

Ο ΜΙΧΑΗΛ ΨΕΛΛΟΣ ΚΑΙ ΟΙ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΕΣ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΕΙΣ ΣΤΗΝ ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΤΟΥ ΕΥΡΩΠΑΪΚΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ



Άγαμα
κοιμώμενου
Έρωτα. Μάρμαρο
πιθανότατα
πεντελικό.
Ο μικρός φτερωτός
Έρωτας κοιμάται,
ακουμπώντας στο
αριστερό του χέρι,
πάνω σε βράχο
καλυμμένο
με ύφασμα.
Μπροστά του,
χαμηλότερα,
αναπαύεται
μικρό λιοντάρι.
2^{ος} αι. μ.Χ.
Άγνωστης
προέλευσης. Δες
Μιχαήλ Ψελλού
*Έκφρασις εις
Έρωτα*
εγγεγλυμμένον λίθω
και *Εις τον αυτού
έκγονον έτι νήπιον
όντα*

(που περιλαμβάνονται στο A. Littlewood, *Michaelis Pselli, Oratoria minora*, Στουτγάρδη, 1985, αρ. 32 και αρ. 38)

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Στην πορεία της εξέτασής μας θα ανιχνεύσουμε φιλοσοφικές και γενικότερα μορφωτικές επιδράσεις και συσχετίσεις του Μιχαήλ Ψελλού στους μετέπειτα αιώνες από την Αναγέννηση και μέχρι τα πρόθυρα των επιστημονικών επαναστάσεων του 17^{ου} αιώνα.

Υπόθεση εργασίας μας ότι μέσα από τις διαδρομές, τους μετασχηματισμούς και τις τεθλασμένες γραμμές της ιστορικής εξέτασης είναι δυνατόν να φανεί σε προγενέστερες – υποθετικά σκοτεινές και συντηρητικές εποχές – η αφετηρία ιδεών, θεωριών και πολιτισμικών τάσεων που σε ένα μεταγενέστερο αιώνα θεωρήθηκαν καινοτόμες και επαναστατικές και συγκροτούν κατά μεγάλο μέρος τον σύγχρονο πολιτισμό. Οι θεωρίες και ιδέες αυτές μπορούν να συνδεθούν με τις ακόλουθες θεματικές ενότητες: α) θετικές επιστήμες και η φιλοσοφική προσέγγιση της φύσης: θεωρία και τεχνική, β) άνθρωπος και κόσμος, γ) γλώσσα, τέχνη και δημιουργικότητα.

Λέξεις κλειδιά: Νεοπλατωνισμός, βυζαντινή φιλοσοφία, χαλδαϊκοί χρησμοί, φυσική φιλοσοφία, Αναγέννηση, νεότερη επιστήμη, πολιτισμός

SUMMARY

In the course of our examination we will detect philosophical and generally educational influences and associations of Michael Psellos in the later centuries from the Renaissance to the brink of the 17th century scientific revolutions. Our working hypothesis that the origins of ideas, theories and cultural tendencies that in a later century were considered innovative and revolutionary, can be traced in earlier, supposedly dark and conservative times through the paths, transformations, and the broken lines of historical examination while they have also been more or less constitutive factors of modern culture. These theories and ideas can be linked to the following thematic units: A) Sciences and the philosophical approach of nature: theory and technique, B) Man and world, C) Language, art and creativity.

Key words: Neoplatonism, Byzantine philosophy, Chaldean Oracles, Natural philosophy, Renaissance, Modern science, Culture

I Εισαγωγικά

Η βυζαντινή περίοδος και μάλιστα το έργο του Μιχαήλ Ψελλού αποτελούν γόνιμο έδαφος για την ανίχνευση στοιχείων και υλικών, ως «προετοιμασία» των αρχών της νεότερης επιστημονικής κοσμοαντίληψης.¹

Όπως είναι ήδη γνωστό, όχημα αυτών των εξελίξεων μέσα στην ιστορία, θεωρείται η μεταφραστική παραγωγή ελληνικών φιλοσοφικών έργων (Αριστοτέλη,

¹ Στον χώρο των θετικών επιστημών και της επιστήμης, έχοντας το Βυζάντιο έναν αναγνωρισμένο σημαντικό ρόλο στη μετάδοση της κλασικής γνώσης στον ισλαμικό κόσμο και στην Αναγέννηση της Ιταλίας, καθώς και στη μετάδοση της αραβικής επιστήμης στην Αναγεννησιακή Ιταλία και διαφυλάττοντας την αρχαία γνώση μέσω της ιστοριογραφικής της παράδοσης, ακολουθήθηκαν από τους βυζαντινούς λόγιους αρχαιοελληνικά πρότυπα, τα οποία διατηρήθηκαν στους αιώνες ως την εποχή που αναπτύχθηκαν οι φυσικομαθηματικές επιστήμες των νεότερων χρόνων. Οι βυζαντινοί διακρίθηκαν στον τομέα της εφαρμοσμένης επιστήμης, στην ιατρική, στην τεχνική και στον καθημερινό βίο, με βάση το παράδειγμα των νεοπλατωνικών που χρησιμοποιούσαν προπαιδευτικά τα μαθηματικά και στην περίπτωση των πρακτικών εφαρμογών της αρχιτεκτονικής και της μηχανικής. Χαρακτηριστικό παράδειγμα κατά την τελευταία περίοδο της Εικονομαχίας ο Λέων ο Φιλόσοφος ή Λέων ο Μαθηματικός (9^{ος} αιώνας), ένας εκ των πρωτεργατών της Αναγέννησης των Μακεδόνων, μαθηματικός, γεωμέτρης, αστρονόμος και φιλόσοφος. Δίδαξε στην σχολή της Μαγναύρας και η φήμη του ήταν τόσο που ο χαλίφης της Βαγδάτης τον κάλεσε στην Αυλή του για να οργανώσει σχολή. Ο Λέων για να παραστήσει γενικές αριθμητικές σχέσεις, χρησιμοποιούσε γράμματα του αλφαβήτου με αξία γενικών αριθμών. Αυτό υπήρξε η προϋπόθεση για τη δημιουργία των νεότερων μαθηματικών στη μορφή που τους έδωσαν ο Fermat και ο Descartes το 17^ο αιώνα. Ειδικά για την παράδοση των αρχαίων μαθηματικών και της αστρονομίας η συμβολή του Λέοντα είναι ανεκτίμητη, ενώ δεν αντιστάθηκε στον πειρασμό να καταφεύγει στα άστρα και στις μαντείες.

Πλάτωνα και νεοπλατωνικών φιλοσόφων), μια δραστηριότητα που άρχισε κατά τον 5^ο αιώνα και συνεχίστηκε μέχρι τον 8^ο, με αποτέλεσμα να κάνει την ελληνική φιλοσοφία κι επιστήμη γνωστές στους Άραβες. Τον 9^ο και 10^ο αιώνα, οι Άραβες εγκαταστάθηκαν στην Ισπανία εισάγοντας τη γνώση τους στη Λατινική Δύση, όπου βέβαια προϋπήρχε η νεοπλατωνική παράδοση.

Σημαντικός και ο ρόλος του Θωμά του Ακινάτη, από το Aquino της Ν. Ιταλίας, τον 13^ο αιώνα, ο οποίος μαζί με τον Αλβέρτο το Μέγα συνέβαλαν στην διάδοση της διδασκαλίας του Αριστοτέλη, με την αξιοποίηση των νέων αυθεντικών κειμένων του που φθάνουν λόγω των σταυροφοριών στη Δύση, χωρίς τη μεταφραστική μεσολάβηση των Αράβων.

Στο πεδίο των βυζαντινών θεωρητικών μετασχηματισμών και αντιπαραθέσεων μεταξύ αριστοτελικής και πλατωνικής παράδοσης, προ του 11^{ου} αιώνα, όπου έζησε ο Μιχαήλ Ψελλός, θα πρέπει να αναφέρουμε τον πατριάρχη Φώτιο (820 – 891 μ.Χ.), εκφραστή μια πρώιμης Ελληνικής Αναγέννησης, ο οποίος διατηρεί τη δική του ανεξάρτητη κρίση και δεν δεσμεύεται από τις θέσεις του Αριστοτέλη ή άλλων φιλοσόφων, ενώ υπερασπίζεται την διδασκαλία της *θύραθεν* φιλολογίας και την δημιουργία στενότερων σχέσεων μεταξύ φιλοσοφίας και θεολογίας, μια στάση που δίνει το έναυσμα για στροφή στην κλασική παιδεία στο Βυζάντιο.² Στη συνέχεια ο μαθητής του Φώτιου Αρέθας, επίσκοπος Καισαρείας (860 - περ. 944), έκαμε κυρίως σχόλια στα έργα των αρχαίων συγγραφέων, συνέγραψε όμως και πραγματεία περί του προβλήματος των κατηγοριών και δημιούργησε κώδικα των έργων του Πλάτωνα. Παρ' ότι θεωρείται από πολλούς πλατωνικός, ο ίδιος ομολογεί σε μια επιστολή του προς τον αυτοκρατορικό σύμβουλο Στέφανο ότι είναι θαυμαστής του Αριστοτέλη.³

Ο 11^{ος} αιώνας, ακμής ιδίως των γραμμάτων και των επιστημών, εκπροσωπείται από την κυρίαρχη προσωπικότητα του Μιχαήλ Ψελλού (1018 – 1096), ο οποίος δίδαξε στο φιλοσοφικό τμήμα του Πανεπιστημίου της Κωνσταντινούπολης, πρώτος

² H. Hunger, *Βυζαντινή Λογοτεχνία. Η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*, επιμ. Α. Μπενάκη, I-III, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1987 - 1994 [*Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Μόναχο 1978], τ. Α, Αθήνα, σελ. 77.

³ Β. Τατάκης, *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία*, ελλην. μετάφρ. Εύ. Καλπουρτζή, εποπτεία και βιβλιογραφική ενημέρωση Α. Γ. Μπενάκη, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού, Αθήνα 1997, σελ. 135, και H. Hunger, *ό.π.*, σελ. 78 -79.

διευθυντής της Ανώτερης Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου, όπου έφερε τον τίτλο «ο ύπατος των φιλοσόφων» (κοσμήτωρ, δηλαδή, της φιλοσοφικής σχολής). Ο Μιχαήλ Ψελλός αναγνώρισε την αξία του νεοπλατωνισμού, ενώ η παιδεία του ήταν βασισμένη στην αρχαία ελληνική κλασική παράδοση, ένθερμοι υποστηρικτές της οποίας υπήρχαν ήδη στο Βυζάντιο από τον 9^ο αιώνα.⁴ Μέσα σε αυτό το αρχαιόφιλο πνευματικό κλίμα ο Ψελλός απέκτησε μια σφαιρική και άρτια γνώση της ελληνικής διανόησης, που επιχείρησε να μεταδώσει με την διδασκαλία του τόσο στη φιλοσοφική σχολή του Πανεπιστημίου της Κωνσταντινούπολης, όσο και σε ευρύτερους κύκλους. Ο Μιχαήλ Ψελλός θεωρεί αξεπέραστη τη φιλοσοφία του Πλάτωνα, ενώ ασκεί κριτική στον Αριστοτέλη, και δίνει το προβάδισμα στην Χριστιανική σκέψη. Έχει μια συμφιλιωτική στάση μεταξύ πλατωνικής και αριστοτελικής φιλοσοφίας και προτάσσει αναλόγως τον Πλάτωνα ή τον Αριστοτέλη, επιβεβαιώνοντας την υπαγωγή της φιλοσοφίας στη θεολογία (*philosophia ancilla theologiae*).⁵ Τα έργα του Ψελλού αποτελούσαν ως επί το πλείστον σύντομες πραγματείες σχετικές με ζητήματα που έθεταν οι μαθητές του, αλλά και σχολιασμούς και παραφράσεις έργων του αριστοτελικού *Οργάνου* (*Κατηγορίες, Περί Ερμηνείας, Αναλυτικά πρότερα*), επίσης του *Περί Φυσικής Ακρόασης*, πλατωνικών διαλόγων κ.ά. Η φιλοσοφία την εποχή της διδασκαλίας του στο Πανεπιστήμιο αποτελούσε μάθηση σε συνέχεια της διδασκαλίας της γραμματικής και της ρητορικής.⁶ Η παιδεία του

⁴ Ο Ιωάννης Μαυρόποδας, ο Ευχαΐτης, ο δάσκαλος του Μιχαήλ Ψελλού, ήταν γνωστός για τον θαυμασμό του στον Πλάτωνα. Ο ίδιος ο Ψελλός θεωρούσε τον Πρόκλο αυθεντία ανάμεσα σε άλλους στοχαστές. Η θεολογική του μάλιστα ορθοδοξία αμφισβητήθηκε αρκετές φορές και γι' αυτό χρειάστηκε να κρατά προσεκτική στάση απέναντι στις αιρέσεις, όπως φαίνεται και από το σχολιασμό του προς τα *Χαλδαϊκά λόγια* (βλ. παρακάτω στο παρόν άρθρο).

⁵ H. Hunger, ό.π., σελ. 79 - 80, Β. Τατάκης, ό.π., σελ. 181, σελ. 186 και 194.

⁶ Ο Ψελλός διαχωρίζει τον εαυτό του από άλλους σπουδαστές που προτιμούσαν την ρητορική και τις σπουδές στο δίκαιο από τη φιλοσοφία, για λόγους επαγγελματικής ευδοκίμησης, και έχοντας σπουδάσει την ρητορική, στράφηκε ένθερμα προς την φιλοσοφία: «ὅθεν ἐγὼ μὲν πρὸς φιλοσοφίαν μετεσκευαζόμεν ... ἐπὶ τὴν ἑτέραν μοῖραν τῶν λόγων (Φιλοσοφία) ὅλοις ἰστίοις ἀπηνέχθην φερόμενος» με σκοπό να καθάρει τον νου του: «καθάραι τὸν νοῦν». Σε άλλη παρέκβασή του στη *Χρονογραφία* του, δηλώνει ότι υπήρξε αυτοδίδακτος στη φιλοσοφία εξαιτίας της έλλειψης ικανών διδασκάλων, κάτι που, σύμφωνα με όσα αναφέραμε και παραπάνω, δεν θα πρέπει να είναι απόλυτα σωστό, αφού ήδη είχε προηγηθεί η στροφή στην κλασική παιδεία, και είχαν πραγματοποιηθεί οι εκδόσεις φιλοσοφικών έργων στους αμέσως προηγούμενους αιώνες (Ο Ιωάννης Μαυρόποδας διετέλεσε δάσκαλός του στη φιλοσοφία και αναγνωρισμένος για την ελληνική του παιδεία). Πρβλ. Μ. Ψελλού, *Ἐπιτάφιος εἰς Νικήταν* εις Κ. Ν. Σάθας, Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη ή Συλλογή Ανεκδότων Μνημείων της Ελληνικής Ιστορίας (στο εξής ΜΒ), *Μιχαήλ Ψελλού Ιστορικοί Λόγοι, Ἐπιστολαί και ἄλλα Ἀνέκδοτα*, τ. Ε, Παρίσι / Βενετία 1876, σελ. 90. Του ίδιου, *Ἐκατονταετηρὶς Βυζαντινῆς Ἱστορίας*, εις Κ. Ν. Σάθα, ό.π., τ. Δ', σελ. 120. Πρβλ. Μ. Ψελλού, *Χρονογραφία, Χρονογραφία*, μετάφρ. Βρ. Καραλή, εκδ. Αγράφτιδος, Αθήνα 1992, τ. Α', σελ. 352-357. Απ. Καρπόζηλου, *Συμβολή στη Μελέτη του Βίου*

Ψελλού περιλάμβανε την αριστοτελική λογική, τις φυσικές επιστήμες, τα μαθηματικά και την «Πρώτη Φιλοσοφία» (μεταφυσική – θεολογία). Ο Ψελλός είχε μελετήσει Αριστοτέλη και Πλάτωνα, τους νεοπλατωνικούς Πλωτίνο (203 – 270), Πορφύριο (234 - 305), Ιάμβλιχο (250 – 325) και Πρόκλο (412 – 485), στους οποίους παρέπεμπε και κατά τη διδασκαλία των δικών του μαθημάτων.⁷ Καλεί τη φιλοσοφία *διαλεκτική* και *υπερκείμενη σοφία*, υπέρτερη των άλλων επιστημών, επειδή γνωρίζει τις αρχές των όντων, ερμηνεύει τις αναπόδεικτες αλήθειες (αξιώματα), είναι άυλη και βρίσκεται μετά τη φυσική.⁸ Θεωρεί απαραίτητη την εναρμόνιση της φιλοσοφίας με τη ρητορική, με την προσθήκη όμως και της πολιτικής επιστήμης, για τη διαμόρφωση άρτιας προσωπικότητας.⁹ Στη φιλοσοφία εντασσόταν ακόμη και η μαθηματική τετρακτύς (quadriivium). Στον τομέα των μαθηματικών οι μαθηματικοί της όψιμης βυζαντινής περιόδου μεταξύ 9^{ου} και 12^{ου} αιώνα, όπως και ο Μιχαήλ Ψελλός,

και του Έργου του Ιωάννη Μαυρόποδος, ΕΕΦΣΙ 18, σελ. 26. Πρβλ. Ν. Γιακουμάκη, *Η Φιλοσοφική Κίνηση εν Βυζαντίω κατά τον ΙΑ΄ Αιώνα*, ΝΣ, τ. 9, σελ. 376.

⁷ Μ. Ψελλού, *Εκατονταετηρίς Βυζαντινής Ιστορίας*, εις Κ. Ν. Σάθα, ΜΒ, ό.π., τ. Δ΄, σελ. 119 - 121. Πρβλ. Μ. Ψελλού, *Χρονογραφία*, ό.π., τ. Α΄, σελ. 352-357. Ο Ψελλός δίδασκε λογική, ηθική, ψυχολογία, μεταφυσική, καθώς επίσης και ιστορία της φιλοσοφίας και ερμηνεία των μύθων. Ειδικότερα, αντικείμενο της διδασκαλίας του ήταν η λογική του Αριστοτέλη και μάλιστα η επαγωγική και παραγωγική μέθοδος συλλογισμού, οι κατηγορίες του όντος, το γένος και το είδος, η ηθική (οι αρετές που πρέπει να κοσμούν τον άνθρωπο), η ψυχολογία (για τον νου, ποια η βούληση και ποιος ο πρακτικός λογισμός, για την προαίρεση και την προσοχή, για την ψυχή, για το άναρχό της, τη γέννηση και την αθανασία της, τη μεσότητά της μεταξύ των νοητών και αισθητών, την κίνηση και την ακινησία της, τις δυνάμεις της, την άλογη ψυχή, την ένωση και τον τρόπο ένωσης της ψυχής με το σώμα, τις κοινές ενέργειές της μ' αυτό και τον χωρισμό της από αυτό με το θάνατο). Στη μεταφυσική, διδάσκονταν η διαφορά της αρχής και του στοιχείου, οι αρχές και αιτίες των όντων, οι ιδέες, η ύλη, η ύπαρξη του κακού, η ένωση του ανθρώπου με τον Θεό, η επιστροφή των όντων σ' αυτόν, οι δαίμονες, η πρόνοια, η ανάγκη, η ειμαρμένη, η τύχη και το αυτόματο. Οι μαθητές του, μετά την εισαγωγή τους στη μεταφυσική, καλούνταν με τη βοήθειά της να ερμηνεύσουν θεολογικά κείμενα (Μ. Psellus, *Τοῦ Σοφωτάτου Ὑπερτίμου τοῦ Ψελλοῦ Ἀποκρίσεις Συνοπτικαὶ καὶ Ἐξηγήσεις*, εις L. G. Westerink, *De Omnifaria Doctrina*, Nijmegen 1948, σελ. 26-51, 54-59, 96-97. Πρβλ. Μ. Ψελλού, *Ἐγκώμιον εἰς τὴν μητέρα αὐτοῦ*, Κ. Ν. Σάθα, ΜΒ, ό.π., τ. Ε΄, σελ. 55-56 και *Ἀνεπίγραφος Ἐπιστολή 187*, ό.π., σελ. 475. Επίσης Β. Ν. Τατάκη, *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία*, ό.π., σελ. 164). Για το συμπλήρωμα των σχετικών πληροφοριών για τη διδασκαλία της φιλοσοφίας από τον Ψελλό, παραπέμπω σε παραθέματα της διπλωματικής εργασίας του Βαγγέλη Αναστασιάδη, *Οι περί παιδείας αντιλήψεις του Μιχαήλ Ψελλού*, ΑΠΘ, Τμήμα Θεολογίας, Θεσσαλονίκη 2014, σελ. 46 – 49.

⁸ Μ. Ψελλού, *Ἐγκώμιον εἰς τὴν μητέρα αὐτοῦ*, Κ. Ν. Σάθα, ΜΒ, ό.π., τ. Ε΄, σελ. 55. Στον *Επιτάφιό* του για τον Ιωάννη Ξιφιλίνο διακρίνει τη φιλοσοφία σε «*θύραθεν*» (κοσμική) και «*ήμετέραν*» (χριστιανική) (Μ. Ψελλού, *Ἐπιτάφιος εἰς Ἰωάννην Ξιφιλῖνον*, Κ. Ν. Σάθα, ΜΒ, ό.π., τ. Δ΄, σελ. 456). Η μεν πρώτη είναι κτιστή, ανθρώπινη σύλληψη και επινόηση, με σκοπό την ηθικοπνευματική τελείωση του ανθρώπου με τη λογική, η δε δεύτερη, άκτιστη και εξ αποκαλύψεως αλήθεια, αποσκοπεί στη θέωση με τη χάρη του Θεού (Γ. Ξ. Τσαμπή, *Η Παιδεία στο Χριστιανικό Βυζάντιο*, σελ. 346). Παραθέτει ο Βαγγέλης Αναστασιάδης, ό.π., σελ. 47 – 48.

