# Ἡ «ἄσκηση» στὸν Απόστολο Παῦλο

# Ἐπιχειρῶντας ἕναν ὁρισμὸ τοῦ ὅρου «ἄσκηση»

Ἡ ἀρχικὴ σημασία τοῦ ἑλληνικοῦ ὅρου «ἄσκησις» εἶναι συνυφασμένη μὲ τὸν ἀθλητισμὸ καὶ ἀναφέρεται στὴν ἐπίπονη σωματικὴ ἄσκηση τοῦ ἀθλητοῦ, ἡ ὁποία προϋποτίθεται γιὰ τὴ διάκρισή του στὰ διάφορα ἀγωνίσματα[[1]](#footnote-1). Ἡ βασική του ἔννοια δηλαδή πηγάζει ἀπὸ την προσπάθεια τοῦ ἀνθρώπου γιὰ διάκριση. Ὅταν ὅμως ὁ ὅρος «ἄσκηση» χρησιμοποιεῖται στὶς ἡμέρες μας ἐντὸς μίας θεολογικῆς συνάφειας ἢ ἀναφέρεται σ᾿ ἕνα ἰδιαίτερο τρόπο ζωῆς, ὅπως ὁ ὅρος asceticism στὰ ἀγγλικά, τότε προσδιορίζει μία μορφὴ ἀρνήσεως τῶν ἐγκόσμιων ἀπολαύσεων[[2]](#footnote-2). Οἱ περισσότεροι, δηλαδή, κατανοοῦν ὑπὸ τὸν ὅρο ἄσκηση ἢ asceticism μιὰ ζωὴ ποὺ τὴ χαρακτηρίζει ἡ ἀποχὴ ἀπὸ τὶς ὑλικὲς ἀπολαύσεις καὶ κατεξοχὴν ἀπὸ τὸ σὲξ καὶ τὴν κατανάλωση πολυτελῶν ἐδεσμάτων καὶ ἐνδυμάτων. Ὡστόσο, αὐτὸς ὁ ὁρισμὸς δὲν μπορεῖ νὰ κριθεῖ ἱκανοποιητικὸς, διότι λαμβάνονται ὡς βάση κάποιες μεμονωμένες μορφὲς ἀσκήσεως, γιὰ νὰ ὁρίσει τὴν ἔννοια «ἄσκηση» καθαυτή. Ἡ νηστεία ἢ ἡ ἀποχὴ ἀπὸ τὸ σὲξ μπορεῖ νὰ χαρακτηρίζουν, δὲ δύνανται ὅμως νὰ ὁρίσουν τὴν ἔννοια «ἄσκηση».

Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ὁ Ἀπόστολος Παῦλος, ἀκόμη κι ἂν χρησιμοποιεῖ συχνὰ τὴν ἀρχικὴ μεταφορὰ τοῦ δρομέως γιὰ νὰ περιγράψει τὴ ζωὴ τῶν πιστῶν (κατεξοχὴν βλ Α’ Κορ 9,19-23 Φιλ 3,12-14), δεν προβάλλει ποτὲ κανένα ασκητικὸ κανόνα μὲ τὴν ἔννοια που προδιαγράψαμε. Παρομοίως, ὁ κοινὸς ὁρισμὸς τοῦ ὅρου «ἄσκηση» δὲν ἀντιπροσωπεύει τὴν κατανόηση τῆς ἔννοιας «ἄσκηση» ἐντὸς τοῦ πλαισίου τῆς ὀρθόδοξης πνεματικότητας, ὅπου ἡ «ἄσκηση» κατανοεῖται γενικῶς ὡς μία ἄσκηση τοῦ ἀνθρωπίνου θελήματος[[3]](#footnote-3) καὶ καλοῦνται ὄχι μόνον οἱ μοναχοὶ ἀλλὰ καὶ οἰ ἔγγαμοι νὰ ζοῦν ἀσκητικά. Πῶς μπορεῖ ὅμως νὰ χαρακτηρίζεται ἀσκητικὸς κάποιος ὁ ὁποῖος ἔχει σεξουαλικὴ ζωὴ μὲ τὴ σύζυγό του; Ἢ πῶς μπορεῖ ὁ Απόστολος Παῦλος νὰ θεωρεῖται ἀσκητικός, ὅταν γράφει: «κρεῖττον γάρ ἐστιν γαμῆσαι ἢ πυροῦσθαι»; (Α’ Κορ 7,9).

Ὁ Richard Valantasis γνωστὸς γιὰ τὶς ἐργασίες του σχετικὰ μὲ τὴν ἀσκητικὴ θεολογία καὶ τὴν ἀσκητικότητα στὴν ἀρχαία Ἐκκλησία, πρότεινε ἕναν πιὸ ἐπιτυχημένο ὁρισμό γιὰ τὴν «ἄσκηση»: Ἡ ἄσκηση σύνισταται *σὲ προσπάθειες ἐντὸς ἑνὸς κυρίαρχου κοινωνικοῦ περιβάλλοντος, οἱ ὁποῖες ἀποσκοποῦν στὸ νὰ δημιουργήσουν μία νέα ὑποκειμενικότητα, διαφορετικὲς κοινωνικὲς σχέσεις καὶ ἕνα ἐναλλακτικὸ σύνολο συμβόλων.* [=„performances, within a dominant social environment intended to inaugurate a new subjectivity, different social relations, and an alternative symbolic universe”[[4]](#footnote-4)]. Αὐτὸς ὁ ὁρισμὸς κρίνεται ἱκανοποιητικὸς γιὰ τὴ μελέτη μας, διότι ὑπερβαίνει τὸν κίνδυνο νὰ περιορίσει τὴν ἔννοια «ἄσκηση» σὲ κάποια ἀφηρημένα φαινομενολογικὰ στοιχεῖα (νηστεία, ἐγκράτεια κλπ) καὶ συσχετίζει τὴν «ἄσκηση» μὲ τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο, τὴν κοινωνία καὶ συγχρόνως μὲ τὰ ποικίλα συστήματα συμβόλων, πράξεων καὶ φαινομένων ποὺ χαρακτηρίζουν ἑκάστοτε τὴν ἀνθρώπινη ζωή. Ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἄποψη ἡ «ἄσκηση» ἀξιολογεῖται ὡς μία μορφὴ πολιτιστικῆς κριτικῆς, ἡ ὁποία στὸν πυρῆνα της φέρει αὐτὸ ποὺ ἀποκαλοῦμε μεταμόρφωση. Ὑπ᾿ αὐτὴν τὴν ἔννοια ἡ «ἄσκηση» ἔχει σαφῆ κριτήρια καὶ ξεκάθαρους στόχους: ἡ «ἄσκηση» ὁδηγεῖ σὲ μεταμόρφωση[[5]](#footnote-5). Η «ἄσκηση» ξεκινᾶ ἐκεῖ ποὺ ἐμφανίζεται ὁ πόθος γιὰ κάποια ἐναλλακτικὴ μορφὴ ζωῆς[[6]](#footnote-6).

## Η «ἄσκηση τῶν ἀντιπάλων»

Η ὡς ἄνω θεώρηση τῆς ἔννοιας «ἄσκηση» παρέχει ἕνα πλαίσιο γιὰ τὴν περιγραφὴ τῆς ἀσκήσεως στὸν Ἀπόστολο Παῦλο καὶ θὰ ἀποτελέσει τὴ βάση γιὰ τὴν περαιτέρω διαπραγμάτευση τοῦ θέματος. Ἤδη ὅμως ἀναφέρθηκε ὅτι ὁ Παῦλος δὲν παραδίδει κανένα ἀσκητικό (μὲ τὴν κοινὴ ἔννοια) κανόνα στὶς ἐπιστολές του. Τουναντίον, οἱ ἀντίπαλοί του ἦταν ἐκεῖνοι οἱ ὁποῖοι χρησιμοποιοῦσαν τέτοιας μορφῆς ἀσκητικοὺς κανόνες καὶ ὅρους, προκειμένου νὰ διακρίνουν μεταξὺ καθαρῶν καὶ ἀκαθάρτων τροφῶν. Ἐπιχειροῦσαν νὰ ἐπιβάλλουν στοὺς ἐξ ἐθνῶν πιστοὺς συγκεκριμένους κανόνες ποὺ ἀφοροῦσαν εἴτε στὴ διατροφὴ εἴτε στὴ γενετήσια ἐπιθυμία, διότι κατανοοῦσαν τὸ Χριστιανισμὸ ὡς ἕνα θρησκευτικὸ-τελετουργικὸ σύστημα προστασίας ἐναντίον τῶν δυνάμεων τοῦ κακοῦ[[7]](#footnote-7). Αὐτὴ ἡ στάση ἀπηχεῖται στὴν κριτικὴ τοῦ Παύλου ἐναντίον τῶν Γαλατῶν ἐξαιτίας τῆς υἱοθετήσεως ἐντολῶν σχετικῶν μὲ τὴ διατροφὴ καὶ τὴν καθαρότητα. Παρομοίως, στὸ Φιλ 3,19 ὁ Ἀπόστολος ἐπιτίθεται πιθανὸν ἐναντίον ἐκείνων τῶν ἰουδαιοχριστιανῶν, οἱ ὀποῖοι ἀπολυτοποιοῦσαν συγκεκριμένους κανόνες γιὰ τὴ διάκριση τῶν τροφῶν[[8]](#footnote-8). Ἡ ἐμπιστοσύνη περισσότερο σὲ κανόνες τροφῶν, παρὰ στὴν παρουσία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ὡς ὀρθοῦ τρόπου ζωῆς ἦταν ὁ λόγος ποὺ συχνὰ τὸν ἔκανε νὰ δακρύζει (Φιλ 3,18) [[9]](#footnote-9). Αὐτὴ ἡ μορφὴ ἀσκήσεως τῶν ἀντιπάλων τοῦ Ἀποστόλου Παύλου ἐπιβεβαιώνεται καὶ ἀπὸ ἄλλα κείμενα τὰ ὁποῖα ἀποδίδονται σὲ αὐτὸν ὅπως ἡ *Πρὸς Κολοσσαεῖς* καὶ οἱ *Ποιμαντικὲς Επιστολές*. Τὸ Κολ 2,20-23 στρέφεται ἐναντίον ἀντιπάλων, οἱ ὁποῖοι μέσῳ τῆς τηρήσεως μίας ἀσκητικῆς αὐστηρότητας ἐπιδίωκαν νὰ καταλάβουν τὴν αἰώνια σοφία καὶ ζωή:«Εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε; μὴ ἅψῃ μηδὲ γεύσῃ μηδὲ θίγῃς, ἅ ἐστιν πάντα εἰς φθορὰν τῇ ἀποχρήσει, κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων, ἅτινά ἐστιν λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐθελοθρησκίᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ [καὶ] ἀφειδίᾳ σώματος, οὐκ ἐν τιμῇ τινι πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός»*.*

Ἡ διδασκαλία τῶν ψευδοδιδασκάλων ἀφοροῦσε τόσο στὴ νηστεία ὅσο καὶ σὲ ἄλλες κακουχίες τοῦ σώματος καὶ ἦταν ἕνα εἶδος «τεχνικῆς» ποὺ ὁδηγοῦσε δῆθεν σὲ ταπεινοφροσύνη καὶ πιστευόταν ὅτι ἦταν ἀρκετή, γιὰ νὰ φθάσει κάποιος στὴ σωτηρία. Ἡ πρακτικὴ αὐτὴ ὅμως δὲν εἶχε καμία ἀξία, διότι τὸ μόνο ποὺ ἱκανοποιοῦσε ἦταν ἡ κατώτερη φύση τοῦ *παλαιοῦ Αδάμ*, δηλαδὴ αὐτὸ ποὺ ὁ Ἀπόστολος Παῦλος ἀποκαλεῖ «σάρξ» [[10]](#footnote-10). Παρόμοιοι κανόνες ἀναφέρονται στὶς *Ποιμαντικὲς Ἐπιστολές*. Η *Α’* *Πρὸς Τιμόθεον* καταδικάζει ὅσους ἀπαγορεύουν τὸ γάμο καὶ τὴ διατροφὴ μὲ κρέας: «Τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως προσέχοντες πνεύμασιν πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων, ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων, κεκαυστηριασμένων τὴν ἰδίαν συνείδησιν, κωλυόντων γαμεῖν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων, ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετάλημψιν μετὰ εὐχαριστίας τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν. Ότι πᾶν κτίσμα θεοῦ καλὸν καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον·» (4,1-4)[[11]](#footnote-11). Οἱ ἀντίπαλοι ἐπεδίωκαν νὰ θέσουν σὲ ἰσχὺ μία μορφὴ ἀσκήσεως μὲ τὴν κοινὴ σημασία τοῦ ὅρου, δηλαδὴ πειθαρχία σὲ διατροφικοὺς κανόνες καὶ ἀποχὴ ἀπὸ τὴ σεξουαλικότητα. Έχει προταθεῖ ἡ ἄποψη ὅτι αὐτῆς τῆς μορφῆς οἱ πιστοὶ μάλλον ἐπεδίωκαν νὰ υἱοθετήσουν μιὰ διαγωγὴ μὲ βάση τὸ πρότυπο τῆς ζωῆς στὸν παράδεισο, ὅπως περιγράφεται στὸ Γεν. 1 καὶ 2. Αὐτὴ ἡ ζωὴ προέβλεπε δῆθεν ἀποχὴ ἀπὸ τὸ γάμο καὶ δίαιτα χορτοφαγίας[[12]](#footnote-12). Οἱ *Ποιμαντικὲς Επιστολὲς* χρησιμοποιοῦν δύο ἐπιχειρήματα, γιὰ νὰ ἀποδείξουν τὸ ἐσφαλμένο τῶν ἀπόψεων αὐτῶν τῶν ἀντιπάλων. Αὐτὰ τὰ ἐπιχειρήματα προέρχονται ἀπὸ τὰ βασικὰ κείμενα, τὰ ὁποῖα χρησιμοποιοῦσαν οἱ ἀντίπαλοι γιὰ νὰ ἀναπλάσουν τὸν κῆπο τῆς Εδὲμ ἀφενὸς μὲ τὴ λάμψη τῆς ἀγγελικῆς παρθενίας καὶ ἀφετέρου μὲ τὴν καθιέρωση τῆς φυτικῆς διατροφῆς: ὅταν ὁ Θεὸς κοίταξε τὴ δημιουργία του καὶ τὴν ἀποκάλεσε «καλὴ λίαν», διατράνωνε μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο ὅτι ὅλες οἱ τροφὲς εἶναι καθαρές. Παρομοίως, ἡ προσευχὴ πρὶν ἀπὸ τὸ γεῦμα ἐπιβεβαιώνει ὅτι ὁ Θεὸς ἔχει καταστήσει ἐκ τῶν προτέρων τὴν τροφὴ γιὰ κάθε ἄνθρωπο καθαρή, γιὰ νὰ τὴ φάει[[13]](#footnote-13): «Ότι πᾶν κτίσμα θεοῦ καλὸν καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον· ἁγιάζεται γὰρ διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως» (Α’ Τιμ 4,4-5).

## Η θέση τοῦ Αποστόλου Παύλου

Τὰ ἀνωτέρω κείμενα τα παραθέσαμε, προκειμένου νὰ παρουσιάσουμε τὰ ἀσκητικά (μὲ τὴν κοινὴ ἔννοια) χαρακτηριστικὰ τῶν ἀντιπάλων ποὺ δροῦσαν ἐντὸς ἢ ἐκτὸς τῶν χριστιανικῶν κοινοτήτων τὶς ὁποῖες εἶχε ἱδρύσει ὁ Απόστολος Παῦλος. Ὡστόσο, τὸ κατεξοχὴν ἀντικείμενό μας εἶναι ἡ περιγραφὴ τῆς διδασκαλίας τοῦ Αποστόλου. Ο τελευταῖος εἶχε τὴ δικιά του ἀντίληψη ποὺ διατυπώνεται στὶς ἐπιστολὲς καὶ μέσῳ τῆς ὁποίας θὰ μπορούσαμε νὰ δώσουμε καὶ μία ἀπάντηση στὴ στάση τῶν συγκεκριμένων ἀντιπάλων. Όπως θὰ διαπιστώσουμε ἡ διδασκαλία τοῦ Παύλου μπορεῖ νὰ χαρακτηρισθεῖ ἀσκητικὴ μόνο στὸ πλαίσιο ἑνὸς εὐρύτερου ὁρισμοῦ τῆς «ἀσκήσεως» καὶ ὄχι τῆς ἀσκήσεως μὲ τὴν κοινὴ ἔννοια τοῦ ὅρου.

