Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ
ΤΟΥ ΠΕΤΡΟΥ ΒΡΑΪΛΑ - ΑΡΜΕΝΗ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ..... 11

ΕΙΣΑΓΩΓΗ..... 13

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΩΣ ΘΕΩΡΙΑ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

ΤΑ ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΑ ΘΕΜΕΛΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

1. Γενικές προϋποθέσεις..... 37
2. Η έννοια και η λειτουργία του όντος. 44
3. Η έννοια της ιστορίας και της φιλοσοφίας της ιστορίας..... 55
4. Συμπέρασμα..... 71

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΩΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗ

1. Η μέθοδος μελέτης των ιστορικών γεγονότων..... 85

α. Εισαγωγικά..... 85

β. Η "εξήγησις" και η "εκτίμησις"

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

των ιστορικών γεγονότων..... 88

γ. Ο ρόλος της "εμπειρικής ιστο-
ρίας"..... 102

δ. Τελική αποτίμηση..... 120

2. Η έννοια του ιστορικού νόμου..... 127

α. Εισαγωγικά..... 127

β. Ο ιστορικός νόμος ως "φυσική" και
ως "ηθική ανάγκη"..... 129

γ. Αιτιότητα και πρόγνωση..... 146

δ. Συμπέρασμα..... 157

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΟΥ ΙΣΤΟΡΙΚΟΥ ΓΙΓΝΕΣΘΑΙ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

ΤΑ ΑΙΤΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

1. Ο ρόλος της Πρόνοιας και του ανθρώπου 167

α. Γενικές προϋποθέσεις..... 167

β. Η Πρόνοια ως ηθικός νόμος..... 172

γ. Τα "προνοιακά" ή "κατά πρόνοιαν "
γεγονότα..... 187

δ. Συμπέρασμα..... 210

2. Ατομικά και συλλογικά αίτια..... 216

α. Εισαγωγικά..... 216

β. Η ευρωπαϊκή θέση του προβλήμα-
τος..... 219

γ. Η ελληνική θέση του προβλήματος
και οι απόψεις του Ρενιέρη..... 229

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

δ. Οι απόψεις του Βράϊλα..... 244

ε. Τελική θεώρηση..... 272

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΠΡΟΟΔΟΥ

1. Η ενότητα και η εξέλιξη του πολιτισμού..... 281

α. Η συνέχεια και η επικοινωνία των πολιτισμών..... 281

β. Η έννοια της ιστορικής εξέλιξης.. 297

γ. Φυσική και ιστορική εξέλιξη..... 320

2. Υλική και ηθική πρόοδος..... 327

α. Εισαγωγικά..... 327

β. Η ηθική θεμελίωση της υλικής προόδου..... 332

γ. Βιομηχανική ανάπτυξη και ηθική βελτίωση..... 343

δ. Υλική πρόοδος και εθνική βελτίωση 355

3. Η πρόοδος ως απεριόριστη..... 365

α. Γενικές προϋποθέσεις..... 365

β. Το ηθικό "τέλος" της ιστορίας.... 371

γ. Το πολιτικό και εθνικό "τέλος" της ιστορίας..... 390

δ. Συμπέρασμα..... 402

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ..... 404

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ..... 425

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ..... 613

ΠΙΝΑΚΑΣ ΚΥΡΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ..... 705

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Όπως τονίζουμε αναλυτικότερα και στην Εισαγωγή, το κύριο έναυσμα για τη μελέτη της φιλοσοφίας της ιστορίας του Κερκυραίου φιλοσόφου και πολιτικού Πέτρου Βράϊλα-Αρμένη(1812/3-1884), υπό μορφή διδακτορικής διατριβής, δε μας έδωσε τόσο το γεγονός ότι η φιλοσοφία της ιστορίας αυτή δεν έχει μελετηθεί μέχρι σήμερα συστηματικά όσο το ότι παρουσιάζει καίριο ενδιαφέρον από τρεις απόψεις:τη θεωρητική, την ιστορική και την εθνική*. Ποιά είναι η θεωρητική αξία της φιλοσοφίας της ιστορίας του Βράϊλα; Με ποιόν τρόπο η φιλοσοφία της ιστορίας αυτή εκφράζει το παγκόσμιο ιστορικό γίγνεσθαι;Συντελεί η φιλοσοφική θεωρία του Βράϊλα για την ιστορία στη σύλληψη ή και στην επίλυση των πολιτικών και εθνικών προβλημάτων του νεοσύστατου ελληνικού κράτους; Σε τούτα τα ερωτήματα προσπαθούμε να δώσουμε απάντηση με τη διατριβή αυτή.

Την εποπτεία της εργασίας μου είχε Τριμελής Επιτροπή αποτελούμενη από τους καθηγητές φιλοσοφίας

---

*Βλ.αναλ.πιό κάτω, σσ. 13 κ.ε.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων κ. Βασίλειο Κύρκο, κ. Νικόλαο Ψημμένο και κ.Παναγιώτη Νούτσο'την Επιτροπή συναποτέλεσαν, ύστερα από τη διεύρυνσή της, η καθηγήτρια φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων κυρία Γεωργία Αποστολοπούλου και η λέκτορας φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Αθηνών κυρία Αθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη.Προς όλα τα μέλη της Επιτροπής εκφράζω τις θερμές ευχαριστίες μου για την πολύπλευρη συμπαράσταση, για τις πληροφορίες τους και για τις κριτικές τους παρατηρήσεις.

Για τις πληροφορίες και τις παρατηρήσεις τους ευχαριστώ, επίσης, θερμά τα μέλη του Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, τη διδάκτορα κυρία Ρωξάνη Αργυροπούλου του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών, τον λέκτορα της Ανωτάτης Βιομηχανικής Σχολής Πειραιώς κ. Αθανάσιο Καλαφάτη, τον διδάκτορα κ. Λίνο Μπενάκη του Κέντρου Φιλοσοφικών Ερευνών της Ακαδημίας Αθηνών και τον διδάκτορα ιστορικό κ. Αντώνη Λιάκο. Ευχαριστίες χρωστώ, ακόμη, προς το προσωπικό της Αναγνωστικής Εταιρείας Κερκύρας για την προθυμία με την οποία με εξυπηρέτησε.

Τέλος, τις ευχαριστίες μου εκφράζω προς το Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών για τη χορήγηση υποτροφίας εσωτερικού, με τη βοήθεια της οποίας εκπονήθηκε η εργασία αυτή.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Με τη μελέτη αυτή επιχειρούμε να καλύψουμε ένα επιστημονικό κενό: μελετούμε όχι απλώς μιά πτυχή αλλά έναν ολόκληρο τομέα, τη φιλοσοφία της ιστορίας, στο έργο ενός από τους σημαντικότερους Νεοέλληνες φιλοσόφους του 19ου αιώνα, του Κερκυραίου Πέτρου Βράϊλα-Αρμένη(1812/3-1884)[1]. Η φιλοσοφία της ιστορίας του Βράϊλα δεν έχει ερευνηθεί μέχρι σήμερα εξαντλητικά. Ό,τι έχει γραφεί γι'αυτήν συνίσταται πρώτα σε κάποιες σύντομες αναφορές ή περιστασιακές εκτιμήσεις που υπάρχουν σε όλα σχεδόν τα μελετήματα τα οποία καλύπτονται από μιά γενική έκθεση της φιλοσοφίας του Βράϊλα, όπως λ.χ. στα μελετήματα του Θ. Καρούσου, του Θ.Βορέα, του Α. Καμπάνη, της Μ.Κισσάβου ή της Α.Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη[2].(στα μελετήματα μάλιστα αυτά θα'πρεπε ίσως να συμπεριληφθεί ακόμη και η διδακτορική διατριβή του Κ. Λογοθέτη, η οποία περιέχει μόνο μιά σύντομη και γενική περιγραφή τόσο της φιλοσοφίας της ιστορίας όσο και της όλης φιλοσοφίας του Βράϊλα)[3]. Ύστερα,σε δύο συγκεκριμένα άρθρα,του Π.Νούτσου και του

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Ε.Μουτσόπουλου,καθώς και σε ένα ειδικό κεφάλαιο που αφιερώνει ο τελευταίος στα πλαίσια γενικότερης μονογραφίας του για τη φιλοσοφία του Βράϊλα , στα οποία όμως οι συγγραφείς αυτοί δεν είχαν θέσει ως στόχο τους την εξαντλητική έκθεση του θέματος[4]. Η φιλοσοφία της ιστορίας του Βράϊλα, όπως φάνηκε και από τις παραπάνω εργασίες τόσο του Π.Νούτσου όσο και του Ε.Μουτσόπουλου, παρουσιάζει μεγάλο ενδιαφέρον από τρεις κυρίως απόψεις: τη θεωρητική, την ιστορική και την εθνική(με την έννοια των αγώνων του Ελληνισμού για την εδραίωση του κράτους και για την αφύπνιση της εθνικής συνείδησης, ανεξάρτητα από πολιτικές ή κομματικές σκοπιμότητες που είναι δυνατόν να υποκρύπτονταν πίσω από αυτούς). Αυτό το ενδιαφέρον ήταν και ο βασικότερος λόγος που μας ώθησε στην επιλογή της φιλοσοφίας της ιστορίας του Βράϊλα ως θέματος διδακτορικής διατριβής:

Όπως είναι γνωστό, η φιλοσοφία της ιστορίας αρχίζει πραγματικά από τη στιγμή που η ανθρώπινη σκέψη μελετά το παρελθόν και τις μελλοντικές του επιπτώσεις έχοντας ως βάση συμβάντα στα οποία συμμετέχει δραστικά και συνειδητά[5]. Δεν είναι λοιπόν παράδοξο το γεγονός ότι η φιλοσοφία της ιστορίας εμφανίστηκε στην Ευρώπη στα νεώτερα χρόνια, αν και αναπτύχθηκε σημαντικά ήδη από τους Πατέρες της Εκκλησίας και οι καταβολές της αναζητήθηκαν ακόμη και

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

στην ελληνική σκέψη[6]. Η φιλοσοφία της ιστορίας θα αναπτυχθεί τον 16ο, 17ο και 18ο κυρίως αιώνα χάρη στις προσπάθειες αρχικά του Bodin και του Descartes, αργότερα του Vico και του Herder, που θα εισάγουν τον ιστορισμό,και, τέλος, των Γάλλων Διαφωτιστών ή του Kant,σύμφωνα με τους οποίους η ιστορία ερμηνεύεται μόνον με βάση το Λόγο[7]. Η φιλοσοφία της ιστορίας δηλαδή είναι συνυφασμένη αυτή την εποχή με τη διαμόρφωση και την άνοδο της αστικής τάξης και με την αποδέσμευση της επιστήμης από τα μυθολογικά και θεολογικά στοιχεία[8].

Μεγάλη ανάπτυξη θα γνωρίσει η φιλοσοφική θεώρηση της ιστορίας ιδιαίτερα κατά τον 19ο αιώνα, όταν η φιλοσοφία θα κληθεί να ερμηνεύσει πολλά αντιφατικά ιστορικά γεγονότα της περιόδου αυτής. Τέτοια ήσαν η μερική αποτυχία των ιδεών της Γαλλικής Επανάστασης και το φαινόμενο της "Τρομοκρατίας",η επαναφορά των αριστοκρατικών προνομίων, η ελλιπής αστικοποίηση και η εμφάνιση μιάς νέας τάξης,της εργατικής, που αρχίζει να απειλεί τους αστούς[9].Τον ίδιο αιώνα, θα αναπτυχθεί, εξάλλου, κυρίως με τις απόψεις του Savigny, το κίνημα του ιστορισμού,που θα ενισχυθεί με την επαναφορά και τη μεγάλη διάδοση των παλαιότερων θεωριών του Vico και του Herder. Το κίνημα αυτό θα συνδυαστεί με διάφορους εθνικισμούς και με τις προσπάθειες των λαών για εθνική ανεξαρτησία και πλήρη αστικοποίηση[10]. Επίσης,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τα ιστορικά γεγονότα της εποχής αυτής θα επιχειρήσει να ερμηνεύσει και η γερμανική σκέψη με θεωρίες όπως εκείνες του Fichte, του Schelling, του Hegel, του Feuerbach και του Marx[11]. Παράλληλα, την εποχή αυτή, δεν παύει να αναπτύσσεται, ύστερα από τη μεγάλη διάδοση των επιστημονικών θεωριών, η συστηματική ενασχόληση με τη φιλοσοφία της ιστορίας μέσα από τις φιλοσοφικές περισσότερο θεωρίες του Comte, του Mill, του Taine και του Coulanges καθώς και μέσα από τις ιστοριογραφικές καθαρά προσπάθειες του Niebuhr, του Droysen και του Ranke[12].

Ωστόσο, στην Ελλάδα η φιλοσοφία της ιστορίας καθυστέρησε σημαντικά να καλλιεργηθεί. Έτσι, ό,τι θα μπορούσαμε να ονομάσουμε φιλοσοφία της ιστορίας, πριν από τη δημιουργία του νεοελληνικού κράτους, ήσαν απλώς κάποιες σκέψεις και παρατηρήσεις για το ιστορικό γίγνεσθαι και τον ανθρώπινο προορισμό. Αυτές, διάσπαρτες κυρίως σε τοπικές ιστοριογραφικές συνθέσεις και απομνημονεύματα, μπόρεσαν να καλλιεργηθούν χάρη στη μερική αυτονόμηση της κοσμικής παιδείας από την εκκλησιαστική σκέψη, την ανάπτυξη των επιστημών, τη στροφή προς τους αρχαίους και άλλους λόγους που οφείλονταν στην επίδραση του Γαλλικού Διαφωτισμού και στο κίνημα που αυτός δημιούργησε στην Ελλάδα[13]. Αλλά και μετά την ίδρυση του νεοελληνικού κράτους, όταν γύρω στο 1840 θα αναπτυχθεί μιά συστηματικότερη στροφή προς τη φιλοσοφία

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

της ιστορίας, αυτή θα εξυπηρετήσει, ευκαιριακά μάλλον και χωρίς σοβαρές μεθοδολογικές ή θεωρητικές προϋποθέσεις, επίκαιρα ζητήματα πολιτικής και εθνικής σκοπιμότητας.[13α] Ιδιαίτερα θα συνδεθεί η φιλοσοφία της ιστορίας την εποχή αυτή με το Ανατολικό Ζήτημα και πιό συγκεκριμένα με τις διάφορες εκφάνσεις της Μεγάλης Ιδέας και τις αντίστοιχες μορφές εθνικισμού[14]. Σ'αυτή τη σκοπιμότητα θα υποτασσούν τα Δοκίμια για τη φιλοσοφία της ιστορίας των Μάρκου Ρενιέρη, Γεωργίου Κοζάκη-Τυπάλδου και Γεωργίου Πεντάδη-Δάρβαρη. Αυτοί θα επιχειρήσουν μιά πρώτη βέβαια θεωρητική θεμελίωση του ιστορικού γίγνεσθαι στον ελλαδικό χώρο, χωρίς όμως να ξεφύγουν από τον περιορισμένο εθνικό ορίζοντα[15]. Την ίδια επίσης σκοπιμότητα θα υπηρετήσει τόσο από άποψη ιστοριογραφίας όσο και φιλοσοφίας της ιστορίας το έργο του Κωνσταντίνου Παπαρρηγόπουλου που θα αποτελέσει ένα είδος επίσημης ιστοριογραφίας και θα καθορίσει τις νεοελληνικές σπουδές τουλάχιστο μέχρι τις πρώτες δεκαετίες του 20ου αιώνα[16]. Στα ίδια, τέλος, πλαίσια θα λειτουργήσει, πολύ πριν από τον Παπαρρηγόπουλο, η φιλοσοφική θεώρηση της ιστορίας του Λευκαδίτη Σπυρίδωνος Ζαμπέλιου[17]. Στα Επτάνησα, εξάλλου, που από την ενετική κατοχή(1386-1797) θα περάσουν σ'εκείνη της Γαλλίας(1797-1799 και 1807-1814) και της Ρωσίας(1799-1807) ενώ από το 1814 έως το 1864 θα βρεθούν υπό την εξουσία της Βρετα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

νικής Προστασίας που θα καθορίσει η Ιερά Συμμαχία[18], η φιλοσοφία της ιστορίας δε θα γνωρίσει σημαντικότερη ανάπτυξη από εκείνη του ελλαδικού χώρου. Κι αυτό παρά τις ευνοϊκές σχετικά προϋποθέσεις που υπήρχαν, όπως η ευχερέστερη σε σχέση με την υπόλοιπη Ελλάδα επαφή με το δυτικό πολιτισμό[19], η γρήγορη γνωριμία με τον εγελιανισμό[20] και η λειτουργία της Ιονίου Ακαδημίας[21]. Άλλωστε στα Επτάνησα ούτε και η ιστοριογραφία φαίνεται ότι διδασκόταν συστηματικά, παρά το γεγονός ότι στην Ιόνιο Ακαδημία λειτουργούσαν δύο έδρες Ιστορίας και δίδασκαν ονομαστοί, Έλληνες και ξένοι, ιστορικοί[22]. Εξαίρεση ίσως θα μπορούσε να αποτελέσει η προσπάθεια του Ανδρέα Μουστοξύδη, οι απόψεις του οποίου μαζί με εκείνες του Παπαρρηγόπουλου θα δημιουργήσουν Σχολή που θα καρποφορήσει και τον 20ο αιώνα[23].

Σε αντίθεση προς τις απόπειρες άλλων Νεοελλήνων να συνθέσουν σ'ένα όλο κάποιες απόψεις για την ιστορία, η φιλοσοφία της ιστορίας του Βράϊλα,η οποία αναπτύσσεται ανάμεσα στα έτη 1835 και 1884,έχει το πλεονέκτημα να παρουσιάζεται ως μέρος μιάς φιλοσοφικής σύνθεσης που ίσως εκπροσωπεί στο πλαίσιο της ευρωπαϊκής διανόησης την Νεοελληνική Φιλοσοφία[24]. Είναι βέβαια αλήθεια πως αυτό που θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε ως φιλοσοφία της ιστορίας στο Βράϊλα αποτυπώνεται σε σειρά δοκιμίων τα οποία καταλαμβάνουν μικρή σχετικά θέση στο φιλοσοφικό του έργο

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

και τα οποία αποτελούν την πρώτη του φιλοσοφική παραγωγή. Πρόκειται καταρχήν για το Discorso intorno i principii fontamentali della Filosofia Storica letto in Academia adi 29 Dicembre 1839 da P.B.[25]. Το έργο γράφτηκε από το Βράϊλα στα ιταλικά και μάλιστα τρία μόλις χρόνια αφότου αυτός επέστρεψε από τη Γαλλία, πιθανότατα εξαιτίας της επιθυμίας του να λάβει θέση απέναντι στις ευρωπαϊκές ιστορικές θεωρίες, πολλές από τις οποίες είχε ήδη γνωρίσει από κοντά[26]. Τελικά όμως το έργο θα δημοσιευθεί στα ελληνικά με τον τίτλο Περί τῶν ἀρχῶν τῆς ἱστορικῆς φιλοσοφίας στο περιοδικό Εὐρωπαϊκός Ἐρανιστής του 1843[27]. Πρόκειται κατόπιν για το έργο Περί τῶν ἀρχῶν τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας, που γράφτηκε μάλλον γύρω στο 1844 και δημοσιεύτηκε τμηματικά και υπό διάφορους τίτλους για πρώτη φορά στο περιοδικό Φοῖνιξ το 1853[28]. Σ'αυτά θα έπρεπε ίσως να προσθέσουμε δευτερευόντως τόσο το Della Scienza del Diritto e de suoi rapporti colla Filosofia, la Storia e la Publica Economia, που δημοσιεύτηκε το 1836[29], καθώς και το Περί τοῦ ἀντικειμένου καί τῶν ὁρίων τῆς πολιτικῆς οἰκονομίας, που δημοσιεύτηκε το 1845[30]. Επίσης, θα έπρεπε να συμπεριληφθούν εδώ δύο ακόμη έργα του Επτανήσιου φιλοσόφου, τα οποία υποδηλώνουν το γενικότερο ενδιαφέρον του για την ιστορία : το Dissertazione sull'origine delle XII tavole...,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

που γράφτηκε το 1847 και που δεν έχει μόνο ιστορικό αλλά και πολιτικό χαρακτήρα[31], και η μετάφραση μέρους από το έργο του A.Thierry με τίτλο 'Ιστορική γένεσις τῶν ἀγγλικῶν θεσμῶν κατά 'Α. Θιερρῦν, που δημοσιεύτηκε στο περιοδικό φοῖνιξ το 1853[32]. Τέλος, ο κατάλογος των εξειδικευμένων έργων φιλοσοφίας της ιστορίας του Βράϊλα θα μπορούσε να κλείσει με το δοκίμιό του 'Ο νέος πολιτισμός παραβαλλόμενος πρός τόν ἀρχαῖον, που γράφτηκε το 1853[33] και με την Περίληψιν τῶν περί φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας μαθημάτων τοῦ ἔτους 1859-60, που αποτελεί συνοπτική έκθεση των γενικών του απόψεων για την ιστορία, όπως τις ανέπτυξε σε σειρά μαθημάτων στην Ιόνιο Ακαδημία[34].Ωστόσο, οι θέσεις που αναπτύσσονται στα κείμενα αυτά, ιδίως στα δύο πρώτα, όπως κυρίως η προβληματική για τον ιστορικό νόμο, την ιστορική μέθοδο, τα ιστορικά αίτια και την έννοια της προόδου[35],δεν καλύπτουν το σύνολο της φιλοσοφίας της ιστορίας του Βράϊλα. Συνιστούν μόνο πολλαπλές προσπάθειες για διεύρυνση και συστηματικότερη προσέγγιση πτυχών μιάς ιστορικής θεωρίας η οποία αποτελεί ενδογενή τομέα μιάς γενικότερης φιλοσοφικής σύνθεσης. Η σύνθεση αυτή θα εκτεθεί κυρίως στα δύο μεγάλα φιλοσοφικά έργα του Βράϊλα, το Περί πρώτων ἰδεῶν καί ἀρχῶν Δοκίμιον(1851) και το Θεωρητικῆς καί πρακτικῆς φιλοσοφίας Στοιχεῖα(1862). Από τις καθολικότερες αρ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

χές της σύνθεσης αυτής, οι οποίες μπορούν βέβαια να αναγνωριστούν σε πρώτη μορφή στα ειδικά κείμενα φιλοσοφίας της ιστορίας[36], εξαρτάται τελικά η ιστορική θεωρία του Βράϊλα. Από το ρόλο που διαδραματίζει η φιλοσοφία της ιστορίας του Βράϊλα μέσα στη γενικότερη αυτή φιλοσοφική σύνθεση προκύπτει και το μεγάλο θεωρητικό ενδιαφέρον που παρουσιάζει. Η φιλοσοφία της ιστορίας αποτελεί κατά το Βράϊλα τελευταίο μέρος ενός φιλοσοφικού συστήματος που οι κλάδοι του συνιστούν διαφορετικές εκφάνσεις του Όντος ως ύψιστης πραγματικότητας και συνεπώς θεωρούνται ως τομείς της πρώτης επιστήμης, της Οντολογίας ή Μεταφυσικής[37]. Μέρη της Οντολογίας είναι η Νοολογία και η Αγαθολογία. Η Νοολογία περιλαμβάνει την Ψυχολογία, τη Λογική και την Αισθητική. Η Αγαθολογία την Ηθική, τη φιλοσοφία του Δικαίου και τη φιλοσοφία της Ιστορίας ή Ιστορική φιλοσοφία[38]. Η φιλοσοφία της ιστορίας του Βράϊλα αποτελεί δηλαδή κλάδο της Ηθικής η οποία συνιστά μία από τις σπουδαιότερες εκφράσεις του όντος. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι η φιλοσοφία της ιστορίας του Βράϊλα επικαλύπτεται ως ένα βαθμό από την ίδια τη φιλοσοφία και την ιστορική λειτουργία των διαφορετικών της τομέων η οποία εξαρτάται άμεσα από την ιστορικότητα του όντος[39]. Πρόκειται, μ'άλλα λόγια, για μιά φιλοσοφία της ιστορίας και γενικότερα για μιά φιλοσοφία που, αν και φαίνεται ότι εμπνέε-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ται από το Hegel,ωστόσο ακολουθεί τη φιλοσοφία του Γάλλου εκλεκτικού V.Cousin και του μαθητή του Th.Jouffroy. Ο ίδιος ο Βράϊλας κατατάσσει τη φιλοσοφία του στη σχολή του γαλλικού εκλεκτισμού, τον οποίο φιλοδοξεί να ολοκληρώσει και να καταστήσει γνωστό στον ελλαδικό χώρο[40]. Τέλος,το θεωρητικό ενδιαφέρον της φιλοσοφίας της ιστορίας του Βράϊλα προέρχεται και από μιά έντονη κριτική διάθεση και μιά κλίση προς ζητήματα μεθοδολογικής φύσεως που τη χαρακτηρίζουν. Αυτά ακριβώς τα στοιχεία εγείρουν και το ερώτημα για το κατά πόσο η κλίση και η διάθεση αυτή συνιστούν πραγματικά μιά κριτική στάση ή απλώς εξυπηρετούν τα μεταφυσικά θεμέλια της φιλοσοφίας του Βράϊλα[41].

Αλλά η προσπάθεια για δημιουργία μιάς πλήρους φιλοσοφικής σύνθεσης, την οποία ολοκληρώνει η φιλοσοφία της ιστορίας, συνυφαίνεται άμεσα με την ιστορική της αξία. Η αξία αυτή ανιχνεύεται όχι μόνο στη γνωστή τάση του εκλεκτισμού να θεωρεί την ίδια του τη φιλοσοφία ως την τελειότερη έκφραση του ιστορικού γίγνεσθαι,αλλά και στο εγχείρημά του να αμφισβητήσει ως ελλιπείς όλες τις προηγούμενες θεωρίες που είχαν λάβει θέση απέναντι σ'αυτό.Αυτό το γεγονός προϋποθέτει ως ένα βαθμό τη σύμπτωση της φιλοσοφίας της ιστορίας με την ιστορία της φιλοσοφίας[42]. Έτσι, η φιλοσοφία της ιστορίας του Βράϊλα παρουσιάζεται ως ώριμη απόληξη ενός διαλόγου που

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

διεξάγει ο Επτανήσιος φιλόσοφος με τα σπουδαιότερα φιλοσοφικά ρεύματα του παρελθόντος και του παρόντος. Ο Βράϊλας ολοκληρώνει την ιστορική του θεωρία μέσα από τη διαρκή αντιπαράθεση πρώτα προς την αρχαία ελληνική σκέψη κι ύστερα προς τη νεώτερη φιλοσοφία, ιδιαίτερα προς τη φιλοσοφία του Descartes, του Γαλλικού Διαφωτισμού, του Kant[43], και των θεωριών του Vico και του Herder[44]. Κυρίως όμως, στην προσπάθειά του αυτή, ο Βράϊλας διαλέγεται με τα σπουδαιότερα θεωρητικά ρεύματα του 19ου αιώνα, που, εκτός από το γερμανικό πανθεϊσμό[45], προέρχονταν από το γαλλικό χώρο και επιχειρούσαν να αντιμετωπίσουν με διάφορους τρόπους το αντιφατικό γίγνεσθαι της περιόδου αυτής. Τα κυριότερα από τα ρεύματα αυτά, εκτός από τον εκλεκτισμό, ήταν ο ακραίος καθολικισμός (Ultramontanisme)[46], ο ουτοπικός σοσιαλισμός[47], ο θετικισμός[48], η γαλλική αστική ιστοριογραφία, φιλελεύθερη και ρομαντική , και η νεοανερχόμενη κοινωνιολογική σκέψη[49]. Αξίζει ακόμη να τονισθεί ότι, στην προσπάθειά του αυτή, ο Κερκυραίος φιλόσοφος δεν παύει να ασκεί κριτική και στον ίδιο τον εκλεκτισμό από τον οποίο τελικά διαφοροποιεί το σύστημά του.[50]

Τέλος, η φιλοσοφία της ιστορίας του Βράϊλα, όπως άλλωστε ήταν αναπόφευκτο, απηχεί τα προβλήματα του ελλαδικού χώρου της εποχής[50α]. γι' αυτό α-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κριβώς ενέχει έντονο ενδιαφέρον από εθνική άποψη. Το ενδιαφέρον αυτό αποκτά βαρύνουσα σημασία από το γεγονός ότι ο Βράϊλας θα διατελέσει και βουλευτής, στην προσπάθειά του να αντιμετωπίσει με άμεσο τρόπο τα πολιτικά ζητήματα της Ελλάδας[51]. Έτσι, κατά πρώτο λόγο, οι απόψεις του για την ιστορία σχετίζονται με την πολιτική του δράση ως αρχηγού του Μεταρρυθμιστικού Κόμματος πριν από την Ένωση. Επίσης, όχι σπάνια απηχούν θέσεις που έπαιρνε απέναντι στην Προστασία και στον επαναστατικό χαρακτήρα της πολιτικής των ριζοσπαστών. Όπως είναι γνωστό, οι ριζοσπάστες, μετά τους καταχθόνιους και τους μεταρρυθμιστές, ήταν το τρίτο κόμμα των νησιών· το κόμμα αυτό ώφειλε τη γένεση και την ιδεολογία του στο επαναστατικό ευρωπαϊκό ρεύμα του 1848 και σε εκείνο που διέσπειραν οι επαναστάσεις του 1848/9 στην Κεφαλλονιά[52]. Οι θέσεις του για την ιστορία απηχούν εξίσου, τόσο πριν από την Ένωση όσο και μετά από αυτήν, τη στάση του απέναντι στην αποκατάσταση του Ελληνισμού στην Ανατολή αλλά και απέναντι σε πολλά προβλήματα που αντιμετώπιζε η Ελλάδα, όπως η πολιτική αστάθεια, ο αστικός εκσυγχρονισμός και άλλα. Δεν είναι λοιπόν παράδοξο το γεγονός ότι, ιδιαίτερα ως προς το θέμα του Ελληνισμού, ο Βράϊλας θα αναπτύξει τις σχετικές του απόψεις όχι μόνο από τις στήλες της

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Πατρίδος[53] - που μαζί με την υπόλοιπη επτανησιακή αρθρογραφία και ορισμένα άρθρα ριζοσπαστών θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως είδη μιάς μαχόμενης ιστοριογραφίας[54] - αλλά και μέσα από τρία σημαντικά δοκίμια, το Ἀνατολή καί Δύσις (1854), το Περί τῆς ἱστορικῆς ἀποστολῆς τοῦ Ἑλληνισμοῦ (1871) και το Περί τῶν χαρακτήρων τῆς ἑλληνικῆς διανοίας (1884), τα οποία δικαίως πρέπει να συμπεριληφθούν στα κείμενα φιλοσοφίας της ιστορίας[55].

Τα τρία παραπάνω χαρακτηριστικά της φιλοσοφίας της ιστορίας του Βράϊλα που σύντομα σκιαγραφήσαμε καθορίζουν και τα αντίστοιχα επίπεδα στα οποία αρθρώνεται η εργασία αυτή. Το πρώτο επίπεδο αφορά την παρουσίαση των απόψεων του Βράϊλα για την ιστορία και τη φιλοσοφία της ιστορίας οι οποίες εντοπίζονται σποραδικά στα γραπτά του και απηχεί τόσο τη φιλοσοφική τους επεξεργασία όσο και την κατάδειξη της ομοιότητας ή της διαφοράς τους σε σύγκριση με ανάλογες απόψεις των φιλοσόφων εκείνων, κυρίως, με τους οποίους ο Βράϊλας διαλέγεται. Είναι, βέβαια, ευνόητο ότι ιδιαίτερα συγκρίνονται οι απόψεις του Βράϊλα με εκείνες του Cousin και του Jouffroy, δεδομένου ότι η φιλοσοφία του Βράϊλα είναι ως ένα βαθμό δευτερογενής. Επίσης, η σύγκριση αυτή δεν έχει μόνο ιστορικό, όπως θα δούμε στη συνέχεια, χαρακτήρα, αλλά υπηρετεί επιπλέον κάποτε την εννοιολογική ολοκλήρωση των δανείων

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

της φιλοσοφίας της ιστορίας του Βράϊλα[56]. Το δεύτερο επίπεδο σχετίζεται με την ιστορική αξία της φιλοσοφίας της ιστορίας του Βράϊλα. Μιά τέτοια αξία συναρτάται με το ερώτημα, εάν τόσο ο γαλλικός εκλεκτισμός, που ως ιδεολογική κίνηση εμφανίζεται στις αρχές του 19ου αιώνα, όσο και ο εκλεκτισμός του Βράϊλα, που θα καλλιεργηθεί αργότερα, συνιστούν μιά ανάγνωση του ιστορικού γίγνεσθαι ανάλογη με εκείνη των σπουδαιότερων φιλοσοφικών θεωριών της εποχής. Τέλος, στο τρίτο επίπεδο, μελετάται (σε σύγκριση πάντοτε με τις υπόλοιπες θεωρίες του ελλαδικού χώρου) η συμβολή του εκλεκτισμού του Βράϊλα στους αγώνες του Ελληνισμού για την αφύπνιση της εθνικής συνείδησης. Ιδιαίτερα ερευνάται ο τρόπος με τον οποίο η ιστορική θεωρία του Βράϊλα αντιμετώπισε προβλήματα του ελλαδικού χώρου που εύρισκαν την αποτύπωσή τους στα αιτήματα της Μεγάλης Ιδέας, του αστικού εκσυγχρονισμού, του ριζοσπαστισμού, του κοινωνισμού και άλλων.

Πρέπει, ωστόσο, να τονισθεί ότι τα τρία αυτά επίπεδα δε μελετώνται ξεχωριστά αλλά ενυπάρχουν ως βασική ερμηνευτική αρχή, στην πραγμάτευση κά-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

θε επιμέρους θεματικής από τη φιλοσοφία της ιστορίας του Βράϊλα. Η πραγμάτευση των θεματικών εξάλλου γίνεται με την ακόλουθη σειρά η οποία συμπίπτει και με τη διάρθρωση της εργασίας αυτής:Η εργασία χωρίζεται σε δύο μέρη των οποίων το περιεχόμενο και το πνεύμα προκύπτει όσο γίνεται πιό αυστηρά από την προβληματική της φιλοσοφίας της ιστορίας του Βράϊλα. Στο Πρώτο Μέρος διερευνώνται ζητήματα που, αν και έχουν αναμφισβήτητα συγκεκριμένη ιστορική (και πολιτική) λειτουργία, ωστόσο αφορούν σε πολύ μεγάλο βαθμό τη φιλοσοφία της ιστορίας ως θεωρία. Στο πρώτο κεφάλαιο του μέρους αυτού,μελετώνται τα οντολογικά θεμέλια της ιστορίας και της φιλοσοφίας της ιστορίας κατά το Βράϊλα[57].Πιό συγκεκριμένα,αναζητείται η λειτουργία που έχει η φιλοσοφία της ιστορίας ως ανθρώπινη δραστηριότητα μέσα σ'ένα γίγνεσθαι που αντλεί το νόημά του από την ιστορικότητα του Όντος όπως την προϋποθέτει ο Βράϊλας. Ταυτόχρονα και χάρη σε μιά τέτοια αναζήτηση , παρουσιάζεται σαφέστερα όχι μόνον η θέση της φιλοσοφίας της ιστορίας μέσα στην όλη φιλοσοφία του Βράϊλα,αλλά και η ιστορική και πολιτική λειτουργία που έχει η τελευταία.Στο δεύτερο κεφάλαιο διερευνάται η επιστημονική αξία της ιστορικής θεωρίας του Βράϊλα μέσα από την ανάλυση δύο πτυχών που μαζί με

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τις μεταφυσικές αρχές αποτελούν το σύνολο των θεωρητικών προβλημάτων της:της ιστορικής μεθοδολογίας και του ιστορικού νόμου κατά το Βράϊλα. Πιό αναλυτικά, στο κεφάλαιο αυτό, αναζητείται εάν η μέθοδος και η έννοια του ιστορικού νόμου παραπέμπουν σε μιά επιστημονική θεώρηση των πραγμάτων ή απλώς συνυπηρετούν τις οντολογικές προϋποθέσεις της φιλοσοφίας της ιστορίας του Βράϊλα.

Στο Δεύτερο Μέρος της μελέτης αυτής εξετάζονται προβλήματα της φιλοσοφίας της ιστορίας του Βράϊλα που,παρά τη θεωρητική τους αξία,θα μπορούσαν να θεωρηθούν ότι αφορούν περισσότερο στην ίδια την ιστορία(τόσο την παγκόσμια όσο και την ελλαδική) και έτσι να ονομασθούν προβλήματα του ιστορικού γίγνεσθαι.Στο πρώτο κεφάλαιο του μέρους αυτού αναλύονται τα αίτια της ιστορίας κατά το Βράϊλα·ειδικότερα αναζητείται ο ρόλος της θείας Πρόνοιας και του ανθρώπου καθώς και η λειτουργία των ατομικών(άτομο,μεγάλοι άνδρες)και συλλογικών αιτίων(λαός,έθνος).Στο δεύτερο,τέλος,κεφάλαιο μελετάται ο τρόπος κατανόησης της προόδου από το Βράϊλα. Η έννοια αυτή αναλύεται με βάση τρεις πτυχές της που υποδηλώνονται στο έργο του φιλοσόφου: Την εξέλιξη του πολιτισμού,τις σχέσεις της υλικής με την ηθική πρόοδο και την πρόοδο ως απεριόριστη που συναρτάται με το πρόβλημα του τέλους της ιστορίας.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Με μιά τέτοια διάρθρωση δεν αποφεύγεται βέβαια καταρχήν η σχηματική διαφοροποίηση που προκύπτει από το διαχωρισμό σε θεωρητικά ζητήματα ιστορίας και σε προβλήματα του ιστορικού γίγνεσθαι. Ο διαχωρισμός αυτός όμως κρίνεται απαραίτητος, γιατί, εκτός του ότι υποδηλώνεται από τον ίδιο το Βράϊλα [57α], επιτρέπει την ευχερέστερη και συστηματικότερη προσέγγιση και ανάδειξη του θεωρητικού ή ιστορικού εύρους που υπερισχύει ανάλογα σε κάθε ομάδα θεματικών.

Επίσης, στην εργασία αυτή, δεν αποφεύγεται η κατάτμηση και η σταδιακή ανάλυση των διαφόρων θεματικών, των οποίων οι ποικίλες εκφάνσεις μελετώνται σε ξεχωριστά κεφάλαια. Έτσι λ.χ. οι οντολογικές προϋποθέσεις του ηθικού και ιστορικού νόμου κατά το Βράϊλα αναπτύσσονται στο πρώτο κεφάλαιο για τα οντολογικά θεμέλια της ιστορίας και της φιλοσοφίας της ιστορίας και ενμέρει σε υποκεφάλαιο για τη μέθοδο· ο επιστημονικός τους όμως χαρακτήρας αναλύεται σε υποκεφάλαιο για την έννοια του ιστορικού νόμου και η λειτουργία τους ως ιστορικών αιτίων, που συμπίπτουν με την Πρόνοια, σε υποκεφάλαιο για το ρόλο της Πρόνοιας και του ανθρώπου. Επιπλέον, ορισμένες θεματικές που αναλύονται εδώ δεν υποσημαίνονται ως τίτλοι επιμέρους υποκεφαλαίων αλλά υποτάσσονται σε ευρύτερες ενότητες της φιλοσοφίας της ιστορίας του Βράϊλα. Έτσι, λ.χ. οι απόψεις του Βράϊλα για

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τους μεγάλους άνδρες αναπτύσσονται τόσο στο υποκεφάλαιο για το ρόλο της Πρόνοιας, με τη λειτουργία της οποίας εν πολλοίς συμπίπτουν, όσο και στο υποκεφάλαιο για τα ατομικά και συλλογικά αίτια των οποίων αποτελούν μιά ιδιαίτερη πτυχή. Ωστόσο, όλες αυτές οι κατατάξεις έχουν σχηματικό χαρακτήρα και οφείλονται αφενός στο συνθετικό πνεύμα του ίδιου του Βράϊλα[58], το οποίο κατά προσέγγιση προσπαθούμε να διατηρήσουμε, και αφετέρου, κυρίως, στη φύση του ίδιου του γνωστικού αντικειμένου της φιλοσοφίας της ιστορίας της οποίας οι θεματικές, λόγω της πολλαπλότητας και της στενής τους συνάφειας, δύσκολα συστηματοποιούνται[59]. Τη δυσκολία της συστηματοποίησης εξάλλου δεν επιλύει ούτε η απομόνωση και η μελέτη μιάς μόνο σχετικής έννοιας λ.χ. της προόδου· γι'αυτό και δεν κρίναμε πρόσφορο έναν τέτοιο τρόπο προσέγγισης. Άλλωστε, στο έργο του Βράϊλα δεν εντοπίζεται καμία έννοια με το εύρος και την πολλαπλότητα συνεπειών που απαιτεί η έρευνα. Αλλά και αν ακόμη συνέβαινε αυτό, θα έπρεπε στην υπό εξέταση έννοια να υποταχθούν (και μέσω αυτής να φωτισθούν) εάν όχι όλες τουλάχιστο οι περισσότερες από τις υπόλοιπες.

Πρέπει, τέλος, να τονισθεί ότι η εργασία μας δεν αποτελεί εξαντλητική μελέτη τόσο της θεωρητικής όσο και της ιστορικής αξίας αυτού που θα μπορούσαμε με μιά ευρεία άποψη να ονομάσουμε φιλοσοφία

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

της ιστορίας στο έργο του Βράϊλα. Όπως είναι γνωστό, η φιλοσοφία της ιστορίας περιλαμβάνει (απαιτώντας και την αντίστοιχη βέβαια πραγμάτευση) κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα και συνεπώς κάθε θεωρητικό κλάδο από τη βιογραφία μέχρι τη Θεολογία και τη Μεταφυσική. Ιδιαίτερα η φιλοσοφία της ιστορίας του Βράϊλα που αποτελεί ενδογενές συστατικό μιάς φιλοσοφικής σύνθεσης της οποίας τα μέρη καθορίζονται από τη λειτουργία του Όντος συνδέεται άμεσα με όλους τους κλάδους της σύνθεσης αυτής, αφενός γιατί αποτελεί ύστατη διεύρυνσή τους και αφετέρου γιατί η ίδια η έννοια της ιστορίας καθορίζει το νόημά τους [60]. Ωστόσο, η εργασία αυτή - κι αυτό θα πρέπει οπωσδήποτε να ληφθεί υπόψη - μολονότι διαφωτίζει ασφαλώς την έννοια που έχει η ιστορία στο έργο του Βράϊλα[61], δεν εξετάζει τη λειτουργία της ιστορίας στο πλαίσιο των υπολοίπων φιλοσοφικών του απόψεων ούτε βέβαια συνιστά συστηματική θεωρητική μελέτη τους. Περιορίζεται αυστηρά στη μελέτη της ίδιας της φιλοσοφίας της ιστορίας στο έργο του Βράϊλα και μάλιστα στη διερεύνηση των βασικών της θεματικών όπως αυτές αναπτύσσονται πρώτα απ' όλα στα αμέσως σχετικά του κείμενα. Η ανάλυση των υπολοίπων τομέων, όπως της Θεοσοφίας, της Ηθικής, της Πολιτικής, της Τέχνης, ακόμη και της Οντολογίας και της Ψυχολογίας, η κατανόηση των οποίων είναι

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

απολύτως αναγκαία και για εκείνη της φιλοσοφίας της ιστορίας, κρίνεται απαραίτητη μόνο στο βαθμό που διαφωτίζει είτε τις γενικότερες απόψεις του Βράϊλα για τη Φιλοσοφία είτε θέματα φιλοσοφίας της ιστορίας[62] και σε καμιά περίπτωση δεν υπονοεί εξαντλητική προσπέλαση των απόψεων αυτών. Πολύ περισσότερο η εργασία μας δε συνιστά συστηματική μελέτη ιστορικών,πολιτικών και εθνικών προϋποθέσεων ούτε βέβαια ερευνά το έργο του Βράϊλα ως πολιτικού. Αυτού του είδους τα στοιχεία, στο βαθμό που επισημαίνονται, αποτελούν μόνο τις απαραίτητες συνιστώσες κατανόησης της φιλοσοφίας της ιστορίας του Βράϊλα. Ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά μιά σειρά κρισίμων ιστορικών ζητημάτων, όπως Μεγάλη Ιδέα, Ανατολικό Ζήτημα,Ριζοσπαστισμός,κ.ά.,που χαρακτηρίζονται από ένα μεγάλο εύρος πολιτικής και διπλωματικής αξίας, ακολουθούμε, με βάση είτε πρωτότυπα κείμενα είτε ειδικές μελέτες, τα γνωστά μέχρι σήμερα συμπεράσματα της ιστορικής έρευνας,η οποία, όπως είναι γνωστό, δεν έχει ακόμη ολοκληρωθεί[63]. Νέο φως θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι παρέχεται με την εργασία μας μόνο στο βαθμό που διαφωτίζονται, για πρώτη φορά ίσως αναλυτικά, απόψεις είτε του Βράϊλα είτε συγχρόνων του όπως του Ρενιέρη ή του Ζαμπέλιου για το Ανατολικό λ.χ. Ζήτημα , πάντοτε όμως σε συνάρτηση με τη φιλοσοφία της ιστορίας τους. Επίσης, φωτίζονται εδώ συστηματικά διά-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

φορα σημεία από τις ιστορικές θεωρίες των συγχρόνων του Βράϊλα, όπως λ.χ. του Ζαμπέλιου[64]. Κι αυτό όμως συμβαίνει μόνο στο βαθμό που διευκολύνει την ορθότερη κατανόηση της φιλοσοφίας της ιστορίας του Βράϊλα όχι μόνο από άποψη εθνικού ενδιαφέροντος αλλά, όπως ήδη τονίσαμε, και από ιστορικού και θεωρητικού.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΩΣ ΘΕΩΡΙΑ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

ΤΑ ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΑ ΘΕΜΕΛΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ[1]

1. Γενικές προϋποθέσεις

Όπως ήδη τονίσαμε στην Εισαγωγή, η φιλοσοφία της ιστορίας στο έργο του Πέτρου Βράϊλα-Αρμένη δε συνιστά μεμονωμένο θεωρητικό κλάδο αλλά θεωρείται ως εσωτερικό θέμα μιάς ευρείας φιλοσοφικής σύνθεσης της οποίας οι επιμέρους τομείς θεμελιώνονται σε μεταφυσικές και οντολογικές προϋποθέσεις. Η φιλοσοφία για το Βράϊλα είναι "ἡ περί τάς ἀρχάς καί αἰτίας τῶν ὄντων ἐπιστήμη" και ως εκ τούτου, δεν προσδιορίζεται κατά κύριο λόγο παρά ως "Μεταφυσική" σύμφωνα με την ορολογία των νεωτέρων ή ως "πρώτη" φιλοσοφία ὅπως τήν "ὠνόμασεν ὁ Ἀριστοτέλης"[1α]. Οι μερικότεροι έτσι κλάδοι της φιλοσοφίας έχουν "ὡς βάσιν τῆς ἐπιστήμονικῆς ὀνοματολογίας τήν λέξιν φιλοσοφίαν",

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

με τη διαφορά ότι φέρουν και "τό μερικόν ἐπίθετον διά τοῦ ὁποίου...διαστέλλονται καί εἰδοποιοῦνται"ως διαφορετικοί τρόποι προσέγγισης του όντος.Με τα λόγια του ίδιου του Βράϊλα,"ὅθεν φιλοσοφία τῆς φύσεως ἤ φυσική ἐλλόγως ὠνομάσθη ἡ περί τάς ἀρχάς τῶν ὑλικῶν ὄντων πραγματεία,φιλοσοφία λογική καί ἠθική,ἡ τοῦ λόγου καί τῆς ἠθικότητος ἐπιστήμη,φιλοσοφία νομική ἤ φιλοσοφία τοῦ δικαίου ἡ ἐπιστήμη τοῦ δικαίου καί τῶν νόμων καί φιλοσοφία τῆς ἱστορίας ἤ Ἱστορική φιλοσοφία ἡ περί τῶν ἱστορικῶν γεγονότων θεωρία.".[2] Εύλογα λοιπόν προκύπτει ότι για να διαπραγματευθεί κανείς σύμφωνα με το Βράϊλα ζητήματα ιστορίας οφείλει να ξεκινήσει "ἀπό τινας μεταφυσικάς ἀρχάς" και να αποδείξει "τήν συνάφειαν μεταξύ τῆς μεταφυσικῆς καί τῆς ἱστορικῆς φιλοσοφίας ".[3]

Από τις προϋποθέσεις αυτές προκύπτει το συμπέρασμα ότι η φιλοσοφία της ιστορίας,μολονότι εκλαμβάνεται ως ξεχωριστός κλάδος με ιδιαίτερο αντικείμενο,αποκτά πλέον έναν ευρύτερο χαρακτήρα. Εάν λάβουμε υπόψη μας ότι για το Βράϊλα υπάρχει ένα ον που,όπως θα δούμε αναλυτικά στη συνέχεια," ἐνσαρκοῦται" σε διάφορα πεδία της συλλογικής ζωής, όπως είναι η υλική φύση,η καλλιτεχνία,η ηθική, το δίκαιο,η ιστορία κ.λ.π.[4],τότε η φιλοσοφία της ιστορίας δεν έχει ουσιαστικά ως αντικείμενο παρά τη μελέτη των ενσαρκώσεων του όντος στα πεδία αυ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τά. Υπ'αυτήν την έννοια, η φιλοσοφία της ιστορίας "εἶναι...δυσχερεστέρα", γιατί "προϋποθέτει καί ἀνακεφαλαιοῖ πάσας τάς ἄλλας φιλοσοφικάς ἐπιστήμας, ἐφαρμόζουσα αὐτάς εἰς πᾶσαν τήν ἱστορικήν πραγματικότητα" και ακόμη γιατί "ἐν ταύτῃ (δηλ. την ιστορική πραγματικότητα) ἐκδηλοῖ τούς νόμους τῆς παραγωγῆς αὐτῆς, οὐδέν...παραλείπουσα ὅσα συντείνουσιν εἰς αὐτήν...ἀποκαλύπτουσα οὕτω τήν ἑνότητα τοῦ κόσμου τῆς ἱστορίας, ἀντιστοιχοῦσαν πρός τήν ἑνότητα τῆς διανοίας καί τῆς φύσεως".[5]

Δεδομένου μάλιστα ότι "τό ὄν εἶναι...ἀρχή πάσης γνώσεως καί ἐπιστήμης, ἡ δέ θεωρία τοῦ ὄντος ἤ ὀντολογία, εἶναι ἡ πρώτη τῶν θεωριῶν",[6] η φιλοσοφία της ιστορίας, όπως και οι υπόλοιποι κλάδοι - καθώς επίσης και η φιλοσοφία γενικά που απαρτίζεται από αυτούς - δε συνιστούν απλές θεωρητικές προσεγγίσεις του κόσμου αλλά εκφάνσεις της ενσάρκωσης και της εξέλιξης του όντος στην ιστορία. Είναι έτσι προφανές ότι στην περίπτωση του Βράϊλα έχουμε να αντιμετωπίσουμε μιά φιλοσοφία της ιστορίας που συναρτάται άμεσα με την ιστορική λειτουργία του όντος[7], πράγμα το οποίο φαίνεται να αναγάγει ο ίδιος ο Βράϊλας στο Hegel. Πράγματι, ο Βράϊλας στο έργο του <u>Το Ἕν καί τό Ὄν</u> επαινεί το Hegel, επειδή "τήν ὀντολογίαν θέτει ὁ Ἕγελος ὡς πρώτην τῶν ἐπιστημῶν καί ταυτίζει μέ τήν λογικήν"[8]. Στη <u>Βιογραφία</u> του, εξάλλου, κινούμενος μάλλον στο πλαίσιο της εγελιανής φι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

λοσοφίας,θα τονίσει ότι "τό ὄν καί ἡ γνῶσις τοῦ ὄντος εἶναι γιγνόμενον πρῶτον,ὅπερ εἶναι καί τό πρῶτον θεμέλιον τῆς ἐπιστήμης",ότι ως εκ τφύτου "ἡ Λογική...ἡ Αἰσθητική,...ἡ Θεοσοφία...ἡ Ἠθική...ἡ Φιλοσοφία τοῦ Δικαίου και η Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας ...δέν εἶναι εἰμή ἀναπτύξεις καί πορίσματα τῶν ἀρχῶν τούτων" καθώς και ότι ιδιαίτερα " τά...τρία τελευταῖα μέρη δέν εἶναι εἰμή τρεῖς σφαῖραι,ἡ μία εὐρυτέρα τῆς ἄλλης,ἐπί τῶν ὁποίων ἐφαρμόζεται...ἡ ἠθική τάξις, ταυτόσημος πρός τήν λογικήν τοιαύτην."[9]

Στην προσπάθειά του να θεμελιώσει τόσο την ιστορική διαδικασία όσο και,κατ'επέκταση,τη φιλοσοφία της ιστορίας σε μιά οντολογική αρχή εγελιανού χαρακτήρα,ο Βράϊλας έχει αναμφισβήτητα ως πρότυπό του το ανάλογο εγχείρημα του δασκάλου του Cousin.Αυτός,αν και δεν έμαθε ποτέ καλά τα γερμανικά,[10] κατόρθωσε,σε μιά κρίσιμη εποχή, ανάμεσα στο 1814 και 1818,να εισαγάγει τον εγελιανισμό στη Γαλλία,[11] δημιουργώντας,με συνεχή δάνεια από το Hegel,[12] μιά φιλοσοφική σύνθεση που ήταν αντίθετη και προς το θεϊσμό και προς τον αμιγή πανθεϊσμό. Όπως θα δούμε αναλυτικά και πιό κάτω σε συνάφεια με τις απόψεις του Βράϊλα,κατά τον Cousin,η φιλοσοφία και η ιστορία θεμελιώνονταν βέβαια σε ένα Είναι σύμφωνα με τις αρχές του Χριστιανισμού'ωστόσο,το Είναι αυτό θεωρού -

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

νταν ως αποκομμένο από τα αισθητά και ως δημιούργημα μάλλον της σκέψης παρά του Θεού.[13] Με τη φιλοσοφία αυτή ο Cousin επεδίωκε να επηρεάσει τα πολιτικά ζητήματα της εποχής του:κατά τη γνώμη του ο συμβιβασμός του θεϊσμού με μιά μορφή πανθεϊσμού θα μπορούσε να οδηγήσει τη νεολαία αφενός στην αποδοχή του καθεστώτος του Λουδοβίκου ΙΗ' και αφετέρου στην προετοιμασία των μεταβολών του 1830.[14]

Πολύ πιό συστηματικά από τον Cousin και για πολιτικούς επίσης στόχους θα καλλιεργήσει μιά εγελιανού χαρακτήρα οντολογική θεμελίωση της ιστορίας ο P. Leroux. Θεωρώντας ο Leroux την Αγία Τριάδα όχι ως αφαίρεση αλλά ως ταυτόσημη με τη ζωή, πίστευε ότι αυτή ενσαρκώνεται στο ανθρώπινο πνεύμα με την τριαδική μορφή Αίσθηση-Αίσθημα-Γνώση η οποία στη συνέχεια προβάλλεται ως κοινωνική Τριάδα αποτελούμενη από την Πολιτική,την Ηθική και τη Μεταφυσική.Η πολιτική αντιπροσώπευε το δόγμα της ισότητας,η ηθική την πρόοδο ως απεριόριστη τελειοποίηση και η Μεταφυσική τη ζώσα Τριάδα.Μ' αυτόν τον τρόπο πίστευε ο Leroux ότι θα ήταν δυνατό να επιτευχθεί αφενός η διατήρηση των αστικών κοινωνικών δομών που αδυνατούσαν την περίοδο αυτή να εδραιωθούν και αφετέρου η βελτίωση της θέσης των εργατών που άρχιζαν ήδη να αποτελούν απειλή για τους αστούς.[15]

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Σε αντίθεση προς τον Cousin και, πολύ περισσότερο, προς το Leroux, οι δογματικοί καθολικοί (λ.χ. οι θεολόγοι του Πανεπιστημίου της Louvain Baudry, M. Hugonin κ.ά.) τόνιζαν πως το μόνο αληθινό ον είναι ο δημιουργός Θεός· αυτός έπρεπε κατά τη γνώμη τους να τίθεται ρητά πάνω από την ιστορία και τη σκέψη χωρίς να εκκοσμικεύεται επ' ουδενί λόγω με την ανάμειξή του στο ανθρώπινο γίγνεσθαι. Με τις αντιλήψεις αυτές οι καθολικοί στόχευαν όχι μόνο στην αναίρεση του εγελιανισμού αλλά επιπλέον και σε εκείνη του καρτεσιανού Cogito, του καντιανού ανθρωποκεντρισμού και του ρομαντικού ιδεαλισμού του Rosmini.[16]

Μιά συμβιβαστική θέση ανάμεσα στις απόψεις του Cousin και του Leroux και στις αντιλήψεις των καθολικών θα αναπτύξει αργότερα, μετά το θάνατο του Cousin, η νέα γαλλική πνευματοκρατία των E. Caro, J. Simon, E. Saisset και P. Janet. Αυτή, εκμεταλλευόμενη, με το δικό της τρόπο, την ιδέα της προσέγγισης του απείρου και του πεπερασμένου που είχε τονίσει ο Hegel, θα θέσει ως στόχο της τη δημιουργία ενός είδους "sage équilibre" ανάμεσα στα συνειδησιακά και τα εξωτερικά δεδομένα.[17] Μ' αυτόν τον τρόπο πίστευε ότι θα μπορούσε να προωθήσει τη δημιουργία ενός φιλελεύθερου θεϊσμού που θα ήταν απαλλαγμένος και από την ιδέα της θείας δημιουργίας και από τον πανθεϊσμό του Hegel του Leroux και του Cousin.[18]

Ωστόσο - και αυτό θα επιχειρήσουμε να δείξουμε

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

στο κεφάλαιο τούτο - ο Βράϊλας με τη δική του οντολογική θεμελίωση της ιστορίας και της φιλοσοφίας της ιστορίας,για πολιτικούς επίσης στόχους, δεν διαφοροποιείται από τις ανάλογες απόψεις των καθολικών.Ο Βράϊλας,παρά την αριστοτελική και εγελιανή απόχρωση που φιλοδοξεί να προσδώσει στη φιλοσοφία του δεν κατορθώνει να θεμελιώσει τη σχέση μεταφυσικής ή οντολογίας και ιστορίας κατά τρόπο που να ευνοεί μιά μορφή ιστορικότητας διαφορετική από εκείνη που προϋποθέτει ο Χριστιανισμός.Αντίθετα,στόχος του είναι η αναίρεση όχι μόνον του εγελιανισμού αλλά και όλων εκείνων των θεωριών της εποχής τόσο του ευρωπαϊκού όσο και του ελλαδικού χώρου,που,άσχετα αν συνέκλιναν προς τον εγελιανισμό ή όχι , έτειναν να βοηθήσουν την επίλυση των ιστορικών αντιφάσεων.Στις θεωρίες μάλιστα αυτές πρέπει να συμπεριληφθεί και εκείνη του Cousin,παρά το γεγονός ότι ο Βράϊλας παρουσιάζεται ως οπαδός του γαλλικού εκλεκτισμού.

Για να δούμε όμως αναλυτικά την οντολογική θεμελίωση της ιστορίας και της φιλοσοφίας της ιστορίας κατά το Βράϊλα,καθώς και τους στόχους που ο Κέρκυραίος φιλόσοφος επεδίωκε με αυτή ,είναι απαραίτητο να μελετήσουμε πρώτα την έννοια και τη λειτουργία που έχει το ον στη φιλοσοφία

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

του.

2.Η έννοια και η λειτουργία του όντος

Εκείνο το οποίο ο Βράϊλας ονόμασε ον που ενυπάρχει στο ανθρώπινο πνεύμα και που ενσαρκώνεται τόσο στον κόσμο όσο και στην ιστορία καθορίζοντας ταυτόχρονα την ουσία της ίδιας της φιλοσοφίας δεν ήταν παρά η αντικειμενική ύπαρξη του Κόσμου,του Ανθρώπου και του Θεού η οποία έχει αναχθεί σε απόλυτη συνειδησιακή πραγματικότητα. Η πραγματικότητα αυτή, όπως συμβαίνει και στη φιλοσοφία του Cousin και στο Χριστιανισμό, αντιτίθεται στο Είναι του Hegel, το οποίο, κατά την εκτίμηση των Χριστιανών, ταυτίζονταν με το μη Είναι.Κατά το Βράϊλα, εάν ερωτηθεί οποιοσδήποτε άνθρωπος "τί εἶναι οὐσιωδῶς " γενικά "ὁ κόσμος" και "ἡ ἀνθρωπότης" ή "τί εἶναι αὐτός ὁ θεός", πιθανότατα "θέλει ἀπαντήσει ὅτι δέν ἠξεύρει τί εἶναι καθ'ἑαυτά", γιατί "δέν δύναται νά ἔχῃ...γνῶσιν αὐτῶν", ωστόσο "ἠξεύρει ὅτι εἶναι".Αυτού του είδους η γνώση προκύπτει από το ότι "τό <u>εἶναι</u> παρίσταται ἀμέσως ὡς κύριος καί πρῶτος καί ἀναντίῤῥητος καί γενικός χαρακτήρ πάντων τῶν ἀντικειμένων ὧν ἀντιλαμβανόμεθα",απ'το ότι "πέραν αὐτοῦ δέν δυνάμεθα νά προβῶμεν", αφού "πέραν αὐτοῦ οὐδέν εἶναι" και "τοῦ οὐδενός οὔτε νόησις, οὔτε γνῶσις, οὔτε ἐπιστήμη" ὑπάρχει καθώς και από το ότι "ἐκτός

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΠΑΤΡΩΝ

αὐτοῦ...οὐδέν ὑπάρχει",δηλ."ὁ κόσμος εἶναι ὄν,ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὄν,ὁ θεός εἶναι ὄν".Την "ἔννοιαν τοῦ εἶναι" ονομάζει ο Βραΐλας "ἔννοιαν τοῦ ὄντος", τονίζοντας ότι "ἡ ἔννοια αὕτη δέν ἰσοδυναμεῖ μέ τό οὐδέν" αλλά "ἀπεναντίας ἀντίκειται πρός αὐτό, ὡς τό ὄν πρός τό μή ὄν"[19].

Ενός τέτοιου είδους ον δεν είναι για το Βραΐλα, όπως και για τον Cousin ,ιδέα μόνον πρώτη και απλή,αλλά,επιπλέον,σύνθετη.Απαρτίζεται από τα στοιχεία εκείνα που καθορίζουν κάθε ον και που είναι η υπόσταση,η μορφή,η μεταξύ των δύο αυτών σχέση,ο χώρος και ο χρόνος.Κάθε ον αποτελείται κατά το Βραΐλα από την υπόσταση,η οποία δεν είναι κάποιο Substratum της πραγματικότητας αλλά η καθαρή ιδέα του όντος ως τύπος κενός που συλλαμβάνεται από το ανθρώπινο πνεύμα μέσω αφαίρεσης,[20] τη μορφή,που αποτελεί πλήρωση της υπόστασης δημιουργώντας τη μεταξύ αυτών σχέση, και τέλος το χώρο και το χρόνο μέσα στους οποίους αναγκαστικά βρίσκεται.[21] Επίσης,το ον υπόκειται σε ένα νόμο,το νόμο του λόγου,που αποτελείται από τρεις αρχές,της ταυτότητας,της αιτιότητας και του τελικού αιτίου.Οι τρεις αυτές αρχές καθορίζουν την πορεία και την τάξη του κόσμου.Με τα λόγια του ίδιου του Βραΐλα,"καί αἱ τρεῖς ὁμοῦ συναποτελοῦσι τήν ἔννοιαν τῆς τάξεως...καί ἡ ἀνάγκη αὕτη εἶναι...νόμος ".[22] Ο νόμος του λόγου δεν

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

επιβάλλεται με εξωτερικό τρόπο στο ον,αλλά συνιστά την ίδια του την ουσία,την ενέργεια και ζωή,συμπίπτοντας τελικά μαζί του και δημιουργώντας έτσι τη λογική έννοια του όντος:"Τό ἀνώτατον γένος καί ὁ ἀνώτατος νόμος ταυτίζονται ἐν μιᾷ καί μόνῃ ἐννοίᾳ, ἥτις εἶναι ἡ πλήρης λογική ἔννοια τοῦ ὄντος."[23] Τέλος,το ον αποκαλύπτεται αρχικά κατά το Βράϊλα μέσω του Εγώ·το ον είναι το ίδιο το Εγώ:"Τό ὄν εἶναι τό ἐγώ.Κατ'ἀρχάς δέν βλέπομεν τό ὄν εἰμή εἰς τό ἐγώ."[24]

Ωστόσο,θα ήταν λάθος να υποτεθεί ότι ο Βράϊλας , με το να θέτει ως αρχικό τουλάχιστο κέντρο του όντος το Εγώ ή με το να ταυτίζει το ον με το λόγο, προσέδιδε μία σημαντική θέση και πρωτοκαθεδρία στο εγώ.Ο ίδιος βέβαια θεώρησε,ακολουθώντας κι εδώ το Hegel,την υπόσταση ως Ιδέα. Κατά το Βράϊλα "πᾶσα ὑπόστασις εἶναι δύναμις πραγματοποιοῦσα ἰδέαν" και "ἀληθεύει ὁ Ἕγελος" ὅταν εἶπε "ὅτι πᾶν τό ἰδανικόν εἶναι καί πραγματικόν, καί πᾶν το πραγματικόν...ἰδανικόν".[25].Ο ίδιος επίσης επεχείρησε να προβάλει τις κατηγορίες του όντος όπως το εννοούσε αυτός ως συστηματοποίηση εκείνων του Αριστοτέλη και του Kant:"Αὗται εἶναι αἱ ἔννοιαι ὅσας περιέχει ἐν ἑαυτῇ...ἡ πρωταρχική τοῦ ὄντος ἰδέα... ὅλαι ἐν τέλει ἀνάγονται εἰς αὐτάς, αἵτινες ἀποτελοῦσι τόν τύπον ἤ,ὡς ἤθελεν εἰπεῖ Καντιανός τις, τό σχῆμα πασῶν τῶν ἄλλων...Καί ἐάν δυνηθῶμεν τάς

δέκα τοῦ 'Αριστοτέλους κατηγορίας νά ἀναγάγωμεν εἰς τάς προδηλωθείσας πέντε ἰδέας, βεβαίως τοῦτο θέλει εἶναι ἐλπίς καί ἐμψύχωσις οὐχί εὐκαταφρόνητος."[26] Στην πραγματικότητα όμως ο Βράϊλας ούτε υιοθετεί ούτε υπερβαίνει τις θεωρήσεις των φιλοσόφων αυτών. Αποδεχόμενος την εξάρτηση του ανθρώπου από το Θεό και το δυϊσμό απείρου -πεπερασμένου σύμφωνα με τις αρχές του χριστιανισμού, θεωρεί ότι το ον δεν είναι παρά δωρεά του απολύτου όντος, του Θεού δημιουργού. Συγκεκριμένα, "ἡ ὑπόστασις, ἡ μορφή, ἡ σχέσις, ὁ τόπος καί ὁ χρόνος συλλαμβάνονται ἐνταῦθα ὑπό τόν τύπον τοῦ ἀπείρου" και "συναποτελοῦσι τήν ἑνιαίαν καί τριαδικήν ἐκείνην φύσιν", η οποία "ἐνεχάραξεν τόν ἴδιον τύπον ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι" και "τόν ἄνθρωπον...ἐποίησε κατ'εἰκόνα καί ὁμοίωσιν αὐτῆς, ὅπως ἐν ἑαυτῷ εὕρῃ τήν ἔννοιαν αὐτῆς καί διά τῆς ἐννοίας ταύτης καί αὐτήν νοήσῃ καί ἑαυτόν καί τά ἄλλα ὄντα"[27]. Εξάλλου, η πραγματικότητα του όντος σε όλα τα επίπεδα εξασφαλίζεται κατά το Βράϊλα μόνο και μόνο χάρη στα λόγια της Γραφής ότι ο Θεός είναι ο ""Ων". Με τα λόγια του ίδιου του Βράϊλα," ἡ θεία σοφία οὐδέν ὑψηλότερον καί πληρέστερον ἐξέφερεν ἤ ὅτε εἶπεν 'Εγώ εἰμί ὁ "Ων."[28] Εύλογα έτσι φαίνεται η ριζική ουσιαστικά αντίθεση της φιλοσοφίας του Βράϊλα προς εκείνη του Αριστοτέλη και του Kant και πολύ περισσότερο βέβαια προς εκείνη του Hegel. Κατά το Βράϊλα, "ὁ 'Αριστοτέλης παρεγνώρισεν τούς αληθεῖς τοῦ καθολικοῦ χαρακτῆρας, συγχύσας τοῦτο μέ τό γενικόν.."

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

γιατί "ἤτο φαίνεται προωρισμένον αἱ ὀρθαί τοῦ καθήκοντος καί τοῦ Θεοῦ ἔννοιαι νά ... ἀποκαλυφθῶσιν εἰς τόν ἄνθρωπον...διά τοῦ Εὐαγγελικοῦ λόγου"[29].Εξ άλλου σε ό,τι αφορά τον Kant,αυτός κατά το Βραΐλα,"περιορίσας τό ἔργον τοῦ λόγου εἰς μόνην τήν τάσιν πρός τήν ἑνότητα,ἀπεστέρησεν αὐτόν... τοῦ ἐναργοῦς,καθολικοῦ, ἀπολύτου καί ἀνεξαιρέτου κύρους "[30]

Επίσης,αξίζει να τονισθεί ότι ο Βραΐλας,με το να θέτει ως κέντρο του όντος το Εγώ, διαφοροποιούνταν από ανάλογες θέσεις του Descartes. Για το Γάλλο φιλόσοφο,όπως είναι γνωστό,η σκέψη προϋπετίθετο ρητά και απαραίτητα για την αναγνώριση του όντος και των κατηγοριών του,υπονοώντας μιά παρασιώπηση του Θεού.[31] Αντίθετα,κατά το Βραΐλα," δέν λέγομεν μετά τοῦ Καρτεσίου <u>νοῶ,ἄρα ὑπάρχω</u>..." γιατί " τό <u>ἐγώ εἶμαι,ἐγώ ὑπάρχω</u> εἶναι γινόμενον περί τοῦ ὁποίου οὐδείς δύναται νά ἀμφιβάλῃ "[32].Τέλος,ο Βραΐλας διαφοροποιούνταν έτσι και από ανάλογες απόψεις του Cousin,ούτε ασφαλώς τις υιοθετούσε πιστά στο βαθμό που εμπνεόταν από αυτόν.Ο Cousin είχε βέβαια θεωρήσει ως Είναι ένα ον που το ανήγαγε σε υψίστη πνευματική πραγματικότητα αποκομμένη με πλατωνικό τρόπο από τα αισθητά και που το ονόμαζε μάλιστα Θεό.[33] Ωστόσο,για τον Cousin,που επεδίωξε να δημιουργήσει ένα είδος "νοθευμένου" πανθεϊσμού,[34] το Είναι ή ο θεός δε θεωρούνταν με την έννοια

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

της υπερβατικής δημιουργίας.Διευρύνοντας θετικά ο Cousin την ψυχολογική μέθοδο του Descartes,πίστευε μάλλον ότι δημιουργός του Είναι είναι ο ίδιος ο άνθρωπος.Σύμφωνα με τον Cousin,ανάγοντας κανείς τις αιτιώδεις σχέσεις που κυριαρχούν στα εξωτερικά αντικείμενα,τα οποία συνιστούν το φαινομενικό μη εγώ,στις αιτιώδεις σχέσεις των εσωτερικών εκδηλώσεων της ψυχής, οι οποίες αποτελούν το καθ'εαυτό μη εγώ,είναι δυνατό να οδηγηθεί σε μιά καθολική αιτιότητα·δεδομένου ότι είναι αδύνατο να υπάρχουν πολλές ταυτόχρονα αιτιότητες,η αιτιότητα αυτή κατέχει πλέον τη θέση του απόλυτου υποστασιακού στοιχείου.Η αιτιότητα αυτή συνιστά τελικά και το ίδιο το Είναι που αποτελεί την ουσία του εγώ και ταυτίζεται με το Λόγο.[35] Ετσι,ο Cousin έθετε ως αφετηρία της ύπαρξης ένα Είναι που αντιπροσώπευε γι'αυτόν την ίδια τη σκέψη και μάλιστα,όπως ήδη είχε τονίσει πριν απ'αυτόν ο Maine de Biran ,την ασύνειδη σκέψη.[36] Κι αν το Είναι προπορεύόταν του Λόγου, αυτό συνέβαινε με την έννοια ότι εκπροσωπούσε μιά οντολογικά προηγούμενη νοούσα υπόσταση που κατευθύνει τη σκέψη ως απλή νοητική διαδικασία.[37]

Αντίθετα προς τον Cousin,εκείνο που επιχειρούσε να επιτύχει ο Βράιλας με τη δική του οντολογική θεωρία ήταν αφενός η διάσταση ανάμεσα στο άπειρο και το πεπερασμένο και αφετέρου η δη-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μιουργία ενός είδους ενότητας μεταξύ του Κόσμου του Ανθρώπου και του Θεού με την έννοια ότι τα τρία αυτά αντικείμενα αντιστοιχούσαν μεταξύ τους χάρη στην αρχή του όντος χωρίς να ταυτίζονται. Κατά το Βραΐλα "πρός τήν ἐν τῷ κόσμῳ ὑλικήν τάξιν ἀντιστοιχεῖ ἡ λογική τάξις ἐν τῇ διανοίᾳ" και "διά τῆς θεωρίας ταύτης ἀνακαλύπτεται ἡ μεγάλη πνευματική ἑνότης καί ἁρμονία δι'ἧς αἱ ἔννοιαι τοῦ Θεοῦ,τοῦ ἀνθρώπου καί του Κόσμου συνδέονται...χωρίς νά ταυτίζονται."[38]

Κατά συνέπεια, ως προς ένα κρίσιμο σχετικά με τη λειτουργία της σκέψης θέμα όπως είναι η νοητική σύλληψη του Ανθρώπου,του Κόσμου και του Θεού,απέφυγε συστηματικά ο Βραΐλας εκείνο το οποίο χαρακτήριζε ως σφάλμα του Cousin,την αναγωγή δηλ.της σκέψης σε παραγωγική δύναμη των τριών οντολογικών πεδίων.Στον Cousin ο τρόπος με τον οποίο η Σκέψη κατανοούσε τον Κόσμο,τον Άνθρωπο και το Θεό ήταν,ως ένα βαθμό,και τρόπος παραγωγής τους,πράγμα που προϋπέθετε την ταύτιση συνείδησης και κόσμου.Η παραγωγή αυτή πραγματοποιούνταν όταν η σκέψη επιχειρούσε να κατανοήσει είτε ως λόγος το Θεό είτε ως συνείδηση τις εσωτερικές λειτουργίες του ανθρώπινου εγώ είτε ως αντίληψη τον εξωτερικό κόσμο.[39] Αντίθετα,στο Βραΐλα η σκέψη δεν έχει τόσο δυναμικό χαρακτήρα όσο στον Cousin.Στον Κερκυραίο φιλόσοφο ο ανθρώπινος

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

λόγος καθορίζεται οντολογικά από το Θεό κατά τρόπο ώστε οντολογική και γνωσιολογική τάξη συμπίπτουν ρητά και το ον διασφαλίζεται από κάθε αμφιβολία που μπορεί να εγείρει η σκέψη. Ό - πως τονίζει χαρακτηριστικά ο ίδιος ο Βράϊλας, "τό δέ <u>εἶναι</u> καί τό <u>γιγνώσκειν τό εἶναι</u> ταυτίζονται ".[40] Έτσι, η λειτουργία της σκέψης συνίσταται κατά το Βράϊλα αποκλειστικά στη μελέτη των τριών ιδεών, του Κόσμου, του Ανθρώπου και του Θεού. Αυτό προκύπτει από το ότι "ἡ θεωρία τῆς νοήσεως" είναι κατά το Βράϊλα "ἡ ἀληθῶς πρώτη θεωρία" μόνο και μόνο για να διαχωρισθεί από το Θεό ως πραγματική αρχή του Είναι και της ύπαρξης, για αποφυγή δηλ. του πανθεϊσμού. Για το Βράϊλα δηλ. μπορεί "ἡ ἀρχή τοῦ παντός" να "εἶναι τό πρῶτον κατά τήν τάξιν τῆς γενέσεως", αλλά "δέν δύναται νά ἦναι τό πρῶτον κατά τήν τάξιν τῆς γνώσεως" εκτός και "ἐάν διϊσχυρισθῶμεν ὅτι ταυτιζόμεθα μέ αὐτό τό πρῶτον, ὡς δοξάζουσιν οἱ πανθεϊσταί, αφού "τότε μόνον ἐκ τῆς ἐννοίας τοῦ Θεοῦ δυνάμεθα νά ἐξαγάγωμεν τά πάντα"[41]. Το γεγονός αυτό εξηγεί και το διπλό χαρακτήρα που έχει η αλήθεια στο έργο του Βράϊλα. Η αλήθεια είναι βέβαια, απόλυτη, δηλ. ο ίδιος ο Θεός, και στο βαθμό αυτό "εἶναι" αὐτό τοῦτο "τό ὄν". Ως προς τον άνθρωπο όμως είναι σχετική και τότε "εἶναι... ἡ <u>νόησις τοῦ ὄντος</u>".[42] Τη νόηση αυτή του Θεού από ἐ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

να πεπερασμένο πλάσμα,όπως ο άνθρωπος,αποκαλεί ο Βράϊλας,κατά τρόπο βέβαια αντιεγελιανό,τελικά Ιδέα.[43]

Είναι έτσι φανερό ότι ουσιαστικά ο Βράϊλας δεν έθετε ως σημείο αφετηρίας της φιλοσοφίας την οντολογία. Όπως ομολογεί ο ίδιος,"ἐάν...ἐξ' αὐτῆς (δηλ.της Οντολογίας)ὁρμώμενοι ἐδώκαμεν εἰς τήν ἀσθενῆ ἡμῶν πραγματείαν τήν ὄψιν ὀντολογικοῦ συστήματος μᾶλλον ἤ ψυχολογικῆς ἀναλύσεως,τοῦτο ἔγινε διότι δέν προεθέμεθα οὔτε σειράν φιλοσοφικῶν μαθημάτων,οὔτε φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν ἐγκυκλοπαιδείαν,ἀλλ'ἁπλῶς γενικήν εἰς τήν μελέτην τῆς φιλοσοφίας εἰσαγωγήν ".[44] Αντίθετα,"ἡ μόνη ἀληθής, νόμιμος,ἀσφαλής καί σωτήριος" μέθοδος είναι κατά το Βράϊλα "ἡ <u>ψυχολογική</u> λεγομένη μέθοδος".[45] Πρόκειται,ωστόσο,για μιά ψυχολογική μέθοδο η οποία στηρίζεται σε έναν ψευδή ανθρωποκεντρισμό και σχετικισμό που εξασφαλίζονται χάρη στη θεωρία του θεολογικού αγνωστικισμού.Βέβαια,και για το Βράϊλα,όπως και για τον Cousin,"τά μέσα... πρός ἀνακάλυψιν καί γνῶσιν τοῦ ἀληθοῦς" είναι "ἡ <u>συνείδησις</u> , ἡ <u>ἀντίληψις</u> καί ὁ <u>λόγος</u>" που αντιστοιχούν προς τα τρία αντικείμενα της επιστήμης, τον Άνθρωπο,τον Κόσμο και το Θεό.[46] Μάλιστα σύμφωνα με το Βράϊλα, "μεταξύ αὐτῶν... πρώτη...εἶναι ἀναμφιβόλως ἡ συνείδησις".[47] Αυτό όμως συμβαίνει πρώτα γιατί ο λόγος,εφόσον ταυτίζεται με την πίστη,εί-[48]

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ναι αφ'εαυτού εναργής και αποδειγμένος: 'Ο λόγος ..."ναί μέν ἀποκαλύπτεται διά τῆς συνειδήσεως,ἀλλά δέν ἀποδεικνύεται... ἦναι αὐταπόδεικτος,αἱ ἀρχαί του πρέπει νά ἦναι καθ'ἑαυτάς καί ἀφ'ἑαυτῶν, ἐναργεῖς,καθολικαί, ἀπόλυτοι."[49] Ὕστερα, γιατί η αντίληψη είναι μέσο αισθητής και αβέβαιας γνώσης για την οποία βεβαιώνεται κανείς μόνο με τη βοήθεια της συνείδησης:"Διά τοῦ μέσου τούτου βεβαιούμεθα περί τῶν ἀληθειῶν ὅσας μαρτυρεῖ ἡ αἴσθησις καί ἡ ἀντίληψις, καί...ἀπαλαττόμεθα τῆς λεγομένης πλάνης τῶν αἰσθήσεων."[50] Τέλος,γιατί "ἐν αὐτῇ(δηλ.στη συνείδηση)καί δι' αὐτῆς τό ὑποκείμενον καί τό ἀντικείμενον τῆς γνώσεως ταὐτίζονται, καί οὐδεμία ἑπομένως δύναται νά εἰσχωρήσῃ ἀμφιβολία περί τῆς ἀμέσου ἐκείνης συμφωνίας τῆς γνώσεως καί τοῦ ἀντικειμένου της ".[51] Για το Βράϊλα δηλαδή οι τρεις ιδέες του Ανθρώπου,του Κόσμου καί του Θεού έχουν αποκτήσει μέσα στο ανθρώπινο πνεύμα μιά οντολογική διάσταση η οποία είναι σχετικά απαλλαγμένη από την απειρότητα που τις χαρακτηρίζει ως συστατικά στοιχεία τοῦ Θεού.[52] Επίσης,έτσι,οι ιδέες του Ανθρώπου και του Κόσμου,στό βαθμό που θεμελιώνονται στο ον μέσα στο ανθρώπινο πνεύμα, έχουν απομακρυνθεί κάπως από τον ενδεχόμενο χαρακτήρα τους.[53] Μ'αυτόν τον τρόπο η συνείδηση μελετά ένα ον,το ον μελετά το ίδιο τό ον,σε ένα επίπεδο που

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

είναι απομακρυσμένο τόσο από το ενδεχόμενο του κοσμικού και ιστορικού όντος όσο και από τον α - πρόσιτο χαρακτήρα του θείκού.

Η αντίληψη αυτή καθόρισε και το ρόλο της φιλοσοφίας η οποία ήταν "ἡ ἐπιστήμη, ἥτις ἀναζητοῦσα τά αἴτια τοῦ γιγνώσκειν ἀναβαίνει δι' αὐτῶν εἰς τά αἴτια τοῦ εἶναι" και ταυτόχρονα - εφόσον μιά τέτοια ανάβαση γινόταν με τη μελέτη του όντος μέσω του λόγου - "ἡ ἐν τῷ πνεύματι ἔλλογος συνείδησις τοῦ ὄντος".[55] Η αντίληψη αυτή επίσης καθόρισε και τη διάκριση των κλάδων της φιλοσοφίας. Ετσι η φιλοσοφία ήταν κατά το Βραΐλα, όπως έχουμε ήδη υπογραμμίσει, κυρίως Οντολογία ή Μεταφυσική. Στη συνέχεια διακλαδωνόταν κατά πρώτο λόγο σε Θεοσοφία, Ανθρωπολογία και Κοσμολογία ως αντίστοιχη μελέτη των τριών βασικών φιλοσοφικών αντικειμένων. Ακόμη, η Ανθρωπολογία περιελάμβανε, εκτός από την Ψυχολογία, που μελετούσε τα στοιχεία του πνεύματος, και τη Λογική, που μελετούσε το ζήτημα της Αλήθειας, τη μελέτη του Ωραίου ή Καλολογία και τη μελέτη της ηθικής διάστασης του ανθρώπου ή Αγαθολογία. Τέλος, η Αγαθολογία, ανάλογα με την εφαρμογή της στο άτομο, στην κοινωνία ή στην ιστορία μεταβαλλόταν σε Ηθική, φιλοσοφία του Δικαίου ή της Ιστορίας[56].

Ενός τέτοιου είδους όμως εξάρτηση της Ανθρωπολογίας και ιδιαίτερα της Ηθικής και της φιλοσοφίας της ιστορίας από την Οντολογία προϋπέθετε τη μετάβαση από τον κόσμο της νόησης σε εκείνον

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

της ηθικής και της ιστορίας, τη μετάβαση που καθορίζει τελικά την έννοια τόσο της ιστορίας όσο και της φιλοσοφίας της ιστορίας.

3. Η έννοια της ιστορίας και της φιλοσοφίας της ιστορίας[56α]

Ο οντολογικός καθορισμός των φιλοσοφικών κλάδων που επιχειρεί ο Βράϊλας δε θεωρείται επ'ουδενί λόγω ως κατανομή η οποία επιτελείται ανάλογα με το ιστορικό στάδιο που εκφράζει η αντίστοιχη εξέλιξη του όντος και της ιδέας, όπως στο Hegel, και κατ'επέκταση ως αποτέλεσμα της ιστορικής λειτουργίας που έχουν τα αντίστοιχα μελετώμενα στοιχεία. Βέβαια, το όλο πλαίσιο που χρησιμοποιεί ο Βράϊλας είναι εγελιανό· όχι όμως και το περιεχόμενο, εφόσον στον Κερκυραίο φιλόσοφο η κατανομή των φιλοσοφικών κλάδων συνιστά αποτέλεσμα μιάς διαδικασίας που πραγματοποιείται αποκλειστικά στο χώρο του πνεύματος. Έτσι, για το Βράϊλα το αληθές, το ωραίο, το αγαθό, το δικαιακό, το θρησκευτικό και το υλικό στοιχείο, που αποτελούν τα έξι βασικά συστατικά του πολιτισμού δεν είναι παρά διαφορετικές τελικά χρήσεις του όντος στη συνείδηση, μολονότι επιδιώκουν να αποκτήσουν, ως προεκτάσεις του όντος,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

θεσμική και ιστορική λειτουργία και να καθορίσουν ταυτόχρονα τις αντίστοιχες επιστήμες ως τρόπους μελέτης της διαδικασίας αυτής μέσω των αρχών του ίδιου του όντος. Για το Βράϊλα, συγκεκριμένα, "τό ἀληθές εἶναι αὐτό τό ὄν νοούμενον", "τό καλόν, αὐτό τό ὄν διά τοῦ ἰδανικοῦ" και "τό ἀγαθόν, αὐτό τό ἀληθές ἐνεργούμενον κατά καθῆκον ὑπό τοῦ ὄντος" ή, μ'άλλα λόγια "τό δέον". "Ἐντεῦθεν" προκύπτει "ἡ θεωρία τῆς λογικῆς, τῆς καλσλογίας καί πᾶσα ἡ τῆς πράξεως θεωρία", δηλ. "ἡ ἠθική, τό δίκαιον καί ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας". "Αἱ θεωρίαι" των επιστημών αυτών "συνδέονται" κατά το Βράϊλα "διά τοῦ αὐτοῦ πάντοτε κρίκου, ἀποῤῥέουσιν ἐκ τῆς αὐτῆς πηγῆς, καί ἀναπτύσσονται διά τῆς αὐτῆς μεθόδου"[57].

Μ' αυτές όμως τις προϋποθέσεις, η μετάβαση από τον κόσμο της νόησης στον κόσμο της ηθικής και της ιστορίας δεν πραγματοποιείται με τρόπο ικανοποιητικό. Η μετάβαση αυτή, όπως έγινε ήδη φανερό, στηρίχτηκε κατά το Βράϊλα κυρίως στη μετατροπή της αλήθειας ή της "ἰδέας" σε "πρᾶξιν"[58], καθορίζοντας ταυτόχρονα και τις αντίστοιχες επιστήμες της ηθικής, του δικαίου και της ιστορίας, οι οποίες μέσω του όντος και του λόγου μελετούσαν, ως ένα είδος αυτοσυνειδησίας, τη μετάπτωση αυτή. Μιά τέτοια θεώρηση θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι απηχεί ανάλογη αντίληψη του Hegel, υποδηλώνοντας ταυτόχρονα την τάση να υπερβεί μέσα από

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

έναν οντολογικό καθορισμό της συνείδησης τον καντιανό σκεπτικισμό.[59] Ωστόσο, με την αντίληψή του αυτή ο Βράϊλας δεν υπερβαίνει το Hegel· στο φιλόσοφο αυτό, όπως είναι γνωστό, η μεταβολή από τη νόηση στην ηθική συνιστά ιστορική κατηγορία, εφόσον αντιπροσωπεύει τη στιγμή της ιδέας κατά την οποία το ανθρώπινο ον έχει κατορθώσει να αναχθεί σε μιά στιγμή αυτοδιάθεσης, θέτοντας αυτόνομα την πορεία που θα ακολουθήσει.[60] Ούτε βέβαια υπερβαίνει τον Kant, στον οποίο ο φορμαλιστικός χαρακτήρας του ηθικού νόμου συνιστούσε απομάκρυνση από τις αρχές του χριστιανισμού και παραχώρηση μεγαλύτερης αυτονομίας στον άνθρωπο,[61] ή έστω τον Cousin, στον οποίο ο ηθικός νόμος με την εξάρτησή του από την ασύνειδη σκέψη προσέδιδε μιά ρομαντική χροιά στην ηθική.[62] Αντίθετα, στο Βράϊλα, η "πράξις" προκύπτει ως μορφή της υπόστασης στο βαθμό που η υπόσταση εννοείται ηθικά ως "προαίρεσις". Η σχέση μεταξύ προαιρέσεως και πράξεως παρέχει τον ηθικό νόμο. Ο νόμος αυτός χαρακτηρίζεται από αϊδιότητα και καθολικότητα, στοιχεία τα οποία αντιστοιχούν στον τόπο και το χρόνο.[63] Κατ' επέκταση, ο ηθικός νόμος δε μπορεί να προκύψει παρά μόνο από την αρχή της "τελεότητος" και όχι από τις υπόλοιπες αρχές του όντος οι οποίες, πέρα από την κατοχύρωση της ύπαρξης, δεν παραπέμπουν σε τίποτα το ηθικό και υποχρεωτικό: "Ἐπί...ἠθικῶν (ενν. ἐργασιῶν)

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

...ἐφαρμόζεται κατά προτίμησιν ἡ(ενν.ἀρχή)τῆς τελεότητος...ὥστε ὁ ἠθικός νόμος εἶναι οὐσιωδῶς πόρισμα τῆς ἀρχῆς τῆς τελεότητος."[64] Πρόκειται μάλιστα για μιά "τελεότητα" που έχει χαρακτήρα υποχρέωσης μόνο με την προϋπόθεση της πίστης στο Θεό.Για το Βραΐλα δηλ. "ὁ νόμος οὗτος" αν και "πρέπει νά ἔχῃ" και έχει "τούς αὐτούς χαρακτήρας τῶν λογικῶν ἀρχῶν",ωστόσο είναι"ἄπορον εἰσέτι ἐάν διά τούτων μόνον εἶναι καί ὑποχρεωτικός, ὡς πρός τήν πρᾶξιν" γιατί, ενώ τους ίδιους χαρακτήρες έχουν και όλες οι άλλες λογικές αρχές, "ἡ...ὑποχρέωσις φαίνεται ὑποθέτουσα δικαίωμα εἰς τόν ὑποχρεοῦντα, καί ἀναγνώρισιν τοῦ δικαιώματος τούτου ἐν τῷ ὑποχρεωμένῳ" και μάλιστα "ὅταν ἡ ὑποχρέωσις εἶναι ἑκουσία". "Ταῦτα" ὅμως "ἐπιφέρει μόνη ἡ πίστις εἰς τόν αὐτουργόν καί ποιητήν τοῦ νόμου" ὥστε, κατά το Βραΐλα,"τότε ὁ ἠθικός νόμος θεωρεῖται ὡς ὑποχρεωτικός, ὅταν ἀναγνωρίζηται ὡς νόημα καί βούλημα του Θεοῦ"[65]. Μ'αυτή την έννοια ο Βραΐλας επεχείρησε να αντικαταστήσει την κατηγορική προσταγή του Kant με μιά διαφορετική που δε θα στηριζόταν στον ανθρωποκεντρισμό αλλά στην ιδέα της θεϊκής τελεολογίας, στην οποία υποτάσσεται ο κόσμος και η ιστορία.Γράφει έτσι ο Βραΐλας:""Αρα ἡ ἀρχή τῆς τελεότητος,τουτέστιν ἡ ἀρχή ὅτι πᾶν τό ἀνάρχον ἔχει τέλος ἀναγκαῖον πρός ὅ τείνει καί ἀνάγκην,ἐάν δέν ἦναι ἐλεύθερον,ἤ πρός ὅ ὀφείλει νά τείνῃ,ἐάν ἦναι ἐλεύθερον,εἶναι ἡ ἀληθής ἠθική ἀρχή.Καί το Καντιανόν ἀξίωμα ἑπομένως δύ -

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ναται ,μάλιστα πρέπει,νά μεταβληθῇ εἰς τό ἑξῆς : πράττε εἰς τρόπον ὥστε νά ἐκπληρώσῃς τό τέλος σου συνδυαζόμενον μέ τό τέλος τῶν ἄλλων ἀνθρώπων καί τοῦ κόσμου." [66] Μ'αυτήν επίσης την έννοια,η καθημε - ρινή ηθική και ιστορική ζωή δεν αποτελούσε παρά, κατά τρόπο δυϊστικό,έναν κόσμο όπου απλώς μέσω των πράξεων εφαρμόζονταν οι αρχές του ηθικού νόμου,τον οποίο είχε αποκλειστικά εμφυσήσει στην ανθρώπινη συνείδηση ο Θεός.Ο κόσμος αυτός υπήρχε βέβαια αντικειμενικά,εφόσον άλλωστε ο χριστιανισμός αποδέχεται την εξωτερική πραγματικότητα δεδομένου ότι διαφορετικά θα αναιρούνταν η έννοια της δημιουργίας.Ωστόσο,δεν αποκτούσε άλλη ιστορικότητα από εκείνη που ο ίδιος ο χριστιανισμός προσδίδει στην ιστορία,την εκπλήρωση, δηλαδή των άτομικών καθηκόντων τα σπουδαιότερα από τα οποία είναι η απομάκρυνση από τον υλισμό ή τις επιτηδεύσεις του σώματος και το καθήκον της ευσέβειας προς το Θεό. Κατά το Βράϊλα συγκεκριμένα, "πᾶσα...νόησις καί συναίσθησις καί ἐνέργεια" του ανθρώπου "πρέπει ...νά ἦναι...διηνεκής τοῦ θείου νόμου μελέτη καί ἐφαρμογή", όπως ακριβώς και στο πνεύμα ο νόμος είναι "ἐν γνώσει ἀχώριστος τοῦ ὄντος" και "ἐν τοῖς οὖσιν ἐνσαρκοῦται...καί μετά τῆς ζωῆς αὐτῶν ταυτίζεται"."Ἐντεῦθεν" πηγάζει και "τό καθῆκον,τό ἐν τῷ ἀτόμῳ, τό ἐν τῇ κοινωνίᾳ, τό ἐν τῇ ἱστορίᾳ" και "ἡ κλίμαξ...τῶν καθηκόντων" αυτών, τα οποία "ἐξάγο-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

νται" λογικά "ἐκ τῆς φύσεως καί τοῦ προορισμοῦ τοῦ ἡμετέρου ὄντος" και μέσω των οποίων "ἀναβαίνομεν εἰς τόν ἀνώτατον βαθμόν ἠθικῆς τελειότητος" είναι:σχετικά προς τον εαυτό μας, "ἀλήθεια κατά τήν νόησιν,ἀλήθεια κατά τήν πρᾶξιν" καθώς επίσης και "ὑποταγή τοῦ σώματος εἰς τό πνεῦμα",σχετικά προς τους άλλους "δικαιοσύνη καί ἀγάπη" και σχετικά προς το Θεό"εὐσέβεια"[67].

Μιά τέτοια διευρυμένη εφαρμογή της ατομοκρατικής ηθικής δημιουργεί σύμφωνα με το Βράϊλα,εφόσον " ὁ κοινωνικός νόμος εἶναι ὁ ἠθικός ἐφαρμοζόμενος εἰς τήν κοινωνίαν"[68],και το "ἠθικόν ὄν τῆς κοινωνίας",ένα ηθικό ον που έφερε τα ίδια στοιχεία με εκείνα της συνείδησης:"Τό ἠθικόν ὄν τῆς κοινωνίας δέν διαφέρει κατά τά στοιχεῖα καί τόν νόμον αὐτοῦ τῶν ἄλλων ὄντων."Εχει ἐν τῇ ἠθικῇ αὐτοῦ ὑποστάσει ἑνότητα καί ταυτότητα καί αὐτενέργειαν,ἔχει ἰδιαιτέραν μορφήν καί ἐν αὐτῷ ὑπάρχει αἴτιον καί μέσον καί σκοπός, λόγος αποχρῶν"[69]. .Το σύνολο των μ' αὐτή την έννοια θεωρούμενων κοινωνιών αποτελεί τελικά την ιστορία ή,με όρους του ίδιου του Βράϊλα,"τό ἠθικόν ὄν τῆς ἀνθρωπότητος" ή "τό ἱστορικόν ὄν". Η μελέτη αυτού του όντος από τη φιλοσοφία μέσω των αρχών του όντος συνιστά την "ἱστορικήν φιλοσοφίαν". Έτσι,η ιστορία και η μελέτη της δεν αποκτούν ιστορικότητα,εφόσον δεν αντιπροσωπεύουν πεδίο αυτόνομης εξέλιξης των κοινωνικών στοιχείων αλλά απλή διεύρυνση μιάς ατομικής ηθικής:η ἀνθρωπό-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τητα ή "τό ἠθικόν ὄν...,τό ἐνεργοῦν διά τῆς ἱστορίας" προκύπτει, κατά το Βράϊλα, "ἐκ τῆς ἐν τόπῳ καί χρόνῳ συνυπάρξεως...τῶν ἀνθρωπίνων κοινωνιῶν"· έτσι, θα ήταν "παράδοξον" αν το ανθρώπινο ον "κατά τό τρίτον καί ἀνώτατον τοῦτο στάδιον τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ" δεν παρείχε "τά αὐτά στοιχεῖα" και δεν υποτασσόταν "εἰς τόν αὐτόν νόμον". Όμως "ὁ νόμος τοῦ βίου αὐτῆς" δε μπορεί να είναι "διάφορος τοῦ ἐπί τοῦ ἀτομικοῦ καί...κοινωνικοῦ βίου" και αφού "ἡ κοινωνία εἶναι διά τό ἄτομον" και "οὐχί τό ἀνάπαλιν"·το τέλος τῆς κοινωνίας παρίσταται ὡς μέσον καί τό τέλος τοῦ ἀτόμου ὡς σκοπός"[70]. Δεν υπάρχει βέβαια αμφιβολία ότι τα έξι στοιχεία που απαρτίζουν την ιστορία καθώς και η μελέτη της τελευταίας έχουν,ως πεπερασμένες δραστηριότητες, μιά αντικειμενική ύπαρξη· ωστόσο, δε διακρίνονται από έναν πραγματικά κοινωνικό και ιστορικό χαρακτήρα, αφού δεν εξέρχονται από το ατομικό πνεύμα, το οποίο μάλιστα στηρίζεται στις αρχές της φυσικής θεολογίας. Κατά το Βράϊλα όλα "τά στοιχεῖα τῆς φυσικῆς λεγομένης θρησκείας" πηγάζουν το ένα μετά το άλλο "ὡς ἀναγκαῖα προϊόντα τῆς ἐννοίας τοῦ ἀπείρου"· και όπως "ἀνυψοῦται διά τῆς ἐννοίας ταύτης ἡ ἐπιστήμη" ταυτόχρονα "ἀνυψοῦται καί ἡ ἠθική" και μαζί μ'αυτήν "συνανυψοῖ...καί τόν κόσμον τῆς πολιτείας καί τόν κόσμον τῆς ἱστορίας",εφόσον "πᾶν ἀληθεῦον περί τοῦ ἀτόμου,ἀληθεύει" και περί τῶν ὁμάδων,ἅς ονομάζομεν ἔθνη καί ἀν-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

θρωπότητα"[71].

Σ'αυτού του είδους τη μελέτη του πνεύματος μέσα από το ίδιο το πνεύμα ο Βράϊλας οδηγήθηκε έχοντας μάλλον ως πρότυπο την αντίστοιχη θεωρία του Cousin. Όπως τονίζει ο ίδιος, "από τοῦ πρώτου...Δοκιμίου...κατετάχθημεν εἰς ἐκείνην την φιλοσοφικήν σχολήν, ἥτις τήν μελέτην τοῦ πνεύματος διά τοῦ πνεύματος θέτει ὡς ἀφετηρίαν πάσης φιλοσοφίας"[72]. Είναι όμως φανερό ότι εκείνο το οποίο επεδίωκε ο Βράϊλας με την υιοθέτηση της άποψης αυτής του Cousin δεν ήταν η πιστή της εφαρμογή αλλά η ακύρωση της μικρής έστω ιστορικότητας που ενυπήρχε στο Γάλλο εκλεκτικό χάρη στην αυτονόμηση της φιλοσοφίας από τη θρησκεία και την ταύτισή της με την ιστορία. Όπως ήδη τονίσαμε στο προηγούμενο υποκεφάλαιο, στον Cousin η Σκέψη επιχειρούσε να κατανοήσει και ταυτόχρονα να δημιουργήσει ως λόγος το Θεό, ως συνείδηση τις εσωτερικές λειτουργίες του Εγώ και ως αντίληψη τον εξωτερικό κόσμο. Ο Cousin δεχόταν ότι μιά διεργασία όπως αυτή δεν ήταν παρά η σχέση ανάμεσα στο Εγώ ως έξοχη ατομικότητα και πεπερασμένο βέβαια αλλά άμεσο εκπρόσωπο του απείρου και των πεπερασμένων εκδηλώσεών του είτε εντός του είτε στον εξωτερικό κόσμο, σχέση δηλ. ανάμεσα στο άπειρο και στο πεπερασμένο.[73] Ο τύπος άπειρο-πεπερασμένο και η μεταξύ τους σχέση εν-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σαρκωνόταν σύμφωνα με τον Cousin, κατά τρόπο πνευματοκρατικό ο οποίος προϋπέθετε ωστόσο την ταύτιση ιστορίας και φιλοσοφίας, διαδοχικά σε διάφορες φάσεις κάθε ιστορικής περιόδου, ως τελευταία και ύψιστη φιλοσοφική της καθαρά έκφραση. Αυτό συνέβαινε με την έννοια ότι εδώ η σκέψη προσπαθούσε να συλλάβει όχι πιά τα υπόλοιπα στοιχεία που περιείχε αλλά τον εαυτό της καθ'εαυτό. Εκείνο το οποίο κάθε φορά είχε προηγηθεί και ξεπερασθεί χωρίς να αποτελεί πλέον αντικείμενο και περιεχόμενο της σκέψης ήταν κατά τον Cousin τα υπόλοιπα πέντε στοιχεία, δηλ. το υλικό, το καλλιτεχνικό, το πολιτικό, το ηθικό και το θρησκευτικό.[74] Τα στοιχεία αυτά, και κυρίως το ηθικό μέσω τού οποίου πράγματοποιούνταν η μετάβαση από τον κόσμο της νόησης στον κόσμο της ιστορίας, θεωρούνταν ως ένα είδος εξωτερικής σε σχέση με τη σκέψη ιστορίας και, ως εκ τούτου, δεν ήσαν αποτελέσματα μιάς πραγματικά ιστορικής εξέλιξης, όπως στο Hegel. Ωστόσο, ο Cousin δεν τα εννοούσε ως πεπερασμένες εκφάνσεις του δημιουργού Θεού, αλλά, εντελώς ανθρωπολογικά, ως εκφράσεις της ασύνειδης σκέψης.[75] Μιά τέτοια θεώρηση δεν παρέπεμπε βέβαια σε μιά διαλεκτική εξέλιξη του όντος και των εκδηλώσεών του (που στην ουσία δεν εξερχόταν από το πνεύμα) σύτε παρείχε μιά θετική αντίληψη για την ιστορία,[76] εφόσον τελικά η σκέψη ως Είναι παρέμενε αμετάβλητη και ενσαρκωνόταν κατά

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τρόπο πνευματοκρατικό στην πραγματικότητα και στην ιστορία. Μέσω της αντίληψης αυτής όμως ο Cousin κατόρθωσε να τονίσει την προτεραιότητα της φιλοσοφίας σε σχέση με τη θρησκεία. Ο Γάλλος εκλεκτικός ήθελε έτσι να δηλώσει έμμεσα ότι η δική του εποχή έχει ήδη αναχθεί σε μιά περίοδο επικράτησης ενός είδους πνευματοκρατικής φιλοσοφίας που υπερβαίνει την πίστη χωρίς να την αναστέλει.[77] Αντίθετα, ο Βράϊλας, αν και επεχείρησε να θεμελιώσει την ιστορία σε μιά ανθρωπολογική ηθική και ακολούθησε, όπως φαίνεται, σε αρκετά σημεία τον Cousin, θεώρησε ως ανώτατο στοιχείο από το οποίο εξαρτάται τόσο η σκέψη όσο και η ιστορία το θρησκευτικό. Ο Βράϊλας προϋπέθεσε βέβαια ότι η φιλοσοφία, καθώς και "αἱ ἐπιστῆμαι" οι οποίες "πᾶσαι ἀνάγονται εἰς τήν φιλοσοφίαν", έχει κοινωνική και ιστορική λειτουργία· θεώρησε μάλιστα τη μελέτη της ως ένα από τα καθήκοντα του "ἱστορικοῦ φιλοσόφου", ο οποίος, "ὅταν...θελήσῃ νά ἐξετάσῃ κατά ποῖον βαθμόν καί ὑπό ποῖον τύπον ἀνεπτύχθη εἴς τινα λαόν τό στοιχεῖον τοῦτο (δηλ. το νοητικό) ὀφείλει νά...ἐρευνήσῃ ποῖαι ὑπῆρξαν αἱ τέχναι, ποῖαι αἱ ἐπιστῆμαι καί ἡ φιλοσοφία, ποῖον τό θρήσκευμα του λαοῦ τούτου".[78] Αλλά ο ιστορικός χαρακτήρας της φιλοσοφίας και των κλάδων της ίσως δεν προερχόταν κατά το Βράϊλα από το γεγονός ότι αυτή αποτελούσε έκφραση, τροποποιημένη κάθε φορά,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

των ιστορικών γεγονότων ή έστω από την προτεραιότητά της σε σχέση με τη θρησκεία,αλλά από το ότι η φιλασοφία δεν ήταν παρά η ίδια η θρησκευτική ιδέα,έκφραση της οποίας αποτελούσαν οι επί μέρους πεπερασμένοι κοινωνικοί τομείς και οι αντίστοιχοι κλάδοι μελέτης τους.Σύμφωνα με την εκτίμηση του Βράϊλα, ο φιλόσοφος της ιστορίας αναζητώντας τα αίτια των ιστορικών μεταβολών θα φτάσει πιθανότατα στο συμπέρασμα ότι "ἡ θρησκευτική ἰδέα...ἔχει τήν μεγίστην καί πρώτην ἐπιῤῥοήν εἰς τό πνεῦμα τῶν ὁμάδων καί...εἰς τήν ἱστορικήν πορείαν τῶν ἐθνῶν"·έτσι,θα "συνταυτίσει μέχρι τινός τό νοητικόν στοιχεῖον μέ το θρησκευτικόν" και "εἰς τήν ἱστορικήν ἔκθεσιν τῶν θρησκευμάτων" θα ανακαλύψει "τήν ἱστορίαν τῆς νοητικῆς καί, κατά μέγα μέρος, τῆς κοινωνικῆς καί πολιτικῆς τοῦ ἀνθρώπου ἀναπτύξεως" [79]. Μ' αυτή την έννοια τελικά θα ασκήσει ο Βράϊλας κριτική στον Cousin γράφοντας:"Ἐνταῦθα διακόπτοντες την σειράν τῶν συλλογισμῶν τοῦ κ.Κουσίνου,ἠδυνάμεθα εὐκόλως ν'ἀποδείξωμεν,ὅτι οὔτε ἡ ἀνθρωπότης δύναται νά συνταυτισθῇ μέ τόν λόγον,ὁ ὁποῖος δέν εἶναι,ὡς αὐτός ὁμολογεῖ,τό μόνον στοιχεῖον τῆς ἀνθρωπότητος,οὔτε ἡ ἀνθρωπίνη ἱστορία ἐπομένως δύναται νά θεωρηθῇ ὡς ἕν καί τό αὐτό μέ τήν ἱστορίαν τῆς φιλοσοφίας." [80]

Πέρα όμως από την ασυνεπή πνευματοκρατία του Cousin, εκείνο το οποίο αγωνιζόταν, πολύ περισσότερο, να αποτρέψει ο Βράϊλας μ' αυτού του είδους τη "μελέτη του πνεύματος διά τοῦ πνεύματος" ήταν η ταύτιση σκέψης ή φιλοσοφίας και ιστορίας την ο-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ποία προϋπέθετε ή εγελιανή θεωρία. Όπως είναι γνωστό, στο Hegel,η Φιλοσοφία,ως Λογική,Φιλοσοφία της Φύσεως, Φιλοσοφία του Πνεύματος -τόσο ως υποκειμενικού που περιελάμβανε την Ψυχολογία, την Ανθρωπολογία και τη Φαινομενολογία όσο και ως αντικειμενικού που περιελάμβανε την Ηθική(ως Moralität και ως Sittlichkeit ταυτόχρονα),το Δίκαιο και τη Φιλοσοφία της ιστορίας - και ως Φιλοσοφία του Απολύτου (Τέχνη,Θρησκεία,Φιλοσοφία), συμπαρακολουθούσε πάντοτε ως αυτοσυνειδησία την ιστορική εξέλιξη των αντίστοιχων στοιχείων,που εμφανίζονταν ως εκφράσεις της Ιδέας.Το γεγονός αυτό προϋπέθετε μιά διαρκή υπέρβαση και ακύρωση των ιστορικών στοιχείων καθώς και των φιλοσοφικών κλάδων που τα μελετούσαν.Προϋπέθετε ακόμη την επιστροφή της Φιλοσοφίας ως ολοκληρωμένης αυτοσύνειδησίας στον ίδιο της τον εαυτό,πράγμα που υπονοούσε ίσως όχι μόνον την υπέρβαση της θρησκείας αλλά και της φιλοσοφίας της ιστορίας[81].Στην εγελιανή αυτή θεώρηση της φιλοσοφίας ο Βράϊλας άσκησε έντονη κριτική ήδη από το 1853[82], αν και, όπως έχουμε επισημάνει, ακολούθησε έναν εγελιανό διαχωρισμό της φιλοσοφίας σε κλάδους. Το 1870 εξάλλου, δηλ.σε μιά εποχή που χαρακτηρίζεται από τις έντονες συγκρούσεις του χριστιανισμού με τον εγελιανισμό[83], ο Βράϊλας δε θα διστάσει να νοηματοδοτήσει μέρη της δικής του φιλοσοφίας με όρους εγελιανούς. Εάν όμως λάβουμε υπόψη μας τη σταθερή αντίδραση του Βράϊλα προς τον εγελιανισμό, η νοηματοδότηση αυτή, η οποία

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μας παρουσιάζει ταυτόχρονα την έννοια και τη θέση που έχει τελικά η φιλοσοφία της ιστορίας στο έργο του Βράϊλα, δε μπορεί να εκληφθεί παρά ως προσπάθεια του Κερκυραίου φιλοσόφου για αναίρεση του Εγέλου με τα ίδια του τα μέσα.[84] Ετσι, ο Βράϊλας θα ονομάσει φιλοσοφία του απολύτου, φιλοσοφία της φύσεως και φιλοσοφία του πνεύματος την προσπάθεια που καταβάλλει ο ανθρώπινος λόγος να κατανοήσει μέσω του θεϊκού όντος που υπάρχει στο πνεύμα τον ίδιο το Θεό, το φυσικό ον και τον εαυτό του, είτε ως θεωρία είτε ως πράξη, αντίστοιχα: "Ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ τοῦ πνεύματος τό ὄν θεωρεῖ ἑαυτό καί ἐφ' ἑαυτοῦ ἐφαρμόζει τόν ἴδιον νόμον. Ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ τῆς φύσεως τό ὄν θεωρεῖ τά ἄλλα ὄντα, ἐν αὐτοῖς ἀνακαλύπτει τήν αὐτήν ἔννοιαν, καί εἰς αὐτά ἐφαρμόζει τόν αὐτόν νόμον. Ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ τοῦ ἀπολύτου... θεωρεῖ τό ὑψιστον ὄν, καί διά τῆς αὐτῆς ἐννοίας καί τοῦ αὐτοῦ νόμου τήν φύσιν αὐτοῦ προσπαθεῖ, ὅσον δύναται, νά κατανοήσῃ."[85] Αλλά εφόσον ο Θεός, σύμφωνα με το Βράϊλα, είναι το άγνωστο και απρόσιτο για την ανθρώπινη γνώση ον και εφόσον η φύση ως δημιούργημα του Θεού είναι αισθητή και ενδεχόμενη, η σειρά των φιλοσοφικών επιστημών δε μπορεί να είναι κατά το Βράϊλα εκείνη του Εγέλου. Αντίθετα, "πρώτη γνῶσις πρέπει νά ἦναι ἡ τῆς γνώσεως γνῶσις, ἤτοι ἡ φιλοσοφία του πνεύματος, δι' ἧς μόνης δυνάμεθα νά μεταβῶμεν

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ἀσφαλῶς εἰς τήν φιλοσοφίαν τῆς φύσεως,ὅπως ἐξ ἀμφοτέρων ἀναβῶμεν ἐπί τέλους εἰς τήν φιλοσοφίαν τοῦ ἀπολύτου ἤ τοῦ Θεοῦ ".[86] Μ'αυτή την έννοια θα γράψει ο Βράιλας ότι "τά τρία ταῦτα μέρη...ἀναγνωρίζουσι καί οἱ πανθεϊσταί,ἀνατρέποντες ὅμως ὡς ἐκ τοῦ συστήματος αὐτῶν τήν φυσικήν τάξιν τῆς σχετικῆς αὐτῶν προτεραιότητος ".[87] Ωστόσο,μιά τέτοια προτεραιότητα της φιλοσοφίας του πνεύματος διαχωριζόταν από έναν πραγματικό ανθρωποκεντρισμό κάι απέφευγε ,πολύ περισσότερο,μιά ιστορική εξέλιξη της φιλοσοφίας από το πνεύμα στη φύση και στο απόλυτο.Τελικά,ο Βράϊλας,επειδή μάλλον φοβόταν μήπως η ένταξη της θεωρίας για τη φύση στη φιλοσοφία και η θέση της φιλοσοφίας του απολύτου στο τέλος μιάς φιλοσοφικής σύνθεσης δημιουργήσει υπόνοιες πανθεϊσμού,θα αρνηθεί την πλήρη φιλοσοφική αναγνώριση της πρώτης και θα ενσωματώσει τη δεύτερη - ως Θεοσοφία πάντα με τη χριστιανική έννοια - στη θεωρία της νοήσεως ή,όπως την αποκαλεί,στη Νοολογία.[88] Κάτι τέτοιο δεν είχε βέβαια ως στόχο την εκκοσμίκευση του Θεού και τη δημιουργία του όντος από το ανθρώπινο πνεύμα, αλλά την εξασφάλιση της μετάβασης από τη νόηση στην πράξη μέσω της αμεσότερης παρουσίας στη συνείδηση του δημιουργού Θεού.Κατά το Βράϊλα,η "θέσις" της Θεοσοφίας "δικαιολογεῖται" ως "κολοφών" και "συμπλήρωμα" της Νοολογίας και ως "ἀναγκαία εἰς τήν

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

θεωρίαν της πράξεως προοδοποίησις" :"ὁ Θεός,ὅστις εἶναι ὁ ἀνώτατος ὅρος τῆς νοήσεως,πρέπει νά ἦναι καί ὁ πρός ὅν ὅρος τῆς πράξεως ".[89] Ἔτσι,δεν ἔμενε παρά μιά φιλοσοφία του πνεύματος ως μέρη της οποίας εννοούνταν η Νοολογία και η Αγαθολογία, οι οποίες επιμερίζονταν σε Λογική,Ψυχολογία, Αισθητική και σε Ηθική,φιλοσοφία του δικαίου και της ιστορίας αντίστοιχα.Ο Βράϊλας μάλιστα θα προτιμήσει τελικά να ονομάσει τους κλάδους αυτούς δυναμολογία,αληθολογία,καλολογία, ηθολογία, δικαιολογία και ιστοριολογία,για να τονισθεί ιδιαίτερα μέσω του δευτέρου συνθετικού(λόγος)η εξάρτησή τους από το Θεό.[90] Η φιλοσοφία της ιστορίας ήταν έτσι η τελευταία συνέπεια της δράσης του όντος στη συνείδηση ή της φιλοσοφίας του πνεύματος,κατά τρόπο όμως εντελώς διαφορετικό απ'ότι συνέβαινε στο Hegel,εφόσον,όπως είδαμε,το πνεύμα αντικειμενικοποιούνταν καθαρά σύμφωνα με το χριστιανισμό.[91] Με τη φιλοσοφία της ιστορίας απλώς το πεπερασμένο ον μελετούσε την ηθική του συμπεριφορά στην ιστορία - μία μελέτη που ωφελούσε όχι μόνο τη νόηση αλλά και την ηθική του βελτίωση - επιστρέφοντας έτσι στο κατ'εξοχήν ον που εξαρτούσε το πνεύμα, στο Θεό:"Τό πεπερασμένον ὄν μελετῶν καί ἐνεργοῦν τόν ἴδιον νόμον τελειοποιεῖται, καί διά τῆς τελειοποιήσεως ταύτης προβαίνει πρός τό ἄπειρον. Τοιαύτη ...ἡ ἑνότης καί ἡ ἠθικότης τοῦ ἱστορικοῦ κόσμου,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τοιοῦτον τό ἱστορικόν ὄν καί τοιοῦτος ὁ ἱστορικός νόμος, καί οὕτως ἐξαντλεῖται ἡ ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ τοῦ πνεύματος χρῆσις καί ἐφαρμογή τῆς λογικῆς ἐννοίας τοῦ ὄντος."[92] Εξάλλου, και η θέση της φιλοσοφίας της ιστορίας ως τελευταίου τομέα της φιλοσοφίας του πνεύματος δε θα έπρεπε να θεωρηθεί ότι προϋποθέτει την ιστορική εξέλιξη της φιλοσοφίας και την υπέρβαση των υπολοίπων κλάδων οι οποίοι, άσχετα από την τροποποιημένη κάθε φορά θέση τους, λειτουργούν ταυτόχρονα.[93] Η φιλοσοφία της ιστορίας, όπως και η ιστορία, είναι τελικά η ύψιστη εφαρμογή της θεωρίας της πράξεως, η οποία, με τη σειρά της, συνιστά "λογικόν πόρισμα" και " παράτασιν τῆς νοήσεως". Η φιλοσοφία της ιστορίας μελετά απλώς την ίδια την ηθική διάσταση του πνεύματος σε ένα επίπεδο πιό διευρυμένο, διατηρώντας έτσι τη συνοχή όλων των επιστημών που περιστρέφονται γύρω από το πνεύμα, δηλ. το λόγο του Θεού. Κατά το Βράϊλα συγκεκριμένα, "ὁ συνδυασμός... ὁ παράγων τόν ἐσωτερικόν κόσμον τῆς διανοίας, παράγει", βέβαια, "ἐπίσης τόν ἐξωτερικόν τῆς κοινωνίας καί ἱστορίας". Ὡστόσο, ο συνδυασμός αυτός, από τον οποίο και προκύπτει η "παραγωγή" του εξωτερικού κόσμου συνίσταται απλώς στο ότι "ὁ λόγος" με βάση τις ίδιες του τις αρχές "ἐπιβάλλει εἰς τήν ἐλευθέραν θέλησιν τοῦ ἀνθρώπου... τόν ἠθικόν νόμον ὡς βούλημα τοῦ Θεοῦ". Έτσι, "πᾶσα ἡ φιλοσοφική τῆς ἠθικῆς, τοῦ δικαίου καί τῆς ἱστορίας θεωρία", δηλ. η θεωρία της πράξεως, "προ-

βαίνει ὡς παράτασις καί λογικόν πόρισμα...τῆς νοήσεως" και ο κύκλος των φιλοσοφικών επιστημών "συμπληροῦται...εἰς τό αὐτό σημεῖον ἐπανερχόμενος"και "περί ἕν καί τό αὐτό κέντρον στρεφόμενος", κέντρο το οποίο δεν είναι παρά "ἡ ἀκτινοβόλος ἑστία τοῦ λόγου"[94] .

4. Συμπέρασμα

Από την όλη ανάλυση που προηγήθηκε προκύπτει ότι εκείνο το οποίο επεδίωξε ο Βράϊλας με την οντολογική θεμελίωση της ιστορίας και της φιλοσοφίας της ιστορίας ήταν κυρίως η αναίρεση του εγελιανισμού,παρά το γεγονός ότι ο ίδιος επεχείρησε να ακολουθήσει στην ιστορική του θεωρία το εξωτερικό πλαίσιο της φιλοσοφίας του Hegel.Προκύπτει ακόμη ότι στόχος του Κερκυραίου φιλοσόφου ήταν η κάθαρση του γαλλικού εκλεκτισμού απ'ό,τι πιό γόνιμο διέθετε, από τα εγελιανά δηλαδή στοιχεία,[95] και η επαναφορά του ως ένα είδος "χριστιανικοῦ πνευματισμοῦ" αποκλειστικά.[96] Μπορούμε επίσης να ισχυριστούμε ότι οικοδομώντας μιά φιλοσοφικά θεμελιωμένη αναίρεση του εγελιανισμού (καθώς επίσης ενμέρει και του γαλλικού εκλεκτισμού[96α]) ο Βράϊλας προέβαινε σε μιά ενέργεια που είχε στο βάθος πολιτικό χαρακτήρα. Συγκεκριμένα, με τη φιλοσοφία της ιστορίας και γενικά με τη φιλοσοφία του ο Βράϊλας αντιμαχόταν τον κοινωνισμό. Όπως θα δηλώσει ο ίδιος ρητά, ο εγελιανισμός "πα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ράγει ἢ τήν...στασιμότητα τῶν Ἰνδῶν ἢ τόν κοι-
νωνισμόν των νεωτέρων "[97]. Τέλος, συνάγεται
επίσης ότι ο Βραΐλας μέσω της οντο-
λογικής θεμελίωσης της ιστορίας και της φιλοσο-
φίας της ιστορίας, επεδίωκε, πέρα από την καταπο-
λέμηση συγκεκριμένων θεωριών και κοινωνικών κι-
νημάτων, αφενός να καταστήσει τη χριστιανική κο-
σμοθεωρία πιό ισχυρή και αφετέρου να προβάλει
ένα είδος ιστορικής ενασχόλησης κοινωνικά ουδέ-
τερης και αποκομμένης από την πολιτική επικαι-
ρότητα. Αυτό πιστοποιείται κυρίως από το γεγονός
ότι η οντολογική θεωρία του Βραΐλα με το να ε-
κλαμβάνει ως Είναι το ον περιορίζεται αποκλειστι-
κά στην κατάδειξη της ύπαρξης του κόσμου υπό
την προστασία κάποιων βασικών αρχών του χριστια-
νισμού. Πιστοποιείται ακόμη από το γεγονός ότι η
θεωρία αυτή με το να προτείνει μιά μορφή ενότη-
τας ανάμεσα στο άπειρο και στο πεπερασμένο που
επιτυγχάνεται χάρη στο ον λειτουργεί όχι ως μέσο
εκκοσμίκευσης αλλά ως εφαλτήριο μάλλον εναντίον
κάθε τάσης πανθεϊσμού. Φαίνεται, έτσι, ότι δεν έ-
γραφε άδικα ο Παύλος Καλλιγάς, ασκώντας από μιά ε-
γελιανή σκοπιά κριτική στην Οντολογία του Βραΐλα,
ότι "τό ἐνδεχόμενον ἐτέθη (δηλ. από το Βραΐλα) με-
ταξύ δύο φραγμῶν, τοῦ ἀπολύτου αἰτίου καί τοῦ τέ-
λους διά νά μή πλανᾶται πρός τά ἄνω ἢ πρός τά
κάτω εἰς ἐπάπειρον καί νά φρουρῆται ἀσφαλῶς "[98]. Ο

ίδιος επίσης,σχολιάζοντας την ιστορικότητα που κατά τη γνώμη του δεν είχε η οντολογία του Βράϊλα,παρατηρούσε ότι "τό περί ὑπάρξεως τοῦ κόσμου δέν εἶναι φιλοσοφικόν ζήτημα...ἀλλά τό περί τῆς ἀληθείας,ὅπερ ἔστι...περί τῆς ἐννοίας τῆς ὑπάρ - ξεως" και ότι ως εκ τούτου "οὐδέν νέον... διδάσκει ὁ φιλόσοφος(δηλ.ο Βράϊλας),λέγων ὁ κόσμος ὑπάρχει,ἀλλά τί ἔστι κόσμος,ὁποίας φύσεως ἡ ὑπαρξίς του".[99]

Η οντολογική έτσι θεμελίωση της ιστορίας του Βράϊλα αποδεικνύεται διαφορετική από τον τρόπο με τον οποίο μιά σημαντική μερίδα Ελλήνων φιλοσόφων της εποχής που έτειναν προς τον πανθεϊσμό κατανόησε τη σχέση μεταφυσικής και ιστο - ρίας.Οι φιλόσοφοι αυτοί εννοούσαν το Θεό και τη συνείδηση όχι ως υπερβατική κατηγορία που συνοψίζει σε απόλυτη μορφή την εξωτερική πραγματικότητα,αλλά ως ανθρωπολογική διάσταση της ίδιας της σκέψης η οποία προκύπτει ως συνέπεια της εξέλιξης του πεπερασμένου.Μιά τέτοια άποψη που προϋπέθετε ότι οι τομείς της ζωής δεν αποτελούν απλώς χώρους ενός πεπερασμένου υπάρχειν υπό τις εντολές του Θεού αλλά ιστορικώς μελετήσιμα φαι - νόμενα,εμπνεόταν πραγματικά από το Hegel[100] και είχε - παρά το ότι η Ελλάδα δεν διακατεχόταν από τις ταξικές συγκρούσεις της Ευρώπης - χαρακτήρα τουλάχιστο δυναμικής ανάμειξης στην επικαιρό -

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τητα.[101] Έτσι,ο Φραγκίσκος Πυλαρινός,ένας από τους πρώτους που θα εισαγάγουν τον εγελιανισμό και στην Ελλάδα γύρω στο 1840 επηρεασμένοι από το ιταλικό κίνημα των Begriffi και συσπειρωμένοι κοντά στο Σολωμό,[102] τολμούσε να προβάλει ως πηγή έναρξης της ιστορικής ζωής την,εγελιανής έμπνευσης,διαλεκτική του Είναι και του μη Είναι,πράγμα που ήταν προφανώς αντίθετο προς ορισμένες συντηρητικές μορφές της ελληνικής παράδοσης.[103] Ο Θεόδωρος Καρούσος εξάλλου,που προερχόταν από τον ίδιο κύκλο,παρά το σεβασμό που έτρεφε προς τον "ἑωθινόν" όπως τον αποκαλεί "ἀστέρα" Βράϊλα,[104] άσκησε έντονη κριτική στην οντολογική θεωρία του τελευταίου γιατί,όπως γράφει,"δέν δύναται (δηλ.ο Βράϊλας) νά ἐξέλθῃ τοῦ κύκλου τῆς ὑποκειμενικότητος" και γιατί " δέν δύναται νά διεκφύγει τό ἀμφίβληστρον ἐντός τοῦ ὁποίου καταδικάζεται ὑπό...τῆς ἀτομικῆς συνειδήσεως ἀδιεξόδου νά περιστρέφεται ".[105] Για τον Καρούσο το πνεύμα εξελίσσεται μέσα από το πεπερασμένο και "ἐπί τέλους.διά τοῦ λόγου ἀνευρίσκει ἑαυτό εἰς τόν ἐξωτερικόν κόσμον...ἐπαναστρέφει εἰς ἑαυτό καί ἀποκτᾷ τήν βεβαιότητα ὅτι τό ἀντικείμενον δέν εἶναι ἀλλότριον ἑαυτοῦ ἀλλ'ὅτι εἶναι ὀστοῦν ἐκ τοῦ ὀστοῦ καί σάρξ ἐκ τῆς σαρκός του "[106]

Μιά πανθεϊστική επίσης λίγο-πολύ θεμελίωση της σχέσης μεταφυσικής και ιστορίας με την οποία οι

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σχετικές αντιλήψεις του Βράϊλα έρχονταν σε αντίθεση ήταν εκείνη που καλλιέργησαν - οριοθετώντας και τις πρώτες προσπάθειες ανάπτυξης φιλοσοφίας της ιστορίας στην Ελλάδα - ο Ρενιέρης,ο Ζαμπέλιος και η εφημερίδα "Αἰών",με απώτερο στόχο την υποστήριξη ενός από τα πλέον καίρια ζητήματα της πολιτικής επικαιρότητας,του ανατολικού ζητήμα - τος.Έτσι,ο Ρενιέρης,ήδη από το 1839,αν και πιστεύει πως "ἡ θρησκεία" εἶναι "ἡ ἐπιστήμη τοῦ ὄ - ντος" γιατί "ἐκηρύχθη ἀπό τόν ὀνομάσαντα ἑαυ - τόν ἐγώ εἰμι ὁ ὤν",[107] θα αποφύγει να προσκοληθεί σε μιά τέτοια άποψη και να τη θεωρήσει ως καθοριστική για το νόημα της ιστορίας.Η ιστορία αποτελεί κατά το Ρενιέρη ενσάρκωση της Αγίας Τριάδος εφόσον "ἡ ἀνθρωπότης...φέρει ἐν ἑαυτῇ τῆς Τριάδος τόν τύπον".[108] Αυτό όμως συμβαίνει αφενός κατά τρόπο ενμέρει πανθεϊστικό,αφού σκοπός είναι "ἡ ἀποθέωσις τῆς ἀνθρωπότητος"[109] και δεν διατηρείται η αποκοπή του πεπερασμένου,και αφετέρου κατά τρόπο συμβολικό μάλλον παρά θρησκευτι - κό:τα τρία πρόσωπα της Τριάδος,ο Πατήρ,ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα αντιπροσωπεύουν ιστορικά δημιουργήματα όπως το λαό,το άτομο και τη συνένωσή τους(με όρους του Hegel),ή την αυθεντία,τον ατομικό λόγο και την ένωσή τους(με όρους του Bonald ή του Vico) κι ακόμη το ουκ εγώ,το εγώ και τη συνένωσή τους(με όρους του Fichte).[110] Πάνω απ'

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

όλα όμως,κατά το Ρενιέρη,"τά δύο ταῦτα στοιχεῖα ἀντιπροσωπεύουσι",όπως θα δούμε αναλυτικά στα επόμενα κεφάλαια,"ἡ Δύσις καί ἡ 'Ανατολή".[111] Έτσι, εφόσον "ὄπισθεν τοῦ πολιτικοῦ τῆς 'Ανατολῆς ζητήματος, ὑπάρχει τό φιλοσοφικόν τῆς 'Ανατολῆς ζήτημα",[112] αναμένεται ότι "ἡ συμφιλίωσις τῶν στοιχείων τούτων θέλει συμφιλιώσει καί τήν 'Ανατολήν μέ τήν Δύσιν".[113] Στην έμεση επίλυση του ανατολικού προβλήματος αποβλέποντας και ο Ζαμπέλιος, ο οποίος υπήρξε για ένα διάστημα βουλευτής του Μεταρρυθμιστικού Κόμματος,[114] επεδίωξε να προσδώσει πραγματικά ιστορικό χαρακτήρα στην Αγία Τριάδα ή,όπως γράφει ο ίδιος,"νά συμπεριληφθῇ ἡ συγκεκριμμένη οὐσία τῆς ἱστορίας ἐν τῇ ἀφηρημένῃ καί μεταφυσικῇ οὐσίᾳ τῆς θεότητος, εἰς τρόπον ὥστε νά χρησιμεύῃ ὁ τριαδικός τύπος ὥσπερ κλείς μοναδική...,δι'ἧς τά πάντα...διεξηγῶνται".[115] Μελετώντας ο Ζαμπέλιος την "ὀρθόδοξον τριάδα... μόνον ὑπό τήν ἱστοριονομικήν αὐτῆς θεωρίαν",[116] επεχείρησε να αντικαταστήσει τις θεωρησιακές φιλοσοφίες της εποχής του με την Ιστοριονομία.Η Ιστοριονομία,σε αντίθεση προς την Ιστοριολογία του Βραΐλα,προϋπέθετε την ταύτιση της Αγίας Τριάδος ως ανώτατου θεολογικού και φιλοσοφικού τύπου με την ίδια την ιστορία,εφόσον ο κόσμος ήταν "ὁ 'Ιησοῦς" ή η "θεοποιημένη ποικιλία" ,ο Θεός ήταν "ἡ ἑνότης" και "ἡ ποικιλία τῆς Πλάσεως καί

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ἡ ἑνότης τοῦ πλάστου συναποτελοῦσιν ἕν καί τό αὐτό".[117] Η μελέτη έτσι των ιστορικών νόμων σήμαινε βέβαια πρώτα ότι είναι αυτοδύναμη από τη θεία εξάρτηση και ότι στηρίζεται κυρίως στον άνθρωπο και στην εξέλιξη του παρελθόντος:" Ἡ ἀληθής ἐπιστήμη τῆς ἱστορίας",δηλ. εκείνη την οποία ο Ζαμπέλιος ονομάζει"ΙΣΤΟΡΙΟΝΟΜΙΑ", προκύπτει από το γεγονός ότι "πᾶν ἕκαστον γινόμενον ἐμπεριέχει ἐν ἑαυτῷ τά γεννητικά του αἴτια"[118].Ταυτόχρονα, "οἱ τῆς Ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας Πατέρες,οἱ τό τριαδικόν μυστήριον θεολογήσαντες,δέν ἀεροβάτησαν", αλλά "ἐφιλοσόφησαν...τό ...μυστήριον τῆς ὑπάρξεως..... καί τοῦ καταρτισμοῦ τῆς ἱστορίας...οὗπερ τήν ἀποκάλυψιν σφετερίζεται σήμερον ἡ κοινῶς λεγομένη .Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας ".[119] Συνεπώς,η Ιστοριονομία νοείται κατά το Ζαμπέλιο και ως ενύπαρκτος στην ιστορία τύπος ,πού,από την εποχή ήδη των πρώτων χριστιανικών αἰώνων,ωθεί σταδιακά το ελληνικό έθνος να επιτύχει την αποκατάστασή του στην Ανατολή.[120] Ο "Αἰών",τέλος,θεωρώντας ότι "η οὐσία τῆς ἀνθρωπίνης κοινωνίας καί ἱστορίας" είναι "ἡ ἀποκάλυψις...ἡ ἀλλοίωσις,ἡ ποικίλη μεταμόρφωσις...καί ἡ ἀνάπτυξις τοῦ Θεοῦ",[121] επιχειρούσε έτσι να ασκήσει αντιπολίτευση στην αγγλική και γαλλική πολιτική.[122] Εφόσον ο Θεός κατά τον "Αἰῶνα" "ὡς ἄπειρος δύναμις...δημιουργεῖ ἀεννάως...",τότε "ἕπεται...ὅτι ὁ ἄνθρωπος...ὀφεί-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

λει ἐπίσης νά οἰκοδομῇ ἀεννάως..." και ότι "ὁ σκοπός τῆς πολιτικῆς συνίσταται εἰς τό νά ἀναπτύξῃ τόν ἄνθρωπον τοιουτοτρόπως ὥστε νά δύναται οὗτος νά ἐνεργῇ. ἐντός τῆς κοινωνίας ἀφ'ἑαυτοῦ,νά δημιουργῇ ἀφ'ἑαυτοῦ ἐλευθέρως ως Θεός ".[123] Μ'άλλα λόγια,αφού δεν υπάρχει ένας μοναδικός και υπερβατικός Θεός αλλά " ἕκαστον ἔθνος προσωποποιεῖται ἐν τῷ Θεῷ ἑαυτοῦ",[124] η Ελλάδα οφείλει να είναι αυτόνομη.

Αλλά,κι αν δεν λάβουμε υπόψη μας την αντιπαράθεση με "εγελιανούς" Νεοέλληνες φιλοσόφους,η προσπάθεια του Βράϊλα να θεμελιώσει την ιστορία και τη φιλοσοφία της ιστορίας σ' αυτού του είδους τις οντολογικές προϋποθέσεις πρέπει να ερχόταν σε αντίθεση ακόμη προς εκείνες τις θεωρητικές αφετηρίες στις οποίες επεχείρησαν να θεμελιώσουν τη φιλοσοφία της ιστορίας θεωρητικοί της εποχής που δεν ήσαν οπαδοί του Hegel,όπως λ.χ.ο Κοζάκης Τυπάλδος και ο Πεντάδης Δάρβαρης.Αυτοί,παρά το ότι τόνιζαν την πίστη τους στο ότι "ἡ ἀλήθεια εἶναι ἡ ὕπαρξις, ἤγουν τό ὄν...,ὁ Θεός"[125] και αναγνώριζαν το " ὑπέρτατον ὄν",[126] με το.να συνδέουν τη φιλοσοφία.της ιστορίας με την απάντηση που έπρεπε να δοθεί στις αντεθνικές αντιλήψεις του Fallmerayer,κατόρθωσαν να θεμελιώσουν τη σχέση ιστορίας και φιλοσοφίας όχι στη χριστιανική οντολογία από

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

την οποία προσπαθούν, κατά κάποιον τρόπο, να διαφύγουν αλλά σε εμπειρικές πιό πολύ θέσεις για το έθνος και το μέλλον του. Έτσι, για τον Κοζάκη, σκοπός του ιστορικού είναι "νά πλησιάσῃ εἰς τάς ἀρχάς τῆς εὐημερίας ἤ κακοδαιμονίας τοῦ κοινωνικοῦ βίου παρατηρῶν μυστικήν τινά ἄλυσιν αἰτίων καί ἀποτελεσμάτων", γιατί "ἐάν ὁ ἄνθρωπος δέν ἐδημιουργήθη οὔτε θηρίον οὔτε Θεός, δῆλον ὅτι πρέπει νά ζητήσῃ μεταξύ τῶν ὁμοίων του τήν μερίδα τῆς εὐδαιμονίας". Ὥστε, "τό οὐσιωδέστατον ...μάθημα παντός ἡγεμόνος καί ἔθνους εἶναι αὐτό τό ἔθνος", δήλαδή "μελέτη...τῆς παρελθούσης, προσοχή τῆς ἐνεστώσης καί φροντίς τῆς μελλούσης καταστάσεως".[127] Για τον Πεντάδη εξάλλου, "τέλος καί σκοπός τῆς ἱστορικῆς ἐρεύνης" δεν ήταν παρά το να "διατρέχῃ τούς αἰῶνας, τά ἔθνη...τάς πράξεις", να "παρατηρῇ τούς ἠθικούς νόμους τούς ἀφορῶντας τόν ὀργανισμόν, τήν αὔξησιν, τήν βελτίωσιν καί πτῶσιν τῶν κοινωνιῶν", να "σημειοῖ τήν σύστασιν, τήν νομοθεσίαν, τά ἔθιμα, τό ἐμπόριον, τήν βιομηχανίαν, τάς τέχνας...τούς τροχούς οἵτινες κινοῦσι τόν ἐσωτερικόν μηχανισμόν τῶν κοινωνιῶν" και τέλος "νά ἐξετάζῃ τάς προόδους τῆς ἠθικῆς καί πολιτικῆς καταστάσεως".[128]

Αντίθετα, το πνευματικό κλίμα, με το οποίο συνδέεται αμεσότερα και στο οποίο θα ήταν θεμιτό να ενταχθεί τόσο η οντολογία όσο και η φιλοσο-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

φία της ιστορίας του Βράϊλα είναι εκείνο της φιλοσοφίας του Νικόλαου Κοτζιά. Μεταξύ των Νεοελλήνων φιλοσόφων της εποχής, ο Κοτζιάς ήταν αυτός που τόνισε με επιμονή - ίσως μάλιστα και με μία άποψη που προϋποθέτει έναν μεγαλύτερο δογματισμό από εκείνον του Βράϊλα - ότι η σχέση φιλοσοφίας και ιστορίας έπρεπε να θεμελιωθεί όχι απλώς στο θεϊκό ον, αλλά στο ον που προηγείται ρητά από τη σκέψη.[129] Η αντίληψη αυτή βέβαια αντιμαχόταν κυρίως τον πανθεϊσμό, όπως λ.χ. του Schelling, πανθεϊσμό τον οποίο ταύτιζε με τον αθεϊσμό. "Ἡ ἀρχή... τῆς ...τοῦ Σχελίγγου φιλοσοφίας εἶναι ὄν τυφλόν..... τουτέστιν ἀθεϊσμός"[130] και "ὁ Σχελίγγος...ἀποφαίνεται ὅτι ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας εἶναι δυνατή ὅταν ἐκληφθῇ κατ' οὐσίαν αὐτή ἡ φιλοσοφία", πράγμα που έχει ως αποτέλεσμα να "ἀναιρεῖται ἡ εἰδική τῆς ἱστορίας διαφορά".[131] Ταυτόχρονα όμως επρόκειτο για μιά άποψη που προϋπέθετε ότι η θεϊστική οντολογία είναι η μόνη επιστημονική· έτσι υπονοούσε ότι η επικαιροποίηση, και ιδιαίτερα η πολιτική, της φιλοσοφίας της ιστορίας, είναι ανεπιστημονική. Επικρίνοντας ο Κοτζιάς όλες τις πανθεϊστικές φιλοσοφίες της ιστορίας τόσο τις ευρωπαϊκές όσο και τις ελληνικές - και κυρίως του <u>Αἰῶνα</u> - από τις οποίες διαχωρίζει εκείνη του Βράϊλα,[132] θα γράψει: "Ἡ ἱστορία δέν δύναται νά καθιδρυθῇ ὡς ἐπιστήμη οὐδέ διά κενῶν τύπων, οἷον ἀνατολικισμοῦ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

καί δυτικισμοῦ,οὐδέ διά τοῦ ὅτι ἐν πρώτῃ τῆς ἱ-
στορίας περιόδῳ ἦρχε τό ἄπειρον, ὡς δοξάζει ὁ
Σχελίγγος καί ὁ Κουζίνος."[133]

Μιά ανάλογη τελικά αποστασιοποίηση από την πο-
λιτική επικαιρότητα και επιπλέον ένας κατ' ε-
πίφασιν επιστημονικός χαρακτήρας διακατέχουν την
οντολογική φιλοσοφία της ιστορίας του Βράϊλα.
Βέβαια,συστηματοποιώντας ο Βράϊλας περισσότερο
από τον Κοτζιά θέσεις μιάς παραδοσιακής και
σύμφωνης με το χριστιανισμό οντολογίας,ως κορυ-
φαία στιγμή της οποίας στην Ελλάδα θεωρούσε τις
αντίστοιχες απόψεις του "περικλεοῦς τῆς Κερκύ-
ρας καί τῆς Ἑλλάδος Ευγενίου",[134] κατόρθωνε να πα-
ρουσιάσει μιά φιλοσοφία και ιδιαίτερα μιά φιλο-
σοφία της ιστορίας πιό συνεκτική και πιό ευρεία
από εκείνη των υπολοίπων Νεοελλήνων φιλοσόφων
της ιστορίας.Ωστόσο,μιά θεϊστικών προϋποθέσεων
οντολογική θεμελίωση της σκέψης και της ιστο-
ρίας όχι μόνον δε διακρινόταν για τον επιστημο-
νικό της χαρακτήρα αλλά,την περίοδο κατά την ο-
ποία αναπτύχθηκε, προϋπέθετε,θα μπορούσε να πει
κανείς, την επιβράδυνση τόσο του νέου επιστημονικού
πνεύματος που κυριαρχούσε ήδη στην Ευρώπη όσο
και των τάσεων απομάκρυνσης από το καθαρό χρι-
στιανικό δόγμα οι οποίες χαρακτήριζαν πολλές
νεοελληνικές θεωρίες.Επιπλέον, - πράγμα το ό-
ποίο έχει βαρύνουσα σημασία δεδομένου ότι ο

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Βράϊλας διετέλεσε και πολιτικός στην προσπάθειά του να αντιμετωπίσει αμεσότερα τα πολιτικά ζητήματα της Ελλάδας[135] - μιά τέτοια θεώρηση φαίνεται ότι στήριζε πάντα τη συμβιβαστική,"λελογισμένη" και αφηρημένου χαρακτήρα πολιτική στάση που τηρούσε ο Βράιλας και που συχνά στεκόταν εμπόδιο στην προώθηση των κοινωνικών και εθνικών ζητημάτων.Οι απόψεις δηλαδή του Βράϊλα για τα οντολογικά θεμέλια της ιστορίας και της φιλοσοφίας της ιστορίας φαίνεται ότι τελικά εναρμονίζονταν πλήρως με τη γνωστή εμμονή του, ως αρχηγού του Μεταρρυθμιστικού Κόμματος,στην αντίληψη ότι το πνεύμα των σταδιακών μεταρρυθμίσεων,που αποτελούσε και την πολιτική της Προστασίας στα Επτάνησα,είναι ικανό να προωθήσει τα κοινωνικά και εθνικά δίκαια.Οι μεταρρυθμιστές είναι κατά το Βράϊλα οι "κυριευμένοι μᾶλλον ὑπό τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἤ ἀπό τό αἴσθημα"[136] και, ως εκ τούτου, έχουν ως βασική πρόταση "νά ἐργαζώμεθα ἐν ἡσυχίᾳ καί εἰρήνῃ διά τήν πολιτικήν μας βελτίωσιν,ἥτις δέν εἶναι εἰμή τό ἰσχυρώτερον μέσον τοῦ νά διευκολύνωμεν καί ἐπιταχύνωμεν τήν ἐθνικήν μας ἀνάπτυξιν...εἰς τήν ὁποίαν ἐλπίζομεν ὅτι καί αὐτός ὁ ἀγγλικός λαός θέλει φιλοτιμηθῆ νά συντείνῃ".[137]

Τη συμβιβαστική όμως διάθεση της φιλοσοφίας και της πολιτικής του Βράϊλα μελετούμε αναλυτι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κά κυρίως στο δεύτερο Μέρος της εργασίας μας σε συνάρτηση με την ανάλυση των προβλημάτων του ιστορικού γίγνεσθαι. Αλλά πριν περάσουμε στην ανάλυση αυτή, είναι απαραίτητο να φωτισθεί ένα ακόμη θέμα το οποίο συναρτάται με την οντολογική θεμελίωση των απόψεων του Βράϊλα για την ιστορία και τη φιλοσοφία της ιστορίας - και βέβαια ενμέρει με τις πολιτικές του αντιλήψεις - το επιστημονικό υπόβαθρο δηλαδή της ιστορικής του θεωρίας.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΩΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗ

1. Η μέθοδος μελέτης των ιστορικών γεγονότων

α. Εισαγωγικά

Όπως καταδείξαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, το ενδιαφέρον του Βράϊλα εστιάστηκε κυρίως στη θεμελίωση των απόψεών του για την ιστορία σε μεταφυσικές και οντολογικές προϋποθέσεις. Ωστόσο, επίμονη υπήρξε και η προσπάθειά του να αναπτύξει τις μεθοδολογικές αρχές που - σε συνδυασμό με την αποσαφήνιση της έννοιας του νόμου - καταξιώνουν τόσο τη φιλοσοφία της ιστορίας[1] όσο και την ίδια τη φιλοσοφία που έχει καίρια ιστορική λειτουργία[2]. "Εν μέσῳ τῶν πολυπληθῶν ζητημάτων", θα γράψει ο Βράϊλας πραγματευόμενος το πρόβλημα της μεθόδου σε ξεχω -

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ριστό δοκίμιό του,"ἔν ὑπάρχει πρός ὅ ἐπεθύμουν νά ἐφελκύσῳ ἐπί μικρόν τήν ὑμετέραν προσοχήν ...Εἶναι δέ τοῦτο τό περί μεθόδου,ἴδιον μέν κυρίως τῆς φιλοσοφίας,ἐάν εἰς ταύτην ἀνήκει ἡ ἀνακάλυψις τῶν μυστηριωδῶν νόμων τῆς πνευματικῆς ἐνεργείας, εἴτε κατά τήν ζήτησιν τοῦ ἀληθοῦς...,εἴτε κατά τήν πρᾶξιν τοῦ ἀγαθοῦ...Τόσῳ δέ σπουδαιοτέρα πρός πάντα ἐπιστήμονα παρίσταται ἡ μελέτη τῶν περί μεθόδου ζητημάτων, ὅσῳ ἡ πληθύς καί ἡ ποικιλία τῶν ἀπανταχοῦ... μεθόδων εἶναι τοσαύτη "[3].

Γι'αυτό ἴσως και ο Βραΐλας παραμένοντας πιστός στην προγραμματική του θέση - που ἦταν βέβαια και θέση του Cousin - ὅτι "ὁ ἐκλεκτισμός δέν εἶναι σύστημα" αλλά "μία τῶν ἀρχῶν τῆς ὀρθῆς φιλοσοφικῆς μεθόδου"[4],απέφυγε να χαρακτηρίσει τη φιλοσοφία της ιστορίας του και γενικά τη φιλοσοφία του ως σύστημα.Πίστευε μάλιστα,σύμφωνα με μιά ἄποψη που ανήκε και στο Jouffroy,ὅτι η κατασκευή φιλοσοφικῶν συστημάτων αρμόζει μόνο στην παιδική φάση της επιστημονικής σκέψης. Τονίζει ο Βραΐλας χαρακτηριστικά: "Παρῆλθεν ὁ καιρός τοῦ δογματισμοῦ.Τά δογματικά συστήματα ἁρμόζουσι μᾶλλον εἰς τήν νηπιώδη ἤ εἰς τήν ἀνδρικήν τῆς ἐπιστήμης ἡλικίαν."[5]

Δεν εἶναι ἔτσι ἄξιο απορίας το γεγονός ὅτι ο Βραΐλας στην προσπάθειά του να αποδείξει ὅτι η

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

φιλοσοφία της ιστορίας είναι επιστήμη και ότι "ἡ ἐπιστήμη αὕτη,νέα εἰσέτι καί ἀτελής,δέν εἶναι...,ὡς φρονοῦσι τινές,φαντασιῶδες καί χιμαιρικόν πλάσμα τοῦ ἀνθρωπίνου νοός"[6],ακολούθησε μιά σχετικοκρατική τακτική. Ισχυρίστηκε ότι εκείνο το οποίο κατά κύριο λόγο τον ενδιαφέρει είναι η απλή παρουσίαση αφενός ορισμένων αρχών και αφετέρου μιάς μεθόδου,που θα 'πρεπε κατά τη γνώμη του να κατευθύνουν τη φιλοσοφική μελέτη της ιστορίας: "Ἐάν,λοιπόν , ἀφ'ἑνός μέν,ἦναι μωρά ἀλαζονεία τό νά ἀποῤῥίπτωμεν,ἀνεξέτάστως,ὁλόκληρον ἐπιστήμην,καί ἴσως τήν ὡραιοτέραν καί οὐσιωδεστέραν τῶν ἀνθρωπίνων μαθήσεων,διά μόνον τόν λόγον ὅτι εἶναι ἀτελής καί ἀβεβαία ὡς πρός τάς ἀρχάς της, εἶναι,ἀφ'ἑτέρου,μεγίστη ἀκρισία τό νά διϊσχυρίζηται τις ὅτι ἤδη ἀνεκάλυψεν ὅλον τόν ἱστόν τῆς ἱστορικῆς θεωρίας. Εἶναι ὅμως ἀναγκαῖον καί ἀπαραίτητον,κατά τήν παροῦσαν κατάστασιν τῆς ἐπιστήμης,νά προσπαθήσῃ τις νά γνωρίσῃ εἰς ποίας ἀρχάς πρέπει νά στηρίζηται καί πῶς πρέπει νά διευθύνηται ἡ φιλοσοφική μελέτη τῆς ἱστορίας."[7]

Ωστόσο,η κριτική και μεθοδολογική διάθεση της ιστορικής θεωρίας και της φιλοσοφίας γενικότερα του Βράϊλα εντάσσεται σε ένα σύστημα με δογματικά θεμέλια το οποίο την απομακρύνει μάλλον από μιά

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

επιστημονική προσέγγιση των ιστορικών γεγονότων. Βέβαια, η ιστορική μέθοδος του Βράϊλα τείνει να αποκτήσει έναν επιστημονικό χαρακτήρα στο βαθμό που, προϋποθέτοντας ορισμένα ψήγματα επιστημολογίας, στηρίζεται ενίοτε στην κριτική και την αναζήτηση των γνωστικών εργαλείων με τα οποία προσεγγίζουμε τα ιστορικά γεγονότα ή στο βαθμό που επιδιώκει να παρουσιασθεί ως συστηματική φιλοσοφική θεώρηση της ίδιας της ιστορίας ως επιστήμης. Ωστόσο, και τα δύο αυτά χαρακτηριστικά της ιστορικής μεθόδου του Βράϊλα υποτάσσονται στην εξυπηρέτηση και την υποστήριξη των μεταφυσικών και οντολογικών αρχών (δηλ. του Θεού ως Όντος και ως Λόγου) μέσω των οποίων ο φιλόσοφος επιχειρεί να θεμελιώσει τη φιλοσοφία της ιστορίας του ως επιστήμη, πράγμα που δεν είναι άμοιρο ιστορικών και ιδεολογικών συνεπειών.

β. Η "εξήγησις" και η "εκτίμησις" των ιστορικών γεγονότων

Όπως είναι γνωστό, εκείνο το οποίο θεώρούσε ως μέθοδο η γαλλική πνευματοκρατία του Cousin και του Jouffroy δεν ήταν παρά η ίδια η οντολογική και, κατά συνέπεια, ψυχολογική υφή του ιστορικού κόσμου, άποψη που απηχούσε κατά κάποιο τρόπο αντίστοιχες θέσεις του Hegel. Η ιστορία κατά τον Cousin παρουσίαζε από την ίδια της τη φύση "συστηματικό" και "μεθοδολογικό" χαρακτήρα, εφόσον δεν αντιπροσώπευε παρά τις διαρκείς προσπάθειες του ανθρώπου για τη

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

φιλοσοφική εκλογίκευση μιάς ουσίας που στο βάθος ήταν η αυθόρμητη και πηγαία θρησκευτική σκέψη.[8] Προεκτείνοντας μιά προγενέστερη αντίληψη του Ancillon[9], πίστευε γι' αυτό ο Cousin ότι όλα τα φιλοσοφικά συστήματα που αναπτύχθηκαν μέχρι την εποχή του στάθηκαν ανίκανα να πετύχουν την πλήρη ορθολογική παρουσίαση της πρωταρχικής σκέψης. Κατά τον Cousin τα συστήματα αυτά έθεσαν ως απόλυτη αρχή μιά μόνο πτυχή της σκέψης -το υλικό, το πνευματικό και το θείκό στοιχείο - με αποτέλεσμα να δημιουργηθούν αντίστοιχα οι τρεις φιλοσοφικοί σκόπελοι του υλισμού, του ιδεαλισμού και του πανθεϊσμού καθώς επίσης και, οι επιμέρους παραλλαγές τους, όπως ο σκεπτικισμός και ο μυστικισμός[10]. Αντίθετα, τόσο για τον Cousin όσο και για το Jouffroy, τα στοιχεία της σκέψης, που θεωρούνταν ότι ενυπάρχουν ως απόλυτα στη σκέψη και ως σχετικά στον ιστορικό κόσμο[11], έβρισκαν την έκφρασή τους μόνο στον εκλεκτισμό. Αυτός, αντιπροσωπεύοντας ως φιλοσοφία την ίδια τη "μέθοδο" ή τη "συστηματική" υφή της ιστορίας και χρησιμοποιώντας ως αποδεικτικό στοιχείο για την παρουσία των στοιχείων στη σκέψη την ελλιπή ύπαρξή τους σε προγενέστερα συστήματα[12], θα μπορούσε να εκφράσει τη σταδιακή πορεία του ιστορικού κόσμου και, κατά συνέπεια, της ιστοριογραφίας προς την ακύρωσή τους. Μιά τέτοια ακύρωση θα γινόταν μέσα από την υπέρβαση των υπολοίπων στοιχείων, ιδιαίτερα της θρη-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σκείας,από τη σκέψη. Έτσι,ο εκλεκτισμός θα εκπροσωπούσε το τελευταίο ορθολογικό στάδιο της ιστορίας[13].Απ'αυτή την οπτική,που προϋπέθετε τον "θετικό" χαρακτήρα του πνεύματος όχι χάρη στην εξομοίωσή του με την υλική φύση αλλά λόγω της αντικειμενικής οντολογικής ύπαρξης της Ιδέας,θα'πρεπε να "εξηγούνται" κατά τους εκλεκτικούς τα ιστορικά γεγονότα[14]. Πρόκειται δηλαδή για μιά μέθοδο "εξήγησης" που, αν και διακρίνεται από μιά ανθρωπολογική διάσταση,ωστόσο είναι πολύ διαφορετική από εκείνη την οποία είχε προτείνει την εποχή αυτή ο Buckle[15].

Αυτού του είδους τη μεθοδολογική και επιστημονική προσέγγιση των ιστορικών γεγονότων από το γαλλικό εκλεκτισμό ακολούθησε και ο Βράϊλας,επιδιώκοντας όμως να την απομακρύνει από τις πανθεϊστικές και ανθρωπολογικές της αποκλίσεις και να την προσαρμόσει στις αρχές του οντολογικού θεϊσμού.

Ακολουθώντας "τήν κατάταξιν τῶν φιλοσοφικῶν σχολῶν" την οποία "ἐσχεδίασε με πολλήν ἐπιτυχίαν ὁ Κ.'Αγκιλλῶν"[16],ἤ,ἴσως,και την κατάταξη του Cousin,επεχείρησε ο Βράϊλας στο μεγαλύτερο μέρος του σχετικού του έργου[17] να διαχωρίσει και να κρίνει τα συστήματα ανάλογα με τη θέση τους απέναντι στα ζητήματα του Κόσμου,του Αν-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

θρώπου και του θεού,όπως τα εννοεί η χριστιανική θρησκεία.Υιοθετώντας τη βασική ιδέα από κάθε σύστημα υποταγμένη όμως στην πνευματοκρατία[18],διαχώρισε ο Βράϊλας τις φιλοσοφικές σχολές πολύ γενικά σε υλιστικές(Condillac , Tracy κ.α.),σε ιδεαλιστικές(Kant,Fichte) και σε πανθεϊστικές(Spinoza,Schelling,Hegel,Cousin και Ρενιέρης)[19].Στα συγγενή επίσης συστήματα προς τον πανθεϊσμό συγκατέλεξε ο Βράϊλας και το φαταλισμό της ιστοριογραφίας του Thiers και του Mignet καθώς επίσης και τη θεοκρατία του ακραίου καθολικισμού(Ultramontanisme)[20]. Τέλος,κάπου ανάμεσα στον υλισμό και το φαταλισμό τοποθέτησε την "λογικήν μοιροδοξίαν" την οποία "τινές τῶν ἐν Γαλλίᾳ ἐκλεκτικῶν...πρεσβεύουσι",όπως ο Jouffroy[21],και την " ὑλικήν μοιροδοξίαν" στην οποία "τείνει" κατά τη γνώμη του "τό σύστημα τοῦ Ἐρδέρου"[22].

Με βάση το παραπάνω σχήμα επεχείρησε ο Βράϊλας να θέσει τις προϋποθέσεις για ένα νέο σχέδιο θεώρησης της ιστορίας της φιλοσοφίας. "Ἡ ἀλήθεια" - τόνισε ακολουθώντας κι εδώ τον Cousin,ο οποίος επανέφερε την ιδέα του Leibniz που είχε χάσει πιά την επικαιρότητά της τον 19ο αιώνα - "ὑφίσταται εἰς τήν ἁρμονίαν τῶν τριῶν ἀρχῶν. Ἡ πλάνη εἰς τήν ὑπέρ τό δέον ὑπεροχήν ἑκάστης. Κατά τήν ἀρχήν ταύτην

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

δύναταί τις νά συλλάβῃ νέον σχέδιον τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας"[23].

Ο Βράϊλας απέφυγε ωστόσο τη θεώρηση των φιλοσοφικών συστημάτων και της ιστορικής πορείας της φιλοσοφίας ως έκφρασης μιάς ιδέας που απέκλινε έστω και μερικώς από τις αρχές του θεϊσμού. Αφήνοντας έτσι κατά μέρος την ιστορία της φιλοσοφίας περιορίστηκε στην ανάλυση της ιστορικής μεθόδου,η οποία δεν ήταν παρά η ίδια η ψυχολογική μέθοδος που έχουμε γνωρίσει και που κατ'απομίμηση του Cousin ἐννοούνταν ως πορεία αυτοσυνειδησίας του χριστιανικού Θεού ως όντος και ως έννοιας μέσα από τον ιστορικό κόσμο: "Ἡ μέθοδος εἶναι πάντοτε ἡ αὐτή... ἡ μέθοδος δέν εἶναι εἰμή αὐτή...ἡ ἔννοια, ὁδεύουσα, οὕτως εἰπεῖν,ἀφ'ἑαυτῆς,καί δι'ἑαυτῆς καί ἐν ἑαυτῇ νοοῦσα τά ἄλλα πάντα. Πᾶσαι αἱ ἐπιστημονικαί μέθοδοι,ὅσῳ καί ἄν φαίνονται διάφοροι καί ἐναντίαι πρός ἀλλήλας,ἀνάγονται ουσιωδῶς εἰς μίαν καί μόνην."[24].

Μιά τέτοια μέθοδος στηριζόταν ασφαλώς κατά το Βράϊλα στην απλή αντιστοιχία που ενυπήρχε ανάμεσα στην εσωτερική και στην εξωτερική δραστηριότητα του θεϊκού - και συνάμα ουδέτερου από κοινωνικής πλευράς - όντος,δημιουργώντας ως εκ τούτου ένα δυϊσμό μεγαλύτερο από εκείνον,στον οποίο παρέπεμπαν οι απόψεις

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

του Cousin και πλησιέστερο προς τις αρχές του χριστιανισμού. Εάν "ὁ κόσμος εἶναι τό σύνολον τῶν πεπερασμένων ὄντων καί τῶν νόμων αὐτῶν " και ἐάν "μόνος ὁ λόγος...ἀποκαλύπτει ἡμῖν πλήρη τήν ἔννοιαν τοῦ ὄντος καί τόν νόμον αὐτοῦ",τότε "ἡ μέθοδος ἤθελεν εἶσθαι ἡ ἐφαρμογή τοῦ λόγου ἤ εἰς τάς ἰδίας ἐννοίας, ἤ εἰς τά παρατηρούμενα ἐντός ἤ ἐκτός ἡμῶν γεγονότα"[25]. Τη μέθοδο αυτή,στο βαθμό που εφαρμόζεται στα εξωτερικά γεγονότα,θεωρεί ο Βράϊλας ως " εξήγηση". Όπως ο ίδιος τονίζει χαρακτηριστικά,"διά τῆς δυνάμεως ταύτης πρό πάντων νοοῦμεν καί ἐξηγοῦμεν τόν κόσμον"[26]. Μιά τέτοια εξήγηση όμως στηρίζεται στο ότι "ὁ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ λόγος ἀντιστοιχεῖ πρός τόν λόγον τοῦ κόσμου",δηλαδή "τό ὄν ἀνταναλλᾶται εἰς τό ὄν"[27]. Έτσι,δεδομένου ότι "ὁ ἐν τῷ ἀτόμῳ λόγος εἶναι καί ἐν τῇ κοινωνίᾳ καί ἐν τῇ ἱστορίᾳ",η εξήγηση έχει την έννοια ότι "ὁ λόγος ἐν τῷ κόσμῳ...ἐν τῇ ἱστορίᾳ ἀναγγέλλει καί μαρτυρεῖ τόν θεῖον Λόγον δι'οὗ ταῦτα πάντα ἐγένετο...Ὁ λόγος ἀποδεικνύει τόν ΛΟΓΟΝ"[28].

Υπ'αυτές τις προϋποθέσεις,η ιστορική μέθοδος στο νου του ιστορικού ή του φιλοσόφου δεν ήταν για το Βράϊλα παρά μιά αναπαραγωγή της δυϊστικής τάσης που υπέκρυπτε ο κόσμος και η ιστορία.Βέβαια,ο Βράϊλας θεώρησε ως συστατικό

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

στοιχείο της ιστορικής μεθόδου όχι μόνο το λόγο που παρείχε το νόμο των γεγονότων, αλλά και την εξαντλητική γνώση των ίδιων των γεγονότων η οποία συνιστούσε το πραγματικό υπόβαθρο της μεθόδου: "Δύο ἄρα στοιχεῖα συνιστῶσι τήν ἱστορικήν μέθοδον,τό μέν πραγματικόν, παρέχον τήν ἀληθῆ καί ἀκριβῆ καί πλήρη γνῶσιν τῶν ἱστορικῶν γεγονότων,τό δέ λογικόν,παρέχον τόν νόμον."[29] Η σχέση ωστόσο λόγου και γεγονότων,μέσα από την οποία επιτελούνταν κατά το Βράϊλα η "ἐξήγησις",δεν ήταν παρά σχέση ανάμεσα στον αιώνιο και αμετάβλητο λόγο του Θεού και τα εξωτερικά πεπερασμένα γεγονότα.Κατά συνέπεια,ο λόγος παρέμενε αμετάβλητος ανεξάρτητα από τα γεγονότα στα οποία εφαρμοζόταν: "Καί ὡς μέν πρός τόν λόγον,ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ εἶναι πάντοτε ἡ αὐτή,οἱαδήποτε τά γεγονότα εἰς ἅ ἐφαρμόζεται."[30] Επίσης,όπως είναι φυσικό, τα γεγονότα δεν τροποποιούν το λόγο,αλλά απλώς χρειάζονται κάθε φορά μιά έλλογη τακτοποίηση: "Ὡς δέ πρός τά γεγονότα...ἀπαιτεῖται...ἀκριβής τοῦ ἀντικειμένου τούτου προσδιορισμός,ἔλλογος διάκρισις τῶν μερῶν αὐτοῦ καί τάξις κατά τήν διαδοχικήν τούτων μελέτην."[31] Τελικά, από τα δύο στοιχεία της μεθόδου το σπουδαιότερο είναι η αλήθεια των αμετάβλητων αρχών που υπάρχουν στο Θεό και στη συνείδηση, αρχές

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τις οποίες τα ιστορικά γεγονότα απλώς επιβεβαιώνουν: "Τό ὀρθόν καί λυσιτελές τῆς μεθόδου ἐξαρτᾶται ἀπό τήν ἀλήθειαν τῶν ἀρχῶν.... ἡ ἱστορική ἐπαλήθευσις πρέπει νά ἦναι ἡ ἐπιβεβαίωσις τῶν ἀρχῶν."[32] Δεν υπάρχει, βέβαια, αμφιβολία ότι ο Βράϊλας τόνισε ιδιαίτερα πως η κατάταξη των γεγονότων διευθύνεται από ένα πλέγμα αρχών που αποτελούν στοιχεία της ιστορικής πραγματικότητας σε ευρείες γραμμές και που θα μπορούσαν να δώσουν την εντύπωση ότι ο φιλόσοφος επεδίωκε μιά κοινωνική κατανόηση της ιστορίας. Ο φιλόσοφος της ιστορίας πρέπει κατά το Βράϊλα να μελετήσει "τήν ὑλικήν φύσιν...τάς ποικίλας ἰδιότητας τῶν φυλῶν...τό νοητικόν(δηλ.στοιχεῖον),κατά τήν τριπλῆν αὐτοῦ φανέρωσιν,ὑπό τόν θρησκευτικόν, τόν ἐπιστημονικόν καί τόν καλλιτεχνικόν τύπον" και ακόμη "τό πολιτικόν"(δηλ.στοιχεῖον). Μάλιστα,στα στοιχεία αυτά συγκαταλέγεται κατά το Βράϊλα και "ἡ οἰκονομική λεγομένη ἀνάπτυξις" η οποία είναι "στοιχεῖον οὐσιωδέστατον τῆς κοινωνίας"[33]. Θα ήταν όμως λάθος να υποτεθεί ότι ο Βράϊλας έθετε με την τακτική του αυτή τα θεμέλια για μιά κοινωνική κατανόηση της ανθρώπινης συνείδησης. Τα έξι παραπάνω στοιχεία του ιστορικού κόσμου δεν είναι παρά διασπασμένες και πεπερασμένες μορ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

φές των στοιχείων του πνεύματος,τις οποίες αυτό μελετά επιδιώκοντας την επαναφορά τους στο ίδιο και κατά συνέπεια την ολοκλήρωσή του. Τονίζεται σχετικά : "Ἐκ δέ τῆς ἐφαρμογῆς τῆς μεθόδου ταύτης θέλει προκύψει ἡ ἑνότης τοῦ ἱστορικοῦ κόσμου,κατά τε τήν ἀρχήν αὐτοῦ καί τά συστατικά αὐτοῦ στοιχεῖα,τήν ἁρμονικήν αὐτῶν ἐνέργειαν,τόν νόμον εἰς ὅν ὑποτάσσονται καί τόν σκοπόν εἰς ὅν ἀποβλέπουσι. Καί ἡ ἑνότης αὕτη τῆς ἱστορικῆς τοῦ ἀνθρώπου ἀναπτύξεως οὐδέν ἕτερον θέλει φανῆ ἐπί τέλους εἰμή αὐτή ἡ λογική ἑνότης τῆς φύσεως καί τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος,ὅπερ μελετᾷ ἡ φιλοσοφία κατά τάς ποικίλας φάσεις τῆς νοήσεως καί τῆς πράξεως, ὁδηγουμένη ὑπό τῆς ἐννοίας καί τῶν ἀρχῶν τοῦ ὄντος,ἃς ἔχει ἐν ἑαυτῷ καί ἀποκαλύπτει ὁ λόγος."[34]

Από την ανάλυση που προηγήθηκε συνάγεται ότι η ιστορική μέθοδος που πρότεινε ο Βράϊλας ήταν αναμφίβολα μιά παραγωγικής μορφής Οντολογία τις αρχές της οποίας η ιστορική έρευνα,οποιαδήποτε μορφή κι αν είχε ,απλώς επαλήθευε. Ήδη το 1834 στο πρώτο του μεγάλο δοκίμιο ιστορικής φιλοσοφίας ο Βράϊλας,αναφερόμενος στο πρόβλημα της ιστορικής ερμηνείας το οποίο συναρτούσε με το νόημα της ιστορίας,είχε δηλώσει: " Κατά δύο μεθόδους δυνάμεθα νά φθά -

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σωμεν εἰς τήν γνῶσιν τοῦ τέλους τούτου. Διά τῆς πρώτης,ἀναχωροῦντες ἀπό ὑψηλοτέρων ἀρχῶν, φθάνομεν εἰς τόν ἄνθρωπον,καί ἐκ τῆς μελέτης τῶν δυνάμεών του καί τῆς ἀτομικῆς του φύσεως συναρμολογημένης μέ τό γενικόν σύστημα τοῦ παντός,ἐξάγομεν τόν προσδιορισμόν τοῦ τέλους αὐτοῦ,καί αὕτη δύναται νά ὀνομασθῇ φιλοσοφική, ἡ ἐκ τῶν προτέρων. Διά τῆς δευτέρας,ἀφίνοντες κατά μέρος πᾶν φιλοσοφικόν σύστημα,μελετῶμεν τά ἱστορικά γινόμενα καί εἰκάζοντες ἐκ τῆς μελέτης ταύτης...τήν τάσιν τοῦ ἀνθρωπίνου γένους,δι'αὐτῆς προσδιορίζομεν καί τό τέλος του,καί αὕτη εἶναι ἱστορική, ἡ ἐκ τῶν ὑστέρων. Αἱ δύο αὗται μέθοδοι,ὅταν γίνῃ ὀρθή χρῆσις αὐτῶν,πρέπει, ἀναγκαίως, νά μᾶς φέρωσιν εἰς τά αὐτά ἐξαγόμενα,ὥστε τά τῆς δευτέρας νά ἦναι ἐπιβεβαίωσις τῶν τῆς πρώτης. 'Αλλ', ὡς πᾶς τις ἐννοεῖ,ἡ ἐφαρμογή καί ἀνάπτυξις τῆς πρώτης ἄλλο δέν εἶναι εἰμή πλήρης πραγματεία Μεταφυσικῆς καί 'Οντολογίας,ἡ δέ ἄλλη ἀπαιτεῖ γενικήν καί λεπτομερῆ ἔκθεσιν τῆς καθολικῆς ἱστορίας."[35].

Από το παράθεμα που προηγήθηκε προκύπτει ακόμη ότι εκείνο στο οποίο απέβλεπε ο Βραΐλας με την ιστορική μέθοδο την οποία πρότεινε δεν ήταν η εξήγηση των γεγονότων αλλά ένα είδος εκτίμησής τους. Όπως θα τονίσει ο ίδιος,πρέ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

πει "νά ἐκτιμήσωμεν"αὐτά (δηλ. τα ιστορικά γεγονότα) διά τοῦ λόγου"[36]. Ἄλλωστε,το ποιοτικό - και το καθοριστικότερο,όπως έχουμε δει - χαρακτηριστικό που θα μπορούσε να αξιολογήσει τα έξι στοιχεία και τα γεγονότα που περιλαμβάνονται τόσο στη συνείδηση όσο και στον ιστορικό κόσμο δεν ήταν το ον,το οποίο εξασφαλίζει μόνο την αντικειμενική ύπαρξη των πραγμάτων,αλλά η ηθική διάσταση του πνεύματος, δηλαδή ο ηθικός νόμος και η ηθική ελευθερία.[37] Η βασική έτσι μεθοδολογική αρχή που συναρτά όλες τις υπόλοιπες και που αποκαλύπτει ταυτόχρονα τα ορθά ιστορικά αίτια,καταξιώνοντας την ιστορική φιλοσοφία ως κλάδο φιλοσοφικό,δεν ήταν κατά το Βράϊλα παρά η "ἐκτίμησις" των γεγονότων. Αυτή,εφόσον "ἡ ἀνθρωπίνη ἐλευθερία,μακράν τοῦ νά συμμορφόνεται, πάντοτε καί κατά πάντα,μέ τόν νόμον εἰς τόν ὁποῖον ὑπόκειται,παρεκτρέπεται συχνάκις καί παριστᾷ ἄκραν ποικιλίαν πράξεων καί κινημάτων"[38], πραγματοποιείται κατά το Βράϊλα με κριτήριο την μέσω των ιστορικών γεγονότων προώθηση ή παραβίαση του ηθικού - και κατ'επέκταση ιστορικού - νόμου από τον άνθρωπο. Έτσι,ο φιλόσοφος της ιστορίας,εάν θέλει να εξασφαλίσει την ορθή ερμηνεία των γεγονότων,πρέπει να διακρίνει πάντα δύο είδη πράξεων,"ἐκείνας...αἵτινες τείνουσιν εἰς τό ἀληθές τέλος τῆς ἀνθρωπότητος,καί ἐκεί-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

νας αἱ ὁποῖαι παρεκτρέπονται τούτου καί βραδύνουσιν ἤ ἐμποδίζουσι τήν ἱστορικήν πρόοδον"[39],όσες δηλαδή εναρμονίζονται ή όχι με τον ηθικό νόμο. Μιά τέτοια διάκριση,όσο δύσκολη και αν είναι,αποτελεί για το Βράϊλα τη μόνη μέθοδο που μπορεί να χορηγήσει την ορθή εκτίμηση των συμβάντων: "Αὕτη δέ ἡ διαστολή,ἐνίοτε,δυσκόλως δύναται νά ἐφαρμοσθῇ,ἀλλ' εἶναι οὐσιώδης καί ἀπαραίτητος καί μόνη δύναται νά μᾶς χορηγήσῃ τά ἀναγκαῖα στοιχεῖα πρός ὀρθήν καί φιλοσοφικήν ἐκτίμησιν τῶν ἱστορικῶν συμβάντων."[40]

Αλλά,όπως είναι φανερό,η διάκριση αυτή, που δε θα'πρεπε να θεωρηθεί ότι παραπέμπει στον Kant - στον οποίο ένα παρόμοιο σχήμα δεν ήταν παρά ευρετική και επιστημολογική αρχή[41] - αλλά σε ανάλογες απόψεις μάλλον του αυστηρού θετιστή J.Simon[42] παρά του Cousin,δε θεμελίωνε μιά επιστημονική διάσταση της ιστορικής ερμηνείας. Ο Βράϊλας, ωστόσο πίστευε ότι "διά τῆς ἐφαρμογῆς τῆς μεθόδου ταύτης",δηλ. με το συνδυασμό "τῆς ἐξακριβώσεως τῶν γεγονότων" και της "ἐνέργειας τοῦ λόγου",η φιλοσοφία της ιστορίας "γίνεται τῷ ὄντι ἐπιστήμη"[43]. Μάλιστα,φαίνεται πως, τελικά,για να χαρακτηρίσει τη μέθοδό του προτιμά τον όρο "ἐξήγησις" παρά "ἐκτίμησις".

