
Δ. ΠΑΝΔΗΣ

Ο κόσμος του Φιτσίνο

I

-Erotemata

-Διαλεκτική στη θέση της διαλεκτικής

II

-Τα σχόλια του Marsilio Ficino πάνω στο Σοφιστή του Πλάτωνα

De Inventione linguae universalis-Περί ευρέσεως μιας παγκόσμιας γλώσσας

Αθήνα 2012

Ανεξάρτητα από το πώς μπορεί να εμφανίζεται, το κείμενο αυτό είναι περισσότερο από όλα ένα χρονικό. Το χρονικό των σεμιναρίων μας με δάσκαλο τον Παντελή Μπασάκο. Είναι νομίζω περισσότερο ένα κείμενο του σεμιναρίου, των συναντήσεων μας, παρά δικό μου. Όλα τα πεδία στα οποία κινείται, είναι τα πεδία όλων των -πολυετών πια - συζητήσεων εκεί. Τον Σοφιστή, τη Ρητορική του Αριστοτέλη, τον Φαίδρο, τον Κοιντιλιανό και τον Κικέρωνα, τον Rudolph Agricola και τον Valla, τις έννοιες (και την ιστορία των εννοιών) της Τοπικής, της διαλεκτικής, της ρητορικής και της θεωρίας του επιχειρήματος, όλα αυτά τα ακούσαμε και τα συζητήσαμε εκεί. Οι δικές μου ιδέες έχουν νόημα μόνο ως μέρος αυτής της πλοκής αυτών των αναζητήσεων. Και δεν είναι για μένα ζήτημα τυπικό ή ευγνωμοσύνης το να αποδώσω τις ιδέες μου στις συζητήσεις με τους συμμαθητές μου και τον δάσκαλό μας, με θέσεις του οποίου θα προσπαθήσω κι εδώ να διαφωνήσω, αλλά συναισθηματικό και καίρια νομίζω μεθοδολογικό. Έτσι-και-εκεί φτιάχτηκε αυτό το κείμενο και έτσι-και-εκεί θα ήθελα να παραμείνει.

****EROTEMATA****

Το *‘δοκίμιο ως είδος’* έχει με έναν τρόπο κερδίσει πια την ανεξαρτησία που στον Αντόρνο αντιλαμβάνεται κανείς ως καταρχήν ζητούμενο. Για τον *δοκιμογράφο-ως-είδος* όμως, τα προβλήματα είναι λίγο πολύ τα ίδια. Τα τόσο καλογραμμένα , μαχητικά -και ανακουφιστικά γι’ αυτόν- επιχειρήματα για την ομορφιά και την αξία της αυτοτέλειας ενός δοκιμίου δεν βγάζουν από πάνω του σημαντικά βάρη, ενώ την ίδια στιγμή του φορτώνουν νέα. Πράγματι, με ένα δοκίμιο μπορεί να μπει στη συζήτηση αυτών που τους αρέσει να διαβάζουν και να γράφουν τα ίδια με αυτόν, αλλά το ζήτημα παραμένει~ τι θα τους πεί; και κυρίως, αφού τους πεί αυτό που ήθελε, τι θα απαντήσει στις ερωτήσεις τους πάνω σε αυτά που άκουσαν; Αυτές, οι ερωτήσεις των άλλων, είναι το αντίβαρο απαισιοδοξίας στην αισιοδοξία που γεννάται μέσα του όταν ξανασκέφτεται πως *«το δοκίμιο δεν επιτρέπει να προδιαγράφεται η περιοχή του για λογαριασμό του [...] Τύχη και παιχνίδι αποτελούν ουσιώδη στοιχεία του. Δεν ξεκινά από τον Αδάμ και την Εύα, αλλά από αυτό για το οποίο θέλει να μιλήσει. Μιλά γι’ αυτά που το αφορούν και το αγγίζουν και σταματά όταν αισθάνεται ότι τελείωσε με ό,τι είχε να πεί, κι όχι όταν δεν υπάρχει πια υπόλοιπο...»*¹. Από την άποψη της δουλειάς αυτό δεν αλλάζει και πολλά πράγματα. Το δοκίμιο,ας δεχτούμε, ότι δεν θα φτάσει στον Αδάμ, μα δύσκολα θα έλεγε κανείς το ίδιο για εκείνον που το γράφει.

Στον κόσμο του λόγου, της θεωρίας, ο Αδάμ και η Εύα είναι λέξεις. Είναι όμως φορές που οι λέξεις φαίνεται να χρησιμοποιούνται ή να συζητούνται όχι ως κατασκευές αλλά ως φαινόμενα φυσικά, κάτι σαν κεραυνοί ή πολύτιμοι λίθοι. Δύσκολα κανείς θα φανταζόταν τον εφευρέτη και κατασκευαστή του τηλεγράφου, να τον ονομάζει *ιστίο*. Δύσκολα επίσης θα φανταζόταν πως μια

¹ Από το *Δοκίμιο ως Είδος* του T.W. Adorno, εκδ, Ερασμος 1998, σ. 10-11

έρευνα δε θα καταπιανόταν με το να εξηγήσει το πώς αυτό που ονομάστηκε *κεραυνός* δεν είναι ένα αποτέλεσμα μιας στιγμιαίας αλλαγής στη διάθεση ενός θεού, αλλά με το να το μετονομάσει αφού το εξηγήσει. Το να ονομάσει όμως κανείς *διαλεκτική*, κάτι έστω και λίγο διαφορετικό από την κατασκευή που βαφτίστηκε κάποτε διαλεκτική, είναι απ'ότι φαίνεται μάλλον παραδεκτό. Στον Αριστοτέλη, στη Ρητορική του, ακούμε πως αυτό που μπορεί να γίνει στην τύχη ή εκ του αυτομάτου (εκ φύσεως με λίγα λόγια), μπορεί σίγουρα να γίνει και με μέθοδο. Φαίνεται λοιπόν πως βρισκόμαστε κάπου μεταξύ κεραυνού (που δεν είναι ανθρώπινη κατασκευή) και τηλέγραφου (που είναι-με τη βοήθεια του Θεού). Από τη σκοπιά της θεωρίας, ο λόγος- και ο ρητορικός λόγος- έχει πάντα κάτι το αυτοτελές. Γίνεται από μόνος του, πριν τη θεωρία~ είναι στο όριο της κατασκευής. Αρα και στο όριο του *μια-κι-έξω* ορισμού . Με λίγο πιο απλά λόγια, όταν μιλάμε για ρητορική τέχνη, ήδη από τη γέννηση της, έχουμε -πέρα από κάτι που φτιάχνεται σε δεύτερο χρόνο- κάτι που γίνεται με έναν τρόπο και από μόνο του. Συμβαίνει άρα, όταν ορίζουμε τις τέχνες του λόγου, να αναζητάμε έναν όρισμο για το έργο που επιτελεί μια τέχνη και όχι ποια, από πρίν, είναι αυτή και τί περιλαμβάνει. Είναι σαν να μη λέμε για παράδειγμα *αράχνη* αυτό το όν που είναι έτσι και κάθε όν που ανακαλύπτουμε και είναι έτσι, αλλά να συμπεριλαμβανούμε στον ορισμό της λέξης *αράχνη* όλα τα όντα που κυνηγούν στήνοντας παγίδες. Ο πειστικός λόγος είναι η παγίδα στην περίπτωση της ρητορικής-αράχνης. Ο ορισμός της ρητορικής ή της διαλεκτικής είναι έτσι κάθε άλλο παρά κάτι το στατικό.

Κάποια από τα κείμενα που σήμερα διαβάζονται σχεδόν αποκλειστικά από ειδικούς και μεταφέρονται , με γλώσσα περίπλοκη , σε μαθητευόμενους ειδικούς, είναι κείμενα που κάποτε γράφτηκαν για νέους~ όχι ακόμα πολυδιαβασμένους και δόκτορες, σε μια εποχή που δεν ήταν τόσο απέραντη η ύλη που έπρεπε κανείς να κατέχει για να αρχίσει να μιλάει. Και βέβαια το να μπορεί κανείς να το λέει αυτό εν γνώση και με ευκολία, οφείλεται σε αυτήν την παράδοση (των ειδικών). Σε αυτήν και η βάση πάνω στην οποία στηρίζεται η απόφαση για το ποιά κείμενα πρέπει να συζητούνται μαζί, ποιά βιβλία οφείλει κανείς να ανοίξει πλάι σε αυτό που αρχικά σκόπευσε να ανοίξει. Σ'αυτήν όμως και το πέπλο που μοιάζει να υπάρχει γύρω από τα βιβλία. Η νεανική, λίγο πιο απλή, ανάγνωση, με αυτή των ειδικών, δεν είναι ανταγωνιστικές~κανονικά η μία θα έπρεπε να δίνει νόημα στην άλλη. Αν το πέπλο εξαφανιστεί χάνονται τα πάντα, αν λίγο

παραμερίσει δεν χάνεται τίποτα.

Αν για παράδειγμα φανταστεί κανείς τη στιγμή που ένα βιβλίο γραμμένο γύρω στο 1480 διδάσκεται στις αρχές του 16^{ου} αιώνα, η εικόνα της συζήτησης θα ήταν μία μάλλον διαφορετική από τη σημερινή. Η ανάγνωση των κειμένων (μόνο) ως αρχαίων υδραγωγείων, απλά αξιοθέατων, αφαιρεί τη ζωντάνια και την περίσταση του πραγματικού τους χρόνου. Το ενδιαφέρον του μαθητή για το έργο του Αγκρίκολα σε ένα πανεπιστήμιο του 1550 δεν θα ήταν ο σχηματισμός μιας μεταγλώσσας μέσα από λεπτές αναλύσεις της ιστορίας των εννοιών του, αλλά το *‘τί λέει το βιβλίο’* *‘τί θα κάνουμε με αυτό’*, η μέθοδος, εν προκειμένω, του (να σκέφτεται και) να μιλά κανείς ορθά και πειστικά~ όχι άλλος, ο ίδιος. Στα υλικά του πέπλου αυτού συγκαταλέγεται και ένα είδος ανάγνωσης που κοιτά τα κείμενα ως σύγχρονά της, σαν να γράφτηκαν για να μιλήσουν στην ίδια.

Υπάρχει κάτι που μοιάζει με πειθώ, λίγο πριν από εκεί όπου κατοικεί η φημισμένη πειθώ. Είναι μάλλον η ταυτότητα του λόγου, με την πειθώ-όπως-την-ξέρουμε να γίνεται το διαβατήριο. Μοιάζει με πειθώ γιατί, με ένα τρόπο, διεκδικεί τη νομιμότητά του από το δικαστήριο της λογικής – το κατ’εξοχήν ένορκο και δημόσιο δικαστήριο. Αυτό που συνήθως λέμε ρητορική τέχνη, πάντα όταν έρχεται να αξιώσει να είναι ο κανονιστικός μηχανισμός όλου του λόγου, ξέρει πως πρέπει αυτόν τον τόπο να κατακτήσει και αυτήν την ταυτότητα να εδραιώσει. Όταν δεν το ξέρει, της το υπενθυμίζουν οι γείτονές της. Το σχέδιο της προβλέπει την μετατροπή της έως τότε ταυτότητάς της, της παραδοσιακής πειθούς δηλαδή, σε διαβατήριο, σε διαπιστευτήριο για το εξωτερικό και την απόκτηση μιας νέας, για το εσωτερικό της περιοχής που σκέφτεται να καταλάβει. Επειδή αυτό το στρατηγικό σχέδιο είναι ένα από αυτά που φτιάχνεται στον πλατωνικό διάλογο *Φαίδρος*, ακολουθώντας την *τύχη* του διαλόγου, τον βρίσκουμε ξανά στις παραδόσεις που εδώ κοιτάμε και οι οποίες ήταν αυτές που αξίωσαν μια νέα θεώρηση του σχεδόν παγωμένου στο χρόνο πεδίου της λογικής, της ρητορικής δηλαδή και της διαλεκτικής.

Με απλά λόγια, και πάντα λίγο πριν τη βαριά φιλοσοφία όπου τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά, λόγος που πείθει είναι στον Φαίδρο ο ορθός λόγος, αυτός που αντιστοιχεί όσο το δυνατόν περισσότερο στα πράγματα. Αυτοί που θα προσπαθήσουν να πείσουν ένα ταχυδρομείο για το αν είναι προτιμότερο να αγοράσει άλογα ή γαιδούρια, θα πρέπει για παράδειγμα να έχουν κάνει την απαραίτητη δουλειά που απαιτεί η γνώση πως το άλογο είναι ταχύτερο στις μικρές αποστάσεις και με μικρότερα βάρη αλλά ο γάιδαρος πιο ανθεκτικός και πεισματάρης, με ικανότητα να

περπατά σχεδόν όλη μέρα φορτωμένος. Το αποτέλεσμα αυτής της δουλειάς είναι ένας κατάλογος, με επικεφαλίδες **ΓΑΙΔΑΡΟΣ-ΑΛΟΓΟ** και από κάτω τις ιδιότητές τους ανά κατηγορία. Ο κατάλογος αυτός είναι ένα σύστημα τόπων, ένα από τα είδη τοπικής, που όλα όμως έχουν έναν τέτοιο λογικό πυρήνα. Η δουλειά που δίνει αυτήν την τοπική είναι η διαλεκτική~ η διαλεκτική όπως τη γράφει ο Πλάτωνας. Ας δει κανείς πως και στον Σοφιστή το κυνήγι των θηρευτών των ονομάτων με το σοφιστή που καταζητείται με σκοπό τον περι-ορισμό, γίνεται από τόπο σε τόπο. Σε *τόπο άπορο και σκοτεινό* κρύβεται και σε τόπο λουσμένο από το φώς παραμένει κρατούμενος όταν συλληφθεί από τον *βασιλικό λόγο*. Μια τοπική σχηματίζεται και στο Σοφιστή και το πανίσχυρο όπλο που την παράγει είναι και εδώ η διαλεκτική. Στο Σοφιστή αλλά και ρητά στο Φαίδρο, ο ρήτορας, όταν ξέρει διαλεκτική, είναι -αν όχι ο ίδιος φιλόσοφος- μαζί με τον φιλόσοφο, ένα μόλις σκαλί κάτω από το σοφό θεό. Μιλώντας αρχικά για τις ομοιότητες, που πάντα είναι πιο ευκολες από τις διαφορές, ας πούμε έστω προκλητικά ότι αυτό σχεδόν ακριβώς συμβαίνει και στον Αγκρίκολα(ιδιαίτερα στα πρώτα πιο θεωρητικά κεφάλαιά του) και τουλάχιστον-η-λέξη διαλεκτική είναι πάλι εκεί, στον τίτλο μάλιστα. Ήδη στο πρώτο βήμα που κάνουμε προς την κατεύθυνση αυτού του είδους της ανάγνωσης του Αγκρίκολα βρίσκουμε κάτι, πέραν των πολλών στοιχείων στο εσωτερικό του κειμένου. Λίγα χρόνια μετά την έκδοση του *De Inventione Dialectica*, ο Φαίδρος του Βησσαρίωνα κρίνεται από τους ανθρώπους του Αγκρίκολα που διαχειρίζονταν το έργο του, πως πρέπει να διαβάζεται μαζί του και τοποθετείται εν είδει επιμέτρου στο τέλος της επίτομης έκδοσής του.

Δεν φαίνεται πουθενά πως ο Κικέρων θα δεχόταν, ως νόμιμη ή λογική κριτική, την απόλυτη θέση πως όταν φιλοσοφεί, το κάνει ως ρήτορας~ πως οι υποθέσεις του είναι απλώς *τα φιλοσοφήματα ενός ρήτορα*.*''Είναι οι βασικές θέσεις του μεγάλου Καρνεάδη, της Ακαδημίας, ρητορικά φιλοσοφήματα; Κάτι σαν κόλπα δηλαδή;''* ίσως να απαντούσε με έκπληξη. *''Μα η θέση πως για να κάνω ρητορική, πρέπει πρώτα να στραφώ στη φιλοσοφία, είναι το πρώτο που διδάσκεται κανείς εδώ. Δεν είναι καινούρια ιδέα, είναι ιδέα του Πλάτωνα, του ιδρυτή της σχολής μας''*. Ο ιδρυτής αυτής της σχολής ήταν για τον Κικέρωνα, κατά τον Πετράρχη, κάτι σαν θεός. Στοιχεία αυτής της αντίληψης, πως λίγο πολύ ο Κικέρων ήταν και πλατωνιστής, είναι αναμενόμενο να βρίσκουμε και σε όλη την παράδοση που συμβολικά αρχίζει με τον Πετράρχη.

Τουλάχιστον υπάρχει ένας λόγος για να αρχίσουμε να ψάχνουμε.

Ας μη φανταζόμαστε έναν Σκεπτικό σαν ένα περίεργο τύπο που αμφιβάλλει για τα πάντα, δεν παίρνει για τίποτα θέση επειδή πιστεύει πως τίποτα δεν τίποτα δεν μπορεί να γνωριστεί απολύτως και τελικά κάθεται με τα χέρια σταυρωμένα να κοιτά τον ουρανό. Δεν θα είχε καμία θέση εκεί ο ανήσυχος Κικέρων, ο μεταξύ των άλλων και Σκεπτικός. Δίνει μια ωραία εικόνα γι' αυτό στο *Academica II*.¹⁰⁰. “Τι δηλαδή;” γράφει, “μήπως όταν ένας σοφός ανεβαίνει σε ένα πλοίο γνωρίζει και έχει πιστέψει πως θα ταξιδέψει όπως το είχε υπολογίσει; πώς θα ήταν δυνατόν; Αν όμως αποφάσιζε να ταξιδέψει από εδώ στους Πουτέολους, που απέχουν τριάντα στάδια, θα πιθανολογούσε πως με ένα κατάλληλο πλοίο, έναν καλό καπετάνιο και αυτή εδώ την ήρεμη θάλασσα, θα έφτανε [στον προορισμό του].

Με καθαρά εικαστική διάθεση ας σκεφτεί κανείς την ιδέα του Wittgenstein πως ‘ο κόσμος είναι όλα όσα συμβαίνουν’ (*Tr-I*) , με έμφαση στο *συμβαίνουν* αλλά δυστυχώς και στο *όλα*. Για ένα λοιπόν κείμενο που σχεδίαζε να αυτοαποκληθεί ‘ο κόσμος του Φιτσίνο’, το καλύτερο που μπορεί να συμβεί είναι να του επιτραπεί να αλλάξει σε ‘κάτι από τον κόσμο του Φιτσίνο’. Το καλό εδώ είναι, πως μιλώντας για τον κόσμο του 15^{ου} αιώνα, κανείς αρχίζει να βλέπει πως συμβαίνουν πράγματα που μάλλον είναι κάτι παραπάνω από απλώς ‘κάτι’. Την ίδια ώρα, τα διάφορα επίπεδα του κόσμου φαίνεται να συμπλέκονται τόσο πολύ που σχεδόν να αποτελούν, από μία άποψη, κάτι σαν μέρη ενός συνολικού τοπίου. Το τί λέει ένα βιβλίο φιλοσοφίας έχει -αρκετά περισσότερο από άλλες φορές- μέσα του, κάτι από τα συμβαίνοντα στη θρησκευτική, άρα και πολιτική άρα και οικονομική σφαίρα. Ακόμα εντυπωσιακότερο είναι να βλέπει κανείς να συμβαίνει και το αντίστροφο.

Ο Βησσαρίων έχει σε αυτό το τοπίο κεντρική θέση. Ολες οι διαδρομές μεταξύ των διαφόρων επιπέδων του, τον βρίσκουν σχεδόν πάντα μπροστά τους. Μιλάμε σίγουρα για κάτι παραπάνω από ‘κάτι από τον κόσμο του Φιτσίνο’, όταν συζητάμε την συνάντηση δύο κόσμων , δύο αυτοκρατοριών, την ιστορία και τη σημασία των διαδικασιών αλληλοδιαδοχής στη θέση του Πάπα (του σημαντικότερου προσώπου στην ευρώπη) , τη ραγδαία αύξηση των διαθεσίμων

ελληνικών βιβλίων και του ενδιαφέροντος για αυτά, ή την εμφάνιση της τυπογραφίας. Ο Βησσαρίων, σε όλα αυτά ήταν μέσα. Ήταν εκ των επικεφαλής της ελληνικής αντιπροσωπείας στις κρίσιμες συνόδους της Φερράρα και της Φλωρεντίας και επί της ουσίας επικεφαλής της υπέρ-της-ένωσης μερίδας της. Ήταν μητροπολίτης και καρδινάλιος μαζί αγγίζοντας δύο φορές την εκλογή του ως Ποντίφικα. Σε σχέση με τα βιβλία, ήταν αυτός που αφιερώθηκε και στο να μαζέψει τόσα πολλά συγγράματα- πολλά εκ των οποίων αδιάβαστα στη δύση ελληνικά έργα- που η δωρεά των βιβλίων του στη Βενετία σήμανε τη δημιουργία της μεγαλύτερης βιβλιοθήκης στο δυτικό χώρο, της περίφημης βιβλιοθήκης Μαρκιάνα. Το πρώτο τυπογραφείο της Ρώμης, ένα από τα σημαντικότερα του κόσμου δηλαδή, ιδρύθηκε με αυτόν ως ιθύνοντα νού. Και τυπογραφείο σήμαινε τότε πανίσχυρο κέντρο πολιτικής εξουσίας. Για όσο καιρό βρέθηκε στη δύση είναι μάλλον δύσκολο να φανταστεί κανείς πως θα διαβάσει κάτι από φιλοσοφία και θεολογία και δε θα βρεί εκεί ως αντίπαλο ή φίλο τον καρδινάλιο. Τον βρίσκει στον καλό του φίλο Βάλλα, στους έλληνες συντρόφους και εχθρούς του, στον Αγκρίκολα- μαθητή κάποτε και του Θεόδωρου Γαζή- με τον τρόπο που είδαμε και θα ξαναδούμε περισσότερο εδώ, τον βρίσκει και σε πολλές στιγμές και σε όλο το έργο του Μαρσίλιο Φιτσίνο.

Διαλεκτική στη θέση της διαλεκτικής

Στο τρίτο κεφάλαιο του *De Inventione Dialectica*, με τίτλο « *Με ποιό τρόπο έχει γίνει η πραγμάτευση των τόπων από τον Αριστοτέλη και τους λοιπούς συγγραφείς*» [*Quomodo ab Aristotele reliquisque autoribus tractati sint loci*] , μέσα από την κριτική της Αριστοτελικής παράδοσης περισσότερο παρά-προς το παρόν- των κειμένων του Αριστοτέλη , ο Αγκρίκολα σχηματίζει και ένα από τα κεντρικά σημεία της θέσης του. *Δεν θα ενδώσει , υπόσχεται, στην ευκολία του να χειρίζεται κανείς τα πράγματα σύμφωνα και μόνο με τη φύση τους και να μιλά ως εκ τούτου για τα σκοτεινά και δύσκολα ζητήματα , με σκοτεινό και περίπλοκο τρόπο~ τον τρόπο της αριστοτελικής παράδοσης*². *Το κοπιαστικό αλλά ζητούμενο είναι «να σύρει κανείς τον Κέρβερο από τον κάτω κόσμο» ~ να φωτίσει τα σκοτεινά σημεία, και να τα εκθέσει στον έλεγχο. Στη φιλοσοφία, τα πράγματα θα ήταν σίγουρα πιο ξεκάθαρα και διακριτά, αν η παράδοση την χειριζόταν όχι ως αυτοσκοπό αλλά-όπως ο ίδιος υπόσχεται να κάνει- ως οδό που με απλό τρόπο και γλώσσα κοινή θα κατηύθυνε στον τόπο του ελέγχου όλους όσους το επιθυμούν και όχι μόνο αυτούς που μιλούν θολά και ακατανόητα για να συννεοούνται μεταξύ τους. Ο έλεγχος είναι , από την οπτική αυτή γωνία, μια αναζήτηση άνευ όρων ή ίσως με έναν όρο, αυτόν της συμφωνίας πάνω στη μέθοδο. Ακόμα όμως κι αυτός ο όρος δεν εμφανίζεται εξ ουρανού~η μέθοδος εκτίθεται σε αντιλογικές μάχες , είναι μαχητή και άρα ακόμα και αυτό που εμφανίζεται εκ πρώτης όψεως ως όρος στατικός είναι ανα πάσα στιγμή ανατρέψιμο. Ανατρέψιμος δεν είναι, στη*

²η υπογράμμιση σημαίνει περίληπτική απόδοση, τα εισαγωγικά ακριβή μετάφραση. Ως πηγή ανάγνωσης του λατινικού πρωτοτύπου αναφέρουμε το έργο του **Lothar Mundt, Rudolf Agricola. De inventione dialectica libri tres** (Tübingen: Niemeyer, 1992), την πρώτη και μόνη ολοκληρωμένη μετάφραση του DID , εν προκειμένω στα γερμανικά. Τόσο για την κατανόηση όσο και την μετάφραση αποσπασμάτων του έργου στα ελληνικά υπήρξε εξίσου πολύτιμη και συνεχής η μελέτη της αποσπασματικής μετάφρασης στα αγγλικά από τον **J. R. McNally** στο **Rudolph Agricola's de inventione dialectica libri tres: A translation of selected chapters**, Communication Monographs, 34: 4, 393 — 422

λογική αυτή, μόνο ο όρος δυνατότητας του να είναι τα πάντα ελεγχίμα και ανατρέψιμα. Με τόνο ειρωνικό απέναντι στους «ειδικούς» (doctis), ο Αγκρίκολα προορίζει το έργο του για τους άξεστους και τους απαίδευτους. Η εικόνα που μας δίνει για τους παραδοσιακούς σχολαστικούς ειδικούς, που με διάφορους τρόπους θόλωσαν τα πράγματα με τον απρόσιτο σκοτεινό τους λόγο και περιόρισαν το χώρο του ελέγχου τους, είναι η εικόνα αυτού που « δεν θέλει να αποκαλύψει αυτά που ξέρει, αλλά δεν μπορεί να παραμείνει και σιωπηλός».

Η αριστοτελική παράδοση, με την οποία συνομιλεί ο Αγκρίκολα, έχει όμως κάτι κοινό και με την απαρχή της. Ο ίδιος ο Αριστοτέλης δεν θέλησε να φωτίσει τα σκοτεινά ζητήματα και απέφυγε τον έλεγχο της σκέψης του, αποκρύβοντας τη γνώση μέσα στον αμφίσημο και αινιγματικό λόγο των έργων που δημοσίευσε. Κι όμως –και εδώ έχουμε μια εικόνα καθαρή της εποχής με την οποία μιλάει– «μόνο αυτόν κοιτούν οι φιλόσοφοι. Αυτόν πρώτα μελετούν τα αγόρια, με αυτόν περνούν τα τελευταία χρόνια των σπουδών τους οι πιο μεγάλοι. Με αυτόν όλες οι τέχνες και όλες οι επιστήμες αλωνίζουν, κοσκινίζουν και ξεχωρίζουν. [...] Εμείς παρ'όλα αυτά, δεν κατέχουμε ακριβώς τις σκέψεις του, αλλά μαλλον τα λόγια του, που τα υποστηρίζουμε με νύχια και με δόντια, και αν κανείς προσπαθήσει να αλλάξει κάτι ή να εγκαταλείψει, όπως λένε, «έστω κι ένα νυχι» από αυτά, κραυγάζουμε σαν κι αυτούς που και κάίγονται ή σφάζονται~ ευκολότερα θα δεχόμασταν να αλλάξει κάτι στα μυστήρια και τα διδάγματα της θρησκείας.»

Στο τρίτο κεφάλαιο του πρώτου βιβλίου (Iiii/124-128) ο Αγκρίκολα ελέγχει τους σύγχρονους του Περιπατητικούς με ένα επιχείρημα, ενδεικτικό και των καταβολών και των προθέσεων του. Γράφει εκεί: « Αυτοί που σήμερα σφετερίζονται το όνομα της φιλοσοφίας, και επιθυμούν να εμφανίζονται με ένα τρόπο ως ειδικοί, διαβάζουν τα βιβλία αυτά [του Αριστοτέλη] και επιθυμούν να θεωρούνται και να αποκαλούνται Περιπατητικοί, παρ'όλο που απέχουν τόσο πολύ από αυτό για το οποίο οι Περιπατητικοί μπορούν να καυχούνται, το να εξετάζουν δηλαδή κάθε ζήτημα που τίθεται, από κάθε πλευρά, με ακρίβεια και σαφήνεια»³. Το «από κάθε πλευρά» (in utramque partem) έρχεται από τον Κικέρωνα και είναι και αυτό ένα από τα σημεία, μαζί με πολλά άλλα, που έκαναν τους μοντέρνους μελετητές να κατατάξουν τον Αγκρίκολα στη σειρά εκείνη των συγγραφέων που παρέλαβαν κατά τον 15^ο αιώνα την κικερώνεια παράδοση που ποτέ στη μεσαιωνική Δύση δεν έπαψε να αναπτύσσεται και την ανέδειξαν ως κεντρικό πεδίο συζήτησης για την τέχνη της συγγραφής και τη φιλοσοφία. Από την εποχή που ο Francesco Petrarca,

³ Το τρίτο κεφάλαιο του DID από όπου και όλα τα παραπάνω ξεκινά στη σελίδα 20, η δε αρίθμηση των γραμμών που γίνεται εδώ αντιστοιχεί ακριβώς στην αρίθμηση του **Mundt**

έγραφε, μαγεμένος από τις καινούριες του ανακαλύψεις, γράμματα στον ίδιο τον Κικέρωνα⁴, μέσα σε έναν αιώνα, μέσα από το πεδίο αυτό, επεξεργασμένο και με ένα τρόπο τελειωμένο από το έργο του Λορέντσο Βάλλα, γεννήθηκε αυτό που ονομάστηκε *κικερωνισμός*. Ο Αγκρίκολα λοιπόν, συνήθως τοποθετείται σε αυτή τη γραμμή και το *De Inventione Dialectica* θεωρείται σημείο μιας συζήτησης με την Αριστοτελική λογική, όπως αυτή φτιάχνεται στα Τοπικά και αλλού, με όχημα κυρίως τον Κικέρωνα και το Κοιντιλιανό. Τα εργαλεία, η επιλογή του πεδίου εργασίας η γλώσσα και ο ρυθμός του έργου κάνουν μέχρι και σήμερα αυτούς που το διαβάζουν να το εντάσσουν, όπως μάλλον συμβαίνει και με το έργο του Βάλλα, στη γραμμή αυτού που αποκαλούν *κικερώνεια* (ή *ρητορική*) *λογική* και *παράδοση*. Είναι όμως έτσι; ή καλύτερα, είναι μόνο έτσι;

Το κομμάτι που παρατέθηκε παραπάνω μπορεί να αποτελέσει κάτι σαν υλικό για την επεξεργασία ενός τέτοιου ερωτήματος. Έχει δε περισσότερα πράγματα μέσα του από αυτά που φαίνονται με την πρώτη ματιά. Η μοντέρνα παράδοση, μάς έχει κάνει όταν διαβάζουμε “*in utamque partem disserendi* (ή αλλού) *disputare*”, να σκεφτόμαστε Κικέρωνα και άλλωστε η επόμενη φράση της κριτικής του Αγκρίκολα ξεκινά με αυτόν, όμως τι σκεφτόταν ο ίδιος ο Κικέρων όταν το έγραφε; Με έναν περίεργο τρόπο η απάντηση είναι κι αυτή εδώ. Ψάχνοντας κανείς την πηγή της άποψης πως οι Περιπατητικοί του μεσαίωνα και της αναγέννησης είναι μόνο σφετεριστές κατά το ότι δεν επιτελούν καθόλου αυτό που παραδοσιακά θα ήταν το κύριο έργο τους μας οδηγεί πράγματι και πάλι στον Κικέρωνα (ad brutum xiv) αλλά και από εκεί πιο πίσω. Στο έργο *Academica* (1xii/ 46) ο Κικέρων τελειώνοντας τον πρώτο τόμο, τον αφιερωμένο στην Νέα Ακαδημία, γράφει: *Αυτή [τη σχολή] την αποκαλούν Νέα Ακαδημία. Σε εμένα φαίνεται παλιά, αν θεωρήσουμε ως μέλος της Παλιάς Ακαδημίας τον Πλάτωνα, στα βιβλία του οποίου τίποτα δεν καταφάσκει και τα πάντα συζητούνται από κάθε πλευρά, όλα ερευνώνται και τίποτα δεν λέγεται με βεβαιότητα.* (Hanc Academiam novam appellant, quae mihi vetus videtur, siquidem Platonem ex illa vetere numeramus, cuius in libris nihil adfirmatur et in utramque partem multa disseruntur, de omnibus quaeritur, nihil certi dicitur). Λίγο πιο μετά (2iii/ 7) διαβάζουμε, εμείς

⁴ Διαβάζοντας τα γράμματα αυτά (εν προκειμένω στο *The life of Petrarch collected from Mémoires pour la vie de Petrarch* (1775) (σ. 101- 105) της **S. Dobson** αντιλαμβάνεται κανείς πως η πρόβλεψη του πως θα διάβαζε ύμνους στον Κικέρωνα ήταν μάλλον λανθασμένη. Τα γράμματα είναι γεμάτα κριτική κυρίως απέναντι στις προσωπικές και πολιτικές επιλογές του Κικέρωνα. Όταν μάλιστα ένας από την παρέα του Πετράρχη αντιδρά έντονα σε αυτήν την κριτική, αυτός τον ειρωνεύεται λέγοντάς του πως τον δικαιολογεί που βλέπει τον Κικέρωνα ως θεό αλάνθαστο αφού και ο ίδιος είχε θεοποιήσει τον Πλάτωνα. (σ. 100) Για την έκθεσή μας εδώ, η παραδοσιακή αναγεννησιακή αντίληψη που θεωρεί τον Κικέρωνα λάτρη του Πλάτωνα έχει –εκτός όλων των άλλων – και μια ιδιαίτερη σημασία όπως θα φανεί. Αρχίζει -έστω και συμβολικά- η εποχή που κικερωνισμός και πλατωνισμός γίνονται πράγματα κοντινά.

και ο Αγκρίκολα*, για την οδό, την μέθοδο του Κικέρωνα προς τη γνώση, που είναι η μέθοδος της Πλατωνικής σχολής~ του Πλάτωνα ίσως και πάντως σίγουρα της πρωίμης πλατωνικής παράδοσης : Αν και λοιπόν κάθε είδους γνώση κρυβει μεγάλες δυσκολίες ενώ και τα ίδια τα πράγματα αλλά και οι δικές μας δυνατότητες στερούνται οποιασδήποτε βεβαιότητας, σε σημείο που οι μεγαλύτεροι σοφοί αμφισβήτησαν την ικανότητά τους να φτάσουν σε βέβαιη γνώση, ούτε αυτοί τα παράτησαν, *«ούτε εμείς θα εγκαταλείψουμε εξανλημένοι, το ζήλο μας για αναζήτηση. Ούτε οι συζητήσεις μας, μιλώντας [για το κάθε τι] από καθε πλευρά, θα έχουν ποτέ άλλο σκοπό από το να εξάγουν και να σχηματίζουν κάτι που είτε είναι αληθινό είτε προσεγγίζει [το αληθινό] όσο το δυνατόν περισσότερο.»* (neque nos studium exquirendi defatigati relinquemus; neque nostrae disputationes quidquam aliud agunt nisi ut in utramque partem dicendo eliciant et tamquam expriment aliquid quod aut verum sit aut ad id quam proxime accedat.) . Αλλού , με σαφήνεια διατυπώνεται η σχέση Περιπατητικών και Ακαδημαϊκών . Διατυπώνεται από κάποιον που όχι απλά ακουσε τα της Αθήνας και των σχολών της αλλά που είτε εκεί είτε στη Ρώμη, συνομίλησε ο ίδιος με τα μυθικά πρόσωπα της φιλοσοφίας. Αυτός ο Κικέρων λοιπόν είναι που μεταφέρει και στον Αγκρίκολα, την εικόνα των δύο μεγάλων ρευμάτων της φιλοσοφίας- που στην πραγματικότητα ,λέει, είναι ένα- κατά τις πρώτες τους στιγμές. Μετά από μια αφήγηση (Iiv/17) για τις απαρχές της Ακαδημίας και τη διαδοχή του Πλάτωνα από δύο επιφανείς μαθητές του , τον Ξενοκράτη και τον Αριστοτέλη , που αποτέλεσε και την εκκίνηση αυτών των δύο –κατ’όνομα και όχι κατ’ουσίαν- ομάδων, ο Κικέρωνας καταθέτει πως το πλατωνικό σύστημα *« ήταν στην πραγματικότητα ένα , άλλα με δύο ονόματα, όπως είπα , αφού τίποτα δεν διέφερε μεταξύ των Περιπατητικών και της τότε Παλιάς Ακαδημίας. Ο Αριστοτέλης, έχω πράγματι την εντύπωση, πως ήταν μια εξέχουσα ιδιοφυία, όμως μία υπήρξε η πηγή των δύο [σχολών] και όμοια η κατάταξη τους των επιθυμητών και αποφευκτέων πραγμάτων.* (Quae quidem erat primo duobus, ut dixi, nominibus una, nihil enim inter Peripateticos et illam veterem Academiam differebat : abundantia quadam ingenii praestabat, ut mihi quidem videtur, Aristoteles, sed idem fonserat utrisque et eadem rerum expetendarum fugiendarumque partitio.) (Iiv/18). Η κοινή αυτή πηγή είναι βέβαια ο Πλάτωνας που *« αφήσε πίσω του εξέχουσες σχολές, του Περιπατητικούς και τους Ακαδημαϊκούς, κατ’ όνομα διαφορετικές, μα στην ουσία ίδιες.»* (Plato [...] reliquit perfectissimam disciplinam, Peripateticos et Academicos, nominibus differentes, re congruentes,) (2v/15)

Δεν είναι λοιπόν χωρίς καταβολές η αδιαπραγμάτευτη και κεντρικής σημασίας θέση για την κριτική του Αγκρίκολα απέναντι στους Αριστοτελιστές του καιρού του, πως αυτοί δεν θα πρέπει να θεωρούνται τέτοιοι. Η ίδια η αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για το έργο του

Κικέρωνα , που ακόμα και πριν τον Πετράρχη αλλά κυρίως με τη δική του συμβολή , κυριάρχησε σταδιακά στους κύκλους των ουμανιστών μετά και την επεξεργασία του από τον Βάλλα, δεν πρέπει να λογίζεται μόνο ως τέτοια αλλά και ως δημιουργία ενός πεδίου πρόσφορου για την πρόσληψη της Πλατωνικής σκέψης και την εναρμόνιση της με την παραστρατημένη Αριστοτελική. Ο Κικερωνισμός ή ο ρητορικισμός από μία οπτική γωνία πράγματι ήταν ένα ρευμά που πήγασε από τον Κικέρωνα και την λατινική κυρίως ρητορική παράδοση, από μία άλλη όμως ήταν και μία κιβωτός της Πλατωνικής παράδοσης και άλλωστε η ουμανιστική παράδοση που συμβολικά αλλά και ουσιαστικά αρχίζει με τον Πετράρχη, πάντα διάβαζε Κικέρωνα και Πλάτωνα μαζί⁵.

Με αυτήν την έννοια , οι Βυζαντινοί- λόγιοι και όχι μόνο- που βρέθηκαν στη δυτική Ευρώπη στο πέραςμα μεταξύ 14^{ου} και 15^{ου} αιώνα και που μετέφεραν μαζί τους τα αυθεντικά κείμενα της κλασσικής ελληνικής γραμματείας και βέβαια του Πλάτωνα , βρήκαν εκεί ένα γόνιμο έδαφος , προετοιμασμένο τόσο από τη διαρκή παρουσία κάποιων πλατωνικών κειμένων⁶ όσο και από την τριβή της δυτικής σκέψης με τα έργα του Κικέρωνα. Ιδιαίτερα στο κομμάτι της λογικής- της ρητορικής και της διαλεκτικής- οι οπαδοί του Κικέρωνα, όχι μόνο είχαν υιοθετήσει , μέσα από το *Academica*- και όχι μόνο – αλλά και την παράδοση που ξεκίνησε από τον καιρό του Πετράρχη, την άποψη πως η σοφία του συγγραφέα που θαύμαζαν πήγαζε από την κλασσική φιλοσοφία στην Αθήνα αλλά και πως αυτή θα έπρεπε να μελετάται με διάθεση εναρμονισμού των διαφόρων τάσεων της. Η παράλληλη μελέτη Πλάτωνα και Αριστοτέλη που στο Βυζάντιο αποτελούσε λίγο πολύ κοινή πρακτική* , δεν ήταν έτσι για τους δυτικούς συγγραφείς κάτι το πρωτόγνωρο, ήταν μάλλον το ζητούμενο κι αυτό ήταν μία από της παρακαταθήκες του λεγόμενου Κικερωνισμού ήδη από τα πρώτα του στάδια⁷.

Το *De Inventione Dialectica* είναι κομβικό, πέρα από τη συμβολική και με την τεχνική έννοια του όρου. Η απλή και ζωντανή του γλώσσα –στα πρότυπα του Κικέρωνα και του

⁵ Στο *Life of Petrarch* (1843) του **Th. Campbell** διαβάζουμε πως ο Πετράρχης έμαθε ελληνικά στην Avignon-χάρis στον Barnard Borlaam- διαβάζοντας κυρίως Πλάτωνα (σ.237). Στο *The life of Petrarch collected from Mémoires pour la vie de Petrarch* (1797) της **S. Dobson** βρίσκει κανείς πολλές ωραίες αφηγήσεις για τον κόσμο του Πετράρχη, και εικόνες όπως αυτή της επίσκεψης ενός ιερέα στο σπίτι του στη γαλλική επαρχία. Όταν ο ιερέας του ζήτησε κάτι να διαβάσει, ο Πετράρχης αμέσως έβγαλε από τη βιβλιοθήκη του τα έργα του Κικέρωνα και του Πλάτωνα. (σ. 191)

⁶ Οι μελέτες για την ιστορία και τις τύχες των πλατωνικών έργων στη μεσαιωνική Δύση είναι αναρίθμητες. Μια ιδιαίτερα χρήσιμη-και ενημερωμένη έως και τον φεβρουάριο του 2012- απόπειρα συγκέντρωσης όλου αυτού του πλέγματος αποτελεί η δουλειά του **Mark Joyal** «**THE PLATONIC TEXTUAL TRADITION: A BIBLIOGRAPHY**».

⁷ Η θέση αυτή, πως δηλαδή το έργο του Κικέρωνα πέρα από την πρωτότυπη αξία του λειτούργησε κατά το πέραςμα από τον 14^ο στον 15^ο αιώνα και ως πηγή ή πρίσμα μιας ανάγνωσης και της κλασσικής ελληνικής γραμματείας , αναπτύσσεται συνοπτικά και από τον **P.O. Kristeller** στο κεφάλαιο **The Humanist Movement** του *Renaissance Thought and its Sources* (1979) (σ.21-32)

Κοιντιλιανού- βοηθούν σε αυτό το ρόλο. Οι μελέτες που έχουν γίνει ωστόσο πάνω σε αυτό, θα έλεγε κανείς πως με ένα τρόπο δεν αφήνουν την κομβικότητα αυτή να διαφανεί. Το κείμενο έχει μέσα του περισσότερους δρόμους από όσους οι μελετητές του έχουν έως σήμερα αναδείξει και η περιδιάβασή τους στον Κικερώνειο δρόμο του φαίνεται να αφήνει στο περιθώριο ένα σημαντικό κομμάτι αυτού του κόμβου, τον Πλατωνικό δρόμο. Οι αφηγήσεις για την Πλατωνική παράδοση δεν έχουν συνήθως καθόλου χώρο για τον Αγκρίκολα, επιφυλάσσοντάς του πάντως μια εξέχουσα θέση στην παράδοση του Κικερωνισμού των ουμανιστών της Αναγέννησης και την αναμόρφωση της λογικής -της διαλεκτικής δηλαδή και της ρητορικής- που αυτοί επιχείρησαν,. Η ίδια αφήγηση κυριαρχεί και για τον παλαιότερό του Λορέντσο Βάλλα αλλά και για τον σπουδαιότερο συνεχιστή του , τον Petrus Ramus. Η επιλογή λοιπόν που γίνεται εδώ, η μικρή απόπειρα μιας ανάγνωσης του DID και περισσότερο ο ρόλος αυτής της απόπειρας ως εισαγωγή σε ένα έργο του Μαρσιλιο Φιτσιο- , έχει ακριβώς την έννοια της αναζήτησης και επεξεργασίας των στοιχείων εκείνων που όχι απλώς θα έφερναν το έργο του Αγκρίκολα πιο κοντά στην Πλατωνική παράδοση αλλά θα το ενέτασσαν και στον πυρήνα της. Ή,καλύτερα, θα της προσέθεταν με την μετατόπιση αυτή, έναν ακόμα . Και αν η αναζήτηση των κικερώνειων ή των αντιαριστοτελικών στοιχείων του κειμένου μπορεί σε ένα βαθμό να ικανοποιηθεί με μία βυθιση μέσα του , η αναζήτηση των πλατωνικών, μάς ωθεί προς τα πάνω, πίσω του και μπροστά του μαζί. Το αναντίστοιχο μιας τέτοιου είδους ανάγνωσης με ένα τέτοιου είδους έργο, που υπόσχεται σαφείς και φανερές και όχι μαγικές εικόνες, καθαρά και όχι κρυφά νοήματα, θα έλεγε κανείς πως θεραπεύεται έως ένα βαθμό από την ίδια την ιστορία του κειμένου και του συγγραφέα του αλλά και την θέση πως *‘κατά την τελευταία προ-νεωτερική περίοδο η φιλοσοφική σκέψη και άρα η μελέτη της δεν οργανώνονται σε εμβληματικές μορφές και μεγάλους φιλοσόφους τόσο, όσο σε μεγάλα –ας μην εννοηθεί και ομοιογενή- ρεύματα’*⁸.

