

ΕΙΧΑΝ Η ΟΧΙ ΟΙ ΑΡΧΑΙΟΙ ΕΛΛΗΝΕΣ ΤΗΝ ΙΔΕΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ;

ΘΕΟΧΑΡΗ ΚΕΣΣΙΔΗ

Ο τίτλος του παρόντος άρθρου μπορεί να βυθίσει σε απορία τον αναγνώστη που είναι λίγο εξοικειωμένος με τα προβλήματα του Αρχαίου Κόσμου. Αλλά ίσως και όχι μόνο αυτόν. Είναι γνωστό ότι ο Ηρόδοτος, ο ονομαζόμενος «πατέρας της ιστορίας», και ο Θουκυδίδης, που το ιστορικό του έργο θεωρείται αποκορύφωμα της αρχαίας ιστοριογραφίας, ζούσαν και δημιουργούσαν στην Αρχαία Ελλάδα τον 5ο π.Χ. αιώνα. Κι όμως, σε αντίθεση προς αυτή τη διαδεδομένη αντίληψη για τους αρχαίους Έλληνες σαν γενάρχες της ιστορικής γνώσης, ορισμένοι επιστήμονες επιμένουν στη θέση ότι στον τρόπο σκέψης των Ελλήνων ενυπάρχει μια «αντιστορική τάση»¹, ότι η πνευματική τους ζωή είναι «ανιστόρητη», στατική και χωρίς την αίσθηση του ιστορισμού². Υποτίθεται επίσης πως οι Έλληνες δεν είχαν ιδέα από ελευθερία και προσωπικότητα³.

Δεν είναι περίεργο ότι αυτή η ερμηνεία του ελληνικού πολιτισμού, που έρχεται σε τόσο έντονη αντίθεση με τα πασίγνωστα γεγονότα της ιστορίας της Ελλάδας (ιδιαίτερα της κλασικής περιόδου), μπορεί να προκαλέσει σύγχυση ακόμα και σε γνώστες της αρχαίας ελληνικής ιστορίας. Γιατί, όσο κι αν το θέλει κανείς, δεν μπορεί να συμβιβάσει τη θέση περί των «ανιστόρητων» Ελλήνων και της άγνοιάς τους για την αξία της ελευθερίας, με το εξής, π.χ., απόσπασμα από τον «Επιτάφιο λόγο» του Περικλή, όπως το μεταφέρει ο Θουκυδίδης: «...Μας θαυμάζουν οι σύγχρονοί μας, και θα μας θαυμάζουν οι μελλούμενες γενιές, χωρίς νάχουμε ανάγκη ούτε κανέναν Όμηρος να μας υμνήσει, ούτε κανέναν άλλος, που οι στίχοι του θα ευχαριστήσουν όσους τους ακούν εκείνη την ώρα, αλλά που η αλήθεια θα καταστρέψει την ιδέα που δίνει για τις πράξεις μας... Αφήσαμε παντού μνημεία αιώνια τόσο του καλού όσο και του κακού που μπορούμε να κάνουμε... Κάθε μέρος της γης είναι μνήμα για τους εξαιρετικούς άντρες... Πρέπει λοιπόν... θεωρώντας πως ευτυχία είναι η λευτεριά, και λευτεριά η παλλικαριά, να μην ταράζεστε βλέποντας γύρω σας τους κιντύνους του πολέμου» (II, 42-43).

Αν μέχρι σχετικά πρόσφατα θεωρούσαμε ότι —όπως λέει κι ένας ήρωας του Α.Π. Τσέχοφ— «η Ελλάδα έχει απ' όλα», σήμερα, κρίνοντας από μια σειρά επιστημονικά δημοσιεύματα (τόσο στο εξωτερικό, όσο και στη χώρα μας), έχουμε την εντύπωση ότι στην τόσο λατρευτή μας Αρχαία Ελλάδα δεν υπήρχε, στην ουσία, τίποτε: οι Έλληνες όχι μόνο δεν ήξεραν καν τι θα πει ελευθερία, προσωπικότητα και ιστορία, αλλά και δεν είχαν ανάγκη ούτε τη «συνείδηση»⁴.

Πώς εξηγείται άραγε η τόσο έντονη διαφορά των απόψεων για την αρχαιότητα; Γιατί μερικοί ερευνητές νομίζουν ότι «η διαμόρφωση του ιδανικού του Ανθρώπου... είναι μια κοσμοϊστορική επίτευξη της αρχαίας σκέψης και της αρχαίας

καλλιτεχνικής δημιουργίας»⁵, ενώ άλλοι, αντίθετα, υποστηρίζουν ότι η τέχνη των Ελλήνων, σαν «τέχνη δουλοκτητική, είναι για μας μια τέχνη νεκρή από καιρό...»⁶; 'Η μήπως μπορούμε να πούμε ότι και ο πολιτισμός των Ελλήνων, όντας «δουλοκτητικός πολιτισμός», είναι για μας ένας νεκρός πολιτισμός; Ποιοί έχουν περισσότερο δίκιο, οι επιστήμονες που πιστεύουν ότι η ανακάλυψη της ιστορικής σκέψης και του ανθρώπου⁷, η αναγόρευση του ανθρώπου σε μέτρο όλων των πραγμάτων (διατυπώσεις του ανθρωπισμού) και η έκκληση προς τον άνθρωπο να γνωρίσει τον εαυτό του, αποτελούν βασικές επιτεύξεις του ελληνικού πολιτισμού που κληρονόμησε η Ευρώπη⁸, ή αντίθετα, οι επιστήμονες που επιμένουν ότι ο πολιτισμός της αρχαιότητας, όντας πολιτισμός βασισμένος στη δουλοκτησία, στο «στραγγαλισμό του ανθρώπου και της προσωπικότητας»⁹ και στην ερμηνεία του ανθρώπου σαν σώματος¹⁰, εστερείτο της δημιουργικής έξαρσης, δε γνώριζε την «προσωπικότητα με τις απεριόριστες πολιτιστικές δυνατότητές της»¹¹; Πώς μπορεί να συμβιβαστεί ο ισχυρισμός ότι στους Έλληνες δεν υπήρχε καμιά αντίληψη για τη δημιουργική προσωπικότητα, με την πρωτοφανή άνθηση του πολιτισμού (το λεγόμενο «ελληνικό θαύμα»); Και ειδικά με το γεγονός ότι η Αθήνα που ο πληθυσμός της τον 5ο π.Χ. αιώνα ήταν περίπου 200 χιλιάδες ελεύθεροι πολίτες, στη διάρκεια μόνο αυτού του αιώνα ανέδειξε τέτοια ονόματα «αιώνιων συνοδοιπόρων» της ανθρωπότητας, όπως οι Αισχύλος, Σοφοκλής, Ευριπίδης, Αριστοφάνης, Σωκράτης, Πλάτωνας, Φειδίας, Θουκυδίδης, Περικλής; ... Οι διαφωνίες για τις οποίες γίνεται λόγος, είναι άραγε αποτέλεσμα ορολογικών παρεξηγήσεων ή συνέπεια του ότι οι διαφωνούντες μιλούν για διαφορετικά πράγματα;

Οπωσδήποτε υπάρχουν παρεξηγήσεις που προέρχονται από τη διαφορετική ερμηνεία των όρων «ιστορία», «ιστορισμός», «προσωπικότητα». Αλλά η συζήτηση δεν γίνεται, κατά κύριον τρόπο, για τις λέξεις. Ελπίζουμε ότι θα μπορέσουμε στο εξής να το αποδείξουμε. Σ' αυτό το σημείο ας θυμηθούμε μόνο ότι η πολυπλοκότητα και η σημαντικότητα του ελληνικού πολιτισμού, ιδιαίτερα ο πλούτος και η πρωτοτυπία των ιδεών της ελληνικής φιλοσοφίας, δικαιολογούν την ύπαρξη των πιο διαφορετικών ερμηνειών του και των ποικιλότροπων μεθοδολογικών προσεγγίσεών του, που επιδιώκουν μια βαθύτερη και ολόπλευρη γνώση του. Είναι ευνόητο ότι η πολυμορφία των ερμηνειών και προσεγγίσεων δε σημαίνει ότι είναι όλες εξίσου αληθινές και ισάξιες.

Είναι προφανές και το ότι κανένας απ' τους ερευνητές δεν μπορεί να διατυπώσει αδιαμφισβήτητες κρίσεις, επειδή η επιστήμη δε γνωρίζει αδιαμφισβήτητες αυθεντίες. Στην Αρχαία Ελλάδα συνηθιζόταν η άποψη ότι η σοφία στην πλήρη, θάλεγα, διάστασή της, είναι κάτι που ανήκει στους θεούς και όχι στους ανθρώπους. Οι δε τελευταίοι, το μόνο που μπορούν να διεκδικήσουν, είναι μια κλίση, μια τάση (μια αγάπη) για τη σοφία, δηλαδή η φιλοσοφία. Αυτό σημαίνει, εκτός απ' όλα τα άλλα, ότι η φιλοσοφία δεν είναι θρησκεία και ο φιλόσοφος δεν είναι προφήτης. Ο φιλόσοφος είναι απασχολημένος με την αναζήτηση της προσιτής σ' αυτόν αλήθειας μέσα από το διάλογο, την αντιπαραβολή και τη σύγκρουση διάφορων απόψεων. Ο δε προφήτης, καθώς είναι βυθισμένος στο δικό του εσωτερικό κόσμο, με μια θεληματική προσπάθεια φτάνει σε κατάσταση οξυδέρκειας και διόρασης: προφητεύει, εκφέρει τις αλήθειες που του αποκαλύπτει ο θεός, ερμηνεύει

τη θέληση του θεού και προλέγει το μέλλον. Η Αρχαία Ελλάδα έδωσε στον κόσμο τη φιλοσοφία, τους φιλόσοφους και το φιλοσοφικό διάλογο, ενώ η Αρχαία Ανατολή έδωσε τη θρησκεία, τους προφήτες και τη Διαθήκη.

