

## Η ΑΝΑΒΙΩΣΗ ΤΟΥ ΦΥΣΙΚΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ ΤΟΝ 11ο ΑΙΩΝΑ ΣΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ

Μολονότι πρέπει να είμαστε προσεκτικοί με το περιεχόμενο το οποίο δίνουμε στην έννοια «φύσις» όταν εξετάζουμε τον όρο στις φυσικές και φιλοσοφικές πραγματείες των φιλοσόφων και διανοητών του Βυζαντίου, εντούτοις, η διαρκής ενασχόληση των διανοητών του 11ου αιώνα με τις φυσικές, μετεωρολογικές, αστρονομικές και βιολογικές πραγματείες του Αριστοτέλη, μας δίνει το δικαίωμα να τείνουμε προς μία Αριστοτελική ερμηνεία αυτού του όρου σαν την επικρατέστερη. Κάνουμε την παραπάνω παρατήρηση επειδή ειδικά η εποχή την οποία ερευνάμε, διαπνέεται και από το αναβιωμένο πνεύμα του Νεοπλατωνισμού όπου η έννοια «φύσις» παρουσιάζει διαφορετικό νόημα από το Αριστοτελικό<sup>1</sup>. Είναι όμως έκδηλος εν γένει ο εκλεκτικιστικός τρόπος με τον οποίο μελετάται η φιλοσοφία όπως φαίνεται από τις συλλογές και τα απανθίσματα φιλοσοφικών ζητημάτων που απαρτίζουν τα διδακτικά κείμενα. Επίσης, πρέπει να τονίσουμε ότι ο διερευνώμενος όρος εσωκλείει και άλλες ερμηνείες, η σημαντικότερη απ' τις οποίες είναι αυτή που συναντάμε στα θεολογικά κείμενα, όπου η έννοια «φύσις» ταυτίζεται με το νόημα της ουσίας.

Ο όρος «φύσις» λοιπόν, στην διαδρομή του από τους Προσωκρατικούς έως τους Στωϊκούς φιλοσόφους, από τους Αριστοτελικούς Υπνομνηματιστές της Υστερης Αρχαιότητας έως τους Βυζαντινούς φιλοσόφους, δέχτηκε μία σειρά διαφορετικών ερμηνειών των οποίων μία λεπτομερής έκθεση αν και απαραίτητη, υπερβαίνει τα όρια και τον σκοπό της παρούσας μελέ-

---

1. Η αποκαλυπτικότερη συζήτηση του όρου 'φύσις' από τον Ψελλό, όπου θίγονται τα τρία σημαντικότερα νοήματα, το Αριστοτελικό, το Νεοπλατωνικό και το Πλατωνικό όπως ο Βυζαντινός φιλόσοφος τα παραλαμβάνει από την Ελληνική φιλοσοφική παράδοση, γίνεται στο κείμενο με τίτλο 'Λόγος εις τὸ «καινοτομοῦνται φύσεις»', εκδ. Gautier, Opera Pselli, Τομ. I, Leipzig 1989, σελ. 265-270. Έμφαση δίνεται στην Νεοπλατωνική ερμηνεία του όρου (267, 44-50): ο Ψελλός ακολουθεί πιστά το Υπόμνημα του Πρόκλου στον Πλατωνικό Τίμαιο (Procl. In Tim. I 9,30-12,30). Συγχρόνως όμως συζητά και την Αριστοτελική ερμηνεία (266, 21-28). Λόγος γίνεται όμως και για τον Πλατωνικό ορισμό της φύσης (266, 40-267, 3), ο οποίος οδηγεί σε μία μεταφυσική προβληματική ή οποία δεν μας ενδιαφέρει εδώ.

της. Αξίζει όμως εδώ να επισημάνουμε ότι στις κυριότερες φιλοσοφικές φυσιογνωμίες του 11ου αιώνα, στον Μιχαήλ Ψελλό και στον Ιωάννη Ιταλό, ο όρος «φύσις» δεν απαντάται με το ίδιο νόημα. Κατά την χρήση του όρου, ο Ψελλός συχνά αναφέρεται σε μία μεταφυσική ιεράρχηση η οποία σε πολλά σημεία προσεγγίζει την Νεοπλατωνική, όπου η φύση απορρέει από το εν. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο Βυζαντινός φιλόσοφος απορρίπτει την Αριστοτελική θεώρηση της φύσης ως αιτίας κίνησης και ηρεμίας των όντων απεναντίας την θεωρεί, όπως θα δούμε και πιά κάτω, ως την μόνη μέθοδο διερεύνησης των φυσικών φαινομένων. Αναγκάζεται όμως συχνά να μετριάσει όσο μπορεί τα χάσμα μεταξύ μίας υπερβατικής θεώρησης και μίας εμπειρικής με ενδιάμεσες νοητικές βαθμίδες τις οποίες δανείζεται από τους Νεοπλατωνικούς φιλοσόφους και τους Υπομνηματιστές του Αριστοτέλη<sup>1</sup>.

Και για τον Ιταλό η έννοια «φύσις» φέρει πρωταρχικά Νεοπλατωνικό περιεχόμενο, δεν περικλείεται όμως σ' αυτήν, εν αντιθέσει με την περίπτωση του Ψελλού, η προοπτική μίας έρευνας φυσικών ζητημάτων, δηλαδή της μελέτης του αισθητικό-φυσικού κόσμου η οποία κατά κύριο λόγο μόνον με αναφορά στις Αριστοτελικές πραγματείες μπορούσε να γίνει. Ο αγνωστικισμός του Ιταλού για τον κόσμο της φύσης και της ύλης, όπως σωστά επισημαίνει ο Περικλής Ιωάννου, δείχνει ότι ο Ιταλός φιλόσοφος παραμένει πλησιέστερα στο θεολογικό νόημα της έννοιας<sup>2</sup>, δηλωτικό στοιχείο του διαφορετικού διανοητικού κόσμου από τον οποίο προερχόταν όπου οι Αριστοτελικές πραγματείες όπως και άλλα Ελληνικά κείμενα κοσμολογικού και φυσικού ενδιαφέροντος παρέμεναν άγνωστα ακόμη αυτήν την εποχή.

Την κατεύθυνση όμως που δίνει ο Ψελλός με τον όρο «φύσις» στην μελέτη ενός κόσμου διερευνήσιμου σε όλα του τα φαινόμενα<sup>3</sup>, φαίνεται ότι

1. Για τον «Νεοπλατωνισμό» του Ψελλού, βλ. Δ. Κουτσογιαννόπουλος, «Η θεολογική σκέψις του Μιχαήλ Ψελλού», ΕΕΒΣ 34 (1965) 208-217, Μ. Sicherl, «Michael Psellos und Iamblichos' De mysteriis», BZ 53 (1960) 8-19, idem, «Platonismus und Textüberlieferung», JOBG 15 (1966) 201-229, Λ. Benakis, «Michael Psellos Kritik an Aristoteles und seine eigene Lehre zur Physis und Materie-Form Problematik», BZ 53 (1963) 213-227.

2. Η έρευνα των φυσικών φαινομένων δεν φαίνεται να απασχόλησε τον Ιταλό. Η προβληματική του στρέφεται κυρίως γύρω από μία φιλοσοφική θεμελίωση οντολογικών προβλημάτων τα οποία απορρέουν από το Χριστιανικό δόγμα. Το ενδιαφέρον του γιά την μελέτη της επιστήμης είναι σαφώς μικρότερο από του Ψελλού. Βλ. την εμπειριστωμένη μελέτη του L. Clucas, *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*, München 1981 και C. Niarchos, *God, the Universe and Man in the Philosophy of John Italos*, Oxford Un. Diss. 1977. Για τον όρο 'φύσις' στον Ιωάννη Ιταλό, idem «Ο Αριστοτέλης γιά την φύση και η κριτική του Ιωάννου Ιταλού», Πρακτικά Παγκοσμίου Συνεδρίου «Αριστοτέλης», Θεσ/νικη 1978, Αθήνα 1981, σελ. 45-49.

3. Περιγραφές του φυσικού κόσμου συναντάμε συχνά στα κείμενα του Ψελλού. Χα-

ακολουθούν και οι φιλόσοφοι Ευστράτιος Νικαίας, Θεόδωρος Σμύρνης, Μιχαήλ Εφέσιος και λόγιοι όπως ο ιατροφιλόσοφος και αστρονόμος Συμεών Σηθ, οι οποίοι έγραψαν και πραγματεύτηκαν φυσικά ζητήματα τον 11ο αιώνα. Το πρώτο ερώτημα το οποίο εδώ ανακύπτει είναι πώς μπόρεσε να ξεκινήσει ένα τέτοιο κίνημα, δηλαδή κάτω από ποιές συνθήκες αναπτύχθηκε και πώς αντιμετωπίστηκε από το επικρατούν θεολογικό πνεύμα της εποχής, του οποίου το ενδιαφέρον ήταν στραμμένο προς μία θεογνωσία. Το δεύτερο ερώτημα είναι πόσο μακριά έφθασε αυτό το κίνημα και πώς συνδυάστηκε η μέθοδος του και τα πορίσματά του με την επικρατούσα χριστιανική διδασκαλία.

