

ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΚΑΙ ΑΝΑΓΚΑΙΟΤΗΤΑ ΣΤΗΝ  
ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Αποτελεί κρίση γενικής αποδοχής, ότι η Βυζαντινή Θεολογία (με τους Φώτιο, Νικόλαο Μυστικό, Νικήτα Στθηάτο, Γεώργιο Σχολάριο, Μάρκο Ευγενικό, Θεοφάνη Μηδεία, για να αναφέρω μόνο ορισμένους και εντελώς αντιπροσωπευτικά) παραλαμβάνει από την Πατερική Θεολογία ολοκληρωμένη την διδασκαλία της ελεύθερης βούλησης του ανθρώπου αλλά και της παρουσίας της Θείας Προνοίας στη ζωή του, διδασκαλία που είχε βρει προικισμένους συνηγόρους στους μεγάλους εκπροσώπους του χριστιανικού κηρύγματος και στους Απολογητές, αλλά κυρίως στους Πατέρες της Εκκλησίας και σε άλλους σπουδαίους συγγραφείς (Κλήμη, Γρηγόριο Νύσσης, Νεμέσιο, Μάξιμο Ομολογητή, Θεοφύλακτο Σιμοκάτη, Αναστάσιο Σιναίτη, Ιωάννη Δαμασκηνό), που δικιόρρωσαν την ηθική διδασκαλία της Εκκλησίας<sup>1</sup>.

1. Βασική βιβλιογραφία για την Πατερική και την Βυζαντινή Θεολογία σε σχέση με τὸ θέμα μας: H.-G. Beck, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, Roma 1937 (ἀνατύπ. 1963), 270 σελ.- Th. Nikolaou, «Die Willensfreiheit bei Klemens von Alexandrien», *Φιλοσοφία* 7 (1977) 384-403 - Θ. Νικολάου, *Ἡ ἐλευθερία τῆς βουλῆσεως και τὰ πάθη τῆς ψυχῆς κατὰ Κλήμενα τὸν Ἀλεξανδρέα*, Θεσσαλονίκη 1981, 165 σελ.- G. Lekkas, *Liberté et Progrès chez Origène* (Thèse de Doctorat à l'Univ de Paris-Sorbonne 1995. (υπὸ ἐκτύπωση). Ν.Γ. Πολίτης, *Πηγαί και περιεχόμενοι τῶν περὶ εἰμαρμένης κεφαλαίων τοῦ Νεμεσίου Ἐμῆσης*, Ἀθήναι 1979, 158 σελ.- A. Kallis, *Der menschliche Wille in seinem Grund und Ausdruck nach der Lehre des Johannes Damaskenos*, Münster 1965, 191 σελ.- Γενικές μελέτες και συσχετίσεις με τὴν ἑλληνική σκέψη: Β.Ν. Τατάκης, «Προορισμός και αὐτεξούσιο» στὰ *Θέματα Χριστιανικῆς και Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας*, Ἀθήναι 1952, 125 κ.ἐξ. (ἰδιαιτ. 134-146).- Ε.Π. Παπανούτσος, «Τὸ πρόβλημα τῆς ἐλευθερίας», στὸ *Φιλοσοφία και Παιδεία*, Ἀθήνα 1977 (1957), 13-81 (ἰδιαιτ. 13-17).-Ἰ. Ἀναστασίου, «Ἡ διδασκαλία τοῦ Ἰουστίνου και τῶν Στωϊκῶν περὶ ἐλευθερίας τῆς βουλῆσεως», *Ἐκκλησία* 36 (1959), 196-8, 214-5. — G. Verbeke, «Aristotelisme et Stoicisme dans le «De fato» d'Alexandre d'Aphrodisias» *Archiv für Geschichte der Philosophie* 50 (1968) 73-100. — P. Moraux, «La doctrine de providence dans l'école d'Aristote», στὸ *D'Aristote à Bessarion*, Québec 1970, 41-65 — M. Dragona-Monachou, «Providence and Fate in Stoicism and Prae-Neoplatonism», *Φιλοσοφία*, 3 (1973) 262-306. — J. Rist, «Prohairesis. Proclus, Plotinus et alii», στὸ *De Iamblique à*

Για την Βυζαντινή Θεολογία λοιπόν δεν υπάρχουν τυφλές σκοτεινές δυνάμεις και δεν μένει έδρανος για κενενός είδους Μοιρολατρεία (στις ποικίλες μεταμορφώσεις του όρου «μοίρα»), για καμιά δύναμη ως αρχή -δεύτερη έστω- του κακού. Η πίστη στη δύναμη της ειμαρμένης ή της τύχης ή στην αναπόδραστη επίδραση των άστρων (ότι περιλαμβάνει ο νεώτερος όρος Astralfatalismus) δεν είναι παρά υπολείμματα ειδωλολατρείας, ασυμβίβαστα με την διδασκαλία των Γραφών για την Θεία Πρόνοια και ευδοκία. Εξ άλλου απόλυτη - σχεδόν απροβλημάτιστη - είναι η εμπιστοσύνη των Βυζαντινών θεολόγων στις φυσικές αγαθές προδικθήσεις του ανθρώπου, με κορυφαία την ελευθερη βούλησή του. Σ' αυτήν την ηθική δύναμη του πιστού στηρίζεται άλλωστε βασικά το ηθικό και παιδαγωγικό κήρυγμα της Εκκλησίας, που βλέπει τις δυνάμεις του κακού (στο πρόσωπο του Σατανά, τον μόνο που αποδέχεται τελικά ως έκφραση κι αυτόν της δικής του δισταραμμένης ελευθερης θέλησης) να εξουδετερώνονται από τον συνδυασμό της θέλησης του ανθρώπου για το αγαθό και της ευεργετικής πατρικής ενίσχυσης του πανάγαθου Θεού. Όποτε ίσως και εμφανισθεί κάποια μορφή Δυϊσμού, την αποκρούουν οι θεολόγοι της χριστιανικής Ανατολής με την αποφασιστική προβολή της Πρόνοιας, που διέπει τα πάντα, συναρτά και ενοποιεί τα πάντα, συνιστά τέλος την εκστατική αγάπη του Θεού προς την δημιουργία. Στον χώρο αυτόν της Θείας αγάπης, δύναμης και σοφίας είναι φανερό ότι δεν μπορεί να έχει θέση καμιά ειμαρμένη, καμιά άστατη και ανεξέλεγκτη τύχη. (Στο θέμα της καθολικής κάλυψης των πάντων από την Θεία Πρόνοια υπάρχουν βέβαια και αποκλίσεις από την πατερική παράδοση. Ο Μάρκος Ευγενικός π.χ. στα πλαίσια της υπεράσπισης του άβρου ζωής» - θα αναφερθώ σε λίγο και στο θέμα αυτό - δέχεται ότι ο Θεός ορίζει μόνον τα καθόλου και από τα επί μέρους μόνον όσα είναι πρώτα και συνεκτικά των άλλων, όχι δηλαδή τα «μερικά» και τα «άόριστα πλήθει». Πρόκειται για μια συμβιβαστική λύση στο πρόβλημα της πρόγνωσης και του προορισμού, που βασίζεται βέβαια σε μία διάκριση του Ιωάννου Δαμασκηνού: «υπό Πρόνοιαν» ευρίσκονται μόνον «ατά κατ' ευδοκίαν», όχι «ατά κατὰ συγχώρησιν ή έγκτάλειψιν»).

Στενά συναρτημένο με την ελευθερη βούληση του ανθρώπου και την ύπαρξη και ευεργετική παρουσία Θείας Πρόνοιας είναι, όπως αμέσως πύο πρίν υπαινίχθηκα, το πρόβλημα της πρόγνωσης και του προορισμού του ανθρώπου, καθώς και το πρόβλημα του κακού και του πόνου<sup>1</sup>. Έχει υπο-

*Proclus*, Genève, Entretiens Fond. Hardt XXII, 1975, 103-122. — W. Beierwaltes, «Pronoia und Freiheit in der Philosophie des Proklus», *Freiburger Ztschr. für Philosophie und Theologie* 24 (1977) 88-111.

1. Πρβλ. την γενικότερα βαρυσήμαντη έπιστολή του Μιχαήλ Ψελλού Προς 'Ιωάννην Ξιφιλίον», έκδοση U. Criscuolo, *Michele Psello Epistola a Giovanni Xifilino*,

στηριχθεί ότι η εμβάθυνση της Ανκτολικής Θεολογίας στα προβλήματα αυτά δεν φθάνει την θεωρητική επεξεργασία, που έχει κάνει στην Δύση με τρόπο κλασικό και για πολλούς αιώνες καθοριστικό ο ιερός Αυγουστίνος<sup>1</sup>. Οπωσδήποτε για το Βυζάντιο ισχύουν χωρίς ιδιαιτέρη νέα επεξεργασία οι βλακικές θέσεις του μεγάλου Συστηματικού της Ανκτολικής Θεολογίας, του Ιωάννου Δαμασκηνού (8ος αιώνας). Για την κατάφαση της ελευθερίας του ανθρώπου ο κλασικός ορισμός του είναι «τὰ ἐφ' ἡμῖν οὐ τῆς Προνοίας ἐστίν, ἀλλὰ τοῦ ἡμετέρου αὐτεξουσίου (ἄ' ὅσα αποτελοῦν δικές μας διαθέσεις, αποφάσεις, πράξεις δεν εξαρτώνται ἀπὸ τὴν Θεῖα Πρόνοιαν ἀλλ' ἀνήκουν στὴν δική μας ἐξουσίαν)». Για το πρόβλημα της πρόγνωσης και του προορισμού ἔμεινε καθοριστικό ὡς τους ἔσχατους βυζαντινούς χρόνους το αξίωμα του Δαμασκηνού: Πάντα μὲν προγινώσκει ὁ Θεός, οὐ πάντα δὲ προορίζει. Προγινώσκει γὰρ καὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν, οὐ προορίζει δὲ αὐτὰ («Ὁ Θεός γνωρίζει ἐκ τῶν προτέρων τὰ πάντα, δὲν τὰ καθορίζει ὁμῶς ἐκεῖνος. Ἔτσι γνωρίζει προκαταβολικά και ὅσα οφείλονται στὴν δική μας προκίρρηση / βούληση, ἀλλ' αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι τὰ ἔχει προκαθορίσει ἐκεῖνος»)<sup>2</sup>. Ἐκ δούμε στα ἐπόμενα τὴν σημασία του κεντρικού αὐτοῦ προβλήματος και τὴν φιλοσοφική επεξεργασία του.