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Η προτίμηση όμως αυτή του Βραΐλα στηρίζεται στην άποψή του,που πρέπει βέβαια να εκληφθεί ως διαφορετική από την ανάλογη του Droysen[44],ότι ο νόμος του θείκού όντος ο οποίος διέπει την ιστορία κατευθύνει επίσης και τη φύση: " 'Ο αὐτός θεῖος νόμος διέπει τήν φύσιν,τό ἄτομον,τούς λαούς καί τήν ἀνθρωπότητα. 'Από τῆς περιωπῆς ταύτης σκοποῦντες τήν ἱστορίαν ...πειθόμεθα ὅτι διηνεκής λόγος,πανταχοῦ διήκων καί τά πάντα ῥυθμίζων,ἐξηγεῖ τήν ἀκμήν καί τήν παρακμήν τῶν ἐθνῶν , τήν πρόοδον καί τήν στασιμότητα,τό μεγαλεῖον καί τήν πτῶσιν αὐτῶν."[45] 'Αλλωστε,εκείνο που ο Βραΐλας αποκαλεί επιστήμη - με μιά άποψη που παρά τις ομοιότητές της φαίνεται να παραπέμπει πιό πολύ στις θέσεις του J.Simon παρά στις αντίστοιχες αντιλήψεις του Descartes ή του Cousin - είναι κάθε πεπερασμένη δραστηριότητα,η οποία χρησιμοποιώντας τις αρχές του λόγου σύμφωνα με την παραπάνω μέθοδο.μελετά τις κοσμικές του εκφάνσεις με σκοπό την επαναφορά τους στην πρώτη επιστήμη,στον ίδιο δηλαδή το λόγο ή στο ον της συνείδησης και κατ'επέκταση στο Θεό. Υπ' αυτές τις προϋποθέσεις,εφόσον "πρός τόν Θεόν, μία καί μόνη εἶναι ἡ ἐπιστήμη,ἀλλ'οὐχί πρός τόν ἄνθρωπον",ο ρόλος των φυσικών επιστημών

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

έγκειται στο να μελετούν όχι τόσο με την παρατήρηση αλλά με τις καθολικές αρχές του όντος τους κοσμικούς νόμους και έτσι να ανυψώνονται μέχρι τη θεωρία του απείρου Θεού: "Ὁ ἀνθρώπινος νοῦς προβαίνων κατά τήν ἐξήγησιν τοῦ κόσμου ἀντιστρόφως πρός τήν πορείαν τῆς δημιουργίας, δέν ἐξάγει...ἐκ τοῦ ἀπείρου τό πεπερασμένον, ἀλλ' ἀπ' ἐναντίας διά τῆς παρατηρήσεως τῶν μερικῶν μορφόνει γενικάς ἐννοίας...δι' ἧς ἔχει ἐν τῷ λόγῳ καθολικῆς καί ἀναγκαίας ἐννοίας τοῦ ὄντος, καί ἐκ τῶν καθολικῶν καί ἀναγκαίων ἀρχῶν τοῦ λόγου ἐπάγεται...εἰς τήν ἀνακάλυψιν τῶν νόμων τῆς φύσεως καί ἀνυψοῦται εἰς τήν θεωρίαν τοῦ ἀπείρου."[46] Κατ' αναλογία, εφόσον "ἡ τελεία ἐπιστήμη...εἶναι...τό ἰδανικόν τῆς διανοίας", έπεται ότι και "τό τέλειον ἀγαθόν...εἶναι τό ἰδανικόν καί ὁ πρός ὅν ὅρος τῆς ἠθικῆς ἐνεργείας, πρός ὅν ὀφείλει νά σπεύδῃ καί νά συμμορφόνηται (δηλ. η ανθρωπότητα) διά τῶν ἔργων της."[47] Προκύπτει λοιπόν έτσι ότι η φιλοσοφία της ιστορίας είναι κατά το Βράϊλα επιστήμη με την έννοια ότι εκφράζει με έξοχο τρόπο την ίδια την ηθική. Η φιλοσοφία της ιστορίας είναι δηλαδή επιστήμη γιατί, ως έκφραση και δραστηριότητα ενός οντολογικού λόγου, μελετά διαρκώς τα στοιχεία ηθικότητας τα οποία αναπτύσσσονται βέβαια ευρύτερα μέσα στην ιστορία χωρίς όμως να

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μεταβάλλονται. Τελικά, η ίδια η φιλοσοφία της ιστορίας, όπως και η ιστορική μέθοδος, συμπληρώνει και επιβεβαιώνει, κατά τρόπο εμφανώς δυϊστικό, τη μελέτη της συνείδησης. Όπως τονίζει χαρακτηριστικά ο Βράϊλας, "ἐν τῇ ἱστορίᾳ τά στοιχεῖα τῆς ἠθικότητος...δέν ἀλλοιοῦνται κατά τήν ἐνδόμυχον αὐτῶν φύσιν, ἀλλά διά τόν εὐρύτατον κύκλον καί τάς μεγάλας διαστάσεις τῆς ἐνεργείας αὐτῶν"[48]. γι'αυτό "δύναται ὁ φιλόσοφος νά μελετήσῃ ἐν τῇ ἱστορίᾳ πληρέστερον ...τήν ἀρχήν, τήν φύσιν, τήν ἐνέργειαν καί τά ἀποτελέσματα τῶν ἠθικῶν ἐλατηρίων τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων"[49] και "ἡ φιλοσοφική μελέτη τῆς ἱστορίας γίνεται οὕτως ἡ συμπλήρωσις τῆς μελέτης τῆς ἀνθρωπίνης συνειδήσεως."[50]

γ. Ο ρόλος της "ἐμπειρικῆς ἱστορίας"

Όπως είδαμε, ο Βράϊλας θεμελίωσε την προσέγγιση των ιστορικών γεγονότων και τη φιλοσοφία της ιστορίας ως επιστήμη σε μεταφυσικές και ηθικές προϋποθέσεις σύμφωνες με τις αρχές του χριστιανισμού. Μ'αυτόν τον τρόπο επεδίωκε να αναστείλει έναν από τους σπουδαιότερους τρόπους μελέτης της ιστορίας που άρχιζε ήδη την εποχή αυτή να

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

απειλεί τα θεμέλια του χριστιανισμού: της ιστοριογραφίας που ιδιαίτερα στο γαλλικό χώρο έτεινε προς το ρομαντισμό και είχε αποκτήσει σε ένα βαθμό συστηματικό χαρακτήρα δημιουργγώντας τη "φαταλιστική" σχολή.

Όπως είναι γνωστό,ο Ι9ος αιώνας,που δεν ονομάσθηκε άδικα από τον Thierry και το Renan αιώνας της ιστορίας[51],γνώρισε μιά ραγδαία ανάπτυξη των ιστορικών σπουδών,χάρη στις οποίες άρχισαν να μελετώνται συστηματικά και να αποκαθίστανται πολλές άγνωστες μέχρι τότε πτυχές της ιστορικής πραγματικότητας[52]. Η κίνηση αυτή,που αναπτύχθηκε αρχικά κυρίως στη Γερμανία[53] και που λόγω των κριτικών της προϋποθέσεων παρέπεμπε σε μιά σχετική απομάκρυνση από τις αρχές του θεϊσμού καί σε μιά μεγαλύτερη ενασχόληση με την πραγματικότητα, καλλιεργήθηκε σε έντονο βαθμό και με διάφορες αποχρώσεις στη Γαλλία κατά τη διάρκεια όλου του αιώνα θέτοντας τα θεμέλια για μιά επιστημονική προσέγγιση της ιστορίας και για την αμφισβήτηση της παραδοσιακής ηθικής.[54]. Από τις αρχές ήδη του αιώνα και σε αντίθεση προς μιά μικρή ομάδα θεωρητικών,μεταξύ των οποίων ήταν και ο Cousin,σημαντικοί Γάλλοι ιστορικοί όπως ο Thierry,ο θαυμαστής του Ranke Barante και άλλοι, απορρίπτουν τόσο το κλασικό δράμα όσο και τη

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μεταφυσική φιλοσοφία που προϋπέθεταν την παραγκώνιση των γεγονότων και την επιβολή μιάς ομοιομορφίας των ανθρωπίνων πράξεων θεμελιωμένη σε ένα υπεριστορικό σχήμα ηθικής. Οι ιστορικοί αυτοί θα επιχειρήσουν κατά τρόπο πιό πολύ θετικιστικό να αξιοποιήσουν αποκλειστικά τα ιστορικά γεγονότα,θέτοντας ως κύρια αιτία τους ανθρώπινες και κοινωνικές δυνάμεις[55]. Με μιά τέτοια αξιοποίηση,που σηματοδοτούσε κατά τη γνώμη τους τη μετατροπή της ιστοριογραφίας σε επιστήμη,δεν παραλείπουν να τονίσουν τις ποικίλες διαφοροποιήσεις των ιστορικών καταστάσεων,υπονοώντας ταυτόχρονα ότι η ιστορία συνιστά και μιά μορφή τέχνης [56]. Ο συνδυασμός των ιστορικών γεγονότων με τη θεωρία του τοπικού χρώματος (couleur locale) θα τεθεί βέβαια στην υπηρεσία εθνικών σκοπιμοτήτων,με αποτέλεσμα ιστορικοί περισσότερο ευμενείς προς το ρομαντισμό,όπως ο Thierry,ο Thiers και ο Mignet να επιδιώξουν μιά ενοποιημένη θεώρηση της γαλλικής επανάστασης,διαλύοντας έτσι το αίσθημα φόβου που είχε δημιουργήσει η "Τρομοκρατία"[57]. Τέλος,τόσο ο θετικισμός όσο και ο ρομαντισμός θα αποκτήσουν μιά μεγαλύτερη επαναστατική χροιά μετά το 1830 όταν θα τεθούν από τον Michelet και τον Quinet στην υπηρεσία του "λαού"[58],ενώ γύρω στο 1860 θα ο-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

δηγήσουν σε μιά αυστηρά επιστημονική προσέγ - γιση της ιστορίας με τον Taine, το Renan και τον Coulanges[59].

Διατηρώντας ο Βράϊλας την απόσταση τόσο από "τήν τυραννίαν" τῶν σχολαστικῶν όσο και από "τήν ἄκρατον καί ἀχαλίνωτον τοῦ νεωτερισμοῦ ἀκολασίαν"[60] και επιχειρώντας να επιτύχει με βάση το λόγο το μέτρο ανάμεσα στο ρομαντι - σμό και στον κλασικισμό[61], θα θεωρήσει τη φι- λοσοφία της ιστορίας κυρίως ως επιστήμη. Θα τη θεωρήσει επίσης και ως τέχνη, αφού το στοιχείο του ωραίου δεν είναι παρά το ίδιο το νοητικό και θρησκευτικό σε μιά πιό εξευγενισμένη μορ- φή στο πεδίο της συνείδησης και του θεού[62]. Μ' αυτή την έννοια θα γράψει το 1843, αντιτιθέ - μενος προφανώς στη ρομαντική ιστοριογραφία, ότι η ιστορική φιλοσοφία "οὔτε δρᾶμα εἶναι, οὔτε ζωγραφία, οὔτε χρονικόν, ἀλλ' ἐπιστήμη στηριζομένη, ὡς πᾶσα ἄλλη, ἐπί τῆς παρατηρή- σεως καί τοῦ συλλογισμοῦ"[63]. Μ' αυτή την έν- νοια θα αντιταχθεί ο Βράϊλας και στη συγγρα- φή της ιστορίας σύμφωνα με τις κλασικές από- ψεις για την τέχνη. Κατά τη γνώμη του λ.χ. ο ιστορικός της αρχαίας Ελλάδας "παρημέλει τά κοινωνικά γεγονότα..., χωρίς κἂν νά ἠξεύρει ὅ- τι ἡ ιστορία εἶναι ὄχι μόνον τέχνη, ἀλλά πρό πάντων ἐπιστήμη, ἥτις, διά τῆς παρατηρήσεως

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

καί ἀναλύσεως τῶν ἀνθρωπίνων γεγονότων..., ὀφείλει ν'ἀνακαλύψῃ καί νά ἐκθέσῃ τούς καθολικούς νόμους τῆς ἐν τόπῳ καί χρόνῳ ἀναπτύξεως τῆς ἀνθρωπίνης ἐνεργείας "[64].

Αυτού του είδους η θεώρηση δεν είχε βέβαια ως στόχο παρά την υποκατάσταση των ερμηνευτικών αρχών της ρομαντικής ιστοριογραφίας των Γάλλων, που επιχειρούσαν να μελετήσουν με τρόπο αυστηρά κοινωνικό τη γαλλική επανάσταση και ιδιαίτερα την "Τρομοκρατία",με μιά "ἐκτίμηση" των γεγονότων σύμφωνη με το σχήμα της υπακοής ή ανυπακοής στον ηθικό νόμο. Κατά το Βραΐλα οι ιστοριογράφοι της γαλλικής "φαταλιστικής" σχολής δε μπόρεσαν "νά συμβιβάσωσι τάς ἀπηνείας καί τά ἐγκλήματα τῆς τρομερᾶς καί αἱματηρᾶς ἐκείνης ἀναστατώσεως μέ τά μεγάλα ευεργετήματα ὅσα ἐπήγασαν ἐξ αὐτῆς" και έτσι "ἐδικαιολόγησαν τά πάντα"[65]. Για νά συμβιβασθεί ὅμως "κατά το δυνατόν τό σύστημα τοῦτο μέ τήν ἠθικήν καί μέ τόν ὀρθόν λόγον" , πρέπει σύμφωνα με το Βραΐλα "ὁ ἱστορικός νά διαστείλῃ...μετ'ἄκρας ἐπιμελείας τάς πράξεις ὅσαι, καίτοι ἄδικοι καθ'ἑαυτάς, δικαιολογοῦνται ὅμως ἐκ τῆς ἀνάγκης, ἀπό τάς πράξεις καί τά ἀδικήματα ἐκεῖνα τά ὁποῖα ἤ δέν παρήχθησαν ἐκ τῆς ἀνάγκης ἤ ὑπερέβησαν τά ὅρια τῆς νομίμου ἀντενεργείας "[66]. Πρόκειται δηλαδή για

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μιά αντιδιαστολή πράξεων από τις οποίες " αἱ μέν πρῶται καί συγχωροῦνται καί ἐγκρίνονται ὑπό τοῦ ἠθικοῦ νόμου,αἱ δέ ἄλλαι οὐδέποτε δύνανται νά δικαιολογηθῶσιν "[67]. Πάντως,όπως και να'ναι , ο ιστορικός πρέπει.κατά το Βράϊλα σ'αυτές τις περιπτώσεις να έχει ως κύριο στόχο του το διαχωρισμό και τη διάσωση της θείας ευθύνης από την ανθρώπινη και, κατά συνέπεια, τη θεμελίωση του ερμηνευτικού του κριτηρίου στη διαστολή των πράξεων σε σύμφωνες ή όχι προς τον ηθικό νόμο: "Ἀποκατασταθέντων δέ, ἀφ'ἑνός μέν,τοῦ ἠθικοῦ νόμου,ἀφ'ἑτέρου δέ,τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας,αἱ δύο ἐναντίαι ὑπερβολαί αἵτινες γεννῶνται ἐκ τῆς μοιροδοξίας ἀφ'ἑαυτῶν μηδενοῦνται καί αὐθόρμητος ἀναφαίνεται ἡ διαστολή τήν ὁποίαν ἐκάμαμεν ἐξ'ἀρχῆς μεταξύ τῶν κατά νόμον καί τῶν παρά νόμον ἱστορικῶν γινομένων."[68].

Αξίζει επίσης να παρατηρηθεί ότι ο Βράϊλας στράφηκε ιδιαίτερα και κατά του εγελιανισμού για τον οποίο πίστευε ότι τείνει προς τη "φαταλιστική" ιστοριογραφία[69]. μάλιστα τον θεωρούσε υπεύθυνο για τη μεγάλη της διάδοση. Η γνώμη βέβαια του Βράϊλα για τον πανθεϊσμό ήταν πως αυτός ακολουθεί αναγκαστικά μιά απριορική μέθοδο που παραβιάζει τα ιστορικά γεγονότα. Τονίζει ο Βράϊλας σχετικά: "Ὁ πανθεϊσμός οὐ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μόνον δέν βεβαιοῦται διά τῆς ἐπαληθεύσεως, ἀλλά καί αὐτήν τήν ἐπαλήθευσιν ἀποστρέφεται καί καταντᾷ περιττήν,καθώς περιττήν καταντᾷ πᾶσαν ἔρευναν καί πᾶσαν ἐπιστήμην,διϊσχυριζόμενος τά πάντα νά ἐξηγήσῃ ἐκ τῶν προτέρων."[70] Η γνώμη αυτή στηριζόταν στο γεγονός ότι ,όπως ήδη γνωρίζουμε ,η λογική των πανθεϊστών , εφόσον δε συμφωνούσε με τη χριστιανική οντολογία,θεωρούνταν από τους πνευματοκράτες και το Βράϊλα ως αφαίρεση[71]. Από την άλλη πλευρά ωστόσο -κι αυτό είναι ενδεικτικό των αντιφάσεων που χαρακτηρίζουν την χριστιανικών προϋποθέσεων φιλοσοφία του Βράϊλα- ο πανθεϊσμός κατά την άποψή του δεν είναι δυνατόν παρά να περιορίζεται,όπως και η "φαταλιστική" ιστοριογραφία, στην απλή παρατήρηση των γεγονότων. Θα γράψει έτσι ο Βράϊλας: "Ὡς πρός τήν ἱστορίαν...ὁ πανθεϊσμός ἀφαιρεῖ ἀπ' αὐτήν πᾶσαν ἠθικότητα...καί καταντᾷ εἰς τάς αὐτάς συνεπείας τῆς μοιροδοξίας...Ἡ ἱστορία δέν εἶναι πλέον τό φῶς τῆς ζωῆς...,ἀλλά ἡ περιγραφή τῶν ἀναγκαίων ἀναπτύξεων τοῦ μόνου ὄντος,ἡ ἁπλῆ παρατήρησις τῶν γεγονότων."[72] Μιά τέτοια ομοιότητα ανάμεσα στον πανθεϊσμό και στη "φαταλιστική" ιστοριογραφία προκύπτει κατά το Βράϊλα από το ότι , σύμφωνα με τη δική του εκτίμηση, η ιδέα του απείρου την οποία προβάλλει ο

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

πανθεϊσμός δεν αντιπροσωπεύει το πραγματικό άπειρο αλλά συνιστά έναν πολλαπλασιασμό του πεπερασμένου: " 'Η ἐπ'ἄπειρον αὕτη παραγωγή τύπων καί μορφῶν, τήν ὁποίαν ἀποδίδουσιν οἱ πανθεϊσταί εἰς τήν οὐσίαν τῆς θεότητος, δέν εἶναι ἡ ἄπειρος μορφή, ἥτις ἁρμόζει εἰς ἄπειρον ὑπόστασιν, ἀλλ'εἶναι πολλαπλασίασις τοῦ πεπερασμένου."[73]

Παρά το γεγονός ότι δεν εκτιμούσε γενικά την ιστοριογραφία που στηριζόταν κυρίως στην αξιοποίηση των γεγονότων , όσο συστηματική κι αν αυτή εμφανιζόταν , ο Βράϊλας δεν παραμέλησε ωστόσο να τονίσει τη χρησιμότητά της για την παροχή φιλολογικού υλικού. Το υλικό αυτό, αν το επεξεργαζόταν κανείς σωστά ,δηλαδή αν το μελετούσε με βάση τις αρχές του θεϊκού όντος, θα μπορούσε κατά τη γνώμη του να ωφελήσει την επιστήμη της φιλοσοφίας της ιστορίας. " Δέν νομίζομεν", γράφει ο Βράϊλας, " ὅτι πρέπει νά ὀνομάσωμεν σύστημα τήν ἐμπειρικήν ἱστορίαν , τήν γυμνήν δηλαδή καί ἀφιλόσοφον περιγραφήν καί διήγησιν τῶν ἱστορικῶν γινομένων. " Οταν ὀρθῶς συνταχθῇ, δύναται αὕτη νά ἔχῃ φιλολογικήν τινά ἀξίαν καί χορηγεῖ τά στοιχεῖα ἐφ' ὧν ἐργάζεται ἡ ἀληθής ἐπιστήμη, ἀλλ'οὐδέποτε δύναται νά ἀποτελέσῃ ἀφ'ἑαυτῆς τήν ἱστορικήν φιλοσοφίαν "[74].

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Θα ήταν ωστόσο λάθος να θεωρηθεί ότι ο Βράϊλας επεδίωκε τη φιλοσοφική αξιοποίηση της ιστοριογραφίας κατά τρόπο που είτε να καλύπτει ένα κενό του εγελιανισμού είτε να ὑπερβαίνει τις αρχές της "φαταλιστικής" ιστοριογραφίας ή ακόμη τις αντιλήψεις του Ranke, ο οποίος με την εμμονή του στο καθαρό γεγονός παρείχε μιά σημαντική υπηρεσία που δεν αναστελλόταν τελικά από την -κατά παράβαση των πεποιθήσεών του- προσφυγή του στην εξάρτηση των γεγονότων από το Θεό[75]. Όπως θα δούμε αμέσως στη συνέχεια, η ιστοριογραφική μέθοδος δεν ήταν για το Βράϊλα παρά ένα ακόμη -το τελευταίο- μέσο επικύρωσης της ψυχολογικής μεθόδου, εφόσον η λειτουργία της συνίστατο στη συνάθροιση στοιχείων που θα επεκύρωναν τα έξι στοιχεία του όντος και τις ηθικές αρχές που έδινε ο Θεός.

Όπως είναι γνωστό, ο Cousin εκτιμούσε περισσότερο τη φιλοσοφία της ιστορίας παρά την ιστοριογραφία. Ωστόσο δεν έπαυε να θεωρεί την τελευταία ως έναν αξιόλογο και χρήσιμο για την ολοκληρωμένη θεώρηση της ιστορίας κλάδο. Κι αυτό για το λόγο ότι κατά τη γνώμη του ο απλός ιστορικός θα μπορούσε -αποφεύγοντας βέβαια κάθε αξιολόγηση που ήταν έργο της φιλοσοφίας- να χορηγήσει έγκυρες πληροφορίες για την κατάσταση στην οποία ευρίσκονταν τα έξι στοιχεία σε κάθε

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

εποχή και ιδιαίτερα στην κυρίως, κατά την άποψή του, ιστορική εποχή, εκείνη ενός πρωταρχικού πολιτισμού που δεν είχε ακόμη αναχθεί στον ορθολογισμό και που στηριζόταν στη θρησκεία[76]. Έτσι, ένας λόγος για τον οποίο ο Γάλλος εκλεκτικός μελετούσε τα συστήματα φιλοσοφίας της ιστορίας ήταν και η συλλογή όσο το δυνατόν θετικότερων πληροφοριών για την ιστορική εξέλιξη τόσο της θρησκείας όσο και των υπολοίπων πέντε στοιχείων του πνεύματος[77]. Με το δικό του βέβαια τρόπο, σύμφωνα με τον οποίο τα ιστορικά στοιχεῖα δεν ήταν παρά διασπασμένες και εξωτερικές καταστάσεις που έτειναν να επιστρέψουν στον αντίστοιχο τύπο του Απολύτου, ο Cousin θεωρούσε ότι τουλάχιστο η θρησκεία και η πολιτική είχαν υποστεί μιά σχετικά πλήρη επεξεργασία χάρη στο έργο του Bossuet και του Vico[78]. Δεχόταν ωστόσο ότι για τη συστηματική συνάθροιση και μελέτη των υπολοίπων στοιχείων απαιτείται η εξωτερική μέθοδος του Herder που προϋπέθετε α. μιά υπερβολική φιλομάθεια και β. την οργάνωση των παγκόσμιων ιστορικών στοιχείων υπό μιά αρχή[79]. Για το σκοπό αυτό, ο ίδιος ο Cousin καλλιέργησε και την ιστοριογραφία, στρέφοντας τις έρευνές του στην ανίχνευση των αξιών του πρώτου τετάρτου του 17ου αιώνα, στις όποίες στηριζόταν κατά κύριο λόγο, παρά τις ε-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

γελιανές της προσμίξεις, η κοσμοθεωρία του, μέσω της οποίας επεδίωκε να θεμελιώσει το ιδεώδες της συνταγματικής μοναρχίας σε αιώνιες και σταθερές αρχές[80].

Μιά παραλλαγή των αντιλήψεων του Cousin, που παρά τις θετικές τους πλευρές κινούνταν περισσότερο στο πλαίσιο μιάς απλής "φιλομάθειας" και απέβλεπαν στην υποστασιοποίηση του ιστορικού γίγνεσθαι[81], επεδίωξε να εφαρμόσει και ο Βράϊλας με απώτερο όμως πάντοτε στόχο τη θέση της ιστοριογραφίας στην υπηρεσία των αρχών του θεϊσμού. Γράφει έτσι ο Βράϊλας αναφερόμενος στον τρόπο μελέτης των έξι στοιχείων: "Ἀλλ' ἡ ἐντελής ἀπαρίθμησις, ἡ διαίρεσις, ἡ ἀνάλυσις, ἡ διαδοχική καί τακτική των στοιχείων τούτων μελέτη δέν ἀρκεῖ, εἰ μή τάς ἐργασίας ταύτας συμπληρώσῃ ἡ ἐν ταῖς διαφόροις ἱστορικαῖς ἐποχαῖς πλήρης συνένωσις αὐτῶν κατά τάς φυσικάς αὐτῶν σχέσεις πρός πλήρη ἐκδήλωσιν τοῦ ἱστορικοῦ λόγου καί ὅπως, καθ' ἃ ἐλέγομεν,...ἀναγάγωμεν, εἰ δυνατόν, πάντα τά στοιχεῖα τῆς ἐπιστήμης εἰς τήν προφανῆ ἑνότητα τοῦ πνεύματος καί τῆς φύσεως."[82]

Για την επίτευξη ενός τέτοιου στόχου είναι προφανές ότι ο Βράϊλας απαιτούσε από τον ιστορικό και από το φιλόσοφο της ιστορίας την εξαντλητική έρευνα και γνώση της λειτουργίας που είχαν τα έξι στοιχεία στην παγκόσμια ιστορία. Και συμ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

φωνούσε με τον Cousin ότι ως προς αυτό χρεια - ζόταν ένας νους ανάλογος με εκείνον του Leibniz. "Ὁ ἱστορικός φιλόσοφος", τόνιζε ο Βράϊλας συνοψίζοντας τις παρατηρήσεις του για τη μέθοδο ανάλυσης των έξι στοιχείων, "πρέπει νά γνωρίζῃ ἐνταύτῳ καί τήν ἱστορίαν τῶν τεχνῶν καί τήν ἱστορίαν τῶν νόμων,καί τήν φιλοσοφίαν καί τά θρησκεύματα,καί τήν χρηματικήν καί τήν φυσικήν τῶν ἐθνῶν ἱστορίαν, ὅλας τάς φάσεις τῆς ἀνθρωπίνης ἀναπτύξεως,ὅλα,μηδενός εξαιρουμένου, τά ἱστορικά γεγονότα καί οὐ μόνον τήν πραγμα - τικήν ὕπαρξίν των, ἀλλά τάς ἀρχάς αὐτῶν, τάς σχέσεις,τούς νόμους. Ἀλλά τίς, ἄς εἴπωμεν ἐ - νταῦθα μέ τόν κ.Κουσῖνον,τίς θέλει πληρώσει τόν ἰδανικόν τοῦτον τύπον τοῦ ἱστορικοῦ τῆς ἀνθρωπότητος; Πρός τοῦτο ἀπαιτεῖται ὑψηλότατος νοῦς καί καθολικωτάτη παιδεία· αὐτός ο Λεϊβνίτιος , ἀλλά καί αὐτός ἱστάμενος ἐπί τῆς κορυφῆς τοῦ τελευταίου αἰῶνος τοῦ βίου τῆς ἀνθρωπότητος "[83].

Για τον ίδιο στόχο φαίνεται ότι επεδίωξε ο Βράϊλας να οικειοποιηθεί τα πνευματοκρατικά στοιχεία της θεωρίας του Herder, συγχωρώντας τις υλιστικές του αποκλίσεις.[83α] Έτσι, προσπάθησε να αντιστρέψει την εικόνα περί του Herder ως υλιστή και του Vico ως ιδεαλιστή που είχε επιβάλλει ο Quinet[84] και προέκρινε τη μέθοδο του Herder, αν και δεν έπαψε βέβαια να αναγνω-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ρίζει το Vico ως πατέρα της φιλοσοφίας της ιστορίας. Κατά το Βράϊλα "ἐάν ὁ Βίκος ἐπενόησε τήν ἐπιστήμην καί πρῶτος ἀπέδειξε δυνατήν τήν ὕπαρξίν της, ὁ Ἔρδερος ὑπέρ πάντα ἄλλον ἐπλησίασεν εἰς τάς ἀληθεῖς ἀρχάς αὐτῆς καί εἰς τήν μέθοδον καθ'ἥν πρέπει νά ῥυθμίζηται πᾶσα περί τῶν τοιούτων μελέτη "[85]. Βέβαια, "ἐπεκράτησεν εἷς τινας ἡ γνώμη ὅτι τοῦ Ἑρδέρου τό σύστημα ἀντίκειται ἐκ διαμέτρου εἰς τό τοῦ Βίκου,καί ὅτι,ἐν'ᾧ οὗτος ἀντιπροσωπεύει τόν πνευματισμόν ἐν τῇ ἱστορικῇ φιλοσοφίᾳ, ἐκεῖνος εἶναι ὁ ἀντιπρόσωπος τοῦ ὑλισμοῦ "[86]. Ὅμως,τελικά, "δυσκόλως δύναταί τις νά ἐπιφέρῃ τοιαύτην ψῆφον περί τοῦ συγγραφέως τούτου"[87]. αντίθετα, "ὀφείλομεν νά κρίνωμεν τό σύστημα ἐν τῇ ἀκεραιότητι αὐτοῦ,ἐκ τοῦ συνόλου τῶν ἀρχῶν του,καί ὄχι ἐκ τῶν δοξασιῶν ἐκείνων αἵτινες δυνατόν νά ἦναι παρεκτροπαί καί ἀσυνέπειαι "[88]. Μ' αυτές λοιπόν τις προϋποθέσεις επαινεί ο Βράϊλας ιδιαίτερα τη μέθοδο του Herder[88α] καταλήγοντας στο συμπέρασμα ότι "ἐάν πιστός εἷς τινας τῶν ἀρχῶν του ανέπτυσσε πάσας αὐτῶν τάς συνεπείας,..... καί διατρέχων τάς διαφόρους ἐποχάς τῆς ἀνθρωπότητος, ἐφήρμοζεν ἀκριβῶς τάς ἀρχάς του εἰς πάντα τά ἔθνη,...ἡ ἱστορική φιλοσοφία ἤθελεν εἶσθαι τήν σήμερον ἐπιστήμη τελεία ὡς πρός τήν μέθοδον καί τάς θεμελιώδεις ἀρχάς της "[89]. Πρό-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κειται δηλαδή για μιά μέθοδο σύμφωνα με την οποία η ιστοριογραφική έρευνα λαμβάνεται βέβαια υπόψη -και μάλιστα θεωρείται ότι δεν εξαντλείται ποτέ- με την προϋπόθεση όμως ότι, τελικά, εξυπηρετεί την απόδειξη των αναλλοίωτων πνευματοκρατικών αρχών. Έτσι, εάν λ.χ. ο Herder δεν ολοκλήρωσε τη φιλοσοφία της ιστορίας ως επιστήμη, αυτό κατά το Βράϊλα οφείλεται στο ότι κανείς δε μπορεί να ισχυρισθεί ότι "ἀνεκαλύφθησαν πάντα τά στοιχεῖα ὅσα χρειάζονται πρός ἐφαρμογήν καί πραγματικήν ἀπόδειξιν τῆς περί ἧς ὁ λόγος θεωρίας "[90]. Γιατί "τίς ἠξεύρει πόσας γνώσεις θέλομεν ἀποκτήσει ποτέ περί τῆς ἱστορίας ἐθνῶν τῶν ὁποίων σχεδόν μόνον τό ὄνομα τήν σήμερον μᾶς εἶναι γνωστόν;"[91]. Μ'αυτη την έννοια "ἡ ἱστορία εἶναι" κατά το Βράϊλα "μάθησις προοδευτική"[92] και "ἐάν ὑπάρχῃ ἐπιστήμη ἀπαιτοῦσα πολλῶν αἰώνων καί πολλῶν νόων τήν συνέργειαν, τοιαύτη εἶναι ἡ ἱστορική φιλοσοφία "[93].

Αξίζει να σημειωθεί ότι στα πλαίσια μιά διάθεσης για "φιλομάθεια", όπως η παραπάνω, ο ίδιος ο Βράϊλας δε δίστασε να προβεί στη συγγραφή και στη μετάφραση αποκλειστικά ιστορικών έργων. Απώτερος στόχος βέβαια της μεταφραστικής και συγγραφικής αυτής παραγωγής ήταν η διάσωση του θεϊσμού, η αποτροπή αυθαίρετων και τολμηρών

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

εκδοχών για την ιστορική πορεία του ανθρώπινου γένους καθώς επίσης και η θεωρητική θεμελίωση της μετριοπαθούς γενικά πολιτικής που επεδίωκε το Μεταρρυθμιστικό Κόμμα τόσο στα πολιτικά όσο και στα εθνικά ζητήματα. Έτσι, το 1847 ο Βράϊλας θα διαβάσει στην Εταιρεία των Φιλομαθών σύντομη διατριβή του με την οποία επιχειρούσε να αμφισβητήσει την ελληνική κατάγωγή της Δωδεκαδέλτου, που είχε προκύψει από τη σύγκρουση πατρικίων και πληβείων, συμφωνώντας με την ανάλογη άποψη του Vico. Υποστηρίζοντας ο Βράϊλας την ρωμαϊκή καθαρά κατάγωγή της Δωδεκαδέλτου δεν επεδίωκε απλώς την επίλυση ενός ιστορικού ζητήματος, αλλά ήθελε επιπλέον - και κυρίως - να δείξει έμμεσα ότι η ελληνική κοινωνία, τόσο η αρχαία όσο και η νέα, σε αντίθεση προς τη ρωμαϊκή, δεν διακατέχονταν, χάρη στις αρχές του χριστιανισμού, από ταξικές συγκρούσεις[94], άποψη που αποκτά ιδιαίτερη βαρύτητα, εάν αναλογιστούμε ότι ερχόταν σε αντίθεση με τις πολιτικές απόψεις των ριζοσπαστών. Το 1853 εξάλλου ο Βράϊλας θα μεταφράσει και θα δημοσιεύσει στο περιοδικό <u>Φοῖνιξ</u> άρθρο του Thierry που αναφερόταν στην ιστορική ανάπτυξη των αγγλικών θεσμών[95]. Το μεταφραστικό αυτό εγχείρημα δεν προϋπέθετε ασφαλώς την πλήρη συμφωνία του Βράϊλα με τις απόψεις του Γάλλου ιστορικού. Όπως επεξηγούσε

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ο Thierry στον σύντομο πρόλογό του, σκοπός του άρθρου ήταν να δείξει ότι η συνταγματική μοναρχία της Αγγλίας δεν ήταν δυνατόν να αποτελέσει πρότυπο διακυβέρνησης κατά τον Ι9ο αιώνα.[96] Ωστόσο, αν διάβαζε κανείς το άρθρο χωρίς τον πρόλογο, θα μπορούσε εύκολα να σχηματίσει την εντύπωση ότι μ'αυτό ο Thierry απλώς στηλιτεύει τις ακρότητες της μοναρχίας και της δημοκρατίας και όχι ότι γενικά αμφισβητεί κάθε δυνατότητα εφικτού συνδυασμού των δύο πολιτευμάτων. Αν λοιπόν λάβουμε υπόψη μας την προσήλωση του Βράϊλα στο ιδανικό της συνταγματικής μοναρχίας, μπορούμε, με επιφύλαξη βέβαια, να υποθέσουμε ότι αυτός μετέφρασε το άρθρο με σκοπό να δείξει τον επικίνδυνο χαρακτήρα της μοναρχίας και της δημοκρατίας και να προβάλει έμμεσα την ανάγκη για ένα είδος συνταγματικής μοναρχίας.[97] Μάλιστα υπέρ του συμπεράσματος αυτού είναι δυνατόν να συνηγορήσει και το γεγονός ότι ο Βράϊλας απέφυγε να μεταφράσει τον πρόλογο του άρθρου. Τέλος, το Ι854, ο Βράϊλας θα μεταφράσει ένα ακόμη ιστορικό έργο, το 'Αρχαιολογική διατριβή περί τῆς νήσου 'Ιθάκης του Βώεν, γραμματέως του Αρμοστού της Επτανήσου. Και με τη μετάφραση αυτή στόχος του ήταν μάλλον η προβολή μιάς μορφής εθνικής αυτοσυνειδησίας που δε θα έφτανε σε ακρότητες.[98]

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Με τη μετριοπαθή, εσωτερική και εξωτερική, πολιτική, που επεδίωκε το Μεταρρυθμιστικό Κόμμα σε συνδυασμό με τις αρχές ενός υγιούς χριστιανισμού, δεν ήταν, τέλος, άσχετη και η διένεξη του Βράϊλα με το Ρενιέρη, ο οποίος κλίνοντας, όπως έχουμε τονίσει, προς τον πανθεϊσμό χρησιμοποιούσε τα θρησκευτικά σύμβολα του Πατρός, του Υιού καί του Αγίου πνεύματος ως σύμβολα του λαού, του εγώ και του εγώ-λαός ή της Ανατολής, της Δύσης και της ένωσής τους. Η διένεξη αυτή, εκτός των άλλων, εστιάστηκε και στο θέμα της ορθής εκμετάλλευσης των ιστορικών γεγονότων, τα οποία βέβαια ο Ρενιέρης, στην προσπάθειά του να προωθήσει την επίλυση του ανατολικού ζητήματος, ερμήνευε εντελώς αυθαίρετα[99]. Έτσι εξηγείται η προσφυγή του Βράϊλα στην εγκυρότητα των ανατολικών σπουδών και γενικά στη σχετικότητα των ιστοριογραφικών ερευνών προκειμένου θα αναιρέσει μέρος των αυθαιρεσιών του Ρενιέρη. "Ὅστις θέτει ἐκ τῶν προτέρων δογματικάς ἀρχάς", θα γράψει ο Βράϊλας, "περί τῆς ἱστορικῆς ἀναπτύξεως καί νόμους ἱστορικούς οφείλει ὅταν θέλῃ νά τούς ἐπαληθεύσῃ, νά συμπεριλάβῃ εἰς τάς ἱστορικάς ἐκθέσεις του ὅλας τάς ἐποχάς ὅλους τούς λαούς ὅλους ταύς πολιτισμούς ὅλα τά στοιχεῖα τοῦ κοινωνικοῦ βίου τῶν ἀρχαίων καί τῶν νεωτέρων .... Ἕνα μόνον λαόν ἕν μόνον στοιχεῖον ἐάν παραλεί-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ψῃ μένει ἀτελής ἡ θεωρία καί ἡ ἀπόδειξις δέν εἶναι πλήρης " . Και καταλήγει: "Ας προσθέσωμεν δέ ὅτι τοῦτο ὑποθέτει ἐντελῆ γνῶσιν τῆς ἀρχαίας καί τῆς νέας ἱστορίας. Εἰς τήν ὁποίαν σήμερον εὑρίσκονται κατάστασιν αἱ Ἱστορικαί μελέται καί μάλιστα καθόσον ἀποβλέπει τήν Ἱστορίαν τῆς Ἀνατολῆς, τίς δύναται, νά διϊσχυρισθῇ ὅτι ἔχει τήν γνῶσιν ταύτην;"[100] Ἔτσι εξηγείται επίσης η επιμονή του Βράϊλα στην εξαντλητική γνώση των ιστορικών στοιχείων σχετικά με τον προσδορισμό του χαρακτήρα των δύο εποχών, του Μεσαίωνα και της νεώτερης ιστορίας, των οποίων η διαφορετική θεώρηση υπέκρυπτε, όπως θα δούμε στη συνέχεια, μιά καίρια ιδεολογική σύγκρουση ανάμεσα στη ρομαντική και τη μετριοπαθή προώθηση του ανατολικού ζητήματος[101]. Μ'αυτην λοιπόν την έννοια θα γράψει ο Βράϊλας διαφωνώντας με την τακτική του Ρενιέρη να θεωρεί το Μεσαίωνα ως εποχή του λαού και τη νεώτερη ιστορία ως εποχή του ατόμου: " Παρατηροῦμεν ἐν τοσούτῳ α΄. ὅτι ὁ χαρατήρ τῶν δύο τούτων ἐποχῶν πρέπει νά ἐξαχθῇ ἀπό τήν ἱστορίαν ὅλων τῶν ἐθνῶν καί ἀπό ὅλα τά στοιχεῖα τοῦ κοινωνικοῦ καί πολιτικοῦ βίου των. β΄. Ὅτι ἕν μόνον ἔθνος ἕν μόνον στοιχεῖον ἐάν εὕρωμεν μή δυνάμενον νά ἀναχθῇ εἰς τόν κύριον χαρακτῆρα ἑκάστης ἐποχῆς ψεύ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

δεται ἡ θεωρία καί τό σύστημα καταρρέει."[102]

δ. Τελική αποτίμηση

Από την όλη ανάλυση που προηγήθηκε προκύπτει ότι με την εμμονή του σε μιά μεθοδολογία που, αν και στηριζόταν στα γεγονότα, στόχευε κυρίως όχι στην κριτική αναζήτηση νέων ερμηνευτικών αρχών, αλλά στην εμπράγματη θεμελίωση του θείου με βάση την ανθρώπινη στάση απέναντι στον ηθικό νόμο, ο Βράϊλας ερχόταν αναμφίβολα σε αντίθεση όχι μόνο με το Ρενιέρη αλλά και με τους σπουδαιότερους Νεοέλληνες φιλοσόφους της ιστορίας της εποχής. Αυτοί απέφυγαν σε μεγάλο βαθμό τις υπερβολικές μεταφυσικές πτήσεις και χρησιμοποίησαν κατά τρόπο λίγο έως πολύ επιστημονικό την εμπειρική μέθοδο. Ορίζοντας λ.χ. τη μέθοδό του ο Ζαμπέλιος, ο οποίος είχε ως στόχο του "νά εἰσχωρήσῃ εἰς τά βάθη τῆς ἱστορικῆς κοινωνίας", να "ἐξιχνιάσῃ τούς γενικούς νόμους, οἵτινες ἐκυβέρνησαν τό γένος ἐν τῇ πορείᾳ τῶν αἰώνων"[103] και να ανακαλύψει "τόν νόμον τοῦ ἐθνικοῦ ἡμῶν κατακερματισμοῦ"[104], έγραφε: " Οἱ βουλόμενοι νά εἰσδύσωσιν εὐμεθόδως εἰς τό σκοτεινόν τῆς ἱστορίας μας κτίριον, πρέπει νά παραιτήσωσι πᾶσαν ἔρευναν καί φιλο -

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σοφίαν ἐκ τῶν προτέρων· καί ὑπό τῆς πειραματικῆς μόνης ἐκ τῶν ὑστέρων μεθόδου βοηθούμενοι, νά προχωρήσωσι βαθμηδόν, πάντοτε ἐγκαρτερεῦντες καί πάντοτε νέα διδόμενα ἐναποταμιεύοντες. Καί τά μέν ὕστερα, εἶναι χρεία νά γένωσι πρότερα, τά δέ πρότερα ὕστερα... Ἡ ὀπισθόρμητος καί πειραματική αὕτη μέθοδος...συνάδει προσέτι μέ τό πνεῦμα καί τάς ἕξεις τῆς ἐθνικῆς ἡμῶν σοφίας. Τό ἑλληνικόν πνεῦμα εἶναι οὐσιωδῶς... ἐμπειρικόν, ὁδεῦον πάντοτε ἀπό τοῦ γνωστοῦ πρός τό ἄγνωστον."[105] Αλλά και για τον Κοζάκη- Τυπάλδο η ιστορική μέθοδος είναι κυρίως εμπειρική. Προκύπτει από ένα είδος σύγκρισης ανάμεσα στη μελέτη του παρελθόντος και σε εκείνη του παρόντος, μελέτες που έχουν ως στόχο τη φροντίδα για το μέλλον και στις οποίες, όπως έχουμε δει, στηρίζεται ο ρόλος του ιστορικού. Έτσι, "ἡ ἱστορία διδάσκει τό πρῶτον, ἡ ἐξέτασις τῶν ἐνεστώτων τό δεύτερον· καί ἐκ τῆς συγκρίσεως τῶν δύο πηγάζει τό τρίτον ὡς γεωμετρικός ὅρος". Γιατί "πῶς ἄλλως ἐδύνατο νά διακρίνῃ ὁ ἄνθρωπος ἑαυτόν...ἤ τά ἔθνη τήν συνείδησιν τῆς ἰδίας αὐτῶν ὑπάρξεως εἰς τό ἀχανές πέλαγος τῶν αἰώνων;"[106] Μιά τέτοια μέθοδος έκανε τον Κοζάκη να θεωρεί ότι τελικά η ευδαιμονία ή κακοδαιμονία των εθνών οφείλεται σε πολιτικούς κυρίως λόγους, δηλαδή στην "ἐφαρμογήν

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ἢ τήν παρέκκλισιν ἀπό τούς νόμους"[107]. Ο Πεντάδης Δάρβαρης εξάλλου, αν και τόνιζε την πίστη του στον ηθικό νόμο, όριζε τη μέθοδό του ως συνδυασμό σπουδής των γεγονότων, λογικής κρίσης και ηθικής ωφέλειας του έθνους. Έγραφε χαρακτηριστικά: " Τά πρός σπουδήν τῆς ἱστορίας συντείνοντα μέσα εἶναι τά συγγράμματα τῶν ἱστορικῶν, ἡ λογική κρίσις καί αἱ ἀλήθειαι τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας...Ἀνάγκη οὖν πᾶσα νά ἀναγνώσωμεν τά ἱστορικά συγγράμματα.... νά σκεφθῶμεν τά ἀναγνωσθέντα, νά συγκρίνωμεν αὐτά...Ἀλλά δέν λέγομεν διά τούτου νά μή λάβῃ ὁ ἱστορικός τήν διήγησιν ὑπ'ἰδιαιτέραν ἐθνικήν ἔποψιν,τοὐναντίον δέ, ἐπειδή αὐτός γράφει διά τό ἔθνος αὐτοῦ, τοῦ ἔθνους τήν ἠθικήν ὠφέλειαν πρέπει νά ἀφορᾶ."[108]

Πολύ περισσότερο απείχε βέβαια η μεθοδολογία του Βράϊλα από τις σχετικές απόψεις των εκπροσώπων της ιστορικής σχολής του Ελληνισμού.[109] Αυτοί τόσο στον ελλαδικό όσο και στον Ιόνιο χώρο επιχειρούσαν να εκμεταλλευθούν και να προωθήσουν τις ιστορικές σπουδές[110], επιμένοντας στη μελέτη των γεγονότων και σε μιά αξιολόγησή τους που στηριζόταν καθαρά σε πολιτικά κριτήρια[110α]. Έτσι, ο Παπαρρηγόπουλος λ. χ., ο οποίος ενδιαφερόταν περισσότερο για την πολιτική εμβέλεια των ιστορικών γεγονότων απο-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

φεύγοντας τον άμεσο προνοιακό τους καθορισμό, τόνιζε χαρακτηριστικά όταν αιτιολογούσε τη λεπτομερή ανάλυση των γεγονότων: "Ἀλλ' ἤδη βλέπω τινάς ἀπορῶντας πῶς ἐν μέσῳ τοῦ πολιτικοῦ σάλου ἐντός τοῦ ὁποίου ναυτιᾷ ἡ ἑλληνική κοινωνία εὑρίσκεται ἄνθρωπος ἀσχολούμενος μέν εἰς τοσοῦτον ἀπηρχαιωμένα πράγματα...καί ἴσως τινές προσχωροῦντες ἔτι πλέον μέ κατακρίνουσι, διότι δραπετεύων τάς σοβαράς φροντίδας τοῦ ἐνεστῶτος αὐτομολῶ εἰς τό παρελθόν ψυχαγωγούμενος μέ ἱστορικάς καί χρονολογικάς ἔρευνας· εἰς τούς ... ἐπιτιμητάς ἀπαντῶ ὅτι δέν ἔπραξα, νομίζω, κακοῦ πολίτου ἔργον ἐνθυμίσας τήν ἐπιλήσμονα τοῦ παρελθόντος αὐτήν κοινωνίαν ὅτι ἐπί τῆς γῆς τήν ὁποίαν πατοῦμεν τά αὐτά πρόσωπα καί πράγματα ἐπανέρχονται πολλάκις ἀπαράλλακτα καί ὅτι, ἄν δέν εἴμεθα φρονιμώτεροι, εἶναι φόβος μήπως ἐπανέλθωσι καί τά αὐτά ἀποτελέσματα."[111] Ἄμεσο πολιτικό χαρακτήρα, χωρίς ωστόσο να εμπλέκει τη μεταφυσική, φαίνεται ότι είχε και η επιμονή του κορυφαίου ιστορικού των Ιονίων και μέλους του Μεταρρυθμιστικού Κόμματος Ανδρέα Μουστοξύδη στη μελέτη των γεγονότων. "Τούτου ἕνεκεν", έγραφε ο Μουστοξύδης ορίζοντας τους στόχους του περιοδικού "Ἑλληνομνήμων", " ἐπιχειρεῖ περιοδικόν πόνημα ἐπιγραφόμενον Ἑλληνομνήμων ἤ Σύμμικτα Ἑλληνικά, τό ὁποῖον θέλει περιέχει τοπογραφίας....

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

βιογραφίας, ἐπιγραφάς, βιβλιογραφίαν, ἱστορίας καί γραμματολογικάς εἰδήσεις...ἀναγομένας εἰς τάς διαφόρους ἐποχάς τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους "[112]. Πρόκειται μάλιστα για μιά εμμονή στη λεπτομερή παρουσίαση των γεγονότων που δε θα'πρεπε νά θεωρηθεί άσχετη ούτε πρός τη μαχητικότερη διάσταση που επιζητούσε να προσδώσει στο Μεταρρυθμιστικό Κόμμα ο Μουστοξύδης ούτε και προς την κατηγορία της "σχολαστικότητας" που απέδιδε στη φιλοσοφία του Βράϊλα ο φίλος του πρώτου και αντίπαλος του δεύτερου Tommaseo[113].

Τέλος, είναι βέβαια περιττό να τονισθεί ότι οι απόψεις του Βράϊλα για τη μέθοδο αξιολόγησης των γεγονότων και ιδιαίτερα για την χρησιμοποίηση των ιστορικών πηγών έρχονταν σε αντίθεση με εκείνες των ριζοσπαστών, οι οποίοι, ακόμη και στα όρια της μετριοπάθειας, έτειναν να προσδώσουν μιά κοινωνική διάσταση στην ιστορία. Εκθέτοντας έτσι λ.χ. τη μέθοδο εργασίας του με αφορμή τις επαναστάσεις της Κεφαλλονιάς, ο Ζερβός Ιακωβάτος έγραφε: "Θέλω σᾶς καθυποβάλλειν ...τά εἰς Κεφαλληνίαν διατρέξαντα...ὡς ἐσύλλεξα αὐτά ἀπό ἐπίσημα τῆς Κυβερνήσεως ἔγγραφα,ἀπό ἐφημερίδας καί ἀπό ιδιαιτέρας πληροφορίες ἀκολούθως θέλω προτείνειν...μέτρα τινά... πεπεισμένος ὅτι ὅστις προτίθεται νά ὠφελήσῃ την πατρίδα του διά τῶν ὅπλων τοῦ λόγου οφείλει νά

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ἐκθέτῃ ἐλευθέρως μέν ἀλλ'ἀπαθῶς καί ἀμεροληπτως μόνην τήν ἀλήθειαν."[114]

Πρέπει, ωστόσο, να υπογραμμισθεί ότι η μεθοδολογία που προτείνει ο Βράϊλας σχετικά με τη φιλοσοφία της ιστορίας δεν είναι τόσο αυστηρών θεϊστικών προϋποθέσεων όσο η αντίστοιχη του Κοτζιά. Ο Κοτζιάς τόνιζε βέβαια ότι "τό πραγματικόν...πρέπει νά ἀποτελῇ τήν βάσιν αὐτῆς (δηλ.της ιστορίας), διό πρέπει τις...νά σπουδάζῃ...τάς πηγάς καί τάς ἰδιαιτέρας ιστορίας"[115], αν και τα ιστορικά γεγονότα αποτελούν απλώς επιβεβαίωση κάποιων απριορικών φιλοσοφικών αρχών:"Ἡ συνάφεια τῶν γεγονότων δέν πρέπει νά ζητῆται ἐμπειρικῶς,ἀλλά φιλοσοφικῶς."[116]

Αλλά ενώ στο Βράϊλα η ιστορία εξαρτάται από ένα Θεό ο οποίος αποκτά μιά σημαντική ανθρωπολογική διάσταση χάρη στο ον που υπάρχει στη συνείδηση προϋποθέτοντας ταυτόχρονα μιά σχετική αυτονομία της φιλοσοφίας, στον Κοτζιά ο άνθρωπος εξαρτάται άμεσα και ρητά από το Θεό, η φιλοσοφία καθορίζεται κυρίως από τη θρησκεία και ,ως εκ τούτου, η ιστορία αποτελεί ένα είδος εξωτερικής προβολής της θρησκείας. Η ανθρώπινη υπόσταση είναι κατά τον Κοτζιά "ἐξηρτημένη ἐκ τοῦ νόμου τῆς ἐκπληρώσεως, δι'ἧς καί ἡ μετάβασις γίγνεται ἐκ τοῦ ἐσωτερικοῦ, τουτέστι τῆς θρησκείας εἰς τό ἐξωτερικόν, τουτέστι

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τήν ἱστορίαν, ὅπερ ἀπόδειξις ὅτι καί ἡ ἱστορία μετά της θρησκείας συνέχεται καί ἐξαρτᾶται ἐξ' αὐτῆς "[117].

Φαίνεται όμως πως, τελικά, και το γεγονός ότι η μεθοδολογία του Βράϊλα παρουσίαζε μεγαλύτερο κριτικό χαρακτήρα σε σχέση με εκείνη του Κοτζιά δε θα μπορούσε να λογισθεί αποκλειστικά ως θετικό. Αρκεί να λάβει κανείς υπόψη του ότι ο Βράϊλας στη θέση ενός δογματικού θεϊσμού έθετε ως πρωταρχική αρχή την ψυχολογική μέθοδο των εκλεκτικών -και μάλιστα χωρίς να την ακολουθεί πιστά- από την οποία εξαρτώνταν κάθε επί μέρους μεθοδολογική πτυχή και κυρίως η μελέτη των γεγονότων. Η μέθοδος αυτή, που στην εποχή του Βράϊλα λογιζόταν από την αγγλική εκπαιδευτική πολιτική ως "σώφρων" και "ἀκίνδυνος"[118], διακρινόταν από μιά σημαντικά ισχυρή ανασταλτική τάση σε ό,τι αφορά την εξέλιξη της νεοελληνικής σκέψης. Η ψυχολογική μέθοδος, με το να ταυτίζεται, όπως είδαμε, από το Βράϊλα με την οντολογική δομή του κόσμου, κατ'απομίμηση μάλιστα του Cousin και χωρίς το ρομαντισμό εκείνου, έτεινε να υποκαταστήσει τον εκλεκτισμό όπως τον είχε κατανοήσει η παλαιά ελληνική παράδοση του μετριοπαθούς διαφωτισμού από τον Καταρτζή έως τον Κοραή, ως απάνθισμα δηλαδή ξένων ιδεών που

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

γινόταν με στόχο απλώς την ωφέλεια του έθνους[119].

2. Η έννοια του ιστορικού νόμου

α. Εισαγωγικά

Όπως έγινε φανερό από την ως τώρα ανάλυση, η φιλοσοφία της ιστορίας αντλεί κατά το Βράϊλα τον επιστημονικό της χαρακτήρα από την εφαρμογή μιάς μεθόδου, κύριο γνώρισμα της οποίας είναι το ότι αποτελεί όχι μόνο θεωρητικό ηθικό πρότυπο αλλά και οντολογική υφή της ιστορίας. Στην οντολογική υφή της ιστορίας οφείλεται όμως σύμφωνα με το Βράϊλα και ένα δεύτερο ιστορικό στοιχείο που κατά τη γνώμη του ολοκληρώνει τον επιστημονικό χαρακτήρα της φιλοσοφίας της ιστορίας, η ύπαρξη νομοτέλειας στη σειρά των γεγονότων. Για το Βράϊλα "η ίστορία δέν είναι

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ἁπλῆ ἀφήγησις καί καταγραφή γεγονότων, οὔτε δράμα...,οὔτε σύνολον ἀσυναρτήτων καί διακεκομμένων σκέψεων περί ἠθικῆς καί πολιτείας", αλλά "ἐπιστήμη στηριζομένη...ἐπί γεγονότων, μορφουμένη διά τῆς ἐλλόγου παρατηρήσεως αὐτῶν,καί ἐξάγουσα ἐξ'αὐτῶν γενικάς ἀρχάς "[120]. Κι αυτό συμβαίνει επειδή, όπως άλλωστε "συμφωνοῦσιν" όχι μόνον "οἱ πνευματισταί", αλλά "οἱ τε ὑλισταί καί οἱ πανθεϊσταί", "ὁ νόμος ὑπάρχει ἐν τῇ ἱστορίᾳ οὐχ ἧττον ἤ ἐν τῷ ἀτόμω καί τῇ κοινωνίᾳ"[121]. και τά τρία ιδεολογικά ρεύμάτα, του υλισμού, του πανθεϊσμού και του πνευματισμού, "τόν νόμον τοῦτον θεωροῦσιν ὡς ἀντικείμενον τῆς ἐπιστημονικῆς μελέτης τῆς ἱστορίας "[122].

Με μιά τέτοια ωστόσο αντίληψη ο Βράϊλας επιχειρούσε να αναιρέσει τις αντίστοιχες απόψεις όχι μόνο του υλισμού και του πανθεϊσμού, αλλά και εκείνες ενός κριτικού ιδεαλισμού ή ενός κριτικού πνευματισμού. Πιό συγκεκριμένα, στόχος του Βράϊλα ήταν να υποτάξει τις απόψεις αυτές στις αρχές του χριστιανισμού και να αναστείλει έτσι τη θεμελίωση του επιστημονικού χαρακτήρα της φιλοσοφίας της ιστορίας στην ομοιότητα της ιστορικής νομοτέλειας με τη φυσική, θεμελίωση στην οποία κατά τη γνώμη του επέμενε όχι μόνο ο υλισμός ή

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ο πανθεϊσμός αλλά ακόμη και ο πνευματισμός.

Την προσπάθεια αυτή του Βράϊλα μελετούμε στη συνέχεια αναλύοντας τον οντολογικό και ηθικό χαρακτήρα που έχει κατά την άποψή του τόσο ο ιστορικός νόμος όσο και δύο άκόμη σχετικές πτυχές, η πρόγνωση και η αιτιότητα.

β. Ο ιστορικός νόμος ως "φυσική" και ως "ηθική ανάγκη"

Όπως είναι γνωστό, η αντίληψη ότι η ιστορική διαδικασία υπόκειται σε μιά νομοτέλεια, που αν και είναι διαφορετική από τη φυσική ωστόσο δεν παύει να έχει αναγκαιοκρατικό χαρακτήρα, γνώρισε μεγάλη διάδοση ήδη από τον 18ο αιώνα τόσο με το Montesquieu όσο και με τις μεταγενέστερες απόψεις των Γάλλων Διαφωτιστών. Κατά το Montesquieu οι ιστορικοί νόμοι, παρά το διαχωρισμό τους από τους φυσικούς, δεν είναι παρά σχέσεις που πηγάζουν αναγκαία από τη φύση των πραγμάτων η οποία θεωρείται όχι με τη χριστιανική έννοια αλλά ως αποτέλεσμα πολιτικών και φυσικών επιρροών[123]. Εξάλλου, οι Γάλλοι Εγκυκλοπαιδιστές θα υποστηρίξουν αργότερα ότι οι ιστορικοί νόμοι μπορούν να συναχθούν αποκλειστικά με την παρατήρηση των πράξεων που

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

πηγάζουν από έναν λόγο ο οποίος είναι εν πολλοίς όμοιος με το φυσικό και ο οποίος συνιστά περισσότερο χαρακτηριστικό της φωτισμένης νοήσης παρά δημιούργημα μιάς μεταφυσικής υπόστασης[124].

Ιδιαίτερα όμως μεγάλη ανάπτυξη θα γνωρίσει η εξομοίωση της ιστορικής νομοτέλειας με τη φυσική κατά τον Ι9ο αιώνα όχι μόνο χάρη στον εγελιανισμό αλλά κυρίως χάρη στο θετικισμό του Comte. Προεκτείνοντας ο Comte τόσο τις σχετικές απόψεις του Montesquieu όσο και εκείνες των Εγκυκλοπαιδιστών, επεχείρησε να καταστήσει τη φιλοσοφία της ιστορίας αφενός ισάξια των φυσικών επιστημών και αφετέρου λειτουργική για την "οργανική" οικοδόμηση της κοινωνίας. Κατά το Γάλλο θετικιστή, τόσο η παλαιά θεολογική σχολή φιλοσοφίας, που επεδίωκε τη δικαίωση των φεουδαρχικών δομών, όσο και η σύγχρονή του μεταφυσική, που χρησιμοποιούσε πλέον τις άλλοτε επαναστατικές ιδέες για απλή συντήρηση και διαιώνησή της[125], έπρεπε να αντικατασταθούν από μιά φιλοσοφία που θα μετέτρεπε το κοινωνικό σώμα σε μιά "κοινωνική φυσική"[126]. Αυτό σήμαινε ότι η φιλοσοφία καλούνταν να ανακαλύψει μιά πνευματική τάξη που ενυπήρχε με αυθόρμητο τρόπο στο κοινωνικό σώμα[127] και ήταν αναγκαία ως φυσικός νόμος[128] αλλά τουτό -

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

χρονα -σε αντίθεση προς αυτόν- τροποποιήσι - μη[129]. Η κλήση αυτή βέβαια παρέπεμπε στο σχετικό χαρακτήρα των νόμων και των υποθέσεων του φιλοσόφου, οι υποίες μεταβάλλονταν ανάλογα με τα αποτελέσματα της μεθόδου παρατήρησης· ως εκ τούτου, ανέτρεπε τη μεταφυσική θέση των τελικών αιτίων[130]. Οι αντιλήψεις αυτές του Comte που τελικά κατέληξαν, όπως είναι γνωστό, σε μιά μυστική θεοποίηση του κοινωνικού γίγνεσθαι[131], δεν έπαψαν ν'αποτελούν σημαντικό σταθμό για τη μεταγενέστερη ανάπτυξη των επιστημών και για την επιστημονική θεμελίωση της φιλοσοφίας της ιστορίας[132].

Στις απόψεις του Comte, που δεν είχαν βέβαια συνθετικό καθαρά χαρακτήρα αλλά ήταν πιό πολύ αναλυτικές, αντιτάχθηκε μιά σχολή όχι τόσο αμιγών όσο συνθετικών ιδεαλιστών[133]. Αυτοί, ανάμεσα στους οποίους θα πρέπει προπάντων να συναριθμήσουμε ως αντιπροσωπευτικότερό τους τον Paul Janet, αναζήτησαν τη μέση οδό ανάμεσα στις κριτικές απόψεις του Kant, για τον οποίο οι νόμοι δεν ήταν παρά ευρετικές αρχές του νου[134], και το δογματισμό της πνευματοκρατίας, που πίστευε ότι οι νόμοι καθορίζονται απόκλειστικά από το θεό. Γι'αυτό και θεώρησαν ότι τόσο οι φυσικοί όσο και οι ιστορικοί νόμοι καθορίζονται κατά τρόπο αναγκαιοκρατικό α-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

πό μιά τελεολογική αρχή, που δεν είναι ακριβώς à priori αλλά ευρετικό περισσότερο χαρακτηριστικό και που προκύπτει από το συνδυασμό του πνεύματος ως αυτοδημιουργούμενης και αυτοοργανωμένης ζωής με την παρατήρηση των εξωτερικών γεγονότων[135]. Η αντίληψή τους αυτή, που θα βρει αργότερα την προέκτασή της στις θεωρίες του Lachelier και του Renouvier[136], προϋπέθετε βέβαια τη μεγαλύτερη ελευθερία των πνευματικών νόμων σε σχέση με τους φυσικούς· ταυτόχρονα όμως συνιστούσε και μιά προσπάθεια να εγκαθιδρυθεί μέσα από την ανάλυση της ίδιας της φυσικής πραγματικότητας μιά αυτόνομη πραγματικότητα του πνεύματος. Οπωσδήποτε όμως υπονοούσε ότι οι φυσικές και οι κοινωνικές επιστήμες πρέπει να θεμελιώνονται όχι τόσο σε υλιστικά όσο σε μεταφυσικά θεμέλια[137].

Σε ανάλογες αντιλήψεις είχε οδηγηθεί την ίδια εποχή και ο Cousin. Ερμηνεύοντας με το δικό του τρόπο τόσο τις απόψεις του Montesquieu όσο και του Hegel[138] πίστευε ότι οι φυσικοί και οι ιστορικοί νόμοι αποτελούν σχέσεις που προκύπτουν από τη φύση των πραγμάτων, δηλαδή της Ιδέας, με τη διαφορά ότι οι πρώτοι συνιστούν ένα πεδίο υποδεέστερο ανάμεσα στον απόλυτο χαρακτήρα των πρώτων και την εξωτερική πραγματικότητα. Μ'αυτή την έννοια, οι φυσικές επιστή-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μες, στις οποίες κατά κύριο λόγο ανήκε η αναζήτηση των νόμων, υποτάσσονταν στη φιλοσοφία του πνεύματος έχοντας με τη φιλοσοφία της ιστορίας κοινό συνειδησιακό κέντρο.[139]. Από την ίδια την Ιδέα τόσο ο Cousin όσο και -κυρίως - ο Jouffroy εξήρτησαν και την ιδέα του ηθικού νόμου[140], τον οποίο ο τελευταίος συνήθιζε να αποκαλεί "φυσικό"[141].

Τέλος, για την αντίκρουση τόσο των τελευταίων όσο και όλων των προηγουμένων αντιλήψεων, ιδιαίτερα εκείνων του πανθεϊσμού και του θετικισμού, οι συνεπέστεροι θεϊστές, όπως ο J. Simon, ο Caro και άλλοι, κατέφυγαν σε μιά θεώρηση των ιστορικών και φυσικών νόμων σύμφωνη με το συνδυασμό φυσικής και θετικής θεολογίας που δε θα κατέληγε στον προτεσταντισμό και στην υπερόνιση των κοινωνικών θεσμών αντίστοιχα[142]. Κατ'αυτούς εκείνος ο νόμος που έπρεπε να ονομασθεί φυσικός και στον οποίο έπρεπε να υποταχθούν οι νόμοι της φύσης και της ιστορίας ήταν ο ηθικός νόμος που έδωσε ως ύψιστο Είναι ο Θεός και που η εκτέλεσή του εξαρτάται από την ελεύθερη βούληση του ανθρώπου[143]. Με μιά τέτοια ατομοκεντρική θεώρηση, η οποία δεν ήταν παρά ένα είδος παραίτησης από τις αντιφάσεις που είχε κληροδοτήσει η γαλλική επανάσταση, οι θεϊστές επιχει-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ρούσαν να αναιρέσουν κάθε αντίληψη για την κοινωνική και πολιτική διάσταση της ηθικής που πρέσβευαν πολλές θεωρίες της εποχής[144]. Ταυτόχρονα, επεδίωκαν την κατάλυση της διαφοράς φυσικών και πνευματικών επιστημών μέσα στο πνεύμα, εφόσον γι'αυτούς φύση και ιστορία δεν ήταν παρά δημιουργήματα του Θεού και τομείς της καθολικής θεϊκής επιστήμης[145].

Τις απόψεις του J.Simon περισσότερο - παρά του Cousin ή του Jouffroy- που παρέπεμπαν σε μιά διάσταση ανάμεσα σε μιά αιώνια ηθική και στην ιστορία [146], φαίνεται ότι συστηματοποίησε ο Βράϊλας ταυτίζοντας το νόμο με τα στοιχεία του όντος και αποκαλώντας τον φυσική ανάγκη. Για το Βράϊλα "ὁ νόμος... δύναται νά ὁρισθῇ φυσική ἤ κατά φύσιν ἀνάγκη ", επειδή "τό ὄν οὔτε δύναται νά χωρισθῇ ἀπό τά προσόντα αὐτοῦ, οὔτε δύναται νά εὑρεθῇ ἐκτός τινός ὡρισμένης καταστάσεως" και, ως εκ τούτου, "ὑπάρχει ἐφ'ὅλων τῶν ὄντων φυσική τις καί ἀνυπέρβλητος ἀνάγκη εἰς τήν ὁποίαν ὑπόκεινται καί ἀπό τήν ὁποίαν δέν δύνανται νά ἀπαλλαγῶσιν" . Έτσι, "ἡ ἀνάγκη αὕτη ἄλλο δέν εἶναι εἰμή ὁ νόμος τῶν ὄντων "[147]. Μ'αυτό τον τρόπο ο Βράϊλας δεν υπερβαίνει όχι μόνο τα κινήματα της εποχής που προϋπέθεταν μιά κοινωνική κατανόηση της ιστορίας αλλά ούτε

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ακόμη και τον Descartes[148]. Επίσης δεν υπερβαίνει και τις σχετικές θεωρήσεις του γαλλικού πνευματισμού, ιδιαίτερα του Janet, του Lachelier και του Renouvier, εφόσον θεωρεί ως κύριο χαρακτηριστικό του νόμου την αιτιότητα και τις τελικές αιτίες που απορρέουν οντολογικά από τη φύση του Θεού: "Ἄς λάβωμεν...τήν ἰδέαν τῆς ὑποστάσεως, τῆς μορφῆς καί τῆς πρός ἀλλήλας σχέσεως, καί ἄς συνενώσωμεν τήν ἰδέαν ταύτην μέ τάς δύο ἀρχάς τῆς ἀντιφάσεως καί τῶν τελικῶν αἰτίων, καί θέλομεν ἰδεῖ ὅτι ἀπό τόν συνδυασμόν τοῦτον γεννᾶται ἡ ἰδέα τοῦ νόμου."[149].

Δεν υπάρχει βέβαια αμφιβολία ότι ο Βράϊλας τόνισε πως στη φύση και στην ιστορία λειτουργεί μιά μεγάλη ποικιλία νόμων που έχουν διαφορετική φύση και κατατάσσονται σε ξεχωριστά είδη: " 'Από τήν διάφορον φύσιν τῶν ὄντων γεννῶνται τά διάφορα εἴδη τῶν νόμων."[150] Θεώρησε μάλιστα έτσι την ανεύρεσή τους και την κατάταξή τους αδύνατη: " Διά τοῦτο ὑπάρχουσι τόσοι νόμοι, ὅσα εἶναι τά ὄντα τῆς φύσεως, ὅθεν ἡ λεπτομερής καί ἀτομική ἀπαρίθμησις τῶν νόμων ἤθελεν εἶσθαι ἀδύνατος."[151] Ωστόσο, η ποικιλομορφία των όντων δεν υπονοούσε ότι αυτά έχουν μιά πραγματικά διαφορετική φύση, διαφορετικά δηλαδή οντολογικά θεμέλια, ούτε η δυσκολία ανεύρεσής τους προϋπέθετε ένα σχετικό χαρακτήρα είτε του

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

νόμου τους είτε των πνευματικών δυνάμεων του ιστορικού που τον αναζητεί. Απλώς τα όντα, φυσικά και ήθικά, διακρίνονταν κατά το Βράϊλα από μιά μεγάλη εμβέλεια έκτασης, ενώ ως προς τα θεμέλιά τους διακατέχονταν από τη νομοτέλεια της ίδιας της λογικής και οντολογικής τάξης, της οποίας αποτελούσαν αντικειμενικοποιήσεις . Με βάση άλλωστε τα οντολογικά τους θεμέλια μπορεί τελικά κατά το Βράϊλα να εξασφαλισθεί και ένα είδος κατάταξης των όντων: " Ἡ κατάταξις τῶν ὄντων πρό πολλοῦ ἤδη ἔγεινε,καί ἔχομεν πρώτην καί γενικήν διαίρεσιν, καθ'ἣν διαστέλλονται τά ὑλικά ὄντα ἀπό τά λογικά καί ἠθικά."[152] Έτσι, "ἔχομεν, ἀφ'ἑνός, τόν ὑλικόν κόσμον...,καί ἀφ' ἑτέρου, τόν ἠθικόν ,τοὐτέστι τό σύνολον τῶν ὄντων, ὅσα ἐπροίκισεν ὁ Θεός μέ λόγον, αἴσθησιν καί ἐνέργειαν."[153]

Αλλά υπ'αυτές τις προϋποθέσεις ο ηθικός νόμος δεν ήταν για το Βράϊλα παρά μιά άλλη μορφή του καθολικού νόμου τῶν ὄντων: "Ὁ ἐπί τοῦ ἀνθρώπου ἠθικός νόμος δέν εἶναι εἰμή ἰδιαίτερον κεφάλαιον τοῦ καθολικοῦ νόμου τῶν ὄντων."[154] Αυτό σημαίνει ότι ο νόμος του πνεύματος, ο φυσικός νόμος και ο ηθικός νόμος έχουν κοινό συνειδησιακό κέντρο που είναι το ον: " Καθώς ἐν τῷ πνεύματι εἶναι ὁ νόμος ἐν

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

γνώσει ἀχώριστος τοῦ ὄντος, καθώς ἐν τοῖς οὖσιν ἐνσαρκοῦται ὁ νόμος καί μετά τῆς ζωῆς αὐτῶν ταυτίζεται, παρομοίως πᾶσα τοῦ ἀνθρώπου νόησις καί συναίσθησις καί ἐνέργεια, δέν πρέπει νά ἦναι εἰμή διηνεκής τοῦ θείου νόμου μελέτη καί ἐφαρμογή."[155] Ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά τη σχέση φύσης και ιστορίας ο Βράϊλας ενδιαφέρεται μάλιστα να τονίσει ότι "ὁ ἐπί τῆς φύσεως οὐχ ἧττον ἤ ὁ ἐπί τοῦ ἀνθρώπου νόμος εἶναι ἕν καί μόνον νόημα καί βούλημα αὐτοῦ τοῦ θεοῦ"[156].

Μ'αυτού του είδους τον εμπλουτισμό του ηθικού στοιχείου μέσω του οντολογικού, που ήταν κοινό και στη φυσική πραγματικότητα, ο Βράϊλας επιχειρούσε να υπερβεί τη διαφορά φυσικών και ιστορικών επιστημών. Η φιλοσοφία της ιστορίας ήταν έτσι κατά το Βράϊλα επιστήμη διότι μελετούσε μέσω του νόμου του λόγου τον ίδιο τον νόμο, που εκτεινόταν κατά την αντικειμενικοποίησή του από το προσωπικό ηθικό πεδίο στο κοινωνικό και κατ'επέκταση στο ιστορικό ως ηθικό, όπως έχουμε δει[157], ον της ανθρωπότητας. Ο επιστημονικός δηλαδή χαρακτήρας της φιλοσοφίας της ιστορίας εξασφαλιζόταν από το γεγονός ότι η ανθρωπότητα ή το ηθικόν ον της κοινωνίας είχε τα ίδια συστατικά, τον ίδιο νόμο, με το ον. Εφόσον "τό ἠθικόν τοῦτο

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ὄν ὅπερ ὀνομάζομεν ἀνθρωπότητα" ἔχει "ὑπόστασιν ἐμφαίνουσαν ἑνότητα καί αὐτενέργειαν, διαμένουσαν καί ἐπιζῶσαν εἰς τάς διαφόρους μορφάς ἃς περιβάλλεται"[158], εφόσον " σχετίζεται πρός τόν τόπον καί τόν χρόνον" καί ἔχει "ἴδιον προορισμόν καί ἴδιον νόμον"[159], τότε "ὁ κοινωνικός νόμος εἶναι ὁ ἠθικός ἐφαρμοζόμενος εἰς τήν κοινωνίαν" και "ὁ ἱστορικός (νόμος) εἶναι ὁ αὐτός νόμος ἐφαρμοζόμενος εἰς τήν ἀνθρωπότητα "[160]. Ἔτσι, αφού τελικά "οὐδέ δύσκολον εἶναι ν'ἀποδειχθῇ ἡ ἠθική ὀντότης τῆς ἀνθρωπότητος μετά πάντων τῶν χαρακτήρων τῶν ἄλλων ὄντων", "ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας εἰσῆλθεν ὁριστικῶς εἰς τόν κύκλον τῶν ἐπιστημῶν "[161]. Απ'αυτή την άποψη μάλιστα, με δεδομένο το κοινό χαρακτηριστικό του όντος, οι φυσικοί νόμοι δε διέφεραν από τους ιστορικούς και η φιλοσοφία της ιστορίας μπορούσε να χρησιμοποιήσει τα εργαλεία των φυσικών επιστημών. "Πᾶσα ἐπιστήμη εἶναι" κατά το Βραΐλα, "ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἤ αὐτό τό ὄν νοούμενον ὑπό τοῦ ὄντος διά τῆς ἰδίας αὐτοῦ ἐννοίας "[162]. ὥστε "ἡ ἐπιστημονική ἑνότης τῆς φύσεως καί τοῦ πνεύματος εἶναι μία καί ἡ αὐτή"[163] και " καθώς τό ὄν διά τῶν ἰδίων στοιχείων πραγματοποιεῖ τόν ἐν αὐτῷ νόμον, παρομοίως ἡ θεωρία τῶν δυνάμεων, εἴτε τοῦ πνεύματος εἴτε τῆς ὕλης,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

παράγει διά τῆς παρατηρήσεως τῶν ὄντων καί διά τῆς ἐφαρμογῆς τῶν ἀρχῶν τοῦ λόγου, ἤτοι τοῦ νόμου τῶν ὄντων, πᾶσαν ἄλλην θεωρίαν "[164].

Είναι όμως τελικά προφανές ότι η ενοποίηση της φυσικής και της πνευματικής πραγματικότη - τας στο Βράϊλα είναι σύμφωνη με τις αρχές του θεϊσμού. Έτσι, παρά το γεγονός ότι ο Βράϊλας τονίζει την κοινή εξάρτηση των φυσικών και των ηθικών ή ιστορικών νόμων από το ον, ο φυσικός κόσμος θεωρείται ότι βρίσκεται σε ένα αμέσως κατώτερο επίπεδο από εκείνο της συνείδησης· και μάλιστα όχι με την έννοια που αυτό συνέβαινε στον Cousin και στο Hegel ή στο Schelling, στους οποίους η φύση αντιπροσωπεύει είτε υποδέστερη μορφή της Ιδέας είτε μιά εξωτερίκευση του Απολύτου[165], αλλά με την έννοια ότι ο φυσικός κόσμος, ως υλικός τομέας, εκφράζει μιά κατώτερη δραστηριότητα του δημιουργού Θεού. Η θεώρηση αυτή δείχνει και τη μεγαλύτερη σταθερότητα των πνευματικών νόμων, οι οποίοι είναι απόλυτοι, σε σχέση με τους φυσικούς, που χαρακτηρίζονται απλώς ως σταθεροί και γενικοί. Αφού κατά το Βράϊλα είναι φανερό "πόσον...ἀνωτέρα τῆς φιλοσοφίας τῆς φύσεως εἶναι ἡ τοῦ πνεύματος"[166], τότε δεν είναι παράδοξο το γεγονός ότι "τό περιεχόμενον τῶν ἐπιστημῶν τοῦ πνεύματος καθορῶμεν ἐναργές καί εὔληπτον...,ἐν ᾧ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τό περιεχόμενον τῶν ἐπιστημῶν τῆς φύσεως βαθμηδόν καί βραδέως καί ἐπιπόνως ἀνακαλύπτομεν "[167].

Αλλά και η ανωτερότητα του πνευματικού κόσμου σε σχέση με το φυσικό δε στηριζόταν, εφόσον το όν ήταν ο χριστιανικός Θεός, σε κάποια πλουσιότερη και αυθεντικότερη ενέργεια του όντος. Ο πνευματικός κόσμος υπερτερούσε κατά το Βραΐλα του φυσικού χάρη στην ύπαρξη του αυτεξουσίου , που μετέτρεπε τη φυσική ανάγκη του όντος σε ηθική. "Εάν ο άνθρωπος " σύμφωνα με το Βραΐλα, που ακολουθεί κι εδώ συστηματικά το J.Simon, "ἀφ'ἑνός μέν, ὑπόκειται, ὡς ὅλα τά ὄντα τῆς φύσεως, εἴστινα νόμον, ἀφ' ἑτέρου δέ, εἶναι οὐσιωδῶς ἐλεύθερος"[168], τότε "ἕπεται ὅτι (ὁ ἄνθρωπος) δέν δύναται νά ἐκτελέσῃ καί νά πραγματοποιήσῃ τόν νόμον τοῦτον εἰμή διά τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας του "[169]. Γι'αυτό, "ὁ ἀνθρώπινος νόμος λέγεται ἠθικός καί ἡ ἀνάγκη εἰς τήν ὁποίαν εὑρίσκεται ὁ ἄνθρωπος νά ὑπακούῃ εἰς τόν νόμον του...λέγεται ἠθική ἀνάγκη, ἠθική ὑποχρέωσις "[170].Πρόκειται δηλαδή για μιά θεώρηση που δε θεμελιώνει τη φιλοσοφία της ιστορίας ως επιστήμη με βάση τον καθορισμό του πνεύματος από τους φυσικούς νόμους· αντίθετα μάλιστα, προϋποθέτει ότι η φιλοσοφία της ιστορίας καθίσταται επιστημονική χάρη στον διευρυ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μένο χαρακτήρα μιάς ατομοκρατικής ηθικής. Σ' όσους, έτσι, "τήν φιλοσοφίαν τῆς ἱστορίας δέν ἀναγνωρίζουσιν ὥς ἐπιστήμη", επειδή κατά τη γνώμη τους "ἡ ἱστορία...εἶναι τό σύνολον τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων" οι οποίες "προέρχο - νται ἐκ τῶν ἐνστιγμάτων καί παθῶν"[171] και ως εκ τούτου δεν καθορίζεται από ένα νόμο με γενικό και αντικειμενικό χαρακτήρα, ο Βράϊλας αντιτάσσει το επίχείρημα ότι "ὑπάρχει ἡ ἠθική ἐπιστήμη", δηλαδή "ἡ θεωρία τοῦ ἠθικοῦ νόμου καί τῶν καθηκόντων"[172]. Αφού κατά το Βράϊλα "τό ἄτομον δέν εἶναι μεμονωμένον", αλλά " ὑπάρχει ἐν κοινωνίᾳ καί πολιτείᾳ, καί περί τούτων πάλι νόμοι καί ἐπιστήμη" και αφού "ἡ ἀν - θρωπότης εἶναι τό σύνολον τῶν κοινωνιῶν ἐν τόπῳ καί χρόνῳ", τότε είναι "ἄτοπον καί παράλογον νά ὑπάρχῃ ἐπιστήμη τοῦ ἀτόμου καί τῆς κοινωνίας, καί οὐχί τῆς ἀνθρωπότητος "[173].

Τέλος, υπ'αυτές τις προϋποθέσεις,και ο ισχυρισμός του Βράϊλα ότι η φιλοσοφία της ιστορίας μπορεί να χρησιμοποιεί τη μέθοδο των φυσικών επιστημών χάρη στην ενοποίηση φυσικού και ιστορικού κόσμου που επιτελείται μέσω των αρχών του όντος, αποδεικνύεται ότι δεν παρα - πέμπει σε μιά επιστημονική θεώρηση της ιστο - ρίας. Βέβαια, ο Βράϊλας πρότεινε ως μέθοδο ανεύρεσης των ιστορικών νόμων την πειραματι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ἢ ἢ και μάλιστα επέμενε συστηματικά στην ανάγκη μιάς τέτοιας μεθοδολογίας. Στηλιτεύοντας έτσι τήν "νοητικήν ἰσχύν" και την "τολμηράν φαντασίαν" των πανθεϊστών καθώς και την "αὐστηράν λογικήν" που ακολουθούσαν αυτοί στη μέθοδό τους, τόνιζε ότι "δέν εἶναι αὕτη ἡ ὁδός δι' ἧς δυνάμεθα νά φθάσωμεν εἰς ἐπιστημονικήν ἀλήθειαν"[174]. Ο ίδιος προτείνει να ακολουθήσει ο φιλόσοφος της ιστορίας "τό παράδειγμα τό οποῖον μᾶς ἔδωκαν οἱ 'Αριστοτέλεις, οἱ Βάκωνες, οἱ Νεύτωνες, οἱ Γαλιλαῖοι", γιατί μόνον εάν "μεταχειρισθῶμεν τήν μέθοδον τήν ὁποίαν αὐτοί μᾶς ἔθεσαν εἰς τάς χεῖρας", τότε "ἴσως δυνηθῶμεν ...νά ὑψωθῶμεν εἰς τάς ἀνωτάτας σφαίρας τῆς ἐπιστήμης "[175]. Εκείνο ωστόσο που ο Βράϊλας υπονοούσε στην πραγματικότητα ως εμπειρική μέθοδο δεν ήταν παρά η εσωτερική παρατήρηση (και σε ό,τι αφορά την προσέγγιση των φυσικών φαινομένων η επαγωγή) που κατευθύνεται από τις αρχές του όντος και που θεωρείται ως εμπειρική χάρη στο ότι τα παρατηρούμενα στοιχεία έχουν αντικειμενική ύπαρξη εξαιτίας του Θεού. Ο Βράϊλας δηλαδή υιοθετεί "τήν παρατήρησιν τῶν φυσικῶν φαινομένων ὑπό τό κράτος τοῦ λόγου" γιατί " ἡ πίστις...συμβιβάζεται...μέ τήν ἀνεξαρτησίαν τοῦ λόγου, ὅταν ἠξεύρωμεν νά διαχωρίσωμεν εὐπρεπῶς τό κράτος ἑκατέρας"[176]. Κατά το Βράϊλα, "ἡ φι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

λοσοφία, ὀρθῶς νοουμένη καί ὁδηγουμένη πάντοτε ὑπό τήν παρατήρησιν καί τήν μελέτην τῶν φυσικῶν νόμων, δύναται...καί εἰς τάς πλέον ὑψηλάς ἀρχάς τῆς ὀντολογίας νά ὑψωθῇ, χωρίς νά παρεκτραπῇ εἰς τολμηράς ὑποθέσεις καί εἰς φαντασιώδεις καί ἀναποδείκτους θεωρίας "[177]. Κι' αυτό συμβαίνει γιατί η μελέτη και η ανάλυση της φύσης αποδεικνύει τελικά τους αναλλοίωτους φυσικούς νόμους, πράγμα που με τη σειρά του πιστοποιεί την ύπαρξη του Θεού, την αθανασία της ψυχής, τον ηθικό νόμο, την ηθική ελευθερία και όλες εκείνες τις αρχές που συνθέτουν την πνευματοκρατική φιλοσοφία: "Ἡ ὕπαρξις τοῦ θεοῦ, ἡ ἀθανασία τῆς ψυχῆς, ἡ ἠθική ἐλευθερία, ὁ ἠθικός νόμος...,ὅλαι αἱ σωτήριοι αὗται ἀρχαί...εἶναι πορίσματα τῆς φιλοσοφικῆς μελέτης τοῦ νοητικοῦ καί ἠθικοῦ ἀνθρώπου, στηριζομένης εἰς τήν ἀνάλυσιν τῶν φαινομένων , εἰς τήν παρατήρησιν τῶν αἰωνίων καί ἀναλλοιώτων νόμων τῆς φύσεως."[178]

Ἔτοι, το γεγονός ότι ο Βράϊλας άσκησε έντονη κριτική τόσο σ'αυτούς που πίστευαν ότι "δυνάμεθα ἐκ τῆς μελέτης τῶν γινομένων... νά ἐξαγάγωμεν τούς ἱστορικούς νόμους" όσο και σ' αυτούς που "ὁρμώμενοι ἐξ'ἀπολύτων τινῶν ἀρχῶν περί τῆς φύσεως καί οὐσίας τῶν ὄντων..... παρήγαγον....ἱστορικούς νόμους καί συστήματα,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τῶν ὁποίων τήν πραγματοποίησιν καί ἐπαλήθευ - σιν διϊσχυρίζονται ὅτι εὗρον εἰς τά ἱστορικά γεγονότα"[179] δεν πρέπει να θεωρηθεί ότι παραπέμπει σε μιά κριτική και σχετικοκρατική διάθεση· αντίθετα, εντάσσεται στην προσπάθειά του να κατοχυρώσει τη δική του μέθοδο που, όπως είδαμε, συνίστατο σε ένα είδος υποταγής της εμπειρίας στις αρχές του θεϊκού λόγου. Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό ότι στις εμπειρικές θεωρίες ο Βράϊλας συμπεριέλαβε όχι μόνο το θετικισμό ή τις θεωρίες του Herder, του Vico, του Turgot και του Condorcet αλλά και εκείνη του Bossuet, ενώ στις παραγωγικές συγκατέλεξε όχι μόνο τον πανθεϊσμό ή τον απόλυτο ιδεαλισμό αλλά και τον κριτικό ιδεαλισμό του Kant[180]. Πρέπει εξάλλου να παρατηρηθεί ότι σε ό,τι αφορά τον ιστορικό νόμο ιδιαίτερη κριτική άσκησε ο Βράϊλας στη θεωρία του Vico και του κριτικού ιδεαλισμού που ενείχαν την εποχή αυτή έναν μεγάλο κίνδυνο για το μέλλον του χριστιανισμού δεδομένου ότι σύμφωνα με τον πρώτο ο ιστορικός νόμος είχε ήδη ολοκληρωτικά αποκαλυφθεί με τη μελέτη των γεγονότων, ενώ σύμφωνα με τον δεύτερο η ύπαρξη ιστορικών νόμων αμφισβητούνταν. Επηρεασμένος ίσως ο Βράϊλας από το Jouffroy, ο οποίος επιζητώντας να αποτρέψει όχι μόνο την επαγωγική τακτική του Vico[181] αλλά και την κοι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

νωνική διάσταση που είχε η Πρόνοια στο έργο του Ναπολιτάνου φιλοσόφου έθετε στη θέση της την Ιδέα και τόνιζε πως ο ιστορικός νόμος δεν πρόκειται ποτέ να βρεθεί στην ιστορία[182], επικρίνει τη φιλοσοφία "τοῦ πατρός καί θεμελιωτοῦ τῆς ἐπιστήμης Ἰ.Β.Βίκου" επειδή αυτό κατά τη γνώμη του ανήκει σ'εκείνη την κατηγορία συστημάτων που "ἐξήγαγον οἱ φιλόσοφοι ἀπό τήν παρατήρησιν τῶν ἱστορικῶν γινομένων "[183]. Επικρίνοντας επίσης τον Kant, ο οποίος, όπως είναι γνωστό, αμφισβητούσε κατά πόσο είναι δυνατόν να κατευθύνει ένας θεϊκός νόμος την ιστορία[184] και γι αυτό τον αναζητούσε στην αυτοτελή κατά το μάλλον ή ήττον ανθρώπινη φύση[185], ο Βράϊλας τονίζει: "Οἱ ἱστορικοί νόμοι εἶναι λοιπόν, ὡς πρός τούς ἰδανικούς καί σκεπτικούς φιλοσόφους, ὄνειρα τῆς φαντασίας, καί ἡ ἱστορική φιλοσοφία εἶναι μεταφυσική τις ἀφαίρεσις οὐδέν ἔχουσα πραγματικόν ἀντικείμενον."[186]

Έτσι, τελικά, για το Βράϊλα ο μόνος ιστορικός νόμος που εξέφραζε την ανθρώπινη φύση, δηλαδή τη φύση του ~~όντος~~, και που έπρεπε να αντικαταστήσει όλους τους ιστορικούς νόμους που είχαν ανακαλύψει τα υπόλοιπα φιλοσοφικά συστήματα ήταν ο ηθικός νόμος, ο νόμος του χριστιανικού προορισμού της ανθρωπότητας. Με τα λόγια

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

του ἰδιοῦ, "ἡ ἀνθρωπότης...ἔχει καί αὔτη.... τόν προορισμόν της, ἔχει τόν νόμον της. Τόν νόμον τοῦτον ὠνομάσαμεν 'Ἱστορικόν ...Οὗτος εἶναι ὁ ἱστορικός νόμος... Οὗτος πρέπει ν' ἀντικατασταθῇ εἰς τούς ἱστορικούς ἐκείνους νόμους, τούς ὁποίους ἐπενόησαν ἄχρι τοῦδε οἱ ἱστορικοί φιλόσοφοι ἐξαγαγόντες αὐτούς ἀπό ἐσφαλμένας ἰδέας περί τῆς φύσεως τοῦ ἀνθρώπου καί τοῦ προορισμοῦ του...ὁ νόμος παντός ὄντος πηγάζει ἀπό τήν φύσιν τοῦ ὄντος"[187].

γ. Αιτιότητα και Πρόγνωση

Θεωρώντας, όπως είδαμε στο προηγούμενο υποκεφάλαιο, τη φυσική πραγματικότητα ως ένα είδος κατώτερης σε σχέση με τον ηθικό κόσμο δραστηριότητας του Θεού ο Βράϊλας πρόβαλε την αντίληψη ότι "τόν φυσικόν νόμον δυνάμεθα νά ἐξαγάγωμεν ἀπό τά φαινόμενα" γιατί στη φύση επικρατεί μία "κατ'ἀνάγκην ἀλληλουχία τῶν φαινομένων"[188]. Αντίθετα, κατά τη γνώμη του, "οὐδέποτε δύναται νά προκύψῃ ὁ ἱστορικός νόμος ἀπό τά ἱστορικά γεγονότα", γιατί " ταῦτα δέν εἶναι ὅλα κατ'ἀνάγκην "[189]. Τις θέσεις του αυτές στήριξε ο Βράϊλας στο επιχείρημα ότι ενώ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

"ὁ φυσικός νόμος ἀποβλέπει τό εἶναι ἤ τήν ὕπαρξιν τῶν ὄντων" ο ηθικός νόμος "ἀποβλέπει τήν πρᾶξιν καί τήν ἐνέργειαν αὐτῶν"[190] και ως εκ τούτου προϋποθέτει το αυτεξούσιο. Για το Βράϊλα, εφόσον στην ιστορία δεν κυριαρχεί μιά "σταθερά" κάι "ἀμετάτρεπτος διαδοχή τῶν ἱστορικῶν φαινομένων"[191], ο ιστορικός νόμος "εἶναι...νόμος ἠθικός, καί ὡς τοιοῦτος ἔχει μέν κοινόν μέ τόν φυσικόν τό καθολικόν καί ἀναλλοίωτον τοῦ ἐπιτάγματος, ἀλλ'ὄχι καί τό σταθερόν καί ὁμοιόμορφον τῆς ἐκτελέσεως "[192]. Ο Βράϊλας φτάνει μάλιστα στο σημείο να ισχυρισθεί ότι, αφού "ὁ ἱστορικός νόμος, καθό ἠθικός, πραγματοποιεῖται διά τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας, τοὐτέστι διά τῆς ἐλευθέρας τοῦ ἀνθρώπου θελήσεως", τότε "ὁ κώδηξ τῶν ἱστορικῶν νόμων εἶναι εἰσέτι ἐσφραγισμένη βίβλος καί ἄγραφος χάρτης "[193].

Οι κατά κάποιο τρόπο σχετικιστικές και σκεπτικιστικές αυτές αντιλήψεις του Βράϊλα επηρέασαν και τις απόψεις του για έναν παράγοντα που θεωρείται απαραίτητη προϋπόθεση για τη λειτουργία της ιστορικής νομοτέλειας, την αιτιότητα. Κατά το Βράϊλα είναι αδύνατο να υποστηριχθεί ότι στην ιστορία επικρατεί μιά αιτιώδης αλληλουχία σε ολοκληρωμένη μορφή· αντίθετα, τα αίτια των ιστορικών φαινομένων είναι πολλα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

πλά και πολλές φορές παράγουν αποτελέσματα τα οποία φαινομενικά είναι άσχετα μεταξύ τους : "Μακράν λοιπόν τοῦ νά ἀπομονώσωμεν τά αἴτια ταῦτα χωρίζοντες αὐτά ἀπ'ἀλλήλων, πρέπει νά ἔχωμεν, πάντοτε, κατά νοῦν ὅτι τά ἱστορικά γινόμενα εἶναι σύνθετα καί πολύπλοκα καί προέρχονται ὄχι ἐκ μιᾶς, ἀλλ'ἐκ πολλῶν αἰτιῶν καί συχνάκις ἐξ'ἄλλων γινομένων, μέ τά ὁποῖα τίποτε δέν ἔχουσι κοινόν κατά τό φαινόμενον."[194]. Επίσης, ο Βράϊλας, έχοντας ως απώτερο στόχο νά δείξει, για λόγους που θα δούμε αναλυτικά στο επόμενο κεφάλαιο, ότι η Αναγέννηση δεν ταυτίζεται με το δεσποτισμό, δε θα διστάσει να υιοθετήσει μιά κοινωνιολογική άποψη του Guizot σύμφωνα με την οποία τα αποτελέσματα μιάς αιτίας εμφανίζονται συχνά ύστερα από αιώνες. "Συμφωνοῦμεν", γράφει ο Βράϊλας, "ὅτι ὁ ἀπολυτισμός καί ο προτεσταντισμός ἴσοις βήμασιν προόδευσαν. 'Αλλά τοῦτο μάλιστα ἀποδεικνύει ὅτι ὁ πρῶτος δέν ἦτο ἀποτέλεσμα τοῦ δευτέρου αἱ μεγάλαι ἱστορικαί μεταβολαί δέν παράγουσι τά ἀποτελέσματά των. 'Ο βίος τῆς ἀνθρωπότητος μετρᾶται μέ αἰῶνας καί τάς ὑλικάς καί πρακτικάς συνεπείας τῆς 'Αναμορφώσεως δέν δυνάμεθα νά εὕρωμεν εἰμή μετέπειτα εἰς τήν ἐπομένην ἑκατονταετηρίδα."[195].

Ωστόσο, στην πραγματικότητα, με τις απόψεις

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

του αυτές για την αιτιότητα ο Βράϊλας αποφεύγει το σχετικισμό ή το σκεπτικισμό. Απλώς τονίζει την πολλαπλότητα των ιστορικών αιτίων ή τα φαινομενικά ετερόκλητα αποτελέσματα που αυτά παράγουν για να αποτρέψει την αναγωγή των γεγονότων σε υλικές και νοητικές - ή ακόμη και σε θρησκευτικές στο βαθμό που η θρησκεία εννοούνταν κυρίως ως θεσμός - δυνάμεις, αναγωγή την οποία επιχειρούσαν τα περισσότερα από τα φιλοσοφικά ρεύματα της εποχής. "Άλλοι μέν ἐξ' αὐτῶν", θα γράψει ο Βράϊλας λίγο πριν καταλήξει στη θέση του για την πολλαπλότητα ή την αντιφατικότητα των ιστορικών αιτίων, "ἀπέδωκαν τά ἱστορικά γινόμενα εἰς μόνην τήν ἐπιῤῥοήν τῶν νόμων, ἄλλοι δέ εἰς τήν τῶν ἠθῶν, ἤ τοῦ κλίματος, ἤ τῆς θρησκείας, ἤ τῶν φιλοσοφικῶν ἰδεῶν. Παρατηρητέον ὅμως ὅτι ταῦτα πάντα εἶναι ποτέ μέν αἰτίαι, ποτέ δέ ἀποτελέσματα δοθείσης τινος κοινωνικῆς καταστάσεως. Ἡ δέ ἐνέργεια καί ἐπιῤῥοή των δέν εἶναι, πάντοτε, ἡ αὐτή, ἀλλά διαφέρει κατά τάς πρός ἄλληλα ἀναφοράς, καθώς διαφέρει ἡ ἐνέργεια τῶν χημικῶν συνθέτων κατά τήν ἀναλογίαν καί τόν τρόπον καθ' ὅν συνδυάζονται τά στοιχεῖά των. Οὐδέποτε δέ ἡ ἐπιῤῥοή των εἶναι αποκλειστική"[196].

Κατά το Βράϊλα, κι αν ακόμα ήταν απαραίτητο

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

να αποδώσει κανείς οπωσδήποτε τα ιστορικά γεγονότα σε κάποια από τις παραπάνω αιτίες, τότε θα'πρεπε να προτιμήσει ως αίτιο τη θρησκεία εννοούμενη όχι απλώς ως κοινωνικό φαινόμενο, αλλά κυρίως ως ιδέα. Γράφει ο Βράϊλας χαρακτηριστικά: "Ἡ παρατήρησις λοιπόν τῶν ἱστορικῶν γινομένων δέν πρέπει νά περιορίζηται εἰς τόν στενόν κύκλον μιᾶς ἤ τινων τῶν αἰτιῶν τούτων· καί ἐάν μία ἐξ αὐτῶν ἔπρεπε νά προτιμηθῇ, ἐάν ἐρωτηθῶμεν ποία εἶναι ἡ πλέον ἐνεργητική καί ὑπερβάλλουσα τῶν ἄλλων, θέλομεν θέσει ἐπί κεφαλῆς πασῶν τήν θρησκευτικήν ἰδέαν."[197] Αλλά και το γεγονός ότι ο Βράϊλας υιοθετεί την αντίληψη του Guizot για την καθυστερημένη εμφάνιση του αποτελέσματος μιάς ιστορικής αιτίας δεν ήταν ασυμβίβαστο με το χριστιανισμό· άλλωστε την ίδια περίπου αντίληψη είχε ήδη υποστηρίξει πιό παλιά και ένας αυστηρός χριστιανός στο γαλλικό χώρο, ο Bersot[198].

Εξάλλου, η διάσπαση ή η μη ολοκληρωμένη λειτουργία της αιτιώδους αλληλουχίας στο ιστορικό γίγνεσθαι είναι, όπως ο ίδιος ο Βράϊλας διατείνεται, μονάχα "φαινομενική". Κι αυτό συμβαίνει γιατί η ιστορική αιτιότητα κατά το Βράϊλα είναι η πεπέρασμένη έκφραση ενός ανώτερου αιτίου το οποίο αποτελεί το σπουδαιότερο στοιχείο του όντος στη συνείδηση και το οποίο εξαρτάται

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

άμεσα από το ύψιστο αίτιο, δηλαδή το Θεό. Μάλιστα από την αιτιότητα που υπάρχει στο ίδιο το ον της συνείδησης καθορίζεται τόσο η σύλληψη του κόσμου και του Θεού από τον άνθρωπο, όσο και η δημιουργία του όντος: "Πάντα τα στοιχεῖα τοῦ λόγου ἀνάγονται ἐπί τέλους εἰς τήν ἀρχήν τῆς αἰτιότητος, καί...τό αἴτιον θέτον τό τέλος, θέτει δι'αὐτό τοῦτο ἐν τόπῳ καί χρόνῳ τήν ἰδέαν ἑκάστης ὑποστάσεως ταυτότητος καί τήν ἐξ'αὐτῆς μορφήν, καί τοιούτῳ τρόπῳ ὁ λόγος τοῦ ἀνθρώπου νοεῖ τόν λόγον τοῦ κόσμου καί, ἅς προσθέσωμεν, ἀνέρχεται εἰς τόν θεῖον λόγον."[199] Πιό συγκεκριμένα, για το Βράϊλα στον εξωτερικό κόσμο επικρατεί μιά "ἀναγκαία διαδοχή" των φαινομένων, η οποία "μόνη (δέν) συνιστᾷ τόν νόμον τῶν ὄντων"· για να μετατραπεί η απλή διαδοχή σε πραγματική αιτιακή αλληλουχία απαιτείται να μην θεωρείται ως αίτιο "ἁπλῶς τό ἡγούμενον, οὐδέ αἰτιατόν τό ἑπόμενον" και να εξαρτηθεί η ιστορική αιτιότητα από το πνεύμα, εφόσον είναι "ἀδύνατον νά ἐξαλειφθῇ ἀπό τοῦ πνεύματος ἡ ἔννοια τοῦ αἰτίου"· απαιτείται δηλαδή η συνειδητοποίηση του γεγονότος ότι "τό ἡγούμενον καί τό ἑπόμενον θεωροῦνται ὡς αἴτιον καί ἀποτέλεσμα, ὅτε συν - δέονται διά τοῦ δεσμοῦ τῆς γενέσεως, ὅτε δηλ. τό ἡγούμενον ποιεῖ τό ἑπόμενον". Η σύνδεση των ιστορικών γεγονότων με τα "δεσμά της γενέσεως"

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

καθιστά κατά το Βράϊλα την αναζήτηση των αιτίων αρκετά ενδιαφέρουσα, γιατί ο άνθρωπος, ανακαλύπτοντας τις αιτίες, αποκρυπτογραφεί το μυστήριο της ίδιας της ύπαρξης και έτσι συμμετέχει κατά κάποιον τρόπο στη θεία δημιουργία: "Διά τοῦτο ἡ ζήτησις τῶν αἰτίων διεγείρει μέγιστον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐνδιαφέρον, εἰς ὃ θυσιάζει ἐνίοτε καί αὐτήν τήν ὕπαρξίν του, διότι ἡ εὕρεσις αὐτῶν ἀποσπᾷ ἀπό τῆς φύσεως τό μυστήριον τῆς ὑπάρξεώς της, καί καθιστᾷ τόν ἄνθρωπον τρόπον τινά συμμέτοχον τῆς θείας δημιουργίας."[200] Με τις απόψεις, έτσι, αυτές, απομακρυνόταν ο Βράϊλας από τις θέσεις του Janet, ο οποίος δε θεωρούσε την αρχή των τελικών αιτίων με καθαρά πνευματοκρατικό τρόπο και αντιλαμβανόταν την αιτιότητα περισσότερο ως εμπειρικό μηχανισμό.[201] Επίσης, διαχωριζόταν από τις θέσεις του Lachelier και του Renouvier οι οποίοι έτειναν εν πολλοίς να θεωρήσουν τους νόμους ως ένα είδος σχέσεων που προέρχονται από μιά αιτιότητα εννοούμενη ως συνδυασμό των εμπειρικών γεγονότων.[202] Τέλος, διαχωριζόταν από τις σχετικές αντιλήψεις του δασκάλου του Cousin, παρά το γεγονός ότι η ιδέα της "γενετικής" σχέσης από την οποία καθορίζεται η αιτιώδης αλληλουχία προερχόταν από το έργο του Γάλλου εκλεκτικού στο οποίο βέβαια είχε διαφορετική έννοια και λειτουργία[203].

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Από την ίδια χριστιανικών προϋποθέσεων διαφορά ανάμεσα στο άπειρο και στο πεπερασμένο από την οποία καθορίζεται, όπως είδαμε, η ιστορική αιτιότητα, χαρακτηρίζονται και οι απόψεις του Βράϊλα για ένα ακόμη θέμα που συναρτάται άμεσα με τη λειτουργία της αιτιακής σύνδεσης και νομοτέλειας στην ιστορία, την ιστορική πρόγνωση. Έτσι, και οι απόψεις αυτές , αν και παρέχουν την εντύπωση ότι παραπέμπουν σε μιά μορφή σχετικισμού και σκεπτικισμού, ωστόσο στηρίζονται σε δογματικά θεμέλια, δηλαδή στο ον και στο Θεό:

Είναι βέβαια αλήθεια ότι ο Βράϊλας αμφισβήτησε τη δυνατότητα ιστορικής πρόγνωσης. Όπως γράφει ο ίδιος, αφού " ὁ ὑλικός κόσμος δέν ἀλλοιοῦται εἰμή ἐκ μεγάλων διαλειμμάτων" καί αφού "αἱ ἀρχαί ἐξ ὧν συνίσταται, εἶναι, ἀπανταχοῦ καί πάντοτε, αἱ αὐταί", τότε "δυνάμεθα νά ἐπαναλάβωμεν τάς παρατηρήσεις και τά πειράματα," [204], μπορούμε δηλαδή "ἀδιστάκτως νά προφητεύσωμεν, ὅτι ὁσάκις ἐπαναληφθῶσιν αἱ παρατηρήσεις καί τά πειράματα, πάντοτε καί πανταχοῦ θέλει ἀληθεύσει τό ἄρθρον τοῦ νόμου τό ὁποῖον ἀνεκαλύψαμεν " [205]. Αντίθετα, σε ό,τι αφορά "τό ἀνθρώπινον γένος", κανείς "(δέν) δύναται νά προσδιορίσῃ ἀκριβῶς τήν διάρκειαν τῆς ζωῆς του, νά προΐδῃ τάς φάσεις τῆς μελλούσης

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

του ἀναπτύξεως, τόν χρόνον, τόν τρόπον καί τήν αἰτίαν τοῦ θανάτου του " . Μ'αυτήν την έννοια "τό ἀντικείμενον...τῆς ἱστορικῆς μελέτης δέν εἶναι οὔτε περιωρισμένον οὔτε ἀναλλοίωτον" πολύ περισσότερο, η ιστορία ως αντικείμενο φιλοσοφικής μελέτης αποτελεί απλώς "καρπόν τοῦ ὁποίου δέν βλέπομεν εἰμή τόν σπόρον ".[206]

Ωστόσο, η αδυναμία ιστορικής πρόγνωσης δεν οφείλεται κατά το Βράϊλα στη διαρκή τροποποίηση των ιστορικών καταστάσεων και στα αστάθμητα ή άγνωστα αίτια που τις προκαλούν. Ασφαλώς, ένας λόγος για τον οποίο ο ιστορικός ή ο φιλόσοφος δε μπορεί να προγνώσει τις ανθρώπινες πράξεις συνίσταται στο ότι "τό ανθρώπινον γένος καθημερινῶς ἀλλοιοῦται" και στο ότι "διαφέρει ἡ κοινωνική ἀνάπτυξις καί ὁ πολιτικός βίος τῶν ἐθνῶν, κατά τήν χώραν τήν ὁποίαν κατοικοῦσι, κατά τήν ἐποχήν εἰς τήν ὁποίαν ζῶσι, κατά τήν διάφορον κοινωνικήν καί πολιτικήν των κατάστασιν " . Αλλά οι κοινωνικές αυτές διαφοροποιήσεις αποτελούν "τόν τρόπον" απλώς "καθ'ὅν" τα έθνη "ἐκτελοῦσι τόν νόμον" · και ο τρόπος αυτός είναι το μόνο στοιχείο το οποίο "ποικίλλει καί διαφέρει τά μέγιστα" σε ό,τι αφορά όμως τον τελικό σκοπό , όλοι οι λαοί "ἔχουσι...κοινόν

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τόν τελικόν προορισμόν, τόν νόμον εἰς ὄν ὑπόκεινται, καί τά μέσα διά τῶν ὁποίων δύνανται νά φθάσωσιν εἰς τό τέλος των."[207] Το τέλος, βέβαια, εφόσον είναι η επιστροφή στο θεό, δεν επιτυγχάνεται ποτέ. Έτσι, η αδυναμία ιστορικής πρόγνωσης οφείλεται τελικά κατά το Βράϊλα αφενός στο ότι "τό ἀνθρώπινον γένος...δέν διέτρεξεν εἰμή τό ἐλάχιστον μέρος τοῦ σταδίου τό ὁποῖον διεχάραξεν εἰς αὐτό ἡ πάνσοφος χείρ τοῦ Ὑψίστου"[208] και αφετέρου στο ότι "ἡ πλήρης καί ἐντελής γνῶσις τοῦ (ἠθικοῦ) νόμου", ο οποίος αποτελεί και το μέσο για την επίτευξη του σκοπού, "δέν ἀποκτᾶται εἰμή βαθμηδόν", ενώ, πολύ περισσότερο, "ἡ παντοτεινή καί ἀδιάκοπος ἐκτέλεσίς του ὑποθέτει ὑπερτάτην ἠθικήν τελειότητα, εἰς τήν ὁποίαν οὔτε ἔφθασεν οὔτε ποτέ θέλει φθάσει τό ἀνθρώπινον γένος"[209].

Άλλωστε, τελικά, σύμφωνα με το Βράϊλα, τόσο η ιστορική πρόγνωση όσο και η πρόγνωση που αφορά τα φυσικά φαινόμενα δεν αποτελούν παρά πεπερασμένες απλώς δραστηριότητες του ανθρώπου. Η πρόγνωση είναι "ἡ δύναμις δι'ἧς προβλέπομεν τό μέλλον", μιά δύναμη "οἵα ὑπάρχει ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, εἴτε κατά τάς φυσικάς εἴτε κατά τάς ἠθικάς αὐτοῦ προοράσεις". Ωστόσο, η πρόγνωση, "ὅταν αὕτη ἦναι τελεία", "ἦναι προσόν τελείου ὄντος, ἐκείνου τοῦ πρώτου Ποιη-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τοῦ τοῦ παντός". Και ο δημιουργός Θεός, όπως είναι προφανές, ως κάτοχος της τέλειας πρόγνωσης, "ἐξ'ἀνάγκης, προεῖδεν ἅπαντα τά γενόμενα"[210]. Μάλιστα ο όρος "πρόγνωσις" χρησιμοποιείται στην περίπτωση του Θεού καταχρηστικά και "κατά τίνα ἀνθρωπίνην ἀναλογίαν"[211]. Γιατί, "η πρόγνωσις τοῦ Θεοῦ", ο οποίος είναι "ἄχρονος" και "ἀΐδιος","οὐδέν ἕτερον εἶναι...ἤ ἡ στιγμιαία ἐκείνη ὅρασις τοῦ παντός δι'ἧς,ἐξ ἀνάγκης, ἐναγκαλίζεται τό θεῖον πνεῦμα τά τε παρόντα καί παρελθόντα καί μέλλοντα...ἐν μιᾷ μόνῃ στιγμῇ"[212].

Έτσι, εάν ο ιστορικός ή ο φιλόσοφος επιθυμεί να εξασφαλίσει οπωσδήποτε μιά τέλεια για τα ανθρώπινα δεδομένα ιστορική πρόγνωση, θα πρέπει να στηριχθεί στην προφητεία που μόνο ο ίδιος ο Θεός δωρίζει, σε αντίθεση προς τον φυσικό επιστήμονα ο οποίος είναι σε θέση να προγνώσει με τη βοήθεια της επιστήμης: " Ἐκ τῶν μελλόντων καί ἐσομένων τά μέν ἐξαρτῶνται ἀπό τήν ἐλευθέραν θέλησιν τοῦ ἀνθρώπου, ἤ , ἀπό τάς ὑψίστους καί ἀνεξερευνήτους βουλάς τοῦ Θεοῦ, καί περί τούτων μόνον τό παρά Θεοῦ δῶρον τῆς προφητείας δύναται νά μᾶς φωτίσει, τά δέ εἶναι ἀναγκαῖα ἀποτελέσματα ἄλλων γεγονότων ἀλληλενδέτων, ἀναγκαίως καί ἀφεύκτως πραγματοποιουμένων, καί περί τούτων ἠξεύρομεν ὅτι δύναται

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

νά προφητεύσῃ, καθό δυναμένη νά τά προΐδῃ, ἡ ἀνθρώπινος ἐπιστήμη."[213]

δ. Συμπέρασμα

Από την ανάλυση που προηγήθηκε προκύπτει ότι με τις αντιλήψεις του για την ιστορική νομοτέλεια και τις συνέπειές της ο Βράϊλας όχι μόνο δε δημιουργούσε τις προϋποθέσεις για μιά επιστημονική θεώρηση της ιστορίας, αλλά ερχόταν σε αντίθεση με τη σχετική προσφορά των περισσότερων θεωριών που είχαν αναφανεί μέχρι την εποχή του και ιδιαίτερα του υλισμού, του πανθεϊσμού και του ιδεαλισμού ή πνευματισμού στο βαθμό που αυτός χαρακτηριζόταν από ορισμένες κριτικές και εμπειρικές τάσεις. Συνοψίζοντας έτσι το 1864 τη βασική του αντίληψη για τον ιστορικό νόμο, θα στηλιτεύσει ο Βράϊλας και πάλι αυτούς που " τό πνεῦμα θεωροῦσι ...ἐξάρτημα τῆς ὕλης...καί ὡς ἐκ τούτου τήν ἀνθρωπίνην ἱστορίαν θεωροῦσι μέρος τῆς φυσικῆς ἱστορίας" καθώς και αυτούς που "ταυτίζοντες τό πεπερασμένον μετά τοῦ ἀπείρου, καί τό πᾶν εἰς ἕν καί μόνον ὄν ἀνάγοντες, ἐπ' ἄπειρον ἀναπτυσσόμενον, τήν ἱστορίαν θεωροῦσι μίαν τῶν φάσεων τῆς ἀναπτύξεως ταύτης"[214]. Κα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ἀά τη γνώμη του οι υλιστές και οι πανθεϊστές "ὑπεκίνησαν" την "κατά τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας ἀπέχθειαν" και "ἐν μέρει τά παράδοξα ταῦτα δόγματα, καθ'ἃ πραγματικῶς οὐδέν ἤθελεν ἔχει κοινόν πρός τήν ἠθικήν ἡ ἱστορία "[215] . Αντίθετα για το Βράϊλα, που επαναλαμβάνει εδώ μιά θέση την οποία είχε διακηρύξει από την αρχή σχεδόν της συγγραφικής του παραγωγής και η οποία προϋποθέτει έναν απόλυτο πνευματισμό, "ὁ ἱστορικός νόμος ταυτίζεται μετά τοῦ ἠθικοῦ" και "τόν κόσμον τῆς ἱστορίας, οὐχ ἧττον ἤ τόν τῆς φύσεως, ὁ Θεός διά τῶν αἰωνίων αὐτοῦ βουλῶν διέπει καί διοικεῖ"[216].

Μ'αυτές λοιπόν τις προϋποθέσεις, δεν θα ήτον ίσως αθέμιτο να υποστηριχθεί ως ένα σημείο ότι με τις αντιλήψεις του για την ιστορική νομοτέλεια ο Βράϊλας καταργούσε τη θετική προσφορά στην οικοδόμηση της φιλοσοφίας της ιστορίας ως επιστήμης όχι μόνο των Ευρωπαίων φιλοσόφων αλλά και σημαντικών Νεοελλήνων θεωρητικών της εποχής του. Αυτοί επιχειρούσαν να θεμελιώσουν την έννοια του ιστορικού νόμου σε έναν μυστικιστικό ή πανθεϊστικό χριστιανισμό - που προϋπέθετε εν πολλοίς την ταυτότητα του ανθρώπου και της φύσης - καθιστώντας έτσι την προσέγγιση της ιστορίας πιό επιστημονική απ'ό, τι προέβλεπαν οι χριστιανικές θεωρήσεις. Έτσι,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κατά το Ρενιέρη λ.χ. , ο οποίος, όπως γνωρί - ζουμε, επιχειρούσε να καρπωθεί με το δικό του τρόπο ιδέες του Vico, του Hegel και του Bonald, η έννοια του ιστορικού νόμου προέκυπτε από την πανθεϊστική κατά κάποιο τρόπο ενσάρ - κωση του τύπου της Αγίας Τριάδας στον άνθρωπο και από την συνεπόμενη θεοποίηση του τελευ - ταίου: "Καί ἐποίησεν ὁ Θεός τόν ἄνθρωπον· κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν. Ἰδού ἡ ἀρχή ἀφ' ἧς ὡρμήθημεν διά ν' ἀνακαλύψωμεν τόν νόμον , τόν τύπον τῆς ἀναπτύξεως τῆς ἀνθρωπότητος. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι εἰκών τοῦ Θεοῦ, ἑπομένως καί ἡ ἀνθρωπότης. Τοῦ ἀνθρώπου ἡ τελειότης συνίσταται εἰς τό νά φέρῃ ἐν ἑαυτῷ τόν τύπον τῆς θείας τριάδος· καί ἡ ἀνθρωπότης θέλει φθάσει εἰς τήν τελειότητά της, ὅταν φέρῃ ἐν ἑαυτῇ τῆς Τριάδος τόν τύπον."[217] Ο ιστορικός επί - σης νόμος δε διαχωριζόταν κατά το Ρενιέρη από το φυσικό, με την έννοια ότι και οι δύο αποτελούσαν διαφορετικές εκφάνσεις του ίδιου τύπου της Αγίας Τριάδας. "Πρέπει νά διακρίνωμεν δύο εἰδῶν τελειότητα", έγραφε ο Ρενιέρης, "φυσικήν καί ἠθικήν· ἑπομένως...δύο εἰδῶν ἱστορίαν· ὁ τύπος οὗτος τῆς ἱστορίας, ἐάν ἦναι ἀληθής, πρέπει νά ἐφαρμόζεται εἰς ἀμφότερα τά εἴδη ταῦτα "[218]. Για το Ζαμπέλιο εξάλλου η φιλοσοφία της ιστορίας ως Ιστοριονομία μελετά

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τον ιστορικό νόμο , η έννοια του οποίου έγκειται σε μιά πανθεϊστική κατά το μάλλον ή ήττον συγχώνευση του Τριαδικού Τύπου(Αγίας Τριάδας) με την ουσία της ελληνικής κοινωνίας που επιτεύχθηκε κατά τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες με σκοπό την ενοποίηση των ελληνικών παραδόσεων και τη μετατροπή του γένους σε έθνος. "Οὕτω πως", γράφει ο Ζαμπέλιος, "ὁ χριστιανισμός ἐνεργῶν, εἰσδύει.... εἰς τ' ἄδυτα τῆς ἑλληνικῆς οὐσίας...'Ιδού ὁ νόμος. Θέλει μεταβληθῆ τό Γένος εἰς "Εθνος... 'Η ἐκτέλεσις τῆς ἐπαγγελίας ταύτης πέφυκεν ἔν τῶν κυριωτέρων μελετημάτων τῆς 'Ιστοριονομικῆς ἐπιστήμης. 'Η 'Ιστοριονομία ἀνιχνεύει τούς τρόπους, δι'ὧν ὁ Τριαδικός τῆς ἑνότητος τύπος εἰσέρχεται ἐν τῇ 'Ελληνικῇ κοινωνίᾳ καί βαθμηδόν ἀνάγει θρήσκευμα, γλῶσσαν, ἤθη, πατρίδα , θεσμούς, εἰς ἐντολήν ἀμέριστον, ἑνοειδῆ τε καί ἑνωποιόν".[219] Μιά τέτοια ενσάρκωση του τριαδικού τύπου στο Μεσαίωνα ο Ζαμπέλιος, επηρεασμένος από το Herder, δεν αποφεύγει να τη θεωρήσει και με όρους βιολογικούς. Τονίζει χαρακτηριστικά: "'Εντεῦθεν μέν η 'Ρωμαϊκή μεγαλειότης, ἐκεῖθεν δέ ἡ ἀστραπιαία τῆς 'Ελληνικῆς εὐφυίας λαμπηδών...οὔτε τήν τοῦ ἱστορικοῦ λόγου μεταβολήν ὁδηγίᾳ τῶν Γραφῶν ἐξετίμησαν, οὔτε λοιπόν τούς τρόπους ἀνίχνευσαν τῆς βαθμιαίας ἐνσαρκώσεώς του ἐν τῇ βιολογίᾳ του Μεσαιῶ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

νος."[220] Πάντως, σύμφωνα πάλι με μιά άποψη που προερχόταν πιθανώς από το Herder, οι ιστορικοί νόμοι προκύπτουν κατά το Ζαμπέλιο από ένα αυθύπαρκτο ιστορικό γίγνεσθαι - εφόσον "τά προηγούμενα μόνον ἐμπεριέχουσι τούς λόγους τῶν ἐνεστώτων"[221] - και εκφράζουν την εξέλιξη και τις ιδιαιτερότητες κάθε έθνους. "Ἐρωτῶμεν", γράφει ο Ζαμπέλιος, "πῶς δυνατόν νά σχηματίσῃ (ἡ πατρίς) θεσμούς διαρκεῖς, ἰδιορρύθμους, θεσμούς ἀναμφιλέκτως ἑλληνωφελεῖς..., ἐάν...δέν εἰσχωρήσῃ εἰς τά βάθη τῆς ἱστορικῆς κοινωνίας της, ἐάν δέν ἐξιχνιάσῃ τούς γενικούς νόμους, οἵτινες ἐκυβέρνησαν τό γένος ἐν τῇ πορείᾳ τῶν αἰώνων;"[222]

Επίσης, αξίζει ακόμη να σημειωθεί ότι οι απόψεις του Βράϊλα για τον ιστορικό νόμο έρχονταν ενμέρει σε αντίθεση ακόμη και με εκείνες άλλων Νεοελλήνων φιλοσόφων της εποχής του, που δεν έτειναν προς τον πανθεϊσμό, όπως του Κοζάκη και του Δάρβαρη σ'αυτούς η έννοια του ιστορικού νόμου και οι συνεπόμενες θεματικές δεν εξαρτώνταν δογματικά από την ιδέα του χριστιανικού προορισμού και ως εκ τούτου έτειναν να αποκτήσουν έναν περισσότερο επιστημονικό χαρακτήρα: "Τό δέ τέλος (τοῦ πολέμου)", έγραφε λ. χ. ο Κοζάκης αναφερόμενος στη λειτουργία της αιτιότητας χωρίς καμία διάθεση να την αναγάγει στο

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

θεό,"κρέμαται ἀπό ἀναρίθμητα συμβεβηκότα...καί ἀπό τήν τύχην, ἤγουν ἀπό τήν ἀπέραντον ἐκείνην σειράν τῶν ἀφανῶν αἰτίων καί ἀποτελεσμάτων. "Αν τό ἐνεστώς εἶναι εἰς χεῖρας τοῦ ἀνθρώπου, τό μέλλον ἀναπαύεται, κατά τήν ρῆσιν τῶν παλαιῶν, εἰς τούς κόλπους του Διός"[223]. Στα όρια έτσι ενός πραγματικού και όχι θεολογικού σχετικισμού επιχειρούσε να διαχωρίσει το φυσικό κόσμο - χωρίς να θέλει νά τον καταπολεμήσει - από τον ιστορικό και να ανακαλύψει μέσα στην πολυπλοκότητα του τελευταίου ορισμένους νόμους: "Αν ἡ ἀεικίνητος", έγραφε, "καί ἀλληλόμαχος τοῦ ἀνθρώπου ἐνέργεια...δέν καθυποβάλλεται εἰς ἀριθμητικάς ἐξισώσεις, ὡς ἡ κίνησις τῶν οὐρανίων σωμάτων, εἶναι ἀναντίρρητον ὅτι αἱ ἐπιρροαί τοῦ κλίματος, τῶν Νόμων, τῆς Θρησκείας, τῶν φιλοσοφικῶν ἀρχῶν καί τῆς τέχνης...τοῦ πολέμου καί τῆς εἰρήνης, τῆς νίκης ἤ τῆς ἥττης κ.λ.π. ἐνεργοῦσι ἰσχυρῶς καί ἀκαταπαύστως μορφοῦσι, μεταβάλλουσαι κατ'ὀλίγον ὀλίγον τάς ἀνθρωπίνους κοινωνίας· ὀρθῶς διευθυνόμεναι, φέρουσιν εἰς μόνιμον εὔκλειαν· ἡ δέ παρεκτροπή κρηνίζει τό ἔθνος"[224]. Ήταν ως εκ τούτου η σχετικότητα της ιστορικής νομοτέλειας και όχι ο θεολογικός αγνωστικισμός που οδηγούσαν τον Κοζάκη, εντελώς εμπειρικά, στη διαπίστωση ότι η πρόγνωση των ιστορικών γεγονότων είναι αδύνατη.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

"Ἡ ἱστορία", τόνιζε, "ἔδειξεν ὅτι ἡ ἀνθρώπινος φρόνησις δύναται νά γνωρίσῃ τήν ἀρχήν ἑνός πολέμου ὄχι ὅμως καί νά προΐδῃ ἀκριβῶς πότε ποῖον καί πῶς ἔσται τό τέλος"[225]. Ο Πεντάδης Δάρβαρης εξάλλου, παρά το ότι εξαρτούσε την ιστορική διαδικασία από τον ηθικό νόμο, επιχειρούσε να εξαγάγει ορισμένους ιστορικούς νόμους με βάση περισσότερο την εμπειρική παρατήρηση του παρελθόντος. "Ἐνταῦθα", ἔγραφε, "παρατηροῦμεν τά πρῶτα ἔθνη ἐν οἷς ἐφαρμόζεται ὁ ἠθικός νόμος τῆς ἀνθρωπότητος, ὅτι πᾶν ἔθνος μή συντελῶν ὅλαις δυνάμεσιν εἰς τήν πρόοδον, διαλύεται καί συσσωματοῦται μετ' ἄλλου προοδευτικωτέρου" ή ότι "αἱ πολιτεῖαι καταστρέφονται ἐξ' ἰδίων ἁμαρτημάτων ἀλλ' οὐχί ὑπό ξένων λαῶν, ὅταν παρεκκλίνωσιν τῆς ἠθικῆς προόδου"[226]. Ο ίδιος πίστευε άλλωστε ότι με μιά προσεκτική εξέταση του παρελθόντος θα ήταν δυνατό να εξασφαλισθεί σε κάποιο βαθμό μιά πρόγνωση της ιστορικής πορείας στις ευρύτερές της γραμμές: "Ἡ ἔμφρων ἐξέτασις τοῦ παρελθόντος συγχωρεῖ νά εἰσέλθωμεν εἰς τό μέλλον, νά προείπωμεν διά συλλογισμῶν τολμηρῶν μέν, ὑποστηριγμένων ὅμως ὑπό ἰσχυρῶν πιθανοτήτων, ποίαν ὁδόν θέλει βαδίσῃ ἡ ἀνθρωπότης ὡς σύνολον."[227]

Αντίθετα, οι αντιλήψεις του Βράϊλα για τον ιστορικό νόμο υπερέβαιναν εκείνες του Λοτζιά, για τον οποίο, όπως ήδη έχουμε τονίσει, "ὁ ἐξωτερι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κός νόμος, τοὐτέστι ὁ ἱστορικός" δεν ανάγεται σε έναν ηθικό νόμο στη συνείδηση - γεγονός που θα συνιστούσε μιάν έμμεση κατά κάποιο τρόπο επέμβαση του Θεού στην ιστορία παραπέμποντας σε μιά μορφή ιστορικότητας, όπως συνέβαινε στο έργο του Βράϊλα - αλλά θεωρείται ότι "δέν δύναται νά ἦναι ἄλλος ἢ ὅμοιος τῷ ἐσωτερικῷ, τοὐτέστι τῶ θρησκευτικῷ", δηλαδή "ἀντικατάστασις τῆς θείας εἰκόνος"[228]. Οπωσδήποτε όμως η διαφοροποίηση αυτή του Βράϊλα από τον Κοτζιά δε συνιστούσε ρήξη με το θεϊσμό αλλά μιά πιό συμβιβασμένη με τον ανθρωποκεντρισμό παρουσίαση της χριστιανικής θεωρίας και συνεπώς δε διέφευγε από την αντίληψη ότι οι ιστορικοί νόμοι καθορίζονται από το νόμο του προορισμού. Γιατί και για το Βράϊλα τελικά η ηθική δραστηριότητα του ανθρώπου εξαρτάται από το άπειρο πρόσωπο του Θεού που είναι ο νομοθέτης του ηθικού νόμου:"Ἡ ἠθική εἶναι ἡ ἐπιστήμη τῶν ἡμετέρων καθηκόντων, τά καθήκοντα ὑποθέτουσι τόν νόμον, καί ὁ νόμος, τόν νομοθέτην. Ἀδύνατον νά διαρρήξῃ τις τούς τρεῖς τούτους ὅρους ἀπ' ἀλλήλων· ἠθική ἄνευ Θεοῦ εἶναι ἔννοια ἀντιφατική, καί ἡ ἀληθής ἐπιστήμη τήν ἀποβάλλει."[229]

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

ΤΑ ΑΙΤΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΟΥ ΙΣΤΟΡΙΚΟΥ ΓΙΓΝΕΣΘΑΙ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

ΤΑ ΑΙΤΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

1. Ο ρόλος της Πρόνοιας και του ανθρώπου

α. Γενικές προϋποθέσεις

Επικρίνοντας ο Κοτζιάς το 1858 το επίμετρο του Δοκιμίου διατεινόταν ότι ο Βράϊλας με το να θέτει "ὡς τινά δύναμιν καί βάσιν τῆς ἱστορίας" ένα υποκειμενικό στοιχείο, όπως είναι ο ηθικός νόμος, "ἀποκλείει ἐκ τῆς ἱστορίας τόν θεόν" ως πρωταρχικό ιστορικό αίτιο και ότι "έπρεπεν" γι' αυτό "νά ὁρίσῃ" την ιστορία "μόνον ὡς σειράν πράξεων" και όχι ως πεδίο γεγονότων που ρυθμίζεται από το θείο προορισμό[1].

Η κριτική του Κοτζιά, οφείλουμε να παρατηρήσουμε, φαίνεται να στηρίχτηκε στη γνώση ενός

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μικρού μόνο μέρους του έργου του Βράϊλα και συγκεκριμένα στη γνώση του Δοκιμίου και του παραρτήματός του Περί τῶν ἀρχῶν τῆς ἱστορικῆς φιλοσοφίας[2]. Η κριτική του - που είναι άλλωστε και η μόνη που ασκήθηκε στην ιστορική θεωρία του Βράϊλα από συγχρόνους του μελετητές - καλύπτει ωστόσο, ως αντιπροσωπευτική αυστηρών θεϊστικών θέσεων, τις απόψεις του Βράϊλα για την παρέμβαση του θείου στην ιστορία γενικά, οι οποίες, ας σημειωθεί, παρέμειναν αμετάβλητες σ'όλη τη διάρκεια της φιλοσοφικής παρουσίας του. Εάν μάλιστα λάβουμε υπόψη μας ότι για τον Κοτζιά η Πρόνοια έπρεπε να έχει ρητά θρησκευτική και όχι εναλλακτικά και φιλοσοφική προτεραιότητα ως προς την ανθρώπινη ελευθερία[3], τότε η αντίθεσή του στο Βράϊλα ίσως είχε την αφετηρία της στην πρόθεση του τελευταίου ως φιλοσόφου να αναγάγει την ηθική διάσταση του ανθρώπου όχι μόνο στην Αποκάλυψη αλλά και στο ανθρώπινο πνεύμα, το οποίο όμως ο ίδιος δέχεται ως θεϊκό δημιούργημα. Κατά το Βράϊλα για τον προσδιορισμό των ηθικών παραγγελμάτων "ἢ προστρέχομεν εἰς τήν ἠθικήν τοῦ θρησκεύματος καί εἰς τήν 'Αποκάλυψιν...ἢ προστρέχομεν εἰς τήν μελέτην τοῦ ἀνθρώπου κατά τήν τριπλῆν δήλωσίν του, τουτέστι τήν νοητικήν, ἠθικήν καί αἰσθητικήν ἐνέργειαν"[4]. Δηλαδή "ἔχομεν ἢ τήν θρησκευτικήν ἡ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

θικήν, ἤ τήν φιλοσοφικήν"[5]. Η πίστη αυτή του Βράϊλα στην ισοδυναμία της φιλοσοφίας και της θρησκείας που, όπως γνωρίζουμε, εφόσον ο λόγος δεν ήταν παρά δωρεά του Θεού, συνεπέφερε στην πραγματικότητα την υποταγή του πνεύματος στο θεό, οδήγησε το φιλόσοφο να υποστηρίξει, όχι μόνο στο Δοκίμιον , ότι "ἡ ἠθική ἐλευθερία , πρότοῦ νά ἦναι πόρισμα τοῦ ἠθικοῦ νόμου, εἶναι γινόμενον τῆς συνειδήσεως, τό ὁποῖον ἐναργέ - στατα ἀποκαλύπτει εἰς ἡμᾶς ἡ προσεκτική ψυχική παρατήρησις" και ότι "ἡ ἠθική δέν δύναται νά ἦναι εἰμή πόρισμα τῆς μεταφυσικῆς, ἤ μᾶλλον τῆς ψυχολογίας"[6]. Η αντίληψή του αυτή, μολονότι έτεινε να καταστήσει το ανθρώπινο εγώ κεντρική εστία πρωτοβουλιών υπενθυμίζοντάς μας έτσι τον Cousin[7], δεν παρέπεμπε ωστόσο παρά φαινομενικά σ'αυτόν, μιά και κατά τον Γάλλο εκλεκτικό φιλόσοφο η ίδια η συνείδηση δημιουργεί μ' έναν περισσότερο ανθρωπολογικό τρόπο την οντολογική υφή του κόσμου· αντίθετα, η θέση του Βράϊλα ήταν πλησιέστερη στις σχετικές απόψεις του J . Simon.

Μ'αυτές τις προϋποθέσεις οφείλουμε να κατα - νοήσουμε την ιδιαίτερη σημασία, την οποία απέδιδε ο Βράϊλας στην ανθρώπινη ελευθερία ως δυναμικό παράγοντα εκπλήρωσης των εντολών του ηθικού νόμου στην ιστορία. Έτσι, στο έργο του

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Περί τῶν ἀρχῶν τῆς ἱστορικῆς φιλοσοφίας ασκεί βέβαια αυστηρή κριτική στους πανθεϊστές και στους υλιστές και επισημαίνει ότι ο άνθρωπος, "δέν εἶναι οὔτε καθαρά ὕλη, οὔτε καθαρός λόγος" αλλά "προικισμένος μέ λόγον καί ἠθικήν ἐλευθερίαν", "ἀναγνωρίζει μέν ἑαυτόν ὑποκείμενον εἰς νόμον καί κατά τοῦτο δοῦλον τῆς ἀνάγκης, ἀλλ' ἐνταυτῷ ἀρχήν κινήσεως καί ἐνεργείας, αἴτιον τῶν πράξεών του, αὐτεξούσιον καί κατά μέγα μέρος δημιουργόν ἐλεύθερον τῆς εὐτυχίας ἢ δυστυχίας τοῦ"[8]. Στο ίδιο έργο ωστόσο, επικρίνοντας τις καντιανές απόψεις για την αυτονομία της συνείδησης, δεν αποδέχεται τά "ἰδανικά" συστήματα που "προῆλθον ἀπό τήν ὑπερβολικήν ἐπέκτασιν τῆς ἀτομικῆς τοῦ ἀνθρώπου ἐνεργείας", ο οποίος "συναισθανόμενος ὅτι εἶναι ἀρχή τῆς ἐνεργείας του ...., συνέλαβε τήν ἰδέαν ὅτι τίποτε ἐκτός ἑαυτου δέν ὑπάρχει" και νόμισε ότι "τά ἐξωτερικά ἀντικείμενα, ὁ κόσμος, ὁ Θεός, εἶναι δημιουργήματα τοῦ νοός"[9].

Οι αντιλήψεις αυτές που τελικά υποτάσσουν την ανθρώπινη ελευθερία στο Θεό, μολονότι φαινομενικά επιδιώκουν να την αναδείξουν, καθόρισαν και τη βασική στάση του Βράϊλα απέναντι στην ελευθερία ως ιστορικό παράγοντα από την αρχή μέχρι το τέλος της φιλοσοφικής του παρουσίας.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Ἔτσι θα πρέπει να κατανοήσουμε τα λόγια του, όταν αρκετά νέος, το 1845, επισημαίνει, αφού υμνήσει καταρχήν το "ὑπέρτατον Ὄν", ότι " τήν δημιουργικήν ... δύναμιν δέν εἶναι ἀνάγκη νά ἐπικαλεσθῶμεν παρά Θεοῦ" γιατί "τήν ἔχομεν παρ' ἡμῖν" και ότι "ἡ θέλησις, ἡ σταθερά καί ἀμετάτρεπτος θέλησις καί ἐπιμονή εἶναι τό μόνον μέσον διά τοῦ ὁποίου...δημιουργεῖται...ὁ ἠθικός ἄνθρωπος"[10]. Ἔτσι επίσης θα πρέπει να εννοηθούν οι απόψεις που ανέπτυξε στο έργο <u>Φιλοθέου καί Εὐγενίου Ἐπιστολαί</u>, που έγραψε λίγο πριν το θανατό του ενισχύοντας τις πνευματοκρατικές προϋποθέσεις της φιλοσοφίας του πιό πολύ. Σύμφωνα με τις απόψεις αυτές "ἡ ἐλευθερία τῆς θελήσεως εἶναι ὁ μοχλός ὅλης τῆς ἐσωτερικῆς ἐνεργείας". Η "ἐλευθερία εἶναι τό εγώ" ενώ "ἡ ἐπίμονος καί διηνεκής χρῆσις τῆς ἀτομικῆς ἐλευθερίας...δημιουργεῖ ἐν ἡμῖν νέον πρόσωπον καί παράγει θαύματα καί κατά τήν τάξιν τῆς νοήσεως καί κατά τήν τάξιν τῆς ἠθικότητος"[11]. Αλλά, αν και "τό ἀγαθόν εἶναι κυρίως καί ἀποκλειστικῶς ἐφ' ἡμῖν", αν και είναι δηλαδή "προϊόν τῆς ὀρθῆς προαιρέσεως", τελικά "ρυθμίζομεν ἐν πᾶσῃ περιπτώσει τήν πρᾶξιν κατά τόν αἰώνιον καί ἀναλλοίωτον νόμον τοῦ θεοῦ"[12].

Την ουσιαστική αυτή απουσία ανθρώπινης αυτοτέλειας που στηρίζεται στην υποταγή της ελευθερίας

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σε έναν ηθικό νόμο θεϊστικών προϋποθέσεων θα επιχειρήσουμε να δείξουμε στη συνέχεια διερευνώντας τη λειτουργία του ηθικού νόμου ως ιστορικού αιτίου, μιά λειτουργία που συμπλέκεται άμεσα με την έννοια και τη λειτουργία της θείας Πρόνοιας.

β. Η Πρόνοια ως ηθικός νόμος

Παρέχοντας ο Βράϊλας μιά γενική απάντηση στο ερώτημα "τί εἶναι ἡ Πρόνοια", διατείνεται ότι αυτή δεν είναι "οὐδέν ἕτερον" παρά "προδιάταξις ἑνός ἤ πλειόνων ἀντικειμένων πρός πραγματοποίησιν σκοποῦ τινός ἰδιαιτέρου"[13]. Μιά τέτοια προδιάταξη είναι ορατή πρώτα στο "ἀνθρώπινον σῶμα" το οποίο, εάν το εξετάσουμε " ὑπό τήν ἀνατομικήν καί φυσιολογική ὄψιν", ανακαλύπτουμε την "ἀναντίρρητον ἀπόδειξιν τῆς Θείας Προνοίας"[14]. Αλλά το ανθρώπινο σώμα, παρά το γεγονός ότι χαρακτηρίζεται ως " θαυμαστό ἀριστούργημα τῆς θείας Προνοίας", δεν είναι τίποτα άλλο εκτός από "μέσον πρός ὑπηρεσίαν ἄλλου στοιχείου, πρός πραγματοποίησιν ἄλλου καί ὑψηλότερου προορισμοῦ"[15]. Το "ὑψηλότερον" και "ἀνώτερον τοῦτο στοιχεῖον" στο οποίο το ανθρώπινο σώμα χρησιμεύει "ὡς ὄργανον" είναι "τό

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

νοητικόν" και κυρίως το "ἠθικόν"[16]. Με δυό λόγια, η δραστηριότητα της θείας Πρόνοιας επικεντρώνεται κατά κύριο λόγο στο ανθρώπινο πνεύμα, γιατί "ἡ πάνσοφος Πρόνοια ἥτις ἐπικρατεῖ καθ' ὅλους τούς βαθμούς τῆς δημιουργίας ἐθεώρησεν ὡς προσφιλέστατον αὐτῇ ἀντικείμενον τήν ὕπαρξιν, τήν σύστασιν, τήν ἀνάπτυξιν αὐτοῦ τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος"[17].

Μιά τέτοια αντίληψη δε φαίνεται να παραπέμπει σε πιθανή επίδραση του Βράϊλα από το Vico, στον οποίο, όπως είναι γνωστό, η Πρόνοια εστιαζόμενη στο ανθρώπινο πνεύμα υποδήλωνε μιά σιωπηρή απομάκρυνση του Θεού από την ιστορία και ταυτόχρονα μιά έμφαση στην ανθρώπινη δραστηριότητα ως κύριο ιστορικό αίτιο χάρη στη γνώση που αντλούνταν από την ικανότητα του ανθρώπου να δημιουργεί τον ιστορικό κόσμο. Ο Θεός δήλωνε ο Vico - επιφέροντας έτσι μιά ισορροπία προς όφελος του ανθρώπου - γνωρίζει τον κόσμο που δημιούργησε, ενώ ο άνθρωπος γνωρίζει μόνο ό,τι ό ίδιος οικοδομεί, δηλαδή την ιστορία[18]. Αντίθετα, στο Βράϊλα η γνώση προέρχεται αναμφίβολα από το Θεό, του οποίου και τη δόξα υπηρετεί. Από τα τρία μέσα γνώσης που έχει στη διάθεσή του ο άνθρωπος, το λόγο, τη συνείδηση και την αντίληψη - τα οποία αντιστοιχούν στους τομείς εκείνους που, όπως έχουμε αναλύσει, ο Βράϊλας ονόμαζε φιλοσο -

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

φία του απολύτου, φιλοσοφία του πνεύματος και φιλοσοφία της φύσης, αντιστοιχούν δηλαδή στο Θεό, στον άνθρωπο και στη φύση - μόνο ο λόγος ως στοιχείο εμφυτευμένο στον άνθρωπο από το Θεό μπορεί να μας οδηγήσει ορθά σε μιά σχετική γνώση της απόλυτης αλήθειας που είναι ο Θεός· η συνείδηση και η αντίληψη δεν παρέχουν παρά μόνο την εικόνα δύο ενδεχόμενων καταστάσεων, του ανθρώπινου λόγου και της υλικής φύσης. Με τα λόγια του Βράϊλα, που δε διστάζει να τα επαναλάβει και στα κείμενα για τη φιλοσοφία της ιστορίας, ώστε να κατοχυρώσει έτσι τη σαφή διάκριση που πρέπει, κατά τη γνώμη του, να γίνεται ανάμεσα στον άνθρωπο, τον κόσμο και το Θεό, "ἡ μέν ἐξωτερική παρατήρησις δέν μᾶς δίδει εἰμή τό πραγματικόν, τό πεπερασμένον, τό ἐνδεχόμενον...ἡ δέ...συνείδησις μᾶς δίδει μόνον τήν εἰκόνα τῆς ψυχῆς μας...Μόνος ὁ λόγος μᾶς δίδει τό ἰδανικόν, τό ἄπειρον"[19]. Ο άνθρωπος για το Βράϊλα "εἶναι" βέβαια "ἀρχή καί αἰτία τῶν πράξεών του"· ταυτόχρονα όμως ο άνθρωπας "αἰσθάνεται ἐπίσης, ὅτι ἐκτός τῆς οὐσίας του...,εἶναι ἄλλαι οὐσίαι,...ἄλλα ὄντα", όπως λ. χ. "τό οὐκ ἐγώ...ὁ κόσμος...,ἡ ὑλική φύσις"· αλλά "ἐκτός τοῦ ἐγώ καί του οὐκ ἐγώ, εὑρίσκει ὁ ἄνθρωπος ἐν ἑαυτῷ καί τρίτον στοιχεῖον, τό ὁποῖον...δέν δύναται νά παραγνωρίσῃ, καί τό ὁποῖον

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

φέρει τόν τύπον τοῦ ἀπολύτου, τοῦ ἀπείρου καί τοῦ ἀναγκαίου"[20].

Η ὅλη επιχειρηματολογία του Βράϊλα υπηρετεί ωστόσο την πρόθεσή του να διαχωρίσει την ενέργεια του ανθρώπου από την ενέργεια του κόσμου και την ενέργεια του θεού, οριοθετώντας συνάμα και την έννοια της ιστορικής αλήθειας. Για το Βράϊλα, εφόσον ο υλισμός, ο ιδανισμός και ο πανθεϊσμός, οι τρεις δηλαδή "παρεκτροπαί" των φιλοσοφικών συστημάτων "προῆλθον...ἀπό τήν συνταύτισιν τοῦ παντός μέ τήν ὕλην...,ἀπό τήν συνταύτισιν τοῦ παντός μέ τόν ἄνθρωπον...,καί ἀπό τήν συνταύτισιν τοῦ παντός μέ τόν θεόν" αντί - στοιχα, " ἡ φιλοσοφική ἀλήθεια ὑφίσταται οὐχί εἰς τήν μηδένωσιν δύο ἐκ τῶν στοιχείων τούτων πρός ὄφελος τοῦ τρίτου, ἀλλ'εἰς τήν ἀναγώρισιν καί συναρμολόγησιν τῶν τριῶν"[21]. Συνεπώς και "ἡ ἀλήθεια, ὡς πρός τήν ἱστορικήν φιλοσοφίαν, ὑφί - σταται εἰς τήν ἀναγνώρισιν καί τόν συμβιβασμόν τῶν τριῶν τούτων στοιχείων", δηλαδή "τῆς ὑλικῆς φύσεως...,τῆς ἐπ'αὐτῆς ἀνθρωπίνης ἐπιῤῥοῆς, καί τῆς θείας ἐπί τοῦ παντός ἐνεργείας"[22].

Μ'έναν τέτοιο διαχωρισμό ο Βράϊλας υπέτασσε στην πραγματικότητα την ελευθερία του ανθρώπου - αλλά και την υλική φύση - στο θεό. Ο ίδιος προϋπέθεσε βέβαια ότι ο κόσμος της γνώσης είναι κυρίως στην αποκλειστική κυριότητα του θεού σε

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

αντίθεση με τον κόσμο της πράξης, ο οποίος αποτελεί κατ'εξοχήν έργο του ανθρώπου. Αυτό όμως γινόταν όχι με την έννοια του Vico αλλά σύμφωνα με τις αρχές του θεϊσμού, κατά τον οποίο ο θεολογικός αγνωστικισμός απαλάσσει μερικώς τον άνθρωπο από την ευθύνη που εντοπίζεται εκεί,όπου είναι πιό δύσκολο να επιτευχθούν οι εντολές του Θεού, δηλ. στον κόσμο της ιστορίας. Ο Βράϊλας επισημαίνει χαρακτηριστικά: "Ἡ ἐν ἡμῖν ψυχική δύναμις εἶναι δεδανεισμένη, δέν εἶναι αὐθύπαρκτος...καί εἴμεθα...εὐτυχεῖς ἐάν διά τῆς ἐν ἡμῖν καί ἐν τῷ κόσμῳ ἀντανακλάσεως τοῦ ἀπείρου ἐκείνου φωτός ἐπιτύχωμεν νά διακρίνωμεν ὁπωσοῦν τήν φύσιν τῶν ὄντων...Ἀπ'ἐναντίας, ἡ γνῶσις τοῦ Θεοῦ εἶναι καί ἦτο πάντοτε τελεία καί πλήρης...Ἀλλ'ἐάν ἀτελής εἶναι ἡ ἐν ἡμῖν γνῶσις, ἔτι ἀτελεστέρα... ἡ ἠθικότης...διότι ἡ γνῶσις,καθό ἔλλογος, ἀντανακλᾷ ἐν ἑαυτῇ τήν λάμψιν τοῦ ἀπείρου λόγου...Ἀλλ'ἡ ἠθικότης εἶναι ἔργον ἡμέτερον. Πρόκειται δι'αὐτῆς νά πραγματοποιήσωμεν τήν ἀλήθειαν κατά τήν πρᾶξιν, τουτέστι νά ἐφαρμόσωμεν τούς αἰωνίους καί ἀναλλοιώτους νόμους τῆς ἠθικότητος...Ὀλίγιστοι δέ εἶναι οἱ κατά τόν ἀγῶνα τοῦτον θριαμβεύοντες."[23] Πρόκειται για μιά αντίληψη που φέρει το Βράϊλα κοντά στις ανάλογες απόψεις του J.Simon παρά σ' ἐ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κείνες του Vico[24].

Η τάση να υποταγεί η ηθική δραστηριότητα του ανθρώπου στο Θεό είναι ιδιαίτερα ευδιάκριτη στις απόψεις του Βράϊλα για τη δημιουργία του ιστορικού κόσμου, που επιτελείται μέσω της Πρόνοιας. Όπως έχουμε ήδη τονίσει στο πρώτο κεφάλαιο, καθοριστική σημασία για τη θεώρηση της ιστορίας έχει για το Βράϊλα η διαδικασία μετάβασης από τον κόσμο της νόησης στον κόσμο της πράξης, διαδικασία η οποία επιτελείται χάρη στις αρχές του χριστιανισμού. Στη μετάβαση αυτή και στα συγκεκριμένα αποτελέσματά της διαφαίνεται μάλιστα η θαυμαστή ενέργεια της θείας Πρόνοιας την οποία ο Βράϊλας επισημαίνει όταν στο ερώτημα "τί εἶναι ἡ ἠθικότης" δίνει την απάντηση: "Εἶναι στοιχεῖον διάμεσον, μετέχον τῆς αἰσθητικῆς ἀφ'ἑνός, τῆς νοητικῆς ἐνεργείας, ἀφ'ἑτέρου· εἶναι στοιχεῖον τό ὁποῖον συνδέει πρός ἄλληλα τά δύο πρῶτα καί,...παράγει τήν ἐξωτερικήν ἐνέργειαν τοῦ ἀνθρώπου, τήν λεγομένην πρᾶξιν."[25]

Είναι βέβαια αλήθεια ότι ο Βράϊλας προϋπέθεσε μιά "φυσιολογική" σύσταση της ιστορίας που θα μπορούσε να παραπέμπει στην κοινωνική λειτουργία της Πρόνοιας και ίσως σε κάποιες απόψεις του Διαφωτισμού. Η μετάβαση από τη νόηση στο πεδίο της πράξης επιτελείται κατά τη γνώμη

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

του χάρη σε μιά διαθεσιακή κατάσταση, στην οποία μεταπίπτει η νόηση σε συνδυασμό με την αίσθηση. Αυτό γίνεται φανερό όταν "ἡ νόησις", ενώ "εἶναι κυρίως πηγή γνώσεως πρός τόν ἄνθρωπον" προβάλλεται ταυτόχρονα και ως "πηγή ἰδιαιτέρας τινός καταστάσεως τῆς ψυχῆς ἡμῶν καθ' ἣν διατιθέμεθα οὕτως ἤ ἄλλως πρός τά διάφορα ἀντικείμενα τῆς νοήσεως, ὡς διατιθέμεθα οὕτως ἤ ἄλλως πρός τά διάφορα ἀντικείμενα τῆς αἰσθήσεως". Ἔτσι, "ἡ ἰδιαιτέρα αὕτη κατάστασις ἤ διάθεσις...εἶναι κατάστασις ἡδονῆς ἤ λύπης,κατά τά διάφορα ἀντικείμενα ὧν ἀντιλαμβανόμεθα διά τῶν αἰσθήσεων ἤ ἅτινα νοοῦμεν διά τῆς διανοίας" και από τις δύο αυτές καταστάσεις "προέρχεται ἐκ μέν τῆς ἡδονῆς ἐκείνη ἡ διάθεσις τῆς ψυχῆς ἣν ὀνομάζομεν <u>ἐπιθυμίαν</u>, ἐκ δέ τῆς λύπης ἡ κατάστασις ἐκείνη ἣν ὀνομάζομεν <u>ἀποστροφήν</u>", από τις οποίες "γεννᾶται ἡ <u>ἀγάπη</u> καί τό <u>μῖσος</u>"[26]. Ωστόσο, μιά τέτοια αντίληψη δεν υπονοεί προσχώρηση του Βραΐλα σε ένα αμιγές πνεύμα διαφωτισμού, αλλά την υποταγή του στην ιδέα του ηθικού νόμου, ο οποίος είναι ανεξάρτητος από το ιστορικό γίγνεσθαι. Ασφαλώς, ένα "νέον αἴσθημα προέρχεται ἐξ'αὐτῆς τῆς ἐννοίας τοῦ ἠθικοῦ νόμου", το οποίο "κατά τήν ἀρχήν αὐτοῦ, οὐδέν ἕτερον εἶναι ἤ μεταβολή, ἰδιαιτέρα ἀνάπτυξις...ἐκείνου τοῦ πρωταρχικοῦ αἰ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σθήματος"· έτσι μπορεί κανείς να διακρίνει"μέ πόσην σοφίαν ἡ θεία Πρόνοια δι'ἑνός καί μόνου ἐλατηρίου, τό ὁποῖον ποικίλας λαμβάνει μορφάς καί ἀναπτύξεις..., παράγει ὅλα ἐκεῖνα τά θαύματα"[27]. Αλλά με τη μεταβολή του πρωταρχικού αισθήματος δεν υπονοείται εκκοσμίκευση ή ταύτιση του ηθικού νόμου και της Πρόνοιας με τό αἴσθημα· εκείνο που μάλλον προϋποτίθεται είναι, αντίθετα, η κυριαρχία του πρώτου στο τελευταίο, εφόσον "τό αἴσθημα...δέν δύναται νά ἔχῃ ἐν ἑαυτῷ τόν κανόνα τῆς ἐνεργείας του...δέν δύναται νά ἦναι ὁ κανών ὅστις ῥυθμίζει τήν κίνησιν τῆς μηχανῆς ταύτης". Γι'αυτό καί ο Θεός "ἐνεφύτευσεν...ἐν ἡμῖν δύναμιν ἀνωτέραν...τόν ἠθικόν νόμον, καί ὁ νόμος οὗτος, καθό ἀπόλυτος, καθολικός καί ἀναγκαῖος, επιβάλλεται εἰς τό αἴσθημα, ῥυθμίζει αὐτό, κανονίζει τήν ἠθικήν ἀνάπτυξιν τῆς ἀνθρωπότητος καί διευθύνει αὐτήν πρός τόν ἀληθῆ ὅρον τῆς ὑπάρξεως καί τοῦ προορισμοῦ αὐτῆς"[28]. Έτσι μπορούμε να πούμε ότι ο Βράϊλας με τις αντιλήψεις του για το αίσθημα και τήν ιστορική του λειτουργία απομακρυνόταν ακόμη και από τις αντίστοιχες θέσεις του Smith από τις οποίες ίσως να εμπνεόταν[29].

Επίσης, ο Βράϊλας, διευρύνοντας πιό πολύ την ιστορική λειτουργία του αισθήματος, θεώρησε ότι από κάποια άποψη η δημιουργία της ιστορίας

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ανάγεται ενμέρει στα πάθη που πηγάζουν από αυτό και χρησιμοποιούνται από την Πρόνοια ως μέσον για την επίτευξη των κοινωνικών της στόχων: "Ἐκ δέ τῆς ἐπιθυμίας, ἀφ'ἑνός, καί τῆς ἀποστροφῆς, ἀφ'ἑτέρου, γεννᾶται ἡ ἀγάπη καί τό μῖσος. Καί, ἐντεῦθεν, ἅπαντα τά διάφορα καί ποικίλα πάθη τῆς ἀνθρωπίνης καρδίας...ἀλλ'ἐντοσούτῳ τά πάθη εἶναι τά ἰσχυρότερα ἐλατήρια τῆς ἀνθρωπίνης ἐνεργείας..."Οτι δέ τά πάθη, κατά την γενικωτέραν ἔννοιαν τῆς λέξεως, συντείνουσιν εἰς ἀνάπτυξιν, συντήρησιν καί τελειοποίησιν τῆς ἀνθρωπότητος, τοῦτο εἶναι ἀναντίῤῥητον, καί τοῦτο εἶναι ἀπόδειξις ἐκείνης τῆς προνοίας ἥτις, καθώς ἐνεργεῖ ἐν τῇ φύσει, δι'ἐλαχίστων καί ἁπλουστάτων μέσων, πρός πραγματοποίησιν μεγίστων καί ὑψηλοτάτων σκοπῶν, ὡσαύτως καί ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐνεργεῖ διά τῶν ἁπλουστάτων ἐκείνων διαθέσεων εἰς ἃς...ἀνάγονται, ἐπί τέλους, ὅλα τά πάθη τῆς ἀνθρωπίνης καρδίας."[30] Κατά το Βράϊλα, τα πάθη ξεπερνούν το αρχικό πλαίσιο της "ατελούς" λειτουργίας τους και συμβάλλουν βαθμιαία στη δημιουργία των οικογενειών, των εθνών και της ανθρωπότητας. Γιατί "ὁ ἠθικός οὗτος μηχανισμός, οἷος ἀναφαίνεται κατά τήν πρώτην αὐτοῦ ἀνάπτυξιν, εἶναι βεβαίως ἀτελέστατος" ενώ " ὁ ἄνθρωπος δέν εἶναι προωρισμένος μόνον εἰς συντήρησιν, τροφήν καί ἀνάπτυξιν τοῦ ἰδίου σώ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ματος, ἀλλ' εἶναι, πρός τούτοις, προωρισμένος εἴς τινας ὑψηλοτέρους καί εὐγενεστέρους σκοπούς"· και οι "ὑψηλότεροι καί εὐγενέστεροι οὗτοι σκοποί" εἶναι, "κατά πρῶτον ἡ πολλαπλασίασις τοῦ ἀνθρωπίνου γένους, ἡ μόρφωσις τῶν μικρῶν ἐκείνων κοινωνιῶν ἃς καλοῦμεν οἰκογενείας, ἡ μόρφωσις ἀκολούθως τῶν μεγαλητέρων ἃς καλοῦμεν ἔθνη καί λαούς, ἡ μόρφωσις τέλος τῆς μεγάλης κοινωνίας ἣν καλοῦμεν ἀνθρωπότητα"[31].

Ωστόσο, αξίζει ίσως να σημειωθεί ότι μιά τέτοια αντίληψη για τον κοινωνικό ρόλο της Πρόνοιας μέσω των παθών διαφέρει από τις απόψεις του Vico ή του Hegel. Όπως είναι γνωστό, ο Vico είχε τονίσει πως η ανάπτυξη των κοινωνιών ακολουθεί μιά ανοδική πορεία που ξεκινά από τους γάμους, τις ταφές, τις οικογένειες και τα γένη, μία ανάπτυξη η οποία πιστοποιείται χάρη στη μαρτυρία ορισμένων μνημείων. Ο Vico όμως επεδίωκε έτσι να προβάλει την ιδέα ότι η ιστορία γένεσης και ανάπτυξης των κοινωνιών είναι μιά ιστορία θεσμών, που δημιουργούνται εκ του μηδενός και αντιπροσωπεύουν ανθρώπινα facta[32]. Η Πρόνοια εξάλλου που κατευθύνει κατά το Vico την ιστορία δεν είναι παρά μιά γενική κοινωνική δύναμη και ως εκ τούτου χειρίζεται με "δόλο" τα ανθρώπινα πάθη μεταστρέφοντάς τα από ατομοκρατικά σε κοινωνικά[33]. Με

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

παρόμοιο τρόπο χρησιμοποιεί τα πάθη και ο Λόγος του Hegel, στον οποίο τα πάθη δε συνιστούν μιά υποδεέστερη κατάσταση που μετριάζει η καλλιέργεια της ψυχής, όπως στο χριστιανισμό, αλλά είναι μορφές του ίδιου του Λόγου με υπο - κειμενικό χαρακτήρα που εξυπηρετούν ακούσια την πραγμάτωση του αντικειμενικού πνεύματος[34]. Αντίθετα, στο Βράϊλα η Πρόνοια εντοπίζεται στο πνεύμα του ανθρώπου ακόμη και εν αγνοία του με την έννοια ότι δημιουργεί τον ηθικό νόμο και τελικά ταυτίζεται μ'αυτόν: " 'Ωσαύτως καί ἡ πρᾶξις, ἡ ἐνέργεια τοῦ ἀνθρώπου, ἡ κοινωνική ἀνάπτυξις...,καί ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ ἀνθρώπου, ἐνστιγματικῶς πως μαρτυρεί τήν ἐν τῷ πνεύματι αὐτοῦ ὕπαρξιν ἠθικοῦ τινος νόμου. Τί σημαίνουσιν αἱ πολλαί θυσίαι ἃς ποιεῖ ὁ ἄνθρωπος πρός πραγματοποίησιν ἠθικοῦ τινός σκοποῦ;...πάντα ταῦτα σημαίνουσι τήν πίστιν τοῦ ἀνθρώπου εἴς τινα ἠθικόν νόμον, ὅστις διέπει τόν ἄνθρωπον, τήν κοινωνίαν, τήν ἱστορίαν...,δηλαδή εἴς τινα θείαν πρόνοιαν."[35] Τα πάθη, όπως και στη χριστιανική κοσμοθεωρία, υποτάσσονται κατά το Βράϊλα στον ηθικό νόμο και δε μπορούν να οριοθετήσουν την ηθική: "Δέν δυνάμεθα ἐπ'αὐτῶν νά στηρίξω - μεν σύστημα ἠθικῆς ἀπόλυτον καί ἀναγκαῖον..... 'Αλλά εἶναι πάντα ἐπιδεκτικά κυβερνήσεως...πρός πραγματοποίησιν τοῦ ἀνθρωπίνου προορισμοῦ, ἤτοι,...

τοῦ ἠθικοῦ νόμου."[36] Ἔτσι, ο ιστορικός κόσμος δημιουργείται, όπως ακριβώς δίδαξε ο χριστιανισμός, όχι μέσω μιάς γενικής κοινωνικής δύναμης, αλλά χάρη στα αισθήματα της αγάπης, της συμπάθειας και της φιλανθρωπίας, στα οποία οφείλουν τελικά την ύπαρξή τους η οικογένεια, η κοινωνία και η ιστορία. Ο "μοχλός" μέσω του οποίου "μορφοῦνται αἱ κοινωνίαι... ἀπό τοῦ πρώτου ἐκείνου μορίου...,τό ὁποῖον ὀνομάζομεν οἰκογένειαν, μέχρι τῆς μεγάλης ἐκείνης οἰκογενείας...περί ἧς ἐφώτισεν ἡμᾶς ὁ Χριστιανισμός" είναι "αὐτό ἐκεῖνο τό αἴσθημα τό ὁποῖον εἶναι ἀγάπη ἤ μῖσος". Πιό συγκεκριμένα, ο "ἔρως" είναι "ἐκείνη ἡ ἀγάπη δι'ἧς συσταίνεται καί παγιοῦται ἡ οἰκογένεια", ενώ "ὁ ἰσχυρότατος σύνδεσμος τῆς ἀνθρωπίνης κοινωνίας...εἶναι αἴσθημα ... τι τό ὁποῖον ὀνομάζομεν συμπάθειαν". η "συμπάθεια αὕτη ἀναπτύσσεται, τελειοποιεῖται..., γίνεται ἀκολούθως φιλία, φιλανθρωπία, ἀδελφότης ", γίνεται δηλαδή "τό καθολικώτατον ἐκεῖνο αἴσθημα ὅπερ συνδέει ὅλην τήν ἀνθρωπότητα, γίνεται τό πολυτιμότατον ἐκεῖνο αἴσθημα ὅπερ ἀνέπτυξεν κατά τόν νέον πολιτισμόν ὁ Χριστιανισμός"[37]. Και σ'αυτού του είδους τη θεώρηση θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι ο Βράϊλας έχει επηρεασθεί από τον J.Simon ή το Smith παρά από οποιονδήποτε άλλον προγενέστερό του φι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

λόσοφο[38].

Μιά τέτοια λειτουργία της Πρόνοιας καθορίζει κατά το Βράϊλα και την οικοδόμηση όλου του ιστορικού κόσμου στις γενικότερές του γραμμές, δεδομένου ότι ο ίδιος ο ηθικός νόμος είναι ταυτόχρονα και ο πολιτικός και ο ιστορικός νόμος: "Ἐάν παρατηρήσωμεν τήν κοινωνικήν καί ἱστορικήν ἀνάπτυξιν τῆς ἀνθρωπότητος, θέλομεν εὑρεῖ καί κατά τήν ἐφαρμογήν τοῦ ἠθικοῦ νόμου τήν αὐτήν ἐκείνην ἑνότητα καί ποικιλίαν καί ἁρμονίαν, ἅς εὕρομεν κατά τήν διάφορον ἀνάπτυξιν τοῦ ἠθικοῦ αἰσθήματος. Καί, πραγματικῶς, ὁ ἠθικός οὗτος νόμος...εἶναι αὐτός ὁ νόμος ὅστις ῥυθμίζει...τήν ἀνάπτυξιν τῆς ἀνθρωπότητος διά τῆς ἱστορίας καί ἐν τῇ ἱστορίᾳ...τί εἶναι ὁ ἀστυκός, ὁ πολιτικός...νόμος; εἶναι αὐτός ἐκεῖνος ὁ ἠθικός νόμος...τί εἶναι...ὁ ἱστορικός λεγόμενος νόμος; .... εἶναι αὐτός ἐκεῖνος ὁ ἠθικός νόμος."[39]

Θα μπορούσαμε, έτσι, να υποστηρίξουμε ότι ο Βράϊλας με τις αντιλήψεις του αυτές επιχειρούσε μάλλον να προσγράψει στον άνθρωπο ως δημιουργό της κοινωνίας κάθε δυνατή πρωτοβουλία που επιτρέπει ο χριστιανισμός για να απαλλάξει εντελώς την Πρόνοια από την ευθύνη για την έλλιπή εκπλήρωση του προορισμού στην ιστορία. Αυτό είναι εμφανέστερο στον τρόπο με

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τον οποίο ο Βράϊλας αντλώντας σχεδόν αυτούσια την επιχειρηματολογία του από τον J.Simon προσπαθεί να ερμηνεύσει το πρόβλημα του κακού. Ο Βράϊλας δεν αρνείται την ύπαρξη του κακού, το οποίο "κακόν ὑπάρχει...ἐν τῇ φύσει...,ἐν τῷ κόσμῳ...,ἐν τῷ ἀνθρώπῳ κατά διαφόρους βαθμούς"[40]. Στην αναγνώριση της ύπαρξης του κακού οδηγείται ο Βράϊλας ωστόσο με βάση τις αρχές του χριστιανισμού και την αιτιολόγηση του κακού από το Leibniz ως μέσο "μείζονος ἀγαθοῦ":[41] "Ἡ τρίτη λύσις (μετά από εκείνη των Στωϊκών και των Μανιχαίων), ἐκείνη δηλαδή καθ'ἣν τό κακόν θεωρεῖται ὡς ὅρος καί μέσον τοῦ ἀγαθοῦ, εἶναι αὐτή ἐκείνη ἣν ἀποδέχονται ὅσοι τῶν φιλοσόφων ἀναγνωρίζουσιν ὡς βάσιν τοῦ ἰδίου συστήματος τήν ἔννοιαν ἀπείρου καί τελειοτάτου ὄντος, τό ὁποῖον θεωροῦσιν ὡς ποιητήν του παντός· εἶναι ἡ αἰσιοδοξία ἐκείνη, τῆς ὁποίας εἴδομεν δεῖγμά τι κατά τήν ἔκθεσιν τοῦ συστήματος τοῦ Λεϊβνιτίου, εἶναι ἡ διδασκαλία ἣν ὑπ'ἄλλην μορφήν παραδέχεται ἡ ἡμετέρα θρησκεία,καί ἡ ἡμετέρα πίστις."[42] Έτσι, ο Βράϊλας θεωρεί ότι το κακό είναι " ἡ ἀτελής ἐκπλήρωσις τοῦ προορισμοῦ τῶν ὄντων"[43]. Κατά συνέπεια, το κακό αιτιολογείται ως οφειλόμενο στην πεπερασμένη φύση του ανθρώπου και ως αναγκαίο στοιχείο της θείας δημιουργίας: " Τό κακόν οὐδέν ἕτερον εἶναι οὐσιωδῶς ἢ ἡ ἀτέλεια

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τῆς πεπερασμένης φύσεως τῶν ὄντων...τό κακόν ἦτο ἀναπόφευκτον κατά την δημιουργίαν τοῦ κόσμου..., καθότι ὁ Θεός δέν ἠδύνατο νά παραγάγῃ ἕτερον ἄπειρον."[44] Στα πλαίσια αυτά ο Βράϊλας επιδίδεται σε μιά προσπάθεια να αποδώσει το κακό στις αδυναμίες της ανθρώπινης φύσης. Γι' αυτό και υπογραμμίζει καταρχήν ότι "ἡμεῖς εἴμεθα αἴτιοι τοῦ ἡμετέρου κακοῦ πολλαχῶς καί πολυτρόπως"[45]. Στη συνέχεια ισχυρίζεται ότι "πρέπει ν'ἀφαιρέσωμεν μέγα πλῆθος κακῶν ἅτινα γεννᾷ ἡ φαντασία"[46] καθώς και όσα "ὑπάρχουσι ...βεβαίως...ὡς πραγματικά κακά" αλλά οφείλονται στη "δεισιδαιμονία" ή στις "κοινωνικές προλήψεις"[47]. Πέρα απ'αυτά διακρίνει την ίδια την ουσία του κακού που έγκειται στην αιώνια ανεκπλήρωτη τάση του ανθρώπου για μεγαλύτερα καλά: "Ἀλλά, καί ἄν μηδέν τῶν κακῶν τούτων εἴχωμεν, ... μήπως νομίζετε ὅτι διά τοῦτο ἤθελεν ἐξαλειφθῆ αὐτή ἡ ἔννοια τοῦ κακοῦ, αὐτή ἡ ἐπιθυμία μείζονος ἀγαθοῦ;...Ἑπομένως, ὅσον καί ἄν ἤθελον πολλαπλασιασθῆ αὐτά τά ἐπίγεια ἀγαθά ἅτινα ...ζητοῦμεν, πολλάκις, ἀπερισκέπτως παρά τῆς θείας Προνοίας..., πάντοτε ἤθελε μείνει κενόν εἰς τήν ἀνθρωπίνην καρδίαν."[48] Κατ'αυτόν τον τρόπο και σε αντίθεση τόσο προς την προβληματική του Kant, ο οποίος πραγματικά απομάκρυνε την Πρόνοια από την ιστορία για να διασώσει την

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

αυτονομία του ανθρώπου[49], όσο και προς τον πανθεϊσμό του Cousin[50] ο Βράϊλας επεχείρησε να διαφυλάξει μάλλον από κάθε εκκοσμίκευση την έννοια της Πρόνοιας παρά να διανοίξει το δρόμο για την ανθρώπινη ελευθερία. Εφόσον η αναζήτηση ευθυνών για το κακό μπορεί να εξαντληθεί στα όρια του ανθρώπου, "ἵνα ἀποδώσωμεν εἰς τήν θείαν Πρόνοιαν κακόν τι..., ἀνάγκη νά ἤμεθα πρῶτον βέβαιοι ὅτι οὐδέν τῶν ἐφ'ἡμῖν παρελείψαμεν". "Πρίν" δηλαδή "ἀποφανθῶμεν, καί κατηγορήσωμεν διά τό κακόν τοῦτο αὐτόν τόν ποιητήν και δωρητήν τῆς ὑπάρξεως ἡμῶν", είναι ανάγκαίο "νά ἐξετάσωμεν ἐάν ἡμεῖς αὐτοί ἐπράξαμεν ὅσα ὀφείλομεν, ἤ δυνάμεθα, εἴτε πρός ἀπομάκρυνσιν εἴτε πρός μετρίασιν αὐτοῦ τοῦ κακοῦ"[51].

γ. Τα "προνοιακά" ή "κατά πρόνοιαν" γεγονότα

Όπως είναι γνωστό, σε αντίθεση προς τις απόψεις του Βράϊλα για την Πρόνοια που είδαμε παραπάνω, οι κυρίαρχες φιλοσοφικές αντιλήψεις του Ιθου αιώνα στον ευρωπαϊκό και ιδιαίτερα στο γαλλικό χώρο προσέδιδαν στην έννοια της Πρόνοιας μιά κοινωνική λειτουργία. Σύμφωνα με αυτές τις

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

αντιλήψεις η Πρόνοια δεν αντιπροσώπευε μιά εξωκόσμια και καθαρά εννοιολογική αρχή, αλλά μιά ενύπαρκτη στην ιστορία δύναμη που κατευθύνει το ανθρώπινο γίγνεσθαι κατά τρόπο αυστηρά φαταλιστικό. Ωστόσο, ο φαταλισμός, στον οποίο οι αντιλήψεις αυτές παρέπεμπαν, απέβαινε, θα μπορούσε να πει κανείς, θετικός για την προώθηση και αντιμετώπιση των κοινωνικοπολιτικών προβλημάτων· πήγαζε από και προσπαθούσε να αντιμετωπίσει την αντιφατική πορεία της ιστορίας που, όπως γνωρίζουμε, είχε σημαδευτεί από τον πολύμορφο εκφυλισμό ίσως των ιδεών της γαλλικής επανάστασης[52], κατά τρόπο που - όπως δείχνουν και οι παντοδαπές αξιοποιήσεις της βικιανής θεώρησης για την Πρόνοια, στις οποίες κατέφευγαν όσοι ασπάζονταν τις παραπάνω αντιλήψεις[53] - προϋπέθετε μιά περισσότερο ανθρωπολογική και κοινωνιολογική προσέγγιση του ιστορικού γίγνεσθαι. Σ' αυτές τις περιπτώσεις η Πρόνοια αντιπροσώπευε μιά γενική δύναμη, που τα άδηλα σχέδιά της υπερέβαιναν τα κίνητρα των προσώπων.

