

ΛΥΚΟΥΡΑ ΑΘΑΝΑΣΙΑ

Η ΠΡΟΣΛΗΨΗ ΤΟΥ ΔΥΤΙΚΟΥ ΣΧΟΛΑΣΤΙΚΙΣΜΟΥ ΣΤΟ ΥΣΤΕΡΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ:



Η ΕΠΙΤΟΜΗ ΤΟΥ ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΣΧΟΛΑΡΙΟΥ ΓΕΝΝΑΔΙΟΥ Β΄  
ΣΤΟ «ΠΕΡΙ ΠΑΘΩΝ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ» ΤΟΥ ΘΩΜΑ ΑΚΙΝΑΤΗ

Έπι διδακτορία διατριβή υποβληθείσα στο τμήμα Φιλοσοφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών

ΑΘΗΝΑ  
2021

### **Τριμελής συμβουλευτική επιτροπή**

Αθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη (Επιβλέπουσα Καθηγήτρια), Ομότιμη Καθηγήτρια, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Τμήμα Φιλοσοφίας.

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

Μάριος Μπέζος, Ομότιμος Καθηγητής, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Τμήμα Θεολογίας.



### **Λοιπά μέλη της εξεταστικής επιτροπής**

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

Κατερίνα Ιεροδιακόνου, Καθηγήτρια, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Τμήμα Μ.Ι.Θ.Ε, Τομέας Φιλοσοφίας και Θεωρίας της Επιστήμης και της Τεχνολογίας.

Παντελής Γκολίτσης, Επίκουρος Καθηγητής, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Τμήμα Φιλοσοφίας και Παιδαγωγικής, Τομέας Φιλοσοφίας.

Γεώργιος Ζωγραφίδης, Καθηγητής, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Τμήμα Φιλοσοφίας και Παιδαγωγικής, Τομέας Φιλοσοφίας.

ΛΥΚΟΥΡΑ ΑΘΑΝΑΣΙΑ

Η ΠΡΟΣΛΗΨΗ ΤΟΥ ΔΥΤΙΚΟΥ ΣΧΟΛΑΣΤΙΚΙΣΜΟΥ ΣΤΟ ΥΣΤΕΡΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ:



Η ΕΠΙΤΟΜΗ ΤΟΥ ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΣΧΟΛΑΡΙΟΥ ΓΕΝΝΑΔΙΟΥ Β΄  
ΣΤΟ «ΠΕΡΙ ΠΑΘΩΝ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ» ΤΟΥ ΘΩΜΑ ΑΚΙΝΑΤΗ

2021

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....	10
ΕΙΣΑΓΩΓΗ .....	19
Γλωσσική μελέτη .....	29
ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΓΕΝΝΑΔΙΟΣ Β' ΣΧΟΛΑΡΙΟΣ. ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΔΡΑΣΗ .....	31
Γέννηση, καταγωγή, εκπαίδευση.....	31
Επαγγελματική δραστηριότητα.....	35
Διδασκαλία.....	37
Μοναστική πορεία.....	39
Πατριαρχία.....	40
Συγγραφική δραστηριότητα.....	44
Ο Σχολάριος ως θεολόγος, φιλόσοφος και υπομνηματιστής.....	46
Η ΘΕΣΗ ΤΟΥ ΣΧΟΛΑΡΙΟΥ ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΤΗ ΔΥΤΙΚΗ ΚΑΙ ΑΝΑΤΟΛΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ.....	50
Σχολάριος και δυτικός σχολαστικισμός.....	50
Ο θωμισμός του Σχολαρίου .....	59
Διαμάχη αριστοτελικών-πλατωνικών .....	67
Σχολάριος και παλαμισμός .....	72
Επιρροή.....	77
Η ΕΠΙΤΟΜΗ ΤΗΣ <i>SUMMA THEOLOGIAE</i> .....	80
Προσέγγιση της επιτομής του Σχολαρίου του κεφαλαίου των παθών της ψυχής της <i>Summa Theologiae</i> του Θωμά Ακινάτη.....	82
ΠΕΡΙ ΠΑΘΩΝ.....	83
Ο ΟΡΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΠΑΘΟΥΣ.....	85
1. Τα πάθη βρίσκονται στην ψυχή.....	85
2. Το πάθος ανήκει περισσότερο στο ορεκτικό μέρος της ψυχής, παρά στο θυμικό.....	87
3. Πάθος, μάλλον έν τῷ αἰσθητικῷ ὀρεκτικῷ ἢ έν τῷ νοερῷ ὀρεκτικῷ.....	90
Η ΔΙΑΦΟΡΑ ΤΩΝ ΠΑΘΩΝ.....	91
1. Γιατί τα πάθη του θυμικού και τα πάθη του επιθυμητικού διαφέρουν κατά το είδος.....	92
2. Η αντίθεση μεταξύ των παθών της θυμικής δύναμης βασίζεται μόνο στην αντίθεση μεταξύ καλού και κακού;.....	96
3. Κάθε πάθος της ψυχής έχει ένα αντίθετο;.....	96

4. Τα πάθη που διαφέρουν κατά το είδος, και δεν είναι αντίθετα το ένα από το άλλο, μπορούν να ανήκουν στην ίδια δύναμη; .....	98
ΤΟ ΚΑΛΟ ΚΑΙ ΤΟ ΚΑΚΟ ΕΝΤΟΣ ΤΩΝ ΠΑΘΩΝ .....	99
1. Είναι οποιοδήποτε πάθος καλό ή κακό σε ηθικό επίπεδο;.....	99
2. Κάθε πάθος της ψυχής είναι ηθικώς κακό;.....	101
3. Ένα πάθος ελαττώνει πάντοτε την αρετή μιας ηθικής πράξης; .....	102
4. Η παράλειψη του τέταρτου άρθρου .....	104
Η ΤΑΞΗ ΤΩΝ ΠΑΘΩΝ .....	105
1. Τα πάθη του θυμικού προηγούνται από τα πάθη του επιθυμητικού; .....	106
2. Ο έρωσ είναι το πρώτο μεταξύ των παθών του επιθυμητικού; .....	109
3. Η ελπίδα είναι η πρώτη μεταξύ των παθών του θυμικού; .....	110
4. Η χαρά, η λύπη, η ελπίδα και ο φόβος είναι τα τέσσερα πρωταρχικά πάθη .....	112
ΕΡΩΣ.....	113
1. Ο έρωσ υπάρχει στο επιθυμητικό μέρος της ψυχής. ....	114
2. Το πάθος είναι η αρχή της ορεκτικής δύναμης. ....	116
3. Ο έρωτας, η αγάπη, η τίμια αγάπη και η φιλία ενώ διαφέρουν, ωστόσο ανήκουν εις ταύτων	117
4. Ο έρωτας διαιρείται σε αυτόν της φιλίας και της επιθυμίας.....	118
ΟΙ ΑΙΤΙΕΣ ΤΟΥ ΕΡΩΤΟΣ .....	121
1. Το καλό.....	121
2. Η γνώση.....	122
3. Η ομοιότητα.....	124
ΤΑ ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΑ ΤΟΥ ΕΡΩΤΑ .....	129
1. Η ενότητα είναι αποτέλεσμα του έρωτα.....	129
2. Ο έρωσ είναι αιτία της αμοιβαίας περιχωρήσεως (αυτού που αγαπά από αυτό που αγαπά). 130	
3. Η έκσταση είναι αποτέλεσμα του έρωτα.....	132
4. Η ζήλεια είναι αποτέλεσμα έκστασης. ....	132
ΜΙΣΟΣ .....	137
1. Αιτία και αντικείμενο του μίσους είναι το κακό. ....	137
2. Ο έρωσ είναι αιτία του μίσους. ....	138
3. Ο έρωσ είναι ισχυρότερος του μίσους και το καλό ισχυρότερο του κακού.....	142
4. Περί του ζητήματος αν είναι δυνατό κάποιος να μισεί τον εαυτό του.....	143
5. Περί του ζητήματος αν είναι δυνατόν κάποιος να μισεί την αλήθεια.....	145
6. Παράλειψη έκτου άρθρου .....	147

ΕΠΙΘΥΜΙΑ.....	149
1. Η επιθυμία υπάρχει μόνο στην αισθητική όρεξη.....	149
2. Επιθυμίες φυσικές και αφύσικες.....	150
3. Η επιθυμία είναι άπειρη.....	151
ΗΔΟΝΗ.....	154
1. Η ηδονή είναι πάθος.....	154
2. Η ηδονή δεν είναι εν χρόνω.....	155
3. Η διαφορά των όρων ευφροσύνη και ηδονή.....	157
4. Η ηδονή βρίσκεται στη διανοητική όρεξη.....	159
5. Οι ασώματες και νοητές ηδονές.....	161
είναι μείζονες των αισθητών και σωματικών.....	161
6. Από τις σωματικές ηδονές,.....	162
οι πιο ισχυρές είναι αυτές που γίνονται αισθητές με την αφή.....	162
7. Νοσηρές και παρά φύσιν ηδονές.....	164
8. Μια ηδονή μπορεί να είναι αντίθετη με μια άλλη ηδονή.....	165
ΑΙΤΙΕΣ ΤΗΣ ΗΔΟΝΗΣ.....	166
1. Η ενέργεια.....	166
2. Η κίνηση.....	166
3. Η μνήμη και η ελπίδα.....	168
4. Η λύπη.....	169
5. Άλλες πράξεις που είναι αιτίες ηδονής.....	171
6. Οι τρεις τρόποι ευεργεσίας ( <i>τὸ εὖ ποιεῖν ἕτερον, τριχῶς</i> ).....	171
7. Η ομοιότητα.....	173
8. Η έκπληξη.....	175
ΤΑ ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΑ ΤΗΣ ΗΔΟΝΗΣ.....	176
1. Η διαπλάτυνση της καρδιάς.....	176
2. Η ηδονή.....	177
3-4. Η σωματική ηδονή και ο λόγος.....	179
Η ΑΡΕΤΗ ΚΑΙ Η ΚΑΚΙΑ ΤΗΣ ΗΔΟΝΗΣ.....	182
1. Κάθε ηδονή δεν είναι κακή.....	183
2. Κάθε ηδονή δεν είναι αγαθή.....	186
3. Η ηδονή ως κάτι άριστο.....	187
4. Η ηδονή ως μέτρο ή κανών της ηθικής.....	190

ΟΔΥΝΗ ή ΛΥΠΗ.....	192
1. Η οδύνη ως πάθος της ψυχής.....	193
2. Η ευφροσύνη και η λύπη έχουν αιτία την εσωτερική αντίληψη.....	193
3. Οδύνη έναντι ηδονής.....	195
Τέταρτο άρθρο.....	197
4. Η ηδονή της θεωρίας.....	199
5. Η όρεξη της ηδονής είναι ισχυρότερη της φυσικής λύπης.....	200
6. Η εσωτερική και εξωτερική οδύνη.....	201
7. Τα τέσσερα είδη λύπης.....	202
ΑΙΤΙΕΣ ΤΗΣ ΛΥΠΗΣ.....	204
1. Το καλό και το κακό.....	204
2. Η επιθυμία.....	206
3. <i>Appetitus unitatis</i> .....	207
4ο. Μια μεγαλύτερη δύναμη από τη βούληση ή την αισθητική όρεξη.....	209
ΤΑ ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΑ ΤΗΣ ΛΥΠΗΣ.....	212
1. Η μάθηση.....	213
2. Το βάρος της ψυχής.....	214
3. Η ενέργεια.....	215
4. Η βλάβη στο σώμα.....	216
Η ΘΕΡΑΠΕΙΑ ΓΙΑ ΤΗ ΛΥΠΗ.....	218
1. Η ηδονή.....	219
2. Το πένθος.....	221
3. Η λύπη του συναλοῦντος φίλου.....	222
4. <i>Contemplatio veritatis</i> .....	227
5. Άλλοι τρόποι καταπράυνσης της λύπης.....	228
Η ΑΡΕΤΗ ΚΑΙ Η ΚΑΚΙΑ ΤΗΣ ΛΥΠΗΣ.....	230
1. Κάθε λύπη δεν είναι κακή.....	230
2. Η λύπη που βασίζεται στο μέτρο ακολουθεί τη λογική.....	233
3. Η ωφέλεια της λύπης.....	234
4. Η λύπη δεν είναι το έσχατο κακό.....	235
ΤΑ ΠΑΘΗ ΤΟΥ ΘΥΜΙΚΟΥ. Η ΕΛΠΙΔΑ.....	238
1. Η ελπίδα δεν είναι το ίδιο με την επιθυμία.....	239
2. Η ελπίδα είναι χαρακτηριστικό της ορεκτικής δύναμης.....	243

3. Άλογα όντα. Ελπίδα και απόγνωση.....	245
4. Η απόγνωση αντιτίθεται στην ελπίδα.....	246
5. Η εμπειρία ως αιτία της ελπίδας.....	249
6. Η νεότητα και η μέθη ως αιτίες της ελπίδας.....	251
Έβδομο και όγδοο ερώτημα.....	257
ΦΟΒΟΣ.....	258
1. Ο φόβος ως πάθος της ψυχής.....	259
2-3. Ο φόβος ως ειδικό πάθος.....	261
Τρίτο ερώτημα.....	262
4. Τα έξι είδη του φόβου κατά τον Ιω. Δαμασκηνό.....	264
ΤΟ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ ΤΟΥ ΦΟΒΟΥ.....	267
1. Το αντικείμενο του φόβου είναι το κακό.....	267
2. <i>Τò κακόν τῆς φύσεως, εἴπερ ὁ θάνατος, κατά τὸν Φιλόσοφον [...], φοβερώτατον.....</i>	269
Τρίτο ερώτημα.....	273
4. Ο φόβος προκαλεί φόβο.....	274
5. Τα <i>ἀήθη</i> και τα <i>αἰφνίδια</i> .....	275
6. Φοβερώτερα είναι εκείνα που δεν μπορεί κάποιος να αποφύγει.....	279
ΑΙΤΙΕΣ ΤΟΥ ΦΟΒΟΥ.....	281
1. Ο έρωσ.....	281
2. Η ένδεια ή η αδυναμία.....	283
ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΑ ΤΟΥ ΦΟΒΟΥ.....	285
1. Η συστολή.....	285
2. <i>Ὁ φόβος βουλευτικούς ποιεῖ.....</i>	287
3ον. Ο τρόμος.....	289
4. Η αγαθή ενέργεια.....	290
ΤΟΛΜΗ.....	292
1. Η τόλμη είναι αντίθετη στον φόβο.....	292
2. Η τόλμη ακολουθεί την ελπίδα.....	294
3. Δεν υπάρχει ασθένεια που να είναι αιτία της τόλμης, το αντίθετο μάλιστα.....	295
4. Οι τολμηροί είναι προθυμότεροι στην αρχή.....	297
παρά κατά τη διάρκεια των δεινών.....	297
ΟΡΓΗ.....	298
1. Η οργή ως πάθος ειδικό.....	298



2. Το αντικείμενο της οργής είναι το αγαθό.....	300
3. Η οργή ανήκει στο επιθυμητικό μέρος της ψυχής.....	301
4. <i>Η όργη μετά τοῦ λόγου ἐστίν</i> .....	302
5. Η οργή είναι πιο φυσική από τη επιθυμία.....	303
6. Η οργή είναι λιγότερο κακή από το μίσος.....	306
7. Όσοι σχετίζονται με τη δικαιοσύνη, σχετίζονται και με την οργή.....	309
8. Τα τρία είδη της οργής.....	309
Η ΠΟΙΗΤΙΚΗ ΑΙΤΙΑ ΤΗΣ ΟΡΓΗΣ.....	311
1. Πάντα κάποιος οργίζεται για κάτι που έχει γίνει εναντίον του.....	312
2. Η περιφρόνηση.....	313
Τρίτο και τέταρτο ερώτημα.....	316
ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΑ ΤΗΣ ΟΡΓΗΣ.....	318
1. Η ηδονή.....	319
Παράλειψη 2 <sup>ου</sup> άρθρου.....	320
3. Η οργή εμποδίζει τη λογική.....	326
4. Η σιωπή.....	327
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....	329
Πηγές.....	349
Δευτερογενής Βιβλιογραφία.....	363

## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η παρούσα διδακτορική διατριβή στοχεύει στη μελέτη της πρόσληψης του δυτικού σχολαστικισμού κατά το Ύστερο Βυζάντιο, όπως αντικατοπτρίζεται από το μέρος της επιτομής του Γεώργιου Σχολάριου-Γεννάδιου Β' *Περὶ τῶν παθῶν τῆς ψυχῆς γενικώτερον* (*Des Passions*) του κεφαλαίου *Περὶ τῶν παθῶν τῆς ψυχῆς* (*De passionibus animae*, q. 22-48), του έργου *Σούμμα ἢ Σύνοψις Θεολογική* (*Summa Theologiae*, *ST*) του Θωμά Ακινάτη.

Τα άρθρα του επιτέμνοντος και συγκεκριμένα τα άρθρα 22 έως 48 που χρησιμοποιούνται στην παρούσα μελέτη, αντιπαραβάλλονται με τα αντίστοιχα άρθρα του λατινικού πρωτοτύπου, τα οποία αντιστοιχούν στο πρώτο του δευτέρου μέρος (*Prima Secundae, Ia- Iiae*) της *ST*. Πρόκειται για μια πηγή κατά το πολύ ανεξερεύνητη. Η συγκριτική μελέτη των θέσεων του Γεννάδιου Σχολάριου και του Θωμά Ακινάτη προσεγγίζεται κυρίως μέσω της επιτομής του πρώτου στο έργο του δεύτερου, με αποτέλεσμα να δίνεται ιδιαίτερη βαρύτητα στον βυζαντινό θεολόγο, φιλόσοφο και λόγιο του 15<sup>ου</sup> αιώνα. Η ερμηνεία και τα σχόλιά του αναφορικά με τα πάθη απαντώνται στον έκτο τόμο της συλλογής των *Απάντων* του (*Œuvres Complètes de Gennadios Scholarios, Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, X. Siderides & M. Jugie. T. I-VIII. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1928-1936). Η μελέτη της επιτομής οδήγησε στη μετάφραση και στην ερμηνευτική προσέγγιση, τόσο των συγκεκριμένων κεφαλαίων, όσο και διαφόρων άλλων χωρίων από το έργο του, αλλά και στη μετάφραση και ερμηνεία του αντίστοιχου μέρους της *ST* του Θωμά Ακινάτη («*Prima Secundae Summae Theologiae. A Quaestione 1 ad Quaestionem LXX*». Στο *Opera omnia iussu impensa que Leonis XIII P. M. edita*. Vol. 6. Ad Codices Manuscriptos Vaticanos Exacta. Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1891).

Η επιτομή του Σχολάριου, πέραν της καθ' αυτής αξίας της, βεβαιώνει την άποψη περί της άμεσης επιρροής του Αριστοτέλη στη διάνοηση του Ακινάτη, τη διαμόρφωση του κειμένου του Σχολάριου με όρους, έννοιες, συγκρίσεις και ηθικούς προβληματισμούς με τον διαλεκτικό αριστοτελικό τρόπο που διαμορφώνει και τον θωμικό τρόπο.<sup>1</sup> Η διαπίστωση

---

<sup>1</sup> Η θωμική και εν γένει σχολαστική μεθοδολογία η οποία παρείχε στους μελετητές ένα διαλεκτικό μοντέλο προσέγγισης των θεμάτων, που αφορά την παραγωγή επιχειρημάτων υπέρ και κατά μιας θέσης, τη

περί έμμεσης επιρροής που άσκησε η νεοπλατωνική και η στωική φιλοσοφία, μέσω των Αράβων φιλοσόφων, η οποία απεικονίζεται στη φιλοσοφία του Ακινάτη και οδήγησε στην εξέλιξη της ηθικής του φιλοσοφίας, συναντάται σε αυτό το κείμενο και παραλαμβάνεται από τον Σχολάριο εμποτίζοντας τη σκέψη του. Η νέα τροπή της φιλοσοφίας, την οποία διαμόρφωσε η θωμική σκέψη που είχε να κάνει με φιλοσοφικές ιδέες διανοητών όπως ο ψευδο-Διονύσιος Αρεοπαγίτης, ο Αβερρόης, ο Μαϊμονίδης, ο Βοήθιος, ο Αυγουστίνος, ο Αβελάρδος, ο Αλβέρτος ο Μέγας και πολλοί άλλοι, προσλαμβάνεται από τον Σχολάριο, εμπλουτίζεται, ανανεώνεται ενώ συνείρει στοιχεία των φιλοσοφικών και θεολογικών καταβολών της χριστιανικής Ανατολής.

Από την πλευρά των καταβολών του Σχολαρίου η επιρροή της στωικής φιλοσοφίας<sup>2</sup> εν γένει στην Ανατολή, εκδηλώθηκε ιδιαίτερος στη νηπτική θεολογία,<sup>3</sup> με την εφαρμογή και μετεξέλιξη της στον ασκητικό μυστικισμό. Η αριστοτελική διαλεκτική και η σχέση της με

---

διαμόρφωση των ιδίων του συμπερασμάτων και την επιχειρηματολογία, ή αλλιώς εξήγηση, των προγενέστερων αντιρρήσεων. Αυτή η μέθοδος πραγμάτευσης ενός θέματος παραπέμπει τους μελετητές στην αριστοτελική διαλεκτική μέθοδο (J. Demetrakopoulos, «Thomas Aquinas' Impact on Late Byzantine Theology and Philosophy: The Issues of Method or 'Modus Sciendi' and 'Dignitas Hominis'», στο *Knotenpunkt Byzanz. Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen*, eds. A. Speer, Ph. Steinkrüger, De Gruyter: 2012, 334), στο μέτρο που αυτή η μέθοδος στοχεύει να απαντήσει θετικά ή αρνητικά σε ένα ερώτημα (Αριστοτέλης, *Τοπικά*, 145b1-3).

<sup>2</sup> Για μια συνολική εικόνα περί της στωικής φιλοσοφίας βλ. F. H. Arnim (επιμ.), *Stoicorum Veterum Fragmenta: Collegit Ioannes ab Arnim* (SVF), (Lipsiae: Teubneri G. B., 1921-1924). A. A. Long & D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1987). M. Dragona-Monachou, *The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods* (Athens: Sariopolion, 1976). B. Inwood, *The Cambridge Companion to the Stoics* (Cambridge: Cambridge University Press 2003). A. A. Long, *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία*, μτφ. Στ. Δημόπουλος, Μ. Δραγώνα-Μονάχου (Αθήνα: Μ. Ι. Ε. Τ., 2003<sup>3</sup>). Κ. Δ., Γεωργούλης, *Ιστορία της Ελληνικής φιλοσοφίας* (Αθήνα: Παπαδήμας, 2007). Τσελλερ-Νεστλε, *Ιστορία της Ελληνικής φιλοσοφίας*, Χ. Θεοδορίδης (μτφ.) (Αθήνα: Εστία, 2000). Ν. Γ. Πολίτης, *Φιλοσοφήματα*, (Εν Αθήναις, 2004). J. Sellars, *Stoicism* (Berkeley and Durham: University of California Press and Acumen, UK, 2006). F. Ildefonse, *Οι Στωικοί. Ζήνων, Κλεάνθης, Χρύσιππος* (Αθήνα: Ενάλιος, 2009). A. A. Long, *From Epicurus to Epictetus, Studies in Hellenistic and Roman Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 2006). J. M. Cooper, *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 2012). Ε. Χ. Παπαρρηγοπούλου, *Στωική Φιλοσοφία της Θρησκείας* (Αθήνα: Πεδίο, 2020).

<sup>3</sup> Οι Νηπτικοί Πατέρες προσέλαβαν αρκετές στωικές αντιλήψεις κατά την ασκητική τους. Επί παραδείγματι ο Ευάγγελος Ποντικός υποστηρίζει ότι η απάθεια είναι τεκμήριο για τη δυνατότητα της όρασης υπό του νου του εσωτερικού φωτός [Κ. Δ. Γεωργούλης, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας* (Αθήνα: Εκδόσεις Παπαδήμα, 2007), 704]. Ο Νείλος ο ασκητής επισημαίνει τη σχέση εναντιότητας μεταξύ παθών και αρετών [βλ. Ν. Πολίτης, *Ειρήνευση* (Εν Αθήναις: 1997), 182-185]. S. Nilus, «Λόγος Άσκητικός», στο *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* (PG) 79, επιμ. J. P. Migne (Paris, 1865), col. 784A]. Στην ασκητική του ο Μάξιμος Ομολογητής -πέραν των άλλων- εξετάζει και την κατά φύσιν κίνηση της ψυχής, με την οποία επιτυγχάνεται η επιστροφή στην αρχική κατάσταση του ανθρώπου [Maximi Confessoris, «Περί διαφόρων άπόρων τής Θείας Γραφής», στο PG 90, επιμ. J. P. Migne (Paris, 1865), col. 324], ο Γρηγόριος ο Σιναΐτης εκφράζει την προσπάθεια του ανθρώπου να καθαρθεί ο νους του από κάθε πάθος [Χ. Γ. Σωτηρόπουλος, *Νηπτικοί και Πατέρες των Μέσων Χρόνων* (Αθήνα, 2000), 58-59. Σ. Παπαδόπουλος, «Γρ. Σιναΐτης», *ΘΗΕ*, 4 (1964): 706] κ.ο.κ.

τους θεολογικούς προβληματισμούς και τις διαμάχες της εποχής επιμένουν να βρίσκονται στο επίκεντρο της σκέψης την εποχή του Σχολάριου.<sup>4</sup> Οι ερμηνευτικές προσπάθειες και οι μεταφράσεις λατινικών έργων εκ μέρους του Σχολάριου, αλλά και προγενέστερων του βυζαντινών διανοητών, επιτρέπουν την ανάδυση άλλων φιλοσοφικών και θεολογικών προσεγγίσεων και συνάμα την εκλογή και την πρόσμιξη ιδεών που αναδίδει αυτή η νέα τροπή.

Ένας από τους στόχους αυτής της διατριβής είναι η αποσαφήνιση των φιλοσοφικών και θεολογικών επιρροών και επιδράσεων στη σκέψη του Σχολάριου εκ του κεφαλαίου *Περὶ τῶν παθῶν τῆς ψυχῆς γενικώτερον*. Η μελέτη αυτού του θέματος κρίνεται ως ιδιαίτερως σημαντική, δεδομένου ότι τα κείμενα του Γεννάδιου δεν έχουν ερευνηθεί σχολαστικά, κάτω από ένα πλαίσιο αμιγώς φιλοσοφικό. Δεν φαίνεται να έχει μελετηθεί συστηματικά το θέμα αυτό μέσα από αρκετές επί μέρους προσεγγίσεις πολλών ερευνητών.

Στην παρούσα μελέτη αναδεικνύεται ότι δεν είναι ορθό να εκτιμηθεί η φιλοσοφική αξία του Σχολάριου στηριζόμενη μόνο είτε στην επιτομή του έργου του Ακινάτη, είτε στους παλαιότερους βυζαντινούς διανοητές. Μια τέτοια ερμηνεία υποβιβάζει το φιλοσοφικό και θεολογικό έργο ενός διανοητή του βεληνεκούς του Σχολάριου. Συνεπώς, με αυτή τη συγκριτική προσέγγιση επιχειρείται η ανάδειξη της υπάρχουσας σύγκλισης του Σχολάριου με τον Ακινάτη, χωρίς να υποτιμάται η διάστασή τους, σε σημεία όπου αυτή επισυμβαίνει ή όπου υποβόσκει. Οι νεώτερες μελέτες του έργου του Σχολάριου όλο και περισσότερο προβάλλουν τη φιλοσοφική πρωτοτυπία της σκέψης του βυζαντινού θεολόγου.

Στη σύγχρονη έρευνα έχουν εγερθεί αντιρρήσεις σχετικά με το κατά πόσον μπορεί η επιτομή του πρώτου του δευτέρου μέρους της *ST (Ia IIae)* του Σχολάριου, στο οποίο εμπεριέχονται και τα άρθρα για τα πάθη της ψυχής που αφορούν την παρούσα διατριβή, να συγκριθεί απευθείας με το λατινικό πρωτότυπο, χωρίς να διενεργείται παράλληλα η συστηματική μελέτη της επίδρασης των μεταφράσεων του Δημήτριου Κυδώνη στη συγγραφή της επιτομής. Ο Δημήτριος μετέφρασε αρχικά τη *Summa contra Gentiles (SG)* (1354) και έπειτα τα δύο πρώτα μέρη της *ST* και μέρη των υπολοίπων μαζί με τον αδελφό

---

<sup>4</sup> Η διαλεκτική κρίνεται ως μια *καρποφόρα* στάση της θεολογίας και τονίζεται από δογματολόγους [Μ. Μπέγζος, *Αμφίσημη Εκκοσμίκευση*, τ. Β' (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2002), 45 και σημ. 30].

του Πρόχορο (περί 1355-7).<sup>5</sup> Οι πληροφορίες που έχουν συλλεχθεί σχετικά με το ποιες μεταφράσεις είχε στην κατοχή του ο Σχολάριος δεν αρκούν για να βεβαιώσουν ότι ο ίδιος διέθετε το σύνολο των μεταφράσεων του Κυδώνη. Σύμφωνα με μια ανέκδοτη πηγή του 15<sup>ου</sup> αι., που οι ερευνητές υποδεικνύουν ότι αφορά τον Σχολάριο,<sup>6</sup> φαίνεται ότι ο ίδιος κατείχε ένα αντίγραφο της μετάφρασης της *SG* από τον Κυδώνη, αλλά, βάσει μεταγενέστερων κριτικών μελετών, το αντίγραφο αυτό περιλαμβάνει μόνο τα πρώτα δύο βιβλία που αποτελούν ένα πολύ μικρό μέρος του έργου του Θωμά.<sup>7</sup> Σχετικά με τη *ST* ο C. Kappes αναφέρει ότι ήδη από εκείνη την περίοδο της πιθανής μεταγραφής μετέφραζε σχολαστικά έργα, αλλά και παρήγαγε τις δικές του μεταφράσεις έργων του Ακινάτη.<sup>8</sup> Επιπλέον ο I. Δημητρακόπουλος υποστηρίζει ότι στην ανώνυμη ανθολογία (ή αλλιώς *florilegium*) Marc. gr., classis XI, 18 (coll. 1042 (saec. XV) που αποδίδει στον Σχολάριο, παρατίθενται παράγραφοι και μέρη συντετμημένα της μετάφρασης του Δημήτριου Κυδώνη από το τρίτο βιβλίο της *SG*.<sup>9</sup> Δεδομένης της πραγμάτευσης εκ μέρους του Μάρκου Ευγενικού του ζητήματος της εκπόρευσης του Αγίου Πνεύματος από τους Λατίνους<sup>10</sup> και της αδυναμίας του δασκάλου στη λατινική γλώσσα, φαίνεται ότι ο Μάρκος Ευγενικός γνώριζε για τις μεταφράσεις τη δεκαετία του 1430, γεγονός που ενδέχεται να συνεργεί προς την άποψη ότι ο Σχολάριος είχε πρόσβαση σε αυτές.<sup>11</sup> Ακόμη, ο Πρόχορος Κυδώνης είχε μεταφράσει τα έργα του θωμιστή δομικανού θεολόγου Hervaeus Natalis (1260-1323), τα οποία εξαιτίας της αντίθεσής του προς τον σκωτισμό, αναδείκνυαν τις σκωτικές θέσεις, πράγμα που μπορεί να υποδεικνύει ότι ο Σχολάριος ήταν πληροφορημένος για αυτά τα ζητήματα πριν από την επίσκεψή του στη Φλωρεντία.<sup>12</sup>

---

<sup>5</sup> Στ. Γ. Παπαδόπουλος, «Ελληνικά μεταφράσεις θωμιστικῶν ἔργων, Φιλοθωμιστὰ καὶ ἀντιθωμιστὰ ἐν Βυζαντίῳ, Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς Βυζαντινῆς θεολογίας», Διδ. Διατρ. (Ἐν Αθήναις: 1967), 46. I. A. Δημητρακόπουλος, *Από την Ιστορία του Βυζαντινού Θωμισμού, Πλήθων και Θωμάς Ακινάτης* (Αθήνα: Παρουσία, 2004), 18.

<sup>6</sup> Cod. Laur. Conv. Soppr. 117 (Rostango & Festa 1893, 156).

<sup>7</sup> Turner, "The career", 426. Demetracopoulos, "Scholarios' On Almsgiving", 129-178.

<sup>8</sup> Kappes, "The Essence/Energies Distinction", ό. π. Kappes, «The Latin Sources of the Palamite Theology», 98.

<sup>9</sup> J. A. Demetracopoulos, "Scholarios Florilegium Thomisticum II (De Fato) and its anti-plethonic Tenor", *Recherches de théologie et philosophie médiévales* Vol. 74, No. 2 (2007): 303.

<sup>10</sup> Μάρκου Ευγενικού, «Κεφάλαια συλλογιστικά προς Λατίνους», στο *Marci Eugenici Metropolitae Ephesi Opera Anti-Unionistica, Concilium Florentinum Documenta et Scriptores: Series A 10* (Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1977), 60-107.

<sup>11</sup> Kappes, «The Latin Sources», 96.

<sup>12</sup> Για την πιθανή επιρροή από τις μεταφράσεις των αδελφών Κυδώνη και την εκροή των σκωτιστικών ιδεών από αυτές βλ. Kappes, «The Latin Sources», 96-97.

Ορισμένοι ερευνητές υποστηρίζουν ότι ο Σχολάριος μπορεί να είχε πρόσβαση στις ελληνικές μεταφράσεις των αδελφών Κυδώνη πριν από το 1435. Αυτή η άποψη συνάγεται από την μελέτη του M. Cacouros στο κώδικα *Paris. gr. 1932*, ο οποίος περιέχει διάφορα κείμενα, πολλά εκ των οποίων φαίνεται να αφορούν και τον Σχολάριο.<sup>13</sup> Από τα μέρη που αφορούν την *ST* ο Cacouros συμπεραίνει πρώτον ότι ο Σχολάριος είχε προσλάβει κάποιον αντιγραφέα που υπογράφει ως Γρηγόριος ο μοναχός,<sup>14</sup> ο οποίος είχε αντιγράψει μέρη της μετάφρασης του Δημήτριου Κυδώνη στο πρώτο μέρος της *ST (Ia)* και δεύτερον ότι σε αυτά τα μέρη ο Σχολάριος σημειώνει, αριθμεί και αναθεωρεί μέσω σχολίων στο περιθώριο.<sup>15</sup> Επιπλέον, υποστηρίζει ότι στη δεύτερη περίοδο του κώδικα υπάρχουν κάποια φύλλα (*folia*) το περιεχόμενο των οποίων δεν έχει ταυτοποιηθεί, στα οποία εντοπίζεται μια περίληψη στα ελληνικά ορισμένων άρθρων του *Ia Hae* μέρους της *ST*.<sup>16</sup> Ο ίδιος στα συμπεράσματά του σχετικά με το *Ia Hae* μέρος δεν αναφέρεται στη μετάφραση του Κυδώνη, αλλά κρίνει ότι ο Σχολάριος είτε είχε πληρώσει για τη μεταγραφή του έργου, είτε για να αντιγράψει τις περιλήψεις από το έργο του Θωμά Ακινάτη.<sup>17</sup> Επομένως, από την μέχρι τώρα έρευνα δεν μπορεί να επιβεβαιωθεί ότι ο Σχολάριος κατείχε συνολικά τη μετάφραση του Κυδώνη και ειδικά τη μετάφραση αυτού του μέρους που προσεγγίζει η παρούσα διατριβή, εφόσον στο χειρόγραφο φαίνεται να υπάρχουν αντιγραμμένες ή γραμμένες συνόψεις άρθρων. Στην περίπτωση που αυτό το μέρος πράγματι αφορά μόνο συνόψεις του Σχολαρίου, γραμμένες από τον ίδιο ή αντιγραμμένες από τον Γρηγόριο, τότε αυτό θα επιβεβαίωνε και τον Σχολάριο ο οποίος στην εισαγωγή των επιτομών υποστηρίζει ότι έλαβε υπόψη του μέρη της μετάφρασης, εφόσον κατείχε ο ίδιος λίγα προγενέστερα μεταφρασμένα [...] οἷς πᾶσι σχεδὸν ἡμεῖς ἐνετύχομεν, ὀλίγοις μὲν τοῖς ἐρμηνευθεῖσιν ὑπ’ ἄλλων πρότερον εἰς τὴν τῶν Ἑλλήνων φωνὴν, ἐν οἷς καὶ τὰ ἐνταῦθα ἐπιτετημημένα βιβλία εἰσὶ, τοῖς σύμπασι δὲ ἐν τοῖς λατινικοῖς πρωτοτύποις, ὧν ἕνια καὶ ἡμεῖς εἰς τὴν ἡμετέραν φωνὴν ἠρμηνεύσαμεν.<sup>18</sup>

---

<sup>13</sup> Για την αναλυτική αναφορά σχετικά με τα περιεχόμενα του χειρογράφου βλ. M. Cacouros, «Georges Scholarios et le Paris gr. 1932: Jean Chortasménos, l'enseignement de la logique, le thomisme à Byzance», στο *The Greek Script in the 15th and 16th Centuries*, επιμ. S. Patoura-Spanou. National Hellenic Research Foundation. Institute for Byzantine Research. International Symposium, 7 (Athens: 2000), 397–442.

<sup>14</sup> Βλ. Cacouros “Georges Scholarios et le Paris”, 418.

<sup>15</sup> Cacouros “Georges Scholarios et le Paris”, 418-419.

<sup>16</sup> Cacouros “Georges Scholarios et le Paris”, 405, 418-419.

<sup>17</sup> Cacouros “Georges Scholarios et le Paris”, 431. Βλ. επίσης Blanchet, *Georges-Gennadios Scholarios*, 487. Kappes, «The Latin», 95.

<sup>18</sup> Scholarios, «Résumé», V, 2.

Ωστόσο, ο πιο σημαντικός λόγος που δεν μπορεί ακόμη η έρευνα να αναδείξει την επίδραση των μεταφράσεων του Κυδώνη στο συγκεκριμένο τμήμα που μελετάται από την παρούσα διατριβή και που δεν πραγματοποιείται μια τέτοια συγκριτική μελέτη των τριών κειμένων, ήτοι και του πρωτότυπου λατινικού, της μετάφρασης του Κυδώνη και της επιτομής, είναι ότι δεν έχει δημοσιευθεί η κριτική έκδοση του χειρόγραφου που αφορά τα πρώτα μέρη της μετάφρασης του Κυδώνη. Εξαιρετικά σημαντικές για την εν γένει ανάδειξη αυτής της επιρροής είναι οι κριτικές εκδόσεις της μετάφρασης του Κυδώνη του δεύτερου μέρους (*Ia Iae*) μέρους από τη σειρά *Corpus Philosophorum Graecorum recentiorum* (CPGR) και δεν μένει παρά να συγκριθούν συστηματικά με τις επιτομές του Σχολάριου στο δεύτερο μέρος της ST. Σχετικώς έχουν μέχρι τώρα εκδοθεί πέντε τόμοι με επιμελητές τους Γ. Λεοντσίνη, Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, Φ. Α. Δημητρακόπουλο, Μ. Μπρεντάνου, Σ. Η. Σιδέρη, Π. Φωτοπούλου, Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη και Ι. Α. Σπυράλατο. Είναι, ωστόσο, πολύ θετικό το γεγονός ότι η φιλολογική αποτίμηση του *Ia-Iae* μέρους της μετάφρασης επίκειται και ήδη παρέχονται πληροφορίες σχετικά με την πρόσληψη του ανέκδοτου μέρους της μετάφρασης από τους διανοητές του Ύστερου Βυζαντίου από τους σύγχρονους ερευνητές.<sup>19</sup> Επιπλέον έχει πραγματοποιηθεί μια σύγκριση των βιβλικών χωρίων που αφορά ειδικά στο *Ia-Iae* μέρος μεταξύ των τριών κειμένων υπό το πρίσμα της ανάδειξης της προέλευσής τους και πιο συγκεκριμένα εάν προκύπτουν από την ερμηνεία των λατινικών παραθέσεων του Ακινάτη, από το κείμενο των Γραφών ή από τις μεταφράσεις-ερμηνείες του Κυδώνη.<sup>20</sup> Έχει υποστηριχθεί σχετικά με άλλες μεταφράσεις του Κυδώνη ότι τα χωρία που παραθέτει σχεδόν πάντοτε ακολουθούν τη μετάφραση των Εβδομήκοντα.<sup>21</sup> Ωστόσο, από τη μελέτη της μετάφρασης του *Ia-Iae* μέρους, φαίνεται να υπάρχουν σημεία όπου ο Κυδώνης προβαίνει σε ερμηνείες των λατινικών παραθεμάτων και εξαιτίας της σύγκλισης του κειμένου του Σχολάριου με του Κυδώνη συμπεραίνεται ότι η ερμηνεία του Κυδώνη παραλαμβάνεται από τον Σχολάριο, παρότι υπάρχουν και σημεία όπου δεν μπορεί να διακριβωθεί η προέλευση ή

---

<sup>19</sup> Βλ. την εργασία του P. C. Athanasopoulos για το *Thomas de Aquino Byzantinus Project*.

<sup>20</sup> P. C. Athanasopoulos, "The Greek and Latin Background to Scholarios' Thomistic Scriptural Quotations in his Compendium of Thomas Aquinas' Summa Theologiae Ia-IIae", στο *Receptions of the Bible in Byzantium. Texts, Manuscripts, and their Readers*, επιμ. R. Ceulemans - B. Crostini, (Uppsala, 2020), 166.

<sup>21</sup> D. Kalamakis, «Ἀνθολόγιον ἐκ τῶν ἔργων Αὐγουστίνου Ἰππῶνος ἐξελληνισθὲν ὑπὸ Δημητρίου τοῦ Κυδώνη», στο D. Kydones, *Translation of Prosper of Aquitaine's Frorilegium from Augustine's Works* (Αθήνα, 1996), 44. Α. Κόλτσιου-Νικίτα, *Δημητρίου Κυδώνη μετάφραση του Ψευδοαγουστίνειου Soliloquia (Τί ἂν εἴποι ψυχὴ μόνη πρὸς μόνον τὸν Θεόν)*, Εισαγωγή – Κείμενο – Ευρετήρια (Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, 2005), 75-80.

σημεία όπου τα παραθέματα του Σχολάριου διακρίνονται λίγο ή περισσότερο από του Κυδώνη.<sup>22</sup> Μια ενδελεχής έρευνα και άλλων μερών, που ενδεχομένως θα επιτρέπουν να αναφανούν περισσότερο οι συγκλίσεις και οι αποκλίσεις ή θα φανερώσουν τα κοινά και διακριτά σημεία θα ξεδιαλύνει περισσότερο την πιο γενική εικόνα, όχι μόνο ως προς τα παραθέματα, αλλά συνολικά για το αν πράγματι ο Σχολάριος χρησιμοποιεί σε αυτό το μέρος τη μετάφραση του Κυδώνη και αν τη χρησιμοποιεί πώς επεμβαίνει, εάν όντως επεμβαίνει σε αυτή.

Οι πιθανές αναιρέσεις που μπορεί να προκύψουν, θα επιβεβαιωθούν έπειτα και από την συγκριτική μελέτη των κειμένων και της ορολογίας που χρησιμοποιούν οι βυζαντινοί διανοητές και σίγουρα θα διαφωτίσουν σχετικώς με την πρωτοτυπία του Σχολάριου κατά τη σύνταξη της επιτομής. Προς το παρόν, ωστόσο, δεν δύναται να αποτελέσουν μέρος της επιστημονικής διαδικασίας. Βεβαίως αναμένονται με μεγάλη προσμονή, καθόσον η αποτίμησή τους μέσω της συγκριτικής φιλολογικής και φιλοσοφικής μελέτης θα ξεδιαλύνει σε μεγάλο βαθμό την αλήθεια. Η παρούσα έρευνα θα είχε ενδιαφέρον να αποτελέσει την αρχή για τη διερεύνηση και άλλων σημείων των επιτομών, όπου υπάρχουν οι κριτικές εκδόσεις των μεταφράσεων του Κυδώνη. Από τη σύντομη μέχρι τώρα έρευνα διαβλέπει κανείς και ομοιότητες στον λόγο και στην ορολογία, αλλά και αντιθέσεις. Ωστόσο, δεν μπορεί να παραμείνει κανείς σε μια πρώτη ματιά, αλλά επιβάλλεται να εμβαθύνει, ώστε να συναχθούν έγκυρα συμπεράσματα. Μόνο με συστηματικό τρόπο μπορεί, ωστόσο, να καταλήξει κανείς σε βέβαια πορίσματα σχετικά με τη διάσταση ή τη σύγκλιση των κειμένων και ειδικότερα αναφορικά με τη ερμηνευτική φιλοσοφική εξάρτηση ή πρωτοτυπία του Σχολάριου.

Ωστόσο, οι θέσεις, οι διδασκαλίες, οι θεματικές, τα χωρία και τα επιχειρήματα, τα οποία επιλέγει ο Σχολάριος να συμπεριλάβει στις επιτομές και να αποκλείσει από αυτές οπωσδήποτε δεν μπορούν να ερμηνευθούν μέσω της μετάφρασης του Κυδώνη. Η επισήμανση των σημείων αυτών αναδεικνύει τις φιλοσοφικές ιδέες και τα ερωτήματα που απασχολούν τον Σχολάριο, σε ποια επιμένει, ποια παραλείπει και για ποια ίσως αδιαφορεί, τις επιρροές από τα χωρία συγγραφέων που παραθέτει ο Ακινάτης και που επιλέγει να

---

<sup>22</sup> Athanasopoulos, "The Greek and Latin Background", 165-185.



συνοψίσει ο Σχολάριος, στοιχεία που θα διαφωτίσουν ως προς την πρόσληψη αυτών στα μεταγενέστερα ηθικά του έργα. Αυτή η διαδικασία δύναται να πραγματοποιηθεί ανεξάρτητα από τη μετάφραση του Κυδώνη, εφόσον ο τελευταίος δεν επιλέγει ορισμένα μόνο μέρη της *ST* για να μεταφράσει. Πέραν, όμως, των επιρροών, αυτό ακόμη που οφείλει να αναδειχθεί και στην προσπάθεια αυτή επικεντρώνεται επίσης αυτή η μελέτη είναι τα σημεία που ο Σχολάριος αποφεύγει επανειλημμένα να πραγματευτεί, τα οποία εάν επισημανθούν μπορούν να διαφωτίσουν ως προς την κριτική και την πρωτοτυπία της σκέψης του, αναφορικά με τις θέσεις του Ακινάτη.

Ο ίδιος ο Σχολάριος στην εισαγωγή των επιτομών υποστηρίζει ότι έχει στα χέρια του λίγες από τις προγενέστερες μεταφράσεις και ότι μελετά τα έργα του Ακινάτη από το λατινικό πρωτότυπο. Μπορεί οι ισχυρισμοί του να είναι αναληθείς, αλλά αν δεν τους λάβει κανείς καθόλου υπόψη κινδυνεύει να προκαταβάλει την έρευνα ως προς την αυθεντικότητα όλων των μερών του έργου του ή και των έργων άλλων συγγραφέων. Ακόμη, αυτή η στάση θα δικαιολογούσε να εξεταστεί η αυθεντικότητα πάρα πολλών έργων της ελληνικής γραμματείας, εφόσον δεν υπάρχουν στοιχεία. Λαμβάνεται, επομένως, ως προϋπόθεση ότι όταν υπογράφει κανείς ένα έργο είναι γραμμένο από εκείνον. Μάλιστα, όταν σε αυτό το έργο δηλώνει κανείς τις προθέσεις του, τους λόγους που το συνέγραψε, και τα μέσα που χρησιμοποίησε τότε δεν μπορούν να παραβλεφθούν τα λεγόμενά του, ούτε ακόμη να θεωρηθεί ότι για κάποια μέρη ο συγγραφέας είχε άλλες προθέσεις, ενώ για κάποια άλλα διαφορετικές. Ακόμη κι όταν δηλώνει ο Σχολάριος ότι η παραγωγή του επιτέμοντος ήταν για προσωπική του χρήση, πράγμα που σημαίνει ότι δεν είχε την πρόθεση να το κυκλοφορήσει ως έργο του, δεν μπορεί και δεν πρέπει να αποτρέψει κανέναν ερευνητή από το να το μελετήσει και να το συγκρίνει με το λατινικό πρωτότυπο. Ο κυριότερος λόγος είναι ότι οποιαδήποτε εργασία δεν είναι μονοσήμαντη. Καμία εργασία δεν προέρχεται από τον συγγραφέα και αφορά μόνο τον ίδιο. Επιπλέον, η σύνταξη της εισαγωγής δεικνύει ότι ο Σχολάριος γνώριζε ότι μπορεί οι επιτομές του να κυκλοφορήσουν και να μελετηθούν και επομένως ήθελε να ξεκαθαρίσει τους λόγους και τον τρόπο που ο ίδιος εργάστηκε. Διαφορετικά δεν θα είχε κανένα νόημα να συντάξει το εισαγωγικό κείμενο.

Ένας επιπλέον παράγοντας που οφείλει κανείς να λάβει υπόψη του σχετικά με το κατά πόσον μπορεί η επιτομή να συγκριθεί απευθείας με τη *ST* είναι ότι ο Σχολάριος -όπως

υποστηρίζει ο ίδιος και όπως αποδεικνύεται και από άλλες μεταφράσεις λατινικών έργων-είχε πολύ καλή γνώση της λατινικής γλώσσας. Έτσι, το γεγονός αυτό δεν αποκλείει ότι θα μπορούσε να συγκρίνει τις μεταφράσεις αυτές με το λατινικό κείμενο και να επέμβει σε αυτές συμπληρώνοντας και διορθώνοντας. Ο ίδιος κατείχε και τα γλωσσικά και τα ερμηνευτικά εργαλεία, και ακόμη είχε φιλοσοφικές και θεολογικές γνώσεις και ήδη διαμορφωμένες απόψεις, οι οποίες οδηγούν στη διαμόρφωση ενός κριτηρίου βάσει του οποίου δύναται να κρίνει και να συγκρίνει ή να αποστασιοποιηθεί τόσο από το πρωτότυπο, όσο και από τις προγενέστερες μεταφράσεις του πρωτοτύπου.

### Ευχαριστίες

Θα ήθελα αρχικά να ευχαριστήσω θερμά την επόπτρια της διατριβής μου, Ομότιμη Καθηγήτρια, κ. Αθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη για την εμπιστοσύνη που μου έδειξε για την εκπόνηση μιας τόσο ειδικής διατριβής και για τις πολύτιμες συμβουλές της που κρατώ και θα κρατώ βαθιά στο μυαλό και στη καρδιά μου.

Ιδιαίτερα θα ήθελα να ευχαριστήσω, τον Αναπληρωτή Καθηγητή κ. Γεώργιο Στείρη, χάρη στον οποίο ξεκίνησε όλη αυτή η προσπάθεια. Η καθοδήγησή του ήταν συνεχής και αδιάλειπτη, καθώς και η υπομονή του. Χωρίς αυτές δεν θα έφτανα στο τέρμα της εργασίας μου.

Δεν μπορώ επίσης να μην αναφερθώ στον Καθηγητή κ. Μάριο Μπέγζο, τ. Κοσμήτορα της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών και στην επιρροή επάνω μου της ανεκτίμητης συγγραφικής του προσφοράς. Φυσικά τον ευχαριστώ για τα ακριβή σχόλια και τις παρατηρήσεις του.

Θα σταθώ στον Αναπληρωτή Καθηγητή κ. Ιωάννη Δημητρακόπουλο ο οποίος μου έδωσε απαντήσεις σε πολλά ερωτήματα, με συμβούλεψε σε ιδιαίτερα φιλολογικά θέματα και μου παρείχε σημαντικότατο ερευνητικό υλικό.

Τέλος, ευχαριστώ από καρδιάς τη διδάκτορα Φιλοσοφίας Αθανασία Θεοδωροπούλου για την αμέριστη στήριξή της.

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η έρευνα από ιστορική, φιλοσοφική και φιλολογική άποψη. Ο Σχολάριος μέσα από την αντιπαραβολή με το λατινικό κείμενο

Η προσωπικότητα του Σχολάριου είναι σχεδόν γριφώδης, δεδομένων των αντιφάσεων τις οποίες αντιμετωπίζει ένας ερευνητής του. Πρόκειται για μια ιδιαίτερος αμφιλεγόμενη προσωπικότητα, από πολλούς παρεξηγημένη, η οποία ενδιαφέρει όχι μόνο την ελληνική διάνοηση, αλλά και την ευρωπαϊκή. Οι βασικοί λόγοι για τους οποίους θα επιλέξει ένας Έλληνας ερευνητής να προσεγγίσει το έργο και την προσωπικότητα του Σχολάριου είναι (α) η αδιαμφισβήτητη σύνδεσή του με τα γεγονότα της άλωσης της Κωνσταντινούπολης·(β) ο ρόλος που έπαιξε ως διανοητής σε μια τόσο κρίσιμη ιδεολογικά περίοδο, συγκριτικά με διαφορετικές σύγχρονες τάσεις, όπως του Βασίλειου Βησσαρίωνα και του Γεώργιου Γεμιστού- Πλήθωνα, (γ) ο ρόλος του ως πολιτικού προσώπου ολκής (δ) η επιρροή του στη διαμόρφωση της συνειδησιακής ταυτότητας των βυζαντινών και μετέπειτα των Ελλήνων, (ε) η αμφιλεγόμενη του στάση απέναντι στον θωμισμό, στον αριστοτελισμό και στον παλαμισμό και (στ) η σύνδεσή του με τα σύγχρονα ιστορικά πολιτικοοικονομικά δρώμενα που φωτογραφίζουν το ερώτημα αν και πόσο υπάρχει κρίση στον σημερινό ελληνικό πολιτισμό ή ανάγκη αναπροσέγγισης του ιστορικού παρελθόντος. Το ζήτημα της ελληνικής ή αλλιώς χριστιανικής ταυτότητας που συνδέει τον τότε Βυζαντινό με τον σύγχρονο Έλληνα μπορεί να αναζητηθεί ερευνώντας την κρίσιμη εκείνη περίοδο, με βάση τη συνολική παρουσία του Σχολάριου στα τότε τεκταινόμενα.

Σε ιστορικό επίπεδο το ερευνητικό ενδιαφέρον για τον Γεώργιο Γεννάδιο Σχολάριο ξεκινά ήδη από τους ιστορικούς της άλωσης και συνεχίζεται αμείωτο έως σήμερα. Κατά την μελέτη των Μ. Η. Blanchet και Ε. Ραγιά<sup>23</sup> η προσέγγιση της προσωπικότητας του, παρά το γεγονός ότι τα κείμενά του ήταν διαθέσιμα μόνο αποσπασματικά στο παρελθόν στηρίχθηκε

---

<sup>23</sup> Μ. Η. Blanchet & Ε. Ραγιά, «Γεννάδιος ο Β΄, Γεώργιος Κούρτεσης Σχολάριος, 1454-1456», *Μεγάλη Ορθόδοξη Χριστιανική Εγκυκλοπαίδεια* τ. Ε΄ (2012): 59-68.

σημαντικά στην ιστορική ερμηνεία του ιστορικού Μιχαήλ Δούκα (περί 1400–περί 1462),<sup>24</sup> παρότι υπήρχαν αναφορές που εξήραν τον Σχολάριο για τον χαρακτήρα του από το περιβαλλον του, όπως στην περίπτωση του Μιχαήλ Κριτόβουλου (περί 1400/10- ;).<sup>25</sup> Ο Κ. Παπαρρηγόπουλος, στο έργο του<sup>26</sup> προσέγγισε τον Σχολάριο μέσα από το πρίσμα του Δούκα, που ερμήνευσε τη στάση του Σχολαρίου ως προδοτική απέναντι στους Βυζαντινούς. Στη συνέχεια η μελέτη του Κ. Σάθα<sup>27</sup> δήλωνε απερίφραστα τη στάση του Σχολαρίου ως προδοτική. Ο Κ. Μπόνης<sup>28</sup> αναγνώριζε την ιδιοτέλεια στους σκοπούς του Σχολαρίου, ιδιαιτέρως αναφορικά με το ζήτημα της Ένωσης των δύο Εκκλησιών, αλλά και μια παθητικότητα στις πράξεις του, πολιτικές και άλλες, εξετάζοντάς τον από φιλοσοφικής και θεολογικής σκοπιάς.<sup>29</sup> Η έκδοση των έργων του (1928-1936)<sup>30</sup> ανέδειξε άλλες πτυχές της προσωπικότητάς του, όπως οι πολύπλευρες γνώσεις του, το συγγραφικό, διδακτικό και πατριαρχικό του έργο κ.ά. Σύμφωνα με τον I. Petit, έναν εκ των εκδοτών του έργου του, ο Σχολάριος διακρινόταν για την ακεραιότητά του.<sup>31</sup> Ο Α. Διαμαντόπουλος<sup>32</sup> εξήρε την πολυμαθειά του, ιδιαιτέρως την αριστοτελική, παρά τα ελαττώματα που αναγνώριζε ότι συνόδευαν τον χαρακτήρα του. Σύμφωνα με τον Β. Ν. Τατάκη, ο Σχολάριος ήταν ολοκληρωμένος θεολόγος και φιλόσοφος και ο τελευταίος μεγάλος θεολόγος του

---

<sup>24</sup> Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, τ. 5 (Αθήνα: Ελευθερουδάκης, 1932). Μ. Η. Blanchet & Ε. Ραγιά, «Γεννάδιος ο Β΄, Γεώργιος Κούρτεσης Σχολάριος, 1454-1456», *Μεγάλη Ορθόδοξη Χριστιανική Εγκυκλοπαίδεια* τ. Ε΄ (2012), 67.

<sup>25</sup> D.R. Reinsch (επιμ.), *Critobuli Imbriotae historiae. Corpus fontium historiae Byzantinae* 22 (Berlin: de Gruyter, 1983). Για περαιτέρω πληροφορίες για το έργο του Κριτόβουλου βλ. Ν.Β. Τωμαδάκης, *Μιχαήλ Κριτόβουλος ο Ίμβριος, Περί αλώσεως της Κωνσταντινουπόλεως (1453)* (Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναράς, 1993).

<sup>26</sup> Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, τ. 5, Αθήνα: Ελευθερουδάκης, 1932.

<sup>27</sup> Κ. Σάθας, *Νεοελληνική Φιλολογία: Βιογραφία τών έν τοῖς γράμμασι διαλαμψάντων Ἑλλήνων από καταλύσεως τῆς Βυζαντινῆς Αυτοκρατορίας μέχρι τῆς Ἑλληνικῆς Ἐθνεγερσίας (1453-1821)* (Αθήνα: Τυπογραφείο των τέκνων Ανδρέου Κορομηλά, 1868).

<sup>28</sup> Κ. Μπόνης, «Γεννάδιος», *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια* (1964) 4: 274-289. Κ. Μπόνης, «Γεώργιος-Γεννάδιος Κουρτέσης ὁ Σχολάριος (ια΄ 1405 - ια΄ 1475)», *Νέα Ἑστία* 53 (1953): 841-854.

<sup>29</sup> Ν. Β. Τωμαδάκης, *Γεώργιος ὁ Σχολάριος καί αἱ πολιτικάί του ἀντιλήψεις*. Ἀνάτυπον ἐκ τῆς Ἐκκλησίας, τ. ΛΑ΄, (Ἐν Ἀθήναις: 1954), 22.

<sup>30</sup> L. Petit, X. Siderides & M. Jugie (επιμ.). *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα* (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1928-1936).

<sup>31</sup> Μ. Η. Blanchet & Ε. Ραγιά, «Γεννάδιος ο Β΄, Γεώργιος Κούρτεσης Σχολάριος, 1454-1456», *Μεγάλη Ορθόδοξη Χριστιανική Εγκυκλοπαίδεια* τ. Ε΄ (2012), 67.

<sup>32</sup> Α. Διαμαντόπουλος, «Γεννάδιος ο Σχολάριος ως ιστορική πηγή των περί την άλωση χρόνων», *Ελληνικά* 9 (1936): 285-308.

Βυζαντίου.<sup>33</sup> Ο C. J. Turner<sup>34</sup> ερμήνευσε ότι ο τρόπος που χειρίστηκε τα γεγονότα στη ζωή του αναδεικνυαν την έλλειψη ηγετικών προσόντων, εξαιτίας της εσωστρέφειάς του, ενώ κατά τον Θ. Ζήση<sup>35</sup> ο Σχολάριος ήταν ο πρώτος και μεγάλος προφήτης και εθνάρχης του νεότερου των Ελλήνων γένους. Η M. Blanchet<sup>36</sup> διαβλέπει μια ηττοπάθεια στο πρόσωπο του Σχολαρίου και την έλλειψη πίστης στους εκκλησιαστικούς θεσμούς, οι οποίοι, κατ' αυτήν, δεν κατάφεραν να προστατέψουν την ορθοδοξία.<sup>37</sup> Η φιλοσοφική διάσταση της προσωπικότητάς του είναι η πιο αξιόλογη, αν συνδεθούν οι απόψεις του πάνω στην ιδέα του γένους και του θεολογικού του ρόλου, με βάση και τη διάκριση του Μ. Μπέτζου.<sup>38</sup>

Ο C. Kappes υποστηρίζει ότι μόνο η χρήση της δευτερογενούς βιβλιογραφίας, ειδικά των διατριβών του 18<sup>ο</sup> αιώνα, αναφορικά με τις γνώσεις που θα μπορούσε να προσλάβει κανείς για τον ίδιο τον Σχολάριο, αλλά και το έργο του, είναι παραπλανητική,<sup>39</sup> τόσο ως προς τις πληροφορίες, όσο και ως προς τις ερμηνείες.

Σε φιλοσοφικό επίπεδο εν σχέσει προς τη στάση του Σχολαρίου απέναντι στη φιλοσοφία και στον δυτικό σχολαστικισμό ο G. Podskalsky πρώτος παρήγαγε μια λίστα περιπτώσεων όπου ο Σχολάριος χρησιμοποιεί τις ιδέες του Ακινάτη.<sup>40</sup> Ο P. Tavardon διαβλέπει τη φιλοσοφική συμφυλιωτική προσπάθεια του βυζαντινού θεολόγου, μέσα από την προσπάθεια διαφύλαξης των θεολογικών του καταβολών,<sup>41</sup> ενώ ο H. C. Barbour κρίνοντας πως ο Σχολάριος επιδίωκε να παρουσιάσει τον σχολιασμό του Armandus de

---

<sup>33</sup> B. N. Τατάκης, *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία* (Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, 1977), 249.

<sup>34</sup> C. J. Turner, "The Career of George-Gennadius Scholarius", *Byzantion* 39 (1969): 420-455. C. J. Turner, "An Oracular Interpretation Attributed to Gennadius Scholarius", *Ελληνικά* 21 (1968): 40-47.

<sup>35</sup> Θ. Ζήσης, *Γεννάδιος Β΄ Σχολάριος. Βίος-συγγράμματα-διδασκαλία (σειρά Ανάλεκτα Βλατάδων 30)* (Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, 1980).

<sup>36</sup> Blanchet & Ραγιά, «Γεννάδιος ο Β΄», 67.

<sup>37</sup> Blanchet & Ραγιά, «Γεννάδιος ο Β΄», 67-68.

<sup>38</sup> Βλ. τις συνδέσεις του Μ. Μπέτζου με το θέμα κράτους, έθνους και εκκλησίας [Μ. Μπέτζος, *Διόνυσος και Διονύσιος* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2018<sup>2</sup>), 108-112].

<sup>39</sup> C. W. Kappes, "The Essence/Energies Distinction in the Theology of St Gennadius Scholarius", δημοσιεύθηκε στις 13 Αυγούστου 2020 από τον Aidan Kimel στο Eclectic Orthodoxy, video, 1:42:05, <https://afkimel.wordpress.com/2020/08/13/fr-christiaan-kappes-on-the-essence-energies-distinction/>.

<sup>40</sup> G. Podskalsky, "Die Rezeption der thomistischen Theologie bei Gennadios II. Scholarios (ca. 1403-1472)", *Theologie und Philosophie* 49 (1974): 305-323. J. A. Demetracopoulos, "Scholarios' On Almsgiving, or How to Convert a Scholastic 'Quaestio' into a Sermon", στο *Never the Twain shall meet? Latins and Greeks learning from each other in Byzantium*, επιμ. D. Searby (Berlin/Boston: De Gruyter, 2018), 129.

<sup>41</sup> P. Tavardon, "Georges Scholarios, Un Thomiste Byzantin?", στο *Βυζαντιακά*, τ. Γ', επιμ. Ι. Καραγιαννόπουλος (Θεσσαλονίκη: 1983).

Bellovisu στο έργο του Ακινάτη *Περί τοῦ εἶναι καὶ τῆς οὐσίας (De ente et essentia)*<sup>42</sup> ως δικό του,<sup>43</sup> εκλαμβάνει τον Σχολάριο αυτίκα ως θωμιστή.<sup>44</sup> Ο Ι. Δημητρακόπουλος αναγνωρίζει σε πολλά σημεία την θωμική επιρροή και προσεγγίζει τον Σχολάριο ως θωμιστή, κατά τις περιπτώσεις της σύγκλισης των ζητημάτων που ο τελευταίος πραγματεύεται,<sup>45</sup> όσο και ως προς τη χρήση της επιχειρηματολογίας του Ακινάτη.<sup>46</sup> Ο P. Golitsis χαρακτηρίζει τον Σχολάριο θαυμαστή του Θωμά και όχι οπαδό του.<sup>47</sup> Ο Γ. Στείρης επισημαίνει ότι το φιλοσοφικό ενδιαφέρον του Σχολαρίου ήταν αυθεντικό και ότι μέσω της μελέτης των έργων του Ακινάτη γνώρισε και επεξεργάστηκε τις φιλοσοφικές αντιλήψεις των Αράβων φιλοσόφων.<sup>48</sup> Ο Δ. Μπαλιάτσας εξετάζει τις αντιλήψεις του Σχολαρίου περί ευδαιμονίας από διάφορα μέρη του έργου του Σχολαρίου, λαμβάνοντας υπόψη και χωρία των επιτομών του.<sup>49</sup> Ο C. Kappes στις μελέτες του περί της διάκρισης μεταξύ ουσίας και ενεργειών, τις λατινικές πηγές του παλαμισμού και του δόγματος της άσπιλης σύλληψης της Θεοτόκου<sup>50</sup>

---

<sup>42</sup> Βλ. τη μετάφραση του Γ. Τζαβάρα στο έργο [Θωμάς Ακινάτης, *Περί του όντος και της ουσίας (De ente et essentia)*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας (Αθήνα: Εκδόσεις Δωδώνη, 2013)].

<sup>43</sup> Συγκεκριμένα ο Barbour αναφέρεται στο έργο του Σχολαρίου με τίτλο *Ἐξηγήσεις εἰς τὸ τοῦ διδασκάλου Θωμᾶ ἀπὸ τοῦ Ἀκίνου βιβλίον τὸ περὶ τοῦ εἶναι καὶ τῆς οὐσίας: Γεώργιος ὁ Σχολάριος (1) Ματθαίῳ τῷ Καμαριώτῃ χαίρειν* [στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὐρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, X. Siderides & M. Jugie (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1933), VI, 178-180]. Βλ. H. C. Barbour, *The Byzantine Thomism of Gennadius Scholarios and His Translation of the Commentary of Armandus de Bellovisu on the "De Ente Ed Essentia" of Thomas Aquinas* (Vatican City: Studi Tomistici 53, 1996).

<sup>44</sup> Πρβλ. P. Golitsis, «έσέντζια, όντότης, οὐσία: George Scholarios' philosophical understanding of Thomas Aquinas' De ente et essentia and his use of Armandus de Bellovisu's commentary», στο *Never the Twain shall meet?, Latins and Greeks learning from each other in Byzantium*, επιμ. D. Searby (Berlin/Boston: De Gruyter, 2018), 193.

<sup>45</sup> J. A. Demetrapoulos, "Georgios Scholarios - Gennadios II's "Florilegium Thomisticum Ii (De Fato)" and its Anti-Plethonic Tenor", *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 74 2 (December 2007): 305.

<sup>46</sup> Βλ. ενδεικτικά την περίπτωση του έργου *Περί ελεημοσύνης* [Demetrapoulos, Scholarios' On Almsgiving, 158-159].

<sup>47</sup> Golitsis, «έσέντζια, όντότης, οὐσία», 195.

<sup>48</sup> G. Steiris, "Pletho, Scholarios and the Arabic philosophy", στο *Never the Twain Shall Meet: Latins and Greeks Learning from Each Other in Byzantium*, *Byzantisches Archiv Series Philosophica* 2, επιμ. D. Searby (Berlin - New York: De Gruyter, 2017), 329. G. Steiris et N. Lyckoura, «La perception et valorization de la philosophie arabe dans le Résumé de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin de Georges Gennade Scholarios: les cas d'Avicenne et Averroès», στο *Marges de la Philosophie Byzantine*, επιμ. G. Arabatzis (Athenes: Institut de Livre - Kardamitsa, 2013), 51-74.

<sup>49</sup> Δ. Β. Μπαλιάτσας, «Οι αντιλήψεις του Γεωργίου του Σχολαρίου περί ανθρώπινης ευδαιμονίας» (Διδ. Διατρ., Φιλοσοφική Σχολή, ΕΚΠΑ, 2018).

<sup>50</sup> C. W. Kappes, "The Latin Sources of the Palamite Theology of George-Gennadius Scholarios", *Nicolaus* 40 (2013): 74-114. C. W. Kappes, "A Latin Defense of Mark of Ephesus at the Council of Ferrara-Florence (1438-1439)", *The Greek Orthodox Theological Review* 49 (2014): 159-230. C. W. Kappes, *The Immaculate Conception: Why Thomas Aquinas Denied, While John Duns Scotus, Gregory Palamas, and Mark Eugenicus Professed the Absolute Immaculate Existence of Mary* (New Bedford, 2014).

στο έργο του Σχολάριου, τοποθετεί αυτόν στο ίδιο τραπέζι με τους εκπροσώπους της Ορθόδοξης παράδοσης.<sup>51</sup>

Σχετικά με την κριτική προσέγγιση της φιλοσοφικής και θεολογικής συμβολής του Σχολάριου οι σύγχρονοι μελετητές επιδιώκουν να φωτίσουν και άλλες πλευρές του έργου του, με φιλοσοφικές μελέτες, νέες κριτικές εκδόσεις και σύγκριση χειρογράφων. Το συγγραφικό έργο του Σχολάριου εκτείνεται σε οκτώ τόμους που εξέδωσαν στο Παρίσι οι Louis Petit, Ξενοφών Σιδερίδης και Martin Jugie μεταξύ των ετών 1928 και 1936. Πρόκειται για μια πολύτιμη εργασία που αποκαλύπτει ως επί το πλείστον το έργο του Σχολάριου που κατά πολλούς υστερεί σε φιλολογικό και κριτικό έλεγχο, αλλά και σε σχόλια και τις απαραίτητες εισαγωγές που θα μπορούσαν να διευκολύνουν τους ερευνητές για την τόσο σημαντική πραγμάτευση του έργου του.<sup>52</sup> Ωστόσο, έχουν πραγματοποιηθεί κάποιες άλλες παλαιότερες (Andrés, 1968)<sup>53</sup> και νεότερες προσπάθειες που συντελούν προς την κατεύθυνση αναγνώρισης των πηγών αναφορικά με τους υπομνηματισμούς του Σχολάριου και την προσπάθεια έγκυρης χρονολόγησης των έργων του.<sup>54</sup> Πιο συγκεκριμένα ο Μ. Κακούρος επιμελήθηκε εκ νέου τους Α', Ε' και Στ' τόμους τῶν Ἀπάντων τῶν εὕρισκομένων τοῦ Γεωργίου Γενναδίου,<sup>55</sup> καθώς επίσης μελέτησε τον κώδικα *Paris. gr. 1932* που αφορά και την περίληψη μερικών άρθρων του *Prima Secundae* μέρους της *ST*.<sup>56</sup> Ο Ι. Δημητρακόπουλος με πολλαπλές φιλοσοφικές μελέτες που εξετάζουν τον βυζαντινό θωμισμό, τον παλαμισμό, τις μεταφράσεις λατινικών φιλοσοφικών έργων στην Ελληνική, τους αριστοτελικούς

---

<sup>51</sup> C. W. Kappes, "Gregorios Palamas' Reception of Augustine's Doctrine of the Original Sin and Nicholas Kabasilas' Rejection of Aquinas' Maculism as the Background to Scholarios' Immaculism", στο *Never the Twain shall meet? Latins and Greeks learning from each other in Byzantium*, επιμ. D. Searby (Berlin/Boston: De Gruyter, 2018), 251.

<sup>52</sup> Μπόνης, «Γεννάδιος», 274.

<sup>53</sup> Βλ. Martínez Andrés, Gregorio de, *Catálogo de los códices griegos desaparecidos de la Real Biblioteca de El Escorial* (San Lorenzo de El Escorial: Imprenta del Monasterio, 1968).

<sup>54</sup> Demetracopoulos, "Scholarios' On Almsgiving", 129-178. Tinnefeld, "Georgios Gennadios Scholarios", 493-522. M.-H. Blanchet, Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400 – vers 1472): Un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l'empire byzantine. *Archives de l'orient chrétien*, 20 (Paris: 2008), 481-487.

<sup>55</sup> Μ. Κακούρος, «'Ο Α' τόμος τῶν Ἀπάντων τῶν εὕρισκομένων τοῦ Γεωργίου Σχολαρίου: προοιμακὸ δοκίμιο», στο *Μεταβυζαντινὰ κείμενα*. τ. 1: Γεννάδιος Σχολάριος, Α'. (Αθήνα: 2010), 1-121. Μ. Κακούρος, «'Ε' καὶ ζ' τόμος τῶν Ἀπάντων τῶν εὕρισκομένων τοῦ Γεωργίου Γενναδίου Σχολαρίου. Προοιμακὸ δοκίμιο», στο *Μεταβυζαντινὰ κείμενα*. τ. 5: Γεννάδιος Σχολάριος, Ε' (Αθήνα: 2013), 1-172.

<sup>56</sup> Μ. Cacouros, «Georges Scholarios et le Paris gr. 1932: Jean Chortasménos, l'enseignement de la logique, le thomisme à Byzance», στο *The Greek Script in the 15th and 16th Centuries*, επιμ. S. Patoura-Spanou. National Hellenic Research Foundation. Institute for Byzantine Research. International Symposium, 7 (Athens: 2000), 397-442.

υπομνηματισμούς του Σχολάριου, τη μέθοδο και την επιρροή ορισμένων έργων του, προχωρεί στη διαμόρφωση μιας ανανεωμένης εικόνας αναφορικά με το έργο του.<sup>57</sup> Επιπλέον, την κριτική και χρονολογική κατάταξη των χειρογράφων που σχετίζονται με το διδακτικό εγχειρίδιο λογικής του Σχολάριου αναδεικνύει και η Ε. Μπαλκογιαννοπούλου.<sup>58</sup> Σχετικά με τον υπομνηματισμούς του Σχολάριου στα αριστοτελικά έργα διατυπώνονται νέα συμπεράσματα τόσο από την ίδια,<sup>59</sup> όσο και από την Κ. Ιεροδιακόνου.<sup>60</sup> Πολύ σημαντικό είναι το έργο που αφορά την επιστημονική έκδοση των Πατέρων της Εκκλησίας της Ανατολής και της Δύσης στη γαλλική γλώσσα της συλλογής *Sources Chrétiennes* που με παλαιότερες και επικείμενες κριτικές εκδόσεις διαφωτίζει αδιαλείπτως τη σύγχρονη έρευνα.<sup>61</sup>

---

<sup>57</sup> I. Α. Δημητρακόπουλος, *Πλήθων και Ακυνιάτης: από την ιστορία του Βυζαντινού θωμισμού* (Αθήνα: Εκδόσεις Παρουσία, 2004). I. Α. Δημητρακόπουλος, «Ο αντιπληθωνισμός του Γεωργίου Γενναδίου Σχολαρίου ως ρίζα του φιλοθωμισμού του και ο αντιχριστιανισμός του Γεωργίου Πλήθωνος Γεμιστού ως ρίζα του αντιαριστοτελισμού του», *Λακωνικά* 37 (Οκτ.-Δεκ. 2000): 5-8. I. Α. Δημητρακόπουλος, «Ο αντιπληθωνισμός του Γεωργίου Γενναδίου Σχολαρίου ως ρίζα του φιλοθωμισμού του και ο αντιχριστιανισμός του Γεωργίου Πλήθωνος Γεμιστού ως ρίζα του αντιαριστοτελισμού του», *Λακωνικά* 38 (Ιαν.-Μάρτ. 2001): 3-5. Demetracopoulos, "Georgios Scholarios - Gennadios II's "Florilegium", 301-376. J. A. Demetracopoulos, "Scholarios' On Almsgiving, or How to Convert a Scholastic "Quaestio" into a Sermon", στο *Never the Twain shall meet? Latins and Greeks learning from each other in Byzantium*, επιμ. D. Searby (Berlin/Boston: De Gruyter, 2018). J. A. Demetracopoulos, "Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction Between God's 'Essence' and 'Energies' In Late Byzantium", στο *Greeks, Latins and Intellectual History, 1204-1500, Recherches de Théologie et Philosophie médiévales Bibliotheca* 11, επιμ. M. Hinterberger & C. Schabel, (Leuven-Paris-Walpole MA: Peeters, 2011), 263-372. J. A. Demetracopoulos, «Georgios Gemistos Plethon's dependence on Thomas Aquinas' Summa Contra Gentiles and Summa Theologiae», *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur* 12 (2006): 276-341 κ. ά.

<sup>58</sup> Ε. Μπαλκογιαννοπούλου, «Το διδακτικό εγχειρίδιο λογικής του Γεωργίου Σχολαρίου: δομή, πηγές και καινοτομίες». (Διδ. Διατρ., Πανεπιστήμιο Πατρών, 2018).

<sup>59</sup> I. Balcoyiannopoulou, "New evidence on the Manuscript Tradition and on the Latin and Greek Background to George Scholarios' In De Interpretatione", στο *Never the Twain shall meet?, Latins and Greeks learning from each other in Byzantium*, επιμ. D. Searby (Berlin/Boston: De Gruyter, 2018), 93-113.

<sup>60</sup> K. Ierodiakonou, "The Byzantine Reception of Aristotle's Theory of Meaning", στο *Dire et vouloir dire dans les arts du langage anciens et tardo-antiques* 19 (2019): mis en ligne le 07 février 2019, consulté le 11 mars 2020. URL: <http://journals.openedition.org/methodos/5303>, DOI <https://doi.org/10.4000/methodos.5303>. K. Ierodiakonou, "The Western Influence on late Byzantine Aristotelian Commentaries", στο *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204-1500*, επιμ. M. Hinterberger & Ch. Schabel (Leuven: Peeters Publishers, 2011), 373-383.

<sup>61</sup> Για τις παλαιότερες εκδόσεις βλ. Christian sources, Laboratory research program for the edition of ancient Christian texts HiSoMA, (Τελευταία επίσκεψη Οκτώβριος, 13, 2020), <https://sourceschretiennes.org/collection/volumes-parus>, & για τις επικείμενες βλ. Christian sources, Laboratory research program for the edition of ancient Christian texts HiSoMA (*Œuvres en cours de révision à Sources chrétiennes, Œuvres en chantier pour la collection Sources chrétiennes, Œuvres parmi celles dont la parution est envisageable dans la collection Sources chrétiennes*) (Τελευταία επίσκεψη Οκτώβριος, 13, 2020) [https://www.sources-chretiennes.mom.fr/index.php?pageid=volumes\\_preparation](https://www.sources-chretiennes.mom.fr/index.php?pageid=volumes_preparation).



Ωστόσο, παρά το γεγονός ότι έχουν διατυπωθεί πλείστες ιστορικο-φιλοσοφικές μελέτες για τον Σχολάριο, πολλά εκ των έργων του παραμένουν ανεξερεύνητα ή δεν έχουν μελετηθεί στο εύρος που τους αναλογεί. Ο Σχολάριος, πέραν των άλλων, μελέτησε και ερμήνευσε τα δύο βασικότερα έργα του Θωμά Ακινάτη *Σούμμα* ή *Σύνοψις κατά Έθνικών* (*Summae contra Gentiles, SG*) και *Σούμμα* ή *Σύνοψις Θεολογική* (*Summae Theologiae, ST*), των οποίων η ερμηνεία και τα σχόλια απαντώνται στον πέμπτο και έκτο τόμο της συλλογής των *Απάντων* της έκδοσης του M. Jugie. Η μελέτη αυτή του βυζαντινού θεολόγου, οδήγησε στη επεξεργασία του λατινικού κειμένου και στη δημιουργία σχολίων με τη μορφή υπομνημάτων και σημειώσεων.

Παρότι τα τελευταία χρόνια επιδεικνύονται όλο και περισσότερες προσπάθειες ανάδειξης της επιρροής του Σχολαρίου από το *Corpus Thomisticum* και της χρήσης αυτών των επιρροών στα έργα του, λίγες μόνο ερευνητικές προσπάθειες έχουν συστηματικά αντιπαραβάλει τις επιτομές του Σχολαρίου με το λατινικό πρωτότυπο. Το μέγεθος των έργων του Ακινάτη, καθώς και η δυσκολία της συγκριτικής μελέτης καθιστούν αυτήν την εργασία εξαιρετικά δύσκολη και χρονοβόρα. Για αυτόν τον λόγο η παρούσα έρευνα περιορίστηκε στη σύγκριση των κειμένων αναφορικά με το μέρος, όπου εξετάζονται τα πάθη. Το *Περὶ τῶν παθῶν τῆς ψυχῆς* είναι ένα μέρος της επιτομῆς του Σχολαρίου που συμπεριλαμβάνεται στο συνολικό σύγγραμμά του για τον Ακινάτη και αφορά το πρώτο του δευτέρου μέρος (*Ia-IIae*) του έργου *ST*. Πρόκειται για το χειρόγραφο της σύνοψης του Σχολαρίου που περιλαμβάνεται στον *cod. Vat. Gr 433, fol. 81-179*.<sup>62</sup> Ο Ι. Δημητρακόπουλος κατά την έρευνα επί του υδατογραφήματος των φύλλων του χειρογράφου υποστηρίζει ότι η επιτομή του *Ia-IIae* μέρους γράφτηκε μεταγενέστερα του *cod. Taur. Gr. XXII* που αφορά τη *SG* και του *cod. Par. Gr. 1237* που αφορά το *Ia- IIae* μέρος της *ST*.<sup>63</sup> Βάσει των λεγομένων του Σχολαρίου *πρὸ τῆς αἰχμαλωσίας ἐγγεγραμμένα καὶ ὕστερον ἐκ τῆς διασπορᾶς ἐπανευρημένα ἡμῖν*<sup>64</sup> ο ίδιος κρίνει ότι τα χειρόγραφα *cod. Taur. Gr. XXIII* και *Vatop. 255* ή *Coisl. 279/280* μπορεί πιθανότατα να αποτελούν αντίγραφα του *cod. Par. gr. 1273* για

<sup>62</sup> Demetracopoulos, "Scholarios' On Almsgiving", 155.

<sup>63</sup> Demetracopoulos, "Scholarios' On Almsgiving", 155.

<sup>64</sup> G. Scholarius, «Résumé de la Somme sontre les Gentils de saint Thomas d' Aquin, Préface de Scholarios», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, X. A. Siderides & M. Jugie (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1928-1936), V, 1.

προσωπική χρήση του Σχολάριου. Ο *cod. Par. gr. 1273* περιλαμβάνει τις επιτομές της *SG* και το πρώτο μέρος (*Ia*) της *ST*. Ο M. Jugie τοποθετεί τη συγγραφή του μετά το 1464 την οποία θεωρεί ως πιθανή και η M.H. Blanchet, αλλά θεωρεί πιθανότερο ότι παράχθηκαν κάπου μεταξύ των ετών 1454 και 1464.<sup>65</sup> Ο I. Δημητρακόπουλος τοποθετεί τη σύνθεση των επιτομών της *SG* και του *Ia* της *ST* μετά το 1458/59 και πριν το 1467/70.<sup>66</sup> Στον *cod. Par. gr. 1273* ο Σχολάριος πραγματοποιεί την εισαγωγή των επιτομών αναφέροντας ότι *τουτὶ τὸ βιβλίον δυοῖν βιβλίων ἐστὶν ἐπιτομή, ἐνὸς μὲν, τοῦ κατὰ ἔθνικῶν [...], ἑτέρου δε, τοῦ πρώτου τῶν Θεολογικῶν*.<sup>67</sup>

Εάν η σύνοψη του *Ia- Iiae* μέρους πραγματοποιήθηκε μεταγενέστερα του δεύτερου μέρους (*Secunda Secundae, Iia- Iiae*) τότε δεν ακολουθείται από τον Σχολάριο η ακινάτεια δομή των έργων. Τα folia 68r-69r του *cod. Par. Gr 1932*, που αποτελεί μια επιλεκτική σύνοψη ορισμένων *quaestiones*<sup>68</sup> του *Ia Iiae* μέρους, έχουν γραφτεί επίσης από τον Σχολάριο και χρονολογούνται το 1436.<sup>69</sup> Επιπλέον ο *cod. Par. gr. 1274* περιέχει τη σύνοψη των άρθρων 1 έως 71.<sup>70</sup> Ωστόσο, δεν υπάρχουν σαφείς ενδείξεις αναφορικά με το πότε χρονολογείται το έργο. Ο I. Δημητρακόπουλος κρίνει πως το έργο δεν μπορεί να ολοκληρώθηκε το 1436. Το γεγονός ότι ο Σχολάριος από το 1433 έως το 1435 παρήγαγε πολλές και μεγάλες μεταφράσεις λατινικών έργων συνεργεί προς αυτό το συμπέρασμα.<sup>71</sup> Κατά τον Δημητρακόπουλο, οι ενδείξεις ότι υπάρχουν αυτόγραφα σχόλια του Γεννάδιου σε κάποιες σελίδες του χειρόγραφου *cod. Vat. gr. 433* και το γεγονός ότι υπογράφει στην πρώτη σελίδα της επιτομής ως *Γεννάδιος (Ἰησοῦ Χριστέ, ἐλέησόν με τὸν ἁμαρτωλὸν Γεννάδιον)*, μπορεί να

---

<sup>65</sup> M. Jugie, "Introduction", στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὐρισκόμενα*, επιμ. L. Petit M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1928), V, VI. Blanchet, *Georges-Gennadios Scholarios*, 217– 218.

<sup>66</sup> Demetracopoulos, "Scholarios' On Almsgiving", 154.

<sup>67</sup> Scholarius, «Résumé», V, 1.

<sup>68</sup> Το μεθοδολογικό σύστημα του Ακινάτη δεν είναι άλλο από το *quaestio* του σχολαστικισμού. Σύμφωνα με αυτή την πρακτική, ο φιλόσοφος έθετε το ερώτημα, παραθέτοντας απόψεις φαινομενικώς αντιτιθέμενες, ώστε να καταλήξει σε ένα δικό του συμπέρασμα [J. Coleman, *Ιστορία της Πολιτικής Σκέψης: Από τον Μεσαίωνα μέχρι την Αναγέννηση*, τ. Β', μτφ. Γ. Ε. Χριστίδη, (Oxford εκδ. Κριτική, 2006<sup>2</sup>), 150]. J. A. Aertsen, «Aquinas' s philosophy in it's historical setting», στο *The Cambridge companion of Aquinas*, N. Krentzmann & E. Stump (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 18].

<sup>69</sup> Βλ. Cacouros, «Georges Scholarios et le Paris gr. 1932», 405, 407, 410, 431. Demetracopoulos, "Scholarios' On Almsgiving", 155.

<sup>70</sup> Demetracopoulos, "Scholarios' On Almsgiving", 156.

<sup>71</sup> Σχετικά με την προβληματική της χρονολόγησης βλ. αναλυτικότερα Demetracopoulos, "Scholarios' On Almsgiving", 155-159.

σημαίνει είτε ότι η επιτομή γράφτηκε το 1450 ή αργότερα ή ότι ο Σχολάριος πρόσθεσε αυτό το σημείωμα μετά τη σύνθεσή της.<sup>72</sup>

Παρά την έλλειψη σαφών πληροφοριών σχετικά με τη χρονολόγηση του χειρόγραφου, φαίνεται ότι οι προγενέστερες επιτομές του οδήγησαν στην επιτομή και του *Ia Hae* μέρους, το οποίο μαζί με τις υπόλοιπες συνόψεις αποτελεί μια πηγή κατά το πολύ ανεξερεύνητη.

Αναφορικά με το θέμα του κεφαλαίου περί των παθών κρίνεται πως το κεφάλαιο αυτό είναι διαθεματικό, καθότι άπτεται της ηθικής φιλοσοφίας και της χριστιανικής ηθικής. Η επιλογή στην παρούσα διατριβή της διδασκαλίας του Σχολάριου περί της ηθικής προέκυψε λόγω του προσωπικού ενδιαφέροντος προς την ηθική, ως θεωρητική και πρακτική φιλοσοφία, κρινόμενη εντός του γενικότερου πλαισίου της βυζαντινής και μεσαιωνικής φιλοσοφίας. Το κύριο ενδιαφέρον επικεντρώνεται στη χριστιανική ηθική διδασκαλία περί των παθών του ανθρώπου και στο μέτρο που αυτή επηρέασε και επηρεάστηκε από τη δυτική σχολαστική φιλοσοφία και δη από τον θωμισμό.

Η προβληματική ως προς την προσέγγιση του προκείμενου θέματος έγκειται στην γενική -από πατερικής πλευράς- απουσία συστηματοποιημένου φιλοσοφικού συστήματος. Μια αμιγώς φιλοσοφική προσέγγιση είναι πιθανό να οδηγήσει σε εσφαλμένες κρίσεις περί της φιλοσοφικής αξίας του κειμένου. Κατ' αυτόν τον τρόπο η φιλοσοφική ανάλυση από την μια πλευρά ενδεχομένως να οδηγήσει στο συμπέρασμα πως ο κύριος σκοπός του Σχολάριου δεν είναι η οργάνωση φιλοσοφικών ιδεών και η θεμελίωσή τους, μέσω ενός συστήματος λογικών επιχειρημάτων και από την άλλη να παραβλέψει τη θεολογική διάσταση του έργου του.

Αντιστοίχως, μια αμιγώς θεολογική προσέγγιση, παρότι θα στόχευε στην ανάδειξη της δογματικής θεολογίας του Γεννάδιου, πιθανόν να απέκλειε την πραγμάτευση της φιλοσοφικής πλευράς των ερωτημάτων που αναμφισβήτητα υπάρχουν στο έργο του.

---

<sup>72</sup> Demetracopoulos, "Scholarios' On Almsgiving", 158.

Η γενική κατάσταση της βιβλιογραφίας πάνω στην έρευνα για τον Σχολάριο και η ύπαρξη διαφορετικών ερμηνειών ως προς την προσωπικότητα και το φιλοσοφικό του έργο αποτελούν συμπληρωματικό κίνητρο για την ενασχόλησή μου με το προκείμενο θέμα.

Πέραν των όσων εξετάθησαν είναι βέβαιο ότι προκύπτουν μέσα από την έρευνα και άλλα στοιχεία που φωτίζουν πλευρές του ζητήματος τις οποίες δεν ήταν δυνατόν εκ των προτέρων να γνωρίσει κανείς. Συγκεκριμένα αποσαφηνίζονται ζητήματα τα οποία φαίνονται θολά και ασαφή. Ως εκ τούτου επιχειρείται μια συστηματοποίηση των αντίστοιχων φιλοσοφικών όρων που αναφέρονται στα δύο κείμενα, του Σχολάριου και του Ακινάτη, και η –κατά το δυνατόν- κριτική θεώρηση, με σύγχρονη φιλοσοφική ματιά, και με κριτήριο την ιστορική εξέλιξη της φιλοσοφίας. Προς αυτόν τον σκοπό κρίνεται ως επιβεβλημένη η μελλοντική σύγκριση της ορολογίας που χρησιμοποιεί ο Σχολάριος με αυτήν του Δημήτριου Κυδώνη, καθόσον θα αναδειχθεί η πιθανή επίδραση της μετάφρασής του στο κείμενο της επιτομής του Σχολάριου. Επιπλέον, μέσα από την σύγκριση των δύο κειμένων, του λατινικού πρωτότυπου και του μέρους της επιτομής περί των παθών εκτιμάται η αναγνώριση των μερών που προσλαμβάνονται και των μερών που παραλείπονται, ώστε να γίνουν διακριτές οι αντιλήψεις των δύο διανοητών για τα τιθέμενα ερωτήματα, αλλά και οι πιθανές συγκλίσεις ή/και αποκλίσεις τους.

Κρίνεται σκόπιμο να επιχειρηθεί μια τέτοια έρευνα με την προοπτική μιας πιο ολοκληρωμένης γνώσης της ηθικής διδασκαλίας του *Περὶ τῶν παθῶν τῆς ψυχῆς* του Σχολάριου, με την προσδοκία να έρθει το ανεξερεύνητο κείμενο όσο το δυνατόν εγγύτερα στους σύγχρονους ερευνητές και αναγνώστες, ώστε να μελετηθούν τα μεταγενέστερα ηθικά -και όχι μόνο- έργα του Σχολάριου.

## Γλωσσική μελέτη

Προαπαιτούμενο για την ανάδειξη του μέρους της επιτομής του Σχολάριου είναι η ιδιαίτερα προσεκτική -φιλολογικής και φιλοσοφικής κατεύθυνσης- μετάφραση, η οποία στοχεύει να προσεγγίσει αφενός την γλώσσα της εποχής του και αφετέρου τις πιθανές φιλοσοφικές καταβολές του ιδίου. Η ιδιαιτερότητα της γλώσσας του συγγραμματος που μελετάται στο κείμενο αυτό είναι ένα από τα βασικά προβλήματα που αντιμετώπισε η παρούσα ερευνητική προσπάθεια. Η ενδελεχής μελέτη του γλωσσικού ιδιώματος προφανώς βοηθάει στην καλύτερη ερμηνεία του περιεχομένου.

Ένας λόγος που το έργο του δεν είναι ιδιαίτερος γνωστό είναι η ιδιόμορφη αττικίζουσα γλώσσα που χρησιμοποιεί, η οποία δυσχεραίνει την πρόσβαση. Η γλώσσα των συγγραμμάτων του Σχολάριου είναι η μεσαιωνική ελληνική γλώσσα. Η *ἡμετέρα φωνή*,<sup>73</sup> όπως αναφέρει ο Σχολάριος, ακολουθεί τη μέση λεγόμενη γλώσσα των αττικιζόντων Βυζαντινών Πατέρων και κάνει χρήση του λεκτικού της αρχαίας.<sup>74</sup> Αφορά τη λόγια χρήση της<sup>75</sup> συγκερασμένη με την αλεξανδρινή κοινή και την εκκλησιαστική γλώσσα.<sup>76</sup>

Ο Σχολάριος όταν αναφέρεται στην ελληνική γλώσσα χρησιμοποιεί τη λέξη *φωνή* σχεδόν αποκλειστικώς.<sup>77</sup> Μάλιστα σημειώνει την έντονη ανησυχία του για την έλλειψη δυνατότητας κατανόησης των ελληνικών πηγών από τους νέους.<sup>78</sup> Ο ίδιος συνέταξε

---

<sup>73</sup> Η χρήση του όρου *φωνή* ως δηλωτική της γλώσσας παραπέμπει στον Πορφύριο τον οποίο είχε μελετήσει ο Σχολάριος [βλ. G. Scholarius, «Prolégomènes à la logique et à "l'Isagoge" de Porphyre. Γεωργίου του Σχολαρίου προλεγόμενα εἰς τὴν Λογικὴν καὶ εἰς τὴν Πορφυρίου Εἰσαγωγὴν, ἕκ διαφόρων συλλεγέντα βιβλίων, μετὰ ἰδίων ἐπιστasiaῶν», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὐρισκόμενα*, επιμ. L. Petit M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1936), VII, 7-113].

<sup>74</sup> I. Ζερβός, «Ἡ Ἑλληνικὴ γλῶσσα ἱστορικῶς», στο *Μέγα Λεξικὸ τῆς Ἑλληνικῆς Γλῶσσης*, τ. Α', Δ. Β. Δημητράκου (Ἀθήναι: 1954), κστ'.

<sup>75</sup> R. Browning, *Ἡ Ἑλληνικὴ Γλῶσσα. Μεσαιωνικὴ καὶ Νέα*, μτφρ. Μ. Ν. Κονομή (Ἀθήναι: Εκδόσεις Δ. Ν. Παπαδήμα, 1995), 101.

<sup>76</sup> Μ. Μαργαρίτη-Ρόγκα, Δ. Κυριαζής, Ν. Λιόσης, Γ. Παπαναστασίου, *Ἑλληνικὴ Γλῶσσα II, Ἑλληνιστικὴ καὶ Μεσαιωνικὴ* (Θεσσαλονίκη, 2018), 44.

<sup>77</sup> Κατὰ τον Δ. Β. Μπαλιάτσα ἡ χρήση του ὀρου *φωνή* [...] ἔχει ἰδιαίτερη σημασία για τη βυζαντινὴ διανόηση. [...] ὁ ὀρος «φωνή» ἀποτελεῖ ἀναβιβασμὸ καὶ ἐπαύξηση τῆς σημασίας του ὀρου «γλῶσσα», διότι εἶναι ἡ μόνη κατάλληλη διαλόγου καὶ ἐπικοινωνίας με τὸ ἔσχατο Ἀγαθὸ, εργαλεῖο προσευχῆς, ὀργανο ἀνάτασης (βλ. Μπαλιάτσα, «Οἱ ἀντιλήψεις του Γεωργίου του Σχολαρίου», 37-38).

<sup>78</sup> *Ἐνταῦθα δὲ καὶ ἐνέρχεται μοι θρηνεῖν, ἐννοοῦντι τὴν τοῦ ἡμετέρου Γένους ταλαιπωρίαν, ἐξ ἧς εἰς τοσαύτην ὦλισθεν ἰδιωτεῖαν, ὥστε μὴ ἐπαῖεν τῶν διδασκάλων τῆς πίστεως, ἀλλ' ἀπλοϊκῶς οὕτω διακεῖσθαι, ὥστε προχείρους εἶναι παντὶ τῷ βουλομένῳ σφᾶς ἔξαπατᾶν καὶ σοφίζεσθαι παρακολουθεῖν· οἶον δὴ τι καὶ περὶ τοῦτο*

εγχειρίδιο Γραμματικής της Ελληνικής.<sup>79</sup> Ωστόσο, όπως αναφέρει, σε ορισμένες περιπτώσεις γράφει απλούστερα, ώστε να μπορέσουν να τον κατανοήσουν κι εκείνοι που δεν έχουν ανώτατο γλωσσικό επίπεδο.<sup>80</sup>

Το κείμενο της σύνοψης θα ερευνηθεί και θα ερμηνευτεί με βάση το ιστορικό πλαίσιο και τις αιτίες, σύμφωνα με τις οποίες δημιουργήθηκε. Από την αντιστοιχία των κεφαλαίων προκύπτει το ερώτημα πώς ο Σχολάριος και ο Ακινάτης έχουν τους ίδιους προβληματισμούς, ενώ έζησαν σε διαφορετικό τόπο και συνθήκες, τη στιγμή που οι κατευθύνσεις της βυζαντινής και της δυτικής φιλοσοφίας δείχνουν να έχουν από καιρό αποκλίνει. Στην έρευνα αυτή μέσα από την μελέτη των πηγών και της γενικής βιβλιογραφίας επιχειρείται η ανάλυση των παραδόσεων των δύο διανοητών όσον αφορά τις ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες της εποχής, της ιστορικής γεωγραφίας και της βιογραφίας κυρίως του Σχολαρίου.

---

τὸ μέρος πεπόνθασιν, ὑπὸ τῶν σοφιστῶν ἐξηπατημένοι, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι οἴκοθεν συνορᾶν ἃ λέγουσιν οἱ διδάσκαλοι, οὐ μόνον ἀγνοίᾳ τῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης, ἀλλὰ καὶ ἀπειρίᾳ τῆς ἑλληνικῆς αὐτῆς φωνῆς [...][G. Scholarius, «Deuxième Traité sur la procession du Saint-Esprit (1445)», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*, επιμ. L. Petit M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1929), II. 367: 35-368: 4].

<sup>79</sup> G. Scholarius, «Grammaire. Première partie. Γεωργίου Κουρτέση τοῦ Σχολαρίου. Περί στοιχείων, προσφιδίων καὶ τῶν ὀκτώ τοῦ λόγου μερῶν, ἥτοι εἰς τὴν Γραμματικὴν εἰσαγωγὴ πρώτη» & «Grammaire. Seconde Partie. Γεωργίου Κουρτέση τοῦ Σχολαρίου. Εἰς τὴν Γραμματικὴν δευτέρα εἰσαγωγὴ, ἢ λεξικὸν στοιχειῶδες κανονικόν», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*, επιμ. L. Petit M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1936), VIII, 351-498. Βλ. Σ. Κ. Φουρνάρος (επιμ.), *Γεωργίου Κουρτέση τοῦ Σχολαρίου, Εἰς Γραμματικὴν εἰσαγωγὴ. Λεξικὸν στοιχειῶδες κανονικόν*, 1 vol. (Αθήνα: Ἐννοια, 2016), 7-168.

<sup>80</sup> G. Scholarius, «Lettre au moine Maxim Sophianos et à tous les moines du monastère du Sinaï», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*, επιμ. L. Petit M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935), IV, 198: 21 – 199: 2.

Γέννηση, καταγωγή, εκπαίδευση

Για τον Γεώργιο Γεννάδιο Β' Σχολάριο (περί 1400<sup>81</sup>–περί 1472<sup>82</sup>) υπάρχουν διάφορες και συγκεχυμένες πληροφορίες, τόσο για το όνομα, την καταγωγή του, τον τόπο και χρόνο γέννησής του και τους τόπους και τρόπους δράσης του, όσο και για τον χαρακτήρα και τις προθέσεις του. Έτσι ο Γεώργιος Κουρτέσης, Κουρτέσιος ή Κορτέσιος<sup>83</sup> κατά το επώνυμο<sup>84</sup> Σχολάριος<sup>85</sup> ή αλλιώς Γεννάδιος Σχολάριος γεννήθηκε μεταξύ των ετών 1390 και 1405 αν και η σύγχρονη βιβλιογραφία καταλήγει στο 1400 ως το πιο πιθανό έτος γέννησής του. Οι πηγές υποδεικνύουν ότι γεννήθηκε στην Κωνσταντινούπολη, αλλά και ο ίδιος βεβαιώνει ότι είναι «Βυζάντιος», και κατά την καταγωγή Θεσσαλός.<sup>86</sup> Από τις

<sup>81</sup> Για τον καθορισμό της ημερομηνίας γέννησης του Σχολαρίου οι Χ. Γ. Πατρινέλης, Θ. Ζήσης και Κ. Σάθας την τοποθετούν στα 1400 (Χ. Γ. Πατρινέλης, *Ὁ Θεόδωρος Ἀγαλλιανὸς ταυτιζόμενος πρὸς τὸν Θεοφάνη Μηδείας καὶ οἱ ἀνέκδοτοι Λόγοι του. Μὴ νέα ἱστορικὴ πηγή περὶ τοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως κατὰ τοὺς πρώτους μετὰ τὴν Ἄλωσιν χρόνους* (Αθήνα: 1966), 27. Ζήσης, *Γεννάδιος Β'*, 63-65. Σάθας, *Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, 12). Ο C. J. Turner στο 1403 (Turner, «The career», 421-422), ενώ ο M. Jugie συλλέγοντας διάφορα στοιχεία κατέληξε στο 1405 [M. Jugie, «Introduction», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὐρισκόμενα*, επιμ. L. Petit M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1928), I, ix-x.], όπως και ο Κ. Μπόνης (Μπόνης, «Γεννάδιος», 275). Ο M. Cacouros τοποθετεί τη γέννηση του Σχολαρίου γύρω στο 1390 (Cacouros, «Georges Scholarios et le Paris gr. 1932», 413).

<sup>82</sup> Ο Β. Ν. Τατάκης αναφέρει ως ημερομηνία θανάτου του Σχολαρίου το 1468, σχολιάζοντας: *κατὰ πάσα πιθανότητα* (Τατάκης, *Ἡ Βυζαντινὴ Φιλοσοφία*, 277), ενώ ο Ν. Ψημμένος δίνει και την πληροφορία του τόπου αναφέροντας τη Μονή του Τίμιου Προδρόμου Σερρών μετά το 1472 [Ν. Ψημμένος, *Ἡ Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία ἀπὸ το 1453 ὡς το 1821*, τ. Α', Ἡ κυριαρχία του Ἀριστοτελισμοῦ (Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση, 1988), 63].

<sup>83</sup> Σύμφωνα με τον Θ. Ζήση το επώνυμο αυτό προέρχεται εκ του *κούρτη* που σημαίνει αυλικός και εισήχθη σε τίτλους νόμων και γνήσιων έργων του Σχολαρίου, ώστε να επιτείνει τη σύγχυση αναφορικά με το πρόσωπο και το έργο του σε μια προσπάθεια να παρουσιαστεί λατινόφωνος (Ζήσης, *Γεννάδιος Β'*, 70, 72). Ο Κ. Μπόνης υποδεικνύει ότι μια εκλατινισμένη μορφή του *Κοντός* ή *Κολοβός* (Μπόνης, «Γεώργιος-Γεννάδιος Κουρτέσης», 841-2. Turner, «The career», 421).

<sup>84</sup> Μπόνης, «Γεννάδιος», 275.

<sup>85</sup> Ο ίδιος ο Σχολάριος υποστηρίζει πως επρόκειτο απλώς για κύριο όνομα (Scholarius, «Grammaire», VIII, 360: 31-32. Turner, «The career», 421). Ο Κ. Μπόνης υποστηρίζει ότι το έλαβε εξαιτίας της θέσης του, επειδή όταν ήταν νέος έκανε χρέη σχολαρίου, δηλαδή φύλακα των ανακτόρων (βλ. Μπόνης, «Γεννάδιος», 275). Άλλοι λέγουν ότι είχε ασχοληθεί με τα σχολικά μαθήματα [βλ. Τ. Ε. Ευαγγελίδης, *Γεννάδιος Β' ο Σχολάριος, πρώτος μετὰ τὴν Ἄλωσιν οἰκουμενικὸς πατριάρχης* (Αθήνα: 1986), 8]. Σύμφωνα με τον Χρ. Παπαϊωάννου, το επώνυμο Σχολάριος προκύπτει από την τάξη των σχολαρίων βάσει της υπηρεσίας κάποιου προγόνου του και σημαίνει *σχολάρχης* ή *μαϊστωρ του κλήρου* [Χρ. Παπαϊωάννου, «Μελέται περὶ Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου», *Εκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*, περίοδος Β', τευχ. 18 (1898): 474. Τωμαδάκης, *Γεώργιος ὁ Σχολάριος*, 8].

<sup>86</sup> *Εἰ γὰρ ἐγὼ Βυζάντιος, καίτοι τοῦ πατρὸς ἐκ Θετταλίας ἐνταῦθα μετῴκηκός, καὶ οὐ φημι Θετταλὸς εἶναι, ὡς ἐν Βυζαντίῳ γεγεννημένος [...]* [G. Scholarius, «Réfutation de l' erreur judaïque (1464)», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὐρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, X. Siderides & M. Jugie (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1930), III. 252: 25].

πληροφορίες που ο ίδιος παρέχει συνάγεται ότι η οικογένειά του είχε κάποια οικονομική επιφάνεια.<sup>87</sup> Υπάρχει η λανθασμένη αντίληψη ότι οι γονείς του πέθαναν νωρίς,<sup>88</sup> δεδομένου ότι ο Σχολάριος υποστηρίζει ότι [...] *Αὐτοὶ μὲν ἀπηλάττεσθε καὶ πρὸ ὥρας*,<sup>89</sup> όμως αυτό το λέγει ο Σχολάριος αναφορικά με το γεγονός ότι πρόλαβαν να φύγουν προτού αντικρύσουν τις συμφορές που έφερε η άλωση.<sup>90</sup> Στην επιστολή του προς τον αυτοκράτορα Κωνσταντίνο εξηγώντας τους λόγους για τους οποίους αποχωρεί από τα αξιώματα που έλαβε, αναφέρει ως ένα εξ αυτών την *τῶν γονέων γηρωκομία*.<sup>91</sup> Επιπλέον, από την επιστολή του προς τον Μάρκο Ευγενικό, συνάγεται ότι οι γονείς του είχαν πεθάνει πριν τον θάνατο του Μάρκου Ευγενικού (1445).<sup>92</sup>

Ο Σχολάριος υποστηρίζει ότι με μεγάλη προσωπική προσπάθεια απέκτησε εξειδικευμένες γνώσεις Ρητορικής, Φιλοσοφίας και Θεολογίας<sup>93</sup> και ότι στράφηκε στους παλαιούς δασκάλους και στα συγγράμματά τους για να γνωρίσει τα λαμπρά δόγματα της φιλοσοφίας, ιδιαίτερος της αριστοτελικής.<sup>94</sup> Παρότι, λέγει, ότι για την καλλιέργεια των πιο εξειδικευμένων του γνώσεων υπήρξε αυτοδίδακτος, εντούτοις φαίνεται να έλαβε τις

---

<sup>87</sup> G. Scholarius, «Éloge de Théodore Sophianos, neveu de Scholaios (1456). Γενναδίου μοναχοῦ· Ἐπιτάφιος τῷ υἱῷ τῷ κῦρ Θεοδώρῳ τῷ Σοφιανῶ», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1936), I, 277-283. G. Scholarius, «Au grand chartophylax Balsamon. Τῷ μεγάλῳ χαρτοφύλακι τῷ Βαλσαμών», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935), IV, 439: 6-14.

<sup>88</sup> Πρόκειται για παρερμηνεία του M. Jugie βλ. M. Jugie, "Introduction", στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*, επιμ. L. Petit M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1936), VIII, App. 20. Turner, «The career», 423.

<sup>89</sup> G. Scholarius, «Lamentation de Scholarios sur les Malheurs de sa vie (1460). Γενναδίου Θρηῖνος·Ἰουνίου κη, Ἰνδικτίονος Ὀγδόης·έν τῷ Ὄρει τοῦ Μενοικέως ἐν τῇ Μονῇ τοῦ Τιμίου Προδρόμου», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1928), I, 284: 13-14.

<sup>90</sup> Ο Σχολάριος συμπληρώνει το χαρακτηριστικό *πάννυ καλῶς*.

<sup>91</sup> G. Scholarius, «A l'empereur Constantin (1450)», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935), IV, 464: 10-11.

<sup>92</sup> G. Scholarius, «Lettre d'envoi de l'ouvrage précédent à Marc d'Ephèse», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935), IV, 117: 31-33. Ο C. J. Turner υποθέτει ότι η ημερομηνία θανάτου των γονιών του είναι το 1444 (Turner, «The career», 423).

<sup>93</sup> G. Scholarius, «A Marc d'Ephèse (1440)», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935), IV, 446.

<sup>94</sup> G. Scholarius, «Commentaires des ouvrages d'Aristote», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1936), VII, 2-3.



βασικές του γνώσεις από διαφόρους λόγιους της εποχής του, ιδίως αναφορικά με τα αντικείμενα της Ποιητικής και της Ρητορικής.<sup>95</sup> Υπάρχουν αναφορές ότι μαθήτευσε μαζί με τους Ιωάννη Χορτασμένο, Ιωσήφ Βρυέννιο, Μακάριο Μακρή και Γεώργιο Γεμιστό-Πλήθωνα.<sup>96</sup> Γράφοντας ο Σχολάριος προς τον Μάρκο Ευγενικό τον προσαγορεύει δάσκαλό του, παρά το γεγονός ότι είχαν λίγα χρόνια διαφορά.<sup>97</sup> Μάλιστα για τον Μάρκο Εφέσου ο Γεννάδιος γράφει επικήδειο στον οποίο δηλώνεται, πέραν των άλλων, η αγάπη του προς τον διδάσκαλό του.<sup>98</sup> Εντούτοις, οι ίδιοι παραδέχεται ότι οι διδάσκαλοί του, εκ των οποίων και ο Μάρκος Ευγενικός, δεν είχαν καλή γνώση της λατινικής γλώσσας.<sup>99</sup> Κατά τον C. J. Turner, ο Ιωσήφ Βρυέννιος είχε κάποια γνώση των λατινικών και θα μπορούσε να την έχει μεταλαμπαδεύσει στον Σχολάριο, ή ακόμη θα μπορούσε να έχει διδαχθεί από Λατίνους που διέμεναν στην Κωνσταντινούπολη.<sup>100</sup>

Πέρα από την περίπτωση του ιερομόναχου Ιωσήφ Βρυέννιου, ένας ακόμη εκπρόσωπος της παλαιάς γενιάς του παλαμισμού, επίσης δάσκαλος του Σχολαρίου, όπως και άλλων σημαντικών λογίων (Βησσαρίων, Πλήθων κ. ά.), ήταν ο Ιωάννης Χορτασμένος.<sup>101</sup> Στη νεότερη γενιά του παλαμισμού κατατάσσονται οι Μάρκος Ευγενικός και ο Μακάριος Μακρής, που επίσης αναφέρθηκαν ως διδάσκαλοι του Σχολαρίου. Οι τελευταίοι υπήρξαν

---

<sup>95</sup> Turner, «The career», 424.

<sup>96</sup> G. Scholarius, «Polémique Antilatine (Suite). Premier Dialogue sur la Procession du Saint-Esprit. Τοῦ Αὐτοῦ Σοφωτάτου καὶ Λογιωτάτου κύρ Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου Διάλογος Ἐνόφρων ἢ Ἀερομυθία», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὐρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1930), III, 7: 17-23. Turner, «The career», 423. M. Plested, *Orthodox Readings of Aquinas* (Oxford: Oxford University Press, 2015<sup>2</sup>), 127. J. Harris, "The Influence of Plethon's Idea of Fate on the Historian Laonnikos Chlkokondyles," στο *Proceedings of the International Congress on Plethon and his Times*, επιμ. L. G. Benakis & Ch. P. Baloglou (Mystras, Greece, June 26-29, 2002) (Athens, 2004), 211-217.

<sup>97</sup> G. Scholarius, "Commentaires des ouvrages d' Aristote", VII, 2-3. G. Scholarius, "Éloges funèbres. Éloge de Marc Eugénikos, archevêque d'Éphèse (1444)", στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὐρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1928), I, 247.

<sup>98</sup> Scholarius, «Éloges funèbres», I, 247.

<sup>99</sup> G. Scholarius, «Accord des Pères orientaux et occidentaux. Τῶν δυτικῶν διδασκάλων προχείρως καὶ ἀληθῶς πρὸς τοὺς Ἀσιανούς καὶ τὸν κοινὸν κανόνα τῆς πίστεως ἐφελευκτικόν», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὐρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1929), II, 401: 12-14.

<sup>100</sup> O. C. J. Turner αναφέρει ότι ο Βρυέννιος ήταν σε θέση να συγχαρεί τον Δημήτριο Κυδώνη για την ακρίβεια της μετάφρασής του από τα Λατινικά βλ. Turner, «The career», 424.

<sup>101</sup> Barbour, *The Byzantine Thomism*, 40. Cacouros, «Georges Scholarios et le Paris gr. 1932», 397-442.

αντίστοιχα μαθητές του Χορτασμένου και του Βρυέννιου,<sup>102</sup> και ο Σχολάριος ως νεώτερος όλων έτυχε της διδασκαλίας και των τεσσάρων αυτών διανοητών.

Ο Χορτασμένος έχαιρε ουμανιστικής παιδείας, δεδομένου ότι πέρα από τις μαθηματικές, φιλοσοφικές και θεολογικές του γνώσεις έγινε γνωστός ως αστρονόμος με σημαντικό συγγραφικό και μεταφραστικό έργο. Έτσι, χαρακτηρίζεται από πολλούς ως ένας εκ των σημαντικότερων διανοητών της Παλαιολόγιας εποχής.<sup>103</sup> Επιπλέον, ως προς την πιθανότητα πρόσληψης από τον Σχολάριο ερεθισμάτων της διδασκαλίας του Ακινάτη από τον Χορτασμένο, δεν υπάρχει κάποια απόδειξη που να βεβαιώνει κάποια μελέτη ή γνωριμία του Χορτασμένου με τον Ακινάτη, παρότι ορισμένοι ερευνητές τον έχουν χαρακτηρίσει λατινόφιλο,<sup>104</sup> μολονότι διατηρούσε αρνητική στάση για την ένωση των Εκκλησιών.<sup>105</sup> Από τον Χορτασμένο, όμως, υπάρχει η πληροφορία ότι ο Μάρκος Ευγενικός έλαβε άριστη γνώση της Λογικής και της φιλοσοφίας εν γένει.<sup>106</sup>

Αν και ο Μάρκος Εφέσου αναφέρει ότι ξεχνά την ύλη των φιλοσόφων,<sup>107</sup> κατά την μαθήτευση του Σχολάριου σε αυτόν φαίνεται ότι πραγματεύτηκαν θεματικές που στηρίζονταν στη φιλοσοφία. Αυτό επιβεβαιώνεται και από την αναφορά του Μάρκου Ευγενικού στον επιθανάτιό του λόγο σχετικά με την πραγμάτευση λογικών προτάσεων (ενδεχόμενο και αναγκαίο) και στα κατάλληλα επιχειρήματα που βασίζονταν σε αυτές.<sup>108</sup> Οπωσδήποτε, όμως, συνδιαλέγονταν και σε θεολογικά θέματα. Όπως ο Σχολάριος προσαγορεύει τον Μάρκο Ευγενικό πατέρα, διδάσκαλο και παιδαγωγό,<sup>109</sup> έτσι και ο τελευταίος αναφέρει ότι έτρεφε για τον Σχολάριο ευμενή διάθεση και αγάπη, και τον ένιωθε σαν γιό του και σαν φίλο, και πως έκρινε ότι ήταν ο μόνος που μπορούσε τον καιρό εκείνο

---

<sup>102</sup> Barbour, *The Byzantine Thomism*, 41.

<sup>103</sup> Βλ. Barbour, *The Byzantine Thomism*, 41. N. G. Wilson, *Scholars of Byzantium* (Baltimore: Gerald Duckworth & Co Ltd., 1983), 270-271.

<sup>104</sup> L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, I (Paterborn, 1923), 44-45.

<sup>105</sup> Barbour, *The Byzantine Thomism*, 41.

<sup>106</sup> S. Petrides, "Le synaxaire de Marc d' Ephèse", *Revue d'Orient Chrétien*, 15 (1910): 97-107.

<sup>107</sup> Marcus Eugenicus, "Marci Ephesii Morientis Oratio ad Amicorum coetum, ac Nominatim ad Georgium Scholarium", στο *Patrologia Orientalis*, επιμ. B. Graffin & F. Nau (Paris: 1923), XVII. 486.

<sup>108</sup> Marcus Eugenicus, «Marci Ephesii Morientis», 486-489.

<sup>109</sup> Marcus Eugenicus, «Marci Ephesii Morientis», 488. G. Scholarius, «Lettre d'envoi de l'ouvrage precedent à Marc d'Ephèse. Τῷ Ἐφέσου Γεώργιος», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935), IV, 117.

να διαφυλάξει την ορθή πίστη από τη βία εκείνων που *παρέφθειραν* την ακρίβεια των δογμάτων,<sup>110</sup> όπως λέγει.

### Επαγγελματική δραστηριότητα

Ο Σχολάριος συνέταξε μια επιστολή προς τον πάπα Ευγένιο Δ΄ που χρονολογείται το 1434 και σε αυτή εξέφραζε την επιθυμία του να φύγει από την Κωνσταντινούπολη και να αποκτήσει μια θέση στη Ρώμη.<sup>111</sup> Στην πορεία, ωστόσο, ο Σχολάριος απέκτησε δικαστικά αξιώματα, καθόσον διετέλεσε καθολικός κριτής των Ρωμαίων και καθολικός σεκρετάριος του βασιλέως, όπου τον διόρισε ο Αυτοκράτορας Ιωάννης Η΄ Παλαιολόγος (1392-1448). Με τα αξιώματα αυτά σε συνάρτηση με τη θέση του ως διδασκάλου θεολογίας στο Παλάτι συνόδευσε τον Αυτοκράτορα στη Σύνοδο Φερράρας-Φλωρεντίας (1438-1439), ως συνεργάτης του Μητροπολίτη Νικαίας Βασίλειου Βησσαρίωνα (1400/1408-1472), όπου συζητήθηκε η Ένωση των Εκκλησιών. Αυτές οι θέσεις του άνοιξαν τον δρόμο για να ξεκινήσει η πολιτική και εκκλησιαστική σταδιοδρομία του. Έτσι, γρήγορα καθιερώθηκε ως κορυφαίος νομικός, θεολόγος και φιλόσοφος της Κωνσταντινουπόλεως και του ζητήθηκε να συμβάλλει και να εργαστεί για την ενωτική πολιτική του αυτοκράτορα. Σκοπός της Συνόδου ήταν η συζήτηση για την επανένωση της Δυτικής και Ανατολικής Εκκλησίας, που είχαν διαιρεθεί με το Σχίσμα του 1054.

Την εποχή των εργασιών της Συνόδου υπήρχε ο προβληματισμός για τη σκοπιμότητα της ορθόδοξης συμμετοχής στην επικείμενη σύνοδο, που απέβλεπε μόνο σε μια συμβατική και *κάτ' οίκονομίαν* ένωση για την παροχή οικονομικής και στρατιωτικής βοήθειας. Ο Σχολάριος, ενώ αρχικά εργάστηκε υπέρ της ένωσης με προτροπή του αυτοκράτορα, δεν υπέγραψε μαζί με τους Μάρκο Ευγενικό, Ιωάννη Ευγενικό, Σταυρουπόλεως Ησαΐα, Δημήτριο Παλαιολόγο και Γεώργιο Γεμιστό τον *Όρο* που συντάχθηκε στις 5 Ιουλίου του

---

<sup>110</sup> Marcus Eugenicus, «*Marci Ephesii Morientis*», 487.

<sup>111</sup> Blanchet & Ραγιά, «Γεννάδιος ο Β΄», 59.

1439 στην Φλωρεντία.<sup>112</sup> Από το 1443 και έπειτα τήρησε μια πλήρως ανθενωτική στάση,<sup>113</sup> ως ηγέτης των ανθενωτικών.<sup>114</sup> Επιβεβαιώνεται ότι εργαζόταν για την αποτροπή της Ένωσης.<sup>115</sup> Μελετητές υποστηρίζουν ότι ο λόγος της άρνησής του ήταν η διάψευση των προσδοκιών του από τη δυτική πλευρά, πράγμα που επαληθεύεται και από τις προσωπικές του αναφορές.<sup>116</sup> Ωστόσο, ο Σχολάριος μεταγενέστερα, κατά την απόσυρσή του, συνέγραψε μια απολογία για την ανθενωτική του στάση.

Η αμφιλεγόμενη στάση του Σχολαρίου απέναντι στην Ένωση ερμηνεύθηκε και αξιολογήθηκε από τους ερευνητές, θεολόγους και ιστορικούς, με πολλούς και διαφορετικούς τρόπους. Πολλές από αυτές τις αντίθετες ερμηνείες της στάσης του ήταν αποτέλεσμα της μη τήρησης μιας αυστηρής και σαφούς χρονολογικής τάξης των γεγονότων που είχαν σαν αποτέλεσμα την παρερμηνεία τους, όπως επί παραδείγματι της επιθυμίας του Σχολαρίου να λάβει μια θέση στην παπικουρία της Ρώμης. Ακόμη, πολλές φορές παραβλέφθηκε η εξέταση των περιστάσεων (όπως της θέσης του στο παλάτι και της ενωτικής πολιτικής του αυτοκράτορα) ή/ και των αρμοδιοτήτων του Σχολαρίου στη Σύνοδο (επί παραδείγματι, ήταν σημαντικό το γεγονός ότι ο ίδιος την περίοδο εκείνη δεν ήταν εκκλησιαστικό πρόσωπο) που συνέβαλαν σε κάθε περίπτωση στην απόφαση και στην τήρηση μιας στάσης. Ακόμη, πέρα από τις επαγγελματικές και πολιτικές σκοπιμότητες με

---

<sup>112</sup> Β. Ι. Φειδά, *Έκκλησιαστική Ίστορία Β', Από τήν Εικόνομαχία μέχρι τή Μεταρρύθμιση* (Αθήνα: 2002<sup>3</sup>), 620.

<sup>113</sup> J. A. Demetracopoulos, "George Scholarios (Gennadios II)", στο *Encyclopedia of Medieval Philosophy Philosophy Between 500 and 1500*, επιμ. H. Lagerlund, Dordrecht Heidelberg (London, New York: Springer, 2011), 397.

<sup>114</sup> Φειδά, *Έκκλησιαστική Ίστορία Β'*, 625.

<sup>115</sup> Φειδά, *Έκκλησιαστική Ίστορία Β'*, 625.

ὁ ἴδιος ὁ Σχολάριος μαρτυρεῖ (*Ἄπαντα*, II, 258) ὅτι ἦτο ὁ συντάκτης τοῦ λόγου τὸν ὁποῖο ἐκφώνησε ὁ Βησσαρίων στὴ σύνοδο καὶ ἀντέκρουσε τὶς θεωρίες τοῦ Λατίνου ἀρχιεπισκόπου Ρόδου Ἀνδρέα. Ακόμη, ἐξέφρασε ὁ ἴδιος τὴν ἔντονο δυσφορία του διὰ τὴν ἀλλαγὴ τῆς στάσεως τῶν μετριοπαθῶν «ένωτικῶν», οἱ ὁποῖοι ἀπεδέχθησαν τελικῶς τὰς ἀπαιτήσεις τῶν Λατίνων (*Ἄπαντα* III, 110-113), δι' αὐτὸ καὶ προετίμησε νὰ ἀποχωρήσῃ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ του αὐτοκράτορος Δημήτριου καὶ τοῦ φιλοσόφου Γεωργίου Γεμιστοῦ ἢ Πλήθωνος, πρὸ τῆς ὑπογραφῆς τοῦ τελικοῦ Ὄρου τῆς ἐνώσεως» (ἀπὸ τὴ σελίδα του Οικουμενικοῦ Πατριαρχείου, [https:// www.ec-patr.org/list/index.php?lang=gr&id=159](https://www.ec-patr.org/list/index.php?lang=gr&id=159), 15/09/2017).

<sup>116</sup> G. Scholarius, «Au despoté Démétrius Paléologue. Contre l'union (25 décembre 1452)», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὐρισκόμενα*, επιμ. L. Petit M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1930), III, 174-178. G. Scholarius, «A l'empereur Constantin. Contre l'union de Florence (12 mars 1452)», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὐρισκόμενα*, επιμ. L. Petit M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1930), III, 152. G. Scholarius, «Lamentation sur la proclamation de l'union à Constantinople», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὐρισκόμενα*, επιμ. L. Petit M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1930), III, 180-188. Turner, «The career», 424. Livanos, *Greek Tradition and Latin Influence*, 1.

τις οποίες ενδύθηκαν οι αποφάσεις του από τους μεταγενέστερους μελετητές ή τις θεολογικοφιλοσοφικές αιτίες, για τη μεταστροφή του συζητήθηκε μια όψη του ζητήματος που αφορούσε την προσωπική σχέση του Σχολάριου με τον Μάρκο Ευγενικό και με τον αδερφό του Ιωάννη, που ενδεχομένως συνέβαλε σε αυτή την αλλαγή.<sup>117</sup>

Γεγονός είναι ότι η σχέση του με τον αυτοκράτορα Ιωάννη διαταράχθηκε εξαιτίας της ανθενωτικής στάσης του Σχολάριου πράγμα που συνέβαλε στη διετή του παύση από τα αξιώματά του. Μετά την αποκατάσταση των σχέσεών τους, ο Σχολάριος επανήλθε σε αυτά, και παρέμεινε μέχρι τον θάνατο του αυτοκράτορα (1448). Μετά την άνοδο του Κωνσταντίνου Παλαιολόγου στον θρόνο παρέμεινε ορισμένο διάστημα στις υπηρεσίες του, όπου τέλος αποχώρησε για να ετοιμαστεί προς το μοναστικό σχήμα.<sup>118</sup>

### Διδασκαλία

Ο Σχολάριος διορίστηκε καθηγητής θεολογίας στο παλάτι, όπου οργάνωνε θεολογικές συζητήσεις με την παρουσία της βασιλικής οικογένειας, αυλικών και διαφόρων άλλων ακροατών.<sup>119</sup> Επιπλέον, ο Σχολάριος δίδασκε ιδιωτικά αριστοτελική φιλοσοφία,<sup>120</sup> σε λίγους μαθητές.<sup>121</sup> Αυτή η ιδιωτική μαθήτευση τοποθετείται από ορισμένους ερευνητές

---

<sup>117</sup> Για μια πιο ενδελεχή επισκόπηση αυτών των ερμηνειών βλ. E. Ragia, "Review of M.-H. Blanchet, Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400-vers 1472), Un intellectuel Orthodoxe face à la disparition de l'empire Byzantin [AOC 20], Paris 2008", *Greek Orthodox Theological Review* 58 (2013): 247-248.

<sup>118</sup> Scholarius, "A l'empereur Constantin (1450)", IV, 472.

<sup>119</sup> Scholarius, «Εξήγησις», VI. 178.

<sup>120</sup> G. Scholarius, «Épître Dédicatoire à Constantin Paléologue. Τῷ Ὑψηλοτάτῳ καὶ Πανευτυχεστάτῳ Δεσπότη κῦρ Κωνσταντίνῳ τῷ Παλαιολόγῳ», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios*. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὐρισκόμενα, επιμ. L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1936), VII, 4: 21-5:12.

<sup>121</sup> Κατά τον C. J. Turner στον Ματθαίο Καμαριώτη, στον ανιψιό του Θεόδωρο Σοφιανό και σε άλλον έναν επονομαζόμενο Ιωάννη (Turner, «The career», 425).

χρονικά περίπου το 1435<sup>122</sup> και ολοκληρώνεται περίπου το 1445.<sup>123</sup> Αναφερόμενος ειδικά στην ύλη της διδασκαλίας του λέγει ότι χρησιμοποιούσε σε ορισμένες περιπτώσεις τις εξηγήσεις του Ακινάτη στον Αριστοτέλη, παρά το γεγονός ότι τα έργα του Ακινάτη είχαν εγείρει στο παρελθόν τις αντιρρήσεις μεγάλων προσωπικοτήτων, όπως του Νείλου Καβάσιλα, του Ιωσήφ Βρυέννιου και του Μάρκου Ευγενικού,<sup>124</sup> αλλά και άλλων υπομνηματιστών.<sup>125</sup>

Υπάρχουν αρκετές βιβλιογραφικές αναφορές ότι ο Σχολάριος ίδρυσε την Πατριαρχική Ακαδημία στην Κωνσταντινούπολη,<sup>126</sup> στην οποία πέρα από τα μαθήματα της Γραμματικής, δίδασκε και το μάθημα της Ρητορικής.<sup>127</sup> Η Πατριαρχική Ακαδημία, η οποία αποτελεί συνέχεια της Πατριαρχικής Σχολής ή του Μεγάλου Βήματος, που ιδρύθηκε τον 9<sup>ο</sup> αιώνα, υποστηρίζεται ότι επανιδρύθηκε από τον Γεννάδιο το 1454 και ότι τις πρώτες δεκαετίες λειτουργίας της τη διεύθυνση είχε αναλάβει ο Ματθαίος Καμαριώτης (1454-1489).<sup>128</sup> Κατά τον Κ. Χατζόπουλο επρόκειτο για μια σχολή που στην αρχή της στερούνταν

---

<sup>122</sup> Το 1435 ο Σχολάριος στέλνει ένα γράμμα στον μαθητή του Ιωάννη [G. Scholarius, «Au même (fin de 1435)», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὐρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935), IV, 413] και επίσης είναι η περίοδος εκείνη που αντιγράφει κείμενα που θα χρησιμεύσουν ως διδακτικά εγχειρίδια. Ο C. J. Turner υποθέτει ότι η δραστηριότητά του ως διδασκάλου ξεκινά κάπου μετά το 1428 (Turner, «The career», 425).

<sup>123</sup> Στην επιστολή του Σχολαρίου στον Μ. Καμαριώτη, που χρονολογείται μεταξύ του διαστήματος 1445-1450, όπως προκύπτει από την αυτόγραφη σημείωση του Σχολαρίου φαίνεται ότι ο πρώτος δεν ασχολείται πλέον με τη διδασκαλία (M. Jugie, «Introduction», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὐρισκόμενα*, επιμ. L. Petit M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1933), VI, vi). Βλ. επίσης Ζήσης, *Γεννάδιος*, 114-115, Μπόνης, «Γεννάδιος», 278. Δ. Χατζημιχαήλ, «Ματθαίος Καμαριώτης: συμβολή στη μελέτη του βίου, του έργου και της εποχής του», Διδ. Διατρ., Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης (ΑΠΘ), 2002), 38.

<sup>124</sup> Παπαδόπουλου, «Ελληνικά μεταφράσεις», 74.

<sup>125</sup> Scholarius, «Épître», VII, 5: 13-18.

<sup>126</sup> Τ. Γριτσόπουλος, *Πατριαρχική μεγάλη του γένους Σχολή*, Α' (Εν Αθήναις: Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Φιλεκαπαιδευτικής Εταιρείας, 1966), 67, 74. Μ. Γεδεών, *Χρονικά της Πατριαρχικής Ακαδημίας, Ιστορικά ειδήσεις περί της Μεγάλης του Γένους Σχολής 1454-1830* (Εν Κωνσταντινουπόλει: Εκ του Πατριαρχικού Τυπογραφείου, αωπγ' [1883]). Μ. Κ. Παρανίκας, *Σχεδιάσμα περί της εν τω ελληνικώ έθνει καταστάσεως των γραμμάτων από Αλώσεως Κωνσταντινουπόλεως (1453 μ.Χ.) μέχρι των αρχών της ενεστώσης (10') εκατονταετηρίδος* (Εν Κωνσταντινουπόλει: Εκ του Τυπογραφείου Α. Κορομηλά, 1867), 14. Μ. Δ. Χαμουδόπουλος, «Η Πατριαρχική Μεγάλη του Γένους Σχολή», *Εκκλησιαστική Αλήθεια Α'* (1880-1881): 6-7. Δ. Οικονομίδης, «Η Μεγάλη του Γένους Σχολή», *Ημερολόγιο Μεγάλης Ελλάδος* (1924): 43-48. Α. Βακαλόπουλος, *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού, Τ. Β, Τουρκοκρατία 1453-1669. Οι ιστορικές βάσεις της νεοελληνικής κοινωνίας και οικονομίας* (Θεσσαλονίκη: 1964), 221. κ. ά.

<sup>127</sup> Ψημμένος, *Η Ελληνική Φιλοσοφία*, 64.

<sup>128</sup> Ψημμένος, *Η Ελληνική Φιλοσοφία*, 60, 64. Ν. Παπατριανταφύλλου-Θεοδωρίδη, «Η Σχολή του Μανολάκη Καστοριανού στην Κωνσταντινούπολη», *Ελληνικά*, τ. 32 (1980): 360-364.

οργάνωσης, πόρων και ακτινοβολίας.<sup>129</sup> Κατά τον Ν. Ψημμένο ο Καμαριώτης χρημάτισε διδάσκαλος της γραμματικής, της ρητορικής και της φιλοσοφίας.<sup>130</sup> Ωστόσο, άρχουν ενστάσεις ως προς την επανίδρυση της Πατριαρχικής Σχολής από τον Σχολάριο από μεταγενέστερους μελετητές, καθότι δεν υπάρχει σχετική αναφορά από τον ίδιο, αλλά και για τη διαδοχή του Καμαριώτη στη διεύθυνση της Σχολής, εξαιτίας της έλλειψης αναφορών και αρχείων από το Πατριαρχείο την περίοδο μετά την άλωση.<sup>131</sup>

### Μοναστική πορεία

Ο Σχολάριος ξεκίνησε τη μοναστική του πορεία στα μέσα του 15<sup>ου</sup> αιώνα, συγκεκριμένα μεταξύ του διαστήματος 1450-1452 στη μονή, τη λεγόμενη, Χαρσιανείτου.<sup>132</sup> Σύμφωνα με τον βυζαντινό ιστορικό συγγραφέα Γεώργιο Σφραντζή, την περίοδο εκείνη δίδασκε στη μονή ο ιερομόναχος Ιωσήφ Βρυένιος.<sup>133</sup> Το ιερατικό όνομα Γεννάδιος, αποδίδεται σε αυτόν μετά από την εκλογή του να περιβληθεί το μοναστικό ένδυμα το 1449<sup>134</sup> ή το 1450. Το όνομα αυτό διατήρησε και μετά την άνοδό του στον Πατριαρχικό θρόνο και μέχρι του τέλους της ζωής του. Έτσι, τα βιβλία στα οποία υπογράφει με το όνομα *Γεννάδιος* συνήθως δηλώνουν ότι γράφονται την εποχή μετά την απόφασή του αυτή, παρεκτός εάν έχει υπογράψει μεταγενέστερα αυτά.

---

<sup>129</sup> Κ. Χατζόπουλος, *Ελληνικά σχολεία στην περίοδο της Οθωμανικής κυριαρχίας (1453-1821)* (Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 1991), 61.

<sup>130</sup> Ψημμένος, *Η Ελληνική Φιλοσοφία*, 63.

<sup>131</sup> Χατζημιχαήλ, «Ματθαίος Καμαριώτης», 60-67.

<sup>132</sup> H. Hunger, "Eine spätbyzantinische Bildbeschreibung der Geburt Christi, mit einem Exkurs über das Charsianites-Kloster in Konstantinopel," *JÖBG* 7 (1958): 126-40. A. Talbot (μτφ.), "Charsianeites: Testament of Patriarch Matthew I for the Monastery of Charsianeites Dedicated to the Mother of God Nea Peribleptos y", στο *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, επιμ. J. Thomas & A. Constantinides Hero (Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2000), 4: 1626.

<sup>133</sup> G. Sphrantzes, *Chronicon* 5.1, 15.2, 33.5, επιμ. R. Maisano (Rome: 1990), 12, 32, 120.

<sup>134</sup> Π. Τσιμάνης, *Από ύψηλή σκοπιά οι Πατριάρχαι Κωνσταντινουπόλεως*, τ. Α', Περίοδος 1453-1774, 1984 (Αθήναι: 1981), 56.

## Πατριαρχία

Ως προς το χρονικό της Πατριαρχίας του ο Γεννάδιος ενθρονίστηκε Οικουμενικός Πατριάρχης το 1454 από τον Μωάμεθ Β΄ τον Πορθητή.<sup>135</sup> Συγκεκριμένα, κατά την Άλωση της Κωνσταντινούπολης συνελήφθη από τους Τούρκους και μεταφέρθηκε σε ένα χωριό κοντά στην Αδριανούπολη. Σύμφωνα με τον Θ. Ζήση, ο Μωάμεθ Β΄ αποφάσισε να επιτρέψει την εκλογή και χειροτονία πατριάρχη, στον οποίον παραχώρησε σημαντικά προνόμια.<sup>136</sup> Η ανασύσταση της Εκκλησίας και η επιλογή του προσώπου του Σχολάριου για αυτήν εντάσσεται στα σχέδια του σουλτάνου, δεδομένου ότι μετά την ερήμωση της πόλης από τους κατοίκους, ο τελευταίος επεδίωκε την επιστροφή των χριστιανών υπηκόων και ο Σχολάριος ήταν ένα πρόσωπο που λάμβανε αποδοχής.<sup>137</sup> Σύμφωνα με πληροφορίες οι κινήσεις του Μωάμεθ Β΄ για την επίσημη απελευθέρωση του Σχολάριου και την επιστροφή του στην Κωνσταντινούπολη δεν του επέτρεψαν να ξεφύγει από τις αξιώσεις του σουλτάνου.<sup>138</sup> Ακολούθησε η ανέλιξη του στους τρεις βαθμούς της ιεροσύνης, ώστε να εκλεγεί και να διοριστεί τον Ιανουάριο του 1454 Πατριάρχης από τη σύνοδο των ιεραρχών.<sup>139</sup> Ως Οικουμενικός Πατριάρχης πλέον, ο Σχολάριος υπέγραφε ως *Γεννάδιος μοναχός και Πατριάρχης τῶν τοῦ Χριστοῦ πενήτων*. Ο Σουλτάνος παραχώρησε τον Ναό των Αγίων Αποστόλων, προκειμένου να εγκατασταθεί εκεί το Πατριαρχείο, ως θεσμός που εκπροσωπούσε πλέον τους υπόδουλους χριστιανούς.<sup>140</sup> Όμως, ο Σχολάριος αρκετά σύντομα για λόγους ασφαλείας ζήτησε να μεταβεί στη μονή Παμμακαρίστου. Με ένα τύποις συμβόλαιο μεταξύ του σουλτάνου και του ιδίου, ο Μωάμεθ Β΄ παραχώρησε προνόμια στους ορθόδοξους χριστιανούς (όπως λ.χ. τη δυνατότητα άσκησης της χριστιανικής λατρείας).<sup>141</sup>

---

<sup>135</sup> Ψημμένος, *Η Ελληνική Φιλοσοφία*, 63. Ν. Μάτσουκας, *Ιστορία της Βυζαντινής Φιλοσοφίας, Με παράρτημα το σχολαστικισμό του Δυτικού Μεσαίωνα* (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Βάνιας, 1998), 175.

<sup>136</sup> Ζήσης, *Γεννάδιος Β΄*, 199.

<sup>137</sup> Blanchet & Ραγιά, «Γεννάδιος ο Β΄», 59-68, 62.

<sup>138</sup> Ragia, "Review of M.-H. Blanchet", 252.

<sup>139</sup> Blanchet & Ραγιά, «Γεννάδιος ο Β΄», 62.

<sup>140</sup> Α. Ζιάκα, «Για μια θεολογία των Θρησκειών, Γεννάδιος Σχολάριος και ο συμφιλωτικός του λόγος με το Ισλάμ», *Θεολογία 2* (2013): 197-198, σημ. 10.

<sup>141</sup> Blanchet & Ραγιά, «Γεννάδιος ο Β΄», 62.



Στο σύντομο διάστημα της Πατριαρχίας του (1454-1456), ο Γεννάδιος Β' αντιμετώπισε πολλές προκλήσεις. Για την ανασύσταση της Εκκλησίας έπρεπε να αντιμετωπίσει την επαναφορά των εκκλησιαστικών προσώπων, δεδομένων των θανάτων και των αιχμαλωτίσεων, να συστήσει μια πατριαρχική αυλή, να προβεί σε διορισμούς, να στελεχώσει τις εκκλησιαστικές έδρες στις επαρχίες και να αντιμετωπίσει τα προβλήματα του κλήρου (*σιμωνία*), όπως και του ποιμνίου. Επιπλέον, οι αντιπαραθέσεις που λάμβαναν χώρα με το πατριαρχικό περιβάλλον για τα ζητήματα αντιμετώπισης των ενωτικών και της εφαρμογής των κανόνων και των λειτουργικών θεμάτων της Εκκλησίας είχαν ως αποτέλεσμα να σκέφτεται ήδη από το δεύτερο εξάμηνο της πατριαρχίας την παραίτηση.<sup>142</sup> Οι προγενέστερες διαφορές ενωτικών-ανθενωτικών δεν είχαν αμβλυνθεί και ταλάνιζαν ακόμη την ορθόδοξη Εκκλησία. Παράλληλα οι αντίθετες πολιτικές των εκκλησιαστικών προσώπων επηρέαζαν σε μεγάλο βαθμό τον Σχολάριο.<sup>143</sup> Επιπλέον, είχε να αντιμετωπίσει τα προβλήματα που δημιουργήθηκαν με την κατάκτηση, ήτοι τους εξισλαμισμούς, τους παράνομους γάμους και να εφαρμόσει νέους κανόνες για τις ιδιόζουσες συνθήκες. Σε αυτούς τους κανόνες, προστέθηκαν και άλλοι αναφορικά με την επανένταξη των ενωτικών στο σώμα της Εκκλησίας.<sup>144</sup> Σημαντικές ήταν και οι αποφάσεις του Σχολαρίου σχετικά με τον χειρισμό του ζητήματος του νεοπαγανισμού του Πλήθωνα, μετά τον θάνατό του (1452). Ο Γεννάδιος απέκτησε περί το 1454 από τους δεσπότες του Μυστρά (Δημήτριο Παλαιολόγο και Θεοδώρα Ασανίνα) το μοναδικό χειρόγραφο του έργου *Νόμων συγγραφή*.<sup>145</sup> Κατά τον Σχολάριο, στους *Νόμους* ο Πλήθων, κατά το πρότυπο του Πλάτωνα συνόψιζε τις φιλοσοφικές αντιλήψεις του, οι οποίες αντιμάχονταν τη χριστιανική πίστη.<sup>146</sup> Η διαμάχη μεταξύ των δύο διανοητών, όπως είναι γνωστό, τα προηγούμενα χρόνια ήταν σε θεωρητικό φιλοσοφικό πλαίσιο και δεν άγγιζαν θεολογικά ζητήματα. Ωστόσο, η δημιουργία στην

---

<sup>142</sup> Blanchet & Ραγιά, "Γεννάδιος ο Β'", 62.

<sup>143</sup> Ραγιά, "Review", 253.

<sup>144</sup> Blanchet & Ραγιά, "Γεννάδιος ο Β'", 63.

<sup>145</sup> G. Scholarius, «Lettre à la princesse du Péloponèse sur le "Traité des lois" de Gémistos Pléthon (1454-1456). Γενναδίου ταπεινού: Έπιστολή τῆ βασιλίση περι τοῦ βιβλίου τοῦ Γεμιστοῦ», στο *Œuvres Complètes de Gennadios Scholarios, Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, X. Siderides & M. Jugie, Jugie (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935), IV, 151-152.

<sup>146</sup> Scholarius, «Lettre à la princesse», 152-153 βλ. Πιο ειδικά για τις απόψεις του Σχολαρίου περί του βιβλίου του Πλήθωνα [G. Scholarius, "Lettre à l'exarque Joseph sur le livre de Gémistos Pléthon et contre le polytheisme païen (après 1456), στο *Œuvres Complètes de Gennadios Scholarios, Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, X. Siderides & M. Jugie, Jugie (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935), IV, 155-172].

Πελοπόννησο ενός κύκλου νέο-παγανιστών έκανε πιο επιτακτική την αντιμετώπιση μιας νέας απειλής για την Ορθοδοξία. Ο Σχολάριος προέβη στην καταστροφή του χειρόγραφου του Πλήθωνα μετά από σχετική απόφαση της Συνόδου (περί το 1455).<sup>147</sup> Σύμφωνα με την M.H. Blanchet, η πυρπόληση των *Νόμων* συνιστά την δυσκολότερη απόφαση του Σχολάριου στην οποία οδηγήθηκε επειδή οι απόψεις του Πλήθωνα συμπλήρωναν και δημιουργούσαν μια ακόμη απειλή για την Ορθοδοξία σε μια τόσο δύσκολη περίοδο.<sup>148</sup> Σύμφωνα με τον V. Hladký η πράξη του Σχολάριου δεν μπορεί παρά να ενείχε προσωπικό κίνητρο δεδομένης κυρίως της εν γένει φιλελεύθερης πολιτικά στάσης του.<sup>149</sup> Κατά τον N. Τωμαδάκη, η πράξη του Σχολάριου είχε πολιτική σημασία και δεν μπορεί να κριθεί ως *βάρβαρος μεσαιωνική ενέργεια*,<sup>150</sup> παρότι από πολλούς κρίνεται ως τέτοια.

Προς το τέλος της πατριαρχίας του Σχολάριου υπάρχουν αναφορές σχετικά με μια συνωμοσία εναντίον του, η οποία τον συνέδεε με ένα κίνημα εναντίον του Μωάμεθ Β' με αποτέλεσμα να μην υπάρχει στήριξη από το περιβάλλον του σουλτάνου.<sup>151</sup> Έτσι, το 1456 παραιτήθηκε επικαλούμενος λόγους υγείας και υπό το βάρος των προβλημάτων.<sup>152</sup> Από την επιστολή του Θεόδωρου Αγγαλιανού επιβεβαιώνεται ότι ο Γεννάδιος αναγκάστηκε να αποχωρήσει. Αποσύρθηκε στη Μονή Βατοπεδίου του Αγίου Όρους και κατόπιν στη Μονή του Τιμίου Προδρόμου κοντά στις Σέρρες. Υπάρχουν αναφορές ότι εκλήθη δύο ακόμη φορές στον Οικουμενικό Θρόνο, περί το 1462/3 και περί το 1464, χωρίς όμως να υπάρχει κάποια απόδειξη ότι άσκησε εκ νέου τα καθήκοντα του Οικουμενικού Πατριάρχη.<sup>153</sup> Η δεύτερη παραμονή του λέγεται ότι διήρκησε μέχρι το 1467. Διάφορες πηγές, στο διάστημα της παραμονής του στην Κωνσταντινούπολη, τον τοποθετούν σε θέση συμβούλου ή διερμηνέα. Επίσης, υπάρχει η αναφορά ότι περίπου την εποχή εκείνη πραγματοποίησε και τις επιτομές των έργων του Θωμά Ακινάτη *SG* και *ST*. Υπάρχει η υπόθεση ότι την περίοδο που ήταν στην Κωνσταντινούπολη, μπορούσε να κάνει χρήση των μοναστηριακών βιβλιοθηκών της πόλης

---

<sup>147</sup> Blanchet & Ραγιά, «Γεννάδιος ο Β'», 63 κ.ά.

<sup>148</sup> Ραγιά, "Review", 253.

<sup>149</sup> V. Hladký, *The Philosophy of Gemistos Plethon: Platonism in Late Byzantium, Between Hellenism and Orthodoxy* (Prague: Ashgate, 2014), 224.

<sup>150</sup> Τωμαδάκης, *Γεώργιος ο Σχολάριος*, 24.

<sup>151</sup> Ραγιά, "Review", 253- 254. Blanchet & Ραγιά, «Γεννάδιος ο Β'», 63.

<sup>152</sup> Τσιμάνης, *Από ύψηλή σκοπιά*, 68.

<sup>153</sup> Τσιμάνης, *Από ύψηλή σκοπιά*, 68. Blanchet & Ραγιά, «Γεννάδιος ο Β'», 62.

και να λάβει υπόψη του τις μεταφράσεις των αδελφών Κυδώνη.<sup>154</sup> Επιστρέφοντας στη μονή συνέχισε να συγγράφει.

Ο Σχολάριος συνδέθηκε επίσης με την αντίληψη της εποχής του περί της επικείμενης καταστροφής του κόσμου. Η άποψη αυτή διαμορφώθηκε εξαιτίας των πολλαπλών σεισμών και επιδημιών που είχαν πλήξει την Κωνσταντινούπολη και συνήργησε στην παραγωγή πολλών κειμένων περί θείας πρόνοιας και αποκάλυψης.<sup>155</sup> Υπάρχουν αρκετές μελέτες που εξετάζουν τα χωρία όπου ο Σχολάριος αναφέρεται στην καταστροφή αυτή.<sup>156</sup>

Πέθανε στη Μονή Τιμίου Προδρόμου Σερρών, όπου είχε αποσυρθεί, περί το 1472/3 και μεταγενέστερα πραγματοποιήθηκε η ανακομιδή των οστών του και η ταφή τους στο νάρθηκα της Μονής.<sup>157</sup> Η Πατριαρχία του, αν και σύντομη, θεωρείται σπουδαιότατη, καθώς έθεσε τα θεμέλια για τη συνέχιση της ύπαρξης του Οικουμενικού Πατριαρχείου στο πλαίσιο πλέον της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και για τη διαφύλαξη της Ορθοδοξίας. Η μνήμη του τιμάται από την Ορθόδοξη Εκκλησία στις 25 Αυγούστου.<sup>158</sup> Επαινέθηκε από πολλούς για την σοφία του, για τη διορατικότητα και τη γενναία του ιδιοσυγκρασία.<sup>159</sup>

Μετά από τα χρόνια της πατριαρχίας, ο ίδιος σε πολλούς αυτόγραφους κώδικες υπογράφει με τον τίτλο *ταπεινοῦ μοναχοῦ Γενναδίου*.<sup>160</sup>

---

<sup>154</sup> Blanchet & Ραγιά, «Γεννάδιος ο Β΄», 64.

<sup>155</sup> Πιο αναλυτικά για το θέμα αυτό βλ. M. C. Briel, *A Greek Thomist, Providence in Gennadios Scholarios* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2020), 11-41.

<sup>156</sup> Briel, *A Greek Thomist*, 35, σημ. 49.

<sup>157</sup> Τσιμάνης, *Από ύψηλή σκοπιά*, 68.

<sup>158</sup> Σύμφωνα με τον συναξαριστή της Εκκλησίας της Ελλάδος, Ecclesia: <http://www.ecclesia.gr/greek/synaxaire/synaxari.asp?minas=8&id=357>, 15/09/2017.

<sup>159</sup> Μάτσουκας, *Ιστορία*, 175.

<sup>160</sup> Μπόνης, «Γεννάδιος», 275.

## Συγγραφική δραστηριότητα

Η δράση του Σχολάριου σχετίζεται με το επίσης πλούσιο συγγραφικό του έργο που περιλαμβάνει πολλούς τομείς.<sup>161</sup> Πέρα από τη Θεολογία και τη Φιλοσοφία, ο Σχολάριος ασχολήθηκε με τη Γραμματική, τη Ρητορική,<sup>162</sup> τη Λειτουργική και τη θρησκευτική ποίηση και σε αυτά πρέπει να προστεθεί και η Απολογητική και η αντιλατινική του πολεμική. Συνέγραψε ακόμη μεταφράσεις, σχόλια αλλά και πληθώρα επιστολών. Η κριτική δύναμη, αλλά και η επιχειρηματολογία του εξαιρείται από διάφορους μεταγενέστερους μελετητές του.<sup>163</sup> Σε κάθε φάση της ζωής του εκφράζεται γράφοντας. Άλλοτε γράφει υπερασπιζόμενος θεολογικές θέσεις του και άλλοτε εκφράζοντας το θεολογικό και το φιλοσοφικό του χρέος.

Η ταυτότητά του ως θεολόγου συγγραφέα αναδεικνύεται από πολλά έργα του, όπως από τους πανηγυρικούς για τις μεγάλες εορτές (για τη Μεταμόρφωση του Σωτήρος, τη Μεγάλη Παρασκευή, τους Αγίους Αποστόλους κ.ο.κ.), από τις τρεις ομιλίες του στην Παρθένο Μαρία (Ευαγγελισμός της Θεοτόκου,<sup>164</sup> Εισόδια και Κοίμηση της Θεοτόκου), τις οποίες γράφει σε διάφορες περιόδους της ζωής του,<sup>165</sup> από τα πολεμικά του έργα κατά Λατίνων,<sup>166</sup> κατά Ιουδαίων, καθώς και από την αντιβαρλααμική του πολιτική και τα Ποιμαντικά και Ασκητικά του έργα.

Όμως τα ενδιαφέροντά του δεν εξαντλούνται σε αυτές τις θεματικές, παρά επεκτείνονται σε καίρια θέματα όπως είναι το ζήτημα της Πρόνοιας και του θείου

---

<sup>161</sup> Για μια ενημερωμένη εικόνα των έργων του Σχολάριου βλ. F. Tinnefeld, "Georgios Gennadios Scholarios", στο *La théologie byzantine et sa tradition. II: XIIIe-XIXe s*, επιμ. C. G. Conticello & V. Conticello (Turnhout: 2002), 493-533.

<sup>162</sup> Την οποία ιδιαιτέρως αγαπούσε βλ. Scholarius, «Épître», VII. 5.

<sup>163</sup> Μπόνης, «Γεννάδιος», 283.

<sup>164</sup> G. Scholarius, «Sermon pour la fête de l' Annociation», στο *Œuvres Complètes de Gennadios Scholarios, Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, X. Siderides & M. Jugie, Jugie (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1928), I, 1-61.

<sup>165</sup> Μ. Αντωνοπούλου, *Γεννάδιος Β' ο Σχολάριος* (Εν Αθήναις: Εκκλησιαστικά Εκδόσεις Εθνικής Εκατοπεντηκονταετηρίδος: 1974), 90-91.

<sup>166</sup> G. Scholarius, «Tables des chapitres du premier traité», στο *Œuvres Complètes de Gennadios Scholarios, Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, X. Siderides & M. Jugie, (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1929), II, 262-268.

