

## Ο Παντοκράτωρ Ζευς του Πλήθωνος: Ενολογία, μοναρχία, πολυθεϊσμός\*

ΓΙΩΡΓΟΣ ΖΩΓΡΑΦΙΔΗΣ

«Υπήρξε κάποιος, δεν πάει πολύς καιρός, που θέλησε να ανανεώσει την ελληνική πολυθεΐα»<sup>1</sup>, διαβάζουμε στο κείμενο ενός χριστιανού μοναχού. Κάποιος που πίστευε ότι η επικράτηση του Χριστιανισμού και η απομάκρυνση του Ελληνισμού από τους πατρώους θεούς έφερε την παρακμή του, αλλά ταυτόχρονα πίστευε και διακήρυττε -με τον ζήλο που πάντα διακρίνει όσους πιστεύουν πως έχουν βρει τη ρίζα του κακού- την ανάγκη επιστροφής στην αρχέγονη αλήθεια, ως μοναδική δυνατότητα για την αναγέννηση και τη σωτηρία του έθνους. Ο μοναχός θα μπορούσε να είναι ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος ή ένα μέλος της Επιτροπής κατά των αιρέσεων της Εκκλησίας της Ελλάδος και ο επίδοξος ανανεωτής της πολυθεΐας θα μπορούσε να είναι ο Ιουλιανός ή κάποιο από τα μέλη των σύγχρονων “ελληνολατρικών” ή νεοπαγανιστικών ομάδων. Στη σημερινή μας ιστορία όμως ο μοναχός είναι ο Γεννάδιος, Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, ενώ την ταυτότητα του άλλου θα την μάθουμε μέσα από μια μυθιστορία:

*Σταδιά τινα μακράν τῆς Σπάρτης ἔκειτο τὸ Πληθώνειον ἄντρον, ἐν ᾧ κατῴκει ὁ Γεώργιος Γεμιστός, ὁ μετονομασθεὶς Πλήθων [...] ἀνήρ σοφώτατος καὶ πολυμαθέστατος [...] Ἀλλὰ παρὰ πᾶσαν τὴν σοφίαν καὶ πολυμάθειαν αὐτοῦ ὁ Γεώργιος Γεμιστός ἤμαρτε [...] διότι ἐφαντάσθη ὅτι ἦτο δυνατόν νὰ ἐπανορθώσῃ θεσμούς καὶ ἦθη ταφέντα ἔσαι καὶ κείμε-*

---

\* Ευχαριστώ τον Λίνο Μπενάκη για το ενδιαφέρον και τις παρατηρήσεις του και τον Δημήτρη Κυρτάτα, που μου έδωσε το έναυσμα να ασχοληθώ πιο συστηματικά με το θέμα, προσκαλώντας με να διαβάσω μια συνοπτική μορφή μέρους του κειμένου στην ημερίδα «Ο Ζευς στον μύθο και την ιστορία» (Ανάγεια, 7 Ιουλίου 2001). Ο Γρηγόρης Μολύβας σχολίασε την τελική μορφή του κειμένου και μ' έκανε να το ξανακοιτάξω, αν και όχι προς την κατεύθυνση που θα έκρινε ο ίδιος ωφέλιμη.

Συντομογραφίες: *Œuvres*: Petit, L., M. Jugie και X. A. Siderides (επιμ.), *Œuvres complètes de Georges Scholarios*, 4. Παρίσι 1935. *Νόμοι: Πλήθωνος Νόμων συγγραφῆς τὰ σωζόμενα*, στο: Alexandre 1858.

1. Γεννάδιος, *Κατὰ ἁθένων ἦτοι ἐντοματιστῶν καὶ κατὰ πολυθέων* (*Œuvres*, IV.180.13-14).

*να ὑπὸ τὴν σεσωρευμένην σκωρίαν τοῦ χρόνου. Ὁ Γεώργιος Γεμιστός ἐπεθύμει οὐδὲν ἥττον ἢ νὰ ἐπανιδρύσῃ εἰς τὴν Ἑλλάδα τὴν ἀρχαίαν θρησκείαν, τὴν λατρείαν τοῦ Διός, τῆς Ἥρας, τῆς Ἀθηνᾶς, τῆς Ἀφροδίτης καὶ τῶν ἄλλων τῆς ἀρχαιότητος θεῶν<sup>2</sup>.*

Ασφαλώς, το πρόγραμμα του Πλήθωνος —στο πρώτο μισό του 15ου αιώνα— ήταν πολύ πιο σύνθετο και μεγαλεπήβολο, για να το συρρικνώσουμε σε μιαν ανεδαφική απόπειρα για την ανασύσταση της αρχαιοελληνικής θρησκείας — όπως το κάνει ο Παπαδιαμάντης *ποιητική ἀδεία* και ο Γεννάδιος για λόγους πολεμικής. Ίσως πάλι το γεγονός ότι η μορφή του Διός ανασύρεται από τις ξεχασμένες μυθολογικές διηγήσεις και τα εικονογραφημένα χειρόγραφα, για να αναστυλωθεί το άγαλμά του, να ζωντανέψει με χρώματα, να ευωδιάσει από θυμιάματα και να προσκυνηθεί (έστω σε μια κρυφή σπηλιά), είναι από μόνο του προκλητικό. Και μια τέτοια πράξη θα ήταν αναίτια παράτολμη και (βραχυπρόθεσμα τουλάχιστον) αναποτελεσματική, αν δεν εντασσόταν σε έναν ευρύτερο σχεδιασμό, μπροστά στη ριζοσπαστικότητα του οποίου η ακραία προκλητικότητα στο θρησκευτικό επίπεδο μπορούσε να περάσει σε δεύτερη μοίρα.

Θα επιχειρήσω να φωτίσω ένα από τα πολλά πρόσωπα του Διός, όχι το τελευταίο στην ιστορία και, πολύ περισσότερο, στον μύθο. Ο Δίας του Πλήθωνος δεν είχε βρεφική ηλικία, δεν κυνηγούσε ανά τον κόσμο τους έρωτές του (είχε όμως νόμιμα και παράνομα παιδιά), δεν ήταν ο υποταγμένος στα κοσμικά μέτρα και στην εμπαρομένη Ζευς του Ηρακλείτου ή των Στωικών ούτε ο ανήθικος μυθολογικός Ζευς των χριστιανών.

Μα ποιος Ζευς μπορεί να είναι αυτός, που απεκδύεται το διάτρητο αλλά ακόμη γοητευτικό μυθολογικό του ένδυμα, κρατάει όμως ένα από τα χαρακτηριστικά του, το πιο πολύτιμο, το πολυσήμαγο όνομά του; Και τι δουλειά έχει ένας Ζευς στο ύστατο χριστιανικό Βυζάντιο που έχει σχεδόν ολόκληρο κατακτηθεί από ένα σφύζον Ισλάμ; Ποιον χώρο αφήνουν οι τρεις μεγάλες μονοθεϊστικές θρησκείες της Ανατολικής Μεσογείου για έναν ξαναζεσταμένο πολυθεϊσμό με κορυφαίο έναν αποσυρμένο από καιρό Δία;

Αυτός που ήδη παρουσιάζω, έστω μέσα από ρητορικά σχήματα (φόρο τιμής στην εποχή του), είναι —όπως το λέει λιτότερα ο τίτλος της μελέτης— ο «παντοκράτωρ Ζευς του Πλήθωνος». Με σημείο αναφοράς τον Δία στο επίπεδο της μυθολογίας και της θρησκείας, τον μονάρχη στο επίπεδο της πολιτικής θεωρίας και πράξης, και το Εν στο μεταφυσικό επίπεδο θα προσπαθήσω να δείξω τη διαπλοκή των επιπέδων αυτών στη σκέψη του Πλήθωνος.

2. Α. Παπαδιαμάντης, *Η Γυφτοπούλα*. Στο: Τριανταφυλλόπουλος 1981, 467.

## II

Ο Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων ακολουθεί μια ενδιαφέρουσα πνευματική διαδρομή σε μια εποχή εξαιρετικά δύσκολη για την κατ' όνομα μόνον αυτοκρατορία αλλά και ερεθιστική (όσο και επικίνδυνη) για κάθε διανοούμενο. Το Βυζάντιο καταρρέει και έχει περιορισθεί σε λίγες πόλεις και τις τρεις ανεξάρτητες ηγεμονίες στον Πόντο, την Ήπειρο και την Πελοπόννησο. Ο τουρκικός κίνδυνος δεν είναι απλώς προ των πυλών, αλλά τις έχει διαβεί προ καιρού. Ο Πλήθων αγνοεί τα σύνορα γνωστικών πεδίων, φιλοσοφιών και πολιτισμών: γεννημένος στην κοσμοπολίτικη και ταραγμένη Κωνσταντινούπολη, σπουδάζει εκεί και γνωρίζει τον ζωροαστρισμό από τον εβραίο Ελισσαίο στην αυλή του σουλτάνου Μουράτ Α', βρίσκεται στον πιο ήρεμο Μυστρά, όπου δημιουργεί κύκλο μαθητών που —ανεξάρτητα από την πιστότητα προς τον δάσκαλό τους— κυριάρχησαν τον 15ο αιώνα, συμβουλεύει βυζαντινούς ηγεμόνες (όπως ονειρεύεται κάθε πολιτικός φιλόσοφος και αναμορφωτής, αλλά με τα ίδια πενιχρά αποτελέσματα) και γίνεται γνωστός —όσο και αμφιλεγόμενος— ως σημαντικός και πρωτότυπος φιλόσοφος από το Βυζάντιο ως την αναγεννησιακή Ιταλία<sup>3</sup>.

Στο Βυζάντιο εκείνη την εποχή όλοι αντιμάχονται όλους: οι ενωτικοί τους ανθενωτικούς, οι πλατωνικοί τους αριστοτελικούς, οι ησυχαστές τους αντιπάλους τους, οι ορθόδοξοι τους Λατίνους, οι χριστιανοί το Ισλάμ, οι σλάβοι άρχοντες τους έλληνες, οι έλληνες άρχοντες τις τοπικές φραγκικές ηγεμονίες, οι γαιοκτήμονες τους ηγεμόνες, τα μέλη της αυτοκρατορικής οικογένειας τον αυτοκράτορα. Όπως και άλλοι σύγχρονοί του στοχαστές, ο Πλήθων επιμένει: επιμένει να αντιμάχεται τους αριστοτελιστές, τους φιλενωτικούς, τους χριστιανούς, το Ισλάμ — όσους θεωρεί ότι από μόνοι τους ή συνδυαστικά έχουν βλάψει τον Ελληνισμό. Τους αντιμετωπίζει πάντα με επιχειρήματα που αντλεί από διαφορετικούς χώρους, όπως η αρχαία φιλοσοφία και η πατερική σκέψη, ή από την ανάλυση της ιστορικής πραγματικότητας. Επιμένει να συζητά πράγματα που δεν σταμάτησαν από τότε να συζητιούνται: το μέλλον του γένους, την ταυτότητα του Ελληνισμού, τη σχέση του με τη Δύση<sup>4</sup>.

Απομακρυσμένος από την πρωτεύουσα, ο Πλήθων εντοπίζει ελλείψεις και

3. Η πληρέστερη μονογραφία για τη ζωή και τη σταδιοδρομία του Πλήθωνος είναι του Woodhouse (1986), όπου και παλιότερη βιβλιογραφία· χρήσιμος παραμένει ο Μαμαλάκης (1939). Για την κατανόηση της φιλοσοφικής του σκέψης πολύτιμος είναι πάντα ο Masai (1956). Βλ., επίσης, Zakythinos<sup>2</sup>1975, 310-376, για την πνευματική κίνηση στον Μυστρά. Βακαλόπουλος<sup>2</sup>1974, 217-233. Nicol 1979, ειδικά 111 κε. Γενικότερα: Runciman 1980α, ειδικά 109 κε. Runciman 1980β. Djuric 1996. Βιβλιογραφική καταγραφή των δημοσιευμάτων από το 1950: Μπενάκης 1977, 367-368. Benakis 1991, 374-376. Μπαλόγλου 1994, 2000.

4. Η στάση του Πλήθωνος προς τον Ελληνισμό εν γένει δεν μπορεί παρά απλώς να θυγεί εδώ, καθώς εντάσσεται σε μια ευρύτερη και έντονη συζήτηση (που συνεχίζεται και στη σύγχρονη έρευνα) για τη χρήση και το νόημα των όρων *Έλληνας* και *έλληνομίος*, για την ανάδυση της εθνικής συνείδησης και ταυτότητας (αντιθετικά προς την παπική Δύση και το τουρκικό Ισλάμ). Το βέβαιο είναι ότι ο Πλήθων συγκροτεί τον πρώτο "μύθο" για το ελληνικό έθνος, γι' αυτό και συχνά ονομάστηκε «θεωρητικός του νέου Ελληνισμού». Βλ. ενδεικτικά, Bargeliotis 1973. Νικολάου<sup>2</sup>1989, 98-102. Peritore 1977. Μπαρτζελώτης 1989. Ζούμπος 1992. Bargeliotis 1993.

ασκεί σκληρή κριτική στον αποσπασμένο κρατικό οργανισμό, την εκκλησιαστική διοίκηση, την οικονομική και στρατιωτική πολιτική, επιχειρεί να συμβάλει στη λύση πολλών ζητημάτων (υποδεικνύοντας συγκεκριμένα μέτρα), και —χωρίς να μένει στα επί μέρους— οραματίζεται και δεσμεύεται σ' ένα συνολικό πρόγραμμα για την έξοδο από την κρίση στο επίπεδο του κράτους, της κοινωνίας, του πολιτεύματος, του έθνους και της ιδεολογίας — μ' ένα λόγο, για την ανασύσταση της *άριστης πολιτείας* του «ελληνικού γένους»<sup>5</sup>.

Αναζητεί τις βαθιές αιτίες της πολυεπίπεδης κρίσης όχι στις διάφορες όψεις της κοινωνικής, πολιτικής ή θρησκευτικής πραγματικότητας — εκεί πιστεύει ότι γίνονται απλώς φανερά τα αποτελέσματά της. Η «αβεβαιότητα, η σύγχυση, η ταραχή στη ζωή των ανθρώπων»<sup>6</sup> είναι αποτέλεσμα των κακών επιλογών τους, που οφείλονται στην τύχη ή στην άγνοια, ενώ ο σκοπός που όλοι και ο καθένας χωριστά (ως άνθρωπος και ως πολίτης) επιδιώκει στη ζωή του είναι κοινός, η *εὐδαιμονία* — σύμφωνα με την αρχαία ελληνική ευδαιμονιστική ηθική, που ακολουθεί ο Πλήθων<sup>7</sup>. Η επίτευξή της εξαρτάται από τις αρχές σύμφωνα με τις οποίες κυβερνάται και ο άνθρωπος και το Κράτος<sup>8</sup>. Το πολίτευμα και οι νόμοι, οι οποίοι εξειδικεύουν αυτές τις

---

Μεγάλο ενδιαφέρον παρουσιάζει και η σύγχρονή μας πρόσληψη και ιδεολογική χρήση του Πλήθωνος. Η μορφή του Πλήθωνος είναι δημοφιλής και συχνά εμπνέει όσους —όχι αναγκαστικά υπό κοινή προοπτική— τον βλέπουν και τον αξιολογούν θετικά ως κοινωνιστή, ως δομικό κριτικό του Χριστιανισμού, ως μάγιστρο του παγανιστικού Ελληνισμού (λόγω της καύσης των *Νόμων*), ως προφήτη και πρωτοεργάτη της «επιστροφής» στις αρχαιοελληνικές θρησκευτικές αντιλήψεις, ως κορυφαίο του αναγεννησιακού εσωτερικισμού. Ενδεικτικά βλ. Καζάζης 1903. Σαββόπουλος 1961. «Ο Ελληνικός Οραματισμός του Γ. Γεμιστού (Πλήθωνος)», αφιέρωμα *Δαυλού* (τεύχος 36 [1984]) και αρκετά εκλαϊκευτικά βιβλία (υπό μορφή δοκιμίου, μυθιστορίας ή ακόμη και ποιήματος). Ο Μπενάκης (2003) ανακαλύπτει, ανασυνθέτει και σχολιάζει εύστοχα πρόσφατες στιγμές της πρόσληψης του Πλήθωνος.

Αλλά και στην επίσημη εισαγωγική ιστοσελίδα του ελληνικού Υπουργείου Πολιτισμού με τίτλο *Η ταυτότητα της ελληνικής κουλτούρας*, όπου καταγράφονται —από τον αρμόδιο υπουργό— «καθοδηγητικά φώτα» «των γραμμάτων και των τεχνών», διαβάζουμε για τον χώρο της σκέψης: «Σωκράτης, Πλάτων, Αριστοτέλης, Επίκουρος, Βησσαρίων, Πλήθων Γεμιστός και Καστοριάδης...» (τα αποσιωπητικά του κειμένου). Βλ. <<http://www.culture.gr/1>> (πρόσβαση 29/6/2001).

5. Δεν πρέπει να ξεχνάμε (ούτε όμως είναι δυνατόν να εξεταστεί εδώ) το συνολικό πολιτικό πρόγραμμα του Πλήθωνα, το εύρος και τα ζητήματα του οποίου δεν εξαντλούνται στις εδώ αναφορές, που γίνονται μόνο στο μέτρο που προσφέρουν στοιχεία στη δική μας συζήτηση. Για τον πολιτικό Πλήθωνα βλ., εκτός από όσα ήδη αναφέρθηκαν και θα αναφερθούν: Blum 1988. Pertusi 1982. Pertusi 1990, 276-292. Για το οικονομικό του πρόγραμμα βλ., αντί άλλων, τις πρόσφατες (και ενημερωμένες βιβλιογραφικά) μελέτες Baloglou 1998, Μπαλόγλου 2001.

6. *Νόμοι*, Α, 1 (Alexandre, 20).

7. *Νόμοι* Α, 1 (Alexandre, 16): *Τάδε συγγέγραπται περί νόμων τε καὶ πολιτείας τῆς ἀρίστης, ἧ ἂν διανοούμενοι ἄνθρωποι καὶ ἄττ' ἂν καὶ ἰδίᾳ καὶ κοινῇ μετιόντες τε καὶ ἐπιτηδεύοντες, ὡς δυνατόν, ἀνθρώπων κάλλιστά τε καὶ ἄριστα βίωεν, καὶ ἐς θεῶν οἶόντε, εὐδαιμονέστατα.* Για τον χαρακτήρα της ηθικής του βλ. κυρίως το μικρό έργο του *Περί ἀρετῶν* (Tambun-Krasker 1987).

8. Κάτι που ο Πλήθων τονίζει ήδη στα προωμότερα έργα του για την Πελοπόννησο: *Συμβουλευτικός πρὸς τὸν δεσπότην Θεόδωρον* (PG 160, 841-66. Λάμπρου 1930, 113-135) και *Πρὸς τὸν βασιλέα Ἐμμανουήλον* (PG 160, 821-40. Λάμπρου 1926, 246-265). Πρβ. Couloubaritsis 1997, 150.