Κατά ορισμένους ερευνητές της Βυζαντινής φιλοσοφίας, η συνθήκη η οποία ευνόησε σημαντικά την μελέτη της φύσης και των φυσικών φαινομένων, όπως φαίνεται ιδιαίτερα στον 11ο αιώνα με τον σχολιασμό των Φυσικών του Αριστοτέλη από τον Μιχαήλ Ψελλό, την φυσική πραγματεία του Θεοδώρου Σμύρνης, την μελέτη της αστρονομίας, κοσμογραφίας, μετεωρολογίας, γεωγραφίας και ιατρικής<sup>1</sup>, είναι γενικά η αποδοχή από την πατερική και βυζαντινή παράδοση της τριχοτόμησης της ανθρώπινης σοφίας σε πρακτική, με στόχο την ηθική βελτίωση του ατόμου σε φυσική η οποία ασχολείται με τον μελέτη της φύσης ως δημιουργίας του Θεού, και τέλος σε θεολογική ή θεοπτική που πραγματεύεται την έλλαμψη και την θέωση του ατόμου.

Η τριχοτόμηση αυτή ξεκινάει με τον Ωριγένη, υιοθετείται τον 4ο αιώνα από τον ασκητή και φιλόσοφο Ευάγριο τον Ποντικό, επισημοποιείται από την σύνοδο της Νικαίας, αφομοιώνεται από τον Μάξιμο τον Ομολογητή και διέπει λίγο πολύ όλη την Βυζαντινή πνευματική παράδοση<sup>2</sup>. Για

ρακτηριστική είναι η περιγραφή της φύσης μέσα στα πλαίσια της ανασκόπησης της παιδείας του στον "Επιτάφιο εις τήν μητέρα αυτού", (εκδ. Σάθας, Μεσ. Βιβλ. 5, 54-55). Επίσης ενδιαφέρουσα περιγραφή της φύσης περιλαμβάνει το εγκώμιο του στον Ιωάννη Μαυρόποδα, *ibid.* 151. Αντίληψη των δυσκολιών στις οποίες η φυσική έρευνα μπορεί να οδηγήσει διαφαίνεται στο κείμενο του ίδιου, "Επιλύσεις διαφόρων έρωτημάτων", εκδ. J. F. Boissonade, Michael Psellus, *De operatione daemonum, Norimbergae 1838* (ανατ. Amsterdam 1964), σελ. 65.

1. Βλέπε την πρόσφατη σημαντική μελέτη των A.P. Kazhdan και A.W. Epstein, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, California 1985, σελ. 148-158.

2. Ωριγένη, εις τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον ἐξηγητικά, I, xxxiv, (39) (εκδ. E. Preuschen, GCS 4,43 16-23). Πρόκειται για ένα από τα χαρακτηριστικότερα αποσπάσματα του Ωριγένη στο οποίο διαφαίνεται η Πλατωνική του τάση για μία σύλληψη του θείου διά του νου και ειδικά με αφετηρία την φυσική θεωρία. Η φυσική θεωρία ως ενδιάμεσο στάδιο μεταξύ του πρακτικού βίου και του θεολογικού αναπτύσσεται στα Γνωστικά κεφάλαια του Ευάγριου Ποντικού (4ος αιων.), βλ. Evagre le Pontique, *Traite Pratique ou le Moine*, I, εκδ. A&C. Guillaumont, (Sources Chrétiennes 170), Paris 1971, σελ. 49, A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition, from*

το πρώτο και το τρίτο στάδιο, της ηθικής βελτίωσης και της μετά από άσκηση ένωσης με τον Θεό, δεν ανακύπτουν ερωτήματα. Η γνώση είναι ουσιαστικά βιωματική και η πορεία την οποία το άτομο ακολουθεί είναι μιάς συνεχούς κάθαρσης και προετοιμασίας για την υποδοχή της θείας σοφίας. Ερωτήματα παρουσιάζονται όπως θα δούμε στο δεύτερο στάδιο, αυτό της φυσικής εποπτείας, του οποίου το γνωστικό πεδίο τείνει μερικές φορές να αυτονομείται και να περιέχει τις αφετηρίες για μια πρώιμη γνωσιοθεωρητική αντίληψη των φυσικών φαινομένων<sup>1</sup>.

Η μελέτη των φυσικών φαινομένων «νομιμοποιείται» από την Χριστιανική διδασκαλία με το απόσπασμα του Παύλου: «Ἐπειδὴ...τὰ ἄορατα αὐτοῦ βλέπονται φανερώς ἀπὸ κτίσεως κόσμου νοούμενα διὰ τῶν ποιημάτων»<sup>2</sup>. Η συνήθης ερμηνεία αυτού του αποσπάσματος, είναι ότι ο Θεός (τὰ ἄορατα αὐτοῦ), φανερώνεται στα ποιήματα (διὰ τῶν ποιημάτων), πρόκειται δηλαδή για μία αποκάλυψη του δημιουργού στα έργα του χωρίς να δίνεται ουσιαστική προσοχή στην φράση «νοούμενα διὰ τῶν ποιημάτων» η οποία δεν σημαίνει απαραίτητα φανέρωση του Θεού (manifestation), αλλά νόηση του Θεού (intellection) διὰ των ποιημάτων. Η λεπτή αλλά σοβαρή αυτή διάκριση, η οποία ενυπάρχει στο απόσπασμα του Παύλου, ίσως να ευθύνεται για την κατεύθυνση που πήρε η μελέτη της φύσης, όπως θα δούμε, στην περίπτωση των Βυζαντινών φιλοσόφων του 11ου αιώνα.

Η δυνατότητα πρόβασης στα φυσικά φαινόμενα εκ πρώτης όψεως φαινόταν ανέφικτη. Ιδιαίτερα αν θυμηθούμε ότι η Πλατωνική πεποίθηση ότι ο κόσμος της φύσης είναι οντολογικά υποδεέστερος λόγω της μεταβλητότητας, της αστάθειας και της ανεπίδεκτης στον έλλογο νού γνώσης του<sup>3</sup>, όχι μόνο διαπέρασε αλλά και θεμελίωσε πολλές χριστιανικές αντιλήψεις για τον κόσμο. Και ενώ ο θεολογικός στοχασμός είναι στραμμένος στον υπερβατικό κόσμο και στην εξέταση των θείων πραγμάτων, τα πράγματα της φύσης όπως ομολογεί ο Ιωάννης Δαμασκηνός, φαίνονται «άνόητα», αφού ότι έχει σχέση με τον Θεό είναι πέρα από την φύση, τον λόγο και τον συλλογισμό. Η γνώση αυτών των πραγμάτων είναι γνώση ψυχική και δαι-

---

Plato to Denys, Oxford 1981, σελ. 100-108. Στην παράδοση αυτή ανήκει και ο Μάξιμος ο Ωμολογητής καθώς επισημαίνει ο H.G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, σελ. 356-358· επίσης M. Viller, «Aux sources de la spiritualité de saint Maxime», Revue d'ascétique et de Mystique, 11(1930), 156-184· 239-268· 331-336.

1. Ενδιαφέρουσες προεκτάσεις επιδέχεται η άποψη του L. Clucas, The Trial of John Italos, σελ. 162 και 163, ο οποίος διαπιστώνει στην φιλοσοφική σκέψη του Ψελλού και του Ιταλού μιά αναζήτηση διανοητικής πρόσβασης στο θείο.

2. Πρὸς Ρωμαίους 1,20.

3. Βλ. Πλάτωνος, Τίμαιος 29C-D.

μονιώδης<sup>1</sup>. Με αυτόν τον λόγο, ο Δαμασκηνός αντιδιαστέλλει την θεολογική σκέψη από την αποκρυφιστική γνώση, την οποία αντιπροσώπευε η υποφώσκουσα στο Βυζάντιο Ερμητική Νεοπλατωνική παράδοση, η οποία ερμήνευε τον φυσικό κόσμο δια της αρχής της κοσμικής συμπάθειας, καταλλήγοντας έτσι για τον κοινό νου σε δεισδαιμονία και μαγεία<sup>2</sup>. Η γνωσιολογική αρχή του αποκρυφισμού, Νεοπλατωνική στην ουσία της, βασίζεται στην αντιστοιχία μεταξύ των δυνάμεων μιάς κοσμικής ψυχής, στην όποια η ανθρώπινη ψυχή μετέχει, και των δυνάμεων της φύσης και ύλης των όντων.

Αυτός είναι ο κόσμος τον οποίο θα επιχειρήσει να απαλλάξει ο Ψελλός από την δεισδαιμονία στηριζόμενος στα συγγράμματα των αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων και ειδικά ενός συνεχώς αναγεννώμενου φυσικού Αριστοτέλη. Η παλινόρθωση όμως ενός ορθολογιστικού πνεύματος στην εξέταση των φυσικών, δεν πρέπει να βρήκε απόλυτα σύμφωνη την επικρατούσα θρησκευτική αντίληψη, για την οποία τα μετεωρολογικά και φυσικά φαινόμενα εδήλωναν την παρέμβαση του Θεού στον κόσμο, μια στάση η οποία δεν διέφερε από αυτήν της δημόδους δοξασίας.

Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του σεισμού όπως εξηγείται από τον Ψελλό, τον Ευστράτιο Μικαίας και τον Σηθ.<sup>3</sup> Ενώ και οι τρεις διανοητές όταν βρίσκονται στην σχολική τάξη ανατρέχουν στα Μετεωρολογικά του Αριστοτέλη ή στο υπόμνημα του Αλεξανδρινού φιλοσόφου του έκ-

1. Ιωάννης Δαμασκηνός, Εκθ. ορθοδ. πίστεως 84 (εκδ. Kotter 2, 187). Ενδιαφέρουσα είναι η παρατήρηση του R. Browning στο άρθρο «An Unpublished Funeral Oration on Anna Comnenas», Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence, εκδ. R. Sorabji, London 1990, σελ. 402, ότι τα φυσικά κείμενα του Αριστοτέλη παραμελήθηκαν κατά την σύνθεση Χριστιανισμού-Αριστοτελισμού τον 7ο και 8ο αιώνα από τους Λεόντιο τον Βυζάντιο και Ιωάννη Δαμασκηνό. Βλ. όμως για την συνεχώς αυξανόμενη διάδοση των φυσικών πραγματειών από τον 9ο αιώνα και έπειτα το άρθρο του J. Irigoin, «L' Aristote de Vienne», JOBG 9 (1957)5-10.