Προορισμού,<sup>167</sup> η ύπαρξη των νοερών και αθάνατων ψυχών και συγκεκριμένα σχετικά με τον καιρό και τον τρόπο που υπάρχουν, χρησιμοποιώντας τόσο σκέψεις και θέσεις των θεολόγων πατέρων και της παράδοσης· όπως επί παραδείγματι του Γρηγορίου Νύσσης, του Μάξιμου του Ομολογητή και πολλών άλλων, αλλά και αμφιλεγόμενες θεολογικά θέσεις, όπως εκείνες του Ωριγένη, του Πλάτωνα, του Αυγουστίνου κ.λπ.<sup>168</sup> Πέρα από τα λίγα Ποιμαντικά και Ασκητικά του έργα, από τα οποία ορισμένα όπως το *Απολογία περί τῆς σιωπῆς· πρὸς τὸν αὐτόν*,<sup>169</sup> δίνουν πολύτιμες πληροφορίες για την κατάσταση της Κωνσταντινούπολης εκείνη την εποχή, για τα αίτια της παραίτησής του από τον πατριαρχικό θρόνο και την απομάκρυνσή του στη μονή. Υπάρχουν αρκετά ποιητικά έργα που έχουν τη μορφή ευχών και ωδών, αλλά και ένα έργο που τιτλοφορείται *Κεφάλαια πάνυ ωφέλιμα*<sup>170</sup> τα οποία έχει σκέψεις του Σχολάριου ειδικότερα σε ζητήματα ηθικής, όπως και άλλα ασκητικά έργα ωςάν το *Περί διαφορᾶς τῶν συγγνωστῶν καὶ θανασίμων ἀμαρτημάτων σύντομον καὶ σαφές*.<sup>171</sup> Ακόμη, μεγάλο ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι επιστολές του Σχολάριου οι οποίες δίνουν αρκετές πληροφορίες για τον ίδιο και τις αντιλήψεις του, αλλά και ιστορικές πληροφορίες.<sup>172</sup> Ο Σχολάριος επίσης μετέφρασε έργα λογικής φιλοσοφίας, όπως του Petrus Hispanus, Gilbert de la Porée και του Rodulphus Brito.<sup>173</sup>

---

<sup>167</sup> G. Scholarius, «Traité sur la providence et la predestination», στο *Œuvres Complètes de Gennadios Scholarios, Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, X. Siderides & M. Jugie (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1928), I. 390-460.

<sup>168</sup> G. Scholarius, «Origine de l'âme humaine. Τοῦ αὐτοῦ Γενναδίου μοναχοῦ. Περί τοῦ καιροῦ καὶ τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως τῶν νοερῶν καὶ ἀθανάτων ψυχῶν, τουτέστι τῶν ἀνθρωπίνων, φίλω τινὶ ζητήσαντι ἐκδεδομένον», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, X. Siderides & M. Jugie (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1928) I. 461: 15-19, 463: 5-15, 467, 470.

<sup>169</sup> G. Scholarius, «A Théodore Branas. Apologie personnelle (1464), Ἀπολογία περί τῆς σιωπῆς· πρὸς τὸν αὐτόν», στο *Œuvres Complètes de Gennadios Scholarios, Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, X. Siderides & M. Jugie, (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935) IV, 264-274.

<sup>170</sup> G. Scholarius, «Pensées diverses. Κυροῦ Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου, πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, κεφάλαια πάνυ ωφέλιμα», στο *Œuvres Complètes de Gennadios Scholarios, Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, X. Siderides & M. Jugie, (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935) IV, 300-306.

<sup>171</sup> G. Scholarius, «Sur la difference entre les péchés véniels et les péchés mortels. Περί διαφορᾶς τῶν συγγνωστῶν καὶ θανασίμων ἀμαρτημάτων σύντομον καὶ σαφές», στο *Œuvres Complètes de Gennadios Scholarios, Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, X. Siderides & M. Jugie, (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935) IV. 274-295. Βλ. P. Ch. Athanasopoulos, "Georgios Gennadios Scholarios' On the Difference of Venial and Mortal Sins and its Thomistic Background", *Revue des Études Byzantines* vol. 76 (2018): 167-203.

<sup>172</sup> Αντωνοπούλου, *Γεννάδιος Β' ο Σχολάριος*, 102.

<sup>173</sup> Σχετικά βλ. S. Ebbesen & J. Pinborg, "Gennadios and Western Scholasticism: Radulphus Brito's *Ars vetus* in Greek Translation", *Classica et Mediaevalia* 33 (1981-1982): 263-319. I. Balcoyiannopoulou, "New evidence on the Manuscript Tradition and on the Latin and Greek Background to George Scholarius' In De Interpretatione",

## Ο Σχολάριος ως θεολόγος, φιλόσοφος και υπομνηματιστής

Η στάση που τηρεί ο Σχολάριος απέναντι στη πολυπλοκότητα των φιλοσοφικών και θεολογικών διαμαχών, η δυνατότητα διορθώσεων και σχολιασμού, καθώς και η συχνή φιλοσοφική πραγμάτευση δογματικών ζητημάτων είναι ενδεικτική των θεολογικών και φιλοσοφικών του δυνατοτήτων, αλλά και του αιτήματος μιας βαθύτερης κατανόησης, κατά το πρότυπο της φιλοσοφικής δραστηριότητας προγενέστερων του βυζαντινών διανοητών.<sup>174</sup> Επιπλέον ο ίδιος προβαίνει σε διορθώσεις στα μεταφρασμένα λατινικά έργα με σκοπό να αναδείξει το ακριβές νόημά τους,<sup>175</sup> όταν ήταν διορισμένος στο παλάτι. Είναι αδιαμφισβήτητη, επομένως, η δυνατότητά του να κατανοεί και να ερμηνεύει θεολογικά έργα είτε δυτικής, είτε ανατολικής προέλευσης.<sup>176</sup>

Η θεολογική συζήτηση περί του *ορισμού της ζωής (de vitae termino)* η οποία λαμβάνει χώρα στην Ανατολή από τους Σχολάριο, Μάρκο Εφέσου, Θεοφάνη Μηδείας και Γεώργιο Αμηρούτση, δεν είναι ιδιαιτέρως γνωστή.<sup>177</sup> Ωστόσο, αξίζει να γίνει μια αναφορά σε αυτήν λόγω των πληροφοριών που μας παρέχει για τον Σχολάριο. Η σύνδεση του θέματος της ζωής των δικαίων με την πρόβλεψη και τον προορισμό από μέρους του Μάρκου Ευγενικού, συσχετίζεται τόσο με τις απόψεις του Νείλου Καβάσιλα, όσο και με τη συζήτηση περί *απόλυτου προορισμού (ή Προκαθορισμού)* του Αυγουστίνου. Ωστόσο, ο Σχολάριος συνέθεσε πέντε πραγματείες για το ζήτημα (η πρώτη γράφεται το 1459) με μια διάθεση πραγματικής θεολογικο-φιλοσοφικής πραγμάτευσης. Από ορισμένους ερευνητές η πραγμάτευση του Σχολαρίου, κρίνεται ριζοσπαστικότερη από την προσέγγιση του Μάρκου Εφέσου και του

---

στο *Never the Twain shall meet?, Latins and Greeks learning from each other in Byzantium*, επιμ. D. Searby (Berlin/Boston: De Gruyter, 2018), 105-106.

<sup>174</sup> Όπως επί παραδείγματι του Μιχαήλ Ψελλού, ο οποίος, όπως διαφωτίζει σχετικώς ο Π. Γκολίτσης, χρησιμοποιεί τη φιλοσοφία όχι για να αντικαταστήσει τα χριστιανικά δόγματα, ούτε για να τα συγκρίνει με τις φιλοσοφικές διδασκαλίες, αλλά ως μέσο ακριβολογίας για την κατανόηση και καλύτερη προσέγγιση του *άλθουσ λόγου*. Βλ. τη μελέτη του Π. Γκολίτσης, «Είναι η φιλοσοφία στο Βυζάντιο αντιβυζαντινή;», *Δευκαλίων* 28 2 (2011): 59-61. Πρβ. Ν. Σινιόσογλου, «Από την ορθότητα των ονομάτων στην ορθότητα των δογμάτων: το πρόβλημα με την βυζαντινή φιλοσοφία», *Δευκαλίων* 27 1-2 (2010): 45-70.

<sup>175</sup> Scholarius, «Ἐξήγησις», VI, 180.

<sup>176</sup> Βλ. Επίσης: Livanos, *Greek Tradition and Latin Influence*, 20.

<sup>177</sup> Τατάκης, *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία*, 275.

Θεοφάνη Μηδείας.<sup>178</sup> Η επιλογή του Σχολάριου να στηριχθεί περισσότερο στην ορθόδοξη θέση περί της εκ των προτέρων γνώσης των μελλούμενων από τον Θεό, να απορρίψει την άποψη περί ύπαρξης της ειμαρμένης<sup>179</sup> και οι περαιτέρω διευκρινήσεις που δίνει περί της έν χρόνω ανθρώπινης ελευθερίας πέραν της εκ των προτέρων συντέλειας για την ύπαρξη του καλού,<sup>180</sup> δείχνει τη φιλοσοφική -εκτός από δογματική- διάθεση του Σχολάριου. Σε μια επιστολή του Σχολάριου προς τον υπερασπιστή και φίλο του Θεοφάνη Μηδείας,<sup>181</sup> με τον οποίο διατηρεί επιστημονική αλληλογραφία,<sup>182</sup> εξετάζει το ζήτημα περί ψυχής και αναιρεί τις θέσεις των πλατωνικών περί προϋπαρξης της ψυχής, αλλά και του Ζήνωνα και του Κλεάνθη για την αντίληψη περί *σύμμειξης* της ανθρώπινης ψυχής με την ύλη, καθιστώντας την φθαρτή.<sup>183</sup> Η πραγματέυση τόσο ειδικών φιλοσοφικών θεμάτων δεικνύει τη φιλοσοφική του δεινότητα και δικαιώνει τον χαρακτηρισμό του ως *τον τελευταίο μεγάλο εκπρόσωπο της βυζαντινής πολυμαθείας*.<sup>184</sup>

Ο Σχολάριος ενδιατρίβει στη φιλοσοφία από το 1420, όπου, όπως αναφέρει, μετά την ολοκλήρωση των σπουδών του συνέχισε τη μελέτη της φιλοσοφίας μόνος του και γρήγορα εξοικειώθηκε και έγινε σοφότερος.<sup>185</sup> Όπως αναφέρει, εκκινώντας από τον Αριστοτέλη, τους αριστοτελικούς υπομνηματισμούς, μελέτησε παλαιότερους και σύγχρονους εκ των Ελλήνων, Λατίνων, Περσών και Αράβων φιλοσόφων.<sup>186</sup>

Η σπουδαιότητα του Σχολάριου και ως φιλοσόφου πέρα από τις πολλαπλές αναφορές του σε φιλοσοφικές έννοιες, κρίνεται και από τις μελέτες των υπομνημάτων της

---

<sup>178</sup> Τατάκης, *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία*, 277.

<sup>179</sup> Scholarius, «De la Providence», I. 390-391. Κατά τον Ι. Δημητρακόπουλο, ο λόγος απόρριψης του όρου ειμαρμένη, είναι συνέπεια της νεοπλατωνικής προσέγγισης του όρου (ειδικά μέσα από το έργο του Πρόκλου), και της κριτικής της από τον Μιχαήλ Ψελλό (1018-1078/79), αλλά και δύο χωρία του Αυγουστίνου και του Βοήθιου που γνώρισε ο Σχολάριος από την επιχειρηματολογία του Ακινάτη (Demetracopoulos, «Georgios Scholarios - Gennadios II's "Florilegium"», 307-309).

<sup>180</sup> G. Scholarius, «Fausse doctrine sur la Prédestination Divine. Περὶ τοῦ προορισμοῦ, τρίτον», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, X. Siderides & M. Jugie Jugie (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1936) I. 436-437.

<sup>181</sup> Τατάκης, *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία*, 276.

<sup>182</sup> Βλ. G. Scholarius, «Second traité sur l'origine de l'âme. Περὶ τῆς λογικῆς καὶ ἀνθρώπινης ψυχῆς, δεύτερον: Ὁ ταπεινὸς Γενναδῖος τῷ πανιερώτατῳ καὶ πάντα ἀρίστῳ μητροπολίτῃ Μηδείας Θεοφάνει», στο *Œuvres Complètes de Gennadios Scholarios, Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, X. Siderides & M. Jugie, (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1936) I. 486-504.

<sup>183</sup> Scholarius, «Second traité», I. 488-489.

<sup>184</sup> Τατάκης, *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία*, 277.

<sup>185</sup> Scholarius, «Polémique Antilatine [...] 'Νεόφρων ἢ Ἄερομυθία'», III, 7: 23-25.

<sup>186</sup> Scholarius, «Polémique Antilatine [...] 'Νεόφρων ἢ Ἄερομυθία'», III, 7. Scholarius, «Épître», VII, 2-3.

αριστοτελικής φιλοσοφίας. Από την έκδοση των απάντων του Σχολάριου καθίσταται σαφές ότι ολόκληρος ο έβδομος τόμος αφορά την εξειδίκευσή του στον Αριστοτέλη. Ο ίδιος ξεκινά από την αριστοτελική λογική<sup>187</sup> παραθέτοντας προλεγόμενα στην *Εισαγωγή* του Πορφυρίου,<sup>188</sup> σχολιάζει το βιβλίο των *Κατηγοριών* του Αριστοτέλη, τα οποία χωρίζει σε μαθήματα και πράττει αναλόγως και για το βιβλίο *Περί έρμηνείας*. Εν συνεχεία σχολιάζει τα βιβλία *Φυσική άκρόασις*, *Περί ούρανοῦ*, *Περί ψυχής*, *Περί μνήμης και άναμνήσεως* και τέλος αναφέρεται σε διάφορα τμήματα και έννοιες του έργου του Αριστοτέλη.

Στην εισαγωγή του τόμου ο Σχολάριος αναφερόμενος στον Κωνσταντίνο Παλαιολόγο σημειώνει ότι για την μελέτη αυτή έχει μπροστά του τα *Ύστερα Αναλυτικά*, τα ελληνικά υπομνήματα και τα λατινικά υπομνήματα. Όσον αφορά τις κριτικές αντιρρήσεις νέων μελετητών γύρω από τον έβδομο τόμο των *Απάντων* του έχουν γίνει πολλές συζητήσεις για την εγκυρότητα των θέσεών του, δεδομένου ότι χρησιμοποιεί πλήθος περικοπών από υπομνηματιστές προηγούμενων εποχών. Ο ίδιος μέσα σε κείμενα που από τη κριτική έκδοση αναφέρει σαν δικά του, διαφαίνονται οι σχέσεις του με κριτικούς υπομνηματιστές Λατίνους, Άραβες και Έλληνες, τους οποίους κατονομάζει.<sup>189</sup> Ο Σχολάριος υποστηρίζει ότι ο υπομνηματισμός του *Περί ψυχής* του Αριστοτέλη εκ μέρους του Θωμά Ακινάτη είχε βασιστεί στον υπομνηματισμό του Ιωάννη Φιλόπονου.<sup>190</sup> Το επιχείρημα του Σχολάριου για την πραγμάτευση αυτών των θεμάτων είναι ότι γνωρίζει πολύ καλά τη λατινική γλώσσα και έχει προσβάσεις σε πλήθος κειμένων που αφορούν τον Αριστοτέλη. Μάλιστα, αναφορικά με την χρήση του υπομνηματισμού του Ακινάτη, υποστηρίζει ότι χρησιμοποιεί αυτούσιο το τέταρτο μέρος από τη μελέτη του Λατίνου για να αποδείξει ότι η εργασία που έχει κάνει ο τελευταίος είναι σοβαρή και χαρακτηριστικά λέγει ότι, *εφόσον ο Ακινάτης κουράστηκε τόσο, δεν χρειάζεται να κουραστεί και ο ίδιος*.<sup>191</sup> Επίσης, καθιστά σαφές ότι οι γνώσεις που έχει πάνω στις κριτικές θέσεις στον Αριστοτέλη των Αράβων φιλοσόφων τις έχει μελετήσει μέσα από λατινικές κυρίως μεταφράσεις. Ακόμη μνημονεύει τον Συριανό, τον Σιμπλίκιο, τον Αλέξανδρο Αφροδισιέα, τον Θεόφραστο και τον Αμμώνιο,

<sup>187</sup> Για τα υπομνήματα λογικής του Σχολάριου βλ. Μπαλκογιαννοπούλου, «Το διδακτικό εγχειρίδιο», 91-179.

<sup>188</sup> Scholarius, «Prolégomènes à la logique», 7-113.

<sup>189</sup> Scholarius, «Épître», VII, 2-3.

<sup>190</sup> J. Matula, «Philosophical Psychology, Byzantine», στο *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, επιμ. H. Lagerlund (Springer, 2011), 980.

<sup>191</sup> Scholarius, «Épître», VII, 5.



τους οποίους, όπως σημειώνει, δεν αγνόησαν και οι Λατίνοι.<sup>192</sup> Σύμφωνα με τα λεγόμενά του και πάντοτε σε σχέση με τις φιλοσοφικές του γνώσεις, ο ίδιος βάζει τον εαυτό του στο επίπεδο κορυφαίων Βυζαντινών διανοητών, όπως του υπομνηματιστή Λέοντα Μαγεντηνού, του Μιχαήλ Ψελλού και του Ιωάννη του Φιλόπονου, με τις γνώσεις που, όπως λέγει, απέκτησε. Αυτό εξηγεί γιατί χαρακτηρίστηκε μεταγενέστερα ως ο *Ψελλός της Αλώσεως*.<sup>193</sup> Για τον υπομνηματισμό του έργου *Περί ερμηνείας*<sup>194</sup> του Αριστοτέλη από τον Σχολάριο η Κ. Ιεροδιακόνου υποστηρίζει ότι *αποτελεί τον μεγαλύτερο υπομνηματισμό για αυτό το αριστοτελικό έργο*.<sup>195</sup> Σε αυτό το έργο ο Σχολάριος ακολουθεί τον Ακινάτη,<sup>196</sup> συνάμα όμως λαμβάνει σοβαρά υπόψη του τον υπομνηματισμό του Αμμώνιου, όπως και την παράφραση του Μιχαήλ Ψελλού *παρότι διαφωνεί με αυτές σε συγκεκριμένα θέματα, όπως επί παραδείγματι την αυθεντικότητα του κεφαλαίου 14, το οποίο ο Σχολάριος αναγνωρίζει ως μια αυθεντική άσκηση που συντάχθηκε από τον ίδιο τον Αριστοτέλη για τους μαθητές του*.<sup>197</sup> Η στάση αυτή του Σχολαρίου καταδεικνύει σε ένα βαθμό τον τρόπο χρήσης και αναφοράς των προγενέστερων υπομνηματισμών και επιβεβαιώνεται από την αναφορά του στην οποία επισημαίνει ότι ο ίδιος δεν παραθέτει άκριτα τα υπομνήματα των προγενέστερων υπομνηματιστών, επειδή, όπως λέγει, στα σημεία που υπάρχει διάσταση ο λόγος δεν είναι η επίδειξη ή η πολεμική, αλλά γιατί αγαπά αληθέστερες φιλοσοφικές εξηγήσεις. Έτσι, υιοθετεί όσα ο ίδιος κρίνει καλές φιλοσοφικές ερμηνείες και απορρίπτει αντίστοιχα εκείνα που προάγουν τη φιλοσοφική γνώση.<sup>198</sup>

---

<sup>192</sup> Scholarius, «Épître», VII, 3.

<sup>193</sup> Βλ. Μπόνης, «Γεννάδιος», 274.

<sup>194</sup> G. Scholarius, «Commentaire du livre sur l'interprétation. Γεωργίου του Σχολαρίου, Εἰς τὸ Περὶ ἑρμηνείας βιβλίον ἐξηγήσεις», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, X. Siderides & M. Jugie (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1936) VII, 238-348.

<sup>195</sup> K. Ierodiakonou, "The Byzantine Reception of Aristotle's Theory of Meaning", *Dire et vouloir dire dans les arts du langage anciens et tar-do-antiques* 19 (2019): mis en ligne le 07 février 2019, consulté le 11 mars 2020. URL: <http://journals.openedition.org/methodos/5303>, DOI <https://doi.org/10.4000/methodos.5303>.

<sup>196</sup> Ierodiakonou, "The Byzantine Reception", ό. π. Βλ. επίσης Ierodiakonou, "The Western Influence", 373-383.

<sup>197</sup> Ierodiakonou, "The Byzantine Reception", ό. π. Ierodiakonou "The Western Influence", 373-383.

<sup>198</sup> Scholarius, «Épître», VII, 5.

## Η ΘΕΣΗ ΤΟΥ ΣΧΟΛΑΡΙΟΥ ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΤΗ ΔΥΤΙΚΗ ΚΑΙ ΑΝΑΤΟΛΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ

### Σχολάριος και δυτικός σχολαστικισμός

Η διασάφηση των μέχρι τότε σχέσεων μεταξύ της δυτικής και ανατολικής διανόησης οδηγεί σε πλείονα συμπεράσματα, εκ των οποίων το βασικότερο συνοψίζεται στις τεταμένες σχέσεις μεταξύ Ανατολικής και Δυτικής Εκκλησίας, που ξεκίνησε από το σχίσμα μεταξύ των δύο εκκλησιών το 1054 και εντάθηκε με την άλωση της Κωνσταντινούπολης από τους Σταυροφόρους το 1204. Η πρώτη άλωση είναι καθοριστικό γεγονός στις σχέσεις μεταξύ του δυτικού κόσμου και του ορθόδοξου Βυζαντίου, καθόσον και τα επακόλουθά της, τα οποία οδήγησαν στην οργάνωση και παγίωση όχι μόνο των πολιτικών κατευθύνσεων, αλλά και των ιδεολογικών πεποιθήσεων που οργανώθηκαν σε ρεύματα διανόησης, όπως η λογοτεχνική αναγέννηση του 12<sup>ου</sup> αιώνα. Αυτή σήμανε, εκτός από την συνέχεια των κλασικών σπουδών στην Ανατολή και την ανασύνθεση του ιδεολογικού θεολογικού πλαισίου, υπό το πρίσμα της ιστορικής αποστολής του Βυζαντίου και, επομένως, την έναρξη της συνειδησιακής ταυτότητας. Η αναγέννηση των κλασικών σπουδών από τον 9<sup>ο</sup> αιώνα και έπειτα, έφερε διάφορες προεκτάσεις φιλοσοφικές, θεολογικές και αργότερα –ιδιαίτερα τον 14<sup>ο</sup> και 15<sup>ο</sup> αιώνα- πολιτικές, αλλά κυρίως όρισε την πορεία του Βυζαντίου. Επιπροσθέτως, πέρα από τις προεκτάσεις της στην ανατολική εκκλησία, οδήγησε και στην αναγέννηση των κλασικών σπουδών –με την διαφορά ενός αιώνα περίπου- στην δυτική εκκλησία, εξαιτίας των νέων σχολίων και ερμηνειών των κλασικών κειμένων από τους βυζαντινούς διανοητές. Επομένως, η νέα κατάσταση, από την πρώτη άλωση και έπειτα ήταν η αρχή μιας διαδραστικής και ταυτόχρονα περίπλοκης αλληλεπίδρασης μεταξύ της ανατολικής και δυτικής εκκλησίας, που καθιστά επίπονη –αν όχι αδύνατη σε κάποιες περιπτώσεις- την ανεύρεση της καταγωγής των ιδεών και του προκαθορισμού των επιρροών μεταξύ των ανατολικών και δυτικών διανοητών, ιδιαίτερα την εποχή του Σχολαρίου.

Η διάδοση των αριστοτελικών συγγραμμάτων μέσω των Αράβων<sup>199</sup> στη Δύση και ύστερα από την απευθείας μετάφραση από το ελληνικό κείμενο (σε συνάρτηση με την ίδρυση των πανεπιστημίων και των ταγμάτων των Δομινικανών και των Φραγκισκανών κατά τα τέλη του 12<sup>ου</sup> αιώνα και τη διδασκαλία της διαλεκτικής και την πρακτική των υπομνηματισμών), συνέβαλε στη διαμόρφωση του χριστιανικού αριστοτελισμού της σχολαστικής θεολογίας. Η επίδραση του αριστοτελισμού στη Δύση ήταν εύλογη εξαιτίας των θεωρητικών στοιχείων που παρείχε για την εμπέδωση της εξ' αποκαλύψεως αλήθειας.<sup>200</sup>

Οι σχολαστικοί προάσπιζαν βεβαίως την πίστη υπέρ της φιλοσοφίας, απέρριπταν τις αριστοτελικές θέσεις που δεν μπορούσαν να συναρμοσθούν με την χριστιανική πίστη και πρόσβευαν πως ο νους πλανάται σε σύγκριση με την απόλυτη αλήθεια. Ωστόσο, η θέση ότι η αιτία της ροπής του ανθρώπου προς το κακό είναι η πτώση και ότι ο ανθρώπινος λόγος παραμένει αμετάβλητος οντολογικά, συνέβαλε στην υπόληψη ότι η αποκεκαλυμμένη αλήθεια των Γραφών είναι καταληπτή και ότι ο Θεός δύναται να γνωσθεί στον παρόντα βίο κατ' αναλογίαν, ενώ στον μέλλοντα βίο κατ' ουσίαν.<sup>201</sup> Η άποψη αυτή στηρίχθηκε στη διττή διάκριση της αλήθειας. Ήτοι της αλήθειας που βασίζεται στον ανθρώπινο λόγο και στην γνωστική δύναμη του ανθρώπου που προσεγγίζεται μέσω αποδείξεων και στην εξ' αποκαλύψεως αλήθεια, η οποία υπερβαίνει την γνωστική και αντιληπτική δύναμη του ανθρώπου.<sup>202</sup> Εντούτοις, την περίοδο της εξέλιξης του σχολαστικισμού υπήρχαν διάφορες κατευθύνσεις αναφορικά με τη στάση των διδασκάλων και των λογίων απέναντι στην αριστοτελική φιλοσοφία.

Η αριστοτελική επιρροή κατά τον πρώιμο (11<sup>ος</sup> αι.) και μέσο σχολαστικισμό (12<sup>ος</sup>-13<sup>ος</sup> αι.) επηρέασε την παραδοσιακή γνωσιολογία, καθόσον κατά την αριστοτελική

---

<sup>199</sup> Κατά τον E. Gilson *οι αραβικές μεταφράσεις των αριστοτελικών έργων* [...] *προέρχονταν από συριακές αποδόσεις του ελληνικού πρωτοτύπου*. Κατά τον ίδιο η Δύση προσλάμβανε με αυτές τις μεταφράσεις έναν Αριστοτέλη με έντονα νεοπλατωνικά στοιχεία [βλ. E. Gilson, *La philosophie au moyen âge* (Paris: Payot, 1986), 377]. Για την επιρροή της αριστοτελικής φιλοσοφίας στη βυζαντινή φιλοσοφία και τον τρόπο πρόσληψής της από τον δυτικό σχολαστικισμό βλ. Μ. Μπέγζος, «Ο αριστοτελισμός στον Ελληνόφωνο και στον Λατινόγλωσσο Μεσαίωνα», στο *Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου «Αριστοτέλης και Χριστιανισμός»* (Αθήνα: 2017), 119-125].

<sup>200</sup> Κ. Λογοθέτης, *Η φιλοσοφία των Πατέρων και του μέσου αιώνα*, τ. Β' (Εν Αθήναις: 1933), 599-602.

<sup>201</sup> Σ. Γ. Παπαδόπουλος, «Ελληνικά μεταφράσεις θωμιστικών έργων, Φιλοθωμιστάι και άντιθωμιστάι έν Βυζαντίω, Συμβολή είς τήν ίστορίαν τής Βυζαντινής θεολογίας», *Διδ. Διατρ.* (Εν Αθήναις: 1967), 16.

<sup>202</sup> Λογοθέτης, *Η φιλοσοφία των Πατέρων*, 681.

φιλοσοφία οι ιδέες είναι η ουσία των πραγμάτων και ο νους κινείται από τα αισθητά προς τα υπεραισθητά. Εν αντιθέσει με την πλατωνική διδασκαλία, κατά την οποία οι ιδέες συνιστούν τα καθολικά αρχέτυπα του αόρατου και υπερβατικού κόσμου,<sup>203</sup> δεν εξαρτώνται από την ψυχή για την ύπαρξή τους<sup>204</sup> και είναι ασώματες μορφές που λειτουργούν ως παράδειγμα για τα αισθητά,<sup>205</sup> η αριστοτελική φιλοσοφία πρότεινε την συνύπαρξη των καθολικών εννοιών και των όντων,<sup>206</sup> όπου στον μεταφυσικό κόσμο ταυτίζονταν με την ουσία των όντων, ενώ στον ορατό κόσμο ήταν οι απλές ιδιότητες των πραγμάτων.<sup>207</sup> Κατά τον Β. Φειδά, η σύγχυση που δημιουργήθηκε κατά τη φιλοσοφική ερμηνεία των σχέσεων *ουσίας* και *όντος* προέκυψε από την απόδοση του Βοήθιου του αριστοτελικού όρου *ουσία* με τον όρο *substantia*, η οποία παρότι ήταν σύμφωνη με την νεοπλατωνική ορολογία του Πορφυρίου δεν είχε ταυτοσημία με την *πρώτη ουσία*, με αποτέλεσμα να υιοθετηθεί με αυτόν τον τρόπο στη σχολαστική φιλοσοφία και να υπάρξει προβληματική για τη σχέση *όντος* και *ουσίας*.<sup>208</sup> Κατά τον D. Bradshaw ο Βοήθιος απετέλεσε ένα πολύ ισχυρό κρίκο για την εξέλιξη του σχολαστικισμού,<sup>209</sup> και η φιλοσοφική χρήση του όρου *ουσία*, ενώ δεν είχε την ίδια σημασία, έλαβε ορισμένες πρόσθετες ερμηνείες, εκ των οποίων δεν ήταν όλες λειτουργικές.<sup>210</sup>

Προ του 11<sup>ου</sup> αιώνα τόσο οι νεοπλατωνίζοντες, όσο και οι αριστοτελιζοντες θεολόγοι συμφωνούσαν ότι οι καθολικές έννοιες είναι πραγματικές ακόμη κι αν θεωρούνταν ως υφιστάμενες προ των πραγμάτων (*πρὸ τῶν πολλῶν*- ante rem) (νεοπλατωνισμός), ή ως υφιστάμενες εις τα πράγματα (*ἐν τοῖς πολλοῖς*-in re) (αριστοτελισμός).<sup>211</sup> Όμως, υπάρχει η αντίληψη ότι μεταγενέστερα, αυτή η φιλοσοφική βάση δεν ήταν δεδομένη στον σχολαστικισμό και οδήγησε στις φιλοσοφικές διακρίσεις της ακραίας (ante rem) και

---

<sup>203</sup> Γεωργούλης, *Ιστορία*, 255.

<sup>204</sup> Πλάτων, *Παρμενίδης*, 130<sup>a</sup>3-130<sup>e</sup>4. Κ. Βουδούρη, *Ελληνική Φιλοσοφία* (Αθήνα: 2004), 572-573.

<sup>205</sup> Ν. Γ. Πολίτης, *Φιλοσοφήματα*, (Εν Αθήναις, 2004), 270.

<sup>206</sup> Πολίτης, *Φιλοσοφήματα*, 308. Φειδά, *Εκκλησιαστική Ιστορία Β'*, 461. Μπέγζος, *Διόνυσος και Διονύσιος*, 97.

<sup>207</sup> Φειδά, *Εκκλησιαστική Ιστορία Β'*, 461. Μπέγζος, *Διόνυσος και Διονύσιος*, 97.

<sup>208</sup> Φειδά, *Εκκλησιαστική Ιστορία Β'*, 462.

Κατά την παλαμική θεολογία: *Οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὢν, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος ἡ οὐσία* [Γρηγορίου Παλαμά, «Λόγοι ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἠσυχάζοντων», στο *PG* 150, επιμ. J. P. Migne (Paris, 1865), col. 1102-1118].

<sup>209</sup> D. Bradshaw, *Aristotle East and West, Metaphysics and the Division of Christendom* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 117- 118.

<sup>210</sup> Bradshaw, *Aristotle*, xi-xii.

<sup>211</sup> Φειδά, *Εκκλησιαστική Ιστορία Β'*, 462.

μέτριας (in re) πραγματοκρατίας και στην ονοματοκρατία (νομιναλισμό) (post rem).<sup>212</sup> Για τον Α. Μπενάκη οι βυζαντινοί υπομνηματιστές, ήτοι ο πατριάρχης Φώτιος Α΄ (περί 820-περί 891), ο Ιωάννης Ιταλός (1023-περί 1085), ο Ευστράτιος Νικαίας (1050 – 1120), ο Νικηφόρος Βλεμμύδης (1197-1272), ο Νικηφόρος Χούμνος (περί 1250/55-1237) και οι Σχολάριος και Βησσαρίων (τον 15<sup>ο</sup> αι.), προσλαμβάνουν τους τρεις τρόπους κατανόησης των καθόλου, αποδεχόμενοι κυρίως την μετριοπαθή λύση (ἐπί τοῖς πολλοῖς) των Αλεξανδρινών νεοπλατωνικών σχολιαστών του Αριστοτέλη,<sup>213</sup> απορρίπτοντας την πλατωνική αντίληψη περί προϋπαρξής των ιδεών.<sup>214</sup> Ωστόσο, η σύγχρονη έρευνα καταδεικνύει ότι οι ερμηνευτικές προσεγγίσεις των Βυζαντινών και οι θέσεις που υπερασπίζονται δεν είναι πανομοιότυπες.<sup>215</sup> Παρότι η διαφοροποίησή τους δεν είναι μεγάλη, μπορεί να στηρίζεται ακόμη και στα ερωτήματα που θέτουν. Η γενική αντίληψη βάσει της μέχρι τώρα μελέτης των σωζόμενων κειμένων των βυζαντινών υπομνηματιστών είναι ότι οι ίδιοι κατατάσσονται στον μετριοπαθή ρεαλισμό. Εντούτοις, φαίνεται ότι παρεκκλίνουν από τους Αλεξανδρινούς και ότι σε σημεία ακολουθούν και άλλους διανοητές.<sup>216</sup> Στον Ιωάννη Φιλόπονο διαφαίνονται έμμεσες στωικές επιδράσεις που παρατηρούνται επί παραδείγματι, από τη χρήση του όρου *έννοήματα*, που χρησιμοποιούν μετέπειτα οι Βυζαντινοί.<sup>217</sup> Στον Φώτιο, η σύνδεση της γενικής έννοιας με τον όρο *υπόστασις* οδηγεί στην διαμόρφωση της *προσωποκρατικής* παράδοσης των Βυζαντινών.<sup>218</sup> Ο Ιωάννης Ιταλός ακολουθεί πέραν του Αμμωνίου σε σημεία θέσεις του Πρόκλου και των χριστιανών Πατέρων.<sup>219</sup> Επιπλέον, ο Ευστράτιος Νικαίας, φαίνεται ότι δεν ακολουθεί τυφλά τους νεοπλατωνικούς ερμηνευτές εξαιτίας των διαστάσεων που προκύπτουν με τα χριστιανικά δόγματα.<sup>220</sup> Για αυτόν τον

---

<sup>212</sup> Φειδά, *Εκκλησιαστική Ιστορία Β'*, 462.

<sup>213</sup> Ιδιαίτερα του Αμμωνίου και των μαθητών του [Α. Μπενάκης, «Το πρόβλημα των γενικών εννοιών και ο εννοιολογικός ρεαλισμός των βυζαντινών», *Φιλοσοφία* 8/9 (1978/79): 312, 336].

<sup>214</sup> Μπενάκης, «Το πρόβλημα των γενικών εννοιών», 327-328.

<sup>215</sup> Επί παραδείγματι βλ. τη συμβολή του Σχολάριου στο περί της αλήθειας πρόβλημα που αναδεικνύει η Κ. Ιεροδιακόνου (Ierodiakonou, "The Byzantine Reception", 8).

<sup>216</sup> Κ. Ierodiakonou, "John Italos on Universals", *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 18 (2007): 247.

<sup>217</sup> Μπενάκης, «Το πρόβλημα των γενικών εννοιών», 325.

<sup>218</sup> Κατά τη βυζαντινή μεταφυσική υπόσταση σημαίνει πρόσωπο (Μπέγζος, *Διόνυσος και Διονύσιος*, 81). Κατά τον Κ. Δ. Γεωργούλη, ο Φώτιος έθεσε επίσης το πρόβλημα της ονοματοκρατίας και της πραγματοκρατίας πριν τεθεί στη Δύση (βλ. Γεωργούλης, *Ιστορία*, 726-727).

<sup>219</sup> Ierodiakonou, "John Italos on Universals", 238-239, 247.

<sup>220</sup> Κ. Ierodiakonou, "Metaphysics in the Byzantine Tradition, Eustratios of Nicea on Universals," *Quaestio* 5 (2005): 82.

λόγο, η Κ. Ιεροδιακόνου επισημαίνει ότι εφόσον δεν έχει πραγματοποιηθεί μια συνολική κριτική αποτίμηση των βυζαντινών υπομνημάτων, η διατύπωση γενικών συμπερασμάτων ως προς μια συνολική αντίληψη των Βυζαντινών περί του προβλήματος των γενικών εννοιών, ειδικότερα όταν αφορά τη σύγκριση των θέσεων τους με τους σύγχρονους τους δυτικούς διανοητές, είναι παρακινδυνευμένη.<sup>221</sup>

Αυτό που μπορεί να διατυπωθεί σχετικά με το πρόβλημα των *καθόλου* είναι ότι δεν λαμβάνει τον χαρακτήρα της διαμάχης με τον ίδιο τρόπο που συνέβη στη Δύση,<sup>222</sup> εφόσον οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις του προβλήματος οδήγησαν σε μεθοδολογικές διαφοροποιήσεις και συνέτειναν στην ανανέωση της Ευχαριστηριακής έριδας που είχε ξεκινήσει τον 9<sup>ο</sup> αι στη Δύση.<sup>223</sup>

Αναφορικά με το ζήτημα της μεταβολής της θείας ευχαριστίας ο Θωμάς Ακινάτης δέχθηκε το δόγμα της *μετουσίωσης* που καθιέρωσε η Δ' Ρωμαιοκαθολική Σύνοδος του Λατεράνου (1215).<sup>224</sup> Ο Ακινάτης την εποχή που έζησε, δεν θεωρήθηκε από τους σπουδαιότερους θεολόγους και φιλοσόφους σαν ένας από εκείνους τους διανοητές που άσκησαν την μεγαλύτερη επιρροή. Οι Ιησουΐτες κατά τον 16<sup>ο</sup> αιώνα ήταν εκείνοι που διέδωσαν και ανέπτυξαν πολλές από τις θέσεις του και δεν ήταν μέχρι το 1879 που ανακηρύχθηκε η διδασκαλία του Ακινάτη από τον πάπα Λέοντα ΙΓ' ως επίσημη θεολογία της Ρωμαϊκής Καθολικής Εκκλησίας.<sup>225</sup> Ο Ακινάτης προσλαμβάνει την αριστοτελική διδασκαλία όχι μόνο εμμέσως, αλλά και από τις μεταφράσεις του Φλαμανδού Δομινικανού Gulielmus de Moerbeke (1215/1235 – περί 1286), που ήταν σύγχρονος του Ακινάτη, και ο οποίος ολοκλήρωσε τη μετάφραση των έργων του Αριστοτέλη το 1286 πέραν των *Οικονομικών* που μεταφράστηκαν από τον Durand d' Auvergne.<sup>226</sup> Υπάρχει η αντίληψη ότι η απόδοση του

---

<sup>221</sup> Ierodiakonou, "John Italos on Universals", 232.

<sup>222</sup> Ο λόγος είναι ότι κατά τη χριστιανική μεταφυσική ούτε οι ιδέες, ούτε το είδος είναι ο δημιουργός της ουσίας των όντων, αλλά ο Θεός [N. Β. Τατάκης, *Μελετήματα Χριστιανικής Φιλοσοφίας* (Αθήνα: 1981), 127-128]. Αυτή είναι η θέση τόσο του Φώτιου (Γεωργούλης, *Ιστορία*, 725-726. Μπενάκης, «Το πρόβλημα των γενικών εννοιών», 327), όσο και του Ιωάννη Ιταλού (Μπενάκης, «Το πρόβλημα των γενικών εννοιών», 327).

<sup>223</sup> Κατά την παραδοσιακή διδασκαλία κατά το μυστήριο της θείας ευχαριστίας τα στοιχεία του άρτου και του οίνου μεταβάλλονται κατ' ουσίαν σε σώμα και αίμα Χριστού (Φειδά, *Εκκλησιαστική Ιστορία Β'*, 462).

<sup>224</sup> Που δεν δίσταται από την παραδοσιακή διδασκαλία (Φειδά, *Εκκλησιαστική Ιστορία Β'*, 472).

<sup>225</sup> Coleman, *Ιστορία της Πολιτικής Σκέψης*, 197.

<sup>226</sup> Coleman, *Ιστορία της Πολιτικής Σκέψης*, 198.

Για τις πλατωνικές μεταφράσεις του Gulielmus de Moerbeke για τον Ακινάτη βλ. Γ. Στείρης «Η συμβολή των υστεροβυζαντινών λογίων στο δυτικό αριστοτελισμό του 15<sup>ου</sup> αιώνα», *δια-ΛΟΓΟΣ* 7 (2017): 170-199.

Gulielmus δεν ήταν τόσο αξιόπιστη, καθόσον οι αντίστοιχοι όροι της λατινικής γλώσσας μεταγράφηκαν σε άγνωστη ορολογία.<sup>227</sup>

Όπως αναφέρει και ο Σχολάριος ο Ακινάτης σε όλα τα επίμαχα θέματα της πίστης και της πνευματικότητας δεν απομακρύνθηκε από την επίσημη θέση της Εκκλησίας του. Ωστόσο, όπως επισημαίνουν οι σύγχρονοι διανοητές ο θωμικός σχολαστικισμός συνδέεται εμφανώς με το πρόβλημα της γνώσης του Θεού. Οι σημαντικότερες θέσεις, που σχετίζονται με το γνωσιολογικό πρόβλημα και υπόκεινται στις αριστοτελικές προϋποθέσεις, είναι ότι η θεία ουσία μπορεί να γίνει ορατή δια του νου,<sup>228</sup> ότι η εξ αποκαλύψεως γνώση δεν είναι ενάντια στην φυσική γνώση<sup>229</sup> και ότι δεν υπάρχει τίποτε στη διάνοια που να μη βρίσκεται προηγουμένως στις αισθήσεις.<sup>230</sup>

Αυτές οι αντιλήψεις έρχονταν σε αντιπαράθεση με την εμπειρία της αισθητικής νόησης του άκτιστου θείου φωτός που αποτελούσε οργανικό στοιχείο της μυστικής θεωρίας της μοναστικής άσκησης και είχε αποτυπωθεί από την πρώτη περίοδο στα έργα των Γρηγόριου Νύσσης, Μακάριου του Αιγυπτίου, Ευάγριου του Ποντικού, ψευδο-Διονυσίου Αρεοπαγίτη, Μάξιμου του Ομολογητή, Ιωάννη της Κλίμακος και στα αποφθέγματα των *Πατέρων της ερήμου* κ.ά.<sup>231</sup> Από τη διάσταση μεταξύ της νοησιαρχικής κίνησης του ανθρώπου προς την γνώση του Θεού και της πνευματικής εμπειρίας<sup>232</sup> της ησυχαστικής *τριβής* προέκυψαν οι ησυχαστικές έριδες στο Βυζάντιο. Με σειρά συνοδικών αποφάσεων και συνοδικών τόμων (1341, 1347, 1351) η σχολαστική θεολογία κρίθηκε αντίθετη από την ορθόδοξη χριστιανική θεολογία ως *νοησιαρχικό κατασκεύασμα* και ήταν

---

<sup>227</sup> C. J. Nederman, "The Meaning of "Aristotelianism" in Medieval Moral and Political Thought", *Journal of the History of Ideas* 57 4 (1996): 567.

<sup>228</sup> *Cum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane, quod quidem esset si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant; necesse est dicere quod possibile sit substantiam Dei videri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis, et ab animabus nostris* (Aquinas, *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 51 n. 1).

<sup>229</sup> Aquinas, *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 7 n. 2.

<sup>230</sup> Aquinas, *De veritate*, 2. 3. 19.

<sup>231</sup> Το πνευματικό περιεχόμενο για τον θεωρητικό βίο των μοναχών πηγάζει και από τα έργα του Ωριγένη, τα οποία είχαν επηρεασθεί από τον νεοπλατωνικό μυστικισμό και την προσευχή του Μεσσαλιανισμού (Φειδά, *Εκκλησιαστική Ιστορία Β'*, 483). Βλ. επίσης F. Châtelet, *Η φιλοσοφία*, τ. Α', Από τον Πλάτωνα ως τον Θωμά Ακινάτη, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης (Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση, 1989), 330.

<sup>232</sup> Κατά τον Γ. Δ. Μεταλληνό η γνώση του Θεού κατά την πατερική παράδοση δεν επιδιώκεται στον χώρο της διανόησης και του στοχασμού, αλλά *συντελείται στο χώρο της εμπειρίας-ύπαρξης* μέσω του αιτήματος της τυφλής παραδοχής της πίστης [Γ. Δ. Μεταλληνός, *Παράδοση και Αλλοτρίωση* (Αθήνα: Εκδόσεις Δόμος, 2001<sup>4</sup>), 67].

στη βάση της αντιπαλαμική για αυτό και θεωρήθηκε ότι η ελληνική μετάφραση των θωμιστικών έργων στην Ανατολή προωθούσε μια σαφώς νέα θεολογική αμφισβήτηση της διδασκαλίας του Γρηγορίου Παλαμά.<sup>233</sup> Κατ' αυτόν τον τρόπο πολεμήθηκαν από τη νηπτική και ησυχαστική θεολογία.<sup>234</sup>

Ωστόσο, τα σημεία της διάστασης δεν μπορούν να επισκιάσουν το γεγονός ότι η συνάντηση των δύο θεολογιών δημιούργησε πέραν της αντιθωμιστικής/αντιρρητικής μερίδας και μια φιλοθωμιστική μερίδα στο Βυζάντιο. Η αποδοχή της διδασκαλίας του Ακινάτη για τους Βυζαντινούς θεολόγους αφορούσε ειδικά το επίπεδο της φιλοσοφικής του σκέψης, εξαιτίας του συνθετικού της χαρακτήρα, ήτοι της προσπάθειας συμβιβασμού μεταξύ χριστιανισμού και αριστοτελισμού.<sup>235</sup> Αλλά σε θεολογικό επίπεδο συνεπαγόταν τη μεταστροφή στον καθολικισμό. Η συμπερίληψη των γνώσεων του Ακινάτη στη φυσική φιλοσοφία, την ψυχολογία, την ηθική και την πολιτική, στο δίκαιο και τη φιλοσοφία, πέραν των θεολογικών του θέσεων,<sup>236</sup> καθώς και η εκτεταμένη χρήση των Γραφών και πηγών των ορθόδοξων και Λατίνων Πατέρων ανήγαγε αυτό σε ένα συνθετικό εργαλείο που προσέφερε στους μελετητές του πληθώρα φιλοσοφικών και θεολογικών πληροφοριών εναρμονισμένων με διαλεκτικό τρόπο.

Η πρόσληψη της θωμικής σχολαστικής θεολογίας από τον Σχολάριο πρέπει να ληφθεί υπόψη υπό το πρίσμα της ίδιας της στάσης του Ακινάτη απέναντι στους Έλληνες θεολόγους της εποχής του. Ο Ακινάτης είχε ένα προσωπικό κριτήριο περί της κοινής πατερικής παράδοσης των δύο Εκκλησιών. Το ερώτημα σχετικά με τις διαφορές των θεολογιών δεν αφορούσε τόσο την αντιμαχία ετερογενών ιδεολογιών, αλλά τις αντιβαίνουσες ερμηνείες της ίδιας παράδοσης, ήτοι ένα ερώτημα αναφορικά με τον τρόπο πρόσληψής της.<sup>237</sup>

---

<sup>233</sup> Φειδά, *Εκκλησιαστική Ιστορία Β'*, 542.

<sup>234</sup> Κατά την νηπτική θεολογία ο άνθρωπος μπορεί μέσω της *νήψεως* να καθαρθεί και να θεωρήσει τη θεία δόξα. Αντιστοίχως ο ανθρώπινος νους τελεί υπό του κράτους της φθοράς και αναμένει από τη θεία χάρη την αναστολή της φθοράς αυτής και τη θεωρία των ενεργειών του Θεού (Παπαδόπουλος, «Ελληνικά μεταφράσεις», 17-18).

<sup>235</sup> Γ. Στείρης, *Η φιλοσοφία του κράτους και του δικαίου, Οι μέσοι χρόνοι και η Αναγέννηση* (Αθήνα, Κομοτηνή: Αντ. Ν. Σάκκουλα, 2005), 98.

<sup>236</sup> Coleman, *Ιστορία της Πολιτικής Σκέψης*, 197.

<sup>237</sup> Miner, *Orthodox Readings*, 21.



Αν, ωστόσο, ληφθεί υπόψη από το άμεσο περιβάλλον του Σχολάριου και από τη στάση της ορθόδοξης Εκκλησίας απέναντι στον σχολαστικισμό του Ακινάτη τα πράγματα ήταν πιο περιορισμένα. Επί παραδείγματι, η μαθητεία του Σχολάριου στον ιερομόναχο Ιωσήφ Βρυέννιο είναι ενδεικτική. Ο Ιωσήφ Βρυέννιος παρότι δεν ασχολήθηκε ευρέως με την κριτική στα θωμιστικά έργα, εντούτοις αναφέρεται στον Θωμά και μάλιστα παραθέτει αρκετά χωρία από τη θεολογία του.<sup>238</sup> Ο Βρυέννιος κάνει μια αναλυτική αναφορά σχετικά με το ζήτημα της εκπόρευσης του Αγίου Πνεύματος κατά τη συζήτηση με τον Μάξιμο Χρυσοβέργη για την αναίρεση των επιχειρημάτων του τελευταίου, ο οποίος ήταν δομινικανός μοναχός και οπαδός του Θωμά Ακινάτη, μαθητής και φίλος του Δημήτριου Κυδώνη.<sup>239</sup> Η αντιθωμιστική θέση του Βρυέννιου σχετίζεται με την πεποίθησή του περί διάστασης μεταξύ φιλοσοφίας και θεολογίας. Κατ' αυτόν δεν μπορεί κανείς να προσεγγίσει με τη συλλογιστική τη διαδικασία της εκπόρευσης του Αγίου Πνεύματος. Έτσι, σύμφωνα με τον δάσκαλο του Σχολάριου, η θεολογία υπέρκειται *πασῶν τῶν τεχνῶν καὶ τῶν ἐπιστημῶν*.<sup>240</sup> Ακόμη, υπάρχουν και άλλα σημεία, όπου ο Βρυέννιος επιτίθεται στις απόψεις του Θωμά, λέγοντας πως ο Ακινάτης αποφαινεται πως υπάρχει επί της θείας ουσίας δύναμη και ενέργεια.<sup>241</sup> Έτσι, ως προς τη γνωριμία του με τον θωμισμό φαίνεται ότι ο Σχολάριος έλαβε ερεθίσματα για τη διδασκαλία του Θωμά Ακινάτη και από τους διδασκάλους του.

Παρόλα αυτά ο Σχολάριος δεν περιορίστηκε στις ήδη διαμορφωμένες απόψεις για τον σχολαστικισμό. Μελέτησε προς αυτόν τον σκοπό πέραν των έργων του Ακινάτη αρκετά έργα της λατινικής γραμματείας από συγγραφείς, όπως ο Αυγουστίνος, ο Βοήθιος, ο Πέτρος Λομβαρδός, ο Radulphus Brito, ο Duns Scotus, ο Francis Mayron, ο Armandus de Bellovisu, ο Πέτρος Ισπανός κ. ά.<sup>242</sup>

Οι μεταφράσεις των λατινικών έργων και υπομνημάτων οπωσδήποτε βοήθησαν τον Σχολάριο να προσεγγίσει εκ νέου τον δυτικό σχολαστικισμό. Ο ίδιος γνώριζε για τη

---

<sup>238</sup> Παπαδόπουλος, «Έλληνικα μεταφράσεις», 140.

<sup>239</sup> Βλ. J. Bryennius, «Διάλεξις Α. Περί τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος Ἐκπορεύσεως», στο *Μετὰ Ἰωσήφ Μοναχοῦ τοῦ Βρυέννιου τὰ εὐρεθέντα*, επιμ. Ε. Βούλγαρη (Λειψία: Τυπογραφία του Βρεϊτκόπφ, 1768), τ. Α', 414-415.

<sup>240</sup> J. Bryennius, «Λόγος Ε. Ἐν τῷ αὐτῷ ῥηθεις παλατίῳ περὶ τῆς Θείας Τριάδος», στο *Μετὰ Ἰωσήφ Μοναχοῦ τοῦ Βρυέννιου τὰ εὐρεθέντα*, επιμ. Ε. Βούλγαρη (Λειψία: Τυπογραφία του Βρεϊτκόπφ, 1768), τ. Α', 84.

<sup>241</sup> Για μια πιο ενδελεχὴ μελέτη σχετικά με τις παλαμικές ερμηνείες αναφορικά με τη διάκριση μεταξύ θείας ουσίας και ενεργειῶν κατά το ὅστερο Βυζάντιο βλ. Demetracopoulos, "Palamas Transformed", 263-372.

<sup>242</sup> Turner, "The career", 427.

μετάφραση του Μάξιμου Πλανούδη (περί 1255–περί 1305) στο *Περὶ Τριάδος (De Trinitate)* του Αυγουστίνου,<sup>243</sup> τις μεταφράσεις της *SG* του Δημήτριου Κυδώνη, και του ψευδοαυγουστίνειου *Soliloquia (Τί ἂν εἴποι ψυχὴ μόνῃ πρὸς μόνον τὸν θεόν)*<sup>244</sup> που αποδίδει στον Αυγουστίνου.<sup>245</sup> Παραπέμπει επίσης στα λατινικά έργα που είχαν ἤδη μεταφραστεί, ὡς του Βοήθιου *Παραμυθία τῆς φιλοσοφίας (De Consolatione Philosophiae)* και στο *Περὶ διαφορᾶς τόπων (De Differentiis Topicis)*.<sup>246</sup> Επιπλέον, πραγματοποιεῖ ἐξήγηση, μετάφραση και σχολιασμό του *Περὶ τοῦ εἶναι καὶ τῆς οὐσίας (De Ente et Essentia)*,<sup>247</sup> με τίτλο *Τοῦ Θωμᾶ, περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ τοῦ εἶναι ἐρμηνευθὲν καὶ πρὸς τὴν Ἑλλάδα μετενεχθὲν γλῶτταν παρὰ Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου* για τον μαθητὴ του Ματθαῖο Καμαριώτη.<sup>248</sup>

---

<sup>243</sup> G. Scholarius, «Polemique antilatine, Premier Traité sur la procession du Saint-Esprit (1145). Τοῦ σοφοτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ καθολικοῦ δασκάλου τῆς τε Ἀγίας τοῦ Χριστοῦ καὶ Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας καὶ τῆς ἱερᾶς αὐτῆς Θεολογίας, Κύρ Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου, Περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios (Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὐρισκόμενα)*, ἐπιμ. L. Petit, X. Siderides & M. Jugie (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1930) II, 229, 9.

<sup>244</sup> Α. Κόλτσιου-Νικήτα, *Δημητρίου Κυδώνη μετάφραση του ψευδοαυγουστίνειου Soliloquia* [Corpus Philosophorum Medii Aevi, Philosophi Byzantini 11] (Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, 2005).

<sup>245</sup> M. Jugie, «Introduction», III, xxxvii.

<sup>246</sup> Δ. Ζ. Νικήτα, *Boethius, De topicis differentiis καὶ οἱ βυζαντινὲς μεταφράσεις τῶν Μανουὴλ Ὀλοβώλου καὶ Προχόρου Κυδώνη*. Παράρτημα / Anhang: Eine Pachymeres- Weiterbearbeitung der Holobolos-Übersetzung. (Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, 1990).

<sup>247</sup> G. Scholarius. «Traduction et Commentaire de l' Opuscule de Saint Thomas d' Aquin "De Ente et Essentia". Τοῦ Θωμᾶ, περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ τοῦ εἶναι ἐρμηνευθὲν καὶ πρὸς τὴν Ἑλλάδα μετενεχθὲν γλῶτταν παρὰ Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὐρισκόμενα*, ἐπιμ. L. Petit, X. A. Sidéridès & M. Jugie (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1933) VI. 154-326. Αναλυτικά για τα χειρόγραφα, την τιτλοφόρηση του Σχολαρίου και τη χρήση του σχολιασμοῦ του Armandus de Bellogis από τον Σχολάριο βλ. Golitsis, «ἐσέντζια, ὄντοτης, οὐσία», 179 και ἐξής.

<sup>248</sup> Scholarius, «Ἐξήγησις», VI, 178-180.

## Ο θωμισμός του Σχολάριου

Με βάση την προσωπική του μελέτη ο Σχολάριος έκρινε πως ο Ακινάτης ήταν αδιάπταιστος στα περισσότερα θεολογικά θέματα, παρεκτός εκείνων των δογματικών διαφορών που προμαχόταν ως υπερασπιστής της Καθολικής Θεολογίας.<sup>249</sup> Ο ίδιος δηλώνει γνώστης της λατινικής γλώσσας και ότι τον συγκινεί το φιλοσοφικό και θεολογικό έργο του Θωμά Ακινάτη. Είναι εύλογο το συμπέρασμα, ότι η ικανότητα του Ακινάτη να προσεγγίζει με πρακτικό τρόπο τη φιλοσοφία παρακίνησε τον Σχολάριο να ασχοληθεί με τη μελέτη των έργων του,<sup>250</sup> εξαιτίας της κοινής αποδοχής του αριστοτελισμού ως εργαλείο της προάσπισης των δογμάτων.

Ο Σχολάριος σε μια επιστολή του προς τον μαθητή του Ιωάννη, περί ψυχολογίας, τον ενημερώνει ότι σε σχέση με τον υπομνηματισμό του Αλέξανδρου Αφροδισιέα, πιο έγκυρη είναι η ερμηνεία του Ακινάτη στο *Περί ψυχῆς*, καθόσον εκεί παρουσιάζεται ο Αριστοτέλης περισσότερο σύμφωνος με το χριστιανικό δόγμα.<sup>251</sup> Το κοινό ενδιαφέρον που ο Ακινάτης και ο Σχολάριος συμμερίζονται για την αριστοτελική φιλοσοφία, αλλά και το γεγονός ότι ο Ακινάτης παραπέμπει σε πολλές πατερικές πηγές της ορθόδοξης θεολογίας και σε αποσπάσματα από τις Γραφές, είναι οι κύριοι λόγοι που ο Σχολάριος επιλέγει να μελετήσει τα κείμενα του Ακινάτη.

Αυτή η μελέτη δημιούργησε νέες διόδους διακίνησης των ιδεών που επηρέασαν έμμεσα τον Σχολάριο. Είναι άλλωστε γνωστό ότι πέραν των αριστοτελικών επιρροών του Ακινάτη οι λατινικές μεταφράσεις των αραβικών και εβραϊκών σχολιασμών του αριστοτελικού έργου, ιδίως του Αβερρόη και του Αβικέννα, επηρέασαν ιδιαιτέρως τον

---

<sup>249</sup> Βλ. για τη μετάφραση του υπομνήματος του Ακινάτη στα *Αναλυτικά Ὑστερα* (Scholarius, «Épître», VII, 4-5).

<sup>250</sup> V. H. A. Penel, "An Investigation of the Change in Position of George Scholarios from Pro-Union of the Western and Eastern Churches to Anti-Union". (Diss. Anglia Ruskin University, 2014), 102-103.

<sup>251</sup> Scholarius, «Lettres signées: "Georges Scholarios", Ιωάννη μαθητῆ», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὐρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, X. Siderides & M. Jugie (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1936) IV, 399-400. Ο Γ. Ζωγραφίδης στη μελέτη του για την προσέγγιση του Τατάκη αναφέρει ότι *οἱ βυζαντινοὶ στοχαστὲς διάβασαν, ἐπηρεάστηκαν καὶ χρησιμοποίησαν τὸ ἀριστοτελικὸ ἔργο, χωρὶς νὰ τὸ ἀναβιβάσουν σὲ δόγμα – εἶχαν τὸ δικὸ τους καὶ πίστευαν ὅτι δὲν χρειάζεται τὴν οὐσιαστικὴ στήριξη καμιαῖς κοσμικῆς φιλοσοφίας (ἀλλὰ καὶ μεταγενέστεροι) εἶδαν τὸ ἔργο τοῦ Ἀριστοτέλη ὡς «τελειωτικὴ διατύπωση καὶ λύση ὄλων τῶν φιλοσοφικῶν προβλημάτων»* (Γ. Ζωγραφίδης, «Ο Τατάκης και η αριστοτελική φιλοσοφία και παράδοση», στο *Ο Τατάκης και η αριστοτελική φιλοσοφία και παράδοση: Ο Τατάκης και η Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία*, επιμ. Γ. Ζωγραφίδης, & Λ. Μπενάκης (Αθήνα: Ελληνικά. 2005), 101.

Ακινάτη, ακόμη και παρά τις νεοπλατωνικές καταβολές των σχολιασμών αυτών.<sup>252</sup> Στο έργο του Σχολάριου το γεγονός ότι η πρόσληψη μέρους των ιδεών των Αράβων φιλοσόφων επισυμβαίνει μέσω ενός δυτικού διανοητή και όχι απευθείας από τις αραβικές πηγές, εκτός από απροσδόκητο, είναι ιδιαιτέρως σημαντικό για την κατανόηση του τρόπου, μέσω του οποίου, πραγματοποιήθηκε η διάδοση των φιλοσοφικών ιδεών την εποχή εκείνη.<sup>253</sup>

Η συνύπαρξη φιλοθωμιστικού και αντιθωμιστικού πνεύματος στο έργο του Σχολάριου οδηγεί ορισμένους ερευνητές να αναφέρονται ξεχωριστά σε αυτόν όταν μελετούν την περίπτωση του φαινομένου του θωμισμού στο Βυζάντιο<sup>254</sup> και να διαβλέπουν έναν νέου τύπου θωμισμό.<sup>255</sup> Η σχολαστική τάση του Σχολάριου, η οποία νοείται σε συνδυασμό με τον αριστοτελισμό της ορθόδοξης παράδοσης ή αλλιώς με τον βυζαντινό αριστοτελισμό,<sup>256</sup> τον φέρνει ιδιαιτέρως κοντά με τον Ακινάτη, τον οποίο θεωρεί εξαίρετο ερμηνευτή και συνόπτη διαφόρων τομέων της σκέψης.

Ο ίδιος ο Σχολάριος στην εισαγωγή της σύνοψης της *ST* αναφέρει τους λόγους για τους οποίους επιχειρεί μια τόσο επίμοχθη υπόθεση, δηλαδή την επιτομή δύο εκ των μεγαλύτερων έργων του Θωμά Ακινάτη. Εξηγεί πως ο κύριος λόγος ήταν η σφοδρή αγάπη του για τα βιβλία. Κατ' αυτόν τα βιβλία, και αυτά που γράφτηκαν πριν από την αιχμαλωσία και αυτά που βρέθηκαν μετά την διασπορά, όπως λέγει, συμφωνούν με τα ορθόδοξα χριστιανικά δόγματα σε πολλά σημεία. Ακόμη, η επιτομή τους ήταν απαραίτητη να γίνει γιατί ο όγκος τους δυσχέραινε την ανάγνωση και τη μελέτη τους, προφανώς και την κατανόησή τους. Το μέγεθος των κεφαλαίων, η πληθώρα των επιχειρημάτων και η

---

<sup>252</sup> Μια ανάγνωση του έργου του Ακινάτη είναι αρκετή για τη συνειδητοποίηση της αραβικής επιρροής στη φιλοσοφία του. Βλ. ενδεικτικά: D. Burrell, "Aquinas and Jewish and Islamic Authors", *The Oxford Handbook of Aquinas*, επιμ. B. Davies, E. Stump (Oxford: Oxford University Press, 2012), 65-76. A. Donato, "Aquinas' Theory of Happiness and its Greek, Byzantine, Latin and Arabic Sources," *Al-Masâq* 18 (2006): 161-89. E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994). R. Taylor, "Aquinas and 'the Arabs': Arabic / Islamic Philosophy in Thomas Aquinas's Conception of the Beatific Vision in his Commentary on the Sentences IV, 49, 2, 1," *The Thomist* 76 (2012): 509-505. R. Taylor, "Aquinas and the Arabs: Aquinas's First Critical Encounter with the Doctrine of Averroes on the Intellect, In 2 Sent. d. 17, q. 2, a. 1," *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th Century*, επιμ. Luis X. López-Farjeat & Jörg Tellkamp, (Paris: Vrin, 2013), 142-183, 277-296. Βλ. επίσης το ερευνητικό έργο *Aquinas and the Arabs*: [http://academic.mu.edu/taylorr/Aquinas\\_and\\_the\\_Arabs/Aquinas\\_%26\\_the\\_Arabs.html](http://academic.mu.edu/taylorr/Aquinas_and_the_Arabs/Aquinas_%26_the_Arabs.html).

<sup>253</sup> Steiris & Lyckoura, «La perception et valorization», 51-74.

<sup>254</sup> Παπαδόπουλου, «Ελληνικαί μεταφράσεις», 7.

<sup>255</sup> M. C. Briel, *A Greek Thomist, Providence in Gennadios Scholarios* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2020), 8.

<sup>256</sup> Βλ. Ζωγραφίδης, «Ο Τατάκης», 89. Στείρης, «Η συμβολή των υστεροβυζαντινών λογίων», 186-189.

ακριβολογία τους<sup>257</sup> απαιτούσε τη συνολική μετακίνησή τους, πράγμα που δεν ήταν δυνατή εκ των πραγμάτων. Όλη η ζωή του είχε αναλωθεί, όπως αναφέρει, *πλάναις καὶ μεταβάσειν ἀκουσίοις, μετὰ τὴν τῆς πατρίδος φθορὰν*.<sup>258</sup> Έτσι, και επί του προκειμένου, μη δυνάμενος να μεταφέρει παντού τόσο ογκώδη βιβλία κι επειδή δεν άντεχε, όπως υποστηρίζει, να τα στερηθεί εντελώς, επινόησε *ἐξ ἀνάγκης* την επίτομη σύμπτυξή τους και όχι χάριν κάποιας άλλης φιλοδοξίας ([...] *ὕπ' οὐδεμιᾶς ἄλλης φιλοτιμίας*) αυτή.<sup>259</sup>

Ο Σχολάριος επίσης αναφέρεται στο γένος του συγγραφέα. Παραθέτει πως ο Ακινάτης είναι Λατίνος κατά το γένος και θεωρεί λογικό, να μεταφέρει και να αντιλαμβάνεται παραδόσεις και δοξασίες της εκκλησίας του ως πάτριες:

*Ὁ δὲ τῶν βιβλίων συγγραφεὺς Λατῖνος μὲν ἦν τῷ γένει· διὸ καὶ τῇ δόξῃ τῆς ἐκκλησίας ἐκείνης ὡς πατρίῳ κατείληπτο· τοῦτο δὴ τὸ ἀνθρώπειον ἔθος· [...].*

Ο Σχολάριος εξυμνεί τον συγγραφέα και τη σοφία του συγκρινόμενος με τους σοφότερους των ανθρώπων.<sup>260</sup> Κατά τον Σχολάριο, ο Ακινάτης συνέγραψε υπομνηματισμούς σε αριστοτελικά κείμενα και σε κείμενα της Αγίας Γραφής. Επιπλέον, τον κρίνει ως καινοτόμο εξαιτίας των πρωτότυπων θέσεων και αντιλήψεών του στις μελέτες του. Συμπεραίνει ότι αρκετές φορές οι υποθέσεις του είναι πρωτοπόρες και για την ιερή θεολογία και για την αριστοτελική φιλοσοφία. Ο Σχολάριος επαναλαμβάνει ότι ο Ακινάτης είναι ένας σοφός ανήρ, άξιος σπουδής, άριστος εξηγητής και συνόπτης της χριστιανικής θεολογίας, αλλά προσθέτει ότι τον κρίνει πάντοτε με γνώμονα τα δόγματα και τις παραδόσεις που συνάδουν με την Ορθόδοξη Εκκλησία. Όπως πολύ χαρακτηριστικά σημειώνει: *ἐν οἷς καὶ ἡ ἐκκλησία αὐτοῦ τῇ ἡμετέρα ἐκκλησία συνᾶδει*. Από αυτό συνάγεται ότι στις επιτομές του δεν προσεγγίζει κριτικά και με διάθεση σχολιασμού τα μέρη που αναδεικνύουν τις διαφορές των δογμάτων. Αυτά στα οποία διαφέρει ο Ακινάτης σε σχέση με τα δόγματα της Ορθόδοξης Εκκλησίας είναι λίγα, κατά τον Σχολάριο. Ειδικότερα αναφέρει το ζήτημα περί της εκπόρευσης του Αγίου Πνεύματος και εκείνο της διάκρισης μεταξύ θείας ουσίας και ενέργειας, καθώς και τον τρόπο που ενώνονται και διαφέρουν.

---

<sup>257</sup> Scholarius, «Résumé», V, 1.

<sup>258</sup> Scholarius, «Résumé», V, 1.

<sup>259</sup> Scholarius, «Résumé», V, 1.

<sup>260</sup> *σοφός δὲ καὶ τῶν ἐν σοφίᾳ τελείων ἐν ἀνθρώποις οὐδενὸς ἐνδεής* (Scholarius, «Résumé», V, 1).

Σύμφωνα με τον Σχολάριο, αυτές τις διαφορές όχι μόνο τις έχει επισημάνει στο παρελθόν, αλλά έχει υπεραγωνισθεί κατά αυτών σε πολλά βιβλία του. Κρίνει, λοιπόν, πως είναι φανερό, και για τους φίλους και για τους πολέμιούς του ότι η μέχρι τώρα σπουδή του και η πολεμική του προς τους *άντιδοξοῦντας* καλύπτει τις θέσεις του για τα πάτρια δόγματα τα οποία υπερασπίζεται *μέχρις αΐματος*.<sup>261</sup>

Σημαντικές είναι και οι πληροφορίες που δίνει ο Σχολάριος σχετικά με τα βιβλία που βρέθηκαν στα χέρια του, που πιθανότατα ρίχνουν φως σχετικά με τον τρόπο που πραγματοποιήθηκε αυτή η επιτομή. Ο Σχολάριος, λοιπόν, υποστηρίζει πως έτυχε να βρεθούν στα χέρια του σχεδόν όλα τα βιβλία του Ακινάτη. Λίγα από αυτά είχαν ερμηνευθεί στην ελληνική γλώσσα από άλλου.<sup>262</sup> Για αυτό χρειάστηκε να χρησιμοποιήσει όλα τα πρωτότυπα κείμενα της λατινικής, αλλά και να μεταφράσει ορισμένα από αυτά στην ελληνική γλώσσα.<sup>263</sup>

Προφανώς, μιλώντας ο Σχολάριος για τα προηγουμένως ερμηνευθέντα στην ελληνική γλώσσα βιβλία αναφέρεται στην εργασία του Δημήτριου Κυδώνη (1324-1398), σημαντικού βυζαντινού λόγιου και πολιτικού που για πρώτη φορά το 1354 μετέφρασε στην ελληνική τα δύο μεγάλα έργα του Θωμά Ακινάτη.<sup>264</sup> Μέχρι τα τέλη του 1360 μαζί με τον

---

<sup>261</sup> Scholarius, «Résumé», V, 1.

<sup>262</sup> Εδώ προφανώς αναφέρεται στις μεταφράσεις των αδελφών Κυδώνη.

<sup>263</sup> Scholarius, «Résumé [...], Préface», V, 2.

<sup>264</sup> Η κριτική έκδοση του μεγαλύτερου μέρους του *Secunda Secundae* της ελληνικής μετάφρασης της *ST* από τον Δημήτριο Κυδώνη έχει πραγματοποιηθεί σε πέντε τόμους (15-20) από την σειρά *Corpus Philosophicum Graecorum Recentiorum (CPGR)* και τους επιμελητές Γ. Λεοντσίνη, Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, Φ. Α. Δημητρακόπουλο, Μ. Μπρεντάνου, Σ. Η. Σιδέρη, Π. Φωτοπούλου και Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη και Ι. Α. Σπυράλατο (1976-2019) [Δ. Κυδώνη, «Θωμά Ακινάτου, Σούμα Θεολογική εξελληνισθείσα, τ. 15», στο *Corpus Philosophicum Graecorum Recentiorum (CPGR)*, επιμ. Γ. Λεοντσίνη & Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, 2a-2ae 1-16 (Αθήναι: Ίδρυμα Ερεύνης και Εκδόσεων Νεολληνικής Φιλοσοφίας, 1976). Δ. Κυδώνη, «Θωμά Ακινάτου, Σούμα Θεολογική εξελληνισθείσα, τ. 16», στο *Corpus Philosophicum Graecorum Recentiorum (CPGR)*, επιμ. Φ. Α. Δημητρακόπουλος 2a-2ae 17-22 (Αθήναι: Ίδρυμα Ερεύνης και Εκδόσεων Νεολληνικής Φιλοσοφίας, 1979). Δ. Κυδώνη, «Θωμά Ακινάτου, Σούμα Θεολογική εξελληνισθείσα, τ. 17Α», στο *Corpus Philosophicum Graecorum Recentiorum (CPGR)*, επιμ. Φ. Α. Δημητρακόπουλος & Μ. Μπρεντάνου 2a-2ae 23-33 (Αθήναι: Ίδρυμα Ερεύνης και Εκδόσεων Νεολληνικής Φιλοσοφίας, 1980). Δ. Κυδώνη, «Θωμά Ακινάτου, Σούμα Θεολογική εξελληνισθείσα, τ. 17Β», στο *Corpus Philosophicum Graecorum Recentiorum (CPGR)*, επιμ. Σ. Η. Σιδέρη, Π. Φωτοπούλου 2a-2ae 34-56 (Αθήναι: Ίδρυμα Ερεύνης και Εκδόσεων Νεολληνικής Φιλοσοφίας, 1982). Δ. Κυδώνη, «Θωμά Ακινάτου, Σούμα Θεολογική εξελληνισθείσα», στο *Corpus Philosophicum Graecorum Recentiorum (CPGR)*, επιμ. Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη & Ι. Δ. Σπυράλατος, τ. 19. 2a2ae 80-100. (Αθήναι: Ακαδημία Αθηνών Κέντρο ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας, 2011). Δ. Κυδώνη, «Θωμά Ακινάτου, Σούμα Θεολογική εξελληνισθείσα», στο *Corpus Philosophicum Graecorum Recentiorum (CPGR)*, επιμ. Α. Γλυκοφρύδη-

αδελφό του Πρόχορο Κυδώνη (περί 1333-περί 1370) είχαν μεταφράσει συνολικά δεκαπέντε πραγματείες του Ακινάτη.<sup>265</sup> Ο Δημήτριος Κυδώνης μάλιστα είχε επαινεθεί από τον Ιωσήφ Βρυέννιο, για κάποιους με ένα ίχνος υπερβολής,<sup>266</sup> για την ασυνήθιστη ικανότητά του στην κατά λέξη μετάφραση.<sup>267</sup> Οι αδελφοί Κυδώνη προσέλαβαν τη δυτική θεολογία μέσω του χριστιανικού αριστοτελισμού του Ακινάτη.<sup>268</sup> Με αυτές τις μεταφράσεις επαναπροσέγγισαν τη σχολαστική σκέψη.<sup>269</sup> Ο Κυδώνης, ο οποίος συνέχισε τη εργασία του Μάξιμου Πλανούδη<sup>270</sup> μεταφράζοντας τον Θωμά Ακινάτη, δήλωσε ότι οι Λατίνοι ήταν ισότιμοι αναφορικά με τους Βυζαντινούς στη θεολογία.<sup>271</sup>

---

Λεοντσίνη & Ι. Δ. Σπυράλατος, τ. 20. PA'-PKB' Secunda Secundae (2α2α 101-122). (Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών Κέντρο έρευνας της Ελληνικής Φιλοσοφίας, 2019)]. Επομένως, οι 122 από τις 189 *quaestiones* έχουν εκδοθεί. Για την εκτενέστερη μελέτη των μεταφράσεων του Κυδώνη βλ. Α. Glycofydi-Leontsini, «Demetrius Cydones as a Translator of Latin Texts», στο *Porphyrogenita: Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides*, επιμ. C. Dendrinος κ.ά., Aldershot: Ashgate, 2003), 175-185. Α. Κόλτσιου-Νικήτα, Δημητρίου Κυδώνη μετάφραση του ψευδοαυγουστινείου Soliloquia, *Corpus Philosophorum Medii Aevi, Philosophi Byzantini* 11 (Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, 2005), 13-41. F. Kianka, «Demetrius Cydones (c.1324-c.1397): Intellectual and Diplomatic Relations between Byzantium and the West in the Fourteenth Century», (PhD Diss., Fordham University, 1981). J. A. Demetracopoulos, «Demetrius Cydones' translation of Bernardus Guidonis' list of Thomas Aquinas' writings and the historical roots of Byzantine Thomism», στο *1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*. επιμ. A. Speer & D. Wirmer. *Miscellanea Mediaevalia*, 35 (Berlin, 2010), 829-881. F. Kianka, «Demetrius Cydones (c.1324-c.1397): Intellectual and Diplomatic Relations between Byzantium and the West in the Fourteenth Century», (PhD Diss., Fordham University, 1981). Kianka, F. «Demetrius Cydones and Thomas Aquinas», *Byzantion* 52 (1982): 264-286. F. Tinnefeld, «Translations from Latin to Greek», στο *Never the Twain shall meet?, Latins and Greeks learning from each other in Byzantium*, επιμ. D. Searby (Berlin/Boston: De Gruyter, 2018), 13-17.

<sup>265</sup> M.H. Blanchet, «The Two Byzantine Translations of Thomas Aquinas' De Rationibus Fidei», στο *Never the Twain shall meet?, Latins and Greeks learning from each other in Byzantium*, επιμ. D. Searby (Berlin/Boston: De Gruyter, 2018), 115-116.

<sup>266</sup> Βλ. M. Plested, *Orthodox Readings*, 63.

<sup>267</sup> Ν. Τωμαδάκης, *Ο Ιωσήφ Βρυέννιος και η Κρήτη κατά το 1400* (Αθήνα: 1947), 292. 47-52.

<sup>268</sup> Glycofydi-Leontsini, «Demetrius Cydones», 175.

<sup>269</sup> Παπαδόπουλου, «Ελληνικά μεταφράσεις», 87.

<sup>270</sup> Ο Μ. Πλανούδης είχε μεταφράσει 49 άρθρα του πρώτου μέρους της *ST*, μεταφράσεις και σχόλια του έργου *Somnium Scipionis* του Κικέρωνα (Γεωργούλης, *Ιστορία*, 796), πέραν της μετάφρασης του *De trinitate* του Αυγουστίνου, και του *De consolatione philosophiae* του Βοήθιου [Γεωργούλης, *Ιστορία*, 796. Blanchet, «The Two Byzantine Translations of Thomas», 115-116, σημ. 2. Tinnefeld, «Translations from Latin to Greek», 9-13] κ.ά.

<sup>271</sup> Για τον Δημήτριο Κυδώνη αναφέρει ο Στυλιανός Παπαδόπουλος ότι ανήκε σε εκείνους που έγιναν ανθησυχαστές εξαιτίας του φιλοθωμισμού τους (Παπαδόπουλου, «Ελληνικά μεταφράσεις», 74). Κατά την Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη και άλλους μελετητές ο Δημήτριος Κυδώνης συνδέεται με τον επικρατήσαντα θεολογικό ορθολογισμό και τον μετριασμό των υπερβολών του μυστικισμού που αποτελούσαν τις κυρίαρχες φιλοσοφικές και θεολογικές τάσεις στην πνευματική ζωή της εποχής των Παλαιολόγων [Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, «Αριστοτελικές επιδράσεις στην αρετολογική ηθική του Θωμά Ακινάτη», στο *Vita Contemplativa, Βίος Θεωρητικός* (Αφιερωματικός τόμος εις τον Καθηγητήν Δημήτριον Ν. Κούτραν) (Αθήνα: 2006), 40. Ε. Μουτσόπουλος, «Ο εξελληνισμός του Θωμισμού κατά τον ΙΔ' αιώνα, στο *Φιλοσοφικοί Προβληματισμοί*, τ. 2 (Αθήνα: 1978), 256-262. Λ. Μπενάκης, «Η παρουσία του Θωμά Ακινάτη στο Βυζάντιο. Η νεότερη έρευνα για τους οπαδούς και τους αντιπάλους της Σχολαστικής στην Ελληνική Ανατολή», στο *Ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ Ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός, Αφιέρωμα στὸν ἀρχιεπίσκοπο Δημήτριο* (Αθήνα, Α. Σάκκουλα-Eunomia Verlag, 2002), 627-640].

Ο Δημήτριος Κυδώνης, μετά τις μεταφράσεις των έργων του Θωμά, της *Summa Contra Gentiles* και έπειτα της *Summa Theologiae* και άλλων συντομότερων, προσπαθεί και με άλλα έργα να προσαρμόσει τη θωμική θεολογία στο ησυχαστικό και νηπτικό υπόβαθρο της ορθόδοξης θεολογίας.<sup>272</sup> Ο Σχολάριος αναφέρει τις απόψεις του για τον Δημήτριο Κυδώνη στο καταληκτήριο κείμενο του όγδοου τόμου με τίτλο *Sur la mort de Démétrius Cydonès*,<sup>273</sup> όπου αναφέρεται στην αποδοχή εκ μέρους του Κυδώνη των δογμάτων περί της θείας ουσίας και ενέργειας και περί της εκπόρευσης του Πνεύματος. Σύμφωνα με τον Σχολάριο, ο Κυδώνης άφησε αργότερα την Ρώμη και τις τιμές εκεί και πήγε στην Κρήτη έχοντας σκοπό να ομολογήσει τα αληθή και να αποκαταστήσει την πίστη του προς τη μητρική του Εκκλησία.<sup>274</sup>

Σύμφωνα με μια ανέκδοτη πηγή του 15<sup>ου</sup> αι. που οι ερευνητές υποδεικνύουν ότι αφορά τον Σχολάριο<sup>275</sup> φαίνεται ότι ο ίδιος κατείχε ένα αντίγραφο της μετάφρασης της *SG* από τον Κυδώνη, αλλά σύμφωνα με μεταγενέστερες κριτικές μελέτες, το αντίγραφο αυτό περιλαμβάνει μόνο τα πρώτα δύο βιβλία που αποτελούν ένα πολύ μικρό μέρος του έργου του Θωμά.<sup>276</sup> Ορισμένοι ερευνητές υποστηρίζουν ότι ο Σχολάριος μπορεί να είχε πρόσβαση στις ελληνικές μεταφράσεις των αδελφών Κυδώνη πριν από το 1435.<sup>277</sup> Δεδομένης της πραγμάτευσης εκ μέρους του Μάρκου Ευγενικού του ζητήματος της εκπόρευσης του Αγίου

---

<sup>272</sup> Παπαδόπουλου, «Ελληνικά μεταφράσεις», 87.

<sup>273</sup> G. Scholarius, «Sur la mort de Démétrius Cydonès», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὐρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, X. Siderides & M. Jugie (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1936), V. 8, 507.

<sup>274</sup> Αυτό το γεγονός πολλοί εξήγγειλαν, σύμφωνα με τον Σχολάριο, όπως ο Ιωσήφ Βρυέννιος. Αντιστοίχως υποστηρίζει και ο Σ. Παπαδόπουλος περί της ύπαρξης της άποψης περί του Δημήτριου Κυδώνη, η οποία βρίσκει την απαρχή της στον Σχολάριο και στον Ιωσήφ Βρυέννιο, κατά την οποία ο Δημήτριος έχει άλλη νέα θρησκευτική κρίση (Παπαδόπουλος, «Ελληνικά μεταφράσεις», 84).

<sup>275</sup> Cod. Laur. Con. Sopp. 117 (Rostango and Festa 1893, 156).

<sup>276</sup> Turner, "The career", 426. Demetracopoulos, "Scholarios' On Almsgiving", 129-178.

<sup>277</sup> Κατά τον M. Cacouros στον κώδικα Paris. gr. 1932 υπάρχει η περίληψη μερικών άρθρων του *Prima Secundae* μέρους της *ST*. Ο ίδιος βάσει αυτών συμπεραίνει ότι ο Σχολάριος είχε πληρώσει για τη μεταγραφή του έργου ή για να αντιγράψει τις περιλήψεις από το έργο του Θωμά Ακινάτη ("Georges Scholarios et le Paris", 431). Βλ. επίσης Blanchet, *Georges-Gennadios Scholarios*, 487. Kappes, «The Latin», 95. Σχετικά με τη *ST* ο C. Kappes αναφέρει ότι ήδη από εκείνη την περίοδο της πιθανής μεταγραφής μετέφραζε σχολαστικά έργα, αλλά και παρήγαγε τις δικές του μεταφράσεις του έργου του Ακινάτη (Kappes, "The Essence/Energies Distinction", ό. π. Kappes, «The Latin Sources of the Palamite Theology», 98). Επιπλέον ο J. A. Demetracopoulos υποστηρίζει ότι στην ανώνυμη ανθολογία (ή αλλιώς florilegium) *Marc. gr., classis XI, 18 (coll. 1042 (saec. XV)* που αποδίδει στον Σχολάριο, υπάρχουν παράγραφοι και μέρη συντεταγμένα της μετάφρασης του Δημήτριου Κυδώνη από το τρίτο βιβλίο της *Summa Contra Gentiles* (Demetracopoulos, "Georgios Scholarios - Gennadios II's "Florilegium", 303).



Πνεύματος από τους Λατίνους<sup>278</sup> και της αδυναμίας του δασκάλου στη λατινική γλώσσα φαίνεται ότι ο Μάρκος Ευγενικός γνώριζε για τις μεταφράσεις τη δεκαετία του 1430, γεγονός που ενδέχεται να συνεργεί προς την άποψη ότι ο Σχολάριος είχε πρόσβαση σε αυτές.<sup>279</sup> Ακόμη, ο Πρόχορος Κυδώνης είχε μεταφράσει τα έργα του θωμιστή δομινικανού θεολόγου Hervaeus Natalis (1260-1323), τα οποία εξαιτίας της αντίθεσής του με τον σκωτισμό, αναδείκνυαν τις σκωτικές θέσεις, πράγμα που μπορεί να υποδεικνύει ότι ο Σχολάριος ήταν πληροφορημένος για αυτά τα ζητήματα πριν την επίσκεψή του στη Φλωρεντία.<sup>280</sup>

Ωστόσο, το γεγονός ότι ο Σχολάριος αναφέρει ότι χρησιμοποιεί τα λατινικά πρωτότυπα και ότι μεταφράζει ορισμένα από αυτά, μη λαμβάνοντας υπόψη και τα υπόλοιπα ερμηνευθέντα κείμενα που γνώριζε ότι υπήρχαν,<sup>281</sup> μπορεί να σημαίνει ότι ήθελε να αναδείξει ότι δεν χρησιμοποίησε το σύνολο του έργου του Κυδώνη. Αυτή η δήλωση μπορεί να ερμηνευτεί και ως μια κριτική στις μεταφράσεις του. Επιπλέον, είναι πολύ πιθανό ότι επιθυμούσε να τα συγκρίνει και με τα αντίστοιχα ελληνικά πρωτότυπα φιλοσοφικά και θεολογικά κείμενα, τα οποία προφανώς διέθετε.

---

<sup>278</sup> M. Eugenicus, «Τοῦ ἀγιωτάτου μητροπολίτου Ἐφέσου Κυρ. Μάρκου τοῦ Ἐυγενικοῦ Συλλογιστικὰ Κεφάλαια πρὸς Λατίνους», στο *Marci Eugenici Metropolitanæ Ephesi Opera Anti-Unionistica, Concilium Florentinum Documenta et Scriptorum: Series A 10* (Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1977), 60-107.

<sup>279</sup> Kappes, "The Latin Sources", 96.

<sup>280</sup> Για την πιθανή επιρροή από τις μεταφράσεις των αδελφών Κυδώνη και την εκροή των σκωτιστικών ιδεών από αυτές βλ. Kappes, "The Latin Sources", 96-97.

<sup>281</sup> [...] οἷς πᾶσι σχεδὸν ἡμεῖς ἐνετύχομεν, ὀλίγοις μὲν τοῖς ἐρμηνευθεῖσιν ὑπ' ἄλλων πρότερον εἰς τὴν τῶν Ἑλλήνων φωνήν, ἐν οἷς καὶ τὰ ἐνταῦθα ἐπιτετημημένα βιβλία εἰσὶ, τοῖς σύμπασι δὲ ἐν τοῖς λατινικοῖς πρωτοτύποις, ὧν ἕνια καὶ ἡμεῖς εἰς τὴν ἡμετέραν φωνὴν ἠρμηνεύσαμεν (Scholarius, «Résumé», V, 2).

Ο Πλήθων<sup>282</sup> ήταν πιθανότατα μαθητής του Κυδώνη και είχε από πολύ νωρίς τις μεταφράσεις του Δημήτριου στα χέρια του.<sup>283</sup> Το γεγονός αυτό είναι πολύ σημαντικό για τη στάση του Σχολάριου απέναντι στη μετάφραση του Κυδώνη. Ενδεχομένως τα υποκειμενικά στοιχεία που μπορεί να είχαν εισαχθεί κατά τη μετάφραση του Κυδώνη να οδήγησαν στην επαναπροσέγγιση του έργου του Ακινάτη από τον Σχολάριο, ώστε να αποφευχθούν όποια λάθη ή παρερμηνείες. Η επιλογή αυτή μάλλον δικαιολογεί την επιθυμία μελέτης, επαναμετάφρασης, ή σχολιασμού εκ μέρους του Σχολάριου για την πιθανή αποκατάσταση μιας φιλολατινικής στάσης.

Η στάση του Σχολάριου δεν είναι καθόλου επιφανειακή γιατί, ιδιαιτέρως το έργο του Ακινάτη εναντίον των Εθνικών *Summa Contra Gentiles*, δείχνει την παρουσία πέρα από το αίτημα μιας υπό όρους συνεργασίας, τις φιλοσοφικές δυναμικές σχέσεις που διαφαίνονται είτε μέσω του Πλήθωνα, είτε και του ισλαμικού στοιχείου που είναι παρόν την εποχή εκείνη. Είναι γνωστό ότι το έργο *SG* επιδίωκε τη συγγραφή μια έκθεσης της χριστιανικής θεολογίας

---

<sup>282</sup> Για το έργο του Πλήθωνα βλ. ενδεικτικά B. Lagarde (επιμ.), "Le De Differentiis de Pléthon d'après l'autographe de la Marcienne", *Byzantion* 43 (1973): 312-343. B. Tambrun-Krasker (επιμ.), *Georges Gémiste Pléthon, Traité des vertus* (Athens: The Academy of Athens, 1987). E. V. Maltese (επιμ.), *Georgii Gemisti Plethonis contra Scholarii pro Aristotele obiectiones* (Leipzig: Teubner, 1988). G. Karamanolis. "Plethon and Scholarios on Aristotle", στο *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, επιμ. K. Ierodiakonou (Oxford: 2002), 253-282. I. A. Δημητρακόπουλος, *Πλήθων και Ακινάτης: από την ιστορία του Βυζαντινού θωμισμού* (Αθήνα: Εκδόσεις Παρουσία, 2004). Γ. Ζωγραφίδης, «Ο Παντοκράτωρ Ζεός του Πλήθωνος: Εθνολογία, Μοναρχία, Πολυθεϊσμός», στο *Πρακτικά διεθνούς συνεδρίου 'Ο Πλήθων και την εποχή του'*, επιμ. Λ. Γ. Μπενάκης & Χ. Π. Μπάλογλου (Αθήνα-Μυστράς, 2003), 127-159. Λ. Μπαρτζελιώτης, «Εισαγωγή στο Νεοπλατωνισμό του Πλήθωνος», στο *Πρακτικά διεθνούς συνεδρίου 'Ο Πλήθων και την εποχή του'*, επιμ. Λ. Γ. Μπενάκης & Χ. Π. Μπάλογλου (Αθήνα-Μυστράς, 2003). B. Tambrun, *Pléthon: Le retour de Platon* (Paris: Vrin, 2006). J. A. Demetracopoulos, «Georgios Gemistos Plethon's dependence on Thomas Aquinas' Summa Contra Gentiles and Summa Theologiae», *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur* 12 (2006): 276-341. G. Zografidis, "The almighty Zeus of Plethon: Henology, Polytheism, Monarchy", *Philosophical Inquiry* 30 (2008): 223-243. N. Siniossoglou, *Radical Platonism in Byzantium: Illumination and Utopia in Gemistos Plethon* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011). Πανταζάκος, Π. Ν. *Πλήθων, Περί ζώων και ψυχής*. Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 2012. B. Bydén, "No Prince of Perfection: Byzantine Anti-Aristotelianism from the Patristic Period to Plethon", στο *Power and Subversion in Byzantium*, επιμ. D. Angelov and M. Saxby (Farnham: Ashgate, 2013), 147-76. V. Hladký, *The Philosophy of Gemistos Plethon: Platonism in Late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy* (Farnham: Ashgate, 2014). G. Arabatzis, «Plethon's Philosophy of the Concept», στο *Georgios Gemistos Plethon. The Byzantine and the Latin Renaissance*, επιμ. J. Matula & P. R. Blum (Univerzita Palackého v Olomouci, 2014), 73-111. J. Matula & P. R. Blum (επιμ.), *Georgios Gemistos Plethon. The Byzantine and the Latin Renaissance*, (Univerzita Palackého v Olomouci, 2014). B. Bydén, S. Ebbesen, H. Hansen, K. Ierodiakonou, A. M. Mora-Márquez & M. Tuominen, "George Gemistos Plethon, On Aristotle's Departures from Plato 0-19: Notes", στο *The Aristotelian Tradition: Aristotle's Works on Logic and Metaphysics and Their Reception in the Middle Ages*, επιμ. B. Bydén & C. Thomsen Thörnqvist (Toronto: PIMS, 2017), 297-344. G. Steiris, "Pletho, Scholarios and the Arabic philosophy", στο *Never the Twain Shall Meet: Latins and Greeks Learning from Each Other in Byzantium*, *Byzantinisches Archiv Series Philosophica* 2, επιμ. D. Searby (Berlin - New York: De Gruyter, 2017), 309-334.

<sup>283</sup> Demetracopoulos, "Georgios Gemistos Plethon's dependence", 279.

που είχε προσαρμοστεί με τέτοιο τρόπο, ώστε να είναι προσιτή στη μουσουλμανική νοοτροπία για την απόπειρα προσηλυτισμού των μουσουλμάνων από τους δομικανούς ιεραποστόλους.<sup>284</sup>

Ο Σχολάριος, ως ο κύριος εκφραστής της Ορθόδοξης θεολογίας, εκαλείτο επιπλέον να υπερασπιστεί και τους ομόδοξους εθνικούς, όπως τους Βαλκανικούς λαούς και άλλα φύλα που βρίσκονται εντός των ορίων του Βυζαντίου, τη στιγμή που το Πατριαρχείο της Κωνσταντινούπολης ήταν το μείζον Πατριαρχείο της Ανατολής και δεν είχε χάσει την θεολογική του επιρροή.

Παρότι, λοιπόν, ο Σχολάριος δεν ήταν λατινόφωνος εκτίμησε πάρα πολύ το φιλοσοφικό και θεολογικό έργο του Ακινάτη, και την εκτίμησή του μετέδωσε επίσης στους μαθητές του.<sup>285</sup> Ωστόσο, οι επιτομές έγιναν, όπως ομολογεί ο Σχολάριος, για προσωπική του χρήση.<sup>286</sup> Έτσι, είναι εύλογο το γεγονός ότι οι μεταφράσεις αυτές δεν άσκησαν επίδραση στη διαμόρφωση των θεολογικών τάσεων, παρά μόνο στον κύκλο των μαθητών του, στο πλαίσιο μιας διδακτικής 'φιλοσοφούσης θεολογίας'.<sup>287</sup> Ο λόγος είναι πρώτον το απρόσφορο κλίμα γενικώς για την παιδεία εξαιτίας της άλωσης και δεύτερον τα λίγα χειρόγραφα των επιτομών τα οποία κυκλοφόρησαν σε στενό κύκλο.<sup>288</sup>

### Διαμάχη αριστοτελικών-πλατωνικών

Η μελέτη της διάστασης μεταξύ αριστοτελικής και πλατωνικής φιλοσοφίας στο Βυζάντιο δεν εκκινεί ούτε λήγει με την αμφισβήτηση του αριστοτελικού υπόβαθρου του σχολαστικισμού από τους Βυζαντινούς λόγιους του 15<sup>ου</sup> αιώνα. Παρατηρείται, σε έναν ηπιότερο βαθμό, ήδη από τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες και διαποτίζει τη φιλοσοφία

---

<sup>284</sup> Châtelet, *Η φιλοσοφία*, 327-328.

<sup>285</sup> Παπαδόπουλου, «Έλληνικα μεταφράσεις», 65. K. G. Bonis, «Gennadius Scholarius, der erste Patriarch von Konstantinopel nach der Eroberung (1454) und sein Politik Rom gegenüber», *Kyrios*, 1 (1960-1): 83-108. M. Plested, "Reconfiguring East and West in Byzantine and Modern Orthodox Theology", στο *Never the Twain shall meet?, Latins and Greeks learning from each other in Byzantium*, επιμ. D. Searby (Berlin/Boston: De Gruyter, 2018), 38.

<sup>286</sup> Scholarius, «Résumé [...], Préface», V, 1-2.

<sup>287</sup> Παπαδόπουλου, «Έλληνικα μεταφράσεις», 66.

<sup>288</sup> Παπαδόπουλου, «Έλληνικα μεταφράσεις», 66.

της Αναγέννησης. Η στάση των ορθοδόξων, όπως επί παραδείγματι του Νικηφόρου Γρηγορά που είχε αντιταχθεί στον δυτικό σχολαστικισμό του Βαρλαάμ της Καλαβρίας, αφορούσε στον σαφώς πιο εκκοσμικευμένο τρόπο πρόσληψης του αριστοτελισμού, ο οποίος είχε διαμορφωθεί υπό την επίδραση της αραβικής φιλοσοφίας.<sup>289</sup> Αργότερα, λαμβάνει διαστάσεις διαμάχης, με αφορμή τον Ησυχασμό και ειδικά εξαιτίας της διαφορετικής θεολογικής πρόσληψης της αριστοτελικής φιλοσοφίας από τους δυτικούς πατέρες. Στην πορεία της διαμάχης ο Πλήθων είχε υποστηρίξει πιο συγκεκριμένα ότι οι Άραβες είχαν διαστρεβλώσει την αριστοτελική φιλοσοφία.<sup>290</sup>

Η τελική φάση της Βυζαντινής φιλοσοφίας εμποτίστηκε με αυτή τη διαμάχη για την επικράτηση των δύο σημαντικότερων Ελλήνων φιλοσόφων<sup>291</sup> και είχε ως αποτέλεσμα την αναγέννηση της Βυζαντινής φιλοσοφικής σκέψης με την ακολουθία πολλών φιλοσοφικών πραγματειών.<sup>292</sup> Η διαμάχη ξεκίνησε το 1439 και προσωποποιήθηκε στους Σχολάριο και Γεώργιο Γεμιστό Πλήθωνα στα πλαίσια της ευρύτερης θεολογικοφιλοσοφικής

---

<sup>289</sup> Karamanolis, "Plethon and Scholarios on Aristotle", 253-282. Steiris, "Pletho, Scholarios and the Arabic philosophy", 328. M. Mavroudi, "Occult Science and Society in Byzantium: Considerations for Future Research", στο *The Occult Sciences in Byzantium*, επιμ. P. Magdalino & M. Mavroudi (Geneva, 2006), 70-71.

Κατά τον Γ. Στείρη η προσέγγιση των Βυζαντινών ήταν κυρίως εχθρική απέναντι στην αραβική φιλοσοφία επειδή δεν είχαν την πρόθεση να την μελετήσουν και να την εκτιμήσουν. Για εκείνους μόνο η δική τους ερμηνευτική προσέγγιση ήταν ακριβής και αυθεντική (Steiris, "Pletho, Scholarios and the Arabic philosophy", 329).

<sup>290</sup> Για τον Πλήθωνα οι σχολαστικοί υπεράσπιζαν την αριστοτελική φιλοσοφία προασπιζόμενοι τη σύγκλιση της με τα χριστιανικά δόγματα (Steiris, "Pletho, Scholarios and the Arabic philosophy", 310. Karamanolis, "Plethon and Scholarios on Aristotle", 259).

<sup>291</sup> Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τη διαμάχη βλ. Ψημμένος, *Η Ελληνική Φιλοσοφία*, 53-60. Τατάκης, *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία*, 243-284. Λ. Μπαρτζελιώτης, *Ἡ κριτική τοῦ Ἀριστοτέλους παρὰ Πλήθωνι, ὡς ἔκφρασις τοῦ ἀντιαριστοτελισμοῦ κατὰ τὸν 15<sup>ο</sup> αἰῶνα* (Αθήνα: 1980), 25-38. Π. Πανταζάκος, «Η συμβολή του Πλήθωνος στην αναγέννηση του ευρωπαϊκού πνεύματος», *Παρνασσός* ΛΘ' (1977): 222-238. Γ. Στείρης, «Ο ρόλος της ελληνικής διανόησης στην αναγέννηση της φιλοσοφίας της φύσης και της επιστήμης στη Δυτική Ευρώπη κατά τον 15<sup>ο</sup> αιώνα», *Παιδαγωγικός Λόγος* ΙΣΤ' (2010): 105-120. Α. Θεοδωροπούλου, «Η διαμάχη Αριστοτελισμού και Πλατωνισμού στην Αναγέννηση: η φιλοσοφική ψυχολογία στο *In Calumniatorem Platonis* του Βησσαρίωνα», (Διδ. Διατρ., Πανεπιστήμιο Αθηνών) (Αθήνα, 2016). C. Celenza, "The revival of Platonic Philosophy", στο *The Cambridge companion to renaissance Philosophy*, επιμ. J. Hankins (Cambridge: Cambridge, 2007), 72-96. K. Ierodiakonou & B. Bydén, «Byzantine Philosophy», στο *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), επιμ. Edward N. Zalta, (Τελευταία επίσκεψη: Αύγουστος, 26, 2020). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/byzantine-philosophy/>>. Karamanolis, "Plethon and Scholarios on Aristotle", 253-282. J. Monfasani, "Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle Controversy", στο *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, επιμ. M. Allen & V. Rees (Leiden: Brill, 2002), 179-196. P. Schulz, "George Gemistos Plethon, George of Trebizond, and Cardinal Bessarion: The Controversy between Platonists and Aristotelians in the Fifteenth Century", στο *Philosophers of the Renaissance*, επιμ. P.B. Blum (Washington: Catholic University Press, 2010), 23-32. N. Siniosoglou, *Radical Platonism in Byzantium*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

<sup>292</sup> Karamanolis, "Plethon and Scholarios", 253-282.

προβληματικής του 15<sup>ου</sup> αιώνα.<sup>293</sup> Ωστόσο, η διαμάχη για την πρωτοκαθεδρία της αριστοτελικής ή της πλατωνικής φιλοσοφίας περιλαμβάνει και τη σύγκρουση μεταξύ Γεώργιου Τραπεζούντιου και Βησσαρίωνα, όπως επίσης και τη συμμετοχή πολλών άλλων λογίων της εποχής (Ματθαίος Καμαριώτης, Θεόδωρος Γαζής, Μιχαήλ Αποστόλης, Ιωάννης Αργυρόπουλος, Δημήτριος Χαλκοκονδύλης, Ανδρόνικος Κάλλιστος, κ. ά.).<sup>294</sup>

Αφορμή για τη συγγραφή και δημοσίευση του έργου του Πλήθωνα *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται*,<sup>295</sup> ήταν οι διαλέξεις του για την πλατωνική φιλοσοφία στη Σύνοδο για την ένωση των δύο Εκκλησιών. Ο Πλήθων στο έργο του εκφράζει τις σκέψεις του περί ενότητας, πολλαπλότητας και απείρου, υπό το πρίσμα της σχέσης μεταξύ νοητού και αισθητού κόσμου.<sup>296</sup> Ο Πλήθων στην πορεία επιδίωξε την πραγμάτωση όχι μόνον ενός πολιτικού προτύπου, αλλά και τη δημιουργία ενός νέου θεολογικού συστήματος επανεισάγοντας την λατρεία των αρχαίων Ελλήνων θεών με στοιχεία από τον Νεοπλατωνισμό και τον Ζωροαστρισμό. Η αριστοτελική κριτική του Πλήθωνα επιδίωκε να αναδείξει την πραγματική διάσταση των διαφορών των δύο φιλοσόφων στη βυζαντινή σκέψη.<sup>297</sup> Η διαμάχη του με τον Σχολάριο ξεκινά από αυτήν τη βάση, καθόσον ο Πλήθων επιχειρηματολογώντας υπέρ της ανωτερότητας του Πλάτωνα έναντι του Αριστοτέλη προκάλεσε την αντίδραση της μερίδας των θεολόγων που προέβαλλαν την υπεροχή της αριστοτελικής φιλοσοφίας.

---

<sup>293</sup> Ψημμένος, *Η Ελληνική Φιλοσοφία*, 55. Κατά τον Ψημμένο η αιτία δεν είναι ιστορικό- φιλοσοφική ή θεολογική, αλλά αφορά καθαρά την πολιτική κατάσταση και τις ιδέες που κάθε λόγιος επιθυμούσε να προωθήσει (Ψημμένος, *Η ελληνική φιλοσοφία*, 63).

<sup>294</sup> Ψημμένος, *Η ελληνική φιλοσοφία*, 56-64. Τατάκης, *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία*, 261-284. J. Hankins, *Plato Italian Renaissance* (Leiden: Brill, 1991<sup>2</sup>), 1: 208-216. G. Steiris, "Argyropoulos John", στο *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, επιμ. M. Sgarbi (Springer, 2015), DOI: [https://doi.org/10.1007/978-3-319-02848-4\\_19-1](https://doi.org/10.1007/978-3-319-02848-4_19-1). G. Steiris, "Gaza, Theodore", στο *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, επιμ. M. Sgarbi (Springer, 2015), DOI: [https://doi.org/10.1007/978-3-319-02848-4\\_47-1](https://doi.org/10.1007/978-3-319-02848-4_47-1).

<sup>295</sup> B. Lagarde, "Le De Differentiis de Plethon d' après l'autographe de la Marcienne", *Byzantion* 43 (1973): 312-343.

<sup>296</sup> V. Hladký, *The Philosophy of Gemistos Plethon: Platonism in Late Byzantium, Between Hellenism and Orthodoxy* (Prague: Ashgate, 2014), 67. Κατά τον N. Siniossoglou η μελέτη του V. Hladký αποτελεί την πιο αναλυτική και οργανωμένη πραγμάτευση των έργων του Πλήθωνα [V. Hladký, *The Philosophy of Gemistos Plethon: Platonism in Late Byzantium, Between Hellenism and Orthodoxy* (Prague: Ashgate, 2014), review of BMCR, by N. Siniossoglou, 30 Ιουνίου, 2015.

<sup>297</sup> Μπαρτζελιώτης, *Η κριτική τοῦ Ἀριστοτέλους παρὰ Πλήθωνι*, 12-13.

Ο Σχολάριος πέντε χρόνια αργότερα απαντά με ένα εκτενές δοκίμιο *Κατὰ τῶν Πλήθωνος ἀποριῶν ἐπ’ Ἀριστοτέλει*<sup>298</sup> στο οποίο ανασκευάζει τις ερμηνείες του Πλήθωνα αναφορικά με τις θέσεις του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη.<sup>299</sup> Ο Πλήθων το 1448/9 συγγράφει ένα νέο δοκίμιο που τιτλοφορεί *Πρὸς τὰς ὑπὲρ Ἀριστοτέλους Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου Ἀντιλήψεις*.<sup>300</sup> Η σύνταξη αυτών των κειμένων οδήγησε στη δημιουργία ενός φιλοσοφικού διαλόγου για ζητήματα όπως, επί παραδείγματι, το ερώτημα περί φύσης, περί ουσίας, περί ειμαρμένης, περί εκουσίου και ακουσίου, κ.ο.κ. τα οποία συνέβαλαν στην εκ νέου μελέτη των υπομνηματισμών των πλατωνικών και αριστοτελικών κειμένων.<sup>301</sup>

Παράλληλα με τις πολιτικές συνθήκες και σκοπιμότητες, οι κινήσεις του Πλήθωνα βεβαιώνουν αφενός την ανάγκη πολιτιστικού προσδιορισμού και αφετέρου την προσπάθεια ανανέωσης του πολιτισμικού μεγαλείου του ‘ελληνικού’ Βυζαντίου μέσω της εθνικής αναφοράς. Αυτή η στάση είχε ως αφορμή τη διάσταση του προς τον δυτικό σχολαστικισμό,<sup>302</sup> ο οποίος, κατ’ αυτόν, αφενός αλλοιώνει την αριστοτελική σκέψη και αφετέρου παραγκώνει την πλατωνική. Αυτός ο πολιτισμικός προσδιορισμός αφορούσε και τον Σχολάριο υπό ένα όμως διαφορετικό πρίσμα. Ο Σχολάριος με την επίσης ανθενωτική του στάση, αλλά και με την εκτίμησή του στον Θωμά,<sup>303</sup> στόχευε στον εμπλουτισμό της χριστιανικής παράδοσης μέσω της αξιοποίησης της φιλοσοφικής προόδου της Δύσης.

Στην πορεία η διάσταση της διαμάχης συνεχίστηκε αναφορικά με το ζήτημα της ουσίας, παρότι ο Σχολάριος δεν αναμείχθηκε περαιτέρω.<sup>304</sup> Σημαντική είναι η συμβολή του Γεώργιου Τραπεζούντιου,<sup>305</sup> ο οποίος το 1458 δημοσίευσε στη λατινική το έργο *Comparatio*

---

<sup>298</sup> G. Scholarius, «Contre les difficultés de Pléthon au sujet d’Aristote. Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου κατὰ τῶν Πλήθωνος ἀποριῶν ἐπ’ Ἀριστοτέλει», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios, Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὐρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935) IV, 1-118.

<sup>299</sup> Karamanolis, “Plethon and Scholarios”, 253.

<sup>300</sup> E. V. Maltese, *Georgius Gemistus Plethon Contra Scholarii pro Aristotele objections* (Leipzig: 1988).

<sup>301</sup> Karamanolis, “Plethon and Scholarios”, 255.

<sup>302</sup> Steiris, “Pletho, Scholarios and the Arabic philosophy”, 314. J. L. Fink, “Pletho’s Criticism of Aristotle’s Virtues: A Note on De differentiis 12”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 51.3 (2011): 423-497.

<sup>303</sup> Ο Μ. Plested μιλά για έναν ιδιότυπο θωμισμό. (Plested, *Orthodox Readings*, 127).

<sup>304</sup> Στείρης, «Η συμβολή των υστεροβυζαντινών λογίων», 181-182.

<sup>305</sup> Για πληροφορίες σχετικά με τον Γεώργιο Τραπεζούντιο και το έργο του βλ. J. Monfasani, *Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents and Bibliographies of George Trebizond* (New York: Medieval and Renaissance Texts, 1984). Monfasani, *George of Trebizond: A biography and a Study of his Rhetoric and Logic* (Leiden: Brill, 1976).

*philosophorum Aristotelis et Platonis* με το οποίο επιδίωκε να αναδείξει την ανωτερότητα του Αριστοτέλη.<sup>306</sup> Ο Βησσαρίων, ωστόσο, προσδοκώντας μιαν αντικειμενική προσέγγιση των δύο φιλοσοφιών επιδιώκει την αναίρεση των θέσεων του Τραπεζούντιου στο *Ἐλεγχοι τῶν κατὰ Πλάτωνος βλασφημιῶν* (1459) (*In Calumniatorem Platonis*, 1469).<sup>307</sup>

Ο Σχολάριος λαμβάνοντας μέρος στη διαμάχη μεταξύ πλατωνικής και αριστοτελικής φιλοσοφίας αντιτάσσει τον αριστοτελισμό της βυζαντινής παράδοσης, στην πλατωνική διάθεση των συγχρόνων του, Πλήθωνα και Βησσαρίωνα. Μετά την άλωση η υπερίσχυση των αριστοτελικών στο Βυζάντιο ήταν σχεδόν πλήρης, δεδομένης και της πατριαρχικής θέσης του Σχολαρίου στην Κωνσταντινούπολη. Ωστόσο, στη Δύση το τέλος της διαμάχης σηματοδοτείται από τον θάνατο του Βησσαρίωνα.<sup>308</sup>

---

<sup>306</sup> Hankins, *Plato Italian Renaissance*, 1: 167-180.

Γ. Στείρης, «Ο ρόλος της ελληνικής διανόησης στην αναγέννηση της φιλοσοφίας της φύσης και της επιστήμης στη Δυτική Ευρώπη κατά τον 15<sup>ο</sup> αιώνα», *Παιδαγωγικός Λόγος* ΙΣΤ' (2010): 113-114. G. Steiris, "Georgius Trapezuntius Cretensis on Death", *Zbornik Journal of Classical Studies Matika Srpska* 11 (2009): 189-201. G. Steiris, "Science at the service of Philosophical Dispute: George Trebizond on Nature", *Philotheos: International Journal of Philosophy and Theology* 12 (2012): 115-119. Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με την επιχειρηματολογία του Τραπεζούντιου υπέρ του Αριστοτέλη βλ. Στείρης, «Ο ρόλος της ελληνικής διανόησης», 113-114. Θεοδωροπούλου, «Η διαμάχη Αριστοτελισμού και Πλατωνισμού στην Αναγέννηση», 24-27.

<sup>307</sup> Α. Θεοδωροπούλου, «Η ερμηνεία του Βησσαρίωνα για την τρίτη απόδειξη της αθανασίας της ψυχής στον *Φαίδωνα* του Πλάτωνος (78b4-80c1)», *Ηθική* (Ιούνιος 2017): 52-63. Αναλυτικά για τις θέσεις του Βησσαρίωνα βλ. Θεοδωροπούλου, «Η διαμάχη Αριστοτελισμού και Πλατωνισμού στην Αναγέννηση», 24-47.

<sup>308</sup> Βλ. Schulz, "George Gemistos Plethon", 31-32. Karamanolis, "Plethon and Scholarios", 280. Θεοδωροπούλου, «Η διαμάχη Αριστοτελισμού και Πλατωνισμού στην Αναγέννηση», 47. Hankins, *Plato Italian Renaissance*, 1:217 κ.ά.

## Σχολάριος και παλαμισμός

Αμφιλεγόμενος είναι επίσης ο χαρακτηρισμός του Σχολάριου ως παλαμικού, παρότι πολλά γεγονότα συμβάλλουν προς την συναγωγή αυτού του συμπεράσματος. Οι διδάσκαλοί του, Ιωσήφ Βρυέννιος, Ιωάννης Χορτασμένος και Μάρκος Ευγενικός, ήταν εκπρόσωποι του παλαμισμού.<sup>309</sup> Ο ίδιος ο Σχολάριος συνέταξε έργα πολεμικά εναντίον των θέσεων του Βαρλαάμ και του Ακίνδυνου.<sup>310</sup> Όπως υποστηρίζει και ο ίδιος, ακολουθεί τα ορθόδοξα χριστιανικά δόγματα βασικό μέρος των οποίων συνιστά ο παλαμισμός. Ωστόσο, είναι γνωστό ότι, όπως ο αριστοτελισμός ήταν συνδεδεμένος με τη σχολαστική τάση της θεολογίας στη Δύση, έτσι από την αρχή και ο αντιπαλαμισμός συνδέθηκε με τη δυτική σχολαστική και ακόμη περισσότερο με τον Θωμά Ακινάτη.<sup>311</sup>

Ο θαυμασμός του Σχολάριου προς τη σκέψη του Ακινάτη, και ειδικότερα η προσέγγιση αυτών των θεμάτων με τη θωμική επιχειρηματολογία θα ήταν αν μη τι άλλο προβληματική, καθόσον θα αποσυνέδεε τον Σχολάριο από τους προγενέστερους του διδασκάλους και την παραδοσιακή ορθόδοξη χριστιανική προσέγγιση, ενώ ενείχε και τον κίνδυνο να συνδεθεί με τον αντιπαλαμισμό του Βαρλαάμ και του Ακίνδυνου. Για αυτόν τον λόγο, οι ερευνητές επισημαίνουν μια πρώιμη αντιμετώπιση του Σχολάριου απέναντι στον Ακινάτη, η οποία μπορεί να ερμηνευθεί ως ένας 'πιο αυστηρός' ή 'ορθόδοξος θωμισμός' που στη πορεία μετεβλήθη. Αυτή η άποψη, συνδέεται με το συμπέρασμα του H. C. Barbour ότι ο Σχολάριος για τη μετάφραση *Περὶ τοῦ εἶναι καὶ τῆς οὐσίας* (1445),<sup>312</sup> βασίστηκε, χωρίς να

<sup>309</sup> Barbour, *The Byzantine Thomism*, 40-41.

<sup>310</sup> Μαζί με τη μετάφραση του *De ente et essentia* (1445) ο Σχολάριος συνέταξε την ίδια χρονιά το «Polémique Antibarlaamite. Contre les partisans d'Acindyne. A propos d'un passage de Théodore Graptos (1445). Τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ διδασκάλου τῆ ἱερᾶς θεολογίας κῦρ Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου πρὸς κῦρ Ἰωάννην τὸν Βασιλικὸν ἐρωτήσαντα περὶ τῆς τοῦ μακαρίου Θεοδώρου τοῦ Γραπτοῦ ῥήσεως, ἀφ' ἧς οἱ ματαιόφρονες Ἀκινδυνισταὶ θορυβοῦσιν· ἔτι δὲ καὶ περὶ ὧν οἱ αὐτοὶ περὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου σοφίζονται», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὐρισκόμενα*, επιμ. L. Petit M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1930), III, 204-228 και περίπου το 1458 (βλ. χρονολόγηση Blanchet, *Georges Gennadios*, 467) το *Sur la distinction entre l'essence divine et ses operations*, για το οποίο αναφέρεται ο Jugie (M. Jugie, "Introduction", στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὐρισκόμενα*, επιμ. L. Petit M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1930), III, xviii-xix).

<sup>311</sup> Ο Τατάκης υποστηρίζει ότι ο αντιπαλαμισμός άντλησε τα επιχειρήματά του από τη δυτική σχολαστική (Τατάκης, *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία*, 245- 247). Για τον θωμισμό του Βαρλαάμ Πρβλ. J. A. Demetracopoulos, "Further evidence on the Ancient, Patristic, and Byzantine Sources of Barlaam the Calabrian's "Contra Latinos"", *Byzantinische Zeitschrift* 96 (2003): 83-122.

<sup>312</sup> Για τη χρονολόγηση του έργου βλ. Blanchet, *Georges Gennadios*, 318.



το γνωρίζει, στον σχολιασμό του Armandus de Bellovisu.<sup>313</sup> Ο P. Golitsis συμπεραίνει ότι η εργασία του Σχολάριου στον σχολιασμό του Armandus δεν μπορεί να ορισθεί ως μετάφραση, αλλά ως μια πρόσληψη ενός πρώιμου θωμιστικού σχολιασμού μέσα από την οπτική ενός Έλληνα παλαμικού.<sup>314</sup>

Άλλωστε υπάρχουν αναφορές που αποδεικνύουν ότι πραγματοποιήθηκαν και την εποχή του Σχολάριου κάποιες συγκρίσεις και υπήρξαν ακόμη και χαρακτηρισμοί για τον ίδιο ως λατινόφιλο.<sup>315</sup> Σχετικά με αυτές τις κατηγορίες ο βυζαντινός θεολόγος χρειάστηκε να συγγράψει σχετικώς και προς τους μαθητές του,<sup>316</sup> αλλά και να σημειώσει ότι ο Βαρλαάμ και ο Ακίνδυνος χρησιμοποίησαν τον Θωμά για την αντιπαλαμική τους επιχειρηματολογία.<sup>317</sup> Επομένως, αναφορικά με τη διάθεση του Σχολάριου προς τον παλαμισμό, μια θωμική επιρροή ειδικά στο ζήτημα της σχέσης μεταξύ θείας ουσίας και θείων ενεργειών, ήταν και είναι προβληματική. Ωστόσο, ο Σχολάριος αποφεύγει σε αυτό το ζήτημα τη σύγκλιση με τις θωμικές απόψεις, αναφέροντας για αυτό στον μαθητή του Ματθαίο Καμαριώτη ([...] *πλὴν ἐν ὀλίγοις, ἐν οἷς πρὸς τὴν ἡμῶν ἐκκλησίαν διαφέρεται*).<sup>318</sup>

Για τον P. Tavadon ο Σχολάριος στο έργο του απορρίπτει, τόσο την πραγματική διάκριση του Παλαμά,<sup>319</sup> όσο και τη λογική διάκριση του Ακίνδυνου και του Βαρλαάμ, η οποία βασίζεται στη λογική διάκριση του Ακινάτη επιδιώκοντας να τις συμβιβάσει.<sup>320</sup> Συγκεκριμένα, η θέση του Σχολάριου ότι: *Ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ ἄπειρός ἐστιν εἰδικῶς· ἀλλ' ἡ τούτου ἐνέργεια εἰδικῶς μὲν οὐκ ἔστιν ἄπειρος*,<sup>321</sup> ερμηνεύεται ως μια προσπάθεια συμβιβασμού μεταξύ της θωμικής θέσης και της δογματικής του Ησυχασμού. Κατά τον M. Plested δεν πρόκειται για μια προσπάθεια μετριασμού του παλαμισμού του Σχολάριου,

---

<sup>313</sup> Barbour, *The Byzantine Thomism*, 78.

<sup>314</sup> Για τα πορίσματά του βλ. Golitsis, «έσέντζια, όντότης, οὐσία», 179-196.

<sup>315</sup> G. Scholarius, «Discours justificatif de Scholarios accusé de latinisme», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, X. Siderides & M. Jugie (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1936) I, 376-389.

<sup>316</sup> G. Scholarius, «A ses élèves, Τοῦ αὐτοῦ τοῖς ὁμιληταῖς», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, X. Siderides & M. Jugie (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935) IV, 403-410.

<sup>317</sup> Scholarius, «Ἐξήγησις», VI, 283.

<sup>318</sup> Scholarius, «Ἐξήγησις», VI, 180.

<sup>319</sup> Κατά την πραγματική διάκριση ο Θεός δεν εξαντλείται σε ουδεμία από τις ενέργειές του και η ουσία δεν ταυτίζεται προς το σύνολο των ενεργειών της (N. Ξεξάκης, *Δογματική*, τ. Α' (Αθήνα, 2004), 255.

<sup>320</sup> Tavadon, «Georges Scholarios», 69.

<sup>321</sup> Scholarius, «Polémique Antibarlaamite», III, 226.

όπως υποστηρίζει ο M. Jugie και πρόκειται για την αναφορά και στην ‘ειδική’ και στην πραγματική διάκριση ουσίας και ενεργειών.<sup>322</sup> Ο ίδιος ο Σχολάριος αναφέρει πως στα συγγράμματα του Γρηγορίου Παλαμά μπορεί κανείς να βρει τρόπους διακρίσεως της ουσίας του Θεού και των ενεργειών, όπου χρησιμοποιεί ρήσεις των δασκάλων στις οποίες εκφράζεται επαγωγικά και κρίνει ο ίδιος ότι το κάνει αυτό *προσφυῶς*, δηλαδή με τον ορθό και κατάλληλο τρόπο. Στη συνέχεια αναφέρει ο Σχολάριος ότι η εκκλησία υπερασπίζει *πολλαχόθεν* τα δόγματα του Θεσσαλονίκης Γρηγορίου.<sup>323</sup> Μάλιστα κρίνει ο ίδιος τη διάκριση *ως ἀληθῆ τε καὶ πραγματώδη τῆς θείας οὐσίας καὶ τῆς ἐνέργειας*.<sup>324</sup>

Η εξήγηση του Σχολαρίου περί της απλότητας του τρόπου ύπαρξης της θεότητας και συνάμα ο προσδιορισμός της θείας ουσίας ως άπειρης, παρέπεμψαν στην επιρροή του Σχολαρίου από τη θεώρηση του Duns Scotus περί του Θεού ως κατά τα πάντα άπειρου<sup>325</sup> και συνάμα απλού.<sup>326</sup> Η αντίθεση του Φραγκισκανού μοναχού στη θέση του Ακινάτη ότι οι ιδιότητες του Θεού στηρίζονται στην ανθρώπινη νόηση και επιπλέον η προάσπιση της θέσης ότι οι ιδιότητες του Θεού είναι αποτέλεσμα της αποκάλυψης των θείων ενεργειών, βεβαίως καταδεικνύουν τη μεταξύ τους σύγκλιση. Ακόμη, το γεγονός ότι ο Scotus συμφωνεί με τον Ακινάτη όταν υποστηρίζει ότι η αντίληψη του ανθρώπου για τον Θεό δεν είναι βέβαιο ότι αντιστοιχεί στον πραγματικό Θεό, δεδομένου ότι η έννοια του Θεού είναι σύνθετη από άλλες έννοιες, όπως αυτή του απείρου κ. ά.<sup>327</sup> θα μπορούσε να ενισχύσει την άποψη ότι ο Scotus λειτουργεί ως συνδετικός κρίκος ανάμεσα στην απόσταση που υπάρχει μεταξύ Ακινάτη και Σχολαρίου στο ζήτημα της διάκρισης. Επιπλέον, οι παραπομπές του Σχολαρίου στην ‘αίρεση’ των Φραγκισκανών και ειδικά στην προσέγγιση του Scotus ως προς την ανωτερότητα των λόγων τους σε κάποια ζητήματα έναντι του Ακινάτη,<sup>328</sup> όπως επίσης και

---

<sup>322</sup> Plested, *Orthodox Readings*, 133.

<sup>323</sup> Scholarius, «Polémique Antibarlaamite», III, 214: 16-25.

<sup>324</sup> Scholarius, «Polémique Antibarlaamite», III, 214: 28 και εξής. Ο Σχολάριος συνεχίζει την πραγμάτευση του θέματος μέχρι την σελίδα 216, όπου σε όλο αυτό το μέρος προσεγγίζει το ζήτημα της διάκρισης της θείας ουσίας και των ενεργειών, παραθέτοντας τις απόψεις του μεγάλου Βασιλείου, του Μάξιμου του Ομολογητή, του Ιωάννη Δαμασκηνού περί του θείου φωτός. Στην σελίδα 223, στ. 25 ο Σχολάριος λέγει ότι αυτά αρκούν για να δείξουν στους Ακινδυνιστές ότι φαύλως εξηγούν *τὸν ἅγιον*. Μιλώντας σε πρώτο πληθυντικό δηλώνει ότι συμμερίζεται τις απόψεις των πατέρων που έχει προαναφέρει.

<sup>325</sup> Λογοθέτης, *Η φιλοσοφία των Πατέρων*, 788.

<sup>326</sup> Tavardon, “Georges Scholarios”, 69.

<sup>327</sup> Λογοθέτης, *Η φιλοσοφία των Πατέρων*, 786- 787.

<sup>328</sup> Βλ. δεύτερη σημείωση στο Scholarius, «Εξήγησις», VI, 180.

η χρήση εκ μέρους του Σχολάριου των εννοιών του απείρου και της απλότητας, (εννοιών που χρησιμοποιεί και ο Scotus για να εξηγήσει τον τρόπο ύπαρξης του Θεού), μπορεί να ερμηνευθούν ότι λειτούργησαν υπέρ της διαμόρφωσης της θέσης του Σχολάριου.

Ωστόσο, ο Σχολάριος κατά την πραγμάτευση αυτού του θέματος στη διατριβή του για τον τρόπο ύπαρξης του Θεού, αναφέρει αρκετούς βυζαντινούς θεολόγους που έχουν προσεγγίσει με την αποφαστική μέθοδο<sup>329</sup> το θέμα, ήδη από την πρωτοβυζαντινή περίοδο, όπως επί παραδείγματι ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης, ο Μέγας Αθανάσιος, ο Μέγας Βασίλειος, ο Γρηγόριος ο Θεολόγος, ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός, ο Μάξιμος ο Ομολογητής κ. ά.<sup>330</sup> που είναι βεβαίως προγενέστεροι του Scotus.

Ορισμένοι σύγχρονοι ερευνητές του Σχολάριου, συνδέουν με βάση τις αναφορές του ίδιου του θεολόγου, ως προς τον τρόπο που προσεγγίζει τις μελέτες του την πρακτική της πρώτης γενιάς των θωμιστών, οι οποίοι είχαν την τάση να διαφωνούν με τον Ακινάτη, χωρίς ωστόσο να απορρίπτουν την αυθεντία του, καθόσον εκ προοιμίου στη μελέτη τους ξεκινούσαν με την θωμική προσέγγιση των θεμάτων.<sup>331</sup> Από τα ίδια τα σχόλια του Σχολάριου, διαφαίνεται ότι ο ίδιος γνωρίζει για την πρακτική αυτής της πρώτης γενιάς των θωμιστών, ορισμένους εκ των οποίων, βεβαίως, κατονομάζει (*Ιωάννην τὸν Σκότον λέγομεν, καὶ Φραγγίσκον δε Μαρόνις και τοὺς ἀπ' αὐτῶν*).<sup>332</sup> Έτσι, κατά τον Σχολάριο, σύμφωνα με την πρακτική αυτών που βρίσκονταν στην Ιταλία, ειδικά κάποιων απ' το σχήμα του Φραγγίσκου (Fransis Mayron), οι οποίοι παρότι κατηγόρησαν τον Θωμά, τον είχαν τιμήσει πολύ. Αυτοί, οι επόμενοι ευφυείς μαθητές, κατά τον Σχολάριο, βρήκαν κάτι πέρα από τη σκέψη του Ακινάτη και διόρθωσαν ορισμένες θέσεις του που έχρηζαν επεξεργασίας ή τακτοποίησης, χωρίς όμως να αξιολογήσουν και να επιμένουν σε αυτά τα σημεία που επίσης έχρηζαν επεξεργασίας και με λεπτότητα προσέγγισαν το έργο του Ακινάτη, θεωρώντας τον πάντοτε πολύ ακριβή και συνάμα δάσκαλό τους. Επιπλέον αναφέρει στους μαθητές του ο

---

<sup>329</sup> Κατά τον Διονύσιο Αρεοπαγίτη, η αποφαστική θεολογική προσέγγιση υποδηλώνει ότι η γνωστική προσέγγιση του θείου υστερεί έναντι της ατομικής προσπάθειας ανέλιξης προς το θείο φως, κατά το πρότυπο της ανάβασης του Μωυσή στο όρος Σινά. Σύμφωνα με τον Γ. Αραμπατζή στις *Αρεοπαγητικές Συγγραφές* διατυπώνεται με τον πιο ευκρινή και πλήρη τρόπο η αρνητική θεολογία [G. Arabatzis, *Éthique du bonheur et orthodoxie à Byzance (IVe - XIIe siècles)* (Paris: Éditions de l'Association «Pierre Belon», Maison des Sciences de l'Homme, 1998), 77].

<sup>330</sup> Scholarius, «Polémique Antibarlaamite», III, 204-220.

<sup>331</sup> Kappes, «The Essence/Energies Distinction», ό. π.

<sup>332</sup> Scholarius, «Έξήγησις», VI, 180, (1).

Σχολάριος ότι ο Ακινάτης τιμήθηκε από τη Ρωμαϊκή Εκκλησία συνολικά για το έργο του κι όχι για τα επί μέρους θέματα που επιδέχονταν κριτικής από τους μεταγενέστερους. Ο Σχολάριος συνεχίζει την εισαγωγή του λέγοντας ότι και για αυτόν ο στόχος του είναι να αναδείξει στον μαθητή του, το πόσο ρόλο παίζει το έργο του Ακινάτη και όχι οι λεπτομέρειές του. Κρίνει μάλιστα όσους στο παρελθόν ασχολούνταν με θέματα περίεργα και 'διθυράμβους', εννοώντας -κατά το πρότυπο του Αριστοφάνη- τις λεπτολόγες ή βαρύγδουπες διατυπώσεις για ένα θέμα και καταφέρεται εναντίον αυτής της πρακτικής όχι με ήσυχο τρόπο, παρά ανοιχτά, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει.<sup>333</sup> Επιπλέον, ως προς την προσέγγισή του αναφέρει ότι για αυτό το βιβλίο δεν χρησιμοποιεί αλλότριες γνώμες (*οὐδὲν ἀλλοτρίας γνώμης ἐπικεχρῶσθαι ἐχρήην*) και ότι του αρκεί το βιβλίο του Ακινάτη και οι εξηγήσεις, οι οποίες με την πρόπουσα φιλοτιμία, διαφυλάττουν και αναδεικνύουν την άριστη διάνοια και μέθοδο του συγγραφέα. Καθόσον, όπως κρίνει, σε κανέναν δεν αρμόζει να μειώσει το έργο 'αυτού του άριστου και σπουδαιότατου δασκάλου'. Και σχετικά με τον Φραγγίσκο, νουθετεί τον μαθητή του, πως ούτε εκείνου τη γνώμη πρέπει να σέβεται κανείς υπερβολικά, παρά τη λεπτότητα της διάθεσής του απέναντι στον Ακινάτη και την αξία της σκέψης του, αλλά όπως χαρακτηριστικά σημειώνει [...] *εἰ τὰ πρεσβεῖα τῶ πρεσβυτέρῳ νέμομεν [...]*.<sup>334</sup>

---

<sup>333</sup> *ἐνασμενίζομεν καὶ οἷον εἶπεῖν ἐγκορυβαντιῶμεν* (Scholarius, «Ἐξήγησις», VI, 180, 8-10). Για τις σχετικές αναφορές στον Αριστοφάνη και τους *γκορύβαντες* βλ. Αριστοφάνη, *Σφήκες*, 8, Πλάτων, *Κριτίας*, 54, Πλάτων, *Συμπόσιον*, 215.

<sup>334</sup> Scholarius, «Ἐξήγησις», VI, 180.

## Επιρροή

Αναφορικά με την επιρροή του Σχολάριου στους μεταγενέστερους διανοητές οι μελετητές όλο δείχνουν και μεγαλύτερο ενδιαφέρον. Γενικότερα δεν έχει πραγματοποιηθεί μια διεξοδική μελέτη για την επιρροή της Βυζαντινής θεολογίας και φιλοσοφίας του 15<sup>ου</sup> αιώνα εκτός των ορίων της Οθωμανικής αυτοκρατορίας, πέρα από ορισμένες μεμονωμένες προσεγγίσεις. Αυτό το γεγονός από μόνο του δεν διαφωτίζει για την επιρροή και αξιοποίηση των ιδεών και των φιλοσοφικών του θέσεων. Υπάρχει η αντίληψη ότι η μεταβυζαντινή θεολογία και φιλοσοφία<sup>335</sup> γραμμένη στην Ελληνική εδρεύει βεβαίως στη δεύτερη Ρώμη, αλλά και στις θεολογικές εξελίξεις της Δύσης, όπως επίσης και στην Ρωσία που, όπως υποστηρίζεται *έστω εν μέρει αναδεικνυε τι συνέβαινε στην Ευρώπη από την εποχή του Σχολαστικισμού κι έπειτα*.<sup>336</sup> Εντός όμως της Οθωμανικής επικράτειας ο Σχολάριος επηρέασε και συνέβαλε στη διαμόρφωση δύο τάσεων πέρα από την αναμενόμενη μερική αποδόμηση του ορθόδοξου θεολογικού λόγου, εξαιτίας της άλωσης.

Η μια τάση είναι εκείνη του συμφιλιωτικού λόγου με το Ισλάμ και η άλλη το ρεύμα του μεσσιανικού ουτοπικού λόγου για τη σωτηρία του γένους, που αργότερα εξελίχθηκε στη διαμόρφωση της Μεγάλης Ιδέας. Αναφορικά με την πρώτη τάση υπάρχουν τρία έργα του Σχολάριου που επιβεβαιώνουν τον διάλογο με το Ισλάμ, τα δύο αναφέρονται στον Μωάμεθ Β' και το τρίτο σε Τούρκους αξιωματούχους των Φερών.<sup>337</sup>

Ως προς τη δεύτερη ο χριστιανικός αποκαλυπτικός λόγος επεκτείνεται σε εσχατολογικές θεματικές και διαχέεται σε ένα ευρύ φάσμα γραμματειακών ειδών που έχει ήδη χρησιμοποιήσει ο Σχολάριος, όπως είναι οι χρησμοί, ύμνοι, ερμηνείες στην Αποκάλυψη,

---

<sup>335</sup> Για τον καθορισμό της Βυζαντινής φιλοσοφίας βλ. G. Arabatzis, "Byzantine Philosophy and Modernity", στο *The Problem of Modern Identity: from the Ecumene to the Nation-State*, επιμ. G. Steiris, S. Mitralaxis & G. Arabatzis (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2016), 229-254.

<sup>336</sup> J. A. Demetracopoulos, "Échos d' Orient- Résonances d' Ouest, In Respect of: C. G. Conticello-V. Conticello, επιμ. La théologie Byzantine et sa Tradition, II: XIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> S.", *Nicolaus* 37, 2 (2010): 70.

<sup>337</sup> G. Scholarius, «Apologétique à l'adresse des Musulmans. Γενναδίου μοναχοῦ καὶ πατριάρχου τῶν τοῦ Χριστοῦ πενήτων τοῦ κατὰ κόσμον Σχολαρίου· περὶ τῆς μόνης ὁδοῦ πρὸς τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων. Συνεγράφη δὲ καὶ ἀρραβικῶς ἡρμηνεύθη, καὶ ἐδόθη ζητήσασι, μετὰ τὰς διαλέξεις ἐν τῷ πατριαρχείῳ τὰς δευτέρας», στο *Œuvres Complètes de Gennadios Scholarios*, Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὐρισκόμενα, επιμ. L. Petit, X. Siderides & M. Jugie (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1930) III. 434-475.

χρονογραφίες και στο δημοτικό τραγούδι. Επικεφαλής βεβαίως αυτής της νέας τάσης είναι ο Σχολάριος.<sup>338</sup>

Ιδιαίτερος αναφορικά με τον επηρεασμό του ρεύματος για τη σωτηρία του γένους ο Σχολάριος σε πολλά σημεία του έργου του αναφέρεται σε αυτό, πραγματευόμενος το ζήτημα της ταυτότητας. Έτσι, προσδιορίζει τον εαυτό του ως Χριστιανό και ως απόγονο των Ελλήνων (*Ἑλλήνων γάρ ἐσμέν παῖδες*),<sup>339</sup> όχι όμως με τη σημασία που αποδίδει στον ελληνισμό ο Πλήθων.<sup>340</sup> Επιπλέον, σε άλλα σημεία του έργου του προσδιορίζει την Κωνσταντινούπολη ως πατρίδα του ελληνικού γένους (*τῆς καλλίστης τῶν ἐν τῇ γῆ πόλεων, ἅμα δέ καί πατρίδος τῶ νῦν ἑλληνικῶ γένει*),<sup>341</sup> και εκφράζει το άγχος του για τον όλεθρο του.<sup>342</sup> Ο προσδιορισμός της ταυτότητας του Σχολαρίου σε συνδυασμό με την ανοιχτή εκ μέρους του προσέγγιση της εξέλιξης της φιλοσοφικής σκέψης στη Δύση<sup>343</sup> διάνοιξε τους ορίζοντες τόσο του ιδίου, όσο και αυτών που επηρέασε.

Ακόμη, δεν πρέπει να παραβλεφθεί το γεγονός ότι από την πρόσφατη έρευνα υπάρχουν αρκετές ενδείξεις ότι ο Σχολάριος επηρέασε μέσω του θετικού απολογητικού του τρόπου άλλους διανοητές, και άλλοι επίσης έχουν επηρεαστεί από τον αντιπαγανιστικό

---

<sup>338</sup> Ζιάκα, «Για μια θεολογία των Θρησκειών», 193-194.

<sup>339</sup> G. Scholarius, «Réfutation de l'Erreur Judaïque (1464), Έλεγχος τῆς Ἰουδαϊκῆς νῦν Πλάνης ἕκ τε τῆς Γραφῆς καὶ τῶν Πραγμάτων καὶ τῆς Πρὸς τὴν Χριστιανικὴν Ἀλήθειαν Παραθέσεως: ἐν Σχήματι Διαλόγου», στο *Œuvres Complètes de Gennade Scholarios, Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, X. Siderides & M. Jugie (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1930) III. 253.

<sup>340</sup> G. Steiris, «Byzantine Philosophers of the 15th Century on Identity and Otherness», στο *The Problem of Modern Greek Identity: From the Ecumene to the Nation-State*, επιμ. G. Steiris, S. Mitralaxis & G. Arabatzis (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2016), 179. C. Livanos, «The Conflict between Scholarios and Plethon: Religion and Communal Identity in Early Modern Greece», στο *Modern Greek Literature: Critical Essays*, επιμ. F. Jones et al. (London/New York: Routledge, 2004), 23-40.

<sup>341</sup> G. Scholarius, «Lettre Pastorale sur la Prise de Constantinople. Gennade Parle de Renoncer à la Dignité Patriarcale (1455), Γενναδίου τοῦ Πατριάρχου ἐπὶ τῇ Ἀλώσει τῆς Πόλεως καὶ τῇ Παραίτησει τῆς Ἀρχιερωσύνης, στο *Œuvres Complètes de Gennade Scholarios, Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, X. Siderides & M. Jugie (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935) IV. 211.

<sup>342</sup> Ἄγχομαι δεινῶς ἐπὶ τῶ τοῦ γένους όλεθρῳ. Γένους, ὁ τῶν ἐπὶ γῆς το κάλλιστον ἦν, σοφία διαλάμπων, φρονήσει τεθελός, εὐνομίαις ἀνθοῦν, καλοῖς πάσι κατάκομον. Τίς οὐχ ὁμολογεῖ βελτίστους Ἑλλήνας ἀνθρώπων πάντων γενέσθαι (Scholarius, «Lamentation [...] Γενναδίου Θρηῆνος», I. 285). Αντιστοίχως και ο Βησσαρίων εξήρε την ευγενική φύση και τις αρετές του ελληνικού γένους υπό το πρίσμα του επικείμενου ολέθρου από τους Οθωμανούς [Για την πιο αναλυτική προσέγγιση του ζητήματος της ελληνικής ταυτότητας στο έργο του Βησσαρίωνα βλ. A. Theodoropoulou, «Cardinal Bessarion on Hellenic Identity and a Peloponnesian State-A Comparison with the Modern Greek Crisis», στο *The Problem of Modern Greek Identity: From the Ecumen to the Nation-State*, επιμ. G. Steiris, S. Mitralaxis, G. Arabatzis (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2016), 201-214].

<sup>343</sup> Scholarius, «Discours Justificatif de Scholarios», I. 386. Scholarius, «Lettres Signées», IV. 406. Steiris, «Byzantine Philosophers», 181.

λόγο του προς την προάσπιση της πίστης.<sup>344</sup> Ακόμη φαίνεται ότι επηρέασε και μεταγενέστερους θεολόγους της νεοελληνικής φιλοσοφίας, όπως τον Βικέντιο Δαμοδό (1700 – 1752) όσον αφορά τον τρόπο προσέγγισης του σχολαστικισμού.<sup>345</sup>

---

<sup>344</sup> Βλ. Την περίπτωση της ομοιότητας του έργου του Έρμώνυμου Χριστώνυμου Χαριτώνυμου *Capita decem pro divinitate Christi et Christianae religionis veritate (Όκτώ είσι ταῦτα κεφάλαια σὺν ἄλλοις δυσὶν ἀποδεικνύντα ὡς ὁ Χριστός ἐστὶν υἱὸς Θεοῦ καὶ Θεὸς ἀναντιρρήτως καὶ ἀναμφιβόλως, καὶ ἄλλως ἀδύνατον; Here are Eight Chapters that, along with Two Additional Ones, Demonstrate, with no Objection Left Possible and beyond any Doubt, that Christ Is the Son of God and God, and that It Is Impossible not to Be So; hereafter: Capita decem)* με το έργο του Σχολάριου [«Apologétique à l'adresse des Musulmans, III. 434-475 που αναδεικνύουν ο J. Wegelinus, (S. Cyrilli Alexandrini et Ioh. Damasceni Argumenta contra Nestorianos; Quæstiones item et Responsiones de fide; præterea Michaelis Pselli Capita undecim theologica de S. Trinitate et persona Christi ad Michaelem Comnenum imperatorem; ac denique Charitonymi Christonymi capita decem ad Anonymum pro divinitate Christi et Christianæ religionis veritate adversus Mahometistas et alios infideles, jam primum e manuscriptis codicibus Bibliothecæ Augustanæ eruta, latine versa et notis declarata, επιμ. J. Wegelinus (Augustae Vindelicorum: apud Davidem Francum 1611), 163-185) και πιο ειδικά ο Demetracopoulos (J. A. Demetracopoulos, *Hermonymos Christonymos Charitonymos' Capita decem pro divinitate Christi: A Posthumous Reaction to Plethon's Anti-Christianism*, 163, στο *Georgios Gemistos Plethon The Byzantine and the Latin Renaissance*, επιμ. J. Matula & P. R. Blum (Univerzita Palackého v Olomouci, 2014), 143-259]. Βλ. Ακόμη την παράφραση του έργου του Σχολάριου *Περὶ διαφορᾶς τῶν συγγνωστῶν καὶ θανασίμων ἀμαρτημάτων σύντομον καὶ σαφές* από τον λόγιο Προκόπιο Αράπογλου Ναζιανζηνό (1776-1822) που εκδόθηκε το 1816 από το Πατριαρχικό Τυπογραφείο («Διδασκαλία εύσύνοπτος. Περὶ τῶν θανασίμων καὶ Συγγνωστῶν ἀμαρτημάτων. Γενναδίου Ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Σχολαρίου. Μεταφρασθεῖσα ἀπὸ τοῦ Ἑλληνικοῦ εἰς τὴν καθ' ἡμᾶς ὁμιλουμένην ἀπλὴν φράσιν. Ἔτι δὲ καὶ εἰς τὴν Τουρκικὴν ἀπλὴν διάλεκτον μεθερμηνευθεῖσα παρὰ τοῦ Ὀσιολογιώτατου Κυρίου Προκοπίου Ἀγιοταφίτου Ναζιανζηνοῦ. Πρὸς πολλὴν ὠφέλειαν τῶν πολλῶν, καὶ πρὸς χάριν τῶν ὁμογενῶν καὶ αὐτοχθόνων αὐτοῦ. Ἦδη πρῶτον τύποις ἐκδίδεται. Ἐν τῷ τοῦ Πατριαρχείου τῆς Κωνσταντινουπόλεως Τυπογραφείῳ. Ἔτει 1816», στο *Karamanlidika, Bibliographie Bibliographie analytique d'ouvrages en langue turque imprimés en caractères Grecs*, επιμ. S. Salaville & E. Dalleggio, τ. 1 (1584-1850), (Athènes: 1958), 175 – 177).

<sup>345</sup> Μεταλληνός, *Παράδοση και Αλλοτρίωση*, 72-73.

## Η ΕΠΙΤΟΜΗ ΤΗΣ *SUMMA THEOLOGIAE*

Όπως και ο P. Tavadon επισημαίνει, μόνον η προσεκτική εξέταση επιλεγμένων κειμένων μπορεί να επιτρέψει την εξαγωγή συμπερασμάτων αναφορικά με την ουσιαστική σημασία της σκέψης του Σχολάριου,<sup>346</sup> και για αυτόν τον σκοπό πραγματοποιείται η επιλογή των κειμένων αυτών στα οποία εμμέσως σχολιάζει ο συγγραφέας τα όσα απαντά στο κείμενο του Ακινάτη.

Η κριτική αποτίμηση των δύο έργων, σε συνάρτηση με το ιστορικό πλαίσιο στο οποίο και τα δύο γράφτηκαν, παρέχει χρήσιμες πληροφορίες ως προς τους λόγους για τους οποίους ο Σχολάριος επέλεξε να ασχοληθεί με τον Ακινάτη. Με επιστολή του ο Δημήτριος Κυδώνης προς τον Μάξιμο Χρυσοβέργη υπαινισσόταν ότι τα έργα του Θωμά Ακινάτη είχαν βρει πολλούς θιασώτες, αλλά και επικριτές.<sup>347</sup> Από μόνο του το γεγονός της διατριβής του Σχολάριου σε ολόκληρη τη *ST*, αναδεικνύει ακριβώς την αναγνώριση της σπουδαιότητας του Ακινάτη αργότερα από τους βυζαντινούς λόγιους, δεδομένου ότι ο Σχολάριος σαν προσωπικότητα αντιπροσωπεύει –και εξαιτίας των επιλογών και των πολιτικών και θεολογικών του κινήσεων- μια μετριοπαθή, αν όχι συντηρητική, ομάδα θεολόγων τον 15<sup>ο</sup> αιώνα. Η αναγνώριση αυτή είχε προηγηθεί και τον προηγούμενο αιώνα από διάφορες προσωπικότητες του θεολογικού χώρου. Εκείνοι, είτε οδηγήθηκαν μεμονωμένα σε ρήξεις με τα εκκλησιαστικά δόγματα (Βαρλαάμ, Ακίνδυνος κ.ά.), είτε θεωρούνταν συνεχιστές της αναγέννησης του ελληνικού πνεύματος (Μάξιμος Πλανούδης,<sup>348</sup> Γεώργιος Παχυμέρης, αδελφοί Κυδώνη). Κατά τον Δ. Γεωργούλη, οι μεταφράσεις τους δεν άσκησαν ιδιαίτερη επίδραση στην εξέλιξη των θεολογικών ιδεών.<sup>349</sup> Μια τέτοια άποψη βεβαίως είναι παρακινδυνευμένη, αν ληφθεί υπόψη το ενδιαφέρον των βυζαντινών θεολόγων για τον Ακινάτη.

Σύγχρονοι μελετητές βεβαιώνουν πως στο παλάτι της Κωνσταντινούπολης είχε δημιουργηθεί ένας κύκλος θωμιστών, ιδιαιτέρως ενεργών ακριβώς μετά τη μετάφραση των

---

<sup>346</sup> Tavadon, "Georges Scholarios", 59.

<sup>347</sup> Παπαδόπουλου, «Ελληνικαί μεταφράσεις», 75. R. Loenertz, Demetrius Cydones. Correspondance, II (Studi e Testi 208 (Vatican, 1960), 266-267.

<sup>348</sup> Βλ. ένα διήγημα με κεντρικό ήρωα τον Μάξιμο Πλανούδη [Γ. Λυκούρας, *Ήλιος Ανατέλλων και ήλιος δύων* (Αθήνα, 2012)].

<sup>349</sup> Γεωργούλης, *Ιστορία*, 796-797.



έργων του Θωμά από τον Δημήτριο Κυδώνη, κυρίως αναφορικά με τους θεολογικούς του προβληματισμούς, αλλά και με τον υπομνηματισμό του Αριστοτέλη. Ένας εξ αυτών των μελετητών, ο F. Kianka, υποστηρίζει ότι επρόκειτο για ένα προ-λατινικό κίνημα, όπως το χαρακτηρίζει, το οποίο έμελλε να επηρεάσει σημαντικά την βυζαντινή σκέψη και τους ορθόδοξους διανοητές.<sup>350</sup> Ο H. C. Barbour προχωρά ακόμη πιο πέρα, διατεινόμενος ότι το να είναι κανείς θωμιστής την εποχή εκείνη ήταν τρόπον τινά της μόδας.<sup>351</sup>

---

<sup>350</sup> Kianka, «Demetrius Cydonos», 91-92. A. Karpozilos, “St Thomas Aquinas and the Byzantine East (De essentia et operatione)”, *Ekklesiastikos Pharos* 52 (1970): 129.

<sup>351</sup> Barbour, *The Byzantine Thomism*, 13.

Προσέγγιση της επιτομής του Σχολάριου του κεφαλαίου των παθών της ψυχής της  
*Summa Theologiae* του Θωμά Ακινάτη

Οι περισσότεροι ερευνητές έχουν βρεθεί αρκετές φορές στη πορεία των μελετών τους, είτε έχοντας ως στόχο τη συλλογή του υλικού τους, είτε την κατάταξη και ανάλυσή του σε επιμέρους ενότητες, αντιμέτωποι με τη διαδικασία της σύνοψης. Έχοντας εντυφώσει, επομένως σε αυτή τη διαδικασία και επαναστοχαζόμενοι το πόσο κοπιαστική είναι, ιδιαίτερος όταν αναλαμβάνει κανείς να συνοψίσει ένα κείμενο του οποίου τον συγγραφέα θαυμάζει για τις ιδέες ή τον λόγο του ή ακόμη όταν τον θεωρεί αυθεντία, γίνεται αντιληπτή ακόμη περισσότερο η δυσκολία να απομακρυνθεί αισθητά από αυτό το κείμενο, είτε μέσω της διαφορετικής επαναδιατύπωσης των λεγομένων, είτε κυρίως με σκοπό τον σχολιασμό του.

Η προσέγγιση του κειμένου του Σχολάριου πραγματοποιείται μέσω της μεταφραστικής πρακτικής και της σύγκρισης των δύο κειμένων. Η σύγκριση αυτή οδηγεί στην απόκτηση χρήσιμων πληροφοριών σε φιλοσοφικό και θεολογικό επίπεδο σχετικά με τις συγκλίσεις και αποκλίσεις των δύο διανοητών, όπως διαφαίνεται στα έργα τους. Αυτές αναδεικνύουν πρώτον τις επιρροές τους για τον καθένα ξεχωριστά, που ξεκινούν από την κλασική αρχαιότητα, προχωρούν στην ελληνιστική και ρωμαϊκή εποχή και καταλήγουν στην κοινή θεολογική παράδοση των πρώτων βυζαντινών αιώνων. Η διάσταση μεταξύ τους αφορά την εξέλιξη της θεολογίας, εκ των νέων ιστορικών συνθηκών του περιβάλλοντος στο οποίο έδρασαν, καθώς και την χωρο-χρονική πραγματικότητα στην οποία βίωσαν αυτές τις νέες συνθήκες και τις διαφορές που προέκυψαν. Δεύτερον, στο καθ' αυτό φιλοσοφικό μέρος διακρίνονται ή συγκλίνουν με βάση τα γραπτά φιλοσοφικά τους κείμενα. Εκείνο που έχει περισσότερο ενδιαφέρον είναι η σύγκλισή τους. Οι ομοιότητες και τα ομοειδή θέματα που πραγματεύονται, καθώς και τα έργα στα οποία βασίζουν και θεμελιώνουν την φιλοσοφία τους, κυρίως τη συστηματική αριστοτελική φιλοσοφία, τις Γραφές και την πατερική θεολογία, τους φέρνουν εγγύτερα. Η διάσταση και η σχέση ανάμεσα στους δύο διανοητές εικονίζει τα δύο ιδεολογικά και κυρίως πολιτικά στάτους της εποχής τους. Η συγκριτική αυτή προσπάθεια αναδεικνύει τα πρόσωπα και διαφωτίζει τους στόχους των δύο διανοητών. Εν τέλει, ωθεί στην διακρίβωση της πρωτοτυπίας της σκέψης εκάστου, αλλά και στην εξέλιξη της φιλοσοφίας.

