

## Ο ΔΙΟΓΕΝΗΣ ΛΑΕΡΤΙΟΣ ΣΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ: ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

### 1. Εισαγωγή

Ένα έργο του Αναστασίου Γορδίου (1654-1729) τιτλοφορούμενο *Βίοι φιλοσόφων ήθικώτατοι έβγαλμένοι από τον Λαέρτιον και άλλους παλαιούς συγγραφείς, μεταφρασθέντες εις κοινήν διάλεκτον παρὰ Αναστασίου Ίερομονάχου Γορδίου του έξ Αγράφων και προτεθέντες εις κοινήν ωφέλειαν τών φιλολόγων*, καταδεικνύει την επίμονη φήμη και επίδραση τών *Βίων* του Διογένους Λαερτίου στην νεοελληνική διανόηση. Όπως έχουμε ήδη σημειώσει, τò έργο του Διογένους Λαερτίου συνέχισε να βρίσκει απήχηση και στην ύστερο-βυζαντινή και την μετα-βυζαντινή αλλά και στην νεοελληνική περίοδο της ελληνικής φιλοσοφίας<sup>1</sup>. Το έργο του Γορδίου διασώζεται στο χφ. 239 της Ρουμανικής Ακαδημίας, από τò όποιο τò εξέδωσε ο Θανάσης Παπαδόπουλος<sup>2</sup>. Υπάρχει όμως και μία άλλη χειρόγραφη έκδοση στη Μονή Ξηροποτάμου<sup>3</sup>. Ο Παπαδόπουλος δικαίως τονίζει ότι «αντίθετα άπ' ό,τι θεωρείται και προκύπτει ως ένα βαθμό από τον τίτλο, τò βιβλίο αυτό του Α. Γορδίου δέν είναι μία άπλή μετάφραση του γνωστού έργου του Διογένους Λαερτίου. Είναι μία διασκευή του, συμπληρωμένη με στοιχεία από άλλες αρχαίες πηγές (κυρίως από τον Βαλέριο Μάξιμο, τον Σενέκα και τον Κικέρωνα) και με δικές του γνώμες και αξιολογήσεις. Αποτελεί, ούσιαστικά, για τις συνθήκες της εποχής, μία σύντομη και εκλαϊκευμένη ιστορία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας»<sup>4</sup>.

Αυτό που διαφεύγει στον Παπαδόπουλο είναι τò ειδητικό ζήτημα τò

1. Πβ. Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗ, Βίος και Φιλοσοφία: Ο Διογένης Λαέρτιος στο Βυζάντιο. Μία κριτική εισαγωγή, *Φιλοσοφία*, 39, 2009, σσ. 226-227.

2. Θ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Η νεοελληνική φιλοσοφία*, Αθήνα, Ι. Ζαχαρόπουλος, 1988, σσ. 281-354.

3. Πβ. Σπ. ΛΑΜΠΡΟΥ, *Κατάλογος τών έν ταίς βιβλιοθήκαις του Αγίου Όρους ελληνικών κωδίκων*, Κανταβρυγία, 1895, χφ. υπ' αριθ. 2902.340. Πβ. Θ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Η νεοελληνική φιλοσοφία*, ένθ' άν., σ. 271.

4. Πβ. Θ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Η νεοελληνική φιλοσοφία*, ένθ' άν.





σχετιζόμενο με τὸ ἔργο τοῦ Λαερτίου, τὸ ὁποῖο καὶ τονίσαμε προηγουμένως<sup>5</sup>. Ἡ ἀναφορὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ Λαερτίου στὸν τίτλο τοῦ ἔργου τοῦ Γορδίου δὲν εἶναι ζήτημα πλήθους ἀναφορῶν ἀλλὰ ἀναγνώριση ἑνὸς ἰδιαίτερου εἶδους φιλοσοφικῆς γραφῆς, ποὺ προσιδιάζει στὸν Λαέρτιο καὶ στὸ ὁποῖο προσχωρεῖ καὶ ὁ ἴδιος ὁ Γόρδιος μετὰ τὸ παρὸν ἔργο του. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἄποψη, τὸ παράδειγμα τοῦ Θεοφίλου Κορυδαλλέως στὸ ὁποῖο ἀναφέρεται ὁ Παπαδόπουλος<sup>6</sup> ὡς χρῆση τοῦ Λαερτίου στὴ νεοελληνικὴ φιλοσοφία – καὶ ἐκεῖνο τοῦ Εὐγενίου Βουλγάρεως θὰ μπορούσαμε νὰ προσθέσουμε ἐμεῖς<sup>7</sup> – παραβλέπει τὴν ἀναγνώριση τοῦ εἶδους. Τὰ ιστοριογραφικὰ τῆς φιλοσοφίας τμήματα τοῦ ἔργου τοῦ Κορυδαλλέως (καὶ τοῦ Βουλγάρεως) δὲν συνιστοῦν ἰδιαίτερα ἔργα ὡς πρὸς τὴ σχέση Βίου καὶ Φιλοσοφίας ὅπως, κατ' ἐξοχήν, αὐτὸ τοῦ Λαερτίου, ἀλλὰ ἐντάσσονται, ὡς ἱστορικὲς εἰσαγωγές, σὲ μία γενικὴ φιλοσοφικὴ ἀνάπτυξη. Ὅπως θὰ φανεῖ παρακάτω, ἄλλο εἶναι τὸ εἰδικὸ ἐνδιαφέρον τοῦ ἔργου τοῦ Λαερτίου.

Ὁ Παπαδόπουλος συνεχίζει τονίζοντας ὅτι «ἰδιαίτερη ἀξία παρουσιάζει τὸ παραπάνω βιβλίο τοῦ Γορδίου ἀπὸ μεθοδολογικὴ ἄποψη. Εἶναι ἀπὸ τὰ πρῶτα ἀντισχολιαστικά ἐργα ἔργα ἀποδεσμευμένα ἀπὸ τὴ μεσαιωνικὴ μέθοδο τοῦ ἐπιχειρήματος τῆς αὐθεντίας»<sup>8</sup>. Ὡστόσο, εὐκτεὰ θὰ ἦταν ἡ ἀναγωγή σὲ ἓνα πρῶτο ἀρχαῖο πρόβλημα τῆς φιλοσοφίας, πέρα ἀπὸ τὴν ἀντίθεση νεωτεριστικοῦ-μεσαιωνικοῦ, καὶ συγκεκριμένα στὴ διάκριση μεταξὺ «συστηματικῆς φιλοσοφίας» καὶ «τρόπου σκέψης», στὴν ὁποία, ὅπως θὰ δοῦμε, κάνει ἀναφορὰ ἤδη ὁ Διογένης Λαέρτιος καὶ ἡ ὁποία ἀπηχεῖται καὶ στὸ ἔργο τοῦ Γορδίου.

## 2. Συστηματικὴ φιλοσοφία καὶ βιωματικὴ φιλοσοφία

Ἡ διάκριση αὐτὴ, ὑπὸ μία μορφή, ἐπαναλαμβάνεται καὶ στὴ νεώτερη φιλοσοφία, στὴν ἀντίθεση μεταξὺ συστηματικῆς φιλοσοφίας καὶ βιωματικῆς σκέψης ὅπως αὐτὴ, γιὰ παράδειγμα, γίνεται ἐμφανὴς στὴν κριτικὴ τοῦ Χέγκελ ἀπὸ τὸν Κίρκεγκωρ. Ἡ κριτικὴ αὐτὴ εἶναι ἐκδηλῆ καὶ στὸν τρόπο ἀκόμη ποὺ ὁ Διογένης Λαέρτιος παρουσιάζεται στὴ σκέψη τῶν δυὸ αὐτῶν στοχαστῶν, τοῦ μεγάλου γερμανοῦ ἰδεαλιστῆ καὶ τοῦ ἐγκαινιστῆ τῆς ὑπαρξιακῆς φιλοσοφίας.

Ὁ Jon Stewart τονίζει ὅτι ἓνα ἀπὸ τὰ ἀγαπημένα βιβλία τοῦ Κίρκεγκωρ

5. Πβ. Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗ, Βίος καὶ Φιλοσοφία: Ὁ Διογένης Λαέρτιος στὸ Βυζάντιο. Μία κριτικὴ εἰσαγωγή, *ἐνθ' ἀν.*, σσ. 229-230.

