

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 ώφέλειαν 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 νά βρίσκει απήχηση και στην ύστερο-βυζαντινή και την μετα-βυζαντινή αλλά και στην νεοελληνική περίοδο της έλληνικής φιλοσοφίας¹. Τò έργο του Γορδίου διασώζεται στο χφ. 239 της Ρουμανικής Ακαδημίας, από τò όποιο τò εξέδωσε ó Θανάσης Παπαδόπουλος². Υπάρχει όμως και μία άλλη χειρόγραφη έκδοση στη Μονή Ξηροποτάμου³. Ο Παπαδόπουλος δικαίως τονίζει ότι «αντίθετα άπ' ό,τι θεωρείται και προκύπτει ως ένα βαθμό από τον τίτλο, τò βιβλίό αυτό του Α. Γορδίου δέν είναι μία άπλή μετάφραση του γνωστού έργου του Διογένους Λαερτίου. Είναι μία διασκευή του, συμπληρωμένη με στοιχεΐα από άλλες αρχαΐες πηγές (κυρίως από τον Βαλέριο Μάξιμο, τον Σενέκα και τον Κικέρωνα) και με δικές του γνώμες και αξιολογήσεις. Αποτελεΐ, ούσιαστικά, για τις συνθήκες της εποχής, μία σύντομη και εκλαΐκευμένη ιστορία της αρχαίας έλληνικής φιλοσοφίας»⁴.

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 ταΐς βιβλιοθήκαις του Αγίου Όρους έλληνικών κωδίκων*, Κανταβρυγία, 1895, χφ. ύπ' 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 προηγουμένως⁵. Ἡ ἀναφορὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ Λαερτίου στὸν τίτλο τοῦ ἔργου τοῦ Γορδίου δὲν εἶναι ζήτημα πλήθους ἀναφορῶν ἀλλὰ ἀναγνώριση ἑνὸς ἰδιαίτερου εἵδους 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 Παπαδόπουλος⁶ ὡς χρῆση τοῦ Λαερτίου στὴ νεοελληνικὴ φιλοσοφία – καὶ ἐκεῖνο τοῦ Εὐγενίου Βουλγάρεως θὰ μπορούσαμε νὰ προσθέσουμε ἐμεῖς⁷ – παραβλέπει τὴν ἀναγνώριση τοῦ εἵδους. 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 βιβλίον τοῦ Γορδίου ἀπὸ μεθοδολογικὴ ἄποψη. Εἶναι ἀπὸ τὰ πρῶτα ἀντισχολιαστικὰ ἔργα· ἔργα ἀποδεσμευμένα ἀπὸ τὴ μεσαιωνικὴ μέθοδο τοῦ ἐπιχειρήματος τῆς αὐθεντίας»⁸. Ὡστόσο, εὐκτέα θὰ ἦταν ἡ ἀναγωγὴ σὲ ἓνα πιὸ ἀρκτικὸ 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 ἔκδηλη 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' ἄν.*, σσ. 229-230.

6. Θ. ΚΟΡΥΔΑΛΛΕΩΣ, Προδιόκησις, στὸ *Φυσική*, Βενετία, 1779. Πβ. Θ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἡ νεοελληνικὴ φιλοσοφία*, *ἐνθ' ἄν.*, 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' ἄν.*



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 πάθους⁹.

Γιὰ τὸν Χέγκελ, ποὺ ἀποτελεῖ τὸν κύριο στόχο κριτικῆς τοῦ Κίρκεγκωρ, τὰ πράγματα εἶναι ἀναμφισβήτητα διαφορετικά. Οἱ Ἀρχαῖοι φιλόσοφοι ἐμφανίζονται νὰ ἐνδιαφέρονται γιὰ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας περιστασιακὰ καὶ στὸ μέτρο μόνο ποὺ αὐτὴ σχετιζόταν μὲ τὴν ἄρνηση ἀντίθετων θεωριῶν καὶ τὴν ἔκφραση τῆς δικῆς τους θεωρίας. Ὁ Ἀριστοτέλης (ὅπως ἀργότερα ὁ Χέγκελ) πίστευε ὅτι ἡ ἀληθὴς θεωρία ὄφειλε 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 ἀναλύσει¹⁰, 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 διασώζεται¹¹.