## ΠΕΡΙ ΠΑΘΩΝ

ἔοικε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος<sup>352</sup>

τὰ πάθη λόγοι ἔνυλοι εἰσίν<sup>353</sup>

Ο Ακινάτης δε δίνει έναν ξεκάθαρο ορισμό για τα πάθη.<sup>354</sup> Προτείνει τις απόψεις διαφόρων διανοητών της αρχαίας ελληνικής και χριστιανικής παράδοσης, όπως του Αριστοτέλη, του Κικέρωνα, του Δαμασκηνού,<sup>355</sup> του Νεμέσιου και του Αυγουστίνου για να αναδείξει την πρότερη σύλληψη περί των παθών και των στοιχείων που εισήγαγαν, ώστε να διαμορφώσει μια σφαιρική άποψη για τα πάθη.<sup>356</sup>

Για να ληφθεί υπόψη η αντίληψη του Σχολάριου περί της έννοιας του πάθους, αξίζει να σημειωθεί ότι ο Σχολάριος, κατά τον υπομνηματισμό του στο έργο του Αριστοτέλη, αφιερώνει μια μικρή παράγραφο για να αναφέρει το πώς αντιλαμβάνεται την έννοια του πάθους στον φιλόσοφο. Παραθέτει ακριβώς μια εκ των θέσεων του Αριστοτέλη περί του πάθους, όπως αυτή παρατίθεται στο *Μετὰ τὰ φυσικά*: *πάθος λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ποιότητος καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, καὶ γλυκὺ καὶ πικρὸν, καὶ βαρύτης καὶ κουφότης, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα· ἕνα δὲ αἰ τούτων ἐνέργειαι καὶ ἀλλοιώσεις ἤδη. ἔτι τούτων μᾶλλον αἰ βλαβεραὶ ἀλλοιώσεις καὶ κινήσεις, καὶ μάλιστα αἰ λυπηραὶ βλάβαι. ἔτι τὰ μεγέθη τῶν συμφορῶν καὶ λυπηρῶν πάθη λέγεται.*<sup>357</sup> Ἐτσι, με το όνομα πάθος, ο Αριστοτέλης εκλαμβάνει μια ποιότητα, δυνάμει της οποίας είναι ενδεχόμενη η αλλοίωση, όπως το άσπρο και το μαύρο, το γλυκό και το πικρό, το βαρύ και το ελαφρύ και άλλα παρόμοια. Οι ενέργειες

<sup>352</sup> Αριστοτέλης, *Περί ψυχῆς*, 403a16-17.

<sup>353</sup> Αριστοτέλης, *Περί ψυχῆς*, 403a25.

<sup>354</sup> G. Blanco, "El concepto de pasión en Santo Tomás", *Sapientia* 2 (1948): 133.

<sup>355</sup> Σύμφωνα με τον Ιωάννη Δαμασκηνό το πάθος είναι ένας όρος που ενέχει πολλές νοηματοδοτήσεις. Το πάθος χρησιμοποιείται κυρίως αναφορικά με το σώμα και ειδικά σε σχέση με τις πληγές και τις αρρώστιες. Όταν όμως χρησιμοποιείται αναφορικά με την ψυχή σηματοδοτεί την επιθυμία και τον θυμό (J. Damascenus, «De fide Orthodoxa, Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως», στο *PG* 94, επιμ. J. P. Migne (Paris, 1864), cols. 940-941.

<sup>356</sup> R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions, A study of Summa Theologiae*, Ia2ae 22-48 (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 31.

<sup>357</sup> Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικά*, 1022b20.

αυτών των ποιοτήτων και οι αλλοιώσεις που έχουν πραγματοποιηθεί, όταν είναι βλαβερές και προκαλούν λύπη, ορίζονται ως πάθη. Κατά τον Αριστοτέλη, τα παθήματα της ψυχής συνιστούν ομοιώματα των πραγμάτων.<sup>358</sup>

Η παράμετρος που οφείλει να εκτεθεί αναφορικά με την προσέγγιση του Σχολάριου ως προς τα πάθη είναι ότι σε σύγκριση με τους παλαιούς Έλληνες φιλοσόφους η έσω φιλοσοφία αναδεικνύει τη σχέση του ανθρώπου προς τον Θεό ως σχέση συναισθηματική. Εξαιτίας αυτού, τα συναισθήματα δεν λογίζονται μόνο αρνητικά υπό το πρίσμα των απόβλητων παθών, ήτοι ως αμαρτίες, αλλά κυρίως καταδεικνύουν την σχέση του ανθρώπου προς τον Θεό, δηλαδή ως εκδήλωση βούλησης, όπως και η πίστη.<sup>359</sup> Αναλόγως, το σώμα δεν αποτελεί έδρα της αμαρτίας, καθόσον οι ανθρώπινες ψυχοσωματικές λειτουργίες εκδηλώνουν την ενότητα του προσώπου.<sup>360</sup> Τα πάθη κρίνονται ως δεινά του βίου, ως πειρασμοί και δοκιμασίες και αποτελούν εκδήλωση της θείας πρόνοιας, κριτήριο της δοκιμασίας της πίστης στον Θεό και *παιδαγωγία*.<sup>361</sup> για αυτόν τον λόγο ο απόστολος Παύλος όταν έπασχε 'χαιρόταν'<sup>362</sup> και οι παθόντες 'πάσχουν' κατά το θέλημα του Θεού.<sup>363</sup> Το πάθος μετασηματίζεται σε δύναμη, επομένως δεν δηλώνει μια αρνητική παθητικότητα, παρά τη δεκτικότητα η οποία στοχεύει και οδηγεί στην πλήρωση.<sup>364</sup> Η θέση αυτή αναδεικνύει τη σπουδαιότητα που έχει για την έσω φιλοσοφία η έμπρακτη βίωση της πίστης που αφορμάται από την απολυτρωτική σημασία του πάθους του Χριστού.

Ο Σχολάριος επισημαίνει τη διάκριση του Ακινάτη μεταξύ υλικού και ψυχικού πάθους, δεδομένου ότι το πάθος είναι ιδιότητα<sup>365</sup> της ύλης, ενώ, όπως υποστηρίζει και ο

---

<sup>358</sup> Γεωργούλης, *Ιστορία*, 276.

<sup>359</sup> Γεωργούλης, *Ιστορία*, 611.

<sup>360</sup> Μ. Μπέγζος- Α. Ν. Παπαθανασίου, *Θέματα Χριστιανικής Ηθικής* (Αθήνα, 2013), 80-81.

<sup>361</sup> Για τους τρεις λόγους για τους οποίους ο Θεός 'παιδεύει' βλ. Clemens Alexandrinus, «Stromatum (Στρωματέων)», στο *PG 8*, επιμ. J. P. Migne (Paris: 1857), col. 1384.

<sup>362</sup> *διὸ εὐδοκῶ ἐν ἀσθενείαις, ἐν ὕβρεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν διωγμοῖς, ἐν στενοχωρίαις, ὑπὲρ Χριστοῦ· ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι* (Β' Επιστολή προς Κορινθίους, 12: 10) & *χαίρομεν γὰρ ὅταν ἡμεῖς ἀσθενῶμεν, ὑμεῖς δὲ δυνατοὶ ᾗτε· τοῦτο δὲ καὶ εὐχόμεθα, τὴν ὑμῶν κατάρτισιν*. (13: 9).

<sup>363</sup> *ὥστε καὶ οἱ πάσχοντες κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, ὡς πιστῶ κτίστη παρατιθέσθωσαν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐν ἀγαθοποιῶν*. (Α' Επιστολή Πέτρου, 4: 19) και *μακάριοι ἐστε ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσι καὶ εἴπωσι πᾶν πονηρὸν ῥῆμα καθ' ὑμῶν ψευδόμενοι ἕνεκεν ἐμοῦ* (Κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγέλιον, 5: 11).

<sup>364</sup> Arabatzis, *Éthique du bonheur et orthodoxie à Byzance*, 153, 183.

<sup>365</sup> Κατά τον Αριστοτέλη, κάθε ιδιότητα, η οποία χαρακτηρίζει τα μέλη μιας ομάδας όντων χωρίς όμως να αποτελεί μέρος της ουσίας των. Η ένδυση επί παραδείγματι είναι ίδιον των ανθρώπων, καθόσον αυτή, χωρίς να αποτελεί μέρος της ουσίας, χαρακτηρίζει όλα τα ανθρώπινα όντα. Όλοι οι άνθρωποι φορούν ρούχα [Θ. Πελεγκρίνης, «Ίδιον», στο *Λεξικό της φιλοσοφίας* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2005), 292].

Ακινάτης, η ψυχή δεν συντίθεται από ύλη. Για να αναδειξει αυτήν τη διάκριση ο Σχολάριος αναφέρει το πάθος της ψυχής, ως *ιδίως λεγόμενον πάθος*, το οποίο υπάρχει κατά συμβεβηκός στην ψυχή. Ο λόγος για αυτήν την επισήμανση είναι ότι η ψυχή λογίζεται από τον Σχολάριο ως *εικών έν γῆ τοῦ Θεοῦ* που ‘τα θεία λόγια αποφαίνεται και τα θεία έργα συνηγορεί’.<sup>366</sup>

Συνεπάγεται, λοιπόν, ότι ο Σχολάριος εκθέτει τις θέσεις του Ακινάτη, χωρίς αλλοιώσεις, αλλά με μια υπόνοια επισήμανσης μελλοντικών προσθηκών ή αναλύσεων.

## Ο ΟΡΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΠΑΘΟΥΣ

Κεφάλαιο 22<sup>ο</sup>. *Πρῶτον περὶ τοῦ ὑποκειμένου αὐτῶν.*

### 1. Τα πάθη βρίσκονται στην ψυχή

Περί του θέματος αυτού, λοιπόν, αποδεικνύεται, κατά τον Σχολάριο, πρώτον ότι υπάρχει πάθος ψυχής (*τι πάθος*). Το *πάσχειν* λέγεται ότι συμβαίνει κατά ένα τρόπο κοινό, κατά τον οποίο είναι δυνατό να πάσχει καθετί που δέχεται (αυτό που δέχεται πάσχει). Ακόμα πάσχει κι όταν δεν φθείρεται καθ’ ολοκληρίαν (*εἰ καὶ μηδὲν τοῦ πράγματος φθείριτο*),<sup>367</sup> όπως θα μπορούσε κανείς να πει ότι ‘πάσχει’ ο αέρας, όταν φωτίζεται.<sup>368</sup> Αλλά όμως ο Σχολάριος προτιμά να χρησιμοποιήσει το ρήμα *τελειούμαι*, αντί του ρήματος πάσχω.

---

<sup>366</sup> G. Scholarius, «De la Providence et de la Prédestination en general. Περί θείας προνοίας καὶ προορισμοῦ σπουδαῖον», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios (Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὐρισκόμενα)*, επιμ. L. Petit M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1928) I. 397: 4.

<sup>367</sup> G. Scholarius, «Des Passions. Περί τῶν παθῶν τῆς ψυχῆς γενικώτερον», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios, Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὐρισκόμενα*, επιμ. L. Petit M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1930) VI, XXII, 27: 28.

<sup>368</sup> Aquinatis, *De Malo*, q. 1 a. 1 ad 5. Το σκότος είναι η ἔλλειψη καὶ ὄχι το αντίθετο του φωτός. Αλλά ο Αριστοτέλης συχνά χρησιμοποιεῖ, σύμφωνα με τον Ακινάτη, τον ὄρο του εναντίου, για να εξηγήσει αυτή την ἔλλειψη, αφού καὶ ο ἴδιος ο Σταγειρίτης υποστήριζε πως η ἔλλειψη είναι μια αντίθεση κάτω από μια οπτική καὶ ὅτι η πρωταρχική εναντίωση λαμβάνει χώρα μεταξύ της ἔλλειψης καὶ της κατοχῆς των μορφῶν. Με την παρουσία του σκότους κανένα φως δεν υφίσταται, μένει ὅμως η δυνατότητά του, ἴτοι ένα εν δυνάμει φως, το οποίο δεν συνιστά μέρος του σκότους. Επί παραδείγματι ο αέρας του περιβάλλοντος ἔχει τη δυνατότητα να *φωτισθεῖ προτοῦ φωτισθεῖ* (Πιθανῶς να εννοεῖ ο Ακινάτης ὅτι ο αέρας βρίσκεται υπό την κατοχή του σκότους. Στο κείμενο περί του κακοῦ, υπάρχουν πολλά σημεία ὅπου παρατηροῦνται ασάφειες, ἰδίως ὅσον αφορά παραδείγματα παρμένα από τη φύση ἢ τα φυσικά φαινόμενα). *Οὔτε το φως υπάρχει ἢ αρχίζει να υπάρχει ἢ*

τοῦτο δὲ κυριώτερον τελειοῦσθαι ἂν λέγοιτο ἢ πάσχειν.

Αυτό συμβαίνει ιδίως όταν κάτι δέχεται μετά την αποβολή του άλλου και δίχως αυτό. Ἡ αποβάλλει δηλαδή το μη οικείο, όταν πάσχει, που στοχεύει στην υγεία, ή το οικείο, όταν πάσχει, επειδή νοσεί, κι αυτός είναι ο ιδιαίτερος τρόπος του πάθους.

Οι τρεις τρόποι, κατά τον Σχολάριο, με τους οποίους είναι δυνατόν να υπάρξει πάθος στην ψυχή είναι (α) ως προς το δέχεσθαι, (β) ως προς το αισθάνεσθαι και (γ) ως προς το σκέφτεσθαι. Με αυτούς τους τρεις τρόπους μπορεί κανείς να πάσχει, δηλαδή να υπόκειται στο πάθος. Και το πάθος μετά την αποβολή υπάρχει μόνο κατά τη σωματική μεταβολή. Για αυτό το προσωπικό, ιδιαίτερο πάθος, και κατά τα ακριβή λόγια του Σχολαρίου: *τὸ ἰδίως λεγόμενον πάθος*, υπάρχει κατά συμβεβηκός στην ψυχή για όση διάρκεια φαίνεται ότι *τὸ σύνθετον πάσχει*. Κατά τον Σχολάριο, η μεταβολή προς το χειρότερο είναι αυτή που καθορίζει περισσότερο το πάθος και δίνει το παράδειγμα ότι η λύπη πιο εύκολα ονομάζεται πάθος πάθος, παρά η χαρά.

Ο Σχολάριος αναφέρει ότι ακόμη και αν λεγόταν ότι το να υποφέρεις είναι ιδιότητα της ύλης, η ψυχή δεν συντίθεται από ύλη. Εντούτοις η ψυχή, παρόλο που δεν συντίθεται από ύλη, είναι όμως δυνάμει. Σε καθετί που είναι δυνάμει για τον Σχολάριο ταιριάζει η πρώτη σημασία του πάθους, που αφορά όχι μόνο την ύλη, αλλά και την ιδιότητά της. Κι αν λεγόταν ότι το πάθος είναι κίνηση, η ψυχή δεν κινείται. Η κίνηση δεν ταιριάζει στην ψυχή καθ' αυτήν, αλλά κατά συμβεβηκός, όπως έχει ειπωθεί και στα πρώτα πράγματα για την ψυχή. Κι αν το πάθος είναι η οδός προς τη φθορά, τότε το πάθος ξεκινά μετά τη μεταβολή προς το χειρότερο. Αυτό, όμως, δεν αρμόζει στην ψυχή, παρά μόνο κατά συμβεβηκός και ως προς τη σύνθεση, επειδή είναι φθαρτό (*καθ' αὐτὸ δὲ τῷ συνθέτῳ, ὅτι φθαρτόν ἐστιν*).<sup>369</sup>

Ο Σχολάριος εξετάζει, με βάση τη θετική θωμική απάντηση στο ερώτημα, τον τρόπο με τον οποίο υπάρχει το πάθος στην ψυχή, αποδεχόμενος ό, τι συμπεραίνει κι ο Ακινάτης·

---

παύει να υπάρχει. Κατά τον Ακινάτη, είναι ορθότερη η έκφραση: 'το φως φώτισε ή είναι φωτισμένο ή σταμάτησε να δίνει φως στον αέρα': *Ad sextum dicendum, quod adveniente tenebra nihil remanet de lumine; sed remanet solum potentia ad lumen, quae non est aliquid tenebrae, sed subiectum eius. Sic enim antequam illuminaretur aer, erat solum in potentia ad lumen. Nec proprie loquendo lumen est aut fit aut corrumpitur, sed aer illuminatus esse aut fieri aut corrumpi dicitur secundum lumen* (Aquinas, *De Malo*, q. 1 a. 1 ad 6).

<sup>369</sup> Scholarius, «Des Passions», XXII, 27: 26- 28.

καθ' ὃ πᾶν τὸ δέχεσθαι πάσχειν ἐστίν<sup>370</sup> (κάθε στιγμή που δέχεσαι κάτι σημαίνει ότι παθαίνεις), και ότι όλα τα ὄντα πάσχουν κατά ένα τρόπο κοινό. Αυτό συμβαίνει πρώτον όταν αυτό που πάσχει φθείρεται, δεύτερον όταν κάτι πάσχει με σκοπό να αποβάλλει το μη οικείο, ὡστε να τελειοποιηθεί, και τρίτον όταν αποβάλλει το οικείο επειδή νοσεί, θέση η οποία αναφέρεται από τον Σχολάριο, ως *ιδίως λεγόμενον πάθος*.<sup>371</sup>

Η άποψη του Σχολαρίου δεν δίσταται από του Ακινάτη, καθώς υπάρχει η διάθεση εκ μέρους του Ακινάτη να αναδείξει την απόσταση της ψυχής από την ύλη. Κατά την ορθόδοξη θεολογία, η ψυχή εκλαμβάνεται ως ον πνευματικό και ελεύθερη από κάθε ανάγκη.<sup>372</sup> Η λύση ότι το πάθος υπάρχει στην ψυχή μόνο κατά συμβεβηκός ως *ιδίως λεγόμενον πάθος* αναδεικνύει ότι η μεταβολή που επισυμβαίνει στην ψυχή δεν είναι μια υλική μεταβολή.

## 2. Το πάθος ανήκει περισσότερο στο ορεκτικό μέρος της ψυχής, παρά στο θυμικό

Ο Σχολάριος καταγράφει τη διάκριση του Ακινάτη ότι το πάθος βρίσκεται περισσότερο στο επιθυμητικό<sup>373</sup> μέρος της ψυχής, παρά στο θυμικό.<sup>374</sup> Ωστόσο, αναφέρεται σε αυτό με βάση τα ονόματα με τα οποία αποδίδει ο Αριστοτέλης τις δυνάμεις της ψυχής. Ο Αριστοτέλης αποφαινεται: *ἐν τῷ ὀρεκτικῷ ἢ τῷ ἀντιληπτικῷ τῆς ψυχῆς*.<sup>375</sup> Και το ορεκτικό βεβαίως βρίσκεται σε άμεση σχέση με το επιθυμητικό. Κατά τον Σχολάριο, αυτό συμβαίνει γιατί υπάρχει κάποια στέρηση, που βρίσκεται σε ένα δυνάμει ον, η οποία όμως υπάρχει στην αρχή και σε πρώτο στάδιο. Αλλά κατά την αποχώρηση του σταδίου αυτού εντείνεται.

<sup>370</sup> Scholarius, «Des Passions», XXII, 27: 28.

<sup>371</sup> Scholarius, «Des Passions», XXII, 27: 36.

<sup>372</sup> Gregorius Nyssenus, «Περί κατασκευῆς ἀνθρώπου, λ, Θεωρία τις ἰατρικωτέρα περὶ τῆς τοῦ σώματος ἡμῶν κατασκευῆς δι' ὀλίγων», στο *Patrologia Graeca* (PG) 44, επιμ. J. P. Migne (Paris: Imprimerie Catholique, 1863), 184.

<sup>373</sup> Η διάκριση της ψυχής από τον Αριστοτέλη είναι τριμερής. Ο Σταγειρίτης διακρίνει την ψυχή πρώτον σε θρεπτικόν (φυτά), δεύτερον σε ορεκτικόν, αισθητικόν και κινητικόν (τα ζῶα ἔχουν και το θρεπτικόν) και τρίτον σε διανοητικόν (Αριστοτέλης, *Περί ψυχῆς*, 413b11-13) Οι ἄνθρωποι ἔχουν και τα τρία αυτά μέρη. Κατά τον Αριστοτέλη ο ἄνθρωπος που συνιστά την ανώτερη βαθμίδα των ὄντων εκτός από τη διανοητική δύναμη διαθέτει επίσης την ορεκτική, την αισθητική και την κινητική δύναμη των ζώων, καθώς και τη θρεπτική δύναμη των φυτών.

<sup>374</sup> Το επιθυμητικό, μαζί με το λογιστικό και το θυμοειδές συνιστούν κατά τον Πλάτωνα, τα τρία τμήματα της ψυχής. Από το λογιστικό παράγεται ο στοχασμός, στο θυμοειδές περιλαμβάνονται η ανδρεία και οι άλλες τάσεις της βούλησης και στο επιθυμητικό περικλείονται οι επιθυμίες και τα πάθη.

<sup>375</sup> Scholarius, «Des Passions», XXII, 28, 12-13.

Ο Σχολάριος παραλείπει τον συλλογισμό του Ακινάτη για την πρωταρχική αρχή και την τελειότητα, αναφέροντας το συμπέρασμα με διαφορετικό τρόπο. Ενώ, ο Ακινάτης διατείνεται ότι όσο εγγύτερα προς την πρωταρχική του αρχή βρίσκεται ένα πράγμα, τόσο εγγύτερα βρίσκεται στην τελειότητα, ο Σχολάριος υποστηρίζει ότι σε ένα δυνάμει ον υπάρχει η *στέρηση* σε ένα πρώτο και αρχικό στάδιο σε μικρό βαθμό, η οποία κατά την αποχώρηση από το πρώτο επιτείνεται. Τέλος, ο Σχολάριος κάνει μια τελείως δική του προσθήκη, όπου υποστηρίζει πως η αντιληπτική δύναμη βρίσκεται πιο πριν στην ψυχή απ' ό,τι η ορεκτική δύναμη.<sup>376</sup> Ο Σχολάριος ερμηνεύει τον όρο *cognitio*,<sup>377</sup> που χρησιμοποιεί ο Ακινάτης για να αποδώσει τη διανοητική δύναμη, ως αντίληψη και κατ' επέκταση τη δύναμη ως αντιληπτική.<sup>378</sup> Η αντιληπτική δύναμη παραπέμπει στην αντιληπτική ικανότητα του σώματος, το οποίο είναι δεκτικό των αισθήσεων εξ' αιτίας του μορφολογικού του συνδυασμού κατά τη διδασκαλία του Γρηγορίου Νύσσης.<sup>379</sup>

Η προσθήκη ερμηνεύεται ως συμπληρωματική και στο πλαίσιο της σύνοψης των επεξηγήσεων του Ακινάτη που αφορούν στον τρόπο μεταβολής των οργάνων της ψυχής μέσω των πνευματικών αλλαγών και μέσω μιας μεμονωμένης φυσικής αλλαγής. Ο Σχολάριος παραλείπει να αναφερθεί σε αυτά, καθώς και στο παράδειγμα της σχέσης του οφθαλμού με το χρώμα ή ακόμη της υλικής σχέσης του θυμού με τη θερμότητα του σώματος.<sup>380</sup> Επιπλέον, παραλείπει το παράδειγμα του φωτός που έχει ως στόχο την ανάδειξη της μεταβολής και της απομάκρυνσης από την τελειότητα, που κατά τον Ακινάτη χαρακτηρίζει την έλλειψη από το πρωταρχικό ον.<sup>381</sup>

Η σύνδεση της τριαδικής ψυχής με το σώμα παραπέμπει στην παλαιότερη παράδοση.<sup>382</sup> Ο Γρηγόριος Νύσσης μάλιστα προβαίνει στην κατ' αναλογία τριμερή σύνθεση

---

<sup>376</sup> Scholarius, «Des Passions», XXII, 28, 12-16.

<sup>377</sup> *Unde et ibidem dicitur quod verum et falsum, quae ad cognitionem pertinent, non sunt in rebus, sed in mente* (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae, I<sup>a</sup>-IIae q. 22 a. 2 co.).

<sup>378</sup> Scholarius, «Des Passions», XXII, 28, 15.

<sup>379</sup> Οι ενέργειες των αισθήσεων θα γίνονταν αντιληπτές στον άνθρωπο, μόνο μέσω μιας κατασκευής που θα είχε κηροειδή μορφή. Αυτό επιτυγχάνεται στον άνθρωπο, κατά τον άγιο Γρηγόριο, μέσω του σώματος, το οποίο συνδυάζει την μαλακότητα (σάρκα) με την στερεότητα (οστά) (Gregorius Nyssenus, «*Περί κατασκευής ανθρώπου*», *PG* 44, 241, 46-57-244, 1-6).

<sup>380</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 22 a. 2 ad 3.

<sup>381</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 22 a. 2 ad 1.

<sup>382</sup> Κατά την παράδοση τα μέρη αυτά της ψυχής είναι ξεχωριστά και κάθε ένα εδράζεται σε ένα συγκεκριμένο μέρος του σώματος (Πολίτης, *Ειρήνευση*, 424). Προφανώς η παράδοση αυτή είναι πλατωνική, έτσι όπως



σώματος.<sup>383</sup> Κατά τη γέννηση ο άνθρωπος κληρονομεί και το σώμα και την ψυχή που *μήτε άσώματον εἶναι ψυχὴν, μήτε άψυχον σῶμα*.<sup>384</sup> Η ψυχή, όμως, δεν δημιουργείται εξ' αρχής τέλεια, γιατί η γέννησή της είναι *έμπαθής* και επομένως πρέπει να αποκαθαρθεί για να γίνει τελειότερη.<sup>385</sup> Σύμφωνα με τη χριστιανική διδασκαλία, ο άνθρωπος χάριν της διανοίας και του λόγου έχει τέλεια ψυχή. Αυτή η μοναδικότητα και ιδιαιτερότητα του ανθρώπου καταδεικνύεται και από τη θεία δημιουργία του, εφόσον *προήλθε από μια ιδιαίτερη ενέργεια του Θεού*.<sup>386</sup>

Οι παραλείψεις του Σχολάριου, ειδικά ως προς την αναφορά σχετικά με τη φυσική μεταβολή των οργάνων της ψυχής μέσω των πνευματικών αλλαγών και της σύνδεσης του θέματος με τη φυσική μεταβολή και την απομάκρυνση από το πρωταρχικό όν, δύναται να ερμηνευθούν ως αποφυγή πραγμάτευσης της θωμικής θέσης. Ο Ακινάτης σε αυτό το σημείο εξετάζει σε ένα πιο ειδικό πλαίσιο τον τρόπο θεώρησης της σχέσης ψυχής και σώματος. Στην περίπτωση που η ψυχή ή ο λόγος συγγενεύουν φυσικά με τον κόσμο, τότε γίνεται εμφανής και ο πιθανός συσχετισμός με την έννοια της νεοπλατωνικής στέρησης.<sup>387</sup> Οπωσδήποτε, όμως, ο Ακινάτης όταν αναφέρεται στο πρωταρχικό όν, δεν εννοεί τις πρωταρχικές έννοιες. Εντούτοις, σχετικά με αυτό το θέμα καθίσταται αναπόφευκτη η αναγωγή του στο ζήτημα της ουσίας και της θεογνωσίας, στα οποία εντοπίζονται οι δογματικές διαφορές των δύο διανοητών. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η όποια αποφυγή σημείωσης και διατύπωσης μιας θέσης αποτρέπει την αναφορά σε αυτή τη διάσταση.

---

αναπτύσσεται στην *Πολιτεία* (Πλάτων, *Πολιτεία*, 440e8-441a6) και στον *Τίμαιο* (Πλάτων, *Τίμαιος*, 70a4-5 - 70e1). Κατά τον Νεμέσιο, τον επίσκοπο Εμέσης, η ψυχή αν και *αδιάστατη* καθεαυτή, όταν συνδέεται με το σώμα που έχει τρία μέρη, αποκτά κι εκείνη, *κατά συμβεβηκός* τρεις διαστάσεις: *οὕτως οὖν και τῇ ψυχῇ καθ' έαυτην μὲν πρόσεστι τὸ αδιάστατον, κατά συμβεβηκός δὲ τῷ ἐν ᾧ έστι τριχῆ διαστατῶ ὄντι συνθεωρεῖται και αύτῃ τριχῆ διαστατῆ* (Nemesius, «Λόγος κεφαλαιώδης περί φύσεως ανθρώπου», *Patrologia Graeca* (PG) 40, επιμ. J. P. Migne (Paris: Imprimerie Catholique, 1863), 2. 62-65, cols. 536-590).

<sup>383</sup> Gregorius Nyssenus, «*Περί κατασκευῆς ανθρώπου*», PG 44, 241-249.

<sup>384</sup> Gregorius Nyssenus, «*Περί κατασκευῆς ανθρώπου*», PG 44, 253. 18-23.

<sup>385</sup> Gregorius Nyssenus, «*Περί κατασκευῆς ανθρώπου*», PG 44, 253. 56-57 - 256. 1-14.

<sup>386</sup> Κ. Σκουτέρη, *Ιστορία δογμάτων*, τ. Β' (Αθήνα: 2004), 452.

<sup>387</sup> Συγκεκριμένα κατά τον Πλωτίνιο η ψυχή είναι του ίδιου είδους με τον γεννήτορά της, αλλά παραμένει ασθενέστερη απ' αυτόν, επειδή ελαττώνεται το θεϊκό στοιχείο μέσα της κατά την γέννησή της [Πλωτίνιος, «Περί φύσεως και θεωρίας του ενός», στο *Plotini Opera*, επιμ. P. Henry & R. H. Schwyzer (Bruxelles-Paris: Museum Lessianum 1964-1973), Εννεάς III, 5: 22-25].

### 3. Πάθος, μᾶλλον ἐν τῷ αἰσθητικῷ ὀρεκτικῷ ἢ ἐν τῷ νοερῷ ὀρεκτικῷ

Το πάθος, σημειώνει ο Σχολάριος, βρίσκεται περισσότερο στην αισθητική επιθυμία (ἐν τῷ αἰσθητικῷ ὀρεκτικῷ) παρά στη νοερή επιθυμία (ἐν τῷ νοερῷ ὀρεκτικῷ). Κατά τον Σχολάριο, κι αν ο Διονύσιος αναφέρει οὐ μόνον μαθῶν ἀλλὰ καὶ παθῶν τὰ θεῖα κάκ τῆς πρὸς αὐτὰ συμπαθείας<sup>388</sup> εννοεί τη διάθεσή του για τα θεῖα δι' ἔρωτος χωρὶς κάποια σωματική μεταβολή.<sup>389</sup>

Ὡς προς την επισήμανση του Σχολαρίου για την παραπομπή του Ακινάτη στον Διονύσιο, με βάση τη σχετική ρήση παθῶν τὰ θεῖα, διαφαίνεται μια τάση διόρθωσης ή και ενίσχυσης των επιχειρημάτων του Ακινάτη, με επεξηγήσεις που κρίνει ο Σχολάριος ως απαραίτητες. Κατ' ουσίαν ο Σχολάριος, σε αυτό το σημείο επισημαίνει ὅτι το πάθος της ψυχῆς, αναφορικά με τα θεῖα, εστιάζει στον Θεό και ὄχι στο πράγμα ή στη σωματική μεταβολή, στην οποία αναφέρθηκε και στο προηγούμενο ερώτημα ο Ακινάτης, εν αντιθέσει με το πάθος ἐν τῷ αἰσθητικῷ ὀρεκτικῷ που εστιάζει στην ὕλη.<sup>390</sup>

---

<sup>388</sup>Dionysius Areopagita, «De divinis nominibus», στο *Patrologia Graeca* (PG), επιμ. J. P. Migne (Paris: Imprimerie Catholique, 1857), III, col. 648B. Η σύνδεση του πάθους με τη μάθηση δηλώνεται και από πολλές ρήσεις της παραδοσιακής σοφίας, ὅπως τα παθήματα μαθήματα και ο παθός μαθός κατά τη λαϊκή θυμοσοφία που έχει ως αφητηρία την αρχαιοελληνική τραγωδία: <τῷ> πάθει μάθος (Αισχύλος, *Αγαμέμνων*, 177). Αναλυτικότερα για τη σύνδεση του πάθους με τον λόγο και τη συμπάθεια βλ. Μ. Μπέγζος, *Ψυχολογία της Θρησκείας* (Αθήνα, 2003), 14, 25-31.

<sup>389</sup> Scholarius, «Des Passions», XXII, 28, 17-19.

<sup>390</sup> Η αντίθεση αυτή παραπέμπει στην αντίθεση μεταξύ πλατωνικού και χριστιανικού ἔρωτος.

## Η ΔΙΑΦΟΡΑ ΤΩΝ ΠΑΘΩΝ

Κεφάλαιο 23<sup>ο</sup>. *Περί τῆς πρὸς ἀλλήλων τῶν παθῶν διαφορᾶς.*

Σχετικά με την ψυχή, ο Ακινάτης στο πρώτο μέρος της *ST* (Ia) προσλαμβάνει ακριβώς την αριστοτελική θεώρηση,<sup>391</sup> σύμφωνα με την οποία η ψυχή *ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος*<sup>392</sup> και μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἢ ψυχή [...].<sup>393</sup> Δέχεται, επιπλέον, την αριστοτελική διαίρεση των τριών μερών της ψυχῆς: θρεπτικό, αισθητικό και διανοητικό,<sup>394</sup> και τις δυνάμεις της (ἢ αλλιῶς ικανότητες ἢ ορέξεις), ἴτοι τη θρεπτική, την ορεκτική, την αισθητική, την κινητική κατά τόπο και τη διανοητική.<sup>395</sup> Οι τρεις ἐξ αὐτῶν ἀντιστοιχοῦν ἀκριβῶς στους τρεις τύπους και εἶναι ἡ θρεπτική, ἡ αισθητική και ἡ διανοητική δύναμη. Ο Αριστοτέλης, ἐπιπλέον, ἀποδίδει στην ψυχή την κινητική και την ορεκτική δύναμη.

Τα πάθη, ἀν ὀπωσδήποτε σχετίζονται με τη σωματική ἀλλαγὴ, τότε δεν ἀφοροῦν τη διανοητική ὄρεξη, ἀλλὰ μόνο την αισθητική ὄρεξη. Ο Ακινάτης πραγματοποιεῖ ἕναν διαχωρισμό μεταξύ παθῶν και συναισθημάτων (*affectiones*), για τις πράξεις που δεν ἀφοροῦν την αισθητική ὄρεξη. Για τους μεταγενέστερους σχολαστικούς οι ὀροι *passio*, *affectio* και *emotio* εἶναι διακριτοί, ἐνῶ και για τους προγενέστερους του Ακινάτη εἶχαν την ἴδια σημασία.<sup>396</sup> Κατὰ τον R. Miner ο Ακινάτης δεν θεωρεῖ τα πάθη ἐνστικτώδη, ἀλλὰ τα συνδέει με τον λόγο, ἐνῶ παράλληλα τα ἐκλαμβάνει ὡς κινήσεις της αισθητικῆς ὄρεξης, ἡ ὁποία κλίνει πρὸς το θυμικό μέρος της ψυχῆς.

---

<sup>391</sup> Miner, *Thomas Aquinas*, 14.

<sup>392</sup> Κατ' αὐτόν τον τρόπο ἀνασκευάζει την πλατωνική θεώρηση περί προϋπαρξῆς και φυλάκισης της ψυχῆς στο σώμα (Αριστοτέλης, *Περί ψυχῆς*, 412a28-29).

<sup>393</sup> Αριστοτέλης, *Περί ψυχῆς*, 414a8.

<sup>394</sup> Αριστοτέλης, *Περί ψυχῆς*, 413b11-13.

<sup>395</sup> Αριστοτέλης, *Περί ψυχῆς*, 414a29-32.

<sup>396</sup> Miner, *Thomas Aquinas*, 35-38.

1. Γιατί τα πάθη του θυμικού και τα πάθη του επιθυμητικού διαφέρουν κατά το είδος.

Κατά τον Σχολάριο αποδεικνύεται στο κείμενο του Ακινάτη πρώτον ότι στο θυμικό και στο επιθυμητικό μέρος της ψυχής δεν υπάρχουν τα ίδια πάθη.<sup>397</sup> Αυτό συμβαίνει γιατί οι διαφορετικές δυνάμεις της ψυχής διαφέρουν κατά το είδος και έχουν διαφορετικές ενέργειες. Επιπλέον, τα πάθη είναι κινήσεις της *αισθητικής έφέσεως*, ήγουν της αισθητικής δύναμης. Κατά τον Σχολάριο, αυτές οι δύο δυνάμεις της ψυχής, δηλαδή το επιθυμητικό και το θυμικό διαιρούν την αισθητική δύναμη. Έτσι, γίνεται αντιληπτό ποια είναι τα πάθη του κάθε μέρους της ψυχής από το αντικείμενο τους. Συγκεκριμένα, όσα πάθη προέρχονται από το καλό ή το κακό απολύτως, επειδή κατά τον τρόπο αυτό είναι αντικείμενο της επιθυμητικής δύναμης, ανήκουν στην επιθυμία, όπως η ηδονή και η λύπη. Όσα όμως στοχεύουν στο αισθητό καλό ή κακό, όχι απλώς, αλλά λόγω δυσχέρειας, όσο είναι τυχαίο (*τευκτόν*) ή αποφευκτό (*φευκτόν*) λόγω δυσχέρειας, ανήκουν στο θυμικό, όπως η τόλμη, ο φόβος, η ελπίδα και όλα τα παρόμοια. Εν τέλει, σύμφωνα με τον Σχολάριο, μένουν τα πάθη του θυμικού έναντι αυτών των παθών του επιθυμητικού. Γιατί στα ζώα έχει δοθεί η θυμική δύναμη για να αναιρεί τα εμπόδια, μέσα από τα οποία εμποδίζεται η επιθυμία του αντικειμένου ή μέσα από τη δυσχέρεια κάποιου που πρέπει να επιτύχει κάτι καλό ή μέσα από τη δυσκολία κάποιου που πρέπει να αποφύγει το κακό.<sup>398</sup>

Σε αυτό το υποκεφάλαιο ο Ακινάτης παραθέτει βασικές αρχές του Αριστοτέλη για τα είδη, προσπαθώντας να εξηγήσει γιατί τα πάθη του θυμικού και τα πάθη του επιθυμητικού διαφέρουν κατά το είδος. Συγκεκριμένα ο Ακινάτης σημειώνει στην κύρια απάντησή του ότι οι διαφορετικές δυνάμεις έχουν διαφορετικά αντικείμενα, και είναι απαραίτητο για τα πάθη των διαφορετικών δυνάμεων να κατευθυνθούν προς τα διαφορετικά αντικείμενα. Ως εκ τούτου, κατά τον Ακινάτη, η διαφορά κατά το είδος υφίσταται γιατί απαιτείται να υπάρχει μεγαλύτερη διαφορά στα αντικείμενα για την ποικιλομορφία των ειδών μεταξύ των

<sup>397</sup> Scholarius, «Des Passions», XXIII, 28, 22-23.

<sup>398</sup> Scholarius, «Des Passions», XXIII, 28, 22-36.

δυνάμεων, απ' ό, τι για την ποικιλομορφία των ειδών μεταξύ των παθών ή των ενεργειών εκείνων των δυνάμεων. Λέγει στη συνέχεια ότι αυτό συμβαίνει ακριβώς όπως συμβαίνει με τα φυσικά πράγματα, δηλαδή κατ' αυτόν, η ποικιλομορφία του γένους ακολουθεί την ποικιλομορφία της δυνατότητας (δυνάμει) της ύλης, ενώ η ποικιλομορφία των ειδών ακολουθεί την ποικιλομορφία της μορφής στην ίδια ύλη, ώστε, μεταξύ των πράξεων της ψυχής, οι πράξεις που ανήκουν σε διαφορετικές δυνάμεις διαφέρουν όχι μόνο ως προς το είδος, αλλά και ως προς το γένος, ενώ οι πράξεις ή τα πάθη που κατευθύνονται προς τα διαφορετικά αντικείμενα που εμπίπτουν στο κοινό αντικείμενο μιας ενιαίας δύναμης διαφέρουν ως είδη του ίδιου γένους.<sup>399</sup>

Ο Σχολάριος, εν αντιθέσει, δεν παραθέτει αυτήν την επεξήγηση. Τίθεται εδώ το ερώτημα σχετικά με τη μεθοδολογία του Σχολάριου, να αποφεύγει να αναλύει ζητήματα όπου ο Ακινάτης δίνει ιδιαίτερο βάρος. Ακόμη, προκύπτει το ερώτημα αν αποφεύγει να αναφερθεί ο Σχολάριος σε θέματα που του είναι γνωστά, όπως στη περίπτωση αυτή οι αριστοτελικές αρχές. Πέραν της παρούσης παράλειψης παρατηρείται πως και στο 24<sup>ο</sup> Ερώτημα,<sup>400</sup> όπου ο Ακινάτης διερωτάται αν οποιοδήποτε πάθος της ψυχής είναι ηθικώς καλό ή κακό με βάση τα είδη του, παραλείπεται εντελώς από κείμενο του Σχολάριου. Παρόλα αυτά σημειώνει τη διάκριση των παθών στο θυμικό και στο επιθυμητικό μέρος της ψυχής και υποστηρίζει ότι τα πάθη είναι κινήσεις της αισθητικής επιθυμίας, και οι δυνάμεις του θυμικού και του επιθυμητικού τη διαιρούν. Το αντικείμενο των παθών και το *δυσχερές* ή αλλιώς το *κωλῦον* του θυμικού μέρους είναι δηλωτικά του μέρους της ψυχής όπου ανήκουν. Εν προκειμένω οι όροι *δυσχερές* και *κωλῦον* χρησιμοποιούνται ως νεωτερίζουσες ερμηνείες των αντιστοίχων όρων του Ακινάτη.<sup>401</sup>

---

<sup>399</sup> *Respondeo dicendum quod passiones quae sunt in irascibili et in concupiscibili, differunt specie. Cum enim diversae potentiae habeant diversa obiecta, ut in primo dictum est, necesse est quod passiones diversarum potentiarum ad diversa obiecta referantur. Unde multo magis passiones diversarum potentiarum specie differunt, maior enim differentia obiecti requiritur ad diversificandam speciem potentiarum, quam ad diversificandam speciem passionum vel actuum. Sicut enim in naturalibus diversitas generis consequitur diversitatem potentiae materiae, diversitas autem speciei diversitatem formae in eadem materia; ita in actibus animae, actus ad diversas potentias pertinentes, sunt non solum specie, sed etiam genere diversi; actus autem vel passiones respicientes diversa obiecta specialia comprehensa sub uno communi obiecto unius potentiae, differunt sicut species illius generis [...]* (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 23 a. 1 co).

<sup>400</sup> Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 24, a. 4.

<sup>401</sup> Scholarius, «Des Passions», XXIII, 28, 22-36.

Η αποφυγή αναφοράς του Σχολάριου στον τρόπο υπάρξεως των παθών ενδεχομένως να σχετίζεται με την προβληματική ερμηνεία της ποικιλομορφίας των ειδών και της ποικιλομορφίας της 'μορφής' αναφορικά με την 'ουσία' και κατ' επέκταση την ψυχή και τις δυνάμεις της. Ο Ακινάτης προβαίνει στην προσπάθεια εξήγησης του τρόπου με τον οποίο μπορεί να λειτουργεί μια πράξη ή ένα πάθος και με το γεγονός ότι αυτά υπόκεινται στη φυσική τάξη των πραγμάτων και λειτουργούν ως συμβεβηκότα.

Για να κατανοηθεί η πιθανή διάσταση του Σχολάριου με τις αριστοτελικές θέσεις και κατ' επέκταση με τα συμπεράσματα του Ακινάτη, πρέπει να γίνει κατανοητό τι πρέσβευε ο Αριστοτέλης σχετικά με την ουσία. Ο Αριστοτέλης διέστειλε την κατηγορία της ουσίας από τις λοιπές κατηγορίες της ποιότητας, της ποσότητας, της σχέσης, της τοποθέτησης κ.τ.λ. και της απέδωσε πρωταρχική οντολογική σημασία. Οι αντιλήψεις του σχετικά με την πρώτη κατηγορία της ουσίας τον οδήγησαν στο συμπέρασμα ότι οι ιδέες δεν δύνανται να νοηθούν ως υπερβατικές οντότητες σε σχέση προς τα όντα, τα οποία μετέχουν σε αυτές. Εφόσον, κανένα ον δεν μπορεί να χωρισθεί από την ουσία του και να είναι συνάμα υπαρκτό, τότε οι ιδέες, αν θεωρηθούν ότι αποτελούν την ουσία των όντων, τότε είναι απαραίτητο να είναι παρούσες εντός των όντων. Έτσι, κατά τον Αριστοτέλη, οι ιδέες πρέπει να υπάρχουν ως είδη μέσα στα όντα, αποτελούντα την ουσία τους. Κατ' αυτόν τον τρόπο μεταβάλλεται η πλατωνική ιδέα, σε άμεσο παρόν, δηλαδή σε ειδολογικό στοιχείο μέσα στα όντα. Σε οποιοδήποτε αισθητό αντικείμενο υπάρχει το *είδητικόν*, το οποίο αποτελεί την ουσία του αισθητού. Έτσι, αν παρουσιάζεται ο κόσμος υπό ορισμένη μορφή αυτό οφείλεται στην άμεση παρουσία του είδους στην πραγματικότητα. Μέσω της ενόρασης των όντων, που επισυμβαίνει δια των αισθήσεων μπορεί να κατανοήσει την ύπαρξη του είδους. Με αυτόν τον τρόπο ο Αριστοτέλης επεκτείνει την ιδεοκρατική αντίληψη σε όλες τις οντολογικές περιοχές.<sup>402</sup>

Κατά την αριστοτελική φιλοσοφία η ταύτιση της ουσίας άλλοτε με το καθέκαστο και άλλοτε με το είδος, όπως επίσης και η άλλοτε αφηρημένη (*ανάγκη, αυτόματον και τύχη*) και άλλοτε συγκεκριμένη έννοια της ύλης (το *δυνάμει*) δημιουργούν ασάφειες. Η ύλη και η σχέση ύλης και είδους συνδέονται με τη φυσική αναγκαιότητα, απ' όπου προκύπτει ότι μόνο

---

<sup>402</sup> Γεωργούλης, *Ιστορία*, 253-256.

βαθμιαία η φύση υψώνεται από τις κατώτερες μορφές στις ανώτερες.<sup>403</sup> Επομένως, η αντίληψη ότι τα είδη προϋπάρχουν στην ύλη δημιουργεί την ανάγκη μορφοποίησης της ύλης η οποία αντίκειται στη χριστιανική αντίληψη περί της *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος* δημιουργίας του κτιστού κόσμου που υπόκειται στην ελεύθερη βούληση του Θεού και στα θεία ενεργήματα. Ο Σχολάριος στο έργο *Περί θείας προνοίας καὶ προορισμοῦ σπουδαῖον* για να εξηγήσει τον τρόπο δημιουργίας και ύπαρξης των όντων επισημαίνει ότι αιτία όλων των όντων και των γινομένων είναι ο Θεός<sup>404</sup> και σχετίζεται με αυτά μέσω της πρόνοιας.<sup>405</sup> Σύμφωνα με την πατερική παράδοση οτιδήποτε υπάρχει στον κόσμο δεν είναι αδέσποτο, αυτοκίνητο ή αυτόματο, αλλά κάθε τι φαινόμενο και νοούμενο *τῆς ὑψηλῆς τε καὶ ἀφράστου δυνάμεως ἤρτηται*.<sup>406</sup> Επομένως, η πρόνοια αναιρεί την αντίληψη μιας συνεχούς και επαναληπτικής δημιουργίας και εκφράζει τη συντήρηση και την επιμέλεια της κτίσης.<sup>407</sup> Κατ' αυτόν τον τρόπο δεν υπάρχει τίποτε άτακτο ή αόριστο στα όντα.<sup>408</sup> Καθίσταται σαφές με αυτόν τον τρόπο ότι η χριστιανική οντολογία είναι εσχατολογική,<sup>409</sup> δηλαδή δίδει προτεραιότητα στην χρονικότητα και στην ιστορικότητα προ της οντότητας, δεδομένου ότι αφορμάται από την ενσάρκωση του Χριστού (Πρώτη Παρουσία) και στοχεύει στην ανθρώπινη τελείωση (Δευτέρα Παρουσία).<sup>410</sup> Η αριστοτελική θεώρηση αντίκειται στη θεώρηση περί προνοίας, καθόσον κατά τον Αριστοτέλη ο κόσμος υπόκειται στη διάθεση της ειμαρμένης.<sup>411</sup>

<sup>403</sup> Τσέλλερ-Νεστλέ, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας* (Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της Εστίας, 2002<sup>13</sup>), 225.

<sup>404</sup> Scholarius, «De la Providence», I. 391: 23.

<sup>405</sup> Κατά τη σύνοψή του σε άλλο σημείο περί δημιουργίας αναφέρει: *Ὅτι τὸ δημιουργεῖν ἐστὶ τοῦ θεοῦ. Αὐτὸς γὰρ μόνος προάγει ἀπολελυμένως τὸ εἶναι οὐ καθόσον τοῦτο ἢ ἐκεῖνο· τοῦτο δὲ τῷ τῆς δημιουργίας ἀνήκει λόγῳ· τινὶ δὲ τῶν κτισμάτων ἀδύνατον ἀρμόζειν τὸ δημιουργεῖν ἢ ἰδίᾳ δυνάμει, ἢ ὀργανικῶς, ἢ ὑπουργικῶς, ἀλλὰ πάντα ποιοῦσιν ἐκ προῦποκειμένου, ἢ προῦποκειμένου τινός, ὅπερ ἐναντίον τῷ τῆς δημιουργίας λόγῳ· καὶ ὅτι τὸ ἐκ μηδενός δημιουργεῖν ἀπίερω προσήκει δυνάμει· δημιουργεῖ γὰρ ἢ τοιαύτη δύναμις ἐκ μηδεμιᾶς προῦποκειμένης δυνάμεως, ὡς ἡ τοῦ πρώτου ποιοῦντος δύναμις. Οὐδεμία δὲ ἐστὶν ἀναλογία τῆς οὐδεμιᾶς δυνάμεως πρὸς τὴν τινα, ἢν προῦποτίθησιν ἢ παντὸς τοῦ φύσει ποιοῦντος δύναμις, ὡςπερ οὐδὲ τοῦ μὴ ὄντος πρὸς τὸ ὄν. Εἰ οὖν οὐδὲν κτίσμα δύναμιν ἄπειρον ἔχει, οὐδὲ δημιουργεῖν δύναται* (G. Scholarius, «Traité de la creation en general», επιμ. L. Petit, X. A. Siderides, & M. Jugie (Paris: 1931) V, 379: 38–380: 10.

<sup>406</sup> Gregorius Nyssenus, «Λόγος Κατηχητικός ὁ μέγας», *Patrologia Graeca* (PG) 45, επιμ. J. P. Migne (Paris: Imprimerie Catholique, 1863), col. 985.

<sup>407</sup> *τό καλῶς ἐπιμεληθῆναι τῶν γινομένων* (Nemesius, «Λόγος κεφαλαιώδης περί φύσεως ἀνθρώπου», 788).

<sup>408</sup> *Μηδὲν εἶναι ἄτακτον μηδὲ αόριστον ἐν τοῖς οὖσιν ἀλλὰ πάντα ἴχνη φέρειν τῆς τοῦ ποιήσαντος σοφίας, ἐν ἑαυτοῖς δεικνύντα ὅτι ἐμπαράσκευα πρὸς τὴν φυλακὴν τῆς οἰκείας αὐτῶν σωτηρίας παρήχθη* (Basilus, «Homiliae in Hexaemeron, Ὁμιλία εἰς Ἑξαήμερον», *Patrologia Graeca* (PG) 29, col. 197B).

<sup>409</sup> Για την εσχατολογική οντολογία βλ. Μ. Μπέγζος, *Διαλεκτική Φυσική και Εσχατολογική Θεολογία* (Αθήνα, 1985), 187-198. Μ. Μπέγζος, *Φιλοσοφική Ανθρωπολογία της Θρησκείας* (Αθήνα, 1994), 55-81. Μ. Μπέγζος, *Φαινομενολογία της Θρησκείας* (Αθήνα, 1995), 81-105.

<sup>410</sup> Μπέγζος, *Φιλοσοφική Ανθρωπολογία της Θρησκείας*, 73-74.

<sup>411</sup> M. Dragona-Monachou, «Divine Providence in the Philosophy of the Empire», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II (1994): 4422-24.

Στο πνεύμα αυτό, εάν οι παραλείψεις του Σχολάριου έχουν δογματική αιτία, ο Σχολάριος φαίνεται να μην επιδιώκει καμία υπονόηση ότι ο Ακινάτης βρίσκεται εγγύτερα στην αριστοτελική φιλοσοφία παρά στο δόγμα της θείας δημιουργίας.

2. Η αντίθεση μεταξύ των παθών της θυμικής δύναμης βασίζεται μόνο στην αντίθεση μεταξύ καλού και κακού:

3. Κάθε πάθος της ψυχής έχει ένα αντίθετο:

Στο δεύτερο ερώτημα του 23<sup>ου</sup> κεφαλαίου, ο Ακινάτης πραγματεύεται το ζήτημα της διαφοροποίησης μεταξύ των παθών και ρωτά αν η αντίθεση μεταξύ των παθών του θυμικού βασίζεται στην αντίθεση μεταξύ καλού και κακού.

Ο Σχολάριος απαντά σε μια παράγραφο, συνοψίζοντας την απάντηση του Ακινάτη στο δεύτερο και τρίτο ερώτημα.<sup>412</sup> Το θέμα του τρίτου ερωτήματος σχετίζεται με τα πάθη και τα αντίθετά τους, αν υφίστανται. Για την κατανόηση της σύνθεσης των απαντήσεων από τον Σχολάριο πρέπει δύο πράγματα να ερευνηθούν. Πρώτον αν και τα δύο ερωτήματα συνδέονται νοηματικά μεταξύ τους και δεύτερον αν τα επιχειρήματα της απάντησης του προηγούμενου μέρους μπορούν να διαμορφωθούν από την απάντηση στη δεύτερη ερώτηση.

Βάσει της ανάλυσης του Σχολάριου, το πάθος ανήκει στην ψυχή και τίποτε δεν είναι ενάντιο σε αυτήν από αντίθεση προσχώρησης ή αποχώρησης ή εξαιτίας της αντίθεσης μεταξύ καλού και κακού.<sup>413</sup> Αυτή η συσχέτιση πραγματοποιείται πρώτα από τον Ακινάτη,<sup>414</sup> και έπειτα δομείται από τον Σχολάριο σαν τη βασική απάντηση στα δύο ερωτήματα. Αλλά η δομή της απάντησης του Σχολάριου δε διευκολύνει την ανάλυση των μερών του κειμένου του Ακινάτη.

Ο Σχολάριος παραθέτει ότι υπάρχει πάθος στην ψυχή, προς το οποίο δεν υπάρχει τίποτε ενάντιο από αντίθεση προσχώρησης ή αποχώρησης ή από την αντίθεση μεταξύ του

<sup>412</sup> Scholarius, «Des Passions», XXIII, 28: 37-42.

<sup>413</sup> Scholarius, «Des Passions», XXIII, 28: 37-38.

<sup>414</sup> *secundum accessum et recessum ab eodem termino* (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 23 a. 2 co.).



καλού και του κακού.<sup>415</sup> Αυτό είναι αποτέλεσμα της κίνησης της οργής. Η κίνηση της οργής δεν μπορεί να έχει κάποια κίνηση αντίθετή της, αλλά μόνο η παύση της κίνησης αντιτίθεται σε αυτήν, όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης στη *Ρητορική*. Για παράδειγμα η πραότητα αντίκειται στην οργή,<sup>416</sup> όχι ως αντίθετο, αλλά κατά τρόπο αρνητικό ή στερητικό.<sup>417</sup>

Έτσι, ο Σχολάριος με βάση το πρώτο ερώτημα, απαντά στο δεύτερο. Στην πραγματικότητα η σύνθεση αυτή αιτιολογεί τον ισχυρισμό ότι υπάρχει πάθος στην ψυχή. Επομένως, ο Σχολάριος συνδυάζει τα δύο ερωτήματα, των οποίων το νόημα συγγενεύει, χρησιμοποιώντας επιλεκτικά χωρία που δίνουν το βασικό νόημα του κειμένου. Τα δύο ερωτήματα φαίνεται να αποτελούν για τον Σχολάριο κοινό τόπο.

Ωστόσο, αξίζει να σημειωθεί ότι ο Σχολάριος δεν αναφέρει την παραπομπή του Ακινάτη στον Αβικέννα, όπως επίσης δεν παραθέτει ούτε τη βασική αντίθεση του Ακινάτη στις πρώτες αντιρρήσεις, ούτε την απάντηση στις αντιρρήσεις.<sup>418</sup> Ωστόσο, χρησιμοποιεί τα λόγια του Αβικέννα μέσω της απάντησης του Ακινάτη, στην οποία αυτά περιλαμβάνονται.<sup>419</sup> Από τη διατύπωση του Σχολάριου είναι δύσκολο να πραγματοποιηθεί μια υπόθεση περί της ακριβούς πρόθεσης του και ειδικά για το αν πρόκειται για μια συνειδητή επιλογή των λέξεων. Αυτό που αναδεικνύεται σε αυτό το σημείο είναι η πρακτική του Σχολάριου, να συλλέγει και να ενσωματώνει στο κείμενό του φιλοσοφικά στοιχεία και από την αραβική σκέψη.<sup>420</sup>

---

<sup>415</sup> *ὅτι ἔστιν ἐν τῇ ψυχῇ πάθος ᾧ οὐδὲν ἔστιν ἐναντίον κατ' ἐναντιότητα προσχωρήσεως ἢ ἀποχωρήσεως, ἢ κατ' ἐναντιότητα ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ* (Scholarius, «Des Passions», XXIII, 28: 37-38).

<sup>416</sup> *Ἐπεὶ δὲ τὸ ὀργίζεσθαι ἐναντίον τῶν πραΰνεσθαι καὶ ὀργῇ πραότητι, ληπτέον πῶς ἔχοντες πρᾶοί εἰσι καὶ πρὸς τίνος πρᾶως ἔχουσι καὶ διὰ τίνων πραΰνονται* (μτφρ. Επειδή το να είναι κανείς θυμωμένος είναι το αντίθετο του να είναι ήρεμος και η οργή είναι το αντίθετο της πραότητας, πρέπει να εξετάσουμε σε ποια ψυχική κατάσταση βρίσκονται εκείνοι που είναι πρᾶοι και προς ποιους φέρονται με πραότητα και με ποια μέσα καταπραΰνονται) (Αριστοτέλης, *Ρητορική*, 1380a6).

<sup>417</sup> Προϋπόθεση για τον ορισμό δύο πραγμάτων ως αντίθετα είναι να ανήκουν στο ίδιο γένος. Για παράδειγμα το λευκό είναι αντίθετο του μαύρου, γιατί και τα δύο είναι της ίδιας φύσης, έχουν ήτοι τη φύση του χρώματος. Δεν θα ήταν δυνατόν αυτά να είναι και να λέγονται αντίθετα αν δεν είχαν και τα δύο φύση ιδίου γένους. Επομένως, παρότι το λευκό έχει κάτι κοινό με το μαύρο, η ομοιότητα του γένους δεν δύναται να εξηγήσει την αντίθεσή τους (Aquinas, *De Malo*, q. 1 a. 1 ad 3).

<sup>418</sup> Scholarius, «Des Passions», XXIII, 28: 37-29: 42.

<sup>419</sup> *Praeterea, omnis passio animae attenditur secundum accessum et recessum, ut Avicenna dicit, in sexto de naturalibus. Sed accessus causatur ex ratione boni, recessus autem ex ratione mali, quia sicut bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in I Ethic., ita malum est quod omnia fugiunt. Ergo contrarietas in passionibus animae non potest esse nisi secundum bonum et malum.* (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 23 a. 2 arg. 3.)

<sup>420</sup> Steiris & Lyckoura, «La perception et valorization», 51-74.

4. Τα πάθη που διαφέρουν κατά το είδος, και δεν είναι αντίθετα το ένα από το άλλο, μπορούν να ανήκουν στην ίδια δύναμη;

Ο Σχολάριος σημειώνει ότι μπορούν να υπάρξουν σε κάποια δύναμη της ψυχής πάθη διάφορα ως προς το είδος και όχι αντίθετα, όπως συμβαίνει με τον έρωτα και την ευφροσύνη στο επιθυμητικό μέρος, από τα οποία το ένα είναι αίτιο του άλλου.<sup>421</sup> Κατ' αυτόν τον τρόπο παραθέτει μόνο την αντίθετη θέση των αντιρρήσεων, ενώ αποφεύγει την εκτενέστερη ανάλυση των θέσεων του Ακινάτη.<sup>422</sup> Η απάντηση στο ερώτημα που πραγματεύεται ο Σχολάριος δεν είναι μια απλή παράθεση της αντίθετης θέσης των αντιρρήσεων του κειμένου και είναι μια παράφραση, η οποία όμως δεν αποκλίνει σε κάποιο σημείο από τη θέση του Ακινάτη. Ο Σχολάριος δεν προχωρά περισσότερο, ούτε φέρνει περισσότερα παραδείγματα, αλλά τα σημεία που αποφεύγει να θίξει κρίνονται απλώς επεξηγηματικά αυτής της διατύπωσης.

---

<sup>421</sup> Scholarius, «Des Passions», XXIII, 29, 3-5.

<sup>422</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 23 a. 4 s. c.

## ΤΟ ΚΑΛΟ ΚΑΙ ΤΟ ΚΑΚΟ ΕΝΤΟΣ ΤΩΝ ΠΑΘΩΝ

Κεφάλαιο 24<sup>ο</sup>. *Περί τοῦ ἐν τοῖς πάθεσιν ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ.*

Στο παρόν κεφάλαιο ο Ακινάτης πραγματεύεται το γνώριμο ερώτημα περί της ηθικότητας των παθών. Αναφέρεται σε δύο αντιλήψεις, η μία εκ των οποίων είναι ότι τα πάθη είναι ηθικώς αδιάφορα<sup>423</sup> και η δεύτερη ότι είναι ηθικώς κακά. Στο τρίτο άρθρο ο Ακινάτης συνδέει τα πάθη με το ηθικό καλό ή κακό, χωρίς να καταλήγει σε κάποιον ορισμό. Κατά τον Ακινάτη, αν τα πάθη θεωρηθούν καθεαυτά, δηλαδή σαν πράξεις κοινές όλες των όντων, και άρα σαν κινήσεις της άλογης όρεξης (24.1.co), τότε θεωρούνται ηθικώς αδιάφορα. Εντούτοις, αναφορικά με τα έλλογα όντα, τα οποία υπόκεινται στον λόγο και τη βούληση, τότε θα είναι κακά, αν αυτά αγαπούν το κακό και καλά αν αγαπούν το καλό.<sup>424</sup> Ο Ακινάτης στο δεύτερο άρθρο ουσιαστικά προβαίνει στην κριτική της στωικής και περιπατητικής αντίληψης περί παθών και στο τρίτο διαμορφώνει την άποψή του, διερωτώμενος αν ένα πάθος δύναται να συμβάλει στην ηθική ανύψωση ή απόρριψη μιας πράξης, μέσω του καλού ή του κακού με το οποίο συνδέεται. Επομένως, το κύριο ερώτημα που θέτει είναι αν και κατά πόσον το πάθος μπορεί να επηρεάσει μια πράξη θετικά ή αρνητικά. Τα πάθη, κατ' επέκταση, σχετίζονται με την ορθή κρίση του λόγου και παρότι δεν παίζουν πάντοτε ρόλο για την επίτευξη της τελειότητας, πάντοτε σχετίζονται με την ηθική.

### 1. Είναι οποιοδήποτε πάθος καλό ή κακό σε ηθικό επίπεδο:

Αναφορικά με αυτά, για τον Σχολάριο αποδεικνύεται κατ' αρχήν ότι στο κείμενο του Ακινάτη το καλό και το κακό υπάρχουν στα πάθη της ψυχής κατά τρόπο ηθικό και όχι καθ' αυτά. Διαφορετικά, όπως λέγει, θα ήταν παράλογα. Εξηγεί, λοιπόν, ότι υπάρχουν κατά τρόπο που υπόκεινται στην εξουσία του λόγου περισσότερο, παρά της βούλησης. Αυτό

---

<sup>423</sup> Κατά τη στωική διδασκαλία τα ηθικώς αδιάφορα είναι μεγέθη ηθικώς ουδέτερα, παρότι ορισμένες φορές οδηγούν προς την αρετή ή την κακία. Τα θετικά, ήτοι όσα τείνουν προς την αρετή ονομάζονται από τους αρχαίους Στωικούς *προηγμένα*, ενώ εκείνα τα οποία δεν συμβάλλουν θετικά στον κοινώς αποδεκτό τρόπο ζωής και έχουν απαξία, ονομάζονται *άποπροηγμένα* (Arnim, *SVF*, 3, 122.18).

<sup>424</sup> Πρόκειται για θέση του Αυγουστίνου στο *De Civitate Dei*, στην οποία στηρίζεται ο Ακινάτης για να καταλήξει στα συμπεράσματά του (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 24.2.co).

συμβαίνει γιατί, αν οι κινήσεις των μελών της αισθητικής επιθυμίας, είναι καλές, είναι και ηθικά κακές, κατά τρόπο εκούσιο· πολύ περισσότερο τα πάθη, είτε επειδή είναι εκούσια, λόγω του ότι τα προστάζει η βούληση, είτε λόγω του ότι (η βούληση) δεν τα εμποδίζει. Κι αν υπήρχαν στα άλογα ζώα,<sup>425</sup> όπως έχει ειπωθεί, από μόνα τους τα πάθη θα ήταν κοινά και σε εκείνα. Κι όπως ο λόγος<sup>426</sup> τα κατευθύνει αυτά, έτσι συμβαίνει και στους ανθρώπους.<sup>427</sup>

Η βούληση είναι κατά τον Ακινάτη ιδιότητα της έλλογης ψυχής και συνιστά *συνακόλουθο της διάνοιας*.<sup>428</sup> Η προσέγγιση της βούλησης από τον Ακινάτη δε διαφέρει από την πραγμάτευση του Αριστοτέλη στα *Ἠθικά Νικομάχεια*, όπου το επιθυμητικό μέρος της ψυχής εκλαμβάνεται ως το έλλογο μέρος της, που δεν είναι άλλο από αυτό που ονομάζει ο Ακινάτης βούληση.<sup>429</sup> Ο Σχολάριος καταπιάνεται με τον συλλογισμό του Ακινάτη, όσον αφορά τον τρόπο που λειτουργούν τα πάθη αυτά καθ' αυτά, και αφετέρου με τη σχέση τους προς τον λόγο. Συγκεκριμένα, υποστηρίζει ο Ακινάτης ότι εάν κατανοηθούν τα πάθη αυτά καθ' αυτά, δηλαδή, στο μέτρο που είναι ορισμένες κινήσεις μιας παράλογης επιθυμίας, τότε δεν είναι ηθικώς ενάρετα ή φαύλα, γιατί η αρετή και η κακία, εξαρτώνται από τον λόγο. Εντούτοις, τα πάθη, στο μέτρο που υπόκεινται στον κανόνα του λόγου, κρίνονται, με ηθικό τρόπο, ως ενάρετα ή φαύλα.<sup>430</sup> Ο Σχολάριος, όμως, συμπεραίνει πως το καλό και το κακό υπάρχουν στα πάθη της ψυχής κατά τρόπο ηθικό και όχι καθ' αυτά, ώστε να υπόκεινται περισσότερο στην εξουσία του λόγου, παρά της βούλησης, ενώ ο Ακινάτης αναφέρει ότι το αισθητικό ορμέμφυτο βρίσκεται εγγύτερα στο λόγο και στη βούληση, παρά στα εξωτερικά μέλη του σώματος. Η διάσταση που προκύπτει κατά την παράθεση των δύο απόψεων έγκειται στην προσέγγιση των δύο διανοητών, πάνω στο θέμα της εξάρτησης της αισθητικής επιθυμίας είτε από τον λόγο, είτε από τη βούληση.

---

<sup>425</sup> Ο Ακινάτης υποστηρίζει πως τα πάθη, αυτά καθ' αυτά, είναι κοινά για τους ανθρώπους και τα άλλα ζώα. Εντούτοις, στο μέτρο που κυβερνώνται από το λόγο, αφορούν τους ανθρώπους. Αυτό αντιβαίνει στη δήλωση του Σχολαρίου σχετικά με το ζήτημα της ύπαρξης των παθών στα άλογα ζώα.

<sup>426</sup> Ο λόγος σε κάθε περίπτωση δεν συνιστά απλώς μια εγκεφαλική, διανοητική λειτουργία του ανθρώπου, αλλά φέρει την σχέση, μέσω της οποίας διαφοροποιείται από τη φύση (Μπέγζος, *Ψυχολογία της Θρησκείας*, 26-27, 29).

<sup>427</sup> Scholarius, «Des Passions», XXIV, 29, 8-15.

<sup>428</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup> q. 19 1c, I<sup>a</sup>-IIae q. 6-21. Coleman, *Ιστορία της Πολιτικής Σκέψης*, 220.

<sup>429</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, I, 13 & II, 3.

<sup>430</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 24.

Η επιχειρηματολογία του Ακινάτη στηρίζεται σε πολλά αριστοτελικά χωρία,<sup>431</sup> τα οποία δεν παραθέτει ο Σχολάριος.

## 2. Κάθε πάθος της ψυχής είναι ηθικώς κακό:

Ο Σχολάριος σημειώνει πως κατά τους Στωικούς όλα τα πάθη είναι κακά.<sup>432</sup> Εκείνοι δηλαδή δεν διέκριναν μεταξύ της αίσθησης και του νου και ακολούθως ούτε μεταξύ της νοερής και αισθητικής επιθυμίας. Ενώ οι Περιπατητικοί αποκαλούν πάθη όλες τις κινήσεις της αισθητικής επιθυμίας. Γι' αυτό, εξηγεί ο Σχολάριος, θεωρούν τα πάθη ως καλά, όταν ελέγχονται από τη λογική, ενώ κακά, όταν εναντιώνονται σε αυτήν.<sup>433</sup>

Ο Σχολάριος παραθέτοντας μόνον τους βασικούς ισχυρισμούς του Ακινάτη για τη διδασκαλία των Στωικών και των Περιπατητικών, δεν διαφοροποιείται από τη θωμική θέση. Σύμφωνα με το κείμενο του Σχολάριου, η βασική θέση των Στωικών είναι ότι όλα τα πάθη είναι κακά και ότι εκείνοι δεν διέκριναν μεταξύ της αίσθησης και του νου και ακολούθως ούτε μεταξύ της νοερής και αισθητικής επιθυμίας. Ενώ οι Περιπατητικοί ονομάζουν πάθη όλες τις κινήσεις της αισθητικής επιθυμίας. Γι' αυτό και θεωρούν τα πάθη καλά, όταν ελέγχονται από τη λογική, ενώ κακά, όταν εναντιώνονται σε αυτήν.

Εντούτοις η φιλοσοφική παράδοση γύρω από την επιθυμία ποικίλει. Για τους Στωικούς, επί παραδείγματι, η επιθυμία είναι ενίοτε αρνητική: *έστιν ἄλογος ὄρεξις, ὑφ' ἣν τάττεται καὶ ταῦτα*,<sup>434</sup> λαμβάνοντας μια εντελώς διάφορη σημασία από αυτή που ο Αριστοτέλης και κατ' επέκταση και ο Ακινάτης δίνει.

---

<sup>431</sup> Στις απαντήσεις των αντιρρήσεων: *φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διττόν. τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὄλως ὄρεκτικὸν μετέχει πως, ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν· οὕτω δὴ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν φίλων φαμέν ἔχειν λόγον, καὶ οὐχ ὥσπερ τῶν μαθηματικῶν. ὅτι δὲ πείθεται πως ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον, μὴνύει καὶ ἡ νουθέτησις καὶ πᾶσα ἐπιτίμησις τε καὶ παράκλησις. εἰ δὲ χρὴ καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν, διττόν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δ' ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι (Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1102b.28-1103a.3) & οὐ γὰρ ἐπαινεῖται ὁ φοβούμενος οὐδὲ ὁ ὀργιζόμενος, οὐδὲ ψέγεται ὁ ἀπλῶς ὀργιζόμενος ἀλλ' ὁ πῶς (Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1105b.28 -1106a.2).*

<sup>432</sup> Ωστόσο, σε πολλά σημεία, η ἔσω ηθική είναι συνεπής με τον στωικισμό [Arabatzis, *Éthique du bonheur et orthodoxie à Byzance*, 84]. Ακόμη μεγαλύτερη συγγένεια με την χριστιανική ηθική έχει ο νεοστωικισμός ο οποίος τονίζει την αρετή της φιλανθρωπίας [Κ. Τσάτσου, *Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων*, (Αθήνα: «Βιβλιοπωλείον της Εστίας», 2003), 110 και εξής].

<sup>433</sup> Scholarius, «Des Passions», XXIV, 29, 16-21.

<sup>434</sup> Arnim, *SVF*, 7. 113. 3.

Σύμφωνα με τον Ακινάτη, δεν θα υπήρχε διαφωνία μεταξύ των Στωικών και των Αριστοτελικών για αυτό το ζήτημα, γιατί ακόμη και οι Στωικοί παραδέχονται ότι σε ορισμένες περιπτώσεις η επιθυμία για εκδίκηση είναι ενάρετη. Η διαφορά που προκύπτει μεταξύ των δύο διδασκαλιών αφορά το δεύτερο στοιχείο, ήτοι το σωματικό, το οποίο, συνεργεί με τον θυμό κατά την ταραχή της καρδιάς. Το σωματικό στοιχείο επηρεάζει την κρίση του λόγου, αποδυναμώνοντάς τον, αφού από εκείνον προέρχονται πρωταρχικώς τα αγαθά και οι αρετές. Επομένως, ανεξαρτήτως της αιτίας του θυμού, αυτή η διαταραχή της κρίσης της λογικής, φαίνεται να επηρεάζει αρνητικά και να παρεμποδίζει την αρετή, έχοντας ως συνέπεια να μετατρέπεται ο θυμός σε αρνητική ποιότητα. Από εκεί ξεκινά και η διαφορά μεταξύ των δύο διδασκαλιών.<sup>435</sup>

Κατά τον Ακινάτη, οι Στωικοί σφάλουν καθώς δεν αντιλαμβάνονται επακριβώς τι είναι ο θυμός και τα άλλα παρόμοιου είδους συναισθήματα. Αν δεν συνιστούν οι ορμές συναισθήματα, όπως υποστηρίζουν, πως δύνανται οι ορμές να ανήκουν στη βούληση και τα συναισθήματα στις αισθητηριακές ορμές, από τη στιγμή που δεν διαχωρίζονται σε δύο είδη ορμής. Εν αντιθέσει, λοιπόν, με τη στωική αντίληψη περί ορμής, σύμφωνα με την οποία τα συναισθήματα ταυτίζονται με τις ορμές, δίχως οι ορμές να ανήκουν στη βούληση, ενώ παράλληλα τα συναισθήματα ανήκουν στις αισθητηριακές ορμές, ο Ακινάτης διακρίνει δύο είδη ορμής.

Ο Σχολάριος προσλαμβάνει και αποτυπώνει την επιχειρηματολογία του Ακινάτη χωρίς περαιτέρω εξηγήσεις από μέρους του. Δεν υπάρχουν στοιχεία αντιρρητικά για να στηριχθεί μια διάσταση. Η πρακτική της απλής παράθεσης δεν μπορεί παρά να είναι δηλωτική, της αποδοχής της επιχειρηματολογίας του Ακινάτη εκ μέρους του Σχολάριου και μιας διάθεσης συλλογής αυτών και των φιλοσοφικών ιδεών που περιλαμβάνουν.

### 3. Ένα πάθος ελαττώνει πάντοτε την αρετή μιας ηθικής πράξης:

Ο Σχολάριος υποστηρίζει ότι το πάθος δεν ελαττώνει πάντοτε το καλό της ηθικής ενέργειας. Αυτό συμβαίνει καθόσον δεν προηγείται πάντοτε το πάθος από την κρίση της

---

<sup>435</sup> Aquinatis, *De Malo*, q. 12 a. 1 co.

λογικής, από την οποία εξαρτάται το ηθικό καλό, αλλά και έπεται. Αυτό συμβαίνει είτε κατά τη μετάδοση της κίνησης του κατώτερου μέρους της ψυχής που ακολουθεί αυτή του ανώτερου είτε κατά προτίμηση. Στην πρώτη περίπτωση το καλό στο πάθος είναι απόδειξη της έντασης της βούλησης και η δεύτερη αφορά την εκδήλωση προθυμίας για το πάθος, εφόσον το πάθος προσθέτει στην αγαθότητα της ενέργειας (με τη συνοδεία της αισθητικής επιθυμίας).<sup>436</sup>

Ο Σχολάριος δεν παραλείπει να αναφέρει τους δύο τρόπους σύμφωνα με τους οποίους συνεργούν τα πάθη με την κρίση του λόγου. Τους αναφέρει όμως, κατά παράφραση, με βάση τη δική του συλλογιστική. Αναφέρει από τη μια πλευρά την άποψη του Ακινάτη ότι μια ηθική πράξη εξαρτάται από την κρίση της λογικής, ενώ από την άλλη διατείνεται ότι το κατώτερο μέρος της ψυχής ακολουθεί τη μετάδοση της κίνησης του ανώτερου μέρους.<sup>437</sup> Υποστηρίζει έτσι πρώτον, ότι το πάθος δεν μειώνει πάντοτε το καλό της ηθικής ενέργειας, και δεύτερον, ότι το πάθος είτε προηγείται, είτε έπεται της κρίσης της λογικής. Και αυτός είναι ο πρώτος τρόπος που εξηγεί ότι έπεται η κρίση της λογικής του πάθους· ο δεύτερος συμβαίνει δια μέσου της βούλησης του πάθους. Εδώ η επιλογή της πράξης γίνεται πιο άμεσα και πιο πρόθυμα. Το τελικό συμπέρασμα του Σχολαρίου: *ὅτι οὐκ αἰεὶ τὸ πάθος ἔλλατοῖ τὸ τῆς ἠθικῆς ἐνεργείας ἀγαθόν*,<sup>438</sup> εκμαιεύεται ρητορικά από το λατινικό κείμενο.

Επιπλέον ο Σχολάριος δεν αναφέρεται σε καμία εκ των παραπομπών του Ακινάτη, όπως στον Γάιο Σαλλούστιο Κρίσπο (86 π.Χ.-π.35 μ.Χ), ή στον Αυγουστίνο, ή στο χωρίο της *Πρὸς Ἐφεσίους* του αποστόλου Παύλου<sup>439</sup> ή στον Ψαλμό 83,<sup>440</sup> ούτε περιλαμβάνει στο κείμενό του κάποια από τα λεγόμενά τους.

<sup>436</sup> Scholarius, «Des Passions», XXIV, 29, 22-29.

<sup>437</sup> Scholarius, «Des Passions», XXIV, 29, 23-25.

<sup>438</sup> Scholarius, «Des Passions», XXIV, 29, 22-23.

<sup>439</sup> *Εγίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ Θεοῦ ὡς τέκνα ἀγαπητά* (Απ. Παύλου, *Πρὸς Ἐφεσίους*, 5:1).

<sup>440</sup> *ἐπιποθεῖ καὶ ἐκλείπει ἡ ψυχὴ μου εἰς τὰς αὐλὰς τοῦ Κυρίου, ἡ καρδιά μου καὶ ἡ σὰρξ μου ἠγαλλιάσαντο ἐπὶ Θεὸν ζῶντα* (Ψαλμός 83, 3).

#### 4. Η παράλειψη του τέταρτου άρθρου

Αξίζει σε αυτό το σημείο να σημειωθεί ότι ολόκληρο το τέταρτο άρθρο της 24<sup>ης</sup> *quaestio* του Ακινάτη παραλείπεται από τη σύνοψη του Σχολάριου. Αυτό το άρθρο εξετάζει αν είναι οποιοδήποτε πάθος της ψυχής ηθικώς καλό ή κακό με βάση τα είδη του. Σε αυτό το άρθρο του Ακινάτη βασικό συμπέρασμα είναι ότι τα πάθη που τείνουν προς ένα καλό είναι καλά στο μέτρο που ανήκουν σε ένα γνήσιο καλό. Αντιθέτως, τα πάθη που απομακρύνονται από ένα καλό και είναι εγγύτερα στο κακό είναι κακά.<sup>441</sup> Πιο συγκεκριμένα ο Ακινάτης πραγματεύεται το ζήτημα της κατανόησης των πράξεων μέσα από την περίπτωση των παθών και ειδικότερα την άποψη ότι τα είδη μιας πράξης ή ενός πάθους κατανοούνται μέσα από δύο τρόπους: (α) στο μέτρο που ανήκουν σε ένα φυσικό γένος (*genere naturae*), και από αυτή την άποψη η ηθική αρετή και η κακία δεν σχετίζονται με τα είδη μιας πράξης ή ενός πάθους και (β) στο μέτρο που ανήκουν σε ένα ηθικό γένος (*ad genus moris*) δεδομένου ότι συμμετέχουν εκούσια και στην κρίση του λόγου. Συμπεραίνει ο Ακινάτης ότι από αυτή την άποψη η αρετή και η κακία μπορούν να ανήκουν σε ένα είδος πάθους μέχρι το σημείο που έχουν ως αντικείμενό τους κάτι, που είναι σύμφωνο με τον λόγο ή αντίθετο του λόγου (*de se conveniens rationi vel dissonum ratione*). Για παράδειγμα, αυτό καθίσταται σαφές στην περίπτωση της συστολής (*verecundia*), η οποία είναι ένας ηθικά εσφαλμένος φόβος (*timor turpis*), και στην περίπτωση του φθόνου (*invidia*), ο οποίος είναι η λύπη για το καλό του άλλου (*tristitia de bono alterius*).<sup>442</sup>

Ο Ακινάτης με αυτά τα επιχειρήματα τοποθετεί την περίπτωση των παθών στο μέτρο που ανήκουν σε ένα φυσικό είδος, δηλαδή, στο μέτρο που η αισθητική επιθυμία θεωρείται καθ' αυτήν. Αντιστοίχως, ανάγει τα πάθη που τείνουν προς ένα καλό στην ιδέα του καλού, και ερμηνεύει τη φυσική δύναμη των ζώων ως υποκείμενη σε έναν υψηλότερο λόγο, τον λόγο του Θεού.<sup>443</sup>

---

<sup>441</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 24 a. 4 ad 2.

<sup>442</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 24 a. 4 co.

<sup>443</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 24 a. 4 ad 1, q. 24 a. 4 ad 2, q. 24 a. 4 ad 3.



## Η ΤΑΞΗ ΤΩΝ ΠΑΘΩΝ

Κεφάλαιο 25<sup>ο</sup>. Περί τῆς τάξεως τῶν τοῦ ἐπιθυμητικοῦ καὶ θυμικοῦ πρὸς ἄλληλα.

Ἡ διάκριση μεταξύ θυμοειδούς και επιθυμητικού πηγάζει από τον Πλάτωνα και ακολουθείται από τον Ακινάτη εξαιτίας της ορολογίας του Gulielmus de Moerbeke, παρότι στα περισσότερα σημεία η ορολογία του Ακινάτη είναι αριστοτελικής προέλευσης. Επίσης, η σύλληψη των δυνάμεων της ψυχῆς εκκινεί από την πλατωνική *Πολιτεία* (477c-d) και διαμορφώνεται περισσότερο στο *Περί ψυχῆς*.<sup>444</sup>

Ἡ διάκριση αὐτή του Ακινάτη μεταξύ θυμοειδούς και επιθυμητικού τοποθετείται στο αισθητικό μέρος, που σύμφωνα με τον Αριστοτέλη περιλαμβάνει την αισθητική και την ορεκτική δύναμη και την κίνηση. Ο Σχολάριος, κατά την απόδοση της διάκρισης του Ακινάτη, ερμηνεύει το *irascibile* ως *θυμικόν* και το *concupiscibile* ως *ἐπιθυμητικόν*. Επιπλέον, στο έργο του *Ἀριστοτέλους καὶ Πλωτίνου συμβιβαστικόν* αναφέρει ότι [...] *οὐκ ἄνευ δὲ λόγου, διὰ τὸ ὀρεκτικόν, ὃ ἐστὶ τὸ θυμικόν καὶ ἐπιθυμητικόν [...]*.<sup>445</sup> Ἔτσι, εἶναι καίριο να επισημανθεῖ ὅτι κατά την πλατωνική διάκριση το λογιστικόν εἶναι τὸ μόνο ἔλλογο μέρος της ψυχῆς, ἤτοι τὸ ἀθάνατο, ἐνῶ τὸ θυμοειδές και τὸ ἐπιθυμητικό εἶναι ἀλογα. Τὸ θυμοειδές ἀγει τὴν ψυχὴ στις ιδέες και τὸ ἐπιθυμητικόν ἀφορὰ τὴν ἐνσάρκωση των ψυχῶν και ἀρα τὴν ὕλη και τὴ γένεση.<sup>446</sup> Ὁ Σταγειρίτης, ἐντούτοις, με τὴ διάκριση μεταξύ θρεπτικοῦ και αισθητικοῦ μέρους τοποθετεῖ τὴ σχέση του ἀνθρώπου με τὴν ὕλη και τὴ γένεση στο καθαρά ἀλογο μέρος, ἐνῶ τὴ βούληση, τὰ συναισθήματα και τὰ πάθη στο ἀλογο μέρος της ψυχῆς που *μετέχει πῶς του λόγου*. Πιο συγκεκριμένα κατά τον Αριστοτέλη *τὸ ἄλογον διττόν. τὸ μὲν γὰρ φυτικόν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικόν καὶ ὅλως ὀρεκτικόν μετέχει πῶς, ἧ κατήκοόν ἐστὶν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν*.<sup>447</sup> και *εἰ δὲ χρῆ καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν, διττόν ἔσται καὶ τὸ λόγο ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δὲ ὥσιτοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι*.<sup>448</sup>

<sup>444</sup> Miner, *On the passions*, 47.

<sup>445</sup> Scholarius, "Varia. Le bonheur de l'homme d'après Aristote et Plotin. Essai de conciliation. Τοῦ αὐτοῦ Γεωργίου, νῦν δὲ Γενναδίου, τοῦ Σχολαρίου, περὶ ἀνθρώπινης εὐδαιμονίας· Ἀριστοτέλους καὶ Πλωτίνου συμβιβαστικόν», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὐρισκόμενα*, ἐπιμ. L. Petit M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1936), VIII, 499: 13-14.

<sup>446</sup> Γεωργούλης, *Ἱστορία*, 221.

<sup>447</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1102b29-31.

<sup>448</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1103a1-3.

1. Τα πάθη του θυμικού προηγούνται από τα πάθη του επιθυμητικού:

Αναφορικά με αυτά πρώτα αποδεικνύεται στο κείμενο του Ακινάτη, κατά τον Σχολάριο, ότι τα πάθη του επιθυμητικού προηγούνται αυτών του θυμικού.<sup>449</sup> Το απόλυτο αγαθό (*ἀπλῶς ἀγαθόν*)<sup>450</sup> προηγείται του επιθυμητικού.<sup>451</sup> Ο Ακινάτης πιο αναλυτικά υποστηρίζει ότι το αντικείμενο του επιθυμητικού είναι το καλό, με την απόλυτη έννοια (*passiones concupiscibilis respiciunt bonum absolutum*)<sup>452</sup> και επειδή είναι αυτό το αντικείμενό του θα είναι και φυσικά προγενέστερο του αντικειμένου του θυμικού, επειδή ότι είναι γενικό προηγείται του συγκεκριμένου (*sicut commune proprio*).<sup>453</sup> Τα σχετικά με το επιθυμητικό είναι πάθη του *ἀπολελυμένου ἀγαθοῦ*, ενώ τα πάθη του θυμικού είναι πάθη του *συγκεκριμένου ἀγαθοῦ*.<sup>454</sup>

Ο Ακινάτης υποστηρίζει στην απάντηση στην τρίτη αντίρρηση ότι κάτι που αφαιρεί ένα εμπόδιο είναι κινούμενο κατά συμβεβηκός και όχι αυτό καθ' αυτό. Αλλά εδώ πρόκειται για την κατάταξη των παθών. Επιπλέον, το θυμικό αφαιρεί αυτό που αποτρέπει το επιθυμητικό από τη στήριξη του αντικειμένου του. Ως εκ τούτου, από όλα αυτά αυτό που ακολουθεί είναι ότι τα πάθη του θυμικού προηγούνται εκείνων των παθών του επιθυμητικού που έχουν να κάνουν με την ακινησία.

Αν και δεν φαίνεται η κίνηση του θυμικού εμποδιζόμενη, εντούτοις μπορεί να υπάρχει κατά συμβεβηκός. Κι αν φαίνεται σωστό να παρακινεί κανείς το αντικείμενο του θυμικού στην ψυχή και να αφαιρεί αυτό που εμποδίζει, αυτό, κατά τον Σχολάριο, πρέπει να γίνεται κατά συμβεβηκός.<sup>455</sup> Ο Σχολάριος, όμως, διαχωρίζει τη θέση του και υποστηρίζει ότι:

---

<sup>449</sup> Οπότε η κίνηση του επιθυμητικού προηγείται της κίνησης του θυμικού.

<sup>450</sup> Scholarius, «Des passions», XXIV, 29: 34.

*ἔστι γὰρ αἰρετὸν μὲν τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν, αὐτῷ δὲ τὸ αὐτῷ ἀγαθόν· ἃ δεῖ συμφωνῆσαι.* (Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*, 1236b39-1237a2). Γιατί, κατά τον Αριστοτέλη, το απόλυτο αγαθό είναι και απόλυτα επιθυμητό, αλλά ξεχωριστό για κάθε άτομο, και τα δύο αυτά πρέπει να συμβαδίζουν.

<sup>451</sup> Scholarius, «Des passions», XXIV, 29: 33-34.

<sup>452</sup> Όταν ο Ακινάτης μιλά για το αγαθό με την απόλυτη έννοια δεν εννοεί το απόλυτο αγαθό, ήτοι με την καθολική έννοια, αλλά απλώς το καλό.

<sup>453</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 25 a. 1 ad 1

<sup>454</sup> Scholarius, «Des passions», XXIV, 29:35-36.

<sup>455</sup> Scholarius, «Des passions», XXIV, 29: 36-37.

ἡμεῖς δὲ περὶ τῆς καθ'αυτὰ αὐτῶν διαλεγόμεθα τάξεως, ὅτι δηλαδή εμεῖς θα μιλήσουμε σχετικά με την τάξη αὐτῶν καθ'αυτῶν.<sup>456</sup>

Σύμφωνα με τον Ακινάτη, οι συνιστώσες που οδηγούν στο συμπέρασμα αν τα πάθη του θυμικού προηγούνται του επιθυμητικού και αντίστροφα, είναι η κίνηση και η ακινησία.<sup>457</sup> Ο Σχολάριος ὁμως αναφέρει μόνο την περίπτωση, ὅπου τα πάθη του επιθυμητικού προηγούνται των παθῶν του θυμικού, για δύο λόγους: πρῶτον επειδή το ἀπλῶς ἀγαθόν προηγείται του επιθυμητικού και δεύτερον επειδή εξετάζει αὐτό το ζήτημα με βάση την τάξη των παθῶν, αὐτῶν καθ' αὐτῶν, και ὄχι με βάση το τι συμβαίνει σε αὐτά κατά συμβεβηκός. Ο Ακινάτης ἔχει ἤδη αναφέρει και τους δύο τρόπους καταλήγοντας ὁμως στο συμπέρασμα πως τα πάθη του θυμικού προκαλούνται και ολοκληρώνονται ἀπὸ τα πάθη του επιθυμητικού,<sup>458</sup> πράγμα που αποφεύγει να τονίσει ο Σχολάριος.

Η παράλειψη αὐτή του Σχολαρίου σχετίζεται με την τοποθέτηση του Ακινάτη, που ανατρέπει την ανεξαρτησία του θυμικού μέρους της ψυχῆς, με βάση τη θέση του ὅτι τα πάθη του θυμικού προκαλούνται ἀπὸ τα πάθη του επιθυμητικού. Εάν το θυμοειδές, στο ὁποῖο περιλαμβάνονται οι τάσεις της βούλησης, επηρεάζεται σε τέτοιο βαθμὸ ἀπὸ το επιθυμητικό, τότε ἀφ' ενός ο συλλογισμὸς αὐτὸς οδηγεί σε ἕναν υλισμὸ, και ἀφ' ἑτέρου κατ' αναλογία και τα πάθη του θυμικού θα μποροῦν να προσβάλλουν το λογιστικὸ μέρος. Το πρόβλημα κατά τον R. Miner ἔγκειται στο ερώτημα εάν το αντικείμενο της αισθητικῆς δυνάμεις, που αφορά τόσο το θυμοειδές, ὅσο και το επιθυμητικό, είναι καθολικὸ ἢ συγκεκριμένο.<sup>459</sup> Επιπλέον περιπλέκεται, ὅπως το θέτει ο ἴδιος με το ζήτημα της 'μη φυσικότητας' ἢ της 'λογικότητας' του επιθυμητικού. Η θέση του Ακινάτη περὶ του ζητήματος δεν είναι ξεκάθαρη, καθόσον παρότι ο Miner αναγνωρίζει ὅτι στο μέρος αὐτὸ ο Ακινάτης εκλαμβάνει μόνο ως αντικείμενο της αισθητικῆς δυνάμεις το καλὸ ἀπολύτως (δηλαδή ως συγκεκριμένο) ο ἴδιος ο φιλόσοφος στο πρῶτο μέρος της *ST* φαίνεται να υποστηρίζει ὅτι η αισθητικὴ δύναμη μπορεῖ να κινηθεῖ και ἀπὸ τον νου ο ὁποῖος τείνει προς τις καθολικὲς ἔννοιες, μέσω της νοητικῆς δυνάμεις της φαντασίας.<sup>460</sup>

<sup>456</sup> Scholarius, «Des passions», XXIV, 29: 37-38.

<sup>457</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 25 a. 1 co.

<sup>458</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 25 a. 1 co.

<sup>459</sup> Miner, *On the passions*, 21-25. Ο Α. Kenny αναφορικά με την αισθητικὴ δύναμη επίσης διερωτάται αν αὐτό που την κινεῖ δεν είναι ἕνα συγκεκριμένο μέρος μιας τάξης, ἀλλὰ η τάξη καθ' αὐτή [A. Kenny, *Action, Emotion and Will* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1963), 62].

<sup>460</sup> Miner, *On the passions*, 154.

Παρατηρείται πως ο Σχολάριος εντέχνως συνθέτει το παρόν υποκεφάλαιο χρησιμοποιώντας εξειδικευμένους όρους, είτε νεωτερικούς, είτε αριστοτελικούς, όπως επί παραδείγματι το *ἀπολελυμένον ἀγαθόν* και το *ἀπλῶς ἀγαθόν*. Συγκεκριμένα ο Ακινάτης με τη θέση ότι το απεριόριστο καλό είναι προγενέστερο του περιορισμένου καλού: *Cum igitur bonum simpliciter sit prius quam bonum contractum*<sup>461</sup> που αυτό συνεπάγεται ότι τα πάθη του επιθυμητικού είναι προγενέστερα των παθών του θυμικού, διαφοροποιείται από τις πυθαγόρειες και πλατωνικές θέσεις. Σύμφωνα με την πυθαγόρεια φιλοσοφία, το πέρασ εκλαμβάνεται ως κάτι πλήρες, ενώ το άπειρο ως φθορά και διαίρεση. Ο Ακινάτης συνδέει την έννοια του περιορισμένου με την έννοια του ειδικού και την έννοια του απεριόριστου με την έννοια του γενικού, ενώ ο Σχολάριος για να αποφύγει οποιονδήποτε συσχετισμό με τις έννοιες άπειρο και περατό, είδος και γένος, αντικαθιστά τους όρους *respiciunt bonum absolutum* και *respiciunt bonum contractum* με τους όρους *ἀπολελυμένον ἀγαθόν*, και *συγκεκριμένον ἀγαθόν*.

Ακόμη παρατηρείται ότι ο Σχολάριος σε αυτό το κεφάλαιο συνθέτει την πιο μακροσκελή απάντηση σχετικά με τα προηγούμενα κεφάλαια του δεύτερου μέρους της *ST*. Η μόνη τόσο εκτενής απάντηση είναι η εισαγωγή στα πάθη (Κεφάλαιο 22, Ερώτημα 1<sup>ο</sup>). Ο λόγος που δίνεται μια τόσο μεγάλη απάντηση δεν μπορεί παρά να είναι ότι ο Σχολάριος ενδιαφέρεται ιδιαιτέρως για το εξεταζόμενο ζήτημα. Το Κεφάλαιο 25 αφορά την τάξη των παθών μεταξύ τους και στο τρίτο ερώτημα εξετάζεται για πρώτη φορά ένα συγκεκριμένο πάθος του θυμικού, η ελπίδα. Ένας ακόμη λόγος που ο Σχολάριος επιλέγει να αναλύσει επί μακρόν την απάντηση του Ακινάτη είναι ότι σε αυτό το σημείο, για πρώτη φορά ο Ακινάτης παρουσιάζει μια κατάταξη των παθών του θυμικού μέρους της ψυχής.

---

<sup>461</sup> Aquinatis, *ST*, Ia IIae, q. 25 a.1 s. c.

## 2. Ο έρωσ είναι το πρώτο μεταξύ των παθών του επιθυμητικού:

Ο Σχολάριος αναφέρει ότι ο έρωσ είναι το πρώτο από τα πάθη του επιθυμητικού κατά την τάξη. Ο λόγος που ο έρωσ είναι το πρώτο πάθος του επιθυμητικού είναι γιατί καθετί που στοχεύει ή σπεύδει σε κάποιο τέλος, προκύπτει μέσα από σχέσεις μέσω της διαδικασίας των αναλογιών (*έπιτηδειότης*). Ο Σχολάριος σημειώνει το επιχείρημα ότι αυτό συμβαίνει γιατί τίποτα που δεν είναι ανάλογο προς το τέλος δεν φθάνει στο τέλος.<sup>462</sup> Και τότε υπάρχει ο έρωσ, που δεν είναι τίποτε άλλο παρά κάτι που του αρέσει το αγαθό. Δεύτερον, κινείται προς το τέλος και έτσι είναι η επιθυμία ή η έφεση. Τρίτον ηρεμεί στο τέλος μετά την επίτευξη και έτσι ακολουθεί η ηδονή ή η ευφροσύνη. Και ως προς την τάξη (σειρά) της λογικής, ισχύει και το αντίθετο· το να συλλογίζεσαι δηλαδή την ηδονή, η οποία είναι οπωσδήποτε τέλος, όπως και το αγαθό, που είναι αίτιο και της επιθυμίας και του έρωτα.<sup>463</sup>

Στο παρόν ερώτημα ο Σχολάριος συνοψίζει τη συλλογιστική του Ακινάτη στην κύρια απάντηση και στις απαντήσεις στις αντιρρήσεις, σημειώνοντας ότι ο έρωσ είναι το πρώτο από τα πάθη του επιθυμητικού κατά την τάξη. Κατ' επέκταση, σύμφωνα με τον Σχολάριο, αυτό που έχει ως στόχο κάποια ολοκλήρωση, πρώτον, προσπαθεί να γίνει όσο το δυνατόν κατάλληλο και ανάλογο του σκοπού που επιθυμεί, δεύτερον, κινείται προς αυτόν τον σκοπό και τρίτον, ηρεμεί, μετά την επίτευξη του αγαθού. Στη συνέχεια ο Σχολάριος, με βάση το τελικό συμπέρασμα του Ακινάτη, παραθέτει πως σύμφωνα με τη λογική κατάταξη των παθών, μπορεί να ισχύει και το αντίθετο, ήτοι ότι η ηδονή, η οποία συνιστά έναν σκοπό, όπως ακριβώς και το αγαθό, μπορεί να αποτελέσει το αίτιο της επιθυμίας και του έρωτα.<sup>464</sup>

---

<sup>462</sup> Ούδέν γάρ ἐπὶ τὸ τέλος φέρεται μὴ ἀνάλογον ὃν τῷ τέλει (Scholarius, «Des passions», XXV, 30: 1-2).

<sup>463</sup> Scholarius, «Des Passions», XXV, 29: 39-40-30: 1-7.

<sup>464</sup> Scholarius, «Des Passions», XXV, 29: 39-40-30: 1-7.

### 3. Η ελπίδα είναι η πρώτη μεταξύ των παθών του θυμικού:

Βάσει της συλλογιστικής του Ακινάτη, παραθέτει ο Σχολάριος την άποψη ότι η ελπίδα όντως συνιστά το πρώτο πάθος του θυμικού, δεδομένου ότι η ελπίδα, ως έννοια, δηλώνει την απουσία του καλού, στο οποίο στοχεύει. Αντικείμενο είναι η ανατροπή του φύσει προτέρου, ήτοι των παθών του κακού, που είχαν προηγηθεί. Η απουσία του κακού είναι λοιπόν η ελπίδα· πάθος αγαθόν, που εκφράζεται ως η κίνηση προς το δυσχερές αγαθόν και η απόγνωση, που συνιστά επίσης κίνηση, αλλά με την έννοια της απομάκρυνσης κατά συμβεβηκός από το καλό.<sup>465</sup> Η ελπίδα και η απόγνωση είναι οι αιτίες του φόβου και της τόλμης, γιατί η τόλμη έπεται της ελπίδας, ενώ ο φόβος έπεται της απόγνωσης. Και κατά την κατάταξή τους τα πάθη πρώτα έρχεται ο έρωσ και το μίσος, δεύτερον η επιθυμία και η φυγή, τρίτον η ελπίδα και η απόγνωση, τέταρτον ο φόβος και η τόλμη, πέμπτον η οργή και έκτο και τελευταίο η ευφροσύνη και η λύπη, τα οποία ακολουθούν όλα τα πάθη, σύμφωνα και με τον Αριστοτέλη.<sup>466</sup>

Ο Σχολάριος εξηγεί γιατί ο φόβος προηγείται της τόλμης, λέγοντας, όπως ο Ακινάτης, ότι αυτό συμβαίνει καθώς ο φόβος συνιστά αποχώρηση από το κακό. Αντιστοίχως αναφέρει ότι η ελπίδα και η απόγνωση προηγούνται του φόβου και της τόλμης, γιατί η επιθυμία για το καλό είναι αιτία που προφυλάσσει κάποιον από το κακό. Ακόμη, υποστηρίζει ότι η ελπίδα και η απόγνωση είναι αιτία του φόβου και της τόλμης, γιατί η τόλμη έπεται της ελπίδας της νίκης, ενώ ο φόβος έπεται της απόγνωσης. Η οργή, επίσης, έπεται της τόλμης, γιατί κανένας που επιθυμεί να αμυνθεί δεν οργίζεται, εάν δεν τολμούσε πρώτα να αμυνθεί. Κατά το πρότυπο του Ακινάτη, ο Σχολάριος αναφέρει ότι αυτή είναι η σειρά όλων των παθών, σύμφωνα με την κατάταξη της γεννήσεως<sup>467</sup> (*in via generationis seu consecutionis*), ήτοι τη διαδικασία της παραγωγής τους.<sup>468</sup> Πρώτα ο έρωσ και το μίσος, δεύτερον η επιθυμία και η

<sup>465</sup> Scholarius, «Des Passions», XXV, 30: 8-14.

<sup>466</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 25 a. 3 co.

<sup>467</sup> *Ἡ τάξις τῶν παθῶν πάντων τῆ ὁδοῦ τῆς γεννήσεως αὐτῶν αὐτή* (Scholarius, «Des Passions», XXV, 30: 21-22).

<sup>468</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 25 a. 3 co.

φυγή, τρίτον η ελπίδα και η απόγνωση, τέταρτον ο φόβος και η τόλμη, πέμπτον η οργή, έκτο και τελευταίο η ευφροσύνη και η λύπη, τα οποία ακολουθούν όλα τα πάθη.

Αξίζει να σημειωθεί το γεγονός ότι παρατίθεται πλήρως η αναφορά που κάνει ο Ακινάτης στον Αβικέννα από τον Σχολάριο. Η προέλευση των θέσεων δεν αναφέρεται από τον Σχολάριο, αλλά υπάρχει η πρόθεση της πλήρους ανάλυσης της αναφοράς αυτής από τον Σχολάριο. Ο Ακινάτης υποστηρίζει ότι ο θυμός, ακολουθεί το θάρρος, με βάση το έργο του Αβικέννα *De Naturalibus*.<sup>469</sup> Κατά τον Ακινάτη, ο Αβικέννας αναφέρει στο έκτο κεφάλαιο αυτού του βιβλίου ότι 'κανένας από αυτούς που επιθυμούν δικαίωση δεν πρέπει να οργίζεται, παρά μόνον αν ο ίδιος τολμά να δικαιώσει τον εαυτό του'.<sup>470</sup> Η θέση του Αβικέννα χρησιμοποιείται από τον Ακινάτη ως επιχείρημα για τον ισχυρισμό ότι 'ο θυμός ακολουθεί την πράξη θάρρους'. Το γεγονός ότι ο Ακινάτης παραπέμπει συχνά σε άλλους διανοητές, ώστε να ενισχύσει τα επιχειρήματά του είναι κάτι σύνηθες. Αυτό όμως που δεν είναι τόσο συνηθισμένο, είναι η αναφορά, αυτών των παραπομπών από τον Σχολάριο, δεδομένης της συνοπτικής δομής του κειμένου του Σχολάρου.

Ο Σχολάριος ερμηνεύει τον όρο *vindicta* με την έννοια της άμυνας (*άμύνη*) και όχι της δικαίωσης. Στο κείμενό του υποστηρίζει ότι *κανείς δεν οργίζεται, ερχόμενος σε αμυντική θέση, παρά μόνο αν τολμήσει πρώτος να αμυνθεί*.<sup>471</sup> Σε αυτό το σημείο, είναι φανερή η προσπάθεια του Σχολάρου να αποτυπώσει το επιχείρημα του Αβικέννα με τον τρόπο που ο Ακινάτης το παραθέτει.<sup>472</sup>

---

<sup>469</sup> Avicenna Latinus, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, IV-V, επιμ. S. van Riet (Leiden: Brill, 1968).

<sup>470</sup> *Ira autem consequitur audaciam, nullus enim irascitur vindictam appetens, nisi audeat vindicare, secundum quod Avicenna dicit, in sexto de naturalibus* (Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 25 a. 3 co).

<sup>471</sup> οὐδείς γάρ ἀμύνης ἐφιέμενος ὀργίζεται, εἰ μὴ τολμῶη πρῶτον ἀμύνεσθαι. (Scholarius, «Des Passions», XXV, 29: 20-21).

*Ira autem consequitur audaciam, nullus enim irascitur vindictam appetens, nisi audeat vindicare, secundum quod Avicenna dicit, in sexto de naturalibus.* (Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 25 a. 3 co.)

<sup>472</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 25 a. 3 co. Steiris & Lyckoura, «La perception et valorization», 51-74.

4. Η χαρά, η λύπη, η ελπίδα και ο φόβος είναι τα τέσσερα πρωταρχικά πάθη

Κατά τον Σχολάριο η τάξη των παθών που συνδυάζονται είναι ολοφάνερη. Τέσσερα εξ αυτών είναι *ἀρχοειδῆ*: η ευφροσύνη, η λύπη, η ελπίδα κι ο φόβος, επειδή υπάρχουν γενικότερα και επειδή εκλαμβάνονται κατά τη διαφορά του παρόντος και του μέλλοντος και είναι συμπληρωματικά άλλων.<sup>473</sup>

Στο παρόν ερώτημα επαναλαμβάνονται συνοπτικά οι θωμικές θέσεις σχετικά με τα τέσσερα *ἀρχοειδῆ*, σύμφωνα με την ορολογία του Σχολάριου, *πάθη*. Τα παραπάνω τέσσερα *ἀρχοειδῆ πάθη*, χαρακτηρίζονται από τον Ακινάτη ως *principales passiones*,<sup>474</sup> όχι λόγω δικής του ονοματοθεσίας, όπως διατείνεται, αλλά λόγω κάποιων προγενέστερων διανοητών,<sup>475</sup> αναφέροντας συγκεκριμένα μόνον τον Βοήθιο, ο οποίος στο έργο του *De Consolatione Philosophiae*, υπό τη μορφή ποιήματος αριθμεί τα τέσσερα κύρια πάθη.<sup>476</sup> Αν και ο Σχολάριος σημειώνει την ίδια τάξη των παθών και κατά την έννοια του χρόνου και κατά την έννοια του γένους, δεν αναφέρει περί αυτών των διανοητών τίποτε.

Κρίνεται πως δεν υπάρχει ιδιαίτερος λόγος αναφοράς των παραπομπών του στον Βοήθιο, δεδομένου ότι ο Σχολάριος μπορεί να πραγματευτεί το αντικείμενο κατευθείαν από τον Αριστοτέλη.

---

<sup>473</sup> Scholarius, «Des Passions», XXV, 30: 26-29.

<sup>474</sup> *principales passiones* (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 25 a. 4 arg. 2, q. 25 a. 4 arg. 3, q. 25 a. 4 s. c., q. 25 a. 4 co.).

<sup>475</sup> *Respondeo dicendum quod hae quatuor passiones communiter principales esse dicuntur* (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 25 a. 4 co.).

<sup>476</sup> [...] *gaudia pelle,*

*pelle timorem*

*spemque fugato*

*nec dolor adsit,*

*nubila mens est*

*uinctaque frenis*

*haec ubi regnant.* [Anicii Manlii Severini Boethii, «*Philosophiae Consolationis, Libri Qvinque*», στο *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL)* (Lipsiae: AcademiaVerlags, Gesellschaft M. B. H, 1934), Vol. 67, 1, 7: 25-31, 20].



## ΕΡΩΣ

Κεφάλαιο 26<sup>ο</sup>. *Περί τῶν παθῶν εἰδικότερον· καὶ πρῶτον περὶ τῶν τοῦ ἐπιθυμητικοῦ.*

[...] μάλλον ἄρα ὁ ἔρωσ ἐστὶ τῆς φιλίας ἢ τοῦ συνεῖναι<sup>477</sup>

Ο Ακινάτης δεν εξετάζει εν γένει τα πάθη, αλλά τα επί μέρους πάθη για να βρει για κάθε ένα το πρακτικό τους κίνητρο, που ο στόχος του είναι η καθοδήγηση και η επίσπευση της κίνησης του λογικού όντος προς την ευδαιμονία.<sup>478</sup> Η προγενέστερη γενική πραγμάτευση συνιστούσε την προετοιμασία για την πραγμάτευση των επί μέρους παθών.

Ο Ακινάτης διακρίνει μεταξύ των παθών του επιθυμητικού και του θυμικού και η διάκριση αυτή δεν είναι ποσοτικά ανάλογη και αντικατοπτρίζει την υπεροχή του θυμικού, έναντι του επιθυμητικού.<sup>479</sup> Ορισμένα πάθη προσεγγίζονται λεπτομερέστερα από άλλα και ο Ακινάτης αφιερώνει σε αυτά περισσότερα ερωτήματα χωρίς να ακολουθεί κάποια συγκεκριμένη δομή. Ο Σχολάριος, κατά την επιτομή του, ακολουθεί την κατάταξη του Ακινάτη και δεν παρεμβαίνει εν συνόλω σε αυτήν, παρά μόνο σε επί μέρους σημεία που δεν επιθυμεί να πραγματευτεί.

*Περί τοῦ ἔρωτος καθ' αὐτόν.*<sup>480</sup>

Σύμφωνα με τον Ακινάτη ο έρωσ είναι η αρχή της αισθητικής δύναμης που κινείται προς το αγαθό. Κατ' αυτόν τον τρόπο εξετάζει την σχέση μεταξύ αισθητικού και διανοητικού έρωτος και καταλήγει στη διάκριση μεταξύ του έρωτα της επιθυμίας (*amor concupiscentiae*) και της φιλικής αγάπης (*amor amicitiae*).

<sup>477</sup> Αριστοτέλης, *Αναλυτικά Πρότερα*, 68b4.

<sup>478</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>1.1.4. co.

<sup>479</sup> Miner, *On the Passions*, 113.

<sup>480</sup> Ο Αριστοτέλης συνδέει τον έρωτα με το ερώτημα κατά πόσον η ηδονή ή το αγαθό είναι το επιθυμητό (Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*, 1235b18-22).

1. Ο έρωσ υπάρχει στο επιθυμητικό μέρος της ψυχής.

Ο έρωσ είναι όρος που θα μπορούσε να αντικατασταθεί από αυτό που σήμερα ονομάζουμε αγάπη. Αυτή είναι μια διευκρίνηση που πρέπει να γίνει δεδομένου ότι η χρήση του *έρωτος της φιλίας* που αναφέρουν τόσο ο Ακινάτης, όσο και ο Σχολάριος, φαίνεται κάπως παράταιρος ή παρουσιάζει μια ασάφεια. Αναφορικά με τους βυζαντινούς λόγους περί έρωτα χρησιμοποιούνται στην ασκητική γραμματεία για να δηλώσουν πνευματικές σχέσεις.<sup>481</sup>

Κατά τον Σχολάριο, σχετικά με αυτό το θέμα στο κείμενο του Ακινάτη πρώτα αποδεικνύεται ότι ο έρωσ υπάρχει στο επιθυμητικό μέρος της ψυχής.<sup>482</sup>

Ο Σχολάριος επιλέγει να αναφέρει ελάχιστα από το κείμενο του Ακινάτη. Η άποψή του πηγάζει από τη διάκριση που κάνει ο Ακινάτης στην απάντησή του, αλλά και στην αντίθεση στις αντιρρήσεις. Στηριζόμενος στο χωρίο που αναφέρει ο Λατίνος θεολόγος για τον Αριστοτέλη,<sup>483</sup> ο Σχολάριος αποδέχεται την άποψη του Ακινάτη ότι ο έρωσ υπάρχει στο επιθυμητικό μέρος της ψυχής, καθότι και ο ίδιος ο Αριστοτέλης μιλά με τους ίδιους όρους.<sup>484</sup> Παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον το γεγονός ότι αιτιολογεί την επιλογή του βασικού συμπεράσματος του Ακινάτη, επειδή οι αντίστοιχοι όροι υπάρχουν και στον Αριστοτέλη. Από αυτό το σημείο αντλούνται δύο συμπεράσματα. Πρώτον ότι ο Σχολάριος δίνει ιδιαίτερη σημασία στην ορολογία, επομένως δεν είναι δυνατόν αφενός να επιλέγει τυχαία ποιους όρους θα αναφέρει και αφετέρου να θέτει ως αυθεντία για αυτά τα ζητήματα τον Αριστοτέλη.

Στο δεύτερο μέρος της απάντησής του ο Σχολάριος πραγματοποιεί μια διάκριση μεταξύ του επιθυμητικού και του λογικού ή νοερού, όπως γράφει,<sup>485</sup> η οποία όμως στερείται

---

<sup>481</sup> Γ. Ζωγραφίδης, «Βυζαντινοί έρωτες, θεϊκοί και ανθρώπινοι, Η διαλεκτική της επιθυμίας και της απάθειας», *Αρχαιολογία & Τέχνες* 110 (Μάρτιος 2009): 15.

<sup>482</sup> Αριστοτέλης, *Τοπικά*, 146a9, 152b9.

<sup>483</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 26 a. 1 s. c.

<sup>484</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVI, 30: 33-34.

<sup>485</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVI, 30: 34-35.

νοήματος, αν δεν αναλυθεί με βάση το κείμενο του Ακινάτη. Σύμφωνα με τον Ακινάτη, *amor est aliquid ad appetitum pertinens*.<sup>486</sup> Ο έρωσ δηλαδή, είναι κάτι το οποίο σχετίζεται με την όρεξη, δεδομένου ότι και τα δύο έχουν ως αντικείμενο το καλό. Έτσι η διάκριση μεταξύ των ειδών του έρωτος βασίζεται στη διάκριση μεταξύ των ειδών της όρεξης. Ο Ακινάτης συνεχίζει αναλύοντας τα είδη της όρεξης και πώς αυτά μπορούν να διακριθούν μεταξύ τους. Διακρίνει τρία είδη όρεξης, την όρεξη που ακολουθεί τη φύση (*Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam*), την όρεξη που ακολουθεί μια αναγκαιότητα (*ex necessitate, non ex iudicio libero*) και την όρεξη που ακολουθεί την ελεύθερη επιλογή (*secundum liberum arbitrium*).<sup>487</sup> Αυτό το οποίο είναι η αρχή της κίνησης, που τείνει προς το αντικείμενο του έρωτος, είναι ο έρωσ σε κάποιο από αυτά τα τρία είδη του ορεκτικού. Έτσι, κατά τον Ακινάτη, υπάρχει ο φυσικός έρωσ, ο ζωώδης έρωσ και ο νοερός ή λογικός έρωσ.

Η διάκριση, όμως, του Σχολάριου μεταξύ του έρωτα που υπάρχει στο επιθυμητικό μέρος της ψυχής και του έρωτα που υπάρχει στο λογικό ή στο νοερό, πραγματοποιείται εξαιτίας της αναφοράς του Ακινάτη στην πρώτη αντίρρηση στο βιβλίο *Σοφία Σολομώντος*, όπου αναφέρεται το χωρίο: *Ταύτην έφίλησα και έξεζήτησα εκ νεότητός μου και έζήτησα νύμφην άγαγέσθαι έμαυτῶ και έραστής έγενόμην τοῦ κάλλους αύτῆς*.<sup>488</sup> Ο Ακινάτης αναφέρεται εδώ για να υποστηρίξει ότι το χωρίο αυτό, που αφορά τον έρωτα προς τη σοφία, δεικνύει ότι ο έρωσ δεν υπάρχει στο επιθυμητικό μέρος της ψυχής. Όμως, μετά την επεξήγηση της απάντησής του ο Ακινάτης στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση, συμπεραίνει ότι το χωρίο αυτό αναφέρεται στον νοερό ή λογικό έρωτα.

---

<sup>486</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 26 a. 1 co.

<sup>487</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 26 a. 1 co.

<sup>488</sup> *Σοφία Σολομώντος*, 8:2.

## 2. Το πάθος είναι η αρχή της ορεκτικής δύναμης.

Ο Σχολάριος αναφέρει, κατά τον θωμικό και αριστοτελικό τρόπο, ότι το πάθος είναι η αρχή της ορεκτικής κίνησης. Ο ίδιος πέρα από την αναφορά που κάνει στον Αριστοτέλη, προσλαμβάνει επίσης την αναφορά που κάνει ο Ακινάτης στον ψευδο-Διονύσιο Αρεοπαγίτη. Συγκεκριμένα ο Ακινάτης στην απάντηση στη δεύτερη αντίρρηση παραπέμπει στη θέση του ψευδο-Διονυσίου ότι η αγάπη είναι μια ενοποιητική δύναμη<sup>489</sup> (*Dionysius dicit quod amor est virtus unitiva*).<sup>490</sup> Ο Σχολάριος παραθέτει αυτήν την αναφορά με μόνη παρατήρηση ότι το πάθος είναι αρχή της ορεκτικής δύναμης *εί και δύναμις υπό Διονυσίου καλεῖται*.<sup>491</sup> Δεν κρίνει τις ενδεχόμενες πλατωνικές ή πυθαγόρειες βάσεις του θέματος.

Η δεύτερη αντίρρηση στην αρχή του ερωτήματος του Ακινάτη αφορά τη θέση του Αυγουστίνου στο *Περί Τριάδος (De Trinitate)* ότι η αγάπη είναι ένα ορισμένο είδος ένωσης ή σύνδεσης. Κατά τα λόγια του Ακινάτη: *Unio quaedam vel nexus*.<sup>492</sup> Ωστόσο, ο Ακινάτης υποστηρίζει ότι η ένωση ή η σύνδεση δεν μπορεί να νοηθεί ως πάθος, δεδομένου ότι μπορεί να νοηθεί μόνο ως σχέση. Η ένωση είναι σχετική με τον έρωτα, μέσω της ευτυχίας που προκαλεί η επίτευξη (*per complacentiam*). Η αγαπητική όρεξη συσχετίζεται με αυτό που αγαπάται με τον τρόπο που συνδέεται με το υποκείμενο ή με κάτι που ανήκει σε αυτό. Και έτσι καθίσταται σαφές ότι η αγάπη δεν ταυτίζεται με την ένωση, αλλά η ένωση ακολουθεί την αγάπη.<sup>493</sup>

Παράλληλα πέρα από την αναφορά στη θέση του Διονυσίου ότι ο έρωτας είναι ενωτική δύναμη, αναφέρει και τη θέση του Αριστοτέλη στα *Πολιτικά*, ότι η ένωση είναι η εργασία του έρωτα,<sup>494</sup> πράγμα που αποφεύγει να αναφέρει ο Σχολάριος. Πιθανόν σε αυτό το σημείο, δεδομένης της κοινής παράδοσης του Σχολάριου και του Διονυσίου, βρίσκει

---

<sup>489</sup> *Καὶ ἔστι τοῦτο δυνάμεως ἐνοποιοῦ καὶ συνδετικῆς, καὶ διαφερόντως συγκρατικῆς [...]* (Dionysius Areopagita, «De divinis nominibus», III, 709D).

<sup>490</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 26 a. 2 ad 2.

<sup>491</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVI, 30: 37.

<sup>492</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 26 a. 2 arg. 2.

<sup>493</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 26 a. 2 arg. 2.

<sup>494</sup> *unio est opus amoris* (Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 26 a. 2 ad 2).

σημείο σύγκλισης ο Σχολάριος μεταξύ του ιδίου και του Ακινάτη, σε αντιδιαστολή με τη διάσταση που προκύπτει εν προκειμένω με τον Αυγουστίνο.

3. Ο έρωτας, η αγάπη, η τίμια αγάπη και η φιλία ενώ διαφέρουν, ωστόσο ανήκουν εις ταύτὸν

Σε αυτό το ερώτημα ο Ακινάτης πραγματοποιεί την κύρια διάκριση μεταξύ αγάπης (*amor*) και έρωτος (*dilectio*). Ωστόσο στη συνέχεια, και συγκεκριμένα στην απάντησή του στο ερώτημα, αναφέρεται σε τέσσερα διαφορετικά ονόματα δηλαδή, στην αγάπη, στον έρωτα, στην τίμια αγάπη<sup>495</sup> (*caritas*) και στην φιλία (*amicitia*) *έν ταύτῳ*. Ο Σχολάριος καταγράφει αυτή τη κατάταξη αναφέροντας ότι ο έρωτας, η αγάπη, η τίμια αγάπη και η φιλία διαφέρουν μεταξύ τους παρόλο που κατά κάποιον τρόπο ανήκουν στο αγαθό (*εἰ καὶ εἰς ταύτὸν ἀνήκουσι τρόπον τινά*),<sup>496</sup> με τον ίδιο τρόπο που ο Ακινάτης αναφέρει πως αυτά τα τέσσερα ονόματα *ad idem quodammodo pertinentia*.<sup>497</sup>

Συνεχίζει ο Σχολάριος υποστηρίζοντας, όπως και ο Ακινάτης, στην απάντησή του στο ερώτημα ότι φιλία είναι *έξις*, ενώ ο έρωτας και η αγάπη γίνονται αντιληπτοί κατά τον τρόπο της ενέργειας ή του πάθους. Ο μεν έρωτας πιο γενικά, ενώ η αγάπη πιο ειδικά. Η αγάπη γίνεται αντιληπτή, πιο ειδικά κατά τον Σχολάριο, καθότι προσθέτει στον έρωτα μια προγενέστερη επιλογή (*προστίθησι γὰρ τὴν αἵρεσιν προηγουμένην*).<sup>498</sup> Για αυτό υπάρχει μόνο στη βούληση (θέληση) και μόνο στον λόγο. Συνεχίζει υποστηρίζοντας ότι από την άλλη η 'τίμια αγάπη' προσθέτει τελειότητα έρωτος, καθώς το αξιέραστο συνήθως τιμάται.<sup>499</sup> Οι αντιλήψεις αυτές υπάρχουν ήδη στο κείμενο του Ακινάτη, ο

---

<sup>495</sup> Η έκφραση *τίμια αγάπη* χρησιμοποιείται από τον Σχολάριο. Ο όρος *caritas* μπορεί να σημαίνει στοργή ή φροντίδα, αλλά κυρίως ενέχει την έννοια της τιμιότητας ή του τιμώ/ αγαπώ κάποιον.

<sup>496</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVI, 30: 39-40.

<sup>497</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 26 a. 3 co.

<sup>498</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVI, 31: 2-3.

<sup>499</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVI, 31: 3-5.

οποίος στο ζήτημα περί βούλησης και λογικής υποστηρίζει πως η αγάπη υπάρχει μόνο στη θέληση και όχι στην επιθυμητική δύναμη, και υπάρχει μόνο σε μια έλλογη φύση.<sup>500</sup>

Ο Σχολάριος ουσιαστικά διαμορφώνει τη σύνοψή του με βάση την απάντηση του Ακινάτη, αλλά και με βάση την απάντηση στη δεύτερη αντίρρηση, παραλλάσσοντας όμως τα συμπεράσματα. Συγκεκριμένα παρότι ο Ακινάτης στην απάντηση στη δεύτερη αντίρρηση υποστηρίζει ότι το αντικείμενο του έρωτα είναι πιο γενικό από το αντικείμενο της αγάπης, ο έρωτας αφορά περισσότερα πράγματα από ότι η αγάπη. Αντίθετα ο Σχολάριος δεν αναφέρεται στην εξήγηση που δίνει ο Ακινάτης, αλλά συναρμολογεί τις δύο απαντήσεις.

#### 4. Ο έρωτας διαιρείται σε αυτόν της φιλίας και της επιθυμίας

Κατά τον Σχολάριο ο έρωτας διαιρείται σε αυτόν της φιλίας και της επιθυμίας, σύμφωνα με τη διάκριση του Ακινάτη στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση. Αυτό συμβαίνει γιατί αγαπά κανείς το κρασί για τη γλυκύτητα που εσωκλείει, αλλά η συνήθεια να πίνει κανείς δεν καλείται φιλία παρά μόνο καταχρηστικά. Αυτή η θέση είναι μια αριστοτελική θέση, που όμως ο Σχολάριος αποφεύγει να σημειώσει την προέλευσή της. Το πράττει όμως ο Ακινάτης στην αντίθεση στις αντιρρήσεις. Εκεί υποστηρίζει πως μερικά πράγματα οι άνθρωποι συνηθίζουν να λένε ότι τα αγαπούν με την έννοια της επιθυμίας. Κατά τον Ακινάτη, ο Αριστοτέλης στο δεύτερο βιβλίο των *Τοπικῶν* υποστηρίζει ότι κάποιος που αγαπά το κρασί, το αγαπά λόγω της γλυκύτητάς του.<sup>501</sup>

Ο Σχολάριος αντιλαμβάνεται αυτή τη θέση και σε συνδυασμό με την αιτιολόγηση που δίνει ο Αριστοτέλης στα *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*.<sup>502</sup> Αναφέρει ότι δηλαδή δεν μπορούμε να έχουμε φιλία με το κρασί ή άλλα υλικά πράγματα, καθόσον η χρήση της λέξης φιλία σε αυτό το πλαίσιο κρίνεται ως καταχρηστική. Τέλος, ο Σχολάριος παραθέτει αυτό που ο

---

<sup>500</sup> *Unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura* (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 26 a. 3 co.).

<sup>501</sup> Αριστοτέλης, *Τοπικά*, 111a3-5.

<sup>502</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*, 1229a20 και εξής.

Ακινάτης χρησιμοποιεί στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση<sup>503</sup> ότι φίλο κυρίως εννοεί κανείς κάποιον που θέλει το καλό του, και ο άνθρωπος αγαπά αυτό που επιθυμεί για αυτόν.<sup>504</sup>

Σε αυτό το ερώτημα ο Ακινάτης αναφέρεται στην φιλική αγάπη και στην αγάπη της ηδονής. Ο ίδιος, όταν πραγματεύεται περί του κακού, υποστηρίζει ότι το ηθικό σφάλμα βρίσκεται πιο μακριά από την τιμωρία, εφόσον ο Θεός είναι η αιτία της τιμωρίας και όχι η αιτία του ηθικού σφάλματος. Επομένως, καθίσταται σαφές ότι το ηθικό σφάλμα έχει σε μεγαλύτερο βαθμό τη φύση του κακού, απ' ότι η τιμωρία. Από αυτόν τον συλλογισμό συμπεραίνει ο Ακινάτης ότι ο Θεός είναι η αιτία της τιμωρίας και όχι η αιτία της δικαιοσύνης, διότι το ηθικό σφάλμα είναι το εκ διαμέτρου αντίθετο της αρετής της φιλανθρωπίας, που συνιστά την ανώτερη τελειότητα της βούλησης. Η φιλανθρωπία οδηγεί τις πράξεις της βούλησης προς τον Θεό και ο στόχος δεν είναι η απόλαυση του θείου καλού, γιατί κάτι τέτοιο θα ανήκε σε αυτό που ο Ακινάτης ορίζει ως *αγάπη της ηδονής*, αλλά επειδή το θείο καλό ενυπάρχει στον Θεό στο μέτρο που ταυτίζεται με αυτόν. Ο Ακινάτης ορίζει την επιθυμία του ανθρώπου για το θείο καλό, ως θείο έρωτα.<sup>505</sup>

Ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης σε σχέση με αυτό το θέμα τονίζει την θειότητα του ὄντως έρωτα:

[...] Έμοι γάρ δοκοῦσιν οἱ θεολόγοι κοινὸν μὲν ἠγεῖσθαι τὸ τῆς ἀγάπης, καὶ τὸ τοῦ έρωτος ὄνομα, διὰ τοῦτο δὲ τοῖς θείοις μᾶλλον ἀναθεῖναι τὸν ὄντως έρωτα, διὰ τὴν ἄτοπον τῶν τοιούτων ἀνδρῶν πρόληψιν [...]<sup>506</sup>

Επομένως, κατά τον Διονύσιο, οι θεολόγοι θεωρούν ως ταυτόσημα τα ονόματα της αγάπης και του έρωτος. Ως προς τον πραγματικό έρωτα, εντούτοις, αυτός αποδίδεται μάλλον στα θεία, εξαιτίας της μη διάκρισης των ὀρων εκ μέρους των ανδρών αυτών. Πράγματι ο ὀρος αυτός σήμερα πρέπει να εκληφθεί διττῶς, δηλαδή είτε ως έρωσ, είτε ως αγάπη, δεδομένου ότι δεν μπορεί να δοθεί σαφές νόημα στην έκφραση για παράδειγμα 'φιλικός έρωσ' στη σύγχρονη ελληνική γλώσσα. Στη συνέχεια ο Διονύσιος μιλά για τη

<sup>503</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 26 a. 4 ad 1.

<sup>504</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVI, 31: 8-9.

<sup>505</sup> Aquinatis, *De Malo*, q. 1 a. 5 co.

<sup>506</sup> Dionysius Areopagita, «De divinis nominibus», III, 709B.

δυσχέρεια του όρου και για το γεγονός ότι οι θεολόγοι για να αποφύγουν αυτήν τη δυσχέρεια τον ανάγουν στη θεία σοφία και τη γνώση του αληθινού έρωτα.<sup>507</sup>

---

<sup>507</sup> Dionysius Areopagita, «De divinis nominibus», III, 709B- 712C.



## ΟΙ ΑΙΤΙΕΣ ΤΟΥ ΕΡΩΤΟΣ

Κεφάλαιο 27<sup>ο</sup>. Περί τῆς αἰτίας τοῦ ἔρωτος.

### 1. Το καλό.

Ο Σχολάριος υποστηρίζει ότι σχετικά με αυτή τη θέση αποδεικνύεται ότι το καλό είναι η μόνη αιτία του έρωτα, όπως υποστηρίζει και ο Αυγουστίνος στο όγδοο βιβλίο *Περί Τριάδος*. Σημειώνει επίσης ότι δεν υπάρχει έρωτας άλλος, παρά μόνο ο έρωσ για το αγαθό. Καμιά φορά αγαπάται και το κακό, όταν βρίσκεται σε αντιπαλότητα με το αγαθό (*ἐρᾶται δέ ποτε καὶ τὸ κακὸν ὑπὸ τῷ λόγῳ τοῦ ἀγαθοῦ*),<sup>508</sup> καθώς είναι ολοφάνερο ότι το κακό ενίοτε θεωρείται καλό ή ἀπλῶς ἀγαθόν<sup>509</sup> όταν προσπαθεί να επιτύχει κάποιο όφελος. Το όφελος αυτό σχετίζεται με κάποιο αγαθό (*τυγχάνει τινὸς ἀγαθοῦ*), αλλά αυτό είναι αφορά το σχετικό αγαθό, ή το ἀπλῶς ἀγαθόν, όπως αναφέρεται. Γιατί συνήθως το καλό ή ἀπλῶς ἀγαθόν ενδέχεται να εντάσσεται στη σφαίρα της αδικίας, της ηδονής και των χρημάτων κ.ά.<sup>510</sup>

Ο Σχολάριος ξεκινά την παράθεση του κεφαλαίου αναφερόμενος στη θέση του Αυγουστίνου, την οποία εκθέτει ο Ακινάτης στην αντίθεση στις αντιρρήσεις.<sup>511</sup> Στο παρόν μέρος δεν διαφοροποιείται από τις θέσεις του Ακινάτη, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι παραθέτει και ακριβώς αυτά που ο Ακινάτης ισχυρίζεται. Στην ουσία σε αυτό το μέρος ο Σχολάριος συνθέτει μια άποψη, η οποία βασίζεται σε μέρη της απάντησης του Ακινάτη.<sup>512</sup>

Για κάποιον ο οποίος στάθηκε μόνο στην απάντηση του Ακινάτη, η αναφορά του Σχολάριου στο εξής χωρίο των Ψαλμών: *Κύριος ἐξετάζει τὸν δίκαιον καὶ τὸν ἀσεβῆ, ὁ δὲ ἀγαπῶν τὴν ἀδικίαν μισεῖ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν*,<sup>513</sup> θα φαινόταν ως δική του προσθήκη για να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι ακόμη και μέσα από την αδικία επιτυγχάνεται ένα σχετικό

<sup>508</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVII, 31: 14-15.

<sup>509</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVII, 31: 11-18.

<sup>510</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVII, 31: 11-18.

<sup>511</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 27 a. 1 s. c.

<sup>512</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 27 a. 1 co.

<sup>513</sup> *Ψαλμοί*, 10, 5.

καλό για αυτόν που πράττει. Ωστόσο, είναι γεγονός ότι ο Ακινάτης αναφέρεται σε αυτό το χωρίο στην πρώτη αντίρρηση, όπου και βασιζόμενος σε αυτό προσπαθεί να εξηγήσει πώς συμβαίνει κάποιος να αγαπάται ακόμη κι αν επιδιώκει το κακό.

Επιπλέον, ο Ακινάτης στην απάντησή του επιμένει περισσότερο στο γεγονός ότι εν τέλει ο λόγος που ένας άνθρωπος μπορεί να προτιμήσει την ανομία είναι επειδή βλέπει σε αυτή την πράξη του κάτι καλό, αλλιώς δεν θα την επιδίωκε.<sup>514</sup>

Ο Σχολάριος παραθέτει το βασικό συμπέρασμα, αναλύοντας σε πρώτη φάση βασικές θέσεις και έπειτα προσθέτει το χωρίο των *Ψαλμῶν*,<sup>515</sup> χωρίς να επιτυγχάνεται η ισχυροποίηση του επιχειρήματος. Γιατί η προσθήκη του χωρίου των *Ψαλμῶν* φαντάζει μάλλον άκαιρη, εφόσον δεν προσδίδει κάτι στο επιχείρημα. Επομένως, σε αυτό το σημείο θα μπορούσε κανείς να πει πως, είτε πρόκειται για μια ανεπιτυχή προσπάθεια σύνοψης της ουσίας των επιχειρημάτων του Ακινάτη, είτε φανερώνει τη τάση επιλογής στοιχείων, που κατά την αποτύπωσή τους μαζί διαφαίνεται η έλλειψη σύνδεσης.

## 2. Η γνώση.

Ο Σχολάριος υποστηρίζει ότι η γνώση είναι η αιτία του έρωτα. Αυτό είναι το συμπέρασμα της θέσης του Αυγουστίνου στο δέκατο βιβλίο *Περί Τριάδος*, κατά το οποίο ο Αυγουστίνος διατείνεται ότι κανείς δεν μπορεί να αγαπά αυτό που αγνοεί.

Αυτό το κεφάλαιο προσεγγίζεται από τον Σχολάριο με παρόμοια πρακτική. Αναφέρει και πάλι την αντίθεση στις αντιρρήσεις, όπου ο Ακινάτης βασίζεται ακόμα μια φορά σε χωρίο του Αυγουστίνου. Ο Σχολάριος παραπέμπει ονομαστικά στον Αυγουστίνο και στο κείμενό του περιλαμβάνεται, όπως και στο προηγούμενο κεφάλαιο, η ακριβής παραπομπή στα κεφάλαια, η οποία μπορεί να αναζητηθεί στο κείμενο του Ακινάτη με την ίδια ακριβώς μορφή.<sup>516</sup>

Οι επόμενες προτάσεις του κειμένου του Σχολάριου, όμως, δεν έχουν πλήρη εξάρτηση από το κείμενο του Ακινάτη. Ο Ακινάτης στην απάντησή του υποστηρίζει ότι το καλό είναι

---

<sup>514</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 27 a. 1 co.

<sup>515</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVII, 31: 16-18.

<sup>516</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVII, 31: 19-20.

αιτία του έρωτος υπό το πρίσμα του αντικειμένου του. Αλλά το καλό δεν είναι αντικείμενο μιας όρεξης, παρεκτός αν υπάρχει συναίσθηση αυτού. Κι έτσι ο έρωσ χρειάζεται κάποιο είδος αντίληψης του καλού που επιθυμείται. Γι' αυτό ο Αριστοτέλης υποστηρίζει, στα *Ἠθικά Νικομάχεια*, ότι η αισθητική όραση είναι αιτία του αισθητικού έρωτος. Παρομοίως, σύμφωνα με τον Ακινάτη, η θεωρητική σκέψη του ωραίου ή του αγαθού μπορεί να γίνει αιτία αισθητικού έρωτος. Συμπεραίνει ότι η γνώση είναι μια αιτία του έρωτος για τον ίδιο λόγο της ύπαρξης του αγαθού, δηλαδή, ότι το αγαθό δεν μπορεί να αγαπηθεί εκτός αν υπάρχει η γνώση αυτού.<sup>517</sup>

Ο Σχολάριος, όμως, κρίνοντας από το κείμενο, δεν αναφέρεται στην απάντηση του Ακινάτη, παρά μόνο σε κάποια μέρη των απαντήσεων στις αντιρρήσεις που αφορούν στην επιστημονική γνώση. Το γεγονός ότι επιλέγει να προσεγγίζει αυτή τη θέση του Ακινάτη για την επιστημονική γνώση, έναντι των υπολοίπων, δεικνύει το ενδιαφέρον του Σχολαρίου για αυτό το ζήτημα ειδικά. Ωστόσο, η αποφυγή πραγμάτευσης της απάντησης του Ακινάτη περί του τρόπου της γνώσης του ωραίου ή του αγαθού δημιουργεί σχετικώς ορισμένα ερωτήματα.

Τα λόγια του Σχολαρίου ενέχουν μια κριτική αποτίμηση ως προς αυτόν τον τρόπο γνώσης των επιστημών. Συγκεκριμένα ο Σχολάριος υποστηρίζει:

Εί δὲ αἱ ἐπιστῆμαι ζητοῦνται ἀγνοοῦμεναι καὶ οὐκ ἐχόμεναι, ἀλλ' οὐ παντελῶς ἀγνοοῦμεναι ἀλλὰ προγινωσκόμεναι ἢ κατὰ τι, ἢ καθόλου, ἢ κατὰ τι αὐτῶν ἀποτέλεσμα, ἢ διὰ τοῦ ἀκούειν ἐπαινούμενα· | τὸ δ' οὕτω γινώσκειν οὐκ ἔστιν ἔχειν, ἀλλὰ τὸ γινώσκειν τελείως.<sup>518</sup>

Κατά αυτόν τον τρόπο ο Σχολάριος επισημαίνει ότι εάν οι επιστήμες αναζητούνται αγνοούμενες και όχι κατέχοντάς τες, αλλά όχι παντελώς αγνοούμενες, αλλά εκ των προτέρων γνωρίζοντάς τες ή κατά λίγο ή ολοκληρωτικά ή ως προς το αποτέλεσμα τους ή επαινούμενες *διὰ τοῦ ἀκούειν*, δεν θα ήταν δυνατόν να τις μαθαίναμε έτσι, αλλά θα τις

---

<sup>517</sup> *Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, bonum est causa amoris per modum obiecti. Bonum autem non est obiectum appetitus, nisi prout est apprehensum. Et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc philosophus dicit, IX Ethic., quod visio corporalis est principium amoris sensitivi. Et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis, est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris, ea ratione qua et bonum, quod non potest amari nisi cognitum.* (Aquinas, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 27 a. 2 ad 2).

<sup>518</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVII, 31: 19-23.

γνωρίζαμε εντελώς (τέλεια).<sup>519</sup> Ο Σχολάριος επισημαίνει λοιπόν ότι οι επιστήμες πρέπει να κατέχονται εντελώς και όχι εν μέρη, ή μέσω τρίτων. Ο Σχολάριος δεν υπεισέρχεται σε θέματα σχετικά με την γνώση πέραν του ορισμού.

Ο Ακινάτης σημειώνει στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση ότι όταν ο άνθρωπος αναφέρεται σε επιστημονική γνώση δεν μπορεί να μιλά για κάποια αντίληψη της επιστημονικής γνώσης, αλλά πρέπει να έχει ακριβή αντίληψη αυτής της γνώσης. Επιπροσθέτως, στην απάντηση στη δεύτερη αντίρρηση, υποστηρίζει ότι ακόμη κι αν το αντικείμενο του έρωτος δεν γνωρίζεται εντελώς, παρ' όλα αυτά μπορεί να αγαπάται. Το ίδιο λέγει, ισχύει και για τις επιστήμες, στην περίπτωση των οποίων υπάρχουν άνθρωποι που τις αγαπούν εξαιτίας της συνολικής αντίληψης που έχουν γι' αυτές.<sup>520</sup>

### 3. Η ομοιότητα.

Κατά τον Σχολάριο η ομοιότητα συνιστά επίσης αιτία του έρωτα. Ένας λόγος για αυτό είναι ότι αναφέρεται στο βιβλίο *Σοφία Σειράχ: Πᾶν ζῶον ὁμοιον ἑαυτῷ ἀγαπᾷ*.<sup>521</sup> Ωστόσο, ο Σχολάριος δεν δίνει ως τίτλο του έργου της Παλαιάς Διαθήκης τον *Σοφία Σειράχ*, αλλά τον τίτλο *Εκκλησιαστής*. Το γεγονός αυτό δεικνύει ότι ο Σχολάριος χρησιμοποιεί λανθασμένα τον τίτλο που δίδει ο Ακινάτης *Ecclesiasticus*, που συνιστά τον μεταγενέστερο λατινικό τίτλο του βιβλίου *Σοφία Σειράχ* που επιγράφεται στη μετάφραση των Ο' ως *Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σειράχ* ή *Σοφία Σειράχ*,<sup>522</sup> ενώ το βιβλίο του *Ἐκκλησιαστή* αποδίδεται ως *Liber Ecclesiastes* στη Βουλγάτα.<sup>523</sup>

Σύμφωνα με τον Σχολάριο, η ομοιότητα εκφράζεται με δύο τρόπους. Ο πρώτος είναι *κατ' ἐνέργειαν* και ο δεύτερος μέσω μιας δύναμης και ροπής (*δυνάμει τινί καὶ ῥοπῇ*). Η αναφορά του αυτή δεν προχωρά, όπως στο κείμενο του Ακινάτη, στην επεξήγηση του πώς

<sup>519</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVII, 31:19- 24.

<sup>520</sup> *Ad primum ergo dicendum quod ille qui quaerit scientiam, non omnino ignorat eam, sed secundum aliquid eam praecognoscit, vel in universali, vel in aliquo eius effectu, vel per hoc quod audit eam laudari, ut Augustinus dicit, X de Trin. Sic autem eam cognoscere non est eam habere; sed cognoscere eam perfecte* (Aquinas, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 27 a. 2 ad 1).

<sup>521</sup> *Σοφία Σειράχ*, 13:15.

<sup>522</sup> Ν. Μ. Παπαδόπουλου, *Σύντομος Εισαγωγή εις την Παλαιάν Διαθήκην* (Αθήνα, 2001<sup>2</sup>), 104.

<sup>523</sup> C. G. Bartholomew, *Ecclesiastes* (Baker Academic Press, 2009), 18.

μπορεί να έχει αυτός ο ισχυρισμός εφαρμογή στην πραγματική σχέση δύο ανθρώπων.<sup>524</sup> Μόνο έπειτα, αναφερόμενος στο δεύτερο σκέλος της απάντησης του Ακινάτη, βοηθά τον αναγνώστη του να κατανοήσει το πώς αυτοί οι τρόποι έχουν εφαρμογή στις ανθρώπινες σχέσεις. Έτσι υποστηρίζει ότι ο πρώτος τρόπος ομοιότητας δημιουργεί τη φιλική αγάπη και τον έρωτα της αγαθής βούλησης. Για αυτό, λέγει ότι ο πρώτος τρόπος μπορεί να κατανοηθεί με βάση τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά, δηλαδή όπως ένας άνθρωπος λευκού δέρματος ομοιάζει με έναν άλλον με βάση το χαρακτηριστικό της λευκότητας, ενώ ο δεύτερος τρόπος όταν η διάθεση του ενός ανθρώπου διαμορφώνεται με βάση έναν άλλον άνθρωπο.<sup>525</sup>

Η δεύτερη ομοιότητα δημιουργεί τον έρωτα της επιθυμίας ή της ηδονής ή της αναγκαστικής φιλίας. Σε κάθε εν δυνάμει ον, κατά τον Σχολάριο, υπάρχει η έφεση της ολοκλήρωσης και χαίρεται όταν πετυχαίνει τον σκοπό αυτό, είτε στον χώρο του αισθητικού, είτε στο χώρο του νοητικού. Κατά τον έρωτα της επιθυμίας αυτός που αγαπά τον εαυτό του κυρίως αγαπά και αυτό που επιθυμεί. Και ο καθένας πιο πολύ αγαπά τον εαυτό του παρά τον άλλο. Τον εαυτό του αγαπά ουσιαστικά, ενώ τον άλλο τον αγαπά *έν ομοιότητι είδους τινός*.<sup>526</sup> Εάν όμως τύχει και εμποδιστεί ο στόχος του για το επιδιωκόμενο καλό από κάποιον όμοιο του, τότε ο άλλος γίνεται μισητός, και όχι φυσικά από την ομοιότητά του. Αυτός είναι και ο λόγος που οι κεραμείς τσακώνονται μεταξύ τους. Επειδή ο ένας εμποδίζει τον άλλον να κερδίσει. Το ότι, ενδεχομένως, το μίσος ανάμεσα στους κεραμείς προωθεί την εντελέχεια και τη γνώση δεν κρίνεται, ούτε από τον Ακινάτη, ούτε από τον Σχολάριο.<sup>527</sup>

Ο Ακινάτης και ο Σχολάριος αναφέρουν αυτή τη διάσταση μόνον για τους υπερήφανους, χωρίς να ξεκαθαρίζεται ποιοι είναι οι υπερήφανοι και ποιοι όχι. Ο συγκεκριμένα υποστηρίζει ότι στους υπερήφανους υπάρχουν έριδες, επειδή ο ένας αποστερεί από τον άλλον τη δόξα που επιθυμεί. Ο Σχολάριος, επιπλέον παραθέτει την αναφορά του Ακινάτη στον Αριστοτέλη λέγοντας ότι αν και ο *Φιλόσοφος λέγει έν ήθικοις* ότι κάποιοι αγαπούν από ηδονή, εκείνη πάλι η ηδονή προηγείται από άλλον έρωτα. Γιατί κανένας δεν ευχαριστιέται παρά μόνο με κάτι αξιέραστο κατά κάποιον τρόπο.<sup>528</sup>

<sup>524</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVII, 31: 27-28.

<sup>525</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVII, 31: 28-33.

<sup>526</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVII, 32:1.

<sup>527</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVII, 31: 32- 32: 5. Το παράδειγμα αυτό παραπέμπει στο δίπολο της κακής και αγαθής έριδας του Ησίοδου (Ησίοδος, *Έργα και Ημέραι*, στ. 14-16).

<sup>528</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVII, 32: 5-8.

Ο Σχολάριος στο ερώτημα αυτό χρησιμοποιεί ολόκληρη την απάντηση του Ακινάτη. Συνοψίζει μόνο το πρώτο μέρος της, χωρίς όμως να παραλείπει τα κεντρικά σημεία και αναλύει διεξοδικά το δεύτερο μέρος. Στο κείμενο του Σχολάριου, δεν αναφάίνεται κάποια πρόθεση αντίρρησης ή επιχειρηματολογίας υπέρ ή κατά των θέσεων του Ακινάτη. Εν αντιθέσει η πρόθεση του Σχολάριου είναι η απόδοση της ουσίας των θέσεων του Ακινάτη, χωρίς διαφοροποίηση.

Συγκεκριμένα ο Σχολάριος υποστηρίζει, όπως και ο Ακινάτης, ότι η ομοιότητα είναι μια ακόμη αιτία του έρωτος. Χρησιμοποιεί την παραπομπή του Ακινάτη στο βιβλίο *Σοφία Σειράχ* που βρίσκεται στην αντίθεση στις αντιρρήσεις.<sup>529</sup> Στη συνέχεια αναλύει τους δύο τρόπους με τους οποίους εκφράζεται η ομοιότητα. Ο Ακινάτης αναφέρει ότι η ομοιότητα μπορεί να εκληφθεί με δύο τρόπους: αφενός στο μέτρο που δύο πράγματα έχουν τα ίδια χαρακτηριστικά εν ενεργεία, με τον ίδιο τρόπο που όταν δύο άνθρωποι που έχουν το κοινό χαρακτηριστικό της λευκότητας του δέρματος, λέγεται ότι ο ένας ομοιάζει με τον άλλον και αφετέρου στο μέτρο που ο ένας εκ των δύο είναι εν δυνάμει ή έχει μια τάση προς το χαρακτηριστικό που ο άλλος κατέχει.<sup>530</sup>

Για να επεξηγήσει τον δεύτερο τρόπο εκδήλωσης της ομοιότητας ο Σχολάριος χρησιμοποιεί μια ακόμα σκέψη του Ακινάτη. Ο τελευταίος διατείνεται ότι στην περίπτωση του έρωτος που εδρεύει στο επιθυμητικό, ο αγαπών αγαπά τον εαυτό του, επειδή βούλεται το καλό που επιθυμεί. Αλλά κάθε άνθρωπος αγαπά τον εαυτό του περισσότερο απ' ότι αγαπά οποιονδήποτε άλλον, δεδομένου ότι είναι ενωμένος με τη δική του ουσία, ενώ ενώνεται με τον άλλον με βάση την ομοιότητα της ίδιας μορφής.<sup>531</sup>

Ο Ακινάτης από το 15<sup>ο</sup> άρθρο του πρώτου μέρους της *ST* εξηγεί ότι ο λατινικός όρος *forma* αντιστοιχεί στον ελληνικό όρο ιδέα. Σύμφωνα με τη θέση του Ακινάτη στο δέκατο πέμπτο ερώτημα είναι ανάγκη να τοποθετηθούν οι ιδέες στον θείο νου, γιατί η ιδέα, όπως συνοψίζει ο Σχολάριος, είναι η ομοιότητα του φύσει γινομένου. Η μορφή ενός πράγματος

---

<sup>529</sup>Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 27 a. 3 s. c. & Πᾶν ζῶον ἀγαπᾷ τὸ ὅμοιον αὐτῷ καὶ πᾶς ἄνθρωπος τὸν πλησίον αὐτοῦ· (*Σοφία Σειράχ*, 13:15).

<sup>530</sup> *Alio modo, ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione, illud quod aliud habet in actu, sicut si dicamus quod corpus grave existens extra suum locum, habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti.* (Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 27 a. 3 co.)

<sup>531</sup> *Dictum est autem supra quod in amore concupiscentiae amans proprie amat seipsum, cum vult illud bonum quod concupiscit. Magis autem unusquisque seipsum amat quam alium, quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicuius formae* (Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 27 a. 3 co.)

λαμβάνει, κατά τον Ακινάτη δύο ρόλους. Είτε (α) ως παράδειγμα του πράγματος για το οποίο ονομάζεται ιδέα, είτε (β) ως αρχή κατά την αντίληψη του πράγματος, δεδομένου ότι οι μορφές των γνώριμων πραγμάτων λέγεται ότι ανήκουν εντός αυτού που γνωρίζει. Ο Ακινάτης συνεχίζει τη θεώρηση αυτή συνδέοντας τη μορφή με τη γένεση, λέγοντας ότι σε όλα τα πράγματα που δεν προκύπτουν τυχαίως η μορφή πρέπει να συνιστά το τέλος της γένεσης ενός πράγματος. Αλλά αυτός που πράττει δεν δρα λόγω της μορφής, εκτός και αν η ομοιότητα της μορφής ενυπήρχε εντός της. Αυτό, μπορεί να συμβεί με δύο τρόπους. Στην περίπτωση ορισμένων που πράττουν, η μορφή του πράγματος που παθαίνει προϋπάρχει σε αυτόν που πράττει σύμφωνα με τη φυσική του ουσία (*esse naturale*), ήτοι εκ φύσεως. Σε αυτούς που πράττουν, αυτή η εκ φύσεως πράξη αντιστοιχεί με την ανθρώπινη γέννηση (δηλ. ο άνθρωπος γεννά άλλον άνθρωπο) και με την φωτιά που γεννά φωτιά. Όμως, κατά την περίπτωση άλλων, η μορφή προϋπάρχει σε αυτούς σύμφωνα με τη διανοητική ουσία (*esse intelligibile*) και σε αυτούς αυτή η πράξη σχετίζεται με τη σύλληψη της ιδέας, όπως επί παραδείγματι η ομοιότητα του σπιτιού προϋπάρχει στο νου του χτίστη. Έτσι, η ομοιότητα αυτή μπορεί να ονομασθεί ιδέα του σπιτιού, εφόσον ο χτίστης προτίθεται να χτίσει το σπίτι βάσει της μορφής που διανοητικά συλλαμβάνει.<sup>532</sup> Ο Σχολάριος, ήδη από την πραγμάτευση του πρώτου μέρους, δεν αναφέρεται στην εξήγηση του Ακινάτη περί του συσχετισμού μεταξύ των όρων ιδέα και μορφή.<sup>533</sup> Εξαιτίας των πολλών και διαφορετικών ερμηνειών του όρου μορφή<sup>534</sup> ο Σχολάριος δεν προβαίνει στην προσέγγιση του θέματος.

Έτσι και στο παρόν ερώτημα ο Σχολάριος σημειώνει πως ένας άνθρωπος συμπεριφέρεται προς τον εαυτό του με τέτοιο τρόπο, ώστε να είναι εξίσου καλός απέναντι στον άλλον, με τον ίδιο τρόπο που είναι καλός στον εαυτό του, αποφεύγοντας να αναφερθεί στην ανάλυση περί ουσίας και μορφής. Και τοποθετεί τη δεύτερη ομοιότητα στον έρωτα της

---

<sup>532</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup> q. 15 a. 1 co.

<sup>533</sup> Βλ. G. Scholarius, «Résumé de la Somme Théologique de saint Thomas d' Aquin. Première Partie. II. Traité de dieu (ΕΚ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΥ. ΕΚ ΤΩΝ ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ ΑΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΤΙΝΕΣ. II. Περί τοῦ εἶναι τὸν Θεόν.)», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὐρισκόμενα*, επιμ. L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935), V. 351: 31-33.

<sup>534</sup> Ο όρος στα Λατινικά χρησιμοποιήθηκε για να εξηγήσει τόσο το *εἶδος*, όσο και την *ιδέα*, το σχήμα, την ουσία, *τὸ τί ἔστι* ή ακόμη *τὸ τί ἦν εἶναι*, το παράδειγμα ή τον χαρακτήρα, αλλά και σε αντιδιαστολή με την ὕλη (B. Cassin (επιμ.), "form", στο *Dictionary of Untranslatables A Philosophical Lexicon*, μτφρ. S. Rendall, C. Hubert, J. Mehlman, N. Stein, & M. Syrotinski (Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2004), 349.