Σε μιά τέτοια θεώρηση είχαν προσδεθεί τα σημαντικότερα ιδεολογικά ρεύματα της εποχής, παρά τις μεγάλες μεταξύ τους διαφοροποιήσεις. Η αντίληψη ότι η ιστορία ακολουθεί ένα δρόμο ντετερμινιστικό που ξεφεύγει από τις επιδιώξεις

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

των ατόμων, αποτέλεσε καταρχήν μιά από τις βασικότερες αρχές της φιλελεύθερης πολιτικής ιστοριογραφίας του Thiers και του Mignet[54] - ακόμη και του μετριοπαθέστερου Guizot[55] - στην προσπάθειά τους όχι τόσο να δικαιώσουν αλλά κυρίως να μετριάσουν τις αρνητικές επιπτώσεις που είχε συνεπιφέρει η "Τρομοκρατία". Την ίδια αντίληψη μπορούμε να πούμε ότι υιοθέτησε εξαιτίας της επίδρασης που δέχτηκε τόσο από το Hegel όσο και από το Vico, και ο Cousin παρά την πίστη του στην ελευθερία της συνείδησης, όταν θεώρησε ότι ο κρίκος ανάμεσα στην αναγκαιότητα της Πρόνοιας και της ατομικής ελευθερίας είναι οι μεγάλοι άνδρες[56]. Τον Cousin ακολούθησε στην πεποίθησή του αυτή και ο μαθητής του Jouffroy που, παρά το ότι επέμενε στον παράγοντα της ανθρώπινης ελευθερίας, τόνιζε πάντα πως κύριο ιστορικό αίτιο ήσαν οι ιδέες θεωρώντας την Πρόνοια σαν ένα είδος "πνευματικής αναγκαιότητας" αντίστοιχο με εκείνο της φυσικής[57]. Μιά - ωφέλιμη μακροπρόθεσμα παρά τις άμεσες αρνητικές της πτυχές - αντίληψη για την Πρόνοια πρόβαλλε επίσης και ο δογματικός καθολικισμός (Ultramontanisme) τόσο του de Maistre όσο και του πρώϊμου Lamennais υπερτονίζοντας τη θεϊκή παρέμβαση στην ιστορία[58]. Μιά τέτοια θεώρηση, παρόλο που είχε ως στόχο τη δικαίωση των φεουδαρ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

χικών δομών[59] και την αποτροπή του κριτικού φιλοσοφικού πνεύματος, δε φαίνεται ωστόσο να απέβλεπε στην εξάλειψη της ηθικής ελευθερίας[60], ενώ ταυτόχρονα προϋπέθετε την Πρόνοια ως μιά γενική δύναμη με έντονη κοινωνική λειτουργία, που αντιτασσόταν στην ατομοκρατία[61] και στο θρησκευτικό πρόσωπο του πνευματισμού που παρουσιαζόταν ως φιλοσοφία[62]. Ξένος προς τον κοινωνικό ρόλο του θείου, αν και απέφευγε να δώσει έμφαση στο στοιχείο της Πρόνοιας και τόνιζε την αξία της προσωπικής ελευθερίας, δεν ήταν επίσης και ο λαϊκός ουμανισμός τού Leroux[63]. Αντίθετη προς όλες αυτές τις αντιλήψεις ήταν μόνο η πνευματοκρατία του J.Simon, του Bersot και άλλων φιλοσόφων, τους οποίους ο Βράϊλας ακολουθεί και οι οποίοι βλέποντας ότι η απλή θεολογική αιτιολόγηση της Πρόνοιας δεν άντεχε πλέον στην κριτική την παρουσίαζαν με φιλοσοφική επένδυση για να αποφύγουν τόσο τη θεώρηση της Πρόνοιας ως εξωκοσμικής δύναμης όσο και την έντονη εκκοσμίκευσή της που κατεδίκαζαν ως πανθεϊσμό[64].

Αξίζει τέλος να σημειωθεί ότι ένα ακόμη από τα κυρίαρχα φιλοσοφικά ρεύματα της εποχής του Βράϊλα το οποίο πρόβαλε την κοινωνική κατανόηση της Πρόνοιας ήταν το ρεύμα που οι πνευματο-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κράτες αποκαλούσαν "υλικό φαταλισμό". Το ρεύμα αυτό, που εμπεριείχε βασικές φιλοσοφικές απόψεις. τόσο του 19ου αιώνα όσο και των προηγουμένων αιώνων, προϋπέθετε ως καθοριστικό στοιχείο διαμόρφωσης της ηθικής συνείδησης θεοποιημένες ή μη φυσικές δυνάμεις και άλλα υλικά στοιχεία που επενεργούσαν κατά τρόπο ντετερμινιστικό. Ένα από τα σπουδαιότερα στοιχεία, τον κοινωνικό ρόλο του οποίου ο υλικός φαταλισμός υπερεκτιμούσε, ήταν το κλίμα. Όπως είναι γνωστό, η ιδέα ότι το κλίμα ασκεί σημαντική επίδραση στη διαμόρφωση των κοινωνικοπολιτικών συνθηκών καλλιεργήθηκε στα νεώτερα χρόνια συστηματικά από τον Bodin και απηχούσε τις απόψεις ενός πρώϊμου διαφωτισμού[65]. Σημαντική ώθηση στη θεώρηση του κλίματος ως ιστορικού παράγοντα έδωσε στη συνέχεια ο Montesquieu που τόνισε ότι το κλίμα επηρεάζει τη διαμόρφωση των νόμων και του πνεύματος ενός λαού, αν και το ίδιο υποτάσσεται σε αιώνιους ηθικούς νόμους που, ωστόσο, δεν εννοούνται κατά τρόπο θεϊστικό[66]. Η αντίληψη αυτή, καλλιεργήθηκε ιδιαίτερα από τον Herder, συντηρήθηκε αργότερα από τους Ιδεολόγους[67] και γνώρισε μεγάλη διάδοση σ'όλον τον 19ο αιώνα. Ο Herder βέβαια δε δεχόταν ότι το κλίμα είναι ο καθοριστι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κότερος παράγοντας διαμόρφωσης του πνεύματος, αφού θεωρούσε ως πιό πολύ σημαντικά στοιχεία τα διανοητικά και τα ψυχικά. Ωστόσο, οι ιδέες του παρέπεμπαν στον υλισμό, γιατί τόσο τα φυσικά όσο και τα ηθικά στοιχεία προέρχονταν από ένα Θεό που δεν ήταν άλλος από τη Φύση ή τον Αιθέρα[68]. Την επίδραση του κλίματος αποδέχτηκε με τον δικό του - θετικό σε σχέση με το θεϊσμό - τρόπο και ο Cousin, που αποφεύγοντας τόσο τον υλισμό του Herder χάρη στην αντίληψη ότι φύση και ιστορία έχουν ως κοινή πηγή την Ιδέα όσο και την μεγάλη κοινωνική προοπτική που έδινε στο κλίμα ο Montesquieu θεωρούσε το κλίμα και τη χώρα ως ενσάρκωση της Ιδέας[69].

Η αντιπαράθεση προς τα παραπάνω φιλοσοφικά ρεύματα ως προς τις θέσεις τους για την Πρόνοια χαρακτηρίζει, θα μπορούσαμε να πούμε, ένα από τα πιό ισχυρά και οριακά σημεία της σκέψης του Βράϊλα από τα πρώτα του ήδη έργα. Στο <u>Περί τῶν ἀρχῶν τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας</u> δοκίμιό του, για παράδειγμα, γράφει: " Οἱ κατά προτίμησιν μελετῶντες τήν ὑλικήν κτίσιν καί συνταυτίζοντες μέ αὐτήν καί τόν Θεόν καί τόν ἄνθρωπον, πρέπει, ἐξ'ἀνάγκης, νά φθάσωσιν εἰς τόν <u>ὑλισμόν</u>, ὡς πρός τήν λογικήν τοῦ ἀνθρώπου οὐσίαν...., καί εἰς τό σύστημα τοῦ <u>εἱμαρμενισμοῦ</u> ἤ τῆς <u>μοιροδοξίας</u>(fatalisme), ὡς πρός τήν ἱστορικήν φιλοσο-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

φίαν. Κατ'αὐτούς οὔτε ἠθική ἐλευθερία ὑπάρχει, οὔτε ἠθικός νόμος,... ἀλλά τυφλή ἀνάγκη, φύσις ὑλική..., ἄκαμπτος καί ἀδυσώπητος εἱμαρμένη."[70] Στην πολεμική του κατά του φαταλισμού ο Βράϊλας δε δίστασε να ασκήσει κριτική ακόμη και στο Herder -παρόλο που, όπως έχουμε ήδη τονίσει, διέκειτο ευμενώς προς τη φιλοσοφία του, εξαιτίας των ισχυρών ιδεαλιστικών ερεισμάτων της - κατατάσσοντας το σύστημά του στα συστήματα "ὑλικῆς μοιροδοξίας"[71]. Η κριτική αντιμετώπιση της φιλοσοφίας του Herder αρχίζει εξάλλου στην <u>Περί τῶν ἀρχῶν τῆς ἱστορικῆς φιλοσοφίας</u> διατριβή του (1845), στην οποία για πρώτη φορά επισημαίνει την παρουσία των υλικών παραγόντων στο σύστημα του γερμανού φιλοσόφου: " Βέβαια ὑπερβολική εἶναι ἡ ἐπιῤῥοή τήν ὁποία ἀποδίδει (δηλ.ο Herder) εἰς τό κλῖμα ἐπί τῆς ἀνθρωπίνης ἐλευθερίας καί ἐνεργείας· σφάλλει δέ τά μέγιστα ὅταν θεωρῇ τόν πολιτισμόν τῶν διαφόρων ἐθνῶν ὡς αὐθόρμητον προϊόν τῆς χώρας τήν ὁποίαν κατοικοῦσι, καί ὅταν ταυτίζῃ μέχρι τινός τόν ἄνθρωπον με τόν περιστοιχοῦντα αὐτόν ὑλικόν κόσμον. Πάντα ταῦτα δέν εἶναι, βέβαια, δεῖγματα καθαροῦ καί ἀκραιφνοῦς πνευματισμοῦ."[72]

Αντίθετα, οι εκπρόσωποι της αμιγούς πνευματοκρατίας θα'πρεπε κατά το Βράϊλα να παραδεχθούν ασφαλώς την ενέργεια των υλικών παραγόντων, δ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

πως, για παράδειγμα, της γης, των φυλών, του κλίματος και άλλων, και να την μελετήσουν ενδελεχώς υποτάσσοντάς την όμως στην ιδέα του προορισμού. Γι'αυτό και ο Βράϊλας τονίζει ότι "ὁ ἱστορικός φιλόσοφος οφείλει ν'ἀρχίσῃ ἀπό τήν μελέτην τῆς ὑλικῆς κτίσεως"· γιατί "τοιουτοτρόπως ὑψοῦται καί μεγαλύνεται ἡ μελέτη τῆς ἱστορικῆς τοῦ ἀνθρώπου ἀναπτύξεως...,καί ὁ προορισμός τοῦ ἀνθρώπου ἀνακαλύπτεται κάθ' ὅλον τό μεγαλεῖον του"[73]. Για το Βράϊλα ο ιστορικός φιλόσοφος "ὀφείλει...νά προσδιορίσῃ ἀκριβῶς τήν ἐπιῤῥοήν τῆς φυλῆς καί τοῦ κλίματος,ν' ἀποδώσῃ εἰς αὐτά ὅ,τι νομίμως ἀνήκει εἰς τήν ἐνέργειάν των"· γιατί έτσι τελικά θα "φθάσῃ εἰς τό συμπέρασμα ὅτι τά διάφορα κλίματα, αἱ διάφοροι χῶραι... δέν προωρίσθησαν νά ἦναι τό θέατρον τῆς ἀναπτύξεως μιᾶς μόνης ἰδέας" καθώς και ότι "ἡ ὕλη δέν δύναται νά κατισχύσῃ τοῦ πνεύματος, τό ὑλικόν τοῦ ἠθικοῦ, καί τοῦ ἀνθρώπου ὁ κόσμος"[74].

Στους εξωτερικούς παράγοντες που "ἐντός νομίμων ὁρίων" επηρεάζουν τη διαμόρφωση της ηθικής συνείδησης κατατάσσει ο Βράϊλας και τη "στιγμή", κατά την οποία ένας άνθρωπος έρχεται στον κόσμο ή, κατ'επέκταση, ένα έθνος εμφανίζεται στην ιστορική σκηνή: "Τό λογικόν δέν εἶναι τό μόνον στοιχεῖον τῆς ἀνθρωπότητος καί τό

μόνον ἐλατήριον τῶν πράξεών της. Ἡ ἠθικότης, ὁ σωματικός διοργανισμός, τά προσόντα τῶν διαφόρων φυλῶν...,αἱ ποιότητες τοῦ κλίματος..., ἡ στιγμή καθ'ἣν προβαίνομεν εἰς τόν κόσμον, πάντα ταῦτα ἔχουσιν ἐπιῤῥοήν ἐπί τῆς ἀναπτύξεώς μας καί τήν τροπολογοῦσιν."[75] Ισως μάλιστα να μην αποτελεί υπερβολή, αν δεχτούμε ότι τόσο η "στιγμή" όσο και οι υπόλοιπες απόψεις του Βράϊλα για το ρόλο των φυλών και του κλίματος "προεικονίζουν" ενμέρει βασικά στοιχεία της φιλοσοφίας του Taine, όπως τα στοιχεία race,milieu, moment που κατά το Γάλλο φιλόσοφο διαμορφώνουν την ηθική συνείδηση[76]. Για τον Taine, ωστόσο, στον οποίο παίζει πρωτεύοντα ρόλο η φυσιολογία και για τον οποίο η ηθική πηγάζει από καθαρά υλικές διαδικασίες, η φυλή και το περιβάλλον - τόσο το φυσικό όσο κυρίως και το κοινωνικό - δεν είναι παρά αποτελέσματα της ιστορικής διαδικασίας. Εκείνο που ο Taine ονομάζει άλλωστε "στιγμή" δεν είναι παρά η "κεκτημένη ταχύτητα", την οποία έχει αποκτήσει ήδη ένας πολιτισμός δημιουργώντας ένα ιστορικό υπόβαθρο, που πάνω του έρχονται να προστεθούν τα επόμενα στοιχεία[77]. Αντίθετα, αυτό το οποίο ήθελε να καταδείξει ο Βράϊλας με τις αντιλήψεις του για τις φυλές και τη στιγμή ήταν, πέρα από την υποταγή του κλίματος στην ηθική, η κοινή

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

καταγωγή του ανθρωπίνου γένους και η ενότητα του πολιτισμού μέσα στον πεπερασμένο χρόνο υπό την κυριαρχία του προορισμού: " Περί τῆς γενεαλογίας τῶν ἀνθρωπίνων φυλῶν πολλά καί διάφορα συστήματα θέλει ἀπαντήσει ὁ ἱστορικός φιλόσοφος. 'Αλλ'εἴτε παραδεχθῇ τήν θρησκευτικήν παράδοσιν, καθ'ἣν τό ἀνθρώπινον γένος ἀπό μίαν μόνην φύτραν καταγόμενον διηρέθη εἰς τάς διαφόρους φυλάς αἵτινες ἐκ τῶν τοπικῶν περιστάσεων πολυειδῶς τροπολογούμεναι συνιστῶσι τήν ἄπειρον τῶν ἐθνῶν ποικιλίαν, εἴτε συμφωνήσῃ μέ τήν γνώμην τινῶν φιλοσόφων, τῶν ὁποίων ἄλλοι μέν τρεῖς, ἄλλοι δέ πέντε, καί ἄλλοι ἓξ ἀρχεγόνους φύτρας ἀναγνωρίζοντες, ἐκ τούτων παράγουσιν, ὡς ὑποδιαιρέσεις, ὅλας τάς ἀνθρωπίνας φυλάς, οὐδέποτε ὅμως θέλει δυνηθῇ νά παραγνωρίσῃ τήν καθολικήν ταὐτότητα τοῦ ἀνθρωπίνου ὄντος..., καί θέλει διακηρύξει την ἁπανταχοῦ ἑνότητα τῆς φύσεως καί τοῦ προορισμοῦ."[78] Γι'αυτό και γύρω στο 1864 ο Βράϊλας θα αντιταχθεί κατηγορηματικά στον Taine, όταν αρνούμενος ότι "οἱ πολιτισμοί...μορφοῦνται καί διατυποῦνται, ὡς τά κρύσταλλα", παρατηρεί πως "πάντα ταῦτα δύνανται νά θέλξωσιν ἐπί τινα χρόνον τά πνεύματα, καί ψηλαφητήν νά καταστήσωσι τήν μερικήν ἀλήθειαν τῆς νέας κριτικῆς, ἣν διά λαμπρῶν τῳόντι ἔργων διαδίδει ο κ. Ταίνης", αλλά

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

"δέν θέλουσιν ἰσχύσει νά μεταβάλλωσι τήν ἀνθρωπίνην φύσιν εἰς χημικόν συνδυασμόν"[79]. Το 1870 εξάλλου με αφορμή τον ιστορικό ρόλο του Ελληνισμού, επισημαίνει κριτικά ότι "ἰδιαιτέρα σχολή φιλοσοφίας καί φιλολογίας" στην οποία ανήκε ο Taine, "στηριζομένη ἐπί μόνων τῶν αἰσθητῶν γεγονότων καί τῶν ἀναγκαίων αὐτῶν συνδυασμόν, καί ἕκαστον πολιτισμόν θεωροῦσα ὡς τό σύνθετον ἐξαγόμενον τῆς φυλῆς καί τῆς χώρας", "μεγεθύνει τήν σήμερον ὑπέρ τό δέον" την επιρροή της χώρας[80]. Βέβαια, και ο Βράϊλας την ίδια εποχή θα αποδώσει την "προνομιοῦχον φύσιν" τῶν αρχαίων Ἑλλήνων στο "εὐκραές τοῦ κλίματος τῆς Ἑλλάδος" και θα θεωρήσει ότι " τό θρήσκευμα" στην αρχαία Ελλάδα "ἦτο συνδυασμός τῆς χώρας καί τῆς φυλῆς"[81]. Ωστόσο, όπως τονίζει και ο Μουτσόπουλος[82], με τις απόψεις αυτές ο Βράϊλας θέλησε να δικαιώσει την ισορροπία σώματος και ψυχής που ήταν ένας από τους στόχους της παιδείας στην αρχαία Ελλάδα. Η επιρροή του κλίματος και της φυλής είναι κατά το Βράϊλα ορθή όταν βρίσκεται "ἐντός τῶν νομίμων αὐτῆς ὁρίων" και όταν συνδυάζεται "μετά... τῆς ἐλευθερίας καί του λόγου"· τότε η σχέση "σώματος" και "ψυχῆς" είναι "σχέσις διαφορᾶς ἐν ταὐτῷ καί ἁρμονίας μεταξύ πνεύματος καί ὕλης",

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

αρμονία η οποία "οὐδαμοῦ...ἴσως...προκύπτει καταφανεστέρα ἢ ἐν Ἑλλάδι"[83]. Αξίζει εξάλλου να παρατηρήσουμε ότι εάν ο Βράϊλας αποδίδει μεγάλη σημασία στο ρόλο των γεωγραφικών παραγόντων για τη διαμόρφωση του αρχαιοελληνικού πνεύματος και ιδιαίτερα της ηθικής, αυτό γίνεται γιατί θέλει να καταδείξει, όπως θα δούμε και στο επόμενο κεφάλαιο, την κατωτερότητα της αρχαίας θρησκείας ως προς το χριστιανισμό και την αναγκαιότητα της εμφάνισης του τελευταίου. Έτσι, ενώ θεωρεί ότι "τό ἀνθρώπινον ἰδανικόν παρίσταται κατά πρῶτον διά τοῦ Ἑλληνικοῦ θρησκεύματος ἐπί τῆς σκηνῆς τῆς ἱστορίας" και ότι "τοῦτο εἶναι τό πρῶτο προϊόν τῆς συνεργείας τῆς φυλῆς καί τῆς χώρας", όμως δεν παύει να πιστεύει ότι "πᾶσα ἡ πνευματική ἐνέργεια τοῦ Ἑλληνισμοῦ...οὐδέν ἕτερον ἦτο εἰμή ἡ διατύπωσις τοῦ ἀνθρωπίνου ἰδανικοῦ ὡς εὕρεσις καί προσδοκία ἄλλου ἰδανικοῦ τελειοτέρου". Το "τελειότερο" ιδανικό προήλθε "οὐχί... ἐκ τῶν σχολῶν τῶν Ἀθηνῶν ἢ ἐκ τῆς Ῥωμαϊκῆς Γερουσίας, ἀλλ' ἐξ' αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ μικροῦ λαοῦ ὃν εἴδομεν ἐν τῇ ἀνατολῇ ἔχοντα εἰς τούς κόλπους αὐτοῦ τήν παρακαταθήκην τῆς πρώτης ἀποκαλύψεως"· πρόκειται δηλαδή για ένα ιδανικό που βρίσκεται πάνω από το ιστορικό γίγνεσθαι, εφόσον για την εμφάνισή του "ἔπρεπε ν' ἀνέλθῃ ὁ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ἄνθρωπος πρός τόν Θεόν, νά καταλλαγῇ πρός αὐτόν, καί πρός τοῦτο ἔπρεπε νά κατέλθῃ αὐτός ὁ θεῖος Λόγος" και εφόσον "ὁ χριστιανισμός εἶναι ἡ θεία κορυφή τῆς ἱστορίας"[84].

Ιδιαίτερη επίσης κριτική άσκησε ο Βράϊλας στη σχολή της γαλλικής πολιτικής ιστοριογραφίας , γιατί κατά τη γνώμη του με τη φαταλιστική, όπως τη χαρακτηρίζει, αντίληψή της για την ιστορία καταργούσε την Πρόνοια και τον ηθικό νόμο: "Μεταξύ τῶν ἱστορικῶν συστημάτων εὑρίσκομεν τό τῆς μοιροδοξίας(fatalisme)...Ἡ μοιροδοξία καταργεί τήν ἠθικήν ἐλευθερίαν, τήν λογικότητα, τόν ἠθικόν νόμον καί τήν θείαν πρόνοιαν."[85] Συγγενή προς την παραπάνω σχολή και ως συνιστώσα μαζί της μία ακόμη πανθεϊστική εκδοχή θεώρησε ο Βράϊλας και τα θεοκρατικά συστήματα των δογματικών καθολικών, στις αντιλήψεις των οποίων διέβλεπε τον κίνδυνο μετάπτωσης στον υλισμό. "Τό θεοκρατικόν σύστημα", έγραφε το 1843, "γεννᾶται ἐκ τῆς αὐτῆς αἰτίας τῆς μοιροδοξίας", καταργεί "τήν ἠθικήν ἐλευθερίαν, καί, ἐπομένως, αὐτόν τόν ἠθικόν νόμον" και γι'αυτό "ἔχει, κατά τοῦτο, στενήν συγγένειαν μέ τήν μοιροδοξίαν"· ωστόσο, αυτό "δέν καταργεῖ τήν θείαν πρόνοιαν, ἀλλά μάλιστα δίδει εἰς αὐτήν ὑπερβολικήν ἔκτασιν καί αὕτη εἶναι ἡ μεταξύ των διαφορά". Και συνεχίζει: "Τά πάντα, βέβαια, προῆλθον ἐκ τῆς πρώτης καὶ ἀ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

γενήτου ἀρχῆς· τό δέ αὐτεξούσιον τοῦ ἀνθρώπου...εἶναι καί αὐτό ὅρος, ἐφ'ᾧ ἡ θεία πρόνοια ἐσυγχώρησε τήν ἀνάπτυξιν καί βελτίωσιν τοῦ ἀνθρωπίνου γένους. 'Αλλ'ὄχι διά τοῦτο πρέπει νά εἴπωμεν ὅτι πάντα ὁδεύουσιν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ κατά τάς βουλάς τοῦ ἀνωτάτου ὄντος ..."Αλλα τά κατά πρόνοιαν γινόμενα, καί ἄλλα τά ἀνθρώπινα· τό ἔργον τοῦ ἀνθρώπου δέν εἶναι, πάντοτε, ἔργον Θεοῦ...Τό θεοκρατικόν σύστημα, οὐσιωδῶς, δέν εἶναι εἰμή ἔλλογος μοιροδοξία... Συγγενές με τα δύο προηγούμενα συστήματα εἶναι καί τό τοῦ πανθεϊσμοῦ ὅστις δύναται νά ἔχῃ καί ἱστορικήν ἐφαρμογήν· δυνατόν δέ νά θεωρηθῇ ὡς ἐπέκτασις τοῦ θεοκρατικοῦ, καί ἀποτελεῖ μετά τούτου καί τῆς μοιροδοξίας τρεῖς βαθμούς τοῦ αὐτοῦ δόγματος."[86] Στα συστήματα "λογικῆς μοιροδοξίας" ο Βράϊλας συναρίθμησε και το γαλλικό εκλεκτισμό, την προσχώρηση του οποίου σε φαταλιστικές θέσεις στηλίτευσε μάλιστα ιδιαίτερα. Αναφερόμενος έτσι στις σχετικές αντιλήψεις του Jouffroy έγραφε: "Εἶναι δέ περίεργον ὅτι καί αὐτοί οἱ ἀντίπαλοι τοῦ ὑλισμοῦ, οἱ θερμοί τῆς πνευματικῆς φιλοσοφίας καί τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας ὑπέρμαχοι, ἐξώκειλαν, ὅταν ἠθέλησαν νά ἐρευνήσωσι τούς ἱστορικούς νόμους, εἰς τήν πλέον καθαράν μοιροδοξίαν. Τοιοῦτοι εἶναι τινές τῶν ἐν Γαλλίᾳ ἐκλεκτικῶν φιλοσόφων. Κατ'

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

αὐτούς, μόνη ἀρχή τῶν ἱστορικῶν γινομένων εἶναι ἡ σειρά τῶν ἰδεῶν, αἵτινες ἀναγκαίως ἀναπτύσσονται κατά τινα ἀπαραβίαστον τάξιν καί, ἀναγκαίως, ἐντυπόνονται εἰς τούς διαφόρους πολιτισμούς τῶν ἐθνῶν. Ἄν ὄχι λοιπόν ὑλικήν, πρεσβεύουσιν οὗτοι λογικήν τινα μοιροδοξίαν."[87]

Τέλος, αξίζει να τονίσουμε ότι ο Βράϊλας δεν παρέλειψε να ασκήσει κριτική και σε ένα ακόμη στοιχείο του τρόπου με τον οποίο ο λογικός φαταλισμός θεωρούσε την Πρόνοια, το στοιχείο που σχετίζεται με την έννοια των μεγάλων ανδρών. Όπως θα δούμε και στο επόμενο υποκεφάλαιο, ο Βράϊλας δε μας έδωσε μιά πλήρως επεξεργασμένη θεωρία για το ρόλο των μεγάλων ανδρών και οι σχετικές απόψεις του συνάγονται κυρίως από την κριτική στις αντιλήψεις άλλων φιλοσόφων. Ωστόσο, όπως θα δείξουμε στη συνέχεια, μπορούμε ήδη να υπογραμμίσουμε ότι οι θέσεις του Βράϊλα για τους μεγάλους άνδρες δε φαίνεται να ξεπερνούν τις βασικές αρχές του χριστιανισμού. Ο Βράϊλας δηλαδή δέχεται το ρόλο των μεγάλων ανδρών με την προϋπόθεση ότι αυτοί δεν αποτελούν ντετερμινιστική ενσάρκωση κάποιων αφηρημένων ιδεών αλλά εμφανίζονται ως απεσταλμένοι του δημιουργού θεού. Μ'αυτή την έννοια, ο Βράϊλας αναλύοντας το σύστημα του Hegel δε φαίνεται να

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

καταδικάζει την πίστη του Γερμανού φιλοσόφου στους μεγάλους άνδρες γενικά αλλά το γεγονός ότι στο εγελιανό σύστημα οι "μεγαλοφυείς άνδρες" εκφράζουν έθνη τα οποία αποτελούν ενσαρκώσεις ιδεών και μάλιστα το γεγονός ότι "πάντα ταῦτα γίνονται κατά σιδηρᾶν καί ἀνυπέρβλητον ἀνάγκην"[88]. Επίσης, ο Βράϊλας ασκώντας κριτική στη φιλοσοφία του Cousin, δεστηλιτεύει την πίστη του Γάλλου φιλοσόφου στους μεγάλους άνδρες, αλλά την άποψή του ότι "ἡ ὕπαρξις" των τελευταίων "εἶναι...κατ' ἀνάγκην"[89].

Στο φως της αντιπαράθεσης του Βράϊλα προς τις παραπάνω θεωρίες και τις επιμέρους θέσεις τους για τα ζητήματα της Πρόνοιας ή της αναγκαιότητας, που αναφέραμε, μπορεί τώρα να γίνει κατανοητή και μιά άλλη πτυχή του ρόλου της Πρόνοιας στο έργο του. Στις φαταλιστικές αντιλήψεις της εποχής, ιδιαίτερα σε ό,τι αυτές αφορούσαν τους γεωγραφικούς παράγοντες και τους μεγάλους άνδρες, ο Βράϊλας απάντησε όχι μόνο με μιά άμεση αρνητική κριτική, αλλά και έμμεσα με την προβολή της δικής του θέσης. Ο Βράϊλας καταρχήν φαίνεται πως, εκτός από την Πρόνοια που, όπως ήδη διαπιστώσαμε στο περασμένο υποκεφάλαιο, ταυτίζεται με τον ηθικό νόμο και που, όπως είναι φυσικό,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

απαιτεί τη συνεργασία του ανθρώπινου αυτεξουσίου, πρόβαλε και ένα άλλο είδος Πρόνοιας, την αναγκαιοκρατική, η οποία λειτουργεί ερήμην του ανθρώπου. Στην περίπτωση της Πρόνοιας που ταυτίζεται με τον ηθικό νόμο ο Βράϊλας θεώρησε ότι συγκαταλέγονται ζητήματα "περίφημα", γιατί σχετίζονται με τήν "ἀρχήν τοῦ κακοῦ", "τήν δικαιολόγησιν τοῦ κακοῦ" και γενικά με "τήν συνέργειαν τῆς θείας προνοίας"· γι'αὐτό και ονόμασε τα ζητήματα αυτά "κυρίως περί προνοίας ζητήματα" και τα ανέπτυξε διεξοδικά στις παραδόσεις του Περί Προνοίας[90]. Τα γεγονότα που επιτελούνται ερήμην του ανθρώπου, που είναι δηλαδή "ὅλως ἀνεξάρτητα τῆς ἀνθρωπίνης θελήσεως", ονόμασε ο Βράϊλας "προνοιακά, ἤ κατά πρόνοιαν γινόμενα" και τα εξέθεσε απλώς χωρίς συστηματική ανάλυση στα έργα του για τη φιλοσοφία της ιστορίας. Έτσι, στο έργο του Περί τῶν ἀρχῶν τῆς ἱστορικῆς φιλοσοφίας ορίζει τα "προνοιακά, ἤ κατά πρόνοιαν γινόμενα", επισημαίνει τις δυσκολίες διάκρισής τους από τα ανθρώπινα στην αλληλουχία των ιστορικών συμβάντων και δηλώνει την αδυναμία του να "προβάλει τό ζήτημα τοῦτο" στα πλαίσια της προβληματικής του. Στη συνέχεια απαριθμεί όσα ανάγονται στην τάξη των "κατά πρόνοιαν": "α'. Ὁ τόπος ἐν ᾧ γεννῶνται οἱ λαοί, καί οὗτος περιλαμβάνει τό

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κλῖμα, τό μέγεθος ἤ τήν μικρότητα τῆς χώρας, τά προϊόντα αὐτῆς, τήν γειτνίασιν ἄλλων λαῶν καί ἄλλων κλιμάτων κ.τ.λ. β'. Ὁ χρόνος καθ'ὅν ἀναφαίνονται, δηλαδή, τό νά προηγήθησαν αὐτῶν ἄλλοι βάρβαροι ἤ ἐξευγενισμένοι λαοί, τό νά ἔζησαν εἰς ἐποχήν φωτισμοῦ καί προόδου ἤ τό ἐναντίον κ.τ.λ. γ'. Αἱ ἰδιότητες ἑκάστης φυλῆς, αἱ ἐπιτηδειότητες αὐτῶν, αἱ νοητικαί των διαθέσεις...δ'. Αἱ μεγάλαι καταστροφαί καί ἀναστατώσεις τοῦ ὑλικοῦ κόσμου αἵτινες συμβάλλουσιν εἰς τήν εὐημερίαν ἤ παρακμήν τῶν ἐθνῶν. ε'. Ἡ ἐμφάνισις τῶν δαιμονίων ἐκείνων ἀνδρῶν οἵτινες ἐκ μεγάλων διαλειμμάτων μᾶς παρουσιάζονται ὡς ὑπουργοί τῆς Προνοίας καί ἐκτελεσταί θείου τινός βουλεύματος."[91]

Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι τις ἀπόψεις του για τα "κατά πρόνοιαν γινόμενα" διαμόρφωσε ο Βράϊλας στα χρόνια μεταξύ 1842 και 1853, δηλαδή σε μιά εποχή κρίσιμη εξαιτίας των κοινωνικών αναστατώσεων που συγκλόνιζαν την Ευρώπη και των οποίων τη θεωρητική θεμελίωση θα μπορούσε να αναζητήσει κανείς, ενμέρει ή συνολικά, στις φαταλιστικές θεωρίες, οι οποίες και κατά κάποιο τρόπο προσφέρονταν για κάτι τέτοιο. Εἶναι επίσης χαρακτηριστικό ὅτι ο Βράϊλας διαμόρφωσε τις απόψεις του για την άλλη ομάδα των περιπτώσεων της Πρόνοιας, δηλ. για τα "κυρίως περί προνοίας ζητήματα" μετά το 1853 και

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

συγκεκριμένα στο έργο του Περί Προνοίας, ίσως γιατί η προβληματική τους αναπτύχθηκε παράλληλα με το όλο του φιλοσοφικό σύστημα, αφού προηγουμένως είχε δοθεί μέσω των "κατά πρόνοιαν" γεγονότων μιά πρώτη έμμεση απάντηση στις φαταλιστικές θεωρίες της εποχής. Είναι, τέλος, χαρακτηριστικό ότι, ενώ στο έργο του Περί τῶν ἀρχῶν τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας ο Βράϊλας συγκαταλέγει στα "προνοιακά" γεγονότα όλους εκείνους τους παράγοντες που ήδη αναφέραμε, δηλ.τον "ὑλικόν διοργανισμόν", τα "ἀρχικά προσόντα τῶν διαφόρων φυλῶν", τον "τόπον", τόν "χρόνον" και τους "δαιμονίους ἄνδρας"[92], στο ίδιο έργο, λίγο πιό κάτω, δε θα διστάσει να θεωρήσει ως"προνοιακό" γεγονός μόνο την εμφάνιση των μεγάλων ανδρών. Με την ενέργειά του αυτή ο Βράϊλας ήθελε ίσως να αντιταχθεί αμεσότερα στη θεωρία του Cousin για τους μεγάλους άνδρες, την οποία είχε μόλις στηλιτεύσει[93]. ή, ίσως, επεδίωκε να διαχωρίσει, σύμφωνα με την τακτική των πνευματοκρατών, όχι μόνο την επιρροή του ανθρώπου και του Θεού, αλλά και του υλικού κόσμου· γι'αυτό και απέδωσε - εφόσον η φύση δεν είναι παρά έργο κι αυτή του Θεού - τα υπόλοιπα από τα "κατά πρόνοιαν" γεγονότα στην επιρροή του κόσμου, προσβάλλοντας έτσι τις θεωρίες του υλικού φαταλισμού. Γράφει ο Βράϊλας:"Ὁ ἄνθρωπος...δέν δύναται νά μεταβάλῃ οὔτε τόν ὑλικόν

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

του ὀργανισμόν, καί τά ἀρχικά καί ἀχώριστα προσόντα τῶν διαφόρων φυλῶν..., οὔτε τόν τόπον εἰς τόν ὁποῖον ζῆ, οὔτε τόν χρόνον, καθ'ὅν ἀναφαίνεται· καί αὕτη εἶναι ἡ ἐπιῤῥοή τῆς ὕλης καί τοῦ κόσμου. Ὁ ἄνθρωπος προσέτι δέν δύναται οὔτε νά ἐμποδίσει, οὔτε νά προκαλέσῃ τήν ἐμφάνισιν τῶν δαιμονίων ἐκείνων ἀνδρῶν....καί αὕτη εἶναι ἡ ἐπιῤῥοή καί τό ἔργον τῆς θείας προνοίας. Ὁ ἄνθρωπος..., φύσει ἐλεύθερος..., ὀφείλει...νά ἐκτελέσῃ...τόν ἱστορικόν νόμον τοῦ προορισμοῦ του· καί αὕτη εἶναι ἡ ἐπιῤῥοή τῆς ἀνθρωπίνης ἐνεργείας."[94]

Παρά την εξαιρετική προβολή των μεγάλων ανδρών ως ενός μοναδικού προνοιακού γεγονότος στο δοκίμιό του <u>Περί των αρχών της φιλοσοφίας της ιστορίας</u>, ο Βράϊλας παραμένει σταθερός σ' όλα του τα υπόλοιπα έργα στην αντίληψή του οτι η Πρόνοια εκφράζεται και από τους υπόλοιπους παράγοντες - μία αντίληψή του διατήρησε ακόμη και μετά την εξαντλητική μελέτη της και την ταύτισή της με τον ηθικό νόμο. Την άποψή μας επαληθεύουμε, για παράδειγμα, όταν στο έργο του <u>Θεωρητικής καί πρακτικής φιλοσοφίας Στοιχεῖα</u> που γράφτηκε το 1862, διαβάζουμε: "Ἀλλ' ἡ ἐλευθερία καί ὁ νόμος δέν εἶναι τά δύο μόνα στοιχεῖα τῆς ἱστορικῆς ἐνεργείας. Ὁ ἄνθρωπος οὔτε νά μεταβάλῃ δύναται τόν ὑλικόν αὐτοῦ ὀργανισμόν καί τά ὑλικά καί ἠθικά προσόντα τῶν φυλῶν εἰς ἃς διαμελίζεται τό

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

γένος αὐτοῦ, οὔτε νά προσδιορίσῃ κατ'ἀρέσκειαν ἢ νά ἀλλοιώσῃ καθ'ὁλοκληρίαν τόν τόπον - ἐν ᾧ γεννᾶται'...κατά ταῦτα εἶναι δοῦλος τῆς ἀνάγκης. Ὡσαύτως, οὔτε νά προκαλέσῃ οὔτε νά ἐμποδίσῃ δύναται τήν ἐμφάνισιν τῶν δαιμονίων ἐκείνων ἀνδρῶν...Ταῦτα εἶναι τά κατά πρόνοιαν στοιχεῖα τῆς ἱστορίας."[95] Την ίδια εξάλλου αντίληψη θα εκθέσει ο Βράϊλας διεξοδικά και . . όταν στα πλαίσια των παραδόσεών του στην Ιόνιο Ακαδημία τα έτη 1859-1860 θα μελετήσει τον ηθικό νόμο και την ανθρώπινη ελευθερία(μαθήματα κη'-λδ'). Χάρη στα μαθήματα αυτά - έστω και στην περιληπτική τους μορφή στην οποία διασώθηκαν - είναι μάλιστα δυνατόν να αναιρεθεί κάθε πιθανή υποψία μήπως ο Βράϊλας προβάλλοντας ορισμένα γεγονότα ως "προνοιακά" ήθελε να μειώσει στό ελάχιστο την παρέμβαση του θείου στην ιστορία και να υιοθετήσει κάποιες αρχές του φαταλισμού, πράγμα βέβαια που θα τον χρέωνε με μιά εσωτερική αντίφαση, εφόσον θεία πρόνοια είναι και ο ηθικός νόμος.Θα ήταν λ. χ. λάθος νά θεωρηθεί ότι τα "προνοιακά" γεγονότα,όπως τα εννοεί ο Βράϊλας, συνιστούν κάτι ανάλογο με τα "έκτακτα"γεγονότα στά οποία περιόριζε τη λειτουργία της Πρόνοιας ο Bossuet. Στο Γάλλο επίσκοπο, η απόδοση στην Πρόνοια κάποιων "έκτακτων" γεγονότων, τα οποία παρέμεναν αδιευκρίνιστα και αόριστα, άφηνε ελεύθερο

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

το πεδίο για να λειτουργήσουν αυτόνομα κατά το δυνατόν οι δευτερεύοντες παράγοντες πολιτισμού[96]. Αντίθετα, είναι δυνατόν να διαπιστώσει κανείς ότι ο Βράϊλας θεωρώντας ως "προνοιακά" γεγονότα εκείνα που φαίνονται ως "άμεσα αποτελέσματα τῆς πρώτης καί ἀγεννήτου αἰτίας"[97] αποκάλυπτε μία ακόμη πτυχή της πρόνοιας, την αναγκαιοκρατική, που εξυπηρετεί επίσης τον ηθικό προορισμό. Στην πτυχή αυτή υποτάσσεται μιά σειρά από επιμέρους παράγοντες που στους Ευρωπαίους φιλοσόφους, όπως ήδη τονίσαμε, συνυφαίνονταν με μιά ανώτερη αναγκαιοκρατική δύναμη, που παρέπεμπε στην εκκοσμίκευση της Πρόνοιας και στην αυτόνομη κατά το μάλλον ή ήττον πορεία του πολιτισμού. Και στο έργο του <u>Περίληψις των περί φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας μαθημάτων του έτους 1859-1860</u>, που μας διέσωσαν οι μαθητές του, διακρίνουμε και πάλι την επιμονή του Βράϊλα στις αντιλήψεις του για τα "προνοιακά" γεγονότα τα οποία τώρα υποτάσσει φανερά στον προορισμό. "Δύο πρῶτα στοιχεῖα τῆς ἱστορίας ἀνεγνωρίσαμεν", τονίζει ο Βράϊλας στην "<u>Περίληψιν</u>...", "τόν ἠθικόν νόμον καί τήν ἠθικήν ἐλευθερίαν. Ἀλλά παρά ταῦτα εὕρομεν τάς ἰδιοτήτας τῶν φυλῶν, τήν ἐπιῤῥοήν τοῦ τόπου καί τοῦ χρόνου, καί τῶν μεγάλων ἱστορικῶν ἀνδρῶν, ἅτινα ὀνομάζομεν γεγονότα κατά πρόνοιαν". Και αφού αναφερθεί στα δυό πρώτα, επι-

σημαίνει ότι στο "περί τῶν φυλῶν ζήτημα..... ἡ ἐξ'ἑνός μόνου ζεύγους καταγωγή εἶναι...ἡ ἀληθής λύσις τοῦ ζητήματος τούτου" και ότι "ὁπωσδήποτε λυθῇ κατά τά διδόμενα τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης" το ζήτημα των φυλῶν, "ἡ ἑνότης τῆς πνευματικῆς φύσεως ἀρκεῖ εἰς ἀπόδειξιν τῆς ἑνότητος τοῦ νόμου καί τοῦ προορισμοῦ"[98], υπονοώντας βέβαια ότι την ίδια ενότητα εξυπηρετούν και οι μεγάλοι άνδρες. Στη συνέχεια, με αφορμή το ζήτημα των φυλών, διαπιστώνει ότι "ἡ θεωρία τοῦ δευτέρου τῶν κατά πρόνοιαν γεγονότων γεννᾷ τά περί τῆς ἐπιῤῥοῆς τοῦ τόπου ἤ τῶν κλιμάτων ζητήματα" - και ταυτόχρονα, εννοείται του χρόνου - και τονίζει ότι "καθώς αἱ διαφοραί τῶν φυλῶν δέν καταργοῦσι τήν ἑνότητα τῆς...φύσεως καί τοῦ ἀνθρωπίνου προορισμοῦ, παρομοίως οὐδεμία ἐκ τοῦ κλίματος ἐπιῤῥοή μάχεται ἀνικήτως πρός ἐκπλήρωσιν τοῦ προορισμοῦ τούτου"[99]. Μιά τέτοια υποταγή τόσο των "κατά πρόνοιαν" γεγονότων όσο και του ηθικού νόμου στο νόμο του προορισμού βρίσκει την τελική και πιό καίρια αποτύπωσή της στον συνοπτικό ορισμό της ιστορίας, τον οποίο συναντούμε πανομοιότυπα στα τρία βασικά του έργα για τη φιλοσοφία της ιστορίας.και ο οποίος, ύστερα από την ανάλυση που προηγήθηκε, καθίσταται πλέον πλήρως κατανοητός: " <u>Ἡ ἱστορία εἶναι ἡ σειρά τῶν ἀνθρωπίνων γινομένων συνδυαζομένη με τήν σειράν των κατά πρόνοιαν πρός ἐκτέλεσιν καί ὑπό</u>

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τό κράτος τοῦ προοριστικοῦ νόμου τῆς ἀνθρωπότητος." [100]

δ. Συμπέρασμα

Δεν υπάρχει βέβαια αμφιβολία ότι με τις αντιλήψεις του για την παρέμβαση του θείου στην ιστορία, τις οποίες είδαμε αναλυτικά και των οποίων το κύριο σημείο εστιαζόταν στην προβολή μιάς Πρόνοιας που θα αφίσταται από τον φαταλισμό και θα σέβεται το αυτεξούσιο, ο Βράϊλας επιχειρούσε να προσφέρει, και από αυτή την πλευρά, μιά υπηρεσία στο έθνος. Στηλιτεύοντας λ.χ. τα συστήματα του πανθεϊσμού, του φαταλισμού και της μοιροδοξίας ως "μεταφυσικές ἀφαιρέσεις", παρατηρούσε κατά τρόπο που θυμίζει το Bersot : "Παρατηρητέον, ὅμως, ὅτι καί τά τρία συστήματα... δέν δύνανται νά εἰσχωρήσωσιν εἰμή εἰς θεωρητικούς τινας νόας, ζῶντας εἰς τάς ἀνωτάτας σφαίρας τῆς Μεταφυσικῆς καί καταφρονοῦντας πᾶν ὅ,τι, κατ'αὐστηράν καί ἀποκλειστικήν ἐξαγωγήν..., δέν προέρχεται ἐκ τῆς ἀρχῆς τήν ὁποίαν πρεσβεύουσιν· ἑπομένως, οὔτε ἔλαβον οὔτε θέλουν λάβει ποτέ(τοὐλάχιστον καθό φιλοσοφικά δόγματα) ἐκτεταμένην καί ἐνεργόν ἐπιῤῥοήν εἰς τόν λαόν καί εἰς τῶν

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ἐθνῶν τά κινήματα."[101] Προσπαθώντας, επίσης, να αναιρέσει τις θέσεις τῶν "ὑλιστῶν" και των "πανθεϊστῶν" το 1864 στο έργο του Εισαγωγή εἰς τάς φιλοσοφικάς μελέτας έγραφε: "Καί διά τοῦτο ἐτολμήσαμεν καί πάλιν κατά τῶν ἀπαισίων τούτων δογμάτων νά ὑψώσωμεν τήν φωνήν, διότι τήν εἰσαγωγήν καί παρ'ἡμῖν διάδοσιν αὐτῶν θεωροῦμεν ὀλεθριωτάτην, καθ'ἥν στιγμήν μάλιστα ἔχομεν ὑπέρποτε ἀνάγκην σταθερᾶς πίστεως...εἰς τήν δύναμιν τῆς ἡμετέρας βουλῆς καί ἐλευθερίας, ἥτις μόνη θέλει...ἀσφαλίσει τόν μέγαν προορισμόν τῆς φυλῆς μας,...ὅστις εἶναι νόημα καί βούλημα του Θεοῦ...Πίστις εἰς τήν ἐλευθερίαν, καί πίστις εἰς τόν Θεόν, τοῦτο εἶναι τό σύνθημα τῆς ἀναγεννήσεως τοῦ Ἑλληνισμοῦ."[102]

Στα πλαίσια της προσπάθειάς του να βοηθήσει το έθνος του εντάσσεται και η ανάπτυξη της θεωρίας του για την Πρόνοια, μιά ανάπτυξη που συμβαδίζει με την νεοελληνική παράδοση του 19ου αιώνα, σύμφωνα με την οποία η πίστη στην Πρόνοια σε συνδυασμό με την ελευθερία και η απομάκρυνση από ακραία πανθεϊστικά, ιδεαλιστικά ή υλιστικά σχήματα συνδεόταν άμεσα με την ελπίδα σωτηρίας ενός έθνους, η ιστορική ύπαρξη του οποίου λογιζόταν πολύ διαφορετική από την αντίστοιχη της Ευρώπης. Η "πίστις" στήν "ἀντίληψιν τῆς Προνοίας" είναι κατά το Ζαμπέλιο

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

"ἡ ἐλπίς τῆς ἀναστάσεως" του γένους[103], ενώ ο Κωνσταντίνος Ασώπιος υπενθυμίζει ότι τό ελληνικό ἔθνος "πρέπει νά νομίζεται θεοφρούρητον, καί ὑπό τῆς θείας προνοίας διά μεγάλα πράγματα φυλαττόμενον"[104]. Ακόμη και ο Ρενιέρης, που επεξεργάσθηκε μιά τολμηρότερη σε σχέση με τα χριστιανικά δεδομένα θεωρία επηρεασμένος από το Vico και από εγελιανές απόψεις, δεν διέφυγε, όπως γνωρίζουμε, από την απόρριψη του πανθεϊσμού, ενώ σε ό,τι αφορά την επέμβαση του θείου στην ιστορία, και ιδιαίτερα στην ελληνική ιστορία, παρέμεινε πιστός στη θεϊστική παράδοση. Κατά το Ρενιέρη η αποστολή της Ελλάδας, που, κατά τη γνώμη του "εἶναι προωρισμένη να λύση" το "πολιτικόν τῆς Ἀνατολῆς ζήτημα"[105], δεν είναι δυνατόν να θεμελιωθεί παρά μόνο μέσω της εξάρτησής της από την αποστολή της χριστιανικής θρησκείας και κυρίως του Χριστού που είναι το πρότυπο κάθε αποστολής: "Ἡ θρησκεία εἶναι τό πρωτότυπον πᾶσης ἀληθείας· ἡ ἀποστολή δέ τοῦ Χριστοῦ εἶναι πρωτότυπον πᾶσης ἀποστολῆς."[106] Ο Παπαρρηγόπουλος, τέλος, απέδιδε, όπως είναι γνωστό, την επιβίωση και τη συνέχεια του ελληνικού έθνους στη θεία Πρόνοια: "Τό ἔθνος...ἐνῷ...ἔπαθε πολλά..., ἐπορίσθη, κατά νόμον ἀνώτερον καί ἐνεξερεύνητον τῆς Θείας Προνοίας,...νέα στοιχεῖα ὑλικῆς καί ἠθικῆς ἰ-

σχύος καί ἠδυνήθη ν'ἀνατείλῃ αὖθις ἐπί τῆς σκηνῆς τοῦ κόσμου ζητοῦν τήν ἀνεξαρτησίαν καί τήν ἑνότητά του."[107]

Οπωσδήποτε όμως θα πρέπει να τονισθεί ότι η επίκληση της Πρόνοιας από ορισμένους τουλάχιστον Νεοέλληνες θεωρητικούς του 19ου αιώνα δεν προδικάζει έναν υποβιβασμό των κοινωνικών κατά το μάλλον ή ήττον παραγόντων, που λειτουργούν και μέσα σε ιδεαλιστικά πάντα όρια·αντίθετα, φαίνεται ότι, σε κάποιες περιπτώσεις, τα ανθρώπινα αίτια τείνουν να ανατρέψουν τα προνοιακά. Έτσι, ο Ασώπιος, κινούμενος στα πλαίσια ενός πνεύματος διαφωτισμού, τονίζει απλά ότι "εἰ μέν λοιπόν τό ἔθνος τοῦτο ἤ ἐκεῖνο, μεταχειριζόμενον τήν φιλοσοφίαν τῶν ὀκνηρῶν, ἀπονέμει τήν ἐξήγησιν πάντων τῶν φαινομένων εἰς τήν ἄμεσον βούλησιν τοῦ θεοῦ ἤ οὐδέ φροντίζει διόλου περί τούτου, τό ἔθνος τοῦτο εἶναι διόλου βάρβαρον"[108]. Ο Ρενιέρης εξάλλου, που δεν αρνείται μιά μορφή αναγκαιότητας - "εἰς ὅλα εἶναι ἔμφυτον τό ἀναγκαῖον, ἄνευ τοῦ ὁποίου δέν δύνανται ποσῶς νά ὑπάρξωσι"[109] - προβαίνει σε μιά εκκοσμίκευση του θεού και σε μιά αποθέωση του ανθρώπου με στόχο, πάντα, να βοηθήσει την επίλυση του ανατολικού ζητήματος: "Οταν ὅμως ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας ρίπτῃ τάς ἀκτῖνας

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

της ἐπί του σωροῦ τούτου", γράφει ο Ρενιέρης, "ἡ τύχη ὑποχωρεῖ τό κράτος της εἰς τήν πρόνοιαν...ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας θεοποιεῖ τόν ἄνθρωπον"[110]. Στον Παπαρρηγόπουλο επίσης, στον οποίο, όπως έχουμε ήδη επισημάνει και όπως θα διαφανεί σαφέστερα στο επόμενο υποκεφάλαιο, η έμφαση παρέχεται κυρίως στα πολιτικά αίτια, η Πρόνοια δε φαίνεται ότι αντιπροσωπεύει κάτι διαφορετικό από ένα modus dicendi ενός πιστού βέβαια ιστορικού: "Μεγάλο λοιπόν γεγονός, θαῦμα μᾶλλον τῆς θείας προνοίας παρά ἔργον ἀνθρώπων εἶναι ἡ διάδοσις τοῦ Ἑλληνισμοῦ εἰς τήν Ἀνατολήν", θα τονίσει απλώς ο Έλληνας ιστορικός[111]. Πολύ περισσότερο από τον Παπαρρηγόπουλο, ο Ζαμπέλιος, τέλος, και πιό κοντά στις απόψεις του Bossuet χάρη στην ιδέα της ιστοριονομίας του, απομακρύνει τη θεία επέμβαση από την ιστορία. "Παρεκτός ὀλίγων τινῶν ὑπεριστορικῶν γεγονότων", επισημαίνει, "εἰς τήν οἰκονομίαν τῶν ὁποίων ὁ Θεός ἠθέλησε, μόνος ὁ δάκτυλος αὐτοῦ νά διαδεικνύεται, ἄλλας μεταβολάς δέν γινώσκομεν ἀσχέτους πρός τήν ἱστορίαν τῶν προηγουμένων αἰώνων, καί μή ὀφειλούσας τήν ἀρχήν εἰς τό παρελθόν"[112].

Αν συγκρίνουμε λοιπόν τις απόψεις των άλλων λογίων του ελληνικού 19ου αιώνα, τις οποίες σύντομα αναφέραμε, με τις απόψεις του Βράϊλα για τη-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σχέση πρόνοιας και ανθρώπου και για την μέσω αυτών επιδίωξή του να βοηθήσει το έθνος, τότε οφείλουμε να παραδεχθούμε ότι οι τελευταίες εμφανίζονται αποδυναμωμένες. Ο Βράϊλας θεμελιώνει, όπως είδαμε, πάντοτε τις αντιλήψεις του στις αρχές μιάς ισχυρής πνευματοκρατικής φιλοσοφίας, η οποία του παρέχει βέβαια συχνά τη δυνατότητα να υπερβεί από συστηματική πλευρά τον ευκαιριακό χαρακτήρα ορισμένων ιδεαλιστικών απόψεων που κυριαρχούσαν στον ελλαδικό χώρο της εποχής του, από την άλλη όμως τον οδηγούν στην υποστασιοποίησή τους και σε μιά συνεπόμενη υποταγή σ'αυτές των κοινωνικών παραγόντων που στην πορεία της ιστορικής εξέλιξης θα μπορούσαν ίσως να αυτονομηθούν.

Έτσι, παρόλο που η πίστη στον ηθικό νόμο και στην ηθική ελευθερία υπηρετούσε, όπως ήδη έχουμε καταδείξει, την ιδέα της επιβίωσης του έθνους, η οντολογική θεμελίωση της Πρόνοιας στα δύο αυτά στοιχεία, δηλαδή στον ηθικό νόμο και στην ηθική ελευθερία, παρουσίαζε τη θεία δραστηριότητα ως αμετακίνητη και αιώνια.[113] Μ' αυτόν τον τρόπο φαίνεται πιό πιθανό ότι ο Βράϊλας επεδίωκε να υποτάξει τους κοσμικούς παράγοντες στις θείες βουλές παρά να τους λάβει πραγματικά υπόψη του.

Κάτι τέτοιο ωστόσο - που έθετε τα θεμέλια μιάς

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ατομοκεντρικής μάλλον παρά μιάς κοινωνικής θεώρησης του πολιτισμού - δε μπορεί να γίνει κατανοητό, αν δεν μελετήσουμε τους τρόπους με τους οποίους ο Βράϊλας ανέλυσε τα υπόλοιπα αίτια της ιστορίας και κατ'επέκταση τον ίδιο τον πολιτισμό.

2. Ατομικά και συλλογικά αίτια

α. Εισαγωγικά

Ένας από τους σπουδαιότερους λόγους για τον οποίο ο Βράϊλας άσκησε κριτική στο Ρενιέρη το 1844 στο νεανικό του κείμενο που τελικά παρέμεινε ανέκδοτο - κριτική που αργότερα θα γενικευθεί και θα πάρει τη μορφή μιάς σημείο προς σημείο αναίρεσης των αντιλήψεων του Ρενιέρη-ήταν ο διαχωρισμός του ατόμου από το λαό. Στο μέχρι πριν λίγο καιρό αδημοσίευτο δοκίμιό του, που εκδόθηκε τελικά από τον Ε. Μουτσόπουλο με τον τίτλο Κριτική Ρενιέρη ἀνέκδοτος ως τμήμα του Περί τῶν ἀρχῶν τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας, ο Βράϊλας παρατηρεί σχετικά :

"Ἀλλά μόνον τό στοιχεῖον τοῦ λαοῦ, ἀκολουθεῖ ὁ Κ. Ρεν., δέν ὑπάρχει εἰς τούς σκοπούς τοῦ θεοῦ...Διά τοῦτο πλησίον τοῦ λαοῦ ἔθεσεν ὁ λαός τό ἄτομον, πλησίον τῆς ἑνότητος τήν ποικιλίαν, πλησίον τῆς ἀνάγκης τήν ἐλευθερίαν. Ἀναγιγνώσκων τις τόν παράγραφον τοῦτον δέν νομίζει ὅτι τό ἄτομον εἶναι στοιχεῖον ἀντίθετον τοῦ λαοῦ, ὅτι δύναται νά συλλάβῃ τις λαόν χωρίς ἄτομα καί ὅτι ταῦτα εἶναι τί ἐξωτερικόν καί ἀνεξάρτητον τοῦ λαοῦ;"[114].

Η κριτική διάθεση του Βραΐλα απέναντι στο διαχωρισμό ατόμου και λαού δεν του επέτρεψε βέβαια να αποδώσει πιστά τις σχετικές απόψεις του Ρενιέρη, αφού, όπως είναι γνωστό, ο τελευταίος δεν ήταν οπαδός μιάς τέτοιας θεωρίας, που, όπως προκύπτει από το παράθεμά μας, φέρεται να δέχεται ότι η ιστορική κίνηση επιτελείται χάρη στη δράση των ατόμων και όχι χάρη στη δράση των λαών. Αντίθετα, εκείνο που κατά το Ρενιέρη έχει τη δύναμη και την πρωταρχική αξία στην ιστορία είναι το συλλογικό πνεύμα του λαού και όχι το άτομο. Γι'αυτό και στο έργο του <u>Φιλοσοφίας της ιστορίας Δοκίμιον</u> γράφει: "Οταν οἱ ἄνθρωποι συναθροίζωνται, φαίνεται ὅτι ἡ παράτριψις αὐτῶν ἐγείρει τόν ἠλεκτρικόν σπινθῆρα, τήν ἰδέαν τοῦ καλοῦ. Παρετηρήθη πολλάκις, ὅτι αὐτοί ἐκεῖνοι οἵτινες, κεχωρισμένοι

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

καί κατά μόνας ἕκαστος, ἤθελον παραβῆ τῆς ἠθικῆς τάς ἐντολάς, συναθροισθέντες ἐνηγκαλίσθησαν μέ τόσον ζῆλον τά τῆς δικαιοσύνης, ὥστε ἐθυσίασαν εἰς αὐτήν καί τήν νομιζομένην αὐτῶν ὠφέλειαν."[115] Εξάλλου, όταν σχολιάζει την ατομογραφική μέθοδο ιστορικής ερμηνείας, παρατηρεί: " Ἡ πλεονεξία ἑνός μόνου ἀνθρώπου δέν δύναται νά κινήσῃ τόν κόσμον..... οἱ λαοί δέν σαλεύουν παρά διά γενικά συμφέροντα. Ἡ ἐσφαλμένη ἱστορική μέθοδος ἡ ἀποδίδουσα ὅλας τάς κοινωνικάς μεταβολάς εἰς τήν ἐνέργειαν ἑνός μόνου ἀτόμου, εἰς κἄμμίαν ἐποχήν δέν δύναται ὀλιγώτερον νά ἐφαρμοσθῇ παρ' εἰς τήν προκειμένην."[116]

Ωστόσο, το λάθος του Βράϊλα να αποδώσει στο Ρενιέρη ξένες απόψεις δεν οφείλεται σε παρανόηση των κειμένων· αντίθετα, τα αίτια του λάθους θα πρέπει να αναζητηθούν, κι αυτό θα επιχειρήσουμε να δείξουμε στο υποκεφάλαιο αυτό, στην διαφορετική αντίληψη που είχαν οι δύο άνδρες για το λαό και κατ' επέκταση για το έθνος και τη σχέση των δύο αυτών εννοιών με την έννοια του ατόμου. Ο Ρενιέρης δηλ. - σε αντίθεση προς το Βράϊλα ο οποίος έκλινε προς τη γαλλική εκδοχή εθνικισμού - εμπνεόταν από σύγχρονές του θεωρίες, οι οποίες υπέτασσαν το άτομο στην κοινωνία και έτσι προσέγγιζαν την

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

γερμανική έννοια περί έθνους. Η διαφορά τους αυτή θεμελίωνε μιά διαφορετική αντίληψη όχι μόνο για τον πολιτισμό αλλά και για τον τρόπο επίλυσης του περίφημου ανατολικού ζητήματος, που στα μέσα του 19ου αιώνα, έπαιρνε ήδη τις πλέον δραματικές διαστάσεις του. Πριν λοιπόν μελετήσουμε αναλυτικά τις απόψεις του Ρενιέρη και του Βράϊλα για τον ιστορικό ρόλο του ατόμου και του λαού, είναι απαραίτητο να δούμε τις αντίστοιχες απόψεις που επικρατούσαν την εποχή αυτή τόσο στον ευρωπαϊκό όσο και στον ελλαδικό χώρο σε συνδυασμό με τα ιστορικά γεγονότα που αυτές εξέφραζαν.

β. Η ευρωπαϊκή θέση του προβλήματος

Όπως είναι γνωστό, από τις αρχές του 19ου αιώνα και σ'όλη τη διάρκειά του--ύστερα από τη δυσαρέσκεια που δημιούργησαν οι ιδέες της γαλλικής επανάστασης αφού δε μπόρεσαν να οδηγηθούν στη διαμόρφωση μιάς κοινωνικής δύναμης που θα υπερέβαινε τα ατομικά κίνητρα χωρίς να καταφύγει στην "Τρομοκρατία"- μεγάλη διάδοση γνώρισε η αντίληψη ότι η ιστορία κι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

νείται από καθολικότερες κοινωνικές δυνάμεις, στις οποίες το άτομο υποτάσσεται αναγκαστικά. Την αντίληψη αυτή καλλιέργησε πρώτα-πρώτα η φιλοσοφία του Hegel, σύμφωνα με την οποία πρωταγωνιστές της ιστορίας είναι τα κράτη και οι λαοί που συνιστούν ενσαρκώσεις του αντικειμενικού πνεύματος και χάρη στην ηθική-εθιμική ενότητα των οποίων το άτομο καταξιώνεται ιστορικά[118]. Το Hegel, όπως γνωρίζουμε, ακολούθησε και σ'αυτό ο Cousin, θεωρώντας αδιανόητη την αυτοτελή ύπαρξη του ατόμου και εννοώντας το λαό ως έκφραση των κυρίαρχων ιδεών μιάς δεδομένης εποχής[119]. Την ιδέα της υποταγής της ατομικότητας στη γενικότητα, δηλ.στο κοινωνικό σύνολο, καλλιέργησε επίσης την ίδια εποχή στο γαλλικό χώρο και ο δογματικός καθολικισμός(Ultramontanisme) στην προσπάθειά του να αντιταχθεί στον ατομικισμό καί στα αφηρημένα δικαιώματα του πολίτη, που πρόβαλε η γαλλική επανάσταση. Τη δική τους έννοια της γενικότητας στήριξαν οι δογματικοί καθολικοί στην ιδέα της θείκής αυθεντίας,στην οποία, χάρη στην καθυπόταξη του ατόμου στην εκκλησιαστική και πολιτική εξουσία, προσέδωσαν μιά έντονη κοινωνικοπολιτική διάσταση[120]. Η αυθεντία του Θεού καταξιώνεται από την παράδοση στο βαθμό που στηρίζεται στην κοινή λογική και στις μαρτυρίες των λαών, οι οποίες - σε αντίθεση προς ε-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κείνες του μεμονωμένου ατόμου - είναι τόσο ισχυρές όσο και η αλήθεια[121]. Την ίδια αντίληψη, με απώτερο όμως στόχο όχι τη δικαίωση των φεουδαρχικών δομών αλλά τη μετατροπή της κοινωνίας σε "οργανική",καλλιέργησε βέβαια και ο θετικισμός του Comte[122] και, σε ηπιότερη μορφή,ο λαϊκός ουμανισμός κυρίως του Leroux[123]. Επίσης , μία εκδοχή υποταγής του ατόμου στα κοινωνικά δεδομένα - για στόχους όμως συντηρητικούς - καλλιέργησε στη Γερμανία, ως συνέχεια αλλά και ως αντίθεση προς την εγελιανή φιλοσοφία, η ιστορική σχολή του Savigny, σύμφωνα με την οποία το μεμονωμένο άτομο δεν ήταν παρά οντότητα πλασματική και οι μορφές του δικαίου πήγαζαν κατά τρόπο μη συνειδητό από την ιστορία και την ανάπτυξη των λαών[124]. Τέλος, ένα από τα σπουδαιότερα φιλοσοφικά ρεύματα που ανήγαγαν την κίνηση της ιστορίας στις συλλογικές ομάδες και που γρήγορα απέκτησαν πολιτικές διαστάσεις, υπήρξε ο ρομαντισμός που καλλιέργησαν τον 19ο αιώνα στη Γερμανία κατά κύριο λόγο οι αδελφοί Schlegel και βοήθησαν έτσι στο ξεπέρασμα του κλασικισμού. Με την ποίηση και τα έθιμα, θεωρούσε ο Wilhelm Schlegel, δεν καλλιεργείται μόνο το πραγματικά ωραίο,αλλά και το φαινόμενο της εθνικής μνήμης, γεγονός που δημιουργεί μιά παράδοση, η συντήρηση της οποίας είναι η μόνη ικανή να υψώσει ένα έθνος σε μιά

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ανώτερη ιστορική φάση[125]. Στην προσπάθειά του αυτή ο Schlegel εγκωμίαζε το Μεσαίωνα ως την εποχή που έπρεπε να προηγηθεί αναγκαστικά για να αναπτυχθεί η εθνική μνήμη των νεωτέρων λαών και για να εδραιωθεί η ύπαρξη του έθνους τους. Η εδραίωση κάθε έθνους θα ήταν τόσο πιό πολύ βέβαιη όσο πιό πολλές παραδόσεις θα είχε το έθνος αυτό κατά την περίοδο του Μεσαίωνα[126].

Στις παραπάνω θεωρήσεις, ίσως θα πρέπει ακόμη να προστεθούν και οι παλαιότερες απόψεις τόσο του Herder για την υποταγή του ατόμου στη συλλογική παράδοση και για την βιολογικών κυρίως προϋποθέσεων ιδιαιτερότητα κάθε έθνους[127] όσο και του Vico για την αυθεντία ή τον κοινό νου των λαών[128] που γι'αυτόν ακριβώς το λόγο επανήλθαν στην επικαιρότητα του 19ου αιώνα[129]. Όλες αυτές οι θεωρήσεις, καλλιέργησαν, συνά και πέρα από τις επιδιώξεις των δημιουργών τους, αφε τό αίσθημα του ιστορισμού[130] και αφετέρου την ορμή των εθνικών ομάδων προς την ενοποίηση και την εθνική αυτοσυνειδησία, που αποτελεί ένα απ' τα σημαντικότερα χαρακτηριστικά του αιώνα και ένα από τα στοιχεία που επαπειλούσαν την "ειρηνική τάξη" της Ιεράς Συμμαχίας.

Ωστόσο, εκτός από τις σχετικές αντιλήψεις του Herder και του Vico το κίνημα που φαίνεται ότι επηρέασε περισσότερο την ορμή των εθνικών ομά-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

δων για ενοποίηση ήταν εκείνο των αδελφών Schlegel, για τους οποίους τα έθνη έπρεπε να αναζητήσουν τις πηγές της υπόστασής τους στο Μεσαίωνα.

Η διάθεση αυτή να καταξιωθούν τα λαϊκά στοιχεία του Μεσαίωνα και των συλλογικών δυνάμεων της ιστορίας γνώρισε, όπως είναι γνωστό, μεγάλη ανάπτυξη από τις αρχές του 19ου αιώνα στη Γαλλία - κυρίως κατά την περίοδο της Αυτοκρατορίας και της Παλινόρθωσης - και απηχούσε τις κοινωνικές διεργασίες που επιτελούνταν τότε. Η εποχή αυτή έφερε στο προσκήνιο τις αντιφάσεις της γαλλικής πολιτικής ζωής, που οφείλονταν στο ότι η αστική τάξη δεν ήταν σε θέση να αστικοποιηθεί πλήρως λόγω της επαναφοράς των προνομίων των καθολικών ενώ ταυτόχρονα αντιμετώπιζε τον κίνδυνο από ένα νέο στοιχείο που είχε ήδη καταστεί μεγάλη κοινωνική δύναμη, εννοούμε το μέρος εκείνο του λαού που δεν ανήκε ούτε στην αστική τάξη ούτε στην αριστοκρατία. Οι αντιφάσεις αυτές καλύπτονταν κατά την περίοδο της ναπολεόντειας κυριαρχίας από έναν κλασικίστικο εθνικισμό, ο οποίος δεν προωθούσε τον αστικό εκσυγχρονισμό, γιατί, ενώ εμφανιζόταν ως η συνέχεια των δημοκρατικών ιδεωδών, καλλιεργούσε την αντίληψη της γενικής θέλησης του έθνους κατά ένα τρόπο που θεμελίωνε όχι τις αρχές της

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

γαλλικής επανάστασης αλλά τη λογοκρισία και την υποταγή των ατόμων στο δεσποτισμό[131].

Στο ναπολεόντειο δεσποτισμό - που από κάποια άποψη επιμένοντας στην έννοια της γενικής θέλησης καλλιεργούσε και στοιχεία που θα μπορούσαν να αποβούν θετικά για την πραγματική προώθηση των συμφερόντων της κοινωνικής εκείνης ομάδας που διακρινόταν από την αστική τάξη και τους ευγενείς - αντιστάθηκε μεταξύ των πρώτων η de Staël. Εκπρόσωπος μιάς αστικής θεώρησης σύμφωνης με τις αρχές του 1789 η de Staël, χωρίς όμως να υπερβαίνει την αντίληψη για το λαό ως συνάθροιση ατόμων[132], αντέταξε στη ναπολεόντεια τακτική το σεβασμό του ατόμου που είχαν καλλιεργήσει το Μεσαίωνα οι γερμανικές φυλές, ένα σεβασμό τον οποίο η ίδια μελέτησε παρατηρώντας τους Γερμανούς κατά τη διάρκεια της εξορίας της, πιστεύοντας ότι ανταποκρίνεται περισσότερο στις λαϊκές παραδόσεις της Γαλλίας[133]. Ταυτόχρονα ωστόσο, επηρεασμένη άλλωστε από το ρομαντισμό[134], διατήρησε την αντίληψη της υποταγής του ατόμου στην κοινωνία και στις συλλογικές δυνάμεις πολιτισμού, καθώς εξαρτούσε τις τελευταίες από μιά ηθική που έπρεπε να είναι συνάμα και ατομική και εθνική[135].

Η σημασία του λαϊκού στοιχείου του Μεσαίωνα

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

υπογραμμίστηκε κατά την περίοδο της βασιλείας του Λουδοβίκου ΙΗ΄και από τον Α.Thierry, ο οποίος αμφισβήτησε το πνεύμα ατομοκρατίας που έφεραν οι γερμανικές φυλές προκειμένου να αντιμετωπίσει αφενός τους καθολικούς[136] και αφετέρου να προωθήσει την αστικοποίηση της χώρας χωρίς να ενισχύσει τις δημοκρατικές διαδικασίες[137]. Στο στόχο του να υπερβεί τα όρια της συνταγματικής μοναρχίας ο Thierry μελέτησε διεξοδικά την περίοδο του Μεσαίωνα και προσπάθησε να δείξει ότι η γερμανική κατάκτηση υπήρξε η αιτία των δεινών της νέας κοινωνίας, της σύγκρουσης των αστών και του λαού, που κατά τη γνώμη του δε μπορούσε να θεραπεύσει το αγγλικό πρότυπο συνταγματικής μοναρχίας στο βαθμό που αυτή είχε προέλθει από την κατάκτηση και καταπίεση των Νορμανδών[138]. Στοχεύοντας στο να συμφιλιώσει τους αστούς με το λαό ο Thierry αντίκρυσε στο Μεσαίωνα το πνεύμα συνεργασίας του τελευταίου με τη μπουρζουαζία - μιά συνεργασία που με τη λαϊκή υποστήριξη πήγασε από τη χειραφέτηση των κοινοτήτων[139].

Στα πλαίσια ενός μετριοπαθούς φιλελευθερισμού, που από κάποια άποψη γινόταν αποδεκτός τόσο από τον Thierry όσο και απο τη de Staël, παρέμεινε ο δεύτερος μεγάλος μετά τον Thierry ιστορικός της γαλλικής σχολής, ο Guizot[140]. Αποφεύ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

γοντας τόσο τις ευφάνταστες περιγραφές του Thierry[141] όσο και τις γερμανικές αποκλίσεις της de Staël, ο Guizot περιορίστηκε στην τυπική κοινωνιολογική ανάλυση κερδίζοντας τον τίτλο του "Ranke της Γαλλίας"[142]. Ο Guizot επεχείρησε να μελετήσει τον πολιτισμό ως εξαγόμενο των κοινωνικών συγκρούσεων και ιδιαίτερα ως αποτέλεσμα της πάλης Φράγκων και Γαλατών, όπως και ο Thierry[143]. Ωστόσο, δεν παρέλειψε να υποδείξει έμμεσα - γι' αυτό άλλωστε θεωρούσε τον πολιτισμό και ως αποτέλεσμα όχι μόνον κοινωνικών αλλά και ατομικών δυνάμεων[144] - ότι η λειτουργία των θεσμών εξαρτάται από ένα καθοριστικότερο ιστορικό αίτιο, την ιδέα της humanité , όπως την εννοεί ο χριστιανισμός , δηλ. ως επιστροφή στην έννοια του χριστιανικού προορισμού, μιά έννοια που υπερβαίνει τα ανθρώπινα.[145] Την ιδέα αυτή δεν ανέλυσε ο Guizot στα πρώτα του έργα, αφού η εποχή εκείνη επιζητούσε κάτι το πιό επαναστατικό που προετοίμαζε τη μεταβολή του 1830[146]. Στη συστηματική της προβολή θα καταφύγει αντίθετα ο Guizot μετά το 1830 - στα 1860 μάλιστα θα συγκρουσθεί ακόμη και με τον ορθολογισμό και τον πανθεϊσμό τόσο του Cousin όσο και του Saisset[147] - όταν ο ρομαντισμός θα έχει εκλάβει πιά έντονη επαναστατική διάσταση και όταν α-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

κόμη και απόψεις ελαφρώς ρομαντικές όπως της de Staël, παρά την παλαιά συντηρητική τους χροιά, μπορούσαν να βοηθήσουν τα εθνικά κινήματα.

Όπως και να 'ναι πάντως, ο Guizot, παρέμεινε σταθερός, όπως και ο Constant, στην καθαρή φιλελεύθερη αντίληψη ότι τα έθνη και οι λαοί δεν είναι παρά συναθροίσεις ατόμων που επικοινωνούν μεταξύ τους χάρη στις αρχές του σεβασμού προς την ατομική ελευθερία που δίδαξε ο ορθός κατά τη γνώμη του χριστιανισμός[148]. Γι' αυτό και αντιτάχθηκε πάντα στην πρόταξη της γενικής έναντι της ατομικής θέλησης, μιά πρόταξη που αποτύπωνε του πνεύμα του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού και που οδήγησε στις παρισινές συγκρούσεις του 1793. Ο ίδιος υπηρετούσε μιά μετριοπαθή αντιμετώπιση των αριστοκρατικών στοιχείων στα όρια της συνταγματικής μοναρχίας - ως πρότυπο της οποίας θα θεωρήσει τη διακυβέρνηση του L.Philippe[149] - και απέφυγε, όπως άλλωστε έκανε και ένας άλλος οπαδός μιάς ιδεατής συνταγματικής μοναρχίας, ο Cousin , κάθε ρομαντική υπερβολή που θα μπορούσε να υποκινήσει επικίνδυνα το ζήτημα των εθνοτήτων[150].

Την έναρξη δημιουργίας του έθνους, που συνίστατο από την κυβέρνηση της συνταγματικής μοναρχίας και το λαό που υποτάσσεται σ'αυτήν, διέ -

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

βλεπε έτσι ο Guizot στους νεώτερους χρόνους[151]. Στο Μεσαίωνα - τη σημασία του οποίου απέφυγε, όπως και ο Constant ή ο Cousin, να τονίσει ιδιαίτερα, παρόλο που τον αναγνώρισε ως απαραίτητο στάδιο ανάπτυξης του πολιτισμού - διέκρινε ο Guizot, για τους ίδιους λόγους με τον Constant, την ανάπτυξη του αισθήματος του ατομισμού· το αίσθημα αυτό, στο οποίο ο Guizot επεδίωξε να θεμελιώσει τις αντιλήψεις του για το έθνος[152], καλλιέργησαν κατά τη γνώμη του τα γερμανικά φύλα και ήταν αντίθετο προς το είδος εκείνο του χριστιανισμού που υπέτασσε τα άτομα στο σύνολο και στην επαναφορά του οποίου απέβλεπαν οι εχθροί του Γάλλου ιστορικού όπως ο Comte πιό πολύ και λιγότερο ο Leroux[153].

Ως πολιτικούς κυρίως εκπροσώπους ενός τέτοιου έθνους κατοχυρωμένου από το θείο θεωρούσε ο Guizot τους μεγάλους άνδρες[154] και απέφυγε έτσι τις ρομαντικές υπερβολές του Hegel και του Cousin στο έργο των οποίων οι μεγάλοι άνδρες εμφανίζονται κατά κάποιο τρόπο ως οι σύνδεσμοι ανάμεσα στην ατομική ελευθερία και τη συλλογική δύναμη που επιβάλλει αναγκαστικά τη θέλησή της. Ταυτόχρονα διαφοροποιούνταν και από τον υμνητή της αγγλικής αριστοκρατίας Carlyle για τον οποίο οι ήρωες κατευθύνουν την τύχη των μαζών[155].

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Σε αντίθεση προς τις απόψεις του Guizot και σε συμφωνία περισσότερο με τις καθαρά ρομαντικές θεωρήσεις του ατόμου και του λαού ως ιστορικών αιτίων αναπτύχθηκαν οι αντίστοιχες απόψεις των περισσότερων Νεοελλήνων θεωρητικών του 19ου αιώνα, μεταξύ των οποίων και εκείνες του Ρενιέρη, απόψεις τις οποίες μελετούμε στη συνέχεια.

γ. Η ελληνική θέση του προβλήματος και οι απόψεις του Ρενιέρη

Η αντίληψη ότι ο Μεσαίωνας είναι εποχή του λαού και όχι του ατόμου σε συνδυασμό με την αντίληψη ότι στην ιστορία δρουν συλλογικά αίτια που ανάγονται κυρίως στις πολιτιστικές διεργασίες των περασμένων αιώνων αναπτύχθηκε σε μεγάλο βαθμό και στην Ελλάδα του 19ου αιώνα χάρη στην προσπάθεια όχι μόνο του Ρενιέρη αλλά και γνωστών ιστορικών, όπως του Ζαμπέλιου και του Παπαρρηγόπουλου, να αποκαταστήσουν την αμφισβητούμενη από τον Fallmerayer[156] διαχρονική ενότητα του Ελληνισμού και ταυτόχρονα να υποβοηθήσουν ένα από τα πιό ισχυρά δόγματα του 19ου αιώνα, που ήταν η Μεγάλη Ιδέα[157]. Θα

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μπορούσε μάλιστα να υποστηριχθεί ότι η αντίληψη αυτή των Νεοελλήνων φιλοσόφων ή ιστορικών-του Ζαμπέλιου και του Ρενιέρη τουλάχιστο - ήταν πλησιέστερη - για εθνικούς πιό πολύ λόγους παρά για πολιτικούς - προς τις θέσεις μιάς πιό αμιγούς και πιό ευμενούς προς το ρομαντισμό και τον εθνικισμό δυτικής ιστοριογραφίας. Οι Νεοέλληνες δηλ. φιλόσοφοι ή ιστορικοί φαίνεται ότι εκμεταλλεύτηκαν τα λαϊκά στοιχεία, τη σημασία των οποίων τόνιζε η δυτική ιστοριογραφία, και προσπαθούσαν έτσι να αμφισβητήσουν την ικανότητα των δυτικών μοναρχιών να προωθήσουν τη λύση του ανατολικού ζητήματος. Μ' αυτόν τον τρόπο καλλιεργούσαν ταυτόχρονα την πίστη του λαού στην ισοδύναμη συμμετοχή της Ελλάδας στην επίλυση του ζητήματος αυτού και προωθούσαν την αντίθεση προς το αγγλικό και γαλλικό πρότυπο μεγαλοιδεατισμού[158], χωρίς βέβαια αυτό να προϋποθέτει την υιοθέτηση της ρωσικής πολιτικής[159].

Έτσι, στις αντιλήψεις του Guizot για το Μεσαίωνα και κατ'επέκταση για το ρόλο του ατόμου και του λαού στην ιστορία, αντιλήψεις που, όπως ήδη τονίσαμε, ήσαν κατά κύριο λόγο ατομοκεντρικές και ελάχιστα ευμενείς προς τον εθνικισμό και προς τον πολιτισμό, αντιτάχθηκε - αποβλέποντας βέβαια κυρίως στα ζητήματα του έθνους, παρά στις κοινωνικές συγκρούσεις - ο πλέον ελληνοκεντρικός από τους

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Νεοέλληνες εθνικιστές και βουλευτής για ένα ορισμένο διάστημα του Μεταρρυθμιστικού Κόμματος των Επτανήσων Ζαμπέλιος.

Ο Ζαμπέλιος αποδέχτηκε την άποψη ότι ο Μεσαίωνας υπήρξε για τη Δύση εποχή της ατομικότητας και αναγνώρισε την ωφέλεια που αυτή και γενικά ο τιμαριωτισμός προσκόμισαν στο δυτικό πολιτισμο. Με πικρία μάλιστα διαπίστωνε την ύπαρξη "δυτικού", όπως τον ονομάζει, λαού, ενός λαού που είχε αναπτυχθεί χάρη στην καλλιέργεια των αυτόχθονων στοιχείων του πολιτισμού του. Στην ανάπτυξη του "δυτικού λαού" αντιπαρέθετε την ελλιπή ανάπτυξη του αντίστοιχου ελληνικού, την οποία απέδιδε και στη μίμηση δυτικών προτύπων και στην έλλειψη συστηματικής ιστορικής έρευνας, που θα αποκάλυπτε τις πηγές της ελληνικής εθνότητας και θα μπορούσε να προωθήσει την αυτόνομη ολοκλήρωσή της[160].

Χάρη στη στάση του αυτή, ωστόσο, ο Ζαμπέλιος καλλιέργησε (επηρεασμένος πιθανώς από το Herder) όχι μόνο την αντίληψή του για την ιδιαιτερότητα κάθε λαού, αλλά και την ιδέα της Ιστοριονομίας, σύμφωνα με την οποία οι ιστορικές διεργασίες γεννώνται αυτοδύναμα από το παρελθόν[161]. Με βάση την αντίληψή του αυτή, δε δίστασε ο Ζαμπέλιος να ασκήσει έντονη κριτική στη φεουδαρχία των δυτικών και στο αίσθημα ατομισμού που αυτή εκπροσωπούσε

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

χαρακτηρίζοντας το "δυτικισμό" ως "ἀτομισμό" και κατ'επέκταση ως "ἀνεθνία" και "ἀνιστορησία" και αντιπαραθέτοντας σ'αυτόν τον ελληνικό "ἐθνισμό" που προέκυψε από το λαϊκό στοιχείο του βυζαντινού Μεσαίωνα[162]. Δε δίστασε επίσης να ασκήσει κριτική σε απόψεις για τους ήρωες ανάλογες με εκείνες του Carlyle, αλλά και γενικά στην εκτίμηση από τους Δυτικούς του ρόλου των μεγάλων ανδρών, αφού το ελληνικό έθνος δεν είχε κατά τη γνώμη του ανάγκη από αυτούς[163].

Ως προς την πολιτική έννοια του έθνους, στό οποίο οφείλουν να υποτάσσονται όχι μόνο τα άτομα αλλά και οι μεγάλοι άνδρες, όταν εμφανίζονται, δε μπορούμε βέβαια να ισχυριστούμε ότι ο Ζαμπέλιος υπερέβη τις αρχές ενός μετριοπαθούς φιλελευθερισμού, αφού στην πολιτική της Δύσης δεν είχε να αντιτάξει παρά μόνο την έννοια της ισονομίας, που θεμελιωνόταν στην ορθοδοξία, και, κάποτε μάλιστα, την έννοια της απόλυτης μοναρχίας στο βαθμό που αυτή θα ήταν ικανή να προασπίσει τα εθνικά συμφέροντα[164]. Οπωσδήποτε όμως για το Ζαμπέλιο ο ελληνικός λαός στη διαχρονία του - κι εδώ προσέγγιζε το ρομαντισμό - ήταν "ὁ Λαός", η "ἔμψυχος ἀντιπροσώπευσις τῆς φυλῆς, τῶν ἐμφύτων ῥοπῶν, τῆς γλώσσης τοῦ παλαιοῦ Πανελληνίου", δηλαδή "μόνον ὄν ὑπαρκτόν, ἔμπνουν, ἐνεργόν ἐν μέσῳ παραδόσεων καί ἰδεῶν ἀφηρημέ -

νων"[165]. Επίσης, ο λαός που υπήρχε από την αρχαία Ελλάδα μετέπιπτε στην αρχή του Μεσαίωνα σε έθνος χάρη στην εμφάνιση της Ορθοδοξίας και της Αγίας Τριάδας[166], η οποία δεν εννοείται ως εννοιολογικό σύστημα ή ως ατομική θρησκεία, όπως στη Δύση, αλλά ως "θρησκεία τῆς ἱστοριονομίας", που "συγκαταδεύει τό ἄτομον μέ τήν ὁμάδα"[167], χάρη στην "τῆς ἁγίας...Τριάδος ἐθνική μᾶλλον ἤ ἀτομική συγχρόνως...ἀποστολή"[168].

Μιά τέτοια θεώρηση, εκτός του ότι προσέδιδε έναν ιστορικό χαρακτήρα στη θρησκεία, αποδεικνύονταν γόνιμη και για τα θέματα της άμεσης πολιτικής επικαιρότητας, όπως, για παράδειγμα, ήταν τότε το ανατολικό ζήτημα και η επιστροφή στη βυζαντινή αυτοκρατορία. Για το Ζαμπέλιο "ἡ ὀρθόδοξος Τριάς" εἶναι "ἀπαραίτητος ὅρος τῆς ζωῆς καί τῆς πορείας του μεσαιωνικοῦ Ἑλληνισμοῦ" και "εἰς τό ἀμετάθετον αὐτῆς ὁρίζεται ἤ τε πολιτεία καί σωτηρία, καί ἡ πρό αἰώνων ἐπαγγελθεῖσα παλιγγενεσία αὐτοῦ"[169]. Μ'αυτόν τον τρόπο, θεωρώντας ο Ζαμπέλιος ως δεδομένο ότι "ὁ θεός τῆς ἐθνικότητος εἶναι ὁ μόνος ἀληθής θεός", αμφισβητούσε - προσεγγίζοντας έτσι το ρωσόφιλο "Αἰῶνα" - τη δυτική διπλωματία και μοναρχία, που στηρίζονταν σε μιά θρησκεία ατομική, "εὐμετασάλευτο" και "διπλωματική" σε αντίθεση προς την "ἀδιάσειστο" και "ἱστορική" ελληνική θρησκεία[170]. Έτσι, δημιουρ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

γούσε τις προϋποθέσεις για μιά αυτοδύναμη χειραφέτηση του ελληνικού έθνους.

Ο Παπαρρηγόπουλος, - ο οποίος με μιά υπερβολική εκτίμηση έχει θεωρηθεί αντί για το Ζαμπέλιο ως ο αρχηγέτης της ιστοριονομίας[171] - φαίνεται ότι δεν έλαβε ιδιαίτερα ενεργό μέρος στη διαμάχη, εάν ο Μεσαίωνας αντιπροσωπεύει την εποχή του λαού ή της ατομικότητας. Θα μπορούσε βέβαια να υποστηριχθεί ότι στη διάρκεια της πνευματικής παρουσίας του στον νεοελληνικό χώρο υιοθέτησε όλο και περισσότερο την αντίληψη ότι ο βυζαντινός Μεσαίωνας είναι η εποχή του λαού - γι'αυτό και ο όρος λαός συναντάται με όλο και μεγαλύτερη συχνότητα στα έργα του - συνδέοντας τον "πάλαι λαό" του Βυζαντίου με τον νεώτερο ελληνικό[172]. Παρόλα αυτά, αποφεύγοντας κάθε ρομαντική έξαρση και παραμένοντας εξαρτημένος από τον Guizot, δεν ξεπέρασε τη μετριοπαθή φιλελεύθερη θεώρηση της Δύσης για το έθνος και το λαό, μία θεώρηση που αντιπροσωπεύει γι' αυτόν πιό πολύ το σύνολο των υπηκόων που χωρίς μιά "ἰσχυράν κυβέρνησιν" συνταγματικής μοναρχίας κινδυνεύουν να περιπέσουν στην αναρχία[173]. Σ'ένα τέτοιο είδος λαού, με τρόπο που θυμίζει περισσότερο τον Guizot παρά τον Carlyle ή τις πανθεϊστικές θεωρίες, υποτάσσονται για τον Παπαρρηγόπουλο οι μεγάλοι άνδρες, στους οποίους

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

καταφεύγει συστηματικά με απώτερο όμως πάντα στόχο την μέσω αυτών προβολή του έθνους[174].

Καί παρά το γεγονός ότι το έθνος εννοείται από τον Παπαρρηγόπουλο κατά κάποιον τρόπο υπεριστορικά - εφόσον ως έννοια αποδίδεται και στις αρχαίες ελληνικές πολιτείες[175] - η θεώρησή του έχει ωστόσο το θετικό από ιστορική άποψη ότι το έθνος και η διαχρονικότητά του στηρίζονται κυρίως στο αιώνιο "δαιμόνιον πνεῦμα" της ελληνικής φυλής, που εκμεταλλεύτηκε μάλλον την εμφάνιση του χριστιανισμού παρά καθορίστηκε απ'αυτόν[176]. Εξάλλου, και μέσα από την πολιτική διάσταση των πραγμάτων, την ελάχιστα ρομαντική, ο Παπαρρηγόπουλος εξήγαγε ως κύριο δίδαγμα την πολιτική ενότητα που χρειαζόταν ο Ελληνισμός, με την επίκληση της οποίας προετοίμαζε την αποκατάσταση του έθνους στην Ανατολή: "Τό τελικόν συμπέρασμα εἶναι ὅτι ἡ τύχη τοῦ ἑλληνισμοῦ προαγγέλεται ἐπισφαλεστάτη ἐάν διά πάσης θυσίας δέν ἀγωνισθῇ ὑπέρ τῆς ἑνότητος αὐτοῦ."[177] Ἄλλοτε επίσης τόνιζε: "Ὁ νέος ἑλληνισμός... δέν συνεπλήρωσεν ἔτι τό ἱστορικόν αὐτοῦ στάδιον... Δέν ἐπιτρέπεται λοιπόν νά ἐκτιμηθῇ ἀπό τοῦδε ἡ ἱστορική αὐτου ἀξία ἀφοῦ διατελεῖ ἔτι ἐν ἀρχῇ τῆς ἀποστολῆς ἣν φαίνεται προωρισμένος νά ἐκπληρώσῃ ἐν τῇ Ἀνατολῇ."[178]

Την υπέρβαση των ατομοκρατικών αντιλήψεων της

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Δύσης για τον πολιτισμό, την αμφισβήτηση των αντεθνικών δυτικών μοναρχιών και την προβολή μιάς μοναρχίας που θα δικαιώνεται μόνο χάρη στην εξασφάλιση της εθνικής αποκατάστασης των λαών καθώς επίσης και την τάση για μιά κατά το μάλλον ή ήττον αυτοδύναμη επίλυση του ανατολικού ζητήματος καλλιέργησε διεξοδικότερα και ενδελεχέστερα από τον Παπαρρηγόπουλο και πολύ πιό πριν από το Ζαμπέλιο ο Ρενιέρης στο νεανικό του δοκίμιο Φιλοσοφίας τῆς Ἱστορίας Δοκίμιον. Αυτό το πέτυχε επικεντρώνοντας το ενδιαφέρον του στη μελέτη των σχέσεων λαού και ατόμου ή Μεσαίωνα και νέας εποχής, δύο στοιχείων που φαίνεται καταρχήν να διαχωρίζει, ενώ στην πραγματικότητα επιδιώκει να συνθέσει και μάλιστα διαλεκτικά.

Ο Ρενιέρης προϋποθέτει, όπως ήδη τονίσαμε, ότι εκείνο που έχει καθοριστική σημασία στην ιστορία είναι η κίνηση των λαών· ωστόσο αναγνωρίζει ως ισάξια μ'εκείνη του λαού και τη χρησιμότητα της ατομικότητας στην ανάπτυξη του πολιτισμού[179]. Έτσι, αποδέχτηκε, - όπως μετά απ'αυτόν και ο Ζαμπέλιος, τον οποίο σε πολλά σημεία φαίνεται να επηρέασε -, το γεγονός ότι το στοιχείο που καθόρισε την ανάπτυξη του δυτικού πολιτισμού υπήρξε το στοιχείο της ατομικότητας που εισήγαγαν οι γερμανικές φυ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

λές[180].

Από κάποια άποψη όμως - που πιθανότατα δείχνει την επίδραση του Tommaseo[181] - πίστευε ο Ρενιέρης ότι η αξία της ατομικότητας και κατ' επέκταση του δυτικού πολιτισμού - τον οποίο ο ίδιος συμβολικά αποκαλεί "εγώ" - έχουν διαβρωθεί και απομακρυνθεί από την ουσία τους, που είναι ο σεβασμός της ιδιαιτερότητας των λαών και της εθνικής τους ανεξαρτησίας[182]. Ως κορύφωση της αντεθνικής ατομικότητας και κατάπτωσης του δυτικού πολιτισμού θεωρούσε ο Ρενιέρης το Ναπολέοντα, την Ιερά Συμμαχία και το σύστημα της ευρωπαϊκής ισορροπίας ή, σύμφωνα με τη δική του συμβολική ορολογία, το "διπλωματικόν εγώ", που καταπίεζε τους λαούς, οι οποίοι νοούνται ως ομάδες και φορείς ιδιαιτέρων και ανεξάρτητων πολιτιστικών παραδόσεων[183]. Αλλά και πριν ακόμη από το Ναπολέοντα, ολόκληρη η νεώτερη εποχή - από την εμφάνιση του προτεσταντισμού που υπήρξε ο πρόδρομος της απολυταρχίας[184] και όλων των μεταγενέστερων μοναρχιών[185] μέχρι και τη Συντακτική Συνέλευση που εξαπάτησε την κυριαρχία του λαού υπηρετώντας την ατομικότητα[186] - ήταν για το Ρενιέρη διαβρωμένη από το "διπλωματικόν εγώ".

Την πραγματική κυριαρχία του λαού εννοούσε ο Ρενιέρης -υπερβαίνοντας ίσως κατά κάποιο τρόπο τα

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

δρια του μετριοπαθούς φιλελευθερισμού και προσεγγίζοντας μάλλον τις δημοκρατικές θέσεις ενός Mazzini ή ίσως του επτανησιακού ριζοσπαστισμού[187] -σύμφωνα με τις αρχές της γαλλικής επανάστασης του 1789 οι οποίες όμως θεμελιώνονταν στην αξία κάθε λαού, που, όπως είχε διδάξει ο Vico, συνιστούσε το ανώτατο κριτήριο της αλήθειας[188]. Ο ίδιος διαπίστωνε - με τρόπο που θα μπορούσε να παραπέμπει από κάποια άποψη στον Thierry - ότι το ιδανικό μιάς τέτοιας κυριαρχίας αναπτύχθηκε στο Μεσαίωνα ως αντίθεση προς το νορμανδικό σύστημα[189], παράλληλα προς τη μοναρχία, της οποίας ο μόνος λόγος ύπαρξης ήταν οι υπηρεσίες που πρόσφερε στο έθνος[190].

Προκειμένου να υπερβεί τη "διπλωματική" ατομικότητα, η οποία είχε καθορίσει αρνητικά τον πολιτισμό, και όχι να διαχωρίσει το άτομο από το λαό, επεχείρησε ο Ρενιέρης να αναδείξει τα λαϊκά μεσαιωνικά στοιχεία θέλοντας έτσι ο ίδιος να βοηθήσει τα εθνικιστικά κινήματα της εποχής του[191]. Το στοιχείο του λαού που θα επιτελούσε τη νέα σύνθεση με την ορθή ατομικότητα έβλεπε ο Ρενιέρης να επανέρχεται όχι μόνο με τα εθνικά κινήματα, αλλά και με τη σχετική επικράτηση εκείνων των θεωριών που τόνιζαν την αξία του λαού και των συλλογικών δυνάμεων της ιστορίας - χωρίς αυτό να σημαίνει βέ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

βαια και τη συνειδητή τους υιοθέτηση από τον ίδιο στο βαθμό μάλιστα που οι μεταξύ τους διαφορές δυσκολεύουν κάτι τέτοιο. Έγραφε ο Ρενιέρης: " Ὁ λαός τροπαιοῦχος ἐπανέρχεται εἰς ὅλα τά στάδια ἀπό τά ὁποῖα τό ἐγώ τόν εἶχε διώξει,...ἰδού ὁ Καθολικισμός ἐπανέρχεται πλήρης ζωῆς καί μέλλοντος,...ἰδού ἡ φιλοσοφία...καταγίνεται διά τοῦ ἐκλεκτισμοῦ νά ἑνώσῃ ἐκ νέου τόν κοπέντα τῆς παραδόσεως μίτον...ἰδού τοῦ Σαβινιύ ἡ εὔγλωττος φωνή κηρύττει ὅτι οἱ κώδηκες δέν δημιουργοῦνται ἀπό τό ἐγώ ἀλλ' ἀπό τόν λαόν... ἰδού ἡ ῥωμαντική ἤτοι ἡ φιλολογία τοῦ λαοῦ νικᾷ εἰς τά πεδία τῆς διανοίας διά της κυρίας Στάελ καί τῶν ἀδελφῶν Σχλέγελ...ἰδού ὁ λαός περικυκλόνει διά τῶν ἀντιπροσώπων του τούς πλείστους τῆς Εὐρώπης θρόνους καί περιορίζει τήν κυριαρχίαν τοῦ μοναρχοῦντος ἐγώ."[192] Η επανασύνδεση λαού και ατόμου θα συνεπέφερε κατά το Ρενιέρη και την επίλυση του ανατολικού ζητήματος. Υπολογίζοντας πολύ περισσότερο από το Ζαμπέλιο ότι η Δύση θα βοηθήσει στην αποκατάσταση του ελληνισμού, ανακάλυπτε το στοιχείο του λαού, που εκπροσωπούσε κατά τη γνώμη του την Ανατολή, και στον ευρωπαϊκό Μεσαίωνα και έτσι επεδίωκε να οδηγήσει το κατ'εξοχήν ατομοκρατικό πνεύμα της Δύσης στη συμφιλίωσή του με το ανατολικό[193]. Η διάσταση ωστόσο ατόμου και λαού, Δύσης και Ανατολής,συνέβη "ὅταν...ὁ Χριστιανισμός ἐξηπλώθη καί

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

εἰς τήν Δύσιν",όταν δηλ."ἐπί τῶν ἐρειπίων τοῦ Ῥωμαϊκοῦ κράτους ὁ σταυρός ἤνωσεν ὑπό τήν αὐτήν πίστιν τούς κατακτητάς καί τούς κατακτηθέντας"·αἰτία της ήταν ο διαφορετικός τρόπος θεώρησης της θρησκείας και ιδιαίτερα της Αγίας Τριάδας, δεδομένου ότι για την Ανατολή το Άγιο Πνεύμα εκπορεύόταν από τον Πατέρα, τον οποίο ο Ρενιέρης συμβολικά ταυτίζει με το λαό, ενώ για τους δυτικούς από τον Πατέρα και τον Υιό, που συμβολίζει την ατομικότητα[194]. Την αυτοτελή παρουσία του Υιού δίπλα στον Πατέρα ή του ατόμου στο λαό, που ενείχε τον κίνδυνο απομάκρυνσης του πρώτου από τον δεύτερο και συνεπώς της μη επίλυσης του ανατολικού ζητήματος, επεχείρησε ο Ρενιέρης να ερμηνεύσει κατά τρόπο που δημιουργούσε μιά νέα αντίληψη, - ιστορική αυτή τη φορά, - για την Αγία Τριάδα. Η νέα αντίληψη θα μπορούσε να οδηγήσει σε θεολογικά προβλήματα παρόλο που ο στόχος της ήταν ασφαλώς να προσδώσει ιστορικότητα σ'ένα μεταφυσικό σχήμα και να υποτάξει έτσι την ατομικότητα στα εθνικά σχήματα. Για το Ρενιέρη η εκπόρευση του Αγίου Πνεύματος είτε από τον Πατέρα, όπως ισχυρίζονταν οί Ανατολικοί, είτε από τον Πατέρα <u>και</u> τον Υιό, όπως διατείνονταν οι Δυτικοί, δεν είναι σε θέση να δημιουργήσει την αληθινή Τριάδα. Αντίθετα, η τελευταία μπορεί να προκύψει μόνο εάν το Άγιο Πνεύμα εκπορευθεί από τον Πατέρα <u>διά</u> του Υιού(ή από την αναγκαιότητα

διά της ελευθερίας, από την ενότητα διά της ποικιλίας, από την αυθεντία διά του ατομικού λόγου με όρους-αλλά-όχι και με την έννοια-των Cousin ~~και Hegel~~, του Bonald, των καθολικών και του Vico αντίστοιχα)[195]. Μιά τέτοια αντίληψη, από πολιτική άποψη, σήμαινε ότι την ορθή επίλυση του ανατολικού ζητήματος δε μπορούσε να επιτύχει ούτε ο λαός, δηλ. η Ελλάδα μόνη της, ούτε ο λαός και το άτομο ως αυτόνομες οντότητες, δηλ. η Ελλάδα και η Ευρώπη με ξεχωριστές ενέργειες, αλλά ο λαός διά του ατόμου, η ίδια η Ελλάδα με τη βοήθεια της Ευρώπης.

Στα πλαίσια αυτά της προσπάθειάς του να συνδυάσει τη Δύση με την Ανατολή ο Ρενιέρης επεχείρησε να υποτάξει στη δύναμη του λαού το ρόλο του μεγάλου άνδρα, στον οποίο απέδωσε μεγάλη σημασία προβάλλοντάς τον ως εκπρόσωπο της ατομικότητας.[196] Η προβολή του ρόλου του μεγάλου άνδρα εξηγείται όταν σκεφτούμε ότι σύμφωνα με τη φιλοσοφία του Ρενιέρη στην αμέσως προηγουμένη γενιά μιά σημαντική προσωπικότητα, όπως ο Ναπολέων, είχε ξεφύγει από τη δύναμη του λαού υπηρετώντας αντεθνικά συμφέροντα . Σε αντίθεση προς τις απόψεις του Carlyle ο μεγάλος άνδρας έπρεπε κατά το Ρενιέρη να υπηρετεί το λαό[197]. Έπρεπε όμως ακόμη, - με μιά άποψη που θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι αφορμάται από θέσεις του Hegel ή του Cousin αλλά που οπωσδήποτε στηρίζεται στην ιστορικότητα και στον

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

αναγκαιοκρατικό χαρακτήρα που είχε η Ορθοδοξία για το Ρενιέρη - να είναι αληθής εκπρόσωπος της ατομικότητας, ή, μ'άλλα λόγια, του Χριστού, που διαποτίζει την ατομικότητα, και ταυτόχρονα εκπρόσωπος της ανάγκης ή του λαού, δηλαδή του Θεού, στον οποίο ο Χριστός ύστερα από την ταπείνωσή του επιστρέφει εξαγνισμένος[198]. Έτσι, χάρη στην "ἱστορίκευση" του Θεού - όπως θα την ονομάσει ο Ζαμπέλιος αργότερα μιμούμενος μάλλον το Ρενιέρη[199] - μέσα από το Χριστό ως πεδίο της ατομικότητας και την επιστροφή του ως πιό "μεγάλου ἄνδρα" στο Θεό, ο μεγάλος άνδρας μεταξύ των ανθρώπων, που θα μπορούσε για το Ρενιέρη να ονομασθή "προσφυῶς" "λαός ἐν ἀτόμῳ"[200], δεν είναι παρά ένα είδος θεανθρώπου, είναι "ἐγώλαός", όπως ο Χριστός ήταν "Θεός-ἄνθρωπος"[201].

Συνοψίζοντας, θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι παραπάνω απόψεις του Ρενιέρη για τη σχέση ατόμου και λαού είχαν γενικά θετικές επιπτώσεις τόσο από κοινωνιολογική όσο και από εθνική άποψη. Προσέδιδαν καταρχάς στη θρησκεία - αν και όχι με την έννοια της humanité του Leroux από τον οποίο ο Ρενιέρης προσπάθησε να διαφοροποιήσει τις αντιλήψεις του[202] - μιά χροιά ιστορικότητας εντονότερη από εκείνη που προϋπέθετε ο θεϊσμός. Ακόμη, - πράγμα που είναι ίσως και το σπουδαιότερο - έθεταν τη φιλοσοφία στην υπηρεσία της άμε-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

σης πολιτικής επικαιρότητας και πιό συγκεκριμένα στην υπηρεσία των προσπαθειών για την άμεση λύση του ανατολικού ζητήματος, κι αυτό άνεξάρτητα από τις κατά καιρούς κομματικές τοποθετήσεις του Ρενιέρη[203], με τις οποίες άλλωστε δε θα'πρεπε μάλλον να συσχετίσουμε απόλυτα τις απόψεις του με βάση το γεγονός ότι η Μεγάλη Ιδέα χρησιμοποιήθηκε συχνά για αλλότριους από την εμπέδωση της εθνικής συνείδησης στόχους[204]. Εκείνο που ο Ρενιέρης επεδίωκε πάνω απ'όλα να τονίσει ήταν - με μιά άποψη δανεισμένη από την de Staël - πως το αναγκαιοκρατικό στοιχείο του λαού, αν και υποτάσσει τα άτομα στην πολιτική εξουσία, προϋποθέτει εντελώς ελεύθερα τα έθνη, τα οποία ταυτίζονται με την ίδια την αναγκαιότητα και κατέχουν την απόλυτη αλήθεια[205].

Με την αντίληψή του αυτή, όπως δείχνουν άλλωστε εναργέστερα μεταγενέστερα πολιτικά του κείμενα, ο Ρενιέρης δεν επεδίωκε παρά να πείσει την Ευρώπη ότι η Μεγάλη Ιδέα, εφόσον ζει και καλλιεργείται επί τόσους αιώνες στην ψυχή του λαού, συνιστά μία αναγκαιότητα και μία καθολική αλήθεια[206]. μ'άλλα λόγια, επεδίωκε να προωθήσει ισάξια με την έννοια της Δύσης το ζήτημα της Ανατολής κατά τρόπο που παραπέμπει μερικώς στη ρωσική εκδοχή της Μεγάλης Ιδέας και ταυτό-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

χρονα προϋποθέτει πίστη στο ελληνικό έθνος[207].

Προς αυτές λοιπόν τις θέσεις του Ρενιέρη αντιτάχτηκε ο Βράϊλας, τις απόψεις του οποίου για τον ιστορικό ρόλο του ατόμου και του λαού μελετούμε αμέσως στη συνέχεια.

δ. Οι απόψεις του Βράϊλα

Σε αντίθεση προς τις απόψεις του Ρενιέρη και του Ζαμπέλιου - αλλά ενμέρει και του Παπαρρηγόπουλου - οι αντιλήψεις του Βράϊλα για τη σχέση λαού ή έθνους και ατόμου, παρά τις επιμέρους αποκλίσεις, εμφανίζουν εμμονή στη γαλλική εκδοχή του εθνικισμού ιδίως όπως συντηρούσε αυτήν ο φιλελευθερισμός του Guizot: τείνουν να αντιμετωπίσουν τα ζητήματα του ελληνικού έθνους μέσα από ένα περισσότερο ευρωπαϊκό πρίσμα, με μεγαλύτερη εμπιστοσύνη στις συνταγματικές μοναρχίες και - πάνω απ'όλα ως καθοριστικότερο παράγοντα, από τον οποίο τα παραπάνω εξαρτώνται - με πίστη στο θεϊσμό που, αν και προϋποθέτει το ρόλο των κοινωνικών αιτίων, παραμένει αυστηρά ατομοκε - ντρικός.

Ο Βράϊλας δεν αγωνίστηκε βέβαια λιγότερο από το Ρενιέρη για την αποκατάσταση του Ελληνισμού

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

στην Ανατολή και την εκπλήρωση των οραμάτων του έθνους. Γεννήθηκε και έζησε σε μιάν εποχή κατά την οποία ο παλαιός κόσμος, τον οποίο η Ιερά Συμμαχία προσπαθούσε να συντηρήσει με τη διπλωματία, άρχιζε να απειλείται και σταδιακά να καταρρέει μπρος στις διεκδικήσεις των λαών για εθνική ανεξαρτησία και αστικοποίηση[208]. Ως μαθητής ήδη θα διαποτισθεί από τα εθνικά ιδεώδη που του εμφύσησε ο δάσκαλός του Ανδρέας Ιδρωμένος, τον οποίο ο επτανήσιος φιλόσοφος δεν έπαψε ποτέ να εκτιμά[209] καθώς επίσης και από το πνεύμα της προόδου που μόλις άρχιζε να προσκομίζει σταδιακά η αγγλική κατοχή[210]. Ως φοιτητής στην Ιταλία - ανήκοντας στην ίδια γενιά με το Ρενιέρη - έλαβε μέρος στην εκεί επανάσταση του 1831[211]. Κατά τη διάρκεια των σπουδών του στο Παρίσι κράτησε βέβαια κριτική στάση προς το ρομαντισμό, ο οποίος είχε ήδη αποκτήσει κοινωνικό περιεχόμενο και τον οποίο, όπως έχουμε ήδη τονίσει, επεχείρησε να υποτάξει σ'ένα κλασικό ιδανικό. Ωστόσο, ως μαθητής του Cousin και θαυμαστής του Guizot θα είδε με ευμένεια την πολιτική μεταβολή του 1830 και την εδραίωση, παρά τις συγκρούσεις, του νέου χρηματιστικού τύπου καθεστώτος του Louis Phillipe και του Guizot[212].

Επιστρέφοντας το 1836 ο Βράϊλας στην Κέρκυρα

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

θα ζήσει με ιδιαίτερη ευαισθησία την κατάσταση ενός λαού, του οποίου η ύπαρξη ως έθνους - διαφοροποιημένη από εκείνη της Ελλάδας - συναρτώνταν με την ίδια την υπόσταση του κράτους, εφόσον η μορφή διοίκησης - που είχε επιβάλει η αγγλική προστασία - ερχόταν σε αντίθεση με την εθνική συνείδηση των Επτανησίων που ταυτίζονταν με την αντίστοιχη των κατοίκων της μητροπολιτικής Ελλάδας και γι'αυτό δεν ήταν καθόλου ξένη προς τα οράματα για την επίλυση του ανατολικού ζητήματος[213]. Ακόμη, για πρώτη φορά θα έλθει αντιμέτωπος με την αργή αστικοποίηση του νησιού, την οποία - με εξαίρεση ορισμένες μεταρρυθμίσεις που είχαν αναγκαστεί να επιφέρουν παλιότερα οι Ενετοί και συνέχισαν οι Γάλλοι - η αγγλική προστασία εφάρμοζε υπηρετώντας τα σχέδια της Ιεράς Συμμαχίας[214].

Στην προσπάθεια τόσο για τη γρήγορη αστικοποίηση του νησιού όσο και για την ενωσή του με την Ελλάδα και κατ'επέκταση για τη δικαίωση των εθνικών ιδεωδών στην Ανατολή θα συμμετάσχει ο Βράϊλας ενεργώς μετά το 1849 όχι μόνον ως θεωρητικός αλλά και ως πολιτικός ιδρύοντας, όπως είναι γνωστό, το κόμμα των μεταρρυθμιστών.

Η βασική πολιτική θέση του κόμματός του - σε

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

αντίθεση αφενός προς τους κοινωνικοπολιτικούς στόχους αλλά και προς το μαχητικό εθνικισμό των ριζοσπαστών και αφετέρου προς κάθε λαϊκότροπο δραμα επιστροφής στη Βυζαντινή αυτοκρατορία που ερχόταν από την μητροπολιτική Ελλάδα και που θα μπορούσε να υπερβεί τα όρια της μετριοπάθειας σ'όλη την επίλυση του ανατολικού ζητήματος[215] - καθορίστηκε κυρίως από δύο παραμέτρους: την αγγλική μορφή θεώρησης του κράτους και της Μεγάλης Ιδέας και την ιδέα του εκπολιτισμού της Ανατολής, η οποία ήταν περισσότερο γαλλικής έμπνευσης(δεν έτεινε δηλ.προς το λαϊκισμό ή το μυστικισμό και,συνεπώς, δεν πυροδοτούσε την ανοικτή σύγκρουση με την Τουρκία,μολονότι βέβαια ευνοούσε οποιαδήποτε αναταραχή εις βάρος της).Γι' αυτό και παρατηρούμε στη σκέψη του μιά όλο και πιό έντονη διάθεση συμβιβασμού με την αγγλική προστασία και μιά όλο και πιό αυστηρή κριτική του ριζοσπαστισμού, η οποία κριτική δεν πρέπει βέβαια να συσχετισθεί με την κριτική του Μομφερράτου,ο οποίος επηρεασμένος από τον Mazzini θεωρούσε ότι η κοινωνική δημοκρατία είναι η ασφαλέστερη εγγύηση για την εθνική αποκατάσταση[216]. Ο Βράϊλας πίστευε δηλ.ότι οι απλές μεταρρυθμίσεις που κάθε φορά πρότεινε η αγγλική κυβέρνηση για την εσωτερική βελτίωση του κράτους ήταν ικανές να προωθήσουν την ένωση ασφαλέστερα από τις εθνικές εξάρσεις των ριζοσπαστών. Όπως ήδη έχουμε τονίσει στο πρώτο κεφάλαιο, για την εφημερίδα <u>Πατρίς</u> "ἡ πολιτική βελτίωσις"δεν είναι παρά το "ἰσχυρώτερον μέσον τοῦ να διευκολύνωμεν καί ἐ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

πιταχύνωμεν τήν ἐθνικήν...ἀνάπτυξιν", μία ανάπτυξη "εἰς τήν ὁποίαν", όπως ελπίζει η Πατρίς, "καί αὐτός ὁ ἀγγλικός λαός θέλει φιλοτιμηθῆ νά συντείνῃ"[217]. Με μιά άποψη ακόμη, - που δε θα πρέπει να τη συγχέουμε με τις θέσεις των "ενωτιστών" ριζοσπαστών, οι οποίοι με το να καταφύγουν στη διπλωματία, με το να δώσουν προτεραιότητα στο εθνικό και όχι στο κοινωνικό πρόγραμμα και με το να απομακρυνθούν από τις δημοκρατικές αρχές δε στερούσαν το κόμμα τους από τον μαχητικό, εθνικό και πολιτικό, του χαρακτήρα, έκρινε ο Βράϊλας ότι η Αγγλία είναι σε θέση να προετοιμάζει σταδιακά τη λύση του ανατολικού ζητήματος χωρίς να διαταραχθεί η ευρωπαϊκή ισορροπία. Το δημοσιογραφικό όργανο του κόμματος των μεταρρυθμιστών, η εφημερίδα Πατρίς, σε κύριο άρθρο που μάλλον προέρχεται από τη γραφίδα του Βράϊλα, θα αντιτάξει στο ριζοσπαστισμό κάθε μορφής: "Ποία λοιπόν ἡ θεραπεία; Ὅλοι τήν προτείνουν ὁμοφώνως...Νά συγχωρηθῇ εἰς τό μικρόν τοῦτο ἔθνος...νά ἀναπνεύσῃ...νά ἐκταθῇ εὐστόχως ὁ κύκλος τῆς ἐνεργείας του...Τήν θεραπείαν ταύτην εὐκόλως δύνανται αἱ προστάτιδες δυνάμεις νά πραγματοποιήσουσι χωρίς ...νά ταράξωσι τήν εὐρωπαϊκήν ἰσορροπίαν.....ὅσο παρωξυσμένοι κι ἄν εἴμεθα ἕνεκα τοῦ τρόπου δι' οὗ ἐπολιτεύθη ἡ Μ.Βρετανία ὡς πρός τήν Ἑπτάνη-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

σον...,δέν εἴμεθα τόσον ὑπό τοῦ πάθους τυφλωμένοι, ὥστε νά πιστεύωμεν, ὡς τόσοι ἄλλοι, ὅτι ἡ Ἀγγλία εἶναι πάντῃ ἀνεπίδεκτος ὑψηλοφροσύνης."[218] Η διαφαινόμενη στο παράθεμά μας εμπιστοσύνη στην πολιτική της Αγγλίας έναντι των εθνικών προβλημάτων θα πρέπει, για να κατανοηθεί πληρέστερα, να συνδυασθεί με τη βασική άποψη του Βράϊλα ότι οι φιλελεύθερες ιδέες της Δύσης σε συνδυασμό με τις αρχές του θεϊσμού είναι ικανές να συντρίψουν τα σχέδια της Ιεράς Συμμαχίας και να εκπολιτίσουν την Ανατολή. Η Πατρίς θα γράψει αναλύοντας το ανατολικό ζήτημα: " Ὁ Ἕλλην γνωρίζει ὅτι ὁ θρίαμβος τῶν ἐλευθεριῶν τῆς Δύσεως θέλει καταστρέψει καί ἐν πράγματι τάς ἐν δικαιώματι ἤδη ἀκύρους καί ἀνισχύρους συνθῆκας τῶν 1815...καί θέλει ἐξασφαλίσει ἀκολούθως ἔτι μᾶλλον τήν παντελῆ ἀπελευθέρωσιν...τῆς περιωνύμου ταύτης ἐθνικότητος... ἥτις εἶναι προωρισμένη ν'ἀναλάμψῃ πάλιν εἰς τόν κόσμον καί...νά διαλύσῃ(δηλ.διαδώσει) τα εὐεργετικά νάματα τοῦ Εὐαγγελίου καί τῶν ἐπιστημῶν εἰς τά πλήθη ἁπάσης τῆς Ἀνατολῆς."[219]

Η πεποίθηση του Βράϊλα ότι η σταθερότητα μιάς φιλελεύθερης μοναρχίας δυτικών προϋποθέσεων είναι εγγύηση για τη δικαίωση των εθνικών αιτημάτων, η εμπιστοσύνη στη δύναμη του δυτικού πολιτισμού καθώς και η επιφυλακτική σε γενικές γραμ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μές στάση του προς κάθε λαϊκή εκδοχή αποκατά - στασης του Ελληνισμού στην Ανατολή παρέμειναν τα κύρια χαρακτηριστικά της φιλοσοφίας, που θα αναπτύξει τόσο μετά το 1851, όταν το νεοελληνικό κράτος θα εισέλθει σε μιά κρίσιμη για το μέλλον του φάση, όσο και - παρά τη διάψευση των προσδοκιών του από την "ύψηλοφροσύνη" της Αγγλίας - μετά την ένωση των Επτανήσων, όταν ως κρατικός λειτουργός διαφόρων κυβερνήσεων, θα δραστηριοποιηθεί εντονώτερα για την προώθηση των ελληνικών θέσεων στο ανατολικό ζήτημα.

Είναι χαρακτηριστικό ότι, ανεξάρτητα από την ανάμειξή του στην ενεργό πολιτική, το σύνολο σχεδόν της προβληματικής του για τόν Ελληνισμό θα αναπτύξει ο Βράϊλας σε δύο μόνο περιόδους, κατά τις οποίες το νεοελληνικό έθνος ενοποιημένο αντιμετώπιζε καίριες για το μέλλον του καταστάσεις. Το κείμενο 'Ανατολή καί Δύσις που γράφτηκε την πρώτη Μαρτίου 1854 - ένα χρόνο μετά την έναρξη του κριμαϊκού και σε μιά περίοδο που υπογραφόταν η συμμαχία της Γαλλίας και της Αγγλίας με την Τουρκία[220] - δηλ. σε μιά εποχή κατά την οποία τα φυλλάδια για το ανατολικό ζήτημα πολλαπλασιάζο - νται και η ελληνική κοινή γνώμη, παρά τις όποιες επιφυλάξεις της, διάκειται ευμενώς προς τη Ρωσία[221], σηματοδοτεί την πρώτη από φιλοσοφική άποψη προσπάθεια του Βράϊλα να ασχοληθεί με το

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

πρόβλημα του Ελληνισμού. Στο κείμενο αυτό - του οποίου οι θέσεις σε γενικές γραμμές, εάν εξαιρέσουμε τον προσεκτικό και μετριοπαθή τόνο του, δε διαφέρουν από ανάλογες απόψεις που διατύπωνε την ίδια εποχή ο Ρενιέρης - ο Βράϊλας αποκαλύπτει τα συμφέροντα της "χριστιανικῆς Εὐρώπης", που "ὑπερασπίζεται ἑαυτήν...,διότι φοβεῖται μήπως ἡ κολοσσιαία δύναμις τῆς Ἄρκτου, καταστρέψασα τήν Ὀθωμανικήν Αὐτοκρατορίαν...,ἐπιτεθῇ κατ' αὐτῆς"[222]· ακόμη,δικαιολογεί τη ρωσοφιλία των Ελλήνων παρατηρώντας ότι "ἐάν...τό νεοσύστατον Ἑλληνικόν Βασίλειον ἐνίοτε κλίνῃ πρός τούς δμοθρήσκους του, τοῦτο συμβαίνει διότι...ἀναγκάζεται" και "διότι ἐγκατελείφθη καί οὐχί σπανίως ἐπολεμήθη ἀπό...ἐκείνους οἵτινες...ὤφειλον νά τό ἐμψυχώσωσι "[223]. Τονίζει επίσης πως "τά ἠθικά καί ὑλικά στοιχεῖα τοῦ κοινωνικοῦ καί πολιτικοῦ βίου συνδέουσι τήν Ἑλλάδα πρός τήν Δύσιν καί οὐχί πρός τήν Ἄρκτον"[224] και επιχειρεί να υπερβεί το επίπεδο της διπλωματίας με την υπενθύμιση "ἐκείνου τοῦ δημοσίου πνεύματος τό ὁποῖον.... διευθύνει τόν πεπολιτισμένον κόσμον"[225]. Στα πλαίσια αυτά, μη διστάζοντας μάλιστα να υποστηρίξει και τον πόλεμο ακόμη κατά της Τουρκίας[226], προτείνει ο Βράϊλας ως "δικαιοτέρα πολιτική τῆς Εὐρώπης" την "ἐγκόλπωσιν τοῦ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

'Ελληνισμοῦ", την "ἀντικατάστασιν τούτου εἰς τόν μωαμεθανισμόν", την "περιστολήν τοῦ πανσλαβισμοῦ" και την "προπαρασκεύασιν νέας φάσεως τῆς ἱστορίας, καθ'ἣν ὁ χριστιανισμός καί ὁ ἀχώριστος αὐτοῦ σύντροφος...πολιτισμός θέλουσι μεταβῆ εἰς τήν 'Ασίαν διά τῆς 'Ορθοδοξίας"[227].

Αλλά και το 1871, όταν ο Βράϊλας θα μιλήσει στην ελληνική κοινότητα του Λονδίνου Περί τῆς ἱστορικῆς ἀποστολῆς τοῦ 'Ελληνισμοῦ[228], το ελληνικό έθνος, ενοποιημένο και σε κατάσταση περισυλλογής μετά την απογοήτευση από την ευρωπαϊκή διπλωματία, κυριαρχούνταν από την συνετή και πολιτιστική αντίληψη διάβρωσης της οθωμανικής αυτοκρατορίας, που βέβαια εξυπηρετούσε τον καιροσκοπισμό της αγγλικής πολιτικής[229]. Και στο κείμενο αυτό επιχειρεί ο Βράϊλας να υπερβεί το επίπεδο της διπλωματίας κατά τρόπο που μας θυμίζει τον Constant, αφού παρουσιάζει τον Ελληνισμό επιμένοντας κυρίως, όπως γράφει, "εἰς τήν καθαράν χώραν τῶν ἰδεῶν". "Βραδέως", τονίζει ο φιλόσοφος, " ἀναγνωρίζει καί ἀτελῶς ἐνίοτε ἐπικυροῖ ἡ διπλωματία τάς νομίμους ἐπαναστάσεις, οὐδέ εἶναι τῆς παρούσης πραγματείας νά ἐκτιμήσωμεν τό ὑπέρ ἡμῶν ἔργον αὐτῆς. "Αλλως, ἐμμένοντες εἰς τήν καθαράν χώραν τῶν ἰδεῶν, δυνάμεθα ἀπό τοῦ ὕψους αὐτῶν νά

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

κατ ίδωμεν καί τήν παροῦσαν θέσιν ἡμῶν"[230]. Είναι βέβαια αλήθεια ότι στο Περί τῆς ἱστορικῆς ἀποστολῆς τοῦ Ἑλληνισμοῦ δοκίμιό του εμφανίζεται η προσπάθεια του Βράϊλα να αναδείξει την ισχύ των εθνικών στοιχείων κατά τον βυζαντινό Μεσαίωνα: "Τό βυζαντινόν κράτος διελύθη καί κατεκτήθη...Κατελύθη τό κράτος καί ὑπεδουλώθη τό ἔθνος, ἀλλ'ὁ ἑλληνισμός δέν ἀπέθανε, διεδόθη εἰς τήν δύσιν καί ἐπί τέλους ἠγέρθη."[231] Η στάση του ωστόσο αυτή, - κατά τρόπο που παραπέμπει στον Παπαρρηγόπουλο, την Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους του οποίου επαινεί ως "μνημεῖον ἄξιον ἐθνικῆς εὐγνωμοσύνης"[232] και από τον οποίο ήδη ρητά εξαρτάται - εξισορροπείται από την σταθερή του κλίση προς τη δυτική κοσμοαντίληψη. Ο Μεσαίωνας για το Βράϊλα, όπως σε γενικές γραμμές και για τον Παπαρρηγόπουλο, παρά την αξία του δεν παύει να είναι, ως προς τα φώτα τουλάχιστο, εποχή υποδεέστερη: "Οὐδέ εἴμεθα ἐξ ἐκείνων οἵτινες θεωροῦσι τόν μεσαιῶνα ὡς ἐποχήν καθ'ὅλα βάρβαρον, ἐν ᾧ ἦτο οὐσιωδῶς ἐποχή ἀναγεννήσεως. Ἀλλ'...ὁ μεσαιών, τί ἔχει κατά τήν ἐπιστήμην;οὐδέν στοιχεῖον πρωτότυπον."[233]

Τέλος, παραμένοντας κυρίως σε δυτικά πλαίσια - ακολουθώντας ιδιαίτερα τον Guizot και τον Cousin, από τους οποίους βέβαια διαφοροποιεί-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ται στο βαθμό που οι απόψεις του δε θεμελιώνο - νται ούτε στις αρχές του όντος όπως οι αντίστοιχες του Guizot ούτε στη νόηση όπως εκείνες του Cousin - θα αναπτύξει ο Βράϊλας τις θέσεις του για το κράτος και τη λαϊκή κυριαρχία την περίοδο 1851-1862, με απώτερο στόχο να δικαιώσει, όπως θα δείξουμε αναλυτικά στο επόμενο κεφάλαιο, τη συνταγματική μοναρχία. Κύριο μέλημά του στάθηκε η κατοχύρωση των δικαιωμάτων του 1789 σε μιά εκδοχή του όντος ως "κοινωνικοῦ λόγου". "Τό κράτος", θα γράψει ο Βράϊλας το 1851, "τό ὁποῖον δέν εἶναι...εἰμή ὁ κοινωνικός λόγος προσωποποιούμενος καί ἀναγνωρισθείς κυριάρχης...ὀφείλει νά προστατεύῃ τά ἀτομικά δικαιώματα"[234]. Η αντίληψη αυτή θα εδραιωθεί, με στόχο την εξασφάλιση τῆς "ἀτομικότητος, ὅ ἐστι τῆς ἐλευθερίας"[235], το 1862, όταν το κράτος θα θεωρηθεί ότι "συνίσταται...ἐξ ἀνθρώπων ἐξ ἴσου ἐλευθέρων καί εἰς τόν ἠθικόν νόμον ὑποκειμένων"[236] ή, διαφορετικά, ως "λογική καί ἠθική ἑνότης τῆς κοινωνίας"[237], πράγμα που σημαίνει ότι "ἡ μόνη νόμιμος κυριαρχία εἶναι ἡ τοῦ κοινωνικοῦ λόγου" και ότι κυρίαρχη δέν εἶναι ἡ θέληση τοῦ λαοῦ ἀλλ'ο"κοινωνικός λόγος"[238].

Η κοσμοθεώρηση αυτή του Βράϊλα, τις κύριες πτυχές της οποίας προεκθέσαμε εν συντομία, καθόρισε και τις αντιλήψεις του για το λαό ή το έθνος

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ως ιστορικούς παράγοντες, όπως αυτές παρουσιάστηκαν στην κριτική του για το Δοκίμιον του Ρενιέρη.

Και για το Βράϊλα, όπως και για το Ρενιέρη, τον σπουδαιότερο ρόλο στην ιστορία διαδραματίζουν τα έθνη μάλλον παρά τα άτομα. Έχουμε υπογραμμίσει την αντίθεσή του ήδη από το 1843 στον βιογραφικό τρόπο προσέγγισης της ιστορίας. Το 1866, επίσης, ο Βράϊλας θα δηλώσει κατηγορηματικά: "Λέγοντες δέ τόν ἄνθρωπον δέν ἐννοοῦμεν οὔτε τό ἄτομον οὔτε ὅλον τό γένος· τό πρῶτον παρέχει μᾶλλον ὕλην εἰς βιογραφίας καί μυθιστορήματα...,τό δεύτερον καταντᾷ ἔννοια ἀφηρημένη καί φιλοσοφική μᾶλλον ὑπόθεσις."[239] Και θα καταλήξει με έναν τρόπο που απηχεί θέσεις της de Staël: "Μεταξύ τῶν δύο ἄκρων ὑπάρχουσι τά ἔθνη, αἱ ἐθνικαί ἀτομικότητες, εὐπρεπῶς παριστάμεναι ὡς τρόσωπα τοῦ μεγάλου δράματος τῆς ἱστορίας."[240]

Σε αντίθεση όμως τόσο προς το Ρενιέρη όσο και προς την de Staël, ο Βράϊλας, ακολουθώντας τη συνετή τακτική του Guizot ή του Constant, θα αποφύγει κάθε ρομαντική επίχριση της εννοίας του λαού, που θα έτεινε να διακυβεύσει τις αρχές του μετριοπαθούς φιλελευθερισμού. Έτσι, τονίζει, αφού ασκήσει κριτική στον ύμνο του Ρενιέρη προς τον καθολικισμό και προς τις θέσεις του R.Collard, της de Staël, των αδελφών Schlegel και του Savigny:[241] "Ανα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

γιγνώσκων τό χωρίον ἐκεῖνο του Κ(υρίου) Ρ(ενιέρη), ἔνθα λέγει ὅτι ὁ λαός ἐξερχόμενος ἀπό τόν πολυχρόνιον λήθαργόν του κηρύττει διά τῆς Γαλλικῆς ἐπαναστάσεως τήν ἰδίαν αὐτοῦ κυριαρχίαν καί ὅτι ἐπειδή ἡ ἐποχή τοῦ λαοῦ δέν ἦτο εἰσέτι ὥριμος, ἡ ἀτομικότης...ὑπερνίκησε διά τῆς συνακτικῆς συνελεύσεως...δύναται βέβαια νά ἐντοπίσῃ πόσον τό συστηματικόν πνεῦμα ἐσκότισε καί ἀπεπλάνησε τήν εὐφυΐαν τοῦ συγγραφέως. Πῶς; Τό δόγμα τῆς κυριαρχίας τοῦ λαοῦ δέν εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς ἀναπτύξεως τοῦ ιη' αἰῶνος...; Δέν νομίζει τις ὅτι τό δόγμα τοῦτο ...ὡς ὑπόγειος ἤφαιστος αἰφνιδίως ἐξερράγη διά νά σβυσθῇ ἐκ τοῦ ἐγώ; Η συνακτική συνέλευσις ἠδύνατο νά, καί δέν ἤθελε, νά ἐμφυτεύσῃ νέας ἀρχάς...ἐναντίον εἰς τό στοιχεῖον τοῦ λαοῦ; ...<u>ἡ δήλωσις τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου</u> δέν εἶναι πιστή ἑρμηνεία τοῦ δόγματος τῆς κυριαρχίας τοῦ λαοῦ...;"[242]

Εἶναι αξιοσημείωτο ὅτι ο Βράϊλας απέφυγε κάθε αναφορά στην έννοια του έθνους ή του λαού, όπως αυτή αναπτύχθηκε κυρίως από το Herder και το Vico και επεκράτησε αργότερα, αφού, όπως έχουμε ήδη επισημάνει, οι απόψεις γενικά των δύο Ευρωπαίων φιλοσόφων, παρά τα όποια πνευματικά τους στοιχεία, δεν έπαυαν να προϋποθέτουν και κάποιες υλιστικές θέσεις. Ιδιαίτερα ο Vico - η

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

κυκλική αντίληψη του οποίου για την ιστορία, όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, απορρίπτεται στο Περί τῶν ἀρχῶν τῆς ἱστορικῆς φιλοσοφίας[243] - θα παραμείνει για το Βράϊλα παράδειγμα θεωρητικού που δεν έλαβε υπόψη του καθόλου τον Ελληνισμό, αφού, όπως γράφει το 1870, "πλήν τοῦ Βίκου καί τοῦ Βοσουέτου, οὐδείς παρεγνώρισε τήν σπουδαιότητα καί ἐπιῤῥοήν τοῦ Ἑλληνικοῦ στοιχείου"[244].

Παραμένοντας έτσι σε δυτικά πάντα πλαίσια και κλίνοντας προς τις θέσεις ενός ελάχιστα παρωθητικού για τα εθνικιστικά κινήματα φιλελευθερισμού, ο Βράϊλας θα συζεύξει την έννοια του λαού με εκείνη του έθνους με πολιτική περισσότερο παρά με μυστικιστική-εθνικιστική χροιά. Τόσο το έθνος ως ευρύτερος όρος όσο και ο λαός ως έκφραση της εθνικής θέλησης δημιουργούν το κράτος, το οποίο γίνεται τελειότερο όσο περισσότερο συνιστά την τελειότερη εκδοχή του κοινωνικού λόγου και αναιρεί την ανάγκη εκπροσώπησής του από τις μεγάλες ατομικότητες: "Ἡ τελειοτάτη κυριαρχία τοῦ λαοῦ" ἀληθεύει, "ὅταν ἡ γενική θέλησις καί ἡ πλήρης λογικότης ὅλου τοῦ ἔθνους δημιουργῶσι τό κράτος καί τάς ἀρχάς αὐτοῦ· ἡ δέ ἀτελεστάτη, ὅταν ἔξοχος ἀτομικότης γίνηται ἀντιπρόσωπος, διερμηνεύς καί ὄργανον τοῦ κοινωνικοῦ λόγου"[245].

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Σ'ένα τέτοιου είδους έθνος ή λαό φαίνεται ότι υποτάσσονται τα άτομα. Ο Βράϊλας ασκώντας κριτική στο Ρενιέρη και επιμένοντας στις αρχές του φιλελευθερισμού θα γράψει το 1844: "Τό ἄτομον δέν δύναται...να χωρισθῇ ἀπό τόν λαόν διότι αὐτή ἡ λέξις λαός σημαίνει πλῆθος ἀτόμων. Τό ἄτομον λοιπόν δέν ἀντίκειται εἰς τόν λαόν ἀλλ'εἶναι στοιχεῖον τοῦ λαοῦ εἶναι μερίς τοῦ ἔθνους."[246]

Σ'αυτήν επίσης τη μορφή έθνους, που διαφοροποιείται όχι μόνο από εκείνη του Ρενιέρη αλλά πολύ περισσότερο από τις σχετικές απόψεις του ριζοσπαστισμού[247] και είναι μάλλον πλησιέστερη προς τις θέσεις του Παπαρρηγόπουλου, φαίνεται ότι υποτάσσονται και οι μεγάλοι άνδρες. Το 1880, σε ομιλία του στον Ελληνικό Φιλολογικό Σύλλογο της Κωνσταντινούπολης στην οποία παρουσιάζει ρητά τις απόψεις του για το ρόλο των μεγάλων ανδρών, θα αναγκαστεί για μοναδική φορά να τους αναφέρει, με τον τρόπο του εθνικού ιστοριογράφου, ώστε να αναδείξει εναργέστερα την αξία του έθνους του οποίου εκείνοι δεν είναι παρά απλοί εκπρόσωποι: "Ἀλλά...δέν δυνάμεθα νά ἐξετάσωμεν τούς χαρακτῆρας ἑνός ἑκάστου ἀτόμου καί, ἑπομένως, ἀναγκαζόμεθα νά προσδράμωμεν εἰς τούς ὀλίγους ἄνδρας οἵτινες ἀντιπροσωπεύουσι σύμπαν τό ἔθνος, ἐκ τῶν ἔργων...τῶν ἀνδρῶν τού-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

των δυνάμεθα νά συμπεράνωμεν ἀσφαλῶς ἐν γένει περί τῆς διανοίας ὅλου τοῦ ἔθνους· ἐν αὐτοῖς πᾶσα ἡ ἠθική διάνοια τοῦ ἔθνους συγκεντροῦται."[248]

Μ'αυτήν την έννοια άσκησε ο Βράϊλας κριτική στις θέσεις του Ρενιέρη για τους μεγάλους άνδρες, μη κατανοώντας, όπως θα δούμε και πιό αναλυτικά στη συνέχεια, την ιστορικότητα που είχε η Αγία Τριάδα γι'αυτόν και για το Ζαμπέλιο, των οποίων ανακαλύπτει μόνο τα λογικά ή θεολογικά σφάλματα· έτσι καταλύει και την ταύτιση της ατομικότητας, ιδιαίτερα της ισχυρής, με τη Δύση και του λαού με την Ανατολή που πρόβαλαν οι δύο άνδρες: Ο Βράϊλας αποδέχεται βέβαια την άποψη του Ρενιέρη για τον σπουδαίο ρόλο που διαδραματίζουν στην ιστορία οι μεγάλοι άνδρες. "Δεχόμεθα" γράφει, τήν θεωρίαν τῶν μεγάλων ἀνδρῶν, συμφωνοῦμεν μέ τόν Κ(ύριον) Ρ(ενιέρην) μέ τόν Κ(ύριον) Κουσῖνον καί μέ ἄλλους ὅτι οἱ μεγάλοι ἄνδρες εἶναι ἕν τῶν κατά πρόνοιαν ἱστορικῶν γινομένων...ὅτι εἶναι...ἀντιπρόσωποι τῶν ἐθνῶν ὑπουργοί καί ἐκτελεσταί θείου τινός βουλεύματος". Ωστόσο, αρνείται να θεωρήσει μαζί με το Ρενιέρη τους μεγάλους άνδρες "ὡς τό δεύτερον πρόσωπον τῆς Τριάδος", γιατί, κατά τη γνώμη του, "ἡ ἀναλογία...καί ὁ παραλληλισμός δέν εἶναι ἀκριβής". Για το Βράϊλα ο Ρενιέρης με τη θεωρία του για τους μεγάλους άνδρες αποδίδει τον "αὐτό ὁρισμό τῆς ὁλικῆς τριάδος" και "εἷς ἕν τῶν

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

προσώπων αὐτῆς", εφόσον ο "μέγας ἀνήρ" είναι "ἀτομικότης,ποικιλία,ἐλευθερία,τουτέστιν τό δεύτερον στοιχεῖον τῆς Τριάδος καί ἐνταύτῷ ὁ σύνδεσμος ἡ ἕνωσις τοῦ πρώτου καί τοῦ δευτέρου τουτέστι τό τρίτον",δηλ.ο μεγάλος ἄνδρας " εἶναι Χριστός", είναι "ἐγώ-λαός καθώς ὁ Χριστός εἶναι θεός-ἄνθρωπος". Κατ'επέκταση, ο Βράϊλας αρνείται να θεωρήσει,όπως νομίζει ότι κάνει ο Ρενιέρης, τους μεγάλους ἄνδρες "ὡς στοιχεῖον ἀντίθετον εἰς τόν λαόν", αφού, κατά τη γνώμη του, αυτοί "διά τοῦ λαοῦ ὑπάρχουσι,τόν λαόν παριστάνουσι,ἐν τῷ λαῷ εὑρίσκουσι τήν δύναμίν των καί χωρίς αὐτοῦ εἶναι οὐδέν". Γι'αυτό και δεν αναγνωρίζει τη συνταύτιση του ατόμου αποκλειστικά με τον μεγάλο άνδρα που υποστήριζε ο Ρενιέρης,για τον οποίο,όπως ο ίδιος ο Βράϊλας γράφει, ως άτομα δεν εννοούνταν "τά ὄντα ἐκεῖνα χωρίς ὄνομα καί μέλλον" αλλά οι "μεγάλοι ἄνδρες".[249]

Ιδιαίτερα όμως ως προς τη σχέση της Δύσης με την Ανατολή,που υποκρύπτονταν πίσω από τους όρους του λαού και της ατομικότητας,ο Βράϊλας στάθηκε πάντοτε επιφυλακτικός επιχειρώντας να αντιμετωπίσει-και από μιά άποψη να υπερβεί-τη νεοελληνική πραγματικότητα μέσα από μιά ενοποιημένη θεώρηση του ευρωπαϊκού πολιτισμού-την οποία πρέπει να διατάραζαν θέσεις όπως του Ρενιέρη - πράγμα που διαφαίνεται στη θεώρησή του για το Μεσαίωνα. Ασφαλώς γύρω στο 1871 ο Βράϊλας,στρεφόμενος,όπως έχουμε τονίσει,περισσότερο προς τον ελληνοκεντρισμό,θα επαινέσει "παρά τήν τάξιν τῶν λογίων" και "τοῦ ἀπαιδεύτου

λαοῦ τόν βίον καί τά ἔργα, τά ἤθη καί τά ἔθιμα, καί τά ἐκ πάντων τούτων ἀποῤῥεύσαντα ἐθνικά καί ἰδιωτικά ἄσματα", επειδή σ'αὐτά "διακρίνομεν...τούς χαρακτῆρας τῆς ἀρχαίας καλλονῆς" τονίζοντας ότι "οὐδείς λαός ἔχει δημώδη ποίησιν τόσον ἐντελῆ"[250]. Οπωσδήποτε όμως η αναγνώριση αυτή του λαϊκού βυζαντινού στοιχείου - στο μοναδικό άλλωστε σχετικό απόσπασμα από το έργο του Βράϊλα - εξισοφροπείται στο ίδιο κείμενο από τον έπαινο του δυτικού Μεσαίωνα, εφόσον "διά τῆς εἰσβολῆς τῶν γερμανικῶν φυλῶν νέα στοιχεῖα...εἰσήχθησαν, καί οὐκ ὀλίγον ἐπενήργησαν εἰς τήν μόρφωσιν τοῦ νέου πολιτισμοῦ"[251]. Παρά τις επιμέρους - και ίσως καθυστερημένες[252] - αποκλίσεις του ο Βράϊλας έμεινε πάνω απ'όλα πιστός στην ευρωκεντρική θεώρηση της ιστορίας που διαμορφώθηκε μέσα από την κριτική του προς το Ρενιέρη και που καθόρισε άλλωστε, όπως θα δούμε στη συνέχεια, τις απόψεις του για τον πολιτισμό. Χάρη στην κοινωνιολογική διάσταση που κέρδιζε με την υιοθέτηση των αντιλήψεων του Guizot ο Βράϊλας εντόπισε την αρχή της δημιουργίας των εθνοτήτων όχι στο Μεσαίωνα, αλλά στους νεώτερους χρόνους και ειδικά στους χρόνους της εδραίωσης της ιδέας της μοναρχίας την οποία θεωρούσε, σε αντίθεση προς το Ρενιέρη, αναγκαίο στάδιο για τη διαμόρφωση των εθνοτήτων[253]. Συγκεκριμένα, αντιγράφοντας τον Guizot, παρατηρεί ότι "ὁ μεσαιών δέν εἶναι τό ἀποκλειστικόν κράτος

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μιᾶς μόνης ἀρχῆς μιᾶς μόνης ἰδέας" και ότι, αν ήθελε κανείς να χαρακτηρίσει την εποχή αυτή της ιστορίας με μιά επωνυμία θα μπορούσε να πει ότι ο Μεσαίωνας "εἶναι μᾶλλον αὐτή ἡ ἀτομικότης καί ἡ ποικιλία",δηλ.η"συνύπαρξις τῶν διαφόρων στοιχείων ἐξ ὧν ἐμορφώθη ἡ νεωτέρα ἱστορία".Αναλυτικότερα, τα στοιχεία αυτά που κατά το Μεσαίωνα ήσαν "συνεπτυγμένα" και "συγκεχυμένα" και από την ανάπτυξη και συναρμολόγηση των οποίων "ἐδημιουργήθη...ὁ νέος πολιτισμός τῆς Εὐρώπης" ήσαν κατά το Βράϊλα τα ακόλουθα: ένα μέρος της "ὑλικῆς καί οἰκονομικῆς ἀναπτύξεως", "τό δημοτικόν σύστημα", "ἡ ἰδέα τῆς ῥωμαϊκῆς Μεγαλειότητος" και το "ῥωμαϊκόν Δίκαιον", τα οποία και απέμειναν από τον "ῥωμαϊκόν πολιτισμόν".Σ'αυτά προστέθηκαν δύο νέα, "ἡ εἰσδρομή καί ἡ κατάκτησις ἡ γενομένη ὑπό τῶν λαῶν τῆς Γερμανίας καί ὁ Χριστιανισμός".Στη συνέχεια, από"το δημοτικόν σύστημα" "ἐγεννήθησαν... αἱ ἐπαναστάσεις τῶν κοινοτήτων" και από την ιδέα "τῆς Αὐτοκρατορικῆς μεγαλειότητος...ἐμορφώθη ἡ... ἀπόλυτος μοναρχία". Τέλος, "ἐκ τῆς ὑπό τῶν βαρβάρων γενομένης κατακτήσεως...ἐγενήθη ὁ τιμαριωτισμός".Αυτός, κατά το Βράϊλα,"στηρίζεται ἀφ'ἑνός μέν εἰς τό αἴσθημα τῆς ἀτομικῆς ἀνεξαρτησίας ἀφ' ἑτέρου δέ εἰς τό αἴσθημα τῆς πίστεως καί ἀφοσιώσεως ἀνθρώπου πρός ἄνθρωπον"[254].

Με μιά τέτοια αντίληψη ο Βράϊλας, σε αντίθεση προς τις θέσεις του Ρενιέρη, επιχειρούσε να υπο-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

δηλώσει την εμπιστοσύνη του στη δύναμη της συνταγματικής μοναρχίας και του αμιγούς χριστιανισμού για την προώθηση της εθνικής ενότητας των λαών. Θεωρούσε, ακολουθώντας κι εδώ τον Guizot, ότι η συνταγματική μοναρχία προήλθε από τις ενέργειες του Ναπολέοντα που δεν ὑπῆρξε "Μεσσίας τῆς ἀτομικότητος καί ἀντιπρόσωπος τοῦ ἀπολυτισμοῦ", αλλά "ἡ ἐνσάρκωσις τῆς νέας κοινωνίας τῶν νέων ἰδεῶν". Μετά την πτώση του Ναπολέοντα "ἐπανῆλθον οἱ παλαιοί μονάρχαι ...ἀλλά φέροντες εἰς τάς χεῖρας τάς δέλτους τῆς συνταγματικῆς μοναρχίας" ώστε είναι "ἀδύνατον νά χωρισθῇ ἡ σύγχρονος ἱστορία ἀπό τήν Γαλλικήν ἐπανάστασιν". Και η γαλλική επανάσταση είναι "ἡ ἔνδοξος μεταβολή" που "ἀνοίγει... τήν δευτέραν πρᾶξιν τοῦ δράματος τῆς ἀνθρωπότητος, εἰς τήν ὁποίαν αἱ ἀρχαί τοῦ χριστιανισμοῦ αἱ μέχρι τοῦδε εἰς τήν ἠθικήν σφαῖραν ἐνεργοῦσαι θέλουν ἐφαρμοσθῆ καί εἰς τόν κοινωνικόν καί πολιτικόν βίον καί θέλουν μορφώσει τά νέα τῶν ἐθνῶν πολιτεύματα"[255].

Δεν υπάρχει βέβαια αμφιβολία ότι ο Βράϊλας, ακολουθώντας και πάλι τον Guizot, επεχείρησε να ενσωματώσει το μεσαιωνικό στοιχείο της ατομικότητας και μερικότητας στο δημόσιο και γενικό ευρωπαϊκό πνεύμα, το οποίο, όπως είδαμε, ο ίδιος προσπάθησε να υπενθυμίσει στους Ευρωπαίους διπλωμά-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τες το 1853 με την ευκαιρία της ενημέρωσής τους για το ανατολικό ζήτημα και το οποίο, κατά τη γνώμη του, δημιούργησε ο νεώτερος και ανώτερος πολιτισμός. Αναφερόμενος έτσι στην αδυναμία των κοινωνικών στοιχείων του Μεσαίωνα να συνενωθούν και μεταφράζοντας εδώ τον Guizot, τονίζει ότι όλα τα διάφορα αίτια μιάς τέτοιας αδυναμίας "ἀνάγονται εἰς ἕν μόνον": στο ότι, όπως "λέγει ὁ Κ(ύριος) Γκιζῶτος(Leçon 10)", η κοινωνία "δέν ἦτο ἀρκετά προχωρημένη διά νά μορφωθῇ ὑπό τόν τύπον τῆς ἑνότητος" "αντίθετα, "τά πράγματα ἐκυρίευεν ἡ μερικότης ἡ εἰδικότης" και δεν υπήρχαν "οὔτε γενικά συμφέροντα οὔτε γενικαί ἰδέαι" που θα μπορούσαν "να κυριεύσωσι τά μερικά συμφέροντα καί τάς μερικάς γνώμας". Γι' αυτό, ἔπρεπε νά ἔλθει ἄλλος πολιτισμός, "νά ἐξομοιώσῃ" και να "συντρίψῃ ...ὅλα ὁμοῦ τά ἀσυνάρτητα ταῦτα στοιχεῖα" ἔπρεπε δηλ. "ἑνί λόγῳ, νά σχηματισθῇ μία κοινή ἐξουσία καί μία κοινή γνώμη", πράγμα που άρχισε κατά τον ιε' αιώνα. Ύστερα λοιπόν απ' όλα αυτά, κανένας δε μπορεί, σύμφωνα με το Βράϊλα, να ισχυρισθεί "ὅτι ὁ μεσαιών εἶναι ἡ ἐποχή μιᾶς μόνης ἀρχῆς καί μάλιστα ὅτι εἶναι...ἐποχή τοῦ λαοῦ...καί ὄχι τῆς ἀτομικότητος καί τῆς ποικιλίας"[256].

Αλλά τόσο με την παραπάνω θεώρησή του όσο και γενικά με την υιοθέτηση των κοινωνιολογικών απόψεων του Guizot ο Βράϊλας δεν υπερέβαινε, όπως άλλωστε και ο Γάλλος ιστορικός, την ατομοκρατική

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

αντίληψη για το χριστιανισμό και τον πολιτισμό. Αυτά που αποκαλούνται τελικά ιστορικά αίτια δεν είναι παρά - όπως ακριβώς και οι πτυχές της ιστορικής μεθόδου - το σύνολο των έξι στοιχείων, που ανάγονται στις αρχές του όντος και της καθολικής φιλοσοφίας. "Ὁ ἱστορικός φιλόσοφος", διαβάζουμε στο έργο του Περί τῶν ἀρχῶν τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας, "ὀφείλει νά ἐρευνήσῃ τά αἴτια καί τάς ἀρχάς τῶν ἱστορικῶν τούτων γεγονότων, καί τοιουτοτρόπως συνταυτίζεται ἡ ἱστορική μέ τήν καθολικήν φιλοσοφίαν, ἥτις ἄλλο δέν εἶναι εἰμή γνῶσις τῶν πραγμάτων ἐκ τῶν αἰτίων"[257]. Ταυτίζοντας έτσι - πέρα από τις επιμέρους ιδιομορφίες των εθνών - το χριστιανισμό με τον πολιτισμό[258], θα θεωρήσει τη σχέση ιδανικής και πραγματικής ιστορίας ως σχέση αιωνιότητας και ανθρωπίνων ομοιωμάτων. "Ἡ ἔννοια τοῦ ἐντελοῦς πολιτισμοῦ", τονίζει ο Βράϊλας, " ἦναι ...ὁ ἰδανικός τύπος τῶν ἀνθρωπίνων κοινωνιῶν... τό ἀθάνατον καί θεῖον παράδειγμα τῶν προσκαίρων καί ἀτέχνων ἀνθρωπίνων ὁμοιωμάτων...Ἀλλ'ἡ πραγματικότης δέν ἐκτυποῦται πάντοτε κατά τούς κανόνας τοῦ ἰδανικοῦ, ἡ πραγματικότης, ἑπομένως, παρέχει ἀπείρους διαφοράς καί ποικιλίας, καί οὐκ ὀλίγας παρέχει ὁ πολιτισμός κατά τήν ἱστορικήν σειράν του καί τάς διαφόρους φάσεις του"[259]. Πρόκειται για μιά άποψη που, παρά το ότι συνιστά μίμηση

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

του Cousin, στην πραγματικότητα αφίσταται από τον ιστορικό χαρακτήρα της ψυχολογίας του Γάλλου εκλεκτικού και είναι πιό κοντά μάλλον στις θέσεις του Guizot[260]. Μ'αυτή την έννοια, που προϋποθέτει - όπως και οι θέσεις του Guizot, οι οποίες θα αναπτυχθούν συστηματικότερα μετά το 1860 - τη λειτουργία της ιστορίας ως απλό αποδεικτικό στοιχείο του πνεύματος[261], θα τονίσει επίσης ο Βράϊλας το 1853 ότι "τό πνεῦμα διευθύνει καί διακοσμεῖ τήν ὕλην, καί αὐτή ἡ πραγματικότης δέν εἶναι εἰμή ἐξήγησις, ἀνάπτυξις καί συμπλήρωσις τῆς ἰδανικότητος" και ότι "τά ἱστορικά λεγόμενα συμβάντα δέν εἶναι εἰμή ἐνέργειαι καί ἀποτελέσματα νοητικῶν καί ἠθικῶν, ὅ ἐστι, πνευματικῶν δυνάμεων" καθώς επίσης και ότι "μεταξύ ...τῶν δυνάμεων τούτων δυσκόλως ἤθελέ τις ἀποποιηθῆ ν'ἀπονείμῃ τά πρωτεῖα εἰς ἐκείνην...ἤτις ἄλλο δέν εἶναι εἰμή ἡ θρησκεία"[262]. Με μιά τέτοια θεώρηση φαίνεται ότι ο Βράϊλας επεδίωκε κυρίως τη διάσωση του ατόμου, αν και δεν παραμελούσε βέβαια τους κοινωνικούς παράγοντες. Έτσι θα γράψει ακολουθώντας και πάλι τη γνωστή θέση του Guizot ότι η ιστορία καθορίζεται τόσο από την επενέργεια των ομάδων όσο προπάντων και από τη δράση των ατόμων: "Ὁ πολιτισμός ὡρίσθη ὑπό πολλῶν, καί ὁ περιγράψας τήν κατά τους νεωτέρους χρόνους Εὐρωπαϊκήν αὐτοῦ πορείαν ἐθεώρησεν

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

αυτόν ὡς τό ἐξαγόμενον τῆς ἀτομικῆς, συνάμα δέ καί τῆς κοινωνικῆς ἀναπτύξεως. Δεν διαφιλονεικοῦμεν πρός τόν ἔνδοξον ἱστορικόν περί τῆς ἀληθείας τοῦ ὁρισμοῦ. Ἐάν ἡ κοινωνία σύγκειται ἀπό ἄτομα, ἐάν ὁ βίος τῆς κοινωνίας εἶναι τό σύνθετον ἐξαγόμενον τοῦ ἀτομικοῦ βίου τῶν μελῶν της, ἡ κοινωνική καί ἡ ἀτομική ἀνάπτυξις εἶναι ἀναντιῤῥήτως δύο στοιχεῖα ἐξ ἴσου ἀναγκαῖα...διότι ἐάν δύσκολον εἶναι νά νοήσωμεν ἀτομικήν ἀνάπτυξιν χωρίς κοινωνικῆς, ἀδύνατον, ὅλως ἀδύνατον, εἶναι νά νοήσωμεν ἀνάπτυξιν τῆς κοινωνίας χωρίς συγχρόνου ἀναπτύξεως τῶν ἀτόμων."[263]

Τη διάσωση αυτή του ατόμου, την κατοχύρωσή της σε αιώνιες αρχές και ακόμη περισσότερο την υποταγή των κοινωνικών θεσμών στις τελευταίες, επεδίωξε τέλος ο Βράϊλας να επιτύχει, όπως και ο Guizot, μέσω της ιδέας της humanité εννοούμενης ως πορείας προς το σκοπό του προορισμού, δηλ. προς την αθανασία. Ο Βράϊλας θα γράψει το 1862 σχετικά εκφράζοντας μιά άποψη που οφείλει να διαφοροποιηθεί τόσο από τις αντίστοιχες θέσεις του πανθεϊσμού και τις αντίστοιχες του εκλεκτισμού, στων οποίων τη θεωρία για την humanité άσκησε έντονη κριτική[264], όσο και από εκείνες του Herder, τη γονιμότητα των απόψεων του οποίου για τη "λογικότητα" και τη "δικαιοσύνη" δε φαίνεται να κα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τανόησε παρόλο που τις επαίνεσε[265] :"Τοῦ τε ἀνθρώπου ὁ προορισμός δέν εἶναι ὁ τοῦ ἀτόμου, τῆς οἰκογενείας καί κοινωνίας, ἀλλ'ὁ τῆς ἀνθρωπότητος, διότι μεγίστη ἑνότης συναινοῖ πάντα τά ἄτομα καί τάς κοινωνίας εἰς ἕνα μόνον προορισμόν."[266] Μιά τέτοια βέβαια αντίληψη προϋπέθετε την ύπαρξη ενός λόγου που δεν αντλούσε τη γενικότητά του από την κοινωνία αλλά από το σύνολο των ατομικών νόων και από το Θεό: "Πρός τί...νά προστρέξωμεν εἰς τόν γενικόν λόγον, ἐν ᾧ οὗτος δέν εἶναι εἰμή τό σύνολον τῶν ἀτομικῶν, καί οἱ ἀτομικοί εἶναι εἷς καί μόνος λόγος;"[267]

Μέσω αυτής της αντίληψης που δεν παραπέμπει στη λειτουργία μιάς συλλογικής δύναμης και μιάς παράδοσης αντιτασσόταν ο Βράϊλας ήδη το 1844 στον κοινό νου των εκλεκτικών και των καθολικών που είχαν επηρεάσει το Ρενιέρη. "Διατί", έγραφε συνεχίζοντας την κριτική του για το Ρενιέρη, " ὁ λαός ἀντιστοιχεῖ εἰς τήν ἑνότητα καί τό ἄτομον εἰς τήν ποικιλίαν, καί ὄχι ἀντιστρόφως;...Δέν ἀρνούμεθα ὅτι εἰς τήν συνείδησιν τῶν λαῶν ἐνυπάρχουσιν αἱ ἠθικαί ἀρχαί, καθώς ἐνυπάρχουσιν εἰς τήν συνείδησιν τοῦ ἀτόμου...ὁμολογοῦμεν ἐπίσης ὅτι ὁ κοινός λεγόμενος νοῦς αἱ πρῶται καί φυσικαί ἀνάγκαι τῶν ἀνθρώπων παρήγαγον δημοτικήν τινα σοφίαν καί ἠθικήν...Ἀλλ'ἀφ'ἑτέρου νομίζομεν ὅτι εἶναι ὑπερβολικός ὁ ἔπαινος τῆς αὐθεντίας καί ὅτι ὁ ἀτομικός λό-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

γος δέν πρέπει νά θεωρηθῇ ὡς στοιχεῖον ἀντίθετον τῆς αὐθεντίας ἀλλ'ὡς ἀνάπτυξις αὐτῆς καί τελειοποίησις· ἡ αὐθεντία εἶναι τό ἔνστικτον, ἡ αὐθόρμητος καί τυφλή ἐνέργεια τοῦ νοός ὁ ἀτομικός λόγος εἶναι αὐτός ὁ γενικός καί ἀπρόσωπος λόγος, εἶναι ἡ προόδος....ἡ φιλοσοφία ἡ ἐπιστήμη καί δι'αὐτῶν μᾶλλον παρά διά τῶν λαῶν δυνάμεθα νά εἴπωμεν ὅτι ἀποκαλύπτεται ὁ θεός εἰς τήν ἀνθρωπότητα"[268].

Εξαιτίας της ατομοκρατικής του αντίληψης για το χριστιανισμό και τον πολιτισμό ο Βράϊλας δε μπόρεσε επίσης να κατανοήσει το ρόλο της Αγίας Τριάδας στο έργο του Ρενιέρη - αλλά και του Ζαμπέλιου - όχι μόνο σε ό,τι αφορά τη συνάρτησή της με το πρόβλημα των μεγάλων ανδρών αλλά κυρίως σε ό,τι αφορά την ιστορικότητα και τη δυναμική αντιμετώπιση των ζητημάτων του έθνους που προϋπέθετε. Αναζητώντας κι εδώ ο Βράϊλας τα λογικά και θεολογικά σφάλματα του Ρενιέρη θα τονίσει: "Διατί καί πῶς ὁ θεός εἶναι ἑνότης ἐν ποικιλίᾳ διατί ὁ θεός πατήρ εἶναι ἑνότης διατί ὁ Χριστός εἶναι ποικιλία διατί τό ἅγιον πνεῦμα εἶναι ἑνότης ἐν ποικιλίᾳ; Ὁ θεός τό σύνολον τῆς θείας καί τρισυποστάτου φύσεως δέν εἶναι κατά τόν κύριον Ρενιέρην ἑνότης ἐν ποικιλίᾳ; πῶς λοιπόν ὁ ὁρισμός οὗτος ἁρμόζει καί εἰς τό ἅγιον πνεῦμα...; πῶς ὁ αὐτός ὁρισμός δηλοῖ καί τήν φύ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σιν τῆς ὅλης Τριάδος καί τήν φύσιν ἑνός τῶν στοιχείων αὐτῆς; Διατί τό ἅγιον πνεῦμα ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ πατρός διά τοῦ υἱοῦ ἐν ᾧ κατά μέν τήν ἀνατολικήν καί ὀρθόδοξον ἡμῶν πίστιν ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ πατρός καί κατά τήν δυτικήν ἐκ τοῦ πατρός καί τοῦ υἱοῦ; Ὁ συμβιβασμός οὗτος τῶν δύο ἐκκλησιῶν θεολογικῶς θεωρούμενος εἶναι ἄς μᾶς συγχωρεθῇ νά τό εἴπωμεν...νέα αἵρεσις φιλοσοφικῶς δέ, χρήζει ἀποδείξεως. Τήν ἐξήγησιν τῆς Τριάδος...εὑρίσκομεν εἰς τούς θεολόγους. Τήν δέ φιλοσοφικήν θεωρίαν τῆς τριάδος ...εὑρίσκομεν καί εἰς τούς παλαιούς και εἰς τούς νέους φιλοσόφους. Ἀλλά τήν ἐξήγησιν τῆς νέας ταύτης τριάδος του Κ(υρίου) Ρενιέρη ὁμολογοῦμεν ὅτι δέν ἡδυνήθημεν ἀκόμη νά ἐννοήσωμεν."[269]

Τέλος, σε μιά τέτοια ατομοκρατική αντίληψη του χριστιανισμού, που λειτουργεί ως καθολικότερο αίτιο πολιτισμού πάνω από τις προσωπικές φιλοδοξίες και από το ρόλο των εθνών οδηγώντας τους ανθρώπους στον προορισμό τους, εναπέθεσε ο Βράϊλας, όπως ήταν φυσικό, τις ελπίδες του για την αντιμετώπιση της εχθρικής στάσης της δυτικής διπλωματίας και για την αποκατάσταση του Ελληνισμού στην Ανατολή. Έτσι, το 1854 λίγο μετά τον κριμαϊκό πόλεμο ο Βράϊλας θα τονίσει πως σε ό,τι αφορά "τά περί ἡμᾶς ἑτοιμαζόμενα μεγάλα συμβάντα" ούτε

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

"ἡ ἄπληστος φιλοδοξία ἑνός μονάρχου,οὔτε ἡ ὑπέρ τοῦ δικαίου τῶν ἀδυνάτων πρόνοια δῆθεν...,οὔτε τά ἐμπορικά συμφέροντα τρίτου, οὔτε τό μέγα συμφέρον τῆς εὐρωπαϊκῆς ἰσορροπίας ἀρκοῦσιν εἰς ἐξήγησιν τῶν ὑπέρ πάντα σημαντικῶν τούτων γεγονότων". Κατά το Βραΐλα, πάνω από αυτά τα πολιτικού, εθνικού ή ατομικού χαρακτήρα αίτια "ὑπάρχουσι ἄλλα αἴτια,ἄλλα ἐλατήρια,ἄλλαι δυνάμεις", που "διά τῶν βασιλέων καί τῶν στρατῶν καί τῶν διπλωματικῶν συμβουλίων ταράσσουσι καί 'Ανατολήν καί Δύσιν" και προετοιμάζουν "νέαν φάσιν τῆς ἀνθρωπίνης ἱστορίας". Πιό συγκεκριμένα, οι δυνάμεις αυτές αποτελούν μιά "πνευματικήν δύναμιν" που "ταράσσεται καί συγκινεῖται" "ὑπό τόν φλοιόν τῶν ἐξωτερικῶν τούτων φαινομένων" και που "φθάσασα εἰς τήν ὡριμότητα, δι' αὐτῶν προσπαθεῖ τήν πλήρη αὐτῆς ἀνάπτυξιν". "'Αφ' οὗ δέ", γράφει ο Βραΐλας χαρακτηριστικά προσδιορίζοντας ακριβέστερα την παραπάνω "πνευματικήν δύναμιν" και ταυτίζοντάς την ασφαλώς με το δημιουργό Θεό, "εἰς τήν ἀνωτέραν καί γαληνιαίαν ταύτην χώραν τῶν ἰδεῶν ὑψωθῶμεν", βλέπουμε "καί τά νέφη τῆς ἰδιοτελοῦς πολιτικῆς διασκεδαζόμενα, καί καθαρώτερον ἐγκεχαραγμένον τό ἴχνος τῆς πανσόφου καί παντοδυνάμου...χειρός" αὐτῆς που "τόν ἄνθρωπον...,πιστεύοντα ὅτι ἐνεργεῖ, πραγματικῶς αὐτή ὁδηγεῖ πρός τό τέλος του καί τόν προορισμόν του"[270].

Ασφαλώς, αυτή η θεώρηση που,- ας σημειωθεί ακόμη - δεν πρέπει σύμφωνα με όσα έχουμε τονίσει οταν αναφερθήκαμε στο ρόλο της Πρόνοιας,να συσχε-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τισθεί με την αντίληψη του "δόλου του λογικού" προϋπέθετε την υποταγή της θρησκείας στην υπηρεσία του ανατολικού ζητήματος, για το οποίο άλλωστε ο Βράϊλας θα αγωνιστεί παρέχοντας σημαντικές υπηρεσίες. Οπωσδήποτε όμως αυτού του είδους η πνευματοκρατική και νοησιαρχική περισσότερο αντιμετώπιση της θρησκείας παρέπεμπε μάλλον στην υποταγή του πολιτικού στοιχείου στις αρχές του θεϊσμού, παρά τη μαχητική του προβολή. Γι'αυτό και ο Βράϊλας στο ερώτημα "τί ζητοῦσιν οἱ φιλόσοφοι" ἤ "τί προσδοκῶσι τά ἔθνη, τί εἶναι ἡ κυριαρχία τῶν ἐθνῶν, ἡ πολιτική ἰσότης, ἡ πολιτική ἐλευθερία, ἑνί λόγῳ, τό δημοκρατικόν λεγόμενον πνεῦμα τῆς ἐποχῆς μας" απαντά ότι "συμπεριλαμβάνεται ὅλον εἰς τάς ἠθικάς ἀρχάς τοῦ Εὐαγγελίου"· κατά συνέπεια, "τό ἠθικόν...στοιχεῖον τοῦ ἀνθρώπου συνταυτίζεται καί τοῦτο μέ το θρησκευτικόν, καί τό πολιτικόν εἶναι ἐν μέρει ἀπόβοια καί πραγματοποίησις τοῦ θρησκευτικοῦ"[271].

ε. Τελική θεώρηση

Από την όλη ανάλυση που προηγήθηκε προκύπτει ότι με τις απόψεις του για την ιστορική λειτουργία του ατόμου και του λαού ο Βράϊλας επεδίωκε κυρίως να προωθήσει την ιδέα μιάς μη επικαιρο -

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ποιημένης πολιτικής, η οποία απείχε από την έννοια της πολιτικής στη ρομαντική γενικά ιστοριογραφία - ακόμη και από εκείνη που εμφανίζεται στο έργο του Παπαρρηγόπουλου.[272] Η μη επικαιροποιημένη πολιτική δημιουργεί, όπως και στην περίπτωση των Γάλλων Doctrinaires, από τους οποίους ο Βράϊλας παρά τις διαφοροποιήσεις του δεν παύει βασικά να εξαρτάται, μιά επιστημονική, δηλαδή πνευματοκρατική, θεώρηση των δημοσίων υποθέσεων. Είναι, έτσι, χαρακτηριστικό ότι σε πολιτικό του λόγο στη Βουλή των Εταιρων ο Βράϊλας θα τονίσει ότι, αν και δε θέλει να μεταβάλει "τήν Βουλήν εἰς ἐπιστημονικήν Ἀκαδημίαν", ωστόσο θα ακολουθήσει "ἐπιστημονικήν τινά τάξιν", γιατί "τά πολιτικά ζητήματα ἤ εἶναι ἐπιστημονικά ἤ δέν εἶναι τίποτα"[273].

Την ίδια "επιστημονική" τάξη επεχείρησε ο Βράϊλας να ακολουθήσει και στην κριτική του για το <u>Δοκίμιον</u> του Ρενιέρη, που αφορούσε κυρίως τη σχέση του ατόμου και του λαού. Αντικειμενικός του στόχος εδώ ήταν να υποβάλει "ὀλίγας τινάς σκέψεις ὡς πρός τήν ἐπιστημονικήν ἀξίαν τοῦ συστήματος" του Ρενιέρη, με την ελπίδα ότι "ὁ ἀξιότιμος συγγραφεύς" θα τις εκλάβει "ὡς δεῖγμα φιλοφροσύνης καί ἀγάπης μᾶλλον ἤ ὡς μιαράς καί ἐμπαθεῖς ἐπικρίσεις"[274]. Πίσω ωστόσο από τις επιστημονικές και καλοπροαίρετες

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

διαθέσεις του Βράϊλα υποκρύπτεται μάλλον, σύμφωνα άλλωστε με όσα ήδη αναπτύξαμε, η προσπάθειά του να αποτρέψει κυρίως την πυροδότηση του ανατολικού ζητήματος και να αποκαταστήσει τον καθαρό χριστιανισμό τον οποίο ο Ρενιέρης ενμέρει αναιρούσε. Οι αντιθέσεις προς το Ρενιέρη είναι πιθανό να υπερσκελίστηκαν, όταν μετά το 1844 η υπόθεση του ελληνικού εθνικού ζητήματος εισήλθε σε μιά κρίσιμη φάση που ανάγκασε το Βράϊλα να κάνει μιά μεγαλύτερη στροφή προς τον ελληνοκεντρισμό και να αποφύγει έτσι - όπως εξάλλου υπαγόρευε και η μετριοπαθής φύση του - τις διενέξεις. Κι αυτός κυρίως είναι ο λόγος που ο Βράϊλας απέφυγε να δημοσιεύσει τελικά την κριτική του για το Ρενιέρη και όχι η αποκήρυξη των νεανικών του θέσεων οι οποίες θα παραμείνουν σε γενικές γραμμές αμετάβλητες και θα καθορίσουν τις αντιλήψεις του για τον πολιτισμό.

Όπως και να 'ναι, οι αντιλήψεις του Βράϊλα για το λαό, για την αποστολή του ελληνικού έθνους στην Ανατολή και κατ' επέκταση για την αξία των συλλογικών δυνάμεων της ιστορίας δε διέφυγαν από την πνευματοκρατία που γενικά χαρακτηρίζει το σύνολο των φιλοσοφικών του αντιλήψεων. Είναι, έτσι, αξιοσημείωτο ότι το 1853, ένα μόλις χρόνο αφότου ο Ζαμπέλιος προσπάθησε να θεμελιώσει το

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ζήτημα της "αποστολής". σύμφωνα με τους κανόνες της ιστοριονομίας διακηρύσσοντας ότι "αἱ λέξεις ἀποστολή, προορισμός..., παλιγγενεσία... κατήντησαν ἤδη τετριμμέναι" και ότι "ὁ νῦν αἰών... ζητεῖ...τοὐλάχιστον γεγονότα "[275], ο Βράϊλας θα διαμορφώσει μιά φιλοσοφία της ιστορίας ορμώμενος "ἀπό τήν ἀπόλυτον καί καθολικήν ἰδέαν τοῦ ὄντος"[276], βέβαιος όντας ότι έτσι θα συμβάλει στην παλιγγενεσία.Γιά το Βράϊλα δηλ. η φιλοσοφία της ιστορίας "συνδέει ὅλους τούς λαούς εἰς ἀδελφικήν τινά ἑνότητα,...,συμφιλιόνει τά ἔθνη πρός ἄλληλα,καί...κηρύττει τήν δόξαν καί τήν παντοδυναμίαν τοῦ Θεοῦ" τότε,"ὁ ἱστορικός φιλόσοφος...εἶναι εὐτυχής",γιατί βλέπει "τό ἔθνος του,ὑπό τοῦ Χριστιανισμοῦ διασωθέν...,νά προχωρῇ...εἰς τόν ἐξευγενισμόν τῆς Ἀνατολῆς,πρόδρομον νέας παλιγγενεσίας"[277].

Είναι ασφαλώς αλήθεια ότι, όπως έχουμε ήδη τονίσει, η παρατήρηση και η εκτίμηση των γεγονότων ποτέ δεν έλλειψε από τη φιλοσοφία του Βράϊλα. Σε ό,τι αφορά το ελληνικό έθνος ιδιαίτερα, δεν του διέφυγε - ο ίδιος άλλωστε υπηρέτησε την πολιτική ως πρεσβευτής - ότι το ανατολικό ζήτημα συνάπτονταν με ένα πλέγμα οικονομικών συμφερόντων. Από τις στήλες μάλιστα της Πατρίδος πρότεινε συνά διάφορα μέτρα που θα εναρμόνιζαν τα συμφέροντα των Μεγάλων Δυνάμεων και θα συνέτειναν στην επίλυση του όλου ζητήματος[278]. Ωστόσο, ο Βράϊλας πί-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

στευε - χωρίς αυτό να συνιστά ασφαλώς διπλωματική τακτική - ότι οποιαδήποτε λύση συμφέροντος δε θα μπορούσε να αποβεί θετική εάν δεν υποτάσσονταν στις αρχές του πολιτισμού και του χριστιανισμού, όπως εκείνος τις εννοούσε. Με τα ίδια του τα λόγια, "πᾶσα λῦσις τοῦ ζητήματος μή στηριζομένη ἀφ' ἑνός εἰς τήν δικαιοσύνην καί μή ἐξασφαλίζουσα ἀφ' ἑτέρου τήν μέλλουσαν πρόοδον τοῦ πολιτισμοῦ ἐν τῇ Ἀνατολῇ διά τοῦ χριστιανισμοῦ θέλει εἶναι λῦσις πρόσκαιρος, λῦσις ἐπικίνδυνος"[279]. Πολύ περισσότερο από τη διπλωματία και τις συγκρούσεις, καθοριστικότερος παράγοντας τόσο για την επίλυση του ανατολικού όσο και για την ορθή γενικά λειτουργία της πολιτικής ήταν για το Βράϊλα η νοητική υπεροχή. Έτσι λ.χ. η Πατρίς, αν και δεν αρνείται " τάς διπλωματικάς καί πολιτικάς δυσκολίας τοῦ ζητήματος", τονίζει ότι "τό φῶς τῆς διανοίας" καθώς και η "ἐθνική καί νοητική ὑπεροχή" είναι οι κυρίως "μοχλοί προόδου" και "ἐπί τέλους ἰσχυρότεραι καί τῶν ὅπλων καί τῶν χρημάτων καί τῆς ραδιουργίας". γι' αυτό και "εἶναι...καί αὐτά στοιχεῖα τά ὁποῖα ὁ ἔμφρων πολιτικός δέν παραλείπει εἰς τούς υπολογισμούς του"[280].