⁹ «καὶ ὁ ἄμφω συνειλοχῶς, (φιλοσοφία – ρητορική), εἰ μὴ καὶ τὰ πολιτικά εἶδεῖν πράγματα, κύμβαλὸν ἔστιν ἀλαλάζον κατὰ τὸν ἀποστολικὸν λόγον» (Μ. Ψελλού, *Τῷ πατριάρχῃ Ἀντιοχείας*, Κ. Ν. Σάθα, ΜΒ, ό.π., τ. Ε΄, σελ. 275 και *Ἐγκώμιον εἰς Ἰωάννην Εὐχαΐτων*, ό.π., τ. Ε΄, σελ. 148). Παραθέτει ο Βαγγέλης Αναστασιάδης, ό.π., σελ. 48.

θεωρούσαν τα μαθηματικά μέσο κατανόησης κι ερμηνείας της πραγματικότητας και ότι βοηθούσαν στην τελειότερη κατανόηση της «Πρώτης Φιλοσοφίας» (μεταφυσικής). Επίσης, ο Ψελλός επιδόθηκε στη μελέτη της γεωμετρίας, της αριθμητικής, της αστρονομίας και της μουσικής, που βρίσκονται μεταξύ των αισθητών και νοητών. Μελέτησε την καθεμιά ξεχωριστά και τις συνέθεσε σε ενιαίο όλο.¹⁰

II Επιστήμες, άνθρωπος, φιλοσοφία και τέχνη

Σε σχέση με τις φυσικές – θετικές επιστήμες, οι βυζαντινοί διατήρησαν το βαρύ φορτίο της αρχαιοελληνικής επιστήμης καινοτομώντας σε αρκετά θέματα, ενώ η προσφορά του Μιχαήλ Ψελλού είναι εμφανής σε όλους τους κλάδους του επιστητού.

Τα ευρύτατα ενδιαφέροντα του Μιχαήλ Ψελλού, όπως βλέπουμε από τα κείμενά του, επεκτείνονται και στην ιατρική. Ασχολήθηκε τόσο με τη γλωσσική πλευρά της ιατρικής ορολογίας, όσο και με την αξία ορισμένων πρακτικών για την υγεία του ανθρώπου (*Περί λουτρού*), ενώ πραγματεύεται την επίδραση των φυτικών και ζωικών τροφών στην ανθρώπινη φύση και υγεία (*Περί διαίτης*). Ο Ψελλός ακολουθεί τις βυζαντινές ιατρικές παραδόσεις (από κοινού με τους Ορειβάσιο τον Περγαμινό (4ος αι.), Παλλάδιο τον Αλεξανδρινό (6ος αι.) και Λέοντα Ιατροσοφιστή (9ος αι.)¹¹ και στο σημαντικό έμμετρο ιατρικό του πόνημα (*Πόνημα Ιατρικόν Άριστον*), φαίνονται οι επιρροές του Εμπεδοκλή του Ακραγαντίνου (5^{ος} αι. π. Χ.), του Λουκρήτιου (1^{ος} αι. π.Χ.) και γιατρών από το Σαλέρνο της Κ. Ιταλίας (*Regimen Sanitatis Salernitanum*,

¹⁰ Θεωρεί ότι από τις επιστήμες αυτές η αριθμητική και η γεωμετρία είναι σημαντικότερες και ότι οι μαθηματικές επιστήμες γενικά είναι «σύνδεσμοι», «κλίμακες» και «γέφυρες» που οδηγούν στην κατάληψη των όντων: «Ἔστι γὰρ ταῦτα (μαθηματικά) οἶονεϊ κλίμακες τινες καὶ γέφυραι πρὸς τὴν τῶν ὄντων κατάληψιν». Μ. Ψελλού, *Ἐκατονταετηρὶς Βυζαντινῆς Ἱστορίας*, Κ. Ν. Σάθα, ΜΒ, ό.π., τ. Δ', σελ. 120-121. Πρβλ. Μιχαήλ Ψελλού, *Χρονογραφία*, ό.π., τόμ. Α', σελ. 352-356. Μ. Psellus, *Ἀπόκρισις πρὸς Ἄνδρόνικον*, εις Jo. Fr. Boissonade, *De Operatione Daemonum*, accedunt inedita opuscula Pselli, Amsterdam, 1964, σελ. 160-162. Παραθέτει ο Βαγγέλης Αναστασιάδης, ό.π., σελ. 48.

¹¹ Ορειβάσιος, *Σύνοψις ἑννέα λόγων πρὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ Εὐστάθιον*, έκδ. I. Raeder, *Oribasii Synopsis ad Eustathium Filium [Corpus Medicorum Graecorum 6/III]*, Lipsiae - Berolini 1926, 6.24. Λέων ιατροσοφιστής, *Σύνοψις εις τὴν φύσιν τοῦ ἀνθρώπου*, έκδ. R. Renehan, *Leo the physician, Epitome on the nature of man [Corpus Medicorum Graecorum 10/IV]* Berlin 1969, σελ. 16-61. Παραθέσεις της Μαρίας Χρόνη: «Η εξέλιξη των ιατρικών αντιλήψεων στο Βυζάντιο κατά τον 9^ο αι. Ιατρική: Τέχνη ή Επιστήμη;», εις *Αρχαιολογία και Τέχνες*, Δεκέμβριος 2012.
<https://www.archaiologia.gr/blog/2012/12/24/η-εξελιξη-των-ιατρικων-αντιληψεων-στο/>

μια παράδοση που φθάνει μέχρι την Αναγέννηση.¹² Στους μετά τον αιώνα του Μιχαήλ Ψελλού χρόνους, αναπτυσσόταν όλο και περισσότερο η διδασκαλία περί φαρμάκων, ενώ υπήρχαν και άλλα επιτεύγματα στον τομέα της ιατρικής από τους βυζαντινούς.¹³

Ως προς τη σχέση και τη θέση του ανθρώπου στον κόσμο που τον περιβάλλει και μάλιστα σε συνάρτηση με τον Θεό, τα ζώα και τα φυτά, υπάρχουν προ του Ψελλού ενδιαφέρουσες συμβολές, κυρίως ως προς το ζήτημα του αυτεξούσιου και της ανθρώπινης ελευθερίας – με καθοριστικής σημασίας τις απόψεις του Γρηγορίου Νύσσης (335 – 395). Και στο θέμα της σχέσης ανθρώπου – κόσμου, ο νεοπλατωνισμός από κοινού με τη χριστιανική θεωρία για τον κόσμο – ως

¹² Εις J. L. Ideler (επιμ.), *Physici et medici Graeci minores*, τ. 1, Reimer, 1841, σελ. 203 -244 και *Πόνημα Ιατρικόν ἄριστον δι' ἰάμβων*, εις ἔκδ. L. G. Westerink, *Michaelis Pselli Poemata*, Stuttgart 1992, σελ. 190-233. Πρβλε Μ. Χρόνη, «Θεραπείες ασθενειών με ζωϊκής προελεύσεως ὕλες στα Βυζαντινά ιατρικά κείμενα. Συμβολή στην μελέτη των αντιλήψεων για τις ασθένειες και τις θεραπείες τους στο Βυζάντιο», εις *Βυζαντινά Σύμμεικτα* 20 (2010), σελ. 143-194. «Το ἔργο 'του σοφωτάτου Ψελλοῦ και Υπερτίμου Πόνημα Ιατρικόν ἄριστον δι' ἰάμβων' είναι σύγγραμμα που αναφέρεται σε συμπτώματα και νοσήματα, στη διατήρηση και την αποκατάσταση της υγείας. Είναι γραμμένο σε ιαμβικούς δωδεκασύλλαβους στίχους. Να σημειωθεί ότι κατά την αρχαιότητα είχαν γραφτεί ἔμμετρα ιατρικά ἔργα, ὅπως εκείνα του Ἐμπεδοκλή, του Σόλωνα, του Νικάνδρου του Κολοφώνιου κ.α. Η παράδοση συνεχίστηκε και στα Βυζαντινά χρόνια, ὄχι μόνο ἀπὸ τον Ψελλό, ἀλλὰ και ἀπὸ ἄλλους συγγραφείς. Το *Πόνημα* ἀποτελεῖται ἀπὸ 1373 στίχους. Μεταξύ αὐτῶν που πραγματεύεται εἶναι και οἱ διάφοροι παράγοντες που ἐπιδροῦν στην υγεία, ὅπως για παράδειγμα ἡ γυμναστική, ἡ κόπωση, ὁ (καθαρός) αἶρας, τὸ νερό, τὰ λουτρά, τὰ διάφορα εἶδη τροφίμων». <http://historymed.blogspot.com/2010/10/11.html>

¹³ Στο ιστορικό του ἔργου ο Ψελλός περιγράφει τὴν ποδάγρα του Κωνσταντίνου Θ' και τὴν πλευρίτιδα του Ἰσαάκιου Κομνηνοῦ, ἐνὼ καλεῖτο συχνὰ νὰ διαγνώσει ασθένειες και τὸ ὄνομά του χρησιμοποιήθηκε ἀπὸ πολλοὺς αντιγραφείς για νὰ δώσει κύρος σε ἀπλοϊκὰ γιαιτροσόφια και ἄλλα κείμενα με περισσότερο ἢ λιγότερο ιατρικὸ ἐνδιαφέρον. Για τὴν ἱστορία τῆς μεσαιωνικῆς ιατρικῆς ἡ προσφορά των βυζαντινῶν συνίσταται κατὰ πρῶτο λόγο στη διατήρηση και παράδοση τῆς ἀρχαίας κληρονομιάς, μὴ και οἱ μεγάλοι ἐρασιτέες τῆς πρώιμης βυζαντινῆς ἐποχῆς παρουσιάζουν τὸν ἱπποκρατισμὸ και γαλνισμὸ με μὴ περισσότερο ἐποπτική και εὐχρηστὴ μορφή. Στους μέσους και ὕστερους αἰῶνες οἱ βυζαντινοὶ ἐπαιζαν συνεχῶς τὸ ρόλο του μεσάζοντα ἀνάμεσα στην ἀνατολικὴ και δυτικὴ ιατρικὴ, ἐπαιρναν ὁμως και οἱ ἴδιοι νέα ἐρεθίσματα ἀπὸ τὴν Ἀνατολή και τὴ Δύση, κάτι που συνεχίζει νὰ ἰσχύει κατὰ τὴν ὕστερη βυζαντινὴ ἐποχὴ, ἰδιαίτερα για τὴ διδασκαλία περὶ φαρμάκων, που ἀπὸ τὸ 13^ο αἰῶνα πρόβαλλε ὄλο και περισσότερο στο προσκήνιο. Ἐπὶ πλέον, ἡ χειρουργικὴ πρακτικὴ ἐφθασε σε μεγάλο βαθμὸ αὐτοτέλειας, ἐξελίχθηκαν ἡ παθολογία και ἡ θεραπευτικὴ πρακτικὴ, ἀναπτύχθηκαν τὰ νοσοκομεία και οἱ υγειονομικὲς ὑπηρεσίες, με ἀποκορύφωμα τὸ περίφημο ἴδρυμα του αὐτοκράτορα Ἰωάννη Β' Κομνηνοῦ, στο συγκρότημα τῆς μονῆς Παντοκράτορα, ἐνὼ γινόταν και συστηματικὴ ἐκπαίδευση των ἰατρῶν στα νοσοκομεία. Πρβλε Στ. Μεσσήνης, «Οἱ φυσικὲς ἐπιστήμες στο Βυζάντιο», Πανεπιστήμιο Ἰωαννίνων, 2005 – 2006, <http://sites.google.com/site/stmessinis>. Πρβλε R. Radić, «Ἡ ποδάγρα στὰ ἱστορικὰ ἔργα τοῦ Μιχαήλ Ψελλοῦ και τῆς Ἄννας Κομνηνῆς», στὰ Πρακτικὰ τοῦ Συνεδρίου *Ἡ αὐτοκρατορία σὲ κρίση (·): Τὸ Βυζάντιο τὸν 11ο αἰ.*, Ἀθήνα, 2003, σελ. 381– 392. H. Hunger, *Βυζαντινὴ Λογοτεχνία. Ἡ λόγια κοσμικὴ γραμματεία τῶν Βυζαντινῶν*, Μαθηματικά και Ἀστρονομία, Φυσικὲς Ἐπιστήμες, Ἰατρικὴ, Πολεμικὴ Τέχνη, Νομικὴ Φιλολογία, Μουσικὴ, μτφρ. Γ. Χ. Μακρῆς, Ἰ. Οικονόμου - Ἀγοραστοῦ, Τ. Κόλιας, Ἐλ. Παπαγιάννη, Σπ. Τρωϊάνος, Δ. Γιάννου, τ. Γ', Ἀθήνα, 1994, σελ. 133 – 135.

συνδυασμός της Παλαιάς Διαθήκης και της διδασκαλίας των Πατέρων της εκκλησίας¹⁴ – καθορίζουν την εξέλιξη των αντιλήψεων στην περιοχή της νοτιοανατολικής Μεσογείου - και ιδιαίτερα των αλεξανδρινών λογίων από τον 3^ο αιώνα και εξής - επομένως επηρεάζουν και τις βυζαντινές σχετικές θεωρήσεις: Η νεοπλατωνική φιλοσοφία έχοντας ως κύριο δόγμα στην *περί φύσεως* θεωρία της την επίτευξη της θέωσης του ανθρώπου μέσω της θεουργίας, προϋποθέτει την ύπαρξη *σύμπνοιας* και *συμπάθειας* των όντων, στο πλαίσιο της *περί μεθέξεως* των αισθητών πραγμάτων στις ιδέες και *ομοιώσεως θεώ* πλατωνικής αντίληψης, μέσα στον ορατό και αόρατο κτιστό κόσμο. Η χριστιανική διδασκαλία, από την άλλη πλευρά, αποδίδει στη φύση έναν ρόλο εσχατολογικό, σύμφωνα με τον οποίο τα όντα δημιουργήθηκαν με σκοπό να βοηθήσουν στη θέωση του ανθρώπου και τη σωτηρία της ψυχής του. Ως αποτέλεσμα του συνδυασμού τους, ο φυσικός κόσμος, έχει ως κύριο, τον σωτήριο ρόλο, τη συμμετοχή του ανθρώπου στη θεϊκή τελειότητα και την επίτευξη του *καθ'ομοίωσιν*.

Νεοπλατωνισμός και χριστιανισμός, φαίνεται να συμφωνούν στο θέμα της αντιμετώπισης των ζώων, της φύσης, του περιβάλλοντος και της σχέσης του ανθρώπου με αυτά: ένα σημείο στο οποίο σχεδόν ταυτίζονται οι νεοπλατωνικές με τις χριστιανικές απόψεις είναι η αντίληψη ότι πρέπει να αποφεύγεται η κρεατοφαγία και πιο συγκεκριμένα η ισοβίως αποχή των μοναχών από την κατανάλωση κρεάτων. Ταύτιση απόψεων παρατηρείται ανάμεσα στους νεοπλατωνιστές (κυρίως στον Πορφύριο)¹⁵ και τους εκπροσώπους του χριστιανισμού πάνω σε θέματα όπως η κατάργηση των ζωοθυσιών, η αποχή από το κρέας κατά την περίοδο της νηστείας, και η απαγόρευση βρώσεως τροφών με ωμό αίμα.

Για την συν-αφομοίωση των νεοπλατωνικών και χριστιανικών αντιλήψεων, είναι σημαντικό να αναφέρουμε το γεγονός ότι από τον 10^ο αιώνα και μέχρι την Άλωση, τα ενδιαφέροντα των βυζαντινών λογίων στρέφονταν όλο και περισσότερο στην

¹⁴ Εδώ μπορούμε να αναφέρουμε το λόγο του Μεγάλου Βασιλείου (330 – 379) *Εις την εξαήμερον*, στο οποίο γίνεται μια ρεαλιστική περιγραφή των ειδών με επιρροές από το βιβλίο της *Γενέσεως* της Παλαιάς Διαθήκης κι έχει χαρακτηριστεί ως το αντιπροσωπευτικό της βυζαντινής περιόδου *εγχειρίδιο φυσικής ιστορίας*.

¹⁵ Στο *Περί αποχής εμψύχων* του Πορφύριου τονίζεται η σημασία της πρέπουσας και λελογισμένης χρήσης των ειδών της πανίδας, έτσι ώστε να αποφεύγεται η καταστροφή της φύσης, όταν μάλιστα δεν στοχεύει στην ικανοποίηση βασικών αναγκών. Βλ. Πορφύριος ο Τύριος, *Περί αποχής εμψύχων. Λόγος προς τον Φίρμο Καστρίκιο. Ακρεοφαγία: Παράδοση, ιερόι και θεολογικοί κανόνες*, μετάφρ. Μ. Ιω. Σίδηρη, Πύρινος Κόσμος, Αθήνα, 2005.

αρχαιοελληνική παιδεία, καθώς επιδίδονταν σε φιλολογικούς και φιλοσοφικούς στοχασμούς, παραφράσεις και μεταφράσεις αρχαίων Ελλήνων συγγραφέων (κυρίως των Πλάτωνα και Αριστοτέλη). Ενώ πράγματι οι νεοπλατωνικοί επηρέασαν τους λόγιους του Βυζαντίου, παρόλ' αυτά όμως οι διδασκαλίες του χριστιανισμού είναι εκείνες που τελικά επικράτησαν και η χαρακτηριστική θεολογική - φιλοσοφική οπτική γωνία, υπό την οποία προσεγγίζει τα όντα της φύσης. Οι διδασκαλίες αυτές έκαναν αναφορές σε αρμονικές συμβιώσεις μεταξύ άγριων θηρίων και ανθρώπων, ως αποτέλεσμα οσιότητας και θείας χάρις.¹⁶

Ως συμπέρασμα των παραπάνω, ο άνθρωπος των βυζαντινών χρόνων, είχε στενή σχέση με τα ζώα και το φυσικό περιβάλλον και σε συνδυασμό με αυτό η χριστιανική - νεοπλατωνική ανθρωποκεντρική οπτική δεν προβλέπει ασέβεια ή υπεροψία του ανθρώπου προς το ζωικό και φυτικό βασίλειο, αλλά αντίθετα περιέχει σχόλια και παραινήσεις για το σωστό και συνετό τρόπο αξιοποίησης των ζώων και της φύσης προς όφελος του ανθρώπου και του συνόλου της δημιουργίας. Σε επιστολή του ο Μιχαήλ Ψελλός θεωρεί την *συμπάθεια* νόμο της φύσης και κάνει λόγο για εσωτερικές αδράτες δυνάμεις των όντων, οι οποίες ενεργούν *υπερφυώς με σύμπνοια* και αρμονία και λειτουργούν απόλυτα οργανωμένα *υπό την πρώτη αιτίαν*, που είναι ο τριαδικός θεός.¹⁷

Πράγματι, βλέπουμε τον άνθρωπο των βυζαντινών αιώνων να τα θεωρεί όλα χρήσιμα και τίποτε άχρηστο στο φυσικό κόσμο, καθώς όλα είναι σημαντικά για τη ζωή και τίποτε δεν πρέπει να καταστρέφεται ή να απορρίπτεται, γιατί σίγουρα έχει κάποιο έργο να επιτελέσει. Αυτό που εκφράζει την αμεσότητα της σχέσης του

¹⁶ Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του οσίου Γερασίμου του Ιορδανίτη (5^{ος} αι.), ο οποίος θεράπευσε τον λέοντα, που στη συνέχεια έγινε πιστός σύντροφός του που δεν παρέλειπε να εκφράσει την ευγνωμοσύνη του ακόμη και μετά την κοίμησή του οσίου.

¹⁷ Μ. Ψελλός, *Επιστολαί* εις Κ. Ν. Σάθα, ΜΒ ή Συλλογή Άνεκδότων Μνημείων τῆς Ἑλληνικῆς Ἱστορίας, τ. Δ', επιστ. 86, εκδ. Β. Ν. Γρηγοριάδη, φωτοτυπική ανατύπωση, Αθήναι 1972, σελ. 326 - 327: «Ἴσθι τοιγαροῦν ὡς δυνάμεις τινὲς ἄρρητοι καὶ πάθη οὐπω τοῖς πολλοῖς ἐγνωσμένα, καὶ ζώοις, καὶ λίθοις, καὶ πόαις ἐγκάθηνται· καὶ γοητεύεται ἄλλο παρ' ἄλλου, καὶ ἕτερον ἐτέρῳ αὐτομάτως προσφύεται· καὶ τὰ ἄτομα ἐνεργεῖ, τὰ δὲ μετὰ τὴν τομὴν, καὶ ἕκαστον τῶν τμημάτων ἄλλο τι ποιεῖ· καὶ σύνδεσμοι, καὶ ἴνες, καὶ χιτῶνες παντοδαποί· καὶ τὸ μὲν, οὕτω σχηματισθέν, τήνδε ἐπικτᾶται τὴν δύναμιν, τὸ δὲ ἐτέρως ἄλλην τινὰ ἐνδείκνυται ἐνέργειαν. Καὶ σύμπνοια μὲν μία τῶν ὄλων, τὰ δὲ διεστήκασι, καὶ τὴν σύρροϊαν οἶδεν ὁ τοῖς ὅλοις ἐφεστηκώς, εἴ τε νοῦς, εἴ τε τι τούτου ἐπέκεινα· οὐ γὰρ διήρηται τὰ ὄντα ἀσυμπαθῶς, ἀλλ' ἤρμοσται ὑπερφυῶς ἄλλα ἄλλοις· καὶ αἱ μὲν σειραὶ διάφοροι καὶ ἡ ἐφεστηκυῖα ἐκάστη πηγὴ καὶ ἀρχή, ἐτέρα πρὸς τὴν ἑτέραν· σύμπνουν δὲ καὶ τὸ ἐκείνων πάθος καὶ ὑπὸ τὴν πρώτην αἰτίαν πάντα.»

