

Μεταμορφώσεις της Σκέψης

04. Χριστιανική Θεολογία

Στη σκέψη του Ιουδαϊκού και αργότερα Χριστιανικού κόσμου, η Ολότητα του Σύμπαντος Κόσμου αναδύεται από το Μηδέν, εξαιτίας της Δημιουργικής παρέμβασης του κατ' εξοχήν Όντος, του άπειρου Θεού που τον διατηρεί στην ύπαρξη με μια πράξη θέλησης. Η αρχαιοελληνική σκέψη που στοχάζεται τον Αιώνιο Κόσμο της Φύσης και την ένθεη Φύση του Λόγου μεταμορφώνεται σε Δημιουργία του Αιώνιου Θεϊκού Πνεύματος που προορίζεται τελεολογικά, διαμέσου του σχεδίου της Θείας Πρόνοιας Του, να γνωρίσει την Αποκάλυψη σ' ένα επέκεινα του Φυσικού Κόσμου, ο οποίος χαρακτηρίζεται εφήμερος.

Η Χριστιανική Θεολογία στο μεσαίωνα

Η Υποταγή του Λόγου στην Πίστη

Αυγουστίνος

Οι τάσεις αυτονόμησης του Λόγου

Ακινάτης

Ο Μυστικισμός και η Αποφατική θεολογία, Ο Θεός ως “Άκτιστο” Φως

Οι πολύπλοκες σχέσεις οικονομίας, πολιτικής και δικαίου

Σειρά Ανοιχτή Σκέψη
Τόμος 4ος: Χριστιανική Θεολογία
Συγγραφέας: Αλέξης Καρπούζος
anoixti-skepsi.tumblr.com
open-thought-blog.tumblr.com

Εργαστήριο Σκέψης, Αθήνα 2014

Η σειρά **Ανοιχτή σκέψη** περιλαμβάνει μια συλλογή κειμένων και ομιλιών που γράφτηκαν και εκφωνήθηκαν στο πλαίσιο των μαθημάτων που πραγματοποιήθηκαν στο **Εργαστήριο Σκέψης**, στο διάστημα 2008-2014. Αυτά τα κείμενα συνθέτουν μία ενιαία και πολυδιάστατη στοχαστική έρευνα που ιχνηλατεί τις εποχιακές μεταμορφώσεις του Χρόνου και τις περιπέτειες της φιλοσοφικής Σκέψης. Οι σκέψεις που αναπτύσσονται, επιχειρούν να συναρτήσουν την Ιστορία με τη Φιλοσοφία, με διάθεση να διερευνήσουν το Αίνιγμα του Κόσμου που δεν είναι, αλλά ξετυλίγεται ως ανοικτός χωροχρόνος με τις σκέψεις που τον εκφράζουν, με τις γλώσσες που τον ονομάζουν.

Προτιμήσαμε να μην επεξεργαστούμε, ιδιαίτερα, τα κείμενα και να τα δημοσιεύσουμε με τη μορφή που αρχικά παρουσιάστηκαν. Και το κάναμε αυτό, γιατί θέλαμε να αποδοθεί η σκέψη, το δυνατόν, στην αυθόρμητη έκφρασή της. Τα κείμενα που δημοσιεύονται και οι ιδέες που αναπτύσσονται, αποτελούν εναύσματα, για περαιτέρω αναζήτηση, έρευνα και στοχασμό και αυτός, άλλωστε, είναι ο στόχος κάθε σκεπτόμενου ανθρώπου.

Περιεχόμενα

Η Χριστιανική Οντο-θεολογική Σκέψη στο Μεσαιωνικό Κόσμο	1
Η Ιουδαϊκο-Χριστιανική Κοσμοεικόνα στα Ιερά Κείμενα	3
Οι θεματικές της μεσαιωνικής οντο-θεο-λογικής σκέψης	7
Οι αρχαιοελληνικές επιρροές της θεολογικής προβληματικής	8
Πρώιμος μεσαίωνας: Η Υποταγή του Λόγου στην Πίστη	9
Ύστερος Μεσαίωνας: Οι τάσεις αυτονόμησης του Λόγου	13
Θωμάς Ακινάτης	15
Η Μεσαιωνική οντο-Θεο-λογία στον Ανατολικό κόσμο	18
Γνώση και Πίστη στην οντο-θεολογία της Ανατολικής Εκκλησίας	22
Γνώση και Πίστη στην οντο-θεολογία της Δυτικής Εκκλησίας	25
Ο Μυστικισμός και η Αποφατική θεολογία, Ο Θεός ως “Άκτιστο” Φως	28
Προλογίζοντας τη σκέψη του νεώτερου κόσμου	34
Η οικονομική σκέψη στην αρχαία Ρώμη	37
Οι πολύπλοκες σχέσεις οικονομίας, πολιτικής και δικαίου	43
Οι σκέψεις για το κράτος και τη διακυβέρνηση	44
Η οικονομική σκέψη στον χριστιανικό μεσαίωνα	47

Η Χριστιανική Οντο-θεολογική Σκέψη στο Μεσαιωνικό Κόσμο

Η ιουδαιοχριστιανική οντο-θεολογία, ως γενική μεταφυσική, καθιστά τον θεϊκό Λόγο ως το Ὑψιστο Ὄν, το Εἶναι της Ολότητας, Δημιουργό της φύσης, του ανθρώπου και των όντων.

Έτσι, η οντο-θεο-λογία μετασχηματίζεται σε θεολογία και αναλαμβάνει το έργο της αποσαφήνισης και της διάδοσης του Θεϊού Λόγου επί της Γης. Είτε η αναζήτηση του Θεού είναι θεολογική και δογματική, είτε αποφατική και μυστική, είτε μυθική ή υπαρξιακή, είτε ο Θεός είναι ο Θεός του Αβραάμ, του Ισαάκ και του Ιακώβ, είτε των φιλοσόφων θεϊστών, είτε επιχειρείται η λογική απόδειξή Του από την Ορθολογική διάνοια, είτε τον «νοιώθει η καρδιά», ο Θεός είναι η εστία και το αόρατο κέντρο της αναζήτησης, το θεμέλιο της Ολότητας του Κόσμου και της Αλήθειας του. Τα όντα και τα φαινόμενα του Κόσμου είναι αποσπασματικά σημεία ή προσωπεία, στα οποία αποκαλύπτεται και αποκρύπτεται η αιώνια και άπειρη Θεϊκή Οντότητα-Ολότητα. Στην Αγία Γραφή, στη Βίβλο, σημειώνεται: «Ο Θεός είναι ένας κρυμμένος Θεός» και στο Κατά Ιωάννην, ε31: «Εάν εγώ μαρτυρώ περί εμαυτού, η μαρτυρία μου ουκ ἔστιν αληθής». Αν ο Θεός είναι Η Αιτία, Ο Λόγος, Η Αλήθεια, Το Νόημα που προσφέρει τις αιτίες, τους λόγους, τις αλήθειες και τα νοήματα στα όντα και τα φαινόμενα του κόσμου, καμία συμβολική, εικονική ή μη εικονική μορφή δεν μπορεί να τον παραστήσει πλήρως και οριστικά. Διαφεύγει κάθε δυνατότητας, οριστικής και πλήρους σύλληψης. Όλες οι συγκεκριμενοποιήσεις και μορφοποιήσεις αποτελούν μεταφυσικές αφαιρέσεις που ανθρωποποιούν και εκκοσμικεύουν την ιερή διάσταση του θεϊού. Αυτή η διαδικασία καταλήγει στον λόγο για το θείο, στη θεολογία που στοχάζεται το είδωλο και το αίγισμα του Θεού. Η θεολογία ερωτοτροπεί με τον διοικητικό μηχανισμό της ιουδαιοχριστιανικής θρησκείας, τη χριστιανική εκκλησία, η οποία συμφύρεται με την κοσμική εξουσία και εν τέλει, την αφομοιώνει και αφομοιώνεται από αυτήν στους Νεώτερους χρόνους, με την πολιτική θεολογία και τη θεολογία της προόδου.

Αν «όλα όσα είναι, δεν είναι άλλο παρά τα έργα του Θεού» (Κατά Ιωάννην 366), τότε ποια η σχέση του Θεού-Είναι με το μη Είναι; Ποια η σχέση του Είναι των «όντων» με την αρνητικότητα του γίγνεσθαι; Αυτή η ερώτηση αποφεύγεται μιας που η οντο-θεολογία, αλλά και η θεολογία που αναπτύσσεται είναι απότοκες της μεταφυσικής σκέψης που κληροδότησαν από την κλασική ελληνική αρχαιότητα, η οποία θεωρεί το Είναι ως αιώνιο, αμετάβλητο, αγέννητο, καθορισμένο και προσδιορισμένο θεμέλιο του Παντός. Όμως, όπως η ελληνική σκέψη, έτσι και η χριστιανική δεν κατόρθωσαν να καθυποτάξουν και να καθηλώσουν την αρνητικότητα του χρόνου και του γίγνεσθαι στο αιώνιο και ά-χρονο Είναι (Φύση-Θεός. Και οι δύο παραδόσεις αγνόησαν ή υποβάθμισαν τον ίσκιό του Λόγου κι έτσι, βύθισαν στη λήθη το μη Είναι και το Μηδέν και το συναντούν με το προσωπείο του μηδενισμού (που θα μηδενιστεί) στον παγκοσμιοποιημένο χωροχρόνο της πλανητικής εποχής.

Η χριστιανική θεολογία είναι γνώση, ορθολογική και αποκαλυπτική, εμπειρική και υπερβατική, της συνάντησης του ανθρώπινου Είναι με το Θεϊκό Είναι. Αυτή η συνάντηση επιτυγχάνεται με το μυστήριο της Θείας Αγάπης που συνενώνει σ'ένα μοναδικό σύνολο «Αυτόν που Τον Αγαπά» και «Αυτόν που Αυτός αγαπά». Έτσι, η θεολογική γνώση που είναι γνώση του Είναι-Θεού και η ηθική της αγάπης που είναι Αγάπη του Πανάγαθου Όντος, δημιουργούν αξεδιάλυτους δεσμούς.

Η Ιουδαϊκο-Χριστιανική Κοσμοεικόνα στα Ιερά Κείμενα

Με τη χριστιανική οντο-Θεο-Λογία, η Ολότητα αυτού που είναι και γίνεται, παύει να εκδηλώνεται ως αιώνια Φύση και μετουσιώνεται σε Δημιουργία, δημιουργημένη από τον Θεό, που περιέχει τον άνθρωπο, ο οποίος δημιουργείται κατέικονα του Θεού-Δημιουργού. Ωστόσο, η ελληνική παράδοση γονιμοποιεί το ιουδαίο-χριστιανικό πνεύμα, προμηθεύοντάς του το όργανο της σκέψης, τον Λόγο της θεολογίας. Ο Θεός είναι ο απόλυτος και υπερβαίνων Λόγος, η αρχή όλων όσων είναι και γίνονται, η Απόλυτη αρχή και το Απόλυτο τέλος. Το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο, το οποίο είναι γραμμένο σε ελληνιστική διάλεκτο, διακηρύσσει: «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος....Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο...». Ὅμως, αὐτὴ ἡ γλῶσσα, καλεῖ ἕναν Λόγο που δεν εἶναι πια ὁ Ἡρακλειτιανός Λόγος του εἶναι ἐν τῷ γίνεσθαι τῆς αἰώνιας φύσης, οὔτε ὁ ἀρχέγονος ἐλληνικὸς λόγος τῆς ἐνθους φύσης που «σημαδεύει» τὴν κλασικὴ ἐποχὴ του Λόγου, ἀλλὰ ὁ Θεῖος Λόγος που δημιουργεῖ ἐκ nihilo τὸν Κόσμο καὶ τὴ Φύση καὶ που ἐξανθρωπίζεται με τὸν Υἱό του, για να ἀπελευθερώσει τὰ προνομιοῦχα τέκνα του ἀπὸ τὸ ἄχθος τῆς φύσης καὶ τῆς ὕλης. Ἄν ὁ Ἡρακλειτιανός Λόγος διέπεται ἀπὸ μιὰ συμπαντικὴ «διαλεκτικὴ» που ρυθμίζει τὴ σχέση τῶν ἀντιθέτων, ὁ Θεῖκός Λόγος τῆς χριστιανικῆς μεταφυσικῆς σκέψης διέπεται ἀπὸ μιὰ «διαλεκτικὴ» θεολογικὴ, δυαδικὴ καὶ ἐσχατολογικὴ. Ἡ χριστιανικὴ μεταφυσικὴ σκέψη, ἀναλαμβάνει καὶ ἐξωθεῖ στα ἀκράτις μεταφυσικὲς ἀντιθέσεις ἀρχαιότητας, ὅπως για παράδειγμα ἐμπειρικό-υπερβατικὸ, αἰσθητό-υπεραἰσθητό. Αὐτὴ ἡ θεολογικὴ «διαλεκτικὴ» καὶ τὸ κεντρικὸ τῆς θέμα, ἡ πάλιν ἐνάντια στὴ φύση, προετοιμάζει τὸ πνεῦμα του τεχνο-ἐπιστημονικοῦ κόσμου.

Ἐνῶ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἐλληνικῆς ἀρχαιότητας θεωρεῖ ὅτι ἡ σκέψη καὶ ἡ ομιλία του, ἡ ποίηση-τέχνη καὶ ἡ πράξη του ἐμπνέονται ἀπὸ τὴ φύση, ὁ ἄνθρωπος του χριστιανικοῦ κόσμου θεωρεῖται κύριος καθεὶ ὑπαρκτοῦ, μιὰς που εἶναι τὸ προνομιοῦχο -ἀν καὶ πληγωμένο ἀπὸ τὴν ἀμαρτία- τέκνο τῆς Θεῖας Δημιουργίας. Για τὴν ἀρχαιοελληνικὴ φιλοσοφία, ὁ ἄνθρωπος εἶναι συστατικὸ στοιχεῖο του φυσικοῦ σύμπαντος. Αὐτὸ ὁδηγεῖ σε μιὰ θεωρητικὴ-περιγραφικὴ ἀντί-

ληψη της φύσης και αποκλείει κάθε δυνατότητα «παρέμβασης» στη φύση. Για τη χριστιανική θεο-λογία, η «φύση-θαύμα», δημιούργημα του Θεού, επιβάλλει μια πρακτική μελέτης του συμβολισμού και της αλληγορίας της -πρακτικές οι οποίες υπήρξαν έντονες καθόλη τη διάρκεια του Μεσαίωνα και συνηγόρησαν σε μια πρακτική και ωφελιμιστική αντιμετώπιση της φύσης. Η χριστιανική αντίληψη της «φύσης-θαύμα» αναλήφθηκε στους Νεώτερους Χρόνους και καλλιέργησε περαιτέρω τις δυνατότητες παρέμβασης του ανθρώπου στη γνώση της φύσης.

Ο Χριστιανισμός κληρονόμησε από την Παλαιά Διαθήκη την Ιδέα ενός μοναδικού Θεού, δημιουργού της Ολότητας του Κόσμου και την Ιδέα της δημιουργίας εκ του Μηδενός, η οποία είναι βιβλικής προέλευσης και έγινε μια φανταστική, αφηρημένη και μεταφορική κατασκευή που χρησιμοποιήθηκε από όλους τους χριστιανούς συγγραφείς για να περιγράψουν το έσχατο θεμέλιο του σύμπαντος. Στη σκέψη του Ιουδαϊκού και αργότερα Χριστιανικού κόσμου, η Ολότητα του Σύμπαντος Κόσμου αναδύεται από το Μηδέν, εξαιτίας της Δημιουργικής παρέμβασης του κατ' εξοχήν Όντος, του άπειρου Θεού που τον διατηρεί στην ύπαρξη με μια πράξη θέλησης. Η αρχαιοελληνική σκέψη που στοχάζεται τον Αιώνιο Κόσμο της Φύσης και την ένθεη Φύση του Λόγου μεταμορφώνεται σε Δημιουργία του Αιώνιου Θεϊκού Πνεύματος που προορίζεται τελεολογικά, διαμέσου του σχεδίου της Θείας Πρόνοιας Του, να γνωρίσει την Αποκάλυψη σ'ένα επέκεινα του Φυσικού Κόσμου, ο οποίος χαρακτηρίζεται εφήμερος και σαθρός. Η Φύση όχι μόνο δεν εγγυάται με την αιώνια παρουσία της, τη δυνατότητα της σωτηρίας, αλλά έχει σπιλωθεί από την αμαρτία και την ατέλεια του ανθρώπου. Για τους αρχαίους Έλληνες, το ανθρώπινο σφάλμα εντοπίζεται στην ύβριν, η οποία βιάζει τη διατεταγμένη τάξη από την αιώνια Δικαιοσύνη του κόσμου και είναι αυτή η Δικαιοσύνη που ομοιάζει με τη «γεωμετρική ισότητα». Για την «γεωμετρική ισότητα», ο Πλάτωνας έλεγε χαρακτηριστικά ότι είναι «παντοδύναμη στους ανθρώπους και τους θεούς» και ότι σώζει τα όντα και διατηρεί τον κόσμο. Στον ιουδαϊο-χριστιανισμό, η ενοχή δεν προκύπτει από την παραβίαση της αντικειμενικής τάξης, αλλά ανήκει στην ίδια την ουσία του ανθρώπου, πηγάζει από τα βάθη του ανθρώπινου όντος και έτσι, η αμαρτία

τον φέρνει αντιμέτωπο μόνο του με τον Θεό και την παντοδυναμία της θέλησής του. Στην Παλαιά Διαθήκη διαβάζουμε: «Χους από της γης» ο άνθρωπος, εκπεσμένος μετά το προπατορικό αμάρτημα και απομακρυσμένος από τον Θεό, από τον οποίο δέχθηκε τη φοβερή ρήση του: «επικατάρατος η γη εν τοις έργοις σου». Αυτή η μυθο-λογική έκθεση της θεολογικής ανθρωπολογίας, συνέβαλε στη διαμόρφωση ενός βαθύτατου αισθήματος ενοχής και φόβου που αξιοποιήθηκε δεόντως, από την εκκλησιαστική και πολιτική εξουσία. Αντίθετα, ο Έλληνας της κλασικής αρχαιότητας μετέχει της «πλήρη θεών» φύση, θεωρώντας ότι «κάλλιστον κόσμος, ποίημα γάρ θεού», ότι το πιο ωραίο είναι ο κόσμος, γιατί είναι δημιούργημα του θεού. Δε χρειάζεται το μεσαιωνικό θαύμα για να αντιληφθεί το θείο, γιατί η ίδια η φύση είναι ένθεη.

Ο Ιουδαίο-Χριστιανικός Θεός μετουσιώνεται σε Κύριο της αποκαλυπτικής και εσχατολογικής ιστορίας, η οποία αναγγέλλεται ως μια απειλή ολοκληρωτικής καταστροφής του φυσικού σύμπαντος. Έτσι, η τελική σωτηρία θα ανερευθεί στη δυνατότητα εκμηδενισμού που συνοδεύει αδιάλειπτα την ύπαρξη στην εσχατολογική αμεσότητα του Μηδενός, η οποία θα εκμηδενίσει όλες τις βεβαιότητες της λογικής και θα αποσπάσει οριστικά το ανθρώπινο ον από τους φυσικούς προσδιορισμούς του Είναι του.

