



ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΑΝΟΙΚΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ

ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

**ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ
ΣΠΟΥΔΕΣ ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ**

ΠΤΥΧΙΑΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

**«Ο ΡΟΛΟΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΣΤΗΝ
ΔΙΑΜΟΡΦΩΣΗ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗΣ
ΠΑΤΕΡΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΣ ΣΚΕΨΗΣ»**

Όνοματεπώνυμο φοιτητή:

Λαγός Αθανάσιος

Όνοματεπώνυμο συμβούλου-καθηγητή:

Καραγιάννης Χρήστος

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Οι Πατέρες της Εκκλησίας στην προσπάθεια τους να αντιμετωπίσουν μεγάλες αιρέσεις της εποχής τους, αναγκάστηκαν να χρησιμοποιήσουν την τρέχουσα φιλοσοφική ορολογία από τη στιγμή που οι αντίπαλοι τους, αιρετικοί, με αυτήν την ορολογία δίδασκαν, έγραφαν τα ποιήματα τους και επέβαλαν τις απόψεις τους. Στα κείμενα των Πατέρων της Εκκλησίας το εξωτερικό σχήμα των φιλοσοφικών όρων παρέμεινε ίδιο, άλλαξε όμως εντελώς το περιεχόμενό τους, το οποίο έγινε καθαρά βιβλικό, θεολογικό. Στα πλαίσια της παρούσας εργασίας θα εξεταστεί η σύνδεση της πατερικής σκέψης που διαμορφώθηκε κυρίως κατά τα πρωτοχριστιανικά χρόνια της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, συνδέεται με τις βασικές αρχές της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΙΝΑΚΑΣ ΕΙΚΟΝΩΝ.....	5
ΠΡΟΛΟΓΟΣ	1
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1.Εισαγωγή στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία - Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι	4
1.1. Μονιστικές κοσμολογίες.....	4
1.2. Πλουραλιστικές κοσμολογίες	10
1.3.Το πέρασμα του ενδιαφέροντος από την φύση στον άνθρωπο	14
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2.Η διαμόρφωση της νέας φιλοσοφίας από τον Σωκράτη	17
2.1.Η σωκρατική φιλοσοφία.....	17
2.2.Σημαντικές προσωπικότητες και φιλοσοφικά ρεύματα στην αρχαία Ελλάδα.....	21
3.1.Στωικότητα.....	37
3.2.Επικούρεια Σχολή.....	39
3.3.Σκεπτικισμός.....	41
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4. Η μεταλαμπάδευση της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας στην Χριστιανική σκέψη.....	43
4.1.Εισαγωγή.....	43
4.2.Παράγοντες που επηρέασαν την Πατερική Σκέψη	45
4.3.Αντιπροσωπευτικοί Πατέρες Πατερικής Σκέψης	46
4.4.Η σχετική αυτονομία της Βυζαντινής Φιλοσοφίας	49
4.5.Ο «Πρώτος Βυζαντινός Ανθρωπισμός»	50
4.6.Ο Ψελλός και οι μαθητές του (11ος -12ος αι.)	51
4.7.Φιλόσοφοι της Νίκαιας (13ος αιώνας)	52
4.8.Φιλοσοφικό και Επιστημονικό Κίνημα (13ος -14ος αιώνας).....	53
4.9.Η ησυχαστική διαμάχη (14ος αι.)	55
4.10.Πλατωνικοί εναντίον Αριστοτελικών (15ος αι.).....	57

4.11.Βυζαντινή Φιλοσοφία και Λατινική Φιλοσοφία	59
4.12.Η συμφωνία Πλατωνισμού και Αριστοτελισμού στο Βυζάντιο	61
4.13.Βασικά Θέματα της Βυζαντινής Φιλοσοφίας	63
4.14.Η στάση απέναντι στη λογική	64
4.15.Μεταφυσική	64
4.16.Η ιδέα του Θεού	65
4.17..Ο «εννοιολογικός ρεαλισμός» των Βυζαντινών	66
4.18.Άκτιστο και Κτιστό Όν	67
4.19.Ηθική Αισθητική Θεωρία	68
4.20.Φιλοσοφική Ανθρωπολογία	70
4.21.Η θέση του ανθρώπου στον κόσμο	70
4.22.Ελευθερία, αλλοίωση και το πρόβλημα του κακού.....	71
4.23.Σύνοψη σύνδεσης χριστιανικής πατερικής σκέψης με αρχαία ελληνική φιλοσοφία	74
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5.Συμπεράσματα	81
Βιβλιογραφία	84

ΠΙΝΑΚΑΣ ΕΙΚΟΝΩΝ

Εικόνα 1: Ο φιλόσοφος Θαλής, (Πηγή: Pemptousia, Ανακτήθηκε στις 14/11/2021 από: https://www.pemptousia.gr/2017/03/o-thales-o-milisios)	5
Εικόνα 2: Ο φιλόσοφος Αναξίμανδρος, (Πηγή: Pemptousia, Ανακτήθηκε στις 14/11/2021 από: https://www.pemptousia.gr/2017/03/o-anaximandros).....	7
Εικόνα 3: Ο φιλόσοφος Αναξίμενης, (Πηγή: Newsnow, Ανακτήθηκε στις 14/11/2021 από: https://www.newsnowgr.com/article/500330/anaximenis-o-milisios-air-kai-pollaploi-kosmoi.html)	8
Εικόνα 4: Ο φιλόσοφος Παρμενίδης, (Πηγή: Pemptousia, Ανακτήθηκε στις 14/11/2021 από: https://www.pemptousia.gr/2017/03/o-parmenidis-to-on-to-mi-on/)	11
Εικόνα 5: Πλάτων (αριστερά) και Αριστοτέλης, τοιχογραφία του Ραφαήλ, 1508-11; στο Stanza della Segnatura, στο Βατικανό. Ο Πλάτων δείχνει τους ουρανούς και το βασίλειο των Μορφών, ο Αριστοτέλης τη γη και το βασίλειο των πραγμάτων, (Πηγή: hellenicaworld. 2021).....	12
Εικόνα 6: Ηράκλειτος Και Δημόκριτος - Bramante. HeracleitusandDemocritus (1477), Milan, PinacotecadiBrera), (Πηγή: Ελληνοδίκτυο, Ανακτήθηκε στις 15/11/2021 από: https://ellinondiktyo.blogspot.com/2019/05/blog-post_91.html)	13
Εικόνα 7: Ο διάσημος μύθος του σπηλαίου του Πλάτωνα κατά την αναφορά του στην ενότητα 11 της Πολιτείας. Η φιλοσοφία στη μετάβασή της από τη φύση στον άνθρωπο. (Πηγή: http://pronoos.blogspot.com/2017/10/11.html).....	16
Εικόνα 8: The Death of Socrates, λάδι σε καμβά του Jacques-Louis David, 1787; στο Μητροπολιτικό Μουσείο Τέχνης της Νέας Υόρκης. Πηγή: The Metropolitan Museum of Art, New York City; Catharine Lorillard Wolfe Collection; Wolfe-Fund, 1931 (accession no. 31.45); www.metmuseum.org	18
Εικόνα 9: Προτομή του Σωκράτη. Αντίγραφο από ελληνικό πρωτότυπο, δεύτερο μισό 4ου αιώνα π.Χ. στα Μουσεία Καπιτωλίου, Ρώμη. (Πηγή: Alfredo Dagli Orti/Shutterstock.com)	20

Εικόνα 10: Εμπεδοκλής ο Ακραγαντινός (Πηγή: http://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/philo/galerie/antike/empedok.html)	22
Εικόνα 11: Αναξιμένης της Μιλήτου (Πηγή: http://www.sir-ray.com)	24
Εικόνα 12: Ξενοφών, άγαλμα μπροστά από το κτίριο του κοινοβουλίου στη Βιέννη.	30
Εικόνα 13: Πλάτωνας, μαρμάρινη προτομή πορτρέτου, πρωτότυπο του 4ου αιώνα π.Χ. στα Μουσεία Καπιτωλίου, Ρώμη. (Meinwald, C. C. (2020). Plato. Encyclopedia Britannica. https://www.britannica.com/biography/Plato)	32
Εικόνα 14: Αριστοτέλης, μαρμάρινη προτομή πορτρέτου, ρωμαϊκό αντίγραφο (2ος αιώνας π.Χ.) ελληνικού πρωτοτύπου (περίπου 325 π.Χ.). στο Museo Nazionale Romano, Ρώμη, Ιταλία.	36
Εικόνα 15: Προτομή του Επίκουρου (Πηγή: https://www.worldhistory.org/Epicurus/)	40

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Οι Έλληνες που είναι οι πρώτοι που ξεχώρισαν τη φιλοσοφία από τις δημοφιλείς μυθικές θρησκευτικές πεποιθήσεις της εποχής τους, ενώ είναι επίσης οι πρώτοι που επιχείρησαν την εφεύρεση αυτού που θα μπορούσαμε σήμερα να ονομάσουμε φιλοσοφική θρησκεία και που προέβλεπε την κατασκευή μιας θρησκείας από τη φιλοσοφία, η οποία προορίζεται να πάρει τη θέση της «μυθολογικής» θρησκείας. Έτσι, για τους αρχαίους Έλληνες φιλοσόφους, όπως ο Πλάτωνας και οι υποστηρικτές των θεωρήσεών του, αποτελεί καθήκον της φιλοσοφίας να οδηγήσει τον σοφό σε ένα υπερκόσμιο όραμα και στον διαφωτισμό. Η θρησκεία υπό αυτή την έννοια αποτελεί το αποκορύφωμα της φιλοσοφίας στη βάση της θεώρησης πως ο ολοκληρωτικός σκοπός (τέλος) της φιλοσοφικής σοφίας ταυτίζεται με τον ολοκληρωτικό σκοπό της θρησκείας. Σε αντίθεση με την κυριαρχούσα τάση στην ανατολική σκέψη, όπου η φιλοσοφία απορροφάται από τη θρησκεία, με τους Έλληνες η θρησκεία τείνει να απορροφάται από τη φιλοσοφία, αν και η ίδια η φιλοσοφία υφίσταται μια αλλαγή κατά τη διαδικασία αυτή. Εδώ το καθήκον της φιλοσοφίας δεν είναι να αναλύσει τη θρησκεία ως κάτι ήδη δεδομένο, αλλά μάλλον να επινοήσει και να συγκροτήσει τη θρησκεία και να υπηρετήσει το σκοπό της (O'Grady, 2012).

Στον Χριστιανισμό υπήρχε πάντα μια έντονη διάκριση μεταξύ του τι μπορούμε να ανακαλύψουμε με βάση τη φυσική λογική και τι με την υπερφυσική θρησκευτική πίστη, καθώς η τελευταία υπερβαίνει τη φιλοσοφική λογική. Η αποκάλυψη του Θεού είναι ακριβώς μια αποκάλυψη, με δική του πρωτοβουλία, αυτού που δεν μπορεί να γίνει γνωστό μόνο με τη χρήση της καθαρής λογικής των ανθρώπων.

Η απλή ιδέα μιας φιλοσοφικής θρησκείας απορρίπτεται αδικαιολόγητα, καθώς φέρεται να περιλαμβάνει μια κατάφωρη σύγχυση μεταξύ φιλοσοφίας και θρησκείας. Σε μια τέτοια αντίληψη της φιλοσοφικής θρησκείας δεν μπορεί να υπάρξει χώρος για τη διάσταση του υπερφυσικού, ή για αποκάλυψη, ή πίστη ή χάρη, και μια θρησκεία που δεν έχει θέση για αυτές τις έννοιες δύσκολα μπορεί να θεωρηθεί ότι αποτελεί θρησκεία (Μπενάκης, 2004).

Εάν η θρησκεία εξαρτάται από τη φιλοσοφία, λίγοι θα είναι σε θέση να είναι θρησκευόμενοι με την απόλυτη έννοια, όπως αντίστοιχα στη Δημοκρατία του Πλάτωνα, μόνο η φιλοσοφική ελίτ μπορεί να γνωρίζει τι είναι «το καλό» και έτσι να

είναι ηθική με την πλήρη έννοια της λέξης, και ακριβώς όπως ο Αριστοτέλης είχε διατυπώσει, «μόνο οι λίγοι τυχεροί μπορούν να είναι πλήρως ευτυχισμένοι»(Runciman, 2003). Με αυτή την άποψη, οι απλοί μη φιλοσοφικοί άνθρωποι πρέπει να είναι ικανοποιημένοι με μια ηθική κατώτερου επιπέδου και μια θρησκεία κατώτερου επιπέδου.

Αποτελεί γεγονός ότι υπάρχει μια ουσιαστική και σημαντική παράδοση στη δυτική σκέψη που ταυτίζει τη φιλοσοφία με τη θρησκεία και η οποία βλέπει τη θρησκεία ως το αποκορύφωμα ή την υψηλότερη υλοποίηση της φιλοσοφίας. Η φιλοσοφία του Πλάτωνα για τη θρησκεία εκλαμβάνεται ως αντίδραση ενάντια στον μυθολογικό και δεισιδαιμονικό χαρακτήρα της λαϊκής θρησκείας, όπως αυτή αποδόθηκε από ποιητές όπως ο Όμηρος και ο Ησίοδος και υποστηρίχτηκε από τους αρχαίους ιερείς. Ο Πλάτωνας υποστηρίζει ότι η μυθική θρησκεία στερείται οποιασδήποτε λογικής βάσης, καθώς δεν προσφέρονται αποδείξεις ή λόγοι από τους θιασώτες της για αυτό που πιστεύουν. Ούτε, πάλι, δίνει μια αληθινή και επαρκή περιγραφή του «θείου», γιατί οι βρεφικές ιστορίες της λαϊκής θρησκείας δείχνουν τους θεούς να επιδίδονται σε κάθε είδους ηθικά αμφίβολη συμπεριφορά και να υπόκεινται σε αλλαγή και πολλαπλότητα (Charlesworth, 1997). Η άποψη του Πλάτωνα είναι πως το καθήκον του φιλοσόφου είναι να απομυθοποιήσει την παραδοσιακή θεολογία και να την αντικαταστήσει από μια αληθινή, ορθολογικά βασισμένη, θεολογία. Έτσι ο Πλάτωνας συστήνει στους ποιητές να μην μιλήσουν για τον Δία που δίνει στοιχεία καλού και κακού στους ανθρώπους, γιατί θέλει να ξεκαθαρίσει ότι εφόσον ο Θεός είναι καλός, δεν μπορεί να είναι ποτέ ταυτόχρονα και η αιτία του κακού (King, 2005). Κατ' επέκταση, ο Πλάτωνας συστήνει στους ποιητές να αποφύγουν την εξιστόρηση των διαφόρων μεταμορφώσεων των θεών, καθώς υποστηρίζει πως ο Θεός είναι άυλος και δεν μπορεί να αλλάξει. Με τον ίδιο τρόπο, ο Πλάτωνας πιστεύει πως ο Θεός είναι ειλικρινής και πως δεν μπορεί να εξαπατήσει τους ανθρώπους. Με αυτό τον τρόπο, αποδεικνύεται η έδραση της θρησκείας του Πλάτωνα σε κατ' εξοχήν λογικές πεποιθήσεις, σε πνευματικές πεποιθήσεις και σε αλήθειες (Keller, 2006).

Εκτός από την απομυθοποίηση της λαϊκής ανθρωπόμορφης και πέραν της λογικής αντίληψης θρησκείας και την αντικατάστασή της από μια εξαγνισμένη ορθολογική θρησκεία, ο κάθε φιλόσοφος θα πρέπει επίσης να καταπολεμήσει την αθεΐα εκείνων, όπως ο Εμπεδοκλής, για τους οποίους ο Θεός αποτελεί περιττή υπόθεση, αφού οι λειτουργίες της φύσης μπορούν να εξηγηθούν καθαρά με βάση υλιστικούς όρους. Σε

αυτές τις αθεϊστικές απόψεις τα πάντα στη φύση προκύπτουν τυχαία, και η θρησκεία, μαζί με την ανθρώπινη ηθική και τους κοινωνικούς θεσμούς, θεωρείται πως είναι απλώς υποπροϊόντα της σχέσης των παραπάνω στοιχείων.

Με τον Πλάτωνα, η υπέρβαση της θεϊκής τάξης σηματοδοτείται για πρώτη φορά ξεκάθαρα. Οι προηγούμενοι φιλόσοφοι είχαν μιλήσει για τα βασικά πράγματα από τα οποία δημιουργήθηκε ο κόσμος ως «θεϊκά». Όμως ο «Αέρας» του Αναξίμανδρου και η «Φωτιά» του Ηρακλείτου ανήκαν στον κόσμο του «γίγνεσθαι» και έτσι δεν μπορούσαν πραγματικά να εξηγήσουν το «θείο». Για τον Πλάτωνα η ολότητα των νοητών Μορφών (μαζί με την υπέρτατη Νοημοσύνη που ατενίζει τις Μορφές) συνθέτουν «το θείο, το αθάνατο, το κατανοητό, το αδιάλυτο, το αιώνια ταυτόσημο» για το οποίο μιλάει ο Φαίδων. Ο Πλάτωνας αποκαλεί αυτήν την ολότητα «το παγκόσμιο Είναι», που δεν υπόκειται σε κανένα περιορισμό και που αποτελεί το Όλον (Jordan, 1984).

Εάν ο νοητός κόσμος συνάδει με την τάξη του θείου, τότε η Μορφή του Καλού, από την οποία εξαρτώνται όλες οι άλλες νοητές πραγματικότητες, θα είναι η πεμπτουσία της θεότητας. Έτσι ο Πλάτωνας λέει στη Πολιτεία ότι η Μορφή του Καλού είναι η ίδια η Καλοσύνη, το Είναι το ίδιο, η Δικαιοσύνη. δεν είναι μέλος της τάξης των καλών πραγμάτων, ή της κατηγορίας των όντων – μάλλον είναι εκείνο με το οποίο τα πράγματα είναι καλά, υπάρχουν, δίκαια και ούτω καθεξής. (Αυτή είναι μια ιδέα που οι μεσαιωνικοί φιλόσοφοι θα υιοθετήσουν και θα την εκμεταλλευτούν δυναμικά αργότερα).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1.Εισαγωγή στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία - Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι

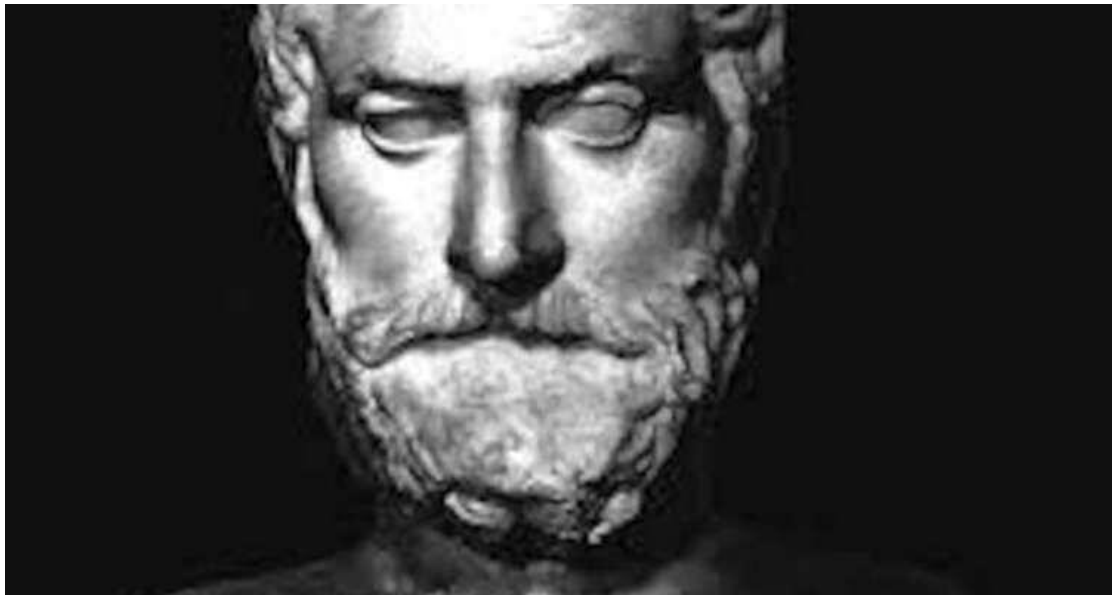
Επειδή οι πρώτοι Έλληνες φιλόσοφοι εστίασαν την προσοχή τους στην προέλευση και τη φύση του φυσικού κόσμου, αποκαλούνται συχνά κοσμολόγοι ή φυσιοδίφες. Αν και αρχικά επικράτησαν οι μονιστικές απόψεις (οι οποίες εντοπίζουν την προέλευση του κόσμου σε μια ενιαία ουσία), σύντομα ακολουθήθηκαν από αρκετές πλουραλιστικές θεωρίες (οι οποίες τον εντοπίζουν σε αρκετές ουσίες).

1.1. Μονιστικές κοσμολογίες

Υπάρχει μια συναίνεση, που χρονολογείται τουλάχιστον από τον 4ο αιώνα π.Χ. και συνεχίζεται μέχρι σήμερα, ότι ο πρώτος Έλληνας φιλόσοφος ήταν ο Θαλής της Μιλήτου (άκμασε τον 6ο αιώνα π.Χ.). Στην εποχή του Θαλή η λέξη φιλόσοφος («λάτρης της σοφίας») δεν είχε ακόμη επινοηθεί. Ο Θαλής συγκαταλεγόταν, ωστόσο, μεταξύ των θρυλικών Επτά Σοφών, το όνομα των οποίων προέρχεται από έναν όρο που τότε δήλωνε εφευρετικότητα και πρακτική σοφία παρά εικαστική διορατικότητα. Ο Θαλής έδειξε αυτές τις ιδιότητες προσπαθώντας να δώσει στη μαθηματική γνώση που άντλησε από τους Βαβυλώνιους ένα πιο ακριβές θεμέλιο και χρησιμοποιώντας τις για την επίλυση πρακτικών προβλημάτων - όπως ο προσδιορισμός της απόστασης ενός πλοίου όπως φαίνεται από την ακτή ή ύψος των αιγυπτιακών πυραμίδων. Αν και του πιστώθηκε επίσης η πρόβλεψη μιας έκλειψης του Ήλιου, είναι πιθανό ότι απλώς έδωσε μια φυσική εξήγηση με βάση τη βαβυλωνιακή αστρονομική γνώση (Ostenfeld, 2016).

Ο Θαλής θεωρείται ο πρώτος Έλληνας φιλόσοφος γιατί ήταν ο πρώτος που έδωσε μια καθαρά φυσική εξήγηση για την προέλευση του κόσμου, απαλλαγμένη από μυθολογικά συστατικά. Πίστευε ότι τα πάντα είχαν βγει από το νερό - μια εξήγηση που βασίζεται στην ανακάλυψη απολιθωμάτων θαλάσσιων ζώων μακριά από την ενδοχώρα (Theodosiou, 2015). Η τάση του (και των άμεσων διαδόχων του) να δίνει μη μυθολογικές εξηγήσεις αναμφίβολα υποκινήθηκε από το γεγονός ότι όλοι τους ζούσαν στις ακτές της Μικράς Ασίας, περιτριγυρισμένοι από πολλά έθνη των οποίων

οι πολιτισμοί ήταν πολύ πιο προηγμένοι από εκείνον των Ελλήνων και του οποίου οι δικές μυθολογικές εξηγήσεις διέφεραν πολύ. Φάνηκε απαραίτητο, επομένως, να κάνουμε μια νέα αρχή με βάση το τι θα μπορούσε να παρατηρήσει και να συναγάγει ένα άτομο κοιτάζοντας τον κόσμο όπως παρουσιάζεται. Αυτή η διαδικασία οδήγησε φυσικά σε μια τάση να γίνονται σαρωτικές γενικεύσεις με βάση μάλλον περιορισμένες, αν και προσεκτικά ελεγμένες, παρατηρήσεις.



Εικόνα 1: Οφιλόσοφος Θαλής, (Πηγή:Pemptousia, Ανακτήθηκε στις 14/11/2021 από: <https://www.pemptousia.gr/2017/03/o-thales-o-milisios>)

Ο μαθητής και διάδοχος του Θαλή, Αναξίμανδρος από τη Μίλητο (610–περ. 546 Π.Κ.Χ.), προσπάθησε να δώσει μια πιο περίπλοκη περιγραφή της προέλευσης και της ανάπτυξης του τακτοποιημένου κόσμου (του σύμπαντος). Σύμφωνα με αυτόν, αναπτύχθηκε από το άπειρον («απεριόριστο»), κάτι τόσο άπειρο όσο και αόριστο (χωρίς διακριτές ιδιότητες). Μέσα σε αυτό το απείρωμα προέκυψε κάτι που παράγει τα αντίθετα του ζεστού και του κρύου. Αυτά αμέσως άρχισαν να παλεύουν μεταξύ τους και παρήγαγαν τον Κόσμο. Το κρύο (και υγρό) εν μέρει στέγνωσε (γίνοντας στερεή γη), εν μέρει παρέμεινε (ως νερό) και - μέσω του ζεστού - εν μέρει εξατμίστηκε (γίνοντας αέρας και ομίχλη), το εξατμιστικό του μέρος (με διαστολή) διασπά το ζεστό σε πύρινους δακτυλίους, που περιβάλλουν ολόκληρο τον Κόσμο. Επειδή αυτοί οι δακτύλιοι είναι τυλιγμένοι από ομίχλη, ωστόσο, παραμένουν μόνο ορισμένες αναπνευστικές τρύπες που είναι ορατές στα ανθρώπινα όντα, που τους φαίνονται ως Ήλιος, Σελήνη και αστέρια. Ο Αναξίμανδρος ήταν ο πρώτος που

συνειδητοποίησε ότι η ανοδική και η καθοδική δεν είναι απόλυτες, αλλά ότι η καθοδική σημαίνει προς τη μέση της Γης και προς τα πάνω μακριά από αυτήν, έτσι ώστε η Γη να μην χρειάζεται να στηριχθεί (όπως πίστευε ο Θαλής) από τίποτα. Ξεκινώντας από τις παρατηρήσεις του Θαλή, ο Αναξίμανδρος προσπάθησε να ανασυνθέσει την εξέλιξη της ζωής με περισσότερες λεπτομέρειες. Η ζωή, που είναι στενά συνδεδεμένη με την υγρασία, προήλθε από τη θάλασσα. Όλα τα ζώα της ξηράς, υποστήριξε, είναι απόγονοι θαλάσσιων ζώων. Επειδή οι πρώτοι άνθρωποι ως νεογέννητα βρέφη δεν θα μπορούσαν να επιβιώσουν χωρίς γονείς, ο Αναξίμανδρος πίστευε ότι γεννήθηκαν μέσα σε ένα ζώο άλλου είδους — συγκεκριμένα, σε ένα θαλάσσιο ζώο στο οποίο γαλουχήθηκαν μέχρι να μπορέσουν να φροντίσουν μόνοι τους. Σταδιακά, όμως, η υγρασία θα εξατμιστεί εν μέρει, ώσπου στο τέλος όλα τα πράγματα θα επιστρέψουν στο αδιαφοροποίητο άπειρο, «για να πληρώσουν την τιμωρία για την αδικία τους» — αυτό του να έχουν παλέψει μεταξύ τους.



Εικόνα 2: Οφιλόσοφος Αναξίμανδρος, (Πηγή:Pemptousia, Ανακτήθηκε στις 14/11/2021 από: <https://www.pemptousia.gr/2017/03/o-anaximandros>)

Ο διάδοχος του Αναξίμανδρου, ο Αναξίμενης από τη Μίλητο (άκμασε γύρω στο 545 Π.Κ.Χ.), δίδαξε ότι ο αέρας ήταν η προέλευση όλων των πραγμάτων. Η θέση του θεωρήθηκε για πολύ καιρό ότι ήταν ένα βήμα προς τα πίσω γιατί, όπως ο Θαλής, τοποθέτησε ένα ειδικό είδος ύλης στην αρχή της ανάπτυξης του κόσμου. Αλλά αυτή η κριτική έχασε το νόημα. Ούτε ο Θαλής ούτε ο Αναξίμανδρος φαίνεται να έχουν διευκρινίσει τον τρόπο με τον οποίο τα άλλα πράγματα προέκυψαν από νερό ή απείρο. Ο Αναξίμενης, ωστόσο, δήλωσε ότι τα άλλα είδη ύλης προέκυψαν από τον αέρα με συμπύκνωση και αραιώση. Με αυτόν τον τρόπο, αυτό που για τον Thales ήταν απλώς μια αρχή έγινε μια θεμελιώδης αρχή που παρέμεινε ουσιαστικά η ίδια σε

όλες τις μεταστοιχειώσεις του. Έτσι, ο όρος «αρχή», απέκτησε τη νέα σημασία της «αρχής», ένας όρος που έπαιξε στο εξής τεράστιο ρόλο στη φιλοσοφία μέχρι σήμερα. Αυτή η έννοια μιας αρχής που παραμένει η ίδια μέσω πολλών μεταστοιχειώσεων είναι, επιπλέον, η προϋπόθεση της ιδέας ότι τίποτα δεν μπορεί να προκύψει από το τίποτα και ότι όλα τα επερχόμενα και τα φαινόμενα που παρατηρούν τα ανθρώπινα όντα δεν είναι παρά μεταστοιχίσεις κάτι που ουσιαστικά παραμένει το ίδιο αιώνια (Wogu, 2010). Με αυτόν τον τρόπο βρίσκεται επίσης στο κάτω μέρος όλων των νόμων διατήρησης -των νόμων της διατήρησης της ύλης, της δύναμης και της ενέργειας- που ήταν βασικοί στην ανάπτυξη της φυσικής. Αν και ο Αναξίμενης φυσικά δεν συνειδητοποίησε όλες τις συνέπειες της ιδέας του, η σημασία της δύσκολα μπορεί να υπερβληθεί.



Εικόνα 3: Οφιλόσοφος Αναξίμενης, (Πηγή:Newsnow, Ανακτήθηκε στις 14/11/2021 από: <https://www.newsnowgr.com/article/500330/anaximenes-o-milisios-air-kai-pollaploi-kosmoi.html>)

Οι τρεις πρώτοι Έλληνες φιλόσοφοι αποκαλούνταν συχνά «υλοζωιστές» επειδή φαινόταν να πιστεύουν σε ένα είδος ζωντανής ύλης (βλ. υλοζωισμό). Αλλά αυτός δεν είναι ένας επαρκής χαρακτηρισμός. Είναι, μάλλον, χαρακτηριστικό τους ότι δεν διέκριναν ξεκάθαρα μεταξύ ειδών ύλης, δυνάμεων και ποιοτήτων, ούτε μεταξύ φυσικών και συναισθηματικών ιδιοτήτων. Η ίδια οντότητα ονομάζεται άλλοτε «φωτιά» και άλλοτε «καυτή». Η θερμότητα εμφανίζεται άλλοτε ως δύναμη και άλλοτε ως ποιότητα, και πάλι δεν υπάρχει σαφής διάκριση μεταξύ ζεστού και κρύου ως φυσικές ιδιότητες και της ζεστασιάς της αγάπης και του κρύου του μίσους. Η

συνειδητοποίηση αυτών των αμφισημιών είναι σημαντική για την κατανόηση ορισμένων μεταγενέστερων εξελίξεων στην ελληνική φιλοσοφία.

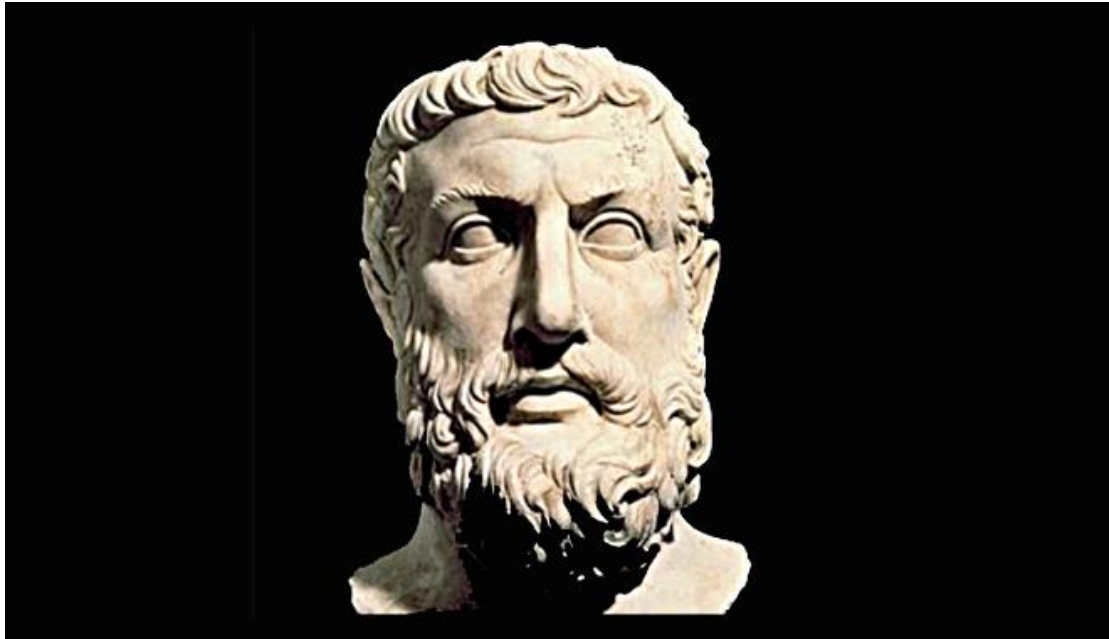
Ο Ξενοφάνης ο Κολοφώνας (περίπου 560–περίπου 478 π.Χ.), ραψωδός και φιλόσοφος στοχαστής που μετανάστευσε από τη Μικρά Ασία στην Ελέα της νότιας Ιταλίας, ήταν ο πρώτος που διατύπωσε με μεγαλύτερη σαφήνεια τι υπονοείται στη φιλοσοφία του Αναξιμένη. Επέκρινε τις λαϊκές αντιλήψεις για τους θεούς, λέγοντας ότι οι άνθρωποι έφτιαχναν τους θεούς κατ' εικόνα τους. Αλλά, το σημαντικότερο είναι πως υποστήριξε ότι θα μπορούσε να υπάρχει μόνο ένας Θεός, ο κυβερνήτης του σύμπαντος, ο οποίος πρέπει να είναι αιώνιος. Διότι, όντας το ισχυρότερο από όλα τα όντα, δεν θα μπορούσε να βγει από κάτι λιγότερο δυνατό, ούτε θα μπορούσε να υπερνικηθεί ή να αντικατασταθεί από κάτι άλλο, επειδή τίποτα δεν θα μπορούσε να προκύψει πιο δυνατό από το ισχυρότερο. Το επιχείρημα στηρίχτηκε ξεκάθαρα στα αξιώματα ότι τίποτα δεν μπορεί να προκύψει από το τίποτα και ότι τίποτα που υπάρχει δεν μπορεί να εξαφανιστεί (Bosede. 2017).

Αυτά τα αξιώματα έγιναν πιο ξεκάθαρα και οδήγησαν στα λογικά (και ακραία) συμπεράσματά τους από τον Παρμενίδη από την Ελέα (γεννημένος γύρω στο 515 π.Χ.), ο ιδρυτής της λεγόμενης σχολής του ελεατισμού, του οποίου ο Ξενοφάνης έχει θεωρηθεί ως δάσκαλος και πρόδρομος. Σε ένα φιλοσοφικό ποίημα, ο Παρμενίδης επέμενε ότι «αυτό που είναι» δεν μπορεί να έχει δημιουργηθεί και δεν μπορεί να παρέλθει γιατί θα έπρεπε να βγει από το τίποτα ή να γίνει τίποτα, ενώ το τίποτα από τη φύση του δεν υπάρχει. Δεν μπορεί να υπάρξει ούτε κίνηση, γιατί θα έπρεπε να είναι μια κίνηση σε κάτι που είναι - το οποίο δεν είναι δυνατό αφού θα ήταν μπλοκαρισμένο - ή μια κίνηση σε κάτι που δεν είναι - το οποίο είναι εξίσου αδύνατο αφού αυτό που δεν είναι δεν υπάρχει. Επομένως, τα πάντα είναι στερεά, ακίνητα όντα. Ο οικείος κόσμος, στον οποίο τα πράγματα κινούνται, δημιουργούνται και περνούν, είναι ένας κόσμος απλής πίστης (δόξα). Σε ένα δεύτερο μέρος του ποιήματος, ωστόσο, ο Παρμενίδης προσπάθησε να δώσει μια αναλυτική περιγραφή αυτού του κόσμου των πεποιθήσεων, δείχνοντας ότι στηριζόταν σε συνεχείς διακρίσεις ανάμεσα σε αυτό που πιστεύεται ότι είναι θετικό - δηλαδή να έχει πραγματική ύπαρξη, όπως φως και ζεστασιά. —και αυτό που πιστεύεται ότι είναι αρνητικό — δηλαδή, η απουσία θετικής ύπαρξης, όπως το σκοτάδι και το κρύο.

Είναι σημαντικό ότι ο Ηράκλειτος της Εφέσου (περίπου 540–περίπου 480 π.Χ.), του οποίου η φιλοσοφία θεωρήθηκε αργότερα ότι ήταν ακριβώς το αντίθετο από τη φιλοσοφία του Παρμενίδη για την ακίνητη ύπαρξη, έφτασε, σε ορισμένα τμήματα του έργου του, κοντά σε αυτό που προσπάθησε ο Παρμενίδης για να δείξει: το θετικό και το αρνητικό, είτε, είναι απλώς διαφορετικές απόψεις για το ίδιο πράγμα. Θάνατος και ζωή, μέρα και νύχτα, και φως και σκοτάδι είναι πραγματικά ένα.

