



ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΑΝΟΙΚΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ

Η Ορθοδοξία ως Κληρονομιά

ΤΟΜΟΣ Γ

Δρ Αναστάσιος Μαράς
Δρ Ηλίας Τεμπέλης
Χρήστος Τερέζης
Καθηγητής
Πανεπιστημίου Πατρών
Δρ Σωτηρία Τριαντάρη
Λέκτορας
Πανεπιστημίου Δυτικής
Μακεδονίας

Θεολογία και Φιλοσοφία
στην Εποχή των Πατέρων

Το έργο συγχρηματοδοτείται από την Ευρωπαϊκή Ένωση και το Ελληνικό Δημόσιο

Η ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ ΩΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ

Θεολογία και Φιλοσοφία στην Εποχή των Πατέρων

Σημείωση

Το ΕΑΠ είναι υπεύθυνο για την επιμέλεια έκδοσης και την ανάπτυξη των κειμένων σύμφωνα με τη Μεθοδολογία της εξ Αποστάσεως Εκπαίδευσης. Για την επιστημονική αριότητα και πληρότητα των συγγραμμάτων την αποκλειστική ευθύνη φέρουν οι συγγραφείς, κριτικοί αναγνώστες και ακαδημαϊκοί υπεύθυνοι που ανέλαβαν το έργο αυτό.

Copyright © 2008
Για την Ελλάδα και όλο τον κόσμο
ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΑΝΟΙΚΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
Πάροδος Αριστοτέλους 18, 26335, Περιβόλα Πατρών
Τηλ.: (2610) 367300 / Φαξ: (2610) 367350

ΣΥΝΤΕΛΕΣΤΕΣ ΤΟΥ ΔΙΔΑΚΤΙΚΟΥ ΥΛΙΚΟΥ
του Τόμου

Θεολογία και Φιλοσοφία στην Εποχή των Πατέρων

Ακαδημαϊκός Υπεύθυνος του Προγράμματος Σπουδών

Χρήστος Τερέζης

Καθηγητής Πανεπιστημίου Πατρών

Συντονιστής της Θεματικής Ενότητας, Επιστημονικός Επιμελητής

Γεώργιος Φίλιας

Καθηγητής Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών

Συγγραφή

Δρ Σωτηρία Τριαντάρη
Λέκτορας Φιλοσοφίας Παν/μιου
Δυτικής Μακεδονίας

Δρ Ηλίας Τεμπέλης
Λέκτορας Σχολής Ναυτικών Δοκίμων

Χρήστος Τερέζης
Καθηγητής Πανεπιστημίου Πατρών
Δρ Αναστάσιος Μαράς

Κριτική Ανάγνωση

Χρήστος Τερέζης
Καθηγητής Πανεπιστημίου Πατρών

Σωτήριος Δεσπότης
Επίκουρος Καθηγητής Ε.Κ.Π.Α.
Χρήστος Τερέζης
Καθηγητής Πανεπιστημίου Πατρών

Σωτήριος Δεσπότης
Επίκουρος Καθηγητής Ε.Κ.Π.Α.

Χρήστος Τερέζης
Καθηγητής Πανεπιστημίου Πατρών

Γλωσσική Επιμέλεια

Κλεοπάτρα Φάκλαρη

Καλλιτεχνική Επιμέλεια/Ηλεκτρονική Σελιδοποίηση

Άρτεμις Γλάρου

Συντονισμός ανάπτυξης εκπαιδευτικού υλικού και γενική επιμέλεια των εκδόσεων

ΟΜΑΔΑ ΕΚΤΕΛΕΣΗΣ ΕΡΓΟΥ ΕΑΠ

ISBN 978-960-538-774-7

Σύμφωνα με το Ν. 2121/1993 απαγορεύεται η συνολική ή αποσπασματική αναδημοσίευση του βιβλίου αυτού ή η αναπαραγωγή του με οποιοδήποτε μέσο, χωρίς την άδεια του εκδότη.



ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΑΝΟΙΚΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ

ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΠΟΥΔΩΝ

Σπουδές στην Ορθόδοξη Θεολογία

ΘΕΜΑΤΙΚΗ ΕΝΟΤΗΤΑ

Η Ορθοδοξία ως Κληρονομιά

ΤΟΜΟΣ Γ

**ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ
ΣΤΗΝ ΕΠΟΧΗ ΤΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ**

ΠΑΤΡΑ 2008

ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΗΜΕΙΩΜΑΤΑ

Ο Αναστάσιος Μαράς (20/12/1966, Θεσσαλονίκη) είναι πτυχιούχος Θεολογίας, κάτοχος Μεταπτυχιακού Διπλώματος (Πατρολογικό Ινστιτούτο Augustinianum Ρώμης,), Διδακτορικού Διπλώματος Θεολογίας (Α.Π.Θ., 2000), Πιστοποιητικού Μεταδιδακτορικών Σπουδών (Α.Π.Θ., 2003) και Πτυχιούχος Βιβλιοθηκονομίας (Α.Τ.Ε.Ι. Θεσσαλονίκης, 2003). Γνωρίζει επαρκώς την αγγλική, τη γαλλική, την ιταλική, την ισπανική και τη ρουμανική γλώσσα. Έλαβε μέρος σε ερευνητικά προγράμματα του Α.Π.Θ. και του Ε.Ι.Ε. Δίδαξε στη Μέση Εκκλησιαστική Εκπαίδευση, στην Ανωτέρα Εκκλησιαστική Σχολή Θεσσαλονίκης, στην Ανώτατη Εκκλησιαστική Ακαδημία Θεσσαλονίκης και στο ΕΑΠ. Είναι μέλος της Διεθνούς Εταιρείας Πατρολογικών Μελετών (Α.Ι.Ε.Ρ.) και συμμετείχε ως ομιλητής σε 17 πανελλαδικά και διεθνή συνέδρια. Δημοσιεύθηκαν 8 βιβλία και 31 άρθρα του σε επιστημονικά περιοδικά. Έχει δημοσιολογήσει και αρθρογραφεί σε εφημερίδες και περιοδικά της Θεσσαλονίκης, των Ιωαννίνων και των Αθηνών. Το 2005 τιμήθηκε από το Σύνδεσμο Εκδοτών Βόρειας Ελλάδας για την προσφορά του στα ελληνικά γράμματα, ενώ αποτελεί ιδρυτικό μέλος της Εταιρείας Συγγραφέων Βορείου Ελλάδος.

Ο Ηλίας Τεμπέλης γεννήθηκε στην Αθήνα το 1966. Σπούδασε Φιλοσοφία στα Πανεπιστήμια Αθηνών και Λονδίνου, όπου και αναγορεύθηκε διδάκτωρ το 1994. Είναι Λέκτωρ Φιλοσοφίας στον Τομέα Ανθρωπιστικών και Πολιτικών Επιστημών της Σχολής Ναυτικών Δοκίμων και συνεργάζεται με το Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο ως μέλος του Εκπαιδευτικού Προσωπικού και Συντονιστής της ΘΕ ΕΑΠ 22 («Ελληνική Φιλοσοφία και Επιστήμη: Από την αρχαιότητα ως τον 20ό αιώνα»). Τα ερευνητικά του ενδιαφέροντα εστιάζονται στην ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας από την ύστερη αρχαιότητα και εξής.

Χρήστος Αθ. Τερέζης - Καθηγητής Αρχαίας Ελληνικής και Βυζαντινής Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Πατρών. Κοσμητώρ της Σχολής Ανθρωπιστικών και Κοινωνικών Επιστημών. Συντάκτης δέκα επιστημονικών μονογραφιών, δέκα διδακτικών βιβλίων και εκατόν εβδομήκοντα άρθρων σε ελληνικά και διεθνή επιστημονικά περιοδικά και πρακτικά ελληνικών και διεθνών συνεδρίων. Τρεις ερευνητικές μονογραφίες του: α) Σχέσεις Πρόκλου Διονυσίου Αρεοπαγίτη, β) Η θεωρία του δικαίου στον Πλάτωνα και γ) Η φυσική φιλοσοφία του Αριστοτέλη, έχουν βραβευτεί. Έχει λάβει μέρος σε δύο ερευνητικά προγράμματα της UNESCO.

Η Σωτηρία Τριαντάρη-Μαρά γεννήθηκε στη Θεσσαλονίκη (1967), σπούδασε Ιστορία και Αρχαιολογία στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Θεολογία στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, και έκανε μεταπτυχιακές σπουδές στη Φιλοσοφία στο Παν/μιο της Τυβίγγης στη Γερμανία. Είναι Διδάκτωρ στην Ιστορία της Φιλοσοφίας (ως υπότροφος του Ι.Κ.Υ.) και με υποτροφία συνέχισε μεταδιδακτορικές σπουδές στη Βυζαντινή (πολιτική) Φιλοσοφία στο Παν/μιο Αθηνών (Φιλοσοφική Σχολή). Εργάστηκε ως φιλόλογος καθηγήτρια στη Μέση και Εκκλησιαστική Εκπαίδευση, αποσπάστηκε στο ΥΠ.Ε.Π.Θ., στο Παιδαγωγικό Ινστιτούτο και στο Κέντρο Εκπαιδευτικής Έρευνας, και δίδαξε στην Ανωτέρα Εκκλησιαστική Σχολή Θεσ/νίκης. Δίδαξε με ανάθεση το μάθημα Σύγχρονη Πολιτική Φιλοσοφία στο Παν/μιο Μακεδονίας (τμήμα: Διεθνών-Οικονομικών-Ευρωπαϊκών και Πολιτικών Σπουδών) και δίδαξε Φιλοσοφία και Αισθητική Φιλοσοφία στο Παν/μιο Ιωαννίνων (τμήμα: Επιστημών της τέχνης). Σήμερα διδάσκει στο Παν/μιο Δυτικής Μακεδονίας στη βαθμίδα του Λέκτορα στο Τμήμα Νηπιαγωγών της Παιδαγωγικής Σχολής της Φλώρινας. Είναι μέλος της Ελληνικής Ιστορικής Εταιρείας, της Ελληνικής Φιλοσοφικής Επιθεώρησης της Société Internationale pour l' Etude la Philosophie Medievale (Βέλγιο) κ.ά. Συνεργάζεται επί πολλά έτη με το Πανεπιστήμιο του Pitsburg. Επίσης διευθύνει τις σειρές Φιλοσοφικός λόγος (εκδ. Επέκταση) και Βυζαντινά κείμενα (εκδ. Αντ. Σταμούλης), καθώς και το περιοδικό Φιλοσοφικά Ανάλεκτα (εκδ. Αντ. Σταμούλης). Έλαβε μέρος σε διεθνή και πανελλήνια συνέδρια στην Ελλάδα και στο εξωτερικό. Έχει εκδώσει οκτώ μονογραφίες και έχει δημοσιεύσει 34 άρθρα.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος	15
-----------------	-----------

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

Σ. Τριαντάρη

Οι φιλοσοφικές προκείμενες της Ορθόδοξης Θεολογίας	19
---	-----------

Σκοπός	19
Προσδοκώμενα Αποτελέσματα	19
Έννοιες-Κλειδιά	19
Εισαγωγικές Παρατηρήσεις	19

Ενότητα 1.1

Η Φιλοσοφία και η Θεολογία από τον 1ο έως τον 5ο αιώνα μ.Χ.	21
Σκοπός	21
Προσδοκώμενα Αποτελέσματα	21
Έννοιες-Κλειδιά	21
Εισαγωγικές Παρατηρήσεις	21
1.1.1 Φιλοσοφικά συστήματα με θεολογικές προϋποθέσεις (από τον 1ο έως τον 3ο αι. μ.Χ.)	22
1.1.2 Τα φιλοσοφικά συστήματα των πρώτων χριστιανικών αιώνων	26
Σύνοψη των φιλοσοφικών συστημάτων με θεολογικές προεκτάσεις κατά τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες	35
1.1.3 Φιλοσοφικές αντιλήψεις στους Απολογητές του 2ου και 3ου αι.	37
Σύνοψη των φιλοσοφικών θέσεων των Απολογητών του 2ου και 3ου αιώνα μ.Χ.	43
1.1.4 Η επικουρία της Φιλοσοφίας στη Θεολογία των Πατέρων (από τον 4ο έως τον 5ο αι.)	44
Σύνοψη των φιλοσοφικών θέσεων στους Πατέρες του 4ου και 5ου αι. μ.Χ.	49

Ενότητα 1.2

Φιλοσοφικές επιδράσεις στην Ορθόδοξη Θεολογία του Βυζαντίου (6ος-15ος αι.)	52
Σκοπός	52
Προσδοκώμενα Αποτελέσματα	52
Έννοιες-Κλειδιά	52
Εισαγωγικές Παρατηρήσεις	52
1.2.1 Φιλοσοφικά επιχειρήματα στη χριστιανική κοσμολογία και οντολογία (6ος-7ος αι.)	53
Σύνοψη της φιλοσοφικής επιχειρηματολογίας στη χριστιανική κοσμολογία και οντολογία	56
1.2.2 Χριστιανικές απόψεις με φιλοσοφικές προεκτάσεις (8ος -10ος αι.)	58
Σύνοψη των χριστιανικών θέσεων που περιέχουν φιλοσοφικά επιχειρήματα από τον 8ο έως το 10ο αι. μ.Χ.	60
1.2.3 Πλατωνική και αριστοτελική φιλοσοφία στο Ύστερο Βυζάντιο (11ος -15ος αι.)	61
Σύνοψη του Πλατωνισμού και του Αριστοτελισμού στο Ύστερο Βυζάντιο	69
Παράρτημα	71
Βιβλιογραφία	73
Οδηγός για Περαιτέρω Μελέτη	77

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

Η. Τεμπέλης

Πλατωνισμός και Αριστοτελισμός στο Βυζάντιο **79**

Σκοπός	79
Προσδοκώμενα Αποτελέσματα	79
Έννοιες-Κλειδιά	79
Εισαγωγικές Παρατηρήσεις	79

Ενότητα 2.1

Ο Πλατωνισμός στο Βυζάντιο	83
2.1.1 Πρωτοβυζαντινή περίοδος	83
2.1.2 Μεσοβυζαντινή περίοδος	88
2.1.3 Ύστεροβυζαντινή περίοδος	93

Ενότητα 2.2

Ο Αριστοτελισμός στο Βυζάντιο	100
2.2.1 Πρωτοβυζαντινή περίοδος.....	100
2.2.2 Μεσοβυζαντινή περίοδος	101
2.2.3 Υστεροβυζαντινή περίοδος	105
Σύνοψη	113
Παράρτημα	115
Βιβλιογραφία	116
Οδηγός για Περαιτέρω Μελέτη.....	118

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

X. Τερέζης

Κοσμολογικά ζητήματα στη Νεοπλατωνική Φιλοσοφία και στην Ορθόδοξη Θεολογία **121**

Σκοπός	121
Προσδοκώμενα Αποτελέσματα	121
Έννοιες-Κλειδιά	121
Εισαγωγικές Παρατηρήσεις.....	121

Ενότητα 3.1

Εισαγωγικά στη Νεοπλατωνική Φιλοσοφία	124
Σκοπός	124
Προσδοκώμενα Αποτελέσματα	124
Έννοιες-Κλειδιά	124
Εισαγωγικές Παρατηρήσεις.....	124
3.1.1 Ο Νεοπλατωνισμός ως φιλοσοφικό-θεολογικό ρεύμα	125
3.1.2 Οι βασικές θέσεις του Νεοπλατωνισμού.....	128

Ενότητα 3.2

Χριστιανισμός της ανατολής και υλικός κόσμος	135
Σκοπός	135
Προσδοκώμενα Αποτελέσματα	135

Έννοιες-Κλειδιά	135
Εισαγωγικές Παρατηρήσεις.....	135
3.2.1 Σάρκωση (Χριστολογία), Κτισσιολογία.....	137
3.2.2 Η λογική σύσταση της ύλης.....	147
3.2.3 Λειτουργική ζωή και ύλη.....	152
3.2.4 Η χρήση του κόσμου.....	157
Προεκτάσεις	162

Ενότητα 3.3

Ένα σχόλιο στην κοσμολογία του Μ. Βασιλείου	164
Σκοπός.....	164
Προσδοκώμενα Αποτελέσματα	164
Έννοιες-Κλειδιά	164
Εισαγωγικές Παρατηρήσεις.....	164
3.3.1 Η αρχική κατάσταση της γης και του ουρανού	166
3.3.2 Από την περιγραφή στη θεωρία	173
Σύνοψη	179
Παράρτημα	181
Βιβλιογραφία.....	183
Οδηγός για Περαιτέρω Μελέτη.....	185

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4

Η. Τεμπέλης

Η παρουσία των όρων Πατήρ, Λόγος, Δύναμις, Τριάς, Μονάς, Ενάς στη Νεοπλατωνική Φιλοσοφία και στην Ορθόδοξη Θεολογία **187**

Σκοπός.....	187
Προσδοκώμενα Αποτελέσματα	187
Έννοιες-Κλειδιά	187
Εισαγωγικές Παρατηρήσεις.....	187

	Ενότητα 4.1	
<i>Πατήρ</i>		189
	Ενότητα 4.2	
<i>Λόγος</i>		193
	Ενότητα 4.3	
<i>Δύναμις</i>		205
	Ενότητα 4.4	
<i>Τριάς</i>		211
	Ενότητα 4.5	
<i>Μονάς</i>		226
	Ενότητα 4.6	
<i>Ενός</i>		231
Σύνοψη		241
Παράρτημα		243
Βιβλιογραφία		245
Οδηγός για Περαιτέρω Μελέτη.....		247

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5

Η. Τεμπέλης – Χ. Τερέζης

Οι έννοιες Ουσία – Φύσις, Πρόσωπον – Υπόστασις στη Νεοπλατωνική Φιλοσοφία και στην Ορθόδοξη Θεολογία **249**

Σκοπός	249
Προσδοκώμενα Αποτελέσματα	249
Έννοιες-Κλειδιά	250
Εισαγωγικές Παρατηρήσεις.....	250

	Ενότητα 5.1
<i>Ουσία στον Πλωτίνο</i>	254
	Ενότητα 5.2
<i>Φύσις στον Πλωτίνο</i>	257
	Ενότητα 5.3
<i>Πρόσωπον στον Πλωτίνο</i>	262
	Ενότητα 5.4
<i>Υπόστασις στον Πλωτίνο</i>	263
	Ενότητα 5.5
<i>Μια γενική προσέγγιση του όρου Πρόσωπον στο Χριστιανισμό της ανατολής</i>	266
	Ενότητα 5.6
<i>Το Πρόσωπον ως αναφορά</i>	269
	Ενότητα 5.7
<i>Η αυτογνωσία ως εφαλτήριο του Προσώπου</i>	272
	Ενότητα 5.8
<i>Το Πρόσωπον ως ταυτότητα και ετερότητα</i>	275
	Ενότητα 5.9
<i>Μία φιλοσοφική προσέγγιση του Προσώπου</i>	278
	Ενότητα 5.10
<i>Μία προσέγγιση των όρων ουσία – φύσις</i>	282
	Ενότητα 5.11
<i>Πρόσωπον και θείο σχέδιο</i>	288
	Ενότητα 5.12
<i>Πρόσωπον ως ταυτότητα – ετερότητα και προαίρεση</i>	291
<i>Σύνοψη</i>	299
<i>Παράρτημα</i>	300

Βιβλιογραφία	301
Οδηγός για Περαιτέρω Μελέτη	302

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6

A. Μαράς

Αποφατική και Καταφατική Θεολογία στους Πατέρες 303

Σκοπός	303
Προσδοκώμενα Αποτελέσματα	303
Έννοιες-Κλειδιά	303
Εισαγωγικές Παρατηρήσεις.....	303

Ενότητα 6.1

Θεολογία	306
-----------------------	------------

Ενότητα 6.2

Θεολογική γνωσιολογία	307
------------------------------------	------------

Ενότητα 6.3

Αγία Γραφή	309
-------------------------	------------

Ενότητα 6.4

Πατέρες	312
6.4.1 Κλήμης Αλεξανδρείας (150-215)	312
6.4.2 Μακάριος ο Αιγύπτιος (290/300-390).....	314
6.4.3 Καππαδόκες Πατέρες και Ιωάννης ο Χρυσόστομος (4ος αιώνας).....	316
6.4.4 Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης (5ος αιώνας)	319
6.4.5 Μάξιμος ο Ομολογητής (580-662)	324
6.4.6 Ιωάννης ο Δαμασκηνός (645/675-754).....	325
6.4.7 Συμεών ο Νέος Θεολόγος (975-1035).....	329
6.4.8 Γρηγόριος ο Παλαμάς (1296-1359).....	330

Ενότητα 6.5

Σχολαστική Θεολογία	333
----------------------------------	------------

Σύνοψη	337
Γλωσσάρι	339
Παράρτημα	341
Βιβλιογραφία	343
Οδηγός για Περαιτέρω Μελέτη	347

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Στο παρόν διδακτικό βιβλίο αναλαμβάνεται το εγχείρημα να αναδειχθούν οι συνάψεις-διαφορές της θεολογίας του Χριστιανισμού της Ανατολής με τα φιλοσοφικά συστήματα που ανεπτύχθησαν στον αρχαίο ελληνικό κόσμο, στο πλαίσιο της πνευματικής κατάστασης που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως διαλεκτική εξέλιξη των ιδεών. Η προσέγγιση των θεμάτων, στο πλαίσιο του διδακτικού και ερευνητικώς εφικτού για τα δεδομένα ενός περιορισμένου σε έκταση συγγράμματος, έρχεται να καλύψει και την ιστορική (αναλυτική μέθοδος) και τη συστηματική (μετα-αναλυτική μέθοδος ως προβολή συνθετικών κρίσεων) πλευρά και στοχεύει στο να δείξει ότι ένα πνευματικό ρεύμα δεν αποκόβεται από την πολιτιστική ατμόσφαιρα μέσα στην οποία αναδύεται αλλά συνυφαίνεται, κατά το μάλλον ή ήττον, με τις ανησυχίες της. Ήδη από τις απαρχές του ο Χριστιανισμός συνδέεται στενά με τον Ελληνισμό, τόσο στο πεδίο των ιδεών όσο και σε αυτά των γλωσσικών αποτυπώσεων. Προσλαμβάνει υλικό από την αρχαία φιλοσοφία και το εντάσσει στη νέα πολιτιστική ατμόσφαιρα που ο ίδιος διαμορφώνει, έρχεται σε διαλεκτική αναμέτρηση με τα προϊόντα της και γονιμοποιείται από τους ειδικότερους και ευρύτερους προβληματισμούς της. Ωστόσο, όλα τα ανωτέρω δεν υπονομεύουν τους αυτόνομους θεωρητικούς βηματισμούς του και τον ιδιαίτερο τρόπο ζωής που διαμόρφωσε με εφελτήριο την εκκλησιαστική σύναξη.

Ο τόμος περιλαμβάνει τα εξής κεφάλαια:

- I) «Οι φιλοσοφικές προκείμενες της Ορθόδοξης Θεολογίας», με συντάκτρια την κα Σωτηρία Τριαντάρη. Στο εν λόγω κεφάλαιο επιχειρείται να δειχθεί ποιες είναι εκείνες οι φιλοσοφικές υποδομές που αποτέλεσαν ικανό εφελτήριο στη σκέψη του Χριστιανισμού της Ανατολής για να συγκροτήσει τη διδασκαλία του. Αναλύονται τα βασικά φιλοσοφικά σχήματα από τις περιοχές της μεταφυσικής Οντολογίας, της Κοσμολογίας, της Γνωσιολογίας και της Λογικής. Πρόκειται για εκείνες τις κατηγορίες που περιγράφουν το αντικειμενικό (τόσο το υπερφυσικό όσο και το φυσικό) είναι και το ανθρώπινο νοεόν, με τις οποίες οι Πατέρες της Εκκλησίας θεμελιώνουν ή επενδύουν τη δογματική διδασκαλία τους, ώστε να απαλλαγεί από μία στείρα συναισθηματική ή ψυχολογική θρησκευτικότητα και να συγκροτηθεί ως ένα ενιαίο, συνεκτικό και ολοτελές σύστημα γνώσης.
- II) «Πλατωνισμός και Αριστοτελισμός στο Βυζάντιο», με συντάκτη τον κο Ηλία Τεμπέλη. Στο εδώ κεφάλαιο εξειδικεύονται ορισμένα ζητήματα του προηγούμενου και παρουσιάζεται, ιστορικά και συστηματικά, ο τρόπος αφομοίωσης-αξιοποίησης των κύριων ρευμάτων της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, του Πλατωνισμού και του Αριστοτελισμού, από τη βυζαντινή σκέψη. Ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης σφράγισαν τις φιλοσοφικές εξελίξεις έως και την έσχατη περίοδο του Νεοπλατωνισμού (6ος μ.Χ. αιώνας). Σε μείζονα βαθμό όμως τροφοδότησαν και τους χριστιανούς Πατέρες, οι οποίοι έδειξαν ιδιαίτερο ενδιαφέρον σπουδής επί των θεωρητικών «ανοιγμάτων» που προκάλεσαν οι δύο κορυφαίοι πυλώνες του ελληνικού στοχασμού. Η πρόσληψή τους μάλι-

στα γίνεται κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να μπορούμε να διατυπώνουμε λόγο για μία χριστιανική σύνθεση-εκδοχή του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη.

- III) «Κοσμολογικά ζητήματα στη νεοπλατωνική φιλοσοφία και στην Ορθόδοξη Θεολογία», με συντάκτη τον κο Χρήστο Τερέζη. Το τρίτο κεφάλαιο εκκινεί από τη θέση ότι ο Νεοπλατωνισμός και ο Χριστιανισμός συμπορεύονται για εκτενές χρονικό διάστημα (τεσσάρων περίπου αιώνων) και ότι συναντώνται οι ερευνητικές αναφορές τους σε ποικίλα θεωρητικά ζητήματα. Ένα εξ αυτών είναι και το κοσμολογικό, όπου εντοπίζονται πλείστοι κοινοί τόποι, οι οποίοι αποδεικνύουν ότι κατά την ύστερη ελληνιστική περίοδο και κατά την πρώιμη βυζαντινή διήκουν στα θεωρητικά ρεύματα κοινές επιστημονικές ανησυχίες και ερμηνευτικά εγχειρήματα. Αναμφίβολα, οι διαφορές ανάμεσα στα δύο πολιτιστικά μορφώματα είναι εμφανείς –όπως π.χ. το ότι στο Χριστιανισμό η ύλη εντάσσεται λειτουργικά στην εκκλησιαστική λατρεία–, αλλά όχι τέτοιες ώστε να διατυπώνεται λόγος για θεωρητικές συγκρούσεις στον τομέα της κοσμολογίας. Το ιδιαίτερα ενδιαφέρον μάλιστα είναι ότι τόσο στο Νεοπλατωνισμό όσο και στο Χριστιανισμό είναι κυρίαρχο το μονιστικό οντολογικό μοντέλο, ενώ επίσης παρατηρείται και μία έντονη αισθητική θεώρηση της ύλης, στο πλαίσιο ενός διάχυτου θείων τροφοδοτήσεων τελολογικού σχεδιασμού.
- IV) «Η παρουσία των όρων *Πατήρ, Λόγος, Δύναμις, Τριάς, Μονάς, Ενάς* στη νεοπλατωνική και στην Ορθόδοξη Θεολογία», με συντάκτη τον κο Ηλία Τεμπέλη. Στο εδώ κεφάλαιο αναφέρεται ότι οι ανωτέρω όροι χρησιμοποιούνται εξαντλητικά τόσο στη νεοπλατωνική όσο και στην ορθόδοξη χριστιανική σκέψη. Επισημαίνεται ότι περιγράφουν το πώς η μεταφυσική της υπερβατικότητας συνυφαίνεται στενά με τη μεταφυσική της εμμένειας, το πώς ο απρόσιτος Θεός, ως Εν-Αγαθόν, συνιστά και την παραγωγική και την τελική αιτία του κόσμου της αισθητής εμπειρίας. Παράλληλα, παρουσιάζεται και ο κατά περίπτωση διαφορετικός τρόπος χρήσης τους από τα δύο θεωρητικά ρεύματα, ο οποίος κυρίως εντοπίζεται στο ότι η ορθόδοξη διδασκαλία –και εν ταντώ εμπειρία– περί τριαδικότητας δε συναντάται στους Νεοπλατωνικούς. Επίσης, σαφείς διαφορές τονίζεται ότι διήκουν και αναφορικά με τον όρο «Πατήρ», με τους Χριστιανούς να επιμένουν έτι περαιτέρω στον προσωπικό χαρακτήρα του.
- V) «Οι έννοιες *Ουσία-Φύσις, Πρόσωπον-Υπόστασις* στη νεοπλατωνική φιλοσοφία και στην Ορθόδοξη Θεολογία» με συντάκτες τον κο Ηλία Τεμπέλη και κο Χρήστο Τερέζη. Και το εδώ κεφάλαιο κινείται στον ίδιο θεωρητικό άξονα με το προηγούμενο. Ωστόσο, αναφορικά με τις έννοιες που επεξεργάζεται, παρουσιάζονται οι διαφορές ανάμεσα στο Νεοπλατωνισμό και στο Χριστιανισμό να είναι πιο έντονες, κυρίως μάλιστα στην έννοια «πρόσωπον». Δια τής εν λόγω εννοίας οι Χριστιανοί συγκροτούν μία συστηματική Ανθρωπολογία και Ηθική, οι οποίες εμφανίζονται ως οι οιοινεί απαντήσεις του ανθρώπινου είδους στη θεία εσχατολογική οικονομία. Ωστόσο, και στα δύο ρεύματα, η οντολογική θεμελίωση του ανθρωπολογικού ζητήματος (η εκ Θεού ορισθείσα) προηγείται της όποιας υπαρξιακής (η οποία συνιστά ένα προσωπικό κατόρθωμα).

VI) «Αποφατική και Καταφατική Θεολογία στους Πατέρες», συνταχθέν από τον κο Αναστάσιο Μαρά. Εδώ παρουσιάζεται το ζεύγος εκείνων των θεολογικών μεθόδων που περιγράφουν τον Θεό αντιστοίχως ως υπερβατική πραγματικότητα και ως παραγωγικά αίτια. Πρόκειται για μεθόδους που κινούνται κυρίως στην περιοχή της Γνωσιολογίας, αλλά, στο πλαίσιο του διάχυτου ρεαλισμού που διέπει τη χριστιανική σκέψη, προϋποθέτουν τα οντολογικά δεδομένα ως είναι και ως γίνεσθαι. Η συνεκφορά τους δεν είναι αντιφατική, εφόσον αναφέρονται αντιστοίχως στον αμέθεκτο και στο μεθεκτό χαρακτήρα της θείας ύπαρξης. Βεβαίως οι πηγές των δύο μεθόδων ευρίσκονται στην αρχαία ελληνική σκέψη και κυρίως στον Πλάτωνα και στους Νεοπλατωνικούς, αλλά στο χριστιανικό στοχασμό της Ανατολής προσλαμβάνουν την πλήρη συγκρότησή τους και υπόκεινται σε συστηματική επεξεργασία από τους καππαδόκες Πατέρες έως και τον Γρηγόριο Παλαμά. Στο εν λόγω κεφάλαιο αποτυπώνεται, από μία νέα θεωρητική οπτική, η ιδιαιτερότητα του βυζαντινού στοχασμού έναντι των φιλοσοφικών θεωριών.

Από τα ανωτέρω προκύπτει ότι τα κεφάλαια που περιλαμβάνονται στον ανά χειράς τόμο ακολουθούν μία ενιαία θεωρητική κατεύθυνση και αναδεικνύουν την ορθόδοξη χριστιανική θεολογία τόσο με τις αυστηρές οριοθετήσεις της όσο και με τη δυνατότητά της να αναμετράται διαλεκτικά με συγκεκριμένα ρεύματα σκέψης. Αναδεικνύουν, στο μέτρο του εφικτού, έναν κόσμο που έχει ή αποκτά βαθμιαία μία βαθύτατη συνείδηση του εαυτού του.

Ο ακαδημαϊκός υπεύθυνος

Χρήστος Αθ. Τερέζης
Καθηγητής Φιλοσοφίας
Πανεπιστημίου Πατρών

ΟΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΠΡΟΚΕΙΜΕΝΕΣ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ

Σ. Τριαντάρη

Στο ανά χείρας κεφάλαιο εξετάζουμε τις βασικές προκειμένες που συνδέουν άμεσα τη Φιλοσοφία με την ορθόδοξη θεολογία. Με αφητηρία τη θετική αποτίμηση της Φιλοσοφίας ως σημαντικού και αναγκαίου εργαλείου για τη διαμόρφωση της θεολογικής ορολογίας και τη λογική θεμελίωση του δόγματος, θα διευκρινιστούν και θα προσδιοριστούν οι φιλοσοφικές προκειμένες στην ορθόδοξη θεολογία από τον 1ο έως τον 5ο αιώνα σε Απολογητές και Πατέρες της πρώτης Εκκλησίας και από τον 6ο έως το 15ο αι. στους Πατέρες του Βυζαντίου.

Όταν θα έχετε ολοκληρώσει τη μελέτη αυτού του κεφαλαίου, θα είστε σε θέση:

- να διακρίνετε ποια φιλοσοφικά συστήματα έχουν την πιο προκεχωρημένη σχέση με την ορθόδοξη θεολογία,
- να κατανοήσετε σε ποιο βαθμό και σε ποια γνωστικά πεδία απαντώνται οι φιλοσοφικές επιδράσεις στην ορθόδοξη θεολογική σκέψη,
- να αναγνωρίζετε τους λόγους για τους οποίους η παρουσία των φιλοσοφικών προκειμένων θεωρήθηκε απαραίτητη από τη χριστιανική θεολογία,
- να προσδιορίζετε την εσωτερική και εξωτερική τάση υπέρβασης των διατομών που χαρακτηρίζει την οργανική ενότητα της Φιλοσοφίας με τη Θεολογία.

- | | |
|----------------|--------------------------|
| • Φιλοσοφία | • Φιλόσοφοι |
| • Θεολογία | • Εξ αποκαλύψεως αλήθεια |
| • Απολογητές | • Οντολογία |
| • Πατέρες | • Κοσμολογία |
| • Εννοιολογία | • Γνωσιολογία |
| • Πολιτική | • Ουσία |
| • Ρητορική | • Υπόσταση |
| • Ανθρωπισμός | • Δημιουργία |
| • Αναγέννηση | • Εκλεκτικισμός |
| • Ηθική | • Μέθεξη |
| • Ανθρωπολογία | • Ενέργειες |
| • Γνώση | • Δόγμα |

Το κεφάλαιο αυτό περιλαμβάνει δύο ενότητες. Στην πρώτη επιχειρείται να αναδειχθεί η βαθιά και ευρεία επαφή της Φιλοσοφίας με την αναπτυσσόμενη νέα πνευματική πραγματικότητα, το Χριστιανισμό. Απώτερος στόχος είναι να διασα-

Σκοπός

**Προσδοκώμενα
Αποτελέσματα**

**Έννοιες
Κλειδιά**

**Εισαγωγικές
Παρατηρήσεις**

φηνιστούν οι φιλοσοφικές συνιστώσες στην ορθόδοξη θεολογική σκέψη των πρώτων αιώνων της Εκκλησίας. Στη δεύτερη ενότητα εντοπίζεται και αναλύεται η επίδραση, κατά κύριο λόγο η εννοιολογική, της Φιλοσοφίας στην ορθόδοξη θεολογία του Βυζαντίου και προσδιορίζεται με έμφαση η οργανική ενότητα που βαθμιαία μεταξύ τους αναπτύσσουν. Στο εν λόγω πλαίσιο, η Φιλοσοφία κατανοείται συνειδητά ως η «θυγατέρα της Θεολογίας» από τους Πατέρες, οι οποίοι έτσι αξιολογούν το φιλοσοφικό στοχασμό ως συμπληρωματικό τμήμα της Θεολογίας.

Ενότητα 1.1

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ Η ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΑΠΟ ΤΟΝ 1ο ΕΩΣ ΤΟΝ 5ο ΑΙΩΝΑ μ.Χ.

Στην ενότητα αυτή παρουσιάζουμε μια επισκόπηση αναφορικά με τη σχέση που είχαν σημαντικά φιλοσοφικά συστήματα με την ορθόδοξη θεολογική σκέψη των Πατέρων κατά τη διάρκεια των πρώτων πέντε μ.Χ. αιώνων. Στο πλαίσιο αυτό αποδίδεται έμφαση στην παρουσία των τεσσάρων βασικών φιλοσοφικών ρευμάτων: του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη, των Στωικών και των Νεοπλατωνικών. Τα εν λόγω φιλοσοφικά κινήματα χρησιμοποιήθηκαν από τους Πατέρες, για να εκφράσουν οι ίδιοι τα καθιερωμένα δόγματα της χριστιανικής διδασκαλίας με τη γλώσσα της ελληνικής φιλοσοφίας, προκειμένου να επιχειρηματολογήσουν ενάντια στους αιρετικούς με τα ίδια προς τα οικεία τους όπλα.

Όταν θα έχετε ολοκληρώσει τη μελέτη αυτής της ενότητας, θα είστε σε θέση:

- να διακρίνετε τις σημασίες και τις χρήσεις που έλαβαν φιλοσοφικοί όροι και έννοιες στον ορθόδοξο θεολογικό στοχασμό,
- να αναγνωρίζετε τη σπουδαιότητα των φιλοσοφικών ρευμάτων της αρχαιότητας που αφομοιώθηκαν από τα θρησκευτικά δεδομένα της εποχής,
- να αντιληφθείτε σε βάθος την εμπειρική εποπτεία της ορθόδοξης θεολογικής σκέψης στη φιλοσοφική ορολογία και στο φιλοσοφικό στοχασμό κατ' αυτούς τους σημαντικούς πρώτους αιώνες για τη συγκρότηση της θεολογικής γλώσσας περί της αλήθειας.

- | | |
|---------------|-------------------|
| • Φιλοσοφία | • Απολογητές |
| • Θεολογία | • Πατέρες |
| • Αλήθεια | • Εθνικοί |
| • Γλώσσα | • Πίστη |
| • Γνωσιολογία | • Στωικοί |
| • Πρόσωπο | • Νεοπλατωνικοί |
| • Δόγμα | • Αριστοτέλης |
| • Πλάτωνας | • Μεσοπλατωνισμός |

Η ενότητα περιλαμβάνει δύο βασικές υποενότητες. Στην πρώτη εντοπίζονται εκείνα τα φιλοσοφικά συστήματα στα οποία ενυπάρχουν θρησκευτικές και θεολογικές προϋποθέσεις, και δίδεται κυρίως έμφαση στο νεοπλατωνικό φιλοσοφικό σύστημα, με κύριο εκπρόσωπο τον Πλωτίνο, ο οποίος διακρίθηκε για τη βαθύτατη θρησκευτικότητά του και θεωρείται η πιο γνήσια φιλοσοφικοθεολογική προσωπικότητα της ελληνιστικής εποχής. Στην ίδια υποενότητα, εξετάζεται σε ποιο βαθμό και σε ποια σημεία χρησιμοποιήσαν και επεξεργάστηκαν οι Πατέρες των πρώτων

Σκοπός

**Προσδοκώμενα
Αποτελέσματα**
**Έννοιες
Κλειδιά**
**Εισαγωγικές
Παρατηρήσεις**

τριών αιώνων το φιλοσοφικό στοχασμό καθώς και ποιο φιλοσοφικό σύστημα διαδραμάτισε πρωτεύοντα ρόλο σε αυτή την ερμηνευτική –ως οιοονεί μεταθεωρητική– ανάλυση της Φιλοσοφίας από την ορθόδοξη θεολογική σκέψη. Στη δεύτερη υποενότητα, παρουσιάζονται η προσωπικότητα και η προσφορά των Πατέρων που προέρχονταν κυρίως από την κατηχητική και εξηγητική Σχολή της Αλεξάνδρειας, με βασικό στόχο την ανισοδύναμη συμφιλίωση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, που αποτέλεσε μέσο έκφρασης του χριστιανικού δόγματος, με την ορθόδοξη θεολογία, την οποία καλείται επιπλέον να υπηρετήσει ως «θύραθεν» φιλοσοφικός στοχασμός.

1.1.1 Φιλοσοφικά συστήματα με θεολογικές προϋποθέσεις (από τον 1ο έως τον 3ο αι. μ.Χ.)

Η Φιλοσοφία ως πνευματικό επίτευγμα, που γεννήθηκε από την ανάγκη και την επιδίωξη του ανθρώπου να καταστήσει γνωστικό αντικείμενό του τον κόσμο και να τον εξηγήσει, από πολύ νωρίς ήρθε σε ευρεία και βαθιά επαφή με τη νέα αναπτυσσόμενη πνευματική πραγματικότητα, το Χριστιανισμό. Η φανέρωση της εξ αποκαλύψεως αλήθειας έγινε σε χώρο όπου επικρατούσε η Φιλοσοφία, με αποτέλεσμα η γλώσσα της αρχαίας ελληνικής σκέψης να αποτελέσει τη βασική γλώσσα της θείας αλήθειας, αλλά και να διαδραματίσει πρωτεύοντα ρόλο στη διαμόρφωση της χριστιανικής θεολογίας.

Στο χώρο της ορθόδοξης θεολογίας απαντώνται πλήθος μεταφυσικών, ηθικών και άλλων απόψεων, που ήταν ήδη γνωστές από τους έλληνες φιλοσόφους. Βέβαια, οι απόψεις αυτές δεν αποτελούν το βασικότερο τμήμα της νέας εξ αποκαλύψεως Θεολογίας, αλλά, κατά το μάλλον ή ήττον, την πλαισιώνουν σε όλες τις φάσεις της. Τα κοινά στοιχεία που διακρίνουν τους δύο γενικούς θεωρητικούς κλάδους της Φιλοσοφίας και της Θεολογίας, το πλαίσιο των οποίων είναι επιστημολογικά αναγκαίο να προσδιορίσουμε σύντομα, πριν προβούμε στην πιο εξειδικευμένη διασαφήνιση της μεταξύ τους σχέσης, αποτελούν το υπόστρωμα στη σχέση και την επαφή της Φιλοσοφίας με την ορθόδοξη θεολογία. Και, βεβαίως, μέσα από τον εν λόγω προσδιορισμό θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε και τη διαφορά μεταξύ Θρησκείας και Θεολογίας.

Η ετερότητα της Φιλοσοφίας από τη θρησκεία και τη Θεολογία

Η θρησκεία είναι κάθε έκφραση του θείου, κάθε μύθος, κάθε τυπική ή θεϊκή «φιγούρα» που αντανακλά την εμπειρία του θείου και διαμέσου της αποδοχής της ανάγει τον άνθρωπο στις έννοιες της ύπαρξης, της σημασίας και της αλήθειας με μεταφυσικής τάξης περιεχόμενο (Eliade, Mircea, 1992: VIII). Η Θεολογία, σε διάκριση προς τη θρησκεία, ασχολείται με το Λόγο του Θεού προς τον άνθρωπο και τη γνώση που ο ίδιος ο άνθρωπος επιχειρεί να κατακτήσει για την κατανόηση

του υπερβατικού και μεταφυσικού μηνύματος που άνωθεν του εκπέμπεται. Άρα, συνιστά μια ευρύτερη θεωρητική, ούτως ειπείν, κατάσταση σε σχέση με τη θρησκεία, η οποία κυρίως αντανάκλα εσωτερικές ανάγκες, ανησυχίες και αναγωγές του υποκειμένου. Η θρησκεία και η Θεολογία είναι ουσιαστικά οι πρώτες απόπειρες για απάντηση σε ερωτήματα που αφορούσαν την αρχή του κόσμου, την ουσία, το σκοπό του καθώς και την αξία της ζωής, και όχι μόνο της ανθρώπινης. Με τα ζητήματα αυτά ασχολήθηκε μετέπειτα και η Φιλοσοφία, αλλά με την επισήμανση ότι έναντι της θρησκείας και της Θεολογίας παρουσίασε διαφορές ως προς το αντικείμενο, το όργανο και τη μέθοδο. Το ενδιαφέρον της Φιλοσοφίας επικεντρώνεται κατά μείζονα λόγο στον αισθητό κόσμο, ενώ η θρησκεία και κυρίως η Θεολογία προσηλώνονται στην εξ αποκαλύψεως αλήθεια και ενασχολούνται με τη γνώση που αφορά την ύπαρξη του Θεού και την κοινωνία του με τον άνθρωπο. Η θρησκεία και η Θεολογία δεν αναζητούν την αρχή του κόσμου, όπως η Φιλοσοφία, αλλά την εκλαμβάνουν ως δεδομένη και την ανάγουν στον Θεό. Και οι δύο αντανάκλουν μια θεωρητική και εν ταυτώ πρακτική ανάγκη. Δε βασιζονται όμως μόνο σε θεωρητικές αρχές αλλά και στη χαρισματική εμπειρία και ζωή. Αντιθέτως, η Φιλοσοφία απορρέει πρωτογενώς από την αυστηρή θεωρητική ανάγκη και εξετάζει τα πράγματα έχοντας ως βασικό εργαλείο τη νόηση, τη λογική. Επιπλέον, η ετερότητα Φιλοσοφίας και θρησκείας-Θεολογίας αναφαίνεται και στη μεθοδολογία τους. Έτσι, η θρησκεία-Θεολογία εργάζεται κυρίως με σύμβολα και εικόνες, ενώ η Φιλοσοφία τεκμηριώνει το λόγο της με μέσα επιστημονικά, δηλαδή έννοιες, ανάλυση, επιχειρήματα, υποθέσεις. Στο Ευαγγέλιο των νέων καιρών που εισήγαγε ο χριστιανισμός, ήδη από τις ιστορικές απαρχές του κατέστη σαφές ότι η Θεολογία κατέχει μείζονα θέση έναντι της θρησκείας. Στο σημείο αυτό χρήζει παρατήρησης ότι η χριστιανική θεολογική μέθοδος έχει διττό χαρακτήρα:

- α. τη *θεολογική επιστήμη* ή *θεολογική γνωσιολογία*, η οποία συνδέεται άμεσα με τη γνώση της θύραθεν σοφίας, θέτοντας στην υπηρεσία της τη φιλοσοφική μέθοδο, με επιμέρους σκοπό να συγκροτήσει και τη φυσική γνωσιολογία, που αναφέρεται στη γνώση για την κτιστή πραγματικότητα, και
- β. τη *χαρισματική θεολογία*, δηλαδή την πνευματική γνώση, η οποία διαμορφώνεται με την παρέμβαση του Αγίου Πνεύματος και τη δωροθετική χάρη του, ως πνευματική εμπειρία και βίωση, με την οποία γίνεται εφικτή η σχετικά αληθινή γνώση που κατακτά ο άνθρωπος για τον Θεό. Αυτή η γνώση και λειτουργία της χαρισματικής θεολογίας δε δύναται να εξηγηθεί με τη φιλοσοφική μέθοδο. Από την εν λόγω διευκρίνιση προκύπτει ότι η Φιλοσοφία προσανατολίζεται στην κατοχή και στον εμπλουτισμό της διάνοιας με τη γνώση, ενώ η Θεολογία –όπως και η θρησκεία– αποβλέπει στην τελείωση του ανθρώπου και την υπαρκτική ενότητά του (Ματσούκας, Ν.Α., 1985: 137-180· Ψευτογκάς, Στ., 1997: 55-83).

Επομένως, η Φιλοσοφία και η Θεολογία παρουσιάζουν αποκλίνουσες μεταξύ τους τάσεις σε θέματα που αφορούν τη γνώση του Θεού και σχετίζονται με τη μέθοδο της χαρισματικής θεολογίας. Εδώ πρέπει να τονιστεί και ότι οι δύο θεωρητικοί κλάδοι αντιτίθενται μεταξύ τους, όταν επιχειρείται από την πλευρά της Φιλο-

σοφίας να κατανοήσει με τη νόηση την υπερβατική θεία ουσία και να οδηγηθεί ενδεχομένως σε γνωσιολογικές αυθαιρεσίες. Η οργανική συνάφεια της Φιλοσοφίας με τη Θεολογία-θρησκεία περιορίζεται αποκλειστικά και μόνο στη θεώρηση του κόσμου και της ζωής, της κτιστής πραγματικότητας, διαμέσου της οποίας αναγνωρίζονται –όχι πάντοτε από τη Φιλοσοφία– οι εξωτερικές προβολές του θείου.

Η διευκρίνιση των ορίων που διαχωρίζουν τη Φιλοσοφία από τη Θεολογία συμβάλλει σημαντικά στο να γίνει ιδιαίτερα κατανοητό από ποια οπτική γωνία διείδαν οι Πατέρες τη σχέση τους· πρόκειται για μια σχέση που βασίστηκε στη θεογνωσία, δηλαδή σε μια εισαγωγική γνώση του Θεού μέσα από τη γνώση των κτιστών όντων. Σε αυτή τη γνώση απαραίτητη είναι η νόηση και εδώ ο ρόλος της Φιλοσοφίας υπήρξε εποικοδομητικός για τη διαμόρφωση της χριστιανικής θεολογίας. Η Θεολογία πάντως επεκτείνεται και πέρα από τη νόηση, χρησιμοποιώντας το συναίσθημα, τη φαντασία, την πίστη, την υπερφυσική εμπειρία, τις παραβολές και την αποκάλυψη (Τριαντάρη-Μαρά, Σ. 2005: 34-37).

Η ανωτέρω οριοθέτηση των πλαισίων εντός των οποίων κινείται, αποκλίνει και συνδέεται η Φιλοσοφία με τη Θεολογία είναι καθοριστική, για να εξειδικεύσουμε και την πρώτη σαφή συνάντηση του Χριστιανισμού με την ελληνική φιλοσοφία.

Η πρώτη επαφή της ελληνικής φιλοσοφίας με το Χριστιανισμό. Το κίνημα του Γνωστικισμού

Η πρώτη επαφή της ελληνικής φιλοσοφίας με το Χριστιανισμό συντελέστηκε στη συνάντηση του Αποστόλου Παύλου με τους Επικούρειους και τους Στωικούς στην Αθήνα, και συγκεκριμένα στο κήρυγμα που εκφώνησε ο ίδιος στον Άρειο Πάγο (*Πράξεις Αποστόλων*, 17, 16-32. Μαράς, Α. 2003: 16).

Ο Παύλος απέκτησε ικανή μόρφωση και γενέτειρά του ήταν η πόλη Ταρσός, η οποία εθεωρείτο το σημαντικότερο κέντρο της στωικής φιλοσοφίας. Ο Παύλος, εκτός από τις εβραϊκές Γραφές, γνώριζε επαρκώς λοιπόν και τη στωική φιλοσοφία. Εντούτοις, στη χριστιανική διδασκαλία του απέκλινε από τις στωικές αντιλήψεις. Με κάθε άνεση πάντως ο Παύλος χρησιμοποιούσε στις λεκτικές διατυπώσεις του στωικούς όρους. Έτσι, για παράδειγμα στην *Προς Ρωμαίους* επιστολή, αναφερόμενος στους εθνικούς, τους επισημαίνει ότι, επειδή δεν έχουν νόμο, είναι οι ίδιοι για τον εαυτό τους νόμος, φανερώνοντας ότι το έργο του νόμου ενεγράφη στην εσωτερικότητά τους, και ταυτόχρονα ότι παρέχει η συνείδησή τους την επιβεβαίωση για το περιεχόμενό του. Εδώ ο όρος «*συνείδησις*» είναι στωικός, αλλά η αντίληψη της συνείδησης ως γραπτού θείου νόμου, που εγχαράχθηκε στις ανθρώπινες καρδιές προερχόμενη από τον Θεό, ανήκει στις χριστιανικές αντιλήψεις του Αποστόλου Παύλου (*Προς Ρωμαίους*, 2, 14-15· Γεωργούλης, Κ.Δ. 1975: 578-579· Ματσούκας, Ν.Α. 1994: 81). Επίσης, όταν αναφέρεται στον Χριστό, χρησιμοποιεί εκφράσεις που σχετίζονται με την έννοια του Λόγου, με τη διαφορά ότι η διδασκαλία του χριστιανικού Λόγου απομακρύνεται κατά πολύ από τη στωική διδασκαλία περί του Λόγου, εφόσον έχει ως θεμέλιο και εφαλτήριο της την ενανθρώπι-

πηση του Κυρίου, που αποτελεί για τον ίδιο το θεμέλιο της χριστοκεντρικής ψυχής του, με στόχο την απαλλαγή γενικώς του ανθρώπου από την υπαρξιακή νοσηρότητα. Να επιτευχθεί δηλαδή η σωτηρία και η ίασή του διά της εν Χριστώ ζωής (Γεωργούλης, Κ.Δ. 1975: 579).

Στη συνάντηση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας με το Χριστιανισμό σημαντικό ρόλο διαδραμάτισε το κίνημα του Γνωστικισμού. Πρόκειται για ένα από τα κορυφαία πνευματικά κινήματα που μορφοποιήθηκε και ωρίμασε κυρίως από τα μέσα του 1ου αιώνα μ.Χ. παράλληλα με την Εκκλησία, δεχόμενο αρκετές φορές τις επιδράσεις της. Το κίνημα αυτό γεννήθηκε και μετεξελίχθη στο κλίμα του Συγκρητισμού, που γενικώς σημαίνει τη συγκρότηση μιας θεωρίας-πίστης με βάση πολυποίκιλα, ετερογενή ενδεχομένως, στοιχεία και την απόπειρα σύνθεσής τους σε ενιαίο σχήμα.

Η γνώση είναι το θεμέλιο του Γνωστικισμού. Πρόκειται για γνώση που, ενώ αρχικά σταδιοδρόμησε ως φιλοσοφικό επίτευγμα, στη συνέχεια έλαβε θρησκευτικό περιεχόμενο. Η εν λόγω μετεξέλιξη είχε ως συνέπεια να γίνει προϋπόθεση για τη λύτρωση ή, έτι περαιτέρω, να ταυτιστεί με τη θρησκευτική λύτρωση και να αποβαίνει έτσι Γνώση με την απόλυτη σημασία του όρου. Η θρησκευτικότητα της γνώσης στα συγκρητιστικά συστήματα, όπως και στο Γνωστικισμό, συνδέεται άμεσα με την αποκάλυψη του Θεού, η οποία ερμηνεύεται βάσει των πλατωνικών «ιδεών», του ορφισμού και των ανατολικών κοσμολογικών αντιλήψεων. Έτσι, διαπιστώνεται ότι η Φιλοσοφία αναζητά την εγκυρότητα της γνώσης στην αποκάλυψη, ενώ η θρησκεία επιδιώκει να στηρίξει τη μυθολογική γνώση της στο φιλοσοφικό λόγο. Φιλοσοφία και θρησκεία εδώ αναζητούν νέους τρόπους, για να πείσουν και να βοηθήσουν τον άνθρωπο ενώπιον της αγωνίας του για την απειρότητα του κόσμου και τη συνέχειά του εντός του αχανούς πλαισίου του. Ο Σ. Παπαδόπουλος επισημαίνει ότι «ο Γνωστικισμός έδωσε τη δυνατότητα στην ανθρωπότητα να γίνει θεατής για πρώτη φορά του απρόσμενου φαινομένου: *ο φιλοσοφικός λόγος καταφάσκει και νιοθετεί την αποκάλυψη – η θρησκευτική αλήθεια εμπλουτίζεται με φιλοσοφικές αντιλήψεις*» (Παπαδόπουλος, Σ. 1994: 146).

Τα βασικά χαρακτηριστικά του Γνωστικισμού είναι: α. Η δυαρχία ή δυαλισμός, διά του οποίου διακρίνεται ο αγαθός, ο απρόσιτος Θεός και ο αμέτοχος του κόσμου από τον δημιουργό Θεό, ο οποίος είναι υπεύθυνος για το φυσικό και ηθικό κακό στον κόσμο. β. Η γνώση της ενιαίας συμπαντικής πραγματικότητας ως αναγκαίας λυτρωτικής κίνησης για τον άνθρωπο (Παπαδόπουλος, Σ. 1994: 145· Μασούκας, Ν.Α. 1994: 61· Μαράς, Α. 2003: 25). Εδώ καταφαίνεται το φιλοσοφικό υπόβαθρο του Γνωστικισμού στη δυαλιστική αντίληψη για τον Θεό και την ύλη. Ο Θεός δεν μπορεί άμεσα να προσεγγίσει την ύλη και η μόνη γεφύρωση επιτυγχάνεται με την ιεραρχική διαβάθμιση των μεταφυσικών όντων, τα οποία οι Γνωστικοί ονομάζουν *αιώνες* και, σύμφωνα με το νεοπλατωνικό οντολογικό πρότυπο απορροής, προέρχονται από τον Θεό και κατέρχονται στον άνθρωπο. Αυτή η ριζική δυαρχία οδηγεί στην περιφρόνηση της ύλης και του ανθρώπινου σώματος, το οποίο, σύμφωνα πάντα με τον πλατωνικό στοχασμό, αποτελεί τη φυλακή της ψυχής. Εξαιτίας λοιπόν της απαξίωσης του σώματος πρέπει να ηττηθούν οι δυνάμεις

του και να επιτευχθεί η αναγωγή στο θείο (Πλάτωνας, *Θεαίτητος*, 176b). Με υπόβαθρο την πλατωνική φιλοσοφία κατανοούνται και οι ισχυρές ασκητικές τάσεις των Γνωστικών, οι οποίοι με την υποταγή του σώματος απέβλεπαν στην απελευθέρωση του θείου ή φωτεινού στοιχείου, το οποίο ενυπάρχει βεβαίως στον άνθρωπο, αλλά μένει δέσμιος του σώματος (Quasten, J. 1986: 259, 266, 273· Παπαδόπουλος, Σ. 1994: 146-148· Τριαντάρη-Μαρά, Σ. 2005: 335-336).

Ο Γνωστικισμός υπήρξε αποτέλεσμα συγκρητισμού και δεν οργανώθηκε ποτέ σε ενιαίο και σταθερό σύστημα. Εξάλλου, η παρουσία του αυτή αφήνει και αναπάντητο το ερώτημα για το αν τελικά είναι θρησκεία ή Φιλοσοφία. Εντούτοις, σαφώς μπορούμε να προσδιορίσουμε για ποιους λόγους από τα γνωστά εκ των διασωζομένων πηγών φιλοσοφικά συστήματα την πιο διευρυμένη σχέση με το Χριστιανισμό την είχε το φιλοσοφικό σύστημα του Πλάτωνα, και αυτά του Αριστοτέλη, των Στωικών και των Νεοπλατωνικών.

1.1.2 Τα φιλοσοφικά συστήματα των πρώτων χριστιανικών αιώνων

Η δύση της ελληνικής φιλοσοφίας συμπίπτει με την εξάπλωση του Χριστιανισμού. Εντούτοις, η φιλοσοφική παράδοση δεν εξέπνευσε αλλά κατ' ουσίαν συνεχίστηκε με αμείωτη ένταση, με τη διαφορά ότι στη νέα ιστορική φάση γίνεται προσπάθεια να αφομοιωθούν από τη χριστιανική διδασκαλία εκείνες οι φιλοσοφικές αντιλήψεις που δε συγκρούονται με τις δογματικές βάσεις των θεωρήσεών της. Στο πλαίσιο αυτό συντηρείται η διδασκαλία των παλαιών σχολών και επιδιώκεται μια πιο επιτυχημένη, υπό τα νέα κριτήρια, ερμηνεία και προβολή τους. Η προοπτική όμως που θεωρείται νεοπαγής πλέον για την εποχή αυτή είναι το αίτημα της ένωσης με το υπερβατικό Είναι, που τοποθετείται εκείθεν από κάθε φυσική δημιουργία και τις αδυναμίες της. Αυτός ακριβώς ο προσανατολισμός είναι που στο μετακλασικό κόσμο συμβάλλει στην ανακούφιση της ατομικής ψυχής και στον πόθο της αποκάλυψης της σοφίας και της αγάπης του Θεού. Από τη στιγμή αυτή η γλώσσα της Φιλοσοφίας εμπλουτίζεται με εικόνες και στοιχεία από τη γλώσσα των μυστηρίων, και συχνότερα εμφανίζεται να ενδύεται το χριστιανικό ένδυμα (Μπενάκης, Λ.Γ. 2004).

Την περίοδο λοιπόν αυτή κινούνται παραλλήλως δύο ρεύματα, με διαφορετική μεταξύ τους ένταση παρουσίας: το εθνικό της παραδοσιακής ελληνικής φιλοσοφίας και το χριστιανικό της νέας εξ αποκάλυψης. Τα δύο ρεύματα, παρά τις προσεγγίσεις τους, ευρίσκονται και σε μια ουσιαστική αντίθεση, που πηγάζει από την αρνητική στάση που τηρούν πλέον οι εθνικοί απέναντι στον επίγειο κόσμο, τον κόσμο του κακού, που συνοδεύεται από το αίτημα για φυγή προς τον κόσμο του αγαθού. Η εν λόγω διάκριση, όπως ήδη αναφέρθηκε, είναι και ο πυρήνας της διδασκαλίας των Γνωστικών. Πρόκειται για μια απαξιωτική στάση, η οποία σαφώς και είναι διαφορετική από την κριτική στάση ενός μέρους χριστιανικών συγγραφέων των πρώτων αιώνων, σύμφωνα με στοιχεία που απαντούν στον Απόστολο Παύλο, τον Απόστολο Ιωάννη και την Αποκάλυψη του Ιωάννη. Παρά ταύτα, και

στα δύο θεωρητικά στρατόπεδα κυριαρχεί η αντίληψη για τον κατά τον εγκόσμιο βίο εξαγνισμό με την βοήθεια του επέκεινα. Τη θέση αυτή την υποστηρίζουν οι λυτρωτικές μυστηριακές τάσεις με ελληνικά στοιχεία έμπνευσης, δηλαδή η φιλοσοφία του Πλωτίνου και η χριστιανική δογματική στο σύνολό της, μετά την ανασκευή της αιρετικής Γνώσης από τον Κλήμεντα και τον Ειρηναίο.

Βέβαια, το βασικό στοιχείο που χαρακτηρίζει την ελληνική φιλοσοφία αυτών των αιώνων είναι ο εκλεκτικισμός, μέσα από τον οποίο αναγνωρίζονται η διαχρονικότητα και η σπουδαιότητα του στοχασμού των ιδρυτών των προγενέστερων φιλοσοφικών σχολών. Ιδιαίτερη μάλιστα θέση στην ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας αλλά και στην πορεία της χριστιανικής διδασκαλίας αυτή την εποχή έχει ο Πλατωνισμός. Βασικό χαρακτηριστικό της πλατωνικής φιλοσοφίας είναι η οντολογική διάκριση του νοητού –ως αρχετύπου και απολύτως οντολογικά πραγματικού– και του αισθητού – ως εκτύπου του και με μειωμένη ένταση πραγματικότητας, βάσει της οποίας διαμορφώνεται η θεωρία των «ιδεών».

Ο Πλάτων βασίζει τη θεωρία των «ιδεών» σ' ένα μεταφυσικό υπόβαθρο, επί του οποίου θεμελιώνεται η αισθητή πραγματικότητα, δηλαδή στα οντολογικά παραδείγματα που έχουν αληθινό περιεχόμενο και εμφανίζονται κατά την καθεαυτότητά τους εντελώς χωρισμένα από τα αντικείμενα της εμπειρίας. Προς τις ιδέες και το εννοιολογικό περιεχόμενό τους τείνουν σε διηνεκή κλίμακα οι άνθρωποι εκείνοι οι οποίοι αντιλαμβάνονται διά των αισθήσεων τα αντικείμενα όχι ως απλά φαινόμενα αλλά ως αισθητοποιημένες προβολές μιας ανώτερης πραγματικότητας. Ο φαινομενικός κόσμος της αισθητής πραγματικότητας αποτελεί για τον αθηναίο φιλόσοφο το πιστό αλλά με όρους εξελίξεων και αλλαγών αντίγραφο της νοητής πραγματικότητας (Παπανούτσος, Ε. 1971: 92-93· Δημητρακόπουλος, Μ.Φ. 2003: 43α Φωτεινής, Α.Π., 1998: 252κ.ε.). Η διάσταση ανάμεσα στον αισθητό και στο νοητό κόσμο απεικονίζεται από τον Πλάτωνα με το μύθο του σπηλαίου, στον οποίο σκιαγραφείται μεταφορικά η μετάβαση από τον έναν στον άλλο. Η πλειοψηφία των ανθρώπων εκπροσωπεί τους δεσμώτες του σπηλαίου, οι οποίοι δέχονται τη δεδομένη αισθητή πραγματικότητα ως ουσιώδη και αληθινή. Η αισθητή πραγματικότητα είναι οι απλές σκιές των πραγμάτων, των οποίων τα πρωτότυπα δεν κατέστη εφικτό να τα συλλάβουν οι δεσμώτες του σπηλαίου. Μόνον οι φιλόσοφοι είναι τα στοχαζόμενα υποκείμενα που γνωρίζουν σε ιδιαίτερα προκεχωρημένο βαθμό την οντολογική κατωτερότητα των αντιληπτών αντικειμένων καθώς και την υπερβατική και υπερκόσμια πρωταρχή που προϋπάρχει των αισθητών εικόνων. Αυτοί οι πεπαιδευμένοι φιλόσοφοι είναι τα πρόσωπα-ηγέτες, που θα καθοδηγήσουν τους αμαθείς δεσμώτες του σπηλαίου από το εσωτερικό του και τις απατηλές σκιές του στο βασίλειο των ιδεών (Πλάτωνας, *Πολιτεία*, 514a-517a· 517a-517d. Δημητρακόπουλος, Μ.Φ. 2003: 38-46).

Οι «ιδέες», παρά το ότι είναι αόρατες και νοητές, υπάρχουν ως έμφυτες έννοιες στις ψυχές των ανθρώπων, που κατά την εγκόσμια παρουσία τους είναι φυλακισμένες στα σώματα. Οι ψυχές προϋπήρχαν και αυτές, εφόσον είναι αντικείμενο της αυθεντικής γνώσης, σ' έναν κόσμο ανώτατο και τέλειο, τον κόσμο των «ιδεών». Στην ψυχή οι «ιδέες» ως νοήματα εκφράζουν τις έννοιες των πραγμά-

των, οι οποίες ως εκ τούτου έχουν οντολογικό χαρακτήρα. Οι «ιδέες» είναι εγκλεισμένες με αυστηρές οριοθετήσεις στην ψυχή και τη βοηθούν να γνωρίσει τα πράγματα και να φανερώσει το βαθμό αλήθειας που περιέχουν (Πλάτωνας, *Παρμενίδης*, 132b. Φωτεινής, Α.Π. 1998: 268). Διαμέσου των «ιδεών» η ψυχή επικοινωνεί με τον αισθητό κόσμο και γνωρίζει τα πράγματα που περιλαμβάνονται εντός του. Η ψυχή λοιπόν, ως τόπος της εμμενούς ύπαρξης των ιδεών, έφερε όλα τα αρχέτυπα στο εσωτερικό της, αποτελώντας έτσι την πηγή της γνώσης. Αυτό το γεγονός πιστοποιεί την προϋπαρξή της ως απλής και χωριστής οντότητας από το σώμα, η οποία επαναφέρει, ενθυμείται την καθαρή γνωστική θέα των ιδεών που έχει στο εσωτερικό της (Πλάτωνας, *Φαίδων*, 74a-d· 91e-92d· 92d,6-9, 92e,1-3. Μπούσουλας, Ν.Ι. 1976: 177-182. Δημητρακόπουλος, Μ.Φ. 2003: 61-64). Η ψυχή μάλιστα μέσα από την προϋπαρξή και ανάμνησή της δηλώνει συγχρόνως και την αθανασία της.

Η ψυχή, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, είναι ένα πνευματικό, θεϊκό και αθάνατο ον, το οποίο εξέπεσε από την ουράνια πατρίδα του και εξορίστηκε στον αμαρτωλό, φθαρτό κόσμο. Εξαιτίας αυτής της πτώσης η ψυχή εισέρχεται στη γήινη ζωή και εξαπατάται από τις αισθήσεις. Στη φάση αυτή ποθεί τη λύτρωσή της και την αποδέσμευσή της από το σώμα και τα δεινά της γήινης ζωής και επιθυμεί να επιστρέψει στο ουράνιο βασίλειό της (Πλάτωνας, *Φαίδων*, 80b-81b. Παπανούτσος, Ε. 1971: 62).

Ο Πλάτωνας άντλησε τη σχέση σώματος και ψυχής καθώς και την ανεξαρτησία της δεύτερης από το πρώτο από την αντίστοιχη θεωρία των Πυθαγορείων και των Ορφικών, και στη συνέχεια την επεξεργάστηκε φιλοσοφικά μέσα στο σύστημά του. Το βασικότερο στοιχείο στη διδασκαλία του για την ψυχή είναι ότι την εκλαμβάνει ως αθάνατη, εφόσον είναι άφθαρτη, αιώνια· είναι μια νοητή ουσία, αγνή εικόνα και καθρέφτης των ιδεών, η οποία ανακτά την ουσία, όταν αποδεσμευθεί από το σώμα και προσκολληθεί στις νοητές πραγματικότητες (Τριαντάρη-Μαρά, Σ. 2005: 122-125).

Οι απόψεις του Πλάτωνα για τις «ιδέες» και την αθανασία της ψυχής διαπνέονται από θρησκευτική έμπνευση, καθώς τις εκλαμβάνει ως υπερβατικές, απρόσιτες και αιώνιες και ως την ενεργό δύναμη των όντων, στην κορυφή των οποίων βρίσκεται η ύψιστη ιδέα, η οποία ταυτίζεται με τον Θεό. Η ψυχή ως ιδέα επαναφέρει στη μνήμη της (*αναμνησκειται*) τα αληθινά όντα, τα πρότυπα των εγκόσμιων πραγμάτων, των οποίων τη γνώση κατείχε όσο ευρισκόταν στον κόσμο των αρχετύπων. Πυρήνας της πρώιμης πλατωνικής γνωσιολογίας είναι η ανάμνηση της ψυχής. Ο κόσμος δημιουργήθηκε κατ' εικόνα των ιδεών με την ενέργεια της κοσμικής Ψυχής, που διαδραματίζει το ρόλο του δημιουργού. Ο Πλάτωνας και το φιλοσοφικό του σύστημα σύντομα κέρδισαν την προτίμηση των με θεολογικές τάσεις διανοουμένων και, κυρίως μετέπειτα, των καθεαυτο θεολόγων, εφόσον στην πορεία της επεξεργασίας τους έπαψαν οι ιδέες να είναι αυθύπαρκτες και μεταβάλλονταν σε έννοιες του Θεού, μετασχηματισμός που παρατηρείται, όπως θα εξετάσουμε στη συνέχεια, στον Φίλωνα τον Ιουδαίο και στους Μέσους Πλατωνικούς, οι οποίοι έδρασαν στην ενδιάμεση περίοδο μεταξύ Νέας Ακαδημίας και

Νεοπλατωνισμού (Χρήστου, Π.Κ., 1994: 58-59). Συγκεκριμένα, η περίοδος του Μέσου Πλατωνισμού συνδέθηκε άμεσα με την ιστορία της χριστιανικής θεολογίας και των χριστιανικών γραμμών, με αποτέλεσμα να ονομαστεί «χριστιανικός πλατωνισμός». Στη φάση αυτή παρατηρείται η χρησιμοποίηση της πλατωνικής φιλοσοφίας στη διατύπωση θεολογικών απόψεων και της νέας κοσμοθεωρίας, ώστε να εναρμονιστεί με την εξ αποκαλύψεως αλήθεια (Μπενάκης, Λ.Γ. 2004: 27).

Από τον Πλάτωνα επηρεάστηκε σε κεφαλαιώδη βαθμό ο Αριστοτέλης, αλλά ο στοχασμός του ήταν περισσότερο πραγματιστικός και εμπειριστικά ρεαλιστικός. Στο επίκεντρο της φιλοσοφικής μεθόδου του ήταν η παρατήρηση και η μελέτη των φυσικών αντικειμένων. Επομένως, σύμφωνα με τον σταγειριτή φιλόσοφο, το φυσικό σύμπαν συνιστά αυθεντική πραγματικότητα. Από τη θέση αυτή, τις ιδέες του δασκάλου του τις κατέστησε εγκόσμιες, υποστηρίζοντας ότι αποτελούν την ενύπαρκτη μορφή σε κάθε συγκεκριμένο αντικείμενο. Έτσι, τα πράγματα αποτελούνται από ύλη και μορφή.

Συγκεκριμένα, ο Αριστοτέλης διέκρινε την πραγματικότητα σε *πρώτες και δεύτερες ουσίες*, σε *επιμέρους και καθόλου*. Με το χωρισμό αυτό διέβλεπε τον κόσμο μέσα από μια ιεραρχία αποτελούμενη από τα ανώτατα μέλη, δηλαδή τις άυλες ουσίες ή, όπως διαφορετικά θα λέγαμε με τον πλατωνικό όρο, *ιδέες*, και τις ουσίες των αισθητών όντων, τα οποία αποτελούνται από εκείνη την ύλη και τη μορφή που αυστηρά αντιστοιχούσαν σε καθένα εξ αυτών. Η ύλη είναι το άμορφο στοιχείο, το οποίο σχηματοποιείται με τη μορφή. Ο Αριστοτέλης θεωρεί την ύλη τον αναγκαίο οντολογικό παράγοντα που ενυπάρχει σε κάθε φύσει ον και αποτελεί το πρώτο υπόβαθρό του. Σε αυτή την παρουσία ή λειτουργία της ύλης ενυπάρχουν η κίνηση και η στάση του κάθε φύσει όντος. Γι' αυτό και τη χαρακτηρίζει πρώτη ύλη (Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 193a, 29-31). Σημειωτέον ότι ο Σταγειριτής, όταν προσεγγίζει μέσα από ένα αυστηρό γνωσιολογικό πρίσμα τις ουσίες, θεωρεί τις δεύτερες ουσίες ή τις καθόλου ως γενικές έννοιες που μετασηματίζονται μέσα από τις αφαιρετικές διαδικασίες επί των επιμέρους πρώτων ουσιών.

Η *πρώτη ύλη* είναι, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, *ικανή και αναγκαία συνθήκη* για την ύπαρξη του φύσει όντος, καθώς το ίδιο προέρχεται από την υπόστασή της και επιστρέφει στο οντολογικό πλαίσιο της, όταν πλέον φθείρεται (Μούκανος, Δ. Δ.1993: 14-18. Δημητρακόπουλος, Μ.Φ. 2003: 134-135).

Η ύλη θα πρέπει να λάβει ολόκληρο το συγκεκριμένο είδος στο οποίο αντιστοιχεί και είναι οικείο στην εκάστοτε επιμέρους παρουσία της. Το είδος μορφοποιεί την ύλη, με αποτέλεσμα να είναι φύσις σε ανώτερο βαθμό από την ύλη. Όταν την κατακτήσει και φτάσει στην τελειότητά του, η κατάσταση που διαμορφώνεται ονομάζεται εντελέχεια, εφόσον στην τελική μορφή του πλέον εκπληρώνει ένα συγκεκριμένο σκοπό. Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει το αχώριστο του φυσικού είδους από το υλικό αντικείμενο, ανατρέποντας τη θεωρία των ιδεών που πρόσβευε το χωρισμό των οντολογικών αρχετύπων από την οικεία κατά οντική περίπτωση ύλη (Τριαντάρη-Μαρά, Σ. 2005: 145-146). Μέτρο όλης της πραγματικότητας, και της υπερβατικής, καθίσταται κατ' ανάγκη ό,τι υπάρχει στον κόσμο. Ο

κόσμος δεν είναι δημιούργημα του Θεού ή κάποιας άλλης αρχής, διότι υπήρχε προαιώνια. Εντούτοις, η σχέση μεταξύ Θεού και κόσμου εντοπίζεται στις διεργασίες που επιτελούνται στην ύλη, η οποία αποτελεί τη βάση του κόσμου, προϋπήρχε *δυνάμει* και γίνεται *εντελεχεία* *ον*, δηλαδή κοινή πραγματικότητα, λαμβάνοντας τη μορφή (είδος). Αυτή τη μορφή τη χορηγεί το *πρώτο ακίνητο κινούν*, ο Θεός, που μένει όμως ο ίδιος σε κατάσταση μόνιμης σταθερότητας (Παπαδόπουλος, Στ. 1994: 151).

Η ενασχόληση με τον Θεό, ο οποίος ανήκει στο χώρο των πρώτων αρχών, χαρακτηρίζεται από τον Αριστοτέλη *πρώτη φιλοσοφία* και έχει ως αντικείμενο όντα που είναι χωριστά και ακίνητα, κατά έναν οιονεί πλατωνικό τρόπο. Η *πρώτη φιλοσοφία* ταυτίζεται κατά κάποιον τρόπο με τον όρο *θεολογική επιστήμη*, καθώς και οι δύο έννοιες οδηγούν την έρευνα του Αριστοτέλη στη θεωρία για τη χωριστή, αιώνια και ακίνητη ουσία, που είναι η θεωρία περί του *πρώτου κινούντος ακινήτου*. Ο τρόπος με τον οποίο ο Αριστοτέλης αναφέρεται στο *κινούν ακίνητον* δημιουργεί την εντύπωση της μονοθεΐας. Βέβαια, εδώ πρόκειται για φιλοσοφικο-μεταφυσικό στοχασμό, που εξ ορισμού έχει διαφορετικές προϋποθέσεις από αυτές της μονοθεΐας.

Η σημασία του *πρώτου κινούντος ακινήτου* βρίσκεται σε συνάφεια με το αριστοτελικό σχήμα ύλη-μορφή. Το *πρώτο ακίνητο κινούν* είναι απόλυτα χωριστό από την ύλη και θεωρείται ως καθαρή μορφή και ενέργεια, εφόσον είναι η πρώτη αρχή. Έτσι, έχουμε τις έννοιες της καθαρής μορφής και της δύναμης της ύλης, που ωθούν τα πράγματα ως φορείς τους να τείνουν προς έναν τελικό σκοπό. Ο διαχωρισμός αυτός βρίσκει εφαρμογή στην κοσμολογική αντίληψη του Αριστοτέλη, τη βασιζόμενη στη θεωρία του για την κίνηση. Στην προκειμένη περίπτωση έχουμε τους εξής τρεις όρους: *το κινούν*, δηλαδή το σώμα που κινεί ένα άλλο, *το κινούμενον*, δηλαδή το σώμα που κινείται, όμως δεν κινεί άλλα σώματα, και *το ω κινούν*, δηλαδή το σώμα που αποτελεί το μέσον διά του οποίου το *κινούν* μεταδίδει την κίνηση στο *κινούμενον* (Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 201a, 24-26. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, Τ. 1994: 186-189).

Το *πρώτο κινούν ακίνητο* κινεί τον εαυτό του και είναι οντολογικά πρώτο και συνάμα είναι αίδιο, όπως αΐδια είναι η κίνησή του. Εξαιτίας του αΐδιου κινούντος τα ουράνια σώματα και εν γένει το κοσμικό σύμπαν βρίσκονται σε συνεχή και αΐδια κυκλική κίνηση. Αυτό το *πρώτον κινούν ακίνητον*, που ενεργοποιεί κινήσεις στην αιωνιότητα και στην απειρία του χρόνου, συναποκαλείται από τον Αριστοτέλη Θεός.

Ο Αριστοτέλης αντιλαμβάνεται το *πρώτον κινούν ακίνητον* ή Θεό ως *ενεργεία* *ον*, δηλαδή ως καθαρό είδος, που παραμένει ακίνητο, αμετάβλητο, αναλλοίωτο, άταρκες στην ενέργειά του, χωρίς καμία υλικότητα, και του οποίου η ουσία προβάλλεται ως νους-νόησις. Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει στον Θεό μία μόνο πράξη, αυτή του νοεΐν, τόσο ως προς την καθεαυτότητά του όσο και ως προς τις προς τα έξω προβολές του (Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1178b, 21-22. Δημητρακόπουλος, Μ.Φ. 2003: 163-165. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, Τ. 1980: 133). Ο θείος νους του Αριστοτέλη είναι κλεισμένος στον εαυτό του, μη συσχετιζόμενος με τον έξω

κόσμο, απολαμβάνει την τελειότητά του και δεν έχει ανάγκη από καμία πράξη, καμία βούληση και καμία επιθυμία. Ο θείος νους διαφέρει από τα υπόλοιπα κινούντα αίτια που κινούν επειδή κινούνται, ενώ ο ίδιος ως το τελικό αίτιο κινεί επειδή αναφέρεται αγαπητικά προς αγαπά τα όντα (Αριστοτέλης, *Μετά τα φυσικά Α*, 1072b, 4-5. Τριαντάρη-Μαρά, Σ. 2005: 148-150).

Ο αριστοτελικός στοχασμός επηρέασε τη θεολογία της Εκκλησίας κυρίως από τον 4ο μ.Χ. αιώνα και έπειτα. Μάλιστα, οι θεολόγοι μελέτησαν και χρησιμοποίησαν περισσότερο τον Αριστοτέλη από τον Πλάτωνα. Στη Δύση ο Αριστοτέλης υπήρξε αυθεντία και όργανο διά του οποίου οι θεολόγοι διαμόρφωσαν τα σχολαστικά συστήματά τους και επιχείρησαν να αποδείξουν την ορθότητά τους. Η εν λόγω ακριβώς αξιοποίηση συνέβη με την περίπτωση του Θωμά Ακινάτη. Εμφανώς, ο πλατωνικός στοχασμός ήταν περισσότερο ποιητική, μεταφυσική σύλληψη, με αποτέλεσμα να χρησιμοποιηθεί λιγότερο από τον αριστοτελικό στοχασμό που διακρινόταν για τη λογική συνέπειά του. Η μεθοδικότητα και η αυστηρή λογική διαδικασία που διέκριναν το στοχασμό του Αριστοτέλη κατηύθυναν τη μεθοδική έκφραση της διδασκαλίας της Εκκλησίας, όπως παρατηρείται στον Μάξιμο Ομολογητή και τον Ιωάννη Δαμασκηνό.

Την περίοδο αυτή, όσον αφορά στα υπόλοιπα φιλοσοφικά ρεύματα, ο Επικουρισμός θεωρείται ήδη εκτός των θεωρητικών συζητήσεων, ενώ ο Σκεπτικισμός έχει απολέσει την παλαιά αίγλη του. Εκτός από την αριστοτελική και την πλατωνική φιλοσοφία, η οποία αποκτά έντονο εκλεκτικό χαρακτήρα κυρίως στους μεσοπλατωνικούς στοχαστές, γίνεται αρκετά έκδηλη η στωική φιλοσοφία, με βάση την οποία θεολόγησαν οι Πατέρες της Εκκλησίας. Οι εκκλησιαστικοί συγγραφείς χρησιμοποίησαν κείμενα των Στωικών, καθώς το φιλοσοφικό περιεχόμενο της φιλοσοφίας τους είναι απόλυτα μονιστικό, διατηρώντας πάντως αυστηρά τις αποστάσεις που ήσαν αναγκαίες ώστε να μην υποπέσουν στον πανθειστικό κίνδυνο.

Στη στωική οντολογία υπάρχει ένα μόνο κοσμικό σύστημα και τα πάντα μέσα στον κόσμο παράγονται από την ύπαρξη δύο αρχών, από τη δράση μιας ενεργητικής διακοσμούσας αρχής, η οποία ταυτίζεται με τον Θεό, τον Λόγο ή τη Φύση, επί της παθητικής αρχής, την οποία συνιστά η αδιαμόρφωτη πρώτη ύλη, η οποία δεν έχει καθοριστικές ιδιότητες και είναι αδρανής. Η θέση των στωικών μάλιστα είναι ότι, εφόσον οι δύο αρχές δέχονται ενέργεια και δρουν ενεργητικά, θα είναι αναγκαστικά ενσώματες. Το στοιχείο που χαρακτηρίζει τη θεμελιώδη αρχή της στωικής οντολογίας και κοσμολογίας είναι ότι συνδέουν άρρηκτα τον Θεό ή κοσμικό Λόγο με την ύλη, ακόμη και στην πλέον αδιαμόρφωτη κατάστασή της. Η αλληλεξάρτηση αυτή δεν υφίσταται ούτε στον Πλάτωνα ούτε στον Αριστοτέλη, οι οποίοι θέτουν το κινούν αίτιο, ή όπως διαφορετικά ονομάζεται η κινητήρια δύναμη, εκτός της ύλης.

Οι Στωικοί εξέφρασαν διαφορετικές απόψεις σχετικά με την ουσία του Θεού. Ο Ζήνων ταύτισε τον Θεό με το δημιουργικό πυρ που βρίσκεται στον ουρανό, ενώ ο Χρύσιππος με το πνεύμα –μια πύρινη μορφή αέρα– που είναι παρόν στο γήινο κόσμο. Ο Θεός δημιουργός και προνοητής διακοσμεί και ελέγχει το σύμπαν, δίνοντας σε όλα τα μέρη του το χαρακτήρα τους, σαν να είναι ο ίδιος το σύμπαν. Όπως

η ψυχή έχει μια ηγεμονική αρχή που εδράζεται στο στήθος, έτσι και ο Θεός είναι η ηγεμονική αρχή όλου του κόσμου. Όπως η ψυχή ελέγχει το σώμα, έτσι και ο Θεός ελέγχει τον κόσμο. Ο Ζήνων και ο Χρύσιππος τοποθέτησαν την ουσία του Θεού σε όλο τον κόσμο και τον ουρανό, οδεύοντας έτσι προς τον πανθεισμό (Διογένης Λαέρτιος, VII, 148-SFV, 1022).

Στο εσωτερικό του πεπερασμένου σύμπαντος δεν υπάρχει κενό. Εκτός από τις δύο αρχές που αποτελούν τον κόσμο, από την αλληλεξάρτησή τους προκύπτουν τέσσερα στοιχεία, το πυρ, ο αήρ, η γη και το ύδωρ. Ο αήρ και το πυρ είναι ενεργητικά, ενώ η γη και το ύδωρ παθητικά. Τα στοιχεία αυτά είναι φθαρτά και τα μετουσιώνει μια πρώτη κίνηση, με κατεύθυνση από το πυρ στη γη, διερχόμενη από τον αέρα και το ύδωρ. Υπάρχει και δεύτερη κίνηση με κατεύθυνση από τη γη στο πυρ, διερχόμενη εκ νέου από τις ενδιάμεσες καταστάσεις, τον αέρα και το ύδωρ (Διογένης Λαέρτιος, VII, 142-SFV, 581). Με αυτή την κίνηση ολόκληρος ο κόσμος μετατρέπεται σε πυρ, με αποτέλεσμα να έχουμε μια παγκόσμια εκπύρωση, η οποία ισοδυναμεί με αποθέωση, δηλαδή όλος ο κόσμος γίνεται Θεός ή Δίας. Πρόκειται για την αναγέννηση του σύμπαντος, εφόσον με την εκπύρωση το καθετί γίνεται εκ νέου ψυχή και θεοποιείται. Κατόπιν το πυρ σβήνει και μετατρέπεται σε ύδωρ, ο Θεός ή ο Δίας παραμένει με τη μορφή της σπίθας στο ύδωρ και εμπεριέχει στην υπόστασή του τους *σπερματικούς λόγους*, που αποτελούν την αρχή του μελλοντικού κόσμου. Η κατάσταση αυτή επαναλαμβάνεται κυκλικά (Sharples, R.W. 1996: 92-93). Έτσι, τα συγκεκριμένα αντικείμενα έχουν στους κόλπους της δημιουργικής αρχής αντίστοιχους λόγους, στους οποίους και οφείλουν την προέλευσή τους. Να σημειώσουμε ότι ο Μέγας Βασίλειος χρησιμοποιεί τη θεωρία περί των τεσσάρων στοιχείων, όταν επεξεργάζεται τα περί δημιουργίας, εξέλιξης και λειτουργίας του κόσμου της αισθητής εμπειρίας (*Εις την Εξαήμερον*).

Στο επίκεντρο της κοσμολογικής θεώρησης των Στωικών υπάρχει ο Θεός και το σύμπαν, που είναι ένα ενιαίο σύστημα αιτιοτήτων, στο οποίο η ειμαρμένη ταυτίζεται με τη θεία πρόνοια και τον Δία. Τα πάντα διαμορφώνονται βάσει ενός θεικού σχεδίου από την αρχή κάθε κοσμικού κύκλου. Όλες οι εγκόσμιες πράξεις, στις οποίες περιλαμβάνονται και οι ανθρώπινες, είναι προκαθορισμένες, είναι μέρη ενός παγκόσμιου πλέγματος αιτιοτήτων που ονομάζεται ειμαρμένη και ταυτίζεται με τη θεία βούληση. Έτσι, δεν απαλλάσσεται κανείς από την ευθύνη των κακών πράξεων, αλλά μέσα σε αυτό το αιτιοκρατικό πλέγμα φαίνεται ακόμη περισσότερο υπόλογος για ό,τι πράττει. Η ειμαρμένη αναθέτει ορισμένα καθήκοντα στους ανθρώπους, οι οποίοι καλούνται να επιλέξουν, σωστά ή εσφαλμένα, να ανήκουν κατά περίπτωση στον ορίζοντα του εφικτού. Ο σοφός είναι ο μόνος ελεύθερος, ενώ όλοι οι άλλοι φέρουν ευθύνη για τις πράξεις τους (Sharples, R.W. 1996: 132. Τριαντάρη-Μαρά, Σ. 2005: 195-198). Η ειμαρμένη, η θεία πρόνοια, διέπει την ηθική των Στωικών. Η θεία πρόνοια συνιστά μία από τις βασικές παραμέτρους στο χώρο της χριστιανικής κοσμολογίας.

Το ηθικό ιδεώδες της στωικής φιλοσοφίας είναι το πρώτο ένστικτο της αυτοσυντήρησης, δηλαδή της *οικειώσεως* των όντων με τον εαυτό τους (Διογένης Λαέρτιος, 7.85-6· SFV, III, 179). Το ένστικτο της αυτοσυντήρησης χορηγεί στο άτομο τη

δυνατότητα για αυτεπίγνωση και του επιτρέπει να ζει όπως αρμόζει στην ανθρώπινη φύση. Σύμφωνα με τη στωική σοφία, ένα λογικό ον θα πρέπει να έχει κατανοήσει την αιτιότητα των όσων συμβαίνουν, να ζει δηλαδή σε συναίνεση με τη φύση, το Λόγο. Συναίνεση με το Λόγο σημαίνει συναίνεση με το αγαθό, την αληθινή κατάσταση που είναι η ζωή, η οποία είναι το λογικό ή, με άλλους όρους, ο Θεός. Η αρετή είναι το μόνο αγαθό, είναι η παρουσία του αγαθού μέσα στο άτομο και αποσκοπεί στο να το βοηθήσει να κάνει τις σωστές επιλογές ανάμεσα στα εξωτερικά και σωματικά αγαθά και στη συνέχεια να επιδιώκει τη θετική χρήση αυτών όσο είναι εφικτό. Η κανονιστική στόχευση που έχει σημασία για τον Στωικό δεν είναι απλώς η απόκτηση των αγαθών, αλλά των κατά φύσιν αγαθών (Scharples, R.W. 1996: 174), παράμετρος που είναι σαφέστατα ρητή και στους χριστιανούς.

Η αρετή, κατά τους Στωικούς, είναι μία. Όταν αναφέρονται πολλές, στην πραγματικότητα πρόκειται μόνο για διαφορετικές όψεις αυτής. Οι αρετές συνδέονται μεταξύ τους, με αποτέλεσμα όποιος κατέχει τη μία να τις κατέχει όλες. Για τον σοφό, η αρετή σημαίνει γνώση σε προκεχωρημένο βαθμό της ίδιας της αληθείας. Η ενάρετη συμπεριφορά στον στωικό στοχασμό συνδέεται άμεσα με την προσωπική αρετή. Βασικό καθήκον για τον Στωικό είναι να είναι δίκαιος απέναντι στους συνανθρώπους του (Τριαντάρη-Μαρά, Σ. 2005: 198-200). Ο άνθρωπος, για να ζει *κατά λόγον*, θα πρέπει να απαλλαγεί από τα πάθη και τις ορμές, που είναι ανήθικες, και έτσι θα έχει απάθεια και θα είναι όμοιος και ταυτόσημος με το λόγο του σύμπαντος, δηλαδή θα *συσζήτω Θεώ*. Ο Λόγος αυτός ή ο Θεός ανήκει στο σύμπαν και έτσι προκύπτει ότι η ηθική της χριστιανικής διδασκαλίας έχει μόνο εξωτερική ομοιότητα προς την ηθική των Στωικών, ή διαφέρει ως προς το ζήτημα των ειδικών επικαθορισμών. Είναι γεγονός ότι, κατά τη διάρκεια της εξέλιξής της, παρατηρήθηκαν αλλαγές στη στωική φιλοσοφία. Συγκεκριμένα, ορισμένες φορές οι εκπρόσωποι της δέχονταν επιδράσεις από το στοχασμό της πλατωνικής Ακαδημίας και άλλοτε οι εκπρόσωποι της Ακαδημίας επηρεάζονταν από τη στωική διδασκαλία (Παπαδόπουλος, Στ.Γ., 1994: 154).

Το πιο προσφιλές φιλοσοφικό ρεύμα στους εκκλησιαστικούς συγγραφείς υπήρξε ο Νεοπλατωνισμός, στον οποίο επισημαίνονται άλλοτε σαφείς και άλλοτε λανθάνουσες θρησκευτικές προϋποθέσεις. Κορυφαίος εκπρόσωπος του κινήματος υπήρξε ο Πλωτίνος (204-270), που έδρασε στη Ρώμη, και μετέπειτα ο Πρόκλος (410-485), που καταγόταν από την Κωνσταντινούπολη και έδρασε στην Αθήνα.

Το βασικό στοιχείο που χαρακτηρίζει τη θεωρητική σκέψη του Πλωτίνου, όπως και του Φίλωνα του Ιουδαίου, είναι ότι την πρώτη αρχή του οντολογικού συστήματος αποτελεί το Εν-Θεός, που υπέρκειται πάσης νοήσεως και παντός λόγου και με το οποίο τελικώς ενώνονται τα όντα στο σύνολό τους. Το αρχικό αυτό ον, το Εν, δεν έχει σχήμα, είναι άπειρο και έτσι δεν του αποδίδεται καμία σωματική και πνευματική ιδιότητα, ούτε ενέργεια: είναι απλό, έτερο ως προς το υπόλοιπο παρ'ότι και πρώτο, αγέννητη, μοναδική αρχή και αφεαυτής αυταρκέστατη. Έχει προτεραιότητα ακόμη και έναντι του Νου, τον οποίο υπερβαίνει (Πλωτίνος, *Εινεάδα* *V*, 1, 5-8).

Ο Πλωτίνος προσδιορίζει το Εν με αρνητικούς και θετικούς χαρακτηρισμούς, αναδεικνύοντας έτσι την υπερουσιότητα του και τη συγγένειά του αντιστοίχως. Χαρακτηρίζει θετικά το Εν ως *αγαθόν* και *αρχή των πάντων*. Είναι το απόλυτο αγαθό, του οποίου η φύση δεν εξαρτάται και δεν έχει ανάγκη από προσθήκες, αλλά όλα τα όντα τείνουν και εξαρτώνται από την υπόστασή του. Η εκροή ή απορροή του Ενός είναι κατά κάποιον τρόπο μια οντολογική αναγκαιότητα, η οποία προέρχεται από την υπερπλησμονή και υπερεκχύλισή του (Esse, H.P. 1967: 11-12). Έτσι, θα λέγαμε ότι υιοθετεί τόσο τη μεταφυσική της υπερβατικότητας όσο και της εμμένειας. Πλείστα εκ των ανωτέρω στοιχείων συναντώνται και στο Χριστιανισμό, εκτός βεβαίως από τα περί απορροής και αναγκαιότητας, εφόσον οι θέσεις περί θείων ενεργειών ως άμεσων πηγών της δημιουργίας του κτιστού κόσμου και περί θείας ελευθερίας ήσαν εξαρχής σχεδόν ρητές θέσεις και του Πλωτίνου.

Τα όντα που απορρέουν από το Εν βρίσκονται σε κλιμακωτή και ιεραρχική σχέση προς την υπόστασή του αλλά και μεταξύ τους. Εικόνα και παράγωγο του Ενός αποτελεί ο Νους, ο οποίος φέρει ορισμένες ιδιότητες της πηγής του. Ο Νους δέχεται στο εσωτερικό του τις «ιδέες», τα αρχέτυπα, τις μορφές των επιμέρους όντων. Μετά τον Νου ακολουθεί η Ψυχή, η οποία προκύπτει ως γέννημα από την τελειότητα της πηγής της. Όπως ο Νους είναι η εικόνα του Ενός, έτσι η Ψυχή είναι η εικόνα του Νου, με αποτέλεσμα να στρέφει το βλέμμα της προς την υπόστασή του. Η Ψυχή είναι ο λόγος και η ενέργεια του Νου, όπως ο Νους είναι ο λόγος και η ενέργεια του Ενός (Πλωτίνος, *Εννεάδα* V.1, 6, 43-47). Η φύση της Ψυχής είναι διττή, βρίσκεται στο σύνορο της νοητής και αισθητής φύσης, μετέχοντας και στις δύο. Η Ψυχή, κατέχοντας ενδιάμεση θέση, δίνει προς τα άνω κάτι από την αισθητή φύση και μεταβιβάζει στη διαιρετή και σωματική αισθητή φύση ενέργειες που έχουν ως αφετηρία τους το Νου. Ο Πλωτίνος αναφέρεται εδώ στην Ψυχή του κόσμου. Η κοσμική Ψυχή συνίσταται από μία ανώτερη και μία κατώτερη ψυχή. Οι ψυχές των ανθρώπων έχουν εντός τους την παρουσία της Ψυχής του παντός. Στην κατώτερη Ψυχή αποδίδεται η άμεση σύλληψη και απορροή των αισθητών αντικειμένων.

Γέννημα της ανώτερης κοσμικής Ψυχής είναι η ανθρώπινη ψυχή, η οποία διαχωρίζεται, όπως και η κοσμική Ψυχή, σε ανώτερη και κατώτερη. Η ένωση της Ψυχής με το σώμα είναι κατά τον Πλωτίνο αμφίσημη. Από τη μια, η φύση της Ψυχής εμφανίζεται ως μια προοδευτική κίνηση του Ενός, και από την άλλη φαίνεται να μεταλαμβάνει και τον αισθητό κόσμο, καθώς η επαφή της με το σώμα εκλαμβάνεται ως αμαρτία και κάθοδος της στον κατώτερο αισθητό κόσμο, τον κόσμο του κακού. Το έσχατο ιδεώδες των ψυχών είναι η επαναγωγή τους στο Εν, από το οποίο προήλθαν και αποχωρίστηκαν εξαιτίας της απορροής (Δημητρακόπουλος, Μ.Φ. 2003: 182-187. Τριαντάρη-Μαρά, Σ. 2005: 254-258).

Το σημαντικό στη φιλοσοφικοθρησκευτική δομή του πλωτινικού στοχασμού είναι η αντικατάσταση του ιδεώδους της γνώσης, που απαντάται στους αρχαίους φιλοσόφους, με το πάθος της λύτρωσης μέσα από την ένωση με το Εν-Θεό. Αυτό το στοιχείο τονίζει και τη σχέση του Πλωτίνου με τις ανατολικές θρησκείες, το Γνωστικισμό και το Χριστιανισμό, τον οποίο γνώρισε σε προκεχωρημένο βαθμό

στην Αλεξάνδρεια, σε αυτό το λαμπρό σταυροδρόμι θρησκευτών, φιλοσοφικών συστημάτων και πολιτισμών του τότε αρχαίου κόσμου.

Ο Νεοπλατωνισμός σχετίστηκε περισσότερο απ' όλα τα άλλα φιλοσοφικά ρεύματα με το Χριστιανισμό. Σταδιακά η νεοπλατωνική γλώσσα και ορολογία απέβησαν η πνευματική γλώσσα της εποχής και κατά κάποιον τρόπο οι Πατέρες υποχρεώνονταν να τη χρησιμοποιούν για να εκφράσουν τη θεία αλήθεια. Βασικό στοιχείο ομοιότητας του Νεοπλατωνισμού με το Χριστιανισμό θα μπορούσε να θεωρηθεί η αποφατική ορολογία. Εντούτοις, εδώ θα πρέπει να διευκρινιστεί ότι οι Πατέρες δεν υιοθέτησαν την αποφατική φιλοσοφική μέθοδο, αλλά απλώς θέλησαν να εκφράσουν με αποφατική ορολογία τα ταπεινά αισθήματά τους έναντι του άπειρου Θεού, ικανοποιώντας την αγωνία τους να ζήσουν εντονότερα το υπερφυσικό μεγαλείο του (Παπαδόπουλος Στ.Γ., 1994: 156). Και, βέβαια, η ρητή αντίθεση των Χριστιανών με τους Νεοπλατωνικούς είχε ως αφετηρία τον ιεραρχικό πολυθεϊσμό. Στο χριστιανικό μονοθεϊστικό παράδειγμα περί Αγίας Τριάδας αποκλείεται οποιαδήποτε ιεραρχία ανάμεσα στα τρία θεία Πρόσωπα.

Από τις απόψεις των προαναφερθέντων τεσσάρων φιλοσοφικών ρευμάτων οι Απολογητές του 2ου και 3ου αι. μ.Χ. άντλησαν όσα στοιχεία έγκριναν αναγκαία, προκειμένου να αντιμετωπίσουν τους εθνικούς και να αναδείξουν τη θρησκευτική πίστη τους ως τη μοναδική αληθινή φιλοσοφία.

Σύνοψη των φιλοσοφικών συστημάτων με θεολογικές προεκτάσεις κατά τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες

- Διασαφηνίζονται οι φιλοσοφικές συνιστώσες στην ορθόδοξη θεολογική σκέψη των πρώτων αιώνων της Εκκλησίας, καθώς στη διδασκαλία της απαντώνται πλήθος μεταφυσικών, ηθικών και άλλων απόψεων που ήταν ήδη γνωστές από τους έλληνες φιλοσόφους.
- Επιχειρείται σ' ένα γενικό θεωρητικό πλαίσιο η διάκριση ανάμεσα στη Φιλοσοφία και στη Θεολογία, η οποία είναι κάθε έκφραση του θείου και αντανακλά τον εμπειρικό τρόπο με τον οποίο επικοινωνεί μαζί του ο άνθρωπος και διά του οποίου ανάγεται στις έννοιες της ύπαρξης, της σημασίας και της αλήθειας. Η Θεολογία απάντησε πρώτη σε ερωτήματα που αφορούσαν την αρχή του κόσμου, την ουσία, το σκοπό του, καθώς και την αξία της ζωής, και όχι μόνο της ανθρώπινης. Πρόκειται για ζητήματα με τα οποία ασχολήθηκε μετέπειτα η Φιλοσοφία, αφ' ης στιγμής τα κατέστησε αντικείμενα των αναφορών της.
- Πιο ειδικά, διευκρινίζεται η διαφορά της Φιλοσοφίας από τη Θεολογία αναφορικά με το γνωσιολογικό ζήτημα, καθώς το ενδιαφέρον της Φιλοσοφίας επικεντρώνεται στον αισθητό κόσμο, ενώ η Θεολογία προσηλώνεται στην εξ αποκαλύψεως αλήθεια και ενασχολείται με τη γνώση που αφορά στην ουσία του Θεού και στην κοινωνία του με τον άνθρωπο. Η διευκρίνιση των γνωσιολογικών ορίων που διαχωρίζουν τη Φιλοσοφία από τη Θεολογία συμβάλλει σημαντικά στο να γίνει ιδιαίτερα κατανοητό από ποια οπτική γωνία διείδαν

οι Πατέρες τη σχέση τους. Η σχέση αυτή βασίστηκε στη θεογονσία, δηλαδή σε μια εισαγωγική γνώση του Θεού μέσα από τη γνώση των κτιστών όντων. Σε αυτή τη γνώση απαραίτητη είναι η νόηση και εδώ ο ρόλος της Φιλοσοφίας υπήρξε εποικοδομητικός για τη διαμόρφωση της χριστιανικής θεολογίας, αλλά όχι αποκλειστικός.

- Επισημαίνεται η πρώτη επαφή της ελληνικής φιλοσοφίας με το Χριστιανισμό, η οποία έλαβε χώρα στη συνάντηση του Αποστόλου Παύλου με τους Επικούρειους και Στωικούς στην Αθήνα, και συγκεκριμένα στο κήρυγμα που εκφώνησε ο ίδιος στον Άρειο Πάγο. Στην εν λόγω προσωπική ή ευρύτερη θεωρητική συνάντηση σημαντικό ρόλο διαδραμάτισε και το κίνημα του Γνωστικισμού.
- Γίνεται εκτενής λόγος για το Γνωστικισμό, ο οποίος ήταν ένα από τα κορυφαία πνευματικά κινήματα που μορφοποιήθηκε και ωρίμασε κυρίως από τα μέσα του 1ου αιώνα μ.Χ. Ο Γνωστικισμός υπήρξε αποτέλεσμα συγκρητισμού και δεν οργανώθηκε ποτέ σε ενιαίο και σταθερό σύστημα. Ωστόσο, από τα γνωστά εκ των διασωζομένων πηγών σε εμάς φιλοσοφικά συστήματα, την πιο διευρυμένη σχέση με το Χριστιανισμό την είχαν τα φιλοσοφικά συστήματα του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη, των Στωικών και των Νεοπλατωνικών.
- Δίδεται έμφαση στο ρόλο που διαδραμάτισαν τα φιλοσοφικά συστήματα στην χριστιανική θεολογία των πρώτων αιώνων. Το βασικό στοιχείο πάντως που διακρίνει την ελληνική φιλοσοφία αυτών των αιώνων είναι ο φιλοσοφικός εκλεκτικισμός, με τον οποίο αναγνωρίζονται η διαχρονικότητα και η σπουδαιότητα του στοχασμού των ιδρυτών των ήδη παλαιόθεν ιδρυθεισών φιλοσοφικών σχολών.

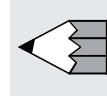
– Ιδιαίτερη θέση πάντως στην ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας και στην πορεία της χριστιανικής διδασκαλίας έχει ο Πλατωνισμός. Βασικό χαρακτηριστικό της πλατωνικής φιλοσοφίας είναι η μεταφυσική δυαρχία του νοητού – οντολογικά αυθεντικού και του αισθητού – ως αντανάκλασης του υπάρχοντος, βάσει της οποίας διαμορφώνεται η θεωρία των «ιδεών». Από τον Πλάτωνα επηρεάστηκε σε προκεχωρημένο βαθμό ο Αριστοτέλης. Ο στοχασμός του όμως ήταν περισσότερο πραγματιστικός και ρεαλιστικός. Ο αριστοτελικός στοχασμός επηρέασε τη θεολογία της Εκκλησίας κυρίως από τον 4ο μ.Χ. αιώνα και έπειτα. Οι θεολόγοι μελέτησαν και χρησιμοποίησαν περισσότερο τον Αριστοτέλη από τον Πλάτωνα, κυρίως σε ζητήματα αναφορικά με τη μεταφυσική της εμμένειας και της λογικής διατύπωσής της.

Την περίοδο αυτή, όσον αφορά τα υπόλοιπα φιλοσοφικά ρεύματα, ο Επικουρισμός θεωρείται ένα σύστημα που δε διαθέτει τα κριτήρια για να επηρεάσει τις πνευματικές εξελίξεις, ενώ ο Σκεπτικισμός έχει απολέσει την προτέρα αίγλη του. Εκτός από την αριστοτελική και την πλατωνική φιλοσοφία, η οποία αποκτά έντονο εκλεκτικό χαρακτήρα κυρίως στους μέσους πλατωνικούς στοχαστές, γίνεται αρκετά έκδηλη η στωική φιλοσοφία, επί της οποίας θεολόγησαν, με σαφείς όμως προεκτάσεις, οι Πατέρες της Εκκλησίας. Το πιο προσφιλές φιλοσοφικό ρεύμα στους εκκλησιαστικούς συγγραφείς υπήρξε ο Νεοπλατωνισμός, ο

οποίος σχετίστηκε περισσότερο απ' όλα τα υπόλοιπα φιλοσοφικά ρεύματα με το Χριστιανισμό. Σταδιακά η νεοπλατωνική γλώσσα και ορολογία αποτέλεσε την πιο στοχαστική γλώσσα της εποχής, σε βαθμό που οι Πατέρες τη χρησιμοποίησαν για να εκφράσουν τη θεία αλήθεια.

Δραστηριότητα 1/Κεφάλαιο 1

Εντοπίστε τις διαφορές ανάμεσα στη Θεολογία και στη Φιλοσοφία. Αφού μελετήσετε προσεκτικά το ρόλο που διαδραμάτισαν τα φιλοσοφικά συστήματα για τη συγκρότηση της χριστιανικής θεολογίας, να επισημάνετε ποιο φιλοσοφικό σύστημα, κατά τη γνώμη σας, υπήρξε το πιο προσφιλές στους χριστιανούς θεολόγους.



1.1.3 Φιλοσοφικές αντιλήψεις στους Απολογητές του 2ου και 3ου αι.

Όπως ήδη αναφέρθηκε, ο Απόστολος Παύλος υπήρξε ο πρώτος Απολογητής, ο οποίος μάλιστα χρησιμοποίησε και τον όρο «απολογία» (*Πράξεις 22, 1.26, 1.26, 3 κ.ά.*). Οι μεταγενέστεροί του συνέχισαν το έργο του, με απώτερο στόχο το δραστικό περιορισμό του εθνικού στοχασμού ή την ένταξή του στα νέα σχήματα σκέψης. Οι Απολογητές υπήρξαν κατ' ουσίαν οι υπερασπιστές του διωκόμενου Χριστιανισμού και οι περισσότεροι προέρχονταν μάλιστα από φιλοσοφικές σχολές. Οι Απολογίες προς τους εθνικούς διακρίνονται σε δύο κατηγορίες: τις *κατά κυριολεξία κατηγορίες*, με τις οποίες γίνεται λόγος για την πίστη και τη ζωή των Χριστιανών, και τις *συγγραφικές επιθέσεις* ενάντια στους πνευματικούς θεσμούς του εθνικού κόσμου. Οι πρώτες απευθύνονται κυρίως σε αυτοκράτορες, οι οποίοι αναφέρονται συνήθως στην κεφαλίδα, και αντιστοιχούν στη δικανική συνηγορία. Σχεδόν οι περισσότερες απολογίες που ανήκουν στην κατηγορία αυτή απευθύνονται προς τους αυτοκράτορες της δυναστείας των Αντωνίων, οι οποίοι εθεωρούντο φιλόσοφοι. Είναι γεγονός ότι οι Έλληνες απολογητές ήταν, κατά μάλλον ή ήττον, φιλόσοφοι και απευθύνονταν κυρίως σε φιλοσόφους και λόγιους. Η βασική αρετή που διακρίνει τα απολογητικά έργα τους ήταν η υπέρμετρη αγάπη. Οι απολογίες οι ανήκουσες στη δεύτερη κατηγορία, που χαρακτηρίζονται επιθετικές, απευθύνονται προς τους ειδωλολάτρες Έλληνες, οι οποίοι προέρχονται κυρίως από ανθρώπους «βαρβαρικής» καταγωγής. Σκοπός των απολογητικών αυτών κειμένων είναι η ακραία επίθεση και ανατροπή όλων των θεσμών και στοιχείων του επικρατούντος πολιτισμού. Πρόκειται για έργα που διαπνέονται από έντονο χριστιανικό ζήλο (Χρήστου, Π.Κ., 1978: 524-525).

Από τα μέσα του 2ου μ.Χ. αιώνα οι Απολογητές αγωνίζονται κυρίως να αποδείξουν ότι η θρησκευτική πίστη είναι η μοναδική αληθινή Φιλοσοφία, επιτυγχάνοντας έτσι να αιτιολογήσουν την πίστη τους στον κόσμο και στον εαυτό τους (Harnack, A. 1997: 6. Μαράς, Α. 2003: 31 κ.ε.). Κεφαλαιώδη πάντως πολιτική σημασία έλαβε το εγχείρημα των Απολογητών να συμβάλουν θετικά στην κοινωνική

συμβίωση ανάμεσα στους Εθνικούς και τους Χριστιανούς, διότι η εθνική φιλοσοφία και η βιβλική θεολογία εξέφραζαν εντελώς διαφορετικές απόψεις για την ιστορία και τη σημασιολόγησή της. Οι Απολογητές βασίστηκαν στην καθαρότητα με την οποία διείδαν τη συμφιλίωση και τη δυνατότητα συμβίωσης του Χριστιανισμού και της ελληνικής φιλοσοφικής παράδοσης, πνευματική ατμόσφαιρα που υπήρξε και ο απώτερος στόχος των μεταγενέστερων θεολόγων Πατέρων. Βασικό ρόλο στην ενεργό παρουσία των Απολογητών διαδραμάτισε αφενός η κατάσταση που διαμορφωνόταν κάθε φορά από τις σχέσεις της Εκκλησίας με το ρωμαϊκό κράτος, όπως στην περίπτωση του «Ιδιώνυμου» αδικήματος, κατά το οποίο οι Χριστιανοί καταδικάζονταν για εσχάτη προδοσία εξαιτίας του ονόματός τους και όχι βάσει των πράξεων που ενέπιπταν στον ποινικό νόμο. Αφετέρου υπήρξε και ένας άλλος λόγος, ο οποίος συνδεόταν με φιλοσοφικής τάξης ζητήματα. Κατά την περίοδο των Φλαβίων και Αντωνίνων αυτοκρατόρων, η οποία διακρίθηκε λόγω της ανάπτυξης των γραμμάτων και της παιδείας, με επικρατέστερο φιλοσοφικό σύστημα είτε του Μέσου Πλατωνισμού είτε του Στωικισμού, απεδίδετο κυρίως έμφαση στους *Μεσάζοντες* ανάμεσα στην υπερβατική θεϊκή αρχή και στον κόσμο. Σύμφωνα με τη θέση αυτή οι Απολογητές ανασκεύαζαν εμμέσως τις κατηγορίες που τους πρόσαπτε η ρωμαϊκή κοινωνία και, υιοθετώντας τις θέσεις των προκατόχων τους Απολογητών του Ιουδαϊσμού, αναδείκνυαν ότι η διδασκαλία του Χριστιανισμού περί Λόγου ήταν συγγενής με αυτή που διδάχθηκαν από τους έλληνες φιλοσόφους, εφόσον ο Λόγος ήταν ο φωτισμός και για τους δύο (Αγουρίδης, Σ. 1997: 88 κ.ε.).

Οι Απολογητές που συνέταξαν πραγματείες υπέρ του Χριστιανισμού από τις αρχές του 2ου μ.Χ. αιώνα ήταν πολλοί, όπως ο Κορδάτος, ο Αρίστων, ο Μιλτιάδης, ο Απολλινάριος, ο Μελίτων Σάρδεων, ο Τατιανός, ο Αθηναγόρας, καθώς κ.ά. Θα πρέπει να τονιστεί ότι οι Απολογητές συνέβαλαν σημαντικά στον εκχριστιανισμό πολυάριθμων όρων και εννοιών της Φιλοσοφίας. Μάλιστα, ορισμένοι από τους Απολογητές, όπως ο Ιουστίνος και ο Αθηναγόρας, αναφέρονταν θετικά στους φιλοσόφους και στο ρόλο της Φιλοσοφίας (Τριαντάρη-Μαρά, Σ. 2005: 334-337).

Ο Ιουστίνος (2ος μ.Χ. αιώνας) καταγόταν από τη Φλαβία της Παλαιστίνης και προερχόταν από έλληνες γονείς. Σπούδασε στην Ελλάδα και στη Μικρά Ασία. Εμβάθυνε στη στωική φιλοσοφία, την οποία αποποιήθηκε λόγω της διαφορετικής αντίληψής του αναφορικά με την περί Θεού διδασκαλία της. Αργότερα, επικεντρώθηκε στη φιλοσοφία των Περιπατητικών και ακολούθως προσήλθε στους Πυθαγόρειους. Εντούτοις, μη προσλαμβάνοντας ικανοποίηση από τη διδασκαλία των Πυθαγορείων, έστρεψε το ενδιαφέρον του στους Πλατωνικούς. Ενδεχομένως, με τη βοήθεια του πλατωνικού στοχασμού οδηγήθηκε στο Χριστιανισμό (Γεωργούλης, Κ. Δ. 1975: 584-585). Ο Ιουστίνος πρωτοτύπησε επιχειρώντας να δημιουργήσει τον αληθινό τύπο του φιλοσόφου, τον χριστιανό φιλόσοφο. Παρά το φιλοσοφικό υπόβαθρο του στοχασμού του, όπως αναφαίνεται από το έργο του, οι προϋποθέσεις και οι σκοποί του στοχασμού του επικεντρώνονται στην Εκκλησία και στη Γραφή της. Ο Ιουστίνος εντοπίζει τη συγγένεια της αρχαίας ελληνικής φι-

λοσοφίας με το Χριστιανισμό στο «σπερματικό θείο Λόγο». Ο ίδιος πίστευε ότι ο Χριστός ως αλήθεια και Λόγος υπήρχε και δρούσε εξ απαρχής των αιώνων και πριν ακόμη από την ενανθρώπησή του. Οδηγείται στο συμπέρασμα ότι οι προ Χριστού άνθρωποι και κυρίως οι φιλόσοφοι, όπως και οι άνδρες της Παλαιάς Διαθήκης, δεν ήταν εκτός Χριστού. Αυτό σημαίνει ότι η αλήθεια στον κόσμο είναι ενιαία και ολοκληρώνεται στον Χριστό. Ωστόσο, ορισμένοι φιλόσοφοι, όπως ο Πλάτων και οι Στωικοί, παρερμήνευσαν τη σπερματική αλήθεια, την οποία εξηγεί ο Ιουστίνος ότι την άντλησαν από τους Χριστιανούς, και συγκεκριμένα από τους Προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης (Ιουστίνος Φιλόσοφος, *Β' Απολογία*, PG 6, 465C, 364B. Παπαδόπουλος, Σ.Γ. 1994: 235-236. Αγουρίδης, Σ. 1997: 102. Ματσούκας, Ν.Α. 1994: 89-90. Μαράς, Α. 2003: 34). Ο Ιουστίνος σαφώς επισημαίνει ότι όσα δόγματα της Φιλοσοφίας παρουσιάζονται ορθά θεωρούνται συνάμα και χριστιανικά. Έτσι, δεν εναντιώνεται φανερά στη Φιλοσοφία, παρά μόνο ασκεί κριτική, θεωρώντας υπεύθυνους τους φιλοσόφους εκείνους οι οποίοι υποστηρίζουν απόψεις αντίθετες προς τα χριστιανικά δόγματα (Ιουστίνος Φιλόσοφος, *Β' Απολογία*, PG 6, 448B-449A. Πρβλ. Μαράς, Α. 2003: 35).

Τη θετική στάση του Ιουστίνου απέναντι στη Φιλοσοφία και στους φιλοσόφους υιοθετεί και ο Αθηναγόρας. Ο εν λόγω Απολογητής (τέλη 2ου μ.Χ. αιώνα) ήταν αθηναίος φιλόσοφος, ο οποίος υπερασπίστηκε το Χριστιανισμό με τη βοήθεια της πλατωνικής φιλοσοφίας. Με το έργο του *Πρεσβεία περί Χριστιανών* συνηγορεί υπέρ των Χριστιανών απευθυνόμενος στους αυτοκράτορες Μάρκο Αυρήλιο και Κόμμοδο. Ο Αθηναγόρας επικεντρώνει το στοχασμό του στην υπερβατική υπόσταση του Θεού, που δημιουργεί τον κόσμο από το μη ον, δίνει ζωή και ανάσταση, και μεταβάλλει το φθαρτό σε άφθαρτο. Έτσι, υπερβαίνει το πρόβλημα περί της αρχής του κόσμου, το οποίο έθεσαν οι φιλόσοφοι, όπως ο ίδιος υπαινίσσεται αναφέροντας τις διαφορετικές απόψεις τους, διότι αναζήτησαν την πρώτη αρχή είτε στην ύλη γενικώς είτε στα φυσικά-υλικά στοιχεία (Αθηναγόρας, *Περί αναστάσεως των νεκρών*, PG 6, 980B-C).

Ο Αθηναγόρας επισήμανε την κοινή αντίληψη που υφίσταται στους ποιητές, τους φιλοσόφους και τους Χριστιανούς για τη μία δύναμη του Θεού, δηλώνοντας έτσι ότι οι Χριστιανοί δεν είναι άθεοι, καθώς διατυπώνουν λόγο για τη μία και μοναδική δύναμη του Θεού. Μάλιστα, ο Θεός για τον οποίο εκφέρει λόγο ο Αθηναγόρας είναι όμοιος με τον υπερβατικό Θεό των Μεσοπλατωνικών της εποχής του, από τους οποίους αντλεί εκφράσεις, όπως και ο Ιουστίνος. Στον Θεό αναφέρθηκαν, κατά τον Αθηναγόρα, και οι Πυθαγόρειοι, προσδιορίζοντάς τον ως μονάδα, αλλά και ο Πλάτων, χαρακτηρίζοντας τον Θεό ως «αγέννητον και αϊδιον νουν». Ο Αριστοτέλης και οι μαθητές του θεώρησαν τον Θεό σύνθετο από σώμα και ψυχή, αντιλαμβανόμενοι μεταφορικά ως σώμα τους πλανώμενους και απλανείς αστέρες, που έχουν κυκλοφορική κίνηση, και ως ψυχή το Λόγο που προκαλεί την κίνηση του σώματος. Ο Θεός για τον Αριστοτέλη είναι αίτιο της κίνησης, ενώ ο ίδιος δεν κινείται. Κατά την άποψη των Στωικών, ο Θεός είναι πυρ-πνεύμα που διήκει σε όλο τον κόσμο. Λαμβάνοντας υπόψη τα ανωτέρω, ο Αθηναγόρας επισημαίνει ότι η διαφορά ανάμεσα στους ποιητές και φιλοσόφους και στους Χριστιανούς δεν

οφείλεται στο κοινό αντικείμενο του στοχασμού τους, που είναι ο Θεός, αλλά στο είδος της γνώσης που συγκρότησε ο καθένας από αυτούς για τον Θεό. Έτσι, στην περίπτωση των ποιητών και φιλοσόφων, η γνώση για τον Θεό βασίστηκε σε νοητικούς συλλογισμούς και κατά συνέπεια πρόκειται για γνώση που περιορίζεται στις δυνατότητες της ανθρώπινης λογικής. Στην περίπτωση των Χριστιανών, η γνώση για τον Θεό εμπεριέχει το θεϊκό χάρισμα που δόθηκε αρχικά στους Προφήτες (Αθηναγόρας, *Πρεσβεία περί Χριστιανών*, PG 6, 900A-904B. Πρβλ. Zeegers-Vander, V. 1972. Χρήστου, Π.Κ. 1978: 580 κ.ε. Μαράς, Α. 2003: 36. Αγουρίδης, Σ. 1997: 116.). Επομένως, η αληθινή σοφία πηγάζει από τον Θεό και στην πραγματικότητα το αληθινό λογικό έχει υπερφυσική προέλευση.

Εκτός από τη θετική στάση του Ιουστίνου και του Αθηναγόρα προς τη Φιλοσοφία, την οποία αποδέχτηκαν και άλλοι Απολογητές, εκφράστηκε και η αρνητική και συγχρόνως πολεμική στάση προς το περιεχόμενό της, που την εκδήλωσαν οι Αριστείδης, Τατιανός, Θεόφιλος Αντιοχείας και Τερτυλλιανός.

Ο Αριστείδης Μαρκιανός ή Αθηναίος, όπως τον αποκαλεί ο Π.Κ. Χρήστου, διαμόρφωσε την απολογητική θεολογία του με φιλοσοφικά επιχειρήματα υπέρ του Χριστιανισμού. Πρώτος ο Αριστείδης εξέφρασε την άποψη ότι ο Χριστιανισμός είναι η αληθινή φιλοσοφία. Παρά το ότι στην *Απολογία* του ανέπτυξε τη διδασκαλία για τον Θεό βασιζόμενος στον εβραϊκό μονοθεϊσμό σε συνδυασμό με τις πλατωνικές και στωικές απόψεις, δεν παρέλειψε να ασκήσει οξύτατη κριτική κατά των φιλοσόφων που θεώρησαν θεούς τα υλικά στοιχεία της φύσης, τα οποία είναι φθαρτά και μεταβλητά, υποδηλώνοντας εδώ με σαφήνεια τους προσωκρατικούς φιλοσόφους. Ο Αριστείδης ανασκεύασε τα προγενέστερα φιλοσοφικά συστήματα που απέδιδαν την αρχή του κόσμου σε φυσικά στοιχεία, επιχειρώντας έτσι την ανατροπή της συλλογιστικής επιχειρηματολογίας τους (Αριστείδης, *Απολογία*, 4,2, 4,3, 5,1, 5,3, 5,4. Αριστείδης, *Επιστολή προς Διόγνητον*, 7,2. Π.Κ. Χρήστου, 1978: 533-537. Μαράς, Α. 2003: 42, 44-45. Γεωργούλης, Κ.Δ. 1975: 584. Τριαντάρη-Μαρά, Σ. 2005: 340-342).

Τις θέσεις του Αριστείδη υιοθέτησε και ο Τατιανός, που προερχόταν από σύριους γονείς. Ήταν πιθανότατα μαθητής του Ιουστίνου, με τον οποίο είχε κοινή άποψη, υποστηρίζοντας ότι η χριστιανική διδασκαλία είναι η μόνη αληθινή Φιλοσοφία. Επίσης, πρότεινε με τη διδασκαλία του την απόρριψη της ελληνικής φιλοσοφικής αντίληψης στο σύνολό της περί της αρχής του κόσμου. Ο Τατιανός έδειξε την υποτίμησή του στην ελληνική Ποίηση και Φιλοσοφία. Στο έργο του *Προς Έλληνας* ασκεί εμφανώς πολεμική κατά των θεσμών του ελληνορωμαϊκού πολιτισμού και δηλώνει απροκάλυπτα την εχθρική διάθεσή του απέναντι σε κάθε ελληνικό επίτευγμα. Ο Τατιανός κατηγορήσε τον Πλάτωνα για γαστρίμαργο και τον Αριστοτέλη για απαίδευτο και αμαθή. Δεν αποδέχτηκε τις απόψεις του Ηράκλειτου και παραδεχόταν ότι ο ίδιος ήταν αυτοδίδακτος, υπερήφανος και αμαθής. Με ειρωνικό ύφος αναφέρεται στον Εμπεδοκλή, κατηγορώντας τον ως αλαζόνα. Μέμφεται τον Φερεκύδη, τον Πυθαγόρα και τον Πλάτωνα. Με βάση τα ανωτέρω, οδηγείται στο συμπέρασμα ότι δεν πρέπει να πλανώνται οι Χριστιανοί από τις απόψεις των φιλοσόφων, διότι και οι ίδιοι οι φιλόσοφοι ανασκευάζονται από τα

επιχειρήματά τους, όπως και αναιρούνται μεταξύ τους, εκφράζοντας μίσος ο ένας για τον άλλο (Τατιανός, *Προς Έλληνας*, PG 6, 808A-812B. Χρήστου, Π.Κ. 1978: 602-614. Αγουρίδης, Σ. 1997: 111-113. Παπαδόπουλος, Σ.Γ. 1994: 286-290. Quasten, J. 1986: 220-228. Τριαντάρη-Μαρά, Σ. 2005: 341).

Τις θέσεις του Τατιανού ακολούθησε ο Θεόφιλος Αντιοχείας (169-188 μ.Χ.), ο οποίος ήταν αρχικά εθνικός και αποδέκτης μιας καθαρά ελληνικής εκπαίδευσης. Ο Τατιανός εξέφρασε την αρνητική γνώμη του για την πνευματικότητα των ελλήνων ποιητών και φιλοσόφων. Ο Θεόφιλος τόνισε ότι οι έλληνες φιλόσοφοι διαδέχθηκαν χρονικά τους Προφήτες, με αποτέλεσμα να έχουν «υφαρπάξει» στοιχεία από την Αγία Γραφή, της οποίας τα δόγματα είναι αξιόπιστα (Θεόφιλος, *Προς Αυτόλυκων*, PG 6, 1045A. Μαράς, Α. 2003: 47. Quasten, J. 1986: 236-242). Ο Θεόφιλος δεν απέδωσε στους φιλοσόφους μόνο τη μομφή για κλοπή, αλλά τους κατηγορήσε επιπλέον για αθεΐα και για την παράδοση συλλογιστική τους. Προς την κατεύθυνση αυτή θεωρούσε ότι οι Στωικοί αρνούνται ότι ο Θεός είναι ο δημιουργός του κόσμου. Επίσης, ότι ο Επίκουρος και ο Χρύσιππος άφησαν να φανεί η άνοιιά τους. Ακολούθως, ο Πλάτων υποστήριζε ότι, όπως ο Θεός, το ίδιο και η ύλη είναι αγέννητη και αναλλοίωτη, παρουσιάζοντάς την ως *ισόθεη*. Επιπλέον, ο Θεόφιλος κατηγορούσε τον Πλάτωνα και τους Πλατωνικούς για δυαρχία, υποστηρίζοντας ότι στην πραγματικότητα ο Θεός είναι η μοναδική δύναμη που δημιουργεί το υπαρκτό στο σύνολό του, ακόμη και αυτή την ύλη *εξ ουκ όντων και πεποικέναι τα όντα και όσα βούλεται, καθώς βούλεται*. Ο Θεόφιλος υπογράμμισε εμφανώς την ετερότητα που διακρίνει την πλατωνική από τη χριστιανική διδασκαλία, διότι σύμφωνα με την πλατωνική αντίληψη ο Θεός δε δημιουργεί, αλλά διακοσμεί την ήδη υπάρχουσα ύλη και, συνεπώς, δεν πρόκειται για δημιουργία εκ του μηδενός. Ενώ, σύμφωνα με τη χριστιανική αντίληψη, ο Θεός δημιουργεί κατά το θέλημά του όλη την κτίση (Θεόφιλος, *Προς Αυτόλυκων*, PG 6, 1052A-1053A. Μαράς, Α. 2003: 47).

Ο Θεόφιλος πρωτοτύπησε στη διδασκαλία του, διότι πρώτος αυτός διατύπωσε λόγο για τον όρο *Τριάς* και διέκρινε μεταξύ του *ενδιάθετου* και του *προφορικού* Λόγου. Η τριάδα συνίσταται από τον Θεό, το Λόγο και τη Σοφία. Αρχικά ο Λόγος είναι ο *ενδιάθετος* νους, ο *σύμβουλος* του Θεού, ενώ στη συνέχεια γίνεται *προφορικός* χάρη στη δημιουργία. Ο Λόγος, που είναι Θεός, αποστέλλεται από τον ίδιο τον Θεό στον κόσμο και ταυτίζεται συχνά με τη Σοφία, που παρουσιάζεται ως η ψυχή του κόσμου υπό την επίδραση του Μέσου Πλατωνισμού και του Ιουδαϊσμού (Θεόφιλος, *Προς Αυτόλυκων*, PG 6, 1077 A-C. Χρήστου, Κ.Π. 1978: 586-599. Quasten, J. 1986: 236-242. Παπαδόπουλος, Σ.Γ. 1994: 282. Τριαντάρη-Μαρά, Σ. 2005: 342).

Τη διαφωνία μεταξύ των φιλοσόφων αναφορικά με την ύπαρξη του Θεού, του κόσμου και της ψυχής, καθώς και την κενότητα της επιχειρηματολογίας τους ανέδειξε και ο Ερμείας ο φιλόσοφος στην πραγματεία του *Διασυρμός των έξω Φιλοσόφων* (Ερμείας ο Φιλόσοφος, *Διασυρμός των έξω Φιλοσόφων*, PG 6, 1169A-B. Quasten, J. 1986: 253. Παπαδόπουλος, Σ.Γ. 1994: 253-254. Τριαντάρη-Μαρά, Σ. 2005: 342-343).

Την αναφορά του υπέρ των Χριστιανών και κατά των φιλοσόφων ολοκλήρωσε ο Τερτυλλιανός (150/60-225/40 μ.Χ.). Ο Τερτυλλιανός ήταν ο πρώτος κορυφαίος λατίνος θεολόγος ο οποίος έδρασε στην Καρθαγένη, που ήταν από την εποχή του και έπειτα το πιο σημαντικό κέντρο των χριστιανικών γραμμάτων, ανθηρότερο και από τη Ρώμη. Ο Τερτυλλιανός στο έργο του *Apologeticus* εξέφρασε με έντονο ύφος τη διαμαρτυρία του για την άδικη δίωξη των Χριστιανών εξαιτίας του ονόματός τους. Επεσήμανε μάλιστα ότι, αντιθέτως, οι Πλατωνικοί, οι Επικούρειοι, οι Πυθαγόρειοι, οι Στωικοί και οι ακαδημαϊκοί δε διώκονται εξαιτίας του ονόματος του δασκάλου τους. Ο Τερτυλλιανός κατατάσσει τον Χριστό στη χορεία των κορυφαίων φιλοσόφων, προδιαθέτοντας υπέρ του Χριστού το αναγνωστικό κοινό της πραγματείας του, το οποίο εμφανίζεται να αποδέχεται τις φιλοσοφικές θεωρίες της εποχής του (Tertullianus, Quintus Septimius Florens. *Apologeticus*, III· V· XLVI. Μαράς, Α. 2003: 48-50). Ο Τερτυλλιανός άντλησε από τη Φιλοσοφία, με απώτερο στόχο να δομήσει σωστά τη διδασκαλία του. Από τη θέση αυτή αναγνώρισε μια ορισμένη δύναμη στην ανθρώπινη συνείδηση, ώστε να δύναται να σχηματίσει έστω και αμυδρή ιδέα για το Θεό. Πρόκειται για άποψη προερχόμενη από τον στωικό Χρυσίππο, την οποία έλαβε ο Τερτυλλιανός μέσω του Σενέκα, τον οποίο εκτιμούσε ιδιαίτερα. Ακολούθως, δανείστηκε από τη στωική φιλοσοφία ορισμένες βασικές έννοιες, όπως την έννοια της φύσεως. Παράλληλα, δέχθηκε άμεση επίδραση από τους εκπροσώπους του Μέσου Πλατωνισμού, και ειδικότερα τον Αλβίνο (Παπαδόπουλος, Σ.Γ. 1994: 359-360. Τριαντάρη-Μαρά, 2005: 343).

Λαμβάνοντας υπόψη τα ανωτέρω, διαπιστώνεται ότι ο στοχασμός και το έργο των Απολογητών παρουσιάζουν τα εξής βασικά χαρακτηριστικά:

- α. Τα έργα των Απολογητών είναι απλά κείμενα διαμαρτυρίας προς το κράτος, με στόχο να άρουν ανυπόστατες κατηγορίες κατά των Χριστιανών. Κατά κύριο λόγο οι Απολογητές υπεραμύνονται της χριστιανικής πίστης έναντι των ρωμαϊκών αρχών και της ρωμαϊκής διανόησης. Βασικός στόχος τους είναι η κατάπαυση των διωγμών· γι' αυτό και τα έργα τους θα μπορούσαμε να μην τα εντάξουμε απόλυτα στο γενικότερο πλαίσιο της θεολογικής επιστήμης, εφόσον αναπτύσσουν μόνον το χριστολογικό δόγμα.
- β. Οι Απολογητές είναι οι πρώτοι που επιχειρήσαν την ερμηνεία του Χριστού ως μεσάζοντος στη δημιουργία και στη σωτηρία, λαμβάνοντας ως δάνεια βασικές έννοιες από το στωικό Λόγο ή ακόμη και από το Μέσο Πλατωνισμό.
- γ. Οι Απολογητές χωρίζονται σε δύο κατηγορίες: σ' εκείνους που εκφράζουν μια θετική στάση απέναντι στη Φιλοσοφία και σ' εκείνους που διατυπώνουν αρνητικές θέσεις για το περιεχόμενό της. Και στις δύο περιπτώσεις, οι απολογητές αντλούν ποικίλα στοιχεία, ανάλογα πάντα με τους σκοπούς και την επιχειρηματολογία τους, από τους φιλοσόφους, και συγκεκριμένα από τους Πλατωνικούς, τους Στωικούς και Μέσους Πλατωνικούς. Εντούτοις, συχνή είναι η επίθεσή τους στους προσωκρατικούς φιλοσόφους, διότι εμφανώς θεωρούσαν ως αρχή του κόσμου υλικά στοιχεία και όχι τον Θεό.
- δ. Ορισμένοι Απολογητές, όπως ο Ερμείας, ασκούν πολεμική κατά των φιλοσό-

φων, χωρίς να κατέχουν το ανάλογο εννοιολογικό υπόβαθρο για την κατανόηση και σύλληψη των βαθύτερων νοημάτων που ενέχει το κάθε φιλοσοφικό σύστημα.

- ε. Σχεδόν σε όλα τα έργα των απολογητών υπάρχει μια συγκριτική τάση ανάμεσα στην Παλαιά Διαθήκη και την αρχαία ελληνική φιλοσοφία, από τις συνεξετάσεις της οποίας αναδεικνύεται η προτεραιότητα των Προφητών, και συγκεκριμένα του Μωυσή, έναντι των ελλήνων σοφών. Επιπλέον, προβάλλεται και η αξιοπιστία των δογμάτων των Προφητών έναντι των αντιτιθέμενων και αυτοαναιρουμένων θεωριών των φιλοσόφων, οι οποίοι κατηγορούνται για έλλειψη κριτηρίου της αλήθειας.

στ. Αποτέλεσμα των προαναφερόμενων είναι στα περισσότερα έργα των Απολογητών να εμφανίζεται ο Χριστιανισμός ως η νέα αληθινή φιλοσοφία.

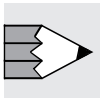
Η μεθοδολογική προσέγγιση της Φιλοσοφίας από τους Απολογητές αποτέλεσε βασικό σταθμό για τη οικείωση της Φιλοσοφίας με το Χριστιανισμό, η οποία οδήγησε κατόπιν σε μια εδραία συμφιλίωση και σε μια οργανική συνύφανση του φιλοσοφείν με το θεολογείν. Η κατάσταση αυτή θα γενικευθεί από τον τρίτο, τέταρτο αιώνα και μετά, με κύριους εκπροσώπους τους καλπαδόκες Πατέρες, και θα ενισχυθεί περισσότερο καθ' όλη τη διάρκεια του Βυζαντίου, με κύριους εκφραστές διανοητές και θεολόγους που εκινούντο με άνεση τόσο στην περιοχή της Θεολογίας όσο και σε αυτή της Φιλοσοφίας.

Σύνοψη των φιλοσοφικών θέσεων των Απολογητών του 2ου και 3ου αιώνα μ.Χ.

- Οι Απολογητές υπήρξαν οι υπερασπιστές του διωκόμενου Χριστιανισμού και οι περισσότεροι προέρχονταν από φιλοσοφικές σχολές. Είναι γεγονός ότι οι έλληνες απολογητές ήταν φιλόσοφοι και απευθύνονταν κυρίως σε ομολόγους τους. Από τα μέσα του 2ου μ.Χ. αιώνα οι Απολογητές αγωνίζονται κυρίως να αποδείξουν ότι η θρησκευτική πίστη είναι η μοναδική αληθινή φιλοσοφία, επιτυγχάνοντας έτσι να αιτιολογήσουν την πίστη τους στην κοινή γνώμη και στον εαυτό τους. Οι Απολογητές που συνέταξαν πραγματείες υπέρ του Χριστιανισμού από τις αρχές του 2ου μ.Χ. αιώνα ήταν πολλοί, όπως ο Κορδάτος, ο Αρίστων, ο Μιλτιάδης, ο Απολλινάριος, ο Μελίτων Σάρδεων, ο Τατιανός, ο Αθηναγόρας, κ.ά.
- Τα έργα των Απολογητών κινούνται στην προοπτική μιας μετριοπαθούς καταγγελίας των κρατικών εκτροπών, με στόχο να αναδείξουν το ανυπόστατο των κατηγοριών κατά των Χριστιανών. Η διαμαρτυρία τους μάλιστα κινείται, εκτός από το επίπεδο της πολιτείας, και σε μια συζήτηση με τα ανώτερα πνευματικά στρώματα της Ρώμης. Γενικότερα, στόχος τους είναι η κατάπαυση των διωγμών και η ανάδειξη της σημασίας που έχει η διδασκαλία του Χριστού για την οργάνωση της νέας Εκκλησίας.
- Οι Απολογητές είναι οι πρώτοι που επιχειρήσαν την ερμηνεία του Χριστού ως διαμεσολαβητού σε ζητήματα φυσικής και υπερφυσικής Αποκάλυψης και

ως εσχατολογικού προτύπου, λαμβάνοντας ως δάνεια βασικές έννοιες από την περιορέουσα φιλοσοφική ατμόσφαιρα της εποχής.

- Το ότι οι απολογητές διακρίνονται σε δύο κατηγορίες ανάλογα με τη θετική ή την αρνητική στάση που τηρούν απέναντι στη Φιλοσοφία πρέπει να εξεταστεί κυρίως υπό το πρίσμα του σύγχρονου Ιστορικισμού. Και στις δύο κατηγορίες, πάντως, οι Απολογητές δανείζονται ό,τι προσιδιάζει στους σκοπούς και στην επιχειρηματολογία τους από τους φιλοσόφους της εποχής τους ή και από προγενέστερους. Η κύρια στόχευσή τους ήταν να ανατρέψουν θεωρίες στις οποίες εντόπιζαν σαφείς τάσεις προς τον υλισμό ή τον υλιστικό Πανθεισμό.
- Ορισμένοι Απολογητές, όπως ο Ερμείας, ασκούν πολεμική κατά των φιλοσόφων, όχι διότι διαφωνούν σε φιλοσοφική-ερευνητική κλίμακα, αλλά για αιτίες σαφώς ιδεολογικές και χωρίς μάλιστα να διαθέτουν την αναγκαία φιλοσοφική προπαιδεία.
- Σχεδόν σε όλα τα έργα των Απολογητών υπάρχει μια τάση συγκριτικής αντιπαράθεσης ανάμεσα στην Παλαιά Διαθήκη και την αρχαία ελληνική φιλοσοφία, διά της οποίας προβάλλεται η αξιολογική ανωτερότητα της πρώτης έναντι της δεύτερης. Επίσης, αναδεικνύονται ως έχοντα εδραιότητα τα δόγματα των Προφητών έναντι των φιλοσόφων, που κατηγορούνται ότι οδηγούνται σε μεταξύ τους αντιθέσεις, σε αυτοαναιρέσεις και κατ' επέκταση σε περιορισμό του κριτηρίου της αλήθειας. Στα περισσότερα έργα των Απολογητών ο Χριστιανισμός εμφανίζεται ως η νέα αυθεντική φιλοσοφία, η οποία διαμορφώνεται από ένα νέο ιστορικό υποκείμενο.
- Η προσέγγιση της Φιλοσοφίας από τους Απολογητές στο πεδίο των μεθολογικών και εννοιολογικών δανείων υπήρξε βασικός σταθμός για την οικείωση της Φιλοσοφίας με το Χριστιανισμό, μετεξέλιξη που οδήγησε γενικότερα σε μια εδραία σύμπραξη και σε μια οργανική συνάφεια της Φιλοσοφίας με τη Θεολογία.



Δραστηριότητα 2/Κεφάλαιο 1

Σε ποιες κατηγορίες διακρίνονται οι Απολογητές και γιατί; Να απαντήσετε, εφόσον μελετήσετε προσεκτικά το πώς και για ποιους λόγους χρησιμοποίησαν τη Φιλοσοφία.

1.1.4 Η επικουρία της Φιλοσοφίας στη Θεολογία των Πατέρων (από τον 4ο έως τον 5ο αι.)

Όπως ήδη ανεφέρθη, η ιστορική πορεία του Χριστιανισμού συνεδέθη άμεσα με τον Ελληνισμό. Ο Χριστιανισμός είχε να αντιμετωπίσει την πρόκληση του ελληνικού πνεύματος και γενικότερα του ελληνικού πολιτισμού. Η εν λόγω υποχρεωτική αναμέτρηση τον ανάγκασε να χρησιμοποιήσει την ελληνική γλώσσα, με την οποία ερμήνευε την πίστη του και γινόταν κατανοητός στους ευρύτερους απαιτη-

τικούς ως προς τις νοηματικές-σημασιολογικές οριοθετήσεις κύκλους. Έτσι, η μητρική γλώσσα της Θεολογίας έγινε μια κατεξοχήν φιλοσοφική γλώσσα και σε μόνιμη κλίμακα υπήρχε ο κίνδυνος για την αλλοίωση των χριστιανικών θέσεων (Δελικωσταντής, Κ. 2006: 75). Το γλωσσικό όργανο υπήρξε για το Χριστιανισμό το κεφαλαιώδες πρόβλημα, στη λύση του οποίου συνέβαλαν αποφασιστικά οι κορυφαίοι θεολόγοι Πατέρες της Εκκλησίας, οι οποίοι, σύμφωνα με τον Γεώργιο Φλωρόφσκυ, πέτυχαν «με την ορολογία της ελληνικής φιλοσοφίας» να εκφράσουν «μια εξ ολοκλήρου καινούρια εμπειρία» (Φλωρόφσκυ, Γ. 1983: 23-45, 37).

Δεν είναι τυχαίο ότι οι κορυφαίοι θεολόγοι Πατέρες προέρχονταν από την κατηχητική Σχολή της Αλεξάνδρειας, όπου αναπτύχθηκε η θεολογική εκπαίδευση κατά το τελευταίο τέταρτο του 2ου αιώνα μ.Χ., αρχικά με την παρουσία του Αθηναγόρα, του Πάνταινου και του Κλήμη. Το πρόγραμμα της διδασκαλίας της περιελάμβανε τον κύκλο των εγκύκλιων μαθημάτων, τη Διαλεκτική, τη Φυσική, τη Γεωμετρία, την Αστρονομία, την Ηθική, τη Μεταφυσική και τέλος τη χριστιανική θεολογία με βάση την εμπειριστατωμένη ερμηνεία των Γραφών. Οι σημαντικοί Θεολόγοι της Αλεξάνδρειας, που αναμφίβολα συνέβαλαν στην πατερική σύζευξη της Φιλοσοφίας με τη Θεολογία, παρουσίαζαν μεταξύ τους ορισμένα κοινά γνωρίσματα, τα οποία μας οδηγούν να κατανοήσουμε ότι η σχολή αντιπροσώπευε ένα ορισμένο σύστημα σκέψης, της οποίας η επίδραση υπήρξε κεφαλαιώδης σε όλη τη θεολογική γραμματεία και σκέψη του Χριστιανισμού. Τον 3ο αιώνα μ.Χ. στη Σχολή της Αλεξάνδρειας συναντώνται δύο προκεχωρημένα θεωρητικού βάθους οικουμενικά συστήματα και συμφιλιώνονται ανισοδύναμα. Πρόκειται, από τη μια πλευρά, για τη χριστιανική διδασκαλία, και από την άλλη, για την ελληνική φιλοσοφική σκέψη, που αποτέλεσε το μέσο έκφρασης του χριστιανικού δόγματος και η οποία τροποποιείται και μετασχηματίζεται κατά τέτοιο τρόπο που να υπηρετεί την ορθόδοξη πίστη και διδασκαλία. Αν και όλα τα φιλοσοφικά συστήματα συνεισφέρουν κατά το μάλλον ή ήττον στη νέα κοσμοθεωρία, ο πλατωνικός στοχασμός παρουσιάζει ως μόνη αληθινή πραγματικότητα το νοητο-πνευματικό κόσμο (ιδέες), του οποίου αντανάκλαση είναι ο αισθητός κόσμος. Ο πλατωνικός στοχασμός αποτέλεσε το βάθρο επί του οποίου σχηματίστηκαν οι βασικές θέσεις της θεολογικής διδασκαλίας των Αλεξανδρινών (Χρήστου, Π.Κ., 1987: 757-761).

Μεταξύ των αλεξανδρινών θεολόγων διακρίνονται ιδιαίτερα ο Ωριγένης, ο Άρειος, ο Μέγας Βασίλειος, ο Γρηγόριος ο Θεολόγος, ο Γρηγόριος Νύσσης και ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης. Προκειμένου να αναφανούν οι πρόδρομοι και οι συνεχιστές της σύζευξης και ακόμη περισσότερο της επικουρικότητας της Φιλοσοφίας στη Θεολογία, εδώ θα αναφερθούμε σε δύο θεολόγους του 3ου αιώνα μ.Χ., τον Ωριγένη και τον Άρειο. Ο Ωριγένης (185-253-4) υπήρξε διάδοχος και μαθητής του Κλήμη στη Σχολή της Αλεξανδρείας. Η μαθητεία του πλησίον του Κλήμεντα τον βοήθησε να υψώσει την πίστη σε συστηματική γνώση, η οποία μέσα από τη συναναστροφή του με τον ιδρυτή του Νεοπλατωνισμού Αμμώνιο Σακκά μετατράπηκε σε πλατωνικό έρωτα. Ο Ωριγένης εφάρμοσε για την ερμηνεία της Αγίας Γραφής την αλληγορική ερμηνευτική μέθοδο βασιζόμενος στον ελληνικό στοχασμό, και κυρίως στα συγγράμματα των Πυθαγορείων, των Στωικών και του Φί-

λωνα του Ιουδαίου. Ήταν μάλιστα βαθύτατα επηρεασμένος και γοητευμένος από τον πλατωνικό στοχασμό, από τον οποίο υιοθέτησε την υπερβατικής και παραγωγικής τάξης έννοια περί Θεού (Χρήστου, Κ.Π., 1987: 805-883. Θεοδωρακόπουλος, Ι.Ν. 1959: 61-64. Romaniuk, K. 1961: 44-73 και Weber, O. 1962). Έτσι, θεώρησε ότι ο Θεός είναι νους και φως, είναι ουσία, και σύμφωνα με τον πλατωνικό ορισμό «επέκεινα της ουσίας»: είναι Εν και απλούν, εκτός χώρου, χρόνου και ύλης· είναι απαθής, άφθαρτος, αγέννητος και απροσδεής (Ωριγένης, *Κατά Κέλσου*, VI. 64, 25-28). Ο Ωριγένης, υιοθετώντας τη σχετική ελληνική φιλοσοφική αντίληψη, θεωρεί ότι όλα τα παρόντα-αισθητά αποτελούν εικόνες των αιώνιων-νοητών, έτσι ώστε η αλήθεια να βρίσκεται στον υπερουράνιο κόσμο, που είναι και ο τόπος των ψυχών (Ωριγένης, *Ομιλία εις τον Ιερεμία*, 16, 4). Επίσης, αποδέχεται και την προϋπαρξη των ψυχών καθώς και τη θύραθεν είσοδό τους στα σώματα (Wolff, M. 1971: 80. Ματσούκας, Ν.Α. 1992: 201). Με τις απόψεις του ο Ωριγένης συνέβαλε ουσιαστικά στη διαμόρφωση της χριστιανικής διδασκαλίας της εποχής του, συγκροτώντας ένα σύστημα με στοιχεία καθολικότητας, στο οποίο ένωσε επιτυχώς τα νοήματα και τα γεγονότα της Αγίας Γραφής, την αποστολική και εκκλησιαστική παράδοση με το ελληνικό πνεύμα, δημιουργώντας κατάλληλο και ευνοϊκό έδαφος για τους τριαδολογικούς και χριστολογικούς αγώνες που ακολούθησαν.

Ο Άρειος (+335) υπήρξε δυναμικός αλλά λιγότερο σπουδαίος θεολόγος της Αλεξάνδρειας. Εντούτοις, διέπρεψε ως θεμελιωτής της πιο ριζοσπαστικής αίρεσης του Χριστιανισμού, προκαλώντας με τις απόψεις του γόνιμους ανατρεπτικούς διαλόγους ανάμεσα στους αιρετικούς και στους Χριστιανούς. Ο Άρειος, υιοθετώντας το φιλοσοφικό στοχασμό, κατανόησε τον Θεό ως απόλυτα μοναδικό, υπερβατικό και απρόσωπο, δημιουργώντας έτσι το ερώτημα για το πώς της δημιουργίας. Και ο εν λόγω προβληματισμός προέκυψε, εφόσον δεν μπόρεσε να αντιληφθεί τον Θεό ως πατέρα και ότι δρούσε με την εν λόγω ιδιότητα. Ακολούθως, ο Άρειος επηρεάστηκε από τη νεοπλατωνική οντολογική διαβάθμιση, με αποτέλεσμα να κατανοήσει τον Υιό ως ένα κατώτερο ιεραρχικά κτίσμα του πατέρα, ως απόρροιά του, αλλά χωρίς να είναι ομοούσιο με Αυτόν, διότι μια τέτοια εκδοχή θα πρόσβαλλε τη μοναδικότητα, την αιδιότητα και την υπερβατικότητά του. Ο Άρειος δε δέχθηκε την άμεση δημιουργία του κόσμου από τον Θεό, διότι μια τέτοια παραγωγική απορροή θα αναιρούσε την υπερβατικότητά του. Σύμφωνα με τον Άρειο, ο Υιός αποτελεί ένα ον κατασκευασμένο από τον Θεό, που καταχρηστικώς ονομάζεται λόγος ή σοφία και που στην πραγματικότητα αποτελεί έναν ενδιάμεσο παράγοντα που βοήθησε στην παραγωγή των υπόλοιπων δημιουργημάτων, για χάρη των οποίων παρήχθη από τον Θεό (Άρειος, *Θαλία στο Αθανασίου, Κατ' αρειανών*, 1, 5). Οι αιρετικές απόψεις του Αρείου αποτέλεσαν το οικοδόμημα του Αρειανισμού και προξένησαν ένα σοβαρό αντίλογο ανάμεσα στους μεταγενέστερους αιρετικούς, όπως τον Ευνόμιο, με τους Καππαδόκες Πατέρες, και κυρίως με τον Βασίλειο Καισαρείας, σχετικά με την ουσία του Θεού, την κτιστότητα του Υιού και τη σχέση του με τον Πατέρα (Τριαντάρη-Μαρά, Σ. 2005: 354-356).

Ο Βασίλειος Καισαρείας ο Μέγας (330-378/9) υπήρξε ευρύ πνεύμα με προκε-

χωρημένη μόρφωση. Επισκέφθηκε την Αθήνα το 352 και ενεγράφη στη σχολή του χριστιανού καθηγητή Προαιρέσιου. Επίσης, σπούδασε Ρητορική, Φιλολογία, Ιστορία, Φιλοσοφία, Μαθηματικά και Ιατρική. Ο Βασίλειος, βασιζόμενος στην ελληνική παιδεία του και στη Θεολογία του, ανέλαβε την υπεράσπιση του Χριστιανισμού έναντι του Νεοαρειανισμού του Ευνομίου, τον οποίο και επιχείρησε να εκθεμελιώσει. Ο Βασίλειος χρησιμοποίησε τη φιλοσοφική ορολογία, διακρίνοντάς την όμως εσωτερικά ως προς τη μορφή και το περιεχόμενό της, ενδύοντας φιλοσοφικές έννοιες με χριστιανικό περιεχόμενο. Στον αντιρρητικό λόγο του προς τον Ευνόμιο, με σκοπό την αναίρεση της θεολογικής γνωσιολογίας του δεύτερου, ο Μέγας Βασίλειος χρησιμοποίησε έννοιες και όρους της ελληνικής φιλοσοφίας. Ο Ευνόμιος υποστήριξε την πλήρη γνώση της θείας ουσίας από τον άνθρωπο ως αποτέλεσμα της γνωσιολογικής σημασίας του ονόματος «αγέννητος», το οποίο ταύτιζε με τη θεία ουσία. Ο Βασίλειος επιχείρησε την ανασκευή του ανωτέρω επιχειρήματος προς δύο κατευθύνσεις. Από τη μια υποστήριξε το ακατάληπτο της θείας ουσίας από κάθε κτιστό ον, και από την άλλη θεώρησε ότι το «αγέννητον» δηλώνει είτε μία από τις πολλές ιδιότητες που χαρακτηρίζουν τον Πατέρα, είτε τον τρόπο ύπαρξής του, και συνεπώς δεν αποφαινεται περί της ουσίας του, που είναι απρόσιτη και ακατάληπτη, εφόσον βρίσκεται πέρα από τις νοητικές και αισθητηριακές ικανότητες του ανθρώπου (Μέγας Βασίλειος, *Ανατρεπτικός του απολογητικού του δυσσεβούς Ευνομίου*, Α', 14, 18-20. Μαρτζέλος, Γ.Δ., 1993: 39 κ.ε.).

Ενάντια στο επιχειρήμα του Ευνομίου ο Μέγας Βασίλειος υποστήριξε ότι τόσο η άκτιστη ουσία του Θεού όσο και η κτιστή των όντων είναι άγνωστες, ενώ γνωστές είναι μόνο οι ιδιότητες ή οι ποιότητες. Για τη θεμελίωση του επιχειρήματός του ο καππαδόκης Πατέρας βασίστηκε στη στωική οντολογία, βάσει της οποίας τα όντα προσδιορίζονται από τέσσερις κατηγορίες, από τις οποίες μόνο δύο καθορίζουν την υλική υπόστασή τους: το υποκείμενο, που είναι άποιος ουσία, άμορφη ύλη, και το ποιόν, οι ποιότητες από τις οποίες λαμβάνει υπόσταση η άποιος ουσία. Σύμφωνα με τους Στωικούς, οι ποιότητες συνδέονται άμεσα με την ουσία των όντων, αλλά δεν ταυτίζονται με το περιεχόμενό της. Απλώς συνιστούν στοιχεία που την περιβάλλουν (Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι φιλοσόφων*, VII, 134. I. Ab Arnim, SVF (390), 128, 31-33. Μαρτζέλος, Γ.Δ., 1993: 44). Ακολούθως, ο Μέγας Βασίλειος ταυτίζει τον όρο «υπόστασις» με τον όρο «πρόσωπον» και αποδίδει στην οντολογική υφή της τη θέση της αριστοτελικής «πρώτης ουσίας», ενώ τον όρο «ουσία» τον ταυτίζει με τον αριστοτελικό όρο «δευτέρα ουσία», με την οποία δηλώνεται η ύπαρξη του γένους, το κοινό υποκείμενο. Έτσι, η έννοια «ουσία» χρησιμοποιείται σχεδόν αδιάκριτα με την έννοια «φύσις». Με αυτή τη διευκρίνιση ο Μέγας Βασίλειος αποδεικνύει ότι ο όρος «αγέννητον» σαφώς υποδηλώνει το υποστατικό ιδίωμα του Πατέρα, και όχι τη θεία ουσία, και φυσικά πρόκειται για ένα από τα θεία ονόματα, των οποίων η πηγή είναι η ανθρώπινη επίνοια. Ο Μέγας Βασίλειος ανασκευάζει εύστοχα τη γνωσιολογική αντίληψη του Ευνομίου, σύμφωνα με την οποία η ανθρώπινη επίνοια δεν αποτελεί πηγή προέλευσης των θείων ονομάτων, συλλογισμός με τον οποίο στηρίζεται το παράδοξο επιχειρήματός του ότι το «αγέννητο» δηλώνει τη θεία ουσία και, συνεπώς, αποδίδει την

πραγματική φύση του Θεού (Ευνόμιου, *Απολογητικός* 8, PG 30, 841D. Πρβλ. Μαρτζέλος, Γ.Δ., 1993: 149 κ.ε.). Και ενώ ο Ευνόμιος υιοθετεί την πλατωνική αντίληψη για τη φύσει σχέση των ονομάτων προς τα πράγματα, καθιστώντας τα ονόματα φυσικούς προσδιορισμούς των πραγμάτων και μη προερχόμενα από την ανθρώπινη διάνοια (Πλάτωνας, *Κρατύλος*, 390c-d. Πρβλ. Steinthal, H. 1890: 79. Αυγελής, Ν. 1980: 195), ο Μέγας Βασίλειος δεν υποτιμά τις ανθρώπινες διανοητικές ικανότητες και αντιλαμβάνεται την επίνοια ως εκείνη τη νοητική λειτουργία διά της οποίας έχουμε την πραγματική γνώση του πράγματος διαμέσου της αισθητηριακής αντίληψης. Ο Μέγας Βασίλειος ευδιάκριτα θεωρεί τα ονόματα «θέσει» ως προς τα πράγματα, εκδοχή που σημαίνει ότι θεωρεί ως πραγματικά τα ονόματα που δηλώνουν ορισμένες αντικειμενικές ιδιότητες και ότι αποδίδονται «θέσει» στο υπαρκτό. (Μεγάλου Βασιλείου, *Ανατρεπτικός του απολογητικού του δυσσεβούς Ευνομίου Β'*, 4. PG 29, 577C-580A. Πρβλ. Τριαντάρη-Μαρά, Σ. 2005: 359-360).

Παρακολουθώντας ένας υποψιασμένος αναγνώστης τις αισθητικές, ανθρωπολογικές και ηθικές αντιλήψεις του διαπιστώνει ότι η Φιλοσοφία δεν αποτέλεσε για τον Καππαδόκη ένα απλό ένδυμα, αλλά ένα όργανο, με τη βοήθεια του οποίου επεξεργάστηκε και διατύπωσε τις ανωτέρω απόψεις του. Σημαντικό παράδειγμα είναι η υιοθέτηση του ζεύγους παράδειγμα-εικόνα από την Οντολογία και Κοσμολογία των Μέσων Πλατωνικών. Από τη θέση αυτή παρουσιάζει την αναγωγική κίνηση από το «κατ' αίσθησιν προς το νοητό κάλλος» (Αλβίνος, *Διδασκαλικός ΙΧ*, (ed. J. Whittaker, Paris 1990), 163, 11- 17· XII, 167, 1-10. Πρβλ. Ζωγραφίδης, Γ. 1998: 43-44).

Με τον ίδιο εκλεκτικό τρόπο χρησιμοποιεί ο Γρηγόριος Νύσσης (335-394) τη Φιλοσοφία. Συγκεκριμένα, ο Γρηγόριος χαρακτηρίστηκε από τους ερευνητές περισσότερο φιλόσοφος παρά θεολόγος, διότι επιδίωξε συστηματικά να διαμορφώσει το χριστιανικό δόγμα υπό την επίδραση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας (Godet, P. 1920: 1850). Στις θέσεις του Γρηγορίου γίνεται άνετα εμφανής η χρήση των πλατωνικών απόψεων, καθώς είχε εμβαθύνει στα νοήματα και στα σχήματα του πλατωνικού στοχασμού. Υιοθέτησε σαφώς την πλατωνική αντίληψη περί ψυχής, διατυπώνοντας απόψεις για την τριμερή διαίρεσή της σε λογικό, βουλευτικό και επιθυμητικό (Νύσσης, Γρηγόριος, *Εις την Εξαήμερον*. PG 44, 77D. Πρβλ. Marcolungo, F. 1978: 13). Ακολουθώντας την πλατωνική διάκριση σε νοητό και αισθητό κόσμο, ο Γρηγόριος υποστηρίζει ότι ο νοητός περιλαμβάνει τις αγγελικές δυνάμεις, ενώ από τον αισθητό προέρχεται ο κόσμος της ύλης, που συνίσταται από βασικά στοιχεία τα οποία μεταβάλλονται όπως και οι ποιότητές τους (Peroli, E. 1993 26κ.ε.). Παράλληλα, φαίνεται να αποκλίνει από τις φυσικές απόψεις του Αριστοτέλη και των Στωικών περί φύσης.

Από την ορολογία και τα σχήματα της νεοπλατωνικής φιλοσοφίας επηρεάστηκε έντονα ο χριστιανός συγγραφέας του 5ου αιώνα Ψευδο-Διονύσιος Αρεοπαγίτης (500 μ.Χ.), που με τα έργα του συνέβαλε στην ανάπτυξη της ορθόδοξης και δυτικής θεολογίας. Ο πραγματικός βεβαίως Διονύσιος ήταν ο πρώτος Χριστιανός που βαφτίστηκε στην Αθήνα και υπήρξε μαθητής του Αποστόλου Παύλου (σχετι-

κά με την προσωπικότητα του συγγραφέα των ονομαζόμενων αρεοπαγιτικών κειμένων, βλ. Τριαντάρη-Μαρά, 2005: 374-375). Από τη μελέτη των έργων του Διονυσίου γίνεται εμφανές ότι επηρεάστηκε από τον νεοπλατωνικό Πρόκλο (411-485). Η εν λόγω επίδραση, βέβαια, όπως και στους άλλους Πατέρες, δε σημαίνει ότι αποδέχτηκε ως προς το κύριο σκεπτικό τους τις πρόκληες φιλοσοφικές απόψεις, διότι, για παράδειγμα, στον Διονύσιο η εξ αποκαλύψεως αλήθεια και η μετοχή του ανθρώπου στο θείο κάλλος είναι κατεξοχήν δώρα του Θεού. Αντιθέτως, στον Πρόκλο η θεολογική αλήθεια και η μέθεξι στο θείο κυρίως είναι έμφυτες στην ανθρώπινη ψυχή (Τριαντάρη-Μαρά, 2002: 27 κ.ε.). Και οι δύο πάντως διανοητές επιμένουν ιδιαίτερα στην ανθρώπινη έκσταση για συνάντηση του θείου, ο καθείς βεβαίως υπό τους οικείους του όρους.

Η χριστιανική κοσμοθεωρία του Διονυσίου βασίζεται πάντως ως προς τη διάθρωσή της στη νεοπλατωνική μεταφυσική και οντολογία (Brons, B. 1975: 32) Το έργο του παρουσιάζει μια εξωτερική και μια εσωτερική τριαδική δομή. Η εξωτερική αντανακλάται στην αντιστοιχία του κάθε έργου (*Περί θείων ονομάτων, Περί ουράνιας ιεραρχίας και Περί εκκλησιαστικής ιεραρχίας*) με ένα από τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδας και ανταποκρίνεται ταυτόχρονα στην καταφατική, συμβολική και μυστική θεολογία. Η εσωτερική τριαδική δομή στηρίζεται στην πλωτινική διαίρεση των υποστάσεων σε *Εν, Νους και Ψυχή*. Με τη διαίρεση αυτή ο συγγραφέας των αρεοπαγιτικών κειμένων διαμορφώνει την αντίστοιχη τριμερή ιεράρχησή του, που έχει αρχή της τον Θεό-Πατέρα, ο οποίος, χάρη στην αγαθότητα και την αγάπη του, δημιουργεί τη νοητή και υπερκόσμια ουράνια ιεραρχία (Χερουβείμ-Σεραφείμ, εξουσίες-κυριότητες-δυνάμεις, άγγελοι). Κατά το πρότυπο αυτής της ιεραρχίας συγκροτείται και η εκκλησιαστική ιεραρχία (θείος ιεράρχης, ιερέας, λειτουργός και οι τρεις τάξεις των σωζομένων: κατηχούμενοι, μετανοούντες και ενεργούμενοι) (Κούτρας, Δ.Ν. 1966/67: 248).

Τόσο ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης όσο και οι προκάτοχοί του Πατέρες επηρέασαν σημαντικά τους μεταγενέστερους διανοητές και θεολόγους του Βυζαντίου στον τρόπο προσαρμογής της νεοπλατωνικής μεθόδου στη χριστιανική διδασκαλία. Ανέδειξαν έτσι τα όρια-όρους της διαλεκτικής συνάντησης της Θεολογίας με τη Φιλοσοφία.

Σύνοψη των φιλοσοφικών θέσεων στους Πατέρες του 4ου και 5ου αι. μ.Χ.

- Οι κορυφαίοι θεολόγοι Πατέρες προέρχονταν από την κατηχητική Σχολή της Αλεξάνδρειας. Συνέβαλαν συστηματικά στην πατερική σύζευξη της Φιλοσοφίας με τη Θεολογία και παρουσίασαν μια ποικιλία από κοινά γνωρίσματα, τα οποία μας οδηγούν να κατανοήσουμε ότι η Σχολή της Αλεξάνδρειας αντιπροσώπευε ένα συγκεκριμένο σύστημα σκέψης, του οποίου η επίδραση υπήρξε κεφαλαιώδης σε όλη τη θεολογική γραμματεία και τον ευρύτερο στοχασμό του Χριστιανισμού.
- Τον 3ο αιώνα μ.Χ. στη Σχολή της Αλεξάνδρειας συναντώνται δύο κορυφαία

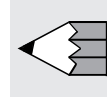
και οικουμενικής τάξης συστήματα και συμφιλώνονται με έναν τρόπο που διατηρεί τις προτεραιότητες. Από τη μια πλευρά, η χριστιανική διδασκαλία και, από την άλλη, η ελληνική φιλοσοφική σκέψη, η οποία ως μέσο έκφρασης του χριστιανικού δόγματος τροποποιείται και μετασχηματίζεται υπό ένα τέτοιο σκεπτικό που να υπηρετεί τους νέους θεωρητικούς όρους από τους οποίους έχει προσληφθεί. Αν και όλα τα φιλοσοφικά συστήματα συνεισφέρουν, κατά το μάλλον ή ήττον, στο θεωρητικό σχήμα που έχει διαμορφωθεί, ο πλατωνικός στοχασμός αποτέλεσε το βάθρο επί του οποίου σχηματίστηκαν οι επικουρικές θέσεις, αν όχι οι κεφαλαιώδεις, της θεολογικής διδασκαλίας των Αλεξανδρινών.

- Μεταξύ των αλεξανδρινών θεολόγων διακρίνονται για τον πρωτότυπο αλλά και συστηματικό στοχασμό τους ο Ωριγένης, ο Άρειος, ο Μέγας Βασίλειος, ο Γρηγόριος ο Θεολόγος, ο Γρηγόριος Νύσσης και ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης.
 - Ο Ωριγένης εφάρμοσε την αλληγορική ερμηνευτική μέθοδο για την ερμηνεία της Αγίας Γραφής, βασιζόμενος στον ελληνικό στοχασμό, και κυρίως στα συγγράμματα των Πυθαγορείων, των Στωικών και του Φίλωνα του Ιουδαίου. Παράλληλα, προσέλαβε στοιχεία από τον πλατωνικό στοχασμό, από τον οποίο κυρίως οικειοποιήθηκε την έννοια περί Θεού, υπό τους νέους βέβαια βηματισμούς που εντωμεταξύ είχαν αναπτυχθεί.
 - Ο Άρειος υιοθέτησε το φιλοσοφικό στοχασμό και συνέλαβε τον Θεό ως απόλυτα μοναδικό, υπερβατικό και απρόσωπο. Προκάλεσε το πρόβλημα για το πώς της δημιουργίας και συνεπώς δεν οδηγήθηκε στην εκτίμηση ότι ο Θεός είναι πατέρας και δρα ως πατέρας. Οι απόψεις του Αρείου συγκρότησαν το οικοδόμημα της αίρεσης που εισηγήθηκε, και ώθησαν σε μια σοβαρή αντιπαράθεση τους μεταγενέστερους αιρετικούς, όπως τον Ευνόμιο, με τους Καππαδόκες Πατέρες, και συγκεκριμένα με τον Βασίλειο Καισαρείας, αναφορικά με την ουσία του Θεού, την κτιστότητα ή όχι του Υιού και την οντολογική (στα όρια της τριαδολογίας) και κοσμολογική (στα όρια της θείας οικονομίας) σχέση του με τον Πατέρα.
 - Ο Βασίλειος Καισαρείας ο Μέγας, βασιζόμενος στην ελληνική παιδεία και στη Θεολογία του, υπεράσπισε τον Χριστιανισμό έναντι του Νεοαρειανισμού του Ευνομίου, τον οποίο και επιχείρησε να εκθμελιώσει. Επίσης, άντλησε υλικό από τη φιλοσοφική ορολογία, διακρίνοντας όμως σε αυτήν μορφή και περιεχόμενο, και προσδίδοντας στις φιλοσοφικές έννοιες χριστιανική κατεύθυνση.
 - Ο Γρηγόριος Νύσσης επιχείρησε συστηματικά να διαμορφώσει το χριστιανικό δόγμα υπό την επίδραση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας. Επηρεάστηκε σε βάθος από τον Πλατωνισμό και εμβάθυνε στα νοήματα και στα συλλογιστικά σχήματα που η εν λόγω φιλοσοφική τάση διαμόρφωσε.
 - Ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης δέχθηκε την επίδραση του νεοπλατωνικού Πρόκλου. Η χριστιανική κοσμοθεωρία του στηρίζεται, στα εξωτερικά κυρίως σχήματά της, στη νεοπλατωνική μεταφυσική και οντολογία, αλλά διατηρεί με συνέπεια και τους αυτόνομους βηματισμούς της.

- Οι καππαδόκες Πατέρες επηρέασαν σημαντικά τους μεταγενέστερους διανοητές και θεολόγους του Βυζαντίου, κυρίως σε ό,τι αφορά τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να ενταχθεί η φιλοσοφική μέθοδος στο χριστιανικό δόγμα.

Άσκηση Αυτοαξιολόγησης 1/Κεφάλαιο 1

Σημειώστε ποιες από τις κατωτέρω προτάσεις είναι σωστές και ποιες λανθασμένες. Προσπαθήστε να τεκμηριώσετε την απάντησή σας. Η δική μας απάντηση παρατίθεται στο Παράρτημα, στο τέλος του κεφαλαίου.



	ΣΩΣΤΟ	ΛΑΘΟΣ
1. Οι κορυφαίοι θεολόγοι της Αλεξάνδρειας συνέβαλαν στην πατερική σύζευξη της Φιλοσοφίας με τη Θεολογία, αλλά παρουσίασαν και τις σημαντικές διαφορές μεταξύ των δύο θεωρητικών μορφωμάτων, γεγονός που δείχνει ότι η σχολή τους αντιπροσώπευε ένα εκλεκτικό σύστημα σκέψης.		
2. Ο Βασίλειος χρησιμοποίησε τη φιλοσοφική ορολογία, διακρίνοντας την όμως εσωτερικά σε μορφή και περιεχόμενο, και προσδίδοντας στις φιλοσοφικές έννοιες χριστιανική κατεύθυνση.		
3. Ο Άρειος εφάρμοσε την αλληγορική ερμηνευτική μέθοδο για την ερμηνεία της Αγίας Γραφής, βασιζόμενος στον ελληνικό στοχασμό.		
4. Στις θέσεις του Γρηγορίου Νύσσης είναι εμφανής η χρήση των νεοπλατωνικών απόψεων, διότι είχε εμβαθύνει στα νοήματα και στα συλλογιστικά σχήματα των κυριότερων εκφραστών τους.		

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΕΠΙΔΡΑΣΕΙΣ ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΟΥ (6ος -15ος αι.)

Σκοπός

Στην ανά χείρας ενότητα παρουσιάζουμε τα στοιχεία εκείνα του αρχαίου ελληνικού στοχασμού που επιβίωσαν στην ορθόδοξη θεολογία του Βυζαντίου και συγκρότησαν τον κλάδο που χαρακτηρίζεται ως βυζαντινή φιλοσοφία, η οποία αποτελεί σε μείζονα βαθμό τη χριστιανική μορφή της ελληνικής σκέψης. Ο 5ος και ο 6ος αιώνας αποτελούν ορόσημο στην ενσωμάτωση στοιχείων του φιλοσοφικού στοχασμού στη χριστιανική σκέψη, διότι την περίοδο αυτή ο Χριστιανισμός δύναται ελεύθερος να υιοθετήσει και να μεταπλάσει στοιχεία της εκπνεύουσας φιλοσοφικής αντίληψης. Ο 6ος αιώνας χαρακτηρίζεται ως η θεολογική απαρχή του φιλοσοφικού στοχασμού στο Βυζάντιο.

Προσδοκώμενα Αποτελέσματα

Όταν θα έχετε ολοκληρώσει τη μελέτη αυτού του κεφαλαίου, θα είστε σε θέση:

- να διακρίνετε ποιες φιλοσοφικές απόψεις υιοθέτησε και τροποποίησε η Ορθόδοξη Θεολογία για να υπερασπίσει την πίστη της,
- να κατανοήσετε σε ποιο βαθμό και σε ποια γνωστικά πεδία απαντώνται οι φιλοσοφικές επιδράσεις στην ορθόδοξη θεολογική σκέψη του Βυζαντίου,
- να αναγνωρίζετε τους λόγους για τους οποίους η παρουσία των φιλοσοφικών προκείμενων θεωρήθηκε απαραίτητη από τη χριστιανική θεολογία,
- να προσδιορίσετε τη σχέση που χαρακτηρίζει την οργανική ενότητα της Φιλοσοφίας με τη Θεολογία.

Έννοιες Κλειδιά

- | | | |
|-----------------------|--------------------------|---------------|
| • Βυζαντινή φιλοσοφία | • Κοσμοθεωρία | • Λογική |
| • Χριστιανισμός | • Μεταφυσική | • Πρόνοια |
| • Θεολογία | • Οντολογία | • Θεογνωσία |
| • Ανθρωπισμός | • Εξ αποκαλύψεως αλήθεια | • Θεοδικία |
| • Νεοπλατωνισμός | • Θύραθεν γνώση | • Ειμαρμένη |
| • Πλατωνισμός | • Ανθρωπολογία | • Φθορά |
| • Αριστοτελισμός | • Μετεμψύχωση | • Κακό |
| • Γνωσιολογία | • Γεννητό-αγέννητο | • Ουράνιος |
| • Δημιουργικοί λόγοι | • Αιωνιότητα | • Γήινος |
| • Κίνηση | • Δημιουργός | • Δημιούργημα |

Εισαγωγικές Παρατηρήσεις

Στην ενότητα αυτή περιλαμβάνονται τρία υποκεφάλαια. Στο πρώτο γίνεται λόγος για την υιοθέτηση απόψεων του Πλατωνισμού, του Αριστοτελισμού και του Νεοπλατωνισμού από τη χριστιανική διδασκαλία περί του κόσμου και του όντως

όντος. Στο δεύτερο υποκεφάλαιο εξετάζονται εκείνες οι χριστιανικές θέσεις οι οποίες ενέχουν φιλοσοφικές έννοιες και όρους, στους οποίους αποδίδουν θεολογικό περιεχόμενο, προκειμένου να επιχειρηματολογήσουν σε θέματα χριστολογίας και θείας οικονομίας. Στο τρίτο υποκεφάλαιο ανιχνεύονται η σημασία και η ουσιαστική επίδραση της πλατωνικής και της αριστοτελικής φιλοσοφίας στο Ύστερο Βυζάντιο σε θέματα Πολιτικής, Φιλοσοφίας και Ρητορικής. Πρόκειται για μια περίοδο στην οποία αποκορυφώνεται η άνθηση του ανθρωπιστικού κινήματος.

1.2.1 Φιλοσοφικά επιχειρήματα στη χριστιανική κοσμολογία και οντολογία (6ος-7ος αι.)

Στο Βυζάντιο η Φιλοσοφία λαμβάνει τη χριστιανική μορφή της ελληνικής σκέψης και βεβαίως αποτελεί προέκταση της φιλοσοφίας των Απολογητών και των Πατέρων. Η απαρχή της τοποθετείται χρονικά τον 6ο αιώνα μ.Χ., κατά τον οποίο ο Χριστιανισμός εμφανίζεται περισσότερο ελεύθερος να υιοθετήσει και να μεταπλάσει θέσεις της εκπνέουσας φιλοσοφικής σκέψης, καθιστώντας έκδηλη την ενσωμάτωση στοιχείων του φιλοσοφικού στοχασμού στη σκέψη που ο ίδιος είχε διαμορφώσει. Την ίδια αυτή εποχή τέθηκαν και οι βάσεις για την ανάπτυξη ενός νέου ανθρωπισμού (Τατάκης, Β.Ν. 1977: 23-24). Ο φιλοσοφικός στοχασμός στο Βυζάντιο έχει σαφώς θεολογικά θεμέλια, γεγονός που αποδεικνύει το πώς προκύπτει το σύστημα της βυζαντινής μεταφυσικής, το οποίο συγκροτείται από τις θεωρίες που αναφέρονται στην προσωπική ύπαρξη του Θεού, ο οποίος διά των ενεργειών του είναι η αρχή και η ουσία της κτιστής ύπαρξης, διεκπεραιώνει τη δημιουργία του πεπερασμένου κόσμου από το Θεό, συνιστά τη σκοπιμότητα της ύπαρξης του κόσμου και του εμπειρικού χαρακτήρα, διά του οποίου εμφανίζονται η νοητική λειτουργία του αιώνιου θεϊκού νου, η θεϊκή πρόνοια και πρόγνωση, η οποία προσδιορίζεται μέσα από τις προσωπικές ενέργειές του, η αυθυπαρξία της ψυχής, η οποία λαμβάνεται ως νοητή υπόσταση, και η προσωπική σχέση ανάμεσα στον Θεό και στον άνθρωπο. Οι φιλοσοφικές προκειμένες στην ορθόδοξη θεολογία του Βυζαντίου χρήζουν ιδιαίτερης προσοχής από τον μελετητή, διότι αφενός ο φιλοσοφικός στοχασμός δέχεται αυστηρή κριτική από τη χριστιανική διδασκαλία και αφετέρου με εκλεκτισμό αφομοιώνονται από τους εκφραστές της συγκεκριμένες φιλοσοφικές θέσεις, με απώτερο στόχο την επιχειρηματολογία (Oehler, K. 1990: 642-643. Του ιδίου, 1969: 15-37).

Τα φιλοσοφικά συστήματα που άσκησαν την πιο διευρυμένη επίδραση στο βυζαντινό στοχασμό υπήρξαν ο Πλατωνισμός και ο Αριστοτελισμός, ενώ οι υπόλοιπες φιλοσοφικές σχολές, όπως οι Στωικοί, οι Επικούρειοι, οι Σκεπτικοί, οι Πυθαγόρειοι κ.ά. χρησιμοποιήθηκαν επιλεκτικά. Από τον 3ο αιώνα μ.Χ., όπως ήδη αναφέρθηκε στην πρώτη ενότητα, ο Νεοπλατωνισμός, στον οποίο επιβίωσαν και στοιχεία από άλλες φιλοσοφικές τάσεις με κύριο χαρακτηριστικό την επιδίωξη συμφιλίωσης ανάμεσα στον Πλατωνισμό και τον Αριστοτελισμό, έδωσε τα βασικότερα αμυντικά επιχειρήματα κατά της ειδωλολατρίας, παρά το ότι ο ίδιος συνιστά ένα αμιγές εθνικό ρεύμα.

Αν θελήσουμε να προσδιορίσουμε τα φιλοσοφικά επιχειρήματα που υπήρξαν καθοριστικά στη διαμόρφωση της χριστιανικής κοσμοθεωρίας, οντολογίας και γνωσιολογίας και χρησιμοποιήθηκαν συστηματικά από τους βυζαντινούς διανοητές του 6ου και 7ου αιώνα, όπως τους Αινεία, Ζαχαρία και Προκόπιο Γαζαίου, τον Ιωάννη Φιλόπονο, τον Λεόντιο Βυζάντιο και τον Μάξιμο Ομολογητή, καθώς και άλλους, θα αναφέρουμε τα εξής:

- Στους βυζαντινούς διανοητές, οι πλατωνικές «ιδέες», εφόσον πρωτίστως απορρίπτεται ο παραδειγματικός φιλοσοφικός χαρακτήρας τους, μετασηματίζονται στο νου του δημιουργού σε νοήσεις-δημιουργικούς λόγους. Έτσι, οι δημιουργικοί λόγοι θεωρούνται έκφραση της θείας βούλησης και εμβάλλονται στα εναποτεθέντα σπέρματα (Kremer, K. 1961/62: 62. Μπενάκης, Λ.Γ. 1975/76: 397. Του ιδίου, 1978/79: 324-325). Την άποψη αυτή υιοθέτησε ο Ιωάννης Φιλόπonos (490-570 μ.Χ.), συνδέοντάς την με τη θεωρία του για την κίνηση, προκειμένου να ανασκευάσει τα δεκαοκτώ επιχειρήματα του νεοπλατωνικού Πρόκλου για την αιωνιότητα του κόσμου. Από τη θέση αυτή έδωσε θρησκευτική απόχρωση στην πλατωνική φιλοσοφία και ειδικότερα στον πλατωνικό *Τίμαιο*, αποδεικνύοντας τη μία αρχή του κόσμου στο χρόνο και τη δημιουργία του κόσμου από το Θεό ως μια μετάβαση *εκ του μη όντος εις το είναι* (Ιωάννης Φιλόπonos, *Κατά των Πρόκλου περί αιδιότητος κόσμου επιχειρημάτων*. Ed. Rabe, Leipzig, 1899: 341, 17-18. Παπανούτσος, Ε.Π. 1971: 17-19. Αναλυτικότερα βλ. Τριαντάρη-Μαρά, 2007: 83-100. Σιάσος, Λ.Χ. 1994: 415, 418).
- Η αντίληψη του Πλάτωνα αναφορικά με τη φυγή από το *ενθάδε* στο *επέκεινα* (Πλάτωνας, *Θεαίτητος*), με σκοπό την *ομοίωσιν Θεώ κατά τον δυνατόν άνθρωπο*, σημαίνει την ηθική τελείωση του ανθρώπου, η οποία καλλιεργήθηκε από τους Νεοπλατωνικούς και χρησιμοποιήθηκε τόσο από τους Πατέρες όσο και από τους βυζαντινούς διανοητές προκειμένου να αποτελέσει ένα από τα εφελθήρια για την ηθική κάθαρση και τελειότητα του Χριστιανού κατά την πορεία και αναγωγή του στον υπερουράνιο κόσμο.
- Συχνά απαντάται στη χριστιανική διδασκαλία ο πλατωνικός μύθος του *Φαίδωνα*, που αναφέρεται στην πτώση της ψυχής στον αισθητό κόσμο, η οποία, σύμφωνα και με τον Ζαχαρία Γαζαίο (+ πριν από το 553), ανάλογα με την πορεία που διήνυσε από κοινού στα σώματα και αν αγωνίστηκε για την αρετή, λαμβάνει τα *άθλα* της, που σημαίνει τα βραβεία που αξίζει. Αντιθέτως, οι ψυχές που έζησαν κατά την ενσώματη παρουσία τους εσφαλμένα και απομακρύνθηκαν από το δρόμο της αρετής, κλίνοντας προς την ακολασία και την ηδονή, καθιστούν την αμαρτία κληρονομική στα τέκνα τους και οδηγούνται από κοινού με τα σώματά τους στο *ιερό δεσμωτήριο*, όπως ο χριστιανός θεολόγος αποκαλεί την κόλαση (Ζαχαρία Σχολαστικού Χριστιανού, *Αμμώνιος* [ed. M.M. Colona, Napoli 1973: 141, 1479-1484, 142, 1483-1485]. Επίσης βλ. Τριαντάρη, Σ.Α. 2007: 71).
- Ο πλατωνικός διάλογος *Τίμαιος* σκιαγραφεί το σχέδιασμα του θείου δημιουργού, ο οποίος συγκροτεί τον κόσμο σύμφωνα με τις *αίδιες ιδέες*. Εντούτοις, ο

δημιουργός του Πλάτωνα δεν είναι ο δημιουργός των πάντων και δεν παράγει *εκ του μηδενός*. Παρ' όλα αυτά η πλατωνική αντίληψη φαίνεται να αποσπά τη συμπάθεια των Χριστιανών, όπως του Αινεία του Γαζαίου (450-534 μ.Χ.). Ο Αινείας θεωρεί τον Θεό άριστο τεχνίτη, που συναρμολογεί και συντάσσει όλη την κτίση, αναδεικνύοντας έτσι τη δύναμή του. Ο Αινείας χαρακτηρίζει το ένα από τα τρία θεία πρόσωπα (Πατέρα, Υιό και Άγιο Πνεύμα), κατά την πλατωνική και νεοπλατωνική έννοια, ως «*την των όντων αρχή και πηγή*»: *κατ' ουσίαν πρόκειται για την πηγή και αρχή της δημιουργίας όλων των όντων, τον Θεό (Αινείας Γαζαίος, Θεόφραστος ή περί αθανασίας των ψυχών και αναστάσεως των σωμάτων. PG 85, 960B-C. Πρβλ. Ρούσσο, Δ. 1893: 26. Τριαντάρη-Μαρά, 2005: 414).*

- Η αριστοτελική μεταφυσική πρεσβεύει πως ο Θεός έχει τη θέση του πρώτου ακινήτου κινούντος. Σύμφωνα με τον Φιλόπονο, πρόκειται για μια ασώματη δύναμη, η οποία ως κινούν μεταδίδει κίνηση από τον εαυτό της στο κινούμενο σώμα. Η εν λόγω ώθηση ονομάζεται «ενέργεια» και με τη βοήθειά της συντελείται η κίνηση στο κινούμενο σώμα ως τη στιγμή που αυτή θα εξαντληθεί (Φιλόπονος, Ιωάννης, *Εις το Α και Δ της Αριστοτέλους φυσικής ακροάσεως*, 642, 11-12). Η προαναφερθείσα κίνηση συνδέεται με το πρόκληο τριαδικό σχήμα της *μονής, προόδου και επιστροφής*, κατά το οποίο η «δοθείσα» δύναμη, που έχει την αρχή της προόδου στην κινούσα αιτία, κατά την προαγωγή της στο κινούμενο σώμα μένει εντός της υπόστασής του και το τελειοποιεί (Φιλόπονος, Ιωάννης, *Εις το Α και Δ της Αριστοτέλους φυσικής ακροάσεως*, 384, 29-35, 385, 1-4. Τριαντάρη, Σ. 2007: 87). Από τη θέση αυτή τονίζεται και η αυτεξούσια ικανότητα του όντος να εργαστεί αφ' εαυτού και έτσι με προσωπική ευθύνη του να οδηγηθεί στην τελείωση και στη σωτηρία του.
- Σημαντική υπήρξε η αριστοτελική αντίληψη για τη σχέση ψυχής και σώματος. Η ψυχή θεωρείται η εντελέχεια του σώματος και έχει το προβάδισμα απέναντί του. Η ψυχή είναι ο ανθρωπολογικός παράγων που κινεί και ζωοποιεί το σώμα: είναι μια δυναμική οντότητα, η οποία χορηγεί ώθηση το σώμα, έχοντας διπλές λειτουργίες, τις αισθητικές ενέργειες που αφορούν άμεσα το σώμα, και τις νοητικές, οι οποίες αναλογούν στη λογική ψυχή που συγγενεύει με το θείο. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, διά της λογικής ψυχής ο άνθρωπος οδεύει στην αθανασία. Εδώ πρέπει να διευκρινισθεί ότι οι Χριστιανοί δέχονται την ταυτόχρονη γέννηση του σώματος με την ψυχή και θεωρούν τον άνθρωπο το συναμφοότερον (Μπενάκης, Λ.Γ., 1972: 327 κ.ε. και 332). Ο Μάξιμος ο Ομολογητής (580-662 μ.Χ.) εξέλαβε τη λογική ψυχή ως το νου που διακρίνει και συλλαμβάνει τα όντα όπως αυτά είναι στην πραγματικότητα. Παράλληλα, αντιθέτει το νου προς την αίσθηση, διακρίνοντας το νου –τη λογική ψυχή– που είναι το διανοητικό μέρος της ψυχής, από την αίσθηση, που είναι το άλογο και συναισθηματικό μέρος της (Μάξιμος ο Ομολογητής, *Περί ψυχής*, PG 91, 360C-D). Ο Μάξιμος παρουσιάζει την ταυτόχρονη δημιουργία των στοιχείων της ανθρώπινης ψυχής, της αισθητικής και της λογικής ψυχής (Μάξιμος ο Ομολογητής, *Περί διαφόρων αποριών των αγίων Διονυσίου και Γρηγορίου Νύσσης*, PG

91, 1321D-1345C. Πρβλ. Τατάκης, Β.Ν. 1977: 87-88. Τριαντάρη-Μαρά, 2005: 445).

- Αξιοθαύμαστη είναι η χρήση της φιλοσοφικής γλώσσας και ορολογίας από το *Όργανον* του Αριστοτέλη, όπως κυρίως το επεξεργάστηκαν οι Πορφύριος και Αμμώνιος. Αυτή ακριβώς τη φιλοσοφική ορολογία χρησιμοποίησε ο Λεόντιος ο Βυζάντιος (475-542/43), προκειμένου να υπερασπιστεί το χριστολογικό δόγμα της Χαλκηδόνας. Ο Λεόντιος από τη μία πλευρά διασαφηνίζει λογικά την έννοια *συμβεβηκός*, η οποία σημαίνει ό,τι έχει το είναι του μέσα σ' ένα άλλο και δε δύναται να είναι ανεξάρτητο κατά την εμμενή παρουσία του. Από την άλλη, διασαφηνίζει την έννοια *ουσία* ή *φύσις*, που δηλώνει ένα πράγμα του οποίου η ύπαρξη δεν έχει ανάγκη από την ύπαρξη άλλου πράγματος για να αποκτήσει εδραία οντολογική βάση. Επίσης, ότι ο όρος *υπόστασις* δηλώνει το συγκεκριμένο άτομο στην ιδιαίτερη ύπαρξή του. Συνώνυμο της *υπόστασις* είναι το *πρόσωπο*, το *άτομο* και το *υποκείμενον*. Η *υπόστασις* συνδέεται με τα *συμβεβηκότα*, που αποδίδονται μόνο στο υποκείμενο στο οποίο προσιδιάζουν. Κάθε *υπόστασις* είναι *ουσία*, ενώ κάθε *ουσία* δεν είναι *υπόστασις*. Την ανωτέρω ορολογία διευκρινίζει ο Λεόντιος, καταδεικνύοντας ότι οι τρεις υποστάσεις της Αγίας Τριάδας έχουν την ίδια φύση και ουσία. Παράλληλα, ότι οι δύο φύσεις του Ιησού αποτελούν μία *υπόστασιν*. Με βάση τον προηγούμενο εννοιολογικό προσδιορισμό ο Λεόντιος δημιουργεί την έννοια *ανυπόστατον*, την οποία την τοποθετεί ανάμεσα στο ενυπόστατο, που είναι *συμβεβηκός*, και στην υπόσταση (Λεόντιος ο Βυζάντιος, *Λόγοι τρεις κατά νεστοριανών και εντυχιανών*. PG 86, 1277D-1280A-B. Πρβλ. Stiernon, D. 1972: 383-389. Podskalsky, G. 1977: 96).

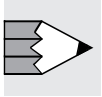
Η παρουσία του φιλοσοφικού στοχασμού δε σταματά εδώ. Ειδικότερα, η συλλογιστική γραμμή και γνωσιολογία του Λεόντιου Βυζάντιου και Μαξίμου απαντάται στον Ιωάννη Δαμασκηνό καθώς και σε πλείστους διανοητές και θεολόγους από τον 8ο έως και το 10ο αιώνα μ.Χ.

Σύνοψη της φιλοσοφικής επιχειρηματολογίας στη χριστιανική κοσμολογία και οντολογία

- Γίνεται λόγος για την υιοθέτηση ορισμένων θέσεων του Πλατωνισμού, του Αριστοτελισμού και του Νεοπλατωνισμού από τη χριστιανική διδασκαλία αναφορικά με την ύπαρξη του κόσμου των αρχέτυπων καταστάσεων και προβολών του «όντως όντος».
- Τον 6ο αιώνα μ.Χ. ο Χριστιανισμός εμφανίζεται περισσότερο ελεύθερος για να υιοθετήσει και να μεταπλάσει θέσεις της εκπνεύουσας φιλοσοφικής σκέψης. Έτσι, καθίσταται έκδηλη η ενσωμάτωση στοιχείων του φιλοσοφικού στοχασμού στη χριστιανική σκέψη, χωρίς να παραβιάζονται οι καταστατικές αρχές της.
- Τα φιλοσοφικά συστήματα που άσκησαν την πιο διευρυμένη επίδραση στο βυζαντινό στοχασμό υπήρξαν ο Πλατωνισμός και ο Αριστοτελισμός, ενώ οι

υπόλοιπες φιλοσοφικές σχολές, όπως αυτές των Στωικών, των Επικούρειων, των Σκεπτικών, των Πυθαγόρειων κ.ά. χρησιμοποιήθηκαν επιλεκτικά, κατά τις εκάστοτε θεωρητικές ανάγκες.

- Τα φιλοσοφικά επιχειρήματα που υπήρξαν καθοριστικά στη διαμόρφωση της χριστιανικής κοσμοθεωρίας, οντολογίας και γνωσιολογίας, και χρησιμοποιήθηκαν συστηματικά από τους βυζαντινούς διανοητές του 6ου και 7ου αιώνα, όπως τους Αινεία, Ζαχαρία και Προκόπιο Γαζαίους, τον Ιωάννη Φιλόπονο, τον Λεόντιο Βυζάντιο και τον Μάξιμο Ομολογητή, ήταν τα εξής:
 - Οι πλατωνικές «ιδέες», οι οποίες εντάσσονται από τους βυζαντινούς διανοητές σ' ένα νέο πλαίσιο και υπάγονται στο νου του δημιουργού ως νοήσεις του και ως λόγος του, είναι οι παράγοντες που επιφέρουν τη δημιουργία. Έτσι, χωρίς να απορρίπτεται κατά βάση ο παραδειγματικός χαρακτήρας τους, προσλαμβάνουν έναν διευρυμένο σε σχέση με την οντολογική βαθμίδα τους επικαθορισμό.
 - Η αντίληψη του Πλάτωνα για τη φυγή από το *ενθάδε* στο *επέκεινα*, με την οποία δηλώνεται η προοπτική για υπαρξιακή τελείωση του ανθρώπου. Πρόκειται για ένα ζήτημα που αναπτύχθηκε στους Νεοπλατωνικούς και χρησιμοποιήθηκε από τους Πατέρες όσο και από τους βυζαντινούς διανοητές.
 - Ο πλατωνικός μύθος του *Φαίδωνα*, που αναφέρεται στην πτώση της ψυχής στον αισθητό κόσμο.
 - Οι κοσμολογικές αναλύσεις του πλατωνικού διαλόγου *Τίμαιος*, όπου σκιαγραφείται το σχέδιασμα του θείου δημιουργού, ο οποίος δημιουργεί τον κόσμο σύμφωνα με τις αϊδίες ιδέες. Με τη διαφορά ότι ο δημιουργός του Πλάτωνα δεν είναι η παραγωγική αιτία των πάντων και δε δημιουργεί *εκ του μηδενός*, αλλά παρεμβαίνει διακοσμητικά στην προϋπάρχουσα *ατάκτως και ασυμμέτρως ύλη*. Εδώ αναδύεται η διάκριση ανάμεσα στο χριστιανικό μονισμό και στον πλατωνικό δυισμό.
 - Η αριστοτελική μεταφυσική, στην οποία ο Θεός έχει τη θέση του πρώτου ακινήτου κινούντος, το οποίο μεταδίδει κίνηση-ενέργεια στο κάθε κινούμενο σώμα και έτσι οδηγεί από τη «δυνάμει» κατάσταση στην «ενεργεία».
 - Η αριστοτελική αντίληψη για τη σχέση ψυχής και σώματος. Η ψυχή θεωρείται η εντελέχεια του σώματος και κατέχει προτεραιότητα απέναντί του. Η ψυχή κινεί και ζωοποιεί το σώμα, καθώς είναι μια δυναμική οντότητα, η οποία προσδίδει ώθηση στο σώμα, ενώ παράλληλα διαθέτει διττές λειτουργίες. Συγκεκριμένα, τις αισθητικές ενέργειες, που αφορούν άμεσα στο σώμα, και τις νοητικές, οι οποίες αναλογούν στη λογική πλευρά της, η οποία συγγενεύει με το θείο.
 - Η χρήση της φιλοσοφικής γλώσσας και ορολογίας από το *Όργανον* του Αριστοτέλη, όπως κυρίως το επεξεργάστηκαν οι Πορφύριος και Αμμώνιος. Αυτή τη φιλοσοφική ορολογία χρησιμοποίησαν και επεξεργάστηκαν ο Λεόντιος ο Βυζάντιος, ο Μέγας Φώτιος καθώς και άλλοι Πατέρες του Βυζαντίου.



Δραστηριότητα 3/Κεφάλαιο 1

Εντοπίστε ποιες είναι οι βασικές πλατωνικές απόψεις που επέδρασαν αποφασιστικά στη χριστιανική διδασκαλία για τον Θεό, τον κόσμο και τα όντα.

1.2.2 Χριστιανικές απόψεις με φιλοσοφικές προεκτάσεις (8ος -10ος αι.)

Η περίοδος αυτή, που χαρακτηρίζεται από τις έντονες διαμάχες ανάμεσα στους εικονοφίλους και τους εικονομάχους, αποτέλεσε όχι μόνο το απόγειο του ανθρωπισμού, αλλά χρωματίστηκε και από τη σοβαρή απόπειρα ορισμένων θεολόγων, όπως του Ιωάννη Δαμασκηνού, να εισχωρήσουν και να υπερασπίσουν την ορθόδοξη θεολογία σε θέματα χριστολογίας, αφού πρωτίστως επιχείρησαν εννοιολογικές διευκρινίσεις με φιλοσοφικές προεκτάσεις.

Ο Δαμασκηνός (674-5/749) ακολουθεί την ίδια επιχειρηματολογία με τον Λεόντιο σε θέματα χριστολογίας. Προβαίνει στην εξήγηση του *όντος*, της *ουσίας* και του *συμβεβηκός* μέσα από τη διατύπωση ορισμών που αναφέρονται στα λογικά-οντολογικά προβλήματα των *Πέντε φωνών* του Πορφυρίου και των αριστοτελικών κατηγοριών. Η *ουσία* και το *συμβεβηκός* αποτελούν κατηγορήματα του είναι. Η ουσία, εκτός από το ότι συνιστά το κοινό στοιχείο που ενυπάρχει στα άτομα, φέρει και γνωρίσματα οικείας εξατομίκευσης, χωρίς να αποτελεί υπόσταση. Η εν λόγω ιδιαιτερότητα δεν εμποδίζει την ουσία να είναι κοινή στις υποστάσεις που την εμπεριέχουν. Ο Δαμασκηνός διευκρινίζει ότι οι Πατέρες θεωρούν την ουσία, τη μορφή και τη φύση ταυτόσημες, σε αντίθεση προς τους εθνικούς, που διακρίνουν την ουσία από τη φύση, θεωρώντας ως ουσία το απόλυτο Είναι και φύση το *ειδικώτατο είδος*, που σημαίνει μορφή (Δαμασκηνός Ιωάννης, *Διαλεκτικά ή Κεφάλαια φιλοσοφικά*. Κείμενο-μτφρ.-εισαγωγή-σχόλια Ν. Μαρτσούκας, 1995: 86-88, 94, 166-168. Πρβλ. Τατάκης, Β.Ν. 1977: 114. Γεωργούλης, Κ.Δ. 1975: 686-687). Ο Δαμασκηνός, προοδεύοντας πέρα από τον προκάτοχό του Λεόντιο, προσδιορίζει με περαιτέρω σαφήνεια το *ενυπόστατον*, εμπεριέχοντας στον όρο όχι μόνο την ουσία αλλά και το *συμβεβηκός*, και έτσι σημαίνει πιο διευρυμένη τη συγκεκριμένη υπόσταση, το *άτομο* (Δαμασκηνός Ιωάννης, *Διαλεκτικά ή Κεφάλαια φιλοσοφικά*, 166). Η ουσία ή φύση υπάρχει με την υπόσταση και εντός των ορίων της. Στην υπόσταση προσδίδει ο Δαμασκηνός δύο σημασίες, τη γενική ύπαρξη, που είναι ταυτόσημη με την ουσία, και τη συγκεκριμένη και ιδιοσύστατη ύπαρξη, που δηλώνει το άτομο. Τα εξατομικευμένα συμβεβηκόντα πρέπει να ευρίσκονται ανάμεσα στην υπόσταση και στην ουσία, με την έννοια ότι και αυτά αποτελούν κατηγορήματα του είναι (Δαμασκηνός Ιωάννης, *Διαλεκτικά ή Κεφάλαια φιλοσοφικά*, 188-193). Ο Δαμασκηνός τοποθετεί μέσα στην ύπαρξη τον παράγοντα που ονομάζουμε προσωπικότητα και διά της εφαρμογής της επιδιώκει να συλλάβει και να σώσει την ύπαρξη. Με τα *Διαλεκτικά* του παρέχει ένα αρκετά σημαντικό εγχει-

ρίδιο *Λογικής* του Αριστοτέλη, επιχειρώντας στη θεματική εκτύλιξή του να αντιληφθεί τη φιλοσοφία υπό την οπτική της χριστιανικής αντίληψης, τοποθετώντας στη θέση της θύραθεν φιλοσοφίας τη Θεολογία. Έτσι, το έργο του λαμβάνει τη μορφή και το ύφος μιας θεολογικο-φιλοσοφικής πραγματείας (Τριαντάρη-Μαρά, 2005: 452-456).

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη Διαλεκτική και τη Λογική έδειξε ο Φώτιος (820-891 μ.Χ.), και στο πλαίσιο αυτό ασχολήθηκε συστηματικά με τις κατηγορίες, το γένος, το είδος και τα τοπικά, ακολουθώντας κυρίως τον Πορφύριο, τον Αμμώνιο και τον Δαμασκηνό. Ο Φώτιος προβαίνει στη διασαφήνιση εννοιών όπως το γένος και το είδος, τα οποία θεωρεί σωματικά. Ωστόσο δεν τα χαρακτηρίζει ως σώματα παρά μόνο ως καθορίζοντα την ουσία των υποστάσεων, χωρίς να καθορίζονται τα ίδια (Φώτιος, *Αμφιλόγια*, PG 101, 488B). Ο Φώτιος απορρίπτει τις πλατωνικές «ιδέες» με τη μορφή των προϋπαρχόντων προτύπων, με απώτερο στόχο να παραγκωνίσει το διττό ρεαλισμό του Πλάτωνα και των ρεαλιστών, ο οποίος συνίσταται στη διάκριση των καθόλου, δηλαδή των γενικών οντοτήτων που υπάρχουν πριν από τα αισθητά πράγματα (τα επιμέρους) και ακολούθως ενυπάρχουν στο εσωτερικό τους. Επιτυγχάνει έτσι τη διασφάλιση της παντοδυναμίας του δημιουργού-Θεού όπως και την απόσταση που χωρίζει τον δημιουργό από το δημιούργημα. Ο Φώτιος, ορθολογιστής με πνεύμα ευρύ και διαπνεόμενο από ένα χριστιανικό θεολογικό ρεαλισμό, έλκεται περισσότερο από τη μεθοδική και λογική αναζήτηση του Αριστοτέλη (Τατάκης, Β.Ν. 1977: 134).

Τον Φώτιο ακολούθησε ο μαθητής του Αρέθας, επίσκοπος Καισαρείας (850/860-932/944), στον οποίου τις φιλοσοφικές προτιμήσεις κατέχει την πρώτη θέση ο Πλάτωνας. Με τη ζωή και τη δράση του Αρέθα συνέπεσε το κυρίαρχο ερώτημα, το οποίο προβλήθηκε έντονα μετέπειτα, δηλαδή σχετικά με την προτίμηση του Πλάτωνα ή του Αριστοτέλη. Σε μια επιστολή του Αρέθα, που αφορά το πρόβλημα της ενανθρώπισης «του λόγου του Θεού», διατυπώνεται κριτική έναντι της αριστοτελικής διδασκαλίας. Πρόκειται για κριτική που αφορά στο ζήτημα της εισόδου της λογικής ψυχής στο σώμα κατά τη γένεση του νέου ανθρώπου. Ο Αρέθας ασκεί κριτική στην αριστοτελική άποψη ότι η ψυχή, και συγκεκριμένα η λογική ψυχή, ή ένα τμήμα της προϋπάρχει και εισέρχεται απέξω και σε χρόνο απροσδιόριστο στο έμβρυο. Έτσι, η διαδικασία αύξησης του εμβρύου και γένεσης του ανθρώπου (φυτική-αισθητική-λογική ψυχή) είναι βραδεία και για αρκετό διάστημα ο νους μένει αδρανής και είναι παρών *δυναμει*. Ο Αρέθας αναθεωρεί τη θύραθεν είσοδο της λογικής ψυχής στο σώμα, δεχόμενος ότι σώμα και ψυχή δημιουργούνται από κοινού και συνυπάρχουν από την πρώτη στιγμή σύλληψης του εμβρύου στη μήτρα της μητέρας. Με αυτό τον τρόπο δε δίνει το προβάδισμα στο σώμα, ώστε να παρουσιάζεται η ανάπτυξη της ψυχής εξαρτώμενη από την ανάπτυξή του, και επιλέγει τη θεωρία περὶ συναμφοτέρων (Μπενάκης, Λ.Γ. 1972: 328-334. Τριαντάρη-Μαρά, 2005: 464-465).

Παρακολουθώντας το στοχασμό των θεολόγων όπως και άλλων διανοητών

του Βυζαντίου, διαπιστώνεται η προτίμησή τους άλλοτε στον Πλάτωνα και άλλοτε στον Αριστοτέλη. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι από τον αριστοτελικό στοχασμό δανείζονται στοιχεία που αφορούν στη μορφή, στην επιχειρηματολογία, στη διαλεκτική, στην τυπική λογική (που είναι η επιστήμη των κανόνων και των διαδικασιών του *ορθώς διανοείσθαι*: μελετά τα επιχειρήματα και τον τρόπο με τον οποίο σκέπτονται ή πρέπει να σκέπτονται οι άνθρωποι, βασιζόμενοι σε μια τεχνητή και ειδικά διαμορφωμένη γλώσσα που συγκροτείται από διατυπώσεις και τύπους), ενώ από τον Πλατωνισμό υιοθετούν θέσεις που αφορούν κυρίως στο περιεχόμενο των οντολογικών θεωριών.

Σύνοψη των χριστιανικών θέσεων που περιέχουν φιλοσοφικά επιχειρήματα από τον 8ο έως το 10ο αι. μ.Χ.

- Κατά την περίοδο αυτή, που χαρακτηρίζεται από τις έντονες διαμάχες ανάμεσα στους εικονοφίλους και τους εικονομάχους, δόθηκε η αφορμή σε ορισμένους θεολόγους, όπως τον Ιωάννη Δαμασκηνό, να υπερασπίσει την ορθόδοξη θεολογία σε θέματα χριστολογίας, επιχειρώντας πρωτίστως εννοιολογικές διευκρινίσεις με φιλοσοφικές μάλιστα προεκτάσεις.
- Ο Δαμασκηνός προέβη στην εξήγηση του *όντος*, της *ουσίας* και του *συμβεβηκότος* μέσα από τη διατύπωση ορισμών που αναφέρονται στα λογικά-οντολογικά προβλήματα των *Πέντε φωνών* του Πορφυρίου και των αριστοτελικών κατηγοριών. Ο Δαμασκηνός κατανόησε τη φιλοσοφία υπό την οπτική της χριστιανικής αντίληψης και κατά κάποιον τρόπο την υπέταξε στους θεολογικούς στόχους της.
- Ο Φώτιος επικεντρώθηκε κυρίως στη Διαλεκτική και στη Λογική και ασχολήθηκε συστηματικά με τις κατηγορίες, το γένος, το είδος και τα τοπικά, ακολουθώντας κατά μείζονα λόγο τον Πορφύριο, τον Αμμώνιο και τον Δαμασκηνό. Διασαφήνισε τις έννοιες *γένος* και *είδος*.
- Ο Αρέθας, επίσκοπος Καισαρείας, έδειξε την προτίμησή του στις φιλοσοφικές θέσεις του Πλάτωνα. Άσκησε αυστηρή κριτική στην αριστοτελική άποψη για την ψυχή και κυρίως στην αντίληψη ότι η λογική ψυχή, ή ένα τμήμα της, προϋπάρχει και εισέρχεται απέξω και σε χρόνο απροσδιόριστο στο έμβρυο. Ο Αρέθας υποστήριξε ότι σώμα και ψυχή δημιουργούνται από κοινού και συνυπάρχουν από την πρώτη στιγμή σύλληψης του εμβρύου στη μήτρα της μητέρας.
- Από την έως τώρα μελέτη διαπιστώνεται ότι οι θεολόγοι και οι διανοητές του Βυζαντίου έδειχναν προτίμηση άλλοτε στον Πλάτωνα και άλλοτε στον Αριστοτέλη. Από τον αριστοτελικό στοχασμό δανείζονται στοιχεία που αφορούν τη μορφή, την επιχειρηματολογία, τη διαλεκτική, την τυπική λογική. Από τον Πλατωνισμό αντλούν απόψεις που αφορούν κυρίως στο περιεχόμενο των μεταφυσικών ζητημάτων, είτε κατά τον υπερβατικό είτε κατά τον εμμενή χαρακτήρα τους.

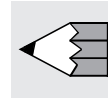
Άσκηση Αυτοαξιολόγησης 2/Κεφάλαιο 1

Αντιστοιχίστε τις κατωτέρω έννοιες που παρατίθενται αριστερά με τους ορισμούς που παρατίθενται δεξιά, αφού πρωτίστως μελετήσετε προσεκτικά τα χριστιανικά επιχειρήματα στα οποία ενυπάρχουν φιλοσοφικές θέσεις.

Ουσία	α. Μορφή
Συμβεβηκός	β. Ουσία και συμβεβηκός από κοινού
Υπόσταση	γ. Κοινή στις υποστάσεις δεν αποτελεί υπόσταση
Ενυπόστατο	δ. Καθορίζουν την ουσία των υποστάσεων/ασώματα
Ειδικότατο είδος	ε. Έγερξη ταυτόσημη με την ουσία/άτομο
Ανυπόστατο	στ. Έχει το είναι μέσα σ' ένα άλλο
Γένος	ζ. Μεταξύ συμβεβηκός και υποστάσεως

1.2.3 Πλατωνική και αριστοτελική φιλοσοφία στο Ύστερο Βυζάντιο (11ος -15ος αι.)

Στη σχέση της χριστιανικής σκέψης με τον ελληνικό στοχασμό, που αποτέλεσε ένα από τα σημαντικότερα και πιο κρίσιμα ζητήματα στο πλαίσιο της διαλεκτικής εξέλιξης της ιστορίας των ιδεών, διευρυμένο χώρο έλαβε η επίδραση της πλατωνικής και της αριστοτελικής φιλοσοφίας, η οποία έγινε αισθητή όχι μόνο σε φιλοσοφικών τάσεων ζητήματα αλλά και στην Πολιτική και Ρητορική. Συγκεκριμένα, τη χρονική αυτή περίοδο από τον 11ο αιώνα μ.Χ. και μετά επικρατεί ο Νεοπλατωνισμός, με κύριο εκπρόσωπο τον Μιχαήλ Ψελλό (1018-1096), ο οποίος υπήρξε φιλομαθής και ενασχολήθηκε με πολλά γνωστικά αντικείμενα, όπως Γεωμετρία, Αστρονομία, Μαθηματικά, Ποίηση, Λαογραφία, Επιστολογραφία, Ρητορική, Αλχημεία, Φιλοσοφία κ.ά. Ο Ψελλός υπήρξε ένθερμος φιλοσοφικός εκφραστής του Πλάτωνα και ανανεωτής του Νεοπλατωνισμού. Σύμφωνα με τον Ψελλό, η Φιλοσοφία αποτέλεσε το προπαρασκευαστικό στάδιο για τη Μεταφυσική, της οποίας το υλικό πρόσφεραν ο Πλάτων, ο Πλωτίνος και ο Πρόκλος. Τη φιλοσοφική διδασκαλία της Μεταφυσικής την ανήγαγε σε θεολογία, ως προς την πρώτη φιλοσοφία, ώστε οι φοιτητές του να ερμηνεύσουν με αυτό το πρίσμα τα θεολογικά κείμενα. Ο Ψελλός θεωρούσε τους έλληνες φιλοσόφους προδρόμους του Χριστιανισμού, αποκαθιστώντας τους έτσι στην αξιολογική οπτική των βυζαντινών (Hunger, H. 1987: 62-64). Αν και ο ίδιος παραδεχόταν ότι γνωρίζει τον Αριστοτέλη και την Περιπατητική Σχολή, εμφανώς τον γνώρισε μέσα από τους Νεοπλατωνικούς. Ακολουθώντας τον Αριστοτέλη τον προσέγγισε μέσα από τους υπομνηματιστές του και από τη χριστιανική παράδοση στα κείμενα του Ιωάννη Φιλόπονου, του Λεόντιου Βυζαντινού, του Ιωάννη Δαμασκηνού, του Μέγα Φωτίου κ.ά. (Τατάκης, Β.Ν., 1977: 195).



Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι απόψεις του Ψελλού για το νου, σύμφωνα με τον οποίο η λογική ψυχή περιλαμβάνει τις δραστηριότητες της ψυχής εν τω συνόλω της και κυριαρχεί επ' αυτής. Η λογική ψυχή διακρίνεται για την αμεταβλητότητά της και το διαχωρισμό της από το σώμα, όπως και από το γεγονός ότι περιέχει στην ουσία της δραστηριότητες τόσο της κατώτερης όσο και της διανοητικής ψυχής. Στη θέση της τριλογίας ψυχή-πνεύμα-σώμα ο Ψελλός τοποθετεί την τριλογία νους-ψυχή-σώμα. Ο άνθρωπος συνίσταται από ψυχή και σώμα. Ο νους κατανοείται ως ένα τμήμα της ψυχής. Όπως το σώμα υπάρχει και κινείται χάρη στη μετοχή του στην ψυχή, έτσι και η ψυχή οφείλει, κατά τον Ψελλό, την ύπαρξή της στην παρουσία του νου στην περιοχή της. Η παρουσία του νου στην ψυχή είναι παρουσία ουσίας και όχι ενέργειας, διότι ο νους είναι υπόσταση. Ο νους διακρίνεται από την ψυχή. Ο Θεός τοποθετεί το νου στην πρώτη θέση και την ψυχή στη δεύτερη. Η ψυχή υπηρετεί το σώμα ως ένα όργανο. Στο νου δεν υπάρχει κάποιο μέρος που να εκτελεί το ρόλο ενός οργάνου. Αυτό σημαίνει ότι ο νους δεν είναι όργανο της ψυχής και συνήθως καλείται «οφθαλμός της ψυχής». Ο νους για τον Ψελλό είναι ανώτερη ψυχή, δια του οποίου επίσης διαχωρίζεται η καθαρή νοητική δραστηριότητα της όρασης από κάθε σωματική λειτουργία (Joannou, P. 1956: 97-102).

Εξίσου σημαντικές είναι οι απόψεις του για την Πολιτική και τη Φιλοσοφία, σύμφωνα με τις οποίες θεωρεί, υιοθετώντας την πλατωνική αντίληψη, ότι η Φιλοσοφία παρέχεται στους ανθρώπους από τον ουρανό ως θεϊκό δώρο, ενώ η νομοθετική και η σοφιστική τέχνη ανήκουν στην κοσμική πραγματικότητα. Η Φιλοσοφία μεριμνά για το εσωτερικό ψυχικό κάλλος του βασιλέα, που αναδεικνύεται μέσα από τους λόγους του, οι οποίοι αποτελούν απόδειξη για την ποιότητα και ανωτερότητα του βασιλικού νου (Ψελλός, *Μιχαήλ Λόγοι Πανηγυρικοί* [ed. G. T. Dennis, 1994], 2, 20-24. Πρβλ. Πλάτωνα, *Τίμαιος*, 47a, 7-10. Του ιδίου, *Γοργίας*, 465c, 2 και *Πολιτικός*, 294a, 6-8. Επίσης βλ. Τριαντάρη-Μαρά, Σ. 2005: 471-480). Η επιχειρηματολογία του Ψελλού για τη Φιλοσοφία, την οποία θεωρεί γνώση θείων και ανθρωπίνων πραγμάτων, έχει στη διάρθρωσή της πλατωνικά, νεοπλατωνικά και στωικά στοιχεία. Ο εκλεκτικισμός του Ψελλού οφείλεται στο ευρύ πνεύμα με το οποίο κατανοεί τη σχέση της Φιλοσοφίας με την Πολιτική. Ο Ψελλός εύστοχα επιχειρεί με εξωπραγματικές εικόνες να περιγράψει τα φυσικά και πνευματικά χαρίσματα του βασιλέα, διαμορφώνοντας έτσι το ιδεώδες του αξιώματός του (Τριαντάρη-Μαρά, 2002: 38). Ο Ψελλός επέτυχε τη σύνδεση στοιχείων από την παράδοση των Πατέρων με το στοχασμό των ελλήνων φιλοσόφων, αντιτάσσοντας στην ορθόδοξη σχολαστική και στη μυστική θεολογία μια σύνθεση που αποτέλεσε πραγματική πρωτοτυπία στον αγώνα του για την αποκατάσταση του αρχαίου κόσμου (Τατάκης, Β.Ν. 1977: 200-201).

Ο μαθητής του Ψελλού Θεοφύλακτος, αρχιεπίσκοπος Αχρίδας (1088-1126), στην πραγματεία του *Παιδεία Βασιλική* εκθέτει τις απόψεις του για τον αυτοκρατορικό θεσμό με χριστιανική συνείδηση, υιοθετώντας το φιλοσοφικό ηθικό ιδεώδες σχετικά με το χαρακτήρα του αυτοκρατορικού αξιώματος (Barker, E. 1961: 145. Πρβλ. Καραγιαννόπουλος, Ι.Ε., 1992: 15-16). Ο Θεοφύλακτος συνδύασε επι-

τυχώς τον πλατωνικό θεωρητικό χαρακτήρα του βασιλέα με την αριστοτελική άποψη για την ακεραιότητα της ενιαίας ψυχοσωματικής φύσης του. Πρόκειται για ένα σημαντικό στοιχείο που διακρίνει το ηγεμονικό κάτοπτρο του Θεοφύλακτου από τα προγενέστερα. Στο σκεπτικό του Θεοφύλακτου η αριστοτελική πολιτική φιλοσοφία φαίνεται να υπηρετεί τη χριστιανική συνείδησή του (Τριαντάρη, Σ. 2007: 219-247, 198-199). Ο Θεοφύλακτος ισχυροποιεί εμφανώς την αριστοτελική πολιτική σκέψη, αναφερόμενος στις αρετές ψυχής και σώματος που διακρίνουν το βασιλέα από τους άλλους πολίτες, αναδεικνύοντας έτσι και την αριστοτελική διάκριση του βασιλέα από το δούλο, από τους οποίους ο πρώτος διακρίνεται για το ορθό και δυνατό σώμα, που αναδεικνύει την ανώτερη και γενναία ψυχή. Στην ίδια γραμμή ανυψώνεται ο αριστοτελικός όρος της μεσότητας, από την οποία προσδιορίζεται η υπόσταση του βασιλέα, χωρίς να υπερβαίνει την ανθρώπινη φύση του (Θεοφύλακτος, *Αχρίδας Παιδεία βασιλική*, 256D. Πρβλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά Α*, 1254a, 8-9, 11-13. Όσον αφορά στην πολιτική σκέψη στο Βυζάντιο, βλ. Μπενάκης, Λ.Γ. 1982: 235).

Η συνδυαστική επίδραση Πλάτωνα και Αριστοτέλη παρατηρείται και στον επόμενο διάδοχο και μαθητή του Ψελλού, τον Ιωάννη Ιταλό (1025-1077;), ο οποίος υπήρξε σημαντικός φιλόσοφος και ανθρωπιστής. Οι φιλοσοφικές προτιμήσεις του εστρέφοντο πέρα από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, στους Νεοπλατωνικούς, στον Πορφύριο, στον Ιάμβλιχο και στον Πρόκλο. Ο Ιταλός θεωρήθηκε ο συνεχιστής και ο εκφραστής μιας αυτόνομης επεξεργασίας της φιλοσοφικής διδασκαλίας, με λογικές προϋποθέσεις (Τατάκης, Β.Ν. 1977: 201-205. Τριαντάρη, Σ. 2007: 372).

Στην ερμηνεία του αριστοτελικού ορισμού για τη Φιλοσοφία ο Ιταλός αναζητά την κάθαρση του πάθους και την ύψιστη πνευματική ικανοποίηση διαμέσου της ανάπαυσης. Πρόκειται για ερμηνεία η οποία φαίνεται ως μια μεταφυσική επιδίωξη προς το εν, το είναι, το αγαθό, δηλαδή τον Θεό (Joannou, P. 1956: 31-32). Ακολουθώντας το δάσκαλό του, τον Ψελλό, αναπτύσσει τις απόψεις του για το νου, θεωρώντας ότι η εν λόγω μεταφυσική οντότητα είναι ο δημιουργός του κόσμου, καθώς στο εξωτερικό του βρίσκεται το παράδειγμα του κόσμου. Οι ιδέες ως παράδειγμα των πραγμάτων βρίσκονται στον Θεό. Η αξιολογία του νου φαίνεται, διότι επιπλέον μέσω της παρέμβασής του η ψυχή γνωρίζει τον εαυτό της και οδηγείται στη γνώση του Θεού, η οποία επιδιώκεται από την ψυχή που καθαίρεται με την άσκηση των ανώτερων αρετών. Οι αρετές αυτές οδηγούν στην ένωση με το είναι, με την αγάπη. Η αγάπη του Θεού ακτινοβολεί στα όντα και διαφυλάσσεται διαρκώς. Η ίδια αγάπη ακτινοβολεί και στην ανθρώπινη ψυχή (Joannou, P. 1956: 148. Τριαντάρη-Μαρά, 2007: 482-484).

Εκτός από τη Φιλοσοφία, ο Ιταλός εξοικειώθηκε και με τη διαλεκτική μέθοδο, ερευνητική διεύρυνση που αναφέρεται στο εγχειρίδιό του για τη ρητορική τέχνη. Επηρεασμένος από την αριστοτελική ρητορική, επιχείρησε να δώσει ένα ισάξιο εγχειρίδιο στους μαθητές και αναγνώστες του (Τριαντάρη, Σ. 2007: 372-387). Στο ευσύννοπτο εγχειρίδιό του ο Ιταλός αποπειράθηκε να παρουσιάσει την πραγματολογική διάσταση του ρητορικού λόγου στη σχέση με τον ακροατή. Από τη θέση

αυτή έδωσε περισσότερο έμφαση στον πολιτικό λόγο, καθώς αποτελεί και τον αμεσότερο τρόπο επικοινωνίας και πιο πρόσφορο για την εμβάθυνση στο χαρακτήρα των ακροατών, βάσει του οποίου προσδιορίζει και το ήθος του λόγου. Σύμφωνα με τον Ιταλό, ο ρητορικός λόγος εξυπηρετεί την πολιτική ιδεολογία κάθε εποχής, όπως εδώ την πολιτική θεωρία των Βυζαντινών. Συνάμα αποτελεί ενωτικό κρίκο και επικοινωνιακό παράγοντα, αδιάσπαστο από τη Φιλοσοφία και την Πολιτική στην προσωπικότητα ενός πολιτικού άντρα (Βλ. Τριαντάρη, Σ. 2007: 381-382).

Ο σύγχρονος του Ιταλού, ο Μιχαήλ Εφέσιος (1059-1129), σχολιάζει με συστηματικό τρόπο έργα του Αριστοτέλη, όπως το *Όργανον*, τη *Ρητορική* και τα *Πολιτικά*. Ο Εφέσιος και ο Ευστράτιος Νικαίας (περ. 1050–περ. 1120) συνέβαλαν από κοινού σημαντικά στην άνθηση του αριστοτελισμού στο Βυζάντιο. Συγκεκριμένα, ο Εφέσιος υπήρξε ο πρώτος και μοναδικός βυζαντινός σχολιαστής των *Πολιτικών* του Αριστοτέλη. Σκοπός των σχολίων του ήταν απλώς να ερμηνεύσει τις αριστοτελικές θέσεις με βάση τη νεοπλατωνική μέθοδο ερμηνείας (Barker, E. 1961: 136). Ο Εφέσιος επέλεξε, πιθανότατα, να ερμηνεύσει εκείνα τα αποσπάσματα που είναι εγγύτερα στον πλατωνικό και τον αριστοτελικό στοχασμό και τα οποία αφορούν στην εσωτερική οργανική δομή και ενότητα του κράτους. Από τη θέση αυτή εξαίρει την προσωπικότητα και την ηθική του βασιλέως, ο οποίος αντικατοπτρίζει τον ουράνιο βασιλέα στη γη, αποβλέποντας στο κοινό συμφέρον και μεριμνώντας για τη βελτίωση της ζωής των υπηκόων του. Ο βασιλιάς διακρίνεται πρωτίστως για την πολιτική φρόνησή του και τον άριστο διαχειρισμό των κοινών πραγμάτων της πόλης (Τριαντάρη, Σ. 2007: 425-427. Τριαντάρη-Μαρά, 2005: 487-488). Υιοθετώντας την αριστοτελική διάκριση ανάμεσα στην αρετή του βασιλέα και στην αρετή του σπουδαίου και αγαθού πολίτη, επισημαίνει τις τέσσερις αρχαιοελληνικές αρετές της σοφίας, της ανδρείας, της σωφροσύνης και της δικαιοσύνης, τις οποίες κατέχουν άρχοντες και αρχόμενοι, αλλά με διαφορές ως προς το είδος και την υφή τους (Εφέσιος, Μιχαήλ *Σχόλια στα Πολιτικά του Αριστοτέλους*, 303, 1277a,13). Ο Εφέσιος επιχείρησε τη διαβάθμιση των πολιτών βασιζόμενος στην κατοχή και ποιοτική υπεροχή των αρετών τους και ανέδειξε την ενδογενή σχέση της Πολιτικής Επιστήμης με την Ηθική (Μπαγιόνας, Α. Κ. 1999: 279). Η προτίμηση στον Αριστοτέλη φαίνεται και από το εξίσου σπουδαίο εγχείρημα του Εφέσιου να σχολιάσει τα *Ηθικά Νικομάχεια*, όπου μάλιστα εκφράζει ενδιαφέρουσες απόψεις για την αγωγή των νέων (Τατάκης, Β. Ν. 1977: 206-207). Τα *Ηθικά Νικομάχεια* και τα *Αναλυτικά Ύστερα* σχολίασε και ο Ευστράτιος Νικαίας, ένθερμος υποστηρικτής του Αριστοτέλη. Εντούτοις, υπήρξαν και αустηροί επικριτές του Σταγειρίτη, όπως ο Μιχαήλ Ιταλικός, ο Θεόδωρος Πρόδρομος, που υπήρξε ένθερμος οπαδός του Πλάτωνα, όπως και οι Σωτήριχος Παντεύγενος και Νικηφόρος Βασιλάκης.

Την προσκόλληση στον Πλατωνισμό και στο Νεοπλατωνισμό επιχειρεί να άρει ο Νικόλαος, επίσκοπος Μεθώνης (12ος αιώνας), ο οποίος ήταν οπαδός του ρεαλισμού. Με την πραγματεία του που επιγράφεται *Ανάπτυξις της θεολογικής στοιχειώσεως Πρόκλου πλατωνικού φιλοσόφου*, ο Νικόλαος αποδεικνύει την κατά την

εκτίμησή του σαθρότητα των πρόκληων λόγων και επιχειρεί την αποκατάσταση της χριστιανικής διδασκαλίας, η οποία θεωρούσε ότι απειλείται από τη διδασκαλία των νεοπλατωνικών θεωριών στα πνευματικά ιδρύματα του Βυζαντίου. Με την αυστηρή κριτική του ο Νικόλαος απέβλεπε στην ταυτόχρονη παρουσίαση και αντιστοίχιση της ορθόδοξης πίστης προς τις φιλοσοφικές απόψεις. Το εγχείρημα του Νικόλαου δεν απέτρεψε τον μεταγενέστερό του Βλεμμύδη να χρησιμοποιήσει τον ελληνικό στοχασμό, αν και μόνο εκλεκτικά.

Σημαντικός ανθρωπιστής και πνευματική φυσιογνωμία στο κράτος της Νίκαιας υπήρξε ο Νικηφόρος Βλεμμύδης (1197-1272). Με τη συγγραφή του για την επιτομή της Λογικής και της Φυσικής δείχνει να ακολουθεί τις θέσεις της αριστοτελικής Λογικής. Με την επιτομή της Λογικής ο Βλεμμύδης επιχείρησε ένα συνδυασμό του νομιναλισμού (θεωρία για τα καθόλου, που αναφέρεται σε γενικά και αφηρημένα, χωρίς όμως να αποδέχεται την πραγματολογική βάση τους) με το ρεαλισμό (πραγματοκρατία, που είναι η γνώση των πραγμάτων ανεξάρτητα από την ανθρώπινη συνείδηση), υπό το πρίσμα ότι ο νομιναλισμός μπορεί να καταστεί χρήσιμος μέσα από ορισμένες οντολογικές τάξης τροποποιήσεις, στην πορεία του ανθρώπινου στοχασμού από τα αισθητά στα νοητά, στο αναλλοίωτο. Κατά την εκτίμησή του, ο ρεαλισμός βρίσκει κυρίως ισχύ στον αισθητό κόσμο και έτσι του προσδίδεται ένας εμπειριοκρατικός κυρίως χαρακτήρας. Από τη θέση αυτή ο Βλεμμύδης αντιλαμβάνεται την ύλη υπό δύο άξονες. Σύμφωνα με τον πρώτο, είναι φθαρτή και γεννητή, διότι το ποιητικό αίτιό της είναι ο δημιουργός-Θεός, που τη δημιουργεί από το μηδέν. Παράλληλα, είναι άφθαρτη και αγέννητη, εφόσον είναι το πρώτο υποκείμενο από το οποίο απορρέει η πολλαπλότητα των αισθητών πραγμάτων και δεν ανάγεται σε άλλα στοιχεία (Βλεμμύδης, Νικηφόρος *Επιτομή στη λογική*. PG 142: 1037D-1040A). Επίσης, με τις πολιτικές αντιλήψεις του στο έργο του *Βασιλικός κληθείς ανδρείας*, που απευθύνει στο Θεόδωρο Β΄ Λάσκαρη, συνδύασε πλατωνικά και αριστοτελικά στοιχεία, προκειμένου να προσδιορίσει τα καθήκοντα και τις υποχρεώσεις του βασιλέα και των πολιτών, καθώς και τη μεταξύ τους σχέση (Βλεμμύδης, Νικηφόρος *Βασιλικός ανδρείας*, [ed. H. Hunger-I.Ševčenko, 1986], 44, 2. Πλάτωνας, *Πολιτεία* 462c, 464b-c, 464d-e. Αριστοτέλης, *Πολιτικά* II, 1261b, 18. Χρήστου, Κ.Π. 1996. Τριαντάρη, Σ. 2007: 186-187). Η συγκεκριμένη πραγματεία ανήκει στο είδος των «ηγεμονικών κατόπτρων», στο πλαίσιο του οποίου ο Βλεμμύδης σχεδίασε τον «ανδριάντα», σύμφωνα με το κλασικό ιδεώδες του πνευματικά μορφωμένου και κοινωνικο-πολιτικά δραστήριου ηγεμόνα.

Ζωηρό ενδιαφέρον για την Κλασική Αρχαιότητα εξέφρασε και ο Θεόδωρος Λάσκαρης (1222-1258), που υπήρξε μαθητής του Βλεμμύδη, στον οποίο και όφειλε την εμπειριστατωμένη κλασική παιδεία του και την άρτια φιλοσοφική συγκρότησή του. Ο Λάσκαρης θεώρησε αρκετά ωφέλιμη και σημαντική την επίδραση της Φιλοσοφίας στη συνείδηση των ανθρώπων, διότι ανυψώνει προς το θείο. Το πρώτο φιλοσοφικό έργο που έγραψε σε νεαρή ηλικία ήταν η *Κοσμική δήλωση* σε τέσσερα βιβλία. Στο έργο αυτό τονίζεται ότι σημαντικό τμήμα μιας επαρκούς παιδείας, που βασίζεται στη σύνθεση της αρετής με τη γνώση, είναι το αριστοτε-

λικό *Όργανον*, το οποίο αποτελεί και το θεμέλιο της αριστοτελικής φιλοσοφίας (Λάσκαρης, Θεόδωρος, Β' *Κοσμική δήλωση*, [ed. N. Festa, Firenze 1899], 41). Στο δεύτερο φιλοσοφικό έργο του *Της φυσικής κοινωνίας λόγοι* εξ, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει ο προσδιορισμός των ενενήντα δύο συζυγιών στην κοινωνία των διαθέσεων της ψυχής, όπως του λόγου, της επιθυμίας, της παιδείας, της φιλοσοφίας, της επιστήμης κ.ά. (Λάσκαρης, Θεόδωρος Β', *Θεόδωρον του Λάσκαρι του υιού του μεγάλου βασιλέως κύρον Ιωάννου του Δούκα, της φυσικής κοινωνίας λόγοι* εξ, PG 140, 1259-1266. Τατάκης, Β.Ν. 1977: 222). Τη βαθιά θρησκευόμενη φύση του Λάσκαρη την αντιλαμβανόμαστε μέσα από την ανάγνωση του έργου του *Περί χριστιανικής θεολογίας λόγοι*.

Στενά συνδεδεμένος με την κλασική αρχαιότητα και συνεχιστής της αριστοτελικής παράδοσης υπήρξε ο Γεώργιος Παχυμέρης (1242-1310), ο οποίος έγραψε το εκτενέστατο έργο *Φιλοσοφία ή Σχεδιάσμα περί της φιλοσοφίας του Αριστοτέλους* και υπομνημάτισε έργα του Σταγειρίτη, όπως τα *Όργανον*, *Φυσική*, *Μεταφυσικά* κ.ά. (Arnakis, G. 1966/67: 161-167. Κουρούσης, Σ. Ι. 1967: 238-239). Ο μεταγενέστερος χριστιανός ουμανιστής Ιωσήφ Ρακενδύτης (1280-1300), ακολουθώντας τη ρητορική του Ερμογένη (2ος αιώνας μ.Χ.) και του Αριστοτέλη, συγγράφει το *Σύνοψις ρητορικής*, που περιλαμβάνεται στο γενικότερο έργο του *Εγκυκλοπαίδεια* (Τριαντάρη, Σ. 2007: 343-371). Σύγχρονος του Ιωσήφ, ο μοναχός Σοφονίας (13ος/14ος αιώνας) παραφράζει αρκετά έργα του Αριστοτέλη, όπως το *Περί ψυχής*, τα *Αναλυτικά πρότερα*, το *Περί μνήμης*, το *Περί ύπνου και τους Σοφιστικούς ελέγχους*. Στόχος των παραφράσεων ήταν η διευκόλυνση στη μελέτη των αριστοτελικών έργων (Τατάκης, Β.Ν. 1997: 229). Τον αριστοτελισμό του 14ου αιώνα εκπροσωπεί ο Νικηφόρος Χούμνος (1250-1327), που έγινε ιδιαίτερα γνωστός για το φιλοσοφικό και ρητορικό έργο του. Αντιπαρατέθηκε στις νεοπλατωνικές απόψεις με το έργο του *Αντιθετικός προς Πλωτίνον: Περί ψυχής*, όπου ασκεί αυστηρή κριτική στους Πλατωνικούς και στους φανατικούς Αριστοτελικούς, οι οποίοι δε συναντούσαν τίποτα το αξιοπαρατήρητο στις απόψεις του Πλάτωνα. Ακολουθώντας, στην πραγματεία του *Περί ύλης και των ιδεών απεργασμένον αντιθετικώς προς Πλάτωνα λόγον*, ο Χούμνος στηρίζει το νομιναλισμό, ανασκευάζοντας το ρεαλισμό. Έχοντας ως αφετηρία τις αριστοτελικές θέσεις υποστηρίζει ότι η ύλη δεν έχει ξεχωριστή ύπαρξη από τις μορφές-είδη (ιδέες), οι οποίες δεν είναι αυθυπόστατες ουσίες και προγενέστερα οντολογικά αρχέτυπα από τα αισθητά, αναιρώντας έτσι το αδημιούργητο και άφθαρτο της ύλης (Χούμνος, Νικηφόρος *Περί ύλης και των ιδεών απεργασμένον αντιθετικώς προς Πλάτωνα λόγον*. Έκδ. Α.Γ. Μπενάκης, 1973: 369, 145-147). Ο νομιναλισμός του Χούμνου υπαγορεύεται εμφανώς από τη χριστιανική διδασκαλία, η οποία ανάγει ως μόνη πηγή των όντων τον Θεόδημιουργό (Μπενάκης, Α.Γ. 1973: 339-359, 341-342).

Το φιλοπλατωνισμό τους και την αντίθεσή τους προς τον Αριστοτέλη εξέφρασαν οι ανθρωπιστές Θεόδωρος Μετοχίτης (1260-1332) και ο μαθητής του, Νικηφόρος Γρηγοράς (1295-1359). Και οι δύο βυζαντινοί διανοητές δε δίστασαν να ασκήσουν κριτική στα έργα του Αριστοτέλη, τον οποίο κατηγορήσαν για ασάφεια και ανακρίβεια στο στοχασμό του αναφορικά με την εύρεση της αλήθειας. Την

επαγωγική μέθοδο του Αριστοτέλη, ο οποίος δεν αντιλαμβάνεται τις «ιδέες» ξεχωριστά από τα αισθητά πράγματα, τα οποία έχοντας ως αφετηρία οδηγείται ο άνθρωπος στη γνώση, την αναίρεσε ο Γρηγοράς, υποστηρίζοντας ότι η αίσθηση είναι ανακριβές μέσο για τη γνώση της αλήθειας (Τριαντάρη-Μαρά, 2005: 503-511. Τριαντάρη-Μαρά, 2002). Η γνωσιολογική αυτή τοποθέτηση του Γρηγορά και η πολεμική του ενάντια στον Αριστοτέλη οφείλονται προφανώς στην προσωπική διένεξη του με τον εκ Καλαβρίας Βαρλαάμ, ο οποίος ήταν γνώστης της φιλοσοφίας του Αριστοτέλη. Απορρίπτοντας λοιπόν τις θεωρίες του Βαρλαάμ ασκούσε εύλογα μια αντιδυτική πολεμική (Μόσχος, Δ.Ν. 1998: 188-192), η οποία κορυφώθηκε με τον Γρηγόριο Παλαμά και τις εντάσεις που επέφερε η ησυχαστική έριδα.

Βασικοί πρωταγωνιστές της ησυχαστικής έριδας ήταν ο Γρηγόριος Παλαμάς (1296-1359), επίσκοπος Θεσσαλονίκης, και ο προερχόμενος από την Καλαβρία Βαρλαάμ (1290;-1350;). Βασικό θέμα της διένεξής τους ήταν η σχέση της Φιλοσοφίας με τη Θεολογία, η οποία βέβαια απασχόλησε τη χριστιανική σκέψη από τις απαρχές της και η προβληματική της οποίας τοποθετείται στην εύρεση των αναγκαίων εργαλείων για την πρόσβαση σ' ένα αξιόπιστο θεολογείν (Χρήστου, Π. 1977: 101-138. Μαντζαρίδου, Γ. 1983: 79-93. Τερέζης, Χρ. 1995: 10). Η προσέγγιση των θεολογικών θεμάτων από τον Παλαμά δεν αποσκοπεί στο να διασώσει την αρχαία ελληνική φιλοσοφία, η οποία σαφώς ευρίσκεται υπό αυστηρότατο έλεγχο ως προς τις προϋποθέσεις και τις εφαρμογές της στη χριστιανική διδασκαλία. Ο Γρηγόριος Παλαμάς αξιοποιεί τη διττή παράδοση της πατερικής θεολογίας, δηλαδή τη μυστική και την αποδεικτική, της οποίας η αφετηρία βρίσκεται στις αρεοπαγιτικές συγγραφές. Ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης φαίνεται να αποτελεί πηγή όχι μόνο του Παλαμά αλλά και του Βαρλαάμ, με διαφορετικό όμως τρόπο πρόσληψης. Επίσης, στα κείμενα του Παλαμά εμφανίζονται συνδυαστικά πλατωνικά και αριστοτελικά στοιχεία, ενώ άλλες φορές παρατηρείται μια απλή επιλογή παραθεμάτων από τα έργα κυρίως του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη (Hunger, Η. 1987: 50-91). Κατά τη χρήση των πλατωνικών και των αριστοτελικών θεωριών συχνά τίθεται σε εξέταση το ζήτημα των *καθόλου* (*universalia*). Η θεωρία για τα *καθόλου* είναι αναγκαία στα θεολογικά κείμενα, κάθε φορά που πρόκειται να ερμηνευθεί ο βαθμός της σχέσης του μεταφυσικού με το φυσικό κόσμο και να οριοθετηθούν οι εξαρτήσεις και οι παρεμβάσεις στο κοσμολογικό πεδίο (Τερέζης, Χρ. 1995:14-15).

Το στοιχείο που νοηματοδοτεί τη σχέση Φιλοσοφίας και Θεολογίας στον Γρηγόριο Παλαμά είναι ότι γνώριζε επαρκώς τον αρχαίο ελληνικό φιλοσοφικό στοχασμό και κυρίως την αριστοτελική φιλοσοφία. Η επιστημονική αυτή κατοχή αναφάνεται από τις διάσπαρτες αριστοτελικές θέσεις ή και τα διάφορα χωρία στα κείμενά του αναφορικά με οντολογικά και γνωσιολογικά θέματα (Μπέγζος, Μ. 1993: 127-136). Επίσης, ο Παλαμάς έχει αφομοιώσει σε προκεχωρημένα επαρκή βαθμό το πνεύμα της Αγίας Γραφής και της πατερικής εκκλησιαστικής παράδοσης. Η εν λόγω πρόσληψη φαίνεται τόσο από τον τρόπο αξιοποίησής τους όσο και από τη λεπτομερή χρήση των κατάλληλων παραθεμάτων, ανάλογα πάντα με τη θεωρητική περίπτωση που εξετάζει. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να διευκρινιστεί ότι

στις θεολογικές πραγματείες του ο Παλαμάς σχετικοποιεί το φιλοσοφικό λόγο και τον υποτάσσει απόλυτα στις θεοκεντρικές προϋποθέσεις του σκέπτεσθαι. Η συνειδητή αυτή προσαρμογή σημαίνει ότι η χρήση της Φιλοσοφίας ως έλλογου ανθρωποκεντρικού συστήματος αληθειών περιορίζεται από την αποκαλυφθείσα εκ του Θεού και διαμορφωθείσα από τους Πατέρες Θεολογία. Αν και οι θεολογικές θέσεις του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη συμβάλλουν σημαντικά στην πραγμάτευση των μεταφυσικών ζητημάτων, στην οπτική του Παλαμά, ακριβώς επειδή έχουν κοσμικές οντολογικές αφηρησίες και βασίζονται αποκλειστικά στην ανθρώπινη συλλογιστική, στερούνται από το προνόμιο των θείων αποκαλύψεων. Πρόκειται για απόψεις με υποκειμενικό χαρακτήρα, ο οποίος δεν απαλλάσσει από τον κίνδυνο του λάθους ή της αυθαιρεσίας. Έτσι, η διήκουσα αρχή του βυζαντινού θεολόγου είναι ότι μόνο η Αποκάλυψη δύναται να λειτουργεί ως το πιο έγκυρο γνωσιολογικό εργαλείο.

Η ανωτέρω διευκρίνιση προσδιορίζει και τη στάση του Παλαμά απέναντι στον ελληνικό στοχασμό. Παρά το ότι ασκεί πολεμική ενάντια στους έλληνες φιλοσόφους, δεν καταδικάζει συλλήβδην την πνευματική παραγωγή τους. Ο Παλαμάς εναντιώνεται μόνο απέναντι σε κάθε προσπάθεια προβολής της ελληνικής φιλοσοφικής σκέψης σε σύγκριση με τη χριστιανική θεολογία. Ακολουθώντας, επισημαίνει και αναγνωρίζει στην ελληνική φιλοσοφική σκέψη ορισμένες δυνατότητες για θεωρητική «άλωση» του υπαρκτού, αλλά ανασκευάζει την άποψη ότι αυτές και μόνο εξασφαλίζουν την υπαρξιακή ευδαιμονία και τη σωτηριολογική προοπτική στους ανθρώπους. Σύμφωνα με τον Παλαμά, μόνο η χριστιανική σκέψη είναι η καταλληλότερη για εσχατολογικού τύπου προσανατολισμούς και οδηγεί στην κατά Χριστόν πράξη. Επίσης, δε δέχεται ότι ο Χριστιανισμός αποτελεί το επόμενο ιστορικό και πολιτιστικό βήμα μετά τον Ελληνισμό. Ο Παλαμάς εισάγει μια ιδιότυπη θεολογία της ιστορίας, στο κέντρο της οποίας τοποθετεί τις θείες εκφαντορίες (Τερζής, Χρ. 1995: 19-22).

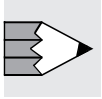
Ακόμη περισσότερο, την ιδιότυπη αυτή θεολογία ο Παλαμάς την παρουσιάζει και μέσα από τη θεολογική γνωσιολογία του, την οποία αναπτύσσει ο Παλαμάς στις τρεις *Τριάδες*, που συνθέτουν το σύγγραμμά του *Υπέρ των ιερώς ησυχάζόντων*. Η γνωσιολογία του διακρίνεται σε *φυσική*, που είναι ανθρώπινη, και σε *πνευματική ή θεολογική γνωσιολογία*, που είναι θεία σοφία. Η πρώτη σχετίζεται με τη κτιστή και η δεύτερη με την άκτιστη πραγματικότητα. Η φυσική γνώση αποκτάται με τις γνωστικές δυνάμεις της ψυχής, δηλαδή μέσω των αισθήσεων, της φαντασίας, του λόγου και της νόησης. Στο πλαίσιο αυτό, ο Παλαμάς επιχείρησε ένα συνδυασμό της αριστοτελικής, της πλατωνικής και της νεοπλατωνικής σκέψης για τη θέση της φανταστικής δύναμης, οδηγούμενος έτσι στην αντίληψη ότι η φαντασία βρίσκεται στο μεθόριο μεταξύ του νου και της αίσθησης, αποτελώντας από κοινού με την αίσθηση το όχημα του νου. Έτσι, ο Παλαμάς εμφανίζει τη φαντασία να προσοικειώνεται διά των αισθήσεων τις εικόνες που σχηματίστηκαν από τις αισθήσεις (Παλαμάς, Γρηγόριος, *Κεφάλαια εκατόν πενήκοντα*, 20 [έκδ. Π.Κ. Χρήστου, Θεσσαλονίκη, 1992], κεφ. 16. Πρβλ. Ψευτογκάς, Β. 1997: 60-61. Αναφορικά με τη φαντασία στον Αριστοτέλη, βλ. Αριστοτέλης, *Περί ψυχής Γ΄*,

427b, 14-17. Watson, G. 1982: 104 και Lefebvre, R. 1992: 29). Στο σημείο αυτό επιχειρεί και το διαχωρισμό της φυσικής από την πνευματική γνώση, υποστηρίζοντας ότι η δεύτερη είναι απόκτημα χορηγηθέν εκ του Αγίου Πνεύματος, δηλαδή παρέχεται με τη χάρη του ως πνευματική εμπειρία και βίωση (Τριαντάρη-Μαρά, Σ. 2005: 515-518).

Οι χριστιανικές θέσεις του Γρηγορίου Παλαμά, η χρήση από μέρους του της Φιλοσοφίας στη χριστιανική θεολογία, όπως αυτή εκδηλώθηκε μέσα από τη διαμάχη του με τον Βαυλαάμ, έχουν απασχολήσει από παλαιότερα μέχρι ακόμη και σήμερα την έρευνα, και ειδικότερα σε ό,τι αφορά στο εξεταζόμενο εδώ πεδίο της παρουσίας και κατάστασης των φιλοσοφικών προκείμενων στην ορθόδοξη θεολογία.

Σύνοψη του Πλατωνισμού και του Αριστοτελισμού στο Ύστερο Βυζάντιο

- Στη σχέση της χριστιανικής σκέψης με τον ελληνικό στοχασμό κεφαλαιώδης υπήρξε η επίδραση της πλατωνικής και της αριστοτελικής φιλοσοφίας, η οποία κατέστη αισθητή όχι μόνο στις φιλοσοφικές πραγματείες αλλά και στην Πολιτική και τη Ρητορική.
- Ένθερμοι υποστηρικτές του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη υπήρξαν: ο Μιχαήλ Ψελλός, ο οποίος εμφανίστηκε και ως ο ανανεωτής του Νεοπλατωνισμού, ο Θεοφύλακτος, αρχιεπίσκοπος Αχρίδας, ο οποίος συνδύασε τον πλατωνικό θεωρητικό χαρακτήρα του βασιλέως με την αριστοτελική άποψη για την ακεραιότητα της ενιαίας ψυχοσωματικής φύσης του, ο Ιωάννης Ιταλός, του οποίου οι φιλοσοφικές προτιμήσεις εστρέφοντο, πέρα από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, στους Νεοπλατωνικούς, στον Πορφύριο, στον Ιάμβλιχο και στον Πρόκλο, ο Μιχαήλ Εφέσιος και ο Ευστράτιος Νικαίας που συνέβαλαν σημαντικά στην άνθηση του Αριστοτελισμού στο Βυζάντιο· ο Νικηφόρος Βλεμμύδης, ο οποίος στην επιτομή της Λογικής και της Φυσικής του ακολούθησε τις θέσεις της αριστοτελικής λογικής· ο Θεόδωρος Λάσκαρης και ο Γεώργιος Παχυμέρης, που διεκρίθησαν για τον Αριστοτελισμό τους, όπως και ο Νικηφόρος Χούμνος, ενώ για το φιλοπλατωνισμό τους και την αντίθεσή τους προς τον Αριστοτέλη διακρίθηκαν ο Θεόδωρος Μετοχίτης και ο μαθητής του Νικηφόρος Γρηγοράς.
- Απόσταση από τις πλατωνικές και τις αριστοτελικές θέσεις επιχείρησε να τηρήσει ο Νικόλαος Μεθώνης, ο οποίος απέβλεπε στην ταυτόχρονη παρουσίαση και αντιστοίχιση της ορθόδοξης πίστης προς τις φιλοσοφικές απόψεις.
- Ο Γρηγόριος Παλαμάς χρησιμοποίησε με συνδυαστικό –και ενίοτε συνθετικό– τρόπο αριστοτελικά στοιχεία, ενώ σε αρκετές περιπτώσεις προέβη σε μια απλή επιλογή παραθεμάτων από τα έργα των δύο κορυφαίων ελλήνων φιλοσόφων. Ο Παλαμάς σχετικοποίησε το φιλοσοφικό λόγο και τον υπέταξε απόλυτα στις θεοκεντρικές προϋποθέσεις του σκέπτεσθαι, διότι η στήριξη της δογματικής διδασκαλίας της Εκκλησίας ήταν η κύρια στόχευσή του.



Άσκηση Αυτοαξιολόγησης 3/Κεφάλαιο 1

Αντιστοιχίστε τα ονόματα των κάτωθι βυζαντινών διανοητών με την προτίμησή τους στον Πλάτωνα και στον Αριστοτέλη και τις θέσεις τους για τη σχέση Φιλοσοφίας και Θεολογίας.

- | | |
|-------------------------------|--|
| 1. Ψελλός Μιχαήλ | α. Σχετικοποιεί το φιλοσοφικό λόγο. Χρησιμοποιεί την αριστοτελική φιλοσοφία. |
| 2. Γρηγόριος Παλαμάς | β. Η αίσθηση είναι ανακριβής για τη γνώση της αλήθειας/ανταριστοτελιστής. |
| 3. Εφέσιος Μιχαήλ | γ. Σημαντική η Φιλοσοφία στη συνείδηση των ανθρώπων, διότι ανυψώνει προς το θείο/αριστοτελιστής. |
| 4. Χούμνος Νικηφόρος | δ. Συνδυασμός πλατωνικών και αριστοτελικών θέσεων. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την αριστοτελική λογική. |
| 5. Λάσκαρης Θεόδωρος | ε. Έρε την προσκόλληση στον Πλατωνισμό και στο Νεοπλατωνισμό και απέδειξε τη σαθρότητα των πρόκλειων επιχειρημάτων. |
| 6. Νικόλαος Επίσκοπος Μεθώνης | στ. Σχολίασε πρώτος τα <i>Πολιτικά</i> του Αριστοτέλη. |
| 7. Βλεμμύδης Νικηφόρος | ζ. Πέτυχε τη σύνδεση στοιχείων από την παράδοση των Πατέρων με το στοχασμό των ελλήνων φιλοσόφων/φιλοπλατωνιστής. |
| 8. Γρηγοράς Νικηφόρος | η. Αντιπαρατέθηκε στις νεοπλατωνικές απόψεις και άσκησε αυστηρή κριτική στους Πλατωνικούς και φανατικούς Αριστοτελικούς. Έχοντας αφετηρία τις αριστοτελικές θέσεις υποστήριξε ότι η ύλη δεν έχει ξεχωριστή και ανεξάρτητη ύπαρξη από τις μορφές- είδη. |

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

Απαντήσεις σε Δραστηριότητες

Δραστηριότητα 1

- Η Φιλοσοφία επικεντρώνεται στον αισθητό κόσμο, ενώ η Θεολογία προσηλώνεται στην εξ αποκαλύψεως αλήθεια.
- Η Θεολογία δεν αναζητεί την αρχή του κόσμου, όπως η Φιλοσοφία, αλλά την έχει δεδομένη ως αποκεκαλυμμένη και είναι ο Θεός.
- Η Θεολογία είναι ανάγκη θεωρητική και πρακτική, βασίζεται τόσο σε θεωρητικές αρχές όσο και στη χαρισματική εμπειρία και ζωή. Η φιλοσοφία απορρέει κυρίως από την αυστηρή θεωρητική ανάγκη και εξετάζει τα πράγματα με εργαλείο τη νόηση.
- Η Θεολογία εργάζεται κυρίως με σύμβολα και εικόνες, ενώ η Φιλοσοφία εργάζεται με μέσα επιστημονικά, δηλαδή έννοιες, ανάλυση, επιχειρήματα, υποθέσεις.

Το πιο προσφιλέσ φιλοσοφικό ρεύμα στους εκκλησιαστικούς συγγραφείς υπήρξε ο Νεοπλατωνισμός. Κορυφαίοι εκπρόσωποι του κινήματος υπήρξαν ο Πλωτίνος και ο Πρόκλος. Το βασικό στοιχείο που χαρακτηρίζει το σύστημα του Πλωτίνου είναι ότι την πρώτη αρχή της φιλοσοφίας του αποτελεί το Εν-Θεός, που υπέρκειται πάσης νοήσεως και παντός λόγου. Εικόνα και παράγωγο του Ενός αποτελεί ο Νους, ο οποίος δέχεται στο εσωτερικό του τις ιδέες, τα αρχέτυπα, τις μορφές των επιμέρους όντων. Το Νου ακολουθεί η Ψυχή, η οποία προκύπτει ως γέννημα από την τελειότητα της υπόστασής του. Όπως ο Νους είναι η εικόνα του Ενός, έτσι η Ψυχή είναι η εικόνα του Νου, με αποτέλεσμα να στρέφει τη θέασή της προς την υπόστασή του. Η Ψυχή είναι ο λόγος και η ενέργεια του Νου, όπως ο Νους είναι ο λόγος και η ενέργεια του Ενός. Η φύση της Ψυχής είναι διττή, νοητή και αισθητή. Η νεοπλατωνική ιεραρχικά απορροή φαίνεται σαφώς να ομοιάζει κατά τα ορισμένα εξωτερικά χαρακτηριστικά της με την ιεράρχηση του χριστιανικού τριαδικού σχήματος: Θεός – Υιός – Άγιο Πνεύμα.

Δραστηριότητα 2

Οι Απολογητές χωρίζονται σε δύο κατηγορίες: σ' εκείνους που εκφράζουν μια θετική στάση απέναντι στη Φιλοσοφία και σ' εκείνους που διατυπώνουν αρνητικές θέσεις για το περιεχόμενό της. Η κατηγοριοποίηση αυτή οφείλεται στο γεγονός ότι οι Απολογητές αντλούν ποικίλα στοιχεία, ανάλογα εκάστοτε με τους σκοπούς και την επιχειρηματολογία τους, από τους φιλοσόφους και συγκεκριμένα από τους Πλατωνικούς, τους Στωικούς και τους Μέσους Πλατωνικούς.

Δραστηριότητα 3

- Οι πλατωνικές «ιδέες», οι οποίες στους βυζαντινούς διανοητές μετασχηματίζονται σε νοήσεις-δημιουργικούς λόγους στο νου του δημιουργού.

- Η αντίληψη του Πλάτωνα για τη φυγή από το ενθάδε στο επέκεινα, με το οποίο δηλώνεται η ηθική τελείωση του ανθρώπου.
- Ο πλατωνικός μύθος του Φαίδωνα, που αναφέρεται στην πτώση της ψυχής στον αισθητό κόσμο.
- Ο πλατωνικός διάλογος *Τίμαιος*, όπου σκιαγραφείται το σχέδιασμα του θείου δημιουργού, ο οποίος δημιουργεί τον κόσμο σύμφωνα με τις *αΐδιες ιδέες*.

Απαντήσεις σε Ασκήσεις Αυτοαξιολόγησης

Άσκηση Αυτοαξιολόγησης 1

1. Λάθος
2. Σωστό
3. Λάθος
4. Λάθος

Άσκηση Αυτοαξιολόγησης 2

Η Ουσία αντιστοιχεί στο γ. Το Συμβεβηκός αντιστοιχεί στο στ.

Η Υπόσταση αντιστοιχεί στο ε. Το Ενυπόστατο αντιστοιχεί στο β.

Το Ειδικώτατο είδος αντιστοιχεί στο α. Το Ανυπόστατο αντιστοιχεί στο ζ.

Το Γένος αντιστοιχεί στο δ.

Άσκηση Αυτοαξιολόγησης 3

Η αντιστοίχιση έχει ως εξής:

- | | | |
|--------|-------|-------|
| 1. -ζ | 4. -η | 6. -ε |
| 2. -α | 5. -γ | 7. -δ |
| 3. -στ | 5. -ε | 8. -β |

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ

- Αγουρίδης, Σ.**, *Ο Χριστιανισμός έναντι του Ιουδαϊσμού και Ελληνισμού κατά το Β΄ αι. μ.Χ. Αποστολικοί Πατέρες και Απολογητές*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1997.
- Αυγελής, Ν.**, «Το φιλοσοφικό πρόβλημα της γλώσσας στον Αριστοτέλη», *Αριστοτελικά*, Θεσσαλονίκη (1980), 193-202.
- Γεωργούλης, Κ.Δ.**, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*. Αθήνα: Παπαδήμας, 1975.
- Δεληκωσταντής, Κ.**, «Η δημιουργική σύζευξη Φιλοσοφίας και Θεολογίας στο έργο του Γρηγορίου του Θεολόγου». Στο *Η Ορθοδοξία ως πρόταση πολιτισμού*. Φλώρινα: 2006, 75-84.
- Ζωγραφίδης, Γ.**, *Εικαστική φιλοσοφία*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1998.
- Θεωδωρακόπουλος, Ι.Ν.**, *Πλάτων-Πλωτίνος-Ωριγένης*. Αθήνα: [χ.ε.], 1959.
- Καραγιαννόπουλος, Ι.Ε.**, *Η πολιτική θεωρία των Βυζαντινών*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 1992.
- Κούτρας, Δ.Ν.**, «Η έννοια της εικόνας εις τον Ψευδο-Διονύσιον Αρεοπαγίτην», *ΕΕΒΣ*, ΛΕ΄ (1966-67), 243-258.
- Κουρούσης, Σ.Ι.**, λήμμα: «Παχυμέρης Γεώργιος» στη *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*, τ. 10. Αθήνα: 1967, 238-239.
- Μανταζαρίδου, Γ.**, *Παλαμικά*. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναρά, 1983, 79-93.
- Μαράς, Α.**, *Το πρόσωπο του Χριστού σε Φιλοσόφους και Απολογητές*. Θεσσαλονίκη: Ηρόδοτος, 2003.
- Μαρτζέλος, Γ.Δ.**, *Ουσίαι και ενέργειαι του Θεού κατά τον Μέγαν Βασίλειον. Συμβολήν εις την διερεύνησιν της περί ουσίας και ενεργειών του Θεού διδασκαλίας της ορθοδόξου Εκκλησίας*. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναράς, 1993.
- Ματσούκας, Ν.Α.**, *Ιστορία της Φιλοσοφίας. Με σύντομη εισαγωγή στη Φιλοσοφία*. 2η έκδ. Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας, 1984.
- Ματσούκας, Ν.Α.**, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Α΄. Εισαγωγή στη θεολογική γνωσιολογία*. Θεσσαλονίκη: Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη αριθμ. 2, Πουρνάρας, 1985.
- Μόσχος, Δ.Ν.**, *Πλατωνισμός ή Χριστιανισμός; Οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις του Αντισηχασμού του Νικηφόρου Γρηγορά (1293-1361)*. Αθήνα: Παρουσία, 1998.
- Μούκανος, Δ.Δ.**, *Τα καθ' αυτά αίτια των φύσει όντων. Ερμηνεία και διασάφηση του έργου του Αριστοτέλους «Φυσικής Ακροάσεως Β»*. Αθήνα: Δ.Δ. Μούκανος, 1993.
- Μπαγιώνας, Α.Κ.**, «Η θεμελίωση της Πολιτικής στην Ηθική κατά τον Αριστοτέλη». *Πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη και οι επιδράσεις της. Πρακτικά Β΄ Διεθνούς Συνεδρίου Αριστοτελικής Φιλοσοφίας*. Εταιρεία Αριστοτελικών Μελετών «Το Λύκειον». Αθήνα: Κ. Κούτρας, 1999, 273-291.
- Μπέγζος, Μ.**, «Η μεταφυσική της ενέργειας στην αριστοτελική Οντολογία και στην παλαμική Θεολογία». *Παρνασσός ΛΕ΄* (1993), 127-136.

- Μπενάκης, Α.Γ.**, «Η γένεση της λογικής ψυχής στον Αριστοτέλη και στη χριστιανική σκέψη. Με αφορμή ένα νέο κείμενο του Αρέθα», *Φιλοσοφία* 2 (1972), 327-336.
- Μπενάκης, Α.Γ.**, «Νικηφόρου Χούμνου, Περί της ύλης και των ιδεών. Εισαγωγή, κριτική έκδοση και νεοελληνική μετάφραση». *Φιλοσοφία* 3 (1973), 339-359.
- Μπενάκης, Α.Γ.**, «Μιχαήλ Ψελλού, Περί των ιδεών ας ο Πλάτων λέγει», *Φιλοσοφία* 5-6 (1975/76), 393-423.
- Μπενάκης, Α.Γ.**, «Το πρόβλημα των γενικών εννοιών και ο εννοιολογικός ρεαλισμός των Βυζαντινών», *Φιλοσοφία* 8-9 (1978-79), 311-340.
- Μπενάκης, Α.Γ.**, «Αγνοήθηκε στο Βυζάντιο η πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλους;», *Φιλοσοφία και Πολιτική. Πρακτικά Α΄ Πανελληνίου Συνεδρίου Φιλοσοφίας* (Αθήνα, 22-24. 5.1981). Αθήνα: Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, 1982, 230-236.
- Μπενάκης, Α.Γ.**, *Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία. Ιστοριογραφικά και ερευνητικά δημοσιεύματα*. Αθήνα: Παρουσία, 2004.
- Μπούσουλας, Ν.Ι.**, *Η μεταφυσική απολογία της ανυπαρξίας του θανάτου της ψυχής στον όλο Ευθύμη, συμποσιακή επιστήμη διάλογο: τον «Φαίδωνα»*. Θεσσαλονίκη: Επιστημονική Επιτελής Φιλοσοφικής Σχολής. Τόμος ΙΕ΄, 1976.
- Παπαδόπουλος, Στ.Γ.**, *Πατρολογία Α΄*. Αθήνα: Παρουσία, 1994.
- Παπανούτσος, Ε.Π.**, *Το θρησκευτικό βίωμα στον Πλάτωνα*. 2^η έκδ. Αθήνα: Δωδώνη, 1971.
- Πεντζοπούλου-Βαλαλά, Τ.**, «Η θεολογία του Αριστοτέλη». Στο *Αριστοτελικά*. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης (Α.Π.Θ.), 1980.
- Πεντζοπούλου-Βαλαλά, Τ.**, «Η θεολογία του Αριστοτέλη». Στο *Αριστοτέλης, Οντολογία, Γνωσιοθεωρία, Ηθική, Πολιτική φιλοσοφία*. Αφιέρωμα στον J.P. Anton. Αθήνα: Εστία 1994, 180-204.
- Σιάσος, Α.Χ.**, *Η ενάργεια των πραγμάτων. Αξιοματική εφαρμογή στη διαμάχη για την αιωνιότητα του κόσμου (6 αιών)*. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναρά, 1994.
- Τατάκης, Β.Ν.**, *Η Βυζαντινή φιλοσοφία*. Μτφρ. Ε.Κ. Καλπουρτζή. Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, 1977.
- Τερέζης, Χρ.**, *Η θέση της ελληνικής φιλοσοφίας στην Ορθόδοξη Ανατολή. Σπουδή στον Άγιο Γρηγόριο Παλαμά*. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναρά, 1995.
- Τριαντάρη-Μαρά, Σ.**, *Η πολιτική σκέψη των βυζαντινών διανοητών από τον δέκατο έως τον δέκατο τρίτο αιώνα μ.Χ.* Θεσσαλονίκη: Ηρόδοτος, 2002.
- Τριαντάρη-Μαρά, Σ.**, *Η κριτική του Νικηφόρου Γρηγορά στον Αριστοτέλη*. Θεσσαλονίκη: Επέκταση, Κατερίνη/Θεσσαλονίκη, 2002.
- Τριαντάρη-Μαρά, Σ.**, *Η έννοια του κάλλους στο Διονύσιο Αρεοπαγίτη. Θεωρητική προσέγγιση της Βυζαντινής τέχνης. Συμβολή στην αισθητική φιλοσοφία*. Θεσσαλονίκη: Ηρόδοτος, 2002.
- Τριαντάρη-Μαρά, Σ.**, *Ιστορία της Φιλοσοφίας. Τ. Α΄. Από την Αρχαιότητα στον Μεσαίωνα*. Θεσσαλονίκη: Αντ. Σταμούλης, 2005.
- Φλωρόφσκυ, Γ.**, «Αποκάλυψη, Φιλοσοφία και Θεολογία». Στο έργο του ιδίου, *Δημιουργία και Απολύτρωση*, Έργα 3, μτφρ. Π. Πάλλη. Θεσσαλονίκη: Πουρναράς.

- Φωτεινής, Α.Π.**, *Η διαχρονικότητα της θεωρίας της γνώσεως του Πλάτωνος*. Θεσσαλονίκη: Ερωδιός, 1998.
- Χρήστου, Π.**, *Θεολογικά Μελετήματα*, Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών. Θεσσαλονίκη: 1977, 101-138.
- Χρήστου, Π.Κ.**, *Ελληνική Πατρολογία Τ. Α΄ Εισαγωγή*. Θεσσαλονίκη: Κυριακίδης, 1985.
- Χρήστου, Π.Κ.**, *Ελληνική Πατρολογία. Τ. Β΄. Περίοδος διωγμών*. Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, 1987.
- Χρήστου, Κ.Π.**, *Ο «βασιλικός ανδριάς» του Νικηφόρου Βλεμμύδη. Συμβολή στην πολιτική θεωρία των Βυζαντινών*. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1996.
- Ψευτογκάς, Β.Στ.**, «Γνωσιολογικά και μεθοδολογικά αντιφερόμενα στην παλαμική και αντιπαλαμική θεολογική γνωσιολογία». *Κληρονομία τχ. Α΄-Β΄*. (1996), τ. 28 (1997), 55-83.
- Ψευτογκάς, Β.Στ.**, «Γνωσιολογικά και μεθοδολογικά αντιφερόμενα στην παλαμική και αντιπαλαμική θεολογική γνωσιολογία». *Κληρονομία τ. 28, τχ. Α΄-Β΄* (1997).

ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ

- Arnakis, G.**, "George Pachemeres-a Byzantine Humanist". *The Greek Orthodox Theological Review* 12 (1966/67), 161-167.
- Barker, E.**, *Social and Political Thought in Byzantium*. Oxford: [s.n.], 1961.
- Brons, B.**, *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neoplatonischen Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.
- Eliade, Mircea**, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, t. 1. Chișinău 1992: VIII.
- Questen, J.**, *Patrology*. 4th. Vol. 1. Christian Classics Inc.: ed., Westminster (Md.), 1986.
- Esser, H.P.**, *Untersuchungen zu Gebet und Gottesverherung der Neoplatoniker*. Köln, 1967.
- Godet, P.**, "Grégoire de Nysse", *DTC* 6.2 (1920), 1847-1852.
- Henrichs, A.**, "Philosophy, the Handmaiden of Theology", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 9 (1968), 437-450.
- Harnack, A.**, *History of dogma*. Μτφρ. στα αγγλικά Ν. Buchanan. τ. 2. Eugene (OR): Wipf and Stock, 1997.
- Hunger, H.**, *Η Βυζαντινή Λογοτεχνία. Η λόγια και κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*. Τ. Α΄. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1987.
- Joannou, P.**, *Christliche Metaphysik in Byzanz. Die Illuminationlehre des Michael Psellos und Johannes Italos*. Ettal: [s.n.], 1956.
- Kremer, K.**, "Die Anschauung der Ammonius (Hermeiou)-Schule über den Wirklichkeitscharakter des Intelligiblen", *Philosophisches Jahrbuch*, 69 (1961-1962), 46-63.
- Lefebvre, R.**, "Aristote, l' imagination et le phénomène: l' interprétation de Marhta Craven Nussbaum". *Phronesis* 37,1 (1992), 22-45.

- Marcoloungo, F.**, "Immagine e Signoria", *StP* 25 (1978), 5-42.
- Oehler, K.**, Die byzantinische Philosophie. Dortrecht 1990, 639-649. Μτφρ. στην ελληνική Σ. Τριαντάρη, *Θέματα Φιλοσοφίας. Αρχαία-Βυζαντινή και Νεότερη Φιλοσοφία. Κοσμολογία, Λογική, Αισθητική, Πολιτική, Ρητορική, Εκπαίδευση*. Θεσσαλονίκη: Αντ. Σταμούλης, 2007, 445-454.
- Peroli, E.**, *Il Platonismo e l' antropologia filosofia di Gregorio di Nissa*. Milano: [s.n.], 1993.
- Podskalsky, G.**, *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinische Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematische Grundlagen und seine historische Entwicklung*. München: C.H. Becksche, 1977.
- Romaniuk, K.**, "L' Platon d' Origène". *Aegyptus* 41 (1961), 44-73.
- Sharples, R.W.**, *Στωικοί, Επικούρειοι και Σκεπτικοί*. Μτφρ. Μ. Λυπουρλή, Γ. Αβραμίδης. Θεσσαλονίκη: Θύραθεν, 1996.
- Steinthal, H.**, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern, mit besonderer Rücksicht auf die Logik*. Teil I. Berlin: [s.n.] 1890². Teil II. Berlin: [s.n.] 1891².
- Stiernon, D.**, "Léonce de Byzance". *Catholicisme* 7 (1972), 385-387.
- Zeeceers-Vander, V.**, *Les citations des poètes grecs chez les apologists chrétiens du II siècle* (στο Rec. de Trav. d' histoire et de philologie 4e Sér. 47), Louvain: 1972.
- Watson, G.**, "Φαντασία in Aristotle, de Anima 3.3". *The Classical Quarterly* 32 (1982), 101-113.
- Weber, K.O.**, *Origenes der Neoplatoniker*. München: [s.n.], 1962.

ΟΔΗΓΟΣ ΓΙΑ ΠΕΡΑΙΤΕΡΩ ΜΕΛΕΤΗ

1. **Τατάκης, Β.Ν. *Η Βυζαντινή φιλοσοφία*. Μτφρ. Ε.Κ. Καλπουρτζή. Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, 1977.**

Το ανωτέρω έργο αποτελεί ένα αρκετά σημαντικό εγχειρίδιο, το οποίο πραγματεύεται όλες τις περιόδους της βυζαντινής φιλοσοφίας από τον 5ο με 6ο αιώνα μ.Χ., οπότε γίνεται πλέον έκδηλη η ενσωμάτωση στοιχείων του φιλοσοφικού στοχασμού στη χριστιανική σκέψη. Η μετάπλαση φιλοσοφικών στοιχείων στη χριστιανική διδασκαλία κορυφώνεται τον 5ο αιώνα με τους Γαζαίους και συνεχίζεται σε όλη τη διάρκεια του Βυζαντίου μέχρι και την πτώση του, με τελευταίο εκπρόσωπο τον Γεώργιο Γεμιστό Πλήθωνα. Το βιβλίο αυτό πραγματεύεται το βυζαντινό φιλοσοφικό στοχασμό σε όλα τα πεδία του, Μεταφυσική, Κοσμολογία, Ανθρωπολογία, Πολιτική, Ρητορική κ.ά. παρουσιάζοντας το έργο, τη ζωή, τη δράση και το στοχασμό σπουδαίων προσωπικοτήτων απ' όλες τις περιόδους της αυτοκρατορίας.

2. **Τερέζης, Χρ. *Η θέση της ελληνικής φιλοσοφίας στην Ορθόδοξη Ανατολή*. Σπουδή στον Άγιο Γρηγόριο Παλαμά. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναρά, 1995.**

Το παρόν βιβλίο είναι σημαντικό από την άποψη ότι επανεξετάζει από μια νέα οπτική τη στάση του Παλαμά απέναντι στο ελληνικό στοχασμό. Ο Παλαμάς εμφανίζεται να ασκεί πολεμική ενάντια στους έλληνες φιλοσόφους, χωρίς όμως να καταδικάζει πλήρως την πνευματική παραγωγή τους. Σκοπός του έργου είναι να φανεί ότι ο Παλαμάς εναντιώνεται αποκλειστικά και μόνο σε κάθε προσπάθεια προβολής της ελληνικής φιλοσοφικής σκέψης σε σύγκριση με τη χριστιανική θεολογία. Ακολουθώντας, ο Παλαμάς ανασκευάζει εμφανώς την αντίληψη ότι η φιλοσοφική σκέψη, με τις δυνατότητες που διαθέτει για προσέγγιση του υπερβατικού, μπορεί να εξασφαλίσει την υπαρξιακή ευδαιμονία και τη σωτηριολογική προοπτική στους ανθρώπους.

3. **Τριαντάρη-Μαρά, *Ιστορία της Φιλοσοφίας*. τ. Α'. Από την Αρχαιότητα στον Μεσαίωνα. Θεσσαλονίκη: Αντ. Σταμούλης, 2005.**

Το παρόν βιβλίο αποτελεί τον πρώτο τόμο της δίτομης ιστορίας της Φιλοσοφίας, η οποία καλύπτει δυόμισι χιλιάδες αιώνες. Στον πρώτο τόμο περιλαμβάνεται μια σύντομη εισαγωγή για την προέλευση, τον ορισμό και τη σχέση της Φιλοσοφίας με τις άλλες επιστήμες, όπως και τη διαίρεσή της σε περιόδους. Εξετάζονται σημαντικά φιλοσοφικά συστήματα, οι φιλοσοφικές σχολές και οι εκπρόσωποι που πλαισιώνουν την αρχαία ελληνική φιλοσοφία (προσωκρατική, σωκρατική, πρώτη σοφιστική κ.ά.). Γίνεται εκτενής και ξεχωριστός λόγος για το έργο των δύο μεγάλων φιλοσόφων, του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, οι οποίοι επέδρασαν με το φιλοσοφικό σύστημά τους στους φιλοσόφους της ελληνιστικής εποχής και μετέπειτα χρησιμοποιήθηκαν από το Νεοπλατωνισμό και τους διανοητές και θεολόγους του Βυζαντίου αλλά και της Δύσης. Επιπλέον, γίνεται εκτενής λόγος για τη χρήση της Φιλοσοφίας από τους Πατέρες, με

σκοπό να τη συμφιλιώσουν με τη Θεολογία, προκειμένου να επιχειρηματολογήσουν ενάντια στους εθνικούς.

4. Barker, E. *Social and Political Thought in Byzantium*. Oxford: [s.n.], 1961.

Το παρόν έργο, αν και είναι χρονολογικά παλαιό, έχει σημαντική αξία, διότι αναφέρεται σε ολόκληρη την πολιτική ιδεολογία του Βυζαντίου. Συγκεκριμένα, κάνει λόγο για το σημαντικό είδος της Ρητορικής, τα «κάτοπτρα ηγεμόνων», αναφέρεται σε εγχειρίδια ρητορικής, όπως και σε υπομνήματα που έγιναν στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη. Επίσης, αναφέρει εκείνους τους βυζαντινές διανοητές που ασχολήθηκαν με την πολιτική ιδεολογία του Βυζαντίου και ειδικότερα με την τέχνη της κυβερνητικής, στην οποία παρέχονταν νουθεσίες από έμπιστα πρόσωπα κοντά στον αυτοκράτορα αναφορικά με το πώς θα πρέπει ο άρχοντας να κυβερνά και να συμπεριφέρεται στους υπηκόους του.

5. Podskalsky, G. *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinische Geistesgeschichte (14./15. Jh.)*, seine systematische Grundlagen und seine historische Entwicklung. München: C.H. Becksche, 1977.

Το εν λόγω έργο παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τον τρόπο με τον οποίο παρουσιάζει τη σχέση της Φιλοσοφίας με τη Θεολογία στο Βυζάντιο. Ειδικότερα, αναφέρεται στο πολυσυζητημένο από τους ερευνητές θέμα της ησυχαστικής έριδας, η οποία ξέσπασε ανάμεσα στους θεολόγους της Ανατολής και της Δύσης, με σημαντικούς εκπροσώπους τον Γρηγόριο Παλαμά και τον Βαρλαάμ εκ Καλαβρίας. Στο έργο αυτό εκτίθενται συστηματικά όλες οι περιόδους της ησυχαστικής έριδας, από την έναρξή της μέχρι το ξέσπασμα του εμφυλίου πολέμου. Παράλληλα, παρατίθενται και πολλά ιστορικά στοιχεία, προκειμένου ο αναγνώστης να κατανοήσει όλη την περιρρέουσα ιδεολογική ατμόσφαιρα. Επίσης, γίνεται λόγος για τους σημαντικότερους εκπροσώπους και αντιπάλους της έριδας και από τις δύο πλευρές.

ΠΛΑΤΩΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΣΜΟΣ ΣΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ

Η. Τεμπέλης

Στο κεφάλαιο αυτό παρουσιάζεται η εξέλιξη των υπό νεοπλατωνικό πρίσμα πλατωνικών και αριστοτελικών σπουδών στο Βυζάντιο από τον 5ο έως το 15ο αιώνα, με έμφαση στα βασικά ζητήματα της σκέψης του αθηναίου φιλοσόφου και του Σταγειριώτη, που απασχόλησαν σημαντικούς στοχαστές κατά το εν λόγω χρονικό διάστημα.

Όταν ολοκληρώσετε τη μελέτη του κεφαλαίου αυτού, θα είστε σε θέση:

- να αναφέρετε τους κύριους βυζαντινούς στοχαστές, οι οποίοι έδειξαν ένα ορισμένο ενδιαφέρον για όψεις της φιλοσοφίας του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, κυρίως υπό το πρίσμα της νεοπλατωνικής ερμηνείας των έργων τους,
- να αντιλαμβάνεσθε πότε η εκ μέρους των Βυζαντινών γνώση της πλατωνικής και της αριστοτελικής φιλοσοφίας υπήρξε άμεση και πότε έμμεση,
- να αξιολογείτε σε ποιες περιπτώσεις οι πλατωνικές και αριστοτελικές σπουδές στο Βυζάντιο εξυπηρετούσαν διδακτικούς σκοπούς, σε ποιες εντάσσονταν σε μια ερμηνευτική πρακτική, σε ποιες απέβλεπαν σε προσαρμογή της σκέψης του αντίστοιχου φιλοσόφου με στόχο να συνάδει προς τη χριστιανική κοσμοθεωρία και σε ποιες αποτελούσαν οργανικό άξονα της κοσμοθεωρίας ορισμένων βυζαντινών στοχαστών,
- να τεκμηριώνετε την άποψη ότι, παρά τη διαφορετική αφετηρία και στόχευση, ο βυζαντινός στοχασμός είναι συνέχεια της αρχαίας φιλοσοφίας κατά τη μεσαιωνική περίοδο του ελληνισμού.

- | | |
|--------------------------|--------------------|
| • Ανθρωπισμός | • Μεταφυσική |
| • Δημιουργία του κόσμου | • Ορθοδοξία |
| • <i>Ήσυχαστική</i> έξις | • Σχολιαστές |
| • Κοσμολογία | • Γνωσιοθεωρία |
| • Ηθική | • Πλατωνικές Ιδέες |
| • <i>Καθόλου</i> | • Ψυχολογία |
| • Λογική | |
| • Νεοπλατωνισμός | |

Ο Πλατωνισμός και ο Αριστοτελισμός είναι οι δύο βασικοί πόλοι μεταξύ των οποίων κινήθηκε η διάνοηση στο Βυζάντιο. Από τις υπόλοιπες σχολές και τάσεις

Σκοπός

**Προσδοκώμενα
Αποτελέσματα**

**Έννοιες
Κλειδιά**

**Εισαγωγικές
Παρατηρήσεις**

της ελληνικής φιλοσοφίας, αυτές που επέδρασαν δευτερευόντως κατά το χριστιανικό μεσαίωνα ήταν ο Σκεπτικισμός και ο Στωικισμός. Ως πνευματικές εκδηλώσεις του ελληνισμού, οι υπό νεοπλατωνικό κυρίως πρίσμα πλατωνικές και αριστοτελικές σπουδές αποτέλεσαν αναπόσπαστο μέρος της βυζαντινής παράδοσης και συνέβαλαν στη διαμόρφωση, τουλάχιστον, του ύφους των βυζαντινών λογίων.

Η χειρόγραφη παράδοση των έργων του Πλάτωνα στο Βυζάντιο είναι αξιόλογη, καθώς υπάρχουν διακόσια εξήντα χειρόγραφα πλατωνικών έργων. Την πλατωνική παράδοση την καλλιεργούσαν στοχαστές που είχαν αναλάβει την υπεράσπιση του εθνικού ελληνικού στοιχείου και επιδίδονταν σε μια προσπάθεια διατήρησης και αναθέρμανσης του δεσμού των Βυζαντινών προς το ένδοξο ελληνικό παρελθόν, ενώ ταυτόχρονα επεδίωκαν την ενσωμάτωση στοιχείων του αρχαίου πολιτισμού στο χριστιανικά διαρθρωμένο σύστημα αξιών. Ο Πλατωνισμός είχε εισαχθεί στη βυζαντινή σκέψη από πολύ νωρίς, ως συστατικό στοιχείο θεολογικών, κοσμολογικών, ανθρωπολογικών, γνωσιολογικών και ηθικών θεωρήσεων. Με τη χρήση του οι Βυζαντινοί δεν προέβαιναν σε τίποτε άλλο από το να στοιχούν στον πανθομολογούμενο φιλοπλατωνισμό των κορυφαίων Πατέρων του 4ου αι., και ειδικά των Καππαδοκών. Ένα από τα βασικά στοιχεία της πλατωνικής φιλοσοφίας που ήταν συμβατά με το χριστιανικό δόγμα αφορούσε στην οντολογική απαξίωση του αισθητού κόσμου και του σώματος, και στην προσμονή μιας λύτρωσης προερχόμενης από το νοητό κόσμο, ο οποίος εθεωρείτο ο μόνος πραγματικός. Όμως, Πλατωνισμός και Χριστιανισμός είχαν και σημαντικές διαφορές. Μία από αυτές ήταν ο έντονος ανθρωποκεντρισμός του δεύτερου, σύμφωνα με τον οποίο ο άνθρωπος είναι το σπουδαιότερο θεϊκό δημιούργημα. Ακόμη, οι εκκλησιαστικές αρχές και το βυζαντινό κράτος ενδιαφέρονταν μέσα από έναν εκλεκτικισμό για τη διατήρηση μιας καθαρής χριστιανικής πίστης, απαλλαγμένης από κάθε ελάττωμα ή εμπόδιο οφειλόμενο στην αρχαία φιλοσοφία. Έτσι, η Εκκλησία δεν ανεχόταν τη συνέχιση της υιοθέτησης της υπερβατικής πρώτης αρχής του Νεοπλατωνισμού. Γι' αυτό οι νεοπλατωνικών τάσεων βυζαντινοί διανοούμενοι εδιώχθησαν, στο πλαίσιο μιας σύγκρουσης που εξελίχθηκε σε αγώνα για επικράτηση στο χώρο των ιδεών.

Η χειρόγραφη παράδοση των έργων του Αριστοτέλη είναι ιδιαίτερα εκτενής στο Βυζάντιο. Με τουλάχιστον χίλια γνωστά χειρόγραφα, ο Αριστοτέλης είναι ο έλληνας συγγραφέας του οποίου τα έργα αντιγράφηκαν περισσότερο από οποιοδήποτε άλλου. Η πλειονότητα αυτών των χειρογράφων έχει σχέση με το *Όργανον*, δηλαδή το σύνολο των λογικών συγγραμμάτων του Αριστοτέλη (*Κατηγορίαι, Τοπικά, Περί έρμηνείας, Αναλυτικά πρότερα, Αναλυτικά ύστερα και Περί σοφιστικῶν ἐλέγχων*). Μια τέτοια επιλογή εξηγείται από το γεγονός ότι τα αριστοτελικά λογικά έργα και τα σχόλια επί αυτών χρησιμοποιήθηκαν ως διδακτικά εγχειρίδια καθ' όλο το Μεσαίωνα. Πάντως, αν και ο Αριστοτελισμός στο Βυζάντιο εμφανίζεται πιο διευρυμένα θεμελιωμένος σε σχέση με τον Πλατωνισμό, εντούτοις περιορίστηκε σε μορφές που δύσκολα μπορούν να θεωρηθούν ουσιαστική ενσωμάτωση αριστοτελικών στοιχείων σε ένα ευρύτερο χριστιανικό πλαίσιο.

Η επίδραση του Πλατωνισμού και του Αριστοτελισμού στο Βυζάντιο εκτείνε-

ται σε ένα χρονικό διάστημα περίπου 980 ετών. Με δεδομένο ότι κάθε περιοδο-λόγηση έχει ως ένα βαθμό συμβατικό χαρακτήρα, θα ήταν δυνατό να θεωρηθεί ότι το ζήτημα των πλατωνικών και αριστοτελικών σπουδών στο Βυζάντιο υποστασιοποιείται για πρώτη φορά κατά την πρωτοβυζαντινή περίοδο (324-642) και συγκεκριμένα το έτος 487 ή 488, όταν ο εθνικός Αμμώνιος, αρχηγός της νεοπλατωνικής Σχολής της Αλεξάνδρειας, προκειμένου να εξασφαλίσει την απρόσκοπτη χρηματοδότησή της, προβαίνει σε μια συμφωνία με τον Πατριάρχη Πέτρο Γ', τον επονομαζόμενο και Μογγό, με άγνωστο το ακριβές περιεχόμενό της, αλλά με αποτέλεσμα την εξασφάλιση της ανοχής του. Λόγω αυτού του γεγονότος, το 487 ή 488 μπορεί να θεωρηθεί ορόσημο για την οιονεί αναγνώριση από επίσημη βυζαντινή αρχή της διεξαγωγής πλατωνικών και αριστοτελικών σπουδών σε ανώτατη σχολή, η οποία διευθυνόταν πάντοτε από εθνικούς, αλλά δεχόταν και χριστιανούς είτε ως μαθητές είτε ως καθηγητές της. Από εκεί και έπειτα ουσιαστικό ενδιαφέρον για τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη παρουσιάζεται στις νεοπλατωνικές σχολές της Αθήνας και της Αλεξάνδρειας και στα έργα αυτών των σχολών βασίζονται κυρίως όσοι βυζαντινοί στοχαστές με αυτόνομο ενδιαφέρον για τη Φιλοσοφία συνέγραψαν έργα ειδικά για τους δύο βασικούς πυλώνες της αρχαίας ελληνικής σκέψης. Σε αυτούς τους στοχαστές, οι οποίοι χρονικά εμφανίζονται κατά τη μεσοβυζαντινή (642-1204) και την υστεροβυζαντινή (1204-1453) περίοδο, θα επικεντρωθεί το περιεχόμενο του ανά χειρός κεφαλαίου.

Εδώ πρέπει να διευκρινισθεί ότι διαφωνίες εκ μέρους των βυζαντινών στοχαστών ως προς την υπεροχή του Πλάτωνα ή του Αριστοτέλη δεν παρατηρούνται μέχρι το 13ο αι., μετά τον οποίο εμφανίζονται οι πρώτες σχετικές διαμάχες, με επιχειρηματολογία που αντλείται από έργα νεοπλατωνικών φιλοσόφων. Από ιστορικοφιλοσοφική πλευρά, η συζήτηση περί πλατωνικών και αριστοτελικών σπουδών στο Βυζάντιο ολοκληρώνεται μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης, δεδομένου ότι οι διαμάχες μεταξύ βυζαντινών στοχαστών συνεχίζονται πλέον στην Ιταλία, στους κύκλους των προσφύγων λογίων από διάφορες περιοχές του καταλυθέντος Βυζαντίου. Το 1469 ο καρδινάλιος Βησσαρίωνας δημοσίευσε τη λατινική μετάφραση του έργου του *Ἐλεγχοὶ τῶν κατὰ τοῦ Πλάτωνος βλασφημιῶν* με τίτλο *In calumniatorem Platonis*, με σκοπό να αντικρούσει την αντιπλατωνική επίθεση του Γεώργιου Τραπεζούντιου. Μετά τα τέλη της δεκαετίας του 1460, τη σκυτάλη στη διαμάχη μεταξύ Πλατωνιστών και Αριστοτελιστών την αναλαμβάνουν οι εκπρόσωποι του ιταλικού ανθρωπισμού, οπότε το όλο ζήτημα εισέρχεται στο κύριο ρεύμα των φιλοσοφικών ιδεών της Αναγέννησης.

Σημειώνεται ακόμη ότι κατά τη διάρκεια της μεσοβυζαντινής και της υστεροβυζαντινής περιόδου το επίπεδο προσέγγισης και κατανόησης εκ μέρους των Βυζαντινών ως προς την πραγματική κατεύθυνση της σκέψης του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη ποικίλλει. Είναι σαφές ότι ορισμένοι στοχαστές μελετούσαν μόνο τα σχόλια που είχαν συγγραφεί για τους δύο αρχαίους φιλοσόφους, και όχι τα ίδια τα κείμενά τους χωρίς διαμεσολαβήσεις. Ορισμένοι άλλοι Βυζαντινοί ενδιαφέρονταν να αποκτήσουν εγκυκλοπαιδικού χαρακτήρα γνώσεις για το έργο του Πλάτωνα ή του Αριστοτέλη, για διδακτικούς κυρίως σκοπούς. Αρκετοί μάλιστα λόγιοι

επεδίωκαν να τροποποιήσουν κατά το δοκούν στοιχεία της φιλοσοφίας τους, ώστε να καταστούν αποδεκτά από το χριστιανικό δόγμα. Λίγοι ήταν εκείνοι οι στοχαστές των οποίων η συνολική κοσμοαντίληψη διαμορφώθηκε καθοριστικά από την πλατωνική ή την αριστοτελική φιλοσοφία. Για όλους αυτούς τους λόγους δεν είναι ευχερής η διάκριση σχολών με ορισμένη χρονική διάρκεια μεταξύ των βυζαντινών μελετητών του Πλάτωνα ή του Αριστοτέλη.

Βέβαια, η έρευνα για την κατάσταση των πλατωνικών και αριστοτελικών σπουδών στο Βυζάντιο βρίσκεται σε εξέλιξη και υπάρχουν ακόμη πολλά κενά στις γνώσεις μας, τα οποία πρέπει να καλυφθούν. Μέχρι σήμερα πλείστα έργα βυζαντινών στοχαστών έχουν εκδοθεί και αναλυθεί, αλλά υπάρχουν και άλλα τα οποία για διάφορους λόγους δεν έχουν αποτελέσει αντικείμενο συστηματικής ανάλυσης, είτε επειδή παραμένουν ανέκδοτα, είτε επειδή δεν έχουν μεταφραστεί σε σύγχρονες γλώσσες. Ακολούθως, είναι σημαντικό να ερευνηθεί πότε η μελέτη των έργων του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη ήταν υπόθεση μεμονωμένων προσωπικοτήτων και πότε εντασσόταν στο σύστημα της ανώτερης εκπαίδευσης, που απέβλεπε στην κατάρτιση των λειτουργών της διοίκησης. Επίσης, είναι ανάγκη να συνταχθεί λεξικό βυζαντινής φιλοσοφικής ορολογίας, στο οποίο θα αποτυπωθούν οι σημασιολογικές διαφοροποιήσεις των χρησιμοποιούμενων όρων. Τέλος, χρειάζεται η εκπόνηση νέων συνθετικών εργασιών, οι οποίες θα εστιάζονται στις αλληλεπιδράσεις μεταξύ βυζαντινών μελετητών του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, και δυτικής μεσαιωνικής φιλοσοφίας.

Ενότητα 2.1

Ο ΠΛΑΤΩΝΙΣΜΟΣ ΣΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ

2.1.1 Πρωτοβυζαντινή περίοδος

Ο πρώτος σημαντικός σταθμός στην ιστορία των πλατωνικών σπουδών στο Βυζάντιο αφορά στη νεοπλατωνική Σχολή της Αθήνας, οι εκπρόσωποι της οποίας ήταν στο σύνολό τους εθνικοί. Μέχρι τις αρχές του βου αι. σε αυτή τη σχολή συντάσσονταν σχόλια στον Πλάτωνα, από τα οποία, ωστόσο, σώθηκε ένας μικρός αριθμός. Στους υπομνηματιστές της σχολής συγκαταλέγονται ο Ερμείας, ο Πρόκλος και ο Δαμάσκιος.

Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του Συριανού, δασκάλου του Πρόκλου και σχολάρχη από το 431 ή 432 έως το θάνατό του το 437, ο οποίος επιχειρούσε να καταδείξει την υπεροχή του Πλάτωνα, μέσα από τα σχόλια τα οποία συνέγραφε επί αριστοτελικών έργων. Έτσι, σώζονται εκτενή σχόλιά του επί βιβλίων των *Μετά τὰ Φυσικά* και σε αποσπασματική μορφή επί αριστοτελικών έργων Λογικής και Φυσικής. Ως πιστός νεοπλατωνικός φιλόσοφος απέρριπτε τα επιχειρήματα της αριστοτελικής κριτικής στην πλατωνική διδασκαλία. Ο Συριανός επίσης στήριζε την άποψη ότι δεν υπάρχει συμφωνία μεταξύ των πλατωνικών και των αριστοτελικών δογμάτων. Αν και γενικά ήθελε να δείχνει ότι σέβεται τον Αριστοτέλη και ότι πιστεύει πως το έργο του χρήζει σοβαρής μελέτης, εντούτοις διατύπωνε τις θέσεις του με επιθετικό και ειρωνικό τόνο, ιδίως όταν επιχειρούσε να εντοπίσει τις αντιφάσεις και τα λάθη της μεταφυσικής του Σταγειρίτη, τον οποίο δεν έκρινε άξιο σύγκρισης με τον Πλάτωνα.

Στο έργο του Συριανού βρίσκουμε για πρώτη φορά μια διεξοδική πραγμάτευση του ζητήματος των καθολικών εννοιών (*καθόλου*), που αργότερα απασχόλησε έντονα τόσο τους νεοπλατωνικούς σχολιαστές της Σχολής της Αλεξάνδρειας, όσο και διάφορους βυζαντινούς στοχαστές κατά τους επόμενους αιώνες. Το ζήτημα είχε τεθεί από τον νεοπλατωνικό φιλόσοφο Πορφύριο (232-309), στο έργο του *Είσαγωγή*, το οποίο εχρησιμοποιείτο καθ' όλη τη διάρκεια του Μεσαίωνα, σε Ανατολή και Δύση, ως προεισαγωγικό έργο στην αριστοτελική Λογική, αλλά και στη Φιλοσοφία γενικότερα. Εκεί ο Πορφύριος έθεσε το ζήτημα της φύσης των *καθόλων*, διατυπώνοντας το ερώτημα για το αν έχουν δική τους υπόσταση ή συνίστανται σε απλές αφηρημένες έννοιες. Κατά τον Συριανό, τα *καθόλου* ως Ιδέες είναι ουσίες αμερείς, αναλλοίωτες, νοητές, εστραμμένες προς εαυτές, χωριστές σε σχέση με την ύλη, δημιουργικά και συνεκτικά αίτια των όντων. Προϋπάρχουν του Θεού-Δημιουργού και η προέλευσή τους πρέπει να αναζητηθεί στην υπέρτατη αρχή του παντός, καθόσον συνιστούν «*θεῖα καὶ ἀγαθοειδῆ γεννήματα*» του Ενός. Πάντως δεν είναι διαφορετικά από την ουσία του Θεού-Δημιουργού, αλλά συμπλη-

ρωματικά προς αυτήν, καθώς εδράζονται στο Νου του. Η ιεράρχηση στον κόσμο των Ιδεών είναι απόλυτη και κατά τη διάρθρωσή της απαιτείται η καθολικότερη Ιδέα να προηγείται της μερικότερης και υφιστάμενης. Οι Ιδέες, οι οποίες αποτελούν αντικείμενο της Μεταφυσικής, συνιστούν τα αιώνια και αναλλοίωτα πρότυπα για τη δημιουργία όλων των ένυλων όντων, και κατ' αυτή την έννοια θεωρείται ότι οντολογικά προηγούνται των εκτύπων τους. Παράδειγμα τέτοιας υφής *καθόλου* είναι η Ιδέα του Ανθρώπου, η οποία αποτελεί στο Νου του Δημιουργού το ιδεατό πρότυπο για τον κάθε συγκεκριμένο άνθρωπο.

Στα ένυλα όντα οι Ιδέες είναι παρούσες, με την έννοια ότι αυτά είναι εικόνες του αρχετυπικού χαρακτήρα τους, κατ' απομίμησή του. Από τις Ιδέες τα ένυλα όντα αποκτούν το «κοινῶς ποιόν», αλλά δεν είναι ποτέ εφικτό να αποκτήσουν πλήρως την από κάθε άποψη τελειότητα που χαρακτηρίζει τα εν λόγω μεταφυσικά παραδείγματά τους. Έτσι, σε αυτή την περίπτωση τα *καθόλου*, τα οποία θεωρείται ότι υφίστανται εντός των ένυλων όντων, αποτελούν αντικείμενο της φυσικής επιστήμης, καθώς είναι οι ένυλες μορφές σε κάθε συγκεκριμένο ον αποτελούμενο από ύλη. Παράδειγμα τέτοιας υφής *καθόλου* είναι η ένυλη ανθρώπινη μορφή, όπως υποστασιοποιείται σε κάθε συγκεκριμένο άνθρωπο.

Τέλος, τα *καθόλου* σχηματίζονται ως έννοιες και στον ανθρώπινο νου, στο βαθμό κατά τον οποίο, έχοντας παρατηρήσει διαμέσου των αισθήσεων πολλά συγκεκριμένα ομοειδή ένυλα όντα, είμαστε σε θέση να διαμορφώσουμε με αφαιρετικές διαδικασίες μια έννοια που να αναφέρεται γενικώς στην ύπαρξή τους. Παράδειγμα τέτοιας υφής *καθόλου*, που αποτελεί αντικείμενο της Διαλεκτικής, είναι η έννοια περί ανθρώπου, όπως αυτή σχηματίζεται στο νου μας ως προϊόν γενίκευσης μετά την παρατήρηση πολλών μεμονωμένων ανθρώπων. Αυτή η άποψη για τη φύση των *καθόλου* είναι η λύση της εννοιολογικής πραγματοκρατίας, διαφοροποιούμενη από την ονοματοκρατική λύση, η οποία δέχεται ότι αυτά είναι γενικές λέξεις, απλά ονόματα, δηλαδή δημιουργήματα του ανθρώπινου νου στερούμενα πραγματικής οντότητας.

Εδώ πρέπει να γίνει λόγος και για την παραδοσιακή αντίληψη που επικράτησε επί μακρόν σχετικά με τη μεταχείριση της νεοπλατωνικής Σχολής της Αθήνας από το βυζαντινό κράτος: δηλαδή ότι το έτος 529 ο Ιουστινιανός, για να επιφέρει ένα ακόμη πλήγμα στους εθνικούς, εξέδωσε διάταγμα με το οποίο απαγόρευε την περαιτέρω λειτουργία της εν λόγω σχολής. Συνέπεια αυτής της διαδεδομένης αντίληψης υπήρξε η άποψη ότι το 529 εκλείπει οριστικά ο αρχαίος κόσμος. Από τη νεότερη έρευνα, όμως, δεν τεκμηριώνεται ένα τέτοιο απαγορευτικό status. Υπάρχουν, δηλαδή, σημαντικές ενδείξεις για το ότι, ύστερα από σχετικές καταγγελίες εκ μέρους ορισμένων Χριστιανών, σκοπός της έκδοσης του διατάγματος, ή μάλλον της εξειδικευμένης διατύπωσής του με την οποία επιδιώχθηκε από τις τοπικές αρχές να εφαρμοσθεί στην Αθήνα, ήταν η απαγόρευση της ενασχόλησης με ανορθολογικές δεισιδαιμονίες, που προσέβαλλαν το κύρος της χριστιανικής θρησκείας. Σε αυτές εντάσσονταν η «φιλοσοφία», με την έννοια της πίστης στις μαντείες, η αστρολογία και η οιωνοσκοπία με τη χρήση ζαριών. Είναι γεγονός ότι στην Κωνσταντινούπολη νωρίτερα είχαν τιμωρηθεί αυστηρότατα ως βλάσφημοι αυτοί

που βρέθηκαν να ενασχολούνται με την τελευταία μορφή οιονοσκοπίας. Ο χρονογράφος Ιωάννης Μαλάλας, ο οποίος είναι η μοναδική πηγή μας σχετικά με την έκδοση αυτού του διατάγματος, γενικά δεν είναι ιδιαίτερα αξιόπιστος. Επίσης, είναι σημαντικό να τονισθεί ότι έχουν ανακινηθεί παλαιογραφικής υφής ζητήματα σχετικά με τη σωστή ανάγνωση των κωδίκων που σώζουν το κείμενο του Μαλάλα. Πάντως, αν και δεν προκύπτει σαφώς από τη σχετική συνοπτική καταγραφή του, εντούτοις δεν αποκλείεται σε κάποιες από τις απαγορευόμενες ενασχολήσεις να επιδίδονταν τα μέλη της νεοπλατωνικής Σχολής της Αθήνας. Το ζήτημα περιπλέκεται από το γεγονός ότι την απαγόρευση λειτουργίας αυτής της σχολής δεν τη μνημονεύει κανείς σύγχρονος ή μεταγενέστερος χριστιανός συγγραφέας, ούτε κανείς εθνικός, πολέμιος του Ιουστινιανού, αναφέρει τίποτε σχετικό. Άλλωστε, σε όλη τη *Χρονογραφία* του Μαλάλα δεν υπάρχει καμία υποτιμητική αναφορά σε κορυφαίους εθνικούς φιλοσόφους, όπως, για παράδειγμα στην Υπατία ή τον Πρόκλο, τους οποίους μάλιστα μνημονεύει. Ακόμη, δεν πρέπει να λησμονείται το γεγονός ότι κατά την εποχή του Ιουστινιανού είχε συγγραφεί το εν τρίτο του συνόλου των ελληνικών σχολίων σε έργα του Αριστοτέλη.

Συναφές είναι το ζήτημα της μετάβασης των επτά καθηγητών φιλοσοφίας στην Περσία, δεδομένου ότι σε αυτή την ομάδα ανήκαν ο Δαμάσκιος, ο οποίος ήταν αρχηγός της νεοπλατωνικής Σχολής της Αθήνας το 529, και ο Σμπλίκιος, μαθητής του Δαμάσκιου, ο οποίος άρχισε το συγγραφικό έργο του μετά το 532 διαπρέποντας ως σχολιαστής αριστοτελικών έργων. Η μόνη σχετική μαρτυρία για αυτή τη μετάβαση προέρχεται από τον ιστορικό Αγαθία, ο οποίος, έχοντας γεννηθεί το 530, περιγράφει συμβάντα που δεν έζησε ο ίδιος. Γράφει για επτά καθηγητές φιλοσοφίας, οι οποίοι μετανάστευσαν εκούσια στην αυλή του πέρση βασιλιά Χοσρόη, και τονίζει ότι αυτοί αποτελούσαν το «*ἄκρον ἄωτον τῶν ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς χρόνῳ φιλοσοφῶσαντων*». Ως αιτία της μετανάστευσής τους δεν προβάλλει τη δίωξη εκ μέρους του Ιουστινιανού, αλλά αφενός τη δυσανεξία και το φόβο τους έναντι της νομοθεσίας, η οποία δεν ευνοούσε τις δικές τους θρησκευτικές πεποιθήσεις, αφετέρου τη φήμη που είχε φθάσει στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία ότι ο Χοσρόης ήταν η ενσάρκωση του πλατωνικού φιλόσοφου-βασιλιά. Δεδομένου, μάλιστα, ότι ο Χοσρόης ανήλθε στο θρόνο το 531, πρέπει να θεωρήσουμε απαραίτητη τη μεσολάβηση κάποιου χρονικού διαστήματος, για να καταστεί εφικτό η φημολογία περί της προσωπικότητάς του να φθάσει στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία. Ο Αγαθίας, μάλιστα, δεν αναφέρει την Αθήνα ως αφετηρία αυτών των καθηγητών, οι οποίοι, ούτως ή άλλως, είχαν πολυεθνική προέλευση. Οι εν λόγω εκλεκτοί φιλόσοφοι αποφάσισαν να εγκαταλείψουν το Βυζάντιο για μια ούτως ειπείν «καλύτερη τύχη». Δεν την εξασφαλίζουν, όμως. Επιστρέφουν σύντομα, το 532, έχοντας απογοητευθεί από το Χοσρόη και έχοντας κατανοήσει ότι οι Βυζαντινοί είναι αξιολογικά ανώτεροι από τους Πέρσες, οι οποίοι μάλιστα διάγουν ανήθικη ζωή. Σημειωτέον επίσης ότι με τη σχετική συνθήκη που συνήφθη μεταξύ Ιουστινιανού και Χοσρόη επιτράπη σε αυτούς να πιστεύουν ανενόχλητοι στη θρησκεία τους. Η χορηγηθείσα ελευθερία συνιστά μία ένδειξη για το ότι ο Ιουστινιανός έτρεφε κάποια εκτίμηση για τους εν λόγω φιλοσόφους.

Ο δεύτερος σημαντικός σταθμός στην ιστορία των πλατωνικών σπουδών κατά την πρωτοβυζαντινή περίοδο είναι η νεοπλατωνική Σχολή της Αλεξάνδρειας. Εκεί, από τον 5ο έως τις αρχές του 7ου αι., σχολιαστές όπως ο Αμμώνιος, ο Ολυμπιόδωρος, ο Ηλίας, ο Δαβίδ και ο Στέφανος, είτε διδάσκουν συγκεκριμένα πλατωνικά έργα, είτε χρησιμοποιούν πλατωνικά χωρία στη διδασκαλία τους. Σε κάθε περίπτωση, θεωρούν την ερμηνεία του Αριστοτέλη προστάδιο για τη διδασκαλία της πλατωνικής φιλοσοφίας. Η Φιλοσοφία στη Σχολή της Αλεξάνδρειας καλλιεργείται από καθηγητές που προτιμούσαν να διδάσκουν το Νεοπλατωνισμό μέσα από σχόλια, τα οποία διατύπωναν με αφορμή έργα όπως αυτά του Πλάτωνα και του Πορφύριου. Ο Ερμείας, συμμαθητής του Πρόκλου στην Αθήνα, ήταν ο πρώτος που εισήγαγε τη νεοπλατωνική φιλοσοφία της αθηναϊκής σχολής στην Αλεξάνδρεια. Ο Ερμείας μύησε στη νεοπλατωνική φιλοσοφία τον υιό του Αμμώνιο, ο οποίος υπήρξε μαθητής του Πρόκλου στην Αθήνα. Ο Αμμώνιος συνέβαλε σε μεγάλο βαθμό στην ακμή των φιλοσοφικών σπουδών στην Αλεξάνδρεια, όπου άρχισε να διδάσκει από το 475. Έγινε σχολάρχης το 485, ενώ πέθανε το αργότερο στα 526.

Στη σχολή του Αμμωνίου, πάντως, αν και διδάσκονταν εθνικοί φιλόσοφοι, υπήρχαν αρκετοί χριστιανοί στο ακροατήριο. Ένας από αυτούς ήταν ο Ζαχαρίας ο Σχολαστικός, ο μετέπειτα επίσκοπος Μυτιλήνης, με τον οποίο το 486 ή 487 ο Αμμώνιος είχε μια έντονη φιλοσοφική συζήτηση για το αν ο κόσμος είναι αιώνιος ή έγγχρονος, θέμα που ήταν από τα πιο ακανθώδη στο πλαίσιο της αντιπαράθεσης μεταξύ εθνικών και χριστιανών.

Εδώ πρέπει να επισημανθεί ότι ο Αμμώνιος ήρθε σε κάποια συμφωνία με τις τοπικές χριστιανικές αρχές, για να εξασφαλίσει την απρόσκοπτη χρηματοδότηση και λειτουργία της σχολής του, δεδομένου ότι στην Αλεξάνδρεια οι καθηγητές πληρώνονταν από το Δήμο και τα λειτουργικά έξοδα της σχολής καλύπτονταν από τα δίδακτρα των σπουδαστών. Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, το 487 ή 488 ο Αμμώνιος εξασφάλισε την ανοχή του Πατριάρχη Πέτρου Γ', προβαίνοντας σε μια συμφωνία, της οποίας το περιεχόμενο μας είναι άγνωστο. Η συμφωνία αυτή επικρίθηκε έντονα από τον Δαμάσκιο, ο οποίος δεν έτρεφε καμία εκτίμηση ούτε για τον Πατριάρχη αλλά ούτε και για τον Αμμώνιο. Εικάζεται ότι ο Αμμώνιος δέχθηκε να επικεντρώνει τη διδασκαλία μαθημάτων σε έργα του Αριστοτέλη και όχι σε έργα του Πλάτωνα, καθώς οι απόψεις του Αριστοτέλη δεν έρχονταν σε αντίθεση από δογματική άποψη με τις απόψεις των χριστιανών μαθητών της σχολής.

Εθνικοί μαθητές του Αμμωνίου ήταν ο Σιμπλίκιος, ο ιατροφιλόσοφος Γέσιος και ο Ολυμπιόδωρος (495/505–περ. 565), ίσως συγγενής του Αμμωνίου, ο οποίος διατέλεσε σχολάρχης και συνέγραψε σχόλια στα πλατωνικά έργα *Αλκιβιάδης*, *Γοργίας* και *Φαίδων*. Ο Ολυμπιόδωρος είχε κάποιους χριστιανούς μαθητές, τους οποίους καλούσε με πολύ ήπιο τρόπο να κατανοήσουν τη δική του αντίληψη περί θρησκείας, αν και σε ορισμένα σημεία χαρακτήριζε ως επιφανειακή τη σκέψη των χριστιανών και κατέκρινε τη σύγχυση ως προς τις αξίες τους. Γενικά, ο Ολυμπιόδωρος, ο οποίος μάλιστα εκτελούσε θεουργικές τελετές, είχε λάβει περαιτέρω ελευθερία από τη χριστιανική Εκκλησία να προβαίνει άνετα σε συγκρίσεις με

αντίστοιχες πεποιθήσεις της αρχαίας θρησκείας. Ο ίδιος, αν και φανατικός οπαδός της αρχαίας θρησκείας, είχε σχετικά θετική άποψη για τη θρησκευτική πρακτική των χριστιανών και φαίνεται ότι αποδεχόταν το Χριστιανισμό ως πίστη για τους απαίδευτους. Άλλωστε, την εποχή του Ολυμπιόδωρου δε θα ήταν εύκολο να γίνεται προπαγάνδα εναντίον της χριστιανικής διδασκαλίας.

Μεταξύ των χριστιανών μαθητών του Ολυμπιόδωρου ήταν ο Ηλίας, ο Δαβίδ και ο Στέφανος (550/555–περ. 638), οι οποίοι συνέχιζαν να γράφουν σχόλια, χωρίς, όμως, να εκδηλώνουν ούτε να επηρεάζονται σημαντικά από τις χριστιανικές πεποιθήσεις τους. Είναι χαρακτηριστικό ότι και οι τρεις θεωρούνταν ιδιαίτερα αξιόλογοι στοχαστές και γι' αυτό τους απονεμήθηκαν διάφορα αξιώματα και τιμητικοί τίτλοι από τις κρατικές αρχές.

Οι εκπρόσωποι της Σχολής της Αλεξάνδρειας ασπάζονταν τη νεοπλατωνική φιλοσοφία, με πολλά στοιχεία από τη μεταφυσική του Πρόκλου, την οποία υιοθέτησαν με ορισμένες απλουστεύσεις. Τις απόψεις τους για τη Μεταφυσική δεν τις κατέγραφαν με συστηματικό τρόπο, αλλά τις ενέταξαν στα σχόλιά τους με αφορμή τη συζήτηση χωρίων των εξεταζόμενων φιλοσοφικών έργων. Πίστευαν, για παράδειγμα, ότι η γνώση του θείου αποτελεί το σημαντικότερο επίτευγμα της διανοητικής προσπάθειας ενός ανθρώπου, διότι προσφέρει τη γνώση του τρόπου με τον οποίο όλα τα όντα προέρχονται από τη μία μεταφυσική αρχή τους, το Εν, που αποτελεί την υπέρτατη θεότητα, αλλά και ότι το ίδιο δεν είναι δυνατόν να γνωσθεί. Εισήγαγαν δηλαδή στις θεωρήσεις τους την καταφατική και την αποφατική διάσταση της Θεολογίας. Η σχολή του Αμμώνιου επιχείρησε μια ενδιαφέρουσα χαρτογράφηση του πεδίου, στο οποίο κινούμενος ο ανθρώπινος νους μπορεί να προσπελάσει γνωστικά την έννοια του θείου. Οδηγήθηκε στο συμπέρασμα ότι η αγαθότητα, η αιωνιότητα και η εκ μέρους του Δημιουργού συνεχής δημιουργία του κόσμου αποτελούν αναγκαιότητες που περιορίζουν την παντοδυναμία του. Κατά συνέπεια, ο Δημιουργός δεν έχει βούληση, διότι αυτή χρειάζεται χρόνο για να εκδηλωθεί και, εκτός αυτού, η ύπαρξή της θα σήμαινε ότι ο Δημιουργός υφίσταται κάποια μεταβολή. Έτσι, ο κόσμος είναι αιώνιος και όχι έγχρονος, διότι, αν ο Θεός αποφάσιζε κάποτε τη δημιουργία του κόσμου, αυτό θα σήμαινε ότι, προτού λάβει αυτή την απόφαση, είτε δεν ήθελε, είτε δεν μπορούσε να τον δημιουργήσει.

Η ίδια σχολή προβληματίστηκε ακόμη για το εάν το γεγονός ότι ο Δημιουργός γνωρίζει εκ των προτέρων αυτό που για τους ανθρώπους αποτελεί μέλλον, σημαίνει ότι ο κόσμος αιτιοκρατικά ακολουθεί την πορεία του, όπως είναι προδιαγεγραμμένη στο Νου του Δημιουργού. Ο Αμμώνιος και οι μαθητές του οδηγήθηκαν στο συμπέρασμα ότι, αν και ο Δημιουργός γνωρίζει το μέλλον, σέβεται την ελεύθερη βούληση των ανθρώπων. Γνωρίζει κατά τρόπο αμετάβλητο εκ των προτέρων την έκβαση κάθε πράξης, ακριβώς διότι η γνώση του δεν είναι δυνατόν να συμπληρώνεται και να εξελίσσεται. Αν συνέβαινε μια τέτοια προσθήκη, θα σήμαινε ότι ο Θεός είναι ατελής. Από την άλλη, όμως, καμία έκβαση δε θεωρείται αναγκαία από το γεγονός και μόνο ότι ο Δημιουργός τη γνωρίζει προτού αυτή συντελεσθεί.

Ένα άλλο πρόβλημα που απασχόλησε τον Αμμώνιο και τους μαθητές του είναι το πώς ο άφθαρτος και αναλλοίωτος Δημιουργός δημιουργεί έναν κόσμο φθαρτό ως προς τα μεμονωμένα όντα που τον αποτελούν. Κατέληξαν στην εκτίμηση ότι ο Δημιουργός κατασκευάζει αιώνια όντα και αυτά είναι τα ουράνια σώματα, τα οποία δημιουργεί απευθείας. Τα εν λόγω πεποιωμένα σώματα αναπληρώνουν διαρκώς την ενέργεια που καταναλίσκουν κατά την κίνησή τους. Από εκεί και έπειτα, όλα τα άλλα φυσικά όντα δημιουργούνται με την παρέμβαση των ουράνιων σωμάτων, τα οποία αναλαμβάνουν με κάποιον τρόπο χρέη βοηθών του Δημιουργού. Έτσι, τα ουράνια σώματα είναι τα άμεσα αίτια της γένεσης και της φθοράς των επιμέρους φυσικών όντων. Η ευθύνη του Δημιουργού περιορίζεται μόνο στο γεγονός ότι εξασφαλίζει τον αιώνιο χαρακτήρα της γένεσης των φυσικών ειδών.

Εκ μέρους του Στέφανου, χριστιανού νεοπλατωνικού φιλοσόφου και καθηγητή ιατρικής, επιχειρήθηκε μια φιλοσοφική θεμελίωση της πρόγνωσης στην ιατρική, με χρήση επιχειρημάτων που απηχούν τις μεταφυσικές θέσεις της Σχολής της Αλεξάνδρειας. Ο Στέφανος θεωρεί την πρόγνωση σημαντικότερη σε σχέση με τη διάγνωση, κυρίως διότι, έχοντας πρόγνωση, ο ιατρός εξομοιώνεται με τον Θεό, στο βαθμό κατά τον οποίο μια τέτοια μετεξέλιξη είναι ανθρωπίνως εφικτή. Ο ιατρός τείνει να καταστεί ισόθεος, αφού η πρόγνωση, νοούμενη ευρύτερα ως εκ των προτέρων γνώση του μέλλοντος, είναι κατεξοχήν χαρακτηριστικό του θείου Νου και γενικά όλων των υπέρτερων δυνάμεων. Ο Στέφανος εξετάζει λεπτομερώς τις ομοιότητες και τις διαφορές που υφίστανται μεταξύ Θεού και ιατρού ως προς την εκ των προτέρων γνώση του μέλλοντος. Στις ομοιότητες συγκαταλέγεται το γεγονός ότι ούτε ο Θεός ούτε ο ιατρός μπορούν να θεωρηθούν αίτιοι κάποιας έκβασης, ούτε παράγοντες καθορισμού της. Στις διαφορές ανήκει το χαρακτηριστικό ότι ο Θεός είναι ευθύς εξαρχής παντογνώστης έχοντας άχρονη και αδιάστατη γνώση του κόσμου, ενώ ο ιατρός αποκτά την εκ των προτέρων γνώση της πορείας μιας νόσου στηριζόμενος στην εκδήλωση και μελέτη των αντίστοιχων συμπτωμάτων.

Αξίζει εδώ να τονισθεί ότι τα έργα των εκπροσώπων της Σχολής της Αλεξάνδρειας έγιναν αντικείμενο εκτενούς μελέτης από τους Άραβες και έτσι λειτούργησαν ως μέσο διάδοσης της ελληνικής φιλοσοφίας στον αραβικό κόσμο. Η εν λόγω πνευματική κίνηση συνέβη στην περίπτωση των έργων του Αμμώνιου, του Ιωάννη Φιλόππου, του Ολυμπιόδωρου και του Στέφανου.

2.1.2 Μεσοβυζαντινή περίοδος

Ύστερα από δύο αιώνες, στη διάρκεια των οποίων δεν έχουμε πληροφόρηση για την παιδεία και τη διδασκαλία στο βυζαντινό κράτος, από την εποχή της Μακεδονικής Δυναστείας, δηλαδή από τον 9ο αιώνα και εξής, οι λόγοι του Βυζαντίου επιδίδονται –διαγνωστικά στην αρχή, προγραμματισμένα και σχεδόν αυτονόητα στη συνέχεια– στη μελέτη, διδασκαλία, αντιγραφή και το σχολιασμό των αρχαίων φιλοσοφικών κειμένων. Έτσι, το νέο χαρακτηριστικό που εισάγεται κατά

τη διάρκεια αυτού του πρώτου βυζαντινού ανθρωπισμού στην πνευματική ζωή του Βυζαντίου είναι το ζωηρό ενδιαφέρον για τη Φιλοσοφία καθεαυτή. Έως τις αρχές του 11ου αι. συντάσσονται διάφορα πλατωνικά χειρόγραφα, από τα οποία μερικά περιέχουν πλήρη συλλογή των έργων του φιλοσόφου.

Ο Λέων ο Μαθηματικός ή Φιλόσοφος (790-περ. 869), επίσκοπος Θεσσαλονίκης, ήταν ο πρώτος βυζαντινός σοφός που γνώριζε και ερμήνευε σε βάθος τον Πλάτωνα. Δυστυχώς δεν έχει σωθεί κανένα φιλοσοφικό σύγγραμμά του. Διαθέτοντας ως αυτοδίδακτος προκεχωρημένη φιλολογική και φιλοσοφική μόρφωση, είχε τις προϋποθέσεις να εκδώσει πλατωνικά κείμενα. Διατέλεσε «*Προστάτης τῆς φιλοσόφου σχολῆς*» στο αυτοκρατορικό Πανδιδακτήριο της Μαγναύρας, τίτλος που σήμαινε είτε ότι διοικούσε όλες τις εκεί σχολές, είτε ότι διηύθυνε μόνο τη σχολή της Φιλοσοφίας.

Ο Πατριάρχης Φώτιος (810-893), από κοινού με τους μαθητές του, ασχολήθηκε με την πλατωνική διδασκαλία, αλλά οι κρίσεις του περί αυτής κυμαίνονται μεταξύ αναγνώρισης και απόρριψης. Απορρίπτει τις πλατωνικές Ιδέες, καθώς υποβαθμίζουν τον Δημιουργό, καθιστώντας τον έναν αδύναμο τεχνίτη. Έτσι, δεν μπορούσε να εξηγήσει γιατί οι Ιδέες, που ως αμετάβλητα και αναλλοίωτα πρότυπα εδράζονται στο Νου του Θεού, πρέπει να σχετίζονται με όντα που βρίσκονται σε αδιάκοπο γίγνεσθαι. Επίσης, ο Φώτιος απορρίπτει τόσο τη διαλεκτική του Πλάτωνα, όσο και την ποιητική γλώσσα του. Στον Φώτιο οφείλουμε όλες σχεδόν τις γνώσεις μας για τον Ιεροκλή, νεοπλατωνικό φιλόσοφο του 5ου αιώνα.

Ο Αρέθας ο Πατρεύς (περ. 850-περ. 944), επίσκοπος Καισαρείας, ακολούθησε το πνεύμα του Φωτίου. Έχοντας σημαντικά φιλολογικά και φιλοσοφικά ενδιαφέροντα, στράφηκε στη συγκρότηση μιας συνολικής έκδοσης των πλατωνικών διαλόγων, καθώς μάλιστα διέθετε αξιόλογα χειρόγραφα στη βιβλιοθήκη του. Τα σχόλιά του είναι κυρίως ερμηνευτικά, περιέχουν, όμως, και κρίσεις, που στόχο έχουν τη θεωρία των Ιδεών και τη θεολογία του Πλάτωνα. Παράλληλα όμως, όπως θα αναφέρουμε στην επόμενη ενότητα, συνέταξε μια εμπειριστατωμένη πραγματεία για τις αριστοτελικές *Κατηγορίες* και για τη σχετική *Εισαγωγή* του Πορφύριου.

Τον 11ο αιώνα καταγράφονται απόπειρες για σύνθεση φιλοσοφικών θέσεων σε ποικίλα ζητήματα, ως αποτέλεσμα νέας επαφής με αρχαία φιλοσοφικά κείμενα και εντατικής μελέτης και αναβίωσης του Μεσοπλατωνισμού και του Νεοπλατωνισμού. Το Πανδιδακτήριο που ιδρύεται στην Κωνσταντινούπολη (1045), περιλαμβάνει σχολή Φιλοσοφίας με κατά βάση νεοπλατωνικό αναλυτικό πρόγραμμα. Την ίδια περίοδο ο λόγιος μητροπολίτης Ιωάννης Μαυρόπουλος (περ. 985-1057), δάσκαλος του Ψελλού, σε ένα περίφημο ποίημά του δεχόταν ότι ο Πλάτωνας και ο Πλούταρχος, με τη ζωή τους και τη σκέψη τους, ήταν πλησίον στο νόμο που κήρυξε ο Χριστός. Έτσι, παρακαλεί το Χριστό να σταθεί δίκαιος κριτής απέναντί τους και προσεύχεται για τη σωτηρία των ψυχών τους:

«ὡς θεός... τῶν ὄλων...

ἄμφω γὰρ εἶσι καὶ λόγον καὶ τὸν τρόπον
τοῖς σοῖς νόμοις ἔγγιστα προσπεφυκότες».

Η άνθηση της ενασχόλησης με τον Πλάτωνα συνδέεται με τον Μιχαήλ Ψελλό (1018-1096), τον «*ὑπατον τῶν φιλοσόφων*», ο οποίος υπήρξε ένας αυτόνομος χριστιανός διανοούμενος. Ο Ψελλός, ο οποίος διακρίθηκε ως Πλατωνικός, τόσο στη διδακτική πράξη όσο και στα κείμενά του, γνώριζε τον αθηναίο φιλόσοφο, έχοντας μελετήσει και τα πρωτότυπα κείμενά του, αλλά οπωσδήποτε και τα έργα νεοπλατωνικών φιλοσόφων, όπως του Πλωτίνου και του Πρόκλου. Πλείστα τμήματα των φιλοσοφικών έργων του αποτελούν σύνθεση ανθολογημένων χωριών από διάφορες πηγές, καθώς είναι προφανές ότι συνδυάζει το μυστικισμό με τον ορθολογισμό και ενσωματώνει νεοπλατωνικά στοιχεία στο χριστιανικό δόγμα. Σε άλλες περιπτώσεις, όμως, είναι σαφές ότι δεν του λείπει η ανεξαρτησία της σκέψης. Όταν, για παράδειγμα, εξετάζει την πλατωνική θεωρία των Ιδεών, δε διστάζει να απορρίψει τον αυθυπόστατο χαρακτήρα τους και την ιεράρχησή τους πριν από το Δημιουργό, για να κινηθεί, τελικά, στο πλαίσιο της πατερικής, αλλά και της λόγιας παράδοσης του Βυζαντίου. Αλλού απορρίπτει την αριστοτελική άποψη για το αγέννητο και αίδιο του χρόνου, και δέχεται την πλατωνική θεωρία περί γένεσης του χρόνου από κοινού με το στερέωμα του ουρανού και τις αντίστοιχες πλωτικές αντιλήψεις για τη σύνδεση του «*αιῶνος*» με τη μεταφυσική αρχή, το Εν. Η απόπειρά του να ενσωματώσει την πλατωνική φιλοσοφία στην Ορθοδοξία προκάλεσε την έντονη αντίδραση του Ιωάννη Ξιφιλίνου, ο οποίος κάλεσε τον Ψελλό να απολογηθεί. Εκείνος απάντησε με επιστολή η οποία περιείχε μια επιδέξια επιχειρηματολογία. Έτσι, ο Ψελλός, που είχε αποκαλέσει κάποτε τον Πλάτωνα «φως για τη χριστιανική φιλοσοφία», χρειάστηκε να καταθέσει ομολογία πίστης, για να υπερασπίσει τον εαυτό του.

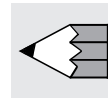
Ένα πολύ ενδιαφέρον έργο του Ψελλού, που αποδεικνύει την πνευματική του πολυμέρεια, είναι η «*Διδασκαλία παντοδαπή*», η οποία αποτελεί σύντομη θεολογική και επιστημονική εγκυκλοπαίδεια και απαρτίζεται από 201 λήμματα. (...) Στο (...) έργο διακρίνεται η τάση του Ψελλού να ερμηνεύει τα χριστιανικά δόγματα με βάση τη νεοπλατωνική φιλοσοφία. Έτσι, απαντώντας στην ερώτηση «*τίς ὁ Θεός*», υποστηρίζει ότι ο Θεός δεν είναι «*οὔτε ὁ οὐρανός, οὔτε ὁ ἥλιος, οὔτε ἄλλο τι τῶν ὀρωμένων... οὔτε νοῦς*», ούτε μια πλατωνική «*ιδέα χωριστὴ σώματος*», ούτε «*φύσις ὅλως ἐγκόσμιος ἢ ὑπερκόσμιος, ζῶη, φῶς, ἄσωματότης ἢ ἀϋλία, οὔτε αἰσθήσει θεατὸς οὔτε νῶ ληπτὸς*». Κανείς, όπως γράφει, δεν γνωρίζει την «*οὐσίαν θεοῦ*» και ο άνθρωπος μπορεί μόνο, κατά προσέγγιση, να αποκτήσει μια ιδέα του Θεού «*νῶ μόνῳ σκιαγραφουμένη*» από τις ιδιότητές Του, της «*ἀϊδιότητος, ἀγαθότητος, παντοδυνάμου, ἀπειρίας κ.λπ.*». Για να στηρίξει τις νεοπλατωνικές αυτές απόψεις του ο Ψελλός παραπέμπει στο έργο του Γρηγορίου Ναζιανζηνού (...). Εκεί όμως που φαίνεται περισσότερο η εξάρτηση του Ψελλού από τον Νεοπλατωνισμό είναι η απάντηση που δίνει στο ερώτημα αν οι άγγελοι είναι περισσότεροι από τους ανθρώπους. Συγκεκριμένα υποστηρίζει ότι τα πλάσματα που είναι εγγύτερα στη Μονάδα, είναι λιγότερα και αυξά-

νονται όσο απομακρύνονται από αυτή: «οἱ ἐγγύτεροι τῆς ἐνάδος ἀριθμοὶ ἐλάττους εἰσὶν, οἱ δὲ πορρωτέρω πλείους... οὕτως οἱ ἐγγύτεροι τοῦ ἐνὸς καὶ μόνον θεοῦ ἔλαττον ἔχουσι τὸ ποσόν, οἱ δὲ πορρωτέρω πλέον». Αἰξίζει ἐδῶ νὰ ἀναφερθεῖ ἓνα ἀνάλογο χωρίο ἀπὸ τὸ ἔργο «Στοιχείωσις θεολογική» τοῦ νεοπλατωνικοῦ Πρόκλου: «πᾶν πλῆθος ἐγγυτέρω τοῦ ἐνός... ποσῶ μὲν ἐστὶ τῶν πορρωτέρω ἔλαττον, τῇ δυνάμει δὲ μείζον». Ἐπίσης οἱ νεοπλατωνικές πεποιθήσεις τοῦ Ψελλοῦ ἀποδεικνύονται καὶ ἀπὸ τὴν κατανομή τῆς ὕλης τοῦ. Ἀρχίζει με τὸν Θεό (κ. 1-20), τὴ νεοπλατωνική μονάδα, καὶ συνεχίζει με τὸν νοῦ (κ. 21-29) καὶ τὴν ψυχὴ (κ. 30-65) γιὰ νὰ καταλήξει στὸν ορατὸ κόσμο. (...) Ἀλλὰ καὶ στὴν ἀρχὴ τῶν κεφαλαίων ποῦ ἀναλύουν τὴν ἐννοία τῆς ψυχῆς ὁ Ψελλός παραθέτει αὐτολεξεί ἓνα χωρίο τοῦ Πρόκλου: «Πᾶσα ψυχὴ ἢ θεία ἐστίν, ἢ μεταβάλλουσα ἀπὸ νοῦ εἰς ἄνοιαν, ἢ μεταξὺ τούτων, ἀεὶ μὲν νοοῦσα, καταδεεστέρα δὲ τῶν θείων ψυχῶν... πᾶσα ψυχὴ ἀσώματός ἐστὶν οὐσία καὶ χωριστὴ σώματος, ἀνώλεθρός τε καὶ ἄφθαρτος, καὶ ζῶη καὶ ζῶν...». Οἱ νεοπλατωνικές ἀπόψεις γιὰ τὴν ψυχὴ, ποῦ παραθέτει ὁ Ψελλός στὴ «Διδασκαλία παντοδαπὴ» δὲν ἐρχόνταν σὲ ἀντίθεση με τὰ χριστιανικά δόγματα. Τὶς ἐπανέλαβε καὶ σὲ ἓνα ἄλλο ἔργο, ποῦ συχνά τοῦ ἀποδίδεται, τὸ «Δόξα περὶ ψυχῆς», ἀποτελούμενο ἀπὸ παραφράσεις καὶ ἀποσπάσματα τῶν σχολίων τοῦ Ἰωάννη τοῦ Φιλοπόνου στὸ ἔργο τοῦ Ἀριστοτέλη «Περὶ ψυχῆς», καὶ ὅπου ἀποδίδεται τὸ χριστιανικὸ δόγμα τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς στὸν Πλάτωνα. (Μίλων Ἀνάστος, «Φιλοσοφία», *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους*, τόμ. Η΄, Ἀθήνα 1979, σσ. 271-272)

Δραστηριότητα 1/Κεφάλαιο 2

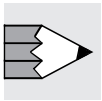
Με βάση τὸ ἀνωτέρω κείμενο νὰ ἐξετάσετε τὸν τρόπο με τὸν ὁποῖο ὁ Ψελλός χρησιμοποίησε βασικές θέσεις τῆς νεοπλατωνικῆς φιλοσοφίας, συνδυάζοντάς τες με τὸ χριστιανικὸ δόγμα, προκειμένου νὰ δώσει ἀπαντήσεις σὲ διάφορα θεολογικά ζητήματα.

Ὁ Ἰωάννης Ἰταλός (περ. 1023-περ. 1085), προερχόμενος ἀπὸ τὴν Καλαβρία, ἦταν υἱὸς Νορμανδοῦ μισθοφόρου καὶ ξεκίνησε τὸ 1049 σπουδές στὴν Κωνσταντινούπολη, ὅπου καὶ ἀνακηρύχθηκε τὸ 1055 «ὑπάτος τῶν φιλοσόφων». Ἐγινε, ὁμῶς, στόχος τοῦ Πατριαρχείου, ὅταν κάποτε κατέθεσε μία προσέγγιση τῆς νεοπλατωνικῆς φιλοσοφίας, ἀκολουθώντας τὶς θεωρίες τοῦ Πρόκλου. Ἐτσι, ἦταν ὁ πρῶτος ποῦ ἐπιχείρησε νὰ επικρίνει τὸ Χριστιανισμό με ἓνα αὐτόνομο φιλοσοφικό πνεῦμα, με συνέπεια νὰ τεθεῖ ἐκτὸς τῶν ορίων τῆς αὐστηρῆς δογματικῆς διδασκαλίας τοῦ. Ὁ Ἰταλός κατηγορήθηκε ὅτι διακήρυσσε ὅτι μόνον ἡ πραγματική, δηλαδή κοσμική, ἐπιστήμη μπορεῖ νὰ διερευνήσει τὴν ἀλήθεια, ὅτι ἡ φιλοσοφική σκέψη εἶναι αὐτόνομη ἀπὸ τὰ ἐκκλησιαστικά δόγματα, ἕως καὶ ξένη πρὸς τὸ περιεχόμενό τους, ὅτι τόσο οἱ πλατωνικές ἰδέες ὅσο καὶ ἡ ὕλη εἶναι αἰώνιες, ὅτι τελείται παλιγγενεσία τῶν ψυχῶν, ὅτι δὲν ὑπάρχει ἐκ τοῦ μηδενός δημιουργία καὶ ὅτι τὰ θαύματα πρέπει νὰ ἀπορρίπτονται ὡς ἀντικείμενα στους φυσικούς νόμους.



Αφού πρώτα απειλήθηκε από τον υποδαυλισμένο όγλο με λιντσάρισμα, δικάστηκε τελικά στις 13 Μαΐου 1082 ως αποστάτης, σε Σύνοδο στην οποία πρωτοστάτησε ο ίδιος ο Πατριάρχης Ευστράτιος Γαριδάς. Ακολούθησε καταδίκη του σε υποχρεωτικό ισόβιο εγκλεισμό σε μοναστήρι, αφού πρώτα δέχθηκε ένδεκα συνολικώς αναθέματα.

Ο Ιταλός κατηγορήθηκε: 1ο ότι προσπάθησε να ερμηνεύσει ορθολογικά την Ενσάρκωση και την υποστατική ένωση· 2ο ότι επανέφερε τις πλάνες των αρχαίων εθνικών φιλοσόφων για την ανθρώπινη ψυχή, τον ουρανό, τη γη και τα πλάσματα· 3ο ότι δίδασκε τη μετεμψύχωση και ότι, κατά συνέπεια, αρνιόταν την αθανασία της ψυχής και τη μέλλουσα ζωή· 4ο ότι κήρυττε την αιωνιότητα της ύλης και των ιδεών· 5ο ότι έβαζε πολύ παραπάνω από τους Πατέρες και τους αγίους τους Έλληνες φιλοσόφους και τους αιρεσιάρχες, που οι 7 Οικουμενικές Σύνοδοι είχαν καταδικάσει· 6ο ότι αρνιόταν τα θαύματα του Χριστού, της Παρθένου και των αγίων ως αδύνατα, ή τους έδινε μια εντελώς προσωπική ερμηνεία· 7ο ότι δε θεωρούσε την εθνική γραμματεία ως απλό στοιχείο της πνευματικής μόρφωσης αλλά ως θεματοφύλακα της αλήθειας και δίδασκε ότι σ' αυτήν έπρεπε, άμεσα ή έμμεσα, ν' αναχθούν όλα τα άλλα· 8ο ότι παραδεχόταν τις νεοπλατωνικές ιδέες και ισχυριζόταν ότι η ύλη υπάρχει αφ' εαυτής και προσλαμβάνει μορφές σύμφωνα με τις ιδέες, αρνούμενος έτσι την απόλυτη αυτοδυναμία του Δημιουργού· 9ο ότι δίδασκε πως οι άνθρωποι θα αναστηθούν με άλλα σώματα από αυτά που είχαν εδώ στη διάρκεια της παρούσας ζωής. Παραλείπουμε τα δύο τελευταία άρθρα, γιατί ο Ιταλός αναγνώρισε ως δικά του μόνο τα εννέα πρώτα. (B.N. Τατάκης, *Η βυζαντινή φιλοσοφία*, μετ. Ε.Κ. Καλπουρτζή, εποπτεία και βιβλιογραφική ενημέρωση Λ.Γ. Μπενάκης, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Αθήνα 1977, σ. 204)



Δραστηριότητα 2/Κεφάλαιο 2

Με βάση τα ανωτέρω σημεία της διδασκαλίας του Ιωάννη Ιταλού, για τα οποία και καταδικάστηκε από την Ιερά Σύνοδο, να τεκμηριώσετε την άποψη ότι στηρίχθηκε στη νεοπλατωνική φιλοσοφία για να προχωρήσει σε μια πρώτη διατύπωση φιλοσοφικού συστήματος στο Βυζάντιο.

Ο Ισαάκ Σεβαστοκράτωρ (περ. 1093-περ. 1152) ανήκε στους χριστιανούς διασκευαστές εθνικών κειμένων, επιδιώκοντας να καταστήσει αποδεκτά από την Ορθοδοξία ορισμένα μικρά κείμενα του νεοπλατωνικού Πρόκλου, ώστε να επιβιώσουν και στις επόμενες γενεές. Έτσι, αντικατέστησε τον πληθυντικό *θεοί* με τον ενικό *Θεός*, τους *δαίμονες* με τους *αγγέλους*, τους χρησμούς του Απόλλωνα με τους προφήτες του Θεού κ.λπ. Επίσης, παρενέβαλε στα κείμενα του Πρόκλου χω-

ρία από τον ψευδο-Διονύσιο Αρεοπαγίτη και, για να γεφυρώσει την απόσταση μεταξύ του Ενός, του θείου και του πλήθους των δημιουργημάτων, παρεισήγαγε τις τρεις τριάδες του ψευδο-Διονυσίου.

Παρομοίως, ο Νικόλαος Μεθώνης, μεταξύ των ετών 1157 και 1166, συνέγραψε μια ανασκευή της νεοπλατωνικής θεολογίας του Πρόκλου, αφενός για να καθάρει το ορθόδοξο δόγμα από στοιχεία της νεοπλατωνικής φιλοσοφίας και θεολογίας, που είχαν γίνει αποδεκτά από διανοητές, όπως τον Μιχαήλ Ψελλό ή τον Ιωάννη Ιταλό, αφετέρου για να καταδείξει ότι όλες οι αιρέσεις αντλούσαν το περιεχόμενό τους από τον νεοπλατωνικό φιλόσοφο. Η κριτική του εκινείτο σε δύο άξονες. Ο ένας ήταν να διαπιστωθεί ποιες απόψεις του Πρόκλου δεν μπορούν να συμφιλιωθούν με το χριστιανικό δόγμα και ο άλλος να διαπιστωθεί ποιες είναι όμοιες με το περιεχόμενό του, ή τουλάχιστον μη επιβλαβείς για την ακεραιότητά του. Αυτοί οι άξονες είχαν ως συνέπεια την επιλεκτική απόρριψη ή αποδοχή θέσεων του Πρόκλου για το ίδιο θέμα. Επειδή, όμως, ο Νικόλαος πολλές φορές είτε αδυνατούσε, είτε δεν επιθυμούσε να ασχοληθεί με την ουσία των επιχειρημάτων του Πρόκλου, έμενε με την ουσιαστικά εσφαλμένη εντύπωση ότι ορισμένες αντιλήψεις του νεοπλατωνικού φιλοσόφου μπορούν τελικά να εφαρμοσθούν σε αντίστοιχα χριστιανικά δόγματα.

Την ίδια εποχή, ο Μιχαήλ Ιταλικός (12ος αι.), μητροπολίτης Φιλιππουπόλεως, χρησιμοποιούσε στα ρητορικά κείμενά του χωρία από τον Πλάτωνα ή τους σχολιαστές του. Για τη φιλοσοφική διδασκαλία του χαρακτηρίστηκε «*μιμητής Πλάτωνος και δεύτερος Πλάτων*».

2.1.3 Υστεροβυζαντινή περίοδος

Μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης από τους Φράγκους (1204) και τον κίνδυνο να διακοπεί η συνέχεια στο χώρο της παιδείας, το κέντρο της πνευματικής ζωής μετατοπίζεται στην Αυτοκρατορία της Νίκαιας, η οποία γίνεται ο κατάλληλος χώρος για την άνθηση της Φιλοσοφίας και των επιστημών γενικότερα. Ο αυτοκράτορας της Νίκαιας Θεόδωρος Β΄ Δούκας Λάσκαρις (1222-1258) υπήρξε ο σπουδαιότερος μαθητής του Νικηφόρου Βλεμμύδη, ο οποίος του παρέσχε άρτια φιλοσοφική συγκρότηση με αφετηρία την αριστοτελική λογική. Τα κείμενά του είναι αντιπροσωπευτικά δείγματα του χριστιανικού ανθρωπισμού, κατά τον οποίο η ιδανική παιδεία εξασφαλίζεται από τη σύνθεση του Πλατωνισμού και του Πυθαγορισμού με τα χριστιανικά δόγματα, έτσι ώστε ο άνθρωπος να αναχθεί γνωσιολογικά από τα αισθητά στα νοητά και από εκεί στη θεογνωσία. Έτσι, ο Λάσκαρις στα καθαρά φιλοσοφικά κείμενά του απορρίπτει διδασκαλίες των «*έλληνικῶς φρονούντων*», όπως το αγέννητο της ύλης και το φθαρτό της ψυχής, που είναι αντίθετες προς το Χριστιανισμό. Από την άλλη, όμως, ισχυριζόταν ότι το πρώτο μάθημα που διδάσκει η παιδεία είναι η σωκρατικού τύπου αγνωσία απέναντι στον κόσμο και το Θεό.

Ο Θεόδωρος Μετοχίτης (1270-1332) αφιερώνει στον Πλάτωνα διάφορα κεφάλαια του έργου του *Ύπομνηματισμοί και σημειώσεις γνωμικαί*, ενώ, σε σύ-

γκρουσή του με τον παλαιό φίλο του Νικηφόρο Χούμνο επί θεμάτων αστρονομίας, συχνά χρησιμοποιεί πλατωνικά χωρία. Σε σχέση με τον Αριστοτέλη, τον οποίο βρίσκει πολλάκις σκοτεινό, ο Μετοχίτης προτιμά τον «θαυμαστόν» Πλάτωνα, τη μαθηματική θεωρία του οποίου βρίσκει ιδιαίτερα ελκυστική. Παρ' όλα αυτά, ο Χούμνος κατηγορήσε τον Μετοχίτη ως εχθρό του Πλάτωνα, για να τον εκθέσει στον αυτοκράτορα Ανδρόνικο Β', που ήταν θαυμαστής του αθηναίου φιλοσόφου. Ο Ανδρόνικος Β' εγκωμιαζόταν μάλιστα από τους συγχρόνους του, για την αγάπη του προς την πλατωνική φιλοσοφία και τη συμμόρφωση του τρόπου ζωής και της συμπεριφοράς του με σκοπό να ενσαρκώσει το πρότυπο του φιλοσόφου-βασιλέα.

Ο Νικηφόρος Γρηγοράς (περ. 1295-1360) υπήρξε ένας έντονα πλατωνίζων στοχαστής, που προέβη σε οξεία κριτική του Αριστοτέλη, επικεντρώνοντας το ενδιαφέρον του στη γνωσιοθεωρία, τις φυσικές θεωρίες, την Κοσμολογία και την Ανθρωπολογία. Ο Γρηγοράς, ο οποίος φαίνεται ότι είχε μελετήσει μάλλον τους σχολιαστές του Αριστοτέλη και όχι τα ίδια τα έργα του, ελέγχει επιλεγμένα ζητήματα τα οποία ανέπτυξε ο Σταγειρίτης, όπως τις θεωρίες του για την επαγωγική μέθοδο ως προς τα καθέκαστα και τα καθόλου, για την αίσθηση, για τις λογικές συσχετίσεις, για την υφή της ψυχής, για το γονικό σπέρμα ως κληρονομικό αίτιο, για τη φύση του ουρανού, του αέρα και του ήλιου, αλλά και για τη δημιουργία των ποταμών. Έτσι, η αισθητηριακή εμπειρία δε θεωρείται από τον Γρηγορά απαραίτητο στοιχείο για τη γνώση της αλήθειας, διότι ποτέ δεν μπορεί να αποκαλύψει την αληθινή φύση των πραγμάτων, σε αντίθεση με τη λογική απόδειξη και πίστη. Από την άλλη, πιστεύει ότι ο αποδεικτικός συλλογισμός είναι ακατάλληλος για τη Θεολογία, λόγω της αδυναμίας του ανθρώπινου νου να συλλάβει το θείο με τα οικεία του μέσα. Παρομοίως, θεωρεί απρόσφορο και το διαλεκτικό συλλογισμό, διότι η διττή χρήση του (αντιστροφή της αλήθειας και αποκάλυψη του ψεύδους) τον καθιστά αναξιόπιστο. Έτσι, φθάνει να εξάρει τη γνωσιοθεωρία του Πλάτωνα, δεχόμενος ότι οι ανθρώπινες αισθήσεις είναι επισφαλείς, με συνέπεια να μην είναι εφικτή η γνώση μας για τη συντριπτική πλειοψηφία των φαινομένων του αισθητού κόσμου. Στον εν λόγω οιονεί αποφατισμό, ο Γρηγοράς υποστηρίζει ότι ακόμη και τα γραπτά του Αριστοτέλη, στα οποία υποτίθεται ότι διατυπώνονται απαντήσεις σε πλείστα κοσμολογικά προβλήματα και εξηγήσεις για ποικίλα φυσικά φαινόμενα, συνηγορούν για την ακαταληψία των «ἀεί ρεόντων όντων». Ταυτόχρονα, πιστεύει ότι και η αναπαραστατική δύναμη της ψυχής («φαντασία») είναι επισφαλής, όχι μόνο κατά τη διάρκεια του ύπνου αλλά και κατά την εγρήγορση. Ο Γρηγοράς τονίζει τις ασάφειες και τις αντιφάσεις στις οποίες περιπίπτει ο Αριστοτέλης, ως προς το εάν η ψυχή είναι ένυλη ή άυλη. Αντιφάσεις εντοπίζει επίσης και στις αλληλοαναιρούμενες αριστοτελικές απόψεις ως προς το εάν τα εξωτερικά μέρη, από τα οποία συνίσταται το ανθρώπινο σώμα, προέρχονται από το σπέρμα των γονέων, και προσπαθεί να αποδείξει ότι η ορθότερη θεωρία είναι αυτή της παγγενέσεως. Η αυστηρή κριτική την οποία άσκησε ο Γρηγοράς στην περί ουρανού και κενού θεωρία του Αριστοτέλη αποβλέπει στο να δείξει ότι το σύμπαν δεν είναι αγέννητο ούτε άφθαρτο, αλλά, αντίθετα, εμπεριέχεται στα θεία

δημιουργήματα και, κατά συνέπεια, η ύπαρξή του είναι αποτέλεσμα της θείας βούλησης. Έτσι, φέρει πολλά παραδείγματα αριστοτελικών αντιφάσεων σχετικά με την εύρεση της αλήθειας, αβεβαιότητας και εναντίωσης σε προφανή γεγονότα. Είναι ακόμη αξιοσημείωτο ότι στη σύντομη φιλοσοφική πραγματεία του *Περί τοῦ μόνου καὶ καθ' αὐτὸ εἶδους, ὃ μόνῳ θεωρεῖται τῷ νῶ* και σε άλλα έργα του ο Γρηγοράς δέχεται την ύπαρξη των πλατωνικών Ιδεών ως αρχετύπων των κτιστών όντων εντός του νου του Θεού. Γενικότερα, η πολεμική κατά του Σταγειριτή βρίσκεται στο επίκεντρο της προσωπικής διένεξης του Γρηγορά με τον εκ Καλαβρίας Βαρλαάμ. Η αντιπαράθεση οφείλεται στο αντιδυτικό πνεύμα του Γρηγορά, ο οποίος, κατηγορώντας τον Αριστοτέλη, απορρίπτει τις θεωρίες του όπως αυτές ερμηνεύθηκαν από τους Δυτικούς. Η πολεμική του Γρηγορά εναντίον του Αριστοτέλη και του Βαρλαάμ εμφανίζεται στο πλαίσιο μιας ήδη γενικευμένης διαμάχης μεταξύ Βυζαντινών και Δυτικών. Μέσω αυτής της κριτικής ο Γρηγοράς εκδηλώνει τις δικές του φιλοσοφικές προτιμήσεις, οι οποίες προσανατολίζονται στην ενορατική κατεύθυνση του Πλάτωνα και, κατ' επέκταση, στο φυσικό αγνωστικισμό των Σκεπτικών.

Ο Γρηγόριος Παλαμάς (1296-1359) υπήρξε βασικό πρόσωπο στην «ήσυχαστική έριδα», η οποία ήταν μια ευρύτερη θεολογική διαμάχη του 14ου αι. σχετικά με το ζήτημα του εφικτού ή μη της θεογνωσίας και της ένωσης του ανθρώπου με τον Θεό στην παρούσα ζωή. Όντας γνώστης και χρήστης ορισμένων υπηρετικών της θεολογίας του φιλοσοφικών διδασκαλιών, ο Παλαμάς, στο πλαίσιο αυτής της διαμάχης, ενώ χρησιμοποιούσε αριστοτελική ορολογία, κατέληξε να προσηλωθεί στην πλατωνική ενόραση και σε έναν μυστικισμό νεοπλατωνικής προέλευσης. Στο έργο του *Κεφάλαια ἑκατὸν πενήκοντα*, επηρεασμένος από τον Ιερό Αυγουστίνο, υποστήριξε ότι από τις δέκα αριστοτελικές κατηγορίες εφαρμογή στην περίπτωση του Θεού έχουν μόνον η οὐσία, το πρὸς τι και το ποιεῖν. Στην πραγματικότητα χρησιμοποιούσε τους αριστοτελικούς όρους με τρόπο που έδειχνε ότι δεν ενδιαφερόταν να ακολουθήσει με συνέπεια τον Σταγειριτή. Έτσι, ο Παλαμάς κατ' αρχάς θέτει ως αδιαμφισβήτητες αλήθειες ορισμένα χριστιανικά δόγματα, και μετά συνάγει από το περιεχόμενό τους την αναγκαιότητα της ύπαρξης ενός αριθμού αριστοτελικών κατηγοριών. Γενικότερα, ο στοχασμός του Παλαμά κινείται προς την κατεύθυνση της ερμηνείας της πατερικής θεολογίας και δεν παρουσιάζει γνήσιο ενδιαφέρον για φιλοσοφικά προβλήματα, παρά μόνο ως προς τη γνωσιολογική διάκρισή του ανάμεσα στον αποδεικτικό και το διαλεκτικό συλλογισμό.

Ο Δημήτριος Κυδώνης (1315/1320-1400), ο οποίος εργάστηκε για την πνευματική προσέγγιση Ανατολής και Δύσης, από πολύ νέος άρχισε τη μελέτη του Πλάτωνα. Συνέγραψε πραγματεία με τίτλο *Περί τοῦ καταφρονεῖν τὸν θάνατον*, η οποία, ως ηθικοπλαστικός λόγος, είναι μια παρότρυνση προς τη Φιλοσοφία με στόχο τη σύλληψη του βάθους της ανθρώπινης φύσης. Ο Κυδώνης αναπτύσσει την πλατωνική θέση ότι ο θάνατος δεν αποτελεί χωρισμό της ψυχής από το σώμα, αλλά αντίθετα οδηγεί τον άνθρωπο στην υψηλότερη απόλαυση, τη θεϊκή, η οποία απορρέει από την αλήθεια και τη νόση. Έχοντας εμπνευσθεί από το μοτίβο του σωκρατικού αυτοελέγχου, ο Κυδώνης προσθέτει ότι ο άνθρωπος δεν πρέπει να

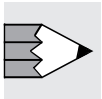
φοβάται το θάνατο, αλλά τη ζωή που έζησε στον κόσμο της άμεσης αισθητής εμπειρίας. Καθώς το υπέρτατο καλό δε συνίσταται στην ηδονή αλλά στη ζωή του πνεύματος, ο άνθρωπος που ανυψώνεται στη νοητή ζωή δεν αντιμετωπίζει πλέον με δέος το θάνατο. Αντίθετα, τον αναζητά, για να απολαύσει τα αγαθά του, που είναι άγνωστα στον παρόντα κόσμο. Έτσι, ο Κυδώνης ανασκευάζει τις αντιρροήσεις όσων φοβούνται το θάνατο, επειδή θεωρούν ότι θέτει τέλος στις απολαύσεις αυτού του κόσμου ή μας βυθίζει στο κενό ή μας ανοίγει τις πύλες της Κόλασης. Υποστηρίζει ότι το κακό και το καλό δεν πρέπει να αποτιμώνται με τον πόνο ή την ευχαρίστηση που προκαλούν, αλλά απλώς με τη φθορά που προξενούν ή τη χρησιμότητά τους. Ο τρόπος με τον οποίο γράφει ο Κυδώνης προοδίζει στοχαστή που έχει αποδεχθεί την πλατωνική φιλοσοφία, σε σημείο ώστε να κάνει λόγο για θεούς και όχι για τον ένα Θεό, να θεωρεί ότι η σκέψη, χρησιμοποιώντας μόνο τα φυσικά φώτα και όχι την αποκάλυψη, μπορεί να οδηγηθεί στη φιλοσοφική αλήθεια και να αναφέρεται στο ανθρώπινο σώμα υιοθετώντας την αντίστοιχη πλατωνική και νεοπλατωνική προσέγγισή του. Σε ένα *Προοίμιον Χρυσοβούλλου* ο Κυδώνης αφήνει μια αιχμή κατά των αντιλήψεων για τη μοναχική ζωή, όταν γράφει ότι το κορυφαίο και το πιο αναγκαίο αγαθό είναι η γέννηση και η συνεχής διαδοχή των παιδιών. Έχοντας στόχο σε αυτό το έργο του να προσελκύσει την προσοχή των γονέων στις υποχρεώσεις που έχουν έναντι των παιδιών τους, ο Κυδώνης εκφέρει λόγο για τη φύση, η οποία έχει δεχθεί από το Δημιουργό το δώρο να είναι η κοινή μητέρα όλων και να συντηρεί όλους τους ανθρώπους για να μην περιπέσουν στο μη Είναι.

Ο Γεώργιος Γεμιστός ή Πλήθωνας (1360-1452/4), διαθέτοντας ευρεία και βαθιά μόρφωση, οδηγήθηκε σε μια δική του ερμηνεία των ενδείξεων που ήταν απογοητευτικές για το μέλλον της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Απέρριψε το Χριστιανισμό, καθώς πίστευε ότι η πίστη στο χριστιανικό Θεό ευθύνεται για την κακή οργάνωση και διαφθορά του κράτους, αλλά και για την καταπίεση των ελληνικών χαρακτηριστικών του βυζαντινού πολιτισμού. Απέρριψε επίσης και την αριστοτελική φιλοσοφία, όχι όμως με βάση ορισμένα φιλοσοφικά κριτήρια, αλλά με στόχο την αποτελεσματικότερη εξυπηρέτηση των θρησκευτικών, πολιτιστικών και πολιτικών στόχων του. Ο Πλήθωνας όρισε ως σκοπό της ζωής του τη σωτηρία του βυζαντινού κράτους μέσω ποικίλων κοινωνικοοικονομικών μεταρρυθμίσεων και της αντικατάστασης της Ορθοδοξίας από μία πολυθεϊστική κοσμοθεωρία με έντονη τη σφραγίδα του Πλατωνισμού. Ο Πλήθωνας αποδεχόταν την πλατωνική θεωρία για τις Ιδέες, αλλά και για την αρετή, με στόχο τις πρακτικές εφαρμογές της στον πολιτικό βίο. Στο θεολογικό σύστημα του Πλήθωνα εντάσσεται το αρχαιοελληνικό Δωδεκάθεο, όπου κυρίαρχο ρόλο διαδραματίζει ο Ζεύς, ταυτιζόμενος με το νεοπλατωνικό Εν. Η θέση του ανθρώπου, ο οποίος οφείλει να λατρεύει τους θεούς με εντελώς συγκεκριμένους τρόπους, είναι μεταξύ πνεύματος και ύλης. Ο άνθρωπος, που κατά τον Πλήθωνα είναι η εικόνα του κόσμου των αιώνιων Ιδεών, φθάνει σε κατάσταση εσωτερικής αρμονίας όταν κατορθώσει να θεάται το θείο. Είναι αξιοσημείωτο ότι το θεολογικό σύστημα του Πλήθωνα ως σύνολο δεν εξασφάλισε οπαδούς. Το κύριο φιλοσοφικό έργο του είναι η *Νόμων συγγραφή*, όπου

και εκθέτει το σύνολο της κοσμοθεωρίας του. Εκεί φαίνεται ότι απορρίπτει τη νεοπλατωνική αρχή ότι το Εν είναι εφικτό να γνωσθεί αποφασιστικά. Στο ίδιο έργο θίγει ζητήματα όπως την ευδαιμονία, το πεπρωμένο, την αρετή και τη σχέση μεταξύ σώματος και ψυχής κατά τρόπο που δείχνει επιδράσεις από την ελληνική πολυθεΐα, χωρίς να λείπουν όμως εντελώς και ορισμένες χριστιανικές αξίες. Στο κοινωνικό και οικονομικό πρόγραμμά του περιλαμβάνονταν φορολογικές και στρατιωτικές μεταρρυθμίσεις, η κατάταξη του πληθυσμού σε τρεις τάξεις, σύμφωνα με το πρότυπο της πλατωνικής πολιτείας, η αποδυνάμωση των μοναχών και η γενική διανομή της γης. Ο Πλήθωνας εισηγήτο μάλιστα και ένα νέο ημερολόγιο, στηριζόμενος κυρίως, αλλά όχι αποκλειστικά, σε αρχαία ελληνικά στοιχεία. Έτσι, στόχος του ήταν η δημιουργία μιας ιδανικής πόλης-κράτους στο πλαίσιο του Δεσποτάτου του Μυστρά, όπου θα επικρατούσε αρμονία, αφού κάθε πολίτης θα επεδίωκε το κοινό καλό. Για τον Πλήθωνα, η σωτηρία της Πελοποννήσου ήταν ταυτόσημη με τη σωτηρία του ελληνισμού γενικά. Στο έργο του *Περί ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται*, ο Πλήθωνας στρέφεται από νεοπλατωνικής σκοπιάς εναντίον της λογικής σύλληψης του κόσμου από τον Αριστοτέλη, εναντίον του «πέμπτου σώματος», δηλαδή του αιθέρα ως συστατικού των ουράνιων σωμάτων, και εναντίον της ασάφειάς του στο θέμα της αθανασίας της ψυχής. Επίσης, ενώ στον Αριστοτέλη η ηθική φιλοσοφία είναι σε ευρεία έκταση περιγραφική, στον Πλήθωνα η ηθική είναι αντικείμενο της επιστήμης με την αυστηρή έννοια του όρου και γι' αυτό στηρίζεται σε όλες τις διακλαδώσεις της στις πρώτες αρχές της Μεταφυσικής. Ο Πλήθωνας είναι οπαδός της αντιαριστοτελικής πολεμικής του Θεόδωρου Μετοχίτη και του Νικηφόρου Γρηγορά, οι οποίοι θεωρούσαν τον Αριστοτέλη αντιφατικό, υποκριτή, μεγαλομανή, εγωιστή κ.λπ. Επίσης, πολλές είναι οι ομοιότητες μεταξύ Ιουλιανού και Πλήθωνα ως προς το θρησκευτικό σύστημα, τις πολιτικές αξίες, την οικονομία και τη διοίκηση.

Αλλά και από την άλλη μεριά πρέπει να πούμε, ότι δεν φαίνεται να είναι σωστά διατυπωμένος ο ορισμός, που βάζει στην ίδια μοίρα το λογικό και το θνητό του ανθρώπου. Όμως τον ορισμό αυτόν φαίνεται να τον έχει διατυπώσει ο Αλέξανδρος ο Αφροδισιεύς και οι οπαδοί του, ενώ ορθότερος θα ήταν εκείνος ο ορισμός του ανθρώπου, που λέει (95) ότι ο άνθρωπος είναι ζώο αθάνατο, γεννημένος να έχει συμμετοχή και στη θνητή φύση. Όσο για το λογικό στοιχείο, θα αρκούσε φυσικά ο ορισμός του αθάνατου ζώου, αφού κανένα βέβαια ζώο δεν είναι αθάνατο χωρίς να είναι και λογικό. Ο πιο σωστός ωστόσο ορισμός θα ήταν εκείνος, που τοποθετεί την ουσία του ανθρώπου με όσο γίνεται μεγαλύτερη έμφαση στο θεϊκό και αθάνατο στοιχείο του. Και πραγματικά δεν είναι ένα απλό είδος ο άνθρωπος, αλλά προβάλλεται σύνθετος από δύο είδη, το θεϊκό και το θηριώδες. (...). Στους ανθρώπους τώρα βλέπομε ότι ο τρόπος της ζωής τους διαφέρει πάρα πολύ από τον ένα στον άλλο και ότι άλλοι ζουν ένα βίο περίπου θεϊκό και άλλοι όπως τα θηρία. Κάποτε μάλιστα οι ίδιοι άνθρωποι αλλάζουν από τον τρόπο

ζωής των θηρίων στον ενάρετο και θεϊκό, όπως και άλλοι από τον θεϊκό στον βίο των θηρίων, πράγμα που συμβαίνει, όταν κάποιος διαλέξει την αρετή όχι επειδή τη γνώρισε συνειδητά, αλλά έχοντας μια απλή μόνο σωστή ιδέα γι' αυτήν χωρίς όμως λογική θεμελίωση. (...) Αν λοιπόν ο άνθρωπος είναι ένα ον σύνθετο από τα δύο είδη, το θείο και το θηριώδες, κατασκευασμένος έτσι από τον θεό για την αρμονία που επικρατεί στο σύμπαν (130) και για να ενωθή μέσα μας το θνητό με το αθάνατο, τότε το κυριώτατο στοιχείο της ουσίας του πρέπει βέβαια να βρίσκεται στο θεϊκό αυτό στοιχείο του και όχι στο θηριώδες και θνητό, όπως θέλουν οι οπαδοί του Αλεξάνδρου. [Λίνος Γ. Μπενάκης, «Γεωργίου Γεμιστού Πλήθωνος *Πρός ήρωτημένα ἄττα ἀπόκρισις* (Για το αριστοτελικό αξίωμα της αντιφάσεως και για τη σύνθετη φύση του ανθρώπου), Πρώτη έκδοση με νεοελληνική μετάφραση και εισαγωγή», *Φιλοσοφία*, τόμ. 4, 1974, σσ. 330-376· Ανατ. στο Λίνος Γ. Μπενάκης, *Βυζαντινή Φιλοσοφία. Κείμενα και μελέτες*, Παρουσία, Αθήνα 2002, σσ. 585-632, ειδικότερα σσ. 610, 612, 614]



Δραστηριότητα 3/Κεφάλαιο 2

Στο ανωτέρω μεταφρασμένο απόσπασμα ο Πλήθωνας επιτίθεται με οξύτητα στο σχολιαστή του Αριστοτέλη Αλέξανδρο Αφροδισιέα όσον αφορά στον ορισμό περί ανθρώπου. Να αναλύσετε τη θεωρία του για την ανθρώπινη φύση και τον τρόπο με τον οποίο τη θεμελιώνει.

Ο καρδινάλιος Βησσαρίωνας (1403-1472) προβάλλει τη συμφωνία μεταξύ Πλάτωνα και Αριστοτέλη, και προσπαθεί να είναι διαλλακτικός και να αποκαταστήσει την ειρήνη μεταξύ Πλατωνικών και Αριστοτελικών. Το 1462, σε επιστολή του προς τον προστατευόμενό του Μιχαήλ Αποστόλη (βλέπε κατωτέρω), διακηρύσσοντας τη βαθιά εκτίμησή του τόσο προς τον Πλάτωνα όσο και προς τον Αριστοτέλη, έγραψε: «ἐμέ ... φιλοῦντα μὲν ἴσθι Πλάτωνα, φιλοῦντα δ' Ἄριστοτέλη». Από το 1455 έως το 1459 συνέγραψε τετράτομο έργο με τίτλο *Ἐλεγχοὶ τῶν κατὰ τοῦ Πλάτωνος βλασφημιῶν*, αλλά δημοσίευσε το 1469 μόνο τη λατινική μετάφρασή του (*In calumniatorem Platonis*), ενώ επίσης το 1464 ή το 1465 συνέγραψε το έργο *De natura et arte*. Με το περιεχόμενό τους προσπάθησε να αντικρούσει την αντιπλατωνική επίθεση του Γεώργιου Τραπεζούντιου, αλλά επίσης, αποβλέποντας και στο λατινόφωνο κοινό της Ιταλίας, έδειξε συστηματικά και τα στοιχεία εκείνα του Πλατωνισμού που προετοιμάζουν ή εναρμονίζονται με τη χριστιανική διδασκαλία. Ο Βησσαρίωνας, που υποστήριξε ότι η πολεμική του Τραπεζούντιου κατά του Πλάτωνα υπερέβη όλες τις κωμωδίες, ήταν ο μόνος που αντέδρασε στην εν λόγω αντιπλατωνική απόπειρα, γεγονός που δείχνει ότι η αντιπαράθεση Αριστοτελικών και Πλατωνικών στη Δύση κατά το 15ο αιώνα περιορίστηκε στον κύκλο των ελλήνων μεταναστών. Είναι γνωστό και ένα έργο του Βησσαρίωνα, που προέκυψε από την αρνητική υποδοχή της λατινικής μετάφρασης των *Νόμων* του

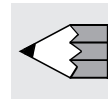
Πλάτωνα από τον Γεώργιο Τραπεζούντιο. Σε τρεις περιόδους της ζωής του ο Βησσαρίωνας ασχολήθηκε με τους *Νόμους*, διορθώνοντας τον Τραπεζούντιο, με παράλληλη συστηματική ερμηνεία του πλατωνικού έργου και προτάσσοντας μια ευρεία περίληψη των 13 βιβλίων των *Νόμων*.

Ο Μιχαήλ Αποστόλιος ή Αποστόλης (περ. 1422-1480) ασπάστηκε τις φιλοσοφικές ιδέες του Πλήθωνα, χωρίς όμως να συμμεριζείται και το αντιχριστιανικό πνεύμα του. Από νεαρή ακόμη ηλικία δήλωνε το θαυμασμό του για τον Πλάτωνα και πρόσθετε ότι ήταν έτοιμος να προσφέρει και τη ζωή του για χάρη του Πλήθωνα. Το 1461, στρεφόμενος εναντίον του μετριοπαθούς αριστοτελικού Θεόδωρου Γαζή, συνέγραψε σε έντονο ύφος έργο με τίτλο *Πρός τὰς ὑπὲρ Ἀριστοτέλους περὶ οὐσίας κατὰ Πλήθωνος Θεοδώρου τοῦ Γαζῆ ἀντιλήψεις*. Ωστόσο, η παρέμβαση του Αποστόλη στις όποιες φιλοσοφικές έριδες της εποχής του υπήρξε ατυχής, καθώς ο υβριστικός τόνος που χρησιμοποίησε εναντίον του Αριστοτέλη αποδοκιμαζόταν και από τον ίδιο τον Βησσαρίωνα. Ο τελευταίος το 1462 έγραψε στον Αποστόλη επιστολή, με την οποία τον επέκρινε αυστηρά για την ασέβειά του προς τον Αριστοτέλη, «τὸν πάσης ἐπιστήμης καθηγεμόνα». Τέλος, είναι γνωστή μία φιλοσοφικού χαρακτήρα πραγματεία του Αποστόλη με συχνές αναφορές στις πλατωνικές Ιδέες, με την οποία αποπειράται να δικαιολογήσει τη σύναψη του δεύτερου γάμου του.

Δραστηριότητα 4/Κεφάλαιο 2

Έχοντας ολοκληρώσει τη μελέτη αυτής της ενότητας να επιχειρήσετε να απαντήσετε στα εξής ερωτήματα:

- α. Ποια είναι η εικόνα των πλατωνικών σπουδών στις διάφορες περιόδους της ιστορίας του Βυζαντίου και ποιοι είναι οι κύριοι εκπρόσωποι καθεμίας περιόδου;
- β. Ορισμένοι βυζαντινοί στοχαστές χαρακτηρίζονται «Πλατωνικοί». Για ποιους λόγους και με ποιο νόημα νομίζετε ότι μπορεί να αποδοθεί σε έναν Βυζαντινό ο εν λόγω χαρακτηρισμός;



Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΣΜΟΣ ΣΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ

2.2.1 Πρωτοβυζαντινή περίοδος

Στη νεοπλατωνική Σχολή της Αλεξάνδρειας συγγράφονταν σχόλια ως καταγραφές μαθημάτων επί έργων του Αριστοτέλη από τους Αμμώνιο, Ασκληπιό, Ιωάννη Φιλόπονο, Ολυμπιόδωρο, Δαβίδ, Ηλία, Ψευδο-Ηλία και Στέφανο. Το κείμενο που αποτελεί κάθε φορά το θέμα του μαθήματος διαιρείται σε τμήματα, με αναλυτική εισαγωγή («θεωρία») και εμπλουτισμό με ερμηνευτικές σημειώσεις («λέξεις»). Βέβαια, δεν τηρείται από όλους αυτούς τους σχολιαστές η ίδια στάση έναντι του Αριστοτέλη. Για παράδειγμα, ο Ασκληπιός επιδιώκει να εναρμονίσει τη διδασκαλία του Αριστοτέλη με εκείνη του Πλάτωνα. Από την άλλη, ο Ιωάννης Φιλόπonos (περ. 490 – περ. 570) χρησιμοποιεί το οπλοστάσιο της αριστοτελικής λογικής για να αντικρούσει τα ίδια τα αριστοτελικά επιχειρήματα για την αιωνιότητα του κόσμου, υποστηρίζοντας τις αντίστοιχες χριστιανικές θέσεις. Μπορεί ο Φιλόπonos με τις απόψεις του να αναίρεσε την αριστοτελική διδασκαλία περί φυσικού χώρου, από την άλλη, όμως, εισήγαγε τις αριστοτελικές έννοιες και μεθόδους στη χριστιανική θεολογία. Ωστόσο, στο ζήτημα της τριαδικής διδασκαλίας κατέληξε μέσα από την αριστοτελική έννοια της ουσίας σε έναν τριθεϊσμό, πόρισμα εξαιτίας του οποίου αφορίστηκε από τη χριστιανική Εκκλησία.

Ο Ηλίας δίδαξε Αριστοτέλη και Πορφύριο, αλλά και ο Δαβίδ ήκμασε ως σχολιαστής του Αριστοτέλη και του Πορφύριου στο δεύτερο ήμισυ του βου ή στις αρχές του 7ου αι. Ο Στέφανος, ο τελευταίος εκπρόσωπος της νεοπλατωνικής Σχολής της Αλεξάνδρειας, υπήρξε επίσης σχολιαστής του Αριστοτέλη. Λόγω της φήμης που είχε αποκτήσει στην Αλεξάνδρεια, κλήθηκε από τον αυτοκράτορα Ηράκλειο το 610 να εργασθεί στην Κωνσταντινούπολη για την αναβάθμιση των εκεί φιλοσοφικών σπουδών. Του είχε απονεμηθεί μάλιστα ο τιμητικός τίτλος του *οίκουμενικοῦ ἢ καθολικοῦ διδασκάλου*.

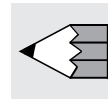
Ως προς το έργο και την προσφορά των εκπροσώπων της νεοπλατωνικής Σχολής της Αλεξάνδρειας, πρέπει να επισημανθεί