηγέτη τον Άρειο (250-366 μ.Χ) που ασπαζόταν τη θέση ότι ο Ιησούς ήταν δημιούργημα και όχι θεϊκή υπόσταση. Δεν υπάρχει τριαδικότητα. Μόνο ο Θεός και ο Πατέρας.

Ο ανθρώπινος νους χρειάζεται λογικές επεξηγήσεις για τα φαινόμενα, που συμβαίνουν στη φύση και στο ανθρώπινο σώμα. Συγκεκριμέν, ο Ψελλός σύμφωνα με τον Ιωάννου, διακρίνει τα δαιμονικά πνεύματα κατοχής από τις λειτουργίες του σώματος· Δηλαδή, διαχωρίζει την νόσο από το ακάθαρτο πνεύμα. Ο στόχος του Ψελλού έγκειται, σύμφωνα με τον Ιωάννου, στην κατάρριψη της παραδοχής της θαυματουργικής ίασης. Ο Ψελλός επιζητά να αναδείξει τη δύναμη της ορθολογικής επιστημονικής τεκμηρίωσης· Διακρίνει τη χριστιανική πίστη από τον ορθολογισμό. Η δαιμονική πνευματική ενέργεια κατά τον Ψελλό, ανήκει στο χώρο της χριστιανικής μεταφυσικής και ο εμπειρικός κόσμος ανήκει στον κόσμο του επιστημονικού ορθολογισμού.⁸⁰⁵

Ακολούθως, ο Ψελλός παραθέτει παραδείγματα ασθενειών, προκειμένου να τεκμηριώσει την Ιατρική επιστήμη. Ξεκινά με την περιγραφή της *τύφλωσης*, της *ελεφαντίασης*,⁸⁰⁶ (η ελεφαντίαση είναι μια ασθένεια του λεμφικού συστήματος και προσβάλλει κατά κύριο λόγο τα κάτω άκρα και τα γεννητικά όργανα). Η ονομασία, αν και τρομακτική, έχει προέλθει από την όψη του δέρματος και το μέγεθος του οιδήματος, που προσομοιάζουν στις πτυχές του δέρματος του ελέφαντα) και της παραλυτικής επανάληψης, οι επονομαζόμενες επιληπτικές κρίσεις.⁸⁰⁷ Είναι λοιπόν ξεκάθαρο για τον Ψελλό, ότι οι σωματικές ασθένειες δεν τυγχάνουν δεισιδαιμονικής (δαιμονικής) ερμηνείας, αλλά τυγχάνουν ιατρικής μελέτης και θεραπείας. Η θαυματουργία εξοβελίζεται με την ανάδειξη της επιστήμης της Ιατρικής. Η σπουδαιότητα της ιατρικής είχε ήδη αναδειχθεί στη διάρκεια της νεοπλατωνικής παράδοσης. Κατά την περιγραφή του Τεμπέλη, ο Στέφανος ο Αλεξανδρεύς (550/55- περ.638), νεοπλατωνικός φιλόσοφος, αλχημιστής και ιατρός, καινοτομεί και θεμελιώνει μια φιλοσοφική θεώρηση πάνω στην (ιατρική πρόγνωση).⁸⁰⁸ Από την εποχή του Ιπποκράτους, οι μέθοδοι της *προγνώσεως* βασίζονταν στη παρατήρηση και την πείρα. Με την εξέταση πολλών νοσημάτων και τη συνεκτίμηση των γεωγραφικών και των κλιματολογικών συνθηκών, ο ιατρός μπορούσε να προγνώσει για ένα έτος την εμφάνιση των ασθενειών.⁸⁰⁹ Σκοπός της πρόγνωσης ήταν η θεραπεία της ασθένειας με τη χρήση φαρμάκων. Η πρόγνωση βοηθούσε στη πρόληψη των ασθενειών και στη ταχύτερη ίαση τους, εάν και εφόσον οι ασθένειες ήταν *ιάσιμες*.⁸¹⁰ Να υπογραμμιστεί, σύμφωνα με τον Τεμπέλη, ότι οι ιατροί για να μην έρχονταν σε αντίθεση με τις λαϊκές δοξασίες, ερμήνευαν τα όνειρα ως *προγνωστικά*

⁸⁰⁵ Ρ. Joannou, ό.π., σ.47.

⁸⁰⁶ Ρ. Joannou, ό.π., σ.47.

⁸⁰⁷ Ρ. Joannou, ό.π., σ.47.

⁸⁰⁸ Ηλίας Τεμπέλης, *Η μεταφυσική θεμελίωση της προγνώσεως στην ιατρική κατά τον Στέφανο Αλεξανδρέα*, Στο: *Πάρνασσος*, Α'Ζ τόμος, Αθήνα, 1995, σ. 215.

⁸⁰⁹ Η.Τεμπέλης, ό.π., σ. 216.

⁸¹⁰ Η.Τεμπέλης, ό.π., σ.217.

σημάδια. Η λειτουργία της πρόγνωσης για τον Στέφανο Αλεξανδρέα ήταν ένα είδος (προφητείας) για τα μελλούμενα.⁸¹¹ Η προέλευση της νόσου θα έπρεπε, κατά τον Στέφανο Αλεξανδρέα, να αναζητηθεί στη Θεϊκή δύναμη.⁸¹² Η ικανότητα της πρόγνωσης, κατά τον Στέφανο Αλεξανδρέα, που είχαν οι γιατροί, όπως μας περιγράφει ο Τεμπέλης, ήταν απόρροια θεϊκής ενόρασης και ως εκ τούτου, ο ιατρός εξομοιώνεται με το Θεό.⁸¹³

Συμπερασματικά, η κριτική διάθεση του Ψελλού στα θεμελιώδη δόγματα της Καινής Διαθήκης είναι αναμφίβολη. Ο Ψελλός θέτει προς έρευνα και μελέτη τα ζητήματα του θαύματος, της αυτενέργειας και της ορθολογικής σκέψης. Ο Ψελλός πρωτοπορεί για τα δεδομένα της εποχής του, αφενός με τη κατάρριψη της δαιμονοποίησης του εμπειρικού κόσμου και αφετέρου, με την ανάδειξη της προόδου των φυσικών επιστημών, που κατέστησε δυνατή την πειραματική μελέτη στη μετέπειτα Δυτική Αναγέννηση.

II. Η τέχνη της μαγείας στη δαιμονολογία του Μιχαήλ Ψελλού.

Η θέση του μελετητή Collisson για τη δαιμονολογία του Ψελλού είναι συνθετική. Πράγματι, ο Ψελλός συνθέτει τον Χαλδαϊσμό, τον νεοπλατωνισμό, το γνωστικισμό και τον χριστιανισμό. Δηλαδή, η συγγραφική φιλοσοφική του σύνθεση αποτελεί τη γέφυρα ανάμεσα σε νεοπλατωνικά, γνωστικά και ερμητικά κείμενα αλλά και παράλληλα τη γέφυρα ανάμεσα στη θεολογία και τη φιλοσοφία της μέσης Βυζαντινής εποχής. Ως μια καινοτόμος προσωπικότητα ο Μιχαήλ Ψελλός, εισάγει τη τέχνη της μαγείας και της αλχημείας στις βυζαντινές πραγματείες, με αποτέλεσμα να γίνει υστερόχρονα η πηγή έμπνευσης της Δυτικής Ευρώπης.⁸¹⁴ Παράλληλα, ο βυζαντινός διανοητής υπήρξε η κινητήριος δύναμη στην εκπαίδευση. Η εκπαιδευτική εισήγηση που έκανε ήταν ρηξικέλευθη, διότι είχε ως επίκεντρο την προώθηση της μελέτης της *αρχαίας ελληνικής γραμματείας*, μια πρόκληση για τις σπουδές της χριστιανικής θεολογίας.⁸¹⁵ Ο Collisson εκφράζει την άποψη ότι ο Ψελλός εκτιμούσε βαθύτατα την αρχαία ελληνική σκέψη και ιδιαίτερος τη νεοπλατωνική φιλοσοφία. Ωστόσο, η ευρυμαθής αυτή φυσιογνωμία ενέσκηψε *de profundis* και στην αριστοτελική φιλοσοφία. Η κατάληξη ήταν σχεδόν προβλέψιμη για τον βυζαντινό στοχαστή. Ως ακραιφνής πλατωνικός διανοητής οδηγήθηκε σύντομα στη είσοδο της νεοπλατωνικής

⁸¹¹ Η.Τεμπέλης, ό.π., σ.216.

⁸¹² Η.Τεμπέλης, ό.π., σ.217.

⁸¹³ Η.Τεμπέλης, ό.π., σ.217.

⁸¹⁴ Μ. Collison, ό.π., σσ. 5-8.

⁸¹⁵ Μ. Collison, ό.π., σσ.10-12.

Ακαδημίας· Θαυμαστής του Πρόκλου και του Πορφυρίου και, έπειτα του Ιάμβλιχου, δάμασε τις νεοπλατωνικές έννοιες σε σημείο, που επιδέξια και έντεχνα τις προσήρμοσε στη καθεστηκυία θρησκευτική αντίληψη του Χριστιανικού δόγματος.⁸¹⁶ Οι Χαλδαϊκοί χρησμοί αποτέλεσαν ορόσημο για τη δαιμονολογία του βυζαντινού φιλοσόφου. Ο Ψελλός επιδόθηκε σθεναρά στην ερμηνευτική προσέγγιση της τέχνης της θεουργίας, προκειμένου να ενδυναμώσει το χριστιανικό τελετουργικό. Ο Ψελλός, κατά τον Collisson, επιδιώκει να εξοβελίσει κάθε είδους μαγική πρακτική, προκειμένου να εδραιώσει τη χριστιανική τελετουργία. Ο Collisson αναφέρει: *Σε μιας άλλης μορφής τελετουργικού και πάλι σύμφωνα με πληροφορίες, που μας δόθηκαν από τον Ψελλό, ο θεολόγος χρησιμοποιούσε αγάλματα από συγκεκριμένες θεότητες, έτσι ώστε να επιτύχει μία επικοινωνία μαζί τους. Η διαδικασία για να επιτευχθεί η επικοινωνία αυτή, περιλάμβανε, μεταξύ άλλων, ειδικές πέτρες, βότανα, ζώα και μερικές φορές, αρωματικές ουσίες. Οι πέτρες και τα βότανα χρησιμοποιούνταν, επίσης και σε άλλα τελετουργικά, για να εκδιώξουν τα κακά δαιμόνια ή για να καθαρίσουν την ψυχή.*⁸¹⁷ Η υπερασπιστική τακτική που χρησιμοποιεί ο Ψελλός για να τεκμηριώσει την ενασχόληση του με τους Χαλδαϊκούς Χρησμούς, χαρακτηρίζεται καινοφανής από τον Collisson.⁸¹⁸ Ο Ψελλός επιλέγει την συμπύληση της Χαλδαϊκής και Χριστιανικής θεολογίας. Ο βυζαντινός στοχαστής αναφέρει: *οι Χρησμοί βρίθουν από Χριστιανικές ιδέες, διδαχές, έννοιες [...] πήρα τα Χαλδαϊκά Λόγια και τα υπέταξα στις Χριστιανικές μας γραφές.*⁸¹⁹ Συμπεραίνεται, ότι ο Ψελλός εισάγει τον εσωτερισμό στη Χριστιανική διδασκαλία. Η αυτοκρατορική αυλή δεν άργησε να αντιληφθεί τον υπερβάλλοντα ζήλο του βυζαντινού φιλοσόφου στην ενασχόληση του με τον εσωτερισμό και πιο συγκεκριμένα με την *αστρολογία* και την *παγανιστική θεολογία*. Ο εντοπισμός των φιλοσοφικών και θεολογικών ομοιοτήτων μεταξύ του Χριστιανικού, Χαλδαϊκού και Νεοπλατωνικού δόγματος θεωρήθηκε η απώτερη αιτία δυσμένειας από τους εκκλησιαστικούς κύκλους, ακόμα και με κίνδυνο την οριστική του εκδίωξη.⁸²⁰ Το έργο του Ψελλού χρονολογείται περίπου στο (1050) και διακρίθηκε με τον τιμητικό τίτλο *το μικρό χρυσό βιβλίο*.⁸²¹ Κατά τον Collisson, οι λόγοι, που ο Ψελλός κέρδισε το αναγνωστικό κοινό, είναι η λογοτεχνική δεξιοτεχνία και η σπανιότητα της θεματολογίας.⁸²² Είμαστε σε θέση να παρατηρήσουμε ότι το έργο του Ψελλού είναι ένα ορθό δείγμα του τρόπου με τον οποίο η μυστικιστική φιλοσοφία αναμειγνύεται με

⁸¹⁶ M. Collisson, ό.π., σσ.10-12.

⁸¹⁷ M. Collisson, ό.π., σ.15, [η απόδοση δική μου].

⁸¹⁸ M. Collisson, ό.π., σ.15, [η απόδοση δική μου].

⁸¹⁹ M. Collisson, ό.π., σ.16.

⁸²⁰ M.Collisson, ό.π., σ.16.

⁸²¹ M. Collisson, ό.π., σ.20.

⁸²² M.Collisson, ό.π., σ.32.

τη χριστιανική θεολογία.

Συμπερασματικά, ο Ψελλός έγινε το εφαλτήριο, προκειμένου να διασαφηνίσει η Εκκλησιαστική Παράδοση τα όρια μεταξύ του παγανιστικού και του χριστιανικού μυστικισμού.

III. Ο μυστικισμός στη δαιμονολογία του Μιχαήλ Ψελλού.

Σύμφωνα με τον Lauritzen η πολιτική καριέρα του Ψελλού είναι μια πολύ σημαντική πληροφορία για την εξελεγκτική πορεία του μυστικισμού⁸²³, διότι η Ψελλιανή μελέτη και έρευνα για την πλατωνική φιλοσοφία κέρδισε τη δημόσια αναγνώριση.⁸²⁴ Ο αυτοκράτορας Κωνσταντίνος ΙΧ ο Μονομάχος (1000-1055) υπέρμαχος της εγκύκλιας παιδείας ήταν πρόθυμος να προωθήσει μια εκπαιδευτική κουλτούρα που δεν θα ήταν περιορισμένη στη δογματική θεολογική σκέψη. Συνεπώς, κατά τον Lauritzen με την εισαγωγή της μελέτης της νεοπλατωνικής φιλοσοφίας είχαν αρχίσει να δημιουργούνται οι κατάλληλες συνθήκες για την ανάπτυξη μιας νέας διδακτικής. Συνοπτικά, ο Ψελλός κατά τον Lauritzen αποτέλεσε το έναυσμα για τη μετάδοση των μυστικιστικών κειμένων, με αποτέλεσμα να καταστεί η σπονδυλική στήλη της μυστικιστικής φιλοσοφικής σκέψης.