Σ' αυτό το άρθρο θα περιοριστούμε στο θέμα της βασιμότητας της αντίληψης σύμφωνα με την οποία οι αρχαίοι Έλληνες δε είχαν ιστορική συνείδηση και δεν είχαν την αίσθηση του ιστορισμού. Δε χρειάζεται να πολυλογούμε σχετικά με την επικαιρότητα του ζητήματος που τέθηκε. Κατά τον Σ.Σ. Αβέριντσεφ, «παραμένουμε Ευρωπαίοι, άρα “Έλληνες”¹², δηλαδή είμαστε κληρονόμοι του πολιτισμού τους που αποτελεί τη βάση του νεοευρωπαϊκού πολιτισμού. Αλλά, αν οι Έλληνες δε γνώριζαν καν την ιδέα της ιστορίας (καθώς επίσης της ελευθερίας και της προσωπικότητας), τότε και ο νεοευρωπαϊκός πολιτισμός στη βάση του πρέπει να στερείται αυτής της ιδέας είτε να διατηρεί ψευδείς αντιλήψεις για την ιστορία (καθώς επίσης για την ελευθερία και την προσωπικότητα). Είναι φανερό ότι το υπό μελέτη πρόβλημα δεν παρουσιάζει μόνο καθαρά ιστορικό (και, μ' αυτή την έννοια, ακαδημαϊκό), αλλά και εντελώς σύγχρονο ενδιαφέρον, επειδή μας παρακινεί στην αυτογνωσία, δηλαδή μας αναγκάζει να διερωτώμαστε ξανά τι είναι ο ευρωπαϊκός πολιτισμός στη βάση του ή, τουλάχιστον, σε μια από τις βάσεις του.

Χαρακτηριστικό για όσους ερευνητές υποστηρίζουν τη θέση περί του «αντιστορισμού» των Ελλήνων (στα πλαίσια του παρόντος άρθρου λόγω έλλειψης καλύτερου όρου ας τους αποκαλέσουμε «αντιστορικούς») είναι το ότι επικαλούνται κατά κανόνα τον ορθολογισμό της ελληνικής φιλοσοφίας και ιδιαίτερα την ελεατική μεταφυσική. Όπως είναι γνωστό, η θεωρητική σκέψη που γεννήθηκε στους Έλληνες συνδεόταν με την αναζήτηση της γενικής, της δεσπόζουσας αρχής όλων των πραγμάτων, της ενιαίας τους «υπόστασης», και με την προσπάθεια ορθολογικής κατανόησης της αλληλοσχέσης αυτής της αρχής με την πολυμορφία των φαινομένων. Με άλλα λόγια, «οι Έλληνες, αν μας επιτραπεί η έκφραση, ανέσυραν από τη ροή των φαινομένων της ζωής μιαν ακίνητη και ταυτόσιμη προς τον εαυτό της «ουσία» (μπορεί να ήταν το «νερό» του Θαλή ή ο «αριθμός» του Πυθαγόρα, το «άτομο» του Δημόκριτου ή η «ιδέα» του Πλάτωνα) και άρχισαν να υποβάλλουν αυτή την ουσία σε διανοητικούς χειρισμούς, θέτοντας έτσι τη φιλοσοφία»¹³. Αν και είναι αμφίβολο ο Θαλής να νοούσε το «νερό» σαν κάποια ακίνητη «ουσία», μπορούμε ωστόσο να πούμε πως η ανακήρυξη του «νερού» σε αρχή των πάντων σήμαινε ένα πρώτο, αλλά σταθερό βήμα στο δρόμο της ορθολογικής επιστημονικής γνώσης του κόσμου.

Η ορθολογιστική παράδοση που διαμορφώθηκε στην ελληνική φιλοσοφία και ήταν προσανατολισμένη στην ανακάλυψη σταθερών και αμετάβλητων δομών, εκδηλώθηκε σαφώς στον ελεατισμό. Στο πρόσωπο του Παρμενίδη, ο οποίος ανακάλυψε την «καθαρή νόηση» και το αντικείμενό της —το ενιαίο, ακίνητο και ταυτόσιμο με τον εαυτό του Είναι— οι Έλληνες ανέδειξαν την εννοιοκρατική-λογική σκέψη σε βασική μέθοδο της φιλοσοφικής κατανόησης της πραγματικότητας. Το ακίνητο Είναι του Παρμενίδη, σαν αποτέλεσμα της αφαίρεσης από το συγκεκριμένο περιεχόμενο των πραγμάτων, καθιστούσε φτωχότερο τον κόσμο και την ίδια τη ζωή^{13α}. Επιπλέον το αφηρημένο και στατικό Είναι του αρχαίου φιλόσοφου βρέθηκε, θα λέγαμε, αποξενωμένο από το χρόνο και τα συντελούμενα μέσα σ' αυτόν

γεγονότα και εξελίξεις. Εν πάση περιπτώσει, για το παρμενιδικό Είναι η διάκριση ανάμεσα στο παρελθόν, το παρόν και το μέλλον έχασε κάθε νόημα¹⁴. Με την απώλεια όμως αυτής της διάκρισης έχανε το νόημά της και η ιστορία σαν συντελούμενη στο χρόνο διαδικασία της αδιάκοπης κίνησης και αλλαγής των φαινομένων της ζωής και του ίδιου του κόσμου. 'Η, με τα λόγια του Ν. Μπερντιάγιεφ, «η ελληνική σκέψη δημιούργησε την ελεατική μεταφυσική, την τόσο δυσμενή για την κατανόηση του κόσμου σαν ιστορικής διαδικασίας»¹⁵.

Όμως άθελα εμφανίζεται το ερώτημα: ποιά σχέση έχει η ελεατική μεταφυσική και ελληνική φιλοσοφία γενικά, με το ζήτημα του αν είχαν ή όχι ο Έλληνας ιστορική συνείδηση, ιστορικά έργα — με λίγα λόγια, την έννοια (ιδέα) της ιστορίας;¹⁶ Δυστυχώς, δε βρίσκουμε στους «αντιιστορικούς» καμιά λίγο-πολύ ικανοποιητική απάντηση σ' αυτό το ερώτημα. Αλλά και οι κρίσεις μερικών απ' αυτούς τους επιστήμονες δεν διακρίνονται για ιδιαίτερη συνέπεια. Έτσι, ο Ρ.Τζ. Κόλινγκγουντ φαίνεται να παραδέχεται πως «η ίδια η λέξη “ιστορία” δείχνει μέχρι και σήμερα ότι η ιστορία σαν επιστήμη ανακαλύφθηκε από τους Έλληνες»¹⁷. Αφού υπογραμμίζει ότι «ο ζήλος με τον οποίο οι Έλληνες ακολουθούσαν το ιδανικό του αμετάβλητου και αιώνιου αντικειμένου της γνώσης, μπορεί εύκολα να μας παραπλανήσει σε ό,τι αφορά το ενδιαφέρον τους για την ιστορία», ο Κόλινγκγουντ συνεχίζει: «Το ελληνικό κυνήγι του αιώνιου ήταν τόσο έντονο, ακριβώς γιατί οι ίδιοι οι Έλληνες είχαν μια ασυνήθιστα οξυμένη αίσθηση του χρόνου. Ζούσαν σε μια εποχή όπου η ιστορία έτρεχε με εξαιρετική ταχύτητα... Όλη η φύση ήταν γι' αυτούς ένα θέαμα αδιάκοπων αλλαγών και η ανθρώπινη ζωή άλλαζε πιο γρήγορα απ' όλα. Σε αντίθεση με τον κινέζικο ή το μεσαιωνικό πολιτισμό της Ευρώπης, όπου η αντίληψη της ανθρώπινης κοινωνίας ήταν βασισμένη στην ελπίδα να διατηρηθούν αμετάβλητα τα βασικά χαρακτηριστικά της γνωρίσματα, το πρώτο καθήκον των Ελλήνων ήταν να αποδεχθούν σαν γεγονός το ακατόρθωτο της μονιμότητας και να συμβιβαστούν μ' αυτό. Ακριβώς αυτή η αναγνώριση της αναγκαιότητας της αλλαγής στα ανθρώπινα πράγματα έκανε τους Έλληνες ιδιαίτερα ευαίσθητους απέναντι στην ιστορία»¹⁸.

Ζητούμε συγγνώμη από τον αναγνώστη για το μακροσκελές απόσπασμα, αλλά οι ιδέες που εκφράζει εξηγούν πολύ καλά πολλά πράγματα της ελληνικής σκέψης και πριν απ' όλα αποκαλύπτουν τις αντικειμενικές ιστορικές προϋποθέσεις της εμφάνισης στους Έλληνες της ιστορίας σαν επιστήμης, καθώς και το έντονο αίσθημα του ιστορισμού που είναι συμφυές σ' αυτούς. Και κάτι περισσότερο: Το προαναφερόμενο απόσπασμα υποδειχνει μια από τις κύριες πηγές προέλευσης της ιδέας για την καθολική κίνηση και αλλαγή που τόσο υπέροχα εκφράστηκε από τον Ηράκλειτο με την εικόνα ενός αιώνια ρέοντα ποταμού, ιδέας που στον ίδιο βαθμό ενυπάρχει στη θεωρητική σκέψη των Ελλήνων, όπως και η ελεατική αρχή του αμετάβλητου Είναι.

