

Ελληνισμός – Χριστιανισμός

Από την Εποχή της Καινής Διαθήκης
μέχρι την Εποχή των Πατέρων

Μία Σύνοψη

Αθήνα 2010

§1. Έναντι προλόγου

Ηδη από την χαραυγή της νεότερης ιστορικής συνείδησης κατά το δεύτερο μισό του 18^{ου} αιώνα», υπογραμμίζει ο Werner Jaeger, «οι θεολόγοι γνωρίζουν ότι [...] ο ελληνικός πολιτισμός άσκησε βαθειά επιρροή πάνω στο χριστιανικό πνεύμα».¹ Από τη μακροσκοπική σκοπιά μιας γενικής «ιστορίας των ιδεών», η παραπάνω διαπίστωση θα πρέπει να ηχεί προ πολλού ως κοινός τόπος. Παρόλα αυτά, μία προσπάθεια θεωρητικοποίησης αυτής της επιρροής στο περιορισμένο πλαίσιο της παρούσας εργασίας, είναι εύλογο να προσκρούει σε ορισμένα μεθοδολογικά προβλήματα. Από τη μία μεριά, η συστηματική καταγραφή των επιδράσεων και διηθήσεων που επισυνέβησαν ανάμεσα στον ελληνισμό και το χριστιανισμό έχει παραγάγει μία τόσο πληθωρική βιβλιογραφία, που καθιστά δυσχερή ακόμα και την πιο φιλότιμη προσπάθεια για μία συνοπτική παρουσίασή της. Από την άλλη, τόσο το εύρος όσο και η πολυπλοκότητα του προβλήματος μας επιτρέπουν ελάχιστα να διεισδύσουμε στα ιστορικά και πραγματολογικά κατέκαστα αυτής της σχέσης. Η ανάλυση των στοιχείων που συνιστούν επιδράσεις του ελληνισμού στη ζωή και τη θεολογία της Εκκλησίας, συνεπώς, θα πρέπει να περιοριστεί σε μία προσέγγιση κατά το μάλλον ή ήττον *φαινομενολογική* και *ιδεοτυπική*: στον εντοπισμό και την ανάδειξη ορισμένων *κεντρικών σημασιολογικών πεδίων* τα οποία καθιστούν την σύγκλιση και αλληλοπεριχώρηση του ελληνισμού με το χριστιανισμό περισσότερο πρόδηλη. Η προσέγγισή μας, έτσι, θα αποπειραθεί να διερωτηθεί κατά πόσο το εγχείρημα της ελληνικής «μετάφρασης» του χριστιανισμού –της έκφρασης, δηλαδή, του περιεχομένου της ευαγγελικής αποκάλυψης με όρους της ελληνικής γλώσσας, φιλοσοφίας και διανόησης– υπήρξε επιτυχές ή όχι. Ως κριτήριο για την επιτυχία (ή την αποτυχία) αυτής της μετάφρασης, θα επικαλεστούμε το βαθμό σύγκλισης ανάμεσα στον ελληνισμό και το χριστιανισμό, όσον αφορά στα σημασιολογικά πεδία της γλώσσας, της θεολογίας και της ανθρωπολογίας, της οντολογίας και της γνωσιολογίας, της ηθικής και της αισθητικής, καθώς και της πολιτικής έκφρασης της Εκκλησίας. Γνωρίζουμε, βέβαια, ότι μια τέτοια μεθοδολογική προσέγγιση χαρακτηρίζεται από ένα σημαντικό ποσοστό αφαίρεσης και σχηματικότητας, καθόσον τοποθετεί σε «παρένθεση» την πολυδαίδαλη ιστορική διαλεκτική της σχέσης των δύο πνευματικών κόσμων και αποσιωπά το ερώτημα της

¹ W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia* (USA: Harvard University Press, 1961) 4.

αντίστροφης επιρροής του ελληνισμού από το χριστιανισμό.² Την προκρίνουμε, ωστόσο, γιατί πιστεύουμε ότι, μ' όλες τις ατέλειές της, μας επιτρέπει να συλλάβουμε την «μεγάλη εικόνα» του προβλήματος, ανοίγοντάς μας το δρόμο για λεπτότερες και σχολαστικότερες θεωρητικές εννοήσεις.

§2. Θύραθεν Γλώσσα και Σκέψη

Αφήνοντας κατά μέρος την βαρύνουσα επίδραση του ελληνισμού στην εξέλιξη της θρησκείας του Ισραήλ,³ τον πρωταγωνιστικό ρόλο των «ελληνιζόντων» Ιουδαίων στην εξάπλωση του χριστιανισμού⁴ και την τεράστια σημασία της μετάφρασης των Ο' για την ίδια την αυτοσυνειδησία του Ιουδαϊσμού, και μόνο το γεγονός ότι τα περισσότερα βιβλία της Καινής Διαθήκης συγγράφηκαν στην ελληνιστική «κοινή»,⁵ θα πρέπει να αποτελεί αδιάσειστο τεκμήριο περί της στενής διαπλοκής του ελληνισμού με το χριστιανισμό, ήδη από τον 1^ο μ.Χ. αιώνα. Παρόλα αυτά, πιστεύουμε ότι θα συνιστούσε μονομέρεια από τη μεριά μας, εάν επιχειρούσαμε να κατανοήσουμε αυτήν τη διαπλοκή αποκλειστικά και μόνο με τους όρους μιας διεγκυστίνδας ανάμεσα στη μορφή και το περιεχόμενο, το σημαίνον και το σημαινόμενο ή τη γλώσσα και το μήνυμα –όπου ο πρώτος πόλος της διεγκυστίνδας υπονοεί τον «ελληνισμό» και ο δεύτερος το «χριστιανισμό». Διότι αν έχει δίκιο ο Μ. Heidegger όταν αποφαίνεται ότι «η γλώσσα είναι ο οίκος του Είναι»,⁶ και αν αληθεύει η περίφημη άποψη του L. Wittgenstein ότι «τα όρια της γλώσσας μου είναι τα όρια του κόσμου μου»,⁷ τότε θα πρέπει να διερωτηθούμε σοβαρά κατά πόσον είναι δυνατόν να

² Βλ. J. Péripin, «Ελληνισμός και Χριστιανισμός» στο *Η Φιλοσοφία – τόμος Α: από τον Πλάτωνα ως τον Θωμά Ακινάτη* επιμ. εκδ. F. Châtelet, ελλ. μετ. Κωστής Παπαγιώργης, (Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση, 21989) 196: «[Ο] τρίτος, ο τέταρτος και ο πέμπτος αιώνας μ.Χ., τόσο στη Ρώμη όσο και στην Αθήνα, είναι μια περίοδος εξαιρετικά λαμπρή για την παγανιστική σκέψη. Υπ' αυτές τις συνθήκες μάς επιτρέπεται ν' αντιμετωπίσουμε τη δυνατότητα μιας αντίθετης εξάρτησης, σύμφωνα με την οποία ορισμένες όψεις της ελληνικής σκέψης, εξαντλημένες στο τέρμα μιας μακρόχρονης ιστορίας, ίσως να είχαν υποστεί την επίδραση της χριστιανικής σκέψης».

³ Για την γενικότερη επίδραση της ελληνικής παιδείας και φιλοσοφίας στον Ιουδαϊσμό, βλ. I. Ζηζιούλα, *οπ. παρ.*, σσ. 21-33, 36-39, 44-48. Για την εξέλιξη της θρησκείας του αρχαίου Ισραήλ βλ. Σ. Αγουρίδη, *Ιστορία της Θρησκείας του Ισραήλ* (Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, 1995).

⁴ R. Stark, *Η Εξάπλωση του Χριστιανισμού* ελλ. μετ. Μαρία Λουκά, (Αθήνα: Εκδόσεις Άρτος Ζωής, 2005) 93-113.

⁵ Ο Γ. Μπαμπινιώτης χαρακτηρίζει την ελληνιστική 'κοινή' ως μια «πιο απλή και "στρωτή" μορφή ομιλούμενης ελληνικής»· επιπλέον, παραπέμποντας στον Μανόλη Τριανταφυλλίδη, εκλαμβάνει την καθιέρωσή της ως «μια πρώτη μορφή ενός θεολογικού ή χριστιανικού δημοτικισμού». Βλ. Γ. Μπαμπινιώτη, *Χριστιανική και Ελληνική Πνευματικότητα* (Αθήνα: Εκδόσεις Ακρίτας, 2007) 37-38.

⁶ M. Heidegger, *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό* ελλ. μετ. Γιώργος Ξηροπαϊδης, (Αθήνα: Εκδόσεις Ροές, 1987) 44: "Das Sprache ist das Haus des Seins".

⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge Publications, 2001) 68: "The limits of my language mean the limits of my world".

προσλάβουμε τη γλωσσική έκφραση του ευαγγελικού μηνύματος ως κάτι το «εξωτερικό» ως προς το ίδιο το μήνυμα –κατά πόσο δικαιούμαστε, δηλαδή, να αντιδιαστείλουμε την γλωσσική «μορφή» του χριστιανισμού στο σημασιολογικό του «περιεχόμενο». Είμαστε της άποψης ότι θα ήταν ερευνητικά πιο λυσιτελές και θεωρητικά πιο ενδιαφέρον αν προσπαθούσαμε να στοχαστούμε τη γλώσσα *ήδη* ως ένα περιεχόμενο (ή, σωστότερα, ως ένα *περιέχον* μέσα στο οποίο τελούν ενυπόστατα όλα τα περιεχόμενα),⁸ οπότε και η αλληλοπεριχώρηση των περιεχομένων μεταξύ τους, αλλά και με την *περιέχουσα* γλώσσα, καθίσταται εμφανέστερη. Αφ’ ης στιγμής συνειδητοποιήσουμε ότι η γλώσσα δεν αποτελεί έναν σημασιολογικά «ουδέτερο» επικοινωνιακό κώδικα, αλλά έναν *φορέα νοήματος* αφ’ εαυτής της, είμαστε σε θέση να αντιληφθούμε ότι η ένταση που χαρακτηρίζει τις σχέσεις του ελληνισμού με το χριστιανισμό ήταν μάλλον αναπόφευκτη εξαρχής. Ο G. Florovsky σωστά υπογραμμίζει ότι από την πρώτη στιγμή της ύπαρξής της, η Εκκλησία βρέθηκε αντιμέτωπη με όλες τις ειδωλολατρικές αναμνήσεις, τα πνευματικά ήθη και τα αισθητικά θέλητρα του ελληνισμού.⁹ Εξ ου και δεν αποτελεί σύμπτωση ότι ακόμα κι ένας Απόστολος Παύλος αδυνατεί να αντιπαρέλθει μία ορισμένη αμφιθυμία απέναντι στην θρησκευτική και πολιτισμική περιρρέουσα ατμόσφαιρα της εποχής του. Ενώ, λόγου χάρη, στις *Πράξεις* και στην *Προς Ρωμαίους* φαίνεται να ευαγγελίζεται το πρόσωπο του Ιησού «όχι ως μία ρήξη, αλλά ως μια συμπλήρωση και αποπεράτωση της ελληνικής θεολογίας»,¹⁰ στην *Α΄ Προς Κορινθίους* καταγγέλλει συλλήβδην τη θύραθεν σκέψη ως «*μωρία*» [Α΄ Κορ.1:18-31]. Σύμφωνα με τον J. Périn, η παραπάνω αμφιθυμία πρόκειται να αποβεί *καταστατική* για την αυτοσυνειδησία του χριστιανισμού, διαμορφώνοντας εν γένει δύο αντιθετικές –και αλληλοαποκλειόμενες– στάσεις απέναντι στον ελληνισμό:

Από εκείνη την εποχή ως σήμερα βρέθηκαν Χριστιανοί για να βεβαιώσουν, ακολουθώντας τον άγιο Ιουστίνο και τον Κλήμη Αλεξανδρείας, ότι ο Χριστιανισμός είναι ένας ανθρωπισμός, μια σοφία, μια *παιδεία*, όπου προεκτείνεται και ολοκληρώνεται ό,τι καλύτερο διέθεταν τα παγανιστικά ιδεώδη για τη ζωή και τη σκέψη· παράλληλα, άλλοι χριστιανοί [...] από τον Τερτυλιανό

⁸ Λέγοντας κάτι τέτοιο δεν υποστηρίζουμε, φυσικά, κάποιον γλωσσολογικό δομισμό, ωσάν το άπαν να ανήκει στην οριακή δικαιοδοσία της γλώσσας. Επιθυμούμε απλώς να υπογραμμίσουμε ότι ο ελληνισμός σχετίζεται με τον χριστιανισμό κατά τρόπο *διαλεκτικό, μη-γραμματικό και πολυσήμαντο*, και όχι απλώς στο επίπεδο μιας εργαλειακής και «επικοινωνιακής» χρήσης του από τον τελευταίο.

⁹ G. Florovsky, *Χριστιανισμός και Πολιτισμός* ελλ. μετ. Νίκος Πουρνάρας, (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Πουρνάρας, 1982) 153.

¹⁰ J. Périn, *οπ. παρ.*, σελ. 205. Πρβλ. Πράξ. 17:16-34· Ρωμ. 2: 14-16.

και τον Τατιανό ως τον Pascal και τον Kierkegaard [...] θα θεμελιώσουν την πίστη τους στην απάρνηση κάθε παγανιστικής παιδείας [...] και θα επιμείνουν στην κατάδειξη του παραλογισμού του χριστιανικού μηνύματος». ¹¹

Αν η δεύτερη στάση εκλαμβάνει την χριστιανική πίστη ως ένα άλμα στο παράλογο (“credo quia absurdum est”), θα μπορούσαμε να δούμε την πρώτη στάση σαν μια αντίστροφη απόπειρα «ορθολογικοποίησης» (Rationalisierung) του χριστιανισμού, και επομένως σύμπληξής του ως «θρησκείας», στο πλαίσιο της οποίας μπορεί κανείς να εντοπίσει όλα τα καταστατικά στοιχεία της τελευταίας: μία οριοθέτηση του Ιερού έναντι του Βέβηλου, ένα κανονιστικό δόγμα το οποίο αντιδιαστέλλει την «ορθοδοξία» από την «αίρεση», ένα corpus λατρευτικών και ποιμαντικών διατάξεων, ένα σύμπαν συμβολικών δομών που κάνουν δυνατή την θεσμική αποκρυστάλλωση και ιστορική επιβίωσή της, ως θρησκείας. Αν η δεύτερη στάση, έτσι, κερδίζει σε ριζοσπαστισμό ή ακόμα και σε ευαγγελική πιστότητα, η πρώτη κερδίζει οπωσδήποτε σε *οικουμενικότητα*, καθώς καταφάσκει στο σύνολό του τον ανθρώπινο πολιτισμό και επιχειρεί να τον οικειοποιηθεί *εκ των έσω*. Η υιοθέτηση της ελληνικής γλώσσας, σε συνδυασμό με την εκλεκτιστική αξιοποίηση της θύραθεν σκέψης από τους επιφανέστερους εκκλησιαστικούς πατέρες, ¹² αποτελούν ισχυρά τεκμήρια ότι ο χριστιανισμός κατάλαβε τον εαυτό του ευθύς εξαρχής όχι ως μία ευδαιμονιστική, ακοσμική και ανιστορική θρησκεία, αλλά αντίθετα, ως μία θρησκεία που τολμά να προκαλεί τον πολιτισμό τόσο, όσο προκαλείται απ’ αυτόν.

Ειδικότερα, όμως, όσον αφορά στην ελληνική γλώσσα, θα πρέπει να επισημάνουμε ότι η βαθειά επιρροή που άσκησε στην Εκκλησία συνάγεται από τρία τουλάχιστον σημεία: α) από τον τρόπο με τον οποίο αυτή ενσωμάτωσε τα σημαντικότερα φιλολογικά είδη τής λεγόμενης «δεύτερης σοφιστικής» ¹³ –την *απολογητική διατριβή*, την *αρεταλογική βιογραφία*, και τον *προτρεπτικό* και *παραμυθητικό λόγο* β) από την οικειοποίηση της *αλληγορίας*, ως μίας από τις αξιολογότερες ρητορικές τεχνικές των ελληνιστικών χρόνων, και γ) από τη

¹¹ J. Péripin, *οπ. παρ.*, σελ. 209 [υπογράμμιση του συγγραφέα].

¹² Για τον εκλεκτικισμό των πατέρων, βλ. Σ. Παπαδόπουλος, *Πατρολογία Β* (Αθήνα: Εκδόσεις Παρουσία, 1990) 36.

¹³ Για τα χρονικά όρια και τα γενικά χαρακτηριστικά της «δεύτερης σοφιστικής» βλ. Μ. Χριστόπουλος, *Η Δεύτερη Σοφιστική: Η Πνευματική Παραγωγή των Αυτοκρατορικών Χρόνων* (Αθήνα: Εκδόσεις Παπαδήμας, 2002) 15-20. Για τη σχέση της «δεύτερης σοφιστικής» με την αρχαία, βλ. Β. Κύρκος, «Η Αρχαία Σοφιστική και η Λεγόμενη Δεύτερη Σοφιστική: Ιστορικο-φιλοσοφικές προσεγγίσεις» στο *Η Αρχαία Σοφιστική*, επιμ. εκδ. Κ. Βουδούρης, (Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 1984) 15-22.

λανθάνουσα, πλην πάντοτε ισχυρή ροπή πολλών εκκλησιαστικών συγγραφέων προς τον αττικισμό. Όσον αφορά στο (α), ο J. Périn, εκκινώντας από τις διεξοδικές ιστορικοφιλολογικές έρευνες του Rudolf Bultmann, παρατηρεί ότι η επιρροή της ελληνιστικής *διατριβής* γίνεται κιάλας αισθητή στις επιστολές του Αποστόλου Παύλου καθώς και στην *Επιστολή Ιακώβου*.¹⁴ Αλλά η χρήση της *διατριβής* κατά τον 2^ο μ.Χ. αιώνα γενικεύεται κυρίως από τους Απολογητές και τους Αποστολικούς Πατέρες, οι οποίοι συγγράφουν ένα πλήθος αντιρρητικών και απολογητικών έργων επιχειρώντας, αφενός, να υπογραμμίσουν την ετερότητα του χριστιανισμού ως προς τον ιουδαϊσμό,¹⁵ αφετέρου να παρουσιάσουν τον χριστιανισμό στους διανοούμενους του ειδωλολατρικού κόσμου «ως θρησκεία με πολύ παλαιές ρίζες, και μάλιστα ως υπερέχουσα της ιδικής των, με το κήρυγμά της περί ενός Θεού, και της ηθικής ως καλλιέργειας των αρετών».¹⁶ Σύμφωνα με τον Jacques Lacarrière, η *αρεταλογική βιογραφία* πρόκειται να παίξει το ρόλο κυριολεκτικά ενός υφολογικού προτύπου για τους πολυάριθμους «βίους αγίων» που αρχίζουν να συγγράφονται από τον 4^ο αιώνα – το έργο του Μ. Αθανασίου *Βίος καί Πολιτεία τοῦ Πατρὸς Ἀντωνίου* είναι χαρακτηριστικό εδώ. «Οι βασικότερες τεχνικές του λόγου που χρησιμοποιούνται στο *Βίο τοῦ Ἀντωνίου*», αναφέρει ο Lacarrière,

επανερχονται अपαράλλαχτες στο *Βίους* των σοφών προηγούμενων αιώνων –σε σημείο που ορισμένοι ερμηνευτές είδαν τους βίους των αγίων σαν καθαρή κι απλή μίμηση ειδωλολατρικών βίων όπως ήταν ο *Βίος του Απολλωνίου του Τυανέως* που γράφτηκε περί τα μέσα του 3^{ου} αιώνα από τον Φιλόστρατο, ο *Βίος του Πυθαγόρα* από τον Ιάμβλιχο (γραμμένος στις αρχές του 4^{ου} αιώνα) και ο *Βίος των Σοφιστών*, γραμμένος από τον Ευνάπιο την ίδια περίπου εποχή.¹⁷

Την ίδια στιγμή, ένα έργο όπως ο *Προτρεπτικός πρὸς Ἑλληνας* του Κλήμεντος Αλεξανδρείας, αποτελεί γνήσια χριστιανική μετεγγραφή αντίστοιχων έργων της κλασσικής και ελληνιστικής αρχαιότητας, όπως ο *Κλειτοφῶν ἢ Προτρεπτικός* του Πλάτωνα, οι *Προτρεπτικοί* του Αριστοτέλους, του Επικούρου και του Ποσειδωνίου, ο *Προτρεπτικός ἐπί Φιλοσοφίαν* του Ιαμβλίχου ή οι προτρεπτικοί λόγοι *Πρὸς Νέον Πλούσιον* και *Εἰς Ἀσκληπιάδην Περγαμηνόν*, του Πλουτάρχου. Από την άλλη πλευρά, το έργο του

¹⁴ J. Périn, οπ. παρ., σσ. 223-225.

¹⁵ Αντιπροσωπευτική σ' αυτό το σημείο είναι η *Επιστολή Βαρνάβα*. Πρβλ. Σ. Αγουρίδη, *Ο Χριστιανισμός έναντι Ιουδαϊσμού και Ελληνισμού κατά το Β' αιώνα μ.Χ.* (Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, 1997) 32.

¹⁶ Σ. Αγουρίδη, οπ. παρ., σελ. 85.

¹⁷ J. Lacarrière, *Οι Ένθεοι* ελλ. μετ. Φοίβος Αρβανίτης, (Αθήνα: Εκδόσεις Χατζηνικολή, 1977) 33.

Γρηγορίου Νύσσης *Εἰς Πουλχερίαν Παραμυθητικός Λόγος*, αποτελεί ένα θαυμάσιο δείγμα οικειοποίησης του φιλολογικού είδους της *Παραμυθίας* (Consolatio), στο οποίο διακρίθηκαν σημαντικοί στωικοί φιλόσοφοι και συγγραφείς, όπως ο Πλούταρχος ή ο Σενέκας.