Άλλωστε γενικά η υποταγή του οικονομικού στοιχείου στο πνευματικό - για λόγους που υπερβαίνουν το ζήτημα της Ανατολής και που δεν είναι α-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

κόμη εδώ η θέση να συζητήσουμε - υπήρξε ένα από τα κυριότερα χαρακτηριστικά της φιλοσοφίας του Βράϊλα:

Ο Βράϊλας θεώρησε πάντοτε την οικονομία ως έναν από τους κυριότερους παράγοντες του πολιτισμού. "Ὁ Στατιστικός καί ὁ Ἱστορικός", θα γράψει το 1845, " πρέπει νά μυηθῶσι τάς οἰκονομικάς θεωρίας"[281], ενώ μιά σειρά άρθρων της Πατρίδος, καινοτομώντας κατά κάποιο τρόπο για τα ελληνικά δεδομένα, θα τονίσει ιδιαίτερα την ανάγκη στατιστικών μελετών για το Ιόνιο κράτος[282]. Στο Περί τῶν ἀρχῶν τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας , το χρηματικό ,όπως το ονομάζει,στοιχείο θα θεωρηθεί από το Βράϊλα ως ένα από τα σπουδαιότερα αίτια της ιστορίας η έρευνα του οποίου μέσω της Πλουτολογίας και της Στατιστικής συνιστά κατά τη γνώμη του καθήκον τόσο του ιστορικού όσο και του φιλοσόφου της ιστορίας.

Αναλυτικότερα,κατά το Βράϊλα,"τό ὑλικόν στοιχεῖον τοῦ πολιτισμοῦ" και τό συγκεκριμένα "ἡ χρηματική ἑκάστου ἔθνους κατάστασις" πρέπει να είναι "τό πρῶτον ἀντικείμενον τῶν σκέψεων καί παρατηρήσεων τοῦ ἱστορικοῦ φιλοσόφου"."Ὅστις θέλει νά ἐξιστορήσῃ ἐπιστημονικῶς τήν χρηματικήν ἀνάπτυξίν τινος λαοῦ", αυτός, πιστεύει ο Βράϊλας, οφείλει να μελετήσει ένα σύνολο από επιμέρους οικονομικά ζητήματα, όπως:"εἰς ποίαν

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κατάστασιν εὑρίσκοντο παρά τοῖς ἀρχαίοις ἡ γεωργική, ἡ χειροτεχνική καί ἡ ἐμπορική βιομηχανία ...ποία ἡ κατάστασις τῶν γεωργῶν καί τῶν γεωκτημόνων, ποῖαι αἱ πρός ἀλλήλους καί τάς ἄλλας τάξεις τῆς κοινωνίας σχέσεις αὐτῶν...ποῖον τό ἐσωτερικόν καί ἐξωτερικόν ἐμπόριον" καθώς και "ποῖα τά εἰσοδήματα τῶν πολιτῶν" και "ποῖος ὁ δημόσιος πλοῦτος". Μόνον ὁποῖος ακολουθήσει μιά τέτοια εμπεριστατωμένη μελέτη θα μπορέσει, σύμφωνα με το Βαΐλα, "νά ἐξαγάγῃ ἀκριβῆ συμπεράσματα" ως προς "τήν σχέσιν τῆς χρηματικῆς πρός τήν ἠθικήν καί πολιτικήν κατάστασιν τῶν ἐθνῶν " καθώς και "ὡς πρός τά αἴτια τῆς εὐδαιμονίας καί τῆς παρακμῆς των"[283].

Ωστόσο, άσχετα από τις παραπάνω θέσεις του, ο Βαΐλας θα αποφύγει να θεωρήσει την οικονομία ως δύναμη που είναι ικανή να καθορίσει αυτοτελώς νέες αξίες πέρα από εκείνες που θέσπισε για πάντα ο Χριστιανισμός. Γι'αυτό και στο ίδιο έργο παρακάτω θα τονίσει ότι "ἡ ἠθική τῶν ἐθνῶν" εξαρτάται "οὐχί ἀπό τήν φιλοσοφίαν" η οποία ενεργεί "ἐντός στενωτάτου κύκλου" ούτε "ἀπό τάς ἐπιστήμας αἵτινες τήν ὑλικήν καί οἰκονομικήν κατάστασιν μάλλον τροπολογοῦσι καί μεταβάλλουσιν" αλλά "ἀπό τήν θρησκείαν",η οποία "μορφώνει καί τούς νόμους καί τα πολιτεύματα"[284]. Εκείνο άλλωστε που ο Βαΐλας θεωρεί ως χρηματικό στοιχείο δεν είναι παρά ο παράγοντας που,όπως ο νοητικός και ο ηθικός,προέρχεται από την οντολογική σύστα-

ση της ψυχής ως υλική.της υφή και που συνεπώς όχι μόνον οφείλει να κατέχει την αρμόζουσα θέση ανάμεσα στα αίτια του πολιτισμού,αλλά επιπλέον να εξετασθεί πρώτος, για να διατηρηθεί έτσι η επαγωγική σειρά από τα υποδεέστερα στα ανώτερα.Μ'αυτή την έννοια θα τονίσει ο Βράϊλας τελικά ότι "ἐκ τοῦ συνδυασμοῦ τοῦ χρηματικοῦ, τοῦ νοητικοῦ και τοῦ ἠθικοῦ στοιχείου μορφόνονται οἱ νόμοι καί οἱ θεσμοί" καθώς και ότι από τα ίδια στοιχεία "ἐξαρτᾶται" όχι μόνο "τό μεγαλεῖον τῶν ἐθνῶν" ή "ἡ σχετική ὑπεροχή των" και "οἱ πόλεμοι" και "αἱ συνθῆκαι" αλλά γενικά "ὅλαι αἱ μεγάλαι...ἱστορικαί μεταβολαί, τῶν ὁποίων ἡ ἱστορική φιλοσοφία μελετᾷ τήν ἀρχήν καί τόν νόμον"[285].

Με μιά τέτοια θεώρηση επιχειρούσε ο Βράϊλας να αντιμετωπίσει ένα από τα πιό καίρια ζητήματα της εποχής - το οποίο διαπραγματεύτηκε και σε ιδιαίτερο δοκίμιο[286] - δηλ.τη σχέση της ηθικής με την υλική πρόοδο. Το πρόβλημα αυτό, που συνδέεται με τον "πάσχοντα λαό", καθώς επίσης και το πρόβλημα της ιστορικής εξέλιξης και της απεριόριστης προόδου αποτελούν το αντικείμενο του επομένου κεφαλαίου.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΠΡΟΟΔΟΥ

1. Η ενότητα και η εξέλιξη του πολιτισμού

α. Η συνέχεια και η επικοινωνία των πολιτισμών

Παρόλο το σεβασμό που, όπως συχνά τόνιζε, ώφειλε στο Vico ως πατέρα της φιλοσοφίας της ιστορίας, ο Βράϊλας άσκησε έντονη κριτική στη θεωρία του Νεαπολιτάνου φιλοσόφου. Ιδιαίτερα προσπάθησε να αποδείξει ως λανθασμένη την αντίληψη του Vico για την κυκλική πορεία της ιστορίας που προϋπέθετε αφενός τήν έλλειψη επικοινωνίας των πολιτισμών και αφετέρου μιά κοινή φύση των λαών. Κατά το Βράϊλα δηλ. για να παραδεχθεί κανείς το σύστημά του Vico πρέπει να

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

υιοθετήσει τρεις απόψεις: α) ότι τα έθνη "καίτοι έχοντα κοινά τήν φύσιν καί τόν προορισμόν, ζῶσιν ὅμως ἕκαστον ἰδίαν τινά ζωήν ἀνεξάρτητον τῆς τῶν ἄλλων"· β) ότι εξαιτίας της κοινής φύσεως των εθνών, η ζωή των τελευταίων "διατρέχει τά αὐτά στάδια καί ὑπόκειται εἰς τάς αὐτάς φάσεις", πράγμα που σημαίνει ότι όλα τά έθνη "κατά τόν αὐτόν τρόπον ἀναφύονται, ἀκμάζουσι καί θνήσκουσιν"· γ) ότι "ἡ ἀλλεπάλληλος αὕτη ἐμφάνισις τῶν λαῶν εἶναι συνέπεια τῆς φύσεως τοῦ ἀνθρωπίνου γένους". Και οι τρεις όμως αυτές υποθέσεις θεωρούνται από το Βράϊλα ως "ἐνάντιαι" και "εἰς τήν ἱστορικήν καί εἰς τήν φιλοσοφικήν ἀλήθειαν"[1]. Γι'αυτόν, αντίθετα προς το Vico, η πίστη στην πρόοδο αποτελεί ένα από τα θεμελιωδέστερα χαρακτηριστικά της ιστορικής του θεωρίας: "Ἡ πρόοδος εἶναι ἐκ τῶν οὐσιωδεστέρων προσόντων τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως καί ὁ ἀνώτατος νόμος τῆς ἱστορικῆς ἀναπτύξεως"[2] Ως εκ τούτου, προϋποθέτει την αδιάκοπη συνέχεια και τελειοποίηση του πολιτισμού: "Διηνεκῶς, προοδεύουσα ἐν χρόνῳ ἡ ἀνθρωπότης προκόπτει καί τελειοποιεῖται."[3]

Το γεγονός, ωστόσο, ότι ο Βράϊλας δεν αποδέχεται την κοινή φύση των εθνών φαίνεται να αντιφάσκει με το νόημα της φιλοσοφίας του, γιατί τόσο δική του βασική αρχή όσο και όλων των εκλεκτικών φιλοσόφων είναι η πίστη στο αναλλοίω-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΠΑΤΡΩΝ

το και στην επανάληψη θεμελιακών στοιχείων του πολιτισμού. Στο έργο του Εἰσαγωγή εἰς τάς φιλοσοφικάς μελέτας ο Βράϊλας επιμένει με κατηγορηματικό τρόπο πως "ἀνεξαρτήτως...πάσης θεωρίας, καί αὐτή ἡ διά τῆς ἱστορίας ἀνάπτυξις τοῦ ἡμετέρου γένους ἀποδεικνύει ὅτι ὑπάρχει κοινή τις φύσις τῶν κοινωνιῶν, ὡς ὑπάρχει κοινή φύσις τῶν ἀνθρώπων, διότι ἐν μέσῳ τῆς μεγάλης ποικιλίας τῶν τόπων, τῶν χρόνων, τῶν φυλῶν...., τά αὐτά ἐπαναλαμβάνονται πολιτεύματα, ὡς τά αὐτά ἤθη καί ἔθιμα καί πάθη καί ἰδιώματα τῶν ἀτόμων"[4].

Η αντίφαση, βέβαια, του Βράϊλα είναι στην πραγματικότητα επιφανειακή, γιατί η αντίληψή του για την κοινή φύση των εθνών δεν υπονοεί ότι οι ανθρώπινοι θεσμοί είναι απαράλλακτα όμοιοι με εκείνους των προγενεστέρων εποχών. Ο ίδιος εξάλλου, σ'ένα διάστημα μεταγενέστερο από εκείνο του έργου του Εἰσαγωγή εἰς τάς φιλοσοφικάς μελέτας, υπογράμμισε ότι "ἡ ἱστορία δέν ἐπαναλαμβάνεται"[5]. Ότι η ιστορία δεν επαναλαμβάνεται θα μπορούσε επίσης να θεωρηθεί και αντίληψη του Vico, παρά το γεγονός ότι ο Βράϊλας δεν το τονίζει, δεδομένου ότι στον Νεαπολιτάνο φιλόσοφο η "επιστροφή" στη βαρβαρότητα προϋποθέτει βεβαίως μιά επανάληψη παλαιότερων πολιτιστικών χαρακτηριστικών τα οποία όμως ενισχύουν

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ως επανατροφοδότηση έναν πολιτισμό που ήδη έχει προχωρήσει σε ανώτερα στάδια[6]. Οι θεσμοί ασφαλώς εξαρτώνται κατά το Vico από ένα πνευματικό στοιχείο, το οποίο, εκτός του ότι συντελεί στην επαναφορά τους, εννοείται ταυτόχρονα και ως ιδεώδης τύπος πολιτισμού τον οποίο η εμπράγματη ιστορία δεν τροποποιεί[7]. Ωστόσο, η ιδεώδης βικιανή ιστορία, παρά το γεγονός ότι δεν υπονοεί μιά πραγματική εξέλιξη του πολιτισμού, δεν παραπέμπει τουλάχιστο σε ένα είδος υπερβατικού οντολογικού στοιχείου. Αντιπροσωπεύει το σύνολο των ιδεών εννοούμενων ως μορφών απλώς του ανθρωπίνου πνεύματος που ενσαρκώνονται σε ιστορικούς θεσμούς και, ως εκ τούτου, προϋποθέτει μιά μεγάλη αυθυποστασία των θεσμών και μιά προσέγγιση περισσότερο στο ιστορικό Γίγνεσθαι παρά στο Είναι. Μιά ιδεώδη και αμετάλλακτη ιστορία - παρά την πίστη του στην εξωτερική πρόοδο - προϋποθέτει και ο Βράϊλας μέσα στο ανθρώπινο πνεύμα μιλώντας για την κοινή φύση των λαών, αλλά - κι εδώ εστιάζεται η διαφορά με το Vico -με την έννοια του καθαρά, όπως γνωρίζουμε, θεϊστικού οντολογικού ιδανικού: "Ἡ ἀρχή, διά νά ἦναι ἀρχή... πρέπει νά ἦναι... δμοιόμορφος, δηλαδή, ἡ αὐτή πάντοτε, καί οὐχί νά ἀλλοιοῦται κατά τούς τόπους, τούς χρόνους, τά ἄτομα, τάς περιστάσεις ἐν μέσῳ τῶν ὁποίων πραγμα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΠΑΤΡΩΝ

τοποιεῖται."[8] Το ιδανικό αυτό αποκτά βέβαια μιά ενεργή παρουσία στην καθημερινή ζωή,- που εννοείται, όπως ήδη είναι γνωστό, ως εκδίπλωση των έξι κυρίως δραστηριοτήτων του ανθρώπου (της νοητικής, της υλικής, της ηθικής, της πολιτικής, της καλλιτεχνικής και της θρησκευτικής), γεγονός που συνιστά και την ιστορική πρόοδο - , προϋποθέτοντας οπωσδήποτε την απλή διεύρυνση και όχι την αλλοίωση των στοιχείων: "Ἐν τῇ ἱστορίᾳ τά στοιχεῖα ... ἐνεργοῦσι καθ' ὅλην τήν δυνατήν ἔκτασίν των, δέν ἀλλοιοῦνται κατά τήν ἐνδόμυχον αὐτῶν φύσιν, ἀλλά διά τόν εὐρύτατον κύκλον καί τάς μεγάλας διαστάσεις της ἐνεργείας αὐτῶν, λαμβάνουσιν χαρακτῆρα σοβαρώτερον καί ὑψηλότερον, καί τά ἀποτελέσματα τῆς ἐνεργείας ταύτης ἐνδιαφέρουσι τήν τύχην ὁλοκλήρων γενεῶν."[9]

Η πρόοδος, έτσι, παρουσιάζεται στη φιλοσοφία της ιστορίας του Βράϊλα ως γραμμική αντιτιθέμενη όμως κατά τρόπο άγονο προς το βικιανό κύκλο. Όπως έχουμε δείξει, η προσπάθεια του Βράϊλα, για οντολογική ενοποίηση του απείρου και του πεπερασμένου δεν επιτυγχάνει να άρει την αποκοπή των δύο πεδίων και, ως εκ τούτου, η πρόοδος, εντελώς θεϊστικά, εννοείται απλώς ως αποσυνάρτηση των αντίστοιχων απόλυτα τέλειων στοιχείων που έδωσε ο θεός την απειρότητα των οποίων τείνει να καρπωθεί

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μέσα στα πεπερασμένα της όρια: "Τό ἰδανικόν τοῦτο, ἡ ἐντέλεια τῆς λογικῆς τάξεως, οὗ τό πρότυπον εἶναι ἐν τῷ θείῳ λόγῳ, τῷ συνιστῶντι διά μιᾶς τῶν ἀκτίνων του τόν ανθρώπινον, ὅπερ ἐκτελεῖ ὁ ὑλικός κόσμος, ὁμοίωμα ὢν ἀτελές τοῦ θείου παραδείγματος, ἀνακαλύπτει προοδευτικῶς ἡ ἀνθρώπινος ἐπιστήμη...καί...πραγματοποιοῦσιν ἀτελῶς ἐπίσης καί προοδευτικῶς ἡ ἠθική καί ἡ πολιτική ἐν τῇ ἱστορίᾳ."[10]

Αλλά ούτε και τό γεγονός ότι ο Βράϊλας αποδέχεται την επικοινωνία των πολιτισμών πρέπει να θεωρηθεί ότι σημασιοδοτεί την οριοθέτηση μιάς πραγματικής υπέρβασης του ιστορισμού. Όπως είναι γνωστό και όπως ήδη τόνισε ο Βράϊλας στο πρώτο σκέλος της διαφωνίας του με το Vico, ο Νεαπολιτάνος φιλόσοφος προϋπέθεσε ως ανεξάρτητη τη ζωή των λαών[11] και υπενόησε, μέσω των corsi και ricorsi, το θάνατο και την αναγέννηση των πολιτισμών[12]. η αντίληψή του αυτή καρποφόρησε με την ενσωμάτωσή της στον ιστορισμό του Herder, σύμφωνα με τον οποίο χάρη σε μιά συνεχή παράδοση τα στοιχεία πολιτισμού μεταβιβάζονται βέβαια από τη μιά γενιά στην επόμενη, αλλά κάθε πολιτισμός θεωρείται ως ιδιαίτερο όλον που, μετά την εκπλήρωση της προσφοράς του προς την ανθρωπότητα, πεθαίνει[13]. Αντίθετα, κατά το Βράϊλα, "ἀρκεῖ νά προσέξῃ τις εἰς τήν παραγωγήν καί τόν ἀμοιβαῖον

σύνδεσμον τῶν ἀρχαίων καί νέων πολιτισμῶν, ἵνα γνωρίσῃ ὅτι ὁ εἷς μετεγχέεται εἰς τόν ἄλλον,...ὅτι οὐδέποτε διακόπτεται ἡ ἄλυσις τῶν ἰδεῶν"[14]. Τόσο ὅμως η θέση του Vico για τη γέννηση και αναγέννηση των πολιτισμών όσο και του Herder για την ακμή και το θάνατό τους δεν παρέπεμπαν παρά φαινομενικά στην αποκοπή της επικοινωνίας των πολιτισμών. Στην πραγματικότητα υπέκρυπταν μιά εποικοδομητική για τη μελλοντική εξελικτική κατανόηση της ιστορίας θέαση, ότι δηλ. κάθε εποχή με το να αποτελεί ένα τέλος καθ'εαυτό συνιστά μιά δεδομένη στιγμή στο γίγνεσθαι και στη συνέχεια υπερβαίνεται από μιά νεώτερη φάση[15]. Θα ήταν θεμιτό να υποστηριχθεί ότι οι αντιλήψεις του Βράϊλα για την πολιτιστική επικοινωνία καταλύουν ωστόσο τη γονιμότητα των παραπάνω θέσεων. Κατά τον Επτανήσιο φιλόσοφο, ο οποίος, όπως γνωρίζουμε, ταύτιζε κάθε έννοια κοινωνικών και μη ατομοκρατικών - με τη χριστιανική έννοια - αιτίων με την αναγκαιότητα, η συνέχεια και η εξέλιξη των πολιτισμών εξασφαλίζεται χάρη στην ανθρώπινη ελευθερία της οποίας πηγή είναι το αυτεξούσιο: "Ἡ ἱστορική ἐξέλιξις τῆς ἀνθρωπότητος δέν γίνεται κατ'ἀνάγκην, γίνεται διά τοῦ πνεύματος, ὅ ἐστι διά τῆς ἐλευθερίας καί τοῦ λόγου,καί νόμος αὐτῆς, ἠθικός καί οὐχί ὑλικός, εἶναι ἡ ἐπ' ἄπειρον πρόοδος πρός τό ἀληθές, τό καλόν,...τό ἀγα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

θόν· ὅτε οἱ λαοί συμμορφοῦνται πρός τόν νόμον τοῦτον ἀκμάζουσι καί τελειοποιοῦνται, ὅτε τόν ἀθετοῦσι, παρακμάζουσι, φθείρονται καί ἐνίοτε ἐξαφανίζονται."[16]

Ο Βράϊλας δεν αρνείται το θάνατο ορισμένων πολιτισμών· οπωσδήποτε όμως τον θεωρεί εξαίρεση που οφείλεται όχι στον ίδιο το Θεό αλλά στην αδυναμία ενός πεπερασμένου πλάσματός του, όπως ο άνθρωπος: "Εἶναι ὅμως ἀληθές ὅτι ἄλλοι μέν λαοί ἐσβέσθησαν καί οὐδέποτε θέλουν ἀναστηθῆ... Ἀλλά... δέν πρέπει νά εἴπωμεν ὅτι ἐφθάρησαν διά τινος θελληματικῆς αὐτοχειρίας ἤ ἀδίκως ὑπ' ἄλλων καταστραφέντες; Ὀφείλομεν ἄρα ν' ἀρνηθῶμεν τήν πρόδοδον, διότι ἐνίοτε... ἐμποδίσθη, ἤ κατέστη ἀδύνατος ἐξ ἀνθρωπίνης θελήσεως καί ἐνεργείας;"[17]

Δεν αρνείται επίσης ο Βράϊλας την διαφοροποίηση των πολιτισμών μεταξύ τους, αφού "ὁ νέος πολιτισμός οὐδέ ἐκτείνεται εἰς ὅλον τόν κόσμον, οὐδέ εἶναι ὁ αὐτός εἰς ὅλα τά ἔθνη... διότι ἄλλους χαρακτῆρας παρέχει, φερ' εἰπεῖν, ἐν Ἀγγλίᾳ, καί ἄλλους ἐν Ἰταλίᾳ ἤ ἐν Ἑλλάδι, ἄλλους ἐν Γαλλίᾳ καί ἄλλους ἐν Γερμανίᾳ"[18]. Οι διαφορές όμως αυτές πρέπει να αποδοθούν σε αίτια που δεν τροποποιούν τη θρησκευτική ιδέα από την οποία γενικά εξαρτάται κάθε πολιτισμός και που, όπως είναι ήδη γνωστό, λειτουργούν σε ένα επίπεδο υποδεέστερο από τη θεϊκή διάσταση του πολιτισμού. Ο Βράϊ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

λας παραδέχεται ακόμη ότι υφίστανται στην ιστορία λαοί που "ζῶντες ἀπ'ἀρχῆς βίον ἰδιότροπον... δέν συγχέονται μέ τούς ἐπιλοίπους καί φαίνονται ἀκίνητοι, διαμένοντες εἰς τήν αὐτήν πάντοτε κοινωνικήν καί πολιτικήν κατάστασιν, ἤ βραδέως καί ἀνεπαισθήτως προοδεύοντες"[19]. Πιστεύει όμως, με μιά αντίληψη που δεν παραπέμπει στον ιστορισμό, ότι πρόκειται για μιά εθνική ιδιομορφία ελεύθερα επιλεγμένη που αντιθέτως μπορεί να αποτελέσει επιχείρημα κατά της κυκλικής φοράς της ιστορίας. Οι λαοί αυτοί "ὄχι μόνον δέν ἐπιβεβαιοῦσι τήν ὁποίαν καταπολεμοῦμεν θεωρίαν, ἀλλά μάλιστα ἐναντιοῦνται εἰς αὐτήν· διότι μακράν τοῦ νά διαδέχωνται ὁ εἷς τόν ἄλλον ἀλλεπαλλήλως παριστάμενοι ὑπό τούς αὐτούς τύπους καί διατρέχοντες τά αὐτά στάδια, τοὐναντίον ἐξ ἀμνημονεύτων χρόνων διαρκοῦσι διατηροῦντες τήν αὐτήν πάντοτε ἰδιαιτέραν καί ἀτομικήν μορφήν"[20]. Στην πραγματικότητα, η αντίληψη αυτή του Βράϊλα στρέφεται κατά της ιστορικής εξέλιξης και, εντελώς ατομοκρατικά, προϋποθέτει ότι, πάλι χάρη στην ελεύθερη βούληση των λαών αυτών, είναι δυνατή μιά μελλοντική επανασύνδεσή τους με τον υπόλοιπο πολιτιομό: "Διότι ἀγνοοῦμεν ἐάν θέλωσι μείνει, πάντοτε, εἰς τήν αὐτήν θέσιν, καί πιθανόν, ὅτι, ἀποπλανηθέντες, ἤδη, τόσους αἰῶνας, θέλουν δράμει, ὅσον τάχιστα, νά προφθάσωσι τούς ἄλλους καί θέλουν πορεύεσθαι, τελευταῖον, πάντες

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

οἱ λαοί διά τῆς αὐτῆς ὁδοῦ καί πρός τόν αὐτόν σκοπόν."[21]

Βέβαια, με τις θέσεις αυτές ο Βράϊλας συμπληρώνει ένα κενό στην ιστορική θεώρηση των Γάλλων Εγκυκλοπαιδιστών ή του Voltaire, αφού προϋποθέτει ένα πολιτιστικό γίγνεσθαι περισσότερο ενοποιημένο και καθολικό. Ο Βράϊλας θεωρεί ως σημαντική κάθε ιστορική περίοδο. Στηλιτεύοντας το Ρενιέρη, ο οποίος παραγνώριζε την εποχή της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, γράφει: "Ἡ ῥωμαϊκή ἱστορία...δέν εἶναι τίποτε εἰς τήν Ἱστορίαν τοῦ κόσμου; Τίνι δικαιώματι ἀφαιροῦνται 14 αἰῶνες ἀπό τήν καθολικήν ἱστορίαν;"[22] Οπωσδήποτε όμως δεν υπερβαίνει το Διαφωτισμό, γιατί τα στοιχεία πολιτισμού που μεταδίδονται μεταξύ των εθνών δε θεωρούνται ως αποτελέσματα μιάς κοινωνικής[22α] αλλά μιάς θεϊστικής και ατομοκεντρικής ανάπτυξης. Ο Βράϊλας έθεσε ασφαλώς ως κριτήριο ιστορικότητας ενός λαού την όσο το δυνατόν μεγαλύτερη μετάδοση πολιτιστικών στοιχείων στους υπολοίπους: "Τήν ἐπιῤῥοήν τοῦ χρόνου ἀκολούθως ἐμελετήσαμεν, καί τήν διαδοχικήν γένεσιν καί μετάδοσιν τῶν πολιτισμῶν εἴδομεν ὑποκειμένην εἴς τινα νόμον, καθ' ὅν καί ἐντός ἑκάστου λαοῦ τά διάφορα κοινωνικά στοιχεῖα συναναπτύσσονται καί εὐπρεπῶς συναρμολογοῦνται, καί ἕκαστος λαός μεταδίδει εἰς τούς ἄλλους ἐκ τῶν ἰδίων προϊόντων ὅσα δύνανται εἰς

τήν μέλλουσαν πρόοδον τοῦ ὅλου γένους νά χρησιμεύσωσι, καί κατά ταῦτα εἶναι καί λέγεται ἱστορικός, καί μᾶλλον ἱστορικός διαμένει ὁ πλείονα καί σημαντικώτερα μεταδίδων."[23] Ωστόσο, ο χρόνος δεν αποτελεί στοιχείο ιστορικό και κοινωνικό στη φιλοσοφία του Βράϊλα. Συνιστά την πεπερασμένη οντολογική διάρκεια, η λειτουργία της οποίας συνίσταται στην τάση της για αναπλήρωση του απείρου θεϊκού χρόνου. Ο Βράϊλας τόνισε βέβαια ότι ο χρόνος είναι απαραίτητο και αναγκαίο συστατικό της ιστορίας: "Παράλογον... ἤθελεν εἶσθαι τό νά παραδεχθῇ τις νόμον διοικοῦντα τόν ἄνθρωπον, θεωρούμενον ὡς ἄτομον καί ὡς κοινωνίαν ἀτόμων, καί νά περιορίσῃ ἔπειτα τό κράτος τοῦ νόμου τούτου εἰς τό παρόν τό ὁποῖον εἶναι σημεῖον ἀόρατον καί ἀκατανόητον, ἅμα χωρισθῇ τοῦ παρελθόντος καί του μέλλοντος."[24] Θεώρησε όμως ότι ο ηθικός νόμος δεν προκύπτει από μιά εξέλιξη μέσα από τον ιστορικό χρόνο αλλά ότι αποτελεί το υπεριστορικό ιδεώδες που καθορίζει την πεπερασμένη ανάπτυξη του πολιτισμού. Όπως ο ίδιος αναφέρει χαρακτηριστικά, "ὁ ἠθικός νόμος πρέπει νά ἐκτείνεται κατά τήν ἐφαρμογήν του ἐπί πᾶσαν τήν σειράν τῶν αἰώνων, νά ἐφίσταται τῶν διαφόρων περιόδων τῆς ζωῆς τῶν ἐθνῶν καί νά κανονίζῃ πᾶσαν τήν καθολικήν καί ἀπεριόριστον ἀνάπτυξιν τοῦ ἀνθρωπίνου γένους"[25]. Κα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τά συνέπεια, εκείνο το οποίο ο Βράϊλας ονομάζει "ἀνάπτυξιν", δεν είναι παρά μιά λογική τακτοποίηση των έξι στοιχείων που αφενός πρέπει να θεωρούνται ότι λειτουργούν πάντα σε επίπεδο πεπερασμένο σε σχέση με τον ύψιστο πολιτισμό - που είναι ο ίδιος ο προορισμός στην ιδανική του μορφή -και αφετέρου να διατηρούν μεταξύ τους τις νόμιμες σχέσεις υπεροχής ή υποταγής, δηλαδή, σύμφωνα με την όλη θεωρία του Βράϊλα, την προτεραιότητα της θρησκείας και την υποταγή της επιρροής των υπολοίπων στοιχείων σ'αυτήν. Πιό συγκεκριμένα, κατά το Βράϊλα, η "ἀνάπτυξις" για να "παραγάγῃ πολιτισμόν", πρέπει:α) να είναι "πλήρης", δηλαδή "νά μή γίνῃ πρός ὄφελος ἑνός τῶν στοιχείων τῆς ἀνθρωπότητος"· β) να είναι "ἐναρμόνιος", δηλαδή "ἀνάλογος πρός τήν σημαντικότητα ἑκάστου τῶν στοιχείων τούτων", ώστε να διατηρούνται "αἱ πρός ἄλληλα νόμιμοι καί φυσικαί σχέσεις ὑπεροχῆς καί ὑποταγῆς" και "τά ὑποδεέστερα νά μένωσιν εἰς τήν θέσιν των" χωρίς να "σφετερίζωνται τήν τῶν εὐγενεστέρων καί ὑψηλοτέρων"· γ) να είναι "προοδευτική",δηλαδή όχι μόνο "νά μεταβαίνῃ ἀπό τοῦ ἀτελεστέρου εἰς τόν τελειότερον βαθμόν" αλλά ταυτόχρονα "νά τηρῇ κατά τήν μετάβασιν ταύτην τήν φυσικήν τάξιν προτεραιότητος", ώστε "νά μή ἀναπτύσσεται πρότερον ἐκεῖνο τό στοιχεῖον τό ὁποῖον πρέπει νά ἦναι δεύτερον".Απ'όλα αυτά λοιπόν γίνεται φανερό ότι "ἡ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ἔννοια τοῦ πολιτισμοῦ" εἶναι "συνέπεια τῆς ἐντελοῦς γνώσεως ὅλων τῶν στοιχείων τῆς ἀνθρωπότητος" καθώς και "τῶν πρός ἄλληλα σχέσεων καί τοῦ κοινοῦ εἰς ὅλα προορισμοῦ"· γίνεται επίσης φανερό ότι "ὁ τέλειος πολιτισμός δέν ἀπαντᾶται, οὔτε θέλει οὐδέποτε ἀναφανῆ ἐν τῇ ἀνθρωπίνῃ ἱστορίᾳ, ἐν ὅσῳ ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἄνθρωπος", δηλ."ὄν ἀτελές καί πεπερασμένον", γιατί "τό τέλειον εἶναι προσόν...μόνου τοῦ Θεοῦ"[26].

Ἔτσι, τελικά, κατά το Βράϊλα δεν είναι οι κοινωνικές διεργασίες που προσδίδουν αξία στην επικοινωνία των πολιτισμών. Στην πραγματικότητα ο ιστορικός χαρακτήρας ενός λαού καθορίζεται από δύο αιώνια, και γι'αυτό σπουδαιότερα σε σχέση με τα κοινωνικά γεγονότα, στοιχεία που έχουν δοθεί κατά τρόπο, όπως ήδη γνωρίζουμε, αποκαλυπτικό από το Θεό. Πρόκειται συγκεκριμένα για τα στοιχεία του ηθικού νόμου και της ηθικής ελευθερίας, τα οποία ο Θεός χάρισε στον εβραϊκό και στον ελληνικό λαό αντίστοιχα, προβιβάζοντάς τους στην κατηγορία των δύο ιστορικότερων λαών. Αναλυτικότερα, για το Βράϊλα "ὁ Ἑβραϊκός λαός" είναι ο "ἱστορικώτερος τῆς Ἀνατολῆς" και "ὁ θεῖος αὐτοῦ νομοθέτης" ο "ἱστορικώτατος τῶν ἀνδρῶν"· κι έτσι "ὁ θεῖος νόμος ἀπ' ἀρχῆς ἀπεκαλύφθη". Εξάλλου, "ἡ...πρός ἐκπλήρωσιν ...ἠθική ἐλευθερία" του λαού αυτού, η οποία "ὑπό τῶν ἀνατολικῶν πολιτισμῶν κατεπνίγετο",έμελλε "ν' ἀναπτυχθῇ καί ἐνισχυθῇ, εἰσερχομένη κατά πρῶτον

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

διά τοῦ 'Ελληνορρωμαϊκοῦ πολιτισμοῦ εἰς τήν ἱστορίαν" και προετοιμάζοντας το δρόμο "εἰς τήν διά τῆς ἐμφανίσεως τοῦ Σωτῆρος χριστιανικήν ἀποκάλυψιν"·μ' αυτόν τον τρόπο, έγινε νοητή η "κατά τοῦ 'Ασιατικοῦ πνεύματος ἀντίθεσις τοῦ 'Ελληνισμοῦ" και ο "ἱστορικώτατος" χαρακτήρας αυτοῦ[27]. Κατά συνέπεια, σε επίπεδο πεπερασμένης επικοινωνίας των πολιτισμών εκείνο που έχει αξία για το Βράϊλα είναι η μετάδοση των έξι πολιτιστικών στοιχείων με τρόπο που να διασώζεται ο ηθικός νόμος και η ηθική ελευθερία: "'Αλλ'ἡ μετάδοσις αὕτη οὔτε τήν ἱστορικήν ἑνότητα καταστρέφει, ἀλλ' αὐτήν μάλιστα ἐνισχύει, οὔτε τήν ἐνέργειαν τῆς ἀτομικῆς ἐλευθερίας ἐμποδίζει."[28]

Είναι βέβαια αλήθεια ότι ενός τέτοιου είδους θεώρηση, που προϋποθέτει την επικοινωνία των πολιτισμών υπό τις αρχές του χριστιανισμού, υπήρξε γενικό χαρακτηριστικό της νεοελληνικής ιστοριογραφίας του 19ου αιώνα και ότι, παρά το γεγονός ότι παρουσιαζόταν λιγότερο θετική σε σχέση με αντίστοιχες ευρωπαϊκές θεωρίες, επιβοηθούσε στην αιτιολόγηση και απόδειξη της συνέχειας του έθνους, προσπάθεια χάρη στην οποία και φαίνεται τελικά ότι μπορεί να δικαιωθεί. Ωστόσο, οι απόψεις του Βράϊλα για τη συνέχεια και την επικοινωνία των πολιτισμών, εξαιτίας του ισχυρού πνευματοκρατικού τους χαρακτήρα, δεν

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

έχουν μάλλον τη δυναμικότητα ανάλογων απόψεων, όπως λ.χ. του Παπαρρηγόπουλου ή του Ασώπιου. Στα όρια της ρεαλιστικής του περισσότερο πολιτικής στάσης, μολονότι ιδεαλιστής, ο Παπαρρηγόπουλος θα διαφωνήσει με τους ιστορικούς εκείνους που "αποκλείουσι τῆς γενικῆς ἱστορίας καί αὐτά τά ἔθνη" τα οποία αν και "ἠύξήχθησαν μέν μέχρι δημοσίων κοινωνικῶν σχέσεων, δέν ἐπενήργησαν δέ εἰσέτι οὐσιωδῶς εἰς τήν ἀνάπτυξιν τῆς κοινωνικῆς καταστάσεως τοῦ ὅλου ἀνθρωπίνου γένους"· αντίθετα, θα συμφωνήσει με όσους "περιλαμβάνουσιν...τά ἔθνη ταῦτα", για τον "ορθότερον", όπως νομίζει, "λόγον ὅτι οἱ λαοί ἐκεῖνοι δέν ἐπενήργησαν εἰς τήν κατάστασιν τῆς ὅλης ἀνθρωπότητος, ἀποτελοῦσιν ὅμως καθ'ἑαυτούς μέρος αὐτῆς ἀξιόλογον"[29]. Ο Ασώπιος εξάλλου, προκειμένου να θεμελιώσει τη συνέχεια του ελληνικού έθνους, αποδέχεται τις οργανιστικές θεωρήσεις του ιστορισμού, σύμφωνα με τις οποίες τα έθνη, όπως ακριβώς και τα άτομα, παρακμάζουν και τελικά πεθαίνουν· επιχειρεί μόνο να συμπληρώσει τις απόψεις του ιστορισμού υπενθυμίζοντας ότι υπάρχουν περιπτώσεις κατά τις οποίες ορισμένα έθνη δεν πεθαίνουν πραγματικά αλλά υφίστανται απλώς ένα είδος θανατοφάνειας· κατά συνέπεια, τα έθνη αυτά - κι εδώ ο Ασώπιος υπονοεί ότι κάτι τέτοιο συνέβη και στο ελληνικό έθνος - κάποτε αναγεννώνται και αναλαμβάνουν εκ νέου τον ιστο-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ρικό τους ρόλο. Γράφει χαρακτηριστικά: "Ἔχουσι βέβαια δίκαιον οἱ φιλόσοφοι ὅσοι πρός ἐξήγησιν πολλῶν φάσεων καί πολλῶν φαινομένων τοῦ πολιτικοῦ κόσμου παρομοιάζουσι τά ἔθνη με τόν κατά μέρος ἄνθρωπον· διότι καί τά ἔθνη γεννῶνται, ἀκμάζουσι, παρακμάζουσι καί τελευταῖα ἀποθνήσκουσιν, ἀπαράλλακτα ὡς τά ἄτομα...με τήν διαφοράν ὅμως πάντοτε ὅτι ἡ ζωή τῶν ἐθνῶν εἶναι ἀσυγκρίτως χρονιωτέρα καί ὅτι πολλάκις βαρέως νοσοῦντα...καί θανατοφάνειαν πάσχοντα,πάλιν ἀναλαμβάνουσιν καί εἴτε ὑπό νέαν μορφήν διόλου ἄσχετον πρός τήν πρώτην εἴτε μέ τήν πρώτην εἰς τό βέλτιον μεταρρυθμισμένην, πάλιν εἰς τό θέατρον τοῦ κόσμου ἀναφαίνονται..... Μέ τήν βάσιν ταύτην εὔκολον εἶναι νά λυθῇ τό περί ταυτότητος ἔθνους ζήτημα...διότι ἀναμφιβόλως ἤθελεν εἶναι ἄδικον νά νομίζωμεν ὅτι ἓν ὁποιονδήποτε ἔθνος σημερινόν εἶναι τό αὐτόν μέ ἄλλο πρό διακοσίων...χιλίων καί καθ'ἑξῆς ἐτῶν ζῆσαν, μόνον καί μόνον διότι ἀμφότερα κατοίκησαν τόν αὐτόν τόπον....'Αλλά...ἐκ τοῦ ἄλλου μέρους ἤθελεν εἶναι ἀτοπία νά δεχθῶμεν ὅτι ὁλόκληρος φυλή ἀνθρώπων, διότι ἠναγκάσθη νά ἀφήσῃ τό πάτριον ἔδαφος, ἔχασε τόν ἐθνισμόν της."[30] Για τον Ασώπιο, έτσι , η ταυτότητα, η συνέχεια και η επικοινωνία ενός έθνους με τον πολιτισμό δεν εξαρτάται από κάτι πνευματοκρατικό, αλλά από

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

το ζωτικό στοιχείο της εθνικής μνήμης: "Οὕτω μόνον περί ἔθνους τό ὁποῖον ἔπαθε λήθην τῆς ἀρχῆς καί τῆς ἱστορίας του ἠμποροῦμεν νά εἴπωμεν ὅτι δέν εἶναι τό αὐτό."[31]

Τέλος, λιγότερο θετικές παρουσιάζονται οι απόψεις του Βράϊλα για τη συνέχεια και την επικοινωνία των πολιτισμών και από ανάλογες αντιλήψεις του Ιταλού θεωρητικού, εκδότη και σχολιαστή του Vico J. Ferrari, από τον οποίο φαίνεται ότι αντλεί ίσως αρκετά στοιχεία της κριτικής του προς τον Νεαπολιτάνο φιλόσοφο[32]. Η κριτική του Ferrari προς το Vico γίνεται από τη σκοπιά ενός αστικού πνεύματος που προϋποθέτει όχι μόνο την απόρριψη των αριστοκρατικών στοιχείων αλλά και την έμφαση στη σύγκρουση των κοινωνικών τάξεων στα οποία παρέπεμπε η βικιανή θεωρία[33]. Επίσης, μολονότι και στο Ferrari η επικοινωνία των πολιτισμών θεμελιώνεται σε ένα πνευματικό στοιχείο, αυτό δεν έχει οντολογική και αιώνια χροιά[34].

β. Η έννοια της ιστορικής εξέλιξης

Παρά την πνευματοκρατική και οντολογική διάστα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ση της φιλοσοφίας του, ο Βράϊλας χρησιμοποιεί ωστόσο συχνά, όπως έχει γίνει νομίζω φανερό, εκτός από τόν όρο "ἀνάπτυξις" - της οποίας τη σημασία διευκρινίσαμε ήδη - και τον όρο "ἐξέλιξις". Η χρήση όμως του όρου αυτού δεν υποδηλώνει κάποια αντίστοιχη διαφοροποίηση στη δογματικών προϋποθέσεων αντίληψη του Βράϊλα για την πρόοδο. Μας αποκαλύπτει μάλλον την αρνητική για την ιστορία τάση των εκλεκτικών, τόσο των Γάλλων όσο και του Βράϊλα, να υποτάσσουν τις γόνιμες θεωρίες της εποχής, και συγκεκριμένα το δαρβινισμό στον οποίο ο παραπάνω όρος κυρίως παραπέμπει, στη δική τους μεταφυσική ή να οικειοποιούνται απλώς την ορολογία τους. Είναι λ. χ. χαρακτηριστικό ότι ο Βράϊλας χρησιμοποιεί τον όρο "ἐξέλιξις" μετά το 1880, στο έργο του Φιλοθέου καί Εὐγενίου Ἐπιστολαί, σε μιά εποχή δηλαδή κατά την οποία ο δαρβινισμός έχει ήδη γνωρίσει μιά σημαντική διάδοση στον ελλαδικό χώρο[35], ενώ στα προηγούμενα έργα του χρησιμοποιεί τους όρους "ἀνάπτυξις" και "τελειοποίησις"[36]. Ταυτίζει μάλιστα την εξέλιξη με την ηθική έννοια της τελειοποίησης[37], που επιτελείται με τη διαδοχική ακμή και παρακμή των πολιτισμών και την οποία αντιτάσσει στην "κατ'ἀνάγκην" εξέλιξη του Δαρβίνου. Συγκεκριμένα, κατά το Βράϊλα, εάν θελήσει κανείς να εφαρμόσει "εἰς τήν ἀνθρωπίνην

ἱστορίαν τόν νόμον τῆς δαρβινικῆς ἐξελίξεως",θα διαπιστώσει τη μεγάλη "ἀντίφασιν" η οποία υπάρχει "μεταξύ αὐτοῦ καί τοῦ ἀληθοῦς νόμου τῆς ἱστορίας"· γιατί ενώ "ἡ ἐν τῇ φύσει ἐξέλιξις γίνεται κατ'ἀνάγκην...ἡ ἱστορική ἐξέλιξις...γίνεται διά τοῦ πνεύματος". Για το Βράϊλα, η εξέλιξη του πολιτισμού εγείρει ορισμένα κρίσιμα ερωτήματα,όπως:"ποῦ εἶναι οἱ πάλαι ποτέ ἀκμάσαντες λαοί τῆς 'Ανατολῆς; διατί ἤκμασαν,ὡς οὐδέποτε, αἱ ἐπιστῆμαι, αἱ τέχναι, ἡ ἐλευθερία ἐν 'Ελλάδι, καί παρήκμασαν ἀκολούθως, διατί κατεστράφη ἡ 'Ρωμαϊκή κοσμοκρατορία,...διατί τόσον σκότος κατά τόν μεσαιῶνα καί τόσον φῶς μετά τήν...ἀναγέννησιν" ή "διατί ἔκτοτε (δηλ.μετά την Αναγέννηση)ὁ πολιτισμός...ἐπί μᾶλλον καί μᾶλλον τελειοποιεῖται, ἄν καί ἐνίοτε διαταράσσεται ὁ ρυθμός αὐτοῦ". Την απάντηση στα ερωτήματα αυτά δεν είναι δυνατόν, κατά τη γνώμη του, να βρει κανείς "οὔτε ἐν τῇ διαλογῇ..., οὔτε ἐν ἄλλῳ τινί νόμῳ τῆς δαρβινικῆς μεταμορφώσεως" αλλά μόνον "ἐν ἄλλαις ἀρχαῖς", οι οποίες "ἐξάγονται ἐκ τῆς ἐπιστήμης τοῦ πνεύματος καί οὐχί ἐκ τῆς ἐπιστήμης τῆς ὕλης"[38].

Στόχος βέβαια του Βράϊλα μέσω της τακτικής αυτής είναι πάντοτε η βοήθεια προς το έθνος. Ταυτίζοντας, όπως είδαμε, ο Βράϊλας κάθε μη πνευματοκρατική και, συνεπώς , κατά το μάλλον ή ήττον αυτοδύναμη πορεία της ιστορίας με την αναγκαιότητα ερχόταν σε αντίθεση με τα επικίνδυνα για τη χριστιανωσύνη και το έθνος ιδεολογικά ρεύματα που

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κυριαρχούσαν την εποχή του στο γαλλικό και διαδίδονταν βαθμιαία στον ελλαδικό χώρο. Και ένα από τα σπουδαιότερα ρεύματα - εκτός από το βιταλισμό που με το δικό του τρόπο διέδιδε την εποχή αυτή .ο Savigny , τον θετικισμό του Comte ή του Mill ή τον φαταλισμό της φιλελεύθερης γαλλικής ιστοριογραφίας - ήταν η θεωρία της εξέλιξης, που πρόβαλε, πέρα από το Spencer, κυρίως ο Darwin[39]. Η άποψη του Darwin για την καταγωγή και την εξέλιξη του πολιτισμού γνώρισε, βέβαια, την έντονη πολεμική των ιδεαλιστών, γιατί επέφερε κατάργηση του Θεού ή αντικατάστασή του με ένα άλλο πρωταρχικό είδος,από το οποίο πηγάζουν οι μεταγενέστερες φυσικές μορφές, και ταυτόχρονα ριζική τροποποίηση της φύσης των όντων μέσα από την κοσμική πορεία.[40] "Αυτή η καινούρια θεωρία", έγραφε ο P.Janet, "είναι τό αγγλικό δόγμα που ονομάζουν εξέλιξη , θεωρία της οποίας κορυφαία απόληξη είναι ο δαρβινισμός. Σε τί συνίσταται αυτό το δόγμα; Ιδού με δυό λόγια: ότι κανένα φυσικό στοιχείο δεν δημιουργείται ευθύς εξ αρχής με τρόπο πλήρη και ολοκληρωτικό"[41]. Και ο Βράϊλας, που ακολουθεί σε αρκετά σημεία το Γάλλο μεταφυσικό, τονίζει πως "τῳόντι, ἡ ὑπόθεσις τοῦ Δαρβίνου...εἶναι πάντοτε ὑπόθεσις, δηλαδή εἰκασία" γιατί"μέχρι τοῦδε οὐδεμίαν πραγματικήν μεταμόρφωσιν...παρετήρησεν οὐδείς" και γιατί " ποικιλίας πολλάς δυ-

νάμεθα ν'ἀπολάβωμεν ἐκ τῆς τεχνικῆς διαλογῆς ...,ἀλλά μετάπλασιν καί μετουσίωσιν εἰδῶν οὔτε εἴδομεν οὔτε θέλομεν ἴδει"[42]. Αλλά ενώ ο Janet θα επιχειρήσει απλώς να υποτάξει, σύμφωνα με την ιδεαλιστική τακτική, την έννοια της δαρβινικής εξέλιξης στη θεωρία του για τα τελικά αίτια συμβιβάζοντάς την κατά το δυνατόν μαζί της, ο Βράϊλας, εκτός του ότι ακολουθεί το συμβιβασμό του Janet υποστασιοποιώντας τον μέσω της εξάρτησής του από τον οντολογικό χαρακτήρα των τελικών αιτίων, καταφεύγει σε μιάν ακόμη αντίληψη, η οποία προϋποθέτει και την άρνηση της τυπικής ιστορικής εξέλιξης. Κατά το Βράϊλα, η ιστορία, λόγω του ότι καθοδηγείται απόλυτα από το πνεύμα του Θεού, είναι δυνατόν σε ορισμένες περιπτώσεις να μην ακολουθήσει βαθμιαία και προοδευτική ανέλιξη, αλλά να υπερπηδήσει κάποιες φάσεις, εάν η Πρόνοια επιδιώκει μ'αυτό να επιτύχει τα σχέδιά της. Το γεγονός, έτσι, της μακρόχρονης Τουρκοκρατίας στην Ελλάδα ερμηνεύεται ως βοήθεια που παρέσχε η Πρόνοια στο έθνος ώστε να αποφύγει την αναγκαιοκρατική(δαρβινική) εξέλιξη που γνώρισαν τα ευρωπαϊκά κράτη την ίδια περίοδο. Επιπλέον, θέλημα της Πρόνοιας ήταν να καρπωθεί η Ελλάδα μετά την απελευθέρωση έτοιμο τον ευρωπαϊκό πολιτισμό, παρά το ότι δεν διέτρεξε τα

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ίδια με αυτόν στάδια. Πιό συγκεκριμένα, θέλοντας ο Βράϊλας να αναφέρει "ἕν μόνον παράδειγμα τοῦ ἀνεφαρμόστου τῶν δαρβινικῶν ὑποθέσεων εἰς τά ἀνθρώπινα", παράδειγμα που, όπως γράφει, "ἔχομεν διηνεκῶς πρό τῶν ὀφθαλμῶν καί οὐδέν ἕτερον εἶναι εἰμή αὐτή ἡ σύγχρονος ἱστορία μας",τονίζει τα εξής: ότι, αν και "κατά τόν νόμον τῆς ἐξελίξεως αἱ μεταμορφώσεις γίνονται κατ'ἀνάγκην, βαθμηδόν καί προοδευτικῶς", δηλ."αἱ μέν κατ'ἀνάγκην ἡγοῦνται, αἱ δέ κατ'ἀνάγκην ἕπονται" και "οὐδέ δύναταί τις ν'ἀλλοιώσῃ τήν ἐνέργειαν τοῦ νόμου τούτου, καί ν' ἀνατρέψῃ τήν πρόοδόν του", ωστόσο "ὑπάρχει λαός ὅστις...ὑπεδουλώθη...ἐπί τέσσαρας αἰῶνας...ἠγέρθη ἐν ὀνόματι τῆς πίστεως...,ἀνέκτησε τήν ἐλευθερίαν του...,καί ἔκτοτε...οἰκειοποιεῖται τόν σύγχρονον πολιτισμόν τῶν ἄλλων λαῶν"·κατά το Βράϊλα,ο λαός αυτός "οὐδαμῶς...συνησθάνθη τήν ἐνέργειαν τοῦ σιδηροῦ καί ἀκάμπτου νόμου τῆς δαρβινικῆς ἐξελίξεως", αλλά αντίθετα "ἅμα ἀπετίναξε τόν ζυγόν...,καί εὑρέθη εἰς ἐπαφήν μέ τούς μᾶλλον προωδευμένους λαούς, ἔλαβε τόν πολιτισμόν των" και μάλιστα τον πολιτισμό "οὐχί τοῦ μεσαιῶνος...,ἀλλ'αὐτοῦ τοῦ δεκάτου ἐνάτου αἰῶνος ἐν ᾧ ἐτελέσθη ἡ παλιγγενεσία του". Ύστερα απ'όλα αυτά, εύλογα ανακύπτει,σύμφωνα με το Βράϊλα το ερώτημα για το "ποῦ εἶναι ἐνταῦθα ὁ νόμος τῆς ἐξελίξεως" και γίνεται φανερό ότι "εἰς πάντα ταῦτα ἐνήργησεν ἡ ἐλευθερία τοῦ πνεύματος,καί οὐχί ἡ ἀνάγκη τῆς ὕλης"[43].

Τέτοιου είδους βέβαια παραβιάσεις της ιστορικής

ροής που επιτυγχάνονταν με την αποφυγή μιάς μεγάλης και σημαντικής περιόδου, όπως ο Μεσαίωνας, υπήρξαν γενικό χαρακτηριστικό σ' ολόκληρη τη νεοελληνική ιστοριογραφία της εποχής και συναρτώνταν με το ζήτημα του εθνικού αλυτρωτισμού. Οι Νεοέλληνες ιστορικοί, όπως ακριβώς και ο Βράϊλας, υιοθετούσαν οπωσδήποτε μιά μορφή ιστορισμού αναγνωρίζοντας το Μεσαίωνα ως αξιόλογη ιστορική φάση, γιατί έτσι αποκαθιστούσαν το Βυζάντιο και συνεπώς τη συνέχεια του Ελληνισμού. "Ὁ Μεσαίων εἶναι ὁ μέσος οὐσιωδέστατος καί ἀρθριτικός κρῖκος ὁ συναρμολογῶν λογικῶς καί φιλοσοφικῶς τά προηγούμενα" γράφει ο Ζαμπέλιος[44]. Ενώ κατά το Βράϊλα "ἡ νεωτέρα ἱστορία χωρίς τοῦ μεσαιῶνος εἶναι ἀκατάληπτος"[45]. Θα μπορούσε μάλιστα να ισχυρισθεί κανείς ότι, πιθανόν από επιρροή του Guizot, ακολουθούσαν και ένα είδος τυπικής κοινωνιολογικής θεώρησης σχετικά με τη σύνδεση του Μεσαίωνα με την αρχαία και τη νεώτερη εποχή. Με μιά άποψη που δεν είναι ξένη ούτε στον Παπαρρηγόπουλο ούτε στο Ζαμπέλιο, ο Βράϊλας τονίζει ότι "εἰς τόν μεσαιῶνα" μπορεί να συναντήσει κανείς "ὅλους τούς τύπους τῆς ἀνθρωπίνης κοινωνίας", δηλ. τη μοναρχία, την αριστοκρατία, τη θεοκρατία και τη δημοκρατία, και ότι στα παλαιά αυτά στοιχεία προστέθηκαν δύο νεώτερα, "ἡ εἰσδρομή καί κατάκτησις ἡ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

γενομένη-ὑπό τῶν λαῶν τῆς Γερμανίας καί ὁ Χριστιανισμός"·τονίζει ακόμη ότι "ἐκ τοῦ δημοτικοῦ συστήματος" γεννήθηκαν "αἱ ἐπαναστάσεις τῶν κοινοτήτων", ότι "ἐκ...τῆς ἰδέας τῆς Αὐτοκρατορικῆς μεγαλειότητος...ἐμορφώθη" περίπου στα τέλη του ιβ' αιώνα "ἡ ἀπόλυτος μοναρχία" καθώς και ότι "ἐκ... τῆς ὑπό τῶν βαρβάρων...κατακτήσεως" προέκυψε "ὁ τιμαριωτισμός" και "ἐκ τοῦ χριστιανισμοῦ...ἡ ἐκκλησιαστική ἀρχή,...αἱ σύνοδοι,αἱ σταυροφορίαι καί ὁ Παπισμός"."Ταῦτα καί τοιαῦτα" είναι, κατά το Βράϊλα, τα στοιχεία του Μεσαίωνα "καί ἐκ τῆς διαφόρου ἀναμίξεως καί συναρμολογήσεως αὐτῶν...ἐκ τῆς συγκρούσεως καί πάλης τῶν ἐναντίων μορφώνεται καί διαποικίλλεται ὁ διάφορος πολιτισμός τῶν εὐρωπαϊκῶν λαῶν"[46].

Ωστόσο, η τάση για αναγνώριση του Μεσαίωνα δεν προερχόταν από (ή και από) γνήσιο κοινωνιολογικό ενδιαφέρον που υποτασσόταν απλώς σε μιά εθνική σκοπιμότητα, όπως λ.χ. στον Guizot, αλλά από την ιδέα μιάς εθνικής αποκατάστασης εξαρτημένης ολοκληρωτικά από τη θεία Πρόνοια. Το 1843 λ.χ. ο Παπαρρηγόπουλος, αναφερόμενος στη γνωστή θεωρία του Fallmerayer, διαπιστώνει ότι "ἐσχάτως διεδόθησαν...μεγάλαι ἀπάται",δηλ. "νεώτεροί τινες ἰσχυρίσθησαν" ότι "ἐν μέσῳ τῶν μεγάλων τρικυμιῶν τοῦ μεσαιῶνος ἡ ἀρχαία Ἑλληνική φυλή ἐναυάγησεν αὔτανδρος" και ότι "τό ἔθνος τό σήμερον φέρον τό περικλεές τοῦτο ὄνομα εἶναι νόθον"· κατά τον Παπαρρηγόπουλο όμως,"τό

ἔθνος...κατά νόμον ἀνώτερον καί ἀνεξερεύνητον τῆς θείας Προνοίας" μπόρεσε και πάλι "ν'ἀνατείλῃ ἐπί τῆς σκηνῆς τοῦ κόσμου"[47]. Ἔτσι, η σχέση των τριών περιόδων δεν ερμηνευόταν εξελικτικά, αλλά ιδεαλιστικά με βάση τον διαχρονικό και υπερχρονικό χαρακτήρα του αρχαίου ελληνικού πνεύματος και βέβαια του χριστιανισμου. "Ὑμεῖς...εἶμεθα τέκνα τοῦ Μεσαιῶνος· στρατιῶται τοῦ παρελθόντος, ἔμψυχον σύμβολον τῆς ἀρχαιότητος" τονίζει ο Ζαμπέλιος[48], ενώ ο Παπαρρηγόπουλος προσθέτει πως "ὁ λαός ὁ δεκαετίαν ἀθλήσας ὡς Ἑλλήνων ἀπόγονος...δύναται νά ἀπαντήσῃ εἰς τούς παραδοξολόγους ἐκείνους ὅτι ἡ Ἑλληνική ἐθνικότης ὁμοιάζει τόν ἥλιον, τυφλός δέ ὅστις δέν τήν βλέπει"[49]. Πρόκειται, τελικά, για τη γνωστή αντίληψη του ελληνοχριστιανισμού, την οποία ο Βράϊλας ακολουθώντας το Ζαμπέλιο και τον Παπαρρηγόπουλο υιοθετεί και η οποία εστιάζεται κυρίως στη θεώρηση του Βυζαντίου. " Οὐδέ εἶμεθα ἐξ ἐκείνων οἵτινες θεωροῦσι τόν μεσαιῶνα ὡς ἐποχήν καθ'ὅλα βάρβαρον, ἐν ᾧ ἦτο οὐσιωδῶς ἐποχή ἀναγεννήσεως"[50] γράφει ο Βράϊλας και καταλήγει τονίζοντάς ότι: το έργο της επιστημονικής διατύπωσης του δόγματος της πίστεως κατά την βυζαντινή περίοδο, έργο για το οποίο χρειάζονταν και "τά ὅπλα τοῦ...λόγου" εκπλήρωσαν "θαυμασίως αἱ οἰκουμενικαί Σύνοδοι ὑπό τήν σκέπην τῆς Βυζαντινῆς ἐκείνης αὐ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τοκρατορίας, η οποία αν και παρουσίαζε πολλές "ἐλλείψεις" και "διαφθορές", εἶχε "τό μέγα τοῦτο πλεονέκτημα, ὅτι συνεταύτισε τόν ῥωμαϊσμόν, τόν ἑλληνισμόν καί τόν χριστιανισμόν".[51]

Μ'αυτόν τον τρόπο τόσο οι Νεοέλληνες ιστορικοί όσο και ο Βράϊλας ακολουθώντας την παραδεδομένη τακτική της "μετακένωσης"[52] επιτελούσαν άμεσα και υπεριστορικά τη σύνδεση με την αρχαία Ελλάδα, γεγονός που, κατά την άποψή τους, παρείχε εγγυήσεις στην Ευρώπη - όπου ήδη το αρχαίο πνεύμα είχε καρποφορήσει - ότι και το νέο ελληνικό έθνος είναι, εάν όχι πλήρως, τουλάχιστο σε γενικές γραμμές έτοιμο να γονιμοποιήσει τον ευρωπαϊκό πολιτισμό. Μ'αυτήν την έννοια ο Βράϊλας γράφει σχετικά: "Ἐάν ἀληθεύουσιν ὅσα εἴπομεν μέχρι τοῦδε, ἡ θέσις ἡμῶν ἀπέναντι τῆς Εὐρώπης εἶναι εὐεξήγητος. Εἴμεθα τό ὑστερογενές καί ἓν τῶν μικροτέρων κρατῶν τῆς χριστιανοσύνης... Ἐκ τούτου πολλοί ἐνίοτε καί πρός βλάβην ἡμῶν ἀντιπερισπασμοί καί συγκρούσεις, ἐκ τούτου αἱ ἀβεβαιότητες τῆς περί ἡμῶν πολιτικῆς... Ἀλλά, πρός τούτοις, τά κακά τῆς δουλείας τεσσάρων αἰώνων δέν ἐξαλείφονται ἐντός τεσσαράκοντα ἐτῶν, καί εἰ καί ἔχομεν ἐν ἡμῖν αὐτάς τάς πηγάς τοῦ νέου πολιτισμοῦ, καί διά τοῦτο, διά τῆς κοινωνικῆς προόδου, ἀφομοιούμεθα αὐτόν θαυμασίως, οὐχ ἧττον... ἡ πολιτική σοφία εἶναι τό τελευταῖον

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

προϊόν τῆς κοινωνικῆς ἀναπτύξεως, καί ἔθνη πολλῷ ἡμῶν ἀρχαιότερα...ἀπέδειξαν διά τῶν ἔργων ὅτι εἰσέτι δέν ἔφθασαν εἰς αὐτήν."[53]

Υπάρχει ωστόσο ένα καθοριστικό στοιχείο διαφοροποίησης του Βράϊλα από τους υπόλοιπους Νεοέλληνες ιστορικούς στο σημείο αυτό, το οποίο έγκειται στο ότι ο Κερκυραίος φιλόσοφος προσδίδει στο πρόβλημα του Βυζαντίου και γενικότερα, όπως γνωρίζουμε ήδη, του Ελληνισμού και του νέου πολιτισμού,που εξαρτάται απ' αυτόν, ένα φιλοσοφικό βάθος μεγαλύτερο και ταυτόχρονα οντολογικό. Ο Βράϊλας, σε αντίθεση λ.χ. προς τον Παπαρρηγόπουλο, αφορμάται, όπως έχουμε δείξει, από ευρύτερες προϋποθέσεις των οποίων η φορά είναι μάλλον από τον ευρωπαϊκό πολιτισμό προς τον ελληνικό παρά το αντίστροφο. Είναι έτσι χαρακτηριστικό ότι ο Βράϊλας έχει ήδη οδηγηθεί σε μιάν αποδοχή του Μεσαίωνα από το 1844, στην ανέκδοτη κριτική του προς το Ρενιέρη. Αν και ο Παπαρρηγόπουλος - ταλαντευόμενος βέβαια ακόμη και χωρίς να έχει πλήρη συνείδηση του φορτίου της εθνικής ιστοριογραφίας που αναλάμβανε[54] - είχε κιόλας εμφανισθεί στα νεοελληνικά γράμματα και ίσως ο Βράϊλας είχε γνωρίσει τις απόψεις του, ωστόσο η αποδοχή του Μεσαίωνα στην παραπάνω κριτική είχε περισσότερο λόγιο χαρακτήρα. Η αναφορά και η χρήση του

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

δρου "Βυζάντιο" στο Βράϊλα θα επισημανθεί πολύ αργότερα στο έργο του Περί τῆς ἱστορικῆς ἀποστολῆς τοῦ Ἑλληνισμοῦ(1870), σε μιά περίοδο κατά την οποία η "παπαρρηγοπούλειος" αντίληψη έχει πιά επιβληθεί και το έθνος διακατέχεται από μιά γενική ομοψυχία σχετικά με τις επιδιώξεις του[55]. Και τότε ωστόσο, ο Βράϊλας δε θα διαφύγει από τον οικουμενικό και φιλοσοφικό χαρακτήρα της θεωρίας του και, κατά συνέπεια, δε θα αντιμετωπίσει διλήμματα σε ό,τι αφορά τη χρήση των όρων Βυζάντιο ή Μεσαίωνας, όπως λ.χ. θα συμβεί με τον Παπαρρηγόπουλο. Ο Παπαρρηγόπουλος, αν και ιδεαλιστής, φαίνεται, όπως τονίζει ο Κ.Θ. Δημαράς, ότι δε λησμόνησε ποτέ το Γίββωνα και το Διαφωτισμό, πράγμα που τελικά τον ώθησε να προτιμήσει μάλλον τον όρο "μεσαιωνικός" παρά τόν όρο "βυζαντινός"[56]. Ο Βράϊλας, αντίθετα, μολονότι παρουσιάζεται και αυτός ως υπέρμαχος του Διαφωτισμού και μιλά για το "πτῶμα τοῦ Βυζαντίου"[57], επιτελεί ευκολότερα την κατάλυση του Βυζαντίου μέσα στο Μεσαίωνα, χάρη στην φιλοσοφικά θεμελιωμένη οικουμενική διάσταση του ελληνισμού την οποία προβάλλει : "Ὁ μεσαιών τελευτᾷ κατά τόν ιε΄αἰῶνα, καί ἐντεῦθεν ἄρχεται ἡ νέα ἱστορία. Ἄρχεται διά τῆς ἀναγεννήσεως τῶν γραμμάτων, καί αὕτη...δέν εἶναι εἰμή ἡ ἐν ἑσπερίᾳ Εὐρώπῃ ἀναγέννησις αὐτοῦ

τοῦ ἑλληνισμοῦ... Ἐγκαταλιπόν τό πτῶμα τοῦ Βυζαντινοῦ κράτους, τό ζωοφόρον πνεῦμα τοῦ ἑλληνισμοῦ, ἀλλαχοῦ διηύθυνε τήν πτῆσιν του..."Εκτοτε πᾶσα ἡ Εὐρώπη ἑλληνίζει."[58] Ἴσως εξαιτίας της κατάλυσης αυτής του εθνικού στοιχείου μέσα στον ευρωπαϊκό πολιτισμό δεν απαντά τελικά στο έργο του Βράϊλα - παρά το γεγονός ότι και αυτός φλεγόταν για το ζήτημα της εθνικής ενότητας[59] - καμιά άμεση αναφορά στο Fallmerayer. Ο Βράϊλας αντιδρά στις απόψεις του Fallmerayer μόνον μιά φορά, κι αυτή έμμεσα, στο έργο του Περί τῆς ἱστορικῆς ἀποστολῆς τοῦ Ἑλληνισμοῦ[60].

Αλλά ενός τέτοιου είδους κατάλυση των εθνικών ζητημάτων στον καθολικότερο ευρωπαϊκό πολιτισμό η οποία θεμελιωνόταν φιλοσοφικά και μάλιστα οντολογικά πρέπει τελικά να απέβαινε αρνητική(ή, έστω, περισσότερο αρνητική) από τις απόψεις των υπολοίπων Νεοελλήνων ιστορικών ή θεωρητικών για την εξέλιξη του έθνους. Το σημαντικότερο, βέβαια, ήταν η θεμελίωση της όσο το δυνατόν ομαλότερης εξέλιξης και συνέχειας του έθνους· οπωσδήποτε όμως τεράστια σημασία αποκτούσε ο τρόπος με τον οποίο εκμεταλλευόταν κανείς το πρόβλημα της εθνικής ενότητας, πώς δηλαδή οραματιζόταν την εκπλήρωση της Μεγάλης Ιδέας, γεγονός που συναρτώνταν άμεσα με την μορφή που είχε η εξάρτηση της Ιδέας αυτής από γενικές αρχές. Μπορούμε να παραλείψου-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

με, προς το παρόν, τις απόψεις των Νεοελλήνων θεωρητικών για την πολιτική μορφή που θα 'πρεπε να έχει κατά τη γνώμη τους το νεοελληνικό κράτος, όταν θα εγκαθιδρύονταν στην Ανατολή. Οι απόψεις αυτές δεν έχουν άλλωστε ακόμη τη θέση τους εδώ[61]. Εκείνο το οποίο, πριν απ' όλα, ενδιαφέρει είναι η άμεση πολιτική εμβέλεια και η έντονη συνύφανση των αντιλήψεών τους με την αποκατάσταση του έθνους γενικά, η οποία θα μπορούσε τουλάχιστο να κριθεί θετική στο βαθμό που παρέπεμπε σε μιά ζωτική ενασχόληση με τα καθημερινά προβλήματα του έθνους και στο βαθμό που, παρά τη θρησκευτική της εξάρτηση, δεν υποστασιοποιούνταν με την αναγωγή της τελευταίας στις αρχές μιάς χριστιανικής οντολογίας. Έτσι, το 1841 ο Ρενιέρης, διακατεχόμενος από τον γνωστό μυστικισμό και την τάση για θεοποίηση του ανθρώπου, την οποία, όπως ηδη έχουμε τονίσει, ο Βράϊλας είχε συχνά στηλιτεύσει, συγκαλύπτει πίσω από την Αγία Τριάδα το ζήτημα της ένωσης ανατολικού και δυτικού κόσμου[62]. Το 1843 ο Αιών ταυτίζει την πρόοδο με το έθνος και τη ζωή καταδικάζοντας τον "ἀντεθνισμόν" ως οπισθοδρόμηση και ως θάνατο "Τό πνεῦμα τοῦτο", διαβάζουμε στον Αἰῶνα, "ἀνακεφαλαιοῦται εἰς τό ὅτι ὁ ἄνθρωπος πρέπει νά ζῇ ζωήν μεγάλην...διά τῆς προόδου...οἱ δέ ἄνθρωποι ἐν οἷς ἐνσαρκοῦνται αἱ ἰδέαι αὗται...ὀνο-

μάζονται προοδευτικοί, ἐθνικοί", ενώ "τό πνεῦμα θανάτου...ἀνακεφαλαιοῦται εἰς τό ὅτι ὁ ἄνθρωπος...ὀφείλει νά μήν ἀναπτύσσῃ τήν δύναμίν του...καί...οἱ ἄνθρωποι ἐν οἷς ἐνσαρκοῦνται αἱ ἰδέαι αὗται ὀνομάζονται ἀντεθνικοί, ὀπισθοδρομικοί"[63]. Το 1852,ο Ζαμπέλιος, χωρίς καμιά τάση να αναγάγει τις απόψεις του στις αρχές ενός οντολογικού χριστιανισμού, ισχυριζόταν απλώς ότι "ὁ Ἀνατολικός μεσαιών ἔχει νόμον ἱστορικόν προόδου τήν βαθμιαίαν...,ἤγουν τήν βραδεῖαν μέν, ἀλλ'ἀδιάκοπον ἐξελλήνισιν τῆς Ῥωμαϊκῆς Αὐτοκρατορίας"[64]. Στα Επτάνησα, τέλος, η πιό μαχητική άποψη για την πρόοδο, σε αντίθεση προς εκείνη των μεταρρυθμιστών, οι οποίοι δεν την αρνούνταν βέβαια την εξαρτούσαν όμως από τη θέληση της Αγγλίας, προερχόταν από τον τόυς εθνικούς αγώνες των ριζοσπαστών και απέβλεπε κυρίως όχι μόνο στην πυροδότηση του ανατολικού ζητήματος και, μέσω αυτής, στην άμεση ένωση των νησιών με την Ελλάδα, αλλά και στην προώθηση, όπως ήδη έχουμε επισημάνει, κοινωνικών αλλαγών[65]. Μ'αυτές τις προϋποθέσεις ο Ζερβός Ιακωβάτος διατυπώνει το ερώτημα: "Τί...χρησιμεύουσι οἱ μεταρρυθμίσεις καί ἡ εἰς τόν χάρτην μόνον γραμμένη νομοθεσία ὅταν αὕτη οὐδέποτε ἐκτελεῖται καί ὁ πέλεκυς τοῦ αὐθαιρέτου κρέμαται ἐπί τῆς κεφαλῆς ἀνά πᾶσαν στιγμήν;"[66] Περισσότερο επιθετικός ο Κωνσταντίνος

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Λομβάρδος, σε λόγο του στην Ιόνιο Βουλή το 1859, θα θεωρήσει τις μεταρρυθμίσεις ως ανα - τρεπτικές της εθνικής ιδέας, αναγκάζοντας το Βράϊλα , που ήταν τότε Γραμματέας της Γερουσίας, να αποχωρήσει στο σημείο αυτό από την αίθουσα. "Ἡ ἰδέα τῆς Μεταρρυθμίσεως", θα τονίσει ο Λομβάρδος, " εἶναι ἰδέα ἀθέμιτος καί αὐτόχρημα ἀντίδρασις κατά τῆς ἐθνικῆς ἰδέας..., ἰδού διατί....ὁ...Μεταρρυθμιστής θεωρεῖται μᾶλλον ἀντενεργῶν κατά τῆς ἐθνικῆς ἰδέας καί μᾶλλον ὑπηρετῶν τόν ξένον παρά τόν καταχθόνιον"[67]. Αλλά και για τον Π.Πανά, που, παρά τη μαχητικότητά του εκφράζεται με πιό νηφάλιο τόνο, οι απόψεις των μεταρρυθμιστών έξέφραζαν τις ανα - πτυγμένες οικονομικά τάξεις της επτανησιακής κοινωνίας και όχι το λαό: "Αἱ λεγόμεναι ἀναπτυγ - μέναι τάξεις...ἐπέκλινον μᾶλλον εἰς τάς μεταρρυθμιστικάς ἰδέας."[68] Αντίθετα, ο Βράϊλας με την ύποτάγή του "ἐθνισμοῦ" σε μιά στατική χριστιανική οντολογία εξαρτούσε την αποκατάσταση του Ελληνισμού στην Ανατολή από την ανάπτυξη του πνεύματος . Πιστός στις φιλοσοφικές του αντιλήψεις τόνιζε και ως αρχηγός του κόμματος των μεταρρυθμιστών ότι ο "ἐθνισμός" προκύπτει από την ανάπτυξη του πολιτισμού, η οποία βέβαια δεν εί - ναι παρά η εξωτερική εκδήλωση της ίδιας της ουσίας: "Ἐνόμισα πάντοτε ὅτι ἐπί τῶν ἠθικῶν καί

κοινωνικῶν, ὡς ἐπί τῶν φυσικῶν καί ὑλικῶν, οὐδέν ἕτερον εἶναι ἡ ἀνάπτυξις ἤ ἡ ἀποκάλυψις τῆς φύσεως. Οὐδέν ἕτερον εἶναι ἤ ἡ ἐξωτερική φανέρωσις τῆς ἐσωτερικῆς ὑποστάσεως, τῆς ἐσωτερικῆς οὐσίας. Τί ἄλλο δύναται νά ἀναπτυχθῇ.... διά τῶν θεσμῶν...εἰμή αὐτό ἐκεῖνο τό στοιχεῖον ...τό ὁποῖον ὑπέμεινε διαφόρους περιπετείας..., εἰμή αὐτός ὁ ἑλληνισμός, αὐτός ὁ ἐθνισμός;"[69]

Ἔτσι, μολονότι, ὅπως γνωρίζουμε και ὅπως θα δούμε αναλυτικά σε επόμενα υποκεφάλαια, δεν ήταν κατά της ένωσης των νησιών ή της αποκατάστασης του Ελληνισμού στην Ανατολή, έθετε ήδη επισφαλείς προϋποθέσεις για την πραγματοποίησή των δύο αυτών στόχων - εναποθέτοντας τις ελπίδες του στις εσωτερικές μεταρρυθμίσεις και στη θέληση της Αγγλίας:"Ὅλοι οἱ πεφωτισμένοι καί οἱ ἔμφρονες...παραδέχονται ὅτι ὁ σκοπός οὗτος ἄλλος δέν δύναται νά ἦναι εἰμή ἡ βελτίωσις τῆς κοινωνικῆς ἡμῶν καταστάσεως διά τῆς μεταρρυθμίσεως τῶν πολιτικῶν θεσμῶν...προσμένοντες νέας συνθῆκας διά τῶν ὁποίων οἱ δυνατοί τῆς γῆς...νά ἐπαναφέρωσι τόν ὀρφανόν τοῦτον λαόν εἰς τούς κόλπους τῆς μεγάλης οἰκογενείας."[70]

Η τακτική αυτή λειτουργούσε καταλυτικά κυρίως βέβαια προς τις αντιλήψεις των ριζοσπαστών για την εθνική αποκατάσταση απεκδύοντάς τες από τον

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

παρορμητικό και κοινωνικό τους χαρακτήρα χάρη στον οποίο μπορούμε να πούμε ότι προωθούσαν την ιστορία. "Ἡ ἐθνική μας ἀνεξαρτησία", έγραφε ο Βράϊλας, "εἶναι δικαίωμα ἱερόν...,ἀλλ' ἡ ἐντελής αὐτοῦ πραγματοποίησις, ἡ μετά τῶν ὁμογενῶν μας ἕνωσις, ὅ,τι κι ἄν λέγωσι, δέν ἐξαρτᾶται ἐξ ἡμῶν"[71] και συμπλήρωνε: "Δέν εἶναι ἄκρα ἀνοησία νά ἐρεθίζῃ τις μέ ἀπερισκέπτους προσπαθείας κράτος τό ὁποῖον...δύναται, ὅταν θέλῃ, νά καταπνίξῃ καί τήν ἐλευθερίαν καί τό δίκαιον χωρίς κίνδυνον καί χωρίς φόβον;"[72] Ἴσως μάλιστα να μην υπερέβαλε κανείς, αν υποστήριζε ότι η οντολογική εξάρτηση της εθνικής προόδου καθιστούσε την αντίληψη του Βράϊλα περισσότερο ανιστορική και από τις θέσεις άλλων μεταρρυθμιστών, στο βαθμό που δεν του επέτρεπε να αντικρύσει κριτικά την επιλογή των μεταρρυθμίσεων και να προσαρμοσθεί στα νέα κοινωνικά δεδομένα και στις απαιτήσεις των καιρών. Διαφαίνεται στη σύγκρουση του Βράϊλα με το συνεργάτη του Ναπολέοντα Ζαμπέλη, σύγκρουση η οποία οδήγησε στη διάσπαση του Μεταρρυθμιστικού Κόμματος και στην αναστολή έκδοσης της Πατρίδος. Ο Ζαμπέλης, διακρίνοντας μετά το 1850 ότι οι αρχές των μεταρρυθμιστών είχαν κάπως ξεπερασθεί από την εθνική έξαρση που άρχισε να κορυφώνεται και να αντιπροσωπεύεται από το ριζοσπαστισμό, στηλίτευ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

σε τον απατηλό χαρακτήρα των μεταρρυθμίσεων που προωθούσε η αρμοστεία του Ward[73]. Ο Βράϊλας αντίθετα, παραγνωρίζοντας (ή και υποθάλποντας ίσως) το γεγονός ότι οι Άγγλοι μεταχειρίζονταν τους μεταρρυθμιστές με στόχο να πλήξουν το ριζοσπαστισμό, αποδέχτηκε όχι μόνο το σχέδιο του Ward[74], αλλά οποιαδήποτε μεταρρύθμιση προερχόταν από την αγγλική κυβέρνηση, ακόμη και εάν ήταν υποτυπώδης ή προσφερόταν με προσβολές κατά του ιονίου λαού[75].

Ιδιαίτερα αρνητικά έπρεπε να λειτουργεί η αντίληψη του Βράϊλα για την διεύρυνση του ελληνικού έθνους στην Ανατολή και γενικά για την ιστορική εξέλιξη και προς τις αντίστοιχες απόψεις του Ρενιέρη, οι οποίες, αν και είχαν θεμελιωθεί σε ένα αριστοκρατικό είδος παράδοσης που προερχόταν από το Vico και από τον δογματικό καθολικισμό(Ultramontanisme), συντελούσαν στην άμεση πυροδότηση του ανατολικού ζητήματος. Ο Βράϊλας άσκησε δριμεία κριτική στο Ρενιέρη και στο σημείο κυρίως όπου εκείνος διαχώριζε το Μεσαίωνα από τη νεώτερη εποχή: "Κατά τό σύστημα τοῦ Κ(υρίου) Ρ(ενιέρη) ...ὁ μεσαιών εἶναι...ἐποχή τοῦ λαοῦ, ἡ νεωτέρα ἱστορία εἶναι ἡ ἐποχή τῆς ἀτομικότητος."[76] Αλλά "πῶς λοιπόν δύναται ὁ ἱστορικός φιλόσοφος νά χωρίσει τόν μεσαιῶνα ἀπό τήν νεωτέραν ἱστορίαν, ἐν ᾧ...ἡ δευτέρα(εἶναι)...ἡ ἀνάπτυξις τῆς πρώτης;

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Τήν γενικήν σχέσιν τῶν δύο ἐποχῶν...ἐκτός τοῦ Κ. Γκιζώτου ἀνεγνώρισε καί ἐσεβάσθη καί αὐτός ὁ τολμηρότατος δημιουργός συστημάτων "Εγελος"[77]. Στην κριτική, ωστόσο, αυτή του Βράϊλα δεν υποκρύπτονταν το κοινωνιολογικό ενδιαφέρον για τη διαφύλαξη της ιστορικής εξέλιξης και ενότητας, αλλά ο φόβος ακριβώς μιάς πυροδότησης του εθνικού ζητήματος, η οποία καλύπτονταν πίσω από τη θεώρηση του Ρενιέρη για την αντιθετική σχέση Μεσαίωνα και νεώτερης ιστορίας ή για τη σύγκρουση λαού και ατόμου. Στην πραγματικότητα ο Ρενιέρης δεν αρνούνταν την εξέλιξη από το Μεσαίωνα στη νεώτερη εποχή. Υπερτόνιζε απλώς το στοιχείο του λαού ή της μεσαιωνικής εποχής τη συναίρεση της οποίας με το νέο πολιτισμό θεωρούσε ως μοναδική θεραπεία των εγωιστικών ατοπημάτων του τελευταίου, υπερτονισμός που, όπως έχουμε δείξει σε προηγούμενο υποκεφάλαιο[78], δε συνιστούσε και τάση επιστροφής στο Μεσαίωνα οπωσδήποτε αλλά θεμελίωνε ένα αστικό ιδανικό το οποίο ουσιαστικά δεν ήταν διαφορετικό από εκείνο του Βράϊλα. Το Εγώ ή ο νέος πολιτισμός - τον οποίο άλλωστε ο Ρενιέρης δε θα μπορούσε να διαχωρίσει από το Μεσαίωνα ή το λαό ή το Θεό, δεδομένου ότι αντιπροσώπευε το Χριστό - έπρεπε κατά την άποψή του να μην παρεκτρέπεται, να μη διαφεύγει από το στοιχείο του λαού ή του Μεσαίωνα ή του Θεού

και, κατά συνέπεια, να μην μεταπίπτει σε διά - βολο. Το Εγώ προορίζεται βέβαια να είναι "κρῖκος" στη μεγάλη - αλυσίδα του κόσμου , αλλά ταυτόχρονα "τό ἐγώ...δύναται...ν'ἀποχωρισθῇ αὐτοῦ (δηλ.τοῦ Θεοῦ) γά γίνῃ ἔτι μᾶλλον ἐγώ...,νά μονωθῇ εἰς τόν ἐγωισμόν του" τότε; "τό ἐγώ ἄνευ τοῦ οὐκ ἐγῶ εἶναι...ὁ διάβολος" γι'αυτό και είναι αναγκαίος ο περιορισμός του με την υποταγή του στο στοιχείο του Θεού ή του λαού[79]. Μιά τέτοια αντίληψη - που προσήγγιζε σε ανάλογες αντιλήψεις του Bonald παραπέμποντας σε μυστικιστικές ή πανθεϊστικές κατά κάποιο τρόπο τάσεις[80] - δεν προϋπέθετε τη σύγκρουση αλλά την εναλλαγή των εποχών η οποία απλώς επιτυγχάνονταν μέσα από τη σύγκρουση των δύο στοιχείων, που συμβολικά εκπροσωπούσαν τη Δύση και την Ανατολή, και, επιπλέον, με την καθοδήγηση μιάς Πρόνοιας που έχει περισσότερο "ἀνθρώπινον μορφήν". Κατά το Ρενιέρη, ή ιστορική δικαιόσύνη ειναί "ἄκαμπτος" και "ἀδέκαστος" και το ασθενέστερο στοιχείο πρέπει να υπηρετήσει το ισχυρότερο μέχρι να γίνη και αυτό το ίδιο ισχυρό . έτσι, όταν έφθασε ο χρόνος της "ἐνηλικότητος" τοῦ ἐγώ, "ὁ λαός...παρεχώρησεν αὐτῷ τήν σκηνήν τοῦ κόσμου " Και όταν η ατομικότητα αναπτύχθηκε αρκετά και έφθασε η προορισμένη από το Θεό ώρα, "ὁ λαός ἔδραμεν

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ἐκ νέου εἰς τό στάδιον καί ἀνέκτησε τά δικαιώματά του"[81]. Η εναλλαγή και η σύγκρουση αυτή των δύο στοιχείων συμβαίνει χάρη στη θεία Πρόνοια η οποία "ἀναλαμβάνει ἐνίοτε ἀνθρώπινον μορφήν καί ὁμαλύνει τόν δρόμον των"[82]. Τόσο όμως με τη βίαιη διαδοχή των εποχών όσο και με την εξάρτησή της από μιά πρόνοια που ήταν ιστορική μάλλον παρά θεϊκή κατηγορία ήταν επόμενο να διαφωνεί ο Βράϊλας, εφόσον και οι δυό αυτές αντιλήψεις αφίσταντο από τις υγιείς αρχές του χριστιανισμού κατά τον οποίο οι ιστορικές διαδικασίες εξασφαλίζονται όχι μέσω της σύγκρουσης αλλά μέσω της ενότητας που εγγυάται ο δημιουργός Θεός. Με τα λόγια του ίδιου του Βράϊλα, "ἐκ τῆς ἑνότητος τοῦ ὑπερτάτου ὄντος ἀποδεικνύεται καί ἡ ἑνότης τῆς κτίσεως"[83].

Η τάση του Βράϊλα να αρνηθεί κάθε έννοια διαδοχής των ιστορικών εποχών που πραγματοποιείται μέσα από συγκρούσεις και προπαντός μέσα από εκκοσμικεύσεις τοῦ θείου παράγοντα αποτελεί ίσως τελικά και το πλέον αρνητικό στοιχείο των απόψεών του για την ιστορική εξέλιξη, γιατί υποκρύπτει το φόβο του για τους ιστορικούς νεωτερισμούς. Γεγονός που τον απομακρύνει ακόμη και από ορισμένα θετικά στοιχεία που είχε ο ίδιος ο εκλεκτισμός, στο βαθμό που αυτός προσήγγιζε στον εγελιανισμό. Ασφαλώς, ούτε ο εκλεκτισμός ούτε και ο εγελιανισμός

παρέπεμπαν σε μιά ικανοποιητική θεώρηση για την κοινωνική κατανόηση του πολιτισμού.[84] Η εγελιανή ωστόσο θεωρία προϋπέθετε τη θετική για την ιστορική εξέλιξη άποψη ότι το άπειρο και το πεπερασμένο στη διαλεκτική τους πρόοδο δε συνιστούν μεταφυσικές ή αφηρημένα ανθρωπολογικές κατηγορίες, αλλά ως ιδέες συμβολίζουν περισσότερο παρά καθορίζουν ανάλογες ιστορικές φάσεις [85]. Έτσι, προϋπέθετε την αποδοχή του κάθε φορά νέου ιστορικού στοιχείου και από αυτήν την άποψη συντελούσε σε μιά ιστορικότερη σε σχέση με το θεϊσμό ερμηνεία του πολιτιστικού γίγνεσθαι[86]. Ο εκλεκτισμός του Cousin, από την άλλη, δεν παρείχε βέβαια παρά μιά καθαρά πνευματοκρατική μετατροπή της παράδοσης σε νέο στοιχείο και θα μπορούσαμε να πούμε, ακολουθώντας εδώ την ορθή παρατήρηση του Θεόφιλου Καΐρη, ότι " τό σύστημα τῶν ἐκλεκτικῶν ἐστίν ἡ καρκινοβατοῦσα πρόοδος καί ἡ τῶν νεκρῶν ἀνάστασις"[87]. Εξαιτίας ωστόσο των επιδράσεων από το Hegel, ο Cousin ανήγαγε την αποδοχή του, πνευματοκρατικού έστω, νέου σε καθοριστικό στοιχείο της φιλοσοφικής του θεωρίας. Ο Cousin θεμελίωσε το ιστορικά νέο στην ανοικτή σύγκρουση του απείρου και του πεπερασμένου ή της φιλοσοφίας και της θρησκείας, μιά σύγκρουση που θα κατέληγε, όπως ήδη γνωρίζουμε, στην επικράτηση περισσότερο

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τοῦ λόγου παρά της πίστης[88]. Έτσι, κατόρθωσε να θέσει την εκπαίδευση, και ιδιαίτερα το μάθημα της φιλοσοφίας, σε θεμέλια κατά το μάλλον ή ήττον ορθολογιστικά[89]. Αντίθετα, κατά το Βραΐλα, που επιμένει πάντα στις αρχές του " ὑγιούς" χριστιανισμού, " ἡ θεία σοφία δέν συνέταξε τόν κόσμον μέ στοιχεῖα ἀντιπολεμοῦντα πρός ἄλληλα"[90] και "ἐάν δέ, ἐνίοτε νομίζομεν ὅτι ἀνεκαλύψαμεν ἀνωμαλίας τινάς εἰς τόν ὑλικόν ἤ εἰς τόν ἠθικόν κόσμον, τοῦτο πρέπει νά ἀποδώσωμεν εἰς τό περιωρισμένον καί ἀτελές τοῦ ἀνθρωπίνου νοός"[91]. Μ'αυτές τις προϋποθέσεις, που υπέκρυπταν τη διάθεση να εξασφαλισθεί οπωσδήποτε η θεϊκή ενότητα που παρέσχε ο Θεός στον κόσμο, ο Βραΐλας δεν ήταν δυνατόν να αποδεχθεί τη σύγκρουση του απείρου και του πεπερασμένου όπως την κατανοούσε ο Cousin, γιατί παρέπεμπε σε μιά διάλυση του ανθρωπίνου πνεύματος που δώρισε ο Θεός[92]. Για το Βραΐλα, "εἷς καί ἀχώριστος εἶναι ὁ ἀνθρώπινος νοῦς", ο οποίος "οὐδέποτε διαλύεται"[93].

γ. Φυσική και ιστορική εξέλιξη

Αφού ο Βραΐλας αντιτασσόταν, όπως είδαμε πιό πάνω, σε κάθε θεωρία που παρέπεμπε στο διαμελισμό τόυ ανθρωπίνου πνεύματος, ήταν φυσικό ότι δε μπο-

ρούσε να αποδεχθεί, πολύ περισσότερο, και τις αντιλήψεις εκείνες που παρέπεμπαν στην αποδιάρθρωση της ενότητος φύσεως και ιστορίας που έχει επιβάλει ο Θεός. Η ιστορία δε μπορεί να είναι η πάλη των δύο αυτών στοιχείων από τα οποία συνίσταται ο κόσμος, αλλά "εἶναι βαθμική ἀνάπτυξις πάντων τῶν στοιχείων καί πρόοδος ἀδιάκοπος" γράφει ο Βραΐλας[94] αναφερόμενος στο μανιχαϊσμό του Michelet για τον οποίο η ιστορία καθοριζόταν από τη σύγκρουση φύσης και ιστορίας, αναγκαιότητας και ελευθερίας. Κατά το Βραΐλα, "τοῦ Κ(υρίου) Μιχελέτου τό σύστημα...καταντᾷ...εἰς εἶδος τι ἱστορικοῦ μανηχαϊσμοῦ", εφόσον προϋποθέτει ότι με την έναρξη του κόσμου καθιερώθηκε η πάλη του ανθρώπου κατά της κτίσεως, του πνεύματος κατά της ύλης ή της ελευθερίας κατά της ειμαρμένης και, συνεπώς, ότι η ιστορία δεν είναι παρά η διήγηση της ατέλειωτης αυτής πάλης[95]. Στην πραγματικότητα βέβαια ο Michelet δε διαχώριζε τη φύση από την ιστορία· αντίθετα, προϋπέθετε ότι ο φυσικός παράγοντας ή μάλλον η ιστορική αναγκαιότητα της οποίας η ισχύς είναι ανάλογη με εκείνη της φύσης, καθορίζει σε σημαντικό βαθμό τις ιστορικές εξελίξεις[96], άποψη που, όπως είναι εύλογο, ερχόταν σε αντίθεση προς την θεϊστική πνευματοκρατία του Βραΐλα, από την οποία και καταλύεται.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Ο ίδιος φόβος για τυχόν μεγαλύτερη προσέγγιση της φύσης στην ιστορία οδηγεί τελικά το Βράϊλα και στην ολοκληρωτική απόρριψη του βικιανού κύκλου καθώς επίσης και στην αποφυγή υιοθέτησης πιθανών του παραλλαγών. Ο Βεργόπουλος φαίνεται να πιστεύει ότι ο Βράϊλας με την κριτική του βικιανού κύκλου είχε να αντιτάξει ένα είδος φυσικής εξέλιξης το οποίο ήταν καθοριστικό και για την πρόοδο και για την επικοινωνία των λαών: "Πρῶτος ὁ Ἕλληνας φιλόσοφος Π.Βράϊλας-Ἀρμένης... ἐπέμεινε στήν ἀνάγκη νά ληφθεῖ ὑπόψη ὅτι, ἀκόμη καί στό σχῆμα τῶν βιοτικῶν κύκλων τοῦ Vico οἱ διάφοροι λαοί εὑρίσκοντο πάντα σ'ἐπαφή μεταξύ τους καί συνεπῶς οἱ βιοτικοί αὐτοί κῦκλοι δέν ἔμεναν ἄθικτοι οὔτε ἀνεξάρτητοι, ἀλλά προσδιορίζοντο - ἄρα ἀλλοιώνοντο - ἐπί τῆ βάσει ἑνός κοινοῦ χώρου σέ ὅλους."[97] Αλλά, εάν μιά τέτοια αντίληψη μπορούσε να αποδοθεί στο Βράϊλα, θα'πρεπε να γίνει απαραίτητα κατανοητή από την άποψη ότι παραπέμπει σε μιά θεϊστική οπωσδήποτε, φυσική ή ιστορική, εξέλιξη. Ο βασικός λόγος για τον οποίο ο Βράϊλας δεν αποδέχεται την κυκλική θεώρηση του Vico για την ιστορική πορεία είναι η διαφωνία του με την υπερίσχυση της ύλης σε βάρος του πνεύματος, την οποία η παραπάνω θεώρηση προϋποθέτει. Κατά το Βράϊλα, εάν "αἱ ἐν τῇ ἱστορίᾳ τῶν ἐθνῶν ἀλλεπάλληλοι φοραί τῆς ζωῆς καί τοῦ θανάτου ἐπε-

νοήθησαν κατ'εἰκόνα καί καθ'ὁμοίωσιν τῶν περιοδικῶν μεταβολῶν τοῦ ὑλικοῦ κόσμου",οι οποίες επαναλαμβάνονται "μέ τόσην θαυμαστήν εὐταξίαν",είναι φανερό ότι - εφόσον μάλιστα αποδειχθεί ὅτι δεν υπάρχει ταυτότητα φύσεως μεταξύ του ανθρώπου και της ὕλης,-" ἡ ὁμοίωσις αὕτη πίπτει ἀφ' ἑαυτῆς"[98] . Ὅπως είναι γνωστό, η βικιανή θεωρία, παρά την κυκλική θεώρηση που περιείχε, παρέπεμπε σε ένα είδος εξέλιξης, αλλοίωσης, τόσο της φύσης των λαών όσο και της υλικής φύσης, συνέπεια και συνέχεια της οποίας αποτελούν. Η σειρά με την οποία προχωρούν τα ανθρώπινα πράγματα είναι ότι"πρώτα υπήρξαν τα δάση, μετά οι καλύβες, έπειτα τα χωριά, κατόπιν οἱ πόλεις, και τελικά οἱ Ακαδημίες" τονίζει ο Vico[99], για να συμπεράνει πως "η φύση των λαών πρώτα είναι απάνθρωπη, έπειτα αυστηρή, κατόπιν καλόβολη, μετά λεπτή και τελικά ἄσωτη"[100]. Απορρίπτοντας τη θέση αυτή του Vico ο Βράϊλας αποφαίνεται πως λίγες ιδέες ίσως είναι τόσο "παράλογοι" όσο "ἐκείνη τήν ὁποίαν συνέλαβόν τινες περί τῆς λεγομένης κλίμακος τῶν ὄντων ἥτις ἄρχεται ἀπό τῆς ἀδιοργανίστου ὕλης καί τελειόνει εἰς τόν ἄνθρωπον"·γιατί μιά τέτοια ιδέα προϋποθέτει ότι υπάρχει"μόνη διαφορά βαθμοῦ" ἡ "ταὐτότης φύσεως"μεταξύ"τοῦ ἀνθρώπου,ὄντος λογικοῦ...καί τοῦ ὑλικοῦ κόσμου"[101]. Ωστόσο, ο Βράϊλας υιοθέτησε ένα είδος εξέλιξης

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ως μιά σειρά αναβαθμών πού ξεκινούν από τη φύση και κορυφώνονται στον άνθρωπο. "Ἡ μόρφωσις τῆς γῆς μας", γράφει, "ὑπήκουσεν εἰς τόν νόμον τῆς βαθμικῆς προόδου...ὁ ὀργανισμός τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ὁ ἀνώτατος ὀργανισμός, ὁ τελειότατος τύπος πρός τόν ὁποῖον τείνουσιν οἱ ἀτελέστεροι καί κατώτεροι ὀργανισμοί τῶν ἄλλων ζώων..., ὑπάρχει μία ἑνότης εἰς τήν ἀνάπτυξιν τῶν ὀργανισμῶν, διά τῆς ὁποίας βαθμηδόν τελειοποιούμενοι τηροῦσιν ὅμως πάντοτε κοινόν τινα καί κύριον χαρακτῆρα, ὅστις λαμβάνει πλήρη καί ἐντελῆ ἀνάπτυξιν εἰς τόν ὀργανισμόν τοῦ ἀνθρώπου"[102]. Φαίνεται μάλιστα ότι ως πρός την αντίληψη αυτή ο Βράϊλας ακολουθεί την αντίστοιχη του Herder. Επαναλαμβάνοντας τα λόγια του Γερμανού φιλοσόφου τονίζει ότι "ἡ φιλοσοφία τῆς ἀνθρωπίνης ἱστορίας, ἐάν θέλῃ νά γίνῃ κατά τι ἀξία τοιούτου ὀνόματος, ὀφείλει ν'ἀρχίσῃ ἀπό τόν οὐρανόν"[103] και κατόπιν να επεκταθεί και στη μελέτη της γης στην οποία επίσης εκφράζεται ο νόμος της προόδου. Ὁ νόμος τῆς ἱστορικῆς προόδου ἐκτείνεται "μέχρι τῆς τυφλῆς καί ὑλικῆς κτίσεως"[104].

Αλλά δε θα'πρεπε να θεωρηθεί ότι η θέση του Βράϊλα γι'αυτού του είδους την εξέλιξη αντιπροσωπεύει το νόημα της εξέλιξης όπως το εννοούσε ο Herder. Ο τελευταίος πράγματι είχε ισχυρισθεί

πως "πολλά φυτά πρέπει να χαθούν και να πεθάνουν...μέχρι να εμφανισθεί τελικά...ο βασιλιάς του οργανισμού της δικής μας γης, ο άνθρωπος"[105]. Η άποψη όμως αυτή υπονοούσε μιά δυναμική μορφή εξέλιξης, σύμφωνα με την οποία ο φυσικός κόσμος, που, μυστικιστικά θεωρούμενος, δεν είναι παρά μιά κατάσταση πρωταρχικής ενότητας χωρίς αντιφάσεις, υπερβαίνεται και μεταπίπτει σε ιστορία, όπου η πρόοδος μπορεί να τεθεί σε αμφισβήτηση. Η ιστορία, με την απομάκρυνσή της από τη φύση, είναι ένα πεδίο αντιφάσεων. Ο άνθρωπος αναπτύσσει τα βιολογικά του δεδομένα, από την άλλη όμως πλευρά οφείλει να αναπτύξει δύο ακόμη στοιχεία, το λόγο και τη δικαιοσύνη, τα οποία, όπως ήδη έχουμε τονίσει, καθορίζονται επίσης από υλικούς παράγοντες. Αλλά η ανάπτυξη του λόγου και της δικαιοσύνης είναι δύσκολη, εάν όχι ακατόρθωτη, πράγμα το οποίο σημαίνει ότι τα ζώα που πρέπει να αναπτύσσουν μόνο τους βιολογικούς τους διορισμούς βρίσκονται σε πολύ πιό πλεονεκτική θέση. Από την άποψη αυτή, η ιστορία συνιστά μιά κατάσταση πτώσης του ανθρώπου από τη φύση που οφείλεται - και αυτή είναι η μόνη του διαφορά από τα ζώα - στο ότι έχει να αναπτύξει δύο ακόμη, βιολογικά καθορισμένες, ιδιότητες[106]. Αντίθετα, στο Βράϊλα, ο οποίος στην προκειμένη περίπτωση επαναλαμβάνει

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

απλώς μιά παραδοσιακή θεϊστική αντίληψη, η φύση δεν είναι ούτε ύλη ούτε μυστικιστική ενότητα, αλλά οντολογική πραγματικότητα και δημιούργημα του χριστιανικού καθαρά Θεού. Μιάς ανώτερης οντολογικής διάστασης έργο του Θεού είναι επίσης ο άνθρωπος. Έτσι, το γεγονός ότι ο άνθρωπος αποτελεί το κορυφαίο ον του κόσμου μετά το φυσικό και ζωϊκό βασίλειο δεν παραπέμπει σε μιά διαδικασία της οποίας τα στάδια έχουν γενετική σχέση μεταξύ τους, αλλά στο σύνολο των βασικών πεπερασμένων πεδίων που, αν και είναι ποιοτικά διάφορα, χαρακτηρίζονται από κοινή ενότητα και στόχο που παρέχει ο δημιουργός τους Θεός: "Ἡ ἐπιστημονική ἑνότης τῆς φύσεως καί τοῦ πνεύματος εἶναι μία... πᾶσα ἐπιστήμη εἶναι ἐπιστήμη τοῦ ὄντος."[107]

Συνεπώς, εκείνο το οποίο ήθελε να δείξει ο Βράϊλας δεν ήταν ότι η ιστορία αποτελεί ένα είδος φυσικής εξέλιξης, όπως εξυπακούεται στη θεωρία του Herder, αλλά ότι ο εκ Θεού προϋπάρχων νόμος της προόδου επιβεβαιώνεται και από ένα άλλο είδος πνευματικής και θεϊκής ενότητας, τη φύση: "Ὁ δέ νόμος τῆς προόδου ἐκτεινόμενος μέχρι τῆς τυφλῆς καί ὑλικῆς κτίσεως, ἐπιβεβαιοῦται ἔτι μᾶλλον."[108] Κατ'αυτόν τον τρόπο, απομακρυνόταν ο Βράϊλας και από τις σχετικές απόψεις του εκλεκτισμού του Cousin. Ο Cousin, ακολουθώντας ε-

πίσης την εξελικτική κλίμακα του Herder[109], μολονότι απέρριπτε τις υλικές της προϋποθέσεις[110], διατηρούσε ωστόσο την αντίληψη ότι αυτή εξαρτάται πρωταρχικά όχι από τον χριστιανικό καθαρά θεό αλλά από τη φύση με την έννοια της μη συνειδητής σκέψης[111].

Τελικά, οι απόψεις του Βράϊλα για τη σχέση φυσικής και ιστορικής εξέλιξης προϋποθέτουν την οικειοποίηση των αντίστοιχων απόψεων του Herder, που, σε αντίθεση προς εκείνες του Vico, παρέπεμπαν, παρά τα υλικά τους στοιχεία, ακόμη σε μιά μορφή πνευματισμού συμβιβάσιμου με το χριστιανισμό. Μ' αυτόν τον τρόπο ο Βράϊλας επιχειρούσε μάλλον να αναιρέσει πρώτα τις κυρίαρχες απόψεις της εποχής που προϋπέθεταν μιά κοινωνικότερη κατανόηση του πολιτισμού κι ύστερα να επαναφέρει στους κόλπους μιάς αμιγούς χριστιανικής πνευματοκρατίας τις ίδιες τις αντιλήψεις του εκλεκτισμού οι οποίες απομακρύνονταν από μιά συνεπή θεϊστική ερμηνεία της ιστορίας.

2. Υλική και ηθική πρόοδος

α. Εισαγωγικά

Η υποταγή της φυσικής εξέλιξης στο απόλυτο πνεύμα, την οποία, όπως είδαμε, επεδίωκε να επιτύχει ο Βράϊλας, συνδέεται άμεσα με το πρόβλημα των σχέσεων

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

υλικής και ηθικής προόδου, πρόβλημα για το οποίο ο Βράϊλας επίσης δε θα παραθέσει μιά θετική διαπραγμάτευση ή λύση.

Όπως είναι γνωστό, από το δεύτερο μισό του 19ου αιώνα - χάρη στη μεγάλη διάδοση της εξελικτικής φιλοσοφίας, των φυσικών επιστημών αλλά και της οικονομικής ευμάρειας που προωθούσε η βρετανική αυτοκρατορία - το δόγμα της προόδου έγινε σχεδόν άρθρο πίστης θεμελιωμένο κυρίως στην επιδίωξη των υλικών παρά των ηθικών αγαθών του πολιτισμού. Η γνώση συναρτώνταν αποκλειστικά με τη θετική επιστήμη και την τεχνολογία, ενώ ο πρακτικός λόγος πήρε τη μορφή εξασφάλισης όσο το δυνατόν μεγαλύτερης ευχαρίστησης[112]. Η ηθική κρίση που έγινε ορατή μετά το 1860 στην Ευρώπη, προερχόταν από την δύνση της ταξικής πάλης, την απαλλαγή της αστικής τάξης από τις παλαιές φεουδαρχικές αξίες, τη διεύρυνση των συμφερόντων της μέσω της αποικιοκρατίας και τον συνεπόμενο υποβιβασμό του βιοτικού επιπέδου του λαού, πού άρχιζε να απειλεί τους αστούς[113]. Στη Γαλλία κυρίως οι νέες κοινωνικές μεταβολές δημιουργούσαν, όπως συχνά έχουμε ήδη τονίσει, το αίσθημα ότι το ιστορικό γίγνεσθαι καθοδηγείται από μιά εγγενή αντιφατική δύναμη που συντελούσε στο να έχουν τα ιδεώδη του Διαφωτισμού εντελώς αντίθετα από τα

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

επιδιωκόμενα αποτελέσματα.[114] Έτσι, το θέμα της προόδου αποκτούσε διαρκή επικαιρότητα αλλά και κάποια δραματική διάσταση στη Γαλλία, σε αντίθεση με την Αγγλία, που χωρίς να απολυτοποιεί από παράδοση το προοδευτικό πνεύμα το ακολουθούσε ως εμπειρικό νόμο και ως σύστημα σταδιακών μεταρρυθμίσεων, τακτική στην οποία ώφειλε άλλωστε την οικονομική της εξάπλωση[115].

Ωστόσο, η περιπλοκή αυτή των γεγονότων δεν ήταν άμοιρη ωφέλιμων συνεπειών. Η έμφαση στο υλικό στοιχείο και η υποταγή του ηθικού σ'αυτό παρέπεμπε όχι μόνο στην στερεότερη εδραίωση της αστικής τάξης σε βάρος του φεουδαρχισμού, αλλά, από πολλά σημεία, και σε μιάν υπέρβαση των αστικών σχέσεων ζωής. Ο όρος ανάπτυξη(développement), που είδαμε στην προηγούμενη παράγραφο, έτεινε να αντικαταστήσει την παλαιά ρασιοναλιστική έννοια της προόδου[116] καθώς επίσης και την αόριστη έννοια της τελειοποίησης(perfectibilité)[117] αντλώντας το νόημά του από την τεχνική, επιστημονική και κοινωνική γνώση, όπως την είχε ήδη προτείνει ο Bacon[118], και από το αισθησιάρχικό στοιχείο του Condorcet, που επηρεασμένος από τον Locke θεωρούσε πως η φωτισμένη νόηση εξασφαλίζει και τη βελτίωση της ηθικής συνείδησης[119]. Παράλληλα, από κοινωνική πλευρά, οι θεωρίες που αποδέχονταν την έννοια της ανάπτυξης

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

επεδίωκαν τη μετατροπή της "κριτικής"κοινωνίας σε "οργανική" που θα λάμβανε μέτρα υπέρ των χαμηλών τάξεων[120] - μολονότι η παραπάνω αλλαγή δεν είχε βέβαια ισχυρή πολιτική προοπτική, εφόσον η πρόοδος δεν ήταν πιά απεριόριστη και θα εξαρτώνταν - κατά παράβαση της επιστημονικής της αφετηρίας - από ένα ανώτερο πνευματικό στοιχείο που αντιπροσώπευε η θεοποίηση της ίδιας της κοινωνίας[121].

Για τη μεταβολή των αξιών που προαναφέραμε, ο Βράϊλας έδειξε μεγάλο ενδιαφέρον και θα μπορούσαμε να πούμε ότι ασχολήθηκε με το πρόβλημα αυτό συστηματικά στην πορεία της συγγραφικής του δραστηριότητας. Όπως ήδη έχουμε τονίσει σε προηγούμενο κεφάλαιο, ήταν η αντίφαση ανάμεσα στην οικονομική ανάπτυξη και την ηθικότητα που είχε οδηγήσει το Βράϊλα από πολύ ενωρίς να ασχοληθεί με την οικονομία και τις κοινωνικές της συνέπειες. Η προοπτική εξάλλου του δοκιμίου <u>Σχέσεις της βιομηχανίας πρός τήν ἠθικήν καί νοητικήν ἀνάπτυξιν</u> (1853), στο οποίο ο Βράϊλας εξέθετε το σύνολο σχεδόν των οικονομικών του αντιλήψεων και το ρόλο τους στη διαμόρφωση της κοινωνικής συνείδησης, ήταν ακριβώς, όπως φαίνεται από τον ίδιο τον τίτλο, στραμμένη προς το ζήτημα της υλικής και της ηθικής προόδου. "Ἐπεκράτησεν εἷς τινας ἡ ἰδέα" , έγραφε ο Βράϊλας αρχίζοντας το παραπάνω δοκίμιο ,

"ὅτι ἡ οἰκονομική...λεγομένη καί ἑλληνικώτερον χρηματική ἀνάπτυξις καί ἡ περί τάς πλουτολογικάς θεωρίας ἀνένδοτος ἐνασχόλησις, ἐν ᾧ περιορίζουσι τόν ἄνθρωπον εἰς τό ὑλικόν στοιχεῖον τοῦ προορισμοῦ του, βλάπτουσι τό νοητικόν καί ἠθικόν, καί παρεμποδίζουσιν ἤ βραδύνουσι τήν ἀνάπτυξίν των"[122]. Δέκα χρόνια περίπου αργότερα, γράφοντας την Εἰσαγωγή εἰς τάς φιλοσοφικάς μελέτας(1864), θα θέσει με μεγαλύτερη αμεσότητα το ερώτημα αν "ἡ φύσις ὑποδεδουλωμένη ὑπό τῆς ἐπιστήμης καί τῆς βιομηχανίας, παράγει τό ὠφέλιμον" και αν "ἡ πολλαπλασίασις καί ἡ ἀφθονία αὕτη τῶν χρησίμων συνεπιφέρει...δι'αὐτοῦ τούτου καί τήν ἀνθρωπίνην εὐδαιμονίαν"[123].

Ωστόσο,το πρόβλημα των σχέσεων υλικής και ηθικής προόδου στον ευρωπαϊκό-αλλά,όπως θα δούμε στη συνέχεια, και στον ελληνικό-χώρο καθώς και οι λύσεις που προτείνονταν από θεωρητικούς που ευαγγελίζονταν μιά, σε μικρό ή σε μεγάλο βαθμό, "οργανική"κοινωνία , είχε πάρει ήδη μιά σημαντική τροπή .Σε αντίθεση προς την τροπή αυτή, ο Βράϊλας θα επιχειρήσει να καταλύσει τις αντιφάσεις που υποκρύπτονταν πίσω από τα δύο είδη προόδου, κατά τρόπο όμως που, μέσα πάντα στα όρια του θεϊσμού, το υλικό στοιχείο να υποτάσσεται, οντολογικά μάλιστα, στο ηθικό. Την απόπειρα αυτή του Βράϊλα μελετούμε αναλυτικά στις επόμενες παραγράφους του υποκεφα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

λαίου αυτού.

β. Η ηθική θεμελίωση της υλικής προόδου

Είναι βέβαια γεγονός ότι ο Βράϊλας αποδέχεται πως η υλική ανάπτυξη όχι μόνο δεν αναστέλλει αλλά, αντίθετα, ευνοεί την καλλιέργεια της αρετής: "Διά τῆς βιομηχανίας οὐ μόνον τό κοινωνικόν πνεῦμα ἀναπτύσσεται καί αἱ κοινωνικαί ἀρεταί..., ἀλλά καί πάντες οἱ ὅροι βαθμηδόν πραγματοποιοῦνται τελείου πολιτεύματος."[124] Αυτό όμως δεν υποδηλώνει, όπως ήδη έχουμε δείξει, ότι οι υλικοί παράγοντες καθορίζουν την ηθική. Πρόκειται απλώς για μιά αισιόδοξη αντίληψη που οφείλεται στη γνωστή θέση του Βράϊλα ότι το υλικό στοιχείο, όπως ακριβώς και το νοητικό, το ηθικό, το θρησκευτικό, το καλλιτεχνικό και το πολιτικό, εκπροσωπεί ένα μέρος της ψυχής η οποία είναι αντανάκλαση του Θεού. Τα έξι αυτά συστατικά της οντολογικής τάξης - είτε στην τέλειά τους μορφή μέσα στο πνεύμα είτε κατά την αποσπασματική τους δραστηριότητα στην ιστορία - δε διαχωρίζονται και ουσιαστικά όλα είναι εκφάνσεις του ηθικού. Μ'αυτήν την έννοια ο Βράϊλας διευρύνει μέσω της οντολογικής της θεμελίωσης μιά κλασική θέση του θεϊσμού,

σύμφωνα με την οποία η υλική πρόοδος επιφέρει απαραίτητα την ηθική, γιατί και το υλικό στοιχείο εξυπηρετεί, ισάξια με τα υπόλοιπα στοιχεία, την επιστροφή στο Θεό: "Καί αὕτη ἡ ὑλική τελειοποίησις, διά τῆς βιομηχανίας, διά τῆς ναυτιλίας...ὑπηρετεῖ θαυμασίως εἰς τήν ἐπιστροφήν ταύτην(δηλ.στο Θεό)."[125] Πολύ περισσότερο βέβαια συντελεί στην ηθική ανάπτυξη η νοητική πρόοδος, δεδομένου ότι η νόηση δε στηρίζεται παρά στο λόγο, δηλαδή στην ίδια την ηθική: "Ἀλλ' ἡ νοητική αὕτη πρόοδος τί ἐπιφέρει ἐξ ἀνάγκης ; τήν ἠθικήν, καθότι ἡ ἠθική ἀνάπτυξις εἶναι ἡ ἐφαρμογή τῆς ἀληθείας."[126]

Αλλά η οντολογική υποταγή και κατά κάποιο τρόπο η συγχώνευση του υλικού στοιχείου στο ηθικό λειτουργεί στο Βράϊλα, όπως γνωρίζουμε, απολύτως πνευματοκρατικά και έτσι, στην πραγματικότητα, αναστέλλει τη διαλεκτική επικοινωνία της απείρου ηθικής και του πεπερασμένου υλικού πολιτισμού . Κατά συνέπεια, ούτε η ηθική εξέλιξη επηρεάζεται από την υλική, η οποία δε συνιστά παρά την ίδια την ανάπτυξη της ηθικής, ούτε η ηθική - αν και θεωρείται ότι ενυπάρχει οντολογικά μέσα στην υλική - διαρυθμίζει την τελευταία κατά τρόπο που να παρωθεί την ιστορία προς γονιμότερους δρόμους. Ο Βράϊλας, βέβαια, αποδέχεται τη ραγδαία πρόοδο της νόησης, των επιστημών και, γενικά, του υλι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κού πολιτισμού: "Δύναταί τις ν'ἀρνηθῇ τήν νοητικήν πρόοδον ...;Ὁ μόλις εἰσελθών εἰς τό ἐπιστημονικόν στάδιον νεανίσκος εὑρίσκεται ἤδη πολύ μακράν τοῦ σημείου εἰς τό ὁποῖον εἶχόν φθάσει οἱ πλέον μεγαλοφυεῖς τῆς ἀρχαιότητος ἄνδρες· γεννᾶται, οὕτως εἰπεῖν,...μέ τελειότερον νοῦν."[127] Με μιά άποψη μάλιστα που δείχνει ότι αυτός είχε πλήρη επίγνωση της ταχύτητας με την οποία διαδιδόταν στις μέρες του η πρόοδος, πιστεύει ότι η πρόοδος των επιστημών είναι αντιστρόφως ανάλογη προς την απόσταση: "Ἐάν ἡ ταχύτης τῆς προόδου ἦναι κατ'ἀντίστροφον λόγον τῆς ἀποστάσεως, τίς δύναται νά προΐδῃ τάς ἐπιστημονικάς ἀνακαλύψεις τῶν ἐπερχομένων;"[128] Παρόλα αυτά όμως, ο Βράϊλας δεν εξάγει την ηθική ανάπτυξη από την υλική πρόοδο αλλά από το χριστιανισμό: "Οὐχ ἧττον, βεβαία, καίτοι μή...προφανής, εἶναι καί ἡ ἠθική πρόοδος. Ὁ χριστιανισμός καί ἐγέννησε καί τρέφει, εἰσέτι, μέ τό γάλα τῆς ἐκκλησιαστικῆς παραδόσεως τάς κοινωνίας τῶν νεωτέρων...Περί δέ τῆς μελλούσης καταστάσεως καί τῆς ἐπί τό μᾶλλον ἰσχύος τοῦ θρησκεύματος τούτου εἰς ἡμᾶς δέν συγχωρεῖται ἀμφιβολία."[129]

Ασφαλώς, με μιά τέτοια αντίληψη ο Βράϊλας προϋπέθετε την ιστορική εφαρμογή και διάσταση του χριστιανισμού. Τη διάσταση όμως αυτή εννοούσε κατά τρόπο σύμφωνο με τις αρχές του θεϊσμού και

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

αντίθετο προς μιά κοινωνική λειτουργία της θρησκείας, που, σύμφωνα με τα αρκετά διαδεδομένα αιτήματα της εποχής, επρεπε να παρέμβει ως οργανικό λειτουργικό στοιχείο στη συγκεκριμένη πραγματικότητα μεταποιώντας τους θεσμούς. Όπως είναι γνωστό, ενός τέτοιου είδους κοινωνική θεώρηση της θρησκείας είχε κυριαρχήσει στο γαλλικό χώρο και επαπειλούσε να επικρατήσει και στον ελλαδικό. Από τις αρχές του 19ου αιώνα μέχρι το 1860 περίπου, οι εκπρόσωποι ρομαντικών σε μικρό ή σε μεγάλο βαθμό θεωριών στη Γαλλία, παρά τό ότι εξαρτούσαν την πρόοδο από την Πρόνοια, είχαν δημιουργήσει ένα είδος μαχώμενου χριστιανισμού, σύμφωνα με τον οποίο η θρησκεία διεδραμάτιζε έναν από τους σπουδαιότερους κοινωνικούς ρόλους. Τόσο ο θετικισμός του Comte, ο ουτοπικός σοσιαλισμός, ο ουμανιστικός σοσιαλισμός του Leroux και του Ballance, η ρομαντική δημοκρατία του Michelet και του Quinet όσο και ο φιλελευθερισμός ή ο εκλεκτισμός, ακόμη και η μεταγενέστερη καθολική κοινωνιοκρατία του Lamennais, δε δέσμευαν το χριστιανισμό σε μιά θεϊστική - και πολύ περισσότερο οντολογική- αρχή· αντίθετα μάλιστα του προσέδιδαν τον χαρακτήρα μιάς μυστικιστικής κυρίως αιχμής, στοχεύοντας, έτσι, ανάλογα βέβαια με την κοινωνική εμβέλεια που το κάθε ιδεολογικό ρεύμα είχε, να διαρυθμίσουν την κοινωνία με την μετατροπή της σε "οργα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

νική"[130]. Τη γονιμότητα των θεωριών αυτών καταλύει ο Βράϊλας με τη δική του αντίληψη για την κοινωνική λειτουργία του χριστιανισμού. Θεωρώντας τες ως αιρέσεις, που, παρά την απομάκρυνσή τους από το υγιές χριστιανικό δόγμα, δεν παύουν ωστόσο να επιβεβαιώνουν την άποψη ότι μόνο χάρη στο χριστιανισμό διασώζονται οι κοινωνίες, γράφει ; "Ἀλλά καί μεταξύ αὐτῶν τῶν φιλοσοφικῶν αἱρέσεων τῶν συγχρόνων μας, οἱ μέν φρονοῦσιν, ὅτι πρός τήν μέλλουσαν βελτίωσιν τῆς ἀνθρωπότητος ἀρκεῖ νά ἀναπτυχθῶσιν αἱ ἀρχαί τοῦ χριστιανικοῦ δόγματος ὑπό νέαν μορφήν· οἱ δέ διϊσχυρίζονται, ὅτι μόνη ἡ κοινωνική ἐφαρμογή τῶν ἠθικῶν τοῦ Εὐαγγελίου παραγγελμάτων δύναται νά παραγάγῃ πολιτικόν διοργανισμόν σύμφωνον καί μέ τάς παρούσας ἀνάγκας καί μέ τήν μέλλουσαν τῶν λαῶν πρόοδον καί εὐδαιμονίαν."[131] Αισιοδοξώντας, έτσι, για το μέλλον του χριστιανισμού, από τον οποίο, όπως και να 'χει, θα εξαρτάται κάθε πρόοδος, κρίνει τελικά ο Βράϊλας ότι η ανησυχία την οποία είχε εκφράσει κυρίως ο Comte - αλλά όχι μόνο - για την "ηθική αναρχία" της εποχής[132] - που κι ο ίδιος παραδέχεται - δεν πρέπει να είναι υπερβολική, γιατί μέσω αυτής πραγματοποιείται εκ Θεού η μετάβαση σε μιά περίοδο τέλειας εφαρμογής των υψηλών αρχών του χριστιανισμού: "Εἶναι βέβαιον ἐντοσούτῳ, ὅτι ἡ ἠθική ἀναρχία, ἕνεκα τῆς ὁποίας τόσον θρηνοῦσιν εὐαί-

σθητοί τινες φιλόσοφοι τῶν ἡμερῶν μας, εἶναι πρόσκαιρος καί μεταβατική κατάστασις, δι' ἧς προβαίνει ἡ ἀνθρωπότης εἰς ἄλλην τακτικωτέραν καί εἰς πλέον καθαράν καί ὑψηλήν ἠθικήν."[133]

Αλλά με αυτού του είδους την κατάλυση του νοητικού και υλικού στοιχείου μέσα στο ηθικό απομακρυνόταν ο Βράϊλας και από τον Cousin καθώς επίσης -πολύ περισσότερο - από το Hegel, μολονότι θα μπορούσε να πει κανείς ότι εμπνεόταν αρνητικά από αυτούς. Ο Cousin είχε βέβαια θεωρήσει ότι το υλικό στοιχείο αποτελεί ψυχο - λογικό χαρακτηριστικό που ενσαρκώνεται σε ανάλογους εξωτερικούς θεσμούς και ότι η καλλιέρ - γειά του συντελεί ισάξια με τα υπόλοιπα στοιχεία, όπως το νοητικό, το ηθικό, το καλλιτεχνικό, το θρησκευτικό και το πολιτικό, στην ανάπτυξη του πολιτισμού. Ωστόσο, δεν υπέτασσε το υλικό στοιχείο στο ηθικό αλλά στην ίδια τη σκέψη από την οποία εξαρτώνταν και η ηθική, ώστε έτσι η ηθική βελτίωση, ως ένας από τους έξι τομείς του πνεύματος, προερχόταν έμμεσα κάι ταυτόχρονα με την εκδίπλωση της σκέψης στην ιστορία, γέγονός που παρέπεμπε - πολύ αμυδρά βέβαια - στην ιδέα της κοινωνικής εξέλιξης τόσο της ηθικής συνείδησης όσο και της νόησης[134]. Ο Hegel εξάλλου, με μιά πολύ πιό θετική θεώρηση απ' ό,τι αυτή του Cousin, ακύρωνε - και μάλιστα δεν έθετε καν θέ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μα αντιδιαστολής τους - τη νοητική ή υλική πρόοδο μέσα στην ηθική· αυτό συνέβαινε όμως με την έννοια ότι ο λόγος όχι ως ατομικός - στον οποίο ακριβώς οφείλεται και το λανθασμένο συναίσθημα ότι δε συμβιβάζονται οι ατομικοί στόχοι με τη συλλογική πορεία του κόσμου και εξαιτίας του οποίου εγείρεται λανθασμένα το ζήτημα αντιπαράθεσης νοητικής και ηθικής προόδου -αλλά ως καθολικός στην εξέλιξή του ενσαρκώνεται σε οντότητες, όπως τα κράτη· κι αυτά εξασφαλίζουν την πραγματική, εθιμική ή συλλογική, ηθική[135].

Οι απόψεις του Βράϊλα για τις σχέσεις της υλικής με την ηθική πρόοδο βρίσκονται έτσι πιό κοντά σε εκείνες του Jouffroy που απέκοπτε εντελώς την ηθική από την πορεία του υλικού πολιτισμού.[136] Τόσο ο Βράϊλας όσο και ο Jouffroy, για να αντιταχθούν στις απαιτήσεις του 19ου αιώνα για μιά υπέρβαση του παραδοσιακού χριστιανισμού και την προβολή μιάς νέας κοινωνικής θρησκείας, είχαν καταφύγει, όπως ήδη γνωρίζουμε, στην ταύτιση του νεώτερου πολιτισμού με το παραδεδομένο χριστιανικό δόγμα, αντίληψη την οποία δανείζονταν, κατά τρόπο όμως λανθασμένο σε γενικές γραμμές και ταυτόχρονα άγονο, από τον Turgot. Μιά παρόμοια τακτική ακολουθούν και στο θέμα της ηθικής σε σχέση με την υλική πρόοδο. Για να αποδείξουν την ηθική βελτίωση του νεώτερου πολι-

τισμού, καταφεύγουν στην ιδέα του Turgot για την ανωτερότητα του νέου ευρωπαϊκού πολιτισμού σε σύγκριση με εκείνον των αρχαίων. Αποδεχόμενος, όπως είδαμε, την ύπαρξη της "ἠθικῆς ἀναρχίας" ο Βράϊλας, γράφει εντούτοις: "Ἀλλ' ἐκ τούτου δέν πρέπει νά ἐξάγωμεν ὅτι ἡ ἠθικότης της ἐποχῆς μας εἶναι κατωτέρα τῆς τῶν ἀρχαίων."[137] Για το Βράϊλα, όπως και το Jouffroy, "Χριστιανισμός καί πολιτισμός εἶναι ἀρχή καί συνέπεια... Ὁ πολιτισμός τῶν ἀρχαίων, ἀπόῤῥοια ψευδῶν θρησκευμάτων καί οὐχί τῆς χριστιανικῆς ἀληθείας, δέν ἠδύνατο νά ἔχῃ ὡς βάσιν τό δίκαιον"[138].

Η σύμπτωση ωστόσο νέου πολιτισμού και χριστιανισμού και η αντιπαράθεσή του προς τους αρχαίους που υποστήριζε ο Βράϊλας δεν ήταν θετική σε σύγκριση με την αντίστοιχη αντίληψη του Turgot. Αντικειμενικός στόχος του Turgot δεν ήταν τόσο η υπεράσπιση της θρησκείας, αλλά η θεμελίωση βασικών αστικών επιτευγμάτων της εποχής του, όπως λ.χ. της εργασίας, της ιδιοκτησίας, της ελευθερίας ή της νομικής ισότητας, στην εξασφάλιση και μελλοντική ολοκλήρωση των οποίων θεωρούσε σημαντική τη συμβολή του χριστιανισμού. Από την άποψη αυτή, η αντιδιαστολή των νέων προς τους αρχαίους παρείχε μιά τεράστια υπηρεσία την εποχή του Turgot και οπωσδήποτε, εφόσον ο αστικός πο-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

λιτισμός βρισκόταν ακόμη στα πρώτα του βήματα και συναντούσε την αντίδραση των παραδοσιακών εκκλησιαστικών αρχών, δε μπορούσε παρά να προβάλλεται σαν ένα αποδεικτικό στοιχείο των αγαθών που προσκόμισε ο χριστιανισμός."Η σύγκριση του χριστιανικού κόσμου με τον ειδωλολατρικό θα είναι η απόδειξη των πλεονεκτημάτων που η ανθρωπότητα δέχτηκε από το χριστιανισμό" τονίζει ο Turgot[139]. Την ιδέα ωστόσο αυτή ο Turgot δεν την έβλεπε με όρους τελικής και ολοκληρωτικής υποταγής του πολιτισμού στο χριστιανισμό. Στον Turgot ο χριστιανισμός θεωρείται μάλλον ως ιστορικό δημιούργημα που αντιπροσωπεύει την πέμπτη πολιτιστική φάση, η οποία αρχίζει με την πτώση της Ρώμης, και, ως εκ τούτου, ως ένα αξιόλογο ιστορικό συμβάν, που είναι παρωθητικό για την κατάκτηση νέων κοινωνικών θεσμών.[140] Αντίθετα, στο Βράϊλα ο χριστιανισμός λειτουργεί , όπως είναι γνωστό, καθαρά πνευματοκρατικά και απόλυτα: "Πρό δεκαοκτώ ἥμισυ ...αἰώνων ἐκηρύχθη διά του θεανθρώπου Σωτῆρος τό Εὐαγγέλιον τῆς χάριτος...τί ἄλλο εἶναι ἡ μετέπειτα ἱστορία εἰμή βραδεῖα μέν, ἀλλά διηνεκής καί ἀδιάκοπος πραγματοποίησις τῆς ἀληθείας ταύτης;"[141] Ο Βράϊλας φαίνεται έτσι ότι ακολουθεί τον Turgot όταν παίρνει σαν στοιχείο απόδειξης όχι μόνο της ηθικής αλλά και γενικά της προόδου που έφερε ο χριστιανισμός τη διαφορά

του νέου πολιτισμού από τον αρχαίο. Γράφει χαρακτηριστικά: "Ἤθελεν ἦσθαι ἀναγκαῖον νά δώσωμεν καί τήν πραγματικήν ἤ ἐκ τῶν ὑστέρων ἀπόδειξιν, νά ἐπιβεβαιώσωμεν, δηλαδή, τήν ἱστορικήν πρόοδον...δι'αὐτῶν τῶν ἱστορικῶν γινομένων. Ἀλλά τολμῶμεν νά εἴπωμεν ὅτι ἡ ἀπόδειξις αὕτη καταντᾷ σχεδόν περιττή, ὅταν θελήσῃ τις, καί ἐπιπολαίως ἐξετάζων τά πράγματα, νά συμπαραβάλῃ τήν κοινωνικήν τῶν ἀρχαίων καί τῶν νεωτέρων κατάστασιν."[142] Στην πραγματικότητα όμως η άποψη αυτή πρέπει να διαχωρισθεί σε ένα καίριο σημείο από εκείνη του Turgot, στο ότι δηλαδή παραπέμπει σε μιάν υποταγή του εκ των υστέρων στοιχείου ή του πολιτισμού στην αιώνια αλήθεια του χριστιανισμού, υποταγή η οποία θεμελιώνεται οντολογικά. Όπως ήδη έχουμε τονίσει αναφερόμενοι στην ιστορική μέθοδο του Βραΐλα, η παρουσίαση των γεγονότων και γενικά ο πολιτισμός δεν είναι παρά "ἐπιβεβαίωσις" των a priori οντολογικών και μεταφυσικών θεμελίων του παντός. Και ως πρός αυτό ο Βραΐλας απομακρύνεται όχι μόνο από τον Turgot, αλλά καί από τον Jouffroy. Ο Βραΐλας τονίζει βέβαια ότι η κυριότερη καί γονιμότερη πρόοδος είναι των ἰδεών[143], οπωσδήποτε όμως εδώ η ιδέα πρέπει να θεωρηθεί με διαφορετικό τρόπο, πιό θεϊστικό, από εκείνον που, όπως είναι γνωστό, της απέδιδε

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ο Jouffroy. Ως εκ τούτου, η αντίληψη του Βράϊλα για την υπεροχή του νέου πολιτισμού αποδεικνύεται ότι έχει μιάν αρνητική κοινωνική αναφορά. Ο Βράϊλας, όπως και ο Turgot, ανάγει την υπεροχή αυτή στην κατάκτηση γνωστών αστικών δικαιωμάτων που είχαν επιτευχθεί κατά τον 17ο και 18ο αιώνα. "Ο...ἐπιφανέστερος χαρακτήρ τοῦ νέου πολιτισμοῦ" έγκειται κατά το Βράϊλα στην "ἰδέα τῆς ταὐτότητος, τῆς καταγωγῆς καί τοῦ προορισμοῦ τῶν διαφόρων λαῶν", στο ότι "ἐξέλιπε πᾶσα ἰδέα φυσικῆς δουλείας", στο ότι "βασιλεύει ὁ νόμος", στο ότι "ὁ σύζυγος εἶναι σύντροφος και...οὐχί τύραννος" κ.λπ. [144] Αλλά η επαναφορά των αντιλήψεων αυτών κατά τον 19ο αιώνα δεν εξυπηρετούσε, όπως μπορούμε να συναγάγουμε από τον Constant, ο οποίος και τις τόνισε ιδιαίτερα στην προσπάθειά του να θεμελιώσει την ηθική πρόοδο ταυτόχρονα με την υλική, παρά τα συμφέροντα της αστικής τάξης, που μπροστά στον κίνδυνο των κοινωνικών εξεγέρσεων είχε την εποχή αυτή ανάγκη από την υπενθύμιση των αγαθών τα οποία έφερε ο φιλελευθερισμός.[145] Ο Βράϊλας, ωστόσο, μολονότι, όπως θα δείξουμε αναλυτικά στην επόμενη παράγραφο, δεν επεδίωκε συνειδητά τη δικαίωση μιάς συγκεκριμένης πολιτικής κατάστασης, επεκύρωνε με τις σχετικές του απόψεις την παραπάνω ανάγκη και μάλιστα με έναν τρόπο

πιό επίμονο από εκείνον του Constant, εφόσον τη θεμελίωνε οντολογικά[146].

γ. Βιομηχανική ανάπτυξη και ηθική βελτίωση

Τονίστηκε ήδη ότι ένα από τα σπουδαιότερα προβλήματα που ετίθετο κατά τον 19ο αιώνα σχετικά με την αντίφαση υλικής και ηθικής προόδου έγκειταν στον τρόπο με τον οποίο θα μπορούσε να παρέμβει μιά χριστιανική ηθική λειτουργικά στη βιομηχανία και να διευθετήσει τις σχέσεις παραγωγής, με στόχο την προστασία των ασθενέστερων κοινωνικών τάξεων και τη βελτίωση του βιοτικού τους επιπέδου[147]. Η μέριμνα βέβαια για τους φτωχούς, όχι ως ατομική συνεισφορά αλλά ως κοινωνική πρόνοια, είχε ήδη μιά μακρά ιστορία[148]. ωστόσο, γνώρισε μεγάλη διάδοση και καλλιεργήθηκε συστηματικά τον 19ο αιώνα, από Γάλλους κυρίως φιλοσόφους και θεωρητικούς, που έβλεπαν ότι η ραγδαία ανάπτυξη της βιομηχανίας και άλλων καίριων τομέων της οικονομικής ζωής, τουλάχιστο όπως παρουσιαζόταν πρώτα στην Αγγλία και ύστερα στη Γαλλία, είχε αρχίσει να θέτει σε κίνδυνο όχι μόνο την ηθική αλλά και την ίδια τη ζωή των εργαζομένων. Συγκεκριμένα, τα δεινά που αντιμετώπιζαν οι τελευταίοι

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

και που ήσαν ασυγκρίτως περισσότερα σε σχέση με τις αισθητές βέβαια βελτιώσεις οι οποίες είχαν επέλθει στη ζωή τους χάρη στη βιομηχανική ανάπτυξη, συνίσταντο κυρίως στη διαρκή μείωση των ημερομισθίων, στην ανάγκη εισαγωγής των ανηλίκων και των γυναικών στην παραγωγική διαδικασία, στην έλλειψη μέτρων ασφάλειας στους χώρους εργασίας και στην ανθυγιεινή κατοικία και διαβίωση[149]. Όλα αυτά είχαν ασφαλώς αρνητική επίπτωση στην ηθική δραστηριότητα των χαμηλών τάξεων και οφείλονταν σε μιά εσωτερική κρίση της ίδιας της βιομηχανικής ανάπτυξης, στο ότι δηλ. στην Αγγλία οι υπερβολικές εξαγωγές έρχονταν σε αντίφαση με την εσωτερική κατανάλωση, που απορροφιόταν με αντάλλαγμα μιά αξία ακόμη μεγαλύτερη ενώ στη Γαλλία τα εγχώρια προϊόντα παρέμεναν αδιάθετα στις αγορές όπου κυριαρχούσαν οι Άγγλοι και η υπερπαραγωγή ξεπερνούσε κατά πολύ την κατανάλωση[150]. Επίσης, η δυσχερής κατάσταση των χαμηλών τάξεων εξήπτε και έφερνε διαρκώς στην επικαιρότητα τις κοινωνικές συγκρούσεις, κυρίως στη Γαλλία, όπου, όπως είναι γνωστό, τα αιτήματα για πνευματική και ηθική χειραφέτηση των εργαζομένων, για διεύρυνση των επαγγελματικών τους δικαιωμάτων και, πάνω απ' όλα, για θέσπιση της καθολικής ψηφοφορίας, οδήγησαν μετά το 1830 σε διαρκείς εξεγέρσεις των εργατών και σε αρκετές αιματοχυσίες με σπουδαιότερη εκείνη της Κομμούνας του Παρισιού[151]. Κάτω

από αυτές τις προϋποθέσεις, πολλοί Γάλλοι φιλόσοφοι και θεωρητικοί έκριναν ότι η τακτική μέσω της οποίας προσπαθούσε η Αγγλία να βελτιώσει τη θέση των εργαζομένων και η οποία συνίστατο σε μιά σειρά τυπικών νομοθετικών μέτρων, όπως λ.χ. η πρόληψη και η κρατική παρέμβαση, ήταν ανεπαρκής[152]. αντίθετα, κατά τη γνώμη τους, η βιομηχανία και γενικά η όλη ανάπτυξη του υλικού πολιτισμού έπρεπε να απαλλαγεί από τη θεώρησή της ως αυτοσκοπού και ως πεδίου που χαρακτηρίζεται από την κατάχρηση ελευθερίας εκ μέρους των επιχειρηματιών και να οργανωθεί με βάση μιά χριστιανική ηθική που θα προωθούσε τα αιτήματα των εργαζομένων[153]. Τα αιτήματα αυτά θ'αρχίσουν άλλωστε να ικανοποιούνται σ'ένα μεγάλο βαθμό μετά το 1864 στη Γερμανία, -η οποία, από την περίοδο αυτή, καθίσταται το κέντρο του σοσιαλισμού- χάρη στις πρώτες προσπάθειες του Bismarck για την οργάνωση των κοινωνικών ασφαλίσεων και τη θέσπιση της καθολικής ψηφοφορίας και του Lassalle για τη δημιουργία ενός είδους συνεταιριστικού σοσιαλισμού που θα ανέτρεπε το υπάρχον σύστημα[153α].

Είναι αλήθεια ότι ο Βράϊλας, σε αντίθεση προς την παντελή σχεδόν αδιαφορία των Γάλλων εκλεκτικών[154], έδειξε ιδιαίτερη ευαισθησία και ενδιαφέρον για τις ηθικές συνέπειες που είχε η ανάπτυξη της βιομηχανίας, και μάλιστα πολύ ενωρίς σε σχέση με τα ιστορικά δεδομένα της Ελλάδας, γεγονός που πρέπει να οφείλεται στην παραμονή του στη Γαλλία σε μιά από τις πιό κρίσιμες περιόδους από την άποψη των εργατικών ταραχών[155]. Ο Βράϊλας, όπως και οι εκπρόσωποι των υπολοίπων ιδεολογικών ρευμάτων του γαλλικού χώρου, θα αποδεχθεί, βέβαια, την βιομηχανική ανάπτυξη: "Εάν δέ τώρα μᾶς εἴπωσιν... ὅτι ναί μέν διά τῆς βιομηχανίας... προοδεύει ἡ ἐπιστήμη, ἀλλ'ὅτι οἱ πρόοδοι αὐτῆς περιστρέφονται μόνον εἰς τάς ἀμέσως μέ τά βιομηχανικά ἔργα συνεχομένας μαθήσεις,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

καί μένει στάσιμος ὡς πρός τάς ἠθικάς,.....ἐάν μᾶς ἐνδείξωσιν τά κακά ἀποτελέσματα τῆς βιομηχανικῆς ἐλευθερίας καί τοῦ συναγωνισμοῦ, τήν πενίαν τῶν ἐργατικῶν τάξεων,...τήν ἐκ τούτου ἀμάθειαν καί διαφθοράν καί τόν μέγαν κίνδυνον τόν διηνεκῶς ἐπαπειλοῦντα, ὡς ἐκ τῶν ἐνδεχομένων στάσεων, τάς βιομηχανικάς κοινωνίας ..., ἀπαντῶμεν, ὅτι τά κακά ταῦτα ἐν μέρει ἀληθεύουσιν, ἀλλ'οὐχί πάντοτε καί ἐπί πολύ,...καί εἶναι τοῦ κακοῦ μᾶλλον ἤ τοῦ καλοῦ ὀργανισμοῦ τῆς βιομηχανίας ἀποτελέσματα."[156] Ωστόσο, από το 1845 ήδη και πριν η Ελλάδα αντιμετωπίσει ακόμη εργατικά προβλήματα, ο Βράϊλας θα τονίσει, σε αντίθεση προς τους εκπροσώπους της αγγλικής πολιτικής οικονομίας, την ανάγκη παρέμβασης του κράτους στην παραγωγή υπέρ των χαμηλών τάξεων: "Εἶναι καιρός νά παρεμβληθῇ ἡ δημοσία ἀρχή μεταξύ ἐργολάβου καί ἐργάτου· νά προσδιορίσῃ ἐπιεικῶς καί δικαίως τάς ἀμοιβαίας ὑποχρεώσεις καί τά ἀμοιβαῖα δικαιώματα· καί νά προνοήσῃ, ἄν ὄχι περί τῆς ἐκπαιδεύσεως καί ἀναπτύξεως, περί τῆς τροφῆς καί ὑπάρξεως τοὐλάχιστον τοῦ ὠφελιμωτέρου, τοῦ πολυπληθεστέρου καί τοῦ ἀναγκαιοτέρου μέρους τοῦ ἀνθρωπίνου γένους."[157]

Ωστόσο, η διαφορά των θέσεων του Βράϊλα από τις ανάλογες αντιλήψεις των σοσιαλιστικής απόχρωσης θεωριών που δέσποζαν την περίοδο αυτή στη Γαλλία

είναι σημαντική και παραπέμπει στην υποταγή του εργατικού ζητήματος σε μιά πνευματοκρατία που μάλλον το αναστέλλει παρά το προωθεί. Σε αντίθεση προς τον S.de Sismondi που πιστεύει ότι η ύπαρξη πλούτου δεν έχει νόημα παρά μόνο εάν υπηρετεί τις ασθενέστερες τάξεις[158], ο Βράϊλας υποστηρίζει τη λήψη μέτρων για τους εργάτες "ὄχι πρός μόνην ὠφέλειαν καί περίθαλψιν τῶν ἐνδεῶν καί πενήτων ἀλλά πρός κοινήν ὠφέλειαν, πρός ὄφελος πρό πάντων τῶν εὐπόρων καί τῶν εὐκαταστάτων, τῶν ὁποίων τήν ἀσφάλειαν ἐπαπειλοῦσι μεγάλοι καί σχεδόν ἀναπόφευκτοι κίνδυνοι"[159]. Ως προς αυτό, ο Βράϊλας παρουσιαζόταν απλώς να έχει συνείδηση ενός κινδύνου για τον οποίο όχι μόνο ο εκλεκτισμός αλλά και ο ίδιος ο γνήσιος φιλελευθερισμός του Guizot ή του Constant στην υπεροψία του είχε αδιαφορήσει[160]. Ή αποδεικνυόταν πιό φιλεύσπλαχνος από ορισμένους Έλληνες οικονομολόγους, που μετά τις ευρωπαϊκές επαναστάσεις του 1848, παρά το γεγονός ότι το πρόβλημα δεν αφορούσε ακόμη άμεσα την Ελλάδα, είχαν αρχίσει να προβληματίζονται για τις ταξικές συγκρούσεις, όπως λ. χ. τον Ιωάννη Σούτσο, ο οποίος πίστευε ότι "μετά μεγάλης...φρονήσεως καί περισκέψεως πρέπει νά κανονίζηται τό περί δημοσίας ἀγαθοεργίας σύστημα" γιατί "σήμερα τό πρώτιστον ἔργον

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τοῦ πολίτου...εἶναι...τό φιλοπονεῖν"[161]. Ως προς τον τρόπο όμως παροχής βοήθειας προς τους φτωχούς, οι απόψεις του Βράϊλα, μολονότι φαίνεται ότι τείνουν προς μιά μορφή σαινσιμονισμού, στην πραγματικότητα διαφοροποιούνται όχι μόνο από αντίστοιχες θέσεις του Saint-Simon αλλά και από του Διαφωτισμού. Ο Βράϊλας τονίζει βέβαια την ανάγκη για ένα είδος κοινωνικής αγαθοεργίας που θα εξασφαλίζει όχι μόνο την καθημερινή τροφή στους εργαζόμενους αλλά και κάποιο χρηματικό απόθεμα για έκτακτες ανάγκες τους: "Καθ'ὅσον δέ ἀφορᾷ τά ἐλλείμματα καί τούς κινδύνους τῶν βιομηχανικῶν κοινωνιῶν,... δύνανται, κατά μέγα μέρος, δι'ἐμφρόνων μέτρων νά προληφθῶσιν ἤ νά θεραπευθῶσι, καί, ὡς ἐκ τούτου, νά ἐξασφαλισθῶσιν αἱ ἐργατικαί τάξεις κατ'ἐκείνων τῶν αἰφνιδίων καί τρομερῶν κρίσεων αἵτινες, στεροῦσαι αὐτάς τοῦ ἐπιουσίου ἄρτου, τάς ὠθοῦσιν εἰς στάσεις καί ἀνταρσίας, καί αἱ ὁποῖαι σπανιώτερον ἀναφαίνονται, ὅταν φροντίσωσιν οἱ κυβερνῶντες περί τῆς ἐκπαιδεύσεως καί ἠθοποιήσεως αὐτῶν καί περί τῶν μέσων ἀποταμιεύσεως μικροῦ τινος κεφαλαίου διά τάς ἀπροσδοκήτους αὐτῶν ἀνάγκας."[162] Η αντίληψη αυτή θυμίζει έντονα εκείνη του Rossi, τον οποίο ο Βράϊλας φαίνεται ότι ακολουθεί[163], και που τονίζει ότι "αρκεί να θέσουμε στη διάθεση των εργαζομέ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

νων μιά επαρκή εκπαίδευση και τότε θα μπορέσουν ...να αποκτήσουν πιό εύκολα ένα μισθό που θα τους επιτρέπει κάποιες οικονομίες"[164]. Τόσο όμως στο Rossi όσο και στο Βράϊλα η ιδέα μιάς τέτοιας κοινωνικής αγαθοεργίας θεμελιώνεται στον ιδεαλισμό και στο θεϊσμό, πράγμα που είναι αντίθετο και προς τη ντεϊστική προοπτική που είχε αποκτήσει στο Διαφωτισμό η ανθρωπιστική γενίκευση της χριστιανικής ελεημοσύνης[165] και ασφαλώς προς τον "οργανικό" και οπωσδήποτε μη μεταφυσικό χαρακτήρα που είχε η χριστιανική αγαθοεργία στον Saint- Simon[166]. Για το Βράϊλα τόσο η εργασία όσο και η βιομηχανία δεν είναι ακριβώς στοιχεία μιάς αυστηρής κοινωνικής οργάνωσης ανάμεσα στα οποία πρέπει να παρέμβει λειτουργικά και αναγκαστικά η αγαθοεργία, αλλά αποκαλύπτουν το δημιουργό Θεό, που είναι αυτός ο οποίος στην πραγματικότητα παρέχει όλα τα αγαθά και στον οποίο θεμελιώνεται η ιδέα της αγαθοεργίας: "Ἡ... ἐργασία...ἐμπνέει καί περιθάλπει εἰς τήν καρδίαν ...τήν λατρείαν τοῦ δημιουργοῦ καί δοτῆρος πάντων τῶν ἀγαθῶν."[167] Μ'αυτήν την έννοια, ο Βράϊλας αποστασιοποιεί τη θεότητα από τα ανθρώπινα και ιδιαίτερα από τον υλικό πολιτισμό, παρά το γεγονός ότι την προϋποθέτει ενύπαρκτη στην ιστορική πραγματικότητα: "Ἀφ'ἑτέρου δέ, εἶναι ἴδιον τοῦ ἀνθρώπου, ἀφ'οὗ θεραπεύση τάς ὑλικάς του

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ἀνάγκας...καί τάς χρηματικάς του επιθυμίας..., ἐκεῖ νά ὑψώσῃ τά βλέμματα...ὅθεν καί ἡ τύχη του ἐξαρτᾶται καί ἡ διάνοια...,ὅθεν πᾶσα ἔμπνευσις καί πᾶν καλόν καί ἀγαθόν ἀποῤῥέει."[168]

Πολύ διαφορετική επίσης από τις αντίστοιχες θέσεις του Saint-Simon ή του Sismondi θα πρέπει να θεωρηθεί και η αντίληψη του Βράϊλα για το συνεταιρισμό. Όπως είναι γνωστό, εκείνο το οποίο θεωρούσαν ως συνεταιρισμό(Association,Solidarité) οι δύο παραπάνω Ευρωπαίοι στοχαστές ήταν ένα είδος αμοιβαίας βοήθειας ανάμεσα στον εργοδότη και στον εργαζόμενο μέ βάση τις αρχές του χριστιανισμού, η οποία θα μπορούσε να εξασφαλίσει στο δεύτερο, χάρη στην εξειδίκευσή του και στην καλή του συμπεριφορά, μιά καλύτερη θέση στην επιχείρηση[169]. Μιά τέτοια άποψη για το συνεταιρισμό, εξαιτίας του οικουμενικού και αναγκαιοκρατικού τρόπου με τον οποίο προβαλλόταν, παρέπεμπε την εποχή αυτή, ιδιαίτερα κατά τη γνώμη των αυστηρών θεϊστών, σε μιά μορφή κομμουνισμού[170]. Επίσης, παρά τη χριστιανική της εξάρτηση, απέβαινε παρωθητική για τη συσπείρωση των εργατών και γονιμοποιούσε τη διεύρυνση του εργατικού κινήματος[171]. Ίσως αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο μέχρι το 1853 δεν απαντά ο όρος "συνεταιρισμός" στο έργο του Βράϊλα, μολονότι βέβαια, ήδη από το 1834, ύστερα από την οι-

κειοποίηση αρκετών θέσεων του σαινσιμονισμού τόσο από την κυβέρνηση του Louis Philippe όσο και από τον Κωλέττη που ακολουθούσε την ίδια γαλλική τακτική, ο φόβος που ενέπνεε η θεωρία του Saint-Simon, είχε αρχίσει να διαλύεται και οι απόψεις του να αποδεικνύονται θετικές για τον αστικό πολιτισμό[172]. Αλλά ακόμη και το 1853, έτος κατά το οποίο εντοπίζεται η μοναδική και σύντομη αναφορά του στο συνεταιρισμό, ο Βράϊλας θα προσδώσει στον όρο αυτό μιά διαφορετική έννοια και λειτουργία από εκείνη που είχε στον ουτοπικό σοσιαλισμό. Για το Βράϊλα ο συνεταιρισμός αντιπροσωπεύει το στοιχείο συνεργασίας ανάμεσα στους ανθρώπους, ένα στοιχείο που προέρχεται από το υπερχρονικό πρότυπο, το δημιουργό θεό. Μ'αυτή τη μορφή, ο συνεταιρισμός βοηθά αφενός τους εργάτες, με την έννοια ότι λειτουργει ως εξισορρόπηση προς τον καταμερισμό της εργασίας, και αφετέρου κάθε επιχείρηση, είτε αυτή είναι πρωτόγονη είτε ανήκει στην πιό προωθημένη βιομηχανική περίοδο: "Ἐξεθείασάν τινες τῶν πλουτολόγων, ὑπέρ τό δέον ἴσως, τά ὠφελήματα τοῦ καταμερισμοῦ τῆς ἐργασίας, ἀλλ' οὐχ' ἧττον ἀξιοθαύμαστα καί ἐξαίσια εἶναι τά ἀποτελέσματα τῆς συνενώσεως καί συναρμολογήσεως τῶν ἐργασιῶν. Ἡ διαχώρισις καί ἡ συνένωσις τῶν ἐργασιῶν εἶναι, οὕτως εἰπεῖν, ἡ κεντρόφυγξ καί ἡ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κεντρομόλος δύναμις τῆς βιομηχανίας... Ἀλλ' ἐάν ἐπρόκειτο νά δώσωμεν εἰς μίαν ἐξ αὐτῶν τήν προτίμησιν, δέν ἠθέλομεν διστάσει εἰς τήν δευτέραν νά ἀπονείμωμεν τά πρωτεῖα. Ἀπό τήν πρώτην καί ἐμβρυώδη ἑταιρίαν ἥτις συσταίνεται διά τῆς οἰκογενείας καί τῆς συνυπάρξεως ὀλίγων οἰκογενειῶν εἰς τόν μικρότατον δῆμον, μέχρι τῶν κολοσσιαίων ἐκείνων ἑταιριῶν αἵτινες ὁπλίζουσι στόλους καί στρατούς καί κυβερνῶσι πολλά ἀνθρώπων ἑκατομμύρια, βλέπομεν ὅτι ὁ συνεταιρισμός ὑπῆρξε πάντοτε ὁ δραστηριώτερος μοχλός τῶν χειροτεχνικῶν καί ἐμπορικῶν προόδων, ὡς ἄν ἤθελε νά μᾶς διδάξῃ ὁ Θεός ὅτι ἐξαρτώμεθα ἀλλήλων, ὅτι χωρίς ἀμοιβαίας ἀνοχῆς καί ἀμοιβαίας βοηθείας τίποτε δέν δυνάμεθα νά κατορθώσωμεν."[173]

Ὅπως εἶναι φανερό, μιά τέτοια αντίληψη δεν εντάσσεται σε μιά πλήρη και συστηματικά επεξεργασμένη οικονομική θεωρία και, ως εκ τούτου, θα ήταν παρακινδυνευμένο να ισχυρισθεί κανείς ότι δικαιώνει ειδικά ένα ορισμένο πολιτικό και κοινωνικό καθεστώς. Το μόνο βέβαιο είναι ότι η προβολή εκ μέρους του Βραΐλα κυρίως της συνεργασίας και ο συμβιβασμός της με ένα χαρακτηριστικό της βιομηχανικής περιόδου, όπως ο καταμερισμός εργασίας[174], που είχε εκθειάσει ο Smith[175] και που δεν αρνούνταν σε γενικές γραμμές η κλα-

σική πολιτική οικονομία[176], δεν παραπέμπει σε μιά επιθυμία κατάργησης του διαχωρισμού των εργασιών ή των μηχανών και επιστροφή σε μιά μορφή πρωτόγονης συνεργασίας, όπως προϋποθέτουν λ.χ. οι ρομαντικές απόψεις του S. de Sismondi[177]. Επίσης, δε θα μπορούσε να πει κανείς ότι υπονοεί ένα είδος βιομηχανικής συνεργασίας με την έννοια λ.χ. που την πρόβαλε ο J.S.Mill, κατά τον οποίο η συνεργασία συνιστά λειτουργικό μηχανισμό για την αύξηση της παραγωγής μέσα στα όρια μιάς καθαρά αστικής οικονομίας[178]. Και ασφαλώς δε δηλώνει κάποια μορφή εργατικής ένωσης ή συσπείρωσης. Πρόκειται απλώς για μιά αντίληψη που έχει περισσότερο ανθρωπιστικό και θρησκευτικό χαρακτήρα, μέσω της οποίας ο Βράϊλας επιδιώκει να δώσει μιά λύση στο σπουδαιότερο ίσως πρόβλημα της βιομηχανικής περιόδου, στην κυριαρχία δηλαδή των μηχανών και, κατ'επέκταση, στη συσσώρευση του κεφαλαίου και στην όξυνση του ελεύθερου ανταγωνισμού, που, μετά το 1860, είχαν οδηγήσει στην υποτίμηση των προϊόντων, στην μείωση των βιομηχανικών κερδών και στον εκφυλισμό της αγοραστικής δύναμης του χρήματος[179]. Πρόκειται συνεπώς για μιά αντίληψη που θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι απηχεί περισσότερο τις θέσεις μιάς υπερβολικά ιδεαλιστικής αστικής πολιτικής οικονομίας, όπως του Rossi, πα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ρά μιάς αμιγούς αστικής θεώρησης[180].

Με μιά τέτοια όμως αντίληψη ήταν επόμενο να μην αντιμετωπίζει ο Βράϊλας διαλεκτικά τις αντιφάσεις που προέκυπταν από την κυριαρχία των μηχανών(ίσως μάλιστα και να μην έχει ακόμη και συνείδηση των αντιφάσεων αυτών)· γιατί,όπως είναι γνωστό, η διάδοση των μηχανών αφενός είχε συντελέσει στην αύξηση της παραγωγικότητας[181] και αφετέρου είχε οξύνει το αίσθημα του ατομικισμού, το οποίο και στηλίτευε την εποχή αυτή ο Michelet[182], - και αναγνώριζε και ο Rossi[183] - ή την αποξένωση, που μελέτησε αναλυτικά προτείνοντας λύσεις για την υπέρβασή της ο Marx[184]. Για το Βράϊλα, που εμμένει τελικά πάντοτε στην πνευματοκρατία και ουσιαστικά στην υποταγή του υλικού πολιτισμού στην ηθική, γεγονός που τον ωθεί σε μιά άμετρη αισιοδοξία, οι μηχανές εξυπηρετούν απολύτως και εκ των πραγμάτων το πνεύμα, αφού οφείλουν την ύπαρξη και την κατασκευή τους σ'αυτό,και, ως εκ τούτου,συντελούν αυτόματα στη νοητική και ηθική βελτίωση των ανθρώπων: "Ὅσῳ λοιπόν ἀναπτύσσεται καί φωτίζεται τό πνεῦμα, τόσῳ μᾶλλον τελειοποιεῖται καί δραστηριωτέρα και παραγικωτέρα ἀποβαίνει ἡ σωματική ἐργασία, καί ὅσῳ μᾶλλον γινώσκομεν τήν φύσιν, τόσῳ περισσότερον ἐξ αὐτῆς ὠφελούμεθα. Καί μάλιστα ἡ πρόοδος τῆς βιομηχανίας κυρίως ὑφίσταται εἰς τήν ἀντικατάστασιν τῶν φυσι-

κῶν δυνάμεων εἰς τάς ἀνθρωπίνας διά τῶν τεραστίων ἐκείνων μηχανῶν αἵτινες, ἀναπληροῦσαι πολλῶν ἑκατοντάδων ἀνθρώπων ἐργασίαν, ἀφίνουσι περισσότερον καιρόν, καί πλείονα μέσα παρέχουσιν εἰς τήν νοητικήν ἀνάπτυξιν καί τήν λογικήν μόρφωσιν τῆς ἀνθρωπότητος."[185]

δ. Υλική πρόοδος και εθνική βελτίωση

Είναι βέβαια γεγονός ότι η αισιοδοξία σε ό,τι αφορά την ηθική ωφέλεια της βιομηχανικής και γενικά της υλικής ανάπτυξης, αισιοδοξία που, όπως προκύπτει όχι μόνο από την προηγούμενη παράγραφο αλλά από την όλη ανάλυση του υποκεφαλαίου αυτού, χαρακτηρίζει τις σχετικές απόψεις του Βραΐλα, συναρτάται με την επιθυμία του φιλοσόφου να παράσχει, και από αυτή την πλευρά, κάθε δυνατή βοήθεια προς το έθνος. "Τά πλέον βιομήχανα ἔθνη", τονίζει ο Βραΐλας χαρακτηριστικά, "εἶναι καί τά πλέον φιλελεύθερα, τά πλέον προοδευτικά... Ὥστε διά τῆς βιομηχανίας οὐ μόνον τό κοινωνικόν πνεῦμα ἀναπτύσσεται καί αἱ κοινωνικαί ἀρεταί ὧν πρώτισται... εἶναι ἡ δικαιοσύνη καί ἡ ἀγάπη, ἀλλά καί πάντες οἱ ὅροι βαθμηδόν πραγματοποιοῦνται τελείου πολιτεύματος"[186].

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Άλλωστε, μιά τέτοια αισιοδοξία σχετικά με την ηθική βελτίωση που μπορούσε να προκύψει από την βιομηχανική και γενικότερα την υλική ανάπτυξη αποτελούσε κυρίαρχο χαρακτηριστικό όχι μόνο της φιλοσοφίας του Βράϊλα αλλά και των περισσότερων θεωριών που κυριαρχούσαν την εποχή αυτή στον ελλαδικό και επτανησιακό χώρο και εξέφραζε επίσης το αίτημα της πολιτικής, οικονομικής και ασφαλώς εθνικής ανόρθωσης και αποκατάστασης, που θα καθιστούσαν το έθνος περισσότερο ανταγωνιστικό και εφάμιλλο των ευρωπαϊκών. Όπως ήδη έχουμε τονίσει, η Ελλάδα του 19ου αιώνα, εξαιτίας της ελλιπούς ταξικής διαστρωμάτωσης, δεν αντιμετώπιζε ούτε τις ανάλογες ισχυρές συγκρούσεις ούτε την οξυμμένη δυσαρέσκεια και τις εξεγέρσεις των χαμηλών τάξεων που συντάραζαν τότε την Ευρώπη· ήταν λοιπόν φυσικό οι Νεοέλληνες θεωρητικοί να προτάσσουν και να εξυμνούν την ανάπτυξη της βιομηχανίας, χωρίς να έχουν επίγνωση των αντιφάσεων που μιά τέτοια ανάπτυξη συνεπάγεται.[186α] Έτσι, ο Ιωάννης Σούτσος, με αφορμή την παγκόσμια βιομηχανική έκθεση που είχε διενεργηθεί τότε στην Ευρώπη και στην οποία είχαν διακριθεί τα ισχυρότερα ευρωπαϊκά κράτη, γράφει: "Τό βιομηχανικώτερον ἔθνος εἶναι καί τό μετέχον πλειοτέρων γνώσεων ... εὐνομίας καί εὐκοσμίας κοινωνικῆς."[187] Ο Ασώπιος, εξάλλου,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

από πολύ νωρίς, θα ταυτίσει σχεδόν τη βιομηχανική ανάπτυξη με την ίδια την πρόοδο, τονίζοντας ότι "ὅταν τό ἔθνος τοῦτο ἢ ἐκεῖνο βλέπῃ καθ ἑκάστην νά μετατρέπωνται τά ἄγρια καὶ περιττά δάση του εἰς κώμας, αἱ κῶμαι εἰς πολίχνια, καί τά πολίχνια εἰς μεγαλοπόλεις διά τοῦ ἐκ τῆς βιομηχανίας πλούτου ..., τό ἔθνος τοῦτο εἶναι βιομηχανικώτατον, ἔχει τόν ὑπέρτατον ..... βαθμόν προόδου"[188]. Ο Ὀθων Πυλαρινός, επίσης, θα αφιερώσει αρκετές σελίδες σχετικού με την οικονομία έργου του, για να αποδείξει ότι " ἡ τῶν μηχανικῶν δυνάμεων ἀνάπτυξις τά πρόσφορα τῷ πολιτισμῷ ἐχορήγησε ὄργανα πρός ἐμπέδωσιν τῶν κοινωφελεστέρων ἐπιχειρημάτων"[189] και για να πιστοποιήσει έτσι τήν "σύγχρονον ἀνάπτυξιν ... τῆς ἠθικῆς... καί τῆς ὑλικῆς αὐτοῦ(δηλ.του ανθρώπου) φύσεως"[190].

Από την άποψη,λοιπόν, αυτή, οι αντιλήψεις του Βράϊλα για τη σχέση βιομηχανικής ή υλικής ανάπτυξης και ηθικής βελτίωσης δεν πρέπει να θεωρηθούν διαφορετικές τόσο από εκείνες των θεωρητικών που προαναφέραμε όσο και από άλλες ανάλογες απόψεις που έρχονταν τότε στην επικαιρότητα.

Πρέπει, ωστόσο, να τονισθεί ότι η αισιοδοξία που προκύπτει από τις σχετικές αντιλήψεις του Βράϊλα θεμελιώνεται, όπως ήδη έχουμε δείξει , κατά κύριο λόγο, σε μιά πνευματοκρα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τία οντολογικών προϋποθέσεων. Βέβαια, η εξάρτηση της βιομηχανικής και γενικά της υλικής προόδου από το χριστιανισμό ή από ένα απόλυτο πνεύμα στο οποίο καθυποτάσσεται η ύλη, η ταύτιση της ηθικής προόδου με μιά χριστιανική ή πνευματοκρατική ηθική και, κατά συνέπεια, η μη διαλεκτική και αισιόδοξη αντιμετώπιση των δύο αυτών μορφών προόδου αποτελούσε επίσης κοινό χαρακτηριστικό στους περισσότερους Νεοέλληνες θεωρητικούς της εποχής. Ωστόσο, η αναγωγή της υλικής προόδου σε μιά χριστιανική ή πνευματοκρατική ηθική εκ μέρους των θεωρητικών αυτών δεν θεμελιωνόταν σε μιάν ανάλογη οντολογία· αντίθετα μάλιστα, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι άλλοτε προέκυπτε από απλή πίστη στο Θεό και στο πνεύμα ή από την επιθυμία για παροχή καθαρά πρακτικής και οικονομικής βοήθειας προς το έθνος και άλλοτε μάλιστα προβαλλόταν με επιφύλαξη. Έτσι, ο Ι. Σούτσος λ. χ. τονίζει απλά ότι "ὅσῳ κρατύνεται...ἡ βιομηχανική ἡμῶν δραστηριότης...τόσῳ ὁ ἄνθρωπος ἐπεκτείνει τόν νοερόν αὐτοῦ ὁρίζοντα καί διά τοῦ πνεύματος καθυποτάσσει τήν ὕλην"[191]. Ο Όθων Πυλαρινός διευκρινίζει βέβαια ότι η ταυτόχρονη ανάπτυξη της υλικής και της ηθικής προόδου οφείλεται στο ότι "ἡ ὕλη συνυπάρχει συναναπτύσσεται ἀλλ' ἀείποτε ὑπηρετοῦσα τάς ἐμπνεύσεις αὐτοῦ(δηλ.του πνεύματος)"[192] και στο ότι "ἡ τῆς ποικίλης χρησιμότητος

προαγωγή τοσούτῳ ἐπί τῆς τοῦ πνεύματος ἐρείδεται, ὥστε καθ'ὅσον τοῦτο ἀνυψοῦται ἐπί τοσούτῳ καί αὕτη ἐμπεδοῦται"[193]. Η υποταγή αυτή της ύλης στο πνεύμα καθορίζεται ασφαλώς κατά τον Πυλαρινό από τον "Πλάστην", που ἔθεσε τους "ἀναλλοιώτους νόμους...τοῦ κόσμου" και "ηὐδόκησε τό ἐξαίρετον αὐτοῦ δημιούργημα...σύγκραμμά τι...εἶναι πνευματικῆς τε καί ὀργανικῆς φύσεως, ἀλληλότροφοι μυστηριωδῶς τυγχάνουσαι"[194]. Ωστόσο, ο Πυλαρινός καταφεύγει σε μιά τέτοια θεώρηση για να επιτύχει έναν πρακτικό και οικονομικό στόχο. Συγκεκριμένα στόχος του είναι να δείξει ότι "τό ἀποκλειστικόν τοῦ ἀτόμου ἤ τοῦ ἔθνους συμφέρον καλεῖται <u>ἐγωϊσμός</u> ...τοῦθ'ὅπερ ἐστίν ὅλως νόθος ἀρχή καί ἀντιοικονομική τῆς κοινωνίας ἀπέναντι" και να προβάλει τη σωστή κατά τη γνώμη του άποψη ότι "ἡ αὔξουσα τῶν ἐθνῶν ὠφελιμότης ἐστίν συνωδᾷ τοῖς εὐνομήμασι καί τῇ ἠθικῇ"[195]. Ο Ασώπιος, τέλος, μολονότι, ως πιστός, εξαρτά την ηθική πρόοδο από το χριστιανισμό[196], παρουσιάζεται αρκετά επιφυλακτικός απέναντι σε κάθε κατάλυση της ορθολογικής σκέψης μέσα στη θρησκεία, τονίζοντας πως"(τό ἔθνος) προοδεύει ὅταν, ἀποτινάξαν ὅλην τήν παλαιάν ἐκείνην σκόνην, χωρίσῃ τό φυσικόν τοῦ ἠθικοῦ καί τοῦ λογικοῦ καί τό ἀνθρώπινον τοῦ θείου"[197].

Μ'αυτές έτσι τις προϋποθέσεις, οφείλουμε να παρα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τηρήσουμε ότι η υποταγή της υλικής προόδου στην ηθική, όπως την παρουσίασε ο Βράϊλας, είναι πιό επίμονη . από την ανάλογη υποταγή που πρό - βαλαν οι Νεοέλληνες θεωρητικοί, τις σχετικές α- πόψεις των οποίων σύντομα παραθέσαμε, και ότι , ως εκ τούτου, δεν ήταν δυνατόν να παράσχει τη δέουσα βοήθεια στα προβλήματα που αντιμετώπιζε την εποχή αυτή το έθνος.[197α]

Ιδιαίτερα μάλιστα αρνητική πρέπει να στάθηκε η υποταγή της υλικής προόδου στην ηθική και, κατά συνέπεια, η απομάκρυνση του θείου από την καθη- μερινή κοινωνική πραγματικότητα καθώς επίσης και η σχετική αισιοδοξία, που πρόβαλε ο Βράϊλας, για τα εθνικά προβλήματα των Επτανήσων, που,μέ- χρι το 1864, βρίσκονταν ακόμη υπό την ξένη κυ- ριαρχία:

Το γενικό νόημα των σχέσεων υλικής και ηθικής προόδου στα Επτάνησα φαίνεται πως συμπυκνώνονταν στο πολύ ρεαλιστικό ερώτημα, εάν η Αγγλία προω- θούσε την υλική ανάπτυξη του τόπου και εάν ταυτό- χρονα ήταν ικανή να εξασφαλίσει την ηθική ευημε- ρία των κατοίκων, δηλαδή την εθνική τους απελευ- θέρωση. "Οἱ ἑφτανησιῶτες", έγραφε ο Τερτσέτης , "μέ τό δίκιο τους περιμένουν σ'ἀντάλλαγμα τῆς ἐ- λευθερίας τους κάτι περισσότερο ἀπό μιά καλή ἀ- στυνομία καί ἀσφάλεια"[198]. Είναι, βέβαια, αλήθεια ότι, μετά το 1817, η αρμοστεία είχε βοηθήσει σε

κάποιο βαθμό την υλική και πνευματική βελτίωση των επτανησίων. Κατήργησε αρκετά προνόμια των ευγενών, οργάνωσε νέες διοικητικές και κρατικές υπηρεσίες, ίδρυσε σχολεία και επανασύστησε την Ιόνιο Ακαδημία. Ακόμη, η ναυτιλία, το εμπόριο, η γεωργία και η βιομηχανία γνώρισαν μεγαλύτερη σε σχέση με το παρελθόν ανάπτυξη[199]. Ωστόσο, στο βάθος, η βρετανική διοίκηση, παρά τις επιμέρους προόδους, έδειχνε σκόπιμη αδιαφορία τόσο για την εντελή αστικοποίηση της επτανησιακής πολιτείας όσο και για την ανακούφιση των λαϊκών τάξεών από τη δεσποτεία των ευγενών[200]. Και ασφαλώς, μέσω των μικρών αυτών μεταρρυθμίσεων, προσπαθούσε να παρελκύσει και να αποτρέψει το εθνικό συναίσθημα του λαού, που διαρκώς έπαιρνε όλο και μεγαλύτερες διαστάσεις υπερβαίνοντας, μπροστά στο αίτημα για ένωση και εθνική αποκατάσταση, τις απλές και στοιχειώδεις υλικές επιδιορθώσεις στις οποίες προέβαινε η Προστασία. "Τό νά πεῖς ἔπαινο τῆς Ἀγγλίας", τονίζει και πάλι ο Τερτσέτης, "... ὅτι τά νησιά σκεπάστηκαν μέ θαυμασίους δρόμους... μ'αὐτό δέν κάνεις ἕναν ἔπαινο ἄξιο τοῦ ἀγγλικοῦ ἔθνους που εἶναι ἕνα ἀπό τά δύο ἤ τρία ἔθνη τῆς Εὐρώπης πού οἱ κυβερνήσεις τους ἀντιπροσωπεύουν κάτι περισσότερο ἀπό μιά διοικητική μηχανή"[201]. Ο Λομβάρδος εξάλλου, πιό μαχητικός, παρατηρεί : "Ἀθέμιτοι αἱ μεταρρυθμίσεις, ἀκόμη καί ἄν τις

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

θελήση νά ἐξετάση τό ζήτημα ὑπό τήν ἀποκλειστικήν ἔποψιν τῆς ὑλικῆς βελτιώσεως...'Αθέμιτοι... καί ἐπ'αὐτῇ ἀκόμη τῇ ὑποθέσει καθ'ἣν οὐ μόνον πρακτικήν βελτίωσιν, ἀλλά καί τήν πλέον ἐκτεταμένην καί πρακτικήν ἐλευθερίαν ἠδύνατο τις διά τῶν Μεταρρυθμίσεων νά ἐλπίση."[202]

Ο ίδιος ο Βράϊλας είχε ασφαλώς επίγνωση των ελλείψεων αυτών και αγωνίστηκε πάντα μέσα από τις στήλες της Πατρίδος αλλά και από το Βουλευτήριο για την αποκατάστασή τους. "Οχι, τίποτε δέν ἔγινε πρός φωτισμόν μας...πάντα ὅσα συντείνουσιν εἰς τό νά κάμωσιν γνωστήν τήν ὑλικήν τοῦ τόπου κατάστασιν...πάντα ἠμελήθησαν" θα γράψει ο Βράϊλας ασκώντας έλλογη κριτική στην Προστασία για την ανυπαρξία στατιστικών καταλόγων σχετικά με την οικονομική κατάσταση των νησιών.[203] Οπωσδήποτε όμως - και ιδιαίτερα μετά το 1851 που ο συμβιβασμός του με την αγγλική κυριαρχία έχει εδραιωθεί - τον έβρισκε αντίθετο η απόδοση των ευθυνών στη βρετανική διοίκηση σ'αντίθεση προς τις απόψεις των ριζοσπαστών, όπως λ.χ. του Λομβάρδου που το 1862 διχογνωμώντας με τον αρμοστή Στορξ υποστήριζε ότι "ἡ προστασία συνεκέντρωσε ἐν ἑαυτῇ πάσας τάς ἐξουσίας...παρηγκώνισεν πᾶν ὅ,τι δύναται νά συντελέση εἰς τήν ὑλικήν καί ἠθικήν αὐτοῦ πρόοδον"[204]. Ο Βράϊλας ήταν από τους λίγους που συμφωνούσαν με τον αρμοστή που υπογράμμιζε πως

"κατ'οὐδεμίαν περίοδον τῆς ἱστορίας αὐτοῦ, εὑρέθη τοῦτο (δηλ. το Ιόνιο κράτος) εἰς ἀνθηροτέραν κατάστασιν...ὅτι τά ἐλλείμματα ἀπαντῶσιν, οὐδόλως ἀρνοῦμαι..., ἀλλά τά ἄτοπα ταῦτα...ἀδύνατον ν'ἀποδωθῶσιν εἰς τήν βρεττανικήν προστασίαν, ἀπορρέουσιν μᾶλλον ἐκ τῶν ἀτελειῶν τοῦ συντάγματος ἄς διά καταλλήλων μεταρρυθμίσεων ἠθέλησε νά προστατεύσῃ ἡ προστασία ἀλλά ἀπέρριψε ἡ βουλή"[205].