Εδώ θα επιτρέψουμε στον εαυτό μας μια μικρή παρέκβαση. Οι «αντιιστορικοί», ενώ επικαλούνται πρόθυμα τη μεταφυσική των ελεατών, συνήθως «ξεχνούν» τον Ηράκλειτο ή τον αναφέρουν σαν «μοναχικό», σαν «εξαίρεση», σαν τελοσπάντων «έκτροπο φαινόμενο» ανάμεσα στους Έλληνες στοχαστές. Αλλά όλα αυτά δεν είναι παρά τεχνάσματα στα οποία είναι αναγκασμένοι να καταφεύγουν οι οπαδοί

της θέσης περί του «αντιστορισμού» των Ελλήνων, μια και δεν έχουν καλύτερα επιχειρήματα. Άλλωστε μερικές φορές γίνονται προσπάθειες να παρουσιαστεί η διδασκαλία του Ηράκλειτου σαν παραλλαγή της ελεατικής μεταφυσικής... Έτσι, σύμφωνα με το Σ.Σ. Αβέριντσεφ, «ο Εφέσιος κατέχει μια ξεχωριστή θέση ανάμεσα στους Έλληνες στοχαστές μόνο εφόσον... είδε κάτι το αμετάβλητο στην ίδια τη μεταβλητότητα. «Τα πάντα ρει» — τα λόγια αυτά δεν αφορούν την αρχή της ροής: το Πυρ, το Λόγο. Το Πυρ του Ηράκλειτου υπάγεται στην αντικειμενική εμπράγματη νομοτέλεια· όπως είναι γνωστό, «ανάβει με μέτρο και σβήνει με μέτρο» (μετάφραση του Ευάγγελου Ν. Ρούσσου. — Θ.Κ.), άρα παρουσιάζει, στην ίδια τη δυναμικότητα και καταστροφικότητά του, κάποια σταθερότητα»¹⁹. Αφήνοντας κατά μέρος την απορία για το πώς τα λόγια «τα πάντα ρει» δεν αφορούν το Πυρ, τη στιγμή που είναι γνωστό ότι υπάγεται στην αντικειμενική νομοτέλεια του ανάμματος και σβήσιμου, η παραπάνω ερμηνεία στο πνεύμα του απόλυτου ρελατιβισμού της διδασκαλίας του Ηράκλειτου για την καθολική ροή εξαφανίζει κάθε διαφορά ανάμεσα σ' αυτόν και τον Κρατύλο.

Παρουσιάζοντας την καθολική κατάσταση του κόσμου με τη μορφή του πάντοτε ρέοντα ποταμού, ο Εφέσιος εννοούσε το εξής: ο ποταμός (ο κόσμος στο σύνολό του) είναι ταυτόχρονα μια ενότητα των αντιθέτων της ροής και της ηρεμίας. Γιατί βέβαια ο ποταμός που πάντα ρέει είναι βασικά ο ίδιος ποταμός, με την ίδια στην ουσία κοίτη, τις ίδιες όχθες και το ίδιο νερό, και όχι κάποιος εντελώς άλλος ποταμός. Το ίδιο μπορεί να πει κανείς για το Πυρ και το Λόγο που συνδέονται στενά αναμεταξύ τους, αλλά δεν ταυτίζονται. Το αέναο ζωντανό Πυρ εκφράζει τη δυναμική πλευρά του Είναι, ενώ ο Λόγος τη σταθερή πλευρά του. Ο Λόγος είναι εκείνη η τάξη, εκείνη η νομοτέλεια που σύμφωνα μ' αυτή «γίνονται τα πάντα», μαζί και η κοσμική διεργασία, δηλαδή το με μέτρο ανάμμα και το με μέτρο σβήσιμο του πυρός. Ο Λόγος δεν υπάρχει έξω από το κοσμικό πυρ, ούτε το πυρ έξω από το Λόγο.

Σύμφωνα με έναν από τους σύγχρονους ορισμούς του, ο ιστορισμός είναι «μια αρχή της επιστημονικής σκέψης που θεωρεί όλα τα φαινόμενα σαν αναπτυσσόμενα στη βάση ορισμένων αντικειμενικών νομοτελειών»²⁰. Αν ερμηνεύσουμε τον ορισμό αυτό κατ' αναλογία με την ερμηνεία της διδασκαλίας του Ηράκλειτου για την καθολική κίνηση και αλλαγή, που επιχειρήθηκε από τον Σ.Σ. Αβέριντσεφ, μπορούμε να πούμε ότι ο ιστορισμός, επειδή θεωρεί όλα τα φαινόμενα στη δυναμική που υποτάσσεται σε ορισμένες αντικειμενικές νομοτέλειες, παρουσιάζεται σαν κάποια σταθερότητα. Αλλά, εφόσον η «σταθερότητα» είναι χαρακτηριστικό του «αντιστορισμού», θα πρέπει να εκτιμήσουμε την πιο πάνω ερμηνεία του «ιστορισμού», σαν «αντιστορική»...

Αλλά ας επιστρέψουμε στον Ρ.Τζ. Κόλινγκγουντ. Σε αντίθεση με όσα είπε προηγουμένα, ισχυρίζεται ότι η τάχα επικρατούσα στην ελληνική σκέψη «αντιστορική τάση είναι αντιστορική για το λόγο ότι θεωρούσε σαν γνώσιμο μόνο το αμετάβλητο»²¹. Πάντως δεν διευκρινίζει για ποια ακριβώς σκέψη (φιλοσοφική, επιστημονική, ιστορική ή θρησκευτική) γίνεται λόγος. Γι' αυτό και πάλι γεννιέται το ερώτημα: πού πρέπει να πάει το έντονο αίσθημα του ιστορισμού (δηλαδή η βαθιά ιστορική τάση) των Ελλήνων, που το έχει επισημάνει ο ίδιος ο Ρ.Τζ. Κό-

λινγκγουντ; Και πώς τότε στους ορίζοντες του ελληνικού πολιτισμού εμφανίστηκαν οι Ηρόδοτος και Θουκυδίδης; Γιατί, σύμφωνα και πάλι με τα λεγόμενα του Κόλινγκγουντ, «ο μεν Ηρόδοτος μπορεί να είναι ο πατέρας της ιστορίας, ο δε Θουκυδίδης είναι, αναμφίβολα, ο πατέρας της ψυχολογικής ιστορίας»²².

Αν πιστέψουμε στον Κόλινγκγουντ, βγαίνει ότι ο Ηρόδοτος χρωστάει το όνομα του «πατέρα» της ιστορίας μόνο και μόνο στο ταλέντο του: «... με τη βοήθεια της επιδέξιας τοποθέτησης των ζητημάτων ο Ηρόδοτος βρέθηκε σε θέση να βγάλει την «επιστήμη» από τη «δόξα» και έτσι να επιτύχει πραγματική γνώση στον τομέα όπου οι Έλληνες το έκριναν ακατόρθωτο»²³. Είναι πραγματικά παράξενο ότι κανένας Έλληνας πριν τον Ηρόδοτο, ούτε ο πολυμήχανος Οδυσσεύς, δεν σκέφθηκε να κάνει «επιδέξια» ερωτήματα. Ότι δηλαδή πριν τον Ηρόδοτο δεν γεννήθηκε άνθρωπος με εφάμιλλες ικανότητες. «Η μεγαλοφυΐα του Ηρόδοτου —γράφει ο Κόλινγκγουντ— πέτυχε μια λαμπρή νίκη επί αυτής της (συμφυούς στους Έλληνες αντιστορικής — Θ.Κ.) τάσης»²⁴. Μα τότε, κάτι παρόμοιο μπορεί να πει κανείς και για τον εξίσου (αν όχι περισσότερο) μεγαλοφυή Θουκυδίδη! Καθώς καταπιάνεται με το πώς μπορεί να εξηγηθεί το «αδέξιο, τεχνητό και δύσκολο» στυλ του συγγραμματος του Θουκυδίδη, ο Κόλινγκγουντ γράφει: «Αυτός (ο Θουκυδίδης. — Θ.Κ.) πάσχει από συνείδηση. Προσπαθεί να αυτοδικαιολογηθεί που γενικώς γράφει την ιστορία, μετατρέποντάς τη σε κάτι που δεν είναι ιστορία»²⁵. (Και όμως είναι γνωστό από το έργο του ίδιου του Θουκυδίδη ότι δεν επεδίωκε το λογοτεχνικό τρόπο παρουσίασης, παρά τη διαπίστωση της αλήθειας).

Λοιπόν ο Ηρόδοτος χρωστάει το όνομα του «πατέρα» της ιστορίας αποκλειστικά και μόνο στα χαρίσματά του, δηλαδή στο τυχαίο γεγονός της γέννησής του, ενώ ο Θουκυδίδης έγινε ο «πατέρας» της ψυχολογικής ιστορίας, επειδή «έπασχε από συνείδηση», η οποία πάθησε τον έκανε να μετατρέψει την ιστορία σε, ας πούμε, αντιστορική. Αυτά είναι μερικά αποτελέσματα —που προκαλούν απορία (για να μην πω μειδίαμα)— των προσπαθειών να αποδειχθεί ο «αντιστορισμός» των Ελλήνων με την επίκληση της τόσο προσφιούς «μεταφυσικής των Ελεατών».

Κι όμως, γιατί το μεγάλο ιστορικό έργο του Θουκυδίδη (αλλά και του Ηρόδοτου) πρέπει, σύμφωνα με έγκυρες κρίσεις μερικών επιστημόνων, να θεωρείται σαν «κάτι που δεν είναι ιστορία»; Την απάντηση σ' αυτό το ερώτημα βρίσκουμε, ως ένα βαθμό, στον Τ. Μπόμαν ο οποίος διατυπώνει σχετικά μ' αυτό ιδέες που είναι από πολλές απόψεις παρόμοιες με τους συλλογισμούς του Κόλινγκγουντ.