Ὁ *Απόστολος τῶν Εθνῶν* συγκρίνει τὴ ζωὴ τοῦ πιστοῦ μὲ τὴ διαγωγὴ ἑνὸς ἀθλητοῦ καὶ τὴ χαρακτηρίζει ὡς πάλη ἐναντίον τῆς «σαρκός». **Ο ὅρος «σάρξ», ὅπως χρησιμοποιεῖται στὰ κείμενα ποὺ ἀκολουθοῦν, δὲν ὑποδηλώνει μόνο τὸ ἀνθρώπινο σῶμα ἢ τὸν ὑλικὸ κόσμο καθαυτόν, ἀλλὰ ὁτιδήποτε μέσα μας ἁμαρτωλὸ καὶ ἐνάντιο στὸ Θεό. Τοιουτοτρόπως, δὲν εἶναι μόνο τὸ ἀνθρώπινο σῶμα, ἀλλὰ καὶ ἡ ψυχὴ τῆς πεπτωκυίας ἀνθρωπότητας ἡ ὁποία γίνεται «σαρκική» καὶ ἀποκαλεῖται «σάρξ» ἀπὸ τὸν Απόστολο.**

Μόνο ἂν κατανοήσουμε τὴ ζωὴ τοῦ πιστοῦ, ὅπως τὴν προβάλλει ὁ Ἀπόστολος, ὡς μία πάλη ἐναντίον τῆς «σαρκός» ὑπ᾿ αὐτὴν τὴν ἔννοια, μπορεῖ νὰ χαρακτηρισθεῖ ἡ διδασκαλία του ἀσκητική. **Πρόκειται γιὰ μία κριτικὴ καὶ ἀπάρνηση τῆς ἁμαρτωλῆς καὶ πεπτωκυίας πλευρᾶς τῆς ἀνθρώπινης ὑπάρξεως.** Αὐτὸ εἶναι ξεκάθαρα κάτι τὸ ὁποῖο ἀπαιτεῖται ἀπὸ ὅλους τοὺς πιστούς. Ἄλλωστε, ὅπως θὰ διαπιστώσουμε, δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι ὁ Ἀπόστολος ὁμιλεῖ περὶ αὐτῆς τῆς πάλης σὲ παραγράφους στὶς ὁποῖες προβάλλει τὴν ἔννοια τῆς ἐν Χριστῷ ἐλευθερίας μὲ κλασσικὲς διατυπώσεις. Πρὶν παρουσιάσουμε τὰ δύο κύρια κείμενα στὰ ὁποῖα περιγράφεται τὸ ἰδιαίτερο ἀσκητικό του σκεπτικό, ἐπιβάλλεται νὰ κάνουμε ἕνα σύντομο σχόλιο στὴ σύγχρονη ἔρευνα ἀναφορικὰ μὲ τὸν ἀσκητισμὸ στὸν Απόστολο Παῦλο.

## Eνα σχόλιο γιὰ τὴ σύγχρονη ἔρευνα

Ὁ κοινὸς ὁρισμὸς τῆς ἔννοιας «ἄσκηση» ὡς ἀποχὴ ἀπὸ τροφὲς καὶ τὴ γενετήσια ζωὴ εἶναι ὁ λόγος γιὰ τὸ περιορισμένο ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν ἀσκητικὴ τοῦ Ἀποστόλου Παύλου. Ὁ ἴδιος λόγος ὁδηγεῖ καὶ τοὺς λίγους ἑρμηνευτὲς οἱ ὁποῖοι ἀσχολοῦνται μὲ τὸ θέμα νὰ ἐπικεντρώνουν ἀποκλειστικὰ τὴν προσοχή τους στὶς παραγράφους ἐκεῖνες τῶν ἐπιστολῶν οἱ ὁποῖες περιλαμβάνουν «ἠθικὲς» μὲ τὴ στενὴ ἔννοια προτροπές: Α΄ Θεσ 4,3-8 καὶ Α’ Κορ 7, ὅπου ὁ Ἀπόστολος ἀπαντᾶ σὲ ἐρωτήματα σχετικὰ μὲ τὸ γάμο καὶ τὴ σεξουαλικότητα. Αὐτὸ συνεπάγεται οἱ σύγχρονες συζητήσεις νὰ ἐπικεντρώνονται κυρίως στὸ ἐρώτημα ἐὰν ὁ Απόστολος καταδικάζει τέτοιου εἴδους ἐπιθυμίες ἢ ὄχι, ἐὰν ὑπερασπίζεται ἢ ἀπαξιώνει τὸ γάμο. Ὡστόσο, δὲν εἶναι στὸ ἐπίκεντρο τοῦ ἐνδιαφέροντος τοῦ *Αποστόλου τῶν Εθνῶν* οἱ ἐκδηλώσεις τῆς γενετήσιας ζωῆς ἢ τῆς ἀσκητικῆς ἀποχῆς καθαυτές**[[14]](#footnote-14). Ο Απόστολος επικεντρώνει τὴν προσοχή του περισσότερο (1) στὸ τί εἶναι αὐτὸ ποὺ κινεῖ τὸν ἄνθρωπο στὶς συγκεκριμένες πράξεις καὶ (2) ἡ διαφορὰ μεταξὺ *παλαιοῦ* καὶ *καινοῦ ἀνθρώπου* ὡς ὅλον, δηλαδὴ ἡ διαφορὰ μεταξὺ «σαρκὸς» καὶ Πνεύματος.** Αὐτὸ μπορεῖ νὰ εἶναι καὶ τὸ σχετικὸ ἑρμηνευτικὸ κλειδί, τὸ ὁποῖο ἀποτυπώνεται σὲ δύο βασικὰ κείμενα τοῦ Αποστόλου Παύλου, ἀφορῶντα στὴν πάλη ἐνάντια στὴ «σάρκα».

## Δύο βασικὰ κείμενα

«Υμεῖς γὰρ ἐπ᾽ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί· μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί, ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις. Ο γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ· *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν* [Λευ 19,18]. Εἰ δὲ ἀλλήλους δάκνετε καὶ κατεσθίετε, βλέπετε μὴ ὑπ᾽ ἀλλήλων ἀναλωθῆτε. Λέγω δέ, πνεύματι περιπατεῖτε καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε. Η γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός, ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται, ἵνα μὴ ἃ ἐὰν θέλητε ταῦτα ποιῆτε. εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον» (Γαλ 5,13-18).

## O ἀγῶνας ἐνάντια στὴ «σάρκα»

Ὁ Απόστολος Παῦλος ἐπιμένει στὴν κατανόηση τοῦ ὅρου «σὰρξ» ὡς ἑνὸς ἀντιπάλου μὲ ἠθικὴ ἔννοια. Η «σάρξ» εἶναι τὸ διακριτικὸ τῆς παλαιᾶς ζωῆς, δηλαδὴ τῆς ζωῆς πρὸ τοῦ βαπτίσματος. **Κάθε Χριστιανὸς ὀφείλει νὰ ἀγωνίζεται ἐναντίον τῆς ἁμαρτίας καὶ ὄχι ἐναντίον τοῦ σώματός του.** Αὐτὸ τονίζεται ἀρκούντως στὴν ἐξηγητικὴ παράδοση τῆς Ανατολῆς καὶ ἰδιαίτερα ἀπὸ τὸν Άγιο Ιωάννη τὸν Χρυσόστομο, ὁ ὁποῖος τονίζει πολὺ ἐμφαντικὰ αὐτὴν τὴν κατανόηση τοῦ ἀγῶνα ἐναντίον τῆς «σαρκός»:

«Πῶς οὖν Παῦλός φησιν͵ Ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος; Οἶδε σάρκα καλεῖν͵ οὐ τὴν τοῦ σώματος φύσιν͵ ἀλλὰ τὴν πονηρὰν προαίρεσιν͵ ὡς ὅταν λέγῃ· Ὑμεῖς οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκί͵ ἀλλ΄ ἐν πνεύματι· Καὶ πάλιν͵ Οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες͵ Θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται. Τί οὖν; Ανελεῖν δεῖ τὴν σάρκα; Αὐτὸς δὲ ὁ ταῦτα λέγων͵ οὐ σάρκα περιέκειτο; Οὐ τῆς σαρκός͵ ἀλλὰ τοῦ διαβόλου ταῦτα τὰ διδάγματα· Ἐκεῖνος γὰρ ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπαρχῆς. Τί οὖν φησι; Σάρκα ἐνταῦθα τὸν λογισμὸν καλεῖ τὸν γεώδη͵ τὸν ῥᾴθυμον καὶ ἠμελημένον.» (MPG 61, 671D)

«Εἰ δὲ λέγει͵ Ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος͵ περὶ δύο φησὶ λογισμῶν· οὗτοι γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκεινται͵ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία͵ οὐχ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα. Εἰ γὰρ ταῦτα ἀντίκειται͵ ἀλλήλων ἐστὶν ἀναιρετικά͵ ὡς τὸ πῦρ τοῦ ὕδατος͵ ὡς τὸ σκότος τοῦ φωτός.» (MPG 61, 672A-B)

## Η παρουσία τοῦ Αγίου Πνεύματος ὡς ὁ κύριος λόγος γιὰ τὴ μὴ ἐκπλήρωση τῶν ἐπιθυμιῶν τῆς «σαρκός»

**Ὑπ αὐτὴν τὴν ἔννοια μποροῦμε νὰ κατανοήσουμε τὴν «ἄσκηση» στὸν Ἀπόστολο Παῦλο ὡς τὸν ἀγῶνα ἐναντίον τοῦ φαύλου θελήματος, τὸ ὁποῖο κυριαρχοῦσε στὴ ζωὴ τῶν ἀνθρώπων πρὸ τοῦ βαπτίσματος**. Μετὰ τὸ βάπτισμα ὀφείλουν οἱ χριστιανικὲς κοινότητες νὰ καταστήσουν φανερὸ **στὴν κοινωνία ποὺ ἑκάστοτε τὶς περιβάλλει ὅτι ἔχουν κάτι τὸ ξεχωριστὸ ἐντός των: τὸ Άγιο Πνεῦμα!** Γι᾿ αὐτὸ σ᾿ ἕνα ἄλλο σημαντικὸ κείμενο: Ρωμ 8, ὁ Ἀπόστολος Παῦλος ἀντιπαραβάλλει τὴ ζωὴ σύμφωνα μὲ τὶς ἐπιθυμίες τῆς «σαρκὸς» πρὸς τὸ «περιπατεῖν κατὰ Πνεῦμα». Μὲ τὴν ἔκφραση «περιπατεῖν κατὰ Πνεῦμα» ὁ Απόστολος περιγράφει γενικὰ τὴν πρόκληση τῆς χριστιανικῆς ζωῆς. Η παρουσία του Αγίου Πνεύματος, ἡ ὁποία ἐκφραζόταν ἁπτῶς στὶς λατρευτικὲς συνάξεις μὲ τὴν κραυγή: *ἀββὰ ὁ Πατήρ*, διαβεβαίωνε τοὺς Χριστιανοὺς ὅτι ἦταν *υἱοὶ τοῦ Θεοῦ* καὶ τοὺς παρεῖχε τὸ κίνητρο νὰ ζήσουν μία καινούργια ζωή. **Επρόκειτο γιὰ ἕναν ἐναλλακτικὸ τρόπο ζωῆς ὁ ὁποῖος περιελάμβανε τόσο ἕνα ἀνατρεπτικὸ σύστημα ἐπαναπροσδιορισμένων κοινωνικῶν σχέσεων[[15]](#footnote-15) ὅσο καὶ μία διαφορετικὴ ἀντίληψη τοῦ κόσμου[[16]](#footnote-16).** Θὰ παραθέσουμε στὸ σημεῖο αὐτὸ τὸ κείμενο τῆς *Πρὸς Ρωμαίους* , ὅπου καθίσταται σαφὴς ὁ ρόλος τοῦ Ἁγίου Πνεύματος:

**«**Ἄρα οὖν, ἀδελφοί, ὀφειλέται ἐσμὲν οὐ τῇ σαρκὶ τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν, εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνῄσκειν· εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε. Όσοι γὰρ Πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν. Οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας ἐν ᾧ κράζομεν· ἀββὰ ὁ Πατήρ» (8,12-15).

«Δείξας ὅσον τὸ ἔπαθλον τοῦ πνευματικοῦ βίου͵ [παρατηρεῖ ὁ ἱ. Χρυσόστομος] καὶ ὅτι Χριστὸν ἔνοικον ποιεῖ͵ καὶ ὅτι ζωοποιεῖ τὰ θνητὰ σώματα͵ καὶ πρὸς τὸν οὐρανὸν πτεροῖ͵ καὶ τὴν ὁδὸν τῆς ἀρετῆς εὐκολωτέραν ἐργάζεται͵ ἀναγκαίως λοιπὸν ἐπάγει τὴν παραίνεσιν λέγων· Οὐκοῦν οὐκ ὀφείλομεν ζῇν κατὰ σάρκα. Ἀλλ΄ οὕτω μὲν οὐκ εἶπε͵ ἐπιπληκτικώτερον δὲ πολλῷ καὶ δυνατώτερον εἰπών· Ὀφειλέται ἐσμὲν τῷ Πνεύματι· τὸ γὰρ εἰπεῖν͵ ὅτι Οὐκ ἐσμὲν ὀφειλέται τῇ σαρκί͵ τοῦτο ἐδήλωσε. Καὶ πανταχοῦ τοῦτο κατασκευάζει͵ δεικνὺς ὅτι τὰ μὲν παρὰ τοῦ Θεοῦ εἰς ἡμᾶς γεγενημένα οὐκ ὀφειλῆς ἦν͵ ἀλλὰ γυμνῆς χάριτος· τὰ δὲ παρ΄ ἡμῶν μετὰ ταῦτα γινόμενα͵ οὐκέτι φιλοτιμίας͵ ἀλλ΄ ὀφειλῆς». (ΜPG 60, 523C-D)

## Ο κοινωνικός χαρακτῆρας τῆς «ἀσκήσεως» στὸν Απόστολο Παῦλο

Ωστόσο, ο Απόστολος Παῦλος ποτὲ δὲν καθορίζει μὲ σαφεῖς ἠθικοὺς κανόνες τὸ «περιπατεῖν κατὰ Πνεῦμα». Οἱ μόνες ἐντολὲς εἶναι αὐτὲς τῆς ἀγάπης καθὼς καὶ τῆς ἀπαγορεύσεως τῆς εἰδωλολατρίας καὶ τῆς πορνείας. Εἰδ᾿ ἄλλως ὁμιλεῖ ἐν γένει περὶ τῶν καρπῶν τοῦ Πνεύματος καθὼς καὶ τὴν ὑποχρέωση τῶν πιστῶν νὰ ζοῦν ἀντάξια τῆς παρουσίας τοῦ Αγίου Πνεύματος ἐντός των. Ὡστόσο, ὁ καθορισμὸς τῶν ἠθικῶν πλαισίων ἐντὸς τῶν ὁποίων ὀφείλουν νὰ κινοῦνται οἱ ἑκάστοτε παραλῆπτες τῶν ἐπιστόλων του ὀφείλει νὰ γίνεται ξεχωριστὰ ἀπὸ κάθε χριστιανικὴ κοινότητα. Ὁ Απόστολος δὲ λέει ποτὲ πῶς θὰ ἀγωνιστοῦν οἱ πιστοὶ ἐναντίον τῆς «σαρκός». **Δὲν καθορίζει ποτὲ ἡ αὐθεντία τοῦ Αποστόλου τὶς διατροφικὲς συνήθειες ἢ τὴ γενετήσια ζωὴ τῶν παραληπτῶν τῶν ἐπιστόλων του. Αὐτὰ εἶναι ζητήματα τὰ ὁποῖα ὀφείλει κάθε κοινότητα νὰ τὰ ἐξετάσει ξεχωριστά, διότι συνδέονται μὲ τὴ ζωὴ τῶν πιστῶν ὡς μελῶν μακρο- ἢ μικροκοινωνικῶν μορφωμάτων.**