Το σύνολο της βυζαντινής λογισύνης έθεσε πληθώρα φιλοσοφικών και θρησκευτικών διλημάτων κατά τη διάρκεια της μεσοβυζαντινής περιόδου. Οι φιλοσοφικοί προβληματισμοί είχαν αντικείμενο την ποιότητα των σχέσεων μεταξύ του χριστιανικού δόγματος και της ελληνικής φιλοσοφίας, μεταξύ του αριστοτελισμού και της ορθόδοξης εκκλησιαστικής παράδοσης.⁸²⁵ Ο Μιχαήλ Ψελλός, ο «Υπάτος των Φιλοσόφων», όπως το σύνολο της βυζαντινής διάνοησης είχε χαρακτηρίσει, συνέβαλε με την μελέτη, την έρευνα, τον σχολιασμό και τη συγγραφή στη άνθιση του *δογματικού σκεπτικισμού*.⁸²⁶ Κατά τον Lauritzen, η ριζοσπαστική εκπαιδευτική πρωτοβουλία του Ψελλού δημιουργεί μια νέα κριτική διάσταση στη Βυζαντινή θεολογική δογματική.⁸²⁷ Ο Ψελλός εισάγει τη σπουδή των επτά (7) ελευθέρων τεχνών.⁸²⁸ Πράγματι, η *διαλεκτική, η αριθμητική, η αστρονομία* κι η *μουσική* είναι τα πρωτεύοντα μαθήματα. Η διάδοση της αρχαίας ελληνικής γραμματείας δημιουργεί θαυμασμό και αίγλη για την

⁸²³ F. Lauritzen (2012), ό.π., σ.102.

⁸²⁴ F. Lauritzen (2012), ό.π., σ.102.

⁸²⁵ F. Lauritzen (2012), ό.π., σ.102.

⁸²⁶ F. Lauritzen (2012), ό.π., σ.110. Σκεπτικισμός (αμφιβολία στο κύρος του δόγματος).

⁸²⁷ F. Lauritzen (2012), ό.π., σ.112.

⁸²⁸ David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450*. Chicago, University of Chicago Press, 1992, σ.150.

αριστοτελική Λογική, Φυσική και Μεταφυσική, με αποτέλεσμα την μετέπειτα ανάδυση της φιλοσοφικής διαμάχης το (1215). Η λήξη της διαμάχης τέθηκε με την έκδοση απαγορευτικού διατάγματος μελέτης της αριστοτελικής φιλοσοφίας.⁸²⁹

Στην αντίπερα όχθη της Λατινικής Δύσης, οι απαγορευτικές διατάξεις δεν εφαρμόστηκαν και η διδασκαλία της αριστοτελικής φιλοσοφίας αναδείχθηκε πολύ σημαντική στο εκπαιδευτικό πρόγραμμα των πρώιμης μορφής Δυτικών Πανεπιστημίων⁸³⁰ (Παρισίων 1160 -1250 και Οξφόρδης 1096). Σύμφωνα με την Ιεροδιακόνου δεν υπήρξε ποτέ στο Βυζάντιο κάτι παρόμοιο με τα αυτόνομα Δυτικά πανεπιστήμια. Η τριτοβάθμια εκπαίδευση είχε δημιουργηθεί για να εκπαιδεύει αξιωματούχους του κράτους και της εκκλησίας, και όχι καθηγητές των τεχνών και των επιστημών. Ο ελληνόφωνος κόσμος δεν είχε σχεδόν καμία απαίτηση για πολύ εξειδικευμένη γνώση και κατάρτιση.⁸³¹

Ο βυζαντινός στοχαστής είναι μια πολιτική φυσιογνωμία με έντονο φιλοσοφικό και θεολογικό στοχασμό.⁸³² Οι θεολογικές του αναζητήσεις γονιμοποιούνται μέσα στο πολιτικό περιβάλλον. Κέντρο αναφοράς για τον Ψελλό είναι ο πολιτικός και ο κοινωνικός άνθρωπος. Τον ενδιαφέρει η ηθική ποιότητα της αυτοκρατορικής αυλής αλλά και του ευρύτερου κοινωνικού συνόλου. Ο βυζαντινός στοχαστής οδηγήθηκε στο συμπέρασμα ότι η τετράδα των αρετών (πολιτικές, ασκητικές, θεωρητικές και θεουργικές) έχουν διττό σκοπό· να διαμορφώσουν την ηθική ποιότητα της ψυχής αλλά και την εξύψωσή της σε ένα θεϊκό επίπεδο.⁸³³ Η κοσμική ζωή για τον Ψελλό είναι ένα πεδίο πολιτικής και κοινωνικής δράσης· Γεμάτη από πάθη και ανταγωνισμό· Η φιλοδοξία, η φιλαρχία, ο πλουτισμός, η δόξα είναι ισχυρά παθητικά συναισθήματα που υπερισχύουν της λογικής (αρετής). Για τον βυζαντινό διανοητή η ανθρώπινη υπόσταση δεν μπορεί μέσα σ' ένα πολιτικό περιβάλλον να απομακρύνει ολοκληρωτικά τις ισχυρές συναισθηματικές ροπές. Ο κοινωνικός άνθρωπος κινείται στο ενδιάμεσο, μεταξύ αρετής και κακίας· Δοκιμάζει τις αντοχές του σε κάθε πολιτική και κοινωνική περίσταση. Επιγραμματικά, ο κοινωνικός ανταγωνισμός και η επιβίωση του

⁸²⁹ D. C. Lindberg, ό.π., σ. 180.

⁸³⁰ Για ενδελεχή μελέτη του εκπαιδευτικού προγράμματος και για τα Δυτικά πανεπιστήμια διάβασε τα κάτωθι: B. Bydén, K. Ierodiakonou, *The Many Faces of Byzantine Philosophy*, Papers and Monographs from the Norwegian Institute at Athens, 4,1, Athens, The Norwegian Institute at Athens, 2012, σσ. 1-22, καθώς επίσης K. Ierodiakonou, *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*, Oxford, Oxford University Press, 2002, σσ. 1-13. Βλ., επιπλέον., K. Ierodiakonou, *Byzantine philosophy revisited (a decade after)*, ό.π., σ.14.

⁸³¹ B. Bydén, K. Ierodiakonou, *The Many Faces of Byzantine Philosophy*, ό.π., σσ. 1-22, καθώς επίσης K. Ierodiakonou, *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*, ό.π., σσ. 1-13. Βλ., επιπλέον K. Ierodiakonou, *Byzantine philosophy revisited (a decade after)*, ό.π., σ.14.

⁸³² F. Lauritzen (2013), ό.π., σσ. 50-58.

⁸³³ F. Lauritzen (2013), ό.π., σσ. 50-58.

ισχυρότερου ορίζουν εξ' ανάγκης την ύπαρξη της *ηθικής της μεσότητας*. Ο ασκητικός βίος δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί σε ένα πολιτικό περιβάλλον. Το ερώτημα που τίθεται κατά τον Lauritzen είναι, εάν η *ηθική της μεσότητας* είναι συμβατή με την Ορθόδοξη εκκλησιαστική παράδοση; Η απάντηση που δίνει ο βυζαντινός στοχαστής είναι ότι *εν μέρει* είναι συμβατή και όχι καθ' ολοκληρία. Η μερική συμβατότητα έγκειται κατά τον Ψελλό στην ύπαρξη ενός μεσαίου *Ουράνιου πεδίου*, όπου θα μεταβούν οι ψυχές που έχουν ζήσει μια ζωή ανάλογη των ιστορικών, πολιτικών και κοινωνικών περιστάσεων.⁸³⁴

Στη συνέχεια, ο Lauritzen θέτει ένα ερώτημα για το, εάν πράγματι ο Ψελλός υπήρξε υποστηρικτής του νεοπλατωνισμού και των συνακόλουθων δοξασιών; ή ήταν ένας λόγιος που διαπνεόταν ξεκάθαρα από το Χριστιανικό Δόγμα; Το βέβαιο γεγονός είναι για τον Lauritzen, ότι ο Ψελλός υπήρξε για τους μοναστικούς κύκλους της Κωνσταντινούπολης, η θεμελιώδης *βιβλιογραφική πηγή* για μελέτη της Χαλδαϊκής κοσμοθεωρίας.⁸³⁵ Ο Ψελλός θαυμάζει τον Μέγα Βασίλειο, τον Γρηγόριο Ναζιανζηνό και τον Διονύσιο Αρεοπαγίτη.⁸³⁶ Μολονότι, κατηγορήθηκε ότι ελλήνιζε, εντούτοις δεν αποδεικνύεται σύμφωνα με τον Lauritzen κάτι τέτοιο. Περιστατικά, όπως η κατηγορία του Ιωάννη Ξιφιλίνου, ότι ο βυζαντινός στοχαστής ήταν υπέρμαχος της αστρολογίας, των πρακτικών της μαγείας και του αριστοτελισμού καθώς επίσης και η εναντίωση του Ψελλού προς τον Μιχαήλ Κηρουλάριο, ότι ήταν υπερασπιστής της αστρολογίας και των μυστικών ονειροφαντασιών, προβληματίζουν τον αναγνώστη για τη φιλοσοφική ταυτότητα του βυζαντινού διανοητή.⁸³⁷ Ακόμα, κατά τον Lauritzen προβληματίζει και η επιθυμία του Ψελλού να εμβαθύνει στην αποκρυφιστική τέχνη. Για τον Ψελλό οι μαγικές δυνάμεις που υπάρχουν μέσα στη φύση, στα ζώα, στους λίθους ακόμη και στους πλανήτες δεν ήταν παρά η *φυσική νομοτέλεια*. Ο Ψελλός ακολουθεί τον αριστοτελικό παραγωγικό συλλογισμό και δίνει απαντήσεις στα αίτια των ασθενειών, στα μετεωρολογικά φαινόμενα και στη θαυματουργία.

Κατά την εκτίμηση του Lauritzen, ο Ψελλός αποτελεί την κορωνίδα του βυζαντινού *θρησκευτικού εκλεκτικισμού*.⁸³⁸ Δηλαδή, με μεγάλη συγγραφική δεξιοτεχνία συνθέτει τη *Χαλδαϊκή θεουργία* με την *πλατωνική ιδεοκρατία*, και τη *νεοπλατωνική θεουργία* με τη *Χριστιανική ιεροτελετουργία*.

⁸³⁴ F. Lauritzen (2013), *ό.π.*, σσ. 50-58.

⁸³⁵ F. Lauritzen (2012), *ό.π.*, σ.102.

⁸³⁶ F. Lauritzen (2012), *ό.π.*, σ.102.

⁸³⁷ F. Lauritzen (2012), *ό.π.*, σ.102.

⁸³⁸ F. Lauritzen (2012), *ό.π.*, σ.102.

Ο βυζαντινός διανοητής χρησιμοποίησε νεοπλατωνικούς μυστικιστικούς όρους και εκφράσεις, προκειμένου να ενδυναμώσει τον *Χριστιανικό μυστικισμό*. Η αρεοπαγίτικη *Ουράνια Ιεραρχία* ήταν αποδεκτή πεντακόσια χρόνια, προτού εμφανιστεί η συγγραφική πένα του Ψελλού. Συνεπώς, η βυζαντινή διάνοηση ήταν ήδη εξοικειωμένη με τον (Αρεοπαγίτικό Νεοπλατωνισμό) του Πρόκλου. Οι κατηγορίες που αποδόθηκαν στον Ψελλό, σύμφωνα με τον Lauritzen, ήταν απόρροια της μη ορθής κατανόησης του πνεύματος του αλλά και προϊόν παρερμηνείας των φιλοσοφικών του θέσεων. Ακόμα, κατά τον Lauritzen και παιδαγωγική του μέθοδος θα πρέπει να τεθεί σε ένα χριστιανικό δογματικό πλαίσιο.⁸³⁹ Ο Ψελλός θεωρούσε την αρχαία ελληνική φιλοσοφία ένα οιονεί προπαρασκευαστικό στάδιο, πριν την έλευση του Χριστιανισμού και προσιδίαζε τους Έλληνες φιλοσόφους κατά ένα ιδιότυπο ως *Χριστιανούς*.⁸⁴⁰ Κατά τη συλλογιστική του βυζαντινού στοχαστή δεν υπάρχουν κλειστές ομάδες, τουναντίον, η γνώση πρέπει να διαχέεται σε όλους. Η γοητεία του αποκρυφισμού είχε επίδραση σε όλη τη βυζαντινή διάνοηση. Οι Χαλδαϊκοί Χρησμοί, τα Ελευσίνια Μυστήρια, οι μύθοι και οι αλληγορίες, όλα ήταν αρκετά ελκυστικά για το ευρύ βυζαντινό κοινό.⁸⁴¹

Τέλος, κατά τον Lauritzen υπήρχε ένας αυτοκρατορικός πολιτισμός. Συναντά κανείς σε αυτοκρατορικές δικαστικές αποφάσεις αναφορές και παραπομπές στους Χαλδαϊκούς χρησμούς.⁸⁴² Για παράδειγμα, υπάρχουν επιστολές από δικαστικές υποθέσεις, που σχετίζονται με τους Χαλδαίους. Η δημόσια λοιπόν αναγνώριση της Χαλδαϊκής Χρησμολογίας ήταν η βασική αιτία για την απονομή του τίτλου «Υπατος των Φιλοσόφων». Ως επίλογο, ο βυζαντινός διανοητής σύμφωνα με τον Lauritzen, κατέστησε τον αρχαίο αποκρυφισμό θεραπαινίδα της χριστιανικής φιλοσοφίας.

Συμπεράσματα. VI΄.

Ο Ιωάννου διευκρινίζει ότι ο Ψελλός προβαίνει στη χρήση της ρητορικής, αλλά και ακολούθως στην ιατρική επιστημονική ορολογία, προκειμένου να δώσει λογική απάντηση στις παράλογες και ανεξήγητες δαιμονικές κατοχές, που συμβαίνουν μέσα στο ανθρώπινο σώμα. ο Ψελλός δεν καταργεί τη δαιμονική ύπαρξη, αλλά θέτει τα αναγκαία περιοριστικά πλαίσια, προκειμένου να συμβαδίσει παράλληλα με τον ορθολογικό επιστημονικό λόγο.

⁸³⁹ F. Lauritzen (2012), ό.π., σ.102.

⁸⁴⁰ F. Lauritzen (2012), ό.π., σ.102.

⁸⁴¹ F. Lauritzen (2013), ό.π., σσ. 50-58.

⁸⁴² F. Lauritzen (2013), ό.π., σ.102.