Σημειώνοντας ότι «οι Έλληνες έδωσαν στον κόσμο την ιστορική επιστήμη», ο Τ. Μπόμαν γράφει: «Ο Θουκυδίδης έγραψε μια δική του ιστορία, επειδή αυτό που συνέβηκε θα μπορούσε οπωσδήποτε, σύμφωνα με την ανθρώπινη φύση, με τον ίδιο ή παρόμοιο τρόπο, να συμβεί στο μέλλον... Ήταν μια πραγματικά ελληνική σκέψη: η ιστορία είναι αιώνια επανάληψη. Τίποτε το καινούργιο δεν γίνεται στην υφήλιο. Στη ροή των αέναα μεταβαλλόμενων γεγονότων οι Έλληνες αναζητούν την παντοτεινή, νομοτελειακή επανάληψη. Έτσι, εφαρμόζουν την ίδια μέθοδο στην ιστορία όπως και στην φύση, γιατί η ιστορία είναι, γι' αυτούς, κομμάτι της φύσης. Άρα έχουμε κάθε λόγο να πούμε πως η πνευματική ζωή τους είναι μη ιστορική»²⁶. Δηλαδή, η πνευματική ζωή των Ελλήνων είναι «μη ιστορική», είναι χωρίς το αίσθημα του ιστορισμού — και αυτό σαν αποτέλεσμα του ότι ήταν οι

ίδιοι οι Έλληνες που ανακάλυψαν την ιστορική σκέψη, που έδωσαν, κατά τα λόγια του Τ. Μπόμαν, την ιστορική επιστήμη! Και θα ρωτήσει με απορία ο αναγνώστης: μα δεν είναι ένας τέτοιος συμβιβασμός των αλληλοαποκλειόμενων εννοιών παράδοξος, για να μην πούμε παράλογος; Κάθε άλλο· γιατί για τον Τ. Μπόμαν «η ιστορία είναι κίνηση προς το σκοπό που έθεσε ο Θεός (Die Geschichte ist eine Bewegung auf ein Ziel hin, das von Gott gesetzt ist)»²⁷. Εδώ μπορούμε να αναπνεύσουμε με ανακούφιση: το ζήτημα έχει επιτέλους ξεκαθαριστεί.

Από τη σκοπιά της χριστιανικής θεολογίας η πραγματική ιστορία είναι η «θεία πρόνοια», η εκδήλωση της θείας πρόβλεψης, η επίτευξη στην ανθρώπινη ιστορία των ύψιστων σκοπών του θεού. Σε σύγκριση μ' αυτό το εκ των προτέρων προβλεπόμενο «θείο πρόγραμμα» της ιστορίας, η ιστορία με την κοινή έννοια της λέξης, δηλαδή η «εγκόσμια» ιστορία, είναι χώρος των μάταιων ανθρώπινων σκοπών και πράξεων, των εφήμερων συμβάντων. Από θεολογική άποψη η ιστορική επιστήμη (όπως άλλωστε και κάθε επιστήμη) είναι στην ουσία γνώση φανταστική, ενώ η πραγματική κατανόηση του νοήματος της ιστορίας γίνεται κατορθωτή στα πλαίσια της θρησκευτικής διδασκαλίας για την τελική μοίρα του κόσμου και των ανθρώπων. Η μοίρα του κόσμου και κάθε ανθρώπου είναι μοναδική στο είδος της, άρα απρόσιτη για την επιστημονική γνώση. Κατά τον Μπερντιάγιεφ, «το πεπρωμένο δεν μπορεί να κατανοηθεί μέσω αιτιολογίας. Μόνο η άποψη του πεπρωμένου μας δίνει την κατανόηση του συγκεκριμένου»²⁸.

Πρέπει να νομίζουμε ότι η ιδέα του Ν. Μπερντιάγιεφ συνοψίζεται στο ότι υπάρχουν δυο είδη γνώσης: το ένα, ξεκαθαρίζοντας τις αιτιολογικές (και γενικά τις νομοτελειακές) σχέσεις ανάμεσα στα πράγματα και συμβάντα, εντοπίζει ό,τι κοινό και επαναληπτικό έχουν, ενώ το άλλο, με βάση την ιδέα του πεπρωμένου, δίνει την κατανόηση του συγκεκριμένου και ανεπανάληπτου. Μια παρόμοια κρίση εκφράζει και ο Τ. Μπόμαν, ο οποίος θεωρεί ότι υπάρχουν δυο δρόμοι προσέγγισης στην πραγματικότητα και τα φαινόμενά της: η λογική σκέψη, στη βάση της οποίας κατακτάται η αντικειμενική αλήθεια που είναι ανεξάρτητη από την ψυχική μας κατάσταση, και η ψυχολογική κατανόηση, δηλαδή η κατανόηση κάποιου αντικειμένου μέσω «εξοικείωσης» μ' αυτό και «συναισθηματικής συμμετοχής σε όλη την πορεία εξέλιξής του»²⁹. Σύμφωνα με τον Μπόμαν ο ψυχολογικός (ή, ακριβέστερα, θρησκευτικο-ψυχολογικός) τύπος σκέψης είναι πιο βαθύς και βρίσκεται «πιο κοντά στη φυσική ζωή σε σύγκριση με τη σχεδόν απολιθωμένη αφαίρεση της υσιπετούς επιστημονικής μας σκέψης, που είναι χαρακτηριστική για τη σκέψη των Ελλήνων, όχι μόνο του Σωκράτη και του Πλάτωνα, αλλά και του Αριστοτέλη»³⁰. Σαν παράδειγμα της βαθιάς θρησκευτικοψυχολογικής κατανόησης της ζωής και της γνώσης των ανθρώπων, ο Τ. Μπόμαν επικαλείται το βιβλικό μύθο για το προπατορικό αμάρτημα³¹. Επισημαίνοντας επίσης το γεγονός ότι η λογική σκέψη στηρίζεται στην απόδειξη και η ψυχολογική στην πειθώ, ο συγγραφέας παρατηρεί ότι «αν έχουμε πρόθεση να πείσουμε τους ακροατές μας για κάτι, είναι σκόπιμο να παρακάμψουμε εκείνους τους πνευματικούς προστατευτικούς μηχανισμούς που ο κάθε άνθρωπος αυθόρμητα δημιουργεί για τον εαυτό του»³². Σαν ένα από τα καλύτερα μέσα ξεπεράσματος των «προστατευτικών μηχανισμών» του ανθρώπου (δηλαδή ξεπεράσματος της ανάγκης που νοιώθει για πειστικά στοιχεία και επιχειρήματα), ο

Τ. Μπόμαν προτείνει την πολλαπλή επανάληψη της ίδιας ιδέας, ώσπου να επιβληθεί. Ο κήρυκας αναφωνεί: «Μηδαμινή, μηδαμινότατη μηδαμινότητα! Είναι μηδαμινά τα πάντα!».

Ας μελετήσουμε και μερικούς άλλους παραλληλισμούς που κάνουν οι «αντιιστορικοί» ανάμεσα στην ελληνική φιλοσοφία και τη βιβλική διδασκαλία. Έτσι, οι «αντιιστορικοί» λένε ότι ο προσανατολισμός των Ελλήνων στοχαστών στην αντικειμενική γνώση τούς έκανε να πάρουν τη γνωστική θέση, απ' όπου μπορούσαν κάπως απ' έξω, αμέτοχοι και αμερόληπτοι, να παρατηρούν τον κόσμο και όλα όσα συμβαίνουν στην ζωή. Εντελώς διαφορετική είναι η τοποθέτηση του βιβλικού ανθρώπου. Η αμεροληψία και η έλλειψη προσωπικού ενδιαφέροντος γι' αυτόν δεν είναι καθόλου αρετή αλλά ελάττωμα, είναι πράγματα εντελώς απαράδεκτα. Καθώς βιώνει μια κατάσταση ζωής από τα μέσα, ο άνθρωπος της πίστης κάνει αντικείμενο σκέψης του όχι το «Είναι», αλλά τη ζωή, όχι το Σύμπαν, αλλά την ιστορία. Το Σύμπαν μπορεί κανείς να το παρατηρεί, ενώ στην ιστορία είναι αναγκασμένος να συμμετέχει³³. (Στον αιώνα μας που συχνά λέγεται και «διαστημικός», το Διάστημα, όπως και η Ιστορία, θέλει δραστήρια «συμμετοχή»).