Πρὶν περάσουμε στο κύριο θέμα της Ομιλίας, που εἶναι βέβαια ἡ «Ελευθερία και αναγκαιότητα στὴν φιλοσοφική σκέψη τῶν Βυζαντινῶν», λίγα ἀκόμη για τὴν γενικότερη προβληματική μας στὴν Βυζαντινή Θεολογία, σε συνάρτηση πάντα με τὸ (φιλοσοφικό) πρόβλημα της ελευθερίας και της αναγκαιότητας.

Napoli 1973, 87 σελ., ὅπου σελ. 53, στιχ. 119-123: ... τὰς ἀρετὰς ρεῖν οἰησόμεθα ἀνωθεν ἀπὸ τῆς πρώτης πηγῆς εἰπεῖν δὲ καὶ τῆς ἡμετέρας γνώμης και ἀπὸ τῆς ἐπ' ἄμφω τοῦ αὐτεξουσίου ῥεπέης. Βλ. ἀκόμη τὸ Κατηγορία τοῦ ἀρχιερέως <Μιχαὴλ Κηρουλαρίου> (*Scripta Minora*, ed. E. Kurtz — Fr. Drexler, 1, Milano 1936, 232-328, ὅπου 253.8: ... ἐρῶ τὴν ἀρετὴν και τὴν κακίαν ἐκ κοινοῦ ὀρημητορίου τῆς προαιρέσεως ἀφίημι. - Για τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ σὲ συνάρτηση μάλιστα με τὴν Πρόνοιαν νὰ προσεχθεῖ τὸ κεφ. 96 τῆς *Λιθασκαλλίας παντοδαπῆς* (*Λιατὶ ὅλων ἐστὶ τὸ κακόν*) τοῦ Ψελλοῦ, ὅπου διατυπώνεται ἡ ἔσποψη, ὅτι τὸ κακὸν ὑπάρχει στὸν κόσμον γιὰ χάρι τῆς πρόνοιας, ἔτσι δηλ. ὥστε νὰ καταδειχθεῖ ἡ πληρότητα τῆς Θεῖας Πρόνοιας, ἡ ὁποία συντηρεῖ, παρὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ κακοῦ, ἕνα τέλειον κόσμον (*Τὸ κακόν διὰ τὴν εἰς τὸν κόσμον πρόνοιαν. σαφῆστατα δὴπου δεικνύεται διὰ τὴν πρόνοιαν εἶναι τὸ κακόν, ἵνα τελείως ἢ πρόνοια, τέλειον ἀποφίνασα τὸν κόσμον*). Βλ. και τὸ μικρὸ κείμενο *Περὶ τοῦ κακοῦ*, ποῦ ἐξέδωσε ὁ P. Gautier (σημ. σελ. 209, ), σελ. 56, με τὴν συμπερασματική θέση: Οὐ τούτων παρὰ τῶν δημιουργῶν ἡ κακία, ἀλλὰ παρὰ τὰς τῆς ψυχῆς ἡμῶν αἰρέσεις τὴν ἀνίπαρξον, ἵν' οὕτως εἴπωμι, ὑπαρξῶν εἴληχε (ὕστερα ἀπὸ μία πολὺ ἐνδιαφέρουσα ἀνάλυση τῆς λειτουργίας τοῦ λογικοῦ και τοῦ ἀλόγου και τὴν ἀπόδοση τοῦ κακοῦ και τοῦ αἰσχούς στὴν πρὸς ἄλληλα μίξη).

1. Βλέπε π.χ. H.-G. Beck, *Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes in 14. Jh.*, München 1952, 96 ἔπ.

2. Ἐκδόσεις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, παράγρ. 25 (39) *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν, τούτεστι τοῦ αὐτεξουσίου*, 29 (43) *Περὶ πρόνοιας*, 30 (44) *Περὶ προγνώσεως και προ-*

Από τον 7ο αιώνα έως και τα μέσα του 15ου, σε όλη δηλαδή την πρώτη και την κυρίως Βυζαντινή περίοδο, ένα κυρίαρχο θεολογικό πρόβλημα, στενά δεμένο με την χριστιανική κοσμοθεωρία και βιοθεωρία, είναι το πρόβλημα του «όρου», δηλαδή του προκαθορισμού του τέλους της ζωής του ανθρώπου. Οι Βυζαντινοί θεολόγοι και πολλοί από τους γνωστούς συγγραφείς φιλοσοφικών έργων - κλυπτόμενοι και από ανάλογη διχροφοποίηση στην Πατερική παράδοση - είναι μοιρασμένοι σε δύο «στρατόπεδα», εκείνους που δέχονται ότι η Πρόνοια καλύπτει και τον «όρον ζωής» και εκείνους που τον εξαιρούν από την Πρόνοια και τον «προορισμό». (Στην πρώτη ομάδα ανήκουν σημαντικά ονόματα, όπως ο Πατριάρχης Γερμανός Α', Ιωάννης Δαμασκηνός, Νικήτας Σιθηάτος και οι Μιχαήλ Ψελλός, Νικόλαος Μεθώνης, Θεόδωρος Μετοχίτης, Γεώργιος Σχολάριος, Μάρκος Ευγενικός, Θεοφάνης Μηδείας) - στους «πολεμίους» του «όρου ζωής» ο Θεοφύλακτος Σιμοκάτης, Αναστάσιος Σιναιίτης, ο Φώτιος, ο Νικόλαος Α' Μυστικός, οι Μιχαήλ Γλυκάς, Νικηφόρος Βλεμμύδης, Ιωσήφ Βρυένιος κ.ά.).

Το σημαντικό εδώ είναι ότι υποστηρικτές και πολέμιοι του προκαθορισμού του τέλους της ζωής ομοφωνούν ότι αυτός δεν επηρεάζει την ελευθερία της βουλήσεως του ανθρώπου, γιατί (α) είναι δεδομένη η υπερχρονική γνώση των πάντων από τον Θεό, άρα ο Θεός γνωρίζει και το χρονικό όριο της ζωής μας, το οφειλόμενο σε φυσικές αιτίες και την προαίρεση, (β) ο τρόπος της γνώσης του Θεού είναι υπερφυσικός και δεν επηρεάζει «τά τῆς φύσεως». Επομένως πρόνοια και προαιρέσεις (ηθική ευθύνη του ανθρώπου) δεν αλληλοαποκλείονται. Θα δούμε παρακάτω αναλυτικότερα την σχετική (και φιλοσοφική) επιχειρηματολογία.

\* \* \*

Στην έκθεση τώρα και εκτίμηση των στοιχείων, που μας επιτρέπουν να συνθέσουμε τις κύριες θέσεις της φιλοσοφικής επεξεργασίας του προβλήματος της ελευθερίας του ανθρώπου και της όποις δέσμευσής του από την ύπαρξη θεϊκής δύναμης, που προνοεί γι' αυτόν και τον κόσμο, πρέπει να ληφθούν εξ αρχής υπόψη ορισμένα σημαντικά δεδομένα.

Το πρώτο είναι η έντονη επίδραση της χριστιανικής Θεολογίας στην διαμόρφωση της βιοθεωρίας, αλλά και της κοσμοθεωρίας, των Βυζαντινών γενικά. Και επειδή ακριβώς είναι δεδομένη η θεμελιακή σημασία της πίστης στην ελευθερία της βούλησης του ανθρώπου και στην ύπαρξη πανάγαθης και παντοδύναμης Θείας Πρόνοιας - και είναι αυτόνομο ότι η Βυζαντινή Θεολογία συνεχίζει σταθερά την μεγάλη πατερική παράδοση της Ανατολικής Εκκλησίας - δεν έχουμε στο Βυζάντιο μεγάλα θεωρητικά και συστηματικά έργα επώ-

ορισμού (Ελ. την έκδοση Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1976: Κείμενο-Μετάφραση-Εισαγωγή-Σχόλια Ν. Ματσούκα, σελ. 186-206).

νυμων φιλοσόφων, αφιερωμένα στην προβληματική της ελευθερίας και της αναγκαιότητας.

Η διαπίστωση αυτή θα μπορούσε ίσως να οδηγήσει σε αποδυνάμωση του ενδιφερόντός μας για το θέμα, η σύγχρονη όμως διερεύνηση ενός τόσο κεντρικού θέματος, όπως των σχέσεων Φιλοσοφίας και Θεολογίας στο Βυζάντιο, έκανε δυνατή μια πιό ουσιαστική εμβάθυνση, με σημαντικές προεκτάσεις, στα ζητήματα των αλληλοεξαρτήσεων, της πρωτοτυπίας και των σχέσεων σε ειδικά θέματα, όπως η προβληματική μας. Και επειδή θεωρώ τα νέα πορίσματα μας, στα οποία έχω και προσωπική συμβολή, ιδιαίτερα σημαντικά, συγχωρείστε μου μια όσο γίνεται πιο σύντομη παρέμβαση, που θα σας μεταφέρει βασικές μόνο θέσεις, όπως τις παρουσίασα στην καταληκτική συνεδρίαση του 8ου Συνεδρίου Μεσοβιανικής Φιλοσοφίας (Ελσίνκι 1987), στηριγμένος στα πορίσματα της νεώτερης έρευνας στην περιοχή των Βυζαντινών σπουδών γενικότερα<sup>1</sup>.

α) Παρά την ριζοσπαστική χρησιμοποίηση της έννοιας της «φιλοσοφίας», μετά την επικράτηση του Χριστιανισμού, για την δήλωση της χριστιανικής, της ασκητικής και της μοναστικής βιοθεωρίας, η Φιλοσοφία έμεινε σε όλη την διάρκεια της Βυζαντινής εποχής η επιστήμη της γνώσης των βασικών για τον κόσμο και τον άνθρωπο αληθειών. Κατά κανόνα η «έλληνηκή» αυτή φιλοσοφία χαρακτηριζόταν πάντα με τους όρους «ή έξωθεν» «ή θύραθεν φιλοσοφία», σε αντιπαράθεση προς την «καθ' ήμās φιλοσοφία», δηλαδή την Θεολογία.