Ο Collisson διευκρινίζει ότι ο Ψελλός αποτέλεσε τη γέφυρα τόσο ανάμεσα σε νεοπλατωνικά, γνωστικά και ερμητικά κείμενα, όσο και ανάμεσα στη θεολογία, στη φιλοσοφία και στη δαιμονολογία της μέσης Βυζαντινής εποχής. Ο Ψελλός καινοτομεί και εισάγει τη μελέτη για τη τέχνη της μαγείας στις βυζαντινές πραγματείες, με αποτέλεσμα να γίνει υστερόχρονα η πηγή έμπνευσης της Αναγεννησιακής Δυτικής Ευρώπης. Η αυτοκρατορική αυλή δεν άργησε να αντιληφθεί τον υπερβάλλοντα ζήλο του βυζαντινού φιλοσόφου για την ενασχόληση του με την *αστρολογία και την παγανιστική θεολογία*. Επιγραμματικά, ο Ψελλός κατέστη, κατά τη θέση του Collisson, η κινητήριος δύναμη για να διασαφηνίσει η εκκλησιαστική παράδοση τα όρια μεταξύ του παγανιστικού και του χριστιανικού μυστικισμού.

Ο Lauritzen υποστηρίζει ότι η πολιτική καριέρα του Ψελλού είναι μια πολύ σημαντική πληροφορία για τη εξελικτική πορεία του μυστικισμού, διότι κέρδισε τη δημόσια αναγνώριση. Το σύνολο της βυζαντινής λογισύνης κατά τον Lauritzen έθεσε πληθώρα φιλοσοφικών και θρησκευτικών διλημμάτων κατά τη διάρκεια της μεσοβυζαντινής περιόδου. Ο *δογματικός σκεπτικισμός* αφορούσε την ποιότητα των σχέσεων μεταξύ του χριστιανικού δόγματος και της ελληνικής φιλοσοφίας, αλλά και του αριστοτελισμού και της ορθόδοξης εκκλησιαστικής παράδοσης. Ο Ψελλός, ο «Υπατος των Φιλοσόφων», όπως το σύνολο της βυζαντινής διανόησης τον είχε χαρακτηρίσει, συνέβαλε με τη μελέτη, την έρευνα, τον σχολιασμό και τη συγγραφή, στη άνθιση του *δογματικού σκεπτικισμού*. Ο Ψελλός σύμφωνα με τον Lauritzen υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος δε δύναται να πορεύεται στη κοσμική ζωή με ένα αυστηρό ασκητικό τρόπο ζωής, διότι η κοινωνικοπολιτική του φύση επιτάσσει τη κοινωνική και πολιτική του δράση με ένα *ευέλικτο* κώδικα ηθικών αξιών. Τι σημαίνει αυτό; να είναι ο κοινωνικοπολιτικός άνθρωπος ενάρτετος αλλά και συνάμα μη ενάρτετος.

Κατά τον Lauritzen, ο Ψελλός εξηγεί τις μαγικές δυνάμεις που υπάρχουν μέσα στη φύση, στα ζώα, στους λίθους έχοντας ως βάση την αριστοτελική Λογική. Η μεσοβυζαντινή μαγεία δεν ήταν θαύμα εξ' ουρανού, παρά η φυσική νομοτέλεια. Ο Ψελλός πρωτοπορεί και εισάγει την Αριστοτελική Λογική στην ερμηνεία των δαιμονικών ενεργειών της φύσης. Η παραγωγική και η επαγωγική αριστοτελική σκέψη έδωσε απαντήσεις στην αιτιολογία των ασθενειών, στα μετεωρολογικά φαινόμενα αλλά και στα θεϊκά θαύματα. Γενικότερα, ο Ψελλός επιζητά να αναδείξει τη δύναμη της ορθολογικής επιστημονικής τεκμηρίωσης. Διαχωρίζει τη Χριστιανική Πίστη από τον Ορθολογισμό. Η δαιμονολογία κατά τον Ψελλό ανήκει στο χώρο της Χριστιανικής

μεταφυσικής και ο εμπειρικός κόσμος ανήκει στο κόσμο του επιστημονικού ορθολογισμού. Οι Χαλδαϊκοί Χρησμοί, τα Ελευσίνια Μυστήρια, οι αλληγορίες, όλα ήταν αρκετά ελκυστικά για το βυζαντινό κοινό. Κατά τον Lauritzen, ο Ψελλός συνθέτει σε ένα ομοειδή σχήμα τη Χαλδαϊκή θεουργία με τη πλατωνική ιδεοκρατία, τη νεοπλατωνική θεουργία και το χριστιανικό τελετουργικό. Συνεπώς, κατά τον Lauritzen, ο Ψελλός αποτελεί τη κορωνίδα του βυζαντινού θρησκευτικού εκλεκτικισμού.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ VII': ΓΕΝΙΚΑ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ ΔΙΑΤΡΙΒΗΣ.

Το Μεσοβυζάντιο είναι μια ταραγμένη πολιτική περίοδο και η εκκλησία θεωρείται στυλοβάτης του Ορθού Δόγματος και της θρησκευτικής συνεκτικότητας. Ο βυζαντινός διανοούμενος, Μιχαήλ Ψελλός ήταν μια προσωπικότητα που αναμφισβήτητα στη περίοδο του Μεσοβυζαντίου άσκησε έντονη επίδραση στη βυζαντινή λογιосύνη, στον αυτοκρατορικό θεσμό, στην εκκλησία αλλά και στη βυζαντινή κοινωνία γενικότερα. Η υπεροχή του κύρους του επισφραγίστηκε από την αναγνώριση του βυζαντινού πολιτειακού συστήματος. Η φυσική του ευγλωττία αλλά και η πολυμάθειά του γέννησαν το θαυμασμό των αυτοκρατόρων και των αυλικών, καθιστώντας, με αυτόν τον τρόπο αναγκαία την παρουσία του στο παλάτι.

Το βυζαντινό εκπαιδευτικό σύστημα θεμελιώνεται πάνω στη διδακτική της Ορθόδοξης εκκλησιαστικής παράδοσης.

Τα αιρετικά κινήματα (αρειανισμός, μανιχαϊσμός, βογολμισμός, παυλικανισμός, ευχέτες, μονοφυσίτες,) συσπειρώνουν καθ' ολοκληρίαν τον εκκλησιαστικό θεσμό που στόχο έχει την αποτίναξη κάθε αιρετικής εμφάνισης και ιδεολογίας. Ο Ψελλός κινείται σε ένα θεοκρατικό περιβάλλον στο οποίο υπάρχουν παράλληλα και οι αιρετικές δράσεις. Κείμενα αιρετικά που παρουσιάζουν μια διαφορετική θέση πάνω στα χριστιανικά θεολογικά ζητήματα και εν γένει στη χριστιανική κοσμοθεωρία.

Η βυζαντινή κοινωνία αν και «μυημένη» στη Πατερική διδασκαλία έρχεται αντιμέτωπη με τη πρόκληση της ανάγνωσης των αιρετικών κειμένων και αντίστοιχα με τον απολογητικό αντίλογο των Πατερικών συγγραφέων. Οι εκκλησιαστικοί συγγραφείς και η βυζαντινή λογιосύνη επιδίδονται σε έναν αγώνα υπεράσπισης της Ορθοδοξίας. Στον αγώνα αυτό αρωγοί είναι και οι Πατριαρχικοί κύκλοι.

Είναι γεγονός ότι αρχίζει σιγά σιγά να αναδύεται ένα ρεύμα αντίθεσης στη Βυζαντινή δογματική αντίληψη και αυτό πιστοποιείται από την εμφάνιση των παλαιών και των νέων αιρετικών ιδεολογιών αλλά και από τον αγώνα υπεράσπισης της Ορθοδοξίας. Μέσα στη προσπάθεια αποτίναξης κάθε νεοφυούς ιδεολογίας και σκέψης, εντάσσεται και ο ειδωλολατρικός κόσμος. Η αρχαία ελληνική φιλοσοφία προσέφερε μια άλλη εναλλακτική προσέγγιση στη φύση και το θεό και αυτή ήταν αντίθετη με τις αρχές της Ορθοδόξης δογματικής. Ο Ψελλός αποτέλεσε το έναυσμα για την ανάσυρση της ειδωλολατρικής σοφίας. Ο βυζαντινός στοχαστής φέρνει στο προσκήνιο του ιστορικού μεσοβυζαντινού χρόνου την

αρχαία ελληνική γραμματεία, καθώς και τη σοφία από διαφορετικές πολιτισμικές μονάδες.

Η πραγματική ταυτότητα του Ψελλού είναι ένα ζήτημα ιδιαίτερο για την επιστημονική κοινότητα. Αυτό έχει προκύψει από τη μη ξεκάθαρη φιλοσοφική ταυτότητα του βυζαντινού διανοητή. Ένας Ορθόδοξος Χριστιανός του Βυζαντίου δεν είναι εύλογο να ασχολείται με τη μέλετη και την έρευνα κοσμοθεωριών αλλότριων της Ορθόδοξης δογματικής. Η κριτική σκέψη δεν εναρμονίζεται με το δογματικό σκέπτεσθαι και αντιστρόφως το δογματικό σκέπτεσθαι δεν εναρμονίζεται με την κριτική εξέταση των πραγμάτων. Συνεπώς, ο θεοκρατισμός του Βυζαντίου δεν μπορεί να δικαιολογήσει την ύπαρξη της φιλομάθειας. Γιατί όμως, να μη ισχύει η συνθήκη, ότι οι βυζαντινοί υπήκοοι της αυτοκρατορίας να είχαν μια «σθεναρή» πίστη και παράλληλα μια διάθεση για έρευνα και μελέτη κειμένων πέραν της Ορθόδοξης δογματικής; Μπορεί και ο Ψελλός να άνηκε σε αυτή την ομάδα; Η αποδοχή της Ορθοδοξίας δεν μπορεί να καταργήσει τη περιέργεια και το θαυμασμό προς τη φύση και το Θεό. Η μονομέρεια του πνεύματος αντιβαίνει στη φυσική παρατήρηση του εμπειρικού κόσμου και τη θέληση για ανακάλυψη των αιτιών και των αποτελεσμάτων του.

Ο Ψελλός ως αξιωματούχος του αυτοκρατορικού πολιτειακού συστήματος ασχολήθηκε με την μελέτη της δαιμονολογίας. Υπάρχουν πολλές σκέψεις για αυτή την επιλογή του. Εάν είναι σθεναρά υπέρμαχος του Ορθόδοξου δόγματος, τότε ίσως, επέλεξε τη μελέτη της δαιμονολογίας για να απορρίψει την (αιρετική) αρχαία σοφία και να αναδείξει την υπεροχή της Ορθόδοξης παράδοσης. Αντιθέτως, εάν υποθέσουμε ότι ανήκει στην ομάδα της συμπόρευσης της Πίστης και του Ορθού Λόγου, τότε αποπειράται μέσω της παρουσίασης των αρχαίων δοξασιών να συγκεράσει Χριστιανική παράδοση με την επιστημονική παράδοση. Στο πρόσωπο του Ψελλού ο συντηρητισμός της Ορθοδοξίας συνδιαλέγεται με την ελευθερία της έρευνας και της επιστήμης.

Ο ειδωλολατρικός κόσμος για τον Ψελλό είναι το προπαρασκευαστικό στάδιο της έλευσης του Χριστιανισμού και της επιστήμης. Η παρουσίαση των Χαλδαϊκών χρησμών, που γίνεται στο II' Κεφάλαιο της παρούσας διατριβής, βεβαιώνει την ύπαρξη του (Πατέρα Θεού). Αντίστοιχα και η Χαλδαϊκή τριαδικότητα βεβαιώνει την «Αγία Τριαδικότητα» του Χριστιανισμού. Οι αγαθοί δαίμονες για τον Ψελλό είναι τα αγαθά πνεύματα (άγγελοι και άγιοι) και τα κακά δαιμόνια είναι (η διαβολική ύπαρξη). Το Χαλδαϊκό «λιβάδι» είναι ο αντίστοιχος ουράνιος «παράδεισος». Έπειτα, το Χαλδαϊκό (karma) και η στωική εμιαρμένη αποτελούν τον ενναλακτικό ορισμό της «Θεοδικίας», της θεϊκής «ανεκτικότητας» στη παρουσία του κακού. Έναν φιλοσοφικό και θεολογικό όρο με τον οποίο ο Γερμανός φιλόσοφος Λάμπνιτς (1646-1716) ασχολήθηκε και ερεύνησε. Η θεϊκή

δικαιοσύνη (όντας) «ανεκτική», θα αποδώσει σε απροσδιόριστο χρόνο, ανάλογα με τη ποιότητα των πράξεων και των σκέψεων, τις ανάλογες «παιδευτικές συνθήκες». Ο Ψελλός στο έργο του με τίτλο *Χρονογραφία* τονίζει τη σπουδαιότητα της «Θεοδικίας» ιδιαιτέρως, για τις περιπτώσεις των αυτοκρατόρων που κινούνται παραβατικά. Ο Ψελλός διακρίνει είτε μία κεντρική αρετή είτε μια αδυναμία ενός αυτοκράτορα και αιτιολογεί τη θέση του, αναφέροντας ότι το ιδίωμα του χαρακτήρα είναι καθοριστικό για τον άνθρωπο μέχρι και την τελευταία ημέρα της ζωής του. Ο βυζαντινός στοχαστής επισημαίνει ότι το μόνο που διαφοροποιείται κατά τη διάρκεια της ζωής του ανθρώπου είναι η ένταση του ιδιώματος, που εγείρεται ανάλογα με τα εξωτερικά ερεθίσματα.

Ο Ψελλός ως πολιτικό και κοινωνικό όν διαφοροποιείται από τον Χριστιανικό ασκητικό βίο. Ο μοναστικός βίος δεν συνάδει με την ενεργή πολιτική και κοινωνική δραστηριότητα. Στην ανθρώπινη κατάσταση το σώμα είναι αναγκαίο για τον Ψελλό, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι η ψυχή δεν μπορεί να βρεθεί στην υψηλότερη βαθμίδα που είναι η (Θεϊκή Ομοίωση). Ο πολιτικός και κοινωνικός άνθρωπος διαβιεί σε ένα «μεσαίο» επίπεδο ηθικής τάξης. Αρετής και μη αρετής. Η ηθική της «μεσότητας» είναι απόρροια από τα αριστοτελικά αναγνώσματα του Ψελλού. Η αρετή για τον Ψελλό είναι μέρος της θεϊκής ουσίας και η πραγματώση της μέσα στο πολιτικό και κοινωνικό περιβάλλον γίνεται με την εφαρμογή της ηθικής της «μεσότητας». Συμπερασματικά, η συγκρότηση της θεωρίας των αρετών για τον Ψελλό εδράζεται στην επιρροή της αρχαίας ελληνικής σκέψης σε συνδυασμό με την Χριστιανική ηθική.