Η ἐπιχειρηματολογία τοῦ Αποστόλου Παύλου στὴν *Α’ Κορινθίους* φωτίζει ἰδιαίτερα τὸν κοινωνικὸ ἢ ἐκκλησιολογικὸ χαρακτήρα τῆς «ἀσκήσεώς» του. Επὶ παραδείγματι τὸ τί τρώει ἢ πίνει κάποιος εἶναι ἀδιάφορο γιὰ τὸν Απόστολο, αὐτὸ ὅμως τὸ ζήτημα πρέπει νὰ ἐξετάζεται πάντα σὲ μία ἐκκλησιολογικὴ βάση (τὸ ζήτημα τῆς διακρίσεως τὸν τροφῶν ἀπασχολοῦσε διαρκῶς τὶς κοινότητες στῖς ὁποῖες ἀπευθυνόταν ὁ Παῦλος βλ. Α’ Κορ 10,23-33 Ρωμ 14,1-23). Επιτρέπεται κάποιος νὰ τρώει ὅλες τὶς τροφές, ἐκτὸς ἀπὸ ἐκεῖνες οἱ ὁποῖες θὰ μποροῦσαν νὰ ἀποτελέσουν πρόσκομμα στὴ συνύπαρξη τῶν πιστῶν ἐντὸς τῆς ἐκκλησίας τοῦ Θεοῦ. Η πρυτανεύουσα ἀρχὴ εἶναι τὸ καλὸ τῆς κοινότητας (Α’ Κορ 8,13): «Διόπερ εἰ βρῶμα σκανδαλίζει τὸν ἀδελφόν μου, οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα, ἵνα μὴ τὸν ἀδελφόν μου σκανδαλίσω».

Η ὡς ἄνω διατύπωση εἶναι πολὺ σαφὴς καὶ ἐνδιαφέρουσα, διότι ἀποδεικνύει ὅτι ἡ «ἄσκηση» τοῦ Αποστόλου Παύλου ἔχει ἕναν ἀποκλειστικῶς κοινωνικὸ χαρακτήρα **καὶ μία λειτουργία ἡ ὁποία ἐξυπηρετεῖ τὴ συνύπαρξη ὅλων, ἀνεξαρτήτων τῆς προελεύσεώς τους, ἐντὸς τῆς Εκκλησίας**. Γι αὐτὸ τὸ νὰ νηστεύει κάποιος δὲν εἶναι μία ἀτομικὴ δραστηριότητα ἀλλὰ ἀποκτᾶ τὴν ἀξία του ὡς συλλογικὴ πράξη ἡ ὁποία γίνεται ἀπὸ κοινοῦ μεταξὺ τῶν *δυνατῶν* καὶ τῶν *ἀδυνάτων* (βλ. Ρωμ 11 και 14). Ο Απόστολος ἐπιμένει σὲ μία «ἄσκηση» ἡ ὁποία ἑνώνει καὶ ἐνθαρρύνει ὅλους τοὺς πιστοὺς. καὶ τοὺς ἐξ ἐθνῶν καὶ τοὺς ἐξ Ιουδαίων.

Στὴν αὐτὴ συνάφεια ὁ Απόστολος καταδικάζει την πορνεία καὶ ὅλα τὰ συναφῆ ἁμαρτήματα ὄχι μόνο ἐπὶ τῇ βάσει ἀνθρωπολογικῶν κριτηρίων ἀλλά μὲ τὸ σκεπτικὸ ὅτι κάποιος ἁμαρτάνει «εἰς τὸ ἑαυτοῦ σῶμα» (Α Κορ 6,18). Τὸ ἀνθρώπινο σῶμα δὲν εἶναι κάτι οὐδέτερο γιὰ τὸν Παῦλο, ἀλλὰ τὸ ἀντιμετωπίζει ὡς τὸν Ναὸ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καὶ ὡς μέλος τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ (6,15), τὸ κοινὸ σῶμα τῆς Εκκλησίας. Ὡς ἐκ τούτου τὸ νὰ συνευρίσκεται κάποιος μὲ μία πόρνη ζημιώνει ὁλόκληρη τὴν Εκκλησία, ἐπειδὴ ὅπως ἀναφέρει ὁ Απόστολος «μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ» (5,6). Η πορνεία ὑποβιβάζει τὴ σεξουαλικὴ ἐπιθυμία, ἡ ὁποία θὰ ἔπρεπε περισσότερο νὰ ἐξυπηρετεῖ τὴ συζυγικὴ ἀγάπη, τὴν ὁποία ἐπιθυμοῦσε ὁ Παῦλος νὰ βρίσκει στὶς χριστιανικὲς κοινότητες. Γι αὐτὸ ὁ Απόστολος κατανοεῖ ὅλη του τὴν ἠθικὴ ἐπὶ τὴ βάσει τῆς ἐντολῆς τῆς ἀγάπης: «Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν· ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν. τὸ γὰρ οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐκ ἐπιθυμήσεις, καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή, ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται [ἐν τῷ]· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν» (Ρωμ 13,8-9). Παρομοίως καὶ ἡ ἐγκράτεια ἀπὸ τὴ γενετήσια ζωὴ γιὰ χάρη τῆς προσευχῆς, τὴν ὁποία ἐξασκοῦσαν οἱ *παρθένοι* καὶ οἱ *χῆρες*, ἦταν ἕνα δῶρο ἀπὸ τὸν Θεό, ὄχι τόσο ὡς μία ἀρνητικὴ στάση, ἀλλὰ ὡς δημιουργικὴ πράξη ἡ ὁποία τοὺς ὁδηγοῦσε σὲ ὁλοκληρωτικὴ ἕνωση με τὸν Κύριο καὶ τὸ Πνεῦμα, δηλαδὴ μὲ τὴν κοινωνία τῆς Εκκλησίας (Α΄ Κορ 7,34).

Ἔχουμε περιγράψει μέχρι στιγμῆς τὴ σημασία τῆς «ἀσκήσεως» στὸν Παῦλο ἀπὸ τὴν πλευρὰ κυρίως μακροκοινωνικῶν δομῶν. Παρομοίως λειτουργεῖ ὅμως ἡ ἀσκητικὴ ἀντίληψη τοῦ Ἀποστόλου καὶ σὲ μικροκοινωνικὲς δομές. Π.χ. ἡ σεξουαλικὴ ζωὴ τῶν συζύγων δὲν καθορίζεται μὲ ἐξωτερικοὺς κανόνες, ἀλλὰ μὲ ἀπὸ κοινοῦ ἀποφάσεις τῶν συζύγων. Γι᾿ αὐτό, ἀκόμη κι ἂν ἡ ἀγαμία ἦταν γιὰ τὸν Παῦλο τὸ τέλειο, προτρέπει: «Μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους, εἰ μήτι ἂν ἐκ συμφώνου πρὸς καιρόν, ἵνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε, ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ σατανᾶς διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν» (Α’ Κορ 7,5). Ἡ ἀποχὴ ἀπὸ τὴν ἐρωτικὴ συνεύρεση μπορεῖ νὰ λάβει χώρα μόνον κατόπιν κοινῆς συμφωνίας καὶ δὲν ἔχει νὰ κάνει τίποτε μὲ μία ὑποτιθέμενη ἀκαθαρσία, ἡ ὁποία χαρακτηρίζει τὴ γενετήσια ζωή. Εἶναι ἐνδιαφέρον νὰ ἐνσκύψουμε πάλι στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὁ ἱ. Χρυσόστομος σχολιάζει τὸ κείμενο αὐτό:

«Τί δὴ τοῦτό ἐστι; Μὴ ἐγκρατευέσθω͵ φησίν͵ ἡ γυνή͵ τοῦ ἀνδρὸς ἄκοντος͵ μήτε ὁ ἀνήρ͵ τῆς γυναικὸς μὴ βουλομένης. Τί δήποτε; Ὅτι μεγάλα ἐκ τῆς ἐγκρατείας ταύτης τίκτεται κακά· καὶ γὰρ καὶ μοιχεῖαι καὶ πορνεῖαι καὶ οἰκιῶν ἀνατροπαὶ πολλάκις ἐντεῦθεν ἐγένοντο. Εἰ γὰρ ἔχοντες τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας͵ πορνεύουσι͵ πολλῷ μᾶλλον͵ ἂν αὐτοὺς τῆς παραμυθίας ταύτης ἀποστερήσῃς. Καὶ καλῶς εἶπε͵ Μὴ ἀποστερεῖτε͵ ἀποστέρησιν ἐνταῦθα καὶ ὀφειλὴν ἀνωτέρω εἰπών͵ ἵνα δείξῃ τῆς δεσποτείας τὴν ἐπίτασιν. Τὸ γὰρ ἄκοντος θατέρου ἐγκρατεύεσθαι θάτερον͵ ἀποστερεῖν ἐστι· τὸ δὲ ἑκόντος͵ οὐκέτι. Οὐδὲ γάρ͵ εἰ πείσας με λάβοις τι τῶν ἐμῶν͵ ἀποστερεῖσθαί φημι. Ὁ γὰρ ἄκοντος καὶ βιαζομένου λαβών͵ ἀποστερεῖ· ὅπερ ποιοῦσι πολλαὶ γυναῖκες͵ μείζονα τῆς δικαιοσύνης ἁμαρτίαν ἐργαζόμεναι͵ καὶ τῆς ἀσελγείας τοῦ ἀνδρὸς ὑπεύθυνοι γινόμεναι ταύτῃ͵ καὶ διασπῶσαι πάντα. Δεῖ δὲ πάντων προτιμᾷν τὴν ὁμόνοιαν͵ ἐπειδὴ καὶ πάντων τοῦτο κυριώτερον͵ καὶ εἰ βούλει͵ καὶ ἐπὶ τῶν πραγμάτων αὐτὸ ἐξετάσωμεν. Ἔστω γὰρ γυνὴ καὶ ἀνήρ͵ καὶ ἐγκρατευέσθω ἡ γυνὴ μὴ βουλομένου τοῦ ἀνδρός· τί οὖν͵ ἂν ἐκεῖνος ἐντεῦθεν πορνεύῃ͵ ἢ μὴ πορνεύῃ μέν͵ ἀλγῇ δὲ καὶ θορυβῆται καὶ πυρῶται καὶ μάχηται͵ καὶ μυρία τῇ γυναικὶ πράγματα παρέχῃ; Τί τὸ κέρδος τῆς νηστείας καὶ τῆς ἐγκρατείας͵ ἀγάπης διεῤῥηγμένης; Οὐδέν.» (MPG 61, 152D-153B)

## «Άσκηση» καὶ Μεταμόρφωση

Θὰ μποροῦσε κάποιος νὰ ὁρίσει τὴν «ἄσκηση» στὸν Απόστολο Παῦλο ὡς τὸν ἀγῶνα ἐναντίον τοῦ θελήματος τοῦ «παλαιοῦ ἀνθρώπου». Μέχρι στιγμῆς ἔχουμε ἀναφερθεῖ στὸ πνευματικὸ ὑπόβαθρο καὶ τὸν κοινωνικὸ χαρακτῆρα τῆς προσπάθειας αὐτῆς. Σὲ τί ὅμως ἀποσκοπεῖ ὁ πιστὸς μὲ αὐτὴν τὴν «ἄσκηση»; Οἱ πιστοὶ ὀφείλουν νὰ ἐνσαρκώσουν μία καινούργια ὑποκειμενικότητα, τὴν ὁποία ὁ Παῦλος ἀποκαλεῖ «καινὴ κτίση» (Γαλ 6,15), δηλαδὴ νὰ ἀποκτήσουν μία καινούργια αὐτοσυνειδησία[[17]](#footnote-17) ποὺ δὲν ἔχει πλέον οὔτε τὶς ἰουδαϊκὲς προδιαγραφὲς οὔτε ἄλλα κριτήρια ποὺ ἔχουν νὰ κάνουν μὲ ζητήματα τῆς παρούσας ζωῆς, ἀλλὰ περισσότερο μὲ τὴν πίστη στὸν Ιησοῦ Χριστό[[18]](#footnote-18). Επομένως, ἡ παύλεια «ἄσκηση» ἀξιολογεῖται ὄχι μόνον ὡς μία μορφὴ κοινωνικῆς κριτικῆς ἢ πάλης ἐναντίον τῆς «σαρκός» ὡς ἑνὸς ἠθικοῦ ἀντιπάλου. Η «ἄσκηση» ποὺ ἐννοεῖ ὁ Απόστολος δὲν εἶναι μόνον μία μάχη μὲ τὴν ἁμαρτία, δὲν εἶναι μόνον ἄρνηση ἀλλὰ συνιστᾶ περισσότερο κατάφαση, πρόκειται γιὰ μία θετικὴ ὁδό[[19]](#footnote-19). Διαθέτει σαφῆ κίνητρα καὶ ξεκάθαρους στόχους: ἡ «ἄσκηση» ἀποσκοπεῖ στὴ μεταμόρφωση. Σὲ αὐτὴν τὴ συνάφεια μποροῦμε νὰ κατανοήσουμε τοὺς σχετικοὺς μὲ τὴ μεταμόρφωση λόγους τοῦ Παύλου, οἱ ὁποῖοι ἐπεξηγοῦν τὸ σκοπὸ τῆς «ἀσκήσεως»: «Καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον». Παρομοίως ὁμιλεῖ ὁ Απόστολος συγκρίνοντας τὴ δικιά του θεολογικὴ ἀντίληψη με αὐτὴν τῶν Ιουδαίων και πιθανὸν ἀσκητικῶν (μὲ τὴν κοινὴ ἔννοια) ἀντιπάλων Β’ Κορ 3,18: «Ἡμεῖς δὲ πάντες, ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν Κυρίου κατοπτριζόμενοι, τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου Πνεύματος».