ανθρώπου με τη φύση, είναι η αξιοποίηση όλων των μερών οποιουδήποτε φυτού ή ζώου. Η διατροφή, ο καλλωπισμός, η οικοσκευή, η αλιεία, η παρασκευή φαρμάκων, ακόμη και η γεωργία, αποτελούν πρακτικές του ανθρώπινου βίου, τις οποίες θα τις αποκαλούσαμε σήμερα οικολογικές.

Η αντιμετώπιση αυτή αποτελεί έκφραση σεβασμού και δέους έναντι του συνόλου της φύσης και των άλλων όντων. Ο σεβασμός προς τη φύση είναι η λογική συνέπεια της συνειδητοποίησης της αναγκαιότητας για αρμονική συνύπαρξη του ανθρώπου με όλα τα όντα στο φυσικό περιβάλλον, με σκοπό τη περιφρούρηση της ψυχοσωματικής υγείας του ανθρώπου, καθώς επίσης και την αποτροπή του κακού. Ως συνολική αντίληψη του ανθρώπου και του κόσμου η βυζαντινή συνάδει με μία τελεολογική φιλοσοφία της φύσης.

Ως προς τη σημασία και αξία της φιλοσοφίας για την ανθρώπινη φύση και τη θέση του ανθρώπου στην φύση και στον κόσμο, ο Μιχαήλ Ψελλός συμβάλλει ουσιαστικά, καθώς με τον δικό του ορισμό στην έννοια της φιλοσοφίας,¹⁸ επιχειρεί τον συγκερασμό δύο τάσεων – της αμιγώς φιλοσοφικής με την αρχαιοελληνική έννοια και της θεολογικής – χριστιανικής, προτάσσοντας ένα ηθικό και καθολικά ισχύον πρότυπο: δίνοντας έναν ηθικό προσδιορισμό στην έννοια του φιλοσόφου, αναφέρει ότι φιλόσοφοι δεν είναι μόνο αυτοί που ερευνούν την ουσία των όντων και αναζητούν τις αρχές του κόσμου, αλλά και εκείνοι που περιφρονούν τα εγκόσμια και προσηλώνονται στα υπερκόσμια.¹⁹ Παρότι ομολογεί την προτίμηση των σπουδαστών για την ευκολότερη και περισσότερο εφαρμοσμένη επιστήμη του δικαίου, η

¹⁸ Στηριζόμενος στην πηγή του Ιωάννη Δαμασκηνού (676 – 749), και συγκεκριμένα στο έργο του *Διαλεκτικά* (*Διαλεκτικά*, μετάφρ. Ν. Ματσούκα, Π. Σ. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, 1995, 4, 1-27), ο Ψελλός δίνει τους δικούς του ορισμούς για τη φιλοσοφία (*Philosophica minora* I, Opusc. 49, 15 - 20, εις Μ. Psellos, *De omnifaria doctrina*, επιμ. L. G. Westernik, Utrecht, 1948 και *M. Pselli philosophica minora* τ. Π., *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, επιμ. J. M. Duffy & D. J. O' Meara, εις *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig, 1989): Μόνο η φιλοσοφία είναι η κατ' εξοχήν επιστήμη, αφού ασχολείται με το αμετάβλητο και πραγματικό είναι και μάλιστα η χριστιανική φιλοσοφία έχει το περαιτέρω καθήκον να φέρει τον άνθρωπο στο επίπεδο του επί γης θεού. Τόσο η τέχνη όσο και οι άλλες επιστήμες εκτός της φιλοσοφίας, ασχολούνται με επί μέρους και υλικά αντικείμενα και αγνοούν το σύνολο της γνώσης. Οι ορισμοί που δίνει περαιτέρω για τη φιλοσοφία είναι επίσης έξι και συνδέουν τη φιλοσοφία με τη γνώση 1) του αληθινού όντος, 2) των ανθρώπινων και θείων πραγμάτων, 3) του θανάτου, 4) της ομοιώσεως με το θεό, 5) της τέχνης των τεχνών και της επιστήμης των επιστημών και τέλος 6), με την αγάπη της σοφίας.

¹⁹ Πρβλε. Μ. Ψελλού, *Έκατονταετηρίς Βυζαντινής Ιστορίας*, Κ. Ν. Σάθα, ΜΒ, ό.π., τ. Δ', σελ. 66. Μ. Ψελλού, *Χρονογραφία*, ό.π., τ. Α', σελ. 210 και Η. Hunger, *Βυζαντινή Λογοτεχνία*, ό.π., τ. Α', σελ. 47-48.

φιλοσοφία υπερέχει ως καθολικότερη, καθώς βρίσκεται μέσα στα πάντα, αλλά και υπερβαίνει τα πάντα.²⁰

Ως προς τη γνώση του ίδιου του ανθρώπου, ο Ψελλός αναφέρεται στην ψυχή και στη νόηση. Προτείνοντας μια εκχριστιανισμένη εκδοχή της οντολογικής ιεραρχίας του Πρόκλου, χτίζει μια παραλληλία μεταξύ της αντινομίας «ενότητας – πολλαπλότητας» και των ανθρώπινων γνωστικών δυνάμεων. Ο νοῦς είναι μοναδικός και συστατική αρχή της ανθρώπινης ταυτότητας, ενώ η ψυχή φέρει την πολλαπλότητα και ακόμα και αν δεχθούμε την δυνατότητα μετοχής της ψυχής στο θείο νοῦ, μεταξύ των δύο υπάρχει ασυμβατότητα, εφ' όσον ο νοῦς αποτελεί τη βασική δομή για όλα τα όντα – και την ψυχή – και όντας θεϊκής φύσης, είναι υπερβατικός, διατρέχει τα πάντα. Ο νοῦς και η ψυχή ευθύνονται για τις διαφορετικές πλευρές της ανθρώπινης γνώσης, με την επεξεργασία των εμπειρικών δεδομένων, της φαντασίας, της επαγωγής και παραγωγής και της φιλοσοφικής θεώρησης του θείου. Λαμβανομένων υπ' όψιν όλων αυτών των διαφορετικών διαδικασιών τίθεται το ζήτημα της διατήρησης της ενότητας και ακεραιότητας του ανθρώπινου υποκειμένου. Ο Ψελλός ενδιαφέρεται να υποστηρίξει την ιδέα μιας ενιαίας δημιουργικής και προνοητικής αρχής σε κάθε επίπεδο της λογικής διερεύνησης, όχι με την έννοια της αναλογίας μεταξύ δημιουργήματος και θείου όντος, αλλά με την έννοια της διαμόρφωσης επιστημικών αρχών που θα επιτρέπουν την διασπάθηση του ανθρώπινου νοῦ σε διαφορετικά γνωστικά πεδία χωρίς την απώλεια της συνοχής με τη θεία αποκάλυψη. Η μέθοδος της φιλοσοφίας εκφράζει τον κύριο ρόλο της να αναλύει τη σχέση μεταξύ του ανθρώπινου υποκειμένου της γνώσης και την υπερβατική αρχή κάθε γνώσης, καθώς χειρίζεται τα διαφορετικά επιστημονικά αντικείμενα με άξονα τη νοητική αρχή του ενός. Έτσι ο Ψελλός αντιμετωπίζει το πρόβλημα της ταυτότητας του ανθρώπινου νοῦ μέσα στις πολλές επί μέρους γνώσεις

²⁰ «ἔοικε γὰρ φιλοσοφία τὰ πάντα εἶναι καὶ διὰ πάντων ἰέναι ἐπὶ τῆς γῆς» εἰς M. Pselli, *Philosophica minora I: Opuscula logica, physica, allegorica, alia*, J.M. Duffy & D.J. O' Meara (επιμ.), *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, B.G. Teubner, 1992 (επανεκτ. W. de Gruyter, 2013), σελ. 2.

των επιστημών, κατασκευάζοντας δηλαδή μια επιστημική αρχή και ιεραρχία με βάση τις επιστήμες που μελετούν τις κοινωνικές σχέσεις και τους διαφορετικούς τύπους της ανθρώπινης δραστηριότητας, όπως η ρητορική και η νομική επιστήμη, επειδή ακριβώς οι επιστήμες αυτές μελετούν ανθρώπινες πρακτικές κι εφ' όσον οι άνθρωποι είναι οι μεσολαβητές μεταξύ της νόησης και της ψυχής και γι' αυτό προΐστανται των υπόλοιπων επιστημών, ενώ η χριστιανική φιλοσοφία αντιστοιχεί ακριβώς σε αυτήν τη μεσολαβητική θέση της ανθρώπινης διάνοησης, μεταξύ της ψυχής και της θείας νόησης. Ο Ψελλός για να απαντήσει στο πρόβλημα του ενός και των πολλών, προτείνει ως μεθοδική γνωστική διαδικασία αυτήν που εκκινεί από τη γνώση των πρώτων αρχών («ὁ νοῦς καθ' ἕκαστα μεριζόμενος»)²¹ και κατόπιν ασχολείται και στρέφεται προς τις επί μέρους (θετικές) επιστήμες, ενώ δέχεται ότι οι ίδιες λογικές αρχές διέπουν τόσο τη φιλοσοφία όσο και τις υπόλοιπες επιστήμες.²² Η επιδιωκόμενη από τον Ψελλό ενότητα εκφράζεται και από την αναφορά του στο έμψυχο άγαλμα, όπου ενώνεται η ομορφιά με την αλήθεια ως το πρότυπο της ανθρώπινης ζωής.²³

Οι ποικίλες αναφορές του Ψελλού στην τέχνη που παρουσιάζουν ως επί το πλείστον ένα ιστορικό ή λαογραφικό ενδιαφέρον, κατατείνουν σε μία φιλοσοφική αισθητική - με αφορμή δύο κείμενά του που αναφέρονται στην σωματική ομορφιά, όταν περιγράφει και στοχάζεται πάνω στο άγαλμα του κοιμώμενου έρωτα και αναφερόμενος στο κάλλος και τη χάρη του μικρού εγγονού του. Και τα δύο κείμενα – επισημαίνει η Χριστίνα Αγγελίδη –

²¹ *Philosophica minora* I, *Opusc.* 2, εις M. Psellos, *De omnifaria doctrina*, επιμ. L. G. Westernik, ό.π.

²² Sm. Markov, «The Epistemic Structure as an Animate Statue – Psellos' Concept of Christian Philosophy», εις *Philosophia* 7/2014, σελ. 3 – 10, όπου αναλύονται ορισμένα κείμενα του Ψελλού στα *Phil.min.* I, *Opusc.* 2, ό.π. Πρβλε D. Jenkins, «Psellos' Conceptual Precision», εις *Reading Michael Psellos*, επιμ. Ch. Barber & D. Jenkins, Brill, 2006, σελ. 141 (παραθέτει ο Smilev Markov). Και σύμφωνα με τον Σπύρο Παναγόπουλο στο πρόσφατο σχετικό άρθρο του, εξάιρεται η ακμή της επιστημονικής μεθοδολογίας που παρουσιάζουν τα κείμενα του Ψελλού στα *De omnifaria doctrina* κι εκφράζουν το φιλοσοφικό κλίμα του 11^{ου} αιώνα, με την διάκριση και συνάμα σύνθεση δύο προσεγγίσεων, της ολιστικής και της συστηματικής καθιστώντας τη φιλοσοφία, τόσο έναν σαφή, αντικειμενικό και ακριβή τρόπο περιγραφής της πραγματικότητας, χωρίς να υπολείπεται το συνθετικό και συνεκτικό πνεύμα που δίνει νόημα στην πνευματική υπόσταση του ανθρώπινου λόγου: Sp. P. Panagopoulos, «The philosophical contribution of a *homo byzantinus*: The *De omnifaria doctrina* of Michael Psellus (1017/1018-1078 AD)», εις *De Medio Aevo* 5 (2014 / 1), σελ. 169 – 178.

²³ M. Psellos, *Theologica* I, επιμ. P. Gautier. Leipzig, 1989. Πρβλε Str. Papaioannou, «Animate Statues: Aesthetics and Movement», εις *Reading Michael Psellos*, ό.π., σελ. 95 - 116 (παραθέτει ο Smilev Markov, ό.π.).

«αποπνέουν την ίδια ατμόσφαιρα ως προς τη στάση του συντάκτη τους σχετικά με την αξία του βλέμματος, τη σωματικότητα, την ιεραρχία των αισθήσεων και την πλήρη σύνδεση μεταξύ μορφής και περιεχομένου».

Και τα δύο κείμενα δίνουν έμφαση στην παιδική ηλικία και αποκλίνουν από το πνεύμα του αυστηρά χριστιανικού περιγύρου. Θεωρείται ότι αποτελούν τομή ως προς την συνήθη αντίληψη σχετικά με τα ενδιαφέροντα της βυζαντινής λογοτεχνίας και συμμεριζόμαστε το συμπέρασμα της Χριστίνας Αγγελίδη, ότι αποτελούν ενδείξεις

«για μια ολιστική θεώρηση του κόσμου, όπου ο φυσικός κόσμος αποδεικνύεται άρρηκτα συνδεδεμένος με τον υπερβατικό, όπου οι ψυχές διαπεραιώνονται στο ταξίδι τους προς το Ωραίο με τη συνεχή αναγωγή της συνείδησης από τα φαινόμενα προς τις αιώνιες Ιδέες».²⁴

III Ο αντίκτυπος των αντιλήψεων του Μ. Ψελλού στον περίγυρό του και στους επόμενους αιώνες

Ενώ ο σύγχρονος και φίλος του Ψελλού, Πατριάρχης Ιωάννης Ξιφιλίνος (1010 – 1075), ήταν πολέμιος του πλατωνισμού, όπως συνάγεται από το ζωηρό ενδιαφέρον του για τον Αριστοτέλη που δείχνουν τα συγγράμματά του,²⁵ ο Ιωάννης Ιταλός (1025

²⁴ Τα κείμενα του Ψελλού *Έκφρασις εις Έρωτα εγγεγλυμμένον λίθω* και *Εις τον αυτού έκγονον έτι νήπιον όντα* (που περιλαμβάνονται στο A. Littlewood, *Michaelis Pselli, Oratoria minora*, Στουτγάρδη, 1985, αρ. 32 και αρ. 38), αποτελούν το αντικείμενο του άρθρου της Χριστίνας Αγγελίδη, «Μιχαήλ Ψελλός: Η ματιά του φιλότεχνου», εις *Βυζαντινά Σύμμεικτα (SYMMEIKTA)* 12, 1998, σελ. 75-85. Δες και την επιπεριστατωμένη ερμηνευτική έκδοση *Michael Psellos on Literature and Art: A Byzantine Perspective on Aesthetics. Michael Psellos in Translation*, σε επιμ. Str. Papaioannou & μετάφρ. Ch. Barber, University of Notre Dame Press, 2017. Σε πρόσφατες εργασίες προσεγγίζεται ερμηνευτικά το λογοτεχνικό ρητορικό ύφος και η θεατρικότητα στα κείμενα του Ψελλού, ενώ λαμβάνεται ως βασική πηγή πληροφοριών για την αισθητική και την εκκοσμικευμένη τέχνη στο Βυζάντιο ([https://www.openarchives.gr/search/Ψελλός Μιχαήλ](https://www.openarchives.gr/search/Ψελλός+Μιχαήλ)). Πρβλε Σ. - Αλ. Πρωτογήρου, *Ρητορική θεατρικότητα στο έργο του Μιχαήλ Ψελλού*, δ.δ., Πανεπιστήμιο Κύπρου, Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα Βυζαντινών και Νεοελληνικών Σπουδών, 2014, Β. Κατσαρού, «Το δραματικό στοιχείο στα ιστοριογραφικά έργα του 11^{ου} και του 12^{ου} αιώνα (Μιχαήλ Ατταλειάτης, Μιχαήλ Ψελλός, Ευστάθιος Θεσσαλονίκης, Νικήτας Χωνιάτης)», εις *L' écriture de la Mémoire la littérature de l' historiographie, Actes du IIIe Colloque international philologique*, 2006, σελ. 281-316 κ.ά.

²⁵ Β. Τατάκης, ό.π., σελ. 178. Η πνευματική ακμή κατά τη δεύτερη περίοδο του 11^{ου} αιώνα αρχίζει με τον Κωνσταντίνο Θ' τον Μονομάχο (1042-1055), ο οποίος χωρίς ο ίδιος να ασχολείται με τη λογοτεχνία, φρόντισε να συγκεντρώσει στην αυτοκρατορική αυλή τους λόγιους και ανθρώπους των γραμμάτων: «Λόγιοι δέ ού πάνν καθωμιλικώς, ούδὲ τινα ἔξιν κτησάμενος λογιότητος, ἀλλ' ὅμως ἔξήλου τοῦτο τὸ μέρος, καὶ τοὺς ἔλλογιμωτέρους πανταχόθεν συνήνεγκεν εἰς τὰς βασιλείους αὐλάς...». Οι λόγιοι αυτοί που συγκροτούσαν τον πνευματικό κύκλο του Ψελλού ως ευνοούμενοι του αυτοκράτορα και με υψηλά αξιώματα στα Ανάκτορα και στην Εκκλησία και ως οι «ελλογιμώτεροι», ήταν ο Ιωάννης Μαυρόποδας, περίφημος ρητοροδιδάσκαλος και μετέπειτα μητροπολίτης Ευχαΐτων, ο Κωνσταντίνος

– 1090), ο οποίος διαδέχθηκε τον Ψελλό στην Φιλοσοφική σχολή ως ύπατος των Φιλοσόφων, ασκεί σφοδρή κριτική στον Αριστοτέλη, ασχολήθηκε περισσότερο με τον Πλάτωνα, καταδικάστηκε μάλιστα από την Ιερά Σύνοδο για τις νεοπλατωνικές του αντιλήψεις και προέκρινε τον Πλάτωνα έναντι του αριστοτελισμού, αλλά και του χριστιανισμού.²⁶ Ο Ιταλός φαίνεται να αμφισβητεί την υπεροχή της θεολογίας έναντι της φιλοσοφίας και να ανατρέπει την καθιερωμένη τάξη μεταξύ τους, τοποθετώντας την θεολογία σε τμήμα της φιλοσοφίας που αποσκοπεί στο να κατανοήσει την πρώτη αρχή του παντός σύμφωνα με τα αρχαία πρότυπα. Η σκέψη του θεωρήθηκε υπεύθυνη για μια φυσική ή φιλοσοφική θεολογία που προκάλεσε την καταδίκη του σε θάνατο και τον αναθεματισμό του από το *Συνοδικόν*.²⁷

Λειχούδης, πρωθυπουργός και αργότερα Οικουμενικός Πατριάρχης (1059-1063) και ο Ιωάννης Ξιφιλίνος, νομοφύλακας και Οικουμενικός Πατριάρχης (1063-1074) μετά τον Κωνσταντίνο Λειχούδη. Οι τρεις αυτοί αποτελούσαν τον πυρήνα της ομάδας του Ψελλού. Εκτός από αυτούς, στο πνευματικό περιβάλλον του ανήκαν και οι Κωνσταντίνος Δούκας, ο μελλοντικός αυτοκράτορας (1059-1067), οι δύο ανεψιοί του πατριάρχη Μιχαήλ Κηρουλάριου και ο Νικήτας Βυζάντιος, δάσκαλος της Ρητορικής και της Γραμματικής. Παράλληλα, δρούσε και άλλος πνευματικός όμιλος, που απαρτιζόταν από ανώτερους αυλικούς αξιωματούχους, όπως ο Χοιροσφάχτης, ο Αριστηνός και άλλοι, τους οποίους συνέδεε σφοδρή επιθυμία για σοφία και σύνεση.» (Μ. Ψελλού, *Έκατονταετηρίς Βυζαντινής Ιστορίας*, Κ. Ν. Σάθα, ΜΒ, ό.π., τ. Δ', σελ. 119. Του ιδίου, *Χρονογραφία*, τ. Α', σελ. 352. Πρβλε. Αλ. Σιδέρη, *Χρονογραφία του Μιχαήλ Ψελλού*, Ε. Renault, Εισαγωγή, σελ. 15.). Παράφραση αποσπάσματος και παραθέματα του Βαγγέλη Αναστασιάδη, *Οι περί παιδείας αντιλήψεις του Μιχαήλ Ψελλού*, ΑΠΘ, Τμήμα Θεολογίας, Θεσσαλονίκη 2014, σελ. 26.

²⁶ Β. Τατάκης, ό.π., σελ. 201-205. Ο Ιταλός, του οποίου έχουν διασωθεί χειρόγραφα και πραγματείες του, πολλά ανέκδοτα, μεταξύ άλλων έκαμε σχόλια του δεύτερου, τρίτου και τέταρτου βιβλίου των *Τοπικών* και *Περί ερμηνείας* του Αριστοτέλη και συνέγραψε πραγματείες *Περί λογικής*, *Περί διαλεκτικής* και *Περί ρητορικής*, καθώς και απαντήσεις σε προβλήματα που έθεταν οι επιφανείς μαθητές του. Αναφέρεται στην *Αλεξιάδα* της Άννας Κομνηνής (ιστορία της περιόδου αυτοκρατορίας του πατέρα της Αλέξιου του Ι' (1081-1118), ως εξέχων και μάλιστα ως προς την ερμηνεία του για τον Αριστοτέλη λογικός φιλόσοφος, με έφεση στη λογική και τη διαλεκτική. Καταδικάστηκε σε θάνατο από την εκκλησία με την ενοχή της συστηματικής χρήσης φιλοσοφικών συλλογισμών για τη διευθέτηση θεολογικών ζητημάτων. Ανεξάρτητα από τις θέσεις που υπερασπίστηκε σε τέτοια θέματα, ορισμένες από τις θέσεις του, τελικά, δεν ήταν καθόλου διαφορετικές από εκείνες άλλων φιλοσόφων, κυρίως από του Ψελλού, κάτι που φαίνεται να ήταν πραγματικά απαράδεκτο για το θρησκευτικό και πολιτικό κατεστημένο, δηλαδή η ορθολογική προσέγγιση προς τις δοξασίες που η Ορθόδοξη Εκκλησία θεωρούσε πέρα από κάθε διερεύνηση και που οι Χριστιανοί πρέπει απλώς να δέχονται με πίστη, ενώ μόνο η Εκκλησία είχε την εξουσία να κρίνει.