2. Λαϊκές δοξασίες απηχούνται στην πλούσια σε κείμενα αστρολογικά συλλογή η οποία περιέχεται στους 8 τόμους του Catalogus codicum astrologorum graecorum, εκδ. F. Cumont et al. Τομ. I-XII, Brussels 1898-1953, και στην συλλογή Catalogue des manuscrits alchimiques grecs, εκδ. J. Bidez, F. Cumont, J. J.L. Heiberg, O. Lagercrantz, Τομ. I-VIII, Brussels 1924-1932. Για την ερμητική φιλοσοφία και την σχέση της με τις αποκρυφιστικές επιστήμες, βλ. το πολύτομο έργο L. Thorndike, A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of our Era, New York 1923-1958.

3. Βλ. Ψελλός, Διδασκαλία Παντοδαπή 164 (εκδ. Westerink 83-84), το κείμενο του Σηθ, 'Περὶ σεισμοῦ' στο 'Σύνοψις καὶ ἀπάνθισμα φυσικῶν ζητημάτων', (εκδ. Delatte 31-33) και του Ευστράτιου Μικαίας στο άρθρο του P. Sohiovon-Polesso, «Un Trattato Inedito di Meteorologia di Eustrazio di Nicaea», RSBN 2-3 (1965-69), 295-296.

του αιώνα Ολυμπιόδωρου<sup>1</sup>, η εξήγηση του φαινομένου αποδίδεται σε διαφορετικά αίτια όταν εκείνο αναφέρεται δημόσια. Μπορεί όμως να συμβιβασθεί η επίσημη θρησκευτική αντίληψη περί μίας θείας βουλησιαρχίας για το συμβάν ενός φαινομένου με την Αριστοτελική ερμηνεία περί μίας φυσικής αιτίας εγκατεσπαρμένης στα όντα, η οποία ευθύνεται για αυτό; Ποιά τελικά είναι η αιτία ή οι αιτίες ενός σεισμού, μιάς έκλειψης ηλίου, μιάς ξηρασίας; Βάσει ποιάς θεωρίας μπορούν τα φαινόμενα αυτά να εξηγηθούν;

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι το πρόβλημα απασχόλησε τους Βυζαντινούς φιλοσόφους της εποχής που εξετάζουμε. Ήδη αυτό μας το δείχνουν οι σύντομες εξηγήσεις τους με τις οποίες προλογίζουν τις φυσικές πραγματείες τους. Διότι μία ανάγκη έλλογης εξήγησης, είτε σε συνδυασμό με την σχολική δράση τους, είτε λόγω της προσωπικής τους ενασχόλησης με ερωτήματα λογίου και επιστημονικού περιεχομένου, είχε σαν συνέπεια την αναζήτηση μιάς επιστημολογικής μεθόδου την οποία μόνον η Ελληνική φιλοσοφική παράδοση μπορούσε να προσφέρει. Έτσι, ενώ οι Βυζαντινοί φιλόσοφοι κατά κανόνα επιθυμούν να προασπίζονται όσο μπορούν τα χριστιανικά δόγματα έναντι των Ελληνικών δοξασιών, εν τούτοις προβαίνουν σε ένα είδος προσοικειώσης Αριστοτελικών και Νεοπλατωνικών κατηγοριών όταν πιστεύουν πως αυτές συμβαδίζουν με τις χριστιανικές τους πεποιθήσεις.

Στο ερώτημα του ορισμού ή της έρευνας ενός φυσικού φαινομένου, οι Βυζαντινοί φιλόσοφοι ακολουθούν την μέθοδο και την προβληματική του Αριστοτέλη όπως αυτή αναπτύσσεται στα φυσικά έργα του Σταγίριτη και συγκεκριμένα στο «Περὶ φυσικῆς ἀκρόασης» και στο «Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς», θέτοντας το ερώτημα «διὰ τί περὶ ἕκαστον»<sup>2</sup>. Όπως λέει ο Ψελλός, γιὰ να εξηγηθῶν τα πράγματα δεν υπάρχει ἄλλος τρόπος ἀπὸ την έρευνα της φυσικῆς τους αιτίας. Κάθε ον, γιὰ τον Βυζαντινό φιλόσοφο ὅπως και γιὰ τον Αριστοτέλη, κυβερνάται ἀπὸ τους νόμους της δικῆς του φύσης<sup>3</sup>. Πῶς μπορεί ὅμως μιά τέτοια θέση να συμβιβασθεῖ με το δόγμα της θείας θέλησης; Επειδὴ ὁ Ψελλός δεν θέλει να εγκαταλείψει την Αριστοτελική θεώρηση σχετικά με την έρευνα των φυσικῶν φαινομένων, οὔτε βέ-

1. εκδ. W. Stüve, (CAG XII, 2). Ευρύτατη χρήση αυτού του υπομνήματος γίνεται ἀπὸ τον Ψελλό ὅπως αποδεικνύουν τα μετεωρολογικά του αποσπάσματα που εκδόθηκαν στην συλλογή *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs* ἀπὸ τον J. Bidez, βλ. Τομ. VI, σελ. 55-70. Επίσης βλ. κειμ. 27 και 28 της συλλογῆς *A Miscellany in the Philosophical Tradition of Michael Psellos. Cod. Bar. 131, ff. 397v-446v* (Διδακτορική διατριβή του συγγραφέα, Λονδίνο 1989), σελ. 139-148.

2. Περὶ φυσ. ἀκρ. 194 b 18-23.

3. Σάθας, Μεσ. Βιβλ. 5, 477.

βαία να αρνηθεί την παντοδυναμία του Θεού ως πρώτης αρχής των όντων, συμβιβάζεται με την λύση που αντλεί από την Νεοπλατωνική φιλοσοφία, η οποία θεωρεί την φύση ότι αποτελεί τον τελευταίο κρίκο μιάς αλυσίδας αιτίων η οποία ξεκινάει από μία υπερβατική πρώτη αρχή και φθάνει μέχρι τα αισθητά<sup>1</sup>. Εκτός από τα Νεοπλατωνικά έργα που χρησιμοποιεί εκτενώς για την επίλυση του ζητήματος, συζητάει επίσης και τις απόψεις των Αριστοτελικών Υπομνηματιστών της σχολής του Αμμωνίου Ερμείου.

Διακρίνουμε έτσι στα συγγράμματα των Βυζαντινών φιλοσόφων την χρήση της Αριστοτελικής τετράδας των αιτίων, του ποιητικού, του ειδικού, του τελικού και του υλικού αιτίου, τα οποία κατά τον Σταγίριτη απαιτούν τον ορισμό αλλά και την απόδειξη ενός φαινομένου, συχνά όμως τετράδας έτσι εξηγημένης ώστε να συμφωνεί με τις αρχές που επιβάλλει η χριστιανική ερμηνεία. Ωστόσο, για την ερμηνεία αυτή ευθύνεται και η Νεοπλατωνική παράδοση όπως και η Αλεξανδρινή Υπομνηματική παράδοση, οι οποίες κατά την αντιμετώπιση μεταφυσικών και κοσμολογικών προβλημάτων αλλοιώνουν την Αριστοτελική φυσική θεωρία<sup>2</sup>, άλλοτε με την πρόσθεση περισσότερων αιτίων όπως το «παραδειγματικόν» και το «ὄργανικόν», άλλοτε με τον χωρισμό των αιτίων σε ζεύγη, καλώντας τα μεν, αρχικά αίτια, τα δε, συναίτια, σχηματίζοντας έτσι μιά ιεραρχική αλυσίδα αιτίων της οποίας σκοπός πάντα είναι η αιτιατή σχέση υπερβατικών αρχών και φυσικής πραγματικότητας. Έτσι η Νεοπλατωνίζουσα Αριστοτελική ερμηνεία, λόγω της ιεραρχικής αλυσίδας των αιτίων της, γίνεται προσεχτική στους Βυζαντινούς εφόσον πάντα εγγυάται οντολογική απορροή από μία υπερβατική αρχή<sup>3</sup>.

Το ποιητικό αίτιο ως δημιουργική πρώτη αρχή, το αποδέχονται οι Βυζαντινοί φιλόσοφοι μόνον εφόσον μπορεί να ενταχθεί στην τριμερή διαλεκτική διάρθρωση του νου από τον Πρόκλο, σε αμέθεκτο, μεθεκτό και μετεχόμενο. Αν ο αμέθεκτος νους, «ὁ ὑπὲρ πάντων ἐξηγούμενος», ισοδυναμεί με την υπόσταση του Πατρός στο τριαδικό δόγμα, ο μετεχόμενος νους ι-

1. Διδασκαλία Παντοδαπή 57 (εκδ. Westerink 40)

2. Ενώ το ποιητικό αίτιο στον φυσικό κόσμο ο Αριστοτέλης το ταυτίζει με το ειδικό και το τελικό (Περὶ φυσ. ακρ. 198α 26-27), οι ὕστεροι Νεοπλατωνικοί το θεωρούν πρώτο αίτιο και το θέτουν ως αρχή κάθε κίνησης. Τα άλλα αίτια θεωρούνται ενδοκοσμικά και τα συναντάμε κάτω από τον ὄρο 'φύσις' ή ειδικό αίτιο, πρβλ. Συμπλίκιος, «Σχόλια εἰς τὰ Φυσικά» (CAG IX) 315, 10-15, Συριανός, «Σχόλια εἰς τὰ Μεταφυσικά» (CAG VI, 1), 82, 4-5, Πρόκλος, «Εἰς τὸν Τίμιον Πλάτωνος» I, (εκδ. Diehl 9,30-12,30).