Η δουλειά που είναι απαραίτητη για να μπορεί κανείς με ευκολία και βεβαιότητα να πει πως ο Αγκρίκολα διάβασε τον Πλάτωνα από το πρωτότυπο έχει γίνει. Αυτή η δουλειά, δε βεβαιώνει μόνο αυτό αλλά και πως η γνώση του της ελληνικής γλώσσας ήταν τέτοια που του

⁸ Την θέση αυτή την μεταφέρω αυτούσια από τις προφορικές παραδόσεις του δασκάλου μας Παντελή Μπασάκου.

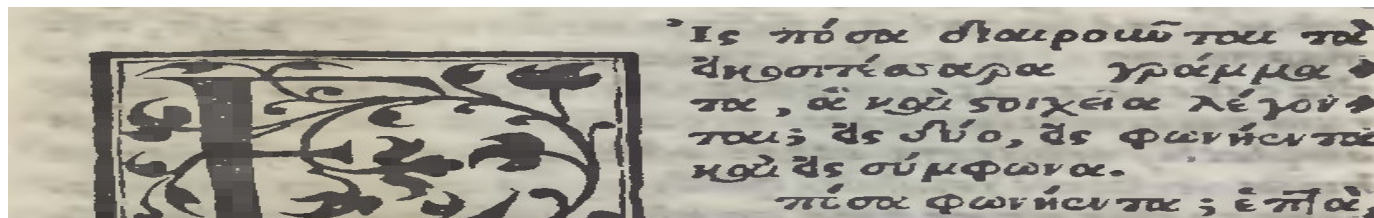
επέτρεπε να καταδυθεί στις λεπτές αποχρώσεις και διαφορές της πλατωνικής ορολογίας⁹. Μετέφρασε και αυτός, όπως και ο Φιτισίνο, 'ex graeco' τον -νόθο τελικά- διάλογο *Αζίοχος*. Ήταν τόσο μέσα σε αυτό που όλοι φαίνεται να παραδέχονται ως ανάταση της πλατωνικής παράδοσης στη δυτική Ευρώπη, που θα μπορούσε κανείς μέσα από τη ζωή του, τις σπουδές του, τις επαφές του, τα ταξίδια και την αλληλογραφία του να ανασυνθέσει σε γενικές γραμμές την ιστορία της. Οι διαδρομές του τον έφερναν πάντα σε άμεση επαφή με τη διασπορά της κλασσικής ελληνικής γραμματείας που ραγδαία εξελίχθηκε με την παρουσία στη Δύση των Βυζαντινών λογίων. Η ιστορία αυτής της διασποράς, που οργανώνεται κυρίως γύρω από την αφήγηση της δράσης των εμβληματικών μορφών της Βυζαντινής παράδοσης αφήνει κάποιες φορές ένα μικρό κενό, που όμως άλλες πιο εστιασμένες δουλειές έχουν καλυψει, αναδεικνύοντας τη συνεισφορά σε αυτή τη διασπορά και πολλών άλλων- όχι ίσως λογίων με την παραδοσιακή έννοια- γραφιάδων, αντιγραφέων αλλά και πολλών άλλων που αναγκάστηκαν να μεταναστεύσουν στο δυτικό χώρο υπό τον φόβο του Οθωμανικού κλοιού. Οι γνώσεις και η οικειότητα με την ελληνική γραμματεία ενός στοιχειωδώς σπουδαγμένου βυζαντινού ήταν για το συντριπτικό μέρος των δυτικών μια σπουδαία υπόθεση~ακόμα και για τους πιο καλλιεργημένους, ένας σπάνιος θησαυρός. Με αυτήν την έννοια, η τριβή της δυτικής Ευρώπης, κυρίως του Ιταλικού χώρου κατά την πρώτη περίοδο, με την κλασσική παράδοση δεν ήταν καθόλου μια διαδικασία που εκτυλίχθηκε σε απρόσιτα ψηλά επίπεδα και μόνο. Ήταν μια διαδικασία που διαπέρασε και κάθετα τον κόσμο του 15^{ου} αιώνα ορίζοντάς τον –μιλώντας πάντα για το κομμάτι εκείνο του κόσμου που είχε πρόσβαση και δικαίωμα στη γνώση- μέχρι και το χαμηλότερο, σχεδόν καθημερινό, επίπεδο¹⁰. Και μάλλον αυτό είναι που κάνει τη θέση που μιλά για μια ουσιώδη αλλαγή του κλίματος και του περιβάλλοντος του κόσμου της Αναγεννησιακής

⁹ Η γνώση γύρω από την επαφή του Αγκρίκολα με τα ελληνικά μας παραδίδεται από αρκετές δουλειές. Ενδεικτικά αναφέρουμε το συνοπτικό και ωραίο κείμενο *Agricola as a Greek scholar* του *J. Ijsewijn* που συμπεριλαμβάνεται στον τόμο *Rodolphus Agricola Phrisius, 1444-1485: proceedings of the international conference at the University of Groningen* (1985). Το κεντρικό παράπλοιο όλου αυτού του τόμου για τις ελάχιστες μελέτες πάνω στο έργο του Αγκρίκολα, παραμένει –αν και αρκετά μειωμένο- ακόμα και σήμερα, στρέφοντας έτσι ακόμα περισσότερο την προσοχή στις πρωτογενείς πηγές. Ετσι την εικόνα της ζωής της δράσης και των κειμένων του Αγκρίκολα σχηματίζει κανείς διαβάζοντας-και παλι ενδεικτικά μιλώντας- το *Commentarii de vita Agricolae* του (φίλου του) *Joannes von Pleningen* (γραμμένο πριν το 1500),- όπου κανείς μαθαίνει πως τα λεφτά που ο Α. κέρδισε παίζοντας Οργάνο ξοδεύτηκαν σε "*libros grecos*"- καθώς και τις *Vita Agricolae* των *Goswinus van Halen* (1520-1525) και *Gerardus Geldenhouwer* (1536). Πολύτιμες και εκ των πραγμάτων ασφαλέστερες πληροφορίες αντλεί κανείς και από τα γράμματα του Α. που βρίσκονται συγκεντρωμένα στο *R. Agricola: Letters* (2002). Ενα από αυτά, το γράμμα 21 (σ. 125-135), περιέχει λεπτές αναλύσεις για πολλές ελληνικές έννοιες και οδηγίες για την ορθή χρήση τους προς τον γερμανό –μαθητή του- Alexander Hegius von Heek, τον αργότερα επικεφαλής της σχολής του Ντεβέντερ στην Ολλανδία όπου φοιτησε μεταξύ πολλών και ο Ερασμος.

¹⁰ Η μικρή αυτή αφήγηση της συνεύρεσης και της μίξης ανθρώπων και καταβολών της Βυζαντινής ανατολής και της δυτικής ευρώπης τηρήθηκε στα *Constantinople and the West* του *Geanakoplos, Deno John* (1989) (κυρίως σ. 33-67)~ *Scribes And Scholars: The Transmission Of Greek And Latin Literature* των *L. D. Reynolds, N. G. Wilson* (1991) (κυρίως σ. 122- 164) και *From Byzantine Studies in the Italian Renaissance* του *N.G. Wilson* (1992)

σκέψης, να είναι ικανοποιητικά πλήρης.

Τον καιρό που ο ολλανδός Αγκρίκολα διέσχισε τις Αλπεις, γύρω στο 1469, για να βρεθεί στην Παβία, οι μετασχηματισμοί αυτοί είχαν ήδη ξεκινήσει. Η παρουσία του Χρυσολορά και το πέρασμά του από τον ιταλικό χώρο από το 1393 έως το 1400, είχε από καιρό στρέψει τον προσανατολισμό των σπουδών στη βόρεια ιταλία προς μια κατεύθυνση ολοένα και μεγαλύτερης εξοικείωσης με την κλασσική ελληνική γραμματεία. Ο ίδιος –άριστος γνώστης και των λατινικών εξ’ού και απεσταλμένος του Αυτοκράτορα Παλαιολόγου στη Δύση- δίδαξε τα ελληνικά για τρία χρόνια στην Φλωρεντία και η δουλειά του εκεί ήταν καθοριστική σε πολλά επίπεδα. Διαβάζοντας κανείς τη γραμματική της ελληνικής γλώσσας που συνέγραψε -με την παραδοσιακή βυζαντινή δομή των ερωτημάτων- σχηματίζει μια πιο ζωντανή εικόνα της επαφής των επιφανέστερων λογίων της εποχής με έναν καινούριο κόσμο. Σε αυτόν τον κόσμο οι διανοούμενοι της εποχής έγιναν ξανά μικρά παιδιά διαβάζοντας τα *Ερωτήματα του Χρυσολορά*¹¹, ένα βιβλίο για μικρούς μαθητές¹².



Με αυτή την ορμή του ενθουσιασμένου νέου, οι εκλεκτοί του μαθητές, μεταξύ των οποίων και ο εκ των πρωτοπόρων του ουμανιστικού ρεύματος Λεονάρντο Μπρούνι, δάσκαλος λίγο καιρό αργότερα και του Λορέντσο Βάλλα, διέσπειραν σε όλο τον ιταλικό βορρά την πολύτιμή τους γνώση. Η επιρροή του Χρυσολορά δεν περιορίστηκε πάντως μόνο στην πρωτογενή επαφή των προνομιούχων που μαθήτευσαν κοντά του με την ελληνική γλώσσα, καθώς εμφανίζεται καθοριστική τόσο στην εντονότατη αύξηση του ενδιαφέροντος για το Πλατωνικό έργο, όσο και σε μια νέα ριζοσπαστική αντίληψη για την τέχνη της μετάφρασης~ αντίληψη που προέκρινε ως

¹¹ Τα *Ερωτήματα* του διπλωμάτη Χρυσολορά έμελλαν να είναι η πρώτη Γραμματική ελληνικών που τυπώθηκε ποτέ (1471). Βιβλίο αναφοράς, για πολλά χρόνια, έως και για τον Ερασμο ή τον Reuchlin (1455-1522), , πλάι πάντα- μεταξύ και άλλων- στην νεότερή της γραμματική του Γαζή. (παρ.σ.20)

¹² Μια ευκαρία να ξαναθυμηθεί κανείς πως το να είναι κανείς βυζαντινός και να μιλά ‘ελληνικά’ δε σημαίνει καθόλου πως ήταν σε θέση να κατανοήσει ένα ‘ελληνικό’ κείμενο του 4^{ου} π.Χ αιώνα. Όπως σημειώνει με έμφαση και ο **P. O. Kristeller** στο κεφ **Italian Humanism and Byzantium** του *Renaissance Thought and its Sources* (1979) αυτό που συνέβη με τα λατινικά στη δύση έγινε και στο Βυζάντιο. Η τρέχουσα γλώσσα είχε κατά πολύ απομακρυνθεί από την κλασσική πηγή της, είχε γίνει ξένη. Οι γραμματικές λοιπόν για τις οποίες γίνεται εδώ λόγος, μαζί με πλήθος άλλων προρίζονταν για την εκπαίδευση των νέων ελλήνων επίσης. Ετσι, πέρα από την πλειοψηφία των (διατηρημένων) κλασσικών κειμένων και πολλών γραμματικών, στο Βυζάντιο εντοπίζονται και τα σημαντικότερα λεξικά όλων των εποχών για την αρχαία ελληνική.

ορθότερη την *ad sententiam* έναντι της, εγκαθιδρυμένης από τη Σχολαστική παράδοση, *ad verbum* μετάφρασης . Τα δύο αυτά στοιχεία, διέσχισαν αναλλοίωτα και ολοένα και πιο ενισχυμένα όλο το πρώτο μισό του 15^{ου} αιώνα αφήνοντας στο πέρασμα τους έναν σημαντικό αριθμό μεταφράσεων αρκετών πλατωνικών διαλόγων από τον Μπρούνι τον Uberto Decembrio και άλλους*, και τελικά συνδυάστηκαν σχεδόν πανηγυρικά στο έργο του Μαρσίλιο Φιτσίνο- την πρώτη ολοκληρωμένη μετάφραση όλων των πλατωνικών διαλόγων στα λατινικά.

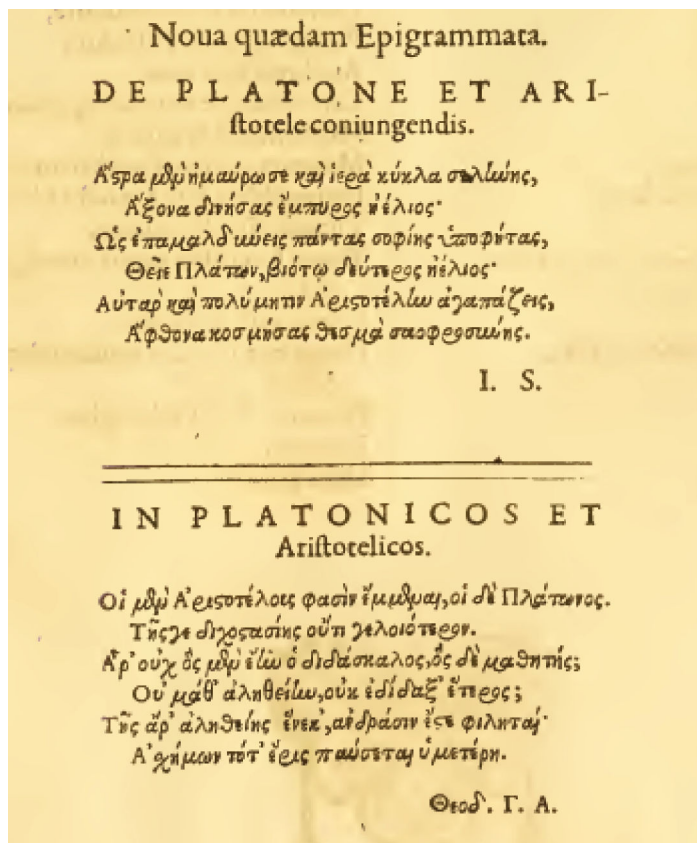
Ο Φιτσίνο ήταν μόλις 6 χρονών και ο Αγκρίκολα αγέννητος τη χρονιά της αφίξης ,στα πλαίσια της συνάντησης των δύο εκκλησιών στη Φλωρεντία το 1439, του Γεώργιου Πλήθωνα Γεμιστού*. Η παρουσία του Πλήθωνα και ενός κύκλου διακεκριμένων λογίων γύρω του, στη Φλωρεντία με ένα τρόπο καθόρισε αποφασιστικά την τροπή που ήδη είχε αρχίσει να σχηματίζεται προς μία εντατική επεξεργασία και ανάδειξη της πλατωνικής σκέψης, με ισχυρά νέα στοιχεία, την αντίθεση προς την Αριστοτελική παράδοση στη δύση, την ένταξη στη θεολογική συζήτηση έντονων παγανιστικών στοιχείων αλλά και το σχηματισμό μιας Πλατωνικής παράδοσης που πια- μετά την στροφή προς μια τέτοια κατεύθυνση από τον Μιχαήλ Ψελλο*- οριστικά θα έθετε τον Πλάτωνα όχι στην αρχή αλλά σχεδόν στο τέλος μιας αδιάκοπης γραμμής πανάρχαιας σοφίας με αρχή τον Ζοροάστρη και τα Χαλδαικά Λόγια, τον Ορφέα, τον Ερμή τον Τρισμέγιστο και βέβαια τον Πυθαγόρα. Η λάθος χρονολόγηση και αντιστοίχιση κειμένων και συγγραφέων , ο παραλληλισμός τους με την Ιουδαϊκή και Εβραϊκή παράδοση και τις Γραφές και όλο αυτό το περίεργο κράμα αστρολογίας , παγανισμού, δαιμονολογίας, πλατωνισμού και νεοπλατωνισμού και χριστιανικής θεολογίας που συναντά κανείς στον Φιτσίνο, μοιάζει ουρανοκατέβατο αν κανείς αγνοήσει τη σύσσωμη παρουσία του στον Πλήθωνα και στη γραμμή που αρχίζει από τον Πρόκλο και εδραιώνεται στο Βυζαντινό χώρο από το έργο του Μιχαήλ Ψελλού.

Ο Πλήθων όμως δεν ήταν μόνο αυτό. Ήταν οι μαθητές του, η επιρροή του, ο μεγάλος όγκος των χειρόγραφων πλατωνικών-και όχι μόνο- κειμένων που έφερε μαζί του*. Η ίδια η δημιουργία του κύκλου που δημιουργήθηκε γύρω από τον Φιτσίνο στη Φλωρεντία με την πατρωνία του οίκου των Μεδίκων και συνήθως αναφέρεται ως *Πλατωνική Ακαδημία** , απο δίδεται από τον ίδιο τον Φιτσίνο στην βαθιά επιρροή του Πλήθωνα πάνω στον Κόζιμο του οίκου των Μεδίκων, των αρχόντων της Φλωρεντίας*. Υπάρχει όμως και μια πτυχή της ραγδαία

αναπτυσσόμενη Πλατωνική παράδοση που πήγασε από το έργο του Πλήθωνα, μα κυρίως οριστικά σχηματίστηκε από τον καλύτερό του μαθητή, τον Καρδινάλιο Βησσαρίωνα~μια πτυχή, συνδεδεμένη εκτός των άλλων με το ρεύμα του λεγόμενου κικερωνισμού-ρητορισμού και την παράδοση Βάλλα-Αγκρίκολα αλλά λίγο πολύ αγνοημένη από τη μοντέρνα μελέτη του Αναγεννησιακού Πλατωνισμού. Το σημαντικότερο έργο του Βησσαρίωνα «*Για την συκοφάντιση του Πλάτωνα*» (*In calumniatorem Platonis*), είναι το σημείο μια συζήτησης στην κορύφωσή της, μια απάντηση στο έργο του Γεώργιου Τραπεζούντιου Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis, μια λεπτομερής απόπειρα σύγκρισης των δύο φιλοσόφων με πόρισμα την αδιαφιλονίκητη υπεροχή σε όλα τα σημεία του Αριστοτελικού έργου, τόσο στο πεδίο της θεολογίας όσο και σε αυτά της λογικής και της πραγματικής επιστήμης. Το *Comparationes* θα ήταν εκ πρώτης όψεως ένα ανάχωμα στην προώθηση του Πλατωνικού έργου στη Δύση, όμως όπως όλα τα σημαντικά κείμενα έτσι και αυτό, αποτέλεσε πολύ περισσότερο μια καίρια συμβολή στη διεύρυνση ενός πεδίου συζήτησης παρά ένα τείχος γύρω από αυτό~ήταν άλλωστε το πρώτο κείμενο αυτής της παραδοσιακής αντιπαράθεσης γραμμένο στα λατινικά^{*(cβ191)(ub157)}. Επρόκειτο πάντως περί διεύρυνσης και όχι δημιουργίας καθώς η δημιουργία του , πέρα από τις μακρινές καταβολές της, ήταν το έργο μια ομάδας ετερόκλητων στοχαστών και των κοινών συναντήσεων τους στη Ρώμη, υπό την αιγίδα του ίδιου του Βησσαρίωνα, η κατοικία του οποίου σύντομα (περίπου από το 1445 έως και το 1472) θα βαφτιζόταν *Ακαδημία*. Ο ίδιος ο Τραπεζούντιος, ο Λορέντσο Βάλλα , ο Θεόδωρος Γαζής, καίρια επιρροή του Αγκρίκολα*, και πάρα πολλοί άλλοι ήταν καθημερινά εκεί και δούλευαν συστηματικά πάνω στα κλασσικά κείμενα της περίφημης βιβλιοθήκης του Καρδινάλιου Βησσαρίωνα*.

Ξαναγυρνώντας στη δουλειά του Γεωργίου, θα πρέπει κανείς να δει πως, πέρα από τα τελικά πορίσματά της, έδειξε τα σημεία αυτού του πεδίου που θα έπρεπε να συζητηθούν. Ακριβώς λοιπόν έτσι, σημείο προς σημείο και εντός αυτού του πεδίου, κατασκευάστηκε και η απάντηση της άλλης μεριάς μέσα από τον Βησσαρίωνα. Η απάντηση αυτή, γεμάτη με απαξιωτικούς χαρακτηρισμούς προς τον Γεώργιο και απευθυνόμενη στον Λατίνο αναγνώστη*- σε δεύτερο πρόσωπο- δεν υπήρξε πάντως ακριβώς ισοδύναμη και αντίστοιχη σε προσανατολισμό. Η πολεμική του Τραπεζούντιου δεν απαντήθηκε με εκ νέου πολεμική τόσο, όσο με μια διάθεση συμφιλίωσης Πλάτωνα και Αριστοτέλη. Μια διάθεση που στον βυζαντινό χώρο ήταν μάλλον ο κοινός τόπος ενώ στη δύση είχε με έναν τρόπο καλλιεργηθεί , όπως επιχειρήθηκε να δειχθεί παράπάνω, από το έργο του Κικέρωνα, κυρίως το *Academica*. Τόσο στον Αγκρίκολα όσο και στον Φιτσίνο θα βρει κανείς αυτή τάση εναρμόνισης

των δύο παραδόσεων, με έντονη κριτική κυρίως στους παραστρατημένους σφετεριστές της Αριστοτελικής γραμμής και όχι τόσο στα κείμενα του Αριστοτέλη τα οποία ελέγχουν , φαινομενικά τουλάχιστον, απροκατάληπτα. Η κουλτούρα της ανάδειξης των κλασσικών κειμένων και της συζήτησης και διαφωνίας πάνω σε αυτά που εδραιώθηκε με τη δράση του Βησσαρίωνα και του κύκλου του, είναι το ευρύ πλαίσιο μέσα στο οποίο και οι δύο κινήθηκαν. Αυτό που ονομάζεται αναγεννησιακός πλατωνισμός ήταν, τουλάχιστον κατά την πρώτη περίοδό του περισσότερο αυτή η κουλτούρα του ελέγχου, της διαφωνίας και τελικά της σύνθεσης, παρά μια απόπειρα επιβολής ενός δόγματος*(filioque-council). Στο πεδίο του Μαρσίλιο Φιτσίνο , αυτό της καθαρής μεταφυσικής κοσμολογίας και θεολογίας, το ένα μεγάλο πεδίο του πλατωνισμού της εποχής, όπου η καθαρότητα και η σταθερότητα ήταν με ένα τρόπο τα ζητούμενα, αυτή η τάση είναι ίσως λίγο πιο δυσδιάκριτη όμως κατ'αρχήν τη βλέπει κανείς πριν καταδυθεί στα βαθιά των κειμένων του από τη μη αναφορά του στο Αριστοτελικό δόγμα , την μη προφανή αντιπαράθεση του με αυτό. Ίσως η πιο έντονη συμμετοχή του στη διαμάχη αυτή, ήταν η αντιπαράθεσή του με τον Giovanni Francesco Pico, πρίγκηπα της Μιράντολλα, για το θεμελιώδες ζήτημα *Περί του Όντος και του Ενός* . Η διαμάχη αυτή και η ιστορία της συνδέεται άμεσα με τον πλατωνικό Σοφιστή και μπορεί να συζητηθεί καλύτερα παρακάτω σε συνάρτηση με τα σχόλια του Φιτσίνο πάνω στο διάλογο. Αυτό που εδώ θα μπορούσε κανείς να δείξει ως σημείο της συμφιλιοτικής αυτής διάθεσης του Φιτσίνο βρίσκεται στις πρώτες σελίδες της πρώτης έκδοσης του μεταφρασμένου Πλατωνικού corpus . Εκεί , ο Φιτσίνο επιλέγει να διακοσμήσει τα εισαγωγικά στοιχεία του έργου του με μία ενδεικτική σταχειολόγηση αποφθεγμάτων (*Επιγράμματα* ονομάζονται εδώ) που συνδέουν ΠΛΑΤΩΝΑ και ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ....



Η εικόνα του αναγεννησιακού πλατωνισμού που μας δίνει η, πολλές φορές κυρίαρχη θέση πως αυτός είχε περισσότερο να κάνει με ζητήματα θεολογίας, αθανασίας της ψυχής, απόλυτης αλήθειας και ατάραχων ιδεών . είναι μια εικόνα μάλλον στρεβλή και πάντως τουλάχιστον ελλειπή. Μια αιτία της δημιουργίας μιας τέτοιας μερικής εικόνας είναι ίσως η χρόνια τριβή με τις μοντέρνες κοινοτοπίες γύρω από το πλατωνικό έργο και πάντως σίγουρα , μιλώντας για την ανάγνωση του πλατωνισμού της εποχής, η παραγνώριση μιας σαφούς γραμμής που ξεκινά από την επεξεργασία του κύκλου του Βησσαρίωνα και στον Αγκρίκολα συστηματοποιείται, για να εξελιχθεί αργότερα μέσα από τον Petrus Ramus σε κυρίαρχη αντίληψη περί μεθόδου*. Από τον κύκλο αυτό προήλθε ένα μεγάλο σώμα κειμένων για τη φιλοσοφία, τη διαλεκτική και τη ρητορική με μεταφράσεις και πρωτότυπα έργα. Οι γραμμές ανάγνωσης του Βάλλα και της Διαλεκτικής του δεν μπορεί να πηγαίνουν απευθείας στην κλασσική περίοδο, ελληνική και ρωμαϊκή , μα πρέπει πρώτα να φροντίζουν για λίγο να σταματούν και να τη διαβάσουν πλάι και μέσα σε αυτή τη σύγχρονή του συζήτηση που κάτι παράπάνω από συμβολικό πυρήνα της αποτέλεσε αυτός ο κύκλος στη Ρώμη των αρχών του 15^{ου} αιώνα. Το ίδιο και για την ανάγνωση του Αγκρίκολα, το ίδιο και του Φιτσίνο.

Στο εξώφυλλο της έκδοσης του De Inventione Dialectica του 1533 αντικρύζει κανείς τον Πλάτωνα δαφνοστεφανωμένο με μία κουκουβάγια στον ώμο, όμως μπροστά στον κίνδυνο μιας

αφ' υψηλού βιαστικής ευκολίας οφείλει κανείς να εστιάσει αρκετά περισσότερο προκειμένου να ιχνηλατήσει αυτήν την πλατωνική οδό μέσα στον Αγκρίκολα και να διευρύνει έτσι την εικόνα της αναγεννησιακής πλατωνικής παράδοσης, βάζοντας πλάι στην τάση των πλατωνιστών που κοιτούν στον ουρανό, που θριάμβευσε στο πρόσωπο του Φιτσίνο, και μια άλλη, αδιάφορη περί την παραδοσιακή θεολογία για τα δεδομένα της εποχής, που η ύλη της αφορούσε το λόγο, τη λογική, τη ρητορική και τη διαλεκτική.

Οι δύο αυτές τάσεις υπήρξαν πάντα ατόφιες όσο και ισόρροπες στο πρόσωπο και τον κύκλο του Βησσαρίωνα, που ήταν τόσο μητροπολίτης και καρδινάλιος όσο και επαγγελματίας ρήτορας και πολιτικός*. Στο αχανές, αλλά λεπτομερώς οργανωμένο, *In Calumniatorem*, του οποίου η επιρροή δεν πρέπει να προσμετράται μετά την έκδοσή του (1469)* καθώς το σύνολο των θέσεων του δεν ήταν παρά το σύνολο των ζητημάτων που από καιρό συζητούντο στην Ακαδημία*, τα σημεία εκκίνησης των δύο αυτών διαδρομών είναι παντού και λεπτομερώς επεξεργασμένα. Το τέταρτο κεφάλαιο του πρώτου βιβλίου με τίτλο

**Ἀποδείξεις ἐκ τῶν τοῦ Πλάτωνος διαλόγων τοῦ πάσης παιδείας
καὶ ἐπιστήμης εἰς ἄκρον ἀφικέσθαι τὸν ἄνδρα.**

είναι η απάντηση του

Βησσαρίωνα στο τρίτο και τέταρτο κεφάλαιο του πρώτου βιβλίου του «κατήγορου» (ένας από τους χαρακτηρισμούς που απευθύνονται στον, ακατανόμαστο σε όλο το έργο, Τραπεζούντιο). Οι τίτλοι

τους

***Quod etiam in dicendi artibus praestantior Platone
Aristoteles .
Quod in differendi studiis princeps omnium Aristote-
les est Plato rudis-***

θα

υποχρέωναν τον Βησσαρίωνα να αναζητήσει στο Πλατωνικό έργο ένα είδος αποδείξεων για το ότι ο Πλάτωνας όχι μόνο δεν υποτίμησε κάποιο από τα θεμέλια της παιδείας και των επιστημών –εν πολλοίς τη γραμματική, τη ρητορική και τη διαλεκτική– αλλά και πως ήταν και ο αρχιτέκτονάς τους, με τον Αριστοτέλη αλλά και τον Κικέρωνα απλά να τον ακολουθούν εξηγώντας και επαυξάνοντάς τον. Η ιδέα του Βησσαρίωνα, η επιλογή του εδώ, θα ταξιδέψει, όπως θα φανεί, αυτούσια μέχρι τον επόμενο αιώνα κι από εκεί, υιοθετημένη με έναν τρόπο, πολύ πιο μακριά.

Το κεφάλαιο αυτό- που αποστολή του ήταν να πει πως το Trivium* των επιστημών και το σύνολο των έως τότε παραδεκτών συστημάτων εκπαίδευσης δεν ήταν παρά μια αποτύπωση της πλατωνικής σκέψης, εμπλουτισμένης απλά από την Αριστοτελική και Ρωμαϊκή παράδοση- αρχίζει με μια πολύ μικρή αφήγηση του πλατωνικού *Κρατύλου*. Απλά και μόνο η ανάγνωση του

διαλόγου, λέει ο Βησσαρίων, θα αρκούσε για να αποδείξει πως η εικόνα της σχέσης του Πλατωνικού συστήματος με το πεδίο της γραμματικής, που ο 'κατήγορος' επιχείρησε να σχεδιάσει, δεν ήταν παρά ένα ψέμα. Καί η συστηματοποιημένη γραμματική ήταν μια σύλληψη Πλατωνική. Η πλατωνική σημαία θα κυματίσει έτσι μάλλον ανώδυνα και χωρίς απώλειες στο κάστρο της Γραμματικής. Το πεδίο όμως της κύριας μάχης δεν θα είναι αυτό της Γραμματικής. Ο στρατηγικός στόχος του καρδινάλιου είναι το πεδίο της ρητορικής, ό τόπος που αυτή συμπλέκεται με τη διαλεκτική. Στο ίδιο αυτό κεφάλαιο, η μάχη -με τον ακατανόμαστο διαβολέα που με δόλο κατασκεύασε μια εικόνα ενός Πλάτωνα που υποτιμά τη ρητορική απομακρύνοντας την από τη διαλεκτική και άρα τη φιλοσοφία- αρχίζει με μία ασυνήθιστα μοντέρνα κίνηση. Ο Βησσαρίων, μιλάει για τη ρητορική στον Πλάτωνα, και για να το κάνει υποδεικνύει όχι ένα ολόκληρο διάλογο αλλά ένα κομμάτι, το τελευταίο, ενός διαλόγου. Το τελευταίο κομμάτι του Φαίδρου. Η κίνηση αυτή είναι ένα σημάδι μιας αλλαγής στην ανάγνωση του Πλατωνικού έργου που πια, πλάι πάντα στην παραδοσιακή, μπορεί να απομακρύνεται από τη λογική του σκοπού* του κάθε διαλόγου και να το διαβάσει ως ένα μωσαικό ιδεών, διάσπαρτων σε πολλούς αν όχι όλους τους διαλόγους. Επιπλέον, η κίνηση αυτή, που κανείς την συναντά κατ'έξοχιν και στον Φιτσίνο, βάζει τον Φαίδρο στο κέντρο της συζήτησης για τη λογική, κάτι που για την παράδοση ήταν εως τότε αδιανόητο για ένα διάλογο που σκοπό είχε να μιλήσει *περί του καλού*.^{*13}

Ο Βησσαρίων λοιπόν, 'πιάνει' τον Φαίδρο από εκεί που τον άφησε ο Λ. Μπρούνι λίγα χρόνια νωρίτερα*. Το ενδιαφέρον του Μπρούνι για την ψυχή, την μετενσάρκωση, τον έρωτα και τους δαίμονες σταμάτησε τη μετάφραση και το σχολιασμό του λίγο πριν το 261e7 του διαλόγου. Από κεί ξεκινά ο Βησσαρίων, μεταφράζοντας μέσα στο ίδιο πάντα κεφάλαιο τα κομμάτια **261e7-262c3, 263b7-263c5, 265c6- 272e5**. Είναι τα κομμάτια που για έναν μοντέρνο αναγνώστη του

¹³ Η ανάγνωση του Φαίδρου, η ιστορία δηλαδή αυτής της ανάγνωσης, μοιάζει καμιά φορά σαν μια μικρογραφία της ιστορίας της συζήτησης για τη ρητορική και τη διαλεκτική. Ο Φαίδρος είναι σαν ένα μικρό καλλειδοσκόπιο, όπως μάλλον και όλο το Πλατωνικό έργο. Το τί θα δει κανείς μέσα σε αυτόν εξαρτάται από το τί θα του υποδείξει αυτός που του τον διδάσκει, σε ποιο γύρισμα αυτού του καλλειδοσκοπίου θα σταματήσει. Και βέβαια αυτός που τον διδάσκει δεν αποτελεί κάποια αρχή αλλά μάλλον μια στιγμή μιας μακράς παράδοσης διαλόγου, η οποία παράδοση με τη σειρά της δεν γεμίζει όλο το τοπίο παρά αποτελεί ένα μέρος ενός διαλόγου μεταξύ παράδόσεων. Χοντρικά- και ίσως βιαστικά λίγο- μιλώντας, οι παράδόσεις γύρω από το Φαίδρο είναι δύο και μοιάζουν λίγο με τις δύο πλατωνικές παράδόσεις που στο κείμενο αυτό σχηματικά περιγράφονται. Μία που κοιτά τον ουρανό, τα πύρινα άρματα της ψυχής με τα φτερωτά άλογα, το Ωραίο, τον Έρωτα και μία άλλη που διαβάσει το Φαίδρο με ενδιαφέρον για το λόγο, τη λογική, τη ρητορική, τη διαλεκτική, τη μεταξύ τους σχέση και τη σχέση τους με την έννοια της πειθούς. Κατά την Αναγέννηση, μεταξύ πολλών άλλων ανασυντάχθηκαν, ανασυντάχθηκαν και οι δύο αυτές περί τον Φαίδρο παράδοσεις. Η πρώτη, η «ουράνια», αυτή που κυρίως παγιώθηκε από τα σχόλια του Ερμεία*, με την επιλεκτική μετάφραση και υπόμνηση του Λεονάρντο Μπρούνι και την πλήρη μετάφραση και τον εκτεταμένο σχολιασμό του Φιτσίνο. Η άλλη, η «λογική», αυτή που παγιώθηκε- όχι πάντως ρητά και εξ αυτού όχι ως τέτοια- από τη Ρητορική του Αριστοτέλη, με την επιλεκτική -και όχι τυχαία συμπληρωματική αυτής του Μπρούνι- μετάφραση, ανάγνωση και ερμηνεία του Βησσαρίωνα.

πλατωνικού έργου αποτελούν την καρδιά του διαλόγου , συνθέτουν τον σκοπό του διαλόγου από τη δική του σκοπιά. Αν ήταν ποτέ δυνατόν οι υποτιτλοι των διαλόγων να ξαναγραφούν, το παραδοσιακό *‘περί καλλού’* θα ήταν μάλλον εκτός κλίματος. Ο Φαίδρος για τους μοντέρνους καιρούς θα ήταν μάλλον ένας διάλογος *‘περί ρητορικής’*, *‘περί διαλεκτικής’* ή κάτι τέτοιο. Η συζήτηση στον κύκλο της Ρώμης , οι ιδέες δηλαδή του Βησσαρίωνα, του Βάλλα , του Τραπεζούντιου ήταν ο τόπος παραγωγής αυτής της *repastinatio** των πλατωνικών διαλόγων. Η μελέτη των εννοιών που παρήχθησαν και χρησιμοποιήθηκαν από αυτόν τον ανανεωτικό κύκλο θα πρέπει ίσως να γίνει με όρους εξίσου νέους. Φαίνεται για παράδειγμα πως η λέξη *διαλεκτική* στον Βάλλα αλλά κυρίως στον Αγκρίκολα και αργότερα στον Ράμους και από εκεί στους πάντες δεν είναι ίδια με τη διαλεκτική όπως αυτή χρησιμοποιήτω πριν από τη στροφή , ας την πουμε βιαστικά πλατωνική, που εδώ κοιτάμε. Αν η λέξη *ρητορική* είναι στην πλατωνική και την αριστοτελική παράδοση εν πολλοίς σταθερή (με την έννοια ότι μιλάει καταρχήν για το ίδιο πράγμα) η λέξη *διαλεκτική* μοιάζει περισσότερο ταξιδεμένη. Στη φιλοσοφία όλα μπορούν να συζητηθούν , να ενωθούν ή να απομακρυνθούν, απολύτως όλα, πάντως σε ένα πρώτο επίπεδο και από μια οπτική γωνία, ή διαλεκτική στον Πλάτωνα και η διαλεκτική στον Αριστοτέλη δεν είναι λέξεις ταυτόσημες, δεν μιλούν για το ίδιο πράγμα ακριβώς. Αν κάτι μοιάζει να λείπει από τις μελέτες για τον Βάλλα άλλα κυρίως για τον Αγκρίκολα είναι αυτή ακριβώς η προσοχή στην διακύμανση και την παραλλαγή των εννοιών, κυρίως της διαλεκτικής. Η *διαλεκτική* του Αγκρίκολα, μπαίνει στην παραδοσιακή συζήτηση που ως τότε διεξαγόταν σε αριστοτελικό έδαφος, με αυτή άλλωστε *ξιφομαχεί~* αλλά ως λέξη, ως έννοια, είναι παρμένη από αλλού και αυτό μας το λένε οι τύχες των κείμενων που εδώ κοιτάμε, κυρίως η τύχη της ιδέας του Βησσαρίωνα και της νέου τύπου εστίασης στον πλατωνικό Φαίδρο. Ας γυρίσουμε γιαυτό στον Βησσαρίωνα.

Πριν αρχίσει τη μετάφραση του , ο καρδινάλιος εισάγει τον αναγνώστη στο λογικό κομμάτι του Φαίδρου κατ’αρχήν με μία ‘ιστορική’ αναδρομή, πηγή της οποίας είναι κυρίως τα έργα το Πλουτάρχου για τους μεγάλους κλασσικούς ρήτορες. Εκεί θα βρεί κανείς, λέει ο Βησσαρίων αντικρούοντας τον διαβολέα Τραπεζούντιο, πόσο πολύ ωφελήθησαν οι *‘των ρητόρων ευδοκιμώτατοι’* από τα περί ρητορικής κείμενα του Πλάτωνα. Και αφού στον Γοργία ο Πλάτωνας περιγράφει ποια ρητορική δεν είναι παρά *τριβή*, *‘περί τα τέλη’* του Φαίδρου ξαναγράφει για τη ρητορική , την ρητορική όμως *τέχνη*, που ως τέχνη προυποθέτει και μία θεωρία. Ο λογικός πυρήνας της θεωρίας αυτής παράγεται στο τέλος του διαλόγου και ο

Βησσαρίων -δικαιώνοντας τον τίτλο ‘αντιδικία’- δεν αρκείται σε μία απλή αναφορά ή παραπομπή~ φέρνει αποδείξεις, το αντιγράφει και το μεταφράζει. Σε αυτή την αντιδικία, ο καρδινάλιος προσήλθε με διάθεση όχι ανάλογη αυτής του αντιπάλου του. Δεν ψάχνει επιχειρήματα για να υπονομέυσει και τελικά να αφανίσει το αριστοτελικό έργο αλλά με σκοπό να αποκαταστήσει το πλατωνικό και να το τοποθετήσει στην αρχή ενός δρόμου, σε μία στροφή του οποίου κανείς θα συναντήσει και τον Φιτσίνο, χαραγμένου στη βάση της συμφιλίωσης των δύο μεγάλων σχολών, που στην πραγματικότητα είναι μία, όπως θά έλεγε και ο Κικέρωνας. Το ταξίδι του άλλωστε στη Δύση έγινε στα πλαίσια της συμφιλίωσης δύο δογμάτων, δογμάτων θρησκευτικών, γραμμένων από άγιους πατέρες, δύο δηλαδή κόσμων απόλυτης αυθεντίας. Ξαναγυρνώντας στο πεδίο της ρητορικής και τον Φαίδρο, η συμφιλιωτική ματιά του Βησσαρίωνα θα δεί στη Ρητορική του Αριστοτέλη το ανάπτυγμα του πλατωνικού θεωρητικού πυρήνα.¹⁴ Οι δογματικοί αριστοτελιστές κατηγορούνται και πάλι- όπως και στον Αγκρίκολα – για βιαστική και ελλειπή ανάγνωση του Αριστοτέλη και καλούνται να επιστρέψουν και πάλι στα θρανία. ‘Δείτε, σας ικετεύω’, γράφει ο Βησσαρίων, πως όλα αυτά που ο Αριστοτέλης είπε με πολλά λόγια για τη ρητορική, είναι γραμμένα σύντομα και ‘εντελέστατα’ στον Φαίδρο.

Με λόγια που θυμίζουν -και είναι- τα πρώτα κομμάτια της αριστοτελικής Ρητορικής, ο καρδινάλιος εξηγεί τί λέει ο Φαίδρος, ευθυγραμμίζοντας έτσι τα δύο κείμενα. Αυτό, λέει, που κατεξοχίν σχηματίζει πειθώ, ένα από τα σημαντικότερα οφέλη ενός καλού ρήτορα, δεν είναι ούτε ένα καλό προοίμιο που θα κερδίσει εύνοια, ούτε τα καλά επιχειρήματα, τα ενθυμήματα, τα επενθυμήματα, οι έλεγχοι, οι υπεξέλεγχοι, ούτε τα σχήματα και οι τρόποι, οι επίλογοι και επάνοδοι*. Δεν είναι αυτά ο ‘τελευταίος σκοπός’ της ρητορικής. Η αληθινή πηγή της πειθούς, κατά τον μέγα Πλάτωνα, είναι η ικανότητα του να διακρίνει κανείς ακριβώς τις ομοιότητες και ανομοιότητες των όντων και ουδέποτε να πλανάται περί αυτών. Να διατάσσει προσεκτικά τα γένη, να μην αγνοεί τον ορισμό τους, να συνάγει τα πολλά σε ένα και το ένα σε πολλά διαιρώντας προσεκτικά. Το έργο αυτό προορίζεται για διάνοιες οξύτατες καθώς λεπτές διαφορές είναι αυτές που χωρίζουν την ακριβή αλήθεια από την απάτη. Το έργο αυτό είναι το έργο της διαλεκτικής, της πλατωνικής διαλεκτικής μεθόδου, που φωτίζεται στο Φαίδρο αλλά παρουσιάζεται μεγαλόπρεπα και στο Σοφιστή. Το πρώτιστο έργο της ρητορικής, ο πυρήνας της, είναι η διαλεκτική μέθοδος. Όλα τα πεδία που συνήθως κατοχυρώνονται στη ρητορική τέχνη δεν είναι παρά όλη η πλατωνική διαλεκτική. Την ιδέα αυτή θα την βρούμε ξανά λίγα χρόνια

¹⁴ Ο Βησσαρίων είχε στη βιβλιοθήκη του τη Ρητορική του Αριστοτέλη σε πάπυρους, όπως μαθαίνουμε στο *Bessarionis Opera Omnia*, τον 16^ο τόμο του *Patrologiae Graecae* (σ. 703)

μετά, παρμένη σχεδόν αυτούσια από το έργο του καρδινάλιου Βησσαρίωνα σε ένα έργο που θα την εφαρμόσει ενθουσιωδώς σε όλο το πεδίο της ομιλίας και -μόνο επομένως- της ρητορικής. Θα δούμε το πώς λίγο παρακάτω, πάντως ήδη από τον τίτλο του έργου αυτού -«*De Inventione Dialectica*»- πρέπει κανείς να αντιληφθεί ότι οφείλει να μετακινηθεί σε ένα τόπο όπου πλέον είναι δεδομένο πως τα εργαλεία της ρητορικής είναι τα εργαλεία της διαλεκτικής. Οπου θεωρείται απλά αδιανόητο το να μπορεί κανείς να βρεί κάτι αν δεν ξέρει να κοιτάει, ή- πριν από αυτό- το να μπορεί να οργανώσει το χάος και να γεννήσει χάρτες και καταλόγους, να εισέλθει στον χώρο των τόπων, της Τοπικής αν δεν μπορεί να διακρίνει, να διαιρεί, να ορίζει και να αποθηκεύει σε συγκεκριμένες θέσεις λόγια για το κάθε τί. Αν κάτι λείπει από τα λίγα και πολύ ωραία συνήθως κείμενα για τον Αγκρίκολα και το ‘Περί της Διαλεκτικής Ευρέσεως’ είναι ακριβώς αυτή η σύνδεση της ιδέας του με μια παράδοση, που αν και βιαστικά ίσως θα ονομάζε κανείς πλατωνική, έρχεται σίγουρα από τις συνθέσεις και τις επεξεργασίες του κύκλου της Ρώμης, του Λορέντζο Βάλλα δηλαδή, του Βησσαρίωνα, ακόμα και του Τραπεζούντιου και πολλών άλλων*. Έρχεται επίσης σίγουρα από την κικερώνεια παράδοση και κυρίως από τον τρόπο που αυτή ευθυγράμμιζε τις δύο μεγάλες κλασσικές σχολές. Υπάρχει λοιπόν εδώ μια λεπτή παραλλαγή των εννοιών και κυρίως της έννοιας *διαλεκτική* που αν κανείς παραγνωρίσει, θα πέσει σε απορία για την χρήση της από τον συγγραφέα όπως ο Αγκρίκολα ενώ μέσα και σε αυτό το ελλειπές πλαίσιο οι μελέτες για τη ‘ρητορική στροφή’ όπως αυτή συμπυκνώθηκε στο έργο του Βάλλα και μερικές φορές ονομάστηκε ως ‘κικερώνεια λογική’, τείνει να παραγνωρίζει πως ναι μεν η νέα αυτή μεταρρυθμισμένη λογική θα είχε πια ως βάση τη θεωρία της ρητορικής στη θέση της διαλεκτικής, αλλά η διαλεκτική αυτή ήταν μάλλον η αριστοτελική και πως η επελαύνουσα ρητορική έφερε μαζί της στον πυρήνα της λογικής ξάνα διαλεκτική, την πλατωνική διαλεκτική, τον νέο πυρήνα της νέας ρητορικής. Πλάι λοιπόν στην πρόταση ‘η ρητορική στη θέση της διαλεκτικής’, ίσως κανείς να μπορούσε να βάλει και την πρόταση ‘η διαλεκτική στη θέση της διαλεκτικής’.