Έτσι, ο Βράϊλας οδηγούνταν στην αντίληψη πως η βρετανική αυτοκρατορία είναι σε θέση να προνοήσει όχι μόνο για την υλική αλλά και για την ηθική πρόοδο των λαών και κυρίως βέβαια για την ελευθερία τους. "Εἶναι ἄρα ἀληθές ὅτι ὁ πλοῦτος καί τό μεγαλεῖον της (δηλ.της Αγγλίας) δέν συμβιβάζονται μέ τήν ἐλευθερίαν καί τήν εὐημερίαν τῶν ἄλλων λαῶν;", ρωτά ο Βράϊλας, και σχολιάζοντας τα λόγια του Palmerston ότι "ἡ 'Αγγλία εἶναι ἐπικεφαλῆς τῆς ἠθικῆς, κοινωνικῆς καί πολιτικῆς προόδου", προσθέτει: "Λόγοι εὐγενεῖς καί ἀξιέπαινοι, ἀλλά καί ἡμεῖς αὐτοῦ οὐδέν ἄλλον ἐπιθυμοῦμεν εἰμή νά εὐγνωμονήσωμεν αὐτήν, ὅταν μᾶς ἀποδώσῃ τήν εἰς ἡμᾶς ὀφειλομένην ἐλευθερίαν"[206] Ως πρός την τελευταία αυτή ευχή, έχουμε ήδη τονίσει, αναφερόμενοι στα αίτια του πολιτισμού, την ολοκληρωτική διάψευση του Βράϊλα. Τα αίτιά της, που δεν είναι παρά η προβολή μιάς ηθικής η οποία δε λαμβάνει υπό-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ψη της τα ιστορικά δεδομένα, διακρίνονται εμφανέστερα εδώ, στη θεώρηση της Αγγλίας ως ικανής να προωθήσει τόσο την υλική όσο και την ηθική βελτίωση των Επτανήσων και γενικά όλων των κατακτημένων από αυτήν λαών. Και η αδυναμία αυτού του είδους αποστασιοποίησης της ηθικής από την ιστορία αποκαλύπτεται χάρη στη μαχώμενη ηθική του ριζοσπαστισμού, ένα παράδειγμα της οποίας μας παρέχει λ.χ. ο Ζερβός Ιακωβάτος. Βλέποντας ότι με την τροποποίηση ενός φεουδαρχικής καταγωγής νόμου, που καταργούσε την πρωτοτοκία στο θέμα των κληρονομιών, η Αγγλία στην πραγματικότητα στόχευε όχι τόσο στην κοινωνική βελτίωση όσο στην αποστέρηση του τιμαριωτικού στοιχείου από την χρηματική δύναμη, για να δικαιολογεί τις δικές της επεμβάσεις σε μελλοντικές συγκρούσεις των ευγενών με το λαό, ο Ιακωβάτος γράφει: " Ἡ ἀμερόληπτος ἱστορία... καί πᾶσα φιλοσοφική ἔρευνα ὀφείλουν πάντοτε νά κρίνωσι τάς πράξεις...ἐκ τῆς ἠθικότητος τοῦ σκοποῦ καί οὐχί ἐκ τῶν ἀποτελεσμάτων..., διότι πολιτική ἄνευ ἠθικῆς εἶναι ἀγυρτία καί τυραννία."[207]

Το ερώτημα, ωστόσο, - ένα ερώτημα που τώρα πιά είναι δυνατόν να τεθεί ρητά - είναι, εάν ο Βραΐλας με τις παραπάνω απόψεις του (και γενικότερα με την φιλοσοφία της ιστορίας του) δικαίωνε τα συμφέροντα και την πολιτική της Αγγλίας. Η απά-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ντηση στο ερώτημα αυτό απαιτεί τη διερεύνηση των απόψεων του Βράϊλα για τον απεριόριστο ή όχι χαρακτήρα της προόδου και για το τέλος ή τον ανοικτό χαρακτήρα της ιστορικής διαδικασίας.

3. Η πρόοδος ως απεριόριστη

α. Γενικές προϋποθέσεις

Ένας από τους σπουδαιότερους λόγους για τον οποίο ο Βράϊλας άσκησε έντονη κριτική στον Cousin ήταν ότι, κατά τη γνώμη του, ο Γάλλος εκλεκτικός φιλόσοφος με το να θεωρεί τη φύση και την ιστορία ως ενσάρκωση τριών αφηρημένων ιδεών σε διάφορα έθνη αναιρούσε την απεριόριστη πρόοδο που και ο ίδιος - όπως άλλωστε και ο Βράϊλας - διακήρυσσε περιπίπτοντας έτσι σε αντίφαση. Κατηγορώντας λοιπόν, ως προς αυτό, τον Cousin για δουλική μίμηση του Hegel - από τον οποίο ο Cousin στην προκείμενη περίπτωση φαίνεται να εμπνέεται - και μάλιστα για διεύρυνση της θεωρίας του Γερμανού φιλοσόφου, εναντίον του οποίου βέβαια στρέφει επίσης έμμεσα την κριτική του, ο Βράϊλας διαπιστώνει πρώτα ότι "ὁ ἐφευρέτης ἢ μᾶλλον ὁ ἐκθέτης τοῦ συστήματος τούτου...ἐξέτεινε" πολύ "τήν ἰδέαν του" κι ύστερα

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ότι μιά τέτρια επέκταση οδήγησε τον Cousin στο να ισχυρισθεί πως "καί αὕτη ἡ ἐπίγειος σφαῖρα διαιρεῖται εἰς χώρας αἵτινες προωρίσθησαν νά ἦναι τό θέατρον τῆς ἀποκλειστικῆς ἀναπτύξεως ἑκάστου τῶν τριῶν στοιχείων", ὑποδεικνύοντάς μας μάλιστα και "τήν χώραν τοῦ ἀπείρου, τήν χώραν τοῦ πεπερασμένου καί τήν χώραν τῆς πρός ἄλληλα σχέσεως". Στη συνέχεια, ο Βράϊλας τονίζει ότι απαραίτητο ωστόσο συμπλήρωμα του συστήματος αυτού του Cousin θα ήταν η συνένωση και των διαφόρων φυλῶν "ὑπό τα τρία ταῦτα κεφάλαια"· τότε όμως, όταν δηλ.με την εξάρτηση και των φυλών από τις κατηγορίες του απείρου, του πεπερασμένου και της σχέσης τους η θεωρία του Cousin θα αφορούσε καθαρά στην ίδια την ιστορία - ο Γάλλος εκλεκτικός δε θα μπορούσε "να συμβιβάση τήν θεωρίαν του μέ τήν πρόοδον καί τήν ἀπεριόριστον τοῦ ἀνθρώπου ἀνάπτυξιν τήν ὁποίαν καί αὐτός πρεσβεύει". Γιατί,εάν,όπως και ο ίδιος ο Cousin "λέγει πολλαχοῦ", "τέλος τῆς ἀνθρωπότητος...εἶναι...ἡ ἀπεριόριστος ἀνάπτυξις", πώς είναι δυνατόν "αἱ φυλαί καί αἱ χῶραι ἐκεῖναι αἵτινες ἐχρησίμευσαν εἰς τήν ἀποκλειστικήν ἀνάπτυξιν μιᾶς ἀρχῆς ...νά μεθέξωσι τῆς καθολικῆς καί πλήρους ἀναπτύξεως ὅλης τῆς ἀνθρωπότητος;"[208].

Στην πραγματικότητα,βέβαια, τόσο ο Βράϊλας όσο και ο Cousin δεν πιστεύουν στην απεριόριστη πρόοδο και η διένεξή τους για το κατά πόσο είναι δυνατόν να εξασφαλισθεί αυτή με τη θεώρηση των χωρών και των φυλών ως εκφράσεων του απείρου,του πεπερασμένου και της σχέσης τους,οφείλεται,ουσιαστικά,στη διαφωνία τους για το εάν είναι ορθό να εμπλουτισθεί ο θεϊσμός με ορισμένα πανθεϊστικά στοιχεία . Και ο Βράϊλας και ο Cousin, σε α-

τίθεση προς τον Condorcet, θέτουν ως όριο της προόδου το αμετάβλητο της ανθρώπινης φύσης, η οποία συνίσταται από αιώνιες και καθολικές αρχές ψυχολογικού και οντολογικού χαρακτήρα." Το εγώ δεν αλλάζει ούτε μεταβάλλεται" τονίζει ο Cousin[209], ενώ ο Βράϊλας, μολονότι επιμένει ότι "οὐδείς δύναται νά θέσῃ ὅρια εἰς τήν πρόοδον"[210], νοηματοδοτεί την τελευταία ως μιά διαδικασία κατά την οποία τα φαινόμενα της ζωής τροποποιούν την ψυχή, χωρίς όμως να μεταβάλουν την εσώτερη ουσία της:"Ἀλλ'ἠδύνατό τις νά εἴπῃ ὅτι τό ψυχικόν κέντρον καί αὐτό ἀλλοιοῦται κατά τάς ἀλλοιώσεις τοῦ ὀργανισμοῦ...,κατά τήν ἐπιρροήν τῶν ἐκτός...,κατά τήν ἡλικίαν,κατά τάς περιπετείας τοῦ βίου...,ὥστε πολλάκις λέγομεν ὁ δεῖνα δέν εἶναι πλέον ὁ αὐτός ἄνθρωπος. Τοῦτο εἶναι ἀναντίρρητον. Ἐάν ἡ ψυχή δέν ἠλλοιοῦτο , δέν θά ἐγίνετο ἀνάπτυξις, πρόοδος, τελειοποίησις ...Ἀλλ'ἡ διαφορά μεταξύ τῶν ἀλλοιώσεων τῆς ψυχῆς καί τῶν τοῦ σώματος εἶναι ὅτι ἡ μέν ψυχή ἀλλοιουμένη κατά τα ποικίλα φαινόμενα της ζωής μένει <u>οὐσιωδῶς</u> ἡ αὐτή."[211] Ωστόσο, θα μπορούσε να ισχυρισθεί κανείς ότι ο Cousin, καθώς εμπνεόταν - αν και όχι , όπως γνωρίζουμε, με ορθό και γόνιμο τρόπο - από το Hegel, επιχειρούσε να υπερβεί τις απόψεις του Condorcet για την πρόοδο ως απεριόριστη από μιά πανθεϊστική περισσό-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τερο παρά από μιά θεϊστική σκοπιά. Αν και ο Γάλλος εκλεκτικός φιλόσοφος δεν παρουσίασε ποτέ με σαφήνεια τις σχετικές του απόψεις, άφησε τουλάχιστο με ακρίβεια να εννοηθεί ότι η νεώτερη εποχή, και ιδιαίτερα η περίοδος κατά την οποία ο ίδιος ζούσε, θα ήταν - ύστερα από την Ανατολή, που εκπροσωπεί το άπειρο και την αρχαία Ελλάδα, που αντιπροσωπεύει το πεπερασμένο - η τελευταία περίοδος της ιστορίας, στη διάρκεια της οποίας η φιλοσοφική σκέψη, ως σχέση των δύο προηγουμένων κατηγοριών, θα ολοκληρωθεί. Έτσι, ο Cousin, χωρίς βέβαια να καθορίζει μιά συγκεκριμένη ημερομηνία, πίστευε ότι προσεγγίζει ήδη η εποχή κατά την οποία οι περισσότεροι άνθρωποι θα αποκτήσουν το χάρισμα της φιλοσοφικής σκέψης,[212] γεγονός που, ασφαλώς, τόσο από την πλευρά της υπερεκτίμησης της σκέψης όσο και από εκείνη της προβολής ενός εγκόσμιου πιό πολύ ιστορικού τέλους, παρέπεμπε στην απομάκρυνση από τις "υγιείς" αρχές του θεϊσμού. Αντίθετα, κατά το Βράϊλα, του οποίου η παραπάνω - λογική από μία άποψη - διαφωνία με τον Cousin δε θα πρέπει να θεωρηθεί ότι πηγάζει από μιά γνήσια κριτική διάθεση αλλά από τη σκοπιά ενός θεϊστή που εξομοιώνει εν πολλοίς τη θεωρία του Cousin με εκείνη του Hegel[213] - μολονότι ο τελευταίος δεν προϋπέθετε ένα ιστορικό τέλος[214] - υπάρχει βέβαια ένα τέλος της ιστορίας το οποίο όμως εννοείται ως ολο-

κλήρωση των εντολών του θεού. Άλλωστε, σύμφωνα με τις αρχές του χριστιανισμού, το τέλος αυτό είναι μόνο δυνητική και καθοδηγητική αρχή και διαφεύγει από τις γνωστικές ικανότητες του ανθρώπου: "Ποῖον τό τέλος τῆς ἀνθρωπότητος...ποτέ δέν δύναται ν'ἀνακαλύψῃ ὁλοκλήρως ἡ ἀτελής τοῦ ἀνθρώπου σοφία."[215] Με μιά αντίληψη που θα μπορούσε να ισχυρισθεί κανείς ότι υπερβαίνει σχετικές απόψεις του Αυγουστίνου και παραπέμπει σε ένα είδος συγνώνευσης του χριστιανισμού με το δυτικό πολιτισμό , η ιδέα του ἱστορικοῦ τέλους στο Βράϊλα δεν προϋποθέτει την αποκοπή του ανθρώπου από την επίγεια δράση, αλλά δικαιώνεται και διαφωτίζεται καθημερινά μέσα από αυτή: "Ὅσῳ περισσότερον δέ καθορίζεται καί ἐξακριβοῦται διά τῆς ἠθικῆς προόδου ἡ ἰδέα τῆς ἀτομικῆς καί κοινωνικῆς ἀρετῆς, κατά τοσοῦτον διευκρινεῖται καί φωτίζεται καί ἡ ἰδέα τῆς τελικῆς καί ὁριστικῆς."[216] Μ'αυτές τις προϋποθέσεις, ο άνθρωπος έχει τελικά συνείδηση, εάν όχι του τέλους, τουλάχιστο της ιστορικής πορείας που οδηγεί στην τελείωση: "Καθ' ἕκαστον βῆμα ὅμως, κατά πᾶσαν πρόοδον, τό σκότος ἐλαττοῦται καί γνωρίζομεν σαφέστερον, ἐάν ὄχι τό τέρμα, τήν ὁδόν, τό ὀλάχιστον, τήν ὁποίαν διατρέχομεν κατά τήν ἐπίγειον ταύτην πορείαν."[217] Μιά τέτοια τάση αναγωγής και ολοκλήρωσης της ανθρώπινης οντότητας στο θεό, τάση η οποία δεν τελειώνει

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ποτέ, γιατί αυτό θα σήμαινε την ταύτιση του ανθρώπου με το θείο, χαρακτηρίζει τελικά ο Βράϊλας ως "ἀπεριόριστο" πρόοδο, χωρίς βέβαια να είναι, εφόσον δεν παραπέμπει παρά στην ευρύτερη απλώς εφαρμογή του ηθικού νόμου: "Ἔστω λοιπόν... ἐντολή τοῦ νόμου τούτου ἡ πρόοδος, ἡ ἀδιάκοπος καί ἀπεριόριστος πρόοδος καί τελειοποίησις."[218]

Αλλά, μολονότι με τις απόψεις του αυτές ο Βράϊλας υπερέβαινε την υπεριστορική εσχατολογία του Αυγουστίνου, που δικαίωνε έναν μεσαιωνικό και φεουδαρχικό τρόπο θεώρησης της κοινωνίας, αντιτασσόταν ωστόσο σε ένα είδος γόνιμης αναμονής του "εσχάτου" σε ενδοιστορικά πλαίσια. Η ιδέα ενός τέτοιου "εσχάτου" είχε καλλιεργηθεί, όπως είναι γνωστό από τον Joachim de Floris τον 13ο αιώνα περίπου[219] και επανήλθε τον 19ο αιώνα στον γαλλικό κυρίως χώρο από θεωρίες που επεδίωκαν την ανατροπή και υπέρβαση των αστικών σχέσεων ζωής. Στις θεωρίες αυτές ο Βράϊλας - κι αυτό θα δούμε αμέσως στη συνέχεια - θα αντιτάξει τη δική του αντίληψη για επιστροφή σ'ένα πρωταρχικό χριστιανισμό και τη δική του άποψη για την ουσία της τελικής αρετής του ανθρωπίνου γένους: επίσης, όπως είναι φυσικό, θα αντιτάξει τις προσωπικές του απόψεις σε ό,τι αφορά το πιό κρίσιμο σημείο με το οποίο σχετίζονταν οι εσχατολογίες και οι ουτοπίες την εποχή αυτή, δηλαδή το πολιτικό και εθνικό ιδεώδες της ιστορίας.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

β. Το ηθικό "τέλος" της ιστορίας

Όπως είναι γνωστό, ένα από τα κυρίαρχα φαινόμενα της εποχής κατά την οποία ο Βράϊλας έγραφε ήταν η κοινωνική και πολιτική εσχατολογία, που αποτελούσε την κύρια συνισταμένη των λεγόμενων ημι-ουτοπιών, όπως του λαϊκού ουμανισμού του Leroux και του Ballance καθώς και της μυστικιστικής δημοκρατικής θεωρίας του Quinet. Τα ημιουτοπικά σχεδιάσματα καλλιεργούσαν το δραμα μιάς νέας Αποκάλυψης και επιστροφής σε ένα είδος πρωταρχικού εκκλησιαστικού πνεύματος, που θα επέφερε την απομάκρυνση του Σατανά και την έναρξη της καινούριας Εδέμ, δραμα πίσω από το χιλιαστικό και συμβολικό λεκτικό του οποίου υποκρύπτονταν η ελπίδα για μιά κοινωνική εφαρμογή του Ευαγγελίου η οποία θα επαναστατικοποιούσε τα πνεύματα και θα προωθούσε τις ιδέες της γαλλικής επανάστασης προς όφελος των χαμηλών κοινωνικών στρωμάτων[220]. Γονιμοποιώντας την ιδέα της απεριόριστης προόδου του Condorcet από μιά άποψη, όπως ήδη γνωρίζουμε, περισσότερο ατομοκρατική παρά "οργανική", αυτού του είδους οι ουτοπιστές δεν προκαταλάμβαναν το ιστορικό τέλος και σε γενικές

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

γραμμές θεωρούσαν την ιστορία ως ανοικτή διαδικασία. Αντίθετα, η προβολή ενός γνωστού και ολοκλήρωτικού τέλους της ιστορίας αποτελούσε χαρακτηριστικό των δογματικών ουτοπιών, όπως του Saint-Simon και του Comte, που διευρύνοντας και αυτοί, από τη σκοπιά τους, την ιδέα της απεριόριστης προόδου του Condorcet, οραματίσθηκαν επίσης μιά νέα θρησκευτική και ιστορική φάση, η οποία όμως θα συνιστούσε ρήξη με το παρελθόν και θα οδηγούσε στην "οργανική" κοινωνία[221]. Μιά μορφή ριζοσπαστικού ευαγγελισμού, τέλος, ενυπάρχει και στον μεταγενέστερο καθολικό κοινωνισμό του Lamennais.[222] Μάλιστα στον πρώϊμο, δογματικό και συντηρητικό καθολικισμό του Lamennais θα μπορούσε κανείς να εντοπίσει ακόμη και σκέψεις ή υποθέσεις για την ύπαρξη ανώτερων από τον άνθρωπο όντων, που, κάποτε, θα αντικαταστήσουν τον τελευταίο[223].

Προς όλες τις παραπάνω θεωρήσεις, ακόμη και προς εκείνη του Lamennais, που ήσαν στην εποχή τους θετικές για την προώθηση της εξέλιξης του πολιτισμού, φαίνεται ότι επεχείρησε να αντιταχθεί ο Βράϊλας με ρητό τρόπο από τα πρώτα του ήδη έργα. Αυτό λ.χ.γίνεται φανερό όταν στο <u>Περί τῶν ἀρχῶν τῆς ἱστορικῆς φιλοσοφίας</u> έργο του τονίζει πως σε ό,τι αφορά το ερώτημα για το εάν "τό τέλος τοῦ ἀνθρωπίνου γένους συνάδει μέ τό τέλος τοῦ κόσμου καί,ἐν γένει,ὅλης τῆς κτίσεως", "δέν δυνάμεθα νά βεβαιωθῶμεν διά πραγματικῶν ἀποδείξεων" αλλά "ὅσα μᾶς εἶναι συγχωρημένον νά γνωρίσωμεν

ἐπάγουσιν ἡμᾶς,ἐξ'ἀνάγκης εἰς τοῦτο".Γίνεται επίσης φανερό όταν,στο ίδιο έργο, αναφέρεται στα ερωτήματα,εάν τα στοιχεία του ανθρωπίνου γένους και γενικά τα ανθρώπινα άτομα "ἀφ'οὗ ὀλίγον τινά χρόνον μείνωσι συνδεδεμένα μετ'αὐτοῦ, ἐμβαίνουν εἰς ἄλλην ζωήν καί μέ ἄλλα στοιχεία συνενοῦνται" ή εάν "ὁ ἀριθμός τῶν φάσεων τούτου εἶναι προσδιωρισμένος ἤ ἀπροσδιόριστος" ή εάν το ανθρώπινο γένος κάποτε "παραχωρήσει τόν τόπον του...εἰς ἄλλα ἄτομα τελειότερα καί ὑποκείμενα εἰς ἄλλην τύχην, ὡς εἰκάζουσί τινες ἐκ τοῦ παρελθόντος". Για το Βράϊλα "πάντα ταῦτα εἶναι ζητήματα, περί τῶν ὁποίων δέν ὀφείλομεν νά ἐκφέρωμεν γνώμην"·γιατί τα ζητήματα αυτά αφενός "ἔλαβον τήν λύσιν των εἰς τά θεῖα δόγματα τῆς Χριστιανικῆς... πίστεως" και αφετέρου "καί ἄλυτα ἄν ἔμενον διά παντός, δέν ἤθελον προσβάλει παντάπασι τάς ἀρχάς" που ο ίδιος θεωρεί ότι απέδειξε μέχρι τώρα[224].

Είναι, βέβαια, αλήθεια ότι ο Βράϊλας οραματίστηκε την επιστροφή σε μιά μορφή πρωταρχικού και απαλλαγμένου από ιστορικές προσμίξεις χριστιανισμού.Κατά το Βράϊλα "ἡ τελειότης"του χριστιανισμού προσδιορίζεται ανάλογα με το βαθμό ευκρίνειας και ενεργητικότητας με τον οποίο "ἐκφράζει καί ἐξωτερικεύει ἡ μορφή τήν εἰδοποιοῦσαν καί ἐμψυχοῦσαν αὐτήν ἰδέαν".Και είναι σύμφωνα με τη δική του εκτίμηση, "πρόδηλον" ότι "ἡ μορφή ὑπό τήν ὁποίαν ἡ ἰδέα κατά πρῶτον ἀνεφάνη, ...δι'αὐτῆς μαρτυροῦσα τήν θείαν καταγωγήν της,καί δι'ἧς

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ἔτι καί νῦν ζῶσα καί ὑπέρ ποτε ἐκδηλουμένη, ἐξασκεῖ τήν θαυματοποιόν δύναμίν της, πρέπει νά ἦναι ἀναντιῤῥήτως ἡ καταλληλοτέρα καί τελειοτέρα."[225] Ο Βράϊλας θεώρησε την επιστροφή αυτή ως εφαρμογή ενός χριστιανισμού "γνησίου", μία εφαρμογή που θα συντελούσε στην εξάλειψη του Καθολικισμού και στην επαναφορά του Προτεσταντισμού στους κόλπους του χριστιανισμού αυτού, του οποίου οι δύο παραπάνω "αἱρέσεις", παρά την ιστορική τους λειτουργία και χρησιμότητα, δεν αποτελούσαν παρά "παραφθοράς": "Ἐάν ὁ νεώτερος πολιτισμός εἶναι ἀπόῤῥοια τοῦ Χριστιανισμοῦ, καί ἐάν ὁ Χριστιανισμός τρεῖς περιεβλήθη μορφάς, τήν πρώτην δηλαδή καί γνησίαν,...καί ἑτέρας δύο παραφθοράς οὔσας τῆς πρώτης, εἶναι φανερόν ὅτι ἑκάστη αὐτῶν προώρισται νά πραγματοποιήσῃ κοινωνικῶς καί πολιτικῶς τήν σωτήριον του Χριστιανισμοῦ ἰδέαν μᾶλλον ἢ ἧττον ἐντελῶς, καθ'ὅν ἔσχε μείζονα ἢ ἐλάσσονα βαθμόν τελειότητος." Κατά το Βράϊλα δηλαδή ο χριστιανισμός "διά τοῦ Καθολικισμοῦ" "ἡμέρωσε τούς βαρβάρους, εἰσήγαγε τήν ἰδέαν τοῦ δικαίου,... κατέστρεψε τόν τιμαριωτισμόν, ἐμόρφωσε πολιτικάς κοινωνίας" και "ἐστερέωσε πανταχοῦ τήν πολιτικήν ἑνότητα διά τῆς μοναρχίας", ενώ "διά τοῦ Προτεσταντισμοῦ", "κατέστρεψε τό εἴδωλον τῆς παπικῆς ἀνθρωπολατρείας, ἀπελευθέρωσε τό πνεῦμα ἀπό τῶν δεσμῶν τῆς δεισιδαιμονίας...παρήγαγε τήν νέαν φιλο-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

σοφίαν καί δι'αὐτῆς τήν Γαλλικήν ἐπανάστασιν" και "διέδωκε τήν ἐπιῤῥοήν του δι'ἀποικιῶν αἵτινες...προοδεύουσι θαῤῥαλέως εἰς τόν πολιτισμόν τοῦ νέου κόσμου διά τῶν δημοκρατικῶν θεσμῶν καί δι'ὑπερθαυμάστου βιομηχανικῆς ἀναπτύξεως".Αλλά, τελικά "τίς θέλει εἶναι τόσῳ τολμηρός, ὥστε νά προείπῃ πῶς καί πότε καί διά ποίων συμβάντων ὁ καθολικισμός θέλει ἐκλείψει, καί ὁ προτεσταντισμός, συναισθανόμενος τήν ἐπί μᾶλλον καί μᾶλλον διαίρεσιν καί ὑποδιαίρεσιν τῶν αἱρέσεων αἵτινες ἐκ τῶν κόλπων του ἐξῆλθον...,θέλει ἐπιστρέψει εἰς τήν ἀρχικήν ἐκείνην ἑνότητα, εἰς ἣν εὐκολώτερον τοῦ παπισμοῦ δύναται νά ἐπανέλθῃ,καί ἐν ᾗ μόνῃ δύναται νά εὕρῃ λιμένα σωτηρίας;"[226].

Ωστόσο, η επιστροφή αυτή στο "γνήσιο" χριστιανισμό, που οραματιζόταν ο Βράϊλας, αν και φαίνεται ότι απηχεί τις σκληρές διαμάχες που κυριάρχησαν στο γαλλικό χώρο σ'όλο τον 19ο αιώνα ανάμεσα στους καθολικούς, που επιζητούσαν τη διατήρηση των προνομίων τους, και σε προτεστάντες, που επιθυμούσαν τη διεύρυνση των δικών τους, δεν προϋποθέτει μιά ρεαλιστική και συγκεκριμένη υπέρβαση των παραπάνω συγκρούσεων. Ο Βράϊλας εξαρτά την ιστορική λειτουργία τόσο του προτεσταντισμού όσο και του καθολικισμού -παρά τό ότι την αποδέχεται - από το "γνήσιο" χριστια-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

νισμό, ο οποίος είναι η πραγματική αιτία του πολιτισμού και ο οποίος δεν αντιπροσωπεύει παρά μία πνευματοκρατική θεώρηση· ως εκ τούτου, μολονότι είναι πιό ευμενής προς τον προτεσταντισμό, απομακρύνεται από το Guizot, ο οποίος προσπαθούσε να προωθήσει αρκετά δικαιώματα των προτεσταντών, για να εδραιώσει το αστικό καθεστώς, προσπάθεια που είχε καθαρά πολιτικό και πρακτικό παρά θρησκευτικό ή θεωρητικό χαρακτήρα[227]. Πολύ περισσότερο, βέβαια, δεν είναι δυνατόν να συσχετισθεί η ιδέα του Βράϊλα για επιστροφή σε ένα "γνήσιο" χριστιανισμό με ανάλογες απόψεις του Comte ή του Quinet που έβλεπαν τη νέα θρησκεία ως μέσο που θα μπορούσε να επιφέρει την ένωση εκκλησίας και κράτους μέσα σε μιά κοινωνία -περισσότερο για τον πρώτο και λιγότερο για το δεύτερο - "οργανική". Τόσο ο Comte όσο και ο Quinet θεμελίωναν τον "οργανικό" χαρακτήρα της θρησκείας και της κοινωνίας στο αίσθημα συνοχής που είχε προσκομίσει με την εμφάνισή του ο καθολικισμός[228]. Η σχετική αντίληψη του Βράϊλα φαίνεται πως προσεγγίζει περισσότερο τις απόψεις του Lessing ή του Schelling για το νέο Ευαγγέλιο, στο βαθμό που η ιδέα ενός πρωταρχικού χριστιανισμού τόσο για τους δύο αυτούς Ευρωπαίους στοχαστές όσο και για το Βράϊλα δεν είναι ασυμβίβαστη με την ιδέα της επιστημονικής γνώσης και του λόγου. Η ομοιότητα ωστόσο της

αντίληψης αυτής του Βράϊλα με τις αντίστοιχες αντιλήψεις των δύο Γερμανών φιλοσόφων είναι επιφανειακή, αφού, όπως ήδη έχουμε τονίσει, κατά το Βράϊλα ο λόγος ουσιαστικά δεν είναι παρά πίστη· πράγμα που είναι πολύ διαφορετικό τόσο από το λόγο όπως τον θεωρεί ο Schelling, δηλ.ως ανθρωπολογική περισσότερο κατηγορία και ως φορέα ενός θεού που εξελίσσεται μέσα από το ιστορικό γίγνεσθαι,όσο και από τον λόγο όπως τον κατανοεί ο Lessing, ως στοιχείο δηλ. που, στην ιστορική του ανάπτυξη, προϋποθέτει την υπέρβαση της Αποκάλυψης και την προετοιμασία μιάς τελικής ιστορικής φάσης ορθολογισμού κατά τρόπο ριζοσπαστικά αποκαλυπτικό[229]. Αντίθετα, εκείνο που, τελικά, θεωρούσε ο Βράϊλας ως αρχικό και "γνήσιο" χριστιανισμό ήταν το "θεῖον ἦθος τοῦ Χριστιανισμοῦ"[230], όπως το είχε διατηρήσει "αμόλυντο" από τις ταξικές συγκρούσεις και τις πανθεϊστικές ή κοινωνιστικές θεωρίες το υπερχρονικό ελληνικό πνεύμα και η Ορθοδοξία, που ήσαν, κατά τη γνώμη του, και τα μόνα ικανά να εξασφαλίσουν την πολιτική ελευθερία και την κοινωνική ισότητα: "Ἡ κοινωνική θέσις (ἡμῶν) εἶναι ὁμαλωτέρα καί δέν παρέχει ἐπίφοβα ζητήματα. Ἡ ἰσότης τῶν κοινωνικῶν καταστάσεων εἶναι ὁ διαφανέστερος αὐτῆς χαρακτήρ. Πάντας ἰσοπέδωσεν ὁ ζυγός...Τήν δέ ἰσότητα καί τήν ἐλευθερίαν συνδέει πρός ἀλλήλας καί ἑνοποιεῖ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ἡ χριστιανική ἀδελφότης...Τό πολίτευμα τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας εἶναι ἐν πλήρῃ ἁρμονίᾳ καί πρός τό ἀρχαῖον καί πρός τό νέον Ἑλληνικόν πολίτευμα, δέν εἶναι ἀπόλυτον, ὡς ὁ παπισμός, δέν ἔχει ἀναρχικάς τάσεις, ὡς ὁ προτεσταντισμός, ἀλλά συνενοῖ καί συναρμόζει ἐν τῇ ἑνότητι τῆς πίστεως τήν ποικιλίαν τῶν πνευμάτων."[231]

Με μιά τέτοια αντίληψη ο Βράϊλας κατέλυε όχι μόνο τις ουτοπικές, λόγο πολύ, θεωρίες της εποχής, αλλά ακόμη και εκείνες τις θεωρίες που, αν και ήσαν σε γενικές γραμμές σύμφωνες με το χριστιανικό δόγμα, ωστόσο είτε υπέκρυπταν κάποια πτυχή κοινωνισμού, όπως λ.χ. η θεωρία του Lamennais,[232] είτε προεικόνιζαν μιά μελλοντική επικράτηση της φιλοσοφίας σε βάρος της θρησκείας, όπως π.χ. ο ίδιος ο γαλλικός εκλεκτισμός.

Μ' αὐτές τις προϋποθέσεις, ἡ ἱστορική θεώρηση του Βράϊλα απομακρύνεται από την ουτοπία, την ημι-ουτοπία ή την απεριόριστη πρόοδο. Ο Βράϊλας, προϋπέθεσε ασφαλώς την ύπαρξη ενός ιστορικού τέλους, ενώ ταυτόχρονα διατήρησε την αντίληψη για την ιστορία ως μιά ανοικτή και συνεχή διαδικασία. Φαίνεται μάλιστα ότι, θέλοντας να ακολουθήσει και εδώ τις αντίστοιχες αντιλήψεις του Kant, επεχείρησε να παρουσιάσει το τέλος της ιστορίας ως ένα είδος ευρετικής αρχής, ως "πρόληψη" του οποίου λει-

τουργεί η ηθική συνείδηση. "Ἤ πρέπει λοιπόν νά ἀπαρνηθῶμεν τόν ἱστορικόν νόμον", τονίζει χαρακτηριστικά, "ἑπομένως καί τόν ἠθικόν καί τό αὐτεξούσιον καί τήν λογικότητα καί τήν πρόνοιαν, ἤ πρέπει, ἐξ ἀνάγκης, νά φθάσωμεν εἰς τό τελευταῖον τοῦτο καί ἀναπόφευκτον συμπέρασμα. Θέτομεν λοιπόν ὡς τέλος, ὡς σκοπόν, πρός τόν ὁποῖον ὀφείλει νά τείνῃ ἡ ἀνθρωπότης, τήν πλήρην ἀνάπτυξιν τῶν στοιχείων τῆς φύσεώς μας, ἤ τήν τελειοποίησιν, καί ἐντεῦθεν θεωροῦμεν ὄχι ὡς δικαίωμα, ἀλλ' ὡς ἀπαραίτητον καί θεμελιώδη τῶν ἀτόμων καί τῶν ἐθνῶν ὑποχρέωσιν, τήν πρόοδον"[233]. Ωστόσο, η ομοιότητα της αντίληψης αυτής του Βραΐλα με την ανάλογη του Kant πρέπει να θεωρηθεί μόνον ως εξωτερική, αφού, όπως είναι γνωστό, η έννοια της υποχρέωσης κατά το Βραΐλα δε στηρίζεται στην αυτονομία της ανθρώπινης συνείδησης, αλλά προκύπτει από τη σχέση του αυτεξουσίου προς έναν ηθικό νόμο που έδωσε ο ίδιος ο Θεός και, ως εκ τούτου, ο σχετικός και ευρετικός χαρακτήρας του ιστορικού τέλους, στο βαθμό που δε θεμελιώνεται στην ιδέα του ανθρωποκεντρισμού αλλά σ'εκείνη του θεολογικού αγνωστικισμού, είναι πλασματικός.

Θα μπορούσε μάλιστα να ισχυρισθεί κανείς ότι ο θεολογικός αυτός αγνωστικισμός όχι μόνο είναι ελάχιστα ευνοϊκός προς τις ουτοπίες, αλλά ότι, επιπλέον, αναστέλλει μιά πολύ θετική μορφή κριτικής

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

και κοινωνικής αντιμετώπισης του ιδεατού τέλους της ανθρωπότητας που παρείχε η θεωρία του Kant. Όπως είναι γνωστό, ο Kant οραματιζόταν ένα ιδανικό παγκόσμιας ειρήνης μεταξύ των κρατών, το οποίο βέβαια δεν πρόβαλε ως ουτοπία. Ωστόσο, ο Γερμανός φιλόσοφος, έχοντας επίγνωση των ιστορικών αντιφάσεων και ιδιαίτερα της αντίφασης που ενυπάρχει στις σχέσεις του ατομικού και γενικού στοιχείου της ιστορίας, έκρινε, προαγγέλλοντας κατά κάποιο τρόπο το Hegel, ότι για την επίτευξη του ιδανικού αυτού ήταν απαραίτητη, τουλάχιστο για ένα ορισμένο διάστημα ακόμη, η ύπαρξη του πολέμου[234]. Στην αντίληψη αυτή ο Βράϊλας αντιτάσσει τη δική του θέση, η οποία, αν και δε στηρίζεται στην ιδέα της φιλανθρωπίας που συνήθως πρόβαλλε η Εκκλησία ως μέσο εξάλειψης του πολέμου, ωστόσο δεν απομακρύνεται από τις ατομοκρατικού χαρακτήρα χριστιανικές απόψεις για τη σχέση δικαίου και ηθικής, εφόσον, κατά τη γνώμη του, ο πόλεμος θεωρείται ως αποτέλεσμα παραβίασης του ηθικού νόμου. Συγκεκριμένα, κατά το Βράϊλα, άλλοι εξέτασαν τον πόλεμο "ὑπό τήν ὄψιν τῆς φιλανθρωπίας", τον θεώρησαν "ὡς ἀξιοθρήνητον παρεκτροπήν" και "ἐνόμισαν τήν καθολικήν εἰρήνην κατορθωτήν διά τῆς γενικῆς συναινέσεως τῶν λαῶν καί τῶν κυβερνήσεων"· άλλοι, "εἴτε ἐκ θεολογικῶν εἴτε ἐκ πανθεϊστικῶν ὁρμώμενοι ἀρχῶν" θεώρησαν τον πόλεμο "ὡς ἀπαραίτητον ἱστορι-

κήν ἀνάγκην", οι πρώτοι "πρός τιμωρίαν τῆς ἁμαρτησάσης καί ἐκπεσούσης ἀνθρωπότητος" και οι δεύτεροι "πρός πραγματοποίησιν τῆς ἱστορικῆς προόδου", η οποία, κατά τη γνώμη τους, "γίνεται διά τῆς συγκρούσεως τῶν διαφόρων ἐννοιῶν καί τῶν ἐκ τούτων ἱστορικῶν φάσεων". Κατά τη δική του όμως γνώμη, παρά το γεγονός ότι κανένας δε μπορεί να αρνηθεί τήν "κατά τινας περιπτώσεις νομιμότητα τῆς χρήσεως τῆς ὑλικῆς δυνάμεως" και παρά το γεγονός ότι "ὑπάρχουσι πόλεμοι δίκαιοι", κανένας επίσης δεν αρνείται ότι "ὑπῆρξαν καί ἄδικοι" πόλεμοι και μάλιστα ότι "οἱοσδήποτε πόλεμος, ἐάν εἶναι δίκαιος ἀφ'ἑνός, εἶναι ἄδικος ἀφ' ἑτέρου"· κι αυτό γιατί "τό αἴτιον" του πολέμου "εἶναι προσβολή τις τοῦ δικαίου,παράβασις τοῦ ἠθικοῦ νόμου".Κι αν η παράβαση αυτή πρέπει να γίνεται "πάντοτε καί πανταχοῦ", τότε "ἡ πρόοδος εἶναι λέξις κενή, καί...ἀνύπαρκτος"·συνεπώς, "ἡ πρόοδος πρέπει νά ἐπιφέρῃ τήν ἐπί μᾶλλον καί μᾶλλον πλήρη ἐφαρμογήν τοῦ ἠθικοῦ νόμου"[235]. Έτσι,ο Kant εναπέθετε την ελπίδα για την επικράτηση μιάς τελικής ειρήνης και ενός παγκόσμιου κοινού δικαίου στα πλαίσια ενός κοσμοπολιτικού καθεστώτος αφενός στο διαφωτισμό και αφετέρου-ίσως και σε μεγαλύτερο βαθμό- στην αναγκαστική υιοθέτηση των ειρηνικών αρχών στην οποία,κατά τη γνώμη του,θα οδηγούνταν τα κράτη εξαιτίας των κινδύνων και των χρεών από τους συχνούς πολέμους[236].Αντίθετα,ο Βράϊλας,μολονότι γνωρίζει και αυτός τις δυσκολίες που ανακύπτουν για τη δημιουργία ενός τέτοιου κρά-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τους και αποφεύγει να το προβάλει ως ιδεατό τέλος στα όρια μιάς ουτοπίας, πιστεύει απλώς ότι, στο βαθμό που εφαρμόζεται και διευρύνεται ο ηθικός νόμος, όλα θα συντείνουν βαθμιαία στην επικράτηση των σχέσεων δικαίου και της ειρήνης ανάμεσα στα έθνη: "Καί ὁ νόμος οὗτος εἰς πάντας ἀνθρώπους ἐπιβάλλει τό καθῆκον τῆς δικαιοσύνης καί τῆς ἀγάπης, καί τό πρώτον τῶν καθηκόντων τούτων εἶναι ἡ βάσις τοῦ κράτους καί τῶν ἐνδίκων σχέσεων τῶν κρατῶν πρός ἄλληλα, σύνεπιφέρον ἐξ ἀνάγκης καί τήν ἐκπλήρωσιν τοῦ δευτέρου, διότι καθῆκον ἀντίστοιχον πρός τό ἀτομικόν τῆς ἀγάπης εὕρομεν καί εἰς τό κράτος καί τάς πρός ἄλληλα σχέσεις τῶν κρατῶν. Ἤ λοιπόν πάντα ταῦτα πρέπει ν' ἀρνηθῶμεν..., ἤ πρέπει νά παραδεχθῶμεν τόν ἐπί μᾶλλον καί μᾶλλον περιορισμόν καί τήν βαθμιαίαν ἐξάλειψιν τοῦ πολέμου..., διά τῆς ἀντικαταστάσεως τῆς ἠθικῆς και λογικῆς, δηλαδή, τῆς δυνάμεως τοῦ δικαίου. Ἄλλως, εἰς τό συμπέρασμα τοῦτο ὁδηγεῖ καί ἡ μελέτη τῆς ἱστορίας καί ἡ προοδευτική τελειοποίησις τοῦ διεθνοῦς δικαίου... Ἀλλ' ἄδηλον πότε θέλει πραγματοποιηθῆ ἡ καθολική αὕτη ἠθοποίησις· τοῦτο εἶναι τό ἰδανικόν τῆς ἀνθρωπότητος, ὁ πρός ὃν ὅρος αὐτῆς, ἡ προσδοκία τοῦ μέλλοντος."[237]

Βέβαια, ως προς την εξάρτηση των σχέσεων δικαίου μεταξύ των κρατών από την ιδέα του ηθικού νόμου, είναι πιθανό ο Βράϊλας να θέλει να ακολου-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

θήσει τις ανάλογες απόψεις του Hegel. Άλλωστε, όπως συμβαίνει και στο Hegel, είναι το ιδανικό της ειρήνης που οδηγεί το Βράϊλα στην αμεσότερη μετάβαση από το Δίκαιο στη Φιλοσοφία της Ιστορίας, κλάδο της οποίας, όπως γνωρίζουμε, η φιλοσοφία του Δικαίου αποτελεί[238]. Ωστόσο, η αντίληψη του Hegel για ένα καθολικό δίκαιο και μιά παγκόσμια ειρήνη στηρίζεται σε εντελώς διαφορετικές προϋποθέσεις απ'ό,τι εκείνη του Βράϊλα. Η άποψη του Hegel ότι η ειρήνη και το δίκαιο μεταξύ των κρατών επιτυγχάνονται με αμοιβαίες συμφωνίες, όπως ακριβώς και μεταξύ των ατόμων, δε στηρίζεται σε μιά ατομοκρατική ηθική θεώρηση, αλλά στην ιδέα μιάς εθιμικής και συλλογικής ηθικής. Η ηθική αυτή όχι μόνον είναι πιό εσωτερικευμένη σε σχέση με την προσωπική ηθική, την οποία και υπερβαίνει, αλλά, επιπλέον, αντιπροσωπεύει ένα ανώτερο σε σχέση με εκείνη στάδιο πολιτισμού.[239] Έτσι, οι απόψεις του Βράϊλα για το δικαιακό ιδεατό "τέλος" της ιστορίας όχι μόνο δεν ακολουθούν ή δεν προωθούν τις αντίστοιχες απόψεις του Hegel, αλλά μάλλον λειτουργούν καταλυτικά προς αυτές.

Αλλά με τις απόψεις του αυτές ο Βράϊλας κατέλυε ακόμη και πολιτικές θέσεις τόσο του ευρωπαϊκού όσο και του νεοελληνικού Διαφωτισμού, οι οποίες σχετίζονταν με την έννοια της αρετής. Όπως είναι

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

γνωστό, η έννοια της αρετής απέκτησε έντονη πολιτική διάσταση χάρη στους Γάλλους Διαφωτιστές, που έθεσαν την ηθική σε μιά ντεϊστική, ανθρωποκεντρική και κοινωνικοπολιτική βάση. Σύμφωνα μ' αυτούς η ηθική συνείδηση, όπως και στον Αριστοτέλη[240], ήταν σε άμεση συνάρτηση με τη διαγωγή του πολίτη, η αρετή του οποίου καθοριζόταν από τη συμμετοχή και προσφορά του στο κοινό καλό. Η συμμετοχή και η παροχή υπηρεσιών στα κοινά μπορούσαν να οδηγήσουν όχι μόνο στην ανάπτυξη της πολιτικής παιδείας και συνείδησης αλλά και στον ύψιστο βαθμό ευδαιμονίας[241]. Τις αντιλήψεις αυτές ακολούθησε, από μιά άποψη, και ο νεοελληνικός Διαφωτισμός, που, αν και δε διέφυγε από τα χριστιανικά όρια εντελώς, ωστόσο επεχείρησε να θεμελιώσει τόσο την αρετή όσο και την ευδαιμονία στη συμμετοχή του πολίτη στις κοινές υποθέσεις[242]. Σε αντίθεση προς τις αντιλήψεις αυτές, ο Βράϊλας, θα ακολουθήσει καθαρά τις απόψεις του χριστιανισμού για την αρετή, αφού θα θεωρήσει την τελευταία ως αποτέλεσμα μιάς ατομικής εφαρμογής του ηθικού νόμου· ταυτόχρονα θα θέσει ως ιδεατό "τέλος" της ιστορίας ένα είδος συλλογικής αρετής, την "τοῦ ὅλου γένους ἀρετήν " ή την "ἱστορικήν ἀρετήν" όπως την ονομάζει, η οποία βέβαια δε μπορεί παρά να προέρχεται ως εξαγόμενο της ατομικής αρετής, ή έστω της κοινωνικής αρετής, που όμως δεν είναι και πάλι

παρά αποτέλεσμα της ατομικής: "Ἐάν λοιπόν ἡ ἐντολή τοῦ νόμου τούτου, θεωρουμένου ὡς πρός τό ἄτομον, ὑφίσταται εἰς τήν πλήρη αὐτοῦ ἀνάπτυξιν καί τελειοποίησιν, ἤ εἰς τήν ἠθικήν καί ἀτομικήν ἀρετήν, ὡς εἶναι ἀναμφίβολον, θεωρουμένου δέ ὡς πρός τάς ἀνθρωπίνας κοινωνίας, εἰς τήν ἀρετήν ἐκείνην ἥτις δύναται νά ὀνομασθῇ κοινωνική ἤ πολιτική, ἕπεται, ἐξ'ἀνάγκης, ὅτι πρέπει νά ὑπάρχῃ καί τις ἱστορική, οὕτως εἰπεῖν, ἤ τοῦ ὅλου γένους ἀρετή καί τελειοποίησις, τελευταῖον προϊόν καί τέλος ἀνώτατον τῆς ἀνθρωπίνης ἐνεργείας...Δέν δυνάμεθα δέ ἄλλως νά συλλάβωμεν ἰδέαν τινά τοῦ καθολικοῦ τέλους τούτου εἰμή θεωροῦντες αὐτό ὡς τό τελευταῖον καί ὁριστικόν ἐξαγόμενον τῆς ἀτομικῆς καί κοινωνικῆς ἀρετῆς."[243] Μ'αυτές, έτσι, τις απόψεις, ο Βράϊλας είναι πιό κοντά στον Αυγουστίνο παρά στο Διαφωτισμό ή στον Αριστοτέλη. Για το Βράϊλα, τελικά, η αρετή, ως "ἡ ὅσῳ τό δυνατόν πλήρης ἐκτέλεσις τοῦ ἠθικοῦ νόμου"[244], ταυτίζεται με την ευσέβεια προς το Θεό, στην οποία και υποτάσσονται ως επιμέρους εκφάνσεις της τόσο το πολιτικό ιδανικό της δικαιοσύνης όσο και τα υπόλοιπα καθήκοντα: "Ἐάν δέ θελήσωμεν πάσας τάς ἀρετάς ν'ἀναγάγωμεν εἰς ἔτι μικρότερον ἀριθμόν, εὔκολον ν'ἀποδείξωμεν ὅτι ἀνάγονται πᾶσαι εἰς μίαν καί μόνην, τήν εὐσέβειαν."[245] Δεδομένου

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μάλιστα ότι από την ευσέβεια εξαρτώνται όχι μόνο τα καθήκοντα ή τα δικαιώματα, αλλά και όλες οι ενέργειες του ανθρώπου γενικά, αυτή καθίσταται η κύρια συνισταμένη της πρόοδου. "Τί δέ εἶναι ἡ εὐσέβεια φιλοσοφικῶς θεωρουμένη εἰμή ἡ τοῦ πεπερασμένου ἄνοδος πρός τό απειρον;" τονίζει ο Βράϊλας χαρακτηριστικά[246]. Έτσι, "η εὐδαιμονία" ως "ἀποτέλεσμα τῆς πλήρους καί τελείας ἀρετῆς" θα μπορούσε "μάλιστα νά ὁρισθῇ, συνείδησις τῆς ἀρετῆς"[247], που προκύπτει βέβαια όχι από τη συμμετοχή στις πολιτικές υποθέσεις αλλά ως φυσική επιβράβευση ενός ενάρετου από χριστιανική άποψη βίου. Γι'αυτό και η πλήρης ευδαιμονία, κατά τρόπο που δείχνει ότι, τελικά, η πρόοδος δεν αποτελεί ιστορική αλλά προσωπική υπόθεση, επιτυγχάνεται με την αμοιβή του ενάρετου ανθρώπου εκ μέρους του Θεού μετά θάνατον: "Τό αὐτό ἐπί τέλους μαρτυρεῖ καί ἡ ἱστορία, ἥτις ἄλλως ἤθελεν εἶσθαι ἄσκοπος, ἀκατανόητος καί ἀνεξήγητος σειρά ἀγώνων καί προσπαθειῶν, ἐάν τά ἐν αὐτῇ ἄτομα δέν εἶχον προορισμόν καί σκοπόν ἀνώτερον τῆς ἐπιγείου ζωῆς.... Πάντα δέ ἀποδεικνύουσιν ὅτι ἡ παροῦσα ζωή δέν εἶναι εἰμή προπαρασκευή καί δοκιμασία πρός ἀπόλαυσιν τῆς μελλούσης."[248]

Μ'αυτές τις προϋποθέσεις, θα μπορούσαμε να ισχυρισθούμε ότι οι απόψεις του Βράϊλα για την πρόοδο και για το τέλος της ιστορίας χαρακτηρίζονται από

μιά μορφή ουτοπίας, με την έννοια ότι διακρίνονται από μιά υπερβολική αφαίρεση στο βαθμό που ως πρόοδος θεωρείται η σταδιακή ανάβαση και επιστροφή του πεπερασμένου στο Θεό: "Ἡ μεταξύ τοῦ ἀνθρώπου καί τοῦ ἀληθοῦς σχέσις δέν δύναται νά ἦναι εἰμή σχέσις διαδοχικῆς καί βαθμιαίας προσεγγίσεως, δηλ. προόδου, δι ἧς ὅμως οὐδέποτε φθάνει εἰς πλήρην κατάληψιν...τοῦ ἀληθοῦς, ἥτις εἰς μόνον τό ἄπειρον...ἐναπόκειται."[249]

Η θέση αυτή ασφαλώς ήταν σύμφωνη με τη συντηρητική μεταρρυθμιστική πολιτική του Βράϊλα, πολιτική την οποία φαίνεται ότι αιτιολογούσε και ισχυροποιούσε θεμελιώνοντάς την φιλοσοφικά. "Δέν θέλομεν τά πράγματα ὡς ἔχουσιν, ἀλλ'οὔτε θέλομεν ἐπαναστάσεις, θέλομεν μεταρρυθμίσεις" τονίζει η Πατρίς στό πρώτο της ήδη φύλλο[250] απηχώντας την εξ αρχής σταθερή απόφαση του Βράϊλα - άσχετα από έναν ορισμένο κίνδυνο κοινωνικής αναταραχής που δημιουργούσε με τη δημοσιογραφία του[251] - να παραμείνει πιστός στο μεταρρυθμιστικό του ιδανικό. Επρόκειτο, συνεπώς, για μιά θεώρηση σύμφωνη με τις αιώνιες αρχές του λόγου και αντίθετη σε κάθε μυστικισμό, η οποία κατέλυε όχι μόνο τις χιλιαστικές ουτοπίες, που προϋπέθεταν μιά γενικότερη ρήξη με την πραγματικότητα[252], αλλά και το εθνικό συναίσθημα των Επτανησίων, στο βαθμό που αυτοί επεδίωκαν τη σύγκρουση με την Αγγλία και την ένωση με την Ελλά-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

δα. Όπως έχουμε ήδη τονίσει, η γνώμη του Βράϊλα σε ό,τι αφορά το εθνικό ζήτημα και την πολιτική στάση απέναντι στην Προστασία, είναι ότι πρέπει κανείς, σε αντίθεση προς τους ριζοσπάστες, να κατέχεται "μᾶλλον ὑπό τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἤ ἀπό τό αἴσθημα" και, συνεπώς, να ακολουθεί τη μεταρρυθμιστική τακτική. Και στην άποψη αυτή ο Αριστοτέλης Βαλαωρίτης απαντά: "Ἡ διάνοια, η ψυχή ἡμῶν εἰσίν ἀλλαχοῦ ἐστραμμένα...καί λαλεῖτε ἡμῖν περί βελτιώσεων;"[253] Φαίνεται μάλιστα ότι η φιλοσοφικά θεμελιωμένη αντίθεση του Βράϊλα προς τις ουτοπίες ή τα εσχατολογικά οράματα[254] καθώς και το μεταρρυθμιστικό πνεύμα που προέκυπτε από την φιλοσοφική του θεωρία γενικά οδήγησαν τους Άγγλους μετά το 1850, στη συστηματικότερη προώθηση των πολιτικών του θέσεων. Τοποθετώντας ο αρμοστής Ward ως Πρόεδρο της Ι΄Ιουνίου Βουλής, ύστερα από τη γνωστή ιστορία των καλπονοθεύσεων[255], το Βράϊλα, που ήταν ένας από τους ελάχιστους υποστηρικτές των μεταρρυθμίσεών του, τόνιζε: "Ἡ Βουλή τῆς 1ης Μαρτίου προέβη ἀμέσως εἰς τήν ἐκλογήν τοῦ Προέδρου της· καί μοί εἶναι λίαν ἱκανοποιητικόν νά προσθέσω ὅτι ἡ ἐκλογή ἔπεσεν ὁμοφώνως ἐπί τοῦ κυβερνητικοῦ ὑποψηφίου, Δόκτορος Βράϊλα, ὅπερ ἀποδει-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

κνύει ὅτι ἡ σύνοδος θέλει ἀρχίσει ἐν πνεύματι διαφόρου τοῦ παρελθόντος...καί ὅτι θά παύσωσι αἱ ὀνειροπόλαι θεωρίαι."[256] Η εναρμόνιση αυτή των Ἄγγλων με τον συμβιβαστικό χαρακτήρα του Βραΐλα και της θεωρίας του δεν είχε βέβαια άλλο στόχο από το να πλήξει άμεσα το ριζοσπαστισμό καταδικάζοντάς τον ως ουτοπία[257], και μάλιστα σε μιά περίοδο κατά τήν οποία ο τελευταίος αποτελούσε ίσως τη μόνη ζωντανή πραγματικότητα. "Καθ'ἡμᾶς", γράφει ο Ζερβός Ιακωβάτος, απαντώντας στους Ἄγγλους και στους μεταρρυθμιστές, που θεωρούσαν το ριζοσπαστισμό ως ουτοπία, "ἡ Utopia...εἶναι...μία σύλληψις φαντασιώδης..., μία ἀφαίρεσις τῆς πραγματικότητος, καί τοιαῦται ἦσαν μέχρι τινος αἱ μεταρρυθμίσεις".[258] Και καταλήγει : "Ἑπομένως,οἱ χαρακτηρίζοντες μέ τοιοῦτον ὄνομα τόν ριζοσπαστισμόν, ἠρνοῦντο τήν ἐθνικότητα τοῦ ἑπτανησιακοῦ λαοῦ, ἐν ᾧ ἄν εἶχεν οὗτος τι πραγματικόν.... , ἀληθές..., ἦτο ἡ ἐθνικότης του...., εἰς αὐτήν ἐναπέκειτο ὅλον τό λαμπρόν καί εὐτυχές μέλλον αὐτοῦ."[259]

Π. ΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

γ. Το πολιτικό και εθνικό "τέλος" της ιστορίας

Ακολουθώντας ο Βράϊλας τη θεϊστική αντίληψη για το "τέλος" της ιστορίας, το οποίο δεν είναι δυνατόν να επιτευχθεί παρά σταδιακά και βέβαια ποτέ σε τέλεια μορφή, οδηγήθηκε στη σύλληψη ενός πεπερασμένου αλλά ιδανικού πολιτικού προτύπου. Το πρότυπο αυτό ήταν, κατά τη μνώμη του, η συνταγματική μοναρχία, που συνενώνει τη σταθερότητα μέσω της βασιλείας, την ισορροπία των κοινωνικών δυνάμεων μέσω του αριστοκρατικού στοιχείου - το οποίο θεμελιώνεται στην τιμοκρατική θεώρηση της απλής υπεροχής πλούτου - και την ισονομία μέσω των δημοκρατικών αρχών που διακήρυξε η γαλλική επανάσταση του 1789. Κατά το Βράϊλα, το ιδεώδες καθεστώς της συνταγματικής αυτής μοναρχίας είχαν θεμελιώσει ήδη οι αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι και έτειναν να πραγματοποιήσουν στις μέρες του τόσο η Αγγλία όσο και η Γαλλία. Συγκεκριμένα, σύμφωνα με το Βράϊλα, "ή τιμαριωτική τάξις" που παρήγαγε τη νέα αριστοκρατία, αν και "διατηρεῖ εἰσέτι τά ἐξωτερικά σημεῖα τῆς ἱστορι-

κῆς αὐτῆς ὑπεροχῆς καί ἐνιαχοῦ τινά τῶν προνομίων της", ωστόσο "συμμεταβάλλεται βαθμηδόν" ανάλογα με "τάς ἐπελθούσας καί καθημερινῶς ἐπερχομένας μεταβολάς τῶν ἰδεῶν καί ἠθῶν καί θεσμῶν"· η τάξη αυτή θα καταντήσει σταδιακά "ἁπλή ὑπεροχή πλούτου, παιδείας, ἐκδουλεύσεως" και θα συναρομολογηθεί "ὡς συντηρητικόν στοιχεῖον μετά τῆς ἑνότητος τῆς πολιτείας ἀφ'ἑνός", την οποία "συγκρατεῖ καί σώζει ἡ μοναρχία", και "τῆς δημοκρατικῆς ποικιλίας ἀφ'ἑτέρου", την οποία "παράγει ἐξ'ἀνάγκης ἡ ἰσονομία". Το "κάλλιστον τοῦτο πολίτευμα", κατά το Βράϊλα, "προδιετύπωσεν ἀπ'ἀρχῆς ἡ Ἑλληνική σοφία" και, κατά τη γνώμη του, "πρός τοῦτο...τείνουσιν ἀκατασχέτως πᾶσαι αἱ κοινωνίαι"· ιδιαίτερα "τοῦτο πραγματοποιεῖ ἡ Ἀγγλία" και αγωνίζεται "δι'ἀλλεπαλλήλων περιπετειῶν νά οἰκειοποιηθῇ ἡ Γαλλία ἀπό τῆς ἐν τέλει τοῦ ιη'αἰῶνος ἐπαναστάσεως"[260].

Για τη σύνθεση του πολιτικού αυτού προτύπου, ο Βράϊλας φαίνεται ότι αντλεί στοιχεία τόσο από αρχαίες πολιτειακές θεωρίες όσο και από τις ανάλογες απόψεις των Γάλλων διαφωτιστών. Έτσι, ακολουθεί μάλλον τον Αριστοτέλη, όταν υιοθετεί τόν τριπλό διαχωρισμό των πολιτευμάτων και των παρεκβάσεών τους, τονίζοντας ότι, όταν "αἱ τρεῖς τοῦ κράτους ἀρχαί συνενῶνται εἰς ἕν μόνον ἄτομον", το πολίτευμα "λέγεται μοναρχία", "ὅταν εἰς ὀλίγα, ἀριστοκρατία, ὅταν εἰς πάντα ἤ εἰς ...πλεῖστα, δημοκρατία" ή ότι "ἑκάστη " απ'τις πολιτείες αυτές, "ἔχει ἴδια πλεονεκτήματα καί ἐλλείμματα" καθώς και ότι "ἡ μέν μοναρχία δέν εἶναι ὁ δεσποτισμός", ο οποίος είναι "πα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ρέκβασις και διαφθορά της μοναρχίας"[261] κ.λπ. Επίσης, φαίνεται ότι υιοθετεί την αντίληψη του Πολύβιου για το "μικτό πολίτευμα", που εξαλείφει και ουδετεροποιεί τις ατέλειες των τριών ξεχωριστών πολιτευμάτων, συνενώνοντας τα πλεονεκτήματά τους. Κατά το Βράϊλα "ἐν...τῇ πλήρει ἁρμονία τῶν κοινωνικῶν στοιχείων τά πλεονεκτήματα ὅλων τῶν πολιτευμάτων συνενοῦνται" και "τά ἐλλείμματα αὐτῶν ἀμοιβαίως ἀποκλείονται ἤ οὐδετεροῦνται"· η συναρμολόγηση αυτή τελικά "παράγει τήν μικτήν ἤ συνταγματικήν λεγομένην πολιτείαν", η οποία είναι "ἀναγκαῖος νόμος τῆς ἠθικῆς φύσεως" και η οποία μέσα από την ιστορική της ανάπτυξη "κατέστη ἤδη τό κοινόν δίκαιον τοῦ κόσμου"[262]. Ακόμη, ο Βράϊλας υιοθετεί τις σχετικές απόψεις του Montesquieu ή του Rousseau, όταν πιστεύει ότι "ἕκαστον τῶν πολιτευμάτων τούτων δικαιολογεῖται ὑπό τῶν διαφόρων κοινωνικῶν γεγονότων τῶν λαῶν, παρ'οἷς ἀναπτύσσεται καί ἐγκαθιδρύεται"[263]. Τέλος, από το Montesquieu προέρχεται μάλλον και η άποψή του ότι "τό στοιχεῖον τῆς μοναρχίας...εἶναι οὐσιωδῶς τό στοιχεῖον τῆς ἑνότητος", ότι "τό...δημοκρατικόν στοιχεῖον εἶναι οὐσιωδῶς ἡ πολλότης" από την οποία και προκύπτει η καθολική κυριαρχία καθώς και ότι "τό ἀριστοκρατικόν στοιχεῖον... εἶναι...ὅρος διάμεσος μεταξύ τῶν δύο πρώτων"[264].

Ωστόσο, δε θα ήταν σωστό να θεωρηθεί ότι με

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

τις απόψεις του για το ιδανικό πολίτευμα ο Βράϊλας ακολουθεί πιστά τον Αριστοτέλη, τον Πολύβιο ή τους Γάλλους διαφωτιστές - ή, ακόμη, και τους Νεοέλληνες οπαδούς του Διαφωτισμού, στους οποίους, όπως είναι γνωστό, είχαν διοχετευθεί παρόμοιες αντιλήψεις. Κατά το Βράϊλα λ.χ. τα χαρακτηριστικά των τριών πολιτευμάτων δεν καθορίζονται από ιστορικούς - μολονότι, όπως είδαμε, η σχετική επιρροή τους γίνεται αποδεκτή, - και, πολύ περισσότερο, από φυσικούς παράγοντες, όπως λ.χ. δέχεται ο Montesquieu[265]. ούτε το "μικτό πολίτευμα" λειτουργεί ανεξάρτητα από τις βουλές του θεού, όπως συμβαίνει στην περίπτωση των πολιτειακών ιδανικών τόσο του Αριστοτέλη ή του Πολύβιου όσο και του γαλλικού ή του νεοελληνικού Διαφωτισμού[266]. Με μιά άποψη που πρέπει να διακριθεί και από την χριστιανική εξάρτηση που παρουσιάζουν τα πολιτεύματα στο Montesquieu και από την οντολογική θεμελίωση της συνταγματικής μοναρχίας όπως την εννοούσε ο Hegel ή ο Cousin, στο Βράϊλα τα τρία πολιτεύματα αντιπροσωπεύουν τα αντίστοιχα στοιχεία του θεϊκού Όντος, δηλαδή η μοναρχία την υπόσταση, η δημοκρατία τη μορφή και η αριστοκρατία την μεταξύ αυτών σχέση, γεγονός που τους προσδίδει αιώνιο χαρακτήρα. Όπως γράφει χαρακτηριστικά ο ίδιος ο Βράϊλας, "τά εἴδη τῆς πολιτείας δέν εἶναι καί ταῦτα εἰμή ἐκφράσεις διάφοροι τῶν αὐτῶν στοιχείων"· έτσι,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

"ὅπου ὑπερισχύει ἡ ἑνότης τῆς ὑποστάσεως, συγκεντροῦται ἐν ἑνί ἀτόμῳ ἡ κυριαρχία διά τῆς μοναρχίας", "ὅπου" υπερισχύουν "τα πολλά ἄτομα" που παρέχουν μορφή στη μοναρχία "προκύπτει ἡ δημοκρατία" και όπου υπερισχύει "ἡ μεταξύ ἑνός καί πολλῶν καί ἀμφότερα μετ' ἄλλων σχετίζουσα ἀνωτέρα τάξις", "γεννᾶται ἡ ἀριστοκρατία". Αυτό αποδεικνύει "πόσον ἀπατῶνται" όσοι "θεωροῦσιν αὐθαίρετα τά στοιχεῖα καί τά εἴδη τῶν πολιτευμάτων" καθώς και για ποιό λόγο "τό ἐκ τῶν τριῶν...πολίτευμα εἶναι τό τελειότερον", αφού "ἐν αὐτῷ τό κοινωνικόν ὄν ἐκφράζει ἁρμονικώτερον τά ἴδια στοιχεῖα καί ἐκπληροῖ ἐντελέστερον τόν ἴδιον νόμον"[267].

Θα μπορούσαμε, κατά συνέπεια, να ισχυριστούμε ότι ο Βράϊλας υιοθέτησε στοιχεία από το πολιτειακό πρότυπο της "μικτής πολιτείας" τόσο του Αριστοτέλη και του Πολύβιου όσο και του Διαφωτισμού, με στόχο να τα υποτάξει στις αρχές του χριστιανισμού. Αν λοιπόν λάβουμε ακόμη υπόψη μας και ορισμένες άλλες βασικές του πολιτικές αντιλήψεις, όπως λ.χ. την αντίληψή του για το σύστημα των δύο Βουλών, το οποίο θεωρούσε ως το τελειότερο νομοθετικό σώμα[268], ή την αντίληψή του για την καθολική ψηφοφορία, προς την οποία ήταν ελάχιστα ευνοϊκός[269], τότε οδηγούμαστε με ασφάλεια στο συμπέρασμα ότι το πολιτικό του ιδανικό ήταν πιό κοντά σ' εκείνο του γαλλικού φιλελευθερισμού του Constant, του Thiers

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ή του Guizot, δηλαδή σ'ένα πολιτικό ιδανικό που ως έκφραση μιάς αστικής τάξης συμβιβασμένης με τα παλαιά αριστοκρατικά στοιχεία είχε κατά κάποιο τρόπο πετύχει η Αγγλία[270]. Θα ήταν μάλιστα θεμιτό να υποστηρίξει κανείς ότι ο Βράϊλας υποστασιοποιούσε το ιδανικό αυτό θεμελιώνοντάς το οντολογικά, σε αντίθεση προς τους Γάλλους οπαδούς του φιλελευθερισμού που προαναφέραμε, οι οποίοι απλώς τό πρόβαλλαν - κάποτε και με κυνικότητα[271] - με στόχο τη σταδιακή εδραίωση του αστικού καθεστώτος και το θεωρούσαν περισσότερο ως αποτέλεσμα της ιστορικής εξέλιξης. Διαφωνώντας, έτσι, ο Βράϊλας με τον Thiers, επειδή ο τελευταίος θεωρούσε το συνταγματικό πολίτευμα ως σύγχρονο επακόλουθο της ιστορικής εξέλιξης, γράφει: "Ἡ συνταγματική καί ἀντιπροσωπευτική κυβέρνησις δέν...εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς ἐν τῇ νεωτέρᾳ ταύτῃ ἐποχῇ ἀναπτύξεως τῶν κοινωνικῶν στοιχείων καί τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος, ὡς εἶπεν ὁ περικλεής ἱστορικός της Γαλλίας, ἀλλ'εἶναι καί αὕτη νόμος ἠθικός τῆς ἱστορίας...τύπος τελείας κυβερνήσεως."[272]

Είναι βέβαια χαρακτηριστικό ότι ο Βράϊλας απέφυγε με σταθερότητα να θεωρήσει το φιλελευθερισμό ως μέσο για τη δικαίωση μιάς συγκεκριμένης κοινωνικής τάξης και ενός συγκεκριμένου οικονομικού συστήματος. "Ὅλων τῶν ὀλιγαρχιῶν ἡ πλέον ἀξιοκαταφρόνητος

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

καί ἀξιομίσητος εἶναι ἡ πλουτοκρατία, οἱ "Ελληνες δέν ἀνεχόμεθα ἄλλην εὐγένειαν παρά τῆς παιδείας καί τῆς ἀρετῆς",θα γράψει η Πατρίς απηχώντας ίσως ανάλογες απόψεις του Κοραή[273]. Φαίνεται μάλιστα ότι ο Βράϊλας επεχείρησε να υπερβεί τις αρχές του ευρωπαϊκού φιλελευθερισμού, χωρίς βέβαια να διαφεύγει από το πλαίσιο του ιδεαλισμού και του χριστιανισμού: σε άρθρο του στην Πατρίδα δηλώνει ρητά πως το γεγονός ότι, κατά τη γνώμη του, η έννοια της λαϊκής κυριαρχίας εξαρτάται από την κυριαρχία του θεϊκού λόγου δεν παραπέμπει στη θεμελίωση μιάς ολιγαρχίας ούτε στην εδραίωση της ταξικής ανισότητας· αντίθετα επιβάλλει στην κοινωνία το χρέος να παράσχει σε όλους τους πολίτες τα αναγκαία για την υλική και νοητική τους ανάπτυξη μέσα, πράγμα που θα οδηγήσει σταδιακά και χωρίς βία στη θέσπιση του δικαιώματος της καθολικής ψηφοφορίας. Αναλυτικότερα, κατά το Βράϊλα "ἡ κυριαρχία δέν ἐνυπάρχει εἰς τήν θέλησιν" αλλά "εἰς τόν νόμον" και "ὁ νόμος" είναι "ἔργον τοῦ Θεοῦ". Εξάλλου, όταν ο ίδιος αναφέρεται στην "κυριαρχία τοῦ λόγου" δεν εννοεί μ'αυτό "ὅτι ὁ λόγος εἶναι δῶρον ὀλίγων ἀτόμων" ,αφού δε θέλει να επιβάλει "οὔτε ἄπεχθεῖς περιορισμούς" "οὔτε" να δημιουργήσει "προνομιούχους τάξεις καί ὀλιγαρχικήν λογοκρατίαν".Αντίθετα μάλιστα,κατά τη γνώμη του, "ὀφείλει...ἡ κοινωνία νά χορηγῇ εἰς πά-

ντας τούς ἀνθρώπους τά ἀναγκαῖα μέσα",ὥστε "νά "προβιβασθῶσιν" σ' ἐκεῖνον ~~το βαθμό~~ "νοητικῆς ἀναπτύξεως" και "ὑλικῆς ἀνεξαρτησίας" ο οποίος "εἶναι ἀπαραίτητος πρός ὀρθήν ἐνέργειαν τοῦ δικαιώματος". Ἔτσι,κάποτε,"διά τῆς φυσικῆς προόδου τῶν φώτων καί τοῦ ἐθνικοῦ πλούτου" θα γίνουν "πάντες οἱ πολῖται κατά τό δυνατόν ἰσόβαθμοι" και "κατ' ὀλίγον" θα μεταδοθούν "τά πολιτικά δικαιώματα εἰς πάντας εἰρηνικῶς καί χωρίς βίαν"[274]. Εξάλλου, το 1870, ο Βράϊλας,ακολουθώντας ἴσως την ανάλογη άποψη του Tocqueville και του Κοραή, θα θεωρήσει ως παράδειγμα εφαρμογής των φιλελεύθερων αρχών της γαλλικής και της αγγλικής επανάστασης και γενικά ως πολιτειακό πρότυπο τη δημοκρατική ομοσπονδία της Αμερικής: "Τά δύο ταῦτα κινήματα διεδόθησαν...ἀπανταχοῦ τῆς Εὐρώπης, ἔλαβον δέ ἐν τῷ μεταξύ πλήρη καί ὁριστικήν καθιέρωσιν ἐν Ἀμερικῇ ὑπό τόν τύπον τῆς δημοκρατικῆς ὁμοσπονδίας."[275]

Ωστόσο, ο φιλελευθερισμός, όπως τον κατανοούσε ο Βράϊλας, αν και περιείχε - έστω και καθυστερημένα, δηλαδή σε μιά εποχή κατά την οποία τα περισσότερα ιδεολογικά ρεύματα στην Ευρώπη έτειναν να υπερκεράσουν τις αστικές δημοκρατίες - την κλίση προς το υπερατλαντικό πρότυπο, που υπήρξε ένα από τα καλύτερα ιδεώδη στην εποχή του Κοραή[276], δεν παύει να υποτάσσει το πνεύμα του Διαφωτισμού

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

στις αρχές του χριστιανισμού και του θείκού όντος. Επηρεασμένος ίσως ο Βράϊλας από τη γενική τάση για υπονόμευση του Διαφωτισμού και για ανάδειξη των αξιών του Βυζαντίου, τάση που θα κυριαρχήσει σε μεγάλο βαθμό στον ελλαδικό χώρο μετά το 1850,[277] θα υποτάξει το Διαφωτισμό στην ελληνοχριστιανική παράδοση και θα επιδιώξει να συμβιβάσει τη θεωρία του Κοραή με εκείνη του Κωνσταντίνου Οικονόμου του εξ Οικονόμων· ισχυροποιώντας μάλιστα την υποταγή αυτή με την αναγωγή της στις αρχές του όντος, θα καταστήσει το φιλελευθερισμό του λιγότερο δυναμικό και από εκείνον του Tocqueville,που δεν εξαρτούσε το πολιτειακό του πρότυπο από καμιά θρησκευτική αρχή,[278] και από αυτόν του Κοραή, στον οποίο ο χριστιανισμός, που ρυθμίζει την πολιτική, είναι μιά απλή πίστη.[279] "Οὐδέποτε ἐξηλείφθη ἀπό τῆς καρδίας τῶν Ἑλλήνων ἡ ἀγάπη καί ἡ μελέτη τῆς ἀρχαιότητος καί ἡ λατρεία τοῦ Χριστοῦ", τονίζει ο Βράϊλας· και καταλήγει:" Καί ἐπί τῶν ἡμερῶν ἡμῶν δέν ἐξεπροσώπει ἀκραιφνῆ τήν κλασσικήν παράδοσιν ὁ Κοραῆς, καί τήν ἐκκλησιαστικήν ὁ Οἰκονόμος;"[280] Κατ'αυτόν τον τρόπο η διεύρυνση της αστικής δημοκρατίας που οραματιζόταν ο Βράϊλας εναπετίθετο αποκλειστικά στη μελλοντική εφαρμογή των αρχών του χριστιανισμού, δηλαδή δε θα επιτυγχάνονταν ποτέ. Το πολιτειακό πρότυπο του Βράϊλα δε συνιστά το τέλος της ιστορίας, αλλά απλώς ι-

δεώδη της αναφορά, εφόσον εξαρτάται από την η-θική τελείωση του ανθρώπου που είναι αδύνατη και που, γι'αυτό, εννοείται, όπως και η ιστορία, ως ανοικτή πάντοτε διαδικασία: "Απαντα...τείνουσιν ἀεννάως πρός δόξαν τοῦ θεοῦ, καί πρός ἐκτέλεσιν τῶν ἁγίων αὐτοῦ βουλευμάτων."[281] Η πίστη όμως του Βράϊλα σε μιά ιδεώδη αστική δημοκρατία ως διαρκώς ανοικτή διαδικασία δεν ήταν σύστοιχη με την διεύρυνση των πολιτικών δικαιωμάτων στην Ελλάδα, γιατί υπονοούσε ότι η ανθρωπότητα και ιδιαίτερα η Ελλάδα δεν είναι ακόμη ώριμες και ικανές να επιτύχουν ένα τόσο τέλειο πολιτικό σύστημα. Έτσι, σε μιά περίοδο κατά την οποία η Ελλάδα, παρά τις συντηρητικές της δομές, προχωρούσε σε μιά σημαντική διεύρυνση του φιλελευθερισμού με την ψήφιση του Συντάγματος του 1864[282], ο Βράϊλας απέρριπτε την καθολική ψηφοφορία και τόνιζε με επιμονή ότι το κυριότερο στοιχείο για τη διατήρηση της κοινωνικής συνοχής είναι η μοναρχία[283].

Αλλά ο ανοικτός χαρακτήρας της ιστορίας όπως τον εννοεί ο χριστιανισμός διακύβευε ίσως, έκτός από το πολιτικό, και το εθνικό ιδανικό προς το οποίο ο Βράϊλας έβλεπε ότι τείνει η ιστορία και το οποίο δεν ήταν παρά η αποκατάσταση του Ελληνισμού στην Ανατολή. Η διακύβευση αυτή μπορεί λ.χ. να εντοπισθεί στη σύγκρουση του Βράϊλα με το Ρενιέρη σχετικά με τον τρόπο επίλυσης του ανατολικού ζητήματος. Τόσο για

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

το Βράϊλα όσο και για το Ρενιέρη η επίλυση του ζητήματος αυτού συναρτώνταν βέβαια με τη διάδοση του χριστιανικού πολιτισμού στην Ανατολή, μιά διάδοση που είχε ταυτόχρονα την έννοια της επιστροφής του χριστιανισμού στην αρχική του κοιτίδα[284]. Ωστόσο, ο Ρενιέρης προσέδιδε, όπως γνωρίζουμε ήδη, συμβολικό χαρακτήρα στο χριστιανισμό και, για να πυροδοτήσει άμεσα το ανατολικό ζήτημα προπαγανδίζοντας την επίλυσή του μέσα από τις αυτόνομες κατά το δυνατόν ενέργειες της Ελλάδας, άφησε να εννοηθεί ότι η αποκατάσταση του Ελληνισμού στην Ανατολή ή, σύμφωνα με τη δική του ορολογία, η επίτευξη της τέλειας Αγίας Τριάδος[285], συνταυτίζεται μάλλον με το τέλος της ιστορίας. Σε μιά τέτοια πιθανή συνταύτιση ο Βράϊλας φρόντισε να ασκήσει έντονη κριτική. Γράφει συγκεκριμένα: "Ἄρα θέλει εἶναι αὕτη ἡ τελευταία ἐποχή τῆς ἀνθρωπότητος καί ἡ ἐποχή τῆς ὁριστικῆς τελειοποιήσεως αὐτῆς; ἢ ἐξακολουθούσης τῆς ἀνθρωπίνης ἀναπτύξεως θέλει παύσει ἡ πραγματοποίησις τῆς τριάδος καί ὁ Θεός θέλει ἐξαλείψει τόν τύπον του ἀπό τό πρόσωπον τῆς ἀνθρωπότητος ἢ θέλει ἀρχήσει πάλιν ἄλλη ἐποχή τοῦ λαοῦ καί ἄλλη τῆς ἑνώσεως; Εἰς τό ζήτημα τοῦτο θέλει ἴσως ἀπαντήσει ὁ Κ(ύριος) Ρενιέρης."[286] Για το Βράϊλα, το ανατολικό ζήτημα θα μπορούσε να επιλυθεί μόνο μέσω ενός αμιγούς χριστιανισμού, ο οποίος ως απόλυτη πνευματι-

κή δύναμη δημιουργεί και επεκτείνει τον πολιτισμό. Πρόκειται δηλαδή για την "πρώτην καί γνησίαν μορφή του Χριστιανισμοῦ", που "ἔχει εἰσέτι ἱστορικήν τινα ἀποστολήν νά ἐκπληρώσῃ ή, μ'ἄλλα λόγια, για εκείνη την "πνευματικήν δύναμιν", που "σήμερον ἀγωνίζεται νά ἀναπτυχθῇ ἐξωτερικῶς, ὅ ἐστι, πολιτικῶς καί ἱστορικῶς"· η δύναμη αυτή "ἄλλη δέν εἶναι εἰμή ἡ αὐτή δύναμις,ἥτις ἐπέφερε τόν νέον πολιτισμόν εἰς τόν κόσμον, καί δι' ἧς μόνης δύναται οὗτος νά φθάσῃ μέχρι τῶν ἐσχάτων ὁρίων τῆς οἰκουμένης" καθώς επίσης της οποίας "πάντα τά μεγάλα ἱστορικά γεγονότα...εἶναι τά ἐξωτερικά συμπτώματα".Επίσης, η δύναμη αυτή επιβάλλει τη σταδιακή βελτίωση των υποθέσεων και προϋποθέτει τον ανοικτό χαρακτήρα της ιστορικής διαδικασίας· ώστε, η αποκατάσταση του Ελληνισμού στην Ανατολή, την οποία η χριστιανική δύναμη προωθεί ως το επόμενο ιστορικό στάδιο, δε μπορεί να συνιστά το τέλος αλλά την "νέαν φάσιν τῆς ἱστορίας". Μ' αυτές τις προϋποθέσεις, οι Μεγάλες Δυνάμεις δε φαίνεται να έχουν άλλη επιλογή από την "προπαρασκευασίν" της "νέας φάσεως τῆς ἱστορίας", δηλ.της επίλυσης του ανατολικού ζητήματος και της συνέχισης του πολιτισμού. Εάν αληθεύει "ὅτι...ὁ πολιτισμός... δέν διαδίδεται εἰμή διά τοῦ Χριστιανισμοῦ", τότε η "φυσικωτέρα",η "δικαιοτέρα" αλλά και η "ὁριστική πολιτική τῆς Εὐρώπης" δε μπορεί να είναι παρά "ἡ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ἐγκόλπωσις τοῦ 'Ελληνισμοῦ, ἡ ἀντικατάστασις τούτου εἰς τόν μωαμεθανισμόν" και γενικά η απαρχή μιάς άλλης ιστορικής περιόδου "καθ'ἣν ὁ Χριστιανισμός καί ὁ ἀχώριστος αὐτοῦ σύντροφος ὁ πολιτισμός θέλουσι μεταβῆ εἰς τήν 'Ασίαν διά τῆς 'Ορθοδοξίας"[287].

δ. Συμπέρασμα

Από την όλη ανάλυση που προηγήθηκε στο υποκεφάλαιο αυτό προκύπτει ότι η πρόοδος, όπως την εννοεί ο Βράϊλας, δεν έχει - παρά την επιδίωξη του φιλοσόφου να προβάλει το ἀντίθετο- πραγματικά απεριόριστο χαρακτήρα, αφού στηρίζεται (και οδηγεί) σε ένα ηθικό, πολιτικό και εθνικό ιδανικό, που, αν και δεν επιτυγχάνεται ποτέ και, συνεπώς, δεν προϋποθέτει ένα ιστορικό τέλος, δεν παύει να εξαρτάται από το δημιουργό Θεό και έτσι να έρχεται σε αντίθεση προς τις πολιτικές και εθνικές διεκδικήσεις, που πρόβαλλαν τα εσχατολογικά κυρίως οράματα της εποχής.

Από την ίδια ανάλυση συνάγεται επίσης ότι οι απόψεις του Βράϊλα για τον απεριόριστο χαρακτήρα της προόδου θεμελίωναν φιλοσοφικά - όπως άλλωστε και οι απόψεις του για την έννοια της προόδου γενικά- τις πολιτικές του πεποιθήσεις ὡς εκ τούτου, είτε "ἐξ ἀμνημοσύνης", όπως πιστεύει ο Ζαμπέλης[288], είτε από συνειδητή διάθεση για υποστήριξη του προ-

τεκτοράτου, όπως διατείνεται ο Αντώνιος Δούσμανης,[289] ήσαν σε άμεση συμφωνία με τα σχέδια της Αγγλίας, που επεδίωκε να επιβάλει στην Ελλάδα μιά ισχυρή συνταγματική μοναρχία, για να συγκρατήσει τόσο το ρεύμα του φιλελευθερισμού όσο και τις εθνικές επιδιώξεις[290].

Εκείνο όμως που αποτελεί το κυριότερο χαρακτηριστικό των απόψεων του Βράϊλα για την πρόοδο και για την ιστορία γενικά - πέρα από τις πολιτικές τους συνέπειες, η ορθή και ακριβής εκτίμηση των οποίων απαιτεί άλλωστε ιδιαίτερη μελέτη - είναι η εξάρτησή τους από μιά θεϊστική πνευματοκρατία. Λόγω της εξάρτησης αυτής, η ιστορία, στο έργο του Βράϊλα, αν και φαίνεται ότι προϋποθέτει μιά ατέλειωτη πρόοδο, ωστόσο έχει την πορεία και το τέλος της προκαθορισμένα από το θεό.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Όπως ήδη τονίσαμε στην Εισαγωγή, σκοπός της εργασίας μας ήταν η ανάδειξη της φιλοσοφίας της ιστορίας του Βράϊλα - Αρμένη, όπως αυτή εκτίθεται στά έργα του, με βάση τέσσερις βασικές πτυχές της: α) Τα οντολογικά της θεμέλια, β) τις επιστημονικές της προϋποθέσεις, που συναρτώνται με τις αντιλήψεις του φιλοσόφου για την ιστορική μεθοδολογία και τον ιστορικό νόμο καθώς και με ορισμένες, επιστημολογικής θα μπορούσαμε να πούμε υφής, απόψεις του σχετικά με το είδος της ιστορικής γνώσης, γ) τις θέσεις για τα αίτια της ιστορίας και δ) την έννοια της προόδου. Η εργασία μας, ακολουθώντας έναν ανάλογο διαχωρισμό που υπαινίσσεται ο ίδιος ο Βράϊλας στη φιλοσοφία της ιστορίας του και στοχεύοντας στην ευχερέστερη ανάδειξη του θεωρητικού ή ιστορικού ανάλογα εύρους κάθε πτυχής, χωρίζεται σε δύο μέρη: Στο πρώτο μέρος μελετώνται οι πτυχές εκείνες που, παρά την ιστορική τους λειτουργία, έχουν περισσότερο θεωρητική αξία, δηλ. τα οντολογικά θεμέλια και οι επιστημονικές προϋποθέσεις της φιλοσοφίας της ιστορίας του Βράϊλα· στο δεύτερο μέρος διερευνώνται οι πτυχές που , παρά τη θεωρητική τους διάσταση, αφορούν κυρίως στην ίδια την ιστορία, δηλ. τα αίτια της ιστορίας και η έννοια της προόδου . Η εργασία διαρθρώθηκε σε τρία επίπεδα που αντιπροσωπεύουν τις αιχμές έρευνας της διδασκαλίας του Βράϊλα και που έχουν άλλωστε επισημανθεί και από άλλους μελετητές του έργου του,

χωρίς όμως να έχουν αποτελέσει γι'αυτούς στόχο εξαντλητικής έκθεσης: το θεωρητικό,που συναρτάται με τη γενική συνάρθρωση των απόψεών του για την ιστορία και με την κατάδειξη της ομοιότητας ή της διαφοράς των απόψεων αυτών σε σύγκριση με ανάλογες απόψεις άλλων φιλοσόφων της εποχής:το ιστορικό, που συνάπτεται με την παρουσίαση του τρόπου με τον οποίο η θεωρία του εκφράζει και απηχεί το ιστορικό γίγνεσθαι·και το εθνικό, με βάση το οποίο μελετάται ο τρόπος με τον οποίο ο Βράϊλας, γράφοντας και ενεργώντας τόσο ως φιλόσοφος όσο και ως πολιτικός μέσα σε έναν συγκεκριμένο χώρο,δηλαδή τον ελλαδικό, συλλαμβάνει και κατανοεί τα προβλήματα του χώρου αυτού και ιδιαίτερα το πρόβλημα που αφορά τους αγώνες που πραγματοποιεί την εποχή αυτή ο Ελληνισμός για εδραίωση του κράτους και για αφύπνιση της εθνικής συνείδησης ανεξάρτητα από πολιτικές ή κομματικές προτιμήσεις.

Τα συμπεράσματα,που προκύπτουν από την εργασία αυτή, είναι, θα μπορούσαμε να πούμε, τα ακόλουθα:

Στη δημιουργία της φιλοσοφίας της ιστορίας του, ο Βράϊλας φαίνεται ότι,σε μεγάλο βαθμό, εμπνέεται από τις ιστορικές θεωρίες των Γάλλων εκλεκτικών φιλοσόφων Cousin και Jouffroy, τις οποίες μάλιστα επιδιώκει να ολοκληρώσει με τη συστηματική και πλήρως κατά το μάλλον ή ήττον επεξεργασμένη ανάπτυξη των προσωπικών του θέσεων. Αυτό που ο Βράϊλας εννοεί ως ολοκλήρωση των θεωριών αυτών - και που,τελικά, επιτυγχάνει - είναι η ενσωμάτωσή τους σε μιά αμιγή θεϊστική πνευματοκρατία (που προσεγγίζει κατά κάποιο τρόπο σ' εκείνη του Reid) και η αποκάθαρσή τους από τα εγελιανά και τα πανθεϊστικά στοιχεία που περιείχαν καθώς και από την τάση τους να προϋποθέτουν την προτεραιότητα της σκέψης α-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

πέναντι στο θεϊκό ον. Έτσι, εκπληρώνει ίσως το αίτημα που έθεσε η εκλεκτική πνευματοκρατία, όπως αυτή εξελίχθηκε μετά το θάνατο του Cousin. Συγκεκριμένα, πρόκειται για το αίτημα για τη δημιουργία μιάς θεϊστικών προϋποθέσεων ισορροπίας ανάμεσα στο άπειρο και στο πεπερασμένο, η οποία θα είχε ως στόχο την αμφισβήτηση του εγελιανισμού. Η εγελιανή θεωρία γνώρισε μιά μεγάλη διάδοση στη Γαλλία του 19ου αιώνα, όπου και βοήθησε τα ιδεολογικά κινήματα που μέσω της μικρής ή μεγάλης τάσης τους προς τον πανθεϊσμό επεδίωκαν να συμβιβάσουν τη διατήρηση των παραδοσιακών κοινωνικών δομών με τη βοήθεια προς τα κατώτερα κοινωνικά στρώματα. Μ'αυτές τις προϋποθέσεις, η προσπάθεια του Βραΐλα να θεμελιώσει οντολογικά τη φιλοσοφία της ιστορίας και την ιστορία ακολουθώντας το εξωτερικό πλαίσιο της εγελιανής φιλοσοφίας μπορεί ίσως να ερμηνευθεί ως διάθεση αναίρεσης του εγελιανισμού (αλλά και κάθε θεώρησης που έτεινε προς τον πανθεϊσμό) με τα ίδια του τα όπλα. Η ιστορία αποτελεί για το Βραΐλα την τελευταία συνέπεια της δράσης του όντος σε ένα ευρύτερο πεδίο μετά το πνεύμα και την ηθική, ενώ η φιλοσοφία της ιστορίας είναι μιά αυτοσυνειδησία ως η τελευταία συνέπεια της φιλοσοφίας του πνεύματος, όπου το ον συλλαμβάνει το ίδιο το ον. Πρόκειται για ένα ον στο οποίο, όπως στον Cousin και, σε έναν ορισμένο βαθμό, στον Reid, ανάγεται κανείς μέσω της καρτεσιανής ψυχολογικής μεθόδου -γι' αυτό και ο Βραΐλας, όπως και ο Cousin και ο Reid, αποφεύγει τη συχνή χρήση του όρου Οντολογία, που την εποχή αυτή παρέπεμπε άμεσα στον πανθεϊσμό, και προτιμά τον όρο Μεταφυσική, την οποία ταυτίζει με τη φυσική Θεολογία. Το ον όμως κατά το Βραΐλα, σε αντίθεση τόσο προς τις ανάλογες θέσεις του Descartes όσο και προς εκείνες του Cousin και μερικώς του Reid, προπορεύεται ρητά της σκέψης και ανάγεται εντελώς δυϊστικά στο δημιουργό

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

θεό. Η μετάπτωση ενός τέτοιου όντος από τη συνείδηση σε ηθική και σε ιστορία φαίνεται ότι είναι μάλλον συμβατική, εφ' ον οι ατομοκρατικές και χριστιανικές αξίες που καθορίζει δεν παραπέμπουν σε μιά ιστορική εξέλιξη του όντος, το οποίο παραμένει πάντοτε μέσα στο πνεύμα. Μ'αυτήν επίσης την έννοια, η φιλοσοφία της ιστορίας δε φαίνεται να συνιστά είδος αυτοσυνειδησίας που απηχεί μιά συγκεκριμένη ιστορική φάση στην εξέλιξη του πνεύματος αλλά μελέτη του ίδιου του πνεύματος σε ένα ευρύτερο πεδίο. Γι'αυτό άλλωστε και η φιλοσοφία της ιστορίας του Βράϊλα ως τελευταίο μέρος της φιλοσοφίας του πνεύματος "κλείνει", με διαφορετικό τρόπο από εκείνον του Hegel, μιά φιλοσοφική σύνθεση της οποίας οι επιμέρους τομείς δεν αποτελούν εκφάνσεις της ιστορικότητας του όντος, πράγμα που θα προϋπέθετε την αλληλουπέρβασή τους, αλλά διαφορετικούς και ταυτόχρονους τρόπους προσέγγισης του πνεύματος μέσα στο ίδιο το πνεύμα. Βέβαια, μιά τέτοια οντολογική θεμελίωση της φιλοσοφίας της ιστορίας ξεπερνούσε σε θεωρητική επεξεργασία και ευρύτητα σχεδόν κάθε άλλη ανάλογη φιλοσοφία από τις λίγες που αναπτύχθηκαν τον 19ο αιώνα στον ελλαδικό χώρο. Οι τελευταίες, αν και στηρίζονταν σε θεϊστικές προϋποθέσεις, απέφευγαν την οντολογική θεμελίωση του χριστιανισμού, που τον απομάκρυνε από την καθημερινή πραγματικότητα, υιοθετούσαν ορισμένες πτυχές εγελιανισμού και η ύπαρξή τους συνδεόταν αμεσότατα με αιτήματα της πολιτικής επικαιρότητας, και, κυρίως βέβαια, με την πυροδότηση του ανατολικού

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ζητήματος. Αντίθετα, η οντολογική θεμελίωση της ιστορίας εκ μέρους του Βράϊλα παρέπεμπε σε μιά πλατωνική αντίληψη για την πολιτική και φαίνεται πως αρχικά ήταν συνάρτηση των μεταρρυθμιστικών θέσεων που έπρεπε κατά τη γνώμη του να ακολουθήσουν οι Ιόνιοι ως προς τα κοινωνικά και εθνικά ζητήματα και που ήταν σύμφωνες με την αγγλική πολιτική.

Μ'αυτές τις προϋποθέσεις, η προσπάθεια του Βράϊλα να προβάλει τη φιλοσοφία της ιστορίας και ως επιστήμη θα πρέπει ίσως να κριθεί ότι αποβλέπει μάλλον στην πνευματοκρατική οικειοποίηση του θετικιστικού πνεύματος που διαδιδόταν ραγδαία κατά τον 19ο αιώνα. Αυτό που ο Βράϊλας εννοεί ως επιστήμη είναι η πεπερασμένη δραστηριότητα του ανθρώπου που έχει ως στόχο τη συστηματοποίηση και επαναφορά στην αρχική ενότητα,δηλαδή στο Θεό,των στοιχείων που ο τελευταίος έχει χαρίσει δημιουργώντας τον κόσμο. Έτσι, μπορεί εύκολα να ερμηνευθεί και η έμφαση την οποία προσδίδει ο Βράϊλας σε δύο κατ'εξοχήν βασικά συστατικά του επιστημονικού πνεύματος, την ιστορική μεθοδολογία και τον ιστορικό νόμο, τα οποία,παραπέμποντας κατά κάποιον τρόπο σε μιά μορφή υποτυπώδους επιστημολογίας,προϋποθέτουν συν τοις άλλοις και μιά φιλοσοφική θεώρηση της ιστορίας ως επιστήμης ή την κριτική των εργαλείων μέσω των οποίων προσεγγίζουμε την ιστορική

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

γνώση. Είναι βέβαια αλήθεια ότι ο Βράϊλας αποφεύγει να ονομάσει τη φιλοσοφική σύνθεση που δημιουργεί και μέσα στην οποία περικλείεται η φιλοσοφία της ιστορίας του σύστημα, γι'αυτό και ίσως τη θεωρεί κατά κύριο λόγο ως μεθοδολογική διεργασία.Κάτι τέτοιο , εάν λάβουμε υπόψη μας το γεγονός ότι τελικά ο φιλόσοφος δημιουργεί ένα σύστημα, δεν αποτελεί ωστόσο αντίφαση, αλλά προκύπτει από την πεποίθησή του -που ήταν και αντίληψη του γαλλικού εκλεκτισμού, ο οποίος,στην προκειμένη περίπτωση, διεύρυνε μιά ανάλογη άποψη του Reid - ότι το δικό του φιλοσοφικό σύστημα αντιπροσωπεύει την ίδια τη δομή του κόσμου που είναι φύσει συστηματική και μεθοδική.Η συστηματική και μεθοδική υφή της ιστορίας συνίσταται στο γεγονός ότι αποτελεί πεδίο ανάπτυξης όχι μόνο του ηθικού αλλά και του υλικού,του καλλιτεχνικού,του θρησκευτικού, του πολιτικού και του οικονομικού στοιχείου, δηλαδή των έξι στοιχείων που προκύπτουν από την προβολή του πνεύματος στην ιστορία. Ως εκ τούτου, η ιστορική μέθοδος συνίσταται κυρίως σ'ένα είδος αυτοσυνειδησίας που επιτελείται εντός του πνεύματος,στη μελέτη δηλαδή των έξι στοιχείων από το ίδιο το πνεύμα και την τελική τους αναγωγή στο θρησκευτικό και όχι στο νοητικό·πράγμα που δείχνει ότι μιά τέτοια θεώρηση αποφεύγει τις πανθεϊστικές τάσεις της αντίστοιχης θεωρίας του Cousin, ότι, αντίθετα, είναι πλησιέστερη στον καθαρά πνευματοκρατικό χαρακτήρα της μεθόδου του Reid καθώς και ό-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τι η ιστορική μέθοδος, αν και αποκαλείται από το Βράϊλα και "εξήγησις", ωστόσο, εφόσον η φύση την οποία εξηγούν οι θετικές επιστήμες αποτελεί έκφραση τού πνεύματος και του Θεού, δεν είναι παρά μιά μορφή "εκτίμησης" των ιστορικών γεγονότων, η οποία πραγματοποιείται μέσω του δωρισμένου από το Θεό λόγου. Τη μέθοδο αυτή υποβοηθά η ιστοριογραφία, όχι όμως με την έννοια μιάς πραγματικά αυτόνομης ερμηνείας των γεγονότων (είτε αυτή επιτελείται μέσω του λόγου είτε μέσω της φαντασίας, καθιστώντας την ιστοριογραφία επιστήμη ή τέχνη αντίστοιχα) αλλά με την "εκτίμησή" τους βάσει των αρχών του πνεύματος και του Θεού. Κάτι τέτοιο ήταν αντίθετο προς τον έντονα κοινωνικό χαρακτήρα της ευρωπαϊκής ιστοριογραφίας και ιδιαίτερα της γαλλικής καθώς επίσης και προς τον αμέσως πολιτικό χαρακτήρα της νεοελληνικής ιστοριογραφίας, η οποία απέβλεπε κυρίως στην προώθηση του ανατολικού ζητήματος. Άλλωστε, σε τελευταία ανάλυση, και η κύρια εκλεκτική μέθοδος του Βράϊλα ως έκφραση της πορείας του κόσμου αποδεικνυόταν διαφορετική και από τον νεοελληνικό εκλεκτικισμό του 18ου αιώνα, γιατί, σε αντίθεση προς τον τελευταίο που δεν ανήγαγε συστηματικά τον κόσμο σε ένα θεϊκό ον αλλά απλώς συνέρραπτε γνώσεις για τη βοήθεια του έθνους, αυτή αντιπροσώπευε μιά ουδέτερη και μετριοπαθή μάλλον στάση, τόσο από φιλοσοφική όσο και από πολιτική άποψη. Τα ίδια πνευματοκρατικά χαρακτηριστικά διακατέχουν και τις αντιλήψεις του

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Βράϊλα για τον ιστορικό νόμο. Ο ιστορικός νόμος είναι κατά το Βράϊλα "φυσική" και "ηθική" ανάγκη, με την έννοια ότι αποτελεί προέκταση του νόμου του όντος και της ηθικής συνείδησης· έτσι, υπόκειται σε διαφορετικές προϋποθέσεις απ'ό,τι ο ηθικός νόμος του Kant και κατ'επίφαση μόνο θα μπορούσε να ονομασθεί ιστορικός, εφόσον δε διαφεύγει από το χώρο του πνεύματος. Επίσης,έτσι η φιλοσοφία της ιστορίας είναι επιστήμη όχι γιατί χρησιμοποιεί τις μεθόδους και τα εργαλεία των φυσικών επιστημών(τα οποία, όταν χρησιμοποιεί, τα υποτάσσει στις αρχές του πνεύματος) αλλά γιατί στηρίζεται στις αρχές του όντος και της ηθικής, τις οποίες η φύση υπηρετεί. Φαίνεται, λοιπόν,ότι με τις απόψεις του για τον ιστορικό νόμο ο Βράϊλας επιχειρούσε ίσως να ενσωματώσει σε μιά χριστιανική πνευματοκρατία όλες τις αντιλήψεις για το νόμο που εξέφραζε το επιστημονικό και θεωρητικό πνεύμα της εποχής, ιδιαίτερα βέβαια ο θετικισμός και η κοινωνιολογία. Ακόμη και η μοναδική πτυχή της αντίληψης του Βράϊλα για τον ιστορικό νόμο που θα μπορούσε να συστήσει μιά έντονα κριτική θεώρηση, όπως λ.χ. ένα είδος σχετικισμού σχετικά με την ανεύρεσή του ή για τη λειτουργία της αιτιότητας και της πρόγνωσης, δε φαίνεται να οφείλεται καθαρά σε κριτικό ενδιαφέρον αλλά ,πάνω απ'όλα, στην ταπεινοφροσύνη που επιβάλλει ο θεολογικός αγνωστικισμός.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Τόσο η οντολογική θεμελίωση της ιστορίας και της φιλοσοφίας της ιστορίας όσο και η υποταγή της επιστήμης στο ον και στο θεό καθορίζουν και τις δύο πλευρές της ιστορικής θεωρίας του Βράϊλα, οι οποίες αποκαλύπτουν εναργέστερα όχι μόνο τη θεωρητική αλλά και την ιστορική και εθνική λειτουργία της φιλοσοφίας της ιστορίας του : την αντίληψη για τα ιστορικά αίτια και την πρόοδο.

Θα μπορούσε να ισχυρισθεί κανείς ότι ο Βράϊλας, υπερτονίζοντας την ύπαρξη του θεϊκού όντος στο ανθρώπινο πνεύμα, αποδεσμεύει κατά κάποιον τρόπο το τελευταίο ως κύριο φορέα ιστορικής δράσης μας, δράσης που επιτελείται χάρη σε μιά από τις κύριες εκφάνσεις του όντος, τον ηθικό νόμο, τον οποίο ο φιλόσοφος ταυτίζει με την Πρόνοια, που ενυπάρχει στο πνεύμα. Ωστόσο, θα ήταν ίσως λάθος να συναχθεί από αυτό ότι ο Βράϊλας προϋποθέτει έναν πραγματικό ανθρωποκεντρισμό, δεδομένου ότι τόσο ο ηθικός νόμος όσο και το αυτεξούσιο που τον στηρίζει προέρχονται άμεσα από δωρεά του δημιουργού Θεού, του οποίου η ύπαρξη στο πνεύμα με τη μορφή Πρόνοιας καθόλου δεν υπονοεί την εκκοσμίκευσή του, στην οποία είχε από καιρό ήδη επιμείνει μιά ομάδα Ευρωπαίων φιλοσόφων της ιστορίας και κυρίως ο Vico. Θα μπορούσε ακόμη να ισχυρισθεί κάνείς ότι ο Βράϊλας, παρέχοντας μιά δεύτερη, φαι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

νομενικά διαφορετική από την πρώτη, έννοια για την Πρόνοια, θεωρεί ως "προνοιακά" γεγονότα μιά σειρά παραγόντων που συναρτώνται με την υλική επιρροή του κόσμου (κλίμα κ.λπ.), το χρόνο εμφάνισης των ατόμων και των εθνών ή την παρουσία των Μεγάλων ανδρών. Ωστόσο, κάτι τέτοιο δε φαίνεται να σημαίνει μάλλον σιωπηρή απομάκρυνση του Θεού από την ιστορία και προβολή των ενδοκοσμικών αιτίων ως δημιουργών της ιστορίας, όπως λ. χ. στον Bossuet. Σχετίζεται πιθανότατα με την προσπάθεια του Βράϊλα να αμφισβητήσει τους παραπάνω παράγοντες, που από μιά μεγάλη ομάδα Ευρωπαίων θεωρητικών είχαν αναχθεί σε αυτόνομα ιστορικά αίτια με σκοπό να βοηθήσουν στην επίλυση των κοινωνικών αντιφάσεων. Γι'αυτό και τα "προνοιακά" γεγονότα, κατά τρόπο που η δεύτερη πτυχή πρόνοιας συναρμόζεται και πάλι με την πρώτη, υποτάσσονται τελικά στον ηθικό νόμο ή στην Πρόνοια, δηλαδή στο Θεό, που είναι, όπως φαίνεται ήδη, το κύριο αίτιο της ιστορίας. Μιά τέτοια αντίληψη πρέπει ίσως να θεωρηθεί ότι είναι πολύ διαφορετική από τις απόψεις πολλών Νεοελλήνων θεωρητικών για την Πρόνοια. Αυτοί χρησιμοποιούσαν τον όρο Πρόνοια περισσότερο ως ένα modus dicendi και στην πραγματικότητα ανέμεναν τη σωτηρία του έθνους από ενδοκοσμικούς ιστορικούς παράγοντες. Αλλά η τάση του Βράϊλα για υποταγή των αυτόνομων ιστορικών αιτίων στο πνεύμα

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

και στο θεό διαφαίνεται στη σπουδαιότερη ίσως για τον πολιτισμό και για την καλλιέργεια της εθνικής συνείδησης πτυχή των ιστορικών αιτίων που αφορά το ρόλο του ατόμου και των συλλογικών δυνάμεων στην ιστορία. Η αντίληψη που κυριάρχησε σ'όλο το 19ο αιώνα στην Ευρώπη, ύστερα από τη μερική αποτυχία των ιδεών της γαλλικής επανάστασης, ήταν πως η ιστορία κινείται όχι από τα άτομα αλλά από τη συλλογική δύναμη των εθνών. Η αντίληψη αυτή, αν και συντηρητικών προϋποθέσεων, συνδέθηκε στη Γαλλία με τις επιδιώξεις μιάς αστικής τάξης που ήταν αδιάλλακτα εχθρική προς τα αριστοκρατικά συμφέροντα και περισσότερο στραμμένη στη βοήθεια για την εθνική αποκατάσταση των λαών. Ιδιαίτερα στην Ελλάδα, η αντίληψη αυτή συνδέθηκε με τη Μεγάλη Ιδέα και προβλήθηκε από θεωρητικούς που επεδίωκαν την απολύτρωση του έθνους και την αποκατάστασή του στην Ανατολή με έναν όσο το δυνατόν πιό αυτόνομο τρόπο, δηλαδή με αποδέσμευση από τη γαλλική και αγγλική κυρίως πολιτική. Στην αντίληψη αυτή, που εξέφραζε ταυτόχρονα τον γερμανικό εθνικισμό και που στην Ελλάδα συναρτήθηκε με ένα είδος ριζοσπαστικής και κοινωνικής ορθοδοξίας, ο Βράϊλας αντιτάχθηκε με επιμονή μέσω της φιλοσοφίας της ιστορίας του. Οι δικές του θέσεις για το ρόλο των ατομικών και συλλογικών αιτίων

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

φαίνεται ότι διαμορφώθηκαν μάλλον με βάση το γαλλικό μοντέλο εθνικισμού, την τάση του προς τη γαλλική και αγγλική εκδοχή της Μεγάλης Ιδέας(δηλ.αντίστοιχα την τάση του να ταυτίζει την κατάκτηση της Ανατολής με τον εκπολιτισμό της τελευταίας,αποφεύγοντας κάθε είδος μυστικισμού ή μεσσιανισμού που θα πυροδοτούσε την ανοιχτή σύγκρουση με την Τουρκία καθώς και την τάση του να θεωρεί ως απαραίτητη προϋπόθεση για την αποκατάσταση του Ελληνισμού στην Ανατολή την εσωτερική οργάνωση του κράτους)και την πίστη του σε έναν ορθολογικό και οντολογικά θεμελιωμένο χριστιανισμό. Και για το Βράϊλα βέβαια την ιστορία κινούν τα έθνη στα οποία υποτάσσονται τόσο τα ανώνυμα άτομα όσο και οι Μεγάλοι άνδρες.Πρόκειται όμως για έθνη με την έννοια που καθιέρωσαν οι αρχές της γαλλικής επανάστασης του 1789 και μάλιστα με την προϋπόθεση ότι αυτές καθοδηγούνται από τις αδήριτες εντολές ενός ορθολογικού και μετριοπαθούς χριστιανισμού. Αυτή η έννοια άλλωστε καθορίζεται από τον ίδιο τον πολιτισμό, που δεν είναι παρά το σύνολο των έξι στοιχείων τα οποία εκπίπτουν από τη συνείδηση ως εκφάνσεις του όντος και του Θεού.

Η διάθεση του Βράϊλα να αμφισβητήσει μέσω της φιλοσοφίας της ιστορίας του σε αρκετά σημεία την τροπή που είχε ήδη λάβει ο 19ος αιώνας τόσο από εθνική όσο και γενικά από ιστορική άποψη φαίνεται ενεργέστερα στις αντιλήψεις του για την πρόοδο. Η πρόοδος εί-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ναι για το Βράϊλα επιστροφή των έξι πεπερασμένων κοινωνικών στοιχείων στην απειρότητα του όντος και του Θεού απ'όπου είχαν εκπέσει.Μιά τέτοια θεώρηση έχει καταρχήν επίδραση στις αντιλήψεις του φιλοσόφου για την ενότητα,τη συνέχεια και την εξέλιξη του πολιτισμού.Ο Βράϊλας επιχειρεί να δεχθεί μιά γραμμική και κυκλική ταυτόχρονα αντίληψη για την ιστορική πρόοδο.Η ιστορική πορεία είναι ευθύγραμμη,όχι όμως με την έννοια της εξέλιξης και τροποποίησης των κοινωνικών στοιχείων αλλά με τη μορφή της διεύρυνσής τους,που είναι ταυτόχρονα και διεύρυνση του όντος.Από την άλλη,τα στοιχεία αυτά συνάπτονται με έναν ιδεατό τύπο ιστορίας στον οποίο επιστρέφουν και ο οποίος είναι διαφορετικός από εκείνον που είχε προβάλει ο Vico, αφού δεν είναι παρά το ίδιο το ον και ο Θεός. Επίσης, η αντίληψη αυτή του Βράϊλα δεν παραπέμπει ίσως στην ανάπτυξη του πολιτισμού η οποία νοείται απλώς ως λογική τακτοποίηση των κοινωνικών και οντολογικών στοιχείων. Είναι,βέβαια,φανερό ότι με τις παραπάνω θέσεις του ο Βράϊλας επιχειρεί να θεμελιώσει τη συνέχεια και την ενότητα του πολιτισμού καθώς και την επικοινωνία των επιμέρους πολιτισμών,με απώτερο στόχο να αποδείξει έτσι τη συνέχεια,την επιβίωση και τον ιστορικό ρόλο του νεοελληνικού έθνους διαμέσου των αιώνων.Αυτό όμως δε σημαίνει υπέρβαση του ιστορισμού ή συμπλήρωση του Διαφωτισμού.Εξάλλου,η αντίληψη του Βράϊλα για την ενότητα και τη συνέχεια του

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

πολιτισμού αποφεύγει τις κοινωνιολογικές και ιστοριστικές τάσεις που είχαν ανάλογες απόψεις που κυριαρχούσαν στον ελλαδικό χώρο,δεδομένου ότι η ιστορική ενότητα και συνέχεια στηρίζονται κατά το φιλόσοφο στον ηθικό νόμο και στο ον,στη διάσωση των οποίων και αποβλέπουν.Στον ηθικό νόμο και στο ον στηρίζεται,σύμφωνα με το Βράϊλα,και το σπουδαιότερο ίσως στοιχείο που καθορίζει τη συνέχεια και την ενότητα του πολιτισμού,η ιστορική εξέλιξη.Ο Βράϊλας ταυτίζει την ιστορική εξέλιξη με την τελειοποίηση,που επιτελείται με τη διαδοχική ακμή και παρακμή των πολιτισμών καθώς και με τη μετάβασή τους από τη μία ιστορική φάση στην επόμενη. Ωστόσο,για να αντιταχθεί στις απόψεις του Δαρβίνου για την εξέλιξη,δέχεται ότι η ιστορική εξέλιξη που καθορίζεται από το Θεό δεν έχει αναγκαιοκρατικό χαρακτήρα και είναι δυνατόν να μην εφαρμόζεται πάντοτε,όπως λ.χ.στην περίπτωση της Ελλάδας,που,αν και δεν αναπτύχθηκε κατά το Μεσαίωνα, οικειοποιείται όμως χάρη στο Θεό χωρίς δυσκολία τον δυτικό πολιτισμό κατά τον 19ο αιώνα. Η άποψη αυτή ήταν ασφαλώς κοινός τόπος στην Ελλάδα την εποχή αυτή και η διαφορά της από εκείνη του Βράϊλα είναι ότι δεν αποκτά δογματικό και φιλοσοφικό χαρακτήρα με την αναγωγή της σε κάποιο ον. Ένα τέτοιο χαρακτήρα προσδίδει άλλωστε ο Βράϊλας και σε μιάν άλλη αντίληψη κοινή στον ελλαδικό χώρο:την ταύτιση του Ελληνισμού με την πρόοδο, εφόσον - σε αντίθεση προς τις επικαιροποιημένες μορφές εθνικισμού, τό-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σο του ελληνικού όσο και των ριζοσπαστών και μιάς μερίδας ακόμη δυναμικών μεταρρυθμιστών - θεμελιώνει τον "εθνισμόν" στις αρχές του όντος. Τέλος, τις αντιλήψεις του για την εξέλιξη και την ενότητα του πολιτισμού, που υποκρύπτουν το φόβο για το - έστω και μέσα σε ιδεαλιστικά όρια - νέο και για τον υλισμό, ο Βράϊλας συγκαλύπτει με μιά πνευματοκρατική εκμετάλλευση του αλληλοκαθορισμού φύσης και ιστορίας που τόνισε ο Herder, κατά τρόπο που να υπονοείται η υποταγή της ύλης στο πνεύμα και στο Θεό.

Μιά τέτοια υποταγή συνδέεται άμεσα με το πρόβλημα των σχέσεων της υλικής και της ηθικής προόδου. Το θέμα αυτό ήταν ένα από τα πλέον κρίσιμα που αντιμετώπισε η Ευρώπη το 19ο αιώνα και συναρτώνταν με τη ραγδαία ανάπτυξη της βιομηχανίας, τη συνεπόμενη κρίση αξιών και το υποβιβασμένο βιοτικό επίπεδο των χαμηλών κοινωνικών τάξεων. Την κατάσταση αυτή οι σημαντικότεροι Ευρωπαίοι θεωρητικοί προσπάθησαν να αντιμετωπίσουν είτε με την αμφισβήτηση των αστικών δομών είτε με κοινωνιστικά οράματα. Ο Βράϊλας, που από αρκετά ενωρίς είχε γνώση της κρισιμότητας του ζητήματος λόγω του ότι έζησε στη Γαλλία σε μιά περίοδο έντονων κοινωνικών εξεγέρσεων, επιχειρεί να το επιλύσει με βάση τις αρχές της χριστιανικής πνευματοκρατίας. Για το Βράϊλα η υλική πρόοδος όχι μόνο

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

δεν επηρεάζει την ηθική αλλά και καθορίζεται , ως προς την ουσία της, από την ίδια την ηθική, της οποίας και μέρος αποτελεί ως μία από τις εκφάνσεις του όντος. Έτσι, σύμφωνα με ένα παλαιό σχήμα του 17ου αιώνα, του οποίου η συχνή επαναφορά τον 19ο αιώνα από τους πνευματοκράτες εξυπηρετούσε τη θεμελίωση ενός είδους φιλελευθερισμού στις αρχές του χριστιανισμού και το οποίο συνίστατο στην πίστη ότι ο χριστιανισμός ταυτίζεται με τον πολιτισμό διασώζοντάς τον, η ηθική πρόοδος φέρει αναπόφευκτα και την υλική χωρίς καμία αντίφαση. Συνεπώς, δεν τίθεται θέμα αμφισβήτησης της βιομηχανικής προόδου, και ιδιαίτερα της κυριαρχίας των μηχανών, αλλά αντίθετα επιβάλλεται η πλήρης κατάφασή της. Ανάλογη αισιοδοξία, που προκύπτει από τις προηγούμενες αποψεις, εκφράζει ο Βράϊλας και σχετικά με το θέμα της υλικής και ηθικής προόδου, όπως ετίθετο στα Επτάνησα, ως ερώτημα δηλαδή για το εάν η αγγλική προστασία είναι ικανή να εξασφαλίσει την ηθική πρόοδο ταυτόχρονα με την υλική. Σε αντίθεση προς την πλειοψηφία των Επτανησίων και ιδιαίτερα των ριζοσπαστών, ο Βράϊλας φαίνεται ότι απαντά μάλλον καταφατικά.

Ο τρόπος με τον οποίο εκφράζει τελικά ο Βράϊλας τόσο το παγκόσμιο όσο και το ελληνικό ιστορικό γίγνεσθαι με την ιδέα της προόδου, ως κυριότερη πτυ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

χή, και γενικά με τη φιλοσοφία της ιστορίας του γίνεται περισσότερο ευδιάκριτος στις απόψεις του σχετικά με το ερώτημα, εάν η πρόοδος έχει απεριόριστο χαρακτήρα ή εάν υπάρχει ένα τέλος της ιστορίας. Για το Βράϊλα, παρά το γεγονός ότι ο ίδιος επιδιώκει να αποδείξει το αντίθετο, η πρόοδος δε φαίνεται να έχει απεριόριστο χαρακτήρα, δεδομένου ότι η ανθρώπινη φύση παραμένει αμετάβλητη και ολοκληρώνεται στο τέλος της ιστορίας με την πλήρη επιστροφή και αναγωγή της στο Θεό. Βέβαια, ο Νεοέλληνας φιλόσοφος επιχειρεί να προσδώσει μιά ανοικτή μορφή στην ιστορική διαδικασία, εφόσον κατά τη γνώμη του, η επιστροφή και τελείωση του ανθρώπου στο Θεό, και συνεπώς το ιστορικό τέλος, επιτελείται σταδιακά και δεν είναι δυνατόν να πραγματοποιηθεί ολοκληρωτικά ποτέ. Μιά τέτοια όμως ανοικτή ιστορική διαδικασία δε μοιάζει μάλλον να ευνοεί την ανάπτυξη του πολιτισμού. Καταρχήν, στο βαθμό που θεμελιώνεται σε μιά μελλοντική τέλεια εφαρμογή του ηθικού νόμου, δε συνιστά ίσως ευρετικό χαρακτηριστικό, όπως μιά ανάλογη διαδικασία στον Kant, ούτε παραπέμπει σε μιά σχετικότητα σε ό,τι αφορά τη γνώση του ιστορικού τέλους· αντίθετα, φαίνεται ότι στηρίζεται στην ιδέα του θεολογικού αγνωστικισμού. Επίσης, έχει σαφή ιδεολογική λειτουργία, εφόσον λειτουργεί μάλλον ως αντίθεση τόσο προς τα ουτοπικά σχεδιάσματα όσο και προς τα, λίγο ή πολύ, εσχατολογικά

οράματα του 19ου αιώνα που επεδίωκαν την αμφισβήτηση των παραδεδομένων δομών και την υποβοήθηση των κατώτερων κοινωνικών στρωμάτων. Θα μπορούσε μάλιστα να υποστηρίξει κανείς ότι μιά τέτοια διαδικασία πιθανότατα λειτουργεί κατασταλτικά προς τις κοινωνικές διεκδικήσεις του ριζοσπαστισμού, ενώ ταυτόχρονα παρουσιάζει το Βράϊλα ως εκφραστή της πιό συντηρητικής και της πιό συμβιβασμένης ίσως με την αρμοστεία μερίδας των μεταρρυθμιστών. Το πολιτειακό πρότυπο που οραματίζεται ο Βράϊλας ως ιδανικό τύπο της ιστορικής εξέλιξης και ως "τέλος" της ιστορίας με τη χριστιανική έννοια φαίνεται να είναι μιά συνταγματική μοναρχία αριστοκρατικής περισσότερο παρά αστικής προοπτικής θεμελιωμένης στις αρχές του όντος. Η μοναρχία αυτή μπορεί να οδηγηθεί στην αστικοποίηση και, συνεπώς, στην εδραίωση της καθολικής ψηφοφορίας, μόνο με την σταδιακή και κατά πλατωνικό τρόπο εννοούμενη ανάπτυξη της νόησης, μία ανάπτυξη που δεν είναι παρά εφαρμογή των αρχών του θείκού λόγου, δηλαδή μάλλον ποτέ. Πρόκειται, για μιά αντίληψη που έρχεται ίσως σε αντίθεση όχι μόνο προς τις αστικές τάξεις της Ευρώπης αλλά και προς τη διεύρυνση του φιλελευθερισμού και του κοινοβουλευτισμού στον ελλαδικό χώρο του 19ου αιώνα. Εξάλλου, το εθνικό ιδεώδες που οραματίζεται ο Βράϊλας ως καρπό της ιστορικής ανάπτυξης και που δεν είναι

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

παρά η αποκατάσταση του Ελληνισμού στην Ανατολή δεν προβάλλεται με εσχατολογικό τρόπο, όπως το ανάλογο πρότυπο του Ρενιέρη, αλλά ως αποτέλεσμα σταδιακής εφαρμογής των αρχών του Ευαγγελίου, δηλαδή ως νεώτερη απλώς ιστορική φάση, γεγονός που πιθανότατα δείχνει την εμπιστοσύνη του φιλοσόφου στις Μεγάλες Δυνάμεις σχετικά με την επίλυση του Ανατολικού Ζητήματος.

Όμως η αναλυτική, ορθή και ακριβής αποτίμηση των πολιτικών συνεπειών της φιλοσοφίας της ιστορίας του Βράϊλα ξεπερνά τα όρια της εργασίας μας και οφείλει, άλλωστε, να γίνει αντικείμενο ανάλογων εξειδικευμένων μελετών. Εκείνο που, από φιλοσοφική και ιστορική άποψη, φαίνεται ότι έχει σημασία και που αποτελεί το καθοριστικότερο ίσως χαρακτηριστικό της ιστορικής θεωρίας του Βράϊλα είναι το γεγονός ότι αυτή αντιμετωπίζει τόσο το ελλαδικό όσο και το παγκόσμιο ιστορικό γίγνεσθαι με βάση ορισμένες οντολογικές αρχές που είναι σύμφωνες με έναν αμιγή θεϊσμό.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

[illegible]

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. Για μιά αναλυτική παρουσίαση των βιογραφικών στοιχείων του Βράϊλα βλ.Π.Βράϊλα-'Αρμένη Βιογραφία ,ελλ.μτφ.Ε.Μουτσόπουλου,στη συλλογική έκδοση των έργων του Βράϊλα με τίτλο Πέτρου Βράϊλα-'Αρμένη Φιλοσοφικά Ἔργα,επιμ.έκδ.Ε.Μουτσόπουλος, στη σειρά Corpus philosophorum graecorum recentiorum I,τ.1., Θεσ/νίκη 1969,σσ. με'κ.ε.(Στο εξής: Ἔργα με τη συνοδεία ενός αραβικού αριθμού,που δηλώνει τον αντίστοιχο τόμο,και,όπου χρειάζεται, ενός κεφαλαίου γράμματος της αλφαβήτου,που δηλώνει τον ημίτομο).Βλ.ακόμη Λ.Βρυκίνης,Βιογραφικά Σχεδάρια κ.λπ. , Κερκύρα 1877,τ.1., 330 κ.ε.Π.Χιώτου, 'Ιστορικά ἀπομνημονεύματα 'Επτανήσου,τ.6ος, 'Εν Ζακύνθῳ 1887(ανατ.Δ.Ν.Καραβία, 'Αθήνα 1980), 355 κ.ε.Κ.Λογοθέτης, Περί τοῦ φιλοσοφικοῦ συστήματος τοῦ Π.Βράϊλα-'Αρμένη, διατρ.Ξενοφάνης 2(1905/6) , 494 κ.ε.Γ.'Ι.Σαλβάνου, Περί τῆς 'Ιονίου 'Ακαδημίας καί τοῦ ἱδρυτοῦ αὐτῆς Φρειδερίκου Νόρθ κόμιτος Γύλφορδ, 'Ελληνική Δημιουργία 31(1949),789,σημ.58. E.Moutsopoulos,Le problème du beau chez P.Vraïlas-Arménis,Aix-en-Province 1960, 5 κ.ε.Ο Βράϊλας,βέβαια, δε σπούδασε συστηματικά φιλοσοφία [illegible] και

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Μουτσόπουλος, Ἡ φιλοσοφία εἰς τά Ἑπτάνησα:μία προνομιοῦχος στιγμή, Παρνασσός 3 (1964), 319.Μετά το πέρας των εγκυκλίων μαθημάτων του στην Κέρκυρα,μετέβη στη Bologna, όπου "διήκουσεν τά εἰς τό Γυμνάσιον τῆς πόλεως παραδιδόμενα μαθήματα"(Βρυκίνης,331). Στη συνέχεια, τον βρίσκουμε στη Γενεύη,όπου παρακολούθησε μαθήματα σε κάποιο από τα εκπαιδευτήρια της πόλης,ενώ το 1832 "ἐνεγράφη μαθητής τῆς ἐν Παρισίοις Ἀκαδημίας" σπουδάζοντας Δίκαιο(Βρυκίνης, 331).Βλ.και Χιώτης,355. Moutsopoulos,Le problème, 5 κ.ε.Το μόνο μάθημα φιλοσοφίας που ο Βράϊλας παρακολούθησε αδιαλείπτως επί ένα χρόνο στη Γαλλία ήταν το περί φυσικού δικαίου από τον εκλεκτικό φιλόσοφο Th.Jouffroy,μαθητή του V.Cousin.Πβ. Βιογραφία,ό.π., μη΄.Μουτσόπουλος,Εἰσαγωγή,("Εργα 1) , μζ΄,σημ.9.Ωστόσο, ο Βράϊλας, επιστρέφοντας στην Κέρκυρα, αφού εξάσκησε για λίγο το δικηγορικό επάγγελμα, αποσύρθηκε και ως ιδιώτης καλλιέργησε με πάθος τη φιλοσοφία,δημιουργώντας μιά δική του φιλοσοφική σύνθεση. Βλ.Βιογραφία,ό.π.,σσ. μθ΄κ.ε.

2. Πβ.Θ.Καρούσου, Θεωρητικῆς καί πρακτικῆς φιλοσοφίας Στοιχεῖα ὑπό Π.Βράϊλα-Ἀρμένη καθηγητοῦ τῆς φιλοσοφίας ἐν τῇ Ἰονίῳ Ἀκαδημίᾳ,Βιβλιοκρισία,Πανδώρα 14 (1863/4), 313.Th.Boreas,Die neugriechische Philosophie στο έργο του Fr.Ueberweg, ,Grundriss der Gescichte der Philosophie, 5.Teil, 12.Aufg.,Berlin 1928, 365.Α. Καμπάνη,Ἱστορία τῆς νέας ἑλληνικῆς Λογοτεχνίας,4. έκδ., Ἀθήνα 1935, 326. Μ.Κισσάβου, Ἡ φιλοσοφία ἐν Ἑλλάδι

<u>ἀπό τῆς ἀναστάσεως τοῦ ἔθνους</u>, Ἐν Ἀθήναις 1951,26.Ἀ. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη,Ἡ διδασκαλία τοῦ Πέτρου Βράϊλα-Ἀρμένη καί ἡ θέσις αὐτοῦ εἰς τήν ἑλληνικήν διανόησιν τοῦ ιθ' αἰῶνος,Πλάτων τεύχ.53/4,Ἀθήνα 1975, 222,223.

3.Πβ.Λογοθέτης,<u>ὁ.π</u>.,107 κ.ε.Για τα μειονεκτήματα της διατριβῆς αὐτῆς,βλ.Μουτσόπουλος,Εἰσαγωγή,(<u>Ἔργα</u> 1), ιη'.

4. Βλ.Π.Νούτσου,Ἡ Προβληματική τῆς ἱστορίας στόν Π.Βράϊλα-Ἀρμένη,<u>Ἠπειρωτική Ἑστία</u> τόμ.ΙΘ'(1970),737-739 (και επανέκδ.στο έργο του <u>Νεοελληνική φιλοσοφία</u>:οἱ ἰδεολογικές διαστάσεις τῶν εὐρωπαϊκῶν της προσεγγίσεων,Ἀθήνα 1981,σσ.139-143).E.Moutsopoulos,La conception de l' histoire dans la pensée grecque du XIX siècle:Paparrigopoulos et Vraïlas-Arménis,<u>Néohellenica</u>,Amsterdam 1970,122-127(ελλ.μτφ.στο Ε.Μουτσόπουλος,<u>Φιλοσοφικοί προβληματισμοί</u>,Ἀθῆναι 1978,τ.Β.,415-421).Του ἰδιου,<u>Petros Vraïlas-Armenis</u>,N.York 1974,121-131.

5. Πβ.R.G.Collingwood,<u>The Idea of History</u>,Oxford 1973[4] (1946),57 κ.ε.E.H.Carr,<u>What is History</u>,London 1980[15](1961), 134 (ελλ.μτφ.Φρ.Λιάππα, Αθήνα 1983, 156).

6. Πβ.R.Flint,<u>The Philosophy of History in Europe</u>,London 1874,τ.1.,Intr.,σσ. 3 κ.ε., 14 κ.ε.Για την ανάπτυξη της φιλοσοφίας της ιστορίας στην αρχαία Ελλάδα ιδιαίτερα βλ.Κ.Δεσποτόπουλος,<u>Φιλοσοφία τῆς ἱστορίας κατά Πλάτωνα</u>,Ἀθήνα 1982, 12 κ.ε.

7. Πβ.<u>Flint</u>,τ.1.,65 κ.ε.,93 κ.ε.,375 κ.ε.<u>Collingwood</u>,63 κ.ε., 77 κ.ε., 89 κ.ε.Για πολλές από τις απόψεις του Descartes, του Bodin,του Vico,του Herder,των Διαφωτιστών και του Kant, σε σχέση με ανάλογες απόψεις του Βράϊλα,πβ.αναλ.και τεκμηριωμένα κυρίως τις σσ.48 κ.ε.,111 κ.ε.,191 κ.ε.,222 κ.ε.281 κ.ε., 392 κ.ε. της εργασίας μας αυτής.

8.Πβ.<u>Flint</u>,τ.1.,Intr.,61.<u>Collingwood</u>,57 κ.ε.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

9. Πβ.M.Leroy, Histoire des idées sociales en France: de Babeuf à Tocqueville , Paris 1950, 92 κ.ε.. P. Bénichou, Le temps des prophètes: doctrines de l âge romantique, Paris 1977, Avant-Propos, 7κ.ε. G.Weil, L'éveil des nationalités et le mouvement libéral, στη σειρά Peuples et Civilisations Histoire générale, τ. XV, Paris 1930, 4 κ.ε.

10.Πβ. G. Weil, L'Europe du XIX siècle et l' idée de nationalité, Paris 1938, 3 κ.ε.Για τη διάδοση των ιδεών των Savigny, Vico και Herder αυτή την εποχή βλ. αναλυτικά σσ.221 κ.ε.της εργασίας μας.

11. Πβ.L.Dupré, The Philosophical Foundations of Marxism, N.York/Chicago e.t.c. 1966,σσ. 3 κ.ε., 71 κ.ε., 144 κ.ε.L. Kolakowski, Main Currents of Marxism:its Origins, Growth and Dissolution,1.The Founders,Transl.from the Polich by P.S. Falla , στη σειρά Oxford Paperbacks, Oxford 1982[3](1978), 56-κ.ε.,114 κ.ε.,335 κ.ε. A.Heller,Theory of History, London 1982,221 κ.ε. H. Meyerhoff, The Philosophy of History in our Time, London 1959, 6 κ.ε.

12. Για τις θεωρίες του Comte και του Mill πβ. F. Ravaisson, La philosophie en France au XIX siècle,5.έκδ.Paris 1904 σσ.54 κ.ε. Για τη σύγκριση των απόψεων του Comte με αυτές του Βράϊλα πβ. σσ. 131 κ.ε.της εργασίας μας. Για την επιστημονική ιστορική σχολή των Taine και Coulanges πβ. G.Bourdé-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

M. Hervé., Les écoles historiques, Paris 1983, 138. Για τις θέσεις του Taine και την αντιπαράθεση του Βράϊλα σ'αυτές, πβ. σσ. 195 κ.ε. της εργασίας μας. Για τις απόψεις του Niebuhr, του Droysen και του Ranke πβ. G.P. Gooch, History and Historians in the Nineteenth Century, London 1952[2](1913), 437 κ.ε. 450 κ.ε. 73 κ.ε. Σύγκριση ορισμένων απόψεων του Droysen και του Ranke με ανάλογες απόψεις του Βράϊλα γίνεται στις σσ. 100 και 110 της εργασίας μας.

13. Πβ. Κ.Θ. Δημαρᾶς, Προσπελάσεις τοῦ ἑλληνικοῦ στοχασμοῦ στον χῶρο τῆς ἱστοριονομίας, στον τόμο Ἑλληνικός Ρωμαντισμός, στη σειρά Νεοελληνικά μελετήματα 7, Ἀθήνα 1982, 442 κ.ε. Του ίδιου, Ἱστορία της νεοελληνικῆς Λογοτεχνίας: ἀπό τίς πρῶτες ρίζες ὥς τήν ἐποχή μας, 6. έκδ. Ἀθήνα 1975, 157 κ.ε. Γ. Βελουδῆς, Ὁ J. P. Fallmerayer καί ἡ γένεση τοῦ ἑλληνικοῦ ἱστορισμοῦ, στη σειρά Θεωρία καί μελέτες ἱστορίας 5, Ἀθήνα 1982, 11 κ.ε. Κ.Θ. Δημαρᾶς, Νεοελληνικός Διαφωτισμός, στη σειρά Νεοελληνικά μελετήματα 2, Ἀθήνα 1983[3](1977), 54 κ.ε., 134 κ.ε.

13α. Πβ. και Ἄ.Ε. Σκοπετέα, Τό "πρότυπο Βασίλειο" καί ἡ Μεγάλη Ἰδέα: Ὄψεις τοῦ ἐθνικοῦ προβλήματος στήν Ἑλλάδα (1830-1880), διδ. διατρ., Ἀθήνα 1988, σσ. ~~175~~ κ.ε.

14. Για τις διάφορες μορφές της Μεγάλης Ιδέας βλ. Σκοπετέα, 251 κ.ε., 347 κ.ε. Σβορῶνος, Ἐπισκόπηση τῆς νεοελληνικῆς ἱστορίας, Ἱστ. Βιβλιοθήκη, Ἀθήνα 1985,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

22 κ.ε.,85.Κ.Τσουκαλᾶς,Κοινωνική ἀνάπτυξη καί κράτος:ἡ συγκρότηση τοῦ δημόσιου χώρου στήν 'Ελλάδα,'Ιστορική Βιβλιοθήκη, 'Αθήνα 1983, 322 κ.ε. H . Korysis, Die politischen Parteien Griechenlands: ein neuer Staat auf dem Weg zur Democratie 1821-1910, Hersbruck/Nürnberg I966, 131. Βλ. ακόμη σσ. 229 κ.ε. της εργασίας μας. Για τις διάφορες μορφές εθνικισμού, βλ. G.Weil, L' Europe, 2 κ.ε. και πιό αναλυτικά σσ. 218 κ.ε. της εργασίας μας.

15. Πβ. Μ. Ρενιέρη, Φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας Δοκίμιον, 'Εν 'Αθήναις 1841. Γ. Κοζάκης-Τυπάλδος, Φιλοσοφικόν Δοκίμιον περί τῆς προόδου καί τῆς πτώσεως τῆς παλαιᾶς 'Ελλάδος, 'Εν 'Αθήναις 1839. Γ. Πεντάδης-Δάρβαρης, Δοκίμιον περί σπουδῆς τῆς ἱστορίας, 'Εν 'Αθήναις 1842. Για μιά σύντομη αναφορά στο έργο των τριών και στις συνθήκες που το καθόρισαν βλ. Κ.Θ.Δημαρᾶς, 'Ιστορία τῆς νεοελληνικῆς Λογοτεχνίας, 263 κ.ε. Του ίδιου, 'Η ἰδεολογική ὑποδομή τοῦ νέου ἑλληνικοῦ κράτους, στον τόμο 'Ελληνικός Ρωμαντισμός, 382 κ.ε. Βελουδῆς, σσ. 24 κ.ε. Αναλυτική παρουσίαση των περισσότερων απόψεων των Νεοελλήνων αυτών θεωρητικών του 19ου αιώνος σε σύγκριση με τις αντιλήψεις του Βράϊλα γίνεται, passim, σε πολλά σημεία της εργασίας μου.

16. Για μιά πρώτη αξιολόγηση του έργου του Παπαρρηγόπουλου βλ. Κ.Θ. Δημαρᾶ, Νεοελληνικός Διαφωτισμός, 392 κ.ε. Του ίδιου, 'Η ρωμαντική ἱστοριογραφία στήν 'Ελλάδα, στον τ. 'Ελληνικός Ρωμαντισμός,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

460 κ.ε. και 464 κ.ε. Γ. Βελουδῆς, 63 κ.ε. Σβορῶνος, 77 κ.ε. Αναλυτική σύγκριση πολλών απόψεων του Παπαρρηγόπουλου με τις απόψεις του Βράϊλα γίνεται άλλωστε, passim, σε αρκετά σημεία της εργασίας μου.

17. Πβ.Σπ. Ζαμπέλιου, Ἄσματα δημοτικά ἐκθοθέντα μετά μελέτης ἱστορικῆς περί μεσαιωνικοῦ ἑλληνισμοῦ, Κερκύρᾳ 1852 (ανατ. Δ.Ν. Καραβία, Ἀθήνα 1986). Του ίδιου, Βυζαντιναί Μελέται περί πηγῶν νεοελληνικῆς ἐθνότητος ἀπό η΄ ἄχρι ι΄ ἑκατονταετηρίδος μ.Χ., Ἐν Ἀθήναις 1857 (ανατ.Δ. Ν. Καραβία, Αθῆναι 1974). Για μιά σύντομη έκθεση των απόψεων του Ζαμπέλιου βλ. Κ.Θ. Δημαρᾶς, Ἡ ρωμαντική ἱστοριογραφία, ό.π., 460 κ.ε. Για τη ζωή και το έργο του Ζαμπέλιου βλ. Φ. Μιχαλόπουλος, Σπυρίδων Ζαμπέλιος 1815-1881, Ἀγγλοελληνική Ἐπιθεώρηση 2 (1950), 33 κ.ε. και 3 (1951), 109 κ.ε. Αναλυτική αναφορά στις απόψεις του Ζαμπέλιου γίνεται passim στην εργασία μου.

18. Πβ. αναλυτικά Ε. Κούκκου, Ἱστορία τῶν Ἑπτανήσων ἀπό τό 1797 μέχρι τήν ἀγγλοκρατία, Ἀθήνα 1983, 13 κ.ε. Για την Ενετοκρατία ειδικά πβ. Ἑρ. Λούντζη, Περί τῆς πολιτικῆς καταστάσεως τῆς Ἑπτανήσου ἐπί Ἐνετῶν, (1856), ανατ. με τίτλο Ἡ ἐνετοκρατία στά Ἑπτάνησα, Ἀθήνα 1969, 13 κ.ε. Για την περίοδο της αρμοστείας πβ. Π.Χιώτης, Ἱστορία τοῦ Ἰονίου κράτους ἀπό συστάσεως αὐτοῦ μέχρι ἑνώσεως

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

1815-1864, Ἐν Ζακύνθῳ 1874 (ανατ. Ν.Δ. Καραβία, Ἀθήνα 1980), τ.4., 3 κ.ε. Του ίδιου, Ἱστορία τοῦ Ἰονίου κράτους, τ.5., ό.π., σσ. 2 κ.ε. Πβ. ακόμη Κ. Μαχαίρας, Λευκάς καί Λευκάδιοι ἐπί ἀγγλικῆς προστασίας 1810-1864, Κέρκυρα 1940 (ανατ. Ν. Δ. Καραβία, Ἀθήνα 1979), 9 κ.ε.

19. Πβ. αναλυτικά Γ.Π. Κασιμάτης, Περί ἑπτανησιακοῦ πολιτισμοῦ, Πρακτικά Γ΄ Παμονίου Συνεδρίου, τ.Α΄(1967), 115 κ.ε.

20. Για τη γνωριμία αυτή, που επιτελέσθηκε μέσω του ιταλικού κινήματος των begriffi πβ. D. C. Hesseling, Histoire de la littérature grecque moderne, Paris 1924, 73, 314. Μουτσόπουλος, Ἡ φιλοσοφία εἰς τά Ἑπτάνησα, ό.π., 314. Αναλυτ. βλ. σσ. 73 κ.ε. της εργασίας μας.

21. Για την ιστορία και τη λειτουργία της Ιονίου Ακαδημίας βλ. Σαλβάνος, ό.π., 763 κ.ε. G.P. Henderson, Ἡ Ἰόνιος Ἀκαδημία, ελλ. μτφ. Φανούριου Κ. Βώρου, Κέρκυρα 1980, 13 κ.ε. Γ. Τυπάλδος- Ιακωβάτος, Ἱστορία τῆς Ἰόνιας Ἀκαδημίας (1837) επιμ. 1. έκδ. Σπ. Ασδραχά στη σειρά Νέα Ἑλληνική Βιβλιοθήκη, Ἀθήνα 1982, 3 κ.ε.

22. Η πληροφορία ότι στην Ιόνιο Ακαδημία λειτουργούσαν δύο έδρες ιστορίας προέρχεται από τον Α. Κάλβο. Πβ. Γ. Θ. Ζώρας, Ἡ Κέρκυρα καί ἡ Ἰόνιος Ἀκαδημία εἰς μίαν ἀνταπόκρισιν τοῦ Κάλβου, Ἑλληνική Δημιουργία 31(1949), 745. Για τους καθηγητές

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

της ιστορίας στην Ιόνιο Ακαδημία βλ.αναλυτικά Α. Ν. Παπακώστας, 'Ηπειρῶτες καθηγητές στήν 'Ιόνιο 'Ακαδημία, 'Ελλ.Δημ.31(1949), 753 κ.ε. Ωστόσο, ο Γ. Τυπάλδος- Ιακωβάτος,56, παραπονείται για τον υποτυπώδη τρόπο διδασκαλίας της ιστορίας.

23. Πβ. Σπ. Λάμπρος, 'Η ἱστορική σχολή τῆς 'Επτανήσου, Νέος 'Ελληνομνήμων 12(1915), 319 κ.ε. Για τη σχέση Βράϊλα και Μουστοξύδη βλ.αναλυτικά σσ.123 κ.ε.και 514 κ.ε. της εργασίας μου.

24. Για μιά σύντομη αλλά περιεκτική αποτίμηση της φιλοσοφικής θεωρίας του Βράϊλα πβ. Ε. Παπανοῦτσος, Στοιχεῖα ἀπό τήν ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας, Δευκαλίων 21(1978)34 κ.ε. Πβ. ακόμη Henderson, 133 κ.ε.

25. Για το έργο αυτό, του οποίου η ιταλική μορφή δε διαφέρει βασικά από την ελληνική, βλ. Μουτσόπουλος, Εἰσαγωγικόν σημείωμα , ("Εργα 4Β, 'Αθῆναι 1974), 162.

26. Ο Βράϊλας πρέπει να έζησε στη Γαλλία περίπου τέσσερα χρόνια(1831-1835).Βλ.Βιογραφία,("Εργα 1),μστ'- μζ'. Ως ανήσυχο πνεύμα θα παρακολουθούσε με προσοχή την ιδεολογική κίνηση της εποχής. Πβ. Μουτσόπουλος, Εἰσαγωγή ("Εργα 1),μστ', σημ. 7.Την εποχή αυτή οι φιλοσοφικές θεωρίες που κυριαρχούσαν, πέρα από εκείνες του Cousin και του Jouffroy, ήταν επίσης αυτές του Quinet,και του Michelet, που διέδι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

δαν σε μεγάλο βαθμό τις απόψεις του Vico και του Herder.Πβ. αναλυτικά Gooch, 168 κ.ε.

27. Πβ. Εὐρ. Ἐρανιστής 2(1843),635-662. Και Ἔργα 4Β, 165-189.(Οι παραπομπές σε όσα έργα του Βράϊλα περιλαμβάνονται στη συλλογική έκδοση των Ἔργων του,θα γίνονται,όπως ήδη τονίσαμε,σ'αυτή).

28. Πβ. Φοῖνιξ Α΄(1853),61-65, 177-183, 273-279, 295-298. Και Ἔργα 4Β, 201-292.

29. Πβ. Miscellanee 2(1836),85-98.

30. Περί τοῦ ἀντικειμένου καί τῶν ὁρίων τῆς πολιτικῆς οἰκονομίας και τῶν σχέσεων αὐτῆς πρός τάς ἄλλας κοινωνικάς ἐπιστήμας: πόνημα ἀναγνωσθέν εἰς τήν ἑταιρείαν τῶν Φιλομαθῶν ἐν τῇ συνεδριάσει τῆς 19ης Ὀκτωμβρίου 1845 ὑπό τοῦ τακτικοῦ ἑταίρου Π. Βράϊλα, Κερκύρᾳ 1845. Και Ἔργα 6, Ἀθῆναι 1986, 79-100. Το ενδιαφέρον του Βράϊλα για τη σχέση οικονομίας και ιστορίας θα ολοκληρωθεί το 1853 με το δοκίμιο Σχέσεις τῆς βιομηχανίας πρός τήν ἠθικήν καί νοητικήν ἀνάπτυξιν που θα δημοσιευτεί στο περ. Φοῖνιξ Α΄(1853),53057.Πβ. και Ἔργα 4Β, 313 κ.ε.

31. Το έργο αυτό παραμένει ανέκδοτο στο Αρχείο Βράϊλα. Πβ. Μουτσόπουλος,Εἰσαγωγή (Ἔργα 1),ξε΄.

32. Πβ. Φοῖνιξ φυλ.Ε΄(Ἰούλ.1853),121-126 και φυλ. ΣΤ΄(Αὔγ.1853),154-159.Βλ. και έκδοση του ίδιου άρθρου με τίτλο Περί ἀγγλικοῦ πολιτεύματος ἤ ἀγγλικός χάρτης καί ἐφαρμογαί αὐτοῦ, στα Ἔργα 6, 16-40.Για τους ιδεολογικούς λόγους της μετάφρασης

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

αυτής πβ. σσ. 116 κ.ε. της εργασίας μας.

33. Πβ. Φοῖνιξ φυλ.Α΄ τ.Α΄,(Μάρτιος 1853),3-6.Και Ἔργα 4Β, 303 κ.ε.

34. Πβ. Ἔργα 4Β, 339 κ.ε.Δεν έχουν διασωθεί οι γραπτές παραδόσεις.Πβ.αναλ.Μουτσόπουλος,Γενικόν Εἰσαγωγικόν Σημείωμα,(Ἔργα 4Β),156 κ.ε.Δε φαίνεται, ωστόσο,από την Περίληψιν ότι παρέπεμπαν σε τυχόν τροποποίηση της βασικής θεωρίας του Βράϊλα για την ιστορία ή ότι περιείχαν νέες πτυχές.

35. Πβ.Περί τῶν ἀρχῶν τῆς ἱστορικῆς φιλοσοφίας, (Ἔργα 4Β), 165 κ.ε.και Περί τῶν ἀρχῶν τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας,(Ἔργα 4Β), 202 κ.ε.Για μιά σύντομη έκθεσή τους βλ.Μουτσόπουλος,ό.π.,σσ.153 κ.ε.

36. Πβ.λ.χ. Περί τῶν ἀρχῶν τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας,(Ἔργα 4Β), 201 κ.ε.

37. Για τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιεί ο Βράϊλας τους δύο αυτούς όρους ,βλ.αναλυτικά σσ. 443-446 σημ. 1 και 1α.

38. Πβ. το ανέκδοτο έργο του Βράϊλα,που δημοσιεύει ο Ε.Μουτσόπουλος με τίτλο Opus Londinense,(Ἔργα 3,Ἀθῆναι 1976),σσ.8/9.Για μιά διαφορετική κάπως κατάταξη των κλάδων από το Βράϊλα βλ.πιό κάτω,σ.54.Αξίζει ακόμη να σημειωθεί ότι, γι'αυτόν ακριβώς το λόγο, το Περί τῶν ἀρχῶν τῆς ἱστορικῆς φιλοσοφίας θα δημοσιευθεί το 1851 ως παράρτημα πιά στο Περί πρώτων ἰδεῶν καί ἀρχῶν Δοκίμιον.Πβ. Μουτσόπουλος, ό.π.,σ. 153. Τέλος, για μιά κριτική των δύο μεγαλύτερων και ολοκληρωμένων έργων του Βράϊλα, βλ. Βρυκίνης,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

341. Γ. Μουρέλος, Π.Βράϊλα-Αρμένη φιλοσοφικά "Εργα(βιβλιοκριτική), Χρονικά Αἰσθητικῆς 9/10(1971/72) 231.

39. Δεν είναι, έτσι, παράδοξο τό γεγονός ότι τη συνθετικότερη και περιεκτικότερη παρουσίαση της θέσης, που έχει η φιλοσοφία της ιστορίας του Βράϊλα στην όλη του φιλοσοφία, την εντοπίζουμε στο δοκίμιό του Τό "Εν καί τό "Ον ἤ ἡ ἑνότης τῆς ἐπιστήμης. Πβλ."Εργα 4Α, 'Αθῆναι 1973, 103 κ.ε. Τόσο το έργο αυτό όσο και μιά σειρά ανάλογων εργασιών γράφτηκαν γύρω στο 1870 και συνιστούν επιμέρους προσπάθειες του Βράϊλα για ολοκλήρωση της φιλοσοφίας του. Βλ. Μουτσόπουλος, Εἰσαγωγικόν Σημείωμα,("Εργα 4Α), 48. Βροκίνης,352.

40. Πβ. Περί πρώτων ἰδεῶν καί ἀρχῶν Δοκίμιον, ("Εργα 1),20:"Τούτου ἕνεκα δέν ἐδιστάσαμεν νά καταταχθῶμεν ὑπό τήν σημαίαν τῆς συγχρόνου ἐκλεκτικῆς σχολῆς". Τη φιλοσοφία του Cousin, σε αντίθεση προς εκείνη του Jouffroy, ο Βράϊλας φαίνεται ότι τη γνώρισε αποκλειστικά μέσα από τα έργα του Γάλλου εκλεκτικού, ενώ αμφίβολο είναι, εάν γνώρισε τον ίδιο προσωπικά. Βλ. Μουτσόπουλος, Εἰσαγωγή,("Εργα 1), κβ'κ.ε. Για το ότι ο Βράϊλας επεδίωκε ένα είδος μεταφοράς του γαλλικού εκλεκτισμού στον ελλαδικό χώρο, πβ. Κ. Θ. Δημαρᾶς, 'Ιστ.τ.νέας ἑλλ.λογ.,315.Παπανοῦτσος,34.

41. Στο Περί τῶν ἀρχῶν τῆς ἱστορικῆς φιλοσοφίας λ.χ. (σσ. 165-189) έχουμε την ακόλουθη κατανομή:θεωρία του

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ηθικού νόμου: σσ. 165-170, κριτική συστημάτων και μεθοδολογία: σσ.171-189. Στο Περί τῶν ἀρχῶν τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας (σσ.201-292) : ηθικός νόμος: σσ. 201-210, συστήματα και μέθοδος: σσ.211-292.

42. Πβ. V. Cousin, Cours de Philosophie: Leçons du cours de 1828, Paris 1828, Leç. VI, σσ. 17 κ.ε.

43. Βλ. Περί πρώτων ἰδεῶν καί ἀρχῶν Δοκίμιον, ("Εργα 1), 24 κ.ε. Πβ. ακόμη Βιογραφία, ("Εργα 1), μθ'.

44. Βλ. Περί τῶν ἀρχῶν τῆς ἱστορικῆς φιλοσοφίας,("Εργα 4Β), 171 κ.ε. Περί τῶν ἀρχῶν τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας, ("Εργα 4Β), σσ. 213 κ.ε.

45. Η φιλοσοφία του Βράϊλα διαμορφώθηκε και μέσα από τη συνεχή της αντιπαράθεση προς το Hegel. Βλ. Κατά πανθεϊστῶν,("Εργα 4Β), 55 κ.ε. Τό Ἕν καί τό Ὄν,("Εργα 4Α), 103. Περί τῶν ἀρχῶν τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας,("Εργα 4Β), 228 κ.ε., κ.α. Μιά κριτική, επίσης, του εγελιανού συστήματος παρέμεινε από το Βράϊλα αδημοσίευτη. Η κριτική αυτή δημοσιεύεται σήμερα από τον Μουτσόπουλο ως μέρος του έργου Περί τῶν ἀρχῶν τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας, σσ. 231-234.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

46. Βλ.Περί τῶν ἀρχῶν τῆς ἱστορικῆς φιλοσοφίας, ("Εργα 4Β),178 κ.ε.Εἰσαγωγή εἰς τάς φιλοσοφικάς μελέτας,("Εργα 2 ,Θεσσαλονίκη 1971), 70 κ.ε.

47. Βλ.Περί Προνοίας,("Εργα 4Β), 137 κ.ε.

48. Βλ.Περί λογικῶν ἀρχῶν,("Εργα 4Α),78 κ.ε.Βλ. ακόμη Εἰσαγωγή εἰς τάς φιλοσοφικάς μελέτας,ό.π., σσ. 17 κ.ε.Και Opus Londinense,("Εργα 3),σσ. 6 κ.ε.

49. Βλ.Περί τῶν ἀρχῶν τῆς ἱστορικῆς φιλοσοφίας, ό.π.,σσ. 177 κ.ε., 175,181.Εἰσαγωγή εἰς τάς φιλοσοφικάς μελέτας,ό.π., σσ. 73 κ.ε.

50. Βλ.Περί τῶν ἀρχῶν τῆς ἱστορικῆς φιλοσοφίας, ό.π.,180 κ.ε.Περί τῶν ἀρχῶν τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας,ό.π., σσ. 234 κ.ε.Εἰσαγωγή εἰς τάς φιλοσοφικάς μελέτας,ό.π.,σσ. 61 κ.ε.

50α. Πράγμα το οποίο βέβαια δεν είναι δυνατόν να αμφισβητηθεί λ.χ. από το γεγονός ότι ο Βράϊλας συνέγραψε ορισμένα έργα φιλοσοφίας της ιστορίας ή και γενικά ιστορικού ενδιαφέροντος στα ιταλικά. Άλλωστε, και στα έργα αυτά, αν και ανήκουν στην πρώτη φιλοσοφική παραγωγή του Κερκυραίου φιλοσόφου, η προβληματική σχετικά με τον ιστορικό ρόλο και την τύχη του Ελληνισμού είναι ήδη εμφανής.Πβ. λ.χ.αναλ.σσ. 116 και 506/7 της εργασίας μου.

51.Το 1849,ο Βράϊλας θα εισέλθει και στον πολιτικό στίβο,εκδίδοντας μαζί με το Ν.Ζαμπέλη και άλλους την εφημερίδα Πατρίς, η οποία στο εξής θα αντιπροσωπεύει τις απόψεις του κόμματος των μεταρρυθμιστών, του οποίου ο Βράϊλας θα είναι ο πρωτεργάτης. Το 1850, θα εκλεγεί για πρώτη φορά βουλευτής. Το 1856,

θα αναγορευθεί Πρόεδρος της Ι΄Ιονίου Βουλής και αμέσως μετά Γραμματέας της Γερουσίας(1857), θέση που θα διατηρήσει μέχρι το 1862 όταν θα γίνει Γενικός Γραμματέας της Γερουσίας, μέχρι και την Ένωση. Το 1865, συνεχίζοντας την πολιτική του καριέρα σε ευρύτερα όρια, θα λάβει θέση Συμβούλου Επικρατείας, στην οποία και θα παραμείνει μέχρι το 1867. Ταυτόχρονα και για διάστημα λίγων μηνών του 1865 θα διατελέσει Υπουργός Εξωτερικών στην κυβέρνηση Κουμουνδούρου, απ'όπου και θα παραιτηθεί. Στη συνέχεια, θα ακολουθήσει διπλωματική σταδιοδρομία. Θα διατελέσει πρεσβευτής στο Λονδίνο , στο St. Pétersbourg, στο Παρίσι και πάλι στο Λονδίνο, όπου και θα αποβιώσει το 1884. Αξίζει, τέλος, να σημειωθεί ότι, κατά τη διάρκεια της διπλωματικής του σταδιοδρομίας, ο Βράϊλας θα λάβει μέρος ως αντιπρόσωπος της Ελλάδας τόσο στο Συνέδριο της Κων/λης (1878) όσο και στο Συνέδριο του Βερολίνου (1880) για το διακανονισμό των ελληνικών συνόρων. Για την όλη πολιτική δραστηριότητα του Βράϊλα βλ. αναλυτικά Π. Χιώτης, <u>Ιστορικά απομνημονεύματα Επτανήσου</u>,τ. 6., 355 κ.ε. Moutsopoulos,<u>Le Problème</u>,8 κ.ε.

52. Οι "καταχθόνιοι" αποτελούσαν τη δεξιά πτέρυγα και συντάσσονταν ανοικτά με τα σχέδια της αγγλικής προστασίας. Αντίθετα, οι μεταρρυθμιστές ασκούσαν κριτική στην Προστασία, επιδιώκοντας όμως απλώς

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τη μεταρρύθμιση καίριων σημείων του Συντάγματος του 1817· εξάλλου, σε ό,τι αφορά την ένωση των νησιών με την Ελλάδα, εναπέθεταν τις ελπίδες τους στη θέληση της Αγγλίας. Οι ριζοσπάστες μάχονταν για την εκδίωξη των Άγγλων και για την άμεση ένωση των νησιών με την Ελλάδα. Επιπλέον, πολλοί απ' αυτούς είχαν και κοινωνικούς στόχους, που εν πολλοίς ακολουθούσαν τις δημοκρατικές ιδέες που είχε διασπείρει η ευρωπαϊκή επανάσταση του 1848. Πβ. Η. Α. Τσιτσέλης, Κεφαλληνιακά Σύμμικτα: Συμβολαί εἰς τήν ἱστορίαν καί λαογραφίαν τῆς νήσου Κεφαλληνίας, Ἐν Ἀθήναις, τ. Α΄, σ. 207, σημ. 1. Π. Χιώτης, Ἱστορία τοῦ Ἰονίου κράτους, τ. 5. σσ. 194 κ.ε. Για το ριζοσπαστισμό πβ. Η. Ζερβός Ιακωβάτος, Ἡ ἐπί τῆς ἀγγλικῆς προστασίας ἑπτανήσιος πολιτεία καί τά κόμματα, Ἐν Ἀθήναις 1969. Πβ. ακόμη Π. Πανᾶς, Ριζοσπάσται καί βελτιώσεις, Ἐν Κεφαλληνίᾳ 1880. Αναλυτική αντιπαράθεση των απόψεων του Βράϊλα και των ριζοσπαστών σε πολλά σημεία που αφορούν όχι μόνο την πολιτική αλλά και τη θεώρηση της ιστορίας βλ. passim σε κάθε σχεδόν κεφάλαιο της εργασίας μας. Για τις επαναστάσεις της Κεφαλλονιάς, που προήλθαν από την επιρροή της γαλλικής επανάστασης του 1848 βλ. αναλυτικά Μ. Παξιμαδοπούλου-Σταυρινοῦ, Οἱ ἐξεγέρσεις τῆς Κεφαλλονιᾶς κατά τά ἔτη 1848 καί 1849, διδ. διατρ., Ἀθήνα 1980, 3 κ.ε.

53. Για την εφημερίδα βλ. αναλυτικά Α. Νικοκάβουρα,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Η εφημερίδα Πατρίς στήν Κέρκυρα, Κερκ. Χρον. XXVI (1982), 57 κ.ε. Θα πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι τα άρθρα της εφημερίδας είναι ανυπόγραφα. Εμπεριστατωμένη ωστόσο μελέτη δείχνει ότι τουλάχιστο τα κύρια άρθρα και ορισμένα άλλα κρίσιμης σημασίας, όπως αυτά που αφορούν το ανατολικό ζήτημα κ.λπ., απηχούν όχι μόνο τις γνωστές ιδέες αλλά και το ύφος του Βράϊλα. Οι παραπομπές, λοιπόν, στην Πατρίδα, όπου γίνονται στην εργασία αυτή, έχουν την έννοια ότι αντιπροσωπεύουν απόψεις του Βράϊλα. Για τις διαφωνίες των μεταρρυθμιστών και για την τύχη της Πατρίδος, οι οποίες δεν είναι άσχετες με τις απόψεις του Βράϊλα για την ιστορία, βλ. σσ. 314 κ.ε. της εργασίας μας.

54. Ως τέτοιο έργο θα μπορούσε λ.χ. να θεωρηθεί η μελέτη του Η. Ζερβοῦ Ιακωβάτου Τά Κεφαλληνιακά ἤ ἀναφορά συνταχθεῖσα διά τήν βουλήν τῶν ἀντιπροσώπων τῆς Ἰονίου ἐπικρατείας, Ἐν Κεφαλληνίᾳ 1850.

55. Πβ. Ἔργα 4Β, 325 κ.ε., 351 κ.ε., 395 κ.ε. Πβ. επίσης Μουτσόπουλος, Γενικόν Εἰσαγωγικόν Σημείωμα, (Ἔργα 4Β), 157. Του ίδιου, Petros Vraïlas Armenis, 121 κ.ε.

56. Θα πρέπει ακόμη να τονισθεί ότι, όχι μόνον σε ό,τι αφορά τη σχέση με τον Cousin αλλά και σε εκείνη με καίριες φιλοσοφικές θεωρίες, όπως λ.χ. του Hegel ή του Vico, επιχειρούμε συμπληρωματικά και ως ένα βαθμό να διερευνήσουμε, κατά πόσο ο Βράϊλας είχε άμμεση ή έμμεση γνώση των ιδεολογικών ρευμάτων με

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τα οποία ερχόταν σε επαφή.Πβ.λ.χ.σημ.84 Α΄Κεφ. ή σημ. 88 Β΄Κεφ. της εργασίας αυτής.

57. Πβ.και τη γνώμη του Μουτσόπουλου,Le problème,61, ότι,για να προσεγγίσει κανείς σωστά οποιαδήποτε άποψη ή πτυχή της φιλοσοφίας του Βράϊλα,πρέπει να διευκρινίσει πρώτα την έννοια του όντος,που αποτελεί το θεμελιωδέστερο χαρακτηριστικό της φιλοσοφίας αυτής.

57α. Για το Βράϊλα λ.χ."τό σύνολον τῶν ἱστορικῶν νόμων"(που στηρίζονται βέβαια στο ον,πβ.Περί τῶν ἀρχῶν τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας,"Εργα 4Β,202 κ.ε.)"ἀποτελεῖ...τήν θεωρίαν τῆς ἱστορικῆς φιλοσοφίας" και "ἡ ἔκθεσις τῆς... ἐφαρμογῆς καί πραγματοποιήσεώς των"(που δεν είναι παρά ἔκθεση των ιστορικών αιτίων αλλά και της προόδου η οποία συνιστά"ἐντολή"του νόμου ,πβ.ό.π.,σσ.279 και 208 αντίστοιχα) "ἀποτελεῖ τήν ἐπαλήθευσιν τῆς θεωρίας ταύτης".Πβ. ό.π.,σ.279.

58.Πβ.και Μουτσόπουλος,Εἰσαγωγή,("Εργα 1), λε΄.

59.Πβ.γι'αυτό W.H.Walsh,An Introduction to Philosophy of History,(London 1977),ελλ.μτφ.Φ.Κ.Βώρου,Εἰσαγωγή στήν φιλοσοφία τῆς ἱστορίας, 'Αθήνα 1982, σ.40.

60.Θα μπορούσαμε δηλ.στην περίπτωση της φιλοσοφίας του Βράϊλα να μιλήσουμε για μιά ιστορικότητα του δικαίου,της τέχνης,κ.λπ. Για την ιστορικότητα της τέχνης στο έργο του Βράϊλα πβ.Moutsopoulos,Le Problème,112 και σημ.2 ίδιας σελίδας.

61. Βλ.σσ.55 κ.ε. της εργασίας μας αυτής.

62. Αυτό λ.χ. είναι απολύτως απαραίτητο,πολύ περισσό-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τερο και από κάθε άλλο κλάδο,στην περίπτωση της Θεοσοφίας,δεδομένου ότι οι αντιλήψεις του Βράϊλα για την Πρόνοια που εντοπίζονται στα κείμενα για τη φιλοσοφία της ιστορίας δεν κατανοούνται χωρίς την καταφυγή στο ειδικό έργο Περί Προνοίας ,στο οποίο συζητούνται κυρίως θεοσοφικά ζητήματα.Αυτά,άλλωστε,τα ζητήματα, θα μπορούσε να πει κανείς,προσεγγίζουν σημαντικά σε θέσεις μιάς θεωρίας για την ιστορία.Πβ.γι'αυτό και Μουτσόπουλος,Γενικόν Εἰσαγωγικόν Σημείωμα,("Εργα 4Β),σ.10,σημ.1.

63.Για την ελλιπή έρευνα σχετικά με τις πτυχές του νεοελληνικού χώρου πβ.Τσουκαλᾶς,322 κ.ε.Για εκείνη του ριζοσπαστισμού πβ.Ερασμία-Λουίζα Σταυροπούλου,Παναγιώτης Πανάς: Ἕνας ριζοσπάστης ρομαντικός,'Αθήνα 1987, σ. 51,σημ.3.

64. Βλ.σσ.231 κ.ε. της εργασίας μας.

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

1. Ο Βράϊλας, βέβαια, φαίνεται ότι ταυτίζει την Οντολογία με την "ἀρχαίαν τῆς Μεταφυσικῆς ἐπικράτειαν". Πβ. Περί πρώτων ἰδεῶν καί ἀρχῶν Δοκίμιον, ("Εργα 1), σ. 163.(Η υπογράμμιση ανήκει στο Βράϊλα). Ως προς τη χρήση μάλιστα των όρων, προτιμά , όπως επισημαίνουμε αναλυτικότερα και στην επόμενη υποσημείωση, να αναφέρεται στη Μεταφυσική παρά στην Οντολογία.Είναι λ.χ. χαρακτηριστικό ότι στο Περί τῶν ἀρχῶν τῆς φιλοσ.τῆς ἱστ. έργο του ονομάζει τη θεμελίωση του ιστ.νόμου στις αρχές

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

του όντος(πβ."Εργα 4Β,203 κ.ε.) "συνάφεια μεταξύ τῆς μεταφυσικῆς καί τῆς ἱστορικῆς φιλοσοφίας"(πβ. ό.π.σ.202), αποφεύγοντας τον όρο Οντολογία.Εξάλλου,η Οντολογία δεν απαντά ως φιλοσοφικός κλάδος σε κανένα έργο του Βράϊλα και η ανάλυση του όντος πραγματοποιείται και εντάσσεται στα πλαίσια της Ψυχολογίας.Πβ.Θεωρητικῆς καί πρακτικῆς φιλοσοφίας Στοιχεῖα("Εργα 1),225 κ.ε.Βέβαια,στο Περί πρώτων ἰδεῶν καί ἀρχῶν Δοκίμιον,που αποτελεί άλλωστε και την πρώτη,μη συστηματική,προσπάθεια του Βράϊλα να παρουσιάσει ολοκληρωμένα τη φιλοσοφία του,το Α΄κεφάλαιο έχει ως τίτλο: Περί της ἰδέας τοῦ ὄντος καί τῶν στοιχείων αὐτῆς.Πβ."Εργα 1,σ.24.Ωστόσο,ο Βράϊλας φροντίζει να μας υπενθυμίσει ότι δεν ακολουθεί τη "συνθετική" ή "ὀντολογική" μέθοδο,αλλά την "ἀναλυτική καί ψυχολογική λεγομένη"(πβ.ό.π.,σσ.164/5. Οι υπογρ.του Βράϊλα),διευκρινίζοντας ταυτόχρονα ότι, εάν ἔδωσε στο έργο του "τήν ὄψιν ὀντολογικοῦ συστήματος μᾶλλον ἤ ψυχολογικῆς ἀναλύσεως,τοῦτο ἔγινε διότι...προεθέμεθα... ἁπλῶς γενικήν εἰς τήν μελέτην τῆς φιλοσοφίας εἰσαγωγήν" (ό.π.,σ.165).Φαίνεται,λοιπόν,ότι ο Βράϊλας προτιμά τον όρο Μεταφυσική,ή μάλλον αποφεύγει τον όρο Οντολογία,επειδή,κατά τη γνώμη του,η οντολογική μέθοδος δηλώνει τάση προς τον πανθεϊσμό -όπως τονίζει χαρακτηριστικά,της μεθόδου αυτής "ἔδωκαν λαμπρότατον δεῖγμα ὅ τε μεγαλοφυής Σπινόζας καί τινες τῶν νεωτέρων τῆς Γερμανίας καί τῆς Γαλλίας φιλοσόφων", πβ.ό.π.,σ.164 -ενώ,αντίθετα,η ψυχολογική μέθοδος είναι "ἡ μόνη ἀληθής,νόμιμος,ἀσφαλής καί σωτήριος"(ό.π.,σ.165).Όπως όμως και να'ναι , δημιουργεί -με έμμεσο και συγκαλυμμένο τρόπο - μιά Οντολογία, μέσω της οποίας επιδιώκει να αντιμετωπίσει τις λανθασμένες κατά τη γνώμη του οντολογίες,δηλ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τις πανθεϊστικές.Γι'αυτό και προτιμούμε να αναφερόμαστε στα "οντολογικά θεμέλια" της φιλοσοσοφίας του και γενικά κάθε φιλοσοφικής του αντίληψης,πράγμα το οποίο αιτιολογεί και τον τίτλο του πρώτου κεφαλαίου της εργασίας αυτής.

1α. Βλ.Περί τῶν ἀρχῶν τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας,("Εργα 4Β), 201.(Οι υπογρ.ανήκουν στο Βράϊλα).Πβ.και 'Αριστ.Μ.τ.Φ., Α 981b 28-29· Α 2, 982b 2-10, κ.α.Στη δημιουργία της Οντολογίας του καθώς και στην αποφυγή του σχετικού όρου και στην προτίμηση του όρου Μεταφυσική ο Βράϊλας εμπνέεται πιθανότατα από την ανάλογη τακτική του Cousin· ο Γάλλος εκλεκτικός ονόμαζε την αναγωγή σε μιά οντολογία μέσω της καρτεσιανής ψυχολογικής μεθόδου "saine" ή "grave métaphysique", αποφεύγοντας τη συχνή αναφορά του όρου Οντολογία καθώς και τη χρήση της συνθετικής- οντολογικής μεθόδου που, κατά τη γνώμη του, οδηγούσε στο μηδενισμό. Ως σπουδαιότερο εκπρόσωπο της "saine métaphysique", η οποία διαχωριζόταν όχι μόνο από τις πανθεϊστικές οντολογίες, αλλά και από την μεσαιωνική οντολογία και από τη μέθοδο των εμπειριστών θεωρούσε ο Cousin πρώτα τον Kant και μετά τον Th.Reid.Για όλα αυτά πβ.V.Cousin , Philosophie écossaise, 4.έκδ.,Paris 1864,σσ.Ι, ΙΙΙ κ.ε.,ΙΧ, 306 κ.ε., 363. Ο σχετικός έπαινος του Cousin προς τον Kant θα πρέπει βέβαια να θεωρηθεί ότι εντάσσεται στα πλαίσια της πνευματοκρατικής οικειοποίησης της κριτικής φιλοσοφίας του γερμανού φιλοσόφου, εφόσον, όπως δείχνουμε στο κεφάλαιο αυτό, η Μεταφυσική έχει εντελώς άλλο νόημα στον Cousin απ'ό,τι στον Kant.Για τις οικειοποιήσεις του καντιανού έργου,από διάφορες σκοπιές,που είχαν αρχίσει από πολύ νωρίς στη Γαλλία πβ.J.Ferrari,L'oeuvre de Kant en France dans les dernières années du XVIIIe siècle,Les études philosophiques 4/1981, 399 κ.ε. Επίσης, διαφορετική σχετικά έννοια έχει η Μεταφυσική στον Cousin και στον

Reid. Ο τελευταίος - που, ας σημειωθεί, δεν προέβη στη συστηματική δημιουργία μιάς Οντολογίας, πράγμα για το οποίο ο Cousin τον κατηγορεί, βλ. Phil. écossaise, σσ. 359 κ.ε., - ταύτιζε τη Μεταφυσική με τη φυσική Θεολογία. Βλ. Th. Reid, (Letter to Lord Kames), Thomas Reid Philosophical Works (ed. W. Hamilton), Hildesheim 1967, τ.1., σ.58. Πβ. και Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, 'Η γνωσιοθεωρητική θεμελίωση τῆς Αἰσθητικῆς τοῦ Thomas Reid, (διδ. διατρ.), 'Αθήνα 1985, σ. 76, σημ. 4. Εξάλλου, και στο βαθμό που ο Reid απομακρυνόταν, με κάποια ίσως ασυνέπεια, από τις αρχές της φυσικής Θεολογίας, (και για την απομάκρυνση αυτή ο Cousin, που παρά τον εγελιανισμό του διατηρούσε το πνευματοκρατικό στοιχείο στη φιλοσοφία του, θα τον κατηγορήσει βλ. Phil. écossaise, 359 κ.ε.), δεν στήριζε την ύπαρξη ή το ον σε μιά αυθόρμητη και φυσική κρίση αποδεσμευμένη από το συλλογισμό αλλά σε μιά διασκεπτική έννοια της γενικής ύπαρξης. Πβ. Th. Reid, An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense, Phil. Works, τ.1., σσ.110 κ.ε. Πβ. και τη σχετική κατηγορία του Cousin, στο Phil. écossaise, 359 κ.ε. Πάντως, όπως δείχνουμε στο κεφάλαιο αυτό, η Μεταφυσική του Βρᾶϊλα παρουσιάζεται διαφορετική από εκείνη του Cousin, του Kant και του Αριστοτέλη. Αντίθετα, φαίνεται ότι είναι πλησιέστερη - κι αυτό αξίζει να αναφερθεί εδώ - στην έννοια που έχει η Μεταφυσική στον Reid, μολονότι διαφέρει και από αυτή στο βαθμό που, παραπέμποντας συστηματικότερα σε καθαρά χριστιανικές θέσεις, δεν προϋποθέτει, όπως η Μεταφυσική τού Reid, τον αναγκαίο χαρακτήρα της ιδέας τού όντος ή την εξαγωγή μιάς τέτοιας ιδέας από την αίσθηση. Πβ. Περί πρώτων ἰδεῶν καί ἀρχῶν Δοκίμιον, ("Εργα 1), 141, 145

2. Περί τ. ἀρχ. τ. φιλ. τ. ἱστ., ("Εργα 4Β), 201/2 (οι υπ. του Βρ.).

3. Ό.π.,σ.202.

4.Πβ.Τό Ἕν καί τό Ὄν,(Ἔργα 4Α),123 κ.ε.

5. Πβ.Εἰσαγωγή εἰς τάς φιλοσοφικάς μελέτας,(Ἔργα 2), 49.Πβ.και Μουτσόπουλος,Εἰσαγωγή,(Ἔργα 1), σ.κγ΄.

6. Τό Ἕν καί τό Ὄν,ό.π.,σ.110.

7.Η ίδια οντολογική διάσταση χαρακτηρίζει,όπως είναι προφανές,και τους υπόλοιπους κλάδους της φιλοσοφίας του Βράϊλα.Πβ.λ.χ.για την περίπτωση της Αισθητικής,Ἱστορία καί ὁρισμός τῆς ἐννοίας τοῦ καλοῦ,(Ἔργα 4Α),440:"Τό καλόν εἶναι χαρακτήρ τοῦ ὄντος".

8. Τό Ἕν καί τό Ὄν,(Ἔργα 4Α),111.

9. Βιογραφία,(Ἔργα 1),σσ.νβ΄-νγ΄.(Οι υπ.του Βρ.).