Κάθε βαπτισμένος πιστὸς δύναται διὰ τῆς «ἀσκήσεώς» του νὰ συμμετέχει διαρκῶς περισσότερο στὴ δόξα τοῦ Θεοῦ τὴν ὁποία γεύεται ἤδη διὰ τῆς πίστεως στὸν Χριστό (Ρωμ 8, 29-30). Αὐτὴ ἡ μεταμόρφωση ἔχει ἤδη ξεκινήσει καὶ τώρα βρίσκεται σὲ ἐξέλιξη. Η τέλεια ἀπόλαυση τῆς δόξας τοῦ Θεοῦ θὰ ἔρθει μετὰ τὴν τελικὴ κρίση (Φιλ 3,21). Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι στὴ θεολογία τοῦ Παύλου ἡ ἀναφορὰ στὴ μέλλουσα κρίση λειτουργεῖ ὡς κίνητρο καὶ ὄχι ὡς αὐτοσκοπὸς τῆς συγεκριμένης «ἀσκήσεως». Η μέλλουσα κρίση εἶναι κίνητρο καὶ ὄχι σκοπός, διότι ὁ σκοπὸς τῆς «ἀσκήσεως» ἔχει ἤδη ἀρχίσει νὰ πραγματοποιεῖται στὸ παρόν: *ἡ μεταμόρφωση ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν*. Ο Παῦλος κατανοεῖ τὴ μετοχὴ στὴ δόξα τοῦ Θεοῦ ὡς τὸ ἀντίθετο ἀπὸ τὴν κατάσταση τῆς πτώσεως στὴν ὁποία βρίσκεται ὁ παρὼν κόσμος. Η πτώση τοῦ Αδὰμ προκάλεσε τὴν ἀπογύμνωσή του ἀπὸ τὴ δόξα τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν ὑποδούλωσή τῆς ἀνθρώπινης ὁλότητας ὡς ψυχῆς καὶ σῶμα στὴν ἁμαρτία καὶ τὸ θάνατο. Μαζί μὲ τὸν ἄνθρωπο ὑποδουλώθηκε ὅμως καὶ ὁλόκληρη ἡ φυσικὴ δημιουργία στὴ φθορά. Τώρα, ὡστόσο, ἡ παρουσία τοῦ Πνεύματος μεταμορφώνει τὸν ἄνθρωπο καὶ τὸν φυσικὸ κόσμο ποὺ τὸν περιβάλλει. Γι᾿ αὐτὸ καὶ ἡ φύση προσδοκᾶ μὲ ἀγωνία πότε θὰ ἀποκαλυφθοῦν οἱ ἄνθρωποι ἐκεῖνοι οἱ ὁποῖοι φέρουν τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ μέσα τους (Ρωμ 8,21-23), τὸ ὁποῖο μεταμορφώνει τόσο αὐτοὺς ὅσο καὶ τὸ φυσικό τους περιβάλλον «ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν» (Β’ Κορ 3,18).

## Συμπέρασμα

Η «ἄσκηση» στὸν Απόστολο Παῦλο δὲν ὑποδηλώνει μία ἀρνητικὴ στάση ἔναντι τοῦ ὑλικοῦ κόσμου καὶ τῆς σεξουαλικότητας ἐν γένει. Μία τέτοια ἀντίληψη ἀνήκει περισσότερο στοὺς κανόνες τοὺς σχετικοὺς μὲ τὴ διατροφή, τὴν ἐρωτικὴ ζωὴ καὶ τὴν καθαρότητα ποὺ χρησιμοποιοῦσαν οἱ ἀντίπαλοι στὶς Kοινότητες ποὺ εἶχε ἱδρύσει ὁ Απόστολος. Ο Παῦλος μέσῳ τῆς «ἀσκήσεως» ποὺ προβάλλει μάχεται ἐναντίον τῆς «σαρκός» μὲ μιὰ ἔννοια ποὺ προσδιορίζει ὄχι τὴ φυσικότητά μας, ἀλλὰ τὸν πεπτωκότα καὶ ἁμαρτωλὸ κόσμο. Ο *καινὸς ἄνθρωπος* ζῶντας μία ζωὴ ποὺ τὴ χαρακτηρίζει ἡ παρουσία τοῦ Αγίου Πνεύματος ἐπαναφέρει τὸν ἑαυτό του ἀλλὰ καὶ ὁλόκληρη τὴ δημιουργία στὴ φυσική τους κατάσταση. Επιπλέον, πραγματώνει τὴ συνθήκη καὶ τὸ σκοπό, γιὰ τὸν ὁποῖο πλάσθηκε ἀπὸ τὸ Θεό: τὴ μετοχὴ στὴ δόξα τοῦ Θεοῦ. Αὐτὴ ἡ πραγματικότητα εἶναι μία κατάσταση ἐσωτερικῆς ἐλευθερίας στὴν ὁποία δὲν μποροῦν νὰ κυριαρχήσουν πλέον οὔτε ἁμαρτωλὰ πάθη οὔτε ἐξωτερικοὶ νόμοι (τέτοιος νόμος ἦταν καὶ ὁ μωσαϊκὸς *Νόμος* σύμφωνα μὲ τὸν Απόστολο Παῦλο*[[20]](#footnote-20)*). Γι᾿ αὐτὸ καὶ μπορεῖ ὁ ἄνθρωπος νὰ ἀπολαύσει τὴν πραγματικὴ ἐλευθερία καὶ ἀγάπη. Ο Απόστολος συνδέει τὴν «ἄσκησή» του μὲ τὴ θεολογία τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς ἀγάπης σ᾿ ἕνα ἀπὸ τὰ κείμενα ποὺ παραθέσαμε τὸ ὁποῖο συμπυκνώνει ἐπιγραμματικὰ καὶ τὴν παροῦσα μελέτη: Γαλ 5,13 «Υμεῖς γὰρ ἐπ᾽ ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί· μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί, ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις».

***Πολιτεία του Θεού επί Γης***

**(Χερσόνησος δυσπρόσιτος κλιματολογικά στο άκρο της μεγάλης Χερσον. Βαλκάνια)**

* **Χρόνος** (Ἠλιος) – όχι δικτατορία του ρολογιού
* **Σήμαντρο** (+ Ινδιάνοι) = *Γένεσις* (Νώε + κατακλυσμό) + *Αποκάλυψις* (τελευταίο σάλπισμα του αγγέλου ιδιωτικές ώρες προσευχής)
* **Πολυέλεος** (Καινή Ιερουσαλήμ) – Καθολικό - Πολυεθνικός
* Χώρος μετατίθεται από τη Μικρά Ασία (Όλυμπος Βιθυνίας) – Πράσινο -
* Ίδρυση Όχι το **963 μ.Χ**. (Τράγος Κιννάβαρις) – **Πέτρος Αθωνίτης 7ος αι.** –Θρύλος 5ος (Βατο-παίδι)
* **Αγ. Αθανάσιος Άθω** (Νικηφόρος Φωκάς+Κρήτη) – Νέα Τεχνολογία (πέτρες αντί για ξύλα/βόδια ειδικά, περιτείχισμα/κάστρα) – Νέο Κοινοβιακό Μοντέλο – Οικονομική Ευμάρεια –Κέντρο Παγκοσμιότητας
* Όχι αντιφεμινισμός (όχι ευνούχοι, παιδία…)
* Αναρχικός + Περάτης
* Τυπικό Στουδίτη
* Αρχονταρίκι

## **Θεόδωρος Ζιάκας** [Γιατί έγιναν οι Έλληνες χριστιανοί;](http://antifono.gr/portal/%CF%80%CF%81%CF%8C%CF%83%CF%89%CF%80%CE%B1/%CE%B6%CE%B9%CE%AC%CE%BA%CE%B1%CF%82/%CE%B1%CE%B8%CF%81%CE%BF%CE%B3%CF%81%CE%B1%CF%86%CE%AF%CE%B1/69-%CE%93%CE%B9%CE%B1%CF%84%CE%AF-%CE%AD%CE%B3%CE%B9%CE%BD%CE%B1%CE%BD-%CE%BF%CE%B9-%CE%88%CE%BB%CE%BB%CE%B7%CE%BD%CE%B5%CF%82-%CF%87%CF%81%CE%B9%CF%83%CF%84%CE%B9%CE%B1%CE%BD%CE%BF%CE%AF.html)

Δημοσιεύθηκε : Σάββατο, 10 Νοέμβριος 2007 18:53 | Γράφτηκε από τον/την kadmin | [Ηλεκτρονικό ταχυδρομείο](http://antifono.gr/portal/component/mailto/?tmpl=component&template=main&link=ad5b0e5c95efb9cd60c2df7319b56d04c9f2e19e) | Εμφανίσεις: 7987

Το Ευαγγέλιο απευθύνεται προφανώς και στους δύο τύπους ανθρώπου, αυτόν που αιτεί «σημεία» και αυτόν που ζητεί «σοφία», τον κολεκτιβιστικό και τον ατομικό. Κι έχει να υπερνικήσει τόσο το «σκάνδαλο» όσο και τη «μωρία». Είναι συγχρόνως μια ιστορία θαυμάτων και ένα εγχειρίδιο σοφίας, από το οποίο μπορεί κανείς να πάρει ό,τι του χρειάζεται, σύμφωνα με τον τύπο του και σύμφωνα με το υπαρκτικό επίπεδό του. Ο κολεκτιβιστικός άνθρωπος βοηθιέται να αποκτήσει σταθερή προσωπικότητα, ενσωματώνοντας το κανονιστικό πλαίσιο της νέας κοινότητας κι ο ατομικός να συνειδητοποιήσει τον ψεύτικο χαρακτήρα της δικής του αυτόνομης προσωπικότητας και να αναγεννηθεί, μεταβαίνοντας στο επίπεδο της πίστης-εμπιστοσύνης-αγάπης, όπου θα αποκτήσει νέα προσωπικότητα: θα γίνει Πρόσωπο. -Αν φυσικά μπορέσουν, οι δύο τύποι, να ξεπεράσουν την πρώτη τους εντύπωση:  του «σκανδάλου» και της «μωρίας».  Όσοι όμως (και για όσο) έχουν ανάγκη «σημείων» πρέπει να έχουν τους δικούς τους όρους αναπαραγωγής (κολεκτιβιστικές δομές). Όσοι (και για όσο) χρειάζονται «σοφία» έχουν ανάγκη τους διαφορετικούς όρους που αντιστοιχούν στις δικές τους ανάγκες. Τα δύο επίπεδα και τα αντίστοιχα ανθρωπολογικά συστήματα, δεν μπορούν να διαχωριστούν. Οι «ποιμένες» όμως του πρώτου επιπέδου δεν θα πρέπει να εξαλείψουν τους όρους αναπαραγωγής των δεύτερων, γιατί έτσι θα κλείσουν το δρόμο στην εξέλιξη τη δική τους και των «ποιμνίων» τους. Το ίδιο ισχύει και για τους ταγούς του δευτέρου επιπέδου, σε σχέση με το τρίτο. Τέλος η ασυμμετρία μεταξύ των ρυθμών εξέλιξης του ατομικού υποκειμένου και των ρυθμών εξέλιξης του συλλογικού, του Βίου και της Ιστορίας, υπαγορεύει μια μη λογική (μυστηριώδη) διαλεκτική «σημείου» και «σοφίας». Τα «σημεία» οδηγούν στη «σοφία» και η «σοφία» χρησιμοποιεί «σημεία». Το τι είναι «σημείο» και τι «σοφία» γίνεται αντιληπτό με διαφορετικό τρόπο στο κάθε ανθρωπολογικό επίπεδο. Το «παρακάτω» φαίνεται διαφορετικά κοιτώντας το από το «παραπάνω». Μήπως  όλος ο χριστιανισμός δεν είναι τελικά μια πρόσκληση μετοχής στη μυστηριώδη «σοφία» ενός «σημείου»; Στο πώς «πατείται ο θάνατος θανάτω»;

**1.5 Ο μυστικισμός**

Το τρίτο στοιχείο, που πιστοποιεί, κατά τον Dodds, ότι αναφερόμαστε σε μια εποχή «παρακμής-αγωνίας», είναι η έξαρση του μυστικισμού. Ως προς το νόημα του όρου ο Dodds χρησιμοποιεί τον καθιερωμένο στη Δύση ορισμό του μυστικισμού.Υποτίθεται ότι ο ορισμός αυτός καλύπτει όλες τις περιπτώσεις: «Μυστικισμός είναι η πίστη στη δυνατότητα **μιας προσωπικής και απ’ ευθείας ενώσεως του ανθρωπίνου πνεύματος με τη θεμελιώδη αρχή της υπάρξεως,** ένωση η οποία αποτελεί ταυτοχρόνως τρόπο υπάρξεως και τρόπο γνώσεως διαφορετικό και ανώτερο από την κανονική ύπαρξη και γνώση». Ονομάζει «**θεωρητικούς μυστικούς»,** όσους έχουν την άποψη ότι μια τέτοια ένωση είναι δυνατή και **«εν ενεργεία μυστικούς»,** όσους πιστεύουν ότι είχαν οι ίδιοι τέτοια εμπειρία. Στη βάση αυτή ξεχωρίζει τον καθαυτό μυστικισμό, που είναι η μυστική ένωση, από τη θέωση και την πνευματιστική κατάληψη.

**1.5.1 Ο Ορθόδοξος μυστικισμός**

Κατά περίεργη σύμπτωση ο ορισμός αυτός δεν καλύπτει καθόλου τον ορθόδοξο χριστιανικό μυστικισμό. 1. H μυστική ένωση δεν αφορά εδώ μόνο το ανθρώπινο πνεύμα, αλλά **ολόκληρο τον άνθρωπο, ψυχή τε και σώματι.** 2. Δεν πρόκειται επίσης για την ένωση με μια αφηρημένη αρχή της υπάρξεως, αλλά με ένα **συγκεκριμένο Πρόσωπο: το Πρόσωπο του Χριστού**. Η θεοπτία, των ησυχαστών είναι εμπειρία συνάντησης-ένωσης δύο προσωπικών υπάρξεων: του επώνυμου Θεού και του επώνυμου ανθρώπου. Επιπλέον η εμπειρία αυτή έχει εξ ολοκλήρου εκκλησιολογική αναφορά. Εξατομικεύει την εμπειρία της μετοχής στο ευχαριστιακό συλλογικό σώμα του Χριστού. Αυτά τα δύο διαφοροποιούν τελείως τον ορθόδοξο χριστιανικό μυστικισμό από κάθε άλλη εκδοχή μυστικισμού. Αλλά ας επιστρέψουμε στην ταξινόμηση του Dodds. 3. Κοινότητα

**1.5.2 Η πίστη στη θέωση.**

Το να γίνει κανείς θεός μετά θάνατον ήταν κάτι το πολύ εύκολα δεκτό στον ελληνιστικό κόσμο. Θεός εν ζωή ήταν κάπως δυσκολότερο. Ως δυνατότητα όμως υποστηρίζεται σχεδόν απ’ όλους. Είναι ένα κοινό λεξιλόγιο. Από τον Επίκουρο ως τον Κλήμη. Από τον Πλωτίνο και τον Πορφύριο, ως τους ερμητικούς. Κι’ από τους χριστιανούς γνωστικούς μέχρι τον Ειρηναίο, τον Ωριγένη και τον Γρηγόριο Νύσσης.

Στην ελληνική παράδοση **η λέξη «θεός»** δεν έχει τη νεωτερική σημασία του απόμακρου μεταφυσικού πατέρα-αφέντη και δυνάστη. «Ο άνθρωπος είναι θνητός θεός και ο θεός αθάνατος άνθρωπος». Πλούταρχος: «τη θεότητα διακρίνουν τρία χαρακτηριστικά, **αφθαρσία, ισχύς και αρετή*»,*** η τέλεια αρετή. Ομοίωσις θεώ, είναι κατά τον Πλάτωνα ο σκοπός της επίγειας ζωής του ανθρώπου.[32]  Η ομοίωση έχει ηθικό περιεχόμενο, λέει ο Dodds. Η ταύτιση με τον θεό είναι ιδανικό. Πλωτίνος: ο ύστατος σκοπός του σωστού ανθρώπου δεν είναι ο αρνητικός στόχος να αποφύγει την αμαρτία, αλλά ο θετικός, να γίνει θεός. Την ίδια φρασεολογία χρησιμοποιεί και ο χριστιανός Κλήμης: ο σωστός άνθρωπος ασκείται για να γίνει θεός.

Ανάμεσα στην παραδοσιακή αυτή ελληνική θέωση-ομοίωση και σ’ αυτή των γνωστικών και των χριστιανών υπάρχει μεγάλη διαφορά. Για τους δεύτερους είναι **εμπειρία «αναγεννήσεως».** Ερμητική Γραφή: γίνεται ο άνθρωπος «θεός και υιός θεού εξ ολοκλήρου, σύνθεση όλων των θείων δυνάμεων». Έχουμε εισβολή του θείου στον άνθρωπο. Θεία κατοχή και μάλιστα μόνιμη. Γι’ αυτό ο τέλειος μπορεί να κάνει ό,τι θέλει. Αυτό που κάνει δεν επηρεάζει αυτό που είναι. Για τους ερμητικούς η αναγέννηση εξαρτάται από μια τελετουργική πράξη συνοδευόμενη από τη μετάδοση απόκρυφης γνώσης και μερικώς από τη θεία χάρη. Στον Κλήμη εξαρτάται από **το βάπτισμα, συν την παιδεία, συν τη θεία χάρη**. Και γι’ αυτόν ο αναγεννημένος είναι εφεξής αναμάρτητος. Πρόκειται όμως για υπερβολή την οποία οι εκκλησιαστικοί πατέρες σπεύδουν να μετριάσουν. Το «μόνιμα αναμάρτητος» είχε ήδη οδηγήσει πολλούς χριστιανούς γνωστικούς σε προκλητική περιφρόνηση των ηθικών κανόνων.