Ο βιβλικός άνθρωπος δεν έχει να κάνει με «κατηγορίες», αλλά με ακέραια σύμβολα της αυτοαίσθησης του ανθρώπου μέσα στον κόσμο, αποκλείοντας με ολόκληρη την ψυχοσύνθεσή του την τεχνική-μεθοδολογική «ορθότητα» της φιλοσοφίας των Ελλήνων³⁴. Μπορούμε να πούμε, χρησιμοποιώντας την ορολογία του Τ. Μπόμαν, ότι ο τρόπος σκέψης του βιβλικού ανθρώπου είναι ψυχολογικός και συμβολικός, ενώ του αρχαίου Έλληνα είναι λογικός και οργανικός («ενόργανος»). Ενώ για τον αρχαίο Έλληνα η αλήθεια απορρέει από τη θεωρητική («παρατηρητική») του δραστηριότητα, για το βιβλικό άνθρωπο απορρέει από τις θρησκευτικές και ηθικές του συγκινήσεις, προσδοκίες και ελπίδες. Για τον αρχαίο Έλληνα κριτήριο της αλήθειας ήταν η λογική μη αντιφατικότητα των κρίσεων, καθώς επίσης τα γεγονότα και συμβάντα που παρατηρούσε, ενώ για τον οπαδό της ιουδαϊκής ή χριστιανικής πίστης, αν επιτρέπεται να εκφραστούμε έτσι, κριτήριο ήταν η συναισθηματική-βουλητική του πεποίθηση, η αλογική έμπνευση, με λίγα λόγια, το αίσθημα της διόρασης και ανάβλεψης. Στο αίσθημα κατοχής της απόλυτης αλήθειας, που δεν επιδέχεται διαχωρισμό σε ορθολογικά στοιχεία, είναι ριζωμένος ο θρησκευτικός δογματισμός και φανατισμός, η μη ανοχή της αλλοδοξίας. Ίσως ως ένα βαθμό με το αίσθημα της διόρασης και αποκάλυψης συνδέεται και η περιφρόνηση των εξόφθαλμων γεγονότων και των νόμων της λογικής, που παρατηρείται όχι μόνο στους μεσαιωνικούς θεολόγους, αλλά και σε μερικούς σημερινούς οπαδούς της θέσης για τον «ιστορισμό» των Ελλήνων³⁵.

Έτσι, η αντιπαραβολή της φιλοσοφίας των Ελλήνων με τη βιβλική θρησκευτική-μυθολογική πίστη, στη βάση της οποίας επιχειρείται η απόδειξη της θέσης για τον «αντιιστορισμό» των Ελλήνων, δεν στέκει ούτε λογικά, ούτε ουσιαστικά, γιατί η φιλοσοφία, η μυθολογία και η θρησκεία αποτελούν διαφορετικές μορφές της κοινωνικής συνείδησης. Για κάποιον όμως λόγο συμβαίνει ώστε ορισμένοι γνώστες της αρχαιότητας, για να μην αναφέρουμε τους θεολόγους και θρησκευτικούς φιλόσοφους, να κάνουν παραλληλισμούς ανάμεσα σ' αυτές τις μορφές συνείδησης. Το αίσθημα του ιστορισμού, κατά τη γνώμη τους, γεννήθηκε μαζί με την

ιουδαϊκή, χριστιανική διδασκαλία που παρουσίασε την ιστορία σαν δράμα ενός είδους, όπου παίζεται η τύχη του κόσμου και όλης της ανθρωπότητας.

Οι κύριες ιδέες της χριστιανικής-θεολογικής αντίληψης της ιστορίας συνοψίζονται στο εξής: η δημιουργία του κόσμου από το Θεό και η παρουσία του Χριστού, δηλαδή ο «εξανθρωπισμός του θεού» και η εξιλαστήρια θυσία του, είναι τα δυο μοναδικά στο είδος τους συμβάντα που προσδιόρισαν την ιδιαιτερότητα της ιστορίας και του ιστορικού χρόνου, δηλαδή το περιεχόμενο της ιστορικής συνείδησης με την κύρια σημασία της λέξης. Έτσι, η ενσάρκωση του Θεού δεν επιτρέπει κανενός είδους μετενσαρκώσεις, παλιγγενεσία και «αιώνια επιστροφή». Γι' αυτό η ιστορία είναι ανεπανάληπτη, ο ιστορικός χρόνος αμετάστρεπτος, η κίνηση της ιστορίας ευθύγραμμη και όχι κυκλική. Θεωρείται επίσης ότι, σε αντίθεση με την κοσμοαντίληψη του βιβλικού ανθρώπου, η σκέψη του Έλληνα δεν επικεντρώνεται στην ιστορία, αλλά στον κόσμο, τον οποίο βλέπει σαν μια ατέλειωτη κυκλοφορία των εμπράγματων στοιχείων και σαν άσκοπη επανάληψη των ίδιων πάντα διαδικασιών³⁶. Με άλλα λόγια, τίποτε καινούργιο δεν εμφανίζεται στον κόσμο. Πέρα απ' αυτό, για τον Έλληνα η ιστορία είναι μέρος της φύσης (του κόσμου), ενώ για τον οπαδό της ιουδαϊκής-χριστιανικής πίστης, αντίθετα, η φύση είναι μέρος της ιστορίας σαν «θείας πρόνοιας». Οι απόψεις του Έλληνα για το Σύμπαν συνοψίζονται στο χώρο και τη στατικότητα, ενώ του οπαδού της βιβλικής διδασκαλίας στο χρόνο και τη δυναμικότητα. Στους Έλληνες ακόμα και ο χρόνος δίνεται μέσα από τις έννοιες του χώρου, ενώ στα βιβλικά κείμενα ο ίδιος ο χώρος είναι εκφρασμένος στον τρόπο κίνησης του χρόνου — σαν «δοχείο» αμετάκλητων διεργασιών. Γι' αυτό ο ελληνικός «κόσμος» με την πρωταρχική έννοια αυτής της λέξης, είναι ένας τέτοιος «κόσμος» (δηλ. «κόσμημα»), ο οποίος είναι μια «διάταξη» και «τάξη», δηλαδή μια νομοτελειακή και συμμετρική χωρική δομή. Το δε βιβλικό «Ολάμ» με την πρωταρχική έννοια της λέξης σημαίνει «αιώνας», δηλαδή ροή του χρόνου που περικλείει μέσα της όλα τα πράγματα: τον κόσμο σαν ιστορία. Ή, για να χρησιμοποιήσουμε τα λόγια του Ν. Μπερντιάγιεφ, «Η φύση είναι ο χώρος. Η ιστορία είναι ο χρόνος. Ο κόσμος μάς παρουσιάζεται σαν φύση, όταν τον εξετάζουμε από την άποψη της αιτιότητας, και μας παρουσιάζεται σαν ιστορία, όταν τον εξετάζουμε από την άποψη του πεπρωμένου... Ο Έλληνας αντιλαμβανόταν τον κόσμο στατικά, οπότε ο κόσμος ήταν γι' αυτόν φύση, σύμπαν και όχι ιστορία»³⁷. (Διατυπώνοντας παρόμοιες ιδέες σ' ένα μετέπειτα έργο του, ο Ν.Α. Μπερντιάγιεφ υποστηρίζει ότι η βιβλική αντίληψη της ιστορίας που διαποτίζεται από τη μεσσιανική συνείδηση, «...εμπεριέχει τις θρησκευτικές πηγές των επαναστατικών-κοινωνικών διδασκαλιών της ιστορίας, όλων των σοσιαλιστικών κινήματων». — Ν. Μπερντιάγιεφ. Δοκίμιο της εσχατολογικής μεταφυσικής. (Δημιουργία και αντικειμενοποίηση). Παρίσι, 1947, σ. 175. Αυτή η τοποθέτηση του Ν. Μπερντιάγιεφ χρειάζεται μια ξεχωριστή ανάλυση).

Όσοι ερευνητές ερμηνεύουν τον ελληνικό «κόσμο» σα χώρο και το βιβλικό «ολάμ» σαν χρόνο («αιώνας»), διευκολύνουν τη θέση τους, αποσιωπώντας τον ελληνικό «αιώνα» (αίων), που με την πρωταρχική έννοια της λέξης σημαίνει «αιώνας», «αιωνιότητα». Ήδη, ο Αναξίμανδρος μιλάει για τον «άπειρο αιώνα», ενώ ο Ηράκλειτος ονομάζει τη διαδικασία της αέναης ανανέωσης του κόσμου «αιώνα»,

αιώνια κατάσταση, δηλαδή χαρακτηρίζει τον κόσμο με το μέτρο του χρόνου. Πέρα απ' αυτό, οι Έλληνες διαχώριζαν τον «αιώνα» από τον «χρόνο», δηλαδή τον αντικειμενικό και εκφραζόμενο με αριθμό (ημερολογιακό, χρονομετρικό) χρόνο που ρέει διαρκώς από το παρελθόν προς το μέλλον. Οι Έλληνες επίσης έκαναν διάκριση ανάμεσα στο «χρόνο» και τον «καιρό», τον οποίο προσδιόριζαν σαν «πρέπον μέτρο», «πρέπουσα ώρα», «κατάλληλο χρόνο», «κατάλληλη στιγμή» κ.λπ. «Ο καιρός είναι κάτι σαν διακοπή στη διαρκή ροή του «χρόνου»³⁸. Είναι επίσης γνωστό ότι ο Πλάτωνας, αντιπαραθέτοντας την αιωνιότητα (αίων) στο χρόνο («χρόνος»), προσδιορίζει το χρόνο σαν «κινητή εικόνα της αιωνιότητας». Και τέλος, τραβάει την προσοχή μας το γεγονός ότι ο «αιώνας» στην ιουδαϊκή χριστιανική παράδοση καθόλου δεν σημαίνει «άπειρο» με την αυστηρή έννοια της λέξης. «Στην εσχατολογία του ιουδαϊσμού και του χριστιανισμού, ο όρος «αίων» αποδίδει στα ελληνικά την εβραϊκή λέξη olām («αιώνας») και σημαίνει μια πολύ παρατεταμένη αλλά κατ' αρχήν τελική κατάσταση του χρόνου και όλου του κόσμου στο χρόνο»³⁹. Έτσι βγαίνει ότι θα έρθει ο καιρός, όταν θα τελειώσει ο χρόνος... Προφανώς γίνεται λόγος για το τέλος της «ιστορίας» που εννοείται σαν «αιώνας», δηλαδή σαν χρονική περίοδος από τη «δημιουργία» του κόσμου ως τη συντέλειά του. Αλλά, μια και δεν έχουμε στις προθέσεις μας να συζητάμε γύρω από τα θεολογικά θέματα για το τέλος «του χρόνου και όλου του κόσμου στο χρόνο», ας καλέσουμε τον απροκατάληπτο αναγνώστη να προσέξει το εξής.