6. Θ. ΚΟΡΥΔΑΛΛΕΩΣ, Προδιόκησις, στὸ *Φυσική*, Βενετία, 1779. Πβ. Θ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἡ νεοελληνικὴ φιλοσοφία*, *ἐνθ' ἀν.*, σσ. 126 κ. ἐξ.

7. Πβ. Εὐγ. ΒΟΥΛΓΑΡΕΩΣ, *Ἀφήγησις προεισοδιώδης περὶ Ἀρχῆς καὶ Προόδου τῆς κατὰ τὴν Φιλοσοφίαν Ἐνστάσεως*, καὶ *Προδιατριβαὶ τέτταρες εἰσαγωγικαὶ εἰς ἅπασαν ἐν γένει τὴν Φιλοσοφίαν Προτελεστικά*, στὸ *Λογική*, Λειψία, 1766.

8. Θ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *ἐνθ' ἀν.*





ἦταν ἀκριβῶς οἱ *Βίοι* τοῦ Διογένους Λαερτίου, στὸ ὁποῖο καὶ ὁ Δανὸς φιλόσοφος ἀναφέρεται κατ' ἐπανάληψη. Ὁ Λαέρτιος μὲ τά, ἀνεκδοτικὰ συχνά, παραδείγματά του ρήσεων καὶ πράξεων ποὺ χαρακτηρίζουν τὶς φιλοσοφίες τῶν διαφόρων στοχαστῶν, παρουσιάζει καὶ τὸν τρόπο ποὺ αὐτοὶ βίωσαν τὴ σκέψη τους. Ἡ προσέγγιση αὐτὴ ἀντιπροσωπεύει μία ριζικὰ διαφορετικὴ παράδοση φιλοσοφίας ἀπὸ αὐτὴν ποὺ προέτασσε ἡ σύγχρονη τοῦ Κίρκεγκωρ φιλοσοφία καὶ γι' αὐτὸ τὸν λόγο, τὸ ἔργο τοῦ Λαερτίου ἀπορριπτόταν (καὶ ἀπορρίπτεται ἐν πολλοῖς) ἀπὸ τὴ μοντέρνα φιλοσοφία ποὺ τὸ θεωρεῖ ἀνεκδοτολογικὸ ἢ βιογραφικὸ μᾶλλον παρὰ καθ' ἑαυτὸ φιλοσοφικὸ ἔργο. Γιὰ τὸν Κίρκεγκωρ, ὡστόσο, οἱ *Βίοι* τοῦ Διογένους Λαερτίου συνιστοῦν μία θεμελιώδη φιλοσοφία, ἡ ὁποία περιγράφει μὲ ποιὸν τρόπο συγκεκριμένοι στοχαστὲς προσπαθοῦν νὰ βιώσουν καθ' ὁμολογία πρὸς τὰ δόγματα ποὺ ὑποστηρίζουν. Οἱ φιλόσοφοι ποὺ ἀπεικονίζονται στοὺς *Βίους*, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ πόσο παράξενοι ἢ ιδιόρρυθμοι ἐμφανίζονται, εἶναι γιὰ τὸν Κίρκεγκωρ ὑποδείγματα φιλοσοφικοῦ βίου καὶ ἐξαίρονται ἀπ' αὐτὸν ἐπειδὴ βιώνουν καὶ δροῦν μὲ πάθος· ἀντίθετα, ὁ θεωρησιακὸς φιλόσοφος τοῦ 19ου αἰῶνα ἐπικρίνεται ἀπὸ τὸν Κίρκεγκωρ ἀκριβῶς γιὰ τὴν ἔλλειψη πάθους<sup>9</sup>.

Γιὰ τὸν Χέγκελ, ποὺ ἀποτελεῖ τὸν κύριον στόχο κριτικῆς τοῦ Κίρκεγκωρ, τὰ πράγματα εἶναι ἀναμφισβήτητα διαφορετικά. Οἱ Ἀρχαῖοι φιλόσοφοι ἐμφανίζονται νὰ ἐνδιαφέρονται γιὰ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας περὶ στασιακά καὶ σπὸς μέτρο μόνον ποὺ αὐτὴ σχετιζόταν μὲ τὴν ἀρνησὶ ἀντίθετων θεωριῶν καὶ τὴν ἔκφραση τῆς δικῆς τους θεωρίας. Ὁ Ἀριστοτέλης (ὅπως ἀργότερα ὁ Χέγκελ) πίστευε ὅτι ἡ ἀληθὴς θεωρία ὀφείλε νὰ ἐπεξηγεῖ καὶ νὰ ἐνσωματώνει καθετὶ τὸ ἀληθινὸ στὶς ἄλλες θεωρίες καὶ ἔτσι συχνὰ (ἰδιαίτερα στὰ *Μετὰ τὰ φυσικά*, Α) προλογίζει τὶς δικές του ἀπόψεις μὲ μία περιγραφὴ τῶν ἀπόψεων τῶν προηγούμενων τοῦ φιλοσόφων. Στὴν ὕστερη ἀρχαιότητα, ὅπως ἔχουμε ἀναλύσει<sup>10</sup>, ἀρκετὰ ἔργα κατέγραφαν τὶς κύριες θεωρίες τῶν φιλοσόφων καὶ τῶν φιλοσοφικῶν αἵρέσεων καὶ τὸ πλεόν περίφημο ἀπὸ αὐτὰ ἦταν οἱ *Βίοι* τοῦ Διογένους Λαερτίου. Κατὰ τὸ μεγαλύτερό τους μέρος, αὐτὰ τὰ ἔργα ἐπικρίνονταν ἐπειδὴ ἐπιδείκνυναν μικρὸ ἱστορικὸ ἢ φιλοσοφικὸ ἐνδιαφέρον ἀλλὰ ἐγκωμιάζονταν, ἐπειδὴ ἔχουν τὸ προτέρημα νὰ παραθέτουν συχνὰ καὶ διὰ μακρῶν πρωτότυπα κείμενα καὶ νὰ παρέχουν χρήσιμες πληροφορίες γιὰ φιλοσόφους τῶν ὁποίων τὸ κύριο μέρος τοῦ ἔργου τους δὲν διασώζεται<sup>11</sup>.

9. J. STEWART, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, σ. 644.

10. Πβ. Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗ, Βίος καὶ Φιλοσοφία κατὰ τὸν Διογένη Λαέρτιο, *Φιλοσοφία*, 38, 2008, σσ. 134-141.

11. M. J. INWOOD, *A Hegel dictionary*, Oxford, Blackwell, 1992, σσ. 166-167.





Στην προοπτική αυτή, τὸ ἔργο τοῦ Λαερτίου δὲν εἶχε κάποια διαφορετική ἢ ἰδιαίτερη ἀξία.

Ὡστόσο, ἡ ἀντίθεση Κίρκεγκωρ-Χέγκελ ἀναδεικνύεται κάτω ἀπὸ ἄλλο πρίσμα μόνις ὑπερβοῦμε τὸ στάδιο τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας καὶ κατευθυνθοῦμε πρὸς ἐκεῖνο τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας. Στὸ ἐν λόγω πρόβλημα καὶ τῆς βυζαντινῆς φιλοσοφίας, ἀπὸ τὴν ἀποψη τῶν σχέσεων ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας καὶ φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας, θὰ ἀναφερθοῦμε στὴ συνέχεια.