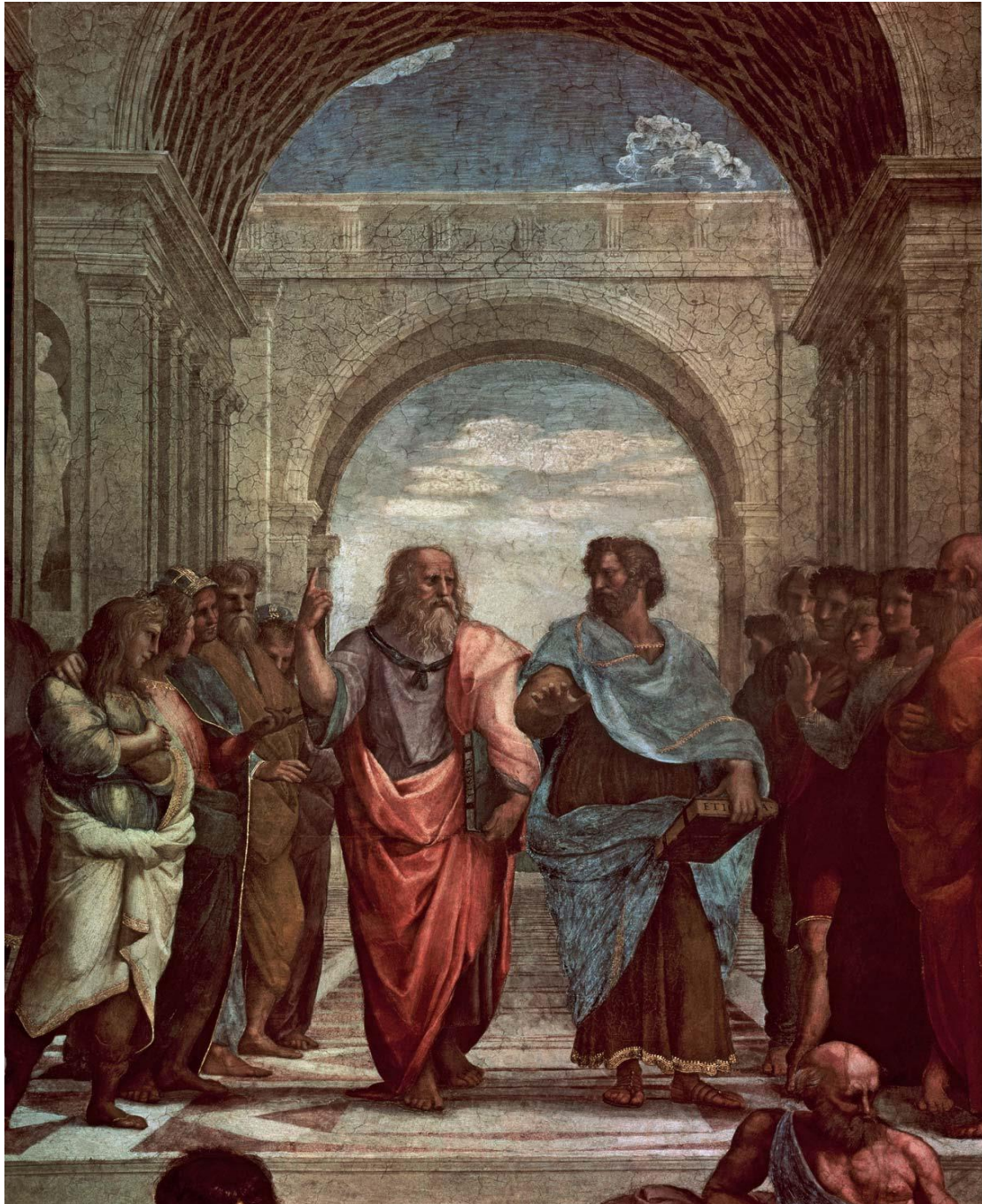
1.2. Πλουραλιστικές κοσμολογίες

Ο Παρμενίδης είχε τεράστια επίδραση στην περαιτέρω ανάπτυξη της φιλοσοφίας. Οι περισσότεροι από τους φιλοσόφους των επόμενων δύο γενεών προσπάθησαν να βρουν έναν τρόπο να συμβιβάσουν τη θέση του ότι τίποτα δεν δημιουργείται ούτε φεύγει με τα στοιχεία που παρουσιάζονται στις αισθήσεις. Ο Εμπεδοκλής ο Ακράγας (περίπου 490–430 π.Χ.) δήλωσε ότι υπάρχουν τέσσερα υλικά στοιχεία (τα ονόμασε τις ρίζες των πάντων) και δύο δυνάμεις, η αγάπη και το μίσος, που δεν δημιουργήθηκαν και δεν θα περάσουν ποτέ, δεν θα αυξάνονταν ή ελαττώνω. Αλλά τα στοιχεία αναμιγνύονται συνεχώς μεταξύ τους από την αγάπη και πάλι τα χωρίζει το μίσος. Έτσι, μέσω της ανάμειξης και της αποσύνθεσης, τα σύνθετα πράγματα δημιουργούνται και εξαφανίζονται. Επειδή ο Εμπεδοκλής αντιλαμβανόταν την αγάπη και το μίσος ως τυφλές δυνάμεις, έπρεπε να εξηγήσει πώς, μέσω τυχαίας κίνησης, μπορούσαν να αναδυθούν ζωντανά όντα. Αυτό το έκανε μέσω μιας κάπως ωμής προσμονής της θεωρίας της επιβίωσης του ισχυρότερου. Κατά τη διαδικασία της ανάμειξης και της αποσύνθεσης, τα μέλη και τα μέρη διαφόρων ζώων θα σχηματίζονταν τυχαία (Weller, 2013).



Εικόνα 4: Οφιλόσοφος Παρμενίδης, (Πηγή:Pemptousia, Ανακτήθηκε στις 14/11/2021 από: <https://www.pemptousia.gr/2017/03/o-parmenidis-to-on-to-mi-on/>)

Ο Αναξαγόρας των Κλαζομένων (περίπου 500–περίπου 428 π.Χ.), πλουραλιστής, πίστευε ότι επειδή τίποτα δεν μπορεί πραγματικά να δημιουργηθεί, τα πάντα πρέπει να περιέχονται σε όλα, αλλά με τη μορφή απείρως μικρών τμημάτων. Στην αρχή, όλα αυτά τα σωματίδια υπήρχαν σε ένα ομοιόμορφο μείγμα, στο οποίο τίποτα δεν μπορούσε να διακριθεί, όπως το αόριστο άπειρον του Αναξίμανδρου. Αλλά τότε ο νους, ή η νοημοσύνη, άρχισε κάποια στιγμή να θέτει αυτά τα σωματίδια σε μια περιστρεφόμενη κίνηση, προβλέποντας ότι με αυτόν τον τρόπο θα χωρίζονταν το ένα από το άλλο και στη συνέχεια θα ανασυνδυάζονταν με τους πιο διαφορετικούς τρόπους ώστε να δημιουργήσουν σταδιακά τον κόσμο στον οποίο ο άνθρωπος τα όντα ζουν. Σε αντίθεση με τις δυνάμεις που ανέλαβε ο Εμπεδοκλής, ο νους του Αναξαγόρα δεν είναι τυφλός, αλλά προβλέπει και σκοπεύει την παραγωγή του Κόσμου, συμπεριλαμβανομένων των ζωντανών και νοήμων όντων (Μπενάκης, 2004). Ωστόσο, δεν παρεμβαίνει στη διαδικασία μετά την έναρξη της περιστροφικής κίνησης. Αυτός είναι ένας περίεργος συνδυασμός μιας μηχανικής και μιας μη μηχανικής εξήγησης του κόσμου.



Εικόνα 5: Πλάτων (αριστερά) και Αριστοτέλης, τοιχογραφία του Ραφαήλ, 1508-11; στο Stanza della Segnatura, στο Βατικανό. Ο Πλάτων δείχνει τους ουρανούς και το βασίλειο των Μορφών, ο Αριστοτέλης τη γη και το βασίλειο των πραγμάτων, (Πηγή: hellenicaworld.2021)

Πολύ μεγάλη σημασία για την μετέπειτα ανάπτυξη της φιλοσοφίας και της φυσικής επιστήμης ήταν μια προσπάθεια των ατόμων Leucippus (άκμασε τον 5ο αιώνα π.Χ.) και Δημόκριτου (περ. 460–περίπου 370 π.Χ.) να λύσουν το πρόβλημα του Παρμενίδειου. Ο Λεύκιππος βρήκε τη λύση στην υπόθεση ότι, σε αντίθεση με το επιχείρημα του Παρμενίδη, το τίποτα δεν υπάρχει κατά κάποιο τρόπο - ως κενός χώρος. Υπάρχουν, λοιπόν, δύο θεμελιώδεις αρχές του φυσικού κόσμου, ο κενός

χώρος και ο γεμάτος χώρος — το τελευταίο αποτελείται από άτομα που, σε αντίθεση με εκείνα της σύγχρονης φυσικής, είναι πραγματικά άτομα. δηλαδή είναι απολύτως αδιαίρετα γιατί τίποτα δεν μπορεί να διεισδύσει για να τα χωρίσει. Πάνω σε αυτά τα θεμέλια, που έθεσε ο Λεύκιππος, ο Δημόκριτος φαίνεται να έχει χτίσει ένα ολόκληρο σύστημα, με στόχο την πλήρη εξήγηση των ποικίλων φαινομένων του ορατού κόσμου μέσω μιας ανάλυσης της ατομικής του δομής. Αυτό το σύστημα ξεκινά με στοιχειώδη φυσικά προβλήματα, όπως γιατί ένα σκληρό σώμα μπορεί να είναι ελαφρύτερο από ένα πιο μαλακό. Η εξήγηση είναι ότι το βαρύτερο σώμα περιέχει περισσότερα άτομα, τα οποία είναι εξίσου κατανεμημένα και έχουν στρογγυλό σχήμα. το ελαφρύτερο σώμα, ωστόσο, έχει λιγότερα άτομα, τα περισσότερα από τα οποία έχουν άγκιστρα με τα οποία σχηματίζουν άκαμπτες σχάρες. Το σύστημα τελειώνει με εκπαιδευτικά και ηθικά ερωτήματα. Ένας υγιής και εύθυμος άνθρωπος, χρήσιμος στους συνανθρώπους του, είναι κυριολεκτικά καλοσυνταγμένος (Ρεγοπούλου,2019).



Εικόνα 6: Ηράκλειτος Και Δημόκριτος - Bramante. *Heraclitus and Democritus* (1477), Milan, Pinacoteca di Brera, (Πηγή: Ελληνοδίκτυο, Ανακτήθηκε στις 15/11/2021 από: https://ellinondiktyo.blogspot.com/2019/05/blog-post_91.html)

Αν και τα καταστροφικά πάθη περιλαμβάνουν βίαιες ατομικές κινήσεις σε μεγάλες αποστάσεις, η εκπαίδευση μπορεί να βοηθήσει στον περιορισμό τους, δημιουργώντας μια καλύτερη ψυχραιμία. Ο Δημόκριτος ανέπτυξε επίσης μια θεωρία για την εξέλιξη του πολιτισμού, η οποία επηρέασε τους μεταγενέστερους στοχαστές. Ο πολιτισμός, σκέφτηκε, δημιουργείται από τις ανάγκες της ζωής, που αναγκάζουν τους ανθρώπους να εργάζονται και να κάνουν εφευρέσεις. Όταν η ζωή γίνεται πολύ εύκολη επειδή ικανοποιούνται όλες οι ανάγκες, υπάρχει ο κίνδυνος να αποσυντεθεί ο πολιτισμός καθώς οι άνθρωποι γίνονται απείθαρχοι και αμελείς.

1.3. Το πέρασμα του ενδιαφέροντος από την φύση στον άνθρωπο

Η προσωκρατική φιλοσοφία η οποία αναπτύσσεται κατά τον 6ο αιώνα π.χ. στις Ελληνικές αποικίες της Ιωνίας, σε περιοχές όπου το αριστοκρατικό πολίτευμα λόγω θεμελιωδών κοινωνικών και οικονομικών μεταβολών, οδηγείται σε κρίση έχοντας ως συνέπεια το να διαμορφωθούν νέοι τύποι εξουσίας (αριστοκρατία ή και τυραννία) ασχολείται πάρα πολύ με την πολιτική και κάνει σύνδεση της με τις ηθικές συμπεριφορές των ανθρώπων και των ανθρώπινων πράξεων. (Wright, 1998) Οι φιλόσοφοι στην προσωκρατική περίοδο καταλαβαίνουν ποια είναι η αξία των αρετών της φρόνησης, της αρεσκείας, της αυτογνωσίας και της δικαιοσύνης για τη συλλογική ζωή και την ατομική ζωή, όπως επίσης και την αξία των νόμων και της Δημοκρατίας στο πλαίσιο της πόλης-κράτους.

Η θεματολογία αυτή εξακολουθεί να απασχολεί τους φιλοσόφους και στις περιόδους της Αττικής Κλασικής φιλοσοφίας από το 480 π.χ. έως το 323 π.χ. η οποία αποτελεί την συστηματική φάση της Ελληνικής φιλοσοφίας. Αυτή η περίοδος χαρακτηρίζεται από σημαντικές πολιτικές και κοινωνικές μεταβολές καθώς και έντονη καλλιτεχνική και πνευματική δραστηριότητα. Ο πολιτισμός των αρχαίων Ελλήνων ακόμα και μετά τους δύο Περσικούς πολέμους και πριν το ξεκίνημα του εμφυλίου Πελοποννησιακού πολέμου 431 π.χ. φτάνει σε σημεία κορύφωσης με την Αθήνα του Περικλή, με την ευρύτατη διάδοση των Τεχνών της γλυπτικής και της κατεργασίας μετάλλων (Μοιρών, Πολύκλειτος, Φειδίας), με την ανάπτυξη της Αττικής τραγωδίας (Σοφοκλής, Αισχύλος, Ευριπίδης), της φιλοσοφίας και της ρητορικής.

Στην Αθήνα της δημοκρατίας πλάθεται η λεγόμενη σοφιστική κίνηση. Οι σοφιστές που ουσιαστικά είναι δάσκαλοι και ρήτορες των πολιτικών Τεχνών, απασχολούνται

κατά κύριο λόγο με πολιτικά και ηθικά θέματα που προκύπτουν σε περιπτώσεις που οι άνθρωποι οι οποίοι μένουν σε δημοκρατικές κοινωνίες εξετάζουν ζητήματα που σχετίζονται με τη δικαιοσύνη την ισότητα, την ομόνοια αλλά και με την πολιτική (η πολιτική είναι η στάση των ανθρώπων προς τις αξίες που τους επιτάσσονται από άλλα άτομα) απασχολούν τους σοφιστές. (Jarratt, 1987)

Η θέση των εννοιών φύση και νόμος που συναντάται στους προσωκρατικούς φιλοσόφους και σε ακολουθία με τις γνώσεις της υλικής πραγματικότητας, έχει πλέον σχέση με την πολιτική και ηθική φιλοσοφία. Το κίνημα των σοφιστών συζητάει το αντικείμενο κατά πόσον οι θεσμοί των ανθρώπων έχουν βάση στη φύση, Άρα αποτελούν και σημεία αναφοράς αντικειμενικών αξιών, ή είναι συμβατικές, άρα ένα αποτέλεσμα των συμφωνιών των ανθρώπων ως εκ τούτου και έχουν διαφορά μεταξύ των κοινωνιών οι διακρίσεις των θεσπισμένων από την ανθρώπινη κοινότητα νόμων και των φυσικών νόμων που είναι μη μεταβαλλόμενοι.(Newlett&Bartlett, 2018) Η φύση δηλαδή, είναι ένα αντικείμενο συζήτησης για το κίνημα των σοφιστών και είναι εφικτό να γίνει κατανοητό με ένα μοντέρνο παράδειγμα όπου ο νόμος κώδικας οδικής κυκλοφορίας συσχετίζεται με το νόμο της βαρύτητας. Ο κώδικας οδικής κυκλοφορίας είναι ένας νόμος ο οποίος έχει θεσπιστεί και σε κάποιες περιπτώσεις παραβιάζεται ενώ αντιθέτως η βαρύτητα είναι ένας φυσικός νόμος μη μεταβαλλόμενος που δεν παραβιάζεται ποτέ.

Οι σοφιστές εκτιμούν πως οι απόψεις μας για την υλική πραγματικότητα είναι σχετικές και υποκειμενικές άρα και η ίδια η γνώση είναι υποκειμενική. Αναφέρουν όμως κάποιες σταθερές αξίες, πάνω στις οποίες κάνουν τη διαπίστωση πως εκεί στηρίζεται η κοινωνική ζωή, που είναι η αιδώς και η δικαιοσύνη. Ο Πρωταγόρας αναφέρει εκτός των άλλων και τη συμβατικότητα και τη σχετικότητα των νόμων και της παραδοσιακής θεολογίας. Σε αυτό αναφέρθηκε ο Πρόδικος ο Κριτίας και ο Ξενοφάνης. Αναφέρουν τις αξίες της σωφροσύνης, της δικαιοσύνης και της φυσικής ισότητας σύμφωνα πάντα με τα γραπτά του Αντίφονος και του Πρωταγόρα. Κάνουν μελέτη των αντιθέσεων της φυσικής κατάστασης και του νόμου και της σχέσης της κοινωνίας και κράτους, κάνουν προσδιορισμό εν τέλει του σκοπού της παιδείας και του ρόλου που έχει ο δάσκαλος σε ένα κοινωνικό σύνολο.(VanderEijk, 2014)

Αντίθετα, η σωκρατική διδασκαλία μεταφέρει το αντικείμενο της προς τον άνθρωπο και τις φιλοσοφικές συζητήσεις σε θεμελιώδη αντικείμενα της ηθικής. Γίνεται

ορισμός συγκεκριμένων γενικών εννοιών όπως είναι η ανδρεία, η δικαιοσύνη, η σωφροσύνη και η Αρετή. (Ferejohn, 1984) Αυτές οι έννοιες ορίζονται μέσω του διαλόγου και με συγκεκριμένες ιδιαίτερες μεθόδους, την μαιευτική ή αλλιώς εριστική και τη διαλεκτική.

Ο Πλάτωνας αλλά και ο Σωκράτης θεωρούν την Αρετή ένα είδος γνώσης και αυτογνωσίας με κεντρικό στόχο στην εκπαίδευση και την ανατροφή των ανθρώπων. Ο Πλάτωνας αναλύει πολιτικά και ηθικά ζητήματα κατά κύριο λόγο στην Πολιτεία, που αποτελεί τον πιο σημαντικό διάλογο του, εκεί όπου σκιαγραφείται μία ιδανική Πολιτεία της οποίας η δομή έχει η αντιστοιχία με το πώς είναι δομημένη η ανθρώπινη ψυχή. (Slings, 1999) Η Πολιτεία αυτή αποτελείται από εκείνους τους άρχοντες, φιλοσόφους, τους φύλακες και τους τεχνίτες, οι οποίοι οφείλουν να έχουν κατακτήσει τα στοιχεία : Ανδρεία, Σοφία και Αρετή. Η ιδανική αυτή Πολιτεία πρέπει να αναλάβει την εκπαίδευση για όλα τα μέλη της προκειμένου να μπορέσουν κατόπιν να ασκήσουν το έργο τους.



Εικόνα 7: Ο διάσημος μύθος του σπηλαίου του Πλάτωνα κατά την αναφορά του στην ενότητα 11 της Πολιτείας. Η φιλοσοφία στη μετάβασή της από τη φύση στον άνθρωπο. (Πηγή: <http://pronoos.blogspot.com/2017/10/11.html>)

Η Πολιτεία ενδιαφέρεται πιο πολύ για την φιλοσοφική εκπαίδευση της τάξης των αρχόντων από την οποία μάλιστα οι γυναίκες δεν αποκλείονται. Παρόλα αυτά ακόμα η δικαιοσύνη αφορά το σύνολο των κοινωνικών τάξεων και έχει ρυθμιστικό ρόλο

στις αμοιβαίες σχέσεις των ανθρώπων της κοινωνίας. Την περίοδο του Πλάτωνα η φιλοσοφία δεν διδασκόταν πλέον στην αγορά και στα συμπόσια αλλά στην ακαδημία, στην Φιλοσοφική Σχολή που εγκαθίδρυσε ο ίδιος. Ο Πλάτωνας συμπεριέλαβε στο πρόγραμμα σπουδών της ακαδημίας πέραν της φιλοσοφίας και τη Γεωμετρία, την αριθμητική, και αστρονομία και τη μουσική. Κατά αυτόν τον τρόπο μεταβήκαμε από την φιλοσοφία της φύσης στη φιλοσοφία του ανθρώπου στην αρχαιοελληνική εποχή. (Dobbs, 1994)

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2.Η διαμόρφωση της νέας φιλοσοφίας από τον Σωκράτη

2.1.Η σωκρατική φιλοσοφία

Ο Σωκράτης, ο οποίος έζησε κατά τον 4ο π.χ. αιώνα στην πόλη των Αθηνών ήταν ένας Έλληνας φιλόσοφος ο οποίος έπαιξε πολύ σημαντικό ρόλο για τη διαμόρφωση της δυτικής σκέψης, ο οποίος έζησε όλη του τη ζωή στην πόλη της Αθήνας κατά την εποχή που άκμασε η Αττική δημοκρατία. Για να καταφέρει να κατακτήσει τη γνώση της ανθρώπινης φύσης, της κατανόησης του κόσμου, των ηθικών αρχών, ανέπτυξε την επονομαζόμενη φιλοσοφική μέθοδο του δομημένου διαλόγου. Αυτή ονομάστηκε από τον ίδιο μαιευτική. (Scott, 2007)

Από τον ίδιο το Σωκράτη δεν απέμεινε κάποιο γραπτό έργο. Η παράδοση της σκέψης και της ζωής του είναι βασισμένη σε γραπτά άλλων φιλοσόφων, κατά κύριο λόγο των μαθητών του, Ξενοφόντα και Πλάτωνα. Οι μαθητές του αυτοί έγραψαν τους επονομαζόμενους Σωκρατικούς τους διαλόγους και σε αυτούς έδωσαν έμφαση σε σημαντικά χαρακτηριστικά της σωκρατικής διδασκαλίας. Άρα ακόμα όλες οι περιγραφές του ιστορικού Σωκράτη και της σωκρατικής φιλοσοφίας έχουν ελλείψεις και υπάρχουν αρκετές αβεβαιότητες.

Η μεγάλη σημασία του Σωκράτη αποτυπώνεται κατά κύριο λόγο στο ότι έχει επίδραση διαχρονικά στην ιστορία της φιλοσοφίας καθώς επίσης και στο γεγονός πως οι στοχαστές από την Ελλάδα πριν από αυτόν αναφέρονται πλέον ως προσωκρατικοί. Η φήμη του Σωκράτη μετά θάνατον μεγάλωσε πολύ από το γεγονός πως, παρόλο που δεν αποδέχθηκε τις αιτίες που του επιβλήθηκε θανατική καταδίκη (οι αρχές της εποχής ανέφεραν πως δήθεν διατελούσε διαφθορά στη νεολαία της εποχής και επίσης

περιφρονούσε τα θεία) δεν επιδίωξε να αποφύγει την εκτέλεση με τη διαφυγή του καθώς είχε σεβασμό προς τους νόμους της κοινωνίας. Μέχρι να εκτελεστεί καταπίνοντας κώνειο τα φιλοσοφικά ερωτήματα απασχολούσαν τον ίδιο, τους μαθητές και τους φίλους του, οι οποίοι του κάναν συχνές επισκέψεις στη φυλακή.(Blyth, 2000) Οι πιο πολλές από τις εξέχουσες φιλοσοφικές Σχολές της αρχαιότητας έχουν αναφορές στο Σωκράτη. Κατά το 16ο αιώνα ακόμα ο Michelde Montaigne αναφέρθηκε σε αυτόν ως ο δάσκαλος όλων των δασκάλων.(Limbrick, 1973) Επίσης ο Καρλ Γιάσπερς ανέφερε πως το να έχει κανείς το Σωκράτη μπροστά στα μάτια του αποτελεί μία εκ των απαραίτητων προϋποθέσεων για τη δομή της φιλοσοφίας μας. (Ehrlich, 1969)

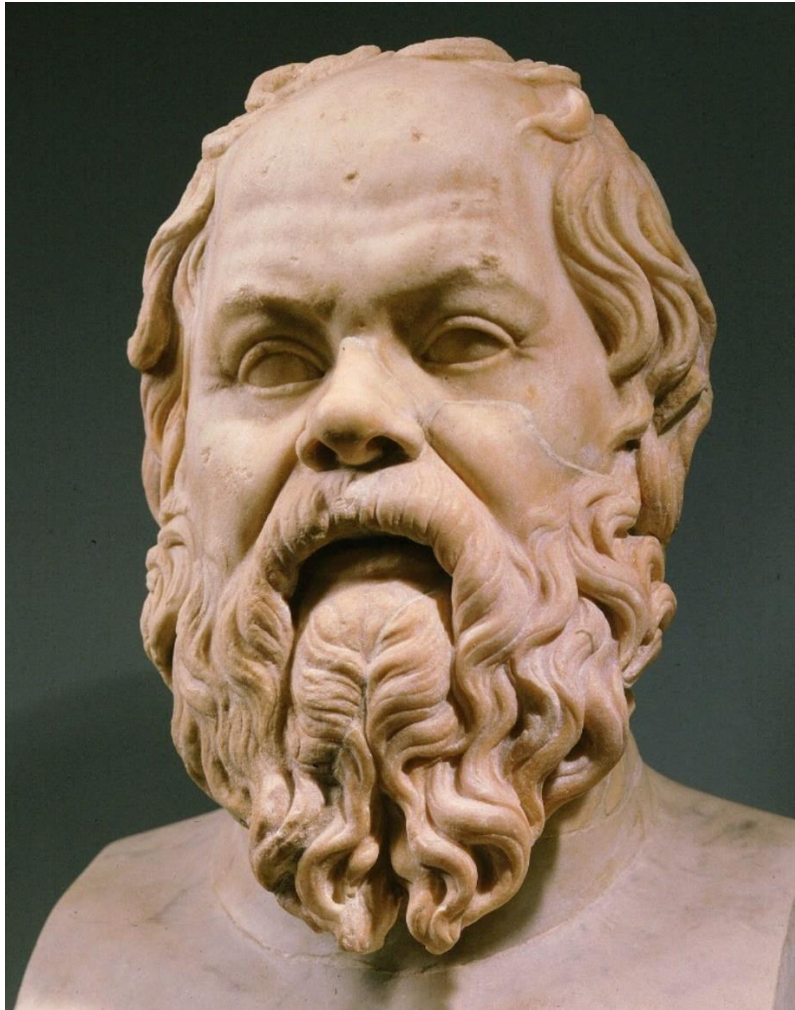


Εικόνα 8: *The Death of Socrates*, λάδι σε καμβά του Jacques-Louis David, 1787; στο Μητροπολιτικό Μουσείο Τέχνης της Νέας Υόρκης. Πηγή: *The Metropolitan Museum of Art, New York City; Catharine Lorillard Wolfe Collection; Wolfe-Fund, 1931 (accession no. 31.45); www.metmuseum.org*

Ο Σωκράτης ήταν το πρώτο άτομο που κάλεσε τη φιλοσοφία από τον ουρανό στη γη. Η φιλοσοφία πλέον τοποθετήθηκε μεταξύ των ανθρώπων και αποτέλεσε εργαλείο για να δοκιμαστούν οι τρόποι ζωής τους, οι αξίες και τα ήθη τους, όπως σημειώνει στα γραπτά του ο Κικέρων ο Ρωμαίος πολιτικός ο οποίος είχε άριστη γνώση σχετικά με την Ελληνική φιλοσοφία. (DiLorenzo, 1978) Στο φιλόσοφο Σωκράτη εντόπισε την απομάκρυνση από την προσωποποιημένη φιλοσοφία της φύσης από την Ιωνία, η οποία είχε ως κεντρικό εκπρόσωπο στην πόλη της Αθήνας τον φιλόσοφο Αναξαγόρα

μέχρι το 430 π.χ..Ο Σωκράτης είχε επηρεαστεί έντονα από τις αρχές της λογικής του Αναξαγόρα, αλλά απουσίαζε σε αυτόν η εφαρμογή της φιλοσοφίας του στο ζήτημα των ανθρώπινων προβλημάτων. (Atkins, 2013) Παρόλα αυτά ήταν αντίθετος με τις πεποιθήσεις του Κικέρωνα. Ο Σωκράτης δεν αποτελούσε το μόνο άτομο που όρισε τις ανθρώπινες ανησυχίες και προβληματισμούς στο κέντρο της φιλοσοφικής διάνοιας.

Όσο ζούσε ο Σωκράτης, η πόλη της Αθήνας, που ήταν και η μεγαλύτερη δύναμη της Αττικής Συμμαχίας και ως εκ τούτου ήταν η θεμελιώδης δύναμη για να αναπτυχθεί η Αττική δημοκρατία, αποτελούσε το κέντρο πολιτισμού της Ελλάδας, στο οποίο έλαβαν χώρα σημαντικές κοινωνικές και πολιτικές μεταβολές καθώς και διάφορες εντάσεις. Συνεπώς, διαμορφώθηκε το κατάλληλο έδαφος ώστε να αναπτυχθούν νέα πνευματικά ρεύματα κατά τον 5ο αιώνα προ Χριστού. Ένα αντίστοιχο διανοητικό κίνημα που είχε διευρυμένη βάση, το οποίο αναπτύχθηκε εξίσου γρήγορα δια μέσω της μεθοδολογίας της διδασκαλίας ήταν εκείνο της σχολής των σοφιστών, μία σχολή με την οποία ο Σωκράτης είχε πάρα πολλά κοινά στοιχεία, ούτως ώστε πολλές φορές και ο ίδιος κατατασσόταν ως σοφιστής από σύγχρονους ιστοριογράφους της φιλοσοφίας.(Johnson, 1998) Τα ίδια αντικείμενα που απασχόλησαν τους σοφιστές αναλύθηκαν και από το Σωκράτη. Συγκεκριμένα η πρακτική ζωή του ανθρώπου, ζητήματα νομοθεσίας και πολιτείας, όπως επίσης και ποια θέση έχει ο άνθρωπος σε αυτήν, η άσκηση κριτικής στους παραδοσιακούς μύθους ακόμα η διερεύνηση της τέχνης της ρητορικής και στοιχείων της γλώσσας ακόμα όπως επίσης το περιεχόμενο και το νόημα που έχει η εκπαίδευση.(Blanchart, 2000)



Εικόνα 9: Προτομή του Σωκράτη. Αντίγραφο από ελληνικό πρωτότυπο, δεύτερο μισό 4ου αιώνα π.Χ. στα Μουσεία Καπιτωλίου, Ρώμη. (Πηγή: Alfredo Dagli Orti/Shutterstock.com)

Το στοιχείο στο οποίο διέφερε ο Σωκράτης από το κίνημα των σοφιστών και ήταν εκείνο που τον κατέστησε σημαντική προσωπικότητα της ιστορίας του πνεύματος, ήταν τα επιπλέον γνωρίσματα που είχε τη φιλοσοφία του. Πολύ σημαντική επί παραδείγματι, ήταν οι διαρκής, διερευνητική απόπειρα του να φτάσει στη λεγόμενη ουσία των πραγμάτων και να μην επαναπαύεται σε προφανείς και επιφανειακές ερωτήσεις, όπως για παράδειγμα :*τι είναι γενναιότητα*; (Weiss&Barlett, 2018)

Οι νέες μεθοδολογικές τεχνικές που εισήγαγε όσο ζούσε ήταν η τέχνη της μαιευτικής, δηλαδή η διεργασία φιλοσοφικών διαλόγων που εισήγαγε ο ίδιος ο Σωκράτης προκειμένου να αποκτηθεί η γνώση σε μία μορφή ανοιχτής διαδικασίας έρευνας. Μία διαφορετική και πρωτότυπη μέθοδος της σωκρατικής φιλοσοφίας ήταν η έρευνα και η αμφισβήτηση ακόμα ούτως ώστε να καθιερωθεί η φιλοσοφική ηθική. (Graham, 2016) Τα παραπάνω στοιχεία τον οδήγησαν στο συμπέρασμα ότι το να κάνει ένα άτομο λάθος είναι πολύ χειρότερο από το να υφίστασαι μία αδικία.

Ένα ακόμα στοιχείο της νέας αυτής σωκρατικής φιλοσοφικής αρχής που συνδέεται με το Σωκράτη είναι το εξής: η απόδειξη και η σημασία των φιλοσοφικών εννοήσεων στις πρακτικές της ζωής. Στη διάρκεια της δίκης η οποία είχε ως αποτέλεσμα να επιβληθεί στο Σωκράτη θανατική καταδίκη, ο Σωκράτης απέδειξε στους αντιπάλους του ότι είχαν πέραν πάσης αμφιβολίας άδικο. Ωστόσο, ακολούθως αρνήθηκε να αποδράσει από τη φυλακή, προκειμένου να μην βρεθεί ο ίδιος σε δύσκολη θέση. Ο φιλοσοφικός τρόπος με τον οποίο ζούσε καθώς και η προσήλωση στις αρχές του ότι το να κάνει ένα άτομο λάθος είναι χειρότερο από το να υποφέρει μία αδικία, είχαν για το Σωκράτη πιο μεγάλη βαρύτητα από την πιθανότητα να αποδράσει και να διατηρηθεί στη ζωή.

Λίγα πράγματα έχουν γίνει γνωστά για την πορεία του Σωκράτη στο πρώτο μισό της ζωής του, και λίγες πληροφορίες ακόμα και αποσπασματικές είναι γενικά διαθέσιμες στις πηγές που μελετήθηκαν. Οι αναφορές στη βιογραφία του έχουν κατά κύριο λόγο προέλευση από πιο σύγχρονες πηγές. Οι λεπτομέρειες όμως των πηγών αυτών είναι ως ένα βαθμό αντιφατικές. Οι πηγές αυτές είναι η κωμωδία «Νεφέλες» που συνέθεσε ο Αριστοφάνης (Segal, 1969), καθώς και έργα από δύο μαθητές του «*οι Αναμνήσεις του Σωκράτη*» του Ξενοφώντα και τα κείμενα του φιλοσόφου Πλάτωνα (Danzig, 2010). Οι πρώτοι διάλογοι του Πλάτωνα καθώς και η απολογία του Σωκράτη είναι οι πιο σημαντικές πηγές που αφορούν αυτόν τον φιλόσοφο. Όσον αφορά τους φιλοσόφους που ακολούθησαν τον Σωκράτη οι πιο σημαντικές εισηγητές σημειώσεων για αυτόν ήταν ο μαθητής του Πλάτωνα Αριστοτέλης και κατά τον 3ο αιώνα μετά Χριστόν ο δοξογράφος Λαέρτιος Διογένης. Εκτός από αυτούς, μόνο αποσπασματικά στοιχεία, ανέκδοτα και σημειώσεις έχουν διασωθεί σε άλλους συγγραφείς στην λατινική και στην Ελληνική Λογοτεχνία. (Havelock, 1934) Σε αυτούς συμπεριλαμβάνεται ο Πλούταρχος και ο Κικέρωνας.

2.2.Σημαντικές προσωπικότητες και φιλοσοφικά ρεύματα στην αρχαία Ελλάδα

Από τους προσωκρατικούς φιλοσόφους στην Αρχαία Ελλάδα, μπορούμε να διακρίνουμε ως πιο σημαντικούς τους ακολούθους:

Εμπεδοκλής, (γεννήθηκε περίπου το 490 π.Χ., Ακράγας, Σικελία — πέθανε το 430, Πελοπόννησος, Ελλάδα), Έλληνας φιλόσοφος, πολιτικός, ποιητής, θρησκευτικός δάσκαλος και φυσιολόγος.



Εικόνα 10: Εμπεδοκλής ο Ακραγαντινός (Πηγή: <http://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/philo/galerie/antike/empepok.html>)

Σύμφωνα μόνο με το μύθο, ο Εμπεδοκλής ήταν ένας αυτοαποκαλούμενος θεός που προκάλεσε τον θάνατο του, όπως δραματοποιήθηκε από τον Άγγλο ποιητή Μάθιου Άρνολντ στο «EmpedoclesonEtna» (Houghton, 1958), πετώντας τον εαυτό του στον ηφαιστειακό κρατήρα στην κορυφή του όρους Αίτνα για να πείσει τους οπαδούς του για τη θεότητά του. Στους συγχρόνους του φαινόταν πράγματι κάτι περισσότερο από ένας απλός θνητός. Ο Αριστοτέλης φέρεται να τον χαιρέτισε ως τον εφευρέτη της ρητορικής και ο Γαληνός τον θεωρούσε ως τον ιδρυτή της ιταλικής ιατρικής. Ο Λουκρήτιος θαύμαζε την εξάμετρη ποίησή του. Τίποτα δεν έχει απομείνει από τα διάφορα γραπτά που του αποδίδονται εκτός από 400 στίχους από το ποίημά του «Περί φύσης» και λιγότερους από 100 στίχους από το ποίημά του «Καθαρισμοί». (Osborne, 1987)

Αν και επηρεάστηκε έντονα από τον Παρμενίδη, ο οποίος τόνισε την ενότητα όλων των πραγμάτων, ο Εμπεδοκλής υπέθεσε ότι όλη η ύλη αποτελείται από τέσσερα βασικά συστατικά, τη φωτιά, τον αέρα, το νερό και τη γη, και ότι τίποτα δεν δημιουργείται ούτε καταστρέφεται παρά μόνο ότι τα πράγματα είναι απλώς μετασχηματίζονται, ανάλογα με την αναλογία των βασικών ουσιών, μεταξύ τους. Όπως ο Ηράκλειτος, πίστευε ότι δύο δυνάμεις, η Αγάπη και η Διαμάχη,

αλληλεπιδρούν για να ενώσουν και να διαχωρίσουν τις τέσσερις ουσίες. Η διαμάχη κάνει καθένα από αυτά τα στοιχεία να αποσύρεται από τα άλλα. Η αγάπη τους κάνει να συναναστρέφονται. Ο πραγματικός κόσμος βρίσκεται σε ένα στάδιο στο οποίο καμία δύναμη δεν κυριαρχεί. Στην αρχή, η Αγάπη ήταν κυρίαρχη και οι τέσσερις ουσίες αναμειγνύονταν μεταξύ τους. κατά τη διάρκεια του σχηματισμού του σύμπαντος, η διαμάχη μπήκε για να διαχωρίσει τον αέρα, τη φωτιά, τη γη και το νερό το ένα από το άλλο. Στη συνέχεια, τα τέσσερα στοιχεία τακτοποιήθηκαν και πάλι σε μερικούς συνδυασμούς σε ορισμένα σημεία. πηγές και ηφαίστεια, για παράδειγμα, δείχνουν την παρουσία νερού και φωτιάς στη Γη.(Ο' Brien, 1967)

Προφανώς πιστός ακράδαντα στη μετεμψύχωση των ψυχών, ο Εμπεδοκλής δήλωσε ότι όσοι έχουν αμαρτήσει πρέπει να περιπλανηθούν για 30.000 εποχές μέσα από πολλά θνητά σώματα και να πεταχτούν από το ένα από τα τέσσερα στοιχεία στο άλλο. Η απόδραση από μια τέτοια τιμωρία απαιτεί κάθαρση, ιδιαίτερα αποχή από τη σάρκα των ζώων, των οποίων οι ψυχές μπορεί κάποτε να κατοικούσαν σε ανθρώπινα σώματα.

Γοργίας Λεοντίνης, Έλληνας Σοφιστής, Γεννήθηκε: γύρω στο 483 π.Χ. Ελλάδα, Πέθανε: γύρω στο 376 π.Χ. Ελλάδα

Γοργίας ο Λεοντίνης, (γενν. περ. 483—πέθανε περ. 376 π.Χ.), Έλληνας σοφιστής και ρήτορας που συνέβαλε σημαντικά στη ρητορική θεωρία και πρακτική. Σε ένα χαμένο έργο υποστήριξε την ανυπαρξία, τη μη γνώση ή τη μη επικοινωνία του Είναι. Ο Πλάτωνας τον αντιμετωπίζει, στον διάλογο με το Γοργία, μόνο ως ρήτορα.(Enos, 1992)

Αναξίμενης της Μιλήτου, Άκμασε: περίπου 545 π.Χ., Θέματα μελέτης: ύλη της κοσμολογίας του αέρα

Έλληνας φιλόσοφος της φύσης και ένας από τους τρεις στοχαστές της Μιλήτου που παραδοσιακά θεωρούνταν οι πρώτοι φιλόσοφοι του δυτικού κόσμου. Από τους άλλους δύο, ο Θαλής υποστήριξε ότι το νερό είναι το βασικό δομικό στοιχείο κάθε ύλης, ενώ ο Αναξίμανδρος επέλεξε να ονομάσει την ουσιαστική ουσία «το απεριόριστο».



Εικόνα 11: Αναξιμένης της Μιλήτου (Πηγή: <http://www.sir-ray.com>)

Ο Αναξιμένης αντικατέστησε τον αέρα («ομίχλη», «ατμός», «αέρας») από τις επιλογές των προκατόχων του. Τα γραπτά του, που επέζησαν μέχρι την ελληνιστική εποχή, δεν υπάρχουν πλέον παρά μόνο σε αποσπάσματα στα έργα μεταγενέστερων συγγραφέων. (Graham, 2003) Κατά συνέπεια, οι ερμηνείες των πεποιθήσεών του είναι συχνά αντικρουόμενες. Είναι σαφές, ωστόσο, ότι πίστευε σε βαθμούς συμπύκνωσης της υγρασίας που αντιστοιχούσαν στις πυκνότητες διαφόρων τύπων ύλης. Όταν είναι «πιο ομοιόμορφα κατανεμημένος», ο αέρας είναι ο κοινός, αόρατος αέρας της ατμόσφαιρας. Με τη συμπύκνωση γίνεται ορατή, πρώτα ως ομίχλη ή σύννεφο, μετά ως νερό και τέλος ως στερεά ύλη όπως γη ή πέτρες. Εάν συμπυκνωθεί περαιτέρω, μετατρέπεται σε φωτιά. Έτσι, η ζέστη και η ξηρότητα χαρακτηρίζουν τη σπανιότητα, ενώ η ψυχρότητα και η υγρασία σχετίζονται με πυκνότερη ύλη. (Develin, 1985)

Η υπόθεση του Αναξιμένη ότι ο αέρας είναι διαρκώς σε κίνηση υποδηλώνει ότι νόμιζε ότι είχε και ζωή. Επειδή ήταν αιώνια ζωντανός, ο αέρας πήρε ιδιότητες του θείου και έγινε η αιτία των άλλων θεών καθώς και όλης της ύλης. Η ίδια κίνηση εξηγεί τη μετατόπιση από τη μια φυσική κατάσταση του αέρα σε μια άλλη. Υπάρχουν ενδείξεις ότι έκανε την κοινή αναλογία μεταξύ του θεικού αέρα που συντηρεί το σύμπαν και του ανθρώπινου «αέρα», ή ψυχής, που εμψυχώνει τους ανθρώπους.