Το κείμενο αυτό ξεκίνησε να θέλει να πεί κάτι για ένα πλατωνικό διάλογο, να πεί κάτι για έναν συγγραφέα του 15^{ου} αιώνα, τον Φιτσίνο, να κοιτάξει τον ίδιο διάλογο και με τα δικά του μάτια. Είναι όμως και ένα κείμενο που θα ήθελε να διατηρήσει τον πραγματικό χρόνο και τρόπο γραφής και διάταξής του. Για ένα τέτοιο κείμενο είναι μάλλον ώρα για μια ανασύνταξη. Η προσπάθεια να δει τον κόσμο μέσα στον οποίο διάβασε και έγραψε ο Φιτσίνο, για φιλοσοφία, διαλεκτική, ρητορική, αλήθεια και ψεύδος, τα κύρια ζητήματα και του Σοφιστή, έφερε τη

συνάντηση με το Βησσαρίωνα, τον Βάλλα, τον Αγκρίκολα . Από χρονολογική και ιστορική σκοπιά αυτός είναι πράγματι ο κόσμος του Φιτσίνο. Οι συγγραφείς αυτοί και τα βιβλία τους γεννήθηκαν και έζησαν μαζί. Από θεωρητική σκοπιά ωστόσο, τα πράγματα είναι ως συνήθως λίγο πιο πολύπλοκα. Δεν θα βρεί κανείς μελέτη, βιβλίο ή κεφάλαιο βιβλίου για τον Αναγεννησιακό Πλατωνισμό αλλά και τον Πλατωνισμό σκέτο, που να μην αποδίδει τα δέοντα στον Μαρσίλιο Φιτσίνο*. Με τις όποιες ιδιομορφίες, επιρροές, καινοτομίες ή αλλοιώσεις, ο Φιτσίνο είναι δίχως άλλο ένας λαμπρός Πλατωνιστής. Μόνο συμπτωματικά (αν όχι ποτέ) τα ονόματα Λορέντσο Βάλλα και Ρούντολφ Αγκρίκολα καταγράφονται στο ίδιο πεδίο, στα ίδια βιβλία. Το γιατί (και το αν ορθώς) αυτό συμβαίνει είναι ένα από τα ερωτήματα που έκαναν το κείμενο αυτό που ήταν να μιλήσει για τον Φιτσίνο και τον Πλατωνισμό της εποχής του, να μην έχει ακόμα αναφερθεί σε αυτά,. Η καλύτερα, να θεωρεί πως μιλώντας για τον Βάλλα και τον Αγκρίκολα ακριβώς σε αυτά αναφέρεται .

Το ερώτημα αυτό που το κείμενο έθεσε στον εαυτό του για να κινηθεί, θα ήταν ίσως ενδιαφέρον να τεθεί και σε άλλα κείμενα, να τα διαβάσουμε δηλαδή έχοντας το κατά νου. Στην πραγματικότητα θα εκμεταλλευτούμε τα κείμενα αυτά και την τρομακτική δουλειά που έχουν πίσω τους και κάνοντας το αυτό θα τα εμπιστευτούμε ως προς την πλήρη γνώση των πηγών και της σχετικής με αυτές βιβλιογραφία. Είναι αυτή μια ευκολία που δύσκολα κανείς μπορεί να απολάυσει χωρίς να προδοθεί, που είναι όμως και τόσο ωραία που αξίζει και να το πάθει. Εδώ, το κείμενο επιλέγει να συνομιλήσει με τη μελέτη του δασκαλού μας Παντελή Μπασάκου *για τη λογική θεωρία της αναγέννησης* , με τίτλο *‘Η ρητορική στη θέση της διαλεκτικής’*¹⁵, από κεί και η τελευταία -πριν την μικρή ανασύνταξη που επιχειρήθηκε- παρά-φράση ‘ *η διαλεκτική στη θέση της διαλεκτικής*. Η μελέτη του Μπασάκου ξεκινά από τον Βάλλα και το σκάλισμα του λογικού πεδίου που συμβαίνει στο έργο του. Το σκάλισμα της διαλεκτικής και το σχηματισμό των ερωτημάτων που γεννούν την ανάγκη για αυτό, στο διάλογο του *Περί Ηδονής*. Με ένα τρόπο η μελέτη αυτή είναι το σκάλισμα ενός σκαλίσματος και το φαινόμενο του να βλέπει κανείς στον κήπο του, μετά από ένα καλό σκάλισμα, να επανέρχονται διαφόρων ειδών μικρά πουλιά για να τραφούν και να διασκεδάσουν με τους σπόρους και τα άλλα διάφορα που ήρθαν στην επιφάνεια, συμβαίνει και στη θεωρία. Εχουμε λοιπόν να μπούμε στον κήπο του Μπασάκου, που μπήκε σε

¹⁵ Π. Μπασάκος, *Η ρητορική στη θέση της διαλεκτικής: για τη λογική θεωρία της αναγέννησης*, Υπόμνημα στη Φιλοσοφία, Μάιος 2008 σ 7-45

πολλούς κήπους μεχρι να φτάσει σε αυτόν του Βάλλα. Πρέπει να κάνουμε αυτήν την κίνηση για να δούμε και σε τί είδους έδαφος εργάζεται ο Βάλλα, με τί εργαλεία, ποιά κηπουρική θεωρία.

Ο Μπασάκος μάς διαβάζει λοιπόν το Περι Ηδονής και στέκεται στο σημείο που ο Κικέρων* αφηγείται το πώς ο Βοήθιος εξαπατήθηκε από μια απλή αμφισημία λόγω του ότι *‘αγαπούσε τη διαλεκτική περισσότερο από τη ρητορική’*. Στέκεται για να τονίσει το παράδοξο της ιδέας αυτής, του ισχυρισμού πως την ευθύνη για την πλάνη στο λόγο και τα πορίσματά του φέρει το κατ’εξοχίν όπλο του λόγου κατά της πλάνης, η διαλεκτική. Το ρηξικέλευθο της πρότασης αυτής, φαντάζει ακόμα ισχυρότερο όταν το διαβάζει κανείς με τα μάτια του 15^{ου} αιώνα. Τρεις μορφές της διαλεκτικής γνωρίζει –ή καλύτερα συζητάει– ο 15^{ος} αιώνας γράφει ο Μπασάκος: *την αριστοτελική των Τοπικών, την κικερώνεια, όπως εκφράζεται στα Topica, και, κυρίως τη διαλεκτική ως συνώνυμη της ύστερης σχολαστικής λογικής*. Είναι πράγματι έτσι. είναι όμως μόνο έτσι ή ακριβώς έτσι; Κάτι μοιάζει να λείπει από την αφήγηση που θέλει τον Βάλλα να επιχειρεί το ξερίζωμα της παραδοσιακής αντίληψης για τις μεθόδους και τις τέχνες του λόγου, με μόνα εργαλεία αυτά της κλασσικής ρωμαϊκής παράδοσης, αναδιαταγμένα και ίσως αναβαθμισμένα. Και κάτι που λείπει από την αρχή, τείνει συνήθως να λείπει και σε όλη την πορεία έως το τέλος. Ίσως η εικόνα που σχηματίζεται να ήταν λίγο πιο σαφής αν στην αρχή του δρόμου, που εδώ είναι το εργαστήρι του Βάλλα, επιχειρούσε κανείς μια μικρή περιγραφή της γειτονιάς που φιλοξένησε αυτό το εργαστήρι. Τις ιδέες και τις συζητήσεις που γεννήθηκαν και διαδραματίστηκαν στο εσωτερικό του. Η μικρή ανάγνωση του έργου του Βησσαρίωνα που επιχειρήθηκε λίγο πριν είχε καί αυτό το νόημα. Το ίδιο και η μελέτη που (οφείλει να) κάνει κανείς, της ιστορίας της συνάντησης δύο κόσμων στον ιταλικό χώρο κατά το πρώτο μισό του 15^{ου} αιώνα.

Ολοι οι δρόμοι

Το 1439 ήταν η χρονιά που σε όλο τον ευρωπαϊκό κόσμο αναμενόταν με μεγάλο ενδιαφέρον. Είχε προγραμματιστεί για τότε ακόμα μία συνάντηση των δύο Εκκλησιών, στη Φλωρεντία. Η Κωνσταντινούπολη από κραταιό απόρθητο και μακρινό φρούριο στο κέντρο μιας πάνοπλης αυτοκρατορικής επικράτειας, ήταν πια ένα μικρό απομονωμένο σημείο του χάρτη. Τα μεγάλα της προπύργια έπεφταν από καιρό το ένα μετά το άλλο. Κάθε μία πτώση από αυτές σήμαινε και μία μετακίνηση επιφανών ομάδων της κάθε πόλης προς τον Ιταλικό χώρο. Η παρουσία μίας από αυτές τις ομάδες, των ιερέων και λογίων, που όπως πάντα δεν πάει πουθενά χωρίς τα βιβλία της, ήταν αυτή που συμπύκνωσε το χρόνο της συνάντησης της δυτικής

κουλτούρας με τη βυζαντινή, που είχε ξεκινήσει ήδη από τα τέλη του 14^{ου} αιώνα και είχε ήδη συμμετάσχει, όπως συμβολικά είδαμε στον Πετράρχη, στην προετοιμασία ενός εδάφους γόνιμου. Υπήρχαν πια, όπως περιγραφικά φάνηκε παραπάνω, αρκετές ελληνικές (βυζαντινού ρυθμού) γραμματικές, αρκετοί δάσκαλοι ελληνικών και πάνω απ'όλα σημαντικά περισσότερα κλασσικά έργα. Για χάρη της φαντασίας και εις βάρος της ιστορικής επιστήμης, θα μπορούσε κανείς να σκεφτεί φευγαλέα πως τέτοια στιγμή στην ιστορία της θεωρίας μάλλον δε θα υπάρξει ξανά. Μιά στιγμή δηλαδή όπου στον κόσμο της θεωρίας θα αποβιβαστεί ένας στόλος από βιβλία που συζητιούνται ως ιερά αλλά κανείς ποτέ δεν είδε.

Μερικές κεντρικές μορφές της ιστορίας που εδώ κοιτάμε- της ιστορίας της λεγόμενης Ακαδημίας του Βησσαρίωνα- που στεγαζόταν στο palazzo του καρδινάλιου στη Ρώμη, αλλά απλωνόταν με το έργο τα ταξίδια και την επιρροή της σε όλη την ιταλία- ήταν εκεί πριν από τη μεγάλη μετακίνηση του 1438-39 και τη μεγαλύτερη βέβαια του 1453. Ο Θεόδωρος Γαζής, ως Θεσσαλονικέας, βρέθηκε να ταξιδεύει προς τη δύση μετά την πτώση και την παράδοση της πόλης του το 1430. Στην Μάντοβα όπου βρέθηκε μετά από απόφαση του φημισμένου Francesco Filelfo (1398-1481)¹⁶, διδάχθηκε για τρία χρόνια τα λατινικά στο *Σπίτι της Χαράς (Casa Giocosa)* του πρωτοπόρου ουμανιστή και δασκάλου Vittorino da Feltre¹⁷(1378- 1446), εργαζόμενος, και στο ίδιο το σχολείο του, ως δάσκαλος ελληνικών και αντιγραφέας – που για αυτόν (και την εποχή του) σήμαινε και διορθωτής- κλασσικών κειμένων. Το σχολείο αυτό ήταν το καλύτερο μέρος σε όλη τη δυτική ευρώπη, να σπουδάσει κανείς τα ελληνικά, χάριν και στην παρουσία του. Στην ίδια κορυφή, βρέθηκε το πανεπιστήμιο της Φερράρα, μόνο αφ'ότου μετακινήθηκε εκεί ο ήδη περιζήτητος και αναγνωρισμένος ως κορυφαίος διορθωτής και μεταφραστής Γαζής, περί τω 1444¹⁸. Εκεί θα γράψει έναν σημαντικό αριθμό έργων και το από τότε

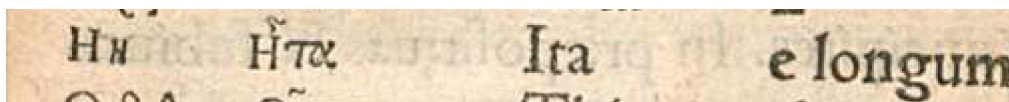
κλασσικό

εγχειρίδιο

Γραμματικής

¹⁶ Ο Filelfo- ένας από τους λίγους που είχαν την ευκαιρία να διδαχθούν ελληνικά και ελληνική γραμματεία, ως ένας εκ των μελών μιας βενετσιάνικης αποστολής το 1420, στην πόλη όπου ανθούσαν, την Κων/λη και δίπλα στον ανηψιό του Εμμανουήλ Χρυσολωρα, Ιωάννη- ήταν για τον ιταλικό χώρο μια πραγματική αυθεντία. Η συνάντησή του με τον Γαζή εντοπίζεται, μέσα από μελέτη διαφόρων επιστολών, στην Κων/λη (Geanakoplos p. 72). Εκεί και με τον Βησσαρίωνα.

¹⁷ Το σχολείο αυτό, που ονομαζόταν στον καιρό του και *Σχολείο των Πριγκήπων*, ιδρύθηκε για να δεχθεί ως μαθητές κατ'αρχήν τα παιδιά του Μαρκησίου της Μάντοβα Gianfrancesco Gonzaga, χρηματοδότη του έργου, αλλά και των επιφανών οικογενειών της πόλης. Παρ'όλα αυτά ο Vittorino φρόντιζε να έχει και μαθητές από πολλές φτωχές οικογένειες, τα οποία αντιμετώπιζονταν ισότιμα. Μια εικόνα, μιας εποχής που σίγουρα δεν ήταν πια η ίδια. Την πολύ ενδιαφέρουσα και ωραία ιστορία αυτού του σχολείου, καθώς και της δράσης εκεί του Γαζή μπορεί κανείς να δει –μεταξύ άλλων- και στο *Vittorino Da Feltre and Other Humanist Educators* του **W. H. Woodward** (1897) (1996[επανεκτύπωση]) (σ. 2-192)



Το 1450, ο Γαζής

βρίσκεται μετά από πρόσκληση του ίδιου του πάπα Νικόλαου, στη Ρώμη.

Εκεί, στη Ρώμη, είχε ήδη ξεκινήσει μια μεγαλόπνοη, αναγεννητική των γραμμάτων και των τεχνών, προσπάθεια, χαρακτηριστική της ουμανιστικής παράδοσης. Κάθε τέτοια προσπάθεια σήμαινε πρίν απ' όλα τη συλλογή, από όπου ήταν δυνατό, βιβλίων και ανθρώπων ικανών να τα διορθώσουν να τα μεταφράσουν και να τα διδάξουν. Ο Γεώργιος Τραπεζούντιος (1395-1472), ήταν ήδη εκεί για αυτό ακριβώς το λόγο. Ως ορμώμενος από την ενετοκρατούμενη -και άρα σε διαρκή επικοινωνία και διακίνηση ανθρώπων και συγγραμμάτων με τη δύση- Κρήτη, βρέθηκε στη Βενετία ήδη από το 1416¹⁹~ ιδιαίτερα μορφωμένος αλλά μη γνωρίζοντας ούτε μία λατινική λέξη. Μεταξύ αρκετών μορφών, όπως ο Filelfo, που συνέβαλλαν στην τριβή του με τα λατινικά ο ίδιος ξεχωρίζει τον Vittorino da Feltre, δάσκαλο και του Γαζή όπως είδαμε, στον οποίο οφείλει- όπως αναφέρει σε ένα γράμμα προς τον τελευταίο- όλα τα λατινικά που ξέρει²⁰. Όπως και ο Γαζής, δεν πήρε μόνο, αλλά έδωσε κιόλας στον δάσκαλο του τη δυνατότητα να δουλέψει σε ακόμα ανώτερο επίπεδο πάνω στα ελληνικά κείμενα²¹. Υστερα από ένα σύντομο πέρασμα από τη Μπολόνια (1437) και τη Φλωρεντία (1440) και μετά από πρόσκληση του πάπα Ευσεβίου, στον οποίο ήταν από καιρό γνωστός²², βρέθηκε και αυτός, το 1443 πια, στη Ρώμη. Έχοντας ήδη στήν 'πλάτη' του -μεταξύ και άλλων- δύο από τα σημαντικότερα έργα του, τα *Rhetoricorum libri V* (1434) και *Isagoge Dialectica* (1439-40) ο Γεώργιος ήταν ήδη αναγνωρισμένος ως κορυφαίος μεταφραστής, ρήτορας και ρητοροδιδάσκαλος, και βέβαια δάσκαλος ελληνικών. Σε αυτόν θα ανετίθεται από τον ίδιο τον πάπα, η μετάφραση -κατ'αρχήν των φυσικών βιβλίων αλλά και της Ρητορικής- του Αριστοτέλη. Σε αυτόν προσέτρεξαν οι επιφανέστεροι των ουμανιστών της Ρώμης, όπως ο Poggio Bracciolini (μετέπειτα μέλος του κύκλου της Ρώμης), για να έρθουν σε επαφή με την ελληνική γλώσσα και γραμματεία. Σε αυτόν

¹⁹ Το βιβλίο αναφοράς για τη ζωή και το έργο του Γεωργίου είναι το έργο του J. Monfasani "*George of Trebizond : A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*" (1976). Την ιστορία της σχέσης της Κρήτης με το Δυτικό χώρο, αλλά και περιγραφές της δράσης του Κρητικού «Τραπεζούντιου», μπορεί κανείς να δει και στο κεφάλαιο *Crete and Venice* στο *Greek Scholars in Venice* του J. Geanakoplos (1962)

²⁰ *Sed te nunc appello, Victorine....Si quid Latine lingue in me est, te doctore post deum est..*

²¹ Για παράδειγμα τον βοήθησε να διαβάσει τον πλατωνικό Γοργία όπως ο ίδιος μαρτυρά στο *Comparatio* κεφ ^{Οvi}

²² Η πρώτη 'γνωριμία' τους αποδίδεται σε ένα γράμμα του προς τον πάπα (1436) με τίτλο *De unione ecclesiarum*, μεταφερόμενο στον ποντίφικα μέσω του πάτρουνα του Francesco Barbaro. Ο ανηψιός του πάπα και μετέπειτα (1446) πάπας, Παύλος, ήταν τον καιρό εκείνο μαθητής του Γεωργίου. Ευκαιρία να ξαναθυμηθεί κανείς πως οι αλλαγές που εδώ σκιαγραφούνται δεν ελάμβαναν χώρα σε σκοτεινές κατακόμβες αλλά στο υψηλότερο επίπεδο.

ανέθεσε ο (ακόμα μητροπολίτης τότε) Βησσαρίων την μετάφραση-κλειδί των επίμαχων χωρίων του Μεγάλου Βασιλείου που θα αποτελούσαν τον άξονα της επιχειρηματολογίας υπέρ της συμφιλίωσης των δύο κόσμων στη συνάντηση της Φερράρα και της Φλωρεντίας (1438-1443).

Από την επιφανή ‘ελληνική’ τριάδα της μετέπειτα ομάδας της Ρώμης, ο Βησσαρίων (1403-1472)²³, έφτασε στον ιταλικό χώρο τελευταίος, με τη μεγάλη αποστολή του 1438~ ήταν όμως- ως ειδικός της συμφιλίωσης²⁴- στην κορυφή αυτής της αποστολής και άρα κορυφαίος σε ισχύ στα μάτια και των ελλήνων αλλά και των λατίνων. Αν κάποιος ήταν πραγματικός Τραπεζούντιος, αυτός ήταν ο Βησσαρίων. Από εκεί έφυγε πολύ νεαρός για την Κωνσταντινούπολη για να μάθει δίπλα στους πιο περίφημους δασκάλους, στο σχολείο του φημισμένου ρήτορα και ρητοροδιδασκάλου Γεώργιου Χρυσοκόκη. Ένα σχολείο ανθρωπιστικών σπουδών, εμβληματικό της ‘*παλαιολογιαννής αναγέννησης*’ και προδρομικό όλων των σχολείων της αναγεννησιακής δύσης. Όλοι οι φημισμένοι πρωτοπόροι ουμανιστές του 15^{ου} αιώνα που κατάφεραν να βρεθούν στην πόλη, μετέφεραν κατά την επιστροφή τους το μοντέλο σχολείων όπως (κυρίως) αυτό ως βάση και κεντρική ιδέα του εκπαιδευτικού προγράμματος που θα εισηγούνταν²⁵. Από το 1431 έως το 1436 ο Βησσαρίων ήταν στο Μιστρά. Εκεί έζησε και μελέτησε (μετά τη ρητορική) φιλοσοφία, δίπλα στον Πλήθωνα τον Γεμιστό. Το-εμπνευσμένο από τον Πλήθωνα και βέβαια μια γραμμή σκέψης έως αυτόν- φίλτρο μεταξύ των μαθητών του και των φιλοσοφικών κειμένων, ιδίως του Πλάτωνα, δεν έφυγε από τη μέση σχεδόν ποτέ και πάντως από τον Βησσαρίωνα σίγουρα όχι. Στα χρόνια του Φιτσίνου- που μοιάζει σχεδόν ακατανόητος αν δε διαβαστεί μαζί με τον Πλήθωνα και τον Βησσαρίωνα- το φίλτρο αυτό ήταν ήδη μια νέα αλλά ισχυρή παράδοση. Τόσο ισχυρή -και επικίνδυνη με ένα τρόπο ιδίως για την κυρίαρχη θεολογική γραμμή λόγω και των παγανιστικών στοιχείων της- που θα

²³ Το βιβλίο αναφοράς για τον Βησσαρίωνα είναι το εξαντλητικό τρίτομο *Kardinal Bessarion, als Theologe Humanist und Staatsmann* του **L. Mohler** (Paderborn 1923)

²⁴ Η διπλωματική δεινότητα σφράγιζε τον Β. σε όλη τη διαδρομή του. Στο κεφάλαιο **Cardinal Bessarion and Plato** του **Plato in the Renaissance** του **J. Hankins** μπορεί κανείς να δει μια συνοπτική αφήγηση του πόσο γρήγορα ανελίχθη στην εκκλησιαστική και διπλωματική ιεραρχία μετέχοντας σε ηλικία 23 ετών, στην υπηρεσία του αυτοκράτορα Παλαιολόγου, σε διπλωματική αποστολή στην Τραπεζούντα. Στο πέραςμα του από την Πελ/νησο πρόλαβε και να συμφιλιώσει το δεσπότη του Μιστρά Θεόδωρο τον Πορφυρογέννητο με τον αδερφό του Ιωάννη τον Παλαιολόγο. (σ. 217-236)

²⁵ Ας μην φανταστεί κανείς πως ξαφνικά εδώ τα πράγματα μπορούν να χωρέσουν σε μία γενικόλογη πρόταση. Η ιστορία της εκπαίδευσης, των σχολείων και των πανεπιστημίων, στη δύση είναι σχεδόν η ίδια η ιστορία της ευρώπης και επομένως είναι μια ξεχωριστή επιστήμη. Η επιστήμη αυτή είναι και που έχει πια θεμελιώσει τη θέση που εντοπίζει μια από τις κυριότερες καταβολές του αναγεννησιακού μοντέλου για την εκπαίδευση, στην λεγόμενη *παλαιολογιαννή αναγέννηση*. Την ιστορία αυτή της σχέσης μπορεί κανείς ενδεικτικά να δει στα *The Early Palaeologan Renaissance (1261-1360)* του **E. Fryde** (2000)(κυρίως σ. 388-399) και *The Last Byzantine Renaissance* του **S. Runciman** (1970).

ανάγκαζε αρκετά αργότερα τον Γεώργιο Τραπεζούντιο (σε μια πάντως πολιτική εκτός από θεωρητική μάχη με ένα μέρος του κύκλου του Βησσαρίωνα) να 'δείξει' τον Πλήθωνα, τον *τρίτο Πλάτωνα* όπως τον λέει, ως τον ίδιο τον Εωσφόρο και τη διασπορά του λόγου του ως τον κύριο κίνδυνο και των δύο αυτοκρατοριών. Ο Βησσαρίωνας θα του απαντούσε λίγα χρόνια αργότερα μέσα από το μνημειώδες *In Calumniatorem Platonis* πως η ανατολική αυτοκρατορία κατέρρεε και η δυτική κινδύνευε ακριβώς λόγω της εγκατάλειψης των κλασσικών αρχαιοελληνικών (εν πολλοίς των πλατωνικών εν προκειμένω) αρχών για τη διακυβέρνηση, τα ήθη και όχι μόνο. Η παρουσία του Βησσαρίωνα στις εκκλησιαστικές συνόδους δεν πέρασαν απαρατήρητες από την καθολική ιεραρχία~ το 1443- ο έως το 1439 μητροπολίτης και από τότε και καρδινάλιος- βρίσκεται, μαζί με τα πολύτιμα ελληνικά βιβλία του, ως μέλος της παπικής Curia στη Ρώμη. Επτά χρόνια αργότερα θα εγκαθίστατο εκεί, ως γραμματέας μάλιστα του πάπα Νικόλαου, ο ήδη γνωστός και αμφιλεγόμενος από τότε, Λορέντσο Βάλλα.

Η πορεία του Βάλλα έως τη Ρώμη διαγράφηκε σε μια εποχή έντονων, όπως περιγράφηκε και παραπάνω, διεργασιών, ταξιδιών, μετακομίσεων, συνεννοήσεων και μετασχηματισμών. Ο Βάλλα βρέθηκε εξ' αρχής στον πυρήνα αυτής της διαδικασίας~ πυρήνα με κύριο συστατικό ακριβώς τη συνάντηση των δύο ευρωπαϊκών κόσμων. Είναι χαρακτηριστικό πως ο δεκαοκτάχρονος Λορέντσο ήξερε ήδη αρκετά καλά ελληνικά, όταν βρέθηκε γύρω στο 1421 στο σχολείο-σταθμό όλων των κεντρικών φυσιογνωμιών που εδώ κοιτάμε, το σχολείο του Vittorino. Από εκεί έφυγε το 1430 έχοντας πια μαζί του όλο τον πλούτο της συνάντησης της βυζαντινής παράδοσης με τη δυτική, που για το σχολείο αυτό σήμαινε- πάντα μαζί με πιο αμιγή μεσαιωνικά στοιχεία- μια ήδη αρκετά συστηματοποιημένη κικερώνεια παράδοση που από καιρό είχε θεμελιωθεί κυρίως στην Πάντοβα και το Μιλάνο με το έργο και υπό την εποπτεία του Gasparino Barzizza, γύρω από τον οποίο κινούνταν πολλοί πρωτοπόροι ουμανιστές, όπως ο Filelfo και ο Leonardo Bruni, δάσκαλος κι αυτός του Βάλλα. Ο πλούτος λοιπόν που βρέθηκε στα χέρια του Βάλλα, η εκ του συνεγγις επαφή με την ελληνική γλώσσα και γραμματεία που θα τάραζε τα ήρεμα νερά της ανάγνωσης και βέβαια της μετάφρασης, ήταν με τους έλληνες -που λίγο αργότερα θα συναντούσε στη Ρώμη- λίγο πολύ κοινός. Και έτσι, πέρα από την μεταγενέστερη φυσική συνάντηση τους, υπό τη μορφή του κύκλου του Βησσαρίωνα, είχε από καιρό λάβει χώρα μια συνάντηση των ρευμάτων σκέψης που όλοι αυτοί προσωποποιούσαν, κάτω από κοινές στέγες, δίπλα σε κοινούς δασκάλους. Τη στιγμή και το προίον της συνάντησης όλων αυτών των ρευμάτων, θα την βρίσκει κανείς πάντα ως σφραγίδα, σε όλη τη διαδρομή και τα έργα του

Βάλλα αλλά και των ελλήνων συντροφών του.

Η Repastinatio ως παράδοση

Πρίν κανείς εστιάσει και διακρίνει τα πολυάριθμα νήματα που διαπερνούν και συνθέτουν τον τόπο αυτό της μίξης παραδόσεων, λέξεων και εννοιών , μπορεί αφ'υψηλού να δει πως σε μέρη όπως *το σπίτι της χαράς* χτίζονταν πια εργαστήρια πλήρως εξοπλισμένα με βιβλία όλων των πεδίων και επανδρωμένα από τους ειδικούς αυτών των πεδίων, ειδικούς δύο κόσμων. Στα εργαστήρια αυτά, τα μητρικά εργαστηρίων όπως του Βάλλα, η συζήτηση γινόταν με διάφορα βιβλία ταυτοχρόνως ανοιχτά. Πέρα από τις ραγδαίες εξελίξεις που αυτού του τύπου η έρευνα πυροδότησε στο πεδίο των 'θετικών' επιστημών, η γέννηση μιας νέας εποχής επιταχύνθηκε και στο πάντα πιο αργόστροφο θεωρητικό κόσμο. Μια συζήτηση για ρητορική, διαλεκτική και λογική σε ένα τέτοιο εργαστήριο σήμαινε πια και μία συζήτηση μεταξύ του Κικέρωνα, του Αριστοτέλη, του Πλάτωνα, του Ερμογένη, του Κοιντιλιανού~ όχι πια αποσπασματική και (κυρίως) μεταγλωττισμένη αλλά με ήχο φυσικό. Οι έλληνες μάθαιναν λατινικά και οι λατίνοι ελληνικά για να τους ακούν κι η διαμεσολάβηση ήταν πια –στο πεδίο της ανάγνωσης- σχεδόν συνώνημο της στρέβλωσης. Οι παλιές λατινικές γραμματικές σταδιακά παροπλίζονταν με πρωτοβουλίες ανθρώπων όπως κυρίως Βάλλα που πάντως δεν συνέγραψε καμία. Για αυτό θα φρόντιζε ένας άλλος μαθητής του '*σπιτιού της χαράς*' στην Μάντοβα, ο γραμματέας του πάπα και μετέπειτα του Βησσαρίωνα, N. Perotti²⁶. Η τόσο λεπτομερής και μεθοδική φιλολογική δουλειά πάνω στα κείμενα δεν είχε προηγούμενο~ λέξεις, προτάσεις, παράγραφοι αλλά και νοήματα έμπαιναν στο μικροσκόπιο, διαβάζονταν συγκριτικά, χρονολογούνταν και ήταν δυνατόν ακόμα και να αφαιρεθούν αν κρίνονταν ως μη συμβατά με την -για αιώνες- θεωρητική γειτονιά τους. Η μέθοδος έμοιαζε στα μέρη αυτά πιο ιερή από τα ιερά κείμενα. Εστιάζοντας λίγο πιο πολύ σε κάτι που για την εργασία αυτή έχει ενδιαφέρον, μιλώντας για το Βάλλα, την πρωτοπόρα δουλειά του αλλά και τις καταβολές τις, θα μπορούσε ίσως να δει αυτές τις έντονες γραμμές της νέας φιλολογικής προσέγγισης αλλά και της εξοικοίωσης με τις πρωτογενείς πηγές της φιλοσοφίας και όλων των επιστημών, να την διατρέχουν από άκρη σε άκρη. Θα ήταν ίσως ενδιαφέρον να ξαναδιαβάσει κανείς τα κείμενα του Βάλλα, κοιτάζοντας το περιβάλλον μέσα στο οποίο δημιουργήθηκαν. Και πέρα από το ευρύ περιβάλλον είναι αναγκαίο να δει κανείς το

²⁶ Ο ίδιος θα ανέλαμβανε και το τεράστιο έργο της απόδοσης του *In Calumniatorem* στα λατινικά.

στενότερο, που στην περίπτωση του Βάλλα ήταν μάλλον η ιστορία και οι διαδρομές αυτών που αργότερα συνέθεσαν και τον κύκλο γύρω από τον Βησσαρίωνα και την ακαδημία του*.

Η Repastinatio δεν ήταν ένας λοιπόν κεραυνός εν αιθρία, αλλά σχεδόν ήδη κουλτούρα. Από καιρό είχε ξεκινήσει η βαρύτερης σημασίας repastinatio των ιδίων των ιερών κειμένων με τους βυζαντινούς άρχοντες και ιερείς να διαφιλονικούν πλέον ανοικτά για γραπτά αναμφισβήτητης εως τότε αυθεντίας. Τα ίδια περίπου συνέβαιναν, μάλιστα από αρκετό καιρό πριν, και στο χώρο των αντιγραφών-όσο-και-διορθωτών, όπου τα κλασσικά θεωρητικά κείμενα με ένα τρόπο ξαναγράφονταν για να διατηρηθούν στις βιβλιοθήκες ανά την βυζαντινή επικράτεια. Η συζήτηση γινόταν σε θεωρητικό αλλά πολύ περισσότερο σε φιλολογικό και σχεδόν αρχαιολογικό επίπεδο. Αμφισβητούνταν οι ίδιες οι λέξεις, αν υπάρχουν ή όχι, ή αν αντιγράφηκαν ορθά²⁷. Ως σημείο συμπύκνωσης αυτής της κουλτούρας θα δείχναμε το είδος των επιχειρημάτων του (ελέει θεώ αρχιεπισκόπου Νικαίας) Βησσαρίωνα σε μια τόσο σημαντική στιγμή όπως οι λόγοι του στη σύνοδο της Φλωρεντίας²⁸. Ο άξονας τους ήταν η ανακάλυψη ενός χωρίου στο 'κατά Ευνομίου' του Μεγάλου Βασιλείου, όπου το δυτικό δόγμα ερχόταν πιο κοντά στο ανατολικό με προοπτική να μην αλληλοαποκλείονται. Η πολεμική εναντίον αυτής της επιχειρηματολογίας ήρθε από δικό της στρατόπεδο. Το μεγαλύτερο μέρος της ελληνικής αντιπροσωπείας, και καθώς ένα χωρίο του Μ. Βασιλείου ήταν αδιανόητο να κριθεί ως σφάλμα, υποστήριξε πως το αντίγραφο του Βησσαρίωνα ήταν νοθευμένο. Ο Βησσαρίων ήταν πια υποχρεωμένος να αναζητήσει περισσότερα διαθέσιμα αντίγραφα, να τα αντιπαραβάλλει και να τα διαβάσει συν-κριτικά²⁹~μια νέα εποχή ανάγνωσης είχε ήδη ξεκινήσει³⁰.

Η εποχή αυτή ήταν εποχή και του Βάλλα. Ένας άλλος 15^{ος} αιώνας δίπλα στον 15^ο αιώνα

²⁷ Χωρίς ποτέ βέβαια να λείπουν από τη θεωρία, τα παραδοσιακού -έως και σήμερα- τύπου επιχειρήματα όπως « δεν είναι δυνατόν ο τάδε να εννοούσε αυτό...» κλπ

²⁸ Τα πλήρη πρακτικά της συνόδου διαβάζουμε στο **Concilium Florentinum : Documenta et Scriptores**. Μία εκτενή μελέτη πολλαπλού ενδιαφέροντος αποτελεί το **The Council of Florence** του **J. Gill** (1959) ενώ μια συνοπτική έκθεση κυρίως με άξονα την σκιαγράφηση κεντρικών μορφών της συνόδου το πρώτο μέρος του **Personalities of the Council of Florence and Other Essays** του ιδίου (1964) .

²⁹ Την ανακάλυψη δύο επιπλέον αντιγράφων του κειμένου που περιείχαν το επίμαχο χωρίο, και την επιχειρηματολογία που σχηματίστηκε από το γεγονός της χρονολόγησής τους ως παλαιότερα των φερόμενων ως νοθευτών τους, μπορεί κανείς συνοπτικά να δει στο **Scribes and Scholars** των **Reynolds** και **Wilson** (1991) (κυρίως σ. 151-154)

³⁰ Σημείο ιδιαίτερα φωτεινό αυτής της νέας τροπής, αποτελεί και το ζήτημα του επανελέγχου της ίδιας της καινής διαθήκης από τον Βησσαρίωνα αλλά και τον Βάλλα και στην οποία, όπως θα δούμε, εμπλέκεται με διάφορους τρόπους ο κύκλος της Ρώμης που εδώ κοιτάμε. Η τροπή αυτή ήταν ήδη παράδοση στον καιρό του Ερασμου και της δικής του ανάγνωσης, που εν πολλοίς στηρίχθηκε στα δύο αυτά έργα.

που μας περιγράφει λοιπόν ο Μπασάκος. Ένα μεγάλο μέρος των έργων του, είναι πια αναμφίβολο πως γράφτηκε ‘μαζί’ με αυτόν τον ανανεωτικό κύκλο του Βησσαρίωνα. Θέλει μια ξεχωριστή- φιλολογική και πιο αφηρημένη- δουλειά να κάνει κανείς για να σκιαγραφήσει πειστικότερα το διπτόν αυτού του ‘μαζί’. Το ένα σκέλος αυτής της δουλειάς θα πρέπει να μιλά για την σχέση του έργου του Βάλλα με τον κύκλο της Ρώμης με άξονα τις κοινές τους καταβολές, τα κοινά τους σχολεία και του δασκάλους τους. Την άμεση επαφή και συμμετοχή και των δύο στην νέα ανάγνωση και γραφή της θεωρίας, που συνέβη στο πρώτο μισό του 15^{ου} αιώνα στον ιταλικό χώρο. Το δεύτερο σκέλος απαιτεί μια περισσότερο προσδιορισμένη δουλειά, την προσεκτική και εστιασμένη ανάγνωση της ιστορίας των φορέων αυτής της διαδικασίας αλλά και των κειμένων τους. Διαβάζοντας τον Βάλλα μαθαίνουμε πολλά για το πόσο μαζί με τον κύκλο και την παράδοση του Βησσαρίωνα και των άλλων ουμανιστών γράφτηκαν πολλά από τα έργα του.

Μιλώντας για την Repastinatio (της διαλεκτικής αυτή τη φορά) από τον Βάλλα, τα πράγματα γίνονται λίγο πιο περίπλοκα. Θα ήταν το αντικείμενο μιας ολόκληρης εργασίας να διερευνήσει από πιο κοντά τις «γενναίες αλλαγές και προσθήκες» στη μετάβαση από τη Repastinatio στην Reconcinnatio και να δεί εκεί τις λεπτές ή πιο έντονες παραλλαγές που η συνεύρεση με τον κύκλο αυτό των λογίων επέφερε στον Βάλλα. Θα μπορούσε πάντως κανείς να δεί πως και μόνο το γεγονός των δύο αναθεωρήσεων μαρτυρά πως η διαλεκτική ως ζήτημα δεν εκλείσε για τον Βάλλα ποτέ~ μάλλον ένα άνοιγμα παρακολουθούμε. Επίσης να δεί πως πέρα από τις τρεις ισχυρές και συνήθεις χρήσεις της έννοιας διαλεκτική κατά τον 15^ο αιώνα, υπήρξε και μιá άλλη, η πιο ηλικιωμένη, αυτή του πλατωνικού σχεδίου. Καθαρή στην ανατολή, κρυμμένη μέσα κυρίως στον Κικέρωνα στη δύση*.

Και ας ξαναδιαβάσουμε ολόκληρη τη Repastinatio του Βάλλα. Ιδιαίτερα τώρα που θα την έχουμε στα αγγλικά. Θα δούμε καλύτερα και πιο καθαρά τι ακριβώς γίνεται στον Βάλλα, με τί εργαλεία και με τί όραμα. Δεν είναι αναγκαίο η απάντηση στο κάθε ερώτημα να είναι μία. Είναι πάντως πιθανόν να δούμε τότε πως το βιβλίο του θέλει να είναι μια συνολική απάντηση στον αριστοτελικό κόσμο, τον κόσμο του αριστοτελικού έργου, που μέχρι τότε ήταν ένας πλήρης κόσμος, με απαντήσεις για όλα. Ο Βάλλα δε γράφει μόνο για πειθώ, εύρεση και ρητορική~ γράφει και για την ψυχή, το σώμα, το όν και όλα τα παραδοσιακά θέματα. Φτιάχνει τον δικό του κόσμο, και θέλει να είναι και αυτός ολοκληρωμένος. Και δεν είναι το ζητούμενο αυτής της

διαπίστωσης η αναγνώριση του Λορέντσο Βάλλα, ως μεγάλου πρωτοπόρου φιλοσόφου , που μάλλον είναι, αλλά η θεώρηση του έργου του ως μέρος μιας ευρύτερης διαδικασίας της εποχής του ως προς την ανάγνωση και γραφή της φιλοσοφίας και του πεδίου του λόγου.

Ο Βάλλα δούλευε μαζί με τον Βησσαρίωνα, κατώ από τη στέγη της λεγόμενης *Ακαδημίας της Ρώμης*, από την αρχή σχεδόν της ζωής της γύρω στα 1445. Τα έργα τους, από τότε και ύστερα, ήταν τα προϊόντα των ίδιων συζητήσεων , των ίδιων αντιπαραθέσεων. Το εργαστήρι τους ήταν λίγο-πολύ κοινό. Αν μάλιστα κανείς διαβάσει λίγο πιο πολύ τη μικρή ιστορία αυτού του κύκλου της Ρώμης, θα δει πως σε όλη την πορεία των σφοδρών(πολιτικών και όχι μόνο θεωρητικών) μαχών γύρω από την ακαδημία, αλλά και στο εσωτερικό της, ο Βάλλα παρέμεινε πάντα στην πλευρά του καρδινάλιου. Ο Βησσαρίων ήταν κατά τη γνώμη του *‘ο σπουδαιότερος έλληνας μεταξύ των λατίνων και ο σπουδαιότερος λατίνος μεταξύ των ελλήνων*

Η θέση πως *‘η ήττα της διαλεκτικής, στο έργο του Βάλλα, δε θα σημάνει και την κατάργηση της, σαν να ήταν κάποια άχρηστη ψευδοεπιστήμη. Σ’ετούτη την επανάσταση ο βασιληάς δεν αποκεφαλίζεται: επιβιώνει ως πολίτης στην επικράτεια της ρητορικής’*³¹ γίνεται έτσι μέρος κι αυτή, της εικόνας της συμφιλιοτικής και πολυφωνικής διάθεσης που σφράγισε σε όλη την ιστορία της την ομάδα των συγγραφέων που δούλευαν γύρω από τον Βησσαρίωνα. Η διάθεση αυτή αποτυπώνεται εμβληματικά , όπως φάνηκε παραπάνω, στο *In calumniatorem Platonis* του καρδινάλιου, που κι αυτός θα μπορούσε να είχε πεί, όπως ο Βάλλα, πως *‘εμείς δε σκοτώνουμε τους ηττημένους όπως κάνουν αυτοί, που όσους δεν μπορούν να νικήσουν, τους προτιμούν νεκρούς πρά αιχμαλώτους’*³², απαντώντας στην πολεμική του Γεώργιου και την αποπειρά του εκτέλεσης του Πλατωνικού συστήματος με όπλα Αριστοτελικά³³. Ας δούμε τι γίνεται στο τρίτο κεφάλαιο του δευτέρου βιβλίου του *In Calumniatorem* του Βησσαρίωνα~ μια μικρή ψηφίδα που όμως έχει

³¹ **Μπασάκος** (σ.24)..όπως υποστηρίξαμε λίγο πιο πάνω η απόφαση για μη αποκεφαλισμό πάρθηκε μάλλον από τον μαρμαρωμένο βασιλιά Διαλεκτική, τον ανακηρυγμένο από την Πλατωνική παράδοση, που-μετά και το έργο του Αγκρίκολα- μέσα στην πολιτεία της *Oratio* πλέον, διευθύνει τα νήματα.

³² **Μπασάκος** (σ.23)..Όχι και τόσο συμπολίτες ίσως, ως αιχμάλωτοι.

³³ Τη θέση αυτή , ρητά διατυπωμένη, διαβάζει κανείς και στο τρίτο κεφάλαιο του δευτέρου βιβλίου του *In Calumniatorem*. “θα ήμουν αναντίστοιχος με τον εαυτό μου εάν υποβίβαζα τον Αριστοτέλη για να υπερασπιστώ τον Πλάτωνα. Ξορκίζω την ιδέα αυτή από το μυαλό μου!..” γράφει εκεί. Οι πολιτικοί λόγοι, όπως παντού στα κείμενα αυτά, είναι πάντα δεμένοι με τους θεωρητικούς.