επιθυμίας ή της ηδονής ή της αναγκαστικής φιλίας, όπως ακριβώς αναφέρει και ο Ακινάτης.<sup>535</sup>

Σχετικά με τη θωμική αντίληψη περί Θεού ο Σχολάριος παραθέτει ότι ο κόσμος παρήχθη από τον Θεό *διὰ νοῦ ἐνεργοῦντος* κι ότι υπάρχει η ανάγκη να υπάρχει κάποιο είδος στον θείο νοῦ, χάριν της ομοιότητας του οποίου δημιουργήθηκε ο κόσμος και όχι μόνο από την ιδέα του παντός, *ἀλλὰ καὶ τοὺς ἰδίους πάντων λόγους*, πράγμα που δεν αντιμάχεται της θείας απλότητας.<sup>536</sup> Ωστόσο, η θωμική θέση συνεπάγεται ότι εντός του θείου νοῦ ενυπάρχουν πολλές ιδέες και εκείνος γνωρίζει την ουσία του εντελώς, αλλά επίσης γνωρίζει την ουσία του με τον οποιοδήποτε τρόπο μπορεί εκείνη να γνωσθεί. Η θέση ότι η γνώση της θείας ουσίας, αλλά και όλων των πιθανών τρόπων με τους οποίους μπορεί να συμμετάσχει η ουσία ατελώς σε οποιοδήποτε κτιστό δημιουργεί πολλαπλά προβλήματα. Ποιοι είναι αυτοί οι διαφορετικοί τρόποι, πώς ακριβώς σχετίζονται με τη θεία ουσία και πώς η ποικιλομορφία τους είναι συμβατή με την ενότητα και την πολλαπλότητα του αντικειμένου της θείας γνώσης, ήτοι της θείας ουσίας; Ο Σχολάριος, κατά τη σύνοψη του συγκεκριμένου ερωτήματος αναφέρει ότι, κατά τον Ακινάτη, *ἐκαστον δὲ τῶν κτισμάτων ἴδιον ἔχει εἶδος, καθόσον ἀμηγέπη μετέχει τῆ θείας οὐσίας*.<sup>537</sup> Καθίσταται σαφές ότι η προσέγγιση του Ακινάτη περί μορφής δεν μπορεί να νοηθεί ξέχωρα από τη θεώρηση περί της ουσίας ως μεθεκτής με κάποιον τρόπο από τα κτίσματα, παρά τη λογική<sup>538</sup> διάκριση που πραγματοποιεί ο Ακινάτης. Επομένως, η καταγραφή του Σχολαρίου αυτής της θέσης στη σύνοψή του, ο σχεδόν ανύπαρκτος σχολιασμός και η αποφυγή της διεξοδικής πραγμάτευσης της σχέσης μεταξύ ιδέας και μορφής αναπόφευκτα αναγάγει στα συνεπακόλουθα προβλήματα που προκύπτουν, ήτοι στην αντίθεση μεταξύ απείρου και απλού στη θεότητα, των καθόλου, της ανάγκης επιχειρηματολογίας υπέρ της διάκρισης μεταξύ ουσίας και ενεργειών, ουσίας και ύπαρξης, ουσίας και υπόστασης/προσώπου κ.ο.κ. στα οποία δεν υπεισέρχεται ο Σχολάριος κατά την επιτομή.

<sup>535</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 27 a. 3 co.)

<sup>536</sup> Scholarius, «Traité de dieu», 351: 34-37.

<sup>537</sup> Scholarius, «Traité de dieu», 352: 1-2.

<sup>538</sup> ή *κατ' ἐπίνοιαν* με βάση τη μετάφραση του Δ. Κυδώνη. Ποιο αναλυτικά βλ. Demetracopoulos, "Palamas Transformed", 269, & σημ. 17.



## ΤΑ ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΑ ΤΟΥ ΕΡΩΤΑ

Κεφάλαιο 28ο. *Περί τῶν τοῦ ἔρωτος ἀποτελεσμάτων.*

### 1. Η ενότητα είναι αποτέλεσμα του έρωτα.

Σύμφωνα με τον Σχολάριο στο κείμενο του Ακινάτη πρώτα αποδεικνύεται ότι η ενότητα είναι αποτέλεσμα του έρωτα, επειδή αυτό αναφέρει και ο Διονύσιος στο τέταρτο βιβλίο του *Περί θείων όνομάτων*.<sup>539</sup>

Συγκεκριμένα, σε αυτό το κεφάλαιο ο Διονύσιος υποστηρίζει ότι κάθε έρωτας συνιστά ενωτική δύναμη με δύο τρόπους· είτε αν η ενότητα νοείται ως το ίδιο το πράγμα, είτε αν νοείται με βάση τη διάθεση.<sup>540</sup> Ομοίως, και ο Σχολάριος αναφέρει ότι ο κάθε έρωσ είναι δύναμη ενωτική, είτε κατά το πράγμα, είτε κατά τη διάθεση. Κατά τον πρώτο τρόπο ο έρωσ είναι ποιητικό αίτιο. Γιατί απαιτεί την 'παρουσία του εραστού'.<sup>541</sup> Ο δεύτερος τρόπος επιτελείται κατά τρόπο ειδικό. Δηλαδή είτε η ενότητα αυτού του είδους, είτε ο δεσμός, συνιστούν τον έρωτα. Και επειδή ο έρωσ είναι *διπλοῦς*, δηλαδή διαιρείται στον έρωτα της επιθυμίας και στον έρωτα της φιλίας, και τα δύο είδη αφορούν την ενότητα. Έπειτα, ο Σχολάριος εξηγεί ότι αυτός που επιθυμεί κάτι, εξαιτίας της επιθυμίας του, αντιλαμβάνεται ότι αυτό που επιθυμεί συντελεί στο προσωπικό του καλό· ο φίλος επιδιώκει για τον φίλο του, ό, τι επιθυμεί και για τον εαυτό του. Για αυτό και αντιλαμβάνεται εκείνον ως τον άλλο του εαυτό, καθώς επιθυμεί για εκείνον, όπως και για τον εαυτό του, το καλό. Και με αυτόν τον τρόπο, συνεχίζει ο Σχολάριος, όπως επισημαίνει και ο Ακινάτης, μπορεί ο ίδιος ο φίλος να χαρακτηριστεί ως άλλος εαυτός, όπως έχει υποστηριχθεί και από άλλους.<sup>542</sup>

Σε αυτό το ερώτημα ο Σχολάριος ακολουθεί τη δομή της απάντησης του Ακινάτη χωρίς ιδιαίτερες παρεκκλίσεις στη ροή της παραγράφου. Εντούτοις η απάντηση του Σχολάριου παρουσιάζει παρεκκλίσεις ως προς το νόημα του κειμένου του Ακινάτη, καθώς φαίνεται να αναλύει περισσότερο τον πρώτο τύπο ένωσης και αφετέρου η ροή της απάντησής του διακόπτεται λίγο πριν από την τελευταία αναφορά του Ακινάτη στο *De*

<sup>539</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVIII, 32: 11-12

<sup>540</sup> Dionysius Areopagita, «De divinis nominibus», III, 709D-712C.

<sup>541</sup> *κινεῖ γὰρ πρὸς τὸ ζητεῖν τὴν τοῦ ἐραστοῦ παρουσίαν* (Scholarius, «Des Passions», XXVIII, 32: 15).

<sup>542</sup> *εἰ τοιοῦτός ἐστι φίλος ὃς ἑαυτὸν* (Diodorus Siculus, *Diodori Siculi Bibliothecae historicae libri qui supersunt*, επιμ. P. Wesseling κ.ά. (Biponti: Ex typographia Societatis, 1793-1807), 10.4.3.3-6).

*Trinitate*. Η νοηματική διακοπή είναι πιο ουσιαστική καθότι η αιτία συνδέεται με την ορολογία του Ακινάτη. Για να γίνει όμως πιο κατανοητή η διαφορά των δύο κειμένων πρέπει να αναλυθεί το μέρος που παραλείπει ο Σχολάριος.

Συγκεκριμένα, ο Ακινάτης υποστηρίζει ότι υπάρχουν δύο τύποι ενωτικής δύναμης. Ο έρωσ, όπως αναφέρει, προκαλεί τον πρώτο τύπο ένωσης ως *αποχρών λόγος* ή αλλιώς ως *αποτελεσματική αιτία (effective)*, δεδομένου ότι επηρεάζει την κίνηση προς το επιθυμητό και αναζητά την παρουσία του αντικειμένου του έρωτος σαν κάτι που ομοιάζει και είναι σχετικό με τις ποιότητες του εαυτού του.<sup>543</sup> Αλλά, κατ' αντίστοιχο τρόπο προκαλεί τον δεύτερο τύπο ως *μορφοποιός αιτία (formaliter)*, δεδομένου ότι ο έρωσ καθαυτός είναι ένας τρόπος ένωσης ή σύνδεσης.<sup>544</sup>

Ο Σχολάριος αναφέρεται σε έναν μόνο τύπο ενωτικής δύναμης, αλλά και η ορολογία που αποφασίζει να χρησιμοποιήσει μεταβάλλει κατά τι το νόημα, καθ' ότι σε καμία εκ των δύο τύπων δεν αντιστοιχεί απολύτως ο όρος ποιητικό αίτιο ή το επίρρημα *ποιητικῶς*,<sup>545</sup> που αντιστοιχούν στον αποχρώντα λόγο. Κρίνεται πως η παράλειψη αυτή του δεύτερου μέρους είναι μια προσπάθεια συναρμογής των δύο τύπων ενωτικής δύναμης εν είδει εξήγησης. Θα μπορούσε, επιπλέον, να ερμηνευθεί ως αποφυγή μιας λανθασμένης αποτύπωσης των λεγομένων του Ακινάτη ή περισσότερο ως αποφυγή χρήσης μιας ορολογίας που παραπέμπει στη μορφοποιητική διαδικασία της αριστοτελικής θεώρησης.

## 2. Ο έρωσ είναι αιτία της αμοιβαίας περιχωρήσεως (αυτού που αγαπά από αυτό που αγαπά).

Δεύτερον, ο Σχολάριος υποστηρίζει ότι ο έρωσ *αίτιος ἐστι τῆς πρὸς ἀλλήλους περιχωρήσεως*.<sup>546</sup> Αυτή η πρώτη πρόταση από μόνη της δεν αποδίδει το νόημα των ισχυρισμών του Ακινάτη. Κατά τον Σχολάριο, ο έρωσ ως αιτία αμοιβαίας περιχωρήσεως

---

<sup>543</sup> *Primam ergo unionem amor facit effective, quia movet ad desiderandum et quaerendum praesentiam amati, quasi sibi convenientis et ad se pertinentis.* (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 28 a. 1 co.).

<sup>544</sup> *Secundam autem unionem facit formaliter, quia ipse amor est talis unio vel nexus.* (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 28 a. 1 co.).

<sup>545</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVIII, 32: 14.

<sup>546</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVIII, 32: 25.

εξηγείται επειδή το αντικείμενο του έρωτος (τὸ έραστὸν) περιέχεται σε αυτόν που αγαπά, καθώς έχει εκπηγάσει από τη δική του διάθεση να αρέσει στον άλλον. Έτσι και αυτός που αγαπά εμπεριέχεται σε αυτόν που αγαπιέται, εφόσον αυτός που αγαπά επιδιώκει (να γνωρίσει) κατά κάποιον τρόπο το ενδότερο μέρος του εραστού. Αυτό συμβαίνει δεδομένου ότι τίποτε δεν εμποδίζει το περιέχον και το περιεχόμενο να είναι κατά κάποιο τρόπο διαφορετικά, με τον ίδιο τρόπο που τίποτε δεν εμποδίζει το γένος να περιέχεται στο είδος και το αντίστροφο.<sup>547</sup>

Η απάντηση του Σχολάριου επικεντρώνεται στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση του Ακινάτη.<sup>548</sup> Η αναφορά του είναι αναλυτική και δεν παρατηρούνται ούτε νοηματικές, αλλά ούτε περιεκτικές παραλείψεις. Το γεγονός ότι η απάντηση του Σχολάριου δεν αντιτίθεται στην απάντηση του Ακινάτη, αλλά και ότι δεν αναφέρεται κάποια δογματική διάσταση,<sup>549</sup> ισχυροποιεί την αντίληψη ότι ο Σχολάριος αναφέρεται στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση δεδομένου ότι είναι πιο συνοπτική και περισσότερο επεξηγηματική, όσον αφορά τον τίτλο του ερωτήματος.

---

<sup>547</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVIII, 32: 25-30.

<sup>548</sup> *Ad primum ergo dicendum quod amatum continetur in amante, in quantum est impressum in affectu eius per quandam complacentiam. E converso vero amans continetur in amato, in quantum amans sequitur aliquo modo illud quod est intimum amati. Nihil enim prohibet diverso modo esse aliquid continens et contentum, sicut genus continetur in specie et e converso.* (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 28 a. 2 ad 1.).

<sup>549</sup> Βλ. Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 28 a. 2 co.

### 3. Η έκσταση είναι αποτέλεσμα του έρωτα.

Τρίτον ο Ακινάτης υποστηρίζει, σύμφωνα με τον Σχολάριο, ότι η έκσταση αποτελεί αποτέλεσμα του έρωτα. Ως επιβεβαιωτική αναφορά χρησιμοποιείται το έργο του ψευδο-Διονύσιου Αρεοπαγίτη *Περί θείων ονομάτων*. Εκεί, ως γνωστόν, υποστηρίζει ο Διονύσιος ότι ο έρωτας προκαλεί έκσταση.<sup>550</sup> Μια ακόμη ισχυρότατη απόδειξη είναι ότι και ο ίδιος ο Θεός από τον έρωτα έχει εκστασιαστεί.<sup>551</sup> Ο Σχολάριος στο παρόν ουσιαστικά αναφέρεται μόνο στην αντίθεση στις αντιρρήσεις, όπου βγαίνει το συμπέρασμα ότι η αγάπη δεν επιφέρει την έκσταση.<sup>552</sup> Ωστόσο ο Σχολάριος και πάλι αναφέρεται μόνον στην παράθεση που κάνει ο Ακινάτης στον Διονύσιο και όχι στην υπόλοιπη επιχειρηματολογία του Ακινάτη. Να σημειωθεί ότι στο παρόν ερώτημα ο Θωμάς επαναλαμβάνει απόψεις που έχει αναλύσει στα προηγούμενα κεφάλαια και δεν πραγματοποιεί κάποια επιπλέον αναφορά σε άλλον διανοητή.

### 4. Η ζήλεια είναι αποτέλεσμα έκστασης.

Ο Σχολάριος δεν αναφέρει τα υπόλοιπα δύο άρθρα, δηλαδή το πέμπτο και το έκτο άρθρο του Ακινάτη που υπάρχουν σε αυτό το ερώτημα,<sup>553</sup> γεγονός που μπορεί να σημαίνει είτε ότι του είναι αδιάφορο το θέμα, είτε ότι συνοψίζει τα συμπεράσματά τους σε ένα.

Ο βυζαντινός θεολόγος παραλείπει το βασικό συμπέρασμα του Ακινάτη ότι η ζήλεια είναι αποτέλεσμα της αγάπης.<sup>554</sup> Παρά θεωρεί αξιολογότερο το συμπέρασμα που συμπεριέλαβε και στο προηγούμενο άρθρο, ότι δηλαδή η ζήλεια είναι αποτέλεσμα της έκστασης, που ο Ακινάτης υποστηρίζει πως είναι προϊόν της αγάπης.<sup>555</sup>

---

<sup>550</sup> Dionysius Areopagita, «De divinis nominibus», III, 712A.

<sup>551</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVIII, 32: 31-33.

<sup>552</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 28 a. 3 arg. 1, I<sup>a</sup>-IIae q. 28 a. 3 arg. 2, I<sup>a</sup>-IIae q. 28 a. 3 arg. 3.

<sup>553</sup> Βλ. Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 28 a. 5 και I<sup>a</sup>-IIae q. 28 a. 6.

<sup>554</sup> *Respondeo dicendum quod zelus, quocumque modo sumatur, ex intensione amoris provenit* (Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 28 a. 4 co.).

<sup>555</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 28 a. 4 co.

Ο Ακινάτης στις αντιρρήσεις παρουσιάζει ορισμένα χωρία της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης. Συγκεκριμένα αυτά που αναφέρει είναι το εξής χωρίο της *Α΄ Προς Κορινθίους*: *ὅπου γὰρ ἐν ὑμῖν ζῆλος καὶ ἔρις καὶ διχοστασίαι, οὐχὶ σαρκικοὶ ἐστε καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε;*<sup>556</sup> Ὅπως και των *Ψαλμῶν*: *ὅτι ἐζήλωσα ἐπὶ τοῖς ἀνόμοις εἰρήνην ἁμαρτωλῶν θεωρῶν,*<sup>557</sup> τα οποία μπορούν να χρησιμοποιηθούν υπέρ της άποψης ότι το αντικείμενο της ζήλειας είναι το μίσος. Παράλληλα αναφέρεται και στα παρακάτω χωρία: *μη παραζήλου ἐν πονηρευομένοις μηδὲ ζήλου τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν,*<sup>558</sup> *ἐμνήσθησαν δὲ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι γεγραμμένον ἐστίν, ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου καταφάγεται με*<sup>559</sup> *καὶ καὶ εἶπεν Ἴησιού· ζηλῶν ἐζήλωκα τῷ Κυρίῳ παντοκράτορι, ὅτι ἐγκατέλιπον τὴν διαθήκην σου οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ· καὶ τὰ θυσιαστήριά σου καθεῖλαν καὶ τοὺς προφῆτας σου ἀπέκτειναν ἐν ρομφαίᾳ, καὶ ὑπολέλειμμαι ἐγὼ μονώτατος, καὶ ζητοῦσι τὴν ψυχὴν μου λαβεῖν αὐτήν*<sup>560</sup> που παρατίθενται στην απόκριση του Ακινάτη.

Ὡστόσο, ο Σχολάριος δεν παραθέτει κανένα από αυτά τα χωρία, ούτε τα συμπεράσματα που συνάγει ο Ακινάτης βάσει αυτών. Αντίθετα, καταγράφει πως και ο ζήλος είναι αποτέλεσμα έκστασης, με βάση την αναφορά που κάνει ο Ακινάτης στον ψευδο-Διονύσιο. Στο *Περί θείων ὀνομάτων* υποστηρίζεται ότι ο Θεός ονομάζεται ζηλότυπος εραστής λόγω της μεγάλης αγάπης που έχει για τα δημιουργήματα.<sup>561</sup> Ο Σχολάριος εκφράζει πως η θέση ότι η ζήλεια είναι αποτέλεσμα της έκστασης είναι ουσιαστικά θέση του Διονυσίου, παραβάλλοντας ότι *καλεῖται ζηλωτῆς ὁ Θεὸς διὰ τὸν πολὺν ἔρωτα, ὃν ἔχει πρὸς τὰ ὄντα.*<sup>562</sup> Αυτό ίσως συμβαίνει δεδομένης της συσχέτισης και επανάληψης των θέσεων με το προηγούμενο ερώτημα.<sup>563</sup>

Στη συνέχεια της τέταρτης παραγράφου ο Σχολάριος παραθέτει:

*Εἰ δὲ λέγοι τις, ὡς ἀντικείμενον τοῦ ἔρωτός ἐστι τὸ ἀγαθόν, ὃ ἐστὶ κοινωνικὸν ἑαυτοῦ, ὁ δὲ ζῆλος ἐναντιοῦται τῇ κοινωνίᾳ, ὡς οἱ ἄνδρες ζηλοτυπεῖν λέγονται ὑπὲρ τῶν ἰδίων γυναικῶν, ἃς οὐ βούλονται κοινὰς ἔχειν ἄλλοις [...].*<sup>564</sup>

<sup>556</sup> *Α΄ Προς Κορινθίους Επιστολή*, 3: 3.

<sup>557</sup> *Ψαλμοί*, 72: 3.

<sup>558</sup> *Ψαλμοί*, 36: 1.

<sup>559</sup> *Κατὰ Ἰωάννη Εὐαγγέλιον*, 2: 17.

<sup>560</sup> *Γ΄ Βασιλειῶν*, 19: 14.

<sup>561</sup> Dionysius Areopagita, «De divinis nominibus», III, 712B.

<sup>562</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVIII, 34: 32.

<sup>563</sup> Βλ. Τρίτη θέση του 28<sup>ου</sup> κεφαλαίου.

<sup>564</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVIII, 32: 36- 39.

Το πρώτο σκέλος της πρότασης, δηλαδή ότι το αντικείμενο του έρωτα είναι το αγαθό επειδή έχει κοινωνική διάσταση και παράλληλα η θέση ότι η ζήλεια εναντιώνεται στην κοινωνία, είναι θέσεις του Σχολάριου που δεν ανευρίσκονται ούτε στο κείμενο του Ακινάτη, ούτε στο κείμενο του ψευδο-Διονύσιου. Πρόκειται επομένως για συμπεράσματα του Σχολάριου, που πλαισιώνονται από το παράδειγμα που αναφέρει ο Ακινάτης, και που βρίσκονται στο δεύτερο σκέλος της πρότασης του Σχολάριου, που είναι αιτιολογικό: *ὡς οἱ ἄνδρες ζηλοτυπεῖν λέγονται ὑπὲρ τῶν ἰδίων γυναικῶν, ἃς οὐ βούλονται κοινὰς ἔχειν ἄλλοις [...]* (=για αυτό οι άντρες θεωρούνται ότι ζηλοτυπούν απέναντι στις γυναίκες τους, τις οποίες δεν θέλουν να μοιράζονται με άλλους). Αυτό το παράδειγμα υπάρχει δύο φορές στο κείμενο του Ακινάτη. Πρώτα στη δεύτερη αντίρρηση, όπου ο Ακινάτης υποστηρίζει πως το αντικείμενο της αγάπης είναι το αγαθό, το οποίο μεταβιβάζεται. Κατά τον Ακινάτη, η ζήλεια είναι ασυμβίβαστη με αυτή τη μεταβίβαση, δεδομένου ότι ένας άνθρωπος που δεν ανέχεται να μοιράζεται αυτό που αγαπά, φαίνεται ότι ζηλεύει (*non patitur consortium in amato*). Ο Ακινάτης δίδει το παράδειγμα ότι οι σύζυγοι θεωρούνται ζηλότυποι από τους συζύγους τους, επειδή δεν θέλουν να έχουν οικειότητα με άλλους (*quas nolunt habere communes cum ceteris*).<sup>565</sup> Τέλος, αναφέρεται σε αυτό, ακόμη μια φορά στην κύρια απάντησή του, όπου διατείνεται ότι στην περίπτωση της ερωτικής αγάπης, με την έντονη επιθυμία για κάτι, αυτός που αγαπά κινείται ενάντια σε οτιδήποτε τον δυσκολεύει στην επίτευξη ή στην ηδονή του αντικειμένου της αγάπης του. Από αυτή την άποψη είναι οι σύζυγοι ζηλότυποι· η αποκλειστικότητα (*singularitas*) που επιδιώκουν από τον σύζυγο αποκλείει την οικειότητά με άλλους.<sup>566</sup>

Ακόμη, όλη η υπόλοιπη παράγραφος αφορά σκέψεις του Σχολάριου σχετικά με το ζήτημα, αντιπαραβολικά με την απάντηση στη δεύτερη αντίρρηση του Ακινάτη. Επίσης η αναφορά που κάνει στα λεγόμενα του Ακινάτη πάλι συνιστά αιτιολόγηση των θέσεών του. Συγκεκριμένα ο Σχολάριος υποστηρίζει:

---

<sup>565</sup> *Praeterea obiectum amoris est bonum, quod est communicativum sui. Sed zelus repugnat communicationi, ad zelum enim pertinere videtur quod aliquis non patitur consortium in amato; sicut viri dicuntur zelare uxores, quas nolunt habere communes cum ceteris. Ergo zelus non est effectus amoris* (Aquinas, I<sup>a</sup>-IIae q. 28 a. 4 arg. 2).

<sup>566</sup> *Nam in amore concupiscentiae, qui intense aliquid concupiscit, movetur contra omne illud quod repugnat consecutioni vel fruitioni quietae eius quod amatur. Et hoc modo viri dicuntur zelare uxores, ne per consortium aliorum impediatur singularitas quam in uxore quaerunt.* (Aquinas, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 28 a. 4 co).

[...] ἀλλ' ἰστέον ὅτι τοῦ ἀγαθοῦ ἐρῶμεν, καθόσον ἐστὶν ἡμῖν μεθεκτόν· ὅθεν πᾶν ὃ τὴν τελειότητα τῆς κοινωνίας ταύτης κωλύει μισητόν ἡμῖν γίνεται, καὶ οὕτως ὁ τοῦ ἀγαθοῦ ἔρως αἴτιος γίνεται ζήλου. Δι' ἔνδειαν δὲ ἀγαθοῦ, μικρῶν τινῶν ἀγαθῶν μὴ δυναμένων τελείως ὑπὸ πολλῶν ἅμα μετέχεσθαι, γίνεται ὁ ἔρως αἴτιος ζήλου τοῦ φθόνου, οὐ μὴν κυρίως ὁ τῶν δυναμένων τελείως ὑπὸ πολλῶν | μετέχεσθαι· [...].<sup>567</sup>

Μέχρις ἐδῶ οἱ παραθέσεις του Σχολάριου διακρίνονται ἀπὸ το κείμενο του Ακινάτη, στο μέτρο των εννοιῶν. Κατὰ τον Σχολάριο κανεὶς πρέπει νὰ μάθει ὅτι ἀγαπᾷ το καλὸ, καθὼς μπορεῖ νὰ μετέχει σὲ αὐτό. Γι' αὐτὸ καθετὶ που ἐμποδίζει τὴν τελειότητα αὐτῆς τῆς κοινωνίας, γίνεται μισητό στους ἀνθρώπους καὶ ἔτσι ὁ ἔρωτας τοῦ καλοῦ γίνεται αἰτία ζήλειας. Ὁ λόγος, ἐπομένως, εἶναι ἡ ἀνάγκη γιὰ το καλὸ, καθὼς κάποια μικρὰ καλὰ δὲν μποροῦν νὰ μετέχονται ἀπὸ πολλὰ, κι ἔτσι γίνεται ὁ ἔρωτας αἰτιος ζήλου τοῦ φθόνου.<sup>568</sup>

Ἀκόμη, ὁ Ακινάτης ἀναφέρεται στὴν ἔννοια τῆς μετάδοσης τοῦ ἀγαθοῦ (*communicabile amanti*),<sup>569</sup> ἐνῶ ὁ Σχολάριος προσδιορίζει αὐτὴ τὴν μετάδοση ὡς μέθεξι καὶ κοινωνία (μεθεκτόν καὶ τελειότητα τῆς κοινωνίας).<sup>570</sup> Συνεχίζοντας ὁμως λέγει: *γιατί κανένας δὲν φθονεῖ τὸν ἄλλον λόγῳ τῆς ἀληθινῆς γνώσης, τὴν ὁποία μπορεῖ στὴν ἐντέλεια νὰ μάθει ἀπὸ πολλοὺς, ἀλλὰ ἴσως φθονεῖ τὴν ὑπεροχὴ ἀπὸ αὐτὴ τὴ γνώση.*<sup>571</sup> Αὐτὴ εἶναι ἡ αἰτία γιὰ τὸν ἰσχυρισμὸ τοῦ Σχολάριου. Συγκεκριμένα, ὁ Ακινάτης σχετικὰ με τὸ ζήλο τοῦ φθόνου ἀναφέρει τὸ παράδειγμα ὅτι κανεὶς δὲν φθονεῖ τὴ γνώση τοῦ ἄλλου γιὰ μιαν ἀλήθεια που μποροῦν νὰ κατέχουν πολλοὶ πλήρως, ἀν καὶ μπορεῖ νὰ φθονήσῃ κανεὶς τὴν τελειότητα τοῦ ἄλλου, ὅσον ἀφορᾷ τὴ γνώση αὐτῆς τῆς ἀλήθειας.<sup>572</sup> Ἐτσι, αὐτὸ που ἐννοεῖ ὁ Ακινάτης, καὶ ἀναφέρει ἐπίσης ὁ Σχολάριος, εἶναι ὅτι κανεὶς δὲν φθονεῖ τὴ γνώση τοῦ ἀληθοῦς· αὐτὸ που ἴσως μπορεῖ νὰ γίνῃ ἀντικείμενο τοῦ φθόνου εἶναι ἡ ὑπεροχὴ τῆς γνώσης.<sup>573</sup> Καταλήγει ὁ Σχολάριος παραθέτοντας τὸ ἐπιχείρημα στο *Περί θείων ὀνομάτων* περὶ τοῦ ἔρωτος ὡς συντηρητικὸ καὶ συνεκτικὸ πάθος. Παράλληλα, παραθέτει ὅτι, σύμφωνα με τὸν

<sup>567</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVIII, 39:32-33:4.

<sup>568</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVIII, 39:32-33:4.

<sup>569</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 28 a. 4 ad 2.

<sup>570</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVIII, 32: 40.

<sup>571</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVIII, 33: 5-6.

<sup>572</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 28 a. 4 ad 2.

<sup>573</sup> [...] ἀλλ' ἴσως τῆς περὶ τὴν τοιαύτην γνώσιν ὑπεροχῆς [...] (Scholarius, «Des Passions», XXVIII, 33:6).

Διονύσιο, όλα πράττονται δι' έρωτος, καθόσον ο έρωσ περιέχει μέσα του τον νοερό έρωτα, τον λογικό, τον ζωώδη και τον φυσικό.<sup>574</sup>

Από τα τελευταία δύο ερωτήματα αυτού του κεφαλαίου που θέτει ο Ακινάτης, και που αφορούν τη γενική έννοια του έρωτος, ή πιο ορθά της αγάπης (με βάση τη *ST*)<sup>575</sup> και κατά πόσον αυτή συνιστά επιβλαβές πάθος,<sup>576</sup> ο Σχολάριος παραθέτει μόνο τις αναφορές που κάνει ο Ακινάτης σε χωρία του ψευδο-Διονύσιου. Μάλιστα στην περίπτωση του πέμπτου άρθρου ο Σχολάριος καταγράφει και το κεφάλαιο στο οποίο υπάρχει η θέση του ψευδο-Διονύσιου.<sup>577</sup> Σύμφωνα με τον Ακινάτη κάθε πράγμα αγαπά τον εαυτό του με τέτοιο τρόπο, ώστε να τον συντηρεί.<sup>578</sup> Ως προς το έκτο άρθρο ο Σχολάριος αναφέρεται πάλι στη διάκριση που κάνει ο Ψευδο-Διονύσιος σε νοερό, λογικό, ζωώδη και φυσικό έρωτα.<sup>579</sup> Επομένως, κρίνεται ότι ο λόγος της παράλειψης εκ μέρους του Σχολαρίου της πραγμάτευσης των δύο αυτών ερωτημάτων αναλυτικά, είναι ότι ο Ακινάτης βασίζει τις απαντήσεις του σε προγενέστερες τεθείσες απόψεις με αφορμή ως επί το πλείστον τα επιχειρήματα του ψευδο-Διονύσιου.

---

<sup>574</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVIII, 33: 6-10.

<sup>575</sup> [...] *amor significat coaptationem quandam appetitivae virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem quod coaptatur ad aliquid quod est sibi conveniens* [...] (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 28 a. 5 co.).

<sup>576</sup> Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 28 a. 5 και I<sup>a</sup>-IIae q. 28 a. 6.

<sup>577</sup> [...] *κατὰ τὸν Διονύσιον ἐν τῷ τετάρτῳ περὶ θείων ὀνομάτων* (Scholarius, «Des Passions», XXVIII, 33: 7-8).

<sup>578</sup> *singula seipsa amant contentive, idest conservative* (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 28 a. 5 s. c.).

<sup>579</sup> Scholarius, «Des Passions», XXVIII, 33: 6-10. Βλ. και Dionysius Areopagita, «De divinis nominibus», III, 713A.



ΜΙΣΟΣ

Κεφάλαιο 29<sup>ο</sup>. Περὶ τοῦ μίσους.

*τὰ τῆς ψυχῆς πάθη [...] καὶ τὸ φιλεῖν καὶ τὸ μισεῖν*<sup>580</sup>

Ο Ακινάτης στο παρόν κεφάλαιο εξετάζει το μίσος ως πάθος του επιθυμητικού μέρους της ψυχῆς. Κατὰ το πρότυπο της πραγμάτευσης του ἔρωτος εξετάζει τον ρόλο που παίζει το κακό στο μίσος και καταλήγει ὅτι ο ἔρωτος εἶναι ισχυρότερο πάθος ἀπὸ το μίσος, δεδομένου ὅτι ἡ αἰτία εἶναι πάντοτε ισχυρότερη των αποτελεσμάτων.

Σε αὐτὸ το κεφάλαιο αναφέρεται και το μίσος ἐναντι του εαυτοῦ μας ἢ του σώματός μας και υπονοεῖται μια σήμανση περὶ της ευθανασίας, χωρὶς ιδιαίτερες προεκτάσεις.

1. Αἰτία και αντικείμενο του μίσους εἶναι το κακό.

Ο Σχολάριος ἀπὸ αὐτὸ τὸ ἄρθρο αναφέρεται μόνο στην ἀντίθεση στις αντιρρήσεις του Ακινάτη. Στο κείμενό του ο Σχολάριος αναφέρει ὅτι σχετικά με το πρῶτο ἄρθρο του Ακινάτη πρῶτα αποδεικνύεται ὅτι τὸ αἴτιο, ὅπως και τὸ αντικείμενο του μίσους εἶναι τὸ κακό, ἐφόσον τὸ καλὸ εἶναι αντικείμενο και αἴτιο του ἔρωτος.<sup>581</sup> Για του λόγου το αληθές ο Ακινάτης υποστηρίζει στην ἀντίθεση στις αντιρρήσεις αὐτοῦ του ἄρθρου ὅτι τὸ μίσος εἶναι ἀντίθετο προς την ἀγάπη. Προηγουμένως, ο Ακινάτης εἶχε υποστηρίξει ὅτι τὸ αντικείμενο της ἀγάπης εἶναι τὸ ἀγαθόν. Ἀντιστοίχως, στο σημεῖο αὐτὸ που πραγματεύεται τὸ μίσος αναφέρει πως τὸ αντικείμενο του μίσους εἶναι τὸ κακό.<sup>582</sup>

<sup>580</sup> Ἀριστοτέλης, *Περὶ ψυχῆς*, 403a18.

<sup>581</sup> Scholarius, «Des Passions», XXIX, 33: 13-14.

<sup>582</sup> *Sed contra, odium contrariatur amori. Sed obiectum amoris est bonum, ut supra dictum est. Ergo obiectum odii est malum* (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 29 a. 1 s. c).

## 2. Ο έρωσ είναι αιτία του μίσους.

Στο κείμενό του Σχολάριου δεν υπάρχει άλλη αναφορά παρά μόνο εκείνη που πραγματοποιεί ο Ακινάτης στον Αυγουστίνο. Ο Αυγουστίνος στο έργο *Ἡ πολιτεία τοῦ Θεοῦ* (*De Civitate Dei*) υποστηρίζει, κατά τον Ακινάτη, ότι όλα τα συναισθήματα προκαλούνται από την αγάπη. Πράγματι στο 14<sup>ο</sup> κεφάλαιο του βιβλίου αυτού ο Αυγουστίνος αναφέρει ότι ο έρωσ είναι αιτία του μίσους. Αυτό συμβαίνει διότι όλες οι διαθέσεις (τα συναισθήματα) προκύπτουν από τον έρωτα.<sup>583</sup> Ο Σχολάριος αναφέρεται σε αυτή την παραπομπή του Ακινάτη και συνεχίζει τη συλλογιστική του υποστηρίζοντας ότι το μίσος θα συνιστά κι εκείνο κάποια διάθεση της ψυχής, με βάση τη θέση ότι όλα τα συναισθήματα προκύπτουν από τον έρωτα.<sup>584</sup>

Σχετικά, όμως, με την πραγμάτευση αυτού του θέματος ο Σχολάριος αναφέρει την απάντηση στην πρώτη αντίρρηση του Ακινάτη. Σε αυτήν ο Ακινάτης αναφέρεται στη θέση του Αριστοτέλη. Ο Αριστοτέλης στο δέκατο τρίτο κεφάλαιο των *Κατηγοριῶν* υποστηρίζει ότι *καὶ τὰ ἐκ τοῦ αὐτοῦ γένους ἀντιδιηρημένα ἀλλήλοις ἅμα τῇ φύσει λέγεται. ἀντιδιηρηῆσθαι δὲ λέγεται ἀλλήλοις τὰ κατὰ τὴν αὐτὴν διαίρεσιν [...]*.<sup>585</sup> Ο Ακινάτης το ερμηνεύει ως εξής: *a enim quae ex opposito dividuntur, naturaliter sunt simul*,<sup>586</sup> δηλαδή εκλαμβάνει τη διαίρεση ως ταυτόχρονη, ενώ ο Αριστοτέλης με το ἅμα αναδεικνύει ότι η διαίρεση συμβαίνει *εν είδει* και όχι *εν χρόνω*, δηλαδή με τον τρόπο της φύσεως και όχι με τον τρόπο του χρόνου. Ενώ, ο Ακινάτης κρίνει ότι τα πράγματα που διαιρούνται με τα αντίθετα είναι *ταυτόχρονα* φυσικά το ένα με το άλλο.

Ωστόσο, ο Σχολάριος δεν αναφέρεται καθόλου στη θέση του Αριστοτέλη, αλλά χρησιμοποιεί ως εκ τούτου την επιχειρηματολογία του Ακινάτη. Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει σε αυτό το κεφάλαιο ότι το ταυτόχρονο είναι ένας όρος που χρησιμοποιείται απλά και κύρια σε αυτά τα πράγματα που η γένεσή τους είναι

---

<sup>583</sup> *Non solum autem propter se ipsos his mouentur affectibus, uerum etiam propter eos, quos liberari cupiunt et ne pereant metuunt, et dolent si pereunt et gaudent si liberantur* (Augustinus, «De Civitate Dei», στο *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina (PL)* 41, επιμ. J. P. Migne (Paris: 1864), 14, XIV, col. 414).

<sup>584</sup> Scholarius, «Des Passions», XXIX, 33: 15-16.

<sup>585</sup> Αριστοτέλης, *Κατηγορία*, 14b.

<sup>586</sup> [...] *a enim quae ex opposito dividuntur, naturaliter sunt simul* (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 29 a. 2 arg. 1).

ταυτόχρονη. Κατά τον Αριστοτέλη, δεν υπάρχει κάποιο πρότερα ή ύστερα του άλλου. Και ως προς την έννοια του χρόνου αυτά λογίζονται ως ταυτόχρονα. Από την άλλη, κατά την έννοια της φύσης, αυτά είναι πάλι ταυτόχρονα, δεδομένου ότι η ύπαρξη του ενός προϋποθέτει την ύπαρξη του άλλου, ενώ δεν είναι αίτιο το ένα του άλλου.

Συγκεκριμένα, πρόκειται για την αριστοτελική θεώρηση περί διπλάσιου και μισού. Αυτά τα μεγέθη είναι αλληλοπαθή και αλληλένδετα, δεδομένου ότι αν υπάρχει το διπλάσιο με τον ίδιο τρόπο θα υπάρχει και το μισό, και αν υπάρχει το μισό, θα υπάρχει και το διπλάσιο, παρότι το ένα την ίδια στιγμή δεν είναι αίτιο του άλλου.<sup>587</sup> Κατά αυτόν τον τρόπο, για τον Αριστοτέλη, τα πράγματα του ίδιου γένους που είναι *άντιδιηρημένα ἀλλήλοις*, ως διακριτά και αντίθετα μεταξύ τους είναι εναρμονισμένα στη φύση, ήτοι τα είδη που διακρίνονται μεταξύ τους με την ίδια τη μέθοδο της διαίρεσης. Όπως για παράδειγμα τα ζώα διαιρούνται συνάμα σε πτηνά, πεζά και ένυδρα και κανένα από αυτά δεν λογίζεται πρώτο ή ύστερο από το άλλο, *ἀλλ' ἅμα τῇ φύσει τὰ τοιαῦτα δοκεῖ εἶναι*.<sup>588</sup> Αυτά, κατά τον Αριστοτέλη, διακρίνονται εντός του ίδιου γένους, και είναι αντίθετα μεταξύ τους, όντας του ίδιου γένους.

Ο Ακινάτης σχετικά με το ζήτημα υποστηρίζει στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση ότι στα πράγματα που διαιρούνται με τα αντίθετά τους, υπάρχουν εκείνα που είναι ταυτόχρονα κατά τη φύση, κατά την πραγματικότητα/το πράγμα (*secundum rem*) και κατά τον λόγο (*secundum rationem*). Η μετάφραση του όρου *ratio* εδώ, ως λόγος, αποσκοπεί στο να δείξει την αριθμητική αναλογία μεταξύ των δύο πραγμάτων, και όχι τον λόγο υπό την αιτιολογική του έννοια. Κατά τον Ακινάτη, αυτοί οι διαφορετικοί τρόποι διαίρεσης των πραγμάτων μπορούν να διαφανούν με τη διάκριση μεταξύ δύο ειδών ζώων ή δύο χρωμάτων. Μερικά από αυτά, είναι ταυτόχρονα κατά τον λόγο, αλλά το ένα είναι προγενέστερο του άλλου κατά την

---

<sup>587</sup> Κατά την ησιόδεια φιλοσοφία, η μη κατανόηση αυτής της διπολικής σχέσης που αναδεικνύει μια σημαντική διάσταση ανάμεσά τους, εκφράζεται με την έννοια της ποιότητας και της ποσότητας [*νήπιοι, οὐδὲ ἴσασιν ὄσφ πλέον ἤμισυ παντός οὐδ' ὄσον ἐν μαλάχῃ τε καὶ ἀσφοδέλῳ μέγ' ὄνειαρ* (ΗΣίοδος, *Ἔργα και Ημέραι*, στ. 40-41)].

<sup>588</sup> Αριστοτέλης, *Κατηγορία*, 15a.

πραγματικότητα και σαν αιτία αυτού. Αυτό συμβαίνει, όπως διατείνεται ο Ακινάτης, στην περίπτωση των ειδών του αριθμού, του σχήματος και της κίνησης.<sup>589</sup>

Από την άλλη, σύμφωνα με τον Λατίνο διανοητή, κάποια δεν είναι ταυτόχρονα ούτε στην πραγματικότητα, ούτε κατά τον λόγο, όπως είναι η ουσία και το συμβεβηκός, δεδομένου ότι η ουσία είναι στην πραγματικότητα η αιτία του συμβεβηκός και το ον αποδίδεται σε μια ουσία εννοιολογικά πριν αποδοθεί στο συμβεβηκός, διότι αποδίδεται στο συμβεβηκός μόνο στο μέτρο που το συμβεβηκός υπάρχει κατ' ουσίαν.<sup>590</sup>

Τη διάκριση αυτή, που πραγματοποιεί ο Ακινάτης, επιδιώκει να την προσαρμόσει στην περίπτωση του έρωτος και του μίσους. Συγκεκριμένα, υποστηρίζει για αυτά ότι ο έρωσ και το μίσος είναι κατά φυσικό τρόπο ταυτόχρονα κατά τον λόγο, αλλά όχι κατά την πραγματικότητα. Για αυτό συμπεραίνει ότι δεν υπάρχει κάτι που να μην επιτρέπει στον έρωτα να αποτελεί αιτία του μίσους.<sup>591</sup>

Ο Σχολάριος ακολουθώντας παραθέτει:

*Εί δὲ ὡς ἀντιδιηρημένα δόξειεν ἂν εἶναι ἅμα, ἀλλ' εἰδέναι δεῖ, ὅτι ἐν τοῖς ἀντιδιηρημένοις τὰ μὲν εἰσιν ἅμα φύσει καὶ λόγῳ καὶ πράγματι, ὡς δύο εἶδη ζώου ἢ χρώματος· τὰ δὲ κατὰ μὲν τὸν λόγον ἅμα, θάτερον δὲ θατέρου πρότερον καὶ αἴτιον πράγματι, ὡς ἐν τοῖς εἶδεσι τῶν ἀριθμῶν, τῶν σχημάτων καὶ τῶν κινήσεων· τὰ δὲ οὔτε τῷ λόγῳ, οὔτε τῷ πράγματι ἅμα, ὡς οὐσία καὶ συμβεβηκός· ἢ γὰρ οὐσία πράγματι πρότερον, καὶ αἰτία τοῦ συμβεβηκός· καὶ τὸ ὄν κατὰ τὸν λόγον πρότερον τῇ οὐσίᾳ ἀποδίδεται. Ἐν τοῖς δευτέροις καὶ ὁ ἔρωσ καὶ τὸ μῖσος ἐστίν. [=ὅτι οἱ ἐννοιες παρότι μπορεῖ να φαίνονται ὅτι εἶναι συγχρόνως διαιρεμένες η μια ἀπέναντι στην ἄλλη, θα ἔπρεπε να εἶναι γνωστό, ὅτι σε αὐτὰ τα ἀντίπαλα διαιρεμένα, ἄλλα μεν εἶναι*

---

<sup>589</sup> *Ad primum ergo dicendum quod in his quae ex opposito dividuntur, quaedam inveniuntur quae sunt naturaliter simul et secundum rem, et secundum rationem, sicut duae species animalis, vel duae species coloris. Quaedam vero sunt simul secundum rationem, sed unum realiter est prius altero et causa eius, sicut patet in speciebus numerorum, figurarum et motuum* (Aquinas, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 29 a. 2 ad 1.).

<sup>590</sup> *Quaedam vero non sunt simul nec secundum rem, nec secundum rationem, sicut substantia et accedens, nam substantia realiter est causa accidentis; et ens secundum rationem prius attribuitur substantiae quam accidenti, quia accidenti non attribuitur nisi in quantum est in substantia.* (Aquinas, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 29 a. 2 ad 1.).

<sup>591</sup> *Amor autem et odium naturaliter quidem sunt simul secundum rationem, sed non realiter. Unde nihil prohibet amorem esse causam odii.* (Aquinas, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 29 a. 2 ad 1.).

συγχρόνως κατά φύση και λόγο και πράγμα (πραγματικότητα) σαν δύο είδη ζώου ή (σαν δύο είδη) χρώματος. Ενώ σε άλλα κατά τον λόγο μεν, συγχρόνως το ένα προηγείται του άλλου και πράγματι το ένα είναι αίτιο του άλλου, όπως στα είδη των αριθμών, των σχημάτων και των κινήσεων.<sup>592</sup> Ενώ, άλλα ούτε κατά τον λόγο ούτε κατά το πράγμα, είναι συγχρόνως σαν ουσία και σαν συμβεβηκός· γιατί η ουσία ολοφάνερα προηγείται και είναι και αιτία του συμβεβηκός. Αυτό που υπάρχει σύμφωνα με τον λόγο πιο πριν, έχει αποδοθεί στην ουσία, ενώ στα δεύτερα αντιστοιχεί ο έρωτας και το μίσος].<sup>593</sup>

Παρατηρείται από τη σύγκριση των κειμένων ότι ο Σχολάριος δεν αναμορφώνει την επιχειρηματολογία του Ακινάτη σχετικά με τη θέση του Αριστοτέλη. Αντίθετα, τη σημειώνει όσο γίνεται με σαφήνεια, και με ιδιαίτερη προσοχή συγκρίνοντας τα λεγόμενα με βάση τους ακριβείς αριστοτελικούς όρους. Με την ακριβή χρήση της αριστοτελικής ορολογίας δεν υποπίπτει σε παρερμηνείες σχετικά με ενδεχόμενα λάθη που προκύπτουν κατά την ερμηνεία της ταυτοχρονίας στον Ακινάτη.

---

<sup>592</sup> Εν προκειμένω και σύμφωνα με τα Αρμονικά της μουσικής μια ολόκληρη χορδή και η μισή της, όταν ηχήσουν διαδοχικά θα παράξουν τη συμφωνία της διαπασών (τον λόγο 2/1). Η αρμονία η οποία παράγεται προκύπτει από το γεγονός ότι δεν μπορούν να ηχήσουν μαζί ταυτοχρόνως, εκτός εάν πρόκειται για ταυτόχρονη χρήση δύο διαφορετικών οργάνων ή φωνών (Γ. Λυκούρας, *Πυθαγορική μουσική και Ανατολή* (Αθήνα: Συρτός, 1994), 10-12.

<sup>593</sup> Scholarius, «Des Passions», XXIX, 33: 18-25.

3. Ο έρως είναι ισχυρότερος του μίσους και το καλό ισχυρότερο του κακού.

Ο Σχολάριος σημειώνει στη σύνοψή του το συμπέρασμα του Ακινάτη ότι ο έρως είναι ισχυρότερος από το μίσος, το καλό ισχυρότερο από το κακό, το αίτιο είναι ισχυρότερο του αποτελέσματος και το τέλος (ένεργεια) ισχυρότερο του κινούμενου προς το τέλος (δυναμει).<sup>594</sup>

Ο Σχολάριος σε αυτό το σημείο, όπως και στη συνέχεια του παρόντος ερωτήματος συναρμολογεί μέρη των θέσεων του Ακινάτη. Ωστόσο η παράθεσή αυτών των μερών από τον Σχολάριο παρουσιάζεται με διάφορο τρόπο. Στην ουσία η θέση του Σχολαρίου ότι το τέλος (ένεργεια) είναι ισχυρότερο του κινούμενου προς το τέλος (δυναμει)<sup>595</sup> δεν υπάρχει στο κείμενο του Ακινάτη. Αντίθετα, ο Ακινάτης προσεγγίζει το ζήτημα από τη σκοπιά των κινήσεων της ψυχής και όχι γενικότερα από την άποψη του κινούμενου. Άλλωστε, αν ληφθεί υπόψη η θέση του Ακινάτη περί του σκοπού, ο Ακινάτης διαχωρίζει μεταξύ της άμεσης επίτευξης του τέλους και των μέσων προς επίτευξη, χωρίς όμως να αναφέρεται σε ισχυρότερη ή εντονότερη κίνηση, όπως υποστηρίζει ο Σχολάριος.<sup>596</sup> Παράλληλα, κατά τον Ακινάτη, το τέλος είναι το απόλυτο αγαθό, ενώ η χρήση συγκριτικού βαθμού επιτυγχάνει να αναδείξει τη στέρηση του κακού εν συγκρίσει με το καλό και όχι το τέλος.<sup>597</sup> Ενώ, ο Σχολάριος επιχειρεί να αναδείξει τον τόπο,<sup>598</sup> όπου το κινούμενο επιζητά την πορεία προς το τέλος ή τη διαδικασία της τελείωσης, στην περίπτωση που ο Σχολάριος θέτει ως απόλυτο αγαθό και ως τέλος τον Θεό.

Αυτή η παρέμβαση και διαμόρφωση των λεγομένων του Ακινάτη, συνεχίζεται στην αιτιολόγηση αυτής της θέσης. Κατά τον Σχολάριο αυτό συμβαίνει γιατί η απομάκρυνση από το κακό, που είναι χαρακτηριστικό του μίσους, ορίζει στο τέλος την

---

<sup>594</sup> Scholarius, «Des Passions», XXIX, 33: 26-28.

<sup>595</sup> [...] και ως τὸ κινούμενον ἐπὶ τὸ τέλος τοῦ κινουμένου ἐπὶ τὰ πρὸς τέλος (Scholarius, «Des Passions», XXIX, 33: 27-28).

<sup>596</sup> *Fortius enim movetur aliquid in finem, quam in ea quae sunt ad finem. Recessus autem a malo ordinatur ad consecutionem boni, sicut ad finem. Unde, simpliciter loquendo, fortior est motus animae in bonum quam in malum* (Aquinas, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 29 a. 3 co.)

<sup>597</sup> Aquinas, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 29 a. 3 co.

<sup>598</sup> Στο παρελθόν η αντίληψη περί του τόπου των Θεών ήταν δημοφιλής (βλ. Όμηρος, *Όδύσσεια*, 642).

επίτευξη του αγαθού, πράγμα που είναι χαρακτηριστικό του έρωτα.<sup>599</sup> Στην ουσία η θέση ότι η απομάκρυνση από το κακό είναι χαρακτηριστικό του μίσους, είναι απόρροια της θέσης του Αυγουστίνου, που παρουσιάζεται από τον Ακινάτη στην πρώτη αντίρρηση του ερωτήματος. Σύμφωνα με τον τελευταίο, ο Αυγουστίνος στο έργο του *Quaestiones* υποστηρίζει ότι κανείς δεν αποφεύγει τον πόνο (*dolor*) περισσότερο απ' όσο επιθυμεί την ηδονή (*voluptas*).<sup>600</sup> Εδώ, από τον Σχολάριο η αποφυγή ερμηνεύεται ως αποχωρισμός και ο πόνος ως κακό. Το συμπέρασμα αυτό είναι αποτέλεσμα της επεξήγησης που κάνει ο Ακινάτης, μετά την παράθεση της θέσης του Αυγουστίνου. Κατά τον Ακινάτη, η αποφυγή από τον πόνο αφορά το μίσος<sup>601</sup> και για τον Σχολάριο, όπως έχει αναφερθεί, ο αποχωρισμός από το κακό *ὁ τοῦ μίσους ἐστίν*.<sup>602</sup>

#### 4. Περί του ζητήματος αν είναι δυνατό κάποιος να μισεί τον εαυτό του.

Ο Σχολάριος εξετάζει, όπως και ο Ακινάτης, αν είναι δυνατόν κάποιος να μισεί τον εαυτό του. Αναφέρει, λοιπόν, ότι στο πέμπτο βιβλίο της επιστολής *Πρὸς Ἐφεσίους* ο Απόστολος υποστηρίζει ότι κανείς δεν μισεί την ίδια του τη σάρκα.<sup>603</sup> Ἐπειτα παραθέτει ότι λέγεται στους *Ψαλμούς* πως αυτός που αγαπά την αδικία, μισεί την ψυχή του.<sup>604</sup> Ο Σχολάριος σχολιάζει ότι αυτό λέγεται και προηγουμένως στο κείμενο του Ακινάτη και πρέπει και για το συγκεκριμένο ζήτημα να λέγεται,<sup>605</sup> ισχυρίζεται ότι κανένας δεν θέλει ή δεν κάνει στον εαυτό του κακό, παρά μόνο σύμφωνα με το έλλογο μέρος που επιδιώκει το

---

<sup>599</sup> *Ἡ γὰρ ἀποχώρησις τοῦ κακοῦ, ὁ τοῦ μίσους ἐστίν, ὡς εἰς τέλος τὴν τοῦ ἀγαθοῦ τεῦξιν τάττεται, ὁ τοῦ ἔρωτος ἐστίν* (Scholarius, «Des Passions», XXIX, 33:28-30).

<sup>600</sup> Augustinus, «Quaestiones Veteris Et Novi Testamenti», στο *PL* 35, επιμ. J. P. Migne (Paris: 1864), col. 83. Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 29 a. 3 arg. 1.

<sup>601</sup> *Sed fugere dolorem pertinet ad odium* (Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 29 a. 3 arg. 1).

<sup>602</sup> Scholarius, «Des Passions», XXIX, 33: 28.

<sup>603</sup> *οὐδείς γὰρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλ' ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς καὶ ὁ Κύριος τὴν ἐκκλησίαν* (Πρὸς Ἐφεσίους, 5, 29).

<sup>604</sup> *ὁ δὲ ἀγαπῶν τὴν ἀδικίαν μισεῖ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν* (Ψαλμός 10, 6) μια θέση που είναι παρεμφερής με την άποψη του Σωκράτη, όπως διατυπώνεται στον *Πρωταγόρα* του Πλάτωνα. Ο Σωκράτης συγκεκριμένα υποστηρίζει ότι η πράξη εκείνη που αδικεί τους άλλους ταυτίζεται με την ήττα επί του εαυτού μας (Πλάτων, *Πρωταγόρας*, 357-358).

<sup>605</sup> *τοῦτο μὲν καὶ πρότερον λέγεται καὶ νῦν δὲ λέγειν δεῖ* (Scholarius, «Des Passions», XXIX, 33: 37).

καλό (ὅτι οὐδεὶς βούλεται ἢ ποιεῖ ἑαυτῷ κακὸν εἰ μὴ κατὰ τὸν λόγον τοῦ ἀγαθοῦ).<sup>606</sup> Αυτή η πρόταση συνιστά καθαρή προσθήκη του Σχολάριου, που φαίνεται σαν μια διαπίστωση και παράλληλα σαν σημείωση αναφορικά με την πραγμάτευση του συγκεκριμένου θέματος.

Ο Σχολάριος δεν αναφέρεται στις απαντήσεις που δίνει ο Ακινάτης στην πρώτη και στην τρίτη αντίρρηση, παρά μόνο στην απάντηση στη δεύτερη αντίρρηση που αφορά το ζήτημα της αυτοκτονίας. Ο λόγος της παράλειψης της απάντησης στην πρώτη αντίρρηση είναι ότι τα επιχειρήματα του Ακινάτη άμεσα απαντούν στην πρώτη αντίρρηση, ενώ η παράλειψη της απάντησης στην τρίτη αντίρρηση, που μιλά για τη θέση του Βοήθιου για την απληστία, δεν απαντάται από την απόκριση του Ακινάτη. Κατά τον τελευταίο, ο Βοήθιος στο έργο του *De Consolatione Philosophiae* υποστηρίζει ότι η απληστία καθιστά τους ανθρώπους μισητούς.<sup>607</sup> Το επιχείρημα του Ακινάτη είναι ότι αν η απληστία καθιστά τους ανθρώπους μισητούς, τότε κάθε άνθρωπος μισεί την απληστία. Έτσι εκείνοι που είναι φιλάργυροι, έπεται ότι μισούν τον εαυτό τους.

Στην απάντηση στην τρίτη αντίρρηση ο Ακινάτης υποστηρίζει ότι ο άπληστος άνθρωπος μισεί το τυχαίο ελάττωμά του, αλλά όχι τον εαυτό του καθ' αυτόν με τον ίδιο τρόπο που ένας άρρωστος μισεί την ασθένειά του, εξαιτίας της αγάπης που τρέφει για τον εαυτό του. Ο Ακινάτης, εντούτοις, δίνει και μια διαφορετική ερμηνεία για τη θέση του Βοήθιου, υποστηρίζοντας ότι η απληστία καθιστά τους ανθρώπους μισητούς στους άλλους και όχι στον εαυτό τους και ότι αντιθέτως η απληστία προκαλείται από την αγάπη που τρέφει ο άπληστος για τον εαυτό του και πρόκειται για μια διαταραγμένη αγάπη, η οποία τον οδηγεί στο να βούλεται τα προσωρινά αγαθά.<sup>608</sup>

Αυτή η επιπλέον ερμηνεία της θέσης του Βοήθιου, δηλώνει ότι ο Ακινάτης δεν έχει σαφή άποψη για το ζήτημα, δηλαδή δεν καταλήγει να προασπίζει το ένα συμπέρασμα έναντι του άλλου. Αυτός ίσως είναι και ο λόγος που ο Σχολάριος δεν παραθέτει καθόλου το κομμάτι περί απληστίας και τη συνάρτησή της με το μίσος που μπορεί να τρέφει ο άνθρωπος για τον ίδιο του τον εαυτό. Ένας ακόμη λόγος ενδεχομένως να είναι ότι δεν ενδιαφέρεται να σημειώσει την άποψη του Λατίνου φιλοσόφου σε αυτό το ζήτημα.

<sup>606</sup> Scholarius, «Des Passions», XXIX, 33:37-34: 1.

<sup>607</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 29.

<sup>608</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 29 a. 4 ad 3.



Αντιθέτως ο Σχολάριος αναφέρει την απάντηση στη δεύτερη αντίρρηση του Ακινάτη, ο οποίος λέγει:

*Nam et illi qui interimunt seipsos, hoc ipsum quod est mori, apprehendunt sub ratione boni, inquantum est terminativum alicuius miseriae vel doloris.*<sup>609</sup>

Ο Σχολάριος παραθέτει στο κείμενό του ότι ακόμη και σε αυτούς που αυτοκτονούν, το να πεθάνουν νοείται σύμφωνα με κάποια λογική του καλού, καθώς είναι το τέλος κάποιας αθλιότητας ή οδύνης (Και γάρ και επί τῶν ἀποκτινύντων ἑαυτοῦς αὐτὸ τὸ ἀποθνήσκειν κατὰ τινὰ τοῦ ἀγαθοῦ λόγον νοεῖται, καθόσον ἐστὶ τέλος ἀθλιότητός τινος ἢ οδύνης).<sup>610</sup>

##### 5. Περί του ζητήματος αν είναι δυνατόν κάποιος να μισεί την αλήθεια.

Ο Σχολάριος σημειώνει ότι δεν είναι δυνατόν κάποιος να μισεί την αλήθεια, γιατί και ο Απόστολος Παύλος υποστηρίζει στην τέταρτη επιστολή *Πρὸς Γαλάτας*: ὥστε ἐχθρὸς ὑμῶν γέγονα ἀληθεύων ὑμῖν,<sup>611</sup> και με τα λόγια του Σχολάριου: ἐχθρὸς ὑμῖν γέγονα τὸ ἀληθὲς ὑμῖν λέγων.<sup>612</sup> Ο Ακινάτης παραθέτει αυτό το χωρίο στην αντίθεση στις αντιρρήσεις που αφορά τη δική του άποψη και όχι τις αντιρρήσεις, όπου παραθέτει τα χωρία του Αριστοτέλη στα *Μετὰ τὰ φυσικά* και στη *Ρητορική*.<sup>613</sup> Εν αντιθέσει ο Σχολάριος δεν παραπέμπει στα επιχειρήματα του Ακινάτη, όπως αυτά αναπτύσσονται στην κύρια απάντησή του, παρά συνθέτει τις αριστοτελικές θέσεις, στις οποίες βασίζει ο Ακινάτης τις αντιρρήσεις επί του ζητήματος. Ο Αριστοτέλης στα *Μετὰ τὰ φυσικά* διατείνεται ότι όλοι οι άνθρωποι από τη φύση επιθυμούν τη γνώση, στη *Ρητορική* ότι οι άνθρωποι αγαπούν από τη φύση τους αυτά που δεν τους παραπλανούν, και στα *Ἠθικά Νικομάχεια*, ότι το αγαθό είναι αυτό που όλα τα πράγματα επιθυμούν. Αντίστοιχα, ο Σχολάριος συμπεραίνει ότι η αλήθεια είναι πέρα από τη κρίση, γιατί ανήκει στο αγαθό. Εάν κάποιος επιχειρεί εκ του αγαθού (και το αγαθό είναι

<sup>609</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 29 a. 4 ad 2.

<sup>610</sup> Scholarius, «Des Passions», XXIX, 34: 2-3.

<sup>611</sup> Απόστολος Παύλος, *Πρὸς Γαλάτας*, 4: 16.

<sup>612</sup> Scholarius, «Des Passions», XXIX, 34: 5-6.

<sup>613</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 29 a. 5 arg. 2 και I<sup>a</sup>-IIae q. 29 a. 5 arg. 3.

αδύνατο να μισηθεί), διακρίνονται τότε το ον και η αλήθεια, από το αγαθό, και επιχειρεί από τη γνώση (που εκ φύσεως είναι επιθυμητή), *τῶν ἀληθῶν*.<sup>614</sup>

Εδώ, ο Σχολάριος συντάσσει μια πρόταση η οποία φαίνεται να μην υπάρχει στο κείμενο του Ακινάτη. Συγκεκριμένα, στο πρώτο μέρος της πρότασης ο Σχολάριος σημειώνει ότι αν κάποιος επιχειρεί μια πράξη εκ του αγαθού, δηλαδή όταν έχει αγαθή πρόθεση τότε αυτή και μόνο η πρόθεση δεν γίνεται να είναι μισητή. Κατ' αντιστοιχία ο Ακινάτης είχε παραθέσει στην πρώτη αντίρρηση ότι κανείς δεν μπορεί να μισήσει το αγαθό. Στο δεύτερο σκέλος ο Σχολάριος σημειώνει: *ἀντιστρέφον τῷ ὄντι καὶ ἀληθεῖ*.<sup>615</sup> Ο ισχυρισμός ότι εάν κανείς μισήσει το καλό, με αυτόν τον τρόπο το καλό αντιστρέφεται από το ον και την αλήθεια, πράγμα που δεν εξηγεί συνολικά τον ισχυρισμό του Ακινάτη στην πρώτη αντίρρηση και στην απάντησή τους. Εκεί ο δομινικανός θεολόγος επισημαίνει ότι οι απόλυτες έννοιες της αλήθειας και του αγαθού είναι συμβατές και με το ον, επομένως δεν είναι δυνατόν να μισηθεί η αλήθεια, αν δεν μισείται το αγαθό.

Στη συνέχεια ο Σχολάριος αναφέρει την απάντηση στη δεύτερη αντίρρηση, όπου ο Ακινάτης λέγει ότι η γνώση της αλήθειας είναι κάτι που επιθυμείται καθαυτό (*se secundum*).<sup>616</sup> Ο ίδιος στο κείμενό του αναφέρει ακριβώς ότι η γνώση της αλήθειας, είναι επιθυμητή καθαυτήν.<sup>617</sup> Τέλος, παραπέμπει κι εκείνος στη θέση του Αυγουστίνου λέγοντας ότι οι άνθρωποι αγαπούν τη γνώση της αλήθειας ως λάμπουσα (επειδή διαφωτίζει).<sup>618</sup> Αυτή είναι μια θέση που βρίσκεται στο δέκατο κεφάλαιο των *Εξομολογήσεων* του Αυγουστίνου, η οποία ολοκληρωμένη είναι ότι οι άνθρωποι αγαπούν την αλήθεια όταν διαφωτίζει και τη μισούν όταν επιπλήττει.<sup>619</sup>

Ο Σχολάριος, τέλος, προασπίζεται το ότι κατά συμβεβηκός η γνώση της αλήθειας μπορεί να είναι μισητή, καθόσον μπορεί να αποδιώξει εκείνο που επιθυμεί.<sup>620</sup> Αυτή η θέση υπάρχει στην απάντηση στη δεύτερη αντίρρηση του Ακινάτη διατυπωμένη διαφορετικά.

<sup>614</sup> Scholarius, «Des Passions», XXIX, 34: 6-8.

<sup>615</sup> Scholarius, «Des Passions», XXIX, 34: 7.

<sup>616</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 29 a. 5 ad 2.

<sup>617</sup> Scholarius, «Des Passions», XXIX, 34: 9.

<sup>618</sup> Scholarius, «Des Passions», XXIX, 34: 9-10.

<sup>619</sup> *quia enim falli nolunt et fallere volunt, amant eam, cum se ipsa indicat, et oderunt eam, cum eos ipsos indicat* [Augustine, *S. Aureli Augustini Confessionum libri tredecim*, επιμ. Pius Knöll (Vienna: 1896), 10, 23].

<sup>620</sup> Scholarius, «Des Passions», XXIX, 34: 10-11.

Συγκεκριμένα, ο Ακινάτης υποστηρίζει ότι η γνώση της αλήθειας μπορεί να μισείται κατά συμβεβηκός, στο μέτρο δηλαδή που είναι εμπόδιο για την επίτευξη της επιθυμίας κάποιου (όταν γνωρίζει ότι αυτό που επιθυμεί είναι κακό).<sup>621</sup> Ο Σχολάριος αποδέχεται την άποψη ότι η γνώση της αλήθειας μπορεί να μισείται κατά συμβεβηκός, ωστόσο δεν εστιάζει στις έννοιες με την απόλυτή τους διάσταση και με το πώς εξηγεί ο Ακινάτης την αντιστροφή αυτή του όντος και της αλήθειας από το αγαθό. Αλλά εξηγεί απλώς ότι η απόλυτη γνώση της αλήθειας είναι επιθυμητή.<sup>622</sup> Από την αδυναμία να κρίνει κανείς τον τρόπο με τον οποίο εκλαμβάνει ο Ακινάτης την έννοια του όντος (θείου ή ανθρωπίνου, ή ζώου ή ως ύπαρξη), συμπεραίνεται πως πιθανόν ο λόγος της μη αναλυτικής αναφοράς του Σχολάριου στις αναφερόμενες έννοιες οφείλεται στην προβληματική προσέγγιση του Ακινάτη.

Οι διαφορές στα σημεία αυτά δεν είναι τόσο ριζικές, ώστε να δηλώνουν τη διάσταση του Σχολάριου απέναντι στις θέσεις του Ακινάτη. Ωστόσο, καθίσταται εμφανής η πρόθεση του Σχολάριου να κατανοήσει και να επαναπροσδιορίσει ορισμένα σημεία τους, στα οποία επεμβαίνει και αφαιρεί ή συμπληρώνει.

## 6. Παράλειψη έκτου άρθρου

Το έκτο άρθρο του Ακινάτη στο οποίο εξετάζεται αν μπορεί να υπάρξει μίσος για κάτι εν γένει (*odium non possit esse alicuius in universalis*)<sup>623</sup> ο Σχολάριος το παραλείπει εντελώς από τη σύνοψή του. Στο άρθρο αυτό το βασικό συμπέρασμα του Ακινάτη στηρίζεται στη θεωρία του Αριστοτέλη για τα καθόλου, την οποία εξετάζει αναλυτικά υπό το πρίσμα των πιθανών τρόπων εξέτασης της καθολικότητας. Στην απόκριση στις αντιρρήσεις που αποτελεί το βασικό του συμπέρασμα, ο Ακινάτης εξετάζει την καθολικότητα στο μέτρο που αποτελεί το αντικείμενο μιας πρόθεσης για καθολικότητα (*secundum quod subest intentioni universalitatis*) και εξετάζοντάς τη φύση που αποδίδεται σε μια τέτοια πρόθεση· αναδεικνύοντας πως είναι άλλο πράγμα να εξετάσει κανείς τον άνθρωπο ως γένος (καθολική ιδέα ανθρώπου), και άλλο να τον εξετάσει ως άνθρωπο (είδος) (*alia est consideratio hominis universalis et alia hominis in eo quod homo*). Ωστόσο, στη συνέχεια

<sup>621</sup> Aquinatis, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 29 a. 5 ad 2.

<sup>622</sup> Scholarius, «Des Passions», XXIX, 34: 11.

<sup>623</sup> Aquinatis, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 29 a. 6 co.

πραγματεύεται τόσο τη γνώση των *καθόλου*, όσο και τη σχέση των μερών της ψυχής με αυτή τη γνώση. Καταλήγει ότι, εάν στο διανοητικό μέρος της ψυχής υπάρχει το μίσος, τότε μπορεί να υπάρξει μια καθολικότητα και με τους δύο τρόπους, δεδομένου ότι ακολουθεί την καθολική αντίληψη της διάνοιας.<sup>624</sup>

Ο Σχολάριος, για κάποιους λόγους που δεν δηλώνονται ρητά και πρέπει να μελετηθούν ιδιαίτερα από άλλα μέρη του έργου του, αποφεύγει την αναφορά στην πραγμάτευση του Ακινάτη περί των *καθόλου*. Το πρόβλημα, όμως, είναι μεγάλο. Η θεώρηση των καθολικών εννοιών από τον Ακινάτη βεβαίως προκύπτει μέσα από τη μετάφραση και ερμηνεία των όρων κατά τους υπομνηματισμούς του Αριστοτέλη, αλλά δεν εξαντλείται σε αυτούς. Από την άλλη οι βυζαντινοί υπομνηματιστές, οι οποίοι αποδέχονται κυρίως τη μετριοπαθή λύση (*ἐπὶ τοῖς πολλοῖς*) των Αλεξανδρινών νεοπλατωνικών σχολιαστών του Αριστοτέλη,<sup>625</sup> και απορρίπτουν την πλατωνική αντίληψη περί προϋπαρξής των ιδεών,<sup>626</sup> επεξεργάζονται αυτήν τη θέση, ακολουθώντας και άλλους διανοητές.<sup>627</sup> Οι ερμηνευτικές διαφοροποιήσεις των βυζαντινών και ιδιαιτέρως η αντιμετάθεση της διερεύνησης των *καθόλου*, από το πρίσμα των ονομάτων και των ατόμων στο πρίσμα των *έννοημάτων*, των υποστάσεων και των προσώπων επαναπροσδιορίζει το *ερώτημα για την προτεραιότητα του «καθ' ἕκαστον» και του «καθόλου»*.<sup>628</sup>

---

<sup>624</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 29 a. 6 co.

<sup>625</sup> Ιδιαίτερα του Αμμωνίου και των μαθητών του [Λ. Μπενάκης, «Το πρόβλημα των γενικών εννοιών και ο εννοιολογικός ρεαλισμός των βυζαντινών», *Φιλοσοφία* 8/9 (1978/79): 312, 336].

<sup>626</sup> Μπενάκης, «Το πρόβλημα των γενικών εννοιών», 327-328.

<sup>627</sup> Ierodiakonou, «John Italos on Universals», 247. Ierodiakonou, «Metaphysics», 82.

<sup>628</sup> Μπέγζος, *Διόνυσος και Διονύσιος*, 82.

ΕΠΙΘΥΜΙΑ

Κεφάλαιο 30. Περί ἐπιθυμίας.

1. Η επιθυμία υπάρχει μόνο στην αισθητική όρεξη.

Ο Σχολάριος αναφέρει ότι στο κείμενο του Ακινάτη σχετικά με αυτό το θέμα αποδεικνύεται πρώτον ότι η επιθυμία υπάρχει μόνο στην αισθητική όρεξη. Σημειώνει επίσης ότι η όρεξη (*appetitus*) της σοφίας ή των άλλων πνευματικών αγαθών είναι επιθυμία (*concupiscence*). Αυτό συμβαίνει είτε μέσω κάποιας ομοιότητας (*διὰ τινα ὁμοιότητα*), είτε λόγω της *επίτασης της όρεξης* του υψηλότερου μέρους (της ψυχής). Κατά τον Σχολάριο και τον Ακινάτη η *επίταση της όρεξης* του υψηλότερου μέρους πραγματοποιείται καθώς γίνεται από τη μετάδοση εκείνου και προς την ταπεινότερη όρεξη. Αυτή, με τον δικό της τρόπο, οδηγεί επίσης στο πνευματικό αγαθό, ακολουθώντας την υψηλότερη όρεξη. Όταν μάλιστα και το σώμα το ίδιο υπηρετείται από τα πνευματικά όπως υποστηρίζεται και στο χωρίο των Ψαλμών: *ἡ καρδιά μου καὶ ἡ σὰρξ μου ἠγαλλιάσαντο ἐπὶ Θεὸν ζῶντα*.<sup>629</sup>

Ο Σχολάριος σημειώνει σχεδόν κατά λέξη την απάντηση στην πρώτη αντίρρηση του άρθρου αυτού του Ακινάτη,<sup>630</sup> στην οποία συνοψίζονται και οι κύριες θέσεις του. Όλο το υπόλοιπο μέρος του άρθρου, στο οποίο εξετάζονται χωρία των Γραφών, του Αριστοτέλη και του Ιωάννη Δαμασκηνού δεν περιλαμβάνεται στο κείμενο του Σχολαρίου. Σημαντική εδώ είναι η παρατήρηση ότι ο Σχολάριος διαλέγει με προσοχή τους όρους με τους οποίους θα αποδώσει τις έννοιες που χρησιμοποιεί ο Ακινάτης. Συγκεκριμένα όπου υπάρχει η λέξη *appetitus*, ο Σχολάριος την αποδίδει με τον όρο *όρεξη*, ενώ τον όρο *concupiscence*, που θα μπορούσε να αποδοθεί και με τον όρο *λαγνεία*, τον αποδίδει με τον όρο *επιθυμία*.

<sup>629</sup> Ψαλμοί, 83: 3.

<sup>630</sup> *Ad primum ergo dicendum quod appetitus sapientiae, vel aliorum spiritualium bonorum, interdum concupiscentia nominatur, vel propter similitudinem quandam, vel propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundancia in inferiorem appetitum, ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, et etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat; sicut in Psalmo LXXXIII, dicitur, cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* (Aquinas, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 30 a. 1 ad 1).

2. Επιθυμίες φυσικές και αφύσικες.

Ο Σχολάριος σε αυτό το κεφάλαιο υποστηρίζει ότι από τις επιθυμίες άλλες είναι φυσικές, ενώ άλλες όχι,<sup>631</sup> όπως ο φιλόσοφος διατείνεται στο πρώτο βιβλίο της *Ρητορικής*.<sup>632</sup> Ο Ακινάτης υποστηρίζει κάτι τέτοιο στο επόμενο ερώτημά του. Το ίδιο το ερώτημα που θεωρείται ως τίτλος του παρόντος άρθρου για τον Ακινάτη είναι αν η επιθυμία είναι ένα συγκεκριμένο πάθος της επιθυμητικής δύναμης. Το μόνο σχετικό σημείο το οποίο αναφέρει είναι στην πρώτη αντίρρηση, όπου πραγματεύεται το ζήτημα του αντικειμένου του επιθυμητικού. Σε αυτό το σημείο ο Ακινάτης υποστηρίζει ότι το αντικείμενο του επιθυμητικού είναι αυτό που είναι ευχάριστο για τις αισθήσεις και ότι το ίδιο αντικείμενο έχει και η επιθυμία. Ο Ακινάτης επίσης κατονομάζει τον Αριστοτέλη και αναφέρει ότι αυτές οι διαπιστώσεις γίνονται σύμφωνα με το πρώτο βιβλίο της *Ρητορικής*:

*Passiones enim distinguuntur secundum obiecta. Sed obiectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum; quod etiam est obiectum concupiscentiae, secundum philosophum, in I Rhetoric. Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.*<sup>633</sup>

Ο Σχολάριος δεν αναφέρεται καθόλου στο δεύτερο ερώτημα και προτρέπει να συνάγει πως τα επιχειρήματα του Ακινάτη, σχετικά με το ζήτημα εάν η επιθυμία συνιστά πάθος και μάλιστα πάθος ποιας δύναμης της ψυχής, είναι αριστοτελικά. Σύμφωνα με την αριστοτελική θέση, την οποία παραθέτει και ο Σχολάριος, υπάρχουν επιθυμίες φυσικές, που ο Αριστοτέλης τις ονομάζει άλογες και αυτές είναι η δίψα, η πείνα κ.λπ. και οι μη φυσικές ή κατά τον Αριστοτέλη οι λεγόμενες λογικές τις οποίες δοκιμάζει κανείς όταν πεισθεί ότι πρέπει να επιθυμεί· όπως η ελπίδα ή η ενθύμηση της χαράς, ή ένας καλός φίλος, η επιτυχία, η υπόληψη, η αλλαγή, η μάθηση και τόσα άλλα.<sup>634</sup>

---

<sup>631</sup> Η αντίληψη παραπέμπει βεβαίως στην επικούρεια διάκριση των επιθυμιών (Επίκουρος, *Επιστολή προς Μενοικέα*, 127, 128, 129).

<sup>632</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, 1370a18-30.

<sup>633</sup> Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 30 a. 2 arg. 1.

<sup>634</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, 1370a18-1372a4.

Στο επόμενο ερώτημα, το τρίτο κατά σειρά, ο Ακινάτης συνδέει το ζήτημα των φυσικών και μη φυσικών επιθυμιών με την ορεκτική δύναμη της ψυχής. Επιπλέον, το ζήτημα προσδιορίζεται και βάσει της υλικής διαφοροποίησης αναφορικά με τη διαφορά μεταξύ των επιθυμητών πραγμάτων. Παρατηρείται σε αυτό το σημείο πως ο σχολιασμός του Σχολάριου είναι καθ' όλα έμμεσος, εφόσον παραλείπονται τα ερωτήματα που θέτει ο Ακινάτης και ολόκληρο το προηγούμενο άρθρο. Η ανάλυση που πραγματοποιεί ο Ακινάτης ενδεχομένως να κρίνεται περιττή από τον βυζαντινό διανοητή, δεδομένου ότι καταλήγει στο συμπέρασμα του Αριστοτέλη περί λογικών και αλόγων επιθυμιών. Ακόμη, μέσω μιας τόσο συνοπτικής αναφοράς του Σχολάριου γίνεται σαφής αφενός η ικανότητά του να διακρίνει την αριστοτελική προέλευση των λεγομένων του Ακινάτη.

### 3. Η επιθυμία είναι άπειρη.

Ο Σχολάριος στο παρόν υποκεφάλαιο παρότι ακολουθεί την πορεία της συλλογιστικής του Ακινάτη, πραγματοποιεί ορισμένες προσθήκες, οι οποίες είτε αφορούν την τεχνική διαμόρφωση του συλλογισμού, είτε επεμβαίνουν συμπληρωματικά στο νόημα των θέσεων του Ακινάτη.

Έτσι, αρχικώς, ο Σχολάριος παραθέτει ότι η επιθυμία είναι άπειρη, όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης στο πρώτο βιβλίο των *Πολιτικών*.<sup>635</sup> Συγκεκριμένα ερμηνεύοντας το κείμενο του Αριστοτέλη ο Ακινάτης σημειώνει *in infinitum concupiscentia existente homines infinita desiderant*.<sup>636</sup> Ο Σχολάριος αναφέρει σαν πρώτο λόγο ότι η επιθυμία είναι άπειρη· *τῆς ἐπιθυμίας ἐπ' ἄπειρον οὔσης, καὶ οἱ ἄνθρωποι τῶν ἀπείρων ἐπιθυμοῦσιν*.<sup>637</sup> Η πρώτη προσθήκη επί του κειμένου είναι η αναφορά στον *πρῶτο λόγο*.<sup>638</sup> Αυτός ο πρώτος λόγος είναι αριστοτελικής προέλευσης και τον αναφέρει ο Ακινάτης στην αντίθεση στις αντιρρήσεις, χωρίς να διευκρινίζει ότι πρόκειται για τον πρώτο λόγο που αποδεικνύει ότι η

<sup>635</sup> ἄπειρος γὰρ ἡ τῆς ἐπιθυμίας φύσις (Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1267b)

<sup>636</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 30 a. 4 s. c.

<sup>637</sup> Scholarius, «Des Passions», XXX, 34: 25-26.

<sup>638</sup> Scholarius, «Des Passions», XXX, 34: 26.

επιθυμία είναι άπειρη.<sup>639</sup> Ο Σχολάριος, όμως, δεν ονοματίζει τον Αριστοτέλη, με αποτέλεσμα να είναι πολύ εύκολο να συμπεράνει κανείς πως πρόκειται για συμπέρασμα του Ακινάτη.

Ο Σχολάριος, στη συνέχεια, αναφέρει ότι η επιθυμία είναι διττή, διακρίνεται δηλαδή σε φυσική και μη φυσική επιθυμία, όπως αναφέρθηκε και στο προηγούμενο ερώτημα. Αυτή είναι μια θέση του Ακινάτη που βρίσκεται στην αρχή της κύριας απάντησής του. Ο Λατίνος θεολόγος αναφέρει έπειτα ότι η φυσική επιθυμία δεν μπορεί να είναι *in actu*, απεριόριστη, εννοώντας πως δεν μπορεί να είναι πρακτικά απεριόριστη.<sup>640</sup> Ο Σχολάριος ερμηνεύει το *in actu* ως *ένεργεια*, και όχι ως *πράξη*, ή *πραγματικότητα*. Η εξήγηση που δίνεται τόσο από τον Ακινάτη, όσο και από τον Σχολάριο είναι ότι η φυσική επιθυμία δεν είναι άπειρη, διότι περιορίζεται από τη φύση.

Για τον Σχολάριο η φύση πάντοτε αναζητά το βέβαιο και το πεπερασμένο, για αυτό ο άνθρωπος ποτέ δεν επιθυμεί άπειρο φαγητό ή ποτό. Η εξήγηση που δίνει ο Σχολάριος στο δεύτερο μέρος της πρότασης: *εί μη ὥσπερ ἐν τῇ φύσει ἐνδέχεται τὸ ἄπειρον εἶναι κατὰ τὸ ἐφεξῆς*<sup>641</sup> είναι η δεύτερη προσθήκη που πραγματοποιείται στο παρόν ερώτημα. Η προσθήκη αυτή, εντούτοις δεν διακρίνεται σαν μορφοποιητικό ιδίωμα. Ο Ακινάτης στο κείμενο του υποστηρίζει μόνο ότι η φύση αναζητά το βέβαιο και το πεπερασμένο, για αυτό ο άνθρωπος ποτέ δεν επιθυμεί άπειρο φαγητό ή ποτό.<sup>642</sup> Με βάση την εξήγηση του Σχολαρίου, την οποία σημειώνει ως ενδεχόμενη, το άπειρο στη φύση πραγματοποιείται κατά πρόοδο, αλλά όχι με τη μαθηματική έννοια της αριθμητικής προόδου. Η προοδευτική πορεία μπορεί να ερμηνευθεί και ότι συμβαίνει στη φύση κατά μέρη, τα οποία συνδεόμενα δημιουργούν το ένα το άλλο. Δηλαδή η μια επιθυμία ανοίγεται στην άλλη. Με αυτόν τον τρόπο ο Σχολάριος υποθέτει ότι οι επιθυμίες είναι ανάλογες με τη φύση των ανθρώπων και ενδέχεται να είναι άπειρες εφεξής. Επομένως, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι ως άπειρα εκλαμβάνονται τα είδη της επιθυμίας, αλλά όχι οι ποσότητες, οι οποίες αθροίζονται.

Ωστόσο, ο Ακινάτης παραθέτει μια ανάλογη θέση που συμπληρώνεται από το χωρίο του *Κατὰ Ἰωάννη Εὐαγγελίου*, όπου ο Κύριος λέγει στη Σαμαρείτιδα: *πᾶς ὁ πίνων ἐκ τοῦ*

<sup>639</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 30 a. 4 s. c.

<sup>640</sup> *Naturalis quidem igitur concupiscentia non potest esse infinita in actu* (Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 30 a. 4 co).

<sup>641</sup> Scholarius, «Des Passions», XXX, 34: 30.

<sup>642</sup> *Unde nunquam homo concupiscit infinitum cibum, vel infinitum potum* (Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 30 a. 4 co).



ὑδατος τούτου διψήσει πάλιν.<sup>643</sup> Κατά τον Ακινάτη η επιθυμία λέγεται ότι είναι κατά διαδοχή, εξαιτίας του ότι δεν μένουν μέχρι τέλους πάντοτε αυτά τα υλικά αγαθά, αλλά χάνονται. Με την ίδια αναφορά<sup>644</sup> συμπληρώνει και ο Σχολάριος τη θέση αυτή με τα ακριβή λόγια της Γραφής.<sup>645</sup>

Επιπλέον, ο Σχολάριος συνοψίζει τη θέση του Ακινάτη ότι η μη φυσική επιθυμία ακολουθεί τον λόγο, και αρμόζει στον λόγο να προχωρεί επ' άπειρον.<sup>646</sup> Πιο συνοπτικά, κατά τα λόγια του Σχολάριου *ἢ δὲ μὴ φυσική (επιθυμία) πατελω̄ς ἐστὶν ἄπειρος*, γιατί ακολουθεί τον λόγο.<sup>647</sup> Ο Σχολάριος συνεχίζει να παραθέτει τα λεγόμενα από την απάντηση του Ακινάτη με τη διάθεση να συνοψίσει με τα δικά του λόγια το νόημα των λεγομένων. Ο Ακινάτης από τη μια πλευρά υποστηρίζει ότι κάποιος που επιθυμεί τα πλούτη μπορεί να επιθυμεί να είναι πλούσιος, χωρίς όμως κάποιο όριο και αντ' αυτού, μπορεί να επιθυμεί απλά να είναι όσο το δυνατόν περισσότερο πλούσιος.<sup>648</sup> Ενώ, ο Σχολάριος υποστηρίζει *τῷ δὲ οἰκεῖον τὸ ἐπ' ἄπειρον προῖέναι, ὃ συμβαίνει τοῖς χρημάτων ἐπιθυμηταῖς, ὅτι οὐχ ὀρίζουσιν*.<sup>649</sup> Το σημείο αυτό πάλι πρέπει να θεωρηθεί συμπερασματική προσθήκη, καθώς ο Ακινάτης δεν αναφέρει κάτι τέτοιο.

Η τελευταία προσθήκη του Σχολάριου είναι μορφοποιητική και αφορά τον δεύτερο λόγο για τον οποίο θεωρείται πως η επιθυμία είναι άπειρη. Ο Ακινάτης αναφέρει αυτόν τον λόγο ως έναν άλλο λόγο (*alia ratio*) που δίνει ο Αριστοτέλης στο πρώτο βιβλίο των *Πολιτικῶν*. Ο άλλος λόγος, αφορά τη θέση ότι η επιθυμία του τέλους είναι άπειρη, διότι το τέλος από μόνο του είναι επιθυμητό. Γι' αυτό η καλύτερη υγεία επιθυμείται περισσότερο. Επομένως, αυτοί που στα χρήματα θέτουν τέλος, τα επιθυμούν συνεχώς. Ενώ, όσοι επιθυμούν την ανάγκη της ζωής, τους αρκούν όσα χρήματα χρειάζονται για τη ζωή, όπως σε άλλα πράγματα.<sup>650</sup>

<sup>643</sup> Κατὰ Ἰωάννη Εὐαγγέλιον, 4: 13.

<sup>644</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 30 a. 4 co.

<sup>645</sup> Scholarius, «Des Passions», XXX, 34: 33-34.

<sup>646</sup> *Sequitur enim rationem, ut dictum est, rationi autem competit in infinitum procedure* (Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 30 a. 4 co).

<sup>647</sup> Scholarius, «Des Passions», XXX, 34: 34-35.

<sup>648</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 30 a. 4 co.

<sup>649</sup> Scholarius, «Des Passions», XXX, 34: 35-36.

<sup>650</sup> Βλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1257b25-34. Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 30 a. 4 co. Scholarius, «Des Passions», XXX, 34: 36- 35: 3.

ΗΔΟΝΗ

Κεφάλαιο 31<sup>ο</sup>. Περί ηδονῆς.

κατά πᾶσαν γὰρ αἴσθησίν ἐστιν ἡδονή, ὁμοίως δὲ καὶ διάνοιαν καὶ θεωρίαν<sup>651</sup>

1. Η ηδονή είναι πάθος.

Σύμφωνα με τον Ακινάτη η πρώτη αντίρρηση στο ερώτημα αν η ηδονή συνιστά πάθος αφορά τη θέση του Ιωάννη Δαμασκηνού στο έργο *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως (De Fide Orthodoxa)* σύμφωνα με την οποία, ο Δαμασκηνός διακρίνει την ενέργεια από το πάθος. Συγκεκριμένα αναφέρει ότι η ενέργεια είναι μια κίνηση σύμφωνη με τη φύση, ενώ το πάθος είναι μια κίνηση αντίθετη προς τη φύση.<sup>652</sup> Ο Σχολάριος συνθέτει την απάντηση στο μέρος του πρώτου άρθρου συνοπτικά, αναλύοντας μόνο το τέλος της απάντησης της πρώτης αντίρρησης. Ἐτσι, κατ' ουσίαν υποστηρίζει ότι αποδεικνύεται πως η ηδονή είναι πάθος. Γιατί, αν και λέγεται ενέργεια, δεν είναι ουσιώδης η κατηγορία, αλλά προκύπτει από κάποια αιτία, λόγω του ότι η ηδονή ακολουθεί την ενέργεια. Η απάντησή του ταυτίζεται με το τέλος της απάντησης της αντίρρησης. Εκεί ο Ακινάτης διατείνεται πως όταν κάποιος υποστηρίζει ότι η ηδονή είναι μια ενέργεια, αυτή η δήλωση στηρίζεται στην αιτία (της ηδονής) και όχι στην ουσία της (*non est praedicatio per essentiam sed per causam*).<sup>653</sup>

Η διαφωνία του Ακινάτη με την άποψη του Δαμασκηνού στηρίζεται στη θέση του Ακινάτη ότι μια αβίαστη σύμφυτη λειτουργία είναι μια δευτερεύουσα τελειότητα. Επομένως, όταν ένα πράγμα αποκαθίσταται στην κατάλληλη και αβίαστη σύμφυτη ενέργειά του, αυτό που ακολουθεί είναι η ηδονή, η οποία, όπως έχει εξηγηθεί, συνίσταται σε αυτό που έχει τελειοποιηθεί. Ο Σχολάριος, ωστόσο, δεν αναλύει αυτήν την άποψη. Ο Δαμασκηνός στο έργο *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὀρθοδόξου Πίστεως* στο 36<sup>ο</sup> κεφάλαιο *περί πάθους καὶ ἐνέργειας* υποστηρίζει ότι το πάθος είναι ένας όρος με πολλές σημασίες. Πάθος, λέγει, είναι η αισθητή κίνηση της επιθυμητικής δύναμης της ψυχής για το καλό και το κακό,

<sup>651</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1174b 20-21.

<sup>652</sup> *ἐνέργεια μὲν γάρ ἐστι κατὰ φύσιν κίνησις, πάθος δὲ παρὰ φύσιν* (Damascenus, «De fide Orthodoxa», cols. 949-952).

<sup>653</sup> Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 31 a. 1 ad 1.

και αλλιώς ότι πάθος είναι η άλογη κίνηση της ψυχής για την κατανόηση του καλού και του κακού. Επιπρόσθετα, και η ενέργεια μπορεί να ονομαστεί πάθος, όταν δεν είναι φυσική και άρα εξυπηρετεί κάποιο κακό. Επομένως, η ενέργεια ονομάζεται πάθος όταν δεν κινείται φυσικά, είτε από τον εαυτό της, είτε από κάποιον άλλο. Κάθε ενέργεια, όμως, δεν συνιστά πάθος. Το πάθος ως τέτοιο πρέπει να έχει αξιόλογο μέγεθος, κι όχι ανεπαίσθητο.

Ο Δαμασκηνός φαίνεται να μην εξετάζει την αιτία της ενέργειας και του πάθους, αλλά την σχέση τους με τη φύση,<sup>654</sup> γεγονός που παραπέμπει στη διδασκαλία των Στωικών.<sup>655</sup> Κατ' ουσίαν, ενώ θα ήταν εύκολη η συναγωγή του συμπεράσματος ότι ο Ακινάτης και ο Σχολάριος διαφωνούν με τον Δαμασκηνό, φαίνεται απλώς, ότι επιδιώκεται εκ μέρους του Ακινάτη μια σχολαστικότερη παράθεση σχετικά με το ζήτημα της σχέσης ενέργειας και πάθους. Έτσι, συμπεραίνεται ότι η ηδονή είναι πάθος, όταν η αιτία της είναι κακή, επομένως δεν είναι πάθος καθαυτό. Αντίστοιχα, η ενέργεια διαχωρισμένη ή μη από το πάθος, θα συνιστά πάθος, αν η ίδια στηρίζεται σε μια αιτία κακή, και επομένως δεν θα είναι στην ουσία της πάθος. Ο λόγος, επομένως, που κάνει την ηδονή ή την ενέργεια κακή ή καλή, είναι η αιτία της.<sup>656</sup>

## 2. Η ηδονή δεν είναι εν χρόνω.

Στο παρόν κεφάλαιο ο Σχολάριος αναφέρει την παραπομπή του Αριστοτέλη σχετικά με την ύπαρξη ή μη της ηδονής *έν χρόνω*. Υποστηρίζει ότι δεν υφίσταται *έν χρόνω*, βασιζόμενος στη θέση του Αριστοτέλη κατά την οποία η ηδονή είναι μια κατάσταση σταθερή, ενός εν ενεργεία όντος, που την κατέκτησε. Ο Σχολάριος συνθέτει την απάντησή του μέσα από τα βασικά συμπεράσματα του Ακινάτη, χρησιμοποιώντας την κύρια απάντησή του και το τέλος της απάντησης στην πρώτη αντίρρηση.<sup>657</sup>

Το συμπέρασμα, ωστόσο, όπως και η λογική του στοχασμού για αυτό το ζήτημα ανήκει στον Αριστοτέλη, ο οποίος υποστηρίζει ότι η ηδονή δεν έχει κίνηση, γιατί δε διαθέτει

<sup>654</sup> Damascenus, «De fide Orthodoxa», cols. 949-952.

<sup>655</sup> Κατά τον Ζήνωνα το πάθος είναι η *άλογος και παρά φύσιν ψυχής κίνησης ή όρμη πλεονάζουσα* (Arnim, *SVF*, 7, 110).

<sup>656</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXI,35: 6-8. Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 31 a. 1 co.

<sup>657</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 31 a. 2 co και I<sup>a</sup>-IIae q. 31 a. 2 ad 1.

βραδύτητα και ταχύτητα, κι επειδή δεν έχει τα χαρακτηριστικά ενός κινούμενου πράγματος. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, υπάρχουν δύο είδη κίνησης, η κίνηση ενός πράγματος που δεν έχει φτάσει στην τελειότητα (του εν δυνάμει τέλειου) και η κίνηση του τέλειου πράγματος, ήτοι του *ένεργεία*. Ο Σχολάριος την παραπομπή του Ακινάτη τη διατυπώνει λανθασμένα. Το χωρίο αυτό στο οποίο παραπέμπει ο Ακινάτης βρίσκεται στο δέκατο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχειῶν*, όπου ο φιλόσοφος πραγματεύεται τη σχέση της ηδονής με τον χρόνο,<sup>658</sup> ενώ ο Σχολάριος καταγράφει εκ παραδρομής ότι βρίσκεται στο δέκατο βιβλίο των *Φυσικῶν*, του Αριστοτέλη.<sup>659</sup>

Σχετικά με την ουσία του κειμένου το δεύτερο είδος κίνησης ο Σχολάριος το ορίζει ως εντελέχεια του τέλειου και *ένεργεία* όντος. Αυτό βρίσκεται στην ίδια κατάσταση με το *νοεῖν* και το *αἰσθάνεσθαι*, και το ίδιο συμβαίνει και με το *ἡδεσθαι*· την ηδονή. Η εντελέχεια του τέλειου και *ένεργεία* όντος δεν είναι καθεαυτή *έν χρόνῳ*, ούτε *έν τῷ ἐφεξῆς*, όπως χαρακτηριστικά διατείνεται.<sup>660</sup> Η προσθήκη αυτή του Σχολάριου είναι μια ερμηνευτική προσέγγιση της δεύτερης αντίρρησης και της απάντησης της δεύτερης αντίρρησης, όπου ο Ακινάτης μιλά για τη διάρκεια ή παράταση σχετικά με τον χρόνο (*secundum tempus*). Ωστόσο, κατά τον Ακινάτη η ηδονή παρατείνεται στο μέτρο που υπάρχει κατά συμβεβηκός *έν χρόνῳ*.<sup>661</sup>

Από την άλλη πλευρά τα μέρη που αποκλείει ο Σχολάριος ως προς το κείμενο της *ST* δεν κρίνονται σημαντικά, δεδομένου ότι δεν διαφοροποιούν τα συμπεράσματα των δύο διανοητών, στα οποία καταλήγουν από κοινό τόπο· το τρίτο βιβλίο *Περί ψυχῆς* του Αριστοτέλη. Με τη διαφορά ότι ο Σχολάριος δεν αναφέρεται διεξοδικά στην αριστοτελική συλλογιστική, και επιλέγει τα σημεία που πράγματι απαντούν στο αν η ηδονή υφίσταται *έν χρόνῳ*.

Ο Πλήθων απέρριπτε το αριστοτελικό δόγμα της εντελέχειας, ως παρούσα σε όλα και ως αιτία της μετάβασης από το δυνάμει ον στο *ένεργεία* ον, καθόσον ήταν αντίθετη με την νεοπλατωνική ιεραρχία των όντων από το ανώτερο στο κατώτερο.<sup>662</sup> Σε αυτό το σημείο

<sup>658</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1174a 13-1175a.

<sup>659</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXI, 35: 9-10.

<sup>660</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXI, 35: 9-15. (Βλ. Demetracopoulos, “George Scholarios (Gennadius II)”, 398.

<sup>661</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 32 a. 2 arg. 2. [...] *secundum quod per accidens est in tempore*. (I<sup>a</sup>-IIae q. 32 a. 2 ad 2).

<sup>662</sup> Βλ. Demetracopoulos, “George Scholarios (Gennadius II)”, 398.

διαφαίνεται από τη σύνοψη του μέρους ότι ο Σχολάριος δεν αντιτίθεται στην εντελέχεια, παρά προσεγγίζει αυτήν μόνο υπό το πρίσμα του τέλειου και ένεργεια όντος, χωρίς αναφορά στην χρονικότητα. Η χρονικότητα συνδέεται με την κίνηση και τη γένεση. Κατά την αριστοτελική μεταφυσική πραγματοποιείται η αναφορά της ενέργειας και της εντελέχειας στην ουσία και δεν προτάσσεται η ουσία.<sup>663</sup> Εν αντιθέσει η ενέργεια δεν προκρίνεται ως κατηγορημα της ουσίας. Με αυτό το ζήτημα συνδέεται και η πρόκριση του υποκειμένου έναντι της ουσίας,<sup>664</sup> που προετοιμάζει τη διατύπωση της προσωπικής κοινωνίας του ανθρώπου και του υπερφυσικού κόσμου<sup>665</sup> της μέσης (βυζαντινής) περιόδου και του θεολογικού, και όχι φιλοσοφικού, ενεργητισμού του Γρηγορίου Παλαμά,<sup>666</sup> ο οποίος πέρα από τη διάκριση ουσίας και ενέργειας, προτάσσει τις θείες ενέργειες έναντι της ουσίας.<sup>667</sup>

### 3. Η διαφορά των όρων ευφροσύνη και ηδονή.

Η έρευνα του Ακινάτη περί των ειδών της ηδονής σε αυτό το κεφάλαιο ξεκινά από την πραγμάτευση του ζητήματος αν ένα πάθος είναι μια κίνηση αντίθετη ή σύμφωνη με τη φύση. Προχωρά στην ανάδειξη της ηδονής ως μιας σταθερής κατάστασης και προβαίνει στη διερεύνηση του ζητήματος αν υπάρχει διαφορά μεταξύ ευφροσύνης και ηδονής. Στην απάντησή του, το βασικό συμπέρασμα προκύπτει από τον ισχυρισμό του Αβικέννα ότι η ευφροσύνη είναι ένα είδος ηδονής: *Respondeo dicendum quod gaudium, ut Avicenna dicit in libro suo de anima, est quaedam species delectationis* (31 a. 3 co.).

Ο Ακινάτης συμφωνεί με αυτή την τοποθέτηση μέσω της θέσης ότι ορισμένες περιπτώσεις ηδονής είναι μη φυσικές, ενώ κάποιες είναι φυσικές και έπονται της κρίσης του λόγου.<sup>668</sup> Συνεπώς, ο Ακινάτης συνεχίζει να εξετάζει το ζήτημα των σωματικών και

<sup>663</sup> Κατά τον Αριστοτέλη η ουσία και το είδος είναι ενέργεια (Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικά*, 1050B2-3).

<sup>664</sup> *ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν ἡ φύσις αἰεί* (Αριστοτέλης, *Φυσικὴ ἀκροάσις*, 192b34).

<sup>665</sup> Arabatzis, *Éthique du bonheur*, 98.

<sup>666</sup> *Οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας ἡ ἐνέργεια, ἀλλ' ἐκ τῆς ἐνεργείας ἡ οὐσία γνωρίζεται ὅτι ἔστι, ἀλλ' οὐ τί ἔστι. Διὸ καὶ θεὸς οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας, ἀλλ' ἐκ τῆς προνοίας αὐτοῦ γινώσκεται κατὰ τοὺς θεολόγους, ὅτι ἔστι.* (Gregorius Palamas, «Κεφάλαια φυσικὰ καὶ θεολογικά, ἠθικά τε καὶ πρακτικά», στο *PG* 150, επιμ. J. P. Migne (Paris, 1865), col. 1220A. Arabatzis, *Éthique du bonheur*, 98.

<sup>667</sup> Μπέγζος, *Διόνυσος και Διονύσιος*, 91-92.

<sup>668</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 31 a. 3 co.

διανοητικών ηδονών που η πραγμάτευσή του είχε ξεκινήσει από το πρώτο ερώτημα<sup>669</sup> του κεφαλαίου 31 και τελειώνει στο πέμπτο.<sup>670</sup>

Ο Σχολάριος με βάση το ερώτημα αν η ευφροσύνη ταυτίζεται με την ηδονή, παραλείπει ολόκληρο τον συλλογισμό του Ακινάτη. Αποφεύγει την εξειδικευμένη-νεωτερική ορολογία που χρησιμοποιεί και παραθέτει μόνο τη θέση *ὅτι ἕτερον εὐφροσύνη καὶ ἡδονή· εὐφροσύνη γὰρ λέγονται αἱ ψυχικαὶ ἡδοναί, αἱ σωματικαὶ δὲ ἡδοναὶ μόνον.*<sup>671</sup> Αυτό το συμπέρασμα εξάγεται από ολόκληρη την απάντηση του Ακινάτη, στο ερώτημα αυτό. Πρόκειται για την ανάλυση του συμπεράσματος των δύο ορθόδοξων πατέρων, δηλαδή του Ιωάννη Δαμασκηνού και του Γρηγορίου Νύσσης.

Βέβαια, ο Ακινάτης σε συνάρτηση με την εξήγηση περί υλικών και ψυχικών ηδονών των ορθόδοξων πατέρων, παραθέτει προηγουμένως τη θέση του Αβικέννα στα σχόλια στο *Περί ψυχῆς* του Αριστοτέλη. Ο Αβικέννας ερμηνεύει ότι υπάρχουν διάφορα είδη ηδονής, από τα οποία άλλα είναι φυσικά και άλλα αφύσικα, που ακολουθούν όμως τον λόγο. Παρουσιάζει ιδιαίτερη έκπληξη το γεγονός ότι στο μέρος το οποίο επιλέγει να αναφέρει ο Σχολάριος, ο Ακινάτης ταυτίζει τη θέση του Αβικέννα με αυτή των ορθόδοξων Πατέρων. Συγκεκριμένα, η θέση των Γρηγορίου Νύσσης και Ιωάννη Δαμασκηνού, σύμφωνα με τον Ακινάτη, είναι ότι μερικές περιπτώσεις ηδονής είναι υλικές και άλλες ανήκουν στην ψυχή (*quaedam sunt corporals, quaedam animals*).<sup>672</sup> Ο Αβικέννας, σύμφωνα με τον Ακινάτη, διατείνεται ότι, μερικές ηδονές είναι φυσικές, ενώ άλλες αφύσικες και ακολουθούν τον λόγο. Ο Ακινάτης υποστηρίζει ότι αυτές οι δύο θέσεις είναι ταυτόσημες.<sup>673</sup> Παρόλα αυτά ο Σχολάριος, ενόσω σημειώνει μόνο αυτό το βασικό συμπέρασμα, δεν κάνει κάποια αναφορά στη θέση του Αβικέννα.

Κρίνοντας το μέγεθος της απάντησης του Ακινάτη συμπεραίνεται ότι αυτή η θεματική είναι ιδιαιτέρως σημαντική. Ο Σχολάριος συνθέτει την απάντησή του, έχοντας

<sup>669</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 31 a. 1 co.

<sup>670</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 31 a. 5 co.

<sup>671</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXI, 35: 16-17.

<sup>672</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 31 a. 3 co.

<sup>673</sup> [...] *quod in idem redit* [...] (Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 31 a. 3 co).

υπόψη του και τα δύο αναφερόμενα μέρη, του Αβικέννα και του Ακινάτη.<sup>674</sup> Η απάντησή του θα μπορούσε να είναι ακόμη πιο εκτενής, αλλά φαίνεται ότι ο Σχολάριος επιλέγει να αναλύσει περισσότερο το ζήτημα αυτό, στο πέμπτο ερώτημα.<sup>675</sup> Στο παρόν ερώτημα συνθέτει την άποψη του Αβικέννα, με δικά του λόγια, υποστηρίζοντας ότι η ευφροσύνη και η ηδονή είναι διαφορετικής φύσεως.<sup>676</sup> Συνεχίζει λέγοντας ότι η ευφροσύνη είναι μια διανοητική ηδονή, δεδομένου ότι οι σωματικές ηδονές αναφέρονται απλώς ως ηδονές.<sup>677</sup>

Επιπροσθέτως φαίνεται εξαιτίας των σημαντικών παραλείψεων του Σχολάριου, ότι ενδεχομένως δεν τον απασχολεί ιδιαίτερος η πραγματέυση του θέματος του συγκεκριμένου κεφαλαίου, δηλαδή η διάκριση των όρων ευφροσύνη και ηδονή. Μπορεί κανείς να υποθέσει ότι αυτό συμβαίνει επειδή στην ελληνική φιλοσοφική ορολογία η διάκριση των όρων αυτών είναι ξεκάθαρη, καθόσον η έννοια της ηδονής, είχε μελετηθεί πολλάκις ήδη από την κλασική περίοδο, αλλά και την ελληνιστική με τον Επίκουρο, όπως επίσης και στους πρώτους χριστιανικούς χρόνους. Η αναφορά του Ακινάτη σχετικά με τη θεωρία των Γρηγορίου Νύσσης και Ιωάννη Δαμασκηνού είναι ιδιαίτερος ενδιαφέρουσα, καθώς και η σύνδεσή της με τις θέσεις του Αβικέννα, καθότι δεικνύει την τάση του Ακινάτη να εξετάζει ένα ζήτημα προσλαμβάνοντας αντιλήψεις διαφορετικών παραδόσεων που μπορούν να σχετιστούν και να συντελέσουν στη διαμόρφωση της θέσεως του. Όπως παρατηρείται σε αυτό το σημείο ο Ακινάτης συνθέτει επιλεκτικά αυτές τις θέσεις με αποτέλεσμα να μειώνει την απόσταση μεταξύ τους. Αυτό το παράδειγμα αναγνωρίζεται και προσλαμβάνεται από τον Σχολάριο, παρά την έλλειψη της αναφοράς του.

#### 4. Η ηδονή βρίσκεται στη διανοητική όρεξη.

Συγκριτικά με τα υπόλοιπα ερωτήματα του παρόντος κεφαλαίου δεν υπάρχει μέγιστη διαφοροποίηση ως προς την ουσία του κειμένου του Ακινάτη και των σχολίων του

---

<sup>674</sup> *ὅτι ἕτερον εὐφροσύνη καὶ ἡδονή· εὐφροσύνη γάρ λέγονται αἱ ψυχικαὶ ἡδοναί, αἱ σωματικαὶ δὲ ἡδοναί, μόνον.* (Scholarius, «Des Passions», XXXI, 35: 16-17).

<sup>675</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXI, 35: 21-30.

<sup>676</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXI, 35: 16.

<sup>677</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXI, 35: 17.

Σχολάριου. Σε αυτό και στο επόμενο ερώτημα αυτό που κεντρίζει το ενδιαφέρον είναι η χρήση και ερμηνεία των φιλοσοφικών όρων εκ μέρους του βυζαντινού θεολόγου. Η ορολογία, ενώ νοηματικά δεν δίσταται, εντούτοις διαφέρουν οι όροι. Στο παρόν ερώτημα που είναι αν υπάρχει η ηδονή στη διανοητική όρεξη, δηλαδή στο ορεκτικό, ο όρος διανοητική όρεξη, αναφέρεται από τον Σχολάριο ως νοητική έφεση. Το κομμάτι το οποίο παραθέτει ο Σχολάριος αφορά την παραπομπή του Ακινάτη στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* του Αριστοτέλη. Στο χωρίο αυτό ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι *κατὰ πᾶσαν γὰρ αἴσθησίν ἐστιν ἡδονή, ὁμοίως δὲ καὶ διάνοιαν καὶ θεωρίαν*.<sup>678</sup> Ο Σχολάριος παραθέτει ότι *κατὰ πᾶσαν αἴσθησιν ἡδονή· ὁμοίως δὲ καὶ τὴν θεωρίαν τοῦ νοῦ*.<sup>679</sup> Με βάση την ορολογία που χρησιμοποιεί ο Σχολάριος σε αυτό το κείμενο, κι ενόσω είναι εμφανής η ομοιότητα των όρων, συμπεραίνεται ότι έχει ερευνήσει το χωρίο αυτό, και χρησιμοποιεί ατόφιους τους όρους του Αριστοτέλη, αποφεύγοντας μια παράφραση της παραπομπής του Ακινάτη στον Αριστοτέλη. Η χρήση από τον Σχολάριο του όρου *‘θεωρία’* το επιβεβαιώνει.

Επιπλέον, το γεγονός ότι συνοψίζοντας ο Σχολάριος την απάντηση αυτού του ερωτήματος, παραθέτει μόνο την παραπομπή του Ακινάτη στον Αριστοτέλη, δεικνύει την αναγνώριση της επιρροής του Ακινάτη από τον φιλόσοφο, καθώς και την αναγνώριση της αξίας του φιλοσόφου και από τον ίδιο τον Σχολάριο. Η επιρροή του Ακινάτη από τον Αριστοτέλη είναι σαφής και βεβαιώνεται από έναν ακόμη λόγο. Την εποχή που ο ίδιος έγραφε τα υπομνήματά του στα *Ἠθικὰ* συνέγραφε το ηθικό μέρος της *ST*.<sup>680</sup>

---

<sup>678</sup> *κατὰ πᾶσαν γὰρ αἴσθησίν ἐστιν ἡδονή, ὁμοίως δὲ καὶ διάνοιαν καὶ θεωρίαν* (Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1174b 20-21).

<sup>679</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXI, 35: 19-20.

<sup>680</sup> Coleman, *Ιστορία της Πολιτικής Σκέψης*, 216.



5. Οι ασώματες και νοητές ηδονές

είναι μείζονες των αισθητών και σωματικών.

Κατά τον Ακινάτη οι ισχυρότερες ηδονές, ανάμεσα στις σωματικές, τις έλλογες και τις πνευματικές ηδονές, είναι οι πνευματικές. Για τον ισχυρισμό αυτό ο Ακινάτης βασίζεται σε δύο κύρια χωρία.<sup>681</sup> Στο χωρίο των Ψαλμών: *ὡς γλυκέα τῷ λάρυγγί μου τὰ λόγια σου, ὑπὲρ μέλι τῷ στόματί μου*<sup>682</sup> και στο εξής χωρίο των *Ἠθικῶν Νικομαχειῶν* του Αριστοτέλη: *ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἡ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστίν.*<sup>683</sup>

Ο Σχολάριος αναφέρεται και στα δύο παραθέματα για να συνοψίσει την απάντηση του ερωτήματος. Συνολικά στο άρθρο πραγματεύεται κυρίως τη πρώτη αντίρρηση και την απάντησή της. Η αντίρρηση του Ακινάτη έγκειται στη θέση του Αριστοτέλη στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, κατά την οποία οι περισσότεροι άνθρωποι ακολουθούν τις έλλογες ηδονές (τις κατά λόγον αναπτυσσόμενες ή μειούμενες), παρά τις καταληπτές πνευματικές ηδονές.<sup>684</sup> Ενώ, η απάντηση στην αντίρρηση εξηγεί τους λόγους για τους οποίους συμβαίνει αυτό.<sup>685</sup> Οι λόγοι είναι τρεις και αυτούς παραθέτει ο Σχολάριος. Οι λόγοι για τους οποίους η πλειοψηφία ακολουθεί την υλική ηδονή είναι ότι πρώτον τα λογικά πράγματα είναι γνωστά σε έναν μεγαλύτερο βαθμό και σε έναν μεγαλύτερο αριθμό ανθρώπων, δεύτερον επειδή οι άνθρωποι χρειάζονται αυτήν την ηδονή ως θεραπεία για πολλούς πόνους και θλίψεις, και τρίτον δεδομένου ότι η πλειοψηφία των ανθρώπων δεν μπορεί να επιτύχει την πνευματική ηδονή, που αρμόζει στους ενάρετους.<sup>686</sup>

Με τα λόγια του Σχολάριου:

*Ἔπονται δὲ οἱ πλείους ταῖς σωματικαῖς διὰ τὸ τὰ σωματικὰ ἀγαθὰ μᾶλλον καὶ πλείοσιν εἶναι γνώριμα καὶ διὰ τὸ τοὺς ἀνθρώπους δεῖσθαι τῶν ἡδονῶν ὥσπερ τινῶν*

<sup>681</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 31 a. 5 s. c.

<sup>682</sup> *Ψαλμοί*, 118: 103

<sup>683</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1177a.25.

<sup>684</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 31 a. 5 co.

<sup>685</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 31 a. 5 ad 1.

<sup>686</sup> *Ad primum ergo dicendum quod ideo plures sequuntur delectationes corporales, quia bona sensibilia sunt magis et pluribus nota. Et etiam quia homines indigent delectationibus ut medicinis contra multiplices dolores et tristitias, et cum plures hominum non possint attingere ad delectationes spirituales, quae sunt propriae virtuosorum, consequens et quod declinent ad corporals* (Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 31 a. 5 ad 1).

φαρμάκων πρὸς τὰς πολυειδεῖς ὀδύνας καὶ λύπας, καὶ διὰ τὸ τοὺς πλείους τῶν ἀνθρώπων, μὴ δυναμένους τῶν ἀσωμάτων ἡδονῶν ἐφικνεῖσθαι, αἱ εἰσὶν ἴδιαι τῶν σπουδαίων, ῥέπειν πρὸς τὰς σωματικάς.<sup>687</sup>

Καθίσταται σαφές ὅτι ἡ ἡδονή ἐδῶ δεν ἐκλαμβάνεται σαν συντελεστής τῶν ἀνθρώπινων πράξεων οὔτε με τὴν ἐννοια τοῦ μέσου, οὔτε με τὴν κλασσικὴ θεώρηση τοῦ ἡδονισμοῦ ὡς αὐτοσκοποῦ.<sup>688</sup> Ἡ ἡδονή ἀπὸ τὸν Ἀκινάτη καὶ ἀπὸ τὸν Σχολάριο ἐκλαμβάνεται, ὅπως ἀπὸ τὸν Εὔκλειον ὡς ἀποφυγὴ τοῦ πόνου (ἀπονία) καὶ ὄχι σαν μὴ ἐπιλογή που ὑπερτιμᾷ ἢ ὑποτιμᾷ τὴν ἐπιθυμίαν.

#### 6. Ἀπὸ τὴν σωματικῶν ἡδονῶν.

οἱ πλεονεχέστεροι εἰσὶν αὐτῶν ποὺ γίνονται αἰσθητῶν με τὴν ἀφή.

Ὁ Σχολάριος στὸ παρὸν κεφάλαιο, ἐνῶ ἀναφέρει ὅτι ἡ ἀπάντησις τοῦ Ἀκινάτη βασίζεται στὸ τρίτο βιβλίον τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχειῶν* τοῦ Ἀριστοτέλη, δεν παραθέτει τὴν συλλογιστικὴν τοῦ Ἀκινάτη, ἡ ὁποία στηρίζεται στὴν ἀριστοτελικὴν θέσιν ὅτι οἱ αἰσθηταὶ ἀγαπῶνται γιὰ τὴν συμβολὴν τοὺς στὴν γνῶσιν καὶ γιὰ τὴν χρησιμότητάν τοὺς.<sup>689</sup> Βεβαίως τὸ γεγονός αὐτὸ φαίνεται λογικὸν δεδομένου ὅτι ἡ ἀπάντησις αὐτοῦ τοῦ ἐρωτήματος βασίζεται ἐξ ὀλοκλήρου στὸν Ἀριστοτέλη καὶ ἡ παράθεσις τῆς θεωρίας τοῦ θα ἦταν περιττή.

Παρόλα αὐτὰ ὁ Σχολάριος βασίζεται στὴν πρώτη ἀντίρρηση καὶ στὴν ἀπάντησις τοῦ Ἀκινάτη σὲ αὐτήν. Ἐκεῖ ὁ Ἀκινάτης σημειώνει πῶς ἡ ευφροσύνη εἶναι δηλωτικὴ τῆς ἡδονῆς ποὺ ἀνήκει στὴν ψυχὴ (*animalem delectationem*) καὶ ὅτι ἡ ὄρασις, ὡς ἡδονὴ ποὺ προκαλεῖ ευφροσύνη ἀνήκει στὴν ψυχὴ. Ἀλλὰ ἡ φυσικὴ ἡδονὴ ἀνήκει περισσότερο στὴν ἀφή.<sup>690</sup> Ὁ Σχολάριος συνοψίζει λέγοντας πῶς ἡ ἡδονὴ τῆς ὄψεως περισσότερο ὀνομάζεται ευφροσύνη,

<sup>687</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXI, 35, 25-30.

<sup>688</sup> Θ. Πελεgrίνης, *Ἠθικὴ Φιλοσοφία* (Ἀθήνα: Ἑλληνικὰ Γράμματα, 1997), 20.

<sup>689</sup> Ἀριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικά*, 980α22.

<sup>690</sup> *Ad primum ergo dicendum quod gaudium, sicut supra dictum est, significat animalem delectationem, et haec maxime pertinet ad visum. Sed delectatio naturalis maxime pertinet ad tactum.* (Aquinas, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 31 a. 6 ad 1).

διότι είναι μάλλον ψυχική παρά φυσική, χωρίς να αναφέρει την αφή.<sup>691</sup> Η μετάθεση του όρου όραση με την όψη κρίνεται πως συμβαίνει για λόγους επεξηγηματικούς.

---

<sup>691</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXI, 35: 31-33.

7. Νοσηρές και παρά φύσιν ηδονές.

Ο Σχολάριος σε αυτό το σημείο σημειώνει ότι μερικές ηδονές είναι νοσηρές και παρά φύση, όπως αναφέρει κι ο φιλόσοφος στο έβδομο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχειῶν*.<sup>692</sup> Βεβαίως κάτι τέτοιο δεν υποστηρίζεται στο μέρος που παραθέτει ο Σχολάριος, αλλά στο δεύτερο βιβλίο του έργου *Φυσική ἀκρόασις* που ο Ακινάτης χρησιμοποιεί στην κύρια απάντησή του. Οι δύο παραπομπές βρίσκονται πολύ κοντά στο κείμενο του δομινικανού θεολόγου και εκ παραδρομής ο Σχολάριος παραθέτει την παραπομπή της πρώτης αναφοράς, ενώ απαιτείται η δεύτερη.

Ο βυζαντινός φιλόσοφος εξηγεί πως αυτό συμβαίνει γιατί αν στον άνθρωπο λέγεται φύση ο νους και ο λόγος, τότε έτσι θα λέγεται και αυτό που αντίκειται στο λόγο, που είναι κοινό και στα άλλα ζώα. Για τον Σχολάριο αυτό σημαίνει ότι στο καθένα ξεχωριστά (άνθρωπο ή ζώο) οι ηδονές θα είναι φυσικές. Επιπλέον, υποστηρίζει ότι άλλη είναι η ηδονή κατά τη θεωρία της αλήθειας και κατά την ενέργεια των αρετών και άλλη αυτή που στοχεύει στη συντήρηση του σώματος (φαγητό και ποτό), σε σχέση με αυτήν που ασχολείται με την κάλυψη των ερωτικών αναγκών του είδους. Όμως για τον Σχολάριο εξαιτίας κάποιας φθοράς της φύσης, οι παρά φύση ηδονές γίνονται αυτές που είναι, όπως ακριβώς συμβαίνει στους ασθενείς. Σε αυτούς τα γλυκά φαίνονται πικρά και το αντίστροφο. Συνεχίζει υποστηρίζοντας ότι έτσι εξηγούνται ακραίες συμπεριφορές τις οποίες καυτηριάζουν άπαντες λέγοντας ότι οι πράξεις αυτές δεν είναι σύμφωνες με την ανθρώπινη φύση. Όμως γίνονται από συνήθεια (*ἔθος*) κατά κάποιο τρόπο στους ανθρώπους φυσικά.<sup>693</sup>

Η απάντηση του Σχολάριου σε αυτό το ερώτημα δεν διαφέρει σχεδόν καθόλου με αυτήν του Ακινάτη. Παράλληλα το γεγονός ότι το συγκεκριμένο κεφάλαιο παρατίθεται λεπτομερώς από τον Σχολάριο, παρότι πρόκειται κυρίως για αναφορά στην αριστοτελική θεωρία για τις παρά φύσιν και νοσηρές ηδονές, οδηγεί στο συμπέρασμα ότι πράγματι τον ενδιαφέρει η θεματολογία του ερωτήματος.

---

<sup>692</sup> Βλ. Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae, I<sup>a</sup>-IIae q. 31 a. 7 s. c., I<sup>a</sup>-IIae q. 31 a. 7 co.

<sup>693</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXI, 35: 34- 36: 9.

8. Μια ηδονή μπορεί να είναι αντίθετη με μια άλλη ηδονή.

Ο Σχολάριος αναφέρει στην αρχή της παραγράφου ότι η ηδονή είναι αντίθετη στην ηδονή, εφόσον όσα ανήκουν στο ίδιο γένος και εάν το ένα εμποδίζει το άλλο είναι ενάντια μεταξύ τους. Κατά τον Σχολάριο, τίποτα δεν εμποδίζει δύο αγαθά να είναι αντίθετα μεταξύ τους, όπως ακριβώς το θερμό και το ψυχρό, από τα οποία το ένα είναι καλό για τη φωτιά και το άλλο για το νερό. Με τις αρετές δεν συμβαίνει το ίδιο πράγμα, δεν μπορούν να είναι αντίθετες, γιατί το κριτήριό τους είναι ο λόγος.<sup>694</sup>

Ο Σχολάριος δεν παραθέτει απλώς τις απαντήσεις του Ακινάτη. Σε αυτή την παράγραφο συνθέτει την απάντηση με την αντίθεση στις αντιρρήσεις.<sup>695</sup> Στο μέρος όπου ο Ακινάτης εκθέτει τις αντιρρήσεις αναφέρει ότι ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι ενάντια είναι τα πράγματα που εμποδίζουν το ένα το άλλο και υπάρχουν στο ίδιο γένος. Επομένως, ο Σχολάριος επαναλαμβάνει τη θέση του Ακινάτη χωρίς να κάνει αναφορά στον Αριστοτέλη, ή σε ποιο μέρος του έργου του υποστηρίζει κάτι τέτοιο.

Τα σημεία που παραλείπει ο Σχολάριος δεν είναι ουσιαστικά, καθώς το βασικό συμπέρασμα του Ακινάτη στηρίζεται σε θέσεις του Αριστοτέλη και έχει συμπεριληφθεί ήδη στο κείμενο του Σχολάριου.

---

<sup>694</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXI, 36: 10-16.

<sup>695</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 31 a. 8 s. c και I<sup>a</sup>-IIae q. 31 a. 8 co.

## ΑΙΤΙΕΣ ΤΗΣ ΗΔΟΝΗΣ

Κεφάλαιο 32<sup>ο</sup>. Περί τῶν αἰτιῶν τῆς ἡδονῆς.

### 1. Η ενέργεια.

Ο Σχολάριος παραθέτει απλώς και μόνον την απάντηση του ερωτήματος, σύμφωνα με την οποία η πρώτη αιτία της ηδονής είναι η ενέργεια.<sup>696</sup> Ο Ακινάτης υποστηρίζει ότι η ηδονή είναι μια απρόσκοπτη φυσική ενέργεια (*operatio connaturalis non impedita*)<sup>697</sup> πράγμα που βασίζει στο ότι η ηδονή *συνωκειῶσθαι τῷ γένει ἡμῶν*,<sup>698</sup> του Αριστοτέλη. Κρίνεται πως ο Σχολάριος σκοπίμως δεν αναφέρει τη θέση του Ακινάτη, εφόσον φαίνεται αναπάντητο το ερώτημα με ποιόν τρόπο η ψυχή, ως τι πνευματικό, έχει φυσική ενέργεια; Κατά τον A. Kenny ο Ακινάτης δεν αναγνωρίζει κάποιο διακριτικό ανάμεσα στη νόηση και στις αισθήσεις, παρότι κάποιοι φιλόσοφοι διέκριναν μεταξύ σωματικής και ασώματης ύλης. Την ασώματη ύλη την απέδιδαν στις πνευματικές ουσίες· ο Ακινάτης, εντούτοις, υποστήριζε ότι ο νους έχει ουσία και μορφή άνευ ύλης (ενώ η ύλη δεν μπορεί να υπάρχει άνευ μορφής).<sup>699</sup>

### 2. Η κίνηση.

Ως προς το ζήτημα των αιτιών της ηδονής, επιβεβαιώνεται από τον Σχολάριο ότι μια εκ των αιτιών της ηδονής είναι η κίνηση. Ο Ακινάτης, με βάση τα τρία πράγματα που είναι απαραίτητα για την ηδονή, αναφέρει ότι αυτό που παίζει σημαντικό ρόλο είναι η μεταβολή, η οποία γίνεται ευχάριστη στον άνθρωπο, επειδή η φύση του είναι μεταβλητή. Με αυτόν τον τρόπο, αυτό που είναι αρμόζον στον άνθρωπο τη μια χρονική περίοδο, δεν σημαίνει ότι είναι και για πάντα, όπως ακριβώς όταν κάποιος για να ζεσταθεί τον χειμώνα κάθεται μπροστά

<sup>696</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXII, 36: 19-20.

<sup>697</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 32 a. 2 co.

<sup>698</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1173b20.

<sup>699</sup> A. Kenny, *On Being* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 28-29.

στο τζάκι, αλλά δεν κάνει το ίδιο και το καλοκαίρι. Επιπροσθέτως αυτό που είναι ευχάριστο για τον άνθρωπο και ενώνεται με τη φύση του, όταν μεταβάλλεται, είναι επίσης ευχάριστο. Αυτό συμβαίνει γιατί η συνέχεια της δράσης του κάθε παράγοντα συμβάλλει στο αποτέλεσμα. Για παράδειγμα, όσο περισσότερο σταθεί κάποιος κοντά στη φωτιά, τότε τόσο περισσότερο στεγνώνει και ζεσταίνεται. Σε αυτό το σημείο ο Ακινάτης υποστηρίζει ότι κατά τον Αριστοτέλη η φυσική ἕξις συνίσταται στο μέτρο,<sup>700</sup> χωρίς να αναφέρεται σε κάποιο χωρίο. Προφανώς αυτή είναι μια δική του ερμηνεία στο περί μεσοτήτων των Ἠθικῶν Νικομαχειῶν.

Τέλος, επειδή ο άνθρωπος επιθυμεί να έχει πλήρη συνείδηση ενός πράγματος και επειδή αυτό δεν δύναται να συμβαίνει αυτοστιγμεί (*tota simul*),<sup>701</sup> φαίνεται ότι η μεταβολή είναι επιθυμητή, καθ' όσον οδηγεί στην κατανόηση του πράγματος. Όπως υποστηρίζει και ο Αυγουστίνος στο έργο του Ἐξομολογήσεις (*Confessiones*), στο τέταρτο βιβλίο, δεν επιθυμεί κάποιος να μάθει τη συλλαβή, αλλά αντίθετα θέλει να προχωρήσει, ώστε να ακούσουν και οι άλλοι και ο ίδιος ολόκληρη την πρόταση και να συλλάβουν το νόημα. Έτσι, αν κάποιο πράγμα συνίσταται από πολλά και αυτά δεν είναι όλα μαζί την ίδια στιγμή, τότε δεν μπορούν να κατανοηθούν και πράγματι είναι πιο επιθυμητά όλα μαζί, παρά ένα ένα.<sup>702</sup>

Στη σύνοψή του ο Σχολάριος αποφεύγει να αναφερθεί στη μεταβλητή φύση του ανθρώπου αναφορικά με το ψυχικό πάθος της ηδονής. Εν αντιθέσει αναφέρεται στα ακίνητα των πραγμάτων και στην κίνηση προς την τελειότητα και όχι σε μια κίνηση καθοδική από το τέλειο στο ατελές. Έτσι, υποστηρίζει ότι η αιτία της ηδονής είναι και η κίνηση. Γιατί αυτό που κινείται, αν και δεν έχει ακόμη κατακτήσει ολοκληρωτικά τον στόχο, εντούτοις αρχίζει να έχει κάτι από εκείνον και για αυτόν τον λόγο η κίνηση έχει κάτι από ηδονή, όντας όμως ατελής. Γιατί, όπως σημειώνει, οι τελειότερες από τις ηδονές υπάρχουν ἐν τοῖς ἀκινήτοις τῶν πραγμάτων.<sup>703</sup>

<sup>700</sup> *Naturalis autem habitudo in quadam mensura consistit.* (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 32 a. 2 co).

<sup>701</sup> Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 32 a. 2 co.

<sup>702</sup> [...] *sed si ad totum comprehendendum esset idoneus sensus carnis tuae, ac non et ipse in parte universi accepisset pro tua poena iustum modum, velles, ut transiret quidquid existit in praesentia, ut magis tibi omnia placerent. nam et quod loquimur, per eundem sensum carnis audis, et non vis utique stare syllabas, sed transvolare, ut aliae veniant et totum audias. ita semper omnia, quibus unum aliquid constat, et non sunt omnia simul ea, quibus constat: plus delectant omnia quam singula, si possint sentiri omnia. sed longe his melior qui fecit omnia, et ipse est deus noster, et non discedit, quia nec succeditur ei.* (Augustine, *Confessiones*, 4.11, 17).

<sup>703</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXII, 36: 21-24.

Η αποφυγή αναφοράς στην μεταβλητή φύση του ανθρώπου σχετίζεται με την αντίληψή του η οποία εκφράζεται με σαφήνεια στο έργο του *Περί τῆς μόνης ὁδοῦ πρὸς τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων*, σύμφωνα με την οποία:

Ἄπαν πρᾶγμα διὰ τι τέλος ἔστιν· ὥστε καὶ ὁ ἄνθρωπος ἔνεκά του ἔστιν· παντὸς δὲ πράγματος τὸ τέλος οἰκεῖόν ἐστι καὶ ἀρμόζον τῇ αὐτοῦ φύσει· διὸ καὶ κατὰ τὰς τῶν ὄντων διαφορὰς, διάφορα τὰ τέλη αὐτῶν εἰσιν. Ἐπεὶ δὲ ὁ ἄνθρωπος οὐκ ἔστι διὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ διὰ τὴν ψυχὴν, ἡ δὲ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου πνευματικόν τί ἐστι καὶ ἀσώματον καὶ πρᾶγμα διαμένον καὶ ἀφθαρτον, εὐλόγως διὰ τοῦτο | καὶ τὸ τοῦ ἀνθρώπου τέλος πνευματικόν τί ἐστι καὶ αἰώνιον ἀγαθόν· τοῦτο δὲ ἐστὶν ἡ ἀπόλαυσις, ὡς εἴρηται, τοῦ Θεοῦ, διότι αὐτὸς ἐστὶ τὸ αἰώνιον καὶ ἔσχατον ἀγαθόν.<sup>704</sup>

### 3. Η μνήμη και η ελπίδα.

Ο Σχολάριος καταγράφει μόνο τη θέση του Ακινάτη ότι η μνήμη και η ελπίδα είναι επίσης αιτίες της ηδονής *κατὰ συμβεβηκός*.<sup>705</sup> Καταλήγει σε αυτό το συμπέρασμα με βάση την ενδέκατη επιστολή, ὅπως αναφέρει,<sup>706</sup> *Πρὸς Ρωμαίους*, στην οποία ο Απόστολος Παῦλος λέγει, αναφερόμενος στους κανόνες της χριστιανικῆς ζωῆς ὅτι οἱ ἄνθρωποι πρέπει *τῇ ἐλπίδι χαίροντες*.<sup>707</sup> Η αναφορά στο συγκεκριμένο χωρίο μπορεί να αναζητηθεῖ στο κείμενο του Ακινάτη, στο αντίστοιχο κεφάλαιο, στην αντίθεση στις αντιρρήσεις.<sup>708</sup> Εντούτοις, ο Ακινάτης ὅταν παραπέμπει στο χωρίο αυτό υποστηρίζει ὅτι αὐτό βρίσκεται στη δωδέκατη επιστολή και ὄχι στην ενδέκατη.

Στην αντίθεση στις αντιρρήσεις μπορεί να αναζητηθεῖ ἔτισης και ἓνα ἀκόμη χωρίο του Ψαλμοῦ 76, που παραθέτει ἔτισης ο Σχολάριος.<sup>709</sup> Αὐτό το χωρίο αναφέρεται στη μνήμη

<sup>704</sup> Scholarius, «Apologétique à l'adresse des Musulmans», III. 435: 16-24.

<sup>705</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXII, 36: 30-31.

<sup>706</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXII, 36: 25-26.

<sup>707</sup> *τῇ ἐλπίδι χαίροντες, τῇ θλίψει ὑπομένοντες, τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες* (Απόστολος Παῦλος, *Πρὸς Ρωμαίους*, 12:12).

<sup>708</sup> *Sed contra est quod dicitur Rom. XII, spe gaudentes; et in Psalmo LXXVI, memor fui Dei, et delectatus sum.* (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 32 a. 3 s. c.).

<sup>709</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXII, 36: 26-27.



και την ευφροσύνη που μπορεί να προκαλέσει αυτή, όταν το αντικείμενο της μνήμης είναι ο Θεός (*έμνήσθην τοῦ Θεοῦ καὶ εὐφράνθην*).<sup>710</sup> Σε αυτό το σημείο ο Σχολάριος δεν παραθέτει σε ποιον ψαλμό βρίσκεται το παρόν χωρίο.

Ο Σχολάριος ερμηνεύει ότι η μνήμη και η ελπίδα είναι κατά συμβεβηκός αιτίες της ηδονής, βάσει των χωρίων που σημειώνει. Ωστόσο, ο Ακινάτης δεν αναφέρει πως πρόκειται για κατά συμβεβηκός αιτίες της ηδονής. Επιπλέον, αποφεύγει να προσεγγίσει την επιχειρηματολογία του Ακινάτη βάσει της οποίας παρατίθενται οι δύο τρόποι πρόσληψης ενός παρόντος αγαθού από τον άνθρωπο: ήτοι (α) μέσω της γνώσης και (β) μέσω της πραγματικότητας. Αυτή η άποψη οδηγεί τον Ακινάτη στον ισχυρισμό ότι η μέγιστη ηδονή έρχεται μέσω της αισθητικής δύναμης και αυτή απαιτεί το αισθητό πράγμα. Επομένως, ο Ακινάτης και σε αυτό το σημείο επιδιώκει να εξηγήσει το ψυχικό πάθος της ηδονής υπό το πρίσμα της σχέσης του με την αίσθηση και το αισθητό. Αναφαίνεται κατ' αυτή τη θέση η σχολαστική τάση του Ακινάτη της αναγωγής δια των αισθητών στα υπεραισθητά. Ενδεχομένως, αυτός να είναι και ο λόγος της προσθήκης του Σχολαρίου, καθώς και της παράλειψης της αναφοράς στην κύρια απάντησή του.

#### 4. Η λύπη.

Η λύπη, σύμφωνα με τον Σχολάριο, συνιστά επίσης ηδονή. Ακολουθώντας την πρακτική της απάντησης του τρίτου ερωτήματος ο Σχολάριος ισχυροποιεί τη θέση αυτή με την αναφορά στο βιβλίο των *Ψαλμών* και συγκεκριμένα στον τέταρτο στίχο του *Ψαλμού* 41 (*έγενήθη τὰ δάκρυστά μου έμοι ἄρτος ήμέρας καὶ νυκτός*).<sup>711</sup> Ο Σχολάριος καταγράφει πάλι ορθά τον στίχο του ψαλμού, χωρίς να κάνει μετάφραση του χωρίου από το λατινικό κείμενο, αλλά για μια ακόμη φορά δεν αναφέρει τον αριθμό του ψαλμού. Η αναφορά αυτή βρίσκεται στην αντίθεση στις αντιρρήσεις του κειμένου του Ακινάτη.<sup>712</sup> Στην συνέχεια της απάντησης ο Σχολάριος υποστηρίζει ότι το ενάντιο είναι κατά συμβεβηκός αιτία του ενάντιού του, όπως

<sup>710</sup> *έμνήσθην τοῦ Θεοῦ καὶ εὐφράνθην ἡδολέσχησα, καὶ ὀλιγοψύχησα τὸ πνεῦμά μου. (διάψαλμα) (Ψαλμοί, 76:4).*

<sup>711</sup> *έγενήθη τὰ δάκρυστά μου έμοι ἄρτος ήμέρας καὶ νυκτός ἐν τῷ λέγεσθαί μοι καθ' ἐκάστην ήμέραν ποῦ έστιν ὁ Θεός σου; (Ψαλμοί, 41: 4).*

<sup>712</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 32 a. 4 s. c.

συμβαίνει ορισμένες φορές με το ψυχρό και το θερμό.<sup>713</sup> Συνεχίζει λέγοντας ότι ομοίως η λύπη είναι κατά συμβεβηκός αιτία της ηδονής, στην περίπτωση που ο άνθρωπος λυπάται όταν σκέπτεται κάτι ευχάριστο.<sup>714</sup> Οι δύο αυτές θέσεις δεν υπάρχουν στην απάντηση του Ακινάτη, αλλά στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση, όπου ο Ακινάτης είχε υποστηρίξει ότι ένα ενάντιο δεν είναι αιτία του εναντίου του, αλλά η λύπη είναι αντίθετο της ηδονής.<sup>715</sup> Έτσι, μετά από τον διαχωρισμό του Ακινάτη περί της διττής αντίληψης της λύπης,<sup>716</sup> αναφέρει στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση ότι ένα ενάντιο είναι ορισμένες φορές μια κατά συμβεβηκός αιτία του αντίθετού του, όπως άλλωστε υποστηρίζει και ο Αριστοτέλης ότι το ψυχρό μπορεί να δημιουργήσει ορισμένες φορές θερμότητα.<sup>717</sup> Αντιστοίχως η λύπη είναι η κατά συμβεβηκός αιτία της ηδονής στο μέτρο που επηρεάζει την ενθύμηση κάποιου ευχάριστου πράγματος.<sup>718</sup>

Παρατηρείται λοιπόν ότι ο Σχολάριος παραθέτει απaráλλακτη την απάντηση στην πρώτη αντίρρηση χωρίς, όμως, να αναφέρει την προέλευση του χωρίου και να παραπέμπει στον Αριστοτέλη.<sup>719</sup>

---

<sup>713</sup> *Τὸ ἐναντίον κατὰ συμβεβηκός αἰτίον ἐστὶ τοῦ ἐναντίου, ὡς τὸ ψυχρὸν ἐνίοτε θερμαίνει.* (Scholarius, «Des Passions», XXXII, 36: 29-30).

<sup>714</sup> *Ὅμοίως καὶ ἡ λύπη κατὰ συμβεβηκός ἡδονῆς αἰτία, καθόσον διαλογιζόμεθά τι ἡδύ.* (Scholarius, «Des Passions», XXXII, 36: 30-31).

<sup>715</sup> *Videtur quod tristitia non sit causa delectationis. Contrarium enim non est causa contrarii. Sed tristitia contrariatur delectationi.* (Aquinas, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 32 a. 4 arg. 1).

<sup>716</sup> Aquinas, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 32 a. 4 co.

<sup>717</sup> *Ad primum ergo dicendum quod contrarium quandoque per accidens est causa contrarii, sicut frigidum quandoque calefacit, ut dicitur in VIII Physic. Et similiter tristitia per accidens est delectationis causa, in quantum fit per eam apprehensio alicuius delectabilis.* (Aquinas, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 32 a. 4 ad 1). *Τὰ μὲν γὰρ κινεῖ μοναχῶς, τὰ δὲ καὶ τὰς ἐναντίας κινήσεις, οἷον τὸ μὲν πῦρ θερμαίνει, ψύχει δ' οὐ, ἢ δ' ἐπιστήμη δοκεῖ τῶν ἐναντίων εἶναι μία* (Αριστοτέλης, Φυσικὴ ἀκροάσις, 251b).

<sup>718</sup> *Ad primum ergo dicendum quod contrarium quandoque per accidens est causa contrarii, sicut frigidum quandoque calefacit, ut dicitur in VIII Physic. Et similiter tristitia per accidens est delectationis causa, in quantum fit per eam apprehensio alicuius delectabilis.* (Aquinas, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 32 a. 4 ad 1).

<sup>719</sup> Το σημεῖο όπου βρίσκεται η φράση που αποδίδεται στον Αριστοτέλη από τον Ακινάτη είναι το πρώτο κεφάλαιο του όγδοου βιβλίου της Φυσικῆς ἀκροάσεως: *Τὰ μὲν γὰρ κινεῖ μοναχῶς, τὰ δὲ καὶ τὰς ἐναντίας κινήσεις, οἷον τὸ μὲν πῦρ θερμαίνει, ψύχει δ' οὐ, ἢ δ' ἐπιστήμη δοκεῖ τῶν ἐναντίων εἶναι μία. Φαίνεται μὲν οὖν κάκεῖ τι εἶναι ὁμοιότροπον· τὸ γὰρ ψυχρὸν θερμαίνει στραφέν πως καὶ ἀπελθόν, ὥσπερ καὶ ἀμαρτάνει ἐκῶν ὁ ἐπιστήμων, ὅταν ἀνάπαλιν χρήσῃ τῇ ἐπιστήμῃ.* (Αριστοτέλης, Φυσικὴ ἀκροάσις, VIII, 1, 251b).

5. Άλλες πράξεις που είναι αιτίες ηδονής.

Επίσης, ο Σχολάριος σημειώνει ότι και άλλες πράξεις μπορούν να συστήνουν αιτίες ηδονής. Μια εξ αυτών μπορεί να είναι οι πράξεις των άλλων, με βάση αυτό που έχει ειπωθεί στη δεύτερη επιστολή του Ιωάννη: *Εχάρην λίαν ὅτι εὔρηκα ἐκ τῶν τέκνων σου περιπατοῦντας ἐν ἀληθείᾳ.*<sup>720</sup> Πρόκειται για παράθεση του Ακινάτη στην αντίθεση στις αντιρρήσεις και η συνέχεια του κειμένου του Σχολαρίου σχετικά με τους τρόπους που μπορεί η πράξη των άλλων να προκαλέσει ηδονή, αφορά επίσης την απάντηση στην πρώτη αντίρρηση. Σε αυτό το σημείο ο Ακινάτης συνοψίζει την απάντησή του. Επομένως, οι τρόποι που ο άνθρωπος λαμβάνει ηδονή από τις πράξεις των άλλων παρατίθενται πιο αναλυτικά στο κείμενο του Ακινάτη.

Ο Σχολάριος καταγράφει τους τρεις τρόπους με τους οποίους κάποιος μπορεί να ευχαριστηθεί μέσω των πράξεων των άλλων, καθώς υποστηρίζει ότι αν *τὸ συννημένον ἀγαθόν*, δηλαδή το καλό που ακολουθεί σαν συνέπεια είναι αίτιο της ηδονής, τότε και η ενέργεια του άλλου μπορεί να ακολουθήσει είτε μέσω του αποτελέσματος, είτε μέσω της υπόληψης, είτε μέσω κάποιας διάθεσης της ψυχής.<sup>721</sup>

6. Οι τρεις τρόποι ευεργεσίας (τὸ εὖ ποιεῖν ἕτερον, τριχῶς).

Το ερώτημα του Ακινάτη διαφέρει από το ερώτημα που φαίνεται να πραγματεύεται ο Σχολάριος. Συγκεκριμένα, το ζήτημα που εξετάζει ο Ακινάτης είναι εάν το να πράττει κανείς το καλό για κάποιον άλλον μπορεί να του επιφέρει ηδονή, με την προϋπόθεση να λειτουργήσει ως αιτία της ηδονής. Όπως εκλαμβάνεται από την τιτλοφόρηση του Σχολαρίου ο ίδιος βλέπει το ζήτημα με την οπτική των τρόπων που η ευεργεσία προκαλεί ηδονή, λαμβάνοντας ως δεδομένο ότι η ευεργεσία είναι αιτία της ηδονής.

---

<sup>720</sup> *Επιστολή Ιωάννου Β', 1, 4.*

<sup>721</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXII, 36: 34-36.

Οι αντιρρήσεις του Ακινάτη είναι όλες αριστοτελικές, όπως και η αντίθεση στις αντιρρήσεις. Συγκεκριμένα ο Λατίνος θεολόγος εξετάζει τέσσερις θέσεις του Αριστοτέλη οι οποίες εξάγονται από διάφορα σημεία των *Ἠθικῶν Νικομαχειῶν*, της *Ρητορικῆς* και των *Πολιτικῶν* του Σταγίριτη.<sup>722</sup> Το χωρίο, εντούτοις, στο οποίο βασίζεται κυρίως ο Ακινάτης για να διαμορφώσει την άποψή του σχετικά με το παρόν ζήτημα είναι ένα χωρίο των *Πολιτικῶν*, όπου ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι είναι ιδιαιτέρως ευχάριστο το να χαρίζει κανείς ή να βοηθά φίλους ή ξένους.<sup>723</sup> Με αυτή τη θέση ως αφετηρία ο Ακινάτης αναλύει τους τρεις τρόπους με τους οποίους το να κάνει κανείς καλό για τον άλλον μπορεί να αποτελεί καθαυτή αιτία ηδονής.<sup>724</sup> Ο Σχολάριος δεν συνοψίζει καμία άλλη θέση του Ακινάτη, πέραν του *εὖ ποιεῖν ἕτερον* και των τριῶν τρόπων που μπορεί αυτό να συμβαίνει.<sup>725</sup> Ο πρώτος τρόπος, που ο Ακινάτης τον ορίζει ως τον τρόπο τον σχετιζόμενο με το αποτέλεσμα, ορίζεται από τον Σχολάριο ως τον τρόπο με παράθεση προς το αποτέλεσμα.<sup>726</sup> Ο Σχολάριος συνοψίζει πως οι άνθρωποι εκλαμβάνουν το καλό του άλλου ως δικό τους καλό, εξαιτίας της ένωσης της αγάπης και εξηγεί ότι αυτό συμβαίνει με την παράθεση προς το σκοπό, που διαφέρει από το αποτέλεσμα. Ο λόγος για αυτή την προσθήκη του Σχολαρίου είναι η προσπάθεια σύνδεσης του πρώτου τρόπου με τον δεύτερο τρόπο που, κατά τον Ακινάτη, σχετίζεται με τον σκοπό που κάποιος ενεργεί πράττοντας το καλό για τον άλλον ελπίζοντας να κερδίσει κάτι καλό για τον εαυτό του, είτε από τον Θεό, είτε από τον άνθρωπο.<sup>727</sup>

Ο Σχολάριος αναφέρεται αναλυτικά στον δεύτερο τρόπο που μπορεί κανείς να λάβει ηδονή πράττοντας το καλό για τον άλλο. Υποστηρίζει ότι η ευεργεσία στοχεύει στο ότι ο ίδιος θα λάβει κάποιο καλό ή από το Θεό ή από τον άνθρωπο.<sup>728</sup> Ο τρίτος κατά σειρά τρόπος είναι, κατά τον Σχολάριο, η παράθεση προς την αρχή· και υπάρχουν τρεις αρχές που σχετίζονται με τη θέση ότι το να πράττει κανείς το καλό για τους άλλους μπορεί να είναι αιτία ηδονής.<sup>729</sup> Τα λεγόμενα του Σχολαρίου για τον τρίτο τρόπο δεν διαφέρουν από το

<sup>722</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 32 a. 6 arg. 2, I<sup>a</sup>-IIae q. 32 a. 6 arg. 3, I<sup>a</sup>-IIae q. 32 a. 6 s. c.

<sup>723</sup> Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ χαρίσασθαι καὶ βοηθῆσαι φίλους ἢ ξένοις ἢ ἐταίροις ἡδιστον (Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, II, 1263b6-7).

<sup>724</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 32 a. 6 co.

<sup>725</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXII, 36: 37.

<sup>726</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 32 a. 6 co. Scholarius, «Des Passions», XXXII, 36: 37-38.

<sup>727</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 32 a. 6 co.

<sup>728</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXII, 37: 2-3.

<sup>729</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXII, 37: 4-5. Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 32 a. 6 co.

συμπέρασμα του Ακινάτη. Σχετικά με τις τρεις αρχές, η μια είναι ο πλούτος του να ευεργετεί κανείς, η δεύτερη η συνήθεια του να ρέπει κανείς και η τρίτη αρχή είναι η κινητική (*Tertium principium est motivum*).<sup>730</sup> Ο πλούτος του να ευεργετεί κανείς προς την πράξη είναι κάτι ευχάριστο, διότι εξαιτίας αυτού, γνωρίζει κανείς ότι το καλό υπάρχει άφθονο, στο οποίο μπορούν και οι άλλοι να κοινωνούν.<sup>731</sup> Η συνήθεια του να ρέπει κανείς προς την πράξη του αγαθού συμβαίνει καθώς είναι φυσικό να ευεργετεί κανείς τους άλλους. Αυτός είναι ο λόγος, κατά τον Σχολάριο, που οι 'ελεύθεροι' ή αλλιώς οι μεγαλόψυχοι παρέχουν τα πιο ευχάριστα πράγματα στους άλλους.<sup>732</sup> Η τρίτη αρχή, που και για τον Ακινάτη και τον Σχολάριο είναι η κινητική, λειτουργεί με τον τρόπο κατά τον οποίο κάποιος παρακινείται προς το να ευεργετήσει κάποιον άλλον, από κάποιον άλλον που αγαπά. Έτσι, μιμούμενος εκείνον που αγαπά ευεργετεί και ο ίδιος.

Ελάχιστα είναι τα σημεία που παραλείπει ο Σχολάριος από την κύρια απάντηση του Ακινάτη, περικλείοντας επίσης στο τέλος το τελικό συμπέρασμά του, σύμφωνα με το οποίο όλα όσα κάνει ή παθαίνει κανείς είναι ευχάριστα λόγω των φίλων.<sup>733</sup> Ακόμη, ο Σχολάριος συναρμολογεί το τελικό συμπέρασμα με τις θέσεις του Ακινάτη στις απαντήσεις στις αντιρρήσεις, όταν διατείνεται ότι ο έρωσ είναι η μεγαλύτερη αρχή της ηδονής, παρόλο που η άμετρη προδιάθεση, είναι λυπηρή, καθώς *κενοῖ τὸ ἴδιον ἀγαθόν*, αλλά με άλλο τρόπο προσφέρει ευχαρίστηση, ως ενδεικτική του προσωπικού καλού.<sup>734</sup>

## 7. Η ομοιότητα

Η ομοιότητα, επιπρόσθετα, εκλαμβάνεται ως αιτία ηδονής για τον Ακινάτη. Ο Σχολάριος παραθέτει σχεδόν αυτολεξεί την αντίθεση στις αντιρρήσεις που περιλαμβάνει ένα επιχείρημα του Ακινάτη. Συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι η ομοιότητα είναι αιτία της ηδονής, γιατί αυτή είναι η αιτία της αγάπης. Αλλά ο έρωσ είναι η αιτία της ηδονής. Επομένως

---

<sup>730</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 32 a. 6 co.

<sup>731</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXII, 37: 5-7.

<sup>732</sup> Αυτούς που ο Σχολάριος ερμηνεύει ως 'ελεύθερους' ο Ακινάτης ορίζει ως *liberales*, υπό την έννοια όμως του μεγαλόψυχου και του γενναίου (Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 32 a. 6 co.).

<sup>733</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 32 a. 6 co.

<sup>734</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXII, 37: 11-14.

και η ομοιότητα.<sup>735</sup> Ενδιαφέρον παρουσιάζει η χρήση των δύο διαφορετικών όρων της αγάπης και του έρωτος εκ μέρους του Σχολάριου για την απόδοση του όρου *amore*.

Όσα παραλείπει ο Σχολάριος αφορούν αναφορές του Ακινάτη σε αριστοτελικές θέσεις, αλλά και στην ενδελεχέστερη ανάλυση των θέσεων στις οποίες έχει αναφερθεί ο Σχολάριος. Υπάρχει μια διάκριση που πραγματοποιεί ο Ακινάτης αναφορικά με τους τρόπους που μπορεί η ομοιότητα να 'φθείρει' το καλό του άλλου (*corrumpat proprium bonum*),<sup>736</sup> την οποία παραλείπει ο Σχολάριος, γεγονός που μπορεί να κριθεί σημαντικό.

Ο Ακινάτης ειδικότερα υποστηρίζει ότι ο ένας τρόπος που η ομοιότητα μπορεί εν τέλει να προκαλέσει κακό και όχι καλό είναι φθείροντας το μέτρο του προσωπικού καλού εξαιτίας της υπερβολής. Το παράδειγμα που δίνει ο Ακινάτης για να εξηγήσει πως αυτή η υπερβολή μπορεί να βλάψει τον άλλον είναι η υγεία. Η υγεία, όπως κάθε καλό, και ιδίως ένα σωματικό καλό συνίσταται σε μια συγκεκριμένη ισορροπία (*in quadam commensuratione consistit*). Εξαιτίας αυτού η αφθονία του φαγητού ή οποιασδήποτε άλλης σωματικής ηδονής γίνεται απεχθής. Ο δεύτερος τρόπος που η ομοιότητα συντελεί στη στέρηση του καλού είναι μέσω της άμεσης αντίθεσης στο καλό του άλλου με τον τρόπο που ένας κεραμοποιός αντιπαθεί τους άλλους κεραμοποιούς, όχι επειδή είναι κεραμοποιοί, αλλά επειδή είτε χάνουν την υπεροχή τους, είτε τα κέρδη τους. Είναι ξεκάθαρη, σε αυτό το σημείο η επιρροή του Ακινάτη από το αριστοτελικό κείμενο, παρότι ο Λατίνος διανοητής δεν παραπέμπει στο αντίστοιχο χωρίο του Αριστοτέλη.<sup>737</sup> Κρίνεται πως η παράλειψη πραγμάτευσης της ανάλυσης του Ακινάτη από τον Σχολάριο δεν έχει άλλη αιτία πέρα από την αποφυγή της λεπτομερούς έκθεσης των θέσεων, που ο Ακινάτης αντλεί από τον Αριστοτέλη. Ακόμη κι αν ο λόγος δεν είναι η αριστοτελική επιρροή του Ακινάτη, καθότι ελλείψει της παραπομπής του Ακινάτη στον Αριστοτέλη ο Σχολάριος πιθανώς να μην έχει εντοπίσει την προέλευση αυτής της άποψης.