Μια τέτοια σύγκριση μεταξύ ενός μακρόκοσμου και ενός μικρόκοσμου θα του επέτρεπε επίσης να διατηρήσει μια ενότητα πίσω από τη διαφορετικότητα καθώς και

να ενισχύσει την άποψη των συγχρόνων του ότι υπάρχει μια κυρίαρχη αρχή που ρυθμίζει όλη τη ζωή και τη συμπεριφορά. (Kocandrlle, 2019)

Ένας πρακτικός άνθρωπος και ένας ταλαντούχος παρατηρητής με ζωνρή φαντασία, ο Αναξιμένης σημείωσε τα ουράνια τόξα που βλέπονταν περιστασιακά στο φως του φεγγαριού και περιέγραψε τη φωσφορίζουσα λάμψη που εκπέμπει μια λεπίδα κουπιού που σπάει το νερό. Η σκέψη του είναι χαρακτηριστική της μετάβασης από τη μυθολογία στην επιστήμη. Ο ορθολογισμός του είναι εμφανής από τη συζήτησή του για το ουράνιο τόξο όχι ως θεά αλλά ως την επίδραση των ακτίνων του ήλιου στον συμπιεσμένο αέρα. Ωστόσο, η σκέψη του δεν είναι εντελώς απελευθερωμένη από προηγούμενες μυθολογικές ή μυστικιστικές τάσεις, όπως φαίνεται από την πεποίθησή του ότι το σύμπαν είναι ημισφαιρικό. Έτσι, η μόνιμη συμβολή του δεν έγκειται στην κοσμολογία του, αλλά στην πρότασή του ότι οι γνωστές φυσικές διεργασίες (δηλαδή η συμπύκνωση και η αραίωση) παίζουν ρόλο στη δημιουργία ενός κόσμου. Αυτή η πρόταση, μαζί με τη μείωση των φαινομενικών ποιοτικών διαφορών στις ουσίες από τον Αναξιμένη σε απλές διαφορές ποσότητας, άσκησε μεγάλη επιρροή στην ανάπτυξη της επιστημονικής σκέψης. (Kocandrlle, 2019)

Κυρηναϊκή Σχολή

Μια άλλη σχολή μεταγενέστερη των προσωκρατικών ήταν η Κυρηναϊκή. Η Κυρηναϊκή ήταν μια σχολή ηθικής φιλοσοφίας, που δραστηριοποιήθηκε γύρω στα τέλη του 3ου αιώνα π.Χ., η οποία υποστήριζε ότι η ευχαρίστηση της στιγμής είναι το κριτήριο της καλοσύνης και ότι η καλή ζωή συνίσταται στον ορθολογικό χειρισμό καταστάσεων με σκοπό τον ηδονισμό τους. (ή που παράγει ευχαρίστηση) χρησιμότητα. (Striker, 2001)

Το σχολείο ονομαζόταν Κυρηναϊκή επειδή η Κυρήνη στη Βόρεια Αφρική ήταν το κέντρο της δραστηριότητάς της και η γενέτειρα αρκετών από τα μέλη της. Αν και ο πρεσβύτερος Αρίστιππος, μαθητής του Σωκράτη, ήταν γενικά αναγνωρισμένος ως ο ιδρυτής του, η άνθησή του σημειώθηκε αργότερα, πιθανότατα στα τέλη του 4ου αιώνα π.Χ. (Hankinson, 2001)

Σύμφωνα με τους Κυρηναϊκούς, ένας άνθρωπος γνωρίζει ότι τα εξωτερικά πράγματα υπάρχουν επειδή έχουν επίδραση πάνω του, αλλά δεν μπορεί να γνωρίζει τίποτα για τη φύση τους. Το μόνο που μπορεί να αντιληφθεί είναι ο τρόπος με τον οποίο επηρεάζεται ο ίδιος από αυτά. Το πώς επηρεάζονται οι άλλοι άνδρες είναι άγνωστο.

Το γεγονός ότι δύο άντρες δίνουν το ίδιο όνομα στις εμπειρίες τους δεν αποτελεί εγγύηση ταυτότητας. Έτσι, ο μόνος αποδεκτός στόχος της δράσης είναι να διασφαλίσει ότι οι δικές του στοργές είναι ευχάριστες. Οι τρεις πιθανές συνθήκες της ανθρώπινης σύστασης είναι η βίαιη αλλαγή, η ήπια αλλαγή και η σταθερότητα. Το πρώτο συνοδεύεται από πόνο, το δεύτερο από ευχαρίστηση, το τελευταίο από κανένα. Ο άνθρωπος πρέπει να αποφεύγει το πρώτο και να αναζητά το δεύτερο. Είναι λάθος να υποθέσουμε ότι το τρίτο είναι ευχάριστο ή επιθυμητό. Επιπλέον, η ευχαρίστηση που πρέπει να αναζητηθεί είναι αυτή της στιγμής. μόνο η παρούσα εμπειρία μπορεί να δώσει την παρούσα ευχαρίστηση. Η ευτυχία, το άθροισμα των απολαύσεων, πρέπει να εκτιμηθεί γιατί περιλαμβάνει στιγμιαίες απολαύσεις, οι οποίες είναι παρόμοιες στο είδος τους, η σχετική αξία τους εξαρτάται μόνο από την έντασή τους. Οι σωματικές απολαύσεις (και πόνοι) είναι πιο έντονες από αυτές του νου. Ωστόσο, τα τελευταία αναγνωρίστηκαν και μάλιστα θεωρήθηκε ότι περιλαμβάνουν μερικά που έχουν μια αλτρουιστική πτυχή. π.χ., χαρά στην ευημερία της χώρας κάποιου. Το να είσαι πιο δυνατός από την ευχαρίστηση είναι ένα αληθινό σωκρατικό ιδανικό και διακρίνει το Κυρηναϊκό από το άχαρο. (Striker, 2001)

Τρεις Κυρηναίοι έκαναν καινοτομίες αρκετά σημαντικές ώστε να δώσουν τα ονόματά τους στους οπαδούς τους. Ο Θεόδωρος αρνήθηκε ότι οι ηδονές και οι πόνοι είναι καλές ή κακές. Στόχος του ήταν η ψυχική ευθυμία και το χάρισμα της σοφίας, που θεωρούσε επαρκή για την ευτυχία. Ο Ηγεσίας, όπως και ο Θεόδωρος, αμφέβαλλε για τη δύναμη της λογικής να προμηθεύεται απολαύσεις και γι' αυτό συνέστησε την αποφυγή του πόνου. θα μπορούσε να αποφευχθεί πολύς πόνος, θεωρώντας πράγματα όπως η φτώχεια και τα πλούτη, η δουλειά και η ελευθερία, ο θάνατος και η ζωή ως θέματα αδιαφορίας. Τέλος, ο Anniceris αναβίωσε τα αρχικά δόγματα με μερικές προσθήκες.

Τα ηθικά δόγματα των μεταγενέστερων Κυρηναϊκών ενσωματώθηκαν, σε εύθετο χρόνο, σωματικά στις διδασκαλίες του Επίκουρου, ιδρυτή μιας μεταγενέστερης σχολής ηθικής φιλοσοφίας. (TimO' Keefe, 2001)

Αντιφών, Ακμασε: περ. 480 π.Χ. - 411 π.Χ.

Ο Αντιφών ήταν ρήτορας και πολιτικός, ο πρώτος Αθηναίος που ήταν γνωστό ότι ασχολήθηκε με τη ρητορική ως επάγγελμα. Ήταν λογογράφος. δηλ. συγγραφέας ομιλιών για να εκφωνήσουν άλλοι άνδρες για την υπεράσπισή τους στο δικαστήριο,

λειτουργήμα ιδιαίτερα χρήσιμο στο κλίμα κατηγορίας και αντικατηγορίας που επικρατούσε στην Αθήνα στο τέλος του Πελοποννησιακού Πολέμου, μεταξύ Αθήνας και Σπάρτης.

Ως πολιτικός, ο Αντιφών ήταν ο πρωταρχικός κινητήριος μοχλός στην αντιδημοκρατική επανάσταση των Τετρακοσίων, ένα ολιγαρχικό συμβούλιο που ιδρύθηκε το 411 π.Χ. σε μια προσπάθεια να καταλάβει την αθηναϊκή κυβέρνηση εν μέσω πολέμου. Άλλοι μπορεί να ήταν πιο ευδιάκριτοι στην πρώτη γραμμή του πολιτικού αγώνα, αλλά η κρίση του Θουκυδίδη στην Ιστορία του, όταν περιγράφει την επανάσταση των Τετρακοσίων, είναι ότι ήταν ο Αντιφών *«αυτός που συνέλαβε το όλο θέμα και τα μέσα με τα οποία προήλθε.»* (Moulton, 1972) Ήταν απρόθυμος να υποβάλει τον εαυτό του σε δημόσια συζήτηση γιατί, λέει ο Θουκυδίδης, συνειδητοποίησε ότι η φήμη του για εξυπνάδα τον έκανε αντιδημοφιλή στους ανθρώπους. Όταν όμως έπεσε το καθεστώς των Τετρακοσίων, υπερασπίστηκε τον εαυτό του σε μια ομιλία που ο Θουκυδίδης περιγράφει ως τη μεγαλύτερη που έγινε ποτέ από έναν άνθρωπο που δικάζεται για τη ζωή του. Παρ' όλα αυτά, η άμυνα ήταν ανεπιτυχής και ο Αντιφών εκτελέστηκε για προδοσία.

Δεκαπέντε από τις συνθέσεις του Αντιφώντα σώζονται, εκ των οποίων οι τρεις, *«Περί της δολοφονίας του Ηρώδη»*, *«Περί των χορευτικών»* και *«Εναντίον θετής μητέρας»*, παραδόθηκαν πράγματι στο δικαστήριο. Οι υπόλοιπες 12 ομιλίες είναι διατεταγμένες σε τρία σετ των τεσσάρων γνωστών ως τετραλογίες, οι οποίες συντάχθηκαν ως ασκήσεις για τη διδασκαλία των μαθητών. Κάθε τετραλογία αποτελείται από δύο ομιλίες για την υπεράσπιση και την εισαγγελία σε υπόθεση ανθρωποκτονίας. (Sealey, 1984)

Ο δάσκαλος της ρητορικής του 1ου αιώνα π.Χ. Διονύσιος ο Αλικαρνασσιώτης επέλεξε το έργο του Αντιφώντα ως παράδειγμα λιτότητας στη ρητορική. Η γλώσσα του είναι αξιοπρεπής και πουθενά δεν επιδίδεται στην προσωπική κατάχρηση που χαρακτηρίζει πολλούς από τους μεταγενέστερους ρήτορες. Ακόμη και όταν ασχολείται με πραγματικά γεγονότα, ωστόσο, φαίνεται μακριά από την πραγματικότητα της κατάστασης και δεν κάνει καμία προσπάθεια να ταιριάζει με τις ομιλίες του στις διαφορετικές προσωπικότητες εκείνων που επρόκειτο να τις εκφωνήσουν. Μια έκδοση του K.J. Maidment in *Minor Attic Orators*, τόμος 1,

βρίσκεται στην Loeb Classical Library με ελληνικό κείμενο και αγγλική μετάφραση.(Riesbeck, 2001)

Αλκιδάμας, Έλληνας συγγραφέας.Άκμασε: περ. 399 π.Χ. - περ. 300 π.Χ. Αιολίδα

Αλκιδάμας, (γεν. 4ος αιώνας π.Χ.), επιφανής σοφιστής και ρήτορας που δίδαξε στην Αθήνα. Ήταν μαθητής του Γοργία και αντίπαλος του Ισοκράτη. Το μόνο σωζόμενο έργο του «Σχετικά με τους Σοφιστές», τονίζει την υπεροχή των εξαιρετικών (αν και προετοιμασμένων) ομιλιών έναντι των γραπτών. Ο λόγος που του αποδίδεται με τίτλο Οδυσσέας είναι ψευδής. Μόνο θραύσματα από τα άλλα έργα του σώζονται. Ο Αριστοτέλης επέκρινε τον Αλκιδάμα για την ακατάλληλη και πολύ συχνή χρήση των επιθέτων και αποδοκίμασε την ψυχρότητα του ύφους του. (David, 2004)

Ηράκλειτος Γεννήθηκε: περίπου 540 π.Χ. Έφεσος, Πέθανε: περ. 480 π.Χ

Ηράκλειτος, που επίσης γράφεται Ηράκλειτος, (γεννήθηκε περίπου το 540 π.Χ., Έφεσος, Ανατολία [τώρα Σελτζούκ, Τουρκία] — πέθανε περίπου το 480), ο Έλληνας φιλόσοφος είναι γνωστός για την κοσμολογία του, στην οποία η φωτιά αποτελεί τη βασική υλική αρχή ενός τακτοποιημένου σύμπαντος. Λίγα είναι γνωστά για τη ζωή του, και το ένα βιβλίο που προφανώς έγραψε έχει χαθεί. Οι απόψεις του σώζονται στα σύντομα αποσπάσματα που του παρέθεσαν και του αποδόθηκαν μεταγενέστεροι συγγραφείς.

Αν και τον απασχολούσαν πρωτίστως οι εξηγήσεις του κόσμου γύρω του, ο Ηράκλειτος τόνισε επίσης την ανάγκη οι άνθρωποι να ζουν μαζί σε κοινωνική αρμονία. Παραπονέθηκε ότι οι περισσότεροι άνθρωποι απέτυχαν να κατανοήσουν τον λόγο, την καθολική αρχή μέσω της οποίας όλα τα πράγματα συνδέονται μεταξύ τους και συμβαίνουν όλα τα φυσικά γεγονότα, και έτσι ζούσαν σαν ονειροπόλοι με μια λανθασμένη άποψη για τον κόσμο. (Kirk, 1951) Μια σημαντική εκδήλωση του λόγου, ισχυρίστηκε ο Ηράκλειτος, είναι η υποκείμενη σύνδεση μεταξύ των αντιθέτων. Για παράδειγμα, η υγεία και η ασθένεια αλληλοπροσδιορίζονται. Το καλό και το κακό, το ζεστό και το κρύο, και άλλα αντίθετα σχετίζονται παρόμοια. Επιπλέον, σημείωσε ότι μια μεμονωμένη ουσία μπορεί να γίνει αντιληπτή με διάφορους τρόπους - το θαλασσίνο νερό είναι τόσο επιβλαβές (για τον άνθρωπο) όσο και ωφέλιμο (για τα ψάρια). Η κατανόησή του για τη σχέση των αντιθέτων μεταξύ τους του έδωσε τη δυνατότητα να ξεπεράσει τη χαοτική και αποκλίνουσα φύση του κόσμου και υποστήριξε ότι ο κόσμος υπάρχει ως ένα συνεκτικό σύστημα στο οποίο

μια αλλαγή προς μια κατεύθυνση εξισορροπείται τελικά από μια αντίστοιχη αλλαγή σε μια άλλη. Μεταξύ όλων των πραγμάτων υπάρχει μια κρυφή σύνδεση, έτσι ώστε εκείνα που προφανώς «διαχωρίζονται» στην πραγματικότητα «συγκεντρώνονται».(Kassam&Duschinsky, 2017)

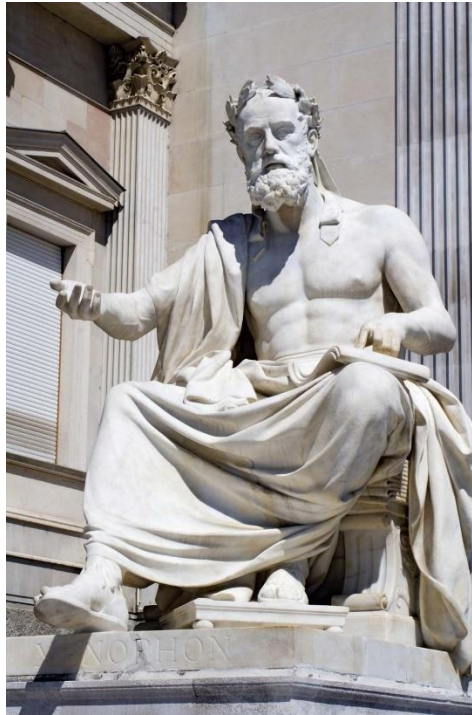
Θεωρώντας τη φωτιά ως το ουσιαστικό υλικό που ενώνει τα πάντα, ο Ηράκλειτος έγραψε ότι η παγκόσμια τάξη είναι μια «πυρκαγιά που ανάβει με μέτρα και σβήνει με μέτρα». Επέκτεινε τις εκδηλώσεις της φωτιάς ώστε να συμπεριλάβουν όχι μόνο το καύσιμο, τη φλόγα και τον καπνό αλλά και τον αιθέρα στην ανώτερη ατμόσφαιρα. Μέρος αυτού του αέρα, ή της καθαρής φωτιάς, «γυρίζει» στον ωκεανό, πιθανώς ως βροχή, και μέρος του ωκεανού μετατρέπεται στη γη. Ταυτόχρονα, η γη και η θάλασσα παντού επιστρέφουν στις αντίστοιχες όψεις της θάλασσας και της φωτιάς. (Paramichael, 2005) Η προκύπτουσα δυναμική ισορροπία διατηρεί μια τακτική ισορροπία στον κόσμο. Αυτή η εμμονή της ενότητας παρά την αλλαγή απεικονίζεται από τη διάσημη αναλογία της ζωής του Ηράκλειτου με ένα ποτάμι: «Σε αυτούς που μπαίνουν στα ίδια ποτάμια, διαφορετικά και πάντα διαφορετικά νερά κυλούν κάτω». Ο Πλάτων αργότερα θεώρησε ότι το δόγμα αυτό σημαίνει ότι όλα τα πράγματα βρίσκονται σε συνεχή ροή, ανεξάρτητα από το πώς φαίνονται στις αισθήσεις. (Paramichael, 2005)

Ο Ηράκλειτος δεν ήταν δημοφιλής στην εποχή του και συχνά περιφρονήθηκε από μεταγενέστερους βιογράφους. Η κύρια συμβολή του έγκειται στην αντίληψή του για την τυπική ενότητα του κόσμου της εμπειρίας. (Vlastos, 1955)

Η τρίτη κατηγορία αρχαίων φιλοσόφων είναι οι **Σωκρατικοί** (αυτοί που έζησαν κατά την περίοδο του Σωκράτη ή επηρεάστηκαν από αυτόν μετά το θάνατό του).

Ξενοφών

Από τις συνθέσεις του Ξενοφώντα, αυτή που δίνει το πληρέστερο πορτρέτο του Σωκράτη είναι τα Memorabilia. Τα δύο πρώτα κεφάλαια του Βιβλίου I αυτού του έργου είναι ιδιαίτερα σημαντικά, επειδή αναλαμβάνουν ρητά μια διάψευση των κατηγοριών που διατυπώθηκαν κατά του Σωκράτη στη δίκη του. Αποτελούν λοιπόν ένα πολύτιμο συμπλήρωμα στην Απολογία του Ξενοφώντα, η οποία είναι εξ ολοκλήρου αφιερωμένη στον ίδιο σκοπό.(Hadzsits, 1908)



Εικόνα 12: Ξενοφών, άγαλμα μπροστά από το κτίριο του κοινοβουλίου στη Βιέννη.

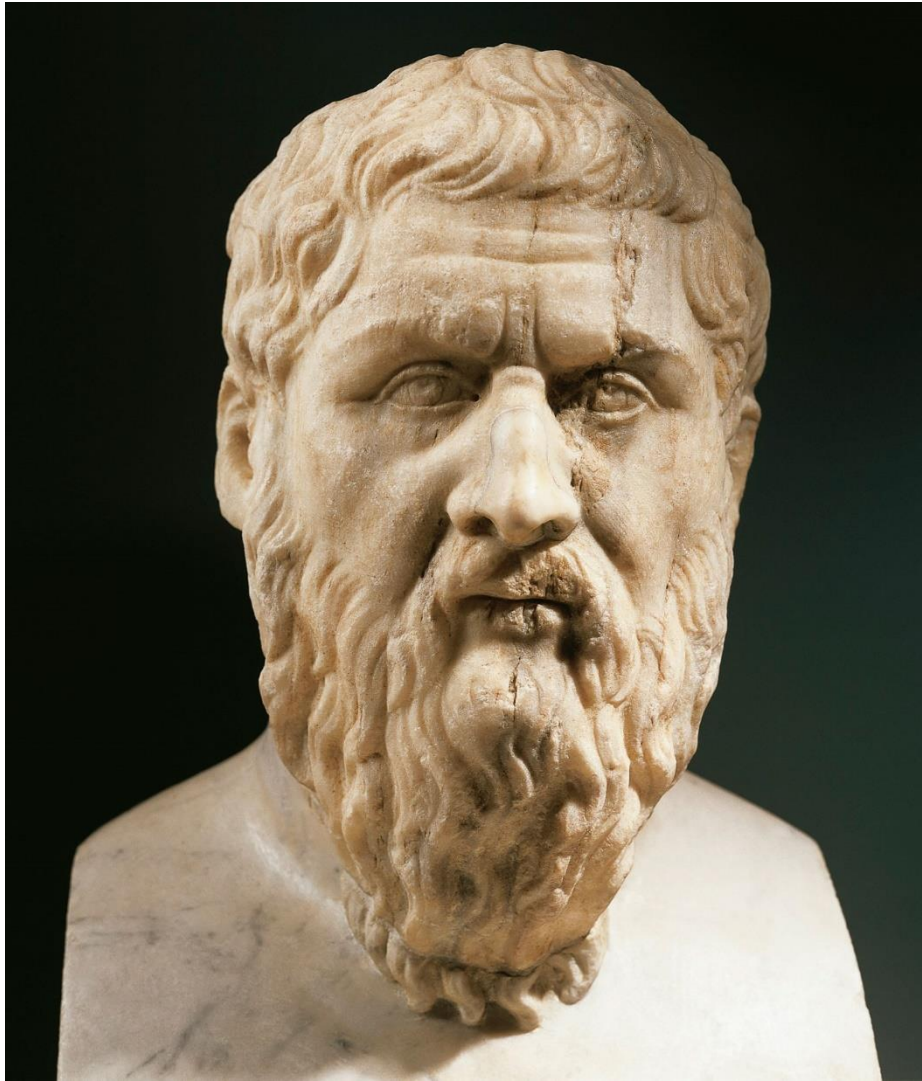
Το πορτρέτο του Σωκράτη που δίνει ο Ξενοφών στα Βιβλία III και IV των Αναμνηστικών φαίνεται, σε ορισμένα αποσπάσματα, να επηρεάζεται σε μεγάλο βαθμό από την ανάγνωση ορισμένων διαλόγων του Πλάτωνα, και έτσι η αποδεικτική αξία τουλάχιστον αυτού του τμήματος του έργου μειώνεται. Το Συμπόσιο του Ξενοφώντα είναι μια απεικόνιση του Σωκράτη σε συνομιλία με τους φίλους του σε ένα πάρτι (ίσως είναι εμπνευσμένο από ένα έργο του Πλάτωνα με το ίδιο όνομα και χαρακτήρα) και θεωρείται από ορισμένους μελετητές ως μια πολύτιμη αναπαράσταση της σκέψης του Σωκράτη και τρόπος ζωής. (Powell&Richer, 2020) Το Oeconomicus του Ξενοφώντα (κυριολεκτικά: «διαχειριστής περιουσίας»), μια σωκρατική συζήτηση σχετικά με την οργάνωση του νοικοκυριού και τις δεξιότητες που χρειάζεται ο ανεξάρτητος αγρότης, είναι η προσπάθεια του Ξενοφώντα να φέρει τις ιδιότητες που θαύμαζε στον Σωκράτη στο θέμα της επίβλεψης της περιουσίας κάποιου. Είναι απίθανο να προοριζόταν ως αναφορά μιας από τις συνομιλίες του Σωκράτη. (Kroeker, 2009)

Πλάτωνας

Ο Πλάτων, σε αντίθεση με τον Ξενοφώντα, θεωρείται γενικά ως φιλόσοφος ύψιστης πρωτοτυπίας και βάθους. Σύμφωνα με ορισμένους μελετητές, οι φιλοσοφικές του ικανότητες τον έκαναν πολύ πιο ικανό από τον Ξενοφώντα να κατανοήσει τον

Σωκράτη και επομένως πιο πολύτιμη πηγή πληροφοριών για αυτόν. Η αντίθετη άποψη είναι ότι η πρωτοτυπία και το όραμα του Πλάτωνα ως φιλόσοφου τον οδήγησαν να χρησιμοποιήσει τους σωκρατικούς λόγους του όχι ως απλές συσκευές για την αναπαραγωγή των συνομιλιών που είχε ακούσει αλλά ως όχημα για την υπεράσπιση των ιδεών του (όσο και αν ήταν εμπνευσμένες από τον Σωκράτη) και ότι είναι επομένως πολύ πιο αναξιόπιστος από τον Ξενοφώντα ως πηγή πληροφοριών για τον ιστορικό Σωκράτη. (Hallowell, 1965) Όποια από αυτές τις δύο απόψεις είναι σωστή, είναι αναμφισβήτητο ότι ο Πλάτων δεν είναι μόνο ο βαθύτερος φιλόσοφος αλλά και ο μεγαλύτερος καλλιτέχνης της λογοτεχνίας. Μερικοί από τους διαλόγους του είναι τόσο φυσικοί και ρεαλιστικοί στην απεικόνιση της συνομιλητικής αλληλεπίδρασης που οι αναγνώστες πρέπει συνεχώς να υπενθυμίζουν στον εαυτό τους ότι ο Πλάτων διαμορφώνει το υλικό του, όπως πρέπει κάθε συγγραφέας. Παρόλο που ο Σωκράτης είναι ο συνομιλητής που καθοδηγεί τη συζήτηση στους περισσότερους διαλόγους του Πλάτωνα, υπάρχουν αρκετοί στους οποίους παίζει δευτερεύοντα ρόλο (Παρμενίδης, Σοφιστής, Πολιτευτής και Τίμαιος, τα οποία είναι γενικά αποδεκτό ότι συγκαταλέγονται στα μεταγενέστερα έργα του Πλάτωνα) και ένα (Νόμοι, επίσης όψιμοι) στους οποίους απουσιάζει παντελώς. (Cooper, 1984)

Γιατί ο Πλάτωνας ανέθεσε στον Σωκράτη έναν μικρό ρόλο σε ορισμένους διαλόγους (και κανέναν στους Νόμους) και έναν μεγάλο ρόλο σε άλλους; Μια απλή απάντηση είναι ότι, με αυτή τη συσκευή, ο Πλάτων σκόπευε να δώσει σήμα στους αναγνώστες του ότι οι διάλογοι στους οποίους ο Σωκράτης είναι ο κύριος συνομιλητής μεταφέρουν τη φιλοσοφία του Σωκράτη, ενώ εκείνοι στους οποίους είναι δευτερεύουσα μορφή ή δεν εμφανίζεται καθόλου παρουσιάζουν τον Πλάτωνα δικές του ιδέες. (Beatty, 1976)



Εικόνα 13: Πλάτωνα, μαρμάρινη προτομή πορτρέτου, πρωτότυπο του 4ου αιώνα π.Χ. στα Μουσεία Καπιτωλίου, Ρώμη. (Meinwald, C. C. (2020). Plato. Encyclopedia Britannica. <https://www.britannica.com/biography/Plato>)

Υπάρχουν όμως τρομερές αντιρρήσεις σε αυτή την υπόθεση και για αρκετούς λόγους οι περισσότεροι μελετητές δεν τη θεωρούν σοβαρή πιθανότητα. Αρχικά, είναι απίθανο σε τόσα πολλά από τα έργα του ο Πλάτων να είχε αναθέσει στον εαυτό του τόσο παθητικό και μηχανικό ρόλο ως απλώς μια συσκευή εγγραφής για τη φιλοσοφία του Σωκράτη. Επιπλέον, το πορτρέτο του Σωκράτη που προκύπτει από αυτή την υπόθεση δεν είναι συνεπές. Σε ορισμένους από τους διαλόγους στους οποίους είναι ο κύριος συνομιλητής, για παράδειγμα, ο Σωκράτης επιμένει ότι δεν έχει ικανοποιητικές απαντήσεις στα ερωτήματα που θέτει—ερωτήματα όπως «Τι είναι το θάρρος;», "Τι είναι ο αυτοέλεγχος;" και «Τι είναι ευσέβεια;». Σε άλλους διαλόγους

στους οποίους παίζει σημαντικό ρόλο, ωστόσο, ο Σωκράτης προσφέρει συστηματικές απαντήσεις σε τέτοια ερωτήματα. (Graham, 1992)

Στα Βιβλία II–X της Δημοκρατίας, για παράδειγμα, προτείνει μια περίπλοκη απάντηση στο ερώτημα «Τι είναι δικαιοσύνη;» και με αυτόν τον τρόπο υπερασπίζεται επίσης την άποψή του για την ιδανική κοινωνία, την κατάσταση της ανθρώπινης ψυχής, τη φύση της πραγματικότητας και της δύναμης της τέχνης, μεταξύ πολλών άλλων θεμάτων. Αν πιστεύαμε ότι όλοι οι πλατωνικοί διάλογοι στους οποίους ο Σωκράτης είναι ο κύριος ομιλητής είναι απεικονίσεις της φιλοσοφίας του Σωκράτη — μια φιλοσοφία που ο Πλάτων υποστηρίζει αλλά στην οποία δεν έχει συνεισφέρει ο ίδιος — τότε θα δεσμευόμασταν στην παράλογη άποψη ότι ο Σωκράτης έχει και δεν έχει απαντήσεις σε αυτά τα ερωτήματα. Για αυτούς τους λόγους, υπάρχει ευρεία συναίνεση μεταξύ των μελετητών ότι δεν πρέπει να αναζητούμε έργα όπως η Δημοκρατία, ο Φαίδων, ο Φαίδρος και ο Φίληβος για μια ιστορικά ακριβή περιγραφή της σκέψης του Σωκράτη — αν και περιέχει έναν ομιλητή που ονομάζεται Σωκράτης που υποστηρίζει ορισμένες φιλοσοφικές θέσεις και αντιτίθεται σε άλλες. (Dahl, 1991)

Ταυτόχρονα, μπορούμε να εξηγήσουμε γιατί ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί τον λογοτεχνικό χαρακτήρα του Σωκράτη σε πολλά από τα γραπτά του για να παρουσιάσει ιδέες που ξεπερνούν πολύ οτιδήποτε έλεγε ή πίστευε ο ιστορικός Σωκράτης. Σε αυτά τα έργα, ο Πλάτωνας αναπτύσσει ιδέες που εμπνεύστηκαν από τη συνάντησή του με τον Σωκράτη, χρησιμοποιώντας μεθόδους έρευνας που δανείστηκαν από τον Σωκράτη και δείχνοντας πόσα μπορούν να επιτευχθούν με αυτές τις σωκρατικές αφετηρίες. Γι' αυτό αναθέτει στον Σωκράτη τον ρόλο του κύριου συνομιλητή, παρά το γεγονός ότι δεν σκόπευε αυτά τα έργα να είναι απλώς αναδημιουργίες των συνομιλιών του Σωκράτη. Συνεπώς, οι διάλογοι του Πλάτωνα που προσκολλώνται περισσότερο σε όσα άκουσε από τον Σωκράτη είναι εκείνοι στους οποίους ο συνομιλητής που αποκαλείται Σωκράτης αναζητά, χωρίς εμφανή επιτυχία, απαντήσεις σε ερωτήσεις σχετικά με τη φύση των ηθικών αρετών και άλλα πρακτικά θέματα - έργα όπως το Ευθύφρων και Χαρμίδης. (Frank, 1940) Αυτό δεν σημαίνει ότι σε αυτούς τους διαλόγους ο Πλάτων δεν διαμορφώνει το υλικό του ή ότι απλώς καταγράφει, λέξη προς λέξη, συνομιλίες που άκουσε. Δεν μπορούμε να γνωρίζουμε, και είναι απίθανο να υποθέσουμε, ότι σε αυτούς τους διαλόγους της ανεπιτυχούς αναζήτησης υπάρχει μια καθαρή απόδοση των όσων είτε ο ιστορικός Σωκράτης, χωρίς πρόσμιξη πλατωνικής ερμηνείας ή συμπλήρωσης. Το μόνο που

μπορούμε εύλογα να υποθέσουμε είναι ότι εδώ, αν οπουδήποτε, ο Πλάτων αναδημιουργεί το πάρε-δώσε της σωκρατικής συνομιλίας, μεταφέροντας μια αίσθηση των μεθόδων που χρησιμοποιούσε ο Σωκράτης και των υποθέσεων που τον καθοδήγησαν όταν προκαλούσε άλλους να υπερασπιστούν τις ηθικές τους ιδέες και τον τρόπο ζωής τους. (Frede, 2008)

Το πορτρέτο του Σωκράτη σε αυτούς τους διαλόγους είναι πλήρως σύμφωνο με αυτό στην Απολογία του Πλάτωνα και χρησιμεύει ως πολύτιμο συμπλήρωμα αυτού του έργου. Διότι στην Απολογία, ο Σωκράτης επιμένει ότι δεν ερευνά τα φυσικά φαινόμενα («πράγματα στον ουρανό και κάτω από τη γη»), όπως ισχυρίζεται ο Αριστοφάνης. Αντίθετα, λέει, αφιερώνει τη ζωή του σε ένα μόνο ερώτημα: πώς αυτός και οι άλλοι μπορούν να γίνουν καλοί άνθρωποι ή όσο το δυνατόν καλύτεροι. Οι ερωτήσεις που κάνει στους άλλους, και ανακαλύπτει ότι δεν μπορούν να απαντήσουν, τίθενται με την ελπίδα ότι θα μπορούσε να αποκτήσει μεγαλύτερη σοφία μόνο για αυτό το θέμα. Αυτός είναι ο Σωκράτης που βρίσκουμε στους Λάχες, τον Εύθυφρο και τον Χαρμίδη — αλλά όχι στον Φαίδωνα, τον Φαίδρο, τον Φίλεβο ή τη Δημοκρατία. (Η, μάλλον, δεν είναι ο Σωκράτης των Βιβλίων II–X της Δημοκρατίας: το πορτρέτο του Σωκράτη στο Βιβλίο I είναι παρόμοιο από πολλές απόψεις με αυτό στο Απολογία, Λάχης, Ευθύφρων και Χαρμίδη.) (Heitmann, 2007)

Μπορούμε λοιπόν να πούμε τόσα πολλά για τον ιστορικό Σωκράτη όπως παρουσιάζεται στην Απολογία του Πλάτωνα και σε μερικούς από τους διαλόγους του Πλάτωνα: έχει μια μεθοδολογία, ένα πρότυπο έρευνας και έναν προσανατολισμό σε ηθικά ζητήματα. Μπορεί να δει πόσο άστοχοι είναι οι συνομιλητές του επειδή είναι εξαιρετικά έμπειρος στο να ανακαλύπτει αντιφάσεις στις πεποιθήσεις τους. Η «σωκρατική μέθοδος» έχει πλέον μπει σε γενική χρήση ως όνομα για κάθε εκπαιδευτική στρατηγική που περιλαμβάνει τη διασταύρωση μαθητών από τον δάσκαλό τους. Ωστόσο, η μέθοδος που χρησιμοποίησε ο Σωκράτης στις συνομιλίες που αναδημιουργήθηκαν από τον Πλάτωνα ακολουθεί ένα πιο συγκεκριμένο μοτίβο: ο Σωκράτης περιγράφει τον εαυτό του όχι ως δάσκαλο αλλά ως έναν αδαή ερευνητή, και η σειρά των ερωτήσεων που θέτει έχει σχεδιαστεί για να δείξει ότι η κύρια ερώτηση που εγείρει (για παράδειγμα, «Τι είναι ευσέβεια;») είναι κάτι στο οποίο ο συνομιλητής του δεν έχει επαρκή απάντηση. (Bjork, 2021)

Τυπικά, ο συνομιλητής οδηγείται, από μια σειρά συμπληρωματικών ερωτήσεων, στο να δει ότι πρέπει να αποσύρει την απάντηση που έδωσε αρχικά στην κύρια ερώτηση του Σωκράτη, επειδή αυτή η απάντηση έρχεται σε αντίθεση με τις άλλες απαντήσεις που έχει δώσει. Η μέθοδος που χρησιμοποίησε ο Σωκράτης, με άλλα λόγια, είναι μια στρατηγική για να δείξει ότι οι πολλές απαντήσεις του συνομιλητή δεν ταιριάζουν ως ομάδα, αποκαλύπτοντας έτσι στον συνομιλητή τη δική του κακή κατανόηση των εννοιών που συζητούνται. (Ο Ευθύφρων, για παράδειγμα, στον διάλογο που φέρει το όνομά του, αφού ρωτήθηκε τι είναι η ευσέβεια, απαντά ότι είναι ό,τι είναι «αγαπημένο στους θεούς». Ο Σωκράτης συνεχίζει να ερευνά και το δούναι και λαβείν που ακολουθεί μπορεί να συνοψιστεί ως ακολουθεί: Σωκράτης: Είναι η ευσέβεια και η ασέβεια αντίθετα; Ευθύφρων: Ναι. Σωκράτης: Διαφωνούν μεταξύ τους οι θεοί για το τι είναι καλό, τι είναι δίκαιο και ούτω καθεξής; Ευθύφρων: Ναι. από κάποιους θεούς και από άλλους μισούμενοι; νέα απάντηση στην κύρια ερώτηση του Σωκράτη) (Cohn, 2001)

Όμως, παρόλο που οι νέες απαντήσεις που προτείνονται στην κύρια ερώτηση του Σωκράτη αποφεύγουν τα λάθη που αποκαλύφθηκαν στην προηγούμενη διασταύρωση, νέες δυσκολίες αποκαλύπτονται και στο τέλος η «άγνοια» του Σωκράτη αποκαλύπτεται ως ένα είδος σοφίας, ενώ οι ομιλητές επικρίνονται σιωπηρά επειδή δεν αναγνωρίζουν την άγνοιά τους. Θα ήταν λάθος, ωστόσο, να υποθέσουμε ότι, επειδή ο Σωκράτης δηλώνει άγνοια για ορισμένα ζητήματα, αναστέλλει την κρίση για όλα τα ζητήματα. Αντίθετα, έχει κάποιες ηθικές πεποιθήσεις για τις οποίες είναι απόλυτα σίγουρος. Όπως λέει στους δικαστές του στην υπερασπιστική του ομιλία: η ανθρώπινη σοφία ξεκινά με την αναγνώριση της δικής του άγνοιας. η ανεξέταστη ζωή δεν αξίζει να τη ζεις. Η ηθική αρετή είναι το μόνο πράγμα που έχει σημασία. Και ένας καλός άνθρωπος δεν μπορεί να βλάψει (γιατί όποια ατυχία μπορεί να υποστεί, συμπεριλαμβανομένης της φτώχειας, του σωματικού τραυματισμού, ακόμη και του θανάτου, η αρετή του θα παραμείνει ανέπαφη). Αλλά ο Σωκράτης γνωρίζει οδυνηρά ότι οι γνώσεις του σε αυτά τα ζητήματα αφήνουν πολλά από τα πιο σημαντικά ηθικά ερωτήματα αναπάντητα. (Agrati, 2018) Επαφίεται στον μαθητή του Πλάτωνα, χρησιμοποιώντας τη σωκρατική μέθοδο ως αφετηρία και εμβέλεια σε θέματα που ο Σωκράτης παραμέλησε, να δώσει θετικές απαντήσεις σε αυτά τα ερωτήματα. (Halkosetal., 2021)

Αριστοτέλης

Μια άλλη σημαντική πηγή πληροφοριών για τον ιστορικό Σωκράτη - ο Αριστοτέλης - παρέχει περαιτέρω στοιχεία για αυτόν τον τρόπο διάκρισης μεταξύ των φιλοσοφιών του Σωκράτη και του Πλάτωνα. Το 367 πΧ, περίπου 30 χρόνια μετά το θάνατο του Σωκράτη, ο Αριστοτέλης (που ήταν τότε 17 ετών) μετακόμισε στην Αθήνα για να σπουδάσει στη σχολή του Πλάτωνα, που ονομάζεται Ακαδημία. Είναι δύσκολο να πιστέψει κανείς ότι, κατά τη διάρκεια των 20 χρόνων που ήταν μέλος αυτής της κοινότητας, ο Αριστοτέλης δεν είχε καμία συνομιλία για τον Σωκράτη με τον Πλάτωνα και άλλους που τον είχαν γνωρίσει προσωπικά. (Kulicki, 2020)



Εικόνα 14: Αριστοτέλης, μαρμάρινη προτομή πορτρέτου, ρωμαϊκό αντίγραφο (2ος αιώνας π.Χ.) ελληνικού πρωτοτύπου (περίπου 325 π.Χ.) στο Museo Nazionale Romano, Ρώμη, Ιταλία.