β) Η γνωστή φράση «philosophia ancilla theologiae» (η φιλοσοφία είναι θεραπαινίδα της θεολογίας), που προέρχεται από την θεολογική σχολή της Αλεξανδρείας (Κλήμης, Ωριγένης κ.ά.), ανάγεται όμως στον Φίλωνα τον Ιουδαίο, έγινε δεκτή από τους Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας (που ήξεραν να χρησιμοποιούν σε μεγάλη έκταση την αρχαία φιλοσοφία για το ερμηνευτικό τους έργο) και διατυπώθηκε στον Λατινικό Μέσαίωνα ως επιβεβίωση του υπηρετικού χαρακτήρα της φιλοσοφίας απέναντι στην θεολογία, αυτή λοιπόν η διακήρυξη δεν αντιπροσωπεύει την κυρίαρχη θέση στο Βυζάντιο. Στον Ελληνικό Μεσαίωνα δεν πραγματοποιήθηκε ποτέ η ένταξη και ενσωμάτωση της Φιλοσοφίας (και ιδιίτερα της Λογικής) στην Θεολογία, όπως έγινε στη Δύση. Πραγματικά, εξαιτίας μιας βαθιά ριζωμένης επιφυλακτικότητας, που δεν διαλύθηκε ποτέ εντελώς, απέναντι στην αξία της διαλεκτικής ως μέσου για την διερεύνηση και την δικτύωση των αρχών της Θεολογίας, και παρά την παραδοσιακή εκτίμηση των Βυζαντινών για την Ελληνική Φιλοσοφία, η

1. «Die theoretische und praktische Autonomie der Philosophie als Fachdisziplin in Byzanz», *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the 8th Intern. Congress of Medieval Philosophy (1987)*, Vol. I, Helsinki 1990, 223-7.

συστηματική θεολογική μέθοδος με χρήση της διαλεκτικής έμεινε το πολύ μόνο στο επίπεδο κάποιων προθέσεων. Και επειδή τελικά στην Φιλοσοφία και στην Λογική στην καλύτερη περίπτωση ανηγωνρίζεται μιά, υποδεέστερη πάντως, αξία, πρέπει τελικά να μιλούμε για μιά μόνιμη διαφοροποίηση Φιλοσοφίας και Θεολογίας στο Βυζάντιο.

(γ) Στο θέμα της πρακτικής αυτονομίας της Φιλοσοφίας ως μάθησης έχουμε τώρα περισσότερα στοιχεία για την κατάσταση της ανώτερης παιδείας στο Βυζάντιο. Τα λεγόμενα Πανεπιστήμια στο Βυζάντιο ήταν λοιπόν κατά πρώτο λόγο εκπαιδευτήρια στελεχών της Διοίκησης με στόχο την γενική (κοσμική) παιδεία, και ο χαρακτήρας τους ήταν βασικά ιδιωτικός. Έχουν βέβαια αυτοκρατορική προστασία και ενισχύονται σε πολλές περιπτώσεις και από την Εκκλησία, κυρίως με την παρχώρηση μοναστηριακών κτιρίων, χωρίς να έχουν για τον λόγο αυτό εκκλησιαστικό χαρακτήρα. Θεολογικές σχολές (για κληρικούς και θεολόγους) και θεολογικές δραστηριότητες ως στερεά διχομορφωμένοι θεσμοί δεν υπήρξαν ποτέ στο Βυζάντιο. Από την άλλη μεριά, όπως προκύπτει από συγκεκριμένες περιπτώσεις «ακταδίκης» διδασκάλων της Φιλοσοφίας για «απόκλιση από την ορθόδοξη διδασκαλία» (Ιωάννης Ιταλός, Ευστράτιος Νικαίης), σε τέτοιες περιπτώσεις που σηκνώνουν επέμβαση της κρατικής εξουσίας ή των εκκλησιαστικών αρχών στο εκπαιδευτικό έργο, τα ελατήρια - γνωρίζουμε τώρα πολύ καλύτερα - είναι κυρίως πολιτικά και προσωπικά. Αλλά σε μονιμότερη βάση τα φαινόμενα αυτά συνδέονται και με την αδύνατη θέση των διδασκάλων της Φιλοσοφίας (σε σύγκριση με άλλους αξιωματούχους), που κινούνται και εργάζονται πάντα ως ιδιώτες και όχι στα πλαίσια ενός εκπαιδευτικού συστήματος καλά οργανωμένου από την πολιτεία ή την Εκκλησία (όπως στη Δύση). Και σε κάθε περίπτωση, που έχουμε άνθιση του εκπαιδευτικού έργου και των φιλοσοφικών σπουδών, ο κύριος παράγων γι' αυτό είναι οι ισχυρές προσωπικότητες που δρουν στην συγκεκριμένη εποχή.

Συμπερασματικά: η Βυζαντινή Θεολογία στον κύριο και αντιπροσωπευτικό κορμό της δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως επιστήμη, δηλαδή ως μάθηση για την οποία είναι αναγκαία η λογική μέθοδος και οι επακριβωμένοι διαλεκτικοί ορισμοί. Από τα τρία αποδεικτικά στοιχεία της όποιας θεολογικής μεθόδου, την Γραφή, τους Πατέρες και τον φιλοσοφικό λόγο, στο Βυζάντιο αμφισβητήθηκε ή παρχμερίσθηκε συνειδητά η λογική διεργασία. Και όταν προς το τέλος του Βυζαντίου επιχειρήθηκε η εισαγωγή της διαλεκτικής στην θεολογική προβληματική της εποχής, αυτό έγινε με την επίδραση της Δυτικής Σχολαστικής. Η Βυζαντινή Θεολογία έμεινε λοιπόν ως το τέλος της αυτοκρατορικής αδιαχώριστα συναρτημένη με την ορθόδοξη πνευματικότητα, όπου είναι φανερή μια επιβλητική, και

συχνά δύσκολα οριοθετούμενη, επιρροή του Βυζαντινού μοναχισμού. Με τους σημαντικότερους και πιο πρωτότυπους εκπροσώπους της (Συμεών ο Νέος Θεολόγος, Γρηγόριος Παλαμάς, Νικόλαος Καβάσιλας κ.ά.) η Βυζαντινή Μοναστική Θεολογία περναίνει σε μεγάλη έκταση, κι εκεί ακόμη όπου πιστεύει ότι εκφράζεται πιο διερευνητικά (ο Παλαμάς δέχεται και χρησιμοποιεί τον αποδεικτικό συλλογισμό), μια Θεολογία της εσωτερικής θέασης και της εικόνας.

\* \* \*

Και τώρα στο κύριο μέρος της ομιλίας. Υποχρεωμένος να βασιστώ σε προσωπική έρευνα - καθώς λείπουν ακόμη σχετικές εργασίες - συγκεντρώσα ορισμένα σύντομα κείμενα, ιδιαιτέρως ωστόσο περιεκτικά και, όπως πιστεύω, απόλυτα αντιπροσωπευτικά αυτού που θα περιμέναμε ως προβληματική και ως επεξεργασία λύσεων στο φιλοσοφικό πρόβλημα της ελευθερίας της βουλήσεως στο Βυζάντιο. Τα κείμενα αυτά ανήκουν: στον μεγάλο πολυίστορα και ύπατο των φιλοσόφων Μιχαήλ Ψελλό (11ος αιώνας), στον Ισαάκ Σεβαστοκράτορα, τον αδελφό του Αλεξίου Α' Κομνηνού (12ος αιώνας), τον Νικόλαο Μεθώνης (απέθανε το 1165), τον φιλόσοφο της Νικαίας Νικηφόρο Βλεμμύδη (1197-1272), ένα Ανώνυμο συγγραφέα του 13ου ή 14ου αιώνα, που εκδόθηκε τελευταία, καθώς και στον λόγιο αυτοκράτορα Μανουήλ Β' Παλαιολόγο (1391-1425).

Στο πρόβλημα της ανάγκης, της ειμαρμένης, της Πρόνοιας, της προαίρεσης, της πρόγνωσης και τα σχετικά αναφέρεται ο Μιχαήλ Ψελλός κυρίως σε σύντομα κεφάλαια της «Παντοδαπής Διδασκαλίας» του (§104 Περί ανάγκης, § 105 Περί ειμαρμένης, § 106 Περί τύχης και αυτομάτου, έκδοση L.G. Westerink 1949), σε ένα κείμενο, απάντηση σε απορία μοναχού, «Περί όρισμού του θανάτου» (στην ίδια έκδοση, Παράρτημα I) και στο κείμενο του Κώδικα της E.B.E. 478 (φ. 286-290) «Ότι οὐκ άλλοιούται τὰ ένδεχόμενα τῇ ώρισμένη του Θεού γνώσει περι αυτά» (έκδοση του κειμένου P. Gautier του 1981)<sup>1</sup>. Αξιοθύμαστα είναι σε όλα αυτά τα

1. Michael Psellus, *De omnifaria doctrina. Critical Text and Introduction by L.G. Westerink, Utrecht 1949, 111*, έπου και τὸ *Περί όρισμοῦ τοῦ θανάτου* (Appendix I, 100-102). Βλέπε και τὸ κείμενο τοῦ Κώδ. E.B.E. 478 «Ότι οὐκ άλλοιούται τὰ ένδεχόμενα τῇ ώρισμένη του Θεού γνώσει περι αυτά: νέα κριτική έκδοση P. Gautier, «*Collections inconnues ou peu connues de textes pselliens*», *Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 1 (Bologna 1981) 51-53. -- Τὸ μικρὸ κείμενο *Εἰς τοὺς λέγοντας ὅρον εἶναι θανάτου*, ποὺ δημοσίευσσε και σχολίασε ὡς Ψελλικὸ ὁ P. Joannou (BZ 51/1958, 10-14), δὲν ανήκει στὸν μεγάλο σοφὸ τοῦ 11ου αἰ., εἶναι ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Θεοφυλάκτου Συμοκάτου «Ότι οὐχ ὅροι ζωῆς τοῖς ανθρώποις πετήγασι (νέα έκδοση με ἀγγλική μετάφραση: Ch. Garton — L.G. Westerink, *Theophylactus Simocates, On Predestined Terms of Life*, Buffalo, N.Y. (Arethusa Monographs VI) 1978. Γιὰ τὸ θέμα τῆς πα-

κείμενα ο καθαρά φιλοσοφικός προσανατολισμός τους και η περιεκτική και προσεκτική διατύπωση των ορισμών.