Αφού ταύτισαν αυθαίρετα την ελληνική φιλοσοφία με την ιουδαϊκή χριστιανική θεολογία, οι «αντιστορικοί» το ίδιο αυθαίρετα ταύτισαν τη φύση με το χώρο και την ιστορία με το χρόνο, μολονότι είναι φανερό ότι η φύση, ενώ υπάρχει στο χώρο, δεν ανάγεται στο χώρο, και η ιστορία, σαν τετελεσμένα (ή συντελούμενα) στο χρόνο έργα των ανθρώπων και γεγονότα, δε γίνεται σαν αποτέλεσμα, απλά, χρόνος. Αλλά χωρίς μια τέτοια «αναγωγή» τούς είναι δύσκολο να αποδείξουν τον «αντιστορισμό» των αρχαίων. Επίσης, για να στηρίξουν την υπεροχή της ιουδαϊκής-χριστιανικής διδασκαλίας σε σύγκριση με την αρχαία φιλοσοφία, αυτοί οι ερευνητές προβάλλουν συνήθως (με κάποιες ελάχιστες παραλλαγές) μια ολόκληρη σειρά αλληλοαποκλειόμενων διαζεύξεων κατ' αναλογία με τις προαναφερόμενες διαζεύξεις (φύση-ιστορία, χώρος-χρόνος), όπως: αναγκαιότητα-ελευθερία, ενόραση-δράση, παθητικότητα-δραστηριότητα, νους-συνείδηση, σώμα-πνεύμα κ.λπ. Προϋποτίθεται μάλιστα ότι το πρώτο μέρος της διάζευξης αφορά τον αρχαίο Έλληνα, ενώ το δεύτερο το βιβλικό άνθρωπο.

Για να αποδείξουν, τέλος, το «μη ιστορισμό» των Ελλήνων, οι «αντι-ιστορικοί» επικαλούνται συχνά τις θρησκευτικές-μυθολογικές αντιλήψεις των Ελλήνων για την «αιώνια επιστροφή» και την παλιγγενεσία.

Κατά τη γνώμη τους, στην κυκλική ροή του χρόνου των Αρχαίων ανταποκρίνεται η αντίληψη της κλειστής ή κυκλικής ιστορίας, σύμφωνα με την οποία τα γεγονότα επαναλαμβάνονται αέναα, δηλαδή η ιστορία είναι μια διαδικασία της αιώνιας (και χωρίς νόημα) επανάληψης, όπου το ένα γεγονός δεν έχει μεγαλύτερη σημασία από το άλλο. Αντίθετα, στα πλαίσια της «γραμμικής» αντίληψης της ροής του χρόνου που υιοθετεί η ιουδαϊκή, χριστιανική θρησκεία, η ιστορία έχει αρχή και τέλος. Σ' αυτή την «ιστορία» το κάθε γεγονός είναι γεμάτο νόημα και

σημασία, είναι αποκλειστικό και μοναδικό στο είδος του.

Δυστυχώς, οι υποστηρικτές της θέσης για τον «αντιστορισμό» των Ελλήνων δε βασίζονται σε κάποια ιστορικά γεγονότα που θα μπορούσαν να επιβεβαιώσουν τη θέση που υπερασπίζονται. Η δε επίκληση του μύθου για την «παλιγγενεσία» (που άλλωστε υπάρχει στη μυθολογία όχι μόνο των Ελλήνων, αλλά και πολλών άλλων λαών) δεν αποτελεί επιχείρημα, γιατί το θέμα δεν είναι οι μυθολογικές απόψεις των Ελλήνων, αλλά το αν είχαν ή όχι την ιδέα της ιστορίας, δηλαδή το αίσθημα του ιστορισμού και την ιστορική συνείδηση⁴⁰. Με πιο απλά λόγια, για την ιστορική συνείδηση των Ελλήνων —όπως άλλωστε και για τη φιλοσοφία τους— δεν μπορεί να κρίνει κανείς από τη μυθολογία τους. Το ίδιο πρέπει να πούμε και για την ιδέα της παλιγγενεσίας. Με το ότι απαντά σε μερικούς Έλληνες φιλοσόφους η ιδέα αυτή, καθόλου δεν παύει να είναι ιδέα θρησκευτική-μυθολογική.

Μια διαδεδομένη άποψη, σύμφωνα με την οποία οι Έλληνες νοούσαν τη ροή του χρόνου σαν «κυκλική» και οι οπαδοί της ιουδαϊκής-χριστιανικής διδασκαλίας τη νοούσαν σαν «γραμμική», αποτελεί μεροληπτική ερμηνεία μερικών θρησκευτικών-μυθολογικών αντιλήψεων των Ελλήνων, καθώς και ορισμένων ιδεών των ιστορικών και φιλοσόφων τους, από τη σκοπιά της σύγχρονης χριστιανικής θεολογίας. Ο Αμερικανός επιστήμονας Τζ.Α. Πρες στο άρθρο του «Ιστορία και ανάπτυξη της ιδέας της ιστορίας στην αρχαία εποχή», όπου ερεύνησε, μεταξύ άλλων, τον όρο «ιστορία» στους Έλληνες συγγραφείς, κατέληξε στο συμπέρασμα ότι οι οπαδοί του «μη ιστορισμού» των Ελλήνων αποδίδουν στους αρχαίους Έλληνες και τους πρώτους χριστιανούς συγγραφείς ξένα προς αυτούς μοντέλα σκέψης. Σύμφωνα με τον Πρες, «κανένας Έλληνας ή Ρωμαίος συγγραφέας δεν είχε ισχυριστεί ποτέ ότι η ιστορία κινείται σε κλειστό κύκλο, και κανένας χριστιανός συγγραφέας δεν είχε πει ποτέ ότι η ανάπτυξη της ιστορίας έχει γραμμικό χαρακτήρα. Όπως κανένας από τους Έλληνες ή Ρωμαίους συγγραφείς δεν είχε ισχυριστεί ότι η ιστορία επαναλαμβάνεται, και κανένας από τους χριστιανούς συγγραφείς δεν είχε πει ότι δημιουργείται μια για πάντα»⁴¹.

Ας εξετάσουμε μερικές σημασίες του όρου «ιστορία» στους αρχαίους Έλληνες⁴². Ο Όμηρος με τη λέξη «ἴστωρ» προσδιορίζει τον διαιτητή, δηλαδή άνθρωπο που είναι ικανός να λύσει κάποια διαφωνία τρίτων, να κρίνει ποιός απ' αυτούς έχει δίκιο και ποιός έχει άδικο (Βλέπε: *Ιλιάδα*, ΚΗ', 499-501, ΚΓ', 485-486). Στους τραγικούς (Αισχύλος, Σοφοκλής και Ευριπίδης) η λέξη «ἱστορέω» σημαίνει είτε «ρωτώ», «προσπαθώ να μάθω», είτε «επιζητώ», είτε «αφηγούμαι σαν αυτόπτης μάρτυρας τα όσα είδα»⁴³. Στον Ηράκλειτο η λέξη «ἱστοραός» σημαίνει «να ξέρω τι καλά»: «Πάρα πολλά πράγματα πρέπει να ξαίρουν καλά όσοι αγαπούν τη σοφία» (Μετάφραση του Ν. Σπυρόπουλου. — Θ.Κ.). Βλέπε: απόσπασμα 35, επίσης 129 (Diels). Είναι γνωστό ότι ο «πατέρας της ιστορίας» Ηρόδοτος χρησιμοποιεί τον όρο «ιστορία» βασικά σα συνώνυμο των λέξεων «ερωτώ», «πληροφορούμαι», «ερευνώ» ή, ακριβέστερα, για το αποτέλεσμα που προκύπτει από τις παραπάνω πράξεις. Παράλληλα, στον Ηρόδοτο διαφαίνεται η κατανόηση της ιστορίας σαν επιστημονικομεθοδολογικής μελέτης και διαπίστωσης των αιτιών των γεγονότων που περιγράφονται. Προλογίζοντας το σύγγραμμά του, ο αρχαίος ιστορικός γράφει ότι παρουσιάζει τις «έρευνες» (ἱστορίας) του για να «μή ξεθωριάση μέ τά χρόνια ὅτι

έγινε από τούς ανθρώπους, μήτε έργα μεγάλα και θαυμαστά, πραγματοποιημένα άλλα από τούς Έλληνες και άλλα από τούς βαρβάρους, νά σβήσουν ἄδοξα» (Μετάφραση του Δ.Ν. Μαρωνίτη. — Θ.Κ.). Ο Ηρόδοτος προσθέτει ότι θα κάνει λόγο και για τις αιτίες (αίτια) των πολέμων ανάμεσα στους Έλληνες και τους βαρβάρους.

Για το σκοπό μας είναι βασικό να σημειώσουμε ότι στον Ηρόδοτο η αντίληψη της «ιστορίας» που είναι διποτισμένη από ένα έντονο αίσθημα του ιστορισμού (για να «μη ξεθωριάσει με τα χρόνια ό,τι έγινε από τους ανθρώπους, μήτε έργα μεγάλα... να σβήσουν ἄδοξα»), συνδέεται με τη δραστηριότητα των ανθρώπων. Με άλλα λόγια, για τον Ηρόδοτο η «ιστορία» σημαίνει επιζήτηση αξιόπιστων πληροφοριών για συμβάντα και ανθρώπους, για τα έργα και τις πράξεις τους. Και κάτι περισσότερο. Ο «πατέρας της ιστορίας» αναλαμβάνει, σε πρωταρχική μορφή, το καθήκον της ορθολογικής ερμηνείας των γεγονότων, δηλαδή της ανακάλυψης των αιτιακών σχέσεων ανάμεσά τους.

