

ΛΙΝΟΣ Γ. ΜΠΕΝΑΚΗΣ

Η Βυζαντινή Φιλοσοφία στην σύγχρονη έρευνα

Η ομιλία αυτή προγραμματίστηκε να είναι η πρώτη ως γενικότερη και εισαγωγική στην σπουδαία θεματική του Συμποσίου «Η Βυζαντινή Φιλοσοφία και οι αρχαίες πηγές της», που κλείνει την Σειρά των Φιλοσοφικών Συνεδρίων των οργανωμένων στην Θεσσαλονίκη, Πολιτιστική Πρωτεύουσα της Ευρώπης για το 1997. Στο Πρόγραμμα του Συνεδρίου υπογραμμίζεται σωστά, ότι «το Συνέδριο φιλοδοξεί να προβάλει τόσο στην επιστημονική κοινότητα όσο και στο ευρύτερο κοινό ... την Βυζαντινή Φιλοσοφία ως ένα ιδιαίτερα ενδιαφέροντα και σημαντικό τομέα για την κατανόηση του βυζαντινού πολιτισμού...». Για την επιλογή αυτή αισθάνομαι ευτυχής, επειδή ελπίζω ότι θα μπορέσω να δώσω μία ζωντανή εικόνα του σημαντικού έργου, που συντελείται στις τελευταίες δεκαετίες, με εντυπωσιακούς ρυθμούς και πλούσιους καρπούς, στην περιοχή της Βυζαντινής Φιλοσοφίας.

Με την θέση αυτή δεν θέλω να αμφισβητήσω όσα προγραμματικά για το Συμπόσιο λέγονται στο τρίπτυχο του Προγράμματος, ότι δηλαδή «η Βυζαντινή Φιλοσοφία παραμένει σήμερα terra incognita». Είναι και δική μου πεποίθηση, ότι δεν έχουμε ακόμα διερευνήσει σε ικανοποιητικό βαθμό και με τρόπο που να εξασφαλίζει τις προϋποθέσεις για μια έγκυρη συνολική θεώρηση την επίδοση των Βυζαντινών στην Φιλοσοφία και τις επιστήμες. Γι' αυτό και έχω ως σήμερα αρνηθεί δύο τουλάχιστον σοβαρές προτάσεις για την συγγραφή μιας νέας ολοκληρωμένης «Ιστορίας της Βυζαντινής Φιλοσοφίας» (τον όλο και πιο αναγκαίο πλέον "νέο Τατάκη"), ενώ στην πρόσκληση του μεγάλου Βρετανικού εκδοτικού οίκου Routledge, να γράψω το λήμμα "Βυζαντινή Φιλοσοφία" για τη νέα δεκάτομη "Φιλοσοφική Εγκυκλοπαίδεια", εκάλυψα το άρθρο με δύο βασικές ενότητες, που έχουν τους τίτλους "Τα γενικά χαρακτηριστικά της Βυζαντινής Φιλοσοφίας" και "Οι βασικές θέσεις της φιλοσοφικής σκέψης στο Βυζάντιο", ενώ προτάσσεται ένα πολύ "Σύντομο Ιστορικό Διάγραμμα" και παρατίθεται στο τέλος επιλογή βιβλιογραφίας, κατάλληλη για το πιο ειδικά ενδιαφερόμενο κοινό.* Δεν είμαστε ακόμα έτοιμοι για μια συνθετική "Ιστορία της Βυζαντινής Φιλοσοφίας", παρά την μεγάλη πρόοδο, ερευνητική και εκδοτική (εννοώ τις εκδόσεις κειμένων), από την εποχή του κλασικού πια Τατάκη (Παρίσι 1949) ή της ελληνικής έκδοσής του (Αθήνα 1977). Γι' αυτό και το Συμπόσιο έχει μεγάλη σημασία, προκειμένου να κινηθούμε προς τον στόχο μας, που είναι η καλή γνώση των πηγών και η σωστή κατανόηση του πλούσιου, όπως αποδεικνύεται, και αξιόλογου υλικού της περιόδου που μελετούμε.

Πρόθεσή μου λοιπόν είναι να καταγράψω μεθοδικά την σημερινή πραγματικότητα και να δώσω την δυνατότητα για μια νέα εκτίμηση του επιπέδου της σπουδής, γνώσης και κατανόησης του συνολικού χώρου της Βυζαντινής Φιλοσοφίας. Χρειάζεται όμως ένα ακόμη σχόλιο στο κείμενο του Προγράμματος του Συμποσίου, στο σημείο ακριβώς που αφορά την θεματική του. «Η διερεύνηση των επιδράσεων, που άσκησε η αρχαία φιλοσοφία στη βυζαντινή διάνοηση, βρίσκεται σε σύγκριση με άλλους τομείς της Βυζαντινολογίας στα πρώτα της στάδια», διαβάζουμε στο τρίπτυχο. Έτσι είναι πραγματικά, γιατί ως προς τις πηγές των φιλολογικών και ιστορικών κειμένων του Βυζαντίου έχει συντελεσθεί πολύ πιο ολοκληρωμένη έρευνα -και κυρίως κριτικές εκδόσεις κειμένων-, ενώ για τα φιλοσοφικά και γενικότερα για τα κείμενα των "επιστημών" της εποχής (αστρονομία, μαθηματικά, αρμονική, δηλαδή μουσική θεωρία, ιατρική κλπ.) μένει πολλή δουλειά να γίνει ακόμη.

Την πλευρά αυτή του ερευνητικού μας χώρου την θεώρησα από την αρχή της αφιέρωσής μου στην σπουδή της Βυζαντινής Φιλοσοφίας -των εκπροσώπων της και των κειμένων τους- βασικό πόλο γνώσης και κατανόησής της και την έχω καλύψει από την εποχή της διδακτορικής διατριβής μου (για τα ανέκδοτα εκτενή Σχόλια του Μιχαήλ Ψελλού στα «Φυσικά» του Αριστοτέλους) ως σήμερα με 25 περίπου δημοσιεύματα, μεταξύ των οποίων αρκετές κριτικές και σχολιασμένες εκδόσεις

κειμένων, που καλύπτουν πολλές πτυχές της σχέσης Αρχαίας Ελληνικής και Μεσαιωνικής Ελληνικής (Βυζαντινής) Φιλοσοφίας.

Η θεματική του Συμποσίου αποτελεί τον ένα πόλο της ιστορικής πορείας της Μεσαιωνικής Ελληνικής Φιλοσοφίας (εννοώ του ελληνοφώνου ανατολικού πολιτιστικού χώρου, σε διάκριση προς τον λατινικό δυτικό Μεσαίωνα). Ο άλλος σημαντικός πόλος είναι η ελληνική Πατερική παράδοση. Σχετικά παραπέμπω απλώς στην Ανακοίνωσή μου: «L'heritage patristique et la philosophic Byzantine» στο 9ο Διεθνές Συνέδριο Μεσαιωνικής Φιλοσοφίας, στην Οττάβα του Καναδά το 1992. Και βέβαια δεν εξαντλούμε έτσι τις πτυχές της προσέγγισής μας στην Βυζαντινή Φιλοσοφία- υπάρχουν και άλλες λιγότερο ή περισσότερο σημαντικές παράμετροι, που την διαμόρφωσαν: ο χαρακτήρας της ανώτερης παιδείας στο Βυζάντιο και το "καθεστώς" (status) των διδασκάλων της Φιλοσοφίας, ο ρόλος της πολιτικής και εκκλησιαστικής εξουσίας, η γλώσσα της φιλοσοφικής παιδείας και των φιλοσοφικών κειμένων -τόσο συγγενής με την φιλοσοφική γλώσσα του ύστερου Ελληνισμού-, οι σχέσεις με την Δύση και η -υποτιμημένη ως σήμερα- λατινομάθεια των Βυζαντινών, η σχέση με τις θρησκείες, ιδεολογίες και τους πολιτισμούς της Ανατολής κλπ.

Επανερχομαι όμως στην ειδική θεματική του Συμποσίου, τις αρχαιοελληνικές φιλοσοφικές πηγές της σκέψης των Βυζαντινών (ή «τις επιδράσεις που άσκησε η αρχαία φιλοσοφία στην Βυζαντινή διάνοξη», κατά το Πρόγραμμα), για να παρατηρήσω ότι αυτήν την πλευρά της προσέγγισης της Βυζαντινής Φιλοσοφίας φαίνεται να επέλεξε πρόσφατα ο καθηγητής του Πανεπιστημίου Αθηνών Κωνσταντίνος Νιάρχος, δίνοντας στο σχετικό πανεπιστημιακό του σύγγραμμα τον τίτλο: «Η Ελληνική Φιλοσοφία κατά την Βυζαντινή της περίοδο». Ο τίτλος όμως αυτός δεν δικαιώνεται από το περιεχόμενο του βιβλίου• τείνω μάλιστα να πιστέψω ότι αποτελεί ανεπιτυχή διέξοδο στον προβληματισμό για το περιεχόμενο του όρου "Βυζαντινή Φιλοσοφία". Ο τίτλος που χρησιμοποιείται πάσχει όμως και καθ' εαυτόν, γιατί θεωρεί την φιλοσοφική δραστηριότητα στο Βυζάντιο συλλήβδην συνέχεια των άλλων περιόδων της Ελληνικής Φιλοσοφίας χωρίς υποδήλωση του ιδιαίτερου -του χριστιανικού- χαρακτήρα της. Το στοιχείο της ελληνικής συνέχειας είναι βέβαια σημαντικό και πρέπει να τονίζεται, αλλά δεν είναι το κυρίαρχο χαρακτηριστικό μιας περιόδου με εντελώς διαφορετικά ηθικά, κοινωνικά, πολιτικά και πολιτιστικά -γενικώς πνευματικά- δεδομένα.

Για τον προβληματισμό σχετικά με τον όρο "Βυζαντινή Φιλοσοφία" θυμίζω τις αντιδράσεις που προκάλεσε στην δεκαετία του 1950 η κυκλοφορία του έργου «La philosophie Byzantine» («η πρώτη και μόνη ως τώρα συνθετική ιστορική παρουσίαση της Βυζαντινής Φιλοσοφίας», λέγει για το έργο του ο ίδιος ο Τατάκης το 1963 ακόμη) στις τάξεις των θεολόγων κυρίως του ακαδημαϊκού χώρου. Χαρακτηριστική είναι η εκτίμηση που διατύπωσε ο Δ. Μπαλάνος κατά την παρουσίαση του βιβλίου στην Ακαδημία Αθηνών το 1950: «Αλλ' άραγε υπάρχει εις το Βυζάντιον φιλοσοφία εν κυριολεξία, εφ' όσον εκτός ελαχίστων εξαιρέσεων η Φιλοσοφία χαρακτηρίζεται ως "θεραπευτική της θεολογίας";»• Έχω δείξει σε ένα συστηματικό μελέτημά μου ότι (αντίθετα προς την Δύση -"ancilla theologiae" η Φιλοσοφία- και παρά την Πατερική παράδοση: υπ' όψη και το στοιχείο αυτό) στο Βυζάντιο δεν κυριαρχεί η αντίληψη της Φιλοσοφίας ως "θεραπευτικής της θεολογίας". Το πρόβλημα της θεωρητικής και πρακτικής αυτονομίας της Φιλοσοφίας στον Μεσαίωνα ήταν το κεντρικό θέμα του 8ου Διεθνούς Συνεδρίου Μεσαιωνικής Φιλοσοφίας (Ελσίνκι 1987) και η Ανακοίνωσή μου σε αυτό δημοσιεύθηκε στον πρώτο τόμο των «Πρακτικών».

Πρέπει όμως να σχολιάσω επιλεκτικά ορισμένες ακόμη περιπτώσεις διδακτικών, κυρίως, εγχειριδίων. Ο καθηγητής του Πανεπιστημίου Αθηνών Νίκος Πολίτης δίνει σε σχετικό βιβλίο του (1992) τον τίτλο «Η Φιλοσοφία εις το Βυζάντιο. Α' τόμ.: Α '-ΣΤ' αιώνες», ενώ βέβαια θα έπρεπε να είναι: "Η Ελληνική Φιλοσοφία στους πρώτους έξι χριστιανικούς αιώνες", γιατί δεν μπορούμε να μιλούμε για Βυζαντινή Φιλοσοφία πριν από τον 9ο τουλάχιστον αιώνα. Προηγουμένως έχουμε την Φιλοσοφία του Ύστερου Ελληνισμού και την γνώση και χρήση της εθνικής Φιλοσοφίας από τους

Έλληνες Πατέρες και θεολόγους (ως τον Ιωάννη Δαμασκηνό) στις ανατολικές ρωμαϊκές επικράτειες και στο πρώιμο Βυζάντιο.

Ο καθηγητής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης Νίκος Ματσούκας κυκλοφόρησε το 1994 μία δική του «Ιστορία της Βυζαντινής Φιλοσοφίας», που καλύπτει κι αυτή και τους «Πρώτους πέντε αιώνες» καθώς και την περίοδο «Από τον 6ο ως τον 9ο αιώνα», ενώ τα επόμενα κεφάλαια τα τιτλοφορεί πιο προσεκτικά («Σταθμοί της βυζαντινής διανόησης»• βλ. και το Β' κεφάλαιο του έργου του ίδιου «Ιστορία της Φιλοσοφίας».

Ως προς την όποια κάλυψη και της Πατερικής περιόδου από μια "Ιστορία της Βυζαντινής Φιλοσοφίας", κατά το παράδειγμα Τατάκη προφανώς, πρέπει να εξηγηθεί αυτό που είχε δηλώσει ο ίδιος (Συνέντευξη στην Ε.Ρ.Τ., περιοδικό «Ευθύνη», τεύχος 76, Απρίλιος 1978), ότι δηλαδή τούτο (η κάλυψη, συνοπτική πάντως, της Πατερικής περιόδου από τον 6ο αιώνα) στο βιβλίο του έγινε, επειδή του το ζήτησε ο επιμελητής της Σειράς Emile Brehier, καθώς αποτελούσε τόμο μιας Γενικής Ιστορίας της Φιλοσοφίας από την Αρχαιότητα ως τους Νεότερους Χρόνους. Και πάντως τότε τον Τατάκη δεν τον απασχόλησε το θέμα της αρχής της Βυζαντινής Φιλοσοφίας. Άλλο ζήτημα είναι βέβαια η πραγμάτευση της εξάρτησης των Βυζαντινών από την Πατερική θεολογία, πράγμα που είναι προφανώς αναγκαίο. Και σ' αυτό ρίχνει το βάρος ο ίδιος ο Τατάκης στο νεότερο, γαλλικό κι αυτό, έργο του, το εκτενές κεφάλαιο «Βυζαντινή Φιλοσοφία» στην Ιστορία της Φιλοσοφίας της «Encyclopédie de la Pleiade», 1969 (ελληνική μετάφραση από τον Κλείτο Ιωαννίδη στο περιοδικό «Δευκαλίων» 14/1975).

Σήμερα τα πράγματα είναι πολύ πιο ξεκαθαρισμένα. Ο όρος "Βυζαντινή Φιλοσοφία" είναι απόλυτα νόμιμος για ό,τι καλύπτει την φιλοσοφική δραστηριότητα των Βυζαντινών: διδασκαλία, σχολιασμός των κλασικών κειμένων Λογικής και Φυσικής κυρίως, συγγραφές για τα μεγάλα θέματα της φύσης και του ανθρώπου, πολύ συχνά με αφετηρία την διδασκαλία των σημαντικότερων φιλοσόφων της Ελληνικής Αρχαιότητας, είτε για ερμηνεία και σχολιασμό είτε για αντίκρουση και προώθηση των νέων θέσεων στο πλαίσιο της νέας κοσμοθεωρίας και πολλά άλλα, από τον 9ο αιώνα ως το τέλος του Βυζαντίου, στα μέσα του 15ου αιώνα (από τον Φώτιο δηλαδή και τον Αρέθα ως τον Πλήθωνα και τους άλλους σοφούς των Παλαιολόγειων χρόνων).

Είναι αυτονόητο, ότι είναι πολύ χρήσιμη μία εισαγωγική αναφορά, όπου θα επιχειρείται ένας ιστορικός συσχετισμός με τα πνευματικά, θεολογικά, φιλοσοφικά, επιστημονικά "φαινόμενα" των προηγούμενων αιώνων, ιδιαίτερα των πρώτων χριστιανικών αιώνων και της πολιτικής ιστορίας του Βυζαντίου (από τον 4ο αιώνα). Και με βάση, μεταξύ άλλων, την τοποθέτηση αυτή έχουν ασφαλώς τη θέση τους στο Συμπόσιο οι πρώτες Ανακοινώσεις του Προγράμματος, που αφορούν θέματα της Πατερικής περιόδου και του Ύστερου Ελληνισμού. Είμαι βέβαιος ότι θα προκύψουν χρήσιμα στοιχεία για την κατανόηση και της κυρίως Βυζαντινής περιόδου.

Η "Βυζαντινή Φιλοσοφία" έχει λοιπόν πλέον και ως τίτλος καθιερωθεί στην διεθνή έρευνα και σπουδή• στην σχετική Commission της Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, ήδη από το 1975 (υπό την προεδρία μου), στο Corpus "Βυζαντινοί Φιλόσοφοι - Philosophi Byzantini" της Ακαδημίας Αθηνών στο πλαίσιο του "Corpus Philosophorum Medii Aevi" της Διεθνούς Ακαδημαϊκής Ενώσεως, και σε πολλά -γερμανικά κυρίως και αυστριακά- δημοσιεύματα (βλ. τις Βιβλιογραφίες μου των περιόδων 1949-1976 και 1977-1990), από τα οποία αναφέρω τα σημαντικότερα: Herbert Hunger, κεφάλαιο «Φιλοσοφία» στην «Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner» (1978)• του ίδιου, το πολύ καλά ενημερωμένο -και σε μεγάλη έκταση βασισμένο στις νέες κριτικές εκδόσεις της Σειράς της Ακαδημίας Αθηνών- λήμμα «Byzantinische Philosophie» στο «Lexikon des Mittelalters», VI (1993)• Klaus Oehler, «Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter», και του ίδιου το νεότερο Forschungsbericht «Byzantinische Philosophie» (1990)• Günter Weiss (1986), Jan Beckmann (1990), Theodor

Nikolaou (1977) Από τα πρόσφατα δημοσιεύματα επιλέγω τα εξής: Dominic O'Meara, λήμμα "Philosophy" στον 3ο τόμο (1991) της Εγκυκλοπαίδειας της Οξφόρδης «Byzantium»- Alain de Libera, κεφάλαιο 45 σελίδων με τίτλο: «La philosophie à Byzance» για πρώτη φορά στη δεύτερη έκδοση (Δεκέμβριος 1995) του έργου του: «La philosophie médiévale»(P.U.F., "Collection Premier Cycle")• «Philosophie grecque», υπό την διεύθυνση της Monique Canto-Sperber (Paris, P.U.F., 1997, πανεπιστημιακό εγχειρίδιο κι αυτό της Σειράς "Collection Premier Cycle", με συμβολή του Luc Brisson για τα κεφάλαια «Les traditions platoniciennes et aristotéliciennes», όπου δύο παράγραφοι με τίτλο: «L'aristotélisme dans le monde byzantin»: 689-695, και: «Le monde byzantin et la philosophie grecque»: 745-779)• την ογκώδη «Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres», Paris (Le Collège de Philosophie) Bernard Grasset, 1998 (1332 σελ.) του Lambros Couloubaritsis, όπου ο πολύ καλά ενημερωμένος στην πλουσιότατη βιβλιογραφία για είκοσι αιώνων φιλοσοφική παραγωγή συγγραφέας επιχειρεί για πρώτη φορά και με επιτυχία μία παράλληλη για κάθε επιμέρους επίπεδο επισκόπηση και αξιολόγηση των επιδόσεων του ελληνικού Βυζαντίου και της λατινικής Δύσης. Αλλά στο θέμα θα αναφερθώ και στα επόμενα, σχολιάζοντας ορισμένα από τα παραπάνω έργα και κάνοντας λόγο για την συμβολή τους στην σύγχρονη σπουδή της Βυζαντινής Φιλοσοφίας.

Σύμφωνα με τον τίτλο του παρόντος κειμένου κύριος στόχος μου πρέπει να είναι μία συστηματική ενημέρωση για την σύγχρονη έρευνα στην περιοχή της Βυζαντινής Φιλοσοφίας, όσο αυτό μπορεί να γίνει στο πλαίσιο μιας ανοικτής ομιλίας. Το θέμα προσιδιάζει ασφαλώς πολύ περισσότερο σε ακαδημαϊκό πρόγραμμα διαρκείας, σε ένα, ας πούμε, Μεταπτυχιακό Σεμινάριο με το άφθονο διαθέσιμο υλικό στα χέρια των ενδιαφερομένων.

Έχω επιδοθεί, όπως είναι σε πολλούς γνωστό, στο είδος αυτό της προσέγγισης της περιόδου, που ερευνώ, στην καταγραφή δηλαδή και στην κριτική αποτίμηση, αλλά και στη συζήτηση γενικότερης σημασίας θεμάτων και στην διατύπωση προτάσεων για επιθυμητούς ερευνητικούς στόχους της επιστημονικής εργασίας συγκεκριμένων περιόδων των νεότερων χρόνων, σ' αυτό που διεθνώς ονομάζουμε Forschungsbericht / Tour d'horizon, στην περιοχή της Βυζαντινής Φιλοσοφίας. Το νεότερο και πληρέστερο σχετικά για τα ως το 1993 δεδομένα είναι αυτό που παρουσίασα γερμανικά («Griechische Philosophie im Mittelalter. Stand der Forschung») στο Ελληνο-Δανικό Συμπόσιο των Αθηνών τον Νοέμβριο του 1993. Είχε οργανωθεί με πρωτοβουλία του νεοσύστατου Ινστιτούτου Κλασικών Σπουδών και Αρχαιολογίας της Δανίας στην Αθήνα με οργανωτική ευθύνη του καθηγητού Sten Ebbesen (ένα άλλο τμήμα του Συμποσίου ήταν αφιερωμένο στη Βυζαντινή Μουσική, στην σπουδή της οποίας η Κοπεγχάγη έχει μεγάλη παράδοση). Τα περισσότερα κείμενα του Συμποσίου εκείνου δημοσιεύθηκαν το 1996 στο τεύχος 66 των «Cahiers», που εκδίδονται από το "Ινστιτούτο Μεσαιωνικών Ελληνικών και Λατινικών Σπουδών" του Πανεπιστημίου της Κοπεγχάγης.

Ανάλογες κριτικές επισκοπήσεις τα τελευταία 20 χρόνια -μετά την πρώτη εκτενή δική μου του 1971-, προερχόμενες μάλιστα από επιστήμονες του εξωτερικού, είναι οι εξής. Η νεώτερη όλων (1990) είναι του Klaus Oehler, του γνωστού (ομότιμου σήμερα) καθηγητού του Αμβούργου, συγγραφέα πολλών σημαντικών έργων, για τον Αριστοτέλη κυρίως (η έγκυρη σχολιασμένη γερμανική μετάφραση των «Κατηγοριών» είναι ίσως η μεγαλύτερη προσφορά του), ειδικού και στην περιοχή της σύγχρονης Σημειωτικής (μνημονεύω το μελέτημά του «Αριστοτέλης και Σημειωτική»), αντεπιστέλλοντος μέλους και της Ακαδημίας Αθηνών. Η συμβολή του στον χώρο μας (κριτική επισκόπηση για την Βυζαντινή Φιλοσοφία) περιλαμβάνεται στο πολύτομο έργο -πού εκδόθηκε με πρωτοβουλία του Διεθνούς Ινστιτούτου Φιλοσοφίας και της FISP -«Contemporary Philosophy: A New Survey», του οποίου ο 6ος τόμος είναι αφιερωμένος στην Μεσαιωνική Φιλοσοφία. Θεωρώ χρήσιμο να μεταφέρω εδώ την πρώτη παράγραφο, που εκφράζει χαρακτηριστικά το σύγχρονο ενδιαφέρον για την Βυζαντινή Φιλοσοφία και την αναγνώριση της

σημασίας της. Μεταφράζω:

Η σημερινή θέση της έρευνας της Βυζαντινής Φιλοσοφίας οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στις αγαθές επιδράσεις του βιβλίου του Β.Ν. Τατάκη, που κυκλοφόρησε γαλλικά λίγο μετά το τέλος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου. Αυτή η πρώτη και μοναδική ως σήμερα προσπάθεια να δοθεί μια διεξοδική συνολική παρουσίαση της Βυζαντινής Φιλοσοφίας υπήρξε ένα πρωτοποριακό επίτευγμα, που θα κρατήσει την επιστημονική του αξία ακόμα κι αν νέα ερευνητικά δεδομένα μας οδηγήσουν σε επαναπροσδιορισμό και συμπλήρωση πολλών θεμάτων.