3. Συμβολή στην μελέτη του Νεοπλατωνισμού και της σχέσης του με τον Χριστιανισμό αποτελεί η εργασία του S. Gersch, From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the prehistory and evolution of the Pseudo-Dionysian tradition, Leiden 1978. Η σύγκριση των δύο συγχρόνων αλλά σε πολλά σημεία αποκλινόντων ρευμάτων, γίνεται με σχολαστικότητα και ακρίβεια.

σοδυναμεί με την υπόσταση του Υιού ως πλήρωμα του λόγου και της σοφίας των όντων<sup>1</sup>. Αν λάβουμε υπ' όψη την κατεύθυνση που έδωσε η σχολή του Αμμωνίου στην Νεοπλατωνική σκέψη, η οποία διάλεξε να σχολιάσει τον Αριστοτέλη και όχι τον Πλάτωνα, τον οποίο θεωρούσε επαρκώς σχολιασμένο από τους ύστερους Νεοπλατωνικούς<sup>2</sup>, το μεταφυσικό και κοσμολογικό πρόβλημα εμφανίζεται τώρα με Αριστοτελικό ένδυμα όπου η υπόσταση του νου αναπτύσσεται σύμφωνα με την θεώρηση του βιβλίου Α των Μεταφυσικών, το βιβλίο Γ, 5 του «Περὶ ψυχῆς» και το βιβλίο Β, 7 των Φυσικών<sup>3</sup>. Ο ποιητικός κοσμολογικός νους του Αριστοτέλη γίνεται η κοσμοποιός πρώτη αρχή η οποία αφ' ενός εναρμονίζεται με τον Πλατωνικό θεό δημιουργό σχηματίζοντας έτσι μία ενιαία φιλοσοφική θεωρία, αφ' ετέρου προσφέρει νέες λύσεις στο πρόβλημα ή μυστήριο της γένεσης των όντων εφόσον εξασφαλίζει μία αιτιατή σχέση μεταξύ δημιουργού και δημιουργίας. Ενώ όμως οι Βυζαντινοί φιλόσοφοι βλέπουν την ικανότητα ενός τέτοιου μεταφυσικού συστήματος να δίνει λύσεις σε ένα πλήθος από λογικά και οντολογικά αδιέξοδα, εντούτοις αρνούνται να το αποδεχθούν επειδή γνωρίζουν τους κινδύνους που περικλείει όπως την αυθυπαρξία των ιδεών, την ταύτιση ποιητικού και τελικού αιτίου και τέλος την άρση της ελεύθερης και προσωπικής θέλησης του Θεού.

Το σημαντικό αλλά ακόμη ανέκδοτο έργο του Θεοδώρου Σμύρνης, μαθητή του Ιωάννη Ιταλού, «Ἐπιτομή τῶν ὄσα περὶ φύσεως καὶ τῶν φυσικῶν ἀρχῶν τοῖς παλαιοῖς διείληπται», στο δεύτερο κεφάλαιο περιέχει πολλές αναφορές στην θεωρία των αιτίων του Αριστοτέλη<sup>4</sup>. Συνοψίζοντας την διδασκαλία του Σταχυρίτη, ο Θεόδωρος Σμύρνης λέει ότι οι πρώτες αρχές μπορεί να είναι είτε τέσσερις, είτε έξη εάν προστεθούν το οργανικό και το παραδειγματικό αίτιο, είτε πάλι μόνο δύο, το τελικό και το ποιητικό εάν τα υπόλοιπα θεωρηθούν απλώς συναίτια. Η σχέση μεταξύ αιτίων και συναιτίων είναι όμως Νεοπλατωνική και καθοδική, όπου τα συναίτια δεν έχουν το κύρος των αιτίων αλλά δρουν ως μεσολαβητικές δυνάμεις για την πραγμάτωση των πρώτων δημιουργικών αιτίων. Εδώ έχουμε την Νεοπλατωνική ερμηνεία την οποία συναντάμε και στον Ψελλό και στον

1. Από τους πατέρες, ομοιότητες με το Νεοπλατωνικό δόγμα διαπιστώνονται στον Διονύσιο Αρεοπαγίτη, βλ. «De divinis nominibus», PG 3, 824 CD και 869 D, και τον Μάξιμο τον Ωμολογητή, Maximi Confessoris, «Ambiguum liber», PG 91, 1085 A. cf. Gersch, op. cit. 261-264. Για την αφομοίωση του Πρόκλου από τον Ψελλό, βλ. Δ. Κουτσογιαννόπουλου, art. cit. 210-213.

2. K. Verrycken, «The Metaphysics of Ammonius son of Hermeias», Aristotle Transformed, εκδ. R. Sorabji, σελ. 227-228.

3. ibid. 215-231.

4. Cod. Vind. theol. gr. 134, fol. 244v.



Ιωάννη Ιταλό, οι οποίοι συχνά αναφέρουν την αλυσίδα αιτιών η οποία αρχίζει από την ποιητική πρώτη αιτία και φθάνει έως το φαινόμενο.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι το κείμενο «περί έκλειψως ήλιου» του Ιωάννη Ιταλού<sup>1</sup> όπου εκτός από την πρώτη αιτία επιδρούν και άλλα αίτια τα οποία ιεραρχικά φθάνουν έως το «πάθος» το οποίο δημιουργείται σε εμάς με την έκλειψη του ηλίου:

«Ὁ θεὸς ἀρχὴ καὶ τέλος τῶν ὄντων ὑπάρχων, τῶν τε γεγεννημένων καὶ γινομένων καὶ αὖθις ἐσομένων ἐστὶν αἰτία· τῆς οὖν παρούσης ζητήσεως καὶ εἴτε ὁ ἥλιος ἐκλείπει, εἴτε μὴν ἄλλο τι πάθος περὶ αὐτὸν γέγονεν, αἴτιον τὸν θεὸν ὁμολογοῦμεν, πλὴν οὐκ ἀμέσως ἀπάντων, ἀλλὰ διὰ τινων ἐτέρων δυνάμεων παρ' αὐτοῦ μὲν παρηγγμένων, ἐτέρων δ' αἰτιῶν ὑπαρχόντων. Καὶ πολλὰ εἰσὶ τοιαῦτα, καὶ δῆλον ἐκ τῶν κατὰ μέρος· τὸ γὰρ πῦρ καυστικὴν ἔχον δύναμιν καίειν λέγομεν, καὶ ψύχειν τὸ ὕδωρ, καὶ ἄλλο ἄλλο τι τῶν γινομένων ποιεῖν ἢ ἐνεργεῖν ὁμοίως. Τῆς οὖν ἡλικιακῆς ἐκλείψεως πρώτως μὲν ὁ θεός, ὡς εἴρηται, αἴτιος, δευτέρως δὲ ἡ τῆς σελήνης σύνοδος· συνοδεύουσα γὰρ καὶ ὑποτρέχουσα τοῦτον κατὰ κάθετον ἐσκίασεν αὐτὸς, μᾶλλον δὲ τοῖς ὀφθαλμοῖς τοῖς ἡμετέροις ἐπεσκοτίσεν...».

Ο φιλόσοφος και μαθητής του Ιωάννη Ιταλού Ευστράτιος της Νικαίας, στο προοίμιο της πραγματείας του που διερευνά φυσικά και κοσμολογικά θέματα<sup>2</sup>, αναφέρει την θεία βούληση ως αιτία γένεσης, δίνοντας της Αριστοτελική ερμηνεία: «Πάντα αἰτίου γὰρ ἐκ θεοῦ γίνονται τὰ τοιαῦτα, ὡς μὴδὲν εἶναι τῇ φύσει γινόμενον, ὃ μὴ αἰτία τὴν θείαν δύναμιν ἔχει. Ὅμως, ὡς περ ἐξ ἀνθρώπων λέγομεν γίνεσθαι ἄνθρωπον βουλήσει θεοῦ, καὶ ἐκ βοῆς βοῦν, καὶ ἐκ σίτου ἄσταχυν καὶ τὰ τοιαῦτα, ἐξετάζομεν δὲ καὶ τὸν τρόπον τῆς τούτων γενέσεως οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ ζητουμένου τὸν θεὸν μὲν ἰστώμεν προαίτιον πάντων· εἶτα ἐξετάζομεν ἡμεῖς ὅσα πρὸς κατάληψιν τελείαν τοῦ πράγματος, διὰ τί καὶ πῶς ταῦτα εἰσέρχονται καὶ γίνονται, καὶ τίνος χάριν». Κλείνει το προοίμιο του ο Ευστράτιος λέγοντας, «καὶ οὐδὲν οἶμαι πρὸς εὐσέβειαν ἐμποδῶν φύσιν ἐξετάζειν καὶ τρόπον γενέσεως ἅπαξ τοῦ θεοῦ ἀπάντων αἴτιον προσθέντες». Ο Ευστράτιος ακολουθεῖ την παράδοση του Ψελλού και του Ιταλού για την φύση, δεν αποκρῦβει ὅμως και το ενδιαφέρον του για την Αριστοτελική μέθοδο. Στη φράση «πρὸς κατάληψιν τελείαν τοῦ πράγματος ἐξετάζομεν τὸ διὰ τί καὶ πῶς», ο φιλόσοφος πρέπει να εννοεῖ την Αριστοτελική θεωρία των τεσσάρων αιτιῶν, «τὶ ἔστι, ἐξ οὗ, ὑπὸ τίνος» και «οὗ ἔνεκεν». Ὅσο για τον ὄρο «καὶ πῶς» που ακολουθεῖ το «διὰ τί», θα πρέπει να εννοήσουμε επίσης το αποδεκτό από το χριστιανικό δόγμα νόημα περί του «τρόπου τῆς ὑπάρξεως», την ἀποψη δηλα-

1. Ἀπορίαὶ καὶ Λύσεις, (εκδ. Joannou 69, 12 επ.).