Ένα θεμελιώδες συμπέρασμα που συνάγεται από τα έργα του Ψελλού *Χρονογραφία*, *Philosophica Minora* και *De Omnifaria Doctrina* είναι η διάκριση μεταξύ της σωματικής και της ασώματης ύπαρξης. Συμφώνω με τον Ο'Meara που συνάγει το συμπέρασμα ότι ο Ψελλός αναδύει την αριστοτελική ηθική. Κατά τον Σταγειρίτη φιλόσοφο τρεις είναι οι τύποι (πρότυπα) ζωής: η φιλήδονη ζωή, η πολιτική ζωή και τέλος η στοχαστική ζωή. Η τριμερής αριστοτελική διάκριση εκτίθεται κάτω από την ερμηνευτική επίβλεψη του Ψελλού. Για τον Ψελλό, ο πολιτικός βίος προϋποθέτει ότι το σώμα βρίσκεται σε αρμονική σύνθεση με τη ψυχή. Οι πολιτικές αρετές για τον Ψελλό είναι η αναγκαία βάση για την επίτευξη της θεϊκής ομοίωσης. Το ασώματο παρέχει μια υψηλότερη ζωή και αντιπροσωπεύει την ομοίωση στο Θεό. Ο στόχος της φιλοσοφίας για τον Ψελλό βρίσκεται στις υψηλότερες τάξεις των αρετών και στις υψηλότερες επιστήμες. Η σωματική ύπαρξη αντιπροσωπεύει την «πολιτική» ζωή. Η ψυχή επιτρέπει τη κυριαρχία των παθών χωρίς να αρνείται την υψηλότερη θεϊκή ζωή.

Στο κάδρο της εκκλησιαστικής διανόησης που ασχολήθηκε με τη μελέτη της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας ήταν ο Ιώαννης ο Φιλόπονος 6^{ος} αιώνας και ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός 8^ο αιώνας. Εξίσου και οι δύο έκαναν χρήση της αρχαίας ελληνικής σκέψης για να τεκμηριώσουν την ύπαρξη του θεού αλλά και τη ισχύ της θρησκευτικής «πίστης». Ο Ψελλός κινείται στο ίδιο πλαίσιο, κάνοντας παρουσίαση της αρχαίας ελληνικής δαιμονολογίας, προκειμένου να αναδείξει τις ομοιότητες και τις διαφορές με την Ορδόδοξη δογματική. Υπάρχει μια κοινή βάση στην αρχαία ελληνική δαιμονολογία. Αρχικά, η φύση όλων των δαιμόνων είναι *αγαθή*. Συνεπώς, όλοι οι δαίμονες είναι αγαθό- δαίμονες. Ο υλικός και άυλος κόσμος είναι γεμάτο από δαίμονες. Οι δαίμονες χωρίζονται σε έξι κεντρικές κατηγορίες. Ο πρώτος στη σειρά είναι ο «Θεϊκός δαίμονας», ακολουθεί ο «Νοητικός», μετά ο «Ψυχικός», ο «Φυσικός», ο «Σωματικός», και ο «Υλτικός». Ο Θεϊκός δαίμονας είναι η ύπαρξη του Θεού, ο Νοητικός δαίμονας είναι η (Νόηση), ο Φυσικός δαίμονας είναι η (Φύση) ο Ψυχικός δαίμονας είναι η (Ψυχή), ο Σωματικός δαίμονας (το υλικό σώμα), και ο Υλτικός δαίμονας (τα πάθη). Οι δαίμονες μαζί με τα τέσσερα φυσικά στοιχεία συνθέτουν τη γήινη αλλά και την ουράνια σφαίρα.

Ο Ψελλός ξεκινά την ελληνική δαιμονολογία από τον Όμηρο. Κατά την ομηρική αντίληψη ο « Θεϊκός δαίμων» είναι στην αρχή της ιεραρχίας. Ο ορισμός της ομηρικής έννοιας Θεός υποδηλώνει την αυθύπαρκτη μονοειδή δύναμη. Ο δαίμων ως μια υπερφυσική δύναμη είναι καταλυτικός στη ζωή του ανθρώπου. Επενεργεί και μεταβάλλει τη φθοροποιό του κατάσταση. Οι ομηρικοί δαίμονες ήταν μεσολαβητές μεταξύ θεών κι ανθρώπων.

Στη συνέχεια, ο Ψελλός παρουσιάζει ένα δείγμα από τη δαιμονολογία των προσωκρατικών. Ο Ηράκλειτος συνδυάζει το ήθος του ανθρώπου με τον δαίμονα. Κατά τον φιλόσοφο, ο δαίμονας εξομοιώνεται με την ποιότητα του ανθρώπινου ήθους, που αποτελεί ορόσημο για την εξελικτική του πορεία. Οι Πυθαγόρειοι κινούνται στην ίδια γραμμή με τους Χαλδαίους. Ο Πυθαγόρας κατηγοριοποιεί τους δαίμονες σε ιεραρχικά κοσμολογικά πεδία. Για παράδειγμα, το αέρινο πεδίο είναι ο (αιθερικός τόπος), που κατοικούν οι δαίμονες με αρχηγό την επονομαζόμενη (δαιμονίαρχη) Εκάτη. Στις δαιμονικές κατηγορίες των πυθαγορείων συμπεριλαμβάνονται και τα φυτά, τα ζώα, οι συμβολικές λέξεις και τα ιερά συνθήματα. Οι πυθαγόρειες μυσταγωγικές τελετές τελούνταν με επικλήσεις ιερών λέξεων και συνθημάτων, προκειμένου να πραγματοποιηθεί η ιερή σύνδεση του άυλου και του υλικού κόσμου. Ο Δημόκριτος θεωρεί ότι οι δαίμονες είναι πύρινα όντα, ένα είδος, δηλαδή τεράστιων ειδώλων, εικόνων, ομοιωμάτων που τοποθετούνται στο αέρινο πεδίο. Συμπερασματικά, οι δαίμονες για τους αρχαίους έλληνες είναι οι ασώματες εικόνες. Ασώματο ορίζεται η φαντασία, οι ιδέες, τα όνειρα, ο ήλιος, τα άστρα, τα φυσικά φαινόμενα,

οι μεταβολές στο ανθρώπινο σώμα (ασθένειες) και κάθε είδους φυσική και ανεξήγητη κίνηση. Κάθε παρατήρησιμο και ανεξήγητο πράγμα είναι και δαιμονικό. Οι φαντασιακές οπτασίες στα όνειρα (π.χ νεκροί) επεξηγούνται ως δαιμονικές παρουσίες.

Ακολούθως, ο στωικισμός συνδέεται άρρηκτα με τους δαίμονες. Ο στωικός νόμος της «συμπάθειας» συνδέεται άρρηκτα με τη δαιμονική ύπαρξη και κατ' επέκταση με τη μαγεία. Η μαγική τέχνη της διαχείρισης των δαιμόνων επιτυγχάνεται μόνο, όταν υπάρχει γνώση των συμπαθητικών (φυσικών) νόμων. Οι μαγικές τελετουργίες τελούνται από γνώστες των συμπαθητικών νόμων. Το (κάλεσμα) των δαιμόνων γίνεται από τους γνώστες της (μαγικής συμπαθητικής τέχνης). Ο Ψελλός θέτει ως ερμηνευτική βάση το στωικό νόμο της «συμπάθειας», προκειμένου να επεξηγήσει τις κοσμολογικές Χαλδαϊκές αρχές και τις μαγικές πρακτικές. Η επεξήγηση των (συμπαθητικών) σχέσεων αποτέλεσε τη βάση για την ανάπτυξη των επιστημονικών θεωριών στους τομείς της αστρολογίας, της αλχημείας, της γεωμαντείας, της νεκρομαντείας, κ.τ.λ.

Οι βυζαντινοί διανοητές ασχολήθηκαν με την ανάλυση των *συμπαθητικών αλληλεξαρτήσεων* με σκοπό να εμβαθύνουν στην αποκρυφιστική τέχνη της αστρολογίας, της αλχημείας, της φυσικής και της μαγείας. Κατά την Ιεροδιακόνου κι τον Magdalino, ο Ψελλός «φαινόταν» να απορρίπτει τη Χαλδαϊκή μαγεία, τις θυσιαστικές τελετουργίες, τη χρήση αρωμάτων και αγαλμάτων. Όλα αποτελούσαν ένα «επικίνδυνο» γνωσιολογικό υλικό για το ευρύ κοινό. Ο Ψελλός είχε κατά νου να μη θίξει τα εκκλησιαστικά συμφέροντα και να μείνουν αρραγείς οι σχέσεις του με την εκκλησία. Υποστήριξε ότι οι μαγικές πρακτικές που διασπών τη φυσική ισορροπία είναι «εξοργιστικές». Ο βυζαντινός διανοητής κατηγορεί τους μάγους ότι προβαίνουν στη διάρρηξη του συνεκτικού αρμού της φυσικής αιτιατής πραγματικότητας. Όπως, ο ίδιος ο Ψελλός αναφέρει, είναι τερατώδες το εγχείρημα να επιζητά κανείς να αλλάξει τη φύση των πραγμάτων.

Η θεουργία είναι κατά τους Χαλδαίους μια μαγική τελετουργική τέχνη, είναι ένας τρόπος προσέγγισης του αόρατου κόσμου. Δεν θα μπορούσε να μην ήταν ελκυστικό για τους νεοπλατωνικούς μυστικιστές, ο τρόπος μεταχείρισης ή διαχείρισης του δαιμονικού κόσμου. Οι νεοπλατωνικοί φιλόσοφοι θεωρούνται συνεχιστές μιας αρχαίας τελετουργίας, την οποία ελάχιστοι Πατέρες της Εκκλησίας ενστερνίστηκαν. Ένας από τους αυτούς είναι και ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης ή Ψευδό-Διονύσιος. Ο Ψευδό-Διονύσιος είναι μια φιλοσοφική αλλά και θεολογική προσωπικότητα που συνδέει δύο κόσμους αντικρουόμενους: τον χριστιανικό και το νεοπλατωνικό.

Γενική διαπίστωση είναι ότι η ενασχόληση του Ψελλού με τη μελέτη του αποκρυφιστικού κόσμου δημιούργησε τελικά έντονους προβληματισμούς στους εκκλησιαστικούς κύκλους. Ο Ψελλός προσπαθεί με δεξιοτεχνία και προσοχή να γνωστοποιήσει *τη γνώση της μαγείας*. Εάν και είχε δημιουργήσει αντιπαλότητες· Παρόλα αυτά δεν έχασε το κύρος του. Το εξωτερικό περίβλημα της συγγραφής του είναι αμιγώς χριστιανικό με πολλά στοιχεία του Ελληνικού και του Χαλδαϊκού πολιτισμού. Ήταν ρηξικέλευθο για την εποχή της θεοκρατίας να προβληθεί ένα τόσο πλούσιο γνωσιολογικό υλικό από αιρετικές φιλοσοφίες. Κατά τον Magdalino, ο Ψελλός ασχολείται με τις «μαγικές» πρακτικές, όχι για να μεταφέρει στους ανθρώπους τη γνώση του δαιμονικού κόσμου, αλλά τουναντίον για να βοηθήσει τους ανθρώπους να διαγιγνώσκουν τα θεϊκά σημάδια που τους παρουσιάζονται, αισθανόμενοι με αυτόν τον τρόπο τη θεϊκή Πρόνοια.

Ο Ψελλός αποτέλεσε την αιτία ανάπτυξης ενός αυτοκρατορικού πολιτισμού. Συναντά κανείς σε αυτοκρατορικές αποφάσεις δικαστηρίων αναφορές και παραπομπές στους Χαλδαϊκούς Χρησμούς. Για παράδειγμα, υπάρχουν επιστολές από δικαστικές υποθέσεις που σχετίζονται με τους Χαλδαίους. Η δημόσια αναγνώριση της Χαλδαϊκής Χρησμολογίας ήταν η βασική αιτία για την απονομή του τίτλου, «Υπατος των Φιλοσόφων».

Γενικότερα, η μεσοβυζαντινή κοινωνία ήταν αποδέκτης της μαγανείας και της μαντείας. Η κοινωνική παραδοχή της αποκρυφιστικής τέχνης έγινε μετά από διαπίστωση των θετικών αποτελεσμάτων σε κάθε έκφραση της ζωής. Για παράδειγμα, η αντιμετώπιση των ασθενειών αλλά και η πρόβλεψη των μελλοντικών γεγονότων ενίσχυσε τη βυζαντινή κοινωνική πεποίθηση ότι η ενναλακτική μορφή της μαγείας προσέφερε ουσιαστικές λύσεις. Τίθεται, όμως, το ερώτημα, γιατί ο Ψελλός παρουσιάζει στο αναγνωστικό κοινό τη γνώση για τη τέλεση των θεουργικών τελετουργιών; Η απάντηση είναι είτε για να απορρίψει απροκάλυπτα τον μυστικισμό, προκρίνοντας έτσι, τη χριστιανική δογματική είτε για να εγείρει προβληματισμούς και ερωτήματα, που θα σχετίζονται με την ενδεχόμενη ύπαρξη ενός κοινού θεολογικού και φιλοσοφικού υποβάθρου. Ο Lauritzen δίνει μια σαφή απάντηση, ότι η συλλογιστική του Ψελλού εδράζεται σε ένα κοινό διδακτικό πυρήνα που υπάρχει μεταξύ Χριστιανισμού και Χαλδαϊσμού.

Στα τέλη του μεσοβυζαντίου (1090-1157) κάνει την εμφάνιση του μια πολύ σημαντική συγγραφική και φιλοσοφική προσωπικότητα, ο Μιχαήλ Ιταλικός. Κατά τον Ιταλικό, οι νεοπλατωνικές φιλοσοφικές ιδέες εκπηγάζουν από τη φιλοσοφία της Χαλδαϊκής χρησμολογίας. Η νεοπλατωνική ορολογία είναι για τον Ιταλικό αντιδάνειο της Χαλδαϊκής λεξικογραφίας. Χαλδαϊκοί όροι, όπως *ίγγες*, *στρόφαλος* και *θεουργός* εντοπίζονται κατά

κόρον στα νεοπλατωνικά κείμενα. Κατά τον Gautier, ο Ιταλικός ήταν ξακουστός τεχνίτης της μαγείας και εξάίρετος γνώστης του αποκρυφιστικού κόσμου. Η παρακαταθήκη των (26) επιστολών αποτελεί σπουδαία πηγή άντλησης για τη μαγεία κατά την υστεροβυζαντινή περίοδο. Ο Ιταλός εφάρμοζε μαγικές πρακτικές για τη θεραπεία των νοσημάτων, ιδιαιτέρως σε αυτοκρατορικούς αξιωματούχους.