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 ἄποψη 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 Ἰταλία¹² (ὁ Χέγκελ μοιᾶζει νὰ ἀγνοεῖ τὸ ἔργο τοῦ Πλήθωνα). Αὐτὸ σημαίνει ὅτι οἱ Βυζαντινοὶ συντηροῦσαν ἓναν ὁρισμένο πλατωνισμό μέχρι τὴν ἐποχὴ τῆς μετάδοσής του στὴν Ἰταλία. Ἡ πηγὴ τοῦ Χέγκελ γιὰ τὴν πληροφωρία σχετικὰ μὲ τὸν Βησσαρίωνα ἦταν ἡ *Historia Critica Philosophiae* (1742-1744) τοῦ γερμανοῦ 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 τὶς κριτικὲς ποὺ ἀπευθύνονται στὸν Διογένη Λαέρτιο: ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας τοῦ Brucker θεωρεῖται ἀπὸ τὸν Χέγκελ ὡς ἓνα τεράστιο συμπῆλημα. Αὐτὸ ποὺ τῆς λείπει, λέει ὁ Χέγκελ, εἶναι ὁ ἱστορικὸς ἀναστοχασμὸς περὶ τῶν τελικῶν συνεπειῶν τῶν φιλοσοφικῶν θεωριῶν¹³. Ἄν, ὅμως, ἐπιστρέψουμε στὸν Βησσαρίωνα, καὶ ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς διευκρίνησης τοῦ Χέγκελ, γιὰ ποιοῦ εἶδος πλατωνισμοῦ ὁμιλοῦμε; Ἡ ἀναφορά σὲ κάποιο βυζαντινὸ – μεσαιωνικὸ πλατωνισμό δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ὀλοκληρωμένη, γιατί δὲν ξέρουμε ἀκριβῶς, ὅπως ὑποστηρίζει καὶ ὁ R. Klibansky¹⁴, 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, 1983⁷, 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.

Ἔτσι, 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 Πλάτωνος¹⁵. Ὁ σκεπτικισμὸς μαζί με τὸν στωικισμὸ ὁδηγοῦν στὸν εὐσεβῆ ὑποκειμενισμό, δηλαδή στὸ χριστιανικὸ πνεῦμα¹⁶. Ὁ Βησσαρίων ὁ ἴδιος ρητὰ συνδέει τὸν Παρμενίδη μετὴν ἀποφατικὴ θεολογία ἐπαληθεύοντας ἔτσι τὴν χεγκελιανὴ ἐνόραση περὶ τοῦ πλατωνικοῦ σκεπτικισμοῦ ποὺ χαρακτηρίζει τὸν εὐσεβῆ ὑποκειμενισμό¹⁷. Ἀκόμη μετὸν ὅρο «σκεπτικισμὸς» ὁ Χέγκελ ἐννοεῖ τὴν ἐμπειρία τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἑαυτοῦ ποὺ δὲν ἔχει ἀκόμη ὀλοκληρωθεῖ. Ἡ ἐμπειρία αὐτὴ ταιριάζει ἀρκετὰ μετὰ 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 μετὴν 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 αἰρέσεις (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 μετὰ τὰ περισσότερα ὑπόλοιπα βιβλία τοῦ ἔργου τοῦ Διογένους Λαερτίου, τὸ 9ο βιβλίο ἐπιδεικνύει μία ὄψη ἀρκετὰ ἀνατρεπτικὴ καί, σὲ ἀρκετὰ σημεία, εἰλικρινῶς αἰνιγματικὴ. (...) Ἡ οὐσία τοῦ 9ου βιβλίου πρέπει νὰ συσχετισθεῖ, τουλάχιστον σὲ γενικὲς γραμμές, μετὰ τὴ γενικὴ δομὴ τοῦ ἔργου τοῦ Λαερτίου»¹⁸. 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 μετὰ 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 φερομένων¹⁹, 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)²⁰· 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*²¹. 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 φορά²².

Ἐξ ἄλλου, ἡ προσέγγιση τῶν φιλοσοφικῶν αἱρέσεων μὲ τὶς φιλολογικὲς σχολὲς εἶναι ἔκδηλη στὴν σύγκριση ἀπὸ τὸν Λαέρτιο τῆς φιλοσοφίας μὲ τὴν τραγωδίαν ὅπου ἡ αὔξηση τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ἠθοποιῶν συμπίπτει μὲ τὴν αὔξηση τοῦ ἀριθμοῦ τῶν φιλοσοφικῶν κλάδων²³, 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, ὡστόσο, σχηματοποιοῦνται 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 ὑλικὸ 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 ὁλοένα 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»²⁴.

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 Runciman²⁵ είναι από την άποψη του άτομικισμού άκρως διαφωτιστικό: χωρισμένοι σε φανατικά αντιμαχόμενες φατρίες, άνικανες να συνταχθούν σε ευρύτερους συνασπισμούς²⁶, αποκομμένοι από το κοινό αίσθημα, οί προσωπικότητες και τα πεπρωμένα των λογίων αυτών αποτελούν τεκμήριο του πόσο ξεκομμένη ήταν η βυζαντινή διανόηση από την πολιτική πραγματικότητα της εποχής τους. Μία πραγματικότητα, άλλωστε, που ήταν ιδιαζόντως 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]»²⁷. 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»²⁸. Την κατάσταση αυτή ο Runciman ανάγει στον 11^ο αιώνα. «Άν 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»²⁹. Πράγματι, ό βυζαντινός 11ος αϊ. χαρακτηρίζεται από την αρχή μιās μεγάλης πνευματικής εξύψωσης και ταυτόχρονα από τους σπόρους μιās επικείμενης πολιτικής παρακμής³⁰.

Παρά τις διευκρινίσεις που αναμφισβήτητα ή νεώτερη έρευνα επιβάλλει σε επιμέρους ζητήματα της έκθεσης του Runciman, έχουμε στο βιβλίο του μία σημαντική σύνοψη του πνευματικού κλίματος και των μορφών των λογίων που σημάδεψαν το τέλος του Βυζαντίου. Είναι ένδιαφέρον ότι κανείς από τους λογίους δεν συνιστά εξαίρεση, ως προς την αντιμετώπιση των γενικών προβλημάτων, δεν ξεφεύγει δηλαδή από το «πνεύμα της εποχής του» (*Zeitgeist*). Μόνο ό πνευματικός κύκλος της Τραπεζού-

25. S. RUNCIMAN, *The Last Byzantine Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, και στα έλληνικά *Η Τελευταία Βυζαντινή Αναγέννηση*, μτφρ. Λάμπρος Καμπερίδης, Αθήνα, Δόμος, 1991².

26. Ό Runciman μιλάει για «κομματική πολιτική» και «κομματική γραμμή» εννοώντας ευρύτερους συνασπισμούς λογίων ή και σχολές διανόησης και όχι πολιτικές ομάδες.

27. S. RUNCIMAN, *Η Τελευταία Βυζαντινή Αναγέννηση*, ένθ' άν., σ. 22.

28. Ένθ' άν., σ. 23.

29. Ένθ' άν., 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 ἀστρονομία³¹.

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 ἀριστοτελισμοῦ³² (βέβαια, ὁ Runciman, ὅπως καὶ ὁ Χέγκελ σημειώνει ὅτι «ὁ πλατωνισμὸς θριάμβευσε χάρις στὸ Βησσαρίωνα»)³³. 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», ἀποφαινεται ὁ Runciman³⁴, καὶ ἡ δήλωσή του αὐτὴ εἶναι ἰδιαίτερα σημαντικὴ.

Προκειμένου νὰ κατανοήσει κάποιος τὶς διενέξεις τῶν λογίων, ὁ Runciman σημειώνει ὅτι «δὲν εἶναι φρόνιμο νὰ παραβλέπει τὴ σύγκρουση τῶν προσώπων»³⁵. 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. Προκορυφατικὴ καὶ κορυφατικὴ 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»³⁶. 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», γράφει³⁷. 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»³⁸. Ὁ ἐνωτικὸς χαρακτήρας τῆς θρησκευτικῆς ζωῆς στὸ Βυζάντιο αἰτιολογεῖται καὶ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ Ἐκκλησία ἦταν «ἀπρόθυμη γιὰ διωγμούς»³⁹. 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»⁴⁰. ἀλλὰ, ὁ Βυζαντινὸς «δὲν ἀγνοοῦσε τὸν παρόντα κόσμον. Στὶς προσωπικὲς τοῦ ἐνέργειες ἦταν γεμάτος πρακτικὴ, ἂν καὶ ὅχι πάντοτε πολὺ ἠθικὴ εὐθυκρισία, ἐνῶ στὶς πολιτικὲς τοῦ σχέσεις ἦταν συχνὰ πολυμήχανος»⁴¹. Τὸ ἐρώτημα εἶναι κατὰ πόσον ἡ εἰκόνα αὐτὴ φαντασμοῦ προσιδιάζει στοὺς βυζαντινοὺς λογίους ἢ εἶναι τυπικὴ μιᾶς γενικώτερης πολιτισμικῆς δομῆς.

6. Οἱ φιλοσοφικὲς αἵρέσεις στὰ βυζαντινὰ *excerpta* 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 δόγματα⁴².

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 Φ⁴³ σημειώνεται ἀπλῶς γιὰ τοὺς Σκεπτικούς, ὅτι

Τὴν δὲ Πυρρώνειον ἐκβάλλουσι διὰ τὴν ἀσάφειαν, καὶ ὅτι οὐδὲ δόγματα ἔχει, ὧν προσταίη⁴⁴.

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 δόγματα⁴⁵.

Εἶναι τὸ γεγονὸς αὐτὸ ἀποφασιστικὸ γιὰ νὰ συμπεράνουμε ὅτι οἱ Βυζαντινοὶ δὲν εἶχαν συνείδηση τῶν λεπτῶν διακρίσεων ποὺ ὑπονοεῖ τὸ κείμενο τοῦ Λαερτίου; Θὰ ἦταν καλὸ νὰ ὑπενθυμισθεῖ ἐδῶ ὅτι οἱ Βυζαντινοὶ ἀκριβῶς ἦταν ἐκεῖνοι οἱ ὅποιοι, στὴ συνέχεια τῆς ἐλληνιστικῆς ἐποχῆς, κατακύρωσαν τὸν πλατωνισμό καὶ τὸν ἀριστοτελισμὸ 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 τοῦ Ἡρακλείτου. Ὁ Μιχαήλ Ἐφέσιος, βυζαντινὸς φιλόσοφος καὶ σχολιαστὴς τοῦ Ἀριστοτέλους (11ος - 12ος αἰ.)⁴⁶, 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 (ἵπνος 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 θεοὺς· τὸ γὰρ πάντα πλήρη θεῶν Ἡρακλείτειόν ἐστι δόγμα⁴⁷.

Στὴν πραγματικότητα, ἡ ἔκφραση “πάντα πλήρη θεῶν” ἀνήκει στὸν Θαλῆ⁴⁸, ὅπως παραδίδει ὁ ἴδιος ὁ Ἀριστοτέλης (“Θαλῆς ὠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι”)⁴⁹, μία ἔκφραση ποὺ παραθέτει καὶ ὁ Πλάτων (“Ἐσθ' ὅστις ταῦτα ὁμολογῶν ὑπομενεῖ μὴ θεῶν εἶναι πλήρη πάντα;”)⁵⁰ χωρὶς νὰ παραδίδει τὸ ὄνομα τοῦ Θαλῆ. 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 Θαλῆς; Στὸν Διογένη Λαέρτιο, ὡστόσο, καὶ στὸ κεφάλαιο τὸ σχετικὸ μὲ τὸν Ἡράκλειτο, διαβάζουμε, ὅτι “ἐδόκει δὲ αὐτῷ” (Ἡρακλείτῳ):

πάντα ψυχῶν καὶ δαιμόνων πλήρη⁵¹

Ἡ γνώση τοῦ κεμένου τοῦ Διογένους Λαερτίου ἐπεξηγεῖ τελικῶς τὴν ἐσφαλμένη ἀπόδοση τοῦ Μιχαήλ – ἂν καὶ τὸ ἐρμηνευτικὸ πρόβλημα ποὺ ἐγείρεται μὲ τὴν ἔκφραση “Ἡρακλείτειον δόγμα” παραμένει ἀκέραιο⁵². 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 Σούδα⁵³, 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 Λαερτίου.

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 Ἀθηνῶν, 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, ἔνθ' 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 ήσαν λόγι-οι τών συμπλημάτων – όπως συχνά λέγεται – αλλά είχαν άμεση πρόσβαση στα κείμενα, επιτρέπει μία πρώτη καταμέτρησή τους ως αὐθεντικῶν περιπτώσεων φιλοσόφων (ἐφ’ ὅσον ή επαφή με τὰ κείμενα εἶναι πάντα ένα πρώτο ζητούμενο) καὶ στὴ συνέχεια ως ἰδιαιτέρων περιπτώσεων. Πρόκειται γιὰ ένα σημεῖο, ὅπου ή λαέρτια ἱστορία τῆς φιλοσοφίας συναντάει μία γενικώτερη φιλοσοφία τῆς ἱστορίας τοῦ Βυζαντινοῦ πνεύματος.

7. Συμπερασματικά: βυζαντινισμός καὶ φιλολογία

Οί *Βίοι* τοῦ Διογένους Λαερτίου προσφέρουν πλούσιο ἔδαφος γιὰ ἔρευνες, πού ἐκτείνονται ἀπὸ τὸν θετικισμό τῶν *Quellenuntersuchungen* ἕως μία ἐρμηνευτική πού προσεγγίζει τὴ φιλοσοφία με τὴν ποίηση (Νίτσε). Τὸ γεγονὸς αὐτὸ δέν πρέπει νὰ ἀγνοεῖται σὲ σχέση με τὴ μόνιμη παρουσία τῶν *Βίων* στὴν βυζαντινὴ παράδοση ή, 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 ἀρνητική σημασία στὸ πλαίσιο τῆς ἱστορίας τῶν ἰδεῶν καὶ ἄλλοτε ὄχι («ὁ ἔνδοξός μας βυζαντινισμός» λέει ὁ Καβάφης στὸ ποίημά του «Στὴν ἐκκλησία», 1912). Ὁ βυζαντινισμός εἶναι ή ἴδια ή λογοτεχνία, μοιάζει νὰ ὑποστηρίζει ὁ Julien Benda⁵⁴. Τὴν ἀποψη ὅτι ὁ βυζαντινισμός εἶναι ή ἴδια ή λογοτεχνία θὰ ὀνομάσουμε ἐδῶ “βυζαντινὴ φιλολογία”, χωρὶς βέβαια νὰ ἀναφερόμαστε εἰδικὰ στὴν λογοτεχνικὴ παραγωγή τοῦ βυζαντινοῦ κράτους. Ἡ ἀναφορὰ στὴ βυζαντινὴ φιλολογία ὡς τὴν ἐν γένει λογοτεχνία γίνεται λόγῳ τοῦ γεγονότος ὅτι αὐτὴ ὑπῆρξε ή μακροβιώτερη κληρονόμος τῆς λογοτεχνίας τῶν ἀλεξανδρινῶν χρόνων. Με τὸν ὅρο “βυζαντινὴ φιλολογία” ἐννοεῖται μία λογοτεχνία τῆς λογοτεχνίας ή ὁποία, λέει ὁ Benda, στρέφεται κατὰ τῆς νοησιαρχίας (=intellectualisme). Στὴν πραγματικότητα, ὑπάρχει μία ἀμφιλεγόμενη στάση τῆς φιλολογίας ἀπέναντι στὴ νοησιαρχία, γιατί αὐτὴ ή τελευταία ἔχει διπλὴ σημασία ὡς θεωρία τῶν καθαρῶν ἰδεῶν καὶ ὡς διανοουμενισμός. Ἡ “βυζαντινὴ λογοτεχνία” μάχεται τὴν ἀπόλυτη νοησιαρχία, ἐκείνη δηλαδὴ τῶν καθαρῶν ἰδεῶν. Ἄν θέλαμε νὰ διευκρινίσουμε τὶς θέσεις τοῦ Benda σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο, θὰ ἔπρεπε νὰ κάνουμε μία διάκριση μεταξὺ “ἐργαλειακῆς νοησιαρχίας” καὶ “ὀργανικῆς 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 στὸ μέτρο ποὺ εἶναι σχετικὴ μὲ αὐτήν, ἐνῶ ἡ δεύτερη, ἂν καὶ ὀργανικὴ τῆς νόησης, ἀπωθεῖται ἐπειδὴ εἶναι ἀπόλυτη, σὲ σημεῖο ποὺ πιθανὸν νὰ ἐξορίζει τὴ λογοτεχνία (βλ. τὶς σχετικὲς ἀναπτύξεις στὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος, *Πολιτεία*, II, III καὶ κυρίως X).

Σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο, ὁ Benda ἐξειδικεύει τὸν ὅρισμό τῆς “βυζαντινῆς φιλολογίας” – αὐτὴ δὲν εἶναι μία λογοτεχνία τῆς λογοτεχνίας ἀλλὰ μία λογοτεχνία γιὰ φιλολογίζοντες. Ἡ “βυζαντινὴ φιλολογία” εἶναι ἡ κανονικὴ κατάσταση τῆς λογοτεχνίας στὴ μακρὰ διάρκειά της. Ὅπως ἀναφέρθηκε, πηγὴ τῆς “βυζαντινῆς λογοτεχνίας” εἶναι ἡ ἀλεξανδρινὴ λογοτεχνία. Ἡ σύγκριση μὲ τὴν ἀρχαία τραγωδία εἶναι διαφωτιστικὴ σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο. Οἱ μεγάλες ἐποχὲς τῆς λογοτεχνίας, ὅπως αὐτὴ τῆς ἀρχαίας τραγωδίας, εἶναι μικρῆς διάρκειας σὲ σχέση μὲ τὴν κανονικὴ λογοτεχνία ὅπως ἡ ἀλεξανδρινὴ καὶ ἡ συνέχειά της, ἡ καθ’ ἑαυτὴ βυζαντινὴ, ἡ ὁποία διήρκεσε ἐπὶ πολλοὺς αἰῶνες. Μποροῦμε, ἔτσι, νὰ συμπεράνουμε ὅτι ὁ βυζαντινισμὸς εἶναι ἡ φυσικὴ κατάσταση τῆς λογοτεχνίας. Ὅτι ἡ λογοτεχνία αὐτὴ δὲν εἶναι ἐντελῶς εὐτελὴς γίνεται φανερὸ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Benda τῆς ἀναγνωρίζει τὴν ἱκανότητα νὰ παράγει ἀριστουργήματα σὰν τὰ Ἀργοναυτικά τοῦ Ἀπολλωνίου. «Οἱ ἀλεξανδρινὲς ἐποχὲς», σημειώνει ὁ Benda, «εἶναι οἱ περισσότερο κυριολεκτικὰ λογοτεχνικὲς ἐποχὲς»⁵⁵.

Στὸ γενικὸ αὐτὸ ἱστορικὸ σχῆμα οἱ *Βίοι* τοῦ Διογένους Λαερτίου ἐντάσσονται διπλά: ἀπὸ τὴ μία δίνουν τροφὴ σὲ φιλολογικὲς ἀναδημιουργίες τοῦ εἶδους τους (ἀνθολογίες, *excerpta*, συλλογὲς γνώμικων καὶ ἀποφθεγμάτων) καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἐμπεριέχουν τὸ σπέρμα τῆς ἀναγνώρισης μιᾶς αὐθεντικώτερης σχέσης μεταξὺ φιλοσοφίας καὶ βίου, αὐτῆς ποῦ, ἂν καὶ μὴ ὀλοκληρωμένη δογματικά, παράγει τοὺς κατὰ καιροὺς “σποράδην” φιλοσόφους.

Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ
(Ἀθῆναι)

55. *Ἐνθ’ ἀν.*, 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 9th 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