Υπάρχει, λοιπόν, καλός λόγος να υποθέσουμε ότι οι ιστορικές πληροφορίες που προσφέρονται για τον Σωκράτη στα φιλοσοφικά γραπτά του Αριστοτέλη βασίζονται σε αυτές τις συνομιλίες. Αυτό που λέει ο Αριστοτέλης στους αναγνώστες του είναι ότι ο Σωκράτης έκανε ερωτήσεις αλλά δεν έδωσε απαντήσεις, επειδή δεν είχε γνώσεις, ότι αναζήτησε ορισμούς των αρετών, και ότι ασχολούνταν με ηθικά ζητήματα και όχι με ερωτήσεις για τον φυσικό κόσμο. Αυτό είναι το πορτρέτο του Σωκράτη που μας δίνουν τα γραπτά του Πλάτωνα, που χρησιμοποιήθηκαν με σύνεση.

Το γεγονός ότι επιβεβαιώνεται από τον Αριστοτέλη είναι ακόμη ένας λόγος για να το αποδεχθούμε. (Athanassopoulos & Voskoglou, 2020)

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3. Το πέρασμα της ελληνικής φιλοσοφίας στα ελληνιστικά βασίλεια και η διαμόρφωση της ρωμαϊκής - δυτικής διανόησης κατά τα ελληνικά πρότυπα

Η περίοδος μετά το θάνατο του Αριστοτέλη χαρακτηρίστηκε από την αποσύνθεση των ελληνικών πόλεων-κρατών, οι οποίες στη συνέχεια έγιναν πόνια στο παιχνίδι εξουσίας των ελληνιστικών βασιλιάδων που διαδέχθηκαν τον Μέγα Αλέξανδρο. Η ζωή έγινε ταραγμένη και ανασφαλής. Σε αυτό το περιβάλλον δημιουργήθηκαν δύο δογματικά φιλοσοφικά συστήματα, ο Στωικισμός και η Επικούρεια σχολή, που υποσχέθηκαν να δώσουν στους οπαδούς τους κάτι να κρατήσουν και να τους ανεξαρτητοποιήσουν από τον εξωτερικό κόσμο.

3.1. Στωικότητα

Το στωικό σύστημα δημιουργήθηκε από τον Ζήνωνα του Κιτιεύ (περίπου 335–περίπου 263 π.Χ.), ο οποίος πήγε στην Αθήνα ως έμπορος. Έμεινε στην Αθήνα, άκουσε τις διαλέξεις διαφόρων φιλοσόφων και —αφού είχε αναπτύξει τη δική του φιλοσοφία— άρχισε να διδάσκει σε μια δημόσια αίθουσα, τη Ποικίλη Στοά (εξ ου και το όνομα Στωικισμός). Η σκέψη του Ζήνωνα περιελάμβανε, ουσιαστικά, μια δογματοποιημένη στωικτική φιλοσοφία, με πρόσθετα συστατικά που προέρχονται από τον Ηράκλειτο (περ. 540–περ. 480 π.Χ.). Η βάση της ανθρώπινης ευτυχίας, είπε, είναι να ζεις «σε συμφωνία» με τον εαυτό σου, μια δήλωση που αργότερα αντικαταστάθηκε από τον τύπο «να ζεις σε συμφωνία με τη φύση». Το μόνο πραγματικό καλό για έναν άνθρωπο είναι η κατοχή της αρετής. (Whiting & Konstantakos, 2019)

Οτιδήποτε άλλο — πλούτος ή φτώχεια, υγεία ή ασθένεια, ζωή ή θάνατος — είναι εντελώς αδιάφορο. Όλες οι αρετές βασίζονται αποκλειστικά στη σωστή γνώση, ο αυτοέλεγχος είναι η γνώση της σωστής επιλογής, το σθένος η γνώση του τι πρέπει να υπομείνει κανείς και τι δεν πρέπει, και η δικαιοσύνη η σωστή γνώση «σε διανομή». Τα πάθη, που είναι η αιτία όλων των κακών, είναι αποτέλεσμα λάθους στην κρίση του τι είναι πραγματικό καλό και τι όχι. Επειδή, ωστόσο, είναι δύσκολο να καταλάβουμε γιατί η δολοφονία, η απάτη και η κλοπή θα πρέπει να θεωρούνται κακά,

εάν η ζωή και τα υπάρχοντα δεν έχουν αξία, το δόγμα τροποποιήθηκε αργότερα για να γίνει διάκριση μεταξύ «προτιμότερων πραγμάτων», όπως το να έχεις τα απαραίτητα για τη ζωή και υγεία, «εντελώς αδιάφορα πράγματα» και «αντιπροτιμότερα πράγματα», όπως η έλλειψη των αναγκαίων για τη ζωή ή την υγεία— ενώ επιμένει ότι η ευτυχία του πραγματικά σοφού ατόμου δεν θα μπορούσε να επηρεαστεί από ασθένεια, πόνο, πείνα ή οποιοδήποτε άλλο στέρηση εξωτερικών αγαθών. (Brunt, 1975)

Στην αρχή, ο Ζήνων επέμενε επίσης ότι ένα άτομο είτε είναι εντελώς σοφό, οπότε δεν θα έκανε ποτέ τίποτα κακό και θα ήταν εντελώς ευτυχισμένο, είτε είναι ανόητος. Αργότερα, ωστόσο, παραχώρησε ότι υπάρχουν άνθρωποι που δεν είναι εντελώς σοφοί αλλά προχωρούν προς τη σοφία. Αν και αυτοί οι άνθρωποι μπορεί να έχουν ακόμη και αληθινή ενόραση, δεν είναι σίγουροι ότι την έχουν, ενώ ο αληθινά σοφός άνθρωπος είναι επίσης σίγουρος ότι έχει αληθινή ενόραση. Ο κόσμος διέπεται από θεϊκό λόγο — μια λέξη που αρχικά σημαίνει «λέξη» ή «λόγος», μετά (με τον Ηράκλειτο) μια ομιλία που εκφράζει τους νόμους του σύμπαντος και μετά (τελικά) «λόγος». Αυτό το λογότυπο διατηρεί τον κόσμο σε τέλεια τάξη. Τα ανθρώπινα όντα μπορούν να παρεκκλίνουν ή να επαναστατήσουν εναντίον αυτής της τάξης, αλλά, κάνοντάς το αυτό, δεν μπορούν να την διαταράξουν αλλά μπορούν μόνο να κάνουν κακό στον εαυτό τους. (Reydams, 2010)

Η φιλοσοφία του Ζήωνα αναπτύχθηκε περαιτέρω από τον Κλεάνθη (περίπου 331–περίπου 232 π.Χ.), τον δεύτερο επικεφαλής της σχολής, και από τον Χρύσιππο (περ. 280–περ. 206 π.Χ.), τον τρίτο επικεφαλής της. Ο Χρύσιππος επεξεργάστηκε ένα νέο είδος λογικής, που δεν έλαβε ιδιαίτερη προσοχή εκτός της στωικής σχολής μέχρι πρόσφατα. Αυτή η «προτασιακή λογική» έχει χαιρετιστεί από ορισμένους λογικούς ως ανώτερη από την «εννοιολογική λογική» του Αριστοτέλη. (Saw, 1985)

Ο Παναίτιος της Ρόδου (περίπου 180–109 π.Χ.) προσάρμοσε τη στωική φιλοσοφία στις ανάγκες της ρωμαϊκής αριστοκρατίας, τα μέλη της οποίας κυβερνούσαν τότε τον δυτικό κόσμο, και έκανε μεγάλη εντύπωση σε ορισμένες από τις κορυφαίες προσωπικότητες της εποχής, που προσπάθησαν να ακολουθήσουν ηθικές επιταγές. Τον επόμενο αιώνα, μια εποχή εμφυλίου πολέμου, εξεγέρσεων σκλάβων και παρακμής της Ρωμαϊκής Δημοκρατίας, δίδαξε ο Ποσειδώνιος της Απάμειας (περίπου 135–περίπου 51 π.Χ.), ο οποίος ήταν επίσης ένας από τους πιο λαμπρούς ιστορικούς

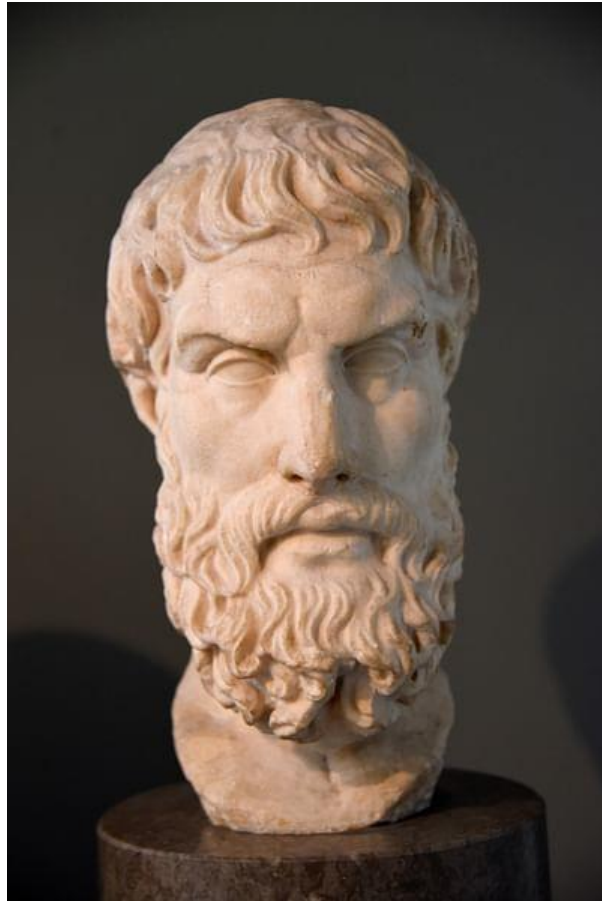
όλων των εποχών. ότι ο Στωικός παίρνει θέση πάνω από την υπόλοιπη ανθρωπότητα, κοιτάζοντας τους αγώνες του σαν θέαμα. Στην περίοδο της εδραίωσης της αυτοκρατορίας, ο στωικισμός έγινε η θρησκεία της δημοκρατικής αντιπολίτευσης. Ο πιο διάσημος Στωικός ήταν ο νεότερος Κάτων (95–46 π.Χ.), ο οποίος αυτοκτόνησε μετά τη νίκη του Ιουλίου Καίσαρα (περίπου 100–44 π.Χ.). (Lombardini, 2015)

Ήταν επίσης η καθοδηγητική φιλοσοφία του Σενέκα του νεότερου (περ. 4 π.Χ.–65 κ.ε.), του παιδαγωγού και (για μεγάλο χρονικό διάστημα) του συμβούλου του αυτοκράτορα Νέρωνα (37–68), ο οποίος προσπάθησε να κρατήσει τον Νέρωνα στο μονοπάτι της αρετής αλλά απέτυχε και τελικά αναγκάστηκε να αυτοκτονήσει με εντολή του Νέρωνα. Παρά τις παραδοξότητες του αρχικού δόγματος του Ζήνωνα, ο Στωικισμός έδωσε παρηγοριά, ψυχραιμία και κουράγιο σε περιόδους δυσκολιών σε πολλά περήφανα άτομα μέχρι το τέλος της αρχαιότητας και όχι μόνο. (Sherman, 1968)

3.2.Επικούρεια Σχολή

Η σκέψη του σύγχρονου Επίκουρου του Ζήνωνα (341–270 π.Χ.) αποτελούσε επίσης μια φιλοσοφία άμυνας σε έναν ταραγμένο κόσμο. Ωστόσο, έχει θεωρηθεί -από πολλές απόψεις δίκαια- το αντίθετο από τη σκέψη του Ζήνωνα. Ενώ ο Ζήνων διακήρυξε ότι ο σοφός προσπαθεί να μάθει από όλους και πάντα αναγνωρίζει το χρέος του στους προηγούμενους στοχαστές, ο Επίκουρος επέμεινε ότι τα πάντα δίδασκε ότι ήταν πρωτότυπος για τον εαυτό του, αν και είναι προφανές ότι η φυσική του εξήγηση για το σύμπαν είναι μια απλοποίηση του ατομισμού του Δημόκριτου. (Rosenbaum, 1970)

Και ενώ οι Στωικοί είχαν διδάξει ότι η ηδονή και ο πόνος δεν έχουν καμία σημασία για την ευτυχία ενός ατόμου, ο Επίκουρος έκανε την ηδονή την ίδια την ουσία μιας ευτυχισμένης ζωής. Επιπλέον, οι Στωικοί από την αρχή είχαν λειτουργήσει ως σύμβουλοι βασιλιάδων και πολιτικών. Ο Επίκουρος, από την άλλη, έζησε στην απόσυρση του διάσημου κήπου του, καλλιεργώντας στενές φιλίες με τους οπαδούς του, αλλά προειδοποιώντας για τη συμμετοχή στη δημόσια ζωή. Οι Στωικοί πίστευαν στη θεία πρόνοια. Ο Επίκουρος δίδασκε ότι οι θεοί δεν δίνουν καμία σημασία στα ανθρώπινα όντα. Ωστόσο, παρά αυτές τις αντιθέσεις, οι δύο φιλοσοφίες είχαν ορισμένα βασικά κοινά χαρακτηριστικά.



Εικόνα 15: Προτομή του Επίκουρου (Πηγή:<https://www.worldhistory.org/Epicurus/>)

Αν και ο Επίκουρος έκανε την ευχαρίστηση ως κριτήριο μιας καλής ζωής, απέιχε πολύ από το να υποστηρίξει τη διάλυση και την ακολασία. επέμεινε ότι είναι οι απλές απολαύσεις που κάνουν μια ζωή ευτυχισμένη. Όταν σε μεγάλη ηλικία υπέφερε τρομερούς πόνους από προστατίτιδα, υποστήριξε ότι η φιλοσοφία και η μνήμη και η αγάπη των μακρινών φίλων του έκαναν την ηδονή να κυριαρχήσει και τότε. (Annas, 1987)

Ούτε ο Επίκουρος ήταν άθεος. Ο Ρωμαίος θαυμαστής του, ο ποιητής Λουκρήτιος (άνκμασε τον 1ο αιώνα π.Χ.), στο ποίημά του *De rerum natura* (Περί της φύσης των πραγμάτων), ύμνησε τον Επίκουρο με ενθουσιασμό ως τον απελευθερωτή της ανθρωπότητας από κάθε θρησκευτικό φόβο. Ο ίδιος ο Επίκουρος επιβεβαίωσε ότι αυτός ήταν ένας από τους στόχους της φιλοσοφίας του. Αλλά παρόλο που δίδασκε ότι οι θεοί είναι πολύ ανώτεροι για να ταλαιπωρούνται με τις υποθέσεις των θνητών, είπε —και, όπως δείχνει ξεκάθαρα η γλώσσα του, πίστευε ειλικρινά— ότι είναι σημαντικό για τα ανθρώπινα όντα να βλέπουν τους θεούς ως τέλειους, αφού μόνο έτσι θα μπορούσαν οι άνθρωποι να προσεγγίσουν την τελειότητα.

Μόνο στα ρωμαϊκά χρόνια οι άνθρωποι άρχισαν να παρεξηγούν τον Επικούρειο, θεωρώντας τον ως μια αθεϊστική φιλοσοφία που δικαιολογούσε μια διαλυμένη ζωή, έτσι ώστε ένα άτομο να μπορεί να αποκαλείται «χοίρος από το κοπάδι του Επικούρου». Ο Σενέκας, ωστόσο, αναγνώρισε την αληθινή φύση του Επικούρειου. Στα *Epistulae morales* του (Ηθικά Γράμματα) διέσπυρε σκόπιμα αξίες από τον Επικούρο μέσα από τις στωικές προτροπές του. (Krueger, 2020)

3.3. Σκεπτικισμός

Υπήρχε ακόμη μια άλλη ελληνιστική σχολή φιλοσοφίας, ο Σκεπτικισμός, που ξεκίνησε από έναν άλλο σύγχρονο του Ζήνωνα, τον Πύρωνα της Ήλιδας (περίπου 360–περίπου 272 π.Χ.), και προοριζόταν να αποκτήσει μεγάλη σημασία για τη διατήρηση της λεπτομερούς γνώσης της ελληνιστικής φιλοσοφίας γενικότερα. Ο Πύρωνας είχε καταλήξει στην πεποίθηση ότι κανείς δεν μπορεί να γνωρίζει τίποτα με βεβαιότητα, ούτε μπορεί ποτέ να είναι σίγουρος ότι τα πράγματα που αντιλαμβάνεται με τις αισθήσεις του είναι αληθινά και όχι απατηλά. Λέγεται ότι ο Πύρωνας έφερε τις πρακτικές συνέπειες της πεποίθησής του μέχρι τώρα, ώστε, όταν περπατούσε στους δρόμους, δεν έδινε σημασία σε οχήματα και άλλα εμπόδια, έτσι ώστε οι πιστοί μαθητές του έπρεπε πάντα να τον συνοδεύουν για να δουν ότι δεν έπαθε κανένα κακό. Η σημασία του Πύρωνα για την ιστορία της φιλοσοφίας έγκειται στο γεγονός ότι ένας από τους μεταγενέστερους οπαδούς του δόγματός του, ο Σέξτος Εμπειρικός (άκμασε τον 3ο αιώνα μ.Χ.), έγραψε ένα μεγάλο έργο, το *Prosdogmatikous* («Εναντίον των Δογματιστών»), στο οποίο προσπάθησε να διαψεύσει όλους τους φιλοσόφους που είχαν θετικές απόψεις, και με αυτόν τον τρόπο παρέθεσε εκτενείς αναφορές από τα έργα τους, διατηρώντας έτσι πολλά που διαφορετικά θα είχαν χαθεί. (Frede, 1973) Είναι αξιοσημείωτο το γεγονός ότι οι Βρετανοί εμπειριστές του 18ου αιώνα, όπως ο David Hume (1711–76), καθώς και ο Immanuel Kant (1724–1804), άντλησαν τις περισσότερες γνώσεις τους για την αρχαία φιλοσοφία από τον Sextus Empiricus. (Butts, 1959)

3.4. Νεοπυθαγορισμός και Νεοπλατωνισμός

Όλες οι φιλοσοφικές σχολές και οι αιρέσεις της Αθήνας που ξεκίνησαν τον 4ο αιώνα π.Χ. συνεχίστηκαν στην ύστερη αρχαιότητα, οι περισσότερες από αυτές έως ότου ο αυτοκράτορας Ιουστινιανός Α' (483–565 κ.ε.) διέταξε να κλείσουν το 529 λόγω του παγανιστικού τους χαρακτήρα. Μέσα σε αυτή την περίοδο των σχεδόν 1.000 ετών εμφανίστηκαν μόνο δύο νέες σχολές, ο νεοπυθαγορισμός και ο νεοπλατωνισμός. Και οι δύο εμπνεύστηκαν από την πρόιμη ελληνική φιλοσοφία, αν και μόνο η τελευταία θα γινόταν ιστορικά σημαντική. Ο Νεοπλατωνισμός καθιερώθηκε από τον Αμμώνιο Σάκκα (πρ. αρχές 3ου αιώνα μ.Χ.), ο οποίος είχε ανατραφεί ως χριστιανός αλλά είχε εγκαταλείψει τη θρησκεία του για τη μελέτη του Πλάτωνα. Επειδή ο Αμμώνιος δεν έγραψε τίποτα, η φιλοσοφία του είναι γνωστή μόνο μέσω του διάσημου μαθητή του, Πλωτίνου (205–270). (Rist, 1965) Αλλά και ο Πλωτίνος δεν δημοσίευσε τίποτα. Η φιλοσοφία του είναι γνωστή μέσω των Εννεάδων, μιας συλλογής των γραπτών του που τακτοποίησε ο μαθητής του Πορφύριος (234–305), ο οποίος έγραψε επίσης μια βιογραφία του Πλωτίνου. (Mourelatos, 2004)

Αν και η φιλοσοφία του Πλωτίνου (και του Αμμωνίου) προήλθε από τον Πλάτωνα, χρησιμοποίησε πολλούς φιλοσοφικούς όρους που επινοήθηκε για πρώτη φορά από τον Αριστοτέλη και υιοθέτησε ορισμένα στοιχεία του στωικισμού επίσης. Ωστόσο, ήταν ουσιαστικά μια νέα φιλοσοφία, που συμφωνούσε με τις θρησκευτικές και μυστικιστικές τάσεις της εποχής της. Ο Πλωτίνος υπέθεσε την ύπαρξη πολλών επιπέδων του Είναι, το υψηλότερο από τα οποία είναι αυτό του Ενός ή του Καλού, που είναι πανομοιότυπα αλλά απερίγραπτα και απροσδιόριστα στην ανθρώπινη γλώσσα. Το δεκατώτερο επίπεδο είναι αυτό του νου ή της καθαρής νόησης ή λογικής. Το τρίτο είναι αυτό της ψυχής ή των ψυχών. Ακολουθεί ο κόσμος που γίνεται αντιληπτός από τις αισθήσεις. Τέλος, στο χαμηλότερο επίπεδο υπάρχει η ύλη, η οποία είναι η αιτία όλων των κακών. Η υψηλότερη ευδαιμονία που είναι διαθέσιμη στα ανθρώπινα όντα είναι η ένωση με το Ένα, ή το Καλό, που επιτυγχάνεται με περισυλλογή και κάθαρση. Το ότι αυτή δεν είναι μια διαρκής κατάσταση που επιτεύχθηκε μια για πάντα —όπως η ιδιότητα του στωικού σοφού, που υποτίθεται ότι δεν θα έχανε ποτέ τη σοφία του— φαίνεται από το γεγονός ότι ο Πορφύριος, στη βιογραφία του, είπε ότι ο Πλωτίνος είχε βιώσει αυτή την υπέρτατη Ευδαιμονία επτά φορές στη ζωή του, ενώ εκείνος, ο Πορφύριος, την είχε βιώσει μόνο μία φορά. (Dillon, 2010)

Η περαιτέρω ιστορία του νεοπλατωνισμού είναι εξαιρετικά περίπλοκη. Ενώ ο Πορφύριος είχε τονίσει το ηθικό στοιχείο στη φιλοσοφία του Πλωτίνου, ο μαθητής του στη Συρία, ο Ιάμβλιχος ο Χαλκίδας (περ. 250–περ. 330), συνέπλεξε τον νεοπλατωνισμό με τον νεοπυθαγορισμό, γράφοντας για τον Πυθαγόρειο τρόπο ζωής και τη θεωρία των αριθμών. Πάνω από όλα, πολλαπλασίασε τα επίπεδα του Είναι, ή τις εκπορεύσεις από το Ένα, που του επέτρεψαν να ενσωματώσει τους παραδοσιακούς Έλληνες θεούς στο σύστημά του.

Ένα άλλο παράρτημα της σχολής ιδρύθηκε στην Πέργαμο, στη δυτική Μικρά Ασία, από τον μαθητή του Ιάμβλιχου Αιδήσιο (πέθανε το 355), ο οποίος, με τον δικό του μαθητή Μάξιμο τον Εφέσιο (πέθανε το 370), προσπάθησε να αναβιώσει τις αρχαίες ελληνικές μυστήριες θρησκείες, όπως ο Ορφισμός. (βλ. μυστήρια θρησκεία). Όλες αυτές οι εξελίξεις απέκτησαν μεγάλη σημασία τον 4ο αιώνα, όταν ο αυτοκράτορας Ιουλιανός ο Αποστάτης (περίπου 331–363) επιχείρησε να αναβιώσει τον παγανισμό. Τον επόμενο αιώνα η αθηναϊκή σχολή έφτασε σε ένα νέο υψηλό σημείο, όταν ο Πρόκλος (περ. 410–485) συνδύασε τις ιδέες των προκατόχων του σε ένα ολοκληρωμένο σύστημα. (Tarrant&Johnson, 2010) Όταν όμως ο Ιουστινιανός έκλεισε όλες τις φιλοσοφικές σχολές της Αθήνας το 529, παράρτημα συνέχισε να υπάρχει στην Αλεξάνδρεια. Οι Αθηναίοι Νεοπλατωνιστές βρήκαν καταφύγιο στην αυλή του Πέρση βασιλιά Χοσρόου Α' (πέθανε το 579) και το 535 τους επετράπη να επιστρέψουν στην Αθήνα. Αλλά σταδιακά η παγανιστική φιλοσοφία αυτή καθαυτή έσβησε, αν και συνέχισε να επηρεάζει την ανάπτυξη της χριστιανικής φιλοσοφίας και θεολογίας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4. Η μεταλαμπάδευση της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας στην Χριστιανική σκέψη

4.1.Εισαγωγή

Στο παρόν κεφάλαιο πρόκειται να παρουσιάσουμε ένα πανόραμα της μεταφοράς της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας στην χριστιανική σκέψη. Ως αφετηρία θα πρέπει να θεωρηθεί η Πατερική Σκέψη, η οποία προηγήθηκε της Βυζαντινής Φιλοσοφίας και καθιερώθηκε τους πρώτους αιώνες μ.Χ. στον ελληνορωμαϊκό κόσμο. Βασίστηκε

στην Παλαιά και Καινή Διαθήκη, στις αποστολικές διδασκαλίες, καθώς και στον Ιουδαϊσμό και την Ελληνική Φιλοσοφία. Επίσης, οι Αρχαίες Ανατολικές Θρησκείες – ιδιαίτερα αυτές της ελληνορωμαϊκής περιόδου, δηλαδή ο Γνωστικισμός– άσκησαν επιρροή σε αυτήν. Η Πατερική Σκέψη και η Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία ήταν τα δύο βασικά βάρη της Βυζαντινής Φιλοσοφίας. Όμως, δεν μπορούμε να διαχωρίσουμε εντελώς την Πατερική σκέψη από τη Βυζαντινή Φιλοσοφία, πρώτον γιατί η Βυζαντινή Φιλοσοφία χρησιμοποίησε όλο το σώμα των προηγούμενων κειμένων των Πατέρων της Εκκλησίας και δεύτερον γιατί η Πατερική Σκέψη συνεχίστηκε μέχρι το τέλος του Βυζαντίου σε αλληλεπίδραση με τη Βυζαντινή Φιλοσοφία. (Benakis, 2002)

Όταν χρησιμοποιούμε τον όρο Βυζαντινή Φιλοσοφία αναφερόμαστε στα ιδεολογικά ρεύματα που άκμασαν από τον 9ο έως τον 15ο αιώνα στον γεωγραφικό χώρο της ελληνικής Ανατολής. Το κύριο καθήκον του ήταν η αναζήτηση της αλήθειας από τη μεταφυσική σκοπιά. Στην εποχή αυτή δεν έχουμε μόνο σχόλια και σχολαστικά έργα, αλλά και αφομοίωση των προηγούμενων φιλοσοφικών και επιστημονικών εξελίξεων με σκοπό μια εσωτερική εξέλιξη. Η αντίθεση και η χρήση του δυτικού σχολαστικισμού ήταν επίσης άλλα δύο ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της Βυζαντινής Σκέψης. Η χρήση των λογικών έργων του Αριστοτέλη και η μεταφυσική του Πλάτωνα αποτελούσαν το κύριο θεωρητικό σώμα της, σε σχέση πάντα με τα χριστιανικά δόγματα. Τα λογικά, μεταφυσικά, κοσμολογικά, ηθικά, αισθητικά και ανθρωπολογικά θέματα συνδέονταν στενά με την πάγια χριστιανική θεώρηση του Κόσμου, του Θεού και του Ανθρώπου. Όμως παρά την επιρροή της χριστιανικής θρησκείας και των αριστοτελικών, πλατωνικών, στωικών, νεοπλατωνικών κ.λπ. διδασκαλιών, σήμερα μπορούμε να φτάσουμε στο συμπέρασμα ότι από τον ένατο έως τον δέκατο πέμπτο αιώνα προέκυψε μια σχετική αυτονομία της Φιλοσοφίας στο Βυζάντιο. Επίσης, η Φιλοσοφική σκέψη στο Βυζάντιο έδωσε κάποιες νέες λύσεις στα παλιά προβλήματα και τόλμησε μερικές φορές να προχωρήσει σε νέες ορθολογικές, μυστικιστικές ή και εμπειρικές επεξεργασίες πρωτότυπων φιλοσοφικών ερωτημάτων. (Tatakis, 2003)

4.2. Παράγοντες που επηρέασαν την Πατερική Σκέψη

Πολλοί παράγοντες επηρέασαν την ανάπτυξη της Πατερικής Σκέψης. Οι Πατέρες της Εκκλησίας γνώριζαν καλά την Ελληνική Φιλοσοφία, ιδιαίτερα αυτή του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Ήταν επίσης εκτεθειμένοι στον Πυθαγορισμό – ιδιαίτερα στην αριθμολογία ή άλλες νεοπυθαγόρειες ιδέες των πρώτων χριστιανικών αιώνων - και ο Στωικισμός, που και οι δύο ήταν σε σύγκρουση με το παραδοσιακό χριστιανικό δόγμα. Άλλος ιδεολογικός παράγοντας επιρροής ήταν ο Μεσοπλατωνισμός του 2ου αιώνα μ.Χ., του οποίου οι εκπρόσωποι επέφεραν μια μεταρρύθμιση του ιστορικού πλατωνισμού ως έκφραση των γενικών εντάσεων αυτής της εποχής. Επιπλέον, ο Νεοπλατωνισμός, που ίδρυσε ο Πλωτίνος τον 3ο αι. μΧ ήταν αρχικά σε αντίθεση και αργότερα σε συμμαχία με Έλληνες Πατέρες. Ο Ιουδαϊσμός και η Παλαιά Διαθήκη άσκησαν επίσης μεγάλη επίδραση στη διαμόρφωση των χριστιανικών δογμάτων. Ειδικά η ιστορική διάσταση και το προσωπικό στοιχείο ήταν δύο θρησκευτικά χαρακτηριστικά του Ιουδαϊσμού που ο χριστιανισμός ενσωμάτωσε στη δογματική του ζωή. Με τον Φίλωνα τον Αλεξανδρινό τον 1ο αιώνα μ.Χ., που έγραφε στα ελληνικά, ο ελληνικός πολιτισμός αναμείχθηκε με τη θρησκεία του Μωυσή. Ο Φίλωνας στο έργο του «Περί θεωρητικής ζωής» εισήγαγε μια θεωρητική μαζί με μια πρακτική στάση απέναντι στη θρησκεία και τη ζωή. (Benakis, 2002)

Επίσης, η Καινή Διαθήκη και η Αλήθεια της Αποκάλυψης έπαιξαν τον σημαντικότερο ρόλο στη διαμόρφωση των χριστιανικών δογμάτων. Η Αποστολική διδασκαλία και ιδιαίτερα αυτή του Παύλου δημιούργησε τους πυρήνες από τους οποίους αναδύθηκαν οι προφήτες και ο κλήρος. Ο θεσμός της Εκκλησίας καθιερώθηκε μετά την επίσημη κυριαρχία του χριστιανισμού με την υποστήριξη του Μεγάλου Κωνσταντίνου και τη σύγκληση της Συνόδου της Νίκαιας (325). Η ολοκλήρωση του χριστιανικού δόγματος ολοκληρώθηκε με τη Σύνοδο της Χαλκηδόνας (451), ενώ η ερμηνεία του ξεκίνησε από τον 5ο αιώνα μ.Χ. Η διάδοση του Γνωστικισμού και οι Ανατολικές Μυστήριες Λατρείες ήταν ένα άλλο σημαντικό ιστορικό φαινόμενο που επηρέασε, ως ανταγωνιστικός παράγοντας, τη χριστιανική σκέψη. Ο Γνωστικισμός εμφανίστηκε με δύο μορφές – ειδωλολατρική και χριστιανική – και, με τις περίπλοκες και ιεραρχικές του θεογονίες, θεώρησε τον Δημιουργό ως κακό και τον κόσμο ως ένα κακόγουστο αστείο κατά της ανθρωπότητας. (Benakis, 2006)

Οι Μυστικιστικές Αιρέσεις ανέπτυξαν, μαζί με τον Χριστιανισμό, μια σωτηριολογία αλλά, λόγω των αιματηρών θυσιών τους και των παράξενων δογμάτων τους, απευθύνονταν στις αριστοκρατικές ελίτ και όχι στις μεγάλες μάζες των ανθρώπων. Αντίθετα, ο Χριστιανισμός διαδόθηκε ευρέως γιατί αφορούσε κάθε είδους ανθρώπους, ανεξάρτητα από την καταγωγή, το πολιτιστικό επίπεδο ή τη φυλή τους. Ο μανιχαϊσμός ήταν επίσης μια εκδήλωση του Γνωστικισμού που οι Πατέρες σύντομα απέρριψαν και κρίθηκε, ιδιαίτερα λόγω της έντονης διαρχίας του. Τέλος, σημαντικό στοιχείο ήταν η Ρωμαϊκή Νομοθεσία, η οποία μέχρι την εποχή του αυτοκράτορα Ιουστινιανού (6ος αι.), είχε ήδη ενσωματωθεί στον πολιτισμό της Ανατολικής Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας και, σε σχέση με άλλες μορφές του λατινικού κόσμου, είχε εν μέρει επηρεαστεί η διαμόρφωση της βυζαντινής σκέψης. (Oehler, 1969)

4.3. Αντιπροσωπευτικοί Πατέρες Πατερικής Σκέψης

Τον 2ο και 3ο αιώνα βλέπουμε τη σταδιακή καθιέρωση του Χριστιανικού Δόγματος. Ο Κλήμης της Αλεξανδρείας συνδύασε τον χριστιανισμό με την ελληνική σκέψη, ξεκινώντας έτσι τη χριστιανική κατάκτηση άλλων δογμάτων. Ο Ιουστίνος δέχτηκε επίσης την ελληνική Παιδεία και πίστευε ότι ήταν δώρο Θεού. Ο Ωριγένης από την Αλεξάνδρεια, που έζησε την ίδια εποχή με τον Πλωτίνο, ήταν θεολόγος που ερμήνευσε την Παλαιά Διαθήκη και αποδέχτηκε την προούπαρξη των ψυχών και την αποκατάσταση (αποκατάσταση) των πάντων κατά τη Δευτέρα Παρουσία. Επίσης, ο Ωριγένης ήταν ο πρώτος Έλληνας Πατέρας που ανέλαβε την προσπάθεια να αντιμετωπίσει μια συνολική διάταξη των χριστιανικών δογματικών στοιχείων. Ο διαχωρισμός μεταξύ της πνευματικής μεθόδου της Σχολής της Αλεξάνδρειας και της κυριολεκτικής-ιστορικής μεθόδου της Σχολής της Αντιόχειας σχετικά με την ερμηνεία της Βίβλου δεν είναι σήμερα αποδεκτός. Δεν μπορούμε να κάνουμε μια απότομη διάκριση μεταξύ αυτών των δύο Σχολών γιατί αρκετοί θεολόγοι ανήκαν και στους δύο πχ. ο Μέγας Βασίλειος. (Hunger, 1978)

Και οι δύο αυτές Σχολές συνέβαλαν στη μορφή της Πατερικής Σκέψης, ανεξάρτητα από τις πολλές αιρετικές εξελίξεις που προέκυψαν από τη Σχολή της Αντιόχειας. Οι παλαιότεροι ιστορικοί συμπεριέλαβαν και τον Ευσέβιο Καισαρείας (265-340 μ.Χ.) στη σχολή της Αλεξάνδρειας. Στην αρχή της σταδιοδρομίας του ο Ευσέβιος συνέχισε το έργο του δασκάλου του, του Παμφίλου, ο οποίος με τη σειρά του είχε συνεχίσει το

έργο του Ωριγένη. Αλλά ο Ευσέβιος ήταν αυτός που εισήγαγε την πρώτη καλά διαμορφωμένη χριστιανική φιλοσοφία της Ιστορίας. Στο έργο του Εκκλησιαστική Ιστορία εξέφρασε τη νέα ιστορική συνείδηση του Χριστιανισμού, αποτελώντας τον πρόδρομο του Αγίου Αυγουστίνου. Ο Ευσέβιος είχε επίσης την τιμή να κάνει δημόσια ομιλία ενώπιον του Αυτοκράτορα Κωνσταντίνου του Μεγάλου, διακηρύσσοντας τη Χριστιανική Ρωμαϊκή Ιδέα, κατά τη διάρκεια της βασιλικής εορτής για τριάντα χρόνια στην εξουσία.