Η επιστημονική-ορθολογική ερμηνεία της πορείας των γεγονότων βρίσκει ρητή έκφραση στον Θουκυδίδη ο οποίος, σε αντίθεση με τον Ηρόδοτο, απέκλεισε ολοκληρωτικά την επέμβαση των υπερφυσικών δυνάμεων κατά την απεικόνιση των φαινομένων της υπαρκτής πραγματικότητας. Βλέποντας το καθήκον του ιστορικού στην «επιζήτηση της αλήθειας»⁴⁴, ο Θουκυδίδης εξηγεί τις πράξεις των ανθρώπων με αιτίες που βρίσκονται στην ίδια την ανθρώπινη φύση⁴⁵, ειδικότερα στην επιδίωξή τους για υπερίσχυση, στον πόθο τους για εξουσία, για κέρδος και, τέλος, για ελευθερία, αίσθημα που είναι «πιο ισχυρό και ακατανίκητο» στον άνθρωπο από την επιδίωξή του να κυριαρχεί, και που τον σπρώχνει στα πιο «ριψοκίντυνα τολμήματα»⁴⁶. Η «φύση του ανθρώπου», όντας ένας από τους μόνιμους παράγοντες της ιστορικής διαδικασίας, είναι στη βάση της αυθόρμητη και ασυνείδητη, εκδηλώνεται με διαφορετικό τρόπο ανάλογα με τις συνθήκες και τα περιστατικά. Έτσι, σε καιρό ειρήνης και ευημερίας, τόσο κράτη όσο και ξεχωριστοί άνθρωποι συνήθως τρέφουν τίμιες προθέσεις ο ένας προς τον άλλο, κάτι που δε μπορεί να ειπωθεί σχετικά με περιόδους διενέξεων και πολέμων.

Λοιπόν, για τον Ηρόδοτο η «ιστορία» είναι η αφήγηση, στη βάση των συγκεντρωμένων πληροφοριών, για τα έργα των ανθρώπων, για τα κίνητρα της συμπεριφοράς τους και για τις αιτίες των τετελεσμένων γεγονότων, ενώ για τον Θουκυδίδη η «ιστορία» είναι μια αντικειμενική περιγραφή της νομοτελειακής πορείας των γεγονότων που καθορίζεται από τη φύση του ανθρώπου, την ουσία του. Είναι προφανές ότι η αντίληψη της «ιστορίας» από τον Ηρόδοτο και τον Θουκυδίδη διαφέρει ουσιωδώς τόσο από την ιουδαϊκή και χριστιανική αντίληψη της ιστορίας, όσο και από την υπαρξιστική παραλλαγή της που ανάγει την «ιστορία» στη ροή του χρόνου, δηλαδή στη βίωση του «ρεύματος» της ζωής με όλα της τα βάσανα και τις έγνοιες, τους φόβους και τις ελπίδες. Είναι προφανές και το ότι η ιδέα του «αντιιστορισμού» των Ελλήνων εμφανίστηκε σαν αποτέλεσμα του εκμοντερνισμού αντιλήψεών τους για την ιστορία σαν κλάδο της γνώσης, δηλαδή ήταν προϊόν της μεταφοράς σ' αυτούς σχημάτων σκέψης που τους ήταν ξένα. Βέβαια, οι αντιλήψεις των αρχαίων για την ιστορία μπορούν (και συχνά πρέπει) να συγκρίνονται με τις αντιλήψεις των μετέπειτα περιόδων της ιστορίας, μέχρι και μ' αυτές της σύγχρονης εποχής. Μια τέτοια σύγκριση μάς επιτρέπει να καταλάβουμε καλύτερα τον

τρόπο που τοποθετούνταν και λύνονταν κάποια προβλήματα. Ως ένα βαθμό μπορούμε κιόλας να βλέπουμε την αρχαιότητα από τη σκοπιά της εποχής μας (πράγμα που συχνά και γίνεται, στο κάτω-κάτω), αλλά αυτό δε μπορεί να μας δίνει αφορμή να νομίζουμε σιωπηλά πως τα προβλήματα που απασχολούσαν τους Αρχαίους είναι από κάθε άποψη παρόμοια με τα δικά μας — να υιοθετούμε δηλαδή τις αντιστορικές θέσεις και να θεωρούμε ότι δεν υπάρχει τίποτε το καινούργιο στην υφήλιο.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Κόλινγκουντ Ρ.Τζ., *Η ιδέα της ιστορίας*. Αυτοβιογραφία (Collingwood R.G. The Idea of History. An Autobiography). Μετάφραση από τα αγγλικά, Μόσχα, 1980, σ. 22. Βλέπε επίσης: Eliade M., *Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return*. N.Y., 1959, σ. 85.
2. Βλέπε: Boman Th. *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*. 4 Aufl., Göttingen, 1965, s. 148.
Σπένγκλερ Ο., *Ηλιοβασίλεμα της Ευρώπης* (Εικόνα και πραγματικότητα, τ. 1, Μόσχα-Πετρούπολη, 1922, σ. 70. Λόσεφ Α.Φ. *Ιστορία της αρχαίας αισθητικής* (κλασική αισθητική της αρχικής περιόδου), Μόσχα, 1963, σ. 62. Μπιτσκόφ Β.Β., *Η αισθητική του Φίλωνα του Αλεξανδρέως*. «Δελτίο Αρχαίας Ιστορίας», 1975, τεύχος 3, σ. 60.
3. Λόσεφ Α.Φ. Στο προαναφερόμενο σύγγραμμα, σ. 60.
4. «Η συνείδηση... αποδείχεται περιττή τόσο για τους ίδιους τους ήρωες της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας, όσο και για τους δημιουργούς τους». Σ' αυτό το συμπέρασμα καταλήγει ο Β.Ν. Γιαρχό στο άρθρο του «Είχαν ή όχι οι αρχαίοι Έλληνες συνείδηση; (Σχετικά με την απεικόνιση του ανθρώπου στην αττική τραγωδία)». Στο βιβλίο «Η αρχαιότητα και η σύγχρονη εποχή. Με την ευκαιρία συμπλήρωσης 80 χρόνων από τη γέννηση του Φ.Α. Πετρόφσκι». Μόσχα, 1972, σ. 263. Με την αντίληψη του Β.Ν. Γιαρχό διαφώνησε έντονα ο γνωστός Γεωργιανός φιλόσοφος της ηθικής Γκ.Ντ. Μπαντζελάτζε στο άρθρο του «Είχαν ή όχι οι αρχαίοι Έλληνες συνείδηση;» (Βλέπε: «Λιτερατούρναγια Γκρούζια», Τιφλίδα, 1977, τεύχος 10).
5. Τρόνσκι Ι.Μ. *Ιστορία της αρχαίας λογοτεχνίας*. Λένινγκραντ, 1947, σ. 11.
6. Λόσεφ Α.Φ. Στο προαναφερόμενο σύγγραμμα, σ. 96.
7. Βλέπε: *Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen* — Schandewald W. "Die Antike". B.-Lpz., 1934, Bd. X, Hf.2, s. 144, W. Jaeger, *Paideia* Bd.I. B - Lpz., σ. 13, 8-9.
8. Στολόβιτς Λ.Ν., *Άνθρωπος, μέτρο όλων των πραγμάτων*. Στο βιβλίο «Ο αρχαίος πολιτισμός και η σύγχρονη επιστήμη». Μόσχα, 1985, σ. 13-16. Βλέπε επίσης: Μπ. Καζάνσκι. *Στον κόσμο των λέξεων*. Λένινγκραντ, 1958, σ. 121. Hadas M. *Humanism (The Greek Ideal and its Survival)*. N.Y., 1960, σ. 13. Τοπουρίτζε Ε.Ι. *Ο άνθρωπος στην αρχαία τραγωδία*. Τιφλίδα, 1984. Αναφερόμενη στο ότι «η βασική αξία που κληρονόμησε ο νέος πολιτισμός από τον αρχαίο ήταν η ιδέα της ελευθερίας», η Ε.Ι. Τοπουρίτζε γράφει: «Οι Έλληνες πρώτοι ανακάλυψαν το γεγονός ότι ο άνθρωπος είναι ένα ον ελεύθερο, ικανό να δημιουργεί τη ζωή του σύμφωνα με τον επιλεγμένο σκοπό, ανεξάρτητα από τις όποιες εξωτερικές και εσωτερικές δυνάμεις τον καθορίζουν» (σ. 3-4, βλέπε επίσης σ. 13, 15).
9. Λόσεφ Α.Φ. Στο προαναφερόμενο σύγγραμμα, σ. 94.
10. Στο ίδιο, σ. 95.
11. Λόσεφ Α.Φ. Στο προαναφερόμενο σύγγραμμα, σ. 60.
12. Αβέριντσεφ Σ. Η ελληνική «λογοτεχνία» και η μεσανατολική «φιλολογία». — «Ζητήματα της λογοτεχνίας», 1971, τεύχος 8, σ. 44.
13. Αβέριντσεφ Σ. Στο προαναφερόμενο, σ. 48.
- 13α. Η φτώχεια αυτή είναι αναπόφευκτη, γιατί η θεωρία, η κατηγορική σκέψη μάς δίνει, μ' αυτό τον