---

<sup>735</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXII, 37: 15-16.

<sup>736</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 32 a. 7 co.

<sup>737</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1155b και εξής.

### 8. Η έκπληξη.

Ο Σχολάριος σχετικά με το ζήτημα της έκπληξης και αν αυτή αποτελεί αιτία της ηδονής παραθέτει μόνο το βασικό συμπέρασμα του Ακινάτη και παραπέμπει στο έργο του Αριστοτέλη *Ρητορική*, απ' όπου ο Ακινάτης αντλεί την άποψη αυτή. Ο Σχολάριος χρησιμοποιεί δύο όρους για την απόδοση του όρου *admiratio*, το ουσιαστικό *έκπληξη* και το απαρέμφατο *θαυμάζειν*.

Ο Ακινάτης αρχίζει την πραγμάτευση του παρόντος θέματος διατυπώνοντας τη θέση ότι είναι ευχάριστο να αποκτά κανείς αυτό που επιθυμεί.<sup>738</sup> Αυτό το ζήτημα έχει εξεταστεί ήδη σε πολλά μέρη του *Ia-IIae* μέρους. Συγκεκριμένα, ο Ακινάτης αναφέρεται σε αυτό στο 23<sup>ο</sup> κεφάλαιο στο τέταρτο ερώτημα και στο 31<sup>ο</sup> κεφάλαιο στο πρώτο ερώτημα,<sup>739</sup> χωρίς ωστόσο, ο Σχολάριος να θεωρήσει αυτήν την άποψη καίρια, ώστε να την παραθέσει εντός της επιτομής του,<sup>740</sup> σε κανένα από τα τρία αυτά σημεία. Μια ακόμη θέση στην οποία επανέρχεται ο Ακινάτης είναι ότι η επιθυμία είναι καθαυτή ευχάριστη εξαιτίας της ελπίδας. Ο ίδιος ο δομινικανός θεολόγος, όπως και προηγουμένως, σημειώνει ότι έχει αναφερθεί προγενέστερα σε αυτή τη θέση, εννοώντας το τρίτο ερώτημα που αφορά τόσο την ελπίδα, όσο και τη μνήμη.<sup>741</sup>

---

<sup>738</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 32 a. 8 co.

<sup>739</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 23, a. 4, q. 31, a. 1.

<sup>740</sup> Βλ. Scholarius, «Des Passions», XXIII, 28-29. Scholarius, «Des Passions», XXXI, 35.

<sup>741</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 32 a. 8 co.

## ΤΑ ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΑ ΤΗΣ ΗΔΟΝΗΣ

Κεφάλαιο 33<sup>ο</sup>. *Περί τῶν ἀποτελεσμάτων τῆς ἡδονῆς.*

### 1. Η διαπλάτυνση της καρδιάς.

Ο Σχολάριος υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος, όταν αισθάνεται ηδονή, δίνει την εντύπωση ότι πολλαπλασιάζεται στον εαυτό του, *ὥστε χωρητικώτερον γίνεσθαι*.<sup>742</sup> Ο Θωμάς εξηγεί ότι με την ηδονή επισυμβαίνει κάποιου είδους διαπλάτυνση, η οποία συνήθως αφορά μια σωματική κατάσταση, και όχι πνευματική. Επομένως, η διαπλάτυνση είναι η κίνηση που αφορά το πλάτος και μπορεί να σχετίζεται με την ηδονή κάτω από δύο οπτικές που αφορούν την ηδονή. Η μια εξ αυτών είναι η αντίληψη, μέσω της οποίας ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται ότι ο ίδιος κατέχει κάποια τελειότητα. Ένα παράδειγμα είναι η πνευματική καλλιέργεια, η οποία μεταφορικά φαντάζει σαν μεγέθυνση του νου, με την έννοια ότι πλέον κατέχει περισσότερες γνώσεις και εμπειρίες.<sup>743</sup> Η άλλη παράμετρος, όπως την εκφράζει ο Σχολάριος στη σύνοψή του, σύμφωνα με την οποία μπορεί ο άνθρωπος *έν ἑαυτῷ πολλαπλασιάζεσθαι*<sup>744</sup> είναι το ορεκτικό το οποίο συναινεί στο επιθυμητό πράγμα και κατά κάποιο τρόπο αφήνεται στην ηρεμία που δίδει η ηδονή.

Ο Σχολάριος δεν αναφέρεται σε κάποια από αυτές τις παραμέτρους, αλλά η παράθεσή του υπονοεί το μεταφορικό επίπεδο της διαπλάτυνσης, χωρίς να επεξηγεί περαιτέρω. Με αυτόν τον τρόπο φαίνεται ότι ερμηνεύει τα λεγόμενα του Ακινάτη, χωρίς να αναλύει όμως τον συλλογισμό του. Ο Σχολάριος ερμηνεύει ένα χωρίο του Ησαΐα στο οποίο αναφέρεται ο Ακινάτης: *Τότε ὄψει καὶ θαυμάση καὶ ἐκπλαγήσῃ, καὶ πλατυνθήσεται ἡ καρδία σου*,<sup>745</sup> με βάση τη σχετική διατύπωση: *τότε ὄψη καὶ φοβηθήσῃ καὶ ἐκστήσῃ τῇ καρδίᾳ, ὅτι μεταβαλεῖ εἰς σὲ πλοῦτος θαλάσσης καὶ ἐθνῶν καὶ λαῶν. καὶ ἤξουσί σοι*.<sup>746</sup>

<sup>742</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIII, 37, 23-24.

<sup>743</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 33 a. 1 co.

<sup>744</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIII, 37, 23-24.

<sup>745</sup> (Ησαΐας, 60, 5).

<sup>746</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIII, 37, 22-23.



## 2. Η ηδονή.

Σε αυτό το κεφάλαιο ο Σχολάριος δεν αναφέρεται στις παραπομπές του Ακινάτη στις *Επιστολές* του Ιωάννη, στον Αυγουστίνο ή στον *Εκκλησιαστή*. Επομένως δεν ακολουθεί και τους συσχετισμούς που κάνει ο Ακινάτης μεταξύ ατελούς επιθυμίας και δίψας και μεταξύ μνήμης και πραγματικότητας.<sup>747</sup> Ο Ακινάτης, ωστόσο, στην απάντησή του υποστηρίζει ότι η ηδονή είναι μια κίνηση του ορεκτικού η οποία αφορά ένα πράγμα που είναι παρόν.<sup>748</sup> Αυτή η πρόταση φαίνεται ότι έχει μελετηθεί από τον Σχολάριο, καθότι ο ίδιος αναφέρεται σε ένα παρόν, που δεν έχει παρέλθει.

Ο Ακινάτης στη συνέχεια αφιερώνει μια ολόκληρη παράγραφο στον διαχωρισμό μεταξύ διανοητικών και σωματικών επιθυμιών. Υποστηρίζει ότι η μέγιστη διαφορά μεταξύ πνευματικών και σωματικών επιθυμιών έγκειται στη δύναμη των πνευματικών ηδονών, οι οποίες φαίνεται ότι επηρεάζουν εντονότερα τις αποφάσεις, αλλά και τη διάθεση των ανθρώπων. Οι σωματικές ηδονές ξεπερνούν τη φυσική κατάσταση (*faciunt superexcrementiam naturalis habitudinis*) και μετατρέπονται σε απεχθείς (*efficiuntur fastidiosae*), όπως συμβαίνει στην περίπτωση του φαγητού.<sup>749</sup> Επομένως, σύμφωνα με τον Θωμά, όταν οι σωματικές ηδονές επιτευχθούν, τότε δεν αναζητούνται πλέον ή αναζητούνται νέες. Οι πνευματικές ηδονές, εν αντιθέσει δεν ξεπερνούν τη φυσική κατάσταση, αλλά οδηγούν στην τέλεια φύση, δηλαδή στην τέλεια απόλαυση. Ως εκ τούτου, όταν επιτυγχάνεται η ολοκλήρωσή τους δεν σημαίνει ότι παύουν να αναζητούνται, αντίθετα τότε είναι ακόμη πιο ευχάριστες.<sup>750</sup>

Στην απάντηση του ο Σχολάριος φαίνεται ότι παρουσιάζει μια διαφορετική άποψη από αυτήν του Ακινάτη. Υποστηρίζει συγκεκριμένα ότι όταν ο άνθρωπος επιτυγχάνει την τέλεια ηρεμία, τότε παύει και η κίνηση της επιθυμίας του, η οποία μεταφέρεται στο παρόν που δεν έχει ακόμα έρθει.<sup>751</sup> Επομένως, όπως υποστηρίζει στην πρώτη πρόταση, η αιτία της

<sup>747</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 33 a. 2 co.

<sup>748</sup> *Sed contingit rem praesentem non perfecte haberi.* (Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 33 a. 2 co).

<sup>749</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 33 a. 2 co.

<sup>750</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 33 a. 2 co.

<sup>751</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIII, 2: 37-38.

επιθυμίας είναι περισσότερο η ατέλεια, δηλαδή το γεγονός ότι δεν έχει ολότελα ικανοποιηθεί η επιθυμία.

Η διαφοροποίηση μεταξύ του Σχολάριου και του Ακινάτη έγκειται στην επιλογή διαφορετικών συνισταμένων για την εξήγηση του ίδιου πράγματος. Δηλαδή στο γεγονός ότι ο Ακινάτης πραγματοποιεί τον διαχωρισμό μεταξύ πνευματικών και σωματικών ηδονών, ενώ ο Σχολάριος δεν συμμετέχει σε έναν τέτοιο διαχωρισμό, καθώς διαχωρίζει μόνο τις ηδονές σε τέλειες και ατελείς, τοποθετώντας ως παράμετρο την επίτευξη της ολοκλήρωσής τους στο παρόν, το οποίο δεν έχει ακόμα έρθει.

Η διαφοροποίηση αυτή δηλώνει διάσταση μεταξύ των δύο διανοητών; Στην πραγματικότητα σε αυτό το σημείο μπορεί κανείς να διακρίνει μια σκόπιμη διάσταση από μέρος του Σχολάριου, η οποία μάλλον έχει ως αφετηρία τον προβληματισμό απέναντι στο ερώτημα περί διαφοροποίησης σωματικών και πνευματικών ηδονών. Παρ' όλα αυτά, δεδομένης της έλλειψης επαρκούς επιχειρηματολογίας, δεν μπορεί να υποτεθεί μια αυστηρή διάκριση δύο θεωριών, παρεκτός και αν παρατηρηθεί και σε άλλα μέρη του έργου του Σχολάριου.

3-4. Η σωματική ηδονή και ο λόγος.

Στο τέλος του 33<sup>ου</sup> κεφαλαίου ο Σχολάριος συναρμολογεί τις απαντήσεις του τρίτου και τέταρτου ερωτήματος του Ακινάτη. Σύμφωνα με τον τελευταίο το τρίτο κεφάλαιο αφορά το ερώτημα περί της χρήσης της λογικής κατά τη διαδικασία της ηδονής, ενώ το τέταρτο το ερώτημα αν η ηδονή τελειοποιεί κάποια λειτουργία. Ο Σχολάριος πορεύεται με κέντρο την απάντηση του Ακινάτη στο τρίτο ερώτημα, η οποία έχει ως βάση της την αριστοτελική θέση ότι η *ηδονή τὴν περὶ τὸν λόγον ἐνέργειαν φθείρει*.<sup>752</sup> Αυτή η αριστοτελική θέση ερμηνεύεται αργότερα στο δέκατο κεφάλαιο των *Ἠθικῶν Νικομαχειῶν*, όπου υποστηρίζεται ότι οι οικείες ηδονές συμβάλλουν στις λειτουργίες, ενώ οι αλλότριες ηδονές εμποδίζουν αυτές.<sup>753</sup> Ο Ακινάτης αναφέρει και τις δύο αριστοτελικές θέσεις, συνθέτοντας μέσω αυτών την άποψη ότι υπάρχουν ορισμένες ηδονές που χρησιμοποιούν τη λογική και άλλες που οφείλουν την ύπαρξή τους στη διαδικασία της λογικής ή στον συλλογισμό.

Στη συνέχεια του κειμένου της *ST* ο Ακινάτης αναφέρει τους τρεις λόγους, σύμφωνα με τους οποίους, οι σωματικές ηδονές εμποδίζουν την χρήση του λόγου. Ο Σχολάριος όμως δεν αναφέρεται καθόλου στην κεντρική διάκριση που κάνει ο Ακινάτης και κατά συνέπεια ούτε στους λόγους που εμποδίζουν οι σωματικές ηδονές τη χρήση του λόγου. Βεβαίως, ακολουθεί τη διάκριση μεταξύ του συλλογισμού και της σωματικής μεταβολής, έχοντας συναίσθηση της διακρίσεως του Ακινάτη μεταξύ διανοητικής και σωματικής ηδονής και της σχέσης τους με τη λογική. Η διάκριση αυτή είναι σαφώς μια συνέπεια της αριστοτέλειας θέσης, δεδομένου ότι ο Αριστοτέλης στο δέκατο κεφάλαιο των *Ἠθικῶν Νικομαχειῶν* διακρίνει τις ηδονές σε σωστές και σε εξωγενείς, όπου οι πρώτες φαίνεται να βοηθούν τις λειτουργίες, ενώ οι εξωγενείς να τις εμποδίζουν. Σύμφωνα με αυτήν τη διάκριση ο Ακινάτης προχωρά στη διάκριση μεταξύ διανοητικών και σωματικών ηδονών και στη χρήση του λόγου από αυτές. Ο Σχολάριος, εντούτοις, δεν αναφέρεται καθόλου στο 10ο κεφάλαιο των *Ἠθικῶν Νικομαχειῶν* του Αριστοτέλη. Παραπέμπει, ωστόσο, στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση.

---

<sup>752</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1175b6-7.

<sup>753</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1175b14-30.

Σε αυτό το σημείο ο Ακινάτης με βάση την πρώτη αντίρρηση είχε ισχυριστεί ότι η ηδονή είναι ένα είδος ηρεμίας, επομένως αν ληφθεί υπόψη το δεδομένο ότι κατά την κατάσταση ηρεμίας η ψυχή αποκτά γνώση και σύνεση<sup>754</sup> και παράλληλα σοφία<sup>755</sup> τότε η ηδονή θα συνιστά έναν τρόπο ηρεμίας, άρα δεν θα εμποδίζει και τη λειτουργία της νόησης.<sup>756</sup> Στην απάντηση σε αυτήν την αντίρρηση, αντιθέτως, υποστηρίζει ότι οι σωματικές ηδονές, απαιτούν οπωσδήποτε την ηρεμία του ορεκτικού στο επιθυμητό πράγμα και αυτή η ηρεμία ορισμένες φορές είναι αντίθετη με τη λογική. Επιπροσθέτως, κατά τον Ακινάτη, από την πλευρά του σώματος η ηδονή πάντοτε μετέχει σε μια αλλαγή.

Αυτά είναι τα μέρη που συνοψίζει ο Σχολάριος, βάσει των οποίων συνθέτει την απάντηση στο τρίτο ερώτημα του κεφαλαίου. Εντούτοις, κατά τη μελέτη του κειμένου του Σχολάριου αναδεικνύεται μια αντίθεση στην απάντησή του σε σχέση με εκείνη του Ακινάτη. Συγκεκριμένα, παρότι ο Σχολάριος αναφέρεται ακριβώς στην απάντηση του δεύτερου σκέλους του επιχειρήματος που αφορά τη μεταβολή που χαρακτηρίζει πάντοτε το σώμα, στην περίπτωση της ηρεμίας διαμορφώνει διαφορετικά τη θέση του. Έτσι, υποστηρίζει ότι όταν αφορά τη σωματική ηδονή, πρόκειται για εναντίωση στον λόγο,<sup>757</sup> πράγμα από το οποίο συνάγεται ότι η σωματική ηδονή πάντοτε εναντιώνεται στο λόγο, παρότι ο Ακινάτης διατείνεται ότι αυτό συμβαίνει ορισμένες φορές.<sup>758</sup>

Το τέταρτο ερώτημα του Ακινάτη είναι αν η ηδονή τελειοποιεί μια λειτουργία. Ο Σχολάριος σχετικά με αυτό φαίνεται ότι απαντά διαφορετικά από το τρίτο ερώτημα, εφόσον υποστηρίζει ότι η ηδονή που ακολουθεί την ενέργεια της λογικής τελειοποιεί τη χρήση και τη δύναμη της λογικής.<sup>759</sup> Επομένως, αυτομάτως αίρεται η πεποίθηση ότι η ηδονή πάντοτε εμποδίζει τη λογική. Αυτός φαίνεται να είναι και ο λόγος που εν τέλει ο Σχολάριος συνθέτει τις δύο απαντήσεις σε μια, καθότι το νόημα των δύο ερωτημάτων συγγενεύει και οι θωμικές απαντήσεις αποδίδουν ταυτόσημα νοήματα. Ο Σχολάριος επιδέξια χειρίζεται τις

---

<sup>754</sup> Αυτή ακριβώς η αντίληψη δεν αντιστοιχεί σε κάποιο αριστοτελικό χωρίο, παρά αποτελεί συμπλήρωμα απόψεων του Αριστοτέλη.

<sup>755</sup> *Σοφία Σολομώντος*, 8:16.

<sup>756</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 33 a. 3 arg. 1.

<sup>757</sup> *ἢ τε γὰρ ἡρεμία τῆς ἐφέσεως ἐν τῷ ἡδεῖ καὶ ἡ κατὰ τὸ σῶμα συννημένη τῇ ἡδονῇ μεταβολὴ ἐναντιοῦται / τῷ λόγῳ* (Scholarius, «Des Passions», XXXIII, 37: 30-31).

<sup>758</sup> *Ad primum ergo dicendum quod delectatio corporalis habet quidem quietem appetitus in delectabili, quae quies interdum contrariatur rationi*; (Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 33 a. 3 ad 1).

<sup>759</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIII, 37: 31-32.

απαντήσεις αυτές, δημιουργώντας μια σαφή και συγκεκριμένη παράγραφο στην οποία περικλείονται όλα τα βασικά νοήματα των θέσεων του Ακινάτη. Βεβαίως, πέραν της επιφανειακής και μόνο αντίθεσης δεν υπάρχει άλλη φανερή διαφωνία, δεδομένου ότι οι απαντήσεις του Ακινάτη συντίθενται από θέσεις αριστοτελικές, στις οποίες φαίνεται να μην διαφωνεί ο Σχολάριος, καθόσον ο ίδιος παραπέμπει σε αυτές.

## Η ΑΡΕΤΗ ΚΑΙ Η ΚΑΚΙΑ ΤΗΣ ΗΔΟΝΗΣ

Κεφάλαιο 34<sup>ο</sup>. Περί τῆς ἀρετῆς καὶ κακίας τῆς ἡδονῆς.

Η ηδονή συνιστά πάθος του επιθυμητικού. Σε αυτό το κεφάλαιο, όπως και στα προηγούμενα τρία κεφάλαια, ερευνάται η φύση της ηδονής. Ο Ακινάτης διατηρεί το τριμερές σχήμα με το οποίο επεξεργάσθηκε το πάθος του έρωτος, δηλαδή τι είναι η ηδονή καθαυτή, ποιες είναι οι αιτίες της και ποια τα αποτελέσματά της. Αυτή τη φορά αναπτύσσει πιο διεξοδικά αυτό το σχήμα περιλαμβάνοντας ένα ακόμη παράρτημα αναφορικά με την αρετή και την κακία του πάθους της ηδονής (*de bonitate et malitia*).<sup>760</sup>

Αν μελετηθεί το δέκατο κεφάλαιο των *Ἠθικῶν Νικομαχειῶν* που αφορά την ηδονή, θα γίνει κατανοητό γιατί συμβαίνει κάτι τέτοιο. Ο λόγος είναι η συσχέτιση των ηδονών με το μέτρο κάθε πράγματος, ήγουν την αρετή. Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει πως πραγματικό είναι εκείνο που φαίνεται τέτοιο στον 'σπουδαίο' άνθρωπο, σε εκείνον δηλαδή που έχει την ικανότητα της ορθής κρίσης. Πραγματικές ηδονές, κατά τον Αριστοτέλη, είναι εκείνες οι ηδονές που φαίνονται στον ενάρετο ότι είναι ηδονές και αντίστοιχα ευχάριστα είναι τα πράγματα για τα οποία εκείνος αισθάνεται χαρά. Σύμφωνα με την αριστοτελική επιχειρηματολογία δεν είναι παράδοξο καθόλου, αυτά που ορίζει εκείνος ως δυσάρεστα να είναι ευχάριστα για άλλους, εξαιτίας των φθορών και των διαστρεβλώσεων της κρίσης τους, τον λάθος δηλαδή υπολογισμό τους, ο οποίος δεν λαμβάνει υπόψη του το κατάλληλο μέτρο· την αρετή.<sup>761</sup> Η ηδονή συνδέεται στενά με την ανθρώπινη φύση (*Συνωκειῶσθαι τῷ γένει ἡμῶν*)<sup>762</sup> και για αυτό μαζί με τη λύπη χρησιμοποιούνται ως 'πηδάλιο' για την εκπαίδευση και καθοδήγηση των νέων.<sup>763</sup>

<sup>760</sup> Miner, *Thomas Aquinas*, 160.

<sup>761</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1176a 12-21.

<sup>762</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1172a 20 & Αὶ ταύτας τελιοῦσαι ἡδοναὶ κυρίως λέγοντ' ἂν ἀνθρώπου ἡδοναὶ εἶναι [...] (Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1176a 28-29).

<sup>763</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1176a21.

1. Κάθε ηδονή δεν είναι κακή.

Σχετικά με το ζήτημα αν κάθε ηδονή είναι κακή αποδεικνύεται, κατά τον Σχολάριο, στο κείμενο του Ακινάτη, ότι δεν είναι κακή κάθε ηδονή. Ο Σχολάριος παραθέτει την αναφορά του Ακινάτη στο χωρίο των Ψαλμών, όπου λέγεται [...] *κατατρυφήσον τοῦ Κυρίου*,<sup>764</sup> όπου κατατρυφώ σημαίνει παραδίνομαι στις ηδονές και στη τρυφή, ζω δηλαδή ηδονικά.<sup>765</sup> Ο Σχολάριος μεταφράζει πιθανώς από το κείμενο του Ακινάτη το χωρίο και δεν παραπέμπει στον ψαλμό καθώς παραθέτει το χωρίο με τα εξής λόγια: *Εὐφράνθητε ἐπὶ τῷ Κυρίῳ* [...], συμπληρώνοντας ότι [...] *πρὸς οὐδὲν δὲ πονηρὸν ἢ Γραφή ἐνάγει*.<sup>766</sup> Η συμπλήρωση αυτή είναι ένα σαφές σχόλιο του Σχολάριου, που δεν προσλαμβάνει ο ίδιος από τον Ακινάτη, καθώς ο Ακινάτης στο κείμενό του, όταν παραθέτει το συγκεκριμένο χωρίο δεν πραγματοποιεί κάποιο σχόλιο για τη Γραφή.<sup>767</sup>

Σημαντική είναι εδώ η συσχέτιση του Ακινάτη, και κατ' επέκταση του Σχολάριου, μεταξύ της ηδονής και της ενέργειας. Ο Αριστοτέλης στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* κατά υποστηρίζει ότι στις εκάστοτε ενέργειες των ανθρώπων παρεμβάλλονται ως εμπόδια οι ηδονές που προέρχονται από άλλες διαφορετικού είδους ενέργειες. Κατά τον Αριστοτέλη, η περισσότερο ευχάριστη ενέργεια απομακρύνει τη λιγότερο ευχάριστη, κι αν υπερέχει εκείνη πολύ ως προς την ηδονή, απωθεί μέχρι της εξαφάνισης της άλλης ηδονής. Το παράδειγμα που δίνει ο Αριστοτέλης για την κατανόηση των διαφορετικών ενεργειών είναι η συνήθεια να τρώνε ξηρούς καρπούς οι άνθρωποι στο θέατρο, όταν οι ηθοποιοί είναι κακοί. Η οικεία ηδονή κάνει τις ενέργειες περισσότερο ακριβείς, να διαρκούν και να είναι πιο αποδοτικές, ενώ οι αλλότριες ηδονές τις υπονομεύουν. Αυτό σημαίνει ότι οι μεν ηδονές βρίσκονται σε πολύ μεγάλη διάσταση από τις δε. Έτσι κρίνεται από τον Αριστοτέλη ότι και οι ενέργειες διαφέρουν ως προς την ηθική τους αξία και απαξία και άλλες είναι επιθυμητές, άλλες απευκταίες και άλλες αδιάφορες, πράγμα που ισχύει και για τις ηδονές (*διαφερουσῶν δὲ*

<sup>764</sup> Ψαλμός, 36: 4.

<sup>765</sup> Δ. Δημητράκου, «κατατρυφῶ-άω», στο *Μέγα Λεξικό της Ελληνικής Γλώσσας* [1875-1966], (Αθήνα: Εκδόσεις Πιρόγα, 2008), τ. 5, 3771.

<sup>766</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIV, 37: 36-37.

<sup>767</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 34 a. 1 arg. 3.

τῶν ἐνεργειῶν ἐπιεικεία καὶ φαυλότητι, καὶ τῶν μὲν αἰρετῶν οὐσῶν τῶν δὲ φευκτῶν τῶν δ' οὐδετέρων, ὁμοίως ἔχουσι καὶ αἱ ἡδοναί).<sup>768</sup>

Ο Ακινάτης επίσης στην απάντησή του αναφέρεται στους φιλοσόφους που είχαν υποστηρίξει ότι όλες οι ηδονές είναι κακές. Στο δέκατο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχειῶν* ο Αριστοτέλης πρώτα είχε μιλήσει για εκείνους που προσλαμβάνουν κάθε ηδονή ως κακή. Εξηγεί, λοιπόν, ο Αριστοτέλης, στον οποίο παραπέμπει και ο Ακινάτης, ότι ο λόγος που εκλαμβάνουν με αυτόν τον τρόπο την ηδονή είναι επειδή δίνουν προσοχή μόνο στις ηδονές των αισθήσεων και του σώματος και στις ηδονές του επιθυμητικού, οι οποίες, όπως διατείνεται ο Ακινάτης, είναι οι πιο προφανείς. Στην πορεία ο Ακινάτης παραπέμπει επίσης στο *Περί ψυχῆς*, υποστηρίζοντας ότι εκεί ο φιλόσοφος διακρίνει τον λόγο για τον οποίο οι αρχαίοι φιλόσοφοι έβρισκαν όλες τις ηδονές κακές. Ο λόγος, κατ' αυτόν, είναι ότι οι ίδιοι δεν διαχώριζαν μεταξύ των αισθητών και των νοητών πραγμάτων, ή μεταξύ της αισθητικής και διανοητικής δύναμης. Θεωρούσαν πως οι σωματικές ηδονές πρέπει να ονομάζονται κακές, ώστε με αυτόν τον τρόπο όσοι είναι επιρρεπείς στις άμετρες ηδονές να επιδιώκουν τη μεσότητα με την αποφυγή των ηδονών.<sup>769</sup>

Ο Σχολάριος συνδέει τις ηδονές με τις ενέργειες, αλλά και με τον λόγο, χωρίς όμως να αναφέρεται στην ενιαία αντίληψη περί ηδονών που είχαν οι αρχαίοι φιλόσοφοι, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη. Έτσι, κατά τον Σχολάριο, οι ηδονές που προκύπτουν από την ενέργεια του λόγου, που ούτε εμποδίζουν τον λόγο, ούτε φθείρουν τη φρόνηση,<sup>770</sup> δεν είναι κακές. Αυτά που πράγματι εμποδίζουν τον λόγο είναι οι σωματικές ηδονές και η εναντιότητα της όρεξης, όταν ηρεμεί η όρεξη στο παράλογο. Συμπεραίνει, επομένως, ο Σχολάριος ότι η ηδονή

---

<sup>768</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1175b 1-26.

<sup>769</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 34 a. 1 co.

<sup>770</sup> Η απάντηση του Αριστοτέλη στο πρόβλημα της κρίσης της βούλησης, είναι η φρόνηση· μια από τις πέντε καταστάσεις της ψυχής. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη η φρόνηση είναι μια αληθής έλλογη πρακτική με αντικείμενο τα όσα είναι για τον άνθρωπο αγαθά και κακά. Είναι η αρετή του μέρους εκείνου της ψυχής που σχηματίζει γνώμες και που αναφέρεται στα πράγματα, τα οποία είναι αντικείμενο απόφασης. Παρότι η φρόνηση ασχολείται με τα καθόλου, δηλαδή με την αρχή ότι ο σκοπός κάθε σκέψης και εξέτασης συνιστά το καλό του ανθρώπου, η αρετή λαμβάνει γνώση των επιμέρους. Η σωφροσύνη διασώζει την φρόνηση, δηλαδή την αντίληψη περί του τι συνιστά καλό (Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1140a24- 1141b27).

Σύμφωνα με τον R. McInerney η φρόνηση είναι μια αρετή της πρακτικής διανοίας που συλλειτουργεί με τις αισθητικές ορέξεις. Επειδή οι ανθρώπινες λειτουργίες δεν είναι μεμονωμένες, για να είναι ένα έλλογο ον ηθικά καλό, χρειάζεται να κατέχει ηθικές αρετές, οι οποίες βασίζονται στην αρετή της φρόνησης [R. McInerney, «Ethics», στο *The Cambridge companion of Aquinas*, επιμ. N. Krentzmann & E. Stump (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 205].



μπορεί να είναι και ηθικώς κακή εξαιτίας κάποιας δέσμευσης του λόγου, πράγμα που κάπως συμβαίνει ενάντια στη λογική, λόγω της σωματικής μεταβολής που συνδυάζεται με αυτήν. Η σωματική μεταβολή μπορεί να συνδεθεί, όπως υποστηρίζει, με το γεγονός του γάμου ή με άλλα λόγια τη συνουσία που λαμβάνει χώρα εντός των πλαισίων του γάμου και συνιστά σωματική μεταβολή.<sup>771</sup>

Οι αντιλήψεις αυτές είναι θωμικές, και υπάρχουν στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση του αντίστοιχου ερωτήματος στη *ST*.<sup>772</sup> Ο Ακινάτης συγκεκριμένα λέγει πως δεν εμποδίζουν τη λειτουργία του λογικού και διαφθείρουν τη φρόνηση οι ηδονές που απορρέουν από τη λογική, αλλά οι εξωτερικές ηδονές, όπως εκείνες που προκαλούνται από το σώμα. Αυτές οι ηδονές εμποδίζουν τη χρήση του λόγου είτε εξαιτίας μιας αντίθεσης προς την όρεξη, είτε εξαιτίας της δέσμευσης ή διακοπής του λόγου. Αυτό συμβαίνει στην περίπτωση για παράδειγμα της συνουσίας μεταξύ συζύγων, όπου ενώ αυτή η πράξη είναι σύμφωνη με τη λογική, παρόλα αυτά εμποδίζει τη χρήση της λογικής εξαιτίας της σωματικής μεταβολής που ακολουθεί αυτή η πράξη.<sup>773</sup> Για τον Ακινάτη και τον Σχολάριο από αυτόν τον δεσμό δεν ακολουθεί ηθική κακία, καθώς ούτε κι ο ύπνος, κατά τον οποίο δεσμεύεται ο λόγος (ο νους), είναι ηθικά κακός γι' αυτόν που μετέχει ενάντια στον νου (γι' αυτόν που κοιμάται). Γιατί και τούτο είναι κάτι ενάντια στη λογική, το να διακόπτεται ενίοτε η χρήση του λόγου (μέσω της διαδικασίας του ύπνου).<sup>774</sup>

Ο Σχολάριος σημειώνει επίσης την άποψη του Ακινάτη. Με τα λόγια του Σχολαρίου: *Και τα δέσμια πάλι της λογικής που προκύπτουν από τη συνουσία του γάμου, που δεν έχει ηθική πονηρία ούτε θανάσιμη ούτε κατανοητή, όμως προήλθε από κάποια ηθική πονηρία, εννοώντας το προγονικό αμάρτημα.*<sup>775</sup>

Ο Σχολάριος συνεχίζει την παραβολή της απάντησης της πρώτης αντίρρησης και προχωρεί και στην απάντηση της δεύτερης αντίρρησης.<sup>776</sup> Όπως σημειώνει ούτε κι ο συνετός αποφεύγει όλες τις σωματικές ηδονές, αλλά όσες δεν έχουν μέτρο και όσες δεν

<sup>771</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIV, 37: 38-38: 1-5

<sup>772</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 34 a. 1 ad 1.

<sup>773</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 34 a. 1 ad 1.

<sup>774</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIV, 38: 1-8.

*et ipsa ratio hoc habet ut quandoque rationis usus intercipiatur* (Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 34 a. 1 ad 1.).

<sup>775</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIV, 38: 8-11.

<sup>776</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 34 a. 1 ad 2.

αρμόζουν στη λογική. Κι ούτε είναι απλώς κακές οι σωματικές ηδονές επειδή απομακρύνουμε τα παιδιά και τα ζώα από αυτές. Γιατί υπάρχει σε αυτές φυσική όρεξη από τον Θεό, η οποία παρακινεί τούτα σε αυτά που είναι οικεία.<sup>777</sup>

## 2. Κάθε ηδονή δεν είναι αγαθή.

Αντίθετα δεν είναι κάθε ηδονή καλή. Ο Σχολάριος παραπέμπει στο χωρίο των *Παροιμιών*, το οποίο αναφέρει ο Ακινάτης στην αντίθεση στις αντιρρήσεις του αντίστοιχου *quaestio*. Στις *Παροιμίες Σολομώντος* λέγεται: *οί εύφραινόμενοι επί κακοῖς καὶ χαίροντες ἐπὶ διαστροφῇ κακῇ.*<sup>778</sup> Ο Σχολάριος και αυτή τη φορά μεταφράζει από το κείμενο του Δομινικανού θεολόγου και όχι από τη Γραφή. Ο Ακινάτης ισχυρίζεται πως κάποιοι Στωικοί θεωρούσαν όλες τις ηδονές κακές,<sup>779</sup> ενώ οι Επικούρειοι αντιλαμβάνονταν την ηδονή ως καλή καθαυτή.<sup>780</sup> Ενδιαφέρον παρουσιάζει ότι ο Σχολάριος συνοψίζει μόνο αυτή τη θέση προσθέτοντας πως βρίσκονταν σε πλάνη, καθώς δεν διέκριναν το καλό απλώς και με ποιον τον τρόπο και επομένως δεν διέκριναν ούτε την ηρεμία που υπάρχει στο αγαθό. Ο Ακινάτης λέγει πιο αναλυτικά πως και οι Στωικοί και οι Επικούρειοι πλανήθηκαν εφόσον δεν όρισαν πιο είναι το απόλυτο αγαθό και ποιο είναι το καλό από την υποκειμενική σκοπιά καθενός. Στη συνέχεια, ο Ακινάτης δίνει τον ορισμό του απόλυτου αγαθού και ορίζει επίσης τους τρόπους με τους οποίους κάτι μπορεί να μην είναι κακό απολύτως, αλλά καλό από την οπτική κάποιου. Ο Σχολάριος αποφεύγει να εκθέσει λεπτομερώς την ανάλυση του Ακινάτη.

Ένα ακόμη σημείο το οποίο παραλείπει ο Σχολάριος από τη σύνοψή του είναι η πραγμάτευση της σχέσης μεταξύ λόγου και ηδονής που αφορά και τις πρώτες απαντήσεις στις αντιρρήσεις και βεβαίως τις αρχικές αντιρρήσεις, ήτοι το μεγαλύτερο μέρος αυτού του

---

<sup>777</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIV, 38: 13-16.

<sup>778</sup> *Παροιμίες Σολομώντος*, 2: 14.

<sup>779</sup> Ο Εκάτων, ο Απολλόδωρος και ο Χρύσιππος υποστηρίζουν ότι αυτό που μπορεί να χρησιμοποιηθεί και καλά και άσχημα *οὐκ ἔστιν ἀγαθόν*, όπως π.χ. ο πλούτος και η υγεία. Διατείνονται, επίσης, πως ούτε η ηδονή είναι αγαθό, γιατί υπάρχουν και αισχρές ηδονές και η απουσία της ωφέλειας συνεπάγεται βλάβη (Arnim, *SVF*, 7, 103-104). Οι αρχαίοι Στωικοί, όπως και αργότερα η έσω φιλοσοφία, αντιτίθενται στην θεωρία του *ηδονισμού*.

<sup>780</sup> Η διαφορά προς τη Στωική διδασκαλία είναι ότι επιζητεί το πλήθος, ενώ ο επικουρισμός δίδασκε την επίτευξη της εσωτερικής ηδονής (Πολίτης, *Ειρήνευση*, 347).

ερωτήματος. Η απόκλιση αυτών πιθανώς να σχετίζεται με την προγενέστερη διεξοδική ανάλυση της σχέσης μεταξύ λόγου και ηδονής στο προηγούμενο ερώτημα.

### 3. Η ηδονή ως κάτι άριστο.

Ο Σχολάριος αφιερώνει πολύ χώρο για το παρόν ζήτημα. Μια ματιά, όμως, στο άρθρο του Ακινάτη μπορεί να μας δώσει γρήγορα απάντηση γιατί συμβαίνει αυτό. Εδώ ο Ακινάτης πραγματεύεται το ζήτημα αν η ηδονή είναι κάτι το άριστο.

Σύμφωνα με τις αντιρρήσεις του η ηδονή δεν μπορεί να είναι κάτι άριστο πρώτον γιατί σε ο,τιδήποτε επισυμβαίνει γένεση δεν μπορεί να αποτελεί το απόλυτο τέλος (σκοπό), δεύτερον επειδή αυτό που είναι άριστο δεν επιδέχεται βελτίωσης ή προσθήκης και τρίτον επειδή αυτό που είναι άριστο προς όλες τις οπτικές είναι με τον ίδιο τρόπο καλό καθαυτό, κι επειδή η ηδονή δεν ταυτίζεται με το αγαθό σε κάθε οπτική της έπεται πως η ηδονή δεν είναι κάτι το άριστο.

Ο Ακινάτης στην αντίθεση στις αντιρρήσεις αναφέρεται στην ευδαιμονία και υποστηρίζει πως είναι ο σκοπός της ζωής· μια αμιγώς αριστοτελική άποψη. Όμως, κατ' αυτόν, όπως και κατά τον Αριστοτέλη, η ευδαιμονία δεν μπορεί να υπάρξει αν δεν συμπορεύεται με την ηδονή. Αυτό είναι το σημείο το οποίο παραθέτει ο Σχολάριος στο κείμενό του και συνάμα παραπέμπει στο χωρίο των *Ψαλμών*, όπως πράττει και ο Ακινάτης για να ενισχύσει τη θέση του περί συμπόρευσης ευδαιμονίας και ηδονής. Πρόκειται για τον καταληκτήριο στίχο του 15<sup>ου</sup> Ψαλμού: *ἐγνώρισάς μοι ὁδοὺς ζωῆς· πληρώσεις με εὐφροσύνης μετὰ τοῦ προσώπου σου, τερπνότητες ἐν τῇ δεξιᾷ σου εἰς τέλος*. Ο Σχολάριος, εν προκειμένω, δεν μεταφράζει τον στίχο από το κείμενο του Ακινάτη, ή γνωρίζει απ' έξω τον παρόντα στίχο, καθώς η αντιστοιχία μεταξύ του κειμένου του και του κειμένου του Ψαλμού είναι σχεδόν απόλυτη.<sup>781</sup>

---

<sup>781</sup> Η μόνη διαφορά είναι ότι ο Σχολάριος χρησιμοποιεί την ονομαστική ενικού στο ουσιαστικό *τερπνότης*, ενώ στον Ψαλμό το ουσιαστικό βρίσκεται στην ονομαστική πληθυντικού (*τερπνότητες*). (Scholarius, «Des Passions», XXXIV, 38: 23-24).

Ακολουθώς λέγει ο Σχολάριος ότι πρέπει να γίνει γνωστό ότι ο Πλάτων καλῶς βρίσκεται κάπου στη μέση μεταξύ Στωικών και Επικούρειων.<sup>782</sup> Ο Ακινάτης επισημαίνει ότι ο Πλάτων βρίσκεται στο μέσον μεταξύ Στωικών και Επικούρειων,<sup>783</sup> αλλά δεν κρίνει ούτε ότι πρέπει κάτι τέτοιο να γίνει γνωστό, ούτε ότι καλῶς πράττει. Πρόκειται επομένως για ένα καθαρό σχόλιο του Σχολάριου επί του ζητήματος αυτού.

Ο Ακινάτης υποστηρίζει στο κείμενό του ότι ο λόγος που βρισκόταν κάπου στη μέση ο Πλάτων, είναι ότι αντίθετα από τους Στωικούς, δεν υποστήριζε ότι όλες οι ηδονές είναι κακές. Από την άλλη διαφωνούσε και με τους Επικούρειους καθόσον δεν θεωρούσε όλες τις ηδονές καλές. Επισημαίνει, λοιπόν, ο Ακινάτης πως η άποψη του Πλάτωνος ήταν ότι ορισμένες ηδονές είναι καλές και ότι ορισμένες άλλες είναι κακές, αλλά με τέτοιο τρόπο που καμία ηδονή να μην συνιστά το ανώτερο αγαθό ή το καλύτερο. Για αυτόν τον λόγο ο Ακινάτης διατείνεται ότι ο Πλάτων λανθάνει σε δύο σημεία.<sup>784</sup> Αντιστοίχως ο Σχολάριος αναφέρει ότι ο Πλάτων θεωρούσε ότι καμία ηδονή δεν είναι το άριστο και *διχῶς ἤμαρτεν*.<sup>785</sup>

Αναλύει ο Σχολάριος, κατά το πρότυπο του Ακινάτη, τα δύο σημεία στα οποία θεωρεί ότι ο Πλάτων σφάλει. Παρατηρώντας, επομένως, ο Πλάτων τις ηδονές της αίσθησης *ἐν κινήσει* και *γενέσει*, με σκοπό επίσης την πλήρωση του φαγητού θεωρούσε πως κάθε ηδονή ακολουθεί την κίνηση και τη γένεση και κατά συνέπεια δεν μπορούσε ούτε ο ίδιος μέσω αυτών να φτάσει στην ύψιστη τελειότητα και συμπέραινε ότι ούτε οι ηδονές έχουν την ύψιστη τελειότητα.<sup>786</sup>

Παρότι μπορεί κανείς να αναγνωρίσει ότι η κίνηση και η γένεση είναι ενέργειες ενδεικτικές της φθοράς και συνάμα ατελείς ενέργειες (*actus imperfecti*),<sup>787</sup> όπως υποστηρίζει ο Ακινάτης, αλλά ιδίωμα επίσης του άπειρου και του ατελεύτητου, ο Σχολάριος δεν διευκρινίζει κάτι τέτοιο, αλλά το αφήνει να υπονοείται, μέσω και της διατύπωσης του επόμενου ισχυρισμού. Ο Ακινάτης επιμένει στη διευκρίνηση σχετικά με την κίνηση και τη γένεση και συμπληρώνει στην πρώτη απάντηση στις αντιρρήσεις, που παραλείπει ο

<sup>782</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIV, 38: 25-26.

<sup>783</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 34 a. 3 co.

<sup>784</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 34 a. 3 co.

<sup>785</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIV, 38:

<sup>786</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIV, 38: 25-30.

<sup>787</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 34 a. 3 co.

Σχολάριος, ότι δεν ακολουθούν όλες οι ηδονές τη γένεση· αντ' αυτού ορισμένες ηδονές ακολουθούν πλήρεις ή τέλειες πράξεις (*consequuntur operationes perfectas*). Από αυτή τη διαπίστωση μπορεί κανείς να συμπεράνει ότι τίποτε δεν εμποδίζει ορισμένες ηδονές να είναι το ανώτερο αγαθό ή το καλύτερο, ακόμη κι αν οι περισσότερες ηδονές δεν είναι το καλύτερο πράγμα.<sup>788</sup>

Έτσι, κρίνεται ως ολοφάνερο από τον Σχολάριο ότι από τις ηδονές του νου, όπως αυτή της μάθησης και της θεωρίας (*έν τῷ θεωρεῖν κατὰ τὴν πορισθείσα*) *ἡδόμεθα*.<sup>789</sup> Από την άλλη άποψη, κατά τον Σχολάριο, ο Πλάτωνας έσφαλλε, επειδή ονόμαζε άριστο το έσχατο αγαθό, το οποίο είναι φανερό ότι είναι αυτοαγαθό κατά την αφαίρεση και κατά τον χωρισμό, το οποίο δεν είναι μεθεκτό, όπως και ο Θεός.<sup>790</sup> Ο Ακινάτης και πάλι συμπληρώνει ότι η συζήτηση αφορά το έσχατο αγαθό για τους ανθρώπους, το οποίο είναι και τελικός σκοπός. Αποσαφηνίζει λοιπόν ότι υπάρχουν δύο είδη τέλους, όπως είχε και προηγουμένως αναφέρει (q. 1, a. 8 και q. 2, a. 7). Πρώτον το πράγμα καθαυτό και δεύτερον η κατοχή του πράγματος. Ο τελικός σκοπός του ανθρώπου είναι, κατά τον Ακινάτη, ο Θεός που συνιστά το υψηλότερο αγαθό απολύτως ή η πράξη ευχαρίστησης που προσλαμβάνεται από τον Θεό, η οποία περιλαμβάνει την απόκτηση ενός είδους ηδονής κατά το έσχατο τέλος. Σύμφωνα με τον Ακινάτη, με αυτήν την έννοια μπορεί κανείς να πει ότι υπάρχει μια ηδονή που αντιστοιχεί στον άνθρωπο, η οποία δύναται να ονομαστεί έσχατο αγαθό και διακρίνεται από τα υπόλοιπα ανθρώπινα αγαθά.<sup>791</sup>

Η χρήση της έκφρασης *ἡμεῖς διαλεγόμεθα* από τον Σχολάριο, η οποία ακόμη και αν προκύπτει από την μετάφραση του Δ. Κυδώνη, είναι δηλωτική των προθέσεων του, αλλά και του τρόπου με τον οποίο προσλαμβάνει σε αυτό το σημείο την άποψη του Ακινάτη, αλλιώς θα είχε απορριφθεί από την επιτομή. Επίσης εκφράζει, πέρα από τη σύμπνοια των απόψεων του ιδίου με τον Ακινάτη, την ομοφωνία και των δύο με τον Αριστοτέλη, που έρχεται ως αποτέλεσμα της διαφωνίας τους με τις θέσεις του Πλάτωνος. Το συμπέρασμα περί ομοφωνίας με την αριστοτελική διδασκαλία προκύπτει από τον ισχυρισμό του Σχολαρίου ή την διατήρηση της διατύπωσης ότι *ἡμεῖς διαλεγόμεθα* για το άριστο σαν να

<sup>788</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 34 a. 3 ad 1.

<sup>789</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIV, 38: 32.

<sup>790</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIV, 38: 30-34.

<sup>791</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 34 a. 3 co.

συμβαίνει ανάμεσα στους ανθρώπους. Αυτή είναι μια αμιγώς αριστοτελική θέση η οποία συνδέεται με τον βουλευτικό χαρακτήρα της αρετής, αλλά και με τον κανόνα που καθοδηγεί για τη συμπεριφορά των ανθρώπων εντός του βίου που είναι η ορθή κρίση του *φρόνιμου άνδρος*, όπως λέγει ο Αριστοτέλης. Ο ώριμος άνθρωπος ή αλλιώς ο *σπουδαῖος*, κατά τον Αριστοτέλη, διαθέτει μια ικανότητα, ένα ασφαλές κριτήριο, μέσω του οποίου διακρίνει τι έχει αξία και τι δεν έχει. Η ορθή κρίση, λοιπόν, φανερώσει την αλήθεια σε κάθε πράξη.<sup>792</sup>

Έτσι, παρότι παραλείπει ο Σχολάριος τη διευκρίνηση του Ακινάτη σχετικά με την κίνηση και τη γένεση των ηδονών, διατυπώνει τις διευκρινήσεις που αφορούν το άριστον του έσχατου τέλους. Προς αυτόν τον σκοπό επισημαίνει ότι το έσχατο τέλος είτε είναι το ίδιο το πράγμα, είτε η χρήση αυτού. Ο Σχολάριος, επίσης, αναφέρει το παράδειγμα που χρησιμοποιεί ο Ακινάτης με μια ερμηνευτική διαφοροποίηση, η οποία πραγματοποιείται με στόχο την καλύτερη απόδοση του νοήματος στην ελληνική. Ο Ακινάτης δίνει το παράδειγμα του πλεονέκτη, του οποίου τελικός στόχος είναι είτε το χρήμα, είτε η κατοχή του χρήματος. Ο πλεονέκτης χαρακτηρίζεται από τον Σχολάριο ως φειδωλός και λειτουργεί με στόχο είτε τα χρήματα ή την απόκτησή τους.<sup>793</sup>

Καταλήγει στην επιτομή του ο Σχολάριος ότι το έσχατο τέλος για τον άνθρωπο είναι ο Θεός, αφού είναι απλώς το έσχατο καλό, ή απόλαυση αυτού, η οποία σημαίνει κάποια ηδονή σε αυτό το έσχατο τέλος και έτσι κάποια ανθρώπινη ηδονή μπορεί να θεωρείται το καλύτερο από τα ανθρώπινα καλά.<sup>794</sup>

#### 4. Η ηδονή ως μέτρο ή κανών της ηθικής.

Η ηδονή, αναφέρει ο Σχολάριος, είναι το μέτρο ή ο κανόνας του ηθικώς καλού και κακού. Γιατί υπάρχει τέλος, το οποίο στην πράξη *λόγον έπέχει αρχής*, ήτοι λογίζεται επίσης ως αρχή, πέρα από σκοπό. Αυτό εξηγείται από τον Σχολάριο επειδή η κρίση θεωρείται προπάντων βάσει κάποιου κανόνα ή μέτρου.

<sup>792</sup> Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1113a29. Γεωργούλης, *Ιστορία*, 308-314.

<sup>793</sup> Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 34 a. 3 co. Scholarius, «Des Passions», XXXIV, 38: 34-37.

<sup>794</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIV, 38: 37- 39: 2.

Οι απόψεις αυτές συνάγονται από τον Ακινάτη βάσει πέντε χωρίων, στα οποία δεν παραπέμπει ο Σχολάριος. Πρώτα πρόκειται για τον δέκατο στίχο του έβδομου Ψαλμού: *συντελεσθήτω δὴ πονηρία ἀμαρτωλῶν καὶ κατευθυνεῖς δίκαιον, ἐτάζων καρδίας καὶ νεφρούς ὁ Θεός,*<sup>795</sup> όπου ο Θεός λέγεται πως είναι εκείνος που κατευθύνει και γνωρίζει τις καρδιές και τις επιθυμίες των ανθρώπων (νεφρούς-εσώψυχα). Τον στίχο αυτό σχολιάζει ο Αυγουστίνος, υποστηρίζοντας κατά τον Ακινάτη ότι η ηδονή που ο καθένας επιζητά είναι το τέλος της έγνοιας και της σκέψης.<sup>796</sup> Τα υπόλοιπα χωρία, τέσσερα στον αριθμό είναι αριστοτελικά, εκ των οποίων, τα δύο αφορούν το δέκατο κεφάλαιο του βιβλίου του έργου *Μετὰ τὰ φυσικά*, ένα το δέκατο κεφάλαιο των *Ἠθικῶν Νικομαχειῶν* και το τέταρτο αναφέρεται στο έβδομο κεφάλαιο σύμφωνα με τις αναφορές του Ακινάτη στις πρώτες δύο αντιρρήσεις του παρόντος ερωτήματος και στην αντίθεση στις αντιρρήσεις.<sup>797</sup>

Εν αντιθέσει ο Σχολάριος παρατάσσει τη θωμική θέση, σύμφωνα με την οποία μια πράξη της βούλησης κρίνεται αν είναι καλή ή κακή από το τέλος. Ως το τέλος ορίζεται το σημείο όπου ηρεμεί η βούληση. Με τα δικά του λόγια, ο Σχολάριος υποστηρίζει ότι η ηδονή συνιστά ηρεμία, και είναι καλός αυτός του οποίου η θέληση ηρεμεί στο αληθινό καλό, ενώ πονηρός πάλι είναι αυτός, του οποίου η θέληση ηρεμεί στο πονηρό.<sup>798</sup>

---

<sup>795</sup> Ψαλμοί, 7: 10.

<sup>796</sup> *Sed contra est quod Augustinus dicit, super illud Psalmi VII, scrutans corda et renes Deus, finis curae et cogitationis est delectatio ad quam quis nititur pervenire.* (Aquinas, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 34 a. 4 s. c.).

<sup>797</sup> Aquinas, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 34 a. 4 arg. 1, I<sup>a</sup>-IIae q. 34 a. 4 arg. 2 και I<sup>a</sup>-IIae q. 34 a. 4 s. c.

<sup>798</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIV, 39: 5-7

Βλ. *Respondeo dicendum quod bonitas vel malitia moralis principaliter in voluntate consistit, ut supra dictum est. Utrum autem voluntas sit bona vel mala, praecipue ex fine cognoscitur. Id autem habetur pro fine, in quo voluntas quiescit. Quies autem voluntatis, et cuiuslibet appetitus, in bono, est delectatio. Et ideo secundum delectationem voluntatis humanae, praecipue iudicatur homo bonus vel malus; est enim bonus et virtuosus qui gaudet in operibus virtutum; malus autem qui in operibus malis. Delectationes autem appetitus sensitivi non sunt regula bonitatis vel malitiae moralis, nam cibus communiter delectabilis est secundum appetitum sensitivum, bonis et malis. Sed voluntas bonorum delectatur in eis secundum convenientiam rationis, quam non curat voluntas malorum.* (Aquinas, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 34 a. 4 co.).

ΟΔΥΝΗ ἢ ΛΥΠΗ

Κεφάλαιο 35<sup>ο</sup>. Περὶ τῆς οδύνης ἢ λύπης καθ' αὐτήν.

*ὅσα τε γὰρ τῶν λυπηρῶν καὶ ὀδυνηρῶν φαρτικά<sup>799</sup>*

Στα κεφάλαια 35 ἕως 39, μια ἰδιαίτερος εκτεταμένη περιοχή συζήτησης, ο Σχολάριος εστιάζει στο πάθος τῆς οδύνης ἢ τῆς λύπης. Πρόκειται γιὰ τὸ μεγαλύτερο τμήμα τῆς επιτομῆς τοῦ στη μελέτη περὶ παθῶν τοῦ Ακινάτη. Ἡ οδύνη καὶ ἡ ἡδονή,<sup>800</sup> στη σκέψη τόσο τοῦ Ακινάτη ὅσο καὶ τοῦ Σχολαρίου, εἶναι ἔννοιες ἀλληλένδετες ἐξαιτίας τῆς ἀντίθεσης ποῦ ἔχουν μεταξύ τους. Ἡ λύπη εἶναι ἓνα πάθος τῆς ψυχῆς ποῦ ἀφορᾷ μιὰ συμπεριφορὰ ποῦ εἶναι ἀποδεκτὴ ἠθικὰ ὡς ἀπολύτως ὀρθὴ ἀπὸ τὸν Ακινάτη, στο μέτρο ποῦ ἐνυπάρχει στὴν αἰσθητικὴ δύναμη τῆς ψυχῆς. Τὸ κεφάλαιο 35 ἐξετάζει τὴν οὐσία τῆς λύπης, τὸ 36<sup>ο</sup> τὶς αἰτίες τῆς λύπης καὶ τὸ 37<sup>ο</sup> τὰ ἀποτελέσματά τῆς.

Ὁ Σχολάριος ξεκινᾷ με τὸν προσδιορισμὸ ὅτι ἡ οδύνη εἶναι ἓνα πάθος τῆς ψυχῆς. Ὅπως καὶ ἡ ἡδονὴ ἔχει καὶ αὐτὴ τὰ εἶδη τῆς.<sup>801</sup> Ὁ πόνος συνδέεται με τὸ σῶμα καὶ ἡ οδύνη με τὴν ψυχὴ.<sup>802</sup> Ὁ Σχολάριος υποθέτει ὅτι εἶναι ἓνα εἶδος οδύνης με τὸν ἴδιο τρόπο ποῦ ἡ ευφροσύνη ἢ ἡ χαρὰ εἶναι ἓνα εἶδος ἡδονῆς (ἄρθρο 1-2). Στὸ μεσαῖο τμήμα τῆς ἐρώτησης 35, ὁ Ακινάτης προτίθεται νὰ προβεῖ σε ἐνδελεχὴ ἀναζήτηση τῆς σχέσης μεταξύ οδύνης καὶ ἡδονῆς ποῦ ἐκτείνεται μέχρι τὸ ἕκτο κεφάλαιο. Ἀλλὰ ἡ ἐρμηνεία αὐτῆς τῆς σχέσης ἀπὸ τὸν Σχολάριο, εἴτε λείπει (ἄρθρο 4), εἴτε ἀναφέρεται συνοπτικὰ (ἄρθρο 5). Τὸ ἐπόμενο τμήμα τῆς ἐρώτησης μπορεῖ νὰ διαβαστεῖ ὡς μιὰ ἀποσαφήνιση τῆς πρότασης ὅτι ὁ ἐσωτερικὸς πόνος τῆς καρδιάς εἶναι ἰσχυρότερος ἀπὸ τὸν ἐξωτερικὸ (ἄρθρο 6). Τὸ τελευταῖο τμήμα (ἄρθρα 7-8) παρουσιάζεται ὡς ἓνα ἐνιαῖο τμήμα καὶ εστιάζει στὶς διδασκαλίες τῶν δύο Ὀρθοδόξων Πατέρων, στὸν Δαμασκηνὸ καὶ στὸν ψευδο-Διονύσιο τὸν Ἀρεοπαγίτη.

<sup>799</sup> Ἀριστοτέλης, *Ρητορικὴ*, 1386a5.

<sup>800</sup> Κατὰ τὸν Μ. Μπέγζο: *Ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξὴ ἀποκαλύπτεται στὶς δύο πιο χαρακτηριστικὲς ἑδρες τοῦ πρίσματος ποῦ ὀνομάζονται «ἡδονή» καὶ «οδύνη». Ἡ ἀνατολικὴ χριστιανικὴ ἀσκητικὴ ἀνθρωπολογεῖ με αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ ζεύγμα τῆς ἡδονῆς καὶ τῆς οδύνης, ποῦ δὲν ἀποτελεῖ συμπτωματικὸ ἀναγραμματισμὸ ἐνὸς ἀνορθόγραφου ἀκούσματος (ἡδο-/οδυ-), ἀλλὰ συνιστᾷ ἓνα διδασκτικὸ λογοπαίγνιο τῆς σοφιολογικῆς παράδοσης* (Μπέγζο, *Ψυχολογία τῆς Θρησκείας*, 14).

<sup>801</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXV, 39.

<sup>802</sup> Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, 189.



1. Η οδύνη ως πάθος της ψυχής

2. Η ευφροσύνη και η λύπη έχουν αιτία την εσωτερική αντίληψη

Τα δύο αυτά ερωτήματα παρουσιάζονται μαζί δεδομένου ότι ο Σχολάριος συνθέτει τις δύο απαντήσεις. Η διάσταση όμως αυτή που υπάρχει από τα ερωτήματα του προκύπτει στο επίπεδο της επεξεργασίας του Σχολαρίου που επηρεάζει τη δομή των δύο κειμένων και όχι το θέμα τους. Εν τέλει στο κείμενο του Ακινάτη το ερώτημα σχετικά με το είδος της λύπης αφορά μόνο το δεύτερο άρθρο.

Ο Ακινάτης, στο πρώτο ερώτημα, διερωτάται αν η ηδονή και ο πόνος σχετίζονται με τα αντικείμενα της ορεκτικής δύναμης, της αισθητικής δύναμης ή αν σχετίζονται με τα αντικείμενα του διανοητικού μέρους. Ο Σχολάριος, εντούτοις, δεν αναφέρεται σε αυτή την προβληματική, παρά μόνο στην εσωτερική (*interior apprehensio*) και εξωτερική αντίληψη (*exterior apprehensio*).<sup>803</sup> Συμπληρώνει δε ο Ακινάτης ότι η ηδονή και ο πόνος προϋποθέτουν μια αισθητική δύναμη ή κάποιο είδος αντίληψης, επομένως μπορεί να σχετίζονται και με το διανοητικό μέρος της ψυχής.<sup>804</sup> Αυτό το συμπέρασμα προκύπτει από τη θέση ότι κάθε ορεκτική κίνηση ή κλίση που ακολουθεί μια αντίληψη περιλαμβάνει είτε μια διανοητική όρεξη ή μια αισθητική όρεξη. Αν όμως ισχύει ότι οποιαδήποτε κίνηση της αισθητικής όρεξης ονομάζεται πάθος, όπως ο ίδιος ο Ακινάτης έχει υποστηρίξει στο 22<sup>ο</sup> κεφάλαιο (q. 22, aa. 1 και 3) και ιδιαίτερα εκείνες οι κινήσεις που παρουσιάζουν έλλειψη ή ελάττωμα, τότε στο μέτρο που ο πόνος ενυπάρχει στην αισθητική όρεξη, τότε θα ονομάζεται πάθος της ψυχής, όπως οι σωματικές ασθένειες ονομάζονται πάθη του σώματος.<sup>805</sup>

Ο Σχολάριος υποστηρίζει σε αυτό το σημείο ότι αναφορικά με το πρώτο άρθρο του Ακινάτη δείκνυται ότι ο πόνος (*όδύνη*) είναι πάθος της ψυχής, αν βέβαια η λύπη είναι αυτό κατά τα λεγόμενα του Αποστόλου στην επιστολή *Προς Ρωμαίους*: *ὅτι λύπη μοί ἐστι μεγάλη καὶ ἀδιάλειπτος ὀδύνη τῆ καρδία μου*.<sup>806</sup> Η χαρά και η λύπη, όπως αναφέρει ο Σχολάριος, έχουν ως αιτία τους την εσωτερική αντίληψη. Όμως και η ηδονή που προέρχεται από την

<sup>803</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 35 a. 1 co.

<sup>804</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 35 a. 1 co.

<sup>805</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 35 a. 1 co.

<sup>806</sup> Απόστολος Παύλος, *Πρὸς Ρωμαίους*, 9: 2.

εξωτερική αντίληψη, επίσης θεωρείται ηδονή. Ενώ, επειδή η εσωτερική αντίληψη εκτείνεται ως επί το πλείστον προς τον εαυτό της, εξαιτίας του γεγονότος ότι όσα υποπίπτουν στην εξωτερική αντίληψη υποπίπτουν και στην εσωτερική, και όχι το αντίστροφο, το ίδιο συμβαίνει και στα πάθη. Έτσι, κατά τον Σχολάριο, η λύπη είναι ένα είδος πόνου, όπως και η χαρά (ευφροσύνη) είναι ένα είδος της ηδονής.<sup>807</sup>

Αυτό που υποστηρίζει ο Σχολάριος βρίσκεται στη βασική απάντηση του Ακινάτη στο δεύτερο ερώτημα του παρόντος κεφαλαίου, το οποίο εξετάζει αν η ευφροσύνη και η λύπη έχουν αιτία την εσωτερική αντίληψη. Ο Ακινάτης σε αυτό το μέρος διατείνεται ότι υπάρχουν δύο είδη αντίληψης τα οποία μπορούν να δημιουργήσουν ηδονή και πόνο. Η μια είναι η αντίληψη της εξωτερικής αισθητικής δύναμης -που προφανώς σχετίζεται με τις ανθρώπινες αισθήσεις- και η δεύτερη είναι η εσωτερική αντίληψη που αφορά το διανοητικό ή τη φαντασία. Ο Ακινάτης επισημαίνει ότι η εσωτερική αντίληψη εκτείνεται σε περισσότερα πράγματα σε σχέση με την εξωτερική αντίληψη, επειδή οτιδήποτε υποπίπτει στην εξωτερική αντίληψη, υποπίπτει και στην εσωτερική αντίληψη, αλλά δεν συμβαίνει και το αντίθετο. Έτσι, μόνο το είδος της ηδονής που προκαλείται από την εσωτερική αντίληψη μπορεί να ονομαστεί χαρά (*gaudium*) και αντιστοίχως, μόνο το είδος του πόνου (*dolor*) που προκαλείται από την εσωτερική αντίληψη μπορεί να ονομαστεί λύπη (*tristitia*). Και επειδή ακριβώς όπως το είδος της ηδονής που προκαλείται από την εξωτερική αντίληψη ονομάζεται πόνος, αλλά όχι λύπη. Από αυτό συνάγεται ότι η λύπη είναι ένα είδος πόνου με τον ίδιο τρόπο που η χαρά είναι είδος της ηδονής.<sup>808</sup>

Από τα παραπάνω συμπεραίνεται ότι ο Σχολάριος αναφέρει ελάχιστα μέρη από τις απαντήσεις που δίνει ο Ακινάτης σχετικά με το πρώτο ερώτημα του κεφαλαίου, δεδομένου ότι οι απαντήσεις στο προηγούμενο ερώτημα είναι απλώς προπαρασκευαστικές για τα συμπεράσματα που δίνονται στις απαντήσεις του δεύτερου ερωτήματος.

Ίσως να είναι σημαντική και μια ακόμη αναφορά. Στο πρώτο και στο δεύτερο άρθρο του Ακινάτη γίνονται πολλές αναφορές στις θέσεις του Αυγουστίνου και συγκεκριμένα σε θέσεις που υπάρχουν στα έργα *Περί τῆς ἀληθοῦς θρησκείας* (*De Vera Religione*), *Ἡ πολιτεία τοῦ Θεοῦ* (*De Civitate Dei*), *Ἡ ἐπὶ λέξει ἐρμηνεία τῆς Γενέσεως* (*Super Genesim ad Litteram*)

<sup>807</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXV, 39: 10-18.

<sup>808</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 35 a. 1 co.

και *Περί τῆς φύσεως τοῦ ἀγαθοῦ κατὰ Μανιχαίων (De Natura Boni Contra Manichaeos)* και εξετάζονται εν γένει οι απόψεις του αναφορικά με τον πόνο, ιδιαιτέρως στο πρώτο ερώτημα, αλλά και στο δεύτερο.<sup>809</sup> Ωστόσο ο Σχολάριος δεν αναφέρεται σε καμία από αυτές τις θέσεις, και περιέργως σημειώνει τη μόνη άλλη αναφορά που κάνει ο Ακινάτης στο χωρίο του Αποστόλου Παύλου τον οποίο και παραθέτει ο Σχολάριος.<sup>810</sup>

### 3. Οδύνη έναντι ηδονής

Ο Σχολάριος συνοψίζει ότι η οδύνη εναντιώνεται στην ηδονή. Αυτό συμβαίνει γιατί η λύπη μπορεί να είναι αιτία ηδονής, όπως αναφέρεται και στη φράση: *μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται.*<sup>811</sup> Κάτι τέτοιο μπορεί να συμβεί κατά συμβεβηκός, διότι τίποτε δεν εμποδίζει το ένα από τα αντίθετα να είναι αιτία του άλλου κατά συμβεβηκός. Ἐτσι σημειώνει ότι το παρόν πένθος είναι παράκληση για την αιώνια ζωή,<sup>812</sup> είτε επειδή πενθεί κάποιος για τις αμαρτίες του, είτε επειδή αξιώνεται κανείς για την αγάπη της δόξας εκείνης της αιώνιας παράκλησης, είτε επειδή για να επιτύχει αυτήν δεν αποφεύγει να υπομένει για χάρη της τους κόπους και τις στενοχώριες. Και καταλήγει ο Σχολάριος ότι *ἀρα κατὰ δύο τρόπους ἡ λύπη γίνεται ἔτσι αιτία ηδονής.*<sup>813</sup>

Ο Σχολάριος δεν αναφέρει καθόλου τη βασική απάντηση του Ακινάτη,<sup>814</sup> η οποία στηρίζεται στη θέση του Αριστοτέλη ότι η αντίθεση είναι μια διαφορά που αφορά το είδος.<sup>815</sup> Ο Ακινάτης ερμηνεύει το είδος ως μορφή και συμπληρώνει βάσει αυτού ότι η μορφή ενός πάθους ή μιας κίνησης εκλαμβάνεται από το αντικείμενο ή το τέλος της. Τέλος, συμπεραίνει ότι εφόσον τα αντικείμενα της χαράς και της λύπης ή της οδύνης είναι

---

<sup>809</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 35 a. 1 arg. 1, I<sup>a</sup>-IIae q. 35 a. 1 arg. 2, I<sup>a</sup>-IIae q. 35 a. 1 arg. 3, I<sup>a</sup>-IIae q. 35 a. 1 s. c., I<sup>a</sup>-IIae q. 35 a. 1 co., I<sup>a</sup>-IIae q. 35 a. 1 ad 1, I<sup>a</sup>-IIae q. 35 a. 2 arg. 1 και I<sup>a</sup>-IIae q. 35 a. 2 ad 1.

<sup>810</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXV, 39: 11.

<sup>811</sup> *Κατὰ Ματθαῖον*, 5: 4.

<sup>812</sup> Βλ. τη σύνδεση θλίψης-χαράς (Arabatzi, *Éthique du bonheur et orthodoxie à Byzance*, 152-153).

<sup>813</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXV, 39: 19-27.

<sup>814</sup> *Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit X Metaphys., contrarietas est differentia secundum formam. Forma autem, seu species, passionis et motus sumitur ex obiecto vel termino. Unde, cum obiecta delectationis et tristitiae, seu doloris, sint contraria, scilicet bonum praesens et malum praesens, sequitur quod dolor et delectatio sint contraria* (Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 35 a. 3 co).

<sup>815</sup> Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικά*, 1054b32-1055b2.

αντίθετα, δηλαδή είτε ένα παρόν καλό, είτε ένα παρόν κακό, αυτό θα ακολουθεί ότι η οδύνη και η ευχαρίστηση είναι αντίθετα.<sup>816</sup>

Αντίθετα, ο Σχολάριος αναφέρει μόνο το χωρίο του *Κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγελίου* στο οποίο παραπέμπει ο Ακινάτης στην πρώτη αντίρρηση και την απάντηση στη πρώτη αντίρρηση που είναι εκτενής και κρίνεται πως πράγματι απαντά στο ερώτημα αν η λύπη ή ο πόνος είναι αντίθετα της ηδονής. Ο Σχολάριος και πάλι δεν σημειώνει ολόκληρη την απάντηση στην πρώτη αντίρρηση, αλλά το τελευταίο μέρος, όπου ο Ακινάτης αναφέρεται στο πένθος.

*Et utroque modo luctus praesens ad consolationem futurae vitae perducit. Quia ex hoc ipso quod homo luget pro peccatis, vel pro dilatione gloriae, meretur consolationem aeternam. Similiter etiam meretur eam aliquis ex hoc quod, ad ipsam consequendam, non refugit labores et angustias propter ipsam sustinere.*<sup>817</sup>

Ακόμη ο Σχολάριος αποφεύγει να σχολιάσει τρεις αναφορές που πραγματοποιεί ο Ακινάτης στο παρόν άρθρο στον Αυγουστίνο.<sup>818</sup> Η πρώτη αναφορά είναι στο τρίτο κεφάλαιο των *Ἐξομολογήσεων*, όπου ο Αυγουστίνος συζητά την περίπτωση των θεαμάτων (*in spectaculis*), όπου ο πόνος συχνά φαίνεται να προκαλεί ευχαρίστηση.<sup>819</sup> Η δεύτερη είναι ότι κατά τον Αυγουστίνο το κλάμα είναι πικρό, αλλά ορισμένες φορές προκαλεί ευχαρίστηση,<sup>820</sup> προφανώς με την έννοια της ανακούφισης. Τέλος, η τρίτη παραπομπή γίνεται στην αντίθεση στις αντιρρήσεις και ειδικότερα αφορά τη θέση ότι η ηδονή και η χαρά (*cupiditas et laetitia*) είναι μια βούληση που συναινεί σε αυτό που επιθυμεί κανείς, ενώ η λύπη είναι μια βούληση που δίσταται από αυτό που επιθυμεί.<sup>821</sup>

---

<sup>816</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 35 a. 3 co.

<sup>817</sup> Aquinatis, *ST*, q. 35 a. 3 ad 1.

<sup>818</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae, q. 35 a. 3 arg. 2 και I<sup>a</sup>-IIae, q. 35 a. 3 arg. 3

<sup>819</sup> *Ergo amentur dolores aliquando. sed cave inmunditiam, anima mea, sub tutore deo meo, deo patrum nostrorum et laudabili et superelato in omnia saecula, cave inmunditiam, neque enim nunc non misereor, sed tunc in theatris congaudebam amantibus, cum sese fruebantur per flagitia, quamvis haec imaginarie gererent in ludo spectaculi, cum autem sese amittebant, quasi misericors contristabar; et utrumque delectabat tamen.* (Augustinus, «*Confessiones*», *PL*, 32, 3, II, col. 684). Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae, q. 35 a. 3 arg. 2.

<sup>820</sup> Augustinus, «*Confessiones*», *PL*, 32, 3, II, col. 683. Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae, q. 35 a. 3 arg. 2.

<sup>821</sup> *Voluntas est quippe in omnibus; immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt. Nam quid est cupiditas et laetitia nisi voluntas in eorum consensione quae volumus? Et quid est metus atque tristitia nisi voluntas in dissensione ab his quae nolumus?* (Augustinus, «*De Civitate Dei*», 14, XIV, col. 414. βλ. και Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae, q. 35 a. 3 arg. 3).

#### Τέταρτο άρθρο

Η ερμηνεία του τέταρτου άρθρου του Ακινάτη λείπει στο κείμενο του Σχολάριου. Αυτό σημαίνει ότι η αρίθμηση των παραγράφων του Σχολάριου διαφέρουν από την αρίθμηση του Ακινάτη. Έτσι στα παρακάτω ερωτήματα που εξετάζονται το τέταρτο του Σχολάριου αντιστοιχεί στο πέμπτο του Ακινάτη, το πέμπτο του Σχολάριου στο έκτο του Ακινάτη κ. ο. κ. Η αρίθμηση αυτή παύει με την έναρξη του επόμενου κεφαλαίου. Το γεγονός ότι όχι μόνο παραλείπεται ολόκληρο το άρθρο, αλλά αλλάζει και η αρίθμηση του δεικνύει ότι κατά την εκ νέου μελέτη της επιτομής από τον Σχολάριο το συγκεκριμένο άρθρο θα λείπει. Αν όπως υποστηρίζει ο Σχολάριος, η επιτομή δημιουργείται για την εκ νέου μελέτη των βιβλίων, τότε σημαίνει ότι ο βυζαντινός θεολόγος δεν ενδιαφέρεται ή απορρίπτει από το σώμα του κειμένου το συγκεκριμένο ερώτημα.

Στην απόκρισή του ο Ακινάτης στηρίζεται και πάλι στην αριστοτελική θέση του δέκατου κεφαλαίου του έργου *Μετὰ τὰ φυσικά* ότι η αντίθεση είναι μια διαφορά που αφορά το είδος: *contrarietas est differentia secundum formam* (Ο Ακινάτης χρησιμοποιεί τον όρο μορφή). Προβαίνει στην περαιτέρω ανάλυση αυτού υποστηρίζοντας πως το είδος είναι και γενικό και συγκεκριμένο. Εξετάζει, όμως, το ζήτημα αναφέροντας ότι ορισμένα πράγματα, όπως οι ουσίες και οι ιδιότητες διευκρινίζονται από τα απόλυτα είδη, ενώ άλλα πράγματα διευκρινίζονται σε σχέση με κάτι έξω από αυτά. Στη συνέχεια συνδέει τα παραπάνω με τον τρόπο που τα πάθη και οι κινήσεις λαμβάνουν τα είδη τους από το τέλος τους ή από τα αντικείμενά τους.<sup>822</sup>

Στο δέκατο κεφάλαιο του *Μετὰ τὰ φυσικά*, ο Αριστοτέλης εξετάζει την αρχή της αντιφάσεως, παρουσιάζοντας την προβληματική των ονομάτων που μπορεί να έχουν περισσότερες από μια σημασίες, κυρίως αναφορικά με την περίπτωση του γενικού και απεριόριστου όρου ὄν. Ο Ακινάτης προσεγγίζει το ζήτημα της αντίθεσης υπό το πρίσμα της διαφοράς του είδους, αλλά χρησιμοποιεί τον όρον *forma*. Αναφορικά με την έννοια της μορφής, είθισται να θεωρείται ότι οι μορφές είναι καθόλου, παρότι ο Αριστοτέλης ορίζει την μορφή ως τόδε τι,<sup>823</sup> ήτοι με τον ίδιο ορισμό που αποδίδει στην ουσία, εφόσον βεβαιώνει πως οι μορφές είναι οι πρώτες ουσίες. Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει σε πολλά σημεία ότι οι

<sup>822</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 35 a. 4 co.

<sup>823</sup> Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικά*, 1017b25, 1042a29, 1049a 28-29 & *Περί γενέσεως και φθοράς*, 318b32.

μορφές είναι τα καθ' έκαστα. Το ζήτημα υπόκειται στην προβληματική των καθόλου και επιπλέον συνδέεται από τον Ακινάτη με τη σχέση ουσίας και ιδιοτήτων. Ο ισχυρισμός του Ακινάτη ότι οι ουσίες και οι ιδιότητες διευκρινίζονται από τις απόλυτες μορφές, είναι βεβαίως αριστοτελικός, αλλά σε αυτόν βασίζεται ο Ακινάτης για τη διατύπωση του συμπεράσματός του.

Επομένως, καθίσταται σαφές με την παράλειψη αυτή ότι ο Σχολάριος αναγνωρίζει το θέμα και δεν επιθυμεί να προβεί σε κάποια κριτική. Με τη στάση του, ωστόσο, αποσιωπά τη διάσταση. Η παράλειψη ερωτημάτων είναι μια κοινή πρακτική του Σχολάριου, ειδικά όταν το θέμα αφορά τη θεωρία των πρωταρχικών μορφών που ο Ακινάτης ερμηνεύει μέσα από τα έργα του Αριστοτέλη. Στα θεολογικά κείμενα του 13ου και 14ου αιώνα δεν γίνονται πολλές αναφορές στους αριστοτελικούς όρους είδος και μορφή εξαιτίας του εννοιολογικού τους περιεχομένου και των αμφισημιών τους. Ωστόσο, οι όροι χρησιμοποιούνται συνήθως ως μια επεξηγηματική προσέγγιση προς τη φιλοσοφία και σπάνια παρατηρούνται σε αμιγώς θεολογικά κείμενα.

Η τελική ανάλυση που δίνεται σχετικά με τη διάσταση μεταξύ της ηδονής και της λύπης σε πολλά προγενέστερα άρθρα που αναφέρονται στην ηδονή (Quaestio 30-34) δίνει έναν ακόμη λόγο που ο Σχολάριος δεν αναφέρεται επί μακρόν στο θέμα σε σύγκριση με το κείμενο του Ακινάτη.

#### 4. Η ηδονή της θεωρίας

Ο Σχολάριος μεταφράζει τον όρο *contemplatio* ως *θεωρία* εννοώντας μεταφορικά την πνευματική θεωρία ή αλλιώς τη σκέψη και τον στοχασμό. Η *θεωρία* είναι ένας όρος που εισάγει ο Ακινάτης στηριζόμενος στην αντίληψη του Αυγουστίνου, κατά την οποία το να κοιτά κανείς στον Θεό, ενέχει έναν ανώτερο λόγο, έναν ρόλο σύμφωνα με τον οποίο αφιερώνεται κανείς τον εαυτό του στη θεωρία (σκέψη).<sup>824</sup> Αναγνωρίζεται η καταβολή της αντίληψης αυτής από τη νεοπλατωνική *θέαση*. Κατά τον Πλωτίνο, η θεωρία ή θέαση ανεβαίνει από τη φύση στην ψυχή και από αυτήν στο νου γίνεται πιο οικεία και ενώνεται με αυτούς που θεωρούν.<sup>825</sup> Όμως, ο Σχολάριος δεν αναφέρεται στη θέση του Αυγουστίνου, ούτε όμως στο απόσπασμα της *Β' Προς Κορινθίους*, όπου παραπέμπει ο Ακινάτης στην πρώτη αντίρρηση του άρθρου.<sup>826</sup>

Ο Σχολάριος προσλαμβάνει από το πέμπτο άρθρο του Ακινάτη τη θέση ότι καμία λύπη δεν είναι αντίθετη με την ηδονή της σκέψης: *ὅτι τῇ τῆς θεωρίας ἡδονῇ οὐδεμία ἐναντία λύπη*.<sup>827</sup> Ο Σχολάριος παραθέτει την παραπομπή του Ακινάτη στη *Σοφία Σολομώντος*, συγκεκριμένα στη δεύτερη πρόταση του στίχου του όγδοου βιβλίου, όπως πράττει και ο Ακινάτης: *οὐ γὰρ ἔχει πικρίαν ἢ συναναστροφή αὐτῆς, οὐδὲ ὀδύνην ἢ συμβίωσις αὐτῆς, ἀλλὰ εὐφροσύνην καὶ χαράν*,<sup>828</sup> αλλά με τα δικά του λόγια: *οὐκ ἔχει πικρίαν μετὰ τῆς σοφίας διατριβῆς, οὔτε τι ἀηδὲς ἢ πρὸς αὐτὴν ἔνωσις*,<sup>829</sup> μεταφράζοντας προφανώς το χωρίο, από το κείμενο του Ακινάτη ή προσλαμβάνοντάς το από τη μετάφραση του Κυδώνη. Υποστηρίζει στη συνέχεια ότι το να επιμένει κανείς να μετανοεί με σκοπό την κατά Θεού λύπη, δεν στέκει (*οὐ προσίσταται*).<sup>830</sup> Γιατί αυτή, όπως λέγει, δεν υφίσταται *διὰ τὴν τοῦ Θεοῦ θεωρίαν*, αλλά

---

<sup>824</sup> *Nunc scio ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum, quam scientiam profecto contemplationis dei uult intellegi quod sanctorum summum erit praemium;* (Augustine, «De Trinitate», στο *PL* 42, επιμ. J. P. Migne (Paris: 1865), 12, XIV, 22, col. 1009).

<sup>825</sup> Πλωτίνος, «Περί φύσεως και θεωρίας του ενός», Εννεὰς III, 8, 1-6.

<sup>826</sup> *ἢ γὰρ κατὰ Θεὸν λύπη μετάνοιαν εἰς σωτηρίαν ἀμεταμέλητον κατεργάζεται· ἢ δὲ τοῦ κόσμου λύπη θάνατον κατεργάζεται* (*Β' Προς Κορινθίους*, 7: 10). Βλ. Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 35 a. 5 arg. 1.

<sup>827</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXV, 39: 28.

<sup>828</sup> Ολόκληρος ο στίχος: *εἰσελθὼν εἰς τὸν οἶκόν μου προσαναπαύσομαι αὐτῇ· οὐ γὰρ ἔχει πικρίαν ἢ συναναστροφή αὐτῆς, οὐδὲ ὀδύνην ἢ συμβίωσις αὐτῆς, ἀλλὰ εὐφροσύνην καὶ χαράν.* (*Σοφία Σολομώντος*, 8: 16).

<sup>829</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXV, 39: 29-30.

<sup>830</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXV, 39: 31.

είναι σχετική με κάτι άλλο, το οποίο η διάνοια θεωρεί ως κάτι αντίπαλο απέναντι στην αγάπη του Θεού.<sup>831</sup>

### 5. Η όρεξη της ηδονής είναι ισχυρότερη της φυσικής λύπης

Η πραγμάτευση της σχέσης μεταξύ ηδονής και λύπης σε αυτή την παράγραφο περιγράφεται από τον Σχολάριο λακωνικά, καθότι περιέχει μόνο το βασικό συμπέρασμα των θέσεων του Ακινάτη στο έκτο άρθρο του παρόντος κεφαλαίου και την αναφορά στον ψευδο-Διονύσιο. Το βασικό συμπέρασμα είναι το εξής: *η όρεξη της ηδονής είναι ισχυρότερη από ότι η όρεξη της φυσικής λύπης*. Ο ψευδο-Διονύσιος φέρεται να υποστηρίζει, σύμφωνα με τον Ακινάτη, *ότι το αγαθό είναι ισχυρότερο του κακού*.<sup>832</sup> Ο Ακινάτης αναφέρει στην αντίθεση στις αντιρρήσεις ότι αυτή η άποψη του Διονυσίου βρίσκεται στο τέταρτο κεφάλαιο του έργου *Περί θείων ονομάτων*<sup>833</sup> και μέσω αυτής αντιδιαστέλει τη θέση ότι η ηδονή είναι επιθυμητή εξαιτίας του αγαθού, το οποίο είναι το αντικείμενό της, ενώ η αποστροφή από τη λύπη συμβαίνει εξαιτίας του κακού.<sup>834</sup>

---

<sup>831</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXV, 39: 31-34.

<sup>832</sup> Κατά τον Διονύσιο η αρχή και το τέλος όλων των αγαθών και των κακών είναι το αγαθό και επιπλέον το κακό είναι παρυπόσταση του αγαθού (Dionysius Areopagita, «De divinis nominibus», III, 732B-C).

<sup>833</sup> *Sed contra, bonum est fortius quam malum, ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Sed delectatio est appetibilis propter bonum, quod est eius obiectum, fuga autem tristitiae est propter malum. Ergo fortior est appetitus delectationis quam fuga tristitiae.* (Aquinas, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 35 a. 6 s. c.).

<sup>834</sup> Aquinas, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 35 a. 6 s. c.).



### 6. Η εσωτερική και εξωτερική οδύνη

Στην παρούσα παράγραφο επίσης ο Σχολάριος είναι λιτός. Η παράγραφος αντιστοιχεί στο έβδομο άρθρο του Ακινάτη, όπου πραγματεύεται το ζήτημα του εξωτερικού και του εσωτερικού πόνου της καρδιάς. Ο εσωτερικός πόνος (ή *ένδον οδύνη*) της καρδιάς, κατά τον Σχολάριο, είναι μεγαλύτερη από αυτήν που είναι στρέφεται προς τα έξω (της *έξωθεν*).<sup>835</sup> Η απάντηση που δίδει για αυτό ο Σχολάριος είναι ότι ο πόνος που στρέφεται προς τα έξω σχετικά με αυτά που εναντιώνονται στη ζωή, σχετίζεται και με αυτά και με όσα εναντιώνονται στο νοητό αγαθό, τα οποία είναι τα μόνα προτιμότερα από τα αγαθά της ζωής.<sup>836</sup>

Ο Σχολάριος, με κριτήριο τα ζητήματα που εξετάζονται από τον Ακινάτη, αποφεύγει οποιαδήποτε λεπτομερή ανάλυση. Η απάντηση του Ακινάτη είναι μακροσκελής και θέτει πολλά και διαφορετικά θέματα. Τα κυρίαρχα αυτών είναι οι τρόποι με τους οποίους διαφέρουν ο εξωτερικός και ο εσωτερικός πόνος, ο τρόπος με τον οποίο φαίνεται να συμφωνούν και η σύνδεσή τους με την κίνηση του ορεκτικού μέρους της ψυχής, αλλά και της αισθητικής αντίληψης. Ο Ακινάτης μελετά εκτενώς τον εξωτερικό και τον εσωτερικό πόνο σημειώνοντας ότι ένας πόνος είναι εσωτερικός όταν κάτι επιτίθεται στην όρεξη καθ' εαυτήν, ενώ ένας πόνος είναι εξωτερικός όταν κάτι επιτίθεται στην όρεξη, επειδή επιτίθεται πρώτα στο σώμα. Κατά τον Ακινάτη, ένα πράγμα αυτό καθαυτό είναι ανώτερο με ένα άλλο που είναι τέτοιο εξαιτίας κάποιου άλλου (*per aliud*).<sup>837</sup>

Αυτά, και άλλα επί μέρους ζητήματα παραλείπονται από τον Σχολάριο, ο οποίος φαίνεται, εξαιτίας των παραλείψεων, να μην ενδιαφέρεται ιδιαιτέρως για την ανάλυση των θέσεων του Ακινάτη. Να σημειωθεί ότι στο παρόν άρθρο δεν υπάρχουν αναφορές σε άλλους διανοητές.

---

<sup>835</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXV, 40: 1.

<sup>836</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXV, 40: 2-4.

<sup>837</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 35 a. 6 co.

### 7. Τα τέσσερα είδη λύπης.

Στο τελευταίο μέρος της quaestio 35 ο Σχολάριος αναπαράγει το μοντέλο του Ακινάτη, εντοπίζοντας τα τέσσερα είδη της λύπης, σύμφωνα με τον Ιωάννη Δαμασκηνό. Αυτά είναι η *ἀκηδία*, το *ἄχος* δηλαδή η *ἀδημονία*, το *ἔλεος* και ο *φθόνος*.<sup>838</sup>

Η ακηδία ορίζεται ως η παραμέληση ή η αδράνεια. Το *ἄχος* έχει και την έννοια της ενδόμυχης θλίψης, η οποία δεν εξωτερικεύεται.<sup>839</sup> Το *ἄχος* αντιπαραβάλλεται και με την αγανάκτηση ή με τις τύψεις,<sup>840</sup> αλλά και με τον σωματικό πόνο.<sup>841</sup> Ο Νεμέσιος επίσης αναφέρει τέσσερα είδη λύπης: *ἄχος*, *ἄχθος*, *φθόνος*, *ἔλεος* και αναφέρει ότι το *ἄχος* είναι *λύπη ἀφωνίαν ἐμποιοῦσα*.<sup>842</sup> Τα ίδια ακριβώς είδη με τον Νεμέσιο αναφέρει και ο Ιωάννης Δαμασκηνός, υποστηρίζοντας πως *ἄχος* είναι *λύπη ἀφωνίαν ἐμποιοῦσα*, *ἄχθος* δὲ *λύπη βαρύνουσα*, *φθόνος* δὲ *λύπη ἐπὶ ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς*, *ἔλεος* δὲ *λύπη ἐπὶ ἀλλοτρίοις κακοῖς*.<sup>843</sup>

Στο δεύτερο μέρος ο Σχολάριος πραγματεύεται τα πολλαπλά αίτια της ανεπάρκειας από την οποία προέρχεται το κακό από εναντιότητα προς την μια από τις αιτίες της καλοσύνης, από το τέταρτο άρθρο του *Περί θείων ὀνομάτων*. Συγκεκριμένα, ενώ αναφέρει τα τέσσερα είδη λύπης αναφέρει ότι αντιθέτως, δεν υπάρχουν πολλά είδη της ηδονής, γιατί η ηδονή έχει αίτια το καλό, το οποίο με ένα τρόπο ονομάζεται. Εξηγεί, επομένως, ότι τα τέσσερα είδη της λύπης υπάρχουν επειδή η αίτια της λύπης είναι το κακό, το οποίο έχει ποικιλία, όπως ο ψευδο-Διονύσιος στο *Περί θείων ὀνομάτων* αναφέρει. Ο Ακινάτης πραγματοποιεί την αναφορά στο έργο στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση, όπου λέγει *malo, quod multifariam contingit* (ήτοι ότι το κακό, πολλαχού άπτεται).<sup>844</sup> Ο Σχολάριος αντιστοίχως σχολιάζει ότι το κακό έχει ποικίλες αίτιες (*ὁ ποικίλον ἐστίν*),<sup>845</sup> διαμορφώνοντας το νόημα των λεγομένων του Διονυσίου με διαφορετικούς όρους. Ο Διονύσιος υποστηρίζει ότι *τὸ ἀγαθὸν ἐκ τῆς μιᾶς καὶ τῆς ὄλης αίτίας· τὸ δὲ κακὸν ἐκ πολλῶν*

<sup>838</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXV, 40: 5-6.

<sup>839</sup> Όμηρος, *Ίλιάς*, Α 188.

<sup>840</sup> Όμηρος, *Όδύσσεια*, X 345 & Φ 249.

<sup>841</sup> *πολλὰ μὲν γὰ τρέφει δεινὰ καὶ δειμάτων ἄχη* (Αισχύλος, *Χοηφόροι*, 586).

<sup>842</sup> Nemesius, «Λόγος κεφαλαιώδης περὶ φύσεως ἀνθρώπου», 19, 229.

<sup>843</sup> J. Damascenus, «De Fide Orthodoxa», II, KH', col. 932.

<sup>844</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 35 a. 8 ad 1.

<sup>845</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXV, 40: 8.

καὶ μερικῶν ἐλλείψεων<sup>846</sup> και αλλοῦ: *Τῶν ἀγαθῶν αἴτιον ἔν. Εἰ τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν ἐνάντιον, τοῦ κακοῦ τὰ αἴτια πολλά.*<sup>847</sup> Η εννοιολογική συνάφεια των κειμένων του Σχολάριου και του ψευδο-Διονύσιου είναι σαφής.

---

<sup>846</sup> Dionysius Areopagita, «De divinis nominibus», III, 729C.

<sup>847</sup> Dionysius Areopagita, «De divinis nominibus», III, 732B.

ΑΙΤΙΕΣ ΤΗΣ ΛΥΠΗΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 36. Περί τῶν αἰτιῶν τῆς λύπης.

Ο Σχολάριος άλλοτε παραθέτει και άλλοτε παραλείπει τις θέσεις βάσει των οποίων διαμορφώνονται οι απαντήσεις του στο παρόν κεφάλαιο. Στην περίπτωση των παραλείψεων μετασκευάζει τις απαντήσεις του Ακινάτη. Ο Σχολάριος εντός του ίδιου κεφαλαίου παραλλάσσει την ορολογία κατά την ερμηνευτική του απόπειρα (όπως στην περίπτωση της μετάφρασης του όρου *appetitus* άλλοτε ως όρεξη και άλλοτε ως έφεση).

1. Το καλό και το κακό

Αναφορικά με αυτό το ζήτημα ο Σχολάριος σημειώνει ότι από το κείμενο του Ακινάτη πρώτον αποδεικνύεται ότι κάποιο καλό που κάποιος απόδιωξε δεν είναι αιτία της λύπης περισσότερο από όσο το κακό που είναι συνδεδεμένο. Ο Σχολάριος παραπέμπει στην αντίθεση στις αντιρρήσεις του Ακινάτη, όπου ο τελευταίος αναφέρεται στο έργο *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως* του Ιωάννη Δαμασκηνού.

Ο Ακινάτης λέγει ότι ο Δαμασκηνός υποστηρίζει *expectatum malum timorem constituit, praesens vero tristitiam*, δηλαδή ότι το αναμενόμενο κακό είναι αιτία φόβου, ενώ το παρόν κακό είναι αιτία της λύπης.<sup>848</sup> Ο Σχολάριος παραπέμπει στο χωρίο αυτό του Δαμασκηνού και υποστηρίζει ότι ο βυζαντινός θεολόγος λέγει ότι *τὸ προσδοκώμενον κακὸν τὸν φόβον συνίστησι· τὸ δὲ παρὸν, τὴν λύπην* [το προσδοκώμενο κακό συνιστά φόβο, ενώ το παρόν (κακό), τη λύπη].<sup>849</sup>

Με τα λόγια του Δαμασκηνού: *Προσδοκώμενον μὲν οὖν ἀγαθὸν, ἐπιθυμίαν συνιστᾷ· παρὸν δὲ, ἡδονὴν· ὁμοίως δὲ πάλιν προσδοκώμενον κακὸν, φόβον· παρὸν δὲ, λύπην.*<sup>850</sup> Γίνεται αναφορά και στο πρώτο μέρος της πρότασης του κειμένου του Δαμασκηνού ώστε να γίνει

<sup>848</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 36 a. 1 s. c.

<sup>849</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 36 a. 1 s. c. και Scholarius, «Des Passions», XXXVI, 40: 13-15.

<sup>850</sup> Damascenus, «De Fide Orthodoxa», II, IB' (*Περί ἀνθρώπου*), col. 929.

φανερή η χρήση του ρήματος *συνιστώ* που χρησιμοποιεί και ο Σχολάριος στην απόδοση του κειμένου του Δαμασκηνού (*συνίστησι*).

Είναι φανερό ότι ο Σχολάριος διαμορφώνει την παραπομπή του Ακινάτη χρησιμοποιώντας ορολογία και μορφολογία της πρότασης αντίστοιχη με του Ιωάννη Δαμασκηνού. Δεν γνωρίζουμε αν κάτι τέτοιο γίνεται σκοπίμως, όμως το αποτέλεσμα είναι ότι υπάρχει εννοιολογική και μορφολογική συνάφεια μεταξύ των κειμένων του Σχολάριου και του Δαμασκηνού. Αξία, στο σημείο αυτό θα έχει να μελετηθεί η μετάφραση του Δ. Κυδώνη.

Ο Σχολάριος συνεχίζει λέγοντας ότι *άλλωστε, επειδή η λύπη στις ηθικές ορέξεις έχει να κάνει με τη φυγή και την αποχώρηση (fugae vel recessus), ενώ η ηδονή με την επιδίωξη και την προσχώρηση (modum prosecutionis vel accessus), όπως ακριβώς η ηδονή στοχεύει πιο πριν στο καλό, το οποίο βιάζεται να επιτύχει, έτσι και η λύπη προς το κακό, με το οποίο είναι δεμένη. Όπως και στις φυσικές κινήσεις η μεν προσχώρηση από μόνη της βλέπει προς το οικείο, ενώ η αποχώρηση από μόνη της προς το αντίθετο.*<sup>851</sup> Εδώ είναι σαφές ότι ο Σχολάριος μεταφράζει τις τρεις τελευταίες προτάσεις της απάντησης του Ακινάτη, ο οποίος στο ίδιο σημείο υποστηρίζει:

*Sic igitur, cum tristitia in motibus appetitivis se habeat per modum fugae vel recessus, delectatio autem per modum prosecutionis vel accessus; sicut delectatio per prius respicit bonum adeptum, quasi proprium obiectum, ita tristitia respicit malum coniunctum. Sed causa delectationis et tristitiae, scilicet amor, per prius respicit bonum quam malum. Sic ergo eo modo quo obiectum est causa passionis, magis proprie est causa tristitiae vel doloris malum coniunctum, quam bonum amissum.*<sup>852</sup>

Η τελική θέση του Σχολάριου είναι επίσης θωμική, αλλά υπάρχει προηγουμένως στην απάντηση του Ακινάτη. Σύμφωνα με τον τελευταίο το παράδειγμα που χρησιμοποιείται για να γίνουν κατανοητές οι κινήσεις προσχώρησης και αποχώρησης (*accessus* και *recessus*) στην περίπτωση των φυσικών κινήσεων, η προσχώρηση ή αλλιώς η κίνηση προς έχει να κάνει απολύτως με αυτό που είναι κατά φύσιν, ενώ η κίνηση της αποχώρησης έχει να κάνει

<sup>851</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVI, 40: 15-20.

<sup>852</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 36 a. 1 co.

απολύτως με αυτό που είναι παρά φύσιν. Για να γίνει αυτό κατανοητό ο Ακινάτης δίνει το παράδειγμα ενός αντικειμένου που έχει μεγάλη βαρύτητα το οποίο αποχωρεί απολύτως από ένα υψηλό μέρος, ενώ φυσικά μπορεί να προχωρεί όταν βρεθεί σε κατηφορικό μέρος. Ο Σχολάριος παραθέτει το ίδιο παράδειγμα λέγοντας πως *το βαρύ από μόνο του αποχωρεί από τον ανηφορικό τόπο, ενώ από την φύση του κυλά μπροστά προς τον κατηφορικό*.<sup>853</sup>

## 2. Η επιθυμία.

Ο Σχολάριος στην αρχή της παραγράφου σημειώνει ότι η επιθυμία είναι αιτία πόνου (όδύνης) και λύπης.<sup>854</sup>

Εξηγεί ότι αυτό συμβαίνει επειδή η ροπή της όρεξης προς το να τύχει κάτι καλό είναι αιτία της ροπής λόγω της οποίας αποφεύγεται το κακό. Λόγω αυτού συμβαίνει οι ορεκτικές κινήσεις που στοχεύουν προς το καλό να θεωρούνται αιτίες των κινήσεων της όρεξης που στοχεύουν στο κακό.<sup>855</sup>

Στην παρούσα quaestio ο Ακινάτης υποστηρίζει ότι η λύπη είναι μια συγκεκριμένη κίνηση της φυσικής όρεξης (*animal appetite*). Μια κίνηση της όρεξης ομοιάζει με την κίνηση της φυσικής όρεξης. Κατά τη θωμική αντίληψη η όρεξη με την ευρύτερη έννοια είναι η τάση ή ροπή ενός πράγματος προς κάτι (ένα αντικείμενο)· μια κίνηση που ακολουθεί κάθε ον. Κάθε δύναμη της ψυχής είναι μια φυσική μορφή και έχει μια φυσική τάση προς κάτι. Έτσι κάθε δύναμη επιθυμεί, μέσω της φυσικής όρεξης, το αντικείμενο που της αρμόζει. Η φυσική όρεξη ακολουθεί την αντίληψη, μέσω της οποίας κάτι επιθυμείται και όχι επειδή αρμόζει σε κάποια δύναμη.<sup>856</sup> Αν η γνώση είναι διανοητική γνώση, τότε η όρεξη είναι διανοητική και καλείται βούληση. Αν η γνώση είναι αισθητική, τότε η όρεξη θα είναι αισθητική, μια τάση δηλαδή προς το καλό που έχει συλληφθεί από τις αισθήσεις και ονομάζεται πάθος.

---

<sup>853</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVI, 40: 20-21.

<sup>854</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVI, 40: 22.

<sup>855</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVI, 40: 22-26.

<sup>856</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup> q. 80 a. 1 ad 3.

Συνεχίζει ο Ακινάτης ότι υπάρχουν δύο είδη αιτιών για την ομοιότητα που παρατηρείται μεταξύ μιας κίνησης της όρεξης με την κίνηση της φυσικής όρεξης, κι αυτά είναι πρώτον όταν αφορούν έναν σκοπό (τέλος) και δεύτερον ως η αιτία της αρχής της κίνησης. Ο Σχολάριος δεν σχολιάζει τις λεπτομερείς επεξηγήσεις του Ακινάτη σχετικά με τα δύο είδη των αιτιών της κίνησης. Επίσης, δεν πραγματεύεται την αναφορά που κάνει ο Ακινάτης στον Αυγουστίνο.

Οι παραπάνω θέσεις του Ακινάτη έχουν εμφανώς αριστοτελική προέλευση. Ο Σχολάριος, επομένως, κρίνει ότι η αναφορά τους είναι περιττή. Έτσι, η σύνοψη του Σχολάριου αφορά την απάντηση στην πρώτη αντίρρηση, όπου ο Ακινάτης απαντά σχετικά με την πρώτη αντίρρηση που σχετίζει τη λύπη με το κακό και την ηδονή με το καλό. Ο Ακινάτης στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση μιλά για τη ροπή της όρεξης (*inclinatio appetitus*) να κατακτήσει αυτό που είναι καλό, που λειτουργεί και ως αιτία της ροπής της όρεξης να αποφύγει αυτό που είναι κακό.<sup>857</sup>

### 3. *Appetitus unitatis*.

Ως *έφεση της ενότητας* εννοείται εδώ η τάση που νοιώθουν και τα ζώα<sup>858</sup> και οι άνθρωποι για ενότητα στο σώμα τους, με την έννοια ότι κανείς δεν επιθυμεί τη διαίρεση ή τη φθορά του σώματός του.

Ο Σχολάριος αποφεύγει να αναφερθεί στις αντιρρήσεις του Ακινάτη σε αυτό το άρθρο. Επιπλέον, δεν ονοματίζει καμία από τις αναφορές του Ακινάτη στον Αριστοτέλη και στον Αυγουστίνο,<sup>859</sup> και περικλείει στη σύνοψή του ορισμένα μέρη της απάντησης του Ακινάτη, με τη διαφορά ότι μεταφράζεται από τον Σχολάριο, ο όρος *όρεξη* (*appetitus unitatis*) ως *έφεση της ενότητας*, ενώ στην ακριβώς προηγούμενη ενότητα ο όρος *appetitus* είχε αποδοθεί από τον Σχολάριο ως *όρεξη*.

---

<sup>857</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 36 a. 2 ad 1.

<sup>858</sup> Για τις αντιλήψεις του Πλήθωνα περί ζώων και ψυχής βλ. Π. Ν. Πανταζάκος, *Πλήθων, Περί ζώων και ψυχής*, (Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 2012).

<sup>859</sup> Βλ. Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 36 a. 3 arg. 1, I<sup>a</sup>-IIae q. 36 a. 3 s. c. Scholarius, «Des Passions», XXXVI, 40: 27-32.

Λέγεται, λοιπόν, κατά τον Σχολάριο ότι η έφεση της ενότητας είναι αιτία λύπης. Αντιστοίχως, ο πόνος δεν είναι τίποτε άλλο παρά μόνο η αίσθηση διαίρεσης ή φθοράς για τον πάσχοντα. Αυτή η θέση βεβαίως είναι το συμπέρασμα της αυγουστίνειας θέσης στην οποία παραπέμπει ο Ακινάτης, σύμφωνα με την οποία από τον πόνο που νοιώθουν τα ζώα είναι εμφανές πόσο επιθυμεί η ψυχή τους, μέσω της κυριαρχίας επί του σώματος και της εμπύχλωσής τους, την ενότητα. Ο Αυγουστίνος έπειτα διερωτάται τι πράγματι είναι ο πόνος πέρα από αυτό το είδος της απρόθυμης αίσθησης της διαίρεσης ή της φθοράς;<sup>860</sup>

Το θέμα του παρόντος ερωτήματος διαμορφώνεται από αυτή την αυγουστίνεια θέση, παρότι ο Ακινάτης δεν διευκρινίζει κάτι τέτοιο. Ωστόσο, ο Σχολάριος δεν παραθέτει το σημείο αυτό και δεν ονοματίζει καθόλου τον Αυγουστίνο.

Στη συνέχεια, ο Σχολάριος συμπληρώνει ότι η έφεση να επιτύχει κανείς την ενότητα δεν είναι αιτία λύπης, αλλά συνίσταται αυτή η ενότητα σε αυτήν, ήγουν την τελειότητα της φύσης. Επεξηγεί επίσης πως κάποιες ενότητες και πληρότητες δεν είναι ευχάριστες, όπως δεν είναι ευχάριστες (οι ενότητες και οι πληρότητες) των φαγητών σε αυτούς που έχουν χορτάσει και όσες (ενότητες και οι πληρότητες) μάχονται τη σύσταση του πράγματος και την τελειότητα.<sup>861</sup> Πρόκειται εδώ για την αναπαραγωγή της επεξήγησης που δίνει ο Ακινάτης στην κεντρική απάντησή του.

Παρατηρείται πως στο κείμενο του Σχολάριου, πέρα από τη διαφορετική μετάφραση του όρου *appetitus* του Ακινάτη δεν υπάρχει κάποια περαιτέρω διάσταση από τις θέσεις του Ακινάτη.

---

<sup>860</sup> Augustinus, «De Libero Arbitrio», στο *PL* 32, 3, επιμ. J. P. Migne (Paris: 1865), cols. 1269-1310. Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 36 a. 3 s. c.

<sup>861</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVI, 40: 30-32.



4<sup>ο</sup>. Μια μεγαλύτερη δύναμη από τη βούληση ή την αισθητική όρεξη.

Ο τίτλος της παρούσας παραγράφου απαντά στο εξής ερώτημα του Ακινάτη: Θα πρέπει να θεωρηθεί ως αρχή μια μεγαλύτερη δύναμη ως αιτία του πόνου; Και η απάντηση του Σχολάριου θα μπορούσε να διατυπωθεί ως εξής: Υπάρχει μια μεγαλύτερη δύναμη που είναι η αιτία της λύπης και η αιτία της συσχέτισης με το κακό.

Το πρόβλημα τόσο σχετικά με τη διατύπωση, όσο και με την αντιστοιχία των δύο κειμένων ξεκινά ήδη από τον τίτλο και ειδικότερα στην ερμηνεία του όρου *doloris* (πόνος) που αποδίδεται από τον Σχολάριο ως λύπη. Ωστόσο αυτή η διάσταση είναι μόνο φαινομενική, δεδομένου ότι στην αρχή της κύριας απάντησής του ο Ακινάτης υποστηρίζει ότι ένα συνδεδεμένο κακό είναι η αιτία του πόνου ή της λύπης (*doloris vel tristitiae*) αναφορικά με το αντικείμενο.<sup>862</sup> Οι αντιρρήσεις του Ακινάτη στο παρόν ερώτημα δημιουργούνται για να απαντηθούν ουσιαστικά από τη θέση του Αυγουστίνου, που εκφράζεται από τον Ακινάτη στην αντίθεση στις αντιρρήσεις:

*In animo ergo dolorem facit voluntas resistens potestati maiori: in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiori* ('Η βούληση που αντιστέκεται σε μια μεγαλύτερη δύναμη προκαλεί πόνο στην ψυχή· η αισθητική δύναμη που αντιστέκεται σε ένα πιο δυνατό σώμα προκαλεί πόνο στο σώμα').<sup>863</sup>

Ο Σχολάριος, εν αντιθέσει, δεν παραπέμπει στη θέση του Αυγουστίνου βάσει της οποίας διαμορφώνεται το παρόν άρθρο. Μετασκευάζει, όμως, την απάντηση του Ακινάτη, υποστηρίζοντας ότι η μεγαλύτερη δύναμη είναι αιτία της λύπης και είναι αιτία της συνάφειας με το κακό, πράγμα που είναι αίτιο της λύπης ως αντικείμενο. Ο Σχολάριος συνεχίζει την επεξεργασία της απάντησης του Ακινάτη λέγοντας: *ὅταν ἐν τῷ ὀδυνωμένῳ μένῃ ἢ ἐπὶ τὸ ἐναντίον ῥοπή τῆς ὀρέξεως* ('όταν παραμένει στον πονεμένο η ροπή της όρεξης

<sup>862</sup> *Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, malum coniunctum est causa doloris vel tristitiae per modum obiecti.* (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 36 a. 4 co.).

<sup>863</sup> Augustinus, «De Natura Boni Contra Manichæos», *PL* 42, επιμ. J. P. Migne (Paris: 1865), 1, XX, col. 557. Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 36 a. 4 s. c. Η μετάφραση είναι δική μου.

προς το αντίθετο').<sup>864</sup> Πρόκειται για μια διαφορετική προσέγγιση της άποψης του Ακινάτη σύμφωνα με την οποία: *Manifestum est autem hoc esse contra inclinationem appetitus, ut malo praesentialiter inhaereat* (είναι σαφώς αντίθετο με τη ροπή της όρεξης για αυτό, το να εμμένει στο παρόν το κακό).<sup>865</sup> Ο Σχολάριος ουσιαστικά προσθέτει την έκφραση *έν τῷ ὀδυνωμένῳ* η οποία υποδηλώνει ότι είναι 'παρούσα εντός αυτού που πονά' η ροπή της όρεξης για το αντίθετο και αντικαθιστά μέσω αυτού, τη χρήση του *praesentialiter* (του παρόντος). Κρίνεται πως αυτή η αντικατάσταση πραγματοποιείται για λόγους σαφήνειας και αναδεικνύει τον βαθμό της κατανόησης του Σχολάριου, ο οποίος δύναται να επεξεργάζεται και να εμπλουτίζει τα κείμενα του Ακινάτη.

Ο βυζαντινός λόγιος παραλείπει το σημείο στο οποίο ο Ακινάτης υποστηρίζει ότι αυτό που είναι αντίθετο στην ροπή για ένα αντικείμενο ποτέ δεν το αγγίζει, παρά μόνο μέσω της ενέργειας ενός πράγματος με μεγαλύτερη δύναμη. Στην επόμενη ακριβώς πρόταση επεξηγεί ο Ακινάτης πως με αυτό το σκεπτικό ισχυρίζεται ο Αυγουστίνος ότι μια μεγαλύτερη δύναμη είναι η αιτία του πόνου. Ο Σχολάριος κρίνει αυτήν την επεξήγηση περιττή ή μη αναγκαία, εφόσον την παραλείπει. Σημειώνει, εντούτοις, ακριβώς την επόμενη άποψη του Ακινάτη. Με τα λόγια του Σχολάριου: *Κι αν υπερίσχυε η μεγαλύτερη δύναμη σε τόσο μεγάλο βαθμό, ώστε να καταστρέψει τη ροπή της δύναμης ή της όρεξης, δεν θα υπήρχε καμία βία ή μάχη, επομένως ούτε και πόνος. Το οποίο είναι φοβερό στα βαριά σώματα, τα οποία, όταν εξασθενήσει η βαρύτητα, συμβαίνει να μεταφέρονται φυσικά προς τα πάνω από το δραστικότερο σώμα αντί της ροπής προς τα κάτω.*<sup>866</sup>

Ενδιαφέρον είναι πως ο Σχολάριος επίσης αποφεύγει να συνοψίσει ή να μεταφράσει τη συνέχεια της απάντησης του Ακινάτη, η οποία και πάλι επεξηγεί τη θέση του Αυγουστίνου. Συγκεκριμένα, ο Ακινάτης ισχυρίζεται ότι αν μια μεγαλύτερη δύναμη είναι αρκετά δυνατή, ώστε να αφαιρέσει τη ροπή της βούλησης ή τη ροπή της αισθητικής όρεξης, τότε ο πόνος ή η λύπη δεν θα ακολουθούν. Αντίθετα, ο πόνος ή η λύπη ακολουθούν μόνο όταν η ροπή της όρεξης παραμένει στο ενάντιο. Αυτός είναι ο λόγος, κατά τον Ακινάτη, που

<sup>864</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVI, 40: 34-35.

<sup>865</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 36 a. 4 co.

<sup>866</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVI, 40: 35-40.

η βούληση προκαλεί πόνο, σύμφωνα με τα λεγόμενα του Αυγουστίνου, όταν αντιστέκεται σε μια μεγαλύτερη δύναμη.<sup>867</sup>

---

<sup>867</sup> *Et inde est quod Augustinus dicit quod voluntas resistens potestati fortiori, causat dolorem [...]* (Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 36 a. 4 co.). Augustinus, «De Natura Boni», 42, 1, XX, col. 557.

## ΤΑ ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΑ ΤΗΣ ΛΥΠΗΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 37. Περί τῶν τῆς οδύνης ἢ τῆς λύπης ἀποτελεσμάτων.

Ο διαχωρισμός μεταξύ πόνου (*dolor*) και λύπης (*tristitia*), όπως αναπτύσσεται στη *ST* δεν ακολουθείται από μια καθορισμένη διάταξη, ούτε αναλύεται διεξοδικώς. Εξαιτίας αυτού υπάρχει η αδυναμία ακριβούς αντιστοίχισης μεταξύ του πόνου και του σώματος και κατ' επέκταση μεταξύ λύπης και ψυχής. Είναι γεγονός ότι ο πόνος λέγεται πως είναι σωματικός, δεδομένου ότι η αιτία του πόνου βρίσκεται εντός του σώματος και επιπλέον επειδή όταν κανείς λέγεται πως υποφέρει κάτι τέτοιο φαίνεται να προκαλείται εξαιτίας κάποιας φθοράς στο σώμα. Ο Ακινάτης πάλι υποστηρίζει σχετικά με την κίνηση του πόνου ότι εκείνη αφορά πάντοτε την ψυχή, καθόσον το σώμα δεν μπορεί να νοιώσει πόνο, παρά μόνο αν και η ψυχή πονά, όπως υποστηρίζει και ο Αυγουστίνος.<sup>868</sup> Σε άλλα σημεία που αφορούν το ζήτημα της φύσης της ψυχής ο Αυγουστίνος, όπως και άλλοι Φραγκισκανοί θεολόγοι προτιμούσαν την προσέγγιση του χριστιανικού πλατωνισμού.<sup>869</sup> Ωστόσο, σε αυτό το σημείο ο Ακινάτης αναφέρει μόνο τη θέση τη σχετική με την αίσθηση του πόνου της ψυχής, χωρίς να αναλύει την προσέγγιση του Αυγουστίνου σχετικά με τη φύση της ανθρώπινης ψυχής. Έτσι, ο πόνος, αναγνωρίζεται και από τον Ακινάτη ως ένα είδος σωματικής ασθένειας (*aegritudo*),<sup>870</sup> και πιο συγκεκριμένα ορίζεται ως ένα πάθος της ψυχής αντίστοιχο της λύπης. Η συσχέτιση των δύο αυτών παθών πραγματοποιείται εξαιτίας του ότι και τα δύο αυτά πάθη συνδέονται με κάποιο κακό.<sup>871</sup>

Ο Σχολάριος προσαρμόζει τις θέσεις του βάσει της επιχειρηματολογίας του Ακινάτη. Επιπλέον, φαίνεται ότι το πρώτο άρθρο τον αφορά ιδιαιτέρως, δεδομένου ότι προβαίνει σε αναλυτική προσέγγιση των αναφορών του Ακινάτη και ειδικά στην αυγουστίνεια θέση που

---

<sup>868</sup> Augustinus, «Ennarationes in Psalmos», στο *PL* 37, επιμ. J. P. Migne (Paris: 1865), col. 1110.

<sup>869</sup> Coleman, *Ιστορία της Πολιτικής Σκέψης*, 199.

<sup>870</sup> Ο Αυγουστίνος συχνά χρησιμοποιεί τον όρο *aegritudo* όταν πραγματεύεται το αίσθημα του πόνου. Ο R. Miner (*Thomas Aquinas on the Passions*, 191) υποστηρίζει πως ο Αυγουστίνος επεξεργάζεται το παράδειγμα του Κικέρωνα, ο οποίος με τον όρο *aegritudo* καταδεικνύει τη μεγάλη ανησυχία από την οποία απελευθερώνεται ο άνθρωπος. [Cicero, *Tusculan Disputations*, επιμ. A. P. Peabody (Boston: Little, Brown and Company, 1886), 3.6.12 και εξής].

<sup>871</sup> Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, 191.

διαμορφώνει την άποψη του Ακινάτη επί του ζητήματος ότι ο πόνος αναιρεί τη δύναμη της μάθησης.

### 1. Η μάθηση.

Κατά τον Σχολάριο αποδεικνύεται πρώτα στο κείμενο του Ακινάτη ότι ο πόνος αναιρεί τη δύναμη της μάθησης και στηρίζεται στη θέση του Αυγουστίνου που βρίσκεται στην αντίθεση στις αντιρρήσεις.<sup>872</sup>

Στη παρούσα παράγραφο ο Σχολάριος παραθέτει σχεδόν όλες τις αναφορές του Ακινάτη. Πρώτα ονοματίζει τον Αυγουστίνo, αναφέρει τον τίτλο του έργου *In Soliloquia* (*Μονόλογοι*) και παραθέτει την άποψη του Αυγουστίνου με δικά του λόγια, παρότι πρόκειται για μεγάλη αναφορά:

Εί και δριμυτάτη τῶν ὀδόντων ὀδύνη ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξηταζόμεν, ἀλλ' ἐκεῖνα μόνα τῇ διανοίᾳ στρέφειν οὐκ ἐπαυόμεν, ἅπερ ἴσως προμαθῶν ἔτυχον· ἄλλο δὲ μανθάνειν παντελῶς οὐ συνεχωρούμεν, ἐφ' ὃ παντὸς λογισμοῦ χρεῖαν εἶχον.<sup>873</sup>

Quamquam enim acerrimo his diebus dentium dolore torquerer, non quidem sinebar animo volvere, nisi ea quae iam forte didiceram; a discendo autem penitus impediabar, ad quod mihi tota intentione animi opus erat.<sup>874</sup>

Έτσι, κατά την άποψη του Αυγουστίνου, ο πόνος αναιρεί τη δυνατότητα της μάθησης επειδή, όπως λέγει, για τον ίδιο υπήρξαν κάποιες μέρες που υπέφερε από οξύτατο πόνο των δοντιών, όμως δεν σταματούσε να στρέφει την προσοχή του σε εκείνα μόνο, τα οποία ίσως είχε μάθει κατά τύχη πιο πριν. Εντούτοις, αποτράπηκε συνολικά από την εκμάθηση δεδομένου ότι απαιτούσε την πλήρη προσοχή του μυαλού του.<sup>875</sup>

<sup>872</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 37 a. 1 s. c.

<sup>873</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 41: 4-7.

<sup>874</sup> Augustinus, «Soliloquiorum», στο *PL* 32, επιμ. J. P. Migne (Paris: 1813), 1.12.21, col. 880.

<sup>875</sup> Augustinus, «Soliloquiorum», 1, 12, cols. 880-881.

Έπειτα ο Σχολάριος παραθέτει και τα δύο χωρία του βιβλίου του *Ησαΐα*<sup>876</sup> τα οποία χρησιμοποιεί ο Ακινάτης για να διατυπώσει τη δεύτερη αντίρρηση στο ερώτημα υπό συζήτηση.<sup>877</sup> Η χρήση των χωρίων γίνεται προς ενίσχυση της άποψης ότι έχει ιδιαίτερη σημασία η διατήρηση του μέτρου στη λύπη (ή *σύμμετρος λύπη*), καθόσον η υπέρμετρη λύπη στους ανθρώπους δεν αφήνει τον νου να περιφέρεται εδώ κι εκεί. Και κατ' επέκταση του συμπεράσματος ότι ωφελεί να αποδεχτεί κανείς τη μάθηση και μάλιστα εκείνων, που τον βοηθούν να επανακτήσει την ελπίδα για να απαλλαχτεί από τη λύπη.<sup>878</sup> Βεβαίως, η ανάγκη της ύπαρξης μέτρου στη λύπη παραπέμπει σε μια αριστοτελική προοπτική, η οποία είναι σαφής και συγκεκριμένη στο κείμενο του Ακινάτη, καθώς ο Λατίνος θεολόγος παραθέτει την άποψη του Αριστοτέλη στην απάντηση στη δεύτερη αντίρρηση.<sup>879</sup> Ο Σχολάριος, όμως, εφόσον δεν συναρμόζει στον σχολιασμό του την απάντηση με βάση το συγκεκριμένο σημείο, παραλείπει και την αναφορά στον Αριστοτέλη.

## 2. Το βάρος της ψυχής.

Στη δεύτερη παράγραφο ο Σχολάριος είναι ιδιαιτέρως λακωνικός και αναφέρεται μόνο στο βασικό συμπέρασμα του Ακινάτη.<sup>880</sup> Ο Σχολάριος ούτε αιτιολογεί, ούτε ενδιαφέρεται για την επιχειρηματολογία του Ακινάτη αναφορικά με τον λόγο που το 'βάρος' της ψυχής είναι αποτέλεσμα λύπης, εφόσον θέτει εκτός σύνοψης ολόκληρη την απάντησή του. Ωστόσο, παραθέτει την άποψη του Ακινάτη ότι η ψυχή κάποτε ανακουφίζεται από τη λύπη, όταν βρεθεί απέναντι στο Θεό, λόγω της ελπίδας που συνδέεται με την άφεση των αμαρτιών.<sup>881</sup> Εδώ κατανοείται η ελπίδα με την παρηγορητική της διάσταση και δεν πρόκειται για κάποια ανάπτυξη επιχειρηματολογική.

---

<sup>876</sup> ἢ ἐπιθυμεῖ ἡ ψυχὴ ἡμῶν. ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει τὸ πνεῦμα μου πρὸς σε, ὁ θεός, διότι φῶς τὰ προστάγματά σου ἐπὶ τῆς γῆς. δικαιοσύνην μάθετε, οἱ ἐνοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς. (*Ησαΐας*, 26: 9) & Κύριε, ἐν θλίψει ἐμνήσθησόν σου, ἐν θλίψει μικρᾷ ἢ παιδείᾳ σου ἡμῖν. (*Ησαΐας*, 26: 16).

<sup>877</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 37 a. 1 arg. 2.

<sup>878</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 41: 8-13.

<sup>879</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 37 a. 1 ad 2.

<sup>880</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 41: 14-16.

<sup>881</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 37 a. 2 ad 1.

Ενδιαφέρον παρουσιάζει επίσης το γεγονός ότι για την αντίθεση στις αντιρρήσεις ο Ακινάτης χρησιμοποιεί τις απόψεις του Γρηγορίου Νύσσης και του Ιωάννη Δαμασκηνού, όπου και οι δύο, κατά τον Ακινάτη, ισχυρίζονται ότι η λύπη βαραίνει την ψυχή.<sup>882</sup> Ο Σχολάριος δεν περιλαμβάνει κάποια εκ των δύο θέσεων στη σύνοψή του.

### 3. Η ενέργεια.

Το ίδιο λακωνικός είναι ο Σχολάριος και για το ζήτημα αν η λύπη εμποδίζει κάθε ενέργεια. Από την θεματική γίνεται αντιληπτό ότι πρόκειται για μια περαιτέρω ανάπτυξη των αποτελεσμάτων της λύπης που έχει αναπτυχθεί διεξοδικά στα προηγούμενα δύο άρθρα ο Ακινάτης. Είναι επόμενο ότι το συμπέρασμα θα ήταν η να λύπη εμποδίζει κάθε ενέργεια,<sup>883</sup> στο μέτρο που αναιρεί τη δυνατότητα της μάθησης και βαραίνει τη ψυχή.<sup>884</sup> Ο Σχολάριος συμπεριλαμβάνει σε αυτές τις δύο γραμμές που αφορούν το παρόν άρθρο ότι ο Ακινάτης βασίζεται στον ισχυρισμό του Αριστοτέλη στο δέκατο κεφάλαιο των *Ἠθικῶν Νικομαχειῶν*,<sup>885</sup> βάσει του οποίου συνάγεται ότι οι άσχετες ηδονές επενεργούν σχεδόν όπως οι οικείες λύπες, διότι οι οικείες λύπες φθείρουν τις ενέργειες, όπως αν σε κάποιον το να γράφει ή να κάνει υπολογισμούς είναι λυπηρό και δυσάρεστο, τότε αυτός δεν γράφει, ούτε κάνει υπολογισμούς επειδή η ενέργεια αυτή τον λυπεί: *Φθείρουσι γὰρ τὰς ἐνεργείας αἱ οἰκεῖαι λῦπαι, οἷον καὶ εἴ τω τὸ γράφειν ἀηδὲς καὶ ἐπίλυπον ἢ τὸ λογίζεσθαι· ὁ μὲν γὰρ οὐ γράφει, ὃ δ' οὐ λογίζεται, λυπηρᾶς οὔσης τῆς ἐνεργείας.*<sup>886</sup>

---

<sup>882</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 37 a. 2 s. c.

<sup>883</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 41: 17-18.

<sup>884</sup> Βλ. Aquinatis, *ST*, q. 37 a. 1 και q. 37 a. 2.

<sup>885</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 41: 17-18. Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 37 a. 3 s. c.

<sup>886</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1175b 17-20.

#### 4. Η βλάβη στο σώμα.

Στο τέταρτο ζήτημα ο Σχολάριος κάνει μια σαφώς εκτενέστερη περίληψη των λεγομένων του Ακινάτη. Παραθέτει το βασικό συμπέρασμα που είναι ότι η λύπη προκαλεί βλάβη στο σώμα. Αυτή η θέση, όπως υποστηρίζει βασιίζεται σε δύο στίχους του βιβλίου των *Παροιμιών*, όπου αναφέρεται ότι: *καρδία εύφραινομένη εύεκτεϊν ποιει, άνδρὸς δὲ λυπηροῦ ξηραίνεται τὰ ὄστα*,<sup>887</sup> και ὅτι *ὥσπερ σῆς ἐν ἱματίῳ και σκώληξ ξύλω, οὔτως λύπη άνδρὸς βλάπτει καρδίαν*.<sup>888</sup> Ο Σχολάριος ὁμως φαίνεται πως μεταφράζει ἀπὸ το κείμενο του Ακινάτη τα χωρία αυτά: *Ψυχή εύφραινομένη άνθεϊν τὴν ἡλικίαν ποιει· πνεῦμα δὲ λυπούμενον ξηραίνει ὄστα*,<sup>889</sup> και *ὥσπερ σῆς ἱμάτιον, και σκώληξ ξύλον, οὔτως ἡ λύπη καρδίαν άνδρὸς βλάπτει*.<sup>890</sup> Ο Ακινάτης παραπέμπει σε αυτά τα δύο χωρία, αλλά και σε ένα ακόμη στίχο της *Σοφίας Σειράχ*,<sup>891</sup> που δεν αναφέρει ο Σχολάριος, στην αντίθεση στις αντιρρήσεις.<sup>892</sup>

Ο Σχολάριος ἐπειτα στην επιτομή του αναφέρει πως ο ισχυρισμός ὅτι η λύπη είναι ασώματη στην ψυχή δεν στέκει (*προσίσταται*). Εδώ ο Σχολάριος εννοεί πραγματεύεται την πρώτη αντίρρηση, όπου ο Ακινάτης αναφέρει ὅτι η λύπη ἔχει μια πνευματική ουσία (*esse*) στη ψυχή (*Tristitia enim habet esse spirituale in anima*).<sup>893</sup> Είναι σημαντικό να σημειωθεί πως παρότι ο Σχολάριος μεταφράζει τον Ακινάτη χωρίς ιδιαίτερες αποκλίσεις, σε αυτό το σημείο επιλέγει να αρθρώσει μια διατύπωση που να αποφεύγει τη χρήση του ὄρου ουσία (*esse*), που χρησιμοποιείται ἀπὸ τον Λατίνο διανοητή. Προς αυτόν τον σκοπό, ο Σχολάριος δεν αναφέρεται ούτε στον ὄρο πνευματικό, ἐπιλέγοντας τον ὄρο *ἀσώματον*, προσδίδοντας ἀτόφιο το νόημα της ἐξεταζόμενης θέσης.

<sup>887</sup> *Παροιμία Σολομώντος*, 17: 22.

<sup>888</sup> Ολόκληρος ο στίχος: *ὥσπερ ὄξος ἔλκει ἀσύφορον, οὔτως προσπεσὸν πάθος ἐν σώματι καρδίαν λυπει. 20α ὥσπερ σῆς ἐν ἱματίῳ και σκώληξ ξύλω, οὔτως λύπη άνδρὸς βλάπτει καρδίαν* (*Παροιμία Σολομώντος*, 25: 20).

<sup>889</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 41: 20-21.

<sup>890</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 41: 21-22.

<sup>891</sup> *ἀπὸ λύπης γὰρ ἐκβαίνει θάνατος, και λύπη καρδίας κάμψει ἰσχύν*. (*Σοφία Σειράχ*, 38: 18).

<sup>892</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 37 a. 4 s. c.

<sup>893</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 37 a. 4 arg. 1.



Έπειτα, η ψυχή, παραθέτει ο Σχολάριος, αφού από τη φύση της κινεί το σώμα, τότε η ασώματη κίνησή της θα είναι από τη φύση της αιτία της σωματικής μεταβολής.<sup>894</sup> Η συγκεκριμένη θέση πρόκειται για μετάφραση του κειμένου του Ακινάτη από τον Σχολάριο και αφορά αυτή τη φορά το σημείο της απάντησης στην πρώτη αντίρρηση.<sup>895</sup> Παρατηρείται η χρήση της ίδιας ορολογίας, από την πλευρά του Σχολαρίου, εφόσον προτιμάται η επαναχρησιμοποίηση του επιθέτου *άσώματος*, αναφορικά με τη κίνηση της ψυχής, ενώ ο Ακινάτης μεταχειρίζεται το επίθετο *spiritualis* (πνευματικός).<sup>896</sup>

Το κείμενο του Σχολαρίου δίσταται εμφανώς στην καταληκτική πρόταση της τέταρτης παραγράφου. Στο σημείο αυτό, ο βυζαντινός θεολόγος και φιλόσοφος συνθέτει το συμπέρασμα της απάντησης στην πρώτη αντίρρηση με το παράδειγμα που δίνει ο Ακινάτης στην πρώτη αντίρρηση περί διάθεσης των χρωμάτων που υπάρχουν στον αέρα. Συγκεκριμένα, ο Ακινάτης, αφού πρώτα αντιτείνει ότι *tristitia enim habet esse spirituale in anima*, ισχυρίζεται ότι τα πράγματα που έχουν μόνο πνευματική ουσία δεν προκαλούν σωματική μεταβολή, με τον ίδιο τρόπο που οι διαθέσεις των χρωμάτων, ενώ υπάρχουν στον αέρα, εντούτοις δεν προσδίδουν χρώμα στα σώματα (*a quibus nullum corpus coloratur*).<sup>897</sup> Από την πλευρά του ο Σχολάριος υποστηρίζει ότι η κίνηση της ψυχής προσαρμόζεται διαφορετικά, και όχι με τον τρόπο που αναφέρει ο Ακινάτης, ήτοι ότι δεν χρωματίζει κανένα σώμα η απόρροια των χρωμάτων στον αέρα (*ούχ ὥσπερ ἡ ἐν τῷ ἀέρι τῶν χρωμάτων ἀπόρροια οὐδὲν σῶμα χρώννυσιν*).<sup>898</sup> Έτσι, συμπληρώνει ο Σχολάριος βάσει της θέσης του Ακινάτη, στην απάντηση στη πρώτη αντίρρηση,<sup>899</sup> ότι αυτή η διαφορετική προσαρμογή συμβαίνει γιατί η κίνηση της ψυχής δεν έχει φυσική ικανότητα να κινεί (*φυσικὴν τάξιν τοῦ κινεῖν*) το σώμα που βρίσκεται στον αέρα, δηλαδή να το χρωματίσει.<sup>900</sup>

<sup>894</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 41: 23-25.

<sup>895</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 37 a. 4 ad 1.

<sup>896</sup> [...] *quia anima naturaliter movet corpus, spiritualis motus animae naturaliter est causa transmutationis corporalis*. (Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 37 a. 4 ad 1).

<sup>897</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 37 a. 4 arg. 1.

<sup>898</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 41: 25-26.

<sup>899</sup> *Ad primum ergo dicendum quod, quia anima naturaliter movet corpus, spiritualis motus animae naturaliter est causa transmutationis corporalis. Nec est simile de spiritualibus intentionibus, quae non habent naturaliter ordinem movendi alia corpora, quae non sunt nata moveri ab anima*. (Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 37 a. 4 ad 1).

<sup>900</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 41:26-27.

## Η ΘΕΡΑΠΕΙΑ ΓΙΑ ΤΗ ΛΥΠΗ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 38. *Περί τῶν τῆς λύπης φαρμάκων.*

Σε αυτό το κεφάλαιο ο Σχολάριος προσλαμβάνει τα πέντε ‘γιατρικά’ ή αντίδοτα<sup>901</sup> για τον πόνο και τη λύπη, σύμφωνα με τον Ακινάτη. Η βασική θεραπεία για τη λύπη είναι η ηδονή (Άρθρο 1) και αναγνωρίζει τρεις ενέργειες που αναπληρώνουν την ηδονή για τη θεραπεία της λύπης. Αυτές οι ενέργειες είναι κατά την τάξη της έντασης το κλάμα, ο θρήνος (Άρθρο 2), οι φίλοι (Άρθρο 3) και η προσήλωση στην αλήθεια (Άρθρο 4). Αν η προσήλωση στην αλήθεια δεν αποφέρει τα επιθυμητά αποτελέσματα, τότε ο ύπνος και το μπάνιο καταπραΰνουν το αίσθημα της λύπης (Άρθρο 5).

Ο Αριστοτέλης σχετικά με το ζήτημα αυτό έχει διατυπώσει διάφορες απόψεις, τις οποίες λαμβάνει υπόψη του τόσο ο Ακινάτης, όσο και ο Σχολάριος. Μια εξ αυτών είναι ότι συμβαίνει να θεραπεύονται οι λύπες για τον λόγο ότι το μέρος του σώματος που παραμένει υγιές προβαίνει σε κάποια πράξη, για αυτό θεωρείται η θεραπευτική πράξη ευχάριστη.<sup>902</sup> Ωστόσο, υπάρχει και μια άποψη, κατά τον Αριστοτέλη, που τα φάρμακα δεν συνιστούν απόλυτο αγαθό. Συγκεκριμένα, όπως λέγει, ό,τι είναι αγαθό για το υγιές σώμα είναι απόλυτο αγαθό για το σώμα, ενώ ό,τι είναι αγαθό για το άρρωστο σώμα, δεν είναι απόλυτο αγαθό, όπως για παράδειγμα τα φάρμακα και οι εγχειρήσεις.<sup>903</sup>

---

<sup>901</sup> Ο Κλεάνθης ως αντίδοτο (μῶλυ) για τα πάθη χρησιμοποιεί την αλληγορία του λόγου. Ο Απολλώνιος λέγει ότι ο Κλεάνθης δέ ὁ φιλόσοφος ἀλληγορικῶς φησι δηλοῦσθαι τόν λόγον, δι’ οὗ μωλύονται αἱ ὀρμαί καί τὰ πάθη (Arnim, SVF, 1. 526). Το μῶλυ περιγράφεται επίσης ως φάρμακον ἐσθλόν που παραδίδεται στον Οδυσσεά από τον Ερμή για να αντιμετωπίσει τη μαγεία της Κίρκης (Όμηρος, *Ὀδύσσεια*, K 287- 306).

<sup>902</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1154b 18-20.

<sup>903</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικά Εὐδήμεια*, 1235β30-35

## 1. Η ηδονή

Ο Ακινάτης στην κύρια απάντησή του υποστηρίζει ότι το αίσθημα της ηδονής είναι η πλήρωση της όρεξης, η οποία φτάνει στο επίπεδο της ηρεμίας όταν αποκτάται το αρμόζον αγαθό, ενώ η πηγή της λύπης βρίσκεται σε αυτό που αντιβαίνει στην όρεξη. Αυτή είναι μια αντίληψη που ο Ακινάτης διατυπώνει στο τέταρτο ερώτημα του 23<sup>ου</sup> κεφαλαίου του πρωτο-δεύτερου μέρους (Ia-IIae) της *ST*.<sup>904</sup> Συνεχίζει ο Ακινάτης ότι εφόσον η ηδονή σχετίζεται με τον πόνο μεταξύ των ορεκτικών κινήσεων με τον ίδιο τρόπο που μεταξύ των σωμάτων η ηρεμία σχετίζεται με την κούραση (*fatigatio*), η οποία, κατά τον Ακινάτη, προκαλείται εξαιτίας του ότι είναι μια αφύσικη μεταβολή. Η λύπη, από την άλλη, συνεπάγεται ένα είδος κούρασης ή ασθένειας, ανεξαρτήτως από που προκύπτει. Έτσι συμπεραίνει πως κάθε είδος ηρεμίας του σώματος καταπραΰνει κάθε είδος κούρασης, ασχέτως από ποια αφύσικη αιτία προκλήθηκε αυτή η κούραση και αντιστοίχως οποιαδήποτε στιγμή ηδονής παρέχει το γιατρικό για την αποκατάσταση από τις στιγμές της λύπης, ανεξαρτήτως από που απορρέει.<sup>905</sup>

Ο Σχολάριος, όπως και σε αυτό το κεφάλαιο δεν είχε συνοψίσει στην παράγραφο του αυτή τη θέση του Ακινάτη, και το ίδιο κάνει και εδώ. Μεταφράζει μόνο την απάντηση στην πρώτη αντίρρηση<sup>906</sup> και παραθέτει την αναφορά του Ακινάτη στα *Ἠθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη.

Έτσι, σύμφωνα με το κείμενο του Σχολαρίου από το άρθρο αυτό του Ακινάτη αποδεικνύεται ότι κάθε ηδονή καταπραΰνει κάθε πόνο ή λύπη, το οποίο βεβαιώνεται από

---

<sup>904</sup> Aquinatis, *ST*, Ia-IIae q. 23 a. 4.

<sup>905</sup> *Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, delectatio est quaedam quies appetitus in bono convenienti; tristitia autem est ex eo quod repugnat appetitui. Unde sic se habet delectatio ad tristitiam in motibus appetitivis, sicut se habet in corporibus quies ad fatigationem, quae accidit ex aliqua transmutatione innaturali, nam et ipsa tristitia fatigationem quandam, seu aegritudinem appetitivae virtutis importat. Sicut igitur quaelibet quies corporis remedium affert contra quamlibet fatigationem, ex quacumque causa innaturali proveniente; ita quaelibet delectatio remedium affert ad mitigandam quamlibet tristitiam, ex quocumque procedat.* (Aquinatis, *ST*, Ia-IIae q. 38 a. 1 co.).

<sup>906</sup> Aquinatis, *ST*, Ia-IIae q. 38 a. 1 ad 1

τη θέση του Αριστοτέλη: διώχνει η ηδονή τη λύπη, η ενάντια προς τη λύπη και οποιαδήποτε άλλη τυχαία ηδονή, αν είναι ισχυρή.<sup>907</sup>

Υπάρχει όμως μια βασική διαφοροποίηση από το κείμενο του Ακινάτη. Ο Λατίνος διανοητής παραπέμπει στο έβδομο βιβλίο των *Ἠθικῶν* του Αριστοτέλη και υποστηρίζει ότι εκεί βρίσκεται το χωρίο. Ωστόσο η παραπομπή του δεν είναι η ορθή. Ο Σχολάριος, χωρίς να αναφερθεί στο λάθος του Ακινάτη, απλώς παραπέμπει στο όγδοο βιβλίο των *Ἠθικῶν* και χωρίς τη χρήση εισαγωγικών διατυπώνει με διαφορετικά λόγια την αριστοτελική θέση. Η διάθεση για διόρθωση από τη μεριά του Σχολάριου δεικνύει ότι ο ίδιος ανατρέχει στο κείμενο του Αριστοτέλη για να το μελετήσει ή ότι γνωρίζει εκ των προτέρων το συγκεκριμένο χωρίο. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη:

[...] ἐξελαύνει δὲ ἡδονὴ λύπην ἢ τ' ἐναντία καὶ τυχοῦσα, ἐὰν ᾗ ἰσχυρά.<sup>908</sup>

Αντίστοιχα ο Σχολάριος παραθέτει:

[...] οὕτω τοῦ Φιλοσόφου λέγοντος ἐν ὀγδόῳ τῶν ἠθικῶν, καὶ ἐλαύνειν μᾶλλον, εἰ σφοδρὰ εἴη.<sup>909</sup>

ενώ, ο Ακινάτης:

Sed contra est quod philosophus dicit, in VII Ethic., quod expellit delectatio tristitiam, et quae contraria, et quae contingens, si sit fortis.<sup>910</sup>

Πέρα από τη διαφορά ως προς την αρίθμηση στην παραπομπή των δύο διανοητών μπορεί να γίνει σαφές από την παράλληλη επισκόπηση των τριών κειμένων η ιδιαίτερως συνοπτική παράθεση του Σχολάριου, ο οποίος παραθέτει την αριστοτελική άποψη για να σημειώσει από που συνάγει ο Ακινάτης το συμπέρασμα ότι κάθε ηδονή καταπραΰνει κάθε πόνο ή λύπη.

<sup>907</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1154b 14-15.

<sup>908</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1154b 14-15.

<sup>909</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 41: 29-31.

<sup>910</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 38 a. 1 s. c.

Ο Σχολάριος συνεχίζει λέγοντας ότι δεν είναι εφικτό να εναντιώνεται κάθε ηδονή σε κάθε λύπη και τα αντίθετά τους είναι ιάματα των αντιθέτων.<sup>911</sup> Βασίζει δε αυτήν την άποψη στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση του Ακινάτη, όπου ο Λατίνος φιλόσοφος λέγει ότι αν δεν συμβαίνει να είναι κάθε στιγμή ηδονής αντίθετη από το γένος της σε κάθε στιγμή πόνου, μολαταύτα η ηδονή είναι αντίθετη από τη λύπη μέσω του γένους της.<sup>912</sup> Ο Σχολάριος παραθέτει αντιστοίχως ότι αν δεν εναντιώνεται κατά το είδος, τουλάχιστον (θα εναντιώνεται) κατά το γένος, ώστε κατά τη διάθεση του υποκειμένου (*dispositionis subiecti*)<sup>913</sup> να μπορεί κάθε λύπη να καταπραϋνθεί από κάθε ηδονή.<sup>914</sup>

## 2. Το πένθος.

Κατά τον Σχολάριο το δεύτερο ζήτημα είναι αν το πένθος πραϋνει τη λύπη, και αναφέρει πως το πένθος πραϋνει ακόμη κι αν είναι άξιο απορίας που το αποτέλεσμα ελαττώνει την αιτία του,<sup>915</sup> καθόσον το πένθος λογίζεται ως αποτέλεσμα της λύπης.<sup>916</sup> Εξηγεί ο Σχολάριος, βάσει της θωμικής θέσης ότι ο λόγος για αυτό είναι ότι η σχέση της αιτίας προς το αποτέλεσμα είναι αντίθετη στη σχέση του λυπηρού προς το λυπούμενο.<sup>917</sup> Λυπηρό είναι αυτό που προκαλεί τη λύπη, ενώ λυπούμενο είναι εκείνο στο οποίο προκαλείται η λύπη.

Συμπληρώνει ο Σχολάριος ότι, κάθε αποτέλεσμα είναι οικείο με την αιτία του και επομένως θα είναι ευχάριστο. Ενώ το λυπηρό είναι αντίθετο με το λυπούμενο και γι' αυτό το αποτέλεσμα της λύπης έχει αντίθετη σχέση προς αυτόν που λυπάται, παρά το λυπηρό προς αυτόν. Ο Σχολάριος υποστηρίζει ότι εξαιτίας αυτού καταπραϋνεται η λύπη μέσα από

---

<sup>911</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 41: 32-33.

<sup>912</sup> *Ad primum ergo dicendum quod, licet non omnis delectatio contrarietur omni tristitiae secundum speciem, contrariatur tamen secundum genus, ut supra dictum est. Et ideo ex parte dispositionis subiecti, quaelibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari potest.* (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 38 a. 1 ad 1).

<sup>913</sup> Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 38 a. 1 ad 1.

<sup>914</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 41: 33-35.

<sup>915</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 41: 36-37.

<sup>916</sup> Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 38 a. 2 arg. 1 και I<sup>a</sup>-IIae q. 38 a. 2 ad 1.

<sup>917</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 41: 37- 42: 1.

το αποτέλεσμα της λύπης, σύμφωνα με την προαναφερθείσα αντίφαση.<sup>918</sup> Ο Σχολάριος προσλαμβάνει από το κείμενο του Ακινάτη την απάντηση στην πρώτη αντίρρηση<sup>919</sup> την οποία συνοψίζει και δεν παραπέμπει στις αναφορές του Ακινάτη στον Αυγουστίνο<sup>920</sup> και στον Κικέρωνα.<sup>921</sup>

### 3. Η λύπη του συναλοῦντος φίλου

Ο Σχολάριος αφιερώνει πολλές γραμμές για το ζήτημα της λύπης του *συναλοῦντος* φίλου<sup>922</sup> (*amici compatientis*<sup>923</sup>). Στην πραγματικότητα παραθέτει σχεδόν ολόκληρο το άρθρο του Ακινάτη, ακόμη και τις αντιρρήσεις, παρεκτός της πρώτης αντίρρησης και της απάντησής της.

Η λύπη, κατά τον Σχολάριο, αφορά και τον φίλο που πονά συγχρόνως, πράγμα που υποστηρίζει, όπως λέγει ο Φιλόσοφος στο ένατο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχειῶν*. Πράγματι ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι *κουφίζονται γὰρ οἱ λυπούμενοι συναλοῦντων τῶν φίλων*.<sup>924</sup> Καθίσταται πολύ πιθανό εξαιτίας της χρήσης της μετοχής *συναλοῦντος* ότι ο Σχολάριος λαμβάνει υπόψη του το πρωτότυπο κείμενο του Αριστοτέλη. Ο Σχολάριος αναφέρει, επίσης, ότι ο Αριστοτέλης προσθέτει δύο αιτίες που οι λυπημένοι ανακουφίζονται αν μαζί με αυτούς συμμερίζονται τη λύπη τους και οι φίλοι.<sup>925</sup> Το ίδιο αναφέρει και ο Ακινάτης<sup>926</sup> και βεβαιώνεται επίσης από την αριστοτελική πηγή.<sup>927</sup> Ο Ακινάτης αναφέρεται σε αυτό το χωρίο και το χρησιμοποιεί ως απάντηση στις τρεις αντιρρήσεις επί του ζητήματος, από τις οποίες οι πρώτες δύο εκλέγονται από τον Ακινάτη από τις *Ἐξομολογήσεις* του Αυγουστίνου.<sup>928</sup> Ο Σχολάριος παρεμβάλλει τη διατύπωση ολόκληρης της κύριας απάντησης

---

<sup>918</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 42: 2-6.

<sup>919</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 38 a. 2 ad 1.

<sup>920</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 38 a. 2 s. c.

<sup>921</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 38 a. 2 ad 3.

<sup>922</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 42: 8.

<sup>923</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 38 a. 3 arg. 1.

<sup>924</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, I 1171a 29-30.

<sup>925</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 42: 8-9.

<sup>926</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 38 a. 3 co.

<sup>927</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, I 1171a 30- 1171b 10.

<sup>928</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 38 a. 3 s. c., I<sup>a</sup>-IIae q. 38 a. 3 arg. 1 και I<sup>a</sup>-IIae q. 38 a. 3 arg. 2.

του Ακινάτη και μετά πραγματεύεται τις θέσεις του Αυγουστίνου, χωρίς όμως να κατονομάζει την προέλευση των θέσεων αυτών.

Προηγείται όμως της διατύπωσης των θέσεων του Αυγουστίνου, η πραγμάτευση των δύο αιτιών που οι λυπημένοι ανακουφίζονται αν μαζί με αυτούς συμμερίζονται τη λύπη τους και οι φίλοι. Ο Ακινάτης υποστηρίζει:

Quarum prima est quia, cum ad tristitiam pertineat aggravare, habet rationem cuiusdam oneris, a quo aliquis aggravatus alleviari conatur. Cum ergo aliquis videt de sua tristitia alios contristatos, fit ei quasi quaedam imaginatio quod illud onus alii cum ipso ferant, quasi conantes ad ipsum ab onere alleviandum et ideo levius fert tristitiae onus, sicut etiam in portandis oneribus corporalibus contingit. Secunda ratio, et melior, est quia per hoc quod amici contristantur ei, percipit se ab eis amari; quod est delectabile, ut supra dictum est. Unde, cum omnis delectatio mitiget tristitiam, sicut supra dictum est, sequitur quod amicus condolens tristitiam mitiget.<sup>929</sup>

Έτσι, κατά τον Ακινάτη, η πρώτη αιτία είναι ότι η λύπη βαραίνει και έχει τον χαρακτήρα του φορτίου και εκείνος ο οποίος βαρύνεται από αυτήν επιδιώκει να ελαφρυνθεί. Έτσι, όταν κάποιος δει τον άλλο να τον βαραίνει η λύπη, φαντάζεται ότι και άλλοι κουβαλούν μαζί του το φορτίο, προσπαθώντας να του ελαφρύνουν το φορτίο. Επομένως, κουβαλά ένα ελαφρύτερο φορτίο λύπης, όπως συμβαίνει στην περίπτωση που κάποιος κουβαλά ένα πραγματικό φορτίο (*corporalibus contingit*). Ο δεύτερος και καλύτερος λόγος, κατά τον Ακινάτη, είναι ότι από το γεγονός ότι οι φίλοι λυπούνται για αυτόν βλέπει ότι αγαπάται από αυτούς και αυτό είναι ευχάριστο (*quod est delectabile*).

Με τα λόγια του Αριστοτέλη:

Διὸ κἄν ἀπορήσειέν τις πότερον ὥσπερ βάρους μεταλαμβάνουσιν, ἢ τοῦτο μὲν οὐ, παρουσία δ' αὐτῶν ἠδεῖα καὶ ἡ ἔννοια τοῦ συναλγεῖν ἐλάττω τὴν λύπην ποιεῖ. [...] ἔοικε δ' ἡ παρουσία μικτὴ τις αὐτῶν εἶναι. αὐτὸ μὲν γὰρ τὸ ὄρᾶν τοὺς φίλους ἠδύ, ἄλλως τε καὶ ἀτυχοῦντι, καὶ γίνεται τις ἐπικουρία πρὸς τὸ μὴ λυπεῖσθαι [...] τὸ δὲ λυπούμενον αἰσθάνεσθαι ἐπὶ ταῖς αὐτοῦ ἀτυχίαις λυπηρόν· [...] γύναια δὲ καὶ οἱ τοιοῦτοι ἄνδρες τοῖς συστένουσι χαίρουσι, καὶ φιλοῦσιν ὡς φίλους καὶ συναλγοῦντας.

<sup>929</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 38 a. 3 co.

Μιμῆσθα δ' ἐν ἅπασι δεῖ δῆλον ὅτι τὸν βελτίω. ἢ δ' ἐν ταῖς εὐτυχίαις τῶν φίλων παρουσία τὴν τε διαγωγὴν ἠδεῖαν ἔχει καὶ τὴν ἔννοιαν ὅτι ἡδοναὶ ἐπὶ τοῖς αὐτοῦ ἀγαθοῖς.<sup>930</sup>

Ο Αριστοτέλης μιλά για το βάρος της λύπης, στο οποίο, αν συμμετέχουν οι φίλοι, φαίνεται σαν να ελαφραίνει. Παράλληλα η παρουσία τους και μόνο είναι ευχάριστη και η σκέψη ὅτι συμπάσχουν ελαττώνει τη λύπη. Ωστόσο, ο φιλόσοφος υποστηρίζει ὅτι η ευχαρίστηση ἀπὸ τὴν παρουσία των φίλων ἔχει ἀνάμεικτο χαρακτήρα, ἐπειδὴ ὅταν κάποιος δυστυχεῖ η παρουσία των φίλων ἀμβλύνει κάπως τη λύπη, ἀπὸ τὴν ἄλλη ὅμως το να αἰσθάνεται κάποιος ὅτι ο φίλος του λυπάται ἐξ αἰτίας των δικῶν του δυσκολιών εἶναι κάτι που προξενεῖ λύπη. Αὐτὴ ἡ ἀντίληψη παραλείπεται ἀπὸ τὸν Ἀκινάτη καὶ ἀπὸ τὸ κείμενο του Σχολάριου. Ἐτσι, ὁ δεύτερος καὶ καλύτερος -ὅπως χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸν Ἀκινάτη- λόγος τροποποιεῖται ἀπὸ τὸν Ἀκινάτη καὶ δὲν ἀντιστοιχεῖ ἀπολύτως με τὴ θέση του Αριστοτέλη.

Τέλος, ὁ Σχολάριος σημειώνει:

Πρώτην ὅτι, ἐπὶ τῆς λύπης ἐστὶ βαρύνειν, φορτίον τινὸς ἔχει λόγον ἢ λύπη, ἣ τις πιεζόμενος ἀπαλλαγῆναι ἐπιχειρεῖ· ὅταν τοίνυν τις αἰσθάνεται τινῶν ἐπὶ τῇ λύπῃ τούτῳ συναχθόμενων, ὡσπερ τις φαντασία γίνεται τούτῳ καὶ ἄλλους τινὰς αὐτῷ τὸ βάρος συνδιαφέρειν καὶ κουφίζειν αὐτὸν ἐκείνου τοῦ βάρους καὶ διὰ τοῦτο κουφοτερον φέρει τὸ τῆς λύπης ἄχθος, ὡσπερ κὰν τοῖς σωματικοῖς ἄχθεσι· δευτέραν δὲ καὶ βέλτιω, ὅτι διὰ τὸ συναλγεῖν τοῦς φίλους αὐτῷ αἰσθάνεται ἑαυτοῦ ὑπ' ἐκείνων φιλουμένου.<sup>931</sup>

Κατὰ τὸν Σχολάριο λοιπόν, ἐπειδὴ εἶναι δυνατόν να βαρύνει κάποιος ἀπὸ λύπη, ἡ λύπη λογίζεται ὡς φορτίο κάποιου, καὶ αὐτὸς που πιέζεται ἀπὸ ἐκείνη ἐπιχειρεῖ να ἀπαλαγεί.<sup>932</sup> Ὅταν λοιπόν κάποιος αἰσθάνεται ὅτι κάποιος στενοχωριούνται ἐπίσης με τὴ λύπη του, δημιουργεῖται σε αὐτὸν ἡ ἐντύπωση ὅτι καὶ κάποιος ἄλλοι για χάρη του κουβαλοῦν τὸ βάρος καὶ ἀνακουφίζεται ἀπὸ αὐτὸ τὸ βάρος, καὶ λόγω αὐτοῦ φέρει πιο ἀνακουφιστικά τὸ ἄχθος τῆς λύπης, ὅπως συμβαίνει στα σωματικά βάρη.<sup>933</sup> Ἀναφέρει καὶ ο

<sup>930</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1171a 30- 1171b 15.

<sup>931</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 42:8-15.