Ο έκπτωτος άνθρωπος, λόγω του προπατορικού αμαρτήματός του, ένοχος και θνητός, αλλά κάτοχος της γνώσης, αγωνίζεται ακατάπαυστα ενάντια στη Φύση και τη φύση του, αναμένοντας τον θρίαμβο του Ουράνιου και Αγίου Πνεύματος και τη Λύτρωση, η οποία χαρίστηκε στον άνθρωπο λόγω της Θυσίας του Θεού που μεταμορφώθηκε σε άνθρωπο και πέθανε γι' αυτόν, για να του προσφέρει την Ανάσταση, τη Σωτηρία και την Αιώνια Ζωή. Από αυτή τη σύλληψη του Κόσμου, ως θεόπνευστη δημιουργία, εισάγεται και εδραιώνεται από τον Αυγουστίνο, η ιουδαίο-χριστιανική αντίληψη της φιλοσοφίας της ιστορίας και του χρόνου. Η εβραϊκής προέλευσης και έμπνευσης αντίληψη για την ιστορία και τον χρόνο, διαμετρικά αντίθετη από την ανάλογη της κλασικής ελληνικής αρχαιότητας, εδράζεται σ' ένα μυθικό όραμα της παγκόσμιας ιστορίας. Το όραμα αυτό εντάσσεται σ' ένα δομικό πρότυπο για τον χρόνο, που εισάγει

την απόλυτη έναρξη του κόσμου από το μηδέν και το οποίο ξεδιπλώνει το Θεϊκό σχέδιο με γραμμικό και αναπτυξιακό τρόπο.

Στη διαδρομή της παγκόσμιας ιστορίας, ο άνθρωπος είναι καταδικασμένος να μάχεται τη Φύση και τη φύση του, αναμένοντας το πνευματικό αιώνιο τέλος, το οποίο αποτελεί τον σκοπό και τον προορισμό της. Η Θεϊκή αλήθεια, η Θεϊκή αγάπη και καλοσύνη είναι οι απόλυτες ηθικές αρχές που νοηματοδοτούν τον χρόνο της ανθρώπινης ζωής, μιας ζωής που είναι «σημαδεμένη» από το Κακό της Πτώσης και της εγγενούς Αμαρτίας. Αυτές οι απόλυτες ηθικές αρχές θριαμβεύουν στο τέλος της ιστορίας (Δευτέρα Παρουσία) και εκπληρώνονται όλα τα σχέδια του Θεού. Η εσωτερικότητα (και όχι υποκειμενικότητα ακόμη) και η δικαιοσύνη της ψυχής, η οποία προορίζεται για την προσωπική αθανασία με την έλευση του τέλους των αιώνων, έγιναν τα θεμελιώδη υπαρξιακά και ηθικά στοιχεία της χριστιανικής αγαθότητας. Επίσης, η αγάπη και η πίστη στον Θεό που μετουσιώνεται με το «αγαπάτε αλλήλους», σε οικουμενική αγάπη, συνιστά το Θεϊκό σχέδιο για τους θνητούς ανθρώπους, οι οποίοι αγωνιούν σ'όλο το βίο τους, αναμένοντας την τελική κρίση που θα τους απονείμει χάρη ή θα τους καταδικάσει για τα έργα της εγκόσμιας ζωής τους. Η έννοια του Θεϊκού νόμου, η οποία αποτελεί μεταξίωση του ιουδαϊκού και στωικού πνεύματος, προσέδωσε στη χριστιανική ηθική το δικαιοκτικό πλαίσιο, ώστε οι επί της γης εκπρόσωποι του Θεού να επιβάλλουν και να νομιμοποιούν τις εγκόσμιες τιμωρίες και κυρώσεις. Η εσωτερικότητα της χριστιανικής ηθικής (δεν υφίσταται ακόμα υποκειμενικότητα) και οι αρετές-αξίες της αγνότητας, της λιτής και ασκητικής διάθεσης, της υπομονής, της φιλανθρωπίας, της ταπείνωσης και της υπακοής, αποτελούν μετάπλαση των αρχαιοελληνικών ηθικών αρετών-αξιών. Αυτές οι ηθικές αρετές-αξίες αποκτούν νόημα και εμπνέονται από την πίστη και την αγάπη της Θείας Χάριτος που επιτηρεί την τήρησή τους, σε αντίθεση με το αρχαιοελληνικό πνεύμα όπου αυτές οι αξίες συντελούν στην εγκόσμια ευδαιμονία και κρίνονται τόσο από την προαίρεση όσο και από τις συνέπειές τους. Στα τέλη των Ύστερων Μεσαιωνικών Χρόνων, η εσωτερικότητα προσλαμβάνει ατομικά χαρακτηριστικά και προλογίζει την Υποκειμενικότητα και το Εγώ των Νεωτερικών Χρόνων.

Οι θεματικές της μεσαιωνικής οντο-θεο-λογικής σκέψης

Οι Εβραίοι προφύτες, η Παλαιά και Καινή Διαθήκη, ο Άγιος Αυγουστίνος και σύνολη η μυστικιστική και σχολαστική παράδοση τόσο της Ανατολικής (Χριστιανικής Ορθόδοξης Εκκλησίας) όσο και της Δυτικής Εκκλησίας (Χριστιανική Καθολική και Προτεσταντική Ευρώπη), συντηρούν, αναπαράγουν και μεταμορφώνουν, εκ-χριστιανισμένη, την αρχαιοελληνική, ελληνιστική και ρωμαϊκή φιλοσοφική παράδοση και την προεκτείνουν ως την Ευρωπαϊκή Μεταρρύθμιση των Νεώτερων Χρόνων.

Η φιλονικία και η έριδα στο Χριστιανικό Θεο-λογικό Δόγμα, η οποία, βέβαια, άφησε ανέπαφο τον θεματικό πυρήνα του Θεόπνευστου Λόγου που ήταν η υποταγή του Λόγου στην πίστη, της εμπειρίας στην Αγία Γραφή, οφείλεται στη διεκδίκηση της σκέψης των δύο κλασικών φιλοσόφων της Ελλάδας, δηλαδή, του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη και των επιγόνων τους. Ολόκληρη η μεσαιωνική διανό-πση περιστράφηκε γύρω από: τις αντιθετικές και συμπληρωματικές λύσεις στο πρόβλημα της σχέσης όντος και μη όντος, που είχαν δια-τυπώσει ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης και που βέβαια, πρώτος είχε θέσει ο Παρμενίδης, την αντίθεση μεταξύ των πραγματοκρατικών ή ρεαλιστών και ονοματοκρατικών ή νομιναλιστών, η οποία αφο-ρούσε την αξιολόγηση των γενών ως των υπερβατικών οντοτήτων (Πλάτωνας) ή απλών γλωσσικών σημαινόντων (Αριστοτέλης), στη μεταφυσική αντίθεση σχολαστικής ορθολογιστικής φιλοσοφίας και μυστικιστικής θεολογίας.

Βέβαια, η σχολαστική ορθολογιστική «φιλοσοφία» και ο μυστικι-σμός της πίστης αλληλοσυμπληρώνονται, χωρίς να αποκλείονται αμοιβαία. Όπως η μυστική θέαση είναι τμήμα της διδασκαλίας του σχολαστικού λογικού-διαλεκτικού συστήματος, έτσι και η μυστική έκσταση της ζωής με τον Θεό, προϋποθέτει ως θεωρητικό υπόβα-θρό της τις αρχές της σχολαστικής διδασκαλίας. Όλα τα μεγάλα λογικό-μεταφυσικά προβλήματα ταξινομήθηκαν βάσει αυτών των αντιθέσεων και η θέση των στοχαστών προσδιοριζόταν από τις απαντήσεις που διατύπωναν σ' αυτά τα ερωτήματα.

Οι αρχαιοελληνικές επιρροές της θεολογικής προβληματικής στους μεσαιωνικούς χρόνους

Η χριστιανική θεωρητική δραστηριότητα, η οποία διέπεται από το Θεοκρατικό Δόγμα, υιοθετεί με εκλεκτικό τρόπο και μετασχηματίζει: α) την υπερβατική ιδεοθεωρία του Πλάτωνα που νοηματοδοτείται από τον Άγιο Αυγουστίνο στα πλαίσια της θεολογικής αντίληψης του Λόγου και την οποία θα αξιοποιήσουν αργότερα, ο Duns Scotus, ο Άνσελμος και ο Αβελάρδος β) την Αριστοτελική φιλοσοφία της φύσης και την τυπική λογική του, η οποία αξιοποιείται από τον Thomas Aquinas. Η οντο-θεολογία και η μεταφυσική της Θείας Δημιουργίας διαμορφώνουν και την κοσμολογική πεποίθηση του μεσαιωνικού κόσμου, η οποία διέπεται από την τελεολογία της φύσης. Το μεσαιωνικό σύμπαν έχει δημιουργηθεί από έναν παντοδύναμο Θεό και αποτελεί αποκάλυψη του Θείου Λόγου του. Η ερμηνεία του μεσαιωνικού σύμπαντος είναι ανθρωποκεντρική, μιας που ο άνθρωπος είναι πλασμένος κατέικονα του Θεού και φέρει το θείο μήνυμα. Η ιστορία είναι τελεολογική-εσχατολογική, με την έννοια ότι θα εξαφανισθεί όταν θα επέλθει η βασιλεία του Θεού επί της γης.

Πρώιμος μεσαιώνας: Η Υποταγή του Λόγου στην Πίστη

Από τους πρώιμους έως και τους μέσους Μεσαιωνικούς Χρόνους, επικρατεί ο Πλατωνισμός του άγιου Αυγουστίνου και των διαδόχων της θεολογικής προβληματικής του. Με τον Αυγουστίνο, η φιλοσοφία και η επιστήμη υποκύπτουν στο Δόγμα της Πίστεως και μετατρέπονται σε θεραπειδές της παρόλα αυτά όμως διαφαίνεται η δυνατότητα της διπλής αλήθειας, η οποία θα αναπτυχθεί στους Μέσους Μεσαιωνικούς Χρόνους από τον Σίζερ. Το γεγονός όμως, ότι αναγνωρίζεται ο ρόλος του Λόγου και της λογικής στη γνωστική διαδικασία, πάντα βέβαια στο πλαίσιο της κυριαρχίας της Πίστης και της Θεϊκής Δράσης, επέτρεψε την άσκηση επιστημονικής δραστηριότητας κατά τη διάρκεια του Δυτικού μεσαιώνα, μια δραστηριότητα που ήταν πάντα υπόλογη της θεολογικής χριστιανικής κοσμοαντίληψης.

Βέβαια, στους πρώιμους μεσαιωνικούς χρόνους, αντιμάχονται ο πλατωνικός μεταφυσικός διϊσμός του αισθητού και του υπεραισθητού και ο νεοπλατωνισμός μεταφυσικός μονισμός. Επικρατεί ο πλατωνικός διϊσμός και υπό την επίδρασή του προκύπτει ο ανθρωπολογικός διϊσμός σώματος και ψυχής, ο οποίος έγινε η αφετηρία της ψυχολογίας ως επιστήμης της εσωτερικής εμπειρίας. Διακρίνοντας τον κόσμο της φύσης σε δύο περιοχές: *physica corporis* [φυσική του σώματος] και *physica animae* (φυσική της ψυχής), αναπτύχθηκαν έρευνες και σπουδές για την εξωτερική φύση, με την οποία ασχολήθηκαν οι πλατωνικοί θεολόγοι και έρευνες και σπουδές της εσωτερικής φύσης που ασχολήθηκαν οι μυστικοί.

Η Μεσαιωνική οντο-θεο-λογία

Οι Εβραίοι προφύτες, η Παλαιά και Καινή Διαθήκη, ο Άγιος Αυγουστίνος και σύνολη η μυστικιστική και σχολαστική παράδοση τόσο της Ανατολικής (Χριστιανικής Ορθόδοξης Εκκλησίας) όσο και της Δυτικής Εκκλησίας (Χριστιανική Καθολική και Προτεσταντική Ευρώπη), συντηρούν, αναπαράγουν και μεταμορφώνουν, εκχριστιανισμένα, την αρχαιοελληνική, ελληνιστική και ρωμαϊκή φιλοσοφική παράδοση και την προεκτείνουν ως την Ευρωπαϊκή

Μεταρρύθμιση των Νεώτερων Χρόνων. Η φιλονικία και η έριδα στο Χριστιανικό Θεο-λογικό Δόγμα, η οποία, βέβαια, άφησε ανέπαφο τον θεματικό πυρήνα του Θεόπνευστου Λόγου που ήταν η υποταγή του Λόγου στην πίστη και της εμπειρίας στην Αγία Γραφή, οφείλεται στη διεκδίκηση της σκέψης των δύο κλασικών φιλοσόφων της Ελλάδας, του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη και των επιγόνων τους. Ολόκληρη η μεσαιωνική διανόηση περιστράφηκε γύρω από: α) τις αντιθετικές και συμπληρωματικές λύσεις στο πρόβλημα της σχέσης όντος και μη όντος, τις οποίες είχαν διατυπώσει ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης και που βέβαια, πρώτος είχε θέσει ο Παρμενίδης, β) την αντίθεση μεταξύ των πραγματοκρατικών ή ρεαλιστών και ονοματοκρατικών ή νομιναλιστών, η οποία αφορούσε την αξιολόγηση των γενών ως υπερβατικών οντοτήτων (Πλάτωνας) ή απλών γλωσσικών σημαινόντων (Αριστοτέλης), γ) τη μεταφυσική αντίθεση σχολαστικής και μυστικιστικής θεολογίας βέβαια, η σχολαστική ορθολογιστική «φιλοσοφία» και ο μυστικισμός της πίστης αλληλοσυμπληρώνονται, χωρίς να αποκλείονται αμοιβαία. Όπως η μυστική θέαση είναι τμήμα της διδασκαλίας του σχολαστικού λογικού-διαλεκτικού συστήματος, έτσι και η μυστική έκσταση της ζωής με τον Θεό, προϋποθέτει ως θεωρητικό υπόβαθρό της τις αρχές της σχολαστικής διδασκαλίας. Όλα τα μεγάλα λογικό-μεταφυσικά προβλήματα ταξινομήθηκαν βάσει αυτών των αντιθέσεων και η θέση των στοχαστών προσδιοριζόταν από τις απαντήσεις που διατύπωναν σ'αυτό το ερώτημα.

Αυγουστίνος

Από τους πρώιμους έως και τους μέσους Μεσαιωνικούς Χρόνους, επικρατεί ο Πλατωνισμός του άγιου Αυγουστίνου και των διαδόχων της θεολογικής προβληματικής του. Με τον Αυγουστίνο, η φιλοσοφία και η επιστήμη υποκύπτουν στο Δόγμα της Πίστεως και μετατρέπονται σε θεραπειίδες της παρόλα αυτά όμως διαφαίνεται η δυνατότητα της διπλής αλήθειας, η οποία θα αναπτυχθεί στους Μέσους Μεσαιωνικούς Χρόνους από τον Σίτζερ. Το γεγονός όμως, ότι αναγνωρίζεται ο ρόλος του Λόγου και της λογικής στη γνωστική διαδικασία, πάντα βέβαια στο πλαίσιο της κυριαρχίας της Πίστεως και της Θεϊκής Δράσης, επέτρεψε την άσκηση επιστημονικής

δραστηριότητας κατά τη διάρκεια του Δυτικού μεσαιώνα, μια δραστηριότητα που ήταν πάντα υπόλογη της θεολογικής χριστιανικής κοσμοαντίληψης.

Στον Αυγουστίνo η έννοια του θεού σχετίζεται με την έννοια του Ενός του Πλωτίνου, αλλά σε αντίθεση με τον Πλωτίνο που υποστηρίζει τις τρεις διαφορετικές αιτίες του Ενός, ο Αυγουστίνος πιστεύει ότι η Αγία Τριάδα αφορά τα τρία θεία πρόσωπα που αποτελούν τον Έναν και Μοναδικό Θεό. Ο Θεός, ως ο υπέρτατος όλων των όντων, δεν είναι δυνατόν, όπως στον Πλωτίνο, να βρίσκεται στο ίδιο επίπεδο με την κοσμική τάξη που ο ίδιος δημιουργεί. Στο πλαίσιο αυτού του Δογματικού Λόγου, όπου ο Θεός είναι η έκφραση της αιωνιότητας και του αμετάβλητου, ο Αυγουστίνος αναφέρει: «..με όλη μου την καρδιά πίστευα ότι είναι άφθαρτος, απαράβατος και ακίνητος.. αν και δε γνωρίζω γιατί και πώς». Για τον Αυγουστίνo, το κύριο μεταφυσικό πρόβλημα είναι η σχέση του Είναι με το Γίγνεσθαι, ενώ για τον Πλωτίνο είναι η σχέση της Πολλαπλότητας με το Ένα. Ενώ όμως ο Θεός είναι αιώνιος σε σχέση με τον άνθρωπο, είναι ταυτόχρονα φως και ομορφιά και επειδή εν αρχή ην ο Λόγος, ο Κόσμος υπάρχει μέσω της σχέσης με τον Θεό. Για τον Αυγουστίνo, η αμετάβλητη αλήθεια των πραγμάτων γίνεται κατανοητή μόνο με τον φωτισμό τους από το Θείο Φως, όπως ο φωτισμός από τον ήλιο. Η ερμηνεία αυτής της οπτικής μεταφοράς αποσαφηνίζεται όταν ο Αυγουστίνος γράφει ότι η φύση του νου είναι τέτοια ώστε, «όταν οδηγείται προς τα αντικείμενα της νόησης, τα οποία βρίσκονται σε μια φυσική τάξη, σύμφωνα με τη διάταξη του Δημιουργού, τα βλέπει με κάποιο άυλο, ιδιόμορφο φως, όπως ακριβώς το μάτι βλέπει συνεχόμενα αντικείμενα με το σωματικό φως». Όπως δηλαδή, το ηλιακό φως μάς επιτρέπει να βλέπουμε αντικείμενα, το Θείκό φως μάς επιτρέπει να «βλέπουμε» αιώνιες αλήθειες. Αυτό το απόσπασμα του Αυγουστίνου, μπορεί να ερμηνευθεί ως εξής: Ο Αυγουστίνος θεωρεί ότι ο Θεός εμφυσά με τη Θεία Φώτιση στον ανθρώπινο νου την ιδέα του Ωραίου και της κανονικότητας, γενικότερα. Στην παραπάνω θέση, είναι εμφανής ο απόηχος της Πλατωνικής Ιδεοθεωρίας, η επιστημολογική αντίληψη της αξιοποίησης των μαθηματικών για τη μελέτη της φύσης όπως διατυπώθηκε από τον Πλάτωνα και ενισχύεται από τον Αυγουστίνo, ο οποίος γράφει: «Το μέτρο, η μορφή,

και η τάξη είναι γενικά καλά στοιχεία τα οποία βρίσκονται σ'όλα τα θεία δημιουργήματα. Όταν είναι παρόντα σε υψηλό βαθμό, υπάρχουν μεγάλα κακά. Όταν απουσιάζουν, δεν υπάρχει αγαθότητα». Με τη μαθηματικοποίηση της σκέψης, η μαθηματική αλήθεια έρχεται πλησιέστερα στα ίδια τα αμετάβλητα χαρακτηριστικά του Θεού. Χαρακτηριστική είναι η συνεισφορά του Αυγουστίνου στη διατύπωση μιας ολοκληρωμένης διϊστικής μεταφυσικής για τη σχέση σώματος και ψυχής. Η ψυχή υποστηρίζεται, είναι άυλη ουσία και ο άνθρωπος σύνδεση αυτών των δύο ουσιών. Ακριβώς γι' αυτό ο Αυγουστίνος δεν προσδοκούσε να γνωρίσει την ψυχή από τις σχέσεις της με το σώμα και έτσι, υιοθέτησε την άποψη της εσωτερικής εμπειρίας. Ο Αυγουστίνος μελέτησε ενδελεχώς την εμπειρία της πρακτικής ζωής και της προσέδωσε μια ζωή ευσέβειας. Η πίστη αναζητούσε την αυτογνωσία της ψυχής με απώτερο στόχο τη λύτρωση και αυτή τη λύτρωση την έβρισκε στις υπερβατικές δραστηριότητες με τις οποίες αποξενώνεται η ψυχή από το σώμα και τείνει προς έναν ανώτερο κόσμο. Γι' αυτό οι μυστικοί προσπάθησαν να αφουγκραστούν τα μυστικά της εσωτερικής ζωής και έγιναν ψυχολόγοι επιστήμονες της εσωτερικής εμπειρίας και της «εσωτερικής αίσθησης».