μέσα της μια ολόκληρη εποχή, έναν πλούτο πληροφορίας για αυτά που συζητάμε.

Ο συγγραφέας βεβαιώνει για τον εαυτό του πως δεν επιθυμεί να επιτεθεί στον Αριστοτέλη³⁴

Μα τώρα βρίσκομαι στη δυσάρεστη θέση να πρέπει να γράψω κάτι που σε καμία περίπτωση δε θα επιθυμούσα να γράψω. Γιατί, αν και εγώ πάντα εκθείαζα τον Αριστοτέλη όσο και τον Πλάτωνα, η αδικία του αντιπάλου μου σε βάρος του Πλάτωνα με αναγκάζει να γράψω αυτά τα πράγματα προκειμένου να μην φανεί ότι αποφεύγω το καθήκον μου. Ο αντίπαλός μου λέει και, κατά τη γνώμη του, αποδεικνύει πως ο Αριστοτέλης έγραψε καλύτερα από τον Πλάτωνα για τη θεία φύση γιατί ο Αριστοτέλης θέτει μια αγία τριάδα, ενώ ο Πλάτων όχι~ πως ο Αριστοτέλης αντιλαμβανόταν τον ουρανό και τη γή ως –εκ του τίποτα- προϊόντα της θεικής βούλησης, ενώ ο Πλάτων έθεσε ως πηγή του κόσμου την πρωταρχική ύλη~ πως ο Αριστοτέλης μίλησε εξοχότερα ακόμα και για την ψυχή, ενώ ο Πλάτων έγραψε για αυτήν παραμύθια~ πως ο Αριστοτέλης πίστευε πως τα πάντα ορίζονται από τη θεική πρόνοια, ενώ ο Πλάτων τα υπάγει όλα στη μοίρα και την αναγκαιότητα. Ο αντίδικός μου σχημάτισε με τέτοιο τρόπο τα επιχειρήματά του που όταν επιχειρώ να δείξω τα αντίθετα, φαίνεται σαν να προτιμώ τον Πλάτωνα~ και να υποτιμώ άρα τον Αριστοτέλη, πράγμα εκτός των προθέσεών μου. Γιατί κι εγώ πάντα μιλώ με τιμή για τον Αριστοτέλη. Θα ήταν αχρείότητα και αλλαζονία από μέρους μου να μειώσω τον Αριστοτέλη για να υπερασπιστώ τον Πλάτωνα. Ξορκίζω τη σκέψη αυτή από το μυαλό μου. Γιατί νομίζω πως και οι δύο ήταν εξαιρετικά σοφοί. Θεωρώ πως οφείλουμε και στους δύο ευγνωμοσύνη για το καλό που έκαναν στην ανθρωπότητα. Αυτό μας συμβουλεύει και ο ίδιος ο Αριστοτέλης να κάνουμε. Στο βιβλίο που ονομάζει *Μετά τα Φυσικά* και έχει να κάνει με το μέρος εκείνο της φιλοσοφίας που καταπιάνεται με τα θεία, λέει το εξής: «Είναι σωστό να ευγνωμονούμε όχι μόνο αυτούς που μας παρέδωσαν τις αρχές των επιστημών ενδελεχώς μελετημένες και ολοκληρωμένες, αλλά και αυτούς που πραγματεύτηκαν τα ζητήματα αυτά αφηρημένα ή και ελλιπώς. Και αυτοί μας προσέφεραν σημαντική υπηρεσία βελτιώνοντας την ικανότητά μας μέσω της εξάσκησης [με τα ζητήματα]. Αν έτσι δεν υπήρχε ο Τιμόθεος, δεν θα είχαμε τόσες μελωδίες, αλλά αν δεν υπήρχε και η Φρόνις, δεν θα είχε αναδειχθεί ούτε ο Τιμόθεος. Πρέπει να αντιμετωπίζουμε με τον ίδιο τρόπο κάθε έναν από αυτούς που αναζήτησαν την αλήθεια. Από τη στιγμή που έχουμε αντλήσει διάφορες απόψεις από κάποιους εξ αυτών, οι υπόλοιποι [πρέπει να αντιμετωπίζονται ως] υπεύθυνοι για τις απόψεις αυτών που μας επηρεάζουν».

Επομένως, σε αυτήν της σύγκριση των δύο φιλοσόφων, δε θα ανεβάσω τον έναν στους ουράνους, ρίχνοντας τον άλλον στη λάσπη- όπως έκανε ο αντίδικός μου- γιατί θαυμάζω και εκτιμώ και τους δύο. Ας ξεκινήσουν όμως, όσοι μπορούν να υποστηρίξουν τέτοιες έρευνες, να ανακαλύψουν οι ίδιοι τις απόψεις του Αριστοτέλη για τα ζητήματα που καταγράφονται εδώ. Ας ανακαλύψουν επίσης αν έγραψε έστω και ένα πράγμα, ή αν έγραψε με τον τρόπο, που ο αντίπαλος μου του αποδίδει. Υπάρχουν πολλοί που μπορούν να το κάνουν αυτό: σε γενικές γραμμές όλοι οι φιλοσοφικά καταρτισμένοι Λατίνοι της εποχής μας είναι πιστοί του Αριστοτελικού δόγματος. Έχουν ενδελεχώς μελετήσει και κατανοήσει τι έγραψε ο Αριστοτέλης. Δεν πρόκειται σε καμία περίπτωση να υποστηρίξω πως ο Αριστοτέλης έγραψε ή σκέφτηκε για αυτά τα ζητήματα, αλλού καλά και αλλού λιγότερο καλά. Είναι χάσιμο χρόνου να επιτίθεσαι σε κάτι που

³⁴ Μετάφραση -από το λατινικό και το ελληνικό κείμενο όπως το βρίσκουμε στον Mohler- δική μου. Πολύτιμη και διαρκής η βοήθεια της αγγλικής μετάφρασης επιλεγμένων κεφαλαίων του Calumniatore των **L. Deitz** και **J. Monfasani** που συμπεριλαμβάνεται στο **Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts** (τόμος 1)

είναι κοινή γνώση. Ούτε πρόκειται να πώ κάτι εναντίον του Αριστοτέλη, πέρα από το να αρνηθώ πως ήταν χριστιανός και ίσως να δείξω, εξηγώντας τον, πως τα λόγια του δεν πρέπει να διαβάζονται με τον τρόπο που προτείνει ο αντίπαλός μου. Δεν θα το κάνω για να θίξω τον Αριστοτέλη, αλλά για να δείξω καθαρά πως αυτός ο συκοφάντης του Πλάτωνα δεν κατανόησε καθόλου τον Αριστοτέλη και διαστρέβλωσε τις ιδέες του.

Θα επιχειρήσω από την άλλη πλευρά να εκθέσω τις θέσεις του Πλάτωνα με ιδιαίτερη προσοχή, αφού οι απόψεις του είναι άγνωστες σε όλους σχεδόν του λατίνους~ αφενός γιατί τα γραπτά του δεν ήταν διαθέσιμα σε λατινικές μεταφράσεις, αφετέρου γιατί οι όποιες μεταφράσεις υπάρχουν δεν αποτυπώνουν με ακρίβεια τη σκέψη του, λόγω σφαλμάτων των μεταφραστών. Πρέπει επομένως οι απόψεις του Πλάτωνα για τα περί-των-θείων ζητήματα να εξηγηθούν για να μπορούν και οι λατίνοι να καταλάβουν πόσο κοντινές και σχεδόν ταιριαστές είναι με τη θρησκεία μας. Την ίδια στιγμή, θα γίνεται φανερό πόσο λαθεμένα διέβαλε τον Πλάτωνα ο αντίπαλός μου.

Ως επί τω πλείστω, θα προχωρήσω ως εξής: προκειμένου να αποδεικνύω το αντίθετο αυτού που ο αντίπαλός μου χρεώνει στον Πλάτωνα, θα παραθέτω τα ίδια τα λόγια του Πλάτωνα. Όταν όμως θα επικαλούμαι την μαρτυρία των Πατέρων της Εκκλησίας και θα υποστηρίζω πως οι πλατωνικές θέσεις αναπτύχθηκαν και έγιναν δεκτές από αυτές τις απαραβίαστες φωνές, η αλήθεια του πράγματος θα φωτίζεται όλο και περισσότερο, και κανείς δε θα αμφισβητήσει πως ο Πλάτων σκέφτηκε και έγραψε, όχι όπως ο αντίπαλός μου φαντάστηκε, αλλά όπως λέω εγώ. Αφού θα έχω εκθέσει τον Πλάτωνα, θα αρνηθώ στη συνέχεια, τον άτοπο σχολιασμό και τα σαθρά επιχειρήματα του αντιπάλου μου σε σχέση με τον Αριστοτέλη και θα δείξω πόσο μακριά κινούνται αυτές οι υποθέσεις [του] από τα λόγια και τη σκέψη του φιλόσοφου.

Πρίν όμως ασχοληθώ με τον Πλάτωνα, ας γίνει εντελώς σαφές πως δεν υπερασπίζομαι τα διδάγματά του επειδή τα υιοθετώ πλήρως και τα θεωρώ συγκρίσιμα με τη θρησκεία μας. Δεν δέχομαι ούτε την προ-ύπαρξη των ψυχών, ούτε την πολλαπλότητα των θεών, των ψυχών, των ουρανών και των άστρων, ούτε τα τόσα άλλα πράγματα για τα οποία η Εκκλησία καταδικάζει τους παγανιστές. Περισσότερο, σχεδιάζω να αναδείξω τι πίστευαν οι δύο φιλόσοφοι και τις διαφορές τους. Αμφότεροι ήταν παγανιστές και ξένοι προς τη θρησκεία μας. Παρ'όλα αυτά αν κάποιος από αυτούς είχε καλύτερες απόψεις και ήταν σε μεγαλύτερη αρμονία με τη θρησκεία μας, θα άξιζε να το πεί κανείς. Σε καμία περίπτωση δεν πρόκειται να θίξω τον Αριστοτέλη αν κάπου φανεί ότι προτιμώ τον Πλάτωνα, ιδίως αφού δεν μπηκά σε αυτή την κόντρα εκούσια, αλλά εξαναγκάστηκα να μπώ από τον αντίπαλό μου, που συνέκρινε τους δύο φιλόσοφους με απαράδεκτο και αγνώμονα τρόπο. Κατά τη γνώμη μου, ο Αριστοτέλης πρέπει να εξυμνείται τόσο για τη γνώση, την οποία αυτός –πάνω από όλους- εξύψωσε, όσο και τα επιστημονικά γραπτά του, για τα οποία αξίζει την ευγνωμοσύνη της ανθρωπότητας.

Κάπως έτσι θα συμβούν τα πράγματα και στη μάχη του Αγκρίκολα. Στο κείμενο πραγματοποιείται μια ολομέτωπη επίθεση στη σχολαστική αριστοτελική παράδοση- που όπως και στον Βησσαρίωνα εγκαλείται για το αν πράγματι είναι τέτοια- και τοπικά στον ίδιο τον φιλόσοφο, με την ιστορία όμως να τελειώνει με μια χωρίς περιστολές αφομοίωση κεντρικών

αριστοτελικών σχημάτων, περισσότερων δε, όπως θα φανεί, από τα προφανέστατα.³⁵

Ο Ρούντολφ Αγκρίκολα (1444-1485) είναι 15^{ος} αιώνας επίσης και έγραψε για τη διαλεκτική με έναν ιδιόμορφο εκ πρώτης όψεως τρόπο, επίσης. Κατά τούτο, είναι σύνηθες να μπαίνει πολύ συχνά στο ίδιο κάδρο με τον Βάλλα. Κείμενα που μιλούν για τον έναν, σπάνια αγνοούν τον άλλον ενώ υπάρχουν και αρκετά, για τα δεδομένα του έως πρότινος περιορισμένου ενδιαφέροντος, που συζητούν ακριβώς τη σχέση των δύο*. Η διερεύνηση της ίδιας αυτής σχέσης αλλά από μια λίγο διαφορετική σκοπιά επιχειρείται και εδώ. Τό ότι επιχειρείται στα πλαίσια ενός κειμένου που είχε ως πρόθεση να μιλήσει για τον κόσμο του πλατωνιστή Φιτσίνο, προδίδει κατά πολύ τη δέσμη των νημάτων που συνθέτουν αυτή τη σκοπιά. Με τον Αγκρίκολα τα πράγματα είναι πάντως λίγο πιο σύνθετα. Κυρίως γιατί το κεντρικό του έργο *περί της διαλεκτικής ευρέσεως* άρχισε τη δημόσια ζωή του όταν ο συγγραφέας του την είχε αποχαιρετήσει. Το έργο δεν εκδόθηκε από τον ίδιο αλλά από τους πολύ στενούς του φίλους, μαθητές και συνεργάτες λίγα χρόνια μετά την αλλαγή του αιώνα (1513?). Η μεγάλη του διάδοση και δημοφιλία είναι υπόθεση του 16^{ου} αιώνα και η μεγάλη συζήτηση γύρω από τις ιδέες του Αγκρίκολα έγινε με τον ίδιο απόντα αλλά με τους διανοούμενους πλάι στους οποίους το έργο γράφτηκε να τον εκπροσωπούν αξιόπιστα. Διαβάζοντας λοιπόν κανείς το *De Inventionem Dialecticam* είναι από τα πράγματα στην (μάλλον ευχάριστη) θέση να πεί πως «για κάθε σημαντικό συγγραφέα, ακόμα κι αν δεν είναι αποσπασματικός, μια τέτοια ολοκλήρωση [η ολοκλήρωση του σχήματος περί του 'τί λέει το βιβλίο'] δεν παράγεται κατά τρόπο αυτόματο από το κείμενό του, αλλά διαμέσου της συζήτησης για το έργο του και χάρις στην ερμηνευτική παράδοση που δημιουργείται έτσι.(από διάλεξη του Π.Μπασάκου) Το μέρος της συζήτησης που εδώ επιλέγουμε αφορά σχεδόν την εκκίνησή της, στα χρόνια των πρώτων εκδόσεων του έργου και φορείς της ήταν οι στενοί συνεργάτες του Αγκρίκολα και επιμελητές του έργου του. Οπως και να έχει, και χωρίς η απάντηση για το «τί λέει το βιβλίο» να απαιτεί αναγκαστικά τα πιο αξιόπιστα και πρωτογενή στοιχεία, το να κοιτά κανείς όσο πιο κοντά μπορεί στην πηγή είναι ίσως χρήσιμο και πάντως σίγουρα ενδιαφέρον.

Χρησιμοποιήσαμε στην αρχή του κειμένου κομμάτια του τρίτου κεφαλαίου του πρώτου βιβλίου του έργου. Ας δούμε τώρα το πώς αρχίζει για να ξανακοιτάξουμε μετά τη συζήτηση που πυροδότησε. Κεφάλαιο 1^ο λοιπόν:

³⁵ Το πλέον προφανές, ... σημειώνεται και από τον P. Mack στο *A History of Renaissance Rhetoric 1380-1620* (2011) (σ.56-75)

[1] Κάθε ομιλία, για οποιοδήποτε πράγμα και αν μιλά, καθώς και όλα τα λόγια με τα οποία εκφέρουμε τις σκέψεις μας, ένα πράγμα κάνουν~ και αυτό φαίνεται να είναι η πρώτη και κύρια αποστολή τους: το να διδάσκουν κάτι στον ακροατή. Η καλύτερη απόδειξη για αυτό είναι το γεγονός ότι, ο θεός, πατέρας και δημιουργός των πραγμάτων, προίκισε με το δώρο της γλώσσας και της ομιλίας ανάμεσα σε όλα τα έμβια όντα, μόνο τον άνθρωπο, λόγω της δυνατότητας του να διαθέτει λογική και να διδάσκεται. Και αφού τα λόγια είναι τα σημεία των πραγμάτων που περιλαμβάνονται στο μυαλό αυτού που μιλά, είναι φανερό πως το καθ'αυτό τους έργο είναι να δείχνουν και να εξηγούν αυτά που είναι ταγμένα να σημαίνουν. Δεν μου διαφεύγει, πως αυτό στο οποίο συμφωνούν οι σπουδαιότεροι συγγραφείς, είναι το ότι τρία πράγματα είναι που συνθέτουν τον τέλει λόγο: το να διδάσκει, το να συγκινεί και το να τέρπει. Επίσης, [έχουν παραδεχθεί] πως το διδάσκειν, είναι μάλλον κάτι εύκολο να το καταφέρει, ακόμα και κάποιος που απλώς δεν είναι εντελώς ανίκανος, ενώ το να συνταράζει κανείς τα συναισθήματα του ακροατή, το να τον φέρει στην ψυχική κατάσταση που θέλει, το να τον γοητεύσει και να τον κρατήσει προσκολλημένο (*suspensum*) στην ηδονή της ακρόασης, είναι έργο των σπουδαίων, των εμπνευσμένων και ορμόμενων από τις μούσες φύσεων. Σίγουρα, δεν θα αρνηθώ ότι αυτές είναι οι κύριες ανταμοιβές του να ομιλεί κανείς ωραία, και πως αυτές απορρέουν από την ομιλία. Πράγματι. Ομως είναι μάλλον επακόλουθα και όχι παράγωγα αυτής, περισσότερο πρόσθετα σε αυτήν παρά το κύριο έργο της. [2] Ομως το σημείο όπου αυτά θα ειπωθούν πιο αναλυτικά, είναι άλλο. Προς το παρόν, θα αρκούσε να πει κανείς πως είναι δυνατόν μια ομιλία να διδάσκει χωρίς να παρακινεί ή να τέρπει, όμως να παρακινεί ή να τέρπει χωρίς να διδάσκει, είναι αδύνατον. Επομένως, οι ικέτες, οι διαμαρτυρόμενοι, αλλά και οι ερευνητές-ερωτώντες, παρόλο που φαίνεται να κάνουν κάτι άλλο, αυτό που κυρίως κάνουν, είναι το να μαθαίνουν οι ακροατές από ποια επιθυμία οδηγούνται [για να ικετεύουν], από ποιο πάθος (*dolor*) ωθούνται [για να διαμαρτυρηθούν] και ποιο είναι αυτό που επιθυμούν να μάθουν [ρωτώντας]. Άλλοτε διδάσκουμε με μόνο σκοπό να κάνουμε τον ακροατή να κατανοήσει, άλλοτε για δημιουργηθεί μέσα του η πίστη. Σχηματίζουμε πιστή, είτε σε ένα πιστό, κατευθύνοντας, θα έλεγε κανείς, την προδιάθεσή του, είτε κερδίζουμε έναν άπιστο σύροντάς τον μακριά από τη θέση που υπερασπιζόταν. Το πρώτο γίνεται με την έκθεση (*expositio*), ενώ τα [δύο] τελευταία επιτυγχάνονται με επιχειρηματολογία. Εκθεση, καλώ τον λόγο κάποιου, που μιλώντας, απλώς επαυξάνει τις ιδέες του ακροατή και δεν χρησιμοποιεί τίποτα για να του δημιουργήσει πειθώ. Επιχειρηματολογία, καλώ το λόγο κάποιου που επιδιώκει τη δημιουργία πειθούς σχετικά με αυτό για το οποίο μιλά. Στην πραγματικότητα δε, κανένα αμφίβολο πράγμα δεν μπορεί να σχηματίσει πίστη αφ' εαυτού, αλλά μόνο δια μέσου άλλων, δημοφιλέστερων και πιο ερευνημένων πραγμάτων, για τα οποία κανείς έχει σίγουρα αποκτήσει βεβαιότητα* (*cic/boe-intermediates*). Πέραν αυτού, κάποιος δεν διαθέτουν ιδιαίτερα οξύ πνεύμα, και αναζητούν ένα πλήρες επιχείρημα, το οποίο ο Κικέρων ονόμασε εύρεση του πιθανού*- το οποίο κανείς επινοεί για να σχηματίσει πειθώ. Από την άλλη, κάποιος λιγότερο έξυπνος, που στη θέα των πραγμάτων θολώνουν, είτε δεν θα βρουν τίποτα να πουν για ένα ζήτημα, είτε θα βρουν καθυστερημένα. Φαίνεται λοιπόν ιδιαίτερα χρήσιμο το ότι ορισμένοι επινόησαν τις ακριβείς θέσεις των επιχειρημάτων* (τις οποίες έχουν ονομάσει τόπους), με τη βοήθεια των οποίων, όπως και ορισμένων σημείων*, στρέφουμε το μυαλό μας στα ίδια τα πράγματα, και εξετάζουμε, σε κάθε περίπτωση, το κάθε τι πιθανό* και κατάλληλο για την οργάνωση του λόγου μας. Φαίνεται πως αυτή η λογική (*rationem*) των τόπων είναι χρήσιμη, εκτός των άλλων, και για μεγάλο μέρος των επιστημών του ανθρώπου, καθώς σχεδόν όλες περιέχουν την αμφιβολία και εκτίθενται σε αντιλογικές μάχες. Στην πραγματικότητα, τόσο ελάχιστο μέρος αυτών που μαθαίνουμε είναι βέβαιο και ακλόνητο [3] που εαν πιστέψουμε την Ακαδημία, αυτό μόνο γνωρίζουμε, ότι δεν γνωρίζουμε τίποτα. Σίγουρα, πολλές [επιστήμες], ανάλογα με τα επιχειρήματα η σκέψη μπορεί να επινοήσει,

σύρονται προς τη μία ή την άλλη κατεύθυνση. Είναι επίσης αλήθεια πως [το σύστημα των τόπων] βοηθά ιδιαιτέρως αυτούς που ασχολούνται με ζητήματα που δεν υπάγονται σε επιστήμες. Ας πούμε, αυτούς που αποτελούν το συμβούλιο που κυβερνά μια Πολιτεία, αυτούς που συχνά πρέπει να σχηματίσουν πειθώ άλλοτε σε μία βουλή, άλλοτε στον πολύ κόσμο σχετικά με την ειρήνη, τον πόλεμο και άλλα σημαντικά ζητήματα της πολιτείας Αυτούς επίσης που, επάγγελμά τους είναι να κατηγορούν, να υπερασπίζονται, να απαιτούν και να αρνούνται στα δικαστήρια ή να διδάσκουν στον κόσμο την δικαιοσύνη, την θρησκευτική πίστη και την ευσέβεια Γιατί αν και ορισμένα από τα παραπάνω περιλαμβάνονται στις επιστήμες , όταν απομακρύνονται από τη στέγη της ακαδημίας, γίνονται ισχνά και εξασθενούν τόσο πολύ, που είτε δεν εισχωρούν στα ανόητα μυαλά των πολλών είτε καταρρέουν. Γιατί [τα μυαλά αυτά] συγκινούνται περισσότερο από πράγματα λιγότερο επεξεργασμένα, κοινά και ακλόνητα . Όπως τα εκλεκτά αυτιά ευφραίνονται από τη λύρα και την κιθάρα, έτσι δεν μπορείς παρά μόνο με μία τούμπα να ξυπνήσεις ένα στρατιώτη. Πράγματι στους αξεστους (όπως λέει και το ρητό) ταιριάζουν τα άξεστα πράγματα. Αυτή η μέθοδος, ούτε εξασκεί μόνο το στόμα, ούτε απλά παρέχει στον ομιλητή μεγάλες εφεδρείες , αλλά μάλλον προσφέρει στον νου την πρόνοια και ανοίγει την οδό προς την ορθή απόφαση. Γιατί φαίνεται πως η σωφροσύνη δεν συνίσταται σε τίποτα άλλο παρα στο να εξετάζει κανείς τι βρίσκεται μέσα στο κάθε τι, καθώς και να συλλέγει τις αναλογίες και τις διαφορές του [με άλλα] , το προς τα πού αυτό τείνει και σε τι μπορεί να μετατραπεί. Αποδείξεις αυτού, θα προσφέρουν ο Δημοσθένης και ο Κικέρων, οι πλέον ειδικοί σε κάθε μία από τις γλώσσες. Οχι μόνο ο λόγος τους ήταν ο σοφότερος, αλλά –και παρά το γεγονός ότι κάποιοι ανταγωνιστές [τους] θεώρησαν κάποια μέρη της ζωής τους ως αξιόμμεπτα- το αξιέπαινο των διδασχών τους και της σοφίας τους είναι ένα γεγονός παραδεκτό ακόμα και από τους ζηλόφθονες. Το να μιλά κανείς σοφά, χωρίς να σκέφτεται σοφά, είναι αδύνατον. Συμβαίνει πράγματι κάποιος να μην κάνει αυτό που είχε σκεφτεί, αλλά σίγουρα κανείς δεν λει κάτι που δεν έχει σκεφτεί. Αλλά ας θεωρήσουμε αρκετά τα όσα έχουμε πει εως εδώ σχετικά με την προέλευση και την χρήση των τόπων.

Διαβάζοντας κανείς όλο το έργο βλέπει πως όλες οι μέθοδοι και οι θεωρίες που εισηγείται ο Αγκρίκολα δεν αφορούν αποκλειστικά τον λόγο με την έννοια του ρητορικού λόγου αλλά την ομιλία γενικά και εν τέλει τη σκέψη. Ο ρητορικός λόγος είναι μέρος και κατηγορία της ομιλίας και ως τέτοιος υπάγεται στους κανόνες της. Ακόμα και όταν η πειθώ γίνεται το κύριο μέλημά του αυτή δεν παράγεται από κάποιο ξεχωριστό μηχανισμό σε πρώτη φάση , παρά από τον ίδιο αυτό μηχανισμό που δουλεύει για να παράξει την έλλογη ομιλία. Το φώς που είναι απαραίτητο για να κοιτάξει κανείς τις καταβολές αυτού του πρώτου μηχανισμού, που προηγείται του ηλιολουστου μηχανισμού που συναρμολογείται στο DID, δεν ήταν φαίνεται αρκετό για τους σύγχρονους μελετητές. Το έργο μένει έτσι κατά τί μετέωρο ως προς τις βάσεις του. Μετέωρο από μοντέρνα βεβαίως σκοπιά, καθώς ένας συγγραφέας του 15^{ου} δεν θα μπορούσε ποτέ να προβλέψει πως ένα έργο γραμμένο για νεαρούς μαθητές θα απευθυνόταν κάποτε σε αναγνώστες ενός κόσμου που διαβάζει τα κείμενα ενίοτε ως ντεντέκτιβ που αναζητά ρητές και χειροπιαστές αποδείξεις-παραπομπές. Κι όμως ο κύκλος του Αγκρίκολα ήταν φαίνεται τόσο μοντέρνας κοπής που φρόντισε και για αυτό, ρίχνοντας το απαραίτητο φώς πάνω στις σκοτεινές διαδρομές που

άφησε ο Αγκρίκολα λόγω και της σύντομης ζωής του. Το κεντρικότερο ίσως πρόσωπο του κύκλου των διανοουμένων-κληρονόμων (μεταξύ των οποίων και ο Ερασμος) του Αγκρίκολα, ο Alardus Amstelredamus (1491-1544) , άμεσος επιμελητής πολλών από τις πρώτες εκδόσεις του DID*, συνέγραψε το 1539 μια επίτομη έκδοση του πρώτου βιβλίου του έργου.

ΕΡΙΤΟΜΕ

PRIMI LIBRI DE INVENTIO

ne dialectica Rodolphi Agricolae Phrysijs, ad

iectis sane quam appositis in singulos

locos exemplis, per Alardum

Amstelredamum.

512

Το τελευταίο τμήμα του έργου αυτού φαίνεται μάλλον αγνοημένο από τους σύγχρονους αναγνώστες, για το σχηματισμό όμως της σκοπιάς -και της εικόνας που κανείς αντικρύζει στεκόμενος σε αυτήν- που επιχειρείται εδώ, είναι μάλλον καίριας σημασίας. Ο επίλογος του επίτομου αυτού έργου επιλέγεται να φωτίσει τις καταβολές του λογικού προγράμματος του Αγκρίκολα, έτσι τουλάχιστον υποστηρίζουμε εδώ. Ο τίτλος του τελευταίου αυτού κομματιού

ABSOLUTISSI

MA ORATORIAE FACVL

titis precepta, Bessarione Card.

Niceno interpretat.

Argumentum sequentis Dialogi per Bessarionem Card. Nic.

λεει :

Η διδαχή της τελειώτατης

δύναμης της ομιλίας, που είναι και το κύριο αντικείμενο όλου του DID, μεταφέρεται εδώ, στον πυρήνα του Αγκρίκολα, αυτούσια αντιγραμμένη από το έργο του καρδινάλιου Βησσαρίωνα. Αντιγράφεται εδώ η λατινική απόδοση του κεφαλαίου που συζητήσαμε παραπάνω, του τετάρτου κεφαλαίου του πρώτου βιβλίου του *In calumniatorem Platonis* με τίτλο

*Ἀπόδειξις ἐκ τῶν τοῦ Πλάτωνος διαλόγων τοῦ πάσης παιδείας
καὶ ἐπιστήμης εἰς ἄκρον ἀφικέσθαι τὸν ἄνδρα.*

Είναι το κεφάλαιο που όπως είδαμε διδάσκει λογική, διαλεκτική και ρητορική με όχημα τον πλατωνικό Φαίδρο. Ο πλατωνικός λογικός χάρτης που σχηματίζεται στον Φαίδρο αλλά και αλλού, φαίνεται να μπαίνει στον πυρήνα του σχεδίου του Αγκρίκολα και να αποτελεί έτσι τον βασικό μηχανισμό παραγωγής των ιδεών του. Το κλείσιμο του πρώτου κεφαλαίου του DID που λέει πως *‘αυτή η μέθοδος, ούτε εξασκεί μόνο το στόμα, ούτε απλά παρέχει στον ομιλητή μεγάλες εφεδρείες , αλλά μάλλον προσφέρει στον νου την πρόνοια και ανοίγει την οδό προς την ορθή*

απόφαση. Γιατί φαίνεται πως η σωφροσύνη δεν συνίσταται σε τίποτα άλλο παρα στο να εξετάζει κανείς τι βρίσκεται μέσα στο κάθε τι, καθώς και να συλλέγει τις αναλογίες και τις διαφορές του [με άλλα] , το προς τα πού αυτό τείνει και σε τι μπορεί να μετατραπεί. '», είναι Φαίδρος και αυτό το υπενθύμισε ο Βησσαρίων , το έργο του οποίου ο Αγκρίκολα είχε διαβάσει.

Με την έννοια αυτή ένα κείμενο με τίτλο «ο κόσμος του Φιτσίνο» , ο κόσμος δηλαδή ενός αναγνωρισμένου πλατωνιστή κατέληξε να διαβάζει μια άλλη γραμμή σκέψης , συγγραφέων που ποτέ δεν αναφέρονται ως τέτοιοι .Η αναγνώριση από τη σύγχρονη οπτική γωνία μιας μόνο γραμμής σκέψης του 15^{ου} αιώνα - αυτής των νεοπλατωνικών επεξεργασιών από τον Φιτσίνο και τους συνεχιστές ή συνοδοιπόρους του- ως πλατωνικής και η παραγνώριση και μετατόπιση μιάς άλλης αυτής του Βάλλα αλλά κυρίως του Αγκρίκολα, χαραγμένης όπως είδαμε και από το έργο του κύκλου του Βησσαρίωνα δεν μπορεί παρά να στιγματίζει και την ανάγνωση του ίδιου του Πλατωνικού έργου. Η ερμηνευτική που σχηματίζεται και που ο καθένας φέρει αναγκαία διαβάζοντας σήμερα Πλάτωνα , όταν είναι ελλειπής και αλλοιωμένη , αλλοιώνει μέσω της προκατάληψης που παράγει την ματιά γύρω από ένα πλατωνικό διάλογο. Αν πλατωνιστής είναι μόνο ο ένας και όχι ο άλλος , τότε και Πλάτωνας είναι αυτό και όχι το άλλο.

II

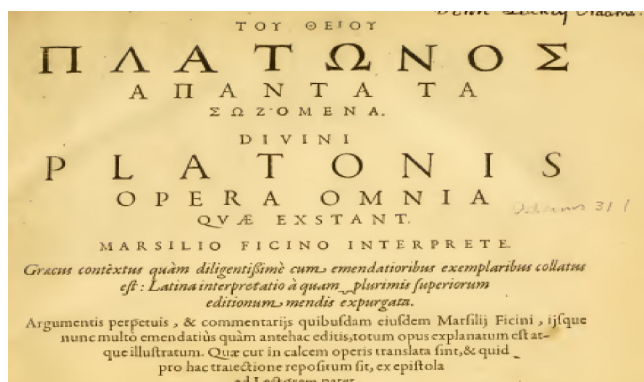
Τα σχόλια του Μαρσίλιο Φιτσίνο πάνω στο Σοφιστή του Πλάτωνα

Το βιβλίο του Michael J.B. Allen *Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist* ήταν στην αρχή αυτής της εργασίας όλος ο κόσμος της, το λιγότερο όλος ο *κόσμος του Φιτσίνο*. Η πρώτη απόπειρα μετάφρασης, κυρίως από τα αγγλικά του βιβλίου αυτού, μου επεστράφη ως απαράδεκτη. Με αρχή αυτό, το βιβλίο αυτό άρχισε να γίνεται ένας συνομιλητής γύρω από τον κόσμο του Φιτσίνο και τελικά θα έλεγε κανείς πως κάτι λείπει και από αυτό το βιβλίο. Και δεν είναι ακριβώς ότι λείπει κάτι μέσα από τα πεδία που ο συγγραφέας του έχει επιλέξει να δεί και άρα να κρίνει ως πιο σημαντικά και απαραίτητα για να καταλάβει κανείς τί διαβάζει στα σχόλια του Φιτσίνο που ακολουθούν. Λείπουν, λέμε εδώ, ολόκληρα πεδία, είτε ως αγνοημένα είτε ως υποτιμημένα.

Η δουλειά που πρέπει να γίνει για να δειχτούν αναλυτικά όλες αυτές οι ελλείψεις και τα είδη και οι αιτίες των επίλογών του βιβλίου, είναι σχεδόν ένας ωκεανός, και κάθε φράση που γράφει κανείς μιλώντας για αυτού του είδους τα πράγματα κρέμεται από μια κλωστή.. Το βιβλίο του Allen διαλέγει μια πιο ασφαλή οδό και αυτό είναι κυρίως το ενδιαφέρον μας εδώ. Επειδή ακριβώς πρόκειται για ωκεανό, το ταξίδι δεν μπορεί παρά να είναι συλλογική υπόθεση και τα καλά κείμενα του είδους αυτό το αποπνέουν κάθε στιγμή .

Ας τα φανταστούμε σε πραγματικό χρόνο. Κάποιος διαβάζει το σοφιστή του Πλάτωνα στις αρχές του 21^{ου} αιώνα~ τον ακούει και τον διδάσκεται από δασκάλους που μιλάνε και ενδιαφέρονται για τη ρητορική , τη διαλεκτική , την τυπική λογική, και την ιστορία (και αυτών) των εννοιών.

Αναζητώντας τις τύχες του διαλόγου συναντά τον Marsilio Ficino, έναν άνθρωπο της Φλωρεντίας του 15^{ου} αιώνα~ αυτόν που σχεδίασε και έφτιαξε την, πρώτη στον κόσμο, έκδοση όλων των πλατωνικών διαλόγων, μεταφρασμένων και σχολιασμένων στα λατινικά. Το έργο αυτό, ήταν για την εποχή του, την εποχή πια και της τυπογραφίας, σχεδόν ο ίδιος ο θεός



Πλάτωνα.

Και πράγματι, είχε σοβάρo λόγο να το υποστηρίζει για τον εαυτό του καθώς το ελληνικό κείμενο ήταν εκεί~ στο δεξί μέρος της κάθε σελίδας του, με το λατινικό στο αριστερό και πλέον ελέγχιμο



Για τον σύγχρονο αναγνώστη που περιγράφαμε πριν, το πρώτο συναίσθημα στη συνάντηση του με το βιβλίο του Φιτσίνο δεν είναι πάντως καθόλου το ίδιο. Μοιάζει με κάτι σαν έκπληξη ή απορία. Τα κείμενα είναι πράγματι εκεί και δε νοιώθει να τον εξαπατούν, όμως φτάνοντας στα σχόλια τα πράγματα αλλάζουν. Αν εξαιρέσει τα πραγματολογικά στοιχεία, τους πρωταγωνιστές του διαλόγου για παράδειγμα, νοιώθει πως κάποιο λάθος πρέπει να έχει γίνει. Κάποια από αυτά που γράφει ο Φιτσίνο για το σοφιστή δεν υπάρχουν σε καμία περίπτωση στον ίδιο το διάλογο, ενώ σχετικά με αυτά που υπάρχουν, η έμφαση και η αξιολόγηση περί της σημασίας τους, φαντάζει στα μάτια του ως ένας αντεστραμμένος κόσμος. Η διάσταση αυτή, εποχών και αναγνώσεων, είναι που κινητοποιεί στην πραγματικότητα το ενδιαφέρον για δουλειά πάνω σε αυτά τα κείμενα.

Δύσκολα θα μπορούσε να φανταστεί ο αναγνώστης μας πως οι δάσκαλοί του, μιλώντας του για τον πλατωνικό Σοφιστή, θα του αφηγούνταν με τον λεπτομερέστερο των τρόπων για το πώς οι δαίμονες, χωρισμένοι σε τρεις κύριες βαθμίδες, κινούνται ανάμεσα σε ατμούς και φλόγες για να σχηματίσουν στα διάφορα πέπλα της ψυχής μας εικόνες και είδωλα της αλήθειας ενός πράγματος. Αυτό που συμβαίνει συνήθως είναι οι δάσκαλοι αυτοί να κοιτούν τις μακρές αυτές αφηγήσεις με κάτι μεταξύ ειρωνείας και συγκατάβασης και να περνούν γρήγορα στην ουσία- στην αλήθεια δηλαδή- του διαλόγου. Μπαίνοντας όμως κανείς μέσα σε αυτά τα παλιά και ιδιόμορφα βιβλία αρχίζει να βεβαιώνεται- ή καλύτερα να πιστεύει ως πιθανότερο – πως θα έρθει η στιγμή που η βεβαιότητα της εποχής του για έναν πλατωνικό διάλογο , για το τί θέλει να πεί δηλαδή, θα αντιμετωπίζεται κι αυτή με το ίδιο συμπαθητικό χαμόγελο. Η αίσθηση

αυτή είναι ήδη, για την ανάγνωση, μια μεγάλη σημαντική μετατόπιση . Για την ανάγνωση εκείνη που άρχισε πιστεύοντας πως ξέρει περισσότερα από τον Φιτσίνο και που τώρα αρχίζει να σταματάει να βλέπει τον εαυτό της ως το τέλος της ιστορίας. Η κίνηση αυτή, είναι το πρώτο μεγάλο βήμα προς τον Φιτσίνο. Οι απορίες μας και οι ελλείψεις μας μοιάζουν, μετά από αυτό, πολύ πιο ίδιες με τις δικιές του.

Μιλώντας πιο κοντά στον Allen και παλι, και πάντα συνοπτικά, θα επιλέγαμε μία γραμμή κριτικής από τις πολλές που μας ανοίγονται. Το βιβλίο του για τον πλατωνικό Σοφιστή του Φιτσίνο δεν ανοίγει με τη μετάφραση των σχολίων. Προηγείται αυτής, μια εισαγωγική δουλειά, χωρισμένη σε πέντε μέρη που -εκ της θέσεώς της- μας λέει τί θα διαβάσουμε και όχι τι διαβάσαμε, λειτουργώντας έτσι , λίγο πιο τεχνικά μιλώντας, ως ένα είδος προκαταληψης. Το εισαγωγικό αυτό κείμενο περιέχει, για τον Allen, αυτά που θα περιέγραφαν καλύτερα τον κόσμο του Φιτσίνο, ή έστω τον κόσμο του πλατωνικού-φιτσινικού Σοφιστή, δηλαδή το *zeitgeist* που λέει κι ένας δάσκαλός μας, του κειμένου και του συγγραφέα του. Ήδη όμως από τους τίτλους των πέντε κεφαλαίων της εισαγωγής³⁶, καταλαβαίνει κανείς πως το ενδιαφέρον στρέφεται περισσότερο προς μια κατεύθυνση που δεν θα περίμενε. Με πολύ λίγα λόγια, ο Allen λέει πως αυτά που πρόκειται να διαβάσουμε είναι Πρόκλος, είναι Πλωτίνος ή (ψευδο)Διονύσιος Αρεοπαγίτης και Ερμής Τρισμέγιστος και αφιερώνει τα τέσσερα τελευταία κεφάλαια για να αναλύσει τις, εκ πρώτης όψεως ουρανοκατέβατες, περιγραφές του Φιτσίνο απλά με περισσότερα λόγια και αναφορές στους μεγάλους αυτούς , και άλλους βέβαια πολλούς αναγνώστες του πλατωνικού έργου.

³⁶ 1- Ο Φιτσινικός Σοφιστής και η αντιπαράθεση με τον Πίκο 2- Τα πέντε γένη του όντος 3- Η υποσελήνια δημιουργία 4- Εικαστική τέχνη 5- Φανταστική τέχνη, Μαγεία, και τα Είδωλα

Ακόμα και στο πρώτο κεφάλαιο, όπου αντικείμενο γίνεται μια αντιπαράθεση του Φιτσίνο με τον Πίκο, πρίγκηπα της Μιράντολα, για το κρίσιμο ζήτημα *περί του Ενός και του Οντος*-μια μεγάλη συζήτηση της εποχής του δηλαδή- η πραγμάτευση του ζητήματος γίνεται με ένα τρόπο μάλλον μονοδιάστατο και λίγο άχρονο, με την αντιπαράθεση να εμφανίζεται έτσι ως μια θεωρητική απλά διαφωνία ενός αριστοτελιστή με έναν (νεο)πλατωνιστή περί ενός βασικού κατα τα άλλα θέματος. Ο κόσμος του Φιτσίνο όμως, όπως επιχειρήθηκε να διατυπωθεί προηγουμένως δεν μπορεί να μελετάται μόνο έτσι. Στον κόσμο αυτό για παράδειγμα, ένας από τους ισχυρότερους ανθρώπους στη γή, ο άρχοντας της Φλωρεντίας, αρχηγός του κραταιού οίκου των Μεδίκων, εβρισκόμενος στο κρεβάτι πάνω στο οποίο λίγο μετά θα πέθαινε βαριά άρρωστος, ήθελε να ακούσει και να καταλάβει τι έλεγε ο πλατωνικός διάλογος Παρμενίδης- τη μετάφραση και το σχολιασμό του οποίου ο ίδιος είχε παραγγείλει- και την επιθυμία του αυτή εκπλήρωσε ο ίδιος ο Φιτσίνο.

Αν κανείς κοιτάξει από πιο κοντά τον κόσμο αυτό θα υποψιαστεί και μάλλον θα δικαιωθεί, πως μια συζήτηση τότε περί του Ενός και του Οντος δεν ήταν μια συζήτηση εργαστηρίου αλλά ένα από τα κεντρικότερα πεδία της θρησκευτικής ,πολιτικής και οικονομικής διαμάχης της εποχής, στο υψηλότερο δυνατό επίπεδο. Αυτό, από το βιβλίο του Allen, σίγουρα λείπει. Η σκέψη μας εδώ ήταν να βάλουμε πλάι στην επιλογή του, άλλη μία~ για να δειχθεί πως εκτός από Ζωροάστρης, Πλωτίνος, Πρόκλος ή και Ακινάτης, οι ιδέες και οι γραμμές του Φιτσίνο είναι -πολύ περισσότερο ίσως- και Θεόδωρος Γαζής , Πλήθων και Βησσαρίων. Ενα αντίτυπο του *In Calumniatorem* έφυγε από τα τυπογραφεία της Ρώμης για την Φλωρεντία γύρω στα 1470, ως δώρο στον Φιτσίνο. Και δεν είναι μόνο πως αν κανείς

βάλει πλάι στον Βησσαρίωνα τα έργα του Φιτσίνο θα δεί αξεπέραστες ομοιότητες σε όλα τα πεδία~ είναι και πως αυτά που -ως κίβωτος και όχι ως απόλυτος ιδιοκτήτης- ο Βησσαρίων μεταφέρει στο βιβλίο του, μπορούν να γράφονται από έναν εκ των ισχυροτέρων ανθρώπων του τότε κόσμου, ταυτόχρονα μητροπολίτη και καρδινάλιο, στις παρυφές πάντα του παπικού θρόνου. Αυτά που άλλοτε θα ήταν περίεργα, βαθιά ύποπτα, παγανιστικά και αποκρυφιστικά γίνονταν πλέον μια ισχυρή γραμμή και ανερχόμενη δύναμη.