- τρόπο, τη δυνατότητα να κατανοούμε την πραγματικότητα μέσα από έννοιες που εκφράζουν τις νομοτελειακές σχέσεις πραγμάτων και διαδικασιών. Γι' αυτό, ενώ λυπούμαστε για την φτώχεια, δεν πρέπει να στενοχωρούμαστε υπερβολικά, όπως συμβαίνει με ορισμένους σύγχρονους φιλοσόφους, γιατί το κενό καλύπτεται έτσι ή αλλιώς από τη λογοτεχνία και την τέχνη γενικά.
14. Βλέπε: Strycker E. de. *Einige Betrachtungen über die griechische Philosophie in ihrem Verhältnis zur antiken Kultur und zum modernen Denken*. — "Antike und Abendland", Bd. XX, H.I., Berlin — New York, 1974, σ. 7. Βλέπε επίσης: Θ.Χ. Κεσσίδης. *Η μεταφυσική και η διαλεκτική του Παρμενίδη*. — «Ζητήματα της φιλοσοφίας», 1972, τεύχος 7, σ. 48.
 15. Μπερντιάγιεφ Ν.Α. *Οι επιθανάτιες σκέψεις του Φάουστ*. — Στη συλλογή: *Ο Όσβαλντ Σπένγκλερ και το ηλιοβασίλεμα της Ευρώπης*, Μόσχα, 1922, σ. 61.
 16. Είναι αξιοσημείωτο ότι μερικοί συγγραφείς που κάνουν παραλληλισμούς ανάμεσα στο ελληνικό φιλοσοφικό νου και τη βιβλική θρησκευτική πίστη, ομολογούν ωστόσο ότι οι παραλληλισμοί αυτοί είναι ως ένα βαθμό «τεχνητοί». Έτσι, ο Β. Μπάρετ σημειώνει ότι ο βιβλικός άνθρωπος έχει τη γνώση που δεν την απέκτησε με το νου του, αλλά «μάλλον με τη σάρκα και το αίμα, τα οστά και τα εντόσθια, με την εμπιστοσύνη και το αίμα, την ταραχή, την αγάπη και το φόβο, μέσα από την παθιασμένη πίστη του πιστού προς τον Παντοδύναμο τον οποίο δε μπορεί ποτέ να γνωρίσει με το νου του. Αυτό το είδος γνώσης ο άνθρωπος το αποκτά μόνο μέσα από την ύπαρξη και όχι με το νου... Αναμφίβολα είναι ως ένα βαθμό τέχνασμα που κάνουμε όταν παίρνουμε τον ελληνισμό περίπου έτσι, όπως είχε διατυπωθεί από τους φιλόσοφους και ειδικότερα από τον Πλάτωνα. Κι όμως οι Έλληνες είχαν επίσης τραγικούς ποιητές, τέτοιους όπως ο Αισχύλος και ο Σοφοκλής, που είχαν το άλλο είδος γνώσης της ζωής» (Barret W., *Irrational Man. A Study in Existential Philosophy*. N.Y., 1958, σ. 70).
 17. Κόλινγκγουντ Ρ.Τζ. Στο προαναφερόμενο, σ. 20.
 18. Στο ίδιο, σ. 23-24.
 19. Αβέριντσεφ Σ.Σ. Στο προαναφερόμενο, σ. 48.
 20. Κον Ι.Σ., *Ιστορισμός*. — *Σοβιετική Ιστορική Εγκυκλοπαίδεια*, Μόσχα, 1865, τ. 6, σ. 453.
 21. Κόλινγκγουντ Ρ.Τζ. Στο προαναφερόμενο, σ. 29.
 22. Στο ίδιο, σ. 31.
 23. Κόλινγκγουντ Ρ.Τζ. Στο προαναφερόμενο, σ. 29.
 24. Στο ίδιο, σ. 30.
 25. Στο ίδιο, σ. 30.
 26. Boman T. *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*. 4 Aufl, Göttingen, 1965, σ. 148.
 27. Στο ίδιο.
 28. Μπερντιάγιεφ Ν.Α., Στο προαναφερόμενο, σ. 60.
 29. Μπόμαν Τ., Στο προαναφερόμενο, σ. 170.
 30. Στο ίδιο, σ. 172.
 31. Στο ίδιο, σ. 174.
 32. Στο ίδιο, σ. 178.
 33. Βλέπε Αβέριντσεφ Σ. Στο προαναφερόμενο, σ. 16.
 34. Βλέπε στο ίδιο, σ. 48.
 35. Όπως είναι γνωστό, ο Ο. Σπένγκλερ ανήκει στους κύκλους των υποστηρικτών της θέσης για το ότι η ιδέα της ιστορίας ήταν άγνωστη στους Έλληνες. Προσπαθώντας να «δικαιολογήσει» κάπως τα κραυγαλέα αυθαιρεσίες κατασκευάσματά του Ο. Σπένγκλερ και τα πολλά ουσιαστικά λάθη του βιβλίου του «Ηλιοβασίλεμα της Ευρώπης», ο Φ.Α. Στεπούν υπέθεσε ότι ο Σπένγκλερ στις κατηγορίες για το αυθαίρετο και επινοημένο των ιστορικών του κρίσεων θα μπορούσε να απαντήσει με τη σωστή φράση του Χέγκελ: αν τα γεγονότα δε χωράνε στο θεωρητικό σχήμα, «τόσο το χειρότερο για τα γεγονότα». Ο Φ.Α. Στεπούν προσθέτει πάντως: «Για τον Σπένγκλερ δεν υπάρχουν γεγονότα έξω από τη σχέση με τη νέα εσωτερική εμπειρία του... Αυτό σημαίνει ότι οι τυπικά λογικές και θετικά επιστημονικές ανακρίβειες της αντίληψης Σπένγκλερ πρέπει να κατανοηθούν και να δικαιολογηθούν σαν γνωστικά ακριβή σύμβολα» (Στη συλλογή: «Όσβαλντ Σπένγκλερ. Ηλιοβασίλεμα της Ευρώπης», Μόσχα, 1922, σ. 22). Αλλά με την επίκληση της διόρασης («εσωτερική εμπειρία») και των «γνωστικά ακριβών συμβόλων» μπορεί να δικαιολογηθεί κάθε αυθαιρεσία και παραλογισμός στην επιστήμη.

36. Αυτή η διαδεδομένη ιδέα για τον «κόσμο» των Ελλήνων πάσχει από μονοπλευρικότητα. Η ερμηνεία του «κόσμου» σαν αρμονικής (ωραίας και ορθολογικής) τάξης πραγμάτων, εμπεριείχε τόσο την ιδέα για μια σκόπιμη οργανωμένη ολότητα, όσο και την πανθειστική ιδέα για τη «θεϊκή» διάταξη των πραγμάτων.
37. Μπερντιάγιεφ Ν.Α., Στο προαναφερόμενο, σ. 60.
38. Βλέπε: Ε.Α. Μουτσόπουλος, *Είναι η ηθική του Δημόκριτου μια Ηθική του Καιρού;* — Proceedings of the 1st International Congress on Democritus, Xanthi, 1984, σ. 317. (Στα ελληνικά).
39. Οι μύθοι των λαών του κόσμου, τ. 2. Μόσχα, 1982, σ. 663.
40. Σύμφωνα με τις τελευταίες μελέτες η εμφάνιση των πρώτων ενδείξεων της ιστορικής σκέψης συνοδεύεται από την εγκατάλειψη του κυκλικού μυθολογικού σχήματος του χρόνου. Έτσι, κατά τον Β.Β. Ιβανόφ, «στην αρχαία εκδοχή της μυθολογίας (ειδικότερα στην επική αφήγηση του Ησιόδου) η χαρακτηριστική για την αρχαϊκή μυθολογία αντίληψη του κυκλικού μυθολογικού χρόνου αντικαθίσταται με την αντίληψη της σειράς του χρόνου» (Ο μύθος και η μυθική συνείδηση — «Ζητήματα της φιλοσοφίας», 1986, τεύχος 7, σ. 150).
41. Press G.A., History and Development of the Idea of History in Antiquity. — “History of theory”, Middletown, 1977, vol. 16, No 3, p. 288. Κατά τη γνώμη του Πρες η ιστορία δεν παρουσίαζε φιλοσοφικό ενδιαφέρον για τους αρχαίους Έλληνες, ούτε θεολογικό ενδιαφέρον για τους πρωτοχριστιανούς, δηλαδή ούτε για τους μεν ούτε για τους δε, δεν είχε σημαντική πολιτιστική αξία, όμοια μ’ αυτήν που έχει για τη σύγχρονη εποχή. Στους Έλληνες και τους Ρωμαίους πολύ μεγαλύτερη αξία είχαν οι ιδέες της φύσης, της σοφίας και του καλού, στους δε χριστιανούς η ιδέα της αγάπης, της πίστης, της τριαδικής ενότητας και τελειότητας του θεού.
42. Για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με τον όρο «ιστορία» στους αρχαίους Έλληνες συγγραφείς, βλέπε: Τάχο-Γκόντι Α.Α., στο βιβλίο «Ζητήματα της κλασικής φιλολογίας, II, Μόσχα, 1969, σ. 107-126. Επίσης, Πρες Τζ.Α. Στο προαναφερόμενο σ. 288.
43. Βλέπε: Τάχο-Γκόντι Α.Α., Στο προαναφερόμενο, σ. 114.
44. Θουκυδίδης, Ιστορία. I, 20, 3.
45. Βλέπε στο ίδιο, I, 22, 4.
46. Βλέπε: Θουκυδίδης, Ιστορία III, 45, 4-6.

ΘΕΟΧΑΡΗΣ ΚΕΣΣΙΔΗΣ
ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ
ΤΟΥ ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΕΣΣΔ
ΑΝΤΕΠΙΣΤΕΛΛΟΝ ΜΕΛΟΣ
ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