Ύστερος Μεσαίωνας: Οι τάσεις αυτονόμησης του Λόγου

Από τον 8ο αιώνα και μετά, η ελληνική παράδοση αναλαμβάνεται από τους Άραβες, οι οποίοι ερμηνεύουν την ελληνική φιλοσοφία όχι στο πνεύμα της θρησκείας, όπως έκαναν οι Λατίνοι, αλλά ασκούν φιλοσοφία, «φαλσαφά» (Αλ-Κιντί, Αβικέννας, Αβερρόης, Αλ-Φαραμπί). Η αρχαία ελληνική και λατινική γραμματεία μεταφράζονται από τους Άραβες (και τους Ιουδαίους) που τη διαδίδουν στην Δυτική Ευρώπη. Κατά κύριο λόγο, οι Άραβες επιδόθηκαν σε μια νεοπλατωνική ερμηνεία του Αριστοτέλη και μάλιστα την έννοια, συνέβαλαν αποφασιστικά στη διάδοση του στους μέσους Μεσαιωνικούς Χρόνους και έτσι, προετοίμασαν την ανάδυση της μεσαιωνικής σχολαστικής σκέψης. Ο νεοπλατωνικός Αριστοτελισμός ενίσχυσε πολλαπλώς τα νεοπλατωνικά στοιχεία της παράδοσης, από την άλλη πλευρά όμως -και σε αντίδραση σ'αυτό-, συνέτεινε σε μια πιο καθαρή και αποφασιστική διαμόρφωση των χαρακτηριστικών στοιχείων της μεταφυσικής του Αυγουστίνου. Παράλληλα με τον Αριστοτέλη, μεταφέρθηκε από την Ανατολή η ιατρική και φυσιολογική εμπειρική έρευνα, η οποία ενισχυμένη από τη σκέψη του Αυγουστίνου κατέκτησε το χώρο της ψυχολογίας και υποβοήθησε την ανάπτυξη της Αριστοτελικής λογικής σε κατεύθυνση που απομακρυνόταν από την εκκλησιαστική-αριστοτελική μεταφυσική της τελεολογίας της φύσης.

Οι Αριστοτελικές αναπαραστάσεις είναι αυτές που γεννούν το κοσμοείδωλο και τη λογική του Μεσαιωνικού Σχολαστικισμού. Η Θεολογία ή Πρώτη Φιλοσοφία για τον Αριστοτέλη, η επιστήμη δηλαδή που πήρε το όνομα της Μεταφυσικής και η οποία ασχολείται με τη γνώση του αμετάβλητου, προσαρμόστηκε στο πνεύμα του Χριστιανισμού. Η Αριστοτελική έννοια της ενέργειας και η Αριστοτελική θεωρία για μια μορφοποιητική δύναμη, της οποίας η τελεολογική κατεύθυνση ζωογονεί όλες τις ατομικές οντότητες διαμορφώνουν την πνευματική εμπειρία της σχολαστικής σκέψης.

Η αναβίωση της διαλεκτικής από τον 11ο αιώνα και εξής είναι η σπουδαιότερη πνευματική καινοτομία της εποχής. Η αυξανόμενη

πίστη στη χρήση της διαλεκτικής και η διαφαινόμενη απεριόριστη δυνατότητα του νου οδήγησαν συχνά στον σκεπτικισμό, επειδή έπρεπε να αντιμετωπιστεί το πρόβλημα της θέσης της διαλεκτικής στη χριστιανική σκέψη. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν η σκέψη του Άνσελμου και του Αβελάρδου. Συγκεκριμένα, ο Άνσελμος, υποστήριξε ότι στο πλαίσιο της χριστιανικής διδασκαλίας, η πίστη δεν αποκλείει το λόγο, αλλά καταλήγει σε συμπεράσματα των οποίων η αναγκαιότητα μπορεί να αποδειχθεί βάσει του λόγου. Η πρότασή του «πιστεύω προκειμένου να μπορέσω, ίσως, να καταλάβω», καθιστά τον Θεό, ως τη θεμελιώδη αρχή του σύμπαντος, προϋπόθεση του Λόγου και της Λογικής, επειδή χωρίς τον Θεό κάθε πνευματική δραστηριότητα στερείται νοήματος. Το ορθολογιστικό πρόγραμμα του Άνσελμου το επέκτεινε ο Αβελάρδος. Για τον Αβελάρδο, ο δρόμος για την πίστη διέρχεται από την αμφιβολία, ακριβώς γι' αυτό το λόγο θέτει τα ακόλουθα ερωτήματα: πώς «γνωρίζει» κανείς στο πεδίο της θεολογίας; Είναι οι έλλογες μέθοδοι που χρησιμοποιούνται σ' άλλα πεδία της γνώσης, εφαρμόσιμες και στη θεολογία; Πώς μπορούν να διευθετηθούν οι διαφωνίες ανάμεσα στο λόγο και την εξ' αποκαλύψεως αλήθεια; Αυτά τα ερωτήματα προετοιμάζουν την επερχόμενη σύγκρουση Λόγου και πίστης, όπως εκφράστηκε με την σχολαστική σκέψη.

Θωμάς Ακινάτης

Η σχολαστική σκέψη συνιστά την αποτυχημένη προσπάθεια να συνδεθεί η πίστη με τον Λόγο. Συγκεκριμένα, ο Thomas Aquinas επιχειρεί να συσχετίσει λογικά τον Επιστημονικό Λόγο με την Αποκαλυπτική ενόραση, πάντα όμως υπό την υψηλή επιστασία του Θεού. Έτσι, χρησιμοποιεί την ορθολογική μέθοδο στην επίλυση θεολογικών προβλημάτων και προσεγγίζει το πρόβλημα της γνώσης του υπερφυσικού με φυσικά μέσα. Αν η ορθολογικότητα και η αλήθεια, τόσο στον Πλάτωνα όσο και στον Αριστοτέλη, είναι η συμφωνία ανάμεσα στη γνώση και στο *ον*, οι σχολαστικοί υιοθετούν αυτή την κρίση, απλώς προσθέτουν ότι αυτή η συμφωνία διασφαλίζεται από τον Θεό. Ο Thomas Aquinas, ερμηνεύοντας αριστοτελικές θεωρήσεις για την αλήθεια, ορίζει την αλήθεια ως *adaequatio rei et intellectus*, δηλαδή ως αντιστοιχία του πράγματος προς τη νόηση και αυτός ορισμός καταφάσκει περί του δυνατού της γνώσης. Τόσο ο Αυγουστίνος όσο και ο Thomas Aquinas θεωρούν ότι η αλήθεια δεν υπάρχει μόνο στο *α-χρονικό* Απόλυτο (Θεός), αλλά και ταυτιζόμαστε μ'αυτό. Μετέχουμε της αλήθειας κατά το μέτρο της μέθεξής μας στο απόλυτο και αυτό συνδηλώνει μια μυστικιστική σύλληψη της αλήθειας. Η αλήθεια έτσι, αποβαίνει ένα υπερβατικό νοητικό αντικείμενο, που υπάρχει πέραν του ενσυνείδητου νου και το οποίο καλούμαστε να «γνωρίσουμε» με το να το αφομοιώσουμε ή και να αφομοιωθούμε απ'αυτό.

Η εκκλησιαστική εξουσία ενστερνίσθηκε, με αντιδράσεις και συγκρούσεις, την ερμηνευτική προσέγγιση του Αριστοτέλη από τον Ακινάτη και την περιέβαλε με το κύρος της. Βέβαια, η απόπειρα συγκερασμού της Πίστης και του Λόγου αναβάθμισε επιστημολογικά την αξία της φυσικής φιλοσοφίας. Η διαμάχη στις τάξεις της σχολαστικής θεολογίας του 12ου και 13ου αιώνα, για το αν δηλαδή, η Βούληση ή ο Λόγος είναι το βαθδομικό ψυχικό στοιχείο στο οποίο αρθρώνεται η Θεία Υπόσταση, περαιώνεται με τη «δέσμευση» του Θεού από την ισχύ του Λόγου με την οποία εξισώνεται. Η Θείκη νοημοσύνη εγκωμιάζεται, η παντοδυναμία Του όμως, περιορίζεται. Η θέση αυτή εγείρει θεολογικές έριδες και διαμάχες από επιφα-

νείς θεολόγους της εποχής (Bonaventura, Duns Scotus, Ockham), οι οποίοι αξιώνουν την αποκατάσταση του κύρους του Θεού και τη διάκριση της φιλοσοφίας από τη θεολογία. Οι κριτικές τους είναι ειλικρινείς και ριζώνουν στην πρόθεση να αναγνωριστούν τα δικαιώματα της πίστης που είχαν υπονομευθεί από τη θωμιστική φιλοδοξία της συσχέτισης της θεολογίας με τη φιλοσοφία. Για τον Duns Scotus, η σχέση της φιλοσοφίας και της θεολογίας είναι σχέση ολοκληρωτικής αντίθεσης μ' αυτό το τρόπο η φυσική θεολογία συρρικνώνεται ανάμεσα στις αντιθέσεις της αποκάλυψης και της έλλογης γνώσης. Ο κύκλος των μυστηρίων της θεολογίας (η αθανασία της ψυχής και η χρονική έναρξη του κόσμου της δημιουργίας), που είναι απρόσιτα στη φυσική γνώση διαρκώς μεγαλώνει.

Ο πιο επιφανής επίσκοπος, που επέκρινε τον Θωμά Ακινάτη, ήταν ο Μποναβεντούρα, ο οποίος ακολουθεί την αυγουστίνη παράδοση. Ο Μποναβεντούρα ανέδειξε τη χρησιμότητα της λογικής, και μάλιστα αποδεχόταν την αριστοτελική θέση ότι η γνώση αντλείται από την αισθητηριακή αντίληψη, αλλά παράλληλα απεχθανόταν την τάση της υπερβολικής προβολής της λογικής σε βάρος της πίστης και του συναισθήματος. Υποστηρίζει, ότι για να μπορεί ο νους να μετρά και να υπολογίζει τα δεδομένα που εξάγονται από τις αισθήσεις, θα πρέπει να υπάρχει στη ψυχή ένα αιώνιο πρότυπο και αυτό μπορεί να επιτευχθεί μόνο με τη θεία φώτιση. Ο Σίζερ, σε αντίθεση με τον Ακινάτη, ενστερνιζόταν τις θέσεις του κοσμικού αριστοτελισμού, όπως, για παράδειγμα, ότι η αλήθεια της φιλοσοφίας και της θρησκείας είναι δυνατόν να αντιτίθενται, ότι η δημιουργία εκ του μηδενός είναι φιλοσοφικά αδιανόητη και ότι η ανθρώπινη θέληση είναι καθορισμένη. Παράλληλα, όμως δεχόταν ότι η ύπαρξη του θεού μπορεί να αποδειχτεί με επιχειρήματα φυσικής. Ο όρος διπλή αλήθεια, είναι το κριτήριο της θρησκευτικότητας. Ο επίσκοπος Ockham αμφισβητούσε την αποδεικτική δύναμη των οντολογικών επιχειρημάτων με τα οποία η ορθολογική θεολογία διατύπωνε συλλογισμούς για να υποστηρίξει την ύπαρξη του Θεού.

Η διαμάχη που προκάλεσε η σχολαστική θεολογία υπονόμισαν και δίχασαν τη μεταφυσική της πίστης του πρώιμου και μέσου μεσαίωνα. Η διαφορά μεταξύ φιλοσοφίας και θεολογίας ήταν αναγκαία,

η αντίφαση μεταξύ γνώσης και πίστης αναπόφευκτη. Η αποκάλυψη προέρχεται από τη χάρη και έχει αντικείμενό της το βασίλειο της χάρης. Η έλλογη γνώση είναι μια φυσική διαδικασία αλληλεπιδράσεων του πνεύματος που γνωρίζει και του πράγματος της αισθητηριακής αντίληψης. Γι' αυτό και ο νομιναλισμός, μέσα από τη σχολαστική μέθοδο, οδηγήθηκε στο συμπέρασμα ότι η φύση είναι το μοναδικό αντικείμενο της επιστήμης. Η φιλοσοφία, ως κοσμική επιστήμη, αντιπαρατάσσεται στη θεολογία που εννοείται ως Θεϊκή επιστήμη. Πλέον, η περιοχή του υπεραισθητού αποδίδεται ξεκάθαρα στη δικαιοδοσία του θεολογικού δόγματος, ενώ ο φυσικός και εμπειρικός κόσμος αναλαμβάνεται σταδιακά από τη φιλοσοφία και την επιστήμη. Το δόγμα της «διπλής αλήθειας» στο οποίο προσχώρησαν λίγο-πολύ όλοι οι αντίπαλοι του θωμιστικού εγχειρήματος, εκφράζει ακριβώς το πνεύμα της αποδέσμευσης της φιλοσοφίας και της επιστήμης από τη θεολογία. Η σχολή της Πάδοβας στα τέλη του 15ου αιώνα, η σκεπτική θεολογία των φιλοσόφων William of Ockham, Nicholas Autrecourt και των επιστημόνων Jean Buridan και Ορέμ, προετοίμασαν την εμφάνιση της Αναγέννησης και της Μεταρρύθμισης. Ορθολογισμός και μυστικισμός, αποτελούν τις δύο ορίζουσες της χριστιανικής οντολογικής μεταφυσικής του ύστερου μεσαίωνα.

Όμως, η εκθρόνιση του Θεού και η σταδιακή απόσυρση από το γίγνεσθαι του κόσμου της σκέψης και από το γίνεσθαι της σκέψης του κόσμου είχε εγκαινιαστεί. Το φυσικο-επιστημονικό πνεύμα και το μηχανιστικό κοσμοείδωλο, το οποίο ανέχεται μόνο ένα «πρώτο κινούν αίτιο», όχι όμως και παρεμβάσεις στη λειτουργία του, ενίσχυσαν τον ρόλο του φιλοσοφικού λόγου και της επιστήμης έναντι του λόγου Θεού και της πίστης.

Η Μεσαιωνική οντο-Θεο-λογία στον Ανατολικό κόσμο

Η «φιλοσοφική»-θεολογική σκέψη των στοχαστών του Βυζαντίου επιχειρεί έναν συνδυασμό: α) των φιλοσοφικών ρευμάτων της κλασικής ελληνικής αρχαιότητας, του Πλατωνισμού και του Αριστοτελισμού, όπως και του Πλωτίνειου Νεοπλατωνισμού της ελληνιστικής εποχής, β) του Χριστιανισμού των «ιερών κειμένων» γ) του Ανατολικού μυστικισμού και προφητισμού που προσλαμβάνει τον χαρακτήρα της αρνητικής ή αποφατικής θεολογίας. Ο Λόγος, η Αποκάλυψη και το ερμηνευτικό πάθος προσαρμόζονται στο ορθόδοξο δόγμα της Χριστιανοσύνης. Βέβαια, αυτές οι τρεις δομικές διαστάσεις της θεολογικής σκέψης του Βυζαντίου δε σχετίζονται αρμονικά και δε λειτουργούν ισόρροπα, αντίθετα παρουσιάζονται ανταγωνισμοί και αντιθέσεις, όπως για παράδειγμα η εικονομαχία.

Η Βυζαντινή σκέψη, σε αντίθεση με τη Δυτική σκέψη του Μεσαίωνα, στρέφεται κυρίως, προς τον πλατωνικό υπερβατισμό και μυστικιστικό νεοπλατωνισμό, ενώ ο επιστημονικός ορθολογισμός της Αριστοτέλειας μεταφυσικής φιλοσοφίας, αναπτύχθηκε -χριστιανικά- από τη λατινική και καθολική σχολαστικιστική θεολογική σκέψη. Βέβαια, στη Βυζαντινή παράδοση, η οποία επηρεάζεται από τον πλατωνισμό και τον νεοπλατωνισμό, αντιτίθεται ο μοναχισμός και ο ερμηνευτικός ασκητισμός που βιώνουν και εκφράζουν το οντολογικό πνεύμα της εσχατολογίας. Ακριβώς για το λόγο ότι ο μοναχισμός και ο ερμηνευτικός ασκητισμός βίωναν το πνεύμα της εσχατολογίας, αποτέλεσαν αντίσταση στον ωριγενισμό, τον πλατωνισμό και τον γνωστικισμό που επιχειρούσαν να διεισδύσουν σ'αυτές τις ορθόδοξες χριστιανικές παραδόσεις. Η πατερική θεολογία στο Βυζάντιο, από τον Ειρηναίο έως τον Μάξιμο και τον Παλαμά, συνέβαλλε στη διαφύλαξη της παρακαταθήκης του αρχέγονου χριστιανικού μυστικισμού με την εσχατολογική έμφαση της μεταφυσικής του και την πίστη στο δόγμα που προϋποθέτει την εσχατολογική του θεμελίωση. Επίσης, η ερμηνευτική παράδοση της Βίβλου με την ιδιαίτερη προτίμηση που επεδείκνυε στην τυπολογία έναντι της αλληγορίας, διέσωσε την εσχατολογία στον βυζαντινό χριστιανισμό.