Μετά τον Κωνσταντίνο και τον σύμβουλό του Ευσέβιο, εμφανίστηκε μια νέα πολιτική θεολογία, που είχε ως ιδεολογικό άξονα την πεποίθηση ότι η Χριστιανική Αυτοκρατορία ήταν η εικόνα του Θεού στη γη. Τον 4ο αιώνα έζησαν και δημιούργησαν το θεολογικό και φιλοσοφικό τους έργο οι τρεις Καππαδόκες Πατέρες, ο άγιος Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός, ο Γρηγόριος ο Νύσσης και ο Μέγας Βασίλειος. Σπούδασαν στην Αθήνα και αντιμετώπισαν δυναμικά πολλές αιρετικές εκδηλώσεις της εποχής τους. Οι τρεις Καππαδόκες ήταν οι πρώτοι θεολόγοι που ασχολήθηκαν εκτενώς με την Τριαδολογία. Επίσης, συνδύασαν τη μυστικιστική και τη λογική σκέψη μιλώντας για το άπειρο και την ακατανοησία του Θεού. Ο άνθρωπος τοποθετήθηκε στο κέντρο του Σύμπαντος, ενώ η ύλη και το κακό έχασαν την οντολογική τους ανεξαρτησία. Η γενναιοδωρία του χριστιανικού Θεού αντικατέστησε τον απρόσωπο νεοπλατωνικό και όλοι ανεξαρτήτως καταγωγής ή φυλής προορίζονταν να συμμετάσχουν σε αυτήν. (Matsoukas, 1994)

Το Corpus Areopagiticum είναι ένα σύνολο πραγματειών που γράφτηκαν τον 5ο αιώνα από έναν άγνωστο συγγραφέα, το οποίο σώζεται μέχρι τις μέρες μας με το όνομα Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης, ιστορικό πρόσωπο του 1ου αιώνα μ.Χ. Η επίδραση στο Corpus του Πρόκλου είναι εμφανής. Η ποιητική γλώσσα του Ψευδοαρεοπαγίτη, το θέμα της μυστικιστικής ένωσης με τον Θεό, οι δύο ιεραρχίες – η εκκλησιαστική και η ουράνια - και ιδιαίτερα ο αποφαιτικός τρόπος πρόσβασης στον Θεό είναι τα κύρια χαρακτηριστικά του. Ο αποφαιτισμός, δηλαδή ο τύπος «ούτε-ούτε», και τα θεϊκά ονόματα που δεν μας δίνουν μια καταφατική και οριστική σημασία του Θεού, έχουν ασκήσει μεγάλη επιρροή σε πολλούς διανοούμενους του Μεσαίωνα. Αυτό συνέβη ιδιαίτερα μετά την εμφάνιση του Commentary to the Corpus του Μάξιμου του Ομολογητή τον 7ο αιώνα και της μετάφρασης του Corpus από τον John Scotus Eriugena τον 9ο αιώνα. (Lemerle, 1971)

Ο Λέων ο Βυζαντινός (475-542) μπορεί να θεωρηθεί ως ένας άλλος στοχαστής μεγάλης αξίας. Ήταν διάσημος για την ακριβή του ορολογία και τη συστηματική δομή των εικασιών του. Το έργο του *Τρία βιβλία κατά Νεστοριανών και Ευτυχίων* αποτελεί υπόδειγμα μεθοδολογικής κριτικής. Η στάση του είναι νομιναλιστική. Άλλα μικρά πνευματικά κινήματα εμφανίστηκαν την ίδια περίοδο, ιδιαίτερα στη Γάζα, υπό την καθοδήγηση δύο σημαντικών φιλοσόφων όπως ο Αινείας και ο Ζαχαρίας. Η πρώτη μιλάει για την αθανασία της Ψυχής και απορρίπτει την πλατωνική προύπαρξή της. Ο δεύτερος δεν δέχεται τη «θεωρία της αιωνιότητας του κόσμου», που είναι το κύριο πρόβλημα της κριτικής στον Πρόκλο και τον Πλάτωνα από τον Ιωάννη Φιλόπονο (6ος αι.), συγκεκριμένα στο έργο του *Περί της Δημιουργίας του Κόσμου*. Επίσης, ο Στέφανος ο Αλεξανδρινός, που ήταν μαθητής του Φιλόπονου, μετέφερε το κίνημα της Σχολής της Αλεξάνδρειας στην Κωνσταντινούπολη και προκάλεσε τη διείσδυση νεοπλατωνικών στοιχείων στο χριστιανικό πνεύμα. Την περίοδο αυτή μπορεί κανείς να βρει το ασκητικό και μυστικιστικό έργο *Climax of Paradise* του Ιωάννη Σιναΐτη. Η πορεία προς τον Θεό επιτυγχάνεται με τη συνεχή προσευχή και την άφατη αγάπη, που είναι τα κύρια καθήκοντα του μοναχού. (Zizioulas, 1982)

Γνήσιο χριστιανικό πνεύμα μπορούμε να βρούμε στα έργα του Μάξιμου του Ομολογητή (580-662). Ο Μάξιμος ήταν ένας μοναχός από την Κωνσταντινούπολη που έδωσε μάχη ενάντια στην αίρεση του μονοθελητισμού που είναι το δόγμα σύμφωνα με το οποίο ο Ιησούς Χριστός είχε μία βούληση. Ο Μάξιμος υπερασπίστηκε τις δύο θελήσεις και δραστηριότητες του Χριστού, μιλώντας για τη σημασία της ανθρώπινης ελευθερίας και θέλησης μέσα Του, που ισούνται με τη θεία ελευθερία και θέλησή Του. Επίσης, έγραψε πολλά βιβλία για τη μυστικιστική θεολογία, τη χριστιανική αγάπη, την ανθρωπολογία και την ασκητική. Μίλησε για την ένωση του εαυτού με τη Θεότητα, ενώ με τα σχόλιά του στο *Corpus Areopagiticum* εισήγαγε μια χριστιανική υπέρβαση του νεοπλατωνισμού. Αλλά σε αντίθεση με τον Νεοπλατωνισμό διατήρησε το στοιχείο της ιστορικότητας και επικεντρώθηκε στις θεωρητικές και ασκητικές επιπτώσεις της Ενσάρκωσης του Χριστού. (Ιστορία Ελληνικού Έθνους, σελ.519-559)

Η θεωρία του κυκλικού χρόνου που επιβίωσε μέχρι τον Νεοπλατωνισμό είχε ήδη αντικατασταθεί σε αυτήν την εποχή από την ιδέα μιας γραμμικής πορείας. Μέσα σε αυτή τη γραμμική πορεία τα γεγονότα της Δημιουργίας, της Ενσάρκωσης και της Δευτέρας Παρουσίας παίρνουν τη θέση των πιο κρίσιμων δυναμικών σημείων. Τον

8ο αιώνα κυριαρχούσε το σύστημα του Ιωάννη Δαμασκηνού. Ήταν μοναχός και ιερέας στο μοναστήρι του Αγίου Σάββα κοντά στην Ιερουσαλήμ. Το βασικό του έργο, με τον τίτλο Άνοιξη της Γνώσης είναι το πρώτο συστηματικό έργο της χριστιανικής θεολογίας. Σε ένα μέρος αυτού του έργου, με την επωνυμία Ακριβής Έκθεση της Ορθοδόξου Πίστεως, επιχειρεί να παρουσιάσει μια εγκυκλοπαιδική σύνοψη ολόκληρης της γνώσης της εποχής του σύμφωνα με τη Χριστιανική Ορθοδοξία. Μπορεί να ονομαστεί σχολαστικός και νομιναλιστής, αφού έδωσε ιδιαίτερη έμφαση στην «κύπαρξη» και όχι στο «είναι» ή στη «φύση». Επίσης ο Δαμασκηνός συμμετείχε ενεργά στη διαμάχη για τις εικόνες (εικονομαχία ή εικονομαχία), που προβλημάτισε για μεγάλο χρονικό διάστημα τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία και τελείωσε με την αποκατάσταση των εικόνων και τη νίκη του ελληνικού πνεύματος ενάντια στην ανατολίτικη καταγωγή της εικονομαχίας. (Runciman, 1975)

4.4.Η σχετική αυτονομία της Βυζαντινής Φιλοσοφίας

Οι απαρχές της Βυζαντινής Φιλοσοφίας πρέπει να τοποθετηθούν στον 9ο αιώνα μ.Χ., όταν προέκυψε για πρώτη φορά η σύγκρουση μεταξύ της ελληνικής Ανατολής και της Λατινικής Δύσης. Η σύγκρουση από την πλευρά των Βυζαντινών αντιμετωπίστηκε από τον Πατριάρχη Φώτιο και είχε ως αποτέλεσμα το οριστικό σχίσμα μεταξύ των δύο Εκκλησιών τον 11ο αιώνα. Μέχρι τον 9ο αιώνα η Πατερική σκέψη ήταν ένας ενοποιητικός παράγοντας - και εξακολουθεί να είναι σήμερα - μεταξύ της Λατινικής Δύσης και της Βυζαντινής Ανατολής, παρά το γλωσσικό πρόβλημα και τις διαφορετικές πολιτικές, εκκλησιαστικές και άλλες εξελίξεις. (Podskalsky, 1977) Η πρώτη σύγκρουση αποκάλυψε όλες αυτές τις πολιτισμικές διαφορές, αν και οι ποικίλες σχέσεις μεταξύ των δύο περιοχών δεν σταμάτησαν, αλλά μάλλον πολλαπλασιάστηκαν. Στο Βυζάντιο, μετά την κατάληψη της Κωνσταντινούπολης από τους Σταυροφόρους το 1204, παρατηρείται η διαίρεση σε δύο μέρη: οι φίλοι των Λατίνων που επέμεναν στην ένωση των δύο Εκκλησιών και οι αντίπαλοι των Λατίνων που ήταν αντίθετοι. Αυτά τα δύο μέρη διατηρήθηκαν μέχρι την πτώση του Βυζαντίου από τους Οθωμανούς το 1453.

Ο 9ος αιώνας πρέπει να θεωρηθεί και ως η αφετηρία της Βυζαντινής Φιλοσοφίας λόγω της αφύπνισης ενός επιστημονικού ενδιαφέροντος. Αυτό πήρε τη μορφή φιλολογικής έρευνας και ερμηνείας της Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας. Ενώ μερικές

φορές αναπτύχθηκε κριτική στα αρχαία κείμενα και εμφανίζονταν αυθεντικές λύσεις σε δύσκολα προβλήματα. Η φιλοσοφική ένταση σε αυτήν την περίοδο, από τον 9ο έως τον 15ο αιώνα, δεν ήταν μόνο προς μια χριστιανική ερμηνεία, είτε των Δογμάτων είτε της Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας, αλλά πήρε τη μορφή μιας σχετικής φιλοσοφικής αυτονομίας. Κατά την περίοδο των επτά αιώνων της Βυζαντινής Φιλοσοφίας είναι δύσκολο να γίνουν διαχωρισμοί σε σχολεία ή κινήματα, γιατί μόνο κάποιες διακεκριμένες προσωπικότητες είναι αυτές που έδωσαν τις κατευθύνσεις και όρισαν τα όρια της σκέψης. (Zografidis, 1997)

4.5.Ο «Πρώτος Βυζαντινός Ανθρωπισμός»

Στην αρχή της σχετικής αυτονομίας της Βυζαντινής Φιλοσοφίας, ζούσε στην Κωνσταντινούπολη ένας δάσκαλος της Φιλοσοφίας, ο Λέων ο Μαθηματικός (ή Φιλόσοφος). Τα φιλοσοφικά του έργα δεν έχουν διατηρηθεί μέχρι σήμερα (εκτός από το βιβλίο του Ιατρική Σύνοψη), αλλά ήταν διάσημος στην εποχή του για τις επιστημονικές και μαθηματικές του γνώσεις. Στα ιστορικά μας έγγραφα καταγράφηκε μια ιστορία για αυτόν. Ο Χαλίφης Μαμούν (813-833) των Αράβων είχε υποσχεθεί στον Βυζαντινό Αυτοκράτορα Θεόφιλο ένα μεγάλο χρηματικό ποσό και μια συνθήκη ειρήνης εάν ο Θεόφιλος επέτρεπε στον Λέοντα να επισκεφθεί την αυλή του Χαλίφη. Αλλά ο Θεόφιλος προτίμησε να στείλει τον Λέοντα στη Θεσσαλονίκη ως επίσκοπο για τη γνώση των «πραγματικών όντων» που θα μάθουν οι Άραβες. Στον κύκλο του Φωτίου (820-891), πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως, εγκυκλοπαιδικού και ανθρωπιστή στο ενδιαφέρον ήταν κυρίαρχο. Ο Φώτιος έγραψε την περίφημη Βιβλιοθήκη, όπου μπορούμε να βρούμε τις περιλήψεις πολλών ιστορικών βιβλίων που είχε διαβάσει ο πατριάρχης κατά τη διάρκεια της ζωής του. Επίσης, κάνει πολλούς λεπτούς ορισμούς για το πρόβλημα των καθολικών. Τα γένη και τα είδη είναι σαν σώματα, αλλά όχι αληθινά σώματα. Ορίζουν την ουσία των υποκειμένων, χωρίς να ορίζονται οι ίδιοι. Αναπτύσσουν την ουσία τους, χωρίς να την αποτελούν. (Karpien, 2005)

Ο Φώτιος προσπαθεί να συμβιβάσει τον νομιναλισμό με τον ρεαλισμό, γνωρίζοντας τη λύση του προβλήματος που έχουν δώσει οι πλατωνικοί σχολάρχες της σχολής του Αμμωνίου. Ο λόγιος που γεννήθηκε στην Πάτρα, αλλά είναι γνωστός ως Αρέθας της Καισαρείας (850-925) χαρακτηρίζει το είδος των βυζαντινών λογίων στο καλούπι που

δημιούργησε ο Φώτιος. Το έργο και η δράση του ανήκουν κυρίως στη χριστιανική απολογητική και ερμηνεία. Έγραψε πολλά σχόλια για τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη, Ευκλείδη, Δίων Χρυσόστομος κ.λπ., αλλά είναι πιο σωστό να λέγεται λόγιος παρά φιλόσοφος. Την εποχή του αυτοκράτορα Κωνσταντίνου Ζ' Πορφυρογέννητου (913-959) η εγκυκλοπαιδική ένταση διατηρήθηκε και ενισχύθηκε. Ο Αυτοκράτορας είχε ιδιαίτερο ενδιαφέρον περισσότερο για το πνευματικό του έργο παρά για τη διακυβέρνηση της αυτοκρατορίας. (Tatakis, 2003)

4.6.Ο Ψελλός και οι μαθητές του (11ος -12ος αι.)

Την περίοδο της δυναστείας που ίδρυσε ο αυτοκράτορας Κομνηνός τον 11ο αιώνα, η πνευματική ζωή ήταν πολύ έντονη. Αν το πρώτο σχίσμα μεταξύ Λατινικής και Ανατολικής Εκκλησίας έγινε την εποχή του Φωτίου, τώρα είχε ως αποτέλεσμα την οριστική διαίρεση μεταξύ των δύο Εκκλησιών. Το πανεπιστήμιο στην Κωνσταντινούπολη αναδιοργανώθηκε και τη διοίκησή του ανέλαβε ο διαπρεπής φιλόσοφος Μιχαήλ Ψελλός (1018-1078;). Ο Ψελλός ονομαζόταν «πρώτος μεταξύ των φιλοσόφων» (υπάτος των φιλοσόφων) και θεωρείται ο σπουδαιότερος και πολυγραφότερος από τους βυζαντινούς πολυμαθείς. Για πρώτη φορά έχουμε την εμφάνιση στο Βυζάντιο λογίων που είχαν ως κύρια ενασχόληση τη φιλοσοφία, μαζί με τη θεολογία, όπως και ο Ψελλός και ο Ιωάννης Ιταλός. Ο Ψελλός είχε πολύ καλές γνώσεις και έδινε μαθήματα για την Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία. Η γνώση του για τις αρχαίες πηγές (Πλάτωνα, Αριστοτέλη, Στωικοί, Σχολιαστές του Αριστοτέλη, Πλωτίνος, Πρόκλος κ.λπ.) ήταν άμεση, αλλά τις συνδύασε με το χριστιανικό δόγμα (ιδιαίτερα του Γρηγορίου του Ναζιανζού και του Γρηγορίου Νύσσης). Επίσης, έγραψε πολλά έργα σχετικά με τη ρητορική, την ιστορία, τα μαθηματικά, την αστρονομία, τον αποκρυφισμό, τη γλωσσολογία, την εθνογραφία, τη γραμματική, τη μουσική κ.λπ. Συνδύασε τις μυστικιστικές πεποιθήσεις με τον ορθολογισμό και αφομοίωσε νεοπλατωνικά στοιχεία στις χριστιανικές δογματικές αλήθειες. Προτίμησε τον Πλάτωνα από τον Αριστοτέλη και κληροδότησε αυτή την προτίμηση στους μαθητές του. (Benakis, 2006)

Ο μαθητής του Ψελλού, Ιωάννης Ιταλός (1023-1083;) ακολούθησε τον νεοπλατωνισμό ιδιαίτερα του Πρόκλου και ήταν ο πρώτος που προσπάθησε να ασκήσει κριτική στον χριστιανισμό χρησιμοποιώντας αυτόνομο φιλοσοφικό πνεύμα.

Πλήρωσε τον νεοπλατωνισμό του και την κριτική του στο χριστιανικό δόγμα με την επίσημη καταδίκη του. Τα έντεκα άρθρα της διδασκαλίας του Ιταλού καταδικάστηκαν από την Εκκλησία στις 13 Μαΐου 1082 και στη λειτουργική ζωή της Ορθόδοξης Εκκλησίας επαναλαμβάνονται κάθε πρώτη Κυριακή της Σαρακοστής. Σε ολόκληρο τον 12ο αιώνα μπορούμε να βρούμε πολλές δογματικές διαμάχες που προκλήθηκαν από την ανακαίνιση μιας αυτόνομης φιλοσοφίας. Πολλοί φιλόσοφοι ακολούθησαν αυτό το κίνημα του κλασικισμού, όπως και ο σχολολόγος του Αριστοτέλη Μιχαήλ της Εφέσου, ο Θεόδωρος ο Σμύρνης και ο Ευστράτιος ο Νικαίας, από τους οποίους ο τελευταίος έγραψε επίσης πολλά σχόλια για τον Αριστοτέλη, σχόλια που ήδη από τον Μεσαίωνα μεταφράστηκαν στα λατινικά. (Oehler, 1969)

Ο Ευστράτιος ήταν μαθητής του Ιταλού και θαυμαστής του σχολαστικισμού και του αριστοτελισμού. Επίσης, τον 11ο και 12ο αιώνα εμφανίστηκε ένα μυστικιστικό κίνημα που ανάγεται στον Ψευδο-Διονύσιο και τον Μάξιμο τον Ομολογητή. Κύριοι εκπρόσωποι της ήταν ο Συμεών ο Νέος Θεολόγος και ο Νικήτας Στυθάτος. Ο Συμεών ήταν μύστης και ασκητής, και το σημαντικότερο έργο του, *Hymns of Divine Love* περιέχει ένα είδος εμπειρικής θεολογίας που εστιάζει στην προσωπική αγάπη μεταξύ Θεού και ανθρώπου. Ο εκστατικός χαρακτήρας της θεολογίας του προετοίμασε την ησυχαστική πνευματικότητα του 14ου αιώνα στη Θεσσαλονίκη και ο μυστικισμός του μοιάζει σε ορισμένες περιπτώσεις με τη θρησκευτική εμπειρία που αποτέλεσε τη βάση της φιλοσοφίας του Πλωτίνου. (Benakis, 2002)

Μύστης της αρετής της απάθειας ήταν και ο Νικήτας Στυθάτος και για αυτόν η πραγματική επιστήμη είναι μια εμπνευσμένη επιστήμη. Ένας άλλος συγγραφέας του 12ου αιώνα ήταν ο Νικόλαος της Μεθώνης, ο οποίος έγραψε ένα κριτικό βιβλίο για τα Στοιχεία Θεολογίας του Πρόκλου, επειδή την εποχή του αυξήθηκε το ενδιαφέρον για τον τελευταίο μεγάλο Νεοπλατωνιστή.

4.7.Φιλόσοφοι της Νίκαιας (13ος αιώνας)

Η προσωρινή κατάκτηση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας από τους Λατίνους σταυροφόρους το 1204 ήταν η αιτία της άνθησης της λογοτεχνίας μακριά από την Κωνσταντινούπολη. Έτσι στη Μικρά Ασία και ιδιαίτερα στη Νίκαια έζησαν και εργάστηκαν οι φιλόσοφοι Νικηφόρος Βλεμμύδης και Θεόδωρος Β' Λάσκαρης. Το

θεολογικό έργο του Νικηφόρου Βλεμμύδη καλύπτει διάφορα θέματα των δογματικών αντιπαραθέσεων μεταξύ των μεγάλων Εκκλησιών της Ανατολής και της Δύσης. Τα έργα του για τη Λογική και τη Φυσική αποτελούν τα σημαντικότερα πνευματικά του επιτεύγματα μαζί με τη συμβολή του στην εκπαιδευτική δραστηριότητα της εποχής του. (Hunger, 1978)

Ο Θεόδωρος Β' Λάσκαρης, αυτοκράτορας της Νίκαιας (1254-1258) εκπροσωπούσε τον φωτισμένο μονάρχη και το πολιτικό και κοινωνιολογικό του ενδιαφέρον συνδυάστηκε με τη φιλοσοφική έρευνα για την ανακάλυψη της ποιότητας των όντων. Η φιλοσοφική κίνηση στη Νίκαια ήταν μεταβατική για τη δυναστεία των Παλαιολόγων, αφού στο πρώτο μισό του 13ου αιώνα έγιναν πολλές εξελίξεις στη Μικρά Ασία που προετοίμασαν την τελευταία Βυζαντινή Αναγέννηση.

4.8.Φιλοσοφικό και Επιστημονικό Κίνημα (13ος -14ος αιώνας)

Κατά την περίοδο των Παλαιολόγων (1261-1453), τους δύο τελευταίους αιώνες της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, μπορούμε να βρούμε μια αναγέννηση των φιλοσοφικών και επιστημονικών μελετών, ιδιαίτερα στην αστρονομία. Ο Μάξιμος Πλανούδης (1255-1305) ενδιαφέρθηκε ιδιαίτερα για τα μαθηματικά και εκάρη μοναχός διδάσκοντας όλα τα μαθήματα της γενικής παιδείας. Ως θεολόγος υπερασπίστηκε στην αρχή την ένωση των δύο Εκκλησιών, αλλά αργότερα η στάση του άλλαξε προς την αντίθετη κατεύθυνση. Ήταν ο πρώτος βυζαντινολόγος που προώθησε την επικοινωνία με τη Δύση. Μετάφρασε πολλά λατινικά έργα θεολογίας και φιλολογίας και ήταν αυτός που εισήγαγε αρχικά τον αριθμό μηδέν στην Ελληνική Αριθμητική. Ο Πλανούδης και ο Γεώργιος Παχυμέρης ήταν δύο σημαντικοί εκπρόσωποι της Παλαιολόγειας Αναγέννησης, όπως και ο νεότερος Νικηφόρος Χούμνος και Θεόδωρος Μετοχίτης. (Matsoukas, 1994)

Ο Γεώργιος Παχυμέρης (1242-1310) ήταν επίσης σημαντικός βυζαντινολόγος, θεολόγος, φιλόσοφος, ιστορικός και μαθηματικός που πήρε μέρος σε πολλές εκκλησιαστικές και πολιτικές υποθέσεις. Η ενασχόλησή του με την αριστοτελική φιλοσοφία είχε ως αποτέλεσμα την επιλογή από τα αριστοτελικά κείμενα πολλών φιλοσοφικών εξηγήσεων και σημαντικών ορισμών. Έτσι, απλοποίησε το πυκνό αριστοτελικό ύφος και πολλά από τα έργα του κυκλοφόρησαν σε χειρόγραφα κατά την Αναγέννηση. Στη θεολογία προσπάθησε να κάνει γνωστές τις λεπτές διακρίσεις

του Ψευδο-Αρεοπαγίτη. Η διάκριση μεταξύ κατανοητής και μυστικιστικής γνώσης υποβαθμίστηκε σε μια διάκριση μεταξύ αισθητής και κατανοητής γνώσης. Η μεταφορά στο νοητό βασίλειο επιτυγχάνεται σύμφωνα με τον ίδιο με τη βοήθεια της μυστικιστικής «άγνοιας» και τη μεσολάβηση της χάρης και των χαρισμάτων του Θεού. (Lemerle, 1971)

Ο Νικηφόρος Χούμνος (1250-1327) επέκρινε τους Αρχαίους Φιλοσόφους Πλάτωνα, Αριστοτέλη και Πλωτίνο και φαινόταν να προτιμά τη φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Στο πιο γνωστό έργο του με τον τίτλο Κατά του Πλωτίνου στην Ψυχή, απορρίπτει την προύπαρξη και τη μετεμψύχωση των ψυχών. Ούτε δέχτηκε το πλατωνικό και οικόπεδο επιχείρημα για την ανάμνηση του ο νοητός κόσμος από την ψυχή, αν και χρησιμοποίησε την επιχειρηματολογία του Πλάτωνα για να υποστηρίξει τη χριστιανική πίστη στην ανάσταση των σωμάτων. (Zizioulas, 1982)

Φίλος και αντιμαχόμενος με τον Χούμνο ήταν και ο Θεόδωρος Μετοχίτης (1260/1-1332). Από το 1304 έως το 1328 έγινε πρωθυπουργός στην Κωνσταντινούπολη και γενικά συμμετείχε ενεργά στη δημόσια ζωή της χώρας του. Έχουμε πολλά αυτοβιογραφικά κείμενα για τη ζωή και τη δράση του. Η ενασχόλησή του με την αστρονομία και την κοσμολογία τον οδήγησε -ιδιαίτερα μετά τη συνάντησή του με τον δάσκαλο της αστρονομίας Μανουήλ Βρυέννιο- στη συγγραφή πολλών επιστημονικών εργασιών. Αποδέχτηκε την πρακτική χρησιμότητα της μηχανικής λόγω της σχέσης της με την αστρονομία και τα μαθηματικά. Επίσης, αντιτάχθηκε στις ανατολίτικες δεισιδαιμονίες της εποχής του που είχαν ινδική προέλευση. Ο Μετοχίτης απέκτησε φήμη ως αστρονόμος επειδή προέβλεψε με ακρίβεια τις εκλείψεις του Ήλιου και της Σελήνης. Στο βιβλίο του Σχολιασμοί και Γνωμικές Σημειώσεις (Heromnematismoi kai semeioseis gnōmikai) μπορεί κανείς να βρει αναφορές σε 70 αρχαίους Έλληνες συγγραφείς. Το αίσθημα της ελληνικής ταυτότητας και η αγωνία για το μέλλον της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας είναι προφανώς στο έργο του έντονο. Ο Μετοχίτης είχε επίσης μια συζήτηση για αστρονομικά θέματα με τον Χούμνο και επέκρινε τη φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Ισχυρίστηκε ότι δεν ήταν απολύτως σύμφωνη με τις χριστιανικές διδασκαλίες ή ακόμα και με τον Πλατωνισμό. (Zizioulas, 1982)

Ο μαθητής των Μετοχητών Νικηφόρος Γρηγοράς (1295-1359/1360) ήταν επίσης πολυμαθής και προσπάθησε να μιμηθεί τον Πλάτωνα με τον διάλόγο του «πεος

Φλωρέντιο». Στον τομέα της κοσμολογίας αποδέχεται τη στωική θεωρία της Τύχης (ειμαρμένη), την οποία σε παρόμοια μορφή θα επαναλάβει αργότερα ο Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων. Επίσης, η κριτική του στην αριστοτελική θεωρία στόχευσε στον δυτικό σχολαστικισμό και άνοιξε μια διαμάχη μεταξύ Αριστοτελικών και Πλατωνιστών, η οποία θα αναπτυχθεί ιδιαίτερα τον επόμενο αιώνα. Οι απόψεις του για τη δυνατότητα της γνώσης τον οδηγούν σε ένα είδος αγνωστικισμού αλλά όχι σκεπτικισμού. Η πεποίθησή του ότι η γνώση μας είναι σύμβολο της άγνοιάς μας στρεφόταν ενάντια στα σοφιστικά επιχειρήματα, χωρίς να μειώνει τη σημασία της θρησκείας. Ο διάλογος προς Φλωρέντιο αναφερόταν ειρωνικά στο πρόσωπο του Βαρλαάμ του Καλαβρίου, τον οποίο παρουσίαζε ως επιφανειακό σοφιστή. Ο Βυζαντινός αυτοκράτορας απέρριψε το επιστημονικό συμπέρασμα του Γρηγορά όσον αφορά το ημερολόγιο, αλλά ο πάπας Γρηγόριος ΙΓ' τα δέχθηκε το 1578. Εκτός από ένα ιστορικό έργο, έγραψε θεολογικές πραγματείες που συνδέονται με την ησυχαστική διαμάχη του 14ου αιώνα και τον κατέστησαν σοβαρό αντίπαλο του Γρηγορίου Παλαμά. (Runciman, 1975)

4.9. Η ησυχαστική διαμάχη (14ος αι.)

Το κίνημα του Ησυχασμού ξεκίνησε στο Άγιο Όρος από δύο μοναχούς, τον Νικηφόρο τον Καλαβραίο και τον Γρηγόριο Σιναΐτη. Αυτοί οι μοναχοί προχώρησαν στον ορισμό μιας μεθόδου προσευχής, την οποία ονόμασαν επιστημονική μέθοδο επίκλησης του ονόματος του Ιησού Χριστού. Ο μοναχός κατά τη διάρκεια της προσευχής πρέπει να ψάξει για το μέρος όπου βρίσκονται οι δυνάμεις της καρδιάς. Κάποιος μπορεί να φτάσει σε αυτό το είδος διαλογισμού έχοντας το πηγούνι στηριγμένο στο στήθος και έχοντας ταυτόχρονα έλεγχο της αναπνοής. Οι μοναχοί, που συνέχισαν αυτό το είδος διαλογισμού, ισχυρίζονταν ότι μπορούσαν να δουν ένα μεγάλο φως που είναι η δόξα και το άκτιστο φως του Θεού. Αλλά αυτή η πρακτική θα μπορούσε να καταλήξει σε μια μηχανιστική προσευχή, έτσι ο Έλληνας μοναχός Βαρλαάμ ο Καλαβραίος (1290-1350) τους κατηγόρησε για τον παραλογισμό ότι το φως του Θεού έχει μια υλιστική μορφή. Δεν μπορούμε να αντιληφθούμε το άκτιστο φως του Θεού με τα σωματικά μας μάτια. Ο Βαρλαάμ δεν διαχώρισε την ουσία του Θεού από τις δραστηριότητές Του όπως έκαναν ο Γρηγόριος Παλαμάς και οι Ησυχαστές. Ακολουθώντας τον ανθρωπισμό της Ελληνικής Σκέψης, ο Βαρλαάμ πίστευε ότι η επιστημονική γνώση έχει τη δύναμη να εξαγνίσει τις ψυχές μας για να

προχωρήσουμε στη γνώση του Θεού και στην ένωση μαζί Του. Η ύπαρξη του Θεού δεν διαχωρίζεται από τις δραστηριότητες του Θεού. Είναι μέσα από αυτές τις δραστηριότητες που έχουμε μια αντίληψη του Θεού. (Podskalsky, 1977)

Κρατώντας μια τέτοια στάση, ο Βαρλαάμ αντιτάχθηκε σε κάθε μυστικιστική ένταση και ενίσχυσε έναν βυζαντινό «σχολαστικισμό» με βάση τα γραπτά του Θωμά Ακινάτη (τον οποίο οι πραγματείες επέκριναν χρησιμοποιώντας το *Corpus Areopagiticum*). Πολλοί φιλόσοφοι πήραν το μέρος του Βαρλαάμ κατά των Ησυχαστών, όπως είχε ήδη κάνει ο Νικηφόρος Γρηγοράς: ο Δημήτριος και ο Πρόχορος Κυδωνής, ο Μανουήλ Καλέκας, ο Ιωάννης Κυπαρισσιώτης και ο Γρηγόριος Ακίνδυνος. Είναι πολύ χαρακτηριστικό ότι σε αυτήν την εποχή, ο Ακίνδυνος και ο Δημήτριος Κυδωνής μετέφρασαν στα ελληνικά τα σημαντικότερα έργα του Θωμά Ακινάτη και προώθησαν το ενδιαφέρον για τη φιλοσοφία –ιδιαίτερα την Αριστοτελική– και έγιναν οι πρόδρομοι της Αναγέννησης. (Zografidis, 1997)

Κορυφαίος θεολόγος και φιλόσοφος του κινήματος του Ησυχασμού ήταν ο επίσκοπος (Επίσκοπος) Θεσσαλονίκης Γρηγόριος Παλαμάς (1296;- 1359/1360). Ο Παλαμάς προσπάθησε να αντικρούσει τα επιχειρήματα του Βαρλαάμ και των οπαδών του. Είναι αλήθεια ότι είχε μια ένταση προς τον μυστικισμό και είναι πολύ πιθανό να υπάρχει νεοπλατωνικό στοιχείο μέσα στο κίνημα του Ησυχασμού (αντίθετα ο Βαρλααμισμός έκανε χρήση της αριστοτελικής και σχολαστικής φιλοσοφίας). Ο Παλαμάς υπερασπίστηκε την ησυχαστική μέθοδο της προσευχής πιστεύοντας ότι η νόησή μας δεν είναι έξω, αλλά μέσα στο σώμα μας. Σε αντίθεση με κάθε ορθολογιστική αντικειμενοποίηση, προσπάθησε να υπερασπιστεί την ουσία του χριστιανισμού, που σύμφωνα με τον ίδιο βασίζεται στις δυνάμεις της καρδιάς μας. Αυτή η στάση δεν είναι υποκειμενική γιατί ακόμα κι αν η διάνοιά μας είναι μέσα στο σώμα μας, πρέπει να την σπρώξουμε μέσα της. Μόνο με αυτήν την εσωστρεφή ώθηση μπορούμε να συζητήσουμε με τον Θεό. Ο Θεός μπορεί να γίνει αντιληπτός μόνο ως φως μέσα στην καρδιά. Αυτό το φως δεν είναι υλικό, γιατί η ουσία και οι δραστηριότητες του Θεού είναι διαφορετικές. (Kariiev, 2005) Σε αυτές τις δραστηριότητες του Θεού πρέπει να περιλαμβάνεται και το φως του Θαβόρ, που βγαίνει από τη θεία ουσία. Ούτε τα εικαστικά επιχειρήματα, ούτε οι γεωμετρικές αποδείξεις μπορούν να μας βοηθήσουν να επικοινωνήσουμε με τον Θεό. Η ουσία του Θεού είναι ακατανόητη και οι οπαδοί του Ησυχασμού μπορούν να έχουν μια αυθεντική θρησκευτική εμπειρία μόνο μέσω μιας θείας χάρης. (Lemerle, 1971)

Ένας άλλος θεολόγος και φιλόσοφος, που ακολούθησε τη μυστικιστική οδό του Παλαμά, ήταν ο Νικόλαος Καβάσιλας (1320-1371). Μέσα από τα δύο κύρια έργα του, *Περί της εν Χριστώ ζωής* και *Ερμηνεία της Θείας Λειτουργίας*, ακολούθησε τον δρόμο του Συμεών του Νέου Θεολόγου, του Μαξίμου του Ομολογητή, του Ψευδοδιονυσίου ή και του Ωριγένη. Το λυρικό ύφος των έργων του δίνει έναν τόνο των πρώτων αποστολικών χριστιανικών χρόνων. Πίστευε σε ένα είδος εμπειρικής σχέσης με τον Θεό, αλλά δεν τον ενδιαφέρει η έκσταση ή οι μυστικιστικές θρησκευτικές εμπειρίες. Κάθε άνθρωπος είναι ιερός, γιατί ο Θεός έχει ήδη επικοινωνήσει με τη φύση μας. Η κύρια δραστηριότητα αυτού του προσωπικιστικού πνευματισμού συνοψίζεται σε ένα είδος μυστικισμού. (Zizioulas, 1982)

4.10.Πλατωνικοί εναντίον Αριστοτελικών (15ος αι.)

Όπως είδαμε, στο κίνημα του Ησυχασμού προέκυψε μια αντίφαση ανάμεσα στον πλατωνισμό και τον αριστοτελισμό, χωρίς να αποκτήσει έντονο χαρακτήρα. Η αναφορά στους δύο μεγάλους αρχαίους Έλληνες φιλοσόφους είχε ως κύριο σημείο τη θεωρία της γνώσης. (Tatakis, 2003) Από τη μια ο Παλαμάς χρησιμοποίησε την αριστοτελική ορολογία, αλλά τελικά ήταν πιο κοντά στον νεοπλατωνικό μυστικισμό και την πλατωνική διαίσθηση. Από την άλλη ο Βαρλαάμ ήταν πιο γνήσιος Αριστοτελικός και προτιμούσε τον ορθολογικό σχολαστικισμό. Οι αντιπαλαμιστές ήταν αυτοί που έθεσαν πρώτοι το ερώτημα: ποιος είναι ο χαμένος στο χριστιανικό δόγμα, Πλάτωνας ή Αριστοτέλης; Ποιος είναι ανώτερος ως φιλόσοφος; Και ποιος είναι πιο χρήσιμος για τη μελέτη;

Στην ύστερη αυτή περίοδο των φιλοσοφικών αντιπαραθέσεων πρωταγωνιστές ήταν κυρίως δύο μεγάλοι, ο Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων και ο αντίπαλός του Γεώργιος Σχολάριος-Γεννάδιος. Ο Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων (1360;-1452) ήταν ο τελευταίος μεγάλος φιλόσοφος του Βυζαντίου πριν από την πτώση του. Στα γραπτά του μπορούμε να βρούμε μια αίσθηση ελληνικής ταυτότητας. Έλαβε μέρος στη Σύνοδο της Φλωρεντίας και στη Σύνοδο της Φερράρας (1438-9) με τον αυτοκράτορα Ιωάννη Η' Παλαιολόγο. Συνοδός του Ιωάννη Η' ήταν ο Πλήθων και οι μαθητές του Ιωάννης Βησσαρίων και Γεώργιος Σχολάριος. Στη Φλωρεντία ο Πλήθων ως κοσμικός λόγιος δεν έπαιξε σημαντικό ρόλο στις συζητήσεις για την ένωση της Ελληνικής και της Ρωμαϊκής Εκκλησίας. (Benakis, 2002)

Ίδρυσε όμως ένα προσωρινό σχολείο για να διδάξει τα δόγματα του Πλάτωνα. Ο Πλήθων ήταν αυτός που ουσιαστικά έκανε γνωστό τον Πλάτωνα στον δυτικό κόσμο, όπου κυριάρχησε κυρίως η εξουσία του Αριστοτέλη για αιώνες. Ένας από τους Maecena στη Φλωρεντία, ο Cozimo de Medici παρακολούθησε αυτές τις διαλέξεις και αργότερα ίδρυσε την Academia Platonica (1459), στην οποία συμμετείχαν και εργάστηκαν λόγιοι όπως ο Marsilio Ficino και ο Pico de la Mirandola. Τα έργα του Πλήθωνα εκτείνονται σε μεγάλο αριθμό μικρών πραγματειών, που πραγματεύονται διάφορα θέματα. Στη Φλωρεντία έγραψε το περίφημο βιβλίο De Differentiis, μια περιγραφή των διαφορών μεταξύ της αντίληψης του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη για τον Θεό. Επίσης, πριν από το ταξίδι του στη Φλωρεντία είχε ήδη ετοιμάσει ένα σημαντικό βιβλίο με τον τίτλο Πραγματεία των Νόμων. Είναι αυτό το βιβλίο που ο Γεώργιος Σχολάριος (που έγινε Γεννάδιος Β' Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως) έριξε στη φωτιά και έπεισε τον βυζαντινό αυτοκράτορα Μανουήλ Β' Παλαιολόγο να περιορίσει τον Πλήθωνα στο Μυστρά (Πελοπόννησος). Ωστόσο, ο Πλήθων παρέμεινε διάσημος μεταξύ των συγχρόνων του και μετά την πατριαρχική καταδίκη. (Hunger, 1978)

Το έργο του Plethon De Differentiis ήταν η αιτία του διχασμού των λογίων μεταξύ πλατωνικών και αριστοτελιστών, όχι μόνο στο Βυζάντιο, αλλά και στην Ιταλία. Ο Γιώργος Σχολάριος έκανε την αρχή με την προσπάθειά του να υπερασπιστεί τον Αριστοτέλη. Ο Πλήθων έγραψε μια αντιαριστοτελική πραγματεία σε δύο επιστολές προς τον Βησσαρίωνα ως απάντηση σε αρκετές δυσκολίες. Μετά από αυτά τα γεγονότα η διαμάχη γενικεύτηκε: ο Θεόδωρος της Γάζας και ο Ανδρόνικος Κάλλιστος, δύο από τους πιο γνωστούς Αριστοτέληδες αυτής της εποχής, ο Γεώργιος Τραπεζούντας και ο αδελφός του Ανδρέας, ο Θεοφάνης της Μήδειας (που πέθανε το 1480) και ο Μιχαήλ Σοφιανός (που πέθανε αργότερα το 1570) ανέλαβε την υπεράσπιση του Αριστοτέλη. (Matsoukas, 1994)

Ο Μιχαήλ Αποστόλης, η Γιανανδρία, ο Νικόλας Περότος και ο Γιάννης Αποστόλης πήραν το μέρος του Πλήθωνα. Ο Βησσαρίων έγινε πλατωνιστής και έγραψε ένα βιβλίο στο οποίο εξέφρασε τη συμπάθειά του στον Πλάτωνα. Μετά από όλες αυτές τις αντιπαραθέσεις μπορούσε κανείς να δει πιθανώς μια δικαίωση του Πλάτωνα στην Ιταλία, αλλά μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης ο αριστοτελισμός διατηρήθηκε στον πρώην βυζαντινό γεωγραφικό χώρο. Ο Πλήθων είχε ετοιμάσει ένα φιλοσοφικό πρόγραμμα για την κοινωνική και πολιτική μεταρρύθμιση της χώρας του. Αυτό το

πρόγραμμα προήλθε από το κοινωνικό του ιδεώδες, αλλά δεν εκτιμήθηκε όπως ήθελε, στην Πελοπόννησο και ιδιαίτερα στο Μυστρά, όπου έζησε το μεγαλύτερο μέρος της ζωής του. (Lemerle, 1971)

Η θεολογία και η οντολογία του βασίζονται σε έναν μεταφυσικό ντετερμινισμό, αν και ο άνθρωπος διατηρεί την ελευθερία του από το λογικό μέρος της ψυχής του. Ο άνθρωπος και η ψυχή του βρίσκονται σε μια μέση θέση μεταξύ του νοητικού και του αισθητού κόσμου. Η ηθική του περιλαμβάνει μια ευρεία θεωρία για τις αρετές όπου μπορεί κανείς να βρει τις τέσσερις κύριες πλατωνικές αρετές σε πολλές διαιρέσεις. Η ανθρωπολογική, κοινωνική και ηθική του θεωρία, καθώς και ο πλατωνισμός του είχαν πολύ μεγάλη επιρροή όχι μόνο στη χώρα του, αλλά και σε ολόκληρο τον ευρωπαϊκό πολιτισμό της Αναγέννησης. (Runciman, 1975)

Ο Γεώργιος Σχολάριος (1405-1468), γεννήθηκε στην Κωνσταντινούπολη και έγινε ο πρώτος χριστιανός πατριάρχης Γεννάδιος Β' μετά την πτώση του Βυζαντίου και την υποδούλωση της χώρας του στους Τούρκους. Μετάφρασε πολλά επιστημονικά έργα από τα λατινικά στα ελληνικά και ήταν θαυμαστής του Θωμά Ακινάτη και του Αριστοτέλη. Φυσικά αποδέχτηκε τον Αριστοτελισμό στο βαθμό που ήταν συμβατός με το χριστιανικό δόγμα. Έδωσε τον αγώνα του ενάντια στον Πλήθωνα και τον νεοπλατωνισμό του με μια σειρά κειμένων. Όμως, παρά την προτίμησή του στη λατινική θεολογία, δεν προχώρησε ποτέ στην προσαρμογή της σχολαστικής φιλοσοφία. Ήταν μάλλον οπαδός του Γρηγορίου Παλαμά και μετά τη Σύνοδο της Φλωρεντίας δεν μπόρεσε να συμφωνήσει στην ένωση των δύο Εκκλησιών. (Podskalsky, 1977) Όταν πέθανε το 1468, είχε κερδίσει τη φήμη του τελευταίου μεγάλου εκπροσώπου της βυζαντινής ευρυμάθειας και ενός σοφού ανθρώπου που είχε επιλέξει να συμμετάσχει ενεργά στις πνευματικές και πολιτικές περιπέτειες των τελευταίων ωρών του Βυζαντίου.