²⁷ Δεν ήταν όλοι οι βυζαντινοί φιλόσοφοι εκείνη την εποχή υπέρ της εναρμόνισης της αρχαίας σοφίας με τα χριστιανικά δόγματα: ενώ ο Ψελλός και οι μαθητές του έτρεφαν σεβασμό και θαυμασμό για τους νεοπλατωνικούς φιλοσόφους, όπως για τον Πρόκλο που φαίνεται να αντιπροσώπευε την έννοια του αρχαίου φιλοσόφου κατ' εξοχήν, λόγοι όπως ο Νικόλαος Μεθώνης (αρχές 12^{ου} αιώνα - περ. 1160/66), που συνέγραψε μία λεπτομερή απόρριψη του έργου του Πρόκλου με τίτλο *Στοιχείωσις Θεολογική*, στράφηκαν κατά του νεοπλατωνισμού και δεν υιοθέτησαν την υπό του Ψελλού υποστηριγμένη εναρμόνιση της αρχαίας σοφίας με τα χριστιανικά δόγματα. Κατά τον Νικόλαο Μεθώνης, συγκεκριμένα, οι προτάσεις του Πρόκλου, που προσπαθούν να αποδείξουν ότι βασική αρχή του σύμπαντος είναι η καθαρή ενότητα, θεωρούνται αντίθετες με τη χριστιανική πίστη στην Αγία Τριάδα και αναιρούνται.

Εξειδικεύοντας σε συγκεκριμένα ζητήματα μεταφυσικής κι επιστημολογίας που αποδεικνύουν την επιβίωση νεοπλατωνικών θεωριών της ύστερης αρχαιότητας στους βυζαντινούς λογίους της εποχής μετά τον Ψελλό, όπως ήταν οι Ιωάννης Ιταλός, Ευστράτιος Νικαίας, Νικηφόρος Βλεμμύδης κ. ά., θα αναφερθούμε στο πρόβλημα των καθόλου και στους τρόπους με τους οποίους οι βυζαντινοί λόγιοι κατανοούσαν τη σχέση μεταξύ καθόλου – γενών/ειδών και επί μέρους όντων – πολλών, υιοθετώντας στην πραγματικότητα την νεοπλατωνική προσέγγιση:

- i. ως *προ των πολλών* (πλατωνικές ιδέες στο νου του θεού)
- ii. ως *εν τοις πολλοίς* (αριστοτελικές εμμενείς ουσίες)
- iii. ως *επί τοις πολλοίς/μετά τους πολλούς* (έννοιες στον ανθρώπινο νου).²⁸

Σύμφωνα με την επεξεργασία του θέματος από τον Ιωάννη Ιταλό, όλοι οι τύποι γενών είναι ασώματα όντα, και μάλιστα τα *προ των πολλών* είναι υποστάσεις αυθύπαρκτες, ενώ τα υπόλοιπα δύο, *εν τοις πολλοίς* και *επί τοις πολλοίς*, υπάρχουν μόνο μέσω κάποιας άλλης ουσίας. Σε όλες τις περιπτώσεις πρόκειται για όντα – αν και όχι με τον ίδιο βαθμό ‘υπαρκτότητας’ – και όχι κατασκευές ή υποθέσεις του νου και χωρίς πραγματική ύπαρξη. Υιοθετείται επομένως μια μετριοπαθής ρεαλιστική προσέγγιση, εννοιοκρατία ή ένας εννοιολογικός ρεαλισμός.

Την χαρακτηριστική για την εποχή του Ψελλού μετριοπάθεια σε θέματα επιστήμης και γνώσης υποδεικνύει επίσης και η αστρονομική επιστήμη σε σχέση με την αστρολογία ως προς την κριτική αντιμετώπιση αστρολογικού τύπου ερμηνειών των ανθρώπινων πεπραγμένων (αποδοχή ή απόρριψη), με βάση και αναφορές στην αστρονομική γνώση. Παρόμοια στάση έχουν λόγιοι όπως ο Ψελλός, ο Θεόδωρος

²⁸ Αυτή η διάκριση απαντά στον νεοπλατωνικό Αμμώνιο (5^{ος} αι. μ.Χ.) κατά τον σχολιασμό της *Εισαγωγής* του Πορφύριου, αλλά επίσης και στα *Προλεγόμενα* του Ολυμπιόδωρου (495-570), στον σχολιασμό του Ιωάννη Φιλόπονου (490-570) στις *Κατηγορίες* του Αριστοτέλη, ενώ υιοθετούνται από τους Αρέθα, Φώτιο και Ψελλό σε διαφορετικές πραγματείες τους. Αυτή η προσέγγιση έχει χαρακτηριστεί ήπιος ή εννοιολογικός ρεαλισμός από τον Λίνο Μπενάκη (L. Benakis, “The problem of general concepts in Neoplatonism and Byzantine thought”, εις D. J O’Meara, *Neoplatonism and Christian thought, International Society for Neoplatonic Studies*, State University of New York Press, Albany, N.Y. ,1982, σελ. 75 - 89) ή νομιναλιστική/ εννοιοκρατική προσέγγιση, από τους Ιωάννου, (P. Joannou, “Der Nominalismus und die menschliche Psychologie Christi. Das Semeioma gegen Eustratios von Nikaia”, εις *Byzantinische Zeitschrift* 47, σελ. 369–378) και A.C. Lloyd, (*The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford, 1990).

Μετοχίτης κ.ά., ενώ απορρίπτεται η πίστη στην ολοκληρωτική εξάρτηση των ανθρώπινων πραγμάτων από την παρατήρηση των αστερισμών.²⁹

Στη συνέχεια και μέχρι τον 15^ο αιώνα, σειρά λογίων του Βυζαντίου ακολούθησαν την παράδοση του Μιχαήλ Ψελλού συγγράφοντας εκθέσεις των αριστοτελικών θεωριών ή επιχειρώντας τον συγκερασμό Πλάτωνα και Αριστοτέλη με αναφορές πολλές φορές σε νεοπλατωνικούς σχολιαστές.³⁰ Για τη μετάδοση των διδαγμάτων του νεοπλατωνισμού, ιδιαίτερα στη Δύση, υπεύθυνος θεωρείται ο Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων (1355 - 1452), ο οποίος το 1438 επισκέφτηκε την Φλωρεντία, για να συμμετάσχει στη σύνοδο της Φεράρας ως εκπρόσωπος της Ορθόδοξης Εκκλησίας, όπου έπεισε τον ηγεμόνα της Φλωρεντίας Κόζιμο των Μεδίκων να ιδρύσει εκεί τη δική του πλατωνική Ακαδημία, με διευθυντή τον Marsilio Ficino. Ο Πλήθων προέτρεψε τον Ficino να επιδοθεί στη μετάφραση και έκδοση κειμένων των ελλήνων συγγραφέων. Πράγματι, την περίοδο αυτή, από την Πλατωνική Ακαδημία της Φλωρεντίας εκδόθηκαν οι διάλογοι του Πλάτωνα, οι πραγματείες του Πλωτίνου και τα ερμαϊκά κείμενα (Θα αναφερθούμε και αργότερα σε αυτό το κρίσιμο για την υπόθεση εργασίας μας γεγονός).

Στην σύντομη αυτή επισκόπηση της περιόδου από τον 9^ο περίπου αιώνα, μέχρι τον 15^ο, μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι το ρεύμα του νεοπλατωνισμού ήταν μια

²⁹ Στο διάλογο *Ερμιππος* (ή περί αστρολογίας)* που μιμείται το ύφος του Λουκιανού, απαντά η θέση ότι τα ουράνια σώματα δεν είναι αΐδια και ότι υπάρχει επικοινωνία μεταξύ των άνω και κάτω, επομένως είναι μεν παραδεκτό πως τα άστρα και οι αστερισμοί που αυτά σχηματίζουν μπορούν να προαναγγείλουν γεγονότα, η διάγνωση όμως των γεγονότων αυτών προϋποθέτει ειδικές γνώσεις αστρονομίας. *Διάλογος άγνωστου συγγραφέα, που σώζεται σε χειρόγραφο στη Βιβλιοθήκη του Βατικανού (κώδικας αρ. 175). Αντιγράφηκε από τον Ιωάννη Κατράριο ή Κατράρη, ποιητή του 14^{ου} αι. (*Dialogus Hermippus sive De Astrologia libri II: graece*, O. D. Bloch, Sumtibus Fr. Brummeri, 1830 (πρωτότυπο στο Πανεπιστήμιο Princeton) και G. Kroll & P. Viereck (επιμ.), *Hermippus de astrologia dialogus*, Teubner, Leipzig, 1895).

³⁰ Διάδοχος του Ιταλού στο φιλοσοφικό τμήμα του Πανεπιστημίου της Κωνσταντινούπολης ήταν ο Θεόδωρος Σμυρναίος (12^{ος} αι.), θεωρούμενος ανήκων στην παράδοση του Μιχαήλ Ψελλού (και συγγράφοντας *Επιτομή των όσα περί φύσεως και των φυσικών αρχών τοις παλαιοίς διείληπται*, συνοπτική έκθεση των Αριστοτελικών φυσικών θεωριών). Ο Νικηφόρος Βλεμμύδης (1197 – 1272) επίσης, δίδαξε στην Σχολή Φιλοσοφίας της Νίκαιας, ακολούθησε την παράδοση του Ψελλού και προσπάθησε να συγκεράσει τον Πλάτωνα με τον Αριστοτέλη (Β. Τατάκης, ό.π., σελ. 207). Ο Θεόδωρος Μετοχίτης (1270 – 1332), από τους σημαντικότερους σχολιαστές αριστοτελικών έργων του 14^{ου} αιώνα, στο διάσημο έργο του *Υπομνηματισμοί και σημειώσεις γνωμικαί*, το οποίο ήταν ένα είδος φιλοσοφικής εγκυκλοπαίδειας, ομολογούσε μεν τον θαυμασμό του για τον Σταγειρίτη φιλόσοφο, αλλά ακολουθώντας την παράδοση του Ψελλού για την ερμηνεία του Αριστοτέλη προσπάθησε να συμβιβάσει τον Πλάτωνα με τον Αριστοτέλη (H. Hunger, ό.π., τ. Α', σελ. 87).

αξιόπιστη γέφυρα μεταφοράς ιδεών με άξονα την ελληνική κλασική φιλοσοφία, τη γλώσσα και τελικά τον ελληνικό πολιτισμό – ως την κύρια επιρροή και ιστορική συνθήκη συνέχειάς του - σε ξεχωριστούς μεταξύ τους πολιτισμούς, όπως το Ισλάμ, το Βυζάντιο και την λατινική δύση, κατά τον Μεσαίωνα και την Αναγέννηση. Η διάσωση και κριτική διαιώνιση της διδασκαλίας του νεοπλατωνισμού έχει θεωρηθεί εγγύηση της επιβίωσης του ελληνικού πολιτισμού και μάλιστα σε σχέση με τα κλασικά επιτεύγματά του, του κλασικού δράματος, της ελληνικής τέχνης, της φιλοσοφίας και της ελληνικής γλώσσας, μέχρι και την εποχή των νεότερων χρόνων, καθώς και σε διαφορετικούς τομείς του πνεύματος, όπως είναι η φιλοσοφία και η λογοτεχνία. Η απήχηση του νεοπλατωνισμού φτάνει, όπως έχει δειχθεί σε πρόσφατες μελέτες, ακόμα και μέχρι την σύγχρονη εποχή.³¹

IV Αλχημεία και ερμαϊκά κείμενα στη βυζαντινή εποχή και διανόηση

Από την εποχή του 9^{ου} αιώνα μέχρι τη γέννηση του Ψελλού κατά τον 11^ο αιώνα, ήταν δύσκολο, αν όχι αδύνατο, να ανατρέξει κανείς σε βυζαντινές πηγές για τον ερμητισμό και τα σχετιζόμενα με αυτόν πρόσωπα. Ο Μιχαήλ Ψελλός ήταν αυτός που αναβίωσε με το έργο του νεοπλατωνικούς συγγραφείς ξεχασμένων, απόκρυφων, μαγικών και ερμητικών κειμένων, όπως η *Ars hieratica* του Πρόκλου και οι *Χαλδαϊκοί χρησμοί*. Ο Ψελλός, με τις παρατηρήσεις και τις εκθέσεις του, άφησε ένα πλήρες αρχείο της σχέσης του με το χαλδαϊκό υλικό, καθώς, από όλους τους βυζαντινούς, μετά τον 7^ο αιώνα, ήταν ο πλέον εξοικειωμένος με το υλικό αυτό, ακόμη και αν η γνώση του φαίνεται να απορρέει κυρίως από το απωλεσθέν πλέον σχόλιο του Πρόκλου για τους *Χαλδαϊκούς χρησμούς*. Άφησε, επίσης, μια «εξήγηση» είκοσι δύο

³¹ Κατά τον Richard Wallis (*Neoplatonism*, Duckworth, London, 1972), οι επιρροές και αναβιώσεις του νεοπλατωνισμού, φθάνουν μέχρι τον Descartes (R.T. Wallis, *Νεοπλατωνισμός* μετάφρ. Γ. Σταματέλλου, εκδ. Αρχέτυπο, Αθήνα, 2002, σελ. 270), τον Leibniz, τους πλατωνιστές του Cambridge, με την υπερίσχυση του αντιαριστοτελικού σχήματος για την ψυχή ως συνείδηση, εφαρμόζοντας μια εκδοχή της Αυγουστίνειας νεοπλατωνικής παράδοσης, αλλά ταυτόχρονα τεμαχίζοντας και απλοποιώντας τη συνθετότερη ψυχολογία των νεοπλατωνισμού, η οποία απέχει κατά πολύ από το μηχανιστικό καρτεσιανό πρότυπο που αρχίζει να επιβάλλεται. Ο ίδιος συγγραφέας τονίζει την «ουσιώδη νεοπλατωνική συνιστώσα» της μετακαρτεσιανής σκέψης, με το μονισμό του Spinoza (ό.π. 233, 261) και τη μοναδολογία του Leibniz, ενώ «κατά το δέκατο ένατο αιώνα η πλωτινικών αποχρώσεων σκέψη του Schelling έρχεται σε αντίστιξη με το πιο πρόκληιο σύστημα του Hegel» (ό.π., σελ. 271). Αλλά και στον Bergson (ό.π., σελ. 271), βλέπουμε πως ο Πλωτίνος εμπνέει μια ενδιαφέρουσα περί νου θεωρία με τους όρους των σύγχρονων επιστημονικών ιδεών, όπως και μια θεωρία για τη μνήμη, όπου διακρίνεται η συνειδητή από την αυτόματη μνήμη. Αντίστοιχα, στο χώρο της τέχνης, κορυφαίες μορφές όπως ο Δάντης (ό.π., σελ. 265), ο Blake (σελ. 272), ο Yeats (σελ. 272) και το ρεύμα του γερμανικού ρομαντισμού ανάγονται σε νεοπλατωνικά αισθητικά πρότυπα.

σελίδων και αρκετές επισκοπήσεις πάνω στα κύρια χαρακτηριστικά των *Χρησμών ή Λογίων*, τις οποίες μάλιστα χρησιμοποιούσε σε θεολογικές πραγματείες του.³²

Το ενδιαφέρον των βυζαντινών για τη μαγεία και την αλχημεία, όπως και για θέματα που σχετίζονται με το μυστικό και τα απόκρυφο παρέμεινε έντονο στη διάρκεια των αιώνων, παράλληλα και συμπλεκόμενο με τη μελέτη της αρχαίας φιλοσοφίας και επιστήμης.³³ Στο ιστορικό υπόβαθρο του ενδιαφέροντος αυτού διαπιστώνεται η επίδραση δύο από τις αρχαιότερες εκφάνσεις του πολιτισμού - της μαγείας και της φιλοσοφίας - στην ατέρμονη προσπάθεια του ανθρώπου να γνωρίσει τόσο τον εαυτό του όσο και τον κόσμο. Πρόκειται για δυο διαφορετικούς δρόμους, οι οποίοι κατά την ύστερη αρχαιότητα συγκλίνουν φθάνοντας εξελικτικά σε μια εποχή όπου μαγεία και φιλοσοφία συγχωνεύονται στο αναγεννησιακό γοητευτικό κράμα μαγείας και αλχημείας που «γειτονεύει» σε μεγάλο βαθμό με τις απαρχές της νεότερης επιστήμης.

Κατά την εξέλιξη της ελληνικής φιλοσοφίας στην ύστερη ελληνιστική και ελληνορωμαϊκή περίοδο της, παρατηρείται η τάση να συμπεριλάβει στο σύστημά της

³² Στον Μιχαήλ Ψελλό κατά τους μελετητές οφείλουμε μια σύνοψη αποσπασμάτων με τίτλο 'Περὶ τῆς ἱερατικῆς τέχνης' - 'De arte hieratica' (*M. Pselli philosophica minora* τ. II, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, ὁ.π., σελ. 38 - 41, κ.α.), που επίσης απαντά και στις λατινικές μεταφράσεις του Ficino, με τίτλο *De Sacrificio et magia*. Το πρωτότυπο ελληνικό κείμενο: 'Proclus: Περὶ τῆς ἱερατικῆς τέχνης', *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, 4, σελ. 85-100. J. Bidez (εκδ.), *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, VI «Michel Psellus, *Épître sur la Chrysopée*. En appendice Proclus, Sur l'ars hieratique», Psellus, *Choix de dissertations inédites*, Lamertin, Brussels, 1928, σελ. 148 - 151, ενώ γαλλική μετάφραση από A. - J. Festugière (μετάφρ.), *La revelation d' Hermes Trismegiste*, I. L'astrologie et les sciences occultes, Librairie Lecoffre, Paris, 1944, σελ. 134 - 6 και Les Belles Lettres, Paris, 1989. Ως προς τους *Χαλδαϊκούς χρησμούς*, πρόκειται για σειρά ποιημάτων του 2^{ου} αιώνα μ.Χ., τα οποία αναφέρονται και ως *Χαλδαϊκά Λόγια* ή απλώς *Λόγια*, που αποδίδονται στον Ιουλιανό τον Χαλδαίο και τον γιο του, Ιουλιανό, επίσης επονομαζόμενο και ως Θεουργό. Πηγή τους είναι η ελληνική μυστική παράδοση της πρώτης χιλιετίας προ Χριστού και υποστηρίζεται ότι περιλαμβάνουν αλήθειες που αποκάλυψαν οι θεοί. Δες την ελληνική έκδοση: *Τα χαλδαϊκά λόγια ή χρησμοί*, κείμενον, αρχ. σχόλια/ επιμ. Π. Μαρίνη, μετάφρ. Π. Γράβιγγερ, Ι. Αθηνογένης, Ιδεοθέατρον, Διμελή, Αθήνα, 1998. Ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι δημοσιεύσεις του Μιχαήλ Κ. Στεφανίδου, «Μουσική και χρυσοποιία κατά τους Βυζαντινούς χυμευτάς», Άνακοίνωσις γενομένη ἐν τῇ συνεδρίᾳ τῆς 16 Ἰανουαρίου 1926 τῆς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν σπουδῶν, Ἰδε *Ἐπετηρίδα*, Γ', σελ. 359 (*Institutional Repository - Library & Information Centre - University of Thessaly*) κ.ά. και πρόσφατα το ἄρθρο Frederick Lauritzen, «The Renaissance of Proclus in the Eleventh Century», *DOI 10.1515/-0 17*.

³³ Κατά τον Otto Lagercrantz, οι βυζαντινοί δεν αντέγραψαν μόνο αρχαία πρότυπα, αλλά πρόσθεσαν και δικά τους στοιχεία. Ο Lagercrantz, *Papyrus Graecus Holmiensis: Recepte für Silber, Steine und Purpur*, Akademiska Bokhandeln, Uppsala, 1913. Δες G. Katsiampoura, "Byzantine and post-Byzantine Alchemy: a Research Project in Progress", στο πλαίσιο του 5th International Conference of the European Society of History of Science, Αθήνα, 1-3 Νοεμβρίου 2012, εις *Scientific cosmopolitanism and local cultures: religions, ideologies, societies, Proceedings*, NHRF, σελ. 115 - 125, όπου ο Ψελλός αναγνωρίζεται ως βασική πηγή της ελληνικής αλχημείας συνολικά.