Η παρακαταθήκη του αρχέγονου χριστιανικού μυστικισμού με την εσχατολογική έμφαση της μεταφυσικής του, διασώθηκε στον βυζαντινό χριστιανισμό. Ενδεχομένως, το γεγονός ότι το κυρίαρχο μυστικιστικό ρεύμα στο Βυζάντιο, προερχόμενο από την ψυχαστική διαμάχη, δεν αναγνώριζε κανένα ρόλο στον ορθολογισμό, τόσο σε θεολογικά όσο και σε επιστημονικά θέματα, εξηγεί την επιστημονική και τεχνολογική καθυστέρηση που παρουσίασε ο Ανατολικός κόσμος έναντι του Δυτικού κόσμου. Βέβαια, θα πρέπει να προσθέσουμε και έναν άλλο καθοριστικό παράγοντα που επιβράδυνε την κοινωνία και τις επιστημονικές και τεχνολογικές εξελίξεις στον Ανατολικό κόσμο: η εκκλησία στο Βυζάντιο, στη διοίκηση της οποίας υπήρχε θεσμοθετημένη η δυνατότητα άμεσης παρέμβασης του αυτοκράτορα, προσέδιδε ένα θεοκρατικό χαρακτήρα σ'ολόκληρη την κοινωνία. Εν τέλει, δεν υπήρξε μια «ουδέτερη ζώνη» για τη μελέτη των επιστημών και της φυσικής φιλοσοφίας, η οποία να διασφάλιζε την ανοχή των προβληματισμών τους.

Αυτές οι δύο μορφές του μεσαιωνικού χριστιανικού κόσμου, η Ανατολική και η Δυτική, δεν αντιφάσκουν μεταξύ τους, πράγμα που σημαίνει ότι δεν πρέπει να υπερ-τονίζουμε τις διαφορές τους, αλλά ούτε και να τις απαλείφουμε και να τις διαγράψουμε. Άλλωστε, διαπιστώνουμε ότι Βυζαντινοί συγγραφείς και λόγιοι όπως ο Ψελλός (11ος αιώνας), αλλά κυρίως, ο Πλήθων και ο Βυσσαρίων (15ος αιώνας) συνέβαλαν στην αναβίωση του Πλατωνισμού, στις αρχές της Αναγεννησιακής εποχής. Μ'αυτή την έννοια, μπορούμε να τους κατατάξουμε στους κορυφαίους πνευματικούς ηγέτες του ιταλικού πλατωνισμού και του αναγεννησιακού ουμανισμού. Ένα σημείο που αποδεικνύει την προτίμηση της Ανατολικής Χριστιανικής Ορθόδοξης Εκκλησίας στο Πλατωνικό Ιδεώδες είναι το πλατωνικό-νεοπλατωνικό καλλιτεχνικό όραμα που δεσπόζει στην τέχνη του Βυζαντίου. Ο Πλωτίνος προετοίμασε τη σκέψη να δεχτεί ένα τέτοιο όραμα η βυζαντινή τέχνη δεν αντιμετωπιζόταν όπως στην Πλατωνική σύλληψη, ως «μίμηση της φύσης» ή στην Αριστοτελική ως αναδημιουργία της φύσης, αλλά είχε ως έμβλημα το υπεραισθητό και μυστικό όραμα του Ενός-Παντός Θεού. Μιας Θεότητας παρούσας-απούσας σε κάθε κοσμική εκδήλωση που πασχίζει ο καλλιτέχνης να μετάσχει μυστικά και να αποδώσει βιωματικά.

Η Βυζαντινή παράδοση του ορθόδοξου, αυτοκρατορικού και θεοκρατικού Βυζαντίου συνεχίστηκε με τον σχηματισμό της Ρωσίας. Βυζαντινοί ιεραπόστολοι προσπλύτισαν τους Ρώσους στον Χριστιανισμό. Έτσι, η Ρωσία διαμορφώθηκε από τις ορθόδοξες, αυτοκρατορικές και κοινωνικές δομές του Βυζαντίου. Όλες οι ιστορικές περίοδοι της Ρωσικής πολιτικής και κοινωνικο-οικονομικής ζωής και τα διοικητικά-οικονομικά συστήματα που υπήρξαν στον χώρο της ανατολικής Ευρώπης, νοσηματοδοτούνταν λιγότερο ή περισσότερο, από τα φανταστικά περιεχόμενα της Ανατολικής Ορθόδοξης Χριστιανικής σκέψης, τα οποία παράγουν φανταστικό και έτσι, αναπαράγονται στη συλλογική μνήμη ως «αρχετυπικοί» ιστορικοί συμβολισμοί.

Αυτό που επίσης αξίζει να υπογραμμίσουμε, είναι ότι οι κοινωνικο-οικονομικές και πολιτικές δομές της Βυζαντινής αυτοκρατορίας εμφανίζουν γνωρίσματα αυτοκρατορικά, φεουδαρχικά, αλλά και κοινοτικά. Αυτό μπορεί να εξηγηθεί σε κάποιο βαθμό, από την υιοθέτηση, κυρίως της πλατωνικής οντολογίας των καθολικών υπερβατικών ιδεών-μορφών (και του ιδεώδους της κοινοκτημοσύνης που προβάλλουν), έναντι των ατομικών αισθητών ιδεών-μορφών του Αριστοτέλη (και της ατομικής ιδιοκτησίας που συμβολίζουν κοινωνικο-οικονομικά). Η υιοθέτηση της αρνητικής-στατικής μεταφυσικής χροιάς του Λόγου, η οποία αναφέρεται στα γνωστικά πρότυπα (Πλατωνικές ιδέες), είχε ως αποτέλεσμα την επί αιώνες επιστημονική-τεχνολογική υστέρηση των ανατολικών Ευρωπαϊκών περιοχών. Σε αντίθεση, η θετική-δυναμική δογματική χροιά του Λόγου, η Αριστοτέλεια ενέργεια η οποία αναφέρεται στη διαδικασία της εξέλιξης, έγινε οδηγός της Δυτικής επιστημονικο-τεχνολογικής πορείας. Ακόμα και όταν το επιστημονικό-ορθολογιστικό πνεύμα της νεωτερικότητας εξαπλώθηκε σ'όλο τον ιστορικό χώρο και χρόνο, δημιουργώντας το ενιαίο χωροχρονικό γίγνεσθαι του πλανητικού κόσμου, εντούτοις κάποιες ιστορικές, κοινωνικές, πολιτικές, πολιτισμικές και ανθρωπολογικές ιδιαιτερότητες, διατηρήθηκαν σ'αυτούς τους δύο ανθρωπο-γεωγραφικές τόπους του δυτικού πολιτισμού.

Η σχέση ορθολογικής Γνώσης και μεταφυσικής Πίστης

Στους πρώτους αιώνες του Χριστιανισμού, ο Ιουδαίο-χριστιανικός

κόσμος (τόσο στην Ανατολική του όσο και στη Δυτική του έκφραση και έκφραση) βαθιά επηρεασμένος από την εβραϊκή θρησκευτικότητα και την ελληνική φιλοσοφία, αναλαμβάνει και μεταμορφώνει τη σκέψη (τον αρχαιοελληνικό Λόγο) σε πίστη. Η αρχαιοελληνική οντο-θεολογία μετασχηματίζεται σε οντο-θεο-λογία και εδραιώνεται στην πίστη, στο υπερβατικό πνευματικό και ηθικό Δόγμα (ανεξέταστη παραδοχή της Θεϊκής Σοφίας και Αλήθειας) και στον κανόνα της εκκλησιαστικής αυθεντίας που ερμηνεύει και επιβάλλει τον Αποκαλυψιακό και μεσσιανικό Λόγο του Θεού επί της γης. Η ιουδαίο-χριστιανική οντο-θεολογία και η μεταφυσική της Δημιουργίας, θέτει το πρόβλημα που αναφέρεται στην αντίθεση φιλοσοφικής-ορθολογικής γνώσης και πίστης και επιχειρεί να την υπερβεί με τον ριζικό διαχωρισμό τους ή με τη συναίρεσή τους.

Γνώση και Πίστη στην οντο-θεολογία της Ανατολικής Εκκλησίας

Στους θεολόγους της Ανατολικής Ορθόδοξης Εκκλησίας, επικρατεί η πεποίθηση ότι η χριστιανική «αλήθεια» της Αποκαλύψεως και η γνώση της πίστης είναι ανώτερη στο εύρος της και στην αποδεικτική της δύναμη από ότι η αρχαιοελληνική «αλήθεια» της γνώσης του Λόγου και της νόησης. Η φύση του Θεού βρίσκεται υπεράνω του πεδίου της ανθρώπινης γνώσης. Μπορούμε να έχουμε επίγνωση του Θεού μόνο «υπό τον γνώφον της τελείας αγνωσίας» που θα μας οδηγήσει εις «την ένωσιν με Εκείνον, ο οποίος υπέρκειται παντός όντος και πάσης επιστήμης... Μία κάθαρσις είναι αναγκαία». Μία κάθαρση, όμως, που βιώνεται στη χριστιανική Ορθοδοξία υπαρξιακά και όχι διανοητικά: «Οι δι' ψυχίας κεκαθαρμένοι των αοράτων καταξιούνται θεαμάτων... πάσχοντες οίον την αφαιρέσιν και ου διανοούμενοι».

Η άνοδος προς το θείο «πραγματοποιείται ταυτοχρόνως επί δύο διαφόρων μεν, αλλά στενώς συνδεδεμένων πεδίων: επί του πεδίου της πράξεως και του πεδίου της θεωρίας». «Άμφότεραι είναι ακχώρισαι εις τη χριστιανικήν γνώσιν, η οποία είναι η προσωπική και συνειδητή εμπειρία των πνευματικών αληθειών-η “γνώσις”». Ο τρόπος θέωσης του ανθρώπου επιτυγχάνεται μέσω της «γνώσις» όχι όμως της νοσησιαρχικής αντίληψης της γνώσης, αλλά της «γνώσις» που είναι «η συνείδησις της χάριτος του παρόντος εν ημίν Θεού... γνώσις πνευματική... αίσθησις της αιωνίου ζωής ή αίσθησις των μυστηρίων... Η τελειότης της γνώσεως είναι η θεωρία του θείου φωτός της Αγίας Τριάδος, συνείδησις πλήρης, η οποία είναι η παρουσία, η κρίσις και η είσοδος εις την αιώνιον ζωήν».

Όπως παρατηρεί ο Αλεξανδρινός Κλήμης: «χωρίζεται τι η ελληνική αλήθεια της καθήμας, ει και του αυτού μετείληφεν ονόματος και μεγέθει γνώσεως και αποδείξει κυριωτέρα», «ει γαρ και τα μάλιστα εναύσματα τινα του λόγου του θείου λαβόντες Έλληνες, ολίγα άττα της αλήθειας εφθέγγαντο, προσμαρτυρούσι μεν τη δύναμιν αυτής ουκ αποκεκρυμμένην, σφας δε αυτούς ελέγχουσιν ασθενείς, ουκ

εφικόμενοι του τέλους». Τίποτα το εκπληκτικό, το απόκρυφο και το απρόσιτο στον κριτικό στοχασμό δεν περιέχει, κατά την αντίληψη αυτή, η θρησκευτική πίστη. Κατά τον Γρηγόριο Νύσση, ακόμα και το δόγμα του ενός και τριαδικού Θεού είναι σύμφωνο «προς τον ακριβή κανόνα της λογικής επιστήμης»: «συνέστησεν ουν άρα τω προς ημων δικαίω και ακολούθω και επιστημονκωτάτω λόγω, ως έναν Θεόν φαμεν τον των απάντων δημιουργόν, ει και εν τρισί προσώποις ή ως υποστάσει θεωρείται». Ο Γρηγόριος ο Νύσσης αντιπαράτεθηκε στους Γνωστικούς που υποστήριζαν ότι ο Θεός μπορεί να συλληφθεί με ορθολογικά μέσα, κατά το πρότυπο των επιστημών που ερευνούν τη φύση. Ο Θεός δεν είναι αντικείμενο με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά που μπορεί να περιγραφεί με τις μεθόδους της λογικής. Ο μόνος τρόπος για να προσεγγιστεί το άφατο του Θεού είναι η πίστη και όχι η λογική και οι τεχνικές του συλλογισμού. Ο Γρηγόριος ο Νύσσης προέβη στη διάκριση μεταξύ ύπαρξης και ουσίας του Θεού και υποστήριξε ότι ο άνθρωπος μπορεί να γνωρίσει την ύπαρξη του Θεού, όχι όμως και την ουσία του. Η διάκριση αυτή μεταξύ ύπαρξης και ουσίας αποτέλεσε τον ακρογωνιαίο λίθο της παρξιστικής σκέψης του 20ου αιώνα, η οποία διατύπωσε τη θέση ότι η ύπαρξη προηγείται της ουσίας.

Ο χριστιανικός μυστικισμός της αποφατικής θεολογίας, όπως διατυπώθηκε από τον Διονύσιο τον Αρεοπαγίτη, διαβεβαιώνει ότι η θεία αποκάλυψη «έν Ιησού Χριστώ» παρέχει την πλήρη βεβαιότητα για την αλήθεια. Ο Λόγος καθίσταται προσωπικός, είναι ο ενσάρκωμένος Λόγος του Θεού. Η φιλία, η αγάπη προς τη σοφία, τα οποία χαρακτήριζαν τους Έλληνες, μετουσιώνονται σε αγάπη προς τον πλησίον. Είναι ο Θεός της Αγάπης, και η πρόνοιά του εκδηλώνεται με μια άμεση σχέση προς τον κάθε άνθρωπο. Ο Θεός είναι σχέση και όχι γνώση, ακριβώς γι'αυτό δε συλλαμβάνεται με έννοιες, αλλά βιώνεται μυστικά με την ταπείνωση. Ο Θεός δεν είναι Ον για να εννοηθεί και να συμβολοποιηθεί, δε δύναται να παρατηρηθεί με τις αισθήσεις, η νοσηιαρχική προσέγγιση δεν Τον αποκαλύπτει.

Ο άγιος Συμεών του Νέου Θεολόγου, κήρυσσε ότι ο Θεός αποκαλύπτεται μέσω κάποιου σχήματος ή ίχνους, αλλά απλώς ως φως. Το φως αυτό δεν έχει σχήμα, είναι ακατάληπτο και απεριγράπτο, όμως

περιβάλλει κάθε αληθινό χριστιανό, χωρίς να μπορεί να αλλοιωθεί ή να απομακρυνθεί. Το θείο φως παρουσιάζεται στην ολότητα του ανθρώπου ως μια άκτιστη πραγματικότητα, η οποία κείται υπεράνω του πνεύματος και της ύλης. Κατά τον Συμεών, το φως υποδηλώνει συνάντηση με τον Θεό, ανεξάρτητα από το αν ο άνθρωπος ανέρχεται προς Αυτόν ή αν αντίστροφα, ο Θεός κατέρχεται προς τον άνθρωπο. Επίσης, ο Γρηγόριος ο Παλαμάς δέχθηκε ότι υπάρχει πράγματι μια διάκριση μεταξύ της ουσίας του Θεού και των ενεργειών ή δυνάμεών Του, ενώ όμως, η ουσία είναι απρόσιτη, η μέθεξη των ανθρώπων στις ενέργειές Του είναι δυνατή. «Ο Θεός», τονίζει, «ονομάζεται φως όχι κατά την ουσία αλλά κατά την ενέργεια». Ανάλογα λοιπόν με την αρετή του καθενός, το φως βιώνεται με την υπέρβαση των ορίων του κτιστού όντος. Έτσι, εκείνος που μετέχει της θείας ενεργείας, μετατρέπεται σε έναν βαθμό, επίσης σε φως, και βλέπει καθαρά όσα παραμένουν κρυφά σε όλους εκείνους που δεν άγγιξε η Θεία Χάρις. Η εμπειρία του άκτιστου φωτός προϋποθέτει την υπέρβαση του χώρου και του χρόνου.

Γνώση και Πίστη στην οντο-θεολογία της Δυτικής Εκκλησίας

Στη θεολογική παράδοση της Δύσης, τους πρώτους μεσαιωνικούς χρόνους, η λύση που προτάθηκε στο ζήτημα της σχέσης γνώσης και πίστης, αντιπροσωπεύεται από το απόφθεγμα του Τερτυλιανού: «credo quia absurdum». Αν όμως, το «παράλογο» περιβάλλεται με αδιάσειστη βεβαιότητα, είναι γιατί όχι απλώς αντιτίθεται στον Λόγο, αλλά τον υπερβαίνει. Η ψυχή αποδεσμευμένη από τους περιορισμούς της διαλεκτικής σκέψης, μπορεί αιφνίδια να πλημμυρίσει από εσωτερικό φως και να έρθει σε άμεση επαφή με το Θείο, να διαποτισθεί μυστικά από την απρόσιτη ουσία του. Σύμφωνα μάλιστα τη θεώρηση, η θρησκευτική πίστη δε θεμελιώνεται σε λογικές αποδείξεις, ούτε υποχρεούται να τις επικαλείται για να βεβαιώσει τα ομολογήματά της, αλλά απορρέει από το ιδιότυπο βίωμα και την έλαμψη του υπέρλογου, το οποίο σαν το «Αγαθόν» της πλατωνικής πολιτείας είναι το απόλυτο ανυπόθετο, αυτό που επειδή υπάρχει «πρεσβεία και δύναμι επέκεινα της ουσίας (s'509 b), δωρίζει όλα τα όντα «το είναι τε και την αξίαν». Το «παθείν» αναλαμβάνει τα πρωτεία έναντι του «μαθείν», μια αντίθεση που είχε εισάγει ο Αισχύλος. Το περιεχόμενο της πίστης δεν προσφέρεται με μια έμμεση κίνηση της σκέψης, αλλά προσφέρεται άμεσα σε κατάσταση έκστασης και μέθεξις στη δωρεά του Θείου.

Την παραπάνω θέση διατυπώνει χαρακτηριστικά ο Διονύσιος ο Αρειοπαγίτης: «Τούτο γαρ ἔστιν ἡ μυστικὴ θεολογία, οὐκ αἰσθησις, οὐ λόγος, οὐ νοός κίνησις, οὐκ ἐνέργεια, οὐκ ἔξις, οὐκ ἄλλο τι τῶν ημετέρων παραστήσει ταύτην, ἀλλ' ἐν ἀκριβείᾳ ἀκίνησις νοός τα περὶ αὐτῆς ἐλλαμθέντες, γνωσόμεθα ὅτι ὑπὲρ πάντα, ὅσα ἂν ὀνομασθῆναι ἐστί, ἐστὶ καὶ τὸ μυστικόν καὶ ἀνεκκλήπτον ἔχουσα, εἰς τούτο μόνον τῶν λόγων ἔσται καὶ θεολογία λεχθήσεται, διότι τούτο περὶ Θεοῦ λέγεται, ὅτι ὑπὲρ τα πάντα ἐστὶ». Ο Πλωτίνος ήταν αυτός που περιέγραψε την προσέλαση του επέκεινα της απόλυτης υπερβατικότητας του Εν-Θείου με την έκσταση. Η μυστική φιλοσοφία του Πλωτίνου, εκχριστιανισμένη, αναλήφθηκε από τους θεολόγους πατέρες της εκκλησίας. Mas λέει ο Πλωτίνος στις Εννεάδες (VI, vii35):

«Η δε ψυχή οίον συγχέασα και αφανίσασα μένοντα τον εν αυτή νουν, μάλλον δε αυτής ο νους ορά πρώτος, έρχεται δε η θέα και εις αυτήν και τα δύο εν γίνεται, εκταθέαν δε το αγαθόν επί αυτοίς και συναρμοσθέν τη αμφοτέρων συστάσει επιδραμόν και ενώσαν τα δύο έπεστιν αυτοίς μακαρίαν διδούς αίσθησιν και θέαν, τοσοούτον άρας, ώστε μήτε εν τόπω είναι, μήτε εν τω άλλω, εν ω πέφυκεν άλλο εν άλλω είναι, ουδέ γαρ αυτός που ο δε νοητός τόπος εν αυτώ, αυτός δε ουκ εν άλλω, διο ουδέ κινείται η ψυχή τότε, ότι μηδεκείνο, ουδέ ψυχή τοίνυν, ότι μηδέ ζη εκείνο, αλλά υπέρ το ζη εκείνο, αλλά υπέρ το ζην ουδέ νους, ότι μηδέ νοει ομοιούσθαι γαρ δει νοει δεν ουκ εκείνο, ότι ουδέ νοείται».