Έχω και εγώ γράψει, ότι εκείνο που πρέπει να εκτιμηθεί περισσότερο, μερικές δεκαετίες μάλιστα μετά την συγγραφή του έργου του Τατάκη, είναι «η ορθή βασικά σύλληψη του γενικού χαρακτήρα της Βυζαντινής Φιλοσοφίας και η σωστή κατά κανόνα αξιολόγηση των εκπροσώπων της». Και ο Oehler συνεχίζει:

Η νεοελληνική μετάφραση της πρώτης γαλλικής έκδοσης, οφειλόμενη στην φροντίδα του Λ.Γ. Μπενάκη, περιλαμβάνει και μία βιβλιογραφία 30 σελίδων για την περίοδο 1949-1976, που συντάξε μεθοδικά ο ίδιος. Σε σύγκριση με άλλους στόχους των μεσαιωνικών σπουδών η έρευνα της Βυζαντινής Φιλοσοφίας, παρά την πρόοδο των τελευταίων 30 χρόνων, βρίσκεται ακόμη στις αρχές ... Το 1971 ο Λ.Γ. Μ. μας έδωσε μία υποδειγματική επισκόπηση της σύγχρονης γραμματείας για την ιστορία της Βυζαντινής Φιλοσοφίας. Στην δική μου επισκόπηση θα προσπαθίσω, παρακολουθώντας την επισκόπηση εκείνη, να παρουσιάσω τη θεματική και τα ενδιαφέροντα της σχετικής έρευνας από την δική μου σκοπιά.

Θέματα με ιδιαίτερο ενδιαφέρον, πέρα από τον ορίζοντα της "Ιστορίας" του Τατάκη, είναι για τον Oehler τα εξής: η εξάρτηση της Βυζαντινής Φιλοσοφίας από αρχαίες και πατερικές πηγές και η πρωτοτυπία της, τα προβλήματα των χρονικών ορίων και των περιόδων της, της συντήρησης και παράδοσης έτοιμων ή επεξεργασμένων ιδεών και λύσεων, της επιβίωσής τους και επιρροής στους επόμενους αιώνες κ.ά. Ο Oehler τονίζει πολύ σωστά ότι η συνειδητοποίηση αυτών των θεμάτων και η εντατικοποίηση της ενασχόλησης με αυτά και άλλα έγινε δυνατή χάρη στις νέες εκδόσεις βυζαντινών φιλοσοφικών κειμένων και σε μονογραφίες με συγκεκριμένες θεματικές τομές. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα να συνειδητοποιήσουμε καλύτερα την πολυπλοκότητα του αντικειμένου της έρευνάς μας, από την σκοπιά κυρίως ότι η θεωρητική φιλοσοφική παραγωγή στο Βυζάντιο αποτελεί ιστορικά την μεσαιωνική φάση της Ελληνικής Φιλοσοφίας, που σφραγίζεται έντονα αφ' ενός από την τελευταία φάση της Αρχαίας Φιλοσοφίας και αφ' ετέρου από την Πατερική θεολογία.

Οι προσωπικές ερευνητικές και κριτικές συμβολές του ίδιου του Oehler, συγκεντρωμένες από το 1969 στον τόμο: «Antike Philosophie und Byzantinisches Mittelalter», τον οδήγησαν στην εξής βασική πεποίθηση: ότι η Ελληνική Φιλοσοφία συνεχίζεται και πέρα από αυτό που ονομάζουμε "τέλος του αρχαίου κόσμου". Η έκθεση αυτής της πραγματικότητας παίρνει στο άρθρο του Oehler (1990) σημαντική έκταση, συνοδευόμενη μάλιστα από επίκληση και ορισμένων ελάχιστων γνωστών θέσεων του μεγάλου Hegel, και καλύπτει βέβαια και το σκέλος της οφειλής των Βυζαντινών στην Πατερική παράδοση. Για την παρουσία της αρχαίας σκέψης στο Βυζάντιο ο Oehler επικαλείται την εξαντλητική παράγραφο «Πλάτων και Αριστοτέλης στο Βυζάντιο» στο σύγγραμμα του Herbert Hunger (1978• δική μου ελληνική μετάφραση του κεφαλαίου «Φιλοσοφία» με συμπληρώσεις 1987), καθώς και περισσότερες από δέκα εργασίες μου, μεταξύ των οποίων τις κριτικές και σχολιασμένες εκδόσεις φιλοσοφικών κειμένων του Ψελλού, του Χούμνου, του Πλήθωνος και άλλων, όπως και τις εργασίες των Ρ. Joannou, Ε. Stephanou, J. Verpeaux, I. Ševčenko και άλλων, για να επανέλθει στην καίρια θέση του, ότι -σε αντίθεση με παλαιότερες αντιλήψεις- η σύγχρονη έρευνα δεν αφήνει καμιά αμφιβολία, ότι για τους φιλοσόφους του Βυζαντίου είναι δεδομένη η γνώση των κειμένων της αρχαίας Φιλοσοφίας, και ότι πρέπει να εκτιμηθεί πλέον πολύ πιο σωστά και η αποφασιστική για την κατανόησή τους μεγάλη εσωτερική οικείωση με την φιλοσοφική γλώσσα των αρχαιοελληνικών πηγών, ιδίως του Νεοπλατωνισμού, που είναι η χρονικά πλησιέστερη στους Βυζαντινούς φάση της ελληνικής Φιλοσοφίας (βλ. την σχετική θέση μου στο

μελέτημα του 1971).

Μετά από μία σχετικά σύντομη επισκόπηση της έρευνας για «αιτήματα καταστατικής σημασίας», όπως τα χαρακτηρίζει ο Oehler (η προσωπική ύπαρξη του Θεού, ο Θεός ως αρχή της ουσίας και της ύπαρξης, η δημιουργία του κόσμου από τον Θεό, το χρονικά πεπερασμένο του κόσμου, η ύπαρξη σκοπιμότητας στον κόσμο, ο αισθητός χαρακτήρας του υλικού κόσμου ως έγχρονη έκφραση της νοητής παρουσίας του αιώνιου θείου Νου, η προσωπική θεία δύναμη και πρόνοια, η κατάφαση του αυτεξουσίου του ανθρώπου, η προσωπική ύπαρξη της ψυχής ως πνευματικής ουσίας, η αγάπη ως το καθοριστικό στοιχείο της σχέσης Θεού-ανθρώπου, η κεντρική θέση του ανθρώπου στην κτίση, η λειτουργία των συμβόλων και των εικόνων σε σχέση με τον Λόγο κ.ά.), ο συγγραφέας διαπιστώνει ότι η φιλοσοφική σκέψη στο Βυζάντιο, παρά το ότι κινείται σε ένα χώρο στενά συνδεδεμένο με την Θεολογία, φθάνει σε πρωτότυπες λύσεις καθαρά φιλοσοφικών προβλημάτων. Και το σημαντικό είναι ότι στους Βυζαντινούς εμφανίζεται για πρώτη φορά, σε σχέση με άλλους πολιτισμούς, μια κριτική αυτοσυνειδησία απέναντι στην παράδοση της ισχυρής κλασικής φιλοσοφικής σκέψης.

Στις τελευταίες τρεις πυκνές σελίδες της επισκόπησης του ο Oehler προσδιορίζει τα καίρια σημεία των γνώσεων και εκτιμήσεων, που έχουν επιτευχθεί σε συγκεκριμένες θεματικές περιοχές (π.χ. για τον λεγόμενο "Πλατωνισμό", "Αριστοτελισμό", "Νεοπλατωνισμό" των Βυζαντινών σε αντίθεση με την υπαρκτή γνώση του ιστορικού Πλάτωνα, του ιστορικού Αριστοτέλους κλπ. στο Βυζάντιο), καθώς και τους στόχους που πρέπει να έχει η σύγχρονη έρευνα. Βασική είναι κι εδώ η θέση του για την συνέχεια της Ελληνικής Φιλοσοφίας. Μας ενδιαφέρει ιδιαίτερα η κατακλείδα του. Μεταφράζω:

Σήμερα γνωρίζουμε, ότι μόνο με την ακριβή ανάλυση της εξέλιξης της σκέψης στην διαδρομή της από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη και τον Μέσο και Νέο Πλατωνισμό και αργότερα την Βυζαντινή Φιλοσοφία θα διαμορφώσουμε μια συνολική εικόνα για την πορεία της Ελληνικής Φιλοσοφίας στην Αρχαιότητα και τον Μεσαίωνα. Από τον στόχο αυτό απέχουμε ακόμα πολύ, αν και τώρα βλέπουμε πολύ πιο καθαρά τη συνέχεια αυτή, απ' όσο παλαιότερα, και σε πολλές περιπτώσεις έχουμε νέες πηγές κατανόησης και ερμηνείας των παλαιότερων φιλοσοφημάτων μέσα από τα νεότερα. Αλλά το ερώτημα φαίνεται πως παραμένει: σε ποια έκταση μπορούμε να δούμε την Αρχαία και την Μεσαιωνική Ελληνική Φιλοσοφία ως μία ενότητα; Στην απάντηση αυτού του ιστορικοφιλοσοφικού προβλήματος θα πλησιάσουμε με τη βοήθεια των σύγχρονων ιστορικοφιλοσοφικών μεθόδων και της καλής γνώσης και κατανόησης των φιλοσοφικών και θεολογικών συστημάτων και των δύο αυτών εποχών.

Την ίδια χρονιά της δημοσίευσης του άρθρου του Oehler (1990) κυκλοφόρησε σε νέα συμπληρωμένη έκδοση η γνωστή "Ιστορία της Φιλοσοφίας" του Karl Vorländer. Για τον Μεσαίωνα και την Αναγέννηση ριζικά ανανεωμένος είναι ο 2ος τόμος. Ο επιμελητής του Jan Beckmann προσέθεσε ένα πολύ σύντομο κεφάλαιο για την Βυζαντινή Φιλοσοφία, που κλείνει με τα εξής χαρακτηριστικά (σελ. 73):

Αναμφίβολα, οι γνώσεις μας για την Βυζαντινή Φιλοσοφία είναι ακόμη περιορισμένες, κυρίως λόγω της ελλιπούς παράδοσης των κειμένων και της απουσίας πολλών κριτικών εκδόσεων. Ωστόσο η νεότερη έρευνα έδειξε, ότι η σημασία της Φιλοσοφίας στο Βυζάντιο δεν περιορίζεται στο επίπεδο της διάσωσης και της παράδοσης ελληνικών φιλοσοφημάτων και στην καλλιέργεια και ανάδειξη της Μυστικής Θεολογίας. Εξίσου σημαντικά είναι τα επιτεύγματα της βυζαντινής σκέψης στο πεδίο της λογικής και της μεταφυσικής θεώρησης των φιλοσοφικών προβλημάτων.

Λίγο παλαιότερη (1986) είναι η συμβολή του Günter Weiss με το «Kritischer Forschungs- und Literaturbericht 1968-1985» του ειδικού τεύχους 14 της «Historische Zeitschrift» του Μονάχου, αφιερωμένου στο Βυζάντιο (κεφάλαιο 12.5: «Φιλοσοφία»). Δεν είναι εδώ ο χώρος για να

παρουσιάσω αναλυτικά τις κριτικές θέσεις του έμπειρου από εκδοτικές (μικρά κείμενα του Ψελλού) και συνθετικές εργασίες (Αναστάσιος Α', Ιωάννης Καντακουζηνός κ.ά.) Γερμανού βυζαντινολόγου• ορισμένες θέσεις του όμως έχουν ιδιαίτερη αξία. Το βιβλίο του Τατάκη (Παρίσι 1949, Αθήνα 1977) ο Weiss το θεωρεί «allzu wenig problematisierend» («πολύ περιορισμένου προβληματισμού»), ενώ για τον Oehler παρατηρεί ότι «βλέπει με κάποια υπερβολή την Βυζαντινή Φιλοσοφία ως άμεση, ζωντανή συνέχεια της Αρχαίας Φιλοσοφίας». Ταυτόχρονα ο Weiss υποδεικνύει ορθά ότι «ο ελληνικός Μεσαίωνας δεν πρέπει να αντιμετωπίζεται μονομερώς υπό το πρίσμα του λατινικού». Τις δικές μου εκτιμήσεις -καθώς και του Θ. Νικολάου (θα αναφερθώ παρακάτω σ' εκείνον)- τις βλέπει να συμφωνούν στην βασική κατεύθυνσή τους με τις απόψεις του Oehler, κυρίως σε ό,τι αφορούν τον «εξισοροπητικό χαρακτήρα της Βυζαντινής Φιλοσοφίας μεταξύ Αρχαιότητας και Χριστιανισμού» («ein ausgleichender Charakter der byzantinischen Philosophie zwischen Antike und Christentum»), για να δεχθεί και ο ίδιος ότι:

«αυτόν τον χαρακτήρα, στον οποίο πρέπει να προστεθεί ένας universalismus, όπου εδράζεται η φιλοσοφία αυτής της περιόδου, φαίνεται να τον επιβεβαιώνουν με έμφαση χαρακτηριστικά κείμενα του Ψελλού και του Χούμνου».

Για το θέμα της παρουσίας μιας «γνήσιας προαγωγής της Φιλοσοφίας» στο Βυζάντιο ο Weiss δίνει μεγάλη βαρύτητα στις θέσεις της εκτεταμένης έρευνας του Gerhard Podskalsky (4 εργασίες από το 1974 ως το 1977) με ολοκληρωμένο καρπό το πυκνό βιβλίο του «Theologie und Philosophie in Byzanz» (Μόναχο 1977), που θέμα του έχει την «διαμάχη για την θεολογική μέθοδο (Methodik) στην πνευματική ιστορία του ύστερου Βυζαντίου (14ος-15ος αιώνας)», δηλαδή στα πλαίσια της ησυχαστικής έριδας και της απόπειρας μεταφοράς της δυτικής Σχολαστικής στο Βυζάντιο. Σε αντίθεση με την υποτίμηση της σημασίας αυτής της αντιπαράθεσης για τον γενικότερο χαρακτήρισμό της ιστορίας της βυζαντινής σκέψης από παλαιότερους ερευνητές (π.χ. τον Etienne Stephanou), η εντυπωσιακή σε γνώση των πηγών έρευνα του Podskalsky επιβεβαιώνει τη σημαντική θέση, ότι ακριβώς επειδή στο Βυζάντιο η Θεολογία ουδέποτε αποτέλεσε επιστήμη με δική της (γνωσιοθεωρητική, λογική) μέθοδο, τα όρια Θεολογίας - Φιλοσοφίας παρέμειναν σαφή, με τη δεύτερη να διατηρεί πάντα την αυτονομία της τόσο σε θεωρητικό όσο και σε πρακτικό επίπεδο (διδασκαλία, συγγραφικό ερμηνευτικό έργο, θέση των διδασκάλων της στο κοινωνικό και πολιτικό σύστημα κλπ.).

Δύο ακόμα παρατηρήσεις με αφορμή τις κριτικές θέσεις του Günter Weiss. Στο 16ο Διεθνές Βυζαντινολογικό Συνέδριο (Βιέννη 1981) ιδιαίτερη εντύπωση προξένησε η Ανακοίνωση του Ρώσου βυζαντινολόγου της Πετρούπολης Igor Medvedev: «Neue philosophische Ansätze im spatzen Byzanz», η βασική θέση του οποίου είναι ότι στο Βυζάντιο του 14ου-15ου αιώνα έχουμε σε μικρογραφία ολόκληρη την μεταγενέστερη πνευματική ιστορία της Δύσης. Πώς; Με τον "ανθρωπισμό" του Μετοχίτη, την "αντιμεταρρύθμιση" του Παλαμά, τον "διαφωτισμό του Πλήθωνος", για να μείνουμε στα σημαντικότερα πνευματικά φαινόμενα. Την θέση αυτή ο Weiss τη θεωρεί «περισσότερο πρόκληση για συζήτηση και ασφαλώς υπερβολική», ενώ αντιπαραθέτει "γεγονότα", όπως την δίκη και την (ανακληθείσα, έστω) καταδίκη του Ιωάννου Ιταλού, για να προβάλει τις ανασταλτικές δυνάμεις, που έδρασαν με επιτυχία στο Βυζάντιο για την παρεμπόδιση της προαγωγής της (εθνικής) Φιλοσοφίας. Ο Weiss όμως εδώ θα έπρεπε να έχει προσέξει την σημαντική Διατριβή του (πρόωρα χαμένου) Lowel Clucas «The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century» (Μόναχο 1981), από την έρευνα του οποίου προκύπτει μια διαφορετική εικόνα για τον χαρακτήρα και την σημασία του επεισοδίου αυτού, όπως και άλλων αναλόγων: στις περιπτώσεις που σημειώθηκε επέμβαση της κρατικής (αυτοκρατορικής) εξουσίας ή των εκκλησιαστικών αρχών στο εκπαιδευτικό έργο διδασκάλων της Φιλοσοφίας (για "απόκλιση από την Ορθοδοξία"), ξέρουμε καλά τώρα ότι τα ελατήρια ήταν κυρίως πολιτικά και προσωπικά. Οπωσδήποτε όμως σε μονιμότερη βάση τα φαινόμενα αυτά συνδέονται

και με την αδύνατη θέση (σε σύγκριση με τους διάφορους κρατικούς αξιωματούχους) των διανοουμένων και των διδασκάλων, που κινούνταν και εργάζονταν πάντοτε ως ιδιώτες και όχι στα πλαίσια ενός εκπαιδευτικού συστήματος καλά οργανωμένου από την πολιτεία ή την εκκλησία. Γενικά δεν υπήρξε ποτέ στο Βυζάντιο κάποια "συντεχνιακή" αυτονομία των καθηγητών της Φιλοσοφίας απέναντι στην κρατική ή εκκλησιαστική εξουσία, όπως στον δυτικό Μεσαίωνα, όπου η εξέλιξη ήταν πολύ διαφορετική, εκτός των άλλων και γιατί εκεί υπήρξε ένας ανταγωνισμός μεταξύ πολιτειακών και εκκλησιαστικών κέντρων εξουσίας, καθώς και μια συνεχής δημιουργία περισσότερων αστικών κέντρων (ανεξάρτητων και ημιανεξάρτητων πόλεων) και μία συνακόλουθη πολιτική και κοινωνική αποκέντρωση.

Υπάρχουν και άλλες νεότερες εργασίες, τις οποίες είναι κρίμα που δεν μπορούσε να γνωρίζει ο Weiss• για παράδειγμα, το εκτενές μελέτημα του Αυστριακού Hans-Veit Beyer: «Zum Begriff des Humanismus und zur Frage nach dessen Anwendbarkeit auf Byzanz und andere vergleichbare Kulturen» («Βυζαντινά» 15/1989), που αποτελεί συγχρόνως έναν ισχυρό αντίλογο στα όσα υποστήριξε το 1987 η Eva de Vries van der Velden στο βιβλίο της «Theodore Metochite. Une réévaluation» (Amsterdam). Επίσης συνιστώ θερμά την μελέτη του Spyros Vryonis: «Introductory Remarks on Byzantine Intellectuals and Humanism» (Σκέψις/Scopsis 2/1991).

Ο Έλληνας καθηγητής στο Ινστιτούτο Ορθόδοξης Θεολογίας του Πανεπιστημίου του Μονάχου Θεόδωρος Νικολάου δημοσίευσε το 1977 στα «Βυζαντινά» της Θεσσαλονίκης το μελέτημα: «Grundlegende Gedanken über die byzantinische Philosophie». Το παρουσιάζω κι αυτό στο Forschungsbericht του 1993 (σελ. 62-63), γιατί συνοψίζει σωστά τους κύριους σταθμούς στην νεότερη περίοδο της σπουδής της Βυζαντινής Φιλοσοφίας, όπως λέγει ο ίδιος: Τατάκης 1949, Oehler 1969, Μπενάκης 1971. Σε κρίσιμα ωστόσο θέματα, όπως ο ορισμός και το περιεχόμενο της Βυζαντινής Φιλοσοφίας, ο Νικολάου αποφεύγει να διατυπώσει προσωπική θέση και αρκείται στην έκθεση των κυρίαρχων απόψεων.

Νεότερο είναι το δημοσίευμα του Νίκου Ματσούκα στην «Επιστημονική Επετηρίδα της Θεολογικής Σχολής» του ΑΠΘ (1992: 391-405) με τίτλο: «Το περιεχόμενο της Βυζαντινής Φιλοσοφίας. Κρίσεις και απόψεις πάνω στο έργο του Β.Ν. Τατάκη «Η Βυζαντινή Φιλοσοφία». Εδώ έχουμε σαφή άποψη για το περιεχόμενο και τα κύρια χαρακτηριστικά της Φιλοσοφίας στο Βυζάντιο, με έμφαση στην διάκρισή της από την Θεολογία. Σωστή είναι και η επισήμανση ότι η Φιλοσοφία καλύπτει και τις επιστήμες της εποχής, και μαζί Φιλοσοφία και επιστήμες στο Βυζάντιο «προτείνουν με κριτικό τρόπο αρχές και αντιλήψεις για τον κόσμο, τον άνθρωπο, την κοινωνία και την συνολική πραγματικότητα». Το δημοσίευμα του Ματσούκα συνοψίζει σε «πέντε κύριες αρχές της Βυζαντινής Φιλοσοφίας» τις βασικές αντιλήψεις της περιρρέουσας ατμόσφαιρας του βυζαντινού πολιτισμού, που εκφράζουν το «κοσμοείδωλο, την εικόνα του ανθρώπου, την πορεία και τον προορισμό της ζωής σε όλες τις μορφές της». Χρήσιμες είναι, τέλος, ορισμένες παρατηρήσεις θεολογικού χαρακτήρα για το βιβλίο του Τατάκη, κυρίως στην ελληνική μετάφραση του 1977, σχετικά με την (λιγότερο δόκιμη ίσως) απόδοση συγκεκριμένων όρων, κυρίως δογματικών.

Περνώντας τώρα στα στοιχεία, που συνθέτουν την σημερινή πραγματικότητα στον επιστημονικό χώρο που μας ενδιαφέρει, θα αναφερθώ (α) στις εκδόσεις βυζαντινών φιλοσοφικών κειμένων, (β) στα ειδικά βιβλιογραφικά βοηθήματα, (γ) στις γενικές προσεγγίσεις της Βυζαντινής Φιλοσοφίας, (δ) στα άρθρα και λήμματα σε Λεξικά και Εγκυκλοπαίδειες) και (ε) σε ορισμένα συναφή θέματα. Φυσικά θα περιοριστώ στα πολύ νεότερα δεδομένα, πιστεύοντας ότι πολλά άλλα σημαντικά είναι γνωστά από άλλες ευκαιρίες.

(α) Εκδόσεις κειμένων. Θα αναφερθώ κατά πρώτο λόγο στο Corpus των Βυζαντινών Φιλοσόφων,

που εγκαινιάστηκε στην Αθήνα το 1984 στο πλαίσιο του "Corpus Philosophorum Medii Aevi" (CPhMA), υπό την αιγίδα δηλαδή της "Διεθνούς Ακαδημαϊκής Ενώσεως", με επιστημονική ευθύνη και χρηματοδότηση της Ακαδημίας Αθηνών. Έχουμε χρέος να αποδώσουμε κι εδώ φόρο τιμής στο ενδιαφέρον και την αποφασιστική υποστήριξη των αιμνηστων Ακαδημαϊκών Ι.Ν.