το μεταφυσικό και το μυστικό στοιχείο. Σε αυτήν την τάση φαίνεται να παίζει ιδιαίτερο ρόλο η σχέση του ελληνικού με τους ανατολικούς πολιτισμούς, κάτι που ανάγεται ήδη στο πρώιμο παρελθόν, καθώς οι αρχαίοι φιλόσοφοι συνήθιζαν να ταξιδεύουν στην ανατολή και στην Αίγυπτο. Επιπρόσθετα, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η διάκριση μεταξύ γίνεσθαι και είναι, στην οποία επιμένει η αρχαία ελληνική φιλοσοφία έχει κάποιο ρόλο στην σύζευξη αυτή, αφού η αναζήτηση της γαλήνης και της σταθερότητας που δεν βρίσκεται στον μεταβλητό χώρο του γίνεσθαι, στρέφεται στην ακινησία του είναι, που ταυτίζεται με το θείο και το υπερβατικό και τοποθετείται είτε στον ουρανό είτε στο παρελθόν. Ο πλατωνικός υπεραισθητός – νοητός κόσμος των ιδεών παρέμεινε ως ένα πρότυπο σταθερό στους μετασχηματισμούς της μεταγενέστερης φιλοσοφίας, με την συμπερίληψη επί πλέον ηθικών, θεολογικών, αλλά και επιστημονικών δεδομένων, ώστε και μετά από πολλούς αιώνες αργότερα, στην όψιμη Αναγέννηση, να προσφέρει, μέσα από τις μαγικές πρακτικές και τις θρησκευτικές δοξασίες που υπόσχονταν την ένωση με το θεό, καταφύγιο σωτηρίας στον άνθρωπο, που υπέφερε την εποχή εκείνη από έλλειψη σταθερότητας. Διατρέχοντας τους αιώνες της πρότερης νεοπλατωνικής εξέλιξης, από τον ιδρυτή του νεοπλατωνισμού Πλωτίνο, τον Πορφύριο και μέχρι τον Πρόκλο, όπως έχει διαπιστωθεί, σταδιακά επιβάλλεται η παράδοση των πρακτικών της αλχημείας - μαγείας - θεουργίας (έστω και με τις διαφορές μεταξύ τους) έναντι της φιλοσοφίας, με την ίδρυση των φιλοσοφικών σχολών της Ανατολής, την εποχή του Ιάμβλιχου και του Δαμάσκιου (458-550), ενώ τα ευρύτερα, λαϊκά κοινωνικά στρώματα, κάτω από συγκεκριμένες ιστορικοκοινωνικές συνθήκες – που δεν θίγει η δική μας εργασία, εφ’ όσον αποτελεί αντικείμενο διαφορετικής προσέγγισης – είχαν αποδεχθεί και πίστευαν στις δυνάμεις της.

Αν και ο ίδιος ο Πλωτίνος δεν αποδεχόταν τη μαγεία ως μέθοδο ικανή να οδηγήσει στη σωτηρία της ψυχής - αντιθέτως θεωρούσε ότι απευθυνόταν στο άλογο κομμάτι της που συνδέεται πιο πολύ με τον υλικό κόσμο παρά με την ανώτερη έκφασή της,³⁴ στον κύκλο των νεοπλατωνικών φιλοσόφων υπήρχαν πρόσωπα που

³⁴ Μόνη αναφορά ότι ο Πλωτίνος γνώριζε τους *Χαλδαϊκούς χρησμούς* παραδίδεται από τον Μιχαήλ Ψελλό (J. – P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, τ. 122, 1125d 1-2. <http://patristica.net/graeca/> Πρβλ. É. Des Places (επιμ. και μετφρ.), *Oracles chaldaïques: avec un choix de commentaries anciens*, Paris, 1971, σελ. 165), και αφορά στην αρχή της υποτυπώδους πραγματείας των *Εννεάδων* I.9: «μη ἐξάξεις, ἵνα μὴ ἐξίη ἔχουσα τι» («μην βγάλεις την ψυχή σου, για να μη βγει έχοντας κάτι»). Αν και ο E.R. Dodds (*The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London, 1951, σελ. 301, σημ. 26 και σε ελλ. μετάφρ. *Οι Έλληνες και το Παράλογο*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1977, σελ. 251) θεώρησε ότι ο Πλωτίνος δεν φαίνεται να γνωρίζει τα

έδειχναν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη μαγεία: συγκεκριμένα, ο μαθητής και βιογράφος του Πλωτίνου, Πορφύριος εισήγαγε στη νεοπλατωνική φιλοσοφία τους *Χαλδαϊκούς χρησμούς* – ως κανόνες θεουργίας.

Στους σχολιασμούς του Μιχαήλ Ψελλού οφείλεται η διάσωση των περιγραφόμενων σε αυτά τα κείμενα σχετικά με πρακτικές που καθαίρουν και σώζουν τη ψυχή: «Η τελεσματική επιστήμη», γράφει ο Ψελλός «είναι αυτή που μυεί την ψυχή μέσω των δυνάμεων των ουσιών από εδώ κάτω.. Σύμφωνα με τον Χαλδαίο, μπορούμε να αναχθούμε προς τον θεό, με το να ισχυροποιήσουμε το όχημα της ψυχής με σωματικές τελετές: με πέτρες, βότανα, ύμνους καθαίρεται η ψυχή και επιτυγχάνεται η άνοδός της».³⁵ Ο Ψελλός χρησιμοποιεί προγενέστερα νεοπλατωνικά στοιχεία, τα οποία εντάσσει στους σχολιασμούς του ερμηνεύοντας επί της ουσίας τα *Χαλδαϊκά λόγια* και δίνοντάς τους πέραν των βασικών τελετουργικών διαδικασιών που περιγράφονται σε αυτά, προεκτάσεις φιλοσοφικού και πνευματικού χαρακτήρα.³⁶

Ο Πορφύριος ήταν ο πρώτος φιλόσοφος που υπομνημάτισε τα *Χαλδαϊκά λόγια*.³⁷ Ο Ψελλός θέλοντας να επισημάνει την ευρεία επίδραση των *Λογίων* θα γράψει «Τούτων δέ τῶν δογμάτων τά πλείω καί Ἀριστοτέλης καί Πλάτων ἐδέξαντο, οἱ δέ περί Πλωτίνον καί Ἰάμβλιχον, Προρφυρίον τε καί Πρόκλον πᾶσι κατηκολούθησαν,

Χαλδαϊκά Λόγια, γιατί αν τα γνώριζε, θα τα είχε οπωσδήποτε υποβάλει σε κριτική, το πιθανότερο είναι πράγματι να είχε στο νου του ο Πλωτίνος τους Χαλδαϊκούς στίχους, και η πληροφορία του Ψελλού να είναι σωστή (βλ. Πλωτίνου, *Εννεάς Πρώτη*, αρχαίο κείμενο – μετάφραση - σχόλια, Πάυλος Καλλιγιάς, ό.π., 317-8. Πρβλε. ιδιαίτερα την επιχειρηματολογία από τον John F. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Society for Classical Studies American Classical Studies, Scholars Press, 1985).

³⁵ M. Psellus, *Oracles chaldaïques: avec un choix de commentaries anciens*, επιμ. και μεταφρ. É. Des Places, ό.π., σελ. 168 - 69. Πρβλε. H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Cairo, 1956, σελ. 178.

³⁶ Στον ύστερο στωικισμό απαντά το θέμα της πνευματικής κάθαρσης, συνδεδεμένο κατά τους μελετητές με την επιρροή της σικελικής ιατρικής, που προσέθετε στην περί ψυχής θεωρία τους την εμπειρική βάση για τις ηθικές προτεραιότητες της φιλοσοφίας τους. Κατά τον Επικτήτο (50 – 138), το να είσαι ενάρετος σημαίνει να έχεις ήρεμο πνεύμα, καθαρό και διαφανές και αντιστρόφως η απόκτηση της ήρεμης ψυχικής κατάστασης οφείλεται στο καθρέφτισμα της καρδιάς σε μία ηθική ζωή.

³⁷ Στο *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας (De Philosophia ex Oraculis Haurienda)* και θα ακολουθήσουν οι Ιάμβλιχος, Πρόκλος, Δαμάσκιος (458-550) και Συριανός (5^{ος} αι.). Αργότερα το - χαμένο σήμερα - υπόμνημα του Πρόκλου θα αποτελέσει τη βάση για τα σχόλια που θα συνθέσει τον 11^ο αι. ο Μιχαήλ Ψελλός, αλλά και για την πρώτη τους έκδοση από τον Γεώργιο Γεμιστό ή Πλήθωνα στα τέλη του 14^{ου} αιώνα, όπου έγινε και συνειδητά η σύνδεση με προγενέστερους φιλοσόφους, μεταξύ άλλων και λόγω των χειρογράφων με σχόλια του Πρόκλου και του Μιχαήλ Ψελλού που κατείχε, εκ των οποίων μόνο του δευτέρου διασώζονται σε πλήρη μορφή. Δες ελληνική έκδοση: Γεώργιος Γεμιστός (Πλήθων) και Μιχαήλ Ψελλός, *Μαγικά λόγια του Ζωροάστρη*, μετάφρ. Μ. Κεκροπούλου, Ενάλιος, Αθήνα, 1997. Επίσης σημ. 31 του παρόντος άρθρου.

καί ὡς θείας φωνάς ἀσυλλογίστως ταῦτα ἐδέξαντο».³⁸ Επίσης, κατά τη διαδικασία πρόσληψης των *Χαλδαϊκῶν χρησμών* εμφανίστηκε η σύνδεσή τους με τους οπαδούς του Ζωροάστρη, που εξαπλώθηκαν στη Μεσοποταμία από την 2^η χιλιετία π.Χ. και έπειτα.³⁹

Στα *Λόγια* απαριθμούνται τρόποι μαντείας, τους οποίους στη συνέχεια ο Ψελλός απορρίπτει. Ακολουθώντας μια κοσμολογική σειρά, ξεκινά με τη γεωμαντεία, για να ακολουθήσει η μελέτη του ήλιου, της σελήνης και των αστερών. Οι τεχνικές αυτές απορρίπτονται, καθώς οι κινήσεις των ουρανίων σωμάτων θεωρείται ότι καθορίζονται από την αναγκαιότητα και τη θεϊκή βούληση. Στη συνέχεια, η ορνιθομαντεία, οι θυσίες και η μελέτη των σπλάχνων χαρακτηρίζονται παίγνια και απάτες που χρησιμοποιούνται για εμπορικούς σκοπούς. Αυτό που εν τέλει στην ουσία επιχειρεί στους σχολιασμούς είναι να καταδικάσει κάθε μαγική και αστρολογική αντίληψη του κόσμου και να προκρίνει ως μέσο πνευματικής ανόδου την αρετή, τη σοφία και την ευνομία.⁴⁰

Οι *Χαλδαϊκοί χρησμοί* αναφέρονται στη δυνατότητα της σωτηρίας της ψυχής, εξ αιτίας της πρότερης γνώσης των θείων ιδεών – αληθειών που αυτή κατέχει. Εμπνευσμένοι από τη πλατωνική παράδοση, οι συγγραφείς των χρησμών θεωρούσαν ότι η ψυχή είναι δημιούργημα του θεού, αλλά έχει εκπέσει στον κόσμο της ύλης από έναν πρότερο ανώτερο κόσμο, όπου γνώριζε τα πάντα, ενώ από τη στιγμή που εισήλθε στο σώμα, λησμόνησε το παρελθόν, καθώς τα πάθη και οι επιρροές του σώματος την απομακρύνουν από την αναζήτηση του θείου δημιουργού της. Η ψυχή όμως βρίσκεται προσμειγμένη με τον ένυλο κόσμο, με το σώμα, το οποίο

³⁸ Μ. Ψελλός, *Ἐκθεσις κεφαλαιώδης καί σύντομος τῶν παρά Χαλδαίοις δογμάτων*, εἰς *Philosophica Minora*, (επιμ.) D. J. O'Meara, *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (BT) Series*, τ. II, Walter de Gruyter, 1998, σελ. 146.

³⁹ Οι *Χαλδαϊκοί χρησμοί* ήταν ιδιαίτερα σημαντικοί για τον Ιάμβλιχο, ο οποίος, επίσης, έγραψε ένα χαμένο σήμερα υπόμνημα, αλλά και στο έργο του *Περί Αἰγυπτίων Μυστηρίων*, σύμφωνα με το οποίο θεωρούνται ένα μέσο ένωσης με το θεό, υψώνονται σε υπέρτατη αυθεντία υπερβαίνοντας ακόμη και τον Πλάτωνα. Μάλιστα, όπως ισχυριζόταν ο Ιάμβλιχος, οι *Χαλδαϊκοί χρησμοί* μεταφέρουν πραγματικά «τὰ Ἀσσυρίων πάτρια δόγματα». Στη Σχολή των Αθηνών θεωρούνταν έργα θεολόγων και αποτελούσαν το αποκορύφωμα των σπουδών, τα οποία ο σπουδαστής προσέγγιζε μόνον ύστερα από επισταμένη μελέτη.

⁴⁰ «Ἀπάγει τον μαθητευόμενον ὁ Χαλδαῖος πάσης Ἑλληνικῆς σοφίας και μόνον προσκολλᾶν οἶεται τῷ Θεῷ», γράφει ο Ψελλός συσχετίζοντας το εδάφιο με τη χριστιανική διδασκαλία. Έχει βέβαια διατυπωθεί και η άποψη ότι οι Χαλδαίοι καταδικάζουν με το συγκεκριμένο κείμενο τις μαντικές πρακτικές με απώτερο στόχο να εξάρουν τη θεουργία ως το μόνο ασφαλές και αξιόπιστο μέσο πρόγνωσης του μέλλοντος. Μ. Ψελλός, *Ἐξήγησις τῶν Χαλδαϊκῶν ρητῶν* εἰς *Philosophica Minora*, ὁ.π., σελ. 126. Πρβλε Η. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, ὁ.π., σελ. 257.

περιγράφεται ως νωθρό, μια δύναμη που έλκει τον άνθρωπο προς τα κατώτερα στρώματα του σύμπαντος, τη γη, και πρέπει να ακολουθηθεί κατ' αυτούς η μέθοδος άσκησης ορισμένων μυστηριακών τελετών, των «θεουργιών», με την έμπρακτη καθοδήγηση των θεουργών, για να επανέλθει και να θυμηθεί την αρχική της κατάσταση.⁴¹ Οι τελεσιουργίες περιλάμβαναν την επίκληση των θεών και τη χρήση μαγικών αντικειμένων, συμβόλων ή συνθημάτων και τέλος μαγικών πράξεων (όπως είναι η «σύστασις», οι «εντυχίαι» οι «κλίσεις», ο «εξορκισμός της Εκάτης», η «καθιέρωσις του αγάλματος της Εκάτης», ο «εκατικός στρόφαλος» ή οι «χαρακτήρες»), με σκοπό να επιτύχουν την ένωση των παρευρισκομένων με τους θεούς. Τα ονόματα των επικαλούμενων δυνάμεων από τους θεουργούς κατά τις θεουργίες, «ρητά», που αντιστοιχούν στα εμφανή, ορατά στοιχεία του αισθητού κόσμου και «άρρητα», που αντιστοιχούν στις αθέατες συμπαντικές δυνάμεις, υποτίθεται ότι έχουν από πριν αποκαλυφθεί στους θεουργούς από τους ίδιους τους θεούς και μέσω των συγκεκριμένων συμβόλων ή συνθημάτων, μεταφέρεται η διττή σημασία των άρρητων κυρίως ονομάτων στους παριστάμενους. Οι άρρητες όμως δυνάμεις υποτίθεται ότι διατρέχουν όλο το σύμπαν διατηρώντας και διαφυλάσσοντας την συνοχή του. Οι γνώσεις των θεουργών λοιπόν προέρχονται από τους ίδιους τους θεούς και αφορούν στη σημασία των συμβόλων που είναι ιδιαίτερα σημαντικό για την επίτευξη της επικοινωνίας μαζί τους.⁴²

Το φιλοσοφικό υπόβαθρο των πεποιθήσεων που εκφράζονται στους Χαλδαϊκούς χρησμούς είναι πλατωνικό, με την βασική διαφορά ότι προβάλλεται η μαγική τελετουργία ως το μέσο που οδηγεί την ψυχή στο αγαθό και στο θείο, ενώ στην πλατωνική σκέψη η φιλοσοφία, ως η θεωρητική αναζήτηση του αληθούς και του αγαθού, είναι η ασφαλής οδός που οδηγεί στη γνώση και την ηθική τελείωση. Με την πάροδο των αιώνων, φιλόσοφοι και θεουργοί μοιράστηκαν το ίδιο σχέδιο, καθώς οι

⁴¹ Αλλά τόσο ο H. Lewy όσο και ο E. R. Dodds θεωρούν ότι το είδωλο (άλογη ψυχή), έννοια που απαντά στα *Λόγια*, διαλύεται κατά την άνοδο της ψυχής, ενώ η σωτηρία στα εν λόγω αποσπάσματα, για τον H. Lewy, δεν ενέχει εσχατολογική σημασία, αλλά παραπέμπει στην θεραπεία των ασθενειών και στην απαλλαγή του σώματος από νόσους: βλ. H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, ό.π., σελ. 214-216, 219 και E. R. Dodds (επιμ., εισαγ. σχόλια), *Proclus. The Elements of Theology*, Clarendon Press, 1962, σελ. 320. Με τον ίδιο – ορθολογικό - τρόπο ερμηνεύει τη σωτηρία και ο Μ. Ψελλός, βλ. Μ. Ψελλός, *Ἐξήγησις τῶν Χαλδαϊκῶν ρητῶν* εἰς *Philosophica Minora*, ό.π.

⁴² Διαφαίνεται έντονα εδώ η πλατωνική παράδοση σχετικά με τη γνώση ως ανάμνηση ιδεών. Η αφήγηση της περιπλάνησης της ψυχής στον κόσμο των ιδεών, όπου γνώρισε τα πρότυπα, πάνω στα οποία δημιουργήθηκαν τα πράγματα που ανήκουν στον αισθητό κόσμο – υλικά και άυλα – εξηγεί την απομάκρυνση της ψυχής από την αληθινή γνώση, λόγω της συνάφειάς της με το σώμα. Η αγωγή τέλος, που δεν είναι άλλη από τη φιλοσοφία μπορεί να βοηθήσει την ψυχή να θυμηθεί και να εξυψώσει το ανθρώπινο πνεύμα από τον γήινο στον κόσμο της ομορφιάς και του απόλυτου αγαθού.

θεουργοί υιοθετούσαν ορισμένες πλατωνικές και νεοπλατωνικές θεωρήσεις, δημιουργώντας μία νέα παράδοση συναρτώμενη από μυστικιστικές δοξασίες και μαγικές πρακτικές, μαζί με φιλοσοφικές πεποιθήσεις.⁴³

Το συμπλήμα νεοπλατωνικής φιλοσοφίας και μαγικών πρακτικών παγιώθηκε περαιτέρω από τον Ιάμβλιχο, του οποίου το φιλοσοφικό έργο διαφοροποιείται από αυτό των Πλωτίνου και Πορφύριου, καθώς εισάγει στο νεοπλατωνικό μεταφυσικό σύστημα το υπέρτερο ενα, ενώ παράλληλα διαιρεί το νου σε αντικείμενα και σε πράξεις της νόησης. Είναι γνωστός για την ίδρυση της συριακής σχολής φιλοσοφίας και θεουργίας συντελώντας στην τελική αναγωγή της φιλοσοφίας σε ένα είδος μαγείας, στην περίοδο που συμβαδίζει με την άνοδο του χριστιανισμού και την παρακμή της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Ενώ Πλωτίνος και Πορφύριος αντιμετώπιζαν τη μαγεία σαν ένα πρωτόγονο για τη σωτηρία της ψυχής μέσο και η πλάστιγγα της φιλοσοφίας τους έγερνε σαφώς υπέρ της λογικής άσκησης της ψυχής και του νου, ο Ιάμβλιχος επαναπροσδιορίζει τις προτεραιότητες του ανθρώπου, αναβιβάζοντας τις μυστικιστικές θεουργικές τελετές στο υψηλότερο βάθρο. Η επίκληση ανώτερων δυνάμεων στο πλαίσιο μαγικών τελετών με στόχο τη σωτηρία της ψυχής είναι δικαίωμα των ανθρώπων που τους εκχωρήθηκε από τους ίδιους τους θεούς.

Ίσως μπορούμε να πούμε ότι η σκέψη γίνεται σταδιακά πιο θεολογική κι επομένως λιγότερο φιλοσοφική, με την έννοια ότι πλέον η πίστη σε ένα υπερβατικό ον θεωρείται δεδομένη και μη αμφισβητήσιμη ενώ παράλληλα ο τρόπος ένωσης με το υπέρτατο αγαθό στηρίζεται κυρίως σε λατρευτικές τελετές και όχι στη πράξη του φιλοσοφείν. Ιδιαίτερη σημασία στη μαγεία έδωσε μάλιστα και ο Πρόκλος, σχολάρχης της Πλατωνικής Ακαδημίας και προκάτοχος του Δαμάσκιου,⁴⁴ και υποβαθμίζοντας και αυτός τον φιλοσοφικό λόγο καθώς προτιμούσε την πίστη ως μόνη οδό προς το θείο. Η ένωση με το θείο απαιτεί την θεία μανία της πίστης, όχι τις λογικές διαδικασίες της φιλοσοφικής προσέγγισης.⁴⁵

⁴³ Θ. Πελεgrίνης, *Οι μάγοι της φιλοσοφίας*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1997, στ' έκδοση, σελ. 96-102.

⁴⁴ Στο ίδιο πνεύμα, ακολουθώντας τον Ιάμβλιχο ο Δαμάσκιος, ο τελευταίος σχολάρχης της Ακαδημίας του Πλάτωνα, εισάγει στο νεοπλατωνικό οικοδόμημα πέραν του ενός, μια άρρητη, υπέρτατη αρχή, την οποία μπορεί να προσεγγίσει κανείς με μυστικό τρόπο, με τις μαγικές, θεουργικές τελετές, αφού η άσκηση της φιλοσοφίας εθεωρείτο ελλιπής.

⁴⁵ Θ. Πελεgrίνης, *ό.π.*, σελ. 113-120.