Τα κύρια σημεία της διδασκαλίας του Μιχαήλ Ψελλού είναι: Η ανάγκη (αναγκαιότητα) στην γλώσσα των φιλοσόφων είναι «δύναμις τις αναγκαστική τοῦ ἀποτελέσματος», μόνο όμως όταν «πάντα συντρέχουσι πρὸς τὸ γενέσθαι ἢ μὴ καὶ μηδὲν τι ἀντιπίπτει ἢ ἀντίκειται πρὸς τοῦτο» («Τοῦτο ὀνομάζουσιν οἱ φιλόσοφοι ἀνάγκην, ἀπαραίτητόν τε καὶ ἀμετάθετον»). Το καλύτερο παράδειγμα για την γνώση και κατανόηση της σημασίας του αναγκαστικού το προσφέρει η Αστρονομία, όπου η επιστημονική γνώση των «ἀστρῶν σχημάτων», είναι δυνατή, επειδή ακριβώς αυτά εξαρτώνται από σταθερά «ὕψωματα καὶ φάσεις καὶ οἰκοδεσποτείας» (κατά την διατύπωση του Ψελλού). - Ὅταν ωστόσο η δύναμη αυτή (ἢ ἀνάγκη) περιορίζεται στα «μερικά» (σε ἐπὶ μέρους φαινόμενα), τότε δεν έχουμε αναγκαστικό αλλά ἐνδεχόμενον αποτέλεσμα, «ὡς δυνάμενον καὶ γενέσθαι καὶ μὴ γενέσθαι». - «Κυρίως (κατὰ κυριολογίαν) ἐνδεχόμενον» είναι βέβαια «τὸ ὑπὸ τὴν ἡμετέραν προχίρσιν κείμενον». Αυτό επιδέχεται «ἕσσην καὶ ὁμοίαν ῥοπήν ἐφ' ἑκάτερον».

Για το σημαντικό στην φυσική και ηθική φιλοσοφία, από την αρχαιότητα, θέμα του ενδεχομένου έχουμε τώρα την αναλυτική επεξεργασία του Μιχαήλ Ψελλού στο κείμενο του κώδικα της Ε.Β.Ε. 478, που όπως είπα εκδόθηκε το 1981. Από τις τρεις περιοχές του ενδεχομένου (α) «τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐνδεχόμενον», όπου αίτια είναι η φύσις ἢ ἡ τέχνη, (β) «τὸ ὡς ἐπ' ἑλαττον ἐνδεχόμενον», με αίτια την τύχη ἢ το αὐτόματον, ἢ γ' περίπτωση («τὸ κυρίως ἐνδεχόμενον») είναι εκείνη, όπου εκδηλώνεται ισχυρή η προαίρεση. Ο Ψελλός αντιμετωπίζει ἐδῶ την ἔνσταση ὅτι, εφόσον ο Θεός «ὠρισμένως οἶδε τὴν ἔκβασιν τῶν ἐνδεχομένων..., φροῦδόν ἐστι τὸ ἐνδεχόμενον». Κι ἀκόμη ὅτι, εφόσον «ὕπὸ τῆς Προνοίας διακυβερνᾶται τὰ ἐν τῷ κόσμῳ πράγματα, πάντα ὠρισμένως καὶ ἐξ ἀνάγκης γίνεται». Για τον φιλόσοφό μας: «κατὰ τὴν ἠθικὴν φιλοσοφίαν οὐ πάντα ἐστὶ καὶ γίνεται ἐξ ἀνάγκης, ἀλλ' ἐστὶ τινὰ καὶ ἐφ' ἡμῖν». Αλλά και «κατὰ τὴν πρώτην φιλοσοφίαν» (στην οποία κινούνται και οι θεολόγοι) θα συναχθεῖ, ὅτι «ἐστὶ τινὰ καὶ ἐπὶ τῶν ἐνδεχομένων ἐκβαίνοντα, ὧν ἀνάγκη τὴν γένεσιν ἀνάγειν ἐπὶ μερικᾶς, δηλονότι ἄλλοτε ἄλλως ἐχούσας αίτίας». Το κρίσιμο σημείο στην διαπραγμάτευση του Ψελλού είναι και πάλι η διάκριση της γνώσης σε εκείνη, που (α) κριτικῶς <ἀριστα> γινώσκει, (β) χειρόνως <πολὺ κακά, ἀβέβαια> γινώσκει, και (γ) συστοίχως <με ἀντίστοιχη ἀκρίβεια> γινώσκει

τρότητας βλ. Ch. Astruc, Une fausse attribution réparée. L'opuscule de 'Psellos' *Εἰς τοὺς λέγοντας ὅρον εἶναι θανάτου restitué à Théophylacte Simokattès*, *Travaux et Mémoires* 5 (1977) 357-61.



τὸ γινωσκόμενον. Ο ἀνθρώπινος νούς «γινώσκει κρειττόνως τὰς πολιτικὰς πράξεις, συστοίχως ἑαυτὸν, ἀλλὰ χειρόνως τὰς θείας διακοσμήσεις. Ὁ Θεὸς γινώσκει κρειττόνως τὰ πάντα, ἄρα καὶ τὰ ἐνδεχόμενα καὶ μάλιστα κρειττόνως τῆς αὐτῶν ἐκείνων φύσεως». Ἔτσι «τὸ αὐτὸ ἐστὶ τῇ μὲν φύσει τῇ ἑαυτοῦ ἐνδεχόμενον, τῇ δὲ γνώσει τοῦ Θεοῦ ὠρισμένον». Γι' αὐτὸ -καταλήγει ὁ Ψελλός- «οὐ χρῆ νομίζειν ὅτι ἀναγκάσιον ἔξει τὴν ἐκβασιν ἃ λέγομεν ἐνδεχόμενα διὰ τὸ ὑπὸ Θεοῦ γινώσκεσθαι αὐτὰ ὠρισμένως». Η καταφαση της προαιρέσεως καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν στὴν περιοχὴ τοῦ ἐνδεχομένου εἶναι ἀπόλυτη.

Για τὴν εἰμαρμένη ὁ Βυζαντινὸς φιλόσοφος σπεύδει νὰ δηλώσει, ὅτι ὅποιος γνωρίζει με ἀκρίβειαν τί ἀντιπροσωπεύει καὶ «ὄθεν καὶ ὅποια τὴν φύσιν ἐστὶ» θὰ ἔχει ἐπιτύχει σπουδαίαν φιλοσοφικὴν κατάρτησιν. Καὶ τούτο, γιὰ τοὺς πολλοὺς ἀπορρίπτουν συλλήβδην τὸν ὄρο «εἰμαρμένη» («τοῦνομα πρὸς τοὺς πολλοὺς ἀτιμάζεται») - θὰ ἐπικεντρωθῶ στο ἐνδικέρον αὐτὸ σημεῖο), ἐνῶ βέβαια γιὰ τοὺς σοφοὺς ἀποτελεῖ πολὺ σωστὰ θέματα φιλοσοφικῆς ἀπορίας καὶ λύσεως. Τι εἶναι λοιπὸν «εἰμαρμένη»; Ἐνῶς γενικὸς ὀρισμὸς-γράφει ὁ Ψελλός- θὰ ἦταν: «ἡ φύσις τοῦ κόσμου ἢ κινουσα τὰ σώματα». Τὸν ἴδιο ὅμως δὲν τὸν ἱκανοποιεῖ. Ὁ δικὸς του «κατὰ μέρος» (ἐξειδικευμένος) ὀρισμὸς-αδιάβλητος καὶ γιὰ τὸ χριστιανικὸ δόγμα, προσθέτουμε εμεῖς - εἶναι: «Εἰμαρμένη ἐστὶ δευτέρα τις τῆς Προνοίας ἔλλαμψις καὶ ἐπιστάσις οὐ κατ' εὐθεῖαν τὴν κίνησιν ἔχουσα, ὡσπερ ἡ κυρίως Πρόνοια, ἀλλὰ δεομένη καιρῶν καὶ χρόνων καὶ τόπων εἰς ἀποτελέσασιν» (ἔχει δηλαδὴ φυσικὰς προϋποθέσεις). Ὡστε ἡ εἰμαρμένη δὲν εἶναι παρὰ ἓνα ὄργανο τῆς Προνοίας, ποῦ ἀφορὰ μάλιστα μόνο τὰ υλικὰ σώματα στυφυσικὸν κόσμον, γιὰ τὸ -ὡπως διευκρινίζει ὁ φιλόσοφος- «τὰ ἀσώματα ὑπὸ πρόνοιαν ἐστὶ μόνον, τὰ δὲ σώματα ὑπὸ πρόνοιαν καὶ εἰμαρμένην».

Ἡ ἀποφασιστικὴ αὐτὴ διάκρισις, ποῦ τὴν κληρονομημένη ἀπὸ τὴν ἐλληνικὴν φιλοσοφίαν ἐννοια τῆς εἰμαρμένης περιορίζει στὴν φυσικὴ μόνον ἀναγκαιότητα (δηλαδὴ δὲν ἰσχύει στα ἀνθρώπινα, στὸν κόσμον τῶν ἐνδεχομένων καὶ τῆς προαιρέσεως), γίνεται ἀκόμη σαφέστερη στὴν διατύπωσιν τοῦ γενικοῦ σχήματος, ποῦ ἰσχύει κατὰ τὸν Ψελλό, γιὰ τὴν φύσιν τοῦ ἀνθρώπου: «Ἡ καθ' ἡμᾶς φύσις (ὁ ἀνθρώπος) οὐχ ἀπλῆ τις ἐστὶν..., ἀλλὰ διοικούμεθα τὰ μὲν ὑπὸ πρόνοιαν, τὰ δὲ ὑπὸ φύσεως, τὰ δὲ ἐκ προαιρέσεως» («Περὶ ὀρισμοῦ τοῦ θανάτου», στ. 71). Καὶ συνεπῆς πρὸς τὴν διάκρισιν: κυρίως πρόνοια - φυσικὴ ἀναγκαιότητα/εἰμαρμένη («δευτέρα τις τῆς πρόνοιαν ἐπιστάσις»), ἀλλὰ καὶ γιὰ νὰ διασφαλίσῃ τὸ δογματικὰ ἀδιάβλητο τοῦ ὀρισμοῦ του, ὁ Ψελλός προσθέτει: «Καὶ οὐ τοῦτο λέγω, ὡς δέιστηκέ τι τῆς Προνοίας καὶ τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' ὅτι καὶ τᾶλλα ἐκείθεν τὴν οὐσίαν λαχόντα ἢ φυσικῶς περὶ ἡμᾶς ἐνεργεῖ ἢ προαιρετικῶς».