### 3. Ἡ Φιλοσοφία τῆς ἱστορίας καὶ τὸ πρόβλημα τοῦ φιλοσοφικοῦ ὑποκειμένου

Εἶναι ἐνδιαφέρουσα γιὰ τὴν προσέγγιση ποὺ ἀκολουθοῦμε μία ἀναφορά ποὺ κάνει ὁ Χέγκελ στὴν βυζαντινὴ φιλοσοφία: σὲ ἓνα σύντομο ἀπόσπασμα ἀπὸ τὰ *Μαθήματα Ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας*, ὁ Χέγκελ μιλάει γιὰ τὸν καρδινάλιο Βησσαρίωνα ὡς τὸν κύριο παράγοντα τῆς μετάδοσης καὶ ἀναγέννησης τοῦ πλατωνισμοῦ στὴν Ἰταλία<sup>12</sup> (ὁ Χέγκελ μοιᾶζει νὰ ἀγνοεῖ τὸ ἔργο τοῦ Πληθωνα). Αὐτὸ σημαίνει ὅτι οἱ Βυζαντινοὶ συντηροῦσαν ἓναν ὁρισμένο πλατωνισμό μέχρι τὴν ἐποχὴ τῆς μετάδοσής του στὴν Ἰταλία. Ἡ πηγὴ τοῦ Χέγκελ γιὰ τὴν πληροφορία σχετικὰ μὲ τὸν Βησσαρίωνα ἦταν ἡ *Historia Critica Philosophiae* (1742-1744) τοῦ γερομανοῦ ἱστορικοῦ τῆς φιλοσοφίας Johann Jakob Brucker (1696-1770). Ὅμως, ὁ Χέγκελ ἐμφανίζεται πολὺ ἐπικριτικὸς γιὰ τὸ ἔργο τοῦ Brucker καὶ γιὰ ἓναν λόγο ποὺ ὁμοιάζει μὲ τις κριτικὲς ποὺ ἀπευθύνονται στὸν Διογένη Λαέρτιο: ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας τοῦ Brucker θεωρεῖται ἀπὸ τὸν Χέγκελ ὡς ἓνα τεράστιο συμπῆγμα. Αὐτὸ ποὺ τῆς λείπει, λέει ὁ Χέγκελ, εἶναι ὁ ἱστορικὸς ἀναστοχασμὸς περὶ τῶν τελικῶν συνεπειῶν τῶν φιλοσοφικῶν θεωριῶν<sup>13</sup>. Ἄν, ὅμως, ἐπιστρέψουμε στὸν Βησσαρίωνα, καὶ ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς διευκρίνησης τοῦ Χέγκελ, γιὰ ποιοῦ εἶδος πλατωνισμοῦ ὁμιλοῦμε; Ἡ ἀναφορὰ σὲ κάποιο βυζαντινὸ – μεσαιωνικὸ πλατωνισμό δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ὁλοκληρωμένη, γιατί δὲν ξέρουμε ἀκριβῶς, ὅπως ὑποστηρίζει καὶ ὁ R. Klibansky<sup>14</sup>, σὲ τί συνίσταται αὐτὸς ὁ πλατωνισμός. Ἄν ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας δὲν μπορεῖ ἀκόμη νὰ δώσει ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα, ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας ἀναλαμβάνει νὰ ἀναπληρώσει τὸ κενό.

12. G. W. F. HEGEL, *Lectures on the History of Philosophy*, τόμ. III, ἀγγλ. μτφρ. E. S. Haldane & Fr. Simson, New Jersey, Humanities Press, 1983<sup>7</sup>, σ. 46.

13. Γιὰ τὶς περίπλοκες σχέσεις τοῦ Χέγκελ μὲ τὸν Brucker, πβ. L. CATANA, *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'. Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy*, Leiden-Boston, Brill, 2008, σσ. 212-227.

14. R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition*, London, the Warburg Institute, 1939, σσ. 19-21.



Έτσι, στὴ Φαινομενολογία τοῦ πνεύματος, αὐτὸ ποὺ προηγεῖται τῆς εὐσεβοῦς (γερμανικῆς) αὐτοκρατορίας δὲν εἶναι ὁ πλατωνισμὸς ἀλλὰ ὁ σκεπτικισμός. Ὅμως, πουθενὰ δὲν συναντοῦμε καθαρότερο σκεπτικισμό, λέει ὁ Χέγκελ, ἀπὸ τὸν Παρμενίδη τοῦ Πλάτωνος<sup>15</sup>. Ὁ σκεπτικισμὸς μαζὶ μὲ τὸν στωικισμὸ ὁδηγοῦν στὸν εὐσεβῆ ὑποκειμενισμό, δηλαδή στὸ χριστιανικὸ πνεῦμα<sup>16</sup>. Ὁ Βησσαρίων ὁ ἴδιος ρητὰ συνδέει τὸν Παρμενίδη μὲ τὴν ἀποφατικὴ θεολογία ἐπαληθεύοντας ἔτσι τὴν χεγκελιανὴ ἐνόραση περὶ τοῦ πλατωνικοῦ σκεπτικισμοῦ ποὺ χαρακτηρίζει τὸν εὐσεβῆ ὑποκειμενισμό<sup>17</sup>. Ἀκόμη μὲ τὸν ὅρο «σκεπτικισμὸς» ὁ Χέγκελ ἐννοεῖ τὴν ἐμπειρία τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἑαυτοῦ ποὺ δὲν ἔχει ἀκόμη ὀλοκληρωθεῖ. Ἡ ἐμπειρία αὐτὴ ταιριάζει ἀρκετὰ μὲ ἓνα κύριο χαρακτηριστικὸ τῶν βυζαντινῶν φιλοσόφων πού, ὅπως θὰ δοῦμε παρακάτω, εἶναι ὁ ἀτομικισμός.

Τὸ συμπέρασμα αὐτῆς τῆς σύντομης ἀναφορᾶς στὸν Χέγκελ εἶναι προφανές: ἡ ἀπουσία στοιχείωσης ἀπὸ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας καλύπτεται μὲ τὴν εἴσοδο τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας.

#### 4. Ὁ ἀτομικισμὸς τοῦ 9ου βιβλίου τῶν Βίων

Πέρα ἀπὸ τὶς γενικὲς διακρίσεις ποὺ κάνει ὁ Λαέρτιος ἀνάμεσα στὶς φιλοσοφικὲς αἱρέσεις (σχολὲς τῆς φιλοσοφίας), ὑπάρχουν καὶ οἱ περιπτώσεις ποὺ διαφεύγουν τῶν προσπαθειῶν κατηγοριοποίησης καὶ οἱ ὁποῖες περιλαμβάνονται στὸ 9ο βιβλίο τῶν Βίων. Ὅπως σημειώνει ὁ Jacques Brunschwig, «στὴν πρώτη ἀνάγνωση, καὶ σὲ σχέση μὲ τὰ περισσότερα ὑπόλοιπα βιβλία τοῦ ἔργου τοῦ Διογένηος Λαέρτιου, τὸ 9ο βιβλίο ἐπιδεικνύει μία ὄψη ἀρκετὰ ἀνατρεπτικὴ καὶ, σὲ ἀρκετὰ σημεία, εἰλικρινῶς αἰνιγματικὴ. (...) Ἡ οὐσία τοῦ 9ου βιβλίου πρέπει νὰ συσχετισθεῖ, τουλάχιστον σὲ γενικὲς γραμμές, μὲ τὴ γενικὴ δομὴ τοῦ ἔργου τοῦ Λαέρτιου»<sup>18</sup>. Ἡ γενικὴ αὐτὴ δομὴ ἀναφέρεται βέβαια στὴ μεγάλη διάκριση ποὺ κάνει ὁ Λαέρτιος στὸ Προοίμιο τοῦ ἔργου του ἀνάμεσα σὲ δυὸ φιλοσοφικὲς σχολές, τὴν Ἰωνικὴ καὶ τὴν Ἰταλική. Ὡστόσο, «σ' ἓνα προγραμματικὸ ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ 8ο βιβλίο (50), ὁ Διογένης Λαέρτιος ἀνακοινώνει ὅτι, ἀφοῦ μιλήσει γιὰ τοὺς περίφημους Πυθαγορείους (κάτι ποὺ θὰ κάνει στὸ ὑπόλοιπο 8ο βιβλίο), θὰ ἀσχοληθεῖ μὲ τοὺς περὶ τῶν σποράδην

15. Πβ. J.-L. VIEILLARD-BARON, Platonisme et aristotelisme chez Hegel, *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Paris, Vrin, 1988, σ. 175.