Η νεοπλατωνική παράδοση δέχτηκε την εισροή κι επίδραση των ερμαϊκών κειμένων από το corpus hermeticum.⁴⁶ Τα ερμαϊκά κείμενα εμποτισμένα από την νεοπλατωνική φιλοσοφία, διασώζουν επιρροές από τον πυθαγορισμό, τον εβραϊκό κι αιγυπτιακό πολιτισμό. Η δομή του έργου έχει ως επί το πλείστον μορφή διαλόγου μεταξύ δάσκαλου και μαθητή και περιέχει όσες αλήθειες απεκάλυψε ο Θώθ στους ανθρώπους, προκειμένου, όπως υποστήριζε ο Ιάμβλιχος, να δοθεί στον άνθρωπο η δυνατότητα να αποσπαστεί από τον υλικό κόσμο και με τρόπο εκστατικό να εξοικειωθεί με τις θείες δυνάμεις. Τα ερμαϊκά κείμενα ασχολούνται με ποικίλα θέματα, πρακτικού, μαγικού και φιλοσοφικού περιεχομένου. Αναφέρονται στην αστρολογία, στο μυστικισμό, στις άγνωστες δυνάμεις διαφόρων φυτών και λίθων, στην κατασκευή φυλακτών, τα οποία χρησιμοποιούσαν στις επικλήσεις ανώτερων δυνάμεων, αλλά και σε φιλοσοφικές παραδόσεις που συγκροτούντο από ένα αμάλγαμα νεοπλατωνικής, στωικής φιλοσοφίας μαζί με μυστικές ανατολικές δοξασίες και πίστες.

Ο Μιχαήλ Ψελλός, σε επιστολή του προς τον πατριάρχη Μιχαήλ Κηρουλάριο, αναφέρεται στην παρασκευή χρυσού, στις μεταμορφώσεις της ύλης και σε αλλαγές στη φύση που αποδίδει στις αναμειξείς των τεσσάρων στοιχείων, ενώ υπογραμμίζει τη φυσική τους αιτιολογία αρνούμενος κατηγορηματικά τη μαγεία.⁴⁷

Στους σχολιασμούς του των *Χαλδαϊκών λογίων* ο Ψελλός προχωρεί σε ερμηνείες που επιτρέπουν αν όχι την ταύτιση, σαφώς τη σύνδεση με την χριστιανική ανάγνωση των νεοπλατωνικών υποθέσεων αναβίβασης της ψυχής προς το θείο που διαβάζει πίσω από τους αλχημικούς μετασχηματισμούς της ύλης των *Λογίων*. Προς επίρρωση των θέσεών του παραθέτει ένα χαλδαϊκό απόσπασμα («Οὐδέ τό τῆς ὕλης κρημνῶ

⁴⁶ Λέγεται ότι συντάχθηκε από τον Ερμή Τρισμέγιστο, Αιγύπτιο ιερέα που έζησε πολύ πριν το Χριστό και περιείχε αλήθειες που παρέδωσε στους ανθρώπους ο θεός Θώθ. Αρχικά, τα κείμενα αυτά θεωρήθηκαν γνήσια και επειδή αναφέρονταν στην ύπαρξη του υιού του θεού, επιβεβαίωσαν το χριστιανικό δόγμα. Κατά την περίοδο της Αναγέννησης, ο φιλόλογος Isaac Casaubon (1559 – 1614) απέδειξε ότι τα κείμενα στην πραγματικότητα χρονολογούνται στους πρώτους χριστιανικούς αιώνες. Επίσης σήμερα γνωρίζουμε ότι πραγματικοί συντάκτες τους ήταν διάφοροι Έλληνες συγγραφείς.

⁴⁷ Μ. Ψελλού, *Πρὸς τὸν πατριάρχην κῦρ Μιχαὴλ τὸν Κηρουλάριον*, εἰς Κ.Ν. Σάθα, ΜΒ ἢ Συλλογὴ Ἀνεκδότων Μνημείων τῆς Ἑλληνικῆς Ἱστορίας, τ. Ε΄, εκδ. Β. Ν. Γρηγοριάδη, Αθήναι 1972, σελ. 505-513. Το ελληνικό αλχημικό corpus, αποτελούμενο από πολυάριθμες συνταγές για την παρασκευή χρυσού και αργύρου, είχε δημιουργηθεί κατά τους αιώνες της ύστερης αρχαιότητας, αλλά έχουμε μονάχα αόριστες και ασαφείς περιγραφές, ακόμη και κατά τους βυζαντινούς χρόνους, για τον «απτό» τρόπο εφαρμογής τους.

σκύμβalon καταλείπει, αλλά και εἰδώλω μερίς εἰς τόπον ἀμφιφάοντα»⁴⁸). Ερμηνεύοντας το παραπάνω θεωρεί ότι η λέξη «σκύμβalon» αναφέρεται στο ανθρώπινο σώμα και η λέξη «κρημνός» στον «περίγειο τόπο» και υποστηρίζει ότι το απόσπασμα αποτελεί παραίνεση προς τον άνθρωπο να μεταφέρει στον Θεό όχι μόνο την ψυχή του, αλλά και το σώμα, το οποίο έχει ενδυθεί κατά την παραμονή του στη γη.⁴⁹

Ἡ αλχημεία της αναγέννησης και η ἀνάδυση της νεότερης επιστήμης

Ἡ μαγεία, μια πολύ ἀρχαία παράδοση με ιδιαίτερα και μοναδικά χαρακτηριστικά, με τα παλαιότερα στοιχεία της που ἀνάγονται στην ὑστερη ἀρχαιότητα να ἐντοπίζονται στα κείμενα του Ψελλού,⁵⁰ ἐνῶ εἶναι μέσω των Ἀράβων που φθάνουν

⁴⁸ É. Des Places, *Oracles chaldaïques: avec un choix de commentaires anciens*, ὁ.π., σελ. 158. Σε ἀπόδοση της Μαρίας Κουντή (*Περὶ ἐνυπνίων, του Συνέσιου Κυρηναίου*, δ.δ., Θεσσαλονίκη, 2016, σελ. 174): «της ὕλης τα κατάλοιπα δεν θα εγκαταλείψεις στο ἀπότομο ὕψωμα, ἀλλά και για το εἶδωλο ὑπάρχει ἕνας τόπος στο ολόφωτο μέρος». Πρβλ. Μ. Ψελλός, *Ἐξήγησις τῶν Χαλδαϊκῶν ρητῶν εἰς Philosophica Minora*, ὁ.π., του ἰδίου, *Ἐκθεσις κεφαλαϊώδης καὶ σύντομος τῶν παρὰ Χαλδαίους δογμάτων*, ὁ.π.

⁴⁹ Μ. Κουντή, ὁ.π., σελ. 174 κ. ε. Το ἀπόσπασμα αὐτό μας προτρέπει, κατὰ τον Μ. Ψελλό, «να καύσουμε δια του θείου πυρός» το υλικό σώμα και να ἀνυψωθούμε σε τόπο ἄυλο και ἀσώματο ἢ ἐνσώματο, «αἰθέριον ἢ οὐράνιον». Διευκρινίζει ὅτι ἡ ἀνάλυση ἢ ἡ μετάσταση του σώματος ἐξαρτῶνται μόνο ἀπὸ τη θεία χάρις και χρησιμοποιεῖ ὡς παραδείγματα τον Ἡλία και τον Ἐνώχ. Θεωρεῖ με την ἐρμηνεία του αὐτῆ ὅτι ἡ χαλδαϊκή ἀντίληψη που ἐκφράζει το *Λόγιο* ἀποδέχεται και προτρέπει για τη σωτηρία του σώματος. «Πυρὶ θεῖῳ ἐκδαπανήσωμεν» γράφει (Μ. Ψελλός, *Ἐξήγησις τῶν Χαλδαϊκῶν ρητῶν εἰς Philosophica Minora*, ὁ.π.) Ο W. Kroll φαίνεται να συμφωνεῖ με την ἐρμηνεία του Ψελλού, καθὼς και αὐτός ταυτίζει τον ὄρο «σκύμβalon» με το ἀνθρώπινο σώμα και υποστηρίζει ὅτι το *Λόγιο* ἀναφέρεται στην ἀνάσταση του σώματος (W. Kroll, *De oraculis Chaldaicis*, Vratislaviae, apud G. Koebner (M. et H. Marcus), 1894, σελ. 61). Και ο W. Lang ταυτίζει το σκύμβalon με το υλικό σώμα (βλ. W. Lang, *Das Traumbuch des Synesius von Kyrene*, Mohr, Tübingen, 1926, σελ. 74.) Ἀντίθετα ο H. Lewy παρὰ την ταύτιση του «σκυμβάλου» με το σώμα, την οποία και ο ἴδιος ἀποδέχεται, ἀποκρούει την ἰδέα της ἐνσώματης ἀνάστασης και θεωρεῖ ὅτι κάτι τέτοιο ἀντίκειται στη δυαλιστική φιλοσοφία που ὑπόκειται στα *Λόγια* και καταδικάζει την ὕλη (H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, ὁ.π., σελ. 213-215). Ἐρμηνεύει τον «κρημνός» ὡς Ἄδη, τόπο μεταθανάτιας τιμωρίας των ἀμαρτωλῶν, και θεωρεῖ ὅτι αὐτό που το *Λόγιο* διαβεβαιώνει δεν εἶναι ἡ ἀνάσταση του σώματος, ἀλλά ὅτι το σώμα των μνημένων στα χαλδαϊκά μυστήρια ἀπαλλάσσεται ἀπὸ τις ἀσθένειες κατὰ τη διάρκεια της ἐπίγειας ζωῆς και μετὰ το θάνατο δεν ὑποβάλλεται σε βασανιστήρια στον Ἄδη, ἀλλά ἀποσυντίθεται στον αἰθέρα.

⁵⁰ Για να συνοψίσουμε τις ἀναφορές του Ψελλού στις μαγικές πρακτικές της ἐποχῆς του: α) στην *Χρονογραφία* του ἀναφέρεται σε αλχημικές πράξεις της αυτοκράτειρας Ζωῆς της Πορφυρογέννητης (É. Renauld (ἐπιμ.), 1926–28, *Michel Psellos, Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976–1077)*, 2 τ., Paris, ἐπαν. 1967, 6.64 - 7), β) στους σχολιασμούς των Χαλδαϊκῶν λογίων και σε ἐπιστολή του ἀναφερόμενος στον πατριάρχη Μιχαὴλ Κηρουλάριο, τον ὁποῖο κατηγορήσε «ἐπ' ἑλληνισμῶ και χαλδαϊσμῶ», ὑπερασπιζόμενος ο ἴδιος την ἀρχαία φιλοσοφία και παιδεία (B. Τατάκης, *Ἡ Βυζαντινὴ Φιλοσοφία*, ὁ.π., σελ. 166. Πρβλ. Μ. Ψελλός, *Πρὸς την Σύνοδον κατηγορία του ἀρχιερέως*, ἐκδ. L. Brehier, 'Accusation du patriarche Michel Cerulaire devant le Synode [1059]', εἰς *Revue des Études Grecques* 16, 1903, σελ. 385-388. J. Ljubarskij, *Ἡ προσωπικότητα και το ἔργο του Μιχαὴλ Ψελλού. Συνεισφορά στην ἱστορία του βυζαντινοῦ οὐμανισμού*, μτφρ. Ἀργ. Τζέλεσι, Ἀθήνα 2004 [J. Ljubarskij, *Michail Psell. Licnost' i tvoretvo*, Moskva, 1978], σελ. 127. Ο συγγραφέας σημειώνει ὅτι ὑπάρχουν ἄλλες δύο ἐπιστολές, τις ὁποῖες ἐκδίδει ο Σάθας και οι ὁποῖες θα μπορούσαν κατὰ πάσα πιθανότητα να ἀπευθύνονται στον πατριάρχη. Ὡστόσο, ἀμφισβητεῖται ἡ πατρότητα τους, πόσο μάλλον ἡ ἀκριβής

μέχρι τον 12^ο αιώνα στη Δύση, εκβάλλει στο φαινόμενο της αναγεννησιακής αλχημείας. Μέσω των μεταφράσεων του Marsilio Ficino⁵¹ (πράγμα το οποίο δείχνει την αδιάλειπτη συνέχεια μεθόδων πρακτικής μαγείας, που συνεχώς βελτιώνει τις αρχές και τα εργαλεία της)⁵² και του όψιμου πλατωνισμού της φλωρεντινής

ταυτότητα του πατριάρχη αποδέκτη τους. *Μιχαήλ Ψελλού Ιστορικοί Λόγοι, Επιστολαί και άλλα Ανέκδοτα*, Βλ. Κ. Ν. Σάθας, ΜΒ ή Συλλογή Ανεκδότων Μνημείων της Ελληνικής Ιστορίας, τ. Ε', Παρίσι / Βενετία, 1876, σελ. 381-382, 420-421 (αρ. 139 και αρ. 162, αντίστοιχα). γ) Σώζεται, επίσης, ένα κείμενο αλχημείας που αποδίδεται στον Ψελλό, το οποίο έχει ως αποδέκτη κάποιον πατριάρχη, κατά πάσα πιθανότητα τον Κηρουλάριο (Βλ. Η. Hunger, *Βυζαντινή Λογοτεχνία. Η λόγια κοσμική γραμματεία τῶν Βυζαντινῶν*, ό.π., τ. Γ' (Η. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, τ. III, München 1978), σελ. 99. δ) Το όνομα του Ψελλού παραδίδεται ως συντάκτη ενός κειμένου που θεωρείται βασική πηγή για την ύστερη Ελληνική δαιμονολογία, που φέρει τον τίτλο *Τιμόθεος ή Περί Δαιμόνων*, και έχει πλατωνίζουσα διαλογική μορφή. Σε αυτό διαλέγονται δύο πρόσωπα, ο Τιμόθεος, ιερέας στην Κωνσταντινούπολη και ο Θραξ ερχόμενος από μια περιοχή όπου λατρεύονταν οι δαίμονες και τον έχει πληροφορήσει περί των σχετικών τελετών κάποιος Μάρκος από τη Μεσοποταμία, ο οποίος πλέον διατελεί μοναχός στη Χερσόνησο (μάλλον του Αθῶ). Εδώ αναφέρονται λοιπόν έξι κατηγορίες δαιμόνων που προέρχονται από έξι αντίστοιχες περιοχές πάνω και κάτω από τη γη: *διάπυρον, αέριον, χθόνιον, υδραίων ή ενάλιον, υποχθόνιον και τέλος μισοφαές ή δυσαισθητόν*. Οι μελετητές αναγνωρίζουν τον Μάρκο ως πρόσωπο πλαστό, ενώ στις πληροφορίες περί δαιμόνων διαβλέπουν κοινά στοιχεία με τους Ορφικούς ύμνους, με τα σχόλια του Πρόκλου στον πλατωνικό *Τίμαιο* καθώς και στα *Χαλδαϊκά λόγια*. (Πρόκλου, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, εις E. Diehl, *Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria*, τ. I-III, Teubner, Leipzig, 1903-1906 [ανατύπωση 1965]. Επίσης ίδιες αναφορές σε δαίμονες χερσαίους και υποχθόνιους παρέχονται και από το χειρόγραφο με εξορκισμούς του μοναχού Εφραίμ της Συρίας και οσίου της ορθόδοξης εκκλησίας (4^{ος} αι.) που δημοσιεύθηκε το 1927 (MS. 825 στην Εθνική Βιβλιοθήκη). Το κείμενο ωστόσο *Περί Δαιμόνων* αποδείχθηκε σχετικά πρόσφατα από τον Γάλλο βυζαντινολόγο Paul Gautier ως μη ανήκον στα γραπτά του ίδιου του Ψελλού (P. Gautier, "Le *De daemonibus* du Pseudo-Psellos", εις *Revue des etudes byzantines*, τ. 38, σελ. 105 - 94). Η σε αυτά τα κείμενα αναφερόμενη δαιμονολογία απαντά και στον πάπυρο της Πανόπολης της Αιγύπτου, που ανάγεται στον 2^ο αιώνα και περιέχει αποσπάσματα της Εμπεδόκλειας ποίησης, πράγμα που δείχνει και την επιρροή του συγκεκριμένου προσωκρατικού φιλοσόφου στα πρώτα χρόνια της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας κι επομένως και στην φιλοσοφία της ύστερης αρχαιότητας στο σύνολό της. Αναφέρει ο David Jordan, "Another 'wretched' subject: The demons of the world", εις J. Petropoulos (επιμ.), *Greek Magic: Ancient, Medieval and Modern*, Routledge, 2008, σελ. 58 - 64. Πρβλε ΑΙ. Martin & ΟΙ. Primavesi (εισαγ. επιμ. σχόλια), *L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. gr. Inv.1665-1666)*, Walter de Gruyter, 1999.

⁵¹ Οι κύριες πηγές της νεοπλατωνικής δαιμονολογίας που μεταφράστηκαν από τον Marsilio Ficino στα λατινικά, ήταν οι πραγματείες του Πορφύριου, του Ιάμβλιχου, του Πρόκλου και το *Περί Δαιμόνων* του Ψευδο - Ψελλού (βλ. παραπάνω σημ. 49). Πρβλε Η.Ο. Taylor, *Thought and Expression in the Sixteenth Century*, τ. II, Macmillan Company, New York, 1920, σελ. 275. Όπως μας αναφέρει ο Πορφύριος, υπάρχει πλήθος *δαιμόνων*, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, κάποιον από τους οποίους αποτελούν αντικείμενο μιας δημοφιλούς λατρείας παρόμοιας με αυτήν των θεών και κάποιον αντικείμενο μιας μυστικής λατρείας, ενώ εκείνοι που παραμελούνται από τους θνητούς συνήθως ζητούν εκδίκηση. Δες Πρόκλου, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, ό.π.

⁵² Η αναγεννησιακή μαγεία, αν και περισσότερο στοχαστικά εξελιγμένη, καθώς είχε αφομοιώσει την νεοπλατωνική θεοσοφία και ανθρωποσοφία, οφείλει την ανάπτυξή της στους σεβαστούς κατά το μεσαίωνα λόγιους Roger Bacon (1214/1220 - 1292) και Albert the Great (1200 - 1280). Πρόσφατες σχετικά έρευνες στους παπύρους που δίνουν στοιχεία για την ελληνική μαγεία και την ιστορική διαδρομή στους μετέπειτα αιώνες, δημοσιεύθηκαν από τους Karl Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri*, 2 τ., σε επιμ. A. Henrichs, Stuttgart, 1973-1974 και Hans Dieter Betz (επιμ.), *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, τ. 1, Chicago, 1986.

ακαδημίας έκαναν στην Δύση διαθέσιμους τους αρχαίους φιλοσόφους, των οποίων τα έργα ήταν μόνο έμμεσα προηγουμένως γνωστά. Όπως υποστηρίζει ο R. T. Wallis,

«Εκτός από τις μεταφράσεις του Ερμή του Τρισμέγιστου (1463), διαλόγων του Πλάτωνα (1464-9) και (με υπόμνημα) του Πλωτίνου (1484-92), αίσθηση προκάλεσε το κύριο έργο του ίδιου του Ficino, *Πλατωνική Θεολογία περί της Αθανασίας της Ψυχής* (1474). Θεωρείται ότι το υπόμνημα του Ficino στο *Συμπόσιο* (1469) στάθηκε μια από τις κύριες πηγές, μαζί με το έργο του Giordano Bruno *Eroici Furori*, της αναγεννησιακής, ιδιαίτερα της ελισαβετιανής, ιδέας για τον έρωτα. Ο κυρίαρχος σκοπός του Ficino, η απόδειξη της αρμονίας της πλατωνικής και της χαλδαϊκής παράδοσης με το Χριστιανισμό, προχώρησε ένα ακόμη βήμα από το νεότερο σύγχρονό του, τον Giovanni Pico della Mirandola (1463- 94), ο οποίος προσέθεσε τον Ιουδαϊκό Καμπαλισμό στον κατάλογο των αυθεντικών πηγών.»⁵³

Οι εξελίξεις που προέκυψαν στον τρόπο αντίληψης του κόσμου από το συγκρητισμό του αναγεννησιακού νεοπλατωνισμού δεν συντελέστηκαν ανώδυνα ούτε ομαλά: Η φιλοσοφία του Pico επέσυρε την καταδίκη από την Εκκλησία και δεν ήταν το μόνο παράδειγμα. Ο Giordano Bruno (1548-1600) όμως ήταν ο διαβόητα κι εσκεμμένα ανορθόδοξος, κάτι που, ανάμεσα σε άλλα, επιβεβαιώνει ότι το αρχαίο πλατωνικό πρότυπο της φιλοσοφίας ως οδού προς τη γνώση και την αλήθεια, επισκίασε την ανάγκη για συμβιβασμό και αποδοχή της θρησκευτικής και πολιτικής εξουσίας της εποχής του. Ο Wallis παρατηρεί εύστοχα για τον Bruno:

«καθώς δεν ήταν ικανοποιημένος από τη «συμπύκνωση» των τριών υποστάσεων του Πλωτίνου της μίας μέσα στην άλλη, έκανε το επόμενο βήμα -στο οποίο αντιστάθηκαν όλοι οι υπόλοιποι νεοπλατωνικοί- να ταυτίσει το άπειρον της Ύλης με εκείνο του Ενός. Ιδιαίτερου ενδιαφέροντος είναι τα επιχειρήματα του Bruno, στο τέταρτο κεφάλαιο του έργου του *Αιτία, Αρχή και Ενότητα, για την ταύτιση της αισθητής ύλης του Πλωτίνου με τη νοητή ύλη*. Γενικότερα, η σκέψη του Bruno σηματοδοτεί μια αυστηρότερη εφαρμογή της αρχής της σύμπτωσης των αντιθέτων του Κουζάνου (ιδιαίτερα της δύναμης και της ενέργειας) μέσα στο Θεό απ' ό,τι ο ίδιος ο Κουζάνο θα τολμούσε. Και ήταν αυτό, μαζί με την υπεράσπιση μιας διακηρυγμένα αντιχριστιανικής ερμητικής θρησκείας, που τον οδήγησε στο μαρτυρικό θάνατο.»⁵⁴

⁵³ R.T. Wallis, *Νεοπλατωνισμός*, ό.π., σελ. 251 - 252.