Επίσης άλλη μία επιλογή τις εργασίας μας αυτής ήταν –ελέγχοντας τί ακριβώς θα πεί ‘πλατωνιστής’ και ‘πλατωνισμός’- να διαβάσουμε τον Φιτσίνο μαζί με Βάλλα και Αγκρίκολα. Είναι κάτι που διατρέχει όλο το βιβλίο του Allen, πως λίγο πολύ *αναγεννησιακός πλατωνισμός* σημαίνει (όχι μόνο βέβαια- αλλά) Φιτσίνο κατ’εξοχήν. Το να δεί κανείς και πέρα από αυτό, να ψάξει δηλαδή τα κείμενα της εποχής του Φιτσίνο υποθέτοντας πως οι νέες ιδέες που άρχισαν με μία νέα ανάγνωση του Πλατωνικού έργου κυρίως κατά τον 15^ο αιώνα αλλά και πολύ πιο πριν- ιδίως όταν μιλάμε για δύο διπλανούς κόσμους ανατολής και δύσης- αποδεικνύεται, τουλάχιστον αυτό υποστηρίζουμε εδώ, ιδιαιτέρως κρίσιμο για να καταλάβουμε κατ’αρχήν τον Φιτσίνο αλλά και το τί και ποιόν Πλάτωνα διαβάζει κανείς σήμερα. Εν πολλοίς, άλλον- πλάι σε αυτόν του Allen- Φιτσίνο καταλαβαίνουμε όταν δεν τον αντιλαμβανόμαστε ως ταυτισμένο με το σύνολο ενός πλατωνικού τοπίου, αλλά ως ένα μεγάλο μέρος επιλογών μέσα από αυτό. Υποστηρίξαμε στο πρώτο μέρος, έστω με λίγα λόγια, πως πλατωνισμός είναι μόνο το ένα και όχι το άλλο μόνο εάν και Πλάτωνα είναι μόνο το ένα και όχι το άλλο. Στον Βάλλα και στον Αγκρίκολα πολύ περισσότερο, βρίσκουμε πολλές γραμμές της νέας αυτής

εποχής και ανάγνωσης. Και πρέπει βέβαια κανείς να τις μελετήσει από πιο κοντά και πολύ περισσότερο.

Ως εισαγωγικά της ανάγνωσης των σχολίων του Φιτσίνο- και πάντα κάτω από το πρίσμα της ιδέας να μην αλλοιωθεί εκείνη η πρώτη αίσθηση της απορίας και του κενού που γεννάται σε αυτόν που διαβάσει τον πλατωνικό Σοφιστή και μετά το Σοφιστή που βλέπει ο Φιτσίνο- θα επιλέγαμε, τελείως επιγραμματικά μιλώντας, τα εξής δύο στοιχεία: το πρώτο υπάρχει και στον Allen, ενώ με άλλο τρόπο επιχειρήθηκε ναδειχθεί και στο πρώτο μέρος. Είναι η σοβαρή μετατόπιση, που στα χρόνια του Φιτσίνο ήταν ήδη σχεδόν παράδοση, του τρόπου ανάγνωσης της κλασσικής γραμματείας αλλά και των ίδιων των ιερών κειμένων. Με αυτήν την έννοια, επιχειρήθηκε ναδειχθεί εδώ και η σημασία που έχει να δει κανείς διαβάζοντας Βάλλα ή Βησσαρίωνα την ιστορία αυτής της μετατόπισης, πριν διαβάσει τον Φιτσίνο. Αυτό που συμβαίνει παντού σχεδόν στον Βάλλα, ακόμα και στη Καινή Διαθήκη του, αυτό που γίνεται στον Βησσαρίωνα πολύ συχνά, αλλά και πιο συγκεκριμένα στο Φαίδρο του, το βλέπει κανείς και στον πυρήνα της έμπνευσης του φιτσινικού σοφιστή. Με λίγα λόγια, το Πλατωνικό έργο, μεταφρασμένο πια από ειδικούς, συγκροτείται σε σώμα και στη δύση. Συμβαίνει έτσι, κάπως σαν μοιραία, αυτό που συνέβη και εκεί (στο Βυζάντιο) που υπήρχε ήδη από καιρό συγκεντρωμένο. Διαβάζεται δηλαδή και κατανοείται ως τέτοιο, ως σώμα. Με τον τρόπο αυτό η ανάγνωση σταδιακά άρχισε να απομακρύνεται από τη λογική που την ήθελε να αντιμετωπίζει τον κάθε διάλογο ως μυστηριακή βίβλο με αλήθειες για ένα θέμα, με έναν σκοπό. Η λογική του σκοπού του κάθε διαλόγου είχε πια σοβαρά αποδυναμωθεί, με τον Φιτσίνο να βλέπει πια το Πλατωνικό corpus ως περίπου μωσαικό και τα διδάγματα του Πλάτωνα να βρίσκονται

διάσπαρτα σε πολλούς αν όχι όλους τους διαλόγους. Είναι κάτι που είδαμε πολύ καθαρά στην επιλογή του Βησσαρίωνα με τον Φαίδρο και που ξαναβλέπουμε και εδώ. Με μία επιπλέον κίνηση. Το μωσαικό συστηματοποιείται και κατηγοριοποιείται ακόμα περισσότερο με τους διαλόγους να χωρίζονται σε ομάδες, μία για κάθε θεωρητικό πεδίο. Ο Σοφιστής βρίσκεται σχεδόν στην κορυφή, κάτω μόνο από τον Παρμενίδη, της ομάδας του~ και είναι μια πολύ σημαντική ομάδα, είναι αυτή που μιλάει για τα θεολογικά ζητήματα. Ας ξαναθυμηθούμε εδώ πως μπορεί στο εσωτερικό να δούμε τον Πρόκλο, τον Πλωτίνο και τόσους άλλους αλλά η συνθήκη του να εμφανίζεται στην καθολική και θεολογικά αριστοτελική ευρώπη μια θεολογική συζήτηση- και γραμμή ίσως- με βάση και ευαγγέλιο τον Πλάτωνα δεν μπορεί παρά να είναι λιγότερο Πρόκλος και πολύ περισσότερο *In Calumniatorem Platonis* και Βησσαρίων. Ας ξαναθυμηθούμε επίσης πως η παράδοση που συμπυκνώθηκε στον Λορέντσο Βάλλα και του έλληνες φίλους του και πολέμησε τη λογική του συλλογισμού δεν ήταν ένα παιχνίδι φιλολογικό αλλά ήταν αυτή που όρισε τη θεολογική (και πολιτική δηλαδή) συζήτηση στα πλαίσια της συνάντησης με σκοπό την ένωση ανατολικού και δυτικού κόσμου. Αυτό για το οποίο η Ανατολική μεριά κατηγορούσε τη Δυτική ήταν πως η γνώση για τα θεία ζητήματα δεν μπορεί να χωράει σε συλλογισμούς. Η θεική αλήθεια δεν μπορεί να εξαντλείται από τις λέξεις, υπάρχει πάντα κάτι κρυφό, ουράνιο που τους διαφεύγει. Κάτι που οριακά μόνο προσεγγίζεται με τη λογική αλλά αληθινά καταλαμβάνεται μόνο με την πίστη. Τότε ήταν που έγραφε και ο Φιτσίνο τον Πλάτωνα του και την Πλατωνική Θεολογία του. Έτσι και ο λογικός διάλογος Σοφιστής δεν μοιάζει διαβάζοντας Φιτσίνο και τόσο πολύ λογικός. Μιλάει για θεολογία και είναι γεμάτος κρυφά νοήματα όπως και ο Παρμενίδης.

Το δεύτερο στοιχείο είναι και αυτό κρίσιμο στην κατανόηση του τί γίνεται στον Φιτσίνο. Συνδέεται με το πρώτο και για μια ακόμη φορά με την παράδοση που, σχηματικά μιλώντας, εμφανίζεται πανηγυρικά και στον Βησσαρίωνα. Σε μάλλον πλήρη αντίθεση με τους δικούς μας δασκάλους φιλοσοφίας που μπορεί να διαφωνούν στα πάντα αλλά σίγουρα συμφωνούν πως η φιλοσοφία είπε ‘καλημέρα’ με τον Πλάτωνα στην παράδοση του Φιτσίνο ο Πλάτωνας είναι κάπου μεταξύ καλησπέρας και καληνύχτας. Στο τέλος μιας αρχέγονης γραμμής σοφίας, με μυστηριακές καταβολές στα βάθη της Περσίας, στους Χαλδαίους, τους Εβραίους και τον Ζωροάστρη, στους Αιγυπτίους και βέβαια στον μεγάλο Πυθαγόρα. Ο ίδιος ο θεός Πλάτων είναι μάλλον Πυθαγόρειος, το ίδιο και σχεδόν όλοι οι σημαντικοί πρωταγωνιστές τως διαλόγων~ έτσι και ο Ξένος που θα δεχθεί, για δεύτερη φορά μέσα σε λίγες μέρες, τον Σωκράτη για να μιλήσουν αυτή τη φορά για τους σοφιστές δεν είναι πια στον Φιτσίνο ξένος. Είναι ο Μελισσος (*Hospes Eleates qui forte Melissus est*) και είναι φυσικά Πυθαγόρειος.

Marsilii Ficini Florentini Distinctiones et Summae Capitimi in Sophista

Introductio ad dialogum. Cap. I.

[216A1] Venimus o Socrates, etc] Theodorus Theaetetusque ad Socratem ducunt Melissum Eleatem Pythagoricum philosophum. Philosophorum genus esse divinum asseritur et id quidem ignotum vulgo". Quaeritur praeterea utrum et quomodo philosophus et sophista civilisque distinguantur.

Dispositio dialogi. Cap. II.

[218B5] Probe Joqueris, etc] Melissus recipit se tractaturum de vera illorum trium distinctione, sed in primis de ipsa definitione sophistae. Ammonet interea magna difficiliaque ex quadam minorum facilioremque comparatione diligenter investiganda.

Prima artium divisio. Cap. III.

[219A4] Age hinc, etc] Cum comparavisset sophistam piscatori praesertim per hamum, artes iam dividit, ipsumque artium genus in artem efficientem et acquirentem. Acquirens dividitur in commutationem et mancipationem. Mancipatio altera patens, scilicet certatoria, altera latens, scilicet venatoria.

Κεφάλαιο 1: Εισαγωγή στο διάλογο

[216 A11] Ο Θεόδωρος και ο Θεαίτητος οδηγούν το Σωκράτη στον Μέλισσο, τον Ελεάτη, έναν Πυθαγόρειο φιλόσοφο. Το γένος των φιλοσόφων είναι θεικό, όπως υποστηρίζεται, πράγμα άγνωστο στον πολύ κόσμο. Αναζητείται εν συνεχεία το αν και με ποιο τρόπο διακρίνονται μεταξύ τους ο φιλόσοφος, ο σοφιστής και ο πολιτικός.

Κεφάλαιο 2 : Η διάταξη του διαλόγου

[218B5] Ο Μέλισσος δέχεται να ασχοληθεί με την αληθινή διάκριση μεταξύ αυτών των τριών, μα πρώτα με τον ίδιο τον ορισμό του σοφιστή. Τους προειδοποιεί δε, πως τα σημαντικά και δύσκολα ζητήματα θα πρέπει να εξετάζονται επιμελώς, μέσω της σύγκρισης τους με τα μικρότερα και πιο εύκολα ^{*πετρα- λιμνη}.

Κεφάλαιο 3: Η πρώτη διαίρεση των τεχνών.

[219A4] Αφού συνέκρινε το σοφιστή με έναν ψαρά, συγκεκριμένα έναν ψαρά με αγκίστρι, τώρα διαιρεί τις τέχνες και το ίδιο το γένος τους σε παραγωγική και αποκτητική τέχνη. Την αποκτητική την διαιρεί ξανά σε ανταλλακτική και αρπακτική τέχνη. Η αρπακτική μπορεί στη συνέχεια να διαιρεθεί σε φανερή, άρα αγωνιστική και σε κρυφή, άρα κυνηγετική.

Secunda artium divisio. Cap. III.

[219D9] Venatoriam quoque, etc] Venatoria est duplex: altera inanimata captat, altera animata. Quae rursus est gemina: altera ven-atur gressibilia, altera agilia. Agilium venatio duplex: aucupium et piscatio. Piscatio vel retinaculis vel percussione capit. Quae per-cutit, aut quasi tridente vel simili quodam utitur aut hamo.

Divisio tertia. Cap. V.

[221C5] Atqui secundum, etc] Sophista similis est ei qui pisca-tur hamo. Item venatio fit vel terra [53V] vel aqua; quae terra vel agrestia venatur vel domestica. Sophista inter domestica hominem captat non vi sed persuasionem, dum virtutem mercede promittit, iuvenesque divites eiusmodi pollicitationibus suis illaqueat.

Descriptio sophistae. Cap. VI.

[223C1] Praeterea hoc modo, etc] Sophista est mercator quidam qui disputationes disciplinasque morum eo consilio passim accumu-lat, ut mercede quadam commutet atque vendat.

Sophistae descriptio. Cap. VII.

[224E6] Videamus iterum, etc] Sophista est avarus quidam artifex qui quaestus gratia privata litigia tractat et docet artemque contradic-toriam profitetur.

Κεφάλαιο 4: Η δεύτερη διαίρεση των τεχνών

[219D9] Η κυνηγετική τέχνη είναι διπλή: το ένα μέρος της συλλαμβάνει άψυχα πράγματα και το άλλο έμψυχα. Αυτό πάλι είναι διπλό~ ένα μέρος του κυνηγά ζώα που βόσκουν και σε αυτό που κυνηγά ζώα που μετακινούνται. Το κυνήγι αυτών που μετακινούνται είναι διπλό: υπάρχει είτε το κυνήγι των πτηνών είτε το ψάρεμα. Και κανείς μπορεί να ψαρέψει είτε με δίχτυα είτε πληγώνοντας ένα ψάρι. Η πληγωτική χρησιμοποιεί είτε μία τρίαινα ή κάτι παρόμοιο , είτε ένα αγκίστρι.

Κεφάλαιο 5: Η τρίτη διαίρεση.

[221C5] Ο σοφιστής μοιάζει με κάποιον που ψαρεύει με αγκίστρι. Ακόμα, το κυνήγι γίνεται είτε στην ξηρά είτε στο νερό~ το κυνήγι στην ξηρά κυνηγά είτε άγρια είτε ήμερα ζώα. Μεταξύ των ήμερων ζώων, ο σοφιστής παγιδεύει έναν άνθρωπο όχι δια της βίας αλλά δια της πειθούς* ενώ του υπόσχεται αρετή έναντι αμοιβής και παγιδεύει πλούσιους νέους με τις υποσχέσεις του.

Κεφάλαιο 6: Περιγραφή του σοφιστή.

[223C1] Ο σοφιστής είναι ένας έμπορος που συλλέγει εδώ κι εκεί επιχειρήματα και διδάγματα γύρω από την ηθική και τους νόμους, για να τα ανταλλάξει και να τα πουλήσει έναντι κάποιας αμοιβής.

Κεφάλαιο 7: Περιγραφή του σοφιστή.

[224E6] Ο σοφιστής είναι ένας φιλάργυρος τεχνίτης που, χάριν του κέρδους, ασχολείται με ιδιωτικές φιλονικίες και τις διδάσκει, ενώ επαγγέλεται και την τέχνη της αντιλογίας.

Quarta artium divisio. Cap. Vili.

[226A6] Cernis verum, etc] Sophista est animai varium difficileque comprehenditur. Ars discretoria duplex: una quidem simile secernit a simili, altera deterius a meliore. Haec igitur altera purgatio nomi-natur. Est autem duplex: una quidem purgat corpus, altera animam. Quae corpus rursus vel inanimatimi vel animatum: si animatum, gymnastica et medicina balneatrixque vocatur; si inanimatum, ful-lonia similisque. Si animam, disciplina rationalis.

Ignorantia similis deformitati, pravitas morbo. Cap. IX.

[227C10] Egregie loqueris, etc] Sicut in corpore malum est duplex, deformitas scilicet in membris externis morbusque in humoribus, sic in anima duae sunt species pravitatis: in parte quidem cognitiva est ignorantia, quae est turpitudine deformitati persimilis; in parte autem affectiva est im[1286]probitas quasi morbus quidam. Et sicut circa corpus adversus deformitatem est gymnastica, contra morbum medicina, ita circa animum, adversus ignorantiam est doctrina, adversus improbitatem iudicialis animadversio.

Ignorantia duplex. Cap. X.

[229B1] Doctrinam vero utrum, etc] Ignorantia est gemina, altera quidem simplex, altera vero duplex, quando scilicet aliquis quae nescit scire se putat, quae nominatur inscitia. Illi quidem opponitur artium doctrina; huic autem redargutoria disciplina. Disciplina enim duplex: altera quidem educatio et admonitio lenis; altera severior castigatio atque redargutio, adversus eos scilicet qui nescire se nesciunt. Redargutori autem eiusmodi similis est sophista, sed a similitudine cavendum, nam maxime fallii

Κεφάλαιο 8: Η τέταρτη διαίρεση των τεχνών.

[226A6] Ο σοφιστής είναι ζώο ποικιλόμορφο και δύσκολα συλλαμβάνεται. Η ξεχωριστική-διακριτική τέχνη είναι διπλή: μία χωρίζει τα όμοια από τα όμοια, μια άλλη το χειρότερο από το καλύτερο. Η δεύτερη ως εκ τούτου ονομάζεται καθαρμός. Ο καθαρμός πάλι, είναι διπλός: ένας αποκαθάρει το σώμα, ένας άλλος την ψυχή. Αυτός που καθαρίζει το σώμα, καθαρίζει είτε το άψυχο είτε το έμψυχο σώμα. Αν πρόκειται για το έμψυχο, ονομάζεται γυμναστική και ιατρική και τέχνη του λουτρού. Αν πρόκειται για κατι το άψυχο, [είναι η τέχνη] του καθαριστή και των ομοίων του. Αν πρόκειται για τον καθαρμό της ψυχής, ονομάζεται λογική μέθοδος.

Κεφάλαιο 9 : Η άγνοια είναι όμοια της δυσμορφίας, η κακία της νόσου.

[227 C10] Όπως ακριβώς το κακό μέσα στο σώμα είναι διπλό- δυσμορφία στα εξωτερικά μέλη αλλά και νόσος των εσωτερικών υγρών- έτσι υπάρχουν και δύο είδη κακίας μέσα στην ψυχή. Στο γνωστικό μέρος κατοικεί η άγνοια, άσχημη όσο και η δυσμορφία. Στο συναισθηματικό μέρος από την άλλη, κατοικεί, ως σαν κάποια αρρώστια, η κακοήθεια. Και όπως, όταν πρόκειται για το σώμα, η γυμναστική στρέφεται κατά της δυσμορφίας και το φάρμακο κατά της νόσου, έτσι και, όταν πρόκειται για την ψυχή, εχθρός της άγνοιας είναι η εκπαίδευση και της κακοήθειας η δίκαιη τιμωρία.

Κεφάλαιο 10 : Η άγνοια είναι διπλή.

[229 B1] Η άγνοια είναι διπλή: το ένα είδος της είναι απλό, το άλλο διπλό- όταν ακριβώς κάποιος νομίζει πως γνωρίζει αυτό που δεν ξέρει- και ονομάζεται αμάθεια. Απέναντι στο απλό είδος αντιπαρατάσσεται η εκπαίδευση πάνω στις τέχνες ~ απέναντι στο άλλο, η ελεγκτική μέθοδος. Η μέθοδος αυτή είναι επίσης διπλή: το ένα είδος της είναι το παιδευτικό και παραινετικό, το άλλο είναι το αυστηρό τιμωρητικό και ελεγκτικό και αρμόζει απέναντι σε αυτούς που αγνοούν ότι αγνοούν. Με έναν τέτοιο, από την άλλη, ελεγκτή είναι όμοιος ο σοφιστής, μα ας είμαστε επιφυλακτικοί με την ομοιότητα αυτή, καθώς είναι εξαιρετικά απατηλή.

Sex sophistae definitiones. Cap. XI.

[231A8] Lubricum porro, età] Prima sophistae definitio: venator iuvenum divitum mercenarius. Secunda: mercator quidam circa animi doctrinas. Tertia: circa easdem caupo. Quarta: venditor suorum circa doctrinas inventorum. Quinta: certator quidam circa sermones, artificiosusque litigator. Sexta: purgator quidam apparet animae, dum videtur opiniones, quae doctrinis impedimento sint, extirpare.

Professio sophistae. Cap. XII.

[232A1] Numquid advertis, etc] Sophista profitetur in primis artem contradictoriam exercere atque docere, per quam omnia trahantur in controversiam.

Sophista opinione nititur non scientia. Cap. XIII.

[232E6] Tu vero, etc] Sophista, cum in omnibus strenue contra-dicat atque passim doceat, videtur quidem scire omnia. Cum vero omnia scire non possit, opinionem habet circa omnia potius quam scientiam.

Descriptio sophistae. Cap. XIII.

[233D3][54R] Ponamus ergo, etc] Sophista est praestigiator quidam et imitator, qui omnium verorum fallaces imagines quasdam sermonibus fingens ita ferme decipit imperitorum aures, sicut pictor aut sculptor summus ammalia quaedam imitans eminus fallit oculos puerorum; periti vero, tanquam cominus inspicientes, fallacias utriusqueprehendunt.

Κεφάλαιο 11: Έξι ορισμοί του σοφιστή.

[231A8] Πρώτος όρισμός του σοφιστή: έμμισθος κυνηγός πλουσίων νέων. Δεύτερος: έμπορος των μαθημάτων που αφορούν την ψυχή. Τρίτος: κάπηλος που παρέχει τέτοια μαθήματα. Τέταρτος: πωλητής των ,σχετικών με τις επιστήμες, δικών του εφευρέσεων. Πέμπτος: λογομάχος στις αντιλογίες και ένας έντεχνος διάδικος. Έκτος: ενός είδους καθαρτής, όπως εμφανίζεται, της ψυχής, αφού φαίνεται τις γνώμες, που στέκονται ως εμπόδιο στις επιστήμες, να τις ξεριζώνει.

Κεφάλαιο 12: Το επάγγελμα του σοφιστή.

[232A1] Ο σοφιστής επαγγέλλεται καταρχήν πως εξασκεί και διδάσκει την τέχνη της αντιλογίας δια της οποίας σύρειτα πάντα μέσα στην αμφισβήτηση.

Κεφάλαιο 13: Ο σοφιστής βασίζεται στην γνώμη, όχι στην γνώση.

[232E6] Ο σοφιστής, όταν διδάσκει παντού και επίμονα αντιλέγει στα πάντα, φαίνεται πράγματι πως τα γνωρίζει όλα. Αλλά αφού δεν μπορεί να τα ξέρει όλα, κατέχει περισσότερο μία γνώμη για τα πάντα, παρά μια γνώση.

Κεφάλαιο 14: Περιγραφή του σοφιστή.

[233D3] Ο σοφιστής είναι ένας ταχυδακτυλουργός και μιμητής, που μέσα στους λόγους του πλάθει ψευδείς εικόνες όλων των αληθινών πραγμάτων, εξαπατώντας έτσι τα αυτιά των άπειρων, όπως και ο καλύτερος ζωγράφος ή γλύπτης, όταν αναπαριστά ορισμένα ζώα, εξαπατά ,από μακριά, τα μάτια των παιδιών. Οι πεπειραμένοι βέβαια, όπως αυτοί που εξετάζουν εκ του σύννευ, ξεσκεπάζουν τα τεχνάσματα και των δύο.

Imitationis species duae. Cap. XV.

[235A10] Deinceps cavendum, etc] Duae sunt imitationis species. Altera quidem rem veram spectans atque hanc ipsam velut exemplar sibi proponens similitudines efficit, ut pictor atque similes. Altera vero rem ipsam veram nondum intuita conatur eius imagines fabricare, machinatur vero phantasmata, quae apparent forte similia veris, neque sunt re vera similia; hac in parte sophista ponendus.

Utrum quicquid imaginamur sit verum. Cap. XVI.

[236D5] Numquid ipsum, etc] Qui opinatur vel loquitur aliquid videtur aliquod quodammodo ens opinari vel loqui; ergo et aliquod quodammodo verum. Dubium est igitur, an recte dicatur aliquem opinari vel loqui falsum atque non ens; praesertim quia quod apparet nobis, et quasi imaginationi se obicit, videtur vim aliquam essentiamque habere, ipsum vero simpliciter nihilum (ut inquit Parmenides) nullo modo ullam habet essentiam.

Ens aliquid, uniini aliquid, simpliciter unum. Cap. XVII.

[237B7] Ita prorsus, etc] Hoc nomen non ens non potest significare ens; ergo nec aliquid, nec aliquid unum. Hoc enim nomen aliquid significat ens aliquid et aliquid unum. Nota has tres dictiones, aliquid et ens aliquid et unum aliquid, idem significare invicemque converti. Itaque unum aliquid converti cum ente; non tamen ipsum simpliciter unum. Ubi ergo dicitur hoc ipsum aliquid esse signum unius, ne intelligas ipsius simpliciter unius, sed alicuius unius, scilicet unius entis. Nam ens unum est aliquid unum. Sed de his atque sequentibus in commentariis in *Parmenidem* diligentius agimus.

Κεφ. 15: Τα δύο είδη της μίμησης.

[235A10] Δύο είναι τα είδη μίμησης. Το ένα βλέπει ένα πράγμα αληθινό και, θέτοντας αυτό ακριβώς σαν πρότυπο, κατασκευάζει ομοιώματα, όπως ο ζωγράφος και οι ομοιοί του. Το άλλο είδος δεν έχει ακόμα αντικρύσει την αλήθεια και πασχίζει να κατασκευάζει εικόνες αυτής, φτιαχνοντας στην πραγματικότητα φαντάσματά, που φαίνονται εξαιρετικά όμοια με τα αληθινά, αλλά δεν είναι αληθινά ομοιώματα. Στο [δεύτερο] αυτό μέρος θα τοποθετούσε κανείς το σοφιστή.

Κεφ. 16: Για το αν, ο,τιδήποτε φανταζόμαστε είναι αληθινό.

[236D5] Όποιος διανοείται ή λέει κάτι, φαίνεται να διανοείται ή να λέει κάτι [το] ,τρόπον τινά, ον και επομένως, κάτι [το] ,τρόπον τινά, αληθινό. Είναι επομένως αμφίβολο το αν ορθώς λέγεται πως κανείς θα ήταν δυνατόν να διανοείται ή να λέει κάτι ψευδές και μη ον- ιδιαιτέρως γιατί, ό,τι μας εμφανίζεται και μας προβάλλεται όπως ακριβώς [είχε προβληθεί] στην φαντασία μας , φαίνεται να κατέχει κάποια δύναμη και ουσία, αλλά το απλώς τίποτα, όπως λέει ο Παρμενίδης, με κανέναν τρόπο δεν κατέχει οποιαδήποτε ουσία

Κεφ. 17: Ον τι, έν τι, απλώς ενα.

[237 B7] Το όνομα *μη ον*, δεν μπορεί να σημαίνει [το] *ον*~ επομένως ούτε *κάτι*, ούτε *κάτι [το?]* *ένα*^(εν τι). Διότι το όνομα [*κα*]/*τι* σημαίνει κάτι *ον*^(οντι) και κάτι *ένα*. Ας σημειωθεί πως αυτές οι τρεις εκφορές, *κάτι*, και *κάτι ον* και *κάτι ένα*, έχουν την ίδια σημασία και το *ένα* μπορεί να αντικαθιστά το άλλο. Ετσι, το *κάτι ένα* είναι αντικαταστάσιμο από το *ον*- δεν είναι ,εντούτοις, το απλώς *εν*. Όταν επομένως λέγεται πως αυτό το *κάτι*, σημαίνει [το] *ένα* , ας μην καταλαβαίνει κανείς το *απλώς ενα*, αλλά κάποιο [άλλο] *ένα* , δηλαδή *ένα ον*. Διότι *ένα ον* είναι κάτι -*ένα* κάτι. Όμως με αυτά και τις συνέπειές τους, έχω ασχοληθεί με περισσότερη ακρίβεια, στα σχόλια πάνω στον Παρμενίδη.

Ens, non ens, numerus, imaginatio non entis ambigua. Cap. XVIII.

[238A1] Nondum, etc] Neque ipsum simpliciter non ens debet dici esse. Neque quod quodammodo quidem ens quodammodo vero non ens dici tur dici debet ens eadem ratione qua non ens. Cum vero simul cum primo ente primus numerus oriatur, maximeque ad essen-tiam numerus ipse pertineat, in genere vero numeri sit et eius unum et multitudo eius, sequitur ut non enti non conveniat vel unum numerale vel multitudo, sicut nec essentia competit. Non possumus igitur de non ente recte cogitare vel loqui, siquidem cogimur ei praeter rationem vel unum vel multitudinem applicare. Item sive dixeris non ens esse opinabile vel dicibile, interea confiteberis esse. Sive dixeris incogitabile et ineffabile esse, interini esse similiter confiteberis. Sive dixerimus hoc ipsum non ens, unam ipsi certam speciem assignabimus. Quod dictu ridiculum. Sed revera, quando dicimus, si non ens est opinabile, ergo est, intelligere debemus aliquo modo esse, scilicet in ipsa opinione dumtaxat sed non prop-terea simpliciter est, quoniam opinio non fingit non ens esse, sed non esse iudicat. Denique sicut privationem non possumus absque habitu cogitare, ita neque non ens absque ente considerare vel loqui.

Sermo de non ente ambiguus. Cap. XIX.

[239B1] De me igitur quis, etc] Sophista circa non ens versatur in tenebris, et arte quadam phantastica pollens non res quidem ipsas veras inspicit, sed simulachra quaedam earum apparentia fingit. De his autem difficillimum est recte et absque repugnantia loqui, quoniam et ens atque verum invicem [54V] convertuntur, et ens cum non ente miris modis videtur implicitum. Si ergo dixerimus simulachrum simile quidem est vero et enti, [1287] neque tamen

Κεφ. 18: Ον, μη ον, αριθμός, η φαντασία του μη όντος είναι αμφίβολη.

[238 A1] Ούτε αυτό το απλώς μη ον πρέπει να λέγεται [πως?] *είναι*. Ούτε , ό,τι λέγεται με έναν τρόπο *ον* , και με άλλον *μη ον*, πρέπει να λέγεται *ον*, για τον ίδιο λόγο για τον οποίο λέγεται και *μη ον*. Επιπλέον, αφού με το πρώτο ον γεννάται [και] ο πρώτος αριθμός, και ο αριθμός αυτός κυρίως αναφέρεται στην ουσία, και αφού καί η μία [ουσία] καί οι πολλές , ανήκουν στο γένος του αριθμού, συνεπάγεται πως στο μη ον δεν ταιριάζει ούτε το ένα ,ως αριθμός, ούτε τα πολλά. Επομένως δεν μπορούμε να σκεφτόμαστε ή να μιλάμε ορθώς για το μη ον, αφού υπερβαίνουμε τη λογική όταν συνδέουμε με αυτό είτε τη μονάδα, είτε την πολλαπλότητα. Επίσης, αν πεις πως το μη ον είναι νοήσιμο ή μπορεί να ειπωθεί, την ίδια στιγμή θα ομολογούσες πως είναι. Αν πάλι πεις πως είναι αδιανόητο και ανείπωτο, τότε παρομοίως παραδέχεσαι πως είναι. Εάν θα μιλούσαμε για αυτό, το ίδιο το μη ον, θα το αποδίδαμε σε ένα συγκεκριμένο είδος. Το οποίο είναι κωμικό. Παρ'όλα αυτά, όταν στην πραγματικότητα λέμε πως, αν το μη ον μπορεί να είναι αντικείμενο της δόξας-νοητό, τότε είναι , οφείλουμε να κατανοήσουμε πως *είναι κατά κάποιο τρόπο*, [πως είναι] ακριβώς και μόνο μέσα στη γνώμη αλλά όχι πως απλώς είναι, αφού μία γνώμη δεν υποκρίνεται πως το μη ον είναι, αντιθέτως κρίνει πως δεν είναι Εν τέλει, όπως ακριβώς δεν μπορούμε να σκεφτούμε τη στέρηση ξέχωρα από την κτήση , έτσι δεν μπορούμε να εξετάσουμε ή να προφέρουμε το μη ον χωριστά από το ον.

Κεφ. 19: Ο λόγος περί του μη όντος είναι αμφίβολος.

[239B1] Ο σοφιστής ασχολούμενος με το μη ον, κινείται στο σκοτάδι και με τη δύναμη της φανταστικής (φαντασματοπλαστικής) τέχνης, δεν θεωρεί τα πράγματα όπως αληθινά είναι , αλλά πλάθει είδωλα και ομοιώματα των πραγμάτων. Περί αυτών όμως, είναι δύσκολο να μιλήσεις ορθώς και χωρίς αντιφάσεις, γιατί και το *ον* και το *αληθινά*, είναι αμοιβαία αλληλουποκαθιστώμενα και, το ον και το μη ον μοιάζουν με θαυμαστούς τρόπους περιπεπλεγμένα . Αν πούμε επομένως, πως ένα είδωλο είναι όμοιο με την αλήθεια και το ον, χωρίς όμως

est verum aut ens, cogemur ex modo loquendi quasi contraria dicere. Dum enim dicimus esse simile vero et esse aliud quiddam praeter illud, interim dicimus esse, ergo et esse aliquid verum, id est, im-aginem veram atque vere imaginem esse. Dum vero dicimus non esse verum, confitemur quoque non esse, siquidem et verum cum ente et falsum cum non ente convertitur.

Opinio de non ente ambigua. Cap. XX.

[240C7] Qua ratione eius, etc] Sophista est versutus falsarum opinionum disseminator. Falsa vero opinari putatur, qui vel ea quae sunt non esse vel quae non sunt esse putat. Ambigitur autem utrum possit quispiam opinari omnino non ens poenitusque falsum, quippe cum in ipsa eius opinione comprehendatur aliquid quod antea sensus moverat, et praeterea novum quiddam concipiatur inventum quod forsitan non prorsus ab ente cadit atque vero. Denique nescio quomodo semper cogimur nonnihil entis cum non ente miscere, alioquin excogitare non licet.

Quomodo ens cum non ente misceatur. Cap. XXI.

[241B4] Recte in memoriam, etc] Melissus, dum sophistam definire et improbare contendit, in dubitationes plurimas incidit, cogiturque Parmenidis divini praeceptum dictum examinare, cuius sensum quidem non redarguit, sed clam verba declarat. Parmenides prohibuit ens cum non ente miscere, id est, cum puro nihilo. Prohibuit etiam affirmare aliquid eadem ratione ens atque non ens <esse>. Ipse tamen apud Platonem de uno disputans affirmat aliquid aliquo modo esse, aliquo modo non esse, ratione diversa. Id quidem Melissus accipit, cogitur enim ita ens cum non ente miscere, siquidem confiteatur esse opiniones falsas atque phantasmata, quod quidem Parmenidis sui sententiae non repugnat.

να είναι αλήθινό ή ον , θα είμαστε αναγκασμένοι ,μιλώντας έτσι, να πούμε πράγματα αντιφατικά. Διότι όταν λέμε ότι είναι όμοιο της αλήθειας αλλά είναι κάτι άλλο από αυτήν , την ίδια στιγμή λέμε πως είναι και επομένως πως είναι αληθινά- με άλλα λόγια πως είναι μία αληθινή εικόνα καθώς και είναι αληθινά μια εικόνα. Όταν βέβαια λέμε πως [το είδωλο] δεν είναι αληθές . ομολογούμε επίσης πως δεν είναι, αφού το αληθές είναι αντικαταστάσιμο από το ον και το ψευδές από το μη ον.

Κεφ. 20: Η γνώμη για το μη ον είναι αμφίβολη.

[240C7] Ο σοφιστής είναι ένας πανούργος διασπορέας ψευδών γνώμων. Αυτός που θα υποστήριζε τέτοιες ψευδείς γνώμες, θα θεωρούσε είτε τα όντα ως [σαν] να μην είναι, είτε τα μη όντα ως [σαν να] είναι Είναι αμφίβολο πάντως αν κάποιος μπορεί έστω να σχηματίσει μία γνώμη για το μη ον και το ψευδές, αφού μέσα στην γνώμη αυτή, εννοείται κάτι που προηγουμένως κίνησε τις αισθήσεις και επιπλέον, οτιδήποτε εκλαμβάνεται ως ανακάλυψη , ίσως δεν εκπίπτει εντελώς από το ον και το αληθές. Εν τέλει ,δεν γνωρίζω το πώς, οφείλουμε πάντα να αναμειγνύουμε σε κάποιο βαθμό το ον με το μη ον, αλλιώς το να σκεφτόμαστε, δεν θα μας ήταν επιτρεπτό.

Κεφάλαιο 21: Πώς το ον αναμειγνύεται με το μη ον.

[241B4] Ο Μέλισσος, ενώ αγωνίζεται να ορίσει και να αποδοκιμάσει το σοφιστή, πέφτει σε μία σειρά από αβεβαιότητες, και είναι υποχρεωμένος να εξετάσει τη ρήση του *θείου* Παρμενίδη, του δασκάλου του, της οποίας το νόημα δεν ανατρέπει, αλλά κρυφά, το λόγο υιοθετεί . Ο Παρμενίδης απαγόρευσε τη μίξη του όντος με το μη ον —δηλαδή με το αμιγές τίποτα. Απαγόρευσε επίσης το να ισχυρίζεται κανείς πως το ον και το μη ον ,[‘είναι’] με την ίδια λογική,. Ο ίδιος πάντως, κατά τον Πλάτωνα, όταν πραγματεύεται το *ενα**, ισχυρίζεται πως κάτι, με κάποιο τρόπο είναι και με άλλο τρόπο, δεν είναι, για διαφορετικό λόγο [πάντως]. Το οποίο ο Μέλισσος δέχεται, διότι είναι υποχρεωμένος να αναμειγίζει το ον με το μη ον, όταν ομολογεί πως οι ψευδείς γνώμες και τα φαντάσματα *είναι*, πράγμα το οποίο δεν ανατρέπει τη

σκέψη του Παρμενίδη.

Opinionones de ente atque principiis. Cap. XXII.

[242C4] Facili disputatione, età] Antiqui materiam de ente levi-ter attigere, poeticisque figmentis adumbraverunt. Alii, ut forsā Thales, tria entia prima posuerunt: calidum frigidumque extrema, medium vero humidum, quod quandoque extrema conciliat quan-doque minime. Siccum vero in ordine principii non locaverunt; contingere enim putabant vel humoris privatione vel eiusdem con-cretione. Anaxagorici autem elementa quatuor affirmabant: duo quidem scilicet calorem et frigus ut agentia, duo vero siccitatem et humorem ut patientia. Alii horum duo tantum. Heraclitus et Em-pedocles unam universi materiam posuerunt qualitates vero diver-sas, quibus aliquando consonet, aliquando dissonet. Sed Heraclitus hunc mundi habitum una cum discordi quadam concordia ferme semper esse consimilem, quamvis non prorsus eundem; omnia enim iugiter fluitare. Empedocles autem eandem permanere substantiam, sed alio quidem seculo propter summam discordiam in chaos omnia solvi, alio propter concordiam exornari. Hactenus physici. Meta-physici vero, ut Pythagorici, haec quidem dimiserunt ut non vere entia. Primum vero ens, ut unum caetera comprehendens, consider-averunt. Denique non ens naturaliter est ignotum, ens quoque hactenus ferme pariter est incognitum.

De ente et uno et ratione entis. Cap. XXIII.

[243C10] De multis quidem, etc] Inter elementa vel genera superius enarrata ens est amplissimum atque primum,. Non tamen propterea primum rerum principium, quod nec elementum nec genus est, videtur ens appellandum; siquidem in primo ente oppositiones generum collocat, et differentias idearum, quae a primo. id est, ab ipso uno, segregat in *Parmenide*, praesertim quia hīc ens

vel primum cum non ente commiscet. Ipsum vero unum in *Parmenide* misceri

Κεφάλαιο 22: Γνώμες περί του όντος και των αρχών.

[242C4] Οι αρχαίοι άγγιξαν φωτισμένα το θέμα του όντος και το έχουν περιγράψει με αποκυήματα της ποίησης. Κάποιοι , όπως ίσως ο Θαλής, έθεσαν τρία πρωτα όντα: το θερμό και το ψυχρό στα άκρα, με το υγρό ανάμεσά τους, άλλοτε να τα εναρμονίζει πλήρως, άλλοτε λιγότερο. Την ξηρότητα πάντως, δεν την τοποθέτησαν στη σειρά των αρχών~ θεώρησαν πως προέκυψε είτε από την απουσία του υγρού είτε από τη συμπύκνωσή του. Οι Αναξαγορικοί αναγνώρισαν τέσσερα στοιχεία: δύο από αυτά, το θερμό και το ψυχρό, ως ενεργητικά , και τα άλλα δύο , την ξηρότητα και την υγρότητα, ως παθητικά. Άλλοι, [αναγνώρισαν] δύο μόνο από αυτά. Ο Ηράκλειτος και ο Εμπεδοκλής έθεσαν την ύλη του σύμπαντος ως μία , με διάφορες πάντως ποιότητες, εξαιτίας των οποίων , [το σύμπαν] άλλοτε βρίσκεται σε αρμονία ,άλλοτε σε δυσαρμονία. Οστόσο ο Ηράκλειτος, υποστήριξε πως αυτή η κατάσταση του κόσμου, σχεδόν πάντα μοιάζει να είναι μία αρμονία, εν δυσαρμονία, αν και όχι συνεχώς ίδια~ διότι τα πάντα μονίμως ρέουν. Ο Εμπεδοκλής, από την άλλη, υποστήριξε πως η ουσία παραμένει η ίδια, αλλά πως, άλλοτε, εξαιτίας της απόλυτης δυσαρμονίας, τα πάντα διαλύονται στο χάος, άλλοτε είναι τακτοποιημένα λόγω της αρμονίας. Ως εδώ με τους φυσικούς. Οι μεταφυσικοί φιλόσοφοι τώρα, όπως οι Πυθαγόρειοι , αυτά τα έχουν παραμερίσει, ως μη αληθινά όντα. Αντ'αυτών, θεώρησαν το πρώτο ον, ως [το] ένα που περιέχει τα υπόλοιπα^{*λόγος}. Εν τέλει, το μη ον είναι εκ φύσεως άγνωστο ενώ και το ον είναι , σε αυτό το βαθμό, σχεδόν το ίδιο αδιάγνωστο.

Κεφάλαιο 23: Περί του όντος και του ενός και του λόγου του όντος.

[243 C10] Μεταξύ των στοιχείων ή γεννησιουργών αιτίων που περιγράφησαν παραπάνω, το ον είναι το σπουδαιότερο και το πρώτο. Προφανώς επομένως , η πρώτη αρχή των πραγμάτων, που δεν είναι ούτε στοιχείο ούτε γένος, δεν θα πρέπει να ονομάζεται ον. Διότι [ο Πλάτων] εντοπίζει τις αντιθέσεις μεταξύ των γενών και τις διαφορές μεταξύ των ιδεών, στο πρώτο ον, το οποίο διαχωρίζει στον *Παρμενίδη* από το πρώτο [ον] , δηλαδή από το ίδιο το ένα, ιδιαιτέρως γιατί εκεί αναμειγνύει το ον ή [αλλιώς] πρώτο, με το μη ον. Αλλά ,στον Παρμενίδη και πάλι,

prohibet cum non uno. Unum ergo iudicat primo ente simplicius atque superius.

Praeterea supponit quasi concessum ab illis unam esse rationem entis in [55R] entibus. Itaque sic argumentatur: calorem dicitis esse et frigus esse, quid igitur est hoc esse commune? Siquid tertium praeter illa, sequitur ut plura genera sint quam duo. Sin alterum e duobus, puta calor, iam ratio essendi atque calendi erit eadem. Igitur frigori non competet esse. Similiter, si dicatur rationem entis eandem esse atque frigoris rationem, calori non conveniet esse. Si denique dixerint ambo sic ens esse ut utriusque ratio sit ipsa ratio entis, siquidem haec ubique sit una, non duo iam erunt illa, sed unum.

Entia plura praeter ens unum. Cap. XXIII.

[244B6] Quid ad eos, etc] Dictum illud Pythagoreorum praeci-pueque Parmenidis, scilicet ens omne unum esse, quidam sic acceperunt ut quicquid usquam entis est sit penitus unum numero, absque ulla entis multiplicitate. Contra perversam interpretationem eius-modi Melissus argumentatur: sive ens et unum sit prorsus idem sive diversum omnino, duo haec nomina sunt, scilicet ens et unum. Nomina vero sunt entia quaedam; igitur sunt entia plura, praesertim quia nomen est ab ipsa re diversum, et utraque sunt entia. Nisi enim nomen sit ab ipsa re diversum, sequeretur ut nomen sit nominis nomen, unicumque sit nomen suique ipsius nomen, resque ipsa non sit nisi nominetur alicubi.

De primo ente uno, et de ipso superiore uno. Cap. XXV.

[244D14] Quid porro? etc] Verum nunc Parmenidis sensum tangit. Excogitavit ille

ex hac sensibili sphaera sphaeram intelligibilem

. απαγορεύει τη μίξη του ενός με το μη ένα. Επομένως κρίνει πως το ένα είναι απλούστερο και ανώτερο από το πρώτο ον.

Στη συνέχεια , υποθέτει ως αποδεκτό πως υπάρχει ένας λόγος του όντος μέσα στα όντα. Έτσι λοιπόν επιχειρηματολογεί: Λετε πως η θερμότητα *είναι* και το ψύχος *είναι*, αλλά τί είναι αυτό το κοινό [τους] *είναι*; Αν πρόκειται για κάτι το τρίτο, πέρα από αυτά, συνεπάγεται πως υπάρχουν περισσότερα από δύο γένη. Αλλά αν πρόκειται για ένα από τα δύο, ας πούμε τη θερμότητα, τότε ο λόγος του όντος και αυτός της θερμότητας θα είναι ο ίδιος. Τότε, το είναι δεν θα ταιριάζει στο ψύχος. Παρομοίως αν ειπωθεί πως ο λόγος του όντος είναι ο ίδιος με τον λόγο του ψύχους, τότε δεν θα ταιριάζει στην θερμότητα. Αν, τέλος, κανείς έλεγε πως αμφότερα *είναι* κατά το ότι και των δύο ο λόγος είναι ο λόγος του όντος, τότε ,αφού αυτός είναι παντού ένας,[θερμότητα και ψύχος] δεν θα είναι δύο, αλλά ένα

Κεφ. 24: Μάλλον πολλά όντα παρά ένα ον .