αρχές, είναι αυτά που οδηγούν το Κράτος στη σωτηρία ή την καταστροφή και αποτελούν κριτήριο για το *εὖ ἢ κακῶς πράττειν*<sup>9</sup>.

Πού θεμελιώνονται, όμως, οι νόμοι και πού ανάγεται η ανθρωπινή πράξη; Η πολιτική θεμελιώνεται στην ηθική, η ηθική στην ανθρωπολογία, και αυτή με τη σειρά της στη θεολογία. Είναι δεδομένη, εξάλλου, η σύνθετη φύση του ανθρώπου<sup>10</sup>. Όπως γνωρίζει ο καθένας (εν πάση περιπτώσει όποιος έχει μυαλό, συμπληρώνει ο Πλήθων), όλα τα ανθρώπινα εξαρτώνται από τις πεποιθήσεις μας για τους θεούς<sup>11</sup>. Γι' αυτό το ίδιο το Κράτος, στο πλήθωνειο πρόγραμμα, αναλαμβάνει και επιβάλλει την εξάσκηση των αρετών, ατομικών και κοινωνικών<sup>12</sup>. Αλλά κυρίως επιβάλλει την ορθή γνώμη για τους θεούς, και στο ατομικό και στο πολιτικό-κοινωνικό επίπεδο, θεσπίζοντας το ίδιο ειδικούς νόμους, τους τρεις καταστατικούς νόμους του: ότι το θείο είναι ένα, ότι ενδιαφέρεται για τους ανθρώπους και κυβερνά τα πάντα και ότι η διακυβέρνησή του είναι δίκαιη και ανεπηρέαστη<sup>13</sup>. Αυτή η πολιτική θρησκεία, όσο κι αν θυμίζει στον σημερινό αναγνώστη νεότερες αντιλήψεις, διαφέρει κατά το ότι δεν δηλώνει μια απλή αποδοχή της ύπαρξης Θεού ή θεών: για το (προνεωτερικό, μην ξεχνάμε) υπόδειγμα του Πλήθωνος η πίστη στους θεούς (και η θρησκεία είναι η λατρευτική εκδήλωση της πίστης αυτής) είναι αναγκαία συνθήκη για τη λειτουργία του ίδιου του κράτους.

Σ' ένα τέτοιο κράτος είναι προφανές ότι τα πάντα αναφέρονται στον θεό και ότι συγκεφαλαίωση των αρετών είναι η *θεοσέβεια*: αυτή βοηθά στην επίτευξη της αληθινής ευδαιμονίας, γιατί μας επιτρέπει να επικοινωνήσουμε με τα ανώτερα γένη, δηλαδή τα νοητά. Και, εφόσον, το ύψιστο αντικείμενο της νόησης είναι ο θεός, εύλογη παρουσιάζεται η προτεραιότητα του θεωρητικού βίου: το σπουδαιότερο έργο του ανθρώπου (όπως και των θεών) και η *μακαριώτατη ζωή* είναι η θεωρία των όντων ή, για να θυμηθούμε και τον Αριστοτέλη, η *νόησις νοήσεως*<sup>14</sup>.

Αυτά όμως είναι οι προϋποθέσεις της λειτουργίας της πολιτείας και δεν εξηγούν τον τρόπο παραγωγής της κανονιστικής της αρχής, που είναι βέβαια για τον στοχαστή του Μυστρά η αλήθεια σχετικά με τους θεούς. Βασικό εμπόδιο στην αναζήτηση αυτού του θεμελίου αποτελεί ο υποκειμενισμός των ατομικών αντιλήψεων, που διά μακρών και με μελανά χρώματα περιγράφει ο Πλήθων<sup>15</sup>. Επείγει, συνεπώς, η

9. Συμβουλευτικός 116.18-24, 129.17-20. Για την έμφαση στη σημασία των νόμων και της δικαιοσύνης βλ. *Περί ἀρετῶν* Α, 2 (Tambrun-Krasker 1987, 3 και σχόλια 49-50, 74-7). Νικολάου<sup>2</sup>1989, 110 κε.

10. Για την ανθρωπολογία του Πλήθωνος βλ., ανάμεσα σε άλλα, Μπενάκη 1974, 338-344. Bargeliotis 1979.

11. *Νόμοι* Γ, 32 (Alexandre, 130): *ἐκ τῶν περὶ θεῶν δοξῶν ἅπαντα ἤρτηται τὰ γε ἡμέτερα, ὥστε πον καὶ εὖ ἢ κακῶς πράττεσθαι.*

12. Το πρόγραμμα περιλαμβάνεται σε κεφάλαια των *Νόμων* που έχουν χαθεί, αλλά αναπτύσσεται και στο δεύτερο μέρος του *Περί ἀρετῶν* Β, 1-14 (Tambrun-Krasker 1987, 5-14 και τα σχόλια 82 κε.).

13. Συμβουλευτικός 125.3-12: *πολιτείας μὲν σπουδαίας νόμοι οὗτοί τε καὶ τοιοῦτοι ἕτεροι καὶ μείζους καὶ ἐλάττους, ὧν περὶ κεφάλαιον ἀπάντων τὰ περὶ τὴν τοῦ θεοῦ δόξαν ἠκριβῶσθαι καὶ κοινῇ καὶ ἰδίῃ.*

14. *Περί ἀρετῶν* Β, 2, 13 (Tambrun-Krasker 1987, 6.14-23, 13.10-15). Βλ. Argyropoulos 1979, 391-395. *Νόμοι* Γ, 43 (Alexandre, 246, 248).

15. *Νόμοι* Α, 1 (Alexandre, 16 κε.).

υπέρβαση της αμφισβήτησης και της ποικιλίας των αλληλοσυγκρουόμενων αντιλήψεων, γιατί ελλοχεύει ο κίνδυνος όχι τόσο του θεωρητικού σχετικισμού όσο μιας ζωής που, χωρίς ρυθμιστικούς κανόνες, θα οδηγηθεί στην αθλιότητα. Στην προοπτική αυτή δεν μπορεί να θεωρηθεί τυχαία η επίθεση του Πλήθωνος στη σοφιστική τάση της φιλοσοφίας, τόσο στη σχετικιστική όσο και στη σκεπτικιστική έκφρασή της, στο πρόσωπο του Πρωταγόρα και του Πύρρωνος<sup>16</sup>.

Η αναζήτηση (ή η παραγωγή) των κανόνων είναι έργο ενός βασικού χαρακτηριστικού του ανθρώπου, του στοχασμού και της έρευνας των ίδιων αλλά και των άλλων πραγμάτων (*ζητητικός τῶν ἑαυτοῦ – τῶν σφετέρων*). Η απεμπόλησή του θα οδηγούσε (όπως έχει οδηγήσει) στον άκρατο υποκειμενισμό ή στην τυχαιότητα των αντιλήψεων και θα σήμαινε την παραίτηση από μία ικανότητα που αντιστοιχεί στον νου, στο ανώτερο μέρος του ανθρώπου: τον *λογισμό*. Οι θεοί έκαναν τους ανθρώπους *ζητητικούς*, επομένως ο άνθρωπος δεν επαναπαύεται στα όσα του έχει προσφέρει το θείο ούτε η γνώση αποτελεί προνομιακή κατάκτηση λίγων. Όλοι οι άνθρωποι ψάχνοντας μαθαίνουν, χρησιμοποιούν θεωρητικές αρχές και σκέπτονται για τα πράγματα, φτάνουν στην αλήθεια προβαίνοντας σε ορθούς συλλογισμούς<sup>17</sup> και, καθώς δεν πείθονται παρά μόνο όταν κάνουν κτήμα τους τη γνώση με τρόπο οικείο σ' αυτούς, δεν μπορούν να παραπλανηθούν από τους σοφιστές.

Η ισχύς του λόγου ξεπερνά την άμεση βεβαίωση που μπορεί να προσφέρει η εμπειρία. Η εγκυρότητα των βιωματικών καταστάσεων (άρα και των αρχών ή των ενεργειών που θεμελιώνονται σ' αυτές) τίθεται υπό αμφισβήτηση. Η αυτοσυνείδηση λ.χ. της βίωσης μιας ανθρώπινης κατάστασης δεν μπορεί να αυτοβεβαιωθεί. Κριτήριο για την ορθότητα της πράξης αλλά ακόμη και για την αλήθεια μιας υπαρκτικής πρότασης δεν είναι ούτε η αυτοαντίληψη (δεν αρκεί *τὸ εὖ πράττειν οἶσθαι*: αυτό μπορεί να συμβεί και τους τρελούς, *τοῖς μαινομένοις*) ούτε η διυποκειμενική συγκατάθεση. Ακόμη και η τυχαία (έστω από θεϊκή τύχη) σύλληψη μιας αλήθειας δεν συνεπάγεται έγκυρη γνώμη, ακριβώς γιατί δεν είναι αποτέλεσμα μιας στοχαστικής πορείας, πορείας που όταν λείπει δεν μπορεί να επιτευχθεί ούτε η τέλεια ευδαιμονία. Σε κάθε περίπτωση απαιτείται ο *λόγος* και η *έπιστήμη* για τα πράγματα και τις θεωρητικές τους αρχές<sup>18</sup>.

Ο λόγος είναι το κριτήριο της αλήθειας, το *κράτιστόν τε καί θεϊότατον*, και έχει ως αντικείμενό του τα πάντα, και τα θεϊκά πράγματα. Αυτό σημαίνει ότι δεν υπάρχει θέση για την αποκάλυψη ως πηγής γνώσης του θείου — μια ριζική άρνηση της χριστιανικής θέσης. Ο Πλήθων προχωρά τόσο ώστε να διεκδικήσει για τον λόγο τη δικαιοδοσία να εκφέρει προτάσεις με αξιώσεις αλήθειας σχετικά με την ίδια τη φύση του υπερβατικού. Θέλοντας να μην αφήσει τυφλά σημεία στο ορθολογικό του

16. *Νόμοι* Α, 3 (Alexandre, 36-42): *Περὶ τῶν δυοῖν ἐναντίων λόγων τοῦ τε Πρωταγορείου καὶ τοῦ Πυθῶναιου*. Βλ. και Kélessidou 1984, μόνο για την αρχαία σοφιστική. Ο Πλήθων θεωρεί σοφιστὰς και τους χριστιανούς κληρικούς· αυτοί είναι οι νεώτεροι σοφιστὰι των *Νόμων* Α, 2, Γ, 43 (Alexandre, 34, 256). Τα όσα ακολουθούν ερμηνεύουν τους *Νόμους* Α, 2-3 (Alexandre, 26-42).

17. *Νόμοι* Α, 2 (Alexandre, 36): *λογισμοὶ ὀρθῶς περαινόμενοι τὰ ἀληθῆ ἐναργέστατα διδάσκουσι*.

18. *Νόμοι* Α, 3 (Alexandre, 40-2).

πρόγραμμα, απομακρύνεται από τον νεοπλατωνικό και βυζαντινό αποφατισμό του *ἀρρήτου* και *ἀκατανοήτου* θείου. Στην *Ἐξήγησιν εἰς τὰ μαγικά λόγια* αρνείται ότι μία πρακτική, η *τελετή*, μπορεί να αποτελέσει ικανοποιητικό τρόπο και μέθοδο για την πρόσβαση της ψυχής στη θεϊκή πραγματικότητα. Προσφέρει απλώς, και αντίθετα από ό,τι υποστήριζαν οι ησυχαστές για τον γνωσιολογικό ρόλο της *καρδιάς*, τη θέαση ενός συμβόλου, γιατί αφορά την άλογη και όχι την έλλογη λειτουργία της ψυχής, που είναι και η μόνη ικανή για πρόσβαση στο θείο<sup>19</sup>. Είναι οι γνωστικές δυνάμεις, τα μάτια κατά τον Πλήθωνα, που κοιτώντας προς τα πάνω και όχι προς τα μέσα θα συλλάβουν το *θεῖον βάθος*. Οι δυνάμεις αυτές, βρίσκονται στην ψυχή ως νοητικές εικόνες. Και ο άνθρωπος οφείλει να τις ενεργοποιήσει και να προχωρήσει στη γνώση του νοητού. Η φύση του θεού δεν είναι ορατή, όμως η γνώση της είναι δυνατή από τον νου. Ο θεός δεν νοείται όπως τα άλλα νοητά: αυτό δεν σημαίνει ότι εγκαταλείπεται ο νους (όπως στη μυστική παράδοση), γιατί ισχύει η αρχή «το όμοιο γνωρίζεται από το όμοιο». Επομένως στην περίπτωσή μας, ο *ἀνώτατος θεός* συλλαμβάνεται με το *ἄνθος τοῦ νοῦ* του ανθρώπου<sup>20</sup>.

Ο ορθολογισμός του Πλήθωνος, ενώ υποσκάπτει συστηματικά τις βασικές παραδοχές της βυζαντινής μεταφυσικής και κυρίως του φιντεϊσμού της, μοιάζει να προβαίνει σε μερικές παραχωρήσεις. Εφόσον ο λόγος ερευνά μόνος του, εκκινώντας από τα θεμελιώδη αξιώματα, τι χρειάζεται η αναφορά στους *σοφούς*, στους *πλείστοις καὶ βελτίονας*, οι οποίοι (όπως και οι θεοί) έχουν δώσει στους ανθρώπους τις πρώτες αρχές<sup>21</sup>; Ο Πλήθων ως κατάλληλος οδηγός θεωρεί όσους κατ' εξοχήν και περισσότερο από όλα τα πράγματα επιδιώκουν την αλήθεια, δηλαδή τους φιλοσόφους<sup>22</sup>. Η απαρίθμηση των «άριστων οδηγών», σ' Ανατολή και Δύση, ξεκινά από τον πιο παλιό, τον Ζωροάστρη, περνά από τους επτά σοφούς, κορυφώνεται στον Πυθαγόρα και τον Πλάτωνα και κλείνει με τους νεοπλατωνικούς.

Μήπως ο Πλήθων καταφεύγει πάλι σε μιαν αυθεντία; Όχι βέβαια στην αποκάλυψη όπως οι χριστιανοί αντίπαλοί του, αλλά στην αυθεντία του παρελθόντος, έστω υπό τη μορφή μιας φιλοσοφικής συμφωνίας ελλήνων, κυρίως, σοφών, η οποία αποτελεί ένα είδος εγγυητή της αλήθειας; Για την ερμηνεία της κίνησής του αυτής δεν πρέπει να ξεχνάμε τη δύναμη που είχε, τουλάχιστον έως και τον 15ο αιώνα, το επιχείρημα της παραδοσιοκρατίας<sup>23</sup>. Παράλληλα με αυτό, αποτελεί κοινό τόπο η άρνηση κάθε νεωτερισμού, ως παρέκκλισης από την αρχέγονη σοφία. Ο νεωτερισμός, για τον Πλήθωνα, είναι χαρακτηριστικό των σοφιστών<sup>24</sup> και τα αποτελέσματά του είναι εμφανή και στην ιστορία,

19. Βλ. *Ἐξήγησις εἰς τὰ μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων* (Tambrun-Krasker 1995, 13.5-7 και κυρίως τα σχόλια 110 κε.).

20. *Ἐξήγησις εἰς τὰ μαγικά λόγια* κβ', κε', κη'-λ' (Tambrun-Krasker 1995, 14.16-17, 15.10-12, 16.5-17.2). Οι αντιησυχαστικοί υπαινιγμοί στο κείμενο του Πλήθωνος είναι συχνοί· βλ. Tambrun-Krasker 1992, 168-79. Tambrun-Krasker 1995, 110 κε.

21. *Νόμοι* Α, 3 (Alexandre, 42).

22. *Νόμοι* Α, 2 (Alexandre, 28).

23. Για την αρχαιότητα ως κριτήριο αλήθειας βλ. παρακάτω, σ. 117.

24. *Νόμοι* Α, 2 (Alexandre, 32-34).

με πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα τους χριστιανούς και τη θνήσκουσα αυτοκρατορία τους<sup>25</sup>. Το τελευταίο σημείο μάς φέρνει πιο κοντά στην πρόθεση του Πλήθωνος: η κατασκευή μιας αλυσίδας που τον συνδέει με την ελληνική αρχαιότητα απαντά στους χριστιανούς που επικαλέστηκαν την αρχαιότητα της δικής τους διδασκαλίας, ενώ η αναγωγή (ή η προσκόλληση) στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία συνάδει και ουσιαστικά συμπίπτει με την αναγωγή στην ελληνική φυλή, ως βάσης του πολιτικού προγράμματος του Πλήθωνος. Γιατί, ας το έχουμε πάντα υπόψη μας, ο Πλήθων αναζητεί εγγύηση για την αλήθεια των μεταφυσικών του προτάσεων, προκειμένου να θεμελιώσει σ' αυτές την πολιτική τάξη. Και σε τελική ανάλυση, οι αρχαίοι σοφοί δεν έχουν αυθεντία μόνο ως αρχαίοι, αλλά επειδή *φρονούντες βέλτιστα*, χρησιμοποίησαν τον λόγο για να βρουν τις αλήθειες. Εξάλλου, διαβεβαιώνει ο Πλήθων, «συγχρόνως θα τα κρίνουμε όσο το δυνατόν ακριβέστερα με τον δικό μας λόγο, εξετάζοντας το καλύτερο για κάθε πράγμα»<sup>26</sup>.

### III

Με αυτόν τον σκοπό, τη μεταφυσική θεμελίωση της ιδανικής πολιτείας, ο Πλήθων συγγράφει την τελευταία περίοδο της μακράς του ζωής τούς δικούς του *Νόμους* και συγκεφαλαιώνει το πιστεύω του σε ένα «Σύμβολο» με δώδεκα άρθρα για τους θεούς, το σύμπαν και τον άνθρωπο<sup>27</sup>:

#### Θεοί

1. Οι θεοί υπάρχουν και έχουν βασιλιά τους τον Δία.
2. Οι θεοί προνοούν και για τις ανθρώπινες υποθέσεις (άλλοι απευθείας άλλοι έμμεσα), σύμφωνα με το πώς ορίζει ο Ζευς που κατευθύνει τα πάντα.
3. Οι θεοί δεν είναι αίτιοι κανενός κακού σε κανένα ον, αλλά είναι (οι κυριότεροι) αίτιοι των αγαθών.

25. Ο Σχολάριος, γνωρίζοντας ότι συμφωνούν με τον Πλήθωνα στην καταδίκη των νεωτερισμών, τον κατηγορεί ακριβώς για νεωτερισμό· βλ. Μαμαλάκη 1939, 217. Ο ίδιος ο Πλήθων στη Σύνοδο της Φεργάρας είχε υποστηρίξει ότι το ορθόδοξο δόγμα είναι υπεράνω αμφισβήτησης επειδή οι διδάσκαλοί του δεν απομακρύνθηκαν το παραμικρό από τα θεμέλια της πίστης. Τα λόγια παραδίδει ο ιστορικός της Συνόδου Συλβέστρος Συρόπουλος (Laurent 1971, 366.29-368.7).