⁵⁴ Ο.π., σελ. 253.

Η μαθηματική μαγεία του Bruno θεωρείται μια δαιμονογραφική σύνθεση παλαιότερων πηγών, ενώ η φυσική του μαγεία παραπέμπει στον Ficino, δηλαδή στην εμπνευσμένη από τον Ψελλό πνευματική μαγεία του τελευταίου. Στο έργο του Bruno πρωταρχικό ρόλο έχει ο Έρως, κυρίως δε στα κείμενά του *De Magia* και *De vinculis in genere*.⁵⁵ Δεν απορρίπτει τις μαγικές πρακτικές, στρέφει όμως το ενδιαφέρον του προς την επεξεργασία της τέχνης της μνήμης με ειδικές εργασίες του (*De Umbris Idearum* και *Cantus Circaeus*). Η φυσική μαγεία αναφερόταν σε πρακτικές και τεχνικές γνώσεις απαραίτητες για τον καθημερινό βίο της εποχής της Αναγέννησης, από την κατασκευή βαφών μέχρι ιατρικές και θεουργικές διαδικασίες και τρόπους επικοινωνίας. Στο ίδιο πνεύμα ακολουθούν και κάθε μέθοδος και πρακτική, με ιδιαίτερο επιτυχημένο παράδειγμα για την εποχή, την τέχνη της μνήμης – Μνημοτεχνική.

Αν θα βλέπαμε τον Bruno στο φως του πολιτισμού της Αναγέννησης,⁵⁶ θα διακρίναμε τη μεγάλη σημασία του φαντασιακού και στους δύο, καθώς μεγάλο βάρος δίνεται στην φαντασιακή αναπαράσταση της πραγματικότητας που εγείρεται από την

⁵⁵ Όπως στο *De Causa, Principia et Uno* (*Περί Αιτίου, Αρχής και Ενός*), αντιπαράκειται στην αριστοτελική θεωρία περί αιτιότητας και αφήνει να φανούν οι συνέπειες της κοπερνίκειας ηλιοκεντρικής θεωρίας για την νέα θεωρία του άπειρου σύμπαντος, στα δύο κείμενα *De Magia* (*Περί μαγείας*) και *De Vinculis in genere* (*Περί δεσμών γενικά*), ασχολείται με προηγούμενες θεωρίες που έχει παραλάβει από τις μεταφράσεις αρχαίων συγγραφέων και προσθέτει το φως της δικής του τοποθέτησης στο ζήτημα των ιδιαίτερων και εξαιρετικών δυνάμεων που ενυπάρχουν στα φυσικά φαινόμενα. Προχωρεί δηλαδή σε μια πρωτότυπη ερμηνεία του φυσικού κόσμου. G. Bruno, *Cause, Principle and Unity: And Essays on Magic*, (επιμ.) R. de Lucca, R. J. Blackwell, Al. Ingegno, Cambridge University Press, 1998. Δες τις ελληνικές εκδόσεις: G. Bruno, *Περί Μαγείας*, μετ. Ε. Γραμματικοπούλου, επιμ. Σ. Φιλιππίδου, εκδ. Εξάντας, 2011 και *Περί του Απείρου, του Σύμπαντος και των κόσμων*, μετ. Ι. Στανιμεράκη, επιμ. Παν. Δόικος, εκδ. Ρώμη, 2015.

⁵⁶ Από την πλουσιότερη σύγχρονη βιβλιογραφία που προσπαθεί να ανασυστήσει την εξαιρετική ιδιοσυγκρασία της προσωπικότητας και σκέψης του Giordano Bruno, η Frances Yates (F.A.Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London & Chicago, 1964 - συνοδεύεται από παρατηρήσεις για τα *Τέχνη της μνήμης* και *Astraea*), ξεχωρίζει για τη σύνδεση που επιχειρεί με το πολιτιστικό κλίμα της Αναγέννησης, δείχνοντας ότι ο Bruno είναι ένας κατ' εξοχήν εκπρόσωπος της εποχής αυτής και όχι, απλά ένας ιδιοσυγκρασιακός «επαναστατικός» τύπος προφήτη που ξέφευγε από τα καθιερωμένα της εποχής του. V. Salvestrini (επιμ.), *Bibliografia di Giordano Bruno* (1582-1950), Florence, 1958, G. Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Florence, 1920, B. Spaventa, *Rinascimento, Riforma, Controriforma*, Venice, 1928, P. O. Kristeller, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford, 1964, E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florence, 1961, N. Badaloni, *La filosofia di Giordano Bruno*, Florence, 1955, H. Védrine, *La Conception de la nature chez Giordano Bruno*, Paris, 1967, I. P. Couliano, *Eros and Magic in the Renaissance*, transl. M. Cook, University of Chicago Press, Chicago, 1987, G. Bruno, *On the Composition of Images, Signs and Ideas*, D. Higgins(επιμ.) & Ch. Doria (μετάφρ.), Willis, Locker & Owens Publishing, New York, 1991, H. Gatti, *Essays on Giordano Bruno*, Princeton University Press, 2011, A. Saiber, *Giordano Bruno and the Geometry of Language: Literary and Scientific Cultures of Early Modernity*, Routledge, London, 2017.

ανθρώπινη εσωτερική αίσθηση και φαντασία κι επεκτείνεται σε κάθε συναλλαγή με τον κόσμο – τον φυσικό και κοινωνικό. Αυτή η οπτική τοποθετούσε τη φαντασία ως ψυχολογική ιδιότητα του ανθρώπου και τα περιεχόμενά της – τα φάσματα ή φαντάσματα – στο επίκεντρο της δυναμικής διαλεκτικής του έρωτα που διατρέχει το σύμπαν – μια προσωκρατική όσο και νεοπλατωνική ιδέα – που ενισχύεται από την αναγνώριση της συνειδητής βούλησης για εξωτερίκευση και υλοποίηση στο επίπεδο του πραγματικού. Μέσω της φαντασίας, της μνήμης και της μαγικής αντίληψης ο αφυπνισμένος άνθρωπος θα προσεγγίσει το θείο, ενώ στην υπηρεσία της φαντασίας και της γνώσης ο Bruno θέτει και τη θεωρία του περί αναλογικών σχέσεων μεταξύ λέξεων, εικόνων, ήχων και συμβόλων.⁵⁷ Ο κόσμος προσεγγίζεται μέσω της φαντασίας - όχι μέσω της ορθολογικής γνώσης – δια της οποίας συγκροτείται ως περισυλλογή εικόνων. Έτσι, στα έργα του καταλήγει σε μία σύζευξη της φιλοσοφίας με την τέχνη.⁵⁸ Αναβαθμίζει την τέχνη και την φαντασία του καλλιτέχνη σε ανώτερες δυνατότητες και λειτουργίες, που σε αναλογία με τον τρόπο που η φύση λειτουργεί, προσεγγίζουν την αλήθεια ως το υπόστρωμα στο βάθος των φυσικών καταστάσεων. Καθώς στη γλώσσα βλέπει μια πρωταρχικά μεταφορική και ποιητική λειτουργία, αναφέρεται σε έννοιες, ενώ πλάθει ταυτόχρονα νέες λέξεις, συμπλέκει τη γλώσσα με τις μορφές, τις εικόνες με τα είδωλα, αλλά και με τα αίτια και καταλήγει στο να συνθέτει την πραγματικότητα από τα φάσματα ή φαντάσματα, τα προϊόντα της φαντασίας. Η γλώσσα του Bruno είναι ένα συμβολικό σύστημα, στο οποίο κυριαρχούν οι αριθμοί, η μορφή, ο χώρος, οι λέξεις και τα γεωμετρικά σχήματα αντιστοιχούν σε μεταφορές και σε ρητορικά σχήματα, δημιουργώντας ένα είδος γεωμετρικής ρητορικής.⁵⁹

⁵⁷ G. Bruno, *On the Composition of Images, Signs and Ideas*, ό.π., σελ. 13.

⁵⁸ «Γιατί η αληθινή φιλοσοφία, η μουσική και η ποίηση είναι επίσης ζωγραφική, και η αληθινή ζωγραφική είναι επίσης μουσική και φιλοσοφία, και η αληθινή ποίηση και μουσική είναι ένα είδος θείας σοφίας και ζωγραφικής. Άλλού έχω συζητήσει πώς κάθε ζωγράφος είναι ένας φυσικός τεχνίτης που αποτυπώνει άπειρες εικόνες, οι οποίες αποτελούν δύναμη, κατασκευασμένες από σημεία και ήχους σε συνδυασμό με μια πληθώρα τρόπων.» G. Bruno, *De imaginum, signorum et idearum compositione*, 1591, i-1-20, μετάφρ. Γ. Σπυρίδη (από την αγγλική μετάφρ.).

⁵⁹ Βλ. A. Saiber, *Giordano Bruno and the Geometry of Language: Literary and Scientific Cultures of Early Modernity*, ό.π., κεφ. 2. «Foci, Bruno and Geometry, Bruno and Language». Μέσω της ανάλυσης των κειμένων του Bruno, η Saiber δείχνει τον τρόπο παραγωγής του χώρου ως ενός λεξικού χωρικών εννοιών.

Κατά την Arielle Saiber, ο Bruno εκπροσωπεί το ρόλο του φιλοσόφου που χαρακτηρίζει την πρώιμη νεότερη Ευρώπη, ως γέφυρα μεταξύ επιστήμης και λογοτεχνίας και πιο συγκεκριμένα μεταξύ της γεωμετρίας και της γλώσσας. Ο σχεδιασμός από τον Bruno ενός συστήματος απεικονίσεων μέσω των αριθμών, των μορφών, του χώρου και των λέξεων, είναι τρόπος να εκφράσει την πίστη του στην ύπαρξη άπειρου σύμπαντος με απεριόριστες ιδιότητες και ιδιαιτερότητες. Ο Bruno είχε σχεδιάσει διάφορους μνημονικούς τροχούς και πίνακες, οι οποίοι αποκαλύπτουν την οργάνωση των «subiecta» (υποκείμενα, ουσίες, τόποι) και των «adiecta» (επίθετα, εικόνες). Αυτά τα σύμβολα αποτελούν ένα είδος αριθμητικού - εικονογραφικού και φωνητικού κώδικα κι έτσι ο Bruno καταλήγει να δείξει ότι η γλώσσα εμφανίζει πολλές πτυχές, ότι αποτελεί βοήθημα για τη μνήμη και ότι μέσω αυτής, ο άνθρωπος επικοινωνεί με τον κόσμο και ανοίγεται στην γνώση.

Παραπέρα, στο συγγραφικό του έργο που περιλαμβάνει ποιήματα και κωμωδίες, επιβεβαιώνεται η πίστη του στην αξία και πολλαπλότητα των χρήσεων της γλώσσας και της λογοτεχνίας για την έκφραση, το σχολιασμό και την κριτική φιλοσοφικών ιδεών και εννοιών. Η σάτιρα φιλοσόφων από την εποχή των *Νεφελών* του Αριστοφάνη (με το πρόσωπο του Σωκράτη) μέχρι το *II Candelaio* του Bruno (με την διακωμώδηση της πνευματικής αλχημείας του Ficino), παραπέμπουν σε κοινά θέματα ύφους σατιρικής και κριτικής πρόσληψης της φιλοσοφίας και της αυθεντίας, που χαρακτηρίζουν την ιστορία της λογοτεχνίας και θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως μια ανθρωποκεντρική δραματική ανασύσταση της ιστορίας ή ως μια μεταθεατρική – χρονογραφία, όπως έχουμε εντοπίσει και στα κείμενα του πρωτοπόρου Μιχαήλ Ψελλού.⁶⁰ Η τάση αυτή βλέπουμε να μεταγράφεται και στον μεταγενέστερο του Bruno, Ben Jonson (1572 – 1637), ο οποίος στον *Αλχημιστή* του παρουσιάζει την ανθρώπινη φύση, τις ατέλειες και αδυναμίες της μέσω του κοινωνικού ρόλου και των επιδράσεων των «ψεύτικων» μυστικών των αλχημιστών και των αστρολόγων και βέβαια έτσι, απομυθοποιώντας την ιδέα του αλχημιστή – σοφού και φτιάχνοντας το

⁶⁰ W. Puchner, *Greek Theatre between Antiquity and Independence A History of Reinvention from the Third Century BC to 1830*, CUP, σελ. 52 – 112. Δες και σημ. 24 του παρόντος άρθρου (Σ. - Αλ. Πρωτογήρου, *Ρητορική θεατρικότητα στο έργο του Μιχαήλ Ψελλού*, δ.δ., Πανεπιστήμιο Κύπρου, Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα Βυζαντινών και Νεοελληνικών Σπουδών, 2014, Β. Κατσαρού, «Το δραματικό στοιχείο στα ιστοριογραφικά έργα του 11^{ου} και του 12^{ου} αιώνα (Μιχαήλ Ατταλειάτης, Μιχαήλ Ψελλός, Ευστάθιος Θεσσαλονίκης, Νικήτας Χωνιάτης)», εις *L'écriture de la Mémoire la littérature de l' historiographie, Actes du IIIe Colloque international philologique*, 2006, σελ. 281-316 κ.ά.).

δραματικό πλέον πρόσωπο του τσαρλατάνου. Στο ίδιο πνεύμα απομυθοποίησης της αλχημείας μέσω των δραματικών προσώπων Derly Bonifacio και Bartolomeo, των δύο εκπροσώπων της κοινωνικής διαφθοράς της εποχής, ο Bruno στο *Il Candelaio*, παρομοιάζοντας τον κόσμο με ένα πλοίο που μέσα του έχει απογοητευμένους επιβάτες, οι οποίοι μαθαίνουν να αισθάνονται έτσι από την στιγμή που γεννιούνται, διαγράφει ανάγλυφα μία κοινωνία αναβρασμού και ανατροπών.⁶¹

Το θετικό ψυχολογικό αποτέλεσμα καταλήγει στην αέναη δημιουργικότητα του ανθρώπινου υποκειμένου, να παράγει τεχνικά μέσα, ιδέες και καλαίσθητες μορφές και να δημιουργεί τον πολιτισμό σαν ύψιστη επιβεβαίωση της ελευθερίας του ανθρώπου. Η θρησκευτική κριτική και ο περιορισμός αυτής της ελευθερίας του ανθρώπινου νου, πηγάζει από την αμέσως επόμενη φάση της *Μεταρρύθμισης*, που είχε σκοπό να ελέγξει τη φαντασία ως πηγή δημιουργίας εσωτερικών ειδώλων. Στον αντίποδα του περιορισμού που ελλοχεύει απειλητικά για την ελευθερία της έκφρασης, η τέχνη της μνήμης του Bruno που στηρίζεται στην αξιοποίηση των εσωτερικών εικόνων ή ειδώλων, «δίκαια» προκάλεσε αντίδραση και λογοκρισία από την συντηρητική αγγλική *Μεταρρύθμιση* που «φοβόταν» τη δημιουργική ελευθερία στα φαντάσματα και στα είδωλα. Αυτή η έκρηξη ελευθερίας που συνέδεσε την καλλιτεχνική έκφραση με την αντικειμενική γνώση του κόσμου διασώθηκε – παρά τη βίαιη αντίδραση και το διωγμό των διανοουμένων σαν τον Bruno, διωγμό που «θυμίζει» τους περιορισμούς και την αποκαθήλωση των βυζαντινών λογίων του κύκλου του Ψελλού, λίγους αιώνες πριν, υποδηλώνει τη «συνάντηση» μιας κοινωνικής με μια επιστημονική σύγκρουση και μεταβολή. Η αλλαγή αυτή πηγαίνει πολύ πιο πέρα από την κοπερνίκεια επανάσταση και υποστηρίζεται ως «εσωτερική» - ψυχολογική μεταβολή στο εσωτερικό της ανθρώπινης φύσης. Οι ανησυχίες των ανθρώπων, καθώς έξω από το σεβάσμιο αριστοτελικό – θωμιστικό σύμπαν αντιμετωπίζουν πλέον το άπειρο και την πολλαπλότητα των κόσμων του Bruno, ξεσπούν στο έπακρο. Ο άνθρωπος το 1600 δεν είναι ακόμη έτοιμος για την ελευθερία

⁶¹ H. Gatti, *Essays on Giordano Bruno*, ό.π. σελ. 167-168. Η ρευστή πολιτισμική ατμόσφαιρα της εποχής εκφράζεται μέσω από τη σατιρική χρήση του λόγου και τη στόχευση της αυθεντίας και της διαφθοράς, από τους Giordano Bruno και Ben Jonson, αλλά και από τον ουτοπικό και οραματικό χαρακτήρα έργων όπως η *Πολιτεία του ήλιου* του Tommaso Campanella (1602) (*Η πόλη του ήλιου*, ελλην. μετάφρ. Α. Κοντοχρήστου, εκδ. Άρδην, 2007) ή η *Νέα Ατλαντίδα* του Francis Bacon (1624) (*Nova Atlantis*, ελλην. μετάφρ. Π. Νούτσου, εκδ. Ηριδανός, 1990), που δείχνουν προς την ανάδυση μιας νέας κοσμοαντίληψης και επιστημονικής έρευνας, με σημείο αναφοράς τις ουτοπίες.

που θα κατακτήσει έναν αιώνα αργότερα, με τον Γαλιλαίο, τον Bacon και τον Νεύτωνα.

Συμπεραίνοντας από την ιστορική αναδρομή στην ιστορία του νεοπλατωνισμού από την ύστερη αρχαιότητα μέχρι τον αιώνα των επιστημονικών ανακαλύψεων του Νεύτωνα (1643 – 1727),⁶² διαπιστώνουμε την δραστική συνέχεια των βασικών αρχών και τοποθετήσεων του νεοπλατωνισμού ως προς τη φύση και τη σχέση ανθρώπου, κόσμου και θεού, αν και μετασηματιζόμενων και σε πρόσμειξη με άλλες δοξασίες κυρίως μαγικού, αλχημικού χαρακτήρα, που συγκροτούν στην τελευταία περίπτωση ένα κοινό θεωρητικό βάθρο των πρακτικών που καθόρισαν σε μια μεγάλη χρονική πορεία εξελίξεις που ακόμη και σήμερα αφήνει εμφανή σημάδια στην επιστήμη και καθιερωμένη γνώση. Στοιχεία που απαντούν στον νεοπλατωνισμό, όπως ήταν η έμψυχη ύλη και ο ανιμιστικός χαρακτήρας της φύσης, απαντούν και σε επιστήμονες και στοχαστές που διαδραμάτισαν σπουδαίο ρόλο στην εδραίωση της νεότερης επιστήμης, όπως ο Johannes Kepler (1571 –1630), ο William Gilbert (1544 –1603) και ο William Harvey (1578 – 1657). Ερευνητές της φύσης, όπως ήταν ο Giordano Bruno (1548 – 1600), που εισήγαγε την ύπαρξη άπειρων κόσμων (πράγμα που ακόμα και ο Κοπέρνικος ακολουθώντας την αριστοτελική εικόνα ενός πεπερασμένου σύμπαντος δε συμπεριέλαβε στη κοσμολογία του), καινοτόμησαν και έφεραν την πνοή της προόδου στην επιστημονική γνώση ως επακόλουθο επεξεργασιών και προσμείξεων με φιλοσοφικά ρεύματα της αρχαιότητας που συνεχίζονται μέσω των νεοπλατωνικών θεωριών και θεουργικών πρακτικών.⁶³ Μεταξύ των Marsilio Ficino (1433-1499), Giovanni Pico della Mirandola (1463 – 1494), των Παράκελσου (1493 - 1541), Bernardino Telesio (1509 – 1588), Giordano Bruno – μάρτυρα της επιστήμης, των Tommaso Campanella (1568 – 1639), Sir Francis Bacon (1561 – 1626), Galileo Galilei (1564 – 1642) και των Pierre Gassendi (1592 – 1655) και Robert Boyle (1627 – 1691) και τέλος του Isaac Newton (1643 – 1727), η ιστορική συγκριτική προσέγγιση θα εντοπίσει πολλές συγγένειες ως προς την πρόσληψη και τον

⁶² Με αφορμή την συλλογή αλχημιστικών χειρογράφων που αγόρασε το 1931 ο οικονομολόγος John Maynard Keynes (1883 – 1946) και ανήκε στον Νεύτωνα, αποκαλύφθηκε στα 1947 ότι ο θεμελιωτής της σύγχρονης επιστήμης ασχολείτο συστηματικά με την αλχημική γνώση, τον αποκρυφισμό και τις μαγικές πρακτικές, που δεν του ήταν καθόλου ξένες ούτε είχαν εκλείψει τελείως στα μέσα του 17^{ου} αιώνα.

⁶³ Πρβλ. All. Debus, *Άνθρωπος και φύση στην Αναγέννηση*, μετάφρ. Τ. Τσιαντούλας, εκδ. Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1997.

μετασχηματισμό των νεοπλατωνικών παραδόσεων με μεθόδους της επιστήμης που μετέτρεψαν το εννοιολογικό πλαίσιο της και εισήγαγαν δυναμικά στοιχεία ανατρέποντας τους κανόνες της σχολαστικής μεταφυσικής.