4.11.Βυζαντινή Φιλοσοφία και Λατινική Φιλοσοφία

Κατά τον Μεσαίωνα η φιλοσοφία και ιδιαίτερα η λογική θεωρούνταν «το παρθενικό της θεολογίας». Αυτή η άποψη δεν ήταν κυρίαρχη στο Βυζάντιο όπου η φιλοσοφία στο θεωρητικό και στο πρακτικό πεδίο διατήρησε την αυτονομία της σε σχέση με την προς θεολογία. Όσον αφορά την κύρια πτυχή της φιλοσοφίας στη Δύση, ο σχολαστικισμός φαινόταν να έχει επεκταθεί παντού, ιδιαίτερα μετά τον 11ο αιώνα. Η πλειοψηφία των

έργων του Πλάτωνα δεν ήταν γνωστά στη Δύση πριν από την Αναγέννηση. Οι Λατίνοι χριστιανοί φιλόσοφοι έκαναν χρήση των αριστοτελικών κειμένων, ιδιαίτερα του Οργάνου. Οι αραβικές μεταφράσεις του Αριστοτέλη διαδόθηκαν και είναι μέσω του Αβερροϊστικού Αριστοτελισμού που οι Λατίνοι θεολόγοι προσπάθησαν να υποστηρίξουν το χριστιανικό δόγμα. Το φιλοσοφικό και θεολογικό έργο του Θωμά Ακινάτη (13ος αιώνας) βασίστηκε στην αριστοτελική λογική. Φυσικά πολλοί φιλόσοφοι και θεολόγοι, που μπορούν να ονομαστούν μυστικιστές, εμφανίστηκαν στη Δύση, αφού η φιλοσοφία του Πλωτίνου πέρασε από μερικές λατινικές μεταφράσεις του Marius Victorinus στον Αυγουστίνo. Όμως, μέσω της δύναμης της ανωνυμίας, η φιλοσοφία του Πλωτίνου απολαμβάνονταν από καιρό -καθώς οι ιδέες του ζούσαν για αιώνες μεταμφιεσμένες σε θεωρίες άλλων-, η οποία γνώρισε διάχυση στον Δυτικό Μεσαίωνα. (Benakis, 2006)

Το Corpus Areopagiticum και τα Σχόλια επ' αυτού του Μάξιμου του Ομολογητή - που είχε μεταφραστεί στα λατινικά τον 9ο αιώνα από τον John Scotus Eriugena- ήταν το πιο αποτελεσματικό μέσο για τη νεοπλατωνική διάχυση. Μεταξύ της Λατινικής Δύσης και της Ελληνικής Ανατολής, κάποια στιγμή μετά τον 6ο αιώνα, η γλώσσα άρχισε να αποτελεί εμπόδιο για πολιτιστικές επαφές. Η κατάληψη της Κωνσταντινούπολης από τους σταυροφόρους το 1204 έκανε μεγαλύτερο το χάσμα μεταξύ του λατινικού και του βυζαντινού κόσμου. Οι Βυζαντινοί είχαν αναπτύξει ένα σύμπλεγμα ανωτερότητας και μέσα στην αλαζονεία τους το πίστευαν όλοι εκτός από τον εαυτό τους ήταν βάρβαροι. (Zografidis, 1997)

Η ελληνική Ανατολή μέχρι τον 13ο αιώνα δεν παρακολουθούσε τις δυτικές εξελίξεις, αν και η λατινική φιλοσοφία -εκτός από τον Αυγουστίνo και πολλά άλλα παραδείγματα- δεν είχε επιδείξει προχωρημένες απόψεις. Όμως μετά τον 13ο αιώνα οι επαφές πολλαπλασιάστηκαν. Η διατήρηση των αρχαίων ελληνικών κειμένων από τους Βυζαντινούς ήταν η αιτία για την οποία πολλοί δυτικοί ερευνητές ήρθαν στην Ανατολή, αναζητώντας χειρόγραφα. Τον 14ο αιώνα πολλοί λόγιοι, που ήταν υπερασπιστές της ένωσης μεταξύ των δύο Εκκλησιών, όπως και ο Μάξιμος Πλανούδης, ο Δημήτριος και ο Πρόχορος Κυδώνης, μετέφρασαν στα ελληνικά τα έργα του Αυγουστίνου, του Άνσελμου και του Θωμά Ακινάτη (Summa Theologiae). (Tatakis, 2003)

Η επίδραση της λατινικής σκέψης και η αντίσταση σε αυτήν είναι εμφανής στο κίνημα του Ησυχασμού και στη διαμάχη μεταξύ των θαυμαστών του Θωμισμού και των αντιπάλων του. Ο Πλήθωνας και ο Σχολάριος ο καθένας από τη δική του φιλοσοφική οπτική ανέπτυξε μια επαφή με τη λατινική και έμμεσα με την αραβική παράδοση. Ο Πλήθων πρότεινε στους Λατίνους τη δική του ερμηνεία του Πλάτωνα και άσκησε επιρροή στον ιταλικό ουμανισμό. Ο Σχολάριος μετέφρασε και σχολίασε τα έργα του Ακινάτη και παρόλο που ήταν θαυμαστής του Γρηγορίου Παλαμά υιοθέτησε σε ορισμένες περιπτώσεις τη σχολαστική μέθοδο επιχειρηματολογίας. Ο Βησσαρίων ο μαθητής του Πλήθωνα έγινε καρδινάλιος της Καθολικής Εκκλησίας μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης (1453) και παρόλο που στη διαμάχη Πλατωνιστών και Αριστοτελικών σκόπευε να έχει τη διαίτησία των συζητήσεων, έγινε πλατωνιστής γράφοντας το βιβλίο του κατά του Αριστοτελισμού στα λατινικά (*Adversus Calumniatorem Platonis*) Όμως, παρά την ύπαρξη όλων αυτών των επαφών, το Βυζάντιο παρέμεινε κλειστό στη Δύση μέχρι το τέλος. (Hunger, 1978)

Από την άλλη πλευρά, είναι γνωστό ότι το Βυζάντιο άσκησε μεγάλη επιρροή στη Δύση ακόμη και πριν από την αναγκαστική μετανάστευση των Ελλήνων λογίων μετά την κατάρρευση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας.

4.12. Η συμφωνία Πλατωνισμού και Αριστοτελισμού στο Βυζάντιο

Όπως αναφέραμε παραπάνω, ένας άλλος βασικός παράγοντας που επηρέασε την Πατερική σκέψη ήταν η Αρχαία Ελληνική φιλοσοφία. Είναι όμως γνωστό ότι η ελληνική φιλοσοφία συνέχισε την γόνιμη πορεία της επίσημα μέχρι τον 6ο αιώνα. όταν ο Βυζαντινός αυτοκράτορας Ιουστινιανός διέκοψε τη λειτουργία της Πλατωνικής Ακαδημίας στην Αθήνα. Οι δύο μεγάλοι αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι, ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης, και οι διδασκαλίες τους πέρασαν όχι μόνο μέσα από την Πατερική σκέψη στη βυζαντινή φιλοσοφία αλλά και μέσα από τα αυθεντικά τους κείμενα. Οι Βυζαντινοί φιλόσοφοι συνέχισαν να δημιουργούν σχόλια στο ιστορικό σώμα των πλατωνικών και αριστοτελικών κειμένων και είχαν σχεδόν πλήρη γνώση της παράδοσης των παλαιότερων σχολιαστών αυτού του σώματος. (Matsoukas, 1994) Γενικά οι Βυζαντινοί ανέπτυξαν μια χριστιανική φιλοσοφία μέσα από την αριστοτελική λογική έχοντας ως βάση τους πλατωνικά μεταφυσικά στοιχεία. Παρέμενε κλεισέ μέχρι σήμερα ότι οι Βυζαντινοί χρησιμοποιούσαν την επιστημονική

γνώση του Αριστοτέλη και τη λογική εφαρμογή της παρά την αριστοτελική μεταφυσική.

Επίσης, είναι γνωστό ότι οι Βυζαντινοί λόγιοι ανέλαβαν τη συνέχιση του μυστικιστικού και διαισθητικού μέρους της πλατωνικής φιλοσοφίας, όπως συνεχίστηκε στα νεοπλατωνικά συγγράμματα του Πλωτίνου, του Ιάμβιχου, του Πρόκλου και του Δαμάσκιου. Ωστόσο, ο χαρακτηρισμός των Βυζαντινών ως Πλατωνικών, Αριστοτελικών ή Νεοπλατωνικών δεν είναι συμβατός με τη σημερινή αντίληψη της Βυζαντινής Φιλοσοφίας (9ος-15ος αι.). Η έρευνα των τελευταίων δεκαετιών του 20ού αιώνα κατέληξε στο συμπέρασμα ότι ένα καθεστώς σχετικής αυτονομίας της βυζαντινής φιλοσοφίας καθιερώθηκε σε αυτούς τους επτά αιώνες. Μπορούμε επίσης να πούμε ότι, στη Δύση, κατά τον Μεσαίωνα τα ιστορικά έργα του Πλάτωνα δεν ήταν ευρέως γνωστά σε αντίθεση με τα έργα του Αριστοτέλη (συνήθως μέσω των αραβικών μεταφράσεων τους). Αντίθετα τα έργα και των δύο μεγάλων αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων ήταν πιο προσιτά στους Βυζαντινούς. Έτσι, ο πλατωνισμός και ιδιαίτερα ο νεοπλατωνισμός συχνά οδηγούσε σε αιρετικές τάσεις και καταδικάστηκε από την Εκκλησία (δηλαδή τον Ιωάννη Ιταλό, Ευστράτιο Νικαίας), αλλά χρησιμοποιήθηκε σε συνδυασμό με τον Αριστοτελισμό. Αυτός είναι ο λόγος που δεν έχουμε βυζαντινό σχολαστικισμό όπως συμβαίνει στη Δύση. Στο Βυζάντιο αναδύθηκε μια χριστιανική φιλοσοφία βασισμένη και στα δύο σημαντικότερα αρχαία ελληνικά κινήματα της Φιλοσοφίας. (Angelou, 1984),

Η άποψη της συμφωνίας μεταξύ Πλατωνισμού και Αριστοτελισμού ήταν κυρίαρχη στον ανατολικό ελληνικό κόσμο. Αυτή ήταν μια ερμηνευτική κατεύθυνση αποδεκτή σχεδόν από όλους και ήταν η κύρια άποψη των Ελλήνων παγανιστών σχολιαστών των πρώτων χριστιανικών αιώνων (Πορφύριος, Θεμιστίος και Simplicious).

Οι σχολιαστές Φιλόπονος, Στέφανος, Δαβίδ και Ηλίας είχαν την ίδια άποψη. Οι Έλληνες Πατέρες θεωρούσαν τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη σε αρμονία ως προς την ουσία των διδασκαλιών τους, αλλά διαφορετική άποψη ως προς τη μέθοδό τους. Η ιδέα μιας διαφωνίας μεταξύ Πλάτωνα και Αριστοτέλη ήρθε στους Βυζαντινούς μετά τον 13ο αιώνα, όταν ήρθαν σε στενότερη επαφή με τη δυτική λατινική σκέψη. Έτσι ο Σχολάριος τον 15ο αιώνα προώθησε τον Αριστοτελισμό μέσω της Αβερροϊστικής και Θωμιστικής μορφής του, πιστεύοντας ότι ήταν ένα νέο ιδεολογικό κίνημα (και ήταν νέο για τους Βυζαντινούς, αφού προήλθε από μια μονοδιάστατη

ερμηνεία της Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας). (Zizioulas, 1982) Από την άλλη πλευρά ο Πλήθων ήταν υπέρ του Πλατωνισμού και ήταν με τις διαλέξεις του στη Φλωρεντία (και το έργο του De Differentiis) που ο πλατωνισμός θεωρήθηκε επαναστατικός στη Λατινική περιοχή. Ο Πλάτων είχε τη φήμη στη μεσαιωνική Δύση ενός διαισθητικού φιλοσόφου και αντιπροσώπευε τη μυστικιστική πορεία προς τη γνώση του Θεού, η οποία, όπως πίστευαν, ήταν σε αντίθεση με την αριστοτελική αναλογία (γι' αυτό μπορεί κανείς να δει μια μονοδιάστατη ερμηνεία του Αρχαίου Ελληνικό Πνεύμα). (Runciman, 1975)

Ο Πλήθων γνώριζε πολύ καλά τις αριστοτελικές και πλατωνικές διδασκαλίες και δόγματα, όπως και ο αντίπαλός του Γεώργιος Σχολάριος. Αυτός είναι ο λόγος που οι μεταφράσεις των λατινικών σχολαστικών κειμένων δεν φαινόταν να έχουν πραγματική επίδραση στη βυζαντινή φιλοσοφία που είχε ήδη διαμορφώσει έναν σταθερό τρόπο φιλοσοφίας. (Podskalsky, 1977)

4.13.Βασικά Θέματα της Βυζαντινής Φιλοσοφίας

Η αριστοτελική λογική χρησιμοποιήθηκε από τους Βυζαντινούς Φιλοσόφους για να εκφράσουν την πλατωνική και χριστιανική μεταφυσική, αλλά η προσπάθεια δεν ήταν πολύ καρποφόρα. Η οντολογία συνδέθηκε με τη μεταφυσική μέσω μιας συνεχούς έρευνας για το πρώτο ον. Όλα τα κτιστά πράγματα έχουν ως προέλευση το άκτιστο ον που είναι ο Θεός. Η δημιουργία ex nihilo είναι πίσω μας, αλλά ο φόβος του θανάτου και της μη ύπαρξης είναι μπροστά μας. Έτσι η βυζαντινή μεταφυσική έδινε έμφαση στην «ύπαρξη» και όχι στο «είναι». Μια προσωποκρατική θεωρία προέκυψε στη σχέση της ύπαρξής μας και του Θεού. Ο άνθρωπος είναι ο σκοπός της Δημιουργίας και εξαιτίας αυτού όλα τα δημιουργημένα πράγματα πρόκειται να σωθούν. (Zografidis, 1997) Η ανθρώπινη πνευματικότητα έχει ως καταγωγή τον Θεό και εν Θεώ θα επιστρέψουμε. Αλλά φυσικά η ελευθερία και η αρχέγονη αλλοίωση είναι δώρο και κατάρα για τους ανθρώπους, αφού είναι η αιτία του κακού στον κόσμο. Η ελευθερία δεν ακυρώνει τη Θεία Πρόνοια, η οποία ασκεί τη δύναμή της παντού. η άνοιξη των πάντων είναι ο Θεός, γεμάτος αγάπη και καλοσύνη για τους ανθρώπους. Η ουσία του Θεού είναι ακατανόητη, αλλά οι δραστηριότητες του Θεού είναι το μέσο για τη δημιουργία. Αυτές οι δραστηριότητες είναι επίσης ο μόνος μας τρόπος να

νώσουμε και να κατανοήσουμε μια προσωπική σχέση με τον Θεό, διατηρώντας ταυτόχρονα την ατομική μας ύπαρξη. (Karriev, 2005)

4.14. Η στάση απέναντι στη λογική

Η χρήση της αριστοτελικής λογικής επηρέασε την ανάπτυξη στον Λατινικό κόσμο μιας σχολαστικής μεθόδου επιχειρηματολογίας. Στο Βυζάντιο δεν προέκυψε παρόμοια εξέλιξη επειδή η λογική δεν χρησιμοποιήθηκε εκτενώς για την υποστήριξη του χριστιανικού δόγματος και της επιστημονικής έρευνας. Ο Αριστοτέλης ήταν γνωστός ως αυθεντία στα θέματα της λογικής, αλλά ιδιαίτερα μέχρι τον 12ο αιώνα η πρόσβαση στην αριστοτελική λογική διαμεσολαμβάνονταν από τον Ισαγόγο και τα Σχόλια στις Κατηγορίες του Πορφύριου. Είναι γνωστό ότι από τις τρεις ερωτήσεις στο πρώτο απόσπασμα του Ισαγωγού από τον Πορφύριο προέκυψε το πρόβλημα των καθολικών, διαφορετικές λύσεις σε αυτό το πρόβλημα δόθηκαν στη λατινική μεσαιωνική φιλοσοφία και στη βυζαντινή φιλοσοφία. Στο Βυζάντιο η λογική χρησιμοποιήθηκε στο εκπαιδευτικό σύστημα και έπαιξε σημαντικό ρόλο στις φιλοσοφικές πραγματείες, όπως αυτές του Παχυμέρη, του Βλεμμύδη και του Σχολαρίου. Στο Βυζάντιο πριν από τον 9ο αιώνα δίδασκαν και μελετούσαν μια στοιχειώδη λογική. Όμως στην κύρια περίοδο της βυζαντινής φιλοσοφίας (9ος – 15ος αι.) μπορούμε να βρούμε πολλά εγχειρίδια λογικής και πολλά σχόλια για το Όργανο, αν και όλα αυτά δεν προϋποθέτουν μια λογική επεξεργασία, που θα αποσκοπούσε στη φιλοσοφική έρευνα και τη θεολογική συστηματοποίηση. (Tatakis, 2003)

4.15. Μεταφυσική

Η βυζαντινή φιλοσοφία αναφερόταν πάντα σε ό,τι είναι πέρα από την εμπειρία και τη φύση, στην ύπαρξη του Θεού και στο «πραγματικό ον». Οι Χριστιανοί Πατέρες υπέταξαν την πλατωνική διάκριση μεταξύ νοητού και αισθητού κόσμου στη διάκριση μεταξύ του κτιστού (όπου ανήκουν και το νοητό και το αισθητό) και του άκτιστου όντος. Η ένταση να συλλάβει κανείς το αόρατο, είτε με τον λόγο (λογικό λόγο), είτε με την πίστη, χαρακτηρίζει τη βυζαντινή μεταφυσική. Η λέξη «μεταφυσική» δημιουργήθηκε τυχαία, όταν ο Ανδρόνικος Ρόδιος επιμελώντας τα έργα του

δασκάλου του Αριστοτέλη, τοποθέτησε μετά τη Φυσική του Αριστοτέλη το Αριστοτελικό έργο στην «Πρώτη Φιλοσοφία» (Meta ta physica= μετά ή πέρα από τη φυσική). Αλλά είτε με την αριστοτελική έννοια της «Πρώτης Φιλοσοφίας» που είναι η Οντολογία είτε με την πλατωνική και νεοπλατωνική έννοια αυτού που είναι πέρα από τη φύση και την ύπαρξη, η θέληση για απόκτηση σοφίας για τον Θεό διασχίζει όλη την περίοδο της Ανατολικής Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. (Hunger, 1978)

4.16. Η ιδέα του Θεού

Ενώ για την αρχαία ελληνική φιλοσοφία, ιδιαίτερα για τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, ο Θεός πρέπει να χαρακτηρίζεται από ακινησία, η πατερική και βυζαντινή σκέψη αποδέχονταν έναν κινητό και κοινωνικό Θεό. Ο Θεός είναι μια προσωπική υπόσταση ως αρχή όχι μόνο της ουσίας αλλά και της ύπαρξης. Η συνεχής διαδικασία της Δημιουργίας φανερώνει την κοινωνικότητα και τη γενναιοδωρία του Θεού: πίσω από αυτή τη διαδικασία βρίσκουμε τον Δημιουργό, που δημιούργησε τον αισθητό κόσμο μόνο χάρη στην αγάπη. Η αναγκαιότητα δεν είναι επαρκής παράγοντας για τη δημιουργία του κόσμου στο βαθμό που είναι η αυθόρμητη αγάπη.

Η γνώση του Θεού δεν θεωρήθηκε προσιτή μόνο λόγω λογικής, με εξαίρεση κάποιες προσπάθειες να αποτελέσουν μια λογική επιχειρηματολογία για την ύπαρξη του Θεού (Γρηγόριος Νύσσης, Ιωάννης Δαμασκηνός). Δεν μπορούμε να γνωρίζουμε την ύπαρξη του Θεού, αλλά μόνο τις δραστηριότητές Του. (Benakis, 2006)

Εκτός από τη νεοπλατωνική και σχολαστική διαίρεση των μεθόδων μας για την απόκτηση γνώσης του Θεού σε *via affirmationis*, *via negationis* και *via eminentiae* (ο τρόπος της απόδοσης στον Θεό των υπερθετικών επιθέτων), υπήρχε επίσης ο αποφατικός τρόπος για τη θεολογική γνώση: Ο Θεός είναι πέρα από την ύπαρξη (ή Αυτός δεν είναι ούτε ον, ούτε μη ον κλπ). Αυτός ο θεολογικός αποφατισμός είχε ως προέλευση – εκτός από τον Νεοπλατωνισμό- τα έργα του Ψευδοαρεοπαγίτη (5ος αι.). Έτσι, μια ορθολογιστική προσέγγιση της ιδέας του Θεού δεν ευδοκίμησε, παρά τις κάποιες προσπάθειες του Ψελλού και άλλων. Η ιδέα του Θεού θεωρήθηκε ως γνώση που ξεπερνά την αναλογία και δεν μπορεί να περιγραφεί με λογικά ή αναλογικά επιχειρήματα. (Matsoukas, 1994)

4.17..Ο «εννοιολογικός ρεαλισμός» των Βυζαντινών

Ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος Πορφύριος στο βιβλίο του *Isagoge* έθεσε τρία ερωτήματα (Benakis, 2006):

- 1) Τα είδη των Μορφών υπάρχουν ουσίες ή υπάρχουν μόνο στο μυαλό;
- 2) Έχουν σωματική ουσία ή όχι;
- 3) Έχουν ύπαρξη χωριστή από αισθητά αντικείμενα ή υπάρχουν μόνο σε αυτά;

Η αμφισβήτηση του Πορφύριου πέρασε σύντομα στη Δύση, χάρη στη λατινική μετάφραση του Ισαγωγού από τον Βοήθιο. Αυτά τα ερωτήματα ήταν η αιτία για την ανάδυση του προβλήματος των καθολικών που είχε απασχολήσει τα μεγαλύτερα μυαλά της Μεσαιωνικής Δύσης. Στην πραγματικότητα, το κύριο και σημαντικότερο ερώτημα αυτών των τριών είναι μόνο το πρώτο που είναι αν τα ιδανικά αφηρημένα αντικείμενα έχουν μια υπάρχουσα ουσία ή όχι. Το πρόβλημα των καθολικών δεν οδήγησε, στο Βυζάντιο, στη μορφή μιας διαμάχης όπως στη Δύση. Αλλά πολλοί Βυζαντινοί Φιλόσοφοι έδωσαν απαντήσεις σε αυτό το πρόβλημα ακολουθώντας κυρίως τη λύση των Αλεξανδρινών Νεοπλατωνικών σχολιαστών του Αριστοτέλη. (Lemerle, 1971) Κάποια στιγμή αργότερα στη Δύση ο ρεαλισμός και ο νομιναλισμός μετατράπηκαν κυρίως σε διπλό διαχωρισμό (εκτός από άλλες συνδυαστικές λύσεις). Από τη μια υπήρχαν οι οπαδοί του Πάουπ και η ολοκληρωτική μορφή θρησκείας του και από την άλλη οι κοσμικοί λόγιοι που προτιμούσαν το φεουδαρχικό κράτος και την άνοδο του ατομικισμού στις πόλεις. Έτσι, το πρώτο στρατόπεδο έδωσε την πρωτοκαθεδρία σε έναν πλατωνικό (όπως πίστευαν) ρεαλισμό, σύμφωνα με τον οποίο τα καθολικά έχουν πραγματική ύπαρξη και το δεύτερο στρατόπεδο υπερασπίστηκε έναν αριστοτελικό νομιναλισμό της «πρώτης ουσίας» που θεωρούσε τα στοιχεία ή τα άτομα ως μοναδικά. αληθινά όντα. (Zografidis, 1997)

Αν και η «πρώτη ουσία» του Αριστοτέλη είχε προτεραιότητα στο Βυζάντιο, δεν μπορούμε να βρούμε νομιναλιστική λύση, αφού τα καθολικά δεν θεωρούνται έννοιες στο μυαλό μας (*flatus vocis*). Επιπλέον, όπως είδαμε, οι Βυζαντινοί δεν θεωρούνταν πλατωνικοί σε αντίθεση με τον Αριστοτέλη και γι' αυτό προτίμησαν τη λύση των Αλεξανδρινών Νεοπλατωνικών σχολιαστών του Αριστοτέλη που συνδύαζε τους μεγάλους φιλοσόφους. (Kargiev, 2005)

Σύμφωνα με τους Βυζαντινούς φιλοσόφους οι γενικές έννοιες, τα καθολικά, δεν προηγούνται των ιδιαιτεροτήτων, στο μυαλό του Δημιουργού να είναι τα αρχέτυπα Του για τη δημιουργία του Κόσμου. Επίσης, δεν μπορούν να είναι εντός των ιδιαιτεροτήτων (εν τοις πόλλοις), αδιαχώριστα των αισθητών συγκεκριμένων αντικειμένων του φυσικού κόσμου (πρόκειται για την αριστοτελική «υλική μορφή» (ένυλον είδος) ή την «πρώτη ουσία» (πρώτη ουσία). Οι γενικές έννοιες εφαρμόζονται στα ιδιαίτερα και εννοιολογικά (επί τοις πολλοίς και εννοηματικά). (Angelou, 1984)

Αυτήν την τελευταία γραμμή ερμηνείας τη βρίσκουμε σε όλη τη βυζαντινή περίοδο, ιδιαίτερα στα κείμενα του Ιωάννη Ιταλού, του Ευστρατίου Νικαίας, του Νικηφόρου Βλεμμύδη ακόμη και του Γεωργίου Σχολαρίου, αλλά όχι του Πλήθωνα. Η βυζαντινή λύση στο πρόβλημα των καθολικών μπορεί να ονομαστεί «εννοιολογικός ρεαλισμός», επειδή δεν κυριαρχούσε ούτε η νομιναλιστική ούτε η ρεαλιστική προτίμηση.

4.18. Άκτιστο και Κτιστό Όν

Ένας άκτιστος Θεός, η αιτία των πάντων, έχει δημιουργήσει τα κτιστά όντα (κτίσματα). Η διαίρεση σε νοητά και αισθητά όντα της Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας περιλαμβάνονταν μέσα στα κτιστά όντα, τα οποία χαρακτηρίζονται από αλλοίωση και οντολογική ομοιογένεια. Η δημιουργία του κόσμου εμφανίστηκε ex nihilo ή από το μη ον. Το μόνο άκτιστο δημιουργό είναι ο Θεός. Ότι δεν είναι Θεός δημιουργείται. Ολόκληρη η δημιουργία, που εμφανίστηκε λόγω της αυθόρμητης αγάπης του Θεού, είναι φθαρτό και έχει αρχή και τέλος. Η μόνη αιτία και το μόνο τέλος είναι ο Θεός. Η δημιουργία δεν έγινε από την ουσία του Θεού αλλά από τις δραστηριότητές Του. Μόνο με τη δράση Του έχουμε αντίληψη του Θεού. αυτός είναι ο λόγος της ακατανοησίας του Θεού: η ουσία Του είναι ασύλληπτη. Κάθε δημιουργημένο ον προέρχεται από τις θεϊκές δραστηριότητες και όχι από τα αρχέτυπα ή τα πρότυπα που θα βρίσκονταν σε ένα μέρος έξω από τον Θεό. Οι αρχές μορφοποίησης (οι λόγοι των όντων) ή οι γενεσιουργοί λόγοι (οι σπερματικοί λόγοι) συνδέονται με τη Θεία Βούληση. Οι θεϊκές ιδέες δεν έχουν ούτε αυτό-υπόσταση ούτε βρίσκονται σε ένα είδος ιεραρχικού συστήματος πριν ή έξω από το Demiurge. (Hunger, 1978)

Οι Βυζαντινοί Φιλόσοφοι ακολούθησαν τη νεοπλατωνική και ιδιαίτερα την πλωτινιακή επεξεργασία του πρόβλημα (Enneades V.9, V.1 και V.8) που επέμενε στην ύπαρξη των θεϊκών ιδεών μέσα στη νόηση του Θεού. Αλλά εδώ μπορούμε να παρατηρήσουμε μια διαφορά απόψεων μεταξύ του πλατωνικού ή νεοπλατωνικού δόγματος -των ιδεών μέσα στη νόηση του Θεού (δηλ. Φώτιος, Αρέθας, Ψελλός)- και της πατερικής αποδοχής των διαμορφωτικών αρχών μέσα στις δραστηριότητες και το θέλημα του Θεού (Μάξιμος ο Ομολογητής Γρηγόριος ο Παλαμάς). Η πράξη της δημιουργίας ως μια ελεύθερη και αυθόρμητη πράξη έρχεται σε αντίθεση με την πιθανή παραγωγή του κόσμου από ανάγκη. Οι έννοιες της τύχης, της αλλοίωσης και της σχετικότητας εισήχθησαν στον κτιστό κόσμο λόγω της ελεύθερης βούλησης του Θεού. Ο κόσμος έχει αρχή και τέλος. Επίσης το ιστορικό γεγονός της Ενσάρκωσης είναι ένα κρίσιμο σημείο, που μας συνδέει με την ιστορικότητα και την εσχατολογική προοπτική των κτιστών όντων. Ο κύκλος του ιστορικού και φυσικού χρόνου έσπασε λόγω της σχετικότητας των κτιστών όντων προς το άκτιστο ον που είναι ο Θεός. Η δημιουργική πράξη του Θεού είναι συνεχής. Η συνοχή του κόσμου διατηρείται από τη θεία Πρόνοια, η οποία έχει προσωπικό χαρακτήρα και όχι ντετερμινιστική. Τελικά, υπάρχει ένας σκοπός πίσω από όλα τα κτιστά όντα και αυτός είναι η θέωσή τους που είναι ένα εσχατολογικό και τελεολογικό άνοιγμα για ολόκληρη τη φύση και για ολόκληρη την ανθρώπινη ιστορία. (Benakis, 2006)

4.19. Ηθική Αισθητική Θεωρία

Η ηθική στη βυζαντινή θεολογία και φιλοσοφία συνδέθηκε με μια αισθητική πτυχή της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Κύρια προσπάθεια της βυζαντινής ηθικής ήταν η μεταμόρφωση όλων των ανθρώπινων παθών για να υπάρξει η σύσταση ενός υγιούς ανθρώπου. Μέσα από τα στάδια της κάθαρσης, του διαφωτισμού και της θέωσης ο άνθρωπος αποκτά την πληρότητα της προσωπικής του ζωής. Αλλά ο Θεός είναι επίσης ομορφιά και φως, και μέσα από το όραμα του Θεού, οι άνθρωποι γίνονται πιο κομψοί και πιο υγιείς. Ο άνθρωπος στρέφει την ψυχή και το νου του προς τον Θεό προσδοκώντας τη σωτηρία. (Tatakis, 2003)

Οι Βυζαντινοί μοναχοί ασχολήθηκαν με την τέχνη της ζωής, ιδιαίτερα οι μύστες, έχοντας ως πρότυπο κυρίως τη ζωή του Χριστού, αλλά και του Σωκράτη. Οι

πνευματικές ασκήσεις είχαν κεντρική θέση μέσα σε αυτή την τέχνη της ζωής. Πολλοί Βυζαντινοί φιλόσοφοι και Έλληνες Πατέρες τα χρησιμοποίησαν. (Oehler, 1969)

Οι πνευματικές ασκήσεις γνωρίζουν μεγάλη διάχυση, όχι μόνο μέσα στις θρησκείες αλλά και στις φιλοσοφικές σχολές, ήδη από την Ύστερη Αρχαιότητα. Με αφετηρία τη μοναστική κίνηση των Αγίων Αντωνίου και Παχωμίου (4ος αι.) εμφανίστηκαν πολλές πρακτικές με ηθικό και αισθητικό σκοπό. Μύστες συγγραφείς και ορθολογιστές εκτόνησαν πολλά σχέδια και εκπαιδευτικά προγράμματα, είτε για τους μοναχούς και τον κλήρο είτε για κάθε πολίτη που συμμετείχε στα ελληνικά και χριστιανικά παιδεία. Αυτές οι τελετουργικές ασκήσεις μετά τον τερματισμό της Νεοπλατωνικής Σχολής στην Αθήνα από τον αυτοκράτορα Ιουστινιανό (529 μ.Χ.) γενικεύτηκαν και συμπεριλήφθηκαν στο *ordre du jour* πολλών μορφωτικών ανθρώπων. Επίσης, εκτός από την πάγια χριστιανική παιδεία, οι Βυζαντινοί Φιλόσοφοι μέχρι την εποχή του Πλήθωνα προσπάθησαν να επεξεργαστούν πολλά ηθικά συστήματα ζωής με βάση τον πλατωνικό διαχωρισμό των αρετών και τα Αριστοτελικά Χρυσά Μέσα. (angelou, 1984)

Οι αρχαιοελληνικές και χριστιανικές ασκήσεις ηθικής δεν περιλαμβάνονταν μόνο σε ένα υποχρεωτικό πρόγραμμα αλλά είχαν ως κύριο σκοπό να ομορφύνουν την ανθρώπινη ζωή. Πολλές βυζαντινές απόπειρες για τη συγκρότηση ηθικών συστημάτων (όχι απαραίτητα με τη μορφή *scientia moralis*, όπως στη Μεσαιωνική Δύση -εκτός από την *practica moralis*) χρησιμοποίησαν ως βάση τους τα Ηθικά Νικομάχεια του Αριστοτέλη (Μιχαήλ Εφέσου, Ευστράτιος Νικαίας, Γεώργιος Παχυμέρης, Μιχαήλ Ψελλός, Νικηφόρος Βλεμμύδης, Θεόδωρος Μετοχίτης), ή τη πλατωνική διαίρεση στις τέσσερις κύριες αρετές (εγκράτεια, θάρρος, δικαιοσύνη και σύνεση). (Lemerle, 1971)

Συνήθως τα ηθικά συστήματα στη Βυζαντινή Φιλοσοφία βασίζονταν σε μια μεταφυσική θεωρία. Αυτή είναι η περίπτωση του Πλήθωνα. Το έργο του Πλήθωνα «Περί Αρετών» είναι ένα παράδειγμα που μας δείχνει πώς αυτά τα ηθικά συστήματα συνδέθηκαν με την ανακάλυψη του νεοπλατωνισμού στην Αναγέννηση και άσκησαν μεγάλη επιρροή στη διαμόρφωση του *homo signorale* ή *homo universalis* που είναι η ανακάλυψη του ατόμου. (Runciman, 1975)

4.20. Φιλοσοφική Ανθρωπολογία

Η βυζαντινή ανθρωπολογική θεωρία επικεντρώθηκε στο ότι ο άνθρωπος είναι η εικόνα και η ομοίωση του Θεού λόγω των δυνάμεων της ψυχής, του πνεύματος και της ελεύθερης βούλησής του. Έτσι, ο άνθρωπος έχει επιλεγεί από τον Θεό με σκοπό να είναι κυρίαρχος στα θέματα της γης. Η συνεχής άσκηση των πνευματικών και διανοητικών ικανοτήτων και αρετών του οδηγεί όχι μόνο στην ευτυχία αλλά και στη θέωση. Τα ανθρώπινα όντα, ακολουθώντας το πρότυπο του Ιησού Χριστού, μπορούν να νικήσουν τον θάνατο και μπορούν να ελπίζουν στην ανάσταση. Τα πλατωνικά, ωριγενιστικά και νεοπλατωνικά δόγματα της προούπαρξης των ψυχών, καθώς και η μετεμψύχωση, απορρίφθηκαν. Επίσης ο δυϊσμός και η διαρχία στη μανιχαϊστική μορφή δεν ήταν προτιμότερες από τη Βυζαντινή Φιλοσοφία. (Podskalsky, 1977)

Όλες οι ψυχές μπορούν να πέσουν στην κακή αλλαγή, αλλά όλες είναι αθάνατες στη φύση λόγω της σχέσης τους με τον Θεό. Ο άνθρωπος διατηρεί προσωπική επαφή με τον Θεό και αυτή η προσωποποιητική στάση είναι ένα ουσιαστικό χαρακτηριστικό που διακρίνει τη χριστιανική εποχή από τον αρχαίο ελληνορωμαϊκό πολιτισμό. Η προσωποκρατική θεωρία του ανθρώπου αναπτύχθηκε με την αλλαγή του όρου «υπόσταση», που μέχρι την εποχή του Πλωτίνου σήμαινε τη λέξη «φύση» ή «ουσία». Οι Έλληνες Πατέρες ταύτισαν τον όρο υπόσταση με τον όρο πρόσωπο ή τρόπος ύπαρξης, θεμελιώνοντας μια προσωπιστική οντολογία. Γενικά οι Βυζαντινοί φιλόσοφοι ακολούθησαν την πατερική και χριστιανική ανθρωπολογία, μιλώντας για τη θέωση, την έκσταση και την αγάπη του Θεού. (Matsoukas, 1994)