Η περίοδος του υστεροβυζαντίου χαρακτηρίζεται από την κραταιά αυτοκρατορική δύναμη, τη Δυναστεία των Παλαιολόγων (1204- 1453). Στη διάρκεια αυτής της μακραίωνης εποχής επιτελέστηκε μια αξιοπρόσεκτη παραγωγή καθολικών επιστημονικών αξιωμάτων, παραγωγή μοναστηριακών χειρόγραφων, άνθιση της αραβικής αστρολογίας και της αστρονομίας, φιλοσοφική μελέτη του Ελληνικού, Βαβυλωνιακού, και Αιγυπτιακού κόσμου, παραγωγή συγγραμμάτων της Πατερικής Σκέψης και παραγωγή υμνολογίων και ψαλμωδών. Η υστεροβυζαντινή δαιμονολογία κατείχε μια αυστηρή θρησκευτική αντίληψη για τα ζητήματα των δαιμόνων και της υπάρξης του κακού.

Στην Παλαιολόγια περίοδο (1204- 1453) παρουσιάζεται η εξελικτική πορεία της μαγείας. Η μαγεία ήταν διηρημένη σε τρεις τομείς: στη προστασία, στο χειρισμό, και στη φυσική μαγεία. Η τριμερής διάκριση της μαγείας συνετέλεσε στην αποκάλυψη του αιτιατού φυσικού επιστημονικού λόγου. Η εξέλιξη αυτή οδήγησε στην εκκλησιαστική απαγόρευση των αποκρυφιστικών επιστημών και ωσαύτως, δημιούργησε μια απόλυτη διάκριση μεταξύ της Ορθόδοξης δογματικής σκέψης και του απόκρυφου επιστημονικού λόγου. Παράλληλα, ένα μεγάλο ποσοστό του βυζαντινού και χριστιανικού πληθυσμού απέρριπτε την μαγεία, διότι κάτι τέτοιο συνεπαγόταν με άμεση αμφισβήτηση της μοναδικότητας του Θεού. Σε αντιδιαστολή με αυτό το ποσοστό, υπήρχε ένα εξίσου σημαντικό μέρος του πληθυσμού, αν όχι μεγαλύτερο, που αποδεχόταν την μαγεία, διότι αποτελούσε έναν εναλλακτικό τρόπο δράσης με στόχο την προστασία, τη θεραπεία, την καλή τύχη και τις προφητείες. Υπάρχουν ποικίλα εγχειρίδια πρακτικής της μαγείας, στα οποία καταγράφονται βοτανολογικά συστατικά, αστρονομικές, και αστρολογικές ερμηνείες, σχέδια για μαγικά σύμβολα, σημάδια και κώδικες, κείμενα ξορκιών.

Ο Ψελλός μεταλαμπάδευσε τα διδάγματα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας στη Δυτική Ευρώπη. Στη διάδοση της δαιμονολογίας του Ψελλού, ιδιαίτερη ήταν η συμβολή του Marsilio Ficino (1433- 1499), που έγραψε μια συλλογή με τίτλο *De triplici vita*. Έμφαση σχετικά με τις νεοπλατωνικές αποχρώσεις στην Ψελλιανή δαιμονολογία φαίνεται να δίνει και ο Gaulmine (1585-1665), που το 1615 εξέδωσε μια λατινική έκδοση της δαιμονολογίας του Ψελλού με τίτλο *De Opere Daemonum*. Ο Gaulmine μεταξύ των άλλων επιρροών

εκτός της νεοπλατωνικής επίδρασης ανακάλυψε την εβραϊκή, την αραβική, τη λατινική, τη ζωροαστρική και ακολούθως τη Πατερική, ιδιαιτέρως, τον Γρηγόριο τον Ναζιανζηνό (329-430). Ο Αναγεννησιακός Άγγλος συγγραφέας Robert Burton (1577–1640) εμπνεόμενος από τη δαιμονολογία του Ψελλού, εκδίδει το 1621 ένα βιβλίο με τίτλο *Η ανατομία της μελαγχολίας*. Κατά τον Thorndile, ο Burton περιγράφει ότι η δαιμονική εξαδική τάξη είναι μια ένδειξη για το βαθμό συναισθηματικής μελαγχολίας. Για παράδειγμα, οι αιθέριοι δαίμονες επιδρούν στο μυαλό και τη φαντασία, προκαλώντας με αυτόν τον τρόπο το συναίσθημα της μελαγχολίας.

Γενικότερα, οι Ιταλοί στοχαστές, όπως οι Marsilio Ficino και ο Pico della Mirandola όχι μόνο βοήθησαν στην ενδυνάμωση της νεοπλατωνικής διάδοσης, αλλά βοήθησαν και στη συνένωσή με τη Χριστιανική θεολογία. Η δαιμονολογία του Ψελλού μπορεί αρχικά να επηρέασε τη πλειάδα των Ευρωπαίων συγγραφέων της Αναγέννησης, όμως εξοβελίσθηκε, με την πάροδο του χρόνου, καθώς, είχε ήδη αρχίσει η εδραίωση της μηχανικής φιλοσοφίας. Οι φιλόσοφοι της επιστήμης στην ύστερη αναγέννηση ερμηνεύουν τα φαινόμενα με επιστημονικούς όρους και όχι με μεσαιωνικές δαιμονολογικές ιδεοληψίες.

Η αστρολογία είναι το *μαύρο πρόβατο* στην εποχή του Βυζαντίου. Οι βυζαντινοί διανοούμενοι, που δεν γνώριζαν την επιστήμη της αστρολογίας, δεν είχαν ποτέ καλό λόγο να πουν. Τα αστρονομικά δεδομένα που χρησιμοποιούνται και παρέχονται από τους βυζαντινούς αστρολόγους τυγχάνουν μεγάλου ενδιαφέροντος από τους ιστορικούς της βυζαντινής αστρονομίας. Αντίστοιχα, οι αστρολογικές παρατηρήσεις παραμελούνται, επειδή δεν έχουν εντοπιστεί μια άμεση σχέση με την μαθηματική επιστήμη. Είναι σημαντικό, σε αυτό το σημείο να υπογραμμιστεί ότι οι μεσαιωνικές απορρίψεις της αστρολογίας βασίζονται σε διαφορετικά κριτήρια. Η μεσαιωνική αποδοκιμασία προέκυψε από την αντιπαράθεση, που θέτει η οργανωμένη θρησκεία από μια θεωρία του ορθολογισμού, που βασίζεται σε κοσμολογικές αρχές, οι οποίες ήταν εξαιρετικά δύσκολο να αποδειχθούν.

Κατά τη γενική εκτίμηση του Ιωάννου, ο Ψελλός κάνει χρήση της ρητορικής αλλά και της αριστοτελικής επιστημονικής ορολογίας, προκειμένου να δώσει λογική απάντηση στις παράλογες και ανεξήγητες δαιμονικές κατοχές, που συμβαίνουν μέσα στο ανθρώπινο σώμα. Επιπρόσθετα, ο Ψελλός δεν καταργεί τη δαιμονική ύπαρξη, αλλά θέτει τα αναγκαία περιοριστικά πλαίσια, προκειμένου να συμβαδίσει με τον ορθολογικό επιστημονικό λόγο. Ο σκοπός του Ψελλού είναι να καταρρίψει την θαυματουργική ίαση και να δώσει ιατρικές επιστημονικές εξηγήσεις. Ο Ψελλός διακρίνει τη χριστιανική πίστη από τον επιστημονικό

ορθολογισμό. Η παρουσία των δαιμόνων ανήκει στο χώρο της χριστιανικής μεταφυσικής και ο εμπειρικός κόσμος ανήκει στο κόσμο του επιστημονικού ορθολογισμού. Συγκεκριμένα, κατά τον Collisson, ο Ψελλός αποτέλεσε τη γέφυρα, ανάμεσα στα νεοπλατωνικά, γνωστικά και ερμητικά κείμενα, καθώς επίσης τη γέφυρα ανάμεσα στη θεολογία, στη φιλοσοφία και στη δαιμονολογία της μέσης βυζαντινής εποχής. Ο Ψελλός στις πραγματείες του καινοτομεί και παρουσιάζει τη γνώση για τη τέχνη της μαγείας. Η αυτοκρατορική αυλή δεν άργησε να αντιληφθεί τον υπερβάλλοντα ζήλο του για την ενασχόληση του με τον αποκρυφισμό και δημιούργησε ένα δυσμενές κλίμα γύρω από το πρόσωπο του. Κατά τον Collisson, ο Ψελλός έγινε το εφαλτήριο για να διασαφηνίσει η εκκλησιαστική παράδοση τα όρια μεταξύ του ειδωλολατρικού και του χριστιανικού μυστικισμού. Κατά τον Lauritzen, ο Ψελλός αποδέχεται τις μαγικές δυνάμεις που υπάρχουν μέσα στη φύση, στα ζώα, στους λίθους ακόμη και στους πλανήτες. Η μεσοβυζαντινή μαγεία δεν ήταν άλλο, παρά οι μυστηριώδεις νόμοι της φύσης που έρχιζαν επιστημονικής τεκμηρίωσης. Ο Ψελλός πρωτοπορεί και εισάγει την αριστοτελική Λογική στην ερμηνεία των δαιμονικών ενεργειών της φύσης. Η Λογική επεξήγηση προσφέρει απαντήσεις στα ζητήματα της νόσου, στα μετεωρολογικά φαινόμενα και στα Θεϊκά θαύματα.

Στη συνέχεια, κατά τη γενική εκτίμηση του Lauritzen, ο Ψελλός πρεσβεύει ότι η ύπαρξη των κακοδαίμονων είναι αποτέλεσμα των παρεκκλίσεων της ύλης, που έχουν τη δυνατότητα να καταλαμβάνουν το ανθρώπινο σώμα. Σχηματικά, οι δαίμονες για τον Χριστιανό θεολόγο Ψελλό είναι οι «δήμιοι» ή «τιμωροί», που θα αποδώσουν τις ποινές σε όσους αξίως έχουν εξοκέλλει από τη πάσχουσα επιρροή. Ο ρόλος των δαιμόνων είναι καθοριστικός για τη τοποθέτηση στην ουράνια κατοικία. Γενικότερα, η Ψελλιανή ρητορική της μεταθανάτιας τιμωρίας απευθύνεται σε όλους τους πολιτικούς και εκκλησιαστικούς του αντιπάλους.

Κατά την άποψη του Lauritzen, ο Ψελλός εισάγει μια νέα ιδιότυπη μορφή ηθικής, ένα ευέλικτο σύστημα άσκησης αρετής το οποίο συνάδει με το ιδίωμα της διφυούς ανθρώπινης υπόστασης. Ο Ψελλός πρεσβεύει ότι ο κοινωνικός άνθρωπος δε δύναται να πορεύεται στη κοσμική-κοινωνικοπολιτική ζωή με αυστηρό ηθικό αξιακό σύστημα, όπως είναι ο Χριστιανικός αυστηρός ασκητικός βίος, διότι η κοινωνική και πολιτική του φύση, του επιτάσσει μια δράση με έναν ευέλικτο ηθικό κώδικα αξιών μέσα σε ένα εχθρικά ανταγωνιστικό κοινωνικό και πολιτικό περιβάλλον. Η ηθική της μεσότητας αποτελεί για τον «Ψελλό» μια μεσαία βαθμίδα στην Ουράνια Βασιλεία. Η διφυής ανθρώπινη υπόσταση θα τοποθετηθεί σε ένα Ουράνιο Μεσαίο τόπο.

Η πολιτική καριέρα του Ψελλού, κατά τον Lauritzen, είναι μια πολύ σημαντική πληροφορία για τη πορεία της εξέλιξης του μυστικισμού στο μεσοβυζάντιο, διότι η μελέτη και η έρευνα για τον πλατωνικό ιδεαλισμό κέρδισε τη δημόσια αναγνώριση. Ένα ποσοστό της βυζαντινής λογισύνης έθεσε πληθώρα φιλοσοφικών προβληματισμών κατά τη διάρκεια της μελέτης των αρχαίων δοξασιών. Αρχίζει δειλά να εμφανίζεται στο προσκήνιο ένας « βυζαντινός σκεπτικισμός», αναφορικά με την εξέλιξη και τη πρόοδο του ανθρώπου αλλά και των κοινωνιών στο πλαίσιο του Ορθόδοξου συντηρητισμού. Η «αιρετική» ιατρική και επιστήμη αποκτά υπόσταση και λαμβάνει ζωτικό χώρο σιγά σιγά στο θεοκρατικό Βυζαντινό κράτος. Στις μετέπειτα ιστορικές εποχές, βυζαντινοί «μάγοι», «μάντις», « προφήτες», «αστρολόγοι» κι «αστρονόμοι» εξελίσσονται σε φυσικούς, ιατρούς, μηχανικούς, μαθηματικούς, γεωλόγους και μεταλλουργούς.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Η μεσοβυζαντινή περίοδος ταλανίζεται πολιτικά και θρησκευτικά. Μια ηγετική φυσιογνωμία με πλούσιο βιογραφικό, ασυναγώνιστο για την εποχή είναι ο Μιχαήλ Ψελλός. Μια προσωπικότητα που προκάλεσε έντονο φθόνο και πολλοί επιδίωξαν την περιθωριοποίηση του από τα αυτοκρατορικά κλιμάκια. Όπως, άλλωστε συμβαίνει με το σύνολο των ιστορικών και των φιλοσοφικών προσωπικοτήτων, έτσι κι ο «Υπάτος των Φιλοσόφων» Μιχαήλ Ψελλός, εγκωμιάστηκε αλλά ταυτοχρόνως κατακρίθηκε. Η παρούσα διατριβή δεν αποτελεί σε καμία περίπτωση απάντηση στην ερώτηση, για το ποιά πραγματικά ήταν η φιλοσοφική ταυτότητα του βυζαντινού διανοητή, Μιχαήλ Ψελλού; ή εάν είναι ψευδές ή αληθές το πρόσωπο που κρύβεται πίσω από τη συγγραφή του έργου με τίτλο « περί ενεργείας δαιμόνων». Σκοπός και στόχος της διατριβής είναι να αναδείξει όσο το δυνατό καλύτερα τη πλούσια συλλογή των αρχαίων δοξασιών για τον μυστηριώδη κόσμο της δαιμονολογίας, δηλαδή το κόσμο του αποκρυφισμού, της φιλοσοφίας, της θεολογίας, της μαγείας, της τελετουργίας, της αστρολογίας, της ιατρικής και της εν γένει επιστήμης και παράλληλα, να παρουσιάσει τις πολύτιμες επιστημονικές θέσεις και τους προβληματισμούς τόσο των Ελλήνων όσο και των Αλλοδαπών Ακαδημαϊκών ερευνητών πάνω στην έρευνα της Ψελλιανής δαιμονολογίας.