Θεοδωρακόπουλου, Κ. Τρυπάνη, Δ. Ζακυθηνού και R. Browning. Κύρια φροντίδα μας ήταν και είναι η υψηλή ποιότητα των κριτικών εκδόσεων κατά τις προδιαγραφές της σύγχρονης φιλολογικής και ιστορικοφιλοσοφικής επιστήμης. Η διαφορά μας, και υπεροχή μας, απέναντι στις κλασικές εκδόσεις, π.χ. της «Teubneriana», είναι ότι οι εκδόσεις της Ακαδημίας περιλαμβάνουν και εκτενείς φιλολογικές και φιλοσοφικές εισαγωγές, μετάφραση των εκδιδόμενων κειμένων (οι περισσότερες) και ερμηνευτικά σχόλια, καθώς και εκτενείς πίνακες ονομάτων, λέξεων κλπ. Πιστεύω ότι οι δέκα ως σήμερα τόμοι ικανοποιούν γενικά αυτή την απαίτηση, όπως φαίνεται και από τις πολλές ευνοϊκές βιβλιοκρισίες (όσο κι αν για κάποιους τόμους γνωρίζουμε ορισμένες αδυναμίες). Πολύ ενθαρρυντικά είναι και τα στοιχεία της διάθεσης των τόμων, στο εξωτερικό κυρίως, από την οποία η Σειρά έχει καταστεί σχεδόν αυτοχρηματοδοτούμενη (παρά το γεγονός ότι η οικονομική κάλυψη των εκδόσεων έχει εξασφαλισθεί από ισχυρό κληροδότημα της Ακαδημίας Αθηνών).

Δεν θα αναφερθώ αναλυτικά στους επιμέρους τόμους- ο προτελευταίος, ο 8ος, παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, γιατί πρόκειται για την πρώτη κριτική και πλούσια σχολιασμένη (μαζί με γερμανική μετάφραση) έκδοση του μαθηματικού έργου του Βαρλαάμ του Καλαβρού 'Λογιστική' από τον Παντελή Καρέλο (Βερολίνο). Ο Βαρλαάμ έδρασε στην Θεσσαλονίκη και τον γνωρίζουμε σχεδόν αποκλειστικά από την ενεργό ανάμιξή του στην ησυχαστική έριδα. Ιδού τώρα που αποδεικνύεται και καλός μαθηματικός (και αστρονόμος) με καλή φιλοσοφική υποδομή. Ο 9ος τόμος περιλαμβάνει κριτική έκδοση της λαμπρής βυζαντινής μετάφρασης του πεζού και ποιητικού έργου του Βοηθίου «De consolatione philosophiae» από τον Μάξιμο Πλανούδη. Την έκδοση την οφείλουμε στον καθηγητή Μανώλη Παπαθωμόπουλο. Πρόκειται για την πληρέστερη σε φιλολογική βάση και ποικίλο σχολιασμό έκδοση, με πλούσια ευρητήρια -όπως άλλωστε όλες οι εκδόσεις της Σειράς- και με παράλληλη παράθεση του καλύτερου ως σήμερα λατινικού κειμένου του Βοηθίου, ελεγμένου σε ορισμένα σημεία από την παλαιότερη χειρόγραφη παράδοση της βυζαντινής μετάφρασης.

Οι επόμενοι τόμοι βρίσκονται σε προχωρημένο στάδιο ετοιμασίας. Ο τόμος 10 με το εντελώς ανέκδοτο έργο του Θεοφάνους Νικαίας (+ περ. 1380) «Απόδειξις ότι εδύνατο εξ αϊδίου γεγενήσθαι τα όντα και ανατροπή ταύτης» από τον Ιωάννη Δ. Πολέμη (Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης), ο τόμος 11 με το επίσης ανέκδοτο έργο του Θεοδώρου Σμυρναίου «Επιτομή των όσα περί φύσεως και των φυσικών αρχών τοις παλαιοίς διείληπται», μια παλιά δική μου οφειλή. Και ακολουθούν τόμοι με τους ανέκδοτους λόγους του Θεοδώρου Β' Δούκα Λάσκαρι «Περί αρετής και Περί σοφίας» από την Πολυτίμη-Μαρία Παλαιολόγου (Παρίσι-Αθήνα), καθώς και την πρώτη κριτική έκδοση των «Νόμων» του Πλήθωνος από την εκδότη Πληθωνικών κειμένων της Σειράς (τόμοι 3 και 7) Brigitte Tambrun-Krasker (Παρίσι) και τα ανέκδοτα σχόλια του Μιχαήλ Ψελλού από τον γράφοντα.

Το 1994 εγκαινιάστηκε η παράλληλη Σειρά των "Βυζαντινών Σχολίων στον Αριστοτέλη" με το αρχαιότερο σχετικό έργο, τα σχόλια του Αρέθα Καισαρείας (9ος/10ος αιώνας) στην «Εισαγωγή» του Πορφυρίου και σε ένα μεγάλο μέρος των «Κατηγοριών» του Αριστοτέλους. Εκδότης ο Αμερικανο-αυστραλός Michael Share, μαθητής του αιμνηστου L.G. Westerink, που είχε βοηθήσει πολύ στην έναρξη της Σειράς και εξέδωσε μαζί με μαθητές του στο Πανεπιστήμιο του Buffalo της Νέας Υόρκης τα Σχόλια του Γεωργίου Παχυμέρη στον 'Παρμενίδη' του Πλάτωνος, από το σημείο, στο οποίο διακόπτονται τα αντίστοιχα Σχόλια του Πρόκλου. Μνημονεύοντας τον τόμο αυτόν (τον 4ο της Σειράς) με τα βυζαντινά Σχόλια στον Πλάτωνα -και πρέπει να τονίσω ότι στον Dieter Harlfinger οφείλεται και αυτή η επιτυχία, δηλαδή η αναγνώριση του ανωνύμου χειρογράφου της Laurentiana με τα Σχόλια στον 'Παρμενίδη' ως αυτογράφου του Παχυμέρη- πρέπει να

υπογραμμίσω την σημασία των νέων εκδόσεων για το ζήτημα της παρουσίας του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη στο Βυζάντιο, αφού αλλάζει πια η εικόνα της "παντελούς απουσίας" Βυζαντινών Σχολίων στον Πλάτωνα. Όπως ελπίζουμε, άλλωστε, ένας από τους επόμενους τόμους της Σειράς θα περιέχει ένα πολύ σημαντικό ανέκδοτο έργο του μεγάλου Βησσαρίωνος, την μακροχρόνια ενασχόλησή του με τους «Νόμους» του Πλάτωνος. Πρόκειται για μια έγκυρη μακροχρόνια κριτική εκδοτική εργασία του Βίκτωρος Τίφτιχογλου (Μόναχο) με βάση τρεις διαφορετικές χειρόγραφες φάσεις της εργασίας του Βησσαρίωνος, που ήταν καρπός της επιθυμίας του να "διορθώσει" την λατινική μετάφραση των «Νόμων» από τον Γεώργιο Τραπεζούντιο. Ο Βησσαρίων προτάσσει μία ευρεία περίληψη του περιεχομένου και των 13 βιβλίων των «Νόμων» και προσθέτει χρήσιμα ερμηνευτικά σχόλια.

Τέλος, ο 2ος τόμος των "Βυζαντινών Σχολίων στον Αριστοτέλη" αποτελεί την πρώτη κριτική έκδοση των Σχολίων του Γεωργίου Παχυμέρη (1242-1310) στα «Μετά τα φυσικά» του Αριστοτέλους από την Ελένη Παππά, που αποτέλεσαν το θέμα της διδακτορικής της διατριβής στο Αμβούργο. Εδώ θα σημειώσω με μεγάλη ικανοποίηση την συμφωνία με τους συναδέλφους του Βερολίνου και του Αμβούργου (οι οποίοι έχουν πίσω τους μεγάλη παράδοση και πείρα) να μας προωθούν τις έτοιμες εργασίες που καταρτίζονται στα Πανεπιστήμια τους, για να εκδοθούν στο πλαίσιο της νέας Σειράς των Αθηνών. Περισσότερα για την συνεργασία αυτή και το ιστορικό της νέας Σειράς μας εκθέτω στον αγγλικό Πρόλογο του 1ου τόμου των "Βυζαντινών Σχολίων στον Αριστοτέλη".

Ολοκληρώνοντας την παράγραφο "Νέες εκδόσεις βυζαντινών φιλοσοφικών κειμένων" δεν πρέπει να αγνοήσω τις άλλες οργανωμένες ή μεμονωμένες προσπάθειες, που κατέβαλαν παλαιότερα (στη δεκαετία του 1970, δυστυχώς χωρίς συνέχεια) οι βυζαντινολόγοι της Νεάπολης με την πρωτοβουλία του Antonio Garzya και την προσφορά κυρίως του Ugo Criscuolo (τρία τομίδα με κείμενα του Μιχαήλ Ψελλού, ο ανώνυμος «Τιμαρίων» και ένας τόμος με τον «Φλωρέντιον ή περί σοφίας» του Νικηφόρου Γρηγορά), και τέσσερις τόμους της ελληνικής μετάφρασης της «Summa theologiae» του Θωμά Ακινάτη από τον Δημήτριο Κυδώνη στην Σειρά "Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum" (1976-1982, υπεύθυνος της Σειράς ο ακαδημαϊκός Ευάγγελος Μουτσόπουλος και εκδότες της μετάφρασης οι Γ. Λεοντσίνης, Α. Γλυκοφρύδου, Φ.Α. Δημητρακόπουλος, Μ. Μπρεντάνου, Σ. Σιδέρη, Π. Φωτοπούλου), οι οποίοι καλύπτουν μέρος από το σύνολο της μετάφρασης. Σημαντική, επίσης, είναι και εδώ η φημισμένη Bibliotheca Teubneriana με Φώτιο, Μιχαήλ Ψελλό (δύο τόμοι με πολλά μικρά φιλοσοφικά κείμενα από τους καθηγητές John Duffy και Dominic O'Meara -παραπέμπω στην εκτενή βιβλιοκρισία, που δημοσίευσα στα 'Ελληνικά' του 1995, για την εξαιρετική εργασία τους-, δύο ακόμη τόμοι με θεολογικά και άλλοι με μικρά ρητορικά, ποιητικά και άλλα κείμενα του μεγάλου σοφού και επιστήμονα) και Πλήθωνα («Προς τας Σχολαρίου υπέρ Αριστοτέλους αντιλήψεις», έκδ. E.V. Maltese, κ.ά.).

Για τα δημοσιευμένα σε Επετηρίδες και βυζαντινολογικά περιοδικά μικρότερα κείμενα (του πρόωρα χαμένου Paul Gautier στην «Revue des Etudes Byzantines», τα δικά μου στην «Φιλοσοφία» της Ακαδημίας Αθηνών και άλλων αλλού) έχω να παρατηρήσω ότι η διασπορά τους σε όχι πάντα προσιτές εκδόσεις συνιστά πραγματικό πρόβλημα. Ιδού όμως η λύση: χάρη στην σύγχρονη τεχνολογία σε ένα-δύο χρόνια θα είναι έτοιμος ένας "οπτικός δίσκος" (CD) του Ελληνικού "θησαυρού της Ελληνικής Γλώσσας", που ιδρύθηκε πριν από τρία περίπου χρόνια για να συνεχίσει τον "Ibycus" (το μεγάλο επίτευγμα του «Thesaurus Linguae Graecae» των Η.Π.Α.) από τον 7ο αιώνα μ.Χ. ως και τον 20ό αιώνα για όλη την ελληνική γραμματεία. Στον δίσκο θα συμπεριλαμβάνονται τα κείμενα των Βυζαντινών φιλοσόφων, που έχουν ήδη συγκεντρωθεί με σχετική πληρότητα και μπορούν μάλιστα να αποτελέσουν ένα "πilotικό δείγμα" της όλης εργασίας.

β) Βιβλιογραφίες. Όπως έχω δηλώσει, οι συστηματικές βιβλιογραφικές εργασίες, ιδιαίτερα όταν

καλύπτουν περιοχές έρευνας που βρίσκονται σε ανάπτυξη, δεν αποτελούν μόνο "τεχνική" απασχόληση, αλλά προσφέρουν μια μεθοδική κάλυψη όλου του υλικού της σχετικής περιοχής, από την οποία μπορούν να προκύψουν αξιολογήσεις, να εντοπιστούν κενά και desiderata, να γίνουν συσχετισμοί, να τεθούν προτεραιότητες κ.ά. Μετά την πρώτη, πιο σύνθετη τότε, εργασία μου -μεταξύ βιβλιογραφίας και Forschungsbericht-του 1971, συνέθεσα την πρώτη εκτενή, συστηματική και χρονολογική, Βιβλιογραφία της περιόδου 1949-1976 για χάρη της ελληνικής μετάφρασης της «Philosophic Byzantine» του Τατάκη. Σε 30 σελίδες καταγράφονται περισσότεροι από 500 τίτλοι, μερικοί από τους οποίους αφορούν και τη φιλοσοφία της Πατερικής περιόδου, επειδή, όπως εξήγησα, το βιβλίο του Τατάκη καλύπτει και την περίοδο αυτή από τον 6ο αιώνα. Το 1991 για το 18ο Διεθνές Συνέδριο Βυζαντινών Σπουδών της Μόσχας η Ελληνική Επιτροπή Βυζαντινών Σπουδών παρουσίασε τον τόμο «Bibliographic Byzantine» (Αθήνα 1991, εκτός εμπορίου), που καλύπτει τις περιοχές της Ιστορίας, της Τέχνης και Αρχαιολογίας, του Δικαίου (σε αυτές όμως τα δημοσιεύματα μόνον Ελλήνων επιστημόνων) καθώς και της Βυζαντινής Φιλοσοφίας (με διεθνή κάλυψη) για την περίοδο 1977-1990 με την μέθοδο και διάταξη της προηγούμενης Βιβλιογραφίας, η οποία μάλιστα αναδημοσιεύθηκε μαζί, προκειμένου να έχουμε μία Βιβλιογραφία της περιόδου 1949-1990. Στην δεύτερη Βιβλιογραφία συγκεντρώθηκαν σε 27 σελίδες 420 νέοι τίτλοι, με αποτέλεσμα να έχουμε συνολικά 920 τίτλους, από τους οποίους 430 αφορούν κατεξοχήν φιλοσοφικά θέματα ή είναι εκδόσεις και μονογραφίες για Βυζαντινούς φιλοσόφους από τον Φώτιο ως το τέλος της αυτοκρατορίας.

Πολύ σύντομα θα δημοσιευθεί (και μάλιστα και σε ηλεκτρονική μορφή) από τις εκδόσεις "Παρουσία" η νεότερη Βιβλιογραφία, στην οποία ενσωματώνονται οι προηγούμενες (περίοδος 1949-1976 και 1977-1990) σε ενιαία μορφή, πάντοτε συστηματικά και χρονολογικά, όχι αλφαβητικά.

Επίσης, πολύτιμη βοήθεια στους ερευνητές προσφέρουν τώρα η νέα μορφή της Βιβλιογραφίας της «Byzantinische Zeitschrift» ("Bibliographische Notizen und Mitteilungen", με ειδική παράγραφο "Φιλοσοφία"), οι Βιβλιογραφίες του Dumbarton Oaks, αλλά και οι νεότερες ηλεκτρονικές μέθοδοι αναζήτησης (και απόκτησης με διακρατική διαδικασία δανεισμού ή φωτοαντιγραφής) νεότερων και παλαιότερων δημοσιευμάτων.

(γ) Γενικές επισκοπήσεις της Βυζαντινής Φιλοσοφίας. Μετά την ελληνική έκδοση της Βυζαντινής Φιλοσοφίας του Β.Ν. Τατάκη (Αθήνα 1977, με επανειλημμένες ανατυπώσεις), έχουμε από το 1978 το δίτομο βασικό πλέον σύγγραμμα του ιδρυτή της σχολής της Βιέννης Herbert Hunger: «Die hochsprachliche profane Lileratur der Byzantiner» (München, Beck, στο πλαίσιο του "Handbuch der Altertumswissenschaft"). Το πρώτο κεφάλαιο του Α' τόμου είναι αφιερωμένο στη Φιλοσοφία. Σε 60 σελίδες ο συγγραφέας καλύπτει τα εξής κύρια θέματα, κατά τους τίτλους των παραγράφων: «Φιλοσοφία - φιλόσοφος - φιλοσοφείν», «Πλατωνισμός και Αριστοτελισμός στο Βυζάντιο», «Φιλοσοφία και Θεολογία», «Ο χριστιανικός ανθρωπισμός». Προστίθεται επιλεκτική αλλά πολύ πλούσια βιβλιογραφία σε 8 πυκνοτυπωμένες σελίδες και διαρθρωμένη κατά κατηγορίες, ενώ πλούσια δευτερεύουσα βιβλιογραφία περιέχουν οι πολλές υποσελίδες σημειώσεις.

Κατά τη διάρκεια του 16ου Συνεδρίου Βυζαντινών Σπουδών στη Βιέννη (1981) επήρα την πρωτοβουλία να συζητήσω τις δυνατότητες και τους όρους μιας ελληνικής μετάφρασης του μεγάλου έργου, πράγμα που έγινε δυνατόν χάρη στην αποδοχή της πρότασης από το "Μορφωτικό Ίδρυμα της Εθνικής Τραπέζης της Ελλάδος", με την γενναία οικονομική και τεχνικά ανυπέβλητη υποστήριξη της τρίτομης πια έκδοσης (σύνολο σελίδων 1565). Η επιτυχία του έργου οφείλεται όμως κυρίως στην συστράτευση των πλέον ειδικών για κάθε θεματική ενότητα μεταφραστών από τον κύκλο των Ελλήνων βυζαντινολόγων καθώς και στο προσωπικό ενδιαφέρον του καθηγητού Hunger, που επέλυσε πολλά προβλήματά μας και ενεθάρρυνε συμπληρώσεις, βελτιώσεις και

κυρίως την βιβλιογραφική ενημέρωση κάθε κεφαλαίου. Ο τόμος Α' κυκλοφόρησε το 1987, ο Γ' το 1994, με πολλές ανατυπώσεις έκτοτε, του Α' μάλιστα μία δεύτερη βελτιωμένη και συμπληρωμένη έκδοση το 1991. Το κεφάλαιο «Φιλοσοφία», σε μετάφρασή μου, αποτέλεσε το διδακτικό βοήθημα των φοιτητών στο Πανεπιστήμιο Κρήτης, όπου δίδαξα Βυζαντινή Φιλοσοφία το 1987/88.

(δ) Άρθρα σε Λεξικά και Εγκυκλοπαίδειες. Δύο σημαντικά Λεξικά, αφιερωμένα στον Μεσαίωνα, ολοκληρώθηκαν τα τελευταία χρόνια. Στο γερμανικό «Lexikon des Mittelalters» το λήμμα "Η Φιλοσοφία στο Βυζάντιο" το υπογράφει ο Herbert Hunger (τόμος VI, 1993, στήλες 2092-2100). Πρόκειται για ένα πυκνό σε στοιχεία, στο πνεύμα της Βυζαντινής Λογοτεχνίας του, κείμενο, στο οποίο έχω την ιδιαίτερη ικανοποίηση να επισημάνω την αξιοποίηση και ρητή μνεία των έξι έως τότε κριτικών εκδόσεων της Σειράς "Βυζαντινοί Φιλόσοφοι". Στο «Oxford Dictionary of Byzantium» (γενικός επιμελητής ο αείμνηστος Alexander Kazhdan) το με θετικό πνεύμα και καλογραμμένο λήμμα "Φιλοσοφία" το έγραψε ο D.J. O'Meara (που είχε ήδη δημοσιεύσει το 1989 στην «Freiburger Zeitschrift für Philosophic und Theologie» μία αναλυτική και πολύ ενισχυτική για το έργο μας βιβλιοπαρουσίαση των πρώτων τριών τόμων της Σειράς "Βυζαντινοί Φιλόσοφοι"). Με τους υπεύθυνους της νέας έκδοσης του «Historisches Wörterbuch der Philosophic» (Basel/Berlin) δημιουργήσαμε πολύ αργά επαφή και έτσι μόνο στον τόμο 7/1989 (P-Q) δημοσιεύονται δύο λήμματα σχετικά με τη Βυζαντινή Φιλοσοφία: το λήμμα "Βυζαντινή Φιλοσοφία" του G. Podskalsky και το λήμμα "Φαντασία (στους Βυζαντινούς συγγραφείς)" από εμέ. Τέλος τώρα έχουμε την νέα μεγάλη «Routledge Encyclopedia of Philosophy» (σε 10 τόμους και σε CD), στην οποία δημοσιεύεται το λήμμα μου "Βυζαντινή Φιλοσοφία", στον χαρακτήρα και την μορφή του οποίου αναφέρθηκα παραπάνω.

(ε) Άλλα χαρακτηριστικά γεγονότα. Χαρακτηριστικό για το διεθνές ενδιαφέρον, που προκαλεί σήμερα η μελέτη της Βυζαντινής Φιλοσοφίας, θεωρώ το γεγονός ότι δύο νέα περιοδικά στον χώρο της Μεσαιωνικής Φιλοσοφίας περιέλαβαν στις προγραμματικές ανακοινώσεις τους τη δημοσίευση άρθρων και για την ελληνική φιλοσοφική παράδοση στους Μέσους Χρόνους (Βυζάντιο). Πρόκειται για το «Medieval Philosophy and Theology», που από τον τόμο 5/1996 επανεκδίδεται δύο φορές τον χρόνο από το Cambridge University Press (με την διεύθυνση των Norman Kretzmann (+) και Scott McDonald) και το «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike mid Mittelalter» (τόμ. 1/1996, με την διεύθυνση των καθηγητών B. Mojsisch, O. Pluta και R. Rehn του Πανεπιστημίου του Bochum). Η θέση μου μεταξύ των Editorial Advisors και στα δύο περιοδικά δείχνει προφανώς το διεθνές ενδιαφέρον και για την Βυζαντινή Φιλοσοφία.

Τέλος, πρόσφατα κυκλοφόρησε ο τόμος: «Νεοπλατονισμός et Philosophie Médiévale» της Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), στην Σειρά "Rencontres de Philosophie Médiévale" (Brepols, Βέλγιο, τόμ. 6, 1997- αναλυτική παρουσίαση: Π.-M. Παλαιολόγου, «Φιλοσοφία» 29/1999: 235-238), που περιέχει τα Πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου της S.I.E.P.M., που οργάνωσε στην Κέρκυρα τον Οκτώβριο του 1995 με την πρωτοβουλία και την οργανωτική μου ευθύνη η νεοσύστατη τότε "Ομάδα εργασίας για την σπουδή της Βυζαντινής Φιλοσοφίας στην Ελλάδα". Το σημαντικό εδώ είναι ότι μία από τις συνεδρίες, με πέντε Ανακοινώσεις (μεταξύ αυτών και Ελληνοαμερικανών συναδέλφων, μελών της "International Society for Neoplatonic Studies", πρώτη έδρα Norfolk, Virginia, U.S.A.), ήταν αφιερωμένη στο Βυζάντιο και στην σχέση Βυζαντινών φιλοσόφων με εκπροσώπους του Νεοπλατωνισμού.

Θα κλείσω την παρούσα επισκόπηση της σύγχρονης σπουδής της Βυζαντινής Φιλοσοφίας με ένα αισιόδοξο μήνυμα για το μέλλον των σπουδών της Μεσαιωνικής Φιλοσοφίας εν γένει. Μια τέτοια αισιόδοξια ενισχύεται από το γεγονός της αξιοσημείωτης (αριθμητικά και ποιοτικά) παρουσίας νέων μελετητών και ερευνητών. Και εδώ αξίζει να υπογραμμισθεί η αξία και προσφορά των

λεγόμενων "μικρών Συμποσίων" για την προαγωγή της επιστημονικής έρευνας, όχι μόνο με την παρουσίαση ανακοινώσεων ποιότητας αλλά και με τις συζητήσεις, εντός και εκτός των συνεδριάσεων, την ανταλλαγή επιστημονικών "ειδήσεων" και την ενίσχυση των προσωπικών σχέσεων συνεργασίας μεταξύ των ομοτέχνων σε διεθνές επίπεδο.