16. Πβ. A.I. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, σ. 589. Πβ. G. ARABATZIS, Hegel and Byzantium (With a Notice on Alexandre Kojève and Scepticism), *Philosophical Inquiry*, vol. XXV, Nos 1-2, Winter-Spring 2003, σσ. 31-39.

17. *Adversus calumniatorem Platonis*, II, 4, ἀναφ. στὸ R. KLIBANSKY, *Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*, London, Warburg Institute, 1939, σσ. 30-31.

18. J. BRUNSCHWIG, Livre IX. Introduction, *Diogène Laërce. Vie et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Le livre de poche/La Pochothèque, 1999, σσ. 1027, 1029.



κατὰ τίνας φερομένων<sup>19</sup>, αὐτοὺς ποὺ εἶναι ξεχωριστὲς περιπτώσεις, δηλαδὴ ἀκατηγόρητοι τέτοια ὁμάδα φιλοσόφων δὲν εἶχε τεθεῖ ὑπ' ὄψιν τοῦ ἀναγνώστη στὸ Προοίμιο. Στὴ συνέχεια, προσθέτει ὁ Λαέρτιος, θὰ ξαναπιάσει τὴν διαδοχὴ τῶν ἀξιοσημείωντων φιλοσόφων, σύμφωνα μὲ τὴν ὑπόσχεσή του (αὐτὴ τοῦ 1.15), φτάνοντας ἕως τὸν Ἐπίκουρο. Ἡ πραγμάτευση τῶν φιλοσόφων ποὺ ὀνομάζουμε *περὶ τῶν σποράδην* (στὸν πληθυντικό) ἀνακοινώνεται ἐκ νέου στὸ τέλος τοῦ 8ου βιβλίου (91)<sup>20</sup> ὅμως, ὁ μόνος τέτοιος φιλόσοφος ποὺ ἀναφέρεται μὲ τὸ ὄνομά του, σὲ αὐτὸ τὸ ἀπόσπασμα, εἶναι ὁ Ἡράκλειτος, γιὰ τὸν ὁποῖο λέει ὁ Διογένης *λεκτέον δὲ πρῶτον*<sup>21</sup>. Καὶ πράγματι, μὲ τὸν Ἡράκλειτο ἀρχίζει τὸ 9ο βιβλίο· ἡ *ἀπομόνωση* τοῦ Ἐφέσιου φιλοσόφου ἦταν ἄλλωστε ὀλοφάνερη, κατὰ κάποιον τρόπο, ἀπὸ τὸν Πρόλογο τοῦ 1ου βιβλίου, ὅπου δὲν ἀναφέρεται οὔτε μία φορά<sup>22</sup>.

Ἐξ ἄλλου, ἡ προσέγγιση τῶν φιλοσοφικῶν αἱρέσεων μὲ τὶς φιλολογικὲς σχολὲς εἶναι ἔκδηλη στὴν σύγκριση ἀπὸ τὸν Λαέρτιο τῆς φιλοσοφίας μὲ τὴν τραγωδία ὅπου ἡ αὔξηση τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ἠθοποιῶν συμπίπτει μὲ τὴν αὔξηση τοῦ ἀριθμοῦ τῶν φιλοσοφικῶν κλάδων<sup>23</sup>, κάτι ποὺ δὲν θὰ ἄφησε ἀσυγκίνητο τὸν Νίτσε.

Ὁ Jacques Brunschwig σημειώνει ὅτι τὸ 9ο βιβλίο τῶν *Βίων* τοῦ Λαερτίου προσφέρεται γιὰ πολλαπλὲς ἀναγνώσεις: «τὴν ἀνάγνωση τοῦ *περίεργου*, στὸν ὁποῖο προσφέρει μία πλούσια συγκομιδὴ ἀπὸ μικρὰ γεγονότα· τὰ ὁποῖα δὲν εἶναι πιθανὸν ὅλα ἀληθινὰ ἀλλὰ, ὅσο, σηματοποιοῦνται καὶ χαράσσονται ἄμεσα στὴ μνήμη· τὴν ἀνάγνωση τοῦ γνώστη καὶ λόγιου, στὸν ὁποῖο παρέχει πλούσια στοιχεῖα μὲ καθ' ἑαυτὴν ἀξία καὶ ἱκανὰ νὰ ἀποτελέσουν τὸ υλὲξ γιὰ πολλαπλὲς συγκρίσεις· τὴ στοχαστικὴ ἀνάγνωση, τέλος, ἡ ὁποία δὲν κουράζεται ποτὲ νὰ ἀναρωτιέται γιὰ τὶς πάντοτε αἰνιγματικὲς σχέσεις ἀνάμεσα στὴ *ζωὴ* καὶ τὴ *σκέψη*, αὐτὰ τὰ δυὸ ἐπίπεδα τὰ ὀλοένα διακριτὰ καὶ ἀλληλοεξαρτώμενα, ἀπὸ τότε ποὺ ὁ Διογένης Λαέρτιος τὰ συνεδύασε, ἴσως λιγότερο ἀφελῶς ἀπ' ὅσο πιστεύεται, στὸν τίτλο καὶ τὸ περιεχόμενο τοῦ ἔργου του»<sup>24</sup>.

## 5. Ὁ ἀτομικισμὸς τῶν βυζαντινῶν στοχαστῶν

Τὸ πορτραῖτο τῶν βυζαντινῶν λογίων τῶν δυὸ τελευταίων αἰώνων τοῦ

19. *Βίοι*, 8.50.14-15 Marcovich.

20. *Αὐτόθι*.

21. *Αὐτόθι*.

22. J. BRUNSCHWIG, Livre IX. Introduction, *ἐνθ' ἀν.*, σ. 1031.

23. *Βίοι*, 3.56 Marcovich.

24. Jacques BRUNSCHWIG, Livre IX. Introduction, *ἐνθ' ἀν.*, σ. 1042.





Βυζαντίου που σκιαγραφεί ο Steven Runciman<sup>25</sup> είναι από την άποψη του άτομικισμού άκρως διαφωτιστικό: χωρισμένοι σε φανατικά αντιμαχόμενες φατρίες, άνικανες να συνταχθούν σε ευρύτερους συνασπισμούς<sup>26</sup>, αποκομμένοι από το κοινό αίσθημα, οί προσωπικότητες και τὰ πεπρωμένα των λογίων αυτών αποτελούν τεκμήριο του πόσο ξεκομμένη ήταν ή βυζαντινή διανόηση από την πολιτική πραγματικότητα της εποχής τους. Μία πραγματικότητα, άλλωστε, που ήταν ιδιαίζοντως ζοφερή, αυτή της παρακμής. Μπροστά στα ιστορικά αδιέξοδα του βυζαντινού κράτους, οί αντιδράσεις των λογίων είχαν κυρίως άτομικιστική χροιά, κάτι που διευκόλυνε και τον φατριασμό. Η πνευματική υπερδραστηριότητα μοιάζει να συνδυάζεται εδώ με την πολιτική αναποτελεσματικότητα. «Σε παράδοξη αντίθεση με την πολιτική κατάπτωση», γράφει ο Runciman, «ή πνευματική ζωή του Βυζαντίου ποτέ δεν είχε λάμψει με τόση λαμπρότητα όσο στους δυο αυτούς θλιβερούς αιώνες [=τους τελευταίους του Βυζαντίου]»<sup>27</sup>. Άλλοι, πάλι, σημειώνει: «Όσο περισσότερο οί Βυζαντινοί συγκέντρωναν την προσοχή τους σε ζητήματα διανοίας και πνεύματος, τόσο λιγότερο ήταν ικανοί να αντιμετωπίσουν την πρόκληση του έξω κόσμου»<sup>28</sup>. Την κατάσταση αυτή ο Runciman ανάγει στον ΙΙ<sup>ο</sup> αιώνα. «Αν θέλουμε», γράφει, «μπορούμε να πάμε ακόμη πιο πίσω και να ανακαλύψουμε συμπτώματα παρακμής στην κοινωνική και οικονομική πολιτική των κυβερνήσεων στα μέσα του ένδέκατου αιώνα»<sup>29</sup>. Πράγματι, ο βυζαντινός ΙΙ<sup>ος</sup> αι. χαρακτηρίζεται από την αρχή μίας μεγάλης πνευματικής εξύψωσης και ταυτόχρονα από τους σπόρους μίας επικείμενης πολιτικής παρακμής<sup>30</sup>.