**1.5.3 Η Αγιότητα**

Η πίστη στη θέωση είναι βεβαίως ακατανόητη με τα δικά μας νεωτερικά κριτήρια, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι μπορούμε να τη θεωρήσουμε ως ένδειξη «παρακμής-αγωνίας». Οι βαθιές ρίζες της στην ελληνική παράδοση δεν θα συνηγορούσαν σ’ αυτό. Ανταποκρίνεται ασφαλώς, η πίστη στη θέωση, σε ένα κοινό λεξιλόγιο. Θα ήταν όμως εξ ίσου ρηχή άποψη να συσχετίσουμε την επιτυχία του χριστιανισμού με την κοινότητα λεξιλογίου, αφού δεν είναι οι λέξεις που μετρούν, αλλά το νόημά τους, οι εμπειρίες στις οποίες παραπέμπουν. Αν όμως πάμε στο νόημα και στην εμπειρία, θα εντοπίσουμε μια ριζική διαφορά. Κι εδώ ο χριστιανισμός πήγαινε κόντρα στο ρεύμα. Αυτό όμως σημαίνει ότι είναι στη διαφορά και όχι στην ομοιότητα που πρέπει να αναζητήσουμε την ελκυστικότητα του χριστιανισμού. Σε αντίθεση με τις άλλες εκδοχές **η χριστιανική θέωση ήταν μετοχή στον τριαδικό-προσωπικό τρόπο υπάρξεως, δηλαδή σε έναν τρόπο όπου υπερβαίνεται στην πράξη η πόλωση κολεκτιβισμού-ατομικισμού.**

Θέωση σημαίνει σε γενικές (χριστιανικές) γραμμές **«αγιότητα»,** μια επίσης κοινή λέξη. Έχει άλλο όμως νόημα για τον ***κολεκτιβιστικό*** άνθρωπο, άλλη για το ***Άτομο*** και άλλη για το ***Πρόσωπο***. Για το χριστιανικό πρόσωπο η «αγιότητα», δηλαδή η εμπράγματη θέωση, δεν είναι «ουσία», που άπαξ και δημιουργήθηκε μέσα του δεν εγκαταλείπει τον φορέα της, αλλά κοινωνική ενέργεια, κάτι που συνδέεται αναπόσπαστα με την άγια ζωή. Χωρίς άγιες πράξεις δεν μπορεί να υπάρξει άγιος. Γι’ αυτό και μόνο μετά θάνατο μπορεί κανείς να καταταχθεί στη χορεία των αγίων. Αυτή είναι μια βασική διαφορά ανάμεσα στη χριστιανική **άνωθεν γέννηση** και στη γνωστικιστική **δεύτερη γέννηση.** 2. Μια άλλη βασική διαφορά είναι το «κοινωνικό» περιεχόμενο της χριστιανικής αναγέννησης. Ενώ το «δεύτερο σώμα» του γνωστικού αγίου συλλαμβάνεται και αναπτύσσεται σε **έναν εξωκοινωνικό-«εσωτερικό» χώρο**, κατά τρόπο μαγικό-αλχημιστικό,[33] το σώμα της χριστιανικής αγιότητας είναι «εκκλησιολογικό»: Η Εκκλησία είναι το «σώμα» του αναστάντος Χριστού και το «σώμα» της αγιότητας είναι απλώς «μέλος» του συλλογικού αυτού σώματος. Η θέωση-αθανασία του δεν είναι κάτι το «φυσικό», αλλά μετοχή του «κτιστού» στον τρόπο ύπαρξης του «ακτίστου». Η αλλαγή ταυτότητας, που υπονοεί η χριστιανική αναγέννηση (η αγιότητα), δεν είναι αλλαγή ταυτότητας στην κυριολεξία. **Ο χριστιανός άγιος δεν αισθάνεται ποτέ ότι είναι ένα διαφορετικό πρόσωπο.** Η αγιότητα επισημαίνει απλώς τη μετάβαση του υποκειμένου στο επίπεδο του Προσώπου, του αγαπώντος υποκειμένου. Η μετάβαση προϋποθέτει την αλλαγή-εγκατάλειψη της κολεκτιβιστικής και της ατομικής προσωπικότητας-ταυτότητας, όχι όμως και του υποστατικού της φορέα.

Αντίθετα, στους γνωστικούς η **«αναγέννηση»** δεν σημαίνει ότι αλλάζει απλώς η κοινωνική ταυτότητα του υποκειμένου (η ταυτότητα της προσωπικότητας), αλλά η ίδια η υποστατική του ταυτότητα. Πριν «δεν είχε ταυτότητα», γιατί ήταν ένα «πράγμα», που πήγαινε πότε κατά δω και πότε κατά κει, αλλάζοντας κάθε δευτερόλεπτο, ανάλογα με τις περιστάσεις. «Αποκτώντας ταυτότητα» γίνεται έτσι κάποιος «άλλος». Στις περιπτώσεις καταληψίας το φαινόμενο αυτό είναι εντελώς ξεκάθαρο.

**1.5.4 Η ταύτιση με τον θεό**

«Εγώ είμαι Συ και Συ είσαι Εγώ», λέει το πνεύμα που καταλαμβάνει τον εμ-πνευσμένο. Κοινή εμπειρία σε ερμητικούς γνωστικούς, χριστιανούς προφήτες τύπου Μοντανού, σε ινδούς, σε μουσουλμάνους μυστικιστές και σε αντίστοιχους μεσαιωνικούς δυτικούς. Εδώ υπάρχει ταύτιση μαγικού τύπου με τον θεό ή το πνεύμα. Ο άγιος εδώ είναι ο μάγος. Η ταύτιση αυτή υπονοεί, κατ’ αρχάς, μια πανθεϊστική κοσμοαντίληψη. Πίστις Σοφία, Ευαγγέλιο της Εύας, Ευαγγέλιο του Θωμά κ.λπ. είναι γεμάτα πανθεϊστικές διατυπώσεις: Είμαι (ο θεός-πνεύμα) διασκορπισμένος σε όλα τα πράγματα. Μπορείς να με συγκεντρώσεις και έτσι να συγκεντρώσεις τον εαυτό σου. Κίνητρο του μάγου είναι πάντοτε η απόκτηση δυνάμεως. Για τους χριστιανούς όμως η ταύτιση με τον Θεό είναι αδύνατη, γιατί ο Θεός είναι άκτιστος κι ο άνθρωπος κτιστός.

Όμως αυτό που κάνει τον Θεό να είναι Θεός είναι ο τριαδικός-προσωπικός τρόπος υπάρξεως, δηλαδή το να υπάρχεις επειδή αγαπάς. Ο άνθρωπος που ζει με τον ίδιο τρόπο γίνεται «θεός κατά χάριν», χωρίς να παύει ποτέ να είναι το συγκεκριμένο κτιστό πρόσωπο. Όλες οι περιπτώσεις «ταύτισης με τον θεό» απορρίπτονται από τους χριστιανούς ως δαιμονική καταληψία. Αν υποθέσουμε ότι χαρακτηρίζουν μια «εποχή αγωνίας», ότι είναι το κυρίαρχο «ρεύμα», δεν βλέπουμε πώς θα μπορούσαν να συσχετιστούν με τη νίκη του χριστιανισμού.

**1.5.5 Η κρίση ταυτότητας**

Η αναζήτηση της θέωσης-αναγέννησης ή της ταύτισης με τον θεό, υποδηλώνουν, λέει ο Dodds, έντονη κρίση ταυτότητας: Είναι ο Αριστείδης που μιλάει στα όνειρα του Αίλιου Αριστείδη ή ο Ασκληπιός; Είναι η φωνή του Μοντανού ή η φωνή που χρησιμοποιεί τον Μοντανό; Για τον Πλωτίνο η ταυτότητα του εγώ είναι έτσι κι αλλιώς ασταθής. Τα όριά του ποικίλουν. Ανάλογα με τις κλιμακώσεις της συνείδησης, στην ανάβασή της προς το Εν. Ή ανάλογα με την απομάκρυνσή της από το Εν. Δεν τίθεται δηλαδή θέμα αλλαγής υποστατικής ταυτότητας. Βλέπει κανείς εδώ τον «ενδιάμεσο» χαρακτήρα του νεοπλατωνισμού στη σύγκρουση μεταξύ χριστιανισμού και γνωστικισμού. Ένα minimum εμμονής του στην ατομική ταυτότητα είναι ολοφάνερο.

Ο Dodds συνδέει την «κρίση ταυτότητας» με τον συγκρητισμό: Στο μεγάλο χωνευτήρι της ύστερης Αυτοκρατορίας, όπου ρίχνονταν **μαζί άνθρωποι από τις πιο διαφορετικές θρησκευτικές και κοινωνικές καταβολές,** είναι ευνόητο η ερώτηση «τι είμαι;» να παίρνει ασυνήθιστη βαρύτητα. Κι αυτό συμβαίνει, λέει, για τους ίδιους λόγους που το ερώτημα «τι είμαι;» προσλαμβάνει μεγάλη βαρύτητα στη σύγχρονη Αμερική. Όμως κι αυτή η ερμηνευτική σύνδεση είναι ρηχή. Η κρίση ταυτότητας είναι κάτι βαθύτερο από τον συγκρητισμό. Μιλάμε για κρίση κοινωνικής ταυτότητας, κρίση προσωπικότητας, άρα συνδέεται με την **ανεστιότητα**. Δεν μιλάμε μόνο για τον Ασιάτη ή τον Αφρικανό, που πετάχτηκε δούλος, απελεύθερος ή απλώς μετανάστης, στους αφιλόξενους δρόμους μιας ελληνιστικής μεγαλούπολης. Δεν μιλάμε μόνο για τον κολεκτιβιστικό άνθρωπο. Μιλάμε και για το πιο καλλιεργημένο έθνος της εποχής, για τους Έλληνες, που είχαν πόλι και την έχασαν. Που έχασαν δηλαδή **τη συλλογική υπόσταση του Κοινού Λόγου**, από τον οποίο αντλούσαν την ατομική τους ταυτότητα.[34]  Η κρίση ταυτότητας είναι κρίση της κολεκτιβιστικής ταυτότητας, αλλά και κρίση της ατομικής ταυτότητας, κρίση της εξατομίκευσης. Πραγματικά: Όπως και στη σημερινή Αμερική, όπου η κρίση ταυτότητας προκύπτει από την κρίση της νεωτερικής εξατομίκευσης και όχι από τον συγκρητισμό, όπως πιστεύει o Dodds. Την εποχή που η Αμερική ήταν ακόμη άθυρμα ανασφαλών μεταναστών και φυγοδίκων, οι άνθρωποι δεν έβαζαν στον εαυτό τους υπαρξιακά ερωτήματα. Απλώς αγωνίζονταν να επιβιώσουν. Αν δεν υπάρχει ανεστιότητα, δηλαδή κατάρρευση της ομάδας, ο συγκρητισμός παραμένει εξωτερική κατάσταση χωρίς υπαρκτικές αναμοχλεύσεις. Δεν θίγει την προσωπικότητα.

Φτιάχνοντας **«άλλο σύστημα πατρίδος», που επιτρέπει τη θεωτική αναγέννηση**, ο χριστιανισμός δεν δίνει στους Έλληνες απλώς ταυτότητα, όπως στους ξεριζωμένους από τα κολεκτιβιστικά τους περιβάλλοντα. Τους επιτρέπει να αντικαταστήσουν **την πριν ασταθή-μισοπραγματική** και τώρα εν διαλύσει αυτόνομη ταυτότητά τους, με μιαν άλλη **σταθερή, πραγματική και εντελώς διαφορετικού περιεχομένου**. Από Άτομα μιας τοπικής αυτοδιοικούμενης κοινότητας, που είχε καταστεί ανάμνηση, μπορούν να γίνουν Πρόσωπα: Άτομα μιας κοινότητας υπερσυμπαντικής-ακατάλυτης.

**1.5.6 Η μυστική ένωση**

Ο καθαυτού μυστικισμός είναι **εμπειρία σπάνια και βραχείας διάρκειας**. Γι’ αυτό τον λόγο δεν θα έπρεπε να έχει θέση σε μια διερεύνηση των λόγων της ιστορικής επιτυχίας του χριστιανισμού. Αλλά ας παρακολουθήσουμε κι εδώ την έκθεση του Dodds, γιατί η υποτιθέμενη «κοινή ροπή στον μυστικισμό» είναι πάλι εντελώς φαινομενική. Για τον Πλωτίνο, όπου έχουμε και τις καθαρότερες διατυπώσεις, η μυστική ένωση είναι «έκσταση, άπλωση και παράδοση του εαυτού, έφεση προς την επαφή, η οποία είναι ταυτοχρόνως γαλήνη και πνευματική προσπάθεια προσαρμογής» (ένωσης με το Έν). Κατά τη μυστική ένωση **η ψυχή «έγινε θεός ή μάλλον είναι θεός»**.[35] Παρά ταύτα ο Πλωτίνος απορρίπτει τη μεγαλομανή αξίωση των γνωστικών να μονοπωλούν τη θεία παρουσία. Ο Θεός είναι παρών σε όλα τα όντα και η δύναμη να αντιλαμβάνεται κάποιος αυτή την παρουσία είναι φυσική ικανότητα, «την οποία διαθέτουν όλοι οι άνθρωποι, αν και λίγοι τη χρησιμοποιούν».[36]

Ο μυστικισμός μπορεί να χωριστεί σε εξωστρεφή και εσωστρεφή, λέει ο Dodds. Εξωστρεφής είναι όταν επιστρατεύει τις αισθήσεις. **Εσωστρεφής** όταν τις εγκαταλείπει για να συστραφεί στο εσωτερικό του νου. Ο εξωστρεφής φτάνει να αισθάνεται την πολλαπλότητα των όντων να συναιρείται μέσα του σε ενότητα. [37] Ο ενδοστρεφής αφαιρεί βαθμιαία κάθε παράσταση και εισέρχεται στον «καθαρό νου». Ενώ οι ερμητικοί αρκούνται **να εξισώνουν τον εαυτό τους με τη φύση**, ο Πλωτίνος **τον εξισώνει με την αιτιώδη δύναμη πίσω από τη φύση.** Εκεί που για τους ερμητικούς βρίσκεται η τελική ολοκλήρωση, για τον Πλωτίνο βρίσκεται μόνον η αρχή της ανόδου. Από τη θεώρηση της φύσεως πρέπει να φτάσουμε στη θεώρηση του νοητού κόσμου και εκεί να ανακαλύψουμε το «ακίνητο σημείο του περιστρεφόμενου κόσμου», **τον μύχιο εαυτό,** ο οποίος είναι δυνάμει ταυτόσημος με το Έν. Η διαδρομή της ψυχής προς το Έν είναι το ταξίδι της ανακάλυψης του εαυτού. Πάντα είσω.[38] Ο «δρόμος» του Πλωτίνου είναι η νοητική και ηθική άσκηση, που δημιουργεί την κατάλληλη προδιάθεση. Από κει και έπειτα λειτουργεί η πειθαρχία της αρνήσεως. Διώχνουμε από τη σκέψη μας τη σωματική αδιαφάνεια του κόσμου, ακόμα και το εσωτερικό του δίκτυο νοητών σχέσεων. Δεν απομένει τίποτα. **Εκτός από ένα κέντρο συνειδήσεως, το οποίο δυνητικώς, αλλά ακόμη όχι στην πράξη, είναι το Απόλυτο**. Εκεί «πρέπει να περιμένουμε ήσυχα την εμφάνισή του και να ετοιμάσουμε τους εαυτούς μας να το ατενίσουμε, όπως το μάτι περιμένει την ανατολή του ήλιου».[39] Η εμπειρία αυτή δεν μπορεί να περιγραφεί, γιατί στη διάρκειά της έχει σβήσει η διάκριση υποκειμένου-αντικειμένου. «Η ψυχή βλέπει τον θεό να εμφανίζεται ξαφνικά μέσα της, διότι δεν υπάρχει τίποτα που να τους χωρίζει: δεν είναι πια δύο, αλλά ένας. Όσο η παρουσία διαρκεί, δεν μπορείς να τους ξεχωρίσεις. Αυτήν ακριβώς την ένωση μιμούνται οι εραστές όταν επιθυμούν να γίνουν μία σάρκα. Η ψυχή δεν έχει πια συνείδηση πως βρίσκεται μέσα σε ένα σώμα ούτε πως ο εαυτός της έχει κάποια ταυτότητα – άνθρωπος ή ζωντανό ον, πράγμα ή σύνολο πραγμάτων… Όταν βρίσκεται σ’ αυτήν τη θέση η ψυχή δεν αλλάζει για τίποτα στον κόσμο την παρούσα κατάσταση, ακόμα και αν της πρόσφεραν το βασίλειο όλων των ουρανών: διότι αυτό είναι το αγαθό και δεν υπάρχει τίποτα καλύτερο».[40]