* «Routledge Encyclopedia of Philosophy», London, 1998, τόμ. 2 : 160-165. Μία ελληνική επεξεργασία του κειμένου αυτού δημοσιεύεται στον τόμο «Φιλοσοφία και Κοινωνικές Επιστήμες» της "Εκπαιδευτικής Ελληνικής Εγκυκλοπαίδειας" της Εκδοτικής Αθηνών, τόμ. 22, Αθήνα, 1997: 62-66.

Επιλογή εργογραφίας Λίνου Γ. Μπενάκη,
σχετική με την θεματική "Η Βυζαντινή Φιλοσοφία και οι αρχαίες πηγές της".

«Η Σύνοψις εις την Αριστοτέλους Λογικήν και ο Μιχαήλ Ψελλός», 'Ελληνικά' 16, (1958) 222-226.

«Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos. I. Ein unedierter Kommentar zur «Physik» des Aristoteles», 'Archiv für Geschichte der Philosophie' 43 (1961) 215-238.

«Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos. II. Die aristotelische Begriffe Physis, Materie, Form nach Michael Psellos», 'Archiv für Geschichte der Philosophie' 44 (1962) 33-61.

«Michael Psellos' Kritik an Aristoteles und seine eigene Lehre zur Physis- und Materie-Form-Problemik», «Byzantinische Zeitschrift» 53 (1963) 213-227.

"Doxographische Angaben über die Vorsokratiker im unedierten Kommentar zur «Physik» des Aristoteles von Michael Psellos", στο: «Χάρις Κ. Βουρβέρη», Αθήνα, 1964, 345-354.

«Η σπουδή της Βυζαντινής Φιλοσοφίας. Κριτική επισκόπηση 1949-1971», 'Φιλοσοφία' 1 (1971) 390-433.

«Η γένεση της λογικής ψυχής στον Αριστοτέλη και στη χριστιανική σκέψη. Με αφορμή ένα νέο κείμενο του Αρέθα», 'Φιλοσοφία' 2 (1972) 327-336.

«Νικηφόρου Χούμνου, «Περί της ύλης και των ιδεών». Εισαγωγή, κριτική έκδοση και νεοελληνική μετάφραση», 'Φιλοσοφία' 3 (1973) 339-381.

«Πλήθωνος, «Προς ήρωτημένα άττα άπόκρισις» (Για το αριστοτελικό αξίωμα της αντιφάσεως και για τη σύνθετη φύση του ανθρώπου). Πρώτη έκδοση με Εισαγωγή και νεοελληνική μετάφραση», 'Φιλοσοφία' 4 (1974) 330-376.

«Μιχαήλ Ψελλού, «Περί των ιδεών, ας ο Πλάτων λέγει», 'Φιλοσοφία' 5-6 (1975-76) 393-423.

«Aus der Geschichte des christlichen Gottesbegriffes. Die Problematik bei Photios, dem Begründer des ersten byzantinischen Humanismus», στο: D. Papenfuss (έκδ.), «Tranzendenz und Immanenz. Philosophie und Theologie in der veränderten Welt (Symposium der Alex, von Humboldt-Stiftung 1976), Stuttgart, 1977, 159-168.

«Το πρόβλημα των γενικών εννοιών και ο εννοιολογικός ρεαλισμός των Βυζαντινών», 'Φιλοσοφία' 8-9(1978-79)311-340.

«Χρόνος και αιών. Αντιπαράθεση ελληνικής και χριστιανικής διδασκαλίας στο ανέκδοτο έργο του Μιχαήλ Ψελλοῦ», 'Φιλοσοφία' 10-11 (1980-81) 398-421.

«Αγνοήθηκε στο Βυζάντιο η πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλους;», στο: «Φιλοσοφία και Πολιτική. Πρακτικά Α' Πανελληνίου Συνεδρίου Φιλοσοφίας (Αθήνα 22-24.5.1981)», Αθήνα, Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, 1982, 230-236.

«David der Armenier in den Werken der byzantinischen Kommentatoren des Aristoteles», στο: "David the Invincible, the Great Philosopher of Ancient Armenia. Scientific Conference dedicated to the 1500th Anniversary of David", Yerevan, 1983: 558-570 (= «Δαβίδ ο Αρμένιος και η παρουσία του στα έργα των Βυζαντινών Σχολιαστών του Αριστοτέλους», στο: «Αρετής μνήμη. Αφιέρωμα "εις μνήμην" Κωνστ. Ι. Βουρβέρη, Αθήνα, Ελληνική Ανθρωπιστική Εταιρεία, 1983, 279-290.

«Ο Δημόκριτος και οι Βυζαντινοί φιλόσοφοι», 'Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου για τον Δημόκριτο' (Ξάνθη 6-9 'Οκτωβρίου 1983), Ξάνθη, 1984, τόμ. 2, 267-276.

«Βυζαντινή φιλοσοφία: Κατάφαση της ελευθερίας του ανθρώπου (αυτεξούσιον) και αναγωγή της αναγκαιότητας στην βούληση και δύναμη του Θεού (Θεία Πρόνοια)», 'Πρακτικά Ε' Διεθνούς ανθρωπιστικού Συμποσίου' (1981), Αθήνα, 1985: 163-177 (= «Ελευθερία και αναγκαιότητα στην Βυζαντινή Φιλοσοφία», 'Δωδώνη' 25/1996, 203-220).

«Die Stellung des Menschen im Kosmos in der byzantinischen Philosophie (1. Besonderheit und kosmische Verbundenheit des Menschen. 2. Wille und Notwendigkeit)», στο: «L'homme et son univers au Moyen Age. Actes du VIIe Congrès International de philosophie médiévale» (30.8.-4.9.1982), έκδ. Christian Wenin, Louvain-La-Neuve, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986, τόμ. 1 («Philosophies Medievales», τόμ. XXVII) 56-75.

«Neues zur Proklos-Tradition in Byzanz», στο: Proclus et son influence. Actes du Colloque Intern, organisé a l'occasion du 1500 anniversaire de la mort de Proclus (Neuchâtel 20-23.6.1985), Neuchâtel, 1987, 241-253.

«Grundbibliographie zum Aristoteles-Studium in Byzanz», στο: «Aristoteles. Werk und Wirkung, Paul Moraux gewidmet», τόμ. 2 («Kommentierung, Überlieferung, Nachleben»), Berlin/ New York, 1987, 352-379.

«Commentaries and Commentators on the Logical Works of Aristotle in Byzantium», στο: «Gedankenschrift für Klaus Oehler», Tübingen, Stauffenburg, 1988, 3-12.

«Commentaries and Commentators on the Works of Aristotle (except the Logical Ones)», στο: «Historia Philosophiae Medii Aevi. Festschrift für Kurt Flasch», Amsterdam/Philadelphia, B.R. Grüner, 1991, 45-54.

«Der heutige Stand der Studien im Bereich der mittelalterlichen griechischen (byzantinischen) Philosophie» (Europa Forum. Philosophie: Europa und die griechische Philosophie. Regionalkongress in Delphi, 31.3.-2.4.1994), στο: «Association Internationale des Professeurs de Philosophie, Documentation», Novembre 1996, 33-42.

«Nikephoros Choumnos über die Seele gegen Plotin», στο: 'Actes du Colloque International'

"Neoplatonisme et Philosophie Médiévale" (Corfou 1995), ό.π., 319-326.

«Η Αριστοτελική Ηθική στο Βυζάντιο», στο: «Η Αριστοτελική Ηθική και οι επιδράσεις της. Α' Διεθνές Συνέδριο Αριστοτελικής Φιλοσοφίας» (Αθήναι 24-26 Μαΐου 1995), Αθήνα, Εταιρεία Αριστοτελικών Μελετών "Το Λύκειον", 1996, 252-259.

Κλάους Όλερ

Η συνέχεια στην Ελληνική Φιλοσοφία από το τέλος της Αρχαιότητας ως την πτώση της Βυζαντινής αυτοκρατορίας (Μετάφραση: Πολυτίμη-Μαρία Παλαιολόγου)

Το 529 ο αυτοκράτορας Ιουστινιανός εξέδωσε ένα διάταγμα, που απαγόρευε εντελώς τη διδασκαλία της φιλοσοφίας στην Αθήνα.(1) Αυτό σήμανε το κλείσιμο της Πλατωνικής Ακαδημίας, η οποία μέχρι τότε, για σχεδόν εννιακόσια ολόκληρα χρόνια, βρισκόταν χωρίς διακοπή στα χέρια των διαδόχων του Πλάτωνα. Οι τελευταίοι εταίροι της Σχολής αναγκάστηκαν να καταφύγουν στην Περσία,(2) ενώ η περιουσία της Σχολής δημεύθηκε. Το ίδιο έτος, το 529, ο Βενέδικτος, μοναχός από την Νουρσία, ίδρυσε το μοναστήρι του Monte Cassino στην Καμπανία, πράξη που σηματοδοτεί θεσμικά την έναρξη του λατινικού Μεσαίωνα. Αυτά τα εξαιρετικώς σημαντικά γεγονότα, αφ' ενός το τέλος του αρχαίου κόσμου με το φαινομενικά ταυτόχρονο τέλος της ελληνικής φιλοσοφίας και αφ' ετέρου η άνοδος του βασιλείου των Φράγκων με την άνθηση της εκκλησιαστικής επιστήμης, της Σχολαστικής, άσκησαν μιαν έλξη σχεδόν μαγική στην ιστορική συνείδηση των Δυτικών μέσω των φαινομενικά προφανών ιστορικών τους συνεπειών. Πόσο ισχυρή επίδραση άσκησε το ιστορικό σχήμα σύμφωνα με το οποίο την κατάρρευση της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας την διαδέχθηκε η Καρολίγγεια Αναγέννηση, φαίνεται από το ότι ακόμα και σήμερα το ιστορικό μέγεθος που λέγεται Βυζαντινή αυτοκρατορία, στο πλαίσιο της ιστορικής αυτοσυνειδησίας της Δύσης θεωρείται φαινόμενο περιθωριακό, που δεν λαμβάνεται σχεδόν καθόλου υπ' όψη. Αυτό οφείλεται σε πολλούς λόγους, για τους οποίους δεν πρόκειται να μιλήσουμε εδώ. Θα περιοριστούμε να αναφέρουμε δύο μόνον, που οδήγησαν ειδικά στην Γερμανία (από αρκετά παλιά) σε αυτήν την αντιμετώπιση του Βυζαντίου: αφ' ενός την έντονη παρουσία ενός κοσμοθεωρητικού κλασικισμού υπαγορευμένου από ιδεολογικές σκοπιμότητες, και αφ' ετέρου την επίσης ιδεολογικά φορτισμένη θεώρηση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας του Γερμανικού Έθνους, θεώρηση η οποία αρεσκόταν στην αγνόηση του περιβάλλοντος χώρου αυτού του κράτους.

Εν τω μεταξύ, η σύγχρονη επιστήμη της Βυζαντινολογίας, την οποία θεμελίωσε ο Karl Krumbacher, οδήγησε την ιστορική έρευνα σε ριζική μεταστροφή (αν και η θετική επαναξιολόγηση της ιστορικής και πολιτιστικής συμβολής των λαών της Βυζαντινής αυτοκρατορίας δεν ενσωματώθηκε στην ιστορική συνείδηση της Δύσης). Η Βυζαντινή αυτοκρατορία αποτέλεσε το ανάχωμα που προστάτευσε επί 1200 χρόνια τον πολιτισμό της Ευρώπης απέναντι στις εισβολές από Βορρά, Ανατολή και Νότο. Τα παλαιά τείχη της Κωνσταντινουπόλεως, τα οποία ακόμα και σήμερα, παρά την ερημιά που τα βαραινεί και την αναπόφευκτη φθορά που τους επέφερε ο χρόνος, ακτινοβολούν υπερηφάνεια και μεγαλείο, αντιστάθηκαν σε κάθε εχθρό του Βυζαντίου ως την 29η Μαΐου 1453. Τότε η αυτοκρατορία, εξαντλημένη πια από αιώνες σκληρών αγώνων και εγκαταλελειμμένη από τους δυτικούς συμμάχους της, οι οποίοι ευθύνονται σε μεγάλο βαθμό για την πτώση της, υπέκυψε τελικά στην δυσανάλογα μεγαλύτερη οθωμανική δύναμη. Με την κατάκτηση της Κωνσταντινούπολης από τον Μωάμεθ Β' επήλθε το τέλος της Βυζαντινής αυτοκρατορίας. Τον ίδιο καιρό έχουμε την ανακάλυψη και τον αποικισμό της πέρα από τον Ισημερινό Αφρικής, της Αμερικής και της Ασίας από τους Πορτογάλους και τους Ισπανούς.

Για περισσότερο από χίλια χρόνια το Βυζάντιο αποτέλεσε την έπαλξη, υπό την προστασία της οποίας ζούσε ολόκληρος ο δυτικός κόσμος. Μέσα σ' αυτήν την ασφαλή ζώνη ήταν που μπόρεσε να αναπτυχθεί ο δυτικός πολιτισμός στην πρώτη του φάση, την μεσαιωνική. Η διαδεδομένη φλυαρία περί δήθεν χιλιετούς παρακμής της Ανατολικής Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας αντιφάσκει προς την τιτάνια στρατιωτική προσπάθεια των τάχα παρηκμασμένων Βυζαντινών. Η εξαιρετική ζωτικότητα τους δεν έγκειται μόνο στην φυσική και υλική αντοχή τους αλλά και στα πολιτιστικά τους επιτεύγματα. Κατ' αρχάς, οφείλουμε να θυμηθούμε ότι το σύνολο σχεδόν της αρχαιοελληνικής γραμματείας που έχουμε σήμερα στην διάθεσή μας διασώθηκε χάρη στους αντιγραφείς

χειρογράφων των βυζαντινών σχολών και μοναστηριών. Στο Βυζάντιο -και όχι στην Λατινική Δύση- βρήκε η παράδοση της ελληνικής αρχαιότητας την φυσική της συνέχεια. Εκεί -και όχι στην Δύση- συνέχιζαν να διαβάζονται, να μελετώνται, να σχολιάζονται και να αντιγράφονται τα μεγάλα έργα των αρχαίων Ελλήνων. Ο κόσμος θα ήταν φτωχότερος, πιθανότατα πολύ φτωχότερος, αν οι Βυζαντινοί δεν πρόσφεραν στην ανθρωπότητα την υπηρεσία αυτή.

Ακόμα σπουδαιότερη ήταν η καθαρά δική τους πολιτιστική συνεισφορά. Εδώ ανήκουν οι μεγάλες καλλιτεχνικές και αρχιτεκτονικές δημιουργίες, τα έργα των ιστοριογράφων και οι επιστημονικές σπουδές. Ένα από τα μεγαλύτερα πολιτιστικά επιτεύγματα του Βυζαντίου αφορά στον χώρο της νομικής επιστήμης: είναι η κωδικοποίηση της ρωμαϊκής νομοθεσίας, που οφείλεται σε διαταγή του αυτοκράτορα Ιουστινιανού. Το κείμενο που προέκυψε δημοσιεύθηκε το 529 με ισχύ νόμου για ολόκληρη την αυτοκρατορία. Χάρη σ' αυτήν την κωδικοποίηση και την κατοπινή πρόσληψή της από τους Δυτικούς η επίδραση του ρωμαϊκού Δικαίου φθάνει ως τις μέρες μας. Το νομικό έργο του Ιουστινιανού (οι «Εισηγήσεις», οι «Πανδέκτες», ο «Κώδικας και οι «Νεαρές») αποτέλεσαν το «Corpus Juris Civilis», τον Κώδικα Αστικού Δικαίου. Σκοπός του Ιουστινιανού ήταν να προσδώσει στο παραδεδομένο Ρωμαϊκό Δίκαιο ενιαία μορφή, που να διευκολύνει την χρήση του. Η πραγματοποίηση αυτού του σχεδίου ήταν κοσμοϊστορικής σημασίας• το ωριμότερο και σπουδαιότερο πνευματικό δημιούργημα των Ρωμαίων συμπυκνώθηκε με τρόπο τέτοιο, που εξασφάλιζε την παράδοσή του στις μελλοντικές γενεές και λαούς. Μόνον έτσι μπόρεσε το ρωμαϊκό Δίκαιο να αποτελέσει, ως λειτουργικό σύνολο, αντικείμενο εκτενούς σπουδής αλλά και άμεσης εφαρμογής. Το 530 ο Ιουστινιανός ανέθεσε σε μία δεκαεξαμελή επιτροπή νομομαθών υπό την προεδρία του πρωθυπουργού του Τριβωνιανού να συντάξει, στηριζόμενη στα συγγράμματα των Ρωμαίων νομικών, μία συλλογή νόμων σε πενήντα βιβλία. Η εργασία ολοκληρώθηκε σε τρία χρόνια, και σε αυτήν οφείλουμε κυρίως το γεγονός ότι ένα μέρος των συγγραμμάτων των πλέον έξοχων πνευμάτων της νομικής επιστήμης έφθασε -αποσπασματικά, έστω- σε μας. Πρόκειται για το νομοσυλλεκτικό έργο των «Πανδεκτών», που το 529 έλαβαν ισχύ νόμου «inibi et orbi». Μαζί μ' αυτούς απέκτησαν ισχύ νόμου και οι «Εισηγήσεις». Με τα έργα αυτά εισάγονται ακόμη και σήμερα οι φοιτητές στην σπουδή της νομικής επιστήμης. Στην Γερμανία οι «Εισηγήσεις» αποτέλεσαν μέρος του «Corpus juris» θεωρούμενες ως πηγή του μέσω της εθιμικής νομικής ισχύος τους.

Ο σπουδαιότερος, όμως, καρπός του πνεύματος των Βυζαντινών είναι αναμφίβολα η θεολογία τους, η οποία είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την κοσμική ιστορία τους- τα δημιουργήματα της βυζαντινής θεολογίας υπήρξαν πραγματικά κοσμοϊστορικής σημασίας. Μολονότι δεν έχει γίνει σε ευρεία κλίμακα συνειδητό, η πραγματικότητα είναι ότι ο Χριστιανισμός στο ξεκίνημά του υπήρξε βυζαντινός. Η Καινή Διαθήκη γράφτηκε στα ελληνικά - για την ακρίβεια στην μορφή εκείνη της ελληνικής γλώσσας, που ήταν η πλέον οικεία στους βυζαντινούς συγγραφείς. Οι πρώτοι επίσκοποι της Ρώμης μιλούσαν και έγραφαν ελληνικά. Αυτά, βέβαια, ίσχυαν κατά τους τρεις πρώτους αιώνες, δηλαδή πριν από τους βυζαντινούς χρόνους• όμως από πολιτιστική πλευρά οι τρεις πρώτοι χριστιανικοί αιώνες δεν μπορούν να χωριστούν από τους αμέσως επόμενους. Την χριστιανική πίστη των όρων των επτά πρώτων Οικουμενικών Συνόδων την διαμόρφωσαν βυζαντινοί θεολόγοι σε Συνόδους που συγκλήθηκαν από βυζαντινό αυτοκράτορα. Οι Ομολογίες Πίστεως των επισκοπικών συνόδων αποτελούν ως σήμερα την λυδία λίθο της Ορθοδοξίας για όλες σχεδόν τις χριστιανικές εκκλησίες. Το Σύμβολο της Νικαίας, ένα αρχαίο Σύμβολο βαπτίσματος, είναι βυζαντινό δημιούργημα• το πρωτότυπο συντάχθηκε στα ελληνικά, ενώ η τελική του επεξεργασία έγινε το 325 στην Νίκαια της Βιθυνίας από επισκόπους της πρώτης Οικουμενικής Συνόδου υπό την προσωπική επιστασία και το άγρυπνο μάτι του αυτοκράτορα Κωνσταντίνου του Μεγάλου, ο οποίος κήρυξε την έναρξη των εργασιών της Συνόδου και διαδραμάτισε αποφασιστικό ρόλο στην σύνταξη του Συμβόλου. Το Σύμβολο της πίστεως, που με κάποιες παραλλαγές απαγγέλλεται ακόμη και σήμερα, είναι κατ' ουσία μία μεταγενέστερη παραλλαγή του Συμβόλου της Νικαίας, που μάλλον τέθηκε σε ισχύ από την Β' Οικουμενική Σύνοδο της Κωνσταντινουπόλεως το 381• πρόκειται για το λεγόμενο

"Σύμβολο Νικαίας-Κωνσταντινουπόλεως", το οποίο περιέχει τα θεμελιώδη δογματικά στοιχεία του Συμβόλου του 325 σε διευρυμένη μορφή και σε γλώσσα ελληνική. Έτσι η χριστιανική διδασκαλία για την σχέση των προσώπων της αγίας Τριάδος αποτελεί μέρος της βυζαντινής μας κληρονομιάς.

Παρομοίως, η ορθόδοξη διδασκαλία για την ένωση των δύο φύσεων (ανθρώπινης και θείας) στον Ιησού Χριστό ανάγεται στο Σύμβολο της Χαλκηδόνος του 451. Η Σύνοδος αυτή συγκλήθηκε από τον Μαρκιανό, και ο δογματικός πυρήνας του Συμβόλου της Πίστεως που συνέταξε (επίσης στα ελληνικά), του λεγόμενου "Συμβόλου της Χαλκηδόνος", αποτέλεσε έκτοτε την σπουδαιότερη αυθεντία στους κόλπους της χριστιανικής εκκλησίας. Το Σύμβολο της Χαλκηδόνος έγινε δεκτό και από τις Ευαγγελικές Εκκλησίες ως κριτήριο ορθής πίστης. Τα κυριότερα άρθρα, λοιπόν, της χριστιανικής πίστης έχουν προέλευση βυζαντινή. Η Εκκλησία της Ρώμης συνέβαλε βέβαια κι αυτή στο μεγαλόπνοο έργο της οριοθέτησης της χριστιανικής αλήθειας, ιδιαίτερα το 451 στην Χαλκηδόνα• όμως οι επίσημες και ιστορικά σημαντικές συνοδικές αποφάσεις, οι αποφάσεις που αποτέλεσαν απόλυτο κριτήριο της εκκλησιαστικής αλήθειας, ήσαν τόσο στο περιεχόμενο όσο και στην γλωσσική έκφραση έργο του βυζαντινού πνεύματος.

Καθώς ο Χριστιανισμός εξαπλωνόταν όλο και περισσότερο, και Εβραίοι, Αρμένιοι, Έλληνες, Ρωμαίοι, Γαλάτες, Σύριοι, Άραβες, Βούλγαροι, Ρουμάνοι και Ρώσοι εκχριστιανίζονταν, η καθαρά ελληνόγλωσση αρχικώς Εκκλησία χωρίστηκε σε δύο αδελφές, την ελληνική και την ρωμαϊκή. Η ιεραποστολική τους δραστηριότητα διέφερε αρκετά, δημιουργώντας σταδιακά μία σημαντική διαφορά μεταξύ τους• η Ρωμαϊκή Εκκλησία επέμενε ότι η λειτουργία και η αγία Γραφή έπρεπε να είναι στα λατινικά, ενώ οι Βυζαντινοί δεν έδιναν ιδιαίτερη σημασία στο ζήτημα αυτό και επέτρεπαν ελεύθερα την μετάφραση και της θείας λειτουργίας και της Βίβλου στις διάφορες γλώσσες των χριστιανών. Η μοναδική ανυποχώρητη απαίτηση των Βυζαντινών αφορούσε την ομοιομορφία της διδασκαλίας και της πίστωσης. Για αυτούς η γλώσσα, στην οποία τελείται η θεία λειτουργία, δεν ήταν σοβαρό ζήτημα• τους άφηνε μάλλον αδιάφορους. Αυτή η τάση προς μία γενναιόφρονα λελογισμένη χαλαρότητα σε όσα ζητήματα κρίνονταν δευτερεύουσας σημασίας ή περιθωριακά συναντάται συνεχώς στην ζωή των Βυζαντινών και προσδίδει στον κόσμο τους μιαν ιδιόμορφη γοητεία. Από την χαλαρότητα αυτή ωφελήθηκε σε μεγάλο βαθμό και η Ρωσική Εκκλησία, η οποία κληρονόμησε από το Βυζάντιο μία ένδοξη πολιτιστική παράδοση, την οποία συνέχισε επί αιώνες, ακολουθώντας το βυζαντινό πρότυπο στην θεολογία, την λειτουργία και την τέχνη.