<sup>932</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 42: 8-10. Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 38 a. 3 co.

<sup>933</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 42: 10-14.



Σχολάριος ότι η δεύτερη αιτία, είναι καλύτερη (*δευτέραν δὲ καὶ βέλτιω*). Αυτή είναι όταν οι φίλοι που πονούν μαζί με αυτόν που υποφέρει, τότε εκείνος αισθάνεται πως αγαπιέται από εκείνους, κι αυτό είναι ευχάριστο. Έτσι, κατά τον Σχολάριο, αν κάθε ηδονή, όπως ειπώθηκε, πραΰνει τη λύπη, αυτό συνεπάγεται ότι ο φίλος που συμπονά ηρεμεί περισσότερο τη λύπη.<sup>934</sup>

Με βάση τη διατύπωση του Σχολαρίου παρατηρείται ότι, όσον αφορά το παρόν χωρίο, ότι παρά την αναφορά του Ακινάτη στον Αριστοτέλη και τη διαφοροποίηση που υπάρχει μεταξύ των δύο κειμένων, ο Σχολάριος παραθέτει μόνο την απάντηση του Ακινάτη. Το ίδιο αποδεικνύεται και από τη χρήση των λέξεων του Σχολαρίου, που δεν έχουν αντιστοιχία με εκείνων του Αριστοτέλη.

Μια ακόμη ενδιαφέρουσα προσέγγιση για τον Σχολάριο, που δεν συνηθίζει, είναι η πραγμάτευση των αντιρρήσεων του Ακινάτη στην αρχή του ερωτήματος. Ο Σχολάριος, σε αυτό το ερώτημα, πέρα από την αναφορά στις βασικές θέσεις του Ακινάτη, παραθέτει την επιχειρηματολογία του, η οποία αντιβαίνει με τα παραθέματα των αντιρρήσεων. Η προσέγγιση είναι ενδιαφέρουσα, ιδιαιτέρως λόγω της επιχειρηματολογίας του Ακινάτη κατά των θέσεων του Αυγουστίνου, πράγμα που από την πλευρά του Ακινάτη, δεικνύει οπωσδήποτε μια ερευνητική διάθεση.

Έτσι, ο Σχολάριος, αφού σημειώσει τις δύο αιτίες που μπορεί να ελαφρυνθεί το βάρος της λύπης από τους φίλους, αναφέρει ότι υπάρχει και η αντίθετη άποψη κατά δύο τρόπους (*καίτοι δόξειεν ἄν τούναντίον διχῶς*).<sup>935</sup> Η πρώτη αντίθετη άποψη βρίσκεται στο όγδοο βιβλίο των *Έξομολογήσεων* του Αυγουστίνου και, κατά τον Ακινάτη και τον Σχολάριο, αφορά την άποψη ότι τα αποτελέσματα των αντιθέτων είναι αντίθετα. Ένα παράδειγμα για τον τρόπο που συμβαίνει αυτό είναι όταν πολλοί χαίρονται μαζί, τότε η χαρά είναι μεγαλύτερη για όλους, γιατί ο ένας ξεσηκώνει τον άλλον· κι όταν λυπούνται από κοινού, η λύπη είναι μεγαλύτερη.<sup>936</sup> Αυτό το παράδειγμα είναι η θέση του Αυγουστίνου<sup>937</sup> με τα λόγια

<sup>934</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 42: 14-16.

<sup>935</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 42: 17-18.

<sup>936</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 42: 18-21.

<sup>937</sup> *quando enim cum multis gaudetur, et in singulis uberius est gaudium; quia fervefaciunt se et inflammantur ex alterutro [...]* (Augustine, *Confessiones*, επιμ. W. Watts, Vol. 1, VIII, cap. 4, 420).

του Σχολάριου, όπως την προσλαμβάνει από τον Ακινάτη.<sup>938</sup> Η δεύτερη αντίθεση αφορά τη θέση: αν η ανταπόδοση αγάπης είναι δείγμα φιλίας και ο φίλος που συμπονά πονά για τη λύπη του αγαπημένου του φίλου, τότε αυτή η οδύνη (του φίλου που συμπονά) θα είναι αιτία άλλης λύπης για το φίλο που πριν λυπόταν για το προσωπικό του κακό και επειδή λυπάται τον φίλο του, γίνεται διπλάσια η λύπη του.<sup>939</sup> Αυτή είναι η επόμενη αντίρρηση του Ακινάτη,<sup>940</sup> όπου ο ίδιος παραπέμπει στον Αυγουστίνου.<sup>941</sup> Μόνο η θέση ότι η ανταπόδοση αγάπης είναι δείγμα φιλίας ανήκει στον Αυγουστίνου. Ο Ακινάτης βασιζόμενος σε αυτή διαμορφώνει το επιχείρημα της αντίρρησης. Ωστόσο, κάτι τέτοιο δεν ξεκαθαρίζεται από τον Ακινάτη, και για να γίνει εμφανές που ξεκινά και που τελειώνει η άποψη του Αυγουστίνου, πρέπει να μελετηθεί εκτενώς το τέταρτο κεφάλαιο των *Ἐξομολογήσεων*. Ο Σχολάριος δεν φαίνεται να απασχολείται με τα ακριβή όρια των απόψεων του Αυγουστίνου και του Ακινάτη, καθότι αφενός παραθέτει ολόκληρη τη δεύτερη αντίρρηση και αφετέρου δεν ονοματίζει τον Αυγουστίνου ή το κεφάλαιο του έργου, όπου παρατίθεται η συγκεκριμένη άποψη.

Εντούτοις δεν παραλείπει να παραπέμψει στις απαντήσεις στις δύο πρώτες αντιρρήσεις που εξηγούν γιατί δεν μπορεί να ισχύουν αυτές οι δύο απόψεις. Σχετικά με την πρώτη αντίρρηση ο Σχολάριος κρίνει ότι πρέπει να αναφέρει (*δεῖ λέγειν*) ότι στον καθένα η φιλία καθίσταται φανερή με την κοινή χαρά και με την κοινή λύπη (*έν τε τῷ συχαίρειν και έν τῷ συναλγεῖν*) και για αυτό το καθένα από αυτά (ήτοι η κοινή χαρά και η κοινή λύπη) αποδεικνύεται ευχάριστο λόγω της αιτίας. Ως προς τη δεύτερη (αντίρρηση) η οδύνη του φίλου καθεαυτή θα φαινόταν ανιαρή, αλλά η εξέταση της αιτίας (της οδύνης), η οποία είναι η αγάπη (ἔρως), περισσότερο ευφραίνει.<sup>942</sup>

---

<sup>938</sup> *Sed sicut Augustinus dicit, VIII Confess., quando cum multis gaudetur, in singulis uberius est gaudium, quia fervere faciunt se, et inflammantur ex alterutro.* (Aquinas, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 38 a. 3 arg. 1).

<sup>939</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 42: 21-25.

<sup>940</sup> *Praeterea, hoc requirit amicitia, ut amoris vicem quis rependat, ut Augustinus dicit, IV Confess. Sed amicus condolens dolet de dolore amici dolentis. Ergo ipse dolor amici dolentis est causa amico prius dolenti de proprio malo, alterius doloris. Et sic, duplicato dolore, videtur tristitia crescere.* (Aquinas, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 38 a. 3 arg. 2)

<sup>941</sup> *alia erant, quae in eis amplius capiebant animum, conloqui et conridere, et vicissim benivole obsequi; simul legere libros dulciloquos, simul nugari et simul honestari;* (Augustine, *Confessiones*, επιμ. W. Watts, Vol. 1, IV, cap. 8, p. 171).

<sup>942</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 42: 25-29.

4. *Contemplatio veritatis.*

Η θεωρία της αλήθειας είναι ένας όρος που είχε χρησιμοποιήσει και σε άλλα μέρη ο Σχολάριος για να αποδώσει καλύτερα τη χρήση του όρου *contemplatio veritatis* του Ακινάτη,<sup>943</sup> που θα μπορούσε αλλιώς να ορισθεί ως ‘πραγμάτευση της αλήθειας’. Προς κατανόηση του όρου ο Σχολάριος συσχετίζει την έννοια αυτή με τη σοφία, όπως φαίνεται και στους τρεις πρώτους στίχους της παραγράφου:

[...] *ὅτι ἐν ταύτῃ μεγίστη ἐστὶν ἡδονή, καὶ τοσοῦτῳ μᾶλλον πραῦνει, ὅσῳ καὶ τελεωτέρως τις τῆς σοφίας ἐπιθυμεῖ.*<sup>944</sup>

Το ίδιο όμως πράττει και ο Ακινάτης στην κύρια απάντησή του:

*Et ideo contemplatio veritatis mitigat tristitiam vel dolorem, et tanto magis, quanto perfectius aliquis est amator sapientiae.*<sup>945</sup>

Ο Σχολάριος αφιερώνει επίσης αρκετές γραμμές για το ζήτημα της θεωρίας της αλήθειας και κατά πόσο αυτή πραῦνει τη λύπη, όμως το μεγαλύτερο μέρος είναι οι παραπομπές στις οποίες βασίζει τα επιχειρήματά του ο Ακινάτης, οι οποίες εντοπίζονται στην πρώτη αντίρρηση και στην κύρια απάντηση.<sup>946</sup> Έτσι ισχυρίζεται ότι ο Ακινάτης υποστηρίζει πως οι άνθρωποι εξαιτίας της θείας θεωρίας και της μελλοντικής ευτυχίας χαίρονται στις θλίψεις τους, πράγμα που λέγεται στο πρώτο σημείο της επιστολής του Ιακώβου: *Πᾶσαν χαρὰν ἠγήσασθε, ἀδελφοί μου, ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις.*<sup>947</sup> Ο Σχολάριος δεν μεταφράζει το χωρίο της επιστολής από το λατινικό κείμενο, αλλά παραθέτει το χωρίο ελαφρώς διαμορφωμένο εντός εισαγωγικών: *Πᾶσαν χαρὰν ἠγήσασθε, ἀδελφοί μου, ὅταν εἰς πειρασμοὺς ποικίλους ἐμπέσητε [...].*<sup>948</sup> Συνεχίζει λέγοντας, πως το σπουδαιότερο είναι, όπως αναφέρει και ο Ακινάτης (*Et quod est amplius [...]*), ότι και στα σωματικά βάσανα βρίσκεται τέτοια χαρά, όπως και ο μάρτυρας Τιβούρτιος με γυμνά πέλματα, ανεβαίνοντας σε αναμμένα κάρβουνα, είπε: *Νομίζω ὅτι ἀνέβηκα σε ἀνθή τριανταφυλλιάς στο ὄνομα του*

<sup>943</sup> Η θεωρία (*contemplatio*) είναι ένας όρος που χρησιμοποιεί ο Ακινάτης στηριζόμενος στην αντίληψη του Αυγουστίνου, κατά την οποία το να κοιτά κανείς στον Θεό, ενέχει έναν ανώτερο λόγο, έναν ρόλο σύμφωνα με τον οποίο αφιερώνεται κανείς τον εαυτό του στη θεωρία (σκέψη) (Augustine, «De Trinitate», col. 1009).

<sup>944</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 42: 29-32.

<sup>945</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 38 a. 4 co.

<sup>946</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 38 a. 4 arg. 1 και I<sup>a</sup>-IIae q. 38 a. 4 co.

<sup>947</sup> Επιστολή Ιακώβου, 1: 2.

<sup>948</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 42: 34-35.

Ιησού Χριστού (Δοκεῖ μοι ῥόδων ἄνθεσιν ἐπιβῆναι ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ).<sup>949</sup> Και το άλλο στον Εκκλησιαστή<sup>950</sup> [...] ὁ προστιθεὶς γνῶσιν προσθήσει ἄλγημα. Η παρούσα παραπομπή βρίσκεται στην πρώτη αντίρρηση του τέταρτου ερωτήματος την οποία παραθέτει ο Σχολάριος εντός εισαγωγικών επακριβώς. Ο Σχολάριος συνεχίζει με τη μετάφραση του Ακινάτη στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση.<sup>951</sup>

Τέλος, παρά την πληθώρα των αναφορών, ο βυζαντινός θεολόγος αποσιωπά τη θέση του Αυγουστίνου, ο οποίος, κατά τον Ακινάτη,<sup>952</sup> υποστηρίζει ότι αν ο άνθρωπος μάθαινε το μεγαλείο της αλήθειας, τότε είτε δεν θα αισθανόταν τον πόνο, ή τουλάχιστον δεν θα τον είχε υποστεί ματαίως.

### 5. Άλλοι τρόποι καταπράυνσης της λύπης.

Τέλος, ο Σχολάριος μελετά και τους υπόλοιπους τρόπους καταπράυνσης της λύπης, όπως παρουσιάζονται από τον Ακινάτη. Αυτοί είναι ο ύπνος και το μπάνιο. Έτσι, όσο κανείς αισθάνεται την οφειλόμενη κατάσταση του σώματος, που συνιστά αιτία ευχαρίστησης ηρεμεί από τη λύπη.<sup>953</sup> Ο Σχολάριος παραθέτει μόνο την απάντηση στην πρώτη αντίρρηση, όπου δεν γίνεται καμία αναφορά σε άλλους διανοητές. Εν αντιθέσει παραλείπει την αντίθεση στις αντιρρήσεις, απ' όπου φαίνεται ότι ο Ακινάτης προσλαμβάνει την άποψη του Αυγουστίνου, σύμφωνα με την οποία το όνομα *balneum* (μπάνιο) προέρχεται από την ελληνική λέξη *βαλανεῖον* που διώχνει το άγχος.<sup>954</sup>

Ο Σχολάριος επίσης παρατρέχει την παραπομπή του Ακινάτη στο *Περί ζώων κινήσεως*, όπου, σύμφωνα με τον Λατίνο διανοητή, εξηγεί ο Αριστοτέλης ότι κάθε σωματική διάθεση υπερχειλίζει με έναν συγκεκριμένο τρόπο στην καρδιά, πράγμα που συνιστά την

<sup>949</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 42: 37-38.

<sup>950</sup> ὅτι ἐν πλήθει σοφίας πλήθος γνώσεως, καὶ ὁ προστιθεὶς γνῶσιν προσθήσει ἄλγημα (Εκκλησιαστής, 1: 18).

<sup>951</sup> Βλ. την αντιστοιχία των κειμένων. Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 42: 38- 43: 5 και Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 38 a. 4 arg. 1, I<sup>a</sup>-IIae q. 38 a. 4 ad 1.

<sup>952</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 38 a. 4 s. c.

<sup>953</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 43: 6-8.

<sup>954</sup> *visum etiam mihi est, ut irem lavatum, quod audieram inde balneis nomen inditum, quia Graeci balaneion dixerint, quod anxietatem pellat ex animo* [Augustine, *Confessiones*, επιμ. W. Watts (London: W. Heinemann, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1590-1649), Vol. 2, IX, cap. 12, p. 60-62].

αρχή και το τέλος των σωματικών κινήσεων.<sup>955</sup> Στην τρίτη αντίρρηση ο Ακινάτης εξετάζοντας αν η λύπη και ο πόνος σχετίζονται με το σώμα, υποστηρίζει ότι τότε συνίστανται σε μια ορισμένη αλλαγή εντός της καρδιάς. Σημειώνει ακόμη ότι οι θεραπείες του εν λόγω είδους αφορούν τις εξωτερικές αισθήσεις και τα εξωτερικά σωματικά μέλη παρά το εσωτερικό του σώματος.<sup>956</sup>

---

<sup>955</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 38 a. 5 ad 3.

<sup>956</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 38 a. 5 arg. 3.

## Η ΑΡΕΤΗ ΚΑΙ Η ΚΑΚΙΑ ΤΗΣ ΛΥΠΗΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 39. Περί τῆς ἀρετῆς καὶ κακίας τῆς λύπης.

Το τελευταίο κεφάλαιο που αφορά την οδύνη και τη λύπη πραγματεύεται τα θετικά και τα αρνητικά χαρακτηριστικά της λύπης. Αντιστοίχως προς την πραγμάτευση της αρετής και της κακίας της ηδονής, αλλά και το καλό και το κακό των παθών εν γένει, στο παρόν κεφάλαιο ο Σχολάριος προσεγγίζει την αρετή και της κακία της λύπης. Κατά τον Ακινάτη η λύπη σε κάθε οπτική της δεν είναι ευχάριστη κι αυτό συμβαίνει από τη φύση της. Με βάση αυτή τη διατύπωση εξετάζεται αν η λύπη είναι κάτι απολύτως κακό, αν υπάρχει μέτρο στη λύπη, αν ακόμη μπορεί να ακολουθεί τη λογική ή τέλος αν μπορεί κανείς να έχει κάποια ωφέλεια από αυτή, γεγονός που συνεπάγεται ότι μπορεί να μην αποτελεί κάτι ολωσδιόλου κακό.

Ο Σχολάριος μετατρέπει τα ερωτήματα αυτά του Ακινάτη σε θέσεις και αναφέρει σε κάθε παράγραφο τα σημεία εκείνα που θεωρεί σημαντικότερα ή τα σημεία που για τον ίδιο εξυπηρετούν κάποιο σκοπό.

### 1. Κάθε λύπη δεν είναι κακή.

Αναφορικά με το ερώτημα αν η λύπη είναι κάτι κακό αποδεικνύεται, σύμφωνα με τον Σχολάριο, ότι, κατά τον Ακινάτη, δεν είναι, παρά μόνο αν κάποιος παίρνει ευχαρίστηση από το κακό, πράγμα που είναι κακό καθεαυτό.<sup>957</sup> Ο Ακινάτης υποστηρίζει ακριβώς το ίδιο: *tristitia de malo contrariatur delectationi de malo*.<sup>958</sup> Γιατί, όπως λέγει, το να είναι ευχάριστο για κάποιον να πράττει το κακό είναι κακό καθεαυτό. Ο Ακινάτης βασίζει αυτή του τη θέση σε έναν στίχο των *Παροιμιών*, όπου λέγεται ότι *οἱ εὐφραινόμενοι ἐπὶ κακοῖς καὶ χαίροντες ἐπὶ διαστροφῇ κακῇ*.<sup>959</sup> Ο Σχολάριος, εντούτοις, δεν παραθέτει το χωρίο. Αντιθέτως, σημειώνει το συμπέρασμα του Ακινάτη που είναι η καταληκτήρια πρόταση της αντίθεσης στις

<sup>957</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIX, 43: 11-12.

<sup>958</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 39 a. 1 s. c.

<sup>959</sup> *Παροιμίαι Σολομώντος*, 2: 14.

αντιρρήσεις: πρέπει η λύπη για το κακό αναγκαστικά να είναι κάτι καλό (δει γὰρ τὴν ἐπὶ τῷ κακῷ λύπην ἐξ' ἀνάγκης ἀγαθὸν εἶναι).<sup>960</sup>

Επιπλέον, διατυπώνει τους δύο τρόπους με τους οποίους μπορεί να θεωρηθεί κάτι καλό ή κακό, χωρίς να προσδιορίζει ότι πρόκειται για την αναφορά των δύο τρόπων εκδήλωσής τους, όπως πράττει ο Ακινάτης στην απάντησή του.<sup>961</sup> Έτσι, κατά τον Σχολάριο, η λύπη μπορεί να είναι *ἀπλῶς* και *καθ' αὐτὸ* κακό.<sup>962</sup> Ο Ακινάτης σε αυτό το σημείο υποστηρίζει επιπρόσθετα ότι με αυτή την έννοια κάθε στιγμή λύπης είναι κάτι κακό, πράγμα που παραλείπει ο Σχολάριος. Αναφέρει, όμως, γιατί συμβαίνει αυτό. Όπως λέγει, εξαιτίας της λύπης εμποδίζεται η ηρεμία της ὄρεξης για το καλό.<sup>963</sup> Κατά τον Ακινάτη, πιο αναλυτικά, η λύπη είναι κάτι κακό απολύτως για το γεγονός ότι η ὄρεξη του ανθρώπου προβληματίζεται από το παρόν κακό (*anxiari de malo praesenti*) και έτσι λαμβάνει κακό χαρακτήρα, δεδομένου ότι εμποδίζεται η ὄρεξη και δεν φτάνει στην ηρεμία που μπορεί να φτάσει, όταν επιτευχθεί το αγαθό.<sup>964</sup> Ο Σχολάριος ερμηνεύει αυτή τη θεώρηση του Ακινάτη, ήτοι το κακό απολύτως, ως *ἀπλῶς* κακό. Ο επόμενος τρόπος με τον οποίο κάτι ορίζεται ως καλό ή κακό είναι μέσω της υπόθεσης για κάτι άλλο (*ex suppositione alterius*), σύμφωνα με τον Ακινάτη.<sup>965</sup> Ο Σχολάριος, αντιστοίχως υποστηρίζει ότι *ἐξ ὑποθέσεως* είναι κάτι αγαθό, όπως ακριβώς συμβαίνει με τη ντροπή, όπου υποτίθεται πως έχειπραχθεί κάτι αισχρό (το οποίο προκάλεσε τη ντροπή).<sup>966</sup> Ο Ακινάτης, χρησιμοποιεί αυτό το παράδειγμα από τον Αριστοτέλη, όπως και ο ίδιος αναφέρει.<sup>967</sup> Ο Σχολάριος, παρότι χρησιμοποιεί το παράδειγμα, δεν αναφέρει την πηγή.<sup>968</sup>

Ο Ακινάτης συνεχίζει αναφέροντας τους δύο τρόπους που γίνεται κανείς να μην λυπάται ή να μην πονά από ένα παρόν κακό. Ο Σχολάριος κάνει την ίδια αναφορά λέγοντας πως το να μη λυπάται κανείς ή το να μην πονά για μια παρούσα άσχημη κατάσταση

---

<sup>960</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIX, 43: 12-13 και Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 39 a. 1 s. c.

<sup>961</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 39 a. 1 co.

<sup>962</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIX, 43: 14.

<sup>963</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIX, 43: 14-15.

<sup>964</sup> *Et sic omnis tristitia est quoddam malum, hoc enim ipsum quod est appetitum hominis anxari de malo praesenti, rationem mali habet; impeditur enim per hoc quies appetitus in bono [...]* (Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 39 a. 1 co.).

<sup>965</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 39 a. 1 co.

<sup>966</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIX, 43: 15-16.

<sup>967</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 39 a. 1 co.

<sup>968</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 39 a. 1 co.

συμβαίνει είτε από αναισθησία (*non sentiret*), είτε επειδή θεωρεί κανείς πως το κακό που συμβαίνει δεν του εναντιώνεται. Για αυτόν τον λόγο, υποστηρίζει ο Σχολάριος, το να πονά ή να λυπάται κανείς όταν συμβαίνει το κακό, είναι καλό. Από την άλλη, η αίσθηση ή η εκδίωξη (*ἀπόπεμψις*) του κακού μαρτυρά την καλή φύση. Η τελευταία άποψη είναι η θέση του Γρηγορίου Νύσσης, όπως τίθεται από τον Ακινάτη στην πρώτη αντίρρηση.<sup>969</sup> Ο Ακινάτης στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση, όπου πραγματεύεται επίσης την άποψη του Γρηγορίου Νύσσης, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι κάποιος πρέπει να αισθάνεται και να απορρίπτει αυτό που είναι κακό για το σώμα κι ότι αυτό είναι δείγμα καλής φύσης. Ο Σχολάριος, εντούτοις, διατυπώνει τη θέση αυτή χωρίς να περιορίζει την αντίληψη ή την αποκήρυξη του κακού στο σώμα.

Συνεπώς, και στις δύο περιπτώσεις αναφορών του Ακινάτη, ο Σχολάριος προσλαμβάνει και διατυπώνει τις θέσεις των διανοητών, χωρίς να παραπέμπει ευθαρσώς σε αυτούς. Ο πιο εμφανής λόγος για αυτή την αποσιώπηση είναι η αδιαμφισβήτητη αποδοχή τους ή ακόμη ότι πρόκειται για θέσεις ήδη γνωστές στον Σχολάριο. Εφόσον, όμως, ο λόγος για την επιτομή του Σχολαρίου στο έργο του Ακινάτη είναι η δημιουργία μιας συντόμευσης των ιδεών του, η αποσιώπηση αυτή φανερώνει πως δεν επιθυμεί να ανατρέξει στο μέλλον στις παρούσες θέσεις ή ακόμη καλύτερα να αναφερθεί σε εκείνους που τις συνέλαβαν.

Όμως, η αποφυγή αναφοράς πιθανώς να πηγάζει από την παράλειψη του Ακινάτη να αναφερθεί στο συγκεκριμένο έργο του Γρηγορίου Νύσσης, απ' όπου αντλεί τη θέση ότι κάθε λύπη είναι κακή καθεαυτή (*omnis tristitia malum est, sui ipsius natura*). Αντιστοίχως, παρότι δεν είναι γνωστό αν ο Σχολάριος σε αυτό το σημείο ανέτρεξε στα κείμενα, η άποψη του Ακινάτη ότι η θέση του Αριστοτέλη περί ντροπής βρίσκεται στο ένατο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχειῶν* του Αριστοτέλη είναι λανθασμένη, καθώς το μόνο σημείο, όπου αναφέρεται ο Αριστοτέλης στο αίσθημα της ντροπής (*ἄναιδος*) αφορά τη συσχέτισή του με τη φιλαυτία και όχι με την υπόθεση περί αισχροῦς πράξης. Ο Σχολάριος, ωστόσο, δεν κάνει κάποια νύξη

---

<sup>969</sup> *Dicit enim Gregorius Nyssenus, 'omnis tristitia malum est, sui ipsius natura'. Sed quod naturaliter est malum, semper et ubique est malum.* (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 39 a. 1 arg. 1).



στην παράλειψη ή στην λανθασμένη παραπομπή του Ακινάτη, όπως κάνει σε άλλες περιπτώσεις.<sup>970</sup>

## 2. Η λύπη που βασίζεται στο μέτρο ακολουθεί τη λογική.

Ο Σχολάριος είναι ιδιαιτέρως συνοπτικός στο παρόν ζήτημα που αφορά αν η λύπη που βασίζεται στο μέτρο ακολουθεί τον λόγο. Ο βυζαντινός θεολόγος αναφέρει συγκεκριμένα ότι *ἡ σύμμετρος (λύπη) ἔχει λόγον σεμνοῦ ἀγαθοῦ*. Αυτό συμβαίνει, κατά τον Σχολάριο, επειδή ο λόγος είναι η ρίζα του σεμνοῦ ἀγαθοῦ.<sup>971</sup>

Στην πραγματικότητα ο Ακινάτης χρησιμοποιεί το επίθετο *honestus* με τη σημασία της εντιμότητας, της χρηστότητας ή ακόμη καλύτερα της δικαιοσύνης, με τον ίδιο τρόπο που ο Αριστοτέλης και ο Πλάτων συνδέουν την έννοια του λόγου (της αναλογίας) με το δίκαιο.

Οι θέσεις τις οποίες διατυπώνει ο Σχολάριος βρίσκονται στο τέλος της κύριας απάντησης του Ακινάτη και στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση. Εν αντιθέσει με την ερμηνεία του Σχολαρίου ότι *ἡ σύμμετρος (λύπη) ἔχει λόγον σεμνοῦ ἀγαθοῦ* ο Ακινάτης στην κύρια απάντησή του αναφέρει ότι κάθε ορθό αγαθό πηγάζει είτε από την εντιμότητα του μέρους της λογικής, είτε από τη χρηστότητα της βούλησης.<sup>972</sup>

Είναι σαφές ότι ο Σχολάριος αναφέρει μόνο μια πηγή του σεμνοῦ ἀγαθοῦ, ἴτοι τον λόγο, παραλείποντας την αναφορά του Ακινάτη στη βούληση. Η δεύτερη θέση του Σχολαρίου, σύμφωνα με την οποία ο λόγος είναι η ρίζα του σεμνοῦ ἀγαθοῦ είναι και πάλι ελλιπής, καθότι ο Ακινάτης στην απάντηση στη πρώτη αντίρρηση υποστηρίζει ότι όλα τα πάθη της ψυχής πρέπει να ρυθμίζονται από το μέτρο του λόγου, που είναι η ρίζα κάθε ορθού

---

<sup>970</sup> Βλ. την περίπτωση διόρθωσης εκ μέρους του Σχολαρίου της λανθασμένης παραπομπής του Ακινάτη στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* του Αριστοτέλη, στη πρώτη παράγραφο του κεφαλαίου XXXVIII (Scholarius, «Des Passions», XXXVIII, 41: 31), ενώ ο Ακινάτης αναφέρεται σε διαφορετικό βιβλίο (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 38 a. 1 s. c.).

<sup>971</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIX, 43: 22-23.

<sup>972</sup> Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 39 a. 2 co.

αγαθού.<sup>973</sup> Ο Σχολάριος επιλέγει να περιορίσει την αναφορά του μόνο στο *σεμνό αγαθό*, αποφεύγοντας να αναφερθεί στα πάθη της ψυχής.

Η αιτία για αυτή τη διαφοροποίηση του Σχολάριου είναι ενδεχομένως ότι ο λόγος δεν μπορεί να συνιστά μέτρο του πάθους, παρά μόνο ως μέτρο αποφυγής του πάθους, εφόσον το πάθος θεωρείται ως κάτι το υπέρμετρο και έχει ως επί το πλείστον αρνητική χροιά. Η διάσταση ανάμεσα στους δύο διανοητές προκύπτει από τη διαφορούμενη σημασία του πάθους. Το πάθος μπορεί να εκληφθεί είτε με την έννοια του παθήματος, που βεβαίως έχει αρνητικές συνέπειες στη ζωή του ανθρώπου, αλλά και με την έννοια του συναισθήματος, ήτοι του αισθήματος που υπάρχει στον άνθρωπο εκ φύσεως και αναπόφευκτα εκδηλώνεται ως φυσική λειτουργία, λαμβάνοντας μια θετική διάσταση.

### 3. Η ωφέλεια της λύπης.

Η λύπη, όπως υποστηρίζει ο Σχολάριος, έχει και χρησιμότητα. Ο Ακινάτης στην αρχή της *quaestio*, στην πρώτη αντίρρηση, για να στηρίξει ότι η λύπη δεν έχει χρησιμότητα παραπέμπει στο έργο *Ecclesiasticus*: *πολλούς γὰρ ἀπώλεσεν ἡ λύπη, καὶ οὐκ ἔστιν ὠφέλεια ἐν αὐτῇ*.<sup>974</sup> Ο Σχολάριος παραθέτει αυτό το χωρίο, σε αντιδιαστολή με την άποψη ότι υπάρχει ωφέλεια στη λύπη, μεταφράζοντας, όμως, από το κείμενο του Ακινάτη, και δίνοντας ως τίτλο του έργου τον τίτλο *Εκκλησιαστικής: Πολλούς απέκτεινεν ἡ λύπη, καὶ οὐκ ἔστιν ὠφέλεια ἐν αὐτῇ*.<sup>975</sup> Ωστόσο *Ecclesiasticus* είναι ο μεταγενέστερος λατινικός τίτλος του βιβλίου *Σοφία Σειράχ* που επιγράφεται στη μετάφραση των Ο' *Σοφία Ἰησοῦ υιοῦ Σειράχ* ή *Σοφία Σειράχ*,<sup>976</sup> ενώ το βιβλίο του *Εκκλησιαστή* αποδίδεται ως *Liber Ecclesiastes* στη λατινική Βουλγάτα.<sup>977</sup>

Έτσι, ο Σχολάριος σημειώνει, πως αν και λέγεται αυτό στη Γραφή, ωστόσο μιλά για την άμετρη λύπη,<sup>978</sup> πράγμα που υποστηρίζει και ο Ακινάτης στην απάντηση στη πρώτη αντίρρηση.<sup>979</sup> Η άμετρη λύπη, κατά τον Σχολάριο καταπίνει την ψυχή (*de immoderata*

<sup>973</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 39 a. 2 ad 1.

<sup>974</sup> *ἀγάπα τὴν ψυχὴν σου καὶ παρακάλει τὴν καρδίαν σου καὶ λύπην μακρὰν ἀπόστησον ἀπὸ σοῦ· πολλούς γὰρ ἀπώλεσεν ἡ λύπη, καὶ οὐκ ἔστιν ὠφέλεια ἐν αὐτῇ* (*Σοφία Σειράχ*, 30: 23).

<sup>975</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIX, 43: 25-26.

<sup>976</sup> Παπαδόπουλου, *Σύντομος Εισαγωγή*, 104.

<sup>977</sup> Bartholomew, *Ecclesiastes*, 18.

<sup>978</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIX, 43: 26.

<sup>979</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 39 a. 3 ad 1.

*tristitia, quae animum absorbet*), ακινητοποιεί τη διάνοια (*immobilitat animum*) και εμποδίζει τη φυγή του κακού (*et impedit fugam mali*).<sup>980</sup>

Ο Σχολάριος με σκοπό να παραθέσει το χωρίο στο οποίο παραπέμπει ο Ακινάτης στην αντίθεση στις αντιρρήσεις,<sup>981</sup> αυτή τη φορά στο βιβλίο του *Εκκλησιαστή*, δημιουργεί τη δική του ορολογία για τη λύπη. Σύμφωνα με τον στίχο: *καρδιά σοφῶν ἐν οἴκῳ πένθους, καὶ καρδιά ἀφρόνων ἐν οἴκῳ εὐφροσύνης*, όπου υπάρχει πένθος βρίσκεται η καρδιά των σοφών, ενώ όπου υπάρχει χαρά, βρίσκεται η καρδιά των αφρόνων.<sup>982</sup>

Υποστηρίζει, λοιπόν, ο Σχολάριος ότι αυτό το χωρίο αναφέρεται στα περί της *εὐλόγου* και *μετρίας* λύπης.<sup>983</sup> Ο Ακινάτης, όμως, στην αντίθεση στις αντιρρήσεις υποστηρίζει ότι ένας σοφός ψάχνει μόνο εκείνο που του είναι χρήσιμο και παραθέτει το χωρίο για να υποστηρίξει ότι και η λύπη είναι ωφέλιμη. Πρόκειται επομένως για μια ερμηνευτική προσθήκη του Σχολαρίου, η οποία προκύπτει από τις ιδέες του Ακινάτη. Αξίζει, επομένως, να μελετηθεί στα μεταγενέστερα ηθικά κείμενα του Σχολαρίου περί της *εὐλόγου* και *μετρίας* λύπης.

#### 4. Η λύπη δεν είναι το έσχατο κακό.

Ο Σχολάριος, επίσης, αφιερώνει αρκετές γραμμές για το ζήτημα αν η λύπη συνιστά το έσχατο κακό. Η λύπη, σύμφωνα με τον Σχολάριο και τον Ακινάτη, δεν είναι το έσχατο κακό (*Ergo tristitia seu dolor non est summum malum hominis*).<sup>984</sup> Η αιτιολογία που παρέχει ο Σχολάριος είναι ότι η αμαρτία είναι χειρότερη της τιμωρίας.<sup>985</sup> Το ίδιο επιχείρημα χρησιμοποιεί και ο Ακινάτης στην αντίθεση στις αντιρρήσεις.<sup>986</sup>

Ο Ακινάτης σε αυτό το ερώτημα κάνει πληθώρα αναφορών στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, στο *De Civitate Dei*, στο *In Soliloquia* και στο *De Vera Religione* του Αυγουστίνου. Εντούτοις

<sup>980</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIX, 43: 26-27. Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 39 a. 3 ad 1.

<sup>981</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 39 a. 3 s. c.

<sup>982</sup> *Εκκλησιαστής*, 7: 4.

<sup>983</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIX, 43: 27-28.

<sup>984</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIX, 43: 30. Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 39 a. 4 s. c.

<sup>985</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIX, 43: 30-31.

<sup>986</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 39 a. 4 s. c.

ο Σχολάριος παραθέτει και εξετάζει μόνο την αριστοτελική θέση, στην οποία αναφέρεται ο Ακινάτης στην πρώτη αντίρρηση και στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση.<sup>987</sup> Σημασία έχουν δύο σημεία στο κείμενο του Σχολάριου, καθότι όλο το υπόλοιπο κείμενο με μια απλή σύγκριση βεβαιώνεται πως αποτελεί μετάφραση του αντίστοιχου μέρους του κεφαλαίου *De Passionibus* της *ST*.

Το πρώτο σημείο είναι η έκφραση του Σχολάριου *ὡς ἂν δόξειεν* που χρησιμοποιείται από τον Σχολάριο μετά την καταγραφή της άποψης *τῷ δὲ ἀρίστῳ τὸ χεῖριστον ἀντίκειται*.<sup>988</sup> Πράγμα που σημαίνει ότι όπως φαίνεται το καλύτερο αντίκειται στο χειρότερο. Η μελέτη του κειμένου του Ακινάτη οδηγεί στην πρώτη αντίρρηση, όπου η προέλευση της θέσης ότι *το χεῖριστο ἀντίκειται στο βέλτιστο* είναι αριστοτελική. Η έκφραση *ὡς ἂν δόξειεν* δηλώνει εδώ πως ο Σχολάριος προσλαμβάνει την αριστοτελική θέση από τον Ακινάτη και αποδέχεται την προέλευσή της χωρίς ιδιαίτερες αντιρρήσεις. Συνάμα, το γεγονός ότι δεν αναφέρεται στην προέλευσή της ισχυροποιεί την ερευνητική 'χαλαρότητα'. Ακόμη, το αριστοτελικό χωρίο διαφέρει εμφανώς από τα λεγόμενα του Σχολάριου: *κάκιστον δὲ τὸ ἐνάντιον τῷ βέλτιστῳ*.<sup>989</sup> Παρότι, ο Σχολάριος δεν τοποθετεί εντός εισαγωγικών τη θέση αυτή, η υπόθεση ότι ο ίδιος δεν μελετά το πρωτότυπο ισχυροποιείται από την έκφραση *ὡς ἂν δόξειεν*.

Το δεύτερο σημείο που παρουσιάζει κάποιο ενδιαφέρον είναι ότι ο Σχολάριος κατά την παράθεση των μεταφρασμένων μερών της απάντησης στην πρώτη αντίρρηση κάνει μια αντιστροφή. Συγκεκριμένα, πρώτα παραθέτει το συμπέρασμα του Ακινάτη, το οποίο με τα λόγια του Σχολάριου είναι το εξής:

[...] αλλά πρέπει να μάθουμε ότι σε κάθε πόνο η λύπη είναι κάτι καλό, που με τη στέρηση του οποίου (του πόνου) μπορεί να επιδεινωθεί· αλλά σε κάθε ηδονή (η λύπη) δεν είναι κάτι κακό, που με την αποβολή μπορεί να βελτιωθεί. Για αυτό κάποια ηδονή είναι δυνατόν να είναι το ἔσχατο αγαθό του ανθρώπου, με τον τρόπο που προειπώθηκε, όμως η λύπη είναι αδύνατο να είναι το ακραίο κακό για αυτόν.<sup>990</sup>

<sup>987</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 39 a. 4 arg. 1 και I<sup>a</sup>-IIae q. 39 a. 4 ad 1.

<sup>988</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIX, 43: 32.

<sup>989</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1160a 9-10.

<sup>990</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIX, 43: 32- 37.

Και έπειτα πραγματεύεται τα δύο κοινά αγαθά της ηδονής και της λύπης:

Αυτό όλο συμβαίνει, διότι δύο αγαθά είναι κοινά, η λύπη και η ηδονή, δηλαδή η αληθινή κρίση για το καλό και το κακό και η οφειλόμενη τάξη της βούλησης (θέλησης) που προσεγγίζει το καλό, αλλά αποδιώχνει το κακό.<sup>991</sup>

Ενδεχομένως η πρακτική αυτή του Σχολάριου να μην έχει κάποια περαιτέρω σημασία πέραν της επαρκούς νοηματοδότησης ή της ισχυροποίησης των προγενέστερων θέσεων που έχει πραγματευτεί. Ωστόσο, παρουσιάζει μια διάσταση ως προς τον τρόπο που συνηθίζει ο Σχολάριος να μεταφέρει τις απόψεις του Ακινάτη στην επιτομή.

---

<sup>991</sup> Scholarius, «Des Passions», XXXIX, 43: 37- 44: 2.

## ΤΑ ΠΑΘΗ ΤΟΥ ΘΥΜΙΚΟΥ. Η ΕΛΠΙΔΑ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 40. *Περὶ τῶν τοῦ θυμικοῦ παθῶν, καὶ πρῶτον περὶ τῆς ἐλπίδος, εἰ ταῦτὸν τῇ ἐπιθυμίᾳ.*

Ο Ακινάτης αφιερώνει μόνο ένα κεφάλαιο στο πάθος της ελπίδας. Ο R. Miner επισημαίνει ότι αυτό το κεφάλαιο αφορά εξίσου μαζί με την ελπίδα και την απελπισία, γεγονός που επιβεβαιώνει αυτή τη σύντομη επισκόπηση του πάθους της ελπίδας. Παρότι, όμως, πρόκειται για ένα μόνο κεφάλαιο, το παρόν έχει οκτώ ερωτήματα.

Αυτή η σύντομη μελέτη περί ελπίδος συμβαίνει για τρεις λόγους. Πρώτον, επειδή η πραγμάτευση περί έρωτος και ηδονής περιείχε ήδη πληθώρα κοινών σημείων που σχετίζονται με το αντικείμενο της ελπίδας, κοινό με εκείνο του έρωτος και της ηδονής. Δεύτερον, επειδή το πάθος της ελπίδας φαίνεται ότι δεν εγείρει όσα ερωτήματα αναφύονται αναφορικά με τη θεολογική αρετή και τρίτον εξαιτίας του γεγονότος ότι δεν εγκύπτει σε πολυπλοκότητα η ιστορική πραγμάτευση της ελπίδας ως πάθος, σε σύγκριση με την περίπτωση του έρωτος, της λύπης και της ηδονής.<sup>992</sup> Κατά την πρακτική του σχολαστικισμού, ο Ακινάτης με την πραγμάτευση των παθῶν του έρωτος, της ηδονής και της λύπης προσπαθεί να συμβιβάσει τις κύριες θέσεις των *auctoritatum*. Ωστόσο, κατά τον R. Miner, κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει με την έννοια της ελπίδας, καθότι μπορεί να υπάρχουν πολλές αναφορές σε αυτήν από τους φιλοσόφους και τους θεολόγους, που όμως δεν προσεγγίζουν την ελπίδα ως πάθος, αλλά ως αρετή.<sup>993</sup>

Κάτι τέτοιο μπορεί να σημαίνει ότι αυτομάτως ο Σχολάριος προσλαμβάνει μέσω της επιτομής του μια εντελώς νέα αντίληψη περί της ελπίδας. Όμως, η άποψη ότι δεν υπάρχουν αναφορές από τους θεολόγους που να δεικνύουν τη συσχέτιση της ελπίδας με το πάθος δεν είναι απολύτως ορθή. Ο Γρηγόριος Νύσσης, επί παραδείγματι, στον οποίο ο Ακινάτης παραπέμπει αρκετές φορές, στο έργο του *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως ὁ λόγος, ὁ λεγόμενος τὰ Μακρίνια* (*De Anima et Resurrectione Dialogus. Qui Inscibitur Macrinia*), διατείνεται πως *τὸ μὴ δεῖν ἐπὶ τῶν κεκοιμημένων λυπεῖσθαι· μόνων γὰρ τοῦτο τῶν οὐκ ἐχόντων ἐλπίδα τὸ πάθος εἶναι.*<sup>994</sup> Το ίδιο πράττει και ο Ιωάννης Δαμασκηνός, τον οποίο αναφέρει ο Ακινάτης

<sup>992</sup> Miner, *On the Passions*, 215.

<sup>993</sup> Miner, *On the Passions*, 215-216.

<sup>994</sup> Γρηγόριος Νύσσης, «Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως ὁ λόγος, ὁ λεγόμενος τὰ Μακρίνια (*De Anima et Resurrectione Dialogus. Qui Inscibitur Macrinia*)», στο *PG* 46, επιμ. J. P. Migne (Paris, 1863), col. 13.

στο παρόν κεφάλαιο.<sup>995</sup> Ο Δαμασκηνός στο έργο *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως* μιλά για το άοκνο το πάθος της ελπίδας για τη μέλλουσα δόξα.<sup>996</sup> Με άλλα λόγια, ο Γρηγόριος συνδέοντας τη λύπη με την ελπίδα υποστηρίζει ότι η έλλειψη ελπίδας συνιστά πάθος.

### 1. Η ελπίδα δεν είναι το ίδιο με την επιθυμία

Κατά τον Σχολάριο, από το κείμενο του Ακινάτη πρώτα αποδεικνύεται ότι η ελπίδα δεν ταυτίζεται με την επιθυμία. Ο Σχολάριος βασίζει τη θέση αυτή στο επιχείρημα του Ακινάτη που βρίσκεται στην αντίθεση στις αντιρρήσεις.<sup>997</sup> Το επιχείρημα του Ακινάτη, κατά τα λεγόμενα του Σχολάριου είναι ότι για τα πάθη ενεργούν διαφορετικές δυνάμεις της ψυχής και τα ίδια είναι διαφορετικά και διαφέρουν κατά το είδος (*τῶν γάρ διαφόρων δυνάμεων διάφορά εἶσι καὶ τὰ πάθη εἶδει διαφέροντα*).<sup>998</sup> Με βάση αυτή τη διασάφηση, αναφέρει ο Σχολάριος ότι *ἡ ἐλπίς ἐστὶν ἐν τῷ θυμικῷ*.<sup>999</sup> Ακόμα, σχετικά με το αντικείμενο της ελπίδας, λέγει ότι το είδος του πάθους πρέπει να αναζητάται από το αντικείμενό του. Υποστηρίζει δε ότι θεωρούνται υπό του Ακινάτη τέσσερις συνθήκες αναφορικά με το αντικείμενο της ελπίδας.

Ο Σχολάριος είναι πιο περιληπτικός στην αναφορά των τεσσάρων αυτών συνθηκών, που ο Ακινάτης ορίζει ως *conditiones*. Οι τέσσερις *conditiones* βρίσκονται σε αναφορά πάντοτε με το αντικείμενο της ελπίδας, πράγμα που δεν επεξεργάζεται ο Σχολάριος, με αποτέλεσμα να υπάρχει μια ασάφεια στο κείμενό του.

Κατά τον Σχολάριο, η πρώτη συνθήκη είναι το καλό, που διαφέρει από τον φόβο, ο οποίος είναι γνώρισμα κακού (*τὸ ἀγαθόν, καὶ τούτῳ διαφέρει τοῦ φόβου, ὅς ἐστι τοῦ κακοῦ*).<sup>1000</sup> Κατά τον Ακινάτη, το πρώτο είναι ότι το αντικείμενο της ελπίδας είναι κάτι καλό,

<sup>995</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 3 arg. 1

<sup>996</sup> Damascenus, «De Fide Orthodoxa», col. 965B.

<sup>997</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 1 s. c.

<sup>998</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 44: 7-8.

<sup>999</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 44: 8.

<sup>1000</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 44: 10-11.

δεδομένου ότι η ελπίδα υπάρχει μόνο όταν υπάρχει το καλό και αφορά την επίτευξη αυτού του καλού.<sup>1001</sup>

Η δεύτερη προϋπόθεση, κατά τον Σχολάριο είναι το μέλλον και διαφέρει από την *ευφροσύνη*, η οποία είναι γνώρισμα του παρόντος αγαθού (*τὸ μέλλον, καὶ τούτῳ διαφέρει τῆς εὐφροσύνης, ἢ ἐστὶ τοῦ παρόντος ἀγαθοῦ*).<sup>1002</sup> Κατά τον Ακινάτη, η δεύτερη προϋπόθεση είναι το αντικείμενο να είναι μελλοντικό, δεδομένου ότι δεν υπάρχει ελπίδα που να μην αναφέρεται στο μέλλον, γιατί αν θα αναφερόταν στο παρόν, τότε το καλό που επιθυμείται θα είχε ήδη αποκτηθεί.<sup>1003</sup> Ο Σχολάριος δεν προσεγγίζει καθόλου αυτό το επιχείρημα, το οποίο αποσαφηνίζει τον τρόπο με τον οποίο το αντικείμενο της ελπίδας σχετίζεται με το μέλλον.

Η τρίτη προϋπόθεση είναι *τὸ μέγα καὶ μετὰ δυσχερείας τευκτόν*.<sup>1004</sup> Κατά τον Σχολάριο, [...] *τούτῳ διαφέρει τῆς ἐπιθυμίας, ἢ ἐστὶ τοῦ ἀγαθοῦ μέλλοντος ἀπολελυμένως*.<sup>1005</sup> Το επίθετο *τευκτόν*, πέρα από τη σημασία αυτού που είναι κατασκευαστό ή επεξεργασμένο,<sup>1006</sup> μπορεί εδώ να ερμηνευθεί ως επίτευξη. Η τρίτη προϋπόθεση, κατά τους ισχυρισμούς του Ακινάτη, είναι ότι απαιτείται το αντικείμενο να είναι κάτι επίμοχθο (*arduus*) που κατακτάται με δυσκολία.<sup>1007</sup> Επομένως, ο χαρακτηρισμός του αντικειμένου ως *τευκτόν* είναι μια προσθήκη του Σχολαρίου, που οπωσδήποτε συσχετίζεται με την επόμενη προϋπόθεση που θέτει ο Ακινάτης, ήτοι *τὸ δυνατόν*.

Εν συνεχεία, ο Σχολάριος διαμορφώνει και πάλι διαφορετικά την απάντησή του, καθότι χρησιμοποιεί το επιχείρημα του Ακινάτη για την τέταρτη κατάσταση, ενώ ο ίδιος πραγματεύεται την τρίτη. Επίσης, αποφεύγει να αναφερθεί στο επιχείρημα του Ακινάτη για τη διάκριση μεταξύ ελπίδας και επιθυμίας. Το επιχείρημα συνδέεται με τη διαφοροποίηση του μέρους της ψυχής, όπου ανήκουν. Η επιθυμία ανήκει στην επιθυμητική δύναμη της

<sup>1001</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 1 co.

<sup>1002</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 44: 11-12.

<sup>1003</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 1 co.

<sup>1004</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 44: 12.

<sup>1005</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 44: 12-14.

<sup>1006</sup> Κατασκευαστό, χειροποίητο, παρασκευασμένο, επεξεργασμένο. (Δ. Δημητράκου, «τευκτός-ή-όν», στο *Μέγα Λεξικό της Ελληνικής Γλώσσας* [1875-1966] (Αθήνα: Εκδόσεις Πιρόγα, 2008), τ. 9, 7183).

Στην Ιλιάδα τα τεύχεα είναι ο οπλισμός των ηρώων (Όμηρος, *Ιλιάδα*, Β 808 κ.ά.).

<sup>1007</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 1 co.



ψυχής, ενώ η ελπίδα ανήκει στο θυμικό.<sup>1008</sup> Δεν αποσαφηνίζεται η αιτία που ο Σχολάριος δεν ακολουθεί την τάξη του Ακινάτη.

Το επιχείρημα για την τρίτη προϋπόθεση είναι, όπως το ερμηνεύει ο Σχολάριος, ότι κανείς δεν λέγει πως ελπίζει κάτι, το οποίο μπορεί να τύχει σε αυτόν (*οὐδείς γὰρ λέγεται τι ἐλπίζειν, οὗ ἔστιν ἐπ' αὐτῷ τυχεῖν*).<sup>1009</sup> Από αυτό συνάγει ο Σχολάριος ότι η ελπίδα υπάρχει στο θυμικό. Το επιχείρημα του Ακινάτη διαφέρει από αυτό του Σχολαρίου: *non enim aliquis sperat id quod omnino adipisci non potest*.<sup>1010</sup> Έτσι, κατά τον Ακινάτη, κανείς δεν ελπίζει για αυτό που δεν μπορεί να αποκτήσει. Η διαφορά των επιχειρημάτων είναι μικρή, αλλά σημαντική, καθώς ο Ακινάτης είναι περισσότερο απόλυτος από τον Σχολάριο, ο οποίος δεν αποκλείει καθόλου τον τυχαίο παράγοντα. Παράλληλα, η συσχέτιση των επιχειρημάτων που πραγματοποιεί ο Σχολάριος δεν είναι άτοπη. Το *μέγα καὶ μετὰ δυσχερείας τευκτόν*, είναι το μέσον ανάμεσα σε αυτό που επιτυγχάνεται αμέσως και σε αυτό που δεν μπορεί να επιτευχθεί ποτέ και καθόλου. Ο Σχολάριος χρησιμοποιεί το επιχείρημα του Ακινάτη για την τέταρτη προϋπόθεση του αντικειμένου για να καταδείξει, μέσα από τη δική του ερμηνεία του επιχειρήματος αυτού, ότι η ελπίδα υπάρχει στο θυμικό. Η ελπίδα, με βάση την άποψη του Σχολαρίου, βρίσκεται στο θυμικό, γιατί χρειάζεται η θυμική δύναμη για να προφυλάξει και να αποτρέψει την επιθυμία εκείνου που ελπίζει για το τυχαίο ή ακόμη περισσότερο για το αδύνατο.

Κατά αυτόν τον τρόπο ο Σχολάριος επιτυγχάνει τη σύνδεση μεταξύ της τρίτης και της τέταρτης προϋπόθεσης. Η τελευταία προϋπόθεση είναι *τὸ δυνατόν*, το οποίο διαφέρει από την απόγνωση.<sup>1011</sup> Κατά τον Ακινάτη, απαιτείται αυτό το επίμοχθο αντικείμενο που κατακτάται με δυσκολία, να είναι δυνατό να κατακτηθεί.<sup>1012</sup> Και οι δύο διανοητές καταλήγουν στο συμπέρασμα πως η ελπίδα προϋποθέτει την επιθυμία, καθώς όλα τα πάθη του θυμικού προϋποθέτουν αυτά του επιθυμητικού.<sup>1013</sup>

<sup>1008</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 1 co.

<sup>1009</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 44: 14-15.

<sup>1010</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 1 co.

<sup>1011</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 44: 15-16.

<sup>1012</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 1 co.

<sup>1013</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 44: 16-18. Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 1 co.

Σε αυτό το σημείο καθίσταται σαφές ότι ο Σχολάριος επεμβαίνει στη θωμική θεώρηση περί των τεσσάρων προϋποθέσεων αναφορικά με το αντικείμενο της ελπίδας και τη διαμορφώνει χωρίς κατ' ουσίαν να την αλλοιώνει. Η διάθεση του Σχολάριου, ως προς το κείμενο του Ακινάτη, δεν μπορεί να κριθεί ως σχολιασμός, ούτε ακόμη ως κριτική, παρά κρίνεται ανακαινιστική.

Σχετικά με τις παραλείψεις του Σχολάριου ενδιαφέρον παρουσιάζει η αναφορά του Ακινάτη στην πρώτη αντίρρηση στον Αυγουστίνου και στην αρίθμησή του περί των τεσσάρων πρωταρχικών παθών. Ο Αυγουστίνος, σύμφωνα με τον Ακινάτη, αντί της ελπίδας θέτει τον πόθο (*cupiditas*) ως ένα εκ των κυρίων παθών.<sup>1014</sup> Στην αντίθεση στις αντιρρήσεις, όπου παραπέμπει ο Σχολάριος, ο Ακινάτης αναφέρει ότι ο πόθος, εν αντιθέσει με την ελπίδα που ανήκει στο θυμικό, ανήκει στο επιθυμητικό.<sup>1015</sup> Παρότι ο Ακινάτης, κατ' ουσίαν διαφωνεί με τη θέση του Αυγουστίνου, ο Σχολάριος δεν αναφέρει καθόλου ούτε τη θέση του Αυγουστίνου, ούτε την αντίθετη άποψη του Ακινάτη, αλλά ούτε και την έννοια του πόθου (*cupiditas*). Το ίδιο πράττει και στην κύρια απάντηση του Ακινάτη, απ' όπου, όπως φαίνεται, διαμορφώνει ο Σχολάριος την απάντησή του.<sup>1016</sup>

Τέλος, ο Ακινάτης στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση προσπαθεί να συμφιλιώσει τις θέσεις του με εκείνες του Αυγουστίνου, υποστηρίζοντας πως ο θεολόγος τοποθετεί τον πόθο στη θέση της ελπίδας για δύο λόγους. Πρώτον, επειδή και τα δύο πάθη αφορούν ένα μελλοντικό αγαθό, και δεύτερον, επειδή ένα καλό το οποίο δεν είναι επίμοχθο για να επιτευχθεί λογίζεται ως κάτι ανύπαρκτο ή αδιάφορο, με αποτέλεσμα ο πόθος να κατευθύνεται κυρίως προς κάποιο καλό για το οποίο υπάρχει δυσκολία να επιτευχθεί, πράγμα προς το οποίο κλίνει και η ελπίδα.<sup>1017</sup> Ως προς τις αναφορές του ο Σχολάριος απέχει από αυτήν την προσπάθεια συμφιλίωσης των δύο διδασκαλιών. Ωστόσο, εφόσον δεν εντοπίζονται σημεία δογματικής διάστασης στο παρόν, η παράλειψη πιθανόν να σημαίνει ότι ο βυζαντινός διανοητής δεν ενδιαφέρεται για την πραγμάτευση όσων έχουν εκτεθεί περί του πόθου. Παρατηρείται εδώ και η τάση του Σχολάριου να αποφεύγει την παρεμβολή των

<sup>1014</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 1 arg. 1.

<sup>1015</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 1 s. c.

<sup>1016</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 44: 6-18.

<sup>1017</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 1 ad 1.

δικών του θέσεων πάνω σε φιλοσοφικές αντιμαχίες, ακόμη κι αν προκύπτουν μεταξύ των δυτικών θεολόγων.

## 2. Η ελπίδα είναι χαρακτηριστικό της ορεκτικής δύναμης

Στην παρούσα quaestio ο Ακινάτης δεν συγκρίνει πολλές απόψεις. Προς ενίσχυση των λόγων του ή προς αντίρρηση αυτών παραπέμπει σε δύο στίχους των Γραφών. Πρώτα παραπέμπει στην επιστολή *Πρὸς Ρωμαίους*, όπου ο Απόστολος λέγει ότι *εἰ δὲ ὁ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα*,<sup>1018</sup> μια άποψη που, κατά τον Ακινάτη, υποδηλώνει ότι η ελπίδα βρίσκεται στο διανοητικό μέρος της ψυχής.<sup>1019</sup> Αντιστοίχως, ο Ακινάτης στο 35<sup>ο</sup> κεφάλαιο είχε χρησιμοποιήσει επίσης ένα χωρίο της *Πρὸς Ρωμαίους* για να υποστηρίξει ότι η ηδονή και η οδύνη μπορεί να σχετίζονται με το διανοητικόν ή τη φαντασία.<sup>1020</sup> Ο Σχολάριος, παρότι είχε παραπέμψει σε εκείνον τον στίχο,<sup>1021</sup> δεν πράττει αναλόγως εδώ.<sup>1022</sup> Το δεύτερο χωρίο, που επίσης δεν παραθέτει ο Σχολάριος χρησιμοποιείται από τον Ακινάτη στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση<sup>1023</sup> και αφορά την προσμονή για βοήθεια.<sup>1024</sup>

Ο Σχολάριος σημειώνει το βασικό συμπέρασμα του Ακινάτη, σύμφωνα με το οποίο η ελπίδα είναι χαρακτηριστικό της ορεκτικής δύναμης.<sup>1025</sup> Αυτό βεβαιώνεται από το γεγονός ότι το καλό, που χαρακτηρίζει την ελπίδα, δεν είναι αντικείμενο της γνώσης.<sup>1026</sup> μια άποψη του Ακινάτη που υπάρχει στην αντίθεση στις αντιρρήσεις, απ' όπου συνάγεται ότι η ελπίδα ανήκει στην ορεκτική δύναμη και όχι στη διανοητική δύναμη.<sup>1027</sup> Είναι σαφές ότι παρότι ο Ακινάτης δεν αναφέρεται καθόλου στον Αριστοτέλη, οι βασικές αντιλήψεις περί των δυνάμεων της ψυχής ενυπάρχουν στην επιχειρηματολογία του. Ο Σχολάριος το γνωρίζει

<sup>1018</sup> Απόστολος Παύλος, *Πρὸς Ρωμαίους*, 8: 25.

<sup>1019</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 2 arg. 1.

<sup>1020</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 35 a. 1 co.

<sup>1021</sup> Απόστολος Παύλος, *Πρὸς Ρωμαίους*, 9: 2.

<sup>1022</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 44: 19-25.

<sup>1023</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 2 arg. 1.

<sup>1024</sup> *Σοφία Σειράχ*, 51:10.

<sup>1025</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 2 s. c.

<sup>1026</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 44: 19-21.

<sup>1027</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 2 s. c.

αυτό και αποφεύγει να αναφερθεί στη λεπτομερή πραγμάτευση των διαφορών μεταξύ της ορεκτικής και της διανοητικής δύναμης, καθώς και στην πραγμάτευση του τι ανήκει στη μια και τι στην άλλη. Παρομοίως, ο Σχολάριος αφαιρεί σημαντικά σημεία των θέσεων του Ακινάτη και προσαρμόζει τα συμπεράσματά του με ελλειπτικό τρόπο.

Στη συνέχεια σημειώνει ότι ονομάζεται ελπίδα επειδή αφορά στο δυνατό, εάν με τη δική του δύναμη είναι δυνατό (εί μὲν τὸ τῆ ἰδίᾳ δυνάμει δυνατόν).<sup>1028</sup> Αυτή η θέση του Σχολάριου είναι μια συναρμογή δύο θέσεων του Ακινάτη. Συγκεκριμένα, ο Ακινάτης στο τέλος της κύριας απάντησής του διατείνεται ότι η ελπίδα είναι μια κίνηση της ορεκτικής δύναμης που ακολουθεί την αντίληψη κάποιου πράγματος ως καλού, το οποίο είναι μελλοντικό και επίμοχθο και δυνατό να αποκτηθεί.<sup>1029</sup> Ο Σχολάριος αναφέρεται μόνο στο δυνατό και παραλείπει τις υπόλοιπες προϋποθέσεις του αντικειμένου της ελπίδας. Εξαιτίας αυτού, φαίνεται ότι ο Σχολάριος συνεχίζει να πραγματεύεται το ζήτημα των προϋποθέσεων του αντικειμένου, το οποίο εξετάζεται στην προηγούμενη *quaestio*.

Επιπλέον, συνθέτει αυτή τη θέση του Ακινάτη με μια ακόμη τοποθέτησή του που υπάρχει στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση. Συγκεκριμένα, ο Ακινάτης υποστηρίζει πως λέγεται ότι κάποιος ελπίζει ή προσδοκά αυτό που ελπίζει να αποκτήσει μέσω της δύναμής του.<sup>1030</sup> Ο Σχολάριος ενδιαφέρεται επιπλέον για το επιχείρημα του Ακινάτη σχετικά με τη διαφορά μεταξύ ελπίδας και προσδοκίας, το οποίο παραθέτει. Σύμφωνα με τον βυζαντινό θεολόγο η προσδοκία είναι ενάντια της ελπίδας, όταν κανείς στοχεύει σε κάτι για το οποίο χρειάζεται τη βοήθεια κάποιας άλλης δύναμης. Αποσαφηνίζεται με αυτόν τον τρόπο ότι η προσδοκία αφορά την περίπτωση που προσβλέπει κανείς στη βοήθεια του άλλου.<sup>1031</sup> Κατά τον Σχολάριο, η ελπίδα ονομάζεται ενίοτε και προσδοκία εξαιτίας της *αντιληπτικής* δύναμης,<sup>1032</sup> η οποία δεν βλέπει την επιθυμία μόνο στο αγαθό αλλά και σε εκείνο, του οποίου τη δύναμη θέλει να προσεταιριστεί.<sup>1033</sup> Η άποψη αυτή παρουσιάζεται αντεστραμμένη πάλι

<sup>1028</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 44: 20-21.

<sup>1029</sup> *Alius enim motus sequitur in appetitu ex apprehensione boni, et alius ex apprehensione mali, et similiter alius motus ex apprehensione praesentis et futuri, absoluti et ardui, possibilis et impossibilis.* (Aquinas, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 2 co.).

<sup>1030</sup> Aquinas, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 2 ad 1.

<sup>1031</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 44: 21-23.

<sup>1032</sup> Ο Σχολάριος και σε αυτό το σημείο αποδίδει τον όρο *cognitiva movet appetitivam* (Aquinas, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 2 co.) ως αντιληπτική δύναμη και όχι ως διανοητική.

<sup>1033</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 44: 23-25.

από τον Σχολάριο, χωρίς να ενέχει, ωστόσο, βασικές διαφοροποιήσεις από το νόημα, που επιθυμεί ο Ακινάτης να προσδώσει.<sup>1034</sup>

### 3. Άλογα όντα. Ελπίδα και απόγνωση

Το κύριο συμπέρασμα του Ακινάτη σχετικά με το παρόν ερώτημα είναι ότι εφόσον η ελπίδα ενυπάρχει στο θυμικό μέρος της ψυχής -και το θυμικό υπάρχει και στα άλογα ζώα-, τότε επίσης τα ζώα μπορούν να ελπίζουν, αλλά και να φτάνουν και σε απόγνωση.<sup>1035</sup> Ο Ακινάτης, επιπλέον, εξηγεί πως υπάρχει μια διαφορά στον τρόπο που λειτουργεί η αισθητική όρεξη και η φυσική όρεξη στα ζώα. Η αντίληψη της νόησης, ή αλλιώς η βούληση, που ακολουθεί τη φυσική όρεξη δεν είναι ενωμένη με την αντίληψη του διανοητικού μέρους, όπως συμβαίνει με τους ανθρώπους. Για τα ζώα, σύμφωνα με τον Ακινάτη, η βούλησή τους ακολουθεί ένα συγκεκριμένο φυσικό ένστικτο.<sup>1036</sup> Ο Σχολάριος αποφεύγει να αναλύσει αυτή τη συλλογιστική και δεν αναφέρεται καθόλου στη θυμική δύναμη των ζώων. Πιο συγκεκριμένα, σημειώνει πως η ελπίδα υπάρχει σαν ορμή φυσική ή σαν προδιάθεση στα ζώα, όπως και η απόγνωση.<sup>1037</sup>

Επίσης, πραγματεύεται πολύ συνοπτικά το παράδειγμα του Ακινάτη, που αποδεικνύει την ύπαρξη της ελπίδας στα ζώα. Κατά τον Σχολάριο, η ελπίδα στα ζώα φανερώνεται, όταν λόγου χάριν κατά το κυνήγι εμφανίζεται το θήραμα.<sup>1038</sup> Ο Λατίνος διανοητής, πιο αναλυτικά, υποστηρίζει ότι αν ένας σκύλος δει έναν λαγό, ή αν ένα γεράκι δει κάποιο πουλί σε πολύ μακρινή απόσταση, τότε δεν προβαίνουν σε καμία ενέργεια. Αυτή η στάση αποδεικνύει ότι είναι βέβαια ότι δεν υπάρχει η ελπίδα να τα πιάσουν. Όμως, αν τα θηράματα είναι εγγύτερα, τότε επιχειρούν λόγω της ελπίδας ότι ενδεχομένως θα τα πιάσουν.<sup>1039</sup>

---

<sup>1034</sup> Για τη διατύπωση του Ακινάτη βλ. Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 2 ad 1.

<sup>1035</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 3 s. c. Scholarius, «Des Passions», XL, 44: 26-27.

<sup>1036</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 3 co.

<sup>1037</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 44: 26-27.

<sup>1038</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 44: 27-28.

<sup>1039</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 3 co.

Σημαντικές είναι οι παραλείψεις εκ μέρους του Σχολάριου, αναφορικά με τις παραπομπές του Ακινάτη. Ο Λατίνος θεολόγος κάνει αρκετές αναφορές σε θέσεις άλλων διανοητών. Η σημαντικότερη παράλειψη, εντούτοις, είναι εκείνη του Ιωάννη Δαμασκηνού, που ο Ακινάτης αναφέρει στην πρώτη αντίρρηση. Χωρίς να παραθέτει κάποιο χωρίο του Σύρου Πατέρα, ο Ακινάτης υποστηρίζει ότι ο Δαμασκηνός ισχυρίζεται πως η ελπίδα σχετίζεται με κάποιο μελλοντικό αγαθό. Πράγματι, στο έργο *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως* υποστηρίζει ότι γίνεται άοκνο το πάθος της ελπίδας για τη μέλλουσα δόξα.<sup>1040</sup> Παρότι ο Σχολάριος δεν ονοματίζει τον Δαμασκηνό, παραπέμπει στο επιχείρημα του Ακινάτη στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση, που αφορά στη θέση του Δαμασκηνού.<sup>1041</sup> Σύμφωνα με τον βυζαντινό θεολόγο υπάρχει και στα άλογα όντα κάποια φυσική ορμή, με την οποία κινούνται προς το μέλλον, ακόμα κι αν δεν το γνωρίζουν. Αυτή η φυσική ορμή υπάρχει στο θείο νου, ο οποίος γνωρίζει τα μέλλοντα.<sup>1042</sup>

#### 4. Η απόγνωση αντιτίθεται στην ελπίδα.

Ο Σχολάριος σχετικά με αυτό το ερώτημα του Ακινάτη αναφέρει ότι η απόγνωση είναι ενάντια στην ελπίδα. Αυτή η θέση του Σχολάριου βασίζεται στην άποψη του Ακινάτη ότι η αντίθεση μεταξύ ελπίδας και απελπισίας αφορά στο αντικείμενό τους.<sup>1043</sup> Έτσι, κατά έναν τρόπο, αντιτίθεται ή προσεγγίζει διαφορετικά -πιο πρακτικά θα έλεγε κανείς- ο ίδιος το ζήτημα των εναντίων, σε σχέση με την πιο γενική -θεωρητική- προσέγγιση του Αριστοτέλη, αναφορικά με τις ίδιες τις αρχές.

Οι αρχές, κατά τον Αριστοτέλη δεν μπορούν να είναι ενάντιες.<sup>1044</sup> Οι έννοιες, όπως το *ταυτό*, το *έτερο*, το *όμοιο*, το *άνόμιο* και τα αντίθετά τους, είναι *καθ' αυτά πάθη*,<sup>1045</sup> δηλαδή

<sup>1040</sup> Πάλιν συγχωρεῖται τις παθεῖν εἰς ἄλλου ζῆλον, ἵνα τῆς δόξης τοῦ παθόντος μεγαλυνθείσης ἄοκνον τὸ πάθος τοῖς ἄλλοις γένηται ἐλπίδι τῆς μελλούσης δόξης καὶ ἐπιθυμίᾳ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν ὡς ἐπὶ τῶν μαρτύρων (Damascenus, «De Fide Orthodoxa», col. 965B).

<sup>1041</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 4 ad 1.

<sup>1042</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 44: 28-30.

<sup>1043</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 4 co.

<sup>1044</sup> [...] αἱ δ' ἀρχαὶ οὐκ ἐναντία (Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικὰ*, 1059a22-23).

<sup>1045</sup> Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικὰ*, 1004b 3-6.

ουσιώδεις ιδιότητες ή κατηγορήματα ή πάθη της ουσίας.<sup>1046</sup> Αυτά τα πάθη, που αλλιώς τα ονομάζει καταστάσεις ή διαθέσεις ή κινήσεις κ.ά. μπορεί εκάστοτε να λέγονται *όντα* επειδή είναι χαρακτηριστικά του *όντος*. Για να γίνει αυτό κατανοητό, ο Αριστοτέλης δίνει το παράδειγμα του υγιεινού. Κάτι λέγεται πως είναι υγιεινό επειδή το υγιεινό άλλοτε φανερώνει την υγεία και άλλοτε την παρέχει· το ίδιο γίνεται και με τις υπόλοιπες εκφράσεις, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη.<sup>1047</sup>

Ο Ακινάτης, στην πρώτη αντίρρηση χρησιμοποιεί τη θέση του Αριστοτέλη, ο οποίος στο ένατο βιβλίο στα *Μετὰ τὰ φυσικά*, και όχι στο δέκατο<sup>1048</sup> -όπως ισχυρίζεται ο Ακινάτης- διατείνεται, ότι κάθε πράγμα έχει το αντίθετό του.<sup>1049</sup> Ο Αριστοτέλης, πράγματι, υποστηρίζει ότι *ἐπει δὲ ἔν ἐνὶ ἐναντίον, εἶναι να απορούμε πὼς το ἔν ἀντίκειται στα πολλά*.<sup>1050</sup> Ωστόσο, ο Αριστοτέλης επιπλέον αναφέρει ότι η μεταβολή μπορεί να υπάρξει μόνο στα αντικείμενα· αυτά είναι τα ενάντια και όχι οι αρχές, σε αυτά υπάρχει η αντίφαση και επειδή μεταξύ των όρων της αντίφασης δεν υπάρχει κανένα ενδιάμεσο, είναι φανερό ότι τα ενδιάμεσα βρίσκονται μέσα στα ενάντια.<sup>1051</sup> Αυτή είναι μια διευκρίνηση καθότι, όπως λέγει ο Αριστοτέλης σε άλλο σημείο, είναι γνωστό πως η εναντιότητα δύναται να αναχθεί στις πρώτες αντιθέσεις και στις διαφορές του *όντος*.<sup>1052</sup> Επίσης, κατά τον Αριστοτέλη, το ένα μέλος κάθε εναντιότητας έχει στερητική σημασία. Έτσι, και η απελπισία ή η απόγνωση έχει στερητική σημασία, όπως και κατά το παράδειγμα του Ακινάτη, το μίσος είναι ενάντιο της αγάπης.<sup>1053</sup> Με τον ίδιο τρόπο στον Αριστοτέλη, η αδικία αντιτίθεται στο δίκαιο.<sup>1054</sup>

Οι λόγοι για αυτήν την ανάλυση είναι τρεις. Ο πρώτος λόγος είναι ότι ο Ακινάτης δεν αναφέρει τη διάσταση μεταξύ των αρχών και των αντικειμένων τους, παρότι προσλαμβάνει αυτή τη διάκριση από τον Αριστοτέλη και με βάση αυτή διαμορφώνει το επιχειρήμα του. Ο

<sup>1046</sup> Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικά*, 1061a 8-10.

<sup>1047</sup> Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικά*, 1061a 5-7.

<sup>1048</sup> Αυτή η διάσταση στην αρίθμηση συμβαίνει εξαιτίας της διάστασης της αρίθμησης της μετάφρασης του W. Moerbecke (M. Borgo, «Latin Medieval Translations of Aristoteles Metaphysics», στο *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, επιμ. F. Amenini & G. Galluzzo (Leiden, Boston: Brill, 2014), 30].

<sup>1049</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 4 arg. 1. Αξίζει να σημειωθεί πως το ίδιο υποστηρίζει και ο Πλάτωνας στο διάλογό του *Πρωταγόρας*: *εἴπερ γε ἀνάγκη ἐνὶ μὲν ἔν μόνον ἐναντίον εἶναι* (333a8-333b1).

<sup>1050</sup> Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικά*, 1055b30.

<sup>1051</sup> Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικά*, 1069a2-5.

<sup>1052</sup> Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικά*, 1061b13-14.

<sup>1053</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 4 co.

<sup>1054</sup> Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικά*, 1061a22.

δεύτερος λόγος είναι ότι ο Σχολάριος κατά την ίδια πρακτική δεν ονοματίζει τον Αριστοτέλη, εντούτοις παραθέτει τη θέση του με τους όρους του φιλοσόφου και όχι μεταφρασμένες. Η σύγκριση των κειμένων είναι δυνατό να πείσει και τον πλέον δύσπιστο. Ο τρίτος λόγος και σημαντικότερος είναι ότι ο Σχολάριος, στην επιτομή του, δηλώνει μέσα σε μια πρόταση πως αναγνωρίζει τη διάσταση της εναντιότητας των παθών σε σύγκριση με τη ανυπαρξία διάστασης στο *ἐν*. Ο Σχολάριος πιο ειδικά, υποστηρίζει ότι η απόγνωση είναι ενάντια στην ελπίδα χωρίς απαραίτητως το ένα ενάντιο του εαυτού του: *οὐ προσισταμένου τοῦ ἐνὶ ἐν ἐναντίον εἶναι δεῖν*.<sup>1055</sup>

Εφόσον, όμως, αναγνωρίζεται η εναντίωση των αντικειμένων, ή των παθών ή των ουσιωδών κατηγοριών ο Σχολάριος συνεχίζει με την πραγμάτευση του βασικού συμπεράσματος του Ακινάτη, που αφορά τους δύο τρόπους εναντίωσης σχετικά με τη μεταβολή.<sup>1056</sup> Κατά την επιτομή του Σχολάριου ο φόβος εναντιώνεται στην ελπίδα κατά την διάσταση των αντικειμένων, δηλαδή του καλού και του κακού, ενώ η απόγνωση αντιτίθεται στην ελπίδα, μόνον κατά την *προσχώρηση* (σύγκλιση) και την *αποχώρηση* (στέρηση).<sup>1057</sup> Ωστόσο, ο Σχολάριος δεν αναφέρει ότι αυτοί οι δύο τρόποι εναντίωσης σχετίζονται με κάποιο τέλος. Στην πρώτη περίπτωση, κατά τον Ακινάτη, ο ένας τρόπος εναντιότητας κατευθύνεται προς ένα ενάντιο τέλος και κατά τον δεύτερο η προσχώρηση και η αποχώρηση αφορά πάλι το τέλος.<sup>1058</sup>

<sup>1055</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 44: 31-32.

<sup>1056</sup> Aquinatis, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 4 co.

<sup>1057</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 44: 32-35.

<sup>1058</sup> [...] *secundum accessum ad contrarios terminos* [...] *per accessum et per recessum respectu eiusdem termini* (Aquinatis, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 4 co.).



### 5. Η εμπειρία ως αιτία της ελπίδας.

Εν αντιθέσει ο Σχολάριος κατονομάζει τον Αριστοτέλη και παραπέμπει στο έργο του όταν ο Ακινάτης πραγματεύεται το πέμπτο ερώτημα, που αφορά αν η πείρα είναι αιτία της ελπίδας. Η θετική απάντηση ισχυροποιείται από τη θέση του Αριστοτέλη στο τέταρτο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχειῶν*, όπως αναφέρει ο Σχολάριος.<sup>1059</sup> Ο Λατίνος διανοητής, εντούτοις, παραπέμπει σε άλλο βιβλίο των *Ἠθικῶν* και συγκεκριμένα στο τρίτο.<sup>1060</sup> Προφανώς τούτο συμβαίνει από απλό λάθος του Σχολάριου, καθότι διαφαίνεται ότι ο ίδιος αναζητά ή έχει αναζητήσει στο παρελθόν το χωρίο από το πρωτότυπο του Αριστοτέλη, ή στην περίπτωση που έχει στα χέρια του τη μετάφραση του Δ. Κυδώνη χρησιμοποιεί αυτήν, καθόσον το παραθέτει εντός εισαγωγικών σχεδόν αυτούσιο: *Ευέλπιδες εἰσι διὰ τὸ πολλάκις καὶ πολλοὺς νενικέναι*.<sup>1061</sup> Ενώ, σύμφωνα με την πηγή: *οὐδὲ δὴ οἱ ευέλπιδες ὄντες ἀνδρεῖοι· διὰ γὰρ τὸ πολλάκις καὶ πολλοὺς νενικέναι θαρροῦσιν ἐν τοῖς κινδύνοις*.<sup>1062</sup>

Ο Ακινάτης, ακόμη, αναφέρεται στη θέση του Αριστοτέλη ότι η διανοητική αρετή *διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου*.<sup>1063</sup> Συμπεραίνει από αυτό ο Ακινάτης ότι η πείρα ανήκει στη διανοητική δύναμη,<sup>1064</sup> πράγμα που δέχεται και αναφέρει ο Σχολάριος, σχολιάζοντας πως για κάτι τέτοιο δεν πρέπει να απορεί κανείς (*οὐδὲν θαυμαστόν*).<sup>1065</sup> Οι διαφορές είναι δύο στη διατύπωση του Σχολάριου· η πρώτη αφορά τον σχολιασμό του, που δεν μπορεί να βρεθεί πουθενά αντίστοιχός του στο κείμενο του Ακινάτη και δεύτερον η ερμηνεία της *vis cognitivae* ως γνωστικής δύναμης και όχι ως διανοητικής, μήτε ως αντιληπτικής. Ο Σχολάριος ερμηνεύει ήδη από το 22ο κεφάλαιο τον όρο ως αντιληπτική δύναμη. Το ουσιαστικό *cognitio* και η μετοχή *cognitiva* χρησιμοποιούνται από τον Ακινάτη για να αποδώσουν την αριστοτελική διανοητική δύναμη της ψυχής. Ο λόγος για τη δεύτερη

<sup>1059</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 44: 36-37.

<sup>1060</sup> *Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod 'aliqui sunt bonae spei, propter multoties et multos vicisse' [...]* (Aquinas, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 5 s. c.).

<sup>1061</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 44: 37-38.

<sup>1062</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 117a 10-12.

<sup>1063</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1103a14-17.

<sup>1064</sup> *Experientia enim ad vim cognitivam pertinent.* (Aquinas, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 5 arg. 1).

<sup>1065</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 45: 1. Ο χρόνος, κατά τη χριστιανική αντίληψη, νοείται ότι εκτελεί ευθύγραμμη πορεία για να μεταλλαγεί σε αιωνιότητα και όχι κυκλική κίνηση (Γεωργούλης, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, 611).

διαφοροποίηση είναι ότι ο Ακινάτης στην ίδια παράγραφο της πρώτης αντίρρησης αναφέρει και την *vim cognitivam* στο δικό του κείμενο και την *virtutem intellectualem*, όταν πραγματοποιεί την αναφορά στο αριστοτελικό κείμενο.<sup>1066</sup>

Σχετικώς με την πρώτη διαφορά ο Σχολάριος δεν ανατρέχει στο κείμενο του Αριστοτέλη και με αυτόν τον τρόπο εκλαμβάνει ως ορθό τον ισχυρισμό του Ακινάτη. Το σχόλιό του: *οὐδὲν θαυμαστόν*, πέραν του ότι δεικνύει πως ο βυζαντινός διανοητής παίρνει σαν δεδομένο ότι η εμπειρία ανήκει στη γνωστική δύναμη, είναι δηλωτικό του αυταπόδεικτου της θέση αυτής.

Τέλος, ο Σχολάριος σημειώνει την απάντηση στην πρώτη αντίρρηση του Ακινάτη,<sup>1067</sup> που όμως πρόκειται για την αριστοτελική θέση διαμορφωμένη. Συγκεκριμένα ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι η διανοητική αρετή οφείλει κατά το πλείστον τη γένεση και την αύξησή της στη διδασκαλία (*ἐκ διδασκαλίας*)· η ηθική αρετή, όμως, προέρχεται από το *ἔθος*, απ' όπου πήρε και το όνομά της: *μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους*.<sup>1068</sup> Ο Ακινάτης, από την πλευρά του, θέτει ως υποκείμενο την πείρα διατεινόμενος πως η εμπειρία στην πράξη (*in operabilibus*) δεν είναι αιτία μόνο της γνώσης (*non solum causat scientiam*), αλλά και της *ἕξεως* (*sed etiam causat quendam habitum*), γεγονός που κάνει την ενέργεια ευκολότερη. Από την άλλη μεριά, σύμφωνα με τον Ακινάτη, η διανοητική αρετή καθ' αυτήν, παρομοίως δίνει σε κάποιον τη δύναμη να πράξει με ευκολία, δεδομένου ότι αποδεικνύει ότι κάποια πράγματα είναι εφικτά. Αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο η εμπειρία είναι αιτία της ελπίδας.<sup>1069</sup> Με τα λόγια του Ακινάτη:

*Ad primum ergo dicendum quod experientia in operabilibus non solum causat scientiam; sed etiam causat quendam habitum, propter consuetudinem, qui facit operationem faciliorem. Sed et ipsa virtus intellectualis facit ad potestatem facile operandi, demonstrat enim aliquid esse possibile. Et sic causat spem.*<sup>1070</sup>

<sup>1066</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 5 arg. 1

<sup>1067</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 5 ad 1.

<sup>1068</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1103a14-18.

<sup>1069</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 5 ad 1.

<sup>1070</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 5 ad 1.

Δεν καθίσταται σαφές από την παράθεση της θέσης του Ακινάτη αν ο Σχολάριος αναγνωρίζει την επεξεργασία της θέσης του Αριστοτέλη. Η παράθεσή του δεικνύει μάλλον το αντίθετο, εφόσον είναι σχεδόν ταυτόσημη με του Ακινάτη:

[...] ἡ γὰρ πείρα ἐν τοῖς πρακτοῖς οὐ μόνον ἐπιστήμης ἐστὶν αἰτία, ἀλλὰ καὶ ἔθους, ὁ ῥάονα ἐνεργεῖν. Καὶ αὕτη δὲ ἡ νοερά ἀρετὴ δρᾷ πρὸς τὸ δύνασθαι ῥᾷον ἐνεργεῖν· δείκνυσι γὰρ τι δυνατὸν εἶναι, καὶ οὕτω ἐλπίδος ἐστὶν αἰτία.<sup>1071</sup>

### 6. Η νεότητα και η μέθη ως αιτίες της ελπίδας

Ο Σχολάριος, βασιζόμενος στην κύρια απάντηση του Ακινάτη, υποστηρίζει ότι η νεότητα και η μέθη είναι αιτίες της ελπίδας.<sup>1072</sup> Εντούτοις, για τη στήριξη αυτής της θέσης χρησιμοποιεί τις παραπομπές του Ακινάτη στην αντίθεση στις αντιρρήσεις.<sup>1073</sup> Ο Ακινάτης σε αυτό το σημείο παραπέμπει στο τρίτο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχειῶν* όπου, κατ' αυτόν ο φιλόσοφος ισχυρίζεται ότι αυτοί που μεθούν είναι γεμάτοι ελπίδα (*inebriati sunt bene sperantes*) και στο δεύτερο βιβλίο της *Ρητορικής*, όπου υποστηρίζει ότι οι νέοι είναι γεμάτοι ελπίδα (*iuvenes sunt bonae spei*).<sup>1074</sup>

Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει στο τρίτο βιβλίο των *Ἠθικῶν* ότι οι μεθυσμένοι μοιάζουν με τους ανδρείους, επειδή νομίζουν ότι είναι ισχυροί και ότι δεν θα πάθουν τίποτα, έτσι: *τοιούτων δὲ ποιούσι καὶ οἱ μεθυσκόμενοι εὐέλπιδες γὰρ γίνονται*.<sup>1075</sup> Ο Σχολάριος, λαμβάνοντας υπόψη του την απάντηση στην πρώτη αντίρρηση του Ακινάτη, σημειώνει πως υπάρχουν δύο καταστάσεις όπου οι νέοι και εκείνοι που μεθούν ομοιάζουν, καθόσον είναι γεμάτοι ελπίδα. Κατά τον Ακινάτη, η πρώτη αφορά την παθιασμένη φύση και τη μαχητικότητα και η δεύτερη αφορά την αδυναμία να λάβουν υπόψη τους τους κινδύνους και τις αδυναμίες τους.<sup>1076</sup>

<sup>1071</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 45: 1-4.

<sup>1072</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 45: 5. Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 6 co.

<sup>1073</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 6 s. c.

<sup>1074</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 6 s. c.

<sup>1075</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1117a12-15.

<sup>1076</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 6 co.

Οι τελευταίες προτάσεις του Σχολάριου αφορούν αυτές τις θέσεις του Ακινάτη. Κατά τα λόγια του Σχολάριου: [...] *κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ οἱ εὐήθεις καὶ μὴ χρώμενοι βουλῇ πᾶσιν ἐπιχειροῦσι καὶ εἰσὶν εὐέλπιδες διὰ τὸ τρίτον δοτόν, τὴν τῶν κωλυμάτων καὶ τῶν κινδύνων καὶ τῆς σφῶν ἀσθενείας ἀνεπισκεψίαν.*<sup>1077</sup>

Ο Σχολάριος υποστηρίζει ότι και όσοι μεθούν είναι γεμάτοι ελπίδα, αλλά και όσοι είναι εὐήθεις, όσο κι αν δεν είναι αποφασιστικοί, επιχειρούν τα πάντα και είναι γεμάτοι ελπίδα εξαιτίας ενός τρίτου πράγματος που μπορεί να τους αποδοθεί: της απερισκεψίας για τα εμπόδια και για τους κινδύνους και για τις αδυναμίες τους.<sup>1078</sup> Αυτός ο τρίτος λόγος, είναι μια προσθήκη του Σχολάριου. Ο ίδιος επηρεασμένος από τη θέση του Ακινάτη ότι οι *omnes stulti*, ήγουν οι ανόητοι, αποτυγχάνουν να λειτουργήσουν με περίσκεψη και επιδιώκουν οτιδήποτε, επειδή είναι γεμάτοι ελπίδα,<sup>1079</sup> εκθέτει μια ακόμη κατάσταση, όπου οι νέοι ομοιάζουν με τους μεθυσμένους.

Το ίδιο συμβαίνει, κατά τον Αριστοτέλη, στους νέους καθότι είναι και αυτοί *εὐέλπιδες· ὥσπερ γὰρ οἱ οἴνωμένοι οὕτω διάθερμοί εἰσὶν οἱ νέοι ὑπὸ τῆς φύσεως.*<sup>1080</sup> Ο Σχολάριος παραθέτει και τα δύο χωρία χωρίς εισαγωγικά, αναφερόμενος στον φιλόσοφο και στα έργα του με την ίδια αρίθμηση των βιβλίων<sup>1081</sup> που δίνει και ο Ακινάτης,<sup>1082</sup> η οποία είναι η ορθή. Ο Σχολάριος επίσης κάνει τη σύνδεση αυτών των χωρίων με τα τρία ιδιώματα, όπως τα ονομάζει, του αγαθοῦ (*χάριν κατὰ τὰ τρία τοῦ ἀγαθοῦ ιδιώματα*).<sup>1083</sup> Η σύνδεση αυτή πραγματοποιείται και στην απάντηση του Ακινάτη, από την οποία καθίσταται σαφές ότι πρόκειται για τους τρεις λόγους που η νεότητα είναι αιτία της ελπίδας. Η συσχέτιση είναι σαφής για έναν ακόμη λόγο, που είναι η θέση και του Σχολάριου: *ὡς ἐκεῖ προστίθησι.*<sup>1084</sup> Δεν είναι ξεκάθαρο που αναφέρεται ο Σχολάριος με αυτό το σύντομο σχόλιο, το οποίο μπορεί να αφορά είτε την απάντηση του Ακινάτη, είτε το δεύτερο βιβλίο της *Ρητορικής*, καθόσον ο

<sup>1077</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 45: 17-19.

<sup>1078</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 45: 17-19.

<sup>1079</sup> *Et propter eandem rationem etiam omnes stulti, et deliberatione non utentes, omnia tentant, et sunt bonae spei.* (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 6 co.)

<sup>1080</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, Β 1389a 20-21.

<sup>1081</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 45: 5-7.

<sup>1082</sup> Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 6 s. c.

<sup>1083</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 45: 8.

<sup>1084</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 45: 7-8.

Αριστοτέλης πραγματεύεται τα τρία ιδιώματα ακριβώς μετά τη θέση του ότι *εύέλπιδες [...]* *είσιν οί νέοι*,<sup>1085</sup> γεγονός που αναφέρει και ο Ακινάτης στην αρχή της απάντησής του.<sup>1086</sup>

Ο Σχολάριος αναφέρει αναλυτικά τους τρεις λόγους που η νεότητα είναι αιτία της ελπίδας. Πρώτα σημειώνει, κατά το πρότυπο του Ακινάτη, ότι το αγαθό είναι αντικείμενο ελπίδας, και αυτού τα ιδιώματα είναι το *μέλλον*, το *άξιόλογον* και το *δυνατόν*. Αυτά είναι τα τέσσερα αντικείμενα, όπως τα έχει πραγματευτεί ο Ακινάτης στα προηγούμενα ερωτήματα. Παρότι ο Σχολάριος τα έχει καταγράψει και εν μέρει τα είχε ανασκευάσει, επιλέγει να τα σημειώσει ξανά με τη διαφορά ότι σε αυτό το σημείο μεταφράζει άλλως πως το λατινικό *arduus*.<sup>1087</sup> Εκείνο, επομένως, που στο πρώτο ερώτημα είχε μεταφράσει ως *τὸ μέγα καὶ μετὰ δυσχερείας τευκτόν*,<sup>1088</sup> εδώ το ορίζει ως *άξιόλογον*. Η διαφοροποίηση εδώ του κειμένου του Ακινάτη, αλλά και του Σχολάριου ως προς αυτά είναι σαφής σε σχέση με το πρώτο ερώτημα. Στο πρώτο ερώτημα οι τέσσερις προϋποθέσεις του αντικειμένου της ελπίδας είναι το αγαθό, το μέλλον, το *μετὰ δυσχερείας τευκτόν* και το δυνατόν. Ωστόσο, στο παρόν ο Ακινάτης παρουσιάζει ως αντικείμενο της ελπίδας ένα μελλοντικό και δύσκολο κακό που είναι δυνατό να κατακτηθεί,<sup>1089</sup> δηλαδή με την έννοια των ιδιωμάτων του αγαθού, όπως καταγράφει ο Σχολάριος.

Να σημειωθεί ότι ο Ακινάτης εκμαιεύει τους τρεις λόγους που η νεότητα είναι αιτία της ελπίδας από τον Αριστοτέλη, δίχως να τους απαριθμεί ο τελευταίος στο κείμενό του. Ο Αριστοτέλης προσεγγίζει το ζήτημα από τη σκοπιά των ηθών των νέων και των ψυχικών καταστάσεων των ανθρώπων, αναλόγως με τα πάθη και τις συνήθειές τους, με βάση την ηλικία και την προαίρεσή τους.<sup>1090</sup>

Έτσι ο Σχολάριος παραθέτει τους λόγους που η νεότητα είναι αιτία της ελπίδας από τον Ακινάτη, γνωρίζοντας ότι τους προσλαμβάνει από τον Αριστοτέλη. Ωστόσο, δεν υπάρχει αριθμηση ούτε από τον Σχολάριο, καθότι και ο ίδιος ο Ακινάτης δεν διαχωρίζει σαφώς τον

<sup>1085</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, Β 1389a 20-21.

<sup>1086</sup> *Respondeo dicendum quod iuventus est causa spei propter tria, ut philosophus dicit in II Rhetoric. [...]* (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 6 co.)

<sup>1087</sup> [...] *Et haec tria possunt accipi secundum tres condiciones boni quod est obiectum spei, quod est futurum, et arduum, et possibile, ut dictum est. [...]* (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 6 s. c.)

<sup>1088</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 44: 12.

<sup>1089</sup> Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 6 co.

<sup>1090</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, Β 1388b 31-36.

ένα λόγο από τον άλλο. Επιδιώκεται, σε αυτό το σημείο μια κατάταξη των λόγων βάσει των παραθεμάτων:

Πρώτον, και οι τρεις διανοητές υποστηρίζουν ότι οι νέοι ελπίζουν γιατί έχουν πολύ μέλλον και λίγο παρελθόν, έτσι ζουν με λίγα στη μνήμη τους και ελπίζουν περισσότερο. Κατά τον Αριστοτέλη:

*Καὶ ζῶσι τὰ πλεῖστα ἐλπίδι· ἡ μὲν γὰρ ἐλπίς τοῦ μέλλοντος ἐστίν ἢ δὲ μνήμη τοῦ παροικομένου τοῖς δὲ νέοις τὸ μὲν μέλλον πολὺ τὸ δὲ παρεληλυθὸς βραχὺ τῇ γὰρ πρώτῃ ἡμέρᾳ μεμνησθαι μὲν οὐδὲν οἶόν τε, ἐλπίζεν δὲ πάντα.<sup>1091</sup>*

Κατά τον Ακινάτη:

*Iuvenes enim multum habent de futuro, et parum de praeterito. Et ideo, quia memoria est praeteriti, spes autem futuri; parum habent de memoria, sed multum vivunt in spe.<sup>1092</sup>*

Κατά τον Σχολάριο:

*οἱ γὰρ νέοι, τοῦ μὲν μέλλοντος ἔχοντες τοῦ δὲ παρελθόντος ὀλίγον, ὀλίγα μὲν ζῶσι τῇ μνήμῃ, τῇ δὲ ἐλπίδι τὸ πλεόν.<sup>1093</sup>*

Δεύτερον, ότι οι νέοι έχουν ευέξαπτη φύση και είναι μεγαλόψυχοι και η μεγαλοψυχία τους οδηγεί να παίρνουν μεγάλα ρίσκα και επομένως να ελπίζουν για την επιτυχία.

Κατά τον Αριστοτέλη:

[...] *Καὶ εὐεξαπάτητοί εἰσι διὰ τὸ εἰρημένον· ἐλπίζουσι γὰρ ῥαδίως, καὶ ἀνδρειότεροι· θυμώδεις γὰρ καὶ εὐέλπιδες, ὧν τὸ μὲν μὴ φοβεῖσθαι τὸ δὲ θαρρεῖν ποιεῖ· οὔτε γὰρ ὀργιζόμενος οὐδεὶς φοβεῖται, τό τε ἐλπίζειν ἀγαθόν τι θαρραλέον ἐστίν, καὶ αἰσχυντηλοί· οὐ γὰρ πω καλὰ ἔτερα ὑπολαμβάνουσιν, ἀλλὰ πεπαίδευνται ὑπὸ τοῦ νόμου μόνον [...].<sup>1094</sup>*

<sup>1091</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, Β 1389a 22-26.

<sup>1092</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 6 s. c.

<sup>1093</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 45: 9-11.

<sup>1094</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, Β 1389a 26-35.

και κατά τον Ακινάτη:

*Iuvenes etiam, propter caliditatem naturae, habent multos spiritus, et ita in eis cor ampliatur. Ex amplitudine autem cordis est quod aliquis ad ardua tendat. Et ideo iuvenes sunt animosi et bonae spei.*<sup>1095</sup>

Κατά τον Σχολάριο:

Ἔτι, διὰ τὴν θερμὴν τῆς φύσεως πολλὰ πνεύματα ἔχοντες, κἀντεῦθεν εὐρυνόμενοι τὴν καρδίαν, ἐπὶ τὰ μεγάλα ἐξορμῶσι ῥαδίως· διὰ γὰρ τὸν τῆς καρδίας πλατυσμὸν ἐπὶ τὰ μεγάλα τις ἐξορμᾷ.<sup>1096</sup>

Τρίτον, ὅτι ἐκεῖνοι που δεν ἔχουν αισθανθεῖ ἀπόρριψη ἢ ταπείνωση και δεν τους δοκίμασαν οι ἀνάγκες εἶναι μεγαλόψυχοι και πιστεύουν ὅτι εἶναι εὐκόλο να τα καταφέρουν.

Κατά τον Αριστοτέλη:

[...] καὶ μεγαλόψυχοι· οὐ γὰρ ὑπὸ τοῦ βίου πω τεταπείνωνται, ἀλλὰ τῶν ἀναγκαίων ἄπειροί εἰσιν, καὶ τὸ ἀξιούν αὐτὸν μεγάλων μεγαλοψυχία· τοῦτο δ' εὐέλπιδος.

Κατά τον Ακινάτη:

*Similiter etiam illi qui non sunt passi repulsam, nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile. Unde et iuvenes, propter inexperientiam impedimentorum et defectuum, de facili reputant aliquid sibi possibile.*<sup>1097</sup>

Τέλος, κατά τον Σχολάριο:

Ἔτι, δι' ἀπειρίαν τῶν κωλυμάτων καὶ τῆς ἀσθενείας ῥαδίως νομίζουσιν εἶναι τι δυνατόν.<sup>1098</sup>

Ἰδιαιτέρως ἀπὸ τὴν παράθεση τοῦ τρίτου λόγου, σύμφωνα με τὴν παρούσα κατάταξη, διαφαίνεται ὅτι τὴ διαφοροποίηση τοῦ Ακινάτη, ἀκολουθεῖ και ὁ Σχολάριος, γεγονός που δεικνύει ὅτι ἡ βασική του ἐπιδίωξη εἶναι ἡ παράθεση τῆς ἀποψῆς τοῦ Ακινάτη,

<sup>1095</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 6 s. c.

<sup>1096</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 45: 12-14.

<sup>1097</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 6 s. c.

<sup>1098</sup> Scholarius, «Des Passions», XL, 45: 15-16.

ασχέτως προέλευσης, χωρίς κατ' επέκταση να λαμβάνει υπόψη του την αριστοτελική πηγή. Η διαφοροποίηση του Ακινάτη συνίσταται κυρίως στους όρους. Εκείνο, λόγου χάριν, που ο Αριστοτέλης ονομάζει ανάγκη, ο Ακινάτης το ερμηνεύει ως απόρριψη (*repulsa*) και εμπόδιο (*impedimentum*) και η απειρία των νέων λογίζεται ως αδυναμία (*defectus*) που ερμηνεύεται από τον Σχολάριο ως ασθένεια.



Έβδομο και όγδοο ερώτημα

Στο παρόν κεφάλαιο που αφορά την ελπίδα ο Ακινάτης αφιερώνει δύο ακόμη ερωτήματα. Το πρώτο είναι αν η ελπίδα είναι αιτία της αγάπης και το δεύτερο αν η ελπίδα διευκολύνει την ενέργεια ή την πράξη. Η σύνοψη αυτών των ερωτημάτων λείπει από το κείμενο του Σχολάριου, γεγονός που δεικνύει είτε πως ο ίδιος δεν ενδιαφέρεται για αυτά τα ζητήματα, είτε πως ο Ακινάτης τα έχει πραγματευτεί εκτενώς στα προηγούμενα ερωτήματα του κεφαλαίου περί του πάθους της ελπίδας. Η δεύτερη υπόθεση φαίνεται πιο πιθανή, δεδομένου ότι στην απάντηση του όγδοου ερωτήματος ο Ακινάτης πραγματεύεται το αγαθό ως αντικείμενο της ελπίδας, όπως και τα υπόλοιπα αντικείμενά της. Ο ίδιος, στο πρώτο ερώτημα, είχε καταπιαστεί με το ζήτημα των αντικειμένων της ελπίδας υποστηρίζοντας ότι το πρώτο είναι το καλό, δεδομένου ότι η ελπίδα υπάρχει μόνο όταν υπάρχει το καλό και αφορά την επίτευξη αυτού του καλού.<sup>1099</sup> Η διαφορά με την απάντηση του όγδοου ερωτήματος είναι ότι η αγάπη που έχει κάποιος για κάποιον είναι όπως το καλό στο οποίο κανείς ελπίζει.<sup>1100</sup> Αντιστοίχως, στο ένατο ερώτημα ο Ακινάτης πραγματεύεται τον τρόπο με τον οποίο εντείνεται η προσπάθεια εξαιτίας της ελπίδας, εξετάζοντας επίσης το επίμοχθο και το δυνατό καλό ως αντικείμενο της ελπίδας, που έχει επί μακρόν αναλύσει ο Ακινάτης στα προηγούμενα ερωτήματα.

Αξίζει, τέλος, να σημειωθεί ότι και στα δύο αυτά ερωτήματα ο Ακινάτης δεν παραπέμπει στον Αριστοτέλη, αλλά στον Αυγουστίνο και σε χωρία των Γραφών, κατ' ουσίαν για να απαντήσει σε όσες αντιρρήσεις υπάρχουν σχετικά με το θέμα που προσεγγίζει.

---

<sup>1099</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 1 co.

<sup>1100</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 40 a. 7 co.

## Φόβος

### ΦΟΒΟΣ

#### ΚΕΦΑΛΑΙΟ 41. *Περὶ φόβου.*

Το παρόν κεφάλαιο, όπως και τα επόμενα τρία, προσεγγίζουν το πάθος του φόβου. Ο φόβος, όπως και η λύπη, είναι ένα από τα πιο εμφανή πάθη.<sup>1101</sup> Ο Ακινάτης προσεγγίζοντας το πάθος του φόβου εισδύει σε αναλύσεις που αφορούν τη διάκριση μεταξύ των φυσικών και παρά φύσιν φόβων, κατηγοριοποιεί τα είδη των φόβων, προσδιορίζει ακριβώς τις καταστάσεις που δημιουργούν φόβο, αλλά και τι προκαλεί ο φόβος σε έναν άνθρωπο σε σωματικό και διανοητικό επίπεδο.<sup>1102</sup>

Ενδιαφέρον παρουσιάζει η αρίθμηση των παραγράφων κατά τον Σχολάριο, η οποία δεν αντιστοιχεί στην πραγματική αρίθμηση των ερωτημάτων του Ακινάτη. Έτσι, παρότι το πρώτο ερώτημα αντιστοιχεί ακριβώς στο ερώτημα του Ακινάτη, η δεύτερη παράγραφος, όπου εξετάζεται αν ο φόβος είναι ειδικό πάθος, αριθμείται από τον Σχολάριο ως «2.-3.». Ο Σχολάριος πραγματεύεται το θέμα του τέταρτου ερωτήματος στην επόμενη παράγραφο που την αριθμεί ως παράγραφο «4.», ενώ κατ' ουσίαν έχει παραλείψει εντελώς το τρίτο ερώτημα, το οποίο αφορά το ζήτημα του *φυσικού φόβου*.

---

<sup>1101</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 41 a. 1 co.

<sup>1102</sup> Miner, *On the Passions*, 231.

1. Ο φόβος ως πάθος της ψυχής

Ο Σχολάριος παραπέμπει στο βασικό συμπέρασμα του Ακινάτη ότι ο φόβος είναι πάθος της ψυχής, συνυπολογίζοντάς το ως αληθινό πάθος, ακολουθώντας τον Ακινάτη (*Unde verissime sibi competit ratio passionis.*).<sup>1103</sup> Ο λόγος που ο φόβος εκλαμβάνεται ως πάθος της ψυχής είναι ότι συνιστά κίνηση της ορεκτικής, αλλά και της αισθητικής δύναμης. Εξηγεί ο Σχολάριος, κατά το πρότυπο του Ακινάτη, ότι ο φόβος δημιουργείται με κάποια *μεταβολή του οργάνου* και σχετίζεται με το κακό, καθόσον το κακό νικά κάποιον.<sup>1104</sup> Πιο ειδικά, ο Ακινάτης ισχυρίζεται ότι η κίνηση -που πιο ορθά ονομάζεται πάθος- ανήκει, είτε στην ορεκτική δύναμη ενός σωματικού οργάνου, είτε συμπίπτει με κάποια σωματική αλλαγή:

*Et adhuc magis proprie, motus appetitivae virtutis habentis organum corporale, qui fit cum aliqua transmutatione corporali.*<sup>1105</sup>

Η καταγραφή του Σχολάριου είναι επιλεκτική. Ο Σχολάριος προσλαμβάνει την ουσία από την απάντηση του Λατίνου διανοητή, χωρίς να υπεισέρχεται σε ανάλυση των διαφωνιών μεταξύ του Ιωάννη Δαμασκηνού και του Αυγουστίνου, όπως παρατίθενται στις αντιρρήσεις και στην αντίθεση στις αντιρρήσεις από τον Ακινάτη. Συγκεκριμένα, ο Ακινάτης αντιπαραβάλλει τις θέσεις του Ιωάννη Δαμασκηνού: ότι η *κατὰ φύσιν δειλία ἐστὶ δύναμις κατὰ συστολήν τοῦ ὄντος ἀνθεκτική*,<sup>1106</sup> και ότι ο φόβος αφορά το προσδοκώμενο κακό, που είναι μελλοντικό και όχι παρόν.<sup>1107</sup> Για να επιχειρηματολογήσει υπέρ της άποψης ότι ο φόβος δεν συνιστά φυσικό πάθος αντιπαραβάλλει αυτές τις θέσεις με την θεώρηση του Αυγουστίνου, ο οποίος τοποθετεί τον φόβο ανάμεσα στα ψυχικά πάθη.<sup>1108</sup> Αυτός είναι και

<sup>1103</sup> Scholarius, «Des Passions», XLI, 45: 22-24. Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 41 a. 1 co.

<sup>1104</sup> Scholarius, «Des Passions», XLI, 45: 24- 26.

<sup>1105</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 41 a. 1 co.

<sup>1106</sup> Damascenus, «De Fide Orthodoxa», III, col. 1088.

<sup>1107</sup> Προσδοκώμενον μὲν οὖν ἀγαθὸν ἐπιθυμίαν συνιστᾷ, παρόν δὲ ἡδονήν· ὁμοίως δὲ προσδοκώμενον κακὸν φόβον, παρόν δὲ λύπην. (Damascenus, «De Fide Orthodoxa», II, col. 929).

Και σε ἄλλο σημείο: Ὁκνος μὲν οὖν ἐστὶ φόβος μελλούσης ἐνεργείας. (Damascenus, «De Fide Orthodoxa», II, col. 932).

<sup>1108</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 41 a. 1 arg. 1, I<sup>a</sup>-IIae q. 41 a. 1 arg. 2 και I<sup>a</sup>-IIae q. 41 a. 1 s. c.

ο λόγος που ο Σχολάριος αποκλείει την όποια αναφορά στις παραπομπές του δομινικανού θεολόγου, παρότι κρίνονται ως ιδιαίτερος σημαντικές για το θέμα.

Σημαντική είναι επίσης η διαφοροποίηση της θέσης του Ιωάννη Δαμασκηνού στο κείμενο του Ακινάτη. Ο τελευταίος ισχυρίζεται πως ο Δαμασκηνός στο τρίτο βιβλίο του έργου του *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως* διατείνεται πως ο φόβος είναι μια δύναμη που συνεπιφέρει συστολή, η οποία σύρεται έσω και επιθυμεί την ουσία: *Dicit enim Damascenus, in libro III, quod timor est virtus secundum systolen idest contractionem, essentiae desiderativa.*<sup>1109</sup> Ο Δαμασκηνός, εντούτοις, δεν αναφέρεται στον φόβο, αλλά στη δειλία. Επίσης, μιλά για *συστολήν* [...] *άνθεκτική*, ήτοι για μια συστολή συναφή ή προσκολλημένη στο ον, που θα μπορούσε να ερμηνευθεί με την έννοια του λατινικού *contractio*. Εντούτοις δεν κάνει λόγο για επιθυμία και δη για επιθυμία της ουσίας: *η κατά φύσιν δειλία έστι δύναμις κατά συστολήν τοῦ ὄντος άνθεκτική.*<sup>1110</sup> Το σημείο απ' όπου μπορεί να αντλεί ο Ακινάτης και να συμπεραίνει πως η δειλία επιθυμεί την ουσία είναι σε σχέση με αυτό που διατείνεται ο Δαμασκηνός για τη φυσική δειλία:

*Τὸ τῆς δειλίας ὄνομα διπλῆν ἔχει τὴν ἔννοιαν. Ἔστι γὰρ δειλία φυσική, μὴ θελούσης τῆς ψυχῆς διαιρεθῆναι τοῦ σώματος, διὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς ὑπὸ τοῦ Δημιουργοῦ ἐντεθειῶσαν αὐτῇ φυσικὴν συμπάθειάν τε καὶ οἰκειότητα, δι' ἣν φυσικῶς φοβεῖται καὶ ἀγωνιᾷ καὶ παραιτεῖται τὸν θάνατον.*<sup>1111</sup>

Έτσι, κατά τον Δαμασκηνό, δεδομένου ότι το όνομα της δειλίας έχει διπλή σημασία,<sup>1112</sup> ο άνθρωπος μέσω της δειλίας δεν επιθυμεί τη διαίρεση μεταξύ ψυχής και σώματος, εξ αιτίας της φυσικής συμπάθειας και της οικειότητας που ενέθεσε ο δημιουργός για την αποφυγή του θανάτου.<sup>1113</sup>

Η διάσταση μεταξύ των δύο κειμένων είναι σαφής και η παράλειψη του Σχολάριου μπορεί να αποτελεί συνέπεια αυτής της διάστασης. Ωστόσο, δεν μπορεί να παραλεχθεί το γεγονός ότι ο Ακινάτης εντοπίζει τη σωματική διάσταση της δειλίας στο κείμενο του

<sup>1109</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 41 a. 1 arg. 1.

<sup>1110</sup> Damascenus, «De Fide Orthodoxa», III, col. 1088.

<sup>1111</sup> Damascenus, «De Fide Orthodoxa», III, col. 1088.

<sup>1112</sup> Damascenus, «De Fide Orthodoxa», III, col. 1088- 1089.

<sup>1113</sup> Damascenus, «De Fide Orthodoxa», III, col. 1088.

Δαμασκηνού, παρότι δεν αναφέρεται στις στωικές<sup>1114</sup> και επικούρειες καταβολές της θέσης αυτής.<sup>1115</sup> Η έλλειψη σχολιασμού από μέρους του Σχολάριου πιθανότερα επισυμβαίνει εξαιτίας της αναγνώρισης αυτής της επιρροής.

### 2-3. Ο φόβος ως ειδικό πάθος.

Ο Σχολάριος είναι ιδιαιτέρως συνοπτικός σχετικά με το ζήτημα ότι ο φόβος συνιστά ειδικό πάθος. Ο Ακινάτης στο αντίστοιχο ερώτημα της *ST* διερωτάται αν ο φόβος είναι ειδικό ή γενικό πάθος, πράγμα που παραλείπει εντελώς ο Σχολάριος.

Ο λόγος που πρόκειται για ένα πάθος ειδικό, σημειώνει ο Σχολάριος, είναι ότι ο φόβος αντιδιαστέλλεται με τα άλλα πάθη της ψυχής και έχει ειδικό αντικείμενο, το μέλλον και το δύσκολο κακό, στο οποίο είναι αδύνατο να αντισταθεί κανείς (*ᾧ ἀντιστῆναι ἀδύνατον*).<sup>1116</sup> Ο Σχολάριος αποφεύγει να παραθέσει όλες τις αναφορές του Ακινάτη στον Αυγουστίνο, στον Αριστοτέλη και στον Ιωάννη Δαμασκηνό. Ο λόγος πιθανώς να είναι ότι ο Ακινάτης αναφέρεται στα ίδια χωρία του Ιωάννη Δαμασκηνού με τα οποία ασχολήθηκε στην προηγούμενη *quaestio*. Εδώ, όπως έχει ήδη ειπωθεί, ο Ακινάτης ισχυρίζεται πως ο

<sup>1114</sup> Κατά τη στωική φιλοσοφία η πρώτη ορμή του ζώου είναι η αυτοσυντήρηση, η οποία είναι έμφυτη από την γέννηση. Η φύση το εξοικείωσε με τον εαυτό του για να αποφεύγει τα βλαβερά και να προτιμά τα προς αυτό οικεία. Η ηθική φιλοσοφία των Στωικών δεν μπορεί να νοηθεί αποκομμένη από τη λογική και φυσική φιλοσοφία [Πλούταρχος, «Περὶ Στωικῶν Ἐναντιωμάτων», στο *Plutarchus Moralia VI 2*, επιμ. M. Pohlenz, R. Westman (Teubner, 1959), 1035c. Βλ. επίσης: *οὐθὲν μέρος τοῦ ἑτέρου ἀποκεκρίσθαι, καθὰ τινες αὐτῶν φασιν, ἀλλὰ μεμίχθαι αὐτά. καὶ τὴν παράδοσιν μικτὴν ἐποίουν* (Agnim, SVF, 7, 40)], γιατί πρώτο δόγμα αυτής είναι *τό ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν* (SVF, 7, 87) & *Φύσιν δὲ Χρῦσιππος ἐξακούει, ἧ ἀκολουθῶς δεῖ ζῆν τὴν κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην* (7, 89). Στον Αντίπατρο αποδίδεται το: *τὸ τέλος κείσθαι ἐν τῷ διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως ἐκλέγεσθαι μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλέγεσθαι δὲ τὰ παρὰ φύσιν ὑπολαμβάνει* (Agnim, SVF, 1, 58) και στον Παναίτιο τον Ρόδιο: *τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμὰς τέλος ἀπεφήνατο*. (Clemens Alexandrinus, «Stromatum», στο PG 8, col. 1076A), όπου φύση είναι ο κοινός νόμος [*ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων· δεῖ δὲ αὐτὸν προστάτην τε εἶναι τῶν καλῶν καὶ τῶν αἰσχυρῶν καὶ ἄρχοντα καὶ ἡγεμόνα, καὶ κατὰ τοῦτο κανόνα τε εἶναι δικαίων καὶ ἀδίκων καὶ τῶν φύσει πολιτικῶν Ζῶων προστακτικὸν μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέον* (SVF, 3, 314)], δηλαδή ο ορθός λόγος, ο ρυθμιστής Δίας (SVF, 7, 88). Επομένως ο θεῖος λόγος λειτουργεῖ ως κοινός λόγος, και όχι ο εξ αποκαλύψεως λόγος, αλλά ο προσεταιρισμός του ηθικού -θεῖου- νόμου. Πολύ ορθά ο L. Edelstein διαπιστώνει ότι οι Στωικοί θεωροῦν την ηθική ως μια διαδικασία ορθού λόγου, ενώ η έσω φιλοσοφία δίνει έμφαση στον εξ αποκαλύψεως Λόγο (L. Edelstein, *Ο Στωικός σοφός (ἡ το Νόημα του Στωικισμού)*, μτφρ. Ρ. Μπέρκνερ (Αθήνα: Εκδόσεις «Θύραθεν», 2002), 110.

<sup>1115</sup> Η στάση των Στωικών απέναντι στον φόβο είναι σχεδόν ταυτόσημη με αυτή του Επίκουρου (E. Καραμπατζάκη-Περδίκη, *Ο Ποσειδώνιος και η αρχαία Στοά* (Ιωάννινα, 1998), 244).

<sup>1116</sup> Scholarius, «Des Passions», XLI, 45: 27-29.

Δαμασκηνός υποστηρίζει ότι ο φόβος είναι μια δύναμη της επιθυμίας (*timor est virtus desiderative*),<sup>1117</sup> παρότι κάτι τέτοιο δεν ισχύει.<sup>1118</sup> Κρίνεται, ωστόσο, σημαντικό να σημειωθεί ότι με τις άλλες παραπομπές δεν συμβαίνει το ίδιο, καθώς πρόκειται για θέσεις που δεν έχει πραγματευθεί ο Ακινάτης προηγουμένως.

### Τρίτο ερώτημα

Το τρίτο ερώτημα του Ακινάτη που αφορά στον φυσικό φόβο παραλείπεται εντελώς από τον Σχολάριο. Το ερώτημα αυτό το διαμορφώνει ο Ακινάτης βάσει της θέσης του Ιωάννη Δαμασκηνού ότι *ἔστι γὰρ δειλία φυσική, μὴ θελούσης τῆς ψυχῆς διαιρεθῆναι τοῦ σώματος*.<sup>1119</sup> Στην απάντησή του ο Ακινάτης αναλύει τη διαφορά μεταξύ του κατά φύσιν και του παρά φύσιν φόβου κατά το πρότυπο της κατά φύσιν και παρά φύσιν δειλίας, όπως παρουσιάζεται στο έργο του *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως*. Επιπλέον, ο Ακινάτης επεκτείνει τη διαίρεση μεταξύ φυσικής και μη φυσικής δειλίας σε άλλα πάθη, και σε ιδιότητες του όντος, όπως στην επιθυμία, την αγάπη και την ελπίδα.<sup>1120</sup>

Σύμφωνα με τον S. M. Ramírez ο παραλληλισμός μεταξύ του πρώτου και του δεύτερου μέρους του ερωτήματος για τον Ακινάτη είναι τέλειος (*perfectus parallelismus*), ενώ κατά το δεύτερο μισό του ερωτήματος, ήτοι το τρίτο και τέταρτο άρθρο ο Ακινάτης πραγματεύεται τη διαίρεση των ειδών του φόβου (*S. Thomas [...] divisionem timoris proponit*).<sup>1121</sup> Κατά τον R. Miner αυτή η ερμηνεία δεν είναι τόσο αληθής, παρότι και τα δύο ερωτήματα αφορούν τη διάκριση των φόβων, ενώ το τρίτο μέρος περιλαμβάνει έναν διάλογο μεταξύ του Ακινάτη και του Δαμασκηνού αναφορικά με τον κατά φύσιν φόβο.<sup>1122</sup>

Αυτός, ίσως, να συνιστά έναν από τους πιθανούς λόγους παράλειψης ολόκληρου του ερωτήματος από τον Σχολάριο, καθόσον ο Ακινάτης δεν παρέχει σε αυτό το σημείο κάποια κατάταξη ή ανάλυση για το πάθος του φόβου. Από την άλλη, η πιο πιθανή αιτία αποφυγής

---

<sup>1117</sup> [...] *et Damascenus dicit quod timor est virtus desiderative* [...] (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 41 a. 2 arg. 3.)

<sup>1118</sup> Βλ. Προηγούμενο ερώτημα & Damascenus, «De Fide Orthodoxa», III, col. 1088.

<sup>1119</sup> Damascenus, «De Fide Orthodoxa», III, col. 1088.

<sup>1120</sup> Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 41 a. 3 co.

<sup>1121</sup> S. M. Ramírez, *De Passionibus Animae in I II Summae Theologiae Divi Thomae Expositio* (qq. XXII XLVIII). *Obras Completas de Santiago Ramirez*, T. V (Madrid: Instituto de Filosofía Luis Vives, 1973), 391, 399.

<sup>1122</sup> Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, 232.

## Φόβος

της σύνοψης εκ μέρους του Σχολάριου είναι η διάσταση του Ακινάτη με το κείμενο του Δαμασκηνού, εξαιτίας της ταύτισης της δειλίας με τον φόβο. Τέλος, αν ο Σχολάριος έχει υπόψη του τη διδασκαλία του Ιωάννη Δαμασκηνού, πράγμα ασφαλώς πιθανό, τότε ενδεχομένως η σύνοψη σημείων που του είναι ήδη γνωστά θα ήταν περιττή.

Το ίδιο συμβαίνει παραδόξως, και στο επόμενο ερώτημα, όπου ο Ακινάτης τοποθετεί στον τίτλο και το όνομα του Δαμασκηνού. Ο Σχολάριος αναφέρει τον τίτλο, τι ακριβώς πραγματεύεται ο Ακινάτης σε αυτήν την ενότητα, αλλά παραθέτει τα βασικά συμπεράσματα του Ακινάτη σχετικά με τη διδασκαλία του Δαμασκηνού.<sup>1123</sup>

---

<sup>1123</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 41 a. 4 arg. 1.

4. Τα έξι είδη του φόβου κατά τον Ιω. Δαμασκηνό.

Ο Σχολάριος σημειώνει πως ο Ακινάτης πραγματεύεται τα έξι είδη φόβου σύμφωνα με τον Ιωάννη Δαμασκηνό. Ωστόσο, ο πρώτος σημειώνει μόνο ένα εξ αυτών με τον όρο που χρησιμοποιεί ο βυζαντινός θεολόγος. Για τα υπόλοιπα χρησιμοποιεί διαφορετική ορολογία.

Ο φόβος διαιρείται κατά τον Ιωάννη σε *όκνον*, *αίδω*, *αίσχύνην*, *κατάπληξιν*, *έκπληξιν* και *άγωνίαν*.<sup>1124</sup> Όπου ο *όκνος* είναι ο φόβος της μέλλουσας ενέργειας, η αιδώς ο φόβος επί της προσδοκίας ψόγου και αναφέρεται ως πάθος, η αισχύνη ο φόβος για τις αισχρές πράξεις, η κατάπληξη ο φόβος από μεγάλη φαντασία, η έκπληξη ο φόβος από ασυνήθιστη φαντασία και η αγωνία ο φόβος της αποτυχίας.<sup>1125</sup>

Ο Σχολάριος σημειώνοντας τις απαντήσεις του Ακινάτη ορίζει ως *έκλυσις* την αποφυγή του πόνου που βαραίνει τη φύση.<sup>1126</sup> Η *έκλυσις* φαίνεται πως αντιστοιχεί στο πρώτο είδος του φόβου που ο Δαμασκηνός ορίζει ως *όκνο*.<sup>1127</sup> Ο *όκνος* μπορεί να ορισθεί ως οκνηρία ή αμφιβολία, αλλά και ως δισταγμός, και επιπλέον ως βραδύτητα, εξαιτίας της κούρασης, του σωματικού ή ψυχικού φόβου.<sup>1128</sup> Η έκλυση αφορά την εξασθένηση του σώματος και την ατονία, αλλά επίσης σημαίνει την έννοια της ηθικής κατάπτωσης, της απαλλαγής και της απολύτρωσης.<sup>1129</sup>

Ο Ακινάτης υποστηρίζει πως το είδος αυτό, που είναι η αιτία της νωθρότητας ή της αναβλητικότητας, είναι ένα από τα δύο είδη κακών που φοβάται κανείς. Ο Σχολάριος υποστηρίζει πως όλα τα είδη του φόβου ισχύουν ως προς το κακό, που συμβαίνει όταν ενεργούν οι άνθρωποι.<sup>1130</sup> Ο όρος *segnities*, κατά τον Δαμασκηνό ο *όκνος*, αφορά την εργασία και βαραίνει τη φύση εκείνου που αισθάνεται έτσι, δηλαδή εκείνου που αποφεύγει

---

<sup>1124</sup> Damascenus, «De Fide Orthodoxa», II, col. 932.

<sup>1125</sup> Damascenus, «De Fide Orthodoxa», II, col. 932.

<sup>1126</sup> Scholarius, «Des Passions», XLI, 45: 30-31.

<sup>1127</sup> Damascenus, «De Fide Orthodoxa», II, col. 932.

<sup>1128</sup> Δ. Δημητράκου, «όκνος», στο *Μέγα Λεξικό της Ελληνικής Γλώσσας* [1875-1966] (Αθήνα: Εκδόσεις Πιρόγα, 2008), τ. 6, 5078.

<sup>1129</sup> Δ. Δημητράκου, «έκλυσις», στο *Μέγα Λεξικό της Ελληνικής Γλώσσας* [1875-1966] (Αθήνα: Εκδόσεις Πιρόγα, 2008), τ. 3, 2356.

<sup>1130</sup> Scholarius, «Des Passions», XLI, 45: 33-34.



να πράξει από τον φόβο μην κοπιάσει.<sup>1131</sup> Το δεύτερο είδος των κακών που φοβάται κανείς, ο Σχολάριος το ορίζει *έντροπή* και αφορά κάτι κακό που πρόκειται να, ή νομίζει κανείς ότι θα πραγματοποιηθεί.<sup>1132</sup> Η ντροπή αντιστοιχεί σε εκείνο που ορίζει ο Ακινάτης ως *erubescencia*,<sup>1133</sup> και ο Δαμασκηνός ως *αίδω*.<sup>1134</sup> Η ντροπή, κατά τον Σχολάριο, ονομάζεται *αίσχύνη*, όταν αποστρέφεται το κακό που πραγματοποιήθηκε, και εδώ οι όροι των δύο βυζαντινών διανοητών συμπίπτουν.<sup>1135</sup>

Τα υπόλοιπα είδη του φόβου, σύμφωνα με την κατάταξη του Δαμασκηνού, ο Ακινάτης διατείνεται πως σχετίζονται με τους τρεις λόγους βάσει των οποίων αυτό που είναι κακό ξεπερνά την ανθρώπινη αντίσταση.<sup>1136</sup> Έτσι, πρώτον, ο λόγος είναι ποσοτικός και αφορά το μέγεθος. Επί παραδείγματι, όταν ένας άνθρωπος σκέπτεται ένα μεγάλο κακό η αποκάλυψη του οποίου είναι δύσκολο να γίνει γνωστή, τότε αυτό είναι άξιο κατάπληξης ή θαυμασμού (*admiratio*). Ο δεύτερος λόγος είναι η έλλειψη εξοικείωσης, εξαιτίας του κακού που δεν είναι συνηθισμένος ο άνθρωπος να αντιμετωπίζει και έτσι, κατά την κρίση του, πρόκειται για μεγάλο κακό. Αυτό το κακό είναι άξιο έκπληξης (*stupor*) και προκαλείται από τη φαντασία για κάτι ασυνήθιστο. Ο τρίτος και τελευταίος λόγος είναι ο φόβος του απρόοπτου, με τον τρόπο που αγωνιά κανείς για τις μέλλουσες ατυχίες και αυτό το είδος φόβου ονομάζεται αγωνία (*agonia*).<sup>1137</sup> Ο Σχολάριος ερμηνεύει τα λεγόμενα του Ακινάτη σημειώνοντας πως αν το κακό ήταν εξωτερικό τότε, είτε θα ήταν ανυπολόγιστο, είτε ανυπόστατο *λόγω του μεγέθους*, ώστε να μην μπορεί κανείς να καταλάβει την έκβασή του και άρα είναι *θαῦμα*. Είτε θα ήταν *ἐκπληξίς*, με τη λογική αυτού που δεν είναι συνηθισμένο (*λόγω του ἀήθους*), ακόμα κι αν δεν ήταν μεγάλη, της οποίας (έκπληξης) είναι αίτια η *ἀήθης φαντασία*. Ή θα λεγόταν *ἀγωνία* με τη λογική του απρονόητου, όπως ακριβώς υπάρχει φόβος για τα μελλοντικά δυστυχήματα.<sup>1138</sup>

<sup>1131</sup> *In operatione autem ipsius hominis, potest duplex malum timeri. Primo quidem, labor gravans naturam. Et sic causatur segnitias, cum scilicet aliquis refugit operari, propter timorem excedentis laboris.* (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 41 a. 4 co.).

<sup>1132</sup> Scholarius, «Des Passions», XLI, 45: 31-32.

<sup>1133</sup> Το ρήμα *erubescere* σημαίνει κοκκινίζω από ντροπή.

<sup>1134</sup> Damascenus, «De Fide Orthodoxa», II, col. 932.

<sup>1135</sup> Scholarius, «Des Passions», XLI, 45: 32-33. Damascenus, «De Fide Orthodoxa», II, col. 932.

<sup>1136</sup> Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 41 a. 4 co.

<sup>1137</sup> Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 41 a. 4 co.

<sup>1138</sup> Scholarius, «Des Passions», XLI, 45: 36-39.

Από την παράθεση και των τριών μερών καθίσταται σαφές ότι υπάρχει πλήρης αντιστοιχία των τριών τελευταίων ειδών του φόβου, κατά την κατάταξη του Δαμασκηνού, με την κατάταξη του Ακινάτη, που αφορά τα εξωτερικά δεινά και που ακολουθείται χωρίς διαφορές από τον Σχολάριο. Εκείνο που ο Ακινάτης θεωρεί ως άξιο κατάπληξης ή θαυμασμού (*admiratio*) και ο Σχολάριος το ορίζει ως *θαῦμα*, ο Δαμασκηνός το έχει προηγουμένως ερμηνεύσει ως κατάπληξη, που αφορά τον φόβο από μεγάλη φαντασία.<sup>1139</sup> Απόλυτη αντιστοιχία υπάρχει μεταξύ των επόμενων δύο ειδών, ήτοι της έκπληξης (*stupor*) και της αγωνίας (*agonia*).

Σημαντική κρίνεται μια βασική παράλειψη στη σύνοψη του Σχολάριου. Ο Ακινάτης στην απάντηση των αντιρρήσεων αναφέρει πως η διάσταση αμβλύνεται εξαιτίας της επάρκειας της αυθεντίας του Ιωάννη Δαμασκηνού και του Γρηγορίου Νύσσης: *Sed in contrarium sufficiat auctoritas Damasceni et Gregorii Nysseni*.<sup>1140</sup> Οι αναφορές αφορούν στα έργα *Ρητορική* και *Μετὰ τὰ φυσικά* του Αριστοτέλη σχετικά με το πόσα και ποια είναι τα είδη του φόβου. Προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι ο Σχολάριος δεν αναφέρει και δεν σχολιάζει τη θέση αυτή του Ακινάτη.

---

<sup>1139</sup> Damascenus, «De Fide Orthodoxa», II, col. 932.

<sup>1140</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 41 a. 4 s. c.

ΤΟ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ ΤΟΥ ΦΟΒΟΥ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 42. *Περὶ τοῦ ἀντικειμένου τοῦ φόβου.*

1. Το αντικείμενο του φόβου είναι το κακό

Σύμφωνα με τον Σχολάριο, αποδεικνύεται<sup>1141</sup> (από τον Ακινάτη), ότι τὸ κακὸν ἀντικείμενον ἔστι τοῦ φόβου.<sup>1142</sup> Αυτή είναι και η μόνη σημείωση του βυζαντινού θεολόγου στη σύνοψη του. Συγκεκριμένα, ο Ακινάτης υποστηρίζει ότι η σκέψη της στέρησης του αγαθού είναι εκείνη που προκαλεί τον φόβο,<sup>1143</sup> και η στέρηση του καλού συνεπάγεται την ύπαρξη του κακού. Αυτή η άποψη, καθώς και τα συναγόμενα εξ αυτής λείπουν από τη σύνοψη του Σχολάριου.

Μαζί με αυτά ο Σχολάριος αποφεύγει να αναφερθεί σε πληθώρα παραπομπών του Ακινάτη. Συγκεκριμένα, ο Ακινάτης στην πρώτη αντίρρηση χρησιμοποιεί την άποψη του Αυγουστίνου ότι δεν υπάρχει καμία αμφιβολία πως κανείς φοβάται μόνο να μην να χάσει αυτό που αγαπά και αυτό που έχει αποκτήσει ή φοβάται μήπως δεν αποκτήσει αυτό που αγαπά και αυτό που ελπίζει,<sup>1144</sup> η οποία οδηγεί στο συμπέρασμα ότι το αντικείμενο του φόβου θα είναι καλό.<sup>1145</sup> Στη δεύτερη αντίρρηση ο Ακινάτης επίσης χρησιμοποιεί την αριστοτελική άποψη ότι οι κατώτεροι φοβούνται τους ανώτερους τους,<sup>1146</sup> γεγονός που δεικνύει πως η δύναμη είναι κάτι που κανείς φοβάται. Υποστηρίζει δε ο Λατίνος θεολόγος ότι κάτι τέτοιο είναι καλό και από αυτό συμπεραίνεται πως το αντικείμενο του φόβου είναι καλό.<sup>1147</sup> Η τρίτη παραπομπή του Ακινάτη που χρησιμοποιείται για να καταδείξει πως το αντικείμενο του φόβου είναι το καλό,<sup>1148</sup> όταν μάλιστα υπάρχει η προτροπή του να

---

<sup>1141</sup> [...] δεικνυται [...] (Scholarius, «Des Passions», XLII, 46: 2).

<sup>1142</sup> Scholarius, «Des Passions», XLII, 46: 2-3.

<sup>1143</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 42 a. 1 co.

<sup>1144</sup> *Nulli dubium est non aliam metuendi esse causam, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum.* (Augustinus, «De Diversis Quaestionibus LXXXIII», στο *PL* 40, επιμ. J. P. Migne (Paris: 1863), col. 22.

<sup>1145</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 42 a. 1 arg. 1.

<sup>1146</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, B 1380 21-23.

<sup>1147</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 42 a. 1 arg. 2.

<sup>1148</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 42 a. 1 arg. 3.

φοβούνται οι άνθρωποι τον Κύριο, είναι η εξής: *φοβήθητε τὸν Κύριον πάντες οἱ ἅγιοι αὐτοῦ, ὅτι οὐκ ἔστιν ὑστέρημα τοῖς φοβουμένοις αὐτόν.*<sup>1149</sup>

Η θέση που χρησιμοποιεί ο Ακινάτης για να αντιτεθεί στις αντιρρήσεις είναι η γνώριμη θέση του Ιωάννη Δαμασκηνού, ο οποίος, κατά τον Ακινάτη υποστηρίζει ότι ο φόβος έχει να κάνει με ένα μελλοντικό κακό.<sup>1150</sup> Ωστόσο, το ίδιο υποστηρίζει και ο Αριστοτέλης στη *Ρητορική*,<sup>1151</sup> πράγμα που δεν σημειώνει ο Ακινάτης. Η θέση αυτή παρότι σημειώνεται στο κείμενο του Ακινάτη εντός εισαγωγικών δεν υπάρχει αυτούσια στο έργο του Ιωάννη *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*. Το χωρίο του Δαμασκηνού, απ' όπου συνάγεται ότι ο φόβος σχετίζεται με ένα μελλοντικό κακό, είναι το εξής: *Ὅκνος μὲν οὖν ἔστι φόβος μελλούσης ἐνεργείας.*<sup>1152</sup> Από αυτή τη θέση, όμως, προκύπτει και η βασική απάντηση του Ακινάτη, γεγονός ενδεικτικό πως ο ίδιος δεν προσεγγίζει με διαφορετικό τρόπο το θέμα του φόβου. Ακόμη, η αντίληψη περί της εκ νέου ανάλυσης των ήδη ειπωμένων ενισχύεται από την επανάληψη της αναφοράς στο έκτο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχειῶν* του Αριστοτέλη, και στην αναδιατύπωση της θέσης ότι αυτό που ανήκει στην ορεκτική δύναμη είναι η προσχώρηση και η αποχώρηση, κατά τη διατύπωση του Σχολαρίου σε προηγούμενο σημείο,<sup>1153</sup> και ἡ δῖωξις και ἡ φυγή, σύμφωνα με τα λεγόμενα του Αριστοτέλη, όπου η δῖωξις αφορά το καλό και η φυγή το κακό.<sup>1154</sup>

---

<sup>1149</sup> Ψαλμοί, 33: 10.

<sup>1150</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 42 a. 1 s. c.

<sup>1151</sup> ἔστω δὴ ὁ φόβος λύπη τις ἢ ταραχὴ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ [...] (Αριστοτέλης, *Ρητορική*, B 1382a21-22).

<sup>1152</sup> Damascenus, «De Fide Orthodoxa», II, col. 932.

<sup>1153</sup> Βλ. ὅτι ἔστιν ἐν τῇ ψυχῇ πάθος ᾧ οὐδὲν ἔστιν ἐναντίον κατ' ἐναντιότητα προσχωρήσεως ἢ ἀποχωρήσεως, ἢ κατ' ἐναντιότητα ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ. (Scholarius, «Des Passions», XXIII, 28: 37-38).

<sup>1154</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 42 a. 1 co. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1139a 20-22.

2. Τὸ κακὸν τῆς φύσεως,<sup>1155</sup> εἶπερ ὁ θάνατος, κατὰ τὸν Φιλόσοφον [...], φοβερῶτατον.<sup>1156</sup>

Ο Σχολάριος διαφοροποιεί την τιτλοφόρηση του ερωτήματος από τον Ακινάτη. Το ερώτημα στη *ST* είναι αν ο φόβος των δεινών είναι μια φυσική διαδικασία. Εντούτοις, από τη διατύπωση και μόνο της πρώτης φράσης του Σχολάριου, στην οποία πάντοτε υποδεικνύεται το θέμα της εκάστοτε παραγράφου προβάλλεται ότι το κακό, κατά τον Αριστοτέλη είναι κάτι που υπάρχει στη φύση ή διαφορετικά ότι είναι φυσικό και συνάμα ότι είναι φοβερῶτατον.<sup>1157</sup> Για να γίνει, όμως, κατανοητό πως δέχεται ο φιλόσοφος τὸ κακὸν τῆς φύσεως ο Σχολάριος δίνει το παράδειγμα του θανάτου. Η χρήση της έννοιας του θανάτου πραγματοποιείται και από τον Αριστοτέλη, όπως υποστηρίζει και ο Σχολάριος, στο τρίτο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχειῶν*, όπου ο φιλόσοφος διατείνεται ότι το πιο φοβερό από όλα τα δεινά είναι ο θάνατος.<sup>1158</sup> Ωστόσο, η σύνδεση του θανάτου με ένα φυσικό κακό πραγματοποιείται από τον Ακινάτη στην απάντηση στις αντιρρήσεις.<sup>1159</sup>

Ο Ακινάτης παραπέμπει σε δύο ακόμη θέσεις του Αριστοτέλη στην πρώτη αντίρρηση του ερωτήματος.<sup>1160</sup> Η πρώτη θέση είναι ότι ὁ γὰρ φόβος βουλευτικούς ποιεῖ,<sup>1161</sup> και απόδειξη για αυτό, κατά τον Αριστοτέλη, είναι ότι εκείνος που φοβάται σκέφτεται και αποφασίζει προφανώς για πράγματα για τα οποία υπάρχει ελπίδα.<sup>1162</sup> Η δεύτερη θέση *περὶ*

<sup>1155</sup> Η πορεία της έννοιας του κακού στους αιώνες εξελίχθηκε από τον ταύτισή της με την ύλη ως μη ον (Πλάτων, *Πολιτεία*, 380c & 379c, Αριστοτέλης και Φίλων Αλεξανδρεύς), σε αόριστη δυάδα (νεοπυθαγορισμός), και από κει σε στέρηση του καλού (Πλωτίνος, «*Ἐννεάδες*», στο *Plotini Opera*, επιμ. P. Henry & R. H. Schwyzer (Bruxelles & Paris: Museum Lessianum 1964-1973), I, 8,11) και εν τέλει σε εξάλειψη της δυϊστικής αντίληψης της ύπαρξής του (Πρόκλος), η οποία βεβαιώνεται από τον Ψευδο-Διονύσιο και θεωρείται πλέον ως παρυσπόσταση. Το κακό στην θωμική ηθική διδασκαλία είναι προϊόν της διδασκαλίας του Πρόκλου και κατ' ακολουθία του Ψευδο-Διονύσιου. Παράλληλα, μέσω της άμεσης επαφής του Ακινάτη με τα εκ νέου μεταφρασμένα κείμενα του Αριστοτέλη τον 13ο αι., αποκεκαθαρμένα από τις νεοπλατωνικές επιρροές των Αράβων φιλοσόφων, λαμβάνει έναν ισχυρότερο χαρακτήρα, ο οποίος παγιώνεται μέσω της αυθεντίας του Αριστοτέλη. Στην έσω φιλοσοφία το κακό ονομάζεται αμαρτία, η οποία είναι κάθε πράξη της ελεύθερης βούλησης του ανθρώπου προερχόμενη από παράβαση του ηθικού νόμου [I. Καρμύρης, *Χριστιανική Ηθική*, τεύχος Α' (Αθήνα, 1967), 161].

<sup>1156</sup> Scholarius, «Des Passions», XLII, 46: 4-5.

<sup>1157</sup> Scholarius, «Des Passions», XLII, 46: 4-5.

<sup>1158</sup> [...] φοβερῶτατον δ' ὁ θάνατος [...] (Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1115a26).

<sup>1159</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 42 a. 2 s. c.

<sup>1160</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 42 a. 2 arg. 1.

<sup>1161</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, B 1383a7. Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 42 a. 2 arg. 1.

<sup>1162</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, B 1383a6-8.

τῶν ἐφ' ἡμῖν<sup>1163</sup> αφορά την αντίληψη ότι οι άνθρωποι σκέφτονται και αποφασίζουν (βουλευόμεθα) για πράγματα που εξαρτώνται από αυτούς και είναι εφικτά. Κατ' επέκταση δεν μπορούν να αποφασίζουν για τα αιώνια, για τα αναγκαία και για τα φυσικά.<sup>1164</sup> Ο Ακινάτης χρησιμοποιεί αυτές τις δύο θέσεις για να φέρει την αντίρρηση ότι δεν υπάρχει φόβος για δεινά που προκύπτουν από τη φύση.<sup>1165</sup> Ο Σχολάριος, εντούτοις, αναφέρει μόνο την παραπομπή που χρησιμοποιείται για την αντίθεση στις αντιρρήσεις, γεγονός που δεικνύει την έμφαση που ο ίδιος δίνει στα συμπεράσματα και όχι στη πορεία του συλλογισμού του Ακινάτη.

Στη πορεία ο Σχολάριος επεξηγεί τη χρήση της φράσης *τὸ κακὸν τῆς φύσεως*. Σημειώνει, με την ίδια οπτική, ότι υπάρχουν δύο τρόποι που μπορεί να χρησιμοποιηθεί αυτή η φράση. Ο πρώτος είναι όταν το κακό υπάρχει από αιτία φυσική, όπως ακριβώς ο φυσικός θάνατος και οι όμοιες στερήσεις, οι οποίες αποκαλούνται *φυσικὰ κακὰ*. Όταν οι στερήσεις αυτές υπάρχουν από φυσική αιτία, τότε εκλαμβάνονται ως αποτελέσματα της φύσης και ως στερήσεις του καλού της φύσης. Ο δεύτερος τρόπος που χρησιμοποιείται *τὸ κακὸν τῆς φύσεως* είναι όταν το κακό προέρχεται από αιτία που δεν είναι φυσική, όπως ο θάνατος στον οποίο οδηγείται κανείς όταν διώκεται.<sup>1166</sup> Ο θάνατος είναι μεν μια φυσική κατάληξη, και για αυτόν τον λόγο ονομάζεται φυσικό κακό, ωστόσο ο τρόπος από όπου προέρχεται δεν είναι φυσικός. Έτσι, κατά τον Σχολάριο, *τὸ κακὸν τῆς φύσεως* μπορεί άλλοτε να φοβίζει και άλλοτε όχι.<sup>1167</sup>

Μέχρι αυτού του σημείου ο Σχολάριος παραθέτει την απάντηση του Ακινάτη<sup>1168</sup> με μόνη διαφοροποίηση την παράλειψη της αναφοράς του Ακινάτη στην αριστοτελική θέση: *ἔστω δὴ ὁ φόβος λύπη τις ἢ ταραχὴ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ [...]*,<sup>1169</sup> στην οποία βασίζει ο Ακινάτης τον συλλογισμό του. Ο Σχολάριος, επίσης σταματά την ακριβή παράθεση του κειμένου, στο σημείο που ο Ακινάτης πραγματοποιεί μια νέα αναφορά στην ίδια θέση του Αριστοτέλη. Ο Ακινάτης συγκεκριμένα υποστηρίζει ότι το κακό

<sup>1163</sup> Μια θέση που ανέπτυξε πιο διεξοδικά ο Επίκτητος (Βλ. Epictetus, «Enchiridion», στο *Epicteti Dissertationes ab Arriano Digestae*, επιμ. H. Schenkl (Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1916), 1.1. – 1.2.

<sup>1164</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1112a21-34.

<sup>1165</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 42 a. 2 arg. 1.

<sup>1166</sup> Scholarius, «Des Passions», XLII, 46: 5-10.

<sup>1167</sup> Scholarius, «Des Passions», XLII, 46: 10.

<sup>1168</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 42 a. 2 co.

<sup>1169</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, B 1382a21-22.

της φύσης άλλοτε φοβίζει και άλλοτε όχι δεδομένου ότι ο φόβος προκύπτει από τη φαντασία του μέλλοντος κακού. Οτιδήποτε εξαλείφει τη φαντασία του μελλοντικού κακού εξαλείφει, επίσης, τον φόβο.<sup>1170</sup> Αυτή είναι η θέση που παραλείπει ο Σχολάριος. Αντ' αυτής σημειώνει ότι κάτι είναι φοβερό όταν εκλαμβάνεται ότι το κακό βρίσκεται κοντά ή πλησιάζει. Τότε υπάρχει η ελπίδα της απόδρασης. Αν συμβαίνει το αντίθετο τότε δεν είναι φοβερό.<sup>1171</sup> Δεν υπάρχει αντιστοιχία της θέσης αυτής του Σχολάριου στο κείμενο του Ακινάτη. Η αντιστοιχία, όμως, ευρίσκεται με την άποψη του Αριστοτέλη, κατά την οποία, φοβούνται μόνο εκείνοι οι οποίοι πιστεύουν ότι πρόκειται να πάθουν κάτι συγκεκριμένο (ένα ορισμένο πάθημα), από συγκεκριμένα πρόσωπα, σε ορισμένη εποχή.<sup>1172</sup> Κάτι τέτοιο δεν υποστηρίζει ο Ακινάτης, καθότι ακριβώς έπειτα εξετάζει τους δύο τρόπους σύμφωνα με τους οποίους ένα κακό μπορεί να μην φανερώνεται στο μέλλον.<sup>1173</sup> Ο Σχολάριος αναφέρει αυτούς τους δύο τρόπους συνοπτικά, χωρίς να διατυπώσει πως αυτό που εξετάζει αφορά τους δύο τρόπους που δεν φανερώνεται ένα κακό ως μελλοντικό. Η διαφοροποίηση του Ακινάτη με τον Σχολάριο έγκειται στην προσέγγιση του ζητήματος, καθόσον ο Σχολάριος πραγματεύεται, κατά το πρότυπο του Αριστοτέλη, τις δύο πλευρές κατά τις οποίες οι άνθρωποι δεν φοβούνται ένα μελλοντικό κακό.

Πρακτικά, κατά τον Σχολάριο, οι άνθρωποι από τη μια πλευρά θεωρούν ότι απέχουν και φαντάζονται ότι δεν θα συμβεί το κακό σε εκείνους και κατ' επέκταση δεν φροντίζουν γι' αυτό. Αντιστοίχως συμβαίνει, επί παραδείγματι με τον θάνατο, όπου οι περισσότεροι δεν τον σκέφτονται. Ακόμη, όταν ο θάνατος αναγκαστικά πρόκειται να συμβεί, νομίζουν ότι δεν θα τους συμβεί.<sup>1174</sup> Αυτή είναι επίσης η μια πλευρά σύμφωνα με την κατάταξη του Ακινάτη,<sup>1175</sup> αλλά και με την κατάταξη του Αριστοτέλη.<sup>1176</sup> Η άλλη πλευρά, κατά τον Σχολάριο, είναι ότι οι άνθρωποι θεωρούν ότι λειτουργεί το κακό σαν παρόν,<sup>1177</sup> και γι' αυτό δεν φοβούνται ένα μελλοντικό κακό.

<sup>1170</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 42 a. 2 co.

<sup>1171</sup> Scholarius, «Des Passions», XLII, 46:11-12.

<sup>1172</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, B 1382b 34-35.

<sup>1173</sup> *Quod autem non appareat aliquod malum ut futurum, potest ex duobus contingere.* (Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 42 a. 2 co.).

<sup>1174</sup> Scholarius, «Des Passions», XLII, 46: 12-15.

<sup>1175</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 42 a. 2 co.

<sup>1176</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, B 1382b 28-34.

<sup>1177</sup> Scholarius, «Des Passions», XLII, 46: 15.

Ο Σχολάριος αναφέρει, όπως και ο Ακινάτης,<sup>1178</sup> ότι αυτό ισχυρίζεται ο φιλόσοφος στη *Ρητορική*, ότι δηλαδή *οἱ ἤδη τυμπανιζόμενοι*, ήγουν οι χτυπημένοι (δαρμένοι) δεν φοβούνται την αναγκαιότητα του θανάτου, όταν τη βλέπουν να έρχεται με αποτέλεσμα να αναιρούν μέσω της ‘αναίρεσης της φαντασίας’ του επικείμενου κακού και τον φόβο, εφόσον ο φόβος προέρχεται από τη φαντασία του κακού που θα γίνει.<sup>1179</sup> Στην πραγματικότητα ο Σχολάριος συναρμολογεί τα επιχειρήματα του Ακινάτη με τις παραπομπές του στη κύρια απάντηση του Ακινάτη. Η χρήση της μετοχής *τυμπανιζόμενοι* παραπέμπει στην αριστοτελική θέση, σύμφωνα με την οποία: *Οὐκ οἴονται δὲ παθεῖν [...] οὔτε οἱ ἤδη πεπονθέναι πάντα νομίζοντες τὰ δεινὰ καὶ ἀπεψυγμένοι πρὸς τὸ μέλλον, ὥσπερ οἱ ἀποτυμπανιζόμενοι ἤδη.*<sup>1180</sup> Είναι αρκετά πιθανό, επομένως, ο Σχολάριος να ανατρέχει στο αριστοτελικό κείμενο ή στην περίπτωση που μελετά στο σημείο αυτό τη μετάφραση του Κυδώνη, να έχει ανατρέξει ο τελευταίος στο αριστοτελικό κείμενο. Εντούτοις, ο Σχολάριος, με τη διάθεσή του να συνοψίσει την απάντηση του Ακινάτη, προτρέπει σε μια διατύπωση που αλλοιώνει τους ισχυρισμούς του Ακινάτη.

Συγκεκριμένα, ο Ακινάτης υποστηρίζει αφενός ότι εκείνοι που πρόκειται να εκτελεστούν δεν φοβούνται γιατί βλέπουν το αναπόφευκτο του επικείμενου θανάτου τους. Όμως, σε διαφορετικό σημείο, αναφερόμενος στην αριστοτελική θέση ότι ο φόβος προκύπτει από τη φαντασία του μέλλοντος κακού, υποστηρίζει ότι ο,τιδήποτε αποκλείει τη φαντασία του μέλλοντος κακού εξουδετερώνει επίσης τον φόβο. Αυτή η θέση χρησιμοποιείται για να καταδείξει ότι το κακό της φύσης μπορεί είτε να είναι φοβερό, είτε να μην είναι. Το επιχείρημα του Σχολάριου ότι *οἱ ἤδη τυμπανιζόμενοι* δεν φοβούνται εξαιτίας της αναίρεσης της φαντασίας του επικείμενου κακού στην προκειμένη περίπτωση διακρίνεται σαφώς από τα επιχειρήματα του Ακινάτη και του Αριστοτέλη.

---

<sup>1178</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 42 a. 2 co.

<sup>1179</sup> Scholarius, «Des Passions», XLII, 46: 16-19.

<sup>1180</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, B 1382b35-1383a5.



Τρίτο ερώτημα

Ο Σχολάριος παραλείπει ολόκληρο το ερώτημα του Ακινάτη, δηλαδή αν υπάρχει φόβος περί του κακού που συνδέεται με την αμαρτία (*malum culpae*). Στο παρόν κεφάλαιο ο Ακινάτης προσεγγίζει το πάθος του φόβου υπό την οπτική της αμαρτίας, γεγονός δηλωτικό μιας επισκόπησης πιότερο θεολογικής. Δεν μπορεί, ωστόσο, με σιγουριά να διαπιστωθεί αν ο λόγος παράλειψής του είναι αυτός.

Από τις παραπομπές του Ακινάτη, δύο μόνο αφορούν τον Αριστοτέλη, στον οποίο βασίζεται ο Ακινάτης για τη διαμόρφωση της κύριας απάντησής του. Οι υπόλοιπες παραπομπές είναι στον Κικέρωνα, τον Αυγουστίνο και τους υπομνηματισμούς του στο Ευαγγέλιο του Ιωάννη, στο βιβλίο του *Ήσαΐα* και στην *Πρός Γαλάτας* επιστολή.<sup>1181</sup> Η θεματολογία του κεφαλαίου επεκτείνεται και στο πάθος της ελπίδας, για το οποίο διατυπώνονται ξανά τα τέσσερα αντικείμενα: το καλό, το μέλλον, το *άξιόλογον* και το *δυνατόν*. Ενδεχομένως ο λόγος της παράλειψης να είναι η επανάληψη της προγενέστερης θεματολογίας. Ωστόσο, ο Ακινάτης χρησιμοποιεί ως βάση αυτά τα αντικείμενα για να συνάγει τα αντικείμενα του φόβου.

Κύριο αντικείμενο είναι ένα κακό που σχετίζεται με το μέλλον. Είναι επίσης επίμοχθο (αντίστοιχο του *άξιόλογου*, με αρνητική σημασία) και τέτοιο, ώστε να μην δύναται εύκολα να αποφευχθεί. Η πραγμάτευση των καταστάσεων του αντικειμένου του φόβου κρίνεται ιδιαιτέρως σημαντική, ωστόσο ο Σχολάριος αποφασίζει να τα παραλείψει από την επιτομή του.

Ο Σχολάριος πραγματεύεται τα επόμενα ερωτήματα με τον συνήθη τρόπο και συνεχίζει την αρίθμησή του από το νούμερο τέσσερα.

---

<sup>1181</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 42.

4. Ο φόβος προκαλεί φόβο

Ο Σχολάριος σχετικά με το ερώτημα αν ο ίδιος ο φόβος προκαλεί φόβο απαντά θετικά και βασίζεται στην κύρια απάντηση του Ακινάτη. Ο Σχολάριος παραθέτει ολόκληρη σχεδόν την απάντηση του Ακινάτη με συνοπτική μορφή.