Το συγγραφικό έργο του Μιχαήλ Ψελλού αποτελεί αδιαμφισβήτητα μια πολύ σημαντική συγκέντρωση εγκυκλοπαιδικής γνώσης. Είναι εγχειρίδιο γνώσης των αρχαίων δοξασιών σε σχέση με την εξήγηση της φυσικής πραγματικότητας αλλά και οδηγός για ηθική και πνευματική εξέλιξη. Ο Μιχαήλ Ψελλός διέδωσε την σημαντικότητα της φιλομάθειας, της αναζήτησης και της ανακάλυψης για μια ορθολογική εξήγηση του κόσμου. Η θρησκευτική πίστη είναι η ένωση της «ψυχής» με τον «Θεό». Η πίστη και η πολιτική δράση αποτελούν για τον Μιχαήλ Ψελλό οδοδείκτες για την επίτευξη της θεϊκής εξομοίωσης. Ο Μιχαήλ Ψελλός τεκμηριώνει τη μη εφικτή πραγμάτωση του ασκητικού βίου στο πολιτικό και κοινωνικό πεδίο. Ο κοινωνικός και πολιτικός άνθρωπος διαβιεί σε ένα ανταγωνιστικό περιβαλλον το οποίο αναγκαία θέτει τον ίδιο τον άνθρωπο στη

διαδικασία της επιβίωσης σε ένα « μεσαίο» επίπεδο.

Ο Μιχαήλ Ψελλός είναι μια σύγχρονη προσωπικότητα που προσπαθεί εναγωνίως να διακριθεί. Κινείται με ευελιξία και επιδεξιότητα, προκειμένου να αντιμετωπίσει το πολιτικό και εκκλησιαστικό περιβάλλον. Άλλοτε ενάρετος, άλλοτε μη ενάρετος συμπεριφέρεται ως ένα διφυές όν εντός της ενδιάμεσης ζώνης της μεσότητας. Ποιός άραγε θα μπορούσε να πει ότι η πολιτική του φιλοσοφία είναι λανθασμένη; Η κοινωνική και πολιτική ζωή του μεσοβυζαντίου ομοιάζει σε πολλά με τη σύγχρονη εποχή. Ο πολιτικός άνθρωπος βρίσκεται στην αρένα του ανταγωνισμού και διαρκώς αγωνίζεται για τη κατάκτηση του κοινωνικού κύρους και της υλικής ευδαιμονίας. Αυτό που ο βυζαντινός στοχαστής επιθυμούσε να προτάξει είναι, ότι το «σώμα» είναι αναγκαίο για τον πολιτικό και κοινωνικό άνθρωπο και σε καμία περίπτωση, δεν αποτελεί εμπόδιο για την επίτευξη της «Θεϊκής Ομοίωσης.» Ο πολιτικός βίος αποτελεί απλά ένα διαφορετικό πλαίσιο άσκησης της αρετής.

Το Βυζάντιο είναι τελικά η απόδειξη, ότι πολύ συχνά κρύβονται από τα μάτια μας και άλλες εξίσου σημαντικές πραγματικότητες, συμπεριλαμβανομένων των τεχνών και των επιστημών, που είναι κληροδότημα της ελληνικής παράδοσης. Ο Μιχαήλ Ψελλός είναι το πρόσωπο που ανέδειξε τη σπουδαιότητα των επιστημών. Ο επιστημονικός ορθολογισμός επισκιάζει σταδιακά τη δαιμονοποίηση των φυσικών φαινομένων και ο Μιχαήλ Ψελλός καθίσταται προάγγελος του ορθολογισμού. Η πρακτική της επιστημονικής μαγείας διασαλεύει την Ορθόδοξη δογματική.

Η αστρολογία δεν είναι πλέον μια δεικτική δεισιδαιμονία αλλά μια μέθοδος που επιδιώκει να συνδέσει τα «πράγματα» της γης με τα «πράγματα» του ουρανού. Οι βυζαντινοί αστρολόγοι αναζητώντας την θεϊκή πρόνοια στις κινήσεις των αστεριών προσπάθησαν να συνδυάσουν την επιστήμη με τη θρησκεία, ισχυριζόμενοι ότι είναι η μέθοδος που οδηγεί στη γνώση του Θεού. Οι μαθηματικές επιστήμες, συμπεριλαμβανομένης και της αστρολογίας εξαπλώθηκαν στη Λατινική Δύση και έσβησαν οριστικά το πάγωμα της επιστημονικής επανάστασης. Η αστρονομία ως παρακλάδι της αστρολογίας εισήχθη στο Βυζάντιο σε μια ορθόδοξη κοσμολογία. Εάν το Βυζάντιο είχε αναγνωρίσει την ορθοδοξία των αστρολόγων της, τότε θα είχε συμβάλλει εκείνη στην ανάπτυξη της επιστήμης και κατά συνέπεια, οι ιστορικοί της φιλοσοφίας

θα είχαν διαφορετική εκτίμηση και τοποθέτηση να παρουσιάσουν στα φιλοσοφικά τους πονήματα.

Ένας θεμελιώδης προβληματισμός εγείρεται μέσα από τη συνολική συγκέντρωση των στοιχείων της παρούσας διατριβής και παρουσιάζεται εξάισια από τη Ακαδημαϊκό Κατερίνα Ιεροδιακόνου στο εισαγωγικό της κεφάλαιο με τίτλο (The Byzantine Philosophy Revisited (a decade after) του βιβλίου της με τίτλο (The Many Faces of Byzantine Philosophy). Ο προβληματισμός σχετίζεται με την οντότητα της βυζαντινής φιλοσοφίας. Εάν η βυζαντινή φιλοσοφία μοιράζεται με άλλες περιόδους της φιλοσοφίας ή είναι μια αμετάβλητη οντότητα; Τι είναι αυτό, που μας κάνει τελικά να αναγνωρίζουμε κάποιον ότι είναι φιλόσοφος; συγκρίνοντας τον με τους παρελθοντικούς φιλοσόφους; Στο πρώτο ερώτημα, οι υπερασπιστές της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας θα έδιναν την απάντηση ότι η φιλοσοφία είναι ενιαία, διότι εδράζεται στο θαυμασμό της αναζήτησης, στο θαυμασμό του κάλλους, στην πνευματική και ψυχική καλλιέργεια, στην ευδαιμονία, στην αυτάρκεια, στην υγεία του σώματος και του νου. Στην αντίπερα όχθη, οι φανατικοί υπερασπιστές του Ορδόδοξου δογματισμού, θα έδιναν την απάντηση ότι η βυζαντινή φιλοσοφία είναι μια αμετάβλητη οντότητα διακριτή από τον ειδωλολατρικό κόσμο. Η διάκριση της βασίζεται στο θρίαμβο της Ορθοδοξίας.

Στο δεύτερο σκέλος του ερωτήματος, η απάντηση που μπορεί να δοθεί είναι, ότι η αναγνώριση του φιλοσόφου έγκειται στο βαθμό που ο άνθρωπος επιθυμεί να γίνει «Άνθρωπος». Είναι αυτό, που οι «μυστικιστικοί» αλχημιστές είχαν ως απώτερο σκοπό, όχι τη μεταστοιχείωση των μετάλλων αλλά την επίτευξη του «Ανθρώπου».

Τέλος, η Βυζαντινή φιλοσοφία έχει πολλά και διαφορετικά «πρόσωπα» που πρέπει να ανακαλυφθούν. Η δαιμονολογία του Ψελλού αποτελεί μια από τις πολύτιμες πηγές εξερεύνησης και ανακάλυψης αυτών των «προσώπων». Η έρευνα δεν ολοκληρώνεται, αλλά αντιθέτως συνεχίζεται.

ΠΡΩΤΟΓΕΝΕΙΣ ΠΗΓΕΣ

ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΟΥ ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ,

- Denys L' Areopagite , *La Hiérarchie Celeste*, (ed. HEIL. G, ROQUES. R, GANDILLAC. M.), Paris, du Cerf , 2^e, 1970.
- *Corpus Dionysiacum I, Pseudo-Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus*, (ed. SUCHLA, B. R.), Berlin/ New York, de Gruyter, 1990.

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ,

Aristotle's *Ethica Nicomachea*, (ed. Bywater J.), Oxford, Oxford University Press,

ΠΛΑΤΩΝ,

- Plato, *Theaetetus*, In: *Platonis Opera*, (ed. BURNET. I), T. 1. Oxford, Oxford University Press, 1900.
- Plato, *Alcibiades I*, In: *Platonis Opera*, (ed. BURNET. I), T. 2. Oxford, Oxford University Press, 1907.
- Plato, *Leges*, In: *Platonis Opera*, (ed. BURNET. I), T. 5. Oxford, Oxford University Press, 1907.

ΠΛΩΤΙΝΟΣ,

Plotinus, *Enneads*, In : *Plotini opera*, Vol. 3 (eds. SCHWYZER H.-R., HENRY P.) Oxford, Clarendon Press, 1964-1983.

ΠΡΟΚΛΟΣ,

- *Alcibiades I. A Translation and Commentary*, (ed. O'NEILL W.), Dordrecht/Netherlands, Springer, 1971.
- *Théologie platonicienne. Livre IV, Texte Établi, Traduit et Annoté.*, (eds. SAFFREY H. D, WESTERINK L. G.), Paris, Les Belles Lettres, 1981.

ΨΕΛΛΟΣ ΜΙΧΑΗΛ,

- *De Omnifaria Doctrina*, [Διδασκαλία παντοδαπή] (ed. WESTERINK L. G.). Utrecht, 1948.
- *De Operatione Daemonum*, (ed. BOISSONADE J. F.), Amsterdam, 1964.
- *Epistola a Giovanni Xifilino*, (ed. CRISCUOLO U.), Naples, 1990.
- *Epistola a Michele Kerulario*, (ed. CRISCUOLO U.), Naples, 1990.
- *Orationes Hagiographicae*, (ed. FISHER E. A.), Stuttgart/Leipzig, 1994.
- *Oratoria Minora*, (ed. LITTLEWOOD A. R.), Stuttgart/ Leipzig, 1984.
- *Orationes Panegyricae*, (ed. DENNIS G. T.), Stuttgart/ Leipzig, 1994.
- *Philosophica Minora, Opuscula Psychologica, Theologica, Daemonologica*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, (eds. DUFFY J. M. AND O’MEARA D.J), Vol I. II, Leipzig, Teubner, 1989.
- *Philosophica Minora, Opuscula Psychologica, Theologica, Daemonologica*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, (ed. O’MEARA D.J), Vol II, Leipzig, Teubner, 1989.
- *Philosophica Minora* (ed. DUFFY J. M.), Vol. I, Stuttgart/Leipzig, 1992.
- *Poemata*, (ed. WESTERINK. L.G.), Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Stuttgart/Leipzig, Teubner, 2002.
- *Scripta Minora Magnam Partem Adhuc Inedita*, Vol II, (eds. KURTZ E. DREXL F.), Milan, 1936/41.
- *Theologica*, Vol. I, (ed. GAUTIER P.), Leipzig, 1989.
- *Theologica*, Vol.II, (ed. WESTERINK L. G., DUFFY J. M.), München/Leipzig 2002.

[ΑΡΘΡΑ, ΣΥΝΕΙΣΦΟΡΕΣ ΣΕ ΒΙΒΛΙΑ, ΣΥΝΕΔΡΙΑ.](#)

ATHANASSIADI P,

- *The Chaldaean Oracles: Theology and Theurgy*, In: *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, (eds. ATHANASSIADI P, FREDE M), Oxford, Oxford University Press, 1999, σσ. 149–170.
- *Byzantine Commentators on the Chaldaean Oracles: Psellos and*

Plethon, In: *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, (ed. IERODIAKONOU K.), Oxford/ New York, Oxford University Press, 2002, σσ.237-252.

–*Psellos and Plethon on the Chaldaean Oracles* In: *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, (ed. IERODIAKONOU K.), Oxford, Oxford University Press, 2002, σσ. 237-252.

ARABATZIS G,

- *Michel d'Éphèse et le cercle philosophique d'Anne Comnène. Introduction à la question du τιμιώτερον*, Παρνασσός 46, 2004, σσ.105-112.
- *Μορφές διανοήσης του ύστερου Βυζαντίου και ο Γρηγόριος Παλαμάς*, Στο: *Παιδαγωγικός Λόγος* (16), 1, Αθήνα, 2010, σσ. 87- 104.
- *Philosophical Theology, Byzantine*, In: *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, (ed. LAGERLUND H.), Dordrecht, 2011, σσ. 990-992.
- *Michael of Ephesus and the philosophy of living things (in "De partibus animalium" 22.25 - 23.9*, (ed. IERODIAKONOU K.), Papers and Monographs from Norwegian Institute at Athens,4,1,Athens, Norwegian Institute at Athens, 2012, σσ.51-78.

ΒΑΣΙΛΑΚΗΣ Δ. Α, (Βιβλιοκρισία του:) ΚΑΡΑΜΑΝΟΛΙΣ Γ.: *The Philosophy of Early Christianity*, Durham, Acumen, 2013, In: *Κριτικά* 2014-13, σσ.1-7.

BOBZIEN S, *Chrysippus' theory of causes*, In: *Topics in Stoic Philosophy*, (ed. IERODIAKONOU K.), Oxford, Oxford University Press, 1999, σσ. 196-242.

DAMASCENUS Johannes, *Dialectica*, In: *Die Schriften des Johannes des Damaskus*, vol. 1: *Institutio Elementaris. Capita philosophica (Dialectica)*, (ed.. KOTTER B), PTS 7, Berlin 1969, σσ.47-145.

DARROUZÈS J. LEMERLE P, *Le Premier Humanisme Byzantin. Notes et Remarques sur Enseignement et Culture à Byzance des Origines au Xe siècle*, In: *Revue des Études Byzantines*, (30), 1972. σσ.353-355.

DES PLACES EDOUARD, *Proclus. Théologie Platonicienne. Livre IV. Texte Établi et Traduit*, (eds. SAFFREY H. D, WESTERINK L. G.), In: *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, (61),1983, σσ.216-217.

DUFFY J,

- *Reactions of two Byzantine Intellectuals to the theory and Practice of Magic*, In: *Byzantine Magic*, (ed. MAQUIRE H.), Washington DC, Dumbarton Oaks, 1995, σσ. 83-97.
- *Hellenic Philosophy in Byzantium and the Lonely Mission of Michael Psellos*, In: *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, (ed. IERODIAKONOU K.), Oxford, Oxford University Press, 2002, σσ.139-156.
- *Dealing with the Psellos Corpus: From Allatius to Westerink and Bibliotheca Teubneriana*, In: *Reading Michael Psellos: The Medieval Mediterranean: People, Economies and Cultures 400- 1500*, (eds. BARBER C., JENKINS D.), Leiden, Brill, 2006, σσ.1-12.

ECHEVARRÍA A. D. C., *La teoría platónica de las ideas en Bizancio (siglos IX-XI)*, CSIC Nueva Roma (36), Madrid, 2012, In: *Endoxa* (32), 2013, σσ.231-234.

ENGLERT W, *Seneca and the Stoic View of Suicide*, In: *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* (184), 1990, σσ.1-20

FALES F. M,

- *Arameans and Chaldeans: Environment and Society*, In: *The Babylonian World*, (ed. GWENDOLYN L.), New

York/London, Routledge, 2007, σσ 288- 298.