Μέσα σε αυτά τα πλαίσια του βυζαντινού κόσμου συνεχίστηκε αδιάσπαστη η παράδοση της ελληνικής φιλοσοφίας, παράδοση η οποία στην Δύση είχε διακοπεί από νωρίς. Σε αντίθεση με τη Δύση, στο Βυζάντιο διατηρήθηκε μια κουλτούρα κοσμική, δηλαδή μια κουλτούρα που προερχόταν από και στηριζόταν καθαρά σε κοσμικούς φορείς. Στο Βυζάντιο ήδη από τον 6ο αιώνα ανθούσε μια ποίηση εμποτισμένη από τους αρχαίους ειδωλολατρικούς μύθους. Η ενασχόληση με την φιλοσοφία, τα μαθηματικά, την φυσική, την αστρονομία και την γεωγραφία κατείχε σημαντική θέση σ' αυτήν την κουλτούρα. Σ' αυτήν στράφηκαν οι διανοούμενοι του Ισλάμ, αλλά και αργότερα στην Δύση οι ουμανιστές της Αναγέννησης. Το τελευταίο σημαντικό μέλος της φιλοσοφικής σχολής της Αλεξάνδρειας, ο Στέφανος Αλεξανδρεύς, κλήθηκε να ερμηνεύσει Πλάτωνα και Αριστοτέλη και να διδάξει αριθμητική, γεωμετρία, μουσική και αστρονομία στο Πανεπιστήμιο της Κωνσταντινουπόλεως, έναν αιώνα μετά το κλείσιμο των αθηναϊκών σχολών, κατά την διάρκεια της βασιλείας του Ηρακλείου (610-641). Από τα έργα του σώθηκε το υπόμνημα του στο «Περί ερμηνείας» του Αριστοτέλη και ένα εγχειρίδιο για αστρονομικά θέματα και ζητήματα χρονολόγησης.

Όσον αφορά την ελληνική φιλοσοφία, πρέπει να διαπιστώσουμε ότι η καθιερωμένη αντίληψη που την θέλει να βρίσκει τραγικό τέλος κατά το μοιραίο έτος 529 δεν είναι παρά ένας συμβατικός μύθος

χωρίς κανένα πραγματικό έρεισμα.(3) Αυτό που χρειαζόμαστε σήμερα ως μελετητές της ιστορίας της φιλοσοφίας είναι μία ριζικά νέα θεώρηση, δίκαιη και ακριβέστερη, η οποία θα λαμβάνει υπ' όψη τα πραγματικά ιστορικά δεδομένα. Και σ' αυτήν την περίπτωση θα φανεί καθαρά ότι η ελληνική φιλοσοφία δεν εξέπνευσε το 529 μετά από μία πορεία χιλίων χρόνων, αλλ' αντιθέτως είχε μπροστά της μία δεύτερη χιλιετία περαιτέρω ανάπτυξης. Αυτή η δεύτερη μεγάλη φάση, η Βυζαντινή Φιλοσοφία, δεν μπορεί -όπως γινόταν κατά κανόνα ως σήμερα- να παρουσιάζεται απαξιωτικά ως μία απλή ιστορία αρχαιοελληνικών επιρροών σε χριστιανούς λογίους• η Βυζαντινή Φιλοσοφία είναι κάτι πολύ περισσότερο: μία άμεση, ζωντανή συνέχεια της Ελληνικής Φιλοσοφίας κατά την βυζαντινή περίοδο. Κατ' αρχάς, λοιπόν, οφείλουμε να αποκτήσουμε συνείδηση της ιστορικής πραγματικότητας και συγκεκριμένα του γεγονότος ότι η φιλοσοφία των Ελλήνων διήρκεσε ως την αυγή των Νέων Χρόνων, δηλαδή ως την πτώση της Βυζαντινής αυτοκρατορίας - πράγμα που σημαίνει ότι μας χωρίζουν από αυτήν μόλις πεντακόσια χρόνια. Στο πλαίσιο της ιστορικοφιλοσοφικής συνείδησης της Δύσης η πραγματικότητα αυτή συσκοτίστηκε λόγω της αποκλειστικής επικέντρωσης στον Δυτικό Μεσαίωνα. Αυτό φαίνεται για παράδειγμα στο τετράτομο κλασικό έργο του Ueberweg «Grundriss der Geschichte der Philosophie», όπου στην Βυζαντινή Φιλοσοφία αφιερώνονται μόνον εννέα (!) σελίδες.

Η ελληνική φιλοσοφία γεννήθηκε στο μεταίχμιο μεταξύ του 7ου και του 6ου προχριστιανικού αιώνα στις ακτές της Μικράς Ασίας, που την είχαν αποικίσει οι Ίωνες. Από εκεί διαδόθηκε αρχικά στην Κάτω Ιταλία (Μεγάλη Ελλάδα), για να φθάσει μετά και στην μητροπολιτική Ελλάδα. Αργότερα, με την εξάπλωση του ελληνιστικού πολιτισμού από τον Μέγα Αλέξανδρο, διαδίδεται στην Ανατολή και στα βασίλεια των διαδόχων. Από το πρώτο μισό του δεύτερου προχριστιανικού αιώνα η φιλοσοφία αποκτά όλο και μεγαλύτερη επιρροή στην Δύση - για να απλωθεί τελικά με τον ενοποιημένο ελληνορωμαϊκό πολιτισμό σε ολόκληρη πια την πολιτισμένη οικουμένη.

Τα δύο κυρίαρχα ερωτήματα που απασχόλησαν την ελληνική φιλοσοφία είναι από την μια η πηγή των όντων και από την άλλη η ουσία του πνεύματος. Αυτή η βασική θεματική είναι παρούσα σε όλες τις φάσεις της ανάπτυξης της. Η προ-αττική φιλοσοφία (περίπου ως το μέσον του 5ου π.Χ. αιώνα) ασχολείται κυρίως με την προέλευση και την ανάπτυξη του κόσμου, με τις πρώτες αιτίες, μέσω της δράσης των οποίων μπορεί να ερμηνευθεί η γένεση του υπάρχοντος κόσμου. Σε αυτή την φάση η ελληνική φιλοσοφία είναι μία μίξη της κοσμολογίας, της αστρονομίας, των μαθηματικών, της μετεωρολογίας και της φυσιολογίας με τα οντολογικά ερωτήματα για το είναι, την γένεση και την φθορά, την ενότητα και την πολλότητα. Με τον τρόπο αυτό σκιαγραφούνται τα θεμελιώδη θέματα του μεγαλειώδους συμφωνικού έργου της ελληνικής φιλοσοφίας ως το τέλος της. Η αττική φιλοσοφία (περίπου από το μέσον του 5ου ως τα τέλη του 4ου αιώνα) επεξεργάζεται περαιτέρω την προϋπάρχουσα οντολογική προβληματική και διαμορφώνει ένα μεγαλεπήβολο, γενικό σύστημα μεταφυσικής. Πρωτεργάτες αυτού του οικοδομήματος υπήρξαν ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης, των οποίων οι φιλοσοφικές προθέσεις, ιδωμένες υπό γενικό πρίσμα, είναι συμπληρωματικές. Η ελληνορωμαϊκή φιλοσοφία (από το τέλος του 4ου προχριστιανικού αιώνα ως τα μέσα του 3ου μετά-χριστιανικού) χαρακτηρίζεται από έναν καινοφανή υποκειμενισμό. Το φιλοσοφικό ενδιαφέρον είναι περισσότερο πρακτικό παρά θεωρητικό. Τα νέα συστήματα της Στοάς και του Επικούρου πραγματεύονται την θεμελιώδη έννοια της ευδαιμονίας. Ο "δογματισμός" των Στωικών και των Επικούρειων δέχεται τα πυρά του πυρρώνειου Σκεπτικισμού και της Μέσης και Νεότερης Ακαδημίας. Έτσι διαμορφώνεται ένας εκλεκτικισμός, ο οποίος αγκαλιάζει όλες τις φιλοσοφικές κατευθύνσεις και ο οποίος γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο θα προκαλέσει ως αντίδραση μια νέα "ορθοδοξία" με την έννοια της επιστροφής και της επανεμβάπτισης στις γνήσιες διδασκαλίες των φιλοσόφων-αυθεντιών. Έτσι αρχίζει μια επισταμένη ενασχόληση με τα έργα των ιδρυτών των Σχολών• η συλλογή, η ταξινόμηση, η έκδοση και ο σχολιασμός αυτών των έργων αποκτά μεγάλη σημασία. Η νεοπλατωνική-Βυζαντινή Φιλοσοφία (από τα μέσα του 3ου ως τα μέσα του 15ου αιώνα) χαρακτηρίζεται από την κυριαρχία του Νεοπλατωνισμού και του Χριστιανισμού. Ο Νεοπλατωνισμός κατορθώνει να συνθέσει σε ένα ενιαίο σύστημα τα κομβικά σημεία της

φιλοσοφικής και θρησκευτικής παράδοσης, δημιουργώντας ένα σύστημα διεπόμενο από μία νέα μεταφυσική αρχή. Με το εγχείρημα αυτό έδωσε μία νέα συστηματική ερμηνεία και ανάπτυξη των βασικών εννοιών της ελληνικής φιλοσοφίας, των εννοιών αρχή και νους. Ο Νεοπλατωνισμός αυτοπροσδιορίζεται ως πλατωνισμός, ή, καλύτερα, ως διασάφηση της σκέψης του Πλάτωνος - αν και στο σύστημα του πλατωνικά στοιχεία δεν εμφανίζονται πουθενά σε καθαρή μορφή, ενώ συχνά απουσιάζουν εντελώς. Όπως στον Μέσο Πλατωνισμό των προηγούμενων αιώνων, έτσι και στον Νεοπλατωνισμό ένα θεμελιώδες γνώρισμα του όλου συστήματος είναι ο εκλεκτικισμός, ο οποίος συνδυάζει τον Πλάτωνα με τον Αριστοτέλη. Η μόνη διαφορά έγκειται στο ότι στον Νεοπλατωνισμό τα συνθετικά στοιχεία δεν μεταβάλλονται ελεύθερα, αλλά οργανώνονται βάσει ενός σταθερού πλαισίου, μιας σταθερής τάξης, που είναι βασικά ο χωρισμός μεταξύ κόσμου αισθητού και κόσμου υπεραισθητού. Αυτός ο έντονος δυϊσμός αίρεται στους κόλπους ενός μονισμού, ο οποίος επιτυγχάνεται με την θεώρηση του Ενός ως αρχής, από την οποία απορρέει ο Νους, από τον οποίο απορρέει κατόπιν η ψυχή του κόσμου, από την οποία προκύπτει σε μία τελική φάση ο κόσμος των φαινομένων. Τα χαρακτηριστικότερα στοιχεία αυτού του συστήματος είναι η θεωρία των υποστάσεων και η αντίληψη περί διαβαθμίσεως του είναι, η οποία οδήγησε τον Νεοπλατωνισμό σε διαρκώς λεπτότερες οντολογικές διακρίσεις και, κατά το μέτρο αυτό, τον ίδιο σε εσωτερικές διαφοροποιήσεις. Ο Νεοπλατωνισμός, επίτευγμα αναμφίβολα συστηματικού στοχασμού, είναι το τελευταίο δημιούργημα της συστηματικότητας και της μεθοδικότητας εκείνης που χαρακτήριζε τις φιλοσοφικές σχολές ήδη από την αρχή των ελληνιστικών χρόνων ως την εποχή του. Οι νεοπλατωνικές υπάλληλες υποστάσεις και η σειρά των αναβαθμών στις οποίες αντιστοιχούσαν καθιστούσαν σχετικά εύκολη την ένταξη του παραδεδομένου φιλοσοφικού υλικού στο νεοπλατωνικό σύστημα. Στο πλαίσιο αυτού του συστήματος, μάλιστα, θέση βρήκε όχι μόνον η φιλοσοφική αλλά και η θρησκευτική παράδοση της ελληνιστικής εποχής. Οι διάφορες νεοπλατωνικές φιλοσοφικές κατευθύνσεις αποτέλεσαν την ισχυρότερη έκφραση της συστηματικής μεθόδου στην αρχαιότητα. Μία από αυτές τις κατευθύνσεις αντιπροσωπεύει η Αλεξανδρινή Σχολή, η οποία στα μαθήματα και στις ασκήσεις που αφορούσαν την «Εισαγωγή» του Πορφυρίου και τις αριστοτελικές «Κατηγορίες», έκανε πλούσια χρήση συστηματικών μεθόδων και αναζητούσε συνεχώς νέα κριτήρια για τα "εισαγωγικά" έργα της. Αυτή η συστηματοποίηση επηρέασε σημαντικά την διαμόρφωση και την εξάπλωση της διαλεκτικής μεθόδου. Επίσης χρησιμοποιήθηκε ως όπλο στον αγώνα εναντίον του πολιτικά όλο και περισσότερο ισχυροποιούμενου Χριστιανισμού, ο οποίος όμως κατόρθωσε να διδαχθεί από τους αντιπάλους του και να χρησιμοποιήσει κι αυτός το κοφτερό εργαλείο της διαλεκτικής, που είχε ακονιστεί στις νεοπλατωνικές φιλοσοφικές σχολές.

Η πρόσληψη της αρχαίας φιλοσοφίας από τον Χριστιανισμό αποτελεί ένα αναμφισβήτητο ιστορικό γεγονός. Η αξιολόγηση αυτής της διαδικασίας, της οποίας η σημασία ήταν και εξακολουθεί να είναι ως και σήμερα πολύ μεγάλη για την αυτοσυνειδησία του Χριστιανισμού, αποτελεί ένα άλλο ζήτημα, το οποίο παραμένει ανοικτό από την εποχή της Μεταρρύθμισης, ενώ με την πάροδο του χρόνου υφίσταται μία διαρκώς εντονότερη ριζοσπαστικοποίηση στον χώρο της προτεσταντικής θεολογίας. Συγκεκριμένα, το ζήτημα είναι εάν η πρόσληψη των θεμελιωδών εννοιών της ελληνικής φιλοσοφίας από την χριστιανική πίστη, όπως αυτή διαμορφώθηκε στην αρχαία Εκκλησία, οδήγησε σε συρρίκνωση και νόθευση του Ευαγγελίου ή αν αυτή η πρόσληψη πρέπει να αξιολογηθεί διαφορετικά. Σε αυτό το φλέγον και επίκαιρο ερώτημα θα επανέλθουμε στο τέλος του παρόντος δοκιμίου. Όπως γνωρίζουμε καλά σήμερα, η θεολογία της αρχαίας Εκκλησίας χρησιμοποίησε την εννοιολογία της αρχαίας φιλοσοφίας ως σημαντικό εργαλείο για την συγκρότηση της Δογματικής της. Στα επόμενα θα εκθέσουμε με συντομία τον τρόπο με τον οποίο συντελέστηκε αυτή η πρόσληψη.

Στους Αποστολικούς Πατέρες του 2ου αιώνα μπορούν να εντοπιστούν ίχνη μόνο φιλοσοφικού προβληματισμού, μάλλον τυχαία και εντελώς περιθωριακά, σχεδόν διακοσμητικά. Η φιλοσοφική παράδοση κάνει αισθητή την παρουσία της με μεγαλύτερη ευκρίνεια στους κόλπους του

Χριστιανισμού μόλις στους πρώιμους χριστιανούς Απολογητές, κυρίως στην πλατωνίζουσα θεολογία του Ιουστίνου (μαρτύρησε περί το 165). Με τον Κλήμεντα τον Αλεξανδρέα (περ.150 - περ. 216) και τον μαθητή του Ωριγένη (περ.185 -254) η επίδραση της ελληνικής φιλοσοφίας εμφανίζεται σε όλη της την έκταση• μέσω του Νεοπλατωνισμού η φιλοσοφία αυτή απέβη καθοριστική δύναμη, την έλξη της οποίας δεν μπορούσε να αποφύγει κανένας χριστιανός συγγραφέας. Ο Νεοπλατωνισμός ήδη από το ξεκίνημά του παρουσίαζε σημεία επαφής με τον Χριστιανισμό. Ο δάσκαλος του Πλωτίνου Αμμώνιος Σακκάς υπήρξε επίσης δάσκαλος του Ωριγένη. Οι μεγάλοι διδάσκαλοι της κατηχητικής σχολής της Αλεξανδρείας Κλήμης και Ωριγένης θεμελίωσαν την ελληνική θεολογία, στην οποία συνδέθηκαν αδιάσπαστα η χριστιανική ευσέβεια με την ελληνική παιδεία και όπου η εκκλησιαστική παράδοση γνώρισε μία θεωρητική επανερμηνεία και μεταγραφή. Το αποτέλεσμα ήταν η διαμόρφωση μιας φιλοσοφικής θρησκείας συγγενούς με την ελληνιστική θρησκευτική φιλοσοφία και παρόμοιας με την ιουδαίο-αλεξανδρινή θρησκευτική φιλοσοφία ενός Φίλωνος της εποχής του Ιησού και λίγο μεγαλύτερου του. Ο Ωριγένης υπήρξε βασικά ένας χριστιανός νεοπλατωνικός, για τον οποίον η εκκλησιαστική πίστη ήταν ένας "μύθος". Ο χριστιανός φιλόσοφος πρέπει να αρθεί πολύ πιο πάνω από αυτήν την βαθμίδα. Από τον Ωριγένη προέρχεται το πρώτο σύστημα χριστιανικής θεολογίας, η οποία κατά τους επόμενους αιώνες προχώρησε, συζητώντας ακριβώς την θέση του Ωριγένη. Ο εξελληνισμός της χριστιανικής κοσμοθεωρίας είχε πλέον συντελεστεί.

Η θεολογία της αρχαίας Εκκλησίας δανείστηκε πολλές έννοιες από την νεοπλατωνική φιλοσοφία. Η σημαντικότερη από αυτές ήταν η έννοια της ουσίας. Η ιστορία αυτής της θεμελιώδους φιλοσοφικής έννοιας, κατά το μέτρο που αφορά τον δανεισμό της από την πρωτοχριστιανική Δογματική, αρχίζει με τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη. Σύμφωνα με τον δεύτερο ο όρος ουσία έχει δύο σημασίες. Η πρώτη ουσία σημαίνει το συγκεκριμένο, αυθύπαρκτο ατομικό ον, το οποίο αποτελείται από ύλη και μορφή- ή Δευτέρα ουσία σημαίνει το είδος της πρώτης, την κοινή ουσία όλων των επιμέρους ατομικών μονάδων που ανήκουν στο ίδιο είδος ή πρότυπο. Η δευτέρα ουσία κάνει το ατομικό ον να είναι αυτό που είναι- επίσης, όντας το καθολικό, είναι αυτό που παραμένει, όταν το ατομικό παρέρχεται. Σε στενή σχέση με την έννοια της ουσίας εμφανίζεται στην αρχαία χριστιανική θεολογία η έννοια της υποστάσεως, η οποία είναι επίσης νεοπλατωνικό δάνειο. Στην προχριστιανική φιλοσοφία η λέξη υπόστασης δεν ήταν τεχνικός όρος- εξωφιλοσοφικά σήμαινε από "ίζημα, κατακάθι", "καρτερία, επιμονή" ως "υπόσταση, πραγματικότητα, είναι".(4) Φιλοσοφικός όρος η λέξη υπόστασης γίνεται για πρώτη φορά στο πλωτινικό σύστημα, όπου αναφέρεται στις τρεις θεμελιώδεις βαθμίδες του είναι.(5) Στην γλώσσα, τώρα, της πρωτοχριστιανικής θεολογίας την βλέπουμε να χρησιμοποιείται με την ποικιλία των σημασιών που αναφέρθηκαν αλλά και σε έναν στενό συμπλησιασμό της με την ουσία, ο οποίος οδήγησε τελικά στην ταύτιση των δύο εννοιών στο πλαίσιο της διασάφησης και της γλωσσικής έκφρασης του τριαδικού δόγματος. Στο πλαίσιο αυτό η υπόστασις άλλοτε έχει την σημασία αυτού που είναι κοινό στην θεότητα, οπότε συμπίπτει με την δευτέραν ουσίαν, και άλλοτε αναφέρεται στο ιδιαίτερο έναντι του κοινού μέσα στους κόλπους της θεότητας, οπότε συμπίπτει με την πρώτην ουσίαν. Τεκμήρια αυτής της διττής χρήσης του όρου συναντούμε σε όλη τη διάρκεια του 3ου αιώνα. Το πρόβλημα της επιλογής μεταξύ των δύο σημασιών το αντιμετώπισε τελικά η πρώτη Οικουμενική Σύνοδος της Νικαίας το 325. Η Σύνοδος αυτή συγκλήθηκε με σκοπό να καταδικάσει την τριαδολογία του Αρείου.

Το πρόβλημα της λεγόμενης "αρειανικής έριδας" αφορούσε την θεότητα του Χριστού και ειδικότερα το ζήτημα αν ο Χριστός προϋπήρχε ως ομοούσιος με τον θεό ή ήταν απλώς ένα "ημιθεϊκό" ον. Αποτέλεσμα των εργασιών της Συνόδου ήταν η υπογραφή του Συμβόλου της Νικαίας, στο οποίο προστέθηκαν αναθεματισμοί κατά των χριστολογικών διατυπώσεων του Αρείου. Αντίθετα με τον Άρειο και άλλους θεολόγους, το Σύμβολο αυτό ομολογεί ότι ο Υιός γεννάται «εκ της ουσίας του Πατρός» (ex substantia Patris). Τότε ήταν που τέθηκε σε χρήση ο όρος ομοούσιος, ο οποίος αποτέλεσε για τους μεν ορθοδόξους το έμβλημα του αγώνα τους, για τους δε

Αρειανούς το "κόκκινο πανί". Ο όρος αυτός είχε απορριφθεί από την σύνοδο της Αντιοχείας το 268. Για πρώτη φορά απαντάται στους Γνωστικούς, και έπειτα στους αντιπάλους του Διονυσίου Αλεξανδρείας, οι οποίοι επιχειρούσαν με αυτόν να συνταχθούν με τον Μοναρχιανισμό. Η χρήση του, μάλιστα, κατά την έκτη δεκαετία του 3ου αιώνα αποτέλεσε το προανάκρουσμα της αρειανικής έριδας. Στην Σύνοδο της Νικαίας αποφασίστηκε ότι ο Υιός δεν είναι μία κατώτερη οντότητα υποταγμένη στον Πατέρα, αλλά έχει την ίδια ουσία με αυτόν. Η μόνη διαφορά μεταξύ των δύο είναι ότι ο Πατέρας είναι αγέννητος, ενώ ο Υιός, μολονότι είναι κι αυτός άναρχος, γεννήθηκε από την ουσία του Πατέρα. Στους συμπληρωματικούς αναθεματισμούς της Συνόδου η δευτέρα ουσία ταυτίζεται με την υπόστασιν, ενώ απορρίπτεται η διδασκαλία όσων υποστήριζαν ότι η γέννηση του Υιού είναι δημιουργία εκ του μηδενός, καθώς και η διδασκαλία εκείνων που απέδιδαν στον Υιό ουσία άλλη, διαφορετική από του Πατέρα (εξ ετέρας υποστάσεως ή ουσίας). Έτσι η Σύνοδος ταύτισε επίσημα την υπόσταση με την δευτέραν ουσίαν, και ο Πατήρ και ο Υιός κρίθηκε ότι είναι ομοούσιοι, ότι δηλαδή ταυτίζονται κατά την ουσίαν. Όμως αυτή η συνοδική απόφαση δεν μπόρεσε να εμποδίσει μία νέα μεταβολή της σημασίας του όρου υπόστασις, σημασία η οποία άρχισε σύντομα να γίνεται αισθητή.