Η σπουδαιότερη απόδειξη για το ότι με το θνητό σώμα μας είμαστε υπο-τχημένοι και στην φύση (στην φυσική αναγκαιότητα και φθορά) είναι, ότι «πράτ τὸ μέρος της προκίρεσεως, και κρυμοὶ και ἄστοποι γινῶμι σβεννύουσιν ἡμῶν τὴν ζωὴν, ὅτι και φύσεως μετεσχήκουμεν» (Δηλαδή: «πράτ το ότι ο άνθρωπος δικθέτει και προκίρεση /ελεύθερη βούληση <που ασφαλώς θέλει την παράταση της ζωής του>, βρειά καιρικά φκινόμενα και κακές επιλογές του καταστρέφουν την ζωή του, ακριβώς διότι ο άνθρωπος έχει και φυσική υπόσταση»).

Στο μικρό κείμενο «Περὶ ὀρισμοῦ τοῦ θανάτου», από το οποίο προέρχεται ο παραπάνω ορισμός του Μιχαήλ Ψελλού, ο φιλόσοφος μας επεξεργάζεται (και «λύει») και το πολυσυζητημένο θέμα της προ-γνώσεως και του προορισμού. Και όπως ο ίδιος σπεύδει να δηλώσει εισχωγικά, το σημαντικό δεν είναι το κατά πόσον ο Θεός γνωρίζει τα χρονικά ὀρια της ζωής μας (πράγμα αυτονόητο με δεδομένη την υπερχρονική γνώση/πντογνωσία του), αλλά το κείριο θέμα είναι: πώς -πράτ την βεβικιότητα της θείας πρόγνωσης - διασφαλίζεται ἀπόλυτα η ελευθερία της βούλησης του ανθρώπου (η προκίρεσις). Την λύση του ο Ψελλός οικοδομεί σε μεγάλο βχθμό στην επιχειρηματολογία του τελευταίου μεγάλου Νεοπλατωνικού, του Πρόκλου, δηλαδή αξιοποιεί φιλοσοφική επιχειρηματολογία. Και πιστεύω ότι έχουμε εδώ μιὰ από τις δικυγέστερες δικτυπώσεις της λύσης του προβλήματος: η πρόγνωση - διδάσκει ο Ψελλός - δεν σημαίνει επέμβαση στη φύση και στην προαίρεση.

Η βασική θέση του είναι: Το ίδιο γνωστικό αντικείμενο εμφανίζεται διαφορετικά στο γνωρίζον υποκείμενο με βάση την οντολογική βχθμίδα του (του υποκειμένου). Η Θεία Πρόνοια γνωρίζει και τα ωρισμένα και τα ἀόριστα με τρόπο ωρισμένο. («Ἡ γνῶσις, μέση οὔσα τοῦ γινωσκομένου και τοῦ γινώσκοντος, ὄρηται μὲν ἀπὸ τοῦ γινώσκοντος, εἰλεῖται δὲ περὶ τὸ γινωσκόμενον και ὄμοιωται τῷ γινώσκοντι <είναι αντίστοιχη προς το γνωρίζον υποκείμενο>»). Τῷ Θεῷ οὔδεν ἀόριστον. Ὁ Θεός πάντα ὄρισμένως γινώσκει, ἄλλη γάρ γνῶσις ψυχῆς, ἄλλη νοῦ, ἄλλη Θεοῦ»). Ο τρόπος λοιπόν της γνώσης από τον Θεό είναι υπέρ-φυσικός, γι' αυτό και δεν επηρεάζει τα γινωσκόμενα (τα της φύσεως και της προκίρεσεως). Επομένως πρόνοια / πρόγνωση και προαίρεσις δεν ἀλληλοαποκλείονται («Οὐκ ἄλλοιοῦσι αἱ γνῶσις τοῦ Θεοῦ τὰ πράγματα... <το ότι ο Θεός έχει γνώση των φυσικών και των ανθρωπίνων πραγμάτων δεν ἀλλοιώνει την ἐβχσή τους, που ἐχρητάται για μεν τα φυσικά από την ἀνάγκη και την τύχη, ενώ για τα ανθρώπινα κυρίως από την προκίρεση ἀλλά και από φυσικά αἴτια ἢ την τύχη>». Ὁ Θεός και τὴν φύσιν ὑπὲρ φύσιν εἰδῶς και τὸ ἀόριστον ὄρισμένως, οὔτε τὴν φύσιν μετῆλ-

λαξεν οὔτε τὴν ἀοριστίαν τῶν πραγμάτων μετήμειψεν, ἀλλὰ κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν αὐτῶν τὴν γνῶσιν ἔσχε, κάκεινα κατὰ τὸν ἴδιον εἰρμὸν φέρεται («συμπεριφέροντι σύμφωνα με τὴν φυσικὴ ροπὴ τους»). Οὐ γὰρ αἰτία τῶν γινομένων ἢ πρόγνωσις».

Ἡ δικτύωση («κατὰ τὸν ἴδιον εἰρμὸν» (για τὰ σωμκτικὰ πράγματα, τὴν φύση) συνδέει τὸν ορισμὸ αὐτὸν με τὴν ετυμολογία (γλωσσικὴ ἐξήγησις) τοῦ ονόματος τῆς εἰμκρμένης στο ομώνυμο κεφάλαιο τῆς «Διδασκαλικῆς Παντοδαπῆς» τοῦ Μιχαὴλ Ψελλοῦ, που εἶναι ἡ ἐξῆς: «Εἰμκρμένη λέγεται (ἡ φυσικὴ ἐκείνη δύναμη, «ἢ δευτέρᾳ τῆς προνοίας ἐπιστασίᾳ») ὡς εἰρμένη (συνκρημένη, συνδεδεμένη) τις φύσις καὶ συμπεπλεγμένη διὰ πολλῶν, δηλαδὴ ἐκείνη ἡ οἰοῦ μέσα στὴν ποικιλομορφία τῆς ἔχει ἕνα εἰρμὸ (Πρβλ. τὴν δικτύωση τοῦ Πρόκλου στὰ σωζόμενα αποσπάσματα τοῦ «Περὶ προνοίας καὶ εἰμκρμένης»: «σκοπεῖ τὴν ἔνοιαν τοῦ εἶρεσθαι λαβὼν μὴ ἄλλο τι λέγουσαν ἢ τὰ κατὰ χρόνον ἄλλοτε γινόμενα ἀλλήλοις συνάπτεσθαι..., ὥστε διὰ τοῦ εἰρμοῦ συνάγεσθαι πως εἰς ἓν καὶ μίαν συμπάθειαν»<sup>1</sup>. Βλέπε παρακάτω καὶ τὴν δικτύωση τοῦ Ἀνανύμου τοῦ 14ου αἰ.: «ἐνταῦθα πάντα τῇ θεῖᾳ προνοίᾳ ὑπόκεινται, ὥσπερ δι' αὐτῆς προδικταττόμενα καὶ εἰρόμενα...»). Εἶναι φανερὴ - με τὴν βοήθειαν καὶ τῆς συνειδητῆς ἢ ὀχι περυστολογίης - ἡ αποδυνάμωση καὶ τοῦ ἰδίου τοῦ ονόματος τῆς εἰμκρμένης, που ἐπιχειρεῖ ἐδῶ ἡ χριστιανικὴ σκέψις.

Καὶ εἶναι κκιρός τῶρα, σε σχέση με τὴν χρησιμοποίηση τοῦ ὀρου εἰμκρμένη ἀπὸ τους χριστιανούς φιλοσόφους τοῦ Βυζαντίου, να σημειωθεῖ ὀτι καὶ ὀ Ψελλός τρέφει τὴν ἰδία ἀποστροφή προς τὴν εἰδωλοκρατικὴ εἰμκρμένη, ὀσο αὐτὴ σημαίνει τὴν τυφλὴ ἀναγκαιότητα, τὴν κυρίαρχη τόσο στὸν φυσικὸ ὀσο καὶ στὸν λογικὸ κόσμο, τὴν ἰδία ἀπέχθειαν που συναντοῦμε στα κείμενα τῶν Ἀπολογητῶν («ἢ παρὰ τοῖς ἄφροσι "Ἐλλησι εἰμκρμένη», «ἔθνικὴ ψευδοδοξία», κλπ.) καὶ τῶν ἄλλων χριστιανῶν συγγραφέων (π.χ. Θεοφύλακτος Σιμοκάτης, 6ος αἰῶνας: «ὄντως ἔλληνικῆς μυθολογίας ἀπομιμήματα καὶ τῆς ἀνυποστάτου καὶ μετεωρολογικῆς εἰμκρμένης ἰνδάματα»). Ἀνάλογες βέβαια εἶναι καὶ ὀι ἐκφράσεις τῶν συγγραφέων τοῦ 15ου Βυζαντινοῦ αἰῶνα: «ἔλληνικὸς ὄθλος καὶ φλυαρία», «ἢ ἔλληνικὴ θεοποιία καὶ εἰμκρμένη», «τὸ πολυθρόλλητον τῆς εἰμκρμένης καὶ ἀνάγκης δόγμα» κλπ.

1. *Procli Diadochi Tria Opuscula*, ed. H. Boese, Berlin 1960, 117. — Για τὴν ἰδιαίτερη γνώση καὶ χρῆση τοῦ Πρόκλου ἀπὸ τους βυζαντινούς φιλοσόφους γενικώτερα ἔχουν γίνει πολλές σποραδικὲς ἐπισημάνσεις, χρειάζεται ὀστόσο μιὰ εἰδικὴ μελέτη. Βλ. παρακάτω καὶ τὰ σχετικά με τὸν Ἰσαάκ Σεβαστοκράτορα καθὼς καὶ τὴν Ἀνακοίνωσή μου «Neues zur Proklos-Tradition in Byzanz», *Proclus et son influence. Actes du Colloque Intern. organisé à l'occasion du 1500e anniversaire de la Mort de Proclus* (Neuchâtel 1985), Neuchâtel 1987, 241-253.