10. Πβ.Cousin,Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie,Nouv.éd.,Genève 1970,τ. 5.,σ.189.(Στην έκδοση αυτή παραπέμπουμε μόνο για τον 5. τόμο καθώς και για τους Προλόγους της 2.και 3.εκδόσεως. Για τους υπόλοιπους τέσσσερις τόμους και για τον Προλ. της 1.έκδ.παραπέμπουμε στην 5.έκδ.του έργου,Paris 1865).

11. Βλ.W.Schelling,Vorrede zu einer philosophischen schrift des Hrn.V.Cousin,Werke,herausg.Schröter,Bd.4, München 1959,378.H.Tronchon,Romantisme et préromantisme, Paris 1930, 21 κ.ε.P.-F.Moreau,Spinozisme et Panthéisme, Cahier Fontenay no 36-38(1985),208 κ.ε.Βλ.ακόμη B.Knoop, Hegel und die Franzosen,Stuttgart/Berlin 1941, 2.

12. Από το 1817 έως το 1831, ο Cousin θα πραγματοποιήσει μερικά ταξίδια στη Γερμανία,όπου θα γνωρίσει μεταξύ άλλων και το Hegel,ο οποίος επίσης θα επισκεφθεί το 1826 τον Cousin στη Γαλλία.Βλ.A.Mignet,Notice historique sur la vie et les travaux de M. Victor Cousin:

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

lue à la séance publique annuelle du 16 Janvier 1869, Paris 1869, 16 κ.ε.Βλ. ακόμη K.Rosenkranz, Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben , Darmstadt 1963[2] (1844),368 κ.ε.Γεράσιμος Βῶκος,Φιλοσοφία καί ἐκπαιδευτική πολιτική:ὁ καρτεσιανισμός στήν γαλλική παιδεία τόν 19ο αἰώνα, Ἀθήνα 1987, 45 κ.ε.Τα ταξίδια αυτά είχαν ως αποτέλεσμα να καλλιεργηθεί μιά σοβαρή φιλία και μιά σημαντική αλληλογραφία ανάμεσα στο Hegel και στον Cousin.Πβ.Hegel,Briefe von und an Hegel, Werke, Hamburg 1969[3](1953), Bd.3.,σσ.91 κ.ε.Πβ.και Rosenkranz,369 κ.ε. Μέσα από τη φιλία και την αλληλογραφία του με το Hegel ο Cousin θα προσπαθήσει να αποκομίσει όσο το δυνατόν περισσότερα στοιχεία από τη φιλοσοφία του γερμανού φιλοσόφου. Όμως, έτσι, δε θα αποκτήσει ποτέ άμεση και συστηματική γνώση της εγελιανής φιλοσοφίας. Αυτό λ.χ. φαίνεται από τις επιστολές του εκείνες, όπου εκλιπαρεί το Hegel να του αποκαλύψει με λίγα λόγια το "μυστικό" του συστήματός του, ιδιαίτερα το πέρασμα από την ψυχολογία στην οντολογία, αίτημα στο οποίο ο Hegel απάντησε με αρκετή λεπτότητα αρνητικά.Βλ.Cousin an Hegel,(1 Août 1826),Briefe, ὁ.π., 122. Πβ.και Rosenkranz,370.

13. Βλ. σσ.48 κ.ε. της εργασίας μου.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

14. Ο Cousin θεωρήθηκε βέβαια ως φιλόσοφος που προετοίμασε κατά κάποιο τρόπο την επανάσταση του 1830. Πβ. Knoop,68.Μιά τέτοια θεώρηση όμως φαίνεται να οφείλεται στο γεγονός ότι ο Γάλλος εκλεκτικός με τη ρομαντική ορολογία της φιλοσοφίας του ενέπνεε τη νεολαία της εποχής,που επεδίωκε την πολιτική μεταβολή του 1830.Πβ. Knoop,15.Και J. d'Hondt, Hegel en son temps, Paris 1968,σ.198.Ο ίδιος,αν και ενέκρινε τη μεταβολή αυτή,δε στάθηκε ωστόσο φλογερός υπερασπιστής της. όταν θεμελιώθηκε.Πβ.Mignet,29 κ.ε.Εξάλλου,γύρω στο 1825 ο φιλελευθερισμός του Cousin είχε ήδη αρχίσει να μετριάζεται.Πβ.J.d'Hondt,210.Ο Cousin άλλωστε - κι αυτό είναι το μόνο σίγουρο - θεωρούσε πάντοτε ως πολιτειακό πρότυπο και ως έκφραση της φιλοσοφίας του εκλεκτισμού τη Χάρτα του 1814,που δημιούργησε ο Λουδοβίκος ΙΗ'. Πβ.Cousin,Cours de l'histoire de la philosophie,Bruxelles 1840,τ.1.,σ.36.Πβ.και E.Quinet,Le christianisme et la révolution française,Bruxelles 1845,σ.24.Βῶκος,40 κ.ε.

15. Για την οντολογική θεμελίωση της Αγίας Τριάδας και τη σημασία της για την κοινωνική θεώρηση,πβ.P.Leroux,De l'humanité,de son principe,et de son avenir,où se trouve exposée la vraie définition de la religion et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du mosaïsme et du christianisme, Paris 1840, τόμ. 1. , Introd., σσ. XIX,XX.Πβ.ακόμη του ίδιου , La réfutation de l'é-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

<u>éclectisme</u> où se trouve exposée la vraie définition de la philosophie et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement des divers philosophes depuis Descartes, Paris 1841, Préf.,XV, XVI. Πβ. ακόμη L. La puma, <u>Il socialismo sconfitto</u>: Saggio sul pensiero politico di Pierre Leroux et Giuseppe Mazzini, Milano 1984, 16 κ.ε.,18 κ.ε., και αναλυτικά 101 κ.ε., 131 κ.ε. P. Macherey, Leroux dans la querelle du panthéisme, <u>Cahier Fontenay</u> no 36-38 (1985),219 κ.ε. Για τις κοινωνιστικές τάσεις στις οποίες παρέπεμπαν οι απόψεις αυτές του Leroux,πβ.<u>De l'humanité</u>,ό.π.,Préf.,XIII. <u>La réfutation</u>,ό.π.,Préf.,IX σημ.1.Πβ.ακόμα <u>La Puma</u>,16 και 101 κ.ε., Macherey,<u>ό.π.</u>,σσ. 218 κ.ε.Για τη διαφορά και τη σύγκρουση του Leroux με τον Cousin, βλ. <u>La réfutation</u>, 60 κ.ε.,<u>La Puma</u>,18 κ.ε., 29 κ.ε.,37 κ.ε. και ιδιαίτερα 133 κ.ε. Για την επίδραση του Hegel στο Leroux σε ό,τι αφορά τις απόψεις αυτές, αλλά και για τις διαφορές του δεύτερου από τον πρώτο βλ. <u>La Puma</u>,136 και 93 κ.ε. Αξίζει, επίσης, να σημειωθεί ότι ο ανθρωπολογικός και κοινωνικός χαρακτήρας που έχει η οντολογία και ο χριστιανισμός στο Leroux επηρέασε σημαντικά και τις απόψεις του Mazzini για την θρησκευτική εξάρτηση της εννοίας του έθνους,πράγμα που ήταν αρκετά παρωθητικό για την ενίσχυση των εθνικών κινημάτων της εποχής. Πβ. <u>La Puma</u>,13. Και πιό αναλυτικά σ.247 και σημ. 216 της εργασίας μας.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΠΑΤΡΩΝ

16. Πβ. Ravaisson,152. Για το ότι κάθε μορφή ορθολογισμού θεωρούνταν την εποχή αυτή από τους καθολικούς ως ένδειξη πανθεϊσμού πβ. επίσης Macherey,ό.π.,σ. 216. Knoop, 105 κ.ε. Ωστόσο, πρέπει να σημειωθεί ότι οι θέσεις αυτές των καθολικών, που κάθε άλλο παρά ευνοούσαν μιά αυτόνομη θεώρηση της ιστορίας και μιά γονιμοποίηση της ιστορικής πορείας, είναι διαφορετικές και λιγότερο θετικές από τις ανάλογες θέσεις μιάς μερίδας καθολικών, των Ultramontanists, που, αν και παρουσιάζονταν ως περισσότερο δογματικοί, ωστόσο επεδίωκαν ένα είδος πολιτικής εκμετάλλευσης της θρησκείας. Βάση της θεωρίας των Ultramontanists(Ultramontanisme) είναι, βέβαια, η χριστιανική οντολογία της οποίας κύρια συνισταμένη είναι η αρχή ότι "ο Θεός είναι αυτό που είναι"· η αρχή όμως αυτή έχει για τους Ultramontanists κοινωνική και ιστορική διάσταση, εφόσον θεωρείται ως στοιχείο και μέσο νομιμοποίησης και κατοχύρωσης της εκκλησιαστικής και πολιτικής εξουσίας σε βάρος των πολιτών. Πβ. F. de Lamennais, Essai sur l'indiférence en matière de religion, Oeuvres Complètes, Paris 1839,τ. 1., 97 κ.ε. 117 κ.ε. L.G. Ambr. de Bonald, Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social ou du pouvoir, du ministre et du sujet dans la societé, Oeuvres,2. έκδ.Paris 1817, τ.1., σσ.91 κ.ε. Στον ύστερο μάλιστά Lamennais η χριστιανική αυτή οντολογία θα απο-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κτήσει δημοκρατική και αντιεξουσιαστική χροιά. Πβ.Paroles d'un croyant, Oeuvres complètes, τ. 2., 508 κ.ε.ελλ.μτφ.,Λόγοι ἑνός πιστοῦ,Γ.Δ.Μαυ-τζούνη, 'Εν 'Αθήναις 1860, 144 κ.ε.

17. Το αίτημα γι'αυτό το "sage équilibre" φαίνεται πως έθεσε πρώτος ο E.Saisset.Πβ. Essais sur la philosophie et la religion au XIX siècle, Paris 1845, σ.75. Θα το επαναλάβει αργότερα ο P.Janet. Πβ. Le spiritualisme au dix-neuvième siècle,Revue de deux mondes 75(1868), 370 κ.ε. 372 κ.ε.

18. Πβ. Janet, ό.π.σ. 380, όπου οι φιλόσοφοι της νέας αυτής πνευματοκρατίας χαρακτηρίζονται ως "chrétiens libéraux".Πβ. και την άποψη του Saisset, ό.π.,σ. 67, ότι η σωτηρία της κοινωνίας δεν είναι δυνατόν να προέλθει από το "dogme de la création". Ωστόσο, η νέα πνευματοκρατία έπρεπε, κατά τη γνώμη των οπαδών της, να αποφύγει κάθε μορφή πανθεϊσμού, ακόμη και με την έννοια που αυτός παρουσιαζόταν στο έργο του Cousin, το οποίο, την εποχή αυτή, φάνταζε επαναστατικό. Πβ. E. Vacherot,La situation philosophique en France,Revue de deux mondes 75(1868), 957 κ.ε. Αξίζει, επίσης, να παρατηρηθεί ότι, πιθανόν, τό αίτημα και τις αρχές της νέας αυτής σχολής πνευματοκρατών καθώς και την αποσπασματική φιλοσοφία του Cousin επιχειρεί να πραγματοποιήσει και να ολοκληρώσει ο Βράϊλας με τη δική του φιλοσοφία και ιδιαίτερα με την οντολογία του.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Είναι λ.χ. χαρακτηριστικό το συμπέρασμά του ύστερα από μιά εκτενή ανάλυση της όλης γαλλικής πνευματοκρατίας που επιχειρεί το 1864 στο έργο του Εἰσαγωγή εἰς τάς φιλοσοφικάς μελέτας ("Εργα 2),σ. 67: "Ἀλλά λυπηρόν εἶναι ὅτι οὐδείς τῶν σοφῶν τούτων διδασκάλων πᾶσαν τήν Φιλοσοφίαν... ἐπραγματεύθη, ἵνα ἐκ μιᾶς μόνης διανοίας καί ἐκ τῆς Γαλλικῆς, ὡς ἐκ τῶν Γερμανικῶν σχολῶν,πᾶσαν ἔχωμεν τήν φιλοσοφικήν τῆς νοήσεως καί πράξεως θεωρία."

19. Πβ. Τό Ἕν καί τό Ὄν ("Εργα 4Α), 110.(Οι υπογρ.του Βράϊλα).Πβ.και Moutsopoulos,P.Vr.-Arm.,34 κ.ε.Για τις σχετικές απόψεις του Cousin βλ.παρακάτω σσ. 48 κ.ε. Οφείλουμε ακόμη να παρατηρήσουμε ότι η έννοια του Είναι στο Hegel αποδίδεται με δύο τρόπους: είτε ως διαλεκτική Είναι και μη Είναι(Sein -Nicht Sein) είτε ως διαλεκτική Είναι και Μηδενός(Sein-Nichts). Πβ. Die Wissenschaft der Logik, Werke, στη σειρά Die phil. Bibl.Bd.56,Hamburg 1975[3] (1812) ,τ. 1. , σ. 67. Πβ. και N.Psimmenos, Hegels Heraklitverständnis, στη σειρά Die philosophische Discussion Bd.I, Basel-Paris 1978, σσ. 81 κ.ε., 90 κ.ε. Ο Βράϊλας, όπως όλοι οι πνευματοκράτες, φαίνεται ότι προτιμά την απόδοση της έννοιας του Είναι στο Hegel ως διαλεκτικής Εἶναι- Μηδέν. Κι αυτό γιατί θεωρεί το Μηδέν του Hegel όχι ως μιά άλλη, αρνητική,διάσταση του Είναι, χάρη στην οποία

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

το τελευταίο οδηγείται σε μιά ανώτερη φάση, όπως το καθόρισε ο Γερμανός φιλόσοφος, αλλά ως ολοκληρωτική αντίθεση σε ένα Είναι που, σύμφωνα με τη χριστιανική οντολογία, ταυτίζεται με το ον και το υπάρχειν, δηλαδή ως ανυπαρξία. Πβ. Κατά Πανθεϊστῶν Β΄("Εργα 4Β), 69: "...ἡ πρώτη ἔννοια τοῦ Ἐγέλου εἶναι αὐτή ἡ ἰδέα...Τί εἶναι αὐτή ἡ ἰδέα...Εἶναι τό μηδέν, ἁπλῆ ἀφαίρεσις, ἥτις ἔχει ἀνάγκην πραγματοποιήσεως'...Επομένως λίαν αὐθαίρετος εἶναι ἡ μέθοδος αὕτη τῆς ἐξαγωγῆς, ὅταν ἐκ τοῦ ἀπείρου διϊσχυρίζεται ὁ φιλόσοφος νά ἐξαγάγῃ λογικῶς τό πεπερασμένον· διότι ...βιάζεται...ἐπί τοῦ μηδενός νά ἐνεργήσῃ, καί ἐκ τοῦ μηδενός νά ἐξαγάγῃ τό πᾶν, ἤ ἀπό τοῦ ἀφηρημένου νά μεταβῇ εἰς τό συγκεκριμένον." (Η υπογρ. του Βράϊλα). Αντίθετα, στην εργασία μας, όπου χρειάζεται, προτιμούμε την απόδοση της έννοιας του Είναι στο Hegel ως διαλεκτικής Είναι-μη Είναι, για να αποφευχθεί κάθε είδους σύγχυση με την παρερμηνεία του εγελιανού Είναι εκ μέρους των πνευματοκρατών αλλά και για νά τονισθεί η ορθή του διάσταση.

20. Περί πρ. ἰδ. κ. ἀρχ. Δοκίμιον, ("Εργα 1), 27. Βλ. και Moutsopoulos, P.Vr.-Arm., 37 κ.ε.

21. Περί πρ. ἰδ. κ. ἀρχ. Δοκίμιον, ὅ.π., σ. 27.

22. Τό "Εν καί τό "Ον, ("Εργα 4Α), 113/4

23. Ὅ.π., σ. 114. (Η υπογρ. ανήκει στο Βράϊλα).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

24. Περί πρ.ίδ.κ.άρχ.Δοκίμιον,ό.π.,σ. 32(Οι υπ. του Βρ.).Για την έννοια αυτή του όντος πβ.αναλυτικά και Λογοθέτης,ό.π.,498 κ.ε.Moutsopoulos,P.Vr.-Arm.,33 κ.ε.Του ίδιου,Le problème,18 κ.ε.,61 κ.ε.

25. Τό Ἕν καί τό Ὄν, ό.π.,σ.112.

26. Περί πρ.ίδ. κ. άρχ. Δοκίμιον,ό.π.,σσ.29-30.(Οι υπογρ.ανήκουν στο Βράϊλα).

27. Τό Ἕν καί τό Ὄν,ό.π.,σ. 133.

28. Ἱστορία καί ὁρισμός τῆς ἐννοίας τοῦ καλοῦ,(Ἔργα 4Α),436,(Η υπογρ. του Βράϊλα). Πβ. και Moutsopoulos, Le problème,62-63,σημ.4.

29. Περί πρ. ίδ. κ. άρχ. Δοκίμιον,ό.π.,σσ.76 και 78. Αξίζει έτσι να σημειωθεί εδώ ότι, όπως φαίνεται, η προσπάθεια του Βράϊλα να ενσωματώσει αριστοτελικά(και, σε άλλα σημεία, πλατωνικά) στοιχεία στην οντολογία του δεν αποβλέπει σε μιά γόνιμη εκμετάλλευση των στοιχείων αυτών, αλλά εντάσσεται στο κοινό εγχείρημα των πνευματοκρατών να οικειοποιηθούν τις αρχές της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας και να τις υποτάξουν στο χριστιανισμό. Πβ. λ. χ. την ανάλογη προσπάθεια του B.Saint-Hilaire,Socrate et Platon ou le platonisme, Chartres 1890, 39 κ.ε. Πβ. και Ravaisson,19 κ.ε. Μιά τέτοια στάση έβρισκε βέβαια αντίθετους τους εγελιανούς, για τους οποίους ο Hegel ήταν εκείνος που είχε εκμεταλλευθεί ορθά και είχε προωθήσει την αριστοτελική σκέψη κατά τρόπο περισσότερο πανθεϊστικό. Πβ. Α.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Vera, L'hégélianisme et la philosophie, Bruxelles 1969 (1861), 220 κ.ε. Για την αλήθεια αυτής της άποψης πβ. G.R.G.Mure, An Introduction to Hegel, Oxford 1970[5] (1940), 45 κ.ε.

30. Περί πρ.ίδ. κ. άρχ. Δοκίμιον, ό.π., σ.113.

31. Πβ. Méditations métaphysiques, Oeuvres, publiées par Ch.Adam et P.Tannery, τ.IX, Paris 1904, σσ. 4 κ.ε. Και. Principia philosophiae, Oeuvres, ό.π., τ.VIII, Paris 1905, σσ. 7 κ.ε. Πβ. και E. Cassirer, Descartes. Lehre-Persönlichkeit-Wirkung, Stockholm 1939, 38. H. Heimsoeth, Descartes Methode der klaren und deutlichen Erkenntnis, διδ. διατρ., Marburg 1911, 116 κ.ε.

32. Περί πρ.ίδ.κ.άρχ.Δοκίμιον, ό.π., 24/5 (Οι υπ.του Β

33. Για την άποψη του Cousin ότι "Dieu est celui qui est" πβ. Fragments philosophiques, Paris 1826, 290. Για το ότι ο λόγος (raison) είναι "le médiateur nécessaire entre Dieu et l' homme" πβ. ό.π., Intr., σ. XLIII. Με ανάλογο τρόπο θεωρούσε το Είναι και ο Jouffroy. Πβ. Mélanges philosophiques, Bruxelles 1834, 148, 177-178. Γιά τις απόψεις του Cousin για το Είναι, βλ. και Schelling, ό.π., σ.385. J.F.Alaux, La philosophie de M. Cousin, Paris 1864, 95 κ.ε.

34. Πβ. Knoop, 72.

35. Πβ. Fragm.phil. pour servir à l' hist. de la phil, τ.3., σ.311. Πβ. ακόμη Fragm.phil.,

Intr., σσ. XIII κ.ε.,XXIV κ.ε. Πβ. και Alaux, σσ. 95 κ.ε. Και από τη σκοπιά του αυστηρού καθολικισμού V.Gioberti, Considérations sur les doctrines religieuses de M.V.Cousin pour servir à l'introduction à l' étude de la philosophie, trad.de l'ital.par l'abbé V.Tourneur,Paris 1847[2] (1844), 217 κ.ε. Για το ότι ο Cousin προσπαθούσε στην περίπτωση αυτή να ακολουθήσει και να διευρύνει το πλαίσιο της ψυχολογικής μεθόδου του Descartes, πβ. Fragm.phil.pour servir à l'hist. de la phil., τ.3.,σ. 339.Πβ. και Ravaisson, 22. Βέβαια, παρά το ότι ο Cousin θεωρούσε ως οντολογική αρχή το πραγματικό βάθος της σκέψης,ωστόσο δεν έπαυε να εξαρτά αυτήν από ένα Είναι και, ως εκ τούτου,δεν υπερέβαινε τον Descartes. Πβ. Cours de philosophie,Bruxelles 1840,τ.1., 175 . Πβ. και Picavet, Les idéologues, Paris 1891,σ. 7 σημ.1.Ωστόσο, ο Cousin προσπαθούσε να αποφύγει την προτεραιότητα της σκέψης που εντοπιζόταν στον Descartes, επειδή, κατά τη γνώμη του,"tout homme pense, donc tout homme pense Dieu"(Fragm.phil., XLI) και συνεπώς μιά αρχή όπως το Cogito,ergo Sum δε μπορεί να είναι παρά ταυτολογία. Για τον Cousin δηλ. το καρτεσιανό Cogito δεν ήταν ένδειξη ανθρωποκεντρισμού αλλά σχολαστικισμού·κατά συνέπεια, έπρεπε η εκλογικευμένη σκέψη να προσαρτηθεί σε ένα Είναι, που δεν ήταν άλλο από το ασύνει-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

δο βάθος της ίδιας της σκέψης.Πβ. Fragm.phil. pour servir à l'hist.de la phil.,τ.3., σ. 384. Βλ. αναλ.και επόμενη υποσημ.

36. Πβ. Fragm.phil.,Intr., XXVII-XXVIII.Du vrai, du beau,du bien,30. έκδ.,Paris 1917,169. Πβ.και Alaux, 11 κ.ε. Για τον Jouffroy,επίσης, ο οποίος υπήρξε μιά τραγική φυσιογνωμία,αφού ταλαντευόταν πάντοτε ανάμεσα στην πίστη και την απιστία(βλ.P. Leroux, De la mutilation d'un écrit posthume de Th. Jouffroy,Paris 1843, 2 κ.ε.Και J.Lefranc, La critique du spinozisme dans le Cours de droit naturel de Théodore Jouffroy,Cah.Fontenay no 36-38(1985), 223 κ.ε.), η ύψιστη οντολογική πραγματικότητα δεν ήταν παρά ένα άγνωστο απροϋπόθετο στο βάθος του Εγώ.Πβ.Mélanges phil.,216/7.

37. Είναι, έτσι,φανερό ότι οι απόψεις του Cousin για το Είναι χαρακτηρίζονται από μιά ανθρωπολογική και ενμέρει πανθεϊστική διάσταση.Ασφαλώς, η διάσταση αυτή εντοπίζεται κυρίως στο πρωϊμο έργο του Cousin. Πβ. λ.χ.Cours de philosophie: Leçons du cours de 1828,ό.π.,Leç.V.,σ. 26, όπου ο Cousin αρνείται την εκ του μηδενός δημιουργία του κόσμου.Πβ. και Fragm.phil.,σ. XLIII,όπου ο Θεός θεωρείται ότι "n'est pas l'être des êtres,mais c' est le Dieu du genre humain". Μετά το 1840, βέβαια, ο Cousin θα παρουσιάσει τις απόψεις του αυτές με κάποια μετριοπάθεια και θα επιχειρήσει να διαχωρίσει την ενέργεια του κόσμου από ε-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κείνη του Θεού, θεωρώντας τον τελευταίο ως Δη-
μιουργό. Πβ. Du vrai, du beau, du bien, 457.
Ταυτόχρονα θα προσπαθήσει, από το 1838 ήδη, να
δείξει ότι ο Θεός, αν και είναι Δημιουργός, δεν
παύει γι'αυτό να είναι ενεργός στον κόσμο και να
αποτελεί υπόσταση με την έννοια της χριστιανικής
οντολογίας. Πβ. Fragm.phil.pour servir à l'hist.
de la phil.,τ. 5., σσ. XCII, XC-XCI. Όμως, όπως
ήταν επόμενο, δε μπόρεσε να πείσει τους καθολι-
κούς, εφόσον εκείνο που πραγματικά επεδίωκε με τις
απόψεις του αυτές ήταν να συγχωνεύσει έντεχνα την
έννοια του Θεού ως ύψιστης αιτίας με την έννοια του
Θεού ως ανώτατης υπόστασης, χωρίς να θέσει ρητά
την πρώτη πιό πάνω από τη δεύτερη. Πβ. Gioberti,52
κ.ε.

38. Πβ. Περί Μεθόδου, ("Εργα 4Α), 98. Και
Ἡ ἑνότης τῶν λογικῶν στοιχείων,("Εργα 4Α),σ.148.

39. Πβ. Fragm.phil.pour servir à l'hist.de la
phil.,τ.1., σσ. 40 κ.ε. Fragm.phil.,XXXV κ.ε. και
221 κ.ε.

40. Περί πρ.ίδ. καί ἀρχ.Δοκίμιον,("Εργα 1),25
(οι υπογρ. του Βραΐλα). Μ'αυτόν τον τρόπο ο Βραΐ-
λας απομακρυνόταν και από το Rosmini για τον οποίο
η ιδέα του όντος προηγούνταν μάλλον από το ίδιο
το ον. Πβ. την κριτική του Βραΐλα στις σχετικές α-
πόψεις του Rosmini, ό.π.,σ. 51, σημ.1.Για το Rosmi-
ni άλλωστε δημιουργός της ιδέας του όντος δεν είναι
ο Θεός.Πβ.A.Rosmini Serbati,Nuovo saggio sull'origi-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ne delle idee,Milano 1836,τ.2.,σ.60.Για μιά σύγκριση των απόψεων του Βράϊλα και του Rosmini για το ον πβ.αναλυτικά Μουτσόπουλος,'Η όντολογία τοῦ Rosmini καί τό Δοκίμιον τοῦ Βράϊλα,στο έργο του Φιλοσοφικοί προβληματισμοί:αναδρομαί καί αναδομήσεις, 'Αθῆναι 1978,τ.Β.,σσ. 408 κ.ε. Αξίζει ακόμη να σημειωθεί εδώ ότι η άποψη του Βράϊλα πως το είναι και η γνώση του είναι ταυτίζονται παραπέμπει ίσως στη γνωστή ανάλογη θέση του Παρμενίδη ότι " αὐτό νοεῖν ἐστίν τε καί εἶναι".Για τη θέση αυτή βλ.G.S.Kirk-J. E.Raven,The Presocratic Philosophers,Cambridge 1969,σ.269, Β 3.Βλ.επίσης αναλ.J.Mansfeld,Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt,Assen 1964,σ.68.Ωστόσο, όπως ήδη γνωρίζουμε, στο Βράϊλα, σε αντίθεση προς τον Παρμενίδη,το είναι αποτελεί δημιούργημα του χριστιανικού Θεού.Γι'αυτό και η κριτική του Επτανήσιου φιλοσόφου προς το "πανθεϊστικόν σύστημα τῆς 'Ελεατικῆς σχολῆς".Πβ.Κατα Πανθεϊστῶν Β', ("Εργα 4Β),67.Και Συμπέρασμα τῆς περί ἐννοίας τοῦ Θεοῦ ἱστορικῆς ἐκθέσεως,("Εργα 4Β),79.Εξάλλου,και το"νοεῖν" στον Παρμενίδη δεν αντιστοιχεί στο "λόγο"του Βράϊλα ή στο Cogito του Descartes,αλλά είναι πιό κοντά στη χρήση του "ἰδεῖν".Πβ.K.V. Fritz,Νοῦς,νοεῖν and their Derivatives in Presocratic Philosophy,στο The Presocratics, 43 κ.ε.

41.Πβ.Opus Londinense,("Εργα 3),σ.6.Πβ.και Περί λογικῶν ἀρχῶν,("Εργα 4Α),85.

42. Περί λογικῶν ἀρχῶν,ό.π.,σ.73.(Η υπ.του Βράϊλα). Για την έννοια αυτή της αλήθειας στο έργο του Βράϊλα βλ.αναλυτικά Moutsopoulos,P.Vr.-Arm.,σ.52.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

43. Περί λογικῶν ἀρχῶν, ὁ.π., σ.82: "Ἡ ἰδέα εἶναι ἡ ἐν τῷ πνεύματι δήλωσις τοῦ ὄντος." (Η υπογρ.του Βράϊλα). Αντίθετα, κατά το Hegel, "η Ιδέα είναι η αλήθεια", όχι επειδή αποτελεί νόηση του Θεού ή κάποιου εξωτερικού αντικειμένου, η οποία καθορίζεται από τον ίδιο το Θεό, αλλά επειδή το πραγματικό, ως αληθινό, είναι η Ιδέα και έχει την αλήθεια του χάρη στην Ιδέα, που συνιστά την απόλυτη ενότητα εννοίας και αντικειμενικού. Πβ. αναλ. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Werke, στη σειρά Der phil. Bibliothek Bd.33., Leipzig 1930, σ.190. (Η υπογρ.του Hegel). Κατά συνέπεια, ο Hegel, εφόσον άλλωστε θεωρούσε ότι το άπειρο είναι η άρνηση του πεπερασμένου και το πεπερασμένο είναι η άρνηση του εαυτού του εν εαυτώ, η οποία δεν είναι παρά το άπειρο (πβ. Enzyklopädie, 116 κ.ε.), δε φαίνεται να έτεινε προς τον πανθεϊσμό αλλά μάλλον προς μιά μορφή αθεϊσμού (με την έννοια ότι η θρησκεία αναιρείται από την ίδια την ανθρώπινη σκέψη, η οποία και συνταυτίζεται με το πραγματικό). Πβ και A. Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, Paris 1947, 255 κ.ε. Πβ. και την αντίθεση του ίδιου του Hegel προς τον πανθεϊσμό και προς το θεϊσμό στην Enzyklopädie, 63 κ.ε. Για την άποψη, αντίθετα, ότι η φιλοσοφία του Hegel δεν απομακρύνεται σημαντικά από τις αρχές του χριστιανισμού βλ. E.L. Fackenheim, The Religious Dimension in Hegel's Thought, Bloomington/London 1967, passim. A. Léonard, La foi chez Hegel, Paris 1970, passim.

44. Περί πρ.ἰδ.καί ἀρχ.Δοκίμιον, ("Εργα 1), 165.

45. Ὁ.π., σ.156. (Η υπογρ.του Βράϊλα).

46. Περί λογικῶν ἀρχῶν, ὁ.π., σ.74. (Οι υπογρ.του Βράϊλα).

47. Ὁ.π., σ. 74.

48. Πβ. ὁ.π., σ.76: "Ἡ πίστις δέν δύναται νά ἦναι εἰμή πρᾶξις ἀναγκαία αὐτοῦ τοῦ λόγου." Στην αντίληψη αυτή ο Βράϊλας ακολουθεί μάλλον τον αυστηρό πνευματοκράτη και θεϊστή P. Gratry παρά τον Cousin. Πβ. Ἡ ἑνότης τῶν λογικῶν στοιχείων, ("Εργα 4Α), 159:

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

"Ἀληθῶς ἐπιστημονική εἶναι ἡ ῥῆσις χριστιανοῦ φιλοσόφου τῶν ἡμερῶν μας, τοῦ P.Gratry, ὅτι ἡ νόησις εἶναι δέησις..., διότι οὐσιωδῶς καί ὁ λόγος εἶναι πίστις." Βλ.και A.Gratry, De la connaissance de l' âme, Paris 1857, τ.1., σ.309. Για τον Cousin, αντίθετα, με μιά ἄποψη ρομαντική, ο λόγος είναι πίστη με την ένοια ότι αποτελεί μιά αυθόρμητη δύναμη που προηγείται κάθε εκλογίκευσης. Πβ. Cours de philosophie, τ.1., σ.221.

49. Περί λογικῶν ἀρχῶν, ("Εργα 4Α), 75.

50. Ὁ.π., σ. 74.

51. Ὁ.π., σ. 74.

52. Ὁ.π., σ. 74.

53. Πβ. Περί λογικῶν ἀρχῶν, ("Εργα 4Α), 82: "(τό ὄν)...ἀντικειμενικῶς μέν, εἶναι αὐτό τό ἀληθές, ὑποκειμενικῶς δέ, εἶναι μετά τῶν στοιχείων του καί τῶν ἀρχῶν του αὐτός ὁ λόγος, ὁ οποῖος ἀντιστοιχεῖ πρός τήν ἀλήθειαν, καθώς πρός τό φῶς ἀντιστοιχεῖ ὁ ὀργανισμός τοῦ ὀφθαλμοῦ."

54. Για το Βράϊλα "αἱ καθολικαί καί ἀναγκαῖαι ἀρχαί τοῦ λόγου ...μεταλαμβάνουσιν ἐξ ἀνάγκης τοῦ ἐνδεχομένου" ὅταν εφαρμόζονται "εἰς τήν ἐνδεχομένην ὕπαρξιν τοῦ κόσμου, καί οὐχί εἰς τάς καθαράς ἐννοίας τοῦ λόγου". Ο ενδεχόμενος χαρακτήρας του κόσμου και της ὑπαρξης επιτελεί βέβαια μιά σημαντική λειτουργία, δεδομένου ότι ποτρέπει την ταύτιση των εννοιών με τη φύση και την ιστορία, πρόμα που θα παρέπεμπε στον πανθεϊσμό. Πβ. Περί μεθόδου, ("Εργα 4Α), 9 "Ἐάν ἀφαιρεθῇ ἀπό τοῦ κόσμου τό ἐνδεχόμενον τῆς ὑπάρξεώς του... ἡ διαλεκτική τῆς φύσεως οὐδέν ἕτερον γίνεται εἰμή αὐτή ἡ ἐν τῇ διανοίᾳ διαλεκτική τοῦ λόγου. Ἀλλά τάς πανθεϊστικάς ταύτας δοξασίας ὅλαις δυνάμεσιν ἀποβάλλομεν καί ἀποκρούομεν."

55. Πβ. Opus Londinense, ("Εργα 3), 4. (Η υπ. του Βράϊλα). Και Εἰσαγωγή εἰς τάς φιλ. μελέτας, ("Εργα 2), 69.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

56. Περί πρ.ίδ.καί άρχ.Δοκίμιον,("Εργα 1), σ.163.

56α. Τις ίδιες έννοιες θα διαπραγματευθεί αργότερα και ένας άλλος Νεοέλληνας φιλόσοφος που θα θεμελιώσει τη φιλοσοφία του στο ον, ο Ι.Θεοδωρακόπουλος.Βλ.αναλ.και σε σχέση με το Βράϊλα πιό κάτω σσ. 466 κ.ε. σημ.79.

57.Πβ.Τό "Εν καί τό "Ον,("Εργα 4Α),117,118.Βλ.και Moutsopoulos,P.Vr.-Arm.,52,114. Έτσι, όταν ο Βράϊλας θα γράψει ότι "ή πρόοδος τελεῖται διά τῆς ἐνεργείας τῶν κοινωνικῶν στοιχείων και ταῦτα ἀνηγάγομεν εἰς ἕξ" δηλ."τήν βιομηχανίαν, τήν ἐπιστήμην, τήν καλλιτεχνίαν, τήν ἠθικότητα, τήν Πολιτείαν καί ἐπί πάντων τήν θρησκείαν"(Περίληψις τῶν περί φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας μαθημάτων τοῦ ἔτους 1859/60,"Εργα 4Β, σ.343) εννοεί ότι τα στοιχεία αυτά προέρχονται, οντολογικά καθορισμένα,από την ίδια τη συνείδηση.

58. Πβ.Περί πρ.ίδ.καί άρχ.Δοκίμιον,("Εργα 1),σ.167.Πβ.και Moutsopoulos,P.Vr.Arm., 97 κ.ε.

59. Πβ.Moutsopoulos,P.Vr.-Arm., 99.Του ίδιου,Εἰσαγωγή , ("Εργα 1),σσ. λγ΄ κ.ε.

60. Πβ.αναλυτικά Enzyklopädie, 84 κ.ε. Πβ.και Μουτσόπουλος, Εἰσαγωγή, ό.π.,σ. λγ΄.

61. Πβ. Imm. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke, Berlin 1922, τ. 4., σσ. 255/6 και ελλ.μτφ. Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών, Γ.Τζαβάρα, Αθήνα 1984, σ. 54. Πβ. και A.Philomenko, L'oeuvre de Kant:La philosophie critique, τ.II:Morale et politique, στη σειρά Librairie philosophique J.Vrain, Paris 1972, σσ. 110 κ.ε. Για το ότι η καντιανή ηθική δε διαφεύγει βέβαια πλήρως από τις αρχές

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

του χριστιανισμού πβ. J.L.Bruch, La philosophie religieuse de Kant, στη σειρά Analyse et raisons, Paris 1968, 21.

62. Πβ. Fragm.phil., 176. Cours de phil.: Leç. du cours de 1828, Leç. VI, σσ. 17/8 .

63. Περί πρ. ἰδ. καί ἀρχ. Δοκίμιον, ("Εργα 1), 167. Για την έννοια του αυτεξουσίου στο Βράϊλα βλ. αναλυτικά στο επόμενο κεφάλαιο, σ.140.

64. Θεωρ.καί πρακτ. φιλ. Στοιχεία, ("Εργα 1), σ. 393.

65. Ό.π., σσ. 393/4. Γι'αυτό και, τελικά, ανώτατη λογική αρχή για το Βράϊλα ήταν η αρχή της αιτιότητας που αναγόταν άμεσα στο Θεό. Πβ. Ἡ ἑνότης τῶν λογικῶν στοιχείων, ("Εργα 4Α), σ.157 . Έτσι, (βλ. ό.π., σ.167), "ἐκ τῆς ἐννοίας τοῦ ἀπείρου αἰτίου ἐξαρτᾶται ἡ τοῦ ἠθικοῦ νόμου". Πβ. και Moutsopoulos, P.Vr.-Arm., 113. Αναλυτικά για την έννοια και τη λειτουργία της αιτιότητας στο Βράϊλα πβ. σσ. 146 κ.ε. της εργασίας μας.

66. Πβ. Περί πρ.ἰδ. καί ἀρχ. Δοκίμιον, ό.π., σ.114. (Οι υπ.του Βρ.). Για τις σχετικές διαφορές Βράϊλα και Καντ βλ.αναλυτικά Moutsopoulos, P.Vr.-Arm., 114. Του ίδιου, Εἰσαγωγή, ("Εργα 1), σσ. λγ'-λδ'.

67. Τό "Εν καί τό "Ον, ("Εργα 4Α), σ.119. Πβ. και Moutsopoulos, P.Vr.-Arm., 115. Του ίδιου, Le problème, 21. Πβ. ακόμη Λογοθέτης, ό.π., σ.534.

68. Τό "Εν καί τό "Ον, ό.π., σ.119.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

69. Ό.π., σσ. 119-120. Μ'αυτή την έννοια ο Θ. Καρούσος θα θεωρήσει ότι ο Βράϊλας δεν επιτελεί ικανοποιητικά τη μετάβαση από την ίδέα στην πράξη, επειδή τη διαπραγματεύτηκε "ἀναμίξ" καί "σποραδικῶς" κι ακόμη διότι "δέν προσδιορίζει τάς σφαίρας τῆς ἐνεργείας τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος πρός πραγματοποίησιν τοῦ ἀγαθοῦ". Βλ. Καρούσος, ό.π., 337. Για τον Καρούσο (ό.π., σ.339) ο ηθικός νόμος "πρέπει νά θεωρῆται ὡς τρανή μαρτυρία τῆς ἰδιαζούσης φύσεως τῆς ἠθικῆς ἰδέας καί ἡ ζωηρά ἐκδήλωσις τῆς ἐν τῷ ἀνθρώπῳ οὐσιώδους βουλήσεως". Για το Henderson επίσης, ('Η 'Ιόνιος 'Ακαδημία, 136), "ὁ Βράϊλας ἀφήνει ἀδιευκρίνιστο τό σπουδαιότερο πρόβλημα για τή σχέση τοῦ θεωρητικοῦ λόγου μέ τήν πρακτική σοφία".

70. Τό "Εν καί τό "Ον, ("Εργα 4Α), σ.120 /1.

71. 'Η ἑνότης τῶν λογικῶν στοιχείων, ("Εργα 4Α), 168.

72. Ό.π., σ. 169. Πβ. και Cousin, Cours de philosophie, τ.1., σ.179.

73. Πβ. Fragm.phil., 337 κ.ε.

74. Πβ. Cours de phil.Leç. du cours de 1828, Leç. IX, σ. .18.Leç.IV., σ.21.Leç.III., σ. 28. Πβ. και Flint, 174.

75. Πβ. ό.π., Lec. II., σσ. 4 κ.ε.Και Flint, 174. Για τον ιστορικό όμως χαρακτήρα των στοιχείων αυτών στο Hegel, πβ.Enzyklopädie, ό.π., σ. 40.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

76. Πβ. Flint, 177. Για τον Cousin η ιστορία θεωρούνταν ως μιά συνεχής εναλλαγή τριών εποχών, σε κάθε μιά από τις οποίες ενύπήρχαν βέβαια τα εξι στοιχεία, που, εμπλουτισμένα κάθε φορά, έτειναν να αναδείξουν, με την αυτοϋπέρβασή τους, ως κυρίαρχο στοιχείο το φιλοσοφικό. Οι τρείς εποχές συνιστούσαν κατά τον Cousin συνειδητές και εξωτερικές εκφράσεις του απείρου, του πεπερασμένου και της μεταξύ αυτών σχέσης. Αλλά την πραγματική ιστορία αποτελούσαν το άπειρο, το πεπερασμένο και η σχέση τους που παρέμεναν, παρά την εξωτερίκευσή τους, στο βάθος του πνεύματος σε ασύνειδη μορφή. Πβ. Cours de phil.: Leç. du Cours de 1828, Leç. VII., σσ. 26 κ.ε, 36 κ.ε. Πβ. και Βῶκος, 36 κ.ε.

77. Πβ. Cousin, ό.π. Leç. I., σ. 30. Επίσης, μ'αυτόν τον τρόπο ο Cousin επεδίωκε να θέσει ως κύριότερο μάθημα στη γαλλική εκπαίδευση τη φιλοσοφία μάλλον παρά τη θρησκεία. Πβ. αναλυτικά Βῶκος, 57 κ.ε.

78. Περί τ. ἀρχ.τ. φιλ.τ. ἱστ., ("Εργα 4Β), 288.

79. Ό.π., σ. 289. Αντίθετα, το "νοῦ" ή την "ἔννοια" θα θέσει ως κατ'εξοχήν μη μεταφυσική ή μη θεολογική αιτία των "κατ'ἰδίαν εἰδῶν τοῦ ἱστορικοῦ γίγνεσθαι" ο Ι. Θεοδωρακόπουλος, εφόσον γι'αυτόν η έννοια αντιπροσωπεύει το απλό ανθρώπινο "συνειδός" και η ιστορία την πραγματοποίηση του "συνειδότος" αυτού, το οποίο μελετά η φιλ.τ. ιστορίας. Πβ. Ι.Ν. Θεοδωρακόπούλου, Αἱ ἀρχαί τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας, Ἀθῆναι 1928, 17 κ.ε., 25 κ.ε. Ἄλλωστε, και το ίδιο το ον ταυτίζεται κατά το Θεοδωρακόπουλο με το απλό "νοη-

τόν" ενώ το "είναι" συμπίπτει με το "άπόλυτον νόημα",που προκύπτει καθαρά από ενδοκοσμικές διεργασίες.Πβ.ό.π.,σσ. 19 κ.ε.,25 κ.ε.,31.

80.Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,("Εργα 4Β),σ. 235.

81. Πβ. γι'αυτό αναλ.E.Weil,Hegel et l'état,Paris 1974[4] (1950),124.Πβ.ακόμη G.Bauer,Geschichtlichkeit:Wege und Irrwege eines Begriffs,Berlin 1963, 20.

82. Πβ.Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,("Εργα 4Β),288 κ.ε.

83.Την εποχή αυτή,ο εγελιανισμός είχε ήδη ανοίξει το δρόμο στις ανθρωπολογικές και στις κοινωνιστικές ιδέες.Πβ.E.Rothacker,Einleitung in die Geisteswissenschaften,Darmstadt 1972[2](1930),18 κ.ε.Εξάλλου,από το 1860 περίπου,ένας από τους λίγους γνήσιους ερμηνευτές και οπαδούς του Hegel,ο A.Vera,αντιμάχεται δυναμικά την πνευματοκρατία και το χριστιανισμό.Πβ. A.Vera,L'hégélianisme et la philosophie,σ.162.Βασική αντίληψη του Vera ήταν ότι το Είναι και η σκέψη,αν και θεωρούνται ως μεταφυσικά στοιχεία,πρέπει ωστόσο να αποκτούν και να αναπτύσσουν μιά ζωντανή παρουσία και λειτουργία στην ιστορία,όπως είχε διδάξει ο Hegel'και η φιλοσοφία της ιστορίας είναι ακριβώς έκφραση μιάς τέτοιας λειτουργίας.Πβ.Introduction à la philosophie de l'histoire,στο έργο του Essais de philosophie hégélienne, Bruxelles 1969(ανατ.του 1864),129 κ.ε.Ο Vera μάλιστα μεταξύ των ετών 1859 και 1878 θα μεταφράσει για πρώτη φορά στα γαλλικά πολλά έργα του Hegel, όπως τη Λογική, τη Φιλοσοφία της Φύσεως,τη Φιλοσοφία του Πνεύματος και τη Φιλοσοφία της Θρησκείας,γεγονός που θα συντελέσει στην ευρύτερη διάδοση του εγελιανισμού στη Γαλλία.Πβ.Knoop,12 σημ.12. Ύστερα απ'όλα αυτά , δεν είναι παράδοξο το γεγονός ότι αρκετοί Γάλλοι πνευματοκράτες εντείνουν την κριτική τους κατά του

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Hegel τη δεκαετία 1860-1870. Χαρακτηριστική λ. χ. είναι η προσπάθεια του Saisset να αποδείξει ότι η φιλοσοφία που αρμόζει στα γαλλικά ήθη είναι αυτή του Leibniz και όχι εκείνη του Hegel. Πβ. E. Saisset, Leibniz et Hegel: d'après de nouveaux documents, Rev. de deux mond. XXX (1.11.1860), 962. Χαρακτηριστική επίσης είναι η αντίδραση του F. Beaussire προς τον εγελιανισμό, η οποία εκφράστηκε το 1870 με αφορμή την εορτή που πραγματοποιήθηκε στη Γερμανία για τα εκατό χρόνια από τη γέννηση του Hegel. Πβ. F. Beaussire, Le centenaire de W.F. Hegel, Rev. de deux mond. XX (10.11.1870), 146 κ.ε.

84. Θεωρούμε ότι η προσπάθεια του Βράϊλα να τροποποιήσει κατ'αυτόν τον τρόπο το εγελιανό σύστημα είναι πιθανότατα συνειδητή και δεν πρέπει να οφείλεται σε ελλιπή γνώση της φιλοσοφίας του Γερμανού φιλοσόφου· πρόκειται δηλαδή για μιά προσπάθεια που έχει ως στόχο την ανατροπή του εγελιανισμού και τη διάσωση του χριστιανισμού. Ασφαλώς ο Βράϊλας δεν ήταν κάτοχος της γερμανικής (βλ. Βιογραφία, ό.π., μστ') και φαίνεται ότι άντλησε τις περισσότερες γνώσεις του για τη φιλοσοφία του Hegel από τις παραδόσεις του Cousin. Βλ. Moutsopoulos, P.Vr.-Arm., 129. Επίσης, είναι πιθανό να διάβασε τις σχετικές αναλύσεις των επικριτών του Hegel, P. Janet και E. Vacherot, τις οποίες και επαινεί, ή εκείνες

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

του Vera, τις οποίες επικρίνει(Βλ.Εἰσ. εἰς τάς φιλ.μελ.,ὁ.π.,77).Πολύ πιθανό ακόμη είναι ότι ο Βράϊλας είχε μελετήσει τις σχετικές αναλύσεις του Saisset.Βλ. Ἱστορία καί ὁρισμός τῆς ἐννοίας τοῦ καλοῦ,("Εργα 4Α), σ. 417. Πάντως, όπως και να 'ναι, κατόρθωσε να σχηματίσει μιά εύστοχη μάλλον αντίληψη για τις αδρές γραμμές της θεωρίας του Hegel. Κι αυτό διαφαίνεται στις διάφορες απόπειρές του να αποδώσει το περιεχόμενο της εγελιανής φιλοσοφίας. Βλ. λ.χ. Περί τ. ἀρχ. τ. φιλ. τ. ἱστ.,("Εργα 4Β), 228 κ.ε. Ἱστ. καί ὁρ. τῆς ἐνν. τ. καλοῦ,("Εργα 4Α),412 κ.ε. Θα μπορούσαμε επίσης να πούμε ότι διαφαίνεται και στην προσπάθειά του να μεταφράσει ο ίδιος κατά λέξη ορισμένα μέρη της φιλοσοφίας του Hegel. Βλ. Περί τ. ἀρχ. τ. φιλ.τ. ἱστ.,("Εργα 4Β), 231 κ.ε. και "Εργα 6, σσ. 105 κ.ε.(χωρίς τίτλο μετάφραση μέρους από το έργο του Hegel, System der Philosophie. Die Philosophie des Geistes).

85. Τό Ἕν καί τό Ὄν,("Εργα 4Α),115/6.

86. Ὁ.π.,σ. 115

87. Ὁ.π.,σ. 115

88. Βλ. Opus Londinense,("Εργα 3), 8/9: " Τό δέ ἕτερον ἡ περί...φύσεως ἤ τοῦ ὑλικοῦ κόσμου θεωρία, καίτοι ἐξαρτώμενον ἐκ τῆς φιλοσοφίας, δέν ἀποτελεῖ μέρος αὐτῆς, παρεκτός ἐάν παραδεχθῶμεν ὅτι ἡ φιλοσοφία εἶναι ἡ ἐπιστήμη τοῦ παντός, καθ'

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ἃ δοξάζουσι οἱ πανθεϊσταί, οἵτινες τόν κόσμον καί τόν ἄνθρωπον θεωροῦσιν οὐχί ὡς πλάσματα, ἀλ' ὡς ἀπόρροιαν τοῦ θεοῦ, καί ὡς ἐκ τούτου διαιροῦσι συνήθως τήν φιλοσοφίαν εἰς τρία μέρη, τήν λογικήν..., τήν φιλοσοφίαν τῆς φύσεως, καί τήν τοῦ πνεύματος, καί ταῦτα εἰς ἕτερα ὑπάλληλα ὑποδιαιροῦσιν."

89. Βλ. ό.π., σ.10.

90. Ό.π., σσ. 8/9. Για την προτίμηση του Βράϊλα στις δεύτερες ονομασίες εξαιτίας του ότι, κατά τή γνώμη του, μόνον ο λόγος θεμελιώνει τις επιστήμες πβ. Moutsopoulos, Le problème, 142.

91. Άλλωστε, όπως ορθά τονίζει ο Flint, 507, "it is altogether un-hegelian to close with a philosophy of history". Γι'αυτό ίσως τόσο ο Cousin όσο και ο Jouffroy, σε αντίθεση προς το Βράϊλα, απέφυγαν να δώσουν μιά συγκεκριμένη (και προπαντός την τελευταία) θέση στη φιλοσοφία της ιστορίας. Στον Cousin η φιλοσοφία της ιστορίας καθορίζεται από τη σχέση της καθολικής φιλοσοφίας -συνεπώς και της ιστορίας της φιλοσοφίας - προς την εξωτερική πραγματικότητα, σχέση την οποία ο Γάλλος εκλεκτικός φιλόσοφος ανέπτυξε στα Cours του 1828 και θεμελίωσε ακόμη περισσότερο με τις μεταγενέστερές του ψυχολογικές και οντολογικές αναλύσεις. Το μοναδικό κείμενο του Cousin που αφορά αποκλειστικά στην φιλοσοφία της ιστορίας και που, εφόσον περιορίζεται

στην ανάλυση των σχέσεων του απολύτου με τα ιστορικά γεγονότα, δεν κατέχει ιδιαίτερη θέση στην όλη φιλοσοφική του θεώρηση, ήταν το ολιγοσέλιδο κεφάλαιο με τίτλο De la philosophie de l'histoire στο έργο του Fragments philosophiques σσ. 196-204. Ο Jouffroy έγραψε ένα κάπως μεγαλύτερο κείμενο που είχε ως θέμα αποκλειστικά τη φιλοσοφία της ιστορίας, το κεφάλαιο philosophie de l'histoire στο έργο του Mélanges philosophiques, σσ. 1-74. Επίσης, στο έργο του Nouveaux Mélanges philosophiques, Paris 1842, σ. 188, προέβη σε μιά κατάταξη των φιλοσοφικών κλάδων, μεταξύ των οποίων ήταν και η φιλοσοφία της ιστορίας, κατάταξη που είναι η εξής: Ψυχολογία, Ηθική, Λογική, Φυσικό και πολιτικό Δίκαιο, Αισθητική, Φιλοσοφία της Ιστορίας, Φυσική Θεολογία. Και στο Jouffroy όμως η φιλοσοφία της ιστορίας, παρά τη συγκεκριμένη της θέση και διαπραγμάτευση, καλύπτεται από την κριτική προς τα άλλα συστήματα φιλοσοφίας της ιστορίας και εξυπηρετεί περισσότερο τη διευκρίνηση της σχέσης καθολικής φιλοσοφίας και ιστορίας, μιά σχέση που καθορίζει το νόημα τόσο της φιλοσοφίας της ιστορίας όσο και των υπολοίπων κλάδων. Η θεώρηση αυτή των εκλεκτικών προέρχεται από την πίστη τους ότι η ιστορική πραγματικότητα, είτε ως σύνολο γεγονότων είτε ως σύνολο θεωριών, δεν είναι παρά φαινομενική μόρφή του απολύτου(ή του Λόγου ή της Ιδέας)· η εξω-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τερική ιστορική πραγματικότητα αγωνίζεται διαρκώς και χωρίς τέλος να επανέλθει στο απόλυτο, το οποίο συνιστά και την πραγματική ιστορία. Πβ. Cousin, Fragm.phil., 264 κ.ε. Fragm.phil.pour servir à l'hist.de la phil., τ.2., σ.136. Πβ. επίσης, Jouffroy, Mélanges phil., 41. Αλλά ακόμη και μιά τέτοια θεώρηση, παρά τις εγελιανές της καταβολές, δεν παύει βέβαια να είναι τελικά αντιεγελιανή, εφόσον, όπως ήδη τονίσαμε, στο Hegel η φιλοσοφία της ιστορίας, ως τελευταία έκφραση του αντικειμενικού πνεύματος πριν αυτό ξεπερασθεί από τη φιλοσοφία του απολύτου, έχει μιά συγκεκριμένη θέση στην πορεία ενός Όντος που εξελίσσεται μέσα στην ιστορία.

92. Τό Ἕν καί τό Ὄν, (Ἔργα 4Α), 121.

93. Είναι, βέβαια, γεγονός ότι στο Περί πρ.ίδ. καί ἀρχ.Δοκίμιον (1851) η κατάταξη των επιστημών είναι κάπως διαφορετική σε σχέση με εκείνη που εντοπίζεται στο Θεωρ.καί πρ.φιλ.Στοιχεῖα (1862) και που εκφράζει την τελική θέση των φιλοσοφικών κλάδων. Συγκεκριμένα, στο δεύτερο έργο η σειρά των φιλοσοφικών κλάδων είναι η ακόλουθη: Θεωρία τῆς νοήσεως ή Νοολογία: Δυναμολογία του ανθρωπίνου πνεύματος ή Ψυχολογία, Λογική, Καλολογία, Θεοσοφία. Θεωρία της πράξεως ή Αγαθολογία: Ἠθική, φιλοσοφία του Δικαίου, φιλοσοφία της Ἱστορίας. Πβ. Θεωρ.καί πρ.φιλ. Στοιχεῖα, (Ἔργα 1), 225 κ.ε. Στο πρώτο έργο η σειρά είναι :

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Λογική, Ηθική, Φιλοσοφία του Δικαίου, Φιλοσοφία της Ἱστορίας, Καλολογία, Θεοσοφία. Πβ. Περί πρ. ἰδ. καί ἀρχ. Δοκίμιον, ("Εργα 1), 163 κ.ε. Δε θα έπρεπε, ωστόσο, να θεωρηθεί ότι η σειρά των επιστημών του πρώτου έργου παραπέμπει περισσότερο σε σχέση με εκείνη του δεύτερου στην ανάλογη σειρά με την οποία εμφανίζονται οι επιστήμες στο Hegel και ότι συνεπώς υπονοεί την αλληλοϋπέρβαση των τελευταίων, πράγμα που θα προϋπέθετε ότι ο Βράϊλας στην αρχή της φιλοσοφικής του παρουσίας ήταν πιό κοντά στον Hegel. Απλώς φαίνεται ότι η σειρά αυτή προέκυψε από το γεγονός ότι ο Βράϊλας ήταν αναγκασμένος, στα πλαίσια του πρώτου μεγάλου και αναλυτικού φιλοσοφικού του έργου- στο οποίο άλλωστε δύσκολα θα μπορούσαμε να μιλήσουμε ακόμη για πλήρη κατάταξη των φιλοσοφικών κλάδων -να διαπραγματευθεί από κοινού το πρόβλημα της σύμπτωσης του αληθούς, του αγαθού και του καλού και να τελειώσει το έργο του υπενθυμίζοντας την εξάρτηση των εννοιών αυτών από τις αρχές της Θεοσοφίας. Πβ. Περί πρ. ἰδ. καί ἀρχ. Δοκίμιον, ὁ.π., σσ. 166 κ.ε.

94. Εἰσ. εἰς τάς φιλ. μελέτας, ("Εργα 2), σ. 69. Γι' αυτό και ο Βράϊλας, όπως άλλωστε και ο Cousin και ο Jouffroy, δε φαίνεται να αναλογίζεται ή να προσπαθεί να επιλύσει το καίριο πρόβλημα που άφησε ανοικτό ο Hegel και που έγκειται στον τρόπο με τον οποίο είναι δυνατό να υπάρχει ιστορία μετά την υπέρβαση της φιλο-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σοφίας της ιστορίας. Για το πρόβλημα αυτό βλ. αναλυτικά K.Düsing, Hegel und die Geschichte der Philosophie, Darmstadt 1983, 12 κ.ε.

95. Ο Flint, 175 πιστεύει αντίθετα ότι "it was the fault of Cousin...to have deferred so much to the authority of Schelling and Hegel",

96. Ο Βράϊλας πίστευε ότι "ὁ ἐκλεκτισμός", παρά τα εγελιανά του στοιχεία, δεν είναι στο βάθος "εἰμή αὐτός ὁ χριστιανικός πνευματισμός" και ότι, συνεπώς, "οὐδείς λόγος...ὑπάρχει, ἵνα μή ἐπί τέλους συμφωνήῃ ὁ ἐν Γαλλίᾳ πνευματισμός μέ τό ἐκεῖσε πρεσβευόμενον χριστιανικόν δόγμα". Βλ. Ἡ πίστις καί ὁ λόγος, ("Εργα 4Α), σ.62. Η τάση αυτή του Βράϊλα να αποκαταστήσει τον εκλεκτισμό ως χριστιανικό πνευματισμό καθαρά εξηγεί ίσως και το λόγο για τον οποίο δε μαρτυρείται καμιά προσωπική επαφή και γνωριμία του Cousin, που παρέμεινε, όπως είδαμε, πιστός στις λίγο-πολύ πανθεϊστικές του απόψεις, με το Βράϊλα (πβ. και Μουτσόπουλος, Εἰσαγωγή, "Εργα 1, σ.κβ") ή κάποιο ενδιαφέρον έστω του πρώτου για το έργο του δεύτερου, το οποίο πιθανότατα γνώριζε, αφού παρακολουθούσε αδιαλλείπτως μέχρι το τέλος της ζωής του την όλη φιλοσοφική κίνηση της εποχής (βλ. Mignet, 33 κ.ε) κι αφού το έργο αυτό είχε παρουσιασθεί από το φίλο του Cousin B.Saint-Hilaire στη Γαλλική Ακαδημία. Βλ. J. Barth. de Saint-Hilaire, (Π. Βράϊλα-Αρμένη Περί πρώτων ἰδεῶν καί ἀρχῶν Δοκίμιον), Séances et travaux de

L'Académie des sciences morales et politiques, série III, τ. II (XXII συλλογής), Paris 1852, σσ. 469 κ.ε. ελλ.μτφ. Ανωνύμου, *Πανδώρα* 4 (1853/54) 45-47. Εάν λάβουμε υπόψη μας ότι ο Cousin, όπως τονίζει χαρακτηριστικά ο *Mignet*, 35, λόγω της μεγάλης εξουσίας που είχε στα χέρια του στα θέματα φιλοσοφίας και παιδείας "il savait toujours servir...les jeunes talents...et il refusait sans peine ce qui lui semblait ou vain ou superflu", τότε μπορούμε να συναγάγουμε ότι ίσως ο Γάλλος εκλεκτικός κατέτασσε το έργο του Βράϊλα στη δεύτερη περίπτωση. Εξάλλου, ανάμεσα στη φιλοσοφία του Βράϊλα και σε εκείνη του γαλλικού εκλεκτισμού υπήρχε ήδη ένα ανυπέρβλητο εμπόδιο: η μεγαλύτερη εμμονή του δεύτερου στον καρτεσιανισμό. Έτσι, ο B.de Saint-Hilaire, αν και θα επαινέσει το έργο του Βράϊλα, δε θα παραλείψει ωστόσο να εγείρει και τη διαφωνία του γράφοντας (*ό. π.* ελλ.μτφ. σ. 47): "Καίτοι μή ἀποδεξάμενος ἁπάσας τάς θεωρίας τοῦ κ. Βράϊλα ὁμολογῶ προθύμως...τήν ἀξίαν τοῦ ἔργου του." Η βασική διαφωνία του B. de Saint-Hilaire πρέπει να εστιαζόταν στο γεγονός ότι γι'αυτόν (*ό.π.*, σ.46), "ἡ ἰδέα τοῦ ὄντος εἶναι βέβαια ἡ πρώτη, ἀλλά μᾶς δίδεται ὑπό τήν προϋπόθεση ὅτι ἐννοοῦμε, ἐάν δέν ὑπάρχει ἔννοια, δέν ὑπάρχει τό ὄν". Αυτό πάλι εξηγεί ίσως γιατί ο Γάλλος φιλόσοφος απέφυγε να εκπληρώσει μιά βαθιά επιθυμία του Βράϊλα:

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τη μετάφραση του έργου του στη γαλλική. Βλ. γι' αυτό αναλυτικά Αίκ. Δώδου, Πέτρου Βράϊλα -Αρμένη καί J.B. Saint-Hilaire ἀλληλογραφία, Δελτίον Ἀναγνωστικής Ἑταιρείας Κερκύρας 7(1970) 69 κ.ε.

96α. Εξάλλου, σε ό,τι αφορά τη μερική έστω αναίρεση του γαλλικού εκλεκτισμού η σχετική προσπάθεια του Βράϊλα ήταν ήδη μάλλον ανεπίκαιρη, εφόσον εμφανιζόταν σε μιά εποχή κατά την οποία ο γαλλικός εκλεκτισμός είχε πιά ξεπερασθεί και ο Cousin είχε αποσυρθεί από το δημόσιο βίο. Από το 1830 κιόλας ο εκλεκτισμός του Cousin, αν και θα συνεχίσει να κυριαρχεί περίπου μέχρι το 1840, αρχίζει να χάνει τη γονιμότητα και το λόγο ύπαρξής του. Βλ. Tronchon, 2 κ.ε. Προς το τέλος της κυριαρχίας του θα φθαρεί ακόμη περισσότερο. Βλ. Ravaisson, 34. Ο ίδιος ο Cousin, αφού διατελέσει για λίγο διάστημα υπουργός Παιδείας το 1840, θα παραμείνει - αν και δυσαρεστημένος με την επανάσταση του 1848 - στην επικαιρότητα ως σύμβουλος της Παιδείας από το 1848 μέχρι το 1851 και, τελικά, μετά το πραξικόπημα του 1851, θα συνταξιοδοτηθεί και θα αποσυρθεί. Βλ. Mignet, 32 κ.ε.

97. Ἡ πίστις καί ὁ λόγος, ό.π., σ. 63. Ο Βράϊλας έκρινε όμως, παρόλ' αυτά, ότι και ο εγελιανισμός θα μπορούσε να χειραγωγηθεί από το χριστιανισμό. Πβ. ό.π., σ. 64: "ἡ χριστιανική ἀλήθεια θέλει καί αὐτήν χειραγωγήσει (δηλ. τη νέα φάση της γερμανικής φιλοσο-

φίας)" Έτσι, η φιλοδοξία του Βράϊλα να δημιουργήσει μέσα από το δικό του έργο ένα νέο συνδυασμό γαλλικού εκλεκτισμού καί γερμανικού πανθεϊσμού θα πρέπει να θεωρηθεί ότι δεν αποβλέπει παρά στην υποταγή των δύο αυτών φιλοσοφικών ρευμάτων στις αρχές του χριστιανισμού. Πβ. Βιογραφία, ό.π., νδ΄:"Ο ἡμέτερος φιλόσοφος...ἀνήκει...ὡς πρός τήν μέθοδον καί...τό περιεχόμενον τῆς φιλοσοφίας του εἰς τήν γαλλικήν πνευματοκρατικήν σχολήν...ὡς ἐκ τούτου, συγγενεύει πρός τήν ὀντολογικήν σχολήν τῆς Γερμανίας...διά τήν αὐστηράν ταύτισιν τῆς λογικῆς καί τῆς ὀντολογικῆς τάξεως."

98. Π. Καλλιγᾶς, Π. Βράϊλα-Αρμένη: Δοκίμιον περί πρώτων ἰδεῶν καί ἀρχῶν, στο έργο του Μελέται καί Λόγοι, Ἐν Ἀθήναις 1898, τ.2., σ.266.

99. Ό.π., σ.260. Πβ. και σ. 258, όπου ο Καλλιγάς, αναφερόμενος στην έννοια του όντος στο Βοάϊλα, γράφει: "Τό ὄν λοιπόν εἶναι ἄκρα ἀφαίρεσις...καί καθ' ἄλλον τρόπον θεωρουμένη ἡ ἰδέα τοῦ ὄντος εἶναι ἡ συγκεφαλαίωσις ὅλων τῶν ἀντικειμένων ὑπό μίαν λέξιν οὐδέν λέγουσα". Για την ευμενή στάση του Καλλιγά προς τον εγελιανισμό πβ. G. Apostolopoulou, Hegel-Studien in Griechenland, Hegel-Studien Bd.21(1986) 198.

100. Ορθά, κατά συνέπεια, ο Βράϊλας δεν κατατάχθηκε στους εγελιανούς Νεοέλληνες του 19ου αιώνα, παρά το ότι επεχείρησε να προσδώσει ένα εγελιανό πλαί-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σιο στη φιλοσοφία του. Σ'αυτούς συμπεριλαμβάνονται από τον Κ.Λογοθέτη οι: Φ.Πυλαρινός, Ι. Μενάγιας, Θ.Καρούσος, Π.Καλλιγάς, Ν.Καζάζης, Π.Καρολίδης, Δ.Σολωμός και Κ.Παπαρρηγόπουλος. Πβ. Κ. Ι. Λογοθέτης, Η φιλοσοφία τοῦ Ἐγέλου καί ἡ ἐπίδρασις αὐτῆς ἐπί τήν νεωτέραν καί σύγχρονον διανόησιν, Ἐν Ἀθήναις 1939, τ.2.,σσ. 759 κ.ε. Κατά τον Παπανούτσο, στους εγελιανούς αυτής της εποχής συμπεριλαμβάνονται οι Φ. Πυλαρινός,Ι. Μενάγιας, Θ. Καρούσος, Π. Γρατσιάτος,Κ. Στρατούλης, και Δ. Χατσερής. Πβ. Παπανούτσος, σσ. 30 κ.ε. Τόσο για τους παραπάνω όσο και για άλλους λιγότερο γνωστούς νεοέλληνες εγελιανούς του 19ου αιώνα πβ. επίσης G.Apostolopoulou, 190 κ.ε. Αντίθετα,η στάση του Βράϊλα απέναντι στο Hegel, θεωρείται ως πολύ κριτική, παρά το γεγονός ότι σε ορισμένα σημεία είναι εμφανής η επιρροή του δεύτερου στον πρώτο. Πβ. G.Apostolopoulou,197. Πβ. ακόμα Α. Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη, Ἐγελιανές ἐπιδράσεις στήν Αἰσθητική τοῦ Π.Βράϊλα-Ἀρμένη, στον τόμο Ὁ Χέγκελ καί ὁ μαρξισμός: ἐπιστημονικό Συμπόσιο τοῦ Κέντρου Μαρξιστικῶν Ἐρευνῶν, Ἀθήνα 1982, σσ. 140 κ.ε.

101. Για το ότι λ.χ. η εγελιανή φιλοσοφία συνδέθηκε στα Επτάνησα με την προώθηση του φιλελευθερισμού και του ριζοσπαστισμού πβ.G.Apostolopoulou,190, 192. Για τη σύνδεση της εγελιανής φιλοσοφίας με

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

εθνικά προβλήματα της Ελλάδας και ιδιαίτερα με το πρόβλημα της άμεσης αποκατάστασης του Ελληνισμού στην Ανατολή πβ. Π. Νοῦτσος, Ἡ παρουσία τοῦ Hegel στήν νεοελληνική φιλοσοφική σκέψη, Δωδώνη 10 (1981),37 κ.ε. Apostolopoulou, 189.

102. Πβ.Λογοθέτης,Ἡ φιλ.τ.Ἐγέλου,τ.2.,759 κ.ε. Νοῦτσος,Ἡ παρ.τ.Hegel,ό.π.,38 κ.ε.Apostolopoulou,195. G.Veloudis,Germanograecia:deutsche Einflüsse auf die Neugriechische Literatur(1750-1944), Amsterdam 1983, Bd. 1., 183.Πβ. ακόμη L. Coutelle,Οἱ μεταφράσεις τοῦ Ν. Λούντζη γιά τόν Σολωμό:οἱ κώδικες τῆς Ζακύνθου, Ἐρανιστής Γ΄(1965), 225 κ.ε. Hesseling, 73. Λ.Πολίτης, Ὁ Σολωμός καί ἡ γερμανική φιλοσοφία καί ποίηση: ένα χειρόγραφο μέ μεταφράσεις γιά τό Σολωμό, στο έργο του Γύρω στό Σολωμό: μελέτες καί ἄρθρα 1938-1958, Ἀθήνα 1958, σσ. 228 κ.ε. Κ.Θ. Δημαρᾶς,Ἱστ.τ. νεοελλ.λογ.,238.

103. Πβ. Παπανοῦτσος, 31. Για το ότι ο Πυλαρινός θεωρήθηκε ως εισηγητής των δημοκρατικών και σοσιαλιστικών ιδεών πβ. Τσιτσέλης, τ.1. Αθήνα 1904, 564. Apostolopoulou, 197.Α. Λιάκος, Ἡ διάθλαση τῶν ἐπαναστατικῶν ἰδεῶν στόν ἑλληνικό χῶρο 1830-1850, Τά Ἱστορικά τεύχ. 1 (Σεπτ.1983),135 κ.ε.

104. Καρούσος, 309.

105. Ὁ.π.,σ. 313

106. Ὁ.π.,σ. 314. Για τις εγελιανές προϋποθέσεις των ιδεών του Καρούσου πβ. Τσιτσέλης, σσ. 216

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κ.ε. Λογοθέτης, Η φιλ.τ. Ἐγέλου, τ.2., σσ.761 κ.ε Apostolopoulou, 192.

107. Φιλ.τ.Ἰστ.Δοκίμιον, σ. 11. (Η υπ.του Ρεν.).

108. Ὁ.π., Πρόλ., σ. ζ΄.

109. Ὁ.π., Πρόλ., σ. ζ΄.

110. Ὁ.π., Πρόλ., σ. ζ΄: "Ἀλλά ποῖα τῆς ἀνθρωπότητος τά στοιχεῖα τά ἀνταποκρινόμενα εἰς τῆς θείας Τριάδος τά πρόσωπα; Ἰδού αὐτά. Ὁ Θεός ὁ πατήρ - ἡ ἀποκάλυψις τοῦ Θεοῦ διά τοῦ λαοῦ, ὁ γενικός ἤ ἀπρόσωπος λόγος, ἡ αὐθεντία (autorité). Ὁ Χριστός - ἡ ἀποκάλυψις τοῦ Θεοῦ διά τοῦ ἀτόμου, τοῦ ἐγώ, ὁ ἀτομικός λόγος. Τό Ἅγιον πνεῦμα... Ἡ ἁρμονία, ἡ ταυτότης τοῦ ἐγώ καί τοῦ λαοῦ." (Οἱ υπογρ. του Ρενιέρη). Για την επιρροή του Hegel, του Fichte, του Vico ή του Bonald στο έργο του Ρενιέρη πβ. Π. Νοῦτσος, Ὁ Vico καί ὁ Μ. Ρενιέρης, στο έργο του Νεοελληνική φιλοσοφία, σσ.131 κ.ε. Πβ. επίσης σσ. 238 κ.ε. της εργασίας μας.

111. Φιλ.τ. Ἰστ.Δοκίμιον, Πρόλ., σ. ιβ΄.

112. Ὁ.π., σ. ιγ΄.

113. Ὁ.π., σ. ιβ΄. Για τις πολιτικές και εθνικές αυτές διαστάσεις των απόψεων του Ρενιέρη πβ. αναλυτικά σσ. 235 κ.ε. της εργασίας μας.

114. Βλ. Μιχαλόπουλος, 40.

115. Ἄσματα δημοτικά, 128.

116. Ὁ.π., σ. 123.

117. Ὁ.π., σ. 125

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

118. Ό.π.,σ. 19. Για την έννοια της Ιστοριονομίας στο Ζαμπέλιο πβ. αναλυτικότερα σσ. 120 κ.ε., 159 κ.ε., 214 , 231 κ.ε. της εργασίας μας.

119. Ό.π.,σ. 150.(Οι υπογρ.του Ζαμπέλιου).

120. Αυτό συμβαίνει με την έννοια ότι στη βυζαντινή περίοδο δεν έχουμε πτώση αλλά κυριαρχία της "ἱστοριονομικῆς τριαρχίας τῆς Παλιγγενεσίας μας", δηλ. την υπερίσχυση τριών "Ἑνοτήτων", της "Ἑλληνικῆς", της "χριστιανικῆς" και της "Ῥωμαϊκῆς". Βλ. Βυζαντιναί μελέται,32/3. Για τις διαφορές Βράϊλα και Ζαμπέλιου σχετικά με το ρόλο και τη λειτουργία του ευρωπαϊκού και του βυζαντινού Μεσαίωνα βλ.αναλυτικά σσ. 230 κ.ε. της εργασίας μας.

121. Βλ. Ἡ Ἑλλάς καί ἡ Δύσις, κ.άρθρο, Αἰών, φ. 737(9.11.1846).

122. Για τη δράση του ρωσόφιλου Αἰῶνα πβ. αναλ. Α.Λιάκος, Ἡ ἰταλική ἑνοποίηση καί ἡ Μεγάλη Ἰδέα, διδ.διατρ.,Ἀθήνα 1985,σσ.110 κ.ε.

123. Αἰών, φ. 782

124. Ἡ Ἑλλάς καί ἡ Δύσις,ό.π.

125. Πβ. Γ.Κοζάκης,Φιλοσοφικόν Δοκίμιον,σ.88, σημ. α΄.

126. Πβ. Γ.Πεντάδης-Δάρβαρης,Δοκίμιον,σ. 7.

127. Φιλοσοφικόν Δοκίμιον,σ.α΄.

128. Δοκίμιον, 6.

129. Γράφει λ.χ. ο Ν.Κοτζιᾶς (πβ. Περί πανεπιστημιακῆς σπουδῆς Δοκίμιον, Ἀθήνησι 1858,σ.75) εγκω-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μιάζοντας από πνευματοκρατική σκοπιά τον Αρι - στοτέλη και επικρίνοντας το Schelling: " Τοῦτο ὅμως τό ἐνεργείᾳ ὄν τοῦ Σχελίγγου εἶναι διάφορον τοῦ τοῦ 'Αριστοτέλους· διότι ὁ 'Αριστοτέλης ὑποθέτων τοῦτο ὑπό τοῦ νοῦ θιγγανόμενον καί ἀμέσως γιγνωσκόμενον ὑποθέτει αὐτό παρά τό νοεῖν καί αὐτοῦ πρότερον πραγματικῶς, οὐχί δέ ὡς ὁ Σχελίγγος, ἐν τό νοεῖν, τουτέστιν αὐτοῦ ὕστερον καί ἰδέαν ἁπλῆν· ἄρα ἐξ ἀρχῆς τοιοῦτον καί οὐχί γιγνόμενον, ὡς ὁ Σχελίγγος ἰσχυρίζεται, καί διά τοῦτο οὐχί ἐξαρτώμενον αὐτό ἐκ τοῦ νοεῖν ἀλλά τό νοεῖν ἐξ αυτοῦ." Η άποψη όμως του Κοτζιά ότι το ον πρέπει να προηγείται ρητά της σκέψης παραπέμπει σε μιά μεγαλύτερη προσκόλληση στις αρχές του θεϊσμού απ'ό,τι η ανάλογη άποψη του Βράϊλα. Στο Βράϊλα, το ον,αν και προηγείται βέβαια της σκέψης, ωστόσο αποκτά μιά σημαντική ανθρωπολογική λειτουργία μέσα στην ανθρώπινη συνείδηση, αφού παράγει έναν ηθικό νόμο, που, άσχετα αν δε στηρίζεται σε καντιανές καθαρά προϋποθέσεις, τροποποιεί κάπως το παραδοσιακό χριστιανικό δόγμα. Για την αντίδραση του Κοτζιά στην έννοια που έχει ο ηθικός νόμος κατά το Βράϊλα βλ. σσ. 167 κ.ε. της εργασίας μας.

130. Πβ. Κοτζιᾶς,77.

131. Ό.π.,σ. 202. Για την κριτική στάση του Κοτζιά τόσο απέναντι στο Schelling,όσο και απέναντι στο Hegel, βλ. Apostolopoulou,198 κ.ε.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

132. Αφού επέκρινε ο Κοτζιάς(ό.π,σσ.77 κ.ε.)τις ευρωπαϊκές θεωρίες που έτειναν είτε προς τον πανθεϊσμό είτε προς τον καντιανισμό,κατέληγε(ό.π.,σ.205):"Περί τῆς φιλοσοφίας δέ τῆς ἱστορίας ἐξετέθησαν καί παρ'ἡμῖν θεωρίαι τινές ἀπομιμήσεις οὖσαι τῶν εὐρωπαϊκῶν καί ἐν συγγράμμασιν καί ἐν ἐφημερίσιν." Εννοούσε(βλ.ό.π.,σ.205,σημ.1)τις "ὑπό Μ.Ρενιέρη...ὑπό τῆς ἐφημερίδος Αἰῶν...ὑπό Π.Βράϊλα" φιλοσοφίες της ιστορίας.Από αυτές ο Κοτζιάς θα στηλιτεύσει ιδιαίτερα εκείνη του Αἰῶνα (βλ.ό.π.,σ.206).Αντίθετα,προς τη φιλοσοφία της ιστορίας του Βράϊλα παρουσιάζεται περισσότερο συγκαταβατικός, χωρίς βέβαια να παύει να τη συναριθμεί μεταξύ των καντιανών ή πανθεϊστικών λίγο-πολύ θεωριών.Πβ.ό.π.,σ.206:"Κρείττονα δέ τά ὑπό Βράϊλα περί τούτου εἰρημένα".

133. Κοτζιᾶς, 203.Αξίζει ακόμη να σημειωθεί εδώ ότι το πνευματικό κλίμα στο οποίο εντάσσεται η φιλοσοφία του Βράϊλα είναι σε ένα βαθμό -μόνο- και εκείνο της φιλοσοφίας του Κ. Στρατούλη. Και κατά το Στρατούλη, βέβαια, "ἑκόντες ἄκοντες ...ἀναφέρομεν τήν διάνοιαν εἰς τό ὄν"(πβ.Πραγματεία φιλοσοφίας κ.λπ.,'Εν 'Αθήναις 1864,σ.13) ενώ η "φυσική Θεολογία ...διδάσκει τάς ἀρχάς τοῦ ὄντος"(ό.π.,σ.15).Ωστόσο,γι'αυτόν η ηθική είναι μάλλον καθαρά ανθρωποκεντρική,αφού αποτελεί προέκταση της ψυχολογίας η οποία διαχωρίζεται από τη φυσική Θεολογία και "διδάσκει...τάς ἀρχάς τῆς γνώσεως καί ἐπιστήμης"(ό.π.,σ.15).Γι'αυτό και,τελικά,κατά το Στρατούλη,"τό ἀγαθόν εἶναί τι θετικόν",δηλ."εἶναι τό ὄν διακατέχον τήν ἀρχικήν ἀκεραιότητα αὐτοῦ"(ό.π.,σ.105).

134.Χαρακτηριστικά είναι τα λόγια του Βράϊλα στο έργο του Περί πρ.ἰδ.καί ἀρχ.Δοκίμιον το 1851,("Εργα 1,σσ.25/6,σημ.5), που σηματοδοτούν και την αφετηρία της οντολογίας του:"Παρα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

θέτομεν ἀσμένως ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς παρούσης διατριβῆς τό ἑξῆς τεμάχιον τοῦ περικλεοῦς τῆς Κερκύρας καί τῆς Ἑλλάδος φωστῆρος Εὐγενίου: 'Αρχή ἡ πρωτίστη τῶν καθ'ἁπλῆν ἐπιβολήν γνώσεών ἐστιν ἡ τοῦ ὄντος ἔννοια ἢ ὄν ἔννοια.Καί ἡ ἀριδηλοτάτη ὧν ἄν ὁ νοῦς ἐπιδράξαιτο."(Η υπογρ.του Βράϊλα).

135. Η άμεση σύνδεση των φιλοσοφικών απόψεων του Βράϊλα με τις πολιτικές του πεποιθήσεις είναι βέβαια αναμφισβήτητη. Πβ.λ.χ.τα καίρια λόγια του στο έργο του Εἰσ.εἰς τάς φιλ.μελέτας,("Εργα 2, σ.61):""Ωστε ὁ Χριστιανισμός,ἡ τῶν πνευματιστῶν διδασκαλία καί ἡ πολιτική ἐλευθερία εἶναι τρία ἀλληλένδετα καί συμφυῆ δόγματα,τό μέν ἐν τῇ χώρᾳ τῆς πίστεως,τό δέ ἐν τῇ φιλοσοφικῇ διανοίᾳ καί τό τρίτον ἐν τῇ κοινωνίᾳ,τάς αὐτάς ἐπιφέροντα πεποιθήσεις καί πρός ἕνα καί τόν αὐτόν ὅρον διευθύνοντα τόν νοῦ."

136. Βλ.Τό κόμμα τῶν ριζοσπαστῶν,κ.άρθρο,Πατρίς,αρ.76 (1 'Ιουλ.1850),σ. 350.

137. Βλ.Παρατηρήσεις τινές πρός τούς ριζοσπάστας,κ.άρθρο, Πατρίς, αρ.81(3 Αὐγ.1850),σ. 368.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

1. Πβ.Θεωρ.καί πρ.φιλ.Στοιχεῖα,("Εργα 1),σ.520:"Τρία μέρη ἔχει...ἡ ἐπιστήμη αὕτη(δηλ.η φιλοσοφία της ιστορίας)·τό μέν πρῶτον,ἐν ᾧ προσδιορίζεται ἡ φύσις τοῦ ἱστορικοῦ νόμου·τό δέ δεύτερον,ἐν ᾧ ἐξηγεῖται ἡ μέθοδος ἣν πρέπει νά ἁφαρμόσωμεν εἰς τήν μελέτην τῶν ἱστορικῶν γεγεονότων,καί τό τρίτον,ἐν ᾧ γίνεται ἡ ἐφαρμογή αὕτη εἰς τάς διαφόρους ἐποχάς τῆς ἱστορίας."

2. Πβ. σσ. 20 κ.ε., 37 κ.ε. της εργασίας μου.

3. Περί μεθόδου,("Εργα 4Α), 89.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

4.Περί πρ.ίδ.καί άρχ.Δοκίμιον,("Εργα 1),σ.20.Βλ. και Cousin,Du vrai,du beau,du bien,Préf.,III.Για την αντίθεση του Cousin στα φιλοσοφικά συστήματα και την πίστη του στην αξία της μεθόδου βλ.Fragm.phil.,1.

5. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,("Εργα 4Β),277.Πβ. και Jouffroy,Mélanges phil.,130:"L'esprit de système est un signe de jeunesse".

6. Περί τ.άρχ.τ.ίστ.φιλ.,("Εργα 4Β),165/6.

7. Ό.π., σ.167

8. Πβ. Fragm.phil.,Intr.,σ.L.Πβ.και Βῶκος,85.

9. Πβ. F.Ancillon,Mélanges de littérature et de philosophie,Paris 1809,τ.1.,Préf.,VIII κ.ε.

10. Πβ. Du vrai,du beau,du bien,Préf.,II και αναλ.σσ. 274 κ.ε.,434 κ.ε. Πβ.Του ίδιου,Histoire générale de la philosophie,13.έκδ.,Paris 1861,σσ.4 κ.ε.Πβ.ακόμη Jouffroy,Mélanges phil.,124,136.Πβ.και Βῶκος, 88 κ.ε.

11. Πβ.Cousin,Cours de phil.Leç.du Cours de 1828,Leç. II,σ.8,Leç.IV,σσ.8/9.Του ίδιου,Fragm.phil.,271.

12. Πβ. Jouffroy,Mélanges phil.,196.

13. Πβ.αναλ.ό.π.,σσ.44,115.Cousin,Fragm.phil.,264.

Είναι όμως έτσι προφανές ότι η ιστορική αυτή μέθοδος του Cousin,παρά το εξωτερικό εγελιανό της πλαίσιο,δε διαφεύγει από την πνευματοκρατία· συνιστά απλώς διεύρυνση της καρτεσιανής ψυχολογικής μεθόδου στην ιστορία και συνεπώς ολοκλήρωση ενός εγχειρήματος που απέφυγε ο Reid.Γι' αυτό και ο Cousin κατηγορεί το Reid, ότι ,ενώ διείδε σωστά πως η ιστορία των σκέψεων ή η ιστορία της φιλοσοφίας δημιουργείται καθαρά στο νου, δε μπόρεσε,ωστόσο,να φτάσει, με βάση την άποψη αυτή,μέχρι τον εκλεκτισμό,δηλ.μέχρι,τη

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

συστηματική μελέτη της ενσάρκωσης των ανθρωπίνων σκέψεων στον εξωτερικό κόσμο,με σκοπό την κατάδειξη της θέσης ότι τα φιλοσοφικά συστήματα δεν είναι απολύτως ψευδή, αλλά έχουν μιά πλευρά αληθινή.Πβ.Phil.écossaise,321 κ.ε.

14.Πβ.Cousin,Fragm.phil.,202.

15. Η άποψη του Buckle ότι πρέπει να "εξηγούμε"τα ιστορικά γεγονότα όπως τα φυσικά(Πβ.H.Th.Buckle,History of Civilisation in England,2. έκδ.,London 1858,τ.1.,σ. 37)είχε έναν κάπως κοινωνιολογικό και οπωσδήποτε αντιμεταφυσικό χαρακτήρα:κατά τον Buckle η μέθοδος της "εξήγησης" ήταν αναγκαία συνέπεια του γεγονότος ότι οι ανθρώπινες πράξεις δεν καθορίζονται από το Θεό ή από την ελευθερία της βούλησης,όπως ισχυρίζονταν οι θεολόγοι και οι μεταφυσικοί,μεταξύ των οποίων και ο Cousin(πβ.ό.π., τ.1.,σ.13,σημ.11),αλλά από την ίδια την ιστορική εξέλιξη καθώς και από την επιρροή της φύσης που τροποποιεί τον άνθρωπο.Πβ.ό.π.,τ.1.,σσ.9 κ.ε.Για την "nature modifying man" πβ.ό.π.,τ.1.,σ.9.Για τους τρόπους εφαρμογής της "εξήγησης", βλ.αναλ.ό.π.,τ.1.,σσ.157 κ.ε.,210 κ.ε.

16. Πβ.Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,("Εργα 4Β),215,σημ.1. Η κατάταξη του Βράϊλα δεν είχε βέβαια τη γονιμότητα της κατάταξης του Ancillon,ο οποίος απέρριπτε τη μεταφυσική και έτεινε προς ένα είδος θρησκευτικού μυστικισμού. Πβ. Ancillon,σσ.105/6 και 41.

17. Στο Περί τ.άρχ.τ.ίστ.φιλ.,("Εργα 4Β),σσ.165-189,η κριτική των συστημάτων καλύπτει τις σσ.171-184.Στο Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,("Εργα 4Β),σσ.201-291,η αντίστοιχη κριτική καλύπτει τις σσ.211-269.

18. Η τακτική υιοθέτησης της βασικής ιδέας από

κάθε φιλοσοφικό σύστημα, την οποία ακολούθησε ο Βράϊλας, έχει χαρακτηρισθεί ως "εκλεκτικισμός", ως συρραφή δηλ. διαφόρων γνώσεων(πβ. Θ.Παπακωνσταντίνου,Βράϊλας-Αρμένης Πέτρος, στη Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια,τ.7, σ.750),ώς έλλειψη πρωτοτυπίας(ό.π.,σ.750),ως απουσία κριτικής ευφορίας(πβ.Παπανούτσος, 35) ή, στην καλύτερη περίπτωση, ως τρόπος ευχερέστερης ταξινόμησης και αντιμετώπισης των πολλών ιδεολογικών ρευμάτων της εποχής (πβ. Θ.Βέϊκος, Βιβλιοκρισία τοῦ ἰου τόμου τῶν Φιλοσοφικῶν Ἔργων τοῦ Π.Βράϊλα-Ἀρμένη, ανάτ. από το περ.Ελληνικά, Θεσ/νίκη 1972, σ.219.). Οφείλουμε όμως να παρατηρήσουμε ότι η ορθή ονομασία της μεθόδου ποὺ ακολουθεί τόσο ο Βράϊλας όσο και ο Cousin καθώς και ο Jouffroy δεν είναι εκλεκτικισμός, αλλά εκλεκτισμός(éclectisme)· σε αντίθεση προς τον εκλεκτικισμό, ο εκλεκτισμός χαρακτηρίζεται από την πίστη σε μιά καθοδηγητική ιδέα στην οποία υποτάσσει ό,τι δανείζεται από τα υπόλοιπα συστήματα. Πβ. Cousin, Fragm.phil.,τ.3.,σ.1. Πβ. και Ph.Damiron, Cours de philosophie:Logique, Bruxelles 1837,τ.2.,σ. 212. Μ' αυτές τις προϋποθέσεις, ο εκλεκτισμός δε στοχεύει απλώς στο να ανακαλύψει μιά διέξοδο μέσα στην πολυμορφία τῶν φιλοσοφικῶν συστημάτων, αλλά στο να υπερβεί τα συστήματα αυτά, τα οποία θεωρεί, όπως και ο Hegel,ως ατελείς εκφράσεις του ιστορικού γίγνεσθαι.Πβ. G.Boas, V.Cousin, The Encyclopedia of Philosophy,τ.2.,σ.248.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Η έλλειψη, λοιπόν, "πρωτοτυπίας" που χαρακτηρίζει τον εκλεκτισμό, τόσο του Βράϊλα όσο και του Cousin, έχει ιστορικό και όχι θεωρητικό χαρακτήρα: προκύπτει από το γεγονός ότι οι εκλεκτικοί φιλόσοφοι υποτάσσουν τα δυναμικά στοιχεία κάθε φιλοσοφικού συστήματος στη δική τους μεταφυσική και πνευματοκρατική αρχή και, έτσι, δεν προτείνουν μιά νέα ανάγνωση του ιστορικού γίγνεσθαι, μιά ανάγνωση δηλ. που να είναι σύμφωνη με τα αιτήματα της εποχής τους. Πβ. γι'αυτό P.Leroux, La réfutation, σσ. 10,11. Κάι Βῶκος, 87/8.

19. Περί τ.ἀρχ.τ.φιλ.τ.ἱστ., ("Εργα 4Β), 214-220.

20. Περί τ.ἀρχ.τ.ἱστ.φιλ., ("Εργα 4Β), 177-179.

21. Περί τ.ἀρχ.τ.φιλ.τ.ἱστ., ὁ.π., σ.216

22. Ὁ.π., σ. 218.

23. Ὁ.π., σ.221, σημ. 1. σελίδας 220. Πβ. και Cousin, Fragm.phil., τ.2., σ.193. Για το ότι όμως η εκμετάλλευση και μάλιστα η πνευματοκρατική οικειοποίηση κάποιων αρχών της φιλοσοφίας του Leibniz δε μπορούσε παρά να σύνιστά αναχρονισμό σε μιά εποχή όπως ο 19ος αιώνας πβ. Vacherot, La métaphysique et la science ou principes de métaphysique positive, Paris 1863[2](1862), τ.1., Intr., σ. XLII.

24. Τό "Εν καί τό "Ον, ("Εργα 4Α), 116.

25. Περί μεθόδου, ("Εργα 4Α), σ. 98.

26. Ὁ.π., σ. 98.

27. Ὁ.π., σ.98.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

28. Ό.π.,σ. 99.

29. Θεωρ. καί πρ.φιλ.Στοιχεία,("Εργα 1), σ. 524.

30. Ό.π.,σ. 524.

31. Ό.π.,σ. 524

32. Περί .τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,("Εργα 4Β), σ. 279.

33. Θεωρ.καί πρ.φιλ.Στοιχεία,("Εργα 1), σσ. 524-525.

34. Ό.π.,σ. 525.

35. Περί τ.άρχ.τ.ίστ.φιλ.,("Εργα 4Β), σ. 185.

36. Θεωρ.καί πρ.φιλ.Στοιχεῖα,("Εργα 1), σ.524.

37. Πβ. σσ.56 κ.ε. της εργασίας μας. Πβ. επίσης και πιό κάτω σσ.140 κ.ε.

38. Περί τ.άρχ.τ.ίστ.φιλ.,("Εργα 4Β), σ.168.

39. Ό.π.,σ. 168 και σ. 169.

40. Ό.π.,σ. 178.

41. Πβ. Grundlegung, Werke τ.4 σσ.252 κ.ε. ελλ. μτφ. σσ.37 κ.ε. Πβ. και Philomenko,102 κ.ε.

42. Πβ. J.Simon,La liberté politique, 3.έκδ.Paris 1867 ,σ.219.

43. Ἡ ἑνότης τῶν λογικῶν στοιχείων,("Εργα 4Α), 168/9.

44. Ὅπως είναι γνωστό, ο Droysen διαχώριζε τρεις μεθόδους: τη θεωρητική(φιλοσοφική και θεολογική), τη "φυσικαλιστική" και την ιστορική, οι οποίες είχαν ως βάση το "γνωρίζειν" (erkennen),το "εξηγείν"(er-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

klären) και το "κατανοείν"(verstehen) αντίστοιχα. Τις μεθόδους όμως αυτές ο Droysen θεωρούσε ως "drei Seiten eines Prisma, wenn das menschliche Auge das ewige Licht...im Farbenwiderschein ahnen will". Πβ. J.G.Droysen, Grundriss der Historik,Leipzig 1875²(1858), σ.11. Με τον τρόπο αυτό ο Droysen πρόβαλλε ως κύρια ιστορική μέθοδο την "κατανόηση" -την οποία μάλιστα εξαρτά άμεσα από το Θεό(πβ.ό.π.,σ.11) και μέσα στην οποία ενσωματώνει την "εξήγηση" υποτάσσοντάς την - δίνοντας μιά απάντηση στον Buckle(πβ.ό.π.,σ.41). Ωστόσο, η εξάρτηση των μεθόδων αυτών από το Θεό δεν προβαλλόταν συστηματικά και, πολύ περισσότερο, δεν υποσταδιοποιούνταν μέσω μιάς οντολογικής της θεμελίωσης· αντίθετα, εκείνο που τονιζόταν ιδιαίτερα ήταν η μεθοδολογική, ιστορική και ανθρωπολογική αξία της "κατανόησης".Πβ. ό.π.,σσ. 9 κ.ε.

45. Ἡ ἑνότης τῶν λογικῶν στοιχείων,("Εργα 4Α), 168. Εφόσον, λοιπόν, τα ιστορικά γεγονότα κατευθύνονται από τις οντολογικές αρχές του λόγου και του Θεού, η θεώρηση της σχέσης λόγου και γεγονότων ως σχέσης κατά την οποία τα τελευταία αποτιμώνται από την απλή ανθρώπινη κρίση,όπως εξάγεται από τη γενική ανάλυση του Λογοθέτη,μπορεί να σταθεί παραπλανητική. Πβ. Κ.Λογοθέτης,Περί τοῦ φιλ.συστ.τοῦ Π. Βρ.-Ἀρμ.,ό.π.,σ. 255 : " Ἡ ἱστορική μέθοδος ἀπαιτεῖ κατά τόν φιλόσοφον πρῶτον μέν ἀκριβῆν καί

τελείαν γνῶσιν τῶν ἱστορικῶν γεγονότων μετά τῆς φύσεως τοῦ ἀνθρώπου καί τήν ἐπί τούτου ἐπιδρῶσαν πολλῶν καί ποικίλων αἰτίων, ἔπειτα δέ τήν ὀρθήν αὐτῶν κρίσιν, ἥτις διά τήν ἐπί τε τῶν ἐξωτερικῶν καί ἐσωτερικῶν παρατηρήσεων ἐφαρμογῆς τοῦ λόγου προσγίγνεται."

46. Πβ. Opus Londinense,("Εργα 3),86. Πβ. και J.Simon,La religion naturelle,3.έκδ.Paris 1857, 237 κ.ε. Στον Descartes βέβαια μιά ανάλογη θεώρηση έχει διαφορετικό νόημα, εφόσον γι'αυτόν οι επιστήμες εξαρτώνται περισσότερο από τη σκέψη παρά από το ον. Πβ. Regulae ad directionem ingenii, Oeuvres,τ. X, Paris 1908, reg.I.,σ.360 , και ελλ. μτφ. Γ.Δαρδιώτη,Θεσ/νίκη 1974, σσ. 20/1. Για την ανάλογη θεώρηση του Cousin, για τον οποίο όλες οι επιστήμες συνιστούν προσπάθειες για εκλογίκευση της ασύνειδης σκέψης πβ. Du vrai,du beau,du bien, 110 κ.ε. Για την αντίστοιχη άποψη του Jouffroy, πβ. Nouv. mélanges, 13 κ.ε.

47. Opus Londinense,ό.π.,σ. 86.

48. Εισ. εἰς τάς φιλ.μελέτας,("Εργα 2), 46.

49. Ό.π.,σ. 46

50. Ό.π.,σ. 46. Πβ. και την αντίστοιχη αντίληψη του Cousin, που στηρίζεται όμως σε διαφορετικές προϋποθέσεις και έχει άλλη έννοια, στα Cours de phil. Leç.du Cours de 1828,Leç.VIII, σ.5 .

51. Πβ. A.Thierry, Dix ans d'études historiques,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Milano 1843, Préf.,σ.19. E.Renan, M.Cousin, Oeuvres complètes, Paris χ.χ.,τ.2.,σ. 74.

52. Πβ. αναλ. Gooch, 419 κ.ε.

53. Πβ. Rothacker, 42 κ.ε.

54. Πβ. E.Caro, L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques, Paris 1864²(1864),16. Ph.Damiron,Essais sur l'histoire de la philosophie en France au XIX siècle, Paris 1834³(1828),τ.2.,σ. 266.

55. Πβ. Thierry, ό.π., σ.12. Πβ. επίσης J.Moreau, L'histoire en France au XIX siècle, Paris 1912, σσ. 14 κ.ε., 19 κ.ε. Ιδιαίτερα για τη στροφή του Thierry και του Barante προς το θετικισμό πβ.Thierry, Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands, Paris 1825, Pref., σ.XXVII. Barante, De la littérature française pendant le dix-huitième siècle, 4. έκδ. Paris 1824, Pref.,σσ.21/2.Την ίδια εποχή καλλιεργείται ο θετικισμός και από Άγγλους ιστορικούς,όπως λ.χ. από τον Buckle.Για ορισμένες από τις απόψεις αυτού βλ.σ.486 της εργασίας μου.

56.Πβ.Thierry,Dix ans, 15.J.Moreau,62.Renan,A. Thierry,Oeuvres compl.,τ.2.,σ.103.

57. Πβ.J.Moreau,30 κ.ε.Gooch, 185 κ.ε.Για την προσπάθεια της ρομαντικής αυτής ιστοριογραφίας να αποκαταστήσει το Μεσαίωνα και να προβάλλει τα συλλογικά αίτια της ιστορίας καθώς και για τις πολιτικές διαστάσεις της προσπάθειας αυτής πβ.Π.Νοῦτσος,Ὁ Νομιναλισμός:οἱ κοινωνικοπολιτικές προϋποθέσεις τῆς ὑστερομεσαιωνικῆς φιλοσοφίας, Ἀθήνα 1980, 14 κ.ε.Πβ.και αναλ.σσ. 219 κ.ε. της εργασίας μου.

58.Πβ.J.Moreau,103 κ.ε.Gooch, 169 κ.ε.Bénichou,

455 κ.ε., 524 κ.ε.(Πρόκειται για την έννοια του λαού όπως την καθόρισε ο Michelet,ως το σύνολο δηλ.των "εργαζομένων", τους οποίους θα πρέπει να βοηθήσει η αντίπαλός τους μπουρζουαζία της πόλης, με στόχο τη δική της μεγαλύτερη ανάπτυξη και στα όρια μιάς εθνικής συνεργασίας.Πβ.αναλ.J.Michelet,Le Peuple,Paris 1946(ανατ.της 'Edition originale του 1846), 108 κ.ε.

59.Πβ. J.Moreau, 110κ.ε.

60.Πβ. Οἱ κλασσικοί καί οι ρωμαντικοί,("Εργα 4Α),484.

61. Πβ.ό.π.,σ.485:"Ἡ ἐλευθερία τῆς τέχνης δέν πρέπει νά ἦναι ἀπόλυτος·θέτουσιν ὅρια εἰς αὐτήν ὁ ὀρθός λόγος,ἡ φύσις τοῦ ἀνθρώπου" Και σ.486:"Κατά τήν ἁρμονίαν...,τά ἔργα τῶν ἀρχαίων εἶναι τῳόντι τέλεια."

62. Βέβαια, ο Βράϊλας σε κανένα από τα έργα του δεν ανέπτυξε συστηματικά την αντίληψη ότι η φιλοσοφία της ιστορίας αποτελεί,εκτός από επιστήμη,και τέχνη. Μιά τέτοια όμως αντίληψη θα μπορούσε να συναχθεί από το γέγονός ότι η έννοια της λογικής τάξης ή του ιδανικού, που συνιστά και ερμηνευτική αρχή του ιστορικού ή του φιλοσόφου της ιστορίας,ταυτίζεται κατά το Βράϊλα με την ίδια την υπόσταση του ωραίου.Πβ.'Ιστ.καί ὁρ.τ.ἐνν.τοῦ καλοῦ,("Εργα 4Α),454/5:"Τήν τάξιν ταύτην...συλλαμβάνει διά τοῦ λόγου ἡ φαντασία τελειοτέραν,καί ἐπί τό τελειότερον ἐκφράζει ἡ καλλιτεχνία,ἐν ταύτῃ δέ κεῖται τό ἰδανικόν..."Εκαστον ὄν,δι'αὐτό τοῦτο ὅτι εἶναι,ἔχει τό ἰδανικόν του...,τό καλόν εἶναι ποτέ μέν αὐτό τοῦτο τό τέλειον καί αἰώνιον καλόν,ποτέ δέ τό ἰδανικόν ὑπό τοῦ πραγματικοῦ ἐκφραζόμενον...Τό ἰδανικόν,καθό ἀνωτάτη ἀλήθεια,μέ...τήν ὑπόστασιν τοῦ καλοῦ ταυτίζεται,διότι καί αὕτη

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

εἶναι...ἡ ἀλήθεια τοῦ ὄντος, κατ' ἀνώτερον βαθμόν ἐν τῷ καλῷ ὑπάρχουσα." Πβ. και Moutsopoulos, Le problème, 184.

63.Περί τ.αρχ.τ.ιστ.φιλ.,("Εργα 4Β),184.Κατά το Βράϊλα,η φιλοσοφία της ιστορίας, στο βαθμό που αποτελεί ,την "ουσιωδεστέραν τῶν ἀνθρωπίνων μαθήσεων" αφού μελετά πιό πλατιά από κάθε άλλη επιστήμη την ηθική δραστηριότητα του ανθρώπου και έτσι εκφράζει τελειότερα το ιδανικό του λόγου, φαίνεται ότι συμπίπτει μάλλον με την ποίηση, η οποία ως "ἀποκάλυψις τοῦ ἰδανικοῦ διά του λόγου"(πβ. Περί Ποιήσεως , ,ό.π.,σ. 350), είναι "ὁ ἀνώτατος βαθμός τῆς καλλιτεχνικῆς δημιουργίας"(ό.π., σ.349). Εφόσον,λοιπόν,"ἡ ποίηση" εκφράζει, όπως και η φιλοσοφία της ιστορίας, το λόγο των γεγονότων , έπεται ότι αυτή, με μιά άποψη που παραπέμπει στον Αριστοτέλη και που υπονοεί βέβαια ταυτόχρονα την υπεροχή της φιλοσοφίας της ιστορίας σε σχέση με την ιστοριογραφία, "ἀποβαίνει ἀληθεστέρα καί αὐτῆς τῆς ἱστορίας" (ό.π.,σ.377).Πβ. και 'Αριστ. Περί ποιητ. IX 2-4, 1451b 7-9. Θα πρέπει όμως να τονίσουμε ότι κατά το Βράϊλα η ποίηση είναι αληθέστερη, δηλ. πιό φιλοσοφική, από την ιστοριογραφία, γιατί ερμηνεύει τα γεγονότα με την ανοιγωγή τους στο λόγο του δημιουργού Θεού· αντίθετα, στον Αριστοτέλη η ποίηση είναι "φιλοσοφώτερον...ἱστορίας", επειδή αποδίδει το "καθόλου" των πραγμάτων, το οποίο δεν είναι ο

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

θεϊκός λόγος όπως τον εννοεί ο χριστιανισμός,άλλά το εικός ή το πιθανόν καθώς και το γενικό είδος.των όντων. Πβ. 'Αριστ.Περί ποιητ.,IX 2-4, 1451b 10-12. Πβ. και B.A.Kyrkos,Die Dichtung als Wissenproblem bei Aristoteles ,διδ.διατρ. Athen 1972, 96 κ.ε. K.Ulmer, Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles: Ein Beitrag zur Aufklärung der metaphysischen Herkunft der modernen Technik,Tübingen 1953, 68 κ.ε., 131 κ.ε. 'Ι.Συκουτρῆ, Εἰσαγωγή στο 'Αριστοτέλους Περί Ποιητικῆς μτφ. Σίμου Μενάρδου, 'Αθῆναι 1936, 63 κ.ε.

64. Οἱ κλασσικοί καί οἱ ρωμαντικοί,("Εργα 4A), 481/2. Είναι, έτσι, φανερό ότι ο Βράϊλας θεωρεί τη φιλοσοφία της ιστορίας περισσότερο ως επιστήμη παρά ως τέχνη, για δύο λόγους: πρώτα γιατί κατά τη γνώμη του η ερμηνεία των γεγονότων πρέπει να στηρίζεται στο συλλογισμό και όχι στις εικόνες. Πβ.και Περί ποιήσεως,("Εργα 4A),366:"'Η ὕλη τῆς ποιήσεως, ἐξ ἐννοημάτων συνίσταται καί εἰκόνων καί παθῶν,καί ...ταῦτα γίνονται ποιητικά διά τῆς φαντασίας,...ἐάν μόνον ὑπάρχῃ ἡ ὑπερέχῃ τό ἐννόημα, ἡ ποίησις γίνεται ἐπιστήμη." Και ύστερα επειδή πιστεύει ότι η φιλοσοφία της ιστορίας προϋποθέτει απαραίτητα την ανάλυση των ίδιων των γεγονότων, σε αντίθεση προς την ποίηση που θεωρείται ως "τήν ἀντικειμενικήν ὕλην τῶν ἐν τόπῳ ὅλως ἀποβάλλουσα"(ό.π.,σ.349).Ωστό-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σο, φαίνεται ότι, τελικά, κατά το Βράϊλα η ιδανική μελέτη των ιστορικών γεγονότων θα μπορούσε να προκύψει μόνο από ένα συνδυασμό ποίησης και ιστορίας, δηλαδή από το συνδυασμό μιάς ποίησης που θα στηρίζεται και στο πραγματικό στοιχείο και μιάς ιστορίας που θα καθοδηγείται και από τη φαντασία.Πβ. <u>ό.π.</u>,σ. 377:"Ἐξ ἀνάγκης πρέπει νά εἰσέλθῃ εἰς τήν ποίησιν ἡ ἱστορία..., καί μάλιστα μεγίστη δύναται νά προκύψῃ ὠφέλεια ἐκ τοῦ συνδυασμοῦ τούτου· διότι ἀφ'ἑνός μέν χαλινόνει καί ῥυθμίζει τήν φαντασίαν, καί ὑποχρεοῖ τόν ποιητήν εἰς τήν ἀναγκαιοτάτην μελέτην τῆς θετικῆς ἀληθείας, ἀφ'ἑτέρου δέ ζωογονεῖ τήν ἱστορίαν καί τό ἐν αὐτῇ ἰδανικόν ἀποκαλύπτει, καί οὕτως εἰς τάς ἀνωτάτας χώρας τῆς διανοίας τό ἀληθές τοῦ ἰδανικοῦ, εἰς ὅ ἀφορᾶ ἡ ποίησις, καί τό ἀληθές τοῦ πραγματικοῦ, ὅπερ μελετᾶ ἡ ἱστορία,ἁρμονικῶς συνδυάζονται, ἡ ἱστορία καί ἡ ποίησις ἀμοιβαίως συμπληροῦνται." Η ποίηση αυτή, η οποία, σε αντίθεση προς τα υπόλοιπα είδη ποιήσεως, όχι μόνο λαμβάνει υπόψη της τα γεγονότα, αλλά τα ερμηνεύει τελειότερα και από την ίδια την ιστορία, εφόσον επιφέρει την "ἔκτακτον ἀποκάλυψιν τοῦ ἰδανικοῦ" δηλ. "ἐκείνης...τῆς ὄψεως τῆς ἰδανικῆς τάξεως τοῦ κόσμου, ἥτις εἶναι ὁ πρός ὃν ὅρος τῆς ἱστορίας", είναι βέβαια η ιστορική ποίηση και ιδιαίτερα η επική.Πβ. <u>ό.π.</u>,σ. 370.

65.Περί τ.ἀρχ.τ.ἱστ.φιλ.,("<u>Ἔργα</u> 4Β),177/8.Βέβαια,

η θεώρηση αυτή του Βράϊλα ότι η φιλοσοφία της ιστορίας συνιστά κυρίως επιστήμη(ή,έστω,και τέχνη η οποία όμως στηρίζεται στο πραγματικό) δε στρεφόταν μόνο εναντίον της ρομαντικής ιστοριογραφίας των Γάλλων,αλλά και εναντίον κάθε θεωρίας για την ιστορία που δεν προϋπέθετε την υποταγή τόσο του ποιητικού όσο και του ιστορικού στοιχείου σε ένα ιδανικό θεϊστικού χαρακτήρα. Και μιά τέτοια θεωρία ήταν εκείνη του A. Manzoni,ο οποίος,κατά τη γνώμη του Βράϊλα, υποστήριξε "τό ἀσυμβίβαστον τῶν δύο τούτων συστατικῶν", δηλ. της συνύπαρξης ποίησης και ιστορίας, ισχυριζόμενος ότι "εἰ μέν ὑπερισχύσῃ ἡ ἰδανικότης, ἐκλείπει ἡ ἱστορία, εἰ δέ ἡ ἱστορία, δέν ὑπάρχει πλέον ποίησις".Πβ.ό.π.,σ. 376. Η αντίθεση του Βράϊλα προς το Manzoni στη συγκεκριμένη περίπτωση αφενός δε στηρίζεται στην πολύ πιστή παρουσίαση των σχετικών αντιλήψεων του τελευταίου και αφετέρου δε μπορεί παρά να στοχεύει στην κατάρριψη των αντιλήψεων αυτών, οι οποίες, αν και προέρχονται από έναν χριστιανό ποιητή και θεωρητικό, ωστόσο προϋποθέτουν μιά μεγάλη πίστη στο μυστικισμό, στο ρομαντισμό καιταυτόχρονα-στα δέδομένα της επιστήμης. Ο Manzoni δηλαδή δε φαίνεται να υποστήριζε τον εντελή διαχωρισμό του ιδανικού και του πραγματικού και συνεπώς της ποίησης και της ιστορίας, τουλάχιστο με τον τρόπο που τον προβάλλει ο Βράϊλας· αντίθετα,θεωρούσε αναπόφευκτη τη συγχώνευση του ιδανικού με το πραγματικό και τη συνύπαρξη της ποίησης και της ι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

στορίας, εφόσον κοινή λειτουργία και αιτία ύπαρξης των δύο αυτών ειδών λόγου δεν ήταν παρά η αναγωγή των γεγονότων σ'ένα κοινό ιδανικό.Πβ. A. Manzoni, Del'romanzo storico e, in genere, de' componimenti misti di storia e d'invenzione, Al. Manzoni Prose, Firenze 1930, τ.1.,σ. 353. Ωστόσο, το ιδανικό κατά το Manzoni δεν ήταν αφηρημένα ο δημιουργός Θεός, αλλά ένας Θεός που ενυπάρχει στην ιστορία και που ταυτίζεται με τη συνάφεια των ίδιων των γεγονότων και των κοινωνικών θεσμών διαπερνώντας τους ταυτόχρονα και ως ποιητική ουσία. Πβ. A.Manzoni, Lettre à M(onsieur) C(ousin) sur l' unité de temps et de lieu dans la tragédie, Tragedie e Poesie di Alessandro Manzoni, Milano 1873 , 345. Πβ. και G. Gentile, Manzoni e Leopardi: Saggi critici, Firenze 1937, 20. Μ'αυτές τις προϋποθέσεις, η συνύπαρξη ποίησης και ιστορίας τίθεται σε διαφορετική βάση από εκείνη που πρόβαλλαν οι πνευματοκράτες και οι οπαδοί του κλασικισμού: σύμφωνα με το Manzoni, την ορθή ιστορική ερμηνεία, την ερμηνεία δηλ. που επιτυγχάνεται με την αναγώγή των γεγονότων σε μιά αυτόνομη κατά το μάλλον ή ήττον από το Θεό πολιτιστική εξέλιξη και όχι σε μιά τεχνητή ιδέα, μπορεί να επιτελέσει μόνον η ιστορία που ακολουθεί την αυστηρή επιστημονική ανάλυση. Ταυτόχρονα, η ιστορία αυτή, εφόσον το ποιητικό ιδανικό ενυπάρχει στους θεσμούς, αποτελεί και ποίηση. Πβ. Lettre,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

<u>ό.π</u>.,σ. 366. Αντίθετα, η κλασική ποίηση, αφού στηρίζεται σε ατομοκρατικά θεμέλια, δε μπορεί να αποδώσει την αλήθεια των γεγονότων , την οποία περισσότερο συσκοτίζει, και συνεπώς δε δικαιώνεται ως ιστορικός κλάδος. Πβ. Del' romanzo storico, <u>ό.π</u>.,σσ. 354/5. Κατά το Manzoni, μιά ποίηση, πέρα από την ποίηση που συνιστά η ίδια η επιστημονική ιστορία, θα είχε νόημα μόνο ως ποίηση ρομαντική, δηλαδή ως ποίηση που αναπαριστά την ποιητική ενότητα η οποία ενυπάρχει στα γεγονότα. Πβ. Lettre,<u>ό.π</u>., σσ. 317 κ.ε. και 345 κ.ε.

66. <u>Ό.π</u>.,σ. 178 .

67. <u>Ό.π</u>.,σ. 178.

68. <u>Ό.π</u>.,σ. 178.

69. Φαίνεται μάλιστα ότι η αντίληψη πως η εγελιανή φιλοσοφία ήταν υπεύθυνη για τη διάδοση της "φαταλιστικής" ιστοριογραφίας ήταν αρκετά διαδεδομένη στους πνευματοκράτες της εποχής. Πβ. λ.χ. <u>Caro</u>,σ. 16.

70. Περί τ.αρχ.τ.ιστ.φιλ.,("<u>Εργα</u> 4Β), 274. Αξίζει ωστόσο να παρατηρήσουμε ότι ο Βράϊλας είχε μεταφράσει σχετικό χωρίο από το Hegel, όπου ο τελευταίος τόνιζε το αντίθετο. Βλ.Π.Βράϊλα, 'Εκ τοῦ Hegel, Ἡ ἱστορία τοῦ κόσμου,("<u>Εργα</u> 6), 106: " Τῆς ἱστορίας καί μάλιστα οὐσιωδῶς τῆς ἱστορίας τοῦ κόσμου ὑπάρχει ὡς βάσις σκοπός τις καθ' αὐτόν ὑπάρχων

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

...εἰς τήν πραγματοποίησιν τούτου πραγματικῶς ὑφίσταται ἡ Ἱστορία - τό σχέδιον τῆς Προνοίας- τό ὁποῖον κυρίως εἶναι ὁ λόγος τῆς Ἱστορίας, πρέπει νά μεταβληθῇ εἰς ἁπλῶς φιλοσοφικόν καί ἑπομένως εἴς τι ἀναγκαῖον καθ'αὐτό. Εἶναι δέ μόνον ἀξιοκατάκριτον τό νά θέλῃ τις νά προϋποθέσῃ τάς τοῦ αὐθαιρέτου παραστάσεις καί ἐννοίας καί νά εὕρῃ καί νά παραστήσῃ συνάδοντα πρός αὐτάς τά συμβεβηκότα καί τάς πράξεις. Τοιαύτης ἐκ τῶν προτέρων μεθόδου τήν σήμερον ἔγιναν παραίτιοι ἐκεῖνοι πρό πάντων οἵτινες διά νά ἦναι ἁπλοῖ ἱστορικοί ... διαδηλοῦνται ἐν μέρει μέν κατά τοῦ φιλοσοφεῖν, ἐν μέρει δέ καί κυρίως κατά τοῦ φιλοσοφεῖν ἐν τῇ ἱστορίᾳ· ἡ φιλοσοφία εἶναι δι'αὐτούς ὀχληρός γείτων καθό ἐναντίον εἰς τό αὐθαίρετον." Πβ.και Hegel,Enzyklopädie,ό.π.,457/8. Φαίνεται όμως ότι ο Hegel δε μπόρεσε να πείσει το Βράϊλα, που επέμενε στις χριστιανικές του θέσεις.

71. Πβ. σσ. 453/4 σημ. 19 της εργασίας μας.

72. Περί τ.ἀρχ.τ.φιλ.τ.ἱστ.,("Εργα 4Β), 275.

73. Ό.π.,σ. 274.

74. Περί τ.ἀρχ.τ.ἱστ.φιλ.,("Εργα 4Β), 184.

75. Όπως είναι γνωστό, βασική αρχή της θεωρίας του Ranke ήταν ότι ο ιστορικός πρέπει να αποδίδει τα γεγονότα"όπως πραγματικά έγιναν"(wie eigentlich gewesen), χωρίς να επιδιώκει την ερμηνεία

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τους. Πβ. L. von Ranke, Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494- 1514, στο έργο του Fürsten und Völker von Südeuropa, Wiesbaden 1957[4](1824),4. Παρόλ'αυτά, ο ίδιος δεν απέφυγε την ιστορική ερμηνεία, αφού εξαρτούσε τα γεγονότα από μεταφυσικές αρχές, όπως το πνεύμα και ο Θεός. Πβ. Gooch, 80 κ.ε. Πβ.και G.G. Iggers, The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present, Middletown 1969[2](1968), 69,73 και 76 κ.ε. C. Antoni, Lo storicismo(1957), γαλλ.μτφ. L'historisme A.Dufour, Genève 1963, 78. Ωστόσο, ο Ranke ποτέ δεν προέβη σε συστηματική διεύρυνση των μεταφυσικών αρχών που διηύθυναν κατά τη γνώμη του την ιστορία, δεν απέδιδε πάντοτε τα γεγονότα στο Θεό και δεν προϋπέθετε το δυϊσμό ηθικού νόμου και πραγματικότητας όπως οι χριστιανοί. Πβ. Iggers, 69,78 και 81/2. Εξάλλου με την αναλυτική μελέτη των πηγών άνοιξε νέους δρόμους στην ιστορία. Πβ.ό.π.,σ. 88.

76. Πβ. Fragm.phil., 196/7. Nouveaux fragments philosophiques, Bruxelles 1841,Intr.,σ. II.

77. Πβ. Cours de phil.,Lec.du Cours de 1828,Lec. XI,σ.8.

78. Πβ. ό.π., Lec. XI,σσ. 19/20, 25/6.

79. Πβ. ό.π., Lec. XI, σ. 35. Και Lec. IV, σ. 7. Οι απόψεις βέβαια αυτές του Cousin προϋπέθεταν

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

την πνευματοκρατική οικειοποίηση μάλλον παρά την πιστή εφαρμογή των σχετικών θέσεων του Herder, για τον οποίο τα γεγονότα δεν υποτάσσονται σε μεταφυσικές αρχές. Πβ. J.G. von Herders, Ideen zur Geschichte der Menschheit, Sämtliche Werke, τ.5., Stuttgart/Tübingen 1827, βιβλ.VIII, σ. 105. Ο Herder άλλωστε είχε επίγνωση ότι το έργο του δεν καλύπτει τις απαιτήσεις της επιστήμης και ότι πολύ απέχει από το να συνιστά πρότυπο φιλοσοφίας της ιστορίας. Πβ., ό.π., τ.4., Einl., σ.XVII. Το έργο του Herder στηριζόταν περισσότερο στην ποιητική έμπνευση παρά στη μέθοδο. Πβ. E. Quinet, Introduction à la philosophie de l' histoire de l' humanité, Oeuvres de M. Quinet, Paris 1857³(1827), σσ. 377/8. Πβ. και Flint, 376 κ.ε.

80. Πβ. Cousin, La societé française au XVII siècle d' après le grand Cyrus de Mlle de Scudéry, Paris 1858, τ.1., Av.Pr., σσ. VII κ.ε., XII κ.ε. και XVI κ.ε. Για τον Cousin ως ιστορικό - που δεν έχει αποτιμηθεί ακόμη επαρκώς - βλ. Mignet, 37 κ.ε.

81. Για το ότι η ενασχόληση τών εκλεκτικών με την ιστορία βασίζεται κυρίως σ'ένα "goût de l'érudition" πβ. Vacherot, La métaphysique, τ.1., σσ.37/8.

82. Θεωρ.καί πρ.φιλ.Στοιχεῖα, ("Εργα 1), 525.

83. Περί τ.ἀρχ.τ.φιλ. τ.ἱστ., ("Εργα 4Β), 290/1.

83α. Πρόκειται, βέβαια, για υλισμό με την έννοια ότι η υλική φύση καθορίζει την ανθρώπινη συνείδηση. Για το ότι τό έργο του Herder έτεινε προς αυτό το είδος υλισμού και για το ότι ο Βράϊλας ήταν αντίθετος σ'αυτόν βλ.αναλ.σσ.193, 501 κ.ε., 503 κ.ε. 566 κ.ε. της εργασίας μ

γησε δέ οὐκ ὀλίγον εἰς τήν παραδοχήν τῆς γνώμης ταύτης ὁ πολυμαθής καί πλήρης φαντασίας Κινέτιος(Quinet)διερμηνεύς καί μαθητής τοῦ 'Ερδέρου." Πβ. και Quinet,Introduction,ό.π.,σ.354.Του ίδιου, Introduction, στο Idées sur la philosophie de l'histoire de l' humanité par Herder, trad.de l'Allemand et préc. d' une Introduction par E.Quinet, Paris 1834,τ.1.,σ.19.

85. Περί τ.ἀρχ.τ.ἱστ.φιλ.,("Εργα 4Β), 175.

86. 'Ο.π.,σ.175.

87. 'Ο.π.,σ.175.

88. 'Ο.π.,σ.176.Από την ανάλυση του Βράϊλα προκύπτει ότι ο ίδιος είχε "ὑπ'ὄψιν" του "τό σύνολον τοῦ συγγράμματος" του Herder(πιθανότατα μέσω της γαλλικής του μετάφρασης από τον Quinet,εφόσον,όπως τονίσαμε ήδη, ο Επτανήσιος φιλόσοφος δε γνώριζε καλά τη γερμανική γλώσσα).Πβ.ό.π.,σ.175.Στηρίζει έτσι την επιχειρήματολογία του για τον πνευματικό περισσότερο χαρακτήρα του έργου του Herder κυρίως στο 15ο βιβλίο των Ideen. Πβ.ό.π.,σ.176:"'Εάν δέ πρέπῃ νά ἐκλέξωμεν μέρος τι τοῦ συστήματος ὡς δεῖγμα τοῦ ὅλου, ὀφείλομεν νά ἐπιστήσωμεν τήν προσοχήν μας εἰς ἐκεῖνο τό μέρος, ἐν ᾧ περιέχεται ἡ θεμελιώδης ἰδέα καί ἡ κλείς, οὕτως εἰπεῖν, τῆς θεωρίας του.Αὕτη δέ νομίζομεν ὅτι ἀρκετά ἐξηγεῖται ἐν ὅλῳ τῷ ιε' Βιβλίῳ τῶν 'Ιδεῶν κτλ εἰς τό ὁποῖον παραπέμπομεν τόν ἀναγνώστην." Στο 15ο βιβλίο των Ideen ο Herder κατέληγε βέβαια στο συμπέρασμα ότι στην ιστορία κυριαρχεί μιά θεϊκή αρμονία.Πβ.Ideen, ό.π.,τ.6.,βιβλ.XV,σ.332. Ο θεός όμως που κατηύθυνε την ιστορία - κι εδώ διαφαίνεται η πνευματοκρατική

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

οικειοποίηση των απόψεων του Herder , την ο-
ποία επεδίωκε ο Βράϊλας - δεν ήταν για το γερ-
μανό φιλόσοφο παρά η ίδια η φύση. Πβ. Ideen,ό.π.,227.

88α. Εξάλλου, ο Βράϊλας θα επιχειρήσει -σε
μικρότερο βέβαια βαθμό - και ένα είδος πνευματο-
κρατικής εκμετάλλευσης της βικιανής θεωρίας, πα-
ρά το γεγονός ότι τη θεωρούσε ως περισσότερο υ-
λιστική. Ο Βράϊλας φαίνεται πως είχε όχι μόνο ά-
μεση γνώση όλης της Scienza nuova του Vico αλλά
και έμμεση, την οποία αποκόμισε από τις σχετικές
αναλύσεις συγγραφέων που δεν ήσαν και τόσο πνευ-
ματοκράτες, όπως ο Michelet,ο Ferrari,ο Pagano,
κ.ά.Πβ. Περί τ.άρχ.τ.ίστ.φιλ.("Εργα 4Β), 171. Έ-
τσι, γνώριζε τη λειτουργία που έχουν τα facta στο
Vico και εκτιμούσε την αξία που τους προσέδιδε ε
τελευταίος: για το Βράϊλα, οι "φιλοσοφικές καί φι-
λολογικές, οὕτως εἰπεῖν,παραφυάδες" του βικιανού
έργου είναι "καθ'ἑαυτάς ἀξιότιμοι"(ό.π.,σ. 172)·
μάλιστα συμφωνούσε και με τη γνώμη του Michelet,
όταν τόνιζε: "Ὁ Βίκος εἶναι μέγας κατά τήν ἱστο-
ρικήν ἑρμηνευτικήν, καί ἑλλόγως εἶπεν ὁ Κ(ύριος)
Μιχελέτιος, ὅτι εἰς τό εὐρύ σύστημα τοῦ θεμελιωτοῦ
τῆς Μεταφυσικῆς τῆς ἱστορίας ἐνυπάρχει ὁ βλαστός
τῶν προόδων καί ἀνακαλύψεων τῆς ἐπιστήμης τῶν
νεωτέρων...Πρό τοῦ Μοντεσκίου καί τοῦ Γανσίου(Gans)
μᾶς ἔδειξε τίνι τρόπῳ τό δίκαιον μορφοῦται ἐκ τῶν
ἠθῶν τῶν διαφόρων λαῶν...ὅ,τι ἔμελλεν ὁ Νιεβύρος

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

(Niebuhr) νά εὑρῇ διά τῶν σοφῶν του ἐρευνῶν, αὐτός τό ἐπρομάντευσεν κλπ." (ό.π.,σ. 172,σημ.1) . Ωστόσο, δε θά 'πρεπε να θεωρηθεί ότι ο Βράϊλας αποδέχεται πραγματικά τις κοινωνιολογικές τάσεις του βικιανού έργου, στις οποίες παρέπεμπε η έμφαση στα facta και ότι συμφωνεί με την ερμηνεία της βικιανής θεωρίας που επεχείρησε ο Michelet.Για το Michelet, η αξία της θεωρίας του Vico συνίστατο στην εξάρτηση των γεγονότων από την ιδέα μιάς κοινωνικής παρά μιάς φυσικής θεολογίας και συνεπώς στην κατά το μάλλον ή ήττον αυτονόμησή τους από το Θεό. Πβ. Michelet, Discours sur le système et la vie de Vico, στο Principes de la philosophie de l' histoire traduits de la Scienza nuova par M. J.Michelet,Bruxelles 1835, 22. Αντίθετα, ο Βράϊλας διαφωνεί με την "θεμελιώδη...ἰδέαν" της θεωρίας του Vico , η οποία δεν ήταν παρά η κυκλική πορεία της ιστορίας και η εξάρτησή της από μιά Πρόνοια κοινωνικού περισσότερο παρά χριστιανικού χαρακτήρα. Πβ. Περί τ.ἀρχ.τ.ἱστ.φιλ.,("Εργα 4Β), 172 κ.ε. Και αναλ. σσ,281 κ.ε. της εργασίας μας. Συνεπώς διαφωνεί και με την ιστορική ερμηνεία του Vico , η οποία στηριζόταν κυρίως στην ανάλυση των facta και της αυτονομημένης από το θείο ιστορίας του πολιτισμού και για την οποία άλλωστε τον κατηγορεί ως υλιστή.Πβ. αναλ. σσ. 173 κ.ε. της εργασίας μας. Συνάγεται, λοιπόν, ότι ο Βράϊλας αναγνωρίζει τη σπουδαιότητα που έχει η μελέτη

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

των facta, μόνο όμως με την προϋπόθεση ότι αυτά υποστάσσονται στις αρχές του χριστιανισμού, τις οποίες και υπηρετούν. Μιά τέτοια βέβαια προσέγγιση της βικιανής θεωρίας ήταν τελικά λιγότερο θετική όχι μόνο από την αντίστοιχη του Michelet, αλλά και από εκείνη που επεχείρησαν ο Ferrari και ο Pagano, τις αναλύσεις των οποίων για το έργο του Vico, ο Βράϊλας, όπως ήδη τονίσαμε, μελέτησε και οι οποίοι ήσαν περισσότερο απ'ό,τι ο Γάλλος φιλόσοφος πιστοί στο χριστιανικό πνεύμα. Πβ.αναλ. πιό κάτω σ.297 και σημ.34 ίδιας σελίδας.

89. Περί τ.αρχ.τ.ιστ.φιλ.,("Εργα 4Β), 176.

90. Ό.π.,σ. 176.

91. Ό.π.,σ. 177.

92. Ό.π.,σ. 177.

93. Ό.π.,σ. 177.

94. Πβ. Dissertazione sull'origine delle XII tavole letta alla Società Filomatica nella sua seduta degli 11/23 Luglio 1847.dá P.B., (αυτόγραφο, ανέκδοτο),σσ. 1-13. Πβ. και Περί τής ιστορικής αποστολής τού Ἑλληνισμοῦ,("Εργα 4Β),369/70:" Ἡ Ῥώμη...ἤρξατο διά τής μακρᾶς πάλης τῶν πατρικίων.... καί τοῦ δήμου...Ἡ πάλή αὕτη...κατέληξεν ἐπί τέλους εἰς τήν δωδεκάδελτον. Τήν Ἑλληνικήν πηγήν τής δωδεκαδέλτου πρό τοῦ Βίκου οὐδείς ἠμφεσβήτει, καί ῥητῶς ἀναφέρουσι πολλαί Ῥωμαίων καί Ἑλλήνων μαρτυρίαι. Ἀλλ'ἡ κριτική μελέτη τῶν μαρτυρῶν τούτων,...ἡ φύ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σις τοῦ Ρωμαϊκοῦ πνεύματος,...ἡ ἀντιπαραβολή τῆς Ρωμαϊκῆς καί τῶν τότε Ἑλληνικῶν κοινωνιῶν,.... καθιστῶσι τοὐλάχιστον ἀμφίβολον τήν Ἑλληνικήν αὐτῆς καταγωγήν, ὡς ἄλλοτε ἀπεδείξαμεν." Για το Βράϊλα το ελληνικό πνεύμα εισήλθε βέβαια στη Ρώμη, αλλά "πολύ βραδέως", μετά τη δημιουργία της Δωδεκαδέλτου, (πβ. ό.π., σ. 371), και εξάλλου δεν ήταν δυνατόν να οδηγήσει στη δημιουργία της τελευταίας, εφόσον "ὁ διαφανέστερος χαρακτήρ" του είναι "ἡ ἰσότης τῶν κοινωνικῶν καταστάσεων" (ό.π., σ. 388), που οφείλεται στο ότι "τό πολίτευμα τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας εἶναι ἐν πλήρει ἁρμονίᾳ καί πρός τό ἀρχαῖον καί πρός τό νέον Ἑλληνικόν πολίτευμα" (ό.π., σ. 389).

95. Πβ. "Εργα 6, σσ. 16 κ.ε. Πρόκειται για μετάφραση μέρους από το άρθρο του Thierry με τίτλο Histoire d' Angleterre, πού επανεκδόθηκε μετά το 1817 μαζί με άλλες μελέτες του Γάλλου ιστορικού και με τίτλο Vue des révolutions d' Angleterre ως τμήμα του έργου Dix ans d' études historiques, σσ. 27-61. Στη μετάφραση του Βράϊλα έχουν παραληφθεί οι σελίδες 27-36, που κάλυπταν σχετική εισαγωγή του Thierry, και περιλαμβάνονται μόνο οι σελίδες 36-61, που αποτελούνται από την έκθεση απλώς των γεγονότων.

96. Πβ. Dix ans, σσ. 30 και 34.

97. Για το ότι μιά τέτοια ανάγκη μπορούσε να προκύψει εύκολα από τις σχετικές αναλύσεις του Thierry,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

πβ. στη μτφ. του Βράϊλα,"Εργα 6, σσ. 28-30: "Τό κοινοβούλιον κατέστρωνε πράξεις...'Αλλ'ἡ βουλή τῶν κυρίων ...μακράν τοῦ νά ἐπικυρόνει τάς ἀποφάσεις ταύτας ἔμενεν εἰς τήν θέσιν της καί περιστοιχοῦσα τόν ἀρχηγόν της τόν ὑπεστήριζε διά τῆς ἀντιστάσεώς της...'Αλλά τό κοινοβούλιον...ἐπρόκρινε νά ἀπαντήση πρός τόν βασιλέα μέ το αὐτό ὕφος ..."Ωστε ἑκατέρωθεν παρημελεῖτο ἡ πραγματικότης καί ἐπεκαλοῦντο ἀφηρημένας 'Ιδέας." 'Αλλωστε και ο ίδιος ο Thierry, όπως επεξηγούσε στον Πρόλογό του, επιθυμούσε να κρατήσει ένα είδος ουδετερότητας, παρουσιάζοντας κυρίως τα γεγονότα και αφήνοντας το κοινό να εξαγάγει τα δικά του συμπεράσματα. Πβ.Dix ans,σ. 35. Για την πίστη του Βράϊλα στο ιδανικό της συνταγματικής μοναρχίας πβ. αναλ. σσ. 390 κ.ε. της εργασίας μας.

98. Πβ. 'Αρχαιολογική διατριβή περί τῆς νήσου 'Ιθάκης ἀγγλιστί μέν συγγραφεῖσα ὑπό τοῦ Σιρ Γ.Φ. Βῶεν Ι.Τ.Μ.Γ. ἀποσχόλου τῆς ἐν 'Οξωνίᾳ 'Ακαδημίας καί Γραμματέως τοῦ 'Αρμοστοῦ τῆς 'Επτανήσου ἐξελληνισθεῖσα δέ κατά τήν ἐν Λονδίνῳ ἐν ἔτει 1854 τρίτην ἔκδοσιν ὑπό Π.Β.Α., 'Εν 'Αθήναις 1859, σ. 3: "Δέν ὑπάρχει τόπος ἴσως ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ᾧ ἡ ἐπιρροή τῶν κλασσικῶν ἀναμνήσεων νά ἦναι τόσον ζῶσα ἢ καθαρά ὅσον ἐν τῇ νήσῳ 'Ιθάκῃ."

99. Πβ. αναλ. σσ.236 κ.ε. της εργασίας μας.

100.Πβ. Περί τ.ἀρχ.τ.φιλ.τ.ἱστ.,("Εργα 4Β), 248.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

101. Πβ. αναλ.σσ. 218 κ.ε. και ιδ. 229 κ.ε. της εργασίας μας.

102. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,("Εργα 4Β),253/4.

103. Ἄσματα δημοτικά, 9.

104. Ό.π.,σ. 13.

105. Ό.π., 18/9(Οι υπογρ.του Ζαμπ.). Ἄστοχα,έτσι, θα κατηγορηθεί ο Ζαμπέλιος από πολλούς ιστορικούς ότι ακολουθεί μιά αφηρημένη και απριορική μέθοδο. Πβ. λ.χ. τη γνώμη του Σπ.Λάμπρου, 341:"Ἡ μέθοδος τοῦ Ζαμπέλιου μέχρι τινός μόνον εἶνε ἡ αὐστηρῶς ὑπό τῆς ἱστορικῆς ἐπιστήμης ἐπιβαλλομένη. Πολλάκις ἀφορμᾶται ἀπό γενικωτέρων τινῶν ἀρχῶν, θεωρητικῶς ἐκ τῶν προτέρων ἱδρυμένων. Ἡ ἱστοριονομία, ὡς ὀνομάζει αὐτήν καί πρός ἣν ἐν πολλοῖς φέρεται οὐκ ἄνευ τινός αὐταρεσκείας, ἔχει διά τοῦτο ὅλα τά ἐλαττώματα τῆς ἀρχαιοτέρας ἐκείνης φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας, ἥτις δυνάμεθα νά εἴπωμεν ὅτι συνεξέπνευσε μετά τοῦ Vico, τοῦ Herder καί τοῦ Hegel, ὑπαναχωρήσασα εἰς θετικωτέραν ἐκ τῶν νεωτέρων ἐξέτασιν τῶν ἱστορικῶν φαινομένων". (Η υπογρ. ανήκει στον Σπ. Λάμπρο.). Τήν ίδια κατηγορία με εντονότερο τρόπο και ίσως με εμπάθεια επαναλαμβάνει ο Α.Καμπάνης στο έργο του Καλλιγᾶς καί Ζαμπέλιος, Ἐν Ἀθήναις 1920,.σ.39:"Ὁ Ζαμπέλιος εἶνε ἕνας φαντασιόπληκτος ἱστορικός...ἕνας αὐθαίρετος παραμορφωτής τῶν γεγονότων πρός ἐξαγωγήν χρησίμων συμπερασμάτων τεθειμένων a priori." Πρόκειται, βέβαια, για γνώμες καθα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ρών ιστορικών, που θεωρούν ως a priori μεθοδολογία κάθε φιλοσοφική προσέγγιση της ιστορίας και που, ασφαλώς, δεν αποδίδουν την έννοια και την αξία που έχει η ιστοριονομία του Ζαμπέλιου. Για μιά ορθή αξιολόγηση της μεθόδου αυτής του Ζαμπέλιου, που δεν αποκαλείται ίσως άδικα από τον Καρούσο "μεγαλοφυής"(βλ. Καροῦσος,Σκέψεις περί τῆς σπουδῆς τοῦ ἑλληνισμοῦ, Ν.Πανδώρα τ.Δ, φυλ.86(15 'Οκτ.1853), σ.356) και του οποίου το έργο δεν έχει μέχρι σήμερα αποτιμηθεί επαρκώς, βλ. Φ.Μιχαλόπουλος, 41.

106. Πβ.Φιλοσοφικόν Δοκίμιον,Προλ.,σ. α'.

107. 'Ο.π.,σ. 237/8. 'Αλλωστε, οι θεωρήσεις του Κοζάκη-Τυπάλδου στηρίζονται γενικά όχι τόσο στην έννοια της ηθικής, αλλά σ'εκείνη του έθνους, την οποία μάλιστα φαίνεται ότι πρώτος χρησιμοποίησε. Πβ. Βελουδῆς,19.

108. Δοκίμιον, σσ. 17/8. Για το ότι μέσα από τις απόψεις του Πεντάδη-Δάρβαρη, παρά το θεοκεντρισμό τους, προβάλλεται περισσότερο η έννοια του έθνους πβ. Βελουδῆς, 53 κ.ε.

109. Ορθά, κατά συνέπεια,δε συγκαταλέχθηκε ο Βράϊλας από τους μεταγενέστερους στη σχολή αυτή. Κατά το Ζακυθηνό,στην ιστορική σχολή του Ελληνισμού,όπως ό ίδιος την ονομάζει,περιλαμβάνονται οι Μ.Ρενιέρης,Κ.Παπαρρηγόπουλος, Σ.Ζαμπέλιος και Α.Μουστοξύδης.Πβ.Δ.Α.Ζακυθηνός,Ἡ πολιτική ἱστορία τῆς νεωτέρας Ἑλλάδος, 2.έκδ.,'Εν 'Αθήναις 1965, σσ. 25 κ.ε.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

110. Οι ιστορικές σπουδές είχαν καθυστερήσει και θα καθυστερήσουν βέβαια ακόμη να συστηματοποιηθούν , παρά τό γεγονός ότι η ανάπτυξή τους προηγήθηκε από εκείνη της φιλοσοφίας της ιστορίας. Όπως είναι γνωστό, οι πρώτες σοβαρές προσπάθειες για την καλλιέργεια της ιστορίας, οι οποίες αρχίζουν από τα μέσα σχεδόν του 18ου αιώνα και κυρίως μετά το 1784, περιορίζονται σε γενικές γραμμές στην ανάπτυξη της χρονογραφίας και της εκκλησιαστικής ή της τοπικής ιστορίας. Πβ. Κ.Θ.Δημαρᾶς, Ἱστ.τ.νεοελλ.λογ., 157 κ.ε. Του ίδιου, Προσπελάσεις, στο Ἑλλ.Ρωμ., 443. Του ίδιου, Κ.Παπαρρηγόπουλος: ἡ ἐποχή του-ἡ ζωή του-τό ἔργο του, Ἀθήνα 1986, 42 κ.ε., 50 κ.ε. Α.Ἀγγέλλου, Πλάτωνος τύχαι: ἡ λογία παράδοση στήν Τουρκοκρατία, Ἀθήνα 1985[2](1962), 73 κ.ε. Βελουδῆς, 8 κ.ε. Αλλά και ύστερα από την επανάσταση του 1821, η ιστοριογραφική επίδοση καλύπτεται από τα Απομνημονεύματα των αγωνιστών, τις πρώτες δοκιμές για αποτίμηση και ανάλυση του αγώνα καθώς και από κάποιες ευρύτερες ιστορικές συνθέσεις που όμως δεν διαφεύγουν από τον τοπικό χαρακτήρα. Πβ. Κ.Θ.Δημαρᾶς, Ἱστ.τ.νεοελλ.λογ.,251 κ.ε., Του ίδιου, Κ.Παπαρρηγόπουλος, 48 κ.ε. Βελουδῆς, 12 κ.ε. Ο 19ος αιώνας, ασφαλώς, θα αναδείξει μιά σειρά από αξιόλογους ιστορικούς, οι οποίοι θα επιχειρήσουν να θεμελιώσουν την ενότητα και τη συνέχεια του Ελληνισμού με τη μελέτη των γεγο-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

νότων, θέτοντας έτσι την ιστορία σε μιά συστηματικότερη βάση· είναι όμως χαρακτηριστικό ότι κανένας απ'αυτούς δε θα μπορέσει να φτάσει σε μιά σχετική ολοκληρωμένη σύνθεση. Για μιά αναλυτική έκθεση του ζητήματος αυτού πβ. τη σημαντική μελέτη του Μ.Β.Σακελλαρίου, Νεοελληνικές ἱστορικές σπουδές: ἱστορικό καί κριτικό σχεδίασμα, Νέα Ἑστία τ.33(1943), σσ. 27 κ.ε., 102 κ.ε., 158 κ.ε., 233 κ.ε., 290 κ.ε. , 359 κ.ε.,438 κ.ε., 615 κ.ε. Στα Επτάνησα, εξάλλου, όπως ήδη έχουμε τονίσει(πβ. σσ.17 κ.ε. της εργασίας μας), η ιστορία, άσχετα από την ανάπτυξη που γνώρισε, δε φαίνεται να διδασκόταν συστηματικά.

110α. Φαίνεται, άλλωστε, ότι η ιστοριογραφία του ελλαδικού και του επτανησιακού χώρου,τόσο εκείνη του 19ου αιώνα όσο και εκείνη που καλλιεργήθηκε στους προηγούμενους αιώνες, ήταν άμεσα συνυφασμένη με την παροχή μιάς σημαντικής υπηρεσίας προς το νεοελληνικό γένος: κατά κάποιο τρόπο εκπλήρωνε τις ελπίδες του τελευταίου για την ανόρθωσή του, οι οποίες στηρίζονταν σε μεγάλο βαθμό όχι τόσο στη σχετική βοήθεια που θα μπορούσε να παράσχει η φιλοσοφία της ιστορίας - και μάλιστα μιά φιλοσοφία της ιστορίας που βασιζόταν σε αφηρημένα πνευματοκρατικά θεμέλια - αλλά σε εκείνη που θα προσέφερε μιά ιστοριογραφία που, στηριγμένη στα γεγονότα,θα απέβλεπε στην άμεση ωφέλεια του έθνους, έστω

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κι ἂν εἶχε περιορισμένο, εξειδικευμένο ή τοπικό, χαρακτήρα. Πβ. λ.χ. τα λόγια του Δ.Καταρτζῆ, (Δοκίμια, ἐπιμ.ἔκδ.Κ.Θ.Δημαρᾶς, Ἀθῆναι 1974, σ.52):"Ἀλλά καί μερικοί...διαβάζουν τό Μοντεσκιοῦ..,προτοῦ νά ξέρουνε ἀπτά νομικά...ἀναγιγνώσκουν τή Γενική τοῦ Βολταίρ Ἱστορία, καί τή φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας, ποῦν' ὁμοίως θεωρίαις τῆς ἱστορίας, προτοῦ νά διαβάσουν ἕνα βιβλίο ἀπτή Βυζαντίδα, τήν ἱστορία τοῦ γένους τους." Ο Παπαρρηγόπουλος εξάλλου, αργότερα, (πβ. Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνους, Ἀθῆναι 1925[5](1860), τ.6., σ. 34) θα τονίσει: "Ἐάν ἐσπουδάζομεν ἀκριβέστερον τήν πάτριον ἱστορίαν, δέν ἠθέλομεν παρασυρθῆ εἰς τοσοῦτον ὀλέθρια ἁμαρτήματα." Την ίδια περίπου εποχή, ο Ζαμπέλιος, αντιτιθέμενος στις απριορικές μεθόδους συγγραφής φιλοσοφίας της ιστορίας, θα γράψει:"Ὁ νῦν αἰών...ζητεῖ...γεγονότα."(Ἀσμ.Δημ., σ. 8. Η υπογρ. του Ζαμπ.). Για τη σύνδεση αυτού του είδους ιστοριογραφίας με τα προβλήματα του έθνους πβ. Μ.Ι.Γεδεών, Ἡ πνευματική κίνησις τοῦ γένους κατά τόν ΙΗ΄καί ΙΘ΄αἰῶνα, Ἀθῆναι 1976, 191 κ.ε. Πβ. και Κ.Θ.Δημαρᾶς, Κ.Παπαρρηγόπουλος, 42 κ.ε. 91 κ.ε. Για το πόσο αγαπητή ήταν αυτή η ιστορία ακόμη και στον απλό λαό, λ.χ. στα Επτάνησα, πβ. Κ. Διαμάντης, Ἡ Ἰόνιος Ἀκαδημία τοῦ κόμιτος Γκίλφορδ, Ἑλλ.Δημ., 31(1949) 737:"Ἡ ἑλληνική ἱστορία ... διά τάς τότε περιστάσεις ἔκαμνε θροῦν, διότι ἐκτός

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τῶν καθ'αὐτό μαθητῶν μέγα μέρος τῶν πολιτῶν ἔτρεχε πρό ὥρας, ἵνα καταλάβῃ θέσιν. Ἀκμαζούσης δέ τότε τῆς ἑλληνικῆς ἐπαναστάσεως, ἑκάστου τῶν ἀκροωμένων ἡ καρδία ἔπαλλεν, κυμαινομένη μεταξύ τῆς λαμπρᾶς ἀρχαιότητος, τοῦ λυπηροῦ ἐνεστῶτος καί τοῦ ἀδήλου μέλλοντος. Τοῦτο προέτρεπε πολλούς νά συχνάζωσι μετά ζήλου τό μάθημα, τό ἑσπέρας γινομένου."

111. Τό τελευταῖον ἔτος τῆς ἑλληνικῆς ἐλευθερίας, Ἀθῆναι 1844, σ.45.

112. Πβ. Ἀγγελλία, Ἑλληνομνήμων αρ.1(Ἰαν. 1843), σ.1.

113. Ο Μουστοξύδης δε φαίνεται να ακολουθούσε πάντοτε με συνέπεια τη μεταρρυθμιστική πολιτική και τη συνετή αντιπολίτευση προς την αρμοστεία,αν και η τελευταία θα αναγκαστεί τελικά να τον αναγνωρίσει ως τον ιστοριογράφο των Ιονίων: το 1853 λ. χ., παρά το γεγονός ότι ήταν στην υπηρεσία της προστασίας, δε θα διστάσει να υπογράψει κι αυτός μία αίτηση "διά τήν μετά τῆς Ἑλλάδος ἕνωσιν", επισύροντας έτσι την οργή του αρμοστή Ward. Πβ. Θ.Μουστοξύδης, Ἀ.Μουστοξύδης,Βίος καί Ἔργα, 3.έκδ.,Ἀθήνα 1963, σ. 60. Γενικά για τα προβλήματα που συνεχώς δημιουργούσε στην Προστασία ο φιλελεύθερος,αν και μετριοπαθής, χαρακτήρας του Μουστοξύδη πβ. ό.π., σσ. 57 κ.ε. Δε θα ήταν, λοιπόν, αθέμιτο να συμπεράνουμε ότι η προσπάθεια του Βράϊλα να διαφοροποιηθεί

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κατά κάποιο τρόπο από το Μουστοξύδη οφείλεται μάλλον στη φιλελεύθερη και "ασυνεπή" συμπεριφορά του τελευταίου προς την Προστασία. Νεκρολογώντας ο Βράϊλας το Μουστοξύδη αφενός βέβαια τον επαινεί διότι "ὀλίγοι...ἐκπροσωποῦσι ἐν ἑαυτοῖς ὅλον τό ἔθνος" ὅπως "ὁ περικλεῆς Ἀνδρέας Μουστοξύδης"(πβ.Χαρακτηρισμός τοῦ Ἀνδρέου Μουστοξύδου, Ἑστία τ.Θ.,(25.5.1880),σ. 321), αφετέρου όμως δεν παραλείπει να τονίσει ότι "εἰς τό στάδιον τοῦ πολιτικοῦ βίου" βρέθηκε "καί ὁμόδοξος πρός αὐτόν καί ἀντίδοξος"(ό.π.,σ. 323).Για τις διενέξεις Βράϊλα και Μουστοξύδη βλ.αναλ. Γ.Θ.Ζώρα, Ὁ Θωμαζαῖος καί ἡ ὀθωνική πολιτική κατά τόν παρελθόντα αἰῶνα, Παρνασσός 10(1968) 614. Εξάλλου, στις διενέξεις αυτές θα παρεμβληθεί και ο φίλος του Μουστοξύδη Tommaseo, που θα κατηγορήσει το Βράϊλα γιατί "τάς ἰδέας τάς ὁποίας ἐλάμβανεν ἐκ γαλλικῶν βιβλίων περιέβαλε διά τῆς συγχρόνου ἑλληνικῆς σχολαστικότητος"(πβ. Ζώρας, Ἄγνωστος ἐπιστολή Ν.Θωμαζαίου πρός τόν Π.Βράϊλαν-Ἀρμένην, Παρνασσός 10(1968),σ.238).Μιά τέτοια κατηγορία είχε μάλλον πολιτικά κίνητρα:συγκεκριμένα φαίνεται να οφείλεται στην άρνηση του Βράϊλα να προσχωρήσει στα σχέδια του Μουστοξύδη και του Tommaseo. Πβ. Ζώρας, Ὁ Θωμαζαῖος,ό.π.,σσ.613 κ.ε. Οι πολιτικές βέβαια διαφορές του Βράϊλα και των Μουστοξύδη-Tommaseo, οι οποίοι ήταν επίσης μετριοπαθείς, δεν ήταν ίσως σημαντικές. Πιθανότατα οι δύο τελευταίοι διαφωνούσαν με την έλλειψη μαχητικού χαρακτήρα που διέ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κρινε την πολιτική στάση του Βράϊλα, αφού αυτή καθοριζόταν από τον αίώνιο κόσμο των φιλοσοφικών ιδεών. Πβ. λ.χ. τα λόγια του Βράϊλα(Χαρακτηρισμός, ό.π.,σ. 322):"Ἀλλ'ἀπό τῆς οὐρανίου καί ἀνεφέλου χώρας τῶν καθαρῶν ἰδεῶν,...πόσον εἶναι δεινή ἡ μετάβασις εἰς...τό ἀκανθῶδες στάδιον...τῆς πολιτείας." Και ό.π.,σ. 323: "Τό πνεῦμα ἐγείρει τά ἔθνη...,διότι τό πνεῦμα εἶναι δώρημα Θεοῦ." Αντίθετα ο Μουστοξύδης εἶχε πάντοτε μιά αμεσότερη και δυναμικότερη ανάμιξη στην καθημερινή πολιτική πραγματικότητα.Πβ. Ἀ.Νικοκάβουρα, Ὁ Ἀνδρέας Μουστοξύδης καί ἡ Παιδεία, Κέρκυρα 1965, passim.Το ίδιο και ο Tommaseo.Πβ. Λιάκος,Ἡ ἰταλ.ἐνοπ., σσ.47 κ.ε. Και σε συνάφεια με τις απόψεις του Ρενιέρη, που ήταν αντίθετες προς αυτές του Βράϊλα,πβ.σσ. 237 κ.ε. της εργασίας μας.

114. Πβ.Τά Κεφαλληνιακά,σ.7.

115. Πβ.Περί πανεπ.σπουδῆς,265.

116. Ὁ.π.,σ. 204.

117. Ὁ.π.,σ. 209.

118. Πριν από το Βράϊλα, ένας άλλος καθηγητής της φιλοσοφίας στην Ιόνιο Ακαδημία είχε ασπασθεί τη σκωτική φιλοσοφία ακολουθώντας τον D.Stewart,ο Ν. Πίκκολος. Πβ.Ἀ. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, Ἡ ἐπίδραση τῆς σκωτικῆς φιλοσοφίας στην ἑπτανησιακή διανόηση, Παρουσία τ.Β΄(1984),243 κ.ε.Roxane Argyropoulos, Nicolas Piccolos et la philosophie néohellénique, Balkan Stu-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

dies 25,$_2$ (1984), 237. Σε σχετική του έκθεση ο Guilford τον συστήνει ως εξής:"Ὁ Ν.Πίκκολος... ἐξειδικεύθη κυρίως ἐν Παρισίοις...διδάσκει μεταφυσικήν ἀκολουθῶν τό σύστημα τοῦ D.Stewart."Ηκουσα σχεδόν ὅλας τάς παραδόσεις του...ἀπηλλαγμένας τῶν ἐπικινδύνων ἐκείνων ἀρχῶν αἵτινες δυστυχῶς εὐκόλως δύνανται νά εἰσχωρήσωσιν εἰς ἐπιστήμην ἀναγκαῖαν ὅσον καί λεπτήν." Βλ. Σαλβάνος,ό.π., 785, σημ.54.Πβ. και R.Argyropoulos,ό.π.,σ. 237.

119.Πβ.λ.χ.Καταρτζῆς,46/7.Φυσικά,η μέθοδος αυτή του Βράϊλα ήταν λιγότερο δυναμική και από την εκλεκτική μέθοδο του Ν.Βάμβα, ο οποίος ήταν επηρεασμένος περισσότερο από τον Thurot παρά από τον Cousin και ο οποίος στηλίτευε ως ἄχρηστες τις μεταφυσικές πτήσεις των φιλοσόφων.Πβ.Ν.Βάμβας,Στοιχεῖα φιλοσοφίας,2.έκδ.,Ἐν Ἀθήναις 1856,σσ.η΄κ.ε. Για τις διαφορές ανάμεσα στον εκλεκτισμό του Βράϊλα και σε εκείνον του Βάμβα πβ. Μουτσόπουλος, Ὁ Νεόφυτος Βάμβας καί ἡ θέσις αὐτοῦ ἐν τῇ ἑλληνικῇ διανοήσει τοῦ ιθ΄ αἰῶνος, στο Φιλοσ.Προβληματισμοί, τ.Β.,337 κ.ε.

120. Περί τ.ἱστ.ἀπ.τ.Ἑλλ.,("Εργα 4Β), 351.

121. Ό.π.,σ. 351.

122. Ό.π.,σ. 351.

123. Πβ. De l'esprit des lois, Oeuvres compl., Paris 1951,τ.2.,σσ. 232 κ.ε., 234 κ.ε., 237 κ.ε.Πβ. και M.H.Waddicor, Montesquieu and the Philosophy of Natural Law, The Hague 1970, σσ. 187 κ.ε., 190 κ.ε.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

124. Πβ. Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers,(1751-1780),Stuttgart 1966,τ.10.,σ.700.

125. Πβ. A.Comte, Cours de philosophie positive,(1839), Paris 1969,τ.4.,σσ. 35 κ.ε., 40 κ.ε., 42 κ.ε.

126. Γΐα την "Physique sociale" πβ. ό.π.,σσ. 6 κ.ε.

127. Ό.π.,σ. 268.

128. Ό.π.,σ. 310.

129. Ό.π.,σ. 273 κ.ε.

130. Ό.π.,σσ. 237/8. Για τις αντιλήψεις του Comte γενικά βλ. και Ravaisson, 57 κ.ε. R. Verdenal, La philosophie positive d'Auguste Comte, στον τόμο La philosophie et l'histoire 1780 à 1880, sous la direction de Fr.Châtelet,στη σειρά Histoire de la philosophie:idées,doctrines, Paris 1973, τ. V, σσ. 231 κ.ε.

131. Πβ. Ravaisson, 89.Verdenal,ό.π.,σ. 246.

132. Πβ. Verdenal,ό.π.,σσ. 253 κ.ε. Ακόμη, θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι αντιλήψεις του Comte συνετέλεσαν σημαντικά κάι στην ανάπτυξη της κοινωνικής σκέψης, δεδομένου ότι απώτερος στόχος τους ήταν η δημιουργία μιάς αρμονίας ανάμεσα στα κοινωνικά στρώματα και ιδιαίτερα η βελτίωση της θέσης των κατώτερων τάξεων.Πβ.Comte, Cours,ό.π.,σσ. 160, 238 και passim.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

133. Πβ. Ravaisson,249/50.

134. Πβ. L.Guilermit,Emmanuel Kant et la philosophie critique, στον τ. La philosophie et l' histoire,(Châtelet), ό.π.,σσ. 49 κ.ε.

135. Πβ. P.Janet, Les causes finales, 2.έκδ. Paris 1882, Préf,σ.IV, και σσ.9, 12/3, 36.

136. Πβ. J.Lachelier, Du fondement de l'induction suivi de psychologie et métaphysique et de notes sur le pari de Pascal, 7.έκδ. Paris 1916, σ. 78. Πβ. και L.Brunschvicg, Le progrès de la consience dans la philosophie occidentale,τ. 2, Paris 1953, 498 κ.ε. Πβ. ακόμη, Ch.Renouvier,Essais de critique générale:premier Essai:Analyse générale de la connaissance κ.λπ.Paris 1854,256.Του ίδιου,Philosophie analytique de l'histoire κ.λπ.,τ. 4.,Paris 1897, 444 κ.ε.

137. Πβ. Lachelier, 89. Πβ. ακόμη Ravaisson, 271/2. Collingwood, 186.

138. Πβ. Cousin,Cours de phil.Leç.du cours de 1828,Leç.,IV,18,Leç.,VII, 26.

139. Πβ. Fragm.phil., Préf., XXXVI/VII,XXIII. Κατά συνέπεια, ο Cousin δεν ήταν υπέρ μιάς άμετρης εισαγωγής της θεωρίας των τελικών αιτίων στις φυσικές επιστήμες.Πβ. Fragm.phil.pour serv.à l'hist. de la phil.,τ.4.,σ.18.

140. Πβ. Cousin,Cours de plil.,τ.3.,σ. 47.Πβ. και Jouffroy, Cours de droit naturel,3.έκδ.,Paris 1858, τ.1.,σ.47.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

141. Πβ . Jouffroy, Cours de dr.nat., 42/3, 53.

142. Πβ. J.Simon, La rel.natur., 349.

143. Πβ. J.Simon, La liberté politique, 3/4, 16.

144. Πβ. ό.π., σ. 2.

145. Ό.π., σ. 18. Πρέπει, ωστόσο, να τονισθεί ότι οι αντιλήψεις αυτές των πνευματοκρατών για τον ιστορικό νόμο ως νόμο φυσικό με την έννοια ότι απορρέει από το Θεό είναι διαφορετικές και λιγότερο δυναμικές από ανάλογες αντιλήψεις που υποστήριζαν οι Ultramontanists. Για τους τελευταίους, οι οποίοι οικειοποιούνται επίσης τις σχετικές θέσεις του Montesquieu, οι ιστορικοί νόμοι είναι σχέσεις που πηγάζουν από τη φύση των πραγμάτων με την έννοια ότι επιβάλλουν την υποταγή των πολιτών στην εκκλησιαστική και πολιτική εξουσία. Πβ. Bonald, Essai analytique, ό.π., σσ. 116, 167/8. Συνεπώς, μιά τέτοια θεώρηση, όπως ήδη έχουμε τονίσει, παρά τις αυστηρές θεϊστικές της προϋποθέσεις, είχε περισσότερο κοινωνικό και πολιτικό χαρακτήρα, έστω και αρνητικά.

146. Πβ. La rel.nat., σσ. 30/1, 34.

147. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ., ("Εργα 4Β), 204/5. (Οι υπογρ.του Βράϊλα) . Για το ότι ο ιστορικός νόμος δεν είναι κατά το Βράϊλα παρά αντικειμενικοποίηση του όντος, πβ. Moutsopoulos, P.Vr.-Arm., 111. Αξίζει ακόμη να σημειωθεί ότι σ'ένα από τα πρώτα έργα του Βράϊλα όπως το Della scienza dell'diritto, ό.π., 90,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

οι ιστορικοί νόμοι είχαν την έννοια σχέσεων που προκύπτουν από την εξέλιξη της νομοθεσίας και του δικαίου, εξέλιξη που την περίοδο αυτή καθόριζε και την έννοια που είχε η ιστορία για το Βράϊλα. Ακόμη όμως και μ'αυτή την έννοια, οι νόμοι για το Βράϊλα δεν ήταν παρά εξωτερικές αναπτύξεις ενός μεταφυσικού ιδεατού Δικαίου(Diritto ideale).Πβ. ό.π.,σ.90.

148. Για το ότι οι φυσικοί νόμοι στο έργο του Descartes έχουν διαφορετική διάσταση, αφού εξαρτώνται πιό πολύ από τη σκέψη πβ. Princ.Phil.,ό.π., παρ. XXXVII-XXXVIII, σσ. 18/9.

149. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,ό.π.,204(Η υπ.του Βρ.). Για μιά διαφορετική εκτίμηση βλ. Μουτσόπουλος,Εἰσαγωγή,("Εργά 1), σ.λδ':"Πολύ πρό τοῦ Lachelier, ο Βράϊλας ὑπερέβη τόν καντιανόν κριτικισμόν, ὑποθέτων μίαν βασικήν ἀντιστοιχίαν μεταξύ τῆς δομῆς τῆς νοήσεως καί τοῦ κόσμου, περαιτέρω δέ,μίαν διαφοριζομένην ταυτότητα μεταξύ τῆς ὑποκειμενικῆς καί τῆς ἀντικειμενικῆς ἀπόψεως τῶν ἀντιστοίχων νόμων αὐτῶν."

150. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,ό.π.,205(Οι υπ.του Βρ.).

151. Ό.π.,σ. 205.

152. Ό.π., σ.205.

153. Ό.π.,σ. 205.(Οι υπογρ.του Βράϊλα).

154. Τό "Εν καί τό "Ον,("Εργα 4Α), 118.

155. Ό.π.,σ. 119.

156. Ό.π.,σ. 119.

157. Πβ. σσ. 60 κ.ε. της εργασίας μας.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

158. Τό "Εν καί τό "Ον, ό.π., 120.

159. Ό.π., σ. 120.

160. Ό.π., σ. 119.

161. Ό.π., σ. 120.

162. Ό.π., σ. 132.

163. Ό.π., σ. 132.

164. Ό.π., σ. 132.

165. Πβ. Cousin, Fragm.phil., Pref., XXXVI κ.ε. Hegel, Enzyklopädie, ό.π., 206 κ.ε. Schelling, System des transcendentalen Idealismus, Werke, τ.2., σσ. 620 κ.ε. Πβ. και Flint, 190 κ.ε., 497, 424 κ.ε. αντίστοιχα. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Βράϊλας άσκησε έντονη κριτική στις απόψεις των τριών αυτών φιλοσόφων για την έννοια της φύσης και ιδιαίτερα σ' εκείνες του Schelling. Πβ. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ. ("Εργα 4Β), 240/1, 229, 224/5 αντίστοιχα.

166. Τό "Εν καί τό "Ον, ("Εργα 4Α), 132.

167. Ό.π., σ. 132.

168. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ., ό.π. 207, (Οι υπ.του Βρ.).

169. Ό.π., σ. 207. (Οι υπ.του Βράϊλα).

170. Ό.π., σ. 207. (Οι υπ.του Βράϊλα). Την έννοια αυτή θα διαπραγματευθεί ο Βράϊλας αναλυτικά στο έργο του Θεωρ.καί πρ.φιλ.Στοιχεῖα (1862). Εκεί, ακολουθώντας σχεδόν πιστά τον J.Simon, θα διαχωρίσει τέσσερα στάδια της ηθικής ελευθερίας, "τήν σύλληψιν, τήν διάσκεψιν, τήν άπόφασιν" και "τήν έκτέλεσιν" και θα καταλήξει στο συμπέρασμα ότι η ελευθερία "δέν προκύπτει

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

...πλήρης ἐν τῇ ἐνεργείᾳ αὐτῆς εἰμή κατά τό τρίτον(δηλ. στάδιον), τήν ἀπόφασιν".Πβ. Θεωρ.καί πρ. φιλ.Στοιχεῖα,("Εργα 1), 386/7. Για τις ανάλογες αντιλήψεις του J.Simon,πβ. La rel.natur., 228 κ.ε. Οφείλουμε επίσης να παρατηρήσουμε ότι και αναφορικά με το πρόβλημα της ηθικής ελευθερίας, ο Βραΐλας θα φροντίσει με επίμονο τρόπο και μάλιστα από πολύ ενωρίς να παραμείνει μέσα στα πλαίσια του αμιγούς χριστιανισμού.Είναι λ.χ. χαρακτηριστικό ότι, το 1839 ήδη, θα γράψει ολόκληρο δοκίμιο, για να αναιρέσει την αρκετά οπτιμιστική και ίσως φαταλιστική άποψη του Σ.Ζαμπέλη ότι ο άνθρωπος δε μπορεί ποτέ να παραβιάσει τον ηθικό νόμο, αντιτάσσοντας την αντίληψη ότι ο ηθικός νόμος δεν εκτελείται παρά μόνο μέσω της ανθρώπινης ελευθερίας. Πβ. P.Vraïlas, Appendice al Discorso sulla Filosofia Storica letto adi 29 Dicembre 1839 in risposta ad un Discorso sullo stesso argomento del Sig.D^{r} Sp. Zambelli,(αυτόγραφο και ανέκδοτο),χφ.Β, σσ. 46 κ.ε.

171. Πβ.Περίλ.τ.περί φιλ.τ.ἱστ.μαθ.,("Εργα 4Β),σ. 339.

172. Ὁ.π.,σ. 340.

173. Ὁ.π.,σ. 340.

174. Περί τ.ἀρχ.τ.ἱστ.φιλ.,("Εργα 4Β), 183.

175. Ὁ.π.,σ. 183.

176. Περί τ.ἀρχ.τ.φιλ.τ.ἱστ.,("Εργα 4Β),276/7.Ιδιαίτερα για την επαγωγή πβ.Ἡ ἑνότης τῶν λογικῶν

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

στοιχείων,("Εργα 4Α),163:"Θεμέλιον δέ πάσης ἐπαγωγῆς εἶναι ἡ ἐν ἡμῖν λογική ἔννοια τῆς τάξεως, καί ἐκ τοῦ καθολικοῦ καί ἀναγκαίου τῶν ἀρχῶν ἐξ ὧν αὕτη συνίσταται, ἐξάγομεν διά τῆς παρατηρήσεως τῶν ἐπί μέρους τό γενικόν καί σταθερόν τῶν νόμων τῆς φύσεως,...ὥστε ἡ ἐπαγωγή τήν αὐτήν ἔχει βεβαιότητα καί τήν αὐτήν ὀντολογικήν βάσιν τῆς ἐξαγωγῆς, διότι ἀμφοτέρων ἐγγύησις εἶναι ἡ ἀναλλοίωτος τάξις...Εἶναι ἄρα οἱ νόμοι τῆς φύσεως νόημα καί βούλημα τοῦ Θεοῦ...καί πᾶσα ἐπιστήμη τοῦ πεπερασμένου στηρίζεται ἐπί τῆς γνώσεως τοῦ ἀπείρου." Την αντίληψη αυτή αντλεί ο Βράϊλας μάλλον από τον Cousin τροποποιώντας την βέβαια, δηλ. θέτοντας στη θέση της Ιδέας το Θεό ως δημιουργό της κοσμικής τάξης. Γία την ανάλογη αντίληψη του Cousin πβ.Cours de philosophie, τ.3., σσ. 23 κ.ε. Ο Βράϊλας μάλιστα δε θα διστάσει να θεωρήσει τις δικές του απόψεις για την επαγωγή ως επιβεβαίωση των αντίστοιχων απόψεων του Lachelier.Πβ. 'Η ἑνότης τῶν λογικῶν στοιχείων,ό.π., σ. 163,σημ.3:"'Η τελευταία θεωρία τῆς ἐπαγωγῆς, ἥν μετά πολλῆς ἐμβριθείας ἀνέπτυξε καί ὑπεστήριξεν ο κ. Lachelier...ἀνάγεται...εἰς τήν ἔννοιαν τῆς τάξεως,ἥν καί ἡμεῖς παραδεχόμεθα,...διότι ἡ τάξις τοῦ κόσμου εἶναι νόημα καί βούλημα...τοῦ Θεοῦ." Είναι όμως γνωστό ότι στο Lachelier η έννοια της τάξης και των τελικών αιτίων από τα οποία εξαρτάται η επαγωγή στηρίζονται στην αυθυπόστατη σκέψη και όχι στο Θεό.Πβ. Du fondement,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

69,73. Η έννοια της επαγωγής στο Βράϊλα είναι έτσι πλησιέστερη σ'εκείνη του Caro,Πβ.L' idée de Dieu, 306. Για το ότι η επαγωγή όπως την θεωρούσαν όχι μόνο οι αυστηροί πνευματοκράτες αλλά και ο Cousin με το Jouffroy ήταν αντιεπιστημονική ακόμη και κατά τη γνώμη των μετριοπαθών καντιανών της εποχής, πβ. Vacherot,La métaphysique,τ.1.,221.

177. Περί.τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,("Εργα 4Β), 277.

178. Ό.π.,σ.278.

179. Πβ. Περί τ.άρχ.τ.ίστ.φιλ.,("Εργα 4Β),166.

180. Πβ. Περίλ.τ.περί.φιλ.τ.ίστ.μαθ.,ό.π.,σ.342.

181. Πβ. Jouffroy,Mélanges phil., 63. Για τις σχετικές απόψεις του Vico πβ. αναλ.και τεκμηριωμένα σσ. 181 κ.ε. της εργασίας μας.

182. Mélanges phil, 66. Για την έννοια της Πρόγοιας στο Vico πβ. σσ. 181 κ.ε. της εργασίας μας.

183. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,("Εργα 4Β), 211-213.

184. Πβ. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht,Werke,τ.4.,152.Ελλ.μτφ. Ε. Παπανούτσου, 'Ιδέα μιάς γενικής ίστορίας μέ πρίσμα κοσμοπολιτικό, στον τ. Ι.Kant:Δοκίμια, 'Αθήνα 1971,σ.25.

185. Πβ.ό.π.,σ. 152(ελλ.μτφ.25). Η αντίληψη μάλιστα αυτή προϋπέθετε μιά ταύτιση των ιστορικών νόμων με τους νόμους της φύσης.Πβ. ό.π.,σ. 151(ελλ.μτφ.24).

186. Περί τ. άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,("Εργα 4Β), 220.

187. Ό.π.,σσ. 207/8.(Οι υπογρ.ανήκουν στο Βράϊλα).

188. Ό.π.,σ. 217.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

189. Ό.π.,σ. 218.

190. Ό.π.,σ. 217.(Οι υπογρ.του Βράϊλα).Μιάν ανάλογη άποψη πρόβαλε και ο Cousin, με διαφορετική όμως έννοια, εφόσον, όπως γνωρίζουμε, σ'αυτόν το Είναι και η Πράξη δε στηρίζονται σε καθαρές θεϊστικές προϋποθέσεις.Πβ. Fragm.phil., 199.

191. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,("Εργα 4Β), 212.

192. Ό.π.,σ. 212.

193. Ό.π.,σ. 209. Η άποψη αυτή πρέπει να διαφοροποιηθεί από την αντίληψη του Jouffroy ότι ο ιστορικός νόμος δεν είναι δυνατόν να ανακαλυφθεί εξαιτίας του άγνωστου και απείρου χαρακτήρα της Ιδέας.Πβ.σχετικά Mélanges phil., 42. Αντίθετα, είναι μάλλον πλησιέστερη στην ανάλογη άποψη του J. Simon,η οποία στηρίζεται καθαρά στις αρχές του χριστιανισμού. Πβ.La rel.natur., 241.

194. Περί τ.άρχ.τ.ίστ.φιλ,("Εργα 4Β), 185.

195. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,ό.π.,σ.266. Πβ. και F.Guizot, Cours d'histoire moderne. Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la révolution française,Paris 1828, Leç.,I,σ.24. Για το ότι ο Βράϊλας τόσο στην αντίληψη αυτή όσο και σε ορισμένες άλλες πτυχές της θεώρησής του για την παγκόσμια ιστορία είχε "ὡς ὁδηγόν...τόν Κ(ύριον) Γκιζῶτον", πβ. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ. ίστ.,("Εργα 4Β), 256. Για την ιδεολογική σκοπιμότητα μιάς τέτοιας ενέργειας πβ. σσ. 255 κ.ε., 261 κ.ε. της

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

εργασίας μας.

196. Περί τ.ἀρχ.τ.ἱστ.φιλ.,("Εργα 4Β),184/5.

197. Ὁ.π.,σ.185. Είναι έτσι φανερό ότι οι απόψεις του Βράϊλα για την πολλαπλότητα των αιτίων δεν έχουν τον επιστημολογικό χαρακτήρα(αντίθετα, θα λέγαμε ότι τον αντιμάχονται) στον οποίο παρέπεμπαν κάποιες ανάλογες απόψεις του J.S.Mill.Πβ. A System of Logic Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation, Coll.Works Toronto 1973, τ. VII,σ.514.Για το Mill βέβαια η πολλαπλότητα των αιτίων υποδήλωνε την έλλειψη ενός αρχικού αιτίου και όχι την εξάρτηση της αιτιότητας από το Θεό.Πβ.ό.π.,σ.338. Πβ. και Ravaisson, 270 κ.ε. Αντίθετα, πλησιέστερες προς τις απόψεις αυτές του Mill φαίνονται οι ανάλογες του Jouffroy,σύμφωνα με τις οποίες η διάδοχή τῶν φαινομένων και το γεγονός ότι όμοια φαινόμενα μπορούν να προκύψουν από πολλαπλές αιτίες, ακόμα κι αν αποδοθούν σε κάποιο Θεό, δεν είναι δυνατόν να εξαλείψουν την αμφιβολία για το πρώτο αίτιο των φαινομένων και της ζωής. Πβ.Nouv.Mélanges, 195.

198. Πβ. E.Bersot, Essai sur la Providence, Paris 1823, 187.

199. Ἡ ἑνότης τῶν λογικῶν στοιχείων,("Εργα 4Α), 156/7.