Στο πλαίσιο της εννοιολογικής επεξεργασίας του μυστηρίου της Τριάδος επιχειρήθηκε εξαρχής η εύρεση μιας ορολογίας που να εκφράζει τους ιδιαίτερους υποστατικούς τρόπους υπάρξεως του Πατρός, του Υιού και του αγίου Πνεύματος μέσα στους κόλπους της μίας θεότητας. Ήδη ο Ωριγένης αναμετριέται με το πρόβλημα, αναζητώντας έναν ενοποιητικό όρο, τον όποιο πίστεψε πως βρήκε στην λέξη πράγμα• έτσι έκανε λόγο για τον Πατέρα και τον Υιό σαν να πρόκειται για δύο πράγματα. Τον ίδιο τρόπο έκφρασης συναντούμε και στον Αρειανό επίσκοπο Αλέξανδρο Αλεξανδρείας. Η επιλογή αυτή υπήρξε αναμφίβολα ανεπιτυχής. Ο όρος ιδιότητες, δηλαδή ιδιαιτερότητες της μίας θείας ουσίας στον Πατέρα, τον Υιό και το άγιο Πνεύμα, τον οποίον επίσης χρησιμοποιεί σποραδικά ο Ωριγένης, δεν επικράτησε ούτε κι αυτός. Έτσι οι Πατέρες επανήλθαν στον Αριστοτέλη• αυτή την φορά, όμως, χρησιμοποίησαν τον όρο ουσία με την έννοια της πρώτης ουσίας, δηλαδή της ουσίας που μόνον αυτή ούτε ερείδεται πάνω σε κάτι υποκείμενο αυτής ούτε αποτελεί κατηγορήμα κάποιου πράγματος υποκειμένου της,(6) που είναι δηλαδή μία συγκεκριμένη, αυθύπαρκτη ατομική οντότητα. Επίσης, η πρώτη ουσία ταυτίστηκε με την υπόστασιν. Αυτό δείχνει ότι ήδη πριν από το Σύμβολο της Νικαίας η λέξη υπόστασις σήμαινε και κάτι άλλο: το συγκεκριμένο, ατομικό είναι. Έτσι, ήδη ο Ωριγένης έλεγε ότι "στον Θεό υπάρχουν τρεις υποστάσεις, ο Πατέρας, ο Υιός και το άγιο Πνεύμα"(7) Ανάμεσα σε πολλούς άλλους που όριζαν την τριάδα των προσώπων (υποστάσεις) κατ' αυτόν τον τρόπο πρέπει να ξεχωρίσουμε τον Μέγα Αθανάσιο, διότι συνέβαλε ουσιαστικά στην διαμόρφωση του Συμβόλου της Νικαίας. Το πλέον όμως εντυπωσιακό είναι ότι ακόμα και σ' αυτόν η χρήση των όρων ουσία και υπόστασις δεν είναι ενιαία. Ωστόσο με την πάροδο του χρόνου καθιερώθηκε για το τριαδικό δόγμα η διατύπωση: "μία ουσία, τρεις υποστάσεις". Στην διατύπωση αυτή ο όρος ουσία χρησιμοποιείται με την έννοια της γενικής, της δευτέρας ουσίας, ενώ η υπόστασις έχει την σημασία του ατομικού είναι, της πρώτης ουσίας. Έτσι η χρήση της υποστάσεως με την σημασία της δευτέρας ουσίας αρχίζει σιγά-σιγά να εξασθενεί στους εκκλησιαστικούς συγγραφείς.

Η περαιτέρω εννοιολογική επεξεργασία του τριαδικού δόγματος οδήγησε στην γένεση μιας "νεο-ορθοδοξίας", προϊόν σύζευξης της ορθοδοξίας με την ελληνική γνώση. Αυτό ήταν έργο των τριών μεγάλων Καππαδοκών, του Βασιλείου Καισαρείας, του Γρηγορίου Ναζιανζηνού και του Γρηγορίου Νύσσης. Ο Μέγας Βασίλειος, επίσκοπος Καισαρείας από το 370 (+ 379), δέχθηκε την διδασκαλία περί υπάρξεως τριών υποστάσεων στον Θεό και προσπάθησε να επαναπροσδιορίσει την σχέση των εννοιών ουσία και υπόστασις. Ουσία για αυτόν σημαίνει την γενική ουσία, που αποτελεί την ουσίαν όλων των ατομικών οντοτήτων που ανήκουν στο ίδιο είδος• υπόστασις, αντίθετα, είναι το συγκεκριμένο, αυθύπαρκτο άτομο. Η έννοια της υποστάσεως περικλείει την έννοια της ουσίας, προσθέτοντάς της όμως το χαρακτηριστικό γνώρισμα της ίδιας υπάρξεως (subsistentia)(8) και των

επιμέρους ιδιοτήτων ή ιδιωμάτων.(9) Ο Γρηγόριος Νύσσης (επίσκοπος της Νύσσης της Καππαδοκίας (+ μετά το 394), νεότερος αδελφός του Βασιλείου, με ισχυρότερη φιλοσοφική παιδεία από τους άλλους δύο, διατυπώνει το θέμα με μεγαλύτερη ακρίβεια. Στον Γρηγόριο βρίσκουμε φανερά αυτό που στον Βασίλειο υπάρχει μόνο καλυμμένα: έναν ακριβέστερο καθορισμό της έννοιας της υποστάσεως μέσω ταυτίσεώς της με την έννοια του προσώπου (persona). Ο Γρηγόριος κάνει λόγο για τρία πρόσωπα μίας ουσίας. Μία συνέπεια αυτής της θεώρησης είναι η σύνδεση της έννοιας του προσώπου με τα γνωρίσματα της νοήσεως και του αυτεξουσίου.(10) Ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός, πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως κατά τα έτη 380-381 (+ 390), επεξεργάστηκε ακόμη περισσότερο αυτούς τους εννοιολογικούς δογματικούς ορισμούς. Με τους τρεις Καππαδόκες η έννοια της υποστάσεως λαμβάνει πλέον σχεδόν παντού την σημασία της πρώτης ουσίας και ταυτίζεται με το πρόσωπον, δηλαδή με το αυθύπαρκτο και έλλογο ατομικό όν. Το γεγονός αυτό υπήρξε η αποφασιστική προϋπόθεση για την επίσημη αποδοχή μιας ενιαίας ορολογίας για το τριαδικό δόγμα, η οποία καθιερώθηκε με την Β' Οικουμενική Σύνοδο της Κωνσταντινουπόλεως (381). Η Σύνοδος αυτή αναθεμάτισε τους Ευνομιανούς, τους Αρειανούς, τους ημι-Αρειανούς, τους Σαβελλιανούς, τους Μαρκελλιανούς, τους Φωτιανούς και τους Απολλιναριστές. Με την Σύνοδο αυτή και με την νομοθεσία του Μεγάλου Θεοδοσίου κατά των Εθνικών (380) η Ορθόδοξη Εκκλησία γίνεται κρατική.

Στην Σύνοδο της Κωνσταντινουπόλεως απορρίφθηκαν επίσης οι χριστολογικές θέσεις του Απολλιναρίου Λαοδικείας. Ο Απολλινάριος ήταν διδάσκαλος της ρητορικής• το 360 εξελέγη επίσκοπος της γενέτειράς του, της Λαοδικείας της Συρίας. Ο Απολλινάριος, προτρέχοντας της εποχής του, έθιξε με συνέπεια το χριστολογικό ζήτημα με την στενή του έννοια. Εάν δεχθούμε το ομοούσιον του Υιού με τον Πατέρα (και με το άγιο Πνεύμα), τότε προκύπτει το πρόβλημα εάν και κατά πόσο είναι εφικτή μία πραγματική ένωση του θείου με το ανθρώπινο στοιχείο στον Χριστό. Ο Απολλινάριος δεχόταν ότι ο Χριστός προσέλαβε ανθρώπινη σάρκα και ανθρώπινη ψυχή, αλλά όχι ανθρώπινο νου• την θέση του ανθρώπινου νου, έλεγε, την κατέλαβε ο θείος Λόγος. Αυτό σήμαινε αναγνώριση της θείας φύσεως του Χριστού αλλά άρνηση της πληρότητας της ανθρώπινης φύσης Του. Το αποτέλεσμα ήταν η καταδίκη του Απολλιναρίου σε αρκετές συνόδους από τον Μέγα Αθανάσιο, τους Καππαδόκες και τους Δυτικούς εκπροσώπους του Χριστιανισμού (Δάμασος) το 377 (Ρώμη), το 379 (Αντιόχεια) και, τέλος, το 381 (Κωνσταντινούπολις). Παρ' όλ' αυτά είχε πολλούς υποστηρικτές, και οι οπαδοί του άσκησαν σημαντική επίδραση στους χριστιανούς. Ο Απολλινάριος θεωρείται προπομπός της μεγάλης χριστολογικής έριδας.

Η Οικουμενική Σύνοδος του 381 επικύρωσε την θεολογική χρήση της παραπάνω φιλοσοφικής ορολογίας, γεγονός που υπήρξε καθοριστικής σημασίας για την μετέπειτα πορεία του δόγματος. Επόμενος σταθμός ήταν η Χαλκηδόνα. Στον "όρο" της Χαλκηδόνας επισημαίνεται το σημαντικό πρόβλημα της *distinctio realis*- ο όρος αυτός προϋποθέτει μία πραγματική διάκριση μεταξύ του προσώπου/υποστάσεως και της φύσεως, αν και η σχέση τους δεν προσδιορίζεται περισσότερο. Αυτό θα το κάνει η Πέμπτη Οικουμενική Σύνοδος της Κωνσταντινουπόλεως το 553, όπου η έννοια της φύσεως θα ταυτιστεί με την έννοια της ουσίας και θα ομολογηθεί ότι ο Πατήρ, ο Υιός και το άγιο Πνεύμα είναι ομοούσιοι και έχουν την ίδια φύση (μίαν φύσιν ήτοι ουσίαν). Ο όρος ουσία χρησιμοποιείται με την έννοια της αριστοτελικής δευτέρας ουσίας, δηλαδή της γενικής οντότητας. Η ταύτισή της με την έννοια της φύσεως ήταν αυτονόητη.(11)

Η πρώτη σαφής οριοθέτηση αυτών των δογματικά κείριων κατηγοριών βρίσκεται στα πρακτικά της αντι-εικονομαχικής Συνόδου της Νικαίας (787). Στην μεγάλη εικονομαχική έριδα οι παραπάνω θεμελιώδεις φιλοσοφικό-δογματικές έννοιες διαδραμάτισαν για μίαν ακόμη φορά σπουδαίο ρόλο. Από την ανάδειξη του Χριστιανισμού σε κρατική θρησκεία (τον 4ο αιώνα) και ύστερα η απόδοση τιμής στις εικόνες και η προσκύνησή τους σταδιακά επικρατούσε όλο και περισσότερο - αν και ο Χριστιανισμός αποκέρυξε από την πρώτη στιγμή της ύπαρξής του κάθε εικονολατρεία και κάθε

εικονική αναπαράσταση του θείου, ερχόμενος σε αντίθεση με τις θρησκείες του Ζωροάστρη, του Μωϋσή και του Μωάμεθ. Η σύνοδος της Ελβίρας (305) είχε αναγκαστεί να απαγορεύσει την ανάρτηση εικόνων στους ναούς. Όμως, η θριαμβευτική επικράτηση των εικόνων δεν μπορούσε πια να αναχαιτιστεί, ενώ με την πάροδο των αιώνων η προσκύνησή τους κέρδιζε ακλόνητα ερείσματα σε ευρύτατες λαϊκές μάζες. Κατά τον 8ο και 9ο αιώνα η παλαιά διχογνωμία για την θεολογική νομιμότητα της απόδοσης τιμής στις εικόνες έλαβε την μορφή ανοιχτής σύγκρουσης για την εξουσία. Στην αρχή η εικονομαχική έριδα διεξαγόταν μόνο σε θεωρητικό επίπεδο. Όταν, όμως, ο αυτοκράτωρ Λέων Γ' (717-741), που είχε αποκτήσει μεγάλη δόξα χάρη στην νίκη του επί των Αράβων, προκειμένου να διευκολύνει την θρησκευτική μεταστροφή Ιουδαίων και Μουσουλμάνων στον Χριστιανισμό απαγόρευσε (το 730) την προσκύνηση των εικόνων, απαιτώντας την απομάκρυνσή τους από τους ναούς ή την επικάλυψή τους, η έριδα προσέλαβε χαρακτήρα πολιτικό. Η απαγόρευση προκάλεσε στην Ανατολή και στην Βυζαντινή Ιταλία την σφοδρότατη αντίδραση του λαϊκού θρησκευτικού συναισθήματος, και δημιουργήθηκε ένα πραγματικό σχίσμα ανάμεσα σε δύο παρατάξεις: τους εικονοδούλους ή εικονολάτρες (μοναχοί και λαός) και τους εικονομάχους ή εικονοκλάστες (αυτοκράτορας και στρατός). Η πόλωση ήταν τεράστια• οι πνευματικές δυνάμεις, η εκκλησιαστική παράδοση, η λαϊκή ευσέβεια, η τέχνη, η θεολογία, ήταν με το μέρος των εικονοφίλων. Η έριδα ήταν ταυτόχρονα ένας αγώνας της Εκκλησίας κατά του αυτοκρατορικού δεσποτισμού• οι εικονόφιλοι δεν αναγνώριζαν στον αυτοκράτορα το δικαίωμα να ρυθμίζει με διατάγματα τα θέματα της πίστεως, όπως έκανε κάποτε ο Ιουστινιανός. Στην Δύση ο πάπας Γρηγόριος Β' (715-731) τάχθηκε με το μέρος των εικονοφίλων. Στην Ανατολή η διαμάχη συνεχίστηκε με τον γιο του Λέοντα Κωνσταντίνο Ε' (741-775), ο οποίος ακολούθησε την εικονομαχική πολιτική του πατέρα του και επέβαλε στην σύνοδο της Κωνσταντινουπόλεως του 754 την καταδίκη της προσκύνησης των εικόνων και την επικύρωση της αποστολικής εξουσίας του αυτοκράτορα επί της Εκκλησίας. Οι εικόνες των αγίων απομακρύνθηκαν βίαια από τους ναούς και τα σπίτια, οι εικονόφιλοι μοναχοί διώχθηκαν απηνώς, ενώ η αντίσταση που προβλήθηκε κατεστάλη με τρόπο βάρβαρο. Η θεολογική αντιπολίτευση μπορούσε να προέλθει και να εκδηλωθεί μόνο σε περιοχές που βρίσκονταν εκτός της αυτοκρατορίας, όπως αποδεικνύει το παράδειγμα του Ιωάννου Δαμασκηνού, ο οποίος, προστατευόμενος από την αραβική κυριαρχία συνέγραψε στην Μονή του αγίου Σάββα κοντά στην Ιερουσαλήμ τρία κείμενα κατά των εικονομάχων. Η διακυβέρνηση της αυτοκρατορίας Ειρήνης (780-802) σήμανε μια σημαντική πολιτική στροφή: υπό την καθοδήγηση του πατριάρχη Ταρασίου οι εικονόφιλοι συγκάλεσαν στην Νίκαια το 787 μία σύνοδο, η οποία αποκατέστησε την προσκύνηση των εικόνων• πρόκειται για την Εβδόμη Οικουμενική Σύνοδο. Τον 9ο αιώνα η έριδα αναζωπυρώθηκε, και μάλιστα ως προς τις εξωτερικές επιδράσεις της εξίσου έντονα με την εποχή του Κωνσταντίνου Ε', όμως το επίπεδο αυτής της δεύτερης φάσης της εικονομαχίας δεν μπορεί να συγκριθεί με τις πνευματικές αντιπαραθέσεις του προηγούμενου αιώνα. Σε μία νέα σύνοδο στην Κωνσταντινούπολη (843) η εικονομαχική έριδα έλαβε οριστικά τέλος με νίκη της λατρείας των εικόνων.

Αυτό, όμως, που είναι ενδιαφέρον από φιλοσοφική άποψη είναι ότι η επιχειρηματολογία που αναπτύχθηκε κατά την εικονομαχική έριδα ήταν στην βάση της οντολογική. Οι εικονομάχοι ξεκινούσαν από την προϋπόθεση ότι μία πραγματική εικόνα πρέπει να είναι ομοούσια με το πρωτότυπό της• έτσι κατέληγαν στο συμπέρασμα ότι μία αναπαράσταση του Χριστού δεν μπορεί παρά να περιλαμβάνει και αναπαράσταση της θείας Του φύσης, πράγμα αδύνατο. Οι εικονοκλάστες κατηγορούσαν τους εικονοδούλους για μονοφυσιτισμό, δηλαδή ότι πίστευαν πως με την αναπαράσταση της ανθρώπινης φύσης του Χριστού παριστάνεται ταυτόχρονα και η θεία• μία τέτοια θεώρηση, υποστήριζαν, οδηγεί αναπόφευκτα σε σύγχυση των δύο φύσεων. Αν πάλι, συνέχιζαν, οι εικονόδοιοι διακρίνουν τις δύο φύσεις, θα περιπέσουν στην χριστολογική κακοδοξία του Νεστορίου. Η μοναδική ομοούσια εικόνα του Χριστού, τόνιζαν, είναι η θεία ευχαριστία. Αντίθετα προς αυτές τις απόψεις η Σύνοδος του 787 διακήρυξε ότι ο Χριστός εικονίζεται μόνο κατά την ορατή, την ανθρώπινη φύση Του, ενώ η θεία είναι αόρατη και ακατάληπτη. Ο ορατός

εικονισμός της ανθρώπινης φύσης του Χριστού δεν προϋποθέτει ούτε υπονοεί παραδοχή της δυνατότητας εικονισμού της θείας. Η πλάνη των εικονομάχων αποδίδεται στην αδυναμία διακρίσεως μεταξύ πρωτοτύπου (principale) και απεικονίσεως (εικών, imago). Αυτήν την διάκριση, που αποτελεί το νευραλγικό σημείο της θεολογίας των εικόνων, την τόνιζαν ιδιαίτερα οι εικονολάτρες. Πίσω από αυτήν την οντολογική διαβάθμιση δεν είναι διόλου δύσκολο να αναγνωρίσουμε την βασική δομή της πλατωνικής θεωρίας των δύο κόσμων. Η τάξη του κόσμου των φαινομένων αποτελεί αισθητή απεικόνιση της υψηλότερης τάξης των ιδεών, στο πλήρες είναι των οποίων τα πράγματα του ορατού κόσμου μετέχουν μόνον ατελώς. Κατ' αναλογία, η εικόνα δεν είναι μεταφορά, σημείο ή σύμβολο, αλλά οντολογική μέθεξη στην ουσία του αναπαριστώμενου πράγματος. Η μέθεξη αυτή είναι που καθιστά την εικόνα αντικείμενο άξιο σεβασμού και προσκυνήσεως • η τιμή που της αποδίδεται "διαβαίνει στο πρωτότυπο".(12) Αυτός που προσκυνά την εικόνα προσκυνά την υπόστασιν του εικονιζόμενου. Μεταξύ πρωτοτύπου και εικόνας υπάρχει ενότητα όχι φυσική αλλά υποστατική. Έτσι θεμελιώνει η ορθόδοξη Εκκλησία την απόδοση τιμής στις εικόνες, πράγμα που αποτελεί ένα ακόμα κεφάλαιο στην ιστορία της επιβίωσης του πλατωνικού ιδεαλισμού. Μετά από αυτά οφείλουμε να δεχθούμε ότι η βυζαντινή θεολογία των εικόνων δανείστηκε το αποφασιστικό της επιχείρημα από την αρχαία ελληνική φιλοσοφία.

Στην εικονολογία των Βυζαντινών, και σε συνάφεια με την πλατωνική ιδέα της μεθέξεως, είναι παρόν ένα ακόμα στοιχείο της αρχαίας φιλοσοφίας: η θεωρία περί ενεργείας. Ο Πλάτων στην «Πολιτεία» (508E-509B) παρουσιάζει την υψίστη ιδέα του Αγαθού ως φορέα και χορηγό δυνάμεως, που δίνει σε όλες τις κατώτερες βαθμίδες ύπαρξη και ουσία, όπως ο ήλιος, ο γιος του Αγαθού, με την γονιμοποιό ανδρική δύναμή του αποτελεί την πηγή της ζωής πάνω στην γη. Τόσο εδώ όσο και σε άλλα σημεία όπου περιγράφει αυτήν την ενεργητική διαδικασία, ο Πλάτων χρησιμοποιεί χαρακτηριστικά όχι τον όρο ενέργεια, αλλά τον όρο δύναμις • και τούτο διότι στο πλαίσιο του θεμελιώδους πλατωνικού σχήματος της μεθέξεως δεν ήταν δυνατή μία συνεπής εφαρμογή και ανάπτυξη της έννοιας της ενέργειας. Το πρόβλημα αυτό δεν έχει ερευνηθεί ως σήμερα επαρκώς. Ο Αριστοτέλης επέλεξε -ευρηματικά, αναμφίβολα- αυτόν ακριβώς τον όρο, για να πει ότι η πλατωνική σύλληψη της μεθέξεως είναι μία ωραία μεν αλλά από συστηματική άποψη άχρηστη μεταφορά.(13) Η κριτική του στην πλατωνική θεωρία των ιδεών στρέφεται γύρω από αυτό ακριβώς το σημείο. Ο Αριστοτέλης καθιστά με συνέπεια την έννοια της ενέργειας κεντρική έννοια της φιλοσοφίας του, ενώ υιοθετεί ως συμπληρωματική της την έννοια της δυνάμεως. Το εννοιολογικό ζεύγος δύναμις - ενέργεια (potentia - actus, δυνατότητα - πραγματικότητα) αποτελεί το γενικό πρίσμα υπό το οποίο προσεγγίζονται όλες οι κατηγορίες της αριστοτελικής μεταφυσικής. Η ανώτατη αρχή αυτής της μεταφυσικής, το ακίνητον κινούν, ο αριστοτελικός θεός, δεν έχει ύλη και συνεπώς είναι καθαρή ενέργεια, πραγματικότητα χωρίς δυνατότητα, ή, διαφορετικά, υπάρχει μόνον ενεργεία και όχι δύναμις. Η ενεργεία του συνίσταται στην νόηση του εαυτού του • είναι «νοήσεως νόησις».(14) Ο θεός είναι η απόλυτη ενέργεια • ουσία και ενέργεια στην θεότητα συμπίπτουν.

Ο Αριστοτέλης τοποθέτησε αργότερα μέσα στην απλή κίνηση του παντός, την οποία προκαλεί η πρώτη, ακίνητη ουσία, και τις κινήσεις των πλανητών. Οι πλανήτες αποτελούν, όπως υποδηλώνει η θέση τους στον κόσμο, μία ενδιάμεση, αισθητή και ταυτόχρονα αιώνια ουσία. Αργότερα, στα πλαίσια του Νεοπλατωνισμού, της Στοάς και της θρησκευτικής παράδοσης αυτές οι ενδιάμεσες ενέργειες θα γίνουν προσωπικές δυνάμεις, δαίμονες και άγγελοι. Στην ελληνιστική εποχή η έννοια της ενέργειας αναφέρεται στις ποικίλες δυνάμεις του κόσμου, που επιδρούν στον άνθρωπο και το περιβάλλον του. Στην Παλαιά και στην Καινή Διαθήκη η λέξη αυτή σημαίνει βασικά την δράση θεϊκών ή δαιμονικών δυνάμεων, χρησιμοποιούμενη προπαντός σε αναφορά προς την δραστηριότητα του Θεού ως δημιουργού και συντηρητή του κόσμου, καθώς και στην παρέμβασή του στην πορεία των γεγονότων, την εξουσία του Θεού στην ιστορία. Ιστορία με αυτήν την έννοια, ιστορία που δέχεται την ανθρώπινη ελευθερία και την θεία καθοδήγηση και που υπερβαίνει την φυσική ροή των πραγμάτων, μπορεί να εντοπιστεί στον αρχαίο κόσμο μόνο στο έδαφος και στην

σφαίρα επιρροής της Παλαιάς Διαθήκης. Η παλαιοδιαθηκική ιστορική οπτική, που στηρίζεται στην ιδέα της πραγματικότητας της βασιλείας του Θεού εντός της παγκόσμιας ιστορίας, επέδρασε ως δομή στην καινοδιαθηκική ιστορία της σωτηρίας του ανθρώπου. Η δράση του Θεού μέσα στον κόσμο είναι ενέργεια. Ο ενεργός Λόγος, όπως νοείται στην βιβλική αποκάλυψη, είναι ο Λόγος του Θεού (Εβρ. 4,12).(15) Η ενέργεια της κοινωνίας των πιστών είναι η επίγνωση της σωτηρίας (Φιλήμ. 6)•(16) πίσω από την κοινωνία των πιστών αυτός που ενεργεί είναι ο Θεός. Αυτός είναι «ο ενεργών τα πάντα εν πάσιν» (1 Κορ. 12,6).