Αρχικά, χρησιμοποιεί τη θέση ότι ο φόβος μπορεί να γίνει φοβερός, με τον ίδιο τρόπο που αγαπά κανείς τον έρωτα και πονά από τον ίδιο του τον πόνο.<sup>1182</sup> Το ίδιο υποστηρίζει ο Ακινάτης στην αντίθεση στις αντιρρήσεις: *Sed contra est quod homo potest amare amorem, et dolere de dolore*.<sup>1183</sup> Σημειώνει, επίσης, ότι τούτο συμβαίνει όταν ο φόβος προέρχεται από εξωτερική αιτία, και τότε είναι πάθος που ακολουθεί τη φαντασία του απελευθερωμένου κακού (*καθὸ ἐστὶ πάθος τι ἐπόμενον τῇ φαντασίᾳ τοῦ ἀπολελυμένου κακοῦ*).<sup>1184</sup>

Η θέση ότι η αιτία του φόβου είναι εν μέρει εξωτερική και εν μέρει σχετίζεται με τη βούλησή μας είναι θωμική.<sup>1185</sup> Πρόκειται, για μια θέση που παραθέτει ο Σχολάριος, δεδομένου ότι στην αρχή της παραγράφου σημειώνει την περίπτωση που ο φόβος προέρχεται από εξωτερική αιτία (*ἀπ' αἰτίας ἔξωθεν προῆ*) και στο τέλος της παραγράφου, την περίπτωση που ο φόβος υπόκειται στη βούλησή μας (*τῇ ἡμετέρα θελήσει*).<sup>1186</sup>

Τέλος, ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι ο Σχολάριος διατυπώνει τη θέση του Αυγουστίνου,<sup>1187</sup> χωρίς να τον ονοματίζει. Ο Ακινάτης συγκεκριμένα υποστηρίζει στο τέλος της απάντησής του ότι με την οπτική του φόβου που προκαλείται από τη βούλησή ισχύει ότι ο φόβος δεν μπορεί να προκαλέσει φόβο. Ο Ακινάτης, ακόμη, αναφέρει πως επειδή κάποιος μπορεί να χρησιμοποιήσει τα επιχειρήματα του Αυγουστίνου για να καταδείξει ότι ο φόβος δεν μπορεί με τίποτα να προκαλέσει φόβο είναι απαραίτητο να απαντήσει ο ίδιος στις αντιρρήσεις για την αποφυγή παρανοήσεων.<sup>1188</sup> Ο Σχολάριος ακολουθεί τις υποδείξεις του Ακινάτη και παραθέτει ότι στην περίπτωση που ο φόβος προκύπτει από εξωτερική

<sup>1182</sup> Scholarius, «Des Passions», XLII, 46: 20-21.

<sup>1183</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 42 a. 4 s. c.

<sup>1184</sup> Scholarius, «Des Passions», XLII, 46: 21-23.

<sup>1185</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 42 a. 4 co.

<sup>1186</sup> Scholarius, «Des Passions», XLII, 46: 20-26.

<sup>1187</sup> Augustinus, «De Diversis Quaestionibus LXXXIII», col. 24-25.

<sup>1188</sup> *Sed quia rationibus quas inducit, aliquis posset uti ad ostendendum quod timor nullo modo timeatur, ideo ad eas respondendum est.* (Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 42 a. 4 co.)

αιτία φοβάται κανείς το φόβο, ώστε ολοφάνερα δεν εξαρτάται από τη ανάγκη του να φοβάται λόγω κάποιας εναντιότητας μεγάλου κακού, όταν όμως ο φόβος είναι δυνατόν να απωθηθεί, τότε δεν είναι φοβερός.<sup>1189</sup>

### 5. Τα άηθη και τα αίφνίδια

Ο Σχολάριος συνοψίζει την κύρια θέση του Ακινάτη στο παρόν ερώτημα, η οποία είναι ότι τα *άηθη* πράγματα και τα *αιφνίδια* είναι φοβερότερα. Με τα *άηθη* πράγματα ο Σχολάριος ερμηνεύει το επίθετο πληθυντικού αριθμού ουδέτερου γένους *insolita*. Το *insolitum* ορίζεται ως το ασύνηθες ή το ανεξοικείωτο, και με αυτή την έννοια χρησιμοποιείται επίσης το επίθετο *άηθες* από τον Σχολάριο, δηλαδή ως το μη συνηθισμένο και δεν ερμηνεύεται ως κάτι το παράδοξο ή ως κάτι στερούμενο ήθους.<sup>1190</sup> Αντιστοίχως, με τα *αίφνίδια* ερμηνεύεται το επίθετο *repentina*.<sup>1191</sup>

Ο Σχολάριος περιορίζει την πραγματέυση του ζητήματος στη συσχέτιση που πραγματοποιεί ο Ακινάτης μεταξύ του πάθους της ελπίδας και του πάθους του φόβου. Αυτό το ζήτημα εξετάζεται από τον Λατίνο συγγραφέα στην πρώτη αντίρρηση και στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση.<sup>1192</sup> Ωστόσο, δεν πρόκειται για απλή παράθεση ούτε της αντίρρησης, ούτε της απάντησης στην πρώτη αντίρρηση, όσον αφορά την επιτομή του Σχολαρίου. Ο Σχολάριος συγκεκριμένα υποστηρίζει ότι *αν η συνήθεια και η πείρα αυξάνουν την ελπίδα, όπως έχει προαναφερθεί*,<sup>1193</sup> *μειώνουν κατ' ανάγκη σε αυτήν το αντικείμενο, δηλαδή τον φόβο:*

---

<sup>1189</sup> Scholarius, «Des Passions», XLII, 46: 23-26.

<sup>1190</sup> Δ. Δημητράκου, «άηθης-ες», στο *Μέγα Λεξικό της Ελληνικής Γλώσσας* [1875-1966] (Αθήνα: Εκδόσεις Πιρόγα, 2008), τ. 1, 97.

<sup>1191</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 42.

<sup>1192</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 42 a. 5 arg. 1 και I<sup>a</sup>-IIae q. 42 a. 5 ad 1.

<sup>1193</sup> *ἢ γὰρ πείρα ἐν τοῖς πρακτοῖς οὐ μόνον ἐπιστήμης ἐστὶν αἰτία, ἀλλὰ καὶ ἔθους, ὃ ῥάονα ἐνεργεῖν. Καὶ αὕτη δὲ ἢ νοερά ἀρετὴ δρᾷ πρὸς τὸ δύνασθαι ῥᾶον ἐνεργεῖν· δείκνυσι γὰρ τι δυνατόν εἶναι, καὶ οὕτω ἐλπίδος ἐστὶν αἰτία.* (Scholarius, «Des Passions», XL, 45: 1-4.)

εί γε τὸ ἔθος καὶ ἡ πείρα αὖξονται τὴν ἐλπίδα, ὡς εἴρηται, μειοῦσιν ἐξ ἀνάγκης τὸ ἀντικείμενον αὐτῇ, τὸν φόβον.<sup>1194</sup>

Ο Ακινάτης στην πρώτη αντίρρηση διατείνεται ότι η ελπίδα σχετίζεται με κάτι αγαθό και ο φόβος με κάτι κακό. Αλλά η πείρα αυξάνει την ελπίδα στην περίπτωση των καλών πραγμάτων. Επομένως, επίσης αυξάνει τον φόβο στην περίπτωση των δεινών:

*Ad quintum sic proceditur. Videtur quod insolita et repentina non sint magis terribilia. Sicut enim spes est de bono, ita timor est de malo. Sed experientia facit ad augmentum spei in bonis. Ergo etiam facit ad augmentum timoris in malis.*<sup>1195</sup>

Επιπλέον, στην απάντηση στη πρώτη αντίρρηση υποστηρίζει:

*Ad primum ergo dicendum quod obiectum spei est bonum quod quis potest adipisci. Et ideo ea quae augmentant potestatem hominis, nata sunt augere spem, et eadem ratione, diminuere timorem, quia timor est de malo cui non de facili potest resisti. Quia igitur experientia facit hominem magis potentem ad operandum, ideo, sicut auget spem, ita diminit timorem.*<sup>1196</sup>

Έτσι, το αντικείμενο της ελπίδας είναι κάτι καλό που μπορεί να αποκτηθεί. Αντιστοίχως, οτιδήποτε αυξάνει την ανθρώπινη δύναμη μπορεί να αυξήσει την ελπίδα αυτού και για τον ίδιο λόγο να μειώσει τον φόβο αυτού, δεδομένου ότι ο φόβος σχετίζεται με κάτι κακό στο οποίο δεν μπορεί κανείς εύκολα να αντισταθεί. Κατ' αυτόν τον τρόπο, δεδομένου ότι η πείρα κάνει τον άνθρωπο ικανότερο να λειτουργήσει, απομειώνει τον φόβο του με τον ίδιο τρόπο που αυξάνει την ελπίδα.<sup>1197</sup>

Όπως παρατηρείται από την παράθεση των κειμένων απ' όπου διαμορφώνεται η σύνοψη του Σχολάριου, η θέση που προσλαμβάνει ο Σχολάριος από την πρώτη αντίρρηση είναι ότι το κακό συνιστά το αντικείμενο του φόβου. Αυτή τη θέση είχε πραγματευτεί ο Ακινάτης στο τρίτο ερώτημα, του οποίου την πραγμάτευση είχε παραλείψει ο Σχολάριος. Έτσι από την απάντηση στην πρώτη αντίρρηση του Ακινάτη, προσλαμβάνεται επίσης η

<sup>1194</sup> Scholarius, «Des Passions», XLII, 46: 27-29.

<sup>1195</sup> Aquinatis, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 42 a. 5 arg. 1

<sup>1196</sup> Aquinatis, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 42 a. 5 ad 1.

<sup>1197</sup> Aquinatis, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 42 a. 5 ad 1.

θέση ότι η πείρα καθιστά τον άνθρωπο ικανό να λειτουργήσει και μειώνει τον φόβο κατ' ανάλογο τρόπο με την αύξηση της ελπίδας.<sup>1198</sup>

Οι παραλείψεις του Σχολάριου, αναφορικά με τις νέες θέσεις που παρουσιάζονται από τον Ακινάτη στο παρόν άρθρο, είναι σημαντικές. Κατ' αρχήν, ο Σχολάριος αποφεύγει να αναφερθεί στις τέσσερις παραπομπές που πραγματοποιεί ο Ακινάτης στις αντιρρήσεις και στην αντίθεση στις αντιρρήσεις. Στη δεύτερη αντίρρηση ο Ακινάτης αναπαράγει τη θέση του Αριστοτέλη, την οποία χρησιμοποιεί για να υποστηρίξει ότι οι οξύθυμοι αντιδρούν περισσότερο αιφνίδια.<sup>1199</sup>

*Καὶ τῶν ἡδίκημένων καὶ ἐχθρῶν ἢ ἀντιπάλων οὐχ οἱ ὀξύθυμοι καὶ παρρησιαστικοί, ἀλλὰ οἱ πρᾶοι καὶ εἴρωνες καὶ πανοὔργοι· ἄδηλοι γὰρ εἰ ἐγγύς, ὥστε οὐδέποτε φανεροὶ ὅτι πόρρω.*<sup>1200</sup>

Για την τρίτη αντίρρηση χρησιμοποιεί την αριστοτελική θέση, η οποία σύμφωνα με τον Ακινάτη είναι ότι ορισμένοι άνθρωποι φαίνονται περισσότερο ανδρείοι εξαιτίας της άγνοιάς τους. Ωστόσο, η θέση αυτή δεν διατυπώνεται ακριβώς έτσι από τον Αριστοτέλη. Ο Αριστοτέλης, συγκεκριμένα, διατείνεται ότι οι θρασεῖς είναι προπετεῖς και επιδιώκουν να φαίνονται ανδρείοι προ των κινδύνων, ενώ την ώρα του κινδύνου απομακρύνονται (*καὶ οἱ μὲν θρασεῖς προπετεῖς, καὶ βουλόμενοι πρὸ τῶν κινδύνων ἐν αὐτοῖς δ' ἀφίστανται*).<sup>1201</sup>

Ο λόγος που δεν παραπέμπει ο Σχολάριος σε αυτές τις αναφορές του Ακινάτη δεν μπορεί να είναι ότι βρίσκονται στις αντιρρήσεις, δεδομένου ότι δεν παραπέμπει ούτε στις επόμενες δύο παραπομπές που διαμορφώνουν τις βασικές θέσεις του Ακινάτη σε αυτό το ερώτημα. Η κύρια παραπομπή βάσει της οποίας διαμορφώνεται η άποψη ότι τα *ἀήθη* και τα *αἰφνίδια* είναι φοβερότερα είναι η θέση του Αυγουστίνου: *timor insolita et repentina exhorrescit, rebus, quae amantur, adversantia, dum praecavet securitati*.<sup>1202</sup>

<sup>1198</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 42 a. 5 ad 1.

<sup>1199</sup> *Praeterea, philosophus dicit, in II Rhetoric., quod magis timentur non qui acutae sunt irae, sed mites et astuti. Constat autem quod illi qui acutae irae sunt, magis habent subitos motus. Ergo ea quae sunt subita, sunt minus terribilia.* (Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 42 a. 5 arg. 2.).

<sup>1200</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, Β 1382b19-22.

<sup>1201</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1116a7-9.

<sup>1202</sup> Augustine, *Confessiones*, Vol. 1, II, cap. 6, p. 86.

Αν, λοιπόν, ληφθεί υπόψη η θέση του Αυγουστίνου ότι ο φόβος των ασυνήθιστων και των αιφνίδιων τρομοκρατεί, το πράγμα που αγαπάται, καθόσον είναι σε επιφυλακή για τη διασφάλισή του, τότε καθίσταται εμφανές ότι η θέση του Ακινάτη περί των ασυνήθιστων περιπτώσεων και των αιφνίδιων έχει, οπωσδήποτε, αυγουστίνειες καταβολές. Ο Σχολάριος προσλαμβάνει τη θέση αυτή, μέσω του Ακινάτη, γνωρίζοντας πως πρόκειται για μια θέση του Αυγουστίνου, και παρότι παραθέτει τις θέσεις του Ακινάτη που διαμορφώθηκαν από αυτές τις καταβολές, δεν ονοματίζει τον Αυγουστίνου.

Η τελευταία παραπομπή του Ακινάτη πραγματοποιείται εντός των ορίων της απάντησής του και αφορά τη θέση του Κικέρωνα, σύμφωνα με την οποία ο πόνος αναφορικά με ένα παρόν κακό μειώνεται όταν διαρκεί για μεγάλο διάστημα.<sup>1203</sup> Ο Ακινάτης βασίζεται σε αυτή την άποψη με σκοπό να υποστηρίξει ότι αντιστοίχως και ο φόβος ενός μελλοντικού κακού ελαττώνεται, όταν κανείς τον σκέφτεται εκ των προτέρων. Είναι σαφές ότι αυτή είναι μια θέση που παραπέμπει στον Στωικό Επίκτητο, ο οποίος συμβουλεύει για την αποφυγή της ταραχής: *Όταν άπτεσθαί τινος έργου μέλλης, υπομίμνησκε σεαυτόν, ὁποῖόν ἐστι τὸ ἔργον.*<sup>1204</sup> Βεβαίως είναι γνωστό πως το τρίτο βιβλίο του *Τουσκουλανές Διατριβές (De Tusculanae Quaestiones)*, στο οποίο παραπέμπει ο Ακινάτης, πραγματεύεται τους τρόπους με τους οποίους ο σοφός δεν υποφέρει από το άγχος και τον φόβο και πως οι περισσότερες θέσεις του Κικέρωνα σε αυτό το έργο είναι συμβιβασμένες με τη στωική διδασκαλία.<sup>1205</sup> Εντούτοις, ο Σχολάριος δεν προσεγγίζει καθόλου τον συλλογισμό του Ακινάτη σε αυτό το σημείο και επομένως δεν πραγματοποιεί κάποια συσχέτιση. Ωστόσο, σε διάφορα σημεία του έργου του ο Σχολάριος συνδέει *τὴν δόξαν Ζήνωνος καὶ Κλεάνθου*,<sup>1206</sup> όπως την ονομάζει, με την 'πλάνη' του Απολινάριου και με την πίστη περί της 'σωματικότητας' της ψυχής.<sup>1207</sup> Ακόμη, αποφεύγει τη χρήση του όρου ειμαρμένη, που

<sup>1203</sup> Μια θέση που μας παραπέμπει στον Επίκτητο: [...] *ἐὰν πόνος προσφέρηται, εὐρήσεις καρτερίαν* [...] (Epictetus, «Enchiridion», 10.1.4-5).

<sup>1204</sup> Epictetus, «Enchiridion», 4.1.1.

<sup>1205</sup> Για περισσότερες πληροφορίες βλ. J. E. King, *Cicero. Tusculan Disputations* (Harvard University Press, 1927). M. Graver, *Cicero on the Emotions: Tusculan Disputations 3 and 4* (Chicago-London: University of Chicago Press, 2002). «Cicero», *Internet Encyclopedia of Philosophy* (Τελευταία επίσκεψη: Αύγουστος, 7, 2020), <https://iep.utm.edu/cicero/#H5>. M. L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages: Stoicism in classical latin literature* (Leiden: Brill, 1990). M. Pigliucci, *Cicero and Stoicism: Brief Introductions to De Finibus, Stoic Paradoxes, and Tusculan Disputations* (2019).

<sup>1206</sup> Scholarius, «Second traité», I. 488: 36.

<sup>1207</sup> [...] *τὴν ἀνθρωπιάν ψυχὴν τῷ σπέρματι συμμιγνύντες καὶ συγκιρνῶντες καὶ φθαρτὴν εἶναι ταύτην ἐνόμιζον* [...]. Όπως επίσης: *συνεῖναι τῷ σπέρματι τὴν ψυχὴν* [...] (Scholarius, «Second traité », I. 489: 1-5, 463: 5-9).

χρησιμοποιούν οι Στωικοί, όσον αφορά το ζήτημα της θείας πρόνοιας, ώστε να μην εξομοιώνονται τα υλικά πράγματα με *τοῖς αἰδίοις ἐν τῷ Θεῷ*<sup>1208</sup> γεγονός που δεικνύει τους λόγους για την αρνητική του στάση απέναντι σε αυτές τις στωικές αντιλήψεις.

#### 6. Φοβερώτερα είναι εκείνα που δεν μπορεί κάποιος να αποφύγει

Ο Σχολάριος παραλείπει από την επιτομή του όλες τις αντιρρήσεις του Ακινάτη οι οποίες βασίζονται στις παραπομπές του σε διάφορες θέσεις του Αριστοτέλη. Συγκεκριμένα στη δεύτερη αντίρρηση ο Ακινάτης σημειώνει ότι ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι δεν είναι ο θάνατος το φοβερότερο όλων.<sup>1209</sup> Ο Ακινάτης βασίζει αυτή τη θέση στο παράδειγμα που αναφέρει ο Αριστοτέλης, ότι επαινούν παραδείγματος χάριν τον Αχιλλέα γιατί εκδικήθηκε για τον φίλο του Πάτροκλο, αν και γνώριζε ότι αν κάνει αυτήν την πράξη θα πεθάνει, ενώ μπορούσε να σώσει τη ζωή του. Ο Αριστοτέλης, κρίνει ότι ο θάνατος αυτός ήταν καλύτερος από το να ζήσει κοιτώντας το συμφέρον του.<sup>1210</sup> Η θέση αυτή χρησιμοποιείται για να αντιταχθεί ο Ακινάτης στην άποψη ότι δεν υπάρχει κανένα μέσο αντιμετώπισης ή κάποιο γιατρικό για την αποφυγή του κακού του θανάτου, δεδομένου ότι σύμφωνα με τη φύση δεν είναι δυνατή η επιστροφή από το θάνατο.

Στην τρίτη αντίρρηση ο Ακινάτης αναφέρει το αριστοτελικό χωρίο περί της σύγκρισης μεταξύ αΐδιου και εφήμερου αγαθού.<sup>1211</sup> Κατά την ερμηνεία του Ακινάτη ένα αγαθό που διαρκεί περισσότερο δεν είναι ανώτερο από ένα αγαθό που διαρκεί μόνο μια ημέρα, κι ένα αγαθό που διαρκεί αιωνίως δεν είναι ανώτερο από ένα που δεν είναι αιώνιο.<sup>1212</sup> Ο Ακινάτης αναφέρεται σε αυτή τη θέση για να υποστηρίξει ότι παρόλα αυτά υπάρχουν δεινά για τα οποία δεν υπάρχει γιατρικό που φαίνεται ότι δεν διαφέρουν από άλλα δεινά παρά μόνο κατά τη διάρκειά τους (ήτοι τη μεγάλη τους διάρκεια ή το στοιχείο του αιώνιου). Τέλος, ο Ακινάτης χρησιμοποιεί ένα ακόμη αριστοτελικό χωρίο στην αντίθεση

<sup>1208</sup> Scholarius, «De la Providence», I. 390: 1-10.

<sup>1209</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 42 a. 6 arg. 2.

<sup>1210</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, 1359a3-5.

<sup>1211</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1069b3-5.

<sup>1212</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 42 a. 6 arg. 3.

στις αντιρρήσεις.<sup>1213</sup> Ο Σχολάριος δεν παραθέτει στο κείμενό του καμία από αυτές τις αναφορές. Είναι σαφές ότι για τις πολύπλευρες οπτικές του θέματος ο Ακινάτης στηρίζεται στις αντιλήψεις του Αριστοτέλη, παρότι ο ίδιος δεν κάνει κάποια αναφορά στη απάντησή του στον Σταγειρίτη. Θα περίμενε κανείς ο Σχολάριος, παραθέτοντας την κύρια απάντηση του Ακινάτη, να κάνει κάποιον υπαινιγμό για την προέλευση των ιδεών του Ακινάτη. Ωστόσο κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει. Ο Σχολάριος σημειώνει αντίθετα μόνο τις βασικές θέσεις του Ακινάτη χωρίς διάθεση να απομακρυνθεί από τη πραγμάτευση των ιδεών του.

Κατ' αυτόν τον τρόπο παραθέτει ότι, κατά τον Ακινάτη, αυτά που δεν μπορεί κανείς να αποφύγει είναι φοβερότερα. Εξηγεί πως αυτό που αυξάνει το κακό, αυξάνει και τον φόβο, και το κακό αυξάνεται όχι μόνο κατά το είδος, αλλά και κατά τις περιστάσεις, στις οποίες υπάρχει και η συνέχεια ή η διάρκεια. Αυτός είναι ο λόγος, κατά τον Σχολάριο, που μετά την έλευση αυτών των κακών δεν μπορεί κανείς να απαλλαγεί εύκολα, καθώς λαμβάνονται αιωνίως και είναι πολύ φοβερά.<sup>1214</sup>

---

<sup>1213</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 42 a. 6 s. c.

<sup>1214</sup> Scholarius, «Des Passions», XLII, 46: 30-35. Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 42 a. 6 co.



ΑΙΤΙΕΣ ΤΟΥ ΦΟΒΟΥ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 43. Περί τῆς αἰτίας τοῦ φόβου.

1. Ο έρωσ

Σχετικά με την πραγμάτευση του ζητήματος ο Σχολάριος αναφέρει ότι από το άρθρο αυτό της *ST* αποδεικνύεται πως η αγάπη αποτελεί αιτία του φόβου. Ο φόβος, σύμφωνα με την καταγραφή του Σχολάριου, εάν συνιστά κατά συμβεβηκός αιτία του έρωτα,<sup>1215</sup> πράγμα που εξετάζει ο Ακινάτης στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση,<sup>1216</sup> δεν βλέπει στο κακό, αλλά σε αυτό, δια του οποίου αυτό το κακό επίκειται. Με άλλα λόγια, κατά τον Σχολάριο, όπως και ο άνθρωπος, επειδή φοβάται τη θεία τιμωρία, τηρεί τις εντολές του και έτσι αρχίζει να ελπίζει και η ελπίδα εισάγει τον έρωτα. Ο Σχολάριος παραθέτει και την άλλη περίπτωση, την αρχική κατά τον Ακινάτη (*primo respicit*), κατά την οποία ο φόβος καθεαυτός αφορά κάτι κακό το οποίο αποστερείται από ένα συγκεκριμένο καλό ή αντιτίθεται σε αυτό το καλό, το οποίο είναι αντικείμενο έρωτος.<sup>1217</sup> Ο Σχολάριος αναφέρει πρώτα την περίπτωση του φόβου που είναι η κατά συμβεβηκός αιτία του έρωτος και έπειτα την πρώτη περίπτωση, σύμφωνα με την κατάταξη του Ακινάτη.<sup>1218</sup> Η αναδιαμόρφωση αυτή εκ μέρους του Σχολάριου εξυπηρετεί μια αναδιατύπωση που δημιουργεί την υπόνοια μιας διάθεσης σχολιασμού. Συγκεκριμένα, ο Σχολάριος αναφέρει τις δύο περιπτώσεις που ο έρωσ συνιστά αιτία του φόβου σε μια μακροσκελή, αλλά ενιαία πρόταση:

*Εί γάρ και κατά συμβεβηκός ο φόβος έστιν αίτιος τοῦ έρωτος, καθόσον όρᾶ οὐκ εἰς τὸ κακόν, ἀλλὰ εἰς τὸ δι' οὗ τὸ τοιοῦτον έπεισι κακόν, ὡσπερ ὁ άνθρωπος, φοβούμενος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ κολασθῆναι, φυλάσσει τὰς έντολὰς αὐτοῦ και οὕτως ελπίζειν ἄρχεται, ἡ έλπις εἰσάγει τὸν έρωτα,| ἀλλὰ καθ' αὐτὸν ὁ έρωσ τοῦ φόβοῦ αίτιος γίνεται· καθ' αὐτὸν γάρ όρᾶ τὸ κακόν, ὃ φεύγει· τοῦτο δὲ αντίκειται καθ' αὐτὸ έραστῶ τινι ἀγαθῶ.<sup>1219</sup>*

<sup>1215</sup> Scholarius, «Des Passions», XLIII, 46: 37-38.

<sup>1216</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 43 a. 1 ad 1.

<sup>1217</sup> *Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, timor per se et primo respicit ad malum, quod refugit, quod opponitur alicui bono amato.* (Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 43 a. 1 ad 1.)

<sup>1218</sup> Scholarius, «Des Passions», XLIII, 46: 38-47: 3. Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 43 a. 1 ad 1.

<sup>1219</sup> Scholarius, «Des Passions», XLIII, 46: 38-47: 3.

Ο αντιθετικός σύνδεσμος *ἀλλὰ* στην πρόταση *ἀλλὰ καθ' αὐτὸν ὁ ἔρως τοῦ φόβου αἴτιος γίνεται* δηλώνει τη μετατροπή της αιτίας από κατά συμβεβηκός σε καθεαυτή αιτία, πράγμα που δεν εκφράζει ο Ακινάτης στο κείμενό του. Ο Σχολάριος προς ενίσχυση αυτής της δήλωσης αναφέρει τη θέση του Ακινάτη, σύμφωνα με την οποία -όπως έγινε προηγουμένως λόγος- ο φόβος καθεαυτός σχετίζεται με κάτι κακό το οποίο αποστερείται από ένα συγκεκριμένο καλό (*ὃ φεύγει*) ή αντιτίθεται σε αυτό το καλό, το οποίο είναι εραστό (*τοῦτο δὲ ἀντίκειται καθ' αὐτὸ ἐραστῶ τινι ἀγαθῶ*).

Από την άλλη μεριά η επιλογή των αναφορών του Σχολάριου δημιουργεί ορισμένες απορίες σχετικά με τους λόγους της παράλειψης της κύριας απάντησής του, αλλά και της επιλογής παράθεσης μόνο της απάντησης στην πρώτη αντίρρηση. Ιδιαίτερως ως προς το ζήτημα της παράλειψης της κύριας απάντησης, είναι άξιο πραγμάτευσης το γεγονός ότι πρόκειται για μια ανάλυση αμιγῶς θωμική, δεδομένου ότι δε βασίζεται σε παραπομπές σε άλλους διανοητές εκ μέρους του Ακινάτη. Ειδικά, ο δομινικανός λόγιος δίνει μια εκτενή απάντηση σχετικά με το ζήτημα. Αρχικά αναφέρεται στα αντικείμενα των παθών και διατείνεται ότι αυτά σχετίζονται με τα πάθη με τον ίδιο τρόπο που τα είδη σχετίζονται με τα φυσικά πράγματα, δεδομένου ότι τα πάθη της ψυχής λαμβάνουν τα γένη τους από τα αντικείμενά τους και με τον ίδιο τρόπο που τα πράγματα λαμβάνουν τα γένη τους από τα είδη τους.

Καθίσταται σαφές ότι ο Ακινάτης σε αυτό το σημείο προσεγγίζει πάλι τα αντικείμενα και τα αίτια των παθών υπό το πρίσμα της αριστοτελικής φιλοσοφικής θεώρησης. Ο Σχολάριος συνηθίζει να παραλείπει από τις συνόψεις του τα σχετικά με τη μορφή και την ουσία. Η σύνδεση των αιτιών με τη μορφή πραγματοποιείται και από τον ίδιο τον Αριστοτέλη, ο οποίος στα *Μετὰ τὰ φυσικά* εξηγεί πως αίτιο λέγεται το είδος και το παράδειγμα συσχετίζοντάς τα με την ουσιώδη έννοια και τις κατηγορίες που περιέχει. Όπως έχει αναφέρει στην εισαγωγή του, ο Σχολάριος έχει υπεραγωνισθεί για την προάσπιση των πάτριων δογμάτων, και ένα από τα σημαντικότερα ζητήματα όπου υπάρχει διαφοροποίηση και είναι ιδιαίτερος κρίσιμος είναι το ζήτημα περί της ουσίας και ενέργειας,<sup>1220</sup> που σχετίζεται κατ' επέκταση με το παρόν ζήτημα. Από τις πολλαπλές αποσιωπήσεις του

---

<sup>1220</sup> Scholarius, «Résumé [...], Préface», V, 2.

Σχολάριου, ιδιαιτέρως όταν προσεγγίζεται το ζήτημα της ουσίας από τον Ακινάτη, προκύπτει ότι ο λόγος της αποφυγής πραγμάτευσης του ζητήματος από φιλοσοφική σκοπιά, δεν μπορεί παρά να είναι το κρίσιμο του ζητήματος.

## 2. Η ένδεια ή η αδυναμία

Ο τίτλος που δίνεται στο παρόν υποκεφάλαιο ίσως είναι παραπλανητικός, καθόσον η θεματική του αντίστοιχου κεφαλαίου του Ακινάτη είναι διαφορετική. Συγκεκριμένα στο δεύτερο άρθρο του κεφαλαίου 43 ο Ακινάτης προσπαθεί να απαντήσει στο ερώτημα αν η αδυναμία είναι αιτία του φόβου. Συγκεκριμένα χρησιμοποιεί τον λατινικό όρο *defectus* και όπως ο ίδιος στην αντίθεση στις αντιρρήσεις επισημαίνει *τα αντίθετα είναι αιτίες αντιθέτων (contrariorum contrariae sunt causae)* και για αυτό ήδη από την πρώτη αντίρρηση, αναφέρει ως αντίθετο του όρου *defectus* τον όρο *potentia* που μπορεί να ορισθεί ως δύναμη, ικανότητα, πολιτική επιρροή κ.ο.κ.<sup>1221</sup>

Με μια πρώτη ματιά δίνεται η εντύπωση της παρερμηνείας των όρων, καθόσον ο Σχολάριος μιλά για ένδεια και ευπορία. Ωστόσο, η περαιτέρω μελέτη του οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο Σχολάριος με γνώμονα την απάντηση στις αντιρρήσεις του Ακινάτη και συγκεκριμένα της παραπομπής του Ακινάτη στο δεύτερο βιβλίο της *Ρητορικής* του Αριστοτέλη διαμορφώνει το δικό του συμπέρασμα. Αυτό σημαίνει, αφενός ότι φαίνεται να αδιαφορεί για το ζήτημα της σχέσης της αδυναμίας και του φόβου και αφετέρου ότι σημειώνει την παραπομπή του Ακινάτη και μάλιστα διαμορφωμένη.

Συγκεκριμένα, ο Σχολάριος αναφέρει σχετικά με το ζήτημα ότι η ένδεια είναι αιτία φόβου, όπως ακριβώς η ευπορία των εξωτερικών αγαθών είναι αναιρετική του φόβου.<sup>1222</sup> Κατ' ουσίαν σε αυτό το σημείο ο Σχολάριος εκθέτει την απάντηση στις αντιρρήσεις του Ακινάτη, όπου ο τελευταίος λέγει ότι τα αντίθετα είναι αιτίες των αντιθέτων, καθώς επίσης ότι ο φόβος αποβάλλεται από τον πλούτο και τη δύναμη, τους πολλούς φίλους και την ισχύ. Ακόμη περισσότερο, όμως, ο Σχολάριος στηρίζεται στη θωμική κατάληξη του προηγούμενου

<sup>1221</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 43 a. 2 s. c.

<sup>1222</sup> Scholarius, «Des Passions», XLIII, 47: 4-5.

## Φόβος

άρθρου, κατά την οποία εξηγεί ότι η αγάπη είναι αιτία του φόβου εάν νοηθεί με τον τρόπο του υλικώς διαθέτειν.<sup>1223</sup> Βεβαίως, ο Σχολάριος ερμηνεύοντας τα νοήματα των δύο αυτών μερών των αντίστοιχων άρθρων συναρμόζει το συμπέρασμα ότι η ένδεια, ήτοι η έλλειψη κατοχής υλικών αγαθών αιτιάζεται τον φόβο.

---

<sup>1223</sup> *Amor autem est causa eius per modum materialis dispositionis* (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 43 a. 1 ad 3).

ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΑ ΤΟΥ ΦΟΒΟΥ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 44. *Περὶ τῶν ἀποτελεσμάτων τοῦ φόβου.*

1. Η συστολή.

Ο Σχολάριος αναφέρει ότι, με βάση τη συλλογιστική του Ακινάτη αποδεικνύεται, πρώτα ότι ο φόβος δημιουργεί συστολή, εκτός από εκείνους που οργίζονται.<sup>1224</sup> Έχει ενδιαφέρον το γεγονός ότι ο Σχολάριος απευθείας ερμηνεύει ως συστολή εκείνο που ο Ακινάτης ορίζει ως *contractio*, παρότι στην πορεία ο Ακινάτης, και συγκεκριμένα στην αντίθεση στις αντιρρήσεις χρησιμοποιεί και τον όρο *systole* παραπέμποντας στον Ιωάννη Δαμασκηνό.<sup>1225</sup> Πρόκειται για την παραπομπή του Ακινάτη στη θέση του Δαμασκηνού, ο οποίος στο έργο του *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως*<sup>1226</sup> κατά τα λεγόμενα του Ακινάτη υποστηρίζει ότι ο φόβος είναι μια αρετή που περιλαμβάνει συστολή.<sup>1227</sup>

Συγκεκριμένα, ο Ιωάννης Δαμασκηνός στο κεφάλαιο ΚΓ' *Περὶ δειλίας* αναφέρεται στη δειλία και ειδικά στη διπλή της έννοια. Κατ' αυτόν, η δειλία είναι φυσική, εφόσον μέσω αυτής αποφεύγεται η διαίρεση της ψυχής από το σώμα.<sup>1228</sup> Αυτή η τάση, κατά τον Δαμασκηνό, είναι η φυσική συμπάθεια και οικειότητα που έχει τεθεί στον άνθρωπο από τον Δημιουργό, ώστε δι' αυτής να φοβάται φυσικώς και να αγωνιά και να αποφεύγει τον θάνατο. Έτσι, η κατά φύσιν δειλία ορίζεται από τον Δαμασκηνό ως δύναμη *κατὰ συστολήν τοῦ ὄντος ἀνθεκτικῆς*. Εξάλλου, κατά τον βυζαντινό διδάσκαλο και ο Θεός Λόγος κατά την ενανθρώπισή του είχε την ίδια αυτή ανθρώπινη έφεση. Καταλήγει ότι αυτή η δειλία, η οποία μπορεί να ονομασθεί και φόβος και αγωνία, ανήκει στην κατάταξη των φυσικών και *αδιάβλητων παθῶν*, τα οποία δεν υπόκεινται στην αμαρτία. Εν αντιθέσει, παραθέτει ότι η δειλία η οποία συνίσταται από προδοτικούς λογισμούς και από την απιστία είναι παρά

<sup>1224</sup> Scholarius, «Des Passions», XLIV, 47: 8-9.

<sup>1225</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 44 a. 1 s. c.

<sup>1226</sup> Damascenus, «De Fide Orthodoxa», XXIII/ΚΓ', col. 1088C-1089.

<sup>1227</sup> *Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, quod timor est virtus secundum systolen, idest secundum contractionem* (Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 44 a. 1 s. c.).

<sup>1228</sup> Damascenus, «De Fide Orthodoxa», XXIII/ΚΓ', col. 1088C-1089.

φύσιν, καθώς αποτελεί παρά φύσιν συστολή.<sup>1229</sup> Η φυσική δειλία δεν μπορεί να είναι αρετή επειδή ακριβώς λογίζεται ως φυσικό και αδιάβλητο πάθος. Τα πάθη αυτής της κατηγορίας, σύμφωνα με τον Δαμασκηνό, είναι τα *οὐκ ἔφ' ἡμῖν* πάθη,<sup>1230</sup> όπως είναι η πείνα, η δίψα, ο κόπος, ο πόνος, τα δάκρυα, η φθορά, η του θανάτου παραίτηση, η δειλία, η αγωνία, ο ιδρώτας, οι θρόμβοι του αίματος και ούτω καθ' εξής, αυτά δηλαδή που ενυπάρχουν φυσικώς στον άνθρωπο,<sup>1231</sup> τα οποία βεβαίως δεν είναι αρετές.

Ο Σχολάριος παραθέτει το επιχείρημα του Ακινάτη σχετικά με τον τρόπο που λειτουργεί ο φόβος και το πώς προκαλεί τη συστολή αναφερόμενος πρωτίστως σε εκείνους που οργίζονται. Ο Ακινάτης στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση υποστηρίζει, ότι σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, σε αυτούς που φοβούνται τα πνεύματα αποτραβιούνται από τα εξωτερικά μέρη του σώματος και κινούνται προς τα εσωτερικά μέρη. Κατά τον Σχολάριο, σε όσους φοβούνται, λόγω της ψυχρότητας των πνευμάτων που παχαίνουν, η κίνησή τους οδηγείται από τα υψηλότερα στα ταπεινότερα μέρη. Στους οξύθυμους, κατά την ερμηνεία του Σχολαρίου, συμβαίνει κάτι διαφορετικό. Λόγω της θέρμης και της λεπτότητας των πνευμάτων, τα πνεύματα εκδηλώνονται από την όρεξη της αντιλύπησης και η κίνηση των πνευμάτων προκύπτει από τα ταπεινότερα προς τα υψηλότερα μέρη, ώστε να συγκεντρώνεται η θέρμη και τα πνεύματα στην καρδιά. Για αυτό συμβαίνει οι οξύθυμοι να είναι ορμητικοί και τολμηροί προς την εκδήλωσή τους. Η ψυχρότητα δημιουργείται λόγω της φαντασίας της εξασθένησης της δύναμης και γι' αυτό τον λόγο δεν πολλαπλασιάζονται η θέρμη και τα πνεύματα στην καρδιά, αλλά περισσότερο δραπετεύουν από εκεί και γι' αυτόν τον λόγο, όσοι φοβούνται δεν αντιδρούν με ορμή, αλλά πιο πολύ αποφεύγουν.<sup>1232</sup>

Ο Σχολάριος παραθέτει μόνο τον προβληματισμό του Ακινάτη στην πρώτη αντίρρηση και την απάντηση σε αυτήν, που βεβαίως είναι η πορεία της πραγμάτευσης του θέματος από το υπό αίρεση αριστοτελικό έργο *Προβλήματα* και συγκεκριμένα από το κεφάλαιο *Όσα περί φόβον και άνδρείαν*. Σε αυτό το έργο εξετάζεται η τάση των φοβισμένων να τρέμουν, η οποία αποδίδεται στην έλλειψη της θερμότητας και στη συστολή της κοιλιάς,

<sup>1229</sup> Damascenus, *De Fide Orthodoxa*, XXIII/KΓ', 1088C-1089.

<sup>1230</sup> Πρβ. και Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*, 1225a31-33 όπου ο φιλόσοφος αναφέρεται στον Φιλόλαο τον Κροτωνιάτη.

<sup>1231</sup> Damascenus, «*De Fide Orthodoxa*», XX/K', 1081.

<sup>1232</sup> Scholarius, «*Des Passions*», XLIV, 47:

εξαιτίας της έλλειψης αυτής. Στο ίδιο κεφάλαιο ο συγγραφέας συγκρίνει τη συστολή αυτή των όσων φοβούνται με την αντίθετη τάση αυτών που οργίζονται, οι οποίοι γίνονται διάθερμοι και θαρραλέοι, επειδή αθροίζεται η θερμότητα προς την καρδιά και περί το στήθος. Εδώ καθίσταται εμφανές ότι κάθε δραστηριότητα της ψυχής συνδέεται με το πνεύμα. Ο όρος πνεύμα χρησιμοποιείται για να εξηγηθούν οι αισθητηριακές λειτουργίες όταν επισυμβαίνουν πάθη, όπως είναι ο φόβος και η οργή. Η χρήση του όρου στον πληθυντικό επιβεβαιώνει ότι πρέπει να ερμηνευθεί με την έννοια της κίνησης, της πνοής ή της ανάσας, ως δηλαδή ο εκπνεόμενος αέρας. Βεβαίως, όπως επισημαίνεται και στο *Περὶ ζῶων γενέσεως*, το πνεύμα νοείται ως 'εργαλείο' της ψυχής για την κίνηση του έμβιου όντος,<sup>1233</sup> αλλά ούτε ο Ακινάτης, ούτε ο Σχολάριος δεν προσεγγίζουν τόσο αναλυτικά τον όρο. Η χρήση του όρου μόνο στον πληθυντικό από τον Σχολάριο αποδεικνύει ότι κατανοεί πλήρως ότι πρόκειται για την εξήγηση, εκ μέρους του Ακινάτη περί των αισθητηριακών λειτουργιών που εκτελούνται κατά την βίωση του πάθους του φόβου και της οργής από τον άνθρωπο.

Το απόσπασμα που αποφασίζει να παραθέσει ο Σχολάριος φαίνεται ότι συνοψίζει το κύριο θωμικό συμπέρασμα, εφόσον και για τις υπόλοιπες απαντήσεις στις αντιρρήσεις αναλύεται πιο ειδικά η θεώρηση του τρόπου λειτουργίας σε καταστάσεις, όπως ο φόβος του θανάτου, η ντροπή κ.ο.κ. με βάση τη θεώρηση αυτή.<sup>1234</sup>

## 2. *Ὁ φόβος βουλευτικούς ποιεῖ.*<sup>1235</sup>

Ο Σχολάριος, σχετικά με το δεύτερο ερώτημα, παραθέτει μόνο την απάντηση στις αντιρρήσεις και μέρη της κύριας απάντησης του Ακινάτη. Στην απάντηση στις αντιρρήσεις ανήκει και η παραπομπή του Ακινάτη στην αριστοτελική θέση, σύμφωνα με την οποία *ὁ φόβος βουλευτικούς ποιεῖ*. Ο Σχολάριος ονοματίζει τον Αριστοτέλη και αναφέρει μάλιστα σε ποιο βιβλίο βρίσκεται η άποψη αυτή. Συγκεκριμένα, παραπέμπει στο δεύτερο βιβλίο της

<sup>1233</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ ζῶων γενέσεως*, 762b17-18.

<sup>1234</sup> Βλ. Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 44 a. 1 ad 2 και I<sup>a</sup>-IIae q. 44 a. 1 ad 3.

<sup>1235</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, 1383a.

*Ρητορικής*, όπως ακριβώς και ο Ακινάτης. Είναι βέβαιο ότι έχει υπόψη του το κεφάλαιο περί φόβου και θάρρους της *Ρητορικής* ή ότι το μελέτησε, καθόσον παραθέτει ακριβώς: *ὁ φόβος ποιεῖ βουλευτικούς*.<sup>1236</sup> Στη συνέχεια εξηγεί τους δύο, κατά τον Ακινάτη, τρόπους με τους οποίους μπορεί κάποιος να θεωρηθεί *βουλευτικός*: λόγω της θέλησης ή της φροντίδας του σκέπτεσθαι. Σε αυτό το σημείο ο Ακινάτης λέγει ότι υπάρχουν δύο τρόποι με τους οποίους μπορεί κανείς να θεωρηθεί πως σκέπτεται. Ο πρώτος σχετίζεται με τη θέλησή του, ή με την πρόθεση και την προσπάθεια να σκεφθεί (*voluntate seu sollicitudine consiliandi*),<sup>1237</sup> και ο δεύτερος αναφορικά με την ικανότητα να σκέπτεται καλά. Από αυτή την άποψη, ούτε ο φόβος, ούτε κάποιο άλλο πάθος δεν καθιστά κάποιον βουλευτικό, γιατί με τον επηρεασμό από το πάθος αυτό τα πράγματα μετατρέπονται σε ζητήματα μείζονος ή ήσσονος σημασίας.<sup>1238</sup> Επομένως, τίθεται από τον Ακινάτη το ζήτημα της ορθότητας της κρίσης.

Αυτό που συμβαίνει, σύμφωνα με τον Σχολάριο, είναι ότι κάποιος σκέπτεται περί των μεγάλων με κριτήριο αυτά για τα οποία δεν έχει εμπιστοσύνη στον εαυτό του, κι αυτά είναι που τον φοβίζουν περισσότερο.<sup>1239</sup> Ως μεγάλα νοεί ο Ακινάτης όσα αποκτούν μια ιδιαίτερη σημασία και σπουδαιότητα. Εκείνα μεγεθύνονται επειδή, αφενός πρόκειται για πράγματα που για να απαλλαγεί κανείς από αυτά βρίσκει μεγάλη δυσκολία, και αφετέρου λογίζονται ως κοντινά κι έτσι επίφοβα.<sup>1240</sup> Σύμφωνα με τον Σχολάριο, έχοντας κανείς την ευπορία και συνάμα τη δύναμη του να σκέπτεται σωστά, δεν του είναι πια φοβερά αυτά. Το αντίθετο μάλιστα μερικές φορές. Διότι σε αυτόν που έχει ασθενές κριτήριο, ο φόβος μειώνει κατά κάποιον τρόπο τη δύναμη του να σκέπτεσαι σωστά.<sup>1241</sup> Στη συνέχεια ο Σχολάριος παραθέτει το παράδειγμα του Ακινάτη για το πώς προσλαμβάνει κάποιος που αγαπά αυτό που αγαπά σε σύγκριση με αυτόν που φοβάται αυτά που φοβάται. Σύμφωνα με τον πρώτο, αυτό συμβαίνει γιατί σε αυτόν που φοβάται τα πράγματα φαίνονται φοβερότερα και σε αυτόν που αγαπά καλύτερα, και γενικότερα σε αυτόν που διατίθεται σε κάθε πάθος φαίνεται μέρος της αλήθειας μείζον ή έλασσον.<sup>1242</sup>

<sup>1236</sup> Scholarius, «Des Passions», XLIV, 47: 20.

<sup>1237</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 44 a. 2 co.

<sup>1238</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 44 a. 2 co.

<sup>1239</sup> Scholarius, «Des Passions», XLIV, 47: 22-23.

<sup>1240</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 44 a. 2 co.

<sup>1241</sup> Scholarius, «Des Passions», XLIV, 47: 23-26.

<sup>1242</sup> Scholarius, «Des Passions», XLIV, 47: 26-28.



Επομένως, καθίσταται εμφανές ότι ο Σχολάριος συνοψίζει την κύρια θωμική απάντηση. Ακόμη, αξίζει να αναφερθεί ότι ο Σχολάριος δεν περιλαμβάνει στη σύνοψη του μέρους αυτού την παραπομπή του Ακινάτη στο τέταρτο βιβλίο του Κικέρωνα *De Tusculanae Quaestiones*. Σε αυτό ο Κικέρων πραγματεύεται τους τις υπόλοιπες ταραχές του νου πέραν του πόνου, του άγχους και του φόβου, αλλά και της περιφρόνησης του θανάτου, θέματα τα οποία έχει προσεγγίσει στα προγενέστερα κεφάλαια του έργου. Όπως έχει επισημανθεί και σε προηγούμενο κεφάλαιο οι περισσότερες θέσεις του Κικέρωνα σε αυτό το έργο συμφύρονται με τη στωική διδασκαλία. Εντούτοις, ο Σχολάριος δεν προσεγγίζει καθόλου τον συλλογισμό του Ακινάτη σε αυτό το σημείο και αποφεύγει τις όποιες συσχετίσεις.

### 3ον. Ο τρόμος.

Η αποφυγή αναφοράς στον Κικέρωνα, ανατρέπεται σε αυτό το ερώτημα, το οποίο αφορά τη σχέση του φόβου με τον τρόμο και ιδιαιτέρως την πρόκληση του τρόμου από τον φόβο. Από την αρχή της παραγράφου ο Σχολάριος ονοματίζει τον Ρωμαίο φιλόσοφο χρησιμοποιώντας, όπως και ο Ακινάτης, το ένα εκ των ονομάτων του, ήτοι το όνομα Τύλιος (Marcus Tullius Cicero). Ο Σχολάριος δεν παραλείπει αυτή τη φορά να παραθέσει το όνομα του φιλοσόφου γιατί ολόκληρη η απάντηση του ερωτήματος βασίζεται στη θέση του ότι ο φόβος δημιουργεί τρόμο και ωχρότητα και προκαλεί τον ήχο των δοντιών.<sup>1243</sup>

Ο Σχολάριος καταγράφει με τα δικά του λόγια την αντίθεση στις αντιρρήσεις και την απάντηση στην πρώτη αντίρρηση. Ο λόγος που ο Σχολάριος δεν παραθέτει την κύρια απάντηση του Ακινάτη είναι ότι ο τελευταίος επαναλαμβάνει όσα είχε αναλύσει εκτενώς στην απάντηση του πρώτου ερωτήματος του κεφαλαίου που αφορούν τον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί το σώμα όταν κανείς νοιώθει φόβο.<sup>1244</sup> Ένας ακόμη λόγος είναι ότι ουσιαστικά ο Σχολάριος χρησιμοποιεί την καταληκτική θέση του Ακινάτη στην απάντησή

---

<sup>1243</sup> *terrorem pallor et tremor et dentium crepitus* (Cicero, *Tusculan Disputations*, 4, 8, 19).

Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 44 a. 3 s. c. Scholarius, «Des Passions», XLIV, 47: 29-30. Σχετικά μπορεί κανείς να αναφερθεί στο τρίτο μέρος του νόμου του Σακκάδα για τη νίκη του Απόλλωνα επί του Πύθωνα, που μιλά για το τρίξιμο των δοντιών του έμφοβου τέρατος.

<sup>1244</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 44 a. 3 co.

του, που είναι η παραπομπή του στην αριστοτελική θέση για να σημειώσει ένα δικό του συμπέρασμα. Πιο ειδικά, συμπεραίνει ότι ο τρόμος συμβαίνει δια της ψυχής: *Εί δέ τις λέγοι τὸν μὲν τρόπον | διὰ ψυχῆς συμβαίνειν*.<sup>1245</sup> Κάτι τέτοιο δεν υποστηρίζει πουθενά ο Ακινάτης, παρότι μπορεί να συναχθεί από τα συμφραζόμενα. Συγκεκριμένα, η παραπομπή του Ακινάτη στον Αριστοτέλη αφορά τη θέση ότι η θερμότητα είναι το όργανο μέσω του οποίου η ψυχή προκαλεί την κίνηση. Προηγουμένως ο Ακινάτης στην απάντησή του έχει εξηγήσει ότι αυτοί που φοβούνται έχουν τα εξωτερικά μέλη τους κρύα, εξαιτίας ενός ορισμένου ‘αποτραβήγματος’ από τα εξωτερικά μέρη του σώματος προς τα ενδότερα.<sup>1246</sup> Αυτό το αποτράβηγμα, βεβαίως, μπορεί να ερμηνευθεί και ως κίνηση. Κατά τον Αριστοτέλη, η κίνηση αποτελεί μια εκ των δυνάμεων της ψυχής μαζί με την θρεπτική, την αισθητική και τη διανοητική ικανότητα,<sup>1247</sup> καθώς, όπως υποστηρίζει είναι η αρχή της κίνησης.<sup>1248</sup>

Στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση, η οποία αφορά κατ’ ουσίαν και τη δεύτερη, ο Ακινάτης υποστηρίζει ότι όταν η θερμότητα του σώματος φεύγει από τα εξωτερικά μέρη προς τα εσωτερικά, αυξάνεται η εσωτερική θερμότητα και ειδικά αυτό συμβαίνει στα χαμηλότερα μέρη του σώματος, δηλαδή σε εκείνα που σχετίζονται με τη θρεπτική δύναμη. Κατ’ αυτόν τον τρόπο, εφόσον η υγρασία αναλώνεται επακολουθεί η δίψα και ορισμένες φορές η χαλάρωση του εντέρου, η έκκριση ούρων, ακόμη και σπέρματος.<sup>1249</sup> Ο Σχολάριος παραθέτει στην επιτομή του αναλυτικά τα εκτιθέμενα.

#### 4. Η αγαθή ενέργεια.

Κατά τη σύνοψη του Σχολάριου ο φόβος δεν εμποδίζει την αγαθή ενέργεια, όση υπάρχει στην ψυχή. Πιο συγκεκριμένα η καλή πρόθεση της ψυχής δεν εμποδίζεται από τον φόβο εάν είναι μετρημένος (*σύμμετρος*, κατά τα λόγια του Σχολάριου<sup>1250</sup> και *moderātus*

---

<sup>1245</sup> Scholarius, «Des Passions», XLIV, 47: 30-31.

<sup>1246</sup> Aquinatis, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 44 a. 3 ad 1.

<sup>1247</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ ψυχῆς*, 2 413b11-12.

<sup>1248</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ ψυχῆς*, 2 415b9-12. 21-22.

<sup>1249</sup> Aquinatis, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 44 a. 3 ad 1.

<sup>1250</sup> Scholarius, «Des Passions», XLIV, 48: 2.

κατά τα λόγια του Ακινάτη<sup>1251</sup>). Μάλιστα συνεργεί και κάνει τους ανθρώπους πιο προσεκτικούς και συνετούς,<sup>1252</sup> όπως διατείνεται και ο Ακινάτης.<sup>1253</sup> Γιατί αν ο φόβος εκτεινόταν ως το σημείο που να τάραζε, θα εμπόδιζε τη λογική.<sup>1254</sup> Εκ φύσεως ο φόβος στα όργανα του σώματος πάντοτε εμποδίζει την ενέργεια από τα έξω, λόγω της έλλειψης της θερμότητας ή λόγω του φόβου, ο οποίος επηρεάζει τα εξωτερικά μέλη.<sup>1255</sup>

Ο Σχολάριος στο παρόν ερώτημα δεν παρεκκλίνει από το κείμενο του Ακινάτη καταγράφοντας το μεγαλύτερο μέρος της απάντησής του. Επιπλέον, ο Ακινάτης προσεγγίζει το ζήτημα επί τη βάση του χωρίου 2: 12 της επιστολής *Πρὸς Φιλιπησίους* του αποστόλου Παύλου, σύμφωνα με το οποίο ο απόστολος τους συμβουλεύει να καλλιεργήσουν τη σωτηρία με φόβο και τρόμο.<sup>1256</sup> Ο Σχολάριος, εντούτοις δεν αναφέρεται στο χωρίο αυτό καθόσον στο τέλος της απάντησής του ο Ακινάτης αναγνωρίζει ότι ο Παύλος δεν αναφέρεται σε αυτό το είδος φόβου.<sup>1257</sup>

---

<sup>1251</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 44 a. 4 co.

<sup>1252</sup> Scholarius, «Des Passions», XLIV, 48: 2-3.

<sup>1253</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 44 a. 4 co.

<sup>1254</sup> Scholarius, «Des Passions», XLIV, 48: 3-4 και Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 44 a. 4 co.

<sup>1255</sup> Scholarius, «Des Passions», XLIV, 48: 4-6 και Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 44 a. 4 co.

<sup>1256</sup> Ὡστε, ἀγαπητοί μου, καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε, μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου μόνον ἀλλὰ νῦν πολλῶ μᾶλλον ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου, μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε· (Αποστόλου Παύλου, *Πρὸς Φιλιπησίους*, 2: 12).

<sup>1257</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 44 a. 4 co.

ΤΟΛΜΗ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 45. *Περὶ τόλμης*

*τὸ τε γὰρ θάρσος τὸ ἐναντίον τῷ φόβῳ, καὶ τὸ θαρραλέον τῷ φοβερῷ*<sup>1258</sup>

Ο Αριστοτέλης ως αντίθετο του φόβου ορίζει το *θάρσος*,<sup>1259</sup> ἴτοι το θάρρος που ο Ακινάτης ορίζει ως *audacia*.<sup>1260</sup> Ο Σχολάριος από την άλλη χρησιμοποιεί τον όρο τόλμη<sup>1261</sup> για να ερμηνεύσει τον όρο *audacia*. Παρότι η διαφορά στην ορολογία μεταξύ Αριστοτέλη και Σχολαρίου φαινομενικώς δημιουργεί την αίσθηση μιας απόστασης, ωστόσο, όπως αποδεικνύεται από τη σύγκριση των κειμένων, μια τέτοια απόσταση δεν υφίσταται. Ο Σχολάριος ενόσω στο κεφάλαιο αυτό δεν κατονομάζει καθόλου τον Αριστοτέλη, εντούτοις εκλέγει κυρίως τις αναφορές του Ακινάτη στον φιλόσοφο και εξηγεί χρησιμοποιώντας τους φιλοσοφικούς εκφραστικούς του τρόπους ή πραγματοποιώντας μικρές προσθήκες σε αυτά, εντός του πλαισίου που δημιουργεί ο Λατίνος διανοητής.

1. Η τόλμη είναι αντίθετη στον φόβο

Ο Σχολάριος στο παρόν άρθρο συνοψίζει την κύρια απάντηση του Ακινάτη, την οποία βασίζει ο δομινικανός μοναχός στην αριστοτελική θέση. Κατά την ερμηνεία του αριστοτελικού χωρίου από τον Ακινάτη, είναι στη φύση των εναντίων να είναι εντελώς αντίθετα το ένα με το άλλο.<sup>1262</sup> Με τα ακριβή λόγια του: *Respondeo dicendum quod de ratione contrariorum est quod maxime a se distent, ut dicitur in X Metaphys.*<sup>1263</sup> Ο Σχολάριος, παρότι αναφέρει την επιχειρηματολογία του Ακινάτη, δεν αναφέρει τον Αριστοτέλη και προβαίνει στην ερμηνεία των λεχθέντων. Έτσι, κατά τον Σχολάριο, σχετικά με το πάθος της τόλμης αποδεικνύεται ότι η τόλμη είναι αντίθετη του φόβου.

<sup>1258</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, 1383a16-17.

<sup>1259</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, 1383a17-18.

<sup>1260</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 45.

<sup>1261</sup> Scholarius, «Des Passions», XLV, 48.

<sup>1262</sup> Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικά*, 10.

<sup>1263</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 45 a. 1 co.

Ο λόγος, ωστόσο, όπως κρίνει ο Σχολάριος, είναι γιατί η τόλμη διαφέρει μεγάλως από τον φόβο (*πλεϊστον γὰρ διεστήκασιν*), ήτοι σε υπερθετικό βαθμό *έν τῷ αὐτῷ γένει [...]*.<sup>1264</sup> Αυτή είναι μια επεξηγηματική προσθήκη του Σχολάριου με σκοπό να διευκρινίσει γιατί ή πώς είναι ενάντια ο φόβος και η τόλμη. Ο Ακινάτης, εντούτοις, δεν μιλά για την ομοιότητα του γένους μεταξύ τόλμης και φόβου, γεγονός που αναπόφευκτα παραπέμπει στη χρήση του πρωτοτύπου του φιλοσόφου για την πραγμάτευση του παρόντος θέματος εκ μέρους του Σχολάριου.

Συγκεκριμένα, στο αντίστοιχο χωρίο όπου παραπέμπει ο Ακινάτης, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι *ένάντιον κατὰ τόπον τὸ κατ' εὐθειᾶν ἀπέχον πλεϊστον*.<sup>1265</sup> Ο Αριστοτέλης, αφού προηγουμένως έχει αποδείξει με την συλλογιστική του ότι εφόσον δεν υπάρχει κίνηση ούτε της ουσίας, ούτε του πρὸς τι, ούτε της ποιήσεως, ούτε του πάθους απομένουν μόνο η ποιοτική, η ποσοτική και η τοπική κίνηση γιατί μόνο στις αντίστοιχες κατηγορίες μπορεί να υπάρξει εναντίωση. Το ποιόν, ή αλλιώς η ποιοτική κίνηση δεν αφορά το ποιόν που υπάρχει στην ουσία, αλλά είναι το παθητικό ποιόν, δηλαδή αυτό εξαιτίας του οποίου λέγεται ότι ένα πράγμα έχει πάθει ή δεν έχει πάθει.<sup>1266</sup> Εξετάζοντας, όμως, την κατά τόπο εναντίωση ο Αριστοτέλης καταλήγει να υποστηρίξει ότι ο ένας τόπος δεν μπορεί να πλησιάσει έναν άλλο τόπο, εννοώντας ότι ο τόπος όπου υφίσταται η απόσταση ή ακόμη η εναντίωση των πραγμάτων του ιδίου γένους, είναι ενιαίος μόνο για τα πράγματα του ιδίου γένους. Η προσθήκη περί του γένους πραγματοποιείται από τον Αριστοτέλη ακριβώς μετά από το χωρίο που παραθέτει ο Ακινάτης, γεγονός που επιβεβαιώνει ότι εφόσον παραλείπεται από τον Λατίνο θεολόγο, ο Σχολάριος επιστρέφει και μελετά το πρωτότυπο.

Ειδικότερα, ο Αριστοτέλης αναφέρεται στο *ἐξῆς* και το *ἐφεξῆς* και υποστηρίζει ότι ανάμεσα τους δεν ανήκει κανένα άλλο πράγμα του ιδίου γένους.<sup>1267</sup> Πρόκειται για μια πολύ περίπλοκη δήλωση εκ μέρους του Αριστοτέλη η οποία μπορεί να ερμηνευθεί βάσει της πρώτης θέσης του για το *ένάντιον κατὰ τόπον* με την αναφορά του στην ευθεία γραμμή και στο παράδειγμα των γραμμών που πλαισιώνει τον ισχυρισμό του για το *ἐξῆς* και το *ἐφεξῆς*.

<sup>1264</sup> *πλεϊστον γὰρ διεστήκασιν έν τῷ αὐτῷ γένει [...]* (Scholarius, «Des Passions», XLV, 48:10).

<sup>1265</sup> Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικά*, 1068a30-31.

<sup>1266</sup> Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικά*, 1068a15-20.

<sup>1267</sup> *ἐξῆς δὲ οὐ μετὰ τὴν ἀρχὴν ὄντος, θέσει ἢ εἶδει ἢ ἄλλως πῶς ἀφορισθέντος, μηθὲν μεταξύ ἐστὶ τῶν έν ταύτῳ γένει καὶ οὐ ἐφεξῆς ἐστίν, οἷον γραμμαὶ γραμμῆς ἢ μονάδες μονάδος ἢ οἰκίας οἰκία [...]* (Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικά*, 1068a31-34).

Αν σκεφθεί κανείς μία ευθεία γραμμή όπου το εξής είναι ο αριθμός ένα και το εφεξής ο αριθμός δύο, τότε δεν υπάρχει αριθμός του ιδίου γένους ανάμεσά τους. Μπορούν βεβαίως να υπάρξουν οι δεκαδικοί αριθμοί ή τα κλάσματα, αλλά αυτά δεν είναι του ιδίου γένους δηλαδή ακέραιοι αριθμοί, όπως το 1 και το 2. Ο Σχολάριος αντιλαμβάνεται την επιχειρηματολογία του Αριστοτέλη και αναγνωρίζει ότι αντίστοιχα αυτό μπορεί να ειπωθεί για τον φόβο και την τόλμη, εφόσον δεν υπάρχει έννοια του ενδιάμεσου και όρος του ιδίου γένους. Δηλαδή, δεν μπορεί κανείς να ορίσει κάτι ανάμεσα στον φόβο και στην τόλμη, στην περίπτωση αυτή θα μπορούσε κανείς να αναφερθεί ενδεχομένως σε ποσοστά. Η αναφορά στο γένος εκ μέρους του Σχολάριου βεβαιώνει την πραγμάτευση του μέρους αυτού του έργου *Μετά τὰ φυσικά* και την προσπάθεια ερμηνευτικής επεξεργασίας της θέσης του Ακινάτη.

Ακόμη υπάρχει και η παράλειψη εκ μέρους του Ακινάτη της ακρότητας του θράσους. Ο Αριστοτέλης εκτείνει τις έννοιες στα άκρα. Επομένως, αν θέλει κανείς να ακριβολογήσει το άκρως ενάντιο του φόβου είναι το θράσος. Βεβαίως, αυτό δεν σημαίνει ότι η τόλμη δεν μπορεί να βρίσκεται στο μέσον θράσους και φόβου, καθόσον αποτελεί, σύμφωνα με την αριστοτελική θεώρηση, έννοια του ιδίου γένους. Την παράλειψη αυτή δεν καλύπτει ο Σχολάριος με τη σύνοψή του. Παρά ακολουθεί την πορεία του επιχειρήματος του Ακινάτη. Κατ' αυτόν τον τρόπο και κατ' αντιστοιχία με το λατινικό κείμενο σημειώνει ότι επειδή ό, τι αποφεύγει ο φόβος το οποίο υπερβάλλει λόγω της επικείμενης καταστροφής, σε αυτό κυριαρχεί η τόλμη λόγω της νίκης, εξαιτίας της οποίας ελπίζει ότι θα υπερβάλλει τον κίνδυνο.<sup>1268</sup>

## 2. Η τόλμη ακολουθεί την ελπίδα

Στη δεύτερη παράγραφο ο Σχολάριος σημειώνει μόνο τη βασική θέση του Ακινάτη ότι η τόλμη είναι αποτέλεσμα της ελπίδας. Ο Ακινάτης παραθέτει στις αντιρρήσεις τρία αριστοτελικά χωρία και στην κύρια απάντησή του βασίζεται στη θέση ότι τα πάθη της

---

<sup>1268</sup> Βλ. Scholarius, «Des Passions», XLV, 48: 9-12. Aquinatis, ST, I<sup>a</sup>-IIae, I<sup>a</sup>-IIae q. 45 a. 1 co.

ψυχής ανήκουν στο επιθυμητικό και στη συνέχεια στη θέση ότι κάθε κίνηση της ορεκτικής δύναμης αφορά μια προσέγγιση ή μια απόσυρση.<sup>1269</sup> Ο λόγος για την παράλειψη της επιχειρηματολογίας του Ακινάτη από τη σύνοψη κρίνεται ότι είναι η επανάληψη της προγενέστερης επιχειρηματολογίας του Λατίνου φιλοσόφου.

### 3. Δεν υπάρχει ασθένεια που να είναι αιτία της τόλμης, το αντίθετο μάλιστα.

Η έννοια της ασθένειας<sup>1270</sup> συνδέεται και επιδιώκει να ερμηνεύσει τον όρο *defectus*<sup>1271</sup> που μπορεί αλλιώς να ορισθεί ως ελάττωμα. Ο Σχολάριος, στην αρχή της σύνοψής του, σημειώνει ότι δεν υπάρχει ασθένεια που να είναι αιτία της τόλμης, το αντίθετο μάλιστα. Η σύγκριση των κειμένων βεβαιώνει ότι ο βυζαντινός λόγιος προσεγγίζει το παρόν ερώτημα εκλεκτικά και δεν παραθέτει τη θεώρηση του Ακινάτη, η οποία στηρίζεται στην επιχειρηματολογία του προηγούμενου άρθρου περί της συσχέτισης των τεσσάρων δυνάμεων με τα τέσσερα πάθη, ήτοι της ελπίδας, του φόβου, της τόλμης και της απόγνωσης. Ο Ακινάτης αφιερώνει αρκετό χώρο για να κατατάξει τα πάθη αυτά και να εξηγήσει λεπτομερέστερα που ανήκουν και πως σχετίζονται με τη θυμική δύναμη και με τη σωματική κίνηση. Ο Σχολάριος παραβλέπει όλη την επιχειρηματολογία και σημειώνει μόνο ένα μέρος της εναντίωσης στις αντιρρήσεις και την απάντηση στην πρώτη αντίρρηση.

Στο μέρος της εναντίωσης, που σημειώνει ο Σχολάριος, ο Ακινάτης παραπέμπει στην αριστοτελική θέση περί της αιτίας της τόλμης.

Κατά τον Ακινάτη: [...] *in II Rhetoric., quod causa audaciae est, cum in phantasia spes fuerit salutarium ut prope existentium, timendorum autem aut non entium, aut longe entium.*<sup>1272</sup> (μτφρ. Η αιτία της τόλμης είναι η παρουσία στη φαντασία ότι τα μέσα που παρέχουν την ασφάλεια είναι κοντά και ότι το αντικείμενο του φόβου είτε δεν υπάρχει, είτε είναι μακρινό).

<sup>1269</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae, q. 45 a. 2 co.

<sup>1270</sup> Scholarius, «Des Passions», XLV, 48: 14.

<sup>1271</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 45 a. 3.

<sup>1272</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 45 a. 3 s. c.

Ο Αριστοτέλης ως αντίθετο του φόβου ορίζει το θάρσος, ήτοι το θάρρος και όχι την τόλμη. Κατά τον Αριστοτέλη: [...] *τό τε γάρ θάρσος τὸ ἐναντίον τῷ φόβῳ καὶ τὸ θαρραλέον τῷ φοβερῷ, ὥστε μετὰ φαντασίας ἢ ἐλπίς τῶν σωτηρίων ὡς ἐγγὺς ὄντων, τῶν δὲ φοβερῶν ἢ μὴ ὄντων ἢ πόρρω ὄντων.*<sup>1273</sup>

Κατά τον Σχολάριο: [...] *οὐκ ἔστιν ἀσθένεια τῆς τόλμης αἰτία, τούναντίον μὲν οὖν γίνεται γάρ, ὅταν συλληφθῆ ἓν τῇ φαντασίᾳ ἐλπίς τῶν σωστικῶν ὡς ἐγγὺς ὄντων, ἢ ἀφοβία τῶν βλαπτικῶν ὡς μὴ ὄντων, ἢ πόρρω, ἢ ἀσθενῶν ὄντων.*

Σε πρώτη φάση από τη σύγκριση των κειμένων προκύπτει ότι ο Σχολάριος λαμβάνει υπόψη του το αριστοτελικό κείμενο, καθόσον χρησιμοποιεί τον εκφραστικό τρόπο του Αριστοτέλη. Επιπλέον, από τη σύγκριση αυτή μπορεί κανείς να συμπεράνει ότι πραγματεύεται αυτήν την αριστοτελική θέση για να εξηγήσει γιατί δεν υπάρχει ασθένεια που να είναι αιτία της τόλμης. Έτσι, κατά τον Σχολάριο, η ασθένεια δεν συνιστά αιτία της τόλμης, γιατί όταν συλληφθεί στη φαντασία η ελπίδα των σωστικών πραγμάτων με την ιδέα ότι είναι κοντά, είτε συμβαίνει λόγω έλλειψης φόβου των βλαπτικών ως πραγμάτων που ή δεν υπάρχουν ή είναι μακριά ή είναι ασθενή.<sup>1274</sup> Βεβαίως η αριστοτελική θέση δεν μπορεί να λειτουργήσει εξηγητικά στην πρώτη δήλωση, παρά την προσθήκη εκ μέρους του Σχολαρίου της παραμέτρου των *ἀσθενῶν ὄντων*.<sup>1275</sup> Φαίνεται ότι η απόπειρα σύνδεσης των δύο θέσεων χρησιμεύει μόνο ως καταγραφή για λόγους οικονομίας.

Ο Σχολάριος συνεχίζει συνδέοντας ακόμη την περίπτωση της μέθης, εξηγώντας πως αυτή παρότι δεν συνιστά ασθένεια, εντούτοις, μπορεί να συνδεθεί με την τόλμη, καθόσον προκαλεί 'πλατυσμό' της καρδιάς και 'υπόληψη κάποιου μεγέθους'.<sup>1276</sup> Αυτή η θέση αποτελεί μέρος της επιχειρηματολογίας της απάντησης στην πρώτη αντίρρηση, η οποία και πάλι θεμελιώνεται από τον Αριστοτέλη.

<sup>1273</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, 1383a15-20.

<sup>1274</sup> Scholarius, «Des Passions», XLV, 48: 14-17.

<sup>1275</sup> Scholarius, «Des Passions», XLV, 48: 17.

<sup>1276</sup> Scholarius, «Des Passions», XLV, 48: 17-18.



4. Οι τολμηροί είναι προθυμότεροι στην αρχή  
παρά κατά τη διάρκεια των δεινών.

Ο Σχολάριος και στο τελευταίο ερώτημα που αφορά το πάθος της τόλμης σημειώνει μόνο την κύρια θέση του Ακινάτη, δίχως να σημειώνει τον συλλογισμό του για τη συναγωγή του συμπεράσματός του. Έτσι, απλώς παραθέτει ότι οι τολμηροί είναι προθυμότεροι στην αρχή, παρά κατά τη διάρκεια των δεινών.<sup>1277</sup>

---

<sup>1277</sup> Scholarius, «Des Passions», XLV, 48: 19-20.

## Οργή

### ΟΡΓΗ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 46. *Περί όργης καθ' αὐτήν.*

*ἔστι δὲ καὶ περὶ τὴν όργὴν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ μεσότης*<sup>1278</sup>

#### 1. Η οργή ως πάθος ειδικό

Στο 46ο κεφάλαιο της *ST* εξετάζεται η ουσία του θυμού. Ο Ακινάτης προσδιορίζει την ουσία της οργής και το τι είναι αυτό που την κάνει ειδικό πάθος και *όχι απλώς ένα ακόμη όνομα της θυμικής δύναμης*.<sup>1279</sup> Ο Αριστοτέλης, επίσης, ονομάζει ειδικά πάθη την οργή, την επιθυμία κ.ά.<sup>1280</sup> Έτσι, αφού πρώτα αναλύει τους τρεις τρόπους με τους οποίους μπορεί κάτι να ορισθεί ως γένος, κάνει τρεις αναφορές σε άλλους διανοητές για να ισχυροποιήσει τα επιχειρήματά του.<sup>1281</sup> Για να εξηγήσει γιατί η οργή δεν συνιστά γένος παθών από αιτιότητα, ακολουθεί την άποψη του Αυγουστίνου περί έρωτος και τη θέση πως ο έρωσ συνιστά γενική κατηγορία παθών.<sup>1282</sup> Για να υπερασπίσει το ότι η οργή μπορεί να αποτελεί γενική κατηγορία παθών, με την έννοια ότι ένα αποτέλεσμα που παράγεται από πολλές αιτίες έχει κατά κάποιον τρόπο την έννοια του γένους, χρησιμοποιεί την αριστοτελική εξήγηση πάνω στο θέμα. Τέλος, παραπέμπει στον Αβικέννα για να δηλώσει ότι αν κάποιος κάνει κακό σε κάποιον σημαντικό άνθρωπο (*multum excellens persona*), τότε μόνο η λύπη επακολουθεί και όχι οργή.<sup>1283</sup>

Από αυτές τις παραπομπές του Ακινάτη, και από μερικές ακόμη που έχουν αναφερθεί προηγουμένως στο ίδιο ερώτημα, ο Σχολάριος αναφέρεται μόνο στην παραπομπή στον Αβικέννα. Αφού προηγουμένως έχει παραθέσει εν συντομία τις τρεις έννοιες, σύμφωνα με τις οποίες μπορεί κάτι να θεωρηθεί γένος, προσθέτει τη θέση του Αβικέννα, διατηρώντας

---

<sup>1278</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1108a4.

<sup>1279</sup> Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, 269.

<sup>1280</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, 1388b 33-34.

<sup>1281</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 1 co.

<sup>1282</sup> Augustinus, «De Civitate Dei», 14, cols. 403-436. Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 1 co.

<sup>1283</sup> *Unde si fuerit multum excellens persona quae nocumentum intulit, non sequitur ira, sed solum tristitia* (Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 1 co).

ακέραιο το νόημά της: *εί μὴ πολὺ ὑπερέχει τὸ τὴν βλάβην ὑπενηνοχὸς πρόσωπον· τότε γὰρ λύπη μόνον ἀκολουθεῖ.*<sup>1284</sup>

Συγκεκριμένα οι έννοιες, σύμφωνα με τις οποίες μπορεί κάτι να θεωρηθεί γένος, σύμφωνα με τον Ακινάτη και το κείμενο του Σχολάριου, είναι τρεις. Με την πρώτη έννοια του γένους η οργή είναι πάθος ειδικό κατά την κατηγορία (*per praedicationem*), όπως το ζώο είναι γένος προς τα είδη των ζώων. Με τη δεύτερη έννοια κατ' αίτίαν (*per causam*), όπως ο ήλιος αποτελεί γενική αίτια όλων των γεννητών. Με τον ίδιο τρόπο που το γένος περιέχει πολλές εν δυνάμει διαφορές κατά την ομοιότητα της ύλης, έτσι και η δημιουργική (ποιητική) αίτια έχει πολλά αποτελέσματα κατά τη δημιουργική (της) δύναμη. Με την τρίτη έννοια λέγεται και το αποτέλεσμα με τη συνδρομή πολλών αιτίων· *‘επειδή πολλές μένουν κατά κάποιον τρόπο στο αποτέλεσμα κατά την ενέργεια και περιέχονται υπ’ αυτού’.*<sup>1285</sup> Αυτό που εννοεί εδώ ο Σχολάριος είναι ότι αν ληφθεί ως δεδομένο ότι κάθε αίτια παραμένει εντός του αποτελέσματός της με κάποιο τρόπο, μπορεί κανείς να υποστηρίξει, υπό μια τρίτη έννοια, ότι ένα αποτέλεσμα που παράγεται από διάφορες αιτίες που ενώνονται έχει κάποια γενικότητα, υπό την έννοια ότι περιέχει διάφορες αιτίες που είναι έν ενεργεία.<sup>1286</sup> Κατά τον πρώτο τρόπο η οργή δεν υπάρχει ολοκληρωμένα, αλλά αντιδιαστέλλεται στα άλλα πάθη. Ούτε, όμως, και κατά τον δεύτερο τρόπο. Κατά τον τρίτο, αφού αποτελείται με τη συνδρομή πολλών παθών, όταν προκληθεί λύπη και επιθυμία και ελπίδα του να αμύνεσαι, εάν δεν υπερέχει πολύ το πρόσωπο που υποφέρει την καταστροφή, τότε μόνον η λύπη ακολουθεί.

---

<sup>1284</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 48: 34-35.

<sup>1285</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 48: 23-30.

<sup>1286</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 1 co

2. Το αντικείμενο της οργής είναι το αγαθό.

Ο Σχολάριος απαντά αρνητικά στο ερώτημα του Ακινάτη αν το αντικείμενο της οργής είναι κάτι κακό. Οι αντιρρήσεις του Ακινάτη βασίζονται σε τρεις θέσεις, εκ των οποίων οι δύο αφορούν τη θέση του Γρηγορίου Νύσσης περί συσχετισμού οργής και επιθυμίας<sup>1287</sup> και του Αριστοτέλη περί συσχετισμού οργής και λύπης.<sup>1288</sup> Συγκεκριμένα, ο Ακινάτης αναφέρει μια θέση του Γρηγορίου Νύσσης σύμφωνα με την οποία η οργή είναι το ξίφος-φορέας της επιθυμίας/λαγνείας (*ira est quasi armigera concupiscentiae*),<sup>1289</sup> ενώ η αριστοτελική θέση που συνιστά την τρίτη αντίρρηση είναι ότι η οργή λειτουργεί μαζί με τη λύπη (*ira operatur cum tristitia*) και επειδή το αντικείμενο της λύπης είναι το κακό, κατ' επέκταση το αντικείμενο της οργής θα είναι το κακό.<sup>1290</sup>

Επιπλέον, η κύρια απάντηση του Ακινάτη βασίζεται στην απάντηση στις αντιρρήσεις, όπου ο ίδιος ερμηνεύει την άποψη του Αυγουστίνου ότι η οργή επιθυμεί την τιμωρία (*ira appetit vindictam*),<sup>1291</sup> ενώ, ακριβέστερα, ο Αυγουστίνος υποστηρίζει ότι η οργή επιζητά την τιμωρία (*ira vindicatam quaerit*).<sup>1292</sup>

Ακόμη μια θέση που παραλείπει να αναφέρει ο Σχολάριος είναι η αριστοτελική θέση ότι η οργή είναι αιτία ηδονής: [...] ἔστι δὲ τὰ πάθη δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργή ἔλεος φόβος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐνάντια [...].<sup>1293</sup>

Ο Σχολάριος δεν αναφέρεται καθόλου σε αυτές τις θέσεις δεδομένου ότι δεν ενδιαφέρεται να καταγράψει τη συλλογιστική πορεία του Ακινάτη, παρά μόνο το τελικό του συμπέρασμα. Έτσι, καταγράφει μόνον πως το αγαθό είναι αντικείμενο της οργής γιατί είναι

<sup>1287</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 2 arg. 1.

<sup>1288</sup> [...] ὁ δι' ὀργῆ ποιῶν πᾶς ποιεῖ λυπούμενος [...] (Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1149b 21).

<sup>1289</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 2 arg. 1.

<sup>1290</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 2 arg. 3.

<sup>1291</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 2 s. c. 1.

<sup>1292</sup> Augustine, *Confessiones*, 2, επιμ. W. Watts, Vol. 1, 2, cap. 6, p. 86.

<sup>1293</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, 2, 1378a 19-22.

[...] *ira semper est cum spe, unde et delectationem causat* [...] (Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 2 s. c. 2).

μια προδιάθεση (ὄρεξις) για άμυνα, και η άμυνα είναι κάτι καλό, γιατί είναι δείγμα δικαιοσύνης.<sup>1294</sup>

### 3. Η οργή ανήκει στο επιθυμητικό μέρος της ψυχής.

Όπως καθίσταται εμφανές από το τρίτο μέρος του κεφαλαίου περί οργής ο Σχολάριος επίσης κάνει απλή καταγραφή της απάντησης του Ακινάτη, διατυπώνοντας πως η οργή ανήκει στο επιθυμητικό μέρος της ψυχής. Ενδιαφέρον έχει να σημειωθεί πως στην τρίτη αντίρρηση ο Ακινάτης, χωρίς να παραθέσει έργα τους παραπέμπει σε θέσεις του Ιωάννη Δαμασκηνού και Γρηγορίου Νύσσης. Και οι δύο βυζαντινοί διανοητές, σύμφωνα με τον Λατίνο θεολόγο, υποστηρίζουν ότι η οργή απαρτίζεται από λύπη και επιθυμία. Κατά τον Ακινάτη και η λύπη και η επιθυμία βρίσκονται στο επιθυμητικό μέρος της ψυχής, επομένως το ίδιο θα ισχύει και για την οργή.<sup>1295</sup> Πρέπει να επισημανθεί σε αυτό το σημείο ότι η θέση αυτή του Ακινάτη ανήκει στις αντιρρήσεις του, επομένως συμβαίνει κατά τη συνήθη πρακτική της *ST* να ανατρέπεται από την αντίθεση στις αντιρρήσεις.

Συγκεκριμένα, ο Ακινάτης στην αντίθεση στις αντιρρήσεις διατείνεται ότι η επιθυμητική δύναμη διακρίνεται από τη δύναμη του θυμικού. Έτσι, αν η οργή ενυπήρχε στην επιθυμητική δύναμη, τότε η θυμική δύναμη δεν θα λάμβανε το όνομά της από τον θυμό.<sup>1296</sup> Η άποψη του Ακινάτη βασίζεται στο επιχείρημα ότι τα πάθη του θυμικού μέρους της ψυχής διαφέρουν από τα πάθη του επιθυμητικού μέρους στο ότι τα αντικείμενα του επιθυμητικού είναι το καλό ή το κακό απολύτως, ενώ τα αντικείμενα των παθών του θυμικού είναι το καλό ή το κακό με μια άρση (*elevatione*)<sup>1297</sup> ή με μια δυσκολία (*arduitate*)<sup>1298</sup> (*cum quadam elevatione vel arduitate*).<sup>1299</sup> Η οργή κατευθύνεται προς δύο αντικείμενα: (α) τη δικαίωση που επιθυμεί και (β) τον άνθρωπο ο οποίος σχετίζεται με αυτή

<sup>1294</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 48: 36-37.

<sup>1295</sup> [...] *Praeterea, Damascenus et Gregorius Nyssenus dicunt quod ira componitur ex tristitia et desiderio. Sed utrumque horum est in concupiscibili. Ergo ira est in concupiscibili* (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 3 arg. 3).

<sup>1296</sup> Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 3 s. c.

<sup>1297</sup> C. T. Lewis & C. Short, “ēlĕvātĭo”, στο *A Latin Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1958), 637.

<sup>1298</sup> Lewis & Short, “arduus, a, um”, 156.

<sup>1299</sup> Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 3 co.

τη δικαίωση. Η οργή ενέχει μια δυσκολία για αυτά τα δύο δεδομένου ότι η κίνηση του θυμού ξεκινά μόνο αν υπάρχει μια συγκεκριμένη ποσότητα, ήτοι ένας συγκεκριμένος βαθμός των δύο αντικειμένων. Όπως υποστηρίζει και ο Αριστοτέλης στη *Ρητορική*: κρίνουμε ως μικρής αξίας οτιδήποτε ισοδυναμεί με το τίποτε ή το σχεδόν τίποτε.<sup>1300</sup>

#### 4. Η οργή μετά του λόγου ἐστίν

Η διαπίστωση ότι η οργή ακολουθείται έπειτα από μια λογική διεργασία είναι αριστοτελική, όπως αναφέρει και ο Ακινάτης στην αντίθεση στις αντιρρήσεις.<sup>1301</sup> Μάλιστα η θέση ότι η οργή ακούει σε κάποιο βαθμό τη λογική παρουσιάζεται στο Η' βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχειῶν* σε σύγκριση με την άκρατη επιθυμία, η οποία, κατά τον Αριστοτέλη, είναι πιο αξιολογική από την ακράτεια ως προς την οργή, για αυτόν ακριβώς τον λόγο.<sup>1302</sup>

Ο Σχολάριος στην σύνοψή του συναρμόζει τη θέση του Ακινάτη στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση, χωρίς να παραθέτει τις αριστοτελικές παραπομπές του Ακινάτη στην κύρια απάντησή του και στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση, απ' όπου εκμαιεύει τις συγκεκριμένες θέσεις. Έτσι, σύμφωνα με τον Σχολάριο, η οργή *μετά του λόγου ἐστίν*, επειδή υποχωρεί στη λογική αμέσως, όχι όμως και σε αυτόν που τη διατάζει. Έτσι, λοιπόν, η θέληση υπάρχει αμέσως μετά τη λογική. Για αυτό και λέγεται *ὄρεξις λογική*, ως διαμαρτυρία και φανέρωση της αδικίας.<sup>1303</sup>

Ο Ακινάτης, πιο συγκεκριμένα, διακρίνει δύο τρόπους με τους οποίους μπορεί το επιθυμητικό να εμπλέκεται με τον λόγο. Ο πρώτος είναι όταν ο λόγος εντέλλει και βάσει αυτού η πράξη της βούλησης περικλείει μια πράξη λογικής και με αυτόν τον τρόπο μπορεί η βούληση να ονομαστεί λογική όρεξη. Ο δεύτερος, όταν η λογική φανερώνει κάτι και με αυτόν τον τρόπο ο λόγος εντέλλει τον θυμό, αλλά με την έννοια ότι είναι δηλωτικός της αδικίας, καθόσον η αισθητική όρεξη υπακούει τον λόγο εκ της μετριάσεως της βούλησης και όχι

<sup>1300</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, 1394a19-21.

<sup>1301</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 4 s. c.

<sup>1302</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1149a24-30.

<sup>1303</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 48: 39- 49: 2.

απευθείας.<sup>1304</sup> Από την παράθεση του κειμένου του Ακινάτη προκύπτει ότι ο Σχολάριος ερμηνεύει το κείμενο και δεν το μεταφράζει επακριβώς, χωρίς ωστόσο να αλλοιώνει το νόημα όσων έχουν εκτεθεί από τον Ακινάτη.

#### 5. Η οργή είναι πιο φυσική από τη επιθυμία

Στο ερώτημα αυτό ο Σχολάριος αφιερώνει αρκετές γραμμές. Με μια πρώτη ανάγνωση αυτό συμβαίνει δεδομένου του όγκου του ερωτήματος του Ακινάτη. Ωστόσο, ο Σχολάριος παραλείπει αρκετά σημεία του κειμένου και επικεντρώνεται στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση, όπου ο Ακινάτης εκφράζει ακριβώς τα εκτιθέμενα από τον Σχολάριο. Για την κατανόηση, όμως, των μερών που συνοψίζει ο Σχολάριος κρίνεται απαραίτητη η παράθεση των βασικών θέσεων του Ακινάτη, οι οποίες διαφωτίζουν έπειτα τα λεγόμενα του Σχολαρίου.

Ο Ακινάτης με βάση την αριστοτελική θέση ότι το φυσικό προκύπτει εκ φύσεως διατείνεται ότι για να κρίνει κανείς αν ένα πάθος είναι λιγότερο ή περισσότερο φυσικό πρέπει να το κρίνει βάσει του αιτίου του. Η αιτία, όμως, του πάθους κατά τον Ακινάτη, μπορεί να κριθεί με δύο τρόπους: (α) είτε με γνώμονα το υποκειμένο του, (β) είτε με γνώμονα το αντικείμενό του. Με γνώμονα αυτήν τη διάκριση, δηλαδή αν η αιτία της οργής και της επιθυμίας κρίνονται επί τη βάση του υποκειμένου τους, τότε η επιθυμία -και ιδιαιτέρως η επιθυμία αναφορικά με τις φυσικές ανάγκες, ήτοι το φαγητό και την αναπαραγωγή- κρίνεται πιο φυσική από την οργή, η οποία έχει στόχο την επανόρθωση ή την αποκατάσταση των πραγμάτων. Από την άλλη μεριά, αν η αιτία του πάθους κριθεί επί τη βάση του αντικειμένου, τότε μπορεί σε κάποια περίπτωση η οργή να θεωρηθεί φυσικότερη, ενώ σε κάποια άλλη περίπτωση να θεωρηθεί η επιθυμία φυσικότερη. Αυτό συμβαίνει, καθόσον η ανθρώπινη φύση μπορεί να νοηθεί (α) είτε σε σχέση με τη φύση του γένους, είτε (β) σε σχέση με τη φύση του είδους, είτε τέλος (γ) σε σχέση με την ιδιαίτερη

---

<sup>1304</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 4 ad 1.

κράση<sup>1305</sup> ενός ανθρώπου. Έτσι, κατά τον Ακινάτη, αν κάποιος κρίνει το ζήτημα σκεπτόμενος τη φύση του γένους, δηλαδή τη ζωώδη φύση ενός ανθρώπου, τότε η επιθυμία είναι πιο φυσική από την οργή, δεδομένου ότι εξαιτίας της κοινής φύσεως ο άνθρωπος έχει μια συγκεκριμένη ροπή στο να επιθυμεί όλα εκείνα που τον διατηρούν στη ζωή, είτε ως είδος, είτε ως άτομο. Από την άλλη, αν σκεφτεί κανείς την ανθρώπινη φύση από την οπτική του είδους, στο μέτρο που ο άνθρωπος είναι έλλογος, τότε η οργή είναι περισσότερο φυσική από την επιθυμία, εφόσον ο θυμός εντέλλεται από τη λογική περισσότερο απ' ότι η επιθυμία. Τέλος, σύμφωνα με τον Ακινάτη, αν κάποιος κρίνει τη φύση κάποιου με βάση την κράση του, τότε η οργή είναι φυσικότερη από την επιθυμία, επειδή η οργή ακολουθεί τη φυσική προδιάθεση του ανθρώπου να οργίζεται, πράγμα που συνιστά μέρος της ιδιοσυγκρασίας του.<sup>1306</sup>

Ο Σχολάριος σε αυτό το ερώτημα παραπέμπει στον Αριστοτέλη και αναφέρεται στη θέση ότι η οργή είναι πιο φυσική από την επιθυμία, πράγμα που παραθέτει ο Σταγειριτής στο έβδομο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχειῶν*, στο οποίο έγινε αναφορά και προηγουμένως.<sup>1307</sup> Ο Σχολάριος δεν καταθέτει κανένα μέρος της παραπάνω θωμικής ανάλυσης της σχέσης φύσης και πάθους. Αντίθετα, περιορίζεται στην ανάδειξη της απάντησης της πρώτης αντίρρησης στην οποία ο Ακινάτης αναφέρεται στη περίπτωση του ανθρώπου που μπορεί να κρίνει βάσει της φυσικής του κατάστασης, η οποία συνοψίζεται στην κράση του και στον λόγο καθεαυτόν.<sup>1308</sup> Ο Σχολάριος υποστηρίζει, λοιπόν, ότι η αριστοτελική άποψη, πως η οργή είναι πιο φυσική από την επιθυμία, δεν αφορά τη σωματική κράση/ιδιοσυγκρασία, διότι αυτό συμβαίνει κατ' αυτόν τον τρόπο εκ φύσεως μάλλον, σύμφωνα με το (ανθρώπινο) είδος του.<sup>1309</sup> Σε αυτό το σημείο είναι εμφανής η προγενέστερη διάκριση που πραγματοποιεί ο Ακινάτης. Συνεχίζει, ωστόσο, την πρότασή του συνδέοντας τη φυσικότητα αυτή με την αρμονία, η οποία βρίσκεται σε αντιδιαστολή με την υπερβολή των παθών. Η μελέτη του ερωτήματος του Ακινάτη βεβαιώνει πως η λέξη

<sup>1305</sup> Γίνεται αντιληπτό ότι ο Ακινάτης αναφερόμενος στην κράση εννοεί την ιδιοσυγκρασία του ανθρώπου και όχι την εμπεδόκλεια και αριστοτελική θεωρία περί της μίξης ή κράσης. Η θεωρία αυτή συνδέθηκε μεταγενέστερα από τους Στωικούς με την αντίληψη ότι *τὸ πνεῦμα διήκει διὰ τῆς ὕλης* (Arnim, *SVF*, 2. 467).

<sup>1306</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 5 co.

<sup>1307</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1149a24-30.

<sup>1308</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 5 ad 1.

<sup>1309</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 49: 5.



αρμονία δεν αναφέρεται πουθενά και πρόκειται για μια προσθήκη του Σχολάριου. Συγκεκριμένα, ο Ακινάτης στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση υποστηρίζει ότι αναφορικά με τη φυσική του κατάσταση ο άνθρωπος δεν έχει από το είδος του εκ φύσεως μια υπερβολή ως προς κάποιο πάθος λόγω της κράσης του ή της προδιάθεσής του.<sup>1310</sup> Ο Σχολάριος ερμηνεύει αυτή την κατάσταση ως *άρμονία κράσεως*.<sup>1311</sup> Δηλαδή το να μην έχει ο άνθρωπος εκ φύσεως καμιά υπερβολή πάθους ορίζεται ως αρμονία. Με βάση και τους δύο διανοητές, στα άλλα ζώα κάτι τέτοιο δεν ισχύει, καθώς αποχωρούν από την ποιότητα αυτής της κράσης και εξαιτίας της διάθεσης κάποιας ακραίας κράσης, διατίθενται από υπερβολή κάποιου πάθους ως προς αυτό εκ φύσεως.<sup>1312</sup> Αλλιώς, με τα λόγια του Ακινάτη, τα υπόλοιπα ζώα στο μέτρο που υπολείπονται αυτής της προδιάθεσης, τότε κατευθύνονται από τη ροπή προς μια ακραία συνθήκη και κατά συνέπεια διέπονται από την υπερβολή κάποιου πάθους.<sup>1313</sup> Όπως, επί παραδείγματι, το λιοντάρι είναι εκ φύσεως τολμηρό, ο σκύλος θυμώνει και ο λαγός φοβάται.<sup>1314</sup>

Ο άνθρωπος, επίσης, αναφορικά με το πάθος της οργής κατευθύνεται όχι μόνο από τη φυσική του κράση, αλλά και από τον λόγο, όπως υποστηρίζει ο Ακινάτης στην αρχή της πρώτης αντίρρησης.<sup>1315</sup> Το ίδιο παραθέτει και ο Σχολάριος, λέγοντας ότι ο άνθρωπος διατίθεται και ως προς τον λόγο εκ φύσεως κι έτσι συμβαίνει ο ίδιος και να οργίζεται και να είναι πράος, αφού ο λόγος κατά κάποιον τρόπο είναι αιτία της οργής, εφόσον αναφωνεί την αιτία της οργής, και πάλι κατά κάποιον τρόπο απέχει από την οργή, αφού δεν αφαιρεί σε όλους την αρχή του λόγου.<sup>1316</sup> Αντίστοιχα, ο Ακινάτης υποστηρίζει ότι είναι φυσικό για τον άνθρωπο και να οργίζεται και να είναι πράος γιατί (α) ο λόγος μπορεί να προκαλέσει την οργή στο μέτρο που αναγγέλλει (*nuntiant*) την αιτία της οργής, και επίσης (β) ο λόγος κατά κάποιον τρόπο καταλαγιάζει την οργή, εφόσον όταν κάποιος οργίζεται δε δύναται να υπακούσει πλήρως στο τι επιτάσσει η λογική (ως αρχή).<sup>1317</sup> Το τελευταίο σκέλος της πρότασης του Σχολάριου μπορεί να παρεμηνευθεί εάν κανείς δε μελετήσει το κείμενο του

<sup>1310</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 5 ad 1.

<sup>1311</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 49: 6.

<sup>1312</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 49: 7-10.

<sup>1313</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 5 ad 1.

<sup>1314</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 5 ad 1. Scholarius, «Des Passions», XLVI, 49: 9-10.

<sup>1315</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 5 ad 1.

<sup>1316</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 49: 3-13.

<sup>1317</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 5 ad 1.

Ακινάτη. Ωστόσο, ο Σχολάριος ερμηνεύει τον λόγο, κατά το πρότυπο του Ακινάτη, ως αρχή και αιτία η οποία προκαλεί ή καταλαγιάζει την οργή.

### 6. Η οργή είναι λιγότερο κακή από το μίσος

Σχετικά με το ζήτημα αν είναι βαρύτερο το πάθος της οργής σε σύγκριση με το μίσος ο Ακινάτης αφιερώνει αρκετές γραμμές. Από τις αναφορές του στο 24<sup>ο</sup> κεφάλαιο των *Παροιμιών*,<sup>1318</sup> στο χωρίο του *In Regula* του Αυγουστίνου, ενός εκ των βιβλίων που εφαρμόζουν τον ασκητικό κανόνα του Αυγουστίνου, στο 12<sup>ο</sup> κεφάλαιο του *Σοφία Σειράχ*<sup>1319</sup> και στη *Ρητορική* του Αριστοτέλη, ο Σχολάριος παραθέτει μόνο το χωρίο του Αυγουστίνου και το χωρίο της *Σοφίας Σειράχ*. Συγκεκριμένα ο Σχολάριος αναφερόμενος στο χωρίο του Αυγουστίνου από το έργο *In Regula* το εκλαμβάνει ως τον κανόνα.<sup>1320</sup> Το γεγονός αυτό βεβαιώνει ότι γνωρίζει ότι αποτελεί ένα από τα έργα στα οποία έχει εφαρμοστεί ο κανόνας του Αυγουστίνου και βεβαίως ότι έχει υπόψη του το ίδιο το έργο.

Έτσι, συγκεκριμένα, κατά τη σύνοψη του Σχολάριου, η οργή είναι λιγότερο κακή από το μίσος, αφού κι ο Αυγουστίνος στον κανόνα συγκρίνει το μίσος με τη δοκό, ενώ την οργή με το καρφί.<sup>1321</sup> Το χωρίο του Αυγουστίνου παραπέμπει στο γνωστό χωρίο του *Κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγελίου*: *τί δὲ βλέπεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου, τὴν δὲ ἐν τῷ σῷ ὀφθαλμῷ δοκὸν οὐ κατανοεῖς*.<sup>1322</sup> Ο Αυγουστίνος με βάση αυτή τη διάκριση βρίσκει την ευκαιρία να διακρίνει τα θεμελιώδη πάθη, μίσος και οργή.<sup>1323</sup>

Ο Σχολάριος συνεχίζει υποστηρίζοντας ότι όσο θέλει κανείς κάτι που πλησιάζει το επιθυμούμενο, η οργή έχει μεγαλύτερη φειδώ.<sup>1324</sup> Αυτή η αντίληψη αντιστοιχεί στη θέση

<sup>1318</sup> *ἀνελεῖμων θυμὸς καὶ ὀξεῖα ὀργή, ἀλλ' οὐδένα ὑφίσταται ζῆλος* (Παροιμία Σολομώντος, 27: 4).

<sup>1319</sup> *καὶ ἐν τοῖς χεῖλεσιν αὐτοῦ γλυκανεῖ ὁ ἐχθρὸς καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ βουλεύσεται ἀνατρέψαι σε εἰς βόθρον· ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ δακρύσει ὁ ἐχθρὸς, καὶ ἐὰν εὖρη καιρὸν, οὐκ ἐμπλησθήσεται ἀφ' αἵματος* (Σοφία Σειράχ, 12:16).

<sup>1320</sup> [...] *Αὐγουστίνου ἐν τῷ κανόνι* [...] (Scholarius, «Des Passions», XLVI, 49: 14).

<sup>1321</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 49: 14-15.

<sup>1322</sup> Κατὰ Ματθαῖον, 7: 3.

<sup>1323</sup> S. C. Byers, *Perception, Sensibility, and Moral Motivation in Augustine, A Stoic Platonic Synthesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 113A.

<sup>1324</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 49: 15-16.

του Ακινάτη στην απάντηση στην πρώτη αντίρρηση. Ο Ακινάτης σε αυτό το σημείο διατείνεται ότι υπάρχουν δύο πιθανά πράγματα τα οποία πρέπει κανείς να λάβει υπόψη του στη περίπτωση σύγκρισης της οργής και του μίσους και αυτά είναι το επιθυμούμενο και η ένταση της επιθυμίας (*scilicet ipsum quod desideratur, et intensio desiderii*).<sup>1325</sup> Αυτήν την αναφορά την παραλείπει ο Σχολάριος, αλλά παραθέτει την επόμενη πρόταση, σύμφωνα με την οποία: *αναφορικά με το επιθυμούμενο, η οργή έχει περισσότερο έλεος (misericordia), από το μίσος*.<sup>1326</sup> Ο όρος *misericordia* ερμηνεύεται από τον Σχολάριο ως *φειδώ*. Κι αυτό γιατί, εφόσον ο όρος μπορεί να ερμηνευθεί και ως πάθος, το βασικό νόημά της εντός της πρότασης είναι η ένταση που αυτά (η οργή και το μίσος) προσδίδουν. Στη συνέχεια εξηγεί ο Ακινάτης ότι αυτό συμβαίνει επειδή το μίσος επιθυμεί το κακό καθεαυτό (*malum [...]secundum se*) για κάποιον άλλον και δεν υπάρχει μέτρο κακίας που θα το ικανοποιήσει.<sup>1327</sup> Για αυτόν τον λόγο ο Σχολάριος στη συνέχεια παραθέτει πως *ὦν γὰρ ὀρεγόμεθα καθαυτά, οὐδενὶ μέτρῳ ὀρεγόμεθα, ὡς οἱ φειδωλοὶ τὰ χρήματα*,<sup>1328</sup> χωρίς ωστόσο να υποσημαίνει ότι η θέση αυτή ανήκει στον Αριστοτέλη, στο πρώτο κεφάλαιο των *Πολιτικών*. Σε αυτό το βιβλίο ο Αριστοτέλης πραγματευόμενος το ζήτημα των ειδών της κτίσης και ειδικώς της χρηματιστικής υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει όριο για την πραγμάτωση του τελικού σκοπού αναφορικά με τον πλούτο, γιατί τελικός σκοπός είναι ο πλούτος και η επ' άπειρον απόκτηση των αγαθών.<sup>1329</sup> Σε άλλο πάλι σημείο υποστηρίζει ο φιλόσοφος: *Ἐν ὑπερβολῇ γὰρ οὔσης τῆς ἀπολαύσεως, τὴν τῆς ἀπολαυστικῆς ὑπερβολῆς ποιητικὴν ζητοῦσιν*.<sup>1330</sup> Το νόημα αυτών των χωρίων συνοψίζει ο Ακινάτης λέγοντας πως ο Αριστοτέλης επισημαίνει ότι αυτά που επιθυμούνται καθεαυτά επιθυμούνται χωρίς μέτρο.<sup>1331</sup>

Ο Σχολάριος, ωστόσο, παραπέμπει στην επόμενη παράθεση χωρίου του Ακινάτη στο βιβλίο του *Εκκλησιαστή*, σημειώνοντας πως και στον *Εκκλησιαστή* λέγεται πως *ὁ ἐχθρὸς, ὅταν εὔρη καιρὸν, οὐκ ἐμπλησθήσεται αἵματος*<sup>1332</sup> σε αντιπαράθεση με το κείμενο της

<sup>1325</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 6 ad 1.

<sup>1326</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 6 ad 1.

<sup>1327</sup> *Quia enim odium appetit malum alterius secundum se, nulla mensura mali satiatur, ea enim quae secundum se appetuntur, sine mensura appetuntur, ut philosophus dicit I Politic., sicut avarus divitias* (Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 6 ad 1).

<sup>1328</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 49: 16-17.

<sup>1329</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1257b28-30.

<sup>1330</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1258a6-9.

<sup>1331</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 6 ad 1.

<sup>1332</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 49: 18-19.

Γραφής: *ὁ ἐχθρός, καὶ ἐὰν εὖρη καιρόν, οὐκ ἐμπλησθήσεται ἀφ' αἵματος.*<sup>1333</sup> Συμπεραίνει, στη συνέχεια ότι, επομένως, και το μίσος λαχταρά το κακό, ενώ η οργή τον λόγο του δικαίου μόνον.<sup>1334</sup> Η θέση αυτή επίσης ανήκει στον Ακινάτη απαράλλακτη, ο οποίος την αναλύει περαιτέρω υποστηρίζοντας ότι όταν το κακό έχει γίνει ξεπερνά το μέτρο της δικαιοσύνης κατά την κρίση εκείνου που οργίζεται· σε αυτό το σημείο ο οργίλος έχει έλεος.<sup>1335</sup> Θα περίμενε κανείς ότι σύμφωνα με τη πρότερη ερμηνεία του Σχολάριου ότι ο τελευταίος θα υποστήριζε πως ο οργιζόμενος καθίσταται φειδωλός· εν αντιθέσει αναφέρει πως η υπερβολή του οργίλου ξεπερνά καμιά φορά το μέτρο της δικαιοσύνης, κατά την κυρίευση της οργής και τότε μπορεί να συγχωρεθεί.<sup>1336</sup> Έπειτα, κατά το πρότυπο του Ακινάτη,<sup>1337</sup> αναφέρει ο Σχολάριος ότι για αυτόν τον λόγο ο φιλόσοφος στο δεύτερο βιβλίο της *Ρητορικής* υποστηρίζει ότι ο οργιζόμενος βλέποντας τα πολλά κακά που συνέβησαν μπορεί να ευσπλαχνιστεί, ποτέ όμως εκείνος που εχθρεύεται (*Ὁ ὀργιζόμενος, φησί, πολλῶν γενομένων, φεΐδεται· ὁ δὲ μισῶν, οὐδενός*).<sup>1338</sup> Σύμφωνα και με το κείμενο του Αριστοτέλη: *καὶ ὁ μὲν (ὀργιζόμενος) πολλῶν ἂν γενομένων ἐλέησειεν, ὁ δὲ (μισῶν) οὐδενός.*<sup>1339</sup> Κατά τη σύγκριση των δύο κειμένων κρίνεται πως ο Σχολάριος λαμβάνει υπόψη του το αριστοτελικό κείμενο κατά τη μελέτη του παρόντος. Ο Σχολάριος ολοκληρώνει την παράθεση της πρώτης απάντησης στις αντιρρήσεις συνοψίζοντας το τελικό επιχείρημα του Ακινάτη, καθώς σημειώνει -και εντός εισαγωγικών- το χωρίο των *Παροιμιῶν Σολομώντος*, στο οποίο παραπέμπει ο τελευταίος, χωρίς όμως να αναφέρει ο βυζαντινός διανοητής ότι αντλεί το χωρίο από το βιβλίο των *Παροιμιῶν*. Το τελικό επιχείρημα του Ακινάτη είναι ότι αναφορικά με την ένταση της επιθυμίας, η οργή αναιρεί το έλεος περισσότερο απ' ότι το μίσος, δεδομένου ότι η κίνηση της οργής είναι εντονότερη λόγω της έξαψης της χολής.<sup>1340</sup> Ο Σχολάριος απλώς μεταφράζει τη θέση του Ακινάτη με τη διαφορά ότι συμπληρώνει μια

<sup>1333</sup> Σοφία Σειράχ, 12:16.

<sup>1334</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 49: 19-20.

<sup>1335</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 6 ad 1.

<sup>1336</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 49: 20-22.

<sup>1337</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 6 ad 1.

<sup>1338</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 49: 23-24.

<sup>1339</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, 1382a14-15.

<sup>1340</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 6 ad 1.

ακόμη πρόταση ως επεξήγηση: *ὅθεν ἀμέσως πρόκειται*,<sup>1341</sup> εννοώντας πως για αυτόν τον λόγο αμέσως συμβαίνει (η οργή).

### 7. Όσοι σχετίζονται με τη δικαιοσύνη, σχετίζονται και με την οργή

Στο έβδομο ερώτημα αυτού του άρθρου το οποίο είναι *‘αν η οργή αφορά ανθρώπους αναφορικά με τους οποίους υπάρχει δικαιοσύνη*<sup>1342</sup> ο Σχολάριος συνοψίζει την κύρια απάντηση του Ακινάτη σε δύο προτάσεις. Σημειώνει ως απάντηση πως σε αυτούς με τους οποίους σχετίζεται η δικαιοσύνη, με αυτούς σχετίζεται και η οργή, σύμφωνα με την θωμική απάντηση. Αυτό συμβαίνει γιατί το να επιδιώκει κανείς τη δίκη, είναι γνώρισμα της δικαιοσύνης, ενώ το να βλάπτει κανείς κάποιον είναι γνώρισμα της αδικίας.<sup>1343</sup>

Από αυτό το ερώτημα ο Σχολάριος παραλείπει από την επιτομή του τις παραπομπές του Ακινάτη, σε χωρία των *Ἠθικῶν Νικομαχειῶν* του Αριστοτέλη,<sup>1344</sup> στο χωρίο 4:5 των *Ψαλμῶν*<sup>1345</sup> και σε αριστοτελικά χωρία του δευτέρου βιβλίου της *Ρητορικής* του Αριστοτέλη.<sup>1346</sup> Ειδικότερα, ο Ακινάτης βασίζει την απάντησή σου σε αριστοτελικά επιχειρήματα και ενδεχομένως εξαιτίας της σύμπνοιας των χριστιανικών ηθικών αντιλήψεων με τις αριστοτελικές θέσεις στο παρόν ερώτημα και της αποδοχής τους και από τον Ακινάτη, ο Σχολάριος κρίνει πως δε χρειάζεται να παραπέμψει σε αυτές.

### 8. Τα τρία είδη της οργής

Σε αυτό το ερώτημα ο Ακινάτης πραγματεύεται αν ο Ιωάννης Δαμασκηνός ορθώς διακρίνει τα τρία είδη της οργής σε χολή, μανία και μνησικακία (*κότος*). Πράγματι, σύμφωνα

<sup>1341</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 49: 26.

<sup>1342</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 6 co.

<sup>1343</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 49: 28-31.

<sup>1344</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 7 arg. 2, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 7 ad 2.

<sup>1345</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 7 arg. 2.

<sup>1346</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 7 ad 1, I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 7 s. c., I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 7 ad 1 & I<sup>a</sup>-IIae q. 46 a. 7 ad 3.

με την απάντησή του, ο Ακινάτης επιχειρηματολογεί υπέρ της θέσης του Ιωάννη και ο Σχολάριος την καταγράφει, δίχως να επισημαίνει ότι πρόκειται για θέση του ορθόδοξου Πατέρα. Έτσι, σημειώνει τα τρία είδη της. Επεξηγεί πως η χολή είναι ένα είδος της οργής διότι εξάπτεται γρήγορα. Η μανία είναι ένα ακόμη είδος διότι παραμένει η λύπη, η οποία είναι αιτία της οργής. Τέλος το τρίτο είδος είναι η μνησικακία εξαιτίας της επιθυμίας για δίκη, η οποία δεν ησυχάζει, παρά μόνο εάν υπάρξει τιμωρία.<sup>1347</sup> Ο Σχολάριος, όμως, παρότι δεν έχει αναφερθεί σε καμία από τις παραπομπές του Ακινάτη στον Κικέρωνα, τον Δαμασκηνό, τον Γρηγόριο Νύσσης και στο *Κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγέλιον* παραπέμπει μόνο στην αριστοτελική θέση στο τέταρτο βιβλίο των *Ἠθικῶν*, λέγοντας πως όσοι έχουν αυτά τα τρία είδη οργής ο φιλόσοφος τους ονομάζει οξείς, πικρούς και δύσκολους.<sup>1348</sup> Ο Ακινάτης αναφέρεται στο κεφάλαιο του βιβλίου *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*, όπου ο Αριστοτέλης διακρίνει τα πάθη και ορίζει τις λέξεις που χρησιμοποιούνται ως επίθετα για να δείξουν την υπερβολή ή την έλλειψη, που τα πάθη αυτά παρουσιάζουν στους ανθρώπους.<sup>1349</sup> Σύμφωνα με αυτή την τακτική και αναφορικά με το πάθος της οργής, ο Αριστοτέλης ορίζει ως οξύθυμο εκείνον που θυμώνει γρηγορότερα απ' όσο πρέπει, ως θυμώδη, δύσκολο (*χαλεπός*) και πικρό εκείνον που παρατείνει την οργή (*μνησικάκο*) και βίαιο και λοιδορητικό εκείνον που προβαίνει στην κακοποίηση του άλλου τυφλωμένος από την οργή.<sup>1350</sup>

---

<sup>1347</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 49: 32-35.

<sup>1348</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 49: 35-36.

<sup>1349</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*, 1221a13-15.

<sup>1350</sup> *ὀξύθυμος μὲν τῷ θᾶττον πάσχειν ἢ δεῖ, χαλεπός δὲ καὶ θυμώδης τῷ μᾶλλον, πικρὸς δὲ τῷ φυλακτικὸς εἶναι τῆς ὀργῆς, πλήκτης δὲ καὶ λοιδορητικὸς ταῖς κολάσεσι ταῖς ἀπὸ τῆς ὀργῆς* (Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*, 1221a13-15).

Η ΠΟΙΗΤΙΚΗ ΑΙΤΙΑ ΤΗΣ ΟΡΓΗΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 47. *Περὶ τῆς ποιητικῆς αἰτίας τῆς ὀργῆς.*

Στο προοίμιο του κεφαλαίου, ο Ακινάτης ισχυρίζεται ότι πρόκειται να αναφερθεί στην ποιητική αιτία της οργής και στα διορθωτικά μέσα ή αλλιώς στους τρόπους θεραπείας της οργής. Ωστόσο, πραγματοποιείται εκ μέρους του Ακινάτη ελάχιστη αναφορά στα διορθωτικά μέσα της οργής, γεγονός που δημιουργεί ερωτήματα και υποθέσεις ως προς τους λόγους που συμβαίνει αυτό. Μια πρώτη υπόθεση είναι ότι ο Ακινάτης απλώς αμελεί να συμπεριλάβει ένα ερώτημα που θα αφορούσε αμιγώς αυτό το ζήτημα. Μια ακόμη υπόθεση είναι ότι γνωρίζοντας κανείς την αιτία της οργής σημαίνει συνάμα ότι γνωρίζει και το τι πρέπει να κάνει, ώστε αποφύγει να οργίζεται.<sup>1351</sup> Κατά τον R. Miner, υπάρχει μια τρίτη ανάγνωση για αυτήν την παράλειψη, σύμφωνα με την οποία ο Ακινάτης αποφεύγει να αναφερθεί στη θεραπεία για την οργή, επειδή σκοπεύει κυρίως να παρουσιάσει την οργή ως ‘άξιο’ πάθος,<sup>1352</sup> ήτοι έλλογο. Κατ’ αυτόν, η οργή είναι φυσική και προωθεί το καλό στους ανθρώπους στο μέτρο που είναι χρήσιμη. Στην υπερβολή της μετατρέπεται σε πάθος ή ακόμη και σε θανάσιμο αμάρτημα και ως επί το πλείστον λογίζεται από την παράδοση, όπως είναι γνωστό από τους Στωικούς και τους Επικούρειους με την αρνητική του σημασία. Συγκεκριμένα κατά τον Ζήνωνα η οργή συνιστά, όπως και η στέρηση (*σπάνις*), το μίσος, η φιλονικία, ο έρωσ, η μήνις και ο θυμός, άλογη ὀρεξη που συνδέεται με την επιθυμία, η οποία συνιστά ένα από τα γένη των ανώτερων παθών.<sup>1353</sup> Ενώ, ο Επίκουρος πραγματοποιεί τη διάκριση της οργής σε *κατὰ τὸ δέον* και *μὴ κατὰ τὸ δέον* οργή. Η *μὴ κατὰ τὸ δέον* οργή κρίνεται υπερβολική και άλογη.<sup>1354</sup>

<sup>1351</sup> Ο Ramírez εκλαμβάνει αυτήν ως την θωμική πρόθεση: *Putavit satis esse videre causas irae ut remedium eius appareat* (Ramírez, *De passionibus*, 438).

<sup>1352</sup> Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, 269.

<sup>1353</sup> Arnim, *SVF*, 7, 112 – 114.

<sup>1354</sup> *Εἰ γὰρ κατὰ τὸ δέον ὀργαὶ γίνονται τοῖς γεννήσασι πρὸς τὰ ἔκγονα, μάταιον δὴπουθὲν ἔστι τὸ ἀντιτείνειν καὶ μὴ παραιτεῖσθαι συγγνώμης τυχεῖν· εἰ δὲ μὴ κατὰ τὸ δέον, ἀλλὰ ἀλογώτερον [...]* [Epicurus, “Gnomologium Vaticanum Epicureum”, στο *Epicuri epistulae tres et ratae sententiae a Laertio Diogene servatae.*, επιμ. P. Von der Mühlh (Leipzig: B. G. Teubneri, 1922), (ανατύπ. Vieweg+Teubner Verlag, 1996), 65, 62].

1. Πάντα κάποιος οργίζεται για κάτι που έχει γίνει εναντίον του

Μια σημαντική παρατήρηση είναι ότι το παρόν ερώτημα έχει μια διαφορετική δομή από τα υπόλοιπα δεκαέξι ερωτήματα που αφορούν την οργή. Είναι το μόνο ερώτημα, στο οποίο ο Ακινάτης χρησιμοποιεί τέσσερις αντί για τρεις αντιρρήσεις και αντιστοίχως τέσσερις και όχι τρεις απαντήσεις στις αντιρρήσεις. Σύμφωνα με τον Miner ο λόγος είναι ότι η πρώτη και επιπλέον αντίρρηση αφορά στον Θεό και τον τρόπο με τον οποίο μπορεί να συσχετίζεται η ανθρώπινη οργή με τον Θεό.<sup>1355</sup> Ο Σχολάριος δεν αναφέρει κάπου αυτή τη διαφοροποίηση στη δομή, κατά την σύνοψή του. Εντούτοις, αναγνωρίζει τη διαφορετική θωμική προσέγγιση, καθόσον αναφέρεται μόνον σε αυτό το θέμα, παραλείποντας τις υπόλοιπες αντιρρήσεις. Συγκεκριμένα, συνοψίζει την απάντηση στην πρώτη αντίρρηση, όπου ο Ακινάτης εξετάζει πρώτον τον τρόπο με τον οποίο ο Θεός οργίζεται, δεύτερον τι σημαίνει αυτό για τον Θεό και πως επηρεάζεται, και τρίτον εάν επηρεάζεται (ο Θεός) όταν ο άνθρωπος οργίζεται.

Ο Σχολάριος σε ένα εισαγωγικό πλαίσιο παραθέτει την αντίθεση στις αντιρρήσεις ως το κύριο επιχείρημα του Ακινάτη, το οποίο είναι ότι *‘πάντα κάποιος οργίζεται για κάτι που έχει γίνει εναντίον του’*.<sup>1356</sup> Το επιχείρημα αυτό είναι αριστοτελικό, όπως επισημαίνει ο Ακινάτης σε αυτό το σημείο, και στηρίζεται στη θέση ότι η οργή προκαλείται από κάτι που έγινε σε κάποιον.<sup>1357</sup> Ο Σχολάριος δεν επισημαίνει την αριστοτελική προέλευσή του στην επιτομή του.

Στη συνέχεια ο βυζαντινός διανοητής αναφέρει τις απόψεις του Ακινάτη περί οργής και Θεού. Έτσι, σημειώνει ότι όταν λέγεται ότι ο Θεός οργίζεται, παρότι οι άνθρωποι δε δύνανται καθόλου να καταφερθούν εναντίον του Θεού, η οργή του Θεού δεν έχει να κάνει με κάποιο πάθος της ψυχής, αλλά αφορά την κρίση της δικαιοσύνης.<sup>1358</sup> Κατ’ αντιστοιχία ο Ακινάτης υποστηρίζει: *Ad primum ergo dicendum quod ira non dicitur in Deo secundum passionem animi, sed secundum iudicium iustitiae [...]*.<sup>1359</sup> Ο δομικανός θεολόγος εξηγεί ότι

<sup>1355</sup> Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, 279.

<sup>1356</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 50: 2-3.

<sup>1357</sup> *Εί δὴ τοῦτ' ἐστὶν ἡ ὀργή, ἀνάγκη τὸν ὀργιζόμενον ὀργίζεσθαι ἀεὶ τῶν καθ' ἑκαστὸν τινὶ [...] καὶ ὅτι αὐτὸν ἢ τῶν αὐτοῦ τι πεποίηκεν ἢ ἤμελλεν* (Αριστοτέλης, *Ρητορική*, 1378a33- 1378b1).

<sup>1358</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 50: 3-5.

<sup>1359</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 47 a. 1 ad 1.



η κρίση της δικαιοσύνης σχετίζεται με τη θεία επιθυμία για επανόρθωση της αμαρτίας. Εφόσον, κατά τη διάπραξη της αμαρτίας, ο αμαρτωλός ως ποιητική αιτία δεν μπορεί να διαπράξει κακό απέναντι στον Θεό, παρότι με τον τρόπο αυτό καταφέρεται ενάντια στον Θεό με δύο τρόπους.<sup>1360</sup> Ο Σχολάριος σημειώνει πως ο πρώτος τρόπος είναι καταφρονώντας τις θείες εντολές και ο δεύτερος βλάπτοντας, είτε προς ζημία δική του, είτε προς ζημία του άλλου, γιατί στον Θεό αναφέρεται αυτός στον οποίον προκαλείται η βλάβη και βρίσκεται κάτω από την κηδεμονία του Θεού.<sup>1361</sup>

Οι υπόλοιπες απαντήσεις στις αντιρρήσεις είναι απλώς εξηγητικές της κύριας θέσης του Ακινάτη, γεγονός που διασαφηνίζει τον λόγο που ο Σχολάριος αποφασίζει να μην τις επισημάνει στο κείμενό του.<sup>1362</sup>

## 2. Η περιφρόνηση

Κατά τον Ακινάτη, η βασική θέση η οποία πλαισιώνει τα επόμενα τρία ερωτήματα είναι ότι κινείται κάποιος προς την οργή μόνον λόγω της περιφρόνησης, καθώς όλες οι αιτίες της οργής σχετίζονται με την περιφρόνηση.<sup>1363</sup> Η θεμελίωση αυτής της άποψης εναπόκειται, εκ μέρους του Ακινάτη, σε πολλούς επί μέρους αριστοτελικούς συλλογισμούς. Εν προκειμένω, ο Ακινάτης παραπέμπει σε εννέα διαφορετικά χωρία στο σύνολο του άρθρου, εκ των οποίων, μόνο το ένα αφορά τη θέση του Ιωάννη Δαμασκηνού περί της σχέσης μεταξύ βλάβης και οργής· τα υπόλοιπα βεβαίως είναι αριστοτελικά.<sup>1364</sup> Ως προς την αριστοτελική θεώρηση εξετάζει, ως επί το πλείστον, το δεύτερο κεφάλαιο της *Ρητορικής* και το τρίτο και πέμπτο κεφάλαιο του *Κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγελίου*.

Στο δεύτερο κεφάλαιο της *Ρητορικής* ο Αριστοτέλης ορίζει την οργή ως όρεξη η οποία συνδέεται με τη λύπη και την επιθυμία της τιμωρίας εξαιτίας της ολιγωρίας ή της περιφρόνησης απέναντί του.<sup>1365</sup> Ο οργιζόμενος οργίζεται πάντοτε εναντίον ενός ορισμένου

---

<sup>1360</sup> *Ad primum ergo dicendum quod ira non dicitur in Deo secundum passionem animi, sed secundum iudicium iustitiae, prout vult vindictam facere de peccato. Peccator enim, peccando, Deo nihil nocere effective potest, tamen ex parte sua dupliciter contra Deum agit.* (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 47 a. 1 ad 1).

<sup>1361</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 50: 5-9.

<sup>1362</sup> Βλ. Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 47 a. 1 ad 2, I<sup>a</sup>-IIae q. 47 a. 1 ad 3 & I<sup>a</sup>-IIae q. 47 a. 1 ad 4.

<sup>1363</sup> Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 47 a. 2 co. Scholarius, «Des Passions», XLVI, 50: 10-11.

<sup>1364</sup> Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 47 a. 2 arg. 1.

<sup>1365</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, Β 1378a31-33.

προσώπου και κάθε οργή συνοδεύεται από κάποια ηδονή, η οποία προκύπτει από την ελπίδα της τιμωρίας.<sup>1366</sup> Η ηδονή προκύπτει αφενός επειδή πιστεύει κανείς ότι θα επιτύχει όσα επιθυμεί και αφετέρου διότι αναπαριστά ο οργισμένος στο μυαλό του την τιμωρία.<sup>1367</sup> Κατά τον Αριστοτέλη, η έχθρα προκαλείται από την οργή, από επηρεασμό και διαβολή. Η οργή οφείλεται σε κάτι που μας έχει πειράξει προσωπικά, ενώ η έχθρα όχι.<sup>1368</sup> Ακόμη, η οργή στρέφεται πάντα προς κάποιο πρόσωπο.<sup>1369</sup> Επιπλέον, επιδέχεται ίασης και επιδιώκει να προξενήσει λύπη και να γίνει αισθητή η ενέργειά του. Η έχθρα, όμως, είναι ανίατη και ο εχθρευόμενος επιδιώκει να προξενήσει κακό και αδιαφορεί αν θα γίνει γνωστή η ενέργειά του.<sup>1370</sup> Ο οργισμένος είναι συνάμα λυπημένος και ενδεχομένως να σπλαχνιστεί εκείνον με τον οποίον είναι θυμωμένος.<sup>1371</sup>

Στην σύνοψή του ο Σχολάριος σημειώνει το μεγαλύτερο μέρος της θωμικής απάντησης, η οποία στηρίζεται κυρίως στις αναφερθείσες αριστοτελικές θέσεις, δίχως, ωστόσο, να παραπέμπει στον Αριστοτέλη. Έτσι, αρχικά παραθέτει το βασικό συμπέρασμα, σύμφωνα με το οποίο κανείς κινείται προς την οργή εξαιτίας της καταφρόνησης μόνον, εφόσον, όπως λέγει, όλες οι αιτίες της οργής αναφέρονται ή αφορούν την καταφρόνηση.<sup>1372</sup> Ακόμη, παραβάλλει τα τρία είδη της καταφρόνησης -κατά το αριστοτελικό πρότυπο-, ήτοι την υπεροψία, τον επηρεασμό και την ύβρη ή την λοιδορία, υποστηρίζοντας περαιτέρω ότι ο επηρεασμός συνιστά εμπόδιο (κώλυμα) στο να πληρωθεί η θέληση.<sup>1373</sup>

Ο Σχολάριος συμπεραίνει ότι ο άνθρωπος που περιφρονείται είναι εύλογο να οργίζεται. Αυτό που ο Σχολάριος εκλαμβάνει ως εύλογο, από τον Ακινάτη κρίνεται ως δίκαιο, εφόσον κατά την πρώτη εξήγηση του Ακινάτη, η οργή επιθυμεί κάποια καταστροφή και αυτή η καταστροφή έχει τον χαρακτήρα της δίκαιης ανταπόδοσης.<sup>1374</sup> Στην πορεία της επιχειρηματολογίας και ο ίδιος ο Σχολάριος υποστηρίζει ότι η καταστροφή αυτή έχει λόγον

<sup>1366</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, B 1378a33-1378b2.

<sup>1367</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, B 1378b2-10.

<sup>1368</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, B 1382a1-3.

<sup>1369</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, B 1382a5.

<sup>1370</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, B 1382a7-10.

<sup>1371</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, B 1382a11-15.

<sup>1372</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 50: 10-11.

<sup>1373</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 50: 11-13.

<sup>1374</sup> *ira appetit nocumentum alterius, in quantum habet rationem iusti vindicativi* (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 47 a. 2 co.).

δικαίου, και μέχρι αυτού του σημείου αμύνεται.<sup>1375</sup> Ακόμη, ο Σχολάριος παραφράζει τη θέση του Ακινάτη ότι ως δίκαιη ανταπόδοση μπορεί να θεωρηθεί μόνον αναφορικά με κάτι το οποίο έχει διαπραχθεί άδικα και κατ' αυτόν τον τρόπο αυτό που προκαλεί σε κάποιον οργή πάντοτε υπόκειται στο πλαίσιο της αδικίας,<sup>1376</sup> λέγοντας πως δίκαιη άμυνα δεν υπάρχει, παρά μόνο για αυτό που έγινε άδικα.<sup>1377</sup> Για αυτό, όπως εξηγεί, οι άνθρωποι εάν γνώριζαν ότι αυτοί που τους έβλαψαν υποφέρουν δικαίως δεν θα οργίζονταν.<sup>1378</sup>

Στη συνέχεια ο Σχολάριος αναφέρει τους τρεις τρόπους με τους οποίους κάποιος μπορεί να οδηγηθεί στην καταστροφή: από άγνοια, από πάθος και από αίρεση (προαίρεση/επιλογή).<sup>1379</sup> Αυτή η θέση, ωστόσο, δεν είναι μια καθαρά θωμική θέση, αλλά όπως υποστηρίζει ο δομινικανός θεολόγος πρόκειται για την αριστοτελική άποψη.<sup>1380</sup> Κατά τον Ακινάτη, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος πράττει κάτι άδικο ειδικά όταν προκαλεί κακό από άγνοια, είτε από πάθος, είτε από επιλογή (*ex ignorantia, ex passione, et ex electione*).<sup>1381</sup> Η αντίληψη αυτή περί της άγνοιας που οδηγεί στην καταστροφή παραπέμπει στη θέση του Πλούταρχου περί της άγνοιας του θείου που οδηγεί στην ψυχική αρρώστια. Σύμφωνα με τη θεώρησή του, δεδομένου ότι η άγνοια δεν αποδεσμεύει τη ψυχή από το πάθος, οδηγεί σε σφοδρή παρόρμηση και δεν αφήνει τη ψυχή να ησυχάσει και να αναγνωρίσει τη νοσούσα συνείδηση.<sup>1382</sup> Κατά τον Σχολάριο, οι άνθρωποι προπάντων λόγω επιλογής ή λόγω κακής πράξης δίνουν την εντύπωση ότι αδικούν και για αυτό κυρίως οργίζεται κανείς με εκείνους. Γιατί, εάν κατανοήσει κανείς ότι από άγνοια ή πάθος προκαλείται βλάβη, τότε δεν θα οργίζεται. Ο Σχολάριος εξηγεί ότι η από άγνοια ή από πάθος πράξη ελαττώνει τον λόγο της αδικίας και κατά κάποιον τρόπο διεγείρει τη συγγνώμη. Ενώ

<sup>1375</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 50: 14-15.

<sup>1376</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 47 a. 2 co.

<sup>1377</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 50: 15-16.

<sup>1378</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 50: 16-17.

<sup>1379</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 50: 17-18.

<sup>1380</sup> *ék προαιρέσως [...] δι' άγνοιαν [...] διά πάθος* (Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1136a1-9).

<sup>1381</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 47 a. 2 co.

<sup>1382</sup> Πλούταρχος, «Περὶ τοῦ πότερον τὰ ψυχῆς ἢ τὰ τοῦ σώματος πάθη χείρονα», στο *Plutarchus Moralia III*, επιμ. W. R. Paton, M. Pohlez & W. Sieveking (Teubner, 1972), 500-502. Καρμίρης, *Χριστιανική Ἠθική*, 112. Για περισσότερα στοιχεία σχετικά με τη θεολογική διάσταση της διδασκαλίας του Πλούταρχου βλ. J. Dillon, «Plutarch and God: Theodicy and Cosmogony in the Thought of Plutarch», στο *Traditions of Theology: Studies In Hellenistic Theology, Its Background And Aftermath*, επιμ. D. Frede & A. Laks (Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002), 223-237. G. Karamanolis, «Plutarch», στο *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), Έκδοση Edward N. Zalta. Τελευταία ενημέρωση: Ιανουάριος 26, 2014. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/plutarch/>.

αυτοί που φαίνονται ότι περιφρονούν και σφάλλουν από κακουργία, παρακινούνται περισσότερο προς την οργή.<sup>1383</sup> Η εκ του Σχολάριου παράθεση της θωμικής περαιτέρω εξήγησης συμβαίνει κατά γράμμα. Ωστόσο, ο Σχολάριος παραλείπει ότι ο Ακινάτης βασίζεται στην αριστοτελική θέση, κατά την οποία δεν θυμώνει κανείς καθόλου ή θυμώνει λιγότερο με εκείνους που έκαναν κάτι επάνω στον θυμό τους (*Καὶ τοῖς δι' ὀργὴν ποιήσασιν ἢ οὐκ ὀργίζονται ἢ ἤττον ὀργίζονται· οὐ γὰρ δι' ὀλιγωρίαν φαίνονται πρᾶξιαι*).<sup>1384</sup>

Ὡς προς τον δεύτερο λόγο που αναφέρει ο Ακινάτης ο Σχολάριος τον συμπληρώνει και στη σύνοψή του λέγοντας ότι η περιφρόνηση αντιτίθεται στην υπεροχή του ανθρώπου. Γιατί, όπως λέγει, περιφρονούν όσα οι άνθρωποι δεν θεωρούν άξια. Κατά τον βυζαντινό θεολόγο οι άνθρωποι επιζητούν κάποια υπεροχή για τα δικά τους καλά και εξαιτίας αυτού, εάν συμβεί κάποια βλάβη σε αυτούς, αν αντιτίθεται στη δική τους υπεροχή, τότε φανερά πρόκειται για περιφρόνηση. Για αυτό και η υπεροχή είναι αιτία του να οργίζεται κανείς ταχύτερα.<sup>1385</sup>

Έχει ενδιαφέρον να αντιπαραβάλει κανείς τους όρους και τη διαφοροποίησή τους από το ένα κείμενο στο άλλο. Αυτό που ο Αριστοτέλης ορίζει ως ολιγωρία (ήτοι αδιαφορία ή περιφρόνηση), ο Σχολάριος το εκλαμβάνει ως καταφρόνηση. Επιπλέον, κατά τη διατύπωση των τριών ειδών της ολιγωρίας, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι αυτά είναι η καταφρόνηση, ο επηρεασμός και η ύβρις, ενώ ο Σχολάριος παρότι χρησιμοποιεί ακριβώς τους όρους επηρεασμός και ύβρις, εντούτοις στη θέση της καταφρόνησης σημειώνει τον όρο υπεροψία.<sup>1386</sup>

### Τρίτο και τέταρτο ερώτημα

Ο Σχολάριος παραλείπει την πραγμάτευση του τρίτου και του τέταρτου άρθρου του κεφαλαίου 47 τα οποία σχετίζονται με το ερώτημα αν η υπεροχή ή η αδυναμία ενός ανθρώπου μπορούν να συνιστούν αιτία για να οργίζεται κανείς περισσότερο. Ένας από τους λόγους που συμβαίνει αυτό είναι ότι στο τέλος της κύριας απάντησης του δεύτερου ερωτήματος ο Ακινάτης πραγματεύεται το ζήτημα της υπεροχής και της ατέλειας σε

<sup>1383</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 50: 18-24.

<sup>1384</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, Β 1380a34-35.

<sup>1385</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 50: 24-29.

<sup>1386</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, Β', 1378b414-15. Scholarius, «Des Passions», XLVI, 50: 11-13

συσχετισμό με την καταφρόνηση (ολιγωρία, κατά τον Αριστοτέλη).<sup>1387</sup> Η κύρια θέση του Ακινάτη στο τρίτο ερώτημα είναι ότι υπάρχουν δύο τρόποι να κατανοήσει κανείς την αιτία της οργής σε αυτόν που οργίζεται. Πρώτον, ως μια διάθεση προς την αιτία που κινεί την οργή και δεύτερον όταν η αιτία της οργής σε αυτόν που οργίζεται μπορεί να θεωρηθεί ως μια διάθεση που παρέμεινε σε εκείνον με το είδος της κινητικής αιτίας. Έτσι, υποστηρίζει, ότι επιδρά στους ανθρώπους η οργή, δηλαδή με το αποτέλεσμα της λύπης που παραμένει, εξαιτίας της συνειδητοποίησης της ατέλειας.<sup>1388</sup> Στο τρίτο ερώτημα ο Ακινάτης, βασιζόμενος στη θέση ότι η περιφρόνηση περισσότερο απ' όλα προκαλεί οργή, συμπεραίνει ότι η ατέλεια αυτού με τον οποίον κανείς οργίζεται προκαλεί την αύξηση της οργής στο μέτρο που αυξάνει την απρέπεια της περιφρόνησης. Έτσι, υποστηρίζει ότι όσο πιο σεβαστός είναι κανείς, τόσο πιο απρεπές είναι να περιφρονείται και αντιστοίχως, όσο πιο ταπεινός είναι κάποιος τόσο πιο απρεπές είναι να περιφρονεί τον οποιονδήποτε. Από την άλλη πλευρά, κατά τον Δομινικανό πατέρα, εάν η ταπεινότητα ή η ατέλεια εξαλείφει την απρέπεια της περιφρόνησης, τότε αυτό το είδος της ταπεινότητας εξαλείφει την οργή και δεν την αυξάνει.<sup>1389</sup> Ο Σχολάριος παραθέτει το σημείο του συσχετισμού και εφόσον τα επιχειρήματα των δύο ακόμη ερωτημάτων συγκλίνουν με τα όσα έχει σημειώσει προηγουμένως, θεωρεί περιττό να τα επισημάνει εκ νέου.

---

<sup>1387</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 50: 24-29.

<sup>1388</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 47 a. 3 co.

<sup>1389</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 47 a. 4 co.

ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΑ ΤΗΣ ΟΡΓΗΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 48. *Περὶ τῶν τῆς ὀργῆς ἀποτελεσμάτων.*

Στο κεφάλαιο 48 ο Σχολάριος αναγνωρίζει ότι η οργή γίνεται αιτία ηδονής, ότι εμποδίζει τη λογική εξηγώντας με ποιον τρόπο συμβαίνει αυτό και ότι γίνεται αιτία σιωπής. Αυτά, κατά τον βυζαντινό θεολόγο, συνθέτουν τα αποτελέσματα της οργής. Ο Ακινάτης πέρα από την ηδονή, τη σύγχυση της διάνοιας και τη σιωπή αναγνωρίζει και ένα ακόμη αποτέλεσμα· τη θέρμη (*fervor*),<sup>1390</sup> που δεν αναφέρει ο Σχολάριος. Η θέρμη και τα παρόμοια φυσικά επακόλουθα συνήθως συνοδεύουν την οργή. Εντούτοις ορισμένες περιπτώσεις σχετίζονται και με μια μικρή αναστάτωση. Κατά τον Ακινάτη, ένα αποτέλεσμα της οργής είναι η *delectatio*, ήτοι η ηδονή. Οι Στωικοί αρνούνται οποιονδήποτε συσχετισμό μεταξύ οργής και ηδονής, δεδομένου ότι οι σοφοί εν συνόλω είναι απαθείς και αυστηροί, γιατί οι ίδιοι μπορούν να μην παρασύρονται από ηδονές.<sup>1391</sup> Όμως, ο Αριστοτέλης αποδέχεται την ομηρική θέση: *Διὸ καλῶς εἴρηται περὶ θυμοῦ ὅς τε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο ἀνδρῶν ἐν στήθεσσι ἀέξεται*,<sup>1392</sup> σύμφωνα με την οποία η οργή είναι γλυκεία στην ψυχή, όπως το μέλι. Ο Αριστοτέλης συνδέει την οργή με την ηδονή που συνοδεύεται από την ελπίδα της εκδίκησης.<sup>1393</sup> Ο Ακινάτης, εντούτοις, χρησιμοποιεί το χωρίο για να καταδείξει ότι το συναίσθημα αυτό αφορά στην ανθρώπινη φύση, ανεξαρτήτως της ηθικής κρίσης επ' αυτού.<sup>1394</sup>

<sup>1390</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVI, 50:

<sup>1391</sup> Arnim, *SVF*, 7, 117 – 125.

<sup>1392</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, 1378b5-7.

<sup>1393</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, 1378b1-5.

<sup>1394</sup> Miner, *On the Passions*, 283.

1. Η ηδονή.

Ο Σχολάριος σημειώνει στην παρούσα παράγραφο ότι πρώτα αποδεικνύεται από τον Ακινάτη ότι η οργή γίνεται αιτία ηδονής. Ο βυζαντινός θεολόγος καταγράφει την αναφορά του Ακινάτη στον Αριστοτέλη, όπου ο φιλόσοφος, κατά τον Ακινάτη,<sup>1395</sup> υποστηρίζει ότι η οργή μεγαλώνει στα στήθη των αντρών σε γλυκύτερο πράγμα από το μέλι που στάζει. Κατά την αναφορά του Σχολάριου που βρίσκεται στο κείμενό του εντός εισαγωγικών: *Ἡ ὀργή ἡδίων στάζοντος μέλιτος ἐν τοῖς στήθεσιν ἀνδρῶν αὖξει.*<sup>1396</sup> Ο Αριστοτέλης σε άλλα σημεία υποστηρίζει ότι όταν οργίζονται οι άνθρωποι αισθάνονται ψυχικό πόνο, όταν όμως παίρνουν εκδίκηση αισθάνονται ευχαρίστηση. Σε άλλο σημείο πάλι ο φιλόσοφος συσχετίζοντας την οργή με την ανδρεία υποστηρίζει ότι μερικοί υπομένουν και αψηφούν τον κίνδυνο για άλλες ηδονές, δεδομένου ότι [...] *ὁ θυμὸς ἡδονὴν ἔχει τινά.*<sup>1397</sup> Από την παράθεση των παραπομπών του Ακινάτη προκύπτει μια σύγχυση αναφορικά με το χωρίο που χρησιμοποιεί ο Λατίνος διανοητής, δεδομένου ότι ο ίδιος παραπέμπει σε πέντε διαφορετικά σημεία θέσεις του φιλοσόφου. Ωστόσο, η μελέτη του κειμένου του Ακινάτη ξεδιαλύνει αναφορικά με την αντίστοιχη παραπομπή. Ο Σχολάριος, παρότι συνοψίζει ορθά το νόημα του χωρίου με βάση και το κείμενο του Ακινάτη και το αριστοτελικό κείμενο, εντούτοις παραπέμπει λανθασμένα στο έβδομο κεφάλαιο των *Ἠθικῶν Νικομαχειῶν*, ενώ πρόκειται για την ομηρική αναφορά του Αριστοτέλη στο Β' βιβλίο της *Ρητορικής*. Οι πολλαπλές αναφορές του Ακινάτη και ο τρόπος με τον οποίον ξεκινά την κύρια απάντησή του εύλογα οδηγεί σε παρανόηση.

Σχετικά με την ουσία του κειμένου ο Σχολάριος παραλείπει την επιχειρηματολογία του Ακινάτη που αφορά τη συσχέτιση της οργής με την οδύνη, τη θεραπεία της οδύνης και την τιμωρία. Παραθέτει, όμως, την απάντηση στην πρώτη αντίρρηση, όπου συνοψίζεται το κύριο συμπέρασμά και περιλαμβάνει τους βασικούς ισχυρισμούς του. Έτσι, κατά τον Σχολάριο, ο Ακινάτης υποστηρίζει ότι δεν χαίρεται για αυτό ο οργιζόμενος και λυπάται, αλλά

<sup>1395</sup> *ira multo dulcior melle distillante in pectoribus virorum crescit* (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 48 a. 1 s. c.).

<sup>1396</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVIII, 50: 33-34.

<sup>1397</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικά Εὐδήμεια*, 1229 b 30-35.

λυπάται για την αδικία που συνέβη και ευχαριστείται με τη σκέψη και την ελπίδα της τιμωρίας.<sup>1398</sup>

### Παράλειψη 2<sup>ου</sup> άρθρου

Ο Σχολάριος παραλείπει εντελώς την πραγμάτευση του δεύτερου άρθρου στο οποίο ο Ακινάτης πραγματεύεται τη θέρμη, ως αποτέλεσμα της οργής. Ο βυζαντινός διανοητής, δεν αθροίζει, όπως σε άλλες περιπτώσεις, το δεύτερο με το τρίτο άρθρο, παρά προχωρεί στην αρίθμηση τρία για την επόμενη θεματολογία, ενώ στην αρχή της πρότασης γράφει *Δεύτερον*. Το τρίτο ερώτημα του Ακινάτη αφορά την επίδραση του λόγου στην οργή. Η αιτία για αυτήν τη διαφοροποίηση είναι δύσκολο να εξακριβωθεί, καθόσον ο Ακινάτης για τη διαμόρφωση των επιχειρημάτων του χρησιμοποιεί πολλαπλές αριστοτελικές αναφορές, αλλά κυρίως μια θέση του Ιωάννη Δαμασκηνού και του Πάπα Γρηγορίου Α' (540 –604) για να συνθέσει την κύρια απάντησή του.<sup>1399</sup>

Ο συσχετισμός των σωματικών μεταβολών με τα πάθη της ψυχής, ενδεχομένως να συνεργεί σε αυτή τη διαφοροποίηση. Σε προγενέστερα άρθρα, όπως επί παραδείγματι κατά τη σύνοψη του q. 28 a. 5, όπου ο Ακινάτης συνδέει τη θέρμη (*fervor*) με τη σωματική μεταβολή και πιο ειδικά με την υλικότητα,<sup>1400</sup> ο Σχολάριος πάλι παραλείπει τη συγκεκριμένη αναφορά. Ακόμη, κατά τη σύνοψη του q. 44 a.1, όπου στο αντίστοιχο μέρος της *ST* ο Ακινάτης πραγματεύεται τα αποτελέσματα του φόβου και συγκεκριμένα δηλώνει στην κύρια απάντησή του ότι στην περίπτωση των παθών της ψυχής η κίνηση της ορεκτικής δύναμης είναι όπως η μορφή, ενώ η σωματική αλλαγή είναι όπως η ύλη,<sup>1401</sup> ο Σχολάριος παραλείπει εξ' ολοκλήρου το άρθρο.<sup>1402</sup>

<sup>1398</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVIII, 50: 34-36.

<sup>1399</sup> *irae suae stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se praepedit, facies ignescit, exasperantur oculi [...] ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur, ignorat.* [Gregorius Magnus, «Moralium Libri, sive Expositio in Librum B. Job», στο *PL* 75, επιμ. J. P. Migne (Paris: 1862), col. 724C]. Κατά τον Π. Χρήστου τα ηθικά του Γρηγορίου συνιστούν μια έκθεση της χριστιανικής ηθικής, υπό την μορφή ερμηνείας του βιβλίου του Ιώβ. Σε αυτό το έργο είναι επηρεασμένος από την θεωρία του Αυγουστίνου περί απόλυτου προορισμού και επιθυμεί να μετριάσει την θεωρία αυτή, εισάγοντας το στοιχείο της προσωπικής προσπάθειας για την σωτηρία του ανθρώπου [Κ. Π. Χρήστου, *Εκκλησιαστική Γραμματολογία*, τ. Α', (Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος 2003<sup>2</sup>), 387].

<sup>1400</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 28 a. 5 co.

<sup>1401</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 44 a. 1 co.

<sup>1402</sup> Δεν υπάρχει παράγραφος τέταρτη και πέμπτη. Βλ. Scholarius, «Des Passions», XLIV, 47.



Για να διερευνηθεί ο λόγος της παράλειψης εξετάζεται η αριστοτελική, όσο και η θωμική αντίληψη περί μεταβολής. Κατά τον Αριστοτέλη, σχετικά με τον ορισμό του Εΐναι, το άτομο συνιστά το συναμφοότερον της ύλης και του είδους,<sup>1403</sup> που κατά τον Ακινάτη ορίζεται ως *forma*, ήτοι μορφή.<sup>1404</sup> Η ιδέα-είδος βρίσκεται εντός του ατόμου και καθίσταται το άτομο αυτό που είναι *ἐπειδὴ ἡ μορφή ἐνεδύθη τὴν ὕλην ἢ ἐπειδὴ -ἰσοδυνάμως λέγονται οἱ προτάσεις- ἡ ὕλη ἔλαβε τὴν συγκεκριμένη μορφή, ἐξαιτίας τῆς συγκεκριμένης ιδέας-εἴδους.*<sup>1405</sup> Κατά την αριστοτελική μεταφυσική η μεταβολή (ή κίνηση) είναι η αναγκαία κίνηση από τη δύναμι κατάσταση σε ἐνεργεία, εφόσον *ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν, οἷον τοῦ μὲν ἀλλοιωτοῦ, ἢ ἀλλοιωτόν, ἀλλοιώσις, τοῦ δὲ αὐξητοῦ καὶ τοῦ ἀντικειμένου φθιτοῦ (οὐδὲν γὰρ ὄνομα κοινὸν ἐπ' ἀμφοῖν) αὐξήσις καὶ φθίσις, τοῦ δὲ γενητοῦ καὶ φθαρτοῦ γένεσις καὶ φθορά, τοῦ δὲ φορητοῦ φορά.*<sup>1406</sup> Από το χωρίο του Αριστοτέλη, καθίσταται σαφές ότι η κίνηση αφορά κυρίως το θρεπτικό μέρος της ψυχής, εφόσον το κινούν είναι το είδος και κινούμενη η ύλη. Μετά από την αποδοχή της σύνθεσης από μορφή και ύλη, το είδος του ανθρώπου δεν μπορεί να λογισθεί<sup>1407</sup> χωρίς να υποτεθούν τα υλικά στοιχεία –*σάρκες, οστά, ὄργανα κ.ά-* από τα οποία συγκροτεῖται.<sup>1408</sup> Το μόνο απαθές και ἀφθαρτο μετά την καταστροφή του σώματος είναι ο νους, ο οποίος *θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.*<sup>1409</sup> Ο νους και το σώμα ακολουθούν τη σχέση κινούντος-κινούμενου, ωστόσο η διάκριση σε ποιητικό και παθητικό νου σημαίνει ότι ο παθητικός νους υφίσταται επίσης τις μεταβολές και τη φθορά. Ο παθητικός νους είναι η ικανότητα που αποκτά η ψυχή για να *ἀποδεχθῆ ἐν ἑαυτῇ τὰ εἶδη τῶν νοητῶν εἰδῶν.*<sup>1410</sup> Επιπλέον, από τις θέσεις του Ακινάτη δεν είναι ξεκάθαρο εάν η σωματική μεταβολή που προκαλείται από το πάθος της ψυχής οδηγεί στην ταύτιση της ψυχικής μεταβολής με την υλική μεταβολή. Ακόμη, ο Αριστοτέλης διακρίνει τρεις ἐννοιες που υπάγονται στη μεταβολή· τη γένεση (μετάβαση

<sup>1403</sup> Πολίτης, *Φιλοσοφήματα*, 305-306.

<sup>1404</sup> Ο Ακινάτης από το 15ο άρθρο του πρώτου μέρους της *ST* εξηγεί ότι ο λατινικός ὀρος *forma* αντιστοιχεί στον ελληνικό ὀρο *ιδέα* (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup> q. 15 a. 1 co.). Για την περαιτέρω ἀνάλυση των θέσεων του για το συγκεκριμένο θέμα βλ. Κεφάλαιο 27, ἐρώτημα 3<sup>ο</sup>.

<sup>1405</sup> Πολίτης, *Φιλοσοφήματα*, 306.

<sup>1406</sup> Αριστοτέλης, *Φυσική ἀκροάσις*, 201a10-14. Οι Στωικοί επεξεργάστηκαν τη θεωρία περί μεταβολής του Αριστοτέλη, η οποία συνδέεται με τις αντιλήψεις τους περί κίνησης (Arnim, *SVF*, 2. 317).

<sup>1407</sup> Πολίτης, *Φιλοσοφήματα*, 308.

<sup>1408</sup> Θ. Πελεγρίνης, *Οι πέντε εποχές της Φιλοσοφίας*, (Αθήνα: Πεδίο, 2015), 79.

<sup>1409</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*, 736b27.

<sup>1410</sup> Πολίτης, *Φιλοσοφήματα*, 310.

από το μη ον στο ον), τη φθορά (μετάβαση από το ον στο μη ον) και την κίνηση (μετάβαση από το ον στο ον).<sup>1411</sup> Από αυτή τη διάκριση προκύπτει το ερώτημα αν κατά τη σωματική μεταβολή προκαλείται υλική αλλοίωση.

Δεν μπορεί να εξακριβωθεί αν υπάρχει κάποια διάσταση με τις θέσεις του Θωμά ή του Αριστοτέλη επί του ζητήματος, καθόσον δεν πραγματοποιείται από τον Σχολάριο κάποιος σχολιασμός ή όποια ένσταση μπορεί να υπάρχει σχετικά με τις απόψεις τους περί της σωματικής μεταβολής και της σχέσης αυτής της μεταβολής με την ψυχή και τον νου. Το μόνο που μπορεί να ειπωθεί σχετικώς είναι ότι η κατά την ορθόδοξη χριστιανική θέση ο νους συνιστά μια ψυχική λειτουργία και αποτελεί μέρος της ψυχής του ανθρώπου,<sup>1412</sup> πράγμα που δεν αντιβαίνει στην αριστοτελική θεώρηση. Μέσω της καθαρεύουσας διάνοιας και της καθαρεύουσας ψυχής καθίσταται δυνατό ο άνθρωπος να συνδεθεί με τον Χριστό. Η ενανθρώπιση του Λόγου ως προϋπόθεση θέωσης υποθέτει την ενότητα των δύο φύσεων η οποία σχετίζεται με την έννοια της *συναφής* που χρησιμοποιείται για να εξηγήσει τον τρόπο περιχώρησης των δύο φύσεων και αντίδοσης ιδιωμάτων.<sup>1413</sup>

Η συναφή, δηλαδή η εξ' άμεσου επαφής σχέση ή σύνδεση ή συμπλοκή<sup>1414</sup> είχε χρησιμοποιηθεί ήδη από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη μεταφορικά σχετικά με τις πνευματικές σχέσεις και τις συνδέσεις που επισυμβαίνουν κατά τη διάνοια, κατά τον μέσο πλατωνισμό από τον Πλούταρχο σχετικώς με την έννοια της κράσης και των ορίων μεταξύ σωμάτων και ασωμάτων,<sup>1415</sup> από τους νεοπλατωνικούς σχετικώς προς την έννοια της μετοχής, της ομοιότητας και της προόδου, κυρίως με σκοπό την εξήγηση του τρόπου που σχετίζονται η φύση, η ψυχή, ο νους και το Έν.<sup>1416</sup> Την έννοια αυτή φαίνεται να την

<sup>1411</sup> Γεωργούλης, *Ιστορία*, 295.

<sup>1412</sup> Athanasius, «Oratio contra Gentes (Λόγος κατά Ελλήνων)», στο *PG* 25, επιμ. J. P. Migne (Paris, 1857), 31, col. 61.

<sup>1413</sup> Σκουτέρη, *Ιστορία Δογμάτων*, τ. Β', 207-213.

<sup>1414</sup> Ο Αριστοτέλης αναφέρεται στη *συναφή* ή αλλιώς στη *συμπλοκή* της διάνοιας πραγματευόμενος το περί της αλήθειας πρόβλημα [...] ἢ γὰρ τὸ τί ἐστὶν ἢ ὅτι ποιὸν ἢ ὅτι ποσὸν ἢ εἰ τι ἄλλο συνάπτει ἢ διαιρεί ἢ διάνοια (Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικά*, 1027b32).

<sup>1415</sup> Πλούταρχος, «Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοῦς Στωικοῦς», στο *Plutarchus Moralia*, επιμ. M. Pohlez- R. Westman (Teubner, 1959), VI, 2, XL. 12.