Όσον αφορά στο (β), θα αρκούσε να αναφέρουμε την τεράστια επιρροή που άσκησε στην ορθόδοξη θεολογική σκέψη της Ανατολής η περίφημη *Σχολή της Αλεξανδρείας*, με το ριζικά πλατωνικό γλωσσικό της ιδίωμα, αλλά και την έμφασή της στην αναγκαιότητα υπέρβασης του «γράμματος» του Ευαγγελίου, προκειμένου ο αναγνώστης να εισαχθεί στον κόσμο των πνευματικών νοημάτων του.¹⁸ Σημαντικοί χριστιανοί συγγραφείς και εκκλησιαστικοί πατέρες όπως ο Πάνταινος, ο Κλήμης Αλεξανδρείας, ο Ωριγένης, ο Μέγας Αθανάσιος, ο Δίδυμος ο Τυφλός και ο Κύριλλος Αλεξανδρείας συνέδεσαν το όνομά τους με την συγκεκριμένη Σχολή, για διαφορετικούς λόγους ο καθένας. Θα πρέπει, πάντως, να επισημανθεί ότι με τον όρο *αλληγορία* δεν νοείται μονάχα ένας τρόπος ομιλίας, αλλά κι ένας τρόπος κατανόησης –ένα ρητορικό σχήμα και μια ερμηνευτική στάση. Από την άποψη αυτή, η *αλληγορία* συνοψίζει την πιο ηχηρή απόδειξη περί της γλώσσας ως επικοινωνιακού κώδικα και *ταυτόχρονα* ως φορέα μηνύματος, στους οποίους αναφερθήκαμε προοιμιακά.

Τέλος, όσον αφορά στο (γ), θα αρκούσε να αναφέρουμε την περίπτωση του Γρηγορίου Θεολόγου, τον οποίο ο Μιχαήλ Ψελλός δεν διστάζει να αποκαλέσει «χριστιανό Δημοσθένη».¹⁹ Όπως ο ίδιος ο Γρηγόριος εξηγεί στο αυτοβιογραφικό του ποίημα *Ἐμμετρα*, η ενασχόλησή του με την ποίηση και η αγωνία του να προσοικειωθεί το αττικό γλωσσικό ιδίωμα οφείλεται στην επιθυμία του να χαλιναγωγήσει τη ροπή του προς την αμετροέπεια, να παρηγορήσει τον εαυτό του για τις ταλαιπωρίες της μακροχρόνιας ασθένειάς του, να ψυχαγωγήσει τους νέους και, προπαντός, να υπερασπιστεί το δικαίωμα των χριστιανών στην *παιδεία*, ούτως ώστε οι τελευταίοι να μην εμφανίζονται έναντι των εθνικών ως απαίδευτοι.²⁰

¹⁸ Βλ. Δ. Τσάμης, *Εκκλησιαστική Γραμματολογία: Από την Αποστολική Εποχή ως την Άλωση της Κωνσταντινουπόλεως* (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Πουρνάρας, 1989) 77.

¹⁹ Β. Τατάκης, *Η Συμβολή της Καππαδοκίας στη Χριστιανική Σκέψη* (Αθήνα: Εκδόσεις Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών, 1960) 157. Για τα ποιήματα του Γρηγορίου Θεολόγου και τη σχέση τους με την αρχαία ελληνική ποίηση βλ. Κ. Μπόνη, «Εισαγωγικά III: Ποιήματα», στο *Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικών Συγγραφέων* Τομ. 58 (Αθήνα: Έκδοσις της Αποστολικής Διακονίας της Ελλάδος, 1982) 160- 168.

²⁰ Σ. Παπαδόπουλος, *οπ. παρ.*, σελ. 512.

§3. Θεολογία και Ανθρωπολογία

Αποτελεί μία από τις χαρακτηριστικότερες περιπτώσεις «πανουργίας του Λόγου» (Hegel) το γεγονός ότι, ενώ η ελληνική θρησκεία ουδέποτε διατυπώθηκε υπό τη μορφή κάποιου επίσημου κανόνα ή δόγματος, η «δογματοποίηση» της ευαγγελικής αποκάλυψης πραγματοποιήθηκε κατ' εξοχήν πάνω σε ελληνικό φιλοσοφικό έδαφος.²¹ Δυστυχώς, ο χώρος της παρούσας εργασίας δεν μας επιτρέπει να επεκταθούμε στο ερώτημα περί του τελικού εξαγομένου αυτής της «δογματοποίησης» –εάν δηλαδή οδήγησε σ' έναν «εξελληνισμό του χριστιανισμού» ή έναν «εκχριστιανισμό του ελληνισμού».²² Σε κάθε περίπτωση, πάντως, η επιρροή της θύραθεν σκέψης θα πρέπει να αναγνωριστεί ως καθοριστική, όπως αποδεικνύεται από τις θεμελιακές θεολογικές και ανθρωπολογικές προκείμενες γύρω από τις οποίες πραγματοποιήθηκαν οι πρώτες απόπειρες συστηματοποίησης του περιεχομένου της χριστιανικής πίστης. Είναι γνωστό ότι η φιλοσοφική κριτική του θρησκευτικού ανθρωπομορφισμού από τον Ξενοφάνη, σε συνδυασμό με τον ενιστικό χαρακτήρα της φιλοσοφίας των Ελεατών²³ παρέσχε ήδη από τον 6^ο αι. π.Χ. φιλοσοφική νομιμοποίηση σε μια ορισμένη μορφή μονοθεϊσμού ή ενοθεϊσμού. Από την άλλη μεριά, οι μυστηριακές θρησκείες των ελληνιστικών και ρωμαϊκών χρόνων, αντλώντας από την πλούσια πνευματική παρακαταθήκη του ορφισμού και των Ελευσίνιων μυστηρίων, κατάφεραν να πολιτογραφήσουν από τον 1^ο κίολας μ.Χ. αιώνα τη μορφή του «πάσχοντος Θεού», ριζοσπαστικοποιώντας το αίτημα της *ατομικής* αθανασίας.²⁴ Αν θα ήμαστε υποχρεωμένοι, ωστόσο, να εστιάσουμε στις οφειλές της χριστιανικής σκέψης προς τον ελληνικό στοχασμό, όσον αφορά στα *ιδιαίτερα εννοιολογικά εργαλεία* που ο τελευταίος της προσέφερε, τότε θα έπρεπε οπωσδήποτε να μνημονεύσουμε τις κατηγορίες της *θείας Υπερβατικότητας* και *Αγαθότητας*, καθώς και αυτήν της *Προσωπικής* («Υποστατικής») *Αρχής*.

²¹ W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford: Clarendon Press, 1947) 62: "Sects, dogma, and theology, indeed, are definitely products of the Greek mind, and their intellectual structure is such that nothing else could have given them their characteristic stamp".

²² Για μία σχετική συζήτηση βλ. Γ. Μαρτζέλος, *Ορθόδοξο Δόγμα και Θεολογικός Προβληματισμός Α* (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Πουρνάρας, 1993) 15-24.

²³ Για την φιλοσοφική κριτική του θρησκευτικού ανθρωπομορφισμού στον Ξενοφάνη βλ. E. Zeller – W. Nestle, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας* ελλ. μετ. Χαράλαμπος Θεοδωρίδης, (Αθήνα: Εκδόσεις Εστία, 1990) 52κε.

²⁴ Σπ. Ράγκος, «Η Συνάντηση του Ελληνισμού με το Χριστιανισμό από τον Πρώτο έως τον Τέταρτο Αιώνα» στο *Η Ορθοδοξία ως Κληρονομιά: Οι Πρώτες Ιστορικές Καταβολές της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, επιμ. εκδ. Δ. Μόσχος - Σ. Ράγκος, Τομ. Α' (Πάτρα: Ε.Α.Π., 2006) 70-72.

Απ' όσο είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε, η απόλυτη υπερβατικότητα του Θεού συστηματοποιείται για πρώτη φορά στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία από τον πλατωνικό *Τίμαιο*: «*Τόν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν τέ ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν*».²⁵ Η επίκληση αυτού του χωρίου από στοχαστές όπως ο Αθηναγόρας, ο Ιουστίνος, ο Κλήμης Αλεξανδρείας, ο Ωριγένης, οι Καππαδόκες, ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης, ο Μάξιμος Ομολογητής και ο Γρηγόριος Παλαμάς, πρόκειται να εξυπηρετήσει δύο βασικούς στόχους: πρώτον, να κατοχυρώσει φιλοσοφικά το οντολογικό χάσμα που χωρίζει τη Δημιουργία από το Δημιουργό· και δεύτερον, να υπογραμμίσει τα όρια και τους περιορισμούς μίας θεολογίας, η οποία θα επιθυμούσε, ενδεχομένως, να στοιχειοθετήσει το επιχείρημά της ανεξάρτητα από το πρόσωπο του Χριστού.²⁶ Παράλληλα, όμως, προς την υπερβατικότητα, η χριστιανική σκέψη θα τονίσει και την *αγαθότητα* του Θεού, επιχειρώντας έναν γόνιμο συσχετισμό ανάμεσα στον υπέρτατο Θεό του Πλάτωνα – την Ιδέα του Αγαθού– και τον *Deus Creator* της *Γενέσεως*.²⁷ Από την ιδέα του Αγαθού, έτσι, μετατοπιζόμαστε προοδευτικά σε μία αντίληψη του Θεού ως *Αυτοαγαθότητος* –πηγής και νοήματος παντός Αγαθού– η οποία πρόκειται να συγκροτήσει το κατ' εξοχήν χριστιανικό αντεπιχείρημα στην αντίληψη των Γνωστικών περί «κακού Δημιουργού». Ο Anders Nygren, σε περισπούδαστη μελέτη του, έδειξε τις βαθιές θεωρητικές ζυμώσεις δια των οποίων η πλατωνική κατανόηση του Θεού ως *Αυτοαγαθότητος* έφτασε συχνά να θεωρηθεί σύστοιχη προς την ευαγγελική κατανόηση του Θεού ως *Αγάπης*.²⁸ Ένας τέτοιος ισομορφισμός, χωρίς ποτέ να καταστεί απόλυτος,²⁹ οδήγησε στην τάση ήδη από τον 4^ο μ.Χ. αιώνα οι κατηγορίες τού *Έρωτα* και της *Αγάπης* να προβάλλονται ως ισοδύναμες και αντιμεταθετές, με τον πρώτο τελικά να συναιρείται εντός της δεύτερης –όπως φαίνεται κυρίως στο έργο του Διονυσίου Αρεοπαγίτη, του Μαξίμου Ομολογητή και του Συμεών του Νέου Θεολόγου.³⁰ Με τον τρόπο αυτό, ο Θεός κατανοείται

²⁵ Πλάτωνος, *Τίμαιος* νεοελλ. απόδ. Βασίλης Κάλφας, (Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2008) 198 [28c].