4.21. Η θέση του ανθρώπου στον κόσμο

Με την έλευση του Χριστιανισμού, ο άνθρωπος και η μοίρα του έγιναν το κέντρο του σύμπαντος. Ο χριστιανισμός λόγω του ανθρωποκεντρικού του χαρακτήρα διαφοροποιήθηκε από τον νεοπλατωνισμό. Φυσικά, ο νεοπλατωνισμός αποδέχτηκε την υψηλή θέση του ανθρώπου στον κόσμο, αλλά δεν μπορούσε να συμφωνήσει με τη θέση ότι ο άνθρωπος είναι ο τελικός σκοπός των πάντων. Αλλά αυτή ήταν η δήλωση των Χριστιανών Πατέρων. Ο άνθρωπος, όντας στο υψηλότερο σημείο και

σκοπός όλης της δημιουργίας, πήρε το ρόλο του πρωταγωνιστή. Κατά τον Γρηγόριο Νύσση ο άνθρωπος είναι το αποκορύφωμα της δημιουργίας, ο κύριος και βασιλιάς της. Ο προορισμός της δημιουργίας είναι να γίνει γνωστός από τον άνθρωπο και να αποκατασταθεί στην αρχέγονη πνευματικόττά του. Η ανθρωπολογική ένταση έγινε η ουσιαστική αρχή της κοσμοθεωρίας στη χριστιανική εποχή και συνδέθηκε με τη μεταφυσική. Η ανθρώπινη φυλή απέκτησε συνείδηση της ιστορικής της ομοιογένειας και θεώρησε την ιστορία της σωτηρίας της ως μέτρο όλων των πραγμάτων. Καθετί που δημιουργείται και φθαρτό μέσα στο χώρο και στο χρόνο έχει πραγματικό νόημα, μόνο αν περιλαμβάνεται στη σχέση ανθρώπου και Θεού. (Matsoukas, 1994)

4.22.Ελευθερία, αλλοίωση και το πρόβλημα του κακού

Εφόσον ολόκληρος ο κόσμος είναι δημιούργημα του Θεού, το ερώτημα είναι αν ο Θεός μπορεί να είναι η αιτία του κακού. Ο Γνωστικισμός ήταν το θρησκευτικό κίνημα, που απέδιδε το κακό στον Θεό ή σε έναν δεύτερο Θεό. Το μανιχαϊστικό και γνωστικό δόγμα βρισκόταν σε αντίθεση με τους χριστιανούς Πατέρες, οι οποίοι επέμεναν στην απόλυτη καλοσύνη του Θεού. Το ερώτημα εισήχθη, επειδή ο Χριστιανισμός απέδωσε στον Θεό το χαρακτηριστικό της παντοδυναμίας. Εάν ο Θεός ελέγχει τα πάντα και είναι η αιτία των πάντων, πώς μπορούμε να εξηγήσουμε την παρουσία του κακού στον κόσμο; Ούτε ο Θεός, ούτε η ύλη είναι η αιτία του κακού. Επιπλέον, η ύλη και το κακό, ήδη από την εποχή του Πλωτινιακού νεοπλατωνισμού θεωρούνταν ότι δεν είχε πραγματική οντολογική ύπαρξη: το κακό ορίστηκε ως *privatio boni*. (Hunger, 1978)

Οι Έλληνες Πατέρες αποδέχθηκαν αυτήν την οντολογική σχετικότητα του κακού. Για παράδειγμα, ο Ιωάννης Δαμασκηνός στην πραγματεία του Κατά των Μανιχαίων έδωσε έμφαση στην αντίληψη του κακού ως κάτι που έχει οντολογική ανεξαρτησία. Από την άλλη ο Ωριγένης και ο Ευάγριος Πόντικός δέχτηκαν μια τελεολογική χρησιμότητα του κακού στον κόσμο. Ο θάνατος, η ασθένεια, η φτώχεια κ.λπ. υπάρχουν για εκπαιδευτικούς σκοπούς. Ο άνθρωπος με έναν νιτσεϊκό τρόπο, πρέπει να ζήσει μέσα από οδυνηρά περιστατικά με σκοπό να δυναμώσει το μυαλό, την ψυχή και το σώμα του. (Oehler, 1969)

Αλλά αυτή η ερμηνεία δεν υπερίσχυσε αυτής του Μάξιμου του Ομολογητή και του Ιωάννη Δαμάσκηνου, οι οποίοι έκαναν εντατικά αποδεκτή τη νεοπλατωνική ιδέα του

κακού ως στέρησης του καλού. Ποια είναι η προέλευση του κακού στον κόσμο; Η λύση, την οποία είχαν αποδεχτεί οι Βυζαντινοί, ήταν ότι η αιτία του κακού στον κόσμο είναι η ελευθερία και η ελεύθερη βούληση του ανθρώπου (αυτεξίωση). Η ύπαρξη του κακού στον κόσμο οφείλεται στην αρχέγονη αλλοίωση και την ελευθερία του ανθρώπου. Ένας άνθρωπος που δεν θα έκανε λάθη ή κακές επιλογές στη ζωή του λόγω της Θείας Πρόνοιας δεν ήταν ελεύθερος άνθρωπος. (angelou, 1984) Η ελευθερία παρά τη σύνδεσή της με τον κίνδυνο και τον κίνδυνο είναι προτιμότερη και πιο άξια για τα ανθρώπινα όντα. Εάν ο Θεός χαρακτηρίζεται από παντογνωσία, πρέπει να γνωρίζει εκ των προτέρων κάθε ανθρώπινη πράξη. Επομένως, το ερώτημα στη συζήτηση ήταν: οι ενέργειές μας ήταν προκαθορισμένες ή όχι;

Η κοινή διδασκαλία όλων των Βυζαντινών φιλοσόφων, όπως και όλων των Ελλήνων Πατέρων, περιλαμβάνει την αποδοχή της Θείας Πρόνοιας. Ο Ιωάννης Δαμασκηνός όρισε το θέμα, επιμένοντας στην επιβεβαίωση της ελεύθερης βούλησής μας και στην εκ των προτέρων γνώση του Θεού για τα πάντα. αλλά όχι καθορίζοντας τα πάντα. Έτσι, το γεγονός ότι ο Θεός γνωρίζει εκ των προτέρων τα πάντα σχετίζεται με την ελεύθερη βούλησή μας, αλλά δεν σημαίνει ότι την έχει προκαθορίσει ή καθορίσει.

Γενικά μπορούμε να χωρίσουμε τους Βυζαντινούς μελετητές σε δύο κατηγορίες (Angelou, 1984):

α) σε αυτούς που δέχτηκαν ότι η Θεία Πρόνοια είναι σημαντική και περιλαμβάνει επίσης τα όρια της ζωής μας χωρίς να απορρίπτουμε την Ελεύθερη Βούληση του ανθρώπου (Ιωάννης Δαμασκηνός, Νικήτας Στυθάτος, Μιχαήλ Ψελλός, Νικόλαος της Μεθώνης, Θεόδωρος Μετοχίτης, Γρηγόριος Σχολάριος, Μάρκος Ευγενικός, Θεοφάνης ο Μήδειος) και

β) σε όσους ήταν ενάντια στον προορισμό της ζωής μας από τον Θεό, πιστεύοντας ότι αυτή η έννοια ήταν παρόμοια με την ειδωλολατρική έννοια της Τύχης (ειμαρμένη), ώστε έδωσαν έμφαση στη διδασκαλία της Ελεύθερης Βούλησης (Φώτιος, Νικηφόρος Βλεμμύδης, Ιωσήφ Βρυέννιος).

Ο Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων ήταν αυτός που επανέφερε την έννοια ενός ακραίου καθολικού ντετερμινισμού σύμφωνα με τον οποίο ο ίδιος ο Θεός υποτάσσεται στη Μοίρα. Ο Πλήθων, με την πίστη του στη Μοίρα, σκόπευε να εμψυχώσει τους Βυζαντινούς, που βρίσκονταν κοντά στην πτώση της χώρας τους, μέσω της αποδοχής κάτι σαν το νιτσεικό amor fati. Η χριστιανική διδασκαλία της Ελεύθερης Βούλησης

περιλαμβάνει την αποδοχή όχι ενός ντετερμινιστικού κοσμικού μοντέλου, αλλά της ενεργητικής αγάπης και καλοσύνης του Θεού προς τα πάντα. αυτό είναι το νόημα της Θείας Πρόνοιας. Ο άνθρωπος -όπως είχε ήδη πει ο Σωκράτης- είναι ικανός να επεμβαίνει σε υποθέσεις που εξαρτώνται από τη δική του λογική και θέληση και όχι από θέματα που έχουν ήδη καθοριστεί από τον Θεό. (Matsoukas, 1994)

Η βυζαντινή φιλοσοφία δεν τελείωσε με την κατάληψη της πρωτεύουσας του Βυζαντίου από τους Οθωμανούς το 1453. Κι αυτό γιατί τα φιλοσοφικά προβλήματα που είχε θέσει η Βυζαντινή Φιλοσοφία, οι συζητήσεις και οι λύσεις που είχαν δοθεί συνέχισαν να αποτελούν θέματα εξέτασης στη Δύση. και του Σλαβικού Κόσμου. Οι παλαιότεροι ιστορικοί της Φιλοσοφίας κατέληξαν πολύ συχνά στο συμπέρασμα ότι οι βυζαντινοί λόγιοι, που μετανάστευσαν στην Ιταλία, συνέβαλαν στην άνθηση της Αναγέννησης. Συνήθως όμως η τήρηση ότι οι βυζαντινοί λόγιοι ήταν φορείς της ελληνορωμαϊκής παράδοσης κυριάρχησε μεταξύ εκείνων των ιστορικών. (Zizioulas, 1982)

Είναι αλήθεια ότι χάρη στο Βυζάντιο ένα μεγάλο μέρος της κειμενικής αρχαίας παράδοσης διατηρήθηκε και διατηρήθηκε για τον ευρωπαϊκό πολιτισμό. Όμως η Βυζαντινή Φιλοσοφία δεν ήταν μόνο ο θεματοφύλακας και ο θεματοφύλακας των αρχαίων ελληνικών κειμένων. Όπως είδαμε η Βυζαντινή Φιλοσοφία κατά τους τελευταίους επτά αιώνες του Βυζαντίου ανέπτυξε μια σχετική φιλοσοφική αυτονομία εκτός από τα σχόλια, τις συλλογές ή τις συντομεύσεις των κλασικών κειμένων. Φυσικά, η χριστιανική και η θεολογική αλήθειες κυριαρχούσαν κατά τη βυζαντινή εποχή. Αλλά η Βυζαντινή Φιλοσοφία σε σχέση με τα χριστιανικά και θεολογικά δόγματα ανέπτυξε μερικές φορές πρωτότυπη φιλοσοφική σκέψη και έδωσε κάποιες νέες λύσεις σε παλιά φιλοσοφικά προβλήματα ή άνοιξε νέους ορίζοντες στη φιλοσοφική σκέψη. Η Βυζαντινή Φιλοσοφία χρησιμοποίησε ορθολογική, εμπειρική και μερικές φορές παράλογη (ή μεταλογική) επιχειρηματολογία για να υποστηρίξει τις φιλοσοφικές αλήθειες. Πήρε μια θέση ανάμεσα στην πίστη και τη λογική, τις χριστιανικές δοξασίες και την παγανιστική προβληματική, προσπαθώντας να βρει μια ισορροπία. Επίσης, κάποιες άλλες φορές έφτασε σε πιο ακραία λύση για να συνδέσει αντίθετες νοητικές απόψεις. (Runciman, 1977)

Ο σλαβικός κόσμος και ιδιαίτερα η Ρωσία είχαν παρόμοιο όραμα με την παλιά Βυζαντινή Αυτοκρατορία. Η Ρωσία κυριαρχούσε στην Ανατολή μετά την πτώση του

Βυζαντίου και κληρονόμησε τη χριστιανική ορθόδοξη παράδοση. Από Η Κωνσταντινούπολη ήταν η «Νέα Ρώμη», η Μόσχα ονομαζόταν «Τρίτη Ρώμη». Η Δύση έγινε επίσης αποδέκτης της Βυζαντινής Φιλοσοφίας και λόγω του Πλήθωνα, του Βησσαρίωνα και άλλων βυζαντινών λογίων οι νεοπλατωνικές σπουδές άκμασαν κατά την Αναγέννηση. Σε αντίθεση με την προτίμηση του Πλατωνισμού στην Ιταλία, στην Κωνσταντινούπολη, μετά την πτώση του το 1453, ο Γεώργιος Σχολάριος, ο πρώτος Έλληνας Πατριάρχης Γεννάδιος Β', ίδρυσε την Πατριαρχική Ακαδημία και υπερασπίστηκε τον Αριστοτελισμό ενάντια στις πολυθεϊστικές πλατωνικές ιδέες του αντιπάλου του Πλήθωνα. Ο Αριστοτελισμός κατέκτησε την Ανατολή λόγω του φόβου του κλήρου για το ενδεχόμενο μιας παγανιστικής ανακαίνισης. Ο Αριστοτελισμός παρέμεινε κυρίαρχος στη νεοελληνική φιλοσοφία και ακόμη και τον 17ο αιώνα ο φιλόσοφος Θεόφιλος Κορυδαλλεύς εισήγαγε από την Ιταλία τις νεοαριστοτελικές ιδέες του δασκάλου του Cesare Cremonini. (Oehler, 1969)

Τώρα ξέρουμε ότι η νεοελληνική φιλοσοφία παρά τη σκλαβιά των Ελλήνων στην Οθωμανική Αυτοκρατορία και οι συντηρητικές ιδέες της Ελληνικής Ορθόδοξης Εκκλησίας είχαν μεγαλύτερη διάχυση από ό,τι μπορούσαμε να φανταστούμε πριν από τη μελέτη και την έκδοση πολυάριθμων φιλοσοφικών χειρογράφων που ήταν κρυμμένα στα Μοναστήρια και σε ιδιωτικές συλλογές. Στο τέλος μπορούμε να πούμε ότι η Ορθόδοξη Χριστιανική Εκκλησία κατά την τουρκοκρατία στην Ελλάδα διατήρησε το βυζαντινό πνεύμα και βοήθησε στην ιδεολογική αφύπνιση του ελληνικού έθνους τον 19ο αιώνα, παράλληλα με την εισαγωγή και την αφομοίωση των ευρωπαϊκών ιδεών της σύγχρονης εποχής.

4.23.Σύνοψη σύνδεσης χριστιανικής πατερικής σκέψης με αρχαία ελληνική φιλοσοφία

Οι Πατέρες της Εκκλησίας στην προσπάθεια τους να αντιμετωπίσουν μεγάλες αιρέσεις της εποχής τους, αναγκάστηκαν να χρησιμοποιήσουν την τρέχουσα φιλοσοφική ορολογία¹ από τη στιγμή που οι αντίπαλοι τους, αιρετικοί, με αυτήν την

¹ Η φιλοσοφία είναι λειτουργία που έχει άμεση σχέση με τις επιστήμες κάθε εποχής. Προηγούνται οι επιστήμες, οι οποίες εξετάζουν μικροσκοπικά τον κόσμο και ακολουθεί η φιλοσοφία που τις χρησιμοποιεί για να τον δει μακροσκοπικά. Βλ. Γεωργίου Μαρτζέλου, Φιλοσοφία και θεολογία στην πατερική παράδοση, δημοσιευμένο στο Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας Β' τόμος. Εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2000, σελ. 20 –

29' Νίκου Ματσούκα, Ιστορία της Φιλοσοφίας (Αρχαία ελληνικής – Βυζαντινής –

ορολογία δίδασκαν, έγραφαν τα ποιήματα τους και επέβαλαν τις απόψεις τους. Στα κείμενα των Πατέρων της Εκκλησίας το εξωτερικό σχήμα των φιλοσοφικών όρων παρέμεινε ίδιο, άλλαξε όμως εντελώς το περιεχόμενο τους, το οποίο έγινε καθαρά βιβλικό, θεολογικό. Ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός τον 8 αιώνα στο έργο του Πρός τούς διαβάλλοντας τās άγίας εικόνας ρωτάει δεικτικά που βρήκες στην Παλαιά Διαθήκη ή στο Ευαγγέλιο το όνομα της Τριάδος, ή το όμοούσιον ή το μία ύπόστασις του Χριστού, δύο φύσεις, αυτολεξεί; Αλλά όμως, συνεχίζει, επειδή τα όρισαν αυτά οι άγιοι Πατέρες από τις ισοδύναμες με αυτά λέξεις της Αγίας Γραφής τα δεχόμαστε και αυτούς που δεν τα δέχονται τους αναθεματίζουμε². Το μήνυμα του ευαγγελίου δεν εκφράζεται πλέον μόνο με τον συμβολικό – παραβολικό λόγο της Αγίας Γραφής αλλά και με τη φιλοσοφική ορολογία ενώ παραμένει πάντοτε, βέβαια, άποφιο και καθαρό.

Δυτικοευρωπαϊκής με σύντομη εισαγωγή στη φιλοσοφία), εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2002, σελ. 35, 304 και κυρίως στην παραπομπή 1' Νίκου Ματσούκα, Δογματική και συμβολική θεολογία, Α' τόμος, εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1996, σελ. 51 – 54' Νίκου Ματσούκα, Δογματική και συμβολική θεολογία, Β' τόμος, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1996, σελ. 89 –

91' Λάμπρου Σιάσου, Αίμα σταφυλής, εκδόσεις Αρμός, Αθήνα, σελ. 69 –

90' Λάμπρου Σιάσου, Πατερική κριτική της φιλοσοφικής μεθόδου, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1989, σελ. 18 –

19' Μάριου Μπέγγου, Φιλοσοφική ανθρωπολογία της θρησκείας, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1994, σελ. 82 –

89' Χρήστου Γιανναρά, Σχεδιάσμα εισαγωγής στη φιλοσοφία, Αθήνα 1980, σελ. 18 –

21' Γεωργίου Μεταλλίδη, Δαμασκηνός και σωτηρία, Θεσσαλονίκη 2002, (διδακτορική διατριβή) σελ. 92' Piona Opert, A christianisation of Pagan Etymologies, στο StudPat 5, Berlin 1962, σελ. 532' Βασιλείου Ν. Τατάκη, Η βυζαντινή φιλοσοφία (σε μετάφραση από τη γαλλική έκδοση Εύας Καλπουρτζή με εποπτεία και βιβλιογραφική ενημέρωση Λίνου Μπενάκη) από την Εταιρεία Σπουδών νεοελληνικού πολιτισμού και γενικής παιδείας Αθήνα 1977, σελ. 9, 112' Βασιλείου Ν. Τατάκη, Θέματα χριστιανικής και βυζαντινής φιλοσοφίας Αθήνα 1952, σελ. 10. Επιπλέον πολύ ενδιαφέρουσες απόψεις για το θέμα βλ. Despo A. Lialiou, Greek philosophy and Christian tradition in st. Gregory of Nazianzus : unity –

triplicity, στο έργο Γρηγοριανά Β' (τόμος) και σύμμικτα, εκδόσεις Π. Πουρναρά Θεσσαλονίκη 1998' σελ. 45 κ. ε.' G. Bardy, "Philosophie" et "Philosophe" dans le vocabulaire des premiers siecles, στο ZAM 25 (1949), σελ. 97 –

108' Herbert Hunger, Βυζαντινή λογοτεχνία (Η λόγια κοσμική γραμματεία των βυζαντινών). Τόμος Α' (Μετάφραση Α. Γ. Μπενάκης, Ι. Β. Αναστασίου). Μορφωτικό ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1991, σελ. 102' Ιωάννη Γρ. Πλεξίδα, Πρόσωπο και φύση. Προβληματισμοί γύρω από την έννοια του προσώπου στη σκέψη του Ιωάννη Δαμασκηνού. Εκδόσεις Νησίδες, 2001, σελ. 20 κ. ε. κυρίως δε η παραπομπή 23. Γεωργίου Φλορόφσκυ, Οι Άνατολικοί Πατέρες του 4ου αιώνα. Μετάφραση Παναγιώτου Πάλλη. Εκδόσεις Π. Πουρναρά 1991, σελ. 76 ε.' Γεωργίου Φλορόφσκυ, Οι βυζαντινοί Πατέρες του 5ου αιώνα. Μετάφραση Παναγιώτου Πάλλη. Εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2003, σελ. 238 ε.' Δέσπω Α. Λιάλιου, Η ερμηνεία της Αγίας Γραφής στη θεολογία του Αγίου Γρηγορίου του Θεολόγου. Δημοσιευμένο στα Γρηγοριανά Α' τόμος. Εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1997, σελ. 67' R. Weijeborg, Apollinarianic Interpolations in the Tomus ad Antiochenos, στο Studia Patristica 3 : 1 (1961) Berlin, σελ. 324 –

330' πρβλ. επίσης για το θέμα Διογένηος Λαερτίου, Βίοι καί γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκμησάντων, 4, 2, 10.

²Ιωάννου Δαμασκηνού, Πρός τούς διαβάλλοντας τās άγίας εικόνας λόγιοι τρεις, PG 94, 1333B – C :

«Πού εὔρες ἐν τῇ Παλαιᾷ ἢ ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ ὄνομα Τριάδος ἢ ὁμοούσιον ἢ μίαν φύσιν θεότητος τρανώς ἢ τρεις ὑποστάσεις αὐτολεξεί ἢ μίαν ὑπόστασιν τοῦ Χριστοῦ ἢ δύο φύσεις αὐτολεξεί; Ἄλλ' ὁμως ἐπειδή ἐκ τῶν ἰσοδυναμουσῶν λέξεων τῶν ἐν τῇ γραφῇ κειμένων ὄρισαν ταῦτα οἱ ἅγιοι πατέρες, δεχόμεθα καί τοὺς μὴ δεχόμενους ἀναθεματίζομεν». Ο Ιωάννης Δαμασκηνός χρησιμοποιεί σε μία σειρά δύο φορές τη λέξη 'αυτολεξεί' για να υπογραμμίσει ακριβώς το γεγονός πως η αλήθεια του ευαγγελίου πρέπει να συνεχιστεί αυτούσια χωρίς καμία αλλοίωση, ενώ είναι δευτερεύον θέμα το πώς θα εκφραστεί εξωτερικά αυτή η αλήθεια.

της γλωσσολογίας, αλλά της θεολογίας.

Άλλωστε για τους βυζαντινούς Πατέρες η γλώσσα και η ορολογία δεν αποτελούν αντικείμενο³. Με αφορμή τη θεολογία πλάθουν τους όρους τους. Μπορούμε να κατανοήσουμε πρακτικά πως χρησιμοποιήθηκε η φιλοσοφία από τους Πατέρες μέσα από την φιλολογική ανάλυση 9 όρων.

α. «Γενητόν – ἀγένητον». Οι φιλοσοφικοί όροι γενητόν – ἀγένητον στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία χρησιμοποιούνται από τον Πλάτωνα για να χαρακτηρίσουν τον αισθητό και τον νοητό κόσμο αντίστοιχα. Η ύλη και ο αισθητός κόσμος είναι «γενητό», ενώ η ψυχή, ο Θεός, ο νους, ο νοητός κόσμος είναι το ἀγένητο. Και τα δύο υπάρχουν από πάντα, απλά το γενητό, όπως η ύλη, αλλάζει συνεχώς μορφή και μεταβάλλεται ενώ το ἀγένητο, όπως η ψυχή και το θείο, παραμένει αμετάβλητο⁴ και δίνει τη μορφή και το σχήμα στο γενητό⁵. Οι Πατέρες χρησιμοποιούν αυτό το σχήμα με εντελώς διαφορετικό περιεχόμενο. Ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός μας λέγει πως το ἀγένητο σημαίνει το άκτιστο⁶. Μόνο η θεία ουσία, συνεχίζει ο Δαμασκηνός, είναι ἀγένητη (με ένα νη) δηλαδή άκτιστη. Όλα τα άλλα εκτός της θείας φύσεως, δηλαδή και η ψυχή, σε καταφανή αντίθεση με τον Πλάτωνα, είναι γενητά δηλαδή κτιστά⁷. Έτσι το φιλοσοφικό σχήμα γενητό – ἀγένητο μετά τη χρησιμοποίηση του από τη θεολογία των Πατέρων αλλάζει περιεχόμενο. Στο ἀγένητο της θεολογίας ανήκει πλέον μόνο ο άκτιστος Τριαδικός Θεός. Όλα τα υπόλοιπα σώμα, ψυχή, άγγελοι, νους,

³Λάμπρου Σιάσου, Πατερική κριτική της φιλοσοφικής μεθόδου, εκδόσεις Π. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη 1989, σελ. 18 – 19· Γεωργίου Μαρτζέλου, The Unity of Biblical and Dogmatic Theology, στο GOTR 42 : 3 – 4 (1997), σελ. 316· Γεωργίου Μεταλλίδη, Η σωτηρία του ανθρώπου κατά τον άγιο Ιωάννη τον Δαμασκηνό (διδασκαρική διατριβή), Θεσσαλονίκη Α. Π. Θ. 2002, σελ. 93.

⁴ Πλάτωνος, Φαίδων, 80b : « ...τῷ μεν θείῳ καί ἀθανάτῳ καί νοητῷ καί μονοειδεῖ καί ἀδιαλύτῳ καί ἀεί ὡσαύτως κατά ταυτά ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοίωτατον εἶναι ψυχῆν, τῷ δε ἀνθρωπίνῳ καί θνητῷ καί πολυειδεῖ καί ἀνοήτῳ καί διαλυτῷ κατά ταυτά ἔχοντι ὁμοίωτατον αὐτῷ εἶναι σῶμα». Πλάτωνος, Τίμαιος 52ab : « Τούτων δε οὕτως ἔχόντων ὁμολογητέον ἐν μεν εἶναι τό κατά ταυτά εἶδος ἔχον, ἀγένητον καί ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτό εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτό εἰς ἄλλο ποι ἰόν, ἀόρατον δε καί ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δη νόησις εἰληχεν ἐπισκοπεῖν· τό δ' ὁμόνυμον ὁμοιον τε ἐκείνῳ δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον ἀεί, γιγνόμενον τε ἐν τινι τόπῳ καί πάλιν ἐκείθεν ἀπολλύμενον, δόξη μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν».

⁵ Πρβλ. Γεωργίου Μαρτζέλου, Η έννοια της θεότητας και η έννοια της δημιουργίας κατά τους Πατέρες της Εκκλησίας (Δύο σημεία σύγκρουσης της πατερικής σκέψης με την αρχαία ελληνική φιλοσοφία), στο Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός, εκδόσεις Π. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη, 2000, σελ. 62 κ. εξ.

⁶Ιωάννου Δαμασκηνού, Έκδοσις άκριβής τής όρθοδόξου πίστεως, PG. 94, 817B : « Χρή γάρ εἶδέναι ὅτι τό ἀγένητον διά τοῦ ἐνός νυ γραφόμενον τό ἄκτιστον ἦτοι τό μή ἀγένητον σημαίνει, τό δε ἀγένητον διά δύο νυ γραφόμενον δηλοῖ τό μη γενηθέν. Κατά μέν οὖν τό πρῶτον σημαίνόμενον διαφέρει οὐσία οὐσίας. Ἄλλη γάρ οὐσία ἡ ἄκτιστος ἦτοι ἀγένητος (διά τοῦ ἐνός νυ) καί ἄλλη ἡ γενητή ἦτοι ἡ κτιστή».

⁷Ιωάννου Δαμασκηνού, Έκδοσις άκριβής τής όρθοδόξου πίστεως, PG. 94, 113B : « Φύσεως μεν ἐτι τό ἀγένητον καί τό γενητόν δι' ἐνός τοῦ νυ γραφόμενον, ὅπερ δηλοῖ τό ἄκτιστον καί κτιστόν...ἔστι οὖν ἡ μέν θεία φύσις ἀγένητος ἦτοι ἄκτιστος, πάντα δε τά μετά τήν θείαν φύσιν γενητά ἦτοι κτιστά».

ζώα, φυτά είναι γενητά⁸. Βέβαια, όπως τονίζουν καθαρά οι Πατέρες, μεταξύ των κτισμάτων υπάρχουν διαφορές και διαβαθμίσεις. Άλλο κτίσμα είναι άνθρωπος, γράφει ο Δαμασκηνός, άλλο κτίσμα ο άγγελος, άλλο κτίσμα το ζώο, (και μεταξύ της ανθρώπινης ψυχής και του σώματος υπάρχει λειτουργική διάκριση), όμως επιμένουν πως όλα είναι κτίσματα, γιατί δημιουργήθηκαν από τον Δημιουργό Θεό⁹. Επίσης τα γενητά για τη θεολογία ούτε υπάρχουν από πάντα ούτε παίρνουν απλώς το σχήμα από το άγέννητο, αλλά δημιουργούνται εξολοκλήρου από το άγέννητο – άκτιστο εκ του μη ὄντος¹⁰. Όλη αυτή η μετάπλαση των ὀρων γενητό – άγέννητο σε κτιστό – άκτιστο¹¹ από τους Πατέρες έγινε ύστερα από την πρόκληση του Αρείου για την κτιστότητα του Λόγου. Πρώτα είπε ο Άρειος πως ο Λόγος είναι κτιστός, δηλαδή ότι Χριστός δεν είναι Θεός, και κατόπιν, ο Μ. Αθανάσιος, για να μπορέσει να αποδείξει ότι ο Λόγος δεν είναι κτιστός, αναγκάστηκε να διευκρινίσει τι είναι το κτιστό, τι το άκτιστο και να βάλει τα ὄρια μεταξύ γενητού και αγενήτου, δηλαδή κτιστού και ακτίστου. Καταλαβαίνουμε ακριβώς πως λειτουργούν οι φιλοσοφικοί ὄροι στη θεολογία κατόπιν της προκλήσεως των αιρετικών.

⁸ Μ. Βασιλείου, Κατ' Εὐνομίῳ 3 PG29, 660A : « Δύο γάρ λεγομένων πραγμάτων, θεότητος τε καί κτίσεως, καί δεσποτείας καί δουλείας, καί άγιαστικῆς δυνάμεως καί άγιαζομένης ».

⁹ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, Διαλεκτικά, (από την κριτική έκδοση του Kotter) α' Περί οὐσίας φύσεως καί μορφῆς 12 –

16 : « Πολλά δε εἶσι τά κτίσματα καί πολλήν ἔχουσι πρὸς ἀλλήλα τη διαφορὰν ἄλλο γάρ κτίσμα ὁ ἄγγελος καί ἄλλο ὁ ἄνθρωπος, καί ἕτερον βούς καί ἄλλο κύν, καί ἕτερον οὐρανός καί ἄλλο γῆ, καί ἕτερον πῦρ καί ἄλλο ἀήρ καί ἕτερον ὕδωρ ἃ ἀπλῶς εἰπεῖν πολλά εἶδη ἡ εἰσὶν ἐν τοῖς κτίσμασιν ».

¹⁰ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, Ἐκδόσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, PG. 94, 813 A –

Β : « ἡ δε κτίσις ἐπὶ Θεοῦ θελήσεως ἔργον οὐσα οὐ συναιδίος ἐστὶ τῷ Θεῷ, ἐπειδὴ οὐ πέφυκε τό εκ του μη ὄντος εἰς τό εἶναι παραγόμενον συναίδιον εἶναι τῷ ἀνάρχῳ καί αἰεὶ ὄντι. Ὡσπερ τοῖνυν οὐχ ὁμοίως ποιεῖ ἄνθρωπος καί Θεός –

ὁ μὲν γάρ ἄνθρωπος οὐδὲν εκ του μη ὄντος εἰς τό εἶναι παράγει, ἀλλ' ὅπερ ποιεῖ εκ προὑποκειμένης ὕλης ποιεῖ, οὐ θελήσας μόνο ἀλλὰ καί προεπινοήσας, ... ὁ δε Θεός θελήσας μόνον εκ του μη ὄντος εἰς τό εἶναι τά πάντα παρήγαγεν ». Μ. Αθανασίου, Κατά Αρειανῶν 1, 2 0 PG 26, 53 Α : « Τά μὲν γάρ ἄλλα οἷα ἐστὶ τά γενητά οὐδὲν ὁμοιον κατ' οὐσίαν ἔχει πρὸς τὸν πεποιηκότα ἄλλ' ἔξωθεν αὐτοῦ ἐστὶ χάριτι καί βουλήσει αὐτοῦ τῷ Λόγῳ γινόμενα, ὥστε πάλιν δυνᾶσθαι καί παύεσθαι ποτε, εἰ θελήσειεν ὁ ποιήσας ἃ τούτης γὰρ ἐστὶ φύσεως τῆς γενητάς ». Γρηγορίου Νύσσης, Εἰς τὰ ἄσματα τῶν ἀσμάτων PG 44, 885D : « Πάλιν δε καί τῆς νοητῆς φύσεως διηρημένης, ἡ μὲν ἄκτιστος ἐστὶ, καί ποιητικῆ τῶν ὄντων, αἰεὶ οὐσα ὅπερ ἐστὶ ... ἡ δε διά κτίσεως παρασχεθεῖσα εἰς γένεσιν πρὸς τό πρῶτον αἰτιον αἰεὶ βλέπει ... ».

¹¹ Για τη σημασία των ὀρων αυτών στη θεολογία βλ. G. Florovsky, The Concept of Creation in Saint Athanasius, στο Studia Patristica 2 (1962), σελ. 56 ε. ἢ G. Florovsky, The Idea of Creation in Christian Philosophy, στο Eastern Churches Quarterly 8 (1949), σελ. 58 ε ἢ Γεωργίου Φλωρόφσκυ, Οἱ Ανατολικοὶ Πατέρες του 4ου αἰῶνα. Μετάφραση Παναγιώτου Πάλλη. Εκδόσεις Π. Πουρναρά 1991, σελ. 24 3 ε. ἢ Γεωργίου Μεταλληνού, Λόγος ως ἀντίλογος. Θεολογικά δοκίμια, εκδόσεις Αρμός 1992, σελ. 33 κ. ε ἢ Νίκου Ματσούκα, Θεολογία, κτισσιολογία, ἐκκλησιολογία κατὰ τὸν Μέγαν Ἀθανάσιον. (Σημεῖα πατερικῆς καί οἰκουμενικῆς θεολογίας), Εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 2001, σελ. 89 κ. ε ἢ Ν. Ματσούκα, Ο Σατανάς, εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1999 σελ. 61 κ. ε ἢ Γεωργίου Δ. Μαρτζέλου, Οὐσία καί ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον. (Συμβολή εἰς τὴν ἱστοριοδογματικὴν διερεῦνησιν τῆς περὶ οὐσίας καί ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας). Εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1993, σελ. 59, 69, 82, 9 4, 115, 164 ἢ Γεωργίου Δ. Μαρτζέλου, Ἠθεοπτία τοῦ Ἠσαΐα κατὰ τὴν ὀρθόδοξην παράδοσιν, δημοσιευμένο στο Ὄρθοδοξο δόγμα καί θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας τόμος Α', εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1993, σελ. 45 ἢ

β. ο Λόγος. Και τον όρο Λόγο δανείστηκαν οι Πατέρες στη θεολογία τους. Ο συγκεκριμένος όρος προέρχεται από τη φιλοσοφία του Ηράκλειτου. Για τον εν λόγω φιλόσοφο ο λόγος είναι το πύρινο υφάδι, η αιώνια φωτιά, όπου τα πάντα ανακυκλώνονται ζωογονούμενα. Ο άνθρωπος είναι ένα κομμάτι αυτού του λόγου. Όταν χάσει την αρμονική σχέση με τον παγκόσμιο λόγο γίνεται ανόητος, τυφλός και κουφός¹². Και η ψυχή για τον Ηράκλειτο έχει λόγο που είναι και αυτός ένα κομμάτι του παγκοσμίου πύρινου λόγου¹³. Από τον Ηράκλειτο ο όρος περνά στους Στωικούς. Οι Στωικοί όπως ο Ζήνων, ο ιδρυτής της Στοάς, ο Κλεάνθης, ο Παναίτιος, ο Ποσειδώνιος μιλούν για τον ατομικό λόγο που πρέπει να εναρμονίζεται με τον παγκόσμιο λόγο, γιατί μόνο αυτός είναι ορθός και κοινός. Εξαιτίας της οργανικής σχέσης μεταξύ του παγκόσμιου λόγου με τον ατομικό ότι προστάζει το δίκαιο και ο νόμος πρέπει να θεωρείται φύσει και όχι θέσει¹⁴. Ο Ζήνων μας λέγει πως το να ζει κάποιος κατ' άρετήν δεν είναι τίποτα άλλο από το ομολογουμένως φύσει ζην. Από τους Στωικούς ο όρος περνάει τον ευαγγελιστή Ιωάννη. Λόγος πλέον είναι το δεύτερο πρόσωπο της αγίας Τριάδος, ο οποίος σάρξ εγένετο¹⁵. Στην αΐδια κατάσταση της Τριάδας έχει ως υποστατικό ιδίωμα να γεννάται αΐδιως από τον Πατέρα και μέσα στην οικονομία έχει ως ιδιαίτερο οικονομικό έργο να αὐτουργεί, δηλαδή να φανερώνει την Αγία Τριάδα¹⁶. Ο Ιωάννης ο ευαγγελιστής τους κλέβει ουσιαστικά τον όρο με μία δημιουργική μετάπλαση του όρου στην προσπάθεια του να αναχαιτίσει το δοκητισμό, μία αίρεση με έντονα τα στοιχεία της διαρχίας, που δεν δεχόταν με κανένα τρόπο την πραγματική ενανθρώπιση του Θεού Λόγου¹⁷. Από εδώ και στο εξής

¹² H. Diels, Ἡράκλειτος IB 1, : «Τοῦ δε λόγου τουδ' ἔντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον, γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπειροσιν εἰοκάσι... τοὺς δε ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὀκόσα ἐγερεθέντες ποι οὔσιν, ὀκώσπερ ὀκόσα εὐδόντες ἐπιλανθάνονται».

¹³ Ο λόγος της ψυχής είναι άπειρος χωρίς αρχή και τέλος και συνεπώς δεν μπορεί κάποιος να βρει τα πέρατα της ψυχής. H. Diels, Ἡράκλειτος IB45 : «Ψυχῆς πείρατα ἰόν, οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν, οὕτω βαθύν λόγο ἔχει». Θα μπορούσαμε να πούμε πως η ανθρώπινη ουσία είναι ο επιμέρους λόγος που αγγίζει τα όρια του κοινού λόγου ή με άλλα λόγια της θείας ουσίας ἔβλ. για το θέμα H. Diels, Ἡράκλειτος IB2 : «Διὸ δεῖ ἐπεσθα τῷ ξυνῷ τουτέστι τῷ κοινῷ ἕξινός γάρ ὁ κοινός. Τοῦ λόγου δ' ἔντος ξυνου ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν».

¹⁴ Νίκου Ματσούκα, Ιστορία της φιλοσοφίας (με σύντομη εισαγωγή στη φιλοσοφία), εκδόσεις Π. Πουρναρά Θεσσαλονίκη 1993, σελ. 220. Το κατὰ λόγον ζην είναι το ίδιο το κατὰ φύσιν ζην, γιατί ο μοναδικός κατὰ φύσιν σκοπός είναι η ζωή σύμφωνα με τον κοινό νόμο που είναι ο ορθός λόγος. Διογένης Λαέρτιος, 7, 1, 86 : «Τὸ κατὰ λόγον ζῆν ὀρθῶς γίνεσθαι τούτοις κατὰ φύσιν».

¹⁵ Ἰωάννου, 1, 1 –

2 καὶ 14 : «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν... καὶ ὁ Λόγος σαρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσε ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ».

¹⁶ M. Αθανασίου, Περί τῆς ἐνανθρωπίσεως τοῦ Λόγου 3 PG 25, 101 AB ἢ M. Αθανασίου, Κατὰ Ἀρειανῶν λόγος 2, 81 PG 26, 320AB ἢ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, Συζήτησις μετὸν Πύρρον PG 91, 320BC.