<sup>1416</sup> Βλ. σχετικώς Πλωτίνος, «Ἐννεάδες», 4.5.1.8, 13 & 4.8.2.29 & 6.9.8.27. Πορφύριος, «Τίμαιος», στο *Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, επιμ. A. R. Sodano (Napoli, 1964), 228.13. Πρόκλος, «Εἰς τὸν Παρμενίδην», στο *Procli in Parmenidem Commemarii nunc Emendatius* (Lipsiae, 1839), 572, 538.

[Για τη μεταφυσική του Πρόκλου βλ. Ch. Terezis & L. Petridou, *The pedagogical Relation in Proclus the Neoplatonist: Metaphysical and Anthropological Foundations of Dialectics* (Lambert Academic Publishing,

παρέλαβαν οι χριστιανοί και την ανέπτυξαν για να εξηγήσουν τη σχέση μεταξύ των μερών της κτίσης, τη σχέση μεταξύ σώματος και ψυχής και τη σχέση μεταξύ των δύο φύσεων του Χριστού.<sup>1417</sup> Ο Σχολάριος στο έργο του *Περὶ τοῦ μυστηριώδους σώματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, πραγματευόμενος τη μεταβολή της ουσίας κατά το μυστήριο της θείας ευχαριστίας, προσεγγίζει το ζήτημα της μεταβολής υπό το πρίσμα της συναφῆς της ανθρώπινης φύσης με το πρόσωπο. Κατά τον Σχολάριο, η έννοια της συναφῆς δεν λογίζεται όπως συνάπτεται η ψυχή με το σώμα γιατί, όπως υποστηρίζει, ούτε η ψυχή είναι σώμα, ούτε το σώμα λέγεται ψυχή, ἀλλ' οὕτως ἐνοῖ προσωπικῶς, ὥστε τὸν Θεὸν ἄνθρωπον εἶναι καὶ Θεὸν ὑπάρχειν τὸν ἄνθρωπον.<sup>1418</sup> Με αυτήν την παράθεση γίνεται αντιληπτό ότι η έννοια του προσώπου αποκτά αυτοτέλεια φιλοσοφική και υποκαθιστά τρόπον τινά την έννοια της ουσίας.

Ἔτσι, ο Σχολάριος αναφέρει ότι η πνευματική τροφή της ψυχής αντικαθιστά τη φθαρτική δύναμη της θέρμης της πονηρίας και παρέχεται και πνευματική θρέψη και σωματική, καθόσον ενισχύει τους ασθενείς, διαφυλάττει την υγεία και για αυτόν τον λόγο οι άνθρωποι γίνονται πραότεροι προς διόρθωση, μακροθυμότεροι προς τους πόνους, θερμότεροι προς την αγάπη κ.ά. Επιπλέον, αναφέρει ότι, όπως υποστηρίζει και ο Αριστοτέλης, κάθε μεταβολή είναι φυσική, αλλά κατά τον Σχολάριο σε αυτό το μυστήριο πραγματοποιείται κάποια ακαριαία μεταβολή από ουσία σε ουσία, ενώ παραμένουν αμετάβλητα τα συμβεβηκότα. Κατ' αυτόν τον τρόπο, αυτή η μεταβολή ἐξήρηται κάθε φυσικής και παρά φύσιν μεταβολής. Το ίδιο ισχύει και για τα θεία θαύματα τα οποία δεν μπορούν με κανέναν τρόπο να γίνουν ὑπὸ τῆς φύσεως, όπως λέγει.<sup>1419</sup>

---

2017). Χ. Τερέζης, *Η ρεαλιστική εκδοχή των καθόλου στο έργο του Πρόκλου* (Πάτρα, 1989) και για την επιρροή του Πρόκλου στους Βυζαντινούς βλ. επίσης Χ. Τερέζης, «Ο Νικόλαος Μεθώνης και η θεωρία των Ενάδων κατά Πρόκλον», ΕΦΕ 13 (1988): 54-72. Λ. Πετρίδου, «Η παρουσία του νεοπλατωνικού Πρόκλου στην παράφραση του Γεωργίου Παχυμέρη στο *Περὶ Θεῶν Ονομάτων*», Διδ. Διατρ. Πανεπιστήμιο Πατρών (Πάτρα, 2015)].

Σιμπλικίος, «Εἰς τὰ περὶ ψυχῆς Ἀριστοτέλους Ὑπόμνημα», στο *Simplicius in De Anima, Commentaria in Aristotelem Graeca XI*, επιμ. M. Hayduck (Berolini, 1882), 11. 47. 21.

<sup>1417</sup> Σχετικῶς αναφέρονται ο Συνέσιος [«De insomniis liber», στο PG 66, επιμ. J. P. Migne (Paris, 1864), col. 1288D], ο Ιωάννης Φιλόπονος [«Ioannes Philoponus in Physicorum IV-VIII, Commentaria in Aristotelem Graeca XVI (Berolini, 1887), IV], ο Μ. Αθανάσιος [«Oratio contra Gentes», στο PG 25, επιμ. J. P. Migne (Paris, 1857), col. 53B], ο Κύριλλος Αλεξανδρείας [«*Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*», στο PG 75, επιμ. J. P. Migne (Paris, 1863), III. col. 853A, 853C], κ.ά.

<sup>1418</sup> Scholarius, «Sermon sur la Saint Eucharistie. Περὶ τοῦ μυστηριώδους σώματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὐρισκόμενα*, επιμ. L. Petit M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1930), I. 127: 27-32.

<sup>1419</sup> Scholarius, «Sermon sur la Saint Eucharistie», 126: 26-127: 20.

Επιπλέον, ο Σχολάριος στο έργο *Περὶ τῆς λογικῆς καὶ ἀνθρώπινης ψυχῆς*, δεύτερον: Ὁ ταπεινὸς Γεννάδιος τῷ πανιερώτατῳ καὶ πάντα ἀρίστῳ μητροπολίτῃ Μηδείας Θεοφάνει πραγματεύεται τὴν ‘παράδοξη συναφή’ μεταξύ σώματος καὶ νου. Συγκεκριμένα αναφορικά με τὴν γένεση τοῦ ἀνθρώπου κατ’ εἰκόνα τοῦ Θεοῦ διευκρινίζει ὅτι αὐτὸ λέγεται γιὰ τὴν ψυχὴ καὶ κυρίως γιὰ τὸν νου καὶ τὶς νοερὲς ἐνέργειες καὶ ἐξηγώντας συνεχίζει: *Συνῆψε μὲν οὖν εἰς ἔνδειξιν τῆς παντοδυνάμου σοφίας καὶ ἀγαθότητος αὐτοῦ τὰ ἐναντίας οὕτω φύσεις εἰς μίαν ὑπόστασιν, σῶμὰ δὴ καὶ ψυχὴν· (τοῦτο γὰρ οὐδὲ τῶν ὑψηλότερων πνευμάτων τε καὶ νῶν οὐδενὶ δέδωκεν, ὡς τῷ πρώτῳ νῷ καὶ πάντων αἰτίῳ τουτέστιν ἑαυτῷ μόνῳ προσῆκον· νοῦς δὲ καὶ ἡ ἀνθρωπεὶα ψυχὴ καὶ τῆς τῶν ὑψηλότερῶν νῶν φύσεώς τε καὶ τάξεως, εἰ καὶ σὺν ἐφέσει, χάριν τοῦ συννημένου· οὕτω γὰρ ὁ Θεὸς ἐβουλήθη), οὔτε τὸ ἀνθρώπειον σπέρμα προακτικὸν καὶ ποιητικὸν τῆς ἀνθρωπείας ψυχῆς τῆς οἰκείας εἰκόνας εἶναι ἠθέλησεν· ἤρκει γὰρ ἐκ τοῦ σπέρματος φύεντι τῷ σώματι τοιούτῳ νῷ συνάπτεσθαι παραδόξως, αἴτιον δὲ αὐτοῦ καὶ γόνιμον τὸ σπέρμα γίνεσθαι κατ’ οὐδένα τρόπον οἷόν τ’ ἂν ἦν, οὔτ’ ἔδει· [...],<sup>1420</sup> καὶ σε ἄλλο σημεῖο [...] καὶ τὸ κατασκευασθὲν ἐξ ὕλης σῶμα τῇ τοιαύτῃ ἐμψυχοῦσθαι ψυχῇ, ὥστε τὸ εἶναι λαμβάνειν τὴν ἀνθρωπεὶαν ψυχὴν οὐκ ἐκ τῆς ὕλης [...] ἀλλ’ ἐκ τοῦ Θεοῦ, καὶ τοῦτο λαμβάνειν οὐ προϋπάρξει τινί, ἀλλ’ ἐν τῷ καιρῷ τῆς συλλήψεως [...].<sup>1421</sup> Ἀπὸ αὐτὰ τα χωρία ἀναδεικνύεται καὶ πάλι τόσο ἡ συναφὴ τῶν δύο ἀντίθετων φύσεων σὲ μίαν ὑπόστασιν, ὅσο καὶ ἡ ἐμψύχωση τοῦ σώματος ὄχι ἐξ’ ὑποκείμενης ὕλης, ἀλλὰ μόνον ἐκ τοῦ θείου θελήματος.<sup>1422</sup>*

Με βάση τὰ παραπάνω ἡ παράλειψη τοῦ Σχολαρίου ἐνδεχομένως νὰ υπονοεῖ τὴ διάστασιν αὐτοῦ τοῦ ἄλλου εἶδους μεταβολῆς, τὸ ὁποῖο οὐ γὰρ [...] φυσικῶς, ἀλλὰ μυστηριωδῶς μόνον<sup>1423</sup> καὶ προσωπικῶς που υφίσταται στὴν κτιστὴ καὶ σχετικὴ οὐσία μετὰ τὴν θείαν βούλησιν καὶ θαυματουργία, ἡ ὁποία δὲν ἐπισημαίνεται οὔτε ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ μεταφυσικὴ, οὔτε ἀπὸ τὴν παρούσα προσέγγισιν τοῦ ζητήματος. Ωστόσο, ἡ μεταβολὴ αὐτὴ δὲν σημαίνει τὴν ὄντολογικὴ κατάκτησιν τῆς θείας οὐσίας ἐκ μέρους τῆς κτιστῆς οὐσίας,

<sup>1420</sup> Scholarius, «Second traité», I. 491: 28-492: 2.

<sup>1421</sup> Scholarius, «Second traité», I. 497: 15 καὶ ἐξῆς.

<sup>1422</sup> Ὁ Σχολάριος ἀναφέρεται ἐπιπλέον στὶς θέσεις τῶν Πατέρων γιὰ νὰ ἐξηγήσῃ περαιτέρω αὐτὴ τὴν σχέση. Scholarius, «Second traité», I. 497.

<sup>1423</sup> Scholarius, «Sermon sur la Saint Eucharistie», 130: 11-12.

αλλά λογίζεται ως ένας βαθμός μετοχής, συνάφειας και κοινωνίας των θείων ενεργειών.<sup>1424</sup> Κατά τον Μ. Μπέγζο μεταξύ Θεού και κτίσης υπάρχει ανυπέρβλητη οντολογική διαφορά (ουσιώδης και πραγματική),<sup>1425</sup> αλλά ταυτόχρονα σχέση και κοινωνία.<sup>1426</sup> Ο D. Bradshaw επισημαίνει ότι στο έργο του Ακινάτη η σχέση ανθρώπου-Θεού κρίνεται κυρίως επί τη βάση του αποχρώντος λόγου και ότι αυτή η αντίληψη δημιουργεί μια απόσταση κατά τη σχέση μεταξύ Θεού και ανθρώπου.<sup>1427</sup> Κατ' αυτόν η άποψη αυτή εκκινεί από την πρόσληψη της αριστοτελικής αντίληψης εκ μέρους του Ακινάτη ότι η ανθρώπινη τελείωση στηρίζεται αποκλειστικά και μόνον στην πνευματική προσπάθεια, εν συγκρίσει με τη σωματική και διανοητική προσπάθεια κατά την ασκητική πρακτική.<sup>1428</sup>

---

<sup>1424</sup> Κατά τον Δ. Β. Μπαλιάτσα η μετοχή αυτή νοείται ως μετοχή στη θειότητα και όχι στη θεότητα (Μπαλιάτσας, «Οι αντιλήψεις του Γεωργίου του Σχολαρίου», 78).

<sup>1425</sup> *essentielle, réelle* [M. Begzos, "L'éthique de l'Est entre théologie et technologie", στο *Marges de la Philosophie Byzantine*, επιμ. G. Arabatzis (Athenes: Institut de Livre - Kardamitsa, 2013), 28].

<sup>1426</sup> Begzos, "L'éthique de l'Est entre théologie et technologie", 28.

<sup>1427</sup> Bradshaw, *Aristotle*, 257.

<sup>1428</sup> Bradshaw, *Aristotle*, 256, 266.

### 3. Η οργή εμποδίζει τη λογική

Ένα ακόμη αποτέλεσμα της οργής, το οποίο αναφέρει ο Σχολάριος, είναι ότι κωλύει τον λόγο. Ο τρόπος με τον οποίο συμβαίνει το αποτέλεσμα αυτό είναι ότι η οργή αμαυρώνει το φως της νόησης, αμαυρώνει *tῶ έμμένειν* και συγχέει τη διάνοια,<sup>1429</sup> ήτοι θολώνει. Ο Ακινάτης στην αντίθεση στις αντιρρήσεις χρησιμοποιεί την αναφορά της θέσης του Πάπα Γρηγορίου Α' ο οποίος υποστηρίζει ότι η οργή *intelligentiae lucem subtrahit, cum mentem permovendo confundit*<sup>1430</sup> (αμαυρώνει το φως της νόησης, εφόσον επηρεάζει τον νου και τον μπερδεύει). Από την αντιπαραβολή των κειμένων συμπεραίνεται ότι ο Σχολάριος προσλαμβάνει και επεξεργάζεται τη θέση του Γρηγορίου δίχως να τον ονοματίζει και δίχως να παραθέτει τη θέση εντός εισαγωγικών, όπως σε άλλες περιπτώσεις. Η αμαύρωση του *έμμένειν* της νόησης είναι η επεξήγηση του Σχολάριου, καθόσον το ρήμα *permovendo* εκφράζει την κίνηση, την ενόχληση και ακόμη την επιρροή.

Ο Ακινάτης στην κύρια απάντησή του εξηγεί ότι ο νους ή ο λόγος, όπως λέγει, παρότι δεν χρησιμοποιεί κάποιο υλικό όργανο του σώματος, δεδομένου ότι χρειάζεται πολλές αισθητικές δυνάμεις για να 'ενεργήσει' και εφόσον οι ενέργειες αυτών των δυνάμεων εμποδίζονται όταν το σώμα ενοχλείται (*corpore perturbato*), οι σωματικές ταραχές παρομοίως εμποδίζουν τη χρήση του λόγου, όπως συμβαίνει στην περίπτωση όσων μεθούν ή ονειρεύονται. Βάσει και της εξήγησης του δεύτερου άρθρου το κύριο αποτέλεσμα της οργής είναι ότι προκαλεί μια σωματική ενόχληση γύρω από την καρδιά με τέτοιο τρόπο που η ενόχληση αυτή επηρεάζει και τα εξωτερικά μέλη. Έτσι, συμπεραίνει ότι η οργή από όλα τα πάθη μπορεί να εμποδίσει περισσότερο τον λόγο, σύμφωνα και με τον Ψαλμό 30: *έλέησόν με, Κύριε, ὅτι θλίβομαι· έταράχθη έν θυμῶ ὁ ὀφθαλμός μου, ἡ ψυχή μου καί ἡ γαστήρ μου*.<sup>1431</sup> Ο Σχολάριος παραλείπει όποια αναφορά σε αυτήν τη συλλογιστική αποφεύγοντας να αναφερθεί, να σχολιάσει ή να διορθώσει κάποιον από τους λόγους του Ακινάτη. Ο Ακινάτης υπεισέρχεται σε λογικές επεξηγήσεις αναφορικά με τον τρόπο που συνεργεί ο νους με το

<sup>1429</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVIII, 50: 37-38.

<sup>1430</sup> Gregorius Magnus, «Moralium Libri», στο PL 75, col. 724A.

<sup>1431</sup> Ψαλμός, 30:10.

## Οργή

σώμα και επηρεάζει και επηρεάζεται από αυτό, προβαίνοντας σε κρίσεις αναφορικά με την χρήση της αισθητικής δύναμης εκ μέρους του νου.

### 4. Η σιωπή.

Το τελευταίο αποτέλεσμα της οργής είναι η σιωπή, σύμφωνα με τον Ακινάτη.<sup>1432</sup> Ο βυζαντινός φιλόσοφος αναφέρει ότι η οργή και μετά του λόγου οὔσα, και τὸν λόγον κωλύουσα,<sup>1433</sup> για να ερμηνεύσει τη θέση του Ακινάτη, που επαναλαμβάνεται τόσο στο τρίτο άρθρο του παρόντος κεφαλαίου, όσο και στο τέταρτο άρθρο του κεφαλαίου 46, σύμφωνα με την οποία η οργή (α) αφορά μια νοητική ενέργεια και (β) εμποδίζει την κρίση της λογικής.<sup>1434</sup> Κατά τον Ακινάτη, και οι δύο αυτές περιπτώσεις μπορούν να συνοδευτούν από τη σιωπή. Ο Σχολάριος για να εξηγήσει την περίπτωση όπου ο λόγος ενεργεί, κατά το πρότυπο του Ακινάτη, σχολιάζει: *έρρωμένη γὰρ τοῦ λόγου ἡ κρίσις οὔσα*.<sup>1435</sup> Η άποψη αυτή μπορεί να εκμαιευθεί από τα λεγόμενα του Ακινάτη. Ο Λατίνος φιλόσοφος υποστηρίζει επιπλέον ότι όταν η κρίση του λόγου είναι δυναμική (*viget*) που αν δεν εμποδίζει τα συναισθήματα μέσω μιας άμετρης επιθυμίας για εκδίκηση (*vindicta*), τουλάχιστον εμποδίζει τη γλώσσα από τη διατύπωση υπερβολών: *Ex parte quidem rationis, quando iudicium rationis intantum viget quod, etsi non cohibeat affectum ab inordinato appetitu vindictae, cohibet tamen linguam ab inordinata locutione*.<sup>1436</sup> Ο Σχολάριος ερμηνεύει τη φράση *affectum ab inordinato appetitu vindictae* ως *ἄτακτον ὄρεξιν τῆς ἀντιλύπησης*. Διαφαίνεται από αυτήν τη διατύπωση η αριστοτελική προέλευση.<sup>1437</sup> Από την αντιπαραβολή των κειμένων, γίνεται αντιληπτό ότι ο Σχολάριος δεν αναφέρεται σε κανένα άλλο σημείο της *quaestio* και απλώς παραθέτει μεταφρασμένη, ελαφρώς πιο συνοπτικά, την κύρια απάντηση του Ακινάτη.

<sup>1432</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 48 a. 4 co.

<sup>1433</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVIII, 50: 39-40.

<sup>1434</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 48 a. 4 co.

<sup>1435</sup> Scholarius, «Des Passions», XLVIII, 50: 40.

<sup>1436</sup> Aquinatis, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 48 a. 4 co.

<sup>1437</sup> *ὄρεξιν ἀντιλύπησης* [Αριστοτέλης, *Περὶ ψυχῆς*, 403a30-31. Αριστοτέλης, *Ρητορική*, 1378a 31 (Ὅπου ο σκοπός της οργής είναι η ἀντιλύπησης)].

Από τις αναφορές του Ακινάτη σε δύο χωρία του *Κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγελίου*,<sup>1438</sup> σε μια αναφορά στο βιβλίο των *Παροιμιῶν*<sup>1439</sup> και σε δύο αναφορές των *Ἠθικῶν (Moralia)* του Πάπα Γρηγορίου Α', ο Σχολάριος παραθέτει μεταφρασμένη μόνο την αναφορά του Ακινάτη στον Γρηγόριο που βρίσκεται στην κύρια απάντησή του. Ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι ο Σχολάριος προτιμά να παραθέσει το χωρίο του Γρηγορίου, κατά το οποίο υποστηρίζει ότι ορισμένες φορές η οργή σε μια ταραγμένη ψυχή, σαν από μια κρίση, επιβάλλει σιωπή *aliquando ira perturbato animo, quasi ex iudicio, silentium indicit*,<sup>1440</sup> παρά να προσεγγίσει τη θέση ότι η οργή που εμποδίζεται από την σιωπή, ήτοι που δεν εκφράζεται, προκαλεί μεγαλύτερη οργή εντός του νου: [...] *ira per silentium clausa, intra mentem vehementius aestuat*.<sup>1441</sup>

<sup>1438</sup> Εγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ εἰκὴ ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει· ὃς δ' ἂν εἴπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ρακά, ἔνοχος ἔσται τῷ συνεδρίῳ· ὃς δ' ἂν εἴπῃ μωρέ, ἔνοχος ἔσται εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός (Κατὰ Ματθαῖον, 5: 22) & γεννήματα ἐχιδνῶν, πῶς δύνασθε ἀγαθὰ λαλεῖν πονηροὶ ὄντες; ἐκ γὰρ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ (Κατὰ Ματθαῖον, 12: 34).

<sup>1439</sup> ὥσπερ πόλις τὰ τεῖχει καταβεβλημένη καὶ ἀτείχιστος, οὕτως ἀνὴρ ὃς οὐ μετὰ βουλήσ τι πράσσει (Παροιμίαι Σολωμόντος, 25:28).

<sup>1440</sup> Gregorius Magnus, «Moralium Libri», στο PL 75, col. 725A & *aliquando ira perturbato animo, quasi ex iudicio, silentium indicit* (Aquinas, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 48 a. 4 co).

<sup>1441</sup> Aquinas, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 48 a. 4 s. c. Gregorius Magnus, «Moralium Libri», στο PL 75, col. 725B.



## ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Στα πρώτα κεφάλαια της παρούσας μελέτης επιχειρήθηκε η αναλυτική παρουσίαση διαφόρων οπτικών του έργου και της δράσης του Γεώργιου Γεννάδιου Β' Σχολάριου, ενός εκ των σημαντικότερων διανοητών της υστεροβυζαντινής και μεταβυζαντινής περιόδου. Στο κύριο μέρος της μελέτης αντιπαραβάλλονται τα κείμενα των δύο διανοητών και προσδιορίζονται ερμηνευτικά οι επί μέρους συγκλίσεις και αποκλίσεις του κειμένου του Σχολάριου με το κείμενο του Ακινάτη. Η μελέτη αυτή, ιδιαιτέρως εξαιτίας της φύσης του κειμένου που μελετάται δεν είναι εφικτό να προσδιορίσει επακριβώς τις αντιλήψεις του περί ηθικής. Πόσο μάλλον όταν η μελέτη αφορά ένα μέρος της επιτομής της *ST*, και ειδικότερα του μέρους που αφορά τα πάθη. Αντιστοίχως και πιο γενικευμένα, όταν ένας ερευνητής αναφέρεται σε ή παραθέτει σημεία των επιτομών του Σχολάριου δεν μπορεί να ισχυριστεί ότι προσδιορίζει σαφώς τις θέσεις και τη διδασκαλία του βυζαντινού θεολόγου. Είναι ξεκάθαρο ότι η εργασία του Σχολάριου αποτελεί τη σύνοψη-ερμηνεία των θέσεων του Ακινάτη. Αυτή η διαπίστωση οφείλει να τονισθεί δεδομένου ότι πολύ συχνά χρησιμοποιούνται μέρη της επιτομής του Σχολάριου για να αναδείξουν τη διδασκαλία του ή ακόμη τη πλήρη επιρροή του από τον Λατίνο διανοητή. Βεβαίως, αυτό το γεγονός μπορεί να οδηγήσει ακόμη και στην εντύπωση ότι ο Σχολάριος υποπίπτει σε δογματικά λάθη και ότι είναι άκριτα θωμιστής.

Οι θέσεις και τα πορίσματα, όταν προκύπτουν εκ της επιτομής αυτής μπορεί να εκληφθούν μόνο ως μια ερμηνευτική προσέγγιση του έργου του Ακινάτη και δύναται να εκμαιευθούν μόνο μέσω των προσθηκών και των παραλείψεων του Γεννάδιου. Εξαιτίας των γνωστών δογματικών διαφορών των δύο διανοητών καθίσταται ορισμένες φορές σαφής ο λόγος της επέμβασης ή της παράλειψης, ενώ σε άλλα σημεία δεν ισχύει αυτό. Ωστόσο, ο λόγος επέμβασης ή παράλειψης, όταν συμβαίνει, δεν δύναται πάντοτε να αποσαφηνισθεί ή να σημάνει μια πιθανή διαφοροποίηση ή μια πιθανή σύγκλιση.

## I. Σχολιασμοί, ερμηνευτικές προσθήκες & επισημάνσεις επί της επιτομής

Οι προσθήκες του Σχολάριου, και ειδικότερα τα σημεία όπου η διάστασή του από το κείμενο του Ακινάτη είναι εμφανής, δεικνύουν σε ορισμένες περιπτώσεις μια έμμεση απόρριψη των θέσεων του Ακινάτη. Συνήθως οι θέσεις αυτές είναι ενδεδυμένες φιλοσοφικά, αποτυπώνουν την εξάρτηση στον αριστοτελισμό του δυτικού σχολαστικισμού, εμφανίζουν τις νεοπλατωνικές καταβολές των συγγραφέων που μελετά ο Ακινάτης ή η διατύπωσή τους είναι προοδευτική ή παρωχημένη για τη φιλοσοφική εξέλιξη της εποχής. Για αυτόν τον λόγο είναι απαραίτητο να ληφθεί υπόψη το συνολικό φιλοσοφικό και ιστορικό πλαίσιο στο οποίο επιχειρήθηκε και κινήθηκε αυτή η πραγμάτευση.

Η αριστοτελική προέλευση των θέσεων του Ακινάτη είναι ξεκάθαρη και αυτό δεν συνάγεται μόνο από τις παραπομπές του Ακινάτη. Οι προσθήκες ή οι επισημάνσεις του Σχολάριου αφορούν είτε μια κριτική προς την αριστοτελική μεταφυσική, είτε, και το κυριότερο, το πώς ο δυτικός σχολαστικισμός είδε σε θέματα θεολογικά την αριστοτελική φιλοσοφία. Ειδικότερα, η ερμηνευτική προσέγγιση των αριστοτελικών φιλοσοφικών θέσεων και η θεολογική χροιά που αποκτούν μέσω του Ακινάτη, οδηγούν ενίοτε σε θεολογική προβληματική και στις γνωστές δογματικές αναντιστοιχίες. Για αυτούς τους λόγους η επεξεργασία τους από τον Σχολάριο δεν είχε πολεμική χροιά και στόχευε με μια διάθεση ανασκευαστική στην απόδοση ενός νέου πεδίου σύμπλευσης. Ο Σχολάριος με αυτόν τον τρόπο απέφυγε μια κατά μέτωπο αντιμετώπιση των προβληματικών, για την ορθόδοξη θεολογική παράδοση, θέσεων του Ακινάτη με τις οποίες διαφωνούσε.

Από την πραγμάτευση του πρώτου ερωτήματος περί παθών αποκαλύπτεται ότι η ερμηνευτική προσπάθεια του Σχολάριου προσφέρει νέες προσεγγίσεις επί των θεμάτων και οδηγεί ανά περιπτώσεις στη δημιουργία νέας φιλοσοφικής ορολογίας για την κατάλληλη ερμηνεία των όσων πραγματεύεται, όπως συμβαίνει επί παραδείγματι κατά την περίπτωση του *ιδίως λεγόμενου πάθους*.<sup>1442</sup> Συνήθως η επιλογή αυτής της ορολογίας αναδεικνύει την ανάγκη επισήμανσης της απόστασης μεταξύ ορισμένων φιλοσοφικών δογμάτων και της ορθόδοξης μεταφυσικής. Πιο ειδικά, αναφορικά με την υπόδειξη του *ιδίως λεγόμενου*

---

<sup>1442</sup> Scholarius, «Des Passions», XXII, 27: 36.

πάθους επισημαίνεται η απόσταση μεταξύ υλικού και ψυχικού πάθους που αναπόφευκτα αντανακλά τη σχέση ψυχής και σώματος και συνδέεται με την αριστοτελική θεώρηση περί ουσίας, μορφοποίησης και μεταβολής. Η επισήμανση αυτή για τον Σχολάριο είναι απαραίτητη, δεδομένου ότι, για τον ίδιο, η ψυχή αποφαίνεται τους θείους λόγους και συνηγορεί και τα θεία έργα.<sup>1443</sup> Εν αντιθέσει ο Αριστοτέλης μελετά την πραγματικότητα εκκινώντας από τη φύση αθροίζοντας τα συμβεβηκότα. Έτσι, στο ζήτημα των παθών και ειδικά αναφορικά με τα πάθη της ψυχής, αυτά δεν εξετάζονται υπό το πρίσμα της κατ' αναλογίαν σχέσης ψυχής-σώματος, Θεού-ανθρώπου, παρά συνιστούν ομοιώματα των πραγμάτων. Σε πολλά μέρη της επιτομής *Περί τῶν παθῶν τῆς ψυχῆς* αναγνωρίζεται η τάση του Ακινάτη, που προκύπτει από την αριστοτελική επιρροή, να προσδιορίζει τα ψυχικά πάθη υπό το πρίσμα της σχέσης τους με την αίσθηση και τα αισθητά. Αναφαίνεται κατ' αυτόν τον τρόπο, και όσον αφορά τον Ακινάτη, η δια των αισθητών αναγωγή στα υπεραισθητά· ήτοι της κίνησης της νόησης δια της φυσικής προς την υπερφυσική γνώση, η οποία αφορμάται από την *παραπληρωματική σχέση πίστης και γνώσης, θεολογίας και φιλοσοφίας*.<sup>1444</sup> Από αυτή την κοσμολογική προσέγγιση, προέκυπτε και η διάσταση του Ακινάτη με τον Duns Scotus, σύμφωνα με τον οποίο η διαλεκτική αντιπαράθεση σε συγκεκριμένα θεολογικά θέματα, όπως λόγου χάριν της προτεραιότητας του θείου θελήματος έναντι της αναγκαιότητας της ύπαρξης, αλλοίωνε τη παράδοση της σχολαστικής θεολογίας.<sup>1445</sup>

Σε άλλες περιπτώσεις που δεν αφορούν στη χρήση νέας ορολογίας ο Σχολάριος προβαίνει σε επισημάνσεις ή συμπληρώνει τα επιχειρήματα του Ακινάτη, με μια τάση ενίσχυσης των επιχειρημάτων του με επεξηγήσεις που κρίνει ο ίδιος ως απαραίτητες. Μια τέτοια περίπτωση είναι η επεξήγησή του σχετικά με τη ρήση του ψευδο-Διονυσίου Αρεοπαγίτου: *παθῶν τὰ θεῖα*, όπου ο βυζαντινός θεολόγος συμπληρωματικά αναφέρει ότι ο Διονύσιος εννοεί την περί τα θεία διάθεση άνευ κάποιας σωματικής μεταβολής.<sup>1446</sup> Με αυτόν τον ερμηνευτικό τρόπο ο Σχολάριος προκρίνει και πάλι τη θεολογική προοπτική η

---

<sup>1443</sup> Scholarius, «De la Providence», I. 397: 4.

<sup>1444</sup> Φειδά, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 474.

<sup>1445</sup> Φειδά, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 474. Σε αυτήν την άποψη συντείνουν και οι παραπομπές του Σχολάριου στην 'αίρεση' των Φραγκισκανών και ειδικά στην προσέγγιση του Scotus ως προς την ανωτερότητα των λόγων τους σε κάποια ζητήματα έναντι του Ακινάτη. Βλ. δεύτερη σημείωση στο Scholarius, «Εξήγησις», VI, 180.

<sup>1446</sup> Βλ. Scholarius, «Des Passions», XXII, 28, 17-19.

οποία εκκινεί από τη θεία διάθεση και όχι από την ανθρώπινη νόηση ή ψυχή. Έτσι, δεν δίνει προτεραιότητα στη φυσική θεολογία<sup>1447</sup> και περιορίζει συνάμα την επίδραση των σωματικών και αλόγων<sup>1448</sup> μεταβολών πάνω στην καθαρότητα της ψυχής.

Αντιθέτως, υπάρχουν σημεία όπου ο βυζαντινός φιλόσοφος επεμβαίνει στις θωμικές θεωρήσεις με τρόπο ανασκευαστικό. Επί παραδείγματι, κατά την περίπτωση της σύνοψης των τεσσάρων προϋποθέσεων αναφορικά με το αντικείμενο της ελπίδας ο Σχολάριος προβαίνει στην καταγραφή τριών προϋποθέσεων, διαπλέκοντας το νόημα της τρίτης και της τέταρτης προϋπόθεσης και αναδεικνύοντας με αυτόν τον τρόπο άλλες πλευρές του τιθέμενου ζητήματος. Λαμβάνοντας υπόψη τη μεταγενέστερη πραγμάτευση του θέματος των προϋποθέσεων της ελπίδας, ο Σχολάριος με αυτήν την πρακτική δεν καταδεικνύει κάποια ιδιαίτερη διαφοροποίηση και διαμορφώνει τη θωμική διδασκαλία χωρίς κατ' ουσίαν, να την κρίνει ή ακόμη να την καταρρίπτει. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, και σε ομόλογες περιπτώσεις, η διάθεση του Σχολάριου ως προς το κείμενο του Ακινάτη, δεν μπορεί να θεωρηθεί σχολιασμός, ή κριτική, αλλά κρίνεται ως ανακαινιστική· αλλιώς ως μια θέση που επιδέχεται περαιτέρω επεξεργασία.

Υπάρχουν σημεία της επιτομής, όπου διαφαίνεται η τάση του Σχολάριου να επεμβαίνει με ερμηνευτικό τρόπο στα συμπεράσματα του Ακινάτη, με δικές του μικρές προσθήκες, με συναρμογή άλλων μερών του κειμένου του Ακινάτη ή ακόμη με παρατηρήσεις που ανασύρονται από τις δηλώσεις του τελευταίου. Οι διαφορές στα σημεία αυτά δεν είναι τόσο ριζικές, ώστε να δηλώνουν τη διάσταση του Σχολάριου απέναντι στις θέσεις του Ακινάτη. Ωστόσο, καθίσταται εμφανής η πρόθεση του Σχολάριου να κατανοήσει και να επαναπροσδιορίσει ορισμένα σημεία τους, στα οποία επεμβαίνει και αφαιρεί ή συμπληρώνει αναλόγως.<sup>1449</sup> Ο σκοπός της επέμβασης στο κείμενο μπορεί να μην αφορά την περαιτέρω επεξεργασία, όπως συμβαίνει στις προηγούμενες αναφορές, αλλά να πραγματοποιείται για λόγους επαναπροσδιορισμού ή/και κατανόησης.

---

<sup>1447</sup> Λογοθέτης, *Η φιλοσοφία των Πατέρων*, 682-683.

<sup>1448</sup> Για τους Στωικούς η ηδονή, επί παραδείγματι, ορίζεται ως άλογη *ἔπαρσις* της ψυχής, και είναι ένα μέσο με το οποίο ικανοποιείται η βασική ορμή των ζώων και των ανθρώπων, ήτοι η τάση προς οικείωση. Ωστόσο, οι Στωικοί με την ανάδειξη της *εὐπάθειας* (χαρά, ευλάβεια, βούληση) διέκριναν μεταξύ των άλογων μορφών των παθών και των έλλογων (βλ. Καραμπατζάκη-Περδίκη, *Ο Ποσειδώνιος και η αρχαία Στοά*, 244-245).

<sup>1449</sup> Επί παραδείγματι βλ. την προσθήκη περί της *εὐλόγου* και *μετρίας* λύπης. Κεφάλαιο 39, ερώτημα 3<sup>ο</sup>. Scholarius, «Des Passions», XXXIX, 43: 27-28.

## II. Παραλείψεις

Παρατηρούνται, εντούτοις και περιπτώσεις όπου η διάσταση του Σχολάριου είναι ουσιώδης, αλλά η αναγνώριση και ο προσδιορισμός αυτής της ουσιαστικής απόστασης με τις επί μέρους θέσεις του Ακινάτη εκλαμβάνεται αφαιρετικά. Ο ίδιος για να μην αναδείξει τη διχογνωμία, προσεγγίζει και εξετάζει τα μη προβληματικά σημεία ή τα σημεία σύγκλισης. Αυτή η αποσιώπηση επισυμβαίνει όταν η θεματολογία αφορά την αριστοτελική οντολογία, αλλά και την ερμηνεία και επεξεργασία της από τον Ακινάτη, όπως επί παραδείγματι τον συσχετισμό μεταξύ των όρων ιδέα και μορφή.<sup>1450</sup> Ο Σχολάριος παραλείπει σχεδόν πάντοτε τα μέρη όπου ο Ακινάτης αναφέρεται στην έννοια της μορφής. Η προσέγγιση του Ακινάτη περί μορφής δεν μπορεί να νοηθεί ξέχωρα από τη θεώρηση περί της ουσίας ως μεθεκτής με κάποιον τρόπο από τα κτίσματα, παρά τη λογική διάκριση που πραγματοποιεί ο Ακινάτης. Επομένως, ο σχεδόν ανύπαρκτος σχολιασμός και η αποφυγή της διεξοδικής πραγμάτευσης της σχέσης μεταξύ ιδέας και ουσίας αναπόφευκτα αναγάγει στα συνεπακόλουθα προβλήματα που προκύπτουν, ήτοι στην αντίθεση μεταξύ απείρου και απλού στη θεότητα, των καθόλου, της ανάγκης επιχειρηματολογίας υπέρ της διάκρισης μεταξύ ουσίας και ενεργειών, ουσίας και ύπαρξης, ουσίας και υπόστασης/προσώπου κ.ο.κ. στα οποία δεν υπεισέρχεται ο Σχολάριος κατά τη σύνοψη, όπως και ο ίδιος αποσαφηνίζει στην εισαγωγή του.

Μια ακόμη ενδεικτική περίπτωση αυτής της αποσιώπησης, κατά την οποία ο Σχολάριος αποφεύγει εξ ολοκλήρου την παράθεση των θέσεων του Ακινάτη είναι η αναφορά σχετικά με τη φυσική μεταβολή των οργάνων της ψυχής μέσω των πνευματικών αλλαγών και της σύνδεσης του θέματος με τη φυσική μεταβολή και την απομάκρυνση από το πρωταρχικό ον. Ο ίδιος ο Αριστοτέλης, σχετικά με το ζήτημα του νου, νοούμενου ως οργάνου, παραθέτει ότι είναι άδηλο κατά πόσον μπορεί να υπάρχει χωριστά από το σώμα και την ψυχή.<sup>1451</sup> Η αντίληψη περί απομάκρυνσης από το πρωταρχικό ον παραπέμπει στην νεοπλατωνική αντίληψη περί της *βαθμολογημένης σειράς τελειότητας*<sup>1452</sup> του συνόλου των

<sup>1450</sup> Βλ. Scholarius, «Résumé de la Somme Théologique», V. 351: 31-33.

<sup>1451</sup> *ἔτι δὲ ἄδηλον εἰ οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ ὥσπερ πλωτὴρ πλοίου τύπῳ μὲν οὖν ταύτῃ διωρίσθω καὶ ὑπογεγράφθω περὶ ψυχῆς* (Αριστοτέλης, *Περὶ ψυχῆς*, 413α κ. ε.)

<sup>1452</sup> Τσέλλερ-Νεστλέ, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, 378. Γ. Τζαβάρα, *Πλωτίνος, Εννεάδων Βιβλία 30-33* (Το «Μεγάλο Βιβλίο»), (Αθήνα- Γιάννινα: Εκδόσεις «Δωδώνη», 1995), 57.

όντων και της συνεχούς διαδικασίας της επ' άπειρον τομής,<sup>1453</sup> όπου κάθε επόμενο μετέχει στο ανώτερο προηγούμενο, μειούμενο και συνάμα στην προβληματική περί της λογικής και έμμεσης φυσικής γνώσης της θείας ουσίας, η οποία βασίζεται στην αρχή της αιτιότητας και πραγματοποιείται μέσω της γνώσης που λαμβάνει ο άνθρωπος από τα δημιουργήματα. Η όποια ένσταση μπορεί να υπάρχει αναφορικά με το τρόπο που υπολαμβάνει ο Γεννάδιος τη σχέση σώματος και ψυχής στην αριστοτελική σκέψη ή στην ερμηνεία της από τον Ακινάτη, καθόσον δεν δηλώνεται από τον βυζαντινό θεολόγο, δεν δύναται να αναγνωριστεί μέσω αυτού του μέρους της επιτομής. Η ένστασή του εντοπίζεται σε άλλα έργα του Σχολάριου και σχετίζεται με την έννοια της *συναφής* της ανθρώπινης φύσης με το θείο πρόσωπο του Χριστού.<sup>1454</sup> Η συναφή αυτή δεν λογίζεται όπως συνάπτεται η ψυχή με το σώμα γιατί, όπως υποστηρίζει αλλού ο Σχολάριος, ούτε η ψυχή είναι σώμα, ούτε το σώμα λέγεται ψυχή, *άλλ' ούτως ένοϊ προσωπικώς, ώστε τόν Θεόν άνθρωπον εΐναι και Θεόν ύπάρχειν τόν άνθρωπον.*<sup>1455</sup> Με αυτήν την παράθεση γίνεται αντιληπτό ότι η έννοια του προσώπου αποκτά αυτοτέλεια φιλοσοφική και υποκαθιστά τρόπον τινά την έννοια της ουσίας. Η θέση αυτή δεν δίσταται εντελώς από την αριστοτελική (η διάσταση αφορά κυρίως τη μεταφυσική αφετηρία), αλλά αποτελεί τη συνέχειά της και θεμελιώνεται από τους Καππαδόκες πατέρες και συνεχίζεται *αδιάπτωτα* μέχρι τον 14<sup>ο</sup> αιώνα με τους Ησυχαστές.<sup>1456</sup>

Επιπλέον, και αναφορικά με την ελληνιστική φιλοσοφική παράδοση, ο Σχολάριος σε ορισμένες περιπτώσεις αποφεύγει να παραθέσει θέσεις που παραπέμπουν στην στωική διδασκαλία, ακόμη και αν εμμέσως διαφαίνονται αυτές μέσα στο κείμενο του Ακινάτη. Επί παραδείγματι, όταν πρόκειται για την αναφορά στην θέση του Κικέρωνα, η οποία παραπέμπει στον Στωικό Επίκτητο,<sup>1457</sup> ο Σχολάριος δεν προσεγγίζει καθόλου τον συλλογισμό του Ακινάτη που αφορά την πραγμάτευση θέσεων του Κικέρωνα που είναι συμβατές με τη στωική διδασκαλία και επομένως δεν πραγματοποιεί κάποια συσχέτιση. Σε διάφορα σημεία του έργου του ο Σχολάριος συνδέει *την δόξαν Ζήνωνος και Κλεάνθου,*<sup>1458</sup>

---

<sup>1453</sup> Η διαδικασία της επ' άπειρον τομής, πολύ ορθά αποδίδεται από τον Σιμπλικίο ως διαδικασία *ακατάληκτος*. [Simplicius, "Simplicius in Physicorum", στο *Commentaria in Aristotelem Graeca V-VIII*, επιμ. H. Diels (Berolini: 1882-1895), VI, 925, 10].

<sup>1454</sup> Σκουτέρη, *Ιστορία Δογμάτων*, τ. Β', 207-213.

<sup>1455</sup> Scholarius, «Sermon sur la Saint Eucharistie, I. 127: 27-32.

<sup>1456</sup> Μπέγζος, *Διόνυσος και Διονύσιος*, 99.

<sup>1457</sup> Βλ. κεφάλαιο 42, ερώτημα 5ο.

<sup>1458</sup> Scholarius, «Second traité», I. 488: 36.

όπως την ονομάζει, με την 'πλάνη' του Απολλινάριου και με την πίστη περί της σωματικότητας της ψυχής. Ακόμη, αποφεύγει τη χρήση του όρου ειμαρμένη, που χρησιμοποιούν οι Στωικοί, και ο Αριστοτέλης, όσον αφορά το ζήτημα της θείας πρόνοιας, ώστε να μην εξομοιώνονται τα υλικά πράγματα με *τοῖς αἰδίοις ἐν τῷ Θεῷ*,<sup>1459</sup> γεγονός που δεικνύει τους λόγους για την αρνητική του στάση απέναντι σε αυτές τις στωικές αντιλήψεις.

Ερωτήματα εγείρει και η περίπτωση όπου άλλοτε παραλείπονται και άλλοτε προσεγγίζονται οι θέσεις του Ιωάννη Δαμασκηνού, αναφορικά με το φυσικό πάθος, κατά τη πραγμάτευση των παθών του φόβου και της δειλίας. Η θέση του Δαμασκηνού, που παραπέμπει στο δόγμα της *οικείωσης* των Στωικών και στην επικούρεια θεώρηση του φόβου, όπου τα πάθη εκλαμβάνονται ως εσφαλμένος λόγος ή εσφαλμένη κρίση έναντι της αρετής, άλλοτε συνοψίζεται και άλλοτε παραλείπεται. Ο Σχολάριος, αναγνωρίζοντας την προβληματική που δημιουργείται από τη διατύπωση της θέσης αυτής και τις καταβολές της, παρότι ο Ακινάτης δεν αναφέρεται σε αυτές, προτιμά τις περισσότερες φορές να μην πραγματευτεί καθόλου το ζήτημα. Η προβληματική αφορά την αντίφαση που δημιουργείται κατά τη σύνδεση των φυσικών παθών με τον λόγο, εφόσον τα φυσικά πάθη κρίνονται ως άλογα και εφόσον δεν υπάρχουν άλογες δυνάμεις στον άνθρωπο. Αυτήν την αντίφαση εντόπισε και ο μέσος στωικισμός μέσω του Παναίτιου του Ρόδιου, ο οποίος αναφέρθηκε στη διάκριση μεταξύ αλόγου και λογικού τμήματος του ανθρώπου<sup>1460</sup> και μέσω του Ποσειδώνιου, ο οποίος υποστήριζε ότι *τὸ συναίσθημα καὶ οἱ ὀρμές, πρέπει νὰ ὑποτάσσονται στὸ λογικόν, προκειμένου ὁ ἄνθρωπος νὰ συμπράττει μὲ τὴν ὑπάρχουσα ἀνώτερη τάξη*.<sup>1461</sup>

---

<sup>1459</sup> Scholarius, «De la Providence», I. 390: 1-10.

<sup>1460</sup> Γεωργούλης, *Ιστορία*, 407. Πολίτης, *Φιλοσοφήματα*, 340.

<sup>1461</sup> Πολίτης, *Φιλοσοφήματα*, 341

### III. Σύνθεση ερωτημάτων που έχουν κοινό τόπο

Ο Σχολάριος σε αρκετά σημεία χρησιμοποιεί στοιχεία δύο ερωτημάτων ή και παραπάνω, συνήθως, ζητημάτων όπου το νόημά τους συγγενεύει για να επιχειρηματολογήσει σχετικά με τις θέσεις τις οποίες σημειώνει. Επομένως, πραγματοποιεί συνθέσεις για να αιτιολογήσει τους ισχυρισμούς του Ακινάτη χρησιμοποιώντας επιλεκτικά χωρία που δίνουν το βασικό νόημα του κειμένου του. Έτσι, δεν μπορεί να υποστηριχθεί ότι πρόκειται για μια σύνοψη με την έννοια της επιλογής μερών του κειμένου άκριτα, αλλά για μια σύνθεση για λόγους οικονομίας, η οποία μπορεί να σταθεί νοηματικά και επιπλέον να ενισχύσει και να εμπλουτίσει τους πρώτους ισχυρισμούς, συνήθως σε ερωτήματα που έχουν την ίδια αφετηρία ή που παρουσιάζονται από τον Σχολάριο ότι αποτελούν κοινό τόπο.<sup>1462</sup>

### IV. Πρόσληψη θέσεων και εκλεκτική στάση<sup>1463</sup>

*Όπως εύστοχα επισημαίνει ο Μ. Μπέγζος πέρα [...] από τις συμπληγάδες της διάζευξης και της σύζευξης υπάρχει η άλλη στάση, που λέγεται εκλεκτισμός, και άνθισε ιστορικά στην ανατολικοευρωπαϊκή παράδοση του ελληνόφωνου χριστιανισμού των Μέσων Χρόνων, στην Ορθοδοξία των Ελλήνων Πατέρων της Εκκλησίας. Φιλοσοφία και θεολογία δεν πολώνονται ούτε συμφύρονται, αλλά διακρίνονται και συγκλίνουν. Η φιλοσοφία έχει θεολογικές συνέπειες και η θεολογία διαθέτει φιλοσοφικές προϋποθέσεις. [...] Ο εκλεκτισμός σημαίνει τον κριτικό διάλογο και τη διαλεκτική ένταση πέρα από την ύποπτη μονιστική ταύτιση ή την αφελή δυαλιστική πόλωση φιλοσοφίας-θεολογίας.<sup>1464</sup>*

Οι Βυζαντινοί σχολιασμοί του Αριστοτέλη είχαν στο παρελθόν διαφορετικούς σκοπούς απ' ότι την εποχή του Σχολαρίου. Η ιδιαιτερότητα της Βυζαντινής περιόδου είναι ότι υπήρχε εναλλαγή των σκοπών αναφορικά με τη φιλοσοφική πραγμάτευση και τη φιλοσοφική επεξεργασία. Στο παρελθόν η αριστοτελική και η πλατωνική φιλοσοφία δεν

---

<sup>1462</sup> Βλ. Scholarius, «Des Passions», XXIII, 28-29. Το δεύτερο ερώτημα περιλαμβάνει τη σύνοψη του δεύτερου και τρίτου ερωτήματος του Ακινάτη (Aquinas, *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q. 23 a. 2, q. 23 a. 3).

<sup>1463</sup> Για αρκετές πληροφορίες σχετικά με την εκλεκτική στάση της φιλοσοφίας από τους βυζαντινούς και ειδικότερα για τον τρόπο πρόσληψης της αριστοτελικής φιλοσοφίας στο Βυζάντιο βλ. P. Golitsis, "Aristotelian attraction and repulsion in Byzantium", *Analogia (The Peptousia Journal for Theological Studies* 07 (2019): 17-42.

<sup>1464</sup> Μπέγζος, *Φιλοσοφική ανθρωπολογία της θρησκείας*, 83.



υπερέβαινε τη θεολογία και ως επί το πλείστον χρησιμοποιούνταν για την ικανοποίηση των θεολογικών σκοπών.

Με τη μελέτη των έργων του Σχολάριου ο αναγνώστης βρίσκει βεβαίως στοιχεία από τις προγενέστερες προσπάθειες που μπορούν να αποτελέσουν κοινό ταμείο, αλλά προκύπτουν και αρκετές καινοτομίες. Επί παραδείγματι, όπως έχει μελετηθεί, σχετικά με τους σχολιασμούς του σε άλλα έργα, ο Σχολάριος δίνει εξηγήσεις σχετικά με τους όρους, με τον τρόπο της παράδοσης και έπειτα εκθέτει και συζητά τις ιδέες τις οποίες εξετάζει. Προβαίνει σε πιο ζωντανούς σχολιασμούς και με αυτόν τον τρόπο πρωτοτυπεί σε σχέση με τις προγενέστερες του προσεγγίσεις.<sup>1465</sup> Οι αναφορές σε διάφορα ρεύματα σκέψης και οι επιλογές του συγγραφέα επιτρέπουν ευκολότερα τον εντοπισμό της φιλοσοφικής του θέσης. Ο P. Tavadon αναγνωρίζει μετά από τη μελέτη του υπομνηματισμού των *Κατηγοριών* και άλλων έργων του Αριστοτέλη από τον Σχολάριο, ότι υπάρχουν συμπεράσματα του Σχολάριου που δεν αντιστοιχούν ή διαφωνούν με τη θέση του Ακινάτη και ότι παρά τη σημαντική επιρροή που ασκεί ο Ακινάτης στον ίδιο, ο τελευταίος αντλεί, ως εραμιστής της πλειοψηφίας των βυζαντινών κειμένων από αλλού τις θέσεις του.<sup>1466</sup>

Με βάση τις παραπάνω επεξηγήσεις και πληροφορίες δεν είναι απορίας άξιο το γεγονός ότι ο Σχολάριος τηρεί μια εκλεκτική στάση απέναντι στις αντιλήψεις και στα χωρία που μεταχειρίζεται ο Ακινάτης. Κατά την επιτομή, σε πολλά σημεία απομονώνει και αναλύει μέρη των αντιρρήσεων των ερωτημάτων του Ακινάτη και αποφεύγει να αναφερθεί στη θέση του και στο συμπέρασμά του. Πολλάκις προβαίνει στην ανάλυση αυτού του χωρίου ή σε απλή εξήγηση αυτού, ακόμη και όταν πρόκειται για πρόσληψη μιας θέσης που αφορά έναν διανοητή με διάφορες αντιλήψεις από εκείνον, όπως στην περίπτωση επί παραδείγματι του Αυγουστίνου,<sup>1467</sup> ή στη περίπτωση του Αβικέννα.<sup>1468</sup> Συνήθως, στο χωρίο ή στη θέση του διανοητή αυτού δεν είναι έκδηλες οι διαφορές που υπάρχουν μεταξύ των θεολογικο-φιλοσοφικών συστημάτων που έκαστος ακολουθεί. Με αυτήν την πρακτική

---

<sup>1465</sup> Μάλιστα αναφερόμενος σε αυτό το ζήτημα ο P. Tavadon μιλά για μια πρακτική εκ μέρους του Σχολάριου που μπορεί να χαρακτηριστεί ως *commentaire historique* (Tavadon, «Georges Scholarios», 60).

<sup>1466</sup> Tavadon, «Georges Scholarios», 62.

<sup>1467</sup> Βλ. ενδεικτικά Scholarius, «Des Passions», XXVII, 31: 19-23.

<sup>1468</sup> Βλ. 23ο κεφάλαιο ερώτημα 4<sup>ο</sup>.

Για μια πιο αναλυτική προσέγγιση του τρόπου πρόσληψης της αραβικής σκέψης μέσω των επιτομών του Σχολάριου βλ. Steiris & Lyckoura «La perception et valorization», 51-74.

διαφαίνεται, η εκλεκτική του στάση απέναντι στα κείμενα που προσλαμβάνει από τη μελέτη του Ακινάτη.

Ακόμη, ο εκλεκτικισμός του διαφαίνεται κατά την παράθεση των βασικών συμπερασμάτων, όπου πραγματοποιώντας συνήθως μίαν ανάλυση στις βασικές θέσεις του Ακινάτη ο Σχολάριος, έπειτα προσθέτει χωρία ή θέσεις που χρησιμοποιεί ο δομικανός θεολόγος<sup>1469</sup> χωρίς να επιτυγχάνεται η ισχυροποίηση ή απλώς η ορθή απόδοση των επιχειρημάτων του. Κατά τη σύνθεση αυτή οι θέσεις που πλαισιώνονται από τις αναφορές ενίοτε φαντάζουν άκαιρες, καθώς δεν προσδίδουν κάτι στο επιχείρημα. Η πρακτική αυτή μπορεί να κριθεί μεμονωμένα είτε ως ανεπιτυχής προσπάθεια σύνοψης της ουσίας των επιχειρημάτων του Ακινάτη, είτε ως φανέρωση της τάσης συλλογής στοιχείων από τη *ST*, τα οποία κατά την αποτύπωσή τους φαντάζουν ανακόλουθα ή ασύνδετα με τον υπόλοιπο συλλογισμό.

Αυτά τα σημεία αν εκληφθούν μεμονωμένα και αν αναζητηθεί η επίδρασή τους σε μεταγενέστερα έργα του Σχολαρίου, είναι εύλογο να φωτίζουν μόνο την οπτική της επιρροής του Βυζαντινού θεολόγου από τον Ακινάτη και όχι τα σημεία διάστασης ή ακόμη την πρωτοτυπία της σκέψης του.

## V. Πραγμάτευση αριστοτελικών χωρίων

Η αναγνώριση του Ακινάτη ως κατεξοχήν αριστοτελικού διανοητή αναδεικνύει μόνο μια πλευρά της σκέψης του δομικανού θεολόγου, καθόσον είναι εμφανείς οι επιρροές του και από την πλατωνική και νεοπλατωνική φιλοσοφία, αλλά κυρίως από τις Γραφές και την πατερική θεολογία.<sup>1470</sup> Ωστόσο, δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να παραβλεφθεί ο κύριος ρόλος της αριστοτελικής σκέψης στη φιλοσοφία του Ακινάτη. Ο ίδιος υιοθέτησε την αριστοτελική ανάλυση περί φυσικών όντων, τις απόψεις του Αριστοτέλη περί του τόπου, του χρόνου και της κίνησης, τη θέση περί του πρώτου κινούντος, την κοσμολογία του, την

---

<sup>1469</sup> Βλ. ενδεικτικά τη χρήση του χωρίου των *Ψαλμών* (10, 5) στο πρώτο μέρος του 27ου κεφαλαίου (Scholarius, «Des Passions», XXVII, 31: 16-18).

<sup>1470</sup> Miner, *Orthodox Readings*, 20-21.

αντίληψη περί αισθητικής και διανοητικής όρεξης και πολλά άλλα.<sup>1471</sup> Οι υπομνηματισμοί του στο αριστοτελικό έργο του παρείχαν μια συνεκτική αντίληψη της φιλοσοφίας του Σταγειρίτη. Πρέπει να σημειωθεί, εντούτοις, το συμπέρασμα του A. Kenny περί της έλλειψης συστηματικής προσέγγισης στο σύνολο του έργο του Ακινάτη αναφορικά με το ζήτημα των ερμηνειών περί του όντος και της διάκρισης μεταξύ ουσίας και ύπαρξης.<sup>1472</sup> Οι διαφορετικές ερμηνείες αφορμώνται και από τις επί μέρους διατυπώσεις των μεταφραστών του Αριστοτέλη εξαιτίας της αδυναμίας μιας απόλυτης συστοίχισης πάνω στην ακρίβεια της ορολογίας.

Από την άλλη πλευρά η στάση που τηρεί ο Σχολάριος απέναντι στη πολυπλοκότητα των φιλοσοφικών και θεολογικών διαμαχών, η δυνατότητα διορθώσεων και σχολιασμού, καθώς και η συνεχής πραγμάτευση δογματικών ζητημάτων είναι ενδεικτική των φιλοσοφικών και θεολογικών του δυνατοτήτων. Ο ίδιος προβαίνει σε διορθώσεις στα μεταφρασμένα λατινικά, θεολογικά έργα με σκοπό να αναδείξει το ακριβές νόημα του έργου,<sup>1473</sup> αλλά και σε υπομνηματισμούς των έργων του Αριστοτέλη. Είναι σαφές, επομένως, η δυνατότητά του να κατανοεί και να προσεγγίζει τις αριστοτελικές αντιλήψεις. Άλλωστε ο Σχολάριος, ήταν συντονισμένος με τη φιλοσοφική παράδοση του Βυζαντίου,<sup>1474</sup> και παρότι χρησιμοποιεί τον αριστοτελικό λόγο και συχνά δεν αποστασιοποιείται από την αριστοτελική επιχειρηματολογία, δείχνει τα σημεία της απόστασης και της απόκλισης από την αριστοτελική φιλοσοφία.

Έτσι, σχετικά με την πρακτική που ακολουθεί ο Σχολάριος κατά την πραγμάτευση αριστοτελικών αντιλήψεων και χωρίων που διακρίνονται στο κείμενο του Ακινάτη κατά τη σύνοψη θα αναμενόταν πως ο Σχολάριος θα προσέγγιζε αυτά με μια περισσότερο κριτική ματιά. Οι αριστοτελικές γνώσεις του βυζαντινού μελετητή που επιβεβαιώνονται από την προγενέστερη μελέτη, τη διδακτική του δραστηριότητα και τον υπομνηματισμό των αριστοτελικών έργων θα επέτρεπαν περισσότερες κριτικές διατυπώσεις ή σχολιασμούς στη

---

<sup>1471</sup> R. McInerny & J. O'Callaghan, "Saint Thomas Aquinas", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), (Τελευταία επίσκεψη 1 Σεπτεμβρίου, 2020). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aquinas/>>.

<sup>1472</sup> Kenny, *Aquinas on Being*, ix.

<sup>1473</sup> Scholarius, «Εξήγησις», VI, 180.

<sup>1474</sup> Μπέγζος, *Διόνυσος και Διονύσιος*, 105-107.

σύνοψή του. Τοσούτω μάλλον, σε περιπτώσεις όπου διαφαίνονται όποιες αποκλίσεις ή παρερμηνείες του Ακινάτη, κατά την πραγμάτευση συγκεκριμένων θέσεων του Αριστοτέλη ή ακόμη στις περιπτώσεις της διάστασης μεταξύ αριστοτελικής και χριστιανικής μεταφυσικής. Στις περιπτώσεις αυτές η κριτική προσέγγιση όχι μόνο θα ήταν σημαντική ανάγκη, αλλά θα ήταν επιβεβλημένη τόσο για να αναφανεί η οπτική του βυζαντινού θεολόγου για τα τιθέμενα ζητήματα, όσο και για να αναδειχθεί, όποια διάσταση υπάρχει ανάμεσα στις φιλοσοφικές αντιλήψεις του Ακινάτη και του ιδίου. Ωστόσο, κάτι τέτοιο, συμβαίνει εμφανώς μόνο σε λίγες περιπτώσεις.

Συγκεκριμένα παρατηρείται σε μια περίπτωση η επιχείρηση διόρθωσης εκ μέρους του Σχολάριου της παραπομπής του Ακινάτη σε αριστοτελικό χωρίο, εξαιτίας της λανθασμένης παράθεσής της από τον δομινικανό.<sup>1475</sup> Επιπλέον, σε ορισμένα σημεία της επιτομής πραγματοποιούνται αναφορές σε αριστοτελικά χωρία στα οποία δεν έχει προηγουμένως παραπέμψει ο Λατίνος θεολόγος και αφορούν στη χρήση τους για τη διατύπωση των επιχειρημάτων του τελευταίου. Ο Σχολάριος αναγνωρίζει την προέλευσή τους και παραθέτει αυτά ή μέρη αυτών, χωρίς πάντοτε να αναφέρει τον συγγραφέα.<sup>1476</sup> Άλλοτε, οι αριστοτελικές επισημάνσεις ή προσθήκες του Σχολάριου χρησιμοποιούνται για τη διαμόρφωση της διατύπωσης της σύνοψής του με γνώμονα τη θωμική επιχειρηματολογία. Σε αυτές τις περιπτώσεις, όπως είναι εύλογο, ο Σχολάριος δεν αποτυπώνει με ακρίβεια τη θέση του Ακινάτη. Με αυτόν τον τρόπο αλλοιώνει τους ισχυρισμούς του Λατίνου φιλοσόφου και διαμορφώνει ένα δικό του επιχείρημα, το οποίο είτε αντιβαίνει στην επιχειρηματολογία του Ακινάτη, είτε επιδιώκει την ενίσχυση της θέσης του. Εν τέλει, τα σημεία διάστασης ή κριτικής του Σχολάριου αναφορικά με τις αριστοτελικές θέσεις που προσλαμβάνει και αφομοιώνει ο Ακινάτης στο κείμενό του, δύναται να εκμαιευθούν και μέσω των παραλείψεών του. Ωστόσο, σε κάθε μία από αυτές τις περιπτώσεις διάστασης, προσθήκης ή παράλειψης δεν υπάρχει η πρόθεση ανάδειξης της αντίθεσης ή του λάθους. Άλλωστε η αναγνώριση εκ μέρους του Σχολάριου για τις αδιάπταιστες γνώσεις του Ακινάτη δεν θα επέτρεπε μια τέτοια προσέγγιση.

---

<sup>1475</sup> Βλ. ενδεικτικά κεφάλαιο 39, ερώτημα 1<sup>ο</sup>. Scholarius, «Des Passions», XXXVII, 41:29-35, Aquinatis, ST, I<sup>a</sup>-IIae q. 38 a. 1 s. c.

<sup>1476</sup> Βλ. ενδεικτικά κεφάλαιο 40, ερώτημα 4<sup>ο</sup>. Scholarius, «Des Passions», XL, 44: 31-32.



## VI. Λανθασμένες αναφορές

Παρατηρείται ότι υπάρχουν μέρη της επιτομής του Σχολάριου, όπου πραγματοποιεί λανθασμένες αναφορές ή ακόμη ότι ο ίδιος προβαίνει στην παράθεση των αναφορών αυτών, δίχως να σημειώνει τα ακριβή κεφάλαια.<sup>1477</sup> Η παράλειψη και η αποφυγή σημείωσης των κεφαλαίων αυτών ενδεχομένως να εκφράζει την τάση των βυζαντινών διανοητών να μην παραπέμπουν στις πηγές που χρησιμοποιούν. Ωστόσο, δεν είναι λίγες οι φορές που ο Σχολάριος αναφέρει αυτές τις παραπομπές του Ακινάτη, όταν πραγματεύεται θέσεις άλλων. Θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει πως όταν βασίζει τη σύνοψή του σε μια τέτοια σημείωση θα έπρεπε να την αναφέρει. Ακόμη, εφόσον είχε ο ίδιος την πρόθεση να μελετήσει μελλοντικά την επιτομή αυτή, δεδομένου ότι επισημαίνει ότι αυτός είναι ο λόγος που επιχειρεί να συνοψίσει τα βιβλία, αυτές οι αναφορές θα του ήταν χρήσιμες. Μάλιστα αν η πρόθεσή του ήταν να μελετήσει και να συγκρίνει αυτές τις αναφορές με άλλες, η σήμανσή τους θα κρινόταν απαραίτητη. Ωστόσο, το γεγονός ότι παραλείπει ορισμένες εξ αυτών είναι ενδεικτικό ότι δεν έχει την πρόθεση να επαναπραγματευτεί αυτές από τις πηγές τους, γι' αυτό δεν σημειώνει τα αριθμημένα κεφάλαια. Ωστόσο, στην περίπτωση των εκ παραδρομής λαθών, από την συγκριτική μελέτη τους, δεν επιβεβαιώνεται ότι αυτά συμβαίνουν εξαιτίας της επιδίωξης του Σχολάριου να τα διορθώσει, παρότι υπάρχουν φορές που η πρόθεσή του είναι να τα επισημάνει ή να υποδείξει μια άλλη αναφορά. Ενδεχομένως οι παραδρομές αυτές κατά την πραγμάτευση αυτών των παραπομπών να σημαίνουν ότι ο Σχολάριος δεν ενδιαφέρεται ειδικά για μια συγκεκριμένη θεματική ή ότι είχε ήδη πραγματευτεί αυτό το ζήτημα στο παρελθόν επισταμένως.

## VII. Πρόσληψη του μέσου δυτικού σχολαστικισμού

Η σύνοψη και τα σχόλια του Γεννάδιου Σχολάριου στο κεφάλαιο *Περὶ τῶν παθῶν τῆς ψυχῆς* της *ST* του Ακινάτη αποτελεί ένα παράδειγμα του τρόπου πρόσληψης της δυτικής σχολαστικής φιλοσοφίας από την υστεροβυζαντινή. Από τη διαδικασία της επιτομής ο Σχολάριος προσλαμβάνει πληθώρα πληροφοριών που περιλαμβάνονται στο κείμενο, η

---

<sup>1477</sup> Επί παραδείγματι βλ. κεφάλαιο 32, ερώτημα 3<sup>ο</sup>. Scholarius, «Des Passions», XXXII, 36: 25-27. Μάλιστα, αντίστοιχα λάθη παρατηρούνται και στο κεφάλαιο 31, όπου ο Λατίνος φιλόσοφος πραγματεύεται πάλι το ζήτημα της ηδονής.

οποία συμβάλλει στην γνωριμία με φιλοσοφικές αντιλήψεις και προσεγγίσεις μέχρι τότε άγνωστες, ή με ιδέες γνωστές διατυπωμένες όμως με διαφορετικό ερμηνευτικό τρόπο. Η προσωπική του ερμηνευτική συνοπτική ανάλυση:

- οδηγεί στη διατύπωση νέας ορολογίας,
- σε ειδικές προσθήκες, που άλλοτε βελτιώνουν και άλλοτε αλλοιώνουν το νόημα του κειμένου,
- σε αναγκαίες αποσιωπήσεις που σημαίνουν τη δογματική διάσταση, τις επί μέρους αδυναμίες του κειμένου, την επιθυμία αποφυγής κριτικής προσέγγισης,
- στη προσέγγιση ενός διαλεκτικού φιλοσοφικού τρόπου, ήτοι στην πρόσληψη της σχολαστικής μεθοδολογίας,
- στην ανάδειξη των επιρροών του Ακινάτη,
- στην προσέγγιση και πρόσληψη αντιλήψεων Λατίνων και Αράβων διανοητών,
- στην επαναπρόσληψη της αριστοτελικής φιλοσοφίας, και της ορθόδοξης πατερικής θεολογίας υπό το πρίσμα των ερμηνειών του Ακινάτη,
- στην πρόσβαση της θωμικής επιχειρηματολογίας,
- στην αναγνώριση της οργάνωσης και της κατάταξης των θεμάτων.

Πέραν από το αμιγώς φιλοσοφικό ενδιαφέρον η έρευνα έχει ευρύτερες ιδεολογικές διαστάσεις, δεδομένου ότι ο Σχολάριος είχε αναλάβει κεντρικό πολιτικό και θρησκευτικό ρόλο, εμπνέοντας και καθορίζοντας σε μεγάλο βαθμό τη στάση της ανθενωτικής πλευράς η οποία από τότε μέχρι και σήμερα επηρέασε και καθορίζει τη στάση μεγάλης μερίδας της διάνοησης και της πολιτικής και θρησκευτικής ηγεσίας.<sup>1478</sup> Στην έρευνα αυτή αποδεικνύεται ότι ενώ ο Σχολάριος φανερά θαυμάζει τον Ακινάτη, στο παρελθόν η ελληνική βιβλιογραφία έχει σκόπιμα παρασιωπήσει αυτό το γεγονός παρουσιάζοντας τον Σχολάριο

---

<sup>1478</sup> Η αντίφαση που προκύπτει από τη στάση του Σχολαρίου, σε ιδεολογικό και πρακτικό επίπεδο, προκύπτει αναλόγως και σε άλλους βυζαντινούς λογίους, όπως επί παραδείγματι στην περίπτωση του Πλήθωνα. Ο Ν. Siniossoglou την αποδίδει στον σύγχρονο ορισμό της κοινωνικής ψυχολογίας, που αφορά την ιδεολογική διαμάχη που εκκινεί από τη διάζευξη μεταξύ 'ζώσας' και 'διανοητικής' ιδεολογίας (Βλ. Ν. Siniossoglou, *Radical Platonism in Byzantium* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 51-52.

μεμονωμένα ως ένα σημαντικό άνθρωπο, ο οποίος έσωσε τον ελληνισμό από την πνευματική και θρησκευτική αλλοτρίωση του δόγματος. Αυτή είναι μια πολιτική στάση και όχι μια ιστορική αλήθεια. Αντιστοίχως, υπάρχει και η άλλη πλευρά, όπου και η τάση κάποιων σύγχρονων ερευνητών να προβάλλουν τον Σχολάριο βάσει κυρίως της εκτίμησής του προς τον Λατίνο φιλόσοφο, παραβλέποντας τον θρησκευτικό του και πολιτικό του ρόλο ισορροπιών που έπαιξε σε μια κρίσιμη για την ορθοδοξία και το γένος· μια τάση που υπήρχε ήδη από την εποχή του.

Ο 14<sup>ος</sup> αιώνας και 15<sup>ος</sup> μονοπωλήθηκαν από τη διαμάχη μεταξύ των ενωτικών και ανθενωτικών. Η διαμάχη αυτή δεν είχε μόνο θεολογική, αλλά και φιλοσοφική διάσταση. Μέρος αυτής της διαφοροποίησης αφορά την πρόσληψη και την αξιοποίηση της δυτικής φιλοσοφίας και επιστήμης από την ανατολική σκέψη. Στο Βυζάντιο ο συνδυασμός της ανατολικής και δυτικής σκέψης ήταν για κάποιους σανίδα σωτηρίας ή σωτήρια λύση, ενώ για κάποιους άλλους σήμαινε την αλλοτρίωση της ελληνικής ταυτότητας. Η υστεροβυζαντινή φιλοσοφική παράδοση κρίνεται βάσει των θέσεών της απέναντι στο δυτικό σχολαστικισμό και στη συνολική ελληνική φιλοσοφική παράδοση, που ο κύριος προσανατολισμός της ήταν να διαμορφώσει μια νέα ελληνική ταυτότητα στο μέτρο που σε όλη την ευρωπαϊκή ήπειρο υπήρχαν εθνικές τάσεις.<sup>1479</sup> Ωστόσο, όπως και τότε οι λόγιοι της εποχής είχαν διαφορετική αντίληψη για το τί καθόριζε την ελληνική ταυτότητα,<sup>1480</sup> έτσι και τώρα οι σύγχρονοι διανοητές προβάλλουν άλλοτε τη διαχρονικότητα, ή τη συνέχεια, ή την επιρροή ή την αλλοτρίωση, για να εκφράσουν τις διαφορετικές τους αντιλήψεις αναφορικά με τη στάση των Βυζαντινών του 15<sup>ου</sup> αι., αλλά και τις σύγχρονες ιδέες ταυτότητας. Επί παραδείγματι κατά τον Χ. Γιανναρά η ολοκλήρωση των μεταφράσεων του Δ. Κυδώνη το 1354 αποτελεί καθοριστικό γεγονός, που σηματοδοτεί την απορρόφηση του ελληνικού στοιχείου από το ευρωπαϊκό.<sup>1481</sup> Αντίθετα, σύμφωνα με τον Σ. Ράμφο η επικράτηση της θεολογίας του Γρηγορίου Παλαμά δηλώνει την επικράτηση του μη ορθολογισμού της

---

<sup>1479</sup> Αναλυτικότερα για τις απόψεις των σημαντικότερων λογίων της υστεροβυζαντινής και μεταβυζαντινής περιόδου περί ελληνικής ταυτότητας βλ. G. Steiris, "History and Religion as Sources of Hellenic Identity in Late Byzantium and the Post-Byzantine Era", *Genealogy* 4, 16 (2020): 1-16. doi:10.3390/genealogy4010016.

<sup>1480</sup> Ο Γ. Στείρης υποστηρίζει ότι για την επανέυρεση της ελληνικής ταυτότητας οφείλει κανείς να διακρίνει μεταξύ της συλλογικής ταυτότητας και των επί μέρους αντιλήψεων περί ελληνικής ταυτότητας μετά τον 12<sup>ο</sup> αι. (Steiris, "History and Religion», 3).

<sup>1481</sup> Χ. Γιανναράς, *Ορθοδοξία και Δύση στη Νεώτερη Ελλάδα* (Αθήνα: Δόμος, 1999), 489.



πίστης, και επομένως την άρνηση της διαλεκτικής φιλοσοφικής πραγμάτευσης και την απόφαση απομάκρυνσης από το ελληνικό παρελθόν.<sup>1482</sup> Κατά τον Α. Βακαλόπουλο η διαχρονικότητα της ελληνικής ταυτότητας είναι δεδομένη, ενώ κατά τον Γ. Στείρη το αίτημα για τη διαμόρφωση της ταυτότητας των Βυζαντινών λογίων του 15<sup>ου</sup> ήταν η αναγνώριση της πολιτιστικής και ιστορικής αναφοράς τους, βάσει όχι μόνο της συνέχειάς τους προς το φιλοσοφικό παρελθόν, αλλά κυρίως βάσει της συνειδητοποίησης της διαφορετικότητάς τους.<sup>1483</sup>

Το γεγονός ότι ο Σχολάριος μελετά και συνοψίζει τη *ST* του Ακινάτη, ο οποίος αποτελεί μια κεντρική προσωπικότητα του δυτικού σχολαστικισμού, όπως επίσης και ότι μεταφράζει και σχολιάζει το έργο στην ελληνική, καθώς και άλλα λατινικά έργα, προδίδει πολλά για τις προθέσεις του. Η επιχείρησή του αυτή αποδεικνύει ότι η συζήτηση με τη δυτική θεολογία, που προέκυπτε μέσα και από τη χρήση των γραπτών και μέσα από την αξιοποίηση της διαλεκτικής και σχολαστικής μεθόδου, ήταν μονόδρομος για την εξέλιξη των ιδεών και αντικατόπτριζε αυτήν την προσπάθεια προσέγγισης της διαφορετικότητας, για την ανεύρεση της ταυτότητας.<sup>1484</sup> Η στάση του αυτή παραποιήθηκε και συχνά χρησιμοποιήθηκε με λανθασμένο τρόπο.

Η ανταλλαγή φιλοσοφικών ιδεών μεταξύ των δύο πολιτισμών, καθώς και μια προσπάθεια διάνοιξης των διόδων της εξέλιξης με την ταυτόχρονη προάσπιση της ιδιαιτερότητας των δύο παραδόσεων θα ήταν η ιδανική λύση για τον Σχολάριο. Η ερμηνεία από τον Μ. Plested της στάσης του Σχολαρίου απέναντι στο έργο του Ακινάτη, οπωσδήποτε αναδεικνύει τη συνάντηση του με τη σχολαστική φιλοσοφία, τον σεβασμό προς την λατινική θεολογία και τη συνείδηση των κοινών παραδόσεων, αλλά δεν μπορεί να νοηθεί ως επιδίωξη ενωτική ανάμεσα στις δύο Εκκλησίες.<sup>1485</sup> Επιπλέον, η εκτίμηση και ο θαυμασμός του Σχολαρίου προς τον Ακινάτη δεν μπορεί να κριθεί είτε ως μια προσπάθεια μιμητική,<sup>1486</sup> ή ως μια προσπάθεια εκσυγχρονισμού της ανατολικής θεολογίας ή ως απαίτηση να

---

<sup>1482</sup> Σ. Ράμφορ, *Το αδιανόητο τίποτα: Φιλοκαλικά ριζώματα του νεοελληνικού μηδενισμού. Δοκίμιο φιλοσοφικής ανθρωπολογίας* (Αθήνα: Αρμός, 2010), 400f.

<sup>1483</sup> Steiris, "Byzantine Philosophers of the 15th Century", 174.

<sup>1484</sup> Όπως καίρια επισημαίνει ο Γ. Στείρης (Steiris, "Byzantine Philosophers of the 15th Century", 175), κατά το πρότυπο του Πλάτωνα στον *Σοφιστή* (Πλάτων, *Σοφιστής*, 257 ff).

<sup>1485</sup> Plested, *Orthodox Readings of Aquinas*, 130, 134.

<sup>1486</sup> Steiris, "Byzantine Philosophers of the 15th Century", 174. Briel, *A Greek Thomist*, 4.

επανεέλθει στο προσκήνιο η φιλοσοφική προσέγγιση των θεμάτων, αλλά ως μια προσπάθεια αναγνώρισης της ταυτότητας μέσω των συγκλίσεων και των αποκλίσεων και κατ' επέκταση του δρόμου του διαφωτισμού. Σύμφωνα με τον M.C. Briel η πρόσληψη της θωμικής φιλοσοφίας και η προσαρμογή της στη βυζαντινή σκέψη δεν ήταν μια προδοτική κίνηση ως προς την ορθόδοξη πατερική παράδοση, αλλά το αποτέλεσμα μιας υγιούς εξέλιξης της ορθόδοξης θεολογικής παράδοσης, η οποία έχρηζε ολοκλήρωσης βάσει της διαλεκτικής χρήσης που είχε αξιοποιήσει ο δυτικός σχολαστικισμός.<sup>1487</sup>

Η πρακτική της φιλοσοφίας σε θεολογικά θέματα μέσα από τη σταδιακή πρόσληψη ιδεών και ερμηνειών από την κλασσική φιλοσοφία, και τη βυζαντινή πατερική χρήση της, είχε αποτελέσει και για τους δυτικούς πλέον παραδοσιακή προσέγγιση στα θεολογικά ζητήματα.

Ωστόσο, η επισήμανση του κινδύνου της 'πολιτιστικής αλλοτρίωσης', που ανέδειξαν κυρίως ο Πλήθων και ο Μιχαήλ Αποστόλης,<sup>1488</sup> δεν αφορά τον Σχολάριο στον ίδιο βαθμό. Η προτεραιότητα της πίστης και του γένους, έναντι της έξω φιλοσοφίας και του κράτους,<sup>1489</sup> που δίνεται από την απάντηση στο ερώτημα *τίς είμι*<sup>1490</sup> και από τον φόβο, όχι της αλλοτρίωσης, αλλά του ολέθρου,<sup>1491</sup> εξηγεί την ανάγκη αντίλογου και ετεροκαθορισμού, και παραβλέπει σε αυτό το επίπεδο τη σύγκλιση και τα ενωτικά σημεία, παρά τον αναμφισβήτητο θαυμασμό για την πρωτοτυπία και την πρόοδο της σχολαστικής φιλοσοφίας.<sup>1492</sup> Κατά το συμπέρασμα της Α. Λεοντσίνη, *ο τρόπος συγκρότησης της ελληνικής ταυτότητας, εθνικής, θρησκευτικής, τοπικής, κοινωνικής και πολιτισμικής, όταν ο ελληνισμός στέκεται αντιμέτωπος προς άλλες εθνότητες και πολιτισμούς, συνδέεται με την ανάπτυξη της εθνικής συνείδησης, που αποτελεί το θεμέλιο της πολιτικής ταυτότητας κάθε έθνους.*<sup>1493</sup>

---

<sup>1487</sup> Briel, *A Greek Thomist*, 3-4 & σημ. 8.

<sup>1488</sup> Βλ. αναλυτικά Steiris, "Byzantine Philosophers of the 15th Century", 175-179. Steiris, "History and Religion», 9.

<sup>1489</sup> Μπέγζος, *Διόνυσος και Διονύσιος*, 108-112.

<sup>1490</sup> Scholarius, «Réfutation de l'Erreur», III, 253: 6.

<sup>1491</sup> Scholarius, «Lamentation [...] Γενναδίου Θρηνοσ», I. 285

<sup>1492</sup> Steiris, "History and Religion», 8.

<sup>1493</sup> Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, «Ανατολή και Δύσις»: Ταυτότητα και ετερότητα στο νεοελληνικό στοχασμό του 18<sup>ου</sup> και του 19<sup>ου</sup> αι.» στο *Identities in the Greek world (from 1204 to the present day)*, επιμ. Κ. Α. Dimadis (Athens: European Society of Modern Greek Studies, 2011), 87.

Στο επίπεδο, όμως, μιας ευρύτερης συνάντησης της χριστιανικής φιλοσοφίας, όπως πολύ εύστοχα επισημαίνει ο M. Plested, η υπόθεση περί μιας θεολογικής διχοτόμησης μεταξύ χριστιανικής Ανατολής και Δύσης στην εποχή μας είναι παρωχημένη.<sup>1494</sup> Αν βεβαίως λάβει κανείς υπόψη ότι η σύγχρονη κατανόηση της διαφορετικότητας ως στοιχείο που προσδίδει κάτι πολιτιστικά δεν είναι τίποτ' άλλο παρά μια απόπειρα εξόφλησης της κοινωνικής πάγιας τάσης να εκλαμβάνει το διαφορετικό ως απειλή.<sup>1495</sup>

Ο Σχολάριος αναγνωρίζοντας, τόσο από τις προγενέστερες προσεγγίσεις, όσο και από τη μελέτη του, τις διαστάσεις και τις συγκλίσεις μπορούσε να δει ότι η διχοτόμηση ήδη από την εποχή του ήταν παρωχημένη και επιδίωκε να δείξει τον δρόμο του εκλεκτικισμού, που είχε κληρονομήσει ο ίδιος και είχαν κληρονομήσει από άλλους δρόμους οι σχολαστικοί. Ωστόσο, οι αιώνες της διάστασης εξαιτίας πολιτικών αφορμών που είχαν ιδεολογικές και κοινωνικές συνέπειες και οι διακλαδώσεις που πραγματοποιηθήκαν δεν κάλυψαν το κενό μεταξύ των παραδόσεων. Άλλωστε τα ζητήματα αυτά δεν μπορούσαν παρά να έχουν επιπτώσεις στη διαμόρφωση της ταυτότητας. Η στάση του Σχολάριου απέναντι στον δυτικό σχολαστικισμό του Ακινάτη φανερώνει τον ηθικοπλαστικό ρόλο της φιλοσοφίας. Όταν η φιλοσοφία συνδεθεί με το αίτημα της ελευθερίας και αποβλέπει στη διαμόρφωση της εθνικής και κοινωνικής συνείδησης -ένα από τα κύρια μελήματα του Σχολάριου- τότε γίνεται λιγότερο δογματική και περισσότερο κριτική και κοσμοπολιτική και επιδιώκεται μέσω της ιστορίας να καταδειχθεί η διαχρονικότητά της και μέσω αυτής να επιτευχθεί η ιστορικότητα της συνείδησης.<sup>1496</sup>

Η εθνική συνείδηση, δεν μπορεί παρά να αναδεικνύεται από τα φιλοσοφικά ή λογοτεχνικά κείμενα, τα οποία θέτουν πάντοτε τα ζητήματα *χώρου-χρόνου, γεωγραφίας-ιστορίας, ταυτότητας-ετερότητας* αναφορικά με τη σχέση και τη διάσταση κατά τη διάκριση Ανατολής-Δύσης.<sup>1497</sup> Μεταγενέστερες μελέτες αυτής της διάκρισης, αναδεικνύουν σε

---

<sup>1494</sup> Plested, «Reconfiguring East», 40.

<sup>1495</sup> G. Arabatzis, «Byzantinism and Action», στο *Thinking in Action*, επιμ. G. Arabatzis & E. Protopapadakis (Athens: University of Athens, Hellenic-Serbian Philosophical Dialogue I, 2018), 36.

<sup>1496</sup> A. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, *Νεοελληνική Φιλοσοφία, Θέματα Πολιτικής και Ηθικής* (Αθήνα: 2001), 483.

<sup>1497</sup> Λεοντσίνη, «Ανατολή και Δύσις», 87.

διάφορα κείμενα λογοτεχνικά και φιλοσοφικά,<sup>1498</sup> το πολιτιστικό και ιδεολογικό δίπολο που σχετίζεται ακόμη με τα διαφορετικά συστήματα αξιών και συμπεριφορών που διαμόρφωσαν και διατήρησαν την ελληνοχριστιανική ταυτότητα.<sup>1499</sup> Τα παραπάνω συμπεράσματα αντανακλώνται στη λογοτεχνία και στη γλώσσα. Αυτή η σύνδεση, αλλά και η ιδιαιτερότητα του ελληνικού πολιτισμού σε σύγκριση με τον δυτικό, που εκφράζει τον Σχολάριο, φανερά εκδηλώνεται και με τη παρουσία τάσεων πάνω σε θέματα πολιτισμού, γλώσσας, ποίησης, μουσικής, ζωγραφικής κ.ά. ακόμα και σήμερα, όπως ανέδειξε η γενιά του 30' και η δυναμική της. Κρίνοντας από την σημερινή πραγματικότητα, φιλοσοφική, θρησκευτική και πολιτική, ο Σχολάριος αποτελεί μεταίχμιο και σημείο αναφοράς για μια εξέλιξη που οδηγεί σε μια νεοελληνική συνειδητοποίηση.

---

<sup>1498</sup> Όπως η Χρονογραφία του Θεοφάνους [βλ. σχετικά την έκδοση Ch. De Boor, Theophanis, Chronograpfia (Leipzig: 1883), η Βοσπορομαχία, ήγουν φιλονικεία Ασίας και Ευρώπης εις το κατάστενον της Κωνσταντινουπόλεως [Βοσπορομαχία, ήγουν φιλονικεία Ασίας και Ευρώπης εις το κατάστενον της Κωνσταντινουπόλεως. Ποίημα συντεθέν κατά το αψνβ' Σωτήριοιον Έτος υπό του ποτέ Ενδοξοτάτου και Αξιπρεπεστάτου κυρίου Σενιόρ Μόμαρς, πρώτου Δραγουμάνου του εν Κωνσταντινούπολει Πρέσβεως του Αυστριακού Κράτους. Νυν δε τύποις εκδοθέν μετά δύο άλλων ποιημάτων ηθικών υπό Ε.Β., (Λειψία της Σαξονίας: εν τη τυπογραφία του Βρεϊτκόφφ, έτει 1766). Για τη μελέτη του ποιήματος βλ. Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, «Ηθικό κάλλος και 'ωραία ψυχή' στο Νεοελληνικό Διαφωτισμό. Απόπειρα μιας νέας ανάγνωσης της νεοελληνικής αισθητικής», στο *Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Απόπειρα μιας νέας ερευνητικής συγκομιδής* (Δήμος Κοζάνης, Εθνικό Πολιτιστικό Δίκτυο Πόλεων, 1999), 59-79 (ανατύπ. στο Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, *Νεοελληνική φιλοσοφία. Θέματα πολιτικής και ηθικής* (Αθήνα: Εκδόσεις Πανεπιστημίου Αθηνών, 2001), 381-412), κ.ά.

<sup>1499</sup> Λεοντσίνη, «Ανατολή και Δύσις», 104.

## Πηγές

Aquinatis, Thomae. "Appendix ad primum et secundum librum Summae S. Thomae de Aquino contra Gentiles in quo textus autographi Vaticani a prima sua forma usque ad ultimam integre reproducitur". Στο *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M edita*. Vol. 13. Romae: Typis Riccardi Garroni, 1918.

Aquinatis, Thomae. "Appendix ad tertium librum Summae S. Thomae de Aquino contra Gentiles in quo textus autographi Vaticani a prima sua forma usque ad ultimam integre reproducitur". Στο *Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M. edita*. Vol. 14: Romae: Typis Riccardi Garroni, 1926.

Aquinatis, Thomae. "Quaestiones disputatae de veritate (Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso)". Στο *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*. Vol. 22. Roma, 1975-1970-1972-1973-1976. 3 vol. 5 fascicula.

Aquinatis, Thomae. «De Malo». Στο *Opera Omnia*. Επιμέλεια R. Busa SJ. Vol. I. Roma: 1888.

Aquinatis, Thomae. «Prima Secundae Summae Theologiae. A Quaestione 1 ad Quaestionem LXX». Στο *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*. Vol. 6. Ad Codices Manuscriptos Vaticanos Exacta. Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1891.

Aristoteles. «Ἠθικὰ Εὐδήμεια». Στο *Opera Omnia*. Vol. 1. Επιμέλεια I. Bekkeri. Berolini: Academia Regia Borussica, 1960.

Aristoteles. «Ἠθικὰ Νικομάχεια». Στο *Opera Omnia*. Vol. 1. Επιμέλεια I. Bekkeri. Berolini: Academia Regia Borussica, 1960.

Aristoteles. «Κατηγορία». Στο *Aristotelis Opera*. Επιμέλεια I. Bekkeri. Berolini: 1831. 1-15.

Aristoteles. «Πολιτικά». Στο *Aristotelis Opera*. Επιμέλεια I. Bekkeri. Berolini: 1831.

Aristoteles. «Ρητορική». Στο *Aristotelis Opera*. Επιμέλεια I. Bekkeri. Berolini: 1831.

Aristoteles. «Τοπικά». Στο *Aristotelis Opera*. Επιμέλεια I. Bekkeri. Berolini: 1831.

Aristoteles. «Φυσική ἀκροάσις». Στο *Aristotelis Opera*. Επιμέλεια I. Bekkeri. Berolini: 1831. 184-267.

- Arnim F. H. (επιμ.) *Stoicorum Veterum Fragmenta: Collegit Ioannes ab Arnim (SVF)*. Lipsiae: Teubneri G. B., 1921-1924.
- Athanasius. «Oratio contra Gentes (Λόγος κατά Ελλήνων)». Στο *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 25. Επιμέλεια J. P. Migne. Paris, 1857. Cols. 1-96.
- Augustinus, *Confessiones*. Επιμέλεια Pius Knöll Vienna: 1896.
- Augustinus. «De Civitate Dei». *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina* 41. Επιμέλεια J. P. Migne. Paris: 1864. Cols. 13-804.
- Augustinus. «De Diversis Quaestionibus LXXXIII». Στο *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina* 40. Επιμέλεια J. P. Migne. Paris: 1863. Cols. 11-100.
- Augustinus. «De Libero Arbitrio». Στο *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina* 32. Επιμέλεια J. P. Migne. Paris: 1841. Cols. 1221- 1310.
- Augustinus. «De Natura Boni Contra Manichæos». Στο *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina* 42. Επιμέλεια P. Migne. Paris: 1865. 351-578.
- Augustinus. «De Trinitate». Στο *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina* 42. Επιμέλεια J. P. Migne. Paris: 1865. Cols. 819-1098.
- Augustinus. «Quaestiones Veteris Et Novi Testamenti». Στο *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina* 35. Επιμέλεια J. P. Migne. Paris: 1864. Cols. 2205-2302.
- Augustinus. «Soliloquiorum». Στο *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina* 32. Επιμέλεια J. P. Migne. 869-904. Paris: 1841. Cols. 869-904.
- Augustinus. *Confessiones*, 3. Επιμέλεια William Watts. London: W. Heinemann, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1590-1649.
- Basilus, S. P. N. «Homiliae in Hexaemeron, Ὁμιλῖαι εἰς Ἑξαήμερον». Στο *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 29. Επιμέλεια J. P. Migne, Paris, 1857. 1-208.
- Boethii, Anicii Manlii Severini «Philosophiae Consolationis, Libri Qvinque». Στο *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL)*. Επιμέλεια W. Weinberger. Lipsiae: AcademiaVerlags, Gesellschaft M. B. H, 1934. Vol. 67.

Bryennius, J. «Διάλεξις Α. Περὶ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος Ἐκπορεύσεως». Στο *Μετὰ Ἰωσήφ Μοναχοῦ τοῦ Βρυέννιου τὰ εὐρεθέντα*. Επιμέλεια Εὐγένιου Βούλγαρη. Λειψία: Τυπογραφία του Βρεϊτκόφ, 1768. τ. Α', 407-423.

Bryennius, J. «Λόγος Ε. Ἐν τῷ αὐτῷ ῥηθεις παλατίῳ περὶ τῆς Θείας Τριάδος». Στο *Μετὰ Ἰωσήφ Μοναχοῦ τοῦ Βρυέννιου τὰ εὐρεθέντα*. Επιμέλεια Εὐγένιου Βούλγαρη. Λειψία: Τυπογραφία του Βρεϊτκόφ, 1768. τ. Α', 82-97.

Cicero. *Tusculan Disputations*. Επιμέλεια Α. Ρ. Peabody. Boston: Little, Brown and Company, 1886.

Clemens Alexandrinus. «Stromatum (Στρωματέων)». Στο *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 8. Επιμέλεια J. P. Migne. Paris: 1857. 685-1382.

Damascenus, J. «De Fide Orthodoxa (Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως)». Στο *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 94. Επιμέλεια J. P. Migne, Paris, 1864. Cols. 790-1226.

Diodorus Siculus. *Diodori Siculi Bibliothecae historicae libri qui supersunt*. Επιμέλεια Ρ. Wesseling. Biponti: Ex typographia Societatis, 1793-1807.

Dionysius Areopagita. «De divinis nominibus». Στο *Patrologia Graeca* (PG). Επιμέλεια J. P. Migne. Paris: Imprimerie Catholique, 1857. 586-996.

Epictetus. «Enchiridion». Στο *Epicteti Dissertationes ab Arriano Digestae*. Επιμέλεια Η. Schenkl. 1- 38. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1916.

Epicurus, "Gnomologium Vaticanum Epicureum". Στο *Epicuri epistulae tres et ratae sententiae a Laertio Diogene servatae*. Επιμέλεια Von der Mühl, P. Leipzig: B. G. Teubneri, 1922 (ανατύπ. Vieweg+Teubner Verlag, 1996). 60-69.

Epicurus. "Μενοικεῖ Epistula ad Menoeceum". Στο *Epicuri epistulae tres et ratae sententiae a Laertio Diogene servatae*. Επιμέλεια P. von der Mühl. Leipzig: B. G. Teubneri, 1922 (ανατύπ. Vieweg+Teubner Verlag, 1996).

Frassinetti, «Il Codice torinese C. II. 16 continente la versione greca della Summa contra Gentes, ad opera di Demetrio Cidone». *Stud. Biz.* 7 (1953). 78-85.

Gregorius Magnus. «Moralium Libri, sive Expositio in Librum B. Job». Στο *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina* 75. Επιμέλεια J. P. Migne. Paris: 1862. Cols. 509-1162.

Gregorius Nyssenus. «De Anima et Resurrectione Dialogus. Qui Inscibitur Macrinia. Περί ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως ὁ λόγος, ὁ λεγόμενος τὰ Μακρίνια». Στο *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 46. Επιμέλεια J. P. Migne. Cols. 11-160. Paris, 1863.

Gregorius Nyssenus. «Περί κατασκευῆς ἀνθρώπου, λ, Θεωρία τις ἰατρικωτέρα περὶ τῆς τοῦ σώματος ἡμῶν κατασκευῆς δι' ὀλίγων». Στο *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 44. Επιμέλεια J. P. Migne Paris: Imprimerie Catholique, 1863. Cols. 123-256.

Gregorius Palamas, «Κεφάλαια φυσικὰ καὶ θεολογικά, ἠθικά τε καὶ πρακτικά». Στο *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 150. Επιμέλεια J. P. Migne. Paris, 1865. Cols. 1121-1226.

Legrand, E. *Bibliographie Hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs aux X<sup>Ve</sup> et XV<sup>e</sup> siècles II*. Paris: 1885.

Marcus Eugenicus. “Marci Ephesii Morientis Oratio ad Amicorum coetum, ac Nominatim ad Georgium Scholarium”. Στο *Patrologia Orientalis*. Επιμέλεια B. Graffin & F. Nau, XVII. Paris: 1923. 484-491.

Marcus Eugenicus. «Τοῦ ἀγιωτάτου μητροπολίτου Ἐφέσου Κυρ. Μάρκου τοῦ Ἐυγενικοῦ Συλλογιστικὰ Κεφάλαια πρὸς Λατίνους». Στο *Marci Eugenicī Metropolitanā Ephesi Opera Anti-Unionistica, Concilium Florentinum Documenta et Scriptores: Series A 10*. Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1977. 60-107.

Maximi Confessoris. «Περί διαφόρων ἀπορῶν τῆς Θείας Γραφῆς». Στο *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 90. Επιμέλεια J. P. Migne. Paris, 1865. Cols. 244-786.

Moerbecke, W. (μτφρ.). *Ethica Nicomachea. Translatio Antiquissima libr. II-III sive 'Ethica Vetus', Translationis Antiquioris quae supersunt sive 'Ethica Nova', 'Hoferiana', 'Borghesiana', Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive 'Liber Ethicorum' (Recensio Pura et Recensio Recognita)*. Επιμέλεια R. A. Gauthier. Leiden, Bruxelles: Brill-Desclée De Brouwer, 1972-1974. 5 vols.



Nemesius Episcopus Emesenus, «Λόγος κεφαλαιώδης περὶ φύσεως ἀνθρώπου». Στο *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 40. Επιμέλεια J. P. Migne. Paris: Imprimerie Catholique, 1863. 503-818.

Palamas, G. «Λόγοι ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἠσυχάζοντων». Στο *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 150. Επιμέλεια J. P. Migne. Paris, 1865. 1101- 1118.

Pasinus, J. *Codices Manuscripti Bibliothecae Taurinensis Athenaei I*. Turnin: 1749.

Platonis opera. *Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit*. Επιμέλεια I. Burnet. 5 vols. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1900-1907.

Plotinus. «Ἐννεάδες». Στο *Plotini Opera*. Επιμέλεια P. Henry & R. H. Schwyzer. 3 vols. Bruxelles and Paris: Museum Lessianum 1964-1973.

Plutarchus. «Περὶ Στωικῶν Ἐναντιωμάτων». Στο *Plutarchus Moralia* VI 2. Επιμέλεια M. Pohlez, R. Westman. Teubner, 1959.

Plutarchus. «Περὶ τοῦ πότερον τὰ ψυχῆς ἢ τὰ τοῦ σώματος πάθη χείρονα». Στο *Plutarchus Moralia*. Επιμέλεια W. R. Paton, M. Pohlez & W. Sieveking. Teubner, 1972. III. 273-279.

Plutarchus. «Περὶ τῶν κοινῶν ἐνοιῶν πρὸς τοῦς Στωικοῦς». Στο *Plutarchus Moralia*. Επιμέλεια M. Pohlez- R. Westman (Teubner, 1959). VI, 2, 62-122.

Porfyrius. «Τίμαιος». Στο *Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*. Επιμέλεια A. R. Sodano. Napoli, 1964. 1-48. 60-69.

Scholarius, G. «A l'empereur Constantin (1450)». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935. IV. 463-473.

Scholarius, G. «Éloges funèbres. Éloge de Marc Eugénikos, archevêque d'Éphèse (1444)». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1928. I. 247-254.

Scholarius, G. «Lettre à l'exarque Joseph sur le livre de Gémistos Pléthon et contre le polytheisme païen (après 1456)». Στο *Œuvres Complètes de Gennadios Scholarios, Γενναδίου*

τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα. Επιμέλεια L. Petit, X. Siderides & M. Jugie, Jugie Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935. IV, 155-172.

Scholarius, G. «A Marc d'Ephèse (1440)». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935. IV. 445-449.

Scholarius, G. «Accord des Pères orientaux et occidentaux. Τῶν δυτικῶν διδασκάλων προχείρως καὶ ἀληθῶς πρὸς τοὺς Ἀσιανούς καὶ τὸν κοινὸν κανόνα τῆς πίστεως ἐφελκυστικόν». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1929. II. 398-407.

Scholarius, G. «Apologetique à l'adresse des Musulmans. Γενναδίου μοναχοῦ καὶ πατριάρχου τῶν τοῦ Χριστοῦ πενήτων τοῦ κατὰ κόσμον Σχολαρίου· περὶ τῆς μόνης ὁδοῦ πρὸς τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων. Συνεγράφη δὲ καὶ ἀρραβικῶς ἡρμηνεύθη, καὶ ἐδόθη ζητήσασι, μετὰ τὰς διαλέξεις ἐν τῷ πατριαρχείῳ τὰς δευτέρας». Στο *Œuvres Complètes de Gennadios Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, X. Siderides & M. Jugie. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1930. III. 434-475.

Scholarius, G. «Au grand chartophylax Balsamon. Τῷ μεγάλῳ χαρτοφύλακι τῷ Βαλσαμών». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935. IV. 438-440.

Scholarius, G. «Au même (fin de 1435)». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935. IV. 413-416.

Scholarius, G. «Commentaire du livre sur l'interprétation. Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου, Εἰς τὸ Περὶ ἐρμηνείας βιβλίου ἐξήγησις». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, X. Siderides & M. Jugie. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1936. VII. 238-348.

Scholarius, G. «Contre les difficultés de Pléthon au sujet d'Aristote. Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου κατὰ τῶν Πλήθωνος ἀποριῶν ἐπ' Ἀριστοτέλει». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios*.

Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα. Επιμέλεια L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935. IV. 1-118.

Scholarius, G. «Deuxième Traité sur la procession du Saint-Esprit (1445)». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1929. II. 269-457.

Scholarius, G. «Grammaire. Première partie. Γεωργίου Κουρτέση τοῦ Σχολαρίου. Περί στοιχείων, προσφιδίων καὶ τῶν ὀκτώ τοῦ λόγου μερῶν, ἦτοι εἰς Γραμματικὴν εἰσαγωγὴ πρώτη» & «Γεωργίου Κουρτέση τοῦ Σχολαρίου. Εἰς τὴν Γραμματικὴν δευτέρα εἰσαγωγὴ, ἢ λεξικὸν στοιχειῶδες κανονικόν». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1936. VIII, 351-498.

Scholarius, G. «Lettre à la proncesse du Péloponèse sur le “Traité des lois” de Gémistos Pléthon (1454-1456). Γενναδίου ταπεινοῦ: Ἐπιστολὴ τῆ βασιλίσση περὶ τοῦ βιβλίου τοῦ Γεμιστοῦ». Στο *Œuvres Complètes de Gennadios Scholarios, Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, X. Siderides & M. Jugie, Jugie. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935. IV, 151-155.

Scholarius, G. «Lettre au moine Maxim Sophianos et à tous les moines du monastère du Sinaï». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935. IV, 198-206.

Scholarius, G. «Lettre d’envoi de l’ouvrage precedent à Marc d’Ephèse». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935. IV. 116-118.

Scholarius, G. «Prolégomènes à la logique et à “l’ Isagoge” de Porphyre. Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου προλεγόμενα εἰς τὴν Λογικὴν καὶ εἰς τὴν Ποργυρίου Εἰσαγωγὴν, ἐκ διαφόρων συλλεγέντα βιβλίων, μετὰ ἰδίων ἐπιστασιῶν». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios*.

Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα. Επιμέλεια L. Petit M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1936. VII, 7-113.

Scholarius, G. «Réfutation de l'Erreur Judaïque (1464). Ἐλεγχος τῆς Ἰουδαϊκῆς νῦν Πλάνης ἔκ τε τῆς Γραφῆς καὶ τῶν Πραγμάτων καὶ τῆς Πρὸς τὴν Χριστιανικὴν Ἀλήθειαν Παραθέσεως: ἐν Σχήματι Διαλόγου». Στο *Œuvres Complètes de Gennade Scholarios, Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, X. Siderides & M. Jugie. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1930. III. 251-304.

Scholarius, G. «Sermon sur la Saint Eucharistie. Περὶ τοῦ μυστηριώδους σώματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1928. I. 123-136.

Scholarius, G. «Sur la difference entre les péchés véniels et les péchés mortels. Περὶ διαφορᾶς τῶν συγγνωστῶν καὶ θανασίμων ἀμαρτημάτων σύντομον καὶ σαφές». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935. IV. 274-295.

Scholarius, G. «Tables des chapitres du premier traité». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1929. II. 262-268.

Scholarius, G. «A Théodore Branas. Apologie personnelle (1464)». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935. IV. 264-274.

Scholarius, G. «ΠΕΡΙ ΣΤΟΙΧΕΙΩΝ, ΠΡΟΣΩΔΙΩΝ, ΚΑΙ ΤΩΝ ΟΚΤΩ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ ΜΕΡΩΝ, ΗΤΟΙ ΕΙΣ ΓΡΑΜΜΑΤΙΚΗΝ ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΠΡΩΤΗ». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, X. Siderides & M. Jugie. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1936. VIII. 351-424.

Scholarius. G. «A ses élèves, Τοῦ αὐτοῦ τοῖς ὁμιληταῖς». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, X. Siderides & M. Jugie. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935. IV. 403-410.

Scholarius. G. "Lettre d'envoi de l'ouvrage precedent à Marc d'Ephèse. Τῷ Ἐφέσου Γεώργιος». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935. IV. 116-118.

Scholarius. G. "Lettres signées: «Georges Scholarios». Ἰωάννη μαθητῆ». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, X. Siderides & M. Jugie, Paris: Maison de la Bonne Presse, 1936. IV. 398-402.

Scholarius. G. «A l'empereur Constantin (1450). Ἐγράφη, ὅτε ἀνεχώρησε τοῦ παλατίου καὶ τῆς μονῆς τοῦ Παντοκράτορος, ἐν ἧ πρότερον ὤκει κοσμικός, καὶ ἀπῆλθεν εἰς τὸ τοῦ Χαρσιανεῖτου κοινόβιον, καὶ ἠτοιμάζετο πρὸς τὸ μοναχικὸν σχῆμα: ~ Τῷ βασιλεῖ Κωνσταντίνῳ ὁ Σχολάριος». Στο *Oeuvres Complètes de Georges Scholarios*. Επιμέλεια L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935. IV. 463-473.

Scholarius. G. «A l'empereur Constantin. Contre l'union de Florence (12 mars 1452)». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, X. Siderides & M. Jugie. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1930. III. 152-165.

Scholarius. G. «Au despote Démétrius Paléologue. Contre l'union (25 décembre 1452)». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, X. Siderides & M. Jugie. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1930. III. 174-178.

Scholarius. G. «Commentaires des Ouvrages d'Aristote». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1936. VII. 1-509.

Scholarius. G. «De la Providence et de la Prédestination en général. Περὶ τῆς θείας προνοίας καὶ προορισμοῦ: σπουδαῖον». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1928. I. 390-412.

Scholarius. G. «Des Passions. Περί τῶν παθῶν τῆς ψυχῆς γενικώτερον». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, X. A. Siderides & M. Jugie, Paris: Maison de la Bonne Presse, 1933. VI. 27-51.

Scholarius. G. «Discours Justificatif de Scholarios Accuse de Latinism». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1928. I. 376-389.

Scholarius. G. «Discours justificatif de Scholarios accusé de latinisme». Στο *Œuvres Complètes de Gennadios Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, X. Siderides & M. Jugie. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1936. I. 376-389.

Scholarius. G. «Distinction Entre l'Essence Divine et ses Opérations. Περί τοῦ πῶς Διακρίνονται αἱ Θεῖαι Ἐνέργειαι πρὸς τε Ἀλλήλας καὶ τὴν Θεῖαν Οὐσίαν, ἧς Εἴσιν Ἐνέργειαι, καὶ ἐν ἧ Ἐἴσιν». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit M. Jugie, & X. A. Siderides. III. 228-239. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1930.

Scholarius. G. «Éloge de Théodore Sophianos, neveu de Scholarios (1456). Γενναδίου μοναχοῦ· Ἐπιτάφιος τῷ υἱῷ τῷ κῦρ Θεοδώρῳ τῷ Σοφιανῷ». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1936. VII. 277-283.

Scholarius. G. «Épître Dédicatoire à Constantin Paléologue. Τῷ Ὑψηλοτάτῳ καὶ Πανευτυχεστάτῳ Δεσπότη κῦρ Κωνσταντίνῳ τῷ Παλαιολόγῳ». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios (Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα)*. Επιμέλεια L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1936. VII. 1-6.

Scholarius. G. «Fausses doctrines sur la Prédestination Divine. Περί τοῦ προορισμοῦ, τρίτον». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, X. Siderides & M. Jugie. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1936. I. 427-439.

Scholarius. G. «Lamentation de Scholarios sur les Malheurs de sa vie (1460). Γενναδίου Ἐπιτάφιος· Ἰουνίου κη, Ἰνδικτίονος Ὀγδόης· ἐν τῷ Ὄρει τοῦ Μενουκίεως ἐν τῇ Μονῇ τοῦ Τιμίου

Προδρόμου». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1928. I. 283-294.

Scholarius. G. «Lamentation sur la proclamation de l'union à Constantinople»). Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, X. Siderides & M. Jugie. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1930. III. 180-188.

Scholarius. G. «Lettre à la Princess du Péloponèse sur le "Traité des Lois" de Gémistos Pléthon. Γενναδίου Ταπεινοῦ: Ἐπιστολή τῆ Βασιλίσση Περί τοῦ Βιβλίου τοῦ Γεμιστοῦ». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, M. Jugie και X. A. Siderides. Paris, 1935. IV. 151-155.

Scholarius. G. «Lettre Pastorale sur la Prise de Constantinople. Gennade Parle de Démissionner. Γενναδίου τοῦ Πατριάρχου ἐπὶ τῆ Ἀλώσει τῆς Πόλεως καὶ τῆ Παραίτησει τῆς Ἀρχιερωσύνης». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935. IV. 211-231.

Scholarius. G. «Lettres Signees: 'Georges Scholarios, A ses Élèves'. Γεωργίου Κουρτέζη τοῦ Σχολαρίου Ἐπιστολαί. Τοῦ Αὐτοῦ τοῖς Ὀμιληταῖς». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1935. IV. 403-410.

Scholarius. G. «Oeuvres Philosophiques (Suite)». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1936. VIII. 1-350.

Scholarius. G. «Origine de l' âme humaine. Τοῦ αὐτοῦ Γενναδίου μοναχοῦ. Περί τοῦ καιροῦ καὶ τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως τῶν νοερῶν καὶ ἀθανάτων ψυχῶν, τουτέστι τῶν ἀνθρωπίνων, φίλω τινὶ ζητήσαντι ἐκδεδομένον». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, X. Siderides & M. Jugie. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1928. I. 461-480.

Scholarius. G. «Polémique Antibarlaamite. Contre les partisans d'Acindyne. A propos d'un passage de Théodore Graptos (1445). Τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ διδασκάλου τῆς ἱερᾶς θεολογίας κῦρ Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου πρὸς κῦρ Ἰωάννην τὸν Βασιλικὸν ἐρωτήσαντα περὶ τῆς τοῦ μακαρίου Θεοδώρου τοῦ Γραπτοῦ ῥήσεως, ἀφ' ἧς οἱ ματαιόφρονες Ἀκινδυνισταὶ θορυβοῦσιν· ἔτι δὲ καὶ περὶ ὧν οἱ αὐτοὶ περὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου σοφίζονται». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1930. III. 204-228.

Scholarius. G. «Polémique Antilatine (Suite). Premier Dialogue sur la Procession du Saint-Esprit. Τοῦ Αὐτοῦ Σοφωτάτου καὶ Λογιωτάτου κῦρ Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου Διάλογος Ἐνόφρων ἢ Ἀερομυθία». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1930. III. 1-21.

Scholarius. G. «Polemique antilatine, Premier Traité sur la procession du Saint-Esprit (1145). Τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ καθολικοῦ δασκάλου τῆς τε Ἁγίας τοῦ Χριστοῦ καὶ Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας καὶ τῆς ἱερᾶς αὐτῆς Θεολογίας, Κῦρ Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου, Περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, X. Siderides & M. Jugie. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1930. II. 1-268.

Scholarius. G. «Réfutation de l' erreur judaïque (1464)». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, X. Siderides & M. Jugie. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1930. III. 251-304.

Scholarius. G. «Résumé de la Somme sontre les Gentils de saint Thomas d' Aquin, Préface de Scholarios». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια Mgr Louis Petit, X. A. Siderides & Martin Jugie, Paris: Maison de la Bonne Presse, 1928-1936. V. 1-2.

Scholarius. G. «Résumé de la Somme Théologique de Saint Thomas d' Aquin. Première Partie. ΕΚ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΥ. ΕΚ ΤΩΝ ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ ΑΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΤΙΝΕΣ». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*.



Επιμέλεια L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1931. V. 338-510.

Scholarius. G. «Second traité sur l' origine de l' âme. Περί τῆς λογικῆς καὶ ἀνθρώπινῆς ψυχῆς, δεύτερον: Ὁ ταπεινὸς Γεννάδιος τῷ πανιερωτάτῳ καὶ πάντα ἀρίστῳ μητροπολίτῃ Μηδείας Θεοφάνει». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια Mgr Louis Petit, X. A. Siderides & Martin Jugie. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1928. I. 461-539.

Scholarius. G. «Sermon pour la fête de l' Annociation», στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, X. Siderides & M. Jugie Paris: Maison de la Bonne Presse, 1928. I. 1-61.

Scholarius. G. «Traduction du Commentaire de Saint Thomas d' Aquin du 'De Anima' d' Aristote. Εἰς τὴν περὶ ψυχῆς πραγματείαν Ἀριστοτέλους ἐξήγησις τοῦ Θωμᾶ ἐρμηνευθεῖσα παρὰ Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, X. A. Sidéridès & M. Jugie. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1933. VI. 327-581.

Scholarius. G. «Traduction et Commentaire de l' Opuscule de Saint Thomas d' Aquin "De Ente et Essentia". Τοῦ Θωμᾶ, περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ τοῦ εἶναι ἐρμηνευθὲν καὶ πρὸς τὴν Ἑλλάδα μετενεχθὲν γλῶτταν παρὰ Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, X. A. Sidéridès & M. Jugie. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1933. VI. 154-326.

Scholarius. G. «Traité sur la providence et la predestination». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1928. I. 390-460.

Scholarius. G. «Ἐξήγησις εἰς τὸ τοῦ διδασκάλου Θωμᾶ ἀπὸ τοῦ Ἀκίνου βιβλίον τὸ περὶ τοῦ εἶναι καὶ τῆς οὐσίας: Γεώργιος ὁ Σχολάριος (1) Ματθαίῳ τῷ Καμαριώτῃ χαίρειν». Στο *Œuvres Complètes de Georges Scholarios. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα*. Επιμέλεια L. Petit, X. Siderides & M. Jugie. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1933. VI. 178-180.

Simplicius, "Simplicius in Physicorum". Στο *Commentaria in Aristotelem Graeca* V-VIII. Επιμέλεια H. Diels. Berolini: 1895.

Synesius. «De insomniis liber». Στο *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 66. Επιμέλεια J. P. Migne. Paris, 1857. Cols. 1281-1322.

## Δευτερογενής Βιβλιογραφία

Aertsen, J. A. «Aquinas' s philosophy in it's historical setting». Στο *The Cambridge companion of Aquinas*, N. Krentzmann & E. Stump. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Arabatzis, G. "Byzantinism and Action". Στο *Thinking in Action*. Επιμέλεια G. Arabatzis & E. Protopapadakis. Athens: University of Athens, Hellenic-Serbian Philosophical Dialogue I, 2018. 13-40.

Arabatzis, G. "Byzantine Philosophy and Modernity". Στο *The Problem of Modern Identity: from the Ecumene to the Nation-State*. Επιμέλεια G. Steiris, S. Mitralaxis & G. Arabatzis. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2016. 229-254.

Arabatzis, G. «Plethon's Philosophy of the Concept». Στο *Georgios Gemistos Plethon. The Byzantine and the Latin Renaissance*. Επιμέλεια J. Matula & P. R. Blum. Univerzita Palackého v Olomouci, 2014. 73–111.

Arabatzis, G. *Éthique du bonheur et orthodoxie à Byzance (IVe-XIIIe s.)*, avec une preface de André Guillou, Paris: Éd. P. Belon/Diffusion De Boccard, 1998.

Athanasopoulos, P. Ch. "Georgios Gennadios Scholarios' On the Difference of Venial and Mortal Sins and its Thomistic Background". *Revue des Études Byzantines* vol. 76 (2018): 167-203.

Athanasopoulos, P. Ch. "The Greek and Latin Background to Scholarios' Thomistic Scriptural Quotations in his Compendium of Thomas Aquinas' Summa Theologiae Ia-IIae". Στο *Receptions of the Bible in Byzantium. Texts, Manuscripts, and their Readers*. Επιμέλεια R. Ceulemans & B. Crostini. Uppsala, 2020. 165-185.

B. Bydén, S. Ebbesen, H. Hansen, K. Ierodiakonou, A. M. Mora-Márquez & M. Tuominen, "George Gemistos Plethon, On Aristotle's Departures from Plato 0–19: Notes". Στο *The Aristotelian Tradition: Aristotle's Works on Logic and Metaphysics and Their Reception in the Middle Ages*. Επιμέλεια B. Bydén & C. Thomsen Thörnqvist. Toronto: PIMS, 2017. 297–344.

Balcoyiannopoulou, I. "New evidence on the Manuscript Tradition and on the Latin and Greek Background to George Scholarios' In De Interpretatione". Στο *Never the Twain shall*

meet?, *Latins and Greeks learning from each other in Byzantium*. Επιμέλεια D. Searby. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018. 93-113.

Barbour, H.C. *The Byzantine Thomism of Gennadios Scholarios and His Translation of the Commentary of Armandus de Bellovisu on the "De Ente Ed Essentia" of Thomas Aquinas*. Vatican City: Studi Tomistici 53, 1996<sup>2</sup>.

Bartholomew, C. G. *Ecclesiastes*. Baker Academic Press, 2009.

Begzos, M. "L'éthique de l'Est entre théologie et technologie". Στο *Marges de la Philosophie Byzantine*. Επιμέλεια G. Arabatzis. Athenes: Institut de Livre - Kardamitsa, 2013. 17-29.

Blanchet M.-H. & Ραγιά, Ε. "Γεννάδιος ο Β', Γεώργιος Κούρτεσης Σχολάριος, 1454-1456". *Μεγάλη Ορθόδοξη Χριστιανική Εγκυκλοπαίδεια*, τ. Ε' (2012): 59-68.

Blanchet, M.H. "The Two Byzantine Translations of Thomas Aquinas' De Rationibus Fidei". Στο *Never the Twain shall meet?, Latins and Greeks learning from each other in Byzantium*. Επιμέλεια D. Searby. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018. 115-128.

Blanchet, M.-H. *Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400 – vers 1472): Un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l'empire byzantine*. *Archives de l'orient chrétien*, 20. Paris: 2008.

Bonis, K. G. «Gennadius Scholarius, der erste Patriarch von Konstantinopel nach der Eroberung (1454) und sein Politik Rom gegenüber». *Kyrios* 1 (1960-1): 83-108.

Borgo, M. «Latin Medieval Translations of Aristoteles Metaphysics». Στο *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*. Επιμέλεια F. Amenini & G. Galluzzo. 19-57. Leiden, Boston: Brill, 2014.

Brams, J. & Vanhame, I W. (επιμ.), *Guillaume de Moerbeke*. Leuven, 1989.

Briel, M. C. *A Greek Thomist, Providence in Gennadios Scholarios*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2020.

Browning, R. *Η Ελληνική Γλώσσα. Μεσαιωνική και Νέα*. Μετάφραση Μ. Ν. Κονομή. Αθήνα, Εκδόσεις Δ. Ν. Παπαδήμα, 1995.

Byers, S. C. *Perception, Sensibility, and Moral Motivation in Augustine, A Stoic Platonic Synthesis*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Cacouros, M. «Georges Scholarios et le Paris gr. 1932: Jean Chortasménos, l'enseignement de la logique, le thomisme à Byzance». Στο *The Greek Script in the 15th and 16th Centuries*. Επιμέλεια S. Patoura-Spanou. National Hellenic Research Foundation. Institute for Byzantine Research. International Symposium, 7. Athens: 2000. 397–442.

Cassin, B. (επιμ.) *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. Μεταφράσεις S. Rendall, C. Hubert, J. Mehlman, N. Stein, & M. Syrotinski. Επιμέλεια E. Apter, J. Lezra & M. Wood. Princeton: Princeton University Press, 2014.

Celenza, C. “The revival of Platonic Philosophy”. Στο *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Επιμέλεια J. Hankins. Cambridge: Cambridge, 2007. 72-96.

Châtelet, F. *Η φιλοσοφία*, τ. Α', Από τον Πλάτωνα ως τον Θωμά Ακινάτη. Μετάφραση Κ. Παπαγιώργης. Αθήνα: Εκδόσεις «Γνώση», 1989.

Coleman, J. *Ιστορία της Πολιτικής Σκέψης. Από το Μεσαίωνα μέχρι την Αναγέννηση*. τ. Β'. Μετάφραση Γ. Ε. Χρηστίδης. Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική, 2006.

Cooper, J. M. *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

Demetracopoulos, J. «Georgios Gemistos Plethon's dependence on Thomas Aquinas' Summa Contra Gentiles and Summa Theologiae». *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur* 12 (2006): 276–341.

Demetracopoulos, J. A. “Demetrius Cydones' translation of Bernardus Guidonis' list of Thomas Aquinas' writings and the historical roots of Byzantine Thomism”. Στο *1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*. Επιμέλεια A. Speer & D. Wirmer. *Miscellanea Mediaevalia*, 35. Berlin, 2010. 829–881.

Demetracopoulos, J. A. “Échos d' Orient- Résonances d' Ouest, In Respect of: C. G. Conticello-V. Conticello, επιμ. La théologie Byzantine et sa Tradition, II: XIIIe-XIXe S.”. *Nicolaus* 37, 2 (2010): 67-148.

Demetracopoulos, J. A. "George Scholarios (Gennadios II)". Στο *Encyclopedia of Medieval Philosophy Philosophy Between 500 and 1500*. Επιμέλεια Lagerlund, H. Dordrecht Heidelberg London New York: Springer, 2011, 397-399.

Demetracopoulos, J. A. "Georgios Scholarios - Gennadios II's "Florilegium Thomisticum II (De Fato)" and its Anti-Plethonic Tenor". *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 74 2 (December 2007): 301-376.

Demetracopoulos, J. A. "Scholarios' On Almsgiving, or How to Convert a Scholastic "Quaestio" into a Sermon". Στο *Never the Twain shall meet?, Latins and Greeks learning from each other in Byzantium*. Επιμέλεια D. Searby. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018. 129-178.

Demetracopoulos, J. A. "Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction Between God's 'Essence' and 'Energies' In Late Byzantium". Στο *Greeks, Latins and Intellectual History, 1204-1500, Recherches de Théologie et Philosophie médiévales Bibliotheca* 11. Επιμέλεια M. Hinterberger & C. Schabel. Leuven- Paris-Walpole MA: Peeters, 2011. 263-372.

Demetracopoulos, J.A. "Further evidence on the Ancient, Patristic, and Byzantine Sources of Barlaam the Calabrian's "Contra Latinos"". *Byzantinische Zeitschrift* 96 (2003): 83-122.

Demetrakopoulos, J. A. «Thomas Aquinas' Impact on Late Byzantine Theology and Philosophy: The Issues of Method or 'Modus Sciendi'and 'Dignitas Hominis'». Στο *Knotenpunkt Byzanz. Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen*. Επιμέλεια A. Speer, Ph. Steinkrüger. De Gruyter: 2012, 333-410.

Dillon, J. 'Plutarch and God: Theodicy and Cosmogony in the Thought of Plutarch'. Στο *Traditions Of Theology: Studies In HellenisticTheology, Its Background And Aftermath*. Επιμέλεια D. Frede & A. Laks. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002.

Dragona-Monachou, M. *The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods*. Athens: Saripolion, 1976.

Ebbesen S. & Pinborg, J. "Gennadios and Western Scholasticism: Radulphus Brito's Ars vetus in Greek Translation". *Classica et Mediaevalia* 33 (1981-1982): 263-319.

- Edelstein, L. *Ο Στωικός σοφός (ή το Νόημα του Στωικισμού)*. Μετάφραση Ρ. Μπέρκνερ. Αθήνα: Εκδόσεις «Θύραθεν», 2002.
- Fink, J. L. "Pletho's Criticism of Aristotle's Virtues: A Note on De differentiis 12". *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 51.3 (2011): 423-497.
- Gilson, E. *La philosophie au moyen âge*. Paris: Payot, 1986.
- Glycofrydi-Leontsini, A. «Demetrius Cydones as a Translator of Latin Texts». Στο *Porphyrogenita: Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides*. Επιμέλεια C. Dendrinis, J. Harris, E. Harvalia-Crook & J. Herrin. Aldershot: Ashgate, 2003. 175-185.
- Golitsis, P. "Aristotelian attraction and repulsion in Byzantium". *Analogia (The Peptousia Journal for Theological Studies)* 07 (2019): 17-42.
- Golitsis, P. «έσέντζια, όντότης, ούσία: George Scholarios' philosophical understanding of Thomas Aquinas' De ente et essentia and his use of Armandus de Bellovisu's commentary". Στο *Never the Twain shall meet?, Latins and Greeks learning from each other in Byzantium*. Επιμέλεια D. Searby. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018. 179-198.
- Hankins, J. *Plato Italian Renaissance*. 2 vols. Leiden: Brill, 1991<sup>2</sup>.
- Harris, J. "The Influence of Plethon's Idea of Fate on the Historian Laonnikos Chlkokondyles." Στο *Proceedings of the International Congress on Plethon and his Times*. Επιμέλεια L. G. Benakis & Ch. P. Baloglou (Mystras, Greece, June 26-29, 2002). Athens, 2004. 211-217.
- Hladký, V. *The Philosophy of Gemistos Plethon: Platonism in Late Byzantium, Between Hellenism and Orthodoxy*. Prague: Ashgate, 2014.
- Hladký, V. *The Philosophy of Gemistos Plethon: Platonism in Late Byzantium, Between Hellenism and Orthodoxy*. Prague: Ashgate, 2014. Review of BMCR, by N. Siniosoglou. 30 Ιουνίου, 2015.
- Ierodiakonou, K. "John Italos on Universals". *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 18 (2007): 231-247.

Ierodiakonou, K. “Metaphysics in the Byzantine Tradition, Eustratios of Nicea on Universals.” *Quaestio* 5 (2005): 67-82.

Ierodiakonou, K. “The Western Influence on late Byzantine Aristotelian Commentaries”. Στο *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204-1500*. Επιμέλεια M. Hinterberger & Ch. Schabel. Leuven: Peeters Publishers, 2011. 373-383.

Ierodiakonou, K. & Bydén, B. «Byzantine Philosophy». Στο *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition) . Επιμέλεια Edward N. Zalta (Τελευταία επίσκεψη: Αύγουστος 26, 2020). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/byzantine-philosophy/>.

Ierodiakonou, K. “The Byzantine Reception of Aristotle’s Theory of Meaning”. *Dire et vouloir dire dans les arts du langage anciens et tardo-antiques* 19 (2019): mis en ligne le 07 février 2019, consulté le 11 mars 2020. URL: <http://journals.openedition.org/methodos/5303>, DOI: <https://doi.org/10.4000/methodos.5303>.

Ildefonse, F. *Οι Στωικοί. Ζήνων, Κλεάνθης, Χρύσιππος*. Αθήνα: Ενάλιος, 2009.

Kappes, C. W. “A Latin Defense of Mark of Ephesus at the Council of Ferrara-Florence (1438–1439)”. *The Greek Orthodox Theological Review* 49 (2014): 159–230.

Kappes, C. W. “Gregorios Palamas’ Reception of Augustine’s Doctrine of the Original Sin and Nicholas Kabasilas’ Rejection of Aquinas’ Maculism as the Background to Scholarios’ Immaculism”. Στο *Never the Twain shall meet? Latins and Greeks learning from each other in Byzantium*. Επιμέλεια D. Searby. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018. 209-260.

Kappes, C. W. “The Latin Sources of the Palamite Theology of George-Gennadius Scholarios”. *Nicolaus* 40 (2013): 74–114.

Kappes, C. W. *The Immaculate Conception: Why Thomas Aquinas Denied, While John Duns Scotus, Gregory Palamas, and Mark Eugenikos Professed the Absolute Immaculate Existence of Mary*. New Bedford, 2014.

Kappes, C.W. “The Essence/Energies Distinction in the Theology of St Gennadius Scholarios”. “Eclectic Orthodoxy”, Ιούλιος 1, 2020, <https://afkimel.wordpress.com/2016/10/18/the-essenceenergies-distinction-in-the-theology-of-st-gennadius-scholarios/#footnote>.



Karamanolis, G. "Plethon and Scholarios on Aristotle". Στο *Byzantine Philosophy and its ancient Sources*. Επιμέλεια Κ. Ierodiakonou. Oxford, 2002. 253-282.

Karamanolis, G. «Plutarch». Στο *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition). Επιμέλεια Ε. Ν. Zalta. Τελευταία επίσκεψη: Φεβρουάριος 27, 2019: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/plutarch/>.

Karpozilos, A. "St Thomas Aquinas and the Byzantine East (De essentia et operatione)". *Ekklesiastikos Pharos* 52 (1970): 129–147.

Kianka, F. «Demetrius Cydones (c.1324-c.1397): Intellectual and Diplomatic Relations between Byzantium and the West in the Fourteenth Century». PhD Diss., Fordham University, 1981.

Kianka, F. "Demetrius Cydones and Thomas Aquinas". *Byzantion* 52 (1982). 264–286.

Lewis, C. T. & Short, C. *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1958.

Liddell, H. G & Scott, R. *A Greek-English Lexicon*. Επιμέλεια 9<sup>ης</sup> έκδοσης Sir H. S. Jones & R. McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Livanos, C. "The Conflict between Scholarios and Plethon: Religion and Communal Identity in Early Modern Greece." Στο *Modern Greek Literature: Critical Essays*. Επιμέλεια F. Jones et al. London/New York: Routledge, 2004. 23-40.

Livanos, C. *Greek Tradition and Latin Influence in the Work of George Scholarios*. Piscataway, 2006.

Long A. A. & Sedley, D. N. *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Long, A. A. *From Epicurus to Epictetus, Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2006.

Long, A. A. *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία*. Μετάφραση Στ. Δημόπουλος, Μ. Δραγώνα-Μονάχου. Αθήνα: Μ. Ι. Ε. Τ., 2003<sup>3</sup>.

Martínez Andrés, Gregorio de, *Catálogo de los códices griegos desaparecidos de la Real Biblioteca de El Escorial*. San Lorenzo de El Escorial: Imprenta del Monasterio, 1968.

- Matula, J. "Philosophical Psychology, Byzantine". Στο *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. Επιμέλεια Η. Lagerlund. Springer: 2011. 978-982.
- Mavroudi, M. "Occult Science and Society in Byzantium: Considerations for Future Research". Στο *The Occult Sciences in Byzantium*. Επιμέλεια Ρ. Magdalino & Μ. Mavroudi. Geneva, 2006. 39-96.
- McInerny, R. «Ethics». Στο *The Cambridge companion of Aquinas*. Επιμέλεια Ν. Krentzmann & Ε. Stump. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 196 - 216.
- Miner, R. *Thomas Aquinas on the Passions, A study of Summa Theologiae, Ia2ae 22-48*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Monfasani, J. *Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents and Bibliographies of George Trebizond*. New York: Medieval and Renaissance Texts, 1984.
- Monfasani, J. *George of Trebizond: A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*. Leiden: Brill, 1976.
- Nederman, C.J. «The Meaning of "Aristotelianism" in Medieval Moral and Political Thought». *Journal of the History of Ideas* 57 4 (1996): 563-585.
- Nicholas Kabasilas' Rejection of Aquinas' Maculism as the Background to Scholarios' Immaculism". Στο *Never the Twain shall meet? Latins and Greeks learning from each other in Byzantium*. Επιμέλεια D. Searby, Berlin/Boston: De Gruyter, 2018. 207-257.
- Penel, V. H. A. *An Investigation of the Change in Position of George Scholarios from Pro-Union of the Western and Eastern Churches to Anti-Union*. Diss. Anglia Ruskin University in Candicy for The Degree of Master of Philosophy, 2014.
- Plested, M. "Reconfiguring East and West in Byzantine and Modern Orthodox Theology". Στο *Never the Twain shall meet?, Latins and Greeks learning from each other in Byzantium*. Επιμέλεια D. Searby. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018. 21-45.
- Plested, M. *Orthodox Readings of Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Podskalsky, G. "Die Rezeption der thomistischen Theologie bei Gennadios II. Scholarios (ca. 1403-1472)". *Theologie und Philosophie* 49 (1974): 305-323.

Ragia, E. "Review of M.-H. Blanchet, Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400-vers 1472), Un intellectuel Orthodoxe face à la disparition de l'empire Byzantin [AOC 20], Paris 2008". *Greek Orthodox Theological Review* 58 (2013): 241-258.

Ramírez, S. M. *De Passionibus Animae in I II Summae Theologiae Divi Thomae Expositio* (αα. xxii xlvi). *Obras Completas de Santiago Ramírez*. Επιμέλεια V. Rodriguez, T. V. Madrid: Instituto de Filosofía Luis Vives, 1973.

Schulz, P. "George Gemistos Plethon, George of Trebizond, and Cardinal Bessarion: The Controversy between Platonists and Aristotelians in the Fifteen Century". Στο *Philosophers of the Renaissance*. Επιμέλεια P.B. Blum. Washington: Catholic University Press, 2010. 23-32.

Sellars, J. *Stoicism*. Berkeley and Durham: University of California Press and Acumen, UK, 2006.

Siniooglou, N. *Radical Platonism in Byzantium*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Steiris G. "Byzantine Philosophers of the 15th Century on Identity and Otherness". Στο *The Problem of Modern Greek Identity, From the Ecumene to the Nation-State*. Επιμέλεια G. Steiris, S. Mitralaxis, G. Arabatzis. Cambridge Scholars Publishing, 2016. 173-199.

Steiris, G. "Pletho, Scholarios and the Arabic philosophy". Στο *Never the Twain Shall Meet: Latins and Greeks Learning from Each Other in Byzantium, Byzantinisches Archiv Series Philosophica 2*. Επιμέλεια D. Searby. Berlin – New York: De Gruyter, 2017. 309-334.

Steiris, G. "Georgius Trapezuntius Cretensis on Death". *Zbornik Journal of Classical Studies Matika Srpska* 11 (2009): 189-201.

Steiris, G. "Science at the service of Philosophical Dispute: George Trebizond on Nature". *Philotheos: International Journal of Philosophy and Theology* 12 (2012): 103-119.

Steiris, G. et Lyckoura N. «La perception et valorization de la philosophie arabe dans le Résumé de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin de Georges Gennade Scholarios: les cas d'Avicenne et Averroès». Στο *Marges de la Philosophie Byzantine*. Επιμέλεια G. Arabatzis. Athenes: Institut de Livre - Kardamitsa, 2013. 51-74.

Tavardon, P. "Georges Scholarios, Un Thomiste Byzantin?". Στο *Βυζαντιακά*, τ. Γ'. Επιμέλεια Ι. Καραγιαννόπουλος. Θεσσαλονίκη: 1983. 57-74.

Tavardon, P. *Commentaire de la logique d'Aristote par Georges Scholarios: les antepredicaments*. Toulouse: 1976. 29-33.

Terezis, Ch. & Petridou L., *The pedagogical Relation in Proclus the Neoplatonist: Metaphysical and Anthropological Foundations of Dialectics*. Lambert Academic Publishing, 2017.

Theodoropoulou, A. "Cardinal Bessarion on Hellenic Identity and a Peloponnesian State-A Comparison with the Modern Greek Crisis". Στο *The Problem of Modern Greek Identity: From the Ecumen to the Nation-State*. Επιμέλεια G. Steiris, S. Mitralaxis, G. Arabatzi. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2016. 201-214.

Tinnefeld, F. "Georgios Gennadios Scholarios". Στο *La théologie byzantine et sa tradition. II: XIIIe-XIXe s.* Επιμέλεια C. G. Conticello & V. Conticello. Turnhout: 2002. 479-549.

Tinnefeld, F. "Translations from Latin to Greek". Στο *Never the Twain shall meet?, Latins and Greeks learning from each other in Byzantium*. Επιμέλεια D. Searby. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018. 9-19.

Turner, C. J. "An Oracular Interpretation Attributed to Gennadius Scholarius". *Ελληνικά* 21 (1968): 40-47.

Turner, C.J. "The career of George-Gennadius Scholarius". *Byzantion* 39 (1969): 420-455.

Zografidis, G. "The almighty Zeus of Plethon: Henology, Polytheism, Monarchy". *Philosophical Inquiry* 30 (2008): 223-243.

Αντωνοπούλου, Μ. *Γεννάδιος Β' ο Σχολάριος*. Εν Αθήναις: Εκκλησιαστικά Εκδόσεις Εθνικής Εκατοπεντηκονταετηρίδος: 1974.

Βουδούρη, Κ. *Ελληνική Φιλοσοφία*. Αθήνα: 2004.

Γεωργούλης, Κ. Δ. *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαδήμα, 2007.

Γιανναράς, Χ. *Ορθοδοξία και Δύση στη Νεώτερη Ελλάδα*. Αθήνα: Δόμος, 1999.

Γκολίτσης, Π. «Είναι η φιλοσοφία στο Βυζάντιο αντιβυζαντινή;». *Δευκαλίων* 28 2 (2011): 50-74.

Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, Α. «'Ανατολή και Δύσις'»: Ταυτότητα και ετερότητα στο νεοελληνικό στοχασμό του 18ου και του 19ου αι.». Στο *Identities in the Greek world (from 1204 to the present day)*. Επιμέλεια Κ. Α. Dimadis. Athens: European Society of Modern Greek Studies, 2011. 87-104.

Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, Α. «Αριστοτελικές επιδράσεις στην αρετολογική ηθική του Θωμά Ακινάτη». Στο *Vita Contemplativa, Βίος Θεωρητικός* (Αφιερωματικός τόμος εις τον Καθηγητήν Δημήτριον Ν. Κούτραν). Αθήνα: 2006. 39-56.

Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, Α. «Ηθικό κάλλος και 'ωραία ψυχή' στο Νεοελληνικό Διαφωτισμό. Απόπειρα μιας νέας ανάγνωσης της νεοελληνικής αισθητικής». Στο *Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Απόπειρα μιας νέας ερευνητικής συγκομιδής*. Δήμος Κοζάνης: Εθνικό Πολιτιστικό Δίκτυο Πόλεων, 1999. 59-79.

Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, Α. *Νεοελληνική φιλοσοφία. Θέματα πολιτικής και ηθικής*. Αθήνα: Εκδόσεις Πανεπιστημίου Αθηνών, 2001.

Δημητρακόπουλος, Ι. Α. «Ο αντιπληθωνισμός του Γεωργίου Γενναδίου Σχολαρίου ως ρίζα του φιλοθωμισμού του και ο αντιχριστιανισμός του Γεωργίου Πλήθωνος Γεμιστού ως ρίζα του αντιαριστοτελισμού του». *Λακωνικά* 37 (Οκτ.-Δεκ. 2000): 5-8.

Δημητρακόπουλος, Ι. Α. «Ο αντιπληθωνισμός του Γεωργίου Γενναδίου Σχολαρίου ως ρίζα του φιλοθωμισμού του και ο αντιχριστιανισμός του Γεωργίου Πλήθωνος Γεμιστού ως ρίζα του αντιαριστοτελισμού του». *Λακωνικά* 38 (Ιαν.-Μάρτ. 2001): 3-5.

Δημητρακόπουλος, Ι. Α. *Πλήθων και Ακυνιάτης: από την ιστορία του Βυζαντινού θωμισμού*, Αθήνα: Εκδόσεις Παρουσία, 2004.

Δημητράκου, Δ. *Μέγα Λεξικό της Ελληνικής Γλώσσας [1875-1966]*. Αθήνα: Εκδόσεις Πιρόγα, 2008.

Διαμαντόπουλος, Α. «Γεννάδιος ο Σχολάριος ως ιστορική πηγή των περί την άλωσιν χρόνων». *Ελληνικά* 9 (1936): 285-308.

Ευαγγελίδης, Τ. Ε. *Γεννάδιος Β' ο Σχολάριος: πρώτος μετά την άλωσιν Οικουμενικός Πατριάρχης*. Αθήνα: Παρασκευάς Λεωνής, 1896.

- Ζήσης, Θ. Ν., *Γεννάδιος Β΄ Σχολάριος: Βίος - Συγγράματα – Διδασκαλία*. (Σειρά Ανάλεκτα Βλατάδων 30). Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, 1980.
- Ζιάκα, Α. «Για μια θεολογία των Θρησκειών, Γεννάδιος Σχολάριος και ο συμφιλιωτικός του λόγος με το Ισλάμ». *Θεολογία* 2 (2013): 193-208.
- Ζωγραφίδης, Γ. «Βυζαντινοί έρωτες, θεϊκοί και ανθρώπινοι. Η διαλεκτική της επιθυμίας και της απάθειας». *Αρχαιολογία & Τέχνες* 110 (Μάρτιος 2009): 12-21.
- Ζωγραφίδης, Γ. «Ο Παντοκράτωρ Ζευς του Πλήθωνος: Εθνολογία, Μοναρχία, Πολυθεϊσμός». Στο *Πρακτικά διεθνούς συνεδρίου 'Ο Πλήθων και την εποχή του'*. Επιμέλεια Α. Γ. Μπενάκης & Χ. Π. Μπάλογλου. Αθήνα-Μυστράς, 2003.
- Ζωγραφίδης, Γ. «Ο Τατάκης και η αριστοτελική φιλοσοφία και παράδοση». Στο *Ο Τατάκης και η αριστοτελική φιλοσοφία και παράδοση: Ο Τατάκης και η Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία*. Επιμέλεια Γ. Ζωγραφίδης & Α. Μπενάκης. Αθήνα: Ελληνικά. 2005. 77-109.
- Θεοδωροπούλου, Α. «Η διαμάχη Αριστοτελισμού και Πλατωνισμού στην Αναγέννηση: η φιλοσοφική ψυχολογία στο *In Calumniatorem Platonis* του Βησσαρίωνα». Διδ. Διατρ., Πανεπιστήμιο Αθηνών. Αθήνα, 2016.
- Θεοδωροπούλου, Α. «Η ερμηνεία του Βησσαρίωνα για την τρίτη απόδειξη της αθανασίας της ψυχής στον *Φαίδωνα* του Πλάτωνος (78b4-80c1)». *Ηθική* (Ιούνιος 2017): 52-63.
- Κακούρος, Μ. «Ε΄ και Ζ΄ τόμος τῶν Ἀπάντων τῶν εὕρισκομένων τοῦ Γεωργίου Γενναδίου Σχολαρίου. Προοιμιακὸ δοκίμιο». Στο *Μεταβυζαντινὰ κείμενα*. τ. 5: Γεννάδιος Σχολάριος, Ε΄. Αθήνα, 2013. 1-172.
- Κακούρος, Μ. «Ο Α΄ τόμος τῶν Ἀπάντων τῶν εὕρισκομένων τοῦ Γεωργίου Σχολαρίου: Προοιμιακὸ δοκίμιο». Στο *Μεταβυζαντινὰ κείμενα*. τ. 1: Γεννάδιος Σχολάριος, Α΄. Αθήνα: 2010. 1-121.
- Καραμπατζάκη-Περδίκη, Ε. *Ο Ποσειδώνιος και η αρχαία Στοά*. Ιωάννινα, 1998.
- Καρμίρης, Ι. *Χριστιανική Ηθική*. Τεύχος Α΄. Αθήνα, 1967.

Κόλτσιου-Νικήτα, Α. *Δημητρίου Κυδώνη μετάφραση του ψευδοαυγουστινείου Soliloquia, Corpus Philosophorum Medii Aevi, Philosophi Byzantini 11*. Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, 2005. 13-41.

Λογοθέτης, Κ. *Η φιλοσοφία των Πατέρων και του μέσου αιώνα*. τ. Β'. Εν Αθήναις: 1933.

Μαργαρίτη-Ρόγκα, Μ. Κυριαζής, Δ. Λιόσης, Ν. Παπαναστασίου, Γ. *Ελληνική Γλώσσα II, Ελληνιστική και Μεσαιωνική*. Θεσσαλονίκη, 2018.

Μεταλληνός, Γ. Δ. *Παράδοση και Αλλοτρίωση*. Αθήνα: Εκδόσεις Δόμος, 2001<sup>4</sup>.

Μπαλιάτσας, Δ. Β. «Οι αντιλήψεις του Γεωργίου του Σχολαρίου περί ανθρώπινης ευδαιμονίας». Διδ. Διατρ., Φιλοσοφική Σχολή, ΕΚΠΑ, 2018.

Μπαλκογιαννοπούλου, Ε. «Το διδακτικό εγχειρίδιο λογικής του Γεωργίου Σχολαρίου: δομή, πηγές και καινοτομίες». Διδ. Διατρ., Πανεπιστήμιο Πατρών, 2018.

Μπαρτζελιώτης, Λ. «Εισαγωγή στο Νεοπλατωνισμό του Πλήθωνος». Στο *Πρακτικά διεθνούς συνεδρίου 'Ο Πλήθων και την εποχή του'*. Επιμέλεια Λ. Γ. Μπενάκης & Χ. Π. Μπάλογλου. Αθήνα-Μυστράς, 2003.

Μπαρτζελιώτης, Λ. *Η κριτική του Ἀριστοτέλους παρά Πλήθωνι, ὡς ἔκφρασις τοῦ ἀντιαριστοτελισμοῦ κατὰ τὸν ἐΐ΄ αἰῶνα*. Αθήνα: 1980.

Μπέγζος Μ. «Ο Αριστοτελισμός στον Ελληνόφωνο και στον Λατινόγλωσσο Μεσαίωνα». Στο *Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου «Αριστοτέλης και Χριστιανισμός»*. Αθήνα: 2017. 119-124.

Μπέγζος, Μ. *Γεωγραφία της φιλοσοφίας*. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 2012.

Μπέγζος, Μ. *Διόνυσος και Διονύσιος: ελληνισμός και χριστιανισμός στη συγκριτική φιλοσοφία της θρησκείας*. Αθήνα: Πεδίο, 2018<sup>2</sup>.

Μπέγζος, Μ. *Νεοελληνική φιλοσοφία της θρησκείας*. Αθήνα: Πεδίο, 2018.

Μπενάκης, Λ. «Το πρόβλημα των γενικών εννοιών και ο εννοιολογικός ρεαλισμός των βυζαντινών». *Φιλοσοφία* 8/9 (1978/79): 311-340.

Μπόνης, Κ. «Γεννάδιος». *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια (ΘΗΕ)* (1964) τ. 4: 274-289.

Μπόνης, Κ. «Γεώργιος-Γεννάδιος Κουρτέσης ὁ Σχολάριος (ια΄ 1405 - ια΄ 1475)». *Νέα Ἐστία* 53 (1953): 841-854.

Πανταζάκος, Π. Ν. *Πλήθων, Περί ζώων και ψυχής*. Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 2012.

Παπαδόπουλος, Ν. Μ. *Σύντομος Εισαγωγή εις την Παλαιάν Διαθήκην*. Αθήνα: 2001<sup>2</sup>.

Παπαδόπουλος, Σ. «Γρ. Σιναΐτης». *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια (ΘΗΕ)* 4 (1964): 703-707.

Παπαδόπουλος, Στ. «Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις θωμιστικῶν ἔργων, Φιλοθωμισταὶ καὶ ἀντιθωμισταὶ ἐν Βυζαντίῳ, Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς Βυζαντινῆς θεολογίας». Διδακτ. διατρ., Αθήνα, 1967.

Παπαδόπουλος, Σ. «Συνάντησις Ὀρθοδόξου καὶ Σχολαστικῆς Θεολογίας (ἐν τῷ προσώπῳ Καλλίστου Ἀγγελικούδη καὶ Θωμᾶ Ἀκινάτου)». Στο *Ἀνάλεκτα Βλατάδων* 4. Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικόν Ἴδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, 1970.

Παπαδόπουλος, Σ. *Ὀρθόδοξη καὶ Σχολαστικὴ Θεολογία*. Αθήνα: 1996.

Παπαϊωάννου, Χρ. «Μελέται περὶ Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου». *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*, περίοδος Β΄, 18 (1898): 470-474.

Παπαρρηγοπούλου, Ε. Χ. *Στωικὴ Φιλοσοφία τῆς Θρησκείας*. Αθήνα: Πεδίο, 2020.

Πατρινέλης, Χ. Γ. *Ὁ Θεόδωρος Ἀγαλλιανὸς ταυτιζόμενος πρὸς τὸν Θεοφάνη Μηδείας καὶ οἱ ἀνέκδοτοι Λόγοι του. Μιὰ νέα ἱστορικὴ πηγὴ περὶ τοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως κατὰ τοὺς πρώτους μετὰ τὴν Ἄλωσιν χρόνους*. Αθήνα: 1966.

Πελεγρίνης, Θ. *Ἡθικὴ Φιλοσοφία*. Αθήνα: Ἑλληνικά Γράμματα, 1997.

Πελεγρίνης, Θ. *Λεξικὸ τῆς Φιλοσοφίας*. Αθήνα: Ἑλληνικά Γράμματα, 2005.

Πετρίδου, Λ. «Ἡ παρουσία τοῦ νεοπλατωνικοῦ Πρόκλου στὴν παράφραση τοῦ Γεωργίου Παχυμέρη στο *Περὶ Θείων Ονομάτων*». Διδ. Διατρ.. Πανεπιστήμιο Πατρῶν. Πάτρα, 2015.

Πολίτης, Ν. Γ. *Φιλοσοφήματα*. Ἐν Αθήναις, 2004.

Πολίτης, Ν. *Ειρήνευση*. Ἐν Αθήναις: 1997.



Ράμφος, Σ. *Το αδιανόητο τίποτα: Φιλοκαλικά ριζώματα του νεοελληνικού μηδενισμού. Δοκίμιο φιλοσοφικής ανθρωπολογίας*. Αθήνα: Αρμός, 2010.

Σάθας, Κ. *Νεοελληνική Φιλολογία: Βιογραφία τῶν ἐν τοῖς γράμμασι διαλαμπάντων Ἑλλήνων ἀπὸ καταλύσεως τῆς Βυζαντινῆς Ἀυτοκρατορίας μέχρι τῆς Ἑλληνικῆς Ἐθνεγερσίας (1453-1821)*. Αθήνα: Τυπογραφεῖο τῶν τέκνων Ἀνδρέου Κορομηλά, 1960).

Σκουτέρης, Κ. Β. *Ἱστορία Δογμάτων*, τ. Β'. Αθήνα: 2004.

Στεῖρης, Γ. Χρ. «Ἡ συμβολὴ τῶν υστεροβυζαντινῶν λογίων στο δυτικὸ ἀριστοτελισμὸ του 15ου αἰῶνα». *δια-ΛΟΓΟΣ* 7 (2017): 170-199.

Στεῖρης, Γ. Χρ. «Ὁ ρόλος τῆς ἐλληνικῆς διανόησης στὴν ἀναγέννηση τῆς φιλοσοφίας τῆς φύσης καὶ τῆς ἐπιστήμης στὴ Δυτικὴ Ἑυρῶπη κατὰ τὸν 15ο αἰῶνα». *Παιδαγωγικὸς Λόγος* ΙΣΤ' (2010): 105-120.

Στεῖρης, Γ. Χρ. *Ἡ θεμελίωση τῆς Μεσαιωνικῆς καὶ Πρακτικῆς Φιλοσοφίας*. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 2011.

Στεῖρης, Γ. Χρ. *Ἡ Παράδοση τῆς Ἀναγέννησης: Βυζαντινὴ καὶ Δυτικὴ Φιλοσοφία στὸν 15ο αἰῶνα*. Αθήνα: Παπαζήσης, 2016.

Στεῖρης, Γ. Χρ. *Ἡ φιλοσοφία τοῦ κράτους καὶ τοῦ δικαίου. Οἱ μέσοι χρόνοι καὶ ἡ Ἀναγέννηση*. Αθήνα, Κομοτηνὴ: Ἀντ. Ν. Σάκκουλα, 2005.

Σωτηρόπουλος, Χ. Γ. *Νηπτικοὶ καὶ Πατέρες τῶν Μέσων Χρόνων*. Αθήνα, 2000.

Τατάκης, Β. Ν. *Ἡ Βυζαντινὴ Φιλοσοφία*. Αθήνα: Ἐταιρεία Σπουδῶν Νεοελληνικοῦ Πολιτισμοῦ καὶ Γενικῆς Παιδείας, 1977.

Τερέζης, Χ. «Ὁ Νικόλαος Μεθώνης καὶ ἡ θεωρία τῶν Ἐνάδων κατὰ Πρόκλον». *ΕΦΕ* 13 (1988): 54-72.

Τερέζης, Χ. *Ἡ ρεαλιστικὴ ἐκδοχὴ τῶν καθόλου στο ἔργο τοῦ Πρόκλου*. Πάτρα, 1989.

Τζαβάρια, Γ. *Πλωτίνος, Ἐννεάδων Βιβλία 30-33* (Τὸ «Μεγάλον Βιβλίον»). Αθήνα- Γιάννινα: Ἐκδόσεις «Δωδώνη», 1995.

Τζαβάριας, Γ. (μτφρ.), *Θωμάς Ἀκινάτης, Περὶ τοῦ ὄντος καὶ τῆς οὐσίας (De ente et essentia)*. Αθήνα: Ἐκδόσεις Δωδώνη, 2013.

Τσέλλερ-Νεστλέ. *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*. Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της Εστίας, 2002<sup>13</sup>.

Τσιμάνης, Π. *Από ύψηλη σκοπιὰ οἱ Πατριάρχαι Κωνσταντινουπόλεως*. τ. Α', Περίοδος 1453-1774, 1984. Ἀθήνα: 1981.

Τωμαδάκης, Ν. Β. *Ὁ Ἰωσήφ Βρυέννιος καὶ ἡ Κρήτη κατὰ τὸ 1400*. Αθήνα: 1947.

Τωμαδάκης, Ν. Β., *Γεώργιος ὁ Σχολάριος καὶ αἱ πολιτικά του ἀντιλήψεις*. Ἀνάτυπον ἐκ τῆς Ἐκκλησίας, τ. ΛΑ'. Ἐν Ἀθήναις: 1954.

Φειδά, Β. Ι. *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Β', Ἀπὸ τὴν Εἰκονομαχίᾳ μέχρι τῆ Μεταρρύθμιση*. Αθήνα: 2002<sup>3</sup>.

Φουρνάρος Σ. Κ. (επιμ.). *Γεωργίου Κουρτέση τοῦ Σχολαρίου, Εἰς Γραμματικὴν εἰσαγωγή. Λεξικὸν στοιχειῶδες κανονικόν*. 1 vol. Αθήνα: Ἐννοια, 2016. 7-168.

Χατζημιχαήλ, Δ. "Ματθαῖος Καμαριώτης: συμβολὴ στη μελέτη του βίου, του ἔργου καὶ τῆς ἐποχῆς του". Διδ. Διατρ., Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης (ΑΠΘ), 2002.