Παρά τις διευκρινίσεις που αναμφισβήτητα ή νεώτερη έρευνα επιβάλλει σε έπιμέρους ζητήματα της έκθεσης του Runciman, έχουμε στο βιβλίο του μία σημαντική σύνοψη του πνευματικού κλίματος και των μορφών των λογίων που σημάδεψαν τὸ τέλος του Βυζαντίου. Είναι ένδιαφέρον ὅτι κανείς από τους λογίους δεν συνιστά εξαίρεση, ὡς πρὸς την αντιμετώπιση των γενικῶν προβλημάτων, δὲν ξεφεύγει δηλαδή από τὸ «πνεῦμα της εποχής του» (*Zeitgeist*). Μόνο ὁ πνευματικὸς κύκλος της Τραπεζού-

25. S. RUNCIMAN, *The Last Byzantine Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, και στα ἑλληνικά *Ἡ Τελευταία Βυζαντινή Αναγέννηση*, μτφρ. Λάμπρος Καμπερίδης, Αθήνα, Δόμος, 1991<sup>2</sup>.

26. Ο Runciman μιλάει για «κομματική πολιτική» και «κομματική γραμμή» έννοώντας ευρύτερους συνασπισμούς λογίων ή και σχολές διανόησης και ὄχι πολιτικὲς ὁμάδες.

27. S. RUNCIMAN, *Ἡ Τελευταία Βυζαντινή Αναγέννηση*, ἔνθ' ἄν., σ. 22.

28. Ἐνθ' ἄν., σ. 23.

29. Ἐνθ' ἄν., σ. 24.

30. Πβ., ένδεικτικά, L. CLUCAS, *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*, München, Institut für Byzantinistik, *Miscellanea Byzantina Monacensia* 26, 1981.



ντας μοιάζει να συνιστά ιδιόζουσα περίπτωση καθώς εκεί οί λόγιοι ἐπιλέγουν τὴν ἐνασχόληση μὲ ἐπιμέρους ἐπιστῆμες ὅπως ἡ ἀστρονομία<sup>31</sup>.

Οὕτε καὶ ὁ Βησσαρίων ξεφεύγει ἀπὸ τὸ πνεῦμα τῆς ἐποχῆς· ὁ προσηλυτισμός του στὴ Ρώμη ἔχει ὡς προγόνους μεταξὺ τῶν λογίων τὸν Βαριλάμ καὶ τὸν Δημήτριο Κυδώνη. Τίποτε ἄλλο ὅμως δὲν τὸν συνδέει εὐδιάκριτα μὲ αὐτοὺς καὶ ὅπωςδήποτε ὄχι ὁ σχολαστικισμός. Ἡ ἐλληνικὴ συνείδησή του ἔχει ἐπίσης πολλοὺς προγόνους στὴ βυζαντινὴ λογιόσυνη ἀλλὰ δὲν συνδυάζεται γι' αὐτὸ ἀπαραίτητα μὲ τὴν Ὁρθοδοξία, ὅπως συμβαίνει μὲ τοὺς περισσότερους βυζαντινοὺς λογίους. Ὅταν προσπάθησε νὰ διατυπώσει συναινετικὲς λύσεις στὶς θεολογικὲς διαφορὲς τῶν δυὸ ἐκκλησιῶν, δὲν συνάντησε μεγαλύτερη ἐπιτυχία ἀπὸ προηγούμενους του Βυζαντινοὺς. Ὁ πλατωνισμός του, τέλος, δὲν εἶναι τὸ ἴδιο ριζοσπαστικὸς μὲ ἐκεῖνον τοῦ Πλήθωνος, κάτι φυσικὸ καὶ γιὰ τὸ ἀξίωμα τοῦ καρδινάλιου ποὺ κατεῖχε, ὅποτε καὶ θὰ ἔπρεπε νὰ συγκατανεύει κάπως στὴν παράδοση τῆς ἐκκλησίας ποὺ τὸν ὑποδέχθηκε, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν βυζαντινὴ κληρονομία του ποὺ ἐπέμενε στὴν ἀδιαίρετη ἀξία πλατωνισμοῦ καὶ ἀριστοτελισμοῦ<sup>32</sup> (βέβαια, ὁ Runciman, ὅπως καὶ ὁ Χέγκελ σημειώνει ὅτι «ὁ πλατωνισμὸς θριάμβευσε χάρις τοῦ Βησσαρίωνα»)<sup>33</sup>. Ἡ ἐλληνικὴ παιδεία στὴν πιὸ κοσμοπολιτικὴ λειτουργία της ἦταν αὐτὸ ποὺ περισσότερο ἐκφράσθηκε στὸ πρόσωπό του, ὡς ἀπάντηση ἄλλωστε στὸ κλίμα τῶν καιρῶν καὶ στὰ πολιτιστικὰ αἰτήματα τῆς χώρας ποὺ τὸν φιλοξένησε. «Ἡ μεταστροφή [τοῦ Βησσαρίωνα] ἦταν σὲ μεγάλο βαθμὸ πολιτιστικὴ», ἀποφαίνεται ὁ Runciman<sup>34</sup>, καὶ ἡ δήλωσή του αὐτὴ εἶναι ἰδιαίτερα σημαντικὴ.

Προκειμένου νὰ κατανοήσῃ καλύτερος τὶς διενέξεις τῶν λογίων, ὁ Runciman σημειώνει ὅτι «δὲν εἶναι φρόνιμο νὰ παραβλέπει τὴ σύγκρουση τῶν προσώπων»<sup>35</sup>. Ἰδιαίτερα ἐμμένει ὁ Ἀγγλὸς συγγραφέας στὴν ἀπόδο-

31. S. RUNCIMAN, *Ἡ Τελευταία Βυζαντινὴ Αναγέννηση*, ἐνθ' ἄν., σ. 101.

32. Γιὰ τὴ διαμάχη πλατωνισμοῦ καὶ ἀριστοτελισμοῦ κατὰ τὸ τέλος τοῦ Βυζαντίου, πβ. *Bessarion Cardinalis, Adversus Platonis calumniatorem* (1469), ἔκδ. L. MOHLER, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, 1, Paderborn, 3 Bände 1923, 1927, 1942 (καὶ Aalen, 1967), σσ. 358-359 πβ. καὶ Ν. Κ. ΨΗΜΜΕΝΟΥ, *Ἡ Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία, ἀπὸ τὸ 1453 ὡς τὸ 1821*, τόμ. Α', *Ἡ κυριαρχία τοῦ ἀριστοτελισμοῦ. Προκορυφαλικὴ καὶ κορυφαλικὴ περίοδος*, Ἀθήνα, Γνώση, 1988, καθὼς καὶ G. DI NAPOLI, *Il cardinale Bessarione nella controversia tra platonici ed aristotelici*, *Miscellanea Franceseana*, 73, 1973, σσ. 327-350. Γιὰ τὴ συμφωνία μεταξὺ πλατωνισμοῦ καὶ ἀριστοτελισμοῦ ποὺ ἐγκαινιάζεται κατὰ τὴ νεοπλατωνικὴ περίοδο τῆς φιλοσοφίας, πβ. R. SORABJI, *The Ancient Commentators on Aristotle, Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, ἔκδ. R. Sorabji, London, Duckworth, 1990, σσ. 3-5.

33. S. RUNCIMAN, *Ἡ Τελευταία Βυζαντινὴ Αναγέννηση*, ἐνθ' ἄν., σ. 111.

34. Ἐνθ' ἄν., σ. 92.

35. Ἐνθ' ἄν., σ. 32.