[244B6] Τη ρήση αυτή των Πυθαγορείων και κυρίως του Παρμενίδη, πως δηλαδή όλο το ον είναι ένα, ορισμένοι την δέχτηκαν ως σαν να λέει πως οτιδήποτε ον υπάρχει οπουδήποτε, είναι εξολοκλήρου ένα σε αριθμό και δίχως καμία πολλαπλότητα του όντος. Ο Μέλισσος επιχειρηματολογεί εναντίον μιας τέτοιας διεστραμμένης ερμηνείας ως εξής:. Είτε το ον και το ένα είναι εξολοκλήρου όμοια είτε εντελώς διαφορετικά, υπάρχουν αυτά τα δύο ονόματα, το ον και το ένα . Αλλά τα ονόματα είναι ξεχωριστά όντα επομένως υπάρχουν πολλά όντα κι αυτό ιδιαιτέρως γιατί το όνομα είναι διαφορετικό από το πράγμα και αμφότερα είναι όντα. Διότι , αν το όνομα δε διαφέρει από το πράγμα, εννοείται πως ένα όνομα είναι το όνομα ενός ονόματος και πως το όνομα είναι μοναδικό και όνομα του εαυτού του και πως το πράγμα δεν υπάρχει, αν κάπου δεν ονομάζεται

Κεφ. 25: Περί του ενός πρώτου όντος και περί του ανώτερου ενός.

[244 D14] Τώρα [ο Μ.] αγγίζει το νόημα [των λόγων] του Παρμενίδη. Από την αισθητή σφαίρα, ο Παρμενίδης εξάγει τη νοητή σφαίρα

mundi huius exemplar, illudque appellavit ens primum atque omne. Quomodo vero ipsum circulare sit et multiplex simileque sibimet et aequale, et quid ibi centrum quidve circumferentia, diximus in *Parmenide*. Melissus ita ratiocinatur: hoc ipsum ens intelligibile, etsi unum est essentia, essentialibus tamen viribus atque formis est multiplex. Igitur super hoc unum multitudini mixtum unumque participatione factum extat ipsum simpliciter unum nullius particeps multitudinis. Penes quod nec est multitudo formarum, nec aequalitas, nec similitudo, nec potentia nitens ad actionem, neque actio potentiam exigens; quemadmodum et Parmenides ipse de uno disputat. Igitur etsi nihil est primo ente aequalius, nec maius, neque potentius, est tamen excelsius illud quod excogitamus simpliciter unum.

[1288] Ens et totum idem est, superius autem ipsum unum. Cap. XXVI.

[245B4] Utrum totum ipsum, etc] Oportet super quaelibet particularia tota ascendere ad ipsum universale totum. Cum vero quodlibet ens sit aliquod totum, constans saltem ex finito et infinito ceterisque consequentibus, merito ipsum simpliciter ens primum est ipsum simpliciter primumque totum, origo quidem formarum, ac penitus omniforme. Quoniam igitur est omniforme et pariter omniforme, nimirum est participatione unum. Non est ergo ipsum simpliciter unum, quoniam ipsum simpliciter unum non potest esse totum, siquidem totum necessario partes habet atque plura quae ipsum simpliciter unum habere non potest. Itaque cum ens primum sit totum atque multiplex patiaturque unitatem desuper venientem, merito entis atque unius ratio est diversa. Unde concluditur ens primum esse entia multa. Siquis autem ipsum ens, ex eo quod participationem

unius acceperit, dicat non amplius esse totum et uni-versum sed penitus unum, etsi hoc iam est confutatum, tamen ita

ως πρότυπο αυτού του κόσμου το οποίο και ονόμασε πρώτο και καθολικό ον., Για το πώς αυτό είναι κυκλικό, πολυσύνθετο και όμοιο και ίσο με τον εαυτό του , και [σχετικά με το] ποιο είναι το κέντρο του ή ποια η περιφέρεια του, έχουμε μιλήσει [στα σχόλια] στον Παρμενίδη. Έτσι, ο Μέλισσος λογίζεται: Αυτό το ίδιο το νοητό ον, αν και είναι ένα σε ουσία, είναι εντούτοις πολυσύνθετο σε ουσιαστικές δυνάμεις και μορφές. Επομένως, πάνω από αυτό το ένα [ον] , το οποίο είναι ανακατεμένο? με πολλαπλότητα και είναι αποτέλεσμα συμμετοχής, υπάρχει το απλώς εν, το οποίο δεν μετέχει σε καμία απολύτως πολλαπλότητα. Σε αυτό [το απλώς εν] δεν υπάρχει ούτε πολλαπλότητα των μορφών, ούτε ισότητα, ούτε ομοιότητα, ούτε δύναμη τείνουσα προς δράση, ούτε και δράση που επιζητά δύναμη. Με αυτό τον τρόπο, συζητά για το εν [και] ο ίδιος ο Παρμενίδης. Επομένως, παρόλο που από το πρώτο ον τίποτα δεν είναι περισσότερο ίσο [με τον εαυτό του]-ομοιόμορφο, ούτε πιο σπουδαίο ούτε και ισχυρότερο, εντούτοις ανώτερο από αυτό, είναι αυτό που θεωρούμε απλώς εν.

Κεφ.26: Το ον και το παν είναι το ίδιο, ενώ το ίδιο το ένα είναι ανώτερο.

[245B4] Πρέπει να ανέλθουμε από όλες τις όποιες μερικότητες προς το ίδιο το καθολικό όλον. Αλλά αφού πράγματι κάθε ον είναι κάποιο όλον , συνυφασμένη τουλάχιστον με το όριο , το άπειρο και τα υπόλοιπα που ακολουθούν, το πρώτο απλώς ον πρέπει αναγκαία να είναι το απλώς πρώτο όλον, πηγή των μορφών και παντελώς πάμμορφο . Αφού επομένως, είναι πάμμορφο και ίσα πάμμορφο, είναι αναμφίβολα ένα ,[αλλά] δια-του-μετέχειν. Δεν είναι λοιπόν το απλώς εν καθαυτό, γιατί αυτό το απλώς εν δεν μπορεί να είναι ένα όλον, αφού ένα όλον, αναγκαία, έχει μέρη και πολλαπλότητα, τα οποία το απλώς εν δεν μπορεί να έχει. Έτσι, αφού του πρώτο ον είναι [ένα κάποιο] όλον καθώς και πολλαπλό και φέρει την άνωθεν ερχόμενη ενότητα, συνεπάγεται πως, ο λόγος του όντος και [αυτός] του ενός διαφέρουν. Εξ αυτού συμπεραίνεται, πως το πρώτο ον είναι πολλά όντα. Και παρ' όλο που αυτοί που λένε πως το ίδιο το ον , επειδή το ότι συμμετέχει στο εν το δέχονται , δεν είναι πλέον [το] όλον και [το]

σύμπαν, εἶναι ὁμῶς παντελῶς ἓνα, ἔχουν ἤδη διαψευσθεῖ,

Melissus ulterius instat. Quaero utrum ipsum totum et universum extet in rerum natura necne? Si extet quidem, sed ut fingitur ab ente seorsum, tunc ipsum ens non habebit in se totalitatem (ut ita diximus) atque universitatem. Igitur ideales formas nullas habebit, quae primo enti necessariae iudicantur. Itaque cum seipso, id est, conditione sibi necessaria careat, sequetur ut quod ipsum ens dicebatur iam non ens evadat, aut saltem ut plura sint entia prorsusque divulsa, cum hic quidem ens ibi vero totum seorsum esse fingatur. Sin autem ipsum totum et universum nusquam extet, nusquam similiter erit ens ipsum quod idem est atque totum et universum.

Non solum vero non esset ens, scilicet aeternum, sed neque etiam factum fuisse posset. Quicquid enim fit efficitur aliunde, habetque et auctoris bonum et proprietatem suam inde degenerantem. Est itaque multiplex et totum quiddam, praesertim quia non esset aliquando factum nisi fieri potuisset. Ex qua quidem origine potentiam simul cum actu coniungit et quae sequuntur. Factum vero iam esse dicitur quando totum iam est absolutum. Itaque quod factum est necessario est aliquod totum. Quapropter ipso toto sublato non potest fieri aliquid vel esse factum. Cessabit igitur aeterna simul essentia ac res quaelibet temporalis, quae dicitur generatio, nisi ipsum totum extet, ac nisi extet ipsum simpliciter unum, cuius virtute quicquid est vel fit totum conficitur ex pluribus unum. Ex qua quidem conflatione nascitur ut revera sit totum.

Praeterea nisi sit ipsum totum, non erit quantitas ulla, vel in dimensionibus, vel in numeris, vel in aliquibus potentiae gradibus. Atque si ipsum totum extat—universitas illa intelligibilis et omniformis atque fecunda, merito et illic essentialium rationum multitudo quamplurima viget, et ab ea velut praegnanter entia

passim plurima pariuntur. Non debet igitur ens aut unum aut duo tantum poni. Ipsum namque primum ens est formaliter omnia. Denique cum ad essentiam pertineat ut sit unum atque totum, ipsum vero unum nequeat esse totum, merito unum est aliud quam ens et simplicius atque superius.

ο Μέλισσος προχωρά παραπέρα. Ερευνώ το εάν αυτό το όλον και το άπαν υπάρχουν στη φύση των πραγμάτων_ ή όχι. Αν πράγματι υπάρχουν, αλλά ξέχωρα , ας υποθέσουμε, από το ον, τότε το ίδιο το ον δεν θα έχει μέσα του ολότητα (όπως θα λέγαμε) και συμπαντότητα*. Επομένως δεν θα έχει καμία από τις ιδεατές μορφές που αναγκαία αποδίδονται στο πρωτο ον. Ετσι, αφού [το πρώτο ον] απέχει αναπόφευκτα από τον εαυτό του , δηλαδή από την αναγκαία για το ίδιο συνθήκη- έπεται πως αυτό που αποκαλείτω [ως] *το ίδιο το ον* προβάλλει τώρα [ως] μη ον. ή τουλάχιστον [έπεται], πως τα όντα είναι πολλά και εντελώς διαχωρισμένα, αν φανταστούμε πως από τη μία είναι το ον και από την άλλη , ξεχωριστα, το αληθινό όλον. Αν όμως το όλον και το παν δεν υπάρχουν πουθενά, ομοίως πουθενά δε θα είναι και το ίδιο το ον, που είναι το ίδιο με το όλον και το παν.

Οχι μόνο το αληθινό ον, δηλαδή το αιώνιο, δεν ήταν, αλλά δεν θα μπορούσε ούτε να είναι δημιούργημα. Γιάτι ό,τι δημιουργείται από κάτι άλλο, περιέχει καί το καλό του ποιητή [του] και την δικιά του ποιότητα που εκπίπτει από αυτό [το καλό] Είναι επομένως κάτι το πολλαπλό και όλον, ιδιαιτέρως επειδή δεν θα ήταν ποτέ δημιούργημα αν δεν μπορούσε να δημιουργήθει. Από την γέννηση μάλιστα αυτή, συγκεντρώνει δύναμη καθώς ,ταυτόχρονα, και κίνηση και ό,τι συνεπάγεται [από αυτά]. Αλλά λέγεται πως ήδη είναι αληθινό δημιούργημα αφού ήδη είναι απόλυτο όλον. Ετσι, το όποιο δημιούργημα, είναι αναγκαία κάτι το όλον. Ετσι, αφαιρουμένου αυτού [του ίδιου] του όλου, τίποτα δεν θα μπορούσε να δημιουργηθεί ή να είναι δημιούργημα. Θα πάψουν επομένως ταυτόχρονα, καί η αιώνια ουσία καί καθε πρόσκαιρο ον, που ονομάζεται γένεση, εκτός αν το ίδιο το όλον αλλά και το απλώς εν υπάρχουν, από τη δύναμη των οποίων οτιδήποτε είναι, είναι πράγματι φτιαγμένο [ως] όλον και ποιημένο, εκ των πολλών, ένα. Ως εκ τούτου , είναι γεννημένο λαμπρό, για να είναι αληθινά όλον

Επιπλέον, εκτός αν το ίδιο το όλον υπάρχει, καμία ποσότητα δεν θα υπάρχει είτε σε διαστάσεις, είτε σε αριθμούς είτε σε οποιονδήποτε βαθμό δύναμης. Αλλά και αν το όλον υπάρχει—αυτό το νοητό και πάμμορφο και καρποφόρο σύμπαν— τότε είναι εκεί, που το μεγαλύτερο πλήθος των ουσιωδών λόγων,

ακμάζει ~ και από αυτό [το πλήθος], όπως από μία έγκυο, δημιουργούνται παντού, το πλήθος των όντων. Δεν πρέπει επομένως το ον να τίθεται μόνο ως ένα ή δύο. Γιατί και το ίδιο το πρώτο ον είναι τυπικά τα πάντα. Τέλος, αφού αναφέρεται* στην ουσία ως σαν να είναι μία αλλά και όλον και [αφού] το ίδιο το αληθινό ένα δεν μπορεί να είναι όλον, συνεπάγεται πως το ένα θα πρέπει να είναι κάτι άλλο από το ον , αλλά και απλούστερο και ανώτερο.

Qui vere de ente tractaverint, qui non. Cap. XXVII.

[245E6] Sermones quidern, etc] Pythagorici quidem de ipso ente vero, id est, aeterna substantia, omnes ratione vera et quidam poetica figura tractabant. Alii autem philosophi de non vero, id est, de re generabili, tractaverunt. Pythagorici igitur de ente non falsa quidem locuti sunt, sed eorum nonnulli pauca quaedam et obscura dixere. Quapropter magnum Parmenidem et quemlibet Pythagoricum hic explicatum et absolutum intellige, non confutatum; phisicos confutandos, qui videlicet solam corpoream molem esse essentiam putaverunt, rem nullam incorpoream cogitantes. Quorum qui adversarii Pythagorici similesque necessaria ratione concludunt solum quod est incorporeum propnumque intellectus obiectum verum ens existere, quod maxime de ideis disputando confirmant, ut in nostra *Theologia* patet. Rem vero corpoream, quae in minima sine fine dividitur solubilisque est et continue fluens, non essentiam sed generationem vocant. Rationem denique essentiae veram ab his solis accipere possumus.

Sola incorporea sunt entia vera. Cap. XXVIII.

[246D4] Praestaret illos, etc] Contra illos qui solam molem corpoream esse putant ita Melissus argumentatur: Corpus quod animatum dicitur atque vivum non per ipsam corpoream molem animatum est et vivit, alioquin corpus quodlibet foret vivum; ergo per naturam aliquam incorpoream, per ipsam videlicet animam, quae,

cum sit ubique motrix corporis et alicubi domina ideoque longe praestantior, merito substantia quaedam incorporea iudicatur. Prae-sertim rationalis anima, quae convertitur in seipsam, quasi per se existens a corpore separabilis, atque fit sapientiae capax. Sapientia vero corporea esse nequit siquidem ad incorporea surgit. Verum de his in *Theologia* nostra latissime.

Κεφάλαιο 27: Ποιοι έχουν αληθώς πραγματευτεί το ον και ποιοι όχι.

[245E6] Οι Πυθαγόρειοι πράγματι έχουν πραγματευθεί το ίδιο το αληθινό ον, δηλαδή την αιώνια ουσία-,όλοι τους [και] με τον αληθινό αλλά και με έναν ποιητικής μορφής λόγο. Από την άλλη, άλλοι πραγματεύτηκαν το μη αληθές , δηλαδή το γεννήσιμο πραγμα. Έπειτα, ο λόγος των Πυθαγορείων περί του όντος πράγματι δεν είναι ψευδής, μόνο που ορισμένοι από αυτούς μίλησαν κάποιες φορές λίγο σκοτεινά. Γι` αυτό το λόγο, ο μέγας Παρμενίδης, και κάθε Πυθαγόρειος άλλωστε, εξηγείται και νοείται απόλυτα, δεν αναιρείται. Αυτοί που θα αναιρεθούν είναι οι φυσικοί φιλόσοφοι, που σαφώς υπέθεσαν πως μόνο η υλική μάζα είναι ουσία και που δεν διανοούνταν κανένα άυλο πράγμα. Σε αυτούς, οι Πυθαγόρειοι και οι όμοιοί τους αντιτάχτηκαν καταλήγοντας , μέσω μιας λογικής αναγκαιότητας, πως μόνο ό,τι είναι άυλο και είναι αληθινό αντικείμενο της νόησης, υπάρχει ως αληθινό ον, πράγμα το οποίο επιβεβαιώνουν κυρίως συζητώντας γύρω από τις ιδέες, όπως καταδεικνύεται στην *Θεολογία* μας.Το υλικό δε πράγμα, το οποίο διαιρείται ατέλειωτα σε μικρότερα μέρη και είναι αδέσμευτο και συνεχώς ρέον, το ονομάζουν όχι ουσία αλλά γένεση. Εν τέλει, μπορούμε δεχτούμε τον λόγο περί της αληθινής ουσίας από αυτούς και μόνο.

Κεφάλαιο 28: Μόνο τα άυλα είναι αληθινά όντα.

[246D4] Εναντία σε αυτούς που υποθέτουν πως μόνο μία υλική μάζα [μπορεί να] είναι, ο Μέλισσος επιχειρηματολογεί ως εξής: Το σώμα που ονομάζεται έμψυχο και έμβιο, δεν είναι έμψυχο και έμβιο εξαιτίας της υλικής μάζας, διαφορετικά κάθε σώμα θα ήταν έμβιο. Ετσι,[είναι έμψυχο και έμβιο] μέσω κάποιας άυλης φύσης, μέσω ακριβώς της ίδιας της ψυχής, αφού αυτή είναι παντού η κινητήριος δύναμη του σώματος και παντού η κυρία του και

επομένως πολύ πιο εξέχουσα, δικαίως έχει κριθεί πως είναι μια άυλη ουσία. Ιδιαίτερα η έλλογη ψυχή που μετατρέπεται σε εαυτόν της-εν εαυτώ, ως σαν να υπήρχε μέσω του εαυτού της, ξέχωρα από το σώμα, φτιαγμένη [να είναι] επιδεκτική σοφίας. Η σοφία όμως δεν μπορεί να είναι ενσώματη καθώς ανέρχεται στα άυλα. Περί αυτών όμως, [εχω μιλήσει] εκτενώς στη Θεολογία μου.

Isti praeterea, postquam coacti fuerint praeter corpus suspicari ali-quid incorporeum, saltem vitam corporis et qualitates animae, interrogati quidnam sit utrisque commune, per quod utraque dicuntur esse, respondebunt ens scilicet et essentia; accipientque unam ean-demque rationem entis ambobus inesse scilicet incorporeis eiusmodi atque corporibus. Si ab istis iterum perquiratur, quaenam sit entis vel essentiae ratio, nihil forte poterunt in praesentia melius respon-dere quam essentiam esse primam ipsam agendi quomodolibet vel patiendi potentiam. Haec enim necessario inesse videtur solis et cunctis apud eos quomodolibet entibus.

Vera entis ratio in aeternis. Cap. XXIX.

[248A4] Ad specierum amicos, etc] Pythagorici idearum assertores similiter et Platonici non putant unam rationem entis inesse rebus aeternis pariter atque fluentibus, quandoquidem nec essentiam qui-dem in his fluentibus nominant sed generationem, alterum extra controversiam ab altero secementes. Ideo ens apud illos non procedit usque ad infima, unum vero procedit; unum igitur ente superius, sed de hoc alibi. Ens summatim sic aequivoce de stabili et instabili dicitur, sicut homo de te tuaque imagine speculari. Anima quidem intellectualis communionem habet cum essentia, scilicet aeterna substantia, per quam cognoscit eam. Sed haec communio non est potentia ulla invicem agendi vel patiendi.[1289] Neque enim essentia illa movetur ab anima eam cognoscente; neque rursus anima

proprie movetur ab illa. Sed anima nonnumquam ad rationes illius essentiae ideales sibi congenitas se convertit; conversione quadam et illustratione cognoscit. Omnino vero in substantiis separatis non est potentia quaedam proclivis ad actum ulteriorem temporaliter acquirendum, sed actu semper existunt. Idcirco definitionem illam essentiae, quae per potentiam et agendi et patiendi dabatur, in illis suscipere non debemus.

Εξ αυτού, αφού υποχρεώθηκαν να υπονοήσουν-υποθέσουν κάτι άυλο πέρα από το σώμα- τουλάχιστον τη ζωή του σώματος και τις ποιότητες της ψυχής- και αναρωτούμενοι περί αυτού που είναι κοινό μεταξύ τους και εκ του οποίου αμφότερα λέγεται πως *είναι*, θα απαντήσουν πως [αυτό το κοινό] είναι ακριβώς το *ον* και η ουσία. Θα δεχτούν επίσης πως ο ένας και ο αυτός λόγος του όντος είναι παρόν και στα δύο- ακριβώς, σε αυτά τα άυλα και στα ενσώματα. Εάν πάντως αυτοί [οι φιλόσοφοι] ερωτηθούν ξανά ποιος είναι αυτός ο λόγος του όντος και της ουσίας, δεν μπορούν πιθανώς να απαντήσουν προς το παρόν, κάτι καλύτερο εκτός από το ότι [ο λόγος αυτός] είναι η ίδια η πρωταρχική ουσία που δρα πάντα και οπωσδήποτε, ή η δύναμη του όντος *acted upon*. Διότι πράγματι φαίνεται, πως [αυτή η ουσία] είναι κατ'ανάγκην παρούσα και σε κάθε *ον* ξεχωριστά καθώς και σε όλα τα όντα οπωσδήποτε.

Κεφάλαιο 29: Ο αληθινός λόγος του όντος στα αιώνια (πράγματα) .

[248A4] Οι Πυθαγόρειοι, υπερασπιστές των ιδεών, όπως και οι Πλατωνιστές, δεν θεωρούν πως ένας λόγος του όντος είναι παρόν εξίσου στα αιώνια και στα παροδικά πράγματα κι αυτό γιατί πραγματικά δεν αναφέρονται καθόλου σε ουσία αυτών των παροδικών [πραγμάτων], αλλά σε γένεση, ισχυριζόμενοι από την άλλη πως υπάρχει μια αντίθεση μεταξύ αυτών των δύο. Επομένως το *ον* δεν προκύπτει σε αυτά, τόσο όσο στα κατώτερα ~ το *εν* όμως προκύπτει Επομένως το *ον* δεν προκύπτει σε αυτά, τόσο όσο στα κατώτερα ~ το *εν* όμως προκύπτει . Το *εν* επομένως είναι ανώτερο από το *ον*, αλλά περί αυτού, αλλού.. Το *εν* κατά συνέπεια είναι ανώτερο από το *ον*. Αλλά περί αυτού, αλλού. Το 'ον', εν ολίγοις λοιπόν, λέγεται- χρησιμοποιείται εξίσου για τα σταθερά και τα ασταθή, όπως ακριβώς ο 'άνθρωπος' σημαίνει εσένα όσο και την εικόνα σου. Η νοήμονα ψυχή έρχεται σε κοινωνία με την ουσία- δηλαδή με την αιώνια υπόσταση- μέσω της οποίας γνωρίζει αυτή την ουσία. Αλλά αυτή η κοινωνία δεν είναι επουδενί μία δύναμη

αμοιβαίας ενέργειας ή παθητικότητας . Ούτε βέβαια αυτή η ουσία κινείται από την ψυχή που τη γνωρίζει~ ούτε από την άλλη η ψυχή κινείται αποκλειστικά από την ουσία. Αλλά η ψυχή ορισμένες φορές μετατρέπει εαυτόν σε ιδεατούς και γεννημένους ταυτόχρονα με αυτήν , λόγους αυτής της ουσίας,. Μέσω μιας τέτοιας μετατροπής και φώτισης, [η ψυχή] γνωρίζει. Τίποτα πάντως μέσα στις ξεχωριστές ουσίες δεν είναι δύναμη επιρρεπής σε ανώτερες πράξεις εγκαίρως, αλλά τέτοιες ουσίες πάντα υπάρχουν στην πράξη. Επομένως τον ορισμό αυτόν της ουσίας, ως κάτι που έχει να κάνει με την δύναμη της δράσης ή της παθητικότητας, τις οποίες [δήθεν] προυποθέτει, δεν την αποδεχόμαστε .

In ratione veri entis est vividus quidam motus atque status. Cap. XXX.

[248E6] Quid vero, etc] Omnis vera, id est, indivisibilis aeternaque essentia habet perfectiones omnes ad perfectam essentiam neces-sarias. Hae vero sunt ut non solum sit sed vivat etiam et intelligat. Vita enim est prima essentiae perfectio. Intelligentia vero, id est, cognitio, prima quidem perfectio est vitae, secunda vero essentiae, siquidem essentia naturaliter contendit ad vitam, vita ad intelligen-tiam proficiscitur, per quam in se et essentiam reflectatur. Omnis igitur essentia vera animam et motum, id est, vigorem actumque vitalem habet; et insuper sapientiam, id est, intelligendi vel cognos-cendi virtutem. Nec habere intelligentiam potest nisi per animam, id est, per vitam quodammodo praecedentem. Quando vero dicimus essentiam veram, primo quidem intelligimus essentiam pri-mam, scilicet intellectum et intelligibile primum, deinde vero et quamlibet individuum stabilemque substantiam. Perfectiones igitur proprietatesque omnes ad veram essentiam pertinentes primo quidem et aliter sunt in essentia prima, secundo vero et aliter in sequentibus. Sed nunc de prima praecipue disputatur. In qua quidem cum sit idea virtusque omnis animae, vitae, intelligentiae, ibidem formaliter est omnis vigor ad motum. Motus enim quasi rectus tribuitur animae, sed intelligentiae circularis. Nulli autem rei prorsus immobili, id est, inerti et inefficaci et ad vitam prorsus ineptae, adesse potest intelligentia. Motus autem illic intelligitur non distractus et imperfectus, qualis

est in corporibus, sed vividus et efficax subitusque processus ab hoc in illud, de quibus agimus in *Parmenide*. Non solum vero ratio visque motionis est ibi, sed etiam perseverantiae stabilis atque status, si modo idem ibi tenor essendi, vivendi, intelligendi viget. Non enim est seorsum ab identitate status. Omnis igitur intelligibilis intellectualisque substantia, quae sola dicitur essentia vera, excellentem quendam motum habet et statum. Praecipue vero haec sunt in prima. Hinc alicui forte videri poterit rationem entis in excellenti quodam ad motum statumque vigore consistere

Κεφάλαιο 30: Στον λόγο του αληθινού όντος υπάρχει μια ζωτική κίνηση καθώς και [η] στάση.

[248E6] Κάθε αληθινή, δηλαδή αδιαίρετη και αιώνια, ουσία, διαθέτει όλες τις απαραίτητες τελειότητες για την τέλεια ουσία. Αυτές δε, είναι τέτοιες, που η ουσία όχι μόνο είναι-υπάρχει, αλλά ζει και κατανοεί. Διότι η ζωή είναι η πρωταρχική τελειότητα της ουσίας. Η δε νόηση, δηλαδή η γνώση, είναι η πρώτη εντέλεια της ζωής και η δεύτερη της ουσίας κι αυτό γιατί η ουσία εκ φύσεως πασχίζει για ζωή και η ζωή πορεύεται προς την νόηση μέσω της οποίας αντανακλάται πάλι στον εαυτό της και στην ουσία*. Κάθε επομένως αληθινή ουσία έχει ψυχή και κίνηση- δηλαδή ισχύ και ζωτική ενέργεια. Επιπλέον διαθέτει σοφία – δηλαδή την αρετή της νόησης και της γνώσης. Δεν μπορεί να αποκτήσει κατανόηση παρά μόνο μέσω της ψυχής, δηλαδή δια μέσου της ζωής που κατά κάποιον τρόπο προηγείται. Όταν πάντως αναφερόμαστε στη αληθινή ουσία, πρωτίστως βέβαια εννοούμε την πρώτη ουσία- ακριβώς τη πρωταρχική διάνοια και το πρωταρχικό νοητό- και ύστερα εννοούμε κάθε μεμονωμένη και ακίνητη ουσία, όποια και αν είναι αυτή. Επομένως, όλες οι εντέλεις και οι ιδιότητες που αρμόζουν στην αληθινή ουσία, υπάρχουν πρωτίστως και κατά ένα τρόπο στην πρώτη ουσία, και δευτερευόντως και με άλλο τρόπο σε ό,τι μεταγενέστερο αυτής. Αλλά εδώ, μιλάμε κυρίως για την πρώτη ουσία. Ακριβώς μέσα σε αυτή, αφού υπάρχει η ιδέα και η δύναμη της ψυχής, της ζωής, και της κατανόησης, υπάρχει σαφέστατα κάθε ισχύς για κίνηση. Διότι η ευθεία κίνηση έχει εκχωρηθεί στην ψυχή, η κυκλική κίνηση στην νόηση. Κανένα, από την άλλη, εντελώς ακίνητο πράγμα –αδρανές δηλαδή και ανενεργό και εντελώς ακατάλληλο για ζωή- δεν μπορεί να φτάσει στην κατανόηση. Επίσης, η

κίνηση αυτή [στην πρωταρχική ουσία] γίνεται κατανοητή όχι ως διασκορπισμένη και ατελής, όπως αυτή που υπάρχει στα σώματα, αλλά μάλλον ως γεμάτη ζωή, ενεργή και σε διαρκή πρόοδο από το ένα στο άλλο. Περί αυτών μιλήσαμε στον [σχολιασμό μας πάνω στον] *Παρμενίδη*. Πάντως δεν είναι μόνο ο λόγος και η δύναμη της κίνησης που υπάρχουν εκεί [στην πρωταρχική ουσία], αλλά επίσης και [ο λόγος] της σταθερής καρτερίας και της στάσης, , ακριβώς γιατί εκεί ανθεί η ίδια αέναη συνέχεια του όντος, της ζωής, και της νόησης. Γιατι η στάση δεν είναι ξέχωρη από την ταυτότητα. Κάθε επομένως νοητή και νοήμουσα ουσία που απλά ονομάζεται αληθινή ουσία, (περι)έχει μία κάποια εξέχουσα κίνηση καθώς και στάση. Αλλά αυτές υπάρχουν κατ' εξοχήν στην πρώτη ουσία. Ως εκ τούτου, θα μπορούσε πιθανώς να φανεί σε κάποιον πως στον λόγο του όντος περιέχεται μια εξέχουσα ισχύ για κίνηση και για στάση.

De ratione entis et motus atque status. Cap. XXXI.

[249D9] Pape, etc] Pythagorica simul et Platonica sententia est scientiam quidem superis convenire; nobis autem opinionem communiter veram, paucissimis vero scientiam. Ideo semper apud Platonem simulatur quidem dubitatio, doctrina vero dissimulatur. Deinceps ergo Melissus passim dubitando docet, paulatimque consequentibus antecedentia corrigit et absolvit. Quamobrem, etsi vere quodammodo dictum fuerat rationem entis in vigore quodam ad motum statumque consistere, non tamen putandum iudicat rationem entis eandem esse atque rationem aut motus aut status aut utriusque simul. Ens enim de utrisque et seorsum dicitur atque simul. Neutrum autem vel de alterutro vel de utroque praedicari potest; nec etiam de ambobus praedicatur alterutrum. Ens igitur est aliud et simplicius et communius quam aut motus aut status. Rationi enim entis motus et status quasi posteriores accedunt. Neque concludendum si ens nondum stat ergo movetur, vel si nondum movetur ergo stat. Eius-modi enim consequentia in rebus ipso statu motuque inferioribus vim habere potest, sed in ipso simpliciter uno, quod est superius ente, vel in ipso simpliciter ente, quod his superius est, vim non habet. Nam et unum et ens ipsum neque stat neque movetur, sicut nec status ipse stat vel movetur, neque motus ipse movetur aut stat. Sed de his diligentius in *Parmenide*. Ens igitur in primo sui gradu quodammodo

est ab oppositis absolutum ferme, sicut genus a differentiis; in secundo gradu oppositiones videtur admittere.

Κεφάλαιο 31: Περί του λόγου του όντος και της κίνησης και της στάσης.

[249D9] Η Πυθαγόρεια όπως και η Πλατωνική γνώμη, είναι πως η γνώση αρμόζει στα ανώτερα πράγματα*~ σε μας από την άλλη [αρμόζει] κατά κανόνα η αληθινή γνώμη, ελάχιστα δε η γνώση. Ως εκ τούτου, πάντα στον Πλάτωνα, η αμφιβολία αποτελεί ακριβώς αντικείμενο μιμήσεως, η αληθινή γνώση όμως αποκρύπτεται**. Στη συνέχεια τώρα, ο Μέλισσος αμφιβάλλοντας για τα πάντα διδάσκει, και σταδιακά διορθώνει και ξεχωρίζει τις προουποθέσεις από τις συνέπειες. Γι' αυτό, αν και έχει κατά κάποιο τρόπο ορθώς ειπωθεί πως ο λόγος του όντος περιέχει μία ισχύ για κίνηση και στάση, κρίνει εντούτοις πως δεν πρέπει να υποθέτουμε πως ο λόγος του όντος είναι ο ίδιος αυτός λόγος με αυτόν της κίνησης ή της στάσης, ή και των δύο αυτών μαζί. Το *ον*, πράγματι δηλώνεται από το κάθε ένα ξεχωριστά και από τα δύο ταυτόχρονα. Κανένα ^(η κίνηση και η στάση), αντιθέτως, δεν μπορεί να υποδηλώνεται από το άλλο ή κι από τα δύο~ ούτε επίσης μπορεί ένα μόνο να υποδηλώνεται κι από τα δύο. Το *ον* επομένως, είναι άλλο και απλούστερο και καθολικότερο τόσο από την κίνηση όσο και τη στάση. Στον λόγο δηλαδή του όντος, η κίνηση και η στάση προσέρχονται* ως ύστερα. Και δεν πρέπει να υποτεθεί, πως αν το *ον* δεν βρίσκεται ακόμα σε στάση, τότε κινείται~ ούτε πως αν δεν βρίσκεται ακόμα σε κίνηση, τότε είναι ακίνητο. Μια τέτοια μάλιστα λογική, θα μπορούσε να έχει επιρροή* σε πράγματα κατώτερα της στάσης και της κίνησης~ αλλά στο ίδιο το *απλώς εν*, που είναι ανώτερο του όντος, ή στο ίδιο το *απλώς ον*, που είναι ανώτερο από την κίνηση ή τη στάση, δεν έχει επιρροή. Γιατί τόσο το *εν*, όσο και το *ον*, ούτε στέκονται ούτε κινούνται, όπως ακριβώς η ίδια η στάση ούτε στέκεται ούτε κινείται, και η κίνηση η ίδια ούτε στέκεται ούτε κινείται. Αλλά περί αυτού, ακριβέστερα στον [σχολιασμό μας πάνω] στον Παρμενίδη. Το *ον* επομένως,

στον πρώτο του βαθμό, είναι κατά κάποιο τρόπο σχεδόν ελεύθερο από αντιθέσεις, όπως ακριβώς ένα γένος από διαφορές~ σε δεύτερο βαθμό, [εντούτοις], φαίνεται να επιδέχεται αντιθέσεων. **

Quae communio in generibus entis, quae distinctio. Cap. XXXII.

[251A5] Dicamus plane, etc] Deinceps significat omne ens unummultaque esse. Cum vero ipsum unum non possit esse multa, interini intelligitur ipsum unum esse simplicius et superius ente. Sed pròsequamur inceptum. Tractatum est in *Parmenide* nec ipsam unitatem esse multitudinem, neque contra. Similiter identitatem non esse alteritatem, statum non esse motum, neque vicissim. Nec ullam idearum oppositarum vel aliarum esse alteram. Communionem tamen participationis aliquam idealia invicem illic habere; et quicquid singulatim apud nos uni praecipue subest ideae simul participare multas. Denique quod unum est substantia esse multiplex qualitatibus.

Probandum est et hic entia etiam idealia mutuam quandam habere communionem. Nisi enim ipse status atque ipse motus cum ipsa essentia commercium aliquod habeat, neque status neque motus ens aliquod erit peribuntque sectae omnes: tumque dicit entia omnia moveri, tumque vult omne ens cum sit unum stare, tum etiam quae asserit ideas omnium stabilesque putat, tum denique quae opinatur ex uno quodam omnia effluere in unumque refluere sive haec sint infinita, ut apud Democritum, sive finita, ut apud Anaxagoram et Empedoclem, sive alio seculo confluant alio diffluent, sive utrumque quasi semper efficiant. Haec sine mixtione

quadam fieri nequeunt. Praeterea, si nulla sit communio rerum, sermones omnes tollentur e medio. Sive enim affirmemus semper aliquid cum aliquo copulamur; sive negemus interini quodammodo coniungere cogimur. Dum enim dicimus ignis non est aqua, significamus utrumque aliquid esse; unde in ente conveniunt, item in alteritate, in separatione, in existentia propria. Has enim conditiones similiter habet utrumque. Commemoravit Euryclem, quem ferunt intimo vexatum daemonio sibimet adversari solitum, et adversa sibimet aliisque praedicere.

Κεφάλαιο 32: Ποια η επικοινωνία μεταξύ των γενών του όντος και ποια η διάκριση.

[251A5] Εφεξής σημειώνει πως κάθε ον είναι ένα και πολλά. Αφού όμως το ίδιο το εν δεν μπορεί να είναι πολλά, πρέπει παράλληλα να καταλάβουμε, πως το εν είναι απλούστερο και ανώτερο. Αλλά ας ακολουθήσουμε αυτό που αρχίσαμε. Στον *Παρμενίδη*, θεωρήθηκε πως η ίδια η ενότητα*δεν είναι πλήθος, ούτε το αντίστροφο. Παρομοίως, η ταυτότητα δεν είναι ετερότητα, η στάση δεν είναι κίνηση, ούτε αντιστρόφως. Ούτε κάποια από αυτές τις αντίθετες ή διαφορετικές ιδέες, είναι μία άλλη [ιδέα]. Ωστόσο, τα ιδεατά έχουν κάποιου είδους επικοινωνία και συμμετοχή μεταξύ τους~ και το κάθε τι ανάμεσά μας, υπάγεται σε μία συγκεκριμένη ιδέα, την ίδια στιγμή συμμετέχει σε πολλές~ και τέλος, αυτό που είναι ένα σε ουσία είναι πολλαπλό σε ποιότητες.

Έχει αποδειχθεί και εδώ [στο Σοφιστή], πως και τα ιδεατά επίσης όντα, μοιράζονται μία ορισμένη αμοιβαία επικοινωνία. Γιατί, μόνο εάν η ίδια η στάση και η ίδια η κίνηση έχουν κάποια επικοινωνία με την ίδια την ουσία, ούτε η στάση ούτε η κίνηση θα ήταν κάτι, και όλες οι σχολές θα αφανίζονταν: αυτή που λέει πως όλα τα όντα κινούνται, αυτή που θέλει κάθε ον, αφού είναι ένα, να στέκεται ακίνητο, η άποψη που επιβεβαιώνει τις ιδέες των πάντων και τις θεωρεί ως ευρισκόμενες σε στάση και τελικά η άποψη που πιστεύει πως τα πάντα απορρέουν από κάποιο ένα και εισρέουν ξανά πίσω στο ένα- είτε εάν αυτά τα πράγματα είναι άπειρα, όπως πίστευε ο Δημόκριτος, ή περατά, όπως πίστευαν ο Αναξαγόρας και ο Εμπεδοκλής, είτε εάν συρρέουν μαζί σε μία εποχή και διαχέονται σε μία άλλη, ή αν κάνουν πάντα και τα δύο. Αυτά, δίχως μια κάποια μίξη, είναι αδύνατον να συμβούν. Επιπλέον, αν δεν υπήρχε καμία επικοινωνία μεταξύ των

πραγμάτων, όλες οι προτάσεις θα απορρίπτονταν. Γιατί, όταν καταφάσκουμε, συνδέουμε πάντα κάτι με κάτι άλλο- όταν αρνούμαστε, είμαστε κατά κάποιο τρόπο υποχρεωμένοι να ενώνουμε. Διότι όταν λέμε ‘η φωτιά δεν είναι νερό’, δηλώνουμε πως αμφοτέρα είναι κάτι~ όθεν αρμόζουν-συμμετέχουν στο ον, ομοίως στην ετερότητα, στη διάζευξη, και στην ίδια τους την ύπαρξη. Διότι αμφοτέρα [φωτιά και νερό] διαθέτουν αυτές τις συνθήκες με όμοιο τρόπο. Ο Πλάτων μνημονεύει τον Ευρυκλή, ο οποίος λέγεται πως ,χτυπημένος από έναν δαίμονα , συνήθιζε να συζητά με τον εαυτό του και να προειδοποιεί τον εαυτό του και τους άλλους.

Quae communio in generibus entis, quae distinctio. Cap. XXXIII.

[252D2] Quid vero? Si, etc] Neque dicendum est nulla prorsus rerum genera invicem commisceri, ut est supra probatum, neque rur-sus omnia omnibus pariter commisceri. Quod ita probatur. Si miscetur status omnino cum motu vel vicissim, aut status erit motus atque contra, aut status movebitur atque contra. Utrumque falsum. Miscentur igitur ambo cum essentia, sed invicem minime confun-duntur. Scire autem quae genera quibus congruant vel non congru-ant, atque rite distinguere aut unire ad maximam scientiam pertinet: ad dialecticam quae quidem est philosophia prima quam nominant metaphysicam. Philosophus primus latet multorum oculos propter exuberantem ipsius entis lucem. Sophista quoque latet propter non entis tenebras.

Dialectica hic, individuis praetermissis sensibilibusque posthabitis, distinguit ens ipsum, scilicet intelligibile, in ideales rationes generum atque specierum; et primo quidem in praesentia species tangit specialissimas, reducitque ad ipsum propinquum genus, ut ideas hominis et leonis ad ipsam animalis ideam. Deinde ideas ani-malis et plantae ad ipsam animati corporis ideam. Denique per media competentia ad ipsam entis ideam et in ipso uno fundatam et unam in cunctis intelligibilibus entibus; unam, inquam, ratione com-munissima, sed univoca. Neque rationem univocam esse prohibet quod aliis quidem entibus prius aut magis

inest, aliis autem posterius aut minus. Nam et ratio numeri in omnibus numeris univoca est, quamvis prius adsit atque posterius; et albedinis ratio univoca est in ni ve atque calce, etsi magis competit atque minus. Denique, cum ens ipsum sit ipsi simpliciter uni quam proximum, atque etiam sit primus post unitatem ipsius unius effectus, merito et una est in cunctis entibus, scilicet intelligibilibus, essentiae ratio. Sensibilia

Κεφάλαιο 33: Ποια επικοινωνία και ποια διάκριση υπάρχει μεταξύ των γενών του όντος.

[252D2] Δεν θα πρέπει να πούμε πως απολύτως κανένα από τα γένη των πραγμάτων δεν αναμειγνύεται με κάποιο άλλο [από αυτά]- όπως αποδείξαμε παραπάνω~ ούτε επίσης πως όλα, αναμειγνύονται εξίσου με όλα. Το τελευταίο αποδεικνύεται ως εξής. Εάν η στάση ανεμειγνύετο κατά τι με την κίνηση ή αντιστρόφως, τότε είτε η στάση θα ήταν κίνηση και το αντίστροφο, είτε η στάση θα βρισκόταν σε κίνηση και το αντίστροφο. Και τα δύο είναι εσφαλμένα. Επομένως αμφότερα* αναμειγνύονται με την ουσία, αλλά δεν συγχέονται μεταξύ τους. Η γνώση γύρω από το ποια γένη ταιριάζουν με άλλα και ποια γένη δεν ταιριάζουν, η ορθή διάκριση και ενοποίησή τους, αρμόζει στην πιο υψηλή επιστήμη, δηλαδή στη διαλεκτική που είναι η πρώτη φιλοσοφία, την οποία αποκαλούν μεταφυσική. Ο πρώτος φιλόσοφος είναι κρυμμένος από τα μάτια των πολλών εξαιτίας του εκτυφλωτικού φωτός του ίδιου του όντος. Ο σοφιστής είναι επίσης κρυμμένος, αλλά εξαιτίας του σκότους του μη όντος.