²⁶ Πρβλ. Répin, J. «Η Πατερική Φιλοσοφία» στο *Η Φιλοσοφία – τόμος Α': από τον Πλάτωνα ως τον Θωμά Ακινάτη* επιμ. εκδ. F. Châtelet, ελλ. μετ. Κωστής Παπαγιώργης, (Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση ²1989) 245.

²⁷ Βλ. Ν. Νησιώτη, «Φιλοσοφικές Προϋποθέσεις του Θεολογικού Έργου των Τριών Ιεραρχών» στο *Text and Studies*, 4 (1985) 81-83.

²⁸ A. Nygren, *Agape and Eros* English translation by Philip S. Watson (USA: University of Chicago Press, 1982) 227- 232.

²⁹ Όπως σωστά παρατηρεί ο Ν. Νησιώτης, «η Ιδέα του Αγαθού δεν ταυτίζεται μετά του Θεού». Βλ. Ν. Νησιώτη, οπ. παρ., σελ. 82.

³⁰ Χ. Γιανναρά, *Το Πρόσωπο και ο Έρωτας* (Αθήνα: Εκδόσεις Δόμος, ⁴1992) 163-165.

ταυτόχρονα ως υπερβατικός και εμμενής, υπό την έννοια ότι, ενώ διατηρεί στο απόλυτο την ετερότητά του ως προς τον κόσμο, την ίδια στιγμή «εργάζεται»³¹ μέσα στον κόσμο, για τη λύτρωση και σωτηρία του. Η σύνθεση, έτσι, της πλατωνικής *Αυτοαγαθότητας* και της χριστιανικής *Αγάπης* εκβάλλει σε μία αντίληψη περί ενός Θεού «δύο όψεων», κατά την εύστοχη διατύπωση της Karen Armstrong,³² η οποία θα βρει τη συστηματική της αποτύπωση στη διδασκαλία των Καππαδοκών, του Διονυσίου Αρεοπαγίτη, του Μάξιμου Ομολογητή και κυρίως του Γρηγορίου Παλαμά για τη διάκριση Ουσίας και Ενεργειών στο Θεό.

Αν, παρόλα αυτά, η Εκκλησία άντλησε από τον Πλάτωνα κάποια μορφή φιλοσοφικής τεκμηρίωσης της υπερβατικότητας και αγαθότητας του Θεού, από τον Αριστοτέλη προσπορίστηκε τα βασικά εννοιολογικά εργαλεία για να δηλώσει την πίστη της σ' έναν *Προσωπικό* και ταυτόχρονα *Τριαδικό* Θεό. Όπως επισημαίνει ο Χρήστος Γιανναράς, η διασάφηση των όρων *ουσία* και *υπόσταση* από τους Καππαδόκες πατέρες του 4^{ου} μ. Χ. αιώνα, αν δεν ερείδεται εξολοκλήρου, οπωσδήποτε «'απηχεί' την αριστοτελική διάκριση *ουσία πρώτη* και *ουσία δεύτερη*».³³ Η *ουσία πρώτη* αναφέρεται στο «τόδε τι», στην ατομική και συγκεκριμένη ύπαρξη (υπόσταση), δηλαδή στο εκάστοτε πρόσωπο της αγίας Τριάδας· η *ουσία δεύτερη* αναφέρεται στο γενικό και κοινό, το καθολικό είδος –την «θειότητα», που μοιράζονται εξίσου τα τρία πρόσωπα της αγίας Τριάδας. Με βάση την παραπάνω διάκριση, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι «[ο] Θεός είναι *ομοούσιος* και *τρισυπόστατος*, όπως είναι ο άνθρωπος *ομοούσιος* και *μυριπόστατος*».³⁴ Παράλληλα, είναι εύκολο να αντιληφθούμε τις συνέπειες που αυτή επιφέρει στη χριστιανική ανθρωπολογία. Η έρευνα έχει δείξει ότι η ανθρωπολογική κατηγορία του *προσώπου* ως αδιάρρηκτης ψυχοσωματικής ενότητας,³⁵ θεμελιώνεται μάλλον σε *αριστοτελικές*, παρά σε *πλατωνικές* εννοιολογήσεις.³⁶ Κάτι τέτοιο θα πρέπει να θεωρηθεί αναμενόμενο, αφ' ης στιγμής η αριστοτελική θεωρία του όντος ως συμφυΐας *ύλης* και

³¹ «Ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται καὶ γὰρ ἐργάζομαι» [Ιω. 5: 17].

³² Βλ. Κ. Armstrong, *Η Ιστορία του Θεού* ελλ. μετ. Φώτης Τερζάκης, (Αθήνα: Εκδόσεις Φιλίστωρ, 1996) 179.

³³ Χ. Γιανναρά, *Σχεδιάσμα Εισαγωγής στη Φιλοσοφία* (Αθήνα: Εκδόσεις Δόμος, 2^η 1990) 229.

³⁴ Χ. Γιανναρά, *Σχεδιάσμα*, οπ. παρ., σσ.229-230.

³⁵ Χ. Γιανναρά, οπ. παρ., σσ. 65-71. Πρβλ. Ν. Nissiotis "Secular and Christian Images of the Human Person" στο *Θεολογία* 53 (1982) 955-956. Πρβλ. επίσης C. G. Niarchos, "The Co-existence of Body and Soul in Byzantine Philosophy", *Διοτίμα* 8 (1980) 91 -101.

³⁶ Μ. Μπέγζος, *Ελευθερία ή Θρησκεία; - οι Απαρχές της Εκκοσμίκευσης στη Φιλοσοφία του Δυτικού Μεσαίωνα* (Αθήνα: Εκδόσεις Γρηγόρης, 1991) 144, 205-206 [υποσ.17 και 18].

είδους³⁷ συνάδει απόλυτα προς μία «ενική» κατανόηση του ανθρώπου, αλλά και ανταποκρίνεται στην εσχατολογική προσδοκία της Εκκλησίας περί της *σωματικής ανάστασης* των νεκρών –και όχι απλώς της ψυχικής «αθανασίας» τους, όπως ήθελε ο Πλάτων. Εκκινώντας από τη βιβλική διδασκαλία περί του ανθρώπου ως κορωνίδα της Δημιουργίας, οι εκκλησιαστικοί πατέρες θα περιοριστούν να προσλάβουν από τον Πλάτωνα μονάχα την αντίληψη του ότι ο άνθρωπος συνιστά ένα είδος *μικρόκοσμου*.³⁸

Οπωσδήποτε, το πρόβλημα της συναρμογής του πλατωνισμού και του αριστοτελισμού στην ορθόδοξη δογματική σκέψη είναι εξαιρετικά πολύπλοκο για να συζητηθεί διεξοδικά εδώ.³⁹ Παρόλα αυτά, μέσα από τους ενδεικτικούς συσχετισμούς που προαναφέραμε, ελπίζουμε να έγινε φανερό πόσο η ελληνική φιλοσοφία παρέσχε στην Εκκλησία όχι απλώς ένα γλωσσικό ένδυμα, αλλά «μία νοηματική διατύπωση, που ανταποκρίνεται στα δεδομένα της ίδιας της υπαρκτικής αυτογνωσίας του ανθρώπου».⁴⁰

§4. Οντολογία και Γνωσιολογία

Η Καινή Διαθήκη κληρονόμησε από την ύστερη αρχαιότητα την τριμερή διαίρεση του κόσμου σε υποχθόνια, γη, και ουράνια, όπως επίσης και τη λαϊκή πεποίθηση ότι ο κόσμος είναι κατάφορτος από αόρατες δυνάμεις –αγγέλους και δαίμονες.⁴¹ Σε καμία φάση της ιστορίας της, ωστόσο, η Εκκλησία δεν φαίνεται να ενέδωσε στη «μεγάλη θεολογική ιδέα του πλατωνίζοντος Αριστοτέλη»⁴² περί της θειότητας του κόσμου: μία τέτοια αντίληψη έρχεται σε ευθεία αντίθεση με την αυστηρή μονοθεϊστική παράδοση του ιουδαϊσμού. Μπορούμε να αναγνωρίσουμε, παρόλα αυτά, ορισμένες έμμεσες επιρροές της νεοπλατωνικής οντολογίας στη διδασκαλία του Γρηγορίου Νύσσης περί του αμοιβαίου δεσμού όλων των φυσικών στοιχείων (*σύνδεσμος*)⁴³ ή στην αντίληψη

³⁷ Πρβλ. J. Bernhardt, «Αριστοτέλης» στο *Η Φιλοσοφία – τόμος Α': από τον Πλάτωνα ως τον Θωμά Ακινάτη* επιμ. εκδ. F. Châtelet, ελλ. μετ. Κωστής Παπαγιώργης, (Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση, ²1989) 124.

³⁸ Χ. Γιανναρά, *Το Πρόσωπο*, οπ. παρ., σσ. 129-133.

³⁹ Για μία διεξοδική συζήτηση, βλ. Β. Τατάκη, «Πλατωνισμός και Αριστοτελισμός στο Βυζάντιο» στο *Θέματα Χριστιανικής και Βυζαντινής Φιλοσοφίας* (Αθήνα: Εκδόσεις Αστήρ, 1952) 147-195· J. Répin, «Ελληνισμός και Χριστιανισμός», οπ. παρ., σσ. 243-252.

⁴⁰ Χ. Γιανναρά, *Σχεδιάσμα*, οπ. παρ., σελ. 229.

⁴¹ Ο Peter Brown αποκαλεί τους δαίμονες «“αστέρες” του θρησκευτικού δράματος της ύστερης αρχαιότητας». Βλ. P. Brown, *Ο Κόσμος της Ύστερης Αρχαιότητας 150-750 μ.Χ.* ελλ. μετ. Ελένη Στάμπογλη, (Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, ²1998) 60, 108-109. Πρβλ. Σ. Αγουρίδη, *Ο Μοναχισμός* (Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, 1997) 19-21.

⁴² J. Répin, «Η Πατερική Φιλοσοφία», οπ. παρ., σελ. 250.

⁴³ J. Répin, «Η Πατερική Φιλοσοφία», οπ. παρ., σελ. 260. Ο συγγραφέας πιστεύει ότι η θεωρία αυτή θα ήταν σωστότερο να αποδοθεί στον στωικό Ποσειδώνιο.