Όπως είναι φανερό, ο όρος ενέργεια στον κόσμο της Βίβλου έχει σημασία διαφορετική από αυτήν που έχει στην αρχαία φιλοσοφία. Ωστόσο, δεν πρέπει να παραβλέψουμε το γεγονός ότι τους όρους ενέργεια, έργον και όλους τους άλλους που ανήκουν στο ίδιο σημασιακό πεδίο, ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης τους άντλησαν από την σφαίρα της τεχνικής και του πολιτισμού και όχι της φυσικής φιλοσοφίας, όπου μεταφέρθηκαν αργότερα. Αυτό σημαίνει ότι η ανθρωπολογική, προσωπική σημασιολογική συνιστώσα ήταν εξ υπαρχής η κυρίαρχη σε αυτόν τον όρο. Κατά το μέτρο αυτό μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η ύστερη σημασία της λέξης ενέργεια υπάρχει ήδη εν σπέρματι στους αρχαίους Έλληνες στοχαστές.

Όμως αυτό το σπέρμα δεν κάρπισε στο έδαφος της αρχαιοελληνικής σκέψης• παρέμεινε ουσιαστικά στην τυπική αριστοτελική ταύτιση της θείας θυσίας με την θεία ενέργεια. Στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη η μέθεξι του ατελούς είναι στην ύψιστη ιδέα του Είναι συντελείται μέσω του έρωτος. Αυτή η ερωτοποίηση του σύνολου κόσμου και του ενδοκοσμικού γίνεσθαι, η σύμφυτη σε κάθε οντολογικά κατώτερο ον τάση προς το ανώτερο και το ύψιστο Είναι, δεν είναι χαρακτηριστική μόνο του πλατωνικού συστήματος• ακόμη και το αριστοτελικό είναι αδιανόητο χωρίς αυτήν ως προϋπόθεση. Το πρώτον ακίνητον κινούν, ο θεός, κινεί τον κόσμο «ως ερώμενον»•(17) ο ίμερος της οντολογικής προσέγγισης του Ενός με αντικειμενικό σκοπό την ομοίωση με αυτό θεωρείται ως μία ενεργής δύναμη, που καθοδηγεί κάθε όν.

Στην βυζαντινή θεολογία, αντιθέτως, η θεία ενέργεια ταυτίζεται με την θεία χάρη, πράγμα που έχει ως συνέπεια την αντιστροφή της πλατωνικής-αριστοτελικής σχέσης μεταξύ υπερβατικού και εμμενούς• εδώ είναι ο Θεός που κινείται συγκαταβαίνοντας με την άφραστη χάρη Του προς την κτίση. Αυτού του είδους η συγκατάβασις προς τον άνθρωπο θα φαινόταν στους Έλληνες στοχαστές της αρχαιότητας ακριβώς όπως λέει ο Παύλος ότι φαινόταν στους Εθνικούς του καιρού του: μωρία. (18) Ως συνέπεια αυτού του επαναπροσανατολισμού του κοσμικού γίνεσθαι και της αλλαγής (μετάνοια) στην θεώρηση της σχέσης Θεού και κόσμου το θείο Είναι λαμβάνει έναν επιπρόσθετο προσδιορισμό. Το αριστοτελικό ακίνητον κινούν, ουσία συνάμα και ενέργεια, καθαρή actualitas, αποτελούσε, μακριά καθώς ήταν από την σφαίρα της δυνάμεως, το τέλειο, απρόσμηκτο απόλυτο. Τώρα τα δύο στοιχεία, η ουσία και η ενέργεια του Θεού, διακρίνονται, και έτσι φθάνουμε σε μία διάκριση του απόλυτου και του σχετικού στοιχείου της θεότητας. Αυτό σημαίνει ότι και στον Θεό υπάρχει κοντά στο Είναι και ένα έχειν, μία σχέση όχι μόνον εντός του εαυτού του (όπως συνεπάγεται το δόγμα περί Τριάδος), αλλά και με την κτίση. Αυτή η πραγματική διάκριση μεταξύ ουσίας και ενέργειας δεν αποτελεί χωρισμό, όπως και η ακτίνα του ήλιου δεν είναι κάτι χωριστό από τον ήλιο που την εκπέμπει. Σε γενικότερη συμφωνία με αυτήν την εικόνα, την οποία οι Βυζαντινοί χρησιμοποιούν συχνά, η θεία ενέργεια επιδρά στα κτίσματα με πολλούς και ποικίλους τρόπους. Η δράση επί της άλογης φύσεως συντελείται βάσει μιας μη συνειδητής αναγκαιότητας, ενώ η δράση επί της έλλογης συντελείται βάσει της ελεύθερης προαιρέσεως. Έτσι όλη η φύση μπορεί και γίνεται όργανο της θείας ενέργειας. Το σώμα δεν εξαιρείται από το πεδίο άσκησης της θείας επενέργειας• απεναντίας, βυζαντινοί θεολόγοι όπως ο Ιωάννης Δαμασκηνός εξέφρασαν δια πολλών και εμφατικά την αρνητική τους στάση απέναντι στην (πλατωνικής, στωικής και μανιχαϊκής προελεύσεως) απαξίωση του σωματικού στοιχείου έναντι του πνευματικού. Πρόκειται για ένα αξιοπρόσεκτο συμπέρασμα ενός συνεπούς στοχασμού, το οποίο πρέπει να εκτιμηθεί ειδικά

σήμερα εν όψει της διαπίστωσης των καταστροφικών συνεπειών που είχε η εχθρική αντιμετώπιση του σώματος από τον Χριστιανισμό της Δύσης.(19)

Στην βυζαντινή θεολογία, λοιπόν, συντελείται η τελική προσωποποίηση της αρχαίας έννοιας της ενέργειας. Η προσωποποίηση αυτή συντελέστηκε σε συνάρτηση και με την έννοια της θείας βουλήσεως. Αν και η έννοια της βουλήσεως διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στην αριστοτελική ανθρωπολογία και ηθική, η χρήση αυτής της έννοιας σε αναφορά προς το θείο Είναι ήταν για τον Αριστοτέλη εξ ορισμού πράγμα αδιανόητο• και τούτο διότι για αυτόν μία βουλευτική ενέργεια (νοούμενη ως προσανατολισμός σε κάτι που δεν έχει ακόμα αποκτηθεί) είναι εξ ορισμού ασυμβίβαστη με την κατάσταση της απόλυτης τελειότητας, που προσιδιάζει στο θείο Είναι. Οι βυζαντινοί θεολόγοι εγκαταλείπουν αυτήν την προσέγγιση και διδάσκουν ότι ο Θεός έχει βούληση και ενέργεια και, πιο συγκεκριμένα, ότι έχει την βούληση, την δυνατότητα και την δύναμη να δημιουργεί τον κόσμο εκ του μηδενός (όχι να απορρέει από το θείο Είναι), να καθιδρύει μία κοινωνία με την κτίση, μέχρι του σημείου να εισέρχεται ο ίδιος στην κτίση. Εδώ βρίσκονται επίσης οι ρίζες της εννοιολογικής σύλληψης του μοναδικού και του έκτακτου στην ιστορία, πράγμα που δεν είχε κατορθώσει ο Αριστοτέλης. Στην βυζαντινή μεταφυσική της βούλησης η ιστορική κατηγορία του ενδεχομένου βρίσκει μία ασφαλή θέση, καθιστώντας έτσι δυνατό έναν φιλοσοφικό-κατηγοριακό προσδιορισμό του ιστορικού γίνεσθαι. Από την πλατωνική μέθεξι των αισθητών στις ιδέες, με αποκορύφωμα την μετοχή στην ιδέα του αγαθού, περνούμε στην κοινωνία Θεού και κτίσης. Οι εταίροι αυτής της κοινωνίας παραμένουν βέβαια ριζικά διαφορετικοί• όμως η πλούσια σε παραλλαγές διαλεκτική τους σχέση είναι ακριβώς το φορτισμένο με ένταση αντικείμενο της βυζαντινής θεολογίας, το οποίο αντιστέκεται επιτυχώς στον μεγάλο πειρασμό της δυτικής θεολογίας, δηλαδή στην εξαφάνιση είτε του Θεού μέσα στην φύση είτε της φύσης μέσα στον Θεό. Την ιδέα ότι ο Θεός κενώθηκε και ενανθρώπησε για να κάνει τον άνθρωπο θεό (θέωσις),(20) δηλαδή για να τον επαναγάγει ως δημιούργημα του Θεού στο θείο, η βυζαντινή θεολογία την κατανοεί και την διασαφηνίζει, μεταμορφώνοντας θεμελιώδεις έννοιες της ελληνικής μεταφυσικής. Η μεταμόρφωση αυτή συντελείται χάριν όχι μόνο της Χριστολογίας και της Τριαδολογίας αλλά και της ανθρωπολογίας, της αγιολογίας, της θεολογίας των μυστηρίων και της θεολογίας των εικόνων. Αποφασιστική αφετηρία για αυτήν την μεταμόρφωση υπήρξε η βυζαντινή χριστολογία των ενεργειών Αυτή προοδοποίησε τον πυρήνα της βυζαντινής κατανόησης του χριστιανικού γεγονότος της σωτηρίας, όπου βρήκε την συνεπή συστηματική της εκδίπλωση. Στην ανάπτυξη αυτή συνέβαλαν ως πρόσθετοι καταλύτες οι αρχαίες θεωρίες περί Λόγου και ιδιαίτερα εκείνες του Φίλωνος και του Πλωτίνου, στις οποίες ο Λόγος θεωρείται ως μία πρωταρχική δύναμη, που διαπερνά και συνέχει τα πάντα. Η επιρροή αυτών των θεωριών πρέπει να ερμηνεύεται και να αξιολογείται υπό το πρίσμα και στην βάση της βιβλικής θεολογίας.

Η βυζαντινή θεολογία των ενεργειών βρήκε την δογματική της ολοκλήρωση και κορύφωση στον Γρηγόριο Παλαμά (1296-1359), μοναχό στον Άθω και ηγούμενο της Μεγίστης Λαύρας, και αργότερα αρχιεπίσκοπο Θεσσαλονίκης. Ο Παλαμάς δίδασκε την πραγματικότητα της διάκρισης μεταξύ θείας ουσίας και θείας ενέργειας, ενώ, ακολουθώντας τον άγιο Ιωάννη Δαμασκηνό, ταύτιζε την έννοια της χάριτος με την έννοια της θείας ενέργειας και ανήγε την θεία χάρη σε πρωτεύον γνώρισμα του Θεού, δια του οποίου αυτός χαρίζει στα πλάσματά Του την δυνατότητα κοινωνίας με Αυτόν. Συμφωνώντας με τους προγενεστέρους του Πατέρες εγκαταλείπει (σε αντίθεση με την αραβική φιλοσοφία και τον δυτικό σχολαστικισμό) την αριστοτελική ταύτιση θείας ουσίας και θείας ενέργειας, αντιδιαστέλλοντας τις θείες ενέργειες της χάριτος (το μόνο στοιχείο που μπορούμε να γνωρίσουμε καθώς λαμβάνουμε το δώρο της κοινωνίας με τον Θεό) προς την απερινόητη θεία ουσία. Οι σύνοδοι του 1341 και του 1351 στην Κωνσταντινούπολη αποφάνθηκαν ότι η διδασκαλία αυτή είναι σύμφωνη με την διδασκαλία των Ελλήνων Πατέρων.(21) Το πιο χαρακτηριστικό από τα κείμενα που συνέγραψε ο Παλαμάς για να υπερασπίσει αυτή την διδασκαλία του είναι η «Ομολογία» που συνέταξε στο πλαίσιο της συνόδου του 1351. Ως ένας από τους πλέον εξαιρετικούς

πολεμικούς βυζαντινούς συγγραφείς κατόρθωσε να θεμελιώσει δογματικά την μυστική θεολογία των ησυχαστών.

Τελειώνοντας, θέλω να επανέλθω στο κείμενο ερώτημα εάν η ελληνική φιλοσοφία εκχριστιανίστηκε ή η χριστιανική πίστη εξελληνίστηκε. Η θέση του Adolf von Harnack περί "εξελληνισμού του ανατολικού Χριστιανισμού" είναι αναμφισβήτητα ορθή. Παρ' όλες τις αντιρρήσεις και τις ενστάσεις που έχουν διατυπωθεί εναντίον της, δεν έχει αναιρεθεί ως σήμερα πειστικά. Όμως ο Harnack δεν συνειδητοποίησε ότι και η εννοιολογία του δυτικού Χριστιανισμού, επίσης, έχει σε τελευταία ανάλυση ως βάση την αρχαιοελληνική μεταφυσική. Οι αρνητικές του εκφράσεις για το "πνεύμα της Εκκλησίας των ανατολικών περιοχών" αποκαλύπτουν καθαρά ότι δεν έχει ούτε ο ίδιος κατανοήσει την σημασία αυτού που ονόμασε απαξιωτικά "διαδικασία εξελληνισμού της ουσίας του Χριστιανισμού". Μία πρόταση του Harnack όπως ή έξης:

Η ελληνική Εκκλησία δεν εμφανίζεται ως ένα χριστιανικό δημιούργημα με ελληνικό περίβλημα, αλλά ως ένα ελληνικό δημιούργημα με χριστιανικό περίβλημα, αποτελεί μέσα στην αστοχασία της χαρακτηριστικό παράδειγμα έλλειψης ιστορικής κατανόησης. Δυστυχώς, η κατ'αρχήν σωστή βασική θέση του Harnack δεν κατανοήθηκε σωστά ούτε από τον ίδιο ούτε από την πλειοψηφία είτε των υποστηρικτών της είτε των αρνητών της. Η επίδραση που άσκησε η θέση του, αναμφίβολα τεράστια για την ιστορική αυτοσυνειδησία μας εν γένει, φθάνει ως τις μέρες μας με την επιστημονική συζήτηση για την υποτιθέμενη ελληνική αλλοτρίωση του αρχέγονου Χριστιανισμού. Σχετικά με το πρόβλημα αυτό έχουμε να παρατηρήσουμε τα εξής.

Η χρήση της ελληνικής-ελληνιστικής φιλοσοφίας ως εργαλείου για την θεωρητική επεξεργασία της χριστιανικής θρησκείας μέσα στο πλαίσιο της βυζαντινής θεολογίας αποτελεί γεγονός ιδιαίτερα σημαντικό• εξίσου σημαντικό είναι το ότι η χρήση αυτή έλαβε χώρα πρώτα στην Ανατολή και μετά στην Δύση. Η πορεία του δόγματος στην Ανατολική Εκκλησία ολοκληρώνεται ουσιαστικά με την Έκτη Οικουμενική Σύνοδο. Ο Ιωάννης Δαμασκηνός, που βρίσκεται στο τέλος περίπου αυτής της πορείας, ανακεφαλαιώνει συστηματικά αυτήν την διδασκαλία και στοχάζεται επ' αυτής φιλοσοφικά, όπως έκαναν εν μέρει και προκάτοχοί του, όπως ο Λεόντιος Βυζάντιος (πρώτο μισό του 6ου αιώνα).

Οι Έλληνες Πατέρες κατηγορήθηκαν πολλές φορές ότι επεξεργαζόμενοι φιλοσοφικά τις χριστιανικές αρχές παραχάραξαν το αρχέγονο μήνυμα του Χριστιανισμού και ότι συγκροτώντας μια εννοιολογία για την έκφραση της χριστιανικής διδασκαλίας πήγαν πέρα από τα όρια της πρώτης, της γνήσιας ιστορικής μορφής του Χριστιανισμού. Ως εκ τούτου, λέγεται, χρειάζεται να επιστρέψουμε στην αρχέγονη καθαρότητα του Χριστιανισμού, δηλαδή στον Λόγο του Θεού όπως αυτός μας παραδόθηκε στα βιβλία της Καινής Διαθήκης. Αυτός ήταν ανέκαθεν ο σκοπός κάθε Μεταρρυθμιστικής θεολογικής προσπάθειας. Ο ίδιος ο Hegel, σε ένα δυστυχώς ξεχασμένο σήμερα μέρος των Διαλέξεων για την ιστορία της φιλοσοφίας, αποκάλυψε τον σοφιστικό χαρακτήρα αυτού του προτεσταντικού αιτήματος. Στην εισαγωγή του για την φιλοσοφία του Μεσαίωνα υποστηρίζει ότι το κείμενο της Καινής Διαθήκης, όντας ο τρόπος της πρώτης ιστορικής εμφάνισης του Χριστιανισμού, δεν μπορούσε να περιλαμβάνει ρητά το περιεχόμενο των θεμελιωδών στοιχείων της χριστιανικής κοσμοθεωρίας.

Και αυτό εκφράζεται ξεκάθαρα στα ιερά κείμενα. Ο Χριστός λέει:(22) «Όταν φύγω μακριά σας, θα σας στείλω τον Παράκλητο• αυτός, το Πνεύμα, θα σας εισαγάγει σε όλη την αλήθεια" - όχι η συναναστροφή με τον Χριστό και το άκουσμα των λόγων Του. Αμέσως μετά από Αυτόν και την παράδοση της διδασκαλίας Του μέσω των ιερών κειμένων θα έλθει στους Αποστόλους το Πνεύμα• και τότε αυτοί θα πληρωθούν Πνεύματος. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι, ανάγοντας κανείς τον Χριστιανισμό στην πρώτη του μορφή, τον οδηγεί στην φάση της απουσίας του Πνεύματος -και τούτο διότι ο ίδιος ο Χριστός λέει ότι η δωρεά του Πνεύματος θα έλθει μετά από αυτόν, όταν ο ίδιος θα είναι πια μακριά. Συνεπώς, τα κείμενα που καταγράφουν την πρώτη Του παρουσία

περιέχουν μιαν υποψία μόνο αυτού που είναι το Πνεύμα και αυτού που δια του Πνεύματος θα γίνει γνωστό ως αληθές. Επίσης, ο Χριστός στην πρώτη του Παρουσία εμφανίζεται ως ο δίδασκαλος, ο Μεσσίας - με έναν περαιτέρω προσδιορισμό, ως απλός δίδασκαλος. Για τους φίλους Του, τους Αποστόλους κλπ., είναι ένας παρών, αισθητός άνθρωπος. Δεν υπάρχει ακόμα η σχέση του αγίου Πνεύματος. Όμως, αν ο Θεός πρέπει να είναι Θεός για τους ανθρώπους, Θεός παρών μέσα στην καρδιά των ανθρώπων, δεν μπορεί να έχει αισθητή, άμεση παρουσία. Ο Δαλάι-Λάμα είναι ένας αισθητός άνθρωπος, θεός για τους λαούς που τον πιστεύουν• σύμφωνα όμως με τον Χριστιανισμό, για τον οποίον ο Θεός σκηνώνει στην καρδιά των ανθρώπων, ο Θεός δεν μπορεί να είναι διαρκώς αισθητά παρών ενώπιόν τους. Έτσι προκύπτει το δεύτερο επίπεδο σχέσης με τον Θεό: η αισθητή μορφή πρέπει να εξαφανιστεί, προκειμένου να ανέβει στην μνήμη, να γίνει δεκτή στην μνημοσύνη, στο βασίλειο της παραστάσεως, να απομακρυνθεί δηλαδή από την αισθητή παρουσία• μόνον τότε μπορεί να εμφανιστεί η πνευματική συνείδηση και σχέση. Ο Χριστός έφυγε. Για πού, άραγε; Σύμφωνα με την Βίβλο, βρίσκεται στα δεξιά του Θεού. Αυτό σημαίνει ότι τώρα ο Θεός γινώσκεται ως αυτός ο συγκεκριμένος, αυτός ο Εις, και κατόπιν ως ο Υιός του, ο Λόγος, η Σοφία κλπ. Μόνο με την απομάκρυνση από το αισθητό έγινε δυνατή η γνώση αυτής της άλλης φάσης της εκδήλωσης του Θεού στον κόσμο και κατ' επέκταση ο Θεός ως το συγκεκριμένο. Έτσι εμφανίστηκε, λοιπόν, για πρώτη φορά και η αντίληψη ότι η αφηρημένη θεότητα εκδηλώνεται εμπειρικά και εμφανίζεται στον κόσμο. Αυτή η άλλη φάση του Θεού είναι ο Υιός - όχι με την έννοια ενός νοητού κόσμου, ή, όπως συνήθως φανταζόμαστε, με την μορφή ενός ουράνιου βασιλείου με ένα πλήθος αγγέλων, οι οποίοι είναι κι αυτοί πεπερασμένοι ως υπάρξεις και συνεπώς βρίσκονται πιο κοντά στα ανθρώπινα. Όμως δεν αρκεί να γνωσθεί η συγκεκριμένη φάση του Θεού- χρειάζεται να γνωσθεί σε συνάφεια με τον άνθρωπο και ότι ο Χριστός ήταν αληθινός άνθρωπος. Αυτή είναι η συνάφεια με τον άνθρωπο ως Αυτόν• ο "Αυτός" είναι το πρωτάκουστο στοιχείο στον Χριστιανισμό, η σύζευξη των πλέον τιτάνιων αντιθέσεων. Αυτή η υψίστη αντίληψη δεν μπορούσε να υπάρχει στα ιερά κείμενα, στην πρώτη Παρουσία. Το μεγαλείο της Ιδέας μπορούσε να παρουσιαστεί μόνον αργότερα• το Πνεύμα μπορούσε να έλθει μόνο μετά την Ιδέα, και αυτό το Πνεύμα διαμόρφωσε την Ιδέα. Αυτό είναι το επίτευγμα των Πατέρων της Εκκλησίας. Ο Hegel διατυπώνει εδώ σε πολύ υψηλό θεωρητικό επίπεδο και με εκπληκτική καθαρότητα την σχέση βιβλικού κειμένου και θεολογικής εξηγητικής, βιβλικής μαρτυρίας και φιλοσοφικό-θεολογικής Δογματικής. Δύσκολα θα έβρισκε κανείς μέσα στη φλύαρη θεολογική παραγωγή των χρόνων μας κάτι εξίσου δυνατό με αυτές τις λίγες προτάσεις του Hegel. Με βάση αυτή την σχέση η Βυζαντινή Φιλοσοφία παρουσιάζεται ως η μορφή που έλαβε η Ελληνική Φιλοσοφία στην Ανατολική Ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Υπό τις νέες ιστορικές συνθήκες, που οδήγησαν στην δημιουργία ενός νέου κόσμου, του μεσαιωνικού, η δύναμη του ελληνικού φιλοσοφικού στοχασμού συνεχίζει να ζει στο Βυζάντιο και δημιουργεί νέα θεωρητικά συστήματα, των οποίων η εννοιολογική λεπτότητα αποσπά τον θαυμασμό κάθε καλού γνώστη τους. Η φιλοσοφία που αντιστοιχούσε στην ύστερη αρχαιότητα δεν ήταν πλέον (και δεν θα μπορούσε να είναι) η φιλοσοφία του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Μία νέα ιδέα είχε γεννηθεί στον κόσμο, και επιθυμούσε να μεταγραφεί εννοιολογικά και να γίνει νοητή, να μην υπάρχει μόνο μέσα στους κόλπους μιας μικρής ομάδας πιστών, αλλά να γίνει η ζωή του κόσμου, ως ένα βασίλειο που βγαίνει μέσα από την καρδιά σαν νόμος της φύσης: μία ιδέα, που ολοκληρώνει την καταλλαγή του Θεού με τον εαυτό Του στον κόσμο, όχι ως ένα υπερβατικό, ουράνιο βασίλειο. Η Ιδέα πρέπει να πραγματώσει τον εαυτό της μέσα σε αυτόν τον κόσμο. Μόνον έτσι υπάρχει και για το Πνεύμα και για την υποκειμενική συνείδηση• και πρέπει όχι μόνο να πραγματωθεί τέλεια μέσα στις καρδιές, αλλά και να γίνει βασίλειο της πραγματικής συνείδησης. Ήδη στην πρώτη Παρουσία του Ιησού λέγεται: «Η βασιλεία η εμή ουκ εστίν εκ του κόσμου τούτου»•(23) όμως η πραγμάτωσή του όφειλε και δεν μπορούσε παρά να γίνει εγκόσμια πραγματικότητα. Με άλλα λόγια, οι νόμοι, τα ήθη, τα πολιτικά συστήματα, ό,τιδήποτε ανήκει στην πραγματικότητα της πνευματικής συνείδησης, οφείλει να καταστεί έλλογο.