Η διαλεκτική αυτή, παραλείποντας τα καθέκαστα και υποτιμώντας τα αισθητά, διακρίνει το καθαυτό/το ίδιο το ον, δηλαδή το νοητό, σύμφωνα με τους ιδανικούς λόγους των γενών και των ειδών. Και πρώτα, ασχολείται άμεσα με τα χωριστά είδη και τα υπάγει στα εγγύτερα* γένη, όπως [για παράδειγμα] υπάγει τις ιδέες του ανθρώπου και του λιονταριού στην ιδέα του ζώου. Έπειτα, υπάγει τις ιδέες του ζώου και του φυτού στην ιδέα του έμβιου σώματος. Τέλος, με τα κατάλληλα ενδιάμεσα, τις υπάγει στην ιδέα του ίδιου του όντος, η οποία βρίσκεται στο ίδιο το ένα και είναι μία σε όλα τα νοητά όντα~ μία, λέω, δυνάμει του πλέον κοινού [αλλά?] και μονοσήμαντου λόγου. Και ούτε η μονοσημαντότητα του λόγου αυτού περιορίζεται από το

ότι [αυτός ο λόγος] ενυπάρχει ,αρχικά και σε μεγαλύτερο βαθμό σε κάποια όντα, αργότερα και σε μικρότερο βαθμό σε άλλα. Γιατί, και ο λόγος του αριθμού είναι μονοσήμαντος σε όλους τους αριθμούς παρ'όλο που εμφανίζεται νωρίτερα ή αργότερα~ και ο λόγος της λευκότητας είναι μονοσήμαντος τόσο στο χιόνι όσο και στην κιμωλία, παρόλο που ταιριάζει περισσότερο με το ένα και λιγότερο με το άλλο. Τέλος, αφού το ίδιο το ον είναι όσο το δυνατό πιο κοντά* στο *απλώς ενα* και επίσης είναι το πρώτο αποτέλεσμα μετά από την ενότητα του ίδιου του ενός, θα πρέπει σε όλα τα όντα, δηλαδή τα νοητά, να υπάρχει ένας λόγος της ουσίας.

vero, sicut speculares imagines ad corpora, ita se habent ad entia, aequivoca videlicet vel analogica conditione entis cognomine nun-cupata. Inquit autem Melissus universaliorem ideam minus univer-sales extrinsecus continere: non quia alicubi seorsum illa existat ab istis, sed quoniam ipsa formalis ideae universalioris ratio seorsum ab istis concipitur ut simpliciter absoluta, quamvis ista seorsum ab illa minime. Significat etiam supra naturam communem multis sensibilibus insitam extare naturam huius exemplarem et effectri-cem extra cuncta. Significat praeterea supra conceptum universalem, quem ratio nostra post multa singularia fabricat, extare penes intellectum primum universaliorem ideam supra multas minus uni-versales ante istas excogitatam. Potentia enim, per quam quod est universalius potest absque minus universalibus rationabiliter cogitali, non aliunde pervenit nisi quia illud his et simplicius est et prius; et si non apud inventionem nostram, saltem apud naturam et intellectum primum in quo rationes ipsae rerum formales, sicut intel-lectuales, ita intelligibiles sunt, sicut intelligibiles, ita etiam naturales.

De quinque generibus entis atque horum comparatione. Cap. XXXIII.

[254B7] Postquam ergo, etc] Quae ab Archita poeta Pythagorico in praedicamenta decem a Peripateticis celebrata distribuuntur, haec a Melisso

in amplissima quinque genera solis nota Platonice col-liguntur: essentiam videlicet, motum, statum, idem, alterum (sive identitatem atque alteritatem) de quibus in *Philebo*, *Parmenide*, *Piotino* tractamus. Appellantur haec elementa universi entis atque genera: dementa quidem quoniam ens primum et quodlibet ens ex his conflatur; genera vero quoniam generatim de omnibus praedicantur. Ens quidem videtur aliquid quasi concretum significare, essentia

Τα αισθητά τώρα, μοιάζουν με εικόνες των σωμάτων στον καθρέφτη, έτσι που να προσδιορίζονται σύμφωνα με τα [νοητά] όντα, ονομάζονται ομωνύμως του όντος προφανώς αμφίσημα και κατά αναλογική συνθήκη . Από την άλλη, ο Μέλισσος λέει πως η καθολικότερη ιδέα συνορεύει εξωτερικά με τις λιγότερο καθολικές, όχι επειδή πραγματικά υπάρχει κάπου ξεχωριστά από αυτές, αλλά γιατί θεωρείται πως αυτός ο τυπικός λόγος της καθολικότερης ιδέας, υπάρχει ξεχωριστά από αυτές, ως κάτι απλώς απόλυτο, παρόλο που είναι ελάχιστα ξεχωριστό από αυτές. Επισημαίνει επίσης, πως πάνω από την εγγενή και κοινή σε πολλά αισθητά φύση, προβάλλει η φύση που είναι αρχέτυπο και δημιουργός, πάνω και έξω από όλα. Επιπλέον, [ο Μέλισσος] σημειώνει πως πάνω από τη καθολική σύλληψη, που η δική μας λογική κατασκευάζει μέσα από τα πολλά κατέκαστα, υπάρχει μέσα στην πρωταρχική διάνοια η πλέον καθολική ιδέα, πάνω από τις πολλές λιγότερο καθολικές και πριν από αυτές επινοημένη . Διότι η δύναμη μέσω της οποίας το καθολικότερο καθίσταται δυνατόν να νοείται λογικά, χωρίς [να απαιτούνται] λιγότερο καθολικά, δεν προέρχεται από πουθενά αλλού παρά από το ότι [το καθολικότερο] είναι απλούστερο και προγενέστερο των άλλων [λιγότερο καθολικών], αν όχι στη δικιά μας εφευρετικότητα, τότε τουλάχιστον στην φύση και στην πρωταρχική διάνοια, στην οποία οι τυπικοί λόγοι των πραγμάτων, ως νοητά, είναι συνεπώς αισθητά, ενώ ως αισθητά, είναι και φυσικά.

Κεφάλαιο 34: Περί των πέντε γενών του όντος και μία σύγκριση αυτών.

[254B7] Αυτά που από τον Αρχύτα, τον Πυθαγόρειο ποιητή, ανακηρύχθησαν

ως δέκα και που κατ'έξοχίν χρησιμοποιήθηκαν από τους Περιπατητικούς, συνάγονται? από τον Μέλισσο στα πέντε μέγιστα γένη, γνωστά μόνο στους Πλατωνιστές ~ δηλαδή την ουσία, την κίνηση, την στάση, το ίδιο και το έτερο (η την ταυτότητα και την ετερότητα). Με αυτά, ασχοληθήκαμε στον [σχολιασμό πάνω στον] *Φίληβο*, στον *Παρμενίδη*, και στον *Πλωτίνο*. Ονομάζονται στοιχεία και γένη του καθολικού όντος~ στοιχεία, γιατί το πρωταρχικό ον και κάθε ον παράγεται από αυτά~ γένη επίσης, γιατί γενικώς αποτελεί εγγενή προϋπόθεση των πάντων. Το ον πάντως, μοιάζει να δηλώνει κάτι το συγκεκριμένο, ενώ η ουσία

vero abstractum; saepe tamen sermonis gratia aliud prò alio ponitur. Essentiam Piatò in *Philebo* ex quatuor quasi elementis conflare vide-tur, ex uno scilicet et multitudine, item ex fine* atque infinito. Essentiam illinc ita quasi compositam Melissus hic accipit quasi unum entis elementum atque primum. Huic addit quatuor dementa quodammodo respondentia primis: ratione quidem unius et termini* identitatem atque statum, ratione vero multitudinis et infiniti alteritatem atque motum.

Tria primum posita sunt in ente vero, scilicet essentia, motus, status. Praeter haec ponenda sunt duo, scilicet identitas atque alteritas; quodlibet enim horum trium est sibi idem et ab aliis alterum: idem vero per identitatem, alterum quoque per alteritatem. Esse quidem quodlibet horum sibimet idem non dubitatur, esse vero haec invicem alia est ita probandum. Status et motus invicem non miscen-tur; cum essentia vero miscentur, [57R] ambo enim sunt. Igitur duo haec et alia inter se sunt et aliud quam essentia. Item duo haec aliud quiddam sunt quam alteritas vel identitas. Primo quidem quia status et motus absoluta sunt, idem vero et alterum relativa. Rursus per identitatem proprie alia dicuntur dumtaxat eadem, per alteritatem altera solum. Sed propter motum aliqua fiunt invicem quodammodo eadem, fiuntque quandoque altera. Nam mobile propter motum fit

quasi mobilibus idem et alterum a stabilibus. Similiter propter statum stabile fit et stabilibus idem et mobilibus alterum. Sed quis ignoret non omnia quae dicuntur eadem vel altera per statum aut motum talia dici? Oportet tamen per identitatem omnia quae eadem dicuntur dici eadem, omnia rursus altera per alteritatem altera. Praeterea, si tam motus quam status sit identitas, erit utrumque penitus unum atque idem; ergo et status moveretur et motus staret. Denique, si vel status vel motus transeat in alteritatem, per hanc protinus alteritatem in suum contrarium pertransibit; ergo et status in motum et motus transibit in statum, aut saltem status quidem movebitur, motus autem stabit.

κάτι αφηρημένο. Συχνά εντούτοις, μέ'σα σε μία συζήτηση ο ένας όρος χρησιμοποιείται στη θέση του άλλου. Στον *Φίληβο* ο Πλάτων μοιάζει να παράγει την ουσία από τα ακόλουθα τέσσερα στοιχεία: από το ένα βέβαια και τα πολλά όπως και από το τέλος και το άπειρο. Την ουσία, που εκεί κατα κάποιο τρόπο συντίθεται, ο Μέλισσος την αποδέχεται εδώ ως το ένα και πρώταρχικό στοιχείο του όντος. Σε αυτήν, προσθέτει τέσσερα στοιχεία που αντιστοιχούν κατά ένα τρόπο στα πρώτα [τέσσερα]. Στο λόγο του ενός και του ορίου αντιστοιχούν η ταυτότητα και η στάση~ στο λόγο των πολλών και του απείρου η διαφορά και η κίνηση.

Τρία πρωταρχικά στοιχεία είναι τοποθετημένα στο αληθινό ον~ η ουσία, η κίνηση και η στάση. Επιπλέον των τριών αυτών, θα τοποθετηθούν δύο ακόμα, η ταυτότητα και η ετερότητα. Διότι καθένα από τα τρία είναι ίδιο με τον εαυτό του και διαφορετικό από τα άλλα~ είναι δε, ίδιο δια της ταυτότητας και έτερο δια της ετερότητας. Το ότι καθένα από τα τρία αυτά είναι ίδιο με τον εαυτό του δεν αμφισβητείται~ αλλά το ότι είναι μεταξύ τους διαφορετικά πρέπει να αποδειχθεί ως εξής. Η στάση και η κίνηση δεν αναμειγνύονται μεταξύ τους, αλλά η κάθε μία αναμειγνύεται με την ουσία~ καθώς αμφότερες *είναι*. Επομένως, κίνηση και στάση, διαφέρουν μεταξύ τους ενώ διαφέρουν και από την ουσία. Παρομοίως, διαφέρουν από την ετερότητα και την ταυτότητα. Καταρχήν, αυτό συμβαίνει γιατί η στάση και η κίνηση είναι απόλυτα, ενώ το ίδιο και το έτερο είναι σχετικά. Ακόμα, μέσω της ιδιαίτερής τους ταυτότητας, άλλα ονομάζονται ακριβώς *ίδια*, μέσω της ετερότητας διαφορετικά μόνο. Αλλά εξαιτίας της κίνησης, κάτι γίνεται τη μια στιγμή κατά κάποιο τρόπο ίδιο και την άλλη γίνεται διαφορετικό. Διότι

τα κινητά είναι, εξαιτίας της κίνησης, φτιαγμένα όμοια με όλα τα κινητά και διαφορετικά από τα στατικά. Παρομοίως, εξαιτίας της στάσης, τα στατικά είναι φτιαγμένα όμοια με τα στατικά αλλά διαφορετικά από τα κινητά. Αλλά ποιος αγνοεί το γεγονός ότι αυτά που ονομάζονται ίδια ή έτερα, δεν ονομάζονται όλα έτσι λόγω της κίνησης και της στάσης? Αντιθέτως, όλα αυτά που ονομάζονται ίδια, πρέπει να ονομάζονται ίδια μέσω-δια της ταυτότητας, ενώ τα έτερα [πρέπει να ονομάζονται] έτερα δια της ετερότητας. Επιπλέον, αν η κίνηση και η στάση, οι ίδιες ήταν ταυτότητα, η κάθε μία θα ήταν εντελώς ένα και το αυτό*. Κατά συνέπεια, η στάση θα εκινείτο και η κίνηση θα παρέμενε σε στάση. Τέλος, αν, είτε η στάση είτε η κίνηση μετέβαιναν στην ετερότητα, τότε μέσω αυτής της ετερότητας, η κάθε μία θα μπορούσε αμέσως να μετατραπεί στο αντιθετό της. Συνεπώς, η στάση θα μετέβαινε στην κίνηση και η κίνηση στη στάση, ή τουλάχιστον η στάση θα εκινείτο και η κίνηση θα βρισκόταν σε στάση.

Sed comparemus haec duo cum ente. Primo [1291] quidem con-stat ens nec esse idem atque motum, omnia siquidem pariter mo-verentur; nec esse idem atque statum, alioquin pariter omnia conquiescerent; nec esse primo atque simpliciter et formaliter ambo, ne forte contraria sint penitus unum. Probandum itaque nunc ens esse aliud quam idem atque alterum; et primo esse identitate diver-sum. Nam si una sit ratio formalis entis atque identitatis, certe, quando dicimus tam motum quam statum esse ens, dicimus ea in-vicem penitus idem; quod est falsum. Deinde probandum est ens ab alteritate differre, alioquin, sicut per alteritatem singula dumtaxat inter se altera nominantur, ita per essentiam et ens et esse cuncta sine ulla concordia dissonarent; quod dictu nefas. Item ens quidem commune est ad absoluta pariter atque relativa; alterum vero dicitur semper ad alterum. Denique, etsi alteritas est aliud quam illa qua-tuor, omnia tamen alteritate participant; non enim per se sed per hanc invicem altera iudicantur.

De mutua comparatione quinque generum entis. Cap. XXXV.

[255E8] Sic autem, etc] Ideales formae, sive genera sint sive spe-cies, formaliter invicem confundi non possunt; idque commune est non solum oppositis sed

quibuslibet. Certum quidem est motum non esse statum, identitatem non esse alteritatem; similiter identitatem non esse statum, alteritatem non esse motum, hominem non esse bovem; denique rationem cuiuslibet dictorum non esse rationem entis. Denominative autem vel praedicative quaedam invicem commiscuntur, quaedam minime: ens sane omnibus, quod de omnibus praedicatur; identitas quoque et alteritas omnibus, singula enim per identitatem sibimet sunt eadem, per alteritatem ab aliis altera. Sed numquid identitas per denominationem vel praedicationem misceatur alteritati atque vicissim? Certe. Nam et identitas per alteritatem est ab aliis alterum non, inquam, formaliter et per se, sed per alteritatis participationem et alteritas similiter per identitatem sibi

Αλλά ας συγκρίνουμε τη στάση και την κίνηση με το ον. Καταρχήν, είναι δεδομένο πως το ον δεν είναι ίδιο με την κίνηση, αφού έτσι τα πάντα θα κινούνταν εξίσου~ ούτε είναι ίδιο με τη στάση, αλλιώς τα πάντα θα βρίσκονταν εξίσου σε στάση~ ούτε είναι πρωταρχικά και απλά και κατα τη μορφή και τα δύο μαζί, γιατί έτσι τα αντίθετα θα ήταν απολύτως ένα. Θα πρέπει επομένως τώρα να αποδειχθεί πως το ον είναι άλλο από το όμοιο και το έτερο~ και πρώτα πως είναι διαφορετικό από την ταυτότητα. Γιατί, αν υπάρχει μία τυπική λογική του όντος και της ταυτότητας, τότε, όταν λέμε πως η κίνηση και η στάση είναι ον(τα), λέμε πως είναι εντελώς τα ίδια~ και αυτό είναι λάθος. Τέλος, πρέπει να αποδειχθεί πως το ον διαφέρει της ετερότητας, αλλιώς, όπως ακριβώς τα πράγματα ονομάζονται διαφορετικά μεταξύ τους μόνο μέσω της ετερότητας, έτσι και όλα τα πράγματα θα διέφεραν μέσω της ουσίας και του όντος και της ύπαρξης, ευρισκόμενα έτσι σε απόλυτη δυσαρμονία~ το οποίο είναι απαράδεκτο να λέγεται. Ακόμα, το ον είναι κοινό εξίσου στα απόλυτα και στα σχετικά~ αλλά το έτερο λέγεται πάντα αναφορικά με κάτι άλλο. Τέλος, παρόλο που η ετερότητα είναι διαφορετική από τα άλλα τέσσερα, όλα συμμετέχουν στην ετερότητα~ γιατί είναι καταδικασμένα να είναι μεταξύ τους έτερα, όχι μέσω αυτών των ιδίων αλλά μέσω αυτής [της ετερότητας].

Κεφάλαιο 35: Περί της αμοιβαίας σύγκρισης των πέντε γενών του όντος.

[255E8] Οι ιδεατές μορφές, είτε γένη είναι είτε είδη, δεν μπορούν να μπερδευτούν τυπικά μεταξύ τους. Αυτό ισχύει, όχι μόνο για τα [μεταξύ τους] αντίθετα αλλά για οποιαδήποτε από αυτά. Είναι βέβαιο πως η κίνηση δεν είναι στάση, η ταυτότητα δεν είναι ετερότητα.~ παρομοίως πως η ταυτότητα δεν είναι στάση, η ετερότητα δεν είναι κίνηση, ο άνθρωπος δεν είναι βόδι~ τέλος πως ο λόγος οποιουδήποτε από τα παραπάνω, δεν είναι ο λόγος του όντος. Αλλά κάποια αναμειγνύονται μεταξύ τους κατ' όνομα, άλλα όχι. Το ον πράγματι αναμειγνύεται με όλα γιατί προουποτίθεται από όλα. Το ίδιο ισχύει για την ταυτότητα και την ετερότητα, γιατί τα πράγματα είναι ίδια με τον εαυτό τους μέσω της ταυτότητας και έτερα των άλλων μέσω της ετερότητας. Μπορεί όμως να αναμειχθούν κατ'όνομα η ταυτότητα με την ετερότητα και αντιστρόφως; Σίγουρα. Διότι η ταυτότητα διαφέρει από τα άλλα γένη μέσω της ετερότητας—όχι ,επαναλαμβάνω, κατά τη μορφή και μέσω του εαυτού της, αλλά μέσω της συμμετοχής της στην ετερότητα—και παρομοίως η ετερότητα είναι ίδια με τον εαυτό της μέσω της ταυτότητας.

ipsi idem. Alia vero ratio est de motu atque statu; non enim vel status per participationem motus fit mobilis, vel motus per partici-pationem status fit aliquando stabilis. Motus enim per efficaciam actionis vehementius repugnat statui quam identitas alteritati. Prae-terea idem et alterum relative dicuntur; relative autem opposita facile misceli solent, ut quod idem est huic, simul illi sit alterum, et dextrum ad alios atque sinistrum. Status autem et motus sunt absoluta, ut non facile vel formaliter vel denominative misceli queant.

De alteritate, et quomodo per ipsam fit mixtio non entis cimi ente. Cap. XXXVI.

[256D11] Sequitur itaque, etc] Vis alteritatis ipsius idealibus formis inserta negationem facit, atque non ens cum ente confundit. Profecto quoniam motus alterum quiddam est quam status, idcirco non est status; simili ratione nec est identitas, nec alteritas, denique neque ens, siquidem altera est ratio entis,

altera motus. Est tamen ens quoniam essentiae particeps. Similiter unumquodque generum aliorum et quaelibet idearum per alteritatem nec est caetera, nec ens ipsum. Itaque dum dicuntur entia, dicuntur quoque non entia. Videtur autem circa quodlibet eorum ens quidem finitum, quia semel aut certo quodam numero est hoc vel illud, innumerabiliter autem non est caetera, quae innumerabilia sunt. Denique, cum ratio entis una quidem in se ipsa sit differatque a caeteris idealium omnium rationibus quae innumerabiles sunt, semel licet dicere hoc est ens ipsum, illa ipsa entis ratione designata; innumerabiliter etiam dicere non est ens, quoniam circa unumquodque illorum innumerabilium dici potest neque ratio entis est hoc, neque vicissim hoc est entis ratio. Videtur ergo non ens infinitum in ente primo, ex quo confirmatur ens primum non esse ipsum simpliciter primum, in quo nulla eiusmodi discrepantia vel quasi privatio esse potest. [57V]

Άλλος όμως είναι ο λόγος της κίνησης και άλλος αυτός της στάσης. Γιατί ούτε η στάση φτιάχτηκε κινούμενη μέσω συμμετοχής στην κίνηση, ούτε η κίνηση φτιάχτηκε ποτέ ακίνητη μέσω συμμετοχής στη στάση. Στην πραγματικότητα, λόγω της επίδρασης της ενέργειας, η κίνηση αντιτίθεται στην στάση πιο σθεναρά από ότι η ταυτότητα στην ετερότητα. Επιπλέον, το ίδιο και το έτερο ονομάζονται ως τέτοια σχετικώς [με κάτι άλλο]. Αλλά όσα είναι σχετικώς αντίθετα, συνήθως αναμειγνύονται εύκολα: για παράδειγμα, ό,τι είναι όμοιο για κάποιον, είναι την ίδια στιγμή διαφορετικό για κάποιο άλλο, ενώ για άλλους βρίσκεται στα δεξιά παρά στα αριστερά. Η στάση και η κίνηση, εντούτοις, είναι απόλυτα, έτσι ώστε δεν μπορούν εύκολα ή κατά τη μορφή ή κατ'όνομα να αναμειχθούν

Κεφάλαιο 36: Περί της ετερότητας και του πώς ,μέσω της ετερότητας, συμβαίνει η μίξη όντος και μη όντος.

[256 D11] Η ίδια η δύναμη της ετερότητας, όταν εισέρχεται μέσα στις ιδεατές μορφές παράγει την άρνηση, και αναμειγνύει το μη όν με το όν. Βεβαίως, καθώς η κίνηση είναι κάτι άλλο από τη στάση, κατά συνέπεια δεν είναι στάση. Ομοίως, ο λόγος δεν είναι ταυτότητα, δεν είναι ετερότητα και δεν είναι τελικά ούτε όν, αφού άλλος είναι ο λόγος του όντος και

άλλος της κίνησης. Είναι όμως ον, αφού συμμετέχει στην ουσία. Παρομοίως, κάθε ένα από τα γένη και κάθε μία από τις ιδέες δεν είναι ,μέσω της ετερότητας, υπόλοιπα, αλλά το καθαυτό *όχι ον*. Επομένως όσο ονομάζονται όντα, ονομάζονται επίσης και μη όντα. Ωστόσο, σε οποιοδήποτε από αυτά [τα όντα], το ον φαίνεται περατό, γιατί μία φορά ή ορισμένες φορές είναι αυτό ή το άλλο [ον], αλλά αναρίθμητες φορές δεν είναι τα υπόλοιπα [όντα], τα οποία είναι αναρίθμητα*. Τέλος, αφού ο λόγος του όντος είναι ο ίδιος ένας και διαφέρει από τους άλλους αναρίθμητους λόγους των άλλων ιδεατών [όντων], επιτρέπεται μόνο μία φορά να πούμε πως αυτό είναι το καθαυτό ον, έχοντας ήδη ορίσει τον ίδιο το λόγο του όντος,. Μας επιτρέπεται επίσης να πούμε αναρίθμητες φορές* πως αυτό είναι μη ον, γιατί μπορεί να ειπωθεί ,αναφορικά με καθένα από τα αναρίθμητα [όντα], πως ο λόγος του όντος δεν είναι αυτό [το ον] και στη συνέχεια πως αυτό [το ον] δεν είναι ο λόγος του όντος. Το μη ον, φαίνεται επομένως, άπειρο (μέσα) στο πρώτο ον και ως εκ τούτου είναι βέβαιο πως το πρώτο ον δεν είναι το ίδιο το *απλώς πρώτο*, εντός του οποίου δεν μπορεί να υπάρχει απολύτως καμία τέτοια ασυμφωνία ούτε κάποια έλλειψη.

De alteritate et de mixtione non entis cum ente. Cap. XXXVII.

[257B1]Videamus et, etc] Alteritas ipsa significare videtur divisi-bilitatem ipsam sive duitatem differentiae omnis et distinctionis originem, ad quam sane perveniendum est abstractam et ab omnibus particularibus differentibus et differentiis absolutam. Haec utique quoniam omnis distinctionis etiam formalis origo est, nimirum est et aliquid atque aliquod ens. Quoniam vero et aliud est quam ipsum simpliciter ens, et ubique negationis privationisque cuiusdam et quodammodo non essendi est origo, merito etiam non ens appellatur, diciturque, si dici potest, ipsa essentia vel natura vel vis vel origo non entis entibus cunctis inserta. Haec in mundo intelligibili quasi quaedam materia est ibique defectus alicuius ac differentiae causa, sicut in mundo sensibili materia sua simul cum dimensione causa est defectus et discrepantiae passim atque distantiae. Materia

quidem haec initium est non solum non essendi hoc aut illud, sed etiam simpliciter non essendi. Alteritas autem illa causa solum est non essendi hoc aut illud. Per illam enim species haec, cum aliud sit quam ista vel aliae, merito species haec per alteritatem non est ista vel illa similiterque nec aliae. Certum est apud logicos, cum dicimus magnum non est, nos ipsum magnum simpliciter e medio tollere; quando vero dicimus non magnum, in medium posse producere quicquid est usquam aliud praeter ipsum magnum. Similiter si dixeris ens non est, et tollis ens et significas nihilum enti contrarium. Sin dixeris non ens, designare potes quicquid praeter formalem rationem entis ipsius excogitari potè- nec est enti contrarium. Si pulchrum per alteritatem est alterum quam non pulchrum atque vicissim, merito alteritas ipsa partim est in pulchro partim es in non pulchro illi iam opposito; suntque haec opposita similiter entia, similiterque caetera. Eiusmodi inter se conditio est opposita. In omnibus autem alteritas ipsa est aliquid, at partes eius ubique aliquid. Si enim ipsa est aliquid ens, necessario partes eius sunt

Κεφάλαιο 37: Περί της ετερότητας και της μίξης του όχι όντος με το ον.

[257B1] Η ίδια η ετερότητα φαίνεται να δηλώνει τη διαιρετότητα ή την δυικότητα όλων των διαφορών και την πηγή της διάκρισης, στην οποία [πηγή] πράγματι θα φτάσουμε όταν αυτή θα είναι ξεχωρισμένη και πλήρως ελεύθερη από όλες τις ιδιαίτερες διακριτότητες και διαφορές. Αυτή οπωσδήποτε, επειδή είναι η πρώτη πηγή όλων των διακρίσεων, ακόμα και της κατά-τη-μορφή διάκρισης, είναι με βεβαιότητα κάτι τι και κάτι το ον. Επειδή όμως είναι κάτι άλλο από το απλώς ον και είναι παντού η πηγή της άρνησης, της έλλειψης και τρόπον τινά του μη όντος, πρέπει να ονομάζεται επίσης μη ον ~και καλείται, αν κάνεις μπορεί να το πει αυτό, ουσία ή φύση ή δύναμη ή πηγή του μη όντος, εγγενής σε όλα τα όντα. Η ετερότητα στον νοητό κόσμο είναι, θα λέγαμε, μία κάποια ύλη. Είναι η αιτία κάθε ατέλειας και διαφοράς, όπως ακριβώς η ύλη στον αισθητό κόσμο, ενώ ταυτόχρονα, μαζί με τη διάσταση είναι η αιτία της απανταχού ατέλειας και ασυμφωνίας και της διαφοράς. Πράγματι, η ύλη αυτή είναι η

αρχή όχι μόνο αυτού ή του άλλου μη όντος, αλλά του *απλώς μη όντος*. Η ετερότητα από την άλλη είναι η μόνη αιτία αυτού ή του άλλου μη όντος. Μέσω της ετερότητας, το ένα είδος, αφού είναι άλλο από εκείνο το είδος και τα άλλα είδη, υποχρεωτικά αυτό το είδος δεν είναι εκείνο το είδος ούτε το άλλο και παρομοίως ούτε τα άλλα, μέσω της ετερότητας. Είναι βέβαιο σύμφωνα με τους λογικούς, πως όταν λέμε πως το μεγάλο δεν είναι, αίρουμε την ίδια την απόλυτη μεγαλειότητα~ όταν όμως λέμε *μη μεγάλο*, είμαστε έπειτα ικανοί να εισάγουμε στη συζήτηση οτιδήποτε είναι, κατά οποιονδήποτε τρόπο, άλλο από το μεγάλο. Παρομοίως, αν πεις *το ον δεν είναι*, αίρεις το ον και δηλώνεις το τίποτα, το αντίθετο του όντος. Αλλά αν πεις *μη ον*, είσαι ικανός να δείξεις οτιδήποτε μπορεί να εννοηθεί πάνω και πέρα τον κατά-τη-μορφή λόγο του όντος και που δεν είναι αντίθετο στο ον [όπως το τίποτα]. Αν το όμορφο, μέσω της ετερότητας, είναι άλλο από το μη όμορφο και αντιστρόφως, αυτή η ετερότητα θα πρέπει οπωσδήποτε να υπάρχει εν μέρει στο όμορφο και εν μέρει στο μη όμορφο, το εν προκειμένω αντίθετο του~ και αυτά είναι παρομοίως αντίθετα όντα και παρομοίως και τα υπόλοιπα. Μια τέτοια συνθήκη είναι αντίθετη προς τον εαυτό της. Μέσα στα πάντα όμως, η ίδια η ετερότητα είναι κάτι, και τα μέρη της είναι παντού κάτι. Διότι αν η ετερότητα είναι *κάτι ον*, αναγκαστικά τα μέρη της είναι κάποια όντα.

entia quaedam. Est autem pars eius ita in opposito negativo sicut in affirmativo; relativa enim est. Ita igitur est aliquid et aliquod ens in [1292] non ente sicut in ente. Igitur in non ente non repugnat enti quasi contraria, sed introducit ultra ens ipsum unum entia multa.

De alteritate et mixtura non entis cum ente. Cap. XXXVIII.

[258C6] Advertis ne? etc] Etsi alteritas ipsa in quolibet dici potest non ens cum ente confusum atque confundens, tamen in opposito negativo praecipue non ens appellate interim enti permixtum. Haec autem opinio videtur quidem prima fronte Parmenidi contradicere prohibenti coniungere entia cum non ente. Neque contradicit Parmenidi sed exponit, admonens videlicet nos ubi Parmenides dicit

non ens, ne intelligamus aliquid quoquomodo non ens, sed simpliciter nihilum, alioquin coniungi posse. Sed distinctionem eiusmodi dicet in sequentibus leve quiddam esse facileque inventu, significans interea non putandum exigua haec magnum Parmenidem latuisse. Proinde ubi dicit ens alterum esse quam singula vel cuncta genera, intelligas ratione abstracta, id est, essentiam. Nam ens concretum quasi constat ex cunctis.

Communio et distinctio generum. Cap. XXXIX.

[259B8] Siquis contrariis, etc] Facile quidem intellectu est ens cum non ente conditione praedicta confundi, praedictamque communi -onem vicissim in generibus esse. Interea magnum est et necessarium affirmare alteritatem ipsam nec esse ipsam identitatem, nec, qua ratione alteritas est, fieri quoquomodo eandem; similiterque identitatem ipsam nec esse alteritatem, nec, qua ratione identitas est, evadere posse alteram sed per alteritatem, quam etiam per identitatis participationem fieri sibimet eandem (atque identitatem tamquam

Αλλά μέρος αυτής, βρίσκεται μέσα στο αρνητικό αντίθετο, όπως, καθώς και στο καταφατικό~ γιατί [η ετερότητα] είναι σχετική. Επομένως είναι κάτι και κάτι [το] ον, στο μη ον καθώς και στο ον. Επομένως, στο μη ον, η ετερότητα δεν εναντιώνεται στο ον όπως ας πούμε το αντίθετο αλλά μάλλον, εισάγει πέρα από το ίδιο το ένα ον τα πολλά

Κεφάλαιο 38: Περί της ετερότητας και της μίξης του μη όντος με το ον.

[258 C6] Παρ' όλο που η ίδια η ετερότητα στα πάντα, μπορεί να ειπωθεί ως το μη ον αναμεμειγμένο με το ον, ειδικά στο αρνητικό αντίθετο λέγεται *μη ον ταυτόχρονα αναμεμειγμένο με ον*. Αυτή βέβαια η άποψη φαίνεται εκ πρώτης όψεως να αντικρούει τον Παρμενίδη, που απαγόρευσε τη μίξη των όντων με το μη ον. Στην πραγματικότητα όμως δεν αντικρούει τον Παρμενίδη: μάλλον τον ερμηνεύει-αναπτύσσει. Μας

επισημαίνει πως όταν ο Παρμενίδης λέει *μη ον*, δεν πρέπει να εννοήσουμε κάτι που με οποιοδήποτε τρόπο δεν είναι , αλλά το *απολύτως τίποτα* και πως έτσι [το ον και το μη ον] μπορούν να συνενωθούν. Επίσης, [ο Μέλισσος] θα πει στη συνέχεια, πως μια τέτοια διάκριση είναι τετριμμένη και πως τη βρίσκει κανείς εύκολα, επισημαίνοντας επιπλέον πως δεν θα έπρεπε να νομίζουμε πως τέτοια απλά πράγματα διέφυγαν της προσοχής του μέγα Παρμενίδη. Συνεπώς, όταν λέει ότι το ον είναι άλλο από το κάθε γένος ξεχωριστά ή από τα γένη εν συνόλω, να καταλαβαίνεις ένα ξεχωριστό λόγο, δηλαδή την ουσία. Γιατί το πραγματικό ον συνίσταται θα λέγαμε από όλα [τα γένη].

Κεφάλαιο 39: Η κοινωνία και η διάκριση των γενών.

[259B8] Στη διάνοια, το ον είναι εύκολο να αναμειχθεί με το μη ον υπό τις συνθήκες που αναφέρθηκαν παραπάνω, ενώ και σύμφωνα με την προαναφερθείσα επικοινωνία [των ειδών] θα μπορούσε επίσης να είναι ένα από τα γένη. Επιπλέον, είναι σημαντικό και απαραίτητο να δεχτούμε πως η ίδια η ετερότητα δεν είναι ταυτότητα και ,λόγω του ότι είναι ετερότητα, πως δεν [μπορεί να] γίνεται, κατά οποιοδήποτε τρόπο, [κάτι το] ίδιο. Παρομοίως και η ίδια η ταυτότητα, δεν είναι ετερότητα, ούτε μπορεί, λόγω του ότι είναι ταυτότητα, να προβάλλει ως έτερο, παρά μόνο μέσω της ετερότητας. Της ετερότητας που γίνεται ίδια με τον εαυτό της μέσω της συμμετοχής στην ταυτότητα (και η ταυτότητα

alteritatis participem effici ab aliis alteram). *Eadem est de caeteris praepositis generibus speciebusque ratio*.

Communio et distinctio generum. Cap. XXXX.

[259D9] *Caeterum o adolescens, etc*] *Nisi aliqua generum specierumque mutua sit communio, merito nec erit vera apud nos notionum verborumque coniunctio. Cessabit igitur intelligentiae orationisque veritas. Forte vero nec erit opinio ulla vel oratio falsa, nisi non ens cum ente quodammodo misceatur. Nisi enim liceat opinari vel loqui non entia,*

atque ita haec entibus admiscere, non dabitur opinari vel loqui falsa, [58R] neque locus usquam supererà simulachris atque phantasmatibus. Nam et ad opinionem orationemque falsam et ad phantasmatum apparitionem necessaria vi-detur quaedam entis cum non ente coniunctio.

De oratione vera et falsa. Cap. XXXXI.

[260C11] Sophistam utique, etc] Sophista iamdiu dixerat omnem opinionem orationemque esse veram, quoniam semper concipit exprimitve aliquid et aliquod ens, ergo verum. Contra Melissus obiecit in ipso aliquo ente opinionis et orationis eiusmodi saepe non ens aliquod admisceri, unde falsitas contingere potest. Ideo de opinione et oratione tractandum.

De oratione vera et falsa. Cap. XXXXII.

[262E3] Accipe et hoc, etc] Omnis oratio est alicuius oratio. Item aut vera est aut falsa. Oratio vera est quae de aliquo praedicat ea quae sunt atque ita ut sunt; falsa vel ea quae non sunt vel aliter quam sint.

είναι έτερη όλων των άλλων μόνο ως συμμετέχουσα στην ετερότητα). Η ίδια λογική ισχύει και για τα υπόλοιπα και τα προηγούμενα γένη και είδη.

Κεφάλαιο 40: Η κοινωνία και η διάκριση των γενών.

[259 D9] Αν δεν υπήρχε κάποια αμοιβαία επικοινωνία των γενών και των ειδών, δεν θα υπήρχε καμία ανάγκη σύνδεσης από μέρους μας, των εννοιών και των λέξεων. Κατά συνέπεια η αλήθεια της κατανόησης και της ομιλίας θα εξέλιπε. Ίσως να μην υπήρχε ούτε γνώμη, ούτε ψευδής ομιλία, αν το μη ον και το ον δεν αναμειγνύονταν με κάποιο τρόπο. Αν δεν μας επιτρεπόταν το δοκείν, ή το ομιλείν περί των μη όντων, άρα και η αναμειξή τους με τα όντα, δεν θα είχαμε τη δυνατότητα να σχηματίσουμε

μια ψευδή δόξα ή να μιλήσουμε ψευδώς ~ ούτε θα υπήρχε χώρος για ομοιώματα και φαντάσματα. Διότι μια σύνδεση του όντος με το μη ον, μοιάζει απαραίτητη προϋπόθεση για την δόξα και τον ψευδή λόγο και την εμφάνιση φαντασμάτων.

Κεφάλαιο 41: Περί αληθούς και ψευδούς ομιλίας^(αγρν).

[260C11] Ο σοφιστής εως τώρα έλεγε πως όλες οι δόξεις και όλες οι ομιλίες είναι αληθείς, γιατί πάντα συλλαμβάνουν ή εκφράζουν κάτι και κάτι ον και άρα [κάτι] αληθές. Απέναντι σε αυτό, ο Μέλισσος αντέτεινε πως μέσα στο ον μιας τέτοιας δόξας και ομιλίας ενίοτε προστίθεται κάποιο μη ον, από όπου μπορεί να παραχθεί το ψεύδος. Γι'αυτό πρέπει να ασχοληθεί με τη δόξα και την ομιλία.

Κεφάλαιο 42: Αληθής και ψευδής λόγος.

[262E3] Η ομιλία στο σύνολό της είναι ομιλία περί κάποιου πράγματος. Ακόμα είναι είτε αληθής είτε ψευδής. Η αληθής ομιλία είναι αυτός που δηλώνει αυτά που είναι και κατά τον τρόπο που αυτά είναι. Ο ψευδής λόγος δηλώνει είτε εκείνα αυτά που δεν υπάρχουν είτε [εκείνα που είναι αλλά] με άλλον τρόπο από αυτόν που είναι.

De cogitatione, opinione, phantasia. Cap. XXXXIII.

[263D6] Quid autem, età] Cogitatio est quaedam agitatio rationis et interior collocutio: huius autem imago est oratio. Opinio vero est cogitationis conclusio quaedam in ratione concepta. Phantasia de-nique est passio vel apparitio quaedam ferme similis circa haec in sensu contingens, primo quidem et semper in sensu intimo, quan-doque etiam in externo. Potest autem phantastica passio vel apparitio praecedere opinionem vel sequi vel comitari. Praecedit quidem quando incitatur ab externis obiectis vel passione corporea. Sequitur autem vel comitatur quando a cogitatione opinioneque fit atque movetur. Sicut igitur est oratio

quaedam vera quaedam falsa et af-firmativa atque negativa, sic et opinio.

Quomodo sophista fingit simulachra non existentium. Cap. XXXXIII.

[264C4] Imaginariam artem, etc] Ars imaginaria est duplex: altera quidem assimilativa quae ad rei alicuius existentis exemplar aliquid exprimit; altera vero phantastica simulachra fingens non existentium. In genere phantastico sophista versatur et fallit. Est etiam mercator quidam subdolus atque caupo.

Quomodo sophista fingat. Item de operibus Dei, naturae, artis. Cap. XXXXV.

[265A10] Nunc vero, etc] Sophista est effector quidam simulachrorum falsus et imitator. Effectricis autem facultatis duo sunt genera, divinum scilicet et humanum. Mortalia sub luna, sive animata sive inanimata, ab artifice Deo proficiscuntur, scilicet ab ipsa rationis et artis scientiaeque divinae virtute infusa universae naturae; effici autem haec non casu sed arte divina potest et ratione et necessaria persuasionem monstrari. Quaecumque igitur natura generali dicuntur

Κεφάλαιο 43: Περί σκέψης, δόξας, φαντασίας.

[236D6] Η σκέψη είναι μία κάποια κίνηση της λογικής και μια εσωτερική συζήτηση. Η εικόνα της [σκέψης] είναι η ομλία. Η δόξα είναι μία κατάληξη της σκέψης που συνελήφθη μέσα στο λογικό. Η φαντασία, τέλος, είναι ένα πάθος ή μια διαδικασία εξαιρετικά παρόμοια, και που εμφανίζεται να σχετίζεται με τα πράγματα δια της αισθήσεως: πρώτα και πάντα αυτά που βρίσκονται στην εσωτερική αίσθηση, και επίσης ορισμένες φορές στις εξωτερικές αισθήσεις. Αλλά το πάθος ή η διαδικασία της φαντασίας είναι ικανό είτε να προηγείται της δόξας, ή να τη διαδέχεται ή να τη συνοδεύει. Προηγείται αυτής όταν δημιουργείται από εξωτερικά αντικείμενα ή από υλικό πάθος. Τη διαδέχεται ή την συνοδεύει όταν είναι

αποτέλεσμα της σκέψης και της δόξας και κινείται από αυτές. Όπως ακριβώς λοιπόν κάποιες ομιλίες είναι αληθείς και κάποιες ψευδείς, και είναι καταφατικές και αποφατικές, το ίδιο είναι και οι δόξεις.

Κεφάλαιο 44: Πώς ο σοφιστής πλάθει ομοιώματα αυτών που δεν υπάρχουν.

[264C4] Η απεικονιστική^(δες μετ) τέχνη είναι διττή. Το ένα είδος της είναι εξομοιωτικό και δημιουργεί κάτι σύμφωνα με το πρότυπο κάποιου πράγματος που υπάρχει. Το άλλο πλάθει φανταστικά ομοιώματα πραγμάτων που δεν υπάρχουν. Ο σοφιστής ασχολείται με το να μας εξαπατά με το φανταστικό [δεύτερο] είδος. Είναι επίσης ένας πανούργος έμπορος και δόλιος.

Κεφάλαιο 45: Πώς ο σοφιστής πλάθει. Επίσης, περί των έργων του Θεού, της φύσης και της τέχνης.

[265A10] Ο σοφιστής είναι ποιητής ψευδών ειδώλων και μιμητής. Υπάρχουν όμως δύο είδη της ποιητικής ικανότητας: το θείο και το ανθρώπινο. Τα θνητά κάτω από τη σελήνη, έμβια ή όχι, πορεύονται από τον τεχνίτη Θεό, δηλαδή από τη δύναμη του θείου λόγου, της θείας τέχνης και γνώσης που έχει εγχυθεί σε ολόκληρη τη φύση. Μπορούμε δε, λογικά ή δια της απαραίτητης πειθούς μπορούμε να δείξουμε πως έχουν ποιηθεί όχι συμπτωματικά αλλά με θεϊκή τέχνη. Οτιδήποτε επομένως λέγεται πως είναι γεννημένο από τη φύση

arte divina fiunt; caetera vero ad horum imitationem procedentia arte efficiuntur humana.

De operibus artis divinae atque humanae, et daemonibus, et imaginibus, atque umbris. Cap. XXXXVI.

[265E8] Cum vero, etc] Ars effectrix dividitur per longitudinem, ubi dividitur in divinam et humanam, et divina in effecttionem rerum atque effecttionem imaginum; humana quoque similiter, ubi

alterum ab altero descendit, et quasi procedit in longum. Nam et humana facultas a divina descendit, et imagines a rebus quoquomodo dependent.

Postquam dixit corpora eorumque imagines simul et umbras esse opera divina, id est, non per artem humanam dumtaxat effecta, iterum repetens imagines atque umbras appellat opera daemonica, quia, cum daemones pedissequi sint deorum, merito similitudines rerum, quae pedissequae sunt primorum operum divinorum, quasi daemonica machinamenta videntur. Praeterea, sicut natura daemonum inter superos atque inferos media est, ita lumen inter incorporea et corporea medium. Et in lumine potestas quaedam est daemonica, effectrix videlicet imaginum et umbrarum, quemadmodum et daemones solent mira quaedam visa non solum dormientibus et abstractis sed etiam vigilantibus ostentare. Imaginamenta quoque nostra quodammodo etiam daemonica virtute fiunt, non solum quia daemones efficacibus imaginationibus artificiisque suis nobis imaginationes suscitant, verum etiam quoniam quod in nobis imaginatur est quodammodo daemon. Daemonum tres praecipue gradus Platonica secta disponit. Primi quidem igneis solum, id est, coelestibus corporibus involvuntur; secundi igneis quibusdam cum aere quam plurimo temperatis tertii corporibus quadruplici elementorum vapore coactis. Siquando nostram animam introspexeris quasi vestitam spiritu, putabis forte daemonem te videre trinum quae daemonem. Nam et vehiculum coeleste videbis igneo cuidam

είναι ποιημένο από τη θεία τέχνη. Τα υπόλοιπα, που επιχειρούν την μίμηση αυτών[των φυσικών], παράγονται από την ανθρώπινη τέχνη.

Κεφάλαιο 46: Περί των έργων της θείας και της ανθρώπινης τέχνης, των δαιμόνων*, των εικόνων και των σκιών.

[265 E6] Η ποιητική τέχνη διαιρείται κατά μήκος όταν διαιρείται σε θεία και ανθρώπινη. Η θεία διαιρείται στην ποίηση πραγμάτων και την ποίηση

εικόνων~ η ανθρώπινη παρομοίως διαιρείται όταν κατέρχεται από το ένα στο άλλο και πορεύεται τρόπον τινά κατά μήκος. Γιατί, καί το ανθρώπινο χάρισμα κατάγεται από το θείο καί οι εικόνες εξαρτώνται κατά ένα τρόπο από τα πράγματα.