Αλλά στο θέμα της χρησιμοποίησης του όρου *εἰμαρμένη* και από τους Βυζαντινούς συγγραφείς ένα Ανώνυμο (αντιαστρολογικό) κείμενο του 13ου - 14ου αιώνα, που εκδόθηκε μόλις το 1979 στην Κοπεγχάγη από τον Παρισινό κώδικα 1868 (14ου αι.)<sup>1</sup>, μας δίνει ένα στοιχείο με ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Το κείμενο κατ'εξοχήν ασπάζεται εκείνους, που συνδέουν την *εἰμαρμένη* - όπως και τις ανθρώπινες προαιρέσεις και ενέργειες - με τα ουράνια σώματα και με «τὰ ἐκ τῶν οὐρανίων ἐξ ἀνάγκης ἀποβαίνοντα ἀποτελέσματα», ενώ «τὸ ἀληθές ἐστὶ ὅτι τὰ κατὰ συμβεβηκός <ἀπὸ συγκυρίας> συνερχόμενα (ἢ ἐν τοῖς φυσικοῖς ἢ ἐν τοῖς ἀνθρωπίνοις) εἰς τὴν θεῖαν ἀνάγονται πρόνοιαν». Εφόσον όμως «τὰ ἐνταῦθα πάντα τῇ θεῖᾳ προνοίᾳ ὑπόκεινται, ὥσπερ δι' αὐτῆς προδικαττόμενα καὶ εἰρόμενα, δυνατὸν ὑποτίθεσθαι *εἰμαρμένην*. Φεύγουσι δὲ <ἀποφεύγουν> οἱ διδάσκαλοι <κενοεῖται οἱ χριστιανοὶ διδάσκαλοι> τοῦνομα <πρβλ. τὴν διατύπωση τοῦ Ψελλοῦ: τοῦνομα παρὰ τοῖς πολλοῖς ἀτιμάζεται> διὰ τοὺς μεθέλκοντας αὐτὸ ἐπὶ τῆν τῶν ἄστρον δύναμιν. Καὶ ἰδιαιτέρως ἐνδιαφέρουσα -καὶ ἀπροσδόκητη- εἶναι ἐδῶ ἡ κατὰ λέξιν: «Φησὶ δὲ ὁ θεῖος Αὐγουστίνος, εἴ τις τῇ *εἰμαρμένη* τὰ ἀνθρώπινα ἀποδίδωσιν, ὅτι καὶ αὐτὴν τῆν τοῦ Θεοῦ βούλησιν ἢ δύναμιν τῷ τῆς *εἰμαρμένης* ὀνόματι καλεῖ, τῆς μὲν δόξης ἐχέσθω, τὴν δὲ γλῶτταν σωφρονιζέσθω» («Ἄν κάποιος ἀποδίδει στὴν *εἰμαρμένη* τὴν ἐκβάση τῶν ἀνθρωπίνων προγμάτων, ἐπειδὴ ὀνομάζει ἔτσι τὴν βούληση καὶ τὴν δύναμη τοῦ Θεοῦ, αὐτὸς μπορεῖ νὰ κρατήσει τὴν ἀπόψή του αὐτῆ, ἀλλὰ πρέπει νὰ διορθώσει τὴν διατύπωσή της»). Ἐχομε ἐδῶ μία ἀπὸ τὶς σπάνιες ὀνομαστικὲς ἀναφορὲς στὸν ἱερό Αὐγουστίνου ἀπὸ Βυζαντινὸ συγγραφέα καὶ μάλιστα με κατὰ λέξιν μετάφραση χωρίου τοῦ *De civitate dei* (5,1: *Quae si propterea quisquam fat o tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat*)<sup>2</sup>. Αλλὰ ἀνάλογη εἶναι ἡ ἀντίδραση καὶ τοῦ Νεμεσίου τὴν ἴδια ἐποχὴ με τὸν Αὐγουστίνου περίπου: «εἰ βούλονται καλεῖν *εἰμαρμένην* διὰ τὸ πάντη καὶ πάντως οὕτω γίνεσθαι κατ' ἀνάγκην..., λόγος οὐδεὶς...»<sup>3</sup>.

1. Bent Dalsgaard Larsen, «Les traités de l'âme de Sait Maxime et de Michel Psellos dans le Parisinus Gr. 1868», *Cahiers de l'Institut du Moyen-Age Grec et Latin*, Copenhagen No 30/1977, 19-20.

2. Πρόκειται γιὰ ἕνα στοιχεῖο, ποὺ πρέπει νὰ προσεχθεῖ καὶ γιὰ τὸ γενικώτερο θέμα τῆς μελέτης τοῦ ἱεροῦ Αὐγουστίνου στὸ Βυζάντιο. Στὴν περίπτωσή μας βοοῦθει καὶ στὴν χρονολόγησή τοῦ ἀνωμένου κειμένου, ἂν ληφθεῖ ὑπόψη ὅτι ἑλληνικὲς μεταφράσεις ἔργων τοῦ Αὐγουστίνου ἔχομε στὸν 14ο αἰώνα πιά με τὸν Μάξιμο Πλανοῦδη καὶ τὸν Δημήτριο Κυδῶνη (βλ. τώρα τὴν μελέτη μου «Lateinische Literatur in Byzanz. Die Übersetzungen philosophischer Texte» στὸν *Τμητικὸ τόμο* Robert Browning, *Φιλέλλην*, Venezia 1996, σελ. 35-42.

3. P.G. 40, col. 457B. Γιὰ τὴν πιθανὴ ἐξάρτηση τοῦ Νεμεσίου ἀπὸ ἐπίσημη δογματικὴ θέση, ποὺ παραδίδει ὁ Εὐσέβιος, βλέπε Ν.Γ. Πολίτης, *Πηγαί...*, ὁ.π., σελ. 34.

Για τα κείμενα του Ισαακίου Σεβαστοκράτορος (1081-1118), αδελφού του αυτοκράτορος Αλεξίου Α' Κομνηνού, περιορίζομαι να σημειώσω ότι και στα τρία έργα του: «Περὶ τῶν δέκα πρὸς τὴν Πρόνοιαν ἀπορημάτων», «Περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως» και «Περὶ Προνοίας καὶ φυσικῆς ἀνάγκης», ο Βυζαντινὸς σοφὸς δισκευάζει τα ἀντίστοιχα ἔργα του Πρόκλου, αὐτὰ που σώζονται ὁμως μόνον στην λατινική μετάφραση του Wilhelm von Moerbeke (13ος αἰώνας)<sup>1</sup>. Ο Ισαάκιος ὡστόσο ἐπιδιώκει την προσαρμογή των «εθνικῶν» ἔργων του Πρόκλου στην Πατερική παράδοση, και σ' αὐτὸ τον βοηθοῦν τα ἔργα του Ψευδο-Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου και του Μαξίμου Ομολογητοῦ<sup>2</sup>. Γι' αὐτὸ και στα τρία αὐτὰ κείμενα του 12ου αἰῶνος συναντοῦμε τις οικείες στην Βυζαντινὴ Θεολογία και Φιλοσοφία ἐκφράσεις, οι οποίες λόγω του πυρήνα της πηγῆς τους, τον Νεοπλατωνικὸ φιλόσοφο Πρόκλο και ἄλλες δυσδιάκριτες οφειλές, ἔχουν φιλοσοφικώτερη διατύπωση.

Ἔτσι π.χ. στο τρίτο ἔργο του ο Ισαάκιος ἀνάγει την φυσική αναγκαιότητα σε ὄργανο του Θεοῦ, ἐνδιάμεση ἐκφραση της Προνοίας του, και ἀντικειστικά τον ὄρο εὐκαιμένη, που χρησιμοποιεῖ ο Πρόκλος με την ἐννοια και τον ὄρο της φυσικῆς ἀνάγκης. Την ἀνθρώπινη ελευθερία ο Ισαάκιος τοποθετεῖ στα πλαίσια της σχέσης του συνόλου με τα μέρη και την δέχεται ὡς σχετική, προσδιορισμένη ἀπὸ την ἐξέλιξη του κοσμικοῦ κύκλου και της συγκυρίας, καθὼς ο ἄνθρωπος εἶναι κύριος μόνον «τῶν ἐνδον αἰρέσεων καὶ ὁρμῶν» του, ὄχι ὁμως και «τῶν ἔξω γινομένων». Παράβηκε και την χαρακτηριστική φράση στο πρώτο κείμενο: «Ἡ Πρόνοια ὀρισμένως οἶδε τὰ ἐσόμενα, ταῦτα δὲ κατὰ τὴν ἐκυτῶν φύσιν (ἀλλοῦ τάξιν) γίνονται, τὰ μὲν ὀρισμένως, τὰ δὲ ἀόριστως» (Για το ἀόριστον στον ἴδιο: «τὸ ἀόριστον καὶ ἄμετρον ἐκ τῆς φυσικῆς ἀνάγκης τοῦ σώματος ἐπιφέρεται ἔξωθεν»).

1. Μετὰ τις μᾶλλον προταταρκτηκὲς και ἔχι ιδιαίτερα ἐγκυρες ἐκδόσεις τῶν Dornseiff 1966, Erler 1979, Rizzo 1971 ἀντίστοιχα (βλ.ε στή Σειρὰ «Beiträge zur klassischen Philologie», Meisenheim/Glan, Hain Verlag, τεύχη 19, 111, 42, και τὰ τρία ἔργα τοῦ Ἰσαὰκ ἔχουν ἐκδοθεῖ τώρα κριτικά και με βάση ὅλους τοὺς γνωστούς κώδικες ἀπὸ τὸν Daniel Isaac ὡς Παράρτημα στις ἀντίστοιχες ἐκδόσεις τῶν περὶ προνοίας κλπ. ἔργων τοῦ Πρόκλου: *Proclus, Trois études sur la providence*, I-III (Texte établi et traduit par D. Issac), Paris, «Les Belles Lettres» 1977, 1979, 1982. *Τὰ Παραστήματα μετὰ τὰ κείμενα τοῦ Ἰσαὰκ*: I 153-223, II 99-169, III 127-200. Στὸν τ. II 101-106 χρήσιμη Εἰσαγωγή τοῦ ἐκδότη γιὰ τὸ ἔργο τοῦ Ἰσαὰκ Σεβαστοκράτορος. Βλ. και τὴν σχολιασμένη μετάφραση: *Proklos den Ingenieur, Über die Vorsehung, das Schicksal und den freien Willen an Theodoros den Ingenieur*, nach Vorarbeiten von Th. Borger übersetzt und erläutert von M. Erler, Meisenheim (Beiträge zur klass. Philologie 121) 1980, XIII+150 σελ. (Βλ. Βιβλιοκρ. Δ. Γεωργοβασίλη, *Φιλοσοφία* 10-11/1980-81, 499-503).

2. Βλέπε και C. Steel, *Un admirateur de S. Maxime à la cour des Commènes. Issac le Sebastocrator» Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime (Friburg 1980)*, Friburg 1982, 365-373.