ση τοῦ χαρακτηρισμοῦ «ἀτομικιστής» ὅσον ἀφορᾷ στοὺς βυζαντινοὺς λογίους. «Ἐὰν ἐξετάσουμε τὶς ἀντιδράσεις τῶν Βυζαντινῶν γιὰ τοὺς ὁποίους γνωρίζουμε κάτι, βλέπουμε ὅτι ὁ καθένας ἀντιδρῶσε μὲ τρόπο ἀτομικὸ σὲ ἀτομικὰ ζητήματα, χωρὶς νὰ ἀκολουθεῖ κάποια συνεπῆ κομματικὴ γραμμὴ»<sup>36</sup>. Γιὰ τὴν κατάσταση αὐτὴ ὁ Runciman παραπέμπει ἐν μέρει στὸν ὑπερχρονικὸ χαρακτήρα τοῦ Ἑλλήνα. «Ὁ Ἕλληνας δὲν ὑπῆρξε ποτὲ καλὸς κομματικὸς πολιτικός. Εἶναι πολὺ ἀτομικιστής», γράφει<sup>37</sup>. Σ' ἓνα δεῦτερο χρόνο, ὑπονοεῖται μία κάποια ὑποχώρηση τοῦ θρησκευτικοῦ αἰσθήματος ποὺ ἔπαιζε μεγάλο συμφιλιωτικὸ καὶ ἐνωτικὸ ρόλο στὴν ὥριμη βυζαντινὴ κοινωνία. «Στοὺς βυζαντινοὺς χρόνους, αὐτὸς ὁ ἀτομικισμὸς μετριαζόταν ἀπὸ ἓνα βαθὺ καὶ γνήσιο θρησκευτικὸ αἶσθημα... Μόνο στὰ θρησκευτικὰ ζητήματα ὑπῆρχε κάτι ποὺ θὰ μπορούσε νὰ ὀνομάσει κανεῖς κομματικὴ πολιτικὴ»<sup>38</sup>. Ὁ ἐνωτικὸς χαρακτήρας τῆς θρησκευτικῆς ζωῆς στὸ Βυζάντιο αἰτιολογεῖται καὶ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ Ἐκκλησία ἦταν «ἀπρόθυμη γιὰ διωγμούς»<sup>39</sup>. Ταυτόχρονα, ὅμως, ἡ προσωπικότητα τοῦ Βυζαντινοῦ χρωματιζόταν ἀπὸ ἓνα ἰδιότυπο καὶ ἐντονο δυῖσμό. «Εἶναι ἀδύνατο νὰ κατανοήσει κανεῖς τοὺς Βυζαντινοὺς ἐὰν δὲν λάβει ὑπόψη τὴν εὐσέβειά τους»<sup>40</sup>· ἀλλὰ, ὁ Βυζαντινὸς «δὲν ἀγνοοῦσε τὸν παρόντα κόσμο. Στὶς προσωπικὲς του ἐνέργειες ἦταν γεμάτος πρακτικὴ, ἂν καὶ ὄχι πάντοτε πολὺ ἠθικὴ εὐθυκρισία, ἐνῶ στὶς πολιτικὲς τῶν σχέσεις ἦταν συχνὰ πολυμήχανος»<sup>41</sup>. Τὸ ἐρώτημα εἶναι κατὰ πόσα ἡ εἰκόνα αὐτὴ φαινομένου προσεγγίζει στοὺς βυζαντινοὺς λογίους ἢ εἶναι τυπικὴ μιᾶς γενικώτερης πολιτισμικῆς δομῆς.

## 6. Οἱ φιλοσοφικὲς αἵρέσεις στὰ βυζαντινὰ excerpts καὶ ὁ Μιχαὴλ Ἐφέσιος

Στὸ 9ο βιβλίο τῶν *Βίων*, ὅπου οἱ “μεμονωμένοι” φιλόσοφοι, βλέπουμε ὀνόματα ὅπως ὁ Ἡράκλειτος καὶ ὁ Ξενοφάνης ἀλλὰ καὶ τὴν πυρρώνεια, σκεπτικὴ φιλοσοφία, ἥδη ἀπὸ τὸ Προοίμιο τῶν *Βίων*. Ὁ Διογένης Λαέρτιος περιγράφει μὲ τὶς ἀκόλουθες ἐκφράσεις τὶς δυσκολίες κατηγοριοποίησης φιλοσοφιῶν ποὺ ἐμφανίζονται ὡς ἰδιάζουσες, ὅπως ἡ πυρρώνειος.

Τὴν μὲν γὰρ Πυρρώνειον οὐδ' οἱ πλείους προσποιοῦνται [αἵρεσιν]  
διὰ τὴν ἀσάφειαν· ἔνιοι δὲ κατὰ τι μὲν αἵρεσιν εἶναί φασιν αὐτήν,

36. Ἐνθ' ἀν., σ. 32.

37. Ἐνθ' ἀν., σ. 43.

38. Ἐνθ' ἀν., σ. 44.

39. Ἐνθ' ἀν., σ. 50.

40. Ἐνθ' ἀν., σ. 23.

41. Ἐνθ' ἀν., σ. 23.



κατά τι δὲ οὐ. Δοκεῖ μὲν γε αἵρεσις εἶναι· αἵρεσιν δὲ λέγομεν, φασί, τὴν λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἢ δοκοῦσαν ἀκολουθεῖν <ἀγωγήν>· καθ' ὃ εὐλόγως ἂν αἵρεσιν τὴν Σκεπτικὴν καλοῖμεν. Εἰ δὲ αἵρεσιν νοοῖμεν πρόσκλισιν δόγμασιν ἀκολουθίαν ἔχουσιν, οὐκέτ' ἂν προσαγορεύοιτο αἵρεσις· οὐ γὰρ ἔχει δόγματα<sup>42</sup>.

Ἡ διαφορὰ μεταξὺ τοῦ “ἀγωγήν” καὶ “πρόσκλισιν δόγμασιν” εἶναι ἀκριβῶς ἡ διάκρισις μεταξὺ συστηματικῆς καὶ βιωματικῆς φιλοσοφίας. Τὸ πρόβλημα εἶναι ὅτι αὐτὲς οἱ λεπτὲς διαιρέσεις δὲν περιλαμβάνονται στὶς βυζαντινὲς συνόψεις· ὅχι στὴ μικρὴ σύνοψη φ. Στὴν μεγάλη σύνοψη Φ<sup>43</sup> σημειώνεται ἀπλῶς γιὰ τοὺς Σκεπτικούς, ὅτι

Τὴν δὲ Πυρρώνειον ἐκβάλλουσι διὰ τὴν ἀσάφειαν, καὶ ὅτι οὐδὲ δόγματα ἔχει, ὧν προσταίη<sup>44</sup>.

Ἐνῶ, στὴ Σούδα σημειώνεται:

Τὴν γὰρ Πυρρώνειον οὐδ' οἱ πλείους προσποιοῦνται διὰ τὴν ἀσάφειαν. Εἰ γὰρ αἵρεσιν νοοῖμεν πρόσκλισιν ἐν δόγμασιν ἀκολουθίαν ἔχουσιν, οὐκέτ' ἂν προσαγορεύοιτο αἵρεσις ἢ Πυρρώνειος· οὐ γὰρ ἔχει δόγματα<sup>45</sup>.

Εἶναι τὸ γεγονός αὐτὸ ἀποφασιστικὸ γιὰ νὰ συμπεράνουμε ὅτι οἱ Βυζαντινοὶ δὲν εἶχαν συνείδησιν τῶν λεπτῶν διακρίσεων ποὺ ὑπονοεῖ τὸ κείμενο τοῦ Λαερτίου; Θὰ ἦταν καλὸ νὰ ὑπενθυμισθεῖ ἐδῶ ὅτι οἱ Βυζαντινοὶ ἀκριβῶς ἦταν ἐκεῖνοι οἱ ὁποῖοι, στὴ συνέχεια τῆς ἐλληνιστικῆς ἐποχῆς, κατακύρωσαν τὸν πλατωνισμό καὶ τὸν ἀριστοτελισμό ὡς τὰ δυὸ κυρίαρχα ρεύματα τῆς ἐν γένει φιλοσοφίας.