2. Schiavon-Polessio, art. oit. 290.

δή της συγκεκριμένης θνητής υπόστασης του δημιουργήματος, το οποίο προφανώς δεν αντίκειται στην Αριστοτελική θεωρητική εξήγηση ενός φαινομένου. Τέλος, το «τίνος χάριν» εκ πρώτης όψεως φαίνεται να ταυτίζεται με το Αριστοτελικό «οἷ ἔνεκεν». Πρόκειται για ένα σημαντικό σημείο προσέγγισης Αριστοτελισμού και Χριστιανισμού. Διατηρεί όμως τούτο τον χαρακτήρα μιάς προσωπικής θείας μέριμνας παρά το στοιχείο μιάς θείας σοφίας που τείνει να ταυτίζεται με την φυσική νομοτέλεια.

Οποιαδήποτε χρήση της Αριστοτελικής έννοιας του είδους έπρεπε να συνδυαστεί με την έννοια της ύλης η οποία κατά την χριστιανική αντίληψη δεν μπορούσε να θεωρηθεί ως αυθυπόστατη αρχή. Σε αυτό το σημείο, λοιπόν, δεν ήταν δυνατόν να υπάρξει προσέγγιση μεταξύ χριστιανικής θεώρησης και Αριστοτελικής η οποία τείνει να υποστασιοποιεί την ύλη θεωρώντας την ως αυθυπόστατη αρχή. Η στάση του Ιταλού στο πρόβλημα της ύλης, αν και όχι απόλυτα αποσαφηνισμένη, φαίνεται να συμβαδίζει με τη Πλωτινική θεώρηση κατά την οποία η ύλη είναι δύναμη απροσδιόριστη κατά το ποιόν και χωρίς να είναι πνευματική η σωματική δύναται να πλάσει τα υλικά σώματα<sup>1</sup>. Ενώ όμως το πρόβλημα για τον Πλωτίνο είναι να δείξει από που πηγάζει αυτή η δύναμη και πως συνδέεται με την υποστατική ιεράρχηση του όντος, το ερώτημα για τους Βυζαντινούς φιλοσόφους του 11ου αιώνα οι οποίοι ζητούν μία μέθοδο για την διερεύνηση των φυσικών φαινομένων, είναι κατά πόσο είναι δυνατή η έρευνα και η μελέτη της ίδιας της φύσης και πως μπορούν να προσεγγίσουν το αντίστοιχο πρόβλημα της ύλης χωρίς να προσκρούσουν στο δόγμα<sup>2</sup>. Και όταν έρχονται αντιμέτωποι με ένα υλικό αίτιο, πώς το ερμηνεύουν; Ένα τέτοιο παράδειγμα προβληματικής, μας το παρέχει ο νοερός διάλογος τον οποίο σχεδιάζει ο Συμεών Σηθ στον Αντιρρητικό του προς τον Γαληνό<sup>3</sup>. Με αφορμή το έργο

1. 'Απορίαί και Λύσεις, (εκδ. Joannou 145, 126, 31)· πρβλ. Πλωτ. Ενω. III 6,7 II 4, 8, II 8,2.

2. Η έννοια της ύλης που συζητάται από τον Ψελλό και τους μαθητές του κατά την έρευνα των φυσικών ζητημάτων, όπως πολύ σωστά επισημαίνει ο Λ. Μπενάκης στο άρθρο του «Michael Pselles Kritik an Aristoteles und seine eigene Lehre zur Physis und Materie-Form Problematik», BZ 53 (1963), 225, αντλείται από το Περί φυσικῆς 1,7 και το Περί γενέσεως καὶ φθορᾶς I, 2. Δεν πρόκειται εδώ για την προβληματική της σχέσης ύλης-είδους των Μεταφυσικών Z, 3 (Βλ. Μπενάκης, art. cit. 225-226). Στα φυσικά του κείμενα, ο Αριστοτέλης αναπτύσσει την θεματική μιάς πρώτης ύλης αποτελούμενης από τα στοιχεία γη, αήρ, πυρ και ὕδωρ, οι ιδιότητες των οποίων είναι οι αιτίες του σχηματισμού των όντων.

3. Ο πλήρης τίτλος του κειμένου είναι «Συμεών μαγίστρου καὶ φιλοσόφου τοῦ Σηθ Ἄντιοχέως Ἄντιρρητικός πρὸς Γαληνόν» και εκδόθηκε στην συλλογή: εκδ. Ch. Daremberg, Notices et Extraits des Manuscrits Médicaux Grecs, Paris 1853.

του Γαληνού «Περὶ δυνάμεων φυσικῶν»<sup>1</sup>, ο Αριστοτελίζων Σηθ σε κάποιο σημείο διερωτάται κατά πόσον μπορούν να ευθύνονται δύο αίτια γιὰ την γένεση ενός φαινομένου, δηλαδή εκτός του ειδικού αιτίου το οποίο χαρακτηρίζει με την φράση: «οἴδαμεν γὰρ ὡς πέρας τῆς ἀλλοιωτικῆς κινήσεως ἐστὶ τὸ εἶδος»<sup>2</sup>, να υπάρχει επιπλέον και το διαπλαστικό, το οποίο εφόσον ισοδυναμεί τελικά ὅπως φαίνεται με το ποιητικό αίτιο, ευθύνεται για την λειτουργία της υλικῆς διάπλασης. Κατηγορεῖ λοιπόν τον Γαληνό «ὅτι δὲ ἄλλο μὲν ποιητικὸν παρεισάγεις τῆς ἀλλοιώσεως, ἕτερον δὲ τῆς διαπλάσεως, καὶ ὡς αὕτη μὲν δι' ἄλλης, ἐκείνη δὲ δι' ἑτέρας ἐπιτελεῖται δυνάμεως δοξάζεις, τῇ οἰκείῃ δόξῃ ἀντιπίπτεις»<sup>3</sup>, Και πῶς κάτω ἐπεξηγεῖ: «Ἄτοπον δὲ τὸ φάσκειν πᾶν τὸ ἀλλοιούμενον δεῖσθαι δύο δυνάμεων, τῆς μὲν ἀλλοιούσης τοῦτο, τῆς δε διαπλαττούσης· ἴσμεν γὰρ ὡς ἐν τὸ κινοῦν, καὶ πρὸς ἐν, καὶ ὡς ἡ ἀλλοίωσις ὁδὸς τις ἐστίν, ἡ δὲ διάπλασις τέλος, πρὸς ὃ τὸ κινοῦν ἐπέιγεται»<sup>4</sup>. Δεν φαίνεται ὁμως να θέλει να υπεισέλθει σε μεγαλύτερη ἐρευνα γιὰ την σχέση εἶδους-ύλης· «δῆλον γὰρ ὡς πᾶν τὸ ἀλλοιούμενον δι' ἰδίου ποιητικοῦ ἀλλοιοῦται, ἢ δι' οἰκείως αὐτοῦ δυνάμεως μὴ πόρρωθεν ἴωμεν»<sup>5</sup>, διότι ἀπὸ την πλευρὰ του δόγματος, παρόλο ὅτι δεν ἀμφισβητῆται ἡ ὑπάρξη τους, καταδικάζεται ἡ αὐθυποστασία τους, δηλαδή ὅτι μπορεῖ να εἶναι ἀρχές και ὄχι δημιουργήματα του Θεοῦ. Σε μιά τέτοια θεώρηση ἑνας χριστιανικός Νεοπλατωνισμός θα ταίριαζε καλύτερα, γιὰ τον ὁποῖον ἡ φύση καθὼς και το ἔνυλο εἶδος ἀπορρέει ἀπὸ την πρώτη ἀρχή.

Ενὼ λοιπόν στον Ἀντιρρητικό του πρὸς Γαληνόν, ο Συμεὼν Σηθ ἀποζητά την ταύτιση ποιητικοῦ και τελικοῦ αιτίου και ἀποφεύγει να ἀσχοληθεῖ με την σχέση εἶδους-ύλης δηλαδή τις οἰκείες φύσεις των ὄντων, στην ἀστρονομική του πραγματεία «Περὶ χρείας τῶν οὐρανίων σωμάτων»<sup>6</sup>, ἐπιχειρεῖ την διερεύνηση του τελικοῦ αιτίου δηλαδή τῆς σοφίας με την ὁποία ἔχει δημιουργηθεῖ ὁ κόσμος. Για την σύνταξη αὐτοῦ του ἔργου, ο Σηθ φαίνεται ὅτι ἐπηρεάστηκε ἀπὸ ἕνα ἄλλο ἐπίσης γνωστὸ στους Βυζαντινοὺς ἔργο του Γαληνού, τὸ «Περὶ χρείας μορίων»<sup>7</sup>. Το ιατρικὸ αὐτὸ κείμενο συμφωνοῦσε σε πολλὰ σημεῖα με την χριστιανική διδασκαλία ἡ ὁποία βλέπει στην κατασκευὴ του ἀνθρώπου τὸ ἔργο και την πρόνοια του Θεοῦ<sup>8</sup>. Σκο-

1. εκδ. C. G. Kuhn, Opera omnia, Τομ. II Leipzig 1821, (ανατ. Hildesheim 1964), σελ. 1-214, βλ. εἰδικὰ τα κεφ. γ και δ.