Οι νέοι φιλόσοφοι της φύσης του 16^{ου} αιώνα, στους οποίους συγκαταλέγονται οι Telesio, Bruno, Campanella και Bacon, παράλληλα με τους ανατόμους, φυσιολόγους, φυσικούς και αστρονόμους, εντάχθηκαν σε συγκρούσεις και συζητήσεις - και σε αλληλεπίδραση με τους επιστήμονες, με την αριστοτελική και πλατωνική παράδοση των προηγούμενων αιώνων - ανέπτυξαν νέες θεωρίες αξιοποιώντας στοιχεία των νεοπλατωνικών και αλχημιστικών παραδόσεων.⁶⁴ Οι φιλόσοφοι αυτοί εκφράζουν με τολμηρό τρόπο τις ήδη υπάρχουσες τάσεις στο υπόβαθρο της εποχής τους, στο τέλος της αναγεννησιακής περιόδου και στην αυγή μιας νέας εποχής. μια και αποπειράθηκαν να αλλάξουν τον κόσμο στην πράξη, ενώ παράλληλα υποστήριζαν την ύπαρξη πνευματικότητας στον υλικό κόσμο.⁶⁵ Εξαιρετικό παράδειγμα, ο Bruno ο οποίος μετέφερε την κοπερνίκεια επανάσταση – υπηρετώντας μια μαθηματική υπόθεση νεοπλατωνικής έμπνευσης του Nicholas of Cusa (1401–1464) – σε σχέση με τη μελέτη του ηλιακού συστήματος, στη φιλοσοφική του σύλληψη του σύμπαντος των άπειρων κόσμων, χωρίς πλέον την ανθρωποκεντρική του εξάρτηση.⁶⁶

Προφανώς, ο ρόλος των περιπλανώμενων μάγων και των αλχημιστών ήταν καταλυτικός για τη διαμόρφωση της αναγεννησιακής διάνοησης και με αυτήν την έννοια μπορούν να θεωρούνταν πρόδρομοι της σημερινής επιστήμης.⁶⁷

⁶⁴ Τον συγκρητικό ωστόσο χαρακτήρα των θεωριών των νέων φιλοσόφων καταγγέλλει ο Henry Osborne Taylor, σε μια παλαιότερη μελέτη (*Thought and Expression in the Sixteenth Century*, τ. II, Macmillan Company, New York, 1920), όπου η υποτιθέμενη αποτυχία τους (εκτός του συστηματικότερου και αποτελεσματικότερου Bacon) να επηρεάσουν στο μέλλον την επιστήμη οφείλεται στην αδυναμία τους να υιοθετήσουν μια θεμελιώδη αρχή τύπου cogito (Descartes).

⁶⁵ Δες για παράδειγμα τον Tommaso Campanella: Π. Νούτσος, *Ουτοπία και ιστορία Η ιστορική διάσταση των ουτοπικών σχεδιασμάτων του T. Campanella και του Fr. Bacon*, Κέδρος, 1979.

⁶⁶ H. O. Taylor, *Thought and Expression in the Sixteenth Century*, ό.π., σελ. 351.

⁶⁷ P. Thuillier, *Η εκδίκηση των μαγισσών, ο ανορθολογισμός και η επιστημονική σκέψη*, Leader Books, Αθήνα, 2005, σελίδα 140. Για παράδειγμα αναφέρουμε την περίπτωση του Παράκελσου, ο οποίος ισχυριζόταν ότι διέσχισε την Ευρώπη από τη Στοκχόλμη έως τη Νάπολη προσφέροντας τις ιατρικές υπηρεσίες του. Ο Παράκελσος απέρριπτε τις γνωστικιστικές παραδόσεις (ασκώντας πολεμική εναντίον του κύρους των αρχαίων συγγραφέων - όπως του Γαληνού και του Αβικέννα – και επιδιώκοντας την αντικατάστασή τους με την άμεση παρατήρηση), ενώ ήταν περισσότερο οπαδός των ερμητιστικών, νεοπλατωνικών και πυθαγορείων φιλοσοφιών. Πίστευε ακόμα στην Αστρολογία, η οποία κατ' αυτόν μπορούσε να βοηθήσει στη θεραπεία των ασθενειών. Βασική αρχή στις αντιλήψεις του Παράκελσου ήταν η ιδέα πως οι ζωικές διαδικασίες είναι χημικής φύσης και ότι η σωτηρία εξαρτάται από την

Οι αλχημιστές ασχολήθηκαν ιδιαίτερα με την «λεπτή επιστήμη της αγίας αλχημείας», επιθυμώντας εκτός από την κατασκευή της πολυπόθητης φιλοσοφικής λίθου να δημιουργήσουν φάρμακα που θα μπορούσαν να θεραπεύσουν τις ανθρώπινες ασθένειες. Εκτός αυτού η τριβή με τη σωματοειδή υπόσταση των ουσιών που φέρει η αλχημική παράδοση από την αρχαιότητα και τον Μεσαίωνα, καταλήγει σε πολλές και χρήσιμες γνώσεις για τη χημική σύσταση της ύλης που εξελίσσει την επιστήμη της Χημείας.⁶⁸ Εφ' όσον η πλάστιγγα της γνώσης της φύσης στην νεοπλατωνική παράδοση θα γύρει προς την ενόραση και την εσωτερικτική προσέγγιση, θα επικρατήσουν η κριτική αντιμετώπιση της αριστοτελικής λογικής και βέβαια η σύγκρουση με τη σχολαστική διανόηση που στηριζόταν στον Αριστοτέλη και τον Avicenna (980 - 1037) αφ' ενός και αφ' ετέρου η απομάκρυνση από το διαχωρισμό λογικής (επιστημολογίας) και πρακτικής φιλοσοφίας. Αντίθετα υπηρετώντας την έμπρακτη αναστροφή με τη φύση αποκτούν εμπειρίες που αποκομίζονται από αυτήν, συνδέονται εσωτερικά και βιωματικά με τη φύση που μας περιβάλλει καθώς πιστεύουν ότι το όμοιο πάντα έλκεται από το όμοιο, κάτι που αποτελεί λογικό επακόλουθο της νεοπλατωνικής θέσης για την κοσμική αντιστοιχία. Ο άνθρωπος - μικρογραφία του σύμπαντος - διέπεται από τις ίδιες δυνάμεις που διέπουν και τη φύση και χάρη στη κοσμική συμπάθεια ομοιάζουν και έλκονται προς αυτές. Εκεί έγκειται η αποτελεσματικότητα της ιατρικής, ένα από τα πιο χαρακτηριστικά πεδία εφαρμογής της παράδοσης αυτής, στη βιωματική δηλαδή γνώση της φύσης που θα έδινε τη δυνατότητα στον θεραπευτή να συνδυάσει τις αντίστοιχες δυνάμεις, ανακαλύπτοντας έτσι το κατάλληλο φάρμακο για τον εκάστοτε ασθενή του.⁶⁹ Όσοι ακολούθησαν αυτήν τη αντίληψη κατά την Αναγέννηση, όσο κι αν παρεκκλίνουν από την επιστημονική λογική, όπως την αντιλαμβανόμαστε σήμερα, ορισμένες φορές υιοθετώντας ακόμα και δεισιδαίμονες δοξασίες και εξωφρενικές πρακτικές, εν τούτοις συμβάλλουν με την κριτική αντιμετώπιση των παλαιότερων αυθεντιών στη δημιουργία του προτύπου του επαναστατικού λόγιου ερευνητή που επιθυμεί τη πρόοδο και τη διάδοση της επιστημονικής γνώσης στον καθημερινό

ισορροπημένη σύσταση των χυμών που μπορούσε να αποκατασταθεί με τη χρήση κατάλληλων φαρμάκων. Πρβλ. Θ. Πελεγρίνη, *Οι μάγοι της φιλοσοφίας*, ό.π.

⁶⁸ D. C. Lindberg, *Οι απαρχές της δυτικής επιστήμης*, μετάφρ. Ηλ. Μαρκολέφα, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Ε.Μ.Π., β' έκδοση, 2003, σελ. 408.

⁶⁹ Θ. Πελεγρίνης, *Μάγοι της Φιλοσοφίας*, ό.π., σελ. 151-186.

άνθρωπο, ενώ το αλχημικό εργαστήριο με την πρωτόγονη μορφή φυσικής και χημείας που ενεργοποιεί, συνιστά μια πρόιμη εκδοχή της νεότερης – ακόμη και της σύγχρονης - πειραματικής επιστήμης. Έτσι εκκινεί μια περίοδος μετάβασης από τη μαγική στην επιστημονική παράδοση με άλλα χαρακτηριστικά, και κυρίως λόγω της εμφάνισης φυσικών επιστημόνων - αστρονόμων, όπως ήταν ο Γαλιλαίος και ο Νεύτωνας,⁷⁰ που στηριγμένοι κι εμπνευσμένοι από τις παραδόσεις αυτής της περιόδου, θα αλλάξουν τη ροή της ιστορίας. Κατά την μεταβατική αυτήν περίοδο η φιλοσοφία της φύσης και η μαγεία ως συμπλεκόμενα πεδία, συγκροτούν ιστορικό προηγούμενο της ανάπτυξης των φυσικών επιστημών και δεν αποτελούν τελείως ανεξάρτητους από αυτές τομείς.

VI Ηθική και θρησκευτική διάσταση της αλχημικής παράδοσης στη νεότερη επιστήμη

Κατά το 17^ο αιώνα υπήρχαν ακόμη διανοούμενοι που προσπαθούσαν να εξηγήσουν τις νέες επαναστατικές ιδέες - όπως αυτές του Kepler – με αναφορά σε αρχαίες πηγές και στον ερμητισμό.⁷¹ Η φυσιοκρατική φιλοσοφία του Νεύτωνα ήταν ουσιαστικά συνομιλία με το θεό και στην αντίληψή του ότι υπάρχει ένα άπειρο και πανταχού παρόν πνεύμα, μέσα στο οποίο η ύλη μετακινείται σύμφωνα με μαθηματικούς όρους, μπορεί να «αναγνωσθεί» η νεοπλατωνική ιδέα περί απορροών του θείου και η συναφής έννοια της σύνδεσης ύλης και πνεύματος.⁷² Παρά τη στενή

⁷⁰ Μάλιστα, η μακροχρόνια ενασχόληση του Νεύτωνα με την αλχημεία αποσιωπήθηκε ή δεν της δόθηκε ιδιαίτερη βαρύτητα, ενώ εξ αιτίας αυτής αίρεται η θετικιστική επιφυλακτικότητα απέναντι στην αλχημεία, καθώς αναδεικνύεται ως ο πραγματικός πρόγονος των σημερινών φυσικών επιστημών και όχι σαν ένα παραστράτημα της επιστήμης. Σύμφωνα με τον Pierre Thuillier (*Η εκδίκηση των μαγισσών*, ό.π.), η μηχανιστική φιλοσοφία δεν εξαφάνισε αμέσως τη μαγεία, ενώ παρά την σταδιακή επικράτηση ατομιστικών και μηχανιστικών αντιλήψεων, οι παλιές, μαγικές δοξασίες και ο νεοπλατωνικός ανιμισμός δεν εξοστρακίστηκαν από τις νέες θεωρίες. Αντίθετα, για ένα διάστημα συνυπήρξαν όπως στην περίπτωση του Νεύτωνα κ.ά.

⁷¹ Ο Γάλλος μαθηματικός Gilles Personne de Roberval (1602 – 1675) είναι ένα παράδειγμα ερευνητή που για να εδραιώσει την άποψή του σχετικά με την έλξη των σωμάτων, έδωσε στο σύμπαν έναν ανιμιστικό χαρακτήρα λέγοντας ότι η Γη διαθέτει ψυχή.

⁷² Βλ. P. Thuillier, *Η εκδίκηση των μαγισσών*, ό.π., σελ. 126. Σύμφωνα με την Betty Dobbs (1930 – 1994), ο Νεύτωνας, μια πραγματικά πολυσχιδής προσωπικότητα, εκτός από την εμβάθυνση στην αλχημεία μελετώντας οποιοδήποτε σύγγραμμα, από τους μεσαιωνικούς αλχημιστές έως και τους αλχημιστές της ιατρικής και της μηχανικής, φαίνεται ότι γνώριζε αρχαίους Έλληνες φιλοσόφους και διάβαζε επίσης πολλά θρησκευτικά κείμενα (βλ. B. Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy, or the Hunting of the Green Lyon, Alchemical Death and Resurrection* και *The Janus Faces of Genius: The Role of Alchemy in Newton's Thought*). Ο Richard Westfall (1924 – 1996) τονίζει τις αλχημιστικές

συνάφειά του με τον κόσμο των αλχημιστών, ο Νεύτωνας ωστόσο προχώρησε πολύ πιο μακριά θέτοντας σαν αρχή του την επαλήθευση των ιδεών του μέσα από αυστηρή επιστημονική μέθοδο, καθώς πίστευε ότι τα μαθηματικά εξηγούν τα πάντα. Οι καταβολές των συλλήψεών του που συνιστούν τους νόμους μια νέας φυσικής θεωρίας, της νευτώνειας μηχανικής,⁷³ ενός τρόπου να βλέπουμε τον κόσμο που ίσχυσε μέχρι το κβαντικό μοντέλο φυσικής στον 20ό αιώνα, εντοπίζονται στην δημοκρίτειας έμπνευσης ατομική θεωρία του Gassendi (1591 – 1655), στους φυσικούς νόμους και στη φιλοσοφία του Descartes (1596 – 1630), στους νόμους για την κίνηση των πλανητών στο ηλιοκεντρικό πλέον σύστημα του Kepler (1571 – 1630) και τέλος – και κυρίως – στην πειραματική επιστήμη του Ιταλού φυσικού και μαθηματικού Γαλιλαίου (1564-1642) σύμφωνα με την υπόθεσή του για ενοποίηση της φύσης που περιλαμβάνει τόσο τα ουράνια σώματα όσο και τα επί γης φαινόμενα κάτω από τους ίδιους νόμους (αδράνειας, μαθηματικές ποσοτικές σχέσεις κ. ά.). Ο Νεύτωνας, εμπνέεται από την αρχαιότητα και την αναγεννησιακή μαγεία και προχωρεί στο επίπεδο της επιστημονικότητας, καθώς μέσω των εργασιών του καθιερώνεται η ανάγκη για πειραματική εξακρίβωση των φαινομένων σε συνδυασμό με την απόλυτα απαραίτητη μαθηματική ακρίβεια. Διαχωρίζει με σαφήνεια τις επιστημονικές υποθέσεις από την πειραματική μέθοδο, κι έτσι απομακρύνεται από την ασάφεια των αλχημικών πρακτικών. Από την άλλη πλευρά, ο νεοπλατωνικού τύπου ανιμισμός του που διαποτίζει το επιστημονικό του έργο τον οδηγεί σε πρωτότυπες θέσεις που συντέλεσαν σε μια επιστημολογική επανάσταση, που εκφράζεται στην άποψη ότι τα μαθηματικά των οποίων οι βάσεις ανάγονται σε

καταβολές του νόμου της παγκόσμιας έλξης και θεωρεί ότι η αλχημεία βοήθησε το Νεύτωνα να συλλάβει και να ολοκληρώσει την ιδέα του για τη νέα δύναμη (*The Life of Isaac Newton*, CUP, 1993).

⁷³ Συνοψίζοντας τα όσα αναφέρει ο Γιάννης Γραμματικάκης: «Η Νευτώνεια Μηχανική περιλαμβάνει: α) Τους τρεις θεμελιώδεις νόμους της κίνησης των σωμάτων, β) Τον νόμο της παγκόσμιας έλξης. Η Νευτώνεια Μηχανική μαζί με τον Ηλεκτρομαγνητισμό, όπως τον διατύπωσε στις περίφημες εξισώσεις του ό Maxwell, αποτελούν την Κλασική Φυσική. Στο μεγαλειώδες έργο του *Μαθηματικές αρχές της Φυσικής Φιλοσοφίας* (*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*), που εκδόθηκε το 1687, περιέχονται οι ανακαλύψεις του για τους νόμους της κίνησης και της παγκόσμιας έλξης.»: Ι. Γραμματικάκης, «Νεύτων: Η κορυφαία στιγμή της Φυσικής – η θεμελίωση», εις *Μεγάλες Στιγμές της Φυσικής, 1ο Επιστημονικό Συμπόσιο* (Καστοριά 29-31/03/2002 (συλλ. έργο), Ένωση Ελλήνων Φυσικών (εκδ.), 2003, σελ. 31 – 41.

θηρσκευτικά πιστεύω εξηγούν τα πάντα στο σύμπαν.⁷⁴ Συγκεκριμένα, με τὸ νόμο τῆς παγκόσμιας ἔλξης⁷⁵

«ὁ Νεύτων ἐνοποιεῖ τὶς ἐπίγειες μὲ τὶς οὐράνιες δυνάμεις καὶ ἐπιτυγχάνει γιὰ πρώτη φορὰ αὐτὸ ποὺ λέμε σήμερα «ἐνοποίηση τῶν δυνάμεων». Τὴ δεύτερη ἐνοποίηση θὰ πραγματοποιήσῃ 150 περίπου χρόνια ἀργότερα ὁ Ἀγγλος φυσικὸς Faraday, ἐνοποιώντας τὶς ἠλεκτρικὲς μὲ τὶς μαγνητικὲς δυνάμεις.»

Ὁ ἴδιος ὁ βίος τοῦ αλχημιστῆ ἀποτελεῖ μάλιστα σημαντικὴ παράμετρο τῆς ἱστορίας τῆς αλχημείας, ἐπειδὴ ἡ πολυπόθητη φιλοσοφικὴ λίθος γιὰ νὰ δημιουργηθεῖ ἀπαιτοῦσε συν τοὶς ἄλλοις τὴν ἠθικὴ κάθαρση τοῦ ἴδιου τοῦ αλχημιστῆ. Καθὼς ὑπόκειται ἡ πεποίθηση ὅτι τὸ σύμπαν εἶναι ἓνας ἐμψυχος οργανισμὸς, τοῦ οὐοίου τὰ μέρη ἐπηρεάζουν τὸ ἓνα τὸ ἄλλο ὅπως ἡ λειτουργία τοῦ κάθε οργάνου τοῦ ἀνθρώπινου σώματος ἐπιδρά σὲ κάθε ἄλλο, καὶ κάθε αλχημικὴ πράξη προϋποθέτει καὶ ἀπαιτεῖ τὴν ἀγνότητα καὶ καθαρότητα τοῦ αλχημιστῆ ὡς πρὸς τὴν ἠθικὴ διαφθορά. Συνοψίζοντας, ἡ ἐπανεένωση τοῦ ἀνθρώπινου γένους μὲ τὴ φύση, ἡ ἠθικὴ ταυτότητα τοῦ ἐπιστήμονα καὶ ἡ ἀμφισβήτηση τῶν αὐθεντιῶν πρὸς χάριν τῆς ἐλευθερίας τῆς ἐξέλιξης, εἶναι συστατικὰ στοιχεῖα τῆς αλχημικῆς παράδοσης ποῦ συνδέεται μὲ τὴν νεοπλατωνικὴ φιλοσοφία καὶ γεφυρώνεται μὲ τὴν ἐλληνικὴ παιδεία τοῦ ὀψιμου Βυζαντίου μὲ ἐπίκεντρο τὴν προσωπικότητα καὶ τὸ ἔργο τοῦ Μιχαήλ Ψελλοῦ. Τὰ στοιχεῖα αὐτὰ ἀγγίζουν τομεῖς καὶ προβλήματα ποῦ συνεχίζουν νὰ ἀπασχολοῦν τὴν ἀνθρωπότητα, ἀκόμα καὶ μὲ τὴ μορφή τῶν ἠθικῶν διλημμάτων ποῦ ἀντιμετωπίζει ὁ ἀνθρώπος σήμερα ἀπέναντι στο τεχνολογικὸ σύμπαν τῆς δημιουργικότητάς του.

Άννα Λάζου, Φιλοσοφικὴ Σχολή, Ιούλιος 2018
Διεθνὲς Διεπιστημονικὸ Συνέδριο
ΘΕΟΣ, ΚΟΣΜΟΣ, ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΣΤΗ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΔΙΑΝΟΗΣΗ
Αφιέρωμα στη χιλιετία ἀπὸ γεννήσεως Μιχαήλ Ψελλοῦ, ὑπάτου τῶν φιλοσόφων
Διεθνῆς Επιστημονικὴ Ἐταιρεία Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας – Ἐνωση Ἑλλήνων Φυσικῶν

⁷⁴ Καὶ ὄντως, ὁ Νεύτωνας πρέσβευε τὴ σύνδεση ὕλης καὶ πνεύματος καὶ μάλιστα ὡς αἰτίες τῶν φυσικῶν φαινομένων ὀρισε τὶς «δρώσες ἀρχές». Πρόκειται γιὰ δυνάμεις ποῦ ὑπῆρχαν μέσα στο Θεὸ καὶ τὴ στιγμή τῆς δημιουργίας εἰσέβαλαν στον κόσμο. Στηρίζεται στὴν ὑπάρξη τοῦ Θεοῦ καὶ τὸν τοποθετεῖ ὡς πανταχοῦ παρόντα στον υλικὸ κόσμο. Ἐτσι, θεολογία καὶ ἐπιστήμη, παραμένουν ἀλληλένδετες.

⁷⁵ Ι. Γραμματικάκη, «Νεύτων: Ἡ κορυφαία στιγμή τῆς Φυσικῆς – ἡ θεμελίωση», εἰς *Μεγάλες Στιγμὲς τῆς Φυσικῆς, 1ο Επιστημονικὸ Συμπόσιο (Καστοριά 29-31/03/2002)* (συλλ. ἔργο), Ἐνωση Ἑλλήνων Φυσικῶν (εκδ.), 2003, σελ. 31 – 41.