Τις αντίθετες λύσεις στο πρόβλημα της σχέσης γνώσης και πίστης, θα επιχειρήσει να συνθέσει και να συναιρέσει ο Αυγουστίνος. Ο Αυγουστίνος επικαλείται την ορθολογική διάνοια για να φωτίσει και να βεβαιώσει με το δικό της λογικό οπλισμό την προτεραιότητα της πίστης και τις αλήθειες της Θείας Αποκάλυψης. Η άμεση βεβαιότητα της πίστης διασφαλίζεται με την έμμεση πειθώ της διαλεκτικής σκέψης: «*Quod autem*» γράφει ο Αυγουστίνος, «*subtilissima ratione persequendum estq̄ ita enim jam sum affectus, ut quid sit verum non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem*». Στη σχολαστική θεολογία των μέσων μεσαιωνικών χρόνων, η πίστη και η ορθολογική νόηση διατηρούν τα διακριτικά τους γνωρίσματα. Ο Θωμάς Ακινάτης αντιπροσωπεύει την ορθολογική σκέψη: «*Impossibile est doctor angelicus "illis principiis que ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse*». Συνεχίζει: «*Ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenentur non possunt naturali cognitione esse contraria*.

Η θέση των μυστικών εκπροσώπων της πίστης διατυπώνεται από τον Bonaventura, ο οποίος επηρεασμένος από την αποφατική θεολογία και τον μυστικισμό του Διονύσιου του Αρειοπαγίτη, σημειώνει: «*Doctor seraphicus, "triplex est dos, in qua consistit perfectio praemii, scilicet summae pacis aeternalis tentio, summae veritatis manifesta visio, summae bonitatis vel caritatis plena fruitio"*. Την υπέρτατη αλήθεια την οραματίζεται η εκστατική ψυχή που βρίσκεται

σε άμεση επαφή με το Θείο, «πρόσωπο με πρόσωπο».

Τον εξανθρωπισμό του Θείου και τη θέωση του ανθρώπου, μέσω της μουσικής εμπειρίας, εκφράζει χαρακτηριστικά και ο Meister Eckart: «Ο οφθαλμός με τον οποίο με βλέπει ο Θεός είναι ο οφθαλμός με τον οποίο Τον βλέπω, ο οφθαλμός μου και ο οφθαλμός Του είναι ένα και το ίδιο... Εάν δεν υπήρχε Θεός, δε θα υπήρχα ούτε εγώ, εάν εγώ δεν υπήρχα, δε θα υπήρχε ούτε Εκείνος».

Αργότερα, στους Αναγεννησιακούς χρόνους, ο Pascal θα υπογραμμίσει για τη σχέση ορθολογικής νόησης και πίστης: «La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent; elle n'est que faible si elle ne va jusqu'à connaître cela... Que si les choses naturelles la surpassent, que dira-t-on des surnaturelles;». Η πίστη θεμελιώνεται όχι στην αδύνατη λογική του νου, αλλά στην αδιάσειστη «λογική της καρδιάς», Le Coeur a ses raisons que la raison ne connaît point».

Ο Μυστικισμός και η Αποφατική θεολογία Ο Θεός ως “Άκτιστο” Φως

Ο μυστικισμός και η θεολογία του εκκλησιαστικού δόγματος τίθονταν σε σχέση ανταγωνιστική, αλλά και συμπληρωματική. Ο μυστικισμός, η προσωπική θρησκευτική εμπειρία δηλαδή, ερμήνευε το δόγμα της αποκαλύψεως με μοναδικό τρόπο και επιφύλασσε σε κάθε άνθρωπο, άντρα ή γυναίκα τη δυνατότητα να εμπνευστεί το προσωπικό του όραμα για την ένωση με το Θεό, «Ο Θεός έγινε άνθρωπος και ο άνθρωπος μπορεί να γίνει Θεός». Στην Δύση ο μυστικιστής ζητά να γνωρίσει τον Θεό στην Ανατολή ζητά να θεωθεί, ακριβώς γι'αυτό το λόγο οι μυστικιστές δεν αναφέρονται στις εμπειρίες τους, οι οποίες δεν μπορούν να περιγραφούν εννοιολογικά.

Η θεοποίηση που επιδιώκει ο μυστικιστής, κυρίως στην Ανατολή, εγείρει θεολογικά ζητήματα που αποτέλεσαν εστίες διενέξεων και φιλονικιών. Από την μια πλευρά υπάρχει η παράδοση της αποφατικής θεολογίας, σύμφωνα με την οποία, Ο Θεός, από τη φύση Του, είναι αδύνατο να γνωσθεί. Αν θα μπορούσε να κατανοηθεί η ουσία Του, θα κατερχόταν στο επίπεδο των δημιουργημάτων του. Ο άνθρωπος θα γινόταν Θεός κατά τρόπο φυσικό. Από το άλλο μέρος, χάρη στην Ενσάρκωση, ο Θεός αποκάλυψε τον Εαυτό Του στον Ιησού Χριστό, σε μian αποκάλυψη που είναι ολοκληρωτική, εγκαθιστώντας μεταξύ Θεού και ανθρώπου μια αδιαμεσολάβητη σχέση και μian ενότητα η οποία είναι πλήρης, κατά τους λόγους του Πέτρου, «ίνα δια τούτων γένησθε θείας κοινωνοί φύσεως αποφυγόντες της εν κόσμω εν επιθυμία φθοράς».

Η Ορθόδοξη θεολογία βρίθεται από τέτοιες αντινομίες. Για τους Πατέρες της Ελληνικής Εκκλησίας, καθώς και για τον Αυγουστίνο στη Δύση, η αποφατική θεολογία ήταν θεμελιώδης ορίζουσα την θρησκευτικής πνευματικότητας. Μόνον αυτή θα μπορούσε ν' απαλλάξει τα ανθρώπινα όντα από τις ανθρωποκντρικές παραστάσεις του Θείου και θα μπορούσε να τα ανυψώσει σταδιακά στο σημείο από όπου θα ήταν δυνατόν να ατενίζουν μian αναλλοίωτη πραγματικότητα, την οποία η δημιουργημένη διάνοια δεν μπορεί

να αντικρύσει. Αυτή η σκέψη δεν ήταν μια θεολογία εκστάσεως ούτε μια αφαιρετική ορθολογική αναζήτηση. Όπως και στους Νεοπλατωνικούς, συνεπαγόταν μια κάθαρση, έναν εσωτερικό εξαγνισμό. Αλλά, ενώ οι Νεοπλατωνικοί ζητούσαν μια πνευματική κάθαρση, για να απαλλάξουν το πνεύμα από την πολλαπλότητα, για τον Ορθόδοξο η κάθαρση θα έπρεπε να είναι μια πλήρης απάρνηση του βασιλείου των δημιουργημένων πραγμάτων από την διάνοια, μια υπαρξιακή απελευθέρωση.

Το πνεύμα πρέπει να μάθει να αρνείται να σχηματίζει νοητικές εικόνες περί του Θεού, οι οποίες αποτελούν μεταφυσικές αφαιρέσεις και εξειδικεύσεις του Ασύλληπτου, και να τις λατρεύει ως είδωλα. Πρέπει να απορριφθεί κάθε νοσηριακή και αφηρημένη θεολογία, καθώς και κάθε απόπειρα να προσαρμοστούν τα μυστήρια του Θεού στους ανθρώπινους τρόπους σκέψης. Σύμφωνα με το Γρηγόριο το Ναζιανζινό, «εκείνος ο οποίος φαντάζεται ότι κατάφερε να γνωρίσει τι είναι ο Θεός έχει πνεύμα διεφθαρμένον». Μόνον δια της εισόδου στο Θείον Σκότος, στο Νέφος της Άγνοιας, ο άνθρωπος μπορεί να ελπίζει να εισδύσει στο Φως. Σ' ένα από τα μυστικιστικά του ποιήματα ο Γρηγόριος επιχειρεί να περιγράψει πώς κατάφερε να αποδεσμευτεί από τον υλικό κόσμο και πώς με την ουράνια ενατένιση έφτασε στο μυστικό σκοτάδι του ουράνιου ναού για να τυφλωθεί από το Φως της Τριάδας, ένα φως που ξεπερνά καθετί που μπορεί να συλλάβει η διάνοια.

Για τους μυστικιστές, ο δρόμος προς τη θεοποίηση διερχόταν από την προσευχή. Η κατάσταση της προσευχής είναι μια απαθής κατάσταση, η οποία δια της δυνάμεως της αγάπης μπορεί να φέρει τη διάνοια υψηλά, υπεράνω όλων των πνευματικών κορυφών και να εισέλθει εις το βασίλειον της σοφίας. Η αποφατική θεολογία οδηγεί αναπόφευκτα προς τον ασκητικό μυστικισμό. Οι αναχωρητές της ερήμου είχαν απορρίψει ακόμη και το κήρυγμα, τη διδασκαλία και την αγαθοεργία, ακόμη και την τακτική κοινωνία των Μυστηρίων, για να συγκεντρωθούν στην προσευχή. Αυτοί οι πρώιμοι χριστιανοί μυστικιστές υποστήριζαν ότι μόνο δια της προσευχής θα απολάμβαναν τους καρπούς του βαπτίσματος και θα εισέδυσαν στο Φως του Θεού.

Το ερώτημα που εγείρεται είναι αν ο ενσώματος άνθρωπος δύναται να ιδεί το Φως του Θεού, μπορεί ο Θεός να είναι αδύνατο να γνωσθεί; Ο Γρηγόριος ο Νύσσης κάνει χρήση της αντινομικής εκφράσεως «φωτεινόν σκότος» για να περιγράψει πώς το «Μη δυνάμενον να γνωσθεί» μπορεί να κάμει τον Εαυτό Του γνωστόν ενώ θα παραμένει άγνωστον. Όταν ένας άνθρωπος θα έχει αναρριχηθεί στην πνευματική κλίμακα τόσο ψηλά ώστε να βλέπει το Θεό, έχει αυτοδικαίως επίγνωση της υπερβατικότητας του Θεού. Έτσι, ο Γρηγόριος κάνει χρήση των εναλλακτικών λέξεων «ενέργεια» ή «δυνάμεις», για να περιγράψει τις εκδηλώσεις που κάνουν τη θεότητα προσιτή, χωρίς να καταστρέφουν το απρόσιτό της. Ο Βασίλειος το θέτει με απλούστερους όρους. «Τον Θεό, γράφει, μπορούμε να ειπούμε ότι Τον γνωρίζουμε εκ των ενεργειών Του. Δεν μπορούμε να ειπούμε ότι δι' αυτών κατακτούμε την ίδια Του την ουσία. Οι ενέργειές Του κατέρχονται σε μας, αλλά η ουσία Του παραμένει απλησίαστη».

Έναν αιώνα αργότερα, ο Μάξιμος ο Ομολογητής λέει ότι: «Ο Θεός είναι κοινωνήσιμος στο ότι μεταδίδεται σε μας, αλλά δεν είναι κοινωνήσιμος στην ουσία Του. Ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός εκφράζει την ίδια ιδέα όταν λέει ότι: «Όλα όσα μπορούμε να ειπούμε θετικά - καταφατικά - περί Θεού, δείχνουν όχι τη φύση Του, αλλά πράγματα περί της φύσεως Του». Ο Δαμασκηνός είναι επιφυλακτικός στη χρησιμοποίηση της λέξεως «ενέργεια», αλλά ομιλεί περί της «κινήσεως» ή της «εξορμήσεως» «έξαλμα» - του Θεού και συχνά κάνει, όπως και άλλοι Πατέρες, λόγο περί των ακτίνων της θειότητας που εισδύουν στη δημιουργία.

Ο Παλαμάς στο έργο που φέρει τον τίτλο «Στοιχεία για την Υπεράσπιση των Αγίων Ησυχαστών» περιγράφει τις μεθόδους προσευχής των Ησυχαστών.

Ο Παλαμάς απάντησε υπογραμμίζοντας πρώτα - πρώτα τη σπουδαιότητα της προσευχής. Εδώ βρισκόταν μέσα στην παλιά Ανατολική παράδοση. Ο Γρηγόριος ο Νύσσης είχε αποκαλέσει την προσευχή «κορυφαία του χορού των αρετών». Για τον Ισαάκ της Νινευή, η προσευχή ήταν «η κρυφή συνομιλία με το Θεό». «Η δύναμη της προσευχής, έγραψε ο Παλαμάς, εκπληρώνει τη μυσταγωγία

της ενώσεως μας με το Θεό. Μ' αυτή την εκπλήρωση προσεγγίζει η τελειοποίηση. Αλλά πρώτα πρέπει να υπάρξει τιμωρία, και έπειτα εξαγνισμός. Η ανάγκη για τη «δωρεάν των δακρύων» ήταν πλήρως αποδεκτή από τους Ορθόδοξους. Ο εξαγνισμός ήταν μια, η πιο δύσκολη διαδικασία. Συνεπάγεται την εγκατάλειψη των γήινων παθών και διασκεδάσεων, αλλά όχι μόνο των σωματικών. Όταν μιλάμε για έναν άνθρωπο, λέει ο Παλαμάς, εννοούμε τόσο το σώμα του όσο και την ψυχή του. Όταν μιλάμε για την Ενσάρκωση, εννοούμε ότι Θεός και Υιός έγιναν άνθρωπος. Θα ήταν Μανικαϊστικό να υποστηρίξουμε ότι, εξαγνίζοντας τον εαυτό μας, πρέπει να προσπαθούμε να αποδράσουμε από το σώμα. Σύμφωνα με την Αγία Γραφή, ο άνθρωπος έγινε από το Θεό κατ' εικόνα Του. Μολονότι δεν μπορούμε να γνωρίζουμε ακριβώς τι σημαίνει αυτό, σίγουρα σημαίνει ότι ο άνθρωπος στην ολότητά του, είναι δημιούργημα του Θεού, όπως ακριβώς ο άνθρωπος στην ολότητά του κηλιδώθηκε με την Πτώση. Στο τραχύ έργο του εξαγνισμού χρειαζόμαστε κάθε βοήθεια από όπου μπορούμε να την επιτύχουμε. Αυτή είναι η αξία αυτού που ο Παλαμάς και οι σύγχρονοί του αποκαλούσαν «επιστημονική προσευχή». Καθώς το σώμα δεν είναι ουσιαστικά κακό, αλλά δημιουργήθηκε από το Θεό για να είναι ο ναός του ενοικιού-ντος πνεύματος, θα πρέπει να χρησιμοποιούμε τη βοήθειά του.

Για τον Παλαμά ο εξαγνισμός δεν ήταν ο τελικός σκοπός. Σε μίαν από τις ομιλίες του λέει: «Είναι αδύνατο να ενωθούμε με το Θεό, αν, εκτός από τον εξαγνισμό του εαυτού μας, δεν καταφέρουμε να βγούμε έξω, ή, μάλλον, επάνω από τον εαυτό μας, έχοντας εγκαταλείψει καθετί που ανήκει στον αισθητό κόσμο και έχοντας υψωθεί πάνω από κάθε ιδέα και συλλογισμό και μάλιστα πάνω από κάθε γνώση, και την ίδια τη λογική, ωστόσο να βρεθούμε εξ' ολοκλήρου κάτω από την επίδραση της αισθήσεως της διανοίας και να έχουμε φτάσει το αδύνατον του δυνάμενου να γνωσθεί το οποίον βρίσκεται υπεράνω κάθε γνώσεως και κάθε μορφής φιλοσοφίας». Με τις λέξεις διάνοια ή νοερά αίσθηση, δεν εννοεί τίποτα το διανοητικό, αλλά την πνευματική εικόνα του Θεού στον άνθρωπο, που εδράζεται όχι στον εγκέφαλο, αλλά στην καρδιά. Με άλλα λόγια, η φώτιση επιτυγχάνεται μόνο όταν ο νους ενωθεί με την καρδιά. Τότε «η διά-νοια, εξαγνισμένη και φωτισμένη, αποκτά έκδηλα τη χάρη του Θεού

και αντιλαμβάνεται τον εαυτό της... όχι μόνο θεωρώντας την εικόνα της, αλλά τη διαύγεια που σχηματίζεται στην εικόνα με τη χάρη του Θεού... και αυτό εκπλήρωνει την ακατάληπτη ένωση με τον Ύψιστον, μέσον της οποίας η διάνοια ξεπερνά τις ανθρώπινες ικανότητες και βλέπει τον Θεό στο πνεύμα». Ο Παλαμός προσθέτει ιδιαίτερα ότι «Εκείνος που συμμετέχει στη χάρη γίνεται ο ίδιος κατά κάποιο τρόπο και βαθμό Φως. Ενώνεται με το Φως και με αυτό το Φως αποκτά πλήρη επίγνωση όλων όσων παραμένουν αόρατα για εκείνους που δεν έχουν αυτή τη χάρη... Οι καθαροί την καρδίαν βλέπουν τον Θεόν, ο Οποίος, όντας Φως, ενοικεί εις αυτούς και αποκαλύπτει τον Εαυτόν του εις εκείνους που Τον αγαπούν».