Ο Μέλισσος, αφού πρώτα πει πως τα σώματα και οι εικόνες τους μαζί με τις σκιές τους είναι έργα θεϊκά, δηλαδή δεν έχουν ποιηθεί με κανέναν τρόπο από την ανθρώπινη τέχνη, επανέρχεται στο θέμα και ονομάζει τις εικόνες και τις σκιές δαιμονικά έργα, γιατί, αφού οι δαίμονες είναι ακόλουθοι των θεών, τα ομοιώματα των πραγμάτων, που είναι επακόλουθα των πρωταρχικών θείων έργων, φαίνεται πως είναι δαιμονικές επινοήσεις. Επιπλέον, όπως ακριβώς η φύση των δαιμόνων, τοποθετείται στη μέση, μεταξύ των υψηλότερων και των κατώτερων πραγμάτων, έτσι και το φως είναι *το μέσον* μεταξύ ασωμάτων και ενσωμάτων. Και μέσα στο φως υπάρχει μια συγκεκριμένη δαιμονική δύναμη, ακριβώς ποιητική, των εικόνων και των σκιών, με έναν τρόπο με τον οποίο και οι δαίμονες συνηθίζουν να παρουσιάζουν θαυμαστές εικόνες όχι μόνο στους κοιμισμένους και τους αφηρημένους αλλά και στους άγρυπνους. Οι φαντασιώσεις μας επίσης κατέχονται κατά κάποιο τρόπο από μια δαιμονική δύναμη όχι μόνο επειδή οι δαίμονες εξιτάρουν τη φαντασία μας μέσω των δικών τους φαντασιώσεων και κόλπων, αλλά και γιατί αυτό που φαντάζεται μέσα μας είναι κατά κάποιο τρόπο ένας δαίμονας. Το Πλατωνικό δόγμα ταξινομήσε τους δαίμονες σε τρεις κύριες βαθμίδες. Οι πρώτοι δαίμονες κρύβονται μόνο μέσα στα φλεγόμενα, δηλαδή τα ουράνια, σώματα, οι δεύτεροι σε φλεγόμενα σώματα που αναμειγνύονται όσο το δυνατόν περισσότερο με τον αέρα ενώ οι τρίτοι σε σώματα, περικυκλωμένα από τετραπλάσιο [τους] ατμό των στοιχείων. Κάθε φορά που θα εξετάζεις την ψυχή σου ως σαν περιβεβλημένη από πνεύμα, πιθανώς να νομίσεις πως βλέπεις έναν δαίμονα, ένα τριπλό δαίμονα. Γιατί θα δεις και το ουράνιο όχημα καλυμμένο

aërioque velamini prorsus infusum, eiusmodique velamen spiritu circumfusum, spiritu, inquam, ex quatuor humorum vaporibus con-stituto. Cognosces animam primo quidem efficaciterque imagina-tionem in coelesti vehiculo exercere, sensumque prorsus omnem per totum vehiculum expedire; perque vehiculum hoc quasi per sigillum secundo velamini imagines frequenter imprimere; per secundum similiter tertium conformare. Postremo concludes imagines vobis intimas, dum a spiritali hoc daemonicoque animali fiunt, machina-tione quadam daemonica proficisci.

Inquit Melissus umbras fieri quando in igne fit (ut ita dicam) tenebra, id est, quando in lumine, quod tandem procedit ab igne coelesti, opacum aliquod est obstaculum, cuius obiectu radii quodammodo impediti circum inde prosiliunt tenebrosa quadam figura mox e con-spectu signata. Expressiores autem imagines inquit fieri lumine duplici, id est, ex communi extrinsecus corporibus circumfuso, atque insuper ex proprio, id est, indole, colore, figuraque faciei iam lumine circumfusae. Utrumque lumen in corpus speculari concurrrens imaginem ibi conficit. Interea praeter modum communiter sol-utum fit inspectio; praeter enim id quod more consueto speculum recto quodam ictu et simul imaginem contueris, prospicis simul quae a tergo tibi sunt, visuali videlicet radio ex speculo protinus repercusso. Sed de hoc opportunius in *Timaeo*.

Nonnulli imagines eiusmodi sustulerunt, falli putantes oculum putantem, dum rem ipsam intuetur, imaginem quandam se videre. Plato vero cum suis imagines esse vult aliquid, non enim res integras in speculis aliter apparare posse. Igitur et hic et in *Timaeo* existere imagines asserit. Hic certe, dum inquit idola non esse eadem atque corpora, significat naturam quidem suam habere, sed non habere materiam. Quod plurimum in sexto de *Republica* comprobatur, ubi ait: sicut mathematicae formae ad divinas sese habent, sic ad corpora imagines speculares; quasi actum suum modumque proprium habent, sicut mathematica suum. Eandemque fuisse deinde Theophrasti sententiam Iamblichus Priscianusque confirmant, ubi in librum eius

με ένα φλεγόμενο και αιθέριο πέπλο, και ένα τέτοιο πέπλο περιβαλλόμενο από πνεύμα~ πνεύμα συντεθειμένο από τους ατμούς των τεσσάρων στοιχείων. Θα μάθεις πως πράγματι η ψυχή πρώτα εξασκεί την φαντασία μέσα στο ουράνιο όχημα και προετοιμάζει όλες τις αισθήσεις μέσα σε όλο το όχημα~ και μέσω αυτού του οχήματος, όπως μέσω μιας σφραγίδας, συχνά εντυπώνει εικόνες στο δεύτερο πέπλο~ και μέσω του δευτέρου, παρομοίως, διαμορφώνει το τρίτο. Τέλος, θα συμπεράνεις πως οι εικόνες που βρίσκονται βαθιά μέσα σου, αφού έχουν ποιηθεί από αυτό το δαιμονικό και πνευματικό ζώο, δημιουργούνται από μια ορισμένη δαιμονική επινόηση.

Ο Μέλισσος λέει πως οι σκιές φτιάχνονται όταν η φωτιά συναντά (ας το πούμε έτσι) το σκοτάδι, δηλαδή, όταν στο φως, που προέρχεται εν τέλει από την ουράνια φωτιά, μπαίνει ένα αδιαφανές εμπόδιο. Οι ακτίνες σταματώνται κατά κάποιο τρόπο από το αντικείμενο αυτό και εξοστρακίζονται γύρω του σε μια σκιώδη ξεπροβάλλουσα φλόγα και κάποιες φηγούρες αμέσως, θα σφραγιστούν πάνω τους. Οι ευκρινέστερες δε εικόνες, λέει πως φτιάχνονται από ένα διπλό φως, δηλαδή, από το κοινό φως που περιρέει εξωτερικά τα σώματα και από το ανώτερο αυτού [φώς], δηλαδή από τη φύση, το χρώμα και τη φηγούρα ενός προσώπου, ήδη περιβεβλημένου από φως. Κάθε ένα από αυτά τα φώτα, όταν προσκρούει στην επιφάνεια ενός καθρέφτη, δημιουργεί εκεί μια εικόνα. Την ίδια στιγμή, δημιουργείται ένας τρόπος κοιτάγματος, πέρα από τον κοινό και συνήθη τρόπο. Γιατί, πέρα από το ότι, με μία ευθεία ματιά, συνήθως παρατηρείς τον καθρέφτη και την εικόνα σου ταυτόχρονα, ταυτοχρόνως επίσης διακρίνεις τα πράγματα πίσω από την πλάτη σου, όταν η οπτική σου ακτίνα δηλαδή, αντανakλάται από τον καθρέφτη κατευθείαν πίσω. Αλλά περί αυτού, πιο καίρια, στον Τίμαιο.

Πολλοί έχουν ανατρέψει τέτοιου είδους εικόνες και πιστεύουν πως το μάτι απατάται όταν νομίζει, ενώ κοιτά το ίδιο το πράγμα, πως βλέπει μια εικόνα. Ο Πλάτων και οι υποστηρικτές του θέλει τις εικόνες να είναι κάτι, γιατί αλλιώς κανένα αντικείμενο δε θα εμφανιζόταν στον καθρέφτη αναλλοίωτο⁷. Επομένως, καί εδώ αλλά καί στον Τίμαιο, υποστηρίζει πως οι εικόνες υπάρχουν. Βεβαίως εδώ, όταν λέει πως τα είδωλα δεν είναι ίδια με τα σώματα, εννοεί πως έχουν τη δική τους φύση αλλά δεν έχουν ύλη. Το αποδεικνύει αυτό περισσότερο στο έκτο βιβλίο της Πολιτείας όταν λέει: όπως οι μαθηματικοί τύποι σχετίζονται με τους θεικούς, έτσι και οι εικόνες στον καθρέφτη [σχετίζονται] με τα σώματα, έχοντας τη δική τους ενέργεια και τη δική τους μέθοδο όπως ακριβώς και οι μαθηματικές έχουν τα δικά τους. Ο Ιάμβλιχος και ο Πρισιάνους, βεβαιώνουν πως η άποψη του Θεόφραστου ήταν η ίδια, όταν στο βιβλίο τους

de anima commentantur cui et nos Interpretationes quoque nostras adiunximus. Asserit idem Proclus in libro de *Republica* sexto. Immo vero et umbras vim quandam et quasi naturam habere suam asseverare contendit, narrans hyenam calcantem canis in alto sedentis umbram illum ex alto praecipitare atque devorare. Scribit quoque Solinus canem intra hyenae umbram latrare non posse. Adiungit Proclus solere magos miris modis afficere rerum imagines atque umbras, hisque affectis similiter res ipsas afficere, quasi imagines atque umbrae naturam aliquam habeant suam ad res attinentem, per quam mutua quaedam fieri compassio valeat. Ego vero etsi hos effectus asserere minus audeo, magis tamen

opinali auderem posse contingere, si, praeter radiales spiritalisque imagines quae dumtaxat resultant ex lumine, Lucretiana illa simulachra ponantur quae etiam lumine sublato procedant, secumque materiam corporum trahant atque naturam. Haec utique Proclus clam significavisse videtur; Synesius autem Platonius noster in libro de somniis apertius expressisse. Vult enim in corpore sensibilem speciem esse cum materia simul extentam adeo ut, dum materia quaedam vaporalis per meatus ex-halat, interim cum hac et species mixta procedat; hinc igitur effectum esse ut, sicut species ipsa Graece dicitur *idos*, sic et effluxus e corpore speciali *idolon* appelletur, quasi ex specie specimen species ve tenuis. Quae quidem cum exprimatur ex toto corpore figurato, illinc, ut putant, expromitur cum figura quam ad certum spatium tempusque conservet. Probabile vero videtur ulterius quidem materiam procedere quam figuram materiae mixtam; sed vicissim quoque speciem quandam (ut ita dicam) immaterialem et spiritalem figurae modum longius procedere quam materiam, quemadmodum Peripatetici tradunt intentionem quandam odoris atque soni ultra materi-alem effluxum longissime propagari.

Proinde sicut radiales imagines alibi quidem quasi vanae sunt in speculis autem instaurantur, ita eiusmodi simulachra, alibi quidem quasi divulsa, in spiritu animali atque phantastico, quasi suo quodam speculo, colligi reformarique putant; forte quemadmodum charac-

στο περί ψυχής [του Θεόφραστου], βεβαιώνουν πως η άποψη του Θεόφραστου ήταν η ίδια, πράγμα το οποίο έχουμε υποστηρίξει και στη δικιά μας μετάφραση. Ο Πρόκλος επίσης, σχολιάζοντας το έκτο βιβλίο της *Πολιτείας*. Για την ακρίβεια επιδιώκει να δείξει πως και οι σκιές έχουν μια κάποια δύναμη και κάτι σαν φύση, περιγράφοντας μια ύαινα που, πατώντας τη σκιά ενός σκύλου που καθόταν από πάνω της, τον έκανε να πέσει από ψηλά και τον καταβρόχθησε. Ομοίως ο Solinus γράφει πως ένας σκύλος μέσα στη σκιά μιας ύαινας δεν μπορεί να γαυγίσει. Ο Πρόκλος προσθέτει πως οι μάγοι συνηθίζουν με πολλούς τρόπους να επηρεάζουν τις εικόνες και τις σκιές των πραγμάτων και μέσω αυτής της επιρροής επηρεάζουν και τα ίδια τα πράγματα, ως σαν οι εικόνες αλλά και οι σκιές να έχουν μια κάποια δική τους φύση που εφάπτεται των πραγμάτων και δια της οποίας μπορεί να επέλθει μια κάποια

αμοιβαία συμπάθεια. Εγώ πάντως, παρ' όλο που δεν σκοπεύω ιδιαίτερα να αγγίξω αυτές τις επιδράσεις, τολμώ να έχω τη γνώμη πως αυτά συμβαίνουν με τους μάγους, αν κανείς δεχτεί, πέρα από τις ακτινικές και πνευματικές εικόνες που προκύπτουν αποκλειστικά από το φώς , αυτά τα είδωλα του Λουκρήτιου, που εμφανίζονται ακόμα και όταν το φώς εκλείπει και φέρουν την ύλη των σωμάτων καθώς και τη φύση τους. Αυτά [τα είδωλα] βέβαια, φαίνεται πως και ο Πρόκλος, έστω κρυφά, τα έχει αναγνωρίσει. Ο δικός μας πλατωνικός Συνέσιος από την άλλη, στο βιβλίο του περί ονείρων μίλησε για αυτά ανοιχτά. Γιατί θέλει το αισθητό είδος(-νοητικό μέρος) να εκτείνεται μέσα στο σώμα μαζί με την ύλη έτσι που, όταν μια κάποια ατμώδης ύλη εξατμίζεται μέσω των πόρων, *interim cum hac et species mixta procedat*. Έτσι επομένως, είναι τέτοια η επίδραση που, όπως ακριβώς το είδος λέγεται στα ελληνικά *είδος*, έτσι και η εκροή από ένα σώμα καλείται *είδωλον*, ως σαν σημείο του είδους ή είδος με ασθενή ισχύ. Αφού δε, προέρχεται από ολόκληρο το σχηματισμένο σώμα, πιστεύουν πως, προέρχεται από αυτό το σχήμα [του σώματος] το οποίο και διατηρεί [το είδωλο] για ορισμένο χώρο και χρόνο. Φαίνεται δε πιθανό, πως η ύλη εκτείνεται ακόμα και πέρα από το σχήμα της ύλης με το οποίο αναμειγνύεται. Εν συνεχεία εντούτοις, κάποιο είδος, ας το ονομάσουμε άυλο και πνευματώδη τύπο του σχήματος, εκτείνεται μακρύτερα από την ύλη, με έναν τρόπο που, όπως και οι Περηπατητικοί παραδίδουν, η οσμή και ο ήχος εκτείνονται κατά πολύ μακρύτερα της ύλης από την οποίαν προήλθαν.

Έτσι, όπως ακριβώς οι ακτινικές εικόνες , που (αλλού) είναι ως σαν κενές όταν αποκαθίστανται σε καθρέφτες, έτσι κι αυτά τα είδωλα, πιστεύουν πως , είναι (αλλού) ως σαν διχασμένα , σε έμψυχο και φανταστικό πνεύμα, ως σαν σε έναν δικό τους καθρέφτη, συναθροίζονται και αναμορφώνονται. Μάλλον [συμβαίνει] όπως και

teres in fronte clausi vo[59R]luminis designati aperto mox libro disparuerunt, iterum clauso statini comparuerunt.

Mitto nunc quomodo per effluxum confluxumque idolorum alia afficiantur ab aiiis, et qua ratione imaginationes per haec ab absentibus propemodum propinquantibus moveantur, insomniacque contingant. Verisimile quidem est, siquid valeant, quatenus effluxus

materiales durant, afficere spiritum naturaliter; quatenus autem spirituales evadunt, afficere animum cognobilititer, atque ita cum imaginatione congruere, quemadmodum radiales imagines cum oculo congruunt.[1294]

Quomodo sophista fingat falsa. Cap. XXXXVII.

[266D8] Reminiscamur, etc] Genus phantasticum in duo dividitur: alii enim fingunt imitanturve aliquid per instrumenta, ut per corpora specularia; alii per suam personam. Atque hi partim cognoscunt quod imitantur ut mimi; partim minime ut sophistae, qui, cum res et virtutes ignorent, tamen prò opinione sua res ipsas fingunt vir-tutesque simulant.

Descriptio distinctioque sophistae. Cap. XXXXVIII.

[267E4] Harum quidem, etc] Imitatores alii quidem simplices sunt ut artifices atque mimi, alii vero ironici. Sophista est imitator ironicus multamque in se duplicitatem habet. Sed inter sophistas alii sunt prorsus ignavi subitoque deprehenduntur, alii sunt versuti plurimum et versatiles. Ironici praeterea vel publicas orationes ad persuasionem componunt, vel privatim, artificiose, et ambitiose re-darguunt. Primi quidem, quamvis appareant viri civiles, non sunt tamen sed oratores, quos hic Piato clam tangit, in *Gorgia* vero palam; secundi quoque, cum appareant sapientes, sunt sophistae. Denique sophista est ignorans, phantasmatum fictor et praestigiator, avarus ambitiosusque redargutor.

με τα γράμματα στο εξώφυλλο ενός βιβλίου, που αμέσως εξαφανίζονται όταν το βιβλίο ανοίξει, και ξανά εμφανίζονται όταν κλείσει.

Αφήνω προς το παρόν το πώς , δια της εκροής και εισροής των ειδώλων, κάποια πράγματα επηρεάζονται από άλλα, το πώς μέσω αυτών [των ειδώλων] οι φαντασιώσεις [μας] από απούσες, κινούνται πλησιάζοντάς [μας] σχεδόν καθώς και το πως προκύπτουν τα όνειρα. Είναι πράγματι πιθανό, εάν

έχουν κάποια δύναμη και στο βαθμό που αποτελούν εκροές από ύλη, να επηρεάζουν το πνεύμα εκ φύσεως. Στο βαθμό από την άλλη που εκρέουν ως πνεύμα, [είναι πιθανό] να επηρεάζουν την ψυχή νοητικά και να ενώνονται έτσι με την φαντασία, με τον τρόπο που οι ακτινικές εικόνες ενώνονται με το μάτι.

Κεφάλαιο 47: Με ποιό τρόπο ο σοφιστής πλάθει ψεύδη

[266D8] Το φανταστικό γένος διαιρείται σε δύο: κάποιοι ας πούμε πλάθουν , ή καλύτερα μιμούνται κάτι μέσω οργάνων ή καθρεφτών ενώ κάποιοι άλλοι δια του εαυτού τους. Επιπλέον, αυτοί γνωρίζουν [μόνο] εν μέρει αυτό που μιμούνται, όταν μιμούνται~ μικρότερο ακόμα μέρος [γνωρίζουν] οι σοφιστές , που, ενώ αγνοούν τα πράγματα και τις δυνάμεις, εντούτοις ,δια μέσου της γνώμης τους, πλάθουν τα πράγματα και μιμούνται τις δυνάμεις

Κεφάλαιο 48: Περιγραφή και διάκριση του σοφιστή

[267E4] Κάποιοι μιμητές είναι απλοϊκοί , όπως οι τεχνίτες και οι μίμοι, ενώ κάποιοι άλλοι είναι ειρωνικοί. Ο σοφιστής είναι μιμητής ειρωνικός και διατηρεί μέσα του μια μεγάλη δυσκολία. Κάποιοι όμως από τους σοφιστές είναι νωθροί και αμέσως ξεσκεπάζονται , ενώ άλλοι είναι εξαιρετικά πανούργοι και εύστροφοι. Οι ειρωνικοί , είτε συνθέτουν δημόσιες ομιλίες με σκοπό να πείσουν, είτε ιδιωτικά, εντέχνως και φιλόδοξα , αντιλέγουν. Οι πρώτοι, αν και φαίνονται καλοί πολίτες, δεν είναι εντούτοις παρά ομιλητές, τους οποίους ο Πλάτων χτυπά κρυφά εδώ, αλλά ανοικτά στον Γοργία. Οι δεύτεροι, αν και φαίνονται σοφοί, είναι σοφιστές. Εν τέλει, ο σοφιστής είναι μέσα στην άγνοια, κατασκευαστής φαντασμάτων και ταχυδακτυλουργός, φιλάργυρος και φιλόδοξος ελεγκτής.

*****Παράρτημα*****

Μετάφραση του πρώτου μέρους (περί ευρέσεως μιας παγκόσμιας γλώσσας)
επιστολής του Ντεκάρτ στον Μερσέν με τίτλο *Περί ευρέσεως μιας παγκόσμιας γλώσσας,
περί μουσικής και ταχείας κίνησης*

PROPOSITIO ista de nova lingua inveniendā mirabilior videtur prima fronte, quam attentius rem consideranti videatur; discenda enim sunt duo tantum in quavis lingua, nimirum significatio verborum & Grammatica. Quantum ad verborum significationem, haud quicquam novi in hoc pollicetur auctor; dicit enim in quarta propositione, *linguam illam interpretari ex dictionario* quod sane quilibet in linguis vel mediocriter versatus possit absque magistri ope in quavis vulgari lingua affequi. Et mihi persuadeo, quod si Domino Hardy tradideris librum Sinenſi lingua aut quavis alia conscriptum, una cum dictionario ejusdem sermonis, sensum illius se redditurum recipiet. Porro præter Grammaticæ difficultatem nihil est quod obſtet quo minus id possit quilibet facere; & in hoc conjicio positam esse totam hominis istius artem: qua tamen in re nihil est quod non sit admodum facile; si enim componatur lingua in qua unus sit tantum conjugandi, declinandi, & construendi modus; in qua nulla sint defectiva aut irregularia, quæ certe omnia ex usus corruptione profecta sunt; imo & in qua nominum aut verborum inflexio & constructio fiat per affixa, quæ primitivis vocibus vel præponantur vel postponantur; affixaque illa in dictionarium omnia referantur: mirum non erit quod vulgaria quæque ingenia intra sex horas addiscant componere in hac lingua dictionarii ope; quod quidem est primæ propositionis argumentum. Quod ad secundam, nempe, *cognita hæc lingua, ceteras omnes ut ejus dialectos cognoscere*; hoc tantum facit ut arti suæ pretium addat; non enim dicit quanto tempore possint addisci, sed solum illas considerandas esse ut hujus dialectos; hoc est, quod cum in hac nullæ sint, ut in cæteris, anomalix, eam pro primitiva assumit. Præterea notandum est posse illum in dictionario suo pro primitivis vocibus adhibere eas quæ in cæteris linguis usurpantur, tanquam synonymas. Ut ex. gr. ad significandum amorem sumet *aimer*, amare, φιλεῖν, &c. Gallus autem addendo affixum, quo substantivum designatur ad vocem *aimer*, faciet substantivum, *l'amour* (amor;) Græcus vero idem affixum addet vocabulo φιλεῖν & sic de cæteris. Quo posito, sexta propositio est intellectu facillima, *scripturam invenire, &c.* ponendo enim in dictionario suo unicam notam, quæ referatur ad *aimer*, amare, φιλεῖν, illorumque synonyma omnia; poterit unusquisque ope dictionarii hujus librum quemvis hisce characteribus conscriptum interpretari. Quinta propositio videtur etiam esse tantum ad merces suas extollendas; nam statim atque video vocem *arcantum* in aliqua propositione, continuo suboritur mihi suspicio fraudis: verum opinor illum non aliud innuere nisi quod, cum linguarum harum omnium Grammaticas, diligenter dispexerit, ut suam compendiosiore efficeret, posset illas facilius docere quam vulgaris quispiam

Περί ευρέσεως μιας παγκόσμιας γλώσσας

Η πρόταση αυτή, για την εύρεση μιας νέας γλώσσας, φαίνεται σπουδαιότερη εκ πρώτης όψεως, παρά αν κανείς εξετάσει τα πράγματα προσεκτικά. Δεν είναι παρά δύο αυτά που πρέπει κανείς να μάθει σε κάθε γλώσσα: αναμφίβολα τη σημασία των λέξεων και τη Γραμματική. Όσο για τη σημασία των λέξεων, ο συγγραφέας δεν υπόσχεται τίποτα το νέο περί αυτού. Λέει έτσι στην τέταρτη πρότασή του πως *η γλώσσα αυτή θα μεταφράζεται με τη βοήθεια ενός λεξικού*, το οποίο ακόμα και κάποιος που έστω και λίγο ασχολείται με τα της γλώσσας, μπορεί να το πετύχει σε όλες τις κοινές γλώσσες, δίχως τη βοήθεια κάποιου δασκάλου. Και είμαι βέβαιος, πως αν έδινες στον Domino Hardy ένα βιβλίο γραμμένο στα Κινέζικα ή σε οποιαδήποτε άλλη γλώσσα, μαζί με ένα λεξικό της ίδιας γλώσσας, θα ήταν σίγουρα ικανός να αποδώσει το νόημά του. Το ότι αυτό λίγοι μόνο μπορούν να το κάνουν, οφείλεται –και με αυτό κανείς δεν θα διαφωνούσε– στην πολύ μεγαλύτερη δυσκολία της Γραμματικής και εκεί υποθέτω πως έγκειται όλη η τέχνη του ‘ανθρώπου’ σου~ και σε αυτό πάντως δεν υπάρχει τίποτα που να μην είναι πραγματικά εύκολο. Αν πράγματι κατασκευαστεί μια γλώσσα στην οποία θα είναι μόνο ένας ο τρόπος συζεύξης, κλίσης και δομής, στην οποία τίποτα δεν θα είναι ελειπές ή ανώμαλο, προιόν διεφθαρμένης χρήσης και στην οποία επίσης τα ουσιαστικά και τα ρήματα θα είναι κλιτά και κατασκευασμένα από προσθήματα, μετα ή πριν από τα οποία, οι πρωταρχικές λέξεις θα επισυνάπτονται και τα οποία επίσης θα αναφέρονται όλα σε ένα λεξικό, δεν θα ήταν θαύμα αν ακόμα και ένας κοινός άνθρωπος μάθαινε να χειρίζεται αυτή τη γλώσσα μέσα σε έξι ώρες, πράγμα που προφανώς αποτελεί και το επιχείρημα-ζητούμενο της πρώτης πρότασης. Σχετικά με τη δεύτερη [πρόταση], δηλαδή[αυτή που λέει πως], *όταν αυτή η γλώσσα υιοθετηθεί, όλες οι άλλες μπορούν να μαθαίνονται ως διάλεκτοι αυτής*. Αυτό απλά το κάνει για να προσδώσει αξία στην τέχνη του. Γιατί δεν λέει πόσο χρόνο θα χρειαστεί για να μαθευτούν, παρά μόνο ότι θα μπορούσαν να θεωρούνται διαλεκτοι της δικής του γλώσσας~ κι αυτό γιατί καθώς σε αυτήν δεν υπάρχει καμία ανωμαλία, όπως στις άλλες, την παραδέχεται ως την πλέον πρωταρχική. Επιπλέον, ας σημειωθεί πως στο λεξικό του, το σχετικό με τα πρώτα ονόματα, θα μπορούσε να εισάγει λέξεις από κάθε γλώσσα και να τις χρησιμοποιήσει ως συνώνυμα. Για παράδειγμα, για να σημάνει την αγάπη (amore) θα μπορούσε να πεί *aimer, amare, φιλείν* κοκ. Ένας Γάλλος προσθέτοντας στο *aimer* την ,καταλληλη για ένα ουσιαστικό, προσθήκη, θα έφτιαχνε το ουσιαστικό *amour*, ένας Έλληνας θα μπορούσε να προσθέσει την ίδια προσθήκη στο *φιλείν* και με τον ίδιο τρόπο και όλοι οι υπόλοιποι. Δεδομένου αυτού, η έκτη προταση, περί της εύρεσης μίας γραφής, γίνεται εύκολα κατανοητή. Αν έθετε στο λεξικό του ένα και μόνο σημείο, για να σημαίνει και *aimer* και *amare* και *φιλείν* και όλα τα συνωνυμά τους, ο οποιοσδήποτε, με τη βοήθεια του λεξικού του, θα μπορούσε να μεταφράσει ένα βιβλίο γραμμένο με αυτά τα σύμβολα. Η πέμπτη πρόταση φαίνεται επίσης να πρόκειται απλά για μια προσπάθεια προβολής του έργου του. Όταν για παράδειγμα βλέπω τη λέξη *μυστήριο* σε κάθε πρόταση, εξακολουθεί να γεννάται μέσα μου μια υποψία περί δόλου. Στην πραγματικότητα νομίζω πως το μόνο που υπονοεί είναι πως, αφού διερεύνησε επισταμένα τις Γραμματικές όλων αυτών των γλωσσών, προκειμένου να κατασκευάσει τη δική του ευκολότερα, μπορεί και να τις διδάξει [επίσης] ευκολότερα από έναν κοινό δάσκαλο

piam magister. Superest tertia propositio, quæ est mihi prorsus arca-
 mum : cum enim dicit se explicaturum veterum cogitationes per vocabu-
 la quibus illi usi sunt, ~~sumendo~~ quolibet vocabulum pro vera rei defi-
 nitione ; idem est prorsus ac si diceret, se explicaturum cogitationes ve-
 terum sumendo illorum verba alio, quam quo ipsi illa unquam usurpa-
 runt, sensu ; quod quidem repugnat ; sed ipse forsitan rem aliter intelli-
 git. Consilium autem istud de reformanda Grammatica, vel potius de
 nova quapiam fabricanda, quæ possit quinque aut sex horis addisci, &
 sit omnium linguarum communis ; inventum sane esset publico non in-
 utile, si universi homines in illius usum consentirent ; nisi porro duo ob-
 starent incommoda, quæ quidem prævideo. Prius est, ingratus litera-
 rum concursus, qui injucundos sæpe & intolerabiles auditui sonos effi-
 ceret : tota enim differentia inflexionis verborum non alio fine ex usu in-
 ducta fuit, quam ut vitium hoc vitaretur ; fieri autem non potest ut au-
 ctor iste potuerit huic incommodo mederi, Grammaticam suam qui-
 buslibet gentibus universalem faciendo ; etenim id quod in lingua nostra
 facile est & gratum, id Germanis durum est & intolerabile, & sic de cæte-
 ris ; ita ut non potuerit ille hoc incommodum vitare nisi in lingua una
 aut altera ; atque ita lingua ejus in una tantum aut altera regione vale-
 ret ; minime autem opus est ut Galli cum Gallis confabulaturi novam
 aliquam linguam addiscamus. Alterum incommodum est difficultas
 discendi linguæ istius vocabula ; nam si pro vocabulis primitivis utatur
 quisque linguæ suæ vocabulis, erit quidem opus minoris laboris ; verum
 intelligetur quilibet à popularibus tantum suis ; nisi porro mentem suam
 scripto tradiderit, atque is qui illum voluerit intelligere, laborem sumat
 investigandi vocabula omnia in dictionario, quod quidem magis tædii
 afferret, quam ut quis speret venturum in usum. Quod si vellet quem-
 piam discere vocabula primitiva omnibus linguis communia ; neminem
 certe reperiet, qui hunc laborem subire velit, & facilius esset adducere
 homines omnes ut in Latinam linguam aut quamvis aliam, quæ jam obti-
 neat, addiscendam consentiant, quam in hanc, in qua nulli adhuc libri
 conscripti sunt, quorum ope possit quispiam se exercere, & quam nulli
 adhuc homines callent, quorum confabulatione comparari possit. Ita-
 que non video quis fructus ex hoc invento percipi possit, nisi quoad scri-
 pturam : curaret ex. ca. imprimi magnum dictionarium omnium istarum
 linguarum in quibus vellet intelligi ; & pro quolibet primitivo vocabu-
 lo apponeret characteres communes, qui sensui non syllabis responde-
 rent, puta, eundem characterem pro *amare*, amare, & *φιλέω* ; atque hoc

Μένει λοιπόν η τρίτη πρόταση , η οποία είναι για μένα απολύτως μυστηριώδης. Κι αυτό γιατί στην πραγματικότητα λέει πως θα εξηγήσει τις σκέψεις των αρχαίων μέσω των λέξεων που αυτοί χρησιμοποίησαν, υποθέτοντας καθε μία από αυτές τις λέξεις ως αληθινό ορισμό του πράγματος*. Αυτό, κατ'ανάγκη σημαίνει πως θα εξηγήσει τις σκέψεις των αρχαίων υποθέτοντας στις λέξεις αυτές, ένα νόημα το οποίο αυτοί οι ίδιοι ποτέ δεν θα χρησιμοποιούσαν, το οποίο σίγουρα είναι απαράδεκτο. Αλλά ίσως ο ίδιος το εννοεί αλλιώς. Παρ'όλα αυτά αυτό το σχέδιο για μία αναμορφωμένη Γραμματική, ή μάλλον για την κατασκευή μιας νέας τέτοιας, που θα μαθαίνεται σε πέντε ή έξι ώρες και θα επικοινωνεί με όλες τις γλώσσες, σίγουρα δεν θα τύγχανε ευρείας χρήσης, [ακόμα και] αν όλοι άνθρωποι συνενούσαν στην χρήση του, αν πρώτα δεν καταπολεμούσαν δύο δυσχέρειες, τις οποίες διαβλέπω. Η πρώτη είναι , η μη αρμονική συμπλοκή των γραμμάτων που συχνά δημιουργεί έναν δυσάρεστο και αφόρητο για την ακοή ήχο. Στην πραγματικότητα, όλες οι διαφορές στις κλίσεις των λέξεων έχουν εισαχθεί μέσω της χρήσης και μόνο~ελάττωμα το οποίο πρέπει να θεραπευθεί . Είναι από την άλλη αδύνατο για τον συγγραφέα σου το να μην θεραπεύσει τη δυσχέρεια αυτή, δημιουργώντας τη Γραμματική του ως καθολική μεταξύ όλων των φυλών. Γιατί ό,τι είναι στη δική μας γλώσσα εύκολο και ευχαριστο [για μας] , είναι για τους Γερμανούς δύσκολο και δυσάρεστο και κοκ. Ετσι λοιπόν δεν θα μπορούσε να αποφύγει τη δυσχέρεια αυτή παρά μόνο στην μία ή την άλλη γλώσσα, αλλά έτσι αυτή η γλώσσα θα επικρατούσε μόνο στη μία ή την άλλη περιοχή. Ομως είναι μάλλον μικρή η ανάγκη να μαθευτεί μια νέα γλώσσα για να συνεννοούνται οι Γάλλοι με τους Γάλλους.

Η άλλη δυσχέρεια έγκειται στη δυσκολία του να μάθει κανείς τις λέξεις αυτή της γλώσσας. Γιατί αν ο καθένας χρησιμοποιούσε ως πρώτες λέξεις, τις λέξεις της δικής του γλώσσας, το έργο του θα απαιτούσε μικρότερο κόπο. Σίγουρα [όμως] θα γινόταν κατανοητός από τους ανθρώπους [της χώρας] του και μόνο, εκτός και αν παρέδιδε τη σκέψη του σε γραπτό, αλλά και αυτός που επιθυμεί να τον κατανοήσει, αναλάμβανε το έργο της αναζήτησης όλων των λέξεων στο λεξικό, έργο εξαιρετικά βαρύ για κάποιον να το αναλάβει και για να ελπίζει κανείς πως θα τεθεί σε χρήση. Αν [ο άνθρωπος σου] εύχεται να μαθευτούν από όλους οι πρώτες , κοινές για όλες τις γλώσσες, λέξεις , δεν πρόκειται σίγουρα να βρεί κανέναν πρόθυμο να αναλάβει αυτό το έργο και θα ήταν ευκολότερο να οδηγηθούν όλοι οι άνθρωποι προς τα Λατινικά ή κάποια άλλη γλώσσα από τις ήδη υπάρχουσες, παρά σε μία στην οποία κανένα βιβλίο δεν έχει εως τώρα γραφτεί ώστε να μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο εξάσκησης και στην οποία κανείς άνθρωπος δεν έχει εως τώρα εντυπώσει ώστε να μπορεί να τεθεί σε συζήτηση. Ετσι λοιπόν, δεν βλέπω άλλο πιθανό πλεονέκτημα αυτής της ανακάλυψης, παρά μόνο στον γραπτό λόγο. Αν υποτεθεί για παραδειγμα, πως κάποιος είχε ένα τυπωμένο μεγάλο λεξικό όλων των γλωσσών στις οποίες επιθυμεί να γίνει κατανοητός και για κάθε πρώτη λέξη έθετε κοινά σύμβολα , που να αντιστοιχούν στο νόημα [της λέξης] και όχι στις συλλαβές [της], όπως ας πούμε, ένα σύμβολο [που να σημαίνει] καί *aimer* καί *amare* καί *φιλείν*, τότε, αυτοί

pacto ii qui dictionarium hunc haberent, & ejus Grammaticam calle-
 rent, possent propria quisque lingua interpretari id quod scriptum esset,
 characteres omnes sigillatim investigando. Verum hoc mysteriis tantum
 & revelationibus legendis esset idoneum; in aliis enim rebus oporteret
 esse otio admodum abundantem eum, qui laborem fumeret vocabula
 omnia in dictionario investigandi; atque ita haud video id fore magni
 usus. Forte equidem fallor; sed meas tamen conjecturas in sex istas quas
 ad me misisti, propositiones scribere volui, ut cum inventum resciveris,
 judices an rem fuerim assecutus. Cæterum adverto posse ad hoc addi in-
 ventionem aliam, tum ad primitiva linguæ hujus vocabula, tum ad cha-
 racteres inveniendos, ita ut brevissimo tempore doceri posset; idque
 ope ordinis, hoc est, ordinem stabiliendo inter cogitationes omnes quæ
 animum humanum subire possunt, quemadmodum inter numeros ordo
 est naturaliter constitutus: & sicut uno die quilibet doceri potest nu-
 meros omnes in infinitum nominare lingua incognita & scribere, qui
 tamen innumeris diversis vocabulis designantur; idem quoque fieri posset
 de aliis omnibus vocabulis ad cætera, quæ in mentem hominis cadunt,
 exprimenda necessariis. Id si inventum esset, nullus dubito quin ejusmo-
 di lingua in orbe locum brevi habitura esset, si quidem plurimi sunt, quos
 non pigeret quinque aut sex dies impendere ut quemvis alloqui possent
 sermone, qui à nemine non posset intelligi. Sed non puto auctori tuo
 hoc venisse in mentem; cum quia nihil habet in suis propositionibus quod
 tale quid arguat; tum quia ejusmodi linguæ inventio à vera Philosophia
 pendet. Absque illa enim impossibile est omnes hominum cogitationes
 enumerare, aut ordine digerere; imo neque illas distinguere, ita ut per-
 spicue sint & simplices; qua certe in re consistit, mea quidem sententia,
 pars maxima artis quæ ad veram scientiam comparandam excogitari
 queat. Et si quis clare explicuisset quales sint idæ illæ simplices, quæ in
 hominum imaginatione versantur, & ex quibus componitur quicquid
 illi cogitant, essetque hoc per universum orbem receptum; auderem de-
 mum sperare linguam aliquam universalem, quæ facile addisci posset,
 pronunciari & scribi; & quod potissimum est, quæ judicium juvaret,
 exhibendo illi omnia tam distincte, ut decipi non posset; cum è contra
 vocabula nostra confusas tantum significationes maxima ex parte ha-
 beant, quibus cum per longum temporis spatium assueverit humanum
 ingenium, hinc fit ut nihil fere perfecte intelligat. Existimo autem pos-
 sibilem esse hanc linguam, & reperiri posse scientiam eam ex qua illa
 pendet; cujus certe beneficio rusticus quispiam de rerum veritate posset

που θα είχαν το λεξικό και θα ήταν εξοικειωμένοι με τη Γραμματική του, θα μπορούσαν να μεταφράσουν ένα κείμενο γραμμένο στη δική τους γλώσσα, εάν έψαχναν τη σημασία του καθενός συμβόλου ξεχωριστά. Στην πραγματικότητα κάτι τέτοιο θα ήταν ιδανικό μόνο [για την ανάγνωση] μυστηρίων και μύθων της Αποκάλυψης. Σε άλλες περιπτώσεις πάντως, μόνο αυτοί που θα διέθεταν εξαιρετικά πολύ ελεύθερο χρόνο, θα έκαναν τον κόπο να ψάξουν όλες τις λέξεις στο λεξικό~ γι' αυτό λοιπόν και δεν βλέπω να τυγχάνει ευρείας χρήσης. Ίσως πάντως να σφάλω. Αυτά είναι πάντως τα δικά μου συμπεράσματα πάνω στις έξι γραπτές προτάσεις που μου αποστείλατε. Όταν δεις το σύνολο του προγράμματος [του ανθρώπου σου], μπορείς να κρίνεις αν το έχω συλλάβει ορθά. Κατά τα άλλα, θα έστρεφα το ενδιαφέρον μου, σε ένα άλλο, εφικτό κατά τη γνώμη μου, πρόγραμμα, για μια γλώσσα της οποίας όταν οι πρώτες λέξεις αλλά και τα σύμβολα καθοριστούν, θα είναι δυνατόν να διδάσκεται σε πολύ λίγο χρόνο. Με τη βοήθεια της τάξης, δηλαδή της εμπέδωσης όλων των σκέψεων που μπορούν να περάσουν από το μυαλό του ανθρώπου, με τρόπο πανομοιότυπο της φυσικής διάταξης των αριθμών, θα ήταν δυνατόν, σε μία μόνο ημέρα, κανείς να μάθει [τη σημασία] όλων των αριθμών, που είναι άπειροι, και έτσι να μιλά και να γράφει σε μία άγνωστη γλώσσα, χρησιμοποιώντας τις αναρίθμητες διαφορετικές λέξεις που θα έχουν δημιουργηθεί. Το ίδιο θα μπορούσε να συμβεί και για όλες τις άλλες λέξεις, τις απαραίτητες για την εκφραση όλων αυτών [των σκέψεων] που περνούν από το ανθρώπινο μυαλό. Αν το πρόγραμμα αυτό πραγματοποιήτο, δίχως αμφιβολία μια τέτοιου είδους γλώσσα σύντομα θα ήταν η επικρατέστερη σε όλα τα μέρη του κόσμου, τουλάχιστον αν θα ήταν πολλοί αυτοί που θα είχαν τη διάθεση να ξοδέψουν πέντε ή έξι μέρες προκειμένου να μπορούν να συνομιλήσουν με οποιονδήποτε άλλο και να μην υπάρχει κανείς στον οποίο να μην μπορούν να γίνουν κατανοητοί. Εντούτοις, δεν νομίζω πως ο συγγραφέας σου έχει στο μυαλό του κάτι τέτοιο, αφού δεν υπάρχει τίποτα στις προτάσεις του που να το υποστηρίζει και άλλωστε η εύρεση μιας τέτοιου είδους γλώσσας εναπόκειται στην πραγματική Φιλοσοφία. Χωρίς αυτήν θα ήταν αδύνατον να απαριθμηθούν όλες οι ανθρώπινες σκέψεις, ή να διευθετηθούν σε [μία] τάξη~ επίσης [θα ήταν αδύνατον] αυτές να διαχωρισθούν, ώστε να είναι καθαρές και απλές, στοιχεία τα οποία αναμφίβολα κατά τη γνώμη μου, συνθέτουν την μεθοδο-τέχνη με την οποία θα είναι δυνατόν να σχηματισθεί η αληθινή επιστημονική γνώση. Και αν κάποιος εξηγόυσε καθαρά ποιες είναι αυτές οι απλές ιδέες, που στριφογυρνούν στην φαντασία του ανθρώπου και εκ των οποίων συντίθεται ό,τι αυτός σκεφτεται, και η εξήγηση αυτή γινόταν καθολικά αποδεκτή, θα τολμούσα εν τέλει να ελπίσω σε μία τέτοια παγκόσμια γλώσσα, που να μπορεί εύκολα να διδαχθεί, να προφερθεί και να γραφεί και της οποίας το κατ'έξοχιν προσόν θα είναι η βοήθεια της κρίσης, αφού παρουσιάζοντας τα πάντα τόσο ξεκάθαρα, η πλάνη θα είναι αδύνατη. Την ίδια στιγμή και σε αντίθεση [με τα παραπάνω], το μεγαλύτερο μέρος των λέξεών μας διατηρεί θολές σημασίες, η δε ανθρώπινη διάνοια έχει, για τόσο μεγάλο χρονικό διάστημα, γαλουχηθεί με αυτές, που τελικά σχεδόν τίποτα δεν μπορεί να γίνει απολύτως κατανοητό. Εκτιμώ παρ'όλα αυτά, ότι μια τέτοια γλώσσα μπορεί να υπάρξει~ το ίδιο και η ανακάλυψη της επιστήμης πάνω στην οποία βασίζεται. Αναμφίβολα θα αναδείξει τον κάθε χωριάτη σε καλύτερο κριτή της αλήθειας για τα πράγματα,

melius judicare , quam jam Philosophus aliquis. Sed ne speres te unquam visurum illam in usu ; id magnas in orbe mutationes supponit , essetque necesse totum orbem in terrestrem Paradisum converti ; quod sane in fabulis tantum locum habeat.

ακόμα και από έναν Φιλόσοφο. Παρ'όλαυτά, μην ελπίζεις να δείς μια τέτοια [γλώσσα] σε χρήση. Είναι τόσο μεγάλες σε έκταση οι αλλαγές που προυποθέτει, που όλος ο κόσμος θα μετατρέπετο σε επίγειο Παράδεισο, πράγμα που θα είχε λογική μόνο σε έναν φανταστικό