26. *Νόμοι* A, 2 (Alexandre, 34).

27. Συνοψίζω την *Ζωροαστρείων τε και πλατωνικῶν δογμάτων συγκεφαλαίωσιν* (Alexandre, 262-68). Η επιγραφή του έργου δεν σημαίνει ότι ο Πλήθων απλώς παραθέτει αλλά δεν αποδέχεται τα όσα περιέχει, όπως υποστηρίζει ο Monfasani (1992, 48). Οι δώδεκα θέσεις συμφωνούν με τις αναπτύξεις των *Νόμων* και ο Πλήθων ανοιχτά λογαριάζει ως πηγή του τόσο τις ζωροάστρειες όσο και τις πλατωνικές διδασκαλίες. Ήδη στην εισαγωγή των *Νόμων* (Alexandre, 2) αναφέρει ότι θα εκθέσει τη δική τους μεταφυσική. Ο Σχολάριος γνωρίζει γύρω στο 1450 κάποια τμήματα των *Νόμων* και (δειχνει να) ελπίζει ότι υπάρχουν περιθώρια να μην χαθεί οριστικά για τον Χριστιανισμό ο συγγραφέας τους: ίσως γι' αυτόν τον λόγο δεν κατηγορεί (όπως αργότερα) τον Πλήθωνα ότι πιστεύει στις διδασκαλίες αυτές, αλλά εκτιμά ότι απλώς τις εκθέτει: *Πρός Πλήθωνα ἢ κατὰ Ἑλλήνων* (Aenantes, IV, 125.34).

4. Η ευμαρμένη κατευθύνεται από τον Δία αμετάτρεπτη και αμετάβλητη και όλα τελειώνουν κατά το δυνατόν άριστα. Οι θεοί πράττουν σύμφωνα με την ευμαρμένη.

#### *Σύμπαν*

5. Το σύμπαν είναι αιώνιο, χωρίς αρχή και τέλος. Δημιουργήθηκε, όπως οι δεύτεροι και οι τρίτοι θεοί που βρίσκονται σ' αυτό, από τον Δία.
6. Το σύμπαν συντίθεται από πολλά μέρη που συναρμόστηκαν σε ένα σύνολο.
7. Το σύμπαν δημιουργήθηκε από τον τέλειο Δία όσο το δυνατόν πιο τέλειο. Τίποτε δεν του λείπει και οτιδήποτε πρόσθετο θα ήταν υπερβολή.
8. Το σύμπαν διατηρεί πάντοτε το ίδιο σχήμα που του δόθηκε.

#### *Άνθρωπος*

9. Η ανθρώπινη ψυχή είναι συγγενής με τους θεούς και γι' αυτό είναι αθάνατη και αιώνια σ' αυτό το σύμπαν.
10. Η ψυχή στέλνεται από τους θεούς για να προσκολληθεί σ' ένα θνητό σώμα, κάθε φορά σε άλλο, με σκοπό την αρμονία του σύμπαντος — γιατί, αν και θνητοί, έχουμε κάτι αθάνατο, το «είδος» μας. Έτσι το σύμπαν καθεαυτό ενώνεται με τον εαυτό του.
11. Το καλό βρίσκεται μέσα μας, λόγω της συγγενείας μας με τους θεούς, και είναι ο ορθός σκοπός της ζωής.
12. Η ευδαιμονία, καθορισμένη από τους θεούς που δημιούργησαν το γένος μας, βρίσκεται στο αθάνατο μέρος μας, που είναι το κυριότερο της ανθρώπινης φύσης.

Το σύμπαν είναι αιώνιο, χωρίς αρχή και τέλος, και συντίθεται από ένα σύνολο όντων, αθάνατων ή μη, τα οποία παράγονται από μια υπερβατική αρχή. Η παραγωγή τους γίνεται, κατά φθίνουσα τάξη, σ' ένα πρώτο επίπεδο από την πρώτη αρχή, την πρώτη αιτία, η οποία είναι μία, απολύτως καθαρή, προαιώνια, και στην οποία η ουσία και η ενέργεια ταυτίζονται. Το Εν, λοιπόν, παράγει από την ουσία του τον Νου, ο οποίος είναι η δημιουργική ενέργεια. Ο Νους είναι η πρώτη πηγή των ειδών και ο ενδιάμεσος μεταξύ της υπερβατικής αρχής και της δημιουργίας. Από αυτόν απορρέει η ψυχή και το γίνεσθαι του αισθητού κόσμου, ο οποίος δημιουργείται με πρότυπο τις ιδέες.

Σ' αυτήν την αιτιακή αλυσίδα, στην οποία το αποτέλεσμα εμπεριέχεται στην αιτία, είναι υποδεέστερο και οντολογικά εξαρτώμενο, διακρίνουμε τρεις κατηγορίες και βαθμίδες της ουσίας, με διαφορετικό επίπεδο τελειότητας: η πρώτη που είναι αιώνια και ακίνητη και συνιστά τον υπερουράνιο κόσμο, η δεύτερη που είναι έγχρονη και σε αιώνια κίνηση και συνιστά τον αθάνατο ουράνιο κόσμο και η τρίτη που είναι έγχρονη και θνητή και συνιστά τον γήινο κόσμο. Όλα τα όντα εξαρτώνται

από την πρώτη αιτία, άμεσα ή έμμεσα, μια και αυτή είναι η απώτατη πηγή της κοινής ουσίας τους<sup>28</sup>.

Πρόκειται, όπως συνοπτικά φαίνεται από την παραπάνω έκθεση, για ένα επεξεργασμένο θεϊστικό φιλοσοφικό σύστημα, που χωρίς να είναι ταυτόσημο θυμίζει έντονα νεοπλατωνισμό — ο ίδιος ο Πλήθων άλλωστε ομολογεί τις οφειλές του και τις πηγές του (αν και όχι όλες)<sup>29</sup> —, αλλά ταυτόχρονα (όπως συχνά συμβαίνει με τα μεταφυσικά συστήματα) αφήνει μια παγερή εντύπωση: έννοιες, κατηγορίες, συλλογισμοί — τίποτε περισσότερο προσωπικό<sup>30</sup>.

Ας διαβάσουμε ξανά τις προτάσεις του Πλήθωνος, κάνοντας ένα μικρό παιχνίδι με τις λέξεις — το μεγάλο το αφήνουμε στους φιλοσόφους:

Αν, λοιπόν, στη θέση της λέξης «ον» βάλουμε το όνομα «Ζευς», αν αντικαταστήσουμε την «ενέργεια» με τον Ποσειδώνα, τη δύναμη με την Ήρα, την ταυτότητα με τον Απόλλωνα, τη διαφορά με την Άρτεμη και συνεχίσουμε με άλλες αφηρημένες κατηγορίες (ανθρώπινο πνεύμα, υλικά στοιχεία, χρόνος) αλλά και συγκεκριμένες (ήλιος, πλανήτες, απλανείς αστέρες, δαίμονες), τότε θα σχηματισθεί όχι μόνο το ολυμπιακό πάνθεο, αλλά —ούτε λίγο ούτε πολύ— μια εντυπωσιακή ιεραρχική κλίμακα θεοτήτων, που χωρίζονται σε τρεις βαθμίδες και σε 29 κατηγορίες<sup>31</sup>.

Στην κορυφή της ιεραρχίας μόνος του, αγέννητος, αυτοκράτωρ, προαιώνιος, βρίσκεται ο ένας και μέγιστος θεός, ο Ζευς. Είναι αυθύπαρκτος, αιτία του εαυτού του, αυτοπάτωρ (αυτογέννητος), αυτεξούσιος, η απόλυτη αγαθότητα, ο αρχηγός, δημιουργός και πατέρας των πάντων.

Έχοντας ως άμεσο πρότυπο τον εαυτό του και με τη σκέψη του γεννά από την ουσία του και χωρίς να έχει ανάγκη το θηλυκό στοιχείο, τον πρεσβύτερο και άριστο των θεών, τον Ποσειδώνα, και τα υπόλοιπα δεκαοκτώ παιδιά του (όλα χωρίς μητέρα), που αποτελούν τους υπερουράνιους θεούς της δεύτερης τάξης (πρώτη βαθμίδα ύπαρξης). Τα παιδιά χωρίζονται σε νόμιμα (οι Ολύμπιοι θεοί), που είναι άχρονα και έχουν τη δύναμη και παρήγαγαν αθάνατα όντα, και σε νόθα (οι Τιτάνες), που είναι

28. Η παραπάνω ενότητα συνοψίζει κεντρικά σημεία των αναπτύξεων των *Νόμων*. Βλ. επίσης Schultze 1874, 147 κε. Μαμαλάκης 1939, 230 κε. Masai 1956, *passim*. Μπαρτζελιώτης 1980, 39 κε. Couloubaritsis 1997. Πρβ. την τριπλή διαίρεση των όντων που ο Πλήθων δανείζεται από τον Ζωροάστρη (κατά Πλούταρχο) στην *Έξήγησιν* ε'-στ', ιβ', ιδ', κη'. λ', λβ' (Tambur-Krasker 1995, 6-7, 9, 16-17).

29. Ο Σχολάριος τον κατηγορεί ότι ενώ αναφέρει τον Πλωτίνο, τον Πορφύριο, τον Ιάμβλιχο, ακόμη και τον Πλούταρχο, αποσιωπά τον Πρόκλο. Και το κάνει σκόπιμα, γιατί ο Πρόκλος αποτελεί την πηγή των λόγων του (τον *αιτιώτατον*), από τα πολλά βιβλία του οποίου ο Πλήθων *τά βραχέα έσπερμολόγησεν*. Βλ. *Έπιστολή τη βασιλίση περι τοῦ βιβλίου τοῦ Γεμιστοῦ* (Αιντες, IV, 153.22-34), *Περί τοῦ βιβλίου τοῦ Γεμιστοῦ* (Αιντες, IV, 162.17-29). Μια πτυχή της σχέσης Πλήθωνος και Πρόκλου εξετάζει ο Νικολαου 1982.

30. Ήδη ο Masai (1956, 139, 282) έχει τονίσει την έλλειψη ρομαντισμού, στοιχείου απαραίτητου — όπως κρίνει— για να εγερθεί το θρησκευτικό αίσθημα.

31. Βλ. και τα σχήματα στον Masai (1956, 224) και τον Μπαρτζελιώτη (1980, 49). Βασίλαρος 1992. Ο Schultze (1874, 147-185) απλώς καταγράφει και μεταφράζει σχετικά χωρία των *Νόμων*, τόσο για τον Δία όσο και για τους άλλους θεούς.

έγχρονα και παράγουν μόνο θνητά όντα. Ο Ποσειδών με την Ήρα στους Ολύμπιους και ο Κρόνος με την Αφροδίτη στους Ταρτάριους θεούς είναι τα ζεύγη, όπου το μεν αρσενικό παρέχει το είδος, το δε θηλυκό την ύλη.

Στην τρίτη τάξη θεών (δεύτερη βαθμίδα ύπαρξης) περιλαμβάνονται τα τέκνα του Ποσειδώνα, που έχουν σώμα και αθάνατη ψυχή, με πρώτο τον Ήλιο, που έχει την ηγεμονία του ουρανού και, μαζί με τον Κρόνο, μετέχουν στη γένεση των θνητών. Τα θνητά όντα αποτελούν την τρίτη βαθμίδα ύπαρξης και ουσίας, με πρώτο τον άνθρωπο, που έχει αθάνατη ψυχή (προστάτης της ο Πλούτων) και θνητό σώμα (που αντιστοιχεί στην Κόρη).

Αυτή η αντιστοιχηση των θεοτήτων της μυθολογίας με οντολογικά επίπεδα και δυνάμεις δεν αποτελεί καινοτομία του Πλήθωνος, αλλά δάνειο από την τριαδική θεολογία του Πρόκλου, στην οποία διακρίνονται οι τάξεις του Ενός, των υπερβατικών θεών (επίπεδα ουσίας, ζωής και νου) και των θεών του κόσμου (υπερκόσμιων, υπερκόσμιων και εγκόσμιων, εγκόσμιων)<sup>32</sup>. Η θεογονία του Πλήθωνος αντικαθιστά το σχήμα της ιεραρχικής παραγωγής των όντων, κληρονομιά του νεοπλατωνισμού στη μεσαιωνική σκέψη, με το σχήμα της συγγένειας και το γενεαλογικό πρότυπο, χαρακτηριστικό της μυθολογικής σκέψης<sup>33</sup>.

Αυτά αναπτύσσει διά μακρών στο τελευταίο έργο του, τους *Νόμους*, το οποίο ο ίδιος ο Πλήθων άφησε ανέκδοτο —για προφανείς λόγους— και λίγα χρόνια μετά τον θάνατό του ο Γεννάδιος έκαψε —για εξίσου προφανείς λόγους<sup>34</sup>.

Όσο περιγράφουμε τη θεολογία του Πλήθωνος και προσπαθούμε να την εξηγήσουμε, τόσο τείνουμε να ξεχάσουμε ότι δεν πρόκειται για τη “μυθολογία” κάποιας ζώσας θρησκείας ούτε για μια λογοτεχνική επινόηση (που θα την αποδοκίμαζε ο ίδιος), αλλά —ουσιαστικά— για μυθολογική επένδυση φιλοσοφικών όρων, μια πλαστή μυθολογία που μαζί με το μεταφυσικό της ισοδύναμο σκοπεύει να στηρίξει μια μεγάλη υπόθεση —θα δούμε ποια. Πρόκειται για μια αρχαιοελληνικής εμπνεύσεως και ονοματολογίας πολυθεϊστική μυθολογία εν μέσω του χριστιανικού —και μάλιστα φανατικά ορθόδοξου— Βυζαντίου.

32. Η ιεραρχική κατάταξη των θεών και των αντίστοιχων δυνάμεων/στοιχείων δεν πρωτοεμφανίζεται στο *Περί της κατά Πλάτωνα θεολογίας* του Πρόκλου, αλλά υπάρχει ήδη στον Ξενοκράτη βλ. Baltes 1988, ιδίως 65, 67. Πρβ. και τα ονόματα των θεών ως αλληγορικές δηλώσεις των τεσσάρων ριζωμάτων στον Εμπεδοκλή, *Περί φύσεως*, απ. Β 6.

33. Για τη μεταφυσική και την πρακτική του μύθου στον Πλήθωνα βλ. τη μελέτη του Couloubaritsis 1997 πρβ. Couloubaritsis 1998, 1291-1307.

34. Δεν ενδιαφέρει εδώ το ζήτημα της ακριβούς χρονολόγησης των *Νόμων*, ούτε αν γράφτηκαν πριν (Blum 1988. Schultze 1874, 55 κε.) ή μετά (Νικολάου 1971, 305) το ταξίδι στην Ιταλία. Δέχομαι την άποψη (Woodhouse 1986, 320) ότι τα τρία βιβλία δεν γράφτηκαν μαζί, αλλά αποτελούν προϊόν μακρόχρονης εργασίας, ασφαλώς από τη δεκαετία του 1430 (κατά τον Masai 1956, η συγγραφή άρχισε γύρω στο 1425). Ένα μέρος του έργου και πιθανότατα μερικές από τις ιδέες που επεξεργαζόταν κατά τη διάρκεια της συγγραφής του ο Πλήθων ήταν γνωστά σε έναν μικρό κύκλο πιστών μαθητών του, αλλά και στον Σχολάριο. Ο Monfasani (1992) προσπάθησε να ανατρέψει την κοινώς αποδεκτή θέση ότι οι *Νόμοι* αποτελούν το μεγάλο έργο του Πλήθωνος και έδειξε, νομίζω πειστικά, ότι τελικά έχει χαθεί ένα μικρότερο μέρος από όσο συνήθως πιστεύουμε και ότι, εν πάση περιπτώσει, είμαστε σε θέση να συμπληρώσουμε κάπως ικανοποιητικά τα κενά.

## IV

Τίθεται αμέσως το ερώτημα: Γιατί ο Πλήθων δεν αρκέστηκε στο φιλοσοφικό του σύστημα, το οποίο διαμόρφωσε με κύριο σημείο αναφοράς την πλατωνική παράδοση (τον ίδιο τον Πλάτωνα και τους νεοπλατωνικούς Πλωτίνιο, Πορφύριο, Ιάμβλιχο και Πρόκλο) και με συνομιλητές του τον Αριστοτέλη, την ανατολική σοφία και τους Λατίνους και άραβες φιλοσόφους του Μεσαίωνα; Κανείς δεν θα τον κατηγορούσε ως πολυθεϊστή, ίσως τον θεωρούσαν και χριστιανό<sup>35</sup>, αν έμενε στην αυστηρά εννοιολογική (αλλά ανοιχτή σε ερμηνείες) γλώσσα της φιλοσοφίας και δεν μιλούσε για «θεούς» αλλά για το «θείον». Αυτό άλλωστε είχε πράξει σε προγενέστερα έργα του, στα οποία σχεδόν τίποτε δεν προοιωνίζε αυτές τις αναπτύξεις<sup>36</sup>.

Κατά τη διάρκεια της ζωής του ο Πλήθων δεν έδωσε πολλές αφορμές να πιστέψουν ότι δεν ήταν χριστιανός — και ίσως πράγματι να ήταν έως κάποια στιγμή, με τον τρόπο που μπορεί να είναι ένας φιλόσοφος. Με τη σημαντική εξαίρεση του Σχολάριου, πολλοί σύγχρονοί του (αλλά και νεότεροι μελετητές) τον θεώρησαν χριστιανό, κάτι όχι παράλογο αν σκεφτεί κανείς ότι εκπροσώπησε την Ορθόδοξη Εκκλησία στη Σύνοδο της Φερράρας-Φλωρεντίας (υποστηρίζοντας τη θέση της για την εκπόρευση του αγίου πνεύματος) ή ότι αναφέρθηκε σε κείμενά του στις «δικές μας θέσεις», εννοώντας τις ορθόδοξες. Ωστόσο η υποστήριξη των ορθόδοξων θέσεων και η

35. Στους λόγους τους για τον Πλήθωνα, ο Ιερώνυμος Χαριτώνιμος και ο μοναχός Γρηγόριος, με τη συνηθισμένη υπερβολή των Βυζαντινών αλλά και την αναπόφευκτη εξιδανίκευση των επικηδείων, όχι απλώς δεν αφήνουν καμία υποψία για τον παγανισμό του, αλλά τον συγκρίνουν με τους μεγάλους χριστιανούς Πατέρες(!): *Ἦμνῳδία τῶ σοφωτάτῳ διδασκάλῳ κυρίῳ Γεωργίῳ τῶ Γεμιστῶ καὶ Μονῳδία τῶ σοφῶ διδασκάλῳ Γεωργίῳ τῶ Γεμιστῶ* (PG 160, 805-20, Alexandre 1858, 375-403).