Έτσι περιέγραψε ο Hegel την πορεία του δόγματος, δηλαδή την εννοιολογική μορφοποίηση της

χριστιανικής θρησκείας στο πλαίσιο της βυζαντινής διάνοησης,⁽²⁴⁾ καθώς και την πολιτική επέκταση και πραγμάτωση της νέας Ιδέας στην ιστορική πραγματικότητα της βυζαντινής αυτοκρατορίας. Ο Hegel προσδιορίζει και την σημασία της Εκκλησίας σε αυτήν την διαδικασία αντικειμενοποίησης και θεσμοποίησης.

Όμως, η Ιδέα που οφείλει να γνωρίσει ο άνθρωπος και η αυτοσυνειδησία του πρέπει να γίνει αντικειμενική, να εξαντικειμενικευθεί, προκειμένου ο άνθρωπος να αυτοκατανοηθεί ως πνεύμα και να κατανοήσει το Πνεύμα και έτσι να γίνει πνευματικός με τρόπο όχι αισθητό αλλά πνευματικό. Πρόκειται για την εξαντικειμενίκευση που επιτεύχθηκε στην Εκκλησία. Η πρώτη εξαντικειμενίκευση έλαβε χώρα ήδη στην πρώτη άμεση συνείδηση της Ιδέας, στην οποία εμφανίστηκε ως ατομικό αντικείμενο, ως ατομική ύπαρξη ενός ανθρώπου. Η δεύτερη εξαντικειμενίκευση είναι η πνευματική λατρεία και κοινότητα, που διευρύνθηκε και αποτέλεσε την Εκκλησία. Θα μπορούσαμε να φανταστούμε μια καθολική κοινότητα αγάπης, έναν κόσμο ευσεβών και αγίων, έναν κόσμο αδελφοσύνης, έναν κόσμο αμνών και ανθρώπων πνευματέμφορων, ένα πολίτευμα θείο, έναν ουρανό επί της γης. Όμως η πορεία των ανθρώπινων πραγμάτων δεν είναι αυτή• κάθε τι φανταστικό υπάρχει στον ουρανό, δηλαδή στο εκείσε, στο επέκεινα - στον θάνατο. Κάθε τι ζωντανό και πραγματικό χρειάζεται εντελώς διαφορετικά αισθήματα, συνθήκες και πράξεις. Το βασίλειο της έλλογης πραγματικότητας είναι τελείως διαφορετικό. Πρέπει να αναπτυχθεί και να οργανωθεί έλλογα• η φάση της αυτοσυνείδητης ελευθερίας του ατόμου πρέπει να αποκτήσει τα δικαιώματά της απέναντι στην αντικειμενική αλήθεια και την αντικειμενική επιταγή. Ακριβώς αυτό είναι λοιπόν η αληθινή, αντικειμενική πραγματικότητα του Πνεύματος στην μορφή ενός πραγματικού έγχρονου όντος, όπως η φιλοσοφία είναι από την πλευρά της η σκόπιμη εξαντικειμενίκευση δοσμένη με την μορφή του καθολικού. Μία τέτοια εξαντικειμενίκευση δεν μπορεί να υπάρξει ευθύς εξαρχής• πρέπει να προκύψει μέσω επεξεργασίας από μέρους του πνεύματος και του στοχασμού.

Οι διατυπώσεις αυτές του Hegel συμβάλλουν καίρια στην φιλοσοφική κατανόηση ειδικά της ιδέας του βυζαντινού αυτοκράτορα και της Βυζαντινής αυτοκρατορίας. Υπό το φως του εγελιανού στοχασμού μπορεί να κατανοηθεί φιλοσοφικά η σπάνια και πάντοτε εντυπωσιακή αντοχή της βυζαντινής ιστορίας και του πολιτισμού. Ωστόσο, τις συγκεκριμένες επιστημονικές προϋποθέσεις για την κατανόηση του βυζαντινού πολιτισμού τις έθεσε ο νεότερος κλάδος της Βυζαντινολογίας και οφείλεται στην σύνεση και την διορατικότητα του θεμελιωτή της Karl Krumbacher το ότι η επιστήμη αυτή δεν μετατράπηκε (όπως έγινε με τόσες άλλες ιστορικές ανθρωπιστικές επιστήμες) σε μία γενική ιστορία ιδεών, αλλά αντιμετώπισε ήδη από την αρχή την πολιτιστική ιστορία του Βυζαντίου σε μεγάλο βαθμό ως κοινωνική ιστορία. Πιο συγκεκριμένα αυτό σημαίνει ότι στην Βυζαντινολογία κανείς δεν μελετά π.χ. την Βυζαντινή Φιλοσοφία ή τέχνη ή θεολογία χωρίς να κατέχει στέρεες γνώσεις και για την οικονομική, διοικητική και πολιτική ιστορία του Βυζαντίου. Κατά το μέτρο αυτό η ιστορική-κοινωνιολογική μέθοδος της Βυζαντινολογίας, συγκρινόμενη με την κατάσταση στην οποία βρίσκονται από απόψεως μεθοδολογίας οι περισσότερες άλλες ιστορικές επιστήμες, μπορεί να θεωρηθεί σήμερα επιστημονικό πρότυπο.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΤΟΥ ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΗ

1. Βλ. Ιωάννου Μαλάλα, «Χρονογραφία», XVIII, έκδ. L. Dindorf (Corpus Bonnae) 1831: 451,16-18: «Επί δε της υπατείας του αυτού Δεκίου ο αυτός βασιλεύς [sc. ο Ιουστινιανός] θεσπίσας πρόσταξιν έπεμψεν εν Αθήναις 'κελεύσας μηδένα διδάσκειν φιλοσοφίαν... '».

2. Η εκτίμηση αυτή δεν θεωρείται σήμερα ιδιαίτερα ασφαλής• βλ. κυρίως H.J. Blumenthal, «Platonism in Late Antiquity», στο: Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Late Neoplatonism, London, Variorum Reprints, 1993: 21 (πρβλ. σελ. X της Εισαγωγής).

3. Η κρίση αυτή δεν σχετίζεται με το ερώτημα, εάν η πλατωνική Ακαδημία συνέχισε να λειτουργεί μετά το 529 ή όχι• αυτό που αμφισβητεί ο συγγραφέας είναι η παραδοσιακά συμβολική αξία του σχετικού διατάγματος του Ιουστινιανού, χωρίς να ασχολείται καθόλου με το καθαρά ιστορικό ερώτημα του βαθμού στον οποίον εφαρμόστηκε πράγματι αυτό το διάταγμα (βλ. σχετικά A. Garzya, «Visages de l'hellénisme dans le monde byzantin [IVe-XII siècles]», *Byzantion* 55 (1985) 463-482, ιδιαίτ. 465-466). Η νεότερη έρευνα (βλ. κυρίως H.J. Blumenthal, «529 and its Sequel: What Happened to the Academy?», *Byzantium* 48 (1978) 369-385, ιδιαίτ. 369 και 384-385) δέχεται ότι από το 532 και για μισόν περίπου αιώνα η φιλοσοφία έπαυσε να θεραπεύεται στην Αθήνα, αν και, φυσικά, το γεγονός της πρόσκλησης του Στεφάνου Αλεξανδρέως στην Κωνσταντινούπολη από τον Ηράκλειο θεωρείται αναντίρρητο τεκμήριο επανεισαγωγής της φιλοσοφίας στο Βυζάντιο. Η ιστορική αλήθεια φαίνεται πως είναι ότι η αντι-"έλληνική" πολιτική του Ιουστινιανού τον 6ο αιώνα και η φιλο-"έλληνική" πολιτική του Ηρακλείου τον 7ο ανταποκρίνονται σε διαφορετικές ιστορικές συνθήκες και υπηρετούν διαφορετικές πολιτικές σκοπιμότητες. Σε μια εποχή που η ιδεολογική συνοχή της αυτοκρατορίας ήταν ακόμα το κυρίως ζητούμενο, εύλογο ήταν ο Ιουστινιανός να επιχειρήσει να την καθάρει από μη χριστιανούς και αιρετικούς. Έναν αιώνα μετά, όταν το έργο αυτό είχε σε σημαντικό βαθμό επιτελεσθεί, η παιδεία και ειδικότερα η φιλοσοφική ήταν αναμενόμενο να κριθεί απαραίτητη για την στελέχωση του κρατικού μηχανισμού με ανθρώπους μορφωμένους και για την απόκτηση της αίγλης που προσδίδει σε ένα κράτος η λειτουργία εκπαιδευτικών ιδρυμάτων υψηλού επιπέδου.

4. Βλ. μία απαρίθμηση αυτών των σημασιών στον Λεόντιο Βυζάντιο, «Κατά Νεστοριανών» II 1, PG 86:1528D-1529A.

5. Ήδη οι Στωικοί, πάντως, φαίνεται πως χρησιμοποιούσαν τον όρο αυτό με την έννοια της πραγματικής, της εξω-νοητικής ύπαρξης (βλ. SVF, II 132,16, 155,26•III: 75,4• για παράδειγμα, οι αρετές υπάρχουν στην ψυχή «καθ' υπόστασιν», δηλ. είναι σώματα όπως και η ψυχή, αποτελώντας μία κατάσταση του «ηγεμονικού» της). Επίσης, χρησιμοποιούσαν το υφίστασθαι σε αντιδιαστολή προς το υπάρχειν, για να συμπεριλάβουν σε αυτήν τα διάφορα ασώματα - ανύπαρκτα - ουκ όντα: τα λεκτά, το κενό, τον τόπο και τον χρόνο (βλ. A. A. Long, «Language and Thought in Stoicism», στο: *Problems in Stoicism*, έκδ. A.A. Long, University of London, 1971,75-113, ιδιαίτ. 89-90).

6. Αριστοτέλους, «Κατηγρηρία» 5, 2a11-13: «...μήτε καθ' υποκειμένου τινός λέγεται μήτ' εν υποκειμένω τινί εστίν».

7. Ο συγγραφέας παραφράζει το εξής χωρίο από το Εις το κατά Ματθαίον Ευαγγέλιον XXVIII, 18, PG 17: 309D: «Εις ο ζων Πατήρ, ο Υιός και το άγιον Πνεύμα. Εις εστίν ου συναλοιφη των τριών, αλλ' ουσία μία• τρεις δε υποστάσεις τέλειαι εν πάσι καί κατάλληλοι».

8. Για τον λατινικό όρο, από όπου προέρχεται ο αντίστοιχος όρος στις νεότερες ευρωπαϊκές γλώσσες (Γερμ.: Subsistenz), βλ. Βοηθίου, *Contra Eutychen et Nestorium*, III, έκδ. H.F. Stewart, E.K. Rand, S.J. Tester, "Boethius, Theological Treatises with an Introduction and The Consolation of Philosophy with an English Translation", London, LOEB, 1973: 84-92.

9. Ο συγγραφέας ορθά ερμηνεύει την καππαδοκική σχέση ουσίας και υποστάσεως ως σχέση εξειδικευόμενου καί εξειδικεύοντος αντίστοιχα• κατά τον Γρηγόριο Νύσσης («Επιστ.» 38,3,8-12, έκδ. Y. Courtonne, «Saint Basile, Lettres», τόμ. I. Texte établi et traduit, Paris, Les Belles Lettres, 1957: 82-83), η υπόστασις ή πρόσωπον «περιγράφει», συγκεκριμενοποιώντας σε ένα άτομο «το κοινόν τε και απερίγραπτον» της καθ' εαυτήν «αορίστου της ουσίας εννοίας». Είναι σαφές, ότι το «απερίγραπτον» αποτελεί γνώρισμα όχι της υποστάσεως ή προσώπου αλλά της ουσίας, νοούμενης *per se* (πρβλ. Λεοντίου Βυζαντίου, «Κατά Νεστοριανών» II 1, PG 86: 1529D: «...διορισμός των

αδιορίστων ουσιών»).

10. Κατά τον J.J. Lynch («Prosopon in Gregory of Nyssa: A Theological Word in Transition», *Journal of Theological Studies* 40/1979: 728-738), ο Γρηγόριος Νύσσης δεν θεωρεί πουθενά ρητά τα χαρακτηριστικά της λογικότητας και της αύτεξουσιότητας ως μέρη του ορισμού του προσώπου ή υποστάσεως, όπως αργότερα ο Βοήθιος στον περίφημο ορισμό: «rationalis [sc. humanae, angelicae et divinae] naturae individua substantia» (*Contra Eutychen et Nestorium*, III 1-6, έκδ. H.F. Stewart, E.K. Rand, S.J. Tester, ό.π. 84). Όμως το γεγονός ότι χρησιμοποιεί τον όρο μόνο σε αναφορά προς ανθρώπινες (Πέτρος, Βαρνάβας κλπ.) ή αγγελικές πρώτες ουσίες και σε αναφορά προς το δόγμα του *Deus trinus* μας επιτρέπει να του αποδώσουμε μία σύλληψη του προσώπου που περιλαμβάνει αυτά τα χαρακτηριστικά. Η θεώρηση αυτή των θείων προσώπων κατά το πρότυπο των Καππαδοκών, που φέρνει τα ανθρώπινα πρόσωπα πολύ κοντά στα θεία, θα δεχθεί λίγο αργότερα μία συνειδητή οξυδερκή κριτική από τον Αυγουστίνο στο 7ο βιβλίο του «*De Trinitate*» (4,7-6,12, έκδ. W.J. Mountain, Fr. Glorie, «*Sancti Aurelii Augustini De Trinitate libri XV*», τόμ. 1: libri 7-177, CCSL, 50, Turnholti, 1968: 255-267), όπου εξετάζεται το πώς εφαρμόζονται τα «*praedicabilia*» του Πορφυρίου στον Θεό. Μολονότι ο Αυγουστίνος αδυνατεί να δώσει μία εναλλακτική λογική μορφή στο τριαδικό δόγμα, είναι πεπεισμένος ότι η θεώρηση της θείας ουσίας ως δευτέρας ουσίας και των θείων προσώπων ως πρώτων ουσιών, δηλαδή η θεώρηση της σχέσης τους ως σχέσης είδους - ατόμων, δεν είναι θεοπρεπής.

11. Την αριστοτελικά εκπεφρασμένη ορθόδοξη τριαδολογία θα την συστηματοποιήσει κατά την πρώιμη περίοδο της Βυζαντινής Φιλοσοφίας ο Μέγας Φώτιος• βλ. τις μελέτες των: Α.Γ. Μπενάκη, «*Aus der Geschichte des christlichen Gottesbegriffes. Die Problematik bei Photios (+893), dem Begründer des ersten byzantinischen Humanismus*» (βλ. παραπάνω, σελ. 43 Εργογραφία Α. Γ. Μπενάκη) και J.P. Anton, «*The Aristotelianism of Photius' Philosophical Theology*», στο: «*Aristotle in Late Antiquity*», έκδ. L.P. Schrenk, Washington D.C., The Catholic University of America, 1994: 158-183.

12. Ο συγγραφέας έχει υπόψη του το κλασικό χωρίο του Μεγάλου Βασιλείου: «*Η της εικόνας τιμή επί το πρωτότυπον διαβαίνει*» (Περί του αγίου Πνεύματος XVIII,45, έκδ. B. Pruche, Basile de Cesaree, *Sur le Saint-Esprit. Introduction, traduction et notes*, Paris, Sources chretiennes, 17bis, 1968: 194,9-10), την οποία επικαλείται συχνά ο Ιωάννης Δαμασκηνός (βλ. Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως 89,7-8 και 48, έκδ. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, II [Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως], Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1973: 206• «*Λόγος απολογητικός προς τους διαβάλλοντας τας αγίας εικόνας*» 121,42-43, III 15,8-9 και I 35 = II 31 = III 48,6-7• έκδ. B. Kotter, «*Die Schriften des Johannes von Damaskos*, III [*Contra imaginum calumniatoribus orationes tres*], Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1975: 108, 125 και 147).

13. «*Μετά τα φυσικά*», Α 5 και Ζ 14 (987b 7-14 και 1039b 2-19).

14. «*Μετά τα φυσικά*», Α 9 (1074b 34-35).

15. «*Ζων γαρ ο Λόγος του Θεού και ενεργής...*».

16. «*...όπως η κοινωνία της πίστεώς σου ενεργής γένηται εν επιγνώσει παντός αγαθού του εν ημίν εις Χριστόν Ιησοῦν*».

17. «*Μετά τα φυσικά*», Α 7 (1072b 3).

18. 1 Κορ. 1,18: «*Ο λόγος γαρ ο του σταυρού τοις μεν απολλυμένοις μωρία εστί...*».

19. Ο συγγραφέας υπαινίσσεται το 'Κατά Μανιχαίων' του Ιωάννου Δαμασκηνού. Επισημαίνεται όμως ότι αντιμανιχαϊκός ήταν και ο λατινικός χριστιανικός στοχασμός της πατερικής περιόδου και του Μεσαίωνα• αρκεί να θυμηθούμε την αντιμανιχαϊκή πολεμική π.χ. του Αυγουστίνου, ο οποίος στο «De natura boni» αναπτύσσει δια μακρών την θέση ότι το σώμα και γενικά η ύλη είναι εκ φύσεως αγαθά ως δημιουργήματα του εκ φύσεως αγαθού Θεού (πρβλ. την αντιμανιχαϊκή πολεμική των De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum, De duabus animabus contra Manichaeos, Contra Adimantum Manichaeum, Contra epistolam Manichaei, Contra Faustum Manichaeum, Contra Felicem Manichaeum και Contra Secundinum Manichaeum, και την μεσαιωνική πολεμική κατά του κινήματος των Αλβιγηνών, 12ος-13ος αιώνας). Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει ότι στον δυτικό Χριστιανισμό το σώμα δεν απαξιώθηκε• σημαίνει μόνον ότι δεν απαξιώθηκε τόσο όσο το απαξίωσαν οι Μανιχαίοι και ότι στον βυζαντινό Χριστιανισμό απαξιώθηκε θεωρητικά σε σχέση με την ψυχή τόσο όσο και στην Δύση. Η κριτική του συγγραφέα εναντίον της μεσαιωνικής Δύσης εξηγείται ίσως από το γεγονός ότι ένας άλλος μελετητής, ρωμαιοκαθολικός, ο E. Gilson, ισχυρίζεται ότι η θεολογία του δυτικού Μεσαίωνα καταξίωσε την φύση (του κόσμου και του ανθρώπου) και το σώμα, επιστρέφοντας την κατηγορία στους Προτεστάντες αποστολείς της (βλ. κυρίως το πρώτο κεφάλαιο του έργου του «Christianisme et philosophie», Paris, J. Vrin, 1949). Με το ίδιο πνεύμα καταξίωσης του βυζαντινού Χριστιανισμού μνημονεύεται συχνά κατά καιρούς το έξης χωρίο από το «Προς τους διαβάλλοντας τας αγίας εικόνας» του Ιωάννου Δαμασκηνού: «...και σέβων ου παύσομαι την ύλην, δι' ης η σωτηρία μου ειργασται... Την δε γε λουπήν ύλην [sc. πλην του σώματος του Χριστού] σέβω και δι' αιδούς άγω, δι' ης ή σωτηρία μου γέγονεν, ως θείας ενεργείας και χάριτος έμπλεων...» (I 16,8-17, έκδ. B. Kotter 1975: 89-90). Ας διευκρινιστεί ότι ο Δαμασκηνός δεν λέει ότι σέβεται την ύλη γενικά (όπως έχει ερμηνευθεί αυτό το χωρίο, με την αναφορική πρόταση «δι' ης...» να εκλαμβάνεται ως παραθετική, ενώ στην πραγματικότητα είναι επεξηγηματική), αλλά μόνο τα συγκεκριμένα υλικά αντικείμενα μέσω των οποίων συντελέστηκαν τα σωτήρια γεγονότα της ζωής του Χριστού (επ' αυτού πρβλ. ό.π. II 19,1-4 και III 34,13-18, έκδ. B. Kotter 1975: 118 και 139). Γενικά, ο Χριστιανισμός συνέχισε την ελληνική (πυθαγόρεια και πλατωνική, καθώς και, υπό άλλο ένδυμα, αριστοτελική και στωική) παράδοση της οντολογικής ανωτερότητας του νοητού επί του αισθητού και της αξιολογικής κυριαρχίας του νου επί του σώματος.

20. Βλ. Μ. Αθανασίου, «Περί ενανθρωπήσεως του Λόγου» 54,3, PG 25: 192B: «Αυτός γαρ ενηθρώπησεν, ίνα ημείς θεοποιηθώμεν».

21. Η θέση αυτή δεν φαίνεται σήμερα να είναι γενικά αποδεκτή• βλ. κυρίως την πατερική αντιπαλαμική κριτική του E. von Ivanka στο 9ο κεφάλαιο («Hesychasmus und Palamismus») του γνωστού έργου του «Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln, 1964 (πρβλ. του ίδιου, «Le fondement patristique de la doctrine Palamite», στο: «Πεπραγμένα του Θ' Διεθνούς Βυζαντινολογικού Συνεδρίου» [Θεσσαλονίκη, 12-19 Απριλίου 1953], τόμ. Β', Αθήνα 1956, 127-132). Αντιρρήσεις για τον τρόπο με τον οποίο ερμηνεύει ο Παλαμάς συγκεκριμένα πατερικά χωρία έχουν εκφράσει ακόμα και ορθόδοξοι θεολόγοι• βλ. π.χ. Β.Σ. Ψευτογκά, «Φυσική και μεταφυσική του φωτός στον Μέγα Βασίλειο» (1979), στο: «Θέματα Πατερικής Θεολογίας», Θεσσαλονίκη, 1995: 75 και 84-85. Στην πραγματικότητα ωστόσο, το ζήτημα της πατερικότητας του Παλαμισμού το κρίνει συνήθως ο τρόπος με τον οποίον αντιμετωπίζει κανείς το πρόβλημα των διαφορών μεταξύ των μεγάλων χριστιανικών ομολογιών.

22. Ιω. 16,7-14.

23. Πρέπει να σημειωθεί ότι ο Hegel κάνει λόγο για επίτευγμα των Πατέρων και όχι των Βυζαντινών (ενώ ο συγγραφέας θεωρεί την πατερική και την βυζαντινή περίοδο πολιτιστικά

ενιαίες). Αλλού, στην «Φιλοσοφία της Ιστορίας» (μέρος II, κεφ. 2, παρ. 6: «Η Βυζαντινή Αυτοκρατορία»), ο Hegel εκφράζεται για τους Βυζαντινούς (κατά την επικρατούσα άποψη της εποχής, την οποία πάντως είχε ενσωματώσει οργανικά στο ιστοριογραφικό του σχήμα) σαφώς αρνητικά («...άθλια και παράλογα πάθη δεν άφηναν να δημιουργηθεί τίποτε μεγάλο σε ιδέες, πράξεις και άτομα»), ενώ θεωρεί π.χ. την εικονομαχική έριδα προϊόν σκοταδισμού και τον τρόπο διευθέτησής της εκδήλωση βαρβαρότητας.

24. Ιω. 18,36.