Τι είναι αυτό το Φως; Οι Ησυχαστές το ταυτίζουν με το φως που έλαμψε στο Όρος Θαδόρ. Η θεία πραγματικότητα που φανερώνεται στους μυστικιστές είναι ταυτόσημη με το φως που εμφανίστηκε στους Αποστόλους κατά τη στιγμή της Μεταμορφώσεως. Αλλά υπάρχει μια διαφορά: «Αφού η Μεταμόρφωση του Κυρίου στο Θαδόρ ήταν ένα προανάκρουσμα στην ορατή εμφάνιση του Θεού εν δόξει που πρόκειται να έλθει, και αφού οι Απόστολοι θεωρήθηκαν άξιοι να το ιδούν με τα σωματικά τους μάτια, γιατί δε θα μπορούσαν εκείνοι που οι καρδιές τους έχουν εξαγνισθεί να ιδούν με τα μάτια της ψυχής το προανάκρουσμα και εκέγγυο της εμφανίσεως Του εν πνεύματι; Αλλά αφού ο Υιός του Θεού, στην απaráμιλλη αγάπη του για τον άνθρωπο, καταδέχτηκε να ενώσει τη θεία Του υπόσταση με τη φύση μας, προσλαμβάνοντας ένα ζωντανό σώμα και μια ψυχή προικισμένη με διάνοια, προκειμένου να εμφανισθεί πάνω στη γη και να ζήσει μεταξύ των ανθρώπων, και αφού, επίσης ενώνει τον Εαυτόν Του με τις ίδιες τις ανθρώπινες υποστάσεις, αναμιγνυόμενος με καθέναν από τους πιστούς δια της Κοινωνίας του Αγίου σώματος Του, και αφού γίνεται έτσι ένα σώμα με μας και μας κάνει ναό ολόκληρης της θειότητας, «διότι εν Αύτω ενοικεί όλη η πληρότης της θεότητας σωματικώς», πώς Αυτός δεν θα φωτίσει εκείνους που επάξια επικοινωνούν με τη θεία ακτίνα του σώματος Του, η οποία υπάρχει σε μας, δίνοντας φως στις ψυχές τους όπως Αυτός εφώτισε τα σώματα των μαθητών του στο Θαδόρ; Εκείνον τον καιρό, το σώμα Του, η πηγή του φωτός και της χάρης, δεν είχε ακόμα ενωθεί με τα σώματά μας. Εφώτιζε από τα έξω εκείνους που

γίνονταν άξιοι προς τούτο, και έστελνε το φως στις ψυχές τους δια μέσου των αισθητών ματιών τους. Αλλά τώρα που έχει αναμικθεί με μας και ενυάρχει σε μας, φωτίζει την ψυχή κατά τρόπο φυσικόν εντός μας». Δηλαδή ο Παλαμάς πιστεύει ότι το ιστορικό γεγονός της Σταυρώσεως και της Πεντηκοστής είναι αυτό που δίνει πραγματικότητα στη Θεία Κοινωνία και κάνει έτσι τον άνθρωπο ικανό να νιώθει την εμπειρία του Φωτός δίχως τη βοήθεια ενός εξωτερικού θαύματος. Άλλα, μολονότι η ικανότητα του ανθρώπου να βλέπει το Φως εξαρτάται, για να το πούμε έτσι, από την ιστορία, το ίδιο το Φως είναι υπερβατικό και αιώνιο, και κανείς που δεν έχει νιώσει την εμπειρία του δεν μπορεί να ξέρει τί είναι, αφού αυτό βρίσκεται υπεράνω της γνώσεως. Ο Παλαμάς το συγκρίνει με τη λευκή ψηφίδα της Αποκαλύψεως. «Τωνικώντι δώσω αυτώ του μάννα του κεκρυμμένου και δώσω αυτώ ψήφον λευκήν, και επί την ψήφον όνομα καινόν γεγραμμένον, ο ουδείς οίδεν ει μη ο λαμδάνων».

Προλογίζοντας τη σκέψη του νεώτερου κόσμου

Από την Αναγέννηση και μετά, η Θεϊκή φύση του Λόγου μεταμορφώνεται σε Λόγο της αυτοσυνείδητης υποκειμενικότητας. Η αντίθεση Λόγου και πίστης, μετασχηματίζεται σε αντίθεση Ορθού Λόγου και συναισθήματος, ορθολογισμού και ανορθολογισμού. Η παραπάνω αντίθεση οδηγήθηκε στο αποκορύφωμά της, την εποχή των «Φώτων» η θρησκευτική πίστη εκλογικεύτηκε από τη θρησκεία του ορθού λόγου. Η θρησκεία του Λόγου ή η φυσική θρησκεία της ορθολογικής νόησης δε χρειαζόταν τη μαρτυρία καμιάς Αποκάλυψης για να θεμελιώσει τις αλήθειες της, αρκούσε η δογματική παραδοχή της φυσικής υπεροχής και του κύρους του ανθρώπινου Λόγου και των εγγενών δυνατοτήτων του.

Σε αντίθεση με το κυρίαρχο πνεύμα του Διαφωτισμού (που θεωρούσε ως αρχή του πνεύματος τον ορθό λόγο και τη λογική), ο Ρουσό υπεραμύνεται του συναισθήματος και της εσωτερικής γνώσης. Θέτει υπό κρίσιν τον αφηρημένο ορθολογισμό στο σύνολό του και προσπαθεί να αναχαιτίσει τον επερχόμενο θετικισμό αυτού. Επιζητεί τον συγκεκριμένο Ορθό Λόγο, αλλά τον εννοεί υπόρρητα και τον παρουσιάζει μέσω ενός ιδεαλιστικού κελύφους. Ο Rousseau γίνεται ο λυρικός απολογητής της πίστης που αντλεί τη βεβαιότητά της από το συναίσθημα και όχι από τους διαλογισμούς της νόησης: «profession de foi du vicairé Savoyard», «Je sers dieu dans le simplicité de mon Coeur», «Le culte essentiel est celui du Coeur». Επίσης, στην Γερμανία οι φιλόσοφοι του ρεύματος “sturm und drang” αποδίδουν την πηγή της φιλοσοφικής γνώσης στο συναίσθημα και όχι στον Λόγο, υποστηρίζοντας ότι ο Λόγος με τη γενεϊκευτική και αφαιρετική λειτουργία του, δεν μπορεί να συλλάβει την ουσία του Κόσμου και των πραγμάτων και να προσπελάσει γνωστικά τη μοναδική ατομικότητα του κάθε όντος. Μέσα σ'αυτό το πλαίσιο, σχεδιάζεται ο ρομαντισμός που θα εκφραστεί δυναμικά στις αρχές του 18ου αιώνα. Το αντι-ορθολογικό ρεύμα το οποίο εκπροσωπούσε στους προηγούμενους αιώνες, ο μυστικισμός «Summae veritatis manifesta visio», εκπροσωπεί στους νεώτερους χρόνους, η ποίηση με την αποκαλυπτική, τη διαισθητική δύναμη του λυρικού

συναισθήματος.

Η ιερή δύναμη του θείου γεννά τους ειδωλολατρικούς θεούς, τον εβραίο-χριστιανικό θεό και τη μεταφυσική θεότητα. Με άλλα λόγια, η ιερή διάσταση του θείου αποκτά μια συμβολική μορφή (ιεροφάνεια) στους ειδωλολατρικούς θεούς, τους οποίους διαδέχεται η συμβολική μορφή του μονοθεϊστικού Θεού, ιουδαϊκού και χριστιανικού Θεού. Όλες αυτές οι συμβολικές μορφές, θεότητα, θεοί, θεός, δεν αποτελούν παρά μεταφυσικές αφαιρέσεις που ιερουργούν, μορφοποιούν και συγκεκριμενοποιούν το ανέκφραστο Είναι της Ολότητας του Κόσμου. Αυτές οι ειδικές και αφηρημένες συμβολικές μορφές και οι φαντασιακές ταυτίσεις που τους αναλογούν, αρνούνται το αίτιγμα της ιερότητας του θείου, απωθούν τη δυνατότητα διαύγασης εξαιτίας της ονοματοδότησης και των τελετουργιών που επιχειρούν τη σύλληψή Του. Στο άνοιγμα της περιπέτειας της σκέψης παρατηρείται η μαγική, μυθική και ποιητική «θεολογία» των προϊστορικών θεών, με τον εβραίοχριστιανικό Θεό και την ιστορική σκέψη του έχουμε τον λόγο της σχολαστικής, μυστικής και αποφαιτικής θεολογίας. Ο μύθος του Θεού (πολυθεϊστικού-μονοθεϊστικού) και ο λόγος του, ενεργούν συμπληρωματικά και ανταγωνιστικά. Ο μεταφυσικός διχασμός του μύθου με τον Λόγο δεν μπορούν να αποκρύψουν ότι η σκέψη μιλάει και ενεργεί διττά, αμφίπλευρα και διφορούμενα, ο μύθος είναι μυθο-λογικός και ο λόγος είναι μυθολογικός. Το ορθολογικό και το ανορθολογικό αποτελούν τα παράγωγα του Λόγου και του μύθου που επιτελούν την ίδια λειτουργία: συνθέτουν ερμηνευτικά και εξηγητικά σχήματα που επιχειρούν να προσδώσουν ενότητα, τάξη και νόημα στην τυχαία, αποσπασματική και χαοτική ροή των γεγονότων και των φαινομένων του κόσμου. Για τον σκοπό αυτό, χρησιμοποιούν σε μεγάλο βαθμό ίδια νοητικά εργαλεία, με βασικότερα τη μεταφυσική διάκριση του κόσμου σε: θεϊκός-ανθρώπινος κόσμος ουσία-φαινόμενο, δέον-είναι· διάκριση πάνω στην οποία βασίζουν την οντολογία και την ηθική τους.

Από την Αρχαία Ελλάδα και μετά, αναδεικνύεται η μυθο-λογική υφή του Λόγου και ο ορθολογισμός αντιτίθεται στον ανορθολογισμό. Στον χριστιανικό μεσαιωνικό κόσμο, ο ανορθολογισμός της πίστης υπερισχύει του ορθολογισμού;) του Λόγου που ανακάπτε

θριαμβευτικά στους νεώτερους χρόνους. Ο ορθολογισμός θεμελιώνει τις αξιώσεις του σε μια μεταφυσική πίστη και ο ανορθολογισμός, ο οποίος προκύπτει από την υποχώρηση του ορθολογισμού, αρνείται την εμπειρία της σκέψης και τα λογικά διαβήματά της. Ορθολογισμός και ανορθολογισμός εναλλάσσονται όπως η κίνηση του εκκρεμούς, τότε υπερισχύει η λογική διάσταση του μύθου και τότε η μυθική διάσταση του λόγου.

Μαζί με τη σχέση Λόγου και μύθου, ορθολογικού και ανορθολογικού, πορεύεται και το ζευγάρι Λόγου και ποίησης. Και ο Λόγος και η Ποίηση διερευνούν το αίνιγμα του Κόσμου, περιπλανιώνται σε τόπους αφώτιστους, λένουν το άφατο, το ανέκφραστο, το μεταλογικό, το οποίο μιλάει στις γλώσσες τους, έμμεσα και υπαινικτικά. Ο Λόγος ρωτάει και απορεί, αναλύει και εξετάζει, υπολογίζει και σταθμίζει, συγκρίνει και αποφαινεται όχι οριστικά και τελεσίδικα, σε γλώσσα αναλυτική ή και συλλογιστική. Η Ποίηση ρωτάει και απορεί, ονειρεύεται και φαντάζεται, μαντεύει τον Λόγο της ψυχής, τον εικάζει σε γλώσσα διαισθητική και εννοιακή.

«Λόγος» και «πίστη», «ορθολογικό» και «ανορθολογικό» ή «μυστικό», «πνεύμα», «ψυχή» και «σώμα» αποτελούν λογικές αφαιρέσεις και νοητικές κατασκευές της δογματικής φιλοσοφικής-μεταφυσικής σκέψης και της ιδεατότητας που την εμπνέει. Αυτές οι αντίπαλες δυνάμεις μεταλλάσσονται η μία στην άλλη, γιατί αποτελούν συμπληρωματικές όψεις του συνδυαστικού παιχνιδιού του κόσμου και μόνο μια μη δογματική, ερωτηματική και διερευνητική σκέψη μπορεί να «μάς» διανοίξει στο άρρητο.

Η οικονομική σκέψη στην αρχαία Ρώμη

Η ρωμαϊκή περίοδος, που συμπίπτει με την επέκταση και την κοσμοκρατορία του ρωμαϊκού κράτους, έχει να επιδείξει ισχνότερες οικονομικές έρευνες. Τούτο οφείλεται, κατά γενικήν ομολογία, στην προαναφερθείσα σχετική απλότητα της οικονομικής ζωής κατά την αρχαιότητα, στην επικρατούσα τότε περιφρόνηση προς τις οικονομικές ενασχολήσεις και, ειδικά για τη Ρώμη, στο γεγονός ότι οι πνευματικοί εκπρόσωποι της ουδέποτε ενδιαφέρθηκαν σοβαρά -εκτός της νομικής- για την εν γένει επιστήμη.

Πράγματι οι Ρωμαίοι, αν και γνώρισαν πρωτοφανή ισχύ και ευημερία, δεν έδωσαν εν τούτοις καμία περαιτέρω ώθηση στην παραγωγή έργων πρακτικής χρησιμότητας. Κατά συνέπεια, όπως ξαναγράψαμε, η ευρύτερη αδυναμία του κριτικού λόγου επέφερε και την καθυστέρηση του συγκεκριμένου λόγου, που στην προκειμένη περίπτωση ήταν η οικονομική σκέψη.

Άλλα γιατί η ρωμαϊκή αυτοκρατορία προσπέρασε αβρόχους ποσί το λόγο και την επιστήμη; Εύκολα μπορούμε να απαντήσουμε: επειδή αυτή αρχικά διαμορφώθηκε στη βάση των μικρών αγροτικών κοινοτήτων, χωρίς εμπόριο και με αυστηρή ταξική διαίρεση. Έτσι, ευθύς, εξαρχής, απισχνάθηκε η δυνατότητα να δημιουργηθεί ο ευρύτερος ζωτικός χώρος της Δημοκρατίας, ο οποίος -όπως έχουμε αναφέρει- αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για την ανάπτυξη του λόγου.

Παράλληλα, οι ευνοϊκές γεωγραφικές συνθήκες, ο πλούτος από τους φυσικούς πόρους, η πρώιμη επίτευξη «εθνικής» συνοχής και η κατάκτηση αποικιών -που προσωρινά έλυσε το πρόβλημα των πτωχών αγροτών- εξουδετέρωσαν τις συνέπειες των κοινωνικών συγκρούσεων μέσα στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Δηλαδή, πέραν της απουσίας δημοκρατίας και λόγου, εξέλιπαν εν πολλοίς και αυτές οι ταξικές συγκρούσεις, οι οποίες θα μπορούσαν να επιβάλουν κάποια οικονομική πρακτική, που με τη σειρά της θα ανόρθωνε την οικονομική σκέψη στην αρχαία Ρώμη.

Πάντως, οι κοινωνικές συγκρούσεις επανεμφανίζονται σε κάθε καμπή της ζωής της αυτοκρατορίας, και μάλιστα όποτε η εξάπλωση δεν αρκεί για την εκτόνωση των αντιθέσεων. Τούτες, όμως, δε συγκροτούν (αν και σφοδρές) ενιαίο σώμα πρακτικής θεωρίας, αλλά οδηγούν στην επιθυμία επιστροφής σε παρωχημένες μορφές στη μεγάλη εκτίμηση προς τη γεωργία στην καταδίκη των νέων μεθόδων πλουτισμού στις επικρίσεις κατά της λατιφουντιακής (μεγαλοκτημονικής) ιδιοκτησίας, που ανέκυψαν μετά τους καρχηδόνιους πολέμους. Όλα αυτά υπήρξαν τα πλέον χαρακτηριστικά γνωρίσματα της ρωμαϊκής κοινωνικής προβληματικής. Εν τούτοις, τούτη έχει να επιδείξει μικρό αριθμό εκπροσώπων.

Οπωσδήποτε, σημαντικό βήμα κατά την εν λόγω περίοδο αποτελεί η μεταστροφή που παρατηρείται στην αντιμετώπιση του θεσμού της δουλείας. Μάλιστα, αρχίζει η συζήτηση περί το εάν η δουλεία αποτελεί, πράγματι, φυσικό θεσμό. Αλλά το σπουδαιότερο είναι ότι στα έργα των συγγραφέων που ασχολούνται με τη γεωργία, η δουλική εργασία περιγράφεται γενικά ως μη αποδοτική.

Και βέβαια, τούτο έχει την εξήγησή του. Η μεγάλη λατιφουντιακή ιδιοκτησία, επειδή δεν ηδύνατο να καλλιεργηθεί αυτοπροσώπως, οδηγούσε σε αντισοικονομικό χαρακτήρα την εργασία των δούλων, λόγω αδυναμίας εποπτείας επ' αυτών. Μάλιστα, όταν μετά το τέλος των κατακτήσεων έπαψε η προσφορά νέων δούλων, ολόκληρο το δουλοκτητικό σύστημα άρχισε να καταρρέει.

Η επέκταση της αστικής βιοτεχνίας και του εμπορίου ερχόταν -εξάλλου- σε αντίθεση με τον εν λόγω θεσμό της δουλείας, μολονότι οι δύο αυτοί οικονομικοί κλάδοι εξακολουθούσαν να θεωρούνται ανάξιοι για ελεύθερους ανθρώπους. Μία νέα οιοει κοινωνική τάξη, οι απελεύθεροι (δούλοι στους οποίους απεδίδετο η ελευθερία) εμφανίζεται στο προσκήνιο και προωθείται βαθμιαία στις σημαντικότερες θέσεις.

Η ρωμαϊκή κοινωνία δεν μπορούσε να δώσει λύσεις στα προβλήματα που γεννήθηκαν μετά τον 2ο αιώνα μ.Χ., κυρίως. Η οικονομική ευρωστία της άρχουσας τάξης εξαφανιζόταν. Οι δε πληβείοι και οι απελεύθεροι υποβάλλοντο σε βαρύτατη φορολογία, την οποία

έκανε αναγκαία ο υπερδιογκωθείς διοικητικός μηχανισμός της αυτοκρατορίας. Η εσωτερική κατάρρευση και η κρίση στην ηγεσία, επέφεραν τελικά την κατάρρευση του θεσμού της δουλείας.

Οικονομολογικές σκέψεις βρίσκουμε σε πολλούς Ρωμαίους νομικούς, μέσα από τις έρευνές τους για τις νομικές σχέσεις. Αυτές οι σκέψεις αναφέρονται σε βασικές οικονομικές έννοιες, ιδίως δε στον τόκο, το χρήμα, την ιδιοκτησία, την εργασία, τις τιμές, το κέρδος της επιχείρησης, τους συντελεστές παραγωγής και τη σημασία των διαφορών παραγωγικών κλάδων. Η ανάπτυξη του Ρωμαϊκού Δικαίου συμπίπτει με την αναρρίχηση της Ρώμης στη βαθμίδα της λεγόμενης «αστικής οικονομίας» αναρρίχηση η οποία πλαισιώνεται από την απεριόριστη στρατιωτική ισχύ του ρωμαϊκού κράτους.

Μέσα στο κράτος αυτό οι ισχυρότερες τάξεις, οι πατρίκιοι, οι νέοι γαιοκτήμονες, οι έμποροι, ζούσαν εν ειρήνη για κάποιο χρόνο έπρεπε δε, να δημιουργηθεί ένα ευρύτερο πλέγμα νόμων, που θα ρύθμιζε τις ποικίλες νομικές σχέσεις ανάμεσα τους. Εξάλλου, η επικοινωνία με άλλους λαούς έφερε σε επαφή διάφορα νομικά συστήματα, απόρροια δε αυτού του γεγονότος υπήρξε η δημιουργία του *ius gentium*, που εκτοπίζει το παλαιό, τυπικό και αυστηρό *ius strictum*. Αργότερα, το *ius gentium* οδήγησε στην ιδέα του φυσικού δικαίου, που επέδρασε σημαντικά στην εξέλιξη της οικονομικής σκέψης κατά τους νεότερους χρόνους.