Μόνον ο Σχολάριος, με ένα είδος έμφυτης καχυποψίας, φαίνεται να υποπτευόταν πάντοτε ότι ο Πλήθων έκρυβε τις πεποιθήσεις του (Woodhouse 1986, 45-47). Γράφει εναντίον των *αὐτοματιστῶν*, φοβούμενος τον ντετερμινισμό του Πλήθωνος, χωρίς όμως να τον αναφέρει ονομαστικά. Χαρακτηριστική είναι η αμφίθυμη στάση του Σχολάριου στο σύντομο *Πρὸς Πλήθωνα ἢ κατὰ Ἑλλήνων*, που απευθύνει το 1450 στον ίδιο τον Πλήθωνα (*Ἄντιγρ*, IV, 118-151) βλ. και Μαμαλάκης 1939, 205 κε. Για τη μετέπειτα στάση του Σχολάριου, και τη δικαιολόγηση της καύσης των Νόμων, βλ. τα μικρά κείμενα (1454-56) *Ἐπιστολή τῆ βασιλείσσης περὶ τοῦ βιβλίου τοῦ Γεμιστοῦ*, *Περὶ τοῦ βιβλίου τοῦ Γεμιστοῦ*, *Κατὰ ἀθέων* (*Ἄντιγρ*, IV, 151-89).

Παλιότερα οι (χριστιανοί) εκδότες του υπερασπίζονταν τον Πλήθωνα από την κατηγορία για παγανισμό και μόλις μετά την έκδοση των *Νόμων* άλλαξαν σταδιακά θέση. Βλ. Woodhouse 1986, 378. Monfasani 1992, 47 κε. Πιο πρόσφατα ο Hankins (1991, 197 κε.), υποστήριξε ότι ο Πλήθων παρέμεινε χριστιανός, αξιολογώντας ως προκατειλημμένες τις πηγές που τον κατηγορούν ως «παγανιστή». Η νεότερη έρευνα είναι πιο διστακτική στο να ονομάσει «παγανιστές» τους αναγεννησιακούς στοχαστές, σε βαθμό που ελάχιστοι πλέον να θεωρούνται τέτοιοι — πάντως ο Πλήθων είναι αναμφισβήτητα ένας από αυτούς. Ο Kristeller (1959, 5 12) αμφιβάλλει ακόμη και για τον παγανισμό του Πλήθωνος.

36. Στον *Συμβουλευτικό* 125.5-13, μιλά για *θεῖον*. Η επηρεασμένη και από τον στωικισμό θεωρία των αρετών, που εκτίθεται στο *Περὶ ἀρετῶν* (γραμμένο στη διάρκεια της Συνόδου της Φερράρας το 1438, αν δεχθούμε την εύλογη υπόθεση του Woodhouse), θεωρήθηκε χριστιανική βλ. Woodhouse 1986, 179. Tambun-Krasker 1987, xli. Παρόμοια η αναφορά σε *κρείττονα γένη* παραπέμπει στους κατώτερους θεούς των *Νόμων* και στη θεολογική ορολογία του Πρόκλου, αλλά μπορεί να εκληφθεί και ως δήλωση των αγγέλων βλ. *Ἐπιτάφιος ἐπὶ τῆ βασιλείσσης Ἑλένη* (PG 160, 953C).

αντίθεση προς τους Λατίνους από τον Πλήθωνα δεν σημαίνει κατ' ανάγκην (πλήρη) αποδοχή των πρώτων· ίσως εντάσσεται στην πολεμική του προς τη χριστιανική θρησκεία εν γένει — αν, βέβαια, ο Πλήθων είχε διαμορφώσει την αντιχριστιανική του στάση πριν από τη Σύνοδο, ή κατά τις ατέρμονες και άγονες συνεδρίες της. Θα είχε λόγους ο Πλήθων να είναι υπέρ της ενώσεως (άρα και της πιθανής ενδυναμώσεως) των δύο μερών του βασιικού του — και διχασμένου — αντιπάλου<sup>37</sup>;

Σε κείμενά του, παλαιότερα από τους *Νόμους*, μιλά για το υπέρτατο ον, τον δημιουργό του κόσμου, και ο κάθε βυζαντινός καταλαβαίνει αυτό που θέλει, δηλαδή τον χριστιανικό θεό. Χαρακτηριστική είναι η «Ευχή προς τον ένα θεό»<sup>38</sup>:

*Θεέ, γεννήτορα των πάντων, υπέρτατε των πάντων, έξοχε, παμμέγιστε βασιλέα, ύψιστε, πανοικτίρμονα, φιλόανθρωπε και φιλόστοργε, πόσο ανεξιχνίαστο, πόσο ανεξερεύνητο και ανείπωτο είναι το πέλαγος της αγαθότητάς σου, η άπειρη φιλανθρωπία σου.*

*Σε παρακαλώ, ουράνιε βασιλέα, εσύ που είσαι η ίδια η αγαθότητα και η αλήθεια, η ουσία της ύπαρξης και η ζωή των όντων, χάρισέ μου αυτήν την ημέρα, αυτόν τον μήνα, αυτόν τον χρόνο στον οποίο μπήκα, χωρίς πειρασμούς, χωρίς αρρώστιες, αναμάρτητο, υγιή και καλοδεχούμενο — και δώσε μου να περάσω το υπόλοιπο της ζωής μου καλά και αγαπητά σε σένα.*

*Κάνε με να θυμάμαι και να πράττω όσα πρέπει και να αποφεύγω όσα δεν πρέπει, ώστε να σου είμαι ευάρεστος στη μάθηση, στον λόγο και στο έργο και σ' όλη τη διαγωγή μου στη ζωή, τραγουδώντας και υμνώντας, ευχαριστώντας και μεγαλύνοντας εσένα, τον μόνο και αληθινό μας κύριο.*

*Θεέ, αιτία όλων των αγαθών, ευδόκησε να προχωρήσω στη θεϊκή σου γνώση και να σκέφτομαι και να πράττω ορθά σ' αυτήν τη ζωή.*

Ο θεός αυτός μπορεί να είναι ο χριστιανικός ή ο Ζευς — τίποτε δεν φαίνεται να προδίδει κάποια προτίμηση. Ωστόσο, ακριβώς αυτή η ουδετερότητα του κειμένου σημαίνει ότι ταιριάζει σε οποιαδήποτε μονοθεϊστική θρησκεία και, συνδυασμένη με την έλλειψη ονομαστικής αναφοράς στον Χριστό, καθιστά τον ύμνο τελικά μη χριστιανικό.

Τα μη- ή και αντι-χριστιανικά στοιχεία στα κείμενα και στη στάση του Πλήθωνος υπάρχουν, λιγότερο ή περισσότερο συγκαλυμμένα. Για όσους, όπως ο Σχολάριος, εξήγησαν αναδρομικά τον Πλήθωνα, το σχέδιο της νέας θρησκείας των *Νόμων* είχε συλληφθεί πριν από το ταξίδι στην Ιταλία το 1438· εξ ου και η κατηγορία ενα-

37. Για την παρουσία του και τη στάση του βλ. τις ελάχιστες αναφορές στα πρακτικά της Συνόδου: Gill 1953, 1: 36, 88. Περισσότερα στον Συρόπουλο, Laurent 1971, *passim*. Βλ., ακόμη, Gill 1962, *passim*. Μαμαλάκης 1939, 84 κε., 115, 130 κε. Zakythinos <sup>2</sup>1975, 326. Πρβ. *Μονοψία επί τη άουδίμφ βασιλίδι Κλεόπη* (Λάμπροσ 1930, 161-75, 167.13-14, 168.8-10). Ήδη ο Τατάκης (1977 [1949], 264) είχε σημειώσει ορθά τον πολιτικό χαρακτήρα της αντίθεσης του Πλήθωνος προς το Βατικανό.

38. *Alexandre*, 273-4· ο εκδότης (vii) το θεωρεί χριστιανική και ορθόδοξη προσευχή.

ντίον του για υποκρισία, κάτι που δεν ταιριάζει με τα όσα όλοι, εχθροί και φίλοι, παραδέχονται για την προσωπικότητα του Πλήθωνος<sup>39</sup>.

Υπάρχουν αρκετοί λόγοι εξωτερικοί (είδαμε μερικούς όταν περιγράψαμε το ιστορικό πλαίσιο) που θα έκαναν τον Πλήθωνα να δικαιολογήσει την απαξίωση του Χριστιανισμού ως πιθανού συνεκτικού ιδεολογικού ιστού μιας ελληνικής πολιτείας. Η απογοήτευσή του από τις ενδοχριστιανικές διαμάχες και η αδυναμία αποτελεσματικής άμυνας απέναντι στις τουρκικές δυνάμεις στην Πελοπόννησο είναι κάποια σημαίνοντα γεγονότα. Αυτό όμως που παρουσιάζει ενδιαφέρον φιλοσοφικό δεν είναι αν η μεταστροφή τοποθετείται κατά τη διάρκεια της Συνόδου Φερράρας-Φλωρεντίας ή μετά την επιστροφή στον Μυστρά. Ενδιαφέρον παρουσιάζει η εσωτερική αναγκαιότητα της μεταστροφής του.

Οι εκτενείς και άκαρπες συζητήσεις στη Φλωρεντία για το τριαδικό δόγμα<sup>40</sup> ασφαλώς επιβεβαίωσαν στα μάτια του Πλήθωνος το αδιέξοδο της χριστιανικής μεταφυσικής και την αδυναμία της να ερευνήσει ορθολογικά τις σχέσεις των τριών προσώπων της θεότητας. Ταυτόχρονα, η προβληματικότητα των σχέσεων αυτών κατέστησε φανερή τη δυσκολία εφαρμογής της λογικής και ορισμένες αντιφάσεις στον πυρήνα του δόγματος: πώς μπορεί να διατηρηθεί η ταυτότητα ουσίας ταυτόχρονα με τη διαφορά των ενεργειών; Ή, με θεολογικούς όρους, πώς ενώ υφίσταται διαφορά στα υποστατικά ιδιώματα των τριών προσώπων της θεότητας (με έμφαση στην εκπόρευση, λόγω *filioque*), υπάρχει ομοουσιότητα — αδιαίρετη φύση και ασύγχυτες υποστάσεις; Αν ισχύει το αξίωμα ότι η διαφορά των ενεργειών σημαίνει διαφορά ουσίας (*ὧν μὲν αἱ δυνάμεις διάφοροι, καὶ αὐτὰ ἂν εἴη ταῖς οὐσίαις διάφορα*), τότε το χριστιανικό πρόβλημα λύνεται διακρίνοντας αναγκαστικά τα τρία πρόσωπα και θεωρώντας τα χωριστές οντότητες. Πρόκειται για ένα αξίωμα, όπως χαρακτηριστικά λέει ο Πλήθων, *τῆ μὲν Ἑλληνικῇ θεολογίᾳ καὶ μάλα φίλιον, τῆ δὲ Ἐκκλησίᾳ πολεμώτατον*<sup>41</sup>. Η εφαρμογή του όμως δεν συμβιβάζεται με τη διάκριση υπαρκτικής αιτίας και αιτιατού, αλλά και με την απλότητα, ως θεμελιώδες οντολογικό γνώρισμα του θεού. Προφανώς η προτίμηση του Πλήθωνος στρέφεται πλέον στην ελληνική φιλοσοφία και στην παραγωγή με βάση τις αρχές της μιας ορθολογικής μεταφυσικής, που κύριο αντικείμενό της έχει τον έναν ὕψιστο θεό, τον Δία.

39. Woodhouse 1986, 177. Zakythinios <sup>2</sup>1975, 371. Εξάλλου και ο Σχολάριος στην τελευταία του επιστολή προς τον Πλήθωνα (1450) τον συγχαίρει για την υπεράσπιση του ορθόδοξου δόγματος και μόνο έμμεσα διατυπώνει τις υποψίες του: *Πρὸς Πλήθωνα ἐπὶ τῆ πρὸς τὸ ὑπὲρ Λατίνων βιβλίον αὐτοῦ ἀπαντήσῃ ἢ κατὰ Ἑλλήνων* (*Ἄντιπες*, IV, 118-151).

40. Περιλαμβάνονται στις *συνελεύσεις/sesiones* της Συνόδου: Gill 1953, 2· περίληψη στον Μαμαλάκη 1939, 130 κε. Woodhouse 1986, 136 κε., 171 κε.

41. Βλ. το σύντομο αλλά σημαντικό *Πρὸς τὸ ὑπὲρ τοῦ λατινικοῦ δόγματος βιβλίον* (PG 160, 975-80. Alexandre 1858, 300-11). Μαμαλάκης 1939, 205 κε. Woodhouse 1986, 273 κε. Το κείμενο σχολίασαν από διαφορετική σκοπιά, ο Σχολάριος (βλ. παραπάνω υποσημ. 38) και ο Βησσαρίων· βλ. Monfasani 1994.

## V

Ας εξετάσουμε, τώρα, τι κερδίζει ο Πλήθων τοποθετώντας τον Δία στη θέση του χριστιανικού θεού και επαναφέροντας την πληθώρα των θεοτήτων, που —δεν χρειάζεται να αποδειχθεί— ελάχιστα μοιάζουν με τις αντίστοιχες αρχαιοελληνικές, εκτός βεβαίως από το όνομα. Ειδικά ως προς τον Δία, ο Πλήθων ξεπερνά εύκολα τις δύο παλαιές αλλά βασικές κατηγορίες των χριστιανών εναντίον του (α) για ανηθικότητα και (β) για υποταγή στην ειμαρμένη.

(α) Η ανηθικότητα του Δία (αλλά και των άλλων θεών), όπως με τόσο ζωηρά χρώματα παρουσιάζεται στην αρχαία ελληνική γραμματεία και τους σχετικούς μύθους, αποτέλεσε ένα συχνό και φαινομενικά ακλόνητο επιχείρημα των πρώτων χριστιανών κατά των εθνικών. Δεν φαίνεται όμως να κλόνισε τους εθνικούς (τουλάχιστον τους λόγιους), γι' αυτό μάλλον εγκαταλείφθηκε από τους χριστιανούς. Ήταν εύκολο να παρακαμφθεί με τη χρήση της αλληγορικής μεθόδου για την ερμηνεία των ελληνικών μύθων, μιας μεθόδου που αποδέχθηκαν και χρησιμοποίησαν και μερικοί χριστιανοί Πατέρες για την ερμηνεία λ.χ. της *Παλαιᾶς Διαθήκης* (ακόμη και ορισμένων ηθικά εξίσου επίμεπτων χωρίων της). Ο Πλήθων δεν επικαλείται, ωστόσο, την αλληγορία, με την οποία βυζαντινοί όπως ο Ψελλός και ο Ευστάθιος Θεσσαλονίκης ερμήνευσαν αρχαίους ελληνικούς μύθους. Εξάλλου η δική του σύλληψη για τον Δία διαφέρει τόσο από τις αρχαιοελληνικές διηγήσεις όσο και από τις χριστιανικές οικειοποιήσεις τους, που θέλουν τον Δία ακόμη και εικόνα του Χριστού<sup>42</sup>. Με ένα κατηγορητήριο γνωστό στην ιστορία της φιλοσοφίας, απορριπτει εξ αρχής τους ποιητές ως *οὐκ ἀξιούς ἐξηγητὰς* της αληθινής διδασκαλίας και τις ιστορίες τους ως ψευδή επινοήματα, ένα είδος διαστροφής<sup>43</sup>.

(β) Επιπλέον, προτείνει έναν Δία χωρίς κάποια ανθρώπινη ιδιότητα (ακόμη και η πατρότητά του θυμίζει απλώς την αντίστοιχη ανθρώπινη), ισχυρότερο από τον παραδοσιακό της μυθολογίας και της αρχαίας θρησκείας, έναν Δία που καθορίζει τα πάντα, και την ειμαρμένη. Τίποτε δεν αλλάζει, τίποτε δεν παρεκκλίνει από αυτά που *ἔπαξ ὑπὸ Διὸς τε ἐγνωσμένοις ἐξ αἰῶνος, καὶ εἰμαρμένη δεδεμένοις*<sup>44</sup>. Στο αυστηρό αιτιοκρατικό και ταυτόχρονα αισιδόδοξο σύστημα του Πλήθωνος ο Δίας ταυτίζεται ουσιαστικά με την αναγκαιότητα, την *πρεσβυτάτην ἀνάγκην*<sup>45</sup>.

42. Μια μικρή αναφορά γίνεται στο λήμμα Kazhdan και Cutler 1991.

43. *Νόμοι* εισαγωγή (Alexandre, 2)· A, 2 (28, 34)· Γ, 3 2 (130). Ο Πλήθων αναφέρεται και στην επεικειή στάση των αρχαίων ελλήνων απέναντι στους ποιητές τους, παρά τα όσα γράφουν για τους θεούς, και την αποδίδει στο ότι οι ποιητές *καταδύονται ἐς τὰς ὑπονοίας* (αλληγορίες): *Πρὸς τὰς Σχολαρίων ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις* 21 (Maltese 1988, 18.17-19. Lagarde 1989, 420.11-13).

44. *Νόμοι* B, 6 (Alexandre, 70).

45. Έχει υποστηριχθεί, και μάλιστα έχει περάσει σε γενικές ιστορίες, η άποψη ότι ο Ζεὺς του Πλήθωνος υποτάσσεται στην άτρεπτη ειμαρμένη. Βλ. λ.χ. Δώδου 1987, 151. Brisson <sup>2</sup>1998, 770.