του Διονυσίου Αρεοπαγίτη για την ουράνια ιεραρχία των όντων – αισθητό εκτύπωμα της οποίας αποτελεί η εκκλησιαστική ιεραρχία. Ο πειρασμός της δυαρχίας φαίνεται κάποτε να επιμένει περισσότερο στο χώρο της οντολογίας, ιδιαίτερα με την εμφάνιση των ακραίων τάσεων του συριακού μοναχισμού κατά τον 4^ο αιώνα,⁴⁴ καθώς και με την σαφή επιρροή της Εκκλησίας από τις ποικίλες παραλλαγές του γνωστικισμού και του νεοπλατωνισμού.⁴⁵ Είναι αλήθεια, λόγου χάρη, ότι ορισμένα νηπτικά κείμενα έχουν την τάση να εκλαμβάνουν τις καταβολές του κακού ως *απαράγραπτα υλικές*.⁴⁶ Με μία ψυχραιμότερη ματιά, ωστόσο, είμαστε σε θέση να διαπιστώσουμε ότι μια τέτοια ρητορική δεν αντανακλά οπωσδήποτε τη βαθύτερη δογματική συνείδηση των συγγραφέων της –πολλώ δε μάλλον της Εκκλησίας στο σύνολό της. Ας μην λησμονούμε ότι τα συγκεκριμένα κείμενα απευθύνονται ως επί το πλείστον σε *μοναχούς*, συνεπώς έχουν χαρακτήρα περισσότερο προτρεπτικό και συμβουλευτικό. Κανένας νηπτικός συγγραφέας –οσοδήποτε ακραίος– δεν φτάνει ποτέ στο σημείο να αποκηρύξει ρητά και κατηγορηματικά το χωρίο της *Γενέσεως*: «καί εἶδεν ὁ Θεός τά πάντα ὅσα ἐποίησε, καί ἰδοὺ καλά λίαν» [Γεν.1: 31].

Θα μπορούσαμε, επομένως, να συμπεράνουμε ότι η Εκκλησία παρέλαβε κάποια δευτερεύοντα και μάλλον περιφερειακά στοιχεία από την πλατωνική και νεοπλατωνική οντολογία, τα οποία επιχείρησε πάντοτε να ενσωματώσει στον τριαδικό μονοθεϊσμό της. Η επίδραση του νεοπλατωνισμού, κατά την άποψή μας, είναι πολύ εμφανέστερη στη *γνωσιολογία*, και απορρέει από την αντίληψη περί της απόλυτης υπερβατικότητας του Θεού. Στοχαστές όπως ο Γρηγόριος Νύσσης, ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης, ο Μάξιμος Ομολογητής και ο Γρηγόριος Παλαμάς οικειοποιούνται εδώ την νεοπλατωνική κατηγορία του *γνόφου*, προκειμένου να υπογραμμίσουν τις γνωσιολογικές συνεπαγωγές της θείας υπερβατικότητας –δηλαδή τη ριζική αδυναμία του ανθρώπου να κατανοήσει το Θεό με τις διανοητικές του και

⁴⁴ Βλ. Σ. Αγουρίδη, *Ο Μοναχισμός*, οπ. παρ., σσ. 42- 47.

⁴⁵ Για τη σχέση του Χριστιανισμού με τον Νεοπλατωνισμό, βλ. Η. J. Blumental – R.A. Marcus, *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A.H. Armstrong* (London, 1981)· D. J. Omeara, *Neoplatonism and Christian Thought* (NY: International Society for Neoplatonic Studies, 1982).

⁴⁶ Βλ. ενδεικτικά, Μαξίμου Ομολογητού, «Εἰς τήν Προσευχήν τοῦ Πάτερ Ἡμῶν», *Φιλοκαλία των Ἱερῶν Νηπτικῶν*, τομ. Β' (Αθήνα: Εκδόσεις Αστήρ, 1984) 198 (25): «Φύγωμεν οὖν ὅση δύναμις τήν φιλίαν τῆς ὕλης καί τήν αὐτῆς σχέσιν καθάπερ κονιορτόν τῶν νοερῶν ὀμμάτων ἀπονιψώμεθα καί μόνοις ἀρκεσθῶμεν τοῖς συνιστώσιν, ἀλλά μή τοῖς ἡδύνουσιν ἡμῶν τήν παροῦσαν ζωήν». Βλ. και Θεογνώστου, «Περί Πράξεως καί Θεωρίας καί Περί Ἱερωσύνης», *Φιλοκαλία*, οπ. παρ., σελ. 268 (ξε'): «Τοιγαροῦν προεுτρεπιζόμενος ἐξελθεῖν τῆς ὕλης, ὡς ἐκ τινός ἄλλης δευτέρας μητρικῆς νηδύος καί σκοτεινῆς, πρὸς ἐκεῖνα τά ἄϋλα τέ καί φωτεινά, εὐθύμει δοξάζων τόν εὐεργέτην, διαπορθεύοντα ἡμᾶς διὰ θανάτου πρὸς τά ἡμῖν ἐλπιζόμενα».

μόνο δυνάμεις.⁴⁷ Σπεύδουν να συμπληρώσουν, ωστόσο, ότι αυτή η αδυναμία δεν οδηγεί κατ' ανάγκη στον αγνωστικισμό, αφού «δια της Χριστολογίας έχομεν την πλήρη κατάφασιν της εμφανίσεως του Λόγου και της τριαδικής αποκαλύψεως του Θεού ολοκληρωτικώς ενεργούντως εν ιστορία δια Χριστού».⁴⁸ Από τα πρώτα κιάλας εδάφια του *Κατά Ιωάννην* η υπερβατικότητα του Θεού φαίνεται να διαμεσολαβείται από τον Λόγο, ο οποίος «σκηνώνει» μέσα στην Ιστορία προκειμένου να «εξηγήσει» το Θεό στους ανθρώπους: «Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο [Ιω. 1: 18]. Συνεπώς, δεν θα αποτελούσε υπερβολή να ισχυριστούμε ότι η ηρακλείτεια και στωική έννοια του Λόγου «χριστοποιείται» στο *Κατά Ιωάννην* και καθίσταται δομική για κάθε χριστιανική γνωσιολογία. Την κατηγορία του Λόγου θα επικαλεστούν ως επί το πλείστον οι Απολογητές Πατέρες του 2^{ου} μ.Χ. αιώνα, στην προσπάθειά τους να καταδείξουν τη «λογικότητα» του χριστιανισμού και τη συμβατότητά του με την αρχαία ελληνική θρησκεία. Ο J. Périn συνοψίζει το επιχειρήμά τους ως εξής:

Αν ορισμένες ιδέες των ειδωλολατρών φιλοσόφων συμπίπτουν με εκείνες των Χριστιανών, είναι γιατί και οι μεν και οι δε μετέχουν στο Θείο Λόγο, αν και η μετοχή τους είναι πολύ διαφορετική, αφού οι ειδωλολάτρες γνώριζαν τον Λόγο εν μέρει (αυτό άλλωστε εξηγεί τις επιτυχίες τους, αλλά και τα λάθη ή τις αντιφάσεις τους), ενώ αντίθετα οι Χριστιανοί κατέχουν την ολότητα του Λόγου, γιατί δέχτηκαν τον ίδιο το Λόγο, στο πρόσωπο του Χριστού.⁴⁹

Το οντολογικό χάσμα που χωρίζει τον ενδοκοσμικό/αρχαιοελληνικό από τον υπερβατικό/ χριστιανικό Λόγο γεφυρώνεται, έτσι, δια της θείας ενανθρωπίσεως. Εξ ου και συγγραφείς όπως ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης και ο Μάξιμος Ομολογητής οικειοποιούνται την έννοια του *σπερματικού λόγου*, ενώ ο δεύτερος διατυπώνει την περίφημη θεωρία του περί των *λόγων των όντων*. Αφ' ης στιγμής ο Χριστός είναι ο υπερβατικός Λόγος που έγινε *εμμενής*, ολόκληρη η Ιστορία μπορεί να διαβαστεί αναδρομικά, υπό το πρίσμα του Λόγου: πριν την ενανθρώπιση οι άνθρωποι μετείχαν του Λόγου *εν μέρει*, μετά την ενανθρώπιση μετέχουν *πλήρως*. Η κριτική ενός τέτοιου

⁴⁷ Το έργο του Γρηγορίου Νύσσης *Εἰς τὸν Βίον τοῦ Μωϋσέως* είναι εδώ ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα.

⁴⁸ Ν. Νησιώτη, «Σχόλιον εἰς τὴν Θεολογικὴν Ὀντολογίαν τοῦ Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ» στο *Ἐπίσημοι Λόγοι Ἐκφωνηθέντες κατὰ τὸ ἔτος 1973-1974*, τομ. ΙΗ' (Ἀθήναι, 1978) 101.

⁴⁹ J. Périn, «Ἡ Πατερικὴ Φιλοσοφία», οπ. παρ., σσ. 252-253.

επιχειρήματος⁵⁰ παρέλκει εδώ· εκείνο που πρέπει να τονιστεί είναι η δυναμικότητα της νέας θρησκείας, η οποία δεν διστάζει να προσεταιριστεί ακόμα και τα πιο απαιτητικά εννοιολογικά εργαλεία του ελληνισμού, στην προσπάθειά της να αναμετρηθεί μαζί του.⁵¹

Η ελληνική «μετάφραση» του ευαγγελικού μηνύματος απαιτεί διαλεκτική οξυδέρκεια, συστηματικότητα, αλλά και μια χειρονομία «εμβαπτισμού» των αντιληπτικών δυνάμεων του ανθρώπου μέσα στην *πίστη*. Ο Μέγας Βασίλειος, στο έργο του *Πρὸς τοὺς Νέους ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων* αποδέχεται τη φιλοσοφία ως ένα είδος διαλεκτικής εκγύμνασης, όσον αφορά στην απολογητική υπεράσπιση του ορθόδοξου δόγματος.⁵² Πλην όμως, σε καμία περίπτωση δεν θέλει την χριστιανική πίστη *υπόλογη* στη φιλοσοφία –εξ ου και τονίζει την ανάγκη της τελικής υπέρβασής της.⁵³ Επιφανείς εκκλησιαστικοί συγγραφείς όπως ο Ιωάννης Δαμασκηνός (8^{ος} αι.) και ο Ευθύμιος Ζηγαβηνός (12^{ος} αι.) με τα έργα τους *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως* και *Πανοπλία Δογματική* φιλοδοξούν να κατοχυρώσουν το περιεχόμενο της χριστιανικής πίστης μιμούμενοι το συστηματικό πνεύμα του Αριστοτέλη.⁵⁴ Είναι χαρακτηριστικό, τέλος, ότι ο Νικόλαος Καβάσιλας, συνοψίζοντας ολόκληρη την προγενέστερή του αντι-σκεπτική θεολογική παράδοση, επιβεβαιώνει την αυτοκαταστρεπτική τάση του λόγου, όταν φιλοδοξεί να εξαγάγει

⁵⁰ Βλ., λόγου χάρη, την κριτική τού R. Girard, «Ο Λόγος του Ηρακλείτου και ο Λόγος του Ιωάννου» στο *Κεκρυμμένα από Καταβολή* ελλ. μετ. Ιωάννης Γκότσης, (Αθήνα: Εκδόσεις Γ.Α. Κουρής, 1994) 344-365.

⁵¹ Για μια «πανοραμική» παρουσίαση της προβληματικής περί Λόγου βλ. Κ. Μπέης, *Η Θεωρία για τον Λόγο* (Αθήνα: Εκδόσεις Eunomia Verlag, 2007).