Σε γενικές γραμμές, ο χαρακτήρας του Ρωμαϊκού Δικαίου αποδεικνύει τη μεγάλη έκταση που έλαβε η ανάπτυξη του μηχανισμού στη Ρώμη. Αντικαθρεφτίζει, επίσης, τον έντονο ατομιστικό χαρακτήρα της ρωμαϊκής οικονομικής διάρθρωσης, σε αντίθεση με τα επιζήσαντα στην ελληνική κοινωνία στοιχεία αυστηρά ομαδικής ζωής. Έτσι, το Ρωμαϊκό Δίκαιο προορίζεται να χρησιμεύσει ως σπουδαία βάση για τις νομικές θεωρίες και τους θεσμούς του καπιταλισμού, όπως ο Αριστοτέλης κατέστη μεταγενέστερα ο φιλόσοφος του Μεσαίωνα.

...Όπου ο Χριστιανισμός κάνει την εμφάνισή του και δηλώνει τις κοινωνικές προεκτάσεις της διδασκαλίας του...

Η Ρώμη, αναμφίβολα, υπήρξε το λίκνο των μεγαλύτερων επαναστατικών κινήσεων κατά την αρχαιότητα. Αρκεί και μόνο μία μικρή

αναδρομή στην ιστορία της, για να πάρει κάποιος μια γεύση του γεγονότος αυτού. Εκεί θα παρακολουθήσει τις διενέξεις -πολλάκις αιματηρότατες- ανάμεσα στους πατρικίους και τους πληβείους αργότερα μεταξύ μικρής και μεγάλης αγροτικής ιδιοκτησίας -απόρροια της επικράτησης της τελευταίας ήταν η δημιουργία πολυάριθμου «αστικού» προλεταριάτου τις πολυάριθμες εξεγέρσεις που προκλήθηκαν κατά το 2ο και 1ο π.Χ αιώνα από τους επαναστατημένους δούλους, με αποκορύφωμα την ιστορική εξέγερση του Σπάρτακου στη Σικελία, το 73π.Χ. Τέλος, την τρομερή αντίθεση που εσοβεί μεταξύ πλουσίων και φτωχών και η οποία δρομολόγησε την περίφημη συνωμοσία του Κατιλίνα, με σκοπό την άρση των χρεών ή τη διαρπαγή των περιουσιών των εύπορων πολιτών.

Και τώρα, η μέγα απορία που γεννάται είναι η εξής: πως καθ' όλη τη ρωμαϊκή περίοδο, και κυρίως όταν η κοινωνία της Ρώμης εμαστίζετο από κρίσεις, δεν εμφανίζεται ένας σοβαρός συγγραφέας, για να διατυπώσει επαναστατικές – ή έστω μεταρρυθμιστικές- αντιλήψεις. Πάντως, σκεπτόμενοι ορθά, τούτη η απορία δύναται κάλλιστα να μετατραπεί σε πρόταση επίρρωσης της αντίληψης που καταθέσαμε πιο πάνω, περί της απουσίας της πρακτικής θεωρίας στα ρωμαϊκά δρώμενα. Κοντολογίς, η έλλειψη του τρίπτυχου της δημοκρατίας, του λόγου και της πρακτικής θεωρίας, δημιούργησε το «παράδοξο» φαινόμενο της παντελούς αποχής από τη επαναστατική θεώρηση, που προαναφέρθηκε, των ρωμαϊκών τεκταινόμενων.

Οπότε, και την απουσία ορθού λόγου, μοιραία οι όποιες επαναστατικές αντιλήψεις εμφανίζονται μόνο με μορφή μαζικών ιδεολογικών κινημάτων, τα οποία διαπνέονταν μάλλον από θρησκευτικό μυστικισμό και που οπωσδήποτε ήταν αλλότρια προς οποιαδήποτε επιστημονική αντιμετώπιση του κοινωνικού προβλήματος. Ως ένα από τα πλέον αντιπροσωπευτικά από τούτα τα κινήματα, αναφέρουμε αυτό των «Εσσαιών», που υπήρξε ομάδα ιεραρχικά οργανωμένων Εβραίων, ήδη από το 2ο π.Χ. αιώνα, με μετριοπαθείς κομμουνιστικές τάσεις άλλο ένα ήταν και το κίνημα των λεγομένων «Καρποκρατιανών», από το όνομα του αρχηγού τους Καρποκράτου (Έλληνας στην καταγωγή), με τάσεις αναρχικές, όπως και των πρώτων χριστιανών. Στους τελευταίους θα αφιερώσουμε λίγα λόγια, τα

οποία είναι σε συνάφεια με τις κοινωνικές προεκτάσεις της χριστιανικής διδασκαλίας και όχι με την καθαρά θρησκευτική πλευρά της.

Είναι τοις πάσι γνωστό ότι ο Ιησούς Χριστός άσκησε κριτική εναντίον του κρατούντος καθεστώτος στη διανομή των αγαθών ανάμεσα στους ανθρώπους. Αλλά ουδέποτε συμβιβάστηκε με την ιδέα της προσήλωσης αυτών στον εγκόσμιο βίο, ο οποίος θα έβλαπτε την ψυχή τους. Οι προτροπές του αποσκοπούσαν στον περιορισμό του ανθρωπίνου εγωισμού και ενέπνεαν την αγάπη προς τον πλησίον. Απευθύνονταν δε, πρωτίστως, στους φτωχούς και καταπιεσμένους, στους οποίους υποσχόταν τη βασιλεία των ουρανών, όπου οι πλούσιοι δε θα είχαν θέση. Όμως, ποτέ ο Ιησούς δεν επιδίωξε να στρέψει τους οπαδούς του ενάντια στην καθεστηκυία τάξη και εξουσία. Οπότε, τα υποστηριζόμενα ότι η χριστιανική διδασκαλία, καθ' ευατή, έχει αναρχική ή σοσιαλιστική κατεύθυνση, δεν ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα.

Παρ' όλα ταύτα, από μία άποψη, θα μπορούσαν να βρουν στη χριστιανική διδαχή δικαίωση, όπως και έγινε, τόσο οι αναρχικές θεωρίες -ιδίως στο σημείο που επαγγέλλονται αυτές την ίδρυση μιας κοινωνίας χωρίς την καταπίεση της πολιτικής εξουσίας- όσο και τα σοσιαλιστικά συστήματα, προπαντός εκείνα που ζητούν η διανομή των αγαθών να στηρίζεται στην αρχή της αγάπης και της αλληλοβοήθειας.

Όμως, αλλού έγκειται η σημασία του χριστιανισμού ως ιστορικού και κοινωνικού κινήματος. Είναι αλήθεια ότι -κατά μια έννοια- τα Ευαγγέλια υπερτερούν σε προοδευτικότητα από τα βιβλία των προφητών. Όποιος υποστηρίζεται, έχουν καθολικότερη βάση, αφού απευθύνονται όχι μόνο στις καταπιεζόμενες τάξεις, αλλά σε ολόκληρη την ανθρωπότητα. Άλλωστε, το κήρυγμα τους δεν απέβλεπε στενά στην άρση των ατομικών παρεκτροπών, αλλά στην ευρύτερη αλλαγή της κοινωνικής συμπεριφοράς του ανθρώπου.

Επίσης, βασικές διαφορές παρατηρούνται μεταξύ της χριστιανικής διδασκαλίας και των θεωριών των Ελλήνων φιλοσόφων. Ως προσφυέστατη ριζική διαφοροποίηση, μπορούμε να αναφέρουμε το εξής γεγονός: οι οικονομικές θεωρίες του Πλάτωνα, ακόμη και

του Αριστοτέλη, προέρχονται από μια αριστοκρατική απέχθεια κατά του εμπορικισμού και της δημοκρατίας, ενώ -αντίθετα- ο Χριστός διδάσκει τη μεταβολή στις σχέσεις όλων των ανθρώπων δεν επιζητεί να εξασφαλίσει την ευημερία μόνο για τους ελεύθερους πολίτες, αλλά έχει υπόψη του γενικά τον άνθρωπό, ως ψυχοφυσική και πνευματική οντότητα. Εξ' ου και το ασυμβίβαστο της χριστιανικής διδασκαλίας προς το θεσμό της δουλείας και η έξαρση από αυτή της σωματικής και της πνευματικής εργασίας.

Αλλά ταυτόχρονα το χριστιανικό κίνημα, εξεταζόμενο από καθαρά ιστορική, και κοινωνιολογική σκοπιά, ήταν ουτοπικό, διότι δεν υπήρχαν κατά την εποχή του ,το υλικό υπόβαθρο, οπού οι δούλοι και οι φτωχοί θα στήριζαν μια αναμέτρησή τους με τις κυρίαρχες τάξεις. Οπότε, μοιραία στράφηκαν οι τελευταίοι προς το μυστικισμό, εγκαταλείποντας την ελπίδα για βελτίωση της υλικής κατάστασης.

Εξάλλου, οι πληβείοι στον εσωτερικό κοινωνικό αγώνα της Ρώμης επιδίωκαν μεν την υλική και κοινωνική τους αποκατάσταση, χωρίς όμως και να υφίστανται εξ αντικειμένου οι προϋποθέσεις για μια βαθύτερη μεταβολή στην κοινωνικο-οικονομική δομή της αυτοκρατορίας.

Έτσι, οι ιδεαλιστικές απόψεις της χριστιανικής πήραν μεγαλύτερες διαστάσεις και μια φανερή αντίθεση προέκυψε μεταξύ αυτής και των υλικών προβλημάτων της εποχής ελάχιστα δε απέμειναν από την κοινωνική της σημασία. Κατά την περίοδο, πάντως, αυτή αναπτύχθηκε η Εκκλησία ως φεουδαρχικός θεσμός, με βαθιές ρίζες στην οικονομική διάρθρωση της μεσαιωνικής κοινωνίας.

Οι πολύπλοκες σχέσεις οικονομίας, πολιτικής και δικαίου στον χριστιανικό μεσαίωνα

Ο ορίζοντας του μεσαιωνικού κόσμου και όλες οι διαστάσεις της γλώσσας και της σκέψης, στην αρθρωμένη και διασπασμένη ενότητά τους, διαγράφονται από το Λόγο του Θείου Όντος. Η πνευματική ιστορία των μεσαιωνικών χρόνων, σχηματίζει ένα σύνθετο πρότυπο διαρκώς επικαλυπτόμενων και διακλαδούμενων επιδράσεων και αντεπιδράσεων. Η οντολογική - μεταφυσική, γνωσιοθεωρητική και κοσμολογική σκέψη των θεολόγων στοχαστών του Μεσαίωνα διαμόρφωσε και τις ανάλογες φιλοσοφίες του δικαίου, της διακυβέρνησης, της οικονομίας και της ιστορίας. Ο πλατωνισμός, ο νεοπλατωνισμός και ο Αριστοτελισμός, οι ανταγωνιστικές και συμπληρωματικές σχέσεις τους, αποτέλεσαν τα αξονικά κέντρα γύρω από τα οποία περιστράφηκαν οι θεματικές περιοχές της πολιτικής-κοινωνικής και οικονομικής σκέψης. Οι υποστηρικτές των υπερβατικών καθολικών Ιδεών-Μορφών με τη δυσπιστία απέναντι στην κοσμική εξουσία, εκκλησιαστική και πολιτική και τις κατά βάσει κοινοτικές αντιλήψεις για την κοινωνία και την οικονομία υπερίσχυαν στον πρώιμο μεσαίωνα. Οι υποστηρικτές των εμπειρικών ατομικών ιδεών-μορφών, με την αποδοχή της κοσμικής εξουσίας, εκκλησιαστικής και πολιτικής, και τις ατομικές -ιδιοκτησιακές αντιλήψεις για την κοινωνία και την οικονομία, κυριάρχησαν από τον ύστερο μεσαίωνα έως και την Αναγέννηση.

Οι σκέψεις για το κράτος και τη διακυβέρνηση

Η Πολιτική γεννήθηκε με την ελληνική πόλι. Η Πόλις είναι το κατεξοχήν σύμβολο που εννοιολογεί και νοηματοδοτεί το είναι και το γίγνεσθαι των ανθρώπων, που ρυθμίζει τις σχέσεις τους και τις σχέσεις τους με τα πράγματα και τον κόσμο της φύσης, Η ζωή της πόλις θεμελιώνεται από το σύνολο των ρητών ή άρρητων οντοθεολογικών, φυσικών και εμπειρικών ορισμών και θεσπισμάτων της, το οποίο διαμορφώνει το κοινωνικό φαντασιακό της, το οποίο παράγει φαντασιακό και φαντασματικό. Οργανώνοντας η πόλι την τοπολογία του Παντός, κυκλικά χρονική, οργανώνεται από αυτό.

Στον μεσαιωνικό κόσμο η αρχαία πολιτεία αντικαθίσταται από το χριστιανικό «πολίτευμα του Ουρανού». Ο αρχαίος πολίτης, ο οποίος ήταν μέλος του κοινωνικού σώματος της Κοσμικής Πόλις, αντικαθίσταται από την εσωτερικότητα του πιστού, ο οποίος ήταν μέλος του μυστικού Σώματος της Υπερβατικής «πολιτείας» του Θεού, αποβλέποντας στο μέλλον την αιώνια δικαίωσή του. Η αρχαιοελληνική Πόλις καταφάσκει το Θείο με θεμέλιο τη φύση και το σύμπαν. Απαρχή των όντων είναι η φύση με την οποία ταυτίζεται το θείο και υπόκειται σ'αυτήν. Ο Κόσμος δεν είναι μόνο οργανωμένη φυσική τάξη και αρμονία, αλλά και ηθική τάξη και τάξη Δικαιοσύνης. Σ'αντίθεση, η Υπερβατική «πολιτεία» του Θεού, ζωοδοτούσε τις επίγειες πολιτείες και αντιπροσωπευόταν από τη Θεοκρατική πολιτική του αυτοκράτορα και της εκκλησίας. Στους Νεώτερους Χρόνους εκκοσμικεύεται η υπερβατική «πολιτεία» του Θεού και μετουσιώνεται στην πολιτική θεολογία του Κράτους, η εσωτερικότητα μετουσιώνεται σε υποκειμενικότητα, το άτομο και τα δικαιώματά του κατοχυρώνονται μέσα στη συνταγματικά θεσπισμένη πολιτεία.

Να παρατηρήσουμε ότι υφίστανται θεμελιώδεις διαφορές μεταξύ της χριστιανικής διδασκαλίας και των θεωριών των Ελλήνων φιλοσόφων. Ως προσφυέστατη ριζική διαφοροποίηση, μπορούμε να αναφέρουμε το εξής γεγονός: οι οικονομικές θεωρίες του Πλάτωνα, ακόμη και του Αριστοτέλη, προέρχονται από μια αριστοκρατική κριτική αποστασιοποίηση κατά του εμπορικού και της δημοκρατίας,

ενώ -αντίθετα- ο Χριστός διδάσκει τη μεταβολή στις σχέσεις όλων των ανθρώπων, δεν επιζητεί να εξασφαλίσει την ευημερία μόνο για τους ελεύθερους πολίτες, αλλά αναφέρεται γενικά στον άνθρωπό, ως ψυχοφυσική και πνευματική οντότητα. Ακριβώς, γι'αυτό το λόγο και το ασυμβίβαστο της χριστιανικής διδασκαλίας προς το θεσμό της δουλείας και η έξαρση του ενδιαφέροντος για τη σωματική και πνευματική εργασία. Κατά την περίοδο αυτή αναπτύχθηκε η Εκκλησία ως φεουδαρχικός θεσμός, με βαθιές ρίζες στην οικονομική διάρθρωση της μεσαιωνικής κοινωνίας. Η χριστιανική εκκλησία είχε επίγνωση της δύναμής της και αυτό αποδεικνύεται από τους αντιφατικούς πολιτικούς δεσμούς που διατηρούσε με το κράτος στους αιώνες που ακολούθησαν. Η εκκλησία αναλαμβάνει την πολιτικο-κοινωνική εκπροσώπηση των θεμελιωδών αρχών της χριστιανικής δικαιοσύνης και της ηθικής με τη Θείκή τους πρόελευση, άλλοτε υποστήριζαν και άλλοτε αντιμάχονταν πραγματικά ή υποκριτικά το κράτος. Άλλοτε, η εκκλησία, καταδίκαζε τις οικονομικές πράξεις που απέρρεαν από την ανισότητα της οικονομικής ισχύος, άλλοτε αδιαφορούσε ή συνεναινούσε στην φτώχεια, στην εξαθλίωση και την καταπίεση των ανθρώπων, μεταθέτοντας την εξάλειψή της στη μέλλουσα ζωή, αλλά στην πραγματικότητα αποδέχονταν το διοικητικό-οικονομικό σύστημα των φεουδαρχικών σχέσεων, των ανισοτήτων και των αδικιών του.

Για τη θεολογική σκέψη της εποχής, ο άνθρωπος με τη μετάβαση από τη φυσική κοινωνία στην κοινωνία της χάρις, εκπληρώνει τον προορισμό του που απορρέει από τη θέση του στο σύμπαν, δεν τον εκπληρώνει όμως ως άτομο αλλά μόνο στο πλαίσιο του είδους. Η αρχαία ελληνική ιδέα για το κράτος (ως συλλογικό μέσο για την επίτευξη του υπέρτατου-καθολικού αγαθού) αναθερμαίνεται στο χριστιανισμό. Δεν είναι όμως πια αυτοσκοπός, αλλά το πιο ευγενικό μέσο για την πραγματοποίηση του κοσμικού σχεδίου του Θεού. *Gratia naturam non tollit sed perficit* (η χάρις δεν έπλασε τη φύση, αλλά τη τελειοποίησε). Αυτή η σύνθεση που περιγράφουμε γνώρισε αμφισβητήσεις και αναθεωρήσεις. Στην πολιτική πράξη, αλλά και στο επίπεδο της θεωρίας, η σχέση εκκλησίας και κράτους ήταν δυναμική και πολλές φορές εχθρική. Το μοναρχικό πολίτευμα και ο θεσμός του αυτοκράτορα δεν μπορούσαν να σκέφτονται και να

πράττουν θεολογικά, όπως το έκαναν οι θεολόγοι και οι μοναχοί χριστιανοί. Η υπόταξη του κράτους στην εκκλησία, μετατράπηκε σταδιακά –στον ύστερο μεσαίωνα- σε συμπαράταξη, η οποία εκδηλώνεται σε ισοτιμία των δύο δυνάμεων (κράτους-εκκλησίας) στην Αναγέννηση. Η συσσωμάτωση των πιστών σε μια αυτόνομη πολιτικο-θρησκευτική κοινοπολιτεία, με επικεφαλής άρχοντα και ηγεμόνα απομακρύνεται από προγενέστερες κληρικο-παπικές θεωρήσεις και διανοίγει το δρόμο στον εγκόσμιο και μη ιεροκρατικό προσανατολισμό της θρησκευτικής κοινότητας, Αυτή η εξέλιξη οδήγησε σε μια αμετάκλητη και μη αναστρέψιμη πορεία εκκοσμίκευσης της εκκλησιαστικής εξουσίας. Από την αναγέννηση και μετά οξύνεται το συναίσθημα του κοσμικού κράτους, ως ενιαίου πολιτικού οργανισμού, που δύναται να εκπληρώσει τον υπαρξιακό προορισμό του είδους, δίχως τη μεταφυσική ή ιδεολογική ρυθμιστική παρέμβαση της εκκλησίας.