2. Ἀντιρρητικός πρὸς Γαληνόν, (εκδ. Daremberg 45, 22-23).

3. ibid. 45, 21-22.

4. ibid. 45, 30-31.

5. ibid. 45, 28-29.

6. Anecdota Atheniensia et alia, εκδ. A. Delatte, Paris 1939, σελ. 91-126.

7. Opera omnia, εκδ. C. G. Kuhn, III-IV, (κριτ. εκδ. G. Helmreich, Amsterdam 1968)

8. Βλ. «Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου» του Γρηγορίου Νύσσης, εκδ. H. Horner, Gregorii Nysseni Opera. Sermones De creatione hominis, Leiden 1972, σελ. 2-72.

πός του Γαληνού στο «Περὶ χρείας μορίων», ἦταν να δείξει την απόλυτη τελειότητα με την οποία δημιούργησε η φύση το ανθρώπινο σώμα από την υπάρχουσα ύλη<sup>1</sup>. Γιὰ τον λόγο αυτόν όμως περισσότερο χρησιμοποίησε φιλοσοφικά παρά ιατρικά επιχειρήματα. Ο τελεολογικός χαρακτήρας του έργου όχι μόνο το έκανε αποδεκτό στους Βυζαντινούς κύκλους οι οποίοι είχαν αρχίσει να δείχνουν ένα έντονο ενδιαφέρον για ιατρικά προβλήματα προσεγγίζοντάς τα περισσότερο θεωρητικά παρά ιατρικά, αλλά φαίνεται ότι χρησιμοποιήθηκε και ως πρότυπο σύνταξης Βυζαντινών εγχειριδίων όπως συνέβη και με άλλα διδακτικά κείμενα της Ύστερης Αρχαιότητας<sup>2</sup>.

Στην αστρονομική του πραγματεία «Περὶ χρείας τῶν οὐρανίων σωμάτων», ο Σηθ προσπαθεί να καταδείξει την θεία Πρόνοια η οποία κυβερνά την ουράνιο σφαίρα, κάτι το οποίο κατά τα λεγόμενα του, κανείς από τους χριστιανούς συγγραφείς στο παρελθόν δεν είχε επιχειρήσει<sup>3</sup>. Όσο για τους Έλληνες φιλοσόφους, θεωρεί ότι μολονότι τους είχε απασχολήσει η μελέτη της αστρονομίας, εν τούτοις ποτέ αυτοί δεν θεώρησαν ότι τα ουράνια σώματα έγιναν προς χάριν του ανθρώπου: «τῶν δ' ἔξω σοφῶν ἀτίδια τὰ οὐράνια καὶ θεῖα δοξασάντων καὶ μὴ ἔνεκεν ἡμῶν πραχθέντα»<sup>4</sup>. Η πεποίθηση πως η ουράνιος σφαίρα έγινε από την σοφία και την δύναμη του Θεού αλλά προς δική μας ωφέλεια και χρησιμότητα (ἡμῶν λυσιτέλειαν), κινεί τον Σηθ σε μία αστρονομική συζήτηση η οποία πλησιάζει την θεώρηση του Αριστοτέλη στο «Περὶ Οὐρανοῦ», όπου ο αρχαίος φιλόσοφος ζητάει να αποδείξει ότι τα ουράνια σώματα ως προς την υψή τους και την κίνησή τους προδίδουν την φύση και τον σκοπό του δημιουργού τους<sup>5</sup>. Είναι γνωστό ότι το «Περὶ Οὐρανοῦ» είναι η μόνη πραγματεία στην οποία το ποιητικό αίτιο ταυτίζεται εμφανώς με το τελικό<sup>6</sup>. Κανένα άλλο από τα φυσικά κείμενα του Αριστοτέλη δεν παρουσιάζει μία τέτοια καθαρή ταύτιση η οποία εξαρτάται κατά πολύ από την γνωστή κοσμολογική διάκριση μεταξύ ουρανίου κόσμου που χαρακτηρίζεται από αιδιότητα και υποσελήνιου κόσμου που διέπεται από το φαινόμενο της μεταβολής, της γένεσης και της φθοράς. Το «Περὶ Οὐρανοῦ» όμως, περιέχει και άλλα στοιχεία που θα

1. Βλ. Ο. Temkin, «Byzantine Medicine. Tradition and Empiricism», DOP 16 (1962), 107.

2. Βλ. το γνωστό δοξογραφικό κείμενο του Ψευδό-Πλουτάρχου «Περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφους φυσικῶν δογμάτων», εκδ. J. May, Plutarchus Moralia V, 2, 1, Leipzig 1971, το οποίο χρησίμευσε ως πρότυπο γιὰ την συγγραφή της «Διδασκαλίας Παινοδαπής» του Ψελλού και της «Συνόψεως φυσικῶν ζητημάτων» του Σηθ.

3. Delatte, op. cit. 91.

4. ibid. 91, 10-12.

5. Βλ. F. Solmsen, «Aristotle de caelo A 9. 278a28ff», Cl. Ph. 47(1952), 94-95, (ανατ. Kleine Schriften I, 434-435, Hildesheim 1968).

6. Βλ. J. H. Randall, Aristotle, New York 1960, σελ. 147-153.

ενδιέφεραν τον Βυζαντινό φιλόσοφο. Εκτός από έναν ύμνο στον δημιουργό του, ο Αριστοτέλης προσπαθεί να δώσει μια απάντηση στο γιατί τα ουράνια σώματα δρουν όπως δρουν και όχι διαφορετικά, στοιχεία της οποίας χρησιμοποιεί ο Σηθ στο έργο του βασιζόμενος στα εμπειρικά δεδομένα, θεωρώντας την αίσθηση και την παρατήρηση ως αφετηρίες για τα μετέπειτα πορίσματα. Αυτό ως αρχή είναι επίσης αποδεκτό από τον Βυζαντινό φιλόσοφο, για τον οποίο σημειωτέον, η μελέτη της θείας σοφίας και η εντρύφηση σ' αυτήν ήταν επακόλουθο του θαυμαστικού ετασμού των έργων της δημιουργίας και των πράξεων του δημιουργού.

Είναι ενδιαφέρον να δούμε κατά πόσο και ο Ψελλός ακολουθεί μια παρόμοια τελεολογική σύλληψη κατά την σύνθεση της αστρονομικής του πραγματείας «Περὶ τῆς κινήσεως τοῦ χρόνου, τῶν κύκλων τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης, τῆς ἐκλείψεως αὐτῶν καὶ τῆς τοῦ Πάσχα εὐρέσεως»<sup>1</sup>. Από τις πολλές και διαφορετικές θεωρήσεις της φύσης τις οποίες συναντάμε στον Μιχαήλ Ψελλό, χαρακτηριστική είναι αυτή που παρουσιάζεται στο προοίμιο αυτού του έργου του. Μας εκπλήσσει το γεγονός ότι εδώ ο Ψελλός δεν χρησιμοποιεί την Αριστοτελική έννοια του αιτίου και δεν υπεισέρχεται στο πρόβλημα της έρευνας των φυσικών η ουρανίων φαινομένων με την γνωστή τετρακτὺν της Αριστοτελικῆς αιτιολογίας.

Ενώ λοιπὸν διακηρύσσει ὅτι πριν ἀπὸ ὅλα πρέπει νὰ γνωρίζουμε τὸ θεμέλιον τῆς ἀληθοῦς γνώσεως τὸ ὁποῖο εἶναι ὁ δημιουργός<sup>2</sup>, στὴν συνέχεια διευκρινίζει ὅτι δὲν ἀναζητᾶ νὰ ερευνήσῃ τὰ ὄντα ἐκ νέου διότι δὲν θέλει νὰ περιπέσει στὸ σφάλμα ἐκείνων οἱ ὁποῖοι ἐφθασαν σὲ ἐσφαλμένη γνώση τῶν φαινομένων. Προτιμᾷ λοιπὸν νὰ μείνῃ πιστὸς στὴν Βιβλικὴ διδασκαλία γιὰ τὴν ἀρχικὴ τάξη τῆς δημιουργίας, λέγοντας ὅτι «καὶν οὕτως ἢ οὕτως τὰ οὐράνια φέρονται σώματα, ἕμῳ παρὰ τοῦ δημιουργοῦ λόγου τὸ οὕτως ἔχειν ἐκτήσαντο»<sup>3</sup>. Ἡ επικρατέστερη ἐρμηνεῖα ἀσφαλῶς θὰ πρέπει νὰ ἀποδείξῃ τὸν λόγο τοῦ δημιουργοῦ. Τὸ ενεργὸν ἐνδιαφέρον τοῦ Ψελλοῦ γιὰ ἀστρονομικὰ καὶ κοσμολογικὰ ζητήματα τὸ ὁποῖο ἐδῶ ἀποκρύβει, ἀποκαλύπτεται καὶ ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι συχνὰ ἀνασύρει ἀγνωστα ὀνόματα ἀστρονόμων τῆς Ὑστερῆς Ἀρχαιότητος, ὅπως τοῦ Στωϊκοῦ Κλεομήδη, τοῦ ὁποῖο τὶς ἀστρονομικὲς ἀντιλήψεις σιωπηρῶς ἀποδέχεται<sup>4</sup>.