Η περιγραφή της μυστικής εμπειρίας είναι κοινή παγκοσμίως, υπογραμμίζει ο Dodds. Η ερμηνεία της μόνο διαφέρει και είναι εδώ καθαρώς ελληνική: **διανοητική**. Τρεις είναι οι τρόποι της αναβάσεως: **Αρνήσεις, Αναλογία, Ανάβαση μέσω του κάλλους,** όπως την περιγράφει ο Πλάτων στο Συμπόσιο. Η μυστική ένωση δεν είναι υποκατάστατο της νοητικής προσπάθειας, αλλά **το αποκορύφωμα και ο τελικός σκοπός της**. Ούτε είναι υποκατάστατο της ηθικής προσπάθειας, όπως μπορεί να συμβαίνει σε ορισμένες γνωστικές αιρέσεις. «Χωρίς αληθινή αρετή κάθε συζήτηση για τον θεό δεν είναι παρά λόγια».[41]

Η πλωτινική περιγραφή είναι κοντινή στην αντίστοιχη ινδική και μουσουλμανική: **Η μυστική ένωση είναι φυσικό γεγονός. Το Εν δεν περιέχει καμιά ετερότητα.** Αυτός είναι άλλωστε ο λόγος που είναι πανταχού παρόν. **Ενωνόμαστε μ’ αυτό μόνο όταν απελευθερωθούμε από κάθε ετερότητα**.[42]  Το ίδιο όπως και στο βαλεντινιανό ευαγγέλιο της αλήθειας: «Ακριβώς μέσω της Ενότητας ο καθένας θα βρει τον εαυτό του. Μέσω της Γνώσεως θα εξαγνίσει τον εαυτό του από την ποικιλότητα προσεγγίζοντας την Ενότητα».

Η ενότητα στην απροσωπία εμφανίζεται, λοιπόν, ως γενικός όρος της μυστικής ενώσεως. Ο έρωτας προς το Εν είναι η κινητήρια δύναμη της ενώσεως. Όμως το Έν δεν έχει κανένα ενδιαφέρον ή πάθος για μας. Η ένωση δεν είναι αμοιβαία. Όπως ακριβώς στον Κρίσνα, ο οποίος λέει: «Είμαι αδιάφορος για κάθε γεννημένο ον. Δεν υπάρχει κανένα που να μισώ, κανένα που να αγαπώ».

**1.5.7 Ο «μυστικισμός» του Προσώπου**

Αν η ενότητα στην απροσωπία είναι χαρακτηριστικό ενός μυστικισμού κολεκτιβιστικού, μπορούμε να πούμε ότι η μυστική ανάβαση του Πλωτίνου, απεκδυόμενη την προσωπική ετερότητα, επιτελεί την υποστροφή του Ατόμου στην κολεκτιβιστική του αναίρεση.

Αντιθέτως ο ορθόδοξος χριστιανικός μυστικισμός στοχεύει **στην αναγέννηση της ατομικότητας.** Αίρει την κρίση της εξατομίκευσης, για να ανασυγκροτήσει το Άτομο στη βάση της Αγάπης. Να το κάνει Πρόσωπο. Ζωντανή μυστική σχέση με τον Τριαδικό Θεό. Η μυστική ένωση είναι εδώ υπερφυής «συνουσία» δύο προσώπων: του επώνυμου ανθρώπου και του επώνυμου Θεού-Χριστού. **Η επίγνωση της αμοιβαίας προσωπικής ετερότητας δεν αναιρείται στη διάρκεια της μυστικής εμπειρίας.** Καμία απολύτως σχέση με τον πλωτινικό μυστικισμό, ακόμα κι όταν μερικοί εκκλησιαστικοί συγγραφείς ερωτοτροπούν με τη φρασεολογία του Πλωτίνου. Η διαφορά είναι terra incognita για τον Dodds, παρόμοια με όλους όσους εκλαμβάνουν τον χριστιανισμό ως «λαϊκό πλατωνισμό». Θα επιμείνουμε στον συλλογισμό μας: η επικράτηση του χριστιανισμού πρέπει να συνδεθεί με τη διαφορά του από το «πνεύμα της εποχής» και όχι με τις ομοιότητές του προς αυτό. Ο Θεός του Πλωτίνου είναι μέσα στη φύση. Δεν είναι Πρόσωπο, όπως ο Θεός των χριστιανών. Το πανθεϊστικό πλαίσιο αναφοράς, μαζί με την απροσωπία του Απολύτου, είναι ο κοινός παρονομαστής όλων των μη χριστιανικών μορφών μυστικισμού, νεοπλατωνικών και γνωστικών. Υπάρχουν βεβαίως διαφορές ανάμεσα στον νεοπλατωνικό και στον γνωστικό μυστικισμό, όπως στο θέμα της ταύτισης-κατοχής του Απολύτου. Η διαφορά **μεταξύ νεωπλατωνικού και γνωστικού μυστικισμού** έχει μεγάλο ενδιαφέρον, γιατί αναπαράγεται αργότερα στη Δύση: ***α)*** Ο δυτικός χριστιανικός μυστικισμός ακολουθεί κατά πόδας τις νεοπλατωνικές διατυπώσεις, καθιστώντας εύλογη τη θέση εκείνων που υποστηρίζουν ότι ο δυτικός χριστιανικός μυστικισμός δεν είναι παρά αναπαραγωγή του νεοπλατωνικού μυστικισμού.[43] Η δυτική Εκκλησία αναγνώρισε τη μυστική ένωση, ως σπάνια φώτιση, όπου όμως η ανθρώπινη κατάσταση παραμένει. Ο πιστός που έχει μυστικές εμπειρίες δεν είναι παρά κοινός θνητός, με κανενός είδους υπεροχή έναντι των υπολοίπων. ***β)*** Ο αιρετικός όμως αισθανόταν ότι έχει πλήρως μεταμορφωθεί. Ότι δεν ενώθηκε απλώς με τον Θεό, αλλά **έχει ταυτισθεί με τον Θεό και παραμένει ταυτισμένος για πάντα**. Πρόκειται για την ίδια διαφορά, που χωρίζει τον μυστικισμό του Πλωτίνου από τον μυστικισμό των γνωστικών (ερμητικών και χριστιανών).

Αγνοώντας τον ορθόδοξο χριστιανικό μυστικισμό, οι δυτικοί ψάχνουν για τη διαφορά της χριστιανικής από τις μη χριστιανικές εκδοχές μυστικισμού, στο αν η ένωση γίνεται με τη θεία χάρη ή χωρίς τη θεία χάρη. Σωστά ο Dodds παρατηρεί ότι μια τέτοια διαφοροποίηση αφορά τη θεολογική ερμηνεία της εν λόγω εμπειρίας και όχι τη φύση της. Το ουσιαστικό είναι ότι η εμπειρία περιγράφεται απ’ όλους αυτούς με τους ίδιους όρους: ως καταβύθιση στην απροσωπία. Ο Dodds θεωρεί την ***«εξαθλίωση»*** και τον ***μυστικισμό*** «συγγενή γεγονότα», προκειμένου να τον παρουσιάσει ως απόδειξη ότι πράγματι αναφερόμαστε σε μια εποχή ιδιαιτέρως ανασφαλή, παρακμασμένη και βουτηγμένη στην αγωνία. Δεν προβληματίζεται καθόλου για το ανθρωπολογικό υπόβαθρο του μυστικισμού, όπως εύκολα θα μπορούσε να το υποψιαστεί κανείς αν κοιτούσε την ιστορία των εξάρσεων του μυστικισμού.[44] Χωρίς καμιά ανάλυση αποδίδει τον μυστικισμό ***στην ιδεολογική φτώχεια, στην υλική ανασφάλεια, στον φόβο και το μίσος***, που υποτίθεται ότι πρέπει να ήταν ιδιαίτερα αναπτυγμένα αυτήν ακριβώς την εποχή. Και ανακαλύπτει τέτοιες απλοϊκές σημασίες στη χρήση από τον Πλωτίνο των λόγων του Αγαμέμνονα, ***«*ας φύγουμε για τη δική μας χώρα*».*** Ή στην παρομοίωση της επιστροφής του Οδυσσέα με την επιστροφή της ψυχής ***«*στη δική της χώρα*».***

Ο μυστικισμός έτσι κι αλλιώς αφορά λίγους. Παίζει όμως ρόλο στην ιστορία. Παίζει ένα σημαντικό ρόλο, όταν λειτουργεί ως πηγή έμπνευσης, για τους πνευματικούς πυρήνες των μεγάλων ιδεολογικών κινημάτων. Συμβαίνει τούτο μόνον όταν συντονίζεται «μ’ αυτό που θέλει ο κόσμος». Και μόνο μ’ αυτή την έννοια είναι δυνατόν να έπαιξε ρόλο στην εποχή που εξετάζουμε. Τον «πολύ κόσμο» τον ενδιέφερε να «δει Θεού πρόσωπο». Πρόσωπο προς πρόσωπο. Το εκφράζει ανάγλυφα ο Διάλογος με τον Τρύφωνα του Ιουστίνου: Από τις διάφορες σχολές μόνο η πλατωνική τράβηξε την προσοχή του. Γιατί μόνο αυτή έδινε την ελπίδα της συνάντησης με τον θεό, αφού αυτός είναι «ο σκοπός της πλατωνικής φιλοσοφίας». Για τον απλό άνθρωπο ο όρος «φιλοσοφία» είχε καταλήξει να σημαίνει την αναζήτηση του Θεού.[45]

**1.6 Η «ήττα του παγανισμού»**

Ο Dodds συνοψίζει σε τέσσερις τους λόγους που, στα πλαίσια της «γενικής παρακμής-αγωνίας», καθόρισαν τη νίκη του χριστιανισμού. Αυτό που αποκλείει ρητά είναι η πιθανότητα να οφείλεται, η νίκη του χριστιανισμού, στις «εγγενείς αξίες της χριστιανικής πίστεως». Η επικράτηση του χριστιανισμού ήταν ανεξάρτητη από το περιεχόμενο της χριστιανικής πίστης!

**1.6.1 Ακατανίκητη αδιαλλαξία**

Γράφει ο Dodds συνεχίζοντας στο αγαπημένο του μοτίβο της «ανασφάλειας»: Η αποκλειστικότητα του χριστιανισμού, η άρνησή του να αναγνωρίσει οποιαδήποτε αξία σε εναλλακτικές μορφές λατρείας, στοιχείο που σήμερα δίνει συχνά την αίσθηση αδυναμίας, τότε για τις περιστάσεις εκείνης της εποχής, ήταν πηγή δυνάμεως. Η θρησκευτική ανοχή, που ήταν η συνηθισμένη ελληνική και ρωμαϊκή πρακτική, είχε προέλθει από την εκπληκτική συσσώρευση εναλλακτικών προτάσεων. Υπήρχαν πάρα πολλές λατρείες, πάρα πολλά μυστήρια, πάρα πολλές φιλοσοφίες ζωής, για να επιλέξει κανείς. Μπορούσε να στοιβάξει τη μια θρησκευτική εξασφάλιση πάνω στην άλλη, αλλά ακόμη και τότε να μην αισθάνεται ασφαλής. Ο χριστιανισμός έκανε ένα καλό ξεκαθάρισμα. Πήρε το βάρος της ελευθερίας από τους ώμους του ατόμου: μια επιλογή, μια αμετάκλητη επιλογή και ο δρόμος προς τη σωτηρία ήταν ανοικτός. Μπορεί η παγανιστική κριτική να χλεύαζε τη χριστιανική αδιαλλαξία, αλλά σε εποχές αγωνίας κάθε «ολοκληρωτική» πίστη ασκεί ισχυρή έλξη. Μπορούμε να αναλογιστούμε τη γοητεία του κομμουνισμού σε πολλά σαστισμένα μυαλά στις μέρες μας.[46]

Το γεγονός, ότι η αιχμή της χριστιανικής άρνησης όλων αυτών των «εναλλακτικών πίστεων», ήταν η άρνηση της λατρείας του Αυτοκράτορα, η άρνηση της ιερότητας της εξουσίας, η άρνηση του άξονα της κολεκτιβιστικής υποστροφής του αρχαίου κόσμου, άρνηση τρομακτικού κόστους για τους φορείς της, ο σοφός αναλυτής μας το καλύπτει με την εύγλωττη σιωπή του.

Επίσης: Ενώ προσφεύγει στο σχήμα του «ολοκληρωτισμού», για να εξηγήσει την επιτυχία του χριστιανισμού, είναι ο ίδιος ο Dodds που έχει, σε άλλη θέση, δώσει στον χριστιανισμό της εποχής κάθε άλλο παρά «ολοκληρωτικά» χαρακτηριστικά. Έχει υπογραμμίσει πως δεν ήταν ένας ο χριστιανισμός, αλλά αναρίθμητες τάσεις, που μόνο το όνομα είχαν κοινό μεταξύ τους.[47] Αλλά πέρα απ’ αυτό: Το κέντρο βάρους του επιχειρήματος πέφτει στα «σαστισμένα μυαλά», τα οποία σε «εποχές αγωνίας» είναι δεκτικά σε ολοκληρωτικές πίστεις. Η «εξήγηση» του Έριχ Φρομ για τη στράτευση των γερμανικών μαζών κάτω από τα λάβαρα του ναζισμού, ο περίφημος «φόβος της ελευθερίας», επιστρατεύεται αυτούσιος, για να εξηγήσει την περίπτωση της εθελοντικής και κατ’ άτομο προσχώρησης των Ελλήνων στον χριστιανισμό. Που συνέβη μάλιστα παρά τους διωγμούς! Απρόσφορη είναι επίσης η συσχέτιση με τον κομμουνισμό, παρά τις ομοιότητες, ως προς τον τρόπο επέκτασης (κατ’ άτομο αποδοχή υπό καθεστώς διωγμών). Ο κομμουνισμός δεν διαδόθηκε επειδή τα μυαλά ήταν «σαστισμένα», αλλά επειδή οι «εγγενείς αξίες» του έμοιαζαν ικανές να βγάλουν τον κόσμο από την καπιταλιστική και την ιμπεριαλιστική καταπίεση και εκμετάλλευση. Η μεταγενέστερη εξέλιξη του κομμουνισμού σε ολοκληρωτισμό δεν μπορεί να προβάλλεται αναδρομικά σαν η αιτία της όποιας επιτυχίας του. Είναι εντυπωσιακό: Οι πιο αγοραίες αντικομουνιστικές ερμηνείες επιστρατεύονται για να ερμηνεύσουν τον χριστιανισμό. Εντελώς συμμετρικά με την «ερμηνεία» πολλών μαρξιστών ότι ο αρχικός χριστιανισμός δεν ήταν παρά ένα επαναστατικό κίνημα, «παραπλήσιο με τον κομμουνισμό».