Η οικονομική σκέψη στον χριστιανικό μεσαίωνα

Εισαγωγή

Ως Μεσαίωνας χαρακτηρίζεται, γενικώς, η περίοδος χιλίων περίπου ετών, εκτεινόμενη από την κατάρρευση του Δυτικού ρωμαϊκού κράτους (476μ.Χ), μέχρι τα μέσα του 15ου αιώνα, ή και τις αρχές του 16ου, οπότε εμφανίζεται η αναγέννηση των κλασικών σπουδών και αρχίζει η μεγάλη εκκλησιαστική μεταρρύθμιση (1517).

Εάν θελήσουμε να προβούμε σε μια νηφάλια και ψύχραιμη αποτίμηση για την ιστορική προσφορά του Μέσου Αιώνα, πρέπει να αποστασιοποιηθούμε από τις σχετικές μονόπλευρες εκτιμήσεις που έχουν διατυπωθεί και με τις οποίες άλλοτε καταλογίσθηκε σε αυτόν πλήρης στασιμότητα, άλλοτε εξήρθη η σταθερότητα της μεσαιωνικής κοινωνίας. Στην πραγματικότητα, η εν λόγω μακροχρόνια ιστορική περίοδος, όχι μόνο δεν παρουσιάζει κενό στην κοινωνική εξέλιξη, αλλά αντίθετα, έστω και με αργές διεργασίες, προετοιμάζεται στο εσωτερικό της η μεγάλη άνθηση των νεότερων χρόνων.

Η κατανομή και η ρύθμιση της ακίνητης ιδίως ιδιοκτησίας, που αποτελούν τα ουσιώδη χαρακτηριστικά της μεσαιωνικής κοινωνικής συγκρότησης, συνδέονται με τους συσχετισμούς που έλαβαν χώρα στο πλαίσιο του Ρωμαϊκού Δικαίου, κατά την τελευταία περίοδο της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Όμως, πέραν αυτού, η εγκαθίδρυση και η παγίωση του φεουδαρχισμού με κανέναν τρόπο δεν αποτελεί διακοπή της ιστορικής συνέχειας, η οποία άγει στη βαθμιαία κρίση το καθεστώς τούτο και την εμφάνιση του εμπορικού καπιταλισμού, που γεννιέται και αναπτύσσεται μέσα στον κοινωνικό οργανισμό του μεσαιωνικού κόσμου. Ο Μεσαίωνας υπήρξε για τον καπιταλισμό, ότι η παρακμή της δουλοκτητικής κοινωνίας για το φεουδαρχισμό.

Εδώ κρίνουμε σκόπιμο τον εντοπισμό των βασικών «μεταβλητών» που προσδιορίζουν την κοινωνική και οικονομική ζωή των μεσαιωνικών χρόνων, προκειμένου να παρακολουθήσουμε -στη συνέχεια- την πνευματική κίνηση, έτσι όπως αυτή εκδηλώνεται στο χώρο του κοινωνικού προβληματισμού της σχολαστικής φιλοσοφίας.

Όπως είναι γνωστό, βάση της μεσαιωνικής φεουδαρχικής κοινωνίας είναι η διαίρεση της σε δύο τάξεις, τους άρχοντες και τους δουλοπάροικους. Η διαίρεση αυτή είναι απόρροια των νέων παραγωγικών όρων, που απαιτούν μεγαλύτερη πρωτοβουλία στην παραγωγική διαδικασία, περισσότερο ενδιαφέρον για την εργασία και τα αποτελέσματά της. Ο φεουδάρχης θεωρεί ασύμφορο το δούλο -ο οποίος κατέστη πολύ αντιπαραγωγικός από την εποχή, ακόμη, της ρωμαϊκής παρακμής- και προτιμά τον δουλοπάροικο. Ο τελευταίος διαθέτει δικό του νοικοκυριό, δικά του εργαλεία και έχει και κάποιο προσωπικό συμφέρον, όταν καλλιεργεί τη γη, κρατώντας ένα μικρό μέρος της παραγωγής για τον εαυτό του βέβαια, η μερίδα του λέοντος αποδίδεται στον ιδιοκτήτη. Πάντως, αυτή η επιστροφή της γης προς τον άλλοτε αλλοτριωθέντα πληθυσμό, ιστορικά εξεταζόμενη, αποτελεί ένα βήμα πρόοδου, μια ανώτερη μορφή παραγωγικών σχέσεων. Παρά τη στασιμότητα, κυρίως κατά την πρώτη μεσαιωνική περίοδο, σημειώνεται πρόοδος -συν τω χρόνω- και στους διάφορους τομείς της οικονομικής ζωής. Σχηματίζονται οι πρώτες αγορές, που διευκολύνουν την αλληλοσύνδεση των παραγωγών, και οι οποίες κινούνται ήδη με περισσότερη ελευθερία στη σύναψη των συναλλακτικών τους σχέσεων. Η κτηνοτροφία αναπτύσσεται και πολλαπλασιάζονται οι κλάδοι της το ίδιο δε, συμβαίνει και με τη χειροτεχνία που επινοεί νέες μεθόδους κατεργασίας της πρώτης ύλης και χωρίζεται σε περισσότερα επαγγέλματα, τα οποία οργατώνονται σε συντεχνιακή βάση.

Εν τούτοις, η σκληρή καταπίεση που ασκούν οι φεουδάρχες επάνω στις μάζες του αγροτικού πληθυσμού παράγει την ταξική πάλη, η οποία επεκτείνεται και στις άλλες κοινωνικές τάξεις, ιδίως τους βιοτέχνες και τους εμπόρους. Και όταν οι αντιθέσεις, που γέννησε το ίδιο αυτό σύστημα, φθάσουν στο αδιέξοδο τότε θα ξεσπάσει η κρίση. Αυτό θα αργήσει, αλλά τελικά θα γίνει αναπόφευκτο. Μπορούμε να συνοψίσουμε τις εν λόγω αντιθέσεις στα εξής: ανάπτυξη της ανταλλαγής και των χρηματικών σχέσεων προώθηση της βιοτεχνικής παραγωγής και του εμπορίου αποσύνθεση της φυσικής οικονομίας, ως και ανατροπή της νομοταξικής ισορροπίας των μεσαιωνικών «καστών», οι οποίες αποτελούσαν σοβαρό φραγμό στις αναπτυσσόμενες νέες κοινωνικές δυνάμεις.

Τερτυλλιανός -Κικέρωνας

Στους “πρώιμους” μεσαιωνικούς χρόνους, ο Τερτυλλιανός καταδικάζει με περιφρόνηση τον πλούτο, αυτή η θέση υποδηλώνει την υιοθέτηση ενός κοινοτικού προτύπου διαβίωσης με άξονα το κριτήριο της κοινής χρήσης και όχι της κοινής συλλογικής κατοχής. Ο Κικέρωνας υποστηρίζει ότι τίποτα δεν καθίσταται ιδιωτικό από τη φύση του, ο Αμβρόσιος Μεδιολάνων, ακολουθώντας την άποψη του Κικέρωνα, προβάλλει την πεποίθηση ότι η χριστιανική οικονομική τάξη θεμελιώνεται στην αρχή της κοινής κατοχής και ότι η ατομική κυριότητα δεν αποτελεί φυσικό θεσμό, δεν προκύπτει φύσει, αλλά επιβάλλεται θέσει ως αποτέλεσμα υφαρπαγής και ατομικής ιδιοποίησης. Βέβαια η ατομική ιδιοκτήσια δεν καταδικάζεται πλήρως και αυτό γιατί υποστηρίζεται ότι αναχέτιζει τον ανθρώπινη απληστία και εκδικητικότητα. Υιοθετώντας την στωική παράδοση, η οποία υποστήριζε ότι η ανοχή της ατομικής ιδιοκτησίας ως συμβατικού θεσμού επιβάλλεται στην φάση που διανύει η ανθρωπότητα για την αποτροπή ενίσχυσης των δεινών της, έτσι και η χριστιανική οικονομική φιλολογία διαπιστώνει ότι η μετα-πτωτική κατάσταση του ανθρώπινου γένους επέφερε μια ριζική διαστροφή της ποιότητας των ανθρώπινων σχέσεων. Η προ της πτώσης ασυμβατότητα της χριστιανικής αλληλεγγύης αίρεται μερικώς στην μετα-πτωτική περίοδο: η ατομική ιδιοκτησία δεν απορρίπτεται, αλλά η τελεολογική δικαίωση επιβάλλει την κοινή μετοχή στα ευεργετικά οφέλη της.

Αυγουστίνος

Αλλά ας αναπτύξουμε περιεκτικά τη πολιτικο-κοινωνική και οικονομική σκέψη του Αυγουστίνου. Για την αυγουστίνη συλλογιστική η πρωταρχική υπαρκτική ελευθερία του ανθρώπου που βίωσε το αγαθό, διεστράφη μετά την πτώση. Η μεταπτωτική ανθρώπινη συνύπαρξη *condition humana*, θεμελιώνεται στην καταπίεση και τον εξαναγκασμό. Ο καταναγκασμός είναι εμφανής στους πλέον αντιπροσωπευτικούς θεσμούς της πολιτικής κοινωνίας, τη διακυβέρνηση, την ατομική ιδιοκτησία, τη δουλεία. Όλοι αυτοί οι θεσμοί αποδεικνύουν την αδυναμία να συσταθεί ένα υπόδειγμα διαβίωσης κατά τις επιταγές του Θεϊκού Λόγου. Η ύπαρξη αυτών των θεσμών αποτελεί συνέπεια και διαρκή υπόμνηση της μεταπτωτικής

συνθήκης της ανθρωπότητας. Όμως η ύπαρξή τους κρίνεται από τον Αυγουστίνο αναπόφευκτη και αναγκαία για να ανασχεθεί η αμαρτία και να περιοριστεί η ακόρεστη επιθυμία για κυριαρχία. Η διττή υφή της πολιτικής κοινωνίας, θεωρούμενη ταυτοχρόνως κατασταλτικής και θεραπευτικής, διαπερνά και το θεσμό της ιδιοκτησίας. Το πρωταρχικό ενδιαφέρον είναι να διαφυλαχθεί το αγαθό της ειρήνης και να αποφευχθούν οι συγκρούσεις και αυτό σημαίνει τη δικαίωση των ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων. Βέβαια αυτή η δικαίωση είναι παραχώρηση στην ανθρώπινη αδυναμία, η οποία δημιουργήθηκε με την πτώση, οπότε όλες οι θεσμικές οντότητες είναι θετικές-συμβατικές αρχές. Το θετικό δίκαιο επιβάλλει την ατομική κατοχή υλικών αγαθών, ταυτοχρόνως, όμως απειλεί να αποστερήσει τους αδίκους του δικαιώματος εννόμου κατοχής ως κύρωση κατά των ηθικών παραβάσεών τους. Το σύνολο των κανόνων θετικού δικαίου αποτρέπει τη διάπραξη περαιτέρω ατοπημάτων και διασφαλίζει μία κατά το δυνατόν ισομερή, δίκαιη και ορθή διανομή των υλικών αγαθών. Για τους λόγους αυτούς η συνεισφορά του θετικού δικαίου στην επίτευξη και διατήρηση ενός παραδεκτού μέτρου κοινωνικής δικαιοσύνης είναι αδιαμφισβήτητη, το ποιόν όμως της δικαιοσύνης είναι υποδύεστερο. Η ανθρώπινη δικαιοσύνη συνιστά μια αντανάκλαση, ψευδαίσθηση ουσιαστικά δικαιοσύνης και σε καμία περίπτωση δεν υποτυπώνει την υπερκόσμια αρχή του αιώνιου φυσικού δικαίου.

Ακινάτης

Ο Θωμάς Ακινάτης, σε αντίθεση με τον Αυγουστίνο, θεωρούσε το κοσμικό κράτος συνέπεια της πτώσης, αλλά αναγκαίο στοιχείο της κοσμικής ζωής. Το δίκαιο είναι απόρροια της Θεϊκής ουσίας και ως τέτοιο θα πρέπει να εννοείται και να αντιμετωπίζεται πρακτικά. Ο φυσικός νόμος στον οποίο εδράζεται η ηθικότητα και η κοινωνική ζωή, υπερτερεί έναντι όλων των ανθρώπινων θεσμοθετήσεων. Αλλά ο άνθρωπος είναι προορισμένος από τη φύση να ζήσει μέσα στα πλαίσια του κράτους και σαν απόδειξη, ο Θωμάς, προσκομίζει την επικοινωνιακή και κοινωνικοποιητική φύση της γλώσσας, όπως, επίσης και την ανάγκη που αισθάνεται καθένας για βοήθεια και την έμφυτη ροπή για κοινωνικότητα. Ο σκοπός όμως του κράτους –και

σ'αυτό το σημείο ο Θωμάς συμπίπτει με τον Αριστοτέλη- είναι η πραγματοποίηση της αρετής, από την οποία απορρέουν και όλοι οι επιμέρους καθορισμοί του κράτους. Ωστόσο η πολιτική αρετή –και εδώ διαφοροποιείται από τον Αριστοτέλη- την οποία, βεβαίως, οφείλει να καλλιεργήσει το κράτος, δεν εκπληρώνει τον προορισμό του ανθρώπου. Μ'αυτή την έννοια ο άνθρωπος εκπληρώνει το σκοπό το ως γήινο ον μέσα στα πλαίσια του κράτους, όμως ο υψηλότερος προορισμός του είναι η σωτηρία, η οποία του προσφέρεται διαμέσου της χάρις στο πλαίσιο της θρησκευτικής κοινότητας. Καθώς όμως το υψηλότερο πραγματοποιείται με την παρέμβαση του κατώτερου –το οποίο υπάρχει χάρη του υψηλότερου- το κράτος πρέπει να αποτελεί προετοιμασία για την ανώτερη κοινότητα του κράτους του θεού. Το κράτος υποτάσσεται στην εκκλησία, όπως το μέσο στον σκοπό, θα λέγαμε το κράτος προετοιμάζει το ταξίδι στην ουράνια ζωή και η εκκλησία το ολοκληρώνει. Η επίγεια ζωή είναι το προπαρασκευαστικό στάδιο που εκπαιδεύει τους ανθρώπους για την ουράνια κοινωνία. Παράλληλα με την τελεολογία της φύσης, η οποία είχε διαμορφωθεί από την ελληνική φιλοσοφία, η πατερική φιλοσοφία διατυπώνει και την τελεολογία της ιστορίας. Δεν υπάρχει σαφής σχέση ανάμεσα σ'αυτές τις δύο θεωρήσεις, η διδασκαλία του Θωμά για το κράτος υποτάσσει υποτάσσει τη μία στην άλλη σε πλαίσιο εννοιολογικό, πραγματοποιώντας μ'αυτό το τρόπο τη βαθύτερη διαπλοκή της ελληνικής και της χριστιανικής κοσμοθεωρίας που επιχειρήθηκε ποτέ. Μ'αυτό το τρόπο ολοκληρώνεται το μεταφυσικό οικοδόμημα της φιλοσοφικής-θεολογικής σκέψης του θωμά.

Ο Θωμάς Ακινάτης ανέπτυξε μια συστηματική θεώρηση των ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων και της φύσης της ιδιοκτησίας. Ο Θωμάς διατύπωσε την άποψη ότι τα υλικά αγαθά έπρεπε να εκληφθούν ως μέσα για την επίτευξη υψηλότερων στόχων και όχι ως αντικείμενα ατομικής τέρψης και ικανοποίησης. Η ανθρώπινη επιθυμία απόκτησης υλικών αγαθών έχει εργαλειακή αξία και συμβάλλει στην προαγωγή του κοινού, δημόσιου οφέλους. Η ιδιοκτησία αποτελεί μερική ανθρώπινη επιδίωξη και υπόκειται στις υπερβατολογικές αρχές της συλλογικής στοχοθεσίας. Ο άνθρωπος δεν διαθέτει απόλυτη κυριότητα επί των υλικών αγαθών, σε αντίθεση με την Θεϊκή

παντοδυναμία. Αντίθετα, όμως, η σχετική κυριότητα των υλικών αγαθών υπηρετεί το στόχο της αποκόμισης συλλογικού οφέλους. Σύμφωνα με τον Θωμά, ο ιδιοκτήτης έχει μεν δικαιώματα, αλλά έχει και υποχρεώσεις προς το συμφέρον της κοινωνίας. Συνεπώς, δεν είναι ο θεσμός της ιδιοκτησίας καθαυτός που πρέπει να κρίνεται ως καλός ή κακός, αλλά η χρήση του. Ο Θωμάς επικρίνει την κοινοκτημοσύνη που είχε εισδύσει -κατά την εποχή του- στη χριστιανική εκκλησία. Επικρίνει, παρομοίως, και τον πλούτο όταν οι φορείς του δεν διάγουν εργατική ζωή, δεν βοηθούν τους φτωχούς και τους τίμιους, πλην όμως οικονομικά αδύνατους. Ο πλούτος, κατά τον Ακινάτη, είναι μια από τις ευτέλειες της επίγειας ζωής, που οδηγούν τους ανθρώπους σε πράξεις αναπόφευκτους, οι οποίες όμως μπορούν να ασκούνται κατά τον καλύτερο τρόπο που επιτρέπει ο χαρακτήρας και ο προορισμός αυτών. Σχετικά με το εμπόριο ο εν λόγω σχολαστικός συμμαρτίζει τη γνώμη του Αριστοτέλη, ότι τούτο δεν είναι «φυσικόν», επειδή αντλεί κέρδη από χρηματικά κεφάλαια. Γενικά, απέναντι σε αυτή τη δραστηριότητα τοποθετείται εχθρικά, τη δικαιολογεί μόνο όταν ασκείται από το φορέα της προς συντήρηση του ίδιου και της οικογένειας του ή όταν το αντικείμενο τής εμπορίας μεταποιείται.

Στον ύστερο μεσαίωνα, η κοσμική διδασκαλία του Όκαμ αναγνωρίζει την παντοδυναμία του κοσμικού κράτους και τη θεμελιώνει σε νομιναλιστικές και ωφελιμιστικές βάσεις. Παράλληλα χρησιμοποιεί –αν και με αριστοτελικό-σχολαστικό περίβλημα- την επικούρεια διδασκαλία για το κοινωνικό συμβόλαιο. Στη διαμάχη ανάμεσα στην κοσμική εξουσία και την παπική εκκλησία, ο Occam παίρνει θέση υπέρ της πρώτης. Ο νομιναλιστής βλέπει ως ουσιαστικό υπόβαθρο του κοινωνικού και ιστορικού βίου τους ατομικούς φορείς της βούλησης και θεωρεί το κράτος και την κοινωνία παράγωγα του κοινού συμφέροντος (*bonum commune*). Η ατομοκρατία δεσπόζει και στη θεωρία και την κοινωνική πρακτική. Οι απαρχές μιας κοσμικής επιστήμης για την ανθρώπινη κοινωνία και τα προβλήματά της δεν αποδίδονται αποκλειστικά στις θεωρίες του Occam και του Marsilius ή στην άνθιση της πλούσιας ιστοριογραφίας που διαδίδονταν, λόγω των αραβικών και λατινικών μεταφράσεων που είχαν φθάσει στη Δύση, αλλά και λόγω της εμπειρικής θεμελίωσης

των κοινωνικών συνθηκών που είχαν διατυπωθεί από τον Νικόλαο d'Oresme.