1. Εκδ. G. Redl, «La chronologie appliquée de Michel Psellos», Byz 4(1972-8), 203.

2. *ibid.* 203, 8-10.

3. *ibid.* 203, 15-16.

4. Κατὰ τὴν γνώμη συγχρόνων ἐρευνητῶν, ὁ Ψελλός εἶναι αὐτὸς ποὺ ἀνακάλυψε τὸν Κλεομήδη στὸ Βυζάντιο, ὁ ὁποῖος ἕως τότε ἦταν ἐλάχιστα γνωστὸς. Πρόκειται γιὰ τὸν στωϊκὸ φιλόσοφο καὶ μαθητὴ τοῦ Ποσειδωνίου (2ος αἰὼν π.Χ.) τοῦ ὁποῖο το κείμενο «Περὶ κυκλικῆς θεωρίας μετεώρων», περιέχει μεταξύ ἄλλων τὴν στωϊκὴ ἀντίληψη

Ὅσον αφορά στον Σηθ. παρατηρούμε ὅτι γι' αὐτόν ἡ μελέτη τῆς οὐρανίου σφαίρας σκοπὸ ἔχει νὰ καταδείξει τὴν θεϊκὴ νόηση καὶ συνεπῶς νὰ αποδείξει τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ, ὅπως αὐτὴ φανερώνεται στα ἔργα τοῦ δημιουργοῦ. Ὁ Σηθ προεκτείνει τὴν πρόνοια τοῦ Θεοῦ καὶ στον «υποσελήνιο κόσμον» στον ὁποῖο ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἐβλεπε παρά τις ἐνέργειες τῶν ἐπιμέρους φαινομένων. Αὐτὸ φαίνεται καὶ σ' ἓνα ἄλλο τοῦ ἔργο, στο «Σύνοψις καὶ ἀπάνθισμα φυσικῶν ζητημάτων»<sup>1</sup>. ὅπου ὁ Βυζαντινὸς φιλόσοφος διατυπώνει μιὰ ἔννοια πρόνοιας ἐπηρεασμένη ἀπὸ Νεοπλατωνικὰ στοιχεῖα. Ἡ πρόνοια, λέει ὁ Σηθ, εἶναι ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ, παρεκτικὸν πάντων, σωστικόν, ἀμερίστον, γνωρίζον τὴν ἀλήθεια ὄχι μόνον κάθε οὐσίας ἀλλὰ καὶ κάθε ἐπὶ μέρους καὶ ατομικῆς υπάρξεως<sup>2</sup>. Ὁ τελευταῖος χαρακτηρισμὸς, δείχνει σαφῶς τὸ περιεχόμενο τοῦ ὁποῖο ἔχει προσλάβει ἡ πρόνοια κατὰ τὸν Σηθ, υπερβαίνοντας τὴν αιτιοκρατικὴ ἔννοια τοῦ ὄρου. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ὅμως, τὸ κενὸ ἀπὸ ἐπιστημολογικὸ περιεχόμενο νόημα τῆς πρόνοιας τὴν καθιστᾷ ἀδύνατη γιὰ οποιαδήποτε πρόβλεψη γένεσης τῶν ὄντων. Σε αὐτὸ τὸ σημεῖο, ὁ Βυζαντινὸς φιλόσοφος ἀνατρέχει στο δόγμα τῆς θείας βούλησης ἡ ὁποία περικλείει τὸ στοιχεῖο τῆς πρόβλεψης καὶ τοῦ προορισμοῦ.

Τελικὰ τὸ συμβάν ἐνὸς φυσικοῦ φαινομένου, ἐξηγεῖται ἀπὸ τὸν Σηθ ὡς συνεργία θείας βούλησης καὶ φύσης: «ὡσπερ γὰρ οὔτε ὑετός, οὔτε χιὼν οὔτε κρύσταλλος οὔτε κεραυνὸς κατέρχεται μὴ ὄντος νέφους, ἀλλὰ διὰ μέσου τούτου τὸ ἐν τούτοις θεῖον πρόσταγμα τελεῖται ὡς ἀρχῆθεν ὁ δημιουργὸς ἠὲ δόκησεν, οὕτως οὐδὲ σεισμὸς ἄνευ αἰτίας φυσικῆς καὶ θείας βουλήσεως»<sup>3</sup>.

Βλέπουμε λοιπὸν, ὅτι ἓνα πρῶτο ἀποτέλεσμα ὅλης αὐτῆς τῆς φυσιολογίας δὲν εἶναι ἡ ἀνατίμηση τῆς σχέσης εἶδους καὶ ὕλης στὴν φύση, τὴν ὁποία οἱ Βυζαντινοὶ φιλόσοφοι ἐστῶ καὶ ἀν διερευνοῦν, ἀποφεύγουν νὰ διατυπώσουν φιλοσοφικά. Τὸ ἀποτέλεσμα αὐτῆς τῆς φυσιολόγησης, θὰ λέγαμε, εἶναι ὅτι με τὴν διδασκαλία ἐνὸς Νεοπλατωνικοῦ φυσικοῦ Ἀριστοτέλη ὁ αισθητικοφυσικὸς κόσμος οὔτε περιέρχεται ἰδεαλιστικὰ στο νοῦ τοῦ Θεοῦ, οὔτε μπορεῖ τελικὰ νὰ αυτονομηθεῖ καὶ νὰ υπάρξει ἀνεξάρτητα ἀπ' αὐτόν.

Ἡ ἐνασχόληση τῶν Βυζαντινῶν φιλοσόφων με τὸν φυσικὸ Ἀριστοτέλη, τὰ Προσωκρατικὰ ἀποσπάσματα καὶ τὰ ἀρχαῖα ἐπιστημονικὰ συγ-

ὅτι ὁ κόσμος περιβάλλεται ἀπὸ τὸ κενὸ, μετρήσεις τῆς περιφέρειας τῆς γῆς, τὴν κλίση τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου ἐπὶ τοῦ ἰσημερινοῦ καὶ ἄλλα ἀστρονομικὰ καὶ κοσμογραφικὰ θέματα, βλ. Ψελλοῦ, «Εἰ ἔστι τί ἐκτὸς τοῦ οὐρανοῦ», Διδασκαλία Παντοδαπῆ 120, σελ. 64-65.

1. Delatte, op. cit. 17-89.

2. ibid. 84.

3. ibid. 33.

γράμματα, δεν μπορεί να εκτιμηθεί εύκολα. Αν και διαπιστώνουμε απο προσωπικές μαρτυρίες λογίων ότι κάποιο είδος περιέργειας για τα φυσικά φαινόμενα παρατηρείται όλο και περισσότερο στους μορφωμένους κύκλους του 11ου αιώνα, εν τούτοις είναι αισθητή όπως είδαμε η έλλειψη σε αυτούς μιάς συνεπούς επιστημολογικής μεθοδολογίας. Υπήρχε βέβαια η πρόσβαση στα Αριστοτελικά συγγράμματα, η σπουδή όμως του φυσικού Αριστοτέλη δέν έπαψε να γίνεται διά μέσου Νεοπλατωνικών κατηγοριών. Αυτό δεν σημείνει ότι η νομιμοποίηση του χώρου της φυσικής θεωρίας μέσα στα πλαίσια της επικρατούσας Βυζαντινής θεολογικής σκέψης δεν άφηνε ένα χώρο ανοικτό για την μελέτη της, αφού πίστευαν ότι διά αυτού του τρόπου ο νους και η ψυχή ανάγονταν στον Θεό. Η οδός αυτή θεωρήθηκε και ως μία διανοητική διεξόδος που θα προστάτευε το δόγμα από μία μεταφυσική ενασχόληση με αυτό.

Δεν είναι απόλυτα βέβαιο ότι μ' αυτόν τον τρόπο ο κίνδυνος αποφεύχθηκε. Η καταδίκη του Ιταλού όπως και η καταδίωξη του Ψελλού, δείχνουν ότι η σκέψη τους πήρε τελικά και μεταφυσική κατεύθυνση.

Σχετικά όμως με τα φυσικά ζητήματα θα πρέπει να πούμε, σύμφωνα μ' αυτό που επισημαίνουν ορισμένοι σύγχρονοι μελετητές, ότι η σημασία τους δεν έγκειται ασφαλώς στην δημιουργία μιάς φυσικής μεθοδολογίας, πράγμα που δεν έγινε, αλλά στην αναβίωση της ίδιας της σκέψης. Πρόκειται για την αφύπνιση ενός νοείν το οποίο αναζητάει τις πρώτες αρχές και την τάξη του κόσμου ερευνώντας τα βάθη της σοφίας του τεχνίτη δημιουργού. Η θεωρητική μελέτη της Ευκλείδειου γεωμετρίας για την οποία απολογείται ο Μιχαήλ Ψελλός<sup>1</sup> έναντι όσων βλέπουν στην σπουδή της μόνον πρακτική ωφέλεια, η σπουδή θεωρητικών ιατρικών προβλημάτων, η μελέτη της βιολογίας, της γεωγραφίας, της κοσμογραφίας και άλλων επιστημών, βασίζεται σε μιά τελεολογική έννοια φύσης ουσιαστικά Αριστοτελικής αλλά και με Νεοπλατωνικές προεκτάσεις, όπως συγκεκριμένα η έννοια της πρόνοιας. Η σχέση συνεπαγωγής την οποία πιστοποιεί ο νους μεταξύ ενός φαινομένου και μιάς ορισμένης αιτίας υπεύθυνης για την γένεση του τον καλεί σε μιά ορθολογική ή νοησιαρχική εξήγηση για τα φαινόμενα στηριζόμενη στην λογική και στα δεδομένα της παρατήρησης και της αίσθησης. Στο μέτρο όμως που μια φυσική μεθοδολογία, όπως είδαμε κατά την πορεία της προβληματικής μας, δεν κατάφερε να ξεκαθαριστεί από μεταφυσικές ερμηνείες, ο νους δεν μπόρεσε να αρχιστεί στις λογικές του με-

1. «Απόκρισις σχεδιασθείσα πρὸς κύρον Ἀνδρόνικον ἐρωτήσαντα περὶ τοῦ τῆς γεωμετρίας μαθήματος ποῖον τὸ τέλος αὐτῆς», στο De operatione daemonum, εκδ. Boissonade, σελ. 159.