Ο Επίσκοπος Μεθώνης Νικόλαος (το έτος θανάτου του μεταξύ 1160-1166) είναι εξίσου καλός γνώστης του έργου του Πρόκλου, όπως και ο Ψελλός, πολύ πιο κριτικός βέβαια απέναντι στον Νεοπλατωνικό φιλόσοφο, αφού είναι ο συγγραφέας της εκτενούς αντίκρουσης της «Πλατωνικής Θεολογίας» του. («Ανάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ φιλοσόφου» είναι το έργο του Νικολάου Μεθώνης σε νέα κριτική έκδοση του συναδέλφου των Ιωαννίνων Αθηνασίου Αγγέλου, με την οποία μάλιστα εγκαινιάσαμε την Σειρά «Βυζαντινοί Φιλόσοφοι» της Ακαδημίας Αθηνών το 1984). Σ' ένα κείμενο του Νικολάου με τίτλο «Πρὸς τὸν ἐρωτήσαντα εἰ ἔστιν ὄρος ζωῆς καὶ θανάτου» (έκδοση 1886 με ανατύπωση 1965), στο οποίο ο Βυζαντινός φιλόσοφος του 12ου αι. υπερσπίζεται την ύπαρξη του ὀροῦ ζωῆς, δικπιστώνεται υψηλή μεθοδολογική συνείδηση: το τρίτο μέρος του δοκιμίου - στην ίδια την διατύπωση του συγγραφέα - είναι ένας «λόγος ἐλέγχων τὴν ἀτοπίαν < τῆς ἀντίθετης διδασκαλίας > διὰ τῆς εἰς ἀδύνατον ἀπαγωγῆς».

Για την συμπερασματική θέση του, που καλύπτει και το θέμα της ελεύθερης βούλησης με ουσιαστική και κατηγορηματική την κατάφασή της ο Νικόλαος δεν προσθέτει ουσιαστικά στοιχεία στην επιχειρηματολογία του Ψελλού. Η βασική θέση κι εδώ, με υψηλή, δυναμική γλώσσα είναι: η Θεία Πρόνοια καλύπτει τα πάντα, ὄντα, μέλλοντα, ενδεχόμενα. Η ένσταση ότι αυτό δεν αφήνει χώρο για την ελεύθερη βούληση του ανθρώπου δεν είναι ισχυρή, διότι είναι διάφορος ο τρόπος της γνώσης στον Θεό και στον άνθρωπο: ο Θεός ο ρίζει την ζωή του ανθρώπου, γνωρίζοντας εκ των προτέρων τις μελλοντικές (προσοχή!) ελεύθερες αποφάσεις του. (Ο Νικόλαος ακολουθεί γενικά πιστά τον Ψελλό, αξιοποιεί προσεκτικά την κοινή πηγή τους, τον Πρόκλο, αλλ' επί πλέον χρησιμοποιεί θετικά και τον Ψευδο-Διονύσιο Αρεοπαγίτη, τον οποίο παραδόξως θεωρεί πηγή του Πρόκλου! Ο Ψευδο-Διονύσιος μάλιστα είναι εκείνος, που του παρέχει το υλικό για μία καθολική κατάφαση του «όρου» (μια συνολική φιλοσοφία περί όρου), που είναι ίσως και η προσωπική θεωρητική επίδοσή του<sup>1</sup>.

Ενδιαφέρον για το θέμα μας έχουν οι συχνές αναφορές στην προαίρεση και στο αὐτεξούσιο, που συναντούμε στα κείμενα του αυτοκράτορα Μανουήλ Β' Παλαιολόγου (1391-1425). Στην απόλυτη κατάφασή τους ο φωτισμένος ηγεμόνας αφιερώνει τον 3ο από τους ηθικοπλαστικούς λόγους του: «Περὶ προαιρέσεως καὶ ἐκουσίου, καὶ ὅτι οὐκ ἐκ φύσεως οὐδὲ ἔξωθεν ὁ κακός, ἀλλ' αὐτὸς ἐκυτῶ αἴτιος γίνεται»<sup>2</sup>. Στο εισα-

1. Βλέπε ειδικότερα και εκτενέστερα Χ.Α. Τερέζης, «Ἡ ἔννοια τοῦ αὐτεξουσίου κατὰ τὸν Νικόλαο Μεθώνης, στὸ Χ.Α. Τερέζης, *Φιλοσοφικὴ Ἀνθρωπολογία στὸ Βυζάντιο*, Ἀθήνα, Ἑλληνικὰ Γράμματα 1993, 46-55.

2. P.G. 156 (1866), col. 419-442.

γωγικό κεφάλαιο διαβάζουμε μεταξύ άλλων: «Οἱ μὲν τοῦτο, οἱ δὲ ἐκεῖνο γινόμεθα, μιᾶς τιμῆς καὶ φύσεως ἕξιωμένοι, διὰ τὴν προαίρεσιν μόνην. Τῷ ἐκούσιῳ θελήματι, ὅπερ ἐστὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ οὐκ ἠργόμενον ἔξωθεν οὐδ' ἐπαγόμενον ὀθεοῦν, ἀγαθὸς καὶ μὴ τοιοῦτος ἕκαστος γίνεται. Ὡστε τὸ πᾶν ἐκ τῆς προαιρέσεως». Στον 2ο λόγο «Ὅτι τὸ ἀγαθὸν πᾶσι φιλοῦμένον ἐστὶ φυσικῶς ...» διαβάζουμε καὶ τα εξῆς: «Ἡ ἀρετὴ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ τῆς προαιρέσεως ... Τὸ ἀγαθὸν οὐ τύχης οὐδὲ τινος συμπτώματος ἢ καιροῦ καὶ τῶν τοιούτων καρπὸς ἐστίν, ἀλλ' ἀρετῆς τε καὶ αὐτεξουσιότητος»<sup>1</sup>.

Κύριος στόχος του Μανουήλ στον λόγο του «Περὶ προαιρέσεως...» εἶναι «τὸ περὶ τοῦ οὐκ ἐπιβουλεύοντος οὐ περὶ προαιρέσεως μόνον, ἀλλὰ καὶ τί ποτ' ἐστὶν ἐκεῖνο τὸ καθαρῶς ἐκούσιον». Το ενδιαφέρον του βέβαια - δηλώνει ο ἴδιος - εἶναι «οὐ φιλοσοφεῖν μᾶλλον ἢ πρὸς ἥθος παιδεύειν», ἀφοῦ ἄλλωστε γιὰ τα προβλήματα αὐτὰ ἔχουν φιλοσοφήσει «εἰς μῆκος καὶ ἄμεινον Ἀριστοτέλης καὶ Πλάτων» (μ' αὐτὴν τὴν σειρά!). Ακολουθεῖ ἡ διαπραγμάτευση τῶν ἐννοιῶν προαίρεσις, ἐκούσιον (καὶ τῶν διαφορῶν τοὺς), οὐκ ἐκούσιον (με ἀναφορὰ στον Ἀριστοτέλη), τοῦ πότε καὶ πῶς συγχωρεῖται ὁ καταλογισμὸς τῶν ἀμαρτημάτων («Ἐγκλημα ἡμῖν οὐκ ὅπερ ὑπερβαίνει τὸ πεφυκὸς τὸ ἡμέτερον, οὐδ' ὅσα γε μὴ δέδωκεν ἡμῖν ὁ βίος μαθεῖν, οὐδ' ὅπερ οὐκ ἐπέτρεψε καιρὸς ἢ σύμπτωμά τι καὶ τύχη. Ἀλλὰ δι' ἐκεῖνα μόνον ἀποδώσομεν εὐθύνas ἐξῆς ἅπαντες, ὅσαπερ ἐξὸν ἡμῖν εἰδέναι ἢ μαθεῖν... Ἔστι γὰρ οὐ φύσεως οὐδὲ τινος τῶν θύραθεν συμπτωμάτων ἀλλὰ προαιρέσεως ἔγκλημα»). Ἡ κατακλειδα εἶναι ὅτι «τὸ κακὸν ἐκ τῆς προαιρέσεως τὴν ἀρχὴν ἔχει», καὶ ἂν ἀκόμη «ἐνίοτε δι' ἄγνοιαν γίγνεται, ἐκούσιον ὅμως ἐστὶν καὶ προαιρετικῆς τινος γνώμης καὶ οἰκείας διαθέσεως».

Τα χρονικὰ περιθώρια τῆς ομιλίας μου ἐπιβάλλουν τῶρα νὰ ἀκουσθεῖ ἡ συμπερασματικὴ πια μόνον θέση, ὅτι τὸ Βυζάντιο κράτησε με τὴν ἀναγκαίαν ἐπίγνωσιν τῆς προβληματικῆς καὶ με τὴν ἀπαραίτητην φιλοσοφικὴν ἐπεξεργασίαν τὴν πατερικὴν παράδοσιν τῆς πανηγυρικῆς κατὰ φασίης τοῦ αὐτεξουσιῶν καὶ τῆς προαίρεσης (τῆς ἐλευθέρου βούλησης) τοῦ ἀνθρώπου, σε συνδυασμὸν με τὴν ἀναγωγήν καὶ τῆς φυσικῆς ἀναγκαιότητος στὴν βούλησιν καὶ στὴν δύναμιν τοῦ Θεοῦ, δηλαδὴ στὴν Θεῖαν Πρόνοιαν.

1. Βλέπε ἐπίσης τίς παραγρ. γ' καὶ κγ' τοῦ ἔργου τοῦ Μανουήλ Ἰσοπέλας βασιλικῆς ἀγωγῆς (P.G.156 col. 313-384), ὅπου π.χ.: Σαφῶς ἰσθὶ βίων τὴν αἰεσιν γνώμης, οὐ φύσεως οὐδαν...οὐκοῦν οἱ βίον τοῖς ἀνθρώποις οὐ διὰ τὴν ἀμέριστον φύσιν μερίζονται ἀλλὰ διὰ τὴν μερίζομένην προαίρεσιν (col. 321), ... Ὡστε γνώμης τὸ πεπεῖσθαι τοῦτο δὲ ἐκούσιον καὶ ἡμέτερον καὶ οὐ τῶν θύραθεν... ἐπειδὴ δὲ προαιρέσεως ἡμετέρας, ταύτης δὲ κύριος μόνος ὁ κεκτημένος, ἀρκεῖ ταῦτα δεῖξαι τὸν ἀνθρώπον ἀγαθόν, ἢν ἐθέλλῃ, καὶ κακὸν γινόμενον, ὅτι θέλει (col. 338).