⁵² Σύμφωνα με τον Paul Lemerle, η φιλοσοφική θεμελίωση και η απολογητική υπεράσπιση του δόγματος συνιστούν τους δύο σημαντικότερους λόγους για να νομιμοποιηθεί η παρουσία τής αρχαίας ελληνικής γραμματείας στην βυζαντινή εκπαίδευση. Βλ. P. Lemerle, *Ο Πρώτος Βυζαντινός Ουμανισμός* ελλ. μετ. μετάφραση Μαρία Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, (Αθήνα: Εκδόσεις Μορφωτικού Ιδρύματος Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 1985) 49κε.

⁵³ Βλ. Μ. Βασιλείου «Πρὸς τοὺς Νέους ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων», *Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικῶν Συγγραφέων* Τόμ. 54 (Αθήνα: Ἐκδοσις τῆς Αποστολικῆς Διακονίας τῆς Εκκλησίας τῆς Ελλάδος, 1987) 202: «Ἡμεῖς τὲ ἦν σωφρονοῦμεν, ὅσον οἰκεῖον ἡμῖν καὶ συγγενὲς τῇ ἀληθείᾳ παρ' αὐτῶν [ενν. των ελληνικῶν λόγων] κομισάμενοι, ὑπερβησόμεθα τὸ λειπόμενον. Καὶ καθάπερ τῆς ροδωνίας τοῦ ἄνθους δρεψάμενοι τὰς ἀκάνθας ἐκκλίνομεν, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν τοιοῦτων λόγων ὅσον χρήσιμον καρποσάμενοι, τὸ βλαβερὸν φυλαξόμεθα». Αυτό το «*ὑπερβησόμεθα τὸ λειπόμενον*» και το «*βλαβερὸν φυλαξόμεθα*» είναι αμφίβολο αν υποδηλώνουν μία μονοσήμαντα «φιλική» στάση του Μ. Βασιλείου απέναντι στην ελληνική φιλοσοφία, όπως επαναλαμβάνεται συχνά. Βλ. και P. Lemerle, οπ. παρ., σελ. 47κε.

⁵⁴ Για μία σύνοψη της επίδρασης του Αριστοτέλη στην ορθόδοξη θεολογική και φιλοσοφική σκέψη της Ανατολής βλ. C. Cavarnos, "Basic Elements of Aristotle's Philosophy in Byzantine Philosophico-Religious Thought" στο *Proceedings on the World Congress on Aristotle: Thessaloniki, August 7. 14 1978*, vol. 2 (Athens: Ministry of Culture and Sciences, 1981) 11- 14.

αφ' εαυτού του κανονιστικές αρχές, αυτονομούμενος μάλιστα από κάθε συμφραζόμενο πίστης.⁵⁵

§5. Ηθική.

Η τάση να προκριθεί αξιολογικά ο *θεωρητικός βίος* έναντι του πρακτικού είναι θεμελιωμένη εξαρχής στα λόγια του Ιησού.⁵⁶ Με την εμφάνιση του μοναχισμού κατά τον 4^ο μ.Χ αιώνα και κάτω από την σαφή επίδραση του νεοπλατωνισμού, η μοναχική πολιτεία εγγράφεται ως το χριστιανικό ισοδύναμο του θεωρητικού βίου –πλην όμως, η αξιολογική ανωτερότητά του ουδέποτε προσλαμβάνει δογματικό περιεχόμενο. Με πιθανή εξαίρεση ίσως, τον Μέγα Βασίλειο, οι πρώτοι θεωρητικοί του μοναχισμού – Ωριγένης, Ευάγγριος Ποντικός, Μακάριος Αιγύπτιος, Γρηγόριος Νύσσης, Διονύσιος Αρεοπαγίτης– ήταν καταλυτικά επηρεασμένοι από τον νεοπλατωνισμό. Οι συγκεκριμένοι στοχαστές, στην προσπάθειά τους να θεωρητικοποιήσουν τις ασκητικές μεθόδους τις οποίες μετέρχεται ο μοναχός προκειμένου να ενωθεί με το Θεό (*unio mystica*), θα επικαλεστούν το σχήμα του Πλωτίνου *κάθαρση/φωτισμός/θέωση*.⁵⁷ Παράλληλα, θα νομιμοποιήσουν το αίτημα της μοναχικής «αποταγής» –καθόλου τυχαία– μέσα από ένα πλατωνικό και πάλι χωρίο: «*Διό καί πειράσθαι χρή ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅ,τι τάχιστα. Φυγή δέ ὁμοίωσις θεῷ κατά τό δυνατόν· ὁμοίωσις δέ δίκαιον καί ὄσιον μετά φρονήσεως γενέσθαι*».⁵⁸ Όμως, για να μην εκληφθεί αυτή η φυγή ως μία ατομική «απόδραση από την Ιστορία», στοχαστές όπως ο Μέγας Βασίλειος (4^{ος} αι.), ο Μάξιμος Ομολογητής (6^{ος} - 7^{ος} αι.) και ο Γρηγόριος ο Παλαμάς (14^{ος} αι.) θα ενθαρρύνουν κοινοβιακές μορφές ασκητισμού και θα εισάγουν ως απαραίτητα προϋπόθεσή της την μετοχή του ασκητή στην ευχαριστιακή και μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας.

Είναι γνωστό, εξάλλου, ότι «οι περισσότεροι Πατέρες της Εκκλησίας αναγνώρισαν την εξαιρετική αξία της στωικής ηθικής»,⁵⁹ δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στην έννοια του *καθήκοντος* και στην ανώτερη ποιότητα της *αρετής* που χαρακτηρίζει

⁵⁵ Βλ. Ι. Δελλή, «Η κριτική του Νικολάου Καβάσιλα στη Θεωρία του Πυρρωνισμού και στους 'Πέντε περί τον Αγρίππαν Τρόπους'», *Φιλοσοφία* 21-22 (1991-1992) 313-336. Πρβλ. και Γ. Δημητρακόπουλου, *Πλατωνικός Φιλοσκεπτικισμός και Αριστοτελικός Αντισκεπτικισμός στη Βυζαντινή Διανόηση του 14^{ου} αιώνα* (Αθήνα: Εκδόσεις Παρουσία, 1990).

⁵⁶ Πρβλ. Λουκ. 10: 38-42· Πραξ. 6:2.

⁵⁷ Το έργο του Γρηγορίου Νύσσης *Εἰς τόν Βίον τοῦ Μωυσέως* θα πρέπει να θεωρηθεί ως ένα από τα πλέον αντιπροσωπευτικά, σ' αυτό το σημείο.

⁵⁸ Πλάτωνος, *Θεαίτητος* νεοελλ. απόδοση Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος, (Αθήνα: Εκδόσεις Ακαδημίας Αθηνών, 1980) 156 [176 ab].

⁵⁹ J. Périn, «Η Πατερική Φιλοσοφία», οπ. παρ., σελ.252.

τον «σοφό» άνδρα. Η επιρροή του στωικισμού είναι εμφανής στη διδασκαλία πολλών χριστιανών συγγραφέων για την αυτεξουσιότητα, την μεθοριακότητα και την τρεπτότητα του ανθρώπου⁶⁰ (την απειρία των δυνατοτήτων του, δηλαδή, τόσο για το καλό, όσο και για το κακό), καθώς και στις απόψεις τους για την απόλυτη αθωότητα του Θεού, όσον αφορά στο ερώτημα της θεοδικίας. Έτσι, ο υποψιασμένος αναγνώστης είναι εύκολο να διακρίνει το νήμα που συνδέει, λόγου χάρη, την ομιλία του Μ. Βασιλείου *Ότι ούκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός*, με την στωική έννοια της *Προνοίας*⁶¹ καθώς και με το «αἰτία ἐλομένου· θεός ἀναίτιος» της πλατωνικής *Πολιτείας*.⁶²

§6. Αισθητική και Πολιτική έκφραση της Εκκλησίας

Τρία είναι, κατά την άποψή μας, τα σημαντικότερα στοιχεία που προσεπιμαρτυρούν για μία ορισμένη επιρροή της Εκκλησίας από τον ελληνική αισθητική: πρώτον, η έννοια της *εικόνας* και η αυστηρή σημασιοδότησή της ως διαβαίνουσα «ἐπί τό πρωτότυπον»,⁶³ προκειμένου να διασφαλισθεί η τιμητική προσκύνηση των εικόνων από κάθε αιτίαση ειδωλολατρίας· δεύτερον, η κατάφαση του *κάλλους* ως φανέρωση και ανάδειξη της «λογικότητας» της ύλης⁶⁴ μέσω της βυζαντινής αρχιτεκτονικής. Και τρίτον, η διαμόρφωση της λειτουργίας επί τη βάσει των αισθητικών και αναπαραστατικών προτύπων της αρχαίας τραγωδίας. Θα άξιζε να δούμε αυτό το τελευταίο σημείο από λίγο πιο κοντά:

⁶⁰ Πρβλ. Λ. Μπενάκη, «Βυζαντινή Φιλοσοφία: Κατάφαση της Ελευθερίας του Ανθρώπου («αὐτεξούσιον») και Αναγωγή της Αναγκαιότητας στην Βούληση και Δύναμη του Θεού ("Θεία Πρόνοια")», στο *Ελευθερία και Αναγκαιότητα στον Ευρωπαϊκό Πολιτισμό: Πρακτικά του Ε' Διεθνούς Ανθρωπιστικού Συμποσίου [1981]* (Αθήνα: Ελληνική Ανθρωπιστική Εταιρεία, 1985) 163-177.

⁶¹ Για τον τρόπο με τον οποίο η στωική έννοια της *προνοίας* απαντά στο πρόβλημα της θεοδικίας, βλ. J. Brun, *Ο Στωικισμός* ελλ. μετ. Σάββας Βασιλείου, (Αθήνα: Εκδόσεις Ζαχαρόπουλος, 1990) 55-56.

⁶² Βλ. Πλάτωνος, *Πολιτεία* τομ. Β νεοελλ. απόδοση Ιωάννης Γρυπάρης, (Αθήνα, Εκδόσεις Ζαχαρόπουλος, χ.χ.) 770 [617 e]. Για τη σχέση των Πατέρων της Εκκλησίας με το Στωικισμό γενικότερα, βλ. M. Spanneut, *Le Stoicisme des Pères de l' Eglise: De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* (Paris: Editions du Senil, 1957).

⁶³ Βλ. Μ. Βασιλείου, «Περί Ἁγίου Πνεύματος», *Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικών Συγγραφέων* Τομ. 52 (Αθήνα: Έκδοσις της Αποστολικής Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, 1987) 269: «Ἡ γάρ τῆς εἰκόνας τιμή ἐπί τό πρωτότυπον διαβαίνει». Για την έννοια της *εικόνας* και την αναφορά της στο πρωτότυπο ως γνώρισμα της αρχαιοελληνικής αισθητικής, βλ. Βλ. Γ. Ζωγραφίδη, *Εικαστική Φιλοσοφία* (Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, 1998) 31-100· Χ. Γιανναρά, *Το Πρόσωπο*, οπ. παρ., σελ. 236.