θόδους αλλά παρέμεινε ταλαντευόμενος, μεταξύ μιάς αποδείξεως διά της πίστεως και μιάς αποδείξεως διά του νου και της παρατήρησης<sup>1</sup>.

Τις ορθολογιστικές αυτές τάσεις οι οποίες ξεκίνησαν από μία λόγια ενασχόληση, δεν τις είδαν οι εκκλησιαστικοί κύκλοι με ευνοϊκό μάτι. Οι περισσότεροι φοβήθηκαν ότι μία νοησιαρχική στάση θα οδηγούσε σε αναβίωση εννοιών και πεποιθήσεων οι οποίες ήταν επικίνδυνες για το δόγμα. Όσοι Βυζαντινοί συγγραφείς αντέκρουσαν τους φιλοσόφους, προέβαλαν τον λόγο ότι κατά την χρήση του συλλογισμού εισήγαγαν ξένες προς το δόγμα έννοιες οι οποίες θα γίνονταν αφορμές αιρέσεων. Επίσης υπήρχε φόβος ότι οδηγούσαν στην υποστασιοποίηση μεταφυσικών αρχών, όπως της ύλης, του είδους, της ψυχής, του νου, του πέρατος και της απειρίας<sup>2</sup>.

Δεν αντιλήφθηκαν όμως οι εκκλησιαστικοί κύκλοι ότι οι φιλόσοφοι δεν κινούνταν προς αυτή την κατεύθυνση. Και σ' αυτό έχουν δίκαιο ερευνητές της Βυζαντινής φιλοσοφίας όπως ο Clucas, η Hussey και άλλοι, οι οποίοι πιστεύουν ότι τα αναθέματα που διαβάζουμε στο Συνοδικό δεν ανταποκρίνονται απόλυτα με το περιεχόμενο των φιλοσοφικών πραγματειών που διασώζονται<sup>3</sup>. Και ο Ιωάννου και ο Clucas συμφωνούν ότι η σκέψη του Ιταλού δεν διεσάλυσε ευαίσθητες θεολογικές διακρίσεις όπως της αποφατικότητας του Θεού και της *creatio ex nihilo*.

Σημασία έχει, ότι μέσα στα αστάθμητα πλαίσια του ιδεώδους της παιδείας, με το οποίο καταγίνεται ο κύκλος του Ψελλού, αναγεννάται η σκέψη, η οποία δεν ερμηνεύει απλώς το σύμπαν ως ένα σύμβολο το οποίο της αποκαλύπτεται, υπερβαίνει δηλαδή μιά ερμηνευτική του κόσμου, και τον μελετάει με την βοήθεια μιάς ελληνικής πολυμάθειας. Αυτό πρέπει να το διαισθάνθηκε ο οξυδερκής Ξιφιλίνος, ο σημαντικότερος αντίπαλος του Ψελλού, όταν τον κατηγορεί για ορθολογιστικές τάσεις στην ερμηνεία του

1. Χαρακτηριστική είναι η στάση του Ψελλού σχετικά με την εξήγηση του θαύματος της εσθήτας της θεοτόκου. Ο Ψελλός πιστεύει ότι η χρήση της λογικής δεν πρέπει να θεωρηθεί ότι αποκλείει την δυνατότητα μιάς ερμηνείας βασιζόμενης σε υπερβατικά στοιχεία. Λέγει: «ποιητικοί μὲν γὰρ μῦθοι τὴν δίκην ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανὸς ἀναφέρουσιν καὶ οὐρανίους θάκοις ἐγκαθιδρύουσιν ἵνα μὲν παντάπασιν ἡμῖν ὁ βίος ἄδικος ἦ καὶ πλήρης παρανομίας», *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, VI, σελ. 192· βλ. J. Hussey, *Church and Learning in the Byzantine Empire 867-1185*, Oxford 1937, σελ. 88.

2. Για τον τρόπο που αντιμετωπίζονται οι Νεοπλατωνικές μεταφυσικές έννοιες από Βυζαντινούς φιλοσόφους, βλέπε το κεφ. 4 της εισαγωγής του Α. Αγγέλου, Νικολάου Μεθώνης, *Ανάπτυξη της Θεολογικής Στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικού φιλοσόφου*, Αθήνα 1984, σελ. 58-60. Παρόμοια άποψη υποστηρίζει και ο συγγραφέας του άρθρου, για την περίπτωση του Baroccianus 131, *op. cit.* 100· βλ. επίσης L. Clucas, *op. cit.* 174.

3. Στόχος του Συνοδικού, όπως ορθά αντιλαμβάνεται η Hussey, ήταν ο περιορισμός της φιλοσοφίας από αυτόνομη διανοητική ενασχόληση σε απλή προπαγανδευτική



των φαινομένων<sup>1</sup>. Η απολογία του Ψελλού προς εκείνον μας αποκαλύπτει πώς είχαν τα πράγματα. Ο Ψελλός προσπαθώντας να αποκρύψει τον ορθολογισμό του και ζητώντας να καθησυχάσει τον αντιπαλό του, επικαλείται την γνωστή ιεράρχηση της γνώσης: ότι δια της γνώσης του κόσμου και της φύσης των όντων και δια ανοδικών συλλογισμών ανέρχεται στον υπεραισθητό κόσμο· «αὔθις δὲ μεταβάς ἐκεῖθεν, καὶ συλλογιοῦμαι καὶ φυσικοῖς ὁμιλήσω δόγμασι καὶ τοὺς λόγους τῶν γιγνομένων ζητήσω καὶ τὸν Νοῦν πολυπραγμονήσω καὶ τὸ ἐπέκεινα τοῦτο, ἴσως δὲ καὶ περὶ σχήματος ζητήσω. σὺ μὲν οἶει ὥσπερ τὸ πρὶν ἐποιοῦμεν, ἀλλ' ἦν ἐκεῖνα πάντα τῆς ἀληθείας σκιαί· νῦν δὲ οὐχ οὕτως ἐγὼ περὶ τῶν σχημάτων φιλοσοφῶ, ἀλλ' εὗρηται μοι τις ἐντεῦθεν θύρα πρὸς τὰ κρείττονα καὶ ἀνάβασις»<sup>2</sup>. Ο ορθολογισμός όμως τον οποίο επισημάναμε στο έργο των Βυζαντινών φιλοσόφων, θα τους οδηγήσει τελικά να ξεφύγουν και από τα Νεοπλατωνικά σχήματα με τα οποία η μυστικιστική τάση του δόγματος σε πολλά σημεία είχε συνυφανθεί και να προστρέξουν σε ένα αμιγέστερο Πλάτωνα και Αριστοτέλη, όπως θα είναι η εξέλιξη της φιλοσοφικής σκέψης στους μετέπειτα αιώνες.

Τέλος, αξίζει να προσθέσουμε ότι την οντολογική ιεράρχηση καταργεί και ένα άλλο σημαντικό κίνημα αυτής της εποχής, ο ασκητικός μυστικισμός του Συμεών του Νέου Θεολόγου. Ένθερμος υποστηρικτής της Βυζαντινής μοναστικής παράδοσης της *vita ignorata* και σκωπτικός προς τις προσπάθειες αναβίωσης μιάς θύραθεν σοφίας, μιλάει για πρώτη φορά στο Βυζάντιο για μία άμεση σχέση του ανθρώπου με τον Θεό χωρίς την μεσολάβηση μεσαζόντων δυνάμεων. Αν και αντιδιαμετρικός στο ορθολογιστικό ή νοησιαρχικό πνεύμα του Ψελλού, εν τούτοις προδίδει και αυτός μιά τάση καινοτομική για την Βυζαντινή πραγματικότητα, όπως ακριβώς συμβαίνει και με τον Βυζαντινό φιλόσοφο. Απομάκρυνση από το ιεραρχικό σχήμα θρησκευτικότητας όπως αντίστοιχα επιχειρεί και ο Ψελλός στο γνωστικό πεδίο, χαρακτηρίζει την στάση του Συμεών, με αποτέλεσμα τελικά να διανοιχθούν νέοι ορίζοντες θρησκευτικής και διανοητικής ζωής οι οποίοι θα αποτελέσουν και την απαρχή της παρατεταμένης έριδας του ησυχασμού, η οποία στην ουσία της δεν θέτει παρά εκ νέου το «μεθοδολογικό» πρόβλημα της πρόσβασης στο ον.

γνώση. Μαζί της συμφωνεί και ο Clucas, op. cit. 149 και ο Guillard στα σχόλια του στο Συνοδικόν, «Le Synodikon de l'Orthodoxie, Édition et Commentaire» TM 2 (1967), 185-246.

1. Michele Psello, *Epistola a Giovanni Xifilino*, εκδ. U. Criscuolo, Napoli 1973, σελ. 55.

2. *ibid.* 55, 214-220.