Ταυτίζεται ἄραγε ἡ πυρρώνειος φιλοσοφία, ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς δυσκολίας κατηγοριοποίησης, μὲ τοὺς “σποράδην” φιλοσόφους ἐν γένει; Τὸ ζήτημα εἶναι σημαντικὸ γιατί οἱ “μεμονωμένοι” φιλόσοφοι συνιστοῦν ἀκριβῶς τὶς πιὸ ἐνδιαφέρουσες περιπτώσεις γιὰ τὴν σύμπραξη φιλοσοφίας καὶ βίου, ἀφοῦ ὁ τρόπος σκέψης τους καὶ ζωῆς τους ὄχι μόνο ὑπερβαίνει τὰ εἰωθότα ἀλλὰ καὶ τὶς ἴδιες τὶς φιλοσοφικὲς κατηγοριοποιήσεις. Στὸ σημεῖο αὐτό, θὰ ἦταν πιὸ ἐνδιαφέρον νὰ ἀσχοληθοῦμε μὲ τὴν περί-

42. Βίοι, 1.20.10-19 Marcovich.

43. Γιὰ τὶς συνόψεις αὐτές, πβ. Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗ, Βίος καὶ Φιλοσοφία: Ὁ Διογένης Λαέρτιος στὸ Βυζάντιο. Μία κριτικὴ εἰσαγωγή, ἔνθ' ἀν., σσ. 223-227.

44. Βίοι, II, “Φ”, 20.17-19, 148, Marcovich.

45. Βίοι, II, “Σούδα”, 286, 20.2-5, 4, Marcovich.





πτωση του Ἡρακλείτου. Ὁ Μιχαήλ Ἐφέσιος, βυζαντινὸς φιλόσοφος καὶ σχολιαστὴς τοῦ Ἀριστοτέλους (11ος - 12ος αἰ.)<sup>46</sup>, σὲ σχόλιά του στὸ *Περὶ ζώων μορίων* Α΄ τοῦ Ἀριστοτέλη, σημείωνε:

Τὸ δὲ περὶ Ἡρακλείτου τοιοῦτόν ἐστιν· Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος καθήμενος ἐντός ποτε τοῦ ἵπνου (ἵπνους δὲ ἐστὶν οἰκίδιον ἐν ᾧ τοὺς ἄρτους ἔψομεν, ἀφ' οὗ καὶ ἵπνιτης ἄρτος λέγεται) καθήμενος οὖν ἐντός τοῦ ἵπνου καὶ θερόμενος ἐκέλευσε τοὺς προσιόντας αὐτῷ ξένους εἰσελθεῖν· εἶναι γάρ, φησί, καὶ ἐνταῦθα θεούς· τὸ γὰρ πάντα πλήρη θεῶν Ἡρακλείτειόν ἐστι δόγμα<sup>47</sup>.

Στὴν πραγματικότητα, ἡ ἔκφραση “πάντα πλήρη θεῶν” ἀνήκει στὸν Θαλή<sup>48</sup>, ὅπως παραδίδει ὁ ἴδιος ὁ Ἀριστοτέλης (“Θαλῆς ὠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι”)<sup>49</sup>, μία ἔκφραση ποὺ παραθέτει καὶ ὁ Πλάτων (“Ἐσθ' ὅστις ταῦτα ὁμολογῶν ὑπομενεῖ μὴ θεῶν εἶναι πλήρη πάντα;”)<sup>50</sup> χωρὶς νὰ παραδίδει τὸ ὄνομα τοῦ Θαλή. Ἐχει ἄραγε παρασυρθεῖ ὁ Μιχαήλ Ἐφέσιος ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, ὅπου δὲν ἀναφέρεται ὄνομα, καὶ ἀπέδωσε τὴ ρῆση στὸν Ἡράκλειτο ἢ μήπως παρέθεσε ἀπὸ μνήμης καὶ ἐσφαλμένα τὸ χωρίο τοῦ Ἀριστοτέλη ἀποδίδοντάς το στὸν Ἡράκλειτο ἀντὶ τοῦ ὀρθοῦ Θαλή; Στὸν Διογένη Λαέρτιο, ὡστόσο, καὶ στὸ *Βίοι* τὸ σχετικὸ μὲ τὸν Ἡράκλειτο, διαβάζουμε, ὅτι “ἐδόκει δὲ αὐτῷ” (Ἡρακλείτῳ):

πάντα ψυχῶν καὶ δαιμόνων πλήρη<sup>51</sup>

Ἡ γνώση τοῦ κεμένου τοῦ Διογένους Λαερίου ἐπεξηγεῖ τελικῶς τὴν ἐσφαλμένη ἀπόδοση τοῦ Μιχαήλ – ἂν καὶ τὸ εἰρηνευτικὸ πρόβλημα ποὺ ἐγείρεται μὲ τὴν ἔκφραση “Ἡρακλείτειον δόγμα” παραμένει ἀκέραιο<sup>52</sup>. Τὸ ἐνδιαφέρον, ὅμως, αὐτοῦ τοῦ σημείου εἶναι ἄλλο: σὲ καμμία ἀπὸ τὶς βυζαντινὲς συνόψεις καὶ τὰ *excerpta*, οὔτε στὴν ἐκδοχὴ φ οὔτε στὴ Φ, οὔτε καὶ στὴ Σούδα<sup>53</sup>, δὲν ἀναφέρεται ἡ προηγούμενη ρῆση τοῦ Ἡρακλείτου. Εἶναι εὐλόγο νὰ ὑποθέσουμε, λοιπόν, ὅτι ὁ Μιχαήλ Ἐφέσιος εἶχε ὑπ' ὄψιν του μία πλήρη ἐκδοχὴ τοῦ ἔργου τοῦ Λαερίου.

46. Γιὰ τὸν Μιχαήλ Ἐφέσιο, πβ. Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗ, *Παιδεία καὶ Ἐπιστήμη στὸν Μιχαήλ Ἐφέσιο. Εἰς περὶ ζώων μορίων, Α΄, 1,3 – 2,10*, Ἀθήνα, Ἀκαδημία Αθηνῶν, Κέντρον Ἑρεῦνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας, 2006.

47. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Εἰς περὶ ζώων μορίων Α΄*, 22, 30-35.

48. *Diels-Kranz*, 11 A, 22.

49. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Περὶ ψυχῆς*, Α, 411 a 8.

50. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Νόμοι*, I, 899 b.

51. *Βίοι*, 9.7.10-11 Marcovich.

52. Πβ. Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗ, *Παιδεία καὶ Ἐπιστήμη στὸν Μιχαήλ Ἐφέσιο. Εἰς περὶ ζώων μορίων, Α΄, 1,3 – 2,10, ἐνθ' ἂν.*, σσ. 282-297.

53. Πβ. *Βίοι*, τόμ. II, *Excerpta Byzantina*, M. Marcovich ἐκδ., Stuttgart & Leipzig, Teubner, 1999.





Περαιτέρω ή διαπίστωση, ότι οί βυζαντινοί φιλόσοφοι δέν ἦσαν λόγι-  
οι τῶν συμπλημάτων – ὅπως συχνά λέγεται – ἀλλά εἶχαν ἄμεση πρόσβα-  
ση στὰ κείμενα, ἐπιτρέπει μία πρώτη καταμέτρησή τους ὡς αὐθεντικῶν  
περιπτώσεων φιλοσόφων (ἐφ' ὅσον ἡ ἐπαφή μὲ τὰ κείμενα εἶναι πάντα  
ένα πρῶτο ζητούμενο) καὶ στή συνέχεια ὡς ἰδιαιτέρων περιπτώσεων.  
Πρόκειται γιὰ ένα σημεῖο, ὅπου ἡ λαέρτια ἱστορία τῆς φιλοσοφίας συ-  
ναντάει μία γενικώτερη φιλοσοφία τῆς ἱστορίας τοῦ Βυζαντινοῦ πνεύ-  
ματος.