⁶⁴ Χ. Γιανναρά, *Σχεδιάσμα*, οπ. παρ., σσ. 366-369· *Το Πρόσωπο*, οπ. παρ., σσ.123-128. Για την ιδιοπροσωπία της βυζαντινής αρχιτεκτονικής γενικότερα, βλ. Π. Ευδοκίμωφ, *Η Ορθοδοξία* ελλ. μετ. Αγαμέμνων Μουρτζόπουλος, (Αθήνα: Εκδόσεις Βασ. Ρηγόπουλου, 1972) 286-290.

«Ο “οίκος” (δηλαδή η πρόσοψη του κτίσματος, με τις τρεις θύρες στο βάθος του θεάτρου) βρίσκει την αντιστοιχία του στο ιερό βήμα και το τέμπλο που διαχωρίζει το ιερό από την υπόλοιπη εκκλησία, η οποία περιλαμβάνει επίσης τρεις πόρτες. Είναι χαρακτηριστικό ότι σε καμία τραγωδία δεν παρουσιάζονται μπροστά στα μάτια των θεατών φόνοι, θυσίες, αυτοκτονίες και άλλες βίαιες πράξεις, αλλά πάντοτε πίσω από τον οίκο. Κατά τον ίδιο τρόπο, η ιερή θυσία στη θεία λειτουργία συντελείται μέσα στο ιερό βήμα. Επίσης, ο “βωμός” (δηλαδή η αγία τράπεζα) έχει την αντιστοιχία της στην διονυσιακή θυμέλη. Ως “λογείο” θα μπορούσε να θεωρηθεί ο άμβωνας, δεδομένου ότι απ’ αυτόν εκφωνείται το ευαγγέλιο [...] Ο αρχιερέας, οι ιερείς, ο διάκονος, αποτελούν τους “υποκριτές”, δηλαδή τα άτομα που υποδύονται τους “ρόλους” της θείας αναπαραστάσεως. Εξάλλου, ο αριστερός και ο δεξιός χορός “υποδύονται” κατά κάποιον τρόπο, τους “ρόλους” του αριστερού και δεξιού ημιχορίου στο χορό της αρχαίας τραγωδίας, ενώ η μετάληψη των πιστών μετά φόβου Θεού, πίστεως και αγάπης [...] δεν παραπέμπουν παρά στην “δι’ ἑλέου καὶ φόβου” κάθαρση της τραγωδίας.⁶⁵

Όσον αφορά, εξάλλου, στην πολιτική έκφραση της Εκκλησίας, θα αρκούσε και μόνο να επισημάνουμε την «υπεξείρεση» του ίδιου του όρου *ἐκκλησία* από την αρχαιοελληνική πολιτική σκέψη –κι αυτό για δύο τουλάχιστον λόγους: πρώτον, για να δηλωθεί η πεποίθηση ότι η συγκέντρωση ολόκληρης της κοινότητας «ἐπὶ τό αὐτό», αποτελεί την κατ’ εξοχήν ιδρυτική πράξη της Εκκλησίας –σύμφωνα, άλλωστε, και με τα λόγια του Χριστού: «οὗ γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἕμδον ὄνομα ἐκεῖ εἶμι ἐν μέσῳ αὐτῶν» [Μθ. 18: 20]. Και δεύτερον, για να πιστοποιηθεί η *πολιτική αυτοσυνειδησία* της Εκκλησίας, δηλαδή η ἄρνησή της να εκληφθεί ως ένας αμιγῶς «λατρευτικός» (cultic) οργανισμός ή ως μία ανέφελη και αισιόδοξη «πνευματικότητα» (spirituality), αδιάφορη για το κοινωνικοπολιτικό γίγνεσθαι της εποχής της. Η βυζαντινολόγος Ελένη Γλύκατζη-Αρβελέρ φτάνει μάλιστα στο σημείο –ίσως όχι χωρίς κάποια δόση υπερβολής– να αντιπαραβάλλει τις συνελεύσεις του Δήμου της κλασικής Αθήνας με τις συνεδριάσεις των οικουμενικών συνόδων, προκειμένου να εξάρει την δημοκρατική συγκρότηση και λειτουργία των τελευταίων. «Θα πρέπει ίσως να θεωρηθούν ως κατάλοιπο της αρχαίας πολιτικής ζωής», αναφέρει χαρακτηριστικά,

οι συχνά γεμάτες σύγχυση και σοφιστική επιχειρηματολογία συζητήσεις που χαρακτηρίζουν τις συνεδριάσεις των ιερών συνόδων. Ιερωμένοι ή απλοί

⁶⁵ Β. Στολίγκα, «Mysterium Tremendum: Έρωτας- Θάνατος», *Θρησκειολογία – Ιερά/Βέβηλα* 6-7 (2003) 52-53.

παρατηρητές συμπεριφέρονται και δρουν στη σύνοδο όπως οι παλαιοί πρόγονοί τους στις συνελεύσεις της Βουλής και του Δήμου των ελεύθερων αυτονόμων πόλεων.⁶⁶

Μία τέτοια κατανόηση των εκκλησιαστικών συνόδων προσκρούει, ασφαλώς, στην αυστηρά ιεραρχική αντίληψη της Εκκλησίας ενός Διονυσίου Αρεοπαγίτη. Όπως αναφέραμε σε προηγούμενη ενότητα της εργασίας μας, ωστόσο, δεν έχει τόσο σημασία να προβούμε εδώ σε κάποια ενδελεχή κριτική των παρατιθέμενων επιχειρημάτων. Σημασία έχει να συνειδητοποιήσουμε το επίπεδο εγγύτητας και αλληλεπίδρασης των δύο πνευματικών μεγεθών που μας απασχολούν.

§7. Συμπεράσματα

Συνοψίζοντας, έτσι, την προβληματική μας, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η επίδραση του ελληνισμού στη ζωή και τη θεολογική διδασκαλία της Εκκλησίας υπήρξε πολυσήμαντη και βαθειά, μολονότι θα πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι η τελευταία αντιστάθηκε πάντοτε στον πειρασμό του «ωριγενισμού» –δηλαδή στην πλήρη διανοητικοποίηση και εκφιλοσόφηση του δόγματος. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι έπαψε ποτέ να ελκύεται από τις υψηλότερες οντολογικές, γνωσιολογικές, ηθικές, αισθητικές ή πολιτικές ενοράσεις του ελληνισμού. Μέσα από την σύντομη ανάλυση που προηγήθηκε, ελπίζουμε να έγινε σαφές ότι η Εκκλησία αφομοίωσε, πράγματι, ένα πλήθος ελληνικών στοιχείων, τα οποία περιλαμβάνουν:

i) Επιδράσεις από εξέχοντα φιλολογικά είδη της ύστερης αρχαιότητας (*διατριβή, αρεταλογική βιογραφία, προτρεπτικοί και παραμυθητικοί λόγοι*), ρητορικές τεχνικές (*αλληγορία*) και γλωσσικά ιδιώματα (*αττικισμός*).

ii) Επιδράσεις από την πλατωνική θεωρία περί υπερβατικότητας, αγαθότητας και απόλυτης ανευθυνότητας του Θεού ως προς το Κακό, καθώς και από την πλατωνική αντίληψη του ανθρώπου ως *μικροκόσμου*.

iii) Αριστοτελικές επιδράσεις αναφορικά με τη φιλοσοφική κατοχύρωση της τριαδικότητας του Θεού και της θεότητας του Χριστού, την κατανόηση του ανθρώπου ως ψυχοσωματικής ενότητας (*πρόσωπον*) και το «*συστηματικό*» πνεύμα έκθεσης του περιεχομένου της ευαγγελικής αποκάλυψης.

⁶⁶ Ε. Γ. Αρβελέρ, «Ελληνισμός και Βυζάντιο» στο *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους* (Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών, 1978) 19.

iv) Έμμεσες νεοπλατωνικές επιδράσεις στην οντολογία (*σύνδεσμος*, ιεραρχία των όντων,) και στην ηθική («φυγή» από τον κόσμο, τάσεις προς οντολογική απαξίωση της ύλης), καθώς και άμεσες νεοπλατωνικές επιδράσεις στη γνωσιολογία (*ακαταληψία* του Θεού, *θείος γνώφος*).

v) Στωικές επιδράσεις στην χριστολογία και γνωσιολογία (*Λόγος*), στο ερώτημα της θεοδικίας (*πρόνοια*) και στην ηθική (*καθήκον*, έμφαση στην *αρετή* του «σοφού» ανδρός). Τέλος,

vi) Εκλεκτιστικές επιδράσεις από την αρχαιοελληνική αισθητική (οικειοποίηση της έννοιας της *εικόνας*, κατάφαση του υλικού *κάλλους*, πρόσληψη στοιχείων της *τραγωδίας*) και την Πολιτική (*εκκλησία*).

Είναι προφανές ότι μια περιγραφή των επιδράσεων του ελληνισμού στη ζωή και τη διδασκαλία της Εκκλησίας δεν μπορεί ποτέ να θεωρηθεί πλήρης, αν δεν συμπεριλάβει έναν προβληματισμό για τις παγανιστικές επιβιώσεις που ανιχνεύονται στο επίπεδο της σύγχρονης λαϊκής θρησκευτικότητας, καθώς και μια προσπάθεια αναστοχασμού της σημασίας που μπορεί να έχει σήμερα το ιδεολόγημα του «ελληνοχριστιανισμού». Αλλά μία τέτοια διαπραγμάτευση απαιτεί την συγγραφή μίας ξεχωριστής εργασίας. Περιοριζόμαστε, λοιπόν, να επισημάνουμε για ακόμα μία φορά πόσο ωφελήθηκε η Εκκλησία από τη συνάντησή της με τον ελληνισμό, πόσο πλούτισε το βιωματικό και εννοιολογικό της οπλοστάσιο και πόσο μία τέτοια αλληλεπίδραση πρέπει να αποτελεί γι' αυτήν πάντοτε ένα καθοδηγητικό πρόταγμα. Διότι, όπως εύστοχα σημειώνει ο Μ. Βασίλειος, ««τοις γάρ έπιμελῶς έξ έκάστου τήν ώφέλειαν άθροίζουσιν, ώσπερ τοις μεγάλοις τῶν ποταμῶν, πολλαί γίνεσθαι πολλαχόθεν αί προσθήκαι πεφύκασι».⁶⁷

⁶⁷ Μ. Βασίλειου, «Πρὸς τοὺς Νέους», οπ. παρ., σελ. 210.