¹⁷ Ο Νίκος Ματσούκας υποστηρίζει πως αυτός είναι ουσιαστικά ο λόγος για τον οποίο ο ευαγγελιστής Ιωάννης έγραψε το ευαγγέλιο τού. Βλ. Νίκου Ματσούκα, Ιστορία της βυζαντινής φιλοσοφίας (με παράρτημα το σχολαστικισμό του δυτικού μεσαίωνα), εκδόσεις Β

μεγάλοι θεολόγοι – Πατέρες, όπως ο Μ. Αθανάσιος, ο Κύριλλος Αλεξανδρείας στις διαμάχες τους με τους αιρετικούς, αλλά και στα συγγράμματα τους χρησιμοποιούν το Λόγο με την καινούρια του σημασία. Και ο Ιωάννης και οι Πατέρες μεταπλάσουν τον όρο για θεολογικούς λόγους¹⁸.

γ. το «όμοούσιον». Το ίδιο συνέβηκε και με τον καθαρά φιλοσοφικό όρο όμοούσιον. Ο συγκεκριμένος όρος ήταν συνδεδεμένος με την πλατωνική αντίληψη της άπορροής. Για τον Πλωτίνο, μαθητή του Πλάτωνα, η διάρθρωση της πραγματικότητας αποτελείται από το Εν, τον Νου, την Ψυχή, την φύση και την ύλη. Η θεότητα του Ενός (η οποία είναι η ζωή ή το φως) ξεδιπλώνεται σε Νου και ύστερα σε Ψυχή. Οι θείες αυτές σφαίρες ύστερα ξεδιπλώνονται στη φύση και την ύλη. Η ύλη είναι το κατώτατο σκαλοπάτι, σκοτεινό βάθος δίχως μορφή. Η φύση είναι η αισθητή πλευρά που έχει μορφή. Μέσα σε αυτή τη διδασκαλία ο Πλωτίνος διδάσκει πως η Ψυχή είναι ομοούσια με τον Νου, ο οποίος είναι ομοούσιος με το Εν¹⁹. Παρά το γεγονός ότι αυτός ο όρος ήταν συνδεδεμένος με την πλατωνική αντίληψη της απορροής και χρησιμοποιήθηκε από τον Πλωτίνο²⁰ και τον Πορφύριο²¹, για να δηλώσει την ενότητα της ουσίας των οντολογικών βαθμίδων που προήλθαν αναγκαστικά από το Εν, οι Πατέρες της Α΄ Οικουμενικής Συνόδου «δεν δίστασαν να χρησιμοποιήσουν τον όρο αυτό, προσδίδοντας του ένα εννοιολογικό περιεχόμενο τελείως ξένο προς την νεοπλατωνική αντίληψη της ανάγκης και της “απορροής” προκειμένου να δηλώσουν την κατ’ ουσία μεταξύ Πατρός και Υιού»²².

Θα ήθελα στο σημείο αυτό να αναφέρω δύο διευκρινίσεις. Πρώτον όταν λέμε πως η ελληνική φιλοσοφία έγινε η μορφή ή το ένδυμα του χριστιανικού δόγματος δεν εννοούμε απλώς μια συγκόλληση των όρων με τη θεολογία. Κάτι τέτοιο γρήγορα θα

άνιας, Θεσσαλονίκη, 1994, σελ. 92, καθώς και του ίδιου, Παλαιάς και Καινής διαθήκης σημεία, νοήματα, αποτυπώματα, εκδόσεις Π. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη, 2002 σελ. 432.

¹⁸ Παράβαλε ενδεικτικά Κυρίλλου Αλεξανδρείας, Διάλογος περί Αγίας τε και Όμοουσίου Τριάδος 2, PG. 75, 776 BC. Και ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός έχει εκτενή αναφορά στο θεολογικό Λόγο. Βλ. Ιωάννου Δαμασκηνού, “Εκδοσις ακριβής τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, PG. 9 4, 801C–804A. Ιωάννου Δαμασκηνού, “Εκδοσις ακριβής τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, PG. 94, 10731 A–

B : « Εἰ δε ὅτι σάρκα γεγενῆσθαι τὸν Λόγον, ἔφη ὁ Εὐαγγελιστής, ἰστέον ὡς παρὰ τῆ Ἁγία Γραφή πότε μὲν ψυχὴ λέγεται ὁ ἄνθρωπος, ... πότε δὲ σὰρξ ... Ἀνέλαβε τοίνυν σάρκα ἐμψυχωμένην ψυχὴ λογικὴ τε καὶ νοερὰ ἡγεμονικὴ μὲν τῆς σαρκός, ἡγεμονουμένη δὲ ὑπὸ τῆς τοῦ Λόγου θεότητος».

¹⁹ Για περισσότερες πληροφορίες βλ. Νίκου Ματσούκα, Ιστορία της φιλοσοφίας, Αρχαίας ελληνικής – Βυζαντινής – Δυτικοευρωπαϊκής. Με σύντομη εισαγωγή στη φιλοσοφία. Εκδόσεις Π. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη, 2002, σελ. 293.

²⁰ Ἐννεάδες IV, 4, 28. 3, 7, 10.

²¹ Περί ἀποχῆς ἐμψύχων I, 19.

²² Γεωργίου Δ. Μαρτζέλου, Φιλοσοφία και θεολογία στην πατερική παράδοση, στο Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός B΄ τόμος, εκδόσεις Π. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη 2000, σελ. 26.

ξεχνιόταν. Οι Πατέρες κατόρθωσαν κάτι πολύ πιο σημαντικό. Κατέστησαν τη φιλοσοφική ορολογία οργανικό στοιχείο της χριστιανικής διδασκαλίας. Οι όροι Λόγος, ή ομοούσιον ενώ ήταν καθαρά φιλοσοφικοί, δέθηκαν τόσο οργανικά με τη θεολογία, έτσι ώστε να θεωρούνται πλέον θεολογικοί. Αυτό συμβαίνει γιατί μετά τη μετάπλαση τους από τους Πατέρες δεν μπορούμε να ξεχωρίσουμε που σταματά ο φιλοσοφικός όρος και που ξεκινά η θεολογική αλήθεια. Δέθηκαν τόσο ζωντανά με τη διδασκαλία του ευαγγελίου ώστε έγιναν λατρεία, ποίηση, θεολογία, πανηγύρι (άλλωστε στη βυζαντινή περίοδο δεν υπήρχαν αυτόνομες φιλοσοφικές σχολές), και όλα αυτά φυσικά χωρίς να αλλοιωθεί το κήρυγμα του ευαγγελίου ούτε σε μια κεραία κατά την προτροπή του ίδιου του Κυρίου μας.

Δεύτερον πρέπει να τονίζουμε συνεχώς με έμφαση πως προηγείται πάντοτε η ζωή μέσα στην εκκλησία με τον αγώνα εναντίον των παθών και ακολουθεί η καταγραφή αυτής της εμπειρίας διατυπωμένη με τη φιλοσοφική γλώσσα. Κάθε δογματική ακρίβεια και διατύπωση, ακόμα και οι πιο λεπτές έννοιες που αφορούν τις σχέσεις των τριών θείων Προσώπων κρύβει αυτήν την αλήθεια. Λέμε π.χ. πως δεν μπορούμε να γνωρίσουμε την ουσία του Θεού, αλλά μόνο τις άκτιστες ενέργειες Του. Θα περίμενε κανείς ότι αυτή η έκφραση αφορά μεταφυσικά – φιλοσοφικά προβλήματα για τη φύση του Θεού. Στην ουσία όμως συμβαίνει το ακριβώς αντίθετο.

Αν οι Πατέρες έλεγαν πως μπορούμε να γνωρίσουμε την ουσία του Θεού τότε ο άνθρωπος θα ήταν Θεός, αφού θα ήταν ομοούσιος με το Θεό, και δεν θα είχε ανάγκη σωτηρίας. Αλλά επειδή κατάλαβαν, πρωτίστως μέσα από την ασκητική τους εμπειρία εναντίον των παθών, πως ο άνθρωπος έχει συνεχώς την ανάγκη θεραπείας, πως οποιαδήποτε στιγμή αν δεν προσέξει έπεσε στην αμαρτία και γύρισε προς τη φθορά, (προς τα φθαρτικά, όπως σημειώνει ο Μάξιμος Ομολογητής), επομένως δεν έχει την ίδια ουσία με το Θεό, διατύπωσαν τη δογματική θέση πως δεν μπορούμε να γνωρίσουμε την ουσία του Θεού αλλά τις ενέργειες Του. Η διατύπωση αυτή ντύνει μια μεγάλη πρακτική αλήθεια: πως ο άνθρωπος έχει όρια, αν δεν προσέξει μπορεί οποιαδήποτε στιγμή να γυρίσει στο μη ὄν και δεν είναι ομοούσιος με το Θεό. Το σχήμα κτιστό – άκτιστο, η δημιουργία εκ του μη ὄντος, το κατ' εικόνα και το καθ' ομοίωσιν, όσο και αν δεν φαίνεται με μια πρώτη ματιά, είναι διατυπώσεις που προϋποθέτουν αυτήν τη σωτηριολογική – θεραπευτική εμπειρία.

Επιπλέον είναι αναγκαίο να διευκρινίσουμε πως η φιλοσοφία από τους Προσωκρατικούς ακόμα απαντά σε τρία ερωτήματα. Δηλαδή στην οντολογία, (τι είναι το ον, το μη ον), στη γνωσιολογία (πως μπορούμε να γνωρίσουμε το ον) και στην ανθρωπολογία ή αλλιώς ηθική (τι είναι ο άνθρωπος, ποιος ο σκοπός της υπάρξεως του κ.τ.λ.). Οι Βυζαντινοί Πατέρες μέσα από τη θεολογία τους, δευτερευόντως πάντοτε, αλλά ευδιάκριτα, απαντούν σε ένα από τα τρία ή σε δύο ή και στα τρία ερωτήματα που θέτει η φιλοσοφία, δηλαδή στην οντολογία, στη γνωσιολογία και την ηθική – ανθρωπολογία. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα η βυζαντινή θεολογία να γεννάει, εκ των υστέρων μια καινούρια φιλοσοφία γιατί η θεώρηση του κόσμου και της ζωής γίνεται μέσα από το ευαγγέλιο και τη διδασκαλία του Ιησού Χριστού. Ο κόσμος πλέον δεν υπάρχει από πάντα, όπως ήθελαν οι φιλόσοφοι, η ψυχή του ανθρώπου είναι δημιούργημα του Θεού και δεν είναι συγγενής με το θείο, κατά τη διατύπωση του Πλάτωνα. Και συνεχώς ο άνθρωπος για να ζει να προκόβει και να τελειώνεται (η πατερική τελείωσις) πρέπει να μετέχει στην χάρη του Θεού, και όχι να μεταβεί η ψυχή του, μετά το θάνατο, στον κόσμο των Ιδεών, κατά Πλάτωνα ή στο πρώτο ακίνητο κινούν κατά Άριστοτέλη ή στο Έν κατά Πλωτίνο.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5. Συμπεράσματα

Φιλοσοφία κυριολεκτικά σημαίνει «αγάπη της σοφίας». Στη σύγχρονη χρήση, ο όρος αναφέρεται σε οποιαδήποτε διαδικασία οργάνωσης σκέψεων και ιδεών μέσα σε κάποιο καθιερωμένο πλαίσιο. Η «ελληνική φιλοσοφία» είναι στην πραγματικότητα ένα υποσύνολο των ποικίλων συστημάτων λόγου του κόσμου. Ωστόσο, θα ήταν δίκαιο να πούμε ότι, όταν η δυτική κουλτούρα σκέφτεται τη «φιλοσοφία», αυτό που έχουμε κατά νου είναι πραγματικά η «ελληνική φιλοσοφία». Η ορολογία, οι τεχνικές και οι κατηγορίες που αναπτύχθηκαν στην αρχαία Ελλάδα έγιναν τα πρότυπα με τα οποία διεξήχθη αργότερα ο φιλοσοφικός λόγος. Ως αποτέλεσμα, σχεδόν όλα τα ζητήματα της αλήθειας, της ηθικής, της κοσμοθεωρίας και της ηθικής εξακολουθούν να συζητούνται χρησιμοποιώντας τις βασικές αρχές της ελληνικής φιλοσοφίας. Είναι σημαντικό, ωστόσο, να γίνεται διάκριση μεταξύ ορολογίας και τεχνικών, σε αντίθεση με τα δόγματα. Με άλλα λόγια, η ελληνική φιλοσοφία έχει προσφέρει στον σύγχρονο κόσμο μια τεράστια γκάμα μεθόδων και λέξεων χρήσιμες στη σύγκριση

διαφορετικών ισχυρισμών και αποτελεσματικές στη διαμόρφωση ορισμένων ιδεών. Αυτό δεν σημαίνει ότι οι σκέψεις που συζητούνται χρησιμοποιώντας τη μηχανική της ελληνικής φιλοσοφίας προέρχονται από την κοσμοθεωρία της αρχαίας Ελλάδας. Αντίθετα — αυτό που έχει κάνει την ελληνική φιλοσοφία τόσο διαρκή είναι η εφαρμογή της σε ένα ευρύ φάσμα αποκλίνουσες απόψεις.

Αυτή η διάκριση είναι ιδιαίτερα κρίσιμη όταν συζητείται η επίδραση της ελληνικής φιλοσοφίας στον Χριστιανισμό. Από τη μια πλευρά, η κοσμοθεωρία, τα ήθη και οι κεντρικοί ισχυρισμοί του ιουδαιοχριστιανισμού προηγούνται κατά πολύ των Ελλήνων φιλοσόφων. Πολλές κεντρικές πεποιθήσεις του Χριστιανισμού έρχονται σε άμεση αντίθεση με εκείνες ανδρών όπως ο Σωκράτης, ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης. Ο Παύλος, ο οποίος συζητούσε συχνά με Έλληνες φιλοσόφους (Πράξεις 17:18), έδειξε ότι το ευαγγέλιο του Χριστού ήταν «ανοησία» για την ελληνιστική (ελληνική) κοσμοθεωρία (Α Κορινθίους 1:23). Υπό αυτή την έννοια, θα ήταν δίκαιο να πούμε ότι η ελληνική φιλοσοφία δεν έχει επηρεάσει τον Χριστιανισμό.

Από την άλλη πλευρά, είναι επίσης αλήθεια ότι ο Χριστιανισμός γεννήθηκε σε έναν κόσμο βουτηγμένο στην ελληνική σκέψη. Η ελληνική φιλοσοφία παρείχε στην παλαιοχριστιανική εκκλησία ένα σύνολο εργαλείων συζήτησης, καθώς και μια αντίθετη κοσμοθεωρία με την οποία μπορούσε να αντιπαραβάλει το ευαγγέλιο. Αυτό κάνει την ελληνική φιλοσοφία μια βαθιά επιρροή στις λέξεις, τα συστήματα και τις συζητήσεις με τις οποίες οι Χριστιανοί σε όλη την ιστορία προσπάθησαν να εξηγήσουν την πίστη τους. Εν ολίγοις, η ελληνική φιλοσοφία δεν είναι κυριολεκτικά πηγή χριστιανικής πίστης ή ουσιαστική επιρροή στις πνευματικές πεποιθήσεις των χριστιανών. Ταυτόχρονα, τα συστήματα με τα οποία οι Χριστιανοί διδάσκουν, συζητούν και κατανοούν τη βιβλική αλήθεια έχουν επηρεαστεί βαθιά από την ελληνική φιλοσοφία.

Ο απόστολος Παύλος ήταν καλός γνώστης της ελληνικής φιλοσοφίας και συχνά παρέθεσε τα λόγια των Ελλήνων συγγραφέων καθώς διέδιδε το ευαγγέλιο (Πράξεις 17:23–28). Οι συγγραφείς της Καινής Διαθήκης αναφέρονται επίσης σε ελληνικές φιλοσοφικές έννοιες για να εξηγήσουν καλύτερα τις ιδέες τους. Η χρήση της λέξης Λόγος από τον Ιωάννη, για παράδειγμα, αναπαριστά έναν προϋπάρχοντα ελληνικό όρο ενώ τον συνδέει με ένα προσωπικό, μοναδικό θεϊκό ον (Ιωάννης 1:1–4). Αυτό δείχνει πώς η επικράτηση ορισμένων φιλοσοφικών μεθόδων επηρέασε σε μεγάλο

βαθμό τον τρόπο με τον οποίο οι πρώτοι Χριστιανοί παρουσίαζαν την πίστη τους αλλά όχι αυτό που κήρυτταν.

Οι πρώτοι πατέρες της εκκλησίας κατανοούσαν καλά τη σχέση μεταξύ μηνύματος και μεθόδου. Ο Αυγουστίνος, για παράδειγμα, συνέκρινε τη χρήση της ελληνικής φιλοσοφίας από έναν χριστιανό με τη χρήση του χρυσού από τον Ισραήλ που πήρε από την Αίγυπτο κατά την Έξοδο (Έξοδος 12:25–36). Όπως κάθε φυσικό εργαλείο, υποστήριξε, η φιλοσοφία μπορούσε να χρησιμοποιηθεί είτε σωστά είτε λανθασμένα. Η φιλοσοφία μπορεί να αναπτύχθηκε από έναν ασεβή πολιτισμό, υποστήριξε ο Αυγουστίνος, αλλά τελικά ήταν απλώς ένα σύνολο τεχνικών και όρων, απολύτως χρήσιμοι για την υπεράσπιση της αλήθειας.

Καθώς περνούσε ο καιρός, ο Χριστιανισμός εξαπλώθηκε σε ένα μεγαλύτερο κοινό και περιλάμβανε πιο περίπλοκη συζήτηση. Η τάση της στήριξης στη φιλοσοφική συζήτηση συνεχίστηκε. Η ελληνική φιλοσοφία παρέμεινε κυρίαρχη δύναμη στη δυτική σκέψη, και έτσι η χριστιανική θεολογία συνέχισε να αναπτύσσει τη δομή και την ορολογία της χρησιμοποιώντας αυτό το πλαίσιο. Αυτή η σχέση αποτυπώνεται καλύτερα σε άνδρες όπως ο Θωμάς Ακινάτης, που προσπάθησε να περιγράψει συστηματικά τη χριστιανική κοσμοθεωρία μέσα από το σύστημα της ελληνικής φιλοσοφίας. Αυτή η προσέγγιση, γνωστή ως Σχολαστικισμός, έφερε επανάσταση στον τρόπο με τον οποίο οι Χριστιανοί υπερασπίζονταν, συζητούσαν και διέσχιζαν τις βιβλικές ιδέες.

Φυσικά, θα ήταν αφελές να σκεφτεί κανείς ότι οι ελληνικές θρησκευτικές ή πνευματικές ιδέες δεν εισέβαλαν ποτέ, με κανέναν τρόπο, στην ιουδαιοχριστιανική κοινότητα. Ένα σημαντικό συστατικό της ελληνικής σκέψης, στην εποχή λίγο πριν από τη γέννηση του Ιησού, ήταν η έννοια της αλληγορικής ερμηνείας. Ουσιαστικά αυτή ήταν η τεχνική της ερμηνείας των μυθικών ιστοριών ως αναλογιών, όχι ως κυριολεκτικά γεγονότα, προκειμένου να αποφευχθούν δυσάρεστες συνέπειες για την ηθική των Ελλήνων θεών όπως ο Δίας ή ο Άρης. Αν και αυτό έχει αξία, σε ορισμένες περιπτώσεις, οι αλληγορικοί ερμηνευτές συχνά εφάρμοζαν την τεχνική σε ιστορίες που προορίζονταν να εκληφθούν κυριολεκτικά. Αυτή η αλληγορική προσέγγιση υιοθετήθηκε από ορισμένους Εβραίους συγγραφείς, με πιο διάσημο τον λόγιο Φίλωνα, που έζησε περίπου την ίδια εποχή με τον Ιησού Χριστό. Ωστόσο, δεν αποδέχθηκαν όλοι οι θεολόγοι την προσέγγισή του.

Ομοίως, μετά την επίγεια διακονία του Ιησού, ορισμένες ελληνικές θρησκευτικές ιδέες έπρεπε να αντιμετωπιστούν καθώς εισχωρούσαν στην εκκλησία. Εύκολα το πιο επιδραστικό από αυτά ήταν ο Γνωστικισμός, ο οποίος εκτόξευσε την ελληνική ροπή προς τις μυστήριες θρησκείες και τον διανοούμενο. Η ίδια η Βίβλος δείχνει ότι αυτές οι αποκάλυπτα πνευματικές επιρροές απορρίφθηκαν σθεναρά από τους ηγέτες της εκκλησίας (Α' Ιωάννη 4:2–3, Α' Τιμόθεο 4:1–5, Κολοσσαείς 2:6–9). Ακόμη και στις πρώτες μέρες του Χριστιανισμού, υπήρχε μικρή σύγχυση σχετικά με τη διαφορά μεταξύ της υιοθέτησης της ελληνικής φιλοσοφίας και της αποδοχής της ελληνικής θρησκείας. Η εποχή της Καινής Διαθήκης ήταν εποχή όπου κυριαρχούσε ο ελληνικός πολιτισμός και η γλώσσα. Παρόλο που η Ρώμη κυβέρνησε τον φυσικό κόσμο, οι ελληνικές πνευματικές παραδόσεις παρέμειναν υπέρτατες. Η Καινή Διαθήκη γράφτηκε αρχικά στα ελληνικά και απευθυνόταν σε ένα κοινό βυθισμένο σε μια εξελληνισμένη κοσμοθεωρία. Η ελληνική φιλοσοφία συνέχισε στη διάρκεια των χιλιετιών να είναι το πρωταρχικό σύστημα με το οποίο ο δυτικός κόσμος συζητούσε και όριζε έννοιες. Ταυτόχρονα, ο Χριστιανισμός έρχεται σε σαφή αντίθεση με τις πνευματικές και θρησκευτικές πεποιθήσεις του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού. Η ελληνική φιλοσοφία έχει επηρεάσει βαθιά, βαθιά τον τρόπο με τον οποίο ο Χριστιανισμός συζητά τη θεολογία. Δεν ήταν, ωστόσο, η προέλευση της χριστιανικής πίστης ούτε πηγή χριστιανικών θρησκευτικών ιδεών.

Βιβλιογραφία

-

“Hellenism and Christianity, the meeting of two words” in History of Greek Nation, Vo l. 6th, Ekdotiki Athenōn, Athens, s.a., 519-

559 (A general evaluation of the ideas that the Greek Fathers have contributed to the History of Philosophy)

Adebowale, Bosede. (2017). Living With the Past: Ancient Greek Philosophy in Twent y-First Century.

- Agrati, L. S. (2018). Plato's Myth of the Cave Images. A Didactic Analysis of the Media tion Function. *Proceedings*, 1(9), 1091.
- Alexander P. D. Mourelatos. (2004). [Review of *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*, by C. H. Kahn]. *The Classical Journal*, 99(3), 353–358.
- AnnaS, J. (1987). Epicurus on Pleasure and Happiness. *Philosophical Topics*, 15(2), 5–21. <http://www.jstor.org/stable/43154002>
- Athanassopoulos, E., & Voskoglou, M. G. (2020). Quantifying Aristotle's Fallacies. *Mathematics*, 8(9), 1399. MDPI AG. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.3390/math8091399>
- Atkins, J. W. (2013). Cicero on the relationship between Plato's "republic" and "laws." *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, 117, 15–34.
- B. Tatakis, *Byzantine Philosophy*, Translation by Nicholas J. Moutafakis, Hackett Publishing Co., Indianapolis, 2003 (The translation in English of this very important book of Tatakis, which appeared for the first time in French in 1949, contains the only attempt ever made for a historical and analytical presentation of the entire period of the Byzantine Philosophy).
- Beatty, J. (1976). Plato's Happy Philosopher and Politics. *The Review of Politics*, 38(4), 545–575.
- Bjork, C. (2021). Plato, Xenophon, and the Uneven Temporalities of Ethos in the Trial of Socrates. *Philosophy & Rhetoric*, 54(3), 240–262. <https://doi.org/10.5325/philrhet.54.3.0240>
- Blanchard, K. C. (2000). The Enemies of Socrates: Piety and Sophism in the Socratic Drama. *The Review of Politics*, 62(3), 421–449. <http://www.jstor.org/stable/1408203>
- Blyth, D. (2000). Socrates' Trial and Conviction of the Jurors in Plato's "Apology." *Philosophy & Rhetoric*, 33(1), 1–22.
- Brunt, P. A. (1975). Stoicism and the Principate. *Papers of the British School at Rome*, 43, 7–35. <http://www.jstor.org/stable/40310718>
- Butts, R. E. (1959). Hume's Scepticism. *Journal of the History of Ideas*, 20(3), 413–419. <https://doi.org/10.2307/2708118>
- Charlesworth, M. J. (1997). *Religious inventions: Four essays*. Cambridge Univ. Press.

- Cohn, D. (2001). Does Socrates Speak for Plato? Reflections on an Open Question. *New Literary History*, 32(3), 485–500. <http://www.jstor.org/stable/20057673>
- Cooper, J. M. (1984). Plato's Theory of Human Motivation. *History of Philosophy Quarterly*, 1(1), 3–21.
- Dahl, N. O. (1991). Plato's Defense of Justice. *Philosophy and Phenomenological Research*, 51(4), 809–834.
- Danzig, g. (2010). Xenophon and Socrates [Review of *Xénophon et Socrate. Actes du colloque d'Aix-en-Provence (6-9 novembre 2003)*]. *Suivis de les écrits socratiques de Xénophon. Supplément bibliographique (1984-2008) par Louis-André Dorion*, by M. Narcy & A. Tordesillas]. *The Classical Review*, 60(1), 40–42.
- David C. Mirhady. (2004). Alcidas on the Sophists [Review of *Alkidamas: Über diejenigen, die schriftliche Reden schreiben, oder Über die Sophisten. Eine Sophistenrede aus dem 4. Jahrhundert v. Chr. eingeleitet und kommentiert*, by R. Mariss & Alcidas]. *The Classical Review*, 54(2), 331–333.
- Develin, R. (1985). Anaximenes ("F Gr Hist" 72) F 4. *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte*, 34(4), 493–496.
- Dillon, J., Nesselrath, H.-G., Russell, D., Cawkwell, G., Deuse, W., Parker, R., Pelling, C., & Schröder, S. (2010). Pythagoreanism in Plutarch. In H.-G. Nesselrath (Ed.), *On the daimonion of Socrates: Plutarch* (pp. 139–144). Mohr Siebeck GmbH and Co. KG. <http://www.jstor.org/stable/j.ctv9b2w6h.11>
- DiLorenzo, R. (1978). The Critique of Socrates in Cicero's "De Oratore": Ornatus and the Nature of Wisdom. *Philosophy & Rhetoric*, 11(4), 247–261.
- Dobbs, D. (1994). Choosing Justice: Socrates' Model City and the Practice of Dialectic. *The American Political Science Review*, 88(2), 263–277.
- Ehrlich, L. H. (1969). Jaspers and the Great Philosophers [Review of *The Great Philosophers; Die Grossen Philosophen; Die Grossen Philosophen; Three Essays; Nietzsche, an Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity; Die Grossen Philosophen; Die Grossen Philosophen*, by K. Jaspers, R. Manheim, & H. Arendt]. *The Massachusetts Review*, 10(2), 383–393.

- Enos, R. L. (1992). Why Gorgias of Leontini Traveled to Athens: A Study of Recent Epigraphical Evidence. *Rhetoric Review*, 11(1), 1–15.
- Ferejohn, M. T. (1984). Socratic Virtue as the Parts of Itself. *Philosophy and Phenomenological Research*, 44(3), 377–388.
- Frank, E. (1940). The Fundamental Opposition of Plato and Aristotle. *The American Journal of Philology*, 61(1), 34–53.
- Frede, D. (2008). Socrates and Plato. *Phronesis*, 53(1), 93–123.
- Frede, M. (1973). [Review of *Greek Skepticism: A Study in Epistemology.*, by C. L. Stou gh]. *The Journal of Philosophy*, 70(21), 805–810. <https://doi.org/10.2307/2024797>
- G. Kapriev, *Philosophie im Byzanz*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 2005 (A very recent study which continues the inquiry in the field of Byzantine Philosophy without overlooking the older studies)
- G. Zografidis, “Byzantine Philosophy”, in *Greek Philosophy and Science: from the Antiquity till the 20th century*, in *Modern Greek*, Vol. 1, Open Patras University, Patras, 1997–2000 (A systematic analysis and a historical description which makes use of recent inquiries)
- G.Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte*, Beck, München, 1977 (The author insists on the autonomy of Byzantine Philosophy in relation to theology, especially in the final period of Byzantium)
- Graham, D. W. (1992). Socrates and Plato. *Phronesis*, 37(2), 141–165.
- Graham, D. W. (2003). A New Look at Anaximenes. *History of Philosophy Quarterly*, 20(1), 1–20.
- Graham, D. W. (2016). Socrates’ Mission. *BYU Studies Quarterly*, 55(4), 141–159.
- H.Hunger, “Philosophie” in *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, vol. 1, Beck’sche Verlagsbuchhandlung, München, 1978, 3–62. See also the Greek edition H. Hunger, “Philosophy” in *Byzantine Literature*, Vol. A’, Translation by L. Benakis, M.I.E.T. Athens, 1991, 37–122 (Summary of Byzantine philosophical writings with special chapters on the relation

between Platonism and Aristotelism and on the status of the Philosophical studies in Byzantium)

Hadzsits, G. D. (1908). Some Xenophon Problems and Recent Xenophon Literature. *The Classical Journal*, 3(6), 211–220.

Halkos, G. E., Kyriazis, N. C., & Economou, E. M. L. (2021). Plato as a Game Theorist towards an International Trade Policy. *Journal of Risk and Financial Management*, 14(3), 115.

Hallowell, J. H. (1965). Plato and his Critics. *The Journal of Politics*, 27(2), 273–289.

Hankinson, R. J. (2001). [Review of *The Epistemology of the Cyrenaic School*, by V. Tsouana]. *Philosophy and Phenomenological Research*, 63(3), 720–723.

Havelock, E. A. (1934). The Evidence for the Teaching of Socrates. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 65, 282–295.

Herrmann, F.-

G. (2007). *Words and Ideas: The Roots of Plato's Philosophy*. Classical Press of Wales. <https://doi.org/10.2307/j.ctvvn9wf>

Houghton, W. E. (1958). Arnold's "Empedocles on Etna." *Victorian Studies*, 1(4), 311–336.

<http://pronoos.blogspot.com/2017/10/11.html>

<http://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/philo/galerie/antike/empe dok.html>

<http://www.sir-ray.com>

J.Zizioulas, "From Mask to Person". *Epotheia* 73, November 1982, 941-

960 (In Greek) (A very deep study from the theological aspect on the meaning of the term hypostasis)

Jarratt, S. C. (1987). The First Sophists and the Uses of History. *Rhetoric Review*, 6(1), 67–78.

Johnson, S. (1998). Skills, Socrates and the Sophists: Learning from History. *British Journal of Educational Studies*, 46(2), 201–213.

Jordan, R. W. (1984). Plato's Task in the Sophist. *The Classical Quarterly*, 34(1), 113–129. <http://www.jstor.org/stable/638341>

K.Oehler, "Die Kontinuität in der Philosophie der Griechen bis zum Untergang des byzantinischen Reiches", in *Antike Philosophie und Byzantinischen Mittelalter*, Bech-

- Verl., München, 1969, 15-35 (A landmark in the study of Byzantine Philosophy, for the continuity of the Greek Philosophy till the 15th century was recognized for first time).
- Kassam, C., & Duschinsky, R. (2017). Heraclitus, Seaford, and Reversible Exchange. *The Journal of Speculative Philosophy*, 31(4), 609–633
- Keller, E. F. (2006). *Feminism and science*. Oxford University Press.
- King, U. (2005). *Religion and gender*. Blackwell.
- Kirk, G. S. (1951). Natural Change in Heraclitus. *Mind*, 60(237), 35–42.
- Kočandrle, R. (2019). THE COSMOLOGY OF ANAXIMENES. *History of Philosophy Quarterly*, 36(2), 101–120.
- Kroeker, R. (2009). XENOPHON AS A CRITIC OF THE ATHENIAN DEMOCRACY. *History of Political Thought*, 30(2), 197–228.
- Krueger, J. I. (2020). The Rehabilitation of Epicurus [Review of *Epicurus and the Pleasant Life: A Philosophy of Nature*, by H. Dimitriadis]. *The American Journal of Psychology*, 133(1), 126–129. <https://doi.org/10.5406/amerjpsyc.133.1.0126>
- Kulicki, P. (2020). Aristotle's Syllogistic as a Deductive System. *Axioms*, 9(2), 56. MDPI AG. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.3390/axioms9020056>
- L.G. Benakis, "Byzantine Commentaries on Plato and Aristotle". To be published in *He pomnema* (Thessaloniki) Nr. 4, February, 2006- English version for the Notre Dame Meeting, 3-4 February 2006.
- L.G. Benakis, *Texts and Studies on Byzantine Philosophy*, Parousia, Athens, 2002 (The fruit of a whole life dedicated to the inquiry and study in 23 studies in Greek and 18 studies in other languages including English).
- Limbrick, E. (1973). Montaigne and Socrates. *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme*, 9(2), 46–57.
- Lombardini, J. (2015). STOICISM AND THE VIRTUE OF TOLERATION. *History of Political Thought*, 36(4), 643–669. <http://www.jstor.org/stable/26228611>
- Meinwald, C. C. (2020). Plato. *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/biography/Plato>
- Moulton, C. (1972). Antiphon the Sophist, on Truth. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 103, 329–366. <https://doi.org/10.2307/2935980>

N.Matsoukas, *History of Byzantine Philosophy*, Ed. Vantias, Thessaloniki, 1994 (In Greek) (Historical and systematical presentation from the theological

Newell, W., & Bartlett, R. C. (2018). What Was Sophistry? [Review of *Sophistry and Political Philosophy: Protagoras' Challenge to Socrates*]. *The Review of Politics*, 80(1), 124–127.

Nicholas of Methone, *Refutation of Proclus' Elements of Theology. A Critical Edition with an Introduction on Nicholas' Life and Works* by A. D. Angelou. *Corpus Philosophorum Medii Aevi- Philosophi Byzantini*, Leiden-

E.J.Brill, The Academy of Athens, Athens, 1984. (In the *Corpus Philosophorum Medii Aevi-*

Philosophi Byzantini one can find the first critical edition of works by Nicholas of Methone, Nikephoros Blemmydes, George Gemistos Plethon, George Pachymeres, Barlaam Calabrian e.t.c. with introduction and translation into several European languages. Director of the series L.G. Benakis)

O'Brien, D. (1967). Empedocles' Cosmic Cycle. *The Classical Quarterly*, 17(1), 29–40.

O'Grady, Patricia. (2012). Meet the Philosophers of Ancient Greece: Everything you always wanted to know about Ancient Greek philosophy but didn't know who to ask. 10.4324/9781315249223.

Osborne, C. (1987). Empedocles Recycled. *The Classical Quarterly*, 37(1), 24–50.

Ostenfeld, Erik. (2016). *Human Wisdom. Studies in Ancient Greek Philosophy*.

P.Lemerle, *Le Premier Humanisme Byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*. *Bibliothèque Byzantine*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971 (A historical and analytical study of the so-called Macedonian Renaissance)

Papamichael-

Paspalides, E. (2005). THE CONCEPT OF ONE IN HERACLITUS. *Revue de Philosophie Ancienne*, 23(1), 41–54.

Powell, A., & Richer, N. (Eds.). (2020). *Xenophon and Sparta*. Classical Press of Wales . <https://doi.org/10.2307/j.ctvd58rkn>

Reydams-

- Schils, G. (2010). Philosophy and education in Stoicism of the Roman Imperial era. *Oxford Review of Education*, 36(5), 561–574. <http://www.jstor.org/stable/25753518>
- Riesbeck, D. J. (2011). NATURE, NORMATIVITY, AND NOMOS IN ANTIPHON, F R. 44. *Phoenix*, 65(3/4), 268–287.
- Rist, J. M. (1965). Neopythagoreanism and “Plato’s” Second Letter. *Phronesis*, 10(1), 78–81. <http://www.jstor.org/stable/4181758>
- Rosenbaum, S. E. (1990). EPICURUS ON PLEASURE AND THE COMPLETE LIFE. *The Monist*, 73(1), 21–41. <http://www.jstor.org/stable/27903167>
- Runciman, S. (2003). *The Medieval Manichee: A study of the Christian dualist heresy*. Cambridge University.
- Scott, G. A. (Ed.). (2007). *Philosophy in Dialogue: Plato’s Many Devices*. Northwestern University Press.
- Sealey, R. (1984). The Tetralogies Ascribed to Antiphon. *Transactions of the American Philological Association (1974-)*, 114, 71–85. <https://doi.org/10.2307/284140>
- Segal, C. (1969). ARISTOPHANES’ CLOUD-CHORUS. *Arethusa*, 2(2), 143–161.
- Shaw, B. D. (1985). The Divine Economy : Stoicism as Ideology. *Latomus*, 44(1), 16–54. <http://www.jstor.org/stable/41543542>
- Sherman, R. R. (1968). [Review of *THE MEANING OF STOICISM, (Martin Classical Lectures, Volume XXI)*, by L. Edelstein]. *Journal of Thought*, 3(3), 219–224. <http://www.jstor.org/stable/42589983>
- Slings, S. R. (1999). Critical Notes on Plato’s “politeia,” V. *Mnemosyne*, 52(4), 385–407.
- St. Runciman, “Eusebius of Caesarea and the Christian Empire”, *Deucalion, A Quarterly Review published by the Philosophical Research Center*, 4, 1975, 113-128 (English and Greek version of a not only historical study)
- Striker, G. (2001). [Review of *The Epistemology of the Cyrenaic School*, by V. Tsouna]. *Mind*, 110(437), 274–277.
- Tarrant, H., & Johnson, M. (2018). Porphyry and ‘Neopythagorean’ Exegesis in *Cave of the Nymphs* and Elsewhere. *Méthexis*, 30(1), 154–174.
- Tim O’Keefe. (2002). The Cyrenaics on Pleasure, Happiness, and Future-Concern. *Phronesis*, 47(4), 395–416

Van der Eijk, P. (2014). Galen on the nature of human beings. *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement, 114*, 89–134.

viewpoint although it doesn't accept the status of the relative autonomy of Byzantine Philosophy)

Vlastos, G. (1955). On Heraclitus. *The American Journal of Philology, 76*(4), 337–368.

Weiss, R., & Bartlett, R. C. (2018). Socrates's Disenchantment with Sophists in General and Protagoras in Particular [Review of *Sophistry and Political Philosophy: Protagoras' Challenge to Socrates*]. *The Review of Politics, 80*(1), 120–124.

Weller, Cass. (2013). Reason and Analysis in Ancient Greek Philosophy. 10.1007/978-94-007-6004-2_15.

Whiting, K., & Konstantakos, L. (2019). Stoic Theology: Revealing or Redundant? *Religions, 10*(3), 193. MDPI AG. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.3390/rel10030193>

Wogu, Ikedinachi Ayodele Power. (2010). Ancient Greek Philosophers and their Philosophy.

Wright, M. R. (1998). Presocratics. *Phronesis, 43*(3), 287–290.

www.AlfredoDagliOrti/Shutterstock.com

www.metmuseum.org

Hellenicaworld. (2021). Stanza della segnatura in the Vatican for pope julius II, wall fresco: The school of athens, detail: Plato. Raphael. Ανακτήθηκε στις 14/11/2021 από: <http://www.hellenicaworld.com/Art/Paintings/en/Part18627.html>.

Θεοδοσίου, Ευστράτιος. (2015). Αρχαίοι Έλληνες φυσιολόγοι φιλόσοφοι και περιβάλλον.

Μπενάκης, Λ. Γ. (2004). Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία: Ιστοριογραφικά και Ερευνητικά Δημοσιεύματα. Παρουσία.

Ρεγοπούλου, Θ. (2019). Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία. Εκδόσεις Bookstars-Free.