- *Moving around Babylon: On the Aramean and Chaldean Presence in Southern Mesopotamia.* In: *Babylon: Wissenskultur in Orient und Okzident*, (eds. CANCIK-KIRSCHBAUM E M., VAN ESS, MARZAHN J.), Berlin, de Gruyter, 2011, σσ. 91–112.

FISHER E, *Michael Psellos' Oration on the 'Usual Miracle', The Law and Neo-Platonism*, In: *Byzantine Religious Culture*, (eds. SULLIVAN D, FISHER E, PAPAIOANNOU S.), Leiden, Brill, 2011, σσ. 187-204.

GAUTIER P, *De Daemonibus du Pseudo-Psellos*, In: *Revue des Etudes Byzantines* (38), 1980, σσ. 105-194.

HOFFMANN P,; *Erôs, Alètheia, Pistis ... et Elpis : Tétrade Chaldaïque, Triade Néoplatonicienne (OC 46 des Places, p. 26 Kroll)*, In: *Die Chaldaeischen Orakel. Kontext, Interpretation, Rezeption*, (eds. SENG H., TARDIEU M.), Bibliotheca Chaldaica/ Band 2, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter Heidelberg, 2010, σσ. 255-324.

IERODIAKONOU K,

- *Aristotle's Use of Examples in the Prior Analytics*, In: *Phronesis* (47), 2, (eds. LONG A., COOPE U.), Leiden, Brill, 2002, σσ. 127-152.
- *Introduction*, in *eadem* In: *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, (ed. IERODIAKONOU K.), Oxford, Clarendon Press, 2002, σσ.1–13.
- *The Anti- Logical Movement in the Fourteenth Century*, In: *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* (ed. IERODIAKONOU K.), Oxford, Clarendon Press, 2002, σσ.219-236.
- *The Greek concept of Sumpatheia and its Byzantine Appropriation* In: *The occult Sciences in Byzantium*, (eds. MAGDALINO P., MAVROUDI M.),

Geneva, La Pomme d'or S.A., 2006, σσ. 97-117.

- *Rationality and revelation in eleventh and twelfth century Byzantium*, In: *De usu rationis: Vernunft and Offenbarung im Mittelalter*, (ed. MENSCHING G.), Würzburg, 2007, σσ. 19–31.
- O'MEARA D, *Philosophies*, In: *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, (7), (eds. JEFFREYS E and al.), Oxford, Oxford University Press, 2008, σσ. 711-720.
- *Byzantium*, In: *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, (ed. PASNAU R.), vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, σσ.139-149.
- *John Italos*, In: *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, (ed. LAGERLUND H.), Dordrecht, Springer, Volume 1, 2011, σσ.623-625
- *Michael Psellos*, In: *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, (ed. LAGERLUND H.), Dordrecht, Springer, Volume 1, 2011, σσ.789- 791.
- *The Western Influence on Late Byzantine Aristotelian Commentaries*, In: *Greeks, Latins, and Intellect History 1204-1500: Bibliotheca* (11), (eds. HINTERBERGER M., SCHABEL C.) Paris, Peeters, 2011, σσ.373-384.
- *Eustratios of Nicaea*, In: *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, (ed. LAGERLUND H.), Dordrecht, Springer, Volume 1, 2011, σσ. 327-329.
- *The Byzantine Commentator's Task: Transmitting, Transforming or Transcending Aristotle's text*", In: *Knotenpunkt Byzanz, Miscellanea Mediaevalia*, (36), (eds. SPEER A, STEINKRÜGER P.), Berlin, de Gruyter, 2012, σσ.199-209.
- *Byzantine philosophy revisited (a decade after)* In: *The Many Faces of Byzantine Philosophy*, (BYDEN B, IERODIAKONOU K), Papers and Monographs from the Norwegian Institute at Athens, 4, 1, Athens, The Norwegian Institute at Athens, 2012. σσ.1-21.
- BYDEN B, *Greek Philosophy*, In: *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, (ed. MARENBON J.), Oxford, Oxford University Press, 2012, σσ.29- 57.

- NIKOS AGIOTIS, *The title of Aristotle's Prior Analytics Aristotle and His Commentators*, In: *Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina*, (7), (eds. GOLITSIS P, IERODIAKONOU K), de Gruyter, 2019, σσ.131-150.
- *The Byzantine Reception of Aristotle's Theory of Meaning*, In: *Methodos* (19), 2019, σσ.1-18.

KALDELLIS A,

- DEMOEN K, *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, (2007), In: *L'Antiquité Classique* (78), 2009, σσ.505-507.
- *The corpus of Byzantine Historiography: An Interpretive Essay*, In: *The Byzantine World*, (ed. STEPHENSON P.), Oxford/ New York, Routledge, 2010, σσ.211–222.
- *The date of Psellos' Death, once again: Psellos was not the Michael of Nikomedeia mentioned by Attaleiates*, In: *Byzantinische Zeitschrift*, (104/2), 2011, σσ. 651-664.
- *Byzantine Philosophy inside and out: Orthodoxy and Dissidence in Counterpoint*, In: *The Many Faces of Byzantine Philosophy*, (eds. BYDÉN B, IERODIAKONOU K), Papers and Monographs from the Norwegian Institute at Athens, 4,1, Athens, Norwegian Institute at Athens, 2012, σσ. 129-151.
- *Intellectual Exchanges with the Arab World*, In: *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, (eds. KALDELLIS A, SINIOSSOGLOU N), Cambridge, Cambridge University Press, 2018. σσ. 79-100.
- *The Discontinuous History of Imperial Panegyric in Byzantium and its Reinvention by Michael Psellos*, In: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* (59), 2019, σσ. 693-713.

ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΣ Ι., *Πῶρ καὶ θεός: φυσικὴ καὶ θεολογία στὴ σκέψη τοῦ Ἡράκλειτου*, Στο: Φιλοσοφία, 25-26 (1995-1996) , σσ. 96-117.

KARAMANOLIS G., *George Gemistos Plethon*, In: *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, (ed. LAGERLUND H.), Dordrecht, Springer, Vo. 1, 2011 σσ.390-394.

ΚΙΑΠΠΙΔΟΥ Ε. Σ, (βιβλιοκρισία) LAURITZEN F, *The Depiction of Character in the Chronographia of Michael Psellos: Studies in Byzantine History and Civilization*, Turhout, Brepols Publishers, 2013, Στο: *Βυζαντινά Σύμμεικτα* (25), 2015, σσ. 319-322.

LASSERRE F, SAFFREY. H. D, WESTERINK. L. G, *Proclus. Théologie Platonicienne. Livre I*. In: *L'Antiquité Classique* (39),1970, σσ. 228-229.

LAURITZEN F,

- *Psello Discepolo di Stetato*, In: *Byzantinische Zeitschrift*, (101/2), 2008, σσ. 715-725.
- *L'Ortodossia Neoplatonica di Psello*, In: *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* (47), Roma, 2010, σσ.285-293.
- *Psellos the Hesychast: a Neoplatonic Reading of the Transfiguration on Mount Tabor (Theologia I.11 Gautier)*, In: *Byzantinoslava* (70), 1, 2012, σσ. 167-180.
- *Psellos and Neoplatonic Mysticism: The Secret Meaning of the Greek Alphabetin*, In: *Platonismus und Esoterik in Byzantinischem Mittelalter und Italienischer Renaissance*, (ed. SENG H.), Bibliotheca Chaldaica / Band 3, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter Heidelberg, 2013, σσ. 29-45.
- *Paraphrasis as interpretation Psellos and a canon of Cosmas the Melodist (Poem 24 Westerink)* In: *Βυζαντινά* (33), 2014, σσ. 61-74.

- *Psellos' Philosophical Works*, In: *Michael Psellos: One Thousand Years of a Polymath's Birth*, 23rd International Congress in Byzantine Studies, August 2016, σσ. 518-538.

LEGER L, RAMBAUD A, *Etudes sur L'Histoire Byzantine*, In: *Journal des Savants*, (11^e), 3, 1913, σσ.134-135.

MAGDALINO P,

- *The Byzantine Reception of Classical Astrology*, In: *Literacy, education and manuscript transmission in Byzantium and beyond*, (eds. HOLMES C, WARING J.), Leiden, Brill, 2002, σσ.33-57.
- *Occult Sciences and Imperial Power in Byzantine History and Historiography*, In: *Occult Sciences in Byzantium*, (eds. MAGDALINO P., MAVROUDI M.) Geneva, La Pomme d'or S.A, 2006, σσ. 119-161.
- *L'Orthodoxie des astrologues: La science entre le dogme et la divination à Byzance (VIIe-XIVe siècle)* In: *Revue des Études Byzantines* (66), 2008, σσ.323-324.
- *Orthodoxy and Byzantine Cultural Identity : Orthodoxy and Heresy in Byzantium*, In: *Quaderni di Nέα 'Ρώμη* (4) (eds. ERMILOV P., RIGO A.) , Rome, 2010, σσ.21-40.
- *Orthodoxy and History in Tenth-Century Byzantine "Encyclopedism"*, In: *Encyclopedic Trends in Byzantium?*, (eds. DEUN VAN P., MACÉ C.), *Orientalia Lovaniensia Analecta* (212), Leuven/ Paris, Walpole MA, 2011, σσ.143-60.

MAVROUDI M, *Occult Science and Society in Byzantium: Considerations for Future Research*, In: *The Occult Sciences in Byzantium*, (eds. MAGDALINO P., MAVROUDI M.), La Pomme d'Or, Geneva, 2006, σσ. 39-95.

MILES G, *Psellos and his Traditions*, In: *Byzantine Perspectives on Neoplatonism (Byzantinisches Archiv – Series Philosophica (1))*, (ed. MARIEV S.), Boston/ Berlin, de Gruyter, 2017, σσ. 79-101.

O'MEARA D. J,

- *Michael Psellus, On Physical Numbers and On Ethical and Theological Arithmetic, in Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Appendix I, Oxford, Clarendon Press, 1989, σσ.218-229.
- *Political Life and Divinization in Neoplatonic Philosophy*, In: *Hermathena*, (157), 1994, σσ.155-164.
- *Aspects du Travail Philosophique de Michel Psellus (Philosophica Minora, vol. II)*, In: *Dissertationum Criticarum*, Festschrift für Günther Christian Hansen, 1998, σσ.431-439.
- *Political Philosophy in Michael Psellus: the Chronographia read in relation to his Philosophical Work*, In: *The Many Faces of Byzantine Philosophy*, (eds. BYDEN B., IERODIAKONOU K), Papers and Monographs from the Norwegian Institute at Athens, 4,1 Athens, The Norwegian Institute at Athens, 2012, σσ.153-170.
- *Psellos' Commentary on the Chaldean Oracles and Proclus'lost Commentary*, In: *Platonismus und Esoterik in Byzantinischem Mittelalter und Italienischer Renaissance*, (ed. SENG H.) *Bibliotheca Chaldaica / Band 3*, Heidelberg, Universitätsverlag C.Winter Heidelberg, 2013, σσ.45-58.

PANAGOPOULOS S, *The philosophical Contribution of a Homo Byzantinus: The De Omnifaria Doctrina of Michael Psellus (1017/1018-1078 AD)*, In: *De Medio Aevo (5)*, I, 2014, σσ.169-178.

PAPAIOANNOU S,

- *Byzantine Mirrors: Self-Reflection in Medieval Greek Writing*, In: *Dumbarton Oaks Papers*, (64) (eds. TALBOT A, MULLETT M), Washington D.C, Dumbarton Oaks, 2010, σσ. 81-102.
- *Michael Psellos on Friendship and Love: Erotic Discourse in Eleventh-Century Constantinople*, In: *Early Medieval Europe* (19), 2011, σσ. 43-61.
- *Rhetoric and the Philosopher in Byzantium*, In: *The Many Faces of Byzantine Philosophy*, (eds. BYDEN B., IERODIAKONOU K), Papers and Monographs from the Norwegian Institute at Athens, 4, 1, Athens, The Norwegian Institute at Athens, 2012, σσ.171-197.

PARPOLA S, *The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy*, In: *The Journal of Near Eastern Studies* (52), 3, The University of Chicago Press, 1993, σσ.161-208.

PETIT L. Bréhier L, *Le Schisme Oriental du XIe Siècle*, In: *Échos d'Orient*, (3), 2,1899, σσ.125-126.

POLEMIS I, *Funeral Orarion for the Most Blessed Patriarch Kyr Michael Keroularios*, In: *Psellos and the Patriarchs, Letters and Funeral Orations for Keroularios, Leichoudes, and Xiphilinos*, (eds. KALDELLIS A., POLEMIS I.), Indiana, University Notre Dame, 2015, σσ. 49-128.

RIEDINGER J-C, *Quatre étapes de la vie de Michel Psellos*, In: *Revue des Études Byzantines* (68), 2010, σσ.5-60.

SEIDLER M J, *Kant and the Stoics on Suicide*, In: *The Journal of the History of Ideas* (44), 3, 1983, σσ. 429-453.

SENG H,

- *Der Kommentar des Psellos zu den Chaldaeischen Orakeln in Lateinischer Übersetzung* In: *Platonismus und Esoterik in Byzantinischem Mittelalter und Italienischer Renaissance*, (ed. SENG H.), Bibliotheca Chaldaica/ Band 3, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter Heidelberg, 2013, σσ.59 -74.
- *Ἵνγκες, συνοχεῖς, τελετάρχει in den Chaldaeischen Orakeln*, In: *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*, (eds. SENG H, GABRIELA L, SANTOPRETE S, TOMMASI C. O.), Bibliotheca Chaldaica/ Band 6, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter Heidelberg, 2016, σσ. 293-316.

ŠCHUKIN T, *Michael Psellos, On the general Doctrine* In: *An Anthology of Eastern Christian theological thought: Orthodoxy and heterodoxy* (eds. BENEVIČ G. I and BIRJUKOV D.), Saint Petersburg/Izdatel'stvo Russkoj Christianskoj Gumanitarnoj Akademii, Nikeja (2), 2009, σσ.314- 318.

SHERWOOD T. F,

- *A Survey of Greek Alchemy*, In: *The Journal of Hellenic Studies*, Vo.50, (1), 1930, σσ.109-139.
- *The Origins of Greek Alchemy*, In: *Ambix*, Vo.1, (1), 1937-38, σσ. 30-47.

SMITH A, *Εἰς τὰ Ἰουλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου*, In: *Porphyrii philosophi fragmenta*, (ed.A. Smith), Stuttgart/Leipzig, Teubner, 1993, σσ. 435-440.

ΣΤΕΙΡΗΣ ΧΡ. Γ, *Ο ρόλος της ελληνικής διανόησης στην αναγέννηση της φιλοσοφίας της φύσης και της επιστήμης στη Δυτική Ευρώπη κατά τον 15ο αιώνα*, Στο: *Παιδαγωγικός Λόγος* (16), 1, 2010, σσ.105-120.