§8. Βιβλιογραφία

- Armstrong, K. *Η Ιστορία του Θεού* ελλ. μετ. Φώτης Τερζάκης, (Αθήνα: Εκδόσεις Φιλίστωρ, 1996).
- Bernhardt, J. «Αριστοτέλης» στο *Η Φιλοσοφία – τόμος Α': από τον Πλάτωνα ως τον Θωμά Ακινάτη* επιμ. εκδ. F. Châtelet, ελλ. μετ. Κωστής Παπαγιώργης, (Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση²1989): 97-151.
- Blumental, H. J. – Marcus, R.A. *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A.H. Armstrong* (London, 1981).
- Brown, P. *Ο Κόσμος της Ύστερης Αρχαιότητας 150-750 μ.Χ.* ελλ. μετ. Ελένη Στάμπογλη, (Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια,²1998).
- Brun, J. *Ο Στωικισμός* ελλ. μετ. Σάββας Βασιλείου, (Αθήνα: Εκδόσεις Ζαχαρόπουλος, 1990).
- Cavarnos, C. “Basic Elements of Aristotle’s Philosophy in Byzantine Philosophico-Religious Thought” στο *Proceedings on the World Congress on Aristotle: Thessaloniki, August 7. 14 1978*, vol. 2 (Athens: Ministry of Culture and Sciences, 1981): 11- 14.
- Florovsky, G. *Χριστιανισμός και Πολιτισμός* ελλ. μετ. Νίκος Πουρνάρας, (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Πουρνάρας, 1982).
- Girard, R. «Ο Λόγος του Ηρακλείτου και ο Λόγος του Ιωάννου» στο *Κεκρυμμένα από Καταβολής* ελλ. μετ. Ιωάννης Γκότσης, (Αθήνα: Εκδόσεις Γ.Α. Κουρής, 1994): 344-365.
- Jaeger, W. *Early Christianity and Greek Paideia* (USA: Harvard University Press, 1961).
- _____ *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford: Clarendon Press, 1947).
- Lemerle, P. *Ο Πρώτος Βυζαντινός Ουμανισμός* ελλ. μετ. Μαρία Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, (Αθήνα: Εκδόσεις Μορφωτικού Ιδρύματος Εθνικής Τραπέζης,²1985).
- Lacarrière, J. *Οι Ένθεοι* ελλ. μετ. Φοίβος Αρβανίτης, (Αθήνα: Εκδόσεις Χατζηνικολή, 1977).
- Heidegger, M. *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό* ελλ. μετ. Γιώργος Ξηροπαΐδης, (Αθήνα: Εκδόσεις Ροές, 1987).
- Niarchos, C.G. “The Co-existence of Body and Soul in Byzantine Philosophy”, *Διοτίμα* 8 (1980): 91-101.

- Nygren, A. *Agape and Eros* transl. by Philip S. Watson (USA: University of Chicago Press, 1982).
- Omeara, D. J. *Neoplatonism and Christian Thought* (NY: International Society for Neoplatonic Studies, 1982).
- Pépin, J. «Ελληνισμός και Χριστιανισμός» στο *Η Φιλοσοφία – τόμος Α΄: από τον Πλάτωνα ως τον Θωμά Ακινάτη* επιμ. εκδ. F. Châtelet, ελλ. μετ. Κωστής Παπαγιώργης, (Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση ²1989) 195 – 241.
- _____ «Η Πατερική Φιλοσοφία» στο *Η Φιλοσοφία – τόμος Α΄: από τον Πλάτωνα ως τον Θωμά Ακινάτη* επιμ. εκδ. F. Châtelet, ελλ. μετ. Κωστής Παπαγιώργης, (Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση ²1989) 243 – 263.
- Spanneut, M. *Le Stoicisme des Pères de l' Eglise: De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* (Paris: Editions du Senil, 1957).
- Stark, R. *Η Εξάπλωση του Χριστιανισμού* ελλ. μετ. Μαρία Λουκά, (Αθήνα: Εκδόσεις Άρτος Ζωής, 2005).
- Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge Publications, 2001).
- Zeller, E. – Nestle, W. *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας* ελλ. μετ. Χαράλαμπος Θεοδορίδης (Αθήνα: Εκδόσεις Εστία, 1990).
- Αγουρίδης, Σ. *Ιστορία της Θρησκείας του Ισραήλ* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1995).
- _____ *Ο Χριστιανισμός έναντι Ιουδαϊσμού και Ελληνισμού κατά το Β΄ αιώνα μ.Χ.* (Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, 1997).
- _____ *Ο Μοναχισμός* (Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, 1997).
- Αρβελέρ, Ε.Γ. «Ελληνισμός και Βυζάντιο» στο *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους* (Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών, 1978): 6-29.
- Αρεοπαγίτη, Δ. *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* νεοελλ. μετ. Παναγιώτης Χρήστου, (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς», 1986).
- Γιανναράς, Χ. *Σχεδιάσμα Εισαγωγής στη Φιλοσοφία* (Αθήνα: Εκδόσεις Δόμος, ²1990).
- _____ *Το Πρόσωπο και ο Έρωτας* (Αθήνα: Εκδόσεις Δόμος, ⁴1987).
- Δελλής, Ι. «Η κριτική του Νικολάου Καβάσιλα στη Θεωρία του Πυρρωνισμού και στους 'Πέντε περί τον Αγρίππαν Τρόπους'», *Φιλοσοφία* 21-22 (1991-1992): 313-336.

- Δημητρακόπουλος, Γ. *Πλατωνικός Φιλοσκεπτικισμός και Αριστοτελικός Αντισκεπτικισμός στη Βυζαντινή Διανόηση του 14^{ου} αιώνα* (Αθήνα: Εκδόσεις Παρουσία, 1990).
- Ευδοκίμοφ, Π. *Η Ορθοδοξία* ελλ. μετ. Αγαμέμνων Μουρτζόπουλος, (Αθήνα: Εκδόσεις Βασ. Ρηγόπουλου, 1972).
- Ζηζιούλας, Ι. *Ελληνισμός και Χριστιανισμός: Η Συνάντηση των Δύο Κόσμων* (Αθήνα: Αποστολική Διακονία, 2008).
- Ζωγραφίδης, Γ. *Εικαστική Φιλοσοφία*, (Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, 1998).
- Κύρκος, Β. «Η Αρχαία Σοφιστική και η Λεγόμενη Δεύτερη Σοφιστική: Ιστορικο-φιλοσοφικές προσεγγίσεις» στο *Η Αρχαία Σοφιστική* επιμ. εκδ. Κ. Βουδούρης, (Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 1984).
- Μαρτζέλος, Γ. *Ορθόδοξο Δόγμα και Θεολογικός Προβληματισμός Α* (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Πουρνάρας, 1993).
- Μέγα Βασιλείου, «Πρὸς τοὺς Νέους ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων», *Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικῶν Συγγραφέων* Τόμ. 54 (Αθήνα: Έκδοσις της Αποστολικῆς Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, 1987).
- _____ «Περὶ Ἁγίου Πνεύματος», *Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικῶν Συγγραφέων* Τομ. 52 (Αθήνα: Έκδοσις της Αποστολικῆς Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, 1987): 228-300.
- Μπαμπινιώτης, Γ. *Χριστιανική και Ελληνική Πνευματικότητα* (Αθήνα: Εκδόσεις Ακρίτας, 2007).
- Μπέγζος, Μ. *Ελευθερία ή Θρησκεία; - οι Απαρχές της Εκκοσμίκευσης στη Φιλοσοφία του Δυτικού Μεσαίωνα* (Αθήνα: Εκδόσεις Γρηγόρης, 1991).
- Μπέης, Κ. *Η Θεωρία για τον Λόγο* (Αθήνα: Εκδόσεις Eunomia Verlag, 2007).
- Μπενάκης, Λ. «Βυζαντινή Φιλοσοφία: Κατάφαση της Ελευθερίας του Ανθρώπου («αὐτεξούσιον») και Αναγωγή της Αναγκαιότητας στην Βούληση και Δύναμη του Θεού ("Θεία Πρόνοια")», στο *Ελευθερία και Αναγκαιότητα στον Ευρωπαϊκό Πολιτισμό: Πρακτικά του Ε' Διεθνούς Ανθρωπιστικού Συμποσίου [1981]* (Αθήνα: Ελληνική Ανθρωπιστική Εταιρεία, 1985): 163-177.
- Μπόνης, Κ. «Εισαγωγικά III: Ποιήματα», στο *Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικῶν Συγγραφέων* Τομ.58 (Αθήνα: Έκδοσις της Αποστολικῆς Διακονίας της Ελλάδος, 1982): 160- 168.
- Νησιώτης, Ν. «Φιλοσοφικές Προϋποθέσεις του Θεολογικού Έργου των Τριών Ιεραρχών» στο *Text and Studies*, 4 (1985): 77-97.

- _____ «Σχόλιον εἰς τὴν Θεολογικὴν Ὀντολογίαν τοῦ Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ» στο *Ἐπίσημοι Λόγοι Ἐκφωνηθέντες κατὰ τὸ Ἔτος 1973-1974*, τομ. ΙΗ' (Ἀθήναι, 1978): 97-120.
- Παπαδόπουλος, Σ. *Πατρολογία Β'*, (Ἀθήνα: Εκδόσεις Παρουσία, 1990).
- Πλάτωνος, *Τίμαιος* νεοελλ. ἀπόδ. Βασίλης Κάλφας, (Ἀθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2008).
- _____ *Πολιτεία* τομ. Β νεοελλ. ἀπόδοση Ἰωάννης Γρυπάρης, (Ἀθήνα, Εκδόσεις Ζαχαρόπουλος, χ.χ.).
- _____ *Θεαίτητος* νεοελλ. ἀπόδοση Ἰωάννης Θεοδωρακόπουλος, (Ἀθήνα: Εκδόσεις Ακαδημίας Ἀθηνῶν, 1980).
- Ράγκος, Σπ. «Ἡ συνάντηση τοῦ ἐλληνισμοῦ με τὸ χριστιανισμὸ ἀπὸ τὸν πρῶτο ἕως τὸν τέταρτο αἰῶνα» στο *Ἡ Ὀρθοδοξία ὡς Κληρονομία: Οἱ πρῶτες ἱστορικές καταβολές τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας*, επιμ. Εκδ. Δ. Μόσχος, καὶ Σ. Ράγκος, Τομ. Α' (Πάτρα: Ε.Α.Π., 2006).
- Στολίγκας, Β. «Mysterium Tremendum: Ἐρωτας- Θάνατος», *Θρησκευολογία – Ἱερά/Βέβηλα* 6-7 (2003): 45-57.
- Τατάκης, Β. *Ἡ Συμβολή τῆς Καππαδοκίας στὴ Χριστιανικὴ Σκέψη* (Ἀθήνα: Εκδόσεις Κέντρου Μικρασιατικῶν Σπουδῶν, 1960).
- _____ «Πλατωνισμὸς καὶ Ἀριστοτελισμὸς στὸ Βυζάντιο» στο *Θέματα Χριστιανικῆς καὶ Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας* (Ἀθήνα: Εκδόσεις Ἀστήρ, 1952): 147-195.
- Τσάμης, Δ. *Ἐκκλησιαστικὴ Γραμματολογία: Ἀπὸ τὴν Ἀποστολικὴ Ἐποχὴ ὡς τὴν Ἄλωση τῆς Κωνσταντινουπόλεως* (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Πουρνάρας, 1989).
- Χριστόπουλος, Μ. *Ἡ Δεύτερη Σοφιστικὴ: Ἡ Πνευματικὴ Παραγωγή τῶν Αυτοκρατορικῶν Χρόνων* (Ἀθήνα: Εκδόσεις Παπαδήμας, 2002).