Αυτή η ερμηνεία παραβλέπει τις ρητές θέσεις του Πλήθωνος στο *Περὶ εἰμαρμένης των Νόμων* B, 6 (Alexandre, 64-78): *τὰ μέλλοντα ἅπαντα [...] ὑφ' ἐνὶ τῶν πάντων βασιλεῖ Διὶ ταττόμενά τε καὶ ὀριζόμενα. Ἦός εἰ καὶ μὴ ὄρισται μόνος τῶν πάντων [...] καὶ τὴν μεγίστην πασῶν ἀνάγκην καὶ κρατίστην αὐτός ἐστιν*

Γιατί, λοιπόν, ο Δίας; Πρώτα στο φιλοσοφικό επίπεδο: η πολυθεΐα αποτελεί τη θρησκευτική λύση του προβλήματος του ενός και των πολλών<sup>46</sup>, στην ιεράρχηση των ενδιάμεσων μεταξύ του υπερουσίσιου Ενός και του μεθόριου ανθρώπου. Όταν συνδυαστεί με μιαν αισιόδοξη αιτιοκρατία λύνει το πρόβλημα της ύπαρξης του κακού στον κόσμο. Ωστόσο, δεχόμενη ως θεϊκό ό,τι υπερβαίνει τον άνθρωπο, οδηγεί στην αναρχία, αν παραμείνει ένα κατώτερο είδος μυθολογίζουσας θεολογίας. Γι' αυτό ο Πλήθων υιοθετεί τον ιεραρχημένο πλουραλισμό της νεοπλατωνικής θεολογίας, όπου — όπως είδαμε — οι διαβαθμίσεις της κοσμικής πραγματικότητας εξαρτώνται από και αντιστοιχούν στις προδιατεταγμένες γενεαλογικές σχέσεις των θεών. Στη χρήση της αρχαιοελληνικής μυθολογίας προχωρεί ένα βήμα πέρα από τους άλλους βυζαντινούς ερμηνευτές, ακριβώς γιατί δεν δεσμεύεται από κάποιο πρόγραμμα εναρμόνισης ή ένταξης της σε χριστιανικό πλαίσιο. Ενώ ο Ψελλός λ.χ. αντικαθιστά τα ονόματα των θεών με χριστιανικά (χερουβίμ, άγγελι), εκχριστιανίζοντας τους μύθους<sup>47</sup>, ο Πλήθων, αρνούμενος την κρατούσα θρησκεία, επιδιώκει να αποχριστιανοποιήσει τις έννοιες, δίνοντάς τους παγανιστικά ονόματα. Όταν χρησιμοποιεί το όνομα του Δία, για να δηλώσει τον υπέρτατο θεό, τον αναβαθμίζει και απομακρύνεται (και σ' αυτό το σημείο) από την άστερη νεοπλατωνική παράδοση: ο Πλωτίνος λ.χ. είχε τρίτο στην ιεραρχία τον Δία (μετά τον Ουρανό και τον Κρόνο), ενώ ο Πρόκλος τοποθετούσε όλους τους παραδοσιακούς θεούς σε επίπεδο κατώτερο από τις ενάδες και τους νοητούς θεούς<sup>48</sup>. Η φιλοσοφία, επομένως, αναγνωρίζει τα ονόματα των θεών και τα χρησιμοποιεί: προσωποποιεί τις ιδέες, γιατί δεν θα ήταν εύκολο στους πολλούς να καταλαβαίνουν και να μιλούν με συλλογισμούς και επιχειρήματα<sup>49</sup>.

Η τελευταία παρατήρηση μάς φέρνει στο θρησκευτικό επίπεδο, στο οποίο επιλέγει ο Πλήθων να αναφερθεί και να συγκρουστεί. Γιατί το θρησκευτικό; Πρώτον, γιατί — όπως είπαμε — η (θρησκευτική) ιδεολογία είναι για τον Πλήθωνα το θεμέλιο της Πολιτείας και η αιτία προκοπής ή παρακμής της — παράδειγμα η βυζαντινή αυτοκρατορία. Η (αρχαία) ελληνική θεολογία και θρησκεία προσφέρει την ιδεολογική ενότητα του Κράτους και την αναγκαία συνοχή για μια εθνικού τύπου αναγέννηση. Ο πολιτικός μύθος είναι άρρηκτα συνυφασμένος με τον θρησκευτικό, ακριβώς επειδή η έννοια του έθνους που εισάγει ο Πλήθων εμπεριέχει όλα αυτά τα στοιχεία<sup>50</sup>.

ὁ κεκτημένος (Alexandre, 66). Επίσης, έρχεται σε αντίθεση με το αξίωμα για την παντοδυναμία του θεού και τη φύση του, που ταυτίζεται με την αρχή της απόλυτης κοσμικής τάξης, την αιτιακή σύνδεση των πραγμάτων. Βλ. Masai 1956, 187-200. Bargeliotēs 1975, με παλαιότερη βιβλιογραφία. Μπενάκης 1979, 369.

Για την ειμαρμένη, εκτός από το κείμενο των *Νόμων: Έξηγησις εις τὰ μαγικά λόγια* δ' (Tamburini-Krasker 1995, 6 και σχόλια 66-7, 69). *Πρὸς τὰς Σχολαρίων ἀντιλήψεις* 31 (Maltese 1988, 42.20-46.23. Lagarde 1989, 491-500). Tardieu 1987, 157. Τέλος, βλ. την ευρύτερη μελέτη του Μπενάκη (1996), όπου αναφέρονται και τα αντιρρητικά στον Πλήθωνα έργα.

46. Βλ. Dedes 1986, 373.

47. Βλ. Brisson 1996, 164-167.

48. Couloubaritsis 1997, 136.

49. *Νόμοι* A, 32, για τα ονόματα (Alexandre, 130Z βλ. και lxviii). Δέδες 1976, 437-438. Masai 1956, 139.

50. Βλ. την ανάλυση της έννοιας από τον Peritore 1977, 173 κε.

Δεύτερον, γιατί η θεολογία μπορεί να αποτελέσει το όχημα της φιλοσοφίας: «στο σπίτι φιλοσοφώ και έξω φιλομυθώ», όπως έλεγε ο Συνέσιος Κυρήνης αιώνες πριν<sup>51</sup>. Κατά παραχώρηση του ελιτιστή Πλήθωνος<sup>52</sup>, η λαϊκή θρησκεία είναι μια απλούστευση και εκλαϊκευση της πληθωνικής μεταφυσικής, ένας (νεο)πλατωνισμός για τις μάζες. Αν όμως ο Νίτσε έδινε αυτόν ακριβώς τον χαρακτηρισμό στον Χριστιανισμό, ο Πλήθων —εξίσου σκληρός κριτικός του Χριστιανισμού<sup>53</sup>— θέλει να αποκαθαίρει τον πλατωνισμό από χριστιανικές προσμίξεις (δηλαδή τις ερμηνείες που μεσολάβησαν), θέλει να κάνει και πάλι ξεκάθαρο το πώς οι θεότητες ανάγονται σε γενικές φιλοσοφικές έννοιες από τις οποίες ο Ελληνισμός απομακρύνθηκε εξαιτίας της μεσολάβησης του Χριστιανισμού.

## VI

Γιατί, τώρα, η θρησκεία αυτή πρέπει να είναι ή να θυμίζει την αρχαία ελληνική θρησκεία; Εδώ αγγίζουμε ένα ευαίσθητο σημείο του πληθωνικού φιλοσοφικού και πολιτικού προγράμματος.

Μια πρώτη απάντηση είναι ότι οι Έλληνες του Μεσαίωνα, σ' όλη τη διάρκεια της βυζαντινής αυτοκρατορίας, διατήρησαν μια συνεχή — παρότι συχνά ιδιόμορφη — αναφορά στην αρχαιότητα. Η αρχαιογνωσία και η αίσθηση πολιτισμικής συνέχειας με το ελληνικό παρελθόν, άλλοτε υποβαθμίστηκε άλλοτε τονίστηκε, πάντως ήταν φανερή σε όλα τα επίπεδα της βυζαντινής κοινωνίας και σκέψης. Επομένως, είτε επειδή η φυγή προς τα πίσω παρέχει ψυχολογική ασφάλεια σ' έναν κλυδωνιζόμενο κόσμο είτε επειδή ο κλασικισμός θεωρήθηκε ακίνδυνος<sup>54</sup>, υπήρχαν πολλοί ενθουσιώδεις θαυμαστές της αρχαιότητας που θα έβλεπαν με καλό μάτι την αρχαιολατρία του Πλήθωνος.

Ωστόσο, η πληθωνική πρόταση ξεπερνά τα εσκεμμένα. Δεν καταφεύγει στην ένδοξη αρχαιότητα για να αποφύγει τις δυσκολίες του παρόντος και τις αβεβαιότητες του μέλλοντος. Προβάλλει ως ορθό κριτήριο για την επιλογή της αλήθειας σχετικά με τους θεούς την αρχαιότητα της πίστης: όσο παλαιότερη τόσο αυθεντικότερη. Με αυτό το κριτήριο ο Χριστιανισμός χάνει το παιχνίδι, καθώς αποτελεί μια νεωτεριστική παρένθεση που πρέπει να κλείσει. Επανόρθωση σημαίνει επιστροφή: στα ορφικά και πυθαγόρεια δόγματα, στον Ζωροάστρη, στον Πλάτωνα.

Ο Πλήθων επικαλείται εναντίον του Χριστιανισμού ένα επιχείρημα, το οποίο οι

51. Και εύστοχα θυμίζει ο Δέδες 1976, 439.

52. Χαρακτηριστικές είναι οι παρατηρήσεις του για το δημοκρατικό πολίτευμα στον *Συμβουλευτικό* 118.24-119.19.

53. Ο Sherrard (1975) εύστοχα εντάσσει τον Πλήθωνα στη χορεία των νεότερων κριτικών του Χριστιανισμού με κατάληξη τον Νίτσε.

54. Για τη χρήση της αρχαιότητας στο Βυζάντιο βλ., ανάμεσα στα άλλα: Γλύκατζη-Αρβελέρ 1977, 140. Beck 1990. Kazhdan και Epstein 1997, 216-7. Mullett και Scott (επιμ.) 1981.

ίδιοι οι χριστιανοί είχαν αποδεχθεί από πολύ νωρίς και είχαν χρησιμοποιήσει στους πρώτους αιώνες εναντίον της αρχαίας σκέψης. Οι Πατέρες είχαν εκμεταλλευτεί από τη συζήτηση για την καταγωγή της αρχαίας φιλοσοφίας την ιδέα ότι αποτελεί δάνειο από άλλους πολιτισμούς και, παίρνοντας κατά γράμμα διάφορες επισφαλείς μαρτυρίες (όπως ορισμένοι σύγχρονοι αφροκεντριστές) και προσαρμόζοντάς τες στα νέα δεδομένα, υποστήριξαν τη θεωρία της λογοκλοπής των εβραϊκών ιδεών από την αρχαία ελληνική φιλοσοφία και την εξάρτηση της τελευταίας από την *Παλαιά Διαθήκη*<sup>55</sup>.

Ο Πλήθων δεν είναι λιγότερο οπαδός της παραδοσιαρχίας από τους συγχρόνους του χριστιανούς<sup>56</sup>. Ως τέτοιος τους αντιμετωπίζει, χωρίς να το λέει, για να ανατρέψει το επιχείρημά τους ότι ο Πλάτων και ο Πυθαγόρας ήταν πνευματικοί κληρονόμοι του Μωυσή. Κάνει ένα βήμα πίσω από την ιστορία του Χριστιανισμού και, όπως ο Κέλσος στον *Άληθη λόγο*, βρίσκει το απώτερο φιλοσοφικό παρελθόν όχι στον Μωυσή αλλά, στους αρχαίους σοφούς σε Ανατολή και Δύση.

Με τον τρόπο αυτό, ο Πλήθων βρίσκει ένα είδος βίβλου της ιδιόμορφης *έλλη-νικῆς* θρησκείας του και συνθέτει μια προϊστορία των βασικών στιγμών της φιλοσοφίας: Ο *παλαιότατος* ήταν ο Ζωροάστρης, τις διδασκαλίες του οποίου αποδέχθηκαν οι αιγύπτιοι ιερείς και ο Πυθαγόρας, ο οποίος συναναστράφηκε με μάγους μαθητές του Ζωροάστρη. Με ενδιάμεσους τους Πυθαγορείους, ο Πλάτων *ἐφιλοσόφησε οὐκ ἰδίαν ἑαυτοῦ σοφίαν*, αλλά του Ζωροάστρη. Επαρκής απόδειξη για τον Πλήθωνα είναι η συμφωνία των διδασκαλιών του Ζωροάστρη με του Πλάτωνος<sup>57</sup>. Γι' αυτό και, εκτός από πλατωνικές απόψεις, σχολίασε και τα *Μαγικά λόγια*, κείμενο ιδιαίτερα αγαπητό στον νεοπλατωνισμό αλλά και στον Ψελλό, τον οποίο ο Πλήθων έχει ως αποκλειστική πηγή, αλλά και από τον οποίο διαφοροποιείται κατά τον σχολιασμό<sup>58</sup>. Εξάλλου, και παρά τον τίτλο τους, τα *Μαγικά λόγια* επιτρέπουν τη θεμελίωση μιας καταφατικής θεολογίας (και μεταφυσικής), αντίθετης προς την αποφατική κατεύθυνση που από τους νεοπλατωνικούς, μέσω και του ψευδο-Διονυσίου Αρεοπαγίτη, έφτασε ως τους ησυχαστές.

Η αναγωγή του Πλήθωνος δεν γίνεται μόνο στο φιλοσοφικό παρελθόν, αλλά και στο φυλετικό. Τα δόγματα που πρέπει να επιβληθούν δεν είναι μόνο τα αρχαιό-

55. Βλ., αντί άλλων, Lilla 1971, 9 κε. Whittaker 1984, μελέτη VII. Edwards 1990. Για την αυθεντία του Πλάτωνος και την «πρωτόγονη σοφία», καθώς και την επινόηση της εβραίο-χριστιανικής ορθοδοξίας βλ. πρόσφατα Boys-Stones 2001, 99 κε., 151 κε.

56. Η ισχύς της είναι τόσο μεγάλη που και ο μεγαλύτερος αντίπαλος του Πλήθωνος, ο Σχολάριος, δεν διστάζει να επαινέσει ακόμη και τους αντιπάλους του Λατίνους ότι κρατούν την *πάτριον δόξα* βλ. Angelou 1996, 13.

57. Βλ. *Νόμοι* A, 2, Γ, 43 (Alexandre, 30 κε., 252 κε.), *Πρός τὰς Σχολαρίου ἀντιλήψεις* 5 (Maltese 1988, 4.32-5.11. Lagarde 1989, 378.12-380.1). *Ἐξήγησις εἰς τὰ μαγικά λόγια* ιδ', λστ' (Tambrun-Krasker 1995, 11.15-12.1, 19.5-22). Πολλές από τις συνδέσεις των στοχαστών και των παραδόσεων είχαν γίνει από την αρχαϊκή εποχή ως τους ρωμαϊκούς χρόνους βλ. Tambrun-Krasker 1995, 38 κε. Βλ., γενικότερα, Νικολάου 1971, καθώς και την εισαγωγή και τα σχόλια της Tambrun-Krasker (1995) στην έκδοση των *Μαγικῶν λογίων*.

58. Για μια σύγκριση των σχολίων του Ψελλού και του Πλήθωνος βλ. Tardieu 1987. Tambrun-Krasker 1995, 155 κε. Εντελώς πρόσφατα επανήλθε στο ίδιο θέμα η Athanassiadi 2002.

τερα και τα ορθά, είναι και τα «πάτρια» — η «ελληνική αυθεντία». Η φυλετική συνέχεια δεν ήταν (και, θεωρητικά, δεν μπορεί να ήταν — αλλά και να είναι) αποφασιστικό επιχείρημα ούτε είχε ενδιαφέρον για τους χριστιανούς. Προβάλλεται, όμως, υπερθετικά στο ερμηνευτικό σχήμα και στο εθνικό πρόγραμμα του Πλήθωνος, χωρίς να εξαφανίζει τη βαρβαρική σοφία και παρεκκλίνοντας από το αντίστοιχο σχήμα της Ύστερης Αρχαιότητας<sup>59</sup>.

Η ταύτιση του Έλληνας με τον παγανιστή, μια τακτική των πρώτων χριστιανών (τουλάχιστον από τον 2ο αιώνα), παρέμεινε για αιώνες εν χρήσει. Όμως στην ύστερη βυζαντινή περίοδο το *έλληνικόν* αναβαθμίστηκε και από αρκετούς λόγιους σημασιοδοτήθηκε θετικά, χωρίς κατ' ανάγκη να έχει σημασία αποκλειστικά εθνική (με τη σύγχρονη έννοια). Ακόμη και ο Σχολάριος δεν χρησιμοποιεί μονοσήμαντα τη λέξη: άλλοτε κατηγορεί τον *έλλητισμόν* του Πλήθωνος και άλλοτε οικτρίζει την *κακήν τῶν ἐλλήνων τύχην*, διακρίνοντας σε *νῦν* και παλαιότερους *έλληνας*<sup>60</sup>. Είναι ενδιαφέρον και ενδεικτικό της ανατροπής που επιδιώκει ο Πλήθων, ότι επιμένει να επιστρέψει στην πρόωμη χριστιανική αλλά και βυζαντινή ταύτιση, αυτήν τη φορά όμως αλλάζοντας τα πρόσημα.

Εφόσον, επομένως, η άριστη δοξασία για τους θεούς έχει το πλεονέκτημα να είναι «πατροπαράδοτη»<sup>61</sup>, δεν χρειάζεται να επινοήσουμε καινούργια ονόματα και θρησκεία. Αρκεί τον έναν θεό, που οι λαοί τον αποκαλούν με διάφορα ονόματα, να τον ονομάσουμε «Δία»<sup>62</sup>. Ο Πλήθων επιμένει στους λόγους για τους οποίους χρησιμοποιεί τα συγκεκριμένα ονόματα, τα οποία θέλει να φέρει σε συμφωνία με τη φιλοσοφία, όπως προγραμματικά αναφέρει στην εισαγωγή των *Νόμων*. Αυτό που χρειάζεται είναι να καθαρθούν τα ονόματα, επειδή έγινε κατάχρησή τους από τους ποιητές: πρέπει να μεταφερθούν από τους ποιητικούς *μύθους* στους φιλοσοφικούς *λόγους*<sup>63</sup>.

Στη σκέψη και την πρακτική του Πλήθωνος η αποκατάσταση του ελληνικού πλατωνισμού (εις βάρος του χριστιανικού αριστοτελισμού)<sup>64</sup> αποτελεί μια λογική

59. Ενδιαφέρουσα για το θέμα στην Ύστερη Αρχαιότητα είναι η μελέτη του Millar 1997.

60. Τα σχετικά κείμενα σχολιάζουν ο Angelou 1996 και ο Vryonis 1991, 9-12.

61. *Νόμοι*, Γ, 43 *Έπινομός*, (Alexandre, 256).

62. *Νόμοι* Γ, 33 (Alexandre, 242): *ἄν γε ἡμεῖς πατρίῳ φωνῇ Δία καλοῦμεν*. Οι εθνικοί της Ύστερης Αρχαιότητας θεωρούσαν ότι *οὐδέν διαφέρειν Δία Ὑμιστον καλεῖν ἢ Ζῆνα ἢ Ἄδωναῖον ἢ Σαβαῶθ ἢ Ἄμοσν* [...] *ἢ Παπαῖον*, όπως συνοψίζει ο Κέλσος στον *Ἀληθῆ λόγον* και παραθέτει ο Ωριγένης, *Κατὰ Κέλσον* V.41.13-15· πρβ. V.45-46 (Borget 1968). Ο Πλήθων προχωρά ένα βήμα παραπέρα: εφόσον δεν υπάρχει διαφορά, ας επιλέξουμε την πιο κατάλληλη ονομασία, που «τυχαίνει» να είναι η ελληνική.

63. *Νόμοι* Γ, 32 (Alexandre, 130).

64. Ο Masai (1956, 284) είχε ήδη παρατηρήσει τη βασική αυτή αντίθεση στην οποία στοιχίστηκαν ο Πλήθων και ο Σχολάριος, αντίστοιχα. Βλ. και Δέδες 1976, 428. Η αντίθεση του Πλήθωνος στον σημαντικότερο (ή τουλάχιστον στον πιο ισχυρό) χριστιανό εκπρόσωπο του αριστοτελισμού, τον Σχολάριο, ήταν τόσο μεγάλη, που μοιάζει προθύμως να δεχθεί ότι ο πλατωνισμός συνάδει με τον Χριστιανισμό περισσότερο από τον αριστοτελισμό του αντιπάλου του, στο *Περί ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται* (Lagarde 1973). Και δεν έχει άδικο ο Πλήθων στην εκτίμησή του ότι ο Σχολάριος έρχεται σε αντίθεση με την πρόωμη χριστιανική προτίμηση στον Πλάτωνα: βλ. αναλυτικά Karapanolis (2002, 257-258), όπου σωστά τονίζονται και τα φιλοσοφικά κίνητρα της διαμάχης. Τη συζήτηση για τις πιθανές πηγές της προσωπικής αυτής διαμά-

και μια ιστορική, και μάλιστα επιτακτική, αναγκαιότητα. Το αίτημα του Πλήθωνος είναι, τελικά, πολιτικό: «πρέπει να επανορθώσουμε τα σφάλματά μας έναντι του θεού, γιατί αλλιώς δεν υπάρχει ελπίδα να σωθούμε ως έθνος»<sup>65</sup>. Η στενή σύνδεση θρησκείας και έθνους αναδεικνύεται λίγο πριν από την άλωση της Κωνσταντινούπολης σε κεντρικό άξονα της πολιτικοκοινωνικής και ιδεολογικής αναδιάρθρωσης του Ελληνισμού. Και την προτείνει όχι κάποιος χριστιανός, όπως θα μας έκαναν να υποθέσουμε νεότερα ερμηνευτικά σχήματα ή ιδεολογήματα, αλλά ο σφοδρότερος πολέμιος του Χριστιανισμού, ο Πλήθων, ο οποίος «συγκλονίζεται από την ταύτιση του Ισλάμ με ένα ορισμένο έθνος, των Τούρκων, — γεγονός που σήμαινε τον αφελληνισμό των εξισλαμισμένων περιοχών»<sup>66</sup>.

Η θρησκεία του Πλήθωνος είναι, οφείλει να είναι, φιλοσοφικά μια φυσική θρησκεία, εντός των ορίων του λόγου: βασισμένη στον λόγο, το *κράτιστον και θεϊότατον κριτήριο*<sup>67</sup>, στις «κοινές έννοιες», στα «κοινά αξιώματα»<sup>68</sup>, με αποστολή καθαρά ψυχολογική και ηθική. Αντίθετα προς τον εκλογικευμένο Χριστιανισμό των φιλοσόφων του 18ου αιώνα, η προτεινόμενη φυσική θρησκεία δεν βλέπει αρνητικά την εκκλησία (μια νέα όμως εκκλησία) και δεν υποβαθμίζει τα στοιχεία της πίστης και της λατρείας. Η τελευταία όμως πρέπει να γίνει κατανοητή στο πλαίσιο και της πληθωνικής αντίληψης για την άτρεπτη ειμαρμένη. Η έμφαση που δίνει η θρησκεία στην ηθική φαίνεται στον διδακτισμό της, τόσο έντονο ακόμη και στους ύμνους που συνθέτει ο Πλήθων για τους θεούς, δίχως ίχνος μυστικής έκφρασης ή εμπειρίας. Θα είναι ο παιδαγωγός των αδύναμων πνευμάτων, αυτών που δεν μπορούν να ανυψωθούν στις ακρόρειες της φιλοσοφίας<sup>69</sup>. Θα είναι, ταυτόχρονα, και μια εθνική θρησκεία, που θα αντικαταστήσει τον Χριστιανισμό, θα διαδοθεί και θα παίξει τον ρόλο της κυρίαρχης αυτοκρατορικής ιδεολογίας (όπως λ.χ. συνέβη τον 4ο αιώνα με τη θεωρία του Ευσεβίου Καισαρείας): θα δημιουργήσει τον συνεκτικό ιστό της ελληνικής πολιτείας και θα αποβεί ένας ιδεολογικός παράγοντας ζωτικός και ικανός να ανασχέσει το «ιδιαιτέρα ζωτικό και ταχέως εξαπλωνόμενο» Ισλάμ<sup>70</sup>. Ο πολιτικός ρόλος της θρησκείας δεν είναι, ασφαλώς, κάτι καινοφανές στο ορθόδοξο Βυζάντιο, αλλά το παράδειγμα του Πλήθωνος έχει λάβει σοβαρά υπόψη του και την ώσμωση θρησκείας και πολιτικής στα ισλαμικά κράτη, όπου η ορθή —όπως δέ-

χης προχωρά παραπέρα ο Δημητράκοπουλος (2001): εδώ η περί τον Αριστοτέλη αντίθεση ανάγεται εν μέρει στην ερμηνεία του Θωμά Ακινάτη. (Ευχαριστώ τον Λ. Μπενάκη για την υπόδειξη του τελευταίου άρθρου.)

65. *Πρός τὸ ὑπὲρ τοῦ λατινικοῦ δόγματος βιβλίον* (PG 160, 980BC. Alexandre, 311). Δέδες 1976, 424.

66. Δέδες 1976, 427.

67. *Νόμοι* Α, 2, (Alexandre, 34). Στοιχεία αυτής της φυσικής θρησκείας πρέπει να περιέχονται στο έργο *Περί θεοῦ φυσικαὶ ἀποδείξεις*, το οποίο η έρευνα θεωρεί ανέκδοτο, ψευδεπίγραφο ή και χαμένο. Βλ. το σύντομο σημείωμα στην PG 160, 785-6. Masai και Masai 1954, 550-1. Dedes 1981, 79. Tambrun-Krasker 1987, xxxiii. Για τον χαρακτήρα της θρησκείας αυτής βλ. Masai 1956, 270 κε.

68. Masai 1956, 115-130. Μπαρτζελιώτης 1980, 43 κε.

69. Masai 1956, 276.

70. Dedes 1986, 375.

χεται ο Πλήθων—πίστη (λ.χ. στη θεϊκή ειμαρμένη) έχει οδηγήσει σε θεαματικά ιστορικά αποτελέσματα<sup>71</sup>.

## VII

Ας επιστρέψουμε στο λαλούν σύμβολο αυτής της θρησκείας. Το πρότυπο της παντοκρατορίας του Διός νομιμοποιεί στο πολιτικό επίπεδο το μοναρχικό πολίτευμα. Ο Ζεὺς είναι ο κράτιστος και ο ίδιος ο νόμος, ο *θεσμός*<sup>72</sup>. Οι λόγοι που ο Πλήθων προκρίνει αυτό το πολίτευμα είναι πολλοί. Πρώτα πρώτα η μοναρχία, αντίθετα προς την ολιγαρχία και τη δημοκρατία (τις οποίες συνεξετάζει, ακολουθώντας μια παλαιά γνωστή παράδοση), θεωρείται το *κράτιστον* πολίτευμα (α) γιατί έχει τους άριστους συμβούλους και στηρίζεται στους νόμους<sup>73</sup>· άρα είναι δύναμη κοινωνικής αναμόρφωσης, στο μέτρο που ο ηγεμόνας οφείλει να ενεργεί ως νομοθέτης<sup>74</sup>. Επιπλέον, (β) γιατί υπάρχει ο *consensus omnium*, η συναίνεση από όλους, δηλ. *τούς τὰ βέλτιστα φρονοῦντας*, μια έκφραση που επαναλαμβάνει ο Πλήθων αναφερόμενος στους αρχαίους σοφούς. Τέλος, (γ) ενόψει των ιστορικών συνθηκών, μόνο ένα τέτοιο πολίτευμα μπορεί να προσφέρει ασφάλεια και να έχει αποτελεσματικότητα<sup>75</sup>: λ.χ. μόνο ένας αυτοκράτορας μπορεί να συσπειρώσει τους Έλληνες κατά των Τούρκων.

Δεν είναι, ωστόσο, αποκλειστικά οι ιστορικές συνθήκες που επιβάλλουν την προτίμηση της μοναρχίας (που, επιπλέον, είναι και το κυρίαρχο πολίτευμα της εποχής), ούτε ασφαλώς η λιγότερο ή περισσότερο ακριβής γνώση του *Πολιτικοῦ* του Πλάτωνος<sup>76</sup>. Η στάση του Πλήθωνος στηρίζεται στις οντολογικές του αρχές και αιτιολογείται από μιαν αντίληψη, η οποία πηγάζει από την ελληνιστική πολιτική θεωρία και με ενδιάμεσο τη μέση πλατωνική αντίληψη για τον ηγεμόνα αναδιατυπώθηκε από τους βυζαντινούς<sup>77</sup>. Πρόκειται για την αντίληψη ότι ο βασιλεύς είναι μίμημα του Θεού και

71. Τα διδάγματα από τους Τούρκους: *Συμβουλευτικός* 117-118· βλ. και Masai 1956, 71. Prodrromides 1996, 271.

72. Πρβ. Couloubaritsis 1997, 132.

73. *Συμβουλευτικός* 119.3-5. Ο Νικολάου (21989, 78-86) συζητά τον *consensus omnium* ως κριτήριο για την αλήθεια μιας άποψης.

74. Πρβ. Peritore 1977, 178.

75. *Συμβουλευτικός* 114.2-3.

76. Η Νικολαΐδου-Κυριανίδου 1992, 400-1 (ακολουθώντας τον Masai 1956) υποστηρίζει ότι ο Πλήθων δείχνει προτίμηση στη μοναρχία όχι επειδή είναι αναγκασμένος από τις ιστορικές συνθήκες της εποχής του, αλλά επειδή εμπνεύστηκε από τον *Πολιτικό* (292d-303b) του Πλάτωνος. Το αν ο Πλήθων γνώριζε (όπως επιχειρηματολογεί η ίδια) ή όχι (όπως πιστεύει ο Νικολάου<sup>2</sup> 1989, 77) το συγκεκριμένο χωρίο του Πλάτωνος αφορά περισσότερο την εύρεση μιας πιθανής πηγής της πληθώνειας διατύπωσης και δεν αρκεί για να δικαιολογήσει μια πολιτειακή αξιολόγηση. Εξάλλου η ίδια λίγο παρακάτω (403) δέχεται εν γένει τις επιφυλάξεις του Νικολάου ως προς τη δυνατότητα καθορισμού της ακριβούς γνώσης των πλατωνικών κειμένων, για να καταλήξει (403-404) στη μεταφυσική δικαιολόγηση.

77. Τη διαδρομή και την ανέλιξη της ιδέας αυτής έχει παρακολουθήσει προσεκτικά και έχει εκθέσει αναλυτικά ο Dvornik 1966, 1: 205 κε., 241 κε., 2: 611 κε.

ότι το «επίγειο» πολίτευμα αποτελεί εικόνα της απόλυτης μοναρχίας του Διός: *εἷς κοίρανος ἔστω*, όπως παραθέτει ο Πλήθων από τον Όμηρο, μέσω του Αριστοτέλη<sup>78</sup>.

Αυτή η απόλυτη μοναρχία συμβιβάζεται, όμως, με τον πολυθεϊσμό, ή μήπως ταιριάζει καλύτερα στον χριστιανικό μονοθεϊσμό; Φτάνει να θυμηθούμε το κλασικό χωρίο του Ευσεβίου: *μοναρχία δὲ τῆς πάντων ὑπέγκειται συστάσεώς τε καὶ διοικήσεως ἀναρχία γὰρ μᾶλλον καὶ στάσις ἢ ἐξ ἰσοτιμίας ἀντιπαρεξαγομένη πολυαρχία. Διὸ δὴ εἷς θεὸς [...] εἷς βασιλεύς*<sup>79</sup>.

Να το τελευταίο μας ερώτημα: μονοθεϊσμός ή πολυθεϊσμός στον Πλήθωνα; Η απάντηση μοιάζει αυτονόητη και το δίλημμα πλαστό, τη στιγμή που όλοι σχεδόν συνδέουμε με σχέση αμφιμονοσήμαντη τον Ελληνισμό και τον πολυθεϊσμό (όπως και τον Χριστιανισμό με τον μονοθεϊσμό). Ήδη στον 4ο αιώνα ο Ευσέβιος, ο οποίος εισήγαγε το μοναρχικό ιδεώδες στη χριστιανική σκέψη και θεμελίωσε τη βυζαντινή αυτοκρατορική ιδεολογία, τόνιζε το ασυμβίβαστο της μοναρχίας προς τον πολυθεϊσμό των εθνικών<sup>80</sup>. Έτσι, στο ίδιο σχήμα, η εξελικτική μετάβαση από τον πολυθεϊσμό στον μονοθεϊσμό αντιστοιχεί στην (αλλά και εννοείται από τη) μετάβαση από την πολυαρχία στον μονοθεϊσμό. Τα πράγματα είναι αρκετά διαφορετικά, γιατί υπάρχει παγανιστικός μονοθεϊσμός — αλλά αυτό είναι ένα τεράστιο θέμα για να συζητηθεί εδώ.

Στο φιλοσοφικό επίπεδο, ο Πλήθων θέλει έναν θεό, ο οποίος να ξεχωρίζει από τους άλλους, κυρίαρχο και παντοδύναμο, ταυτισμένο με το είναι και παραγωγό και κυβερνήτη όλων των άλλων έξω από αυτόν. Γι' αυτό και ασκεί κριτική στον αριστοτελικό θεό, το *πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον*, το οποίο ερμηνεύει —αντίθετα από τον Σχολάριο— ως αποκλειστικά τελικό αίτιο και αδιάφορο προς τον κόσμο<sup>81</sup>.

Αντίστοιχα, στο μυθολογικό επίπεδο η πρωτοκαθεδρία του Δία είναι αναμφισβήτητη: δεν χρειάστηκε να επικρατήσει μετά από αγώνα με τους Τιτάνες ή άλλους θεούς. Στο ανώτατο επίπεδο ο θεός δεν είναι μόνο ένας, είναι το Εν: ενιαίος και απλός. Ο Πλήθων τονίζει ότι *οἱ περὶ Πλάτωνα τὸ μὲν ὑπερούσιον ἐν ἅκρως ἐν εἶναι τίθενται, οὔτε οὐσίαν αὐτοῦ, οὔτε δύναμιν, οὔτε ἐνεργείαν διακρίνοντες*<sup>82</sup>. Αυτή η ενότητα του θείου κινδυνεύει από τη διάκριση που τονίζουν οι ησυχαστές μεταξύ ουσίας και ενέργειας. Και ένας διχασμός, όπως ίσως και αυτός της ησυχαστικής έριδας, που τον απόηχό της γνώρισε ο Πλήθων, είναι πάντοτε επικίνδυνος: αναρριεί την ίδια την έννοια του ενός θεού και, γεννώντας τη διαφωνία (ανάμεσα στις δύο εκκλησίες), υπονομεύει την κοινή στάση απέναντι στον κοινό εχθρό. Κατά τον Πλήθωνα ο

78. *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται* 2 (Lagarde 1973, 324.23-25). Blum 1987, 263. Νικολάου<sup>2</sup>1989, 86. Νικολαΐδου-Κυριανίδου 1992, 403-404.

79. *Εἰς Κωνσταντῖνον τριακονταετηρικός* 3.6.1-4 (Heikel 1902). Για το ευρύτερο πλαίσιο της κυρίαρχης ιδεολογίας βλ. Beck 1990, 105-115.

80. Βλ. Farina 1966, 199 κ.ε., 132 κ.ε. Barnes 1981. Ας σημειωθεί ότι ο Azkoul (1971) αντιπαραθέτει την πολιτική σκέψη των Πατέρων στην πολιτική θεολογία του Ευσεβίου.

81. *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται* 1-2 (Lagarde 1973, 321.23-323.4). Βλ. Μπαρτζελιώτης 1980, 105 κ.ε.

82. *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται* 9 (Lagarde 1973, 326.31-33).

χριστιανικός μονοθεϊσμός δεν είναι τόσο αυστηρός όσο φαίνεται, γιατί δεν τον διασώζει η μοναρχία του Πατρός στο εσωτερικό της θεότητας. Χρειάζεται μία τάξη, δηλαδή μία ιεραρχία, στην οποία η διαβάθμιση θα σημαίνει ουσιαστική διάκριση και όχι, όπως στη χριστιανική τριάδα, ουσιαστική ταυτότητα. Τη λύση την προσφέρει η νεοπλατωνική τριάδα και, γενικότερα, η *έλληνική θεολογία: ἓνα θεὸν τὸν ἄνωτατον καὶ ἄτομον ἐν καὶ ἔπειτα πλείους αὐτῇ παῖδας διδοῦσα, προὔχοντάς τε ἄλλους ἄλλων καὶ ὑποδεεστέρους [...] ὁμως οὐδένα αὐτῶν τῶ πατρὶ ἴσον ἢ γοῦν παραπλήσιον ἄξιον εἶναι*<sup>83</sup>.

Στην προοπτική αυτή μπορεί να γίνει κατανοητή ακόμη και η υπεράσπιση της ορθόδοξης θέσης για το *filioque* στη Σύνοδο της Φερράρας. Αρνούμενος ο Πλήθων τη λατινική ερμηνεία για τον Υιό ως αιτία εκπόρευσης του Αγίου Πνεύματος, ουσιαστικά αρνείται την υπαρχή ενδιάμεσων δημιουργικών αιτιών εκτός Θεού — κάτι που ταιριάζει με το δικό του θεολογικό σχήμα. Υποστηρίζοντας, επομένως, την ορθοδοξία, ο Πλήθων υποστηρίζει τη δική του ετεροδοξία.

Η οντολογική ιεράρχηση συνεπάγεται διαφορετικά επίπεδα τελειότητας: όσο κατεβαίνουν τα επίπεδα, τόσο οι ιδέες απομακρύνονται από την τελειότητα. Κατ' αναλογία, στο μυθολογικό επίπεδο όσο προχωράμε από τα προεσβύτερα παιδιά στα νεώτερα και από τα νόμιμα στα παράνομα, τόσο περιορίζονται οι δυνάμεις και οι αρμοδιότητές τους. Όλα εξαρτώνται από τη βούληση του θεού, όχι όμως την ελεύθερη βούληση του χριστιανικού θεού που καθιστά δυνατή την ενδεχομενικότητα του ίδιου του κόσμου, αλλά την αναγκαία ενέργεια της υπέρτατης αρχής, την αναγκαιότητα καθ' εαυτή.

Στο καθεστώς του ενός θεού και στη ζωή των θεών η υπακοή στον αυθέντη είναι απόλυτη και η επικράτηση της *εὐνομίας* πλήρης<sup>84</sup>. Είναι ενδιαφέρον ότι ακόμη και «ο μόνος βυζαντινός που έθεσε υπό ερώτηση την κληρονομημένη ιδεολογία, την έννοια μιας θεοκρατικής κοινωνίας»<sup>85</sup> εγκαθιδρύει ένα πολίτευμα που είναι ασφαλώς θεοκρατικό και μοιάζει απολυταρχικό και πολύ πιο σκληρό σε αρκετές νομοθετικές ρυθμίσεις του<sup>86</sup>.

Ο υπερτονισμός της υπερβατικότητας της πρώτης αρχής, δηλ. της απομάκρυνσής της από τον κόσμο, θα συνεπαγόταν, αναλογικά, την απόσυρση του βασιλιά στα ενδότερα των ανακτόρων και την αποδέσμευση διαλυτικών δυνάμεων. Στον *Συμβουλευτικό* που απευθύνει στον Δεσπότη Θεόδωρο ο Πλήθων επισημαίνει ότι η Πελοπόννησος (το Δεσποτάτο) χρειάζεται ενισχυμένη κεντρική εξουσία απέναντι στις διεκδικήσεις των τοπικών γαιοκτημόνων, των *δυνατῶν* που είχαν ηττηθεί από τον Μανουήλ. Το ανώτερο κοινωνικό στρώμα στο οποίο ανήκει ο Πλήθων<sup>87</sup> έχει συμφέρον να ενισχύσει τη θέση του δίπλα στον ηγεμόνα — και ασφαλώς τον ίδιο τον ηγε-

83. *Πρὸς τὸ ὑπὲρ τοῦ λατινικοῦ δόγματος βιβλίον* (PG 160, 976 AB, Alexandre, 302).

84. *Νόμοι* A, 5 (Alexandre, 50).

85. Όπως τον θεωρεί ο Nicol 1979, 117.

86. Βλ. ενδεικτικά Τουρτόγλου 1990.

87. Βλ. Σμαρνάκη 1998, 234.

μόνα, στη σύγκρουσή του με την αριστοκρατία, ακόμη και στον συμβιβασμό τους. Επομένως, η διοικητική ομάδα στην πολιτειακή δομή είναι αναγκαία όσο και η ενεργοποίηση των ενδιάμεσων στην οντολογική δομή: η ιεράρχηση των θεοτήτων κρατά την απόσταση από το Εν και δεν επιτρέπει να καταλήξουμε στο νεοπλατωνικό *ἐξαίφνης* ή στην ησυχαστική άμεση θέαση του ακτίστου θείου φωτός, και παράλληλα επανασυνδέει κάθε πλευρά της ζωής με το θεϊκό στοιχείο.

Η ύπαρξη ενός μονιστικού πολυθεϊσμού στον Πλήθωνα μοιάζει βέβαια. Μπορούμε να προχωρήσουμε ακόμη παραπέρα; Ας συνεχίσουμε, εκμεταλλευόμενοι μια δική του θέση. Μιλώντας για την ύπαρξη των θεών ο Πλήθων διακρίνει τρεις βασικές αντιλήψεις<sup>88</sup>:

- (α) υπάρχει ένας και μόνο θεός,
- (β) υπάρχουν πολλοί θεοί ίδιοι ως προς τη θεϊκή τους φύση, και
- (γ) υπάρχει ένας μέγιστος αρχηγός θεός και άλλοι υποδεέστεροι.

Είναι προφανές ότι ο Πλήθων δεν θέλει έναν μόνο θεό, ακριβώς επειδή θεωρεί ότι έτσι το χάσμα μεταξύ του υπερβατικού και της εμμένειας καθίσταται αγεφύρωτο. Ταυτόχρονα, όμως, εξίσου ανεπαρκή κρίνει έναν αδιαφοροποίητο πολυθεϊσμό, γιατί έτσι χάνεται η οντολογική προτεραιότητα και η απόλυτη κυριαρχία του Ενός απέναντι στα *άλλα*, καθώς και η επικοινωνία μεταξύ των οντολογικών βαθμίδων της πραγματικότητας. Στον Πλήθωνα το ιεραρχικά δομημένο κοσμολογικό και οντολογικό σχήμα (παραγωγής εννοιών και επιπέδων πραγματικότητας: Εν, ψυχή, κόσμος, ενέργεια κτλ.) αντιστοιχεί, χάρη στην εφαρμογή μιας “πρακτικής του μύθου”, σε μια καινούργια μυθολογία, που επέχει θέση οχήματος για την εκλαΐκευση των φιλοσοφικών ιδεών.

Σε μια τέτοια ιεραρχική μεταφυσική, που διασφαλίζει τη σχέση αισθητών και νοητών, θέλει να θεμελιώσει τον δικό του ανθρωπισμό. Εγγύηση για την αλήθεια των μεταφυσικών του προτάσεων ο Πλήθων θεωρεί τον λόγο (την αναζήτηση και παραγωγή κανόνων) και την αρχαία ελληνική σοφία, συνδυάζοντας τον ορθολογισμό με μιαν ιδιόμορφη παραδοσιακή αριστοκρατία.

Ουσιαστικά ο πολυθεϊσμός του Πλήθωνος δεν αποκλείει τον πυρήνα του μονοθεϊσμού. Αν αναγνωρίζει σε πολλά όντα ένα είδος θεότητας (δηλαδή μια φύση ανώτερη από την ανθρώπινη), δέχεται ωστόσο την ενότητα όλων στην πρώτη τους αρχή και αιτία, τον Δία. Όλες οι άλλες θεότητες αποτελούν ένα είδος εκδήλωσης της ουσίας ενός θεού που ταυτίζεται με το Είναι.

Η ύπαρξη λατρείας των ενδιάμεσων θεοτήτων ίσως δεν μας διευκολύνει να χαρακτηρίσουμε ενοθεϊστικό το σύστημα του Πλήθωνος, όμως, από την άλλη, δεν αντιβαίνει την πίστη στον έναν Θεό. Αν αυτή η λατρεία μπορεί να θεωρηθεί αναγνώριση της ιεραρχικής τάξης που επέβαλε ο Θεός στον κόσμο, είναι τελικά ένας τρόπος να λατρευτεί ο ίδιος ο Θεός, το κατ’ εξοχήν ον, το ύψιστο Εν<sup>89</sup>.

88. *Νόμοι* Α, 1 (Alexandre, 24).

89. Αντίστοιχο προβληματισμό για την Ύστερη Αρχαιότητα βλ. στον σημαντικό τόμο Athanassiadi και Frede (επιμ.) 1999, ιδίως 41 κε.

Τι είδους Δίας είναι, τελικά, αυτός; Ο Πλήθων αντλεί από την αρχαιοελληνική μυθολογία το μοντέλο της γενεαλογίας και της συγγένειας (πατήρ-υιός, πρεσβύτερα-νεότερα τέκνα), δεν κρατά όμως τα περισσότερα στοιχεία της. Υιοθετεί τα τριαδικά σχήματα παραγωγής από την ουσία, μια νεοπλατωνική κληρονομιά επηρεασμένη ίσως και από τον Χριστιανισμό.

Ο Ζευς είναι ένας θεός παντοδύναμος, όχι προσωπικός, υπερβατικός αλλά και πολύ μακριά από τον κόσμο: δεν εμπλέκεται ο ανώτατος θεός στη δημιουργία, έχει θεσπίσει όμως την αναγκαιότητα και την πρόνοια του κόσμου. Τόσο στο μεταφυσικό όσο και στο πολιτικό επίπεδο εναρμονίζονται η πρωτοκαθεδρία του Ενός (Ζευς – μονάρχης) και η ιεραρχική ενεργοποίηση των ενδιάμεσων (πλουραλισμός/πολυθεϊσμός – ανώτερα κοινωνικά στρώματα). Έτσι διασφαλίζεται η επικοινωνία όλων των επιπέδων και η ενότητα του σύμπαντος, χωρίς να καταλήγουμε σε μια νεοπλατωνική ή χριστιανική διαλεκτική, που παραπέμπει σε ένα ανώτερο και τελικά απροσπέλαστο από τον λόγο επίπεδο γνώσης ή ένωσης με το υπερβατικό. Τα *άλλα* έχουν την τελική αναφορά τους στο *Έν*, κάτι που αποτελεί πυρηνικό στοιχείο κάθε ενολογικής σκέψης.

Είναι, τέλος, ένας φιλοσοφικός, ορθολογικός, πολιτικός θεός, που φιλοδοξεί να αντικαταστήσει την κρατούσα πολιτική ορθοδοξία του Βυζαντίου. Χρησιμοποιώντας θεομορφικά σύμβολα ο Πλήθων παρουσιάζει μια συνολική φιλοσοφική λύση του κοσμολογικού και ανθρωπολογικού προβλήματος, προτείνοντας ένα πολιτισμικό πρότυπο, που θεωρεί νόμιμο ιστορικά και μόνη λύση για την αναγέννηση του Ελληνισμού<sup>90</sup>.

## VIII

Αν το κείμενο που παρουσίασε στην Ιταλία ο Πλήθων σχετικά με τις διαφορές μεταξύ Πλάτωνος και Αριστοτέλη, μολονότι ίσως εντυπωσίασε δεν μπόρεσε να επηρεάσει γιατί υπερέβαινε τη φιλοσοφική παιδεία των εκεί ουμανιστικών κύκλων, ο αναμφισβήτητος “ενοθεϊστικός” παγανισμός του ήταν τόσο ιδιόμορφος και υπερέβαινε την τότε θρησκευτική ανεκτικότητα που ουσιαστικά δεν τον ακολούθησε κανένας από τους στοχαστές της Αναγέννησης, οι οποίοι ερωτροπούσαν με τον παγανισμό, αλλά δεν εγκατέλειψαν τον Χριστιανισμό<sup>91</sup>.

Εξάλλου ο υποτιθέμενος κύκλος των πιστών του (η λεγόμενη «φρατρία του Μυστρά»), έστω κι αν νοηθεί ως μικρή ομάδα μνημένων εκλεκτών, ως θρησκευτική

90. Πρβ. Μπενάκης 1988. Protroniades 1996, 274. Μια υπερθετική εκτίμηση για έναν εναλλακτικό «ολοκληρωτικό ελληνισμό» του Πλήθωνος κάνει ο Toynebee (1992, 392-424).

91. Την ανατροπή του στερεότυπου περί «παγανιστικής Αναγέννησης», μιας ακόμη κληρονομιάς του 19ου αιώνα, περιγράφει ιστοριογραφικά ο Monfasani (1992, 45-47) βλ. και Kristeller 1968. Ο Tardieu (1987, 164) θυμίζει το πολλαπλό είδωλο του Πλήθωνος κατά την Αναγέννηση: ο βλάσφημος ειδωλολάτρης του Σχολάριου, ο γοητευτικός αρχαιολάτρης των λογίων και ο στρατευμένος φιλόσοφος κατά του αριστοτελικού χριστιανισμού και του θωμισμού.

σέκτα, δεν άφησε ίχνη που να την καθιστούν πιθανή<sup>92</sup>, ενώ η επίδραση των θρησκευτικών αντιλήψεων του Πλήθωνος στον Ιουβενάλη (τον μόνο βεβαιωμένα διωχθέντα και εκτελεσθέντα νεοπαγανιστή), τον Δημήτριο Καβάκη ή τον Μιχαήλ Αποστόλη δεν πιστοποιούνται<sup>93</sup>.

Σε μια επιστολή του (1451-52) ο Σχολάριος μιλά σαν να είχαν επικρατήσει οι ιδέες του Πλήθωνος<sup>94</sup>. Αυτή η εικόνα που παρουσιάζει είναι σκοπίμως υπερβολική: τόσο για να διεκτραγωδήσει μια κατάσταση στην οποία θα μπορούσε να γίνει αποδεκτή ακόμη και η θανάτωση του Ιουβενάλη (πόσο μάλλον, λίγα χρόνια αργότερα η καύση του χειρογράφου των *Νόμων*) όσο και επειδή — δεν πρέπει να το ξεχνάμε— εντάσσεται στις θεολογικές ερμηνείες της παρακμής του γένους και της θείας τιμωρίας με όργανο την τουρκική δύναμη. Αμφίβολο είναι κατά πόσο και η περί ελληνικού έθνους αντίληψη του Πλήθωνος επέδρασε άμεσα στους συγχρόνους του — εκτός από μια μικρή μερίδα λογίων, που έτσι κι αλλιώς δεν έμεινε στις τουρκοκρατούμενες περιοχές<sup>95</sup>.

Μπορεί ο Γεννάδιος πριν από πεντακόσια πενήντα χρόνια να θριαμβολογούσε δίπλα στη στάχτη των καμμένων *Νόμων* του Πλήθωνος ότι «τώρα μόνο σε καμία γωνία και στο σκοτάδι λίγων πολυθεϊστών συζητούνται τα επιχειρήματα του Πλήθωνος, γιατί τώρα όλος ο κόσμος πιστεύει στον Θεό και ότι είναι ένας»<sup>96</sup>. Σήμερα οι θέσεις του Πλήθωνος συζητούνται όχι μόνο από τους πολυθεϊστές και ανεξάρτητα από το αν όλος ο κόσμος συμμερίζεται την πίστη του Γενναδίου. Πιο διορατικός (;) ο μυθιστοριογράφος, ο Παπαδιαμάντης εν προκειμένω, αποδίδει στον Πλήθωνα τη δική του πεποίθηση<sup>97</sup>: *Και όμως ήτο εύφυής, και ήδύνατο να προΐδη ότι η θρησκεία του Χριστού δέν ήδύνατο να αντικατασταθῆ δι' άλλης θρησκείας, πλὴν τῆς ἐλλείψεως πάσης θρησκείας, ὅπως καὶ συνέβη ἐπὶ τῶν ἡμερῶν ἡμῶν.*

92. Κυρίως ο Masai 1956, 300-314 (πρβ. Alexandre 1858, lxxxii. Schultze 1874, 52), υποστήριξε ότι ο Πλήθων δραστηριοποιήθηκε έντονα και δημιούργησε ένα είδος μυστικής οργάνωσης. Ήδη ο I. Μαμαλάκης (1961, 374 κ.) άσκησε κριτική στην άποψη αυτή του Masai. Βλ. και Monfasani 1992.

93. Για τον Ιουβενάλη: Γεννάδιος, *Τῶ Μανουήλ Ρασίλ τῶ Οἰσῆ* (αἰνγες, IV, 476-489). Masai 1956, 300-305. Medvedev 1991. Ο συσχετισμός της ηλιολατρίας του Καβάκη με μίαν αντίστοιχη του Πλήθωνος δεν ευσταθεί, γιατί απλούστατα δεν υπάρχει στον τελευταίο, όπως έδειξε ο Medvedev (1985). Τέλος, ως προς τον Μιχαήλ δεν είναι επαρκές επιχείρημα υπέρ του υποτιθέμενου παγανισμού του η ψυχική δόνηση που αναφέρει σε επιστολή του (Alexandre 1858, 372-375) ότι αισθάνθηκε, όταν βρήκε χειρόγραφα αρχαίων φιλοσόφων στην Κρήτη ή βλέποντας αγάλματα και εθνικά ιερά.

94. αἰνγες, IV, 480.8-11: *ἡ πίστις καταπεφρόνηται· ἀπιστία πάντα δεινὴ τοῖς μὲν ἑλληνισμός, τοῖς δὲ αὐτοματισμός τε καὶ ἀθεΐα, τοῖς δὲ ἀδιαφορία καὶ ἀμανορία περὶ τὴν πίστιν καὶ τῶν πατρικῶν ὄρων ἀποστασία καὶ ὅλως δυσσέβεια ἐνεβάκχευσε.*

95. Όχι τόσο λίγο όσο θέλει ο Mango (1965), που εκτιμά ως απλή ρητορεία τις εκφράσεις περί *ἑλληνισμοῦ* στους τελευταίους αιώνας του Βυζαντίου. Το ίδιο ακραία είναι και η θέση του Τσάκωνα (1957, 94-95), ότι χωρίς τον Πλήθωνα δεν θα υπήρχαν «η εθνική εγρήγορηση και η νεοελληνική εθνική συνείδηση». Ο Μπαρτζελιώτης (1989, 47), που παραθέτει και κρίνει ως «ίσως υπερβολική» την άποψη αυτή, καταγράφει στοιχεία που πιστεύει ότι δείχνουν την αποφασιστική συμβολή του Πλήθωνος στη νεοελληνική συνείδηση. Ο Zakythinos (21975, 375) είχε ήδη ορθά καταλήξει ότι το έργο του Πλήθωνος δεν βρήκε μιμητές. Βλ. και Μπενάκη 2003.

96. *Κατὰ ἀθέων* (αἰνγες, IV, 181.7-10, Alexandre, 443).

97. *Ἡ Γυφτοπούλα*. Στο: Τριανταφυλλόπουλος 1981, 467.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Βακαλόπουλος, Α. 1974. *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού*, 1. Θεσσαλονίκη.
- Βασιλαρος, Γ. 1992. Η ελληνική μυθολογία στο έργο του Γεωργίου Γεμιστού Πλήθωνος. *Βυζαντιναί Μελέται* 4: 646-671.
- Γλύκατζη-Αρβελέρ, Ε. 1977. *Η πολιτική ιδεολογία της βυζαντινής αυτοκρατορίας*, μτφ. Τ. Δρακοπούλου. Αθήνα: Αργώ.
- Δέδες, Δ. 1976. Θρησκεία και πολιτική κατά τον Γεώργιο Γεμιστό Πλήθωνα. *Φιλοσοφία* 5/6 (1975-76): 424-441.
- Δημητρακόπουλος, Γ. 2001. Ο αντι-πληθωνισμός του Γεωργίου Σχολαρίου-Γενναδίου Β' ως ρίζα του φιλοθωμισμού του και ο αντι-χριστιανισμός του Γεωργίου Γεμιστού-Πλήθωνος ως ρίζα του αντι-αριστοτελισμού του. Στο: *Πρακτικά Α' Επιστημονικής Συνάντησης «Βυζάντιο, ο κόσμος του και η Ευρώπη», Μυστράς 26-28.5.2000*. Αθήνα-Μυστράς, 109-127.
- Δώδου, Α. 1987. Οι θεολογικές και θρησκευτικές αντιλήψεις του Γεωργίου Γεμιστού-Πλήθωνος. Στο: *Πλατωνισμός και αριστοτελισμός κατά τον Πλήθωνα: Μελέτες από το Διεθνές Συμπόσιο Σπάρτης 1985*. Αθήνα: Ίδρυμα Ερεΐνης και Εκδόσεων Νεοελληνικής Φιλοσοφίας, 145-153.
- Ζούμπος, Α. 1992. Γεώργιος Γεμιστός-Πλήθων: Ο Ιουλιανός του 15ου αιώνα. Στο: *Αφιέρωμα εις τον Κωνσταντίνον Βαβούσκον*, 5. Θεσσαλονίκη: Σάκκουλας, 17-22.
- Καζάζης, Ν. 1903. *Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων και ο κοινωνισμός κατά την Αναγέννησιν*. Αθήνα.
- Λάμπρου, Σ. 1926. *Παλαιολόγεια και Πελοποννησιακά*, 3. Αθήνα.
- Λάμπρου, Σ. 1930. *Παλαιολόγεια και Πελοποννησιακά*, 4. Αθήνα.
- Μαμαλάκης, Ι. 1939. *Γεώργιος Γεμιστός-Πλήθων* (Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 32). Αθήνα.
- Μαμαλάκης, Ι. 1961. [Βιβλιοκριτική του Masai 1956]. *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος* 15: 363-384.
- Μπαλόγλου, Χ. 1994. Βιβλιογραφία Γεωργίου Γεμιστού Πλήθωνος 1980-1993. *Βυζαντινός Δόμος* 7 (1993-94): 157-163.
- Μπαλόγλου, Χ. 2000. Η εξέλιξη της βιβλιογραφίας για τον Γεώργιο Γεμιστό Πλήθωνα κατά το διάστημα 1993-1999. *Βυζαντινός Δόμος* 10/11 (1999-2000): 343-348.
- Μπαλόγλου, Χ. 2001. *Πληθώνεια οικονομικά μελετήματα*. Αθήνα: Ελεύθερη σκέψις.
- Μπαρτζελιώτης, Λ. 1980. *Η κριτική του Αριστοτέλους παρά Πλήθωνι ως έκφρασις του αντιαριστοτελισμού κατά τον ΙΕ' αιώνα*. Αθήνα: Ίδρυμα Ερεΐνης και Εκδόσεων Νεοελληνικής Φιλοσοφίας.
- Μπαρτζελιώτης, Λ. 1989. *Ο ελληνοκεντρισμός και οι κοινωνικοπολιτικές ιδέες του Πλήθωνος*. Αθήνα.
- Μπενάκης, Λ. 1974. Πλήθωνος, *Πρός ήρωημένα ἄττα ἀπόκρισις*: Για το αριστοτελικό αξίωμα της αντιφάσεως και για τη σύνθετη φύση του ανθρώπου. *Φιλοσοφία* 4: 330-376.
- Μπενάκης, Λ. 1977. Βιβλιογραφία 1949-1976. Στο: Τατάκης 1977, 339-368.

- Μπενάκης, Λ. 1979. Φιλοσοφία, 1071-1453. Στο: *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, 9. Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών, 348-371.
- Μπενάκης, Λ. 1988. Πλήθων-Γεμιστός, Γεώργιος. *Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό* 8: 307-309.
- Μπενάκης, Λ. 1996. Ελευθερία και αναγκαιότητα στην βυζαντινή φιλοσοφία. *Δωδώνη* 25/3: 203-220.
- Μπενάκης, Λ. 2003. Ο Πλήθων στην νεοελληνική σκέψη και έρευνα (1900-1975). Στο: *Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου για τον Πλήθωνα, Μυστράς 26-29.6.2002*. Αθήνα, 33-49.
- Νικολαΐδου-Κυριανίδου, Β. 1992. Ο πολιτικός κατά τον Γεώργιο Γεμιστό Πλήθωνα: Είναι πλατωνική η κατά Πλήθωνα πολιτική φιλοσοφία;. *Βυζαντινά Μελέται* 4: 397-456.
- Νικολάου, Θ. 1971. Ο Ζωροάστρης εις το φιλοσοφικόν σύστημα του Γ. Γεμιστού-Πλήθωνος. *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 38: 297-341.
- Νικολάου, Θ. 1989. *Αι περί πολιτείας και δικαίου ιδέαι του Γ. Πλήθωνος* Γεμιστού. Θεσσαλονίκη: ΚΒΕ [1974].
- Σαββόπουλος, Ε. 1961. *Ο Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων: Η εποχή του και η εποχή μας*. Πειραιάς.
- Σμαρνάκης, Γ. 1998. Κοινωνικές ιεραρχίες στα κείμενα του Πλήθωνα και τα πρότυπά τους. *Σύμμεικτα* 12: 215-235.
- Τατάκης, Β. 1977. *Η βυζαντινή φιλοσοφία*, μτφ. Ε. Καλπουρτζή. 1η γαλλική έκδ. 1949. Αθήνα: Σχολή Μωραΐτη.
- Τουρτόγλου, Μ. Ποινικές αντιλήψεις του Γεωργίου Γεμιστού-Πλήθωνος στους *Νόμους* του. *Πελοποννησιακά* 16: 45-53.
- Τριανταφυλλόπουλος, Ν. Δ. (επιμ.). 1981. Α. Παπαδιαμάντης, *Άπαντα*, 1. Αθήνα: Δόμος.
- Τσάκωνα, Δ. 1957. Το κίνημα του Μυστρά και ο Πλήθων-Γεμιστός. *Πελοποννησιακή Πρωτοχρονιά* 1: 94-97.
- Alexandre, C. 1858. *Πλήθωνος Νόμων συγγραφής τὰ σωζόμενα – Pléthon, Traité des lois*. Παρίσι (Ανατ. Amsterdam: Hakkert, 1966).
- Angelou, A. 1996. "Who am I?": Scholarios' answers and the Hellenic identity. Στο: C. Constaninides κ.ά. (επιμ.), *Φιλέλλην: Studies in Honour of Robert Browning*. Βενετία: Instituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia, 1-19.
- Argyropoulos, R. 1979. Theosebeia in Plethon's Work: A Concept in Transition. *Φιλοσοφία* 17/18 (1978-79): 391-395.
- Athanassiadi, P. 2002. Byzantine Commentators on the *Chaldaean Oracles*: Psellos and Plethon. Στο: Κ. Ιεροδιακονου (επιμ.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Οξφόρδη: Clarendon, 237-252.
- Athanassiadi, P. και M. Frede (επιμ.). 1999. *Pagan Monotheism*. Οξφόρδη: Clarendon.
- Azkoul, M. 1971. Sacerdotium et Imperium. *Theological Studies* 32: 431-464.
- Baloglou, C. 1998. *Georgios Gemistos-Plethon: Ökonomisches Denken in der*

- spätbyzantinischen Geisteswelt*. Αθήνα: Βασιλόπουλος.
- Baltes, M. 1988. Zur Theologie des Xenokrates. Στο: R. van den Broek, T. Baarda και J. Mansfeld (επιμ.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World* (EPRO 112). Leiden: Brill, 43-68.
- Bargiliotes, L. 1973. Plethon as a Forerunner of Neo-Hellenic and Modern European Consciousnes. *Διοτίμα* 1: 33-60.
- Bargiliotes, L. 1975. Fate or Heimarmene according to Pletho. *Διοτίμα* 3: 137-149.
- Bargiliotes, L. 1979. Man as μεθόριον according to Pletho. *Διοτίμα* 7: 14-20.
- Bargiliotes, L. 1993. Plotinus and Plethon as Defenders of the Hellenic Logos. *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 48: 377-396.
- Barnes, T. D. 1981. *Constantine and Eusebius*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Beck, H.-G. 1990. *Η βυζαντινή χιλιετία*, μτφ. Δ. Κούρτοβικ. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Benakis, L. 1991. Βυζαντινή φιλοσοφία: Βιβλιογραφία 1977-1990. Στο: *Bibliographie byzantine: Publications des byzantinistes grecs, 1975-1990*. Αθήνα, 351-377.
- Blum, W. 1987. La philosophie politique de Georges Gémiste Pléthon. *Byzantinische Forschungen* 11: 257-267.
- Blum, W. 1988. *Georgios Gemistos Plethon: Politik, Philosophie und Rhetorik in spätbyzantinischen Reich* (Bibliothek der griechischen Literatur 25). Στουτγάρδη: Hiersemann.
- Borret, M. 1968. *Origène, Contre Celse*, V (Sources chrétiennes 136). Παρίσι: Cerf.
- Boys-Stones, G. R. 2001. *Post-Hellenistic Philosophy*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Brisson, L. 1996. *Introduction à la philosophie du mythe*, 1. *Sauver les mythes*. Παρίσι: Vrin.
- Brisson, L. 1998. Le monde byzantine et la philosophie grecque. Στο: M. Cantosperber (επιμ.), *Philosophie grecque*. Παρίσι: PUF, 745-779.
- Couloubaritsis, L. 1997. La métaphysique de Pléthon. Στο: A. Neschke-Hentschke (επιμ.), *Images de Platon et lectures de ses œuvres*. Λουβραίνη: Peeters, 117-152.
- Couloubaritsis, L. 1998. *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*. Παρίσι: Grasset.
- Dedes, D. 1981. Die Handschriften und das Werk des Georgios Gemistos Plethon. *Ελληνικά* 33: 66-81.
- Dedes, D. 1986. Die wichtigsten Gründe der Apostasie des Georgios Gemistos (Plethon). *Φιλοσοφία* 15/16 (1985-86): 352-375.
- Djuric, I. 1996. *Le crépuscule de Byzance*. Παρίσι: Maisonneuve et Larose.
- Dvornik, F. 1966. *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background*. 2 τόμοι. Washington, DC: Dumbarton Oaks.
- Edwards, M. J. 1990. Atticizing Moses? Numenius, the Fathers and the Jews. *Vigiliae Christianae* 44: 64-75.
- Farina, R. 1966. *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea: La prima teologia politica del Cristianesimo*. Ζυρίχη: Pas.
- Gill, J. 1953. *Quae supersunt actorum Graecorum concilii Florentini*, 2 τόμοι (Concilium

- Florentinum: Documenta et scriptores, ser. B, V). Ρώμη: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum.
- Gill, J. 1962. *H Σύνοδος της Φλωρεντίας*. Αθήνα: Καλός τύπος.
- Hankins, J. 1991. *Plato in the Italian Renaissance*, 1. Leiden: Brill.
- Heikel, I. A. 1902. *Eusebius Werke*, 1 (Die griechischen christlichen Schriftsteller 7). Λευψία: Hinrichs.
- Karamanolis, G. 2002. Plethon and Scholarios on Aristotle. Στο: Κ. Ierodiakonou (επιμ.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Οξφόρδη: Clarendon, 253-282.
- Kazhdan, A. και A. Cutler, 1991. Zeus. *Oxford Dictionary of Byzantium*, 3: 2225-2226.
- Kazhdan, A. P. και A. W. Epstein, 1997. *Αλλαγές στον βυζαντινό πολιτισμό κατά τον 11ο και 12ο αιώνα*, μτφ. Α. Παππάς. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Kristeller, P. O. 1959. [Βιβλιοκριτική του Masai 1956]. *Journal of Philosophy* 56: 510-512.
- Kristeller, P. O. 1968. The Myth of Renaissance Atheism. *Journal of the History of Philosophy* 6: 233-243.
- Kélessidou, A. 1984. Critique de la sophistique par Pléthon. *Revue de philosophie ancienne* 2: 29-40.
- Lagarde, B. 1973. Le *De differentiis* de Pléthon d'après l'autographe de la Marcienne. *Byzantion* 43: 312-343.
- Lagarde, B. 1989. George Gémiste Pléthon: *Contre les objections de Scholarios en faveur d' Aristote (Réplique)*. *Byzantion* 59: 354-507.
- Laurent, V. 1971. *Les "Mémoires" du Grand Ecclésiarque de l'Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence* (Concilium Florentinum: Documenta et scriptores, ser. B, IX). Ρώμη: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum.
- Lilla, S. 1971. *Clement of Alexandria*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Maltese, E. 1989. *Georgii Gemisti Plethonis Contra Scholarii pro Aristotele objectiones* (BT). Λευψία: Teubner.
- Mango, C. 1965. Byzantinism and Romantic Hellenism. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 28: 29-43.
- Masai, F. 1956. *Pléthon et le platonisme de Mistra*. Παρίσι: Les belles lettres.
- Masai, R. και F. Masai. 1954. L'œuvre de Georges Gémiste Pléthon. *Académie royale de Belgique, Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*, 5ème Série 40: 536-555.
- Medvedev, I. 1985. Solar Cult in Plethon's Philosophy?. *Βυζαντινά* 13/2: 739-749.
- Medvedev, I. 1991. Η υπόθεση του αποστάτη Ιουβενάλιου από την άποψη του δικαίου. *Βυζαντινά Μελέτα* 3: 152-173.
- Millar, F. 1997. Porphyry: Ethnicity, Language, and Alien Wisdom. Στο: J. Barnes και M. Griffin (επιμ.), *Philosophia togata II*. Οξφόρδη: Clarendon, 241-262.
- Monfasani, J. 1992. Platonic Paganism in the Fifteenth Century. Στο: M.A. Di Cesare (επιμ.), *Reconsidering the Renaissance*. Binghamton, NY: Centre for Medieval and Early Renaissance Studies, 45-61.

- Monfasani, J. 1994. Pletone, Bessarione e la processione dello spirito santo: un testo inedito e un falso. Στο: P. Viti (επιμ.), *Firenze e il Concilio del 1439*, 2. Φλωρεντία: Olschki, 833-859.
- Mullett, M. και R. Scott (επιμ.). 1981. *Byzantium and the Classical Tradition*. Birmingham: Centre for Byzantine Studies.
- Nicol, D. 1979. *Church and society in the last centuries of Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nikolaou, Th. 1982. Georgios Gemistos Plethon and Proklos: Plethons “Neoplatonismus” am Beispiel seiner Psychologie. *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32/4: 387-399.
- Peritore, N. P. 1977. The Political Thought of Gemistos Plethon: A Renaissance Byzantine Reformer. *Polity* 10: 168-191.
- Pertusi, A. 1982. Storia del pensiero politico. Στο: *La civiltà bizantina dal XII al XV secolo: Aspetti e problemi*. Ρώμη: «L’Erma» di Bretschneider, 27-62.
- Petrusi, A. 1990. *Il pensiero politico bizantino*. Μπολόνια: Pàtron.
- Prodromides, M. 1996. Pléthon à Mistra: une Renaissance Païenne au XVe siècle. *Cahiers Balkaniques* 24: 265-281.
- Runciman, S. 1980α. *Mistra*. Λονδίνο: Thames & Hudson.
- Runciman, S. 1980β. *Η τελευταία βυζαντινή αναγέννηση*, μτφ. Α. Καμπεριδής. Αθήνα: Δόμος.
- Schultze, F. 1874. *Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen*. Ιένα (Ανατ. Λευψία: Zentralantiquariat der DDR [Subsidia byzantina IX], 1975).
- Sherrard, P. 1975. Η συμβολική σταδιοδρομία του Γεωργίου Γεμιστού Πλήθωνος. *Δευκαλίων* 4/14: 129-145.
- Tambrun-Krasker, B. 1987. *Πλήθωνος Περί ἀρετῶν – Georges Gémiste Pléthon, Traité de vertus* (CPhMA-Philosophi Byzantini 3). Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών.
- Tambrun-Krasker, B. 1992. Allusions antipalamites dans le *Commentaire* de Pléthon sur les *Oracles chaldaïques*. *Revue des études augustiniennes* 38: 168-179.
- Tambrun-Krasker, B. 1995. *Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων.. Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος ἐξήγησις εἰς τὰ αὐτὰ λόγια – Oracles Chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon* (CPhMA-Philosophi Byzantini 7). Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών.
- Tardieu, M. 1987. Pléthon lecteur des Oracles. *Μῆτις – Revue d’anthropologie du monde grec ancien* 2: 141-164.
- Toynebee, A. 1992. *Οι Ἕλληνες και οι κληρονομίες τους*, μτφ. Ν. Γιανναδάκης. Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Vryonis, S. Jr., 1991. Byzantine Cultural Self-Consciousness in the Fifteenth Century. Στο: S. Curcic και D. Mouriki (επιμ.), *The Twilight of Byzantium: Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire*. Princeton: Princeton University/ Department of Art and Archaeology, 5-14.
- Whittaker, J. 1984. *Studies in Platonism and Patristic Thought*. Λονδίνο: Variorum.
- Woodhouse, C. M. 1986. *George Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*. Οξφόρ-

δη: Clarendon Press.

Zakynthinos, D. <sup>2</sup>1975. *Le Despotat grec du Morée, 2: Vie et institutions*. Λονδίνο: Variorum.

## The almighty Zeus of Plethon: Henology, polytheism, monarchy

GEORGE ZOGRAFIDIS

The aim of this study is to reconstruct the inner development of Georgios Gemistos Pletho's work in regard to three crucial levels of his thought: mythology/religion, political theory and metaphysics. Three fundamental notions correspond to these levels: Zeus, the monarch and the One. Pletho held an ambitious project for national, political and social renaissance of the Greek nation as an answer to what he conceived as the historical necessity of his time, just before the Fall of Constantinople. He attempted to ground his program not merely in a political theory or a philosophy of history but in metaphysics (via ethics).

The genesis and the development of Pletho's philosophy can be partly explained by various internal factors, such as his understanding of historical circumstances, his critique of Christianity, and his urgent quest for a new political ideology for the Greeks. The philosophical setting is also to be considered: the controversy between aristotelians and platonists, Pletho's idiosyncratic neoplatonism and his unavoidable dialogue with christian dogma. Without underestimating the above mentioned factors I focus on the theoretical principles that sustain the development of Pletho's provocative philosophical-religious program.

My concern is to investigate the inner necessity of Pletho's thought against the background of his explicit or implicit dispute with the christian worldview on issues such as the interpretation of the doctrine of the Trinity, the sensible-intelligible distinction, the ontological distance between transcendental and immanent reality, and the use of reason in the elaboration of metaphysics. Pletho asserts that the validity of his metaphysics is warranted by reason itself (in a normative sense; in terms of production of rules) and by ancient Greek wisdom, in a way that combines rationality with traditionalism.

Using a "practice of myth" Pletho establishes a correlation between a cosmological/ontological scheme — which is hierarchically structured and is producing ideas and levels of reality (One, Soul, World, etc.)-, and a new mythology, where concepts find their counterparts in the names of the traditional Greek gods (Zeus,

Poseidon, Hera, etc.). This new mythology is a re-interpretation of earlier neoplatonic beliefs, and it is used as a vehicle for the popularisation of Pletho's philosophical ideas.

Pletho's religion can be considered as monotheistic in so much as all other deities, except Zeus, are a kind of manifestation of the essence of the one God (who is identical with Being). Both on the metaphysical and the socio-political level Pletho harmonizes the supremacy of the One (Zeus – monarch) with the hierarchical activation of the intermediates (deities – upper social classes). In that way Pletho establishes the communication between all ranks (in the fields of politics, theology and metaphysics) while, at the same time, ensures the unity of the Universe. Therefore he has no need for a neoplatonic or a christian dialectic to obtain knowledge of the ultimate reality or to achieve a mystical union with the transcendental, which is reproachable by reason. The One is the final justification of the many, the others (τὰ ἄλλα). That is the core of Pletho's henological thought.

*Γιώργιος Ζωγραφίδης*  
Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών  
Πανεπιστήμιο Κρήτης, Ρέθυμνο  
e-mail: zograf@phl.uoc.gr