Με τη βοήθεια του Φρομ ο ιδεολογικός σεχταρισμός μεταβάλλεται σε  βασική αιτία της επιτυχίας του χριστιανισμού. Η φανατική αδιαλλαξία, η ανεξάρτητη από το περιεχόμενο της πίστης που την εμπνέει και για τούτο εντελώς νοσηρή, αποδιδόμενη στον χριστιανισμό (σε έμμεση συμφωνία με τον Πλίνιο, που την έβλεπε σαν «το αποκρουστικότερο χαρακτηριστικό των χριστιανών»), αναγορεύεται σε ερμηνευτική αρχή. Αρκεί λοιπόν να είμαι ακλόνητος στην αδιαλλαξία μου και έχω την επιτυχία εξασφαλισμένη. Δεν έχει σημασία αν υπερασπίζομαι μια ανοησία. Γιατί; Μα γιατί έτσι συμβαίνει σε «εποχές αγωνίας»!

**1.6.2 Κοινωνική πολυσυλλεκτικότητα**

Ως δεύτερη αιτία, πέραν της σεχταριστικής αδιαλλαξίας, ο Dodds προτείνει την κοινωνική πολυσυλλεκτικότητα του χριστιανισμού:

Βασική αρχή του χριστιανισμού ήταν να μην κάνει κοινωνικές διακρίσεις. Αποδέχτηκε εξ ίσου τον χειρώνακτα, τον δούλο, τον απόκληρο, τον πρώην εγκληματία. Παρόλο που κατά την περίοδό μας δημιούργησε ισχυρή ιεραρχική δομή, η ιεραρχία του προσέφερε ανοικτή σταδιοδρομία σε όποιον είχε ικανότητες. Πάνω απ’ όλα δεν απαιτούσε, όπως ο νεοπλατωνισμός, παιδεία και μόρφωση. Η έννοια της «βαθμολογίας Καλώς και Άριστα στην υπηρεσία του Θεού» ήταν αρχικώς ξένη προς το πνεύμα του χριστιανισμού και παρέμεινε σε γενικές γραμμές ξένη. Ο ελιτισμός, που χαρακτήριζε όλα τα παγανιστικά ρεύματα, ήταν τελείως έξω από το πνεύμα του. Τον δεύτερο, αλλά και τον τρίτο αιώνα, η Εκκλησία ήταν ακόμη σε μεγάλο βαθμό (αν και με πολλές εξαιρέσεις) ένας στρατός αποκλήρων.

Αλλά αν η κοινωνική ισότητα ήταν μια «εγγενής αξία» του χριστιανισμού, γιατί να μην αποδώσουμε ρητά σ’ αυτήν το μερίδιο που της αναλογεί στην ερμηνεία της επιτυχίας του χριστιανισμού;

**1.6.3 «Θανατολαγνεία»**

Σε μια περίοδο, λέει ο Dodds,  όπου η ανθρώπινη ζωή έχανε όλο και περισσότερο την αξία της και τα αισθήματα ενοχής είχαν ευρύτατα επικρατήσει, ο χριστιανισμός προσέφερε στους απόκληρους την υποθετική υπόσχεση καλύτερης κληρονομιάς σε έναν άλλο κόσμο.

Το ίδιο έκαναν και ορισμένοι από τους εθνικούς αντιπάλους του. Όμως ο χριστιανισμός είχε πιο βαρύ χέρι και πιο γλυκά δώρα. Κατηγορήθηκε ότι ήταν θρησκεία φόβου και δεν υπάρχει αμφιβολία πως αυτός ήταν ο χαρακτήρας του, όταν βρισκόταν στα χέρια αδιαλλάκτων. Όμως ήταν επίσης θρησκεία ζωντανής ελπίδας. Ο Πορφύριος, αλλά και άλλοι ύστερα απ’ αυτόν, μέσα στον οίστρο της αντιχριστιανικής πολεμικής, «παρατήρησαν» ότι «μόνον άρρωστες ψυχές είχαν ανάγκη του χριστιανισμού». Όμως οι άρρωστες ψυχές ήταν πολλές κατά την περίοδό μας, προσυπογράφει ο Dodds. Υπάρχουν μαρτυρίες που μας επιτρέπουν να σκεφτούμε ότι σ’ αυτούς τους αιώνες αρκετοί άνθρωποι ήταν συνειδητώς ή ασυνειδήτως ερωτευμένοι με τον θάνατο. Για τέτοιου είδους ανθρώπους το μαρτύριο, που έφερνε μαζί του φήμη σ’ αυτό τον κόσμο και μακαριότητα στον άλλο, το μόνο που έκανε ήταν να αυξάνει την έλξη του χριστιανισμού. Παραθέτει μάλιστα ο Dodds το φιλισταϊκό ευφυολόγημα του Γαληνού, ότι οι χριστιανοί διαθέτουν τις τρεις από τις κύριες αρετές: ανδρεία, σωφροσύνη και δικαιοσύνη. Αυτό που τους λείπει είναι η φρόνηση, η λογική βάση των άλλων τριών. Η απόδειξη επιτυγχάνεται έτσι με τη λήψη του ζητουμένου: όταν προσφέρεις τα αγαθά του άλλου κόσμου σε ανθρώπους που είναι ερωτευμένοι με το θάνατο, είναι λογικό να κάνεις θραύση. Για την προκείμενη του «επιχειρήματος», την υποτιθέμενη μαζική θανατολαγνεία, δεν έχει προσκομιστεί κανένα στοιχείο ή έστω κάποιο επιχείρημα. Είναι αυτονόητο ότι έτσι πρέπει να συμβαίνει σε «εποχές αγωνίας».

Ο χριστιανισμός του κολεκτιβιστικού ανθρώπου είναι, οπωσδήποτε, θρησκεία φόβου, όπως και κάθε θρησκεία που μπορεί να προσλάβει ο κολεκτιβιστικός άνθρωπος.[49] Στο μέτρο που αναφέρεται στον κολεκτιβιστικό άνθρωπο ο Dodds έχει δίκιο: το βαρύ χέρι από τη μια και η ελπίδα από την άλλη αποτελούν πλεονέκτημα. Αλλά εδώ δεν έχουμε μόνο, ούτε κυρίως, τον κολεκτιβιστικό άνθρωπο. Έχουμε και το ελληνικό Άτομο, έναν τύπο ανθρώπου που μια θρησκεία φόβου είναι ό,τι χρειάζεται για να το απωθήσει. Το θέμα είναι ότι αυτός ο τύπος ανθρώπου πήρε πάνω του τον χριστιανισμό και μαρτύρησε γι’ αυτόν. Άρα βρήκε άλλα πράγματα σ’ αυτόν από κολεκτιβιστική χειραγώγηση. Το ζήτημα είναι να δούμε ποια ήταν αυτά.

**1.6.3 «Ωφελιμισμός»**

Με το να γίνει κάποιος χριστιανός, λέει ο Dodds, είχε οφέλη που δεν περιορίζονταν στον άλλο κόσμο. Οι χριστιανικές αδελφότητες ήταν, κατ’ αρχάς, κοινότητες με πολύ πληρέστερη έννοια από κάθε αντίστοιχη ομάδα ζηλωτών της Ίσιδος ή του Μίθρα. Τα μέλη της συνδέονταν όχι μόνο με κοινές τελετουργίες, αλλά και με κοινό τρόπο ζωής. Και επί πλέον με τον κοινό κίνδυνο.

Η ετοιμότητά τους να προσφέρουν υλική βοήθεια μαρτυρείται όχι μόνο από χριστιανούς συγγραφείς αλλά και από τον Λουκιανό,[49]  μάρτυρα κάθε άλλο παρά ευμενή. Η αγάπη προς τον πλησίον δεν είναι αποκλειστικώς χριστιανική αρετή, όμως στην περίοδό μας οι χριστιανοί φαίνεται να την κάνουν πράξη πολύ πιο αποτελεσματικά από κάθε άλλη ομάδα. Η Εκκλησία προσέφερε τα απαραίτητα μιας κοινωνικής ασφάλειας: φρόντιζε τις χήρες και τα ορφανά, τους γέροντες, τους άνεργους και τους αναπήρους, προσέφερε τα έξοδα κηδείας των φτωχών και νοσηλευτικές υπηρεσίες σε εποχές επιδημιών.[50] Κι ο Ιουλιανός έχει την ίδια άποψη: Αποδίδει την επιτυχία των χριστιανών «στη φιλανθρωπία τους απέναντι στους ξένους, τη φροντίδα για την ταφή των νεκρών και την υποτιθέμενη αυστηρότητα του τρόπου ζωής τους». Λέει επίσης: «Αυτοί οι άθεοι Γαλιλαίοι τρέφουν όχι μόνο τους δικούς τους φτωχούς αλλά και άλλους, ενώ εμείς αμελούμε ακόμα και τους δικούς μας».[51]

Είναι παγκόσμια η ανάγκη εντάξεως, ιδιαίτερα ανάμεσα στους χωρίς ρίζες κατοίκους των μεγάλων πόλεων, γενικεύει ο Dodds. Επικαλείται μάλιστα τον Επίκτητο, που μας περιέγραψε την τρομακτική μοναξιά που περιβάλλει έναν άνθρωπο ανάμεσα στους συνανθρώπους του. Τέτοια μοναξιά πρέπει να είχαν αισθανθεί εκατομμύρια άνθρωποι – το μέλος μιας φυλής που έγινε αστός, ο χωρικός που ήλθε στην πόλη να αναζητήσει δουλειά, ο απόστρατος στρατιώτης, ο εισοδηματίας που καταστράφηκε από τον πληθωρισμό, αλλά και ο χειραφετημένος δούλος. Για ανθρώπους σ΄ αυτή την κατάσταση η συμμετοχή στη χριστιανική κοινότητα ήταν ίσως ο μόνος τρόπος για να διατηρήσουν τον αυτοσεβασμό τους και να δώσουν στη ζωή τους κάποιο νόημα. Στην κοινότητα υπήρχε ανθρώπινη ζεστασιά: κάποιος νοιαζόταν γι’ αυτούς και εδώ και στον άλλο κόσμο. Δεν προξενεί λοιπόν έκπληξη ότι η πρωιμότερη και εντυπωσιακότερη ανάπτυξη του χριστιανισμού συνέβη στις μεγάλες πόλεις, στην Αντιόχεια, στη Ρώμη, στην Αλεξάνδρεια. Οι χριστιανοί ήταν πολύ περισσότερο από την τυπική έννοια «ο ένας για τον άλλον». Νομίζω, συμπεραίνει ο Dodds, πως αυτή ήταν από τις σπουδαιότερες αιτίες, ίσως η ισχυρότερη αιτία, για τη διάδοση του χριστιανισμού.

Φαίνεται όμως ότι η θανατολαγνεία δεν πρέπει να εμπόδιζε τον περίεργο άνθρωπο αυτής της εποχής να μετρά όχι μόνο τα μεταφυσικά αλλά και τα φυσικά οφέλη! Η ολοφάνερη εκλεκτικότητα των επιχειρημάτων του μελετητή μας καθορίζει και την αξία της ερμηνευτικής του πρότασης. Δεν θα διαφωνήσουμε ότι η αλληλεγγύη «ήταν από τις σπουδαιότερες αιτίες, ίσως η ισχυρότερη αιτία, για τη διάδοση του χριστιανισμού». Γιατί όμως να μην υποθέσουμε ότι εδώ ενσαρκώνεται η διακηρυγμένη από τον χριστιανισμό, ως η κεντρική ανάμεσα στις «εγγενείς αξίες» του: η Αγάπη; Και γιατί να μην αποδώσουμε σ’ αυτή την «αξία» του την επικράτηση του χριστιανισμού, έναντι του παγανισμού; Ο τρόπος που διατυπώνει την εξήγησή του ο Dodds απαντά σε άλλο ερώτημα απ’ αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ. Απαντά πάλι μόνο στο ερώτημα γιατί οι κολεκτιβιστικές μάζες αγκάλιασαν τον χριστιανισμό. Δεν απαντά στο ερώτημα γιατί τα ελληνικά Άτομα ασπάστηκαν τον χριστιανισμό. Ο κολεκτιβιστικός άνθρωπος, λόγω της δομής της προσωπικότητάς του, που βασίζεται στον φόβο, είναι φυσικό να αναζητά στην κοινότητα θαλπωρή και προστασία, με αντάλλαγμα την πλήρη υποταγή-αφοσίωση. Όμως το Άτομο, που βρίσκεται σε υπαρξιακή αναζήτηση, λόγω κατάρρευσης του συλλογικού οικοσυστήματος της ελευθερίας του («πολιτική» ανεστιότητα) δεν μπορεί να προσχώρησε στη χριστιανική κοινότητα για τέτοιους λόγους. Θα προσχωρούσε μόνο αν οι προσφερόμενες απαντήσεις είχαν ως ελάχιστη προϋπόθεση τον σεβασμό της ατομικότητάς του.

Συνοψίζουμε το ερμηνευτικό σχήμα του Dodds: Η νίκη του χριστιανισμού αποδίδεται: α) στον αδιάλλακτο σεχταρισμό του, ο οποίος έλκει πάντα τα σαστισμένα μυαλά (που βρίθουν σε «εποχές αγωνίας»), β) στην εκμετάλλευση της ενδημικής την εποχή αυτή θανατολαγνείας (προσφέροντας πλούσιες δοξαστικές και μεταφυσικές παροχές), και γ) στην ευφυΐα των χριστιανών ηγετών να αναπτύξουν ένα χωρίς κοινωνικές διακρίσεις οργανωμένο σύστημα κοινωνικής πρόνοιας.

**1.6.4 Γιατί ηττήθηκε ο παγανισμός;**

Αφανής σκοπός του όλου σχήματος ερμηνείας είναι να αποκλειστεί το πιθανό συμπέρασμα ότι η νίκη του χριστιανισμού ενδέχεται να ήταν συνέπεια της υπεροχής των αξιών του, έναντι των παγανιστικών αξιών.

Αυτό είναι φανερό όχι μόνο στην προσπάθεια να καλλιεργηθεί η εντύπωση ότι στα βασικά θέματα οι ιδέες ήταν παραπλήσιες, αν όχι ταυτόσημες, αλλά ακόμα και στον τρόπο με τον οποίο περιγράφεται η ήττα του παγανισμού: Ο παγανισμός ηττήθηκε γιατί είχε παρακμάσει.[52] Είχε χάσει την πίστη του, τόσο στην επιστήμη όσο και στον εαυτό του. Ένας βασικός λόγος για την επιτυχία του χριστιανισμού ήταν απλώς η αδυναμία και η κόπωση του αντιπάλου του.

Το επιχείρημα είναι της ίδιας αξίας με τα προηγούμενα. Αν αυτό για το οποίο συζητούμε είναι ένας αγώνας μεταξύ δύο παλαιστών και προσπαθούμε να καταλάβουμε γιατί ο ένας νίκησε και ο άλλος ηττήθηκε, το να λέμε ότι ο παλαιστής Α ηττήθηκε από τον παλαιστή Β, επειδή βρισκόταν σε αδυναμία και κόπωση ή επειδή είχε χάσει την πίστη του στην παλαιστική τέχνη και στον εαυτό του, δεν λέμε τίποτα. Απλώς διαπιστώνουμε το προς εξήγηση γεγονός, την ήττα, με διαφορετικά λόγια. Δεν εξηγούμε τίποτα. Άνευ αξίας είναι και το επιχείρημα ότι εγκατέλειψε ο παλαιστής, γιατί οι δυνάμεις του τον είχαν εγκαταλείψει και γιατί ο νικητής δεν φοβόταν τον θάνατο.[53]  Το θάρρος μπρος στον θάνατο εντυπωσιάζει, αλλά από μόνο του δεν παράγει οπαδούς. Εντυπωσιάζομαι, αλλά ο εντυπωσιασμός με κάνει απλώς να προσέξω την πίστη και την πράξη, για χάρη των οποίων ο μάρτυς αψηφά τον θάνατο. Θα προσηλυτιστώ μόνο αν βρω κάτι το πολύ σημαντικό σ’ αυτά, που να δικαιώνει την αυτοθυσία. Αυτό μετατοπίζει αυτομάτως τη συζήτηση εκεί που βρίσκεται και το πρόβλημα, δηλαδή στο πεδίο των συγκρουόμενων αξιών και (επιμένουμε) στο κεντρικό: την πάλη εναντίον της ιεροποιημένης εξουσίας, το οποίο παραπέμπει κατ’ ευθείαν στην ελληνική ατομικότητα.