200. Τό Ἕν και τό Ὄν,("Εργα 4Α),127/8.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

201. Σε αντίθεση όχι μόνο προς τους αυστηρούς πνευματοκράτες αλλά και προς τους εκλεκτικούς, ο Janet δε θεωρούσε την αρχή της αιτιότητας ως το μεταφυσικό απροϋπόθετο των τελικών αιτίων. Γι'αυτόν, η αιτιότητα ταυτιζόταν με τον τελικό σκοπό, με την έννοια ότι η σειρά αιτίων και αποτελεσμάτων γινόταν κατανοητή μόνο στο βαθμό που εκλαμβανόταν ως ιδεατό δεδομένο η μελλοντική εμφάνιση του αποτελέσματος.Πβ. Les causes finales,7,43 και αναλυτ. 126. Συνεπώς, το γεγονός ότι ο Βράϊλας επαινεί τη θεωρία του Janet για τα τελικά αίτια πρέπει μάλλον να θεωρηθεί ως μιά ακόμη προσπάθεια του Κερκυραίου φιλοσόφου να οικειοποιηθεί ιδεαλιστικές θέσεις που, όπως και νά'ναι, θα μπορούσαν ίσως να επικυρώσουν τις δικές του θεϊστικές απόψεις.Πβ.Φιλοθέου καί Εὐγενίου 'Επιστολαί,("Εργα 2), 358/9:"Εἰς τό συμπέρασμα τοῦτο ἔφθασεν ὁ ἐν Παρισίοις διάσημος καθηγητής Π.'Ιανέτος ἐν τῷ σοφῷ αὐτοῦ πονήματι Les causes finales, ὅπερ σέ συμβουλεύω νά μελετήσῃς. "Αν καί δέν θεωρεῖ τήν ἀρχήν τῆς τελειότητος ὡς ὑπάρχουσαν ἐν τῷ λόγῳ ἐκ τῶν προτέρων, καί τήν σκοπιμότητα τῆς φύσεως ἀνεζήτησεν ἐκ τῶν ὑστέρων δι'αὐστηρᾶς ἐπαγωγῆς, οὐχ ἧττον ἀπέδειξεν ὅτι ἡ σκοπιμότης εἶναι γενικός νόμος τοῦ κόσμου."

202. Πβ.Renouvier,Essais,217,221.Του ίδιου,Philosophie analytique de l'hist.τ.4. ,447 κ.ε.Πβ.επίσης Lachelier,80.Για την αναφορά του Βράϊλα στο Lachelier και τη σχέση του μ'αυτόν στο ζήτημα της επαγωγής βλ.σ.524 της εργασίας μου.Για την έμμεση αναφορά του στο Renouvier βλ.Περί λογικῶν ἀρχῶν,("Εργα 4Α), 78.

203.Πβ.Cours de philosophie,τ.3.,σ.6.

204.Περί τ.άρχ.τ.ίστ.φιλ.,("Εργα 4Β),166.

205. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,("Εργα 4Β),213.

206. Περί τ.άρχ.τ.ίστ.φιλ.,("Εργα 4Β), 167.

207. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,ό.π.,σ. 213.

208. Περί τ.άρχ.τ.ίστ.φιλ.,ό.π,σσ. 166/7.

209. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,ό.π.,σ. 212.

210. Περί Προνοίας,("Εργα 4Β), 142.

211. Ό.π.,σ. 142.

212. Ό.π.,σ. 143.

213. Opus Londinense,("Εργα 3), 204/5.

214. Εἰσαγ.εἰς τάς φιλ.μελ.,("Εργα 2), 46/7.

215. Ό.π.,σ. 47.

216. Ό.π.,σ. 47.

217. Πβ. Φιλ.τ.ίστ.Δοκίμιον, στ'-ζ'(Η υπ.του Ρεν.).

218. Ό.π.,σ. 3.(Οι υπογρ. του Ρενιέρη).

219. Βυζαντιναί Μελέται, 46/8. (Οι υπογρ.του Ζαμπέλιου). Για τον ιστορικό ρόλο της "ἱστοριονομικῆς τριάδος" και ιδιαίτερα για την εθνική και πολιτική της διάσταση βλ.αναλ.σσ.231 κ.ε. της εργασίας μου.

220. Βυζαντιναί Μελέται,37. Για την πολύ πιθανή επιρροή του Herder και άλλων στο Ζαμπέλιο πβ. σσ. 231 κ.ε. της εργασίας μου.

221. Ἄσματα δημοτικά, 5.

222. Ό.π.,σ. 9.

223. Φιλοσοφικόν Δοκίμιον, 364.

224. Ό.π. Πρόλ.,σ.β'.

225. Ό.π.,σ. 156.

226. Δοκίμιον, 29/30,32.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

227. Ό.π.,σ. 7.

228. Περί παν.σπουδ.Δοκ., 209.

229. Περί ψυχῆς, Θεοῦ καί ἠθικοῦ νόμου Διατριβαί, ("Εργα 2), 222.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

1. Πβ. Κοτζιᾶς,206/7.

2. Πβ. ό.π.,σ. 205 και σημείωση της ίδιας σελίδας.

3. Πβ. ό.π.,σ. 214:"Ἐλευθερίαν δέ λέγοντες δέν ἐννοοῦμεν αὐθαιρεσίαν, ἀλλ'ἐλευθερίαν ἧς ἡ Πρόνοια, ὁ λόγος, ἡγεῖται."

4. Περί πρ.ἰδ.κ.ἀρχ.Δοκίμιον,("Εργα 1), 114.

5. Ό.π.,σ. 114.

6. Ό.π.,σ. 115.

7. Πβ. Cousin, Des principes de la révolution française et du gouvernement représentatif suivi de discours politiques, Paris 1864, Préf., IV.Για τη μεγάλη αξία που απέδιδε ο Cousin στην ηθική ελευθερία, μολονότι την εξαρτούσε από μιά οντολογική άρχή πβ.Cousin,Cours de phil.Leç.du cours de 1828,Leç., VII, 34.

8. Περί τ.ἀρχ.τ.φιλ.τ.ἰστ.,("Εργα 4Β), 217.(Υπογρ. δική μου).

9. Ό.π.,σσ. 218/9.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

10. Περί τ.ὀντ. καί τ. ὀρ. τ.πολ.οἰκον.,("Εργα 6), 99/100.

11. Φιλ.καί Εὐγ.'Επιστ.,("Εργα 2), 384.

12. 'Ο.π.,σ. 385.

13. Περί Προνοίας,("Εργα 4Β), 90/1.

14. 'Ο.π.,σ. 90.

15. 'Ο.π.,σ. 93.

16. 'Ο.π.,σ. 93.

17. 'Ο.π.,σ. 94.

18. Για την ισοφροπία αυτή πβ. Vico,Della Metafisica degli antichissimi filosofi italiani, Opere di G.Vico, Napoli 1834,τ.2.,σ.20. Για τον κοινωνικό γενικά ρόλο της Πρόνοιας στο έργο του πβ. Principi di una Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni di G.Vico,secondo l'edizione del MDCCXXV pubblicati con note da G.Ferrari, Opere scelte di G.Vico, τ.2.,Milano 1844,σσ. 96 κ.ε.Πβ. αναλυτικά .και πιό κάτω, σ.181 της εργασίας μας.

19. Περί τ.ἀρχ.τ.φιλ.τ.ἱστ.,("Εργα 4Β),271.

20. 'Ο.π.,σ. 272.

21. 'Ο.π.,σ. 275.

22. 'Ο.π.,σσ.275/6.

23. Περί ψυχ.,Θεοῦ κ.ἠθ.νόμου Διατρ.,("Εργα 2),165-167.

24. Πβ. J.Simon,La rel.natur., 241.

25. Περί Προνοίας,("Εργα 4Β), 97.

26. 'Ο.π.,σ. 98.(Οι υπογρ.ανήκουν στο Βράϊλα).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

27. Ό.π.,σ. 103

28. Ό.π.,σ. 102. Γιὰ την ανεξάρτητη όμως από το Θεό λειτουργία του αισθήματος κατά την οικοδόμηση της ιστορίας στο Διαφωτισμό πβ.αναλ. G. Gusdorf, Les principes de la pensée au siècle des Lumières, Paris 1971, 232 κ.ε.Πβ. ακόμα, Π.Κονδύλης, Ο εύρωπαϊκός Διαφωτισμός, Αθήνα 1987,τ.1., σσ. 353 κ.ε., 379 κ.ε.

29. Για τη λειτουργία της "συμπάθειας" στον Smith, η οποία, παρά τη θεϊκή της εξάρτηση, οδηγεί κατά το μάλλον ή ήττον αυτόνομα στη δημιουργία της ιστορίας πβ. A.Smith, Théorie des sentiments moraux ou Essai analytique sur les principes des jugements, trad.de l'Angl. sur la 7ème éd. par Mme S.de C.M.de Condorcet, Paris 1830,τ.2.,σσ. 16 κ.ε., 51/2. Δες και πιό κάτω σσ.183 κ.ε.

30. Περί Προνοίας,("Εργα 4Β), 98/9.(Οι υπογρ.ανήκουν στο Βράϊλα).

31. Ό.π.,σ. 100.(Οι υπογρ. του Βράϊλα).

32. Πβ. Princ.di una Sc.Nuova,ό.π.,σσ. 9-11. Πβ. επίσης αναλ. L.Pompa,Vico:A Study of the "New Science", London 1975,σσ.30-34. Και γενικά για τον ρόλο των facta και της επαγωγικής τακτικής, σσ. 73 κ.ε. 87 κ.ε. Πβ. ακόμη, Fr.Meinecke, Die Entstehung des Historismus,München 1965²(1959), 60. K.Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953, 116 κ.ε.ελλ.μτφ. Τό νόημα τῆς ἱστορίας:Ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας ἀπό

τίς βιβλικές της ἀπαρχές ὥς τούς Μάρξ καί Μπούρκχαρντ, Μ.Μαρκίδη-Γ.Λυκιαρδόπουλου, Ἀθήνα 1985, σσ. 187 κ.ε. Collingwood,68 κ.ε.

33. Πβ. Princ.di una Sc.Nuova,ό.π.,σ.96. Πβ.επίσης Pompa, σσ.17,25 και 51 κ.ε. F.M. Barnard, Natural Growth and Purposive Development:Vico and Herder, History and Theory 18(1979), 17 κ.ε.

34. Πβ. Hegel.Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,Werke,Bd.1.,Hamburg 1970[7](1917), 85/6,105 κ.ε.

35. Πβ. Συμπέρασμα περί ἐννοίας τοῦ Θεοῦ,("Εργα 4Β), 86/7.

36. Θεωρ.καί πρ.φιλ.Στοιχεῖα,("Εργα 1), 410/11. Πβ. και Περί Προνοίας,("Εργα 4Β), 102.

37. Περί Προνοίας,ό.π.,100-2.(Οι υπογρ.του Βράϊλα).

38. Πβ. σχετικά J.Simon,La rel.natur.,150 κ.ε.Και Smith,τ.2.,σσ. 33 κ.ε. Πρέπει όμως να σημειώσουμε ότι στο Smith η αγάπη για το Θεό δεν παραπέμπει σε υποτίμηση του ανθρώπου.Πβ.Smith,τ.2.,σ.52.

39. Περί Προνοίας,("Εργα 4Β), 104/5.

40. Ό.π.,σ. 107.

41. Ό.π.,σ. 118.

42. Ό.π.,σ. 112. Πβ. και J.Simon,La rel.nat.,165.

43. Περί Προνοίας,ό.π., σ.118. Πβ. και J.Simon,La rel.nat.,190.

44. Περί Προνοίας,ό.π.,σσ. 122/3. Και J.Simon,La rel.nat.,188.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

45. Περί Προνοίας, ό.π., σ.129. Και J.Simon, La rel.nat., 183 κ.ε.

46. Περί Προνοίας, ό.π., σ. 125. Και J.Simon, La rel.nat., 185.

47. Περί Προνοίας, ό.π., σ. 126.

48. Ό.π., σ. 126.

49. Πβ. Kant, Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte, Werke, τ.4., σσ. 339/40 (ελλ.μτφ.Ε.Παπανούτσου στον τόμο Δοκίμια, ό.π., σσ. 66/7).

50. Πβ. Cours de phil.Leç.du cours de 1828, Leç. III, σ.19. Πβ. και την ανάλογη άποψη του Jouffroy, Mélanges phil., III. Άλλωστε, τόσο ο Cousin όσο και ο Jouffroy θεωρούσαν την Πρόνοια ως ένα είδος λογικής ή πνευματικής αναγκαιότητας. Πβ. αμέσως παρακάτω σ. 189 της εργασίας μας.

51. Περί Προνοίας, ό.π., σ. 128.

52. Πβ. αναλ. Bénichou, 382 κ.ε. L.Cellier, L' épopée romantique, Paris 1954, 48 κ.ε. M.Leroy, 92 κ.ε.

53. Πβ. P.Hazard, La pensée de Vico, Revue de cours et conférences τεύχ.2 (30 Déc.1931), 131 κ.ε.

54. Ο Thiers -ιδιαίτερα- και ο Mignet θεωρήθηκαν από φιλοσόφους και ιστορικούς που ήσαν περισσότερο πιστοί στο χριστιανικό πνεύμα ως κύριοι δημιουργοί και εκπρόσωποι ενός είδους φαταλιστικής ιστοριογραφίας. Πβ. Chateaubriand, Etudes ou Discours historiques sur la chute de l' Empire romain, la naissance et le progrès du christianisme et l'invasion des barbares, Paris

1852, Av.Pr.,σ.52. Ωστόσο, η θεώρηση αυτή δε φαίνεται να είναι ορθή.Ο Thiers λ.χ. περιέγραψε καταδικαστικά αλλά ταυτόχρονα και νηφάλια την "Τρομοκρατία".Πβ. Thiers,Histoire de la révolution française,4.έκδ., Paris 1834, τ.6.,σσ. 315 κ.ε.Δε δικαίωνε την τακτική του Robespierre(πβ.ό.π.,σ.477) και γενικά επεδίωκε να είναι όσο το δυνατόν πιό αντικειμενικός(πβ.ό.π.,σ.20 και τ.2.,σ.222).

55. Πβ.Guizot,Cours d'hist.mod.,Leç.,XI.,6/7.

56. Πβ.Cousin,Cours de phil.Leç.du Cours de 1828,Leç.,VIII,σ.9.,Leç.,X.,σσ.7, 18/9.Πβ.και M. Ladevi -Roche,Le rôle des grands hommes dans la vie des peuples d'après M.Victor Cousin et d'après l' histoire, Paris 1867,σσ. 2 κ.ε.

57. Πβ: Jouffroy, Mélanges phil.,58.

58. Πβ. J.de Maistre, Les soirées de Saint- Pétersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la providence suivies d'un traité sur les sacrifices, Paris 1821,τ.1.,σσ. 103 κ.ε.Πβ. και Lamennais, Essai,ό.π.,τ.1.,σ.24.

59. Πβ. λ.χ. De Maistre,τ.2.,σ.109.Και Lamennais, ό.π.,τ.1.,σ.97.

60. Πβ. De Maistre, τ.1.,σσ. 252/3.

61. Ό.π.,τ.1.,σσ. 18/9. Πβ. και Lamennais,ό.π., τ.1.,σ.33.

62. Πβ. De Maistre,τ.2., 93/4.

63. Πβ. Leroux, De l'humanité,τ.1., σ.228.

64. Πβ. J.Simon,La rel.nat.,244/5. Bersot,223/4.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

65. Πβ. Gusdorf,98 κ.ε. Flint, 74.

66. Πβ. L'esprit des lois,ό.π.,σ. 483.Πβ. και Flint,104 κ.ε.

67. Πβ. Picavet,254.

68. Πβ. Ideen,ό.π.,τ.4.,βιβλ.II,53,57/8, τ.5., βιβ.VII,σσ. 83/4, τ. 4 .,βιβλ.V,σ.221, βιβλ.IV, σ. 171.

69. Πβ. Cousin, Cours de phil.Leç.du cours de 1828, Leç.,VIII, σ.20, Leç.,XI,σ.28.

70. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,("Εργα 4Β), 215. (Οι υπογρ.του Βράϊλα).

71. Ό.π.,σ. 218.

72. Περί τ.άρχ.τ.ίστ.φιλ.,("Εργα 4Β),175/6.

73. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,ό.π.,σσ. 279/80.

74. Ό.π.,σσ.284 και 283.

75. Περί τ.άρχ.τ.ίστ.φιλ.,("Εργα 4Β),182.

76. Πβ. Μουτσόπουλος,Γενικόν Εἰσαγωγικόν Σημείωμα, ("Εργα 4Β),156:" Ὁ κόσμος ὡς περιβάλλον, καί ὁ ἄνθρωπος ὡς ὄν τελειούμενον ἠθικῶς, ἀποτελοῦν τούς δύο παράγοντας ἐκ τῆς σχέσεως τῶν ὁποίων δημιουργεῖται ἡ ἱστορική πραγματικότης ...Ἡ βραϊλιανή θεωρία πρόσκειται μέν πρός τήν τοῦ Cousin,ὑπερβαίνει ὅμως αὐτήν, καθ'ὅσον ἤδη προεικονίζει ἔν τισι τήν ἐμφάνισιν τοῦ Taine."

77. Πβ. H.Taine, Histoire de la littérature anglaise, 5.έκδ.,Paris 1881, Intr.,σσ. XXIII, XV,XXVI., XXIX.Πβ. και Gooch, 226.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

78. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,("Εργα 4Β), 283.

79. Είσ.είς τάς φιλ.μελ.,("Εργα 2), 74/5.

80. Περί τ.ίστ.άπ.τ.'Ελλην.,("Εργα 4Β),360.(Η υπογρ. δική μου).

81. 'Ο.π.,σσ. 360/1.'Οπως είναι γνωστό,η αντίληψη ότι οι γεωγραφικοί παράγοντες καθορίζουν σε μεγάλό βαθμό την ανθρώπινη συμπεριφορά προέρχεται ήδη από τον Ηρόδοτο,όταν αυτός αναφέρεται στη χώρα των Ιώνων.Πβ.'Ηροδ. 'Ιστ.,Ι, 142.

82. Πβ.La conception de l'histoire,ό.π.,125(ελλ.μτφ.418).

83. Περί τ.ίστ.άπ.τ.'Ελλην.,ό.π.,σ.360.

84. Πβ.ό.π.,σσ.362/3, 366, 372/3.

85. Περί τ.άρχ.τ.ίστ.φιλ.,ό.π.,177.(Η υπ.του Βράϊλα).

86. 'Ο.π.,σσ. 178/9.(Οι υπογρ.του Βράϊλα).

87.Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,("Εργα 4Β),216/7.(Η υπογρ. του Βράϊλα).

88. 'Ο.π.,σ. 232.

89. 'Ο.π.,σ. 242.

90. Περί Προνοίας,("Εργα 4Β), 88.

91. Περί τ.άρχ.τ.ίστ.φιλ.,("Εργα 4Β),169/70.(Οι υπογρ. τόυ Βράϊλα).

92. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,("Εργα 4Β),210.

93.Είναι χαρακτηριστικό ότι η κριτική του Βράϊλα προς τη θεωρία του Cousin για τους μεγάλους άνδρες(Περί τ.άρχ.τ.φιλ. τ.ίστ.,ό.π.,σ. 242) -εάν εξαιρέσουμε το κείμενο της κριτικής προς το Ρενιέρη(σσ.243-269),το οποίο δεν περιείχετο στην πρώτη έκδοση του έργου και δημοσιεύεται σήμερα ως εμβόλιμο σ'αυτό(βλ.αναλ. πιό κάτω σσ.216/7 και 540 σημ. 114)-απέχει από το χωρίο στο οποίο θεωρείται ως μοναδικό προνοια-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κό γεγονός η εμφάνιση των μεγάλων ανδρών(ό.π.,σσ. 276 και 278/9) μόλις έξι σελίδες(270-276),που καλύπτονται επίσης από μιά γενικότερη κριτική προς τον πανθεϊσμό.

94. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,("Εργα 4Β), 276. Πβ.και ό.π.,σσ. 278/79:"'Αποσκορακίσαντες τόν πανθεϊσμόν καί τήν μοιροδοξίαν,...ἀνεγνωρίσαμεν...ὅτι ὁ ἄνθρωπος πάντοτε καί πανταχοῦ εἶναι,κατά μέγα μέρος, ὁ δημιουργός τῆς τύχης του... συγχρόνως ...ἀπερρίψαμεν τόν ἰδανισμόν, καί εἴδομεν τόν ἄνθρωπον ἐλεύθερον μέν, ἀλλά δοῦλον ἑνταυτῷ καί ὑποκείμενον εἰς τήν ἐπιρροήν τῆς ὕλης, τοῦ τε ἰδίου ὀργανισμοῦ, δηλαδή, καί τῆς χώρας εἰς τήν ὁποίαν ζῇ καί ἀναπτύσσεται.'Ανεγνωρίσαμεν,τελευταῖον, ὑπέρτατον "Ον...καί ὡμολογήσαμεν ὅτι ἡ θεία Πρόνοια δέν ἐγκατέλιπε τόν ἄνθρωπον...,ἀλλ'ἐπιβλέπουσα...,τείνει πρός τήν ἀνθρωπότητα χεῖρα βοηθείας, καί ἐπιταχύνει διά τῶν ἀπεσταλμένων της τήν πρόοδον...πρός τήν ἀλήθειαν καί τήν εὐδαιμονίαν."

95. Θεωρ.καί πρ.φιλ.Στοιχεῖα,("Εργα 1),522.

96. Πβ. J.B. Bossuet, Discours sur l' histoire universelle pour expliquer la suite de la religion et des changements des Empires, 30.έκδ.,Amsterdam 1738,τ.1.,σ. 346. Πβ. και G.Bourdé-M.Hervé, 29 κ.ε.

97. Περί τ.άρχ.τ.ίστ.φιλ.,("Εργα 4Β), 170.

98. Περίλ.τ.περί φιλ.τ.ίστ.μαθημ.,("Εργα 4Β),343.

99. 'Ο.π.,σ. 343.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

100. Πβ. Περί τ.ἀρχ.τ.ἱστ.φιλ.,("Εργα 4Β), σ. 170. Περί τ.ἀρχ.τ.φιλ.τ.ἱστ.,("Εργα 4Β),211. Θεωρ.καί πρ.φιλ.Στοιχεῖα,("Εργα 1), 522.(Η ὑπ. ανήκει στο Βράϊλα).

101. Περί τ.ἀρχ.τ.ἱστ.φιλ,,ό.π.,σ. 179.Πβ.και Bersot,Pref.,VIII.

102. Εἰσ.εἰς τάς φιλ.μελ.,("Εργα 2), 79/80.

103. Πβ. Βυζαντιναί Μελέται, 30.

104. Πβ. Λόγος τοῦ Ἱππότου Κωνσταντίνου Ἀσωπίου, καθηγητοῦ τῶν ἑλληνικῶν γραμμάτων ἐν τῇ Ἰονίῳ Ἀκαδημίᾳ, ἐκφωνηθείς εἰς τήν αὐτῆς ἔναρξιν τῇ δ΄Οκτωβρίου 1836,(με ιταλική μτφ. του E.Ricchi στη δεξιά σελίδα),Κερκύρα 1837,σ.10(11).

105. Πβ.φιλ.τ.ἱστ.Δοκίμιον, σ. ιγ΄.

106. Ό.π.,σ.11. Πβ. και σ. ιβ΄, όπου ο Ρενιέρης αναφέρεται στους "ὑψηλούς περί τῆς Ἑλλάδος σκοπούς τῆς θείας Προνοίας".

107. Πβ. Κ.Παπαρρηγόπουλος, Περί τῆς ἐποικήσεως σλαβικῶν τινῶν φύλῶν εἰς τήν Πελοπόννησον, Ἐν Ἀθήναις 1843,(ανατ.Δ.Ν.Καραβία,Ἀθήνα 1986),Πρόλ.,σ.Ι.

108. Πβ.Λόγος τοῦ Ἱππ.Κων.Ἀσωπίου, σ.26(27).

109. Πβ. Φιλ.τ.ἱστ.Δοκίμιον,16.

110. Ό.π.,σ.δ΄.

111. Πβ. Κ.Παπαρρηγόπουλος, Ἐπίτομος Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους:περιλαμβάνουσα τά διδακτικώτερα πορίσματα τῆς πεντατόμου ἱστορίας του, Ἀθήνα 1952, σ.65.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

112. Ἄσματα Δημοτικά, 19.

113. Πβ. και την ανάλογη άποψη που έχει για την Πρόνοια ο Bersot, Préf.,XXXI.

114. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,("Εργα 4Β),246. Για τη σπουδαιότητα της ανέκδοτης κριτικής του Βράϊλα προς το Ρενιέρη βλ. Μοῦτσόπουλος,Εἰσαγωγ. Σημείωμα,("Εργα 4Β),196:"Ἐνταῦθα, ἀπ'ἀρχῆς μέχρι τέλους, παρακολουθεῖ ὁ συγγραφεύς εἰς τάς κυριωτέρας ἀπόψεις αὐτοῦ τό...Δοκίμιον τοῦ Μ. Ρενιέρη, κρίνων ταύτας καί ἀντιτάσσων πρός αὐτάς τάς ἰδίας αὐτοῦ απόψεις. Ἐνταῦθα φανεροῦται η κριτική ἱκανότης τοῦ Βράϊλα καί ἡ ὅλη αὐτοῦ συγκρότησις." Για την πιθανή αιτία για την οποία η κριτική του Βράϊλα δε δημοσιεύτηκε βλ. παρακάτω σ.274.

115. Φιλ.τ.ίστ.Δοκίμιον, 6.

116. Ὁ.π.,σσ. 23-25.

117. Για τις διαφορές των δύο μορφών εθνικισμού βλ. Antoni, 45 κ.ε.

118. Πβ. Vorlesungen,ὁ.π.,σ. 59. Πβ. και Antoni, 61 κ.ε.

119. Πβ. Cousin,Cours de phil.Leç.du cours de 1828, Leç.,X,σσ.5/6,13.

120. Πβ. Bonald, 23/4 και 162.

121. Πβ. Lamennais, Essai,ὁ.π.,σσ,22, 213.

122. Πβ. Comte, Cours,τ.4.,σ.11.

123. Πβ. Leroux,De l ' humanité, τ.1.,σ.128.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Για τη σχέση ατόμου και κοινωνίας και για την έννοια της "humanité" στο Leroux βλ.αναλ. πιό κάτω σ.228 και σημ.153 της ίδιας σελίδας.

124. Πβ. C.C.Von Savigny, Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Heidelberg 1814,11. Πβ. και Antoni,59 κ.ε.

125. Πβ. W.A. Schlegel,Über dramatische Kunst und Literatur, Heidelberg 1817^2(1809),τ.1.,σ.5. Fr.Schlegel, Geschichte der alten und neuen Literatur : Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1812, Wien 1815,τ.1.,σσ. 15/6.

126. Πβ. Fr.Schlegel,τ.1.,σ.235.Για την τάση αυτή να θεμελιωθεί η έννοια του έθνους στις μεσαιωνικές παραδόσεις πβ. Antoni,46 κ.ε.Για την προσέγγιση του Μεσαίωνα από τη ρομαντική σκέψη γενικά πβ. Π.Νοῦτσος,Ὁ νομιναλισμός, 15 κ.ε. G. Salomon, Das Mittelalter als Ideal in der Romatik, München 1922.

127. Όπως είναι γνωστό,για το Herder κάθε έθνος έχει το δικό του ιδιαίτερο χαρακτήρα,που δεν καθορίζεται από ανώτερες ή θεϊκές δυνάμεις αλλά από μιά "ζωτική δρώσα δύναμη" η οποία υπάρχει μέσα του.Πβ.Herder,Ideen,ό.π.,τ.6., βιβλ.XII,κεφ.VI,109 κ.ε.,βιβλ.XIII,κεφ.VII, 193 κ.ε.

128.Κατά το Vico τόσο η συνείδηση όσο και το φυσικό δίκαιο των εθνών στηρίζεται όχι στην εκλογικευμένη σκέψη,αλλά στον κοινό νου των λαών ή την αυθεντία,που αποτελεί και το ανώτατο κριτήριο αλήθειας.Πβ.Princ.di una Sc.Nuova, ό.π., σσ. 97 κ.ε.

129. Για τη διάδοση των δύο αυτών θεωριών στον ευρω-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

παϊκό χώρο της εποχής βλ.Antoni,6 κ.ε., 54 κ.ε.Για τη διάδοσή τους στον ελλαδικό χώρο βλ.κυρίως Π.Νοῦτσος,Ὁ Vico καί ἡ ἐμφάνιση τοῦ νεοελληνικοῦ ἱστορισμοῦ,στον τ.Νεοελληνική φιλοσοφία,σσ.115 κ.ε.Κ.Θ.Δημαρᾶς,Ἡ ὥρα τοῦ Vico για τήν Ἑλλάδα, στον τ.Ἑλλ.Ρωμαντ.,σσ.428 κ.ε.Του ἴδιου,Προσπελάσεις,ό.π.,σσ.442 κ.ε.Και ιδιαίτερα για την παρουσία του Herder,Κ.Θ.Δημαρᾶς,Ὁ J.G.Herder καί ἡ παρουσία του στήν διαμόρφωση τοῦ νεοελληνικοῦ πνεύματος,στον τ.Νεοελλ. διαφωτ., 283 κ.ε.

130.Με την ἔννοια ὅτι τα αίτια των ιστορικών μεταβολών προέρχονται από τις διεργασίες του παρελθόντος,όπως αυτές προκύπτουν από συλλογικές δυνάμεις και όχι από τα άτομα ή την Πρόνοια.Για τις σημασίες και την εξέλιξη του όρου πβ. αναλ.Antoni,1 κ.ε.,Iggers, 29 κ.ε.

131.Πβ.αναλ.Mme la baronne de Staël-Holstein,De l'Allemagne,Paris/Leipzig 1814,τ.4.,Préf.,σσ.V κ.ε.R.Bray,Chronologie du romantisme:1804-1830,Rev.de cours et confér.,τεύχ 1 (15 Déc. 1931) 17 κ.ε.Α.Πολίτης,Ἡ ἀνακάλυψη τῶν ἑλληνικῶν δημοτικῶν τραγουδιῶν, Ἀθήνα 1984,σσ. 218 κ.ε.

132. Πβ.De l'Allemagne,ό.π.,σ.163.

133. Πβ. ό.π.,τ.1.,σσ. 4,39,τ.4,σ. 165.Για το ότι κατ' αυτόν τον τρόπο η de Staël, σε αντίθεση προς τον συντηρητικ φιλελευθερισμό του Guizot και του Constant,προσπαθούσε να συντελέσει στην αμφισβήτηση της Παλινόρθωσης και του καθεστ τος του Ιουλίου του 1830,πβ.Antoni,29.Γενικά για τη δράση της de Staël βλ.Bray,ό.π., σσ. 17 κ.ε.

134. Για τον συγκρατημένο βέβαια έπαινο της de

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Staël προς τους αδελφούς Schlegel,πβ.Staël,τ.4.,105 κ.ε.Σύμφωνα με το διαχωρισμό του Bray,ό.π. , 269 κ.ε., η de Staël θα μπορούσε να καταταχθεί στους φιλελεύθερους με ρομαντικές κλίσεις κάπως πιό ισχυρές. Πβ. και Antoni,28.

135. Πβ. De l'Allemagne,τ.4.,σ.150. Πβ. καί Antoni,28. Για το ότι με τις ίδέες της αυτές η de Staël ενέπνευσε τα εθνικιστικά κινήματα και το Mazzini πβ. Antoni,29.

136. Οι καθολικοί, που ήσαν δυσαρεστημένοι από το καθεστώς εξαιτίας της κατά κάποιο τρόπο φιλελεύθερης κλίσης που είχε λάβει, επαινούσαν το Μεσαίωνα ως εποχή κατάκτησης των Ρωμαίων από τους Γερμανούς και των Γαλατών από τους Φράγκους, εφόσον η κατάκτηση αυτή έδειχνε, κατά τη γνώμη τους, την ανωτερότητα των ευγενών.Πβ.Antoni , 22 κ. ε. Και γενικά για τα γεγονότα της περιόδου αυτής βλ.A.Lebon,Modern France: 1789-1895,London 1897, 152 κ.ε.

137. Πβ. Thierry,Dix ans, 9.

138. Πβ. ό.π.,σ. 8.

139. Πβ. ό.π.,σσ. 5,9.

140. Γενικά για τον Guizot, βλ.Gooch,178 κ.ε.

141. Ο Guizot δέχτηκε βέβαια την παρουσίαση του Μεσαίωνα που επεχείρησαν ο Thierry και ο Cooper.Πβ.Cours d'hist.mod.,Leç.,II,σ.34. Ωστόσο,δε δίστασε να χαρακτηρίσει τις προσπάθειές τους ως

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

"κάπως ποιητικές"(un peu poétiques).Πβ.ό.π.,σ. 34..

142. Πβ. Gooch, 184. H.Taine,Essais de critique et d'histoire, Paris 1858, 140.

143. Πβ. Cours d'hist.mod., Leç.,I,σσ.30 κ. ε. Πβ. και τη γνώμη του Gooch, 181, ότι ο Guizot ήταν ο πρώτος που ανέλυσε την κοινωνία με τον τρόπο με τον οποίο ένας ανατόμος μελετά το σώμα.

144. Πβ. Cours d'hist.mod.,Leç.,I,σ. 19.

145. Ό.π.,Leç.,I,σ.28.

146. Είναι λ.χ. χαρακτηριστικό το γεγονός ότι στο έργο του Cours d'hist.mod.,Leç.,1,σσ.27-29, ο Guizot αρκέστηκε προς το παρόν απλώς στο να θέσει το πιό σπουδαίο για έναν ιστορικό κατά τη γνώμη του ζήτημα, το ζήτημα δηλαδή που αφορά στο εάν το άτομο υπάρχει για να υπηρετεί την κοινωνία ή το αντίθετο.

147. Πβ. Guizot, Méditations sur la religion chrétienne dans ses rapports avec l' état actuel des sociétés et des esprits, Paris/Leipzig 1868, σσ. 91 κ.ε.ελλ.μτφ. Μελέται περί τῆς χριστιανικῆς θρησκείας ἐν τῇ σχέσει αὐτῆς πρός τήν παροῦσαν κατάστασιν τῶν κοινωνιῶν καί τῶν πνευμάτων, Ἀ. Διομ. Κυριακοῦ, Ἐν Ἀθήναις 1869, σσ. 71 κ.ε.

148. Πβ. Guizot, Méditations,σ. 28(ελλ.μτφ. σ.28). Πβ. και B.Constant,L' esprit de conquête,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Paris 1918[2](1813), σ.54. Η αντίληψη αυτή ήταν βέβαια κοινή σε όλους τους φιλελεύθερους της εποχής.Πβ. γι' αυτό αναλυτικά Leroy, 169 κ.ε.

149. Βλ.αναλ.πιό κάτω σσ. 253/4.

150. Για έναν τέτοιο κίνδυνο πβ.αναλ. Weil, L'Europe, 7,40, 138.

151. Πβ. Cours d'hist.mod., Leç.,VIII, σσ. 7/8.

152. Πβ. ό.π.,Leç.,II,σσ. 35/6. Ο Constant εξάλλου τόνισε ιδιαίτερα αλλά συγκρατημένα-τις "τοπικές ποικιλομορφίες"(variétés locales) του Μεσαίωνα, επειδή διέκρινε σ'αυτές την ύπαρξη ενός είδους πατριωτισμού που σέβεται την ατομική ελευθερία.Πβ.Constant,51. Μ'αυτόν τον τρόπο ο Constant προσπαθούσε να αντιταχθεί στην ιδέα της γενικής θέλησης που συντρίβει το άτομο.Πβ.ό.π.,σ. 54. Την υπερβολική ανάδειξη των στοιχείων του Μεσαίωνα απέφυγε, επίσης, και ο Cousin.Ο Γάλλος εκλεκτικός φιλόσοφος εξήρε βέβαια τη σπουδαιότητα του Μεσαίωνα, στο βαθμό που διείδε σ'αυτόν την ύπαρξη ενός ιδεώδους πολιτικού καθεστώτος, ενός καθεστώτος δηλ.που συνδύαζε την αντιπροσωπευτική κυβέρνηση με την ευγένεια· γενικά όμως θεωρούσε ότι ο Μεσαίωνας είναι μιά εποχή βαρβαρότητας, η οποία αρχίζει να

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

εκπολιτίζεται μόνο στο βαθμό που αναπαράγει τελειότερα τα στοιχεία της αρχαιότητας και συνεπώς βρίσκεται πιό κοντά στην Αναγέννηση. Γι αύτό άλλωστε ο Cousin θα προτιμήσει να εκδώσει έργα του Abélard, ο οποίος ήταν εγγύτερος στη νεώτερη εποχή.Πβ.V.Cousin, Introduction,στο Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l' histoire de la philosophie scolastique en France, publiés par M.V.Cousin, Collection de documents inédits sur l' histoire de France,2ème Série,σσ. LVII, LX.

153. Πβ.Comte, Cours,τ.4.,σ.448. Ο Leroux βέβαια επεχείρησε να ακολουθήσει τη μέση οδό. Γι' αυτόν τα άτομα δεν υποτάσσονται στην ιδέα της γενικής βούλησης, αλλά σ'εκείνη της humanité , που, αν και φέρει το στοιχείο της γενικότητας,ωστόσο διατηρεί την ατομική ελευθερία από την οποία και άλλωστε προκύπτει.Πβ. De l'humanité,τ. 1., 249 κ.ε., 269 κ.ε.

154. Πβ. Guizot,Discours,40.

155. Πβ. Th. Carlyle, On Heroes,Heroworship and the Heroic in History, London 1891[2] (1840), σελ.ελλ.μτφ.Οἱ ἥρωες Α.Γ.Δαλέζιου, 'Αθῆναι 1924, σ.5.

156. Βλ.αναλ. Βελουδῆς, 24 :: ε.Σκοπετέα,163 κ.ε.

157. Πβ. E. Driault, La grande idée:la renaissance de l'hellénisme, Paris 1920, 113. Γι τη γέννηση και την εξέλιξη του όρου βλ. επίσης ανα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΠΑΤΡΩΝ

λυτικά Σκοπετέα,251 κ.ε.,347 κ.ε.Κ.Θ.Δημαρᾶς,Τῆς μεγάλης ταύτης Ἰδέας, στον τ. Ἑλλ.Ρωμ.,σσ. 405 κ.ε. Ζακυθηνός, 38 κ.ε. Θ.Ἀστρινός,Ἡ Μεγάλη Ἰδέα τοῦ ἑλληνισμοῦ, Ἀθῆναι 1945, 52 κ.ε. Για τις διαφορές της από άλλες μορφές ευρωπαϊκού εθνικισμού βλ. Ch. Vellay, L' irrédentisme hellénique, Paris 1913, Intr.,4 κ.ε.

158. Για τις τρεις αυτές εκδοχές της Μεγάλης Ιδέας βλ. Λιάκος,Ἡ ἰταλ.ἐνοπ., 93 κ.ε.Σβορῶνος, 81 κ.ε. Βλ.αναλ.και πιό κάτω.

159. Είναι λ.χ. χαρακτηριστικό το γεγονός ότι κανένας από τους Νεοέλληνες αυτούς θεωρητικούς δεν ακολούθησε μιά αυστηρή αντιδυτική πολιτική. Ο Ρενιέρης τόνιζε ότι "δεχομένη ἡ Ἑλλάς...τόν δυτικόν πολιτισμόν...δέν ἀπαρνεῖται τόν ἐθνισμόν της, ἀλλά πληροῖ αὐτόν"(παράθ.Κ.Θ. Δημαρά,Κ.Παπαρρηγόπουλος,σ. 65). Ο Παπαρρηγόπουλος εξάλλου, που συνεργαζόταν στενά με τον Κωλέττη(βλ.Κ.Θ.Δημαράς,ό.π.,σ.130) δεν επεδίωκε την απόρριψη της Δύσης, αλλά τη στηλίτευση "τῆς ἀκατασχέτου ἐπιδράσεως τοῦ εὐρωπαϊκοῦ τρόπου ζωῆς, ὁ ὁποῖος ἐπλημμύρισεν τόν τόπον μας (Ἐπίτομος Ἱστορία, 509 κ.ε.). Ακόμα και ο περισσότερο ελληνοκεντρικός Ζαμπέλιος έγραφε:"Φεῦ! τά χρονικά τῆς Βυζαντίδος...εἶναι λευκός χάρτης πρός τάς φάσεις τοῦ μέσου Ἑλληνισμοῦ."(Ἄσματα Δημοτικά, 25.).Για το ότι γενικά αυτή την εποχή στον ελληνικό χώρο δε συναντούμε μιά συστηματική αντίθεση

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

προς τη Δύση,πβ.Σκοπετέα, 45 σημ.12.

160. Πβ. Βυζαντιναί Μελέται, 685/6.

161. Πβ. σσ. 120 κ.ε., 159 κ.ε., 214 της εργασίας μας.

162. Ἄσματα Δημοτικά, 446/7. (Οι υπογρ.ανήκουν στο Ζαμπέλιο). Για το Ζαμπέλιο δηλ. η δυτική κοινωνία αντιπροσωπεύει τόν ατομισμό με την έννοια ότι στηρίζεται σε ένα "σύνταγμα...μεταξύ ἀτόμου καί ἀτόμου", σε μιά "συνθήκη κοινωνική", ώστε "οἱ ἀτομικότητες" που την συναπαρτίζουν "δέν συνηρμολογήθησαν...εἰς ἕνα καί τόν αὐτόν ἱστορικόν θρησκείας δεσμόν". Ἔτσι , η δυτική κοινωνία, σε αντίθεση προς την ελληνική,που χάρη σε μιά ριζοσπαστική θρησκεία έχει εξαρχής μέσα της την εθνικότητα και προβαίνει "ἀπό τῆς ἐθνικότητος πρός τήν ἀτομικότητα", παρέμεινε απλώς ένα συνάθροισμα "ἄνευ παρελθόντος,καί ἱστορίας, καί παραδόσεων", όπου "ἕκαστον ἄτομον ... ἀπετέλει κατά μόνας μικρόν τινά κόσμον", παρέμεινε δηλ. μιά κοινωνία "ἀνεθνίας καί ἀνιστορησίας".(Πβ.ό.π.,σσ. 446/7).

163. Βυζαντιναί Μελέται, 72.Ο Ζαμπέλιος δεν αναφέρει βέβαια τον Carlyle ονομαστικά, φαίνεται όμως ότι σίγουρα τον υπαινίσσεται.

164.Πβ. Ἄσματα Δημοτικά,64:"Ἡ μοναρχία γινομένη φιλισόνομος ἀρχίζει νά εἰσορμίζεται εἰς τήν ὁδόν τοῦ ἔθνους.(Η υπογρ.του Ζαμπέλιου). Πβ. και ό.π.,σ.585:"Πρίν ἡ λάβῃ χώραν ἡ παντελής τῶν ἐθνολογικῶν στοιχείων συνταύτισις...ἀπαραίτητον, οὐχί ἐπ'ἀγαθῷ τοῦ μονάρχου,ἀλλ'ἐπ'ἀγαθῷ τῆς ἐ-

θνικότητος, τό κατά τό μᾶλλον ἤ ἧττον ἀπόλυτον μοναρχικόν πολίτευμα." Για το ότι ο Ζαμπέλιος γενικά αναζητούσε την ενότητα του ελληνισμού στη"νεοελληνικήν ἐθνότητα" και όχι στη μοναρχία,πβ.Σκοπετέα,179.

165. Βυζαντιναί Μελέται, 693/4.

166. Ἄσματα Δημοτικά, 453.

167. Ό.π.,σ. 124.

168. Ό.π.,σ. 149.

169. Ό.π.,σ. 123.

170. Ό.π.,σ. 450, 499. Αξίζει ακόμη να αναφερθεί ο έπαινος του Ζαμπέλιου προς τους ιστοριογράφους της Γαλλίας, και πιθανότατα μεταξύ αυτών και προς τον Thierry, οι οποίοι ανέδειξαν το λαϊκό στοιχείο των κοινοτήτων του Μεσαίωνα . Πβ.ό.π.,σ. 221.

171. Πβ. Κ.Θ.Δημαρᾶς, Προσπελάσεις,ό.π., σσ. 450 κ.ε. Του ίδιου, Κ.Παπαρρηγόπουλος:ἡ ακμή καί τό τέλος, στον τ. Κ.Παπαρρηγόπουλος,Προλεγόμενα, ἐπιμ.ἔκδ.Κ.Θ.Δημαρᾶς, Ἀθήνα 1970, σ.19.

172. Πβ.Κ.Παπαρρηγόπουλος,Ἐναρκτήριος Λόγος ...τῆς 14 Ἰανουαρίου 1888(όπως παρατίθεται από τον Κ.Θ.Δημαρά στο έργο του Κ.Παπαρρηγόπουλος), σ. 384. Γενικά φαίνεται ότι ο Παπαρρηγόπουλος επεδίωκε τη διατήρηση της μεσότητας σε ό,τι αφορά τον ιστορικό ρόλο του ατόμου και του λαού.Το 1860 θα γράψει: "Οἱ πρωταγωνισταί τῆς ἱστορίας δέν ἀποτελοῦσιν αὐτοί καί μόνοι ὁλόκληρον τήν εἰκόνα

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ταύτην· ὄπισθεν αὐτῶν ἵστανται οἱ λαοί... ἔχο - ντες ἐν γέθει αὐτοτελῆ ἀΐδιον βίον."(Παράθ.Κ.Θ. Δημαρᾶ, Κ.Παπαρρηγόπουλος, 285/6). Το 1881 αντιστρατεύεται το Δούκα, γιατί "ὁ Δούκας... ἰδίως ὅμως εἰς τόν λαόν (περί οὗ, ὡς δυτικός τό θρήσκευμα, ὁμιλεῖ οὐχί μετά πολλῆς συμπαθείας) ἀποδίδει τήν τῶν Ἑλλήνων προσηγορίαν"(Προλεγόμενα,82). Το 1886, ύστερα από μιά πενταετία κατά την οποία δύσκολα μπορούμε να εντοπίσουμε κάποια ευμενέστερη στάση του προς το λαό, θα τονίσει: "Ἀλλά πόσα εἶναι ἄράγε τά κράτη τά ἀναδείξαντα ἄνδρας καί ἄθλους οἵους καί ὅσους ὁ μεσαιωνικός ἑλληνισμός, ἤ πόσοι οἱ λαοί οἱ εὐεργετικώτερον τούτου ἐπιδράσαντες εἰς τήν τύχην τῆς ἀνθρωπότητος;"(ό.π.,σ.136).Για το ότι ο Παπαρρηγόπουλος οδηγήθηκε σταδιακά και όχι αυθόρμητα στην ανάδειξη της αξίας του ελληνικού Μεσαίωνα πβ. Σκοπετέα,180.Για τη σχέση ατόμου-λαού στον Παπαρρηγόπουλο βλ.αναλ.Κ.Θ.Δημαρᾶς,Κ.Παπαρρηγόπουλος,285 κ.ε.

173.Πβ.Προλεγόμενα,115.Πβ.και Σκοπετέα, 179.

174. Ὁ.π.,σ.136.Πβ.και Κ.Θ.Δημαρᾶς,Κ.Παπαρρηγόπουλος,286.

175. Προλεγόμενα, 71.Πβ.και Βελουδῆς, 71.

176. Προλεγόμενα, 123, 126.

177. Ὁ.π.,σ. 93.

178. Ὁ.π.,σ.155.

179. Πβ.φιλ.τ.ἱστ.Δοκίμιον,σσ. ζ΄-η΄:" Ἀτελής εἶναι ἡ κοινωνία ἐκείνη, ἐν ᾗ ἡ αὐθεντία δύναται ὑπό τό βάρος τῶν ὁμάδων...νά πνίξῃ τήν ἐλευ-

θέραν τοῦ ἐγώ ἀνάπτυξιν...,ἀλλ'ἐπίσης ἀτελής εἶναι ἡ κοινωνία,ἐν ᾗ τό ἐγώ ... καταπατεῖ τυραννικῶς πᾶσαν αὐθεντίαν καί πᾶσαν πίστιν τοῦ λαοῦ." (Οι υπογρ. του Ρενιέρη).

180. Πβ. ό.π.,σ. 43:"Τίς δέ ἀγνοεῖ ὅτι εἰς τάς φλέβας τοῦ πολιτισμοῦ τούτου τρέχει τό γερμανικόν αἷμα;" Πβ. ακόμη την αντιδιαστολή που κάνει ο Ρενιέρης ανάμεσα στην ορθή και στη λανθασμένη ατομικότητα,ό.π.,σ. 48,σημ.1:"Τοῦτο δέ ἀντιφάσκει μέ ὅ,τι εἴπομεν ἀνωτέρω ὅτι ἡ ἀτομικότης ἦτο τό στοιχεῖον τῆς ἐλευθερίας, καθότι ἐκεῖ μέν ἐπρόκειτο περί τῆς ἀτομικότητος μέ τόν λαόν συμφωνούσης, ἐνταῦθα δέ περί τῆς τῷ λαῷ πολεμίας ἀτομικότητος."

181. Πβ. Λιάκος,Ἡ ἰταλ.ἐνοπ., 223,σημ.69.

182. Φιλ.τ.ἱστ.Δοκίμιον,44:"Μόνη ὅμως ἡ Γερμανική φυλή ἔφερεν ἀπό τά δάση της τό ἀκαταδάμαστον ἐκεῖνο αἴσθημα τῆς ἀτομικότητος, τό...ἐγώ , τό ὁποῖον θέτει ἑαυτόν ὑπεράνω τοῦ κόσμου καί τοῦ Θεοῦ!" (Η υπογρ.ανήκει στο Ρενιέρη).

183. Πβ.ό.π.,σσ. 89/90 και 74/5.

184. Ὁ.π.,σσ. 47,50/1.

185. Ὁ.π.,σσ. 70-72.

186. Ὁ.π.,σσ. 83-86.

187. Είναι,άλλωστε,γνωστό ότι ο Ρενιέρης συμμετείχε στο κομιτάτο που ίδρυσε ο Φρ.Πυλαρινός στην Αθήνα και που αποτελείτο κυρίως από "ενωτιστές" ριζοσπάστες.Πβ. αναλ.Λιάκος,Ἡ ἰταλ.ἐνοπ.,147 κ.ε.Για τη διαφορά "ενωτιστῶν" και "αληθῶν" ριζοσπαστῶν βλ.σσ.247 κ.ε. της ερ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

γασίας μου. Για το ρομαντικό φιλελευθερισμό, εξάλλου, του Mazzini, τις δημοκρατικές του ιδέες και την έννοια του λαού στο έργο του βλ. αναλ. La Puma, 23, 105 κ.ε., 112 κ.ε., 103 κ.ε.

188. Πβ. Φιλ.τ.ίστ.Δοκίμιον, 83/4: "Από τό σύστημα τοῦ Βίκου...ἕως τῆς ἀρχῆς τῆς κυριαρχίας τοῦ λαοῦ...δέν ὑπῆρχεν εἰμή βραχύ διάστημα. Ἡ τελευταία ἀλήθεια εἰς τήν ὁποία ὑψώθη ὁ νοῦς τοῦ Ἰταλοῦ φιλοσόφου ἦτον ἡ ἑξῆς· τό ἀνθρώπινον γένος εἶναι τό ἀνώτατον κριτήριον τῆς ἀληθείας, ἕκαστος δέ λαός εἶναι κριτήριον τῆς ἀληθείας ὡς πρός τήν ἰδίαν αὑτοῦ ἱστορίαν." (Οι υπογρ.του Ρενιέρη). Στο σημείο βέβαια αυτό ο Ρενιέρης παρερμηνεύει τις σχετικές θέσεις του Vico. Για την παρερμηνεία αυτή αλλά και γενικά για τον τρόπο αφομοίωσης της βικιανής σκέψης από το Ρενιέρη πβ. Π.Νοῦτσος, Ὁ Vico καί ὁ Μ.Ρενιέρης, ό.π., σσ. 134 κ.ε.

189. Πβ. Φιλ.τ.ίστ.Δοκίμιον, 22. Για την εκτίμησή που έτρεφε ο Ρενιέρης προς τον Thierry πβ. ό.π., σσ. 38/9 και σημ.1 της σελίδας 39, όπου παραπέμπει στην Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands. Πβ. επίσης την παραπομπή του Ρενιέρη στο έργο του Μέλλου ιστορικού Dix ans d'études historiques (ό.π., σ. 18, σημ.1).

190. Πβ. λ.χ. τη γνώμη του Ρενιέρη για τη με-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

σαιωνική ισπανική μοναρχία, Φιλ.τ.ἱστ.Δοκίμιον, 20:"Ἀπειθοῦντος δέ τότε τοῦ Βασιλέως,...οἱ ἀντιπρόσωποι τοῦ λαοῦ δέν τόν ἀνεγνώριζον... ὡς Κυριάρχην." Πβ. και πιό κάτω, αναλ.

191. Φιλ.τ.ἱστ.Δοκίμιον, 23:"Ἐξετάζοντες ἤδη τόν μεσαιῶνα...ὅπου καί ἄν στρέψωμεν τό βλέμμα θέλομεν ἰδεῖ λαόν."(Η υπογρ. του Ρενιέρη). Πβ. και ό.π., σ.39:"Ἡμεῖς, συγγραφεῖς τοῦ αἰῶνος μας, μελετῶντες τήν ἱστορίαν μέ τό ὅμμα τοῦ λαοῦ, ὡρμήθημεν νά ὑψώσωμεν ἐνίοτε ἄχρι οὐρανοῦ τήν ἐποχήν τοῦ μεσαιῶνος."

192. Ὁ.π., σσ. ι΄-ια΄. Πβ. και ό.π., σσ. 91 κ.ε.(Οι υπογρ. ανήκουν στο Ρενιέρη).

193. Πβ.ό.π., σ. ιβ΄.

194. Πβ.ό.π., σσ. θ΄-ι΄.

195. Πβ.ό.π., σ. ζ΄.(Η πρώτη υπογρ.είναι δική μας, η δεύτερη του Ρενιέρη).

196. Πβ.ό.π., σ.9.

197. Ὁ.π., σσ. 25/6. Ὅτι με τις απόψεις του αυτές ο Ρενιέρης προσπαθούσε να στηλιτεύσει την αντεθνική κατά τη γνώμη του πολιτική του Ναπολέοντα φαίνεται από το ακόλουθο χωρίο, ό.π. σ.10: "Ἐνίοτε δέ", γράφει ο Ρενιέρης, "σπάνιοι τινές ἄνθρωποι νομίζουν ὅτι ἡ θεία δύναμις, ἥτις συνεμάχει μέ αὐτούς ἐνόσῳ ἐνήργουν ὑπέρ τῆς εὐδαιμονίας τοῦ ἀνθρωπίνου γένους, δέν θέλει τούς ἐγκαταλείψει λέγοντας ἐγώ εἶμαι ἡ ἀνθρωπότης...

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

"Αγγελοι πεπτωκότες, ἐνθυμηθῆτε τῆν νῆσον τῆς 'Αγίας 'Ελένης."(Η υπογρ.του Ρενιέρη).

198.Πβ.. ό.π.,σσ.θ' και 10/11.

199. Ο Ζαμπέλιος, επηρεασμένος ίσως από τις ανάλογες θέσεις του Ρενιέρη,θα τονίσει την "ἱστορίκευση" του Θεού, που εκπροσωπεί την "ἑνότητα", μέσα στην "ποικιλία",που αντιπροσωπεύει ο Χριστός,ο οποίος επιστρέφει "ἐν τῇ ἑνότητι τοῦ Κτίστου".Επίσης, θα διαχωρίσει τη δραστηριότητα της Αγ.Τριάδας σε "τρία ἐφεξῆς στάδια": του πατρός, όπου "ἐπικρατεῖ τό αὐθαίρετον τῆς 'Ανάγκης", του Υἱοῦ, όπου "Βασιλεύει ἡ 'Αγάπη " και της ένωσής τους, όπου "διευθύνει ἡ Σοφία". Πβ. 'Ασματα Δημοτικά,125/6.

200. Φιλ.τ.ἱστ.Δοκίμιον,9.(Η υπογρ.του Ρενιέρη).

201. 'Ο.π.,σ. 13.(Οι υπογρ. του Ρενιέρη).

202. Πβ. ό.π.,σ. ιδ':"'Η προεκτεθεῖσα συμφωνία εἶναι ἡ μόνη ἥτις ὑπάρχει μεταξύ τοῦ Κ(υρίου) Leroux καί ἡμῶν...'Ο Γάλλος φιλόσοφος εἶναι ὁλωσδιόλου ἐκτός...χριστιανισμοῦ...'Ημεῖς ἐξ ἐναντίας εἴμεθα ἐντός τοῦ χριστιανισμοῦ καί τῆς ὀρθοδοξίας."

203. Για την εθνική και πολιτική δράση του Ρενιέρη, που τοποθετείται κυρίως στα χρόνια του 'Οθωνα αλλά και αργότερα βλ.Λιάκος,'Η ἱστ.ἐνοπ.,48, 49, 65, 99, 110, 147, 166, 174-177 et passim.Φαί-

νεται, ωστόσο,ότι για το Ρενιέρη το εθνικό ζήτημα έπρεπε να υπερβαίνει τις πολιτικές αντιπαλότητες."Σε μας", έγραφε," δεν υπάρχουν καθόλου διαφορετικές λύσεις του ελληνικού ζητήματος.... (δεν υπάρχουν) καθόλου κόμματα μοναρχικά, δημοκρατικά, ομοσπονδιακά· ονειρευόμαστε όλοι...μιά μόνο λύση, την επανέγερση της φυλής μας υπό τη μορφή της βυζαντινής αυτοκρατορίας ".Πβ.M. Renieris, De l'impopularité de la cause grecque en Occident, Le spectateur de l'Orient 3(1854), 42. Στα πλαίσια αυτά - και με βάση βέβαια τους απαραίτητους διπλωματικούς ελιγμούς, τους οποίους στη συγκεκριμένη περίπτωση δεν πρέπει να αποκλείσουμε - ο Ρενιέρης δε θα διστάσει να θεωρήσει "τη μεγάλη αυτή επανάσταση της Ανατολής" ως "καρπό των ιδεών...που διέσπειρε παντού η γαλλική επανάσταση".αλλά και να αποδεχθεί ταυτόχρονα ότι "μιά κυριαρχία εγκαθιδρυμένη για το γενικό καλό, δεν θα έπαυε να είναι νόμιμη, ακόμα κι αν ο βασιλιάς...ήταν ένας τύραννος".Πβ.M. Renieris, L'occupation du Pirée, Le spect.de l'Or. 2(1854),σ.290. Του ίδιου, Comment les dogmes finissent en Orient,Le spect.de l'Or.6(1856),σ.11. Για το ότι,άλλωστε,ο Ρενιέρης δημοσιογραφώντας στην προκειμένη περίπτωση δε φαίνεται να ακολουθούσε μιά συγκεκριμένη πολιτική πβ.και Σκοπετέα,284 και σημ. 32 ίδιας σελίδας.

204.Πβ.Σβορῶνος,85.Θ.Βερέμης,Κράτος καί έθνος στήν 'Ελλάδα:1821- 1912, στον τ. 'Ελληνισμός -

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

'Ελληνικότητα: ἰδεολογικοί καί βιωματικοί ἄξονες τῆς νεοελληνικῆς κοινωνίας, 'Αθήνα 1983, 62 κ.ε. Π.Κιτρομηλίδης, 'Ιδεολογικά ρεύματα καί πολιτικά αἰτήματα:προοπτικές ἀπό τόν ἑλληνικό 19ο αἰῶνα, στον τ. "Οψεις τῆς ἑλληνικῆς κοινωνίας τοῦ 19ου αιῶνα, 'Αθήνα 1984, 32 κ.ε.Σκοπετέα,347 κ.ε. 'Αλλωστε,το Δοκίμιον του Ρενιέρη θα γραφεί τὸ 1839 (βλ.Φιλ.τ.ἱστ.Δοκίμιον,ιε'),σε μιάν εποχή δηλ.κατά την οποία ο Κωλέττης δεν έχει ρίξει ακόμη το σύνθημα της Μεγάλης Ιδέας(πβ.Κ.Θ.Δημαρᾶς, Τῆς μεγάλης ταύτης ἰδέας,ό.π.,σσ. 405 κ.ε.), πράγμα που σημαίνει ότι ο Ρενιέρης, ως"ετερόχθων" αντιμετώπιζε ήδη από πολύ νωρίς την ιδέα αυτή με σοβαρότητα και ἄσχετα από τις πολιτικές της διαστάσεις.

205. Πβ.Φιλ.τ.ἱστ.Δοκίμιον,4-7:" Τό ἄτομον ἐνδέχεται νά παραγνωρίσῃ τούς νόμους τῆς ἠθικῆς φύσεως...τά πλήθη ὅμως, καίτοι ἀτόμων ἀθροίσματα, ὑπακούουν κατ'ἀνάγκην εἰς τούς νόμους τούτους...Les peuples n'ont jamais tort, λέγει ἡ κυρία Στάελ...,(ἡ θεία πρόνοια)...τά ἄτομα ..... ὑπέταξεν εἰς τούς πολιτικούς νόμους...τά ἔθνη ἐξ ἐναντίας ἀπό ἔμφυτόν τινα δύναμιν χειραγωγούμενα ἄφησεν ἐλεύθερα καί ἀνεξάρτητα εἰς τάς ἀμοιβαίας αὐτῶν σχέσεις." Πβ. και de Staël, Préf. σ. XX.

206. Για το Ρενιέρη δηλ. "η φιλοδοξία" των 'Ελλήνων "να γίνουν κυρίαρχοι της Ανατολής" δεν είναι "μιά ιδέα...κάποιων σοφών" αλλά " μάλλον

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

μιά παράδοση...που μεταβιβάζεται από τον πατέρα στο γιό".Και δεδομένου ότι "ένα άτομο μπορεί να απατάται...αλλά ένας ολόκληρος λαός... είναι ...αλάνθαστος", η ιδέα αυτή είναι αναγκαία και αληθινή. Πβ. M.Renieris, De l'impopularité de la cause grecque en Occident, Le spect.de l'Or. 3(1855), 345/6.

207. Εφόσον δηλ. για το Ρενιέρη οι ιδέες του λαού "είναι η αποκάλυψη της Πρόνοιας" και " "η φωνή του Θεού", "έπεται...ότι η τύχη μας είναι πριν απ'όλα μέσα στα χέρια μας".Πβ. M. Renieris, De l'impopularité, ό.π.,σ. 346. Ότι η θέση αυτή του Ρενιέρη είναι πλησιέστερη προς τη λαϊκή ρωσική πολιτική παρά προς την πολιτική της ευρωπαϊκής διπλωματίας είναι πιθανότατο, δεδομένου ότι ο Νεοέλληνας θεωρητικός πίστευε πως "η πολιτική της Ρωσίας υπέρ της χειραφέτησης των χριστιανών της Ανατολής δεν είναι...μιά ρουτίνα αλλά η έκφραση των πιό αγαπητών ευχών , η αναγκαία τάση αυτού του μεγάλου έθνους".Πβ.M. Renieris, L'empereur Nicolas et la Grèce, Le spect. de l'Or.4(1855), 134.

208. Πβ. Ch. Seignobos, Histoire de la civilisation contemporaine, 6.έκδ. Paris 1913, 185 κ.ε. Ι.Σ.Κολιόπουλος, Ἱστορία τῆς Εὐρώπης:1815- 1870, Θεσ/νίκη 1984,τ.1., 32 κ.ε.Για την κατάσταση στα Επτάνησα αυτή την εποχή βλ.Χιώτης,Ἱστορία,τ.1.,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

43 κ.ε. Μαχαίρας, 33 κ.ε.

209. Το 1829 ο Π.Βράϊλας και ο αδελφός του Ιω. Βράϊλας έγραφαν στον Α.Ιδρωμένο από την Ιταλία:"Σύ γάρ ἡμῖν καί τόν νοῦν ἐφάειναις καί τήν ψυχήν διεκόσμισας καί τά ἤθη ἐμόρφωσας,καί, τέλος,πᾶν ὅ ἄν ἔχωμεν χρηστόν, σοῦ ἔστι δῶρον". Παράθ.Ι.Δ. Ρωμανοῦ,'Ανδρέας Ι.'Ιδρωμένος,Πανδώρα 21(1871),σ.507, σημ.12.Για τους αγώνες του Α.Ιδρωμένου υπέρ του Ελληνισμού βλ.Ρωμανός,ό.π., σσ. 108 κ.ε.

210. Πβ. Μαχαίρας, 108 κ.ε.

211. Βλ. Βιογραφία,("Εργα 1),σ.μστ'.Για την επανάσταση αυτή που πραγματοποιήθηκε από αστούς και διανοούμενους χωρίς να διαθέτει λαϊκά ερείσματα βλ. Weil,L'Europe,112 κ.ε.

212. Πβ. Τό Δυτικόν καί τό 'Ανατολικόν ζήτημα, Πατρίς,αρ.26(26/9 'Ιουν. 1849),σ.129: "'Η γαλλική μεταβολή τοῦ 1830 προσέβαλε κατά τι τό ἀνίερον σύστημα τῶν 1815."

213. Πβ.αναλ.Miranta Paximadopoulos-Stavrinos, Some Notes on Britain's Attitude towards the Ionian Protectorate, Repr.fr.the Scientific Annual of "Panteios" Graduate School of Political Science,Athens 1980, 519 κ.ε.

214. Βλ.αναλ.Χιώτης,'Ιστορία,τ.1.,7 κ.ε.

215. Βέβαια, ορισμένες επιφυλλίδες της Πατρίδος παρουσιάζουν μιά τάση υπερεκτίμησης του βυ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΠΑΤΡΩΝ

ζαντινού Μεσαίωνα και υποτίμησης του δυτικού, γεγονός που υποδηλώνει την πίστη σε μιά αυτόνομη κατά το μάλλον ή ήττον επίλυση του ανατολικού ζητήματος.Πβ. λ.χ. Ἡ ἐκκλησία καί ἡ ἱστορία τῆς Ἑλλάδος(παραφυλλίς), Πατρίς,αρ.33 (27 Αὐγ. 1849),σ.156:"Ὁ Μεσαιών τῆς Δύσεως ἔπλασε τόν νεώτερον πολιτισμόν ὑπό τάς ἐμπνεύσεις τῆς πολυθεϊκῆς σοφίας· ὁ ἀνατολικός ὑπεσχέθη ἄλλον πολιτισμόν...ἀποκλειστικῶς χριστιανικόν." Τόσο όμως από τη γλώσσα όσο και από το περιεχόμενο φαίνεται ότι τέτοιες θέσεις ανήκουν μάλλον στο Ζαμπέλιο και όχι στο Βράϊλα.

216. Η Ἀναγέννησις του Μομφερράτου(αρ. 3, 23 Ἀπρ. 1849), πιστή στα δημοκρατικά οράματα της γαλλικής επανάστασης του 1848, τόνιζε ότι ο σκοπός του κόμματος ήταν "ἡ πλήρης ἀπελευθέρωσις τοῦ λαοῦ διά τῆς καταστροφῆς παντός μοναρχικοῦ καί ἀριστοκρατικοῦ στοιχείου καί ἡ ἐγκαθίδρυσις δημοκρατίας ἐπί στερεῶν πολιτικῶν καί κοινωνικῶν βάσεων...ἐν γένει δέ ἡ ἀπελευθέρωσις τῶν καταδυναστευομένων ἐθνικοτήτων καί ἡ ὑποστήριξις τῆς πολιτικῆς καί κοινωνικῆς ἀναπλάσεως τῶν λαῶν". Από αυτή τη σκοπιά ασκούσε κριτική ο Μομφερράτος στους "ενωτιστές" ριζοσπάστες(για τις θέσεις αυτών βλ.αμέσως πιό κάτω),που είχαν κατά κάποιο τρόπο αναστείλει τους κοινωνικούς στόχους του κόμματος.Πβ.Λιάκος,Ἡ Ἰταλ.ἐνοπ.,117/8. Με

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

βάση επίσης αυτή τη σκοπιά καθοριζόταν και η έννοια του λαού κατά το Μομφερράτο. Γι'αυτόν ένας λαός ανακτούσε το νοημά του από τη στιγμή που αφενός ήταν εθνικά ελεύθερος και αφετέρου κατείχε το δικαίωμα της καθολικής ψηφοφορίας.Πβ. 'Ανασκευή άλλοκότων θεωριῶν,κ.άρθρο,'Αναγέννησις αρ.4(30 'Απρ. 1849). Για το Mazzini εξάλλου, η έννοια του λαού, που συνταυτίζεται με εκείνη του έθνους, έχει βέβαια περισσότερο κοσμοπολιτική παρά ταξική χροιά ενώ ταυτόχρονα εξαρτάται από το Θεό(Dio e il popolo)'ωστόσο, ο Θεός του Mazzini δεν είναι ο δημιουργός Θεός όπως τον θεωρεί ο χριστιανισμός, αλλά απλώς μιά συναισθηματική ανάγκη του ανθρώπου να ανάγει την πίστη του σε ένα ανώτερο κέντρο.Πβ.αναλ.La Puma,103/4,105 κ.ε., 107, 112/3 και -κυρίως- 84/5,σημ.26.

217. Το κόμμα τῶν ριζοσπαστῶν,κ.άρθρο,Πατρίς, αρ.76(1 'Ιουλ.1850),350. Η άποψη αυτή του Βράϊλα συμπίπτει με την άποψη της αγγλόφιλης εφημερίδας "Ἡ νέα Γενεά (αρ.49, 31 'Οκτ. 1862) ότι "θέλει δέ εἶσθαι οὐχί πλέον ἐνίσχυσις καί σύνδρομή,ἀλλ' ἔργον ἀτομικόν τῆς 'Αγγλίας ἡ ἀποκατάστασις τῆς 'Ανατολῆς".

218. Πβ. Διαπραγματεύσεις περί 'Ελλάδος,κ.άρθρο, Πατρίς, αρ.89(30 Σεπτ. 1850),σ. 402.Για το διαφορετικό όμως χαρακτήρα που είχε η προσπάθεια των "ενωτιστών" ριζοσπαστών να προσελκύσουν

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

τις συντηρητικές ευρωπαϊκές δυνάμεις υπέρ του εθνικού αγώνα πβ.Λιάκος,'Η ἰταλ.ἐνοπ.,117/8.Γενικά για τις διαφορές "αληθών" και "ενωτιστών " ριζοσπαστών βλ.Πανᾶς, 6 κ.ε.,12,17,18 κ.ε., 24 κ.ε.

219. Τό Δυτικόν καί τό 'Ανατολικόν ζήτημα,ὁ.π.,σ.129.

220. Η συμμαχία θα υπογραφεί στις 28 Φεβρουαρίου/ 12 Μαρτίου 1854. Βλ. Στ.Παπαδόπουλος, 'Ο Κριμαϊκός Πόλεμος καί ὁ 'Ελληνισμός, 'Ιστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους,'Αθήνα 1977,τ.13.,σ. 144.

221. Βλ. Κ.Θ.Δημαρᾶς,Κ.Παπαρρηγόπουλος,'Η ἀκμή καί τό τέλος, ὁ.π.,σσ. 10 κ.ε. 'Αστρινός, 63 κ.ε.

222. 'Ανατολή καί Δύσις,("Εργα 4Β),334.Πβ.και M.Renieris,L'emparas de l'Occident, Le spect.de l'Or.,2(1854),σ.18. Ο Ρενιέρης,ωστόσο, πέρα από τό ότι οραματιζόταν την επαναφορά της αυτοκρατορίας των Παλαιολόγων,(ὁ.π.,σ.21) και πέρα το ότι ισχυριζόταν πως "αγαπάμε και εκτιμάμε και τις δύο μεγάλες δυνάμεις"(L'occupation,ὁ.π., σ. 288) ήταν περισσότερο επιθετικός προς την ευρωπαϊκή πολιτική απ' ό,τι ο Βράϊλας."Κι έτσι", έγραφε το 1854 ειρωνικά,"για να μην ταραχθεί ο ύπνος της Ευρώπης...θα πρέπει εμείς νά σβήσουμε από την επιφάνεια της γης".Πβ. L'emparas, ὁ.π., σ.15.

223. 'Ανατολή καί Δύσις,("Εργα 4Β),335.

224. 'Ο.π.,σ.335.Πβ.και την ανάλογη θέση του

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Ρενιέρη, L'occupation,ό.π.,σ.296.Για τη διάδοση ανάλογων θέσεων στον ελληνικό χώρο την ίδια εποχή πβ.Σκοπετέα, 325 κ.ε.

225. 'Ανατολή καί Δύσις,("Εργα 4Β), 334. Πβ. Και την παρόμοια θέση της αγγλόφιλης Νέας Γενεᾶς(αρ.57, 28 Νοε 1862):""Αν θελήσωμεν νά ἀντλήσωμεν ἀπό πηγῆς ἀσφαλεστέρας τῆς 'Αγγλίας τάς διαθέσεις, δέον νά...ἐρευνήσωμεν, τί σκέπτεται τό δημόσιον τῆς 'Αγγλίας φρόνημα, διότι αὐτό λύει εἰς τά ἐλεύθερα κράτη οἷον τό 'Αγγλικόν, τά ἀκανθωδέστερα πολιτικά προβλήματα."

226. Αναφερόμενος ο Βράϊλας στο Μωαμεθανισμό γράφει('Ανατολή καί Δύσις,ό.π.,σ.333):"'Αναγκαζόμεθα νά συμπεράνωμεν ὅτι μεγαλήτερος ἐχθρός τοῦ πολιτισμοῦ πώποτε δέν ὑπῆρξεν, ὅτι τοῦ κατ' αὐτοῦ πολέμου...δικαιότερος δέν δύναται νά γίνῃ."

227. 'Ανατολή καί Δύσις,ό.π.,σσ.335/6.

228. Πρόκειται για λόγο που εκφώνησε ο Βράϊλας στα πλαίσια μάλλον της προσπάθειας που είχε αρχίσει η κυβέρνηση Κουμουνδούρου για ενημέρωση των Μεγάλων Δυνάμεων σχετικά με την πραγματική κατάσταση του ελληνικού ζητήματος.Πβ.Γ.Δαφνῆς , 'Η στάση τοῦ ἑλληνικοῦ κράτους ἀπέναντι στήν Κρητική ἐπανάσταση καί ἡ κατάσταση τῆς χώρας ὥς τό 1869, 'Ιστ.τ.'Ελλ."Εθνους,τ.13.,σ. 278.

229. Πβ.'Αστρινός, 68 κ.ε.Ε.Κωφός,'Η ἀνατολική κρίση, 'Ιστ.τ.'Ελλ."Εθνους,τ.13.,σ.317.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

230. Περί τ.ἱστ.ἀπ.τ.Ἑλλην., ("Εργα 4Β),σσ, 387/8.Πβ. και B.Constant, Appel aux nations chrétiennes, Paris 1825,σ.8.

231. Περί τ.ἱστ.ἀπ.τ.Ἑλλην.,ό.π.,σ.377.

232. Ό.π.,σ. 352.

233. Ό.π.,σ. 378.

234. Περί πρ.ἰδ.καί ἀρχ.Δοκίμιον,ό.π.,173.(Οι υπ.του Βρ).Πβ.και Moutsopoulos,P.Vr.-Arm.,119.Για τις ανάλογες θέσεις του Cousin και του Guizot πβ. Cousin,Des princ.de la rév.franç.,IV,XIII. Guizot, Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du ministère actuel,Paris 1820[2] (1820),σσ. 201 κ.ε.Ιδιαίτερα για τις θέσεις αυτές του Guizot πβ.αναλ.και Bénichou, 38 κ.ε.

235. Θεωρ.κ.πρ.φιλ.Στοιχεῖα,("Εργα 1),430.

236. Ό.π.,σ. 464.

237. Ό.π.,σ. 465.

238. Ό.π.,σ. 465.

239. Περί ποιήσεως,("Εργα 4Α),369.

240. Ό.π.,σ. 369. Στην de Staël βέβαια "οι μεγάλες ατομικότητες που ονομάζονται έθνη"στηρίζονται σε στοιχεία του λαϊκού πολιτισμού, όπως "τη διαφορά των γλωσσών" ή "τις αναμνήσεις της ίδιας ιστορίας".Πβ. De l'Allemagne,Préf.,XVIII.

241. Πβ. Περί τ.ἀρχ.τ.φιλ.τ.ἱστ.,("Εργα 4Β), 261.

242. Ό.π.,σσ. 267.(Ξ υπογρ. του Βράϊλα).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

243. Πβ.αναλ.πιο κάτω,σσ. 281 κ.ε.

244. Περί τ.ἱστ.ἀπ.τ.Ἑλλην. , ("Εργα 4Β), σ. 353.

245. Θεωρ.κ.πρ.φιλ.Στοιχεῖα,("Εργα 1),467.

246. Περί τ.ἀρχ.τ.φιλ.τ.ἱστ., ὁ.π.,246(Η υπ.του Βρ.).

247. Για τον τρόπο με τον οποίο θεωρούσε το λαό και το έθνος ο "αληθής" τουλάχιστο ριζοσπαστισμός πβ.πιό πάνω σσ.559/60,σημ.216.

248. Περί τῶν χαρακτήρων τῆς ἑλληνικῆς διανοίας,("Εργα 4Β),396.

249. Περί τ.ἀρχ.τ.φιλ.τ.ἱστ.,("Εργα 4Β),246/7.

250. Περί τ.ἱστ.ἀπ.τ.Ἑλλην. ("Εργα 4Β), σ. 386.

251. Ὁ.π.,σ.378.

252. Πβ.αναλ.σσ.307 κ.ε. της εργασίας μας.

253. Πβ. Περί τ.ἀρχ.τ.φιλ.τ.ἱστ.,("Εργα 4Β), 262:"Ἀλλ'ἡ ἐθνική ἑνότης ἔμελλε νά προηγηθῇ τῆς πολιτικῆς καί διά τοῦτο βλέπομεν ὅτι ἀφ' οὗ ἀπέτυχον αἱ προσπάθειαι τάς ὁποίας ἕκαστον τῶν στοιχείων τοῦ μεσαιῶνος ἔκαμε διά νά σωνενώσῃ περί ἑαυτό ὅλα τά ἄλλα τό μοναρχικόν ὑπερίσχυσε καί ἔπρεπε νά ὑπερισχύσῃ, διότι δι'αὐτοῦ μόνον ἠδύνατο νά μορφωθῇ ἡ ἐθνική ἑνότης τῶν λαῶν τῆς Εὐρώπης. Ὅλος ὁ ἱε΄αἰών δέν εἶναι εἰμή προετοιμασία τῆς ἑνότητος ταύτης." Πβ.την ίδια ακριβώς γνώμη του Guizot,Cours d'hist.mod.,Leç.,XI,σσ. 14 κ.ε.

254. Περί τ.ἀρχ.τ.φιλ.τ.ἱστ.,("Εργα 4Β),256.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

255. Ό.π.,σσ. 268/9.

256. Ό.π.,σ. 258.Πβ.και Guizot,Cours d'hist.mod.,Leç.,X,σ.36.

257. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,("Εργα 4Β), σ. 210.(Οι υπογρ. ανήκουν στο Βράϊλα).

258. Πβ. Ο νέος πολιτισμός παραβαλλόμενος πρός τόν άρχαῖον,("Εργα 4Β), σ.308:"Χριστιανισμός καί πολιτισμός εἶναι άρχή καί συνέπεια,.. οἱ γενικοί καί εἰς ὅλα τά ἔθνη κοινοί χαρακτῆρες τοῦ νέου πολιτισμοῦ ἀνάγονται εἰς ἕνα κεί.μόνον, τόν Χριστιανισμόν."

259. Ο νέος πολ.παραβ.πρ.τ.άρχ.,ό.π.,304.

260. Ο Cousin τόνιζε βέβαια ότι "είναι μέσα από την αἰώνια σχέση της πραγματικότητας προς την αλήθεια που η πραγματικότητα είναι αιωνίως αληθινή"(Fragm.phil.,199), αλλά, όπως έχουμε ήδη τονίσει, το Αιώνιο ή η Ιδέα αντιπροσωπεύουν γι'αυτόν κάτι διαφορετικό από εκείνο που εννοεί με τους ίδιους όρους η καθαρή χριστιανική φιλοσοφία.

261. Πβ.Guizot,Méditations,78 (ελλ.μτφ.63).

262. Ανατολή καί Δύσις,("Εργα 4Β), 325.

263. Ο νέος πολ.παραβ.πρ.τ.άρχ.,("Εργα 4Β), 303.

264. Πβ. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,("Εργα 4Β), 223:"Η ίστορία ἐν τοσούτῳ εἶναι, κατά τους πανθεϊστάς, ἡ κατά χρόνον καί τόπον ἀνάπτυξις τῆς

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ἀνθρωπότητος. Καί ἐπειδή ἡ ἀνθρωπότης εἶναι μέρος τοῦ μόνου ὄντος καί ἀναγκαίως ὑπάρχουσα..., ἕπεται ὅτι ἡ ἱστορία δέν εἶναι ἄλλο εἰμή ἡ πραγματοποίησις τοῦ Θεοῦ." Πβ. και ό.π.,σ.231:"(Κατά τόν "Εγελον) ὁ ἀτομικός ἄνθρωπος...δέν δύναται νά πραγματοποιήση τόν Θεόν· μόνη δύναται νά τόν ἀποκαλύψη ἡ ἀθάνατος καί ἀείποτε ἐπιζῶσα ἀνθρωπότης. Ἡ ἱστορία, λοιπόν, εἶναι ἡ ἀποκάλυψις τοῦ Θεοῦ, ἤτοι ἡ ἀποθέωσις τῆς ἀνθρωπότητος." Σε ό,τι αφορά τις ανάλογες θέσεις του Cousin, ο Βράϊλας αναγνώρισε βέβαια το γεγονός ότι η έννοια της ανθρωπότητος στον Γάλλο εκλεκτικό φιλόσοφο διασώζει κατά κάποιο τρόπο την ατομική ελευθερία, αφού φέρει και αυτή, όπως και τό άτομο, τον τύπο της τριαδικής ενότητας(του απείρου, του πεπερασμένου και της σχέσης τους). Πβ. ό.π.σσ. 238/9:(Κατά τον Cousin) "ἡ ἀνθρωπότης δέν δύναται νά διαφέρη τοῦ ἀτομικοῦ ἀνθρώπου, καί ἡ ἀνθρωπότης φέρει ἐπί τοῦ προσώπου αὐτῆς τόν τύπον τῆς τριαδικῆς ἑνότητος." Εξάλλου, ο ίδιος ο Cousin τόνιζε ότι η έννοια της ανθρωπότητας έχει υπεριστορικό χαρακτήρα. Πβ. Cours de phil.Lec.du cours de 1828, Leç., VI, σ.35. Ωστόσο, ο Βράϊλας διαφωνεί με το γεγονός ότι στον Cousin η έννοια της ανθρωπότητας εξαρτάται από έναν Θεό που "δημιουργεῖ οὐχί ἐκ τοῦ μηδενός, ἀλλ' ἐξ ἑαυτοῦ" και "κατ' ἀνάγκην" καθώς και με το γεγο-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

νός ότι η "τριαδική ἑνότης πρέπει νά ὑπάρχῃ καί ἐνυπάρχει τῳόντι"; κατά τρόπο που δε δημιουρ - γείται καμιά διαφορά επιπέδου ανάμεσα στο Θεό τον άνθρωπο, τη φύση και την ιστορία,-"εἰς τόν ὑλικόν κόσμον, εἰς τόν ἀτομικόν ἄνθρωπον καί εἰς τήν ἀνθρωπότητα".(Περί τ.ἀρχ.τ.φιλ.τ.ἱστ.,ό.π., σ.238).Έτσι, κατά τη γνώμη του Βράϊλα, ο Cousin τείνει ίσως προς τον υλισμό, δεδομένου ότι σύμφωνα με το Γάλλο φιλόσοφο "(ἡ ἀνθρωπότης)... ἀνακεφαλαιόνει καί ἀντιπροσωπεύει τήν ὑλικήν φύσιν ἥτις εἶναι ἡ δήλωσις καί ἀποκάλυψις τοῦ δημιουργοῦ της"(ό.π.,σ.242). Άλλωστε, τελικά, ο Cousin, αν και τόνισε ότι "ἡ ανθρωπότητα διατηρεί την ίδια σχέση με τα άτομα που την συνθέ - τουν", διευκρίνισε ωστόσο ταυτόχρονα ότι "αυτά δεν την δημιουργούν· αντίθετα είναι αυτή που τα δημιουργεί"(Fragm.phil.pour servir à l'hist. de phil.,τ.2.,σ. 136).

265. Προσπαθώντας ο Βράϊλας να θεμελιώσει την άποψη ότι ο Herder δεν είναι τόσο υλιστής όσο πνευματοκράτης, γράφει:"Πῶς νά ὀνομάσῃ τις ὑλιστήν συγγραφέα οὗτινος ὁ λόγος εἶναι ὕμνος ἀδιάκοπος εἰς τόν πάνσοφον πλάστην καί δημιουργόν, καί ὅστις θέτει ὡς σκοπόν καί τέλος τῆς ἀνθρωπίνης ἐνεργείας τήν λογικότητα καί τήν δικαιοσύνην;" Πβ.Περί τ.ἀρχ.τ.ἱστ.φιλ.,("Εργα 4Β), 175. (Οι υπογρ.του Βράϊλα). Για το Herder ωστόσο,για

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τον οποίο, όπως έχουμε τονίσει, ο Θεός ήταν η ίδια η φύση, η "Humanität" δεν ήταν παρά, με μιά άποψη που παρέπεμπε στο Διαφωτισμό, η αξιοποίηση αποκλειστικά των ανθρωπίνων ικανοτήτων. Πβ. Ideen, ό.π. τ.6., σσ.306/7.

266. Θεωρ.κ.πρ.φιλ.Στοιχεῖα, ("Εργα 1), 363.

267. Φιλ.καί Εὐγ. Ἐπιστ., ("Εργα 2), 317.

268. Περί τ.ἀρχ.τ.φιλ.τ.ἱστ., ("Εργα 4Β), , 245/6.

269. Ὁ.π., σ. 244. (Η υπογρ. του Βράϊλα).

270. Ἀνατολή καί Δύσις, ("Εργα 4Β), 326.

271. Περί τ.ἀρχ.τ.φιλ.τ.ἱστ., ό.π., σ. 289.

272. Πβ. Κ.Θ.Δημαρᾶς, Κ.Παπαρρηγόπουλος: ἡ ἀκμή καί τό τέλος, ό.π., σ.19: "Ὁ,τι ὀνομάζουμε ἱστοριοκρατία, τῆς ὁποίας ἡγέτης στήν Ἑλλάδα ἐστάθηκε... ὁ Κωνσταντῖνος Παπαρρηγόπουλος, εἶναι μᾶλλον τό ἀντίθετο ἀπό ὅ,τι δηλώνει ἡ λέξη: εἶναι ἡ ἀξιοποίηση τῆς ἱστορίας σέ κατευθύνσεις ἀλλότριες ἀπό τήν ἐπιστήμη... Ἡ ἔννοια, δηλαδή, τοῦ πολιτικοῦ εἶναι συνυφασμένη, στή ρωμαντική συνείδηση, μέ τήν ἔννοια τοῦ ἱστοριογράφου."

273. Πβ. Λόγος ἐν τῇ βουλῇ ἐκφωνηθείς ὑπό τοῦ Κ.Π.Βράϊλα κατά τήν συνεδρίασιν τῆς 30/11 Φεβρουαρίου 1855, Κερκύρα 1859, σ.6.

274. Περί τ.ἀτχ.τ.φιλ.τ.ἱστ., ("Εργα 4Β), 243.

275. Πβ. Ἄσματα Δημοτικά, 8. (Οι υπ. του Ζαμπ.).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

276. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,ό.π.,σ. 269.

277. Ό.π.,σσ. 291/2.

278. Πβ. Τό Ἀνατολικόν Ζήτημα,Πατρίς,αρ.40 (15 Ὀκτ. 1849),σ.185.

279. Ό.π.,σ. 186.

280. Ό.π.,σ. 185.

281. Περί τ.ἀντ.καί τ. ὁρ. τ.πολ.οἴκον.,("Εργα 6), 98.

282. Πβ. Οἰκονομικά Α΄,Πατρίς,αρ.18(14 Μαΐου 1849), σ.89. Οἰκονομικά Β΄, Πατρίς,αρ.19(14 Μαΐου 1849), σσ. 96 κ.ε. Οἰκονομικά Γ΄, Πατρίς, αρ.20 (28 Μαΐου 1849), 101 κ.ε. κ.λ.π. Αξίζει επίσης να σημειώσουμε ότι ο Βράϊλας ανέλαβε μιά τέτοια πρωτοβουλία σε μιά εποχή κατά την οποία οι οικονομικές έρευνες στα Επτάνησα βρίσκονταν σε πολύ χαμηλό επίπεδο.Πβ. Ἐ.Legrand-H.Pernot, Bibliographie ionienne:description raisonnée des ouvrages publiés par les Grecs des sept-îles ou concernants les îles du quinzième siècle à l'année 1900, Paris 1910,τ.1.,σ.317.

283. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ., ("Εργα 4Β),σσ. 285/6.

284. Ό.π.,σ. 289.

285. Ό.π.,σ..290..(Οι υπογρ. του Βράϊλα).

286. Πρόκειται συγκεκριμένα για το δοκίμιό του Σχέσεις τῆς βιομηχανίας πρός τήν ἠθικήν καί νοητικήν ἀνάπτυξιν,("Εργα 4Β),σσ. 313 κ.ε.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Για τις σχέσεις αυτές καθώς και γενικότερα για τις σχέσεις υλικής και ηθικής προόδου στο Βράϊλα βλ.αναλ. παρακάτω σσ.327 κ.ε.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

1. Περί τ.άρχ.τ.ίστ.φιλ.,("Εργα 4Β),172/3.

2. Ό.π.,σ. 174. Ο Βράϊλας δε μας έδωσε, βέβαια, μιά πλήρως επεξεργασμένη θεωρία για την έννοια της προόδου.Η μοναδική σχετική ανάλυση , που θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι συστηματική, εντοπίζεται στα δύο βασικά του δοκίμια φιλοσοφίας της ιστορίας και καλύπτει συνολικά δύο περίπου σελίδες.Πβ. Περί τ.άρχ.τ.ίστ.φιλ.,ό.π.,σσ. 187-189 και Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,ό.π.,σσ.208-209. Δεδομένου όμως ότι η πρόοδος είναι πάντοτε για το Βράϊλα η κύρια, όπως θα δείξουμε στη συνέχεια, συνισταμένη της φιλοσοφίας του ως λογική απόληξη του όντος καθώς και η αφετηρία της επίμονης κριτικής του προς τα υπόλοιπα συστήματα ιστορικής φιλοσοφίας, αποκτά σε όλα τα σχετικά του έργα μιά συχνότητα αναφοράς σημαντική(ογδόντα περίπου φορές στις διακόσιες δέκα πέντε σελίδες). Εξάλλου, σε δύο άρθρα του,όπως Ο νέος πολιτισμός παραβαλλόμενος πρός τόν ἀρχαῖον και οι Σχέσεις τῆς βιομηχανίας πρός τήν ἠθικήν και νοητικήν ἀνάπτυξιν,ο Βράϊλας μελετά αποκλειστικά

ζητήματα που αφορούν στην έννοια και στη λειτουργία της προόδου.

3. Περί τ.άρχ.τ.ίστ.φιλ.,("Εργα 4Β), 173.

4. Εἰσ.εἰς τάς φιλ.μελ.,("Εργα 2), 42.

5. Περί τ.ἱστ.ἀπ.τ.Ἑλλην.,("Εργα 4Β), 367.

6. Πβ.αναλ. Löwith, 128(ελλ.μτφ.203).Meinecke, 58.

7. Πβ. Vico,Della metafisica,ό.π.,σ.17.Πβ.επίσης Hazard,ό.π.,σ.44.

8. Τό Ἰδανικόν,("Εργα 4Α), 194/5.

9. Εἰσ.εἰς τάς φιλ.μελ.,ό.π.,σ.46.Πβ. και Ε. Μουτσόπουλος, Ὀντολογική διάρκεια καί συνείδησις, Ν. Ἑστία 72(1962), σ. 1102.

10. Τό Ἰδανικόν,ό.π.,σ. 207.

11. Πβ. αναλ.Hazard,ό.π.,σ.48.Meinecke, 65.

12. Πβ. Meinecke, 69.

13. Πβ. Herder, Ideen,ό.π.,τ.6.,σσ. 195/6.Πβ. ακόμη Gusdorf, 345 κ.ε.Ν.Β. Βλάχος, Ἡ γενετική ἡ ἐξελικτική μορφή τῆς ἱστορίας.Ἐναρκτήριον μάθημα, Ἐν Ἀθήναις 1937, σ.15.

14. Περί τ.άρχ.τ.ίστ.φιλ.,("Εργα 4Β), 173.

15. Πβ. Gusdorf, 346. Βλάχος, 14.

16. Φιλ.καί Εὐγ.Ἐπιστ.,("Εργα 2), 301.

17. Περί τ.άρχ.τ.ίστ.φιλ.,("Εργα 4Β), 173.

18. Ὁ νέος πολ.παραβ.πρ.τ.άρχ.,("Εργα 4Β), 304/5.

19. Περί τ.άρχ.τ.ίστ.φιλ.,("Εργα 4Β),173.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

20. Ὅ.π.,σ. 174.

21. Ὅ.π.,σ. 174.

22. Περί τ.ἀρχ.τ.φιλ.τ.ἱστ.,("Εργα 4Β), 252. Ὅπως εἶναι γνωστό,οι Διαφωτιστές δεν ανάγνώριζαν την ιστορική αξία πολλών εποχών, τις οποίες θεωρούσαν βάρβαρες και τις οποίες απέφευγαν να εντάξουν στο ιστορικό γίγνεσθαι.Πβ. Encyclopédie ou Dictionnaire , τ.8.,σ.223.Voltaire, Nouvelles considérations sur l' histoire,Oevres,Paris 1957, σ. 49.Πβ. ακόμα Gusdorf, 345 κ.ε. Βλάχος, 12 κ.ε. Ιδιαίτερα για την αμφισβήτηση της ιστορικής αξίας του Μεσαίωνα εκ μέρους του Διαφωτισμού βλ. παρακάτω σ.308 και σημ. 56 ίδιας σελίδας.

22α.Πράγμα το οποίο καθώς και γενικά ο καθορισμός της συνείδησης από την κοινωνική εξέλιξη θα μπορούσε να συστήσει ένα κριτήριο πραγματικής ιστορικότητας.

23.Περίλ.τ.περί φιλ.τ.ἱστ.μαθ.,("Εργα 4Β),343/4.

24. Ὅ.π.,σ.165.

25. Ὅ.π.,σ. 165

26.Ὁ νέος πολ.παραβ.πρ.τ.ἀρχ.,("Εργα 4Β),303/4.

27.Περίλ.τ.περί φιλ.τ.ἱστ.μαθ.,("Εργα 4Β),345.

28. Ὅ.π.,σ.344.

29.Πβ.Ἐγχειρίδιον τῆς Γενικῆς ἱστορίας,συντεθέν μέν ὑπό Κ.Παπαρρηγόπουλου κατά τά νεώτερα καί δοκιμώτερα βοηθήματα,ἐκδοθέν δέ δαπάνῃ Ἀνδρέου Κορομηλᾶ,τ. Β΄, Ἐν Ἀθήναις 1852, Πρόλ., σ.γ΄.

30. Πβ. Λόγος τοῦ 'Ιππ.Κων.'Ασωπίου,8.

31. 'Ο.π.,σ. 10.

32. Πβ. Περί τ.ἀρχ.τ.ἱστ.φιλ.,("Εργα 4Β), σ. 171:""Οστις ἐπιθυμεῖ νά φωτισθῇ περί τούτου(δηλ. για τη Νέα Επιστήμη του Vico), δύναται... νά συμβουλευθῇ τάς ἀναλύσεις τῶν...Φερράρίου, Παγάνου...κτλ." Πβ. και G.Ferrari,Prefazione dell' editore, στο Opere scelti di Vico,τ.1.,σσ. VIII, XIX.

33. Πβ. Ferrari,VIII,IX.

34. 'Ο.π.,σ. IX. Επίσης, λιγότερο δυναμικές είναι οι απόψεις αυτές του Βράϊλα και από τις ανάλογες απόψεις του Pagano. Ο Pagano δεν πίστευε βέβαια στην κυκλική πορεία της ιστορίας.Πβ.F. M. Pagano, Saggi politici dei principii,progressi e decadenza delle società, Lugano 1836,τ.1.,σ. 131. Ωστόσο, δεν ανήγαγε την πρόοδο στο Θεό· θεωρούσε ότι τα αίτιά της είναι καθαρά πολιτικού χαρακτήρα, αφού συνίστανται στην υπακοή ή την ανυπακοή των πολιτών στο νόμο.Πβ. ό.π.,τ.2.,σ. 309.

35. Πβ. Κ.Κριμπᾶς, 'Ο δαρβινισμός στήν 'Ελλάδα τά πρῶτα βήματα:ἡ ἀλληλογραφία Χελδράϊχ¹ Δαρβίνου, Τά 'Ιστορικά τεύχ.2(Δεκ. 1984), 335 κ.ε.

36. Πβ. λ.χ. Περί τ.ἀρχ.τ.ἱστ.φιλ.,("Εργα 4Β), 174, 182/3, 186/7, 188/9. Περί τ.ἀρχ.τ.φιλ.τ.ἱστ. ("Εργα 4Β),208,218, 269, κ.α. 'Ο νέος πολ.παραβ. πρ.τ.ἀρχ.,("Εργα 4Β), 303, 307 κ.α. Σχέσεις τ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

βιομ.πρ.τ.ήθ.καί νοητ.ἀνάπτ.,("Εργα 4Β),313,'Ανατολή καί Δύσις,("Εργα 4Β),326, 332. Περ.τ.περί φιλ.τ.ἱστ.μαθ.,("Εργα 4Β),348. Περί τ.ἱστ.ἀπ. τοῦ 'Ελληνισμοῦ,("Εργα 4Β),352, 355, 360, κ.α.

37. Για τη διαφορά της ηθικής εννοίας της τελειοποίησης από την έννοια της εξέλιξης πβ. Κ. Κριμπᾶς,Δαρβινικά, 'Αθήνα 1986, 67 κ.ε.

38. Φιλ.καί Εὐγ.'Επιστ.,("Εργα 2), 301.

39. Πβ. Κριμπᾶς,Δαρβινικά,18 κ.ε.

40. Πβ. Ch.Darwin, The Origin of Species by means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, London 1872[6](1859), 5 κ.ε., 12 κ.ε. Πβ. και Κριμπᾶς, Δαρβινικά, 46 κ.ε., 74 κ.ε., 77 κ.ε.

41. Πβ.Les causes finales, 279/80.

42. Φιλ.καί Εὐγ.'Επιστ.,("Εργα 2),298/9.

43. 'Ο.π.,σσ. 301/2.

44. Ἄσματα Δημοτικά, 23.

45. Περί τ.ἀρχ.τ.φιλ.τ.ἱστ.,("Εργα 4Β), 257.

46. 'Ο.π., σσ. 255/6.

47. Πβ. Κ.Παπαρρηγόπουλος,Περί τῆς ἐποικήσεως, Πρόλ.,σ. Ι.

48. Ἄσματα Δημοτικά, 23.

49. Περί τῆς ἐποικήσεως, Πρόλ.σ.1.

50. Περί τ.ἱστ.ἀπ.τ.'Ελλην.,("Εργα 4Β),378.

51. 'Ο.π.,σ. 376.

52. Για την έννοια αυτή που αναγόταν στον Κοραή

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

βλ. .A.Papaderos, Metakenosis. Griechenlands kulturelle Herausforderung durch die Aufklä - rung in der Sicht des Korais und des Oikonomos, Meisenheim am Glan 1970, 75 κ.ε. Κ.Θ. Δημαρᾶς, Ἱστ.τ.νεοελλ.λογ.,201.

53. Περί τ.ἱστ.ἀπ.τ.Ἑλλην.,("Εργα 4Β), 388.

54. Πβ. Κ.Θ.Δημαρᾶς, Ὁ Κωνσταντῖνος Παπαρ - ρηγόπουλος ὥς τά μισά τῆς ζωῆς του:1815- 1853, στο έργο Κ.Παπαρρηγόπουλος, Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους:ἡ πρώτη μορφή 1853,ἐπιμ.ἔκδ.Κ.Θ.Δημαρᾶ, Ἀθήνα 1970, σ.10.

55. Βλ. σ. 250 της εργασίας μας.

56. Πβ. Κ.Θ. Δημαρᾶς, Ὁ Κων.Παπαρρ. ὥς τά μισά τῆς ζωῆς του, ὁ.π.,σ. 19,σημ. 2. Ὅπως είναι γνωστό εκείνος που πρώτος αμφισβήτησε την ιστορική αξία του Μεσαίωνα ήταν ο E.Gibbon, που επηρέασε σχετικά και τους Γάλλους διαφωτιστές. Πβ. Ed. Gibbon, The History of the Decline and Fall of the Roman Empire,a New Edit., Philadelphia 1845, t. III, 84 κ.ε.,τ. 4., 177 κ.ε. Πβ. και Encyclopédie ou Dictionnaire,τ.8., σ.233.

57. Περί τ.ἱστ.ἀπ.τ.Ἑλλην.,("Εργα 4Β), 380.

58. Ὁ.π., σσ.379/80.

59. Ὁ.π.,σ. 380.

60. Πβ. ὁ.π.,σ. 385:"Δέν ἔχομεν, πολλοῦ γε καί δεῖ, τήν πολυμάθειαν τῶν ἀρνουμένων τήν ταὐτότητα τῶν νέων καί ἀρχαίων Ἑλλήνων, ἀλλ' ἠθέλομεν

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τούς παρακαλέσει νά μᾶς εἴπωσι πότε καί ποῦ διεκόπη ἡ ἄλυσις αὕτη ἣν συνύφανον πάντα τά ἱστορικά γεγονότα τά τε ἀνθρώπινα καί τά θεῖα;"

61. Για τις απόψεις του Βράϊλα σχετικά με το ιδανικό πολιτειακό πρότυπο που θα'πρεπε,κατά τη γνώμη του, να κυριαρχήσει όχι μόνο στην Ελλάδα ή, προφανώς,και στην Ανατολή, αλλά σε ολόκληρο τον ιστορικό κόσμο βλ.πιό κάτω σσ. 390 κ.ε.

62. Πβ.Φιλ.τ.ἱστ.Δοκίμιον, σ.ζ΄.

63. Τό ἐθνικόν πνεῦμα, Αἰών,τ.782(24.5.1847).

64. Βυζαντιναί Μελέται, 35.

65. Πβ. Λιάκος, Ἡ ἰταλ.ἑνοπ., 117 κ.ε..Μ.Παξιμαδοπούλου-Σταυρινοῦ, Οἱ ἐξεγέρσεις, 57 κ.ε.

66. Πβ.'Ηλ.Ζερβός-'Ιακωβᾶτος,Τά Κεφαλληνιακά, σ.50.

67. Πβ. Λόγος ἐκφωνηθείς ἐν τῇ βουλῇ ὑπό Κ. Λομβάρδου κατά τήν συνεδρίασιν τῆς 3/15 Φεβρουαρίου 1859. στον τ. Τό ἑνωτικό κίνημα στά 'Επτάνησα, ἐπιμ.ἐκδ. Σπ.Μυλωνᾶ, 'Αθήνα, σ.66.

68. Πβ. Πανᾶς, 6.

69. Πβ. Λόγος...τῆς 30/11 Φεβρ.1859, σ.35.

70. Πβ. Ποῖα τά πταῖσματα τῶν μεταρρυθμιστῶν, κ. άρθρο, Πατρίς,αρ.71(24 Μαΐου 1850),σ.352. Οφείλουμε εδώ να σημειώσουμε ότι η έννοια των"μεταρρυθμίσεων", που χρησιμοποιεί ο Βράϊλας,είναι διαφορετική από την έννοια των "βελτιώσεων", που χρησιμοποιούσαν οι ριζοσπάστες. Οι"μεταρρυθμί -

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

σεις" αποτελούσαν τον αποκλειστικό στόχο των υποστηρικτών τους, που τις επεδίωκαν συστηματικά. Αντίθετα, οι "βελτιώσεις", στο βαθμό που υπήρχε κάποια δυνατότητα γι' αυτές, προβάλλονταν από τους ριζοσπάστες ως ένα πρόσκαιρο ή περιστασιακό μέσο για την προσωρινή ανακούφιση του λαού σε ορισμένους τομείς, χωρίς όμως να θεωρούνται και αξιόλογες ή απαραίτητες συγκρινόμενες με τη μοναδική λύση για την πρόοδο των Εφτανησιωτών, δηλ. την απομάκρυνση της Προστασίας και την ένωση με την Ελλάδα. Πβ. Πανᾶς, 9 κ.ε. Αξίζει, τέλος, να παρατηρήσουμε ότι τον όρο "βελτιώσεις", αντί του όρου "μεταρρυθμίσεις", θα χρησιμοποιήσει και ο Βράϊλας το 1862, με απώτερο όμως στόχο να καταστήσει περισσότερο ευπρόσδεκτες τις μεταρρυθμίσεις, προς τις οποίες η πλειοψηφία του λαού διέκειτο πιά δυσμενώς. Πβ. Πανᾶς, 9.

71. Οἱ ἀπαισιόδοξοι, κ.άρθρο, Πατρίς, αρ. 71 (24 Μαΐου 1850), σ. 325.

72. Ποῖα τά πταῖσματα, ό.π., σ. 341.

73. Πβ. Ν. Ζαμπέλη, "Ἔγγραφον προσθετέον εἰς τά ἤδη δημοσιευθέντα τῇ ἐπιμελείᾳ τοῦ Δρος Π. Βράϊλα προέδρου τῆς Ι΄΄Ιονίου Βουλῆς περί τῶν ἐσχάτως προταθεισῶν καί ἀπορριφθεισῶν μεταρρυθμίσεων, Κερκύρᾳ 1853, 16 κ.ε.

74. Πβ. Π. Βράϊλα-'Αρμένη, "Ἔγγραφα ἀναφερόμε-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

<u>να εἰς τάς ἐσχάτως προταθεῖσας εἰς τήν Ἰόνιον Βουλήν συνταγματικάς μεταρρυθμίσεις</u>. Δ΄. Εἰς τό παρά τοῦ Κ(υρίου) Ν.Ζαμπέλη δημοσιευθέν ἔγγραφον προσθετέον ἀπάντησις, Κερκύρα 1853, 114.Για τη διάσταση αυτή των απόψεων μεταξύ του Βράϊλα και του Ζαμπέλη βλ.αναλ. Χιώτης, <u>Ἱστ. τοῦ Ἰον.κράτους</u>,τ.2.,σσ. 303 κ.ε.

75. Πβ. Οἱ ἀπαισιόδοξοι, <u>ὁ.π</u>.,σ.326:"Δέν ἐλησμονήσαμεν ὅτι καί χθές ἀκόμη δέν μᾶς ἄφηνον νά ἐλπίσωμεν τήν μεταρρύθμισιν ταύτην εἰμή δι' ἀλαζονικῶν καί ὑπεροπτικῶν ἐκφράσεων...,ἀλλά,μέ ὅλα ταῦτα,ἡμεῖς δέν ἠθέλομεν παύση ἐωσοῦ η θεία Πρόνοια εὐαρεστηθῇ νά διατάξῃ ἄλλως πως περί ἡμῶν."

76. Περί τ.ἀρχ.τ.φιλ.τ.ἱστ.,("<u>Ἔργα</u> 4Β), 253.

77. <u>Ὁ.π.</u>,σ. 257.

78. Πβ. αναλ.πιό πάνω σσ.236 κ.ε.

79. Πβ. <u>Φιλ.τ.ἱστ.Δοκίμιον</u>, 160.(Οι υπ.του Ρεν.).

80. Για το ότι ο Ρενιέρης ακολουθεί το Bonald πβ. Ρενιέρης, <u>Φιλ.τ.ἱστ.Δοκίμιον</u>,σ.2. Π.Βράϊλας-Ἀρμένης, Περί τ.ἀρχ.τ.φιλ.τ.ἱστ.,("<u>Ἔργα</u> 4Β), 243. Για τις αντίστοιχες απόψεις του Bonald πβ. L. de Bonald, Recherches philosophiques sur les premiers objets des connoissances morales, <u>Oeuvres</u>, ὁ.π.,Paris 1818, τ.1.,σσ. 312 κ.ε.

81. <u>Φιλ.τ.ἱστ.Δοκίμιον</u>, 40. (Η υπογρ.του Ρενιέρη).

82. <u>Ὁ.π</u>.,σ. 41.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

83. Περί τ.ἀρχ.τ.ἱστ.φιλ.,("Εργα 4B),183/4.

84. Πβ.E.Rothacker, Geschichtsphilosophie, München 1971; 21.

85. Πβ. J.Hyppolite, Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel, Paris 1968, 32. A.Kojève, 39.

86. Πβ. αναλ. Hegel, Vorlesungen, ὁ.π., Bd.1., σ. 118

87. Πβ. Θ.Καΐρης, Κοσμοσοφία ἤ τό καθολικόν Ἀλληλέγγυον, Βρυξέλλες 1856, 9. Για τον χαρακτήρα αυτόν που είχε η έννοια της προόδου στη φιλοσοφία των εκλεκτικών πβ. επίσης αναλυτ. P. Leroux, La réfutation, 29/30. A.Vera, L'hégélianisme et la philosophie, 108 κ.ε.

88. Πβ. Cousin, Hist.génér., 39/40.

89. Πβ. Βῶκος, 57 κ.ε.

90. Περί τ. ἀρχ. τ. ἱστ. φιλ., ("Εργα 4B), 183.

91. Ὁ.π.,σ. 183.

92. Πβ. ὁ.π.,σσ. 180 κ.ε.

93. Ὁ.π.,σ. 182.

94. Ὁ.π.,σ. 183.

95. Ὁ.π.,σ. 181.(Η υπογράμμιση ανήκει στο Βράϊλα). Πβ. και J.Michelet, Introduction à l' histoire universelle:suivie du discours d'ouvertu-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

re prononçé à la Faculté des Lettres le 9 Janvier 1834, Bruxelles 1835, σ.9.

96. Πβ. ό.π.,σ. 82, σημ.της σελ.7.

97. Πβ. Κ.Βεργόπουλος, Τό ἀγροτικό ζήτημα στήν Ἑλλάδα: ἡ κοινωνική ἐνσωμάτωση τῆς γεωργίας, 3. ἐκδ., Ἀθήνα 1973, σ. 313.

98. Περί τ.ἀρχ.τ.ἱστ.φιλ.,("Εργα 4Β), 174/5. Είναι, έτσι, τελικά φανερό ότι ο Βράϊλας, σε αντίθεση όχι μόνο προς το Michelet, αλλά ακόμη και προς το Ρενιέρη, ανήκει στους καθαρά χριστιανούς ερμηνευτές του Vico, οι οποίοι απέρριπταν εντελώς τη θεωρία του τελευταίου και δεν προσπαθούσαν να γονιμοποιήσουν τα θετικά της στοιχεία. Ανάμεσα στους ερμηνευτές αυτούς, εκτός από το Βράϊλα, ήταν λ.χ. και ο Σαρίπολος, ο οποίος έγραφε: "Δέν εἴμεθα ὀπαδοί τοῦ Βίκου οὐδέ φρονοῦμεν ὅτι τά ἔθνη βαδίζουσι καθ'ὁμοκέντρους παραλλήλους κύκλους καί ἐπανέρχονται μετ'αἰῶνας εἰς τό αὐτό ἀφ'οὗ ἤρχισαν τήν ἑαυτῶν πορείαν σημεῖον ...τοὐναντίον μάλιστα πρεσβεύομεν ὅτι τό ἀνθρώπινον γένος βαδίζει κατ'εὐθείαν γραμμήν, ὅτι πάντοτε προοδεύει. Τά ἀρχαῖα πολιτεύματα ἄλλην εἶχον βάσιν...,ὁ χριστιανισμός ἀνέτρεψε τά θεμέλια τῆς καταστάσεως ἐκείνης."(Ν.Σαρίπολος, Λόγος ἐκφωνηθείς τήν 21 Ὀκτωβρίου 1848 κατά τήν ἔναρξιν τῆς διδασκαλίας τῶν ἀρχαίων πολιτευμάτων,'Α-

θήνησιν 1848, σσ. 21/2.).

99. Πβ. Princ.di una Sc.Nuova,ό.π.,σ. 117.. (Οι υπογρ.του Vico).

100. Ό.π.,σ. 117.(Οι υπογρ.του Vico).

101. Περί τ.άρχ.τ.ίστ.φιλ.,("Εργα 4Β), 174.

102. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,("Εργα 4Β),σσ. 281/2.

103. Ό.π.,σ.279 . Πβ. και Herder,Ideen, ό.π.,τ.4.,βιβλ.Ι.,σ.1.

104. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,("Εργα 4Β),282.

105. Πβ. Ideen, ό.π.,τ.4.,βιβλ.Ι, σ.15.

106. Πβ. ό.π.,τ.4.,βιβλ. V.,σ. 232.Για το ερώτημα, εάν μ'αυτά τα δεδομένα το έργο του Herder προϋποθέτει την πίστη στην πρόοδο βλ. Meinecke, 444. Flint, 379.

107. Τό "Εν καί τό "Ον, ("Εργα 4Α), 132.

108. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,("Εργα 4Β),282.

109. Πβ.Cousin, Cours de phil.Leç.du Cours de 1828,Leç.,XI., σ.27.

110. Πβ. ό.π.,Leç. XI.,σ.30.Πβ. και τον σχετικό έπαινο του Ladevi -Roche,109 προς τον Cousin.

111. Πβ. Cousin, Cours de phil.Leç.du cours de 1828, Leç. VII, σ.11.

112. Πβ. Collingwood, 144.

113. Πβ. αναλ. A.Jardin- A.J. Tudesq,La France des notables:la vie de la nation 1815-1848, Paris

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

1973, 188 κ.ε.

114. Πβ. Cellier, 48 κ.ε. P.Lasserre, Le romantisme français: Essais sur la révolution dans les sentiments et dans les idées au XIX siècle, Paris 1928, 417.A. de Villeneuve- Bargemont, L'Economie politique chrétienne: ou recherches sur la nature et les causes du paupérisme en France et en Europe et sur les moyens de la soulager et de le prévenir, Paris 1864,τ.1., σ. 164.

115. Πβ. J.S.Mill, A System of Logic,ό.π., σ. 914.

116. Πβ. Comte, Cours,τ.5.,σ. 309.

117.Πβ.Tronchon,48 κ.ε.Leroy, 236 κ.ε.Πβ.ακόμη de Staël, De la littérature considerée dans ses rapports avec les institutions sociales, Paris, χ.χ.,τ.2.,σ. 260.

118. Πβ. Gusdorf, 323 κ.ε.

119. Πβ. Le marquis de Condorcet, Esquisse d'un tableau historique de progrès de l' esprit humain; ouvrage posthume de Condorcet,3.έκδ. Paris 1797, σ. 191. Πβ. και Lasserre, 434.Α.Μπαγιόνας, Ἡ ἱστορικότητα τῆς συνείδησης στή φιλοσοφία τοῦ γαλλικοῦ Διαφωτισμοῦ,Θεσ/νίκη 1974, σσ. 192 κ.ε.

120. Πβ. Comte, Cours,τ.5.,σσ. 11 κ.ε.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

121. Ό.π.,σ. 160.

122. Σχ.τ.βιομ.πρ.τ.ήθ.καί νοητ.άν.,("Εργα 4Β), 313.

123. Εἰσ.εἰς τ.φιλ.μελ.,("Εργα 2), 24.

124. Σχ.τ.βιομ.πρ.τ.ήθ.καί νοητ.άν., ό.π. , σ. 317.

125. Τό Ἰδανικόν,("Εργα 4Α), 206.

126. Περί Προνοίας, ("Εργα 4Β),148.

127. Περί τ.άρχ.τ.ἱστ.φιλ.,("Εργα 4Β),187.

128. Ό.π.,σ. 188.Πβ. και Moutsopoulos,P.Vr.-Arm.,σ.126.

129. Περί τ.άρχ.τ.ἱστ.φιλ.,("Εργα 4Β), 188.

130. Πβ. αναλ.Bénichou, 71 κ.ε.,174 κ.ε., 269 κ.ε.

131. Περί τ.άρχ.τ.ἱστ.φιλ.,ό.π.,σ. 188.

132. Πβ. Comte, Cours,τ.4.,σ. 3. Η αναρχία αυτή οφειλόταν κατά τον Comte στην κυριαρχία του δεύτερου,μετά το μεταφυσικό, σταδίου της ιστορίας, του θεολογικού, το οποίο, κατά τη γνώμη του,έπρεπε να αντικατασταθεί από τη νεώτερη θετική φάση της ιστορίας.Πβ.ό.π., σ. 2. Πβ. και Verdenal,ό.π.,σ. 233.Α. Μπαγιόνας, Ἡ ἔννοια τῆς προόδου καί ἡ μεθοδολογία τῆς ἱστορίας, Ἀθήνα 1970, 16 κ.ε.

133. Περί τ.άρχ.τ.ἱστ.φιλ.,("Εργα 4Β), 188.

134. Πβ. Cousin, Cours de phil.Leç.du cours de 1828,Leç.VI, σ.38, Leç. IX, σ.10.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

135. Πβ. Vorlesungen, ό.π.,σ.58.

136. Πβ. Jouffroy, Cours de dr.natur., τ.2., σ. 379.

137. Περί τ.άρχ.τ.ίστ.φιλ.,("Εργα 4Β), 188.

138. Ο νέος πολ.παραβ.πρ.τ.άρχ.,("Εργα 4Β), σ. 308. Πβ. και Jouffroy, Mélanges phil.,74.

139. Πβ. Turgot, Discours sur les avantages que l' établissement du christianisme a procurés au genre humain, Oeuvres de Turgot, Paris 1844,τ.2.σ. 586. Πβ. και Π.Κονδύλης,τ.2.,σ.134.

140. Πβ. Turgot, Discours sur l'histoire universelle, Oeuvres,τ.2.,σ. 666.

141. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,("Εργα 4Β),289.

142. Περί τ.άρχ.τ.ίστ.φιλ.,("Εργα 4Β),187.

143. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,ό.π.,σσ.289/90.

144. Ο νέος πολ.παραβ.πρ.τ.άρχ.,("Εργα 4Β),305-306. Πβ.και Turgot, Discours sur les avantages, ό.π.,σσ. 593 κ.ε.

145. Πβ. B.Constant,Mélanges de littérature et de politique, Bruxelles 1838,σσ. 339 κ.ε.

146. Η προτεραιότητα δηλαδή την οποία παρέχουν στο ηθικό στοιχείο σε βάρος του υλικού τόσο ο Constant όσο και άλλοι εκπρόσωποι του φιλελευθερισμού, όπως λ.χ. η de Staël, θεμελιώνεται σε μιά ιδέα που θεωρείται απλώς ως αμετάβλητη κλίση της ανθρώπινης φύσης και όχι ως οντολογική αρχή.Συγκεκριμένα; στον Constant η σχέ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ση εξάρτησης της υλικής προόδου από την ηθική είναι σχέση υποταγής της αίσθησης, που αντιπροσωπεύει την προσκόλληση στο παρελθόν στην ιδέα, που εκπροσωπεί τη φροντίδα για το μέλλον. Πβ. Constant, Mélanges, 334. Ως απλή ανθρώπινη κλίση θεωρείται η ηθική, από την οποία εξαρτάται ο υλικός πολιτισμός, και στην de Staël. Πβ. De Staël, De la littérature, τ.2., σσ. 20, 208. Στην αποδοχή ωστόσο των βασικών αστικών αρχών φιλελευθερισμός και εκλεκτισμός δε διαφωνούν. Πβ. Bénichou, 18.

147. Πβ. Villeneuve-Bargemont, τ.1., 29. J.C.L. Sismonde de Sismondi, 'Etudes sur l' économie politique, Bruxelles 1837, τ.1., σ. 31.

148. Πβ. Gusdorf, 383 κ.ε.

149. Πβ. αναλ. Ch. Dunoyer, Rapport à la suite d'informations prises en Angleterre κ.λπ., Typographie de F. Didot Frères, Fils Cie, Paris 1860, σ.52.

150. Πβ. ό.π., σσ. 73 κ.ε. S. De Sismondi, τ. 1., 3 κ.ε. Villeneuve-Bargemont, τ.1., 76 κ.ε.

151. Πβ. Leroy, 370 κ.ε., 511 κ.ε. Villeneuve-Bargemont, τ.1., 12 κ.ε.

152. Πβ. Dunoyer, 12 κ.ε., 29 κ.ε., 73 κ.ε.

153. Πβ. S. de Sismondi, τ.2, σ. 337. Leroy, 207 κ.ε., 319 κ.ε. Αυτός, θέλωστε, είναι ο λόγος για τον οποίο, από τις αρχές του 19ου αι. εντοπίζεται στη

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Γαλλία μιά συστηματική προσπάθεια για την ανάπτυξη της πολιτικής οικονομίας.Πβ.τη σχετική σειρά άρθρων στην εφ.Le Globe,αρ.32(20 Νον.1824),139 κ.ε.,αρ.39 (Déc.1824),179 κ.ε., κ.λπ.

153α.Πβ.αναλ.Ε.Halévy,Histoire du socialisme européen, 2.έκδ.,Paris 1948, 138 κ.ε.

154. Από τους εκπροσώπους του γαλλικού εκλεκτισμού μόνο ο Cousin τόνισε - μιά μόνο φορά και κατά τρόπο υπαινικτικό - ότι το κράτος πρέπει να φροντίσει για την εξάλειψη της φτώχειας. Πβ. Cousin, La rév.franc.,σ. XX. Για τη γενική, κατά τα άλλα, σχετική αδιαφορία των Γάλλων εκλεκτικών πβ. Leroy,443.

155. Για τις ταραχές αυτές βλ.αναλ. Jardin - Tudesq ,108 κ.ε.

156. Σχ.τ.βιομ.πρ.τ.ήθ.καί νοητ.άν.,("Εργα 4Β), 319/20.

157. Περί τ.άντ.καί τ.όρ.τ.πολ.οίκ., ("Εργα 6), 94. Η πρόταση αυτή του Βράϊλα ήταν βέβαια πρωτοποριακή για τα ελληνικά δεδομένα της εποχής. Μέχρι το 1845, χρονιά κατά την οποία διατυπώθηκε, το ελληνικό κράτος, εκτός από την τροποποίηση κάποιων σχετικών άρθρων,η οποία έγινε το 1834, δεν είχε λάβει κανένα ουσιαστικό μέτρο για τους εργαζόμενους. Αλλά και μετά το 1861, η φιλεργατική πολιτική του νεοελληνικού κράτους, πέρα από ορισμένες εξαιρέσεις, θα παρα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μείνει υποτυπώδης. Πβ. αναλ. Koryzis, 126. Υποτυπώδης, άλλωστε, τουλάχιστο μέχρι το 1879, ήταν και η ανάπτυξη της εργατικής τάξης. Πβ. Γ. Κορδάτος, Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἐργατικοῦ κινήματος, Ἀθήνα 1972[7] (1955), 27 κ.ε., 30 κ.ε. Πβ. ακόμη Koryzis, 117 κ.ε. Κ. Μοσκώφ, Εἰσαγωγικά στήν ἱστορία τοῦ κινήματος τῆς ἐργατικῆς τάξης: ἡ διαμόρφωση τῆς ἐθνικῆς καί κοινωνικῆς συνείδησης στήν Ἑλλάδα, Ἀθήνα 1985[2] (1979), 179 κ.ε.

158. Πβ. S.de Sismondi, τ.1., σ.358.

159. Περί τ.ἀντ. καί τ.ὀρ.τ.πολ.οἰκ., ("Εργα 6), σ. 94. Ο Βράϊλας είχε διαβάσει κατά πάσα πιθανότητα το έργο του Sismondi Etudes sur les sciences sociales. Αὐτό προκύπτει από το ότι το παραπάνω έργο του Sismondi περιέχεται σε ορισμένες βιβλιογραφικές σημειώσεις του Κερκυραίου φιλοσόφου. Πβ. "Εργα, 6, σ. 162. Στα πρώτα μάλιστα στάδια της φιλοσοφικής του παρουσίας ο Βράϊλας πίστευε ότι ο Sismondi "είναι, μετά το Smith, ο πιό μεγάλος... μεταξύ των συγχρόνων οικονομολόγων" (πβ. Della scienza dell' diritto, ὁ.π., σ.92, σημείωση). Μιά τέτοια πίστη ήταν βέβαια φυσική, εφόσον και για το Βράϊλα, όπως και για το Sismondi, η πολιτική οικονομία "δεν είναι... η φυσιολογία, αλλά μάλλον η υγιεινή και η ιατρική του κοινωνικού σώματος" (ο.π., σ. 92). Ωστόσο, όπως συνάγεται από τις γενικότε-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ρες οχετικές τους απόψεις, ο Βράϊλας και ο Sismondi φαίνεται ότι διαφωνούσαν ως προς τα μέσα και τους στόχους εφαρμογής της πολιτικής οικονομίας ως κοινωνικής υγιεινής.

160. Πβ. Leroy, 192 κ.ε., 393 κ.ε.

161. Πβ. Ἰ.Σοῦτσος, Πλουτολογία, Ἐν Ἀθήναις 1868, τ.2.,σσ. 641/2.

162. Σχ.τ.βιομ.πρ.τ.ἠθ.καί νοητ.ἀν., ("Εργα 4Β), 320.

163. Όπως συνάγεται από βιβλιογραφικές του σημειώσεις, ο Βράϊλας είχε μελετήσει μάλλον τα έργα του Rossi Cours d' économie politique και Traité de droit constitutionnel. Πβ."Εργα 6, σ. 162.

164. Πβ. M.P.Rossi, Cours d' économie politique:année 1836-1837, Bruxelles 1840, Leç. XVII, σσ. 216/7.

165. Πβ. Gusdorf, 366.

166. Πβ. αναλ. Leroy, 219 κ.ε.

167. Σχ.τ.βιομ.πρ.τ.ἠθ.καί νοητ.ἀν., ("Εργα 4Β),317.

168. Ό.π.,σ. 320.

169. Πβ. S.de Sismondi,τ.2., σσ. 326,343.Για τις σχετικές απόψεις του Saint-Simon πβ. Leroy,212 κ.ε.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Και γενικά για το ότι στόχος των συνεταιρισμών, όχι μόνο κατά τον Saint-Simon ή κατά τον Sismondi αλλά και σύμφωνα με τον Buchez και τον L.Blanc, ήταν η σταδιακή εξάλλειψη της ιδιοκτησίας πβ.ό. π.,σσ. 231 κ.ε., 307 κ.ε., 331 κ.ε.

170. Πβ. J.Simon, La liberté politique, 304.

171. Πβ. Leroy, 231 κ.ε., 368 κ.ε. Και για το πρόβλημα αυτό στον ελλαδικό χώρο της εποχής πβ. Κορδάτος, 24 κ.ε. Δ.Βικέλας,'Ο Γουσταῦος'Εἴχτάλ ἐν 'Ελλάδι:1833-1853, 'Εστία φυλ. 544(1 'Ιουν.1886),341.

172. Πβ. Μ.Δημητρίου, Τό ἑλληνικό σοσιαλιστικό κίνημα.1.'Από τούς οὐτοπιστές στούς μαρξιστές, 'Αθήνα 1985,τ.1.,σσ. 49 κ.ε. Πβ. και τη γνώμη του J.Simon,La liberté politicue, 305, ότι "ο χρόνος πιά δικαίωσε τις τρέλλες της σαινσιμονικής σχολής" και ότι "είναι δίκαιο να παραδεχθούμε ότι η σχολή αυτή ανάμεσα στις παραδοξότητες περιείχε ένα βαθύ απόθεμα ...γόνιμων ιδεών".

173. Σχ.τ.βιομ.πρ.τ.ήθ.καί νοητ.άν.,("Εργα 4Β), 317/8.

174. Πβ. J.S.Mill, Principles of political Economy:with some of their applications to Social Philosophy, Coll.Works, Toronto 1965, τ.2., σ.116.

175. Πβ. A.Smith, An Inquiry into the Nature

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

and Causes of the Wealth of Nations, 7.έκδ.,London 1925, τ.1., σσ. 9 κ.ε.

176. Πβ. J.S.Mill,Principles,ο.π.,σ. 124.

177. Πβ. S.de Sismondi, Nouveaux principes d' économie politique ou de la richesse dans ses rapports avec la population, Paris 1819, τ. 1., σσ. 366 κ.ε.

178. Πβ. J.S.Mill,Principles,ό.π., 143 κ.ε.

179. Πβ. αναλ. Rossi,Leç.XXVII, σσ. 422 κ.ε.

180. Πβ. τη γνώμη του Rossi,Leç.XXV,σ.352 , ότι "το πνεύμα του συνεταιρισμού είναι φυσικό στον άνθρωπο, στον άνθρωπο κάθε εποχής και κάθε χώρας". Ο Rossi, Leç.XIV,σσ. 176 κ.ε., ήταν αντίθετος προς την ιδέα των εργατικών συνεταιρισμών. Πίστευε μόνο σε ένα είδος ελεύθερων συνεταιρισμών που θα δημιουργούνταν στα πλαίσια της μικρής αγροτικής καλλιέργειας.(Πβ.ό.π.,Leç. XXXV, σσ. 363 κ.ε.). Πίστευε όμως ταυτόχρονα και στον καταμερισμό της εργασίας και γενικά στον αστικό τρόπο παραγωγής, που,κατά τη γνώμη του, εξαρτώνταν από τό αιώνιο πνεύμα.(Ό.π.,Leç. XVII, σσ. 211 κ.ε.).

181. Πβ. Rossi,Leç.,XXXI,σσ. 457 κ.ε.J.B.Say, Traité d'économie politique ou simple exposition de la manière dont se forment,se distribuent et se consomment les richesses, Paris 1861[7](1803) , 97 κ.ε.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

182.Πβ.J.Michelet,Le peuple, 121 κ.ε.

183. Πβ. Rossi, Leç.XXVI,σ.370.

184. Πβ.αναλ.Dupré,149 κ.ε.Kolakowski, 138 κ.ε.

185. Σχ.τ.βιομ.πρ.τ.ήθ.καί νοητ.άν., ("Εργα 4Β),319.

186. Ό.π.,σ. 317.

186α. Άλλωστε,την περίοδο αυτή στον ελλαδικό χώρο, η πίστη όλων γενικά των Νεοελλήνων θεωρητικών στην υλική πρόοδο συνδεόταν με την προσπάθειά τους να αποδείξουν ότι η Ελλάδα μπορεί να εξομοιωθεί με την Ευρώπη.Πβ.αναλ. Σκοπετέα, 218 κ.ε.

187.Πβ. 'Ι.Σοῦτσος, 15.

188. Πβ.Λόγος τοῦ 'Ιππ.Κων.'Ασωπίου, σ.12.

189.Πβ."Οθων Πυλαρινός,'Επί τῆς κοινωνικῆς οἰκονομίας ἐναρκτήριος παράδοσις,'Εν Κερκύρᾳ 1860,σσ. 24/5.

190. Ό.π.,σ.5.

191. Πβ.'Ι.Σοῦτσος, 13.

192. "Οθ.Πυλαρινός, 6.

193. Ό.π.,σ. 6.

194. Ό.π.,σ. 5.

195. Ό.π.,σ. 27. (Η υπογρ.ανήκει στον Πυλαρινό).Άλλωστε, ο Πυλαρινός, αν και αναγνώριζε την προσφορά του "μεγαλοφυῆ καί φιλανθρώπου Σισμόνδη"(ό.π.,σ.12), πίστευε ότι η "κοινωνική οἰκονομία" είναι "φυσιολογία τοῦ κοινωνικοῦ σώματος...φωτίζουσα τήν ἀνθρωπογένειαν σύμπασαν καί οὐχί τάς κυβερνήσεις"(ό.π.,σ.4).

196. Πβ.Λόγος τοῦ 'Ιππ.Κων.'Ασωπίου, 32/34:"Οταν... τό ἔθνος...εἰς τό ἀδύνατον καί ἀμυδρόν λυκαυγές προσθέσῃ καί τό φῶς τῆς θείας ἀποκαλύψεως...,τότε τό ἔθνος ἔχει

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

πᾶσαν εὐκολίαν καί πρός τήν ἀνθρωπίνην μάθησιν."

197. Ὁ.π.,σ. 24.Πβ.και Henderson,Ἡ Ἰόνιος Ἀκαδημία,91.Εξάλλου,ο Ασώπιος ήταν ένας από τους τελευταίους εκπροσώπους του πνεύματος του Διαφωτισμού στα Επτάνησα. Πβ.και Π.Μουλλᾶς,Ἡ διαμάχη Π.Σούτσου-Κ.Ἀσώπιου(1853) καί ἡ ἱστορική συγκυρία,Ἐρανιστής 2(1980),139 κ.ε.,147 κ.ε.

197α. Για το ότι η προβολή της προόδου -ιδιαίτερα από το Βράϊλα - με τη μορφή αναγκαιότητας απηχούσε ανάλογες ευρωπαϊκές αντιλήψεις και,ως εκ τούτου, εξαρτούσε την τύχη της Ελλάδας από την Ευρώπη,πβ.Σκοπετέα,229 κ.ε.

198. Γ.Τερτσέτης,Οἱ "Καιροί" καί οἱ Ἰόνιοι, "Απαντα, 3.έκδ.,Ἀθήνα 1967,τ.1.,σ.98.

199. Πβ.Χιώτης,Ἱστ.Ἀπομνημ.,τ.6.,σσ.229 κ.ε.Μαχαίρας, 108 κ.ε.

200. Πβ.Μ.Παξιμαδοπούλου-Σταυρινοῦ,Οἱ ἐξεγέρσεις,98.

201. Τερτσέτης,ό.π.,τ.1.,σ.98.

202. Πβ.Λομβάρδος,ό.π.,σ.64.

203. Πβ.Στατιστική, κ.άρθρο, Πατρίς,αρ.27 (26 Ἰουλ. 1849), σ. 131.

204.Παράθ.Β.Δούσμανη,Συμβολή εἰς τήν ἱστορίαν τῆς ἑνώσεως τῆς Ἑπτανήσου, Ἀθῆναι 1924, σ.13.

205. Παράθ.Δούσμανη, σ.14.

206. Ζητήματα, κ.άρθρο,Πατρίς,αρ.24 (25 Ἰουν.1849), σσ.119/20. Θα μπορούσαμε ίσως να ισχυριστούμε ότι οι απόψεις αυτές του Βράϊλα συνιστούν τυπικό παράδειγμα σύνδεσης της υλικής προόδου με μιά μορφή αντιμεγαλοϊδεατισμού. Για μιά τέτοια σύνδεση την οποία ευνόησε την εποχή αυτή στον ελλαδικό χώρο η αύξηση της αγγλικής επιρροής και η Ένωση των Επτανήσων βλ.Σκοπετέα, 287 κ.ε.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

207. Πβ.'Η.Ζερβός-'Ιακωβᾶτος, 'Η ἐπί τῆς ἀγγλ.προστ.ἐπτ.πολ.καί τά κόμμ.,σ.44.

208. Περί τ.ἀρχ.τ.ἱστ.φιλ.,("Εργα 4Β),182/3.

209. Πβ. Cousin,Fragm.phil.pour servir à l' hist.de la phil.,τ.2.,σ.136.

210. Φιλ.καί Εὐγ.'Επ.,("Εργα 2), 371.

211. Περί ψυχῆς,θεοῦ κ.ἠθ.νόμου Διατρ.,ὁ.π.,112 (Η υπ,του Βρ.).Είναι,βέβαια,αλήθεια ότι και κατά τον Condorcet υπάρχει ένα όριο το οποίο η πρόοδος δε μπορεί να υπερβεί· το όριο όμως αυτό, που είναι η φύση ή ο περιορισμένος χώρος της γης στην οποία διαδραματίζεται η ιστορία, δεν έχει ασφαλώς πνευματοκρατικό χαρακτήρα. Σημαίνει απλώς ότι ο άνθρωπος δε μπορεί να ξεπεράσει τα όρια του Σύμπαντος,τα οποία μάλιστα, σε τελική ανάλυση, αγνοούμε.Πβ. Condorcet, 237/8.Πβ. και Gusdorf, 332. Meinecke,184 κ.ε.

212. Πβ. Cousin, Cours de phil.Leç.du cours de 1828, Leç. VII, 12/3.Leç. II, 37/8.

213. Μιά παρόμοια κριτική μ'αυτή του Βράϊλα θ'ασκήσει αργότερα στον Cousin ο Ladevi Roche. Γι'αυτόν η θεωρία του Cousin δεν ήταν παρά μιά παραλλαγή της θεωρίας του Vico, με τη διαφορά ότι δεν εφαρμοζόταν σε ένα λαό αλλά σε ολόκληρη την ανθρωπότητα και, γι'αυτό ακριβώς, οδηγούνταν αναγκαστικά σε αντιφάσεις. Πβ. L.Roche,103 κ.ε.

214. Πβ. Hegel. Die Wiss.der Log.,ὁ.π., τ.1., σσ.125 κ.ε.,130 κ.ε.Πβ.αναλυτικά και πιό κάτω.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

215. Περί τ.άρχ.τ.ίστ.φιλ.,("Εργα 4Β),184.

216. Ό.π.,σ. 186. Αντίθετα, για τον Αυγουστίνο, η ιστορία, όπως είναι γνωστό, δεν έχει ενδογενές νόημα· το μοναδικό ενδιαφέρον της συνίσταται στο ότι αποτελεί ένα διάλειμμα ανάμεσα στην πρωταρχική αποκάλυψη και τη μελλοντική της πραγματοποίηση προετοιμάζοντας έτσι το τέλος του κόσμου.Πβ. J.Baillie, What is Christian Civilisation,London 1945,55 κ.ε.Flint, 20 κ.ε.Löwith,148 κ.ε.(ελλ.μτφ. 253 κ.ε).

217. Περί τ.άρχ.τ.ίστ.φιλ.,("Εργα 4Β), 184.

218. Περί τ.άρχ.τ.φιλ.τ.ίστ.,("Εργα 4Β), σ. 208.(Η υπογρ.του Βράϊλα).

219. Πβ. αναλ.Löwith,136 κ.ε.(ελλ.μτφ.220 κ.ε.).

220. Πβ. M.Ballance, Essai de paligénésie sociale, Oeuvres de M.Ballance, Paris/Genève 1830, τ.4.,σσ. 12 κ.ε., 521 κ.ε.,τ.3.,σ.138.E.Quinet, Le christ.et la rév.franc.,13 κ.ε.,36,83.Πβ. ακόμη, Bénichou,487 κ.ε.

221. Πβ.αναλ.Bénichou, 336 κ.ε. Οι οπαδοί της ημι-ουτοπίας προσπαθούσαν να διατηρήσουν τη μέση οδό ανάμεσα στην ουτοπία του Saint-Simon,που κατά τη γνώμη τους, εφάρμοζε τις απόψεις του Campanella και οδηγούσε στην συντριβή της ατομικότητας, και σε προτεσταντικές μορφές ουτοπίας που διέσωζαν την ατομικότητα. Πβ. Quinet,Le chri-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

st.et la rév.franç., 291 κ.ε. Βέβαια, μόνο στην πρώτη περίπτωση πρόκειται για γνήσια ουτοπία.Πβ. C.G.Dubois, Problèmes de l'utopie, Archives des lettres modernes 85(1968),5.

222. Πβ. Lamennais, Paroles,ό.π., σσ.484,485, 486, 640 (ελλ.μτφ. σσ. η',2, 7, 72).

223. Πβ. Lamennais, Esquisse d'une philoso - phie,Paris/Leipzig 1840,τ.1.,σ. 254.

224. Περί τ.άρχ.τ.ίστ.φιλ.,("Εργα 4Β), 187.

225. 'Ανατολή καί Δύσις,("Εργα 4Β), 327.

226. 'Ο.π.,σσ. 326-328.

227. Πβ. Guizot, Méditations sur l'état actuel de la religion chrétienne, Paris/Leipzig 1866, Méd.II, σσ. 11 κ.ε.ελλ.μτφ. Μελέται περί τῆς παρούσης καταστάσεως τῆς χριστιανικῆς θρησκείας Δαμασκηνοῦ Χριστόπουλου, 'Εν 'Αθήναις 1874, σσ. 59 κ.ε.

228. Πβ. Comte, Cours,τ.4.,σσ. 11 κ.ε.Για τις σχετικές απόψεις του Comte πβ. και Löwith,75 κ. ε.(ελλ.μτφ.120 κ.ε.).Verdenal,ό.π.,σ.250. Για τις ανάλογες αντιλήψεις του Quinet,πβ. Le christ. et la rév.franç., 80 κ.ε.

229. Πβ. G.E.Lessing, Die Erziehung des menschengeschlechts, Lessing Werke, München 1979, Bd. 8.,παρ. 1-4,σ.490, παρ.9 σσ. 491 κ. ε., παρ.86 σσ. 508 κ.ε.Πβ. επίσης Löwith, 190 (ελλ.μτφ. 315).Flint, 367 κ.ε.,372 κ.ε. Για τις

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

θέσεις του Schelling πβ. Löwith, 192(ελλ. μτφ. 319).

230. Πβ. 'Ανατολή καί Δύσις,("Εργα 4Β),328.

231. Περί τ.ίστ.άπ.τ.'Ελλην.,("Εργα 4Β), σσ. 388/9.

232. Πβ. Lamennais, Paroles,ό.π.,651/2,(ελλ. μτφ. 155/6). Ο Βράϊλας, βέβαια, χαρακτήρισε ως "φιλανθρωπότατο" και "όντως χριστιανικό" τό "αΐσθημα" από το οποίο διακατεχόταν το έργο του Lamennais Paroles d'un croyant.Πβ.το άτιτλο και υπό μορφή σημειώσεων άρθρο του Βράϊλα για το έργο αυτό του Lamennais, στο "Εργα 6, 123. Οπωσδήποτε όμως ο Κερκυραίος φιλόσοφος δε συμφωνούσε με τον κοινωνιστικό χαρακτήρα που είχε ο χριστιανισμός στο Lamennais.Η διαφορά ανάμεσα στο Βράϊλα και στο Lamennais σε ό,τι αφορά την κοινωνική εφαρμογή του χριστιανισμού μπορεί να διακριθεί εναργέστερα στην εικόνα που είχε ο καθένας τους για την Ιταλία. Ο Lamennais στηλίτευσε ιδιαίτερα τη "δημόσια φτώχεια" που κατά τη γνώμη του, κυριαρχούσε στην Ιταλία, παρά τον πλούτο της.Πβ. Lamennais, Affaires de Rome, Oeuvres complètes,ό.π.,τ.2.,σ.518.Αντίθετα, ο Βράϊλας δε συμφωνεί με τη γνώμη αυτή του Lamennais για την Ιταλία. Για το Βράϊλα,"όστις σκοπεύει νά την περιγράψη (δηλ.την Ιταλία),πρέπει νά άποβάλλει τήν άδιαφορίαν, τό έπιπόλαιον

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

καί περιφρονητικόν τῶν περιηγητῶν τῆς ἡμέρας . Πρέπει νά ᾖναι ἄνθρωπος ὑψηλῆς διανοίας,... νά σέβεται τάς παρούσας δυστυχίας τοῦ μεγάλου ἔ.- θνους καί νά ἐνθυμῆται πάντοτε ὅτι ὅσον καί ἄν καταπιέζωνται ὅσον καί ἄν τυραννῶνται τά ἔθνη ποτέ δέν χάνουν τήν ζωτικήν καί μυστυριώδη ἐ- κείνην δύναμιν διά τῆς ὁποίας μετά πολλῶν αἰ - ώνων δουλείαν...ἀναφαίνονται με ζωήν νέαν καί λαμπροτέραν τῆς πρώτης" ("Εργα 6,σσ.124/5).Για την αντίδραση γενικά των θεϊστών στις κοινωνι- στικές τάσεις του Lamennais,πβ.Bénichou,72.

233. Περί τ.ἀρχ.τ.ἱστ.φιλ.,("Εργα 4Β), 186. (Η υπογρ.του Βράϊλα). Για τις σχετικές αντιλή- ψεις του Kant,πβ. Kant, Grundlegung,ό.π.,σ.294 (ελλ.μτφ.90).Πβ. και Ε.Παπανούτσος,Ἠθική, Ἀ- θήνα 1949, σ. 146.

234. Πβ. Kant, Mutmass.Anfang,ό.π., σ. 340 (ελλ.μτφ. σ.67).

235. Θεωρ.κ.πρ.φιλ.Στοιχεῖα,("Εργα 1),515/6.

236. Πβ. Kant,Idee zu einer allg.Gesch.,ό.π., σ. 163(ελλ.μτφ.σ.38).

237. Θεωρ.κ.πρ.φιλ.Στοιχεῖα,ό.π.,σσ. 516/7.

238. Πβ.ό.π.,σ.517.Τά σπέρματα της αντίληψης αυτής εντοπίζονται ήδη στο Della scienza dell' diritto,ό.π.,σ.90. Για την αντίστοιχη αντίληψη του Hegel πβ. Hegel,Vorlesungen über Rechtsphilo- sophie 1818-1831,Fromman-Holzboog Verl.,Stuttgart-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Bad Cannstatt 1974,τ.4.,σσ. 745 κ.ε.

239. Πβ. Hegel,Rechtsphilosophie,τ.4.,732 κ.ε.Πβ. και Weil.Hegel et l'état, 74 κ.ε., 79 κ.ε.

240. Πβ. 'Αριστ.,Πολιτ. Γ 4 ,1277a 26-27.Γ 6, 1278b 25-26, Γ 7, 1279a 30-34.Πβ. και R.G.Mulgan, Aristoteles political Theory, Oxford 1977,σσ. 15 κ.ε.

241. Πβ. D'Holbach, Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral,Londres 1770,τ.1.,σσ. 287 κ.ε., 312 κ.ε.,316 κ.ε. Helvétius, De l'esprit, Oeuvres complètes, Paris 1795, τ.2.,73, 262 κ.ε.Encyclopédie ou Dictionnaire,τ.2.,σ. 322. Πβ. ακόμη R.Mauzi, L' idée du bonheur dans la littérature et la pensée français au XVIII siècle, (Thèse pour doct.), Paris 1960,σσ. 18 κ.ε., 204 κ.ε., 580 κ.ε.A.Soboul-G.Lemarchard- M.Fogel; Le siècle des lumières ,Paris 1977, στη σειρά Peuples et civilisations,τ. XI.,σσ. 529 κ.ε.

242. Πβ. 'Α.Κοραῆς, 'Αριστοτέλους 'Ηθικά Νικομάχεια, 'Α.Κοραῆ "Απαντα τά πρωτότυπα "Εργα , 'Αθήνα 1964, τ.Α1, σ.297. 'Ανωνύμου τοῦ "Ελληνος, 'Ελληνική Νομαρχία ἤτοι λόγος περί 'Ελευθερίας κ.λ π. ('Εν 'Ιταλίᾳ 1806),ἐπιμ.ἔκδ. Τ. Βουρνᾶς, 'Αθήνα 1982, 42,50.Πβ. επίσης Καταρτζῆς,70. Βάμβας, 322/3. Πβ. και Κ.Θ. Δημαρᾶς, Νεοελλ.Διαφ.,5,10,19,75,80 et passim.Π.Νοῦτσος,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Ἑλληνική Νομαρχία: Συμβολή στήν ἔρευνα τῶν πηγῶν της, Ἀθήνα 1982, 23, 27 κ.ε.

243. Περί τ.ἀρχ.τ.ἱστ.φιλ.,("Εργα 4Β), 186. (Οι υπογρ.ανήκουν στο Βράϊλα).

244. Πβ. Θεωρ.κ.πρ.φιλ.Στοιχεῖα,("Εργα 1), 419. Ο Βράϊλας χρησιμοποιεί βέβαια και τον ορισμό του Αριστοτέλη για την αρετή: "Ἡ ἀρετή, κατά τήν γενικωτέραν αὐτῆς σημασίαν, εἶναι ἡ ἐπιτηδειότης παντός πράγματος πρός τινα σκοπόν. Ἐπί δέ ἠθικῶν,...εἶναι ἡ ἕξις τοῦ δέοντος ἤ τοῦ ἀγαθοῦ."(ό.π.,σ.419.Πβ.και Ἀριστ.Ἠθ.Νικ., Β,5 1106a 22-23). Πρόκειται όμως για τη γνωστή, όπως έχουμε τονίσει, τακτική του Βράϊλα και όλων των εκλεκτικών φιλοσόφων να υποτάσσουν στοιχεία από την αρχ.ελλ. σκέψη στις αρχές του θεϊσμού. Για τις διαφορές αριστοτελικής και χριστιανικής αρετής βλ.αναλ. Ἀ.Ἰωαννίδη, Ἡ ἐννοιολογική ἐξέλιξις τοῦ ὅρου ἀρετή εἰς τήν κλασσικήν φιλοσοφίαν καί τήν χριστιανικήν γραμματείαν,(διδ.διατρ.), Θεσ/νίκη 1984, 60 κ.ε.Γ.Γρατσέα, Ἡ ἀρετή βιβλικῶς καί φιλοσοφικῶς, Ἐν Ἀθήναις 1964, 7 κ.ε., 17 κ.ε. Για την έννοια εξάλλου της αρετής στον Αυγουστίνο πβ. Saint-Augustine, The City of God against the Pagans, Engl. transl. D.S.Wiesen, E.W.Heinemann, Harvard Un.Pr., 1968, στη σειρά Loeb Class.Libr., τ.VI, βιβλ.XIX, κεφ. XXV, σ.234.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

245. Θεωρ.κ.πρ.φιλ.Στοιχεῖα,("Εργα1),420/1 .

246. Τό "Εν καί τό "Ον, ("Εργα 4Α), 121.

247. Θεωρ.κ.πρ.φιλ.Στοιχεῖα,("Εργα 1), 421.

248. Ό.π.,σ. 402. Πβ. και την ανάλογη άποψη του Αυγουστίνου, The City of God, τ.VII, βιβλ. XXII,κεφ.XXX,σ.372.

249. Περί λογικῶν ἀρχῶν,("Εργα 4Α),73/4.(Η υπογρ.του Βράϊλα). Η αντίληψη αυτή του Βράϊλα απαντάται και στον γαλλικό εκλεκτισμό(από τον οποίο φαίνεται μάλλον να προέρχεται),όπου όμως έχει την έννοια ότι ο άνθρωπος τείνει αδιάκοπα να ανακαλύψει το ανεξάντλητο βάθος της σκέψης. Πβ.Cousin,Du vrai, du beau,du bien, 104. Jouffroy, Cours de dr.natur.,τ.1.,σ.241.

250. Τό κόμμα τῶν ριζοσπαστῶν, ό.π.,σ.350.

251. Είναι λ.χ. χαρακτηριστικό ότι η μεταρρυθμιστική πολιτική που ακολουθούσε ο Βράϊλας θεωρούνταν, πριν από το 1850, ως επαναστατική και επικίνδυνη.Ενδεικτικό γι'αυτό είναι ένα είδος ευφυολογήματος που είχε κυκλοφορήσει και που αναφέρει η Πατρίς, αρ.2 (22 'Ιαν.1849,σ.2: "Γέρων τις μετ'ού πολύ ἐξεφώνησεν, καί πιστεύσατέ με ὁ ὑπεύθυνος Πέτρος τῆς Πατρίδος θά ἐνθυμίση τόν Sanctum Petrum in vinculis."(Η υπ. της Πατρίδος). Επίσης, στο φύλλο 3 της Πατρίδος (29 'Ιαν. 1849),σ. 15, δημοσιεύεται επιστολή φοβισμένου χωρικού, που,απευθυνόμενος στούς συ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ντάκτες της Πατρίδος, γράφει τα εξής:"Από τό πρόγραμμά σας,...απ'όλα όσα λέγουν όλοι, έχετε σκοπόν ν'αναποδογυρίσετε τά νησιά μας,...σάς παρακαλῶ,κύριοι συντάκται,...τά πράγματά μου μήν τά εγγίξετε." Έτσι, δεν είναι παράδοξο το γεγονός ότι ο Βράϊλας θα αποκλεισθεί δύο φορές με διάφορα τεχνάσματα της Προστασίας από τη βουλευτική υποψηφιότητα. Πβ.αναλ. Πρακτικά τῆς Βουλῆς κ.λπ. , Πατρίς,αρ. 62(28 Μαρτ. 1850) σ. 282. Πβ. και 'Α.'Ιδρωμένος, Πολιτική 'Ιστορία τῆς 'Επτανήσου:ὁ ὑπέρ ἀποκαταστάσεως τῶν 'Επτανήσων ἀγών 1815-1864, 2.έκδ., Κέρκυρα 1935, σ. 66. Moutsopoulos,Le problème,. 8.Ωστόσο,όπως ήδη έχουμε τονίσει, οι μεταρρυθμίσεις, ύστερα από την πλήρη και υστερόβουλη οικειοποίησή τους από την Προστασία και ύστερα από την ωρίμανση του αιτήματος για άμεση ένωση των νησιών με την Ελλάδα έχασαν πιά το νόημά τους.

252. Πβ. Dubois,ό.π.,σσ. 9 κ.ε. Π. Νοῦτσος , Οὐτοπία καί 'Ιστορία: ἡ ἱστορική διάσταση τῶν οὐτοπικῶν σχεδιασμάτων τοῦ T.Campanella καί τοῦ Fr.Bacon,διδ.διατρ., 'Αθήνα 1979, σσ. 39 κ.ε.

253. Παράθ. Δούσμανη, σ.14.

254. Για την τάση κοινωνικής αμφισβήτησης η οποία χαρακτηρίζει τις χιλιαστικές ουτοπίες, πβ. Dubois, ό.π., σ. 48.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

255. Βλ. γι'αυτές Δούσμανης, 4 κ.ε.Ο Βράϊλας σε αντίθεση προς το Ν.Ζαμπέλη, αποδέχτηκε την εκλογική αυτή νοθεία.Βλ. 'Α.'Ιδρωμένος, Πολ.'Ιστ., 71 κ.ε.

256. Παράθ. Δούσμανη,σ.5. Για το γενικό μίσος του λαού που είχαν εγείρει τα μεταρρυθμιστικά σχέδια του Ward,τα οποία δεν ήσαν παρά μέτρα περιορισμού βλ .Τσιτσέλης,τ.1.,σ.578. Για την υποστήριξή τους από το Βράϊλα βλ.Π.Βράϊλας, Λόγος ...τῆς 30/11 φεβρ. 1855, σσ. 7 κ.ε. Η αποδοχή των μεταρρυθμίσεων αυτών από το Βράϊλα ερχόταν, βέβαια, σε αντίθεση προς την παλαιότερη αρνητική στάση της Πατρίδος απέναντι στις βιαιότητες του Ward.Πβ.Δούσμανης,3 κ.ε. Τέλος, θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι οι μεταρρυθμίσεις του Ward απορρίφθηκαν από τη Βουλή, της οποίας ο 'Αγγλος αρμοστής αναγκάστηκε να αναστείλει τη λειτουργία μέχρι την προκήρυξη άλλων εκλογών.Πβ. 'Ιδρωμένος , Πολ.'Ιστ., 87 κ.ε.

257. Είναι λ.χ. χαρακτηριστικό ότι, σε μιά εποχή κατά την οποία η Ιόνιος Βουλή είχε διακηρύξει ότι θα θεωρήσει την υποστήριξη κάθε είδους μεταρρυθμίσεων ως εθνική προδοσία και ο λαός ήταν στραμμένος σύσσωμος προς το όραμα της εθνικής αποκατάστασης(βλ. 'Ιδρωμένος,Πολ.'Ιστ., 116, Τσιτσέλης,τ.1.,579.),ο Gladston τόνιζε ότι η ιδέα της ένωσης ήταν ουτοπία, αν και δεν παρέλει-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

πε να διευκρινίσει, με διπλωματικό τρόπο, ότι κατανοούσε το αίτημα των Εφτανησιωτών. Βλ. E. Driault, Histoire diplomatique de la Grèce de 1821 à nos jours, Paris 1925, τ.2., σ.444.

258. Πβ. Ἡλ. Ζερβός Ἰακωβᾶτος, Ἡ ἐπί τῆς ἀγγλ. προστ. ἐπί. πολ. καί τά κόμμ., σ.110.

259. Ὅ.π., σ.110.

260. Πβ. Περί τ. ἱστ. ἀπ. του Ἑλλην., ("Εργα 4Β), σ.383. Πβ. και Περί καθολικῆς ψήφου, Πατρίς, αρ. 8 (5 Μαρτ. 1849), σ.37.

261. Θεωρ. καί πρ. φιλ. Στοιχεῖα, ("Εργα 1), σσ. 468/9. Πβ. και Ἀριστ. Πολιτ., Γ 7 1279a 28 κ.ε. και αναλ. Δ 2, 1289a 27 κ.ε.

262. Θεωρ. και πρ. φιλ. Στοιχεῖα, ὅ.π., σσ.473/4. Πβ. και Πολύβιος, Ἱστορίαι, VI 3, 7-8, VI 51, 4 κ.α.

263. Θεωρ. καί πρ. φιλ. Στοιχεῖα, ("Εργα 1), σ. 471. Πβ. και Montesquieu, De l'esprit des lois, ὅ.π., σ.365. J.J. Rousseau, Du contract social: ou principes du droit politique, Oeuvres complètes, Paris 1964, τ.3., σσ. 403, 414 κ.ε.

264. Θεωρ. καί πρ. φιλ. Στοιχεῖα, ("Εργα 1), 472. Πβ. και Montesquieu, De l'esprit des lois, ὅ.π., 239 κ.ε., 254 κ.ε., 290 κ.ε.

265. Ο Montesquieu τόνισε, βέβαια, ότι τα θετικά στοιχεία των τριών πολιτευμάτων, δηλ. η τιμή της μοναρχίας, η αρετή της δημοκρατίας και ο φό-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

βος της μοναρχίας, θα μπορούσαν να αντικατασταθούν από τις αρχές του χριστιανισμού.Πβ. De l' esprit des lois,ό.π.,σ.719. Ωστόσο, για το Montesquieu, ο χριστιανισμός, όπως και κάθε άλλη θρησκεία,είναι κυρίως αποτέλεσμα επιρροής των φυσικών παραγόντων. Πβ. ό.π.,σ.734. Πβ. και Meinecke, 162 κ.ε.

266. Έτσι, ο Ανώνυμος λ.χ. είναι πιό κοντά στις αρχές του Διαφωτισμού, αφού πιστεύει ότι η νομαρχία μπορεί να εφαρμοσθεί σε αριστοκρατικά ή δημοκρατικά πολιτεύματα με πολιτικά ή φυσικά καθαρά κριτήρια, φηλ.ανάλογα με το πλήθος του λαού και το κλίμα μιάς χώρας. Πβ. Ελληνική Νομαρχία, 42.Πβ.ακόμη, Π.Νούτσος, Ελληνική Νομαρχία, 20 κ.ε.

267. Τό Ἕν καί τό Ὄν,(Έργα 4Α), 120.

268. Πβ. Θεωρ.καί πρ.φιλ.Στοιχεῖα,(Έργα 1), σ. 478:"Διά μέσου δύο βουλῶν ἀσφαλέστερον διοικεῖται τό κράτος." Πβ. και την ανάλογη αντίληψη του B. Constant,Cours de politique constitutionelle,nouv. éd.,Paris 1836,σ.36.

269. Θεωρ.και πρ.φιλ.Στοιχεία,ό.π.,476:"Ἀνάγκη ἄρα ἰδιαιτέρων προσόντων πρός ἐνέργειαν τῆς ἐκλογικῆς ἱκανότητος.Ταῦτα δέ ἀνάγονται εἰς δύο, τήν νοημοσύνην καί τήν ἠθικότητα. Καί ἐπειδή ἡ ἀτομική καί ἀπ'εὐθείας ἐπαλήθευσις τῶν προσόντων τούτων εἶναι ἀδύνατος, ἐντεῦθεν ἡ ἀνάγκη ἐξωτερικῶν δειγμάτων καί τεκμηρίων, ἐξαγομένων ἐκ τῆς ἰθαγενείας, τῆς ἡλικίας, τῆς ἐκπαιδεύσεως, τῆς περιουσίας."

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Για την ταξική διάσταση και την αξία που είχε η καθολική ψηφοφορία κυρίως βέβαια στην Ευρώπη την εποχή αυτή βλ. Τσουκαλᾶς, 308.

270. Για το συμβιβασμό αυτό πβ.αναλ.Τσουκαλᾶς, 308.

271. Πβ. Constant,Cours de pol.const.,118 . Για τη σχετική κυνικότητα των αστών αυτών πβ. και Leroy, 192 κ.ε., 377 κ.ε.

272. Εισ.εἰς τ.φιλ.μελ.,("Εργα 2), 44. Για τη σχετική αντίληψη του Thiers,πβ. Thiers,Discours pour la discussion générale du budget , Paris 1864, σ.71. Ασφαλώς, οι φιλελεύθεροι ιστοριογράφοι της Γαλλίας αυτή την εποχή τόνιζαν ότι οι κοινωνίες και τα πολιτεύματα ρυθμίζονται από μιά ανώτατη λογική δύναμη που επιβάλλει την τάξη· οπωσδήποτε όμως η δύναμη αυτή, εκτός του ότι προβαλλόταν υποτονικά, δεν αντιπροσώπευε απαραίτητα το Θεό.Πβ. λ.χ.Guizot, Cours d'hist.mod.Leç. III, σ.8.

273. Περί ἐκλογικοῦ νόμου, κ.άρθρο, Πατρίς, αρ. 13(9 'Απρ. 1849),σ.73. Πβ. και Κοραῆς, 'Αριστ. 'Ηθ.Νικ.,ό.π.,344 κ.ε.

274. Περί κυριαρχίας, κ.άρθρο Πατρίς,αρ. 7 (26 Φεβρ. 1849), 32/3.Μ'αυτή την έννοια ο ιερέας Κ.Βούλγαρης πιστεύει ότι οι μεταρρυθμίσεις δεν ήταν για το Βραΐλα παρά ένα είδος οπισθό -

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

βουλης πολιτικής τακτικής, εφόσον πίσω τους υποκρύπτονταν ένα ευρύτερο πρόγραμμα, που ήταν "διακαῶς φιλελεύθερο". Πβ. Κ.Βούλγαρης, Ἐπικήδειος εἰς Πέτρον Βράϊλαν ἐκφωνηθείς ἐν τῷ Ναῷ τοῦ Ἁγίου Σπυρίδωνος κ.λπ. ,Ἐν Κερκύρᾳ 1885, σ.10.

275. Περί τ.ἱστ.ἀπ.τοῦ Ἑλλην.,("Εργα 4Β), 383. Πβ. και A.Tocqueville, De la démocratie en Amérique, Oeuvres complètes, 14. έκδ., Paris 1865,τ.1.,σσ. 2 κ.ε.ελλ.μτφ. Περί τῆς δημοκρατίας κατά τήν Ἀμερικήν ὑπό Ἀλ.Τοκβίλλου,Κ.Ἡρακλείδου, Ἐν Ἀθήναις 1846, 1 κ.ε. Για τις ανάλογες αντιλήψεις του Κοραή πβ.αναλ. Γ.Δ.Δασκαλάκης, Τό πολιτικό σύστημα τῶν Ἡνωμένων Πολιτειῶν πρότυπο γιά τό δριστικό πολίτευμα τῆς Ἑλλάδος:Γνῶμες καί συστάσεις τοῦ Ἀδαμαντίου Κοραῆ,Ν.Ἑστία 114(Χριστούγεννα 1983: αφιέρ.στον Α.Κοραή),136 κ.ε.,Κιτρομηλίδης,ό.π.,28.

276. Πβ. Κιτρομηλίδης,ό.π.,σ.28.

277. Ὁ.π., σσ. 23 κ.ε. Πβ. και Κ.Θ.Δημαρᾶς, Ἡ ἀνάσχεση τοῦ Διαφωτισμοῦ καί ὁ Κωνσταντῖνος Παπαρρηγόπουλος, στον τ.Νεοελλ.Διαφωτ.,394 κ.ε.,404 κ.ε.

278. Πβ. Leroy,184.

279. Πράγμα που σημαίνει ότι ο χριστιανισμός στον Κοραή εξυπηρετεί περισσότερο πολιτικούς

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

στόχους, όπως το κοινό καλό και η ευδαιμονία του ανθρώπου ως πολίτη.Πβ.'Α.Κοραῆς,'Αλληλο - γραφία, τ.4., 'Αθήνα 1982, ἐπιστ. 921(10 'Ιαν. 1822), σ. 325:"'Η πολιτική διαγωγή τοῦ ἀληθινοῦ χριστιανοῦ δέν πρέπει νά διαφέρῃ τίποτε ἀπό τήν θρησκευτικήν· τήν αὐτήν βάσιν καί τόν αὐτόν θεμέλιον ἔχουν καί αἱ δύο, τήν ἰσονομίαν, ἤγουν τήν πρός ἀλλήλους ἀγάπην, καί πρός τόν αὐτόν σκοπόν ἀποβλέπουν τήν κοινήν εὐδαιμονίαν τῶν πολιτευομένων." Για τον Κοραή άλλωστε, ο χριστιανισμός"όχι μόνον δέν ἀποστρέφεται τά φῶτα, ἀλλά καί τά τιμᾷ,καί τά παραγγέλλει".Πβ.'Α. Κοραῆ, Τί πρέπει νά κάμωσιν οἱ Γραικοί κ.λπ., 'Απαντα, τ.Α1, σ.432. Για τον πεφωτισμένο χριστιανισμό του Κοραή και την κλίση του περισσότερο προς τον ορθολογισμό πβ.'Ε.Θ. Παναγιώτου - 'Ιωαννίδη, 'Η θρησκευτικότητα τοῦ Κοραῆ καί οἱ ἰδέες του για τήν αναμόρφωση τῆς ἐκκλησίας,Ν. 'Εστία 114(Χριστ.1983), 166 κ.ε.

280. Περί τ.ἱστ.ἀπ.τοῦ 'Ελλην.,("Εργα 4Β), 386.

281. Περί τ.ἀρχ.τ.ἱστ.φιλ.,("Εργα 4Β),183.

282. Πβ. Koryzis, 100. 'Αστρινός, 49.Τσουκαλᾶς, 293. Σβορῶνος, 16 κ.ε.

283. Αντιτασσόμενος ήδη προς το ελληνικό Σύνταγμα του 1844, που, αν και δεν καθιέρωνε την καθολική ψηφοφορία, ωστόσο διεύρυνε σημαντι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κά το δικαίωμα ψήφου(βλ.Τσουκαλᾶς,302 κ.ε.)και απαντώντας στους ριζοσπάστες, που έθεταν επίμονα το αίτημα για καθολική ψηφοφορία(βλ.'Α.'Ιδρωμένος, Πολ.'Ιστ.,76), γράφει ο Βράϊλας το 1849:"'Ερωτῶμεν τούς ἀντιπάλους μας, ἐάν ἐν συνειδήσει πιστεύωσιν ὅτι ἡ καθολική ψῆφος ὑπῆρξεν πρόξενος ὠφελείας εἰς τούς ἀδελφούς μας καί μάλιστα εἰς τάς πολιτικάς ἐκλογάς."(Περί καθολικῆς ψήφου, ό.π.,σ. 38). Φαίνεται ότι ο Βράϊλας μέχρις ενός σημείου έτεινε να θεωρήσει ως ικανοποιητικό πολιτικό σύστημα διακυβέρνησης εκείνο που επέβαλλε το ρωσικό Σύνταγμα του 1803. Πβ.Συνθῆκαι καί Συντάγματα ἀφορῶντα τάς 'Ιονίους νήσους, κ.άρθρο Πατρίς, αρ. 29(30 'Ιουλ. 1849), σ.139:"Ὅλη ἡ τότε διαγωγή τῆς Ρωσίας ἀποδεικνύει τό εἰλικρινέστερον σέβας τῶν δικαιωμάτων ἡμῶν...τό ὑπό τούς οἰωνούς της νομοθετηθέν Σύνταγμα...κηρύττει τάς μεγάλας καί φιλελευθέρους ἀρχάς τῆς γαλλικῆς ἐπαναστάσεως." Μιά τέτοια θεώρηση δεν είναι παράδοξη,εάν αναλογιστούμε ότι οι περισσότερες διατάξεις του Συντάγματος του 1803 εναρμονίζονταν γενικά με τις πολιτικές απόψεις του Βράϊλα:το Σύνταγμα αυτό, που ήταν ολιγαρχικό και αποικιοκρατικό,εγκαθίδρυε ένα είδος μεσότητας ανάμεσα στη δεσποτεία και την αναρχία, θέσπιζε την παροχή πολιτικών δικαιωμάτων με κριτήριο την οικονομι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

κή και νοητική κατάσταση των πολιτών και προέβλεπε μιά σταδιακή διεύρυνση της δημοκρατίας, όταν με την πάροδο του χρόνου το κράτος θα ανθούσε περισσότερο οικονομικά.Πβ. αναλ.Γ.Δ.Δασκαλάκης, Τό συνταγματικόν καθεστώς τῶν Ἰονίων νήσων:ἀπό τῆς ἀποικιοκρατικῆς αὐτονομίας εἰς τήν δημοκρατικήν ἀνεξαρτησίαν,Ν. Ἑστία, 76 (Χριστ.1964,ἀφιέρωμα στά Ἑπτάνησα), σσ. 249 κ.ε.Πβ. και Ε.Κούκκου, 136. Οφείλουμε, ὅμως, να παρατηρήσουμε ότι η υποστήριξη και η προβολή του Συντάγματος του 1803 στα μέσα του 19ου αιώνα από το Βράϊλα ερχόταν σε αντίθεση προς τις αστικές αξίες που εἶχαν επικρατήσει ήδη στα Επτάνησα, τις αξίες δηλαδή που επέβαλλαν ως νέο τύπο ανθρώπου τον αστό ο οποίος εξελίσσεται με βάση τις προσωπικές του ικανότητες και όχι τους τίτλους ευγένειας.Πβ.Λούντζης, 274.

284. Πβ. Περί τ.ἱστ.ἀπ.τοῦ Ἑλλην.,(" Εργα 4Β), 391/2:"Ἡ ἐν τῷ μέλλοντι ἱστορική ἀποστολή ἡμῶν θέλει εἶναι μεγάλη ὅσον ἡ ἐν τῷ παρελθόντι, καί δι'ἡμῶν ὁ πολιτισμός θέλει ἐπιστρέψει τελειότερος εἰς τήν πρώτην αὐτοῦ πατρίδα." Πβ. και Ρενιέρης, Φιλ.τ.ἱστ.Δοκίμιον,σσ. ιβ'-ιγ':"Δέν δυνάμεθα νά εἴπωμεν, ὅτι...ἐδώ ὅπου Ὁ Παῦλος ηὗρε τούς Ἀθηναίους ἐγείροντας βωμούς τῷ ἀγνώστῳ Θεῷ, ἐδώ θέλει ἀνοιχθῆ τό βι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

βλίον μέ τάς ἑπτά σφραγῖδας, ἐδώ θέλει λάβει ο Χριστιανισμός τήν ἀνάπτυξιν καί τήν πραγματοποίησίν του;"(Η υπ.του Ρεν.).

285. Πβ.Φιλ.τ.ἱστ.Δοκίμιον,σ.ζ΄:"Τοῦ ἀνθρώπου ἡ τελειότης συνίσταται εἰς τό νά φέρῃ ἐν ἑαυτῷ τόν τύπον τῆς θείας Τριάδος καί ἡ ἀνθρωπότης θέλει φθάσει εἰς τήν τελειότητά της, ὅταν φέρῃ ἐν ἑαυτῇ τῆς Τριάδος τόν τύπον."

286. Περί τ.ἀρχ.τ.φιλ.τ.ἱστ.,("Εργα 4Β), 253.

287. Ἀνατολή καί Δύσις, ("Εργα 4Β), 336. Ανάλογες απόψεις επικρατούσαν βέβαια ευρέως την εποχή αυτή στον ελλαδικό χώρο και εξέφραζαν μάλλον μιά μοιρολατρική αντίληψη της ελληνικής εξωτερικής πολιτικής.Πβ.γι'αυτό αναλ. Σκοπετέα, 295.Αξίζει επίσης να παρατηρηθεί ότι οι απόψεις αυτές του Βράϊλα ήσαν αντίθετες όχι μόνο προς τις φιλοσοφικά κατά κάποιο τρόπο θεμελιωμένες εσχατολογίες,όπως αυτή του Ρενιέρη, αλλά και προς τους αγαθαγγελισμούς, οι οποίοι,όπως είναι γνωστό, διέτρεχαν την εποχή αυτή με μεγάλη συχνότητα το νεοελληνικό χώρο.Πβ.Κ.Θ.Δημαρᾶς,Ἡ ποίηση στόν ΙΘ΄αἰῶνα, στον τ.Ἑλλ.Ρωμ., 196. Συγκρινόμενες μάλιστα με τις προφητείες του Φλαμιάτου (ο οποίος ερμηνεύει τους χρησμούς του Αγαθαγγέλου) είναι, θα μπορούσαμε να πούμε, λιγότερο δυναμικές. Η πίστη λ.χ. του Φλαμιάτου ότι πλησιάζει το τέλος της ιστορίας, δηλαδή η αποκατάσταση του Ελληνισμού στην Ανατολή - πράγμα το οποίο κατά τη γνώμη του θα συνέβαινε με τη βοήθεια της Ρωσίας και της Γαλλίας - , αν και στρεφόταν εναντίον κάθε πνεύματος Διαφωτισμού απορρίπτοντας το ως "λουθηροκαλβινισμό", ωστόσο είχε αντιπολιτευτικό χαρακτήρα, ερχόταν δηλ. σε ρήξη με την αγγλική Προστασία, την οποία και ταύτιζε με τον ίδιο το Σατανά. Πβ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Κ.Φλαμιᾶτος, Φωνή ὀρθόδοξος καί σπουδαία εἰς ἀνακάλυψιν τῆς κατά τῶν ὀρθοδόξων ἐπιβουλῆς κ.λπ. Ἐν Ἀθήναις 1911[2](1849),σσ. 15/6, 19, 26, 58, 62/3, 89, 151, 190. Του ίδιου, Ἑρμηνεία τῶν χρησμῶν τοῦ Ἀγαθαγγέλου, Ἐν Ἀθήναις 1849, σσ. 57/8, 59/60, 67,72. Για το φιλελεύθερο πνεύμα του Φλαμιάτου και τη συγκρουσή του με την αγγλική προστασία βλ.Μ.Παξιμαδοπούλου-Σταυρινοῦ, Οἱ ἐξεγέρσεις, 108 και σημ. 37 της ίδιας σελίδας.Λιάκος, Ἡ διάθλαση, ὁ.π., 139 κ.ε.

288. Πβ. Ν.Ζαμπέλης, 22, όπου ο Βραΐλας χαρακτηρίζεται ως "πολιτικός φίλος ἀπατηθείς ἴσως ἐξ ἀμνημοσύνης".

289. Πβ.Δούσμανης, 9.

290. Πβ.Driault,Hist.diplom.,τ.2., σ.320.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α. ΠΗΓΕΣ

Ι. ΧΕΙΡΟΓΡΑΦΑ ΑΠΟ ΤΟ ΑΡΧΕΙΟ Π.ΒΡΑΪΛΑ-ΑΡΜΕΝΗ

Η παρούσα αναγραφή* περιλαμβάνει μόνον ορισμένα ανέκδοτα χφφ φιλοσοφικών έργων καθώς και επιστολών του Βράϊλα, τα οποία φυλάσσονται στο Αρχείο Π.Βράϊλα-Αρμένη στην Κέρκυρα και η μελέτη των οποίων στάθηκε απαραίτητη για την ολοκλήρωση της εργασίας μας**.

1. Ιταλικά χειρόγραφα

α. Discorso intorno i principii fondamentali della Filosofia Storica letto in Academia adi

---

* Τον καθηγητή του Πανεπιστημίου Αθηνών κ.Ευάγγελο Μουτσόπουλο καθώς και τη λέκτορα του ιδίου Πανεπιστημίου κυρία Αθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, που μου επέτρεψαν τη μελέτη των χειρογράφων, τους ευχαριστώ και από αυτήν εδώ τη θέση. Ευχαριστώ, επίσης, και από εδώ, την κυρία Σάντρα Συμεωνίδου που με βοήθησε στην ευχερέστερη ανάγνωση ορισμένων ιταλικών χειρογράφων του Βράϊλα.

** Για μιά ολοκληρωμένη παρουσίαση των κυριότερων χειρογράφων του Βράϊλα βλ.Ε.Μουτσόπουλος, Εἰσαγωγή, ("Εργα 1), σσ. ξγ' κ.ε.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

29 Dicembre 1839 da P.B.

β. Appendice al Discorso sulla Filosofia Storica letto adi 29 Dicembre 1839 in risposta ad un Discorso sullo stesso argomento del Dr.Sp.Zambelli.

γ. Dissertazione sull'origine delle XII tavole letta alla Società Filomatica nella sua seduta degli 11/23 Luglio 1847 da P.B.

δ. Saggio sulle idee e sui principii a priori.

2. Αλληλογραφία

α. Επιστολή Π.Βράϊλα προς τον J.Barthélémy de Saint-Hilaire.Στα Γαλλικά.

β. Επιστολές J.Barthélémy de Saint-Hilaire προς Π.Βράϊλα.Στα Γαλλικά.

γ. Επιστολές Π.Βράϊλα προς Α.Μουστοξύδη. Στα Ιταλικά.

δ. Επιστολές Α.Μουστοξύδη προς Π.Βράϊλα.Στα Ιταλικά.

ε. Επιστολές Tommaseo προς Π.Βράϊλα.Στα Ιταλικά.

ΙΙ. ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΕΡΓΩΝ ΤΟΥ Π.ΒΡΑΪΛΑ-ΑΡΜΕΝΗ

Ο κατάλογος αυτός περιλαμβάνει κατά χρονολογική τάξη όλες τις μέχρι σήμερα εκδόσεις των κυριότερων μόνο έργων (φιλοσοφικών, πολιτικών, διαφόρου περιεχομένου με θεωρητική ή ιστορική αξία καθώς και ορισμένων μεταφράσεων) του Βράϊλα, η με-

λέτη των οποίων με βοήθησε στη σύνταξη της εργασίας αυτής.