## 7. Συμπερασματικά: βυζαντινισμός καὶ φιλολογία

Οἱ *Βίοι* τοῦ Διογένους Λαερτίου προσφέρουν πλούσιο ἔδαφος γιὰ ἔρευ-  
νες, ποὺ ἐκτείνονται ἀπὸ τὸν θετικισμό τῶν *Quellenuntersuchungen* ἕως  
μία ἐρμηνευτικὴ ποὺ προσεγγίζει τὴ φιλοσοφία μὲ τὴν ποίηση (Νίτσε). Τὸ  
γεγονὸς αὐτὸ δέν πρέπει νὰ ἀγνοεῖται σὲ σχέση μὲ τὴ μόνιμη παρουσία  
τῶν *Βίων* στὴν βυζαντινὴ παράδοση ἢ, εἰδικώτερα, στὸν βυζαντινισμό.  
Ἀντιθέτως, τὸ ένα μοιάζει νὰ ἐγγυᾶται τὸ ἄλλο. Θὰ ἦταν χρήσιμο ἐδῶ νὰ  
γίνουν κάποιες παρατηρήσεις ὡς πρὸς τὸ φαινόμενο τοῦ βυζαντινισμοῦ  
στὴν φιλολογία.

Ὁ ὅρος “βυζαντινισμός” ἔχει ἄλλοτε, τὶς περισσότερες μάλιστα φορές,  
μία ἀρνητικὴ σημασία στὸ πλαίσιο τῆς ἱστορίας τῶν ἰδεῶν καὶ ἄλλοτε  
ὄχι («ὁ ἐνδοξόμας βυζαντινισμός» λέει ὁ Καβάφης στὸ ποίημά του «Στὴν  
ἐκκλησία», 1912). Ὁ βυζαντινισμός εἶναι ἡ ἴδια ἡ λογοτεχνία, μοιάζει νὰ  
ὑποστηρίζει ὁ Julien Benda<sup>54</sup>. Τὴν ἀποψη ὅτι ὁ βυζαντινισμός εἶναι ἡ ἴδια  
ἡ λογοτεχνία θὰ ὀνομάσουμε ἐδῶ “βυζαντινὴ φιλολογία”, χωρὶς βέβαια νὰ  
ἀναφερόμαστε εἰδικὰ στὴν λογοτεχνικὴ παραγωγή τοῦ βυζαντινοῦ κρά-  
τους. Ἡ ἀναφορὰ στὴ βυζαντινὴ φιλολογία ὡς τὴν ἐν γένει λογοτεχνία γί-  
νεται λόγῳ τοῦ γεγονότος ὅτι αὐτὴ ὑπῆρξε ἡ μακροβιώτερη κληρονόμος  
τῆς λογοτεχνίας τῶν ἀλεξανδρινῶν χρόνων. Μὲ τὸν ὅρο “βυζαντινὴ φι-  
λολογία” ἐννοεῖται μία λογοτεχνία τῆς λογοτεχνίας ἡ ὁποία, λέει ὁ Benda,  
στρέφεται κατὰ τῆς νοησιαρχίας (=intellectualisme). Στὴν πραγματικότη-  
τα, ὑπάρχει μία ἀμφιλεγόμενη στάση τῆς φιλολογίας ἀπέναντι στὴ νοη-  
σιαρχία, γιατί αὐτὴ ἡ τελευταία ἔχει διπλὴ σημασία ὡς θεωρία τῶν κα-  
θαρῶν ἰδεῶν καὶ ὡς διανοουμενισμός. Ἡ “βυζαντινὴ λογοτεχνία” μάχεται  
τὴν ἀπόλυτη νοησιαρχία, ἐκείνη δηλαδὴ τῶν καθαρῶν ἰδεῶν. Ἄν θέλα-  
με νὰ διευκρινίσουμε τὶς θέσεις τοῦ Benda σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο, θὰ ἔπρεπε  
νὰ κάνουμε μία διάκριση μεταξὺ “ἐργαλειακῆς νοησιαρχίας” καὶ “ὀργα-  
νικῆς νοησιαρχίας”. Ἡ πρώτη προσφέρεται ὡς ὑποστηρικτικὴ τῆς λογο-

54. J. BENDA, *La France Byzantine ou le triomphe de la littérature pure*, Paris, Gallimard, 1945.



τεχνίας στο μέτρο που είναι σχετική με αυτήν, ενώ ή δεύτερη, αν και οργανική της νόησης, απωθείται επειδή είναι απόλυτη, σε σημείο που πιθανόν να εξορίζει τη λογοτεχνία (βλ. τις σχετικές αναπτύξεις στη φιλοσοφία του Πλάτωνος, *Πολιτεία*, II, III και κυρίως X).

Σε αυτό το σημείο, ο Benda εξειδικεύει τον όρισμό της “βυζαντινής φιλολογίας” – αυτή δεν είναι μία λογοτεχνία της λογοτεχνίας αλλά μία λογοτεχνία για φιλολογίζοντες. Η “βυζαντινή φιλολογία” είναι ή κανονική κατάσταση της λογοτεχνίας στη μακρά διάρκεια. Όπως αναφέρθηκε, πηγή της “βυζαντινής λογοτεχνίας” είναι ή αλεξανδρινή λογοτεχνία. Η σύγκριση με την αρχαία τραγωδία είναι διαφωτιστική σε αυτό το σημείο. Οί μεγάλες εποχές της λογοτεχνίας, όπως αυτή της αρχαίας τραγωδίας, είναι μικρής διάρκειας σε σχέση με την κανονική λογοτεχνία όπως ή αλεξανδρινή και ή συνέχειά της, ή καθ’ έαυτη βυζαντινή, ή όποια διήρκεσε επί πολλούς αιώνες. Μπορούμε, έτσι, να συμπεράνουμε ότι ό βυζαντινισμός είναι ή φυσική κατάσταση της λογοτεχνίας. Ότι ή λογοτεχνία αυτή δεν είναι έντελως εύτελής γίνεται φανερό από το γεγονός ότι ό Benda της αναγνωρίζει την ικανότητα να παράγει αριστουργήματα σαν τὰ *Αργοναυτικά* του *Απολλωνίου*. «Οι αλεξανδρινές εποχές», σημειώνει ό Benda, «είναι οί περισσότερο κυριολεκτικά λογοτεχνικές εποχές»<sup>55</sup>.

Στο γενικό αυτό ιστορικό σχήμα οί *Βίοι* του Διογένους Λαερτίου εντάσσονται διπλά: από τή μία δίνουν τροφή σε φιλολογικές αναδημιουργίες του είδους τους (άνθολογίες, excerpts, συλλογές γνωμικών και αποφθεγμάτων) και από την άλλη, έμπεριέχουν το σπέρμα της αναγνώρισης μιᾶς αυθεντικώτερης σχέσης μεταξύ φιλοσοφίας και βίου, αυτής που, αν και μη ολοκληρωμένη δογματικά, παράγει τους κατά καιρούς “σποράδην” φιλοσόφους.

Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ  
(Αθήναι)

55. *Ενθ’ άν.*, σ. 225.





# **DIOGENES LAERTIUS IN BYZANTIUM: HISTORY OF PHILOSOPHY AND PHILOSOPHY OF HISTORY**

## **S u m m a r y**

The paper is trying to further elucidate the presence of Diogenes Laertius' *Lives of the Philosophers* in Byzantium. The *Most Ethical Lives of the Philosophers* by Anastasios Gordios (1654-1729) proves the vigor and the persistence of the *Lives of philosophers*' genre in the Greek philosophical tradition up to its Neo-Hellenic period. The preoccupation with this genre does not signify only a reaction to scholasticism, as it is said, but refers to a distinction between systematic philosophy and lived philosophy; the respective uses of Diogenes Laertius by Hegel and Kierkegaard makes the distinction clear. A similar difference between doctrinal philosophy and the way of thinking is present in Laertius' *Lives*, in the proclaimed aporia about the philosophical category to which the Pyrrhonian school belongs to and, also, in the 9<sup>th</sup> book where all the individual, un-categorized philosophers are examined. The individualistic trend is evident in the Byzantine philosophers and, if the Laertian distinctions are not clearly mentioned in the Byzantine compilations of the *Lives*, the study of the use of a Heraclitean phrase by Michael of Ephesos shows that the Byzantines had possible access to Laertius' work besides the *Excerpta*. The lack of complete historical elucidation about the presence of Laertius in Byzantium is temporarily remedied by considerations belonging to the philosophy of history and thus, finally, a brief effort is made to place the question in the context of philological Byzantinism viewed as cultural form.

George ARABATZIS