TANNERY P, *Psellus sur Les Nombres*. In: *Revue des Études Grecques*, t.5, (19),1892, σσ. 343-347.

TARDIEU M, *L'Oracle de la Pierre Mnouziris*, In: *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption/ Bibliotheca Chaldaica/ Band 2*, (eds. SENG H, TARDIEU M.), Universitätsverlag C. Winter Heidelberg, 2010, σσ.93-108.

ΤΕΜΠΕΛΗΣ Η, *Η μεταφυσική θεμελίωση της προγνώσεως στην ιατρική κατά τον Στέφανο Αλεξανδρέα*, Στο: *Πάρνασσος*, Α'Ζ τόμος, Αθήνα, 1995, σ. 215-220.

WOLFSDORF D, *Φιλία in Plato's Lysis*, In: *Harvard Studies in Classical Philology* (103), Harvard University, 2007, σσ. 235–254.

WOLSKA C. W, *Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie: Essai d'Identitification et de Biographie*, In: *Revue des Études Byzantines* (47), 1989, σσ.9-10.

ΕΓΚΥΚΛΟΠΑΙΔΕΙΕΣ

Encyclopedia of Medieval Philosophy Between 500 and 1500, Vo.1 (ed. LAGERLUND H.), Dordrecht, Springer, 2011.

Encyclopedia of Spirits and Ghosts in World Mythology, Vo.3, (BANES T.) North Carolina, McFarland and Company, Inc. Publishers, 2016.

ΛΕΞΙΚΑ

ADLER A, *Suidae Lexicon*, I-IV, Leipzig, Teubner, 1928-1938.

ΔΕΥΤΕΡΕΥΟΥΣΑ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ. Γ,

- *Βυζαντινή φιλοσοφία και εικονολογία*, Αθήνα, Καρδαμίτσα 2012.
- *Από τη στοά στο Βυζάντιο: βίος και σύστημα στη στωική συγγένεια*, Αθήνα, Καρδαμίτσα, 2016.

ARNIM J, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Vo. 4, Leipzig, Teubner, 1905-24.

ATHANASSIADI P,

- *Damascius: The Philosophical History: Text with Translations and Notes*, Athens, Apamea Cultural Association, 1999.
- FREDE. M, *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

BARBER C, JENKINS. D, *Reading Michael Psellos: The Medieval Mediterranean: People, Economies and Cultures 400- 1500*, Leiden, Brill, 2006.

BERG R, M. Den, *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary*, *Philosophia Antiqua* (99), Leiden, Brill, 2001.

BIDEZ J,

- *Michel Psellos Epitre sur la Chrysopée*. Catalogue des Manuscrits Alchimiques Grecs, vol. VI. Brussels, 1928.
- *Literature and Philosophy in the Eastern Half of the Empire*,

Cambridge, Cambridge University Press, 1965.

ΒΛΑΧΑΚΗΣ Γ, *Ιστορία και φιλοσοφία των επιστημών στον Ελληνικό χώρο 17^{ος} -19^{ος} αιώνας*, Αθήνα, Μεταίχμιο, 2003.

BÖER P, *St. Clement of Alexandria: Selected works*, Seattle, CreateSpace, 2012.

BREHIER L, *Le Schisme Oriental du Xle Siècle*, Paris, 1968.

BYDÉN B, IERODIAKONOU K, *The Many Faces of Byzantine Philosophy*, Papers and Monographs from the Norwegian Institute at Athens Vol.1, Athens, Norwegian Institute at Athens, 2012.

CAMPS W. A, *An Introduction to Homer*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

CLENDENIN D. B, *Easter Orthodoxy Christianity: A Western Perspective*, Michigan, Baker Academic, 2003.

COHN N, *Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom*, University Chicago Press, 2001.

COLLISSON M, *Michael Psellus on the operation of Demons*, Singapore, Golden Hoard Press Ltd, 2010.

DIELS H., KRANZ W, *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutch*, Berlin, Erster Band, 1960.

DODD'S E. R, *The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

ECHEVARRIA A. Del Campo, *The De La teoría platónica de las Ideas en Bizancio (ss. V-XI): Principios, desarrollos e inversión final de la ontología*

clásica, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2010.

EVERITT A, *Cicero: Life and Times of Rome's Greatest Politician*, New York, Random House Publishing Group, 2003.

FOSTER B.R, FOSTER K. R, *Civilizations of Ancient Iraq*, Oxford, Princeton University Press, 2011.

GAUTIER P,

– *De Daemonibus du Pseudo- Psellos*, V. 38, 1980.

– *Michaelis Pselli Theologica*, Volume I. Leipzig, Tuebner, 1989.

GERSH S, *Interpreting Proclus from Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

GOODRICK N, CLARKE, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*, Oxford University Press, 2008.

GREENFIELD R, *The Traditions of Belief in late Byzantine Demonology*, Amsterdam, 1988.

GWENDOLYN L, *The Babylonian World*, New York/London, Routledge, 2007.

HEIDEGGER M, *Lettres sur L'Humanisme, (Lettre à Jean Beaufret)*, Paris, Gallimard, 1966.

HOLMES C., WARING J, *Literacy, Education and Manuscript Transmission in Byzantium and Beyond*, Leiden, Brill, 2002.

IERODIAKONOU. K,

- *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- BYDEN B, *The Many Faces of Byzantine Philosophy*, Papers and Monographs from the Norwegian Institute at Athens v.1, Athens, The Norwegian Institute at Athens, 2012.

IVANOVIC F, *Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2011.

JEFFREYS M., LAUXTERMANN M. D. *The Letters of Psellos: Cultural Networks and Historical Realities*, *Oxford Studies in Byzantium*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

JOANNOU P.P, *Demonologie Populaire-Demonologie Critique au Xme siercle, La vie inedite de S. Auxence par M. Psellos*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1971.

KALDELLIS A, *The argument of Psellos Chronographia*, Leiden, Brill, 1999.

KAZHDAN A,

- WHARTON E. A, *Change in Byzantine Culture in the*

Eleventh and Twelfth Centuries, London, Berkeley, Berkeley/Los Angeles/ London, California University of Press, 1985.

– *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

KLITENIC S. W, Dillon J, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*, Aldershot/ Hampshire, Ashgate Publishing Company, 2007.

KOUSOULIS P, *Ancient Egyptian Demonology: Studies on the Bound-Aries between the Demonic and the Divine in Egyptian Magic* (Orientalia Lovanensia Analecta, 175), Leuven, Peeters, 2011.

KRUMBACHER K, *The History of Byzantine Literature: from Justinian to the end of the Eastern Roman Empire (527-1453)* (2nd ed. Munich: Beck, 1897), (trans by JENKINS D, BACHRACH D), Notre Dame, University of Notre Dame, 2001.

KURTZ E, DREXL H. X, *Michaelis Pselli Scripta minora magnam partem adhuc inedita, II: Epistulae* (Orbis Romanus 12), vielm13, Milano Vita e Pensiero, 1941.

LAURITZEN F, *The depiction of character in the Chronographia of Michael Psellos*, Turnhout, Brepols Publishing, 2013.

LEWY H, *Chaldean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the later Roman Empire*, troisième édition par Michel Tardieu, avec un supplément: « Les Oracles chaldaïques 1891-2011 », Paris, 2010, Institut d'Études augustiniennes, « Collection

des Études augustiniennes, Série Antiquité » (77), Paris, Michel Tardieu, 2011.

LINDBERG D. C, *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450*. Chicago, University of Chicago Press, 1992.

LLOYD A.C, *The anatomy of Neoplatonism*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

LOUTH A, *Maximus the Confessor*, London / New York, Routledge, 1996.

MACKENNA S, *Plotinus. The Enneads*, New York, Larson, 1992.

MAGDALINO P,

- *Tradition and transformation in medieval Byzantium*, Aldershot, Ashgate, 1991.
- *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th 13th Centuries*, Papers from the Twenty-Sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, St Andrews, 1992.
- MAVROUDI M, *Occult Sciences in Byzantium*, Geneva, La Pomme d'or S.A, 2006.
- *L'Orthodoxie des astrologues: La science entre le dogme et la divination à Byzance (VIIe-XIVe siècle)*, (Réalités Byzantines 12), Paris, Lethielleux, 2006.

MAJERCIK R. D. *Chaldean Oracles: Text, Translation and Commentary*, Leiden, Brill, 1989.

MAQUIRE H, *Byzantine Magic*, Washington D.C, Dumbarton Oaks, 1995.

- MARTIN Perez I, *Miguel pselo y el Neoplatonismo en el siglo XI*, Debats 90, 2005, σσ. 94-101.
- MINER R, *Thomas Aquinas on the Passions*, New York, Cambridge University Press, 2009.
- MITRALEXIS S, STEIRIS G. et all, *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, Oregon, Cascade Books, 2017.
- MYERS J, *The Sippar Pantheon: A Diachronic Study*, Cambridge 2002.
- OBOLENSKY D, *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- O'MEARA D.J, *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- PAPAIOANNOU E, *Michael Psellos: rhetoric and authorship in Byzantium*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- PATTERSON A, *Jonh Milton*, New York, Routledge, 2013.
- RAPPE S, *Reading Neo-Platonism. Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- ROWAN W, *Arius: Heresy and Tradition*, Cambridge, Eerdmans Publishing, 2002.
- RUNCIMAN S, *The Eastern Schism, A study of the Papacy and the Eastern Churches during the XIth and XIIth Centuries*, Oxford, 1955.

SENG H, *Platonismus und Esoterik in Byzantinischem Mittelalter und Italienischer Renaissance*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter Heidelberg, 2013.

SCHÄFER C, *The Philosophy of Dionysius the Areopagite: An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise on the Divine Names*, Philosophia Antiqua. A Series of Studies on Ancient Philosophy, Leiden and Boston, 2006.

SHAW G, *Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Aeropagite*, Journal of early Christian Studies, 1994.

SMITH A, *Porphyrii Philosophi Fragmenta, Eίς τὰ Ἰουλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου*, (fragmenta Arabica David Wasserstein interpretante), Stuttgart/Leipzig, Teubner, 1993.

ΣΤΕΙΡΗΣ ΧΡ.Γ, *Η Παράδοση της Αναγέννησης: Βυζαντινή και Δυτική Φιλοσοφία στον 15ο αιώνα*, Αθήνα, Παπαζήση, 2016.

TEMPELIS E, *The school of Ammonius son of Hermia, on knowledge of the divine*, Αθήνα, εκδ. Παρνασσός, 1998.

THORNDILE L, *A History of Magic and Experimental Science*, New York/ London, Columbia University Press, 1923.

- *A History of Magic and Experimental Science: Fourteenth and Fifteenth centuries*, III.
- *A History of Magic and Experimental Science: The Seventeenth century*, VIII.
- *A History of Magic and Experimental Science: The Sixteenth century*, V.

TOUCHER S, *The Reign of Leo VI (886-912): Politics and People*, Leiden, Brill, 1997, *The Reign of Leo VI (886-912): Politics and People*, Leiden, Brill, 1997.

TREADGOLD W, *A history of the Byzantine State and Society*, Stanford University Press, 1997.

UŽDAVINYS A, *Philosophy and Theurgy in Late Antiquity*, Ohio, Angelico Press/Sophia Perenni, 2014.

WATTS E.J, *City and school in late antique Athens and Alexandria*, (Series: The Transformation of the Classical Heritage, 41), Berkeley, University of California Press, 2006.

WESTERINK G, *Michael Psellus De Omnifaria Doctrina: Critical Text and Introduction*, Centrale Drukkerij, Nijmegen, 1948.

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΒΑΣΙΚΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ ΚΑΙ ΟΡΩΝ.

Α.

Άγιος Αυξέντιος: 153.

Άγγελοι: 20,56,61,66,67,114, 168.

Άδης: 62,124.

Αλλάτιος:153.

Αριστοτέλης: 96,97,98,99,119.

Ασσύριοι : 53,80,82.

Β.

Βαλτάζαρ: 53.

Γ.

Γεμιστός: 37,97.

Γαζαίος : 54.

Γεωμαντεία:106,139,161.

Δ.

Δημόκριτος : 87, 172.

Δαμασκηνός: 95.

Δαμάσκιος: 114.

Δαιμονολογία:7,17,19,20,26,28,29,85,94,

102,103,104,108,110,116,131,138,139,140,1

41,142,147,150,152,162,157,172,173,183,

174,190.

Ε.

Εκάτη: 63,64,73,75,86,101,109,172.

Η.

Ήλιος :20,56,61,66,67,114, 168,

Ηράκλειτος:18,87,109,172.

Θ.

Θεουργία:19,21,28,29,52,69,72,83,85,97,
100,121,124,125,126.

Ι.

Ιάμβλιχος:77,116,128.

Ιησούς:30,151.

Ιταλικός:7, 134,135,136,182.

Ισίδωρος : 114.

Ίυγγες: 58,68,78,79.

Κ.

Κικέρων: 92.

Κλιματάρχες: 83,108,172.

Κηρουλάριος: 34.

Λ.

Λελούριον: 69.

Μ.

Μαρίνος: 114.

Μαγανεία: 74,78,162.

Μαντεία: 74,78,97.

Ξ.

Ξιφιλίνος: 34.

Ο.

Όμηρος: 104,165.

Ονειρομαντεία: 139.

Ν.

Ναβουχοδονόσωρ: 53.

Νεοπλατωνικοί: 95,101,115,125,127,178.

Νουμήγιος: 87.

Π.

Πλωτίνος: 54,77,116,128.

Πορφύριος: 77,116,128.

Πρόκλος: 53,54,55,57,77,97,

114,116,117,118,120,127,128,

132.

Πυθαγόρας: 18,87,109,172.

Σ.

Συνοχείς:58,65,68,78,79,168.

Στωϊκοί: 61,102,

Στέφανος:43,92.

Τ.

Τελετάρχης: 58,78,79,168.

Τελετουργία:57,63,66,69,73,85,104,121,126,140,149,152,161.

Χ.

Χαλδαίοι: 20,53,55,56,59,60,61,64,65,79,80,168.

Χρύσσιπος: 60.

Ψ.

Ψελλός:

1,2,3,4,5,5,6,7,8,9,10,11,12,13,14,15,16,17,18,19, 20,
21,22,23,24,25,26,27,28,29,30,31,32,33,34,35,36,37,38
,39,40,41,42,43,44,45,46,47,48,49,50,51,52,53,54,55,5
6,57,58,59,60,61,62,63,64,65,66,67,68,69,70,71,72,73,
74,75,76,77,78,79,80,81,82,83,84,85,86,87,88,89,90,91
,92,93, 94,94,95,96,97,98,99,100-110-120-130-140-
150-160-160-170-180-19