1. Έργα φιλοσοφικά

Della scienza del Diritto e de'suoi rapporti colla Filosofia, la Storia e la Pubblica Economia, Miscellanee φ.2 (1836), σσ. 85-98

Περί τῶν ἀρχῶν τῆς ἱστορικῆς φιλοσοφίας, Εὐρωπαϊκός Ἐρανιστής Β΄(1843), σσ. 635-662. Αναδημοσιεύτηκε στο Περί πρώτων ἰδεῶν καί ἀρχῶν Δοκίμιον(1851), το οποίο επίσης αναδημοσιεύτηκε το 1910 (βλ.αναλ. πιό κάτω).

Περί τοῦ ἀντικειμένου καί τῶν ὁρίων τῆς πολιτικῆς οἰκονομίας καί τῶν σχέσεων αὐτῆς πρός τάς ἄλλας κοινωνικάς ἐπιστήμας. Ὑπόμνημα ἀναγνωσθέν εἰς τήν ἑταιρείαν τῶν Φιλομαθῶν ἐν τῇ συνεδριάσει τῆς 19ης Ὀκτωβρίου 1845 ὑπό τοῦ τακτικοῦ ἑταίρου Π. Βράϊλα, Κερκύρᾳ 1845.

Περί Καντισμοῦ Ὑπόμνημα Α΄(1847). Δημοσιεύτηκε στο Περί πρώτων ἰδεῶν καί ἀρχῶν Δοκί -

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μιον σσ. 241-285 (βλ. γι αυτό αναλ. αμέσως πιό κάτω).

Περί πρώτων ἰδεῶν καί ἀρχῶν Δοκίμιον,τυπ.Ἑρμῆς Νικολαΐδου Φιλαδελφέως, Ἐν Κερκύρᾳ 1851. Και 2.έκδ. Γ.Φέξη, Ἐν Ἀθήναις 1910.

Ὁ νέος πολιτισμός παραβαλλόμενος πρός τόν ἀρχαῖον, Φοῖνιξ Α΄(1853), 3 κ.ε.Αναδημοσιεύτηκε στο έργο Φιλοσοφικαί Μελέται,σσ.493-501(βλ.αναλ.πιό κάτω).

Περί ἱστορικῶν συστημάτων, Φοῖνιξ Α΄(1853),61-65, 177-183, 273-279, 295-298. Και Φιλοσοφικαί Μελέται, σσ. 437-492.

Σχέσεις τῆς βιομηχανίας πρός τήν ἠθικήν καί νοητικήν ἀνάπτυξιν, Φοῖνιξ Α΄(1853), 53-57.Και Φιλοσοφικαί Μελέται,σσ. 502-526.

Οἱ κλασσικοί καί οἱ ῥωμαντικοί, Φοῖνιξ Α΄ (1853), 34-39.Και Φιλοσοφικαί Μελέται,123-135.

Περί ζωϊκοῦ μαγνητισμοῦ, Φοῖνιξ Α΄(1853),113-118. Και Φιλ.Μελέται, 60-72.

Ἡ πίστις καί ὁ λόγος, Φοῖνιξ Α΄(1853),245-249 . Και Φιλ.Μελέται, 109-120.

Ἀνατολή καί Δύσις, Φοῖνιξ Β΄(1854), 1 κ.ε. Και Φιλ.Μελέται, 513-527.

Προλεγόμενα στην μτφ. του έργου του A.Nicolas , Φιλοσοφικαί Μελέται περί χριστιανισμοῦ(βλ. πιό κάτω).

Λόγος ἐκφωνηθείς ἐν τῇ Ἰονίῳ Ἀκαδημίᾳ τήν 11.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Νοεμβρίου 1845 ὑπό Π. Βράϊλα-Ἀρμένη κατά τήν ἔναρξιν τῶν φιλοσοφικῶν αὐτοῦ παραδόσεων καί ἐκδοθείς αἰτήσει τῶν φοιτητῶν τῆς Ἀκαδημίας, τυπ. Ἑρμῆς Ἀ. Τερζάκη καί Θ. Ρωμαίου, Ἐν Κερκύρᾳ 1854. Και Φιλ. Μελέται, 540-557.

Περί τῶν σχέσεων τοῦ λόγου πρός τάς ἄλλας νοητικάς δυνάμεις, τυπ. Λ. Βιλαρᾶ, Ἐν Ἀθήναις 1856. Βλ. επίσης Πανδώρα Ζ΄(1856/7), 89-93 και Φιλ. Μελέται, 3-15.

Τό Ἰδανικόν, Πανδώρα Ζ΄(1856/7), 361-368 και Φιλ. Μελέται, 136-157

Περί λογικῶν ἀρχῶν, Πανδώρα Η΄(1857/8), 73-80 και Φιλ. Μελέται, 75-94.

Περί καλοῦ, Πανδώρα Η΄(1857/8), 357-363. Ὁ.π., Ι΄(1859/60), 49-58. Ὁ.π., ΙΑ΄(1860/1), 297-306. Ὁ.π., ΙΒ΄(1861/2), 433-438, 457-464. Ὁ.π., ΙΖ΄(1865/6), 137-148, 361-369, 385-391. Και αναδημοσίευση μέρους των άρθρων στο Φιλ. Μελέται, 158-263.

Ἰουλίου Τυπάλδου ποιήματα διάφορα, Πανδώρα Θ΄ (1858/9), 249-254. Φιλ. Μελέται, 264 κ.ε., Ἑλληνική Δημιουργία Ε΄(1950), 294 κ.ε.

Περί Θεοσοφίας, Ἐρανιστής Α΄(1858), 13/4 και Φιλ. Μελέται, 281-292.

Ὁ Θεός τῶν Στωϊκῶν καί τῶν Ἀλεξανδρινῶν, Ἐρανιστής Α΄(1858), 57-68 και Φιλ. Μελέται, 293-305.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Τέλος τῆς ἀρχαίας καί ἀρχή τῆς νέας Θεοσοφίας, Ἐρανιστής Α΄(1858), 105-117 και Φιλ.Μελέται, 306-318.

Κατά Πανθεϊστῶν Α΄-Β΄, Ἐρανιστής Α΄(1858),153-193 και Φιλ.Μελέται, 319-330, 331-342.

Συμπέρασμα τῆς περί ἐννοίας τοῦ Θεοῦ ἱστορικῆς ἐκθέσεως, Ἐρανιστής Α΄(1858), 233-252 και Φιλ.Μελέται, 343-355.

Περί Προνοίας Α΄- ΣΤ΄, Ἐρανιστής Α΄(1858),281-κ.ε., 321 κ.ε., 369 κ.ε., 409 κ.ε., 457 κ.ε. 505 κ.ε. και Φιλ.Μελέται, 656-736.

Περίληψις τῶν περί Φιλοσοφίας τῆς Ἱστορίας μαθημάτων τοῦ ἔτους 1859-60, Φιλ.Μελέται,527-539.

Περί ἀφαιρέσεως, Πανδώρα ΙΑ΄(1860/1),529-539 και Φιλ.Μελέται, 16-44.

Περί συζεύξεως, Πανδώρα ΙΑ΄(1860/1),561-566 και Φιλ.Μελέται, 45-59.

Περί Μεθόδου: Ὑπόμνημα ἀναγνωσθέν ἐν τῇ Ἰονίῳ Ἑταιρείᾳ τῶν Ἐπιστημῶν, Γραμμάτων και Τεχνῶν τῇ 13η Ἰουλίου 1861,τυπ. Ἑρμῆς Ἀ.Τερζάκη, Ἐν Κερκύρᾳ 1861 και Φιλ.Μελέται, 95-108.

Θεωρητικῆς καί πρακτικῆς φιλοσοφίας Στοιχεῖα ὑπό Π. Βράϊλα-Ἀρμένη, καθηγητοῦ τῆς φιλοσοφίας ἐν τῇ Ἰονίῳ Ἀκαδημίᾳ,τυπ. Ἑρμῆς Ἀ.Τερζάκη, Ἐν Κερκύρᾳ 1862. Και 2.έκδ. Γ.Φέξη, Ἐν Ἀθήναις 1910.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Φιλοσοφικαί Μελέται ὑπό Π.Βράϊλα-Ἀρμένη καθηγητοῦ τῆς φιλοσοφίας ἐν τῇ Ἰονίῳ Ἀκαδημίᾳ, τυπ.Ἑρμῆς Ἀ.Τερζάκη, Ἐν Κερκύρᾳ 1864. Β΄ἔκδ. Βιβλ.Ν.Τζιάκα, Ἐν Ἀθήναις 1886.

Ἱστορία καί ὁρισμός τῆς ἐννοίας τοῦ καλοῦ, Πανδώρα ΙΖ΄(1866/7), 433-441, ΙΗ΄(1867/8),345-350 και 401-412, ΙΘ΄(1868/9), 25-30.

Τό Ἕν καί τό Ὄν ἤ ἡ ἑνότης τῆς ἐπιστήμης, Πανδώρα Κ΄(1869/70),361-370. Και 2.ἔκδ. τυπ.Ἡ Ἰονία, Ἐν Κερκύρᾳ 1877.

Περί τῆς ἱστορικῆς ἀποστολῆς τοῦ Ἑλληνισμοῦ,Πανδώρα ΚΒ΄(1871/2), 217-237. Και 2.ἔκδ.τυπ. Ἡ Ἰονία, Ἐν Κερκύρᾳ 1872.

Ἡ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος κατά A.Fouillée, εφημ. Κλειώ Τεργέστης, φ. 402 κ.ε.(1873).Και 2. ἔκδ. τυπ.Ἡ Ἰονία Ἐν Κερκύρᾳ 1873.

Ἡ φιλοσοφία τοῦ Σωκράτους κατά A.Fouillée, τυπ. Ἡ Ἰονία, Ἐν Κερκύρᾳ 1875. Και 2.ἔκδ. Γ. Φέξη, Ἀθῆναι 1910.

Περί τῆς ἑνότητος τῶν λογικῶν στοιχείων,τυπ. Ἡ Ἰονία, Ἐν Κερκύρᾳ 1875, και 2.ἔκδ. Γ.Φέξη, Ἀθῆναι 1910.

Περί φαντασίας, Ἀττικόν Ἡμερολόγιον τοῦ Ἔτους 1875, Ἀθῆναι 1875.

Δημώδους ἐπιστήμης Σειρά Α΄Περί Ψυχῆς, Ἑστία Γ΄ (1877),446-451,465-467,480-483,497-499,513-515,528-531,545/6,560-562,579-581,592-594.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Δημώδους ἐπιστήμης Σειρά Β΄. Περί Θεοῦ, Παρνασσός Β΄(1878), 5-26 , 321-339

Δημώδους ἐπιστήμης Σειρά Γ΄. Περί ἠθικοῦ νόμου, Παρνασσός Γ΄(1879), 629-645, 725-746.

Περί ψυχῆς, Θεοῦ καί ἠθικοῦ νόμου διατριβαί , τυπ. 'Α.Κορομηλᾶ, 'Εν Κωνσταντινουπόλει 1879.(Το έργο αυτό ενοποιεί τα τρία παραπάνω τελευταία άρθρα).

Περί τῶν χαρακτήρων τῆς ἑλληνικῆς διανοίας, περ. Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει ἑλληνικός φιλολογικός σύλλογος, ΙΔ΄(1884), 76-79.

Φιλοθέου καί Εὐγενίου 'Επιστολαί ἤτοι σύντομος περί ψυχῆς καί Θεοῦ διδασκαλία, τυπ. 'Α.Κορομηλᾶ, στη σειρά Βιβλιοθήκη τοῦ πρός διάδοσιν τῶν ἑλληνικῶν γραμμάτων συλλόγου, αρ. 56, 'Εν 'Αθήναις 1884.

Πέτρου Βράϊλα-'Αρμένη Φιλοσοφικά "Εργα, ἐπιμ.ἐκδ. και παρουσιάσεως ὑπό Ε.Μουτσόπουλου και Αἰκ.Δώδου, στη σειρά Corpus philosophorum graecorum recentiorum I, τ.1., Θεσσαλονίκη 1969.(Περιέχει τά έργα: Περί πρώτων ἰδεῶν καί ἀρχῶν Δοκίμιον , σσ.15-200, Θεωρητικῆς καί πρακτικῆς φιλοσοφίας Στοιχεῖα, σσ. 215-526.)· τ.2. ἐπιμ.ἐκδ.καί παρ.Ε. Μουτσόπουλος-Αἰκ.Δώδου, Θεσσαλονίκη 1971.(Περιέχει τά έργα: Εἰσαγωγή εἰς τάς φιλοσοφικάς μελέτας, σσ. 9-80, Περί ψυχῆς, Θεοῦ καί ἠθικοῦ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

νόμου διατριβαί, σσ.89-226, Φιλοθέου καί Εὐγενίου Ἐπιστολαί, σσ. 237-388): τ.3., ἐπιμ. ἐκδ. καί παρ. Ε.Μουτσόπουλος-Ν.Χ.Μπανάκου - Καραγκούνη, Ἀθῆναι 1976.(Περιέχει, σσ. 3-217, κατάλοιπο έργο του Βράϊλα, στο οποίο αυτός φιλοδοξούσε να παρουσιάσει το σύνολο τῶν φιλοσοφικῶν τοῦ απόψεων που μέχρι τότε είχαν εκτεθεί σποραδικά. Εκδίδοντάς το εδώ ο Μουτσόπουλος το τιτλοφορεί Opus Londinense, επειδή εικάζει ότι πρέπει να γράφτηκε στο Λονδίνο περίπου το 1870. Επίσης, στο έργο αυτό, ο εκδότης, λαμβάνοντας υπόψη του ανάλογες υποδείξεις του Βράϊλα, έχει παρεμβάλει σε οικεία σημεία τις μελέτες του τελευταίου Θεωρία τῆς ἀφαιρέσεως, σσ.78-102, Θεωρία τῆς συζεύξεως,σσ. 103-116, Περί φαντασίας, σσ. 127-153, Περί τῶν σχέσεων τοῦ λόγου πρός τάς ἄλλας νοητικάς δυνάμεις, σσ.173-184, και Περί ζωϊκοῦ μαγνητισμοῦ, σσ. 194-206)· τ.4.,ἡμίτ. Α΄,ἐπιμ.ἐκδ. καί παρ. Ε.Μουτσόπουλος-Ἀ. Γλυκοφρύδη -Λεοντσίνη, Ἀθῆναι 1973.(Περιέχει τα έργα: Ἐναρκτήριος λόγος ἐκφωνηθείς ἐν τῇ Ἰονίῳ Ἀκαδημίᾳ τήν 11 Νοεμβρίου 1854, σσ. 19-38, Ἡ πίστις καί ὁ λόγος, σσ.55-65, Περί λογικῶν ἀρχῶν, σσ. 69-86, Περί Μεθόδου,σσ. 89-100, Τό Ἕν καί τό Ὄν ἤ ἡ ἑνότης τῆς ἐπιστήμης, σσ. 103- 135, Περί τῆς ἑνότητος τῶν λο-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

γικῶν στοιχείων, σσ.139-170, Τό Ἰδανικόν, σσ. 191-207, Περί καλοῦ, σσ. 211-225, Περί Ἀρχιτεκτονικῆς, σσ.229-251, Περί Γλυπτικῆς, σσ. 255-276, Περί Ζωγραφίας,σσ. 285-315, Περί Μουσικῆς, σσ. 319-345, Περί ποιήσεως, σσ. 349-377, Ἱστορία καί ὁρισμός τῆς ἐννοίας τοῦ καλοῦ, σσ. 389-470, Οἱ κλασσικοί καί οἱ ῥωμαντικοί, σσ. 479-488, Ἰουλίου Τυπάλδου ποιήματα διάφορα,σσ. 491-503, Ἐπικήδειος εἰς Διονύσιον Σολωμόν,σσ. 507-516)· τ. 4.,ἡμίτ.Β΄,ἐπιμ.ἐκδ. καί παρ. Ε.Μοῦτσόπουλος - Ἀ.Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, Ἀθῆναι 1974.(Περιέχει τά ἔργα: Περί Θεοσοφίας,σσ. 23-32,Ὁ Θεός τῶν Στωϊκῶν καί τῶν Ἀλεξανδρινῶν, σσ. 32-43, Τέλος τῆς ἀρχαίας καί ἀρχή τῆς νέας Θεοσοφίας, σσ.44- 55, Κατά Πανθεϊστῶν Α΄-Β΄, σσ. 55-75, Συμπέρασμα περί τῆς ἐννοίας τοῦ Θεοῦ, σσ.76-87, Περί Προνοίας Α΄-ΣΤ΄, σσ. 87-149, Περί τῶν ἀρχῶν τῆς ἱστορικῆς φιλοσοφίας,σσ. 165-189, Περί τῶν ἀρχῶν τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας, 201-292, Ὁ νέος πολιτισμός παραβαλλόμενος πρός τόν ἀρχαῖον, 303 - 310, Σχέσεις τῆς βιομηχανίας πρός τήν ἠθικήν καί τήν νοητικήν ἀνάπτυξιν, 313-321, Ἀνατολή καί Δύσις, 325-336, Περίληψις τῶν περί φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας μαθημάτων τοῦ ἔτους 1859-60, σσ. 339-348, Περί τῆς ἱστορικῆς ἀπο-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

στολῆς τοῦ Ἑλληνισμοῦ, σσ.351-392, Περί τῶν χαρακτήρων τῆς ἑλληνικῆς διανοίας, σσ. 395-400)· τ.5., ἐπιμ.ἐκδ.καί παρ. Ε. Μουτσόπουλος-Θ.Ἀναστασοπούλου, Ἀθῆναι 1978. (Περιέχει τα έργα:Περί Καντισμοῦ ὑπόμνημα Α΄, σσ.3-40, Ἡ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος κατά A.Fouillée, σσ. 43-128, Ἡ φιλοσοφία τοῦ Σωκράτους κατά A.Fouillée,σσ. 131-250)·τ.6., ἐπιμ.ἐκδ. καί παρ.Ε.Μουτσόπουλος-Ἀ.Γλυκο - φρύδη- Λεοντσίνη,-Γ.Ἀνδρειωμένος,- Θ.Ἀναστασοπούλου-Καπογιάννη, -Π.Ζούνη, Ἀθῆναι 1986.(Περιέχει δύο μόνο πλήρη έργα του Βράϊλα, από τα οποία μόνο το πρώτο είναι φιλοσοφικό, το Περί τοῦ ἀντικειμένου καί τῶν ὁρίων τῆς πολιτικῆς οἰκονομίας, σσ.77-100,καί τη μετάφραση μέρους από έργο του A. Thierry, σσ. 15-40. Για το τελευταίο βλ.αναλ.πιό κάτω. Ο υπόλοιπος τόμος καλύπτεται από μεγάλο αριθμό αποσπασματικών σημειώσεων του Βράϊλα, οι οποίες έχουν κυρίως φιλοσοφικό και δευτερευόντως ιστορικό ή διάφορο χαρακτήρα).

2. <u>Ἔργα πολιτικοῦ χαρακτήρα</u>

<u>Ἐφημερίς Κερκύρας Πατρίς</u>, 1849-1851.Πρωτίστως τα κύρια άρθρα.

Ἐπιστολή πρός Σπ.Παπανικόλαν(1/13 Ἰουλίου 1851), στό έργο του Ναπολέοντα Ζαμπέλη,<u>"Εγγραφον προ-</u>

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σθετέον κ.λπ.,(βλ.πλήρη στοιχεία πιό κάτω σ.639), σσ. 7-10.

"Εγγραφα ἀναφερόμενα εἰς τάς ἐσχάτως προταθείσας εἰς τήν Ἰόνιον Βουλήν Συνταγματικάς μεταρρυθμίσεις.Δ΄. Εἰς τό παρά τοῦ Κ.Ν.Ζαμπέλη δημοσιευθέν ἔγγραφον προσθετέον κλπ Ἀπάντησις ὑπό Π.Βράϊλα-Ἀρμένη, τυπ. Ἑρμῆς, Ἐν Κερκύρᾳ 1853.

Λόγος ἐν τῇ βουλῇ ἐκφωνηθείς ὑπό τοῦ Κ.Π. Βράϊλα κατά τήν συνεδρίασιν τῆς 30/11 Φεβρουαρίου 1855, τυπ.Ἑρμῆς, Κερκύρᾳ 1859.Και 2. έκδ. στόν τόμο Νεοελληνική Ρητορεία, επιμ. Κ.Τσάτσου, στη σειρά Βασική Βιβλιοθήκη,εκδ. Ἀετός, Ἀθήνα 1954, τ.41., σσ.95-103.

Ἀγόρευσις τοῦ Γραμματέως τῆς Γερουσίας Ἱππ. Πέτρου Βράϊλα- Ἀρμένη κατά τήν συνεδρίασιν τῆς Ἰονίου Βουλῆς τῆς 24/6 Μαίου 1862, τυπ. Ἡ Ἰονία, Ἐν Κερκύρᾳ 1862.

3. Ἔργα διάφορα

Τά παιδιά τοῦ Μπαρμπαγιάννη ἤ διάλογος εἰς ἁπλῆν γλῶσσαν περί ἐφημερίδος, ἐκ τῆς τυπ. τῆς Κυβερνήσεως, Κερκύρᾳ 1848.

Ἐπικήδειος εἰς Ἀ.Μουστοξύδην,ἐφημ.Παρατηρητής, φ. 125, 1860.

Filosofia e poesia-Fede,speranza e caritá(Ποιήματα), Ἀττικόν Ἡμερολόγιον τοῦ ἔτους 1875,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

τύποις ἑλληνικῆς ἀνεξαρτησίας, Ἐν Ἀθήναις 1864, σσ. 331-332.

Χαρακτηρισμός Ἀ.Μουστοξύδου, Ἑστία Θ΄ (1880), 321-323.

(Π.Βράϊλα-Ἀρμένη Βιογραφία):Πρόκειται για αυτοβιογραφικό σημείωμα του Βράϊλα στα ιταλικά που δημοσιεύεται για πρώτη φορά από τον Ε. Μουτσόπουλο στο Π.Βράϊλα-Ἀρμένη Φιλοσοφικά Ἔργα, τ.1.,σσ. λη΄-με΄ ως μέρος της γενικής Εισαγωγής του εκδότη.Βλ. και ελλ. μτφ. Μετάφρασις καί συμπλήρωσις τοῦ αὐτοβιογραφικοῦ σημειώματος, Ε.Μουτσόπουλου, ό.π., σσ., με΄-νστ΄.

4. Μεταφράσεις

Ἱστορική γένεσις τῶν ἀγγλικῶν θεσμῶν κατά Α. Θιερρῦν, Φοῖνιξ Α΄(1853), 121-126, 154-159.

Φιλοσοφικαί Μελέται περί Χριστιανισμοῦ ὑπό Αὐγούστου Νικολάου ἐξελληνισθεῖσαι ὑπό Π. Βράϊλα-Ἀρμένη καί Ἀ.Μαυρομμάτου, ἐκδοθεῖσαι δέ δαπάνῃ Ἀ.Τερζάκη, τυπ.Ἑρμῆς Ἀ.Τερζάκη καί Θ. Ρωμαίου, Ἐν Κερκύρᾳ, τ.Α΄,1855, τ.Β΄,1856,τ. Γ΄, 1857. Και 2.έκδ. τ.1-3, Ἐν Κερκύρᾳ καί Ἐν Ἀθήναις 1864.

Ἀρχαιολογική διατριβή περί τῆς νήσου Ἰθάκης ἀγγλιστί μέν συγγραφεῖσα ὑπό τοῦ σίρ Γεωργίου

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Φ.Βῶεν Ι.Τ.Μ.Γ. ἀποσχόλου τῆς ἐν Ὀξωνίᾳ Ἀκαδημίας καί γραμματέως τοῦ Ἁρμοστοῦ τῆς Ἑπτανήσου ἐξελληνισθεῖσα δέ κατά τήν ἐν Λονδίνῳ ἔν ἔτει 1854 τρίτην ἔκδοσιν ὑπό Π.Βράϊλα-Ἀρμένη, ἐκ τῆς τυπογραφείας Σ. Παυλίδου, Ἐν Ἀθήναις 1859.

(Περί ἀγγλικοῦ πολιτεύματος ἤ ἀγγλικός χάρτης καί ἐφαρμογαί αὐτοῦ):Πρόκειται για ελλιπή και άτιτλη μορφή του έργου Ἱστορική γένεσις τῶν ἀγγλικῶν θεσμῶν κατά Ἀ.Θιερρῦν . Εκδίδεται για πρώτη φορά στο Π.Βράϊλα-Ἀρμένη φιλοσοφικά Ἔργα ,τ.6.,σσ.16-40. Ο τίτλος εικάζεται με βάση ανάλογη σημείωση του Βράϊλα.

ΙΙΙ. ΑΛΛΕΣ ΠΡΩΤΟΓΕΝΕΙΣ ΠΗΓΕΣ

Στο τμήμα αυτό καταχωρούνται τα βασικότερα έργα τόσο των Ευρωπαίων όσο και των Νεοελλήνων φιλοσόφων, ιστορικών και γενικά θεωρητικών του 19ου αιώνα ή και προγενέστερων εποχών καθώς επίσης και εφημερίδες, ελληνικές και ξένες, του 19ου αιώνα , στη μελέτη των οποίων στηρίχτηκε, σε μεγάλο βαθμό, η συγγραφή της εργασίας μου.

1. Ἔργα*

Ancillon, F.; Essais philosophiques ou nouveaux mé-

---

* Προηγούνται τα ξενόγλωσσα και ακολουθούν, κατά αλφαβητική σειρά, τα ελληνικά.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

langes de littérature et de philosophie , έκδ. J.J.Pascoud, Paris/Genève 1817.

Ἀνωνύμου τοῦ Ἕλληνος, Ἑλληνική Νομαρχία, ἤτοι λόγος περί Ἐλευθερίας συντεθείς καί ἐκδωθείς ἰδίοις ἀναλώμασιν πρός ὠφέλειαν τῶν Ἑλλήνων παρά ἀνονίμου τοῦ Ἕλληνος, (Ἐν Ἰταλίᾳ 1806), εκδ. Τολίδη, με Εισ. και επιμ. Τ. Βουρνά, Ἀθήνα 1982.

Ἀσώπιος, Κ., Τά Σούτσεια ἤτοι ὁ κύριος Παναγιώτης Σοῦτσος ἐν γραμματικοῖς, ἐν φιλολόγοις, ἐν σχολάρχαις, ἐν μετρικοῖς καί ἐν ποιηταῖς ἐξεταζόμενος, τύποις καί ἀναλώμασι Σ.Κ.Βλαστοῦ, Ἐν Ἀθήναις 1853.

—— Λόγος τοῦ Ἱππότου Κωνσταντίνου Ἀσωπίου καθηγητοῦ τῶν Ἑλληνικῶν Γραμμάτων ἐν τῇ Ἰονίῳ Ἀκαδημίᾳ, ἐκφωνηθείς εἰς τήν ἔναρξιν αὐτῆς, τῇ δ΄ Ὀκτωβρίου 1836, ἐκ τῆς τυπογραφείας τῆς Κυβερνήσεως, Ἐν Κερκύρᾳ 1837 (με ιταλική μετάφραση του E.Ricchi στη δεξιά σελίδα).

Ballance, M., Essai de paligénésie sociale, Oeuvres de M.Ballance, έκδ. Librairie de J.Barbezat, Paris/Genève 1830, τ. III-IV.

Barthélémy de Saint-Hilaire, J., Socrate et Platon ou le platonisme, έκδ. Durant, Chartres 1896.

Bentham, J., Traités de legislation civile et penale: ouvrage extrait des manuscrits de M.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Jeremie Bentham...par E.Dumont, έκδ. Bossagne Librairies/Rey et Gravier Librairies, 3. τόμοι,Paris 1820. Ελλ.μτφ. Περί νομοθεσίας ἰδιωτικῆς καί ποινικῆς σύγγραμμα εἰς γλῶσσαν γαλλικήν συνταχθέν ἐκ τῶν χειρογράφων τοῦ Κ(υρίου) Ἰερεμίου Βενθάμου...παρά τοῦ κ. Δυμόντου, Γ.Ἀθανασίου, τυπ. Ἀ. Κορομηλᾶ,Ἐν Αἰγίνῃ 1834.(Μεταφράζονται μόνο οι 2 από τους τρεις τόμους).

Bersot, E., Essai sur la Providense, A.Durant Librairie, Paris 1823.

Biran, Maine de, De l'aperception immédiate: mémoire sur la question proposée par l' Académie de Berlin:y a-t-il une aperception immédiate interne? En quoi diffère-t-elle de la sensation ou de l'intuition?, Oeuvres philosophiques de Maine de Biran, publ.par V.Cousin, εκδ.J.Renouard, Paris/Leipzig 1841,τ.3., σσ. 3-317.

——Influence de l' habitude sur la faculté de penser, Oeuvres, publ.par V.Cousin, εκδ. Librairie de Ladrange, Paris 1841, τ.1.

——Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du morale de l'homme, ouvrage posthume de M.de Biran publié par.M.V. Cousin, έκδ. Société Belge de Librairie, Bruxelles 1841.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Bonald, L.G.A. de, Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social ou du pouvoir, du ministre et du sujet dans la société, Oeuvres de M.de Bonald,2. έκδ. Adrien le Clère, Paris 1817.

Bossuet, J.B., Discours sur l'histoire universelle pour expliquer la suite de la religion et des changements des empires, 30. έκδ. François l'honore et fils, Amsterdam 1738, τ.1.

———De la connoissance de Dieu et de soi-même, Oeuvres choisies de Bossuet, έκδ.J.A. Lebel, Versailles 1822, τ.XX, σσ. 54-327.

———Traité du libre arbitre, Oeuvres,ό.π.,τ.2., σσ. 335-402.

Buchez, P.J.B., Introduction à la science de l'histoire,έκδ.Guillaumin.Libr.-édit.,2 τόμοι, Paris 1842^2(1833).

Buckle, H.Th., History of Civilisation in England, 2 τόμοι,2. έκδ. J.W.Parker, London 1852.

Βάμβα, Ν., Στοιχεῖα Φιλοσοφίας, 2.έκδ.Χ.Νικολαΐδου, 'Εν 'Αθήναις 1856.

Βούλγαρι, Εὐγ., Στοιχεῖα τῆς Μεταφυσικῆς ὑπό Εὐν. Βουλγάρεως, 'Ενετίησιν, παρά Νικολάῳ τῷ Γλυκεῖ τῷ ἐξ 'Ιωαννίνων 1805, 3 τόμοι.

Carlyle, Th., On Heroes, Heroworship and the Heroic in History, Chapman and Hall, London 1891^2(1840),ελλ. μτφ. 'Α.Γ.Δαλέζιου, έκδ. Γ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Βασιλείου, στή σειρά Φιλοσοφική καί Κοινωνιολογική Βιβλιοθήκη 21, 'Αθῆναι 1924.

Caro, E., L' idée de Dieu et ses nouveaux critiques, Libr.de L.Hachette, Paris 1864[2] (1864).

Chateaubriand,M.le Vicomte de, Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes considerées dans leurs rapports avec la révolution française,(1826), Oeuvres complètes de Chateaubriand, Lefèvre, Libr.-Edit., Paris 1836, τ.1.

——— 'Etudes ou discours historiques sur la chute de l'empire romain, la naissance et le progrès du Christianisme et l'invasion des barbares, Libr. de F.Didot, Paris 1852.

Comte,Aug., Cours de philosophie positive, 6 τόμοι,(έκδ.Bachelier, impr.-libr.,Paris 1839), réimpression anastaltique,éd. Anthropos, Paris 1969.

Condorcet, M.- S. - A. , Esquisse d'un tableau historique de progrès de l'esprit humain: ouvrage posthume de Condorcet,3. έκδ. Agasse, Paris 1797.

Constant,B., L'esprit de conquête,reédition par M.A. Thomas, Librairie B.Grasset, Paris 1918[2] (1813).

——— Appel aux nations chrétiennes en faveur des

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Grecs, rédigé par M.B.Constant et adopté par le comité des Grecs de la Société de la morale chrétienne, Truttel et Würtz Libraires, Paris 1825.

Constant,B., Mélanges de littérature et de politique, Société Belge de Librairie Hauman, Bruxelles 1838.

———Cours de politique constitutionnelle, nouvelle édition, Didier Libr.-'Edit., Paris 1836.

Coulanges,F.de, La cité antique:'Etude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome, Durant, Paris 1864, ελλ. μτφ. Τό ἀρχαῖον ἄστυ:μελέτη περί τῆς λατρείας, τοῦ δικαίου , τῶν θεσμῶν τῆς 'Ελλάδος καί τῆς Ρώμης, Τιμ.Φιλήμονος, ἐκ τοῦ τυπ. 'Α.Κωνσταντινίδου, 'Εν 'Αθήναις 1898.

Cournot, M., Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire, 2 τόμοι,έκδ.Libr.de L. Hachette, Paris 1861.

Cousin, V., Fragments philosophiques, A.Sautelet Librairies, Paris 1826.

———Philosophie écossaise,4. έκδ. M.Lévy fr.,Libr.-'Edit., Paris 1864.

———Cours de philosophie:Leçons du cours de 1828,Pichon et Didier, Paris 1828.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Cousin, V., De la métaphysique d'Aristote:rapport sur le concours ouvert par l'Académie des sciences morales et politiques suivi d'un Essai de traduction du premier livre de la Métaphysique, Ladrange Librairie, Paris 1835.

——Introduction, στο Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France, publ.par V. Cousin, στη σειρά Collection de documents inédits sur l'histoire de France, 2ème série:histoire des Lettres et des Sciences, Imprimerie royale, Paris 1836, σσ.I-CCIII.

——Cours de philosophie, 3 τόμοι,Société Belge de Libr.Hauman, Bruxelles 1840.

——Nouveaux fragments philosophiques, Société Belge de Libr.Hauman, Bruxelles 1841.

——La société française au XVII siècle d' après le grand Cyrus de Mlle de Scudéry, 2 τόμοι, Didier, Paris 1858.

——Du vrai, du beau, du bien, 30. έκδ. Libr. académique Perrin, Paris 1917.

——Histoire générale de la philosophie,13.έκδ. Libr.académ. Didier, Paris 1861.

Και ελλ.μτφ. μικρού μόνο τμήματος, Ἱστορία τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἐξελληνισθεῖσα ὑπό Λουΐζου Ἡλίου ἐκ τῆς Γενικῆς Ἱστορίας

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

· τοῦ V.Cousin,τυπ.'Ασμοδαῖος Γ.Σ.Σταυριανοῦ, 'Εν 'Αθήναις 1885.

Cousin, V., Des principes de la révolution française et du gouvernement représentatif suivi de discours politiques, Didier, Paris 1864.

——Fragments philosophiques:pour servir à l' histoire de la philosophie,4 τόμοι, 5.έκδ. A.Durant-Didier, Paris 1865.Και νεώτερη έκδοση Slatkine, Genève 1970,.5 τόμοι,

Cuvier,G.M.le baron, Discours sur les révolutions du Globe, 3. έκδ.G.Dufour et E. d' Ocagne, Paris 1825.

Damiron, Ph., Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX siècle, 2 τόμοι,Libr. classique et élementaire de L.Hachette, Paris 1834[3](1828).

——Cours de philosophie:Logique,Société Belge de Libr.Hauman, Gattoir et Cie, Bruxelles 1837.

Darwin, Ch., The origin of Species by means of Natural Selection or the Préservation of Favoured Races in the Struggle for Life, J. Murray, London 1872[6](1859).

Descartes, R., Regulae ad directionem ingenii , Oeuvres de Descartes publ.par Ch.Adam et P. Tannery, έκδ. Leopold Cerf, Paris 1908,τ.X.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Descartes,R., Principiorum philosophiae, Oeuvres, ό.π.,Paris 1905, τ.VIII.

———Méditations métaphysiques, Oeuvres,ό.π., τ. IX., Paris 1904.

Droysen, J.G., Grundriss der Historik,Veit und comp. verl., Leipzig 1875²(1858).

Δάρβαρη-Πεντάδη,Γ., Δοκίμιον περί σπουδῆς τῆς ἱστορίας, ἐκ τῆς τυπ.Ὁ Ἀνεξάρτητος τοῦ Π.Κ.Παντελῆ, Ἐν Ἀθήναις 1842.

Δημοκρίτου Ἀθηναίου, Εὐνομία.Διατριβή Αὐτοσχέδιος, ἐκ τοῦ τυπ.Ἡ μνημοσύνη, Ἀθήνησι 1843.

Ferrari,G., Prefazione dell'editore, στο έργο του Vico, Principii di una scienza nuova κλπ., Opere scelti di Vico, pubbl.G.Ferrari(Βλ.αναλ.στοιχεία πιό κάτω σ.659), τ.1., σσ. V-XIX.

———Prefazione dell'editore, στο έργο του Vico Principii κ.λ.π., Opere scelti,ό.π.,τ. 2., σσ. V-XXVII.(βλ.αναλ.και πιό κάτω σ. 659).

Ferguson, A., An Essay on the History of Civil Society, a New Edition pr.by J.Tourneisen, Paris MDCCLXXXIX.

Gibbon,Ed., The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, Rorter-Coates, Philadelphia 1845

Gratry, A., De la connaissance de l'âme, 2 τόμοι,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

έκδ. Ch. Douniol/J.Lecoffre, Paris 1857.

Guizot,M., Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du ministère actuel , Paris 1820[2](1820).

——Cours d'histoire moderne.Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'empire romain jusqu'à la révolution française, Pichon-Didier, Paris 1828.

——Histoire de la révolution d'Angleterre depuis l'avènement de Charles Ier jusqu' à sa mort, 4ème ed. précédée d'un discours sur l'histoire de la révolution d' Angleterre, έκδ. Méline, Cans and Co., 2 τόμοι, Bruxelles 1850.Και ελλ.μτφ. χωρίς το Discours 'Ιστορία τῆς ἀγγλικῆς ἐπαναστάσεως ὑπό Γκιζώ μεταφρασθεῖσα ὑπό τοῦ Χ.'Αννίνου, στη σειρά 'Ιστορική Βιβλιοθήκη τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ, τυπ. "Παλιγγενεσία" 'Ι.'Αγγελόπουλου, 2 τόμοι, 'Αθήνησι 1891.

——Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps,5 τόμοι, E.M.Lévy fr. et F.A.Brockhaus, Paris/Leipzig 1858.

——Méditations sur l'état actuel de la religion chrétienne, M.Lévy fr./F.A.Brockhaus, Paris/Leipzig, 1866.Ελλ.μτφ. Μελέται περί τῆς παρούσης καταστάσεως τῆς χριστιανικῆς θρη-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σκείας, Δ.Χριστόπουλου, ἐκ τοῦ τυπ. Ἀγγελόπουλου, Ἐν Ἀθήναις 1874.

Guizot,M., Méditations sur la religion chrétienne dans ses rapports avec l'état actuel des sociétés et des esprits, E.M.Lévy fr./F.A. Brockhaus, Paris/Leipzig 1868.Ἑλλ.μιφ. Μελέται περί τῆς χριστιανικῆς θρησκείας ἐν τῇ σχέσει αὐτῆς πρός τήν παροῦσαν κατάστασιν τῶν κοινωνιῶν καί τῶν πνευμάτων, Ἀ.Διομήδους Κυριακοῦ, τυπ.Ἀ.Κτενᾶ καί Σ. Οἰκονόμου, Ἐν Ἀθήναις 1869.

Γρηγορίου,Μητροπολίτου Χίου, Ἡ φωνή τῆς ἀληθείας ὑπό χριστιανοῦ ὀρθοδόξου, Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1861.

———Τό ἑλληνικόν πνεῦμα ἤτοι σχέσις τοῦ Ἑλληνισμοῦ πρός τήν Ὀρθοδοξίαν, ἐκ τοῦ τυπ.Κ.Μ. Προκίδου, Ἐν Χίῳ 1869..

Hegel,G.W.F., Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Hegels Sämtliche Werke, neu herausg.von G.Lasson, F.Meiner Verl., στη σειρά die phil.Bibliothek, Bd. 33,Leipzig 1930.

———Wissenschaft der Logik, Werke, herausg. von G.Lasson, F.Meiner Verl., στη σειρά die phil. Bibl. Bd.56, 2 τόμοι,Hamburg 1975[3](1812).

———Einleitung in die Geschichte der Philosophie, Werke, herausg.von J.Hoffmeister, στη σει-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ρά phil.Bibl., Bd.166, Hamburg 1966³(1940).

Hegel, G.W.F., Phänomenologie des Geistes, Werke, herausg. von J.Hoffmeister, F.Meiner Verl. στη σειρά die phil.Bibl. Bd.114, 6.έκδ.Hamburg, 1952.

———Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Werke, Bd.I, Die Vernunft in der Geschichte, herausg. J.Hoffmeister, F. Meiner Verl., στη σειρά die phil.Bibl., Hamburg 1970⁷ (1917), Bd.II-IV. Die orientalische Welt- die Geschichte und die romische Welt-die germanische Welt, herausg. von Lasson, στην ίδια έκδοση και σειρά Hamburg 1976⁴(1919). Ελλ.μτφ. G.F.Hegel Φιλοσοφία τῆς ἱστορίας, Αἰμ.Μανούση, 2 τόμοι, Νεφέλη, 'Αθήνα 1980.

———Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831, 4 τόμοι, Ed.K.-H.Ilting, Fromman-Holzboog Verl., Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.

———Briefe von und an Hegel, Werke, herausg. von J.Hoffmeister, F.Meiner Verl., 4 τόμοι, Hamburg 1969³(1953).

Helvétius, Cl. , De l'esprit, Oeuvres complètes , 7 τόμοι, P.Sidot, Paris 1795.

Herder, J.G., Ideen zur Geschichte der Menschheit , J.G.von Herders Sämtliche Werke: zur Philosophie und Geschichte(τ.4-7) herausg.durch J.von Müller, in der J.G.Gotta'schen Buchhandlung ,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Tübingen 1827(τ.I-VI) και 1828(τ. VII).

Holbach, P.- H. , Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral, 2 τόμοι, έκδ.M.Mirabaum, Londres 1770.

Janet,P., Le spiritualisme français au XIX siècle, Revue de deux mondes 75(1868),353-385.

——Les causes finales, 2.έκδ.Libr.G.Bailliè-re, Paris 1882.

Jouffroy, Th.,Mélanges philosophiques, H. Dumont/ Dulan Co., Paris/Londres 1834.

——Nouveaux mélanges philosophiques, Joubert , Paris 1842.

——Cours de droit naturel, 2 τόμοι,3.έκδ. Libr. de L.Hachette, Paris 1858.

Ζαμπέλιου, Σπ., Ἄσματα δημοτικά τῆς Ἑλλάδος ἐκδοθέντα μετά μελέτης ἱστορικῆς περί τοῦ μεσαιωνικοῦ Ἑλληνισμοῦ, τυπ.Ἑρμῆς Ἀ. Τερζάκη καί Θ.Ρωμαίου, Κερκύρᾳ 1852.(ανατ.Βιβλ.Δ. Ν.Καραβία, Ἀθήνα 1986).

——Βυζαντιναί μελέται περί πηγῶν νεοελληνικῆς ἐθνότητος ἀπό Η΄ ἄχρι Ι΄ ἑκατονταετηρίδος μ. Χ., τύποις Χ.Νικαλαΐδου Φιλαδελφέως, Ἐν Ἀθήναις 1858.(ανατ.Βιβλ.Δ.Ν.Καραβία, Ἀθῆναι 1976).

Ζαμπέλιου,Ν., Ἀπάντησις εἰς τήν Διατριβήν τήν παρά τοῦ Γενικοῦ Εἰσαγγελέως κου Δ.Κουρκουμέλη καθ'ὑπαγόρευσιν τοῦ Σιρ Οὐέοδου ἀρτίως κατ'

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

αὐτοῦ δημοσιευθεῖσαν, τυπ.Σχερία, Κερκύρᾳ 1853.

Ζαμπέλιου,Ν.(=Ζαμπέλη), "Εγγραφον προσθετέον εἰς τά ἤδη δημοσιευθέντα τῇ ἐπιμελείᾳ τοῦ Δρος Π.Βράϊλα προέδρου τῆς Ι΄΄Ιονίου Βουλῆς περί τῶν ἐσχάτως προταθεισῶν καί ἀπορριφθεισῶν μεταρρυθμίσεων, τυπ.Σχερία, Κερκύρᾳ 1853.

Ζερβοῦ-'Ιακωβάτου,'Ηλ., Τά Κεφαλληνιακά ἤ 'Αναφορά συνταχθεῖσα διά τήν βουλήν τῶν ἀντι - προσώπων τῆς 'Ιονίου ἐπικρατείας, τυπ. ' Η Κεφαλληνία, 'Εν Κεφαλληνίᾳ 1850.

———'Ανάμικτα ἠθικοπολιτικά καί ἱστορικά,τυπ.'Ο λέων Ν.Π. Κουρβισιανοῦ, 'Εν Κεφαλληνίᾳ 1894.

———'Η ἐπί τῆς ἀγγλικῆς προστασίας ,ἑπτανήσιος πολιτεία καί τά κόμματα, 1. έκδ. με επιμ. και Προλεγ. Χ.Σ. Θεοδωράτου, Πρακτικά Γ΄Πανιονίου Συνεδρίου, Παράρτημα, 'Εν ' Αθήναις 1969.

'Ιωάννου,Φ., Λόγος ὀλυμπιακός συνταχθείς καί ἐκφωνηθείς ὑπό Φ. 'Ιωάννου, 'Αθῆναι 1871.

Kant, Imm.,Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Imm. Kant Werke, Bruno Cassirer Verl.,Berlin 1922, τ.IV. ελλ.μτφ. Τά θεμέλια τῆς Μεταφυσικῆς τῶν ἠθῶν Γ.Τζαβάρα, Δωδώνη, 'Αθήνα/Γιάννινα 1984.

———Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht, Werke,ό.π.,τ.IV, σσ. 151-165.Ελλ.μτφ. Ε.Π.Παπανούτσου, 'Ιδέα μιᾶς

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

γενικῆς ἱστορίας μέ πρίσμα κοσμοπολιτικό , στον τόμο I.Kant Δοκίμια, Δωδώνη, Ἀθήνα 1971, σσ. 24-41.

Kant, Imm., Beantwortung der Frage:was ist Aufklärung, Werke,ό.π.,τ.IV,σσ. 169-176. Ελλ. μτφ. Ε.Παπανούτσου,ό.π., σσ. 42-51.

———Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte, Werke,ό.π.,τ.IV.,σσ. 327-342.Ελλ.μτφ.ό.π. , σσ. 52-70.

———Der Streit der philosophischen Fakultät mit der Juristischen, Werke,ό.π.,τ.VII, σσ. 391-407.Ελλ.μτφ. με τίτλο τον υπότιτλο του παραπάνω έργου του Kant:"Αν τό ἀνθρώπινο γένος βρίσκεται σέ σταθερή πρόοδο πρός τό καλύτερο, Ε.Παπανούτσου, ό.π., σσ. 178-195.

———Das Ende aller Dinge, Werke,ό.π.,τ.VI , σσ. 411-424 .Ελλ.μτφ.ό.π.,σσ. 160-177.

———Zum ewigen Frieden:ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant, Werke,τ. ,σσ.427-474.

Καζάζη, Η., Ὁ κοινωνισμός ἐν Γερμανίᾳ, Παρνασσός 2(1878), 755-776, 840-869.

Καΐρη, Θ., Κοσμοσοφία-ἤ τό καθολικόν Ἀλληλέγγυον, Βρυξέλλες 1856.

———Φιλοσοφικά καί φιλολογικά, ἐκδίδοντος Β.Π.Σεκόπουλου, Βιβλ.Ὁ Κάδμος, Ἐν Πάτραις 1875.

Καρούσου,Θ., Σκέψεις περί σπουδῆς τοῦ Ἑλληνισμοῦ,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Νέα Πανδώρα Δ'(1853), 351-356.

Καρολίδου, Π., Λόγος εἰσιτήριος εἰς τό μάθημα τῆς Γενικῆς Ἱστορίας:ἐν τῷ ἐθνικῷ Πανεπιστημίῳ δηθείς τῇ 14 Ἰανουαρίου 1887, ἐκ τοῦ τυπ. Ἀδελφῶν Περρῆ, Ἀθήνησι 1887.

———Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους:Συμπλήρωσις τῆς Ἱστορίας τοῦ Κ.Παπαρρηγόπουλου ἀπό τῆς τελευταίας περιόδου τοῦ ἀγῶνος τοῦ 1821 μέχρι τῆς βασιλείας Γεωργίου τοῦ Α'(1881), στο έργο του Κ.Παπαρρηγόπουλου, Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους, ἐκδ.Ἐλευθερουδάκη, Ἀθήνα 1925[5](1853), τ.6.

Καταρτζῆ,Δ., Τά Εὑρισκόμενα, εκδ.Κ.Θ.Δημαρᾶ,Ἑρμῆς,Ἀθήνα 1970.

———Δοκίμια, ἐπιμ.ἔκδ.Κ.Θ.Δημαρᾶς, Ἑρμῆς, στη σειρά Νέα Ἑλληνική Βιβλιοθήκη, Ἀθήνα 1974.

Κοζάκη-Τυπάλδου, Γ., Φιλοσοφικόν Δοκίμιον περί τῆς προόδου καί τῆς πτώσεως τῆς παλαιᾶς Ἑλλάδος, τυπ.Π.Μαντζαράκη, Ἐν Ἀθήναις 1839.Και ιτάλ.μτφ.Saggio filosofico del progresso e caduta dell'antica Grecia di Giorgio G.Cozachi Tipaldi stampato in Atene nel 1839 tradotto dal Greco moderno dal Sacerdote Nestore Palli,dalla Tipografia Trani, Napoli 1862.

Κοραῆ,Ἀ.,"Απαντα τά πρωτότυπα "Εργα, ἀναστύλωσε καί ἔκρινε Γ.Βαλέτας, 4 τόμοι,Ἀθήνα 1964."

———Ἀλληλογραφία,ἐκδ.του Ὁμίλου μελέτης τοῦ ἑλληνικοῦ διαφωτισμοῦ,τ.Α'-ΣΤ',Ἀθήνα 1964-1984.

Κούμα,Κ.,Σύνταγμα φιλοσοφίας,3 τόμοι,ἐκ τῆς τυπ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

'Ιω.Σνεινέρου,ἐν Βιέννῃ τῆς Αὐστρίας ΑΩΙΘ'.

Κούμα,Κ., 'Ιστορία τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων ἀπό τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων ἕως τῶν ἡμερῶν μας, 12 τόμοι, ἐκ τῆς τυπ. 'Α.Αἰκούλου, 'Εν Βιέννῃ τῆς Αὐστρίας 1830.

Lachelier, J., Du fondement de l'induction suivi de psychologie et métaphysique et de notes sur le pari de Pascal,7. ἔκδ. Libr. F.Alcan, Paris 1916.

Lamennais,F. de, Paroles d'un croyant(1833) , Oeuvres complètes de F.de Lamennais:revues et mises en ordre par l'auteur,Société Belge de Libr.Hauman, Bruxelles 1839, τ.2.,σσ. 481-511.Ελλ.μτφ.Λόγοι ἑνός πιστοῦ Γ.Α.Μαντζούνη, τύποις τοῦ Μέλλοντος τῆς πατρίδος , 'Εν 'Αθήναις 1860.

——— Essai sur l'indifférence en matière de religion, Oeuvres complètes,ὁ.π.,τ.1.,σσ.21-452.

———Affaires de Rome, Oeuvres complètes, ὁ.π., τ.2., σσ. 593-601.

———Le livre du peuple, Oeuvres complètes,ὁ.π. τ.2.,σσ. 629-654.Ελλ.μτφ. Βιβλίον τοῦ λαοῦ συνταχθέν γαλλιστί ὑπό Φ.Λαμενναί, μεταφρασθέν ἐκ τῆς πέμπτης αὐτοῦ ἐκδόσεως ὑπό 'Ι.Δ.Δικαιάρχη, ἐκ τῆς τυπ. Κ. 'Αντωνιάδου, 'Αθήνησι 1840.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Lamennais,F.de, Esquisse d'une philosophie, 4 τόμοι, εκδ. J.Renouard, Paris/Leipzig 1840.

Laromiguière,P., Leçons de philosophie ou Essai sur les facultés de l'âme, 2 τόμοι,2. έκδ. Brunot Libr. de l'Université, Paris 1820.

Leroux, P., De l'humanité, de son principe, et de son avenir où se trouve exposée la vraie définition de la religion et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du mosaïsme et du christianisme, 2τόμοι, έκδ. Perrotin, Paris 1840.

——Réfutation de l'éclectisme où se trouve exposée la vraie définition de la philosophie et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement des divers philosophes depuis Descartes, nouvelle édition, Libr.de Ch. Gosselin, Paris 1841.

——De la mutilation d'un écrit posthume de Théodore Jouffroy avec une lettre à l'Académie des sciences morales et un appendice pour faire suite à la réfutation de l'éclectisme, rue des Saints-Pères 16 et chez les Libraires, Paris 1843.

Lessing, G.E., Die Erziehung des Menschengeschlechts , G.E.Lessing Werke, C.Hanser Verlag, Bd.8., München 1979, σσ. 489-510.

Λέβίδη, Ν.Δ., Ὁ συνεταιρισμός καί ἡ πολιτεία:με-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

λέτη ἀναγνωσθεῖσα τῇ 1η Φεβρουαρίου 1874 ἐν τῷ φιλολογικῷ συλλόγῳ Παρνασσός, τυπ. Ἀδελφῶν Περρῆ, Ἀθήνησι 1874.

Λομβάρδου, Κ., Πραγματική θέσις τῆς Προστασίας, στον τόμο Τό ἑνωτικό κίνημα στά Ἑπτάνησα, Εἰσ.-ἐπιμ. Σ. Μυλωνᾶ, Ἀθήνα 1965, σσ. 27-52.

——— Λόγος ἐκφωνηθείς ἐν τῇ βουλῇ ὑπό Κ. Λομβάρδου κατά τήν συνεδρίασιν τῆς 3/15 Φεβρ. 1859, στον παραπάνω τόμο, σσ. 53-79.

——— Ἀπομνημονεύματα πρός καταρτισμόν τῆς περί ἀπελευθερώσεως τῆς Ἑπτανήσου Ἱστορίας, Ἐν Ζακύνθῳ καί Ἐν Ἀθήναις 1871-1875.

Λούντζη, Ἐρ., Περί τῆς πολιτικῆς καταστάσεως τῆς Ἑπτανήσου ἐπί Ἐνετῶν, (1856) εκδ. Κάλβος, με τίτλο Ἡ ἐνετοκρατία στά Ἑπτάνησα, Ἀθήνα 1969.

——— Περί τῆς ἐν Ἑπτανήσῳ διοργανώσεως τῆς δημοσίας ἐκπαιδεύσεως, ἐκ τοῦ τυπ. Μ. Ἀγγελίδου, Ἐν Ἀθήναις 1857.

Maistre, J. de, Les soirées de Saint-Pétersbourg ou entrétiens sur le gouvernement temporel de la providence suivies d'un traité sur les sacrifices, 2 τόμοι, εκδ. Garnier, Paris 1821.

Manzoni, Al., Lettre à M.C(ousin) sur l'unité de temps et de lieu dans la Tragédie, Tragedie e poesie di Alessandro Manzoni, εκδ. E. Sonzogno, Milano 1873, σσ. 315-368.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Manzoni, Al.,Del romanzo storico e, in genere , de'componimenti misti di storia e d'invenzione, Al.Manzoni Prose,A.Salami, Firenze 1930, τ.1.,σσ. 337-415.

Marx, K., Die Klassenkämpfe in Frankreich,1848 bis 1850, Marx-Engels Werke, Dietz Verl. Berlin 1973, τ.VII,σσ. 11-108.

———Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte,MEW, ό.π.,τ.VIII,σσ.114-207.

———Der Bürgerkrieg in Frankreich:Adresse des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation, MEW,ό.π.,τ.XVII, σσ. 313-365.

Michelet,J.,Introduction à l'histoire universelle suivie du discours d'ouverture prononçé à la Faculté des Lettres le 9 Janvier 1834, L.Hauman et Cie Libr., Bruxelles 1835.

———Discours d'ouverture prononçé à la Faculté des Lettres le 9 Janvier 1834,στο παραπάνω έργο, σσ. 169-186.

———Histoire de la révolution française,6 τόμοι 3. έκδ. Librairie internationale, Paris 1869.Ελλ.μτφ. 'Ιστορία τῆς γαλλικῆς ἐπαναστάσεως Γ.Λάμψα, 4 τόμοι, εκδ. 'Ακρίτας , στη σειρά Βιβλιοθήκη τῶν μεγάλων ἱστορικῶν ἔργων, 'Αθῆναι 1954.

———Discours sur le système et la vie de Vico, στο Principes de la philosophie de l'histoi-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

re traduits de la Scienza nuova par J.Michelet, L.Hauman, Bruxelles 1835,σσ.9-57.

Michelet,J.,Le peuple,(Hachette/Paulin, Paris 1846),'Edition originale publiée par L. Refort,Libr.M.Didier, Paris 1946.

Mignet,F.-A.-M.,Notice historique sur la vie et les travaux de M.Victor Cousin:lue à la séance publique annuelle du 16 Janvier 1869 , Didier,Libr.acad., Paris 1869.

———Histoire de la révolution française depuis 1789 jusqu'au 1814, 2 τόμοι, 10. έκδ. F. Didot, Paris 1869.

Mill,J.St., Principles of Political Economy:with Some of their Applications to Social Philosophy, Collected Works of J.S.Mill, Univ. of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul,τ. 2. Toronto 1965.

———On the Definition of Political Economy:and on the Method of Investigation proper to it, στο έργο του Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy,Collected Works,ό.π.,τ.IV, Toronto 1975[2](1967), σσ. 309-339.

———A System of Logic Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation; Collected Works,ό.π.,τ. VII-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

VIII, Toronto 1973.

Montesquieu, C. , De l'esprit des lois, Oeuvres complètes, Gallimard, στη σειρά Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1951, τ. 2., σσ.227-995.

Μοισιόδακος, Ἰ., Ἀπολογία. Μέρος πρῶτον (1780), ἐπιμ. Ἀ. Ἀγγέλου, Ἑρμῆς, στη σειρά Νέα Ἑλληνική Βιβλιοθήκη, Ἀθήνα 1976.

Μουστοξύδη, Ἀ., Ἀγγελία, Ἑλληνομνήμων, τεύχ. 1. (Ἰαν. 1843).

Pagano, F.M., Saggi politici dei principii, progressi e decadenza delle società, 3 τόμοι, Tipogr. di G.Ruggia, Lugano 1836.

Papadopoulo Vreto, A., Notizie biografiche storiche su F. conte di Guilford pari d'Inghilterra e sulla da lui fondata università ionia, Βιογραφικά-Ἱστορικά Ὑπομνήματα περί τοῦ κόμητος Φ. Γυίλφορδ δμοτίμου τῆς Ἀγγλίας καί περί τῆς παρ'αὐτοῦ συστηθείσης Ἀκαδημίας, (σε ιταλικά και ελληνικά), dalla reale Stamperia, Athene 1846.

Πανᾶ, Π., Ριζοσπάσται καί βελτιώσεις, τυπ. Ἡ Κεφαλληνία, Ἐν Κεφαλληνίᾳ 1880.

Παπαρρηγόπουλου, Κ., Περί τῆς ἐποικήσεως σλαβικῶν τινῶν φυλῶν εἰς τήν Πελοπόννησον, Ἐν Ἀθήναις 1843 (ανατ. Δ.Ν. Καραβία, Ἀθήνα 1986).

—— Τό τελευταῖον ἔτος τῆς ἑλληνικῆς ἐλευθερίας,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ἐκ τῆς τυπ. Κ.'Αντωνιάδου, 'Αθῆναι 1844.

Παπαρρηγόπουλου,Κ.,'Εγχειρίδιον τῆς Γενικῆς 'Ιστορίας συντεθέν μέν ὑπό Κ.Παπαρρηγό - πουλου κατά τά νεώτερα καί δοκιμώτερα βοηθήματα, ἐκδοθέν δέ δαπάνῃ ' Ανδρέου Κορομηλᾶ, 2 τόμοι, τυπ.'Α.Κορομηλᾶ, 'Εν 'Αθήναις 1849(1.τόμος) και 1852(2.τόμος).

——'Ιστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους('Η πρώτη 1853), ἐπιμ.ἔκδ.Κ.Θ.Δημαρᾶς, 'Ερμῆς, στη σειρά Νέα 'Ελληνική Βιβλιοθήκη, 'Αθήνα 1970.

——'Ιστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους, 6 τόμοι, 5.έκδ. 'Ελευθερουδάκης, 'Εν 'Αθήναις 1925.

——'Επίτομος 'Ιστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους: περιλαμβάνουσα τά διδακτικώτερα πορίσματα τῆς πεντατόμου 'Ιστορίας του, έκδ. Δημη - τράκου, 'Αθήνα 1952.

——'Ολίγα τινά περί τῆς νεωτέρας ἱστοριογρα- φίας καί ἰδίως περί Μακώλαϋ, Παρνασσός 2 (1878), 21-23.

Πυλαρινοῦ, "Οθ., 'Επί τῆς κοινωνικῆς οἰκονο - μίας ἐναρκτήριος παράδοσις, τυπ. 'Η 'Ιονία, 'Εν Κερκύρᾳ 1860.

Quinet,E., Introduction à la philosophie de l' histoire de l'humanité, Oeuvres complètes de E.Quinet, Pagnerre,Paris 1857[3](1827),τ. 2: σσ. 324-390.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Quinet,E., Essai sur les oeuvres de Herder, Oeuvres complètes,ό.π.,Paris 1857[3](1827),τ.2. σσ. 395-439.

———1815 et 1840, Oeuvres complètes,ό.π., Paris 1858[3](1840), τ.10.,σσ.3-27.

———Le christianisme et la révolution française,Wouters et Cie impr.-Libr., Bruxelles 1845.

———Introduction στό έργο J.D.Herder: Idées sur la philosophie de l'histoire de l' humanité,γαλλ.μτφ.E.Quinet,έκδ. F.G.Lerrault, Paris 1834, τ.1., σσ. 7-65.

———Étude sur le caractère et les ouvrages de Herder,στο προηγούμενο έργο, σσ.67-128.

Ranke, L.von, Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514,στο έργο του Fürsten und Völker von Südeuropa, herausg. von W.Andreas, E.Vollmer Verl., Wiesbaden 1957[4](1824), σσ. 1-232.

Ravaisson,F., La philosophie en France au XIX siècle, 5.έκδ.Libr.Hachette, Paris 1904.

Reid,Th.,Thomas Reid:Philosophical Works, with Notes and Supplementary Dissertations by W.Hamilton, 2 τόμοι,έκδ.Georg Olms,Hildesheim 1967.

Renan,E.Philosophie de l'histoire contemporaine:la monarchie constitutionnelle en France,Revue de deux mondes 84(1869), 71-104.

———M.Cousin,Oeuvres Complètes,Calman-Lévy,Paris χ.χ.,σσ. 55-85.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Renan,E., A.Thierry, Oeuvres complètes,ό.π.,τ.2. σσ.86-108.

———M.de Lamennais, Oeuvres complètes,ό.π.,τ.2., σσ. 109 κ.ε.

Renouvier,Ch., Essais de critique générale:premier Essai:analyse générale de la connaissance.Bornes de la connaissance:plus un Appendice sur les principes généraux de la Logique et des Mathématiques, Libr.phil.de Ladrange,Paris 1854.

———Philosophie analytique de l'histoire:Les idées, les religions-les systèmes,4 τόμοι,éd.Ern.Leroux, Paris 1896(ο 1.τόμος) και 1897(οι υπόλοιποι τρεις τόμοι).

Rosmini-Serbati,A., Nuovo Saggio sull'origine delle idee,Tipogr.Pogliani,3 τόμοι,Milano 1836.

Rossi,M.P., Observations sur le droit civil français consideré dans ses rapports avec l'état économique de la société, στο Mémoires de l'Académie royale des sciences morales et politiques de l' Institute de France, F.Didot Fr.,Paris 1839, τ. 2., σσ. 261-281

———Cours d'économie politique année 1836-1837,Sosiété Belge de Libr.Hauman,Bruxelles 1840.

Rousseau,J.J.,Du contract social:ou principes du droit politique,Oeuvres complètes, Gallimard,στη σειρά Bibl.de la Pléiade,Paris 1964,τ.3.,σσ.347-470.

———Discours sur l'origine et les fondements de l' inégalité parmi les hommes, Oeuvres com-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

plètes, ό.π.,σσ. 111-223.

Rousseau,J.J., Discours sur les sciences et les arts, Oeuvres complètes,ό.π.,σσ.5-107.

———Discours sur l'économie politique,Oeuvres complètes,ό.π.,σσ. 241-278.

Renieris,M., Comment les dogmes finissent en Orient, Le Spectateur de l'Orient,impr.Vilaras, Athènes 1856, τ.6.,Livraison 64(10/22 Avril 1856), σσ. 105 κ.ε.

———L'occupation du Pirée, Le Spectateur de l'Orient,έκδ.Nicolaides de Philadelphie, Athènes 1854, τ.2.,Livr. 20(10=22 Juin 1854), σσ. 285-302.

———De l'impopularité de la cause grecque en Occident, Le Spectateur de l'Orient,impr. Vilaras/Lioumis, Athènes 1854/5,t.3., Livr. 26(10/22 Sept.1854,σσ.37-56, Livr.31(10/22 Déc. 1854),σσ. 209-224 και Livr.35/6(10/22 Févr. 1855), σσ.341-360.

———L'empereur Nicolas et la Grèce, Le Spectateur de l'Orient,impr. Vilaras/Lioumis, Athènes 1855, τ.4., Livr.41(25 Avril=7 Mai 1855),σσ. 129-142.

———La question de l'Orient après le 30 Mars, Le Spectateur de l'Orient,impr.Vilaras, Athènes 1856, τ.6.,Livr. 66/7 (22 Mai=3 Juin 1856), σσ. 199-203.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Ρενιέρη,Μ., Φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας Δοκίμιον, ἐκ τῆς Φιλολάου τυπογραφείας,'Εν 'Αθήναις 1841.

Saint-Augustine, The City of God against the pagans, Engl.Transl. D.S.Wiesen, ἐκδ. W. Weinemann, στη σειρά Loeb Classical Library, Harvard Univ.Press, 1968.

Saisset,E., Essais sur la philosophie et la religion au XIX siècle, Charpentier, Paris 1845.

———Leibniz et Hegel:d'après de nouveaux documents,Revue de deux mondes 30(1.2.1860), 961-996.

Saripolos,N.J., Pro Graecia, impr.J.Angélopoulos, Athènes 1853.

Savigny,C.C.von, Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Mohr und Zimmer Verl., Heidelberg 1814.

Say,J.B., Catéchisme d'économie politique ou instruction familière:qui montre de quelle façon les richesses sont produites,distribuées et consommées dans la société , Aimé-André Librairie, Paris 1834[4] (1815), ἑλλ.μτφ. Πολιτικῆς οἰκονομίας κατήχησις ἤτοι οἰκιακή διδασκαλία περί τοῦ πῶς γεννῶνται, διανέμονται καί ἀναλίσκονται εἰς τήν κοινωνίαν τά χρήματα Γ.Χρυσηίδου, 'Εν

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Αἰγίνη 1828..

Say,J.B., Traité d'économie politique ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent et se consomment les richesses, Guillaumin et Cie Libr., Paris 1861^7(1803).

Schelling,F.W.J., Philosophische Untersuchungen über das Wesen des menschlichen Freiheit und die damit zusamenhängen Gegenstände, Schellings Werke,herausg.von M.Schröter, C.H.Beck und R.Oldenbourg Verl., Bd.4. München 1965, σσ. 223-308.

———System des transcendentalen Idealismus, Werke,ό.π.,Bd.2.,σσ. 327-634.

———Vorrede zu einer philosophischen Schrift des V.Cousin,Werke,ό.π.,Bd.4.,München 1959, σσ. 445-460.

Schlegel,A.W., Über dramatische Kunst und Literatur:Vorlesungen von Aug.von Schlegel, 3 τόμοι, Mohr und Winter, Heidelberg 1817^2 (1809).

Schlegel, Fr., Geschichte der alten und neuen Literatur:Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1812, 2 τόμοι, K.Schaumburg, Wien 1815.

Simon,J., La religion naturelle,3.έκδ.Libr. de L. Hachette, Paris 1857.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Simon, J., La liberté politique, 3, έκδ. Libr. de L. Hachette, Paris 1867.

——— V. Cousin, Libr. L. Hachette, στη σειρά Les grands écrivains français, Paris 1887.

Sismondi, J.G.L. Sismonde de, Nouveaux principes d'économie politique ou de la richesse dans ses rapports avec la population, 2 τόμοι, έκδ. Delaunay Libr./Treuttel et Wurtz Libr., Paris 1819.

——— 'Etudes sur l'économie politique, 2 τόμοι, έκδ. Société typographique Belge, Bruxelles 1837.

Smith, A., An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, 2 τόμοι, 7. έκδ. G. Bell, London 1925.

——— Théorie des sentiments moraux ou Essai analytique sur les principes des jugements, trad. de l'angl. sur la 7ème éd. par Mme S.M. de Condorcet, 2 τόμοι, έκδ. Barrois Libr., Paris 1830.

Soave, F., Istituzioni di Logica, Metafisica et etica, dalla tipografia Santini, Venezia 1808, ελλ. μτφ. Στοιχεῖα Μεταφυσικῆς καί ἠθικῆς νεωτέρᾳ τινί μεθόδῳ συνταχθέντα μέν εἰς ἰταλικήν διάλεκτον ὑπό Φραγκίσκου Σοαβίου μεταφρασθέντα δέ παρά Γρηγορίου Ἱεροδιακόνου Κωνσταντᾶ τοῦ Μηλιώτου, 4 τόμοι, παρά

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Γλυκεῖ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων, Ἐν Βενετίᾳ 1818.

Spencer,H., First Principles, The Works of H. Spencer, Otto Zeller, Osnabrück 1966,τ.1.

Staël-Holstein,Mme la baronne de, De l'Allemagne, 4 τόμοι,F.A.Brockhaus, Paris/Leipzig 1814.

——De la littérature considerée dans ses rapports avec les institutions sociales, de l'impr. de Chapelet, Paris χ.χ.

——Considérations sur les principaux événemens de la révolution française: ouvrage posthume de Madame la baronne de Staël publié par M.le duc de Broglie et M. le baron de Staël, 3 τόμοι, Delaunay Librairie-Bossagne et Masson Librairies, Paris 1818.

Σακελλαρόπουλου,Κ., Τίς ἡ ὠφέλεια τῆς ἀρχαιολογίας ἐν γένει:ὑπόμνημα ἀναγνωσθέν τῇ 12 Ἀπριλίου 1846 εἰς τήν ἑταιρείαν τῶν Φιλομαθῶν, ἐκ τῆς τυπ.τῆς Κυβερνήσεως,Ἐν Κερκύρᾳ 1848.

Σαρίπολου,Ν., Λόγος ἐκφωνηθείς τήν 21 Ὀκτωβρίου 1848 κατά τήν ἔναρξιν τῆς διδασκαλίας τῶν ἀρχαίων πολιτευμάτων, ἐκ τοῦ τυπολιθογραφικοῦ καταστήματος Χ.Χριστοδούλου, Ἀθήνησιν 1848.

——Λόγος ἐκφωνηθείς τήν 22 Ἰανουαρίου 1848 κατά τήν ἔναρξιν τῆς διδασκαλίας τῶν ἐθνῶν, ἐκ τῆς Φιλολάου τυπογραφείας, Ἐν Ἀθήναις 1848

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Σαρίπολου,Ν., Λόγος ἐκφωνηθείς τήν 27 Ὀκτωβρίου 1849 κατά τήν ἔναρξιν τῆς διδασκαλίας τοῦ τιμαριωτικοῦ πολιτεύματος,τυπ. Αἱ δύο χεῖρες, Ἀθήνησι 1849.

Σκαλτσούνη,Ἰ.,Σκέψεις περί τῆς ἐν Ἑλλάδι βιομηχανίας,τυπ.Ἀ.Κτενᾶ καί Σούτσα,Ἀθήνησι 1868.

Σούτσου, Ἰ., Πλουτολογία, 2 τόμοι,ἐκ τοῦ τυπ. Ν.Γ. Πάσσαρη, Ἐν Ἀθήναις 1868.

Στρατούλη,Κ.,Πραγματεία φιλοσοφίας κ.λπ., ἐκ τοῦ τυπογραφείου Γ. Καρυοφύλλη, Ἐν Ἀθήναις 1864.

Taine,H., Essais de critique et d'histoire., Libr. de L.Hachette, Paris 1858.

——Histoire de la littérature anglaise, 5. ἔκδ. Libr.de L.Hachette, Paris 1881.

——Les origines de la France contemporaine, 4 τόμοι, 12. ἔκδ. Libr.de L.Hachette,Paris 1885.

Thierry, A., Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands, 3 τόμοι, F. Didot, Paris 1825.

——Dix ans d'études historiques, chez la veuve de la A.F.Stella et Jacques Fils, Milan 1843.

Thiers,M., Histoire de la révolution française, 10 τόμοι, 4. ἔκδ. Lecointe,Paris 1834, ελλ.μτφ. Ἱστορία τοῦ Ναπολέοντος ἐπιμε-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

λῶς ἐρανισθεῖσα ἐκ τῶν τοῦ Θιέρσου Γαλλικῶν συγγραμμάτων ὑπό Χ.Σ.Βυζαντίου, 2 τόμοι, ἐκ τοῦ τυπ. τῆς Αὐγῆς, Ἐν Ἀθήναις 1858.

Thiers,M., Discours pour la discussion générale du budget de 1865, Lévy Fr.Libr.-Edit., Paris 1864.

Tocqueville,A., De la démocratie en Amérique, Oeuvres complètes de A.de Tocqueville,publ. par Mme de Tocqueville,Lévy Fr.Libr.,Edit.,14. ἐκδ., Paris 1865, τόμοι 1-3.ελλ. μτφ. Περί τῆς δημοκρατίας κατά τήν Ἀμερικήν ὑπό Ἀλ.Τοκβίλλου, Κ.Ἡρακλείδου, ἐκ τοῦ τυπ. Ἀλ.Γκαρπόλα, Ἐν Ἀθήναις 1846.

Turgot,A.-R.-J., Discours sur les avantages que l' établissement du christianisme a procurés au genre humain, prononçé le 3 Juillet 1750, Oeuvres de Turgot,nouvelle édition par M.M. Eugène Daire et H. Dussard, ἐκδ.Guillaumin Libr., Paris 1844,τ.2.,σσ. 586-597.

———Discours sur l'histoire universelle, Oeuvres,ὁ.π.,τ.2.,σσ. 626-671.

———Discours sur les progrès successifs de l' esprit humain, prononçé le 11 Décembre 1750, Oeuvres,ὁ.π.,τ.2., σσ. 597-611.

Τερτσέτη,Γ., Οἱ "Καιροί" καί οἱ Ἰόνιοι,Γ.Τερ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τσέτη Ἅπαντα, ἐπιμ.Γ.Βαλέτα, 3.ἐκδ.Γιοβάνη, Ἀθήνα 1967, τ.1., σσ.94-108.

Τερτσέτη,Γ., Ἱστορικά μαθήματα, Ἅπαντα, ὁ.π., τ.3., σσ. 345-358.

Τριαλιώτου,Σ., Ἐναρκτήριος λόγος περί τῆς πολιτικῆς οἰκονομίας ἀπαγγελθείς κατά τήν 25 Ὀκτωβρίου 1865 ἐν τῷ ἐθνικῷ Πανεπιστημίῳ, τύποις Π.Α. Σακελλαρίου, Ἀθήνησι 1866.

———Εἰσαγωγικόν μάθημα περί τήν κοινωνικήν ἐπιστήμην ἤτοι τήν ἔρευναν τῶν νόμων δι'ὧν ἡ πρός τήν καθόλου πρόοδον τοῦ κοινωνικοῦ ἀνθρώπου προαγωγή πραγματοποιεῖται, Διδαχθέν ἐν τῷ ἐθνικῷ Πανεπιστημίῳ τήν 7 Ὀκτωβρίου 1872(χωρίς εξώφυλλο και λοιπά εκδοτικά στοιχεία).

Τυπάλδου-Ἰακωβάτου,Γ., Ἱστορία τῆς Ἰόνιας Ἀκαδημίας(1837), 1.ἐκδ. με Εἰσ. και Σχόλια Σπ.Ἀσδραχᾶ Ἑρμῆς, στη σειρά Νέα Ἑλληνική Βιβλιοθήκη, Ἀθήνα 1982.

Vacherot,E., La science et la conscience: les historiens, la morale et le fatalisme dans l'histoire, Revue de deux mondes τόμ. 82 (1. Juillet 1869), 192-220.

———La situation philosophique en France, Revue de deux mondes 75(1868), 951-977.

———La métaphysique et la science ou principes

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

de la métaphysique positive, 2 τόμοι, Libr. de F.Charmerot, Paris 1863[2](1862).

Vera, A., L'hégélianisme et la philosophie(1861), ανατ. Culture et civilisation, Bruxelles 1969.

——Essais de philosophie hégélienne(1864), ανατ. Culture et civilisation, Bruxelles 1969.

Vico, G.B., Principii di una Scienza nuova d' intorno alla comune natura delle nazioni di G.Vico, secondo l'edizione del MDCCXXV pubblicati con note da G.Ferrari, Opere scelte di G.Vico, dalla Società tipografica de'classici italiani, Milano 1843, τ.1.

——Principii di una Scienza nuova d' intorno alla comune natura delle nazioni di G.Vico secondo la terza impressione del MDCCXXX e con note di G.Ferrari, Opere scelte, ό.π., Milano 1844, τ.2.

——Della Metafisica degli antichissimi filosofi italiani, Opere di G.Vico, dalla tipografia della Sibilla, Napoli 1834, τ.2., σσ. 13-65.

——Vita dell' autore scritta da se'medessimo, Opere di G.Vico, ό.π., τ.1., σσ.29-126.

Villeneuve-Bargemont, M.le Vte Alban de, 'Economie politique chrétienne ou recherches sur

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

la nature et les causes du paupérisme en France et en Europe et sur les moyens de la soulager et de le prévenir, 2 τόμοι, Paulin, Paris 1864.

Voltaire F.-M.-A., Rémarques sur l'histoire, Voltaire Oeuvres historiques, Gallimard, στη σειρά Bibl.de la Pléiade, Paris 1957, σσ. 42 κ.ε.

——— Nouvelles considérations sur l' histoire, Oeuvres historiques, ό.π.

Φιλητᾶ, Χρ., Πρός τούς νέους: Λόγος ἐκφωνηθείς ὑπό τοῦ δόκτορος Χριστ.Φιλητᾶ εἰς τήν ἔναρξιν τοῦ σπουδαστικοῦ ἔτους 1824-25, χ. χ. και λοιπά στοιχεία έκδοσης.

Φλαμιάτου, Κ., Ἑρμηνεία τῶν χρησμῶν τοῦ Ἀγαθαγγέλου, τύποις Θ.Β.Χ.Παναγιώτου, Ἐν Ἀθήναις 1849.

——— Φωνή ὀρθόδοξος καί σπουδαία εἰς ἀνακάλυψιν τῆς κατά τῶν ὀρθοδόξων ἐπιβουλῆς εἰς ὀρθόφρονα συμβουλήν διά τήν ἐκ τοῦ ἐπικειμένου κινδύνου ἀσφάλειαν καί κοινήν σωτηρίαν καί περί τῆς μελλούσης καταστάσεως τῶν καθ'ἡμᾶς πραγμάτων, τυπ. Ἀ.Πλατανιώτου, 1911 [2] (1849).

2. Εφημερίδες

Α. Ελληνικές

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

α. Επτανήσου

'Αναγέννησις:ἐφημερίς ἐθνική καί δημοκρατική, Κεφαλληνίᾳ 1849-1859.

Τό Μέλλον:ἐφημερίς πολιτική,φιλολογική καί ἐμπορική, 'Εν Ζακύνθῳ 1849.

Κεραυνός,ἐφημερίς ἐθνική(ἀπό δέ δ'ἄρ.)ριζοσπαστική, Κεφαλληνίᾳ 1855-1859.

β. Ελλάδος

Αἰών:ἐφημερίς πολιτική καί φιλολογική,'Αθῆναι 1838-1887.

'Αθηνᾶ:ἐφημερίς πολιτική,φιλολογική καί ἐμπορική, 'Αθῆναι 1832-1861.

'Η νέα Γενεά:ἐφημερίς πολιτική καί τῶν εἰδήσεων, 'Αθῆναι 1862-1869.

Β. Ξενόγλωσσες

Le Globe:journal littéraire.

Moniteur Grec, 1832-1833,1844-1848,1855 - 1857.

Le Moniteur universel , Paris 1833-1835.

Β.ΔΕΥΤΕΡΕΥΟΥΣΑ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Στο τμήμα αυτό δίνονται πρώτα ορισμένες Βιβλιογραφίες τις οποίες μπορεί να συμβουλευθεί κανείς γενικά για το έργο του Π.Βράϊλα-Αρμένη· στη συνέχεια καταχωρούνται τα έργα που είτε συνιστούν αυτοτελείς μελέτες του έργου του Βράϊλα είτε

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

διέρευνούν επιμέρους του πτυχές. Ακολουθούν τα βοηθήματα που πρώτα από φιλοσοφική και ύστερα από ιστορική και γενικά θεωρητική άποψη στάθηκαν απαραίτητα για τη σύνταξη της διατριβής αυτής. Πρέπει, τέλος, να τονίσουμε ότι εδώ παρουσιάζουμε μόνο τα κυριότερα βοηθήματα· για τα υπόλοιπα ο αναγνώστης παραπέμπεται στις εκάστοτε υποσημειώσεις.

Ι. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΕΣ

Legrand,E.-Pernot,H., Bibliographie ionienne : description raisonnée des ouvrages publiés par les Grecs des sept-îles ou concernants les îles du quinzième siècle à l' année 1900, 2 τόμοι, έκδ.Leroux, Paris 1910.

Γκίνη,Δ.Σ.,-Μέξα,Β.Γ., Ἑλληνική Βιβλιογραφία 1800-1863: Ἀναγραφή τῶν κατά τήν χρονικήν ταύτην περίοδον δπουδήποτε ἑλληνιστί ἐκδοθέντων βιβλίων καί ἐντύπων ἐν γένει μετά πίνακος καί περιοδικῶν τῆς περιόδου ταύτης, έκδ. Ἀκαδ. Ἀθηνῶν, Ἐν Ἀθήναις τ.1. 1939, τ.2. 1957 και τ.3. 1941.

Pierris,N., Bibliographie ionienne,suppléments, Ἀθῆναι 1966.

Voumvlinopoulos,G.E., Bibliographie critique de la philosophie grecque depuis la chute de

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Constantinople jusqu'à nos jours 1453 - 1853, Athènes 1966.

II. ΕΡΓΑ ΣΧΕΤΙΚΑ ΜΕ ΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ Π.ΒΡΑΪΛΑ-ΑΡΜΕΝΗ*

Ἀθανασόπουλου, Ε., Π.Βράϊλα-Ἀρμένη φιλοσοφικά Ἔργα, τ.4 ἡμίτ.Β΄, Corpus philosophorum graecorum recentiorum, ἐπιμ.ἐκδ.Ε.Μουτσόπουλου-Ἀ.Γλυκοφρύδου, Ἀθῆναι 1974, (Βιβλιοκρισία), Διοτίμα 3(1975), 176-178.

(Ανώνυμου), Φιλοσοφικαί Μελέται περί Χριστιανισμοῦ ὑπό Αὐγούστου Νικολάου ἐξελληνισθεῖσαι ὑπό Π.Βράϊλα-Ἀρμένη καί Ἀ.Μαυρομμάτου, Ἐν Κερκύρᾳ 1855, (Βιβλιοκρισία), Πανδώρα 6(1855-56), 70/1.

——— Φιλοσοφικαί Μελέται περί Χριστιανισμοῦ ὑπό Αὐγούστου Νικολάου ἐξελληνισθεῖσαι ὑπό Π. Βράϊλα-Ἀρμένη καί Ἀ.Μαυρομμάτου, τ.Β΄, Ἐν Κερκύρᾳ 1856, (Βιβλιοκρισία), Πανδώρα 7(1856-57), σ.432.

——— Ὁ Πέτρος Βράϊλας-Ἀρμένης ἀπεβίωσεν, εφημ. Τό Βούκινο, αρ.30, Ἐν Κερκύρᾳ 6 Σεπτ.1884.

——— Π.Βράϊλας-Ἀρμένης, Ἑστία, τ.9(1884), σ.1.

——— Φιλοθέου καί Εὐγενίου Ἐπιστολαί ἤτοι σύντομος περί θεοῦ καί ψυχῆς διδασκαλία ὑπό Π.Βράϊλα-Ἀρμένη, Ἐν Ἀθήναις 1884, (Βιβλιοκρισία), εφ. Ἕσπερος, τεύχ.101(1/13 Ἰουλ.1885), σ.78.

---

*Προηγούνται τα ελληνικά και ακολουθούν, κατά αλφαβητική σειρά, τα ξενόγλωσσα.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

Apostolopoulou,G.,Hegel-Studien in Griechenland, Hegel -Studien Band 21(1986),σσ. 189-218.

Βάρθη,Ν., Π.Βράϊλα-'Αρμένη ἀπόρρητοι ἐπιστολαί, Φοῖνιξ, 'Εν Κερκύρᾳ 1935.

Βέϊκου,Θ., Βιβλιοκρισία τοῦ 1. τόμου τῶν Φιλοσοφικῶν "Εργων τοῦ Π.Βράϊλα-'Αρμένη,ανάτ. από το περ.'Ελληνικά,Θεσ/νίκη 1972, σσ. 217-220.

Βεργόπουλου,Κ., Τό ἀγροτικό ζήτημα στήν 'Ελλάδα:ἡ κοινωνική ἐνσωμάτωση τῆς γεωργίας,3. έκδ. 'Εξάντας, 'Αθήνα 1973.

Βλάχου,Λ., Λόγος ἐκφωνηθείς ἐν τῷ ναῷ τοῦ 'Αγίου Σπυρίδωνος τῇ 9η 'Ιανουαρίου 1885 ὑπό Λεωνίδου Βλάχου, προέδρου τοῦ Δημ.Συμβουλίου Κερκυραίων μετά τό τελεσθέν δημοτελές μνημόσυνον ὑπέρ τοῦ σοφοῦ κερκυραίου Π. Β.Α.,(Φυλλ.'Αναγν.'Εταιρείας Κερκύρας, αρ. L.3472).

Βορέα,Θ., 'Η 'Ελληνική φιλοσοφία κατά τούς μετά τήν "Αλωσιν χρόνους, Πρακτικά 'Ακαδημίας 'Αθηνῶν 4(1929), 76-80.

Βουλγάρεως,Κ., 'Επικήδειος εἰς Πέτρον Βράϊλαν ἐκφωνηθείς ἐν τῷ Ναῷ τοῦ 'Αγίου Σπυρίδωνος κατά τό παρά τῆς δημοτικῆς ἀρχῆς Κερκύρας πρό τοῦ ἐνταφιασμοῦ τελεσθέν ἀρχιερατικόν μνημόσυνον τῇ 9η 'Ιανουαρίου 1885, τυπ. 'Α.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Λαντζᾶ, Ἐν Κερκύρᾳ 1885.

Βρεττοῦ,Μ.Π., Π.Βράϊλας-Ἀρμένης, Ἐθνικόν Ἡμερολόγιον τοῦ ἔτους 1886, Ἐν Ἀθήναις 1865, σ.342.

Βροκίνη,Λ.Σ.,Π.Ἀρχιμήδης Β.Ἀρμένης, Λεξικόν Ἐγκυκλοπαιδικόν Ἐλευθερουδάκη, Ἀθῆναι χ.χ., τ.Γ΄, σσ.79-80.

——Βιογραφικά Σχεδάρια τῶν ἐν τοῖς Γράμμασιν, ὡραίαις τέχναις καί ἄλλοις κλάδοις τοῦ κοινωνικοῦ βίου Διαλαμψάντων Κερκυραίων ἀπό τῶν μέσων τῆς παρελθούσης ἑκατονταετηρίδος μέχρι τῶν ἀρχῶν τῆς ἐνεστώσης μετά προσθήκης πλείστων τε καί ποικίλων σημειώσεων καί ἄλλων εἰδήσεων περί τῆς καταγωγῆς, τοῦ τε φιλολογικοῦ καί κοινωνικοῦ αὐτῶν βίου, τυπ.Ὁ Κοραῆς, Κερκύρᾳ 1877, τ.Α΄, σσ. 330-354.

——Περί τῆς οἰκοδομῆς τῆς ἐν τῷ Κερκυραϊκῷ ἄστει καί τῆς εἰς θέατρον μετατροπῆς αὐτῆς, Κερκυραϊκά Χρονικά Β΄(1973),264-281(αναδημοσίευση από αυτοτελή έκδοση τυπ.Ἀ.Λαντζᾶ, Ἐν Κερκύρᾳ 1901).

Barthélémy de Saint-Hilaire,J., Π. Βράϊλα-Ἀρμένη Περί πρώτων ἰδεῶν καί ἀρχῶν Δοκίμιον, Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, série III, τ.II, (τ.XXII συλλογῆς), A.Durant,Paris 1852, σσ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

45-47.

Barthélémy de Saint-Hilaire,J., Π.Βράϊλα-'Αρμένη Θεωρητικῆς καί πρακτικῆς φιλοσοφίας Στοιχεῖα, Séances et travaux,ό.π.,série IV, τ. XV, (LXV συλλογής),A.Durant, Paris 1863,σσ. 317 κ.ε.

Boreas,Th., Die neugriechische Philosophie, στο έργο τουFr.Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 5 Teil:Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19.Jahrhunderts bis auf die Gegenwart, 12.έκδ.Tr. K.Oesterreich, Berlin 1928,σσ.363-368.

Γεωργούλη,Κ.Δ., 'Η ἑλληνική φιλοσοφία,Νεώτερον 'Εγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν "Ηλιος, τ.Ζ', σ. 725.

Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη,'Α., 'Η διδασκαλία τοῦ Πέτρου Βράϊλα-'Αρμένη καί ἡ θέσις αὐτοῦ εἰς τήν ἑλληνικήν διανόησιν τοῦ ιθ'αἰῶνος,Πλάτων τεύχ.53/4(1975), 218-224.

———'Ο Πέτρος Βράϊλας 'Αρμένης ἐν τῇ 'Ιονίῳ 'Ακαδημίᾳ, Παρνασσός 17(1975), 222-236.

———'Η ἐπίδραση τῆς σκωτικῆς φιλοσοφίας στήν ἑπτανησιακή διανόηση, Παρουσία Β'(1984), 235-258.

Chassiotis,G., L'instruction publique chez les Grecs depuis la prise de Constantinople par les Turcs jusqu' à nos jours, Ernest- Leroux,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Paris 1881.

Δε-Βιάζη ,Σπ., Πέτρος Βράϊλας-'Αρμένης, Κυψέλη 9, παράρτ.Β',(1884),σσ. 3-11.

Δημαρᾶ ,Κ.Θ., 'Ιστορία τῆς νεοελληνικῆς Λογοτεχνίας, "Ικαρος, 'Αθήνα 1975[6](1948).

———Νεοελληνικός Διαφωτισμός, 'Ερμῆς, στη σειρά Νεοελληνικά μελετήματα 2, 'Αθήνα 1983[3] (1977).

———'Ελληνικός Ρωμαντισμός, 'Ερμῆς, στη σειρά Νεοελληνικά μελετήματα 7, 'Αθήνα 1982.

Διομήδους-Κυριακοῦ,'Α., Τό τελευταῖον Σύγγραμμα τοῦ Βράϊλα περί Ψυχῆς καί Θεοῦ, στο έργο του Μελέται, τυπ.'Α.Κωνσταντινίδη,'Εν 'Αθήναις 1887, σσ. 247-255.

Δούσμανη,Β., Συμβολή εἰς τήν ἱστορίαν τῆς ἑνώσεως τῆς 'Επτανήσου, έκδ.Νέας 'Εποχῆς,'Αθῆναι 1924.

Δώδου,Αἰκ., E.Moutsopoulos:Petros-Vraïlas-Armenis,Twayne publ.,N.York 1974,(Βιβλιοκρισία), Διοτίμα 2(1974), 239-241.

———Πέτρου Βράϊλα-'Αρμένη καί J. Barthélemy Saint-Hilaire ἀλληλογραφία, Δελτίον 'Αναγνωστικῆς 'Εταιρείας Κερκύρας 7 (1970), σσ. 65-72.

———Εἰσαγωγή(Αἱ συνθῆκαι συγγραφῆς τοῦ ἔργου), στο Πέτρου Βράϊλα-'Αρμένη Φιλοσ."Εργα, τ.3., σσ. κα'-κθ'.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

De-Gubernatis,A., Dizionario biografico degli scrittori contemporanei, Firenze 1879.

Dimaras,C.Th., La Grèce au temps des Lumières, Librairie Droz, στη συλλογή 'Etudes de philologie et d'histoire, Genève 1969.

Εὐαγγελίδου,Τρ.,Ε., 'Η Παιδεία ἐπί Τουρκοκρατίας:ἑλληνικά Σχολεία ἀπό τῆς ἁλώσεως μέχρι Καποδιστρίου, ἐκδ.'Α.Χαλκιόπουλου,'Εν 'Αθήναις 1936,τ.Β'.

Ζαμπέλη,Ναπ., "Εγγραφον προσθετέον κ.λπ.(βλ. αναλ. πιό πάνω σ.639).

———'Απάντησις εἰς τήν Διατριβήν κ.λπ. (βλ. αναλ.πιό πάνω σσ. 638/9).

———'Επιστολή Ν.Ζαμπέλιου πρός τόν Δρ.Π. Βράϊλα (Κερκύρα 3 Σεπτεμβρίου 1852), στο έργο 'Απάντησις εἰς τήν Διατριβήν,Παράρτημα,σσ. 29-33.

Ζώρα,Γ.Θ., 'Επτανησιακά μελετήματα Γ':Θωμαζαῖος καί 'Επτανήσιοι(ἀνέκδοτος ἀλληλογραφία), 'Αθῆναι 1966.

———"Αγνωστος ἐπιστολή Ν.Θωμαζαίου πρός τόν Π. Βράϊλαν-'Αρμένην, Παρνασσός 10(1968), 237-240.

———'Ο Θωμαζαῖος καί ἡ ὀθωνική πολιτική κατά τόν παρελθόντα αἰῶνα, Παρνασσός 10(1968), 597-619

Henderson,G.P., 'Η 'Ιόνιος 'Ακαδημία,μόνον ελλ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μτφ. Φ.Βώρου, έκδ.Κέντρου Ἐρεύνης και Διεθνοῦς Ἐπικοινωνίας Ἰόνιος Ἀκαδημία, Παράρτημα Ι, Κέρκυρα 1980, σσ. 132-143.

Hesseling,D.C.,-Pernot,H., Histoire de la littérature grecque moderne, Les belles Lettres, Paris 1924.

Θωμᾶ, Π., Πέτρος Βράϊλας-Ἀρμένης,(Νεκρολογία), Ἡμερολόγιον τῆς Ἀνατολῆς ἔτους 1885,Κωνσταντινούπολις 1884, σσ. 216 κ.ε.

Ἰδρωμένου, Ἀ., Περί τῆς ἐν τοῖς Ἰονίοις νήσοις ἐκπαιδεύσεως ἀπό τῆς εἰς τούς Ἐνετούς ὑποταγῆς μέχρι τῆς ἐθνικῆς αὐτῶν ἀποκαταστάσεως(1836-1864), Ἀττικόν Ἡμερολόγιον ἔτους 1874, Ἀθήνησι 1873,σσ.198-237.

——Πολιτική Ἱστορία τῆς Ἑπτανήσου:ὁ ὑπέρ ἀποκαταστάσεως τῶν Ἑπτανήσων ἀγών 1815-1864, 2.έκδ. Κερκύρα 1935.

Καββαδία,Ἰ., Π.Βράϊλας-Ἀρμένης, τυπ.Χριστοδουλοπούλου, Ἐν Λευκάδι 1884.

Καλλιγᾶ,Π., Π.Βράϊλα-Ἀρμένη Δοκίμιον περί πρώτων ἰδεῶν καί ἀρχῶν, Πανδώρα 2(1851/2),σσ. 910-915.Αναδημοσιεύεται στο έργο του Μελέται καί Λόγοι, τυπ.Ἀ.Κωνσταντινίδου, Ἐν Ἀθήναις 1898, τ.Β΄, σσ. 255-266.

Καρούσου,Θ., Θεωρητικῆς καί πρακτικῆς φιλοσοφίας Στοιχεῖα ὑπό Π.Βράϊλα-Ἀρμένη καθηγητοῦ τῆς φιλοσοφίας ἐν τῇ Ἰονίῳ Ἀκαδημίᾳ 1862,(Βι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

βλιοκρισία), Πανδώρα 14(1863/4),309- 315, 335-339.

Κισσάβου,Μ., Ἡ φιλοσοφία ἐν Ἑλλάδι ἀπό τῆς ἀναστάσεως τοῦ ἔθνους, Ἐν Ἀθήναις 1951, σσ. 21-26.

Κοτζιᾶ, Ν., Περί πανεπιστημιακῆς σπουδῆς Δοκίμιον, τυπ.Ἀ.Σακελλαρίου, Ἀθήνησι 1858.

———Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ἀπό τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων μέχρι τῶν καθ'ἡμᾶς, τυπ. τοῦ Μέλλοντος, Ἐν Ἀθήναις 1878,τ.Ε.,σ.497.

Λογοθέτου,Κ., Περί τοῦ φιλοσοφικοῦ συστήματος τοῦ Π.Βράϊλα-Ἀρμένη,(διδ.διατρ.), Ξενοφάνης 2(1905/6),492-502, 529-536 καί 3 (1905/6), 19-28,60-71, 106-113.

Μεραναίου,Κ., Πέτρος Βράϊλας-Ἀρμένης,περ. Ὁ αἰώνας μας Α΄(1947), 244-247.

Μουρέλου,Γ., Π.Βράϊλα-Ἀρμένη Φιλοσοφικά Ἔργα ἐπιμ.ἐκδ.καί παρ. ὑπό Ε. Μουτσόπουλου καί Αἰκ.Δώδου,(Βιβλιοκρισία),Χρονικά Αἰσθητικῆς 9-10(1971/2),σ.231.

Μουτσόπουλου,Ε., Ὀντολογική διάρκεια καί συνείδησις, Ν. Ἑστία 72(1962),1101-1102.

———Μία λησμονημένη ἑλληνική Αἰσθητική,Παρνασσός Δ΄(1962), 181-186.

———Ἡ φιλοσοφία εἰς τά Ἑπτάνησα:Μία προνομιοῦχος στιγμή, Παρνασσός ΣΤ΄(1964), 313-322.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Μουτσόπουλου, Ε., Εἰσαγωγή στο Π.Βράϊλα-Ἀρμένη Φιλοσοφικά Ἔργα, τ.1.,σσ. ιζ΄-οθ΄(Περιέχει Σύντομο ἱστορία τῶν βραϊλιανῶν ἐρευνῶν, Γενική αξιολόγηση τῆς βραϊλιανῆς φιλοσοφίας, την Αυτοβιογραφία του Βράϊλα,τη μετάφρασή της και, τέλος, Γενική Βιβλιογραφία).

——Εἰσαγωγικόν σημεῖωμα στο Περί πρώτων ἰδεῶν καί ἀρχῶν Δοκίμιον, στο Π.Βράϊλα-Ἀρμένη Φιλοσοφικά Ἔργα,τ.1.,σσ. 1-11.

——Εἰσαγωγικόν σημεῖωμα στο θεωρητικῆς καί πρακτικῆς φιλοσοφίας Στοιχεῖα,Π.Βράϊλα-Ἀρμένη Φιλοσοφικά Ἔργα,τ.1.,σσ. 207-213.

——Δομή καί ἀναδόμησις τοῦ χρόνου κατά τόν Π. Βράϊλαν-Ἀρμένην, Πρακτικά Γ΄ Πανιονίου Συνεδρίου 2(1969), 123-132. Ἀναδημοσίευση στο ἔργο του Φιλοσοφικοί προβληματισμοί: αναδρομαί καί ἀναδομήσεις, Ἀθῆναι 1978, τ.2.,σσ. 400-407.

——Ὁ ὀντολογική θεμελίωσις τοῦ προβλήματος τῆς ἀλήθειας κατά Π.Βράϊλαν-Ἀρμένην, Δελτίον Ἀναγνωστικῆς Ἑταιρείας Κερκύρας 1969, σσ. 7-13. Και αναδημοσίευση στο Φιλ. προβληματ.,ό.π.,τ.2.,σσ. 393-399.

——Τά προβλήματα τῆς διαμορφώσεως καί ἀναπτύξεως τῆς φιλοσοφίας τοῦ Π.Βράϊλα-Ἀρμένη, Κερκυραϊκά Χρονικά XV(1970), 66-76.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Μουτσόπουλου,Ε., Εἰσαγωγικόν σημείωμα στο Εἰσαγωγή εἰς τάς φιλοσοφικάς μελέτας,Π.Βράϊλα-'Αρμένη Φιλοσοφικά "Εργα,τ.2.,σσ.5-8.

———Εἰσαγωγικόν σημείωμα στο Περί ψυχῆς, Θεοῦ καί ἠθικοῦ νόμου Διατριβαί,Π.Βράϊλα- 'Αρμένη Φιλοσοφικά "Εργα,τ.2.,σσ.83-87.

———Εἰσαγωγικόν σημείωμα στο Φιλοθέου καί Εὐγενίου 'Επιστολαί, Π.Βράϊλα-'Αρμένη Φιλοσοφικά "Εργα,τ.2.,σσ.229-233.

———Εἰσαγωγή, στο Πέτρου Βράϊλα-'Αρμένη Φιλοσοφικά "Εργα,τ. 4Α,σσ.7-11.

———Εἰσαγωγικόν σημείωμα στα κείμενα Λογικῆς, Π.Βράϊλα-'Αρμένη Φιλοσοφικά "Εργα,τ. 4Α, σσ. 41-49.

———Γενικόν Εἰσαγωγικόν Σημείωμα στα κείμενα Καλολογίας, Π.Βράϊλα-'Αρμένη Φιλοσοφικά "Εργα, τ.4Α,σσ. 173-186.

———Εἰσαγωγικόν Σημείωμα στο 'Ιστορία καί ὁρισμός τῆς ἐννοίας τοῦ καλοῦ, Π.Βράϊλα -'Αρμένη Φιλοσοφικά "Εργα, τ.4Α.,σσ.381-385.

———Εἰσαγωγικόν Σημείωμα στα κείμενα Θεοσοφίας, Π.Βράϊλα-'Αρμένη Φιλοσοφικά "Εργα, τ.4Β, σσ.9-19.

———Γενικόν Εἰσαγωγικόν Σημείωμα στα κείμενα Φιλοσοφίας τῆς 'Ιστορίας,(Περί τῶν ἀρχῶν τῆς ἱστορικῆς φιλοσοφίας, Περί τῶν ἀρχῶν

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας, Ὁ νέος πολιτισμός παραβαλλόμενος πρός τόν ἀρχαῖον, Σχέσεις τῆς βιομηχανίας πρός τήν ἠθικήν καί νοητικήν ἀνάπτυξιν, Ἀνατολή καί Δύσις, Περίληψις τῶν περί φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας μαθημάτων τοῦ ἔτους 1859/60, Περί τῆς ἱστορικῆς ἀποστολῆς τοῦ Ἑλληνισμοῦ, Περί τῶν χαρακτήρων τῆς ἑλληνικῆς διανοίας), Π.Βράϊλα-Ἀρμένη Φιλοσοφικά Ἔργα, τ.4Β, σσ.153-163.

Μουτσόπουλου,Ε., Εἰσαγωγικόν Σημείωμα στα έξι τελευταία από τα παραπάνω έργα φιλοσοφίας της ιστορίας, ὁ.π.,σσ. 295-297.

———Ἡ πορεία τοῦ πνεύματος:Αἱ ἰδέαι,εκδ.Ἑρμῆς, Ἀθῆναι 1975.

———Εἰσαγωγή Α΄:Ἡ θέσις καί ἡ σημασία τοῦ Ἔργου, στο Opus Londinense,Π.Βράϊλα- Ἀρμένη Φιλοσοφικά Ἔργα, τ.3.,σσ. ια΄-ιθ΄.

———Εἰσαγωγικόν Σημείωμα στο Π.Βράϊλα- Ἀρμένη Φιλοσοφικά Ἔργα,τ.5.,σσ. θ΄-ιδ΄.

———Ὁ Νεόφυτος Βάμβας καί ἡ θέσις αὐτοῦ ἐν τῇ ἑλληνικῇ διανοήσει τοῦ ιθ΄αἰῶνος, στο Φιλοσοφικοί προβληματισμοί,τ.2.,σσ. 377-392.

———Αἱ ρίζαι καί αἱ παροῦσαι διαστάσεις τῆς συγχρόνου ἑλληνικῆς φιλοσοφίας,Φιλ.Προβλ., τ.2., σσ. 371-376.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Μουτσόπουλου,Ε., Φιλοσοφικοί προβληματισμοί : Βιώματα καί ἐνεργήματα, τ.Γ΄,Ἀθῆναι 1984.

Μπαρτζελιώτη,Λ.Κ., Ὁ δυϊστικός καί ἐκλεκτικιστικός συντηρητισμός τῆς ἑπτανησιακῆς φιλοσοφικῆς διανοήσεως, Παρουσία Α΄ (1982), 175-185.

Μυριανθέως,Ἱερ., Πέτρος Βραΐλας-Ἀρμένης(ἐπικήδειος), εφ."Εσπερος φ.83(1/13 Ὀκτ.1884), σσ. 155-165.

Moutsopoulos,E., Le problème du beau chez Pétros Vraïlas-Arménis, publ.des Annales de la Faculté des Lettres, éd. Ophrys,Aix-en-Province, 1960.

———Historicisme, fenomenologismo y axiologismo en la Estetica de Hegel,Atlantida 49 (1971),43-52.Ελλ.μτφ. Ἱστορικισμός,φαινομενολογισμός καί ἀξιολογισμός εἰς τήν Αἰσθητικήν τοῦ Hegel,στο Φιλοσοφικοί Προβληματισμοί,τ.2.,σσ. 297-307.

———L' ontologia rosminiana e il "Saggio" di Vraïlas, Proteus 1970, 135-142.Ελλ.μτφ.Ἡ ὀντολογία τοῦ Rosmini καί τό Δοκίμιον τοῦ Βραΐλα στο Φιλοσ.Προβλημ.,τ.2.,σσ.408-414.

———La conception de l'histoire dans la pensée grecque du XIX siècle:Paparrigopoulos et Vraïlas-Arménis,Néohellénica I,Amsterdam 1970, 122 κ.ε. Και ελλ.μτφ. Ἡ ἀντίληψις

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

περί τῆς ἱστορίας εἰς τήν ἑλληνικήν διανόησιν τοῦ δεκάτου ἑνάτου αἰῶνος:Παπαρρηγόπουλος καί Βράϊλας-'Αρμένης, στο Φιλοσ.Προβλ. τ.2., σσ.415-421.

Moutsopoulos,E., L'argument ontologique chez P. Vraïlas-Arménis, 'Επιστ.'Επετηρίς τοῦ Παν. 'Αθηνῶν 3(1972), 276-281.

———Petros Vraïlas-Armenis,Twayne publishers, N.York 1974.

———The Roots and the Present Dimensions of Contemporary Greek Philosophy, στο Türkiye Felsere Kurumu seminerleri 5, έκδ. Meteksan Ltd., Ankara 1982, σ.26.

Ν.Δ.(Ανώνυμος), Θεωρητικῆς καί πρακτικῆς φιλοσοφίας Στοιχεῖα ὑπό Π.Βράϊλα-'Αρμένη καθηγητοῦ τῆς φιλοσοφίας ἐν τῇ 'Ιονίῳ 'Ακαδημίᾳ, 'Εν Κερκύρᾳ 1863,(Βιβλιοκριτική), Πανδώρα 14(1863/4), 225-229.

Νικοκάβουρα,'Α., 'Η ἐφημερίδα "Πατρίς" στήν Κέρκυρα, Κερκυραϊκά Χρονικά XXVI(1982), 57-78.

Νούτσου, Π.Χ., 'Η προβληματική τῆς ἱστορίας στόν Π.Βράϊλα-'Αρμένη, στο έργο του Νεοελληνική φιλοσοφία:οἱ ἰδεολογικές διαστάσεις τῶν εὐρωπαϊκῶν της προσεγγίσεων, Κέδρος, 'Αθήνα 1981, σσ. 139-143.

———'Ο Vico καί ἡ ἐμφάνιση τοῦ νεοελληνικοῦ ἱ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

στορισμοῦ, στο Νεοελλ.Φιλοσ.,ό.π.,σσ. 115-130.

Παπαδόπουλου-Βρετοῦ,Λ., Νεοελληνική Φιλολογία, Ἀθῆναι 1854.

Παπακώστα,Ἀ.Ν., Ἠπειρῶτες καθηγητές στήν Ἰόνιο Ἀκαδημία, Ἑλληνική Δημιουργία 31 (1949), 752-759.

Παπανούτσου,Ε.,Νεοελληνική φιλοσοφία, Βασική Βιβλιοθήκη 36, Ἀθήνα 1956,τ.2. Και αναδημοσίευση μέρους τῆς Εἰσαγωγῆς από τους δύο τόμους του έργου αυτού με τίτλο Στοιχεῖα ἀπό τήν ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας στο Δευκαλίων 21(1978), 3-46.

Παραμυθιώτου,Ἀ., Λόγος ἐν τῷ μνημοσύνῳ τοῦ Π. Βράϊλα-Ἀρμένη, τυπ.Ἀθηνᾶ, Ἐν Κερκύρᾳ 1885.

Παρανίκα,Μ., Σχεδίασμα περί τῆς ἐν τῷ ἑλληνικῷ ἔθνει καταστάσεως τῶν Γραμμάτων ἀπό ἁλώσεως Κων/λεως (1453 μ.Χ.) μέχρι τῶν ἀρχῶν τῆς ἐνεστώσης ἑκατονταετηρίδος, τυπ.Ἀ.Κορομηλᾶ, Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1867.

Πολίτη,Λ., Ἡ διαθήκη τοῦ Σολωμοῦ μέ ἕνα Ἐπίμετρο, στον τόμο Γύρω στό Σολωμό:μελέτες καί ἄρθρα 1938-1958, Ἀθήνα 1958, σσ. 105-114.

Pelegrinis,T.N., An Evaluation of P.Braïlas-Armenis Concerning the Idea of the Miraculous,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Διοτίμα 3(1985), 104-107.

Pierris,M.,Opere ,Firenze 1850-1855,τ.2.,σ.309.

Ρεμανδᾶ, Γρ., Διατριβαί Θεολογοφιλοσοφικαί,τυπ. Ἑρμῆς, Ἐν Κερκύρᾳ 1892.

Σαλβάνου,Ἰ.Γ., Περί τῆς Ἰονίου Ἀκαδημίας καί τοῦ ἱδρυτοῦ αὐτῆς Φρειδερίκου Νώρθ κόμιτος Γύλφορδ, Ἑλληνική Δημιουργία 31(1949),σσ. 763-801.

Σαλβάνου,Β.Ἰ., Ἀπό τήν ζωήν καί τήν δρᾶσιν τῶν σπουδαστῶν τῆς Ἰονίου Ἀκαδημίας,Ἑλληνική Δημιουργία 31(1949), 802-812.

Σίδερι, Ἀ.Δ., Οἰκονομία καί Δίκαιον: Μία ὁμιλία τοῦ κερκυραίου φιλοσόφου,καθηγητοῦ τῆς φιλοσοφίας εἰς τήν Ἰόνιον Ἀκαδημίαν Π. Βράϊλα, 9 Ὀκτωβρίου 1845, Κερκυραϊκά Χρονικά IX(1962), 5-10.

Τσάτσου,Κ., Π.Βράϊλας-Ἀρμένης:βιογραφικό καί βιβλιογραφικό σημείωμα, στόν τόμο Νεοελληνική Ρητορεία, σ. 94.

Χιώτου,Π., Ἱστορία τοῦ Ἰονίου κράτους ἀπό συστάσεως αὐτοῦ μέχρις ἑνώσεως ἔτη 1815-1864, τυπ. Ἡ Ἑπτάνησος, Ἐν Ζακύνθῳ 1874(1.τόμος) και 1877(2.τόμος).Ανατύπωση Ν.Καραβία, Ἀθήνα 1980 στη σειρά Βιβλιοθήκη ἱστορικῶν μελετῶν 133 και 134 αντίστοιχα.

———Ἱστορικά Ἀπομνημονεύματα Ἑπτανήσου:τόμος 6ος περιέχων τήν ἠθικήν κατάστασιν ἀπό βε-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

νετοκρατίας μέχρι τῶν ἡμερῶν ἡμῶν, τυπ. Ὁ Φώσκολος, Ἐν Ζακύνθῳ 1887. Ανατύπ. Ν. Καραβίας, Ἀθήνα 1980, στη σειρά Βιβλ. Ἱστ. Μελετῶν 135.

Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη, Ἀ., Ἐγελιανές ἐπιδράσεις στήν Αἰσθητική τοῦ Π. Βράϊλα-Ἀρμένη, στόν τόμο Ὁ Χέγκελ καί ὁ μαρξισμός: Ἐπιστημονικό Συμπόσιο τοῦ Κέντρου Μαρξιστικῶν Ἐρευνῶν, ἐκδ. Σύγχρονη Ἐποχή, Ἀθήνα 1982, σσ. 140-154.

III. ΒΟΗΘΗΜΑΤΑ*

Alaux, J.F., La philosophie de M. Cousin, Germer Baillière, Paris 1864.

Antoni, C., Lo storicismo (1957), γαλλ. μτφ. L'historisme A. Dufour, Librairie Droz, Genève 1963.

Arnoult, C., Exposition méthodique du système de M. Cousin, ως Εἰσαγωγή στο έργο του V. Gioberti, Considérations sur les doctrines religieuses de M. Victor Cousin κ.λπ. (βλ. αναλ. πιό κάτω), σσ. 1-11.

Ἀγγέλου, Ἄλκη, Πλάτωνος τύχαι: ἡ λογία παράδο-

* Προηγούνται τα ξενόγλωσσα και ακολουθούν, κατά αλφαβητική σειρά, τα ελληνικά.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ση στην Τουρκοκρατία, Ἀθήνα 1963.

———Τό λαϊκό ἔντυπο:μερικά νέα ἐρωτήματα, Τά Ἱστορικά τεύχ. 2(1984), 389 κ.ε.

Ἀγριαντώνη Χριστίνα, Οἱ ἀπαρχές τῆς ἐκβιομηχάνισης στήν Ἑλλάδα τόν 19ο αἰῶνα, διδ.διατρ., έκδ.Ἱστορικοῦ Ἀρχείου Ἐμπορ.Τράπ.Ἑλλάδος, στη σειρά Μελέτες νεοελλ. ἱστ., Ἀθήνα 1986.

Ἀποστολόπουλου, Δ.Γ., Ἡ ἐμφάνιση τῆς σχολῆς τοῦ φυσικοῦ δικαίου στήν τουρκοκράτούμενη ἑλληνική κοινωνία: ἡ ἀνάγκη μιᾶς νέας ἰδεολογίας, Ἀθήνα 1980.

———Ἡ ἐμφάνιση τῆς σχολῆς τοῦ φυσικοῦ δικαίου στήν τουρκοκρατούμενη ἑλληνική κοινωνία : ἡ πρώτη μετακένωση, Ἀθήνα 1983.

Ἀργυροπούλου-Λουγγῆ, Ρ., Νεοελληνική Φιλοσοφία: κριτικός ἀπολογισμός 1953-1977, Δευκαλίων 21 (1978), 143-159.

Ἀσδραχᾶ, Σπ. Ἰ., Ἑλληνική κοινωνία καί οἰκονομία:ιη΄καί ιθ΄αἰῶνες, εκδ.Ἑρμῆς, στη σειρά Νεοελληνικά μελετήματα 5, Ἀθήνα 1982.

———Ζητήματα Ἱστορίας, εκδ.Θεμέλιο, στη σειρά Ἱστορική Βιβλιοθήκη, Ἀθήνα 1983.

Ἀστρινοῦ, Θ., Ἡ Μεγάλη Ἰδέα τοῦ Ἑλληνισμοῦ, Ἀθῆναι 1945.

Barnard, F.M., Natural Growth and Purposive Development:Vico and Herder, History and Theory XVIII(1979), 16-36.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Barnes, H.E., A History of Historical Writing, Dover Publications, N.York 1963³(1937).

Bauer,G., Geschichtlichkeit:Wege und Irrwege eines Begriffs, W.de Gruyter, στη σειρά Die Kleinen de Gruyter Bände, Bd.3.,Berlin 1963.

Beaussire,E., Le centenaire de Hegel en 1870, Revue de deux mondes XCI (1.1.1871), 145-161.

Baillie, J., What is Christian Civilization,Oxford Univ.Press, London 1945.

Bénichou, P., Le temps des prophètes:doctrines de l'âge romantique, Gallimard,Paris 1977.

Berr, H., Avant-propos:nation,nationalité, nationalisme, στο έργο του E.Weil, L'Europe du XIX siècle κ.λπ. (βλ.αναλ.πιό κάτω),σσ. V-XVI.

Bray, R., Chronologie du Romantisme:1804-1830, Revue de cours et conférences τεύχ.1(15 Déc. 1931), 17-31, τεύχ.2 (30 Déc. 1931), 111-126, τεύχ. 3, (15 Jan 1932),254-270.

Boas,G., Cousin Victor, The Encyclopedia of Philosophy, έκδ.P.Edwards, Macmillan Company and the Free Press, N.York,τ.2., σσ. 246-248.

Bourdé, G.,- Hervé,M., Les écoles historiques, éd. du Seuil, Paris 1983.

Brochard, V., V.Cousin, La grande Encyclopédie:

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

inventaire raisonné des Sciences,des Lettres et des arts, έκδ. H.Lamirault, Paris, τ.3., σσ. 193-195.

Brunschvicg, L., Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, 2. τόμος, Pres.univ.de France, Paris 1953.

Bury, J.B., The Ancient Greek Historians(Harvard Lectures), Macmillan, London 1909 , ελλ.μτφ. Φ.Κ.Βώρου, Παπαδήμας, 'Αθήνα 1984[2](1970).

———The Idea of Progress.An Inquiry into its Origin and Growth,London 1920.

Βακαλόπουλου,Κ.'Α., 'Η περίοδος τῆς ἀναρχίας, 1831-1833: ἐσωτερικός διχασμός καί ξένες ἐπεμβάσεις κατά τήν μετακαποδιστριακή περίοδο, εκδ.Παρατηρητής, Θεσ/νίκη 1984.

Βαλσαμάκη ,Ν., Οἰκονομολογικαί ἀρχαί, Οἰκονομική 'Επιθεώρησις φυλ.46(Δεκ. 1876),440-449, φυλ.47('Ιαν.1877), 500-509, φυλ.48 (Φεβρ. 1877), 537-544.

Βελουδῆ, Γ., 'Ο Jakob Philipp Fallmerayer και η γένεση τοῦ ἑλληνικοῦ ἱστορισμοῦ, εκδ.Ε.Μ.Ν. Ε.-Μνήμων, στη σειρά Θεωρία καί Μελέτες ἱστορίας 5, 'Αθήνα 1982.

Βεργόπουλου, Κ., Κράτος καί οἰκονομική πολιτική στόν 19ο αἰώνα, 'Εξάντας,'Αθήνα 1978.

Βερέμη,Θ., Κράτος καί Ἔθνος στήν 'Ελλάδα: 1821-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

1912, στόν τόμο Ἑλληνισμός-Ἑλληνικότητα; Ἰδεολογικοί καί βιωματικοί ἄξονες τῆς νεοελληνικῆς κοινωνίας, ἐπιμ.Δ.Γ.Τσαούση,έκδ. Βιβλ.τῆς Ἑστίας, στη σειρά Ἑλληνική Κοινωνία Ι, Ἀθήνα 1983, σσ. 59-67.

Βικέλα,Δ., Ὁ Γουσταῦος Εἴχτάλ ἐν Ἑλλάδι,1833-1853, Ἑστία φ. 544(1 Ἰουν. 1886),337-342, φ.545(8 Ἰουν.1886), 353-357, φ. 546 (15 Ἰουν. 1886), 309-372, φ.547 (22 Ἰουν. 1886), 385-389, φ.548(29 Ἰουν.1886), 401-403, φ.549(6 Ἰουλ. 1886),417-419.Και σε αυτοτελή έκδοση: G.Eichtal:Οἰκονομική καί κοινωνική κατάσταση στήν Ἑλλάδα μετά τό 1821, έκδ. Μπάϋρον, Ἀθήνα χ.χ.[3](1886).

Βλάχου, Ν.Β., Ἡ γενετική ἤ ἐξελικτική μορφή τῆς ἱστορίας:Ἐναρκτήριον μάθημα,τυπ.Δ.Β. Δεληδημήτρη, Ἐν Ἀθήναις 1937.

Bouchard,J., Γεώργιος Τερτσέτης:βιογραφική καί φιλολογική μελέτη(1800-1843),διδ.διατρ.,Ἀθήνα 1970.

Βουρνᾶ, Τ., Τό ἑλληνικό 1848: ἀγῶνες γιά κοινωνικό καί πολιτικό μετασχηματισμό στήν Ἑλλάδα κάτω ἀπό τήν ἐπίδραση τῶν εὐρωπαϊκῶν ἀστικοδημοκρατικῶν ἐξεγέρσεων, εκδ. Τολίδη, Ἀθήνα 1983.

Βώκου,Γερ., φιλοσοφία καί ἐκπαιδευτική πολιτική: ὁ καρτεσιανισμός στήν γαλλική παιδεία τοῦ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

19ου αἰῶνα, εκδ.Λωτός, 'Αθήνα 1987.

Carr, E., What is History, Penguin Books,London - don 1980[15](1961),ελλ.μτφ. Τί εἶναι ἡ ἱ- στορία Φρίντας Λιάππα, εκδ.70-Πλανήτης , 'Αθήνα 1983.

Carrau, L., La philosophie de l' histoire et la loi du progrès d'après de récents travaux, Revue de deux mondes XI (15 Sept . 1875), 568-586.

Cellier,L., L'épopée romantique, pres.univ.de France, Paris 1954.

Collingwood, R.G., The Idea of History,Oxf.Un. Press, Oxford 1973[4](1946).

Collins,J., God in Modern Philosophy, Routledge and Kegan Paul, London 1960.

Coutelle,L., Οἱ μεταφράσεις τοῦ Ν.Λούντζη γιά τόν Σολωμό:οἱ κώδικες τῆς Ζακύνθου, 'Εραν- νιστής Γ'(1965), 225-248.

Delvaille, J., Essai sur l'histoire de l'idée do progrès, G.Olms Verlag,N.York 1977[2] (1910).

Driault, E., La Grande Idée:la rennaissance de l' hellénisme, Libr.F.Alcan, Paris 1920.

——La question d' Orient depuis ses origines jusqu'à nos jours, F.Alcan, στη σειρά Bi- bliothèque d'histoire contemporaine,Paris 1898.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Driault, E., Histoire diplomatique de la Grèce de 1821 jusqu' à nos jours:tome II:Le règne d' Othon-La grande Idée, 2 τόμοι, Les presses univ.de France, Paris 1925.

Dubois,C.G., Problèmes de l' utopie, Archives des Lettres modernes 85(1968), 1-64.

Düsing, K., Hegel und die Geschichte der Philosophie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.

Δασκαλάκη,Γ.Δ., Τό συνταγματικόν καθεστώς τῶν Ἰονίων νήσων: ἀπό τῆς ἀποικιοκρατικῆς αὐτονομίας εἰς τήν δημοκρατικήν ἀνεξαρτησίαν, Ν. Ἑστία τ.76, Χριστούγεννα 1964(αφιέρωμα στα Επτάνησα), σσ. 239-263.

———Τό πολιτικό σύστημα τῶν Ἡνωμένων Πολιτειῶν πρότυπο γιά τό ὁριστικό πολίτευμα τῆς Ἑλλάδος: γνῶμες καί συστάσεις τοῦ Ἀδαμαντίου Κοραῆ, Ν.Ἑστία τ. 114, Χριστούγεννα 1983(αφιέρωμα στον Α.Κοραή), σσ.136-151.

Δερτιλῆ,Γ., Διεθνεῖς οἰκονομικές σχέσεις καί πολιτική ἐξάρτηση:ἡ ἑλληνική περίπτωση 1824-1878, Τά Ἱστορικά τεύχ.1(1983),145-174.

Δεσποτόπουλου,Κ., Φιλοσοφία τῆς ἱστορίας κατά Πλάτωνα, Παπαζήσης, Ἀθήνα 1982.

Δημαρᾶ, Κ.Θ., Οἱ πρῶτες ἐκδόσεις τῆς ἱστορίας τοῦ Κ.Παπαρρηγόπουλου, Ἐρανιστής τεύχ.29 (1967), 145-155.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Δημαρᾶ, Κ.Θ., Ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς Λογοτεχνίας, Ἴκαρος, Ἀθήνα 1975[6](1948).

——Ὁ Κωνσταντῖνος Παπαρρηγόπουλος ὥς τά μισά τῆς ζωῆς του:1815-1853, ως Εἰσαγωγή στο έργο Κ.Παπαρρηγόπουλου, Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους:ἡ πρώτη μορφή 1853, ἐπιμ. Κ.Θ.Δημαρά, έκδ. Ἑρμῆς, στη σειρά Νέα ἑλληνική βιβλιοθήκη, Ἀθήνα 1970.

——Κωνσταντῖνος Παπαρρηγόπουλος:Ἡ ἀκμή καί τό τέλος, ως Εἰσαγωγή στους Προλόγους των έργων του Κ.Παπαρρηγόπουλου που εκδίδονται με τόν τίτλο Προλεγόμενα, εκδ.Ἑρμῆς,ἐπιμ. Κ.Θ.Δημαρᾶ, Νέα ἑλλ.βιβλ., Ἀθήνα 1970.

——Νεοελληνικός διαφωτισμός, Ἑρμῆς, Νεοελληνικά μελετήματα 2, Ἀθήνα 1983[3](1977).

——Ἑλληνικός ρωμαντισμός, Ἑρμῆς, Νεοελληνικά μελετήματα 7, Ἀθήνα 1982.

——Κ.Παπαρρηγόπουλος:ἡ ἐποχή του-ἡ ζωή του-τό ἔργο του, έκδ. Μορφ.Ἱδρ.Ἐθν.Τραπέζης, στη σειρά Νεοελληνική προσωπογραφία,Ἀθήνα 1982.

Δημητρίου,Μ., Τό ἑλληνικό σοσιαλιστικό κίνημα, Ι. Ἀπό τούς οὐτοπιστές στούς μαρξιστές,τ. Α΄, εκδ.Πλέθρο, Ἀθήνα 1985.

Διαμάντη, Κ.Ἀ., Ἡ Ἰόνιος Ἀκαδημία τοῦ κόμιτος Γκίλφορδ, Ἑλληνική Δημιουργία 31(1949), 725-741.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Διαμαντούρου, Π-Ν.Ἰ., Ἑλληνισμός καί Ἑλληνικότητα, στον τόμο Ἑλληνισμός καί Ἑλληνικότητα, ὁ.π.,σσ. 51-58.

Δραγώνα-Μονάχου,Μ., Βενιαμίν Λέσβιος: Ἐλευθερία, ἡ δύναμη τῆς ἐκπλήρωσης τοῦ αὐτεξούσιου, Δευκαλίων 21(1978), 96-130.

Ἰ.Ε.(Ανώνυμου), Κοινοκτημονικαί καί κοινωνικαί θεωρίαι τῶν νεωτέρων, Οἰκονομική Ἐπιθεώρησις φ.43(1870), 295-318.

Flint,R., The philosophy of History in Europe, W.Blackwood and Sons, Endiburg / London 1874.

Fouillée, A., Critique des systèmes de morale contemporaine,Libr.G.Baillière,Paris 1883.

Gioberti,V., Considérations sur les doctrines religieuses de M.Victor Cousin pour servir d'Appendice à l'introduction à l'étude de la philosophie, trad.de l'ital. par l'abbé V.Tourneur, J.Lecoffre,Paris 1847[2] (1844).

Gooch,G.P., History and Historians in the Nineteenth Century,Longmans Green and Co.,London 1952[2](1913).

Grave,S.A., Common Sense, Encyclopedia of Philosophy,ὁ.π.,σσ. 155-160.

Groethuysen,B., Philosophie de la révolution française précédée de Montesquieu, Galli -

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

mard, 6.έκδ. στη σειρά Bibliothèque des idées, Paris 1956, ελλ.μτφ.'Η φιλοσοφία τῆς γαλλικῆς ἐπανάστασης Τ.Κονδύλη,Κάλβος, 'Αθήνα 1973.

Gusdorf, G., Les principes de la pensée au siècle des Lumières, Payot, στη σειρά Les sciences humaines et la pensée occidentale IV, Paris 1971.

——L' avènement des sciences humaines au siècle des Lumières,Payot, στη σειρά Les sc. hum.et la pensée occid. VI, Paris 1973.

——La révolution galiléenne, 2 τόμοι, Payot, στη σειρά Les sc.hum.et la pensée occid. III, Paris 1969.

Γασπαρινάτου,Σπ., 'Η Βενετοκρατία εἰς τήν 'Επτάνησον, Κερκυραϊκά Χρονικά XV(1970),σσ.77-100.

Γεδεών,Μ.'Ι., 'Η πνευματική κίνησις τοῦ γένους κατά τόν ΙΗ'καί ΙΘ'αἰώνα,εκδ.'Ερμῆς, στη σειρά Νεοελληνικά μελετήματα Ι, 'Αθήνα 1976.

Γιωτοπούλου-Σισιλιάνου,Ε., 'Η ἑπτανησιακή παιδεία στά χρόνια τῆς ξενοκρατίας,Κερκυραϊκά Χρονικά XV (1970), 101-121.

Γρατσιάτου, Γ.Κ., "Εγελιανοί ἐν 'Ελλάδι,'Αρχεῖον Φιλοσοφίας καί Θεωρίας τῶν 'Επιστημῶν Γ' (1941/2), 225-241.

Halévy,'Ε.,Histoire du socialisme européen rédigée d' après des notes de Cours par un groupe d'amis et d' élèves,Gallimard,Bibl.des idées,2.έκδ.,Paris 1948.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Hazard, P., La pensée de Vico, Revue de cours et conférences, τεύχ.1.(15 Déc.1931), 42-53 και τεύχ.2.(30 Déc.1931), 127-142.

Henderson,G.P., The Revival of Greek Thought : 1620-1830, Univ.Publishing press,N.York 1970, ελλ.μτφ. Ἡ ἀναβίωση τοῦ ἑλληνικοῦ στοχασμοῦ Φ.Κ.Βώρου, έκδ. Κ.Ε.Ε.Φ. Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Ἀθήνα 1977.

Hesseling,D.C.,-Pernot H., Histoire de la littérature grecque moderne,Les belles Lettres, Paris 1924.

Hyppolite,J., Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel,M.Rivière, στη σειρά Bibliothèque philosophique, Paris 1968.

Jardin,A.-Tudesq, A.J., La France des notables: la vie de la nation 1815-1848, éd. du Seuil, στη σειρά Nouvelle histoire de la France contemporaine 7, Paris 1973.

Ζακυθηνοῦ,Δ.Α., Ἡ πολιτική ἱστορία τῆς νεώτερης Ἑλλάδος 2. έκδ. Ἑστίας, Ἐν Ἀθήναις 1965.

——Αἱ ἱστορικαί τύχαι τῆς Ἑπτανήσου καί ἡ διαμόρφωσις τοῦ ἑπτανησιακοῦ πολιτισμοῦ, αν.από τα Πρακτικά Γ΄Πανιονίου Συνεδρίου, Ἀθήνα 1969, σσ. 357-380.

Ζερμπᾶ,Δ.Δ., Οἱ αὐτοκρατορικοί Γάλλοι εἰς τούς Παξούς:8-20 Αὐγούστου 1807 - 3-15 Φε-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

βρουαρίου 1814, Ἀνατύπωσις ἐκ τῆς Ν. Ἐπιθεωρήσεως, Ἀθῆναι 1936.

Ζυγούρα, Ξ., Στοιχεῖα Πλουτολογίας θεωρητικῆς καί πρακτικῆς, Οἰκονομική Ἐπιθεώρησις φ. 45(1876), 412-420.

Ζώρα, Γ., Ἡ Κέρκυρα καί ἡ Ἰόνιος Ἀκαδημία εἰς μίαν ἀνταπόκρισιν τοῦ Κάλβου, Ἑλληνική Δημιουργία 31(1949), 743-746.

Iggers, G.G., The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present, Wesleyan Univ. Press, Middletown, 1969[2](1968).

Korofilas, C., La Grecia e l'Italia nel rigorgimento italiano, dalla Libreria della Voce, Firenze 1919.

Knoop, B., Hegel und die Franzosen, V. Kohlhammer Verl., Stuttgart/Berlin 1941.

Kojève, A., Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'Ecole des hautes études reuniées et publiées par R. Queneau, Gallimard 1947.

Korysis, H., Die politischen parteien Griechenlands: ein neuer Staat auf dem Weg zur Democratie 1821-1910, K. Pfeiffer Verl., Hersbruck/Nürnberg 1966.

Küng, H., Menschwerdung Gottes: eine Einführung

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftingen Christologie, Herder K.G. Verl.,Freiburg/Basel / Wien 1970.

Καιροφύλα,Κ., Τί ὀφείλει στήν Ἑλλάδα ἡ Ἰταλία, ἐκδ.Χ.Γιάνναρη, Ἀθῆναι 1923.

Καλαφάτη, Θ., Ὄψεις τοῦ σταφιδικοῦ ζητήματος στά βενετοκρατούμενα Ἑπτάνησα,Τά Ἱστορικά τεύχ.5(1986), 63-78.

Καμπάνη,Ἀρ., Καλλιγᾶς καί Ζαμπέλιος, στο έργο του Διαλέξεις Ἑλλήνων διηγηματογράφων, (Διαλέξεις φιλ.Συλ.Παρνασσός), ἐκδ. Μ. Σ. Ζηκάκης, Ἐν Ἀθήναις 1920.

Καραπιδάκη,Ν., Ἡ κερκυραϊκή εὐγένεια τῶν ἀρχῶν τοῦ ιζ΄αἰώνα, Τά Ἱστορικά τεύχ.3 (1985), 95-124.

Καρατζᾶ,Στ., Ἡ ἑλληνική ἑταιρεία τοῦ Παρισιοῦ, 1828-1831, Ἀντί τεύχ.41(20-3-1976),σσ.22-26.

Καρρᾶ,Γ., Θ.Καΐρης-Κ.Κούμας:δύο πρωτοπόροι δάσκαλοι, Gutenberg, Ἀθήνα 1977.

Κασιμάτη,Γ.Π., Περί ἑπτανησιακοῦ πολιτισμοῦ,Πρακτικά Γ΄Πανιονίου Συνεδρίου τ.Α΄(1967),σσ. 115-136.

———Ἡ συμβολή τῆς Ἑπτανήσου στή νεοελληνική ἀναγέννηση, Κερκυραϊκά Χρονικά XV (1970), 9-20.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Κασιμάτη,Γ.Π., Ἡ πολιτιστική ἀφομοίωση τῆς Ἑπτανήσου μέ τήν ὑπόλοιπη Ἑλλάδα μετά τήν Ἕνωση, Κερκυραϊκά Χρονικά XXVI(1982), 16-18.

Κιτρομηλίδη,Π., Ἰδεολογικά ρεύματα καί πολιτικά αἰτήματα:προοπτικές ἀπό τόν ἑλληνικό 19ο αἰώνα, στον τόμο Ὄψεις τῆς ἑλληνικῆς κοινωνίας τοῦ 19ου αἰῶνα, ἐπιμ. Δ. Γ.Τσαούση, ἐκδ.Βιβλ.Ἑστίας, στη σειρά Ἑλληνική Κοινωνία 2, Ἀθήνα 1984,σσ.23-38.

———Τό ἑλληνικό κράτος ὡς ἐθνικό κέντρο,στον τόμο Ἑλληνισμός-Ἑλληνικότητα,ὁ.π., σσ. 143-164.

———Ἰ.Μοισιόδαξ:οἱ συντεταγμένες τῆς βαλκανικῆς σκέψης τόν 18ο αἰώνα,ἐκδ.Μορφ.Ἰδρ. Ἐθν.Τραπέζης, στη σειρά Ἑλληνική προσωπογραφία, Ἀθήνα 1985.

Κολιόπουλου,Ἰ.Σ., Ἱστορία τῆς Εὐρώπης:1815-1870, εκδ.Παρατηρητής, Θεσ/νίκη 1984.

———Ἱστορία τῆς Εὐρώπης 1870-1919, εκδ. Παρατηρητής, Θεσ/νίκη 1984.

Κονδύλη,Π., Ἡ παρουσία τοῦ Πλάτωνα στόν νεοελληνικό διαφωτισμό, Τά Ἱστορικά τεύχ. 1(1983), 85-100.

———Ὁ εὐρωπαϊκός Διαφωτισμός, 2 τόμοι,Θεμέλιο, στη σειρά Ἱστορική Βιβλιοθήκη,Ἀθή-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

να 1987.

Κονόμου,Ντ., 'Επτανησιακός τύπος 1798- 1864/, 'Επτανησιακά φύλλα 5(1964), 3-142.

Κοντιάδη,Ε.'Ι., Γερμανικές επιδράσεις στήν ελληνική παιδεία:Ένα κεφάλαιο:Κ.'Ασώπιος, 'Ερανιστής 15(1979), 154-181.

Κορδάτου,'Ι., 'Ιστορία τοῦ ἀγροτικοῦ κινήματος στήν 'Ελλάδα, 6.έκδ.Μπουκουμάνης,'Αθήνα 1973.

———'Ιστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἐργατικοῦ κινήματος, 7.έκδ.Μπουκουμάνης, 'Αθήνα 1972.

———Οἱ ἐπεμβάσεις τῶν "Αγγλων στήν 'Ελλάδα, εκδ.'Επικαιρότητα, 'Αθήνα 1983.

Κούκκου,'Ε.'Ε., 'Ιστορία τῶν 'Επτανήσων ἀπό τό 1797 μέχρι τήν 'Αγγλοκρατία, Παπαδήμας , 'Αθήνα 1983.

Κριμπᾶ,Κ., 'Ο δαρβινισμός στήν 'Ελλάδα:τά πρῶτα βήματα:ἡ ἀλληλογραφία Χελδράϊχ-Δαρβίνου, Τά 'Ιστορικά τεύχ.2(1984),335-348.

———Δαρβινικά,εκδ.'Ερμῆς, 'Αθήνα 1986.

Ladevi -Roche,M., Le rôle des grands hommes dans la vie des peuples d'après M.Victor Cousin et d'après l'histoire, Hachette Libr., Paris 1867.

La Puma, L., Il socialismo sconfitto: Saggio sul pensiero politico di Pierre Leroux et Giuseppe Mazzini,έκδ.F.Angeli, Milano

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

1984.

Lasserre,P.,Le romantisme français:Essais sur la révolution dans les sentiments et dans les idées au XIX siècle, nouvelle édition, Galmann-Lévy, Paris 1928.

Lebon,A., Modern France:1789-1895,T. Fisher Unwin, London 1897.

Lefranc, J., La critique du spinozisme dans le Cours de droit naturel de Théodore Jouffroy, Cah.Fontenay no 36-38(1985),σσ.223-227.

Leroy, M., Histoire des idées sociales en France:d'Auguste Comte à P.J.Proudhon, Gallimard, στη σειρά Bibliothèque des idées , Paris 1954.

———Histoire des idées sociales en France: de Babeuf à Tocqueville,Gallimard, στη σειρά Bibliothèque des idées, Paris 1950.

Löwith,K., Weltgeschichte und Heilsgeschehen:die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie,W.Kohlhammer Verl., στη σειρά Urban-Bücher die wissenschaftliche Taschenbuchreihe-2, 4.έκδ.Stuttgart 1953, ελλ.μτφ. Τό νόημα τῆς ἱστορίας:ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας ἀπό τις βιβλικές της ἀπαρχές ὥς τούς Μάρξ καί Μπούρκχαρντ, Μ. Μαρκίδη-Γ.Λυκιαρδόπουλου, έκδ.Γνώση,'Αθήνα

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

1985.

Λάμπρου,Σπ., Σπυρίδων Ζαμπέλιος, στο έργο του Λόγοι καί"Αρθρα 1878-1902, τυπ.Π.Δ.Σακελλαρίου, 'Εν 'Αθήναις 1902, σσ. 569-573.

———'Η ἱστορική Σχολή τῆς 'Επτανήσου,Νέος 'Ελληνομνήμων 12 (1915), 319-347.

Λεονταρίτη,Γ.Β., 'Εθνικισμός καί διεθνισμός : πολιτική ἰδεολογία, στον τόμο 'Ελληνισμός-'Ελληνικότητα, ό.π.,σσ. 27-35.

Λιάκου,'Α., 'Η ἰταλική ἑνοποίηση καί ἡ Μεγάλη 'Ιδέα:1859-1862, διδ.διατρ.,Θεμέλιο, στη σειρά 'Ιστορική Βιβλιοθήκη, 'Αθήνα 1985.

———'Η διάθλαση τῶν ἐπαναστατικῶν ἰδεῶν στόν ἑλληνικό χῶρο 1830-1850, Τά 'Ιστορικά τεύχ. 1(1983), 121-144.

Λογοθέτου,Κ.'Ι., Γ.Φ."Εγελος:Λόγος ἐπί τῇ συμπληρώσει αἰῶνος ἀπό τοῦ θανάτου ἐκείνου, 'Εν 'Αθήναις 1931.

———'Η φιλοσοφία τοῦ "Εγέλου καί ἡ ἐπίδρασις αὐτῆς ἐπί τήν νεωτέραν καί σύγχρονον διανόησιν, 2 τόμοι, 'Εν 'Αθήναις 1939.

Λουκάτου,Σ.Δ., 'Εκθέσεις 'Ελλήνων προξένων στά ἀγγλοκρατούμενα 'Επτάνησα 1848-1849, Κεφαλληνιακά Χρονικά 3(1978/9), 70-135.

Macherey,P. , Leroux dans la querelle du panthéisme, Cah. Fontenay no 36-38(1985) , 215-222.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Mauzi,R., L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII siècle, (Thèse pour le doctorat),Libr.Arm.Colin, Paris 1960.

Meinecke,Fr., Die Entstehung des Historismus , Leibniz-Oldenbourg Verl.,Stuttgart 1965[2] (1936).

——Zur Theorie und Philosophie der Geschichte, K.F. Koehler Verl., Stuttgart 1965[2](1936).

Momigliano,A., Vico's Scienza Nuova: Roman "Bestioni" and Roman "Eroi", History and Theory V(1966), 3-23.

Moog,W., Hegel und die hegelsche Schule,E.Reinhardt Verl., München 1930.

Moreau,J., L'histoire en France au XIX siècle, Association des études françaises, Lévy Fr., Paris 1912.

Moreau, P.F., Spinozisme et panthéisme,Cah.Fontenay no 36-38(1985), 207-213.

Mousson,A., Ein Besuch auf Korfu und Kefalonien im September 1858,Fr.Schulthess verl. Zürich 1859(επανέκδ. Δ.Καραβίας, 'Αθήνα 1982.).

Mure,G.R., An Introduction to Hegel,Clarendon Press, Oxford 1970[4](1940).

Μανσόλα,'Α., Πολιτειογραφικαί πληροφορίαι περί τῆς 'Ελλάδος, ἐκ τοῦ 'Εθν.τυπ., 'Εν 'Αθή-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ναις 1867.

Μανσόλα, Α., Απογραφικαί πληροφορίαι περί γεωργίας κατά τό έτος 1875, χ.χ. και λοιπά εκδοτικά στοιχεία.

Μαχαίρα, Κ., Λευκάς καί Λευκάδιοι επί αγγλικής Προστασίας 1810-1864, Κέρκυρα 1940 (επανέκδ. Δ.Ν. Καραβία, Αθήνα 1979).

Μελά, Σπ., Ιόνιος Ακαδημία, Ελληνική Δημιουργία 31(1949), 722-724.

Μιχαλόπουλου, Φ., Σπυρίδων Ζαμπέλιος: 1815- 1881, Αγγλοελληνική Επιθεώρηση Ε΄(1950/1), 33-45, 109-119, 128.

Μοσκώφ, Κ., Εισαγωγικά στήν ιστορία τοῦ κινήματος τῆς εργατικῆς τάξης; ή διαμόρφωση τῆς εθνικῆς συνείδησης στήν Ελλάδα, Καστανιώτης, Αθήνα 1985[2] (1979).

Μοσχονά, Ν., Τό Ιόνιο κράτος καί οἱ αγῶνες τῶν Επτανησίων, Ιστορία τοῦ Ελληνικοῦ Εθνους, Εκδοτική Αθηνῶν, Αθήνα 1977, τ.ΙΓ΄, σσ. 201-217.

——— Η ένωση τῆς Επτανήσου μέ τήν Ελλάδα, Ιστ. τ. Ελλ. Εθνους, ό.π., σσ. 233-235.

Μουλλά, Π., Η διαμάχη Π. Σούτσου-Κ. Ασώπιου (1853) καί ή ιστορική συγκυρία, Ερανιστής 2(1974), 137-150.

——— Μαρτυρίες γιά τό Σολωμό: δύο ανέκδοτα γράμματα τοῦ Κ. Τυπάλδου, Ερανιστής Α΄ (1963),

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

100-110.

Μουστοξύδη,Θ., Ἀνδρέας Μουστοξύδης:Βίος καί Ἔργα,3. ἐκδ., Ἀθήνα 1963.

Μπαγιόνα;Ἀδγ., Ἡ ἱστορικότητα τῆς συνείδησης στή φιλοσοφία τοῦ γαλλικοῦ Διαφωτισμοῦ,εκδ. Ὁλκός, Θεσ/νίκη 1974.

——Ἡ ἔννοια τῆς προόδου καί ἡ μεθοδολογία τῆς ἱστορίας, εκδ.Παπαζήση,Ἀθήνα 1970.

Μπρεκῆ,Σπ., Τό 1848 στήν Ἑλλάδα,διδ.διατρ.,Ἀθήνα 1984.

Nicolet,Cl., Le radicalisme, presses univ. de France, στη σειρά Que sais-je?No 761, Paris 1957.

Νικοκάβουρα, Ἀ., Ὁ Ἀνδρέας Μουστοξύδης καί ἡ Παιδεία,Κέρκυρα 1965.

Νούτσου,Π.Χ., Ἡ παρουσία τοῦ Hegel στήν νεοελληνική φιλοσοφική σκέψη, Δωδώνη 10(1981), 37-48.

——Ὁ Vico καί ἡ ἐμφάνιση τοῦ νεοελληνικοῦ ἱστορισμοῦ, στο ἔργο του Νεοελληνική Φιλοσοφία,ό.π.,σσ.115-130.

——Ὁ Vico καί ὁ Μ.Ρενιέρης,στο Νεοελλ.Φιλ., ό.π.,σσ. 131-137.

——Οὐτοπία καί Ἱστορία:ἡ ἱστορική διάσταση τῶν οὐτοπικῶν σχεδιασμάτων τοῦ T.Campanella καί τοῦ Fr.Bacon,διδ.διατρ.,Κέδρος,Ἀθήνα 1979.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Νούτσου,Π.Χ., Ὁ Νομιναλισμός:οἱ κοινωνικοπολιτικές προϋποθέσεις τῆς ὑστερομεσαιωνικῆς φιλοσοφίας, Κέδρος, Ἀθήνα 1980.

———Ἑλληνική Νομαρχία:Συμβολή στήν ἔρευνα τῶν πηγῶν της, εκδ.Δωδώνη, Ἀθήνα 1982.

Pauthier, G., Les îles ioniennes pendant l'occupation française et le protectorat anglais, B.Duprat, Librairie de l'Institut , Paris 1863.

Paximadopoulos-Stavrinos, M., Some Notes on Britain's Attitude towards the Ionian Protectorate, Repr.from the Scientific Annual of "Panteios" Graduate School of political Science, Athens 1980, σσ. 515-525.

Peyre,H., Bibliographie critique de l'hellénisme en France de 1843 à 1870,Yale univ. Press, London 1932.

Picavet,P., Les idéologues,F.Alcan,Paris 1891.

Pompa,L., Vico's Science, History and Theory X (1971), 49-83.

———Vico:a Study of the "New Science",Cambridge Univ.Press, Cambridge 1975.

Παξιμαδοπούλου-Σταυρινοῦ,Μ., Οἱ ἐξεγέρσεις τῆς Κεφαλληνίας κατά τά ἔτη 1848 καί 1849,διδ. διατρ.,έκδ. Ἑταιρείας Κεφαλληνιακῶν Ἱστορικῶν Ἐρευνῶν, Σειρά Διατριβών καί Μελετῶν I, Ἀθήνα 1980.

Παπανούτσου,Ε., Ἠθική, Ἴκαρος, Ἀθήνα 1949.

———Γνωσιολογία,3.έκδ.,Ἴκαρος, Ἀθήνα 1973.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Πολίτη, 'Α., 'Η ἀνακάλυψη τῶν ἑλληνικῶν δημοτικῶν τραγουδιῶν,διδ.διατρ.,Θεμέλιο, στη σειρά 'Ιστορική Βιβλιοθήκη, 'Αθήνα 1984.

Πολίτη,Λ., 'Ο Σολωμός καί ἡ γερμανική φιλοσοφία καί ποίηση:ἕνα χειρόγραφο μέ μεταφράσεις για το Σολωμό,στο έργο του Γύρω στό Σολωμό,ό.π.,228-247.

Ricoeur,P.,Histoire et verité,éd.du Seuil, Paris 1964^2(1955).

Rosenkranz,K.,Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1963^2(1844).

———Hegel als deutscher Nationalphilosoph,Wissenschaftliche Buchgesellschaft,Darmstadt 1973^2(1870).

Rothacker,E.,Einleitung in die Geisteswissenschaften, Wissenschaftliche Buchgesellschaft,3.έκδ.,Darmstadt 1972.

———Geschichtsphilosophie,R.Oldenbourg Verl.,München 1971.

Ρωμανοῦ, 'Ι.Δ., 'Ανδρέας 'Ι.'Ιδρωμένος,Πανδώρα 21 (1871), σσ. 501-509.

Schaff,A.,Geschichte und Wahrheit,γερμ.μτφ.από το Historia i Prawda,E.M.Szarota,Europa Verl.,Wien 1970. Και ελλ.μτφ.'Ιστορία καί 'Αλήθεια,Δ.Δαούλα, εκδ. Ράππα, 'Αθήνα 1978.

Seignobos,Ch., Histoire de la civilisation contemporaine ,6.έκδ.,Masson, Paris 1913.

Sergeant,L., Greece in the Nineteenth Century :

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

a Record of Hellenic Emancipation and Progress 1821-1897, T.Fisher Unwin, London 1897.

Simons, E., Philosophie der Offenbarung,Kohlhammer Verl.,Berlin/Köln/Main 1966.

Soboul,A.,-Lemarchard,G.,-Fogel,M.,Le siècle des Lumières,2 τόμοι, presses univ.de France, στη σειρά Peuples et civilisations τ. XI,XII, Paris 1977.

Sorel,G., Les illusions du progrès,Libr. des sciences politiques et sociales M.Rivière, στη σειρά 'Etudes sur le devenir social I, Paris 1908.

Σακελλαρίου,Μ.Β., Νεοελληνικές ἱστορικές σπουδές:ἱστορικό καί κριτικό σχεδίασμα,Ν.'Εστία, τόμ.33(1943),σσ. 26-31, 102-106, 158-162, 233-236, 290-295, 359-364, 435-440,495-498, 548-552, 615-618, 804-813.

Σβορώνου,Ν.Γ., 'Ανάλεκτα νεοελληνικῆς ἱστορίας καί ἱστοριογραφίας, Θεμέλιο, στη σειρά 'Ιστορική Βιβλιοθήκη, 'Αθήνα 1983.

———'Επισκόπηση τῆς νεοελληνικῆς ἱστορίας(βιβλιογραφικός ὁδηγός Σπ.'Ασδραχᾶ), ελλ. μτφ. του έργου του Histoire de la Grèce moderne (Pres.univ.de France,Paris 1972),από την Αἰκ.'Ασδραχᾶ, Θεμέλιο, στη σειρά 'Ιστορική Βιβλιοθήκη, 'Αθήνα 1985.

Σίδερι,'Α.Δ., 'Η γεωργική πολιτική τῆς 'Ελλάδος κατά τήν λήξασαν ἑκατονταετίαν 1833-1933,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

εκδ.Κ.Σ.Παπαδογιάννη, Ἀθῆναι 1934.

Σκοπετέα,Ἐ.,Τό "πρότυπο βασίλειο" καί ἡ Μεγάλη Ἰδέα:Ὄψεις τοῦ ἐθνικοῦ προβλήματος στήν Ἑλλάδα (1830-1880),διδ.διατρ.,Πολύτυπο,Ἀθήνα 1988.

Σταυροπούλου, Ε.-Λ., Παναγιώτης Πανάς(1832-1896):Ἕνας ριζοσπάστης ρομαντικός, διδ. διατρ.,εκδ.Επικαιρότητα, Ἀθήνα 1987.

Σπαταλᾶ,Γ., Φρειδερῖκος Γκυίλφορδ(Βιογραφικό Σημείωμα), Ἑλληνική Δημιουργία 31(1949), 747-751.

Συναρέλλη,Μ., Τό ἐξωτερικό ἐμπόριο τῆς Ἑλλάδας κατά τόν 19ο αἰώνα, Τά Ἱστορικά τεύχ. 2. (1984), 349-370.

Tronchon,H., Romantisme et préromantisme, Les Belles Lettres, Paris 1930.

Τσαούση,Δ.Γ., Ἑλληνισμός καί Ἑλληνικότητα,τό πρόβλημα τῆς νεοελληνικῆς ταυτότητας,στον τόμο Ἑλληνισμός-Ἑλληνικότητα,ό.π., σσ. 15-25.

Τσιρπανλῆ,Ζ.Χ., Οἱ Ἕλληνες φοιτητές στά εὐρωπαϊκά Πανεπιστήμια καί ἡ παρουσία τους στήν πανεπιστημιακή ζωή τῆς νεώτερης Ἑλλάδας:1800-1850, Παρνασσός 21(1979), 321-346.

Τσιτσέλη,Ἡ.Ἀ., Κεφαλληνιακά Σύμμικτα: Συμβολαί εἰς τήν ἱστορίαν καί λαογραφίαν τῆς νήσου Κεφαλληνίας, 1. τόμος τύποις Π.Λεώνη, Ἐν Ἀθήναις 1904 καί 2. τόμος τύποις

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Μυρτίδη, 'Εν 'Αθήναις 1960.

Τσουκαλᾶ,Κ., Κοινωνική ἀνάπτυξη καί κράτος: ἡ συγκρότηση τοῦ δημοσίου χώρου στήν 'Ελλάδα,διδ.διατρ., 2.έκδ. Θεμέλιο,στη σειρά 'Ιστορική Βιβλιοθήκη, 'Αθήνα 1983.

———Παράδοση καί ἐκσυγχρονισμός:μερικά γενικότερα ἐρωτήματα, στον τόμο 'Ελληνισμός-'Ελληνικότητα,ό.π.,σσ.37-48.

Τυπάλδου,'Ι.'Α., 'Η φεουδοκρατία καί ἡ γεωργία κατά τάς ἰονίους νήσους, ἐκ τοῦ ἐθν. τυπ., 'Εν 'Αθήναις 1864.

Vellay,Ch., L'irrédentisme hellénique, Perrin et Cie Libr.-'Edit., Paris 1913.

Vourveris,K.J., Die Geschichte als ancilla philosophiae bei Platon(σε γερμανικά και ελληνικά),έκδ. 'Ελλην.'Ανθρωπιστική 'Εταιρεία, 'Αθήνα 1966.

Weil,G., L'éveil des nationalités et le mouvement liberal:1815-1848, F.Alcan, στη σειρά Peuples et civilisations Histoire générale τ.XV, Paris 1930.

———L'Europe du XIX siècle et l'idée de nationalité, Albin Michel, Paris 1938.

Weil,E., Hegel et l'état:cinq conférences , Librairie philosophique J.Vrin, Paris 1974^4(1950).

Φίλια,Β., 'Ελληνική κοινωνία ἀπό το 1833 ὡς

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τό 1881, 'Ιστ.τοῦ 'Ελλ."Εθνους,ό.π.,τ.ΙΓ' σσ. 448-454.

Φραγκουδάκη,Ἄ., 'Από τόν 19ο στόν 20ο αἰώνα: τό ἐθνικό ζήτημα, ἡ μοναρχία καί ἡ δύναμη τῶν ἰδεῶν- μιά ὑπόθεση ἐργασίας, Τά 'Ιστορικά τεύχ.2(1984),σσ. 396-401.

Χατζῆ,Δ., Θεόδωρος Μανούσης:ὁ πρῶτος καθηγητής τῆς ἱστορίας ἐν τῷ ἐθνικῷ Πανεπιστημίῳ , Πλάτων τεύχ.19/20(1958), σσ. 301-320.

Ψυρούκη,Ν., Τό νεοελληνικό παροικιακό φαινόμενο,εκδ.'Επικαιρότητα, 'Αθήνα 1983.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΠΙΝΑΚΑΣ ΚΥΡΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ

Abélard 546

Alaux J.F.456,457,458

Ancillon F. 89, 90, 485, 486

Antoni C. 501, 540, 542, 543

Apostolopoulou G.477, 478, 479, 480, 482

Argyropoulos R. 516, 517

Augustinus βλ.Αυγουστίνος

Αγαθάγγελος 610

Αγγέλου Ά. 511

Ανκιλλών βλ. Ancillon F.

Ανώνυμος ο Έλλην 598, 604

Αριστοτέλης 37, 46, 47, 142, 384, 385, 391, 393, 394, 445, 446, 482, 494 - 495, 598, 599, 603

Αστρινός Θ. 547, 561, 562, 607

Ασώπιος Κ. 212, 213, 295-297, 356, 359, 592

Αυγουστίνος 369, 385, 594, 599, 600

Bacon Fr. 142, 329

Baillie J. 594

Ballance M. 335,371,594

Barante Prosper de 103, 492

Baudry abbé 42

Bauer G. 467

Beaussire F. 468

Bénichou P. 428, 492,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

534, 563, 583,585 , 594, 597
Bersot E. 150,190,210, 527, 535, 539, 540
Biran Maine de 49
Bismarck Prince von 345
Blanc L. 589
Boas G. 487
Bodin J. 15, 191,427
Bonald L.G.A.de 75, 159, 241, 317, 451, 480, 520, 540, 578
Boreas Th. βλ. Βορέας Θ.
Bossuet J.B. 111,144, 207, 214, 257, 413
Bourdé G. 428, 538
Bray R. 542, 543
Bruch J.L. 464
Brunschvicg L. 519
Buchez P.J.B. 589
Buckle H.Th. 90, 486, 490, 492

Βάκων βλ.Bacon Fr.
Βάμβας Ν. 517, 598
Βέϊκος Θ. 487
Βελουδής Γ. 429, 430 , 431, 479, 510, 511, 546, 550
Βεργόπουλος Κ. 322 , 580
Βερέμης Θ. 555
Βικέλας Δ. 589
Βίκος βλ.Vico G.
Βλάχος Ν.Β. 571, 572
Βολταίρ βλ. Voltaire F.-M.-A.
Βορέας Θ. 13, 426
Βοσουέτος βλ.Bossuet J.
Βούλγαρης Ευγ. 81, 484
Βούλγαρης Κ. (ιερέας) 605, 606
Βράϊλας Ιω. 558
Βρυκίνης Λ.Σ. 425, 426, 435, 436
Βώεν(=Bowen G.) 117
Βώκος Γερ. 448, 449 , 466 , 485 , 488 , 579

Campanella Th. 594
Carlyle Th. 228, 232, 234, 241, 546, 548

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Caro E. 42, 133, 492, 499, 525
Carr E.H. 427
Cassirer E. 456
Cellier L. 534, 582
Chateaubriand M. le vicomte de 534
Collingwood R.G. 427, 519, 533, 581
Comte Aug. 16, 130 - 131, 221, 228,300, 335, 336, 372, 376, 428, 518, 540, 546, 582, 583, 595
Condillac E. 91
Condorcet le marquis de 144, 329, 367 , 371, 372, 582, 593
Constant B. 227, 228, 252, 255, 342, 343, 347, 394, 542, 544, 545, 563, 584, 585, 604, 605
Coulanges Fustel de 16
Cooper 543
Cousin V. 22, 25,40- 41, 42, 43, 44, 45, 48-49, 50, 52, 57, 62-64, 65, 81, 86, 88-90, 91, 92, 93 , 99, 100, 103, 110- 112, 113, 126, 132- 133, 134, 139, 152, 169, 187, 189, 192, 202, 205, 220, 226, 227, 228, 241, 245, 253, 254, 259, 266, 319- 320, 326 337, 365, 366- 368, 393, 405, 406, 409, 426, 433, 436, 437, 441, 445- 446, 447- 448, 449, 450, 452, 453, 456,457,458-459,461,462, 465, 466, 468, 470- 472, 473, 474, 475, 476, 485, 486, 487, 488, 491, 501, 502, 517, 519, 522, 524, 525, 526, 530, 534, 535, 536, 537, 540, 545, 546, 563, 565, 566, 567, 579, 581,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

583, 586, 593, 600
Coutelle L. 479

Damiron Ph.487, 492
Darwin Ch.298,300,574
Descartes R. 15, 23, 48, 49, 100, 135, 406, 427, 457, 460, 491, 521
D'Hondt J. 449
Driault E. 546, 603, 611
Droysen J.G. 16, 100, 429, 489, 490
Dubois C.G. 595, 601
Dunoyer Ch. 585
Dupré L. 428, 591
Düsing K. 474

Δαρβίνος βλ.Darwin Ch.
Δασκαλάκης Γ.Δ.606, 609
Δαφνής Γ. 562
Δεσποτόπουλος Κ.427
Δημαράς Κ.Θ. 308,429, 430, 431, 436,479, 511, 513, 542, 547, 549, 550, 556, 561, 568, 575, 598, 606, 610
Δημητρίου Μ. 589
Διαμάντης Κ.513
Δούκας(ιστορικός) 550
Δούσμανης Αντ. 403, 592, 601, 602, 611
Δώδου Αικ. 476

Έγελος βλ.Hegel G.W.F.
Έρδερος βλ.Herder J.G.

Fackenheim E.L. 461
Fallmerayer J.Ph. 78, 229, 304, 309
Ferrari G.297,504,506,573
Ferrari J. 445
Feuerbach L. 16
Fichte J.G. 16, 75,91, 480
Flint R. 427, 465, 466, 470, 474, 502, 522, 536, 581, 594, 595
Floris J.de 370
Fogel M. 598

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Fritz K.von 460

Gans Ed. 504
Gentile G. 498
Gibbon E. 308, 575
Gioberti V. 457
Gladstone W.E. 602
Gooch G.P. 429, 434, 492, 501, 536,543, 544
Gratry P. 461 ,462
Guilermit L. 519
Guilford Fr. 517
Guizot Fr. 148, 225-228, 229, 230, 234, 244, 245, 253, 254, 255, 261, 263, 264, 266, 267, 303, 304, 316, 347, 376, 395, 526, 535, 542, 543, 544, 546, 563, 564, 565, 595, 605
Gusdorf G. 532, 536 , 571, 572, 582, 585, 588, 593

Γαλιλαίος.-142

Γεδεών Μ.Ι. 513
Γκιζώτος βλ.Guizot Fr.
Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη Αθ. 13, 427, 446, 516
Γρατσέας Γ. 599
Γρατσιάτος Π. 478

Halévy,'Ε. 586
Hazard P. 534, 571
Hegel G.W.F.16,22,39,40, 42, 44,46, 47,55,56,57, 63,66,67,69,71, 73, 75, 78, 88, 91, 132, 139, 159, 181 , 182 , 189, 201, 220, 228, 241, 316, 319 , 337, 365, 367, 368 , 380, 383, 393, 407 , 437, 441, 447, 448 , 450,453,454,455,461, 465, 467, 468, 469 , 472, 473, 474, 478 , 480, 482, 487, 499 , 500, 509, 522, 533 , 566, 579, 593, 597 , 598
Heimsoeth H. 456

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Heller A. 428
Helvétius Cl. 598
Henderson G.P. 432 , 433, 465, 592
Herder J.G. 15, 23, 91, 111, 113, 114, 115, 144, 160, 161, 191, 193, 231, 256, 267, 286, 287, 324-325, 327, 418, 427, 428, 434, 502, 503, 504, 509, 529, 541, 542, 567, 571, 581
Hervé M. 429, 538
Hesseling D.C.432,479
Holbach le baron de 598
Hugonin M. 42
Hyppolite J. 579

Janet P. 42, 131 , 135, 152, 300, 301, 452, 468, 519, 528
Jardin A. 581, 586
Jouffroy Th. 22, 25, 86, 88-89, 91, 133, 134, 144, 189, 200, 338, 341, 342, 405, 426, 433, 436, 456, 458, 470- 472, 473, 485, 487, 491, 519, 520, 525, 526, 527, 534, 535, 584, 600

Ζακυθηνός Δ.Α. 510, 547
Ζαμπέλης Ναπ.314, 402, 438, 523, 577, 578, 602, 611
Ζαμπέλιος Σπ. 17, 32, 33, 75, 76- 77, 120, 159- 161, 211, 214, 229, 230- 234, 236, 239, 242, 244, 259, 269, 274, 303, 305, 311, 431, 481, 509-510, 513, 529, 547, 548, 549, 554, 559, 568
Ζερβός-Ιακωβάτος Ηλ. 124, 311, 364, 389, 440, 441, 576, 593, 603
Ζώρας Γ.Θ. 432,515

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Ηρόδοτος 537

Θεοδωρακόπουλος Ι. 463, 466

Iggers G.G.501, 542

Ιδρωμένος Ανδρ.Ι.245, 558

Ιδρωμένος Ανδρ.Μ.601, 602, 608

Ιωαννίδης Α. 599

Kant Imm. 15, 23, 46, 47, 48, 57, 58, 91, 99, 131, 144, 145, 186, 378, 379, 380, 381, 411, 427, 445, 446, 463, 464, 525, 534, 597

Kirk G.S. 460

Knoop B. 447, 449, 451, 456, 467

Kojève A.461, 579

Kolakowski L. 428, 591

Koryzis H. 430, 587, 607

Kyrkos B. 495

Καζάζης Ν. 478

Καΐρης Θ. 319, 579

Κάλβος Α. 432

Καλλιγάς Π. 72, 477, 478

Καμπάνης Α. 13, 426, 509

Καρολίδης Π. 478

Καρούσος Θ. 13, 74,426, 465, 478, 479, 510

Καρτέσιος βλ. Descartes R.

Κασιμάτης Γ.Π. 432

Καταρτζής Δ. 126, 513, 517, 598

Κισσάβου Μ. 13, 426

Κιτρομηλίδης Π.556, 606

Κοζάκης -Τυπάλδος Γ.Γ. 17, 78, 79, 121, 161-162, 430, 481, 510

Κολιόπουλος Ι.Σ. 557

Κονδύλης Π. 532, 584

Κοραής Αδ. 126, 396,397, 398, 574, 598,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

605, 606, 607
Κορδάτος Γ. 587, 589
Κοτζιάς Ν. 80,125,163-164, 167, 168, 481, 482, 483, 530
Κουσ(ζ)ίνος βλ.Cousin V.
Κούκκου Ε. 431, 609
Κουμουνδούρος Αλ.439, 562
Κριμπάς Κ. 573, 574
Κωλέττης Ι. 351, 556
Κωφός Ε. 562

Lachelier J. 132,135, 152, 519, 521, 524, 528
Lamennais F de 189, 335, 372, 378, 451, 535, 540, 595, 596, 597
Ladevi-Roche M. 535, 581, 593
La Puma L. 450,552,560
Lassalle F. 345
Lasserre P. 582
Lebon A. 543
Lefranc L. 458
Legrand 'E. 569
Leibniz G.W. 91, 113, 185, 468, 488
Lemarchard G. 598
Léonard A. 461
Leroux P. 41, 42,190, 221,229, 242,335,371, 449,450,458,535,540, 541,546,554,579
Leroy M. 428, 534, 545, 582, 585, 586, 588, 589, 605, 606
Lessing G.E. 376, 377, 595
Locke J. 329
Löwith K. 532, 571, 594, 595, 596
Louis Philippe (duc d' Orléans) 227, 245,351

Λάμπρος Σπ. 433, 509
Λιάκος Αντ. 479, 481, 516, 547, 551, 554, 559, 561, 576, 611
Λογοθέτης Χ. 425, 427, 455, 464, 478, 479, 480, 490

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Λομβάρδος Κ. 312, 361, 362, 592
Λουδοβίκος ΙΗ' 41,449
Λούντζης Ερμ. 431,609

Macherey P. 450, 451
Maistre J.de 189, 535
Mansfeld J. 460
Manzoni Al. 497-499
Marx K. 16, 354
Mauzi R. 598
Mazzini G. 238, 247, 450, 543, 552, 560
Meinecke Fr.532, 571, 581, 593, 604
Meyerhoff H. 428
Michelet J. 104, 321, 335, 354, 433, 493, 504, 505, 506, 579, 580, 591
Mignet F.-A.-M. 91 , 104, 189, 447, 449, 474, 475, 476, 502, 534
Mill J.S. 16, 300,353, 428, 527, 582, 589, 590
Montesquieu C. 129, 130, 132, 191, 192, 504, 513, 603, 604
Moreau J. 492, 493
Moreau P.F. 447
Moutsopoulos βλ. Μουτσόπουλος Ε.
Mulgan R.G. 598
Mure G.R.G. 456

Μαχαίρας Κ. 432, 558, 592
Μενάγιας Ι. 478
Μιχαλόπουλος Φ. 431, 480, 510
Μιχελέτιος βλ. Michelet J.
Μομφερράτος Ιωσήφ 247, 559-560
Μοντέσκιος,Μοντεσκιού βλ.Montesquieu C.
Μοσκώφ Κ. 587
Μουλλάς Π. 592
Μουρέλος Γ. 436
Μουστοξύδης Ανδ. 18 , 123-124, 433, 510, 514-516

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Μουστοξύδης Θ. 514
Μουτσόπουλος Ε. 14, 197, 216, 425, 426, 427, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 439, 441, 442, 443, 447, 453, 454, 455, 460, 463, 464, 468, 470, 474, 494, 517, 520, 521, 536, 540, 563, 571, 583, 601
Μπαγιόνας Αύγ. 582, 583

Niebuhr B.G. 16, 429, 504,505

Ναπολέων(Μέγας) 237, 241, 263, 553
Νεύτων Ισ. 142
Νιεβύρος βλ.Niebuhr B.G.
Νικοκάβουρα Α. 440, 516
Νούτσος Π.Χ. 13, 14, 427, 479, 480, 492, 542, 552, 598, 601, 604

Όθων 554
Οικονόμος Κ. ο εξ Οικονόμων 398

Pagano F.M. 504, 506, 573
Palmerston 363
Papaderos A. 575
Paximadopoulos-Stavrinos Μ.βλ.Παξιμαδοπούλου-Σταυρινού Μ.
Pernot H. 569
Philomenko A. 463, 489
Picavet P. 457, 536
Pompa L. 532, 533
Psimmenos N. 453

Παναγιώτης-Ιωαννίδης Ε.Θ. 607
Πανάς Π. 312, 440, 561, 576, 577
Παξιμαδοπούλου-Σταυρινού Μ. 440, 558,576, 592, 611
Παπαδόπουλος Στ. 561

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Παπακωνσταντίνου Θ. 487
Παπακώστας Ν. 433
Παπανούτσος Ε. 433, 478, 479, 487, 597
Παπαρρηγόπουλος Κ. 17, 18, 122, 212, 214, 229, 234-235, 236, 244, 253, 258, 273, 295, 303, 304, 305, 307, 308, 431, 478, 510, 513, 539, 547, 549- 550, 568, 574, 575
Παρμενίδης 460
Παύλος Απόστολος 609
Πεντάδης-Δάρβαρης Δ. 17, 78, 79, 122, 161, 163, 430, 481, 510
Πίκκολος Ν. 516, 517
Πολίτης Α. 542
Πολίτης Λ. 479
Πολύβιος Μεγαλοπολίτης 392, 393, 394, 603
Πυλαρινός Όθων 357, 358-359, 591
Πυλαρινός Ιω. 74, 478, 479, 551

Quinet Edg. 104, 113, 335, 371, 376, 433, 449, 502, 503, 594, 595
Ranke L.von 16, 103, 110, 226, 429, 500-501
Ravaisson F. 428, 451, 455, 457, 476, 518, 519, 527
Raven J.E. 460
Reid Th. 405, 406, 409, 445, 446, 485
Renan E. 103, 105, 492
Renieris βλ.Ρενιέρης Μ.
Renouvier Ch. 132, 135, 152, 519, 528
Robespierre M. 535
Rosenkranz K. 448
Rosmini-Serbati A. 42, 459- 460
Rossi M.P. 348-349, 354, 588, 590, 591
Rothacker E. 467, 492, 579

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Rousseau J.J. 392,603
Royer-Collard P. 255

Ρενιέρης Μ. 17,32,75-76, 91, 118, 119, 120, 159, 212, 213, 216, 217- 218, 229, 236- 244, 245, 251, 255, 258, 259, 260, 261, 262, 268, 269, 273, 290, 307, 310, 315, 316- 318, 399, 400, 422, 430, 480, 483, 510, 516, 537, 539, 540, 547, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 561, 562, 578, 580, 609, 610
Ροσμίνης βλ.Rosmini-Serbati A.
Ρωμανός Ι.Δ. 558

Saint-Hilaire B. de 455, 474, 475
Saint-Simon C.-H.348, 349, 350, 351, 372, 588, 589, 594
Saisset E. 42, 226, 452, 468, 469
Salomon G. 541
Savigny C.C.von 15, 221, 239, 255, 300, 428, 541
Say J.B. 590
Schelling F.W.J. 16, 80, 91, 139, 376, 377, 447, 456, 474, 482, 522, 596
Schlegel W.A. 221, 223, 239, 255, 541, 543
Schlegel Fr. 221, 223, 239, 255, 541, 543
Seignobos Ch. 557
Simon J. 42, 99, 100, 133, 134, 140, 169, 176, 183, 185, 190, 489, 491, 520, 522, 523, 526, 531, 533, 534, 535, 589
Sismondi J.C.L. Sismonde de 347, 350, 353,585, 588, 589, 590, 591
Smith A. 179, 183, 352, 532, 533, 587, 589

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Soboul A. 598
Spencer H. 300
Spinoza B. 91, 444
Staël-Holstein Madame la baronne de 224, 225, 226, 227, 239, 243, 255, 542, 543, 556, 563, 582, 584, 585
Stewart D. 516, 517

Σαβινιύ βλ.Savigny C. C. von
Σακελλαρίου Μ.Β. 512
Σαλβάνος Γ.Ι. 425, 432, 517
Σαρίπολος Ν. 580
Σβορώνος Ν.Γ. 429, 431, 547, 555, 607
Σισμόνδης βλ.Sismondi J.C.L.Sismonde de
Σκοπετέα Ἑ.429, 546, 547, 548, 549, 550, 555, 556, 562, 591, 592, 610
Σολωμός Δ. 74, 478
Σούτσος Ι. 347, 356, 358, 588, 591
Σπινόζας βλ.Spinoza B.
Στάελ βλ.Staël - Holstein Madame la baronne de
Σταυροπούλου Ερασμία - Λουίζα 443
Στορξ (αρμοστής Επτανήσων) 362
Στρατούλης Κ. 478, 483
Συκουτρής Ι. 495
Σχελίγγος βλ. Schelling F.W.J.
Σχλέγελ βλ.Schlegel

Taine H. 16, 105, 195, 196, 197, 428, 429, 536, 544
Thierry A. 20, 104, 116, 117, 224-225, 226, 238, 491,492, 507, 508, 543,549, 552
Thiers M. 91, 104, 189, 394, 395, 534, 535, 605
Thurot Er. 517
Tocqueville A. 397, 606
Tommaseo N. 124, 237,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

515, 515

Tracy D.de 91

Tronchon H. 447, 476, 582

Tudesq A.J. 581, 586

Turgot A.-R.-J. 144, 338, 339-340, 341, 342, 584

Ταίνης βλ.Taine H.

Τερτσέτης Γ.360, 361, 592

Τσιτσέλης Η.Α. 440, 479, 602

Τσουκαλάς Κ. 430 , 443, 605, 607, 608

Τυπάλδος-Ιακωβάτος Γ. 432, 433

Ueberweg Fr. 426

Ulmer K. 495

Vacherot E. 452, 468 , 488, 502, 525

Vellay Ch. 547

Veloudis G.βλ.Βελουδής Γ.

Vera A. 456, 467, 469, 579

Verdenal R. 518, 583, 595

Vico G.B. 15, 23, 75 , 111, 113, 114, 116, 144, 145, 159, 173, 176, 177, 181, 189, 212, 222, 238, 241, 256, 257, 281, 282, 283- 284, 286, 287, 315, 322, 323, 327, 416 , 427 , 428, 434, 441, 480, 504, 505, 506, 509, 525, 531, 541, 552, 571, 573, 580, 581, 593

Villeneuve-Bargemont A. 582, 585

Voltaire F.-M.-A. 290, 513, 572

Waddicor M.H. 517

Walsh W.H. 442

Ward H.G.315,514, 602

Weil E. 467

Weil G.428, 430, 545,558

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Φλαμιάτος Κ. 610-611

Χατσερής Δ. 478

Χιώτης Π. 425, 426, 431, 439, 440, 557, 558, 578, 592

Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη Α. 478

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