Επίσης: Αυτό που θα διεκδικούσαν οι δύο υποτιθέμενοι μονομάχοι, ο παγανισμός και ο χριστιανισμός, η ιδεολογική κυριαρχία, το να κερδίσουν τον κόσμο με το μέρος τους, δεν θα μπορούσε να γίνει αν οι αξίες τους, οι αντιλήψεις και οι πρακτικές τους δεν ανταποκρίνονταν σε ομόλογα στοιχεία-αναμονές της μαζικής ψυχολογίας. Με άλλα λόγια: ο χριστιανισμός δεν θα μπορούσε να νικήσει τον παγανισμό αν δεν υπήρχε στον λαό καμία ευνοϊκή «προδιάθεση», κανένα στοιχείο «αυθόρμητου χριστιανισμού». Αντιστοίχως: ο παγανισμός δεν θα μπορούσε να ηττηθεί αν μέσα στον λαό δεν είχε ήδη ξεπεραστεί, αν δεν είχε καταστεί ανίκανος να εκφράσει τις κυρίαρχες τάσεις της λαϊκής ψυχής. Όταν συσχετίζουμε τα δύο ρεύματα πρέπει να συμπεριλάβουμε στη δύναμή τους και τα αντίστοιχα λαϊκά τους ερείσματα. Τόσο ως προς τις «αξίες» γενικά όσο και ως προς την αξία-αιχμής ανάμεσα σ’ αυτές: τη θέση απέναντι στην ιεροποίηση της εξουσίας.

Αν δούμε τη διαμάχη «σφαιρικά» θα αντιληφθούμε ότι είχαν σημειωθεί δύο αλλαγές κοσμοϊστορικής κλίμακας: Η κατάρρευση της ελληνικής πόλεως και η δημιουργία της ελληνικής οικουμένης. Η κρίση της ώριμης ελληνικής εξατομίκευσης, αφ’ ενός, και το ρίξιμο μεγάλων κολεκτιβιστικών μαζών στη χοάνη της εξαναγκαστικής εξατομίκευσης, από την άλλη. Και βεβαίως οι δυο τελείως διαφορετικές μορφές ανεστιότητας και κρίσης ταυτότητας, με τις οποίες τα φαινόμενα αυτά συνδέονται. Υπήρχε, λοιπόν, ένα διπλό πρόβλημα: να **δοθεί διέξοδος στην κρίση της ελληνικής εξατομίκευσης** και συγχρόνως να χειραγωγηθούν στην εξατομίκευση οι διαλυμένες κολεκτιβιστικές μάζες, που συσσώρευσε η διαμόρφωση της ελληνικής οικουμένης. Για να σχηματίσουμε μια πιο προσγειωμένη εικόνα πρέπει να τοποθετήσουμε τους υποτιθέμενους «μονομάχους» σε σχέση μ’ αυτό το διπλό ανθρωπολογικό πρόβλημα. Από την εποχή του Πλάτωνα και μετά ο παγανισμός εργάστηκε σκληρά για να το λύσει, αλλά απέτυχε. Απέτυχε να ανακόψει την κατολίσθηση στον ανατολικό κολεκτιβισμό. Ήδη ήταν πολύς ο δρόμος που είχε διανυθεί στην κατεύθυνση αυτή. Το μέτρο της κολεκτιβιστικής υποστροφής το δίνουν ακριβώς τα δύο βασικά δεδομένα που την πιστοποιούσαν: α) Η **ιεροποίηση της εξουσίας** στο πρόσωπο της στρατιωτικής μοναρχίας, ιεροποίηση που ξεκίνησε με τον Μεγαλέξανδρο, συνεχίστηκε με τα ελληνιστικά βασίλεια, συνδέθηκε με την αντίστοιχη λατινική παράδοση του Μεγάλου Ποντίφικα, για να επενδύσει τον καισαρισμό. Και β) **την κυριαρχία του γνωστικισμού**. Στον αγώνα εναντίον αυτών ακριβώς των δύο ρίχτηκε ψυχή τε και σώματι ο χριστιανισμός. Πρότεινε τη δική του λύση και έπεισε τις ζωντανότερες δυνάμεις του ελληνικού κόσμου. Στην ουσία ήταν η μοναδική θετική εναλλακτική λύση. Και γι’ αυτό νίκησε. Βεβαίως πρέπει να λάβουμε υπόψη τις αντικολεκτιβιστικές αντιστάσεις της ελληνικής κουλτούρας, τα πιθανά ευνοϊκά προς τον χριστιανισμό προχριστιανικά θρησκευτικά στοιχεία του Ελληνισμού και κυρίως το γεγονός ότι είχε **τις οικουμενικές προδιαγραφές που στερούνταν η αρχαία θρησκεία**. Ανταποκρίθηκε, λοιπόν, ο χριστιανισμός α) στην ανάγκη του ελληνικού πνεύματος να ανακόψει την ανθρωπολογική υποστροφή του, να βγει από την κρίση του, πηγαίνοντας πέρα από το Άτομο και β) στη γενικότερη ανάγκη της ανθρωπολογικής αναβάθμισης του βαβυλωνιακού κολεκτιβιστικού του περίγυρου.

Στο σημείο αυτό μπορούμε να θέσουμε εκποδών τη νεωτερική παρανόηση ότι ο χριστιανισμός συγκρούστηκε τάχα με τον αρχαιοελληνικό παγανισμό και τον νίκησε, βρίσκοντάς τον σε στιγμή κόπωσης και αδυναμίας. Κανέναν αγώνα δεν έδωσε ο χριστιανισμός εναντίον του αρχαιοελληνικού παγανισμού, για τον απλούστατο λόγο ότι αυτός ήταν από καιρό νεκρός, όπως πολύ εύγλωττα το χρησμοδότησε η Πυθία στον Ιουλιανό και το είδαμε στη ρήση του Παλλαδά. Μιλούμε πάντα για την προβυζαντινή περίοδο, πριν τους χριστιανούς αυτοκράτορες και τα διατάγματά τους εναντίον των παλιών ιερών. Μάχεται βεβαίως ο χριστιανισμός έναν πολύ σκληρό αγώνα, αλλά αυτός δεν είναι παρά ο διμέτωπος αγώνας εναντίον της ιεροποίησης της εξουσίας και εναντίον του γνωστικισμού. Στον αγώνα εναντίον της πρώτης συμμαχεί με το δημοκρατικό ατομοκεντρικό πνεύμα του ελληνικού πολιτειακού κοινοτισμού. Στον αγώνα εναντίον του δεύτερου συμμαχεί με τον κεντρικό φορέα της υστερορωμαϊκής ελληνικής παιδείας: τον νεοπλατωνισμό. Αυτό είναι και το τριλεκτικό σχήμα-θεμέλιο της χριστιανικής νίκης, ως προσωποκεντρικής αναγέννησης του Ελληνισμού, τέτοιας που να εξηγεί συγχρόνως και το γιατί ο χριστιανισμός έστησε εδώ «το θέατρο της ενεργείας του», - «προεξασκούμενος», κατά τον Ζαμπέλιο, στην «αναστοιχείωση του κόσμου». Γιατί χάρη στους Έλληνες «δοξάστηκε ο υιός του ανθρώπου».

Η πηγή των σφαλμάτων του μελετητή μας βρίσκεται, λοιπόν, στη νεωτερική διανοητική αφετηρία του: ότι η «ύστερη Αυτοκρατορία» ήταν μια εποχή «παρακμής». Στην πραγματικότητα δεν ήταν καθόλου έτσι. Ήταν μια εποχή με πρωτοφανή και αναμφισβήτητα επιτεύγματα, με μεγαλύτερο απ’ όλα το θαύμα της επέκτασης των πολιτικών δικαιωμάτων σε όλη την Αυτοκρατορία. Εδώ πρέπει να προσθέσουμε ότι δεν υπάρχει πιο ύποπτο πράγμα από τη νεωτερική χρήση των λέξεων «παρακμή» και «πρόοδος». Η ιδέα της «παρακμής» είναι φορτισμένη από την επιτακτική νεωτερική ανάγκη να θεωρηθεί ο χριστιανισμός ως «οπισθοδρόμηση» έναντι της κλασικής αρχαιότητας. Αυτή είναι η εμβόλιμη στον όρο σκοπιμότητα και αυτή καθορίζει τη χρήση του. Άπαξ και εγκαινιάστηκε από τους διαφωτιστές, πέρασε στα ιστορικά εγχειρίδια και «τεκμηριώθηκε» από την υψηλή ρητορική ιστορικών τύπου Γίβωνος. Για να μπει κατόπι στα σχολεία και με το πέρασμα των γενεών να εμπεδωθεί ως αναμφισβήτητο γεγονός. Ένα άλλου είδους «παρακμής» είναι αυτό που μπορεί να εντοπιστεί με βεβαιότητα. Είναι η «παρακμή» του ελληνικού Ατόμου. Αλλά αν θέλουμε να κυριολεκτήσουμε αυτό δεν είναι και τόσο «παρακμή», γιατί το Άτομο καταρρέει πάντοτε, όταν φτάσει στο σημείο που ολοκληρώνεται η εξατομίκευσή του. Αυτή η κατάρρευση, θεωρούμενη από τη χριστιανική σκοπιά, μπορεί να κατανοηθεί ως ο ιδιαίτερος τρόπος με τον οποίο εκδηλώνεται η ωρίμανση των όρων για την αναγέννησή του Ατόμου σε ένα ανώτερο επίπεδο ατομικότητας, με αγαπητικό περιεχόμενο. Αυτή η νέα-ανώτερη μορφή Ατόμου είναι το Πρόσωπο. Από την άποψη αυτή η κρίση της εξατομίκευσης δεν είναι παρακμή. Παρακμή στην κυριολεξία είναι μόνο η υποστροφή του Ατόμου στην κολεκτιβιστική απροσωπία. Αν πράγματι ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός έχει ατομοκεντρικό κοινωνικό υπογραμμό, αν η εξέλιξή του ελέγχεται από μια εξατομικευτική ανθρωπολογική παράδοση, τότε μπορούμε να αναγνωρίσουμε στην κατάρρευση της κλασικής πόλεως τα αποτελέσματα της εξατομικευτικής ολοκλήρωσης, η οποία και εκτείνεται μέχρι την αποσύνθεση της ίδιας της ατομικότητας. Η στροφή στον χριστιανισμό μπορεί τότε να ερμηνευθεί ως αναγέννηση της ατομικότητας σε ένα ανώτερο επίπεδο, συνοδευόμενο από την αντίστοιχη αναγέννηση της αρχαίας Εκκλησίας.

Μιλάμε, λοιπόν, για το επίπεδο του Προσώπου, μιας νέας ατομικότητας, άξονας της οποίας είναι ο υπερσυμπαντικός τριαδικός υπογραμμός.

1. Lidell-Scott **ἄσκησις**, εως, ἡ, (ἀσκέω) *exercise, practice, training,* Thuc., Xen., etc.; in pl. *exercises,* Plat.:-c. gen., ἄσκ. τινος *practice of* or *in* a thing, Id. **II.** generally, *a mode of life, profession, art,* Luc. [↑](#footnote-ref-1)
2. Λεξικό της κοινής νεοελληνικής (1998) Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης: **άσκηση** η**:** **1α.**σύνολο προγραμματισμένων, συνήθ. τυποποιημένων και επαναλαμβανόμενων κινήσεων ή δραστηριοτήτων που έχουν σκοπό την ανάπτυξη σωματικών ή πνευματικών ικανοτήτων…**δ.** θεληματική στέρηση υλικών απολαύσεων, ασκητικός τρόπος ζωής. / **ασκητισμός** ο : εκούσια απομάκρυνση από την κοινωνία και φυγή σε ερημικούς τόπους, όπου με την κατάπνιξη των σαρκικών επιθυμιών και με την καταπόνηση του σώματος επιδιώκεται η πνευματική τελείωση και η θέωση. || ασκητικός, λιτός τρόπος ζωής. [λόγ. < γαλλ. ascétisme < ascèt(e) < ελνστ. *ἀσκητ(ής)* -isme *= -ισμός*] [↑](#footnote-ref-2)
3. (χ.ὄ.) *Orthodox Spirituality*, London (χ.χρ.), 25. [↑](#footnote-ref-3)
4. R. Valantasis, „Constructions of Power in Asceticism”, *American Academy of Religion: Journal of the American Academy of Religion* 63(1995) 797. [↑](#footnote-ref-4)
5. E. Castelli, “Asceticism and History in Paul*”*, L. Vaage – V. Wimbusch, *Asceticism in New Testament*, 1999, 174. [↑](#footnote-ref-5)
6. R. Valantasis, „Ascetic Subjectivities in the Letter to the Galatians“,L. Vaage - V. Wimbush, *Asceticism and the New Testament*,New York, NY [u.a.]: Routledge,1999, 223. [↑](#footnote-ref-6)
7. Η. Betz, *Galatians:* *Α Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*,Philadelphia, PA: Fortress Pr., 1979, 217. [↑](#footnote-ref-7)
8. J. Gunther: *St. Paul's Οpponents and their Βackground: a Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings* [*Supplements to Novum Testamentum*; 35] Leiden: Brill, 1973, 98. [↑](#footnote-ref-8)
9. Στὸ ἴδιο. [↑](#footnote-ref-9)
10. Peter O’Brien, *Colossians*, [*WBC* 44] (1982) 155. [↑](#footnote-ref-10)
11. Πρβλ. Τιτ 1,14-15. [↑](#footnote-ref-11)
12. W. Mounce, *Pastoral Epistles,* [*WBC* 46] (2000) 238. [↑](#footnote-ref-12)
13. Στὸ ἴδιο 240. [↑](#footnote-ref-13)
14. A. Castelli, “Asceticism and History in Paul”, L. Vaage-V. Wimbush, *Asceticism and the New Testament*, New York: Routledge 1998, 176. [↑](#footnote-ref-14)
15. Πρβλ Γαλ 3,26-29. [↑](#footnote-ref-15)
16. Πρβλ Ρωμ 8,18-25. [↑](#footnote-ref-16)
17. R. Valantasis, „Ascetic Subjectivities in the Letter to the Galatians“, L. Vaage - V. Wimbush, *Asceticism and the New Testament*,New York, NY [u.a.]: Routledge,1999, 215. [↑](#footnote-ref-17)
18. Στὸ ἴδιο. 223 [↑](#footnote-ref-18)
19. K. Ware, „The Way of Ascetics: Negative or Affirmative?“, V. Wimbush-R. Valantasis, *Asceticism*, New York Oxford; Oxford University Press 1995, 3-15. [↑](#footnote-ref-19)
20. R. Valantasis, „Ascetic Subjectivities in the Letter to the Galatians“,L. Vaage - V. Wimbush, *Asceticism and the New Testament*,New York, NY [u.a.]: Routledge,1999, 216: „It connotes the prescription of cultural dominance; that is it suggests the hegemony of custom, practice, habit, the legislated and regulated ways of the majority or dominant group of people in a given cultural frame”. [↑](#footnote-ref-20)