Δεν μπορούμε βέβαια να πούμε ότι αυτό συμβαίνει χωρίς εξαίρεση ή έστω χωρίς σοβαρή διαφοροποίηση, ότι στο Βυζάντιο δεν έχουμε ούτε έναν «ειμαρμένιο» (κατά την έκφραση του Νεοέλληνα φιλοσόφου Βενιαμίν Λεσβίου, θερμού υπερμάχου της ελευθερίας του ανθρώπου και της δύναμης της εκπλήρωσης του αυτεξουσίου του)<sup>1</sup>. Πραγματικά μιά ιδιότητα περίπτωση προς το τέλος της Βυζαντινής εποχής, στις τελευταίες μόλις δεκαετίες πριν από την πτώση της αυτοκρατορίας, αποτελεί η περί ειμαρμένης διδασκαλία του Γεωργίου Γεμιστού Πλήθωνος (1360-1452), επηρεασμένη ασφαλώς και από τις ιστορικές συγκυρίες και το όλο κλίμα της φιλοσοφίας του. Πρόκειται για μια προσπάθεια να ισχυροποιηθεί και πάλι η έννοια της ειμαρμένης στα πλαίσια μιας απόλυτης κοσμικής αιτιοκρατίας, στην οποία υποτάσσεται και ο ίδιος ο Θεός. Έτσι εξασφαλίζεται η κοσμική τάξη από κάθε παρεκτροπή της ελεύθερης βούλησης του Θεού! Η αντίθετη άποψη για το απερίοριστο αυτεξούσιο του Δημιουργού θα ισοδυναμούσε με την αναγνώριση πεδίου ελευθερο στα ενδεχόμενα και στα άοριστα.

Η προσπάθεια καταλήγει σε μιά σύζευξη προνοίας - ειμαρμένης - προγνώσεως, όπου η αιτιοκρατία συμβιβάζεται με την ελευθερία, όσο η τελευταία μετακινείται στην περιοχή της πρακτικής ηθικής ζωής και ορίζεται ως μετοχή στην φρόνηση. Η ελευθερία συνδέεται έτσι με την άσκηση της αρετής, γιατί η «ευπραξία» είναι αρκετή να καταστήσει τον άνθρωπο ελεύθερο («άπας ο εὖ πράττων ἐλεύθερος εἶη..., οὐδ' ἂν ἐλεύθερον κκκῶν εἶναι οὐδένα, τοὺς δὲ καλοὺς τε ἀγαθοὺς μόνους»). Η «ανθρωπολογική» αυτή θέση του Πλήθωνος προϋποθέτει την εμπιστοσύνη του ανθρώπου στην αγαθή πρόνοια του Θεού. Ο Θεός προνοεί το βέλτιον και είναι σύμμοχος του ανθρώπου στην επιδίωξη του αγαθού. Στην αγωνία της επερχόμενης καταστροφής, στην οποία είχε εγκαταλειφθεί ο βυζαντινός άνθρωπος εκείνης ακριβώς της κρίσιμης εποχής, η διδασκαλία του φιλοσόφου του Μυστρά αντιπαράθετε τελικά ένα δυνατό αίσθημα παρηγορίας και αισιοδοξίας.

Την διδασκαλία του Πλήθωνος αντιμετώπισαν με μεγάλη οξύτητα και σε πολλαπλά επίπεδα οι σύγχρονοί του Βησσαρίων και Θεόδωρος Γαζής (στο πεδίο της Πληθωνικής ερμηνείας αρχαιοελληνικών θέσεων), Ματθαίος Καμαριώτης, Θεοφάνης Μηδείας, Μάρκος Ευγενικός (στο θεολογικό επίπεδο), και Γεώργιος Σχολάριος (πέντε λόγοι «Περὶ Προνοίας», που αντιπροσωπεύουν το υψηλότερο ίσως συγγραφικό επίπεδο στον χώρο αυτόν και έχουν γερή φιλοσοφική υποδομή, παρουσιάζουν μάλιστα μια ενδι-

1. Βλ. Μ. Δραγώνα-Μονάχου. «Βενιαμίν ο Λέσβιος: ἐλευθερία, ἡ δύναμη τῆς ἐκπλήρωσης τοῦ αὐτεξουσίου», *Δευκαλιών* τεύχ. 21/1978, 96-130.



αφέρουσα διεύρυνση, σε σχέση με την Ελληνική πκτηρική παράδοση, της σημασίας των εννοιών που συζητήσαμε, κυρίως της Προνοίας ως οργάνου της δημιουργίας, υπό την επίδραση ασφαλώς Θωμιστικών θέσεων)<sup>1</sup>. Είναι γνωστό ότι ο Σχολάριος είναι ο σημαντικότερος μεταφραστής θεολογικών και φιλοσοφικών έργων του Θωμά Ακινάτη. (Όλο αυτό το υλικό, στο οποίο αναφέρθηκα εντελώς επιγραμματικά, περιμένει ακόμη την συστηματική μελέτη και αξιολόγησή του. Χαίρομαι ειλικρινά για το γεγονός ότι δύο τουλάχιστον νέοι επιστήμονες, υποψήφιοι διδάκτορες - ο ένας μάλιστα δικός σας κλός απόφοιτος και νέος κρατικός υπότροφος, αποφάσισαν πρόσφατα να εργασθούν σ' αυτήν την θεματική).

Έχω όμως μία ακόμη, σχετική οπωσδήποτε, τελική παρατήρηση: Όπως και εισαγωγικά edήλωσα, τα σχετικά κείμενα της Βυζαντινής περιόδου, όσα ως σήμερα μας είναι γνωστά και προσιτά, δεν είναι πολλά, είναι όμως πολύ χαρακτηριστικά της επίγνωσης του βασικού προβλήματος και των συναφών θεμάτων καθώς και της προσπάθειας για μεθοδική εμβάθυνση και πειστική επεξεργασία των λύσεων και σ' αυτήν, την μεσαιωνική, περίοδο της Ελληνικής Φιλοσοφίας. Και αναμφισβήτητη είναι εδώ η χρήση της φιλοσοφικής επιχειρηματολογίας και ορολογίας των Ελλήνων φιλοσόφων, που προ-

15. Βασική βιβλιογραφία για τόν Πλήθωνα και για τούς συγγραφείς τής εποχής του Fr. Schultze, *Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen*, Jena 1874 (άντ. Leipzig 1976), 25-261. — Ε. Στεφάνου, «Η είμαρμένη έν τῷ φιλοσοφικῷ συστήματι τοῦ Πλήθωνος», στό *Εἰς μνήμην Σπ. Λάμπρου*, Ἀθήναι 1935, 315-320. — Κ.Α. Γεωργούλης, «Γεώργιος Γεμιστός-Πλήθων», *Νέα Ἑστία*, τεῦχ. 622/1.6: 1953, 747 ἐπ. - Fr. Masai, *Plethon et le platonisme de Mistra*, Paris 1956 (263-9: La destinée hunaine) — Fr. Masai, «Le 'De fato' d'Alexandre d'Aphrodise, attribué à Plethon», *Byzantion* 33(1963) 253-56 (Τὸ 'Περὶ εἰμαρμένης' κείμενο τοῦ Πλήθωνος εἶναι τὸ 6ο κεφ. τοῦ Β' βιβλίου τῶν Νόμων τοῦ φιλοσόφου, ἔκδ. C. Alexandre—A. Pellissier, *Traité des Lois*, Paris 1859, Amsterdam 1966, Paris 1982). L. Bargeliotis, «Fate or Heimarmene according to Plethon», *Diotima* 3(1975) 137-149.— Σωφρόνιος Εὐστρατιάδης, «Θεοφάνης ὁ Μηδείας καὶ τὰ ἔργα αὐτοῦ. Τοῦ Μηδείας Θεοφάνους *Περὶ προνοίας*», στό *Κατάλογος τῶν Κωδικῶν τῆς Μεγίστης Λαύρας*, τεῦχ. Β'-Γ', Paris 1925, 408-435.—Θεόδωρος Γαζής, *Περὶ ἔκονσίου καὶ ἀκουσίου* (1459) ἔκδ. J. Taylor, Toronto 1925, Mohler II I 239-246. Βλ. καὶ L. Mohler, *Byzant. Ztschr.* 2/1943, 50-75, ὅπου ὑποστηρίζεται ὅτι πρόκειται γιὰ μάθημα τοῦ Γαζή, στό ὁποῖο προβάλλεται ἡ συμφωνία Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους στό πρόβλημα τῆς ἐλευθερίας τῆς βουλήσεως καὶ ἔμμεσα μόνο ἀποκρούεται ἡ ἄκρατη αἰτιοκρατία τοῦ Πλήθωνος). — Μ. Φαράντος, *Περὶ Θεῆς Προνοίας καὶ προορισμοῦ κατὰ τὴν διδασκαλίαν Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου*, Ἀθήναι 1966, 274 σελ.— Βησσαρίων, *Ἐπιστολὴ 18 πρὸς Πλήθωνα* (Mohler III 475 ἐπ.) καὶ *Adversus calumniatorem Platonis* (1469), Mohler II 180-198. — Ματθαῖος Καμαριώτης, *Λόγοι δύο πρὸς Πλήθωνα Περὶ εἰμαρμένης*, ἔκδ. H.S. Reimar, Leiden 1721 - Ch. Astruc, «La fin inedite du 'Contra Plethonem' de Matthieu Camariotes», *Scriptorium* 9(1955) 246-262.

ηγέθηκν στον κεντρικό αυτόν σε όλες τις εποχές προβληματισμό της Πρώτης Φιλοσοφίας (ή Θεολογίας), της Κοσμολογίας και της Ηθικής Φιλοσοφίας. Με την έκδοση, μελέτη και αξιολόγηση και όσων ακόμη άλλων κειμένων καλύπτουν την προβληματική της ελευθερίας και της αναγκαιότητας ελπίζεται ότι και το κεφάλαιο αυτό θα πάρει την σωστή θέση του στην νέα Ιστορία της Βυζαντινής Φιλοσοφίας, που μόνο με τις νέες κριτικές εκδόσεις φιλοσοφικών κειμένων και τις θεματικές ερευνητικές τομές, που επιχειρούμε τα τελευταία χρόνια, θα είναι δυνατόν να συγγραφεί στο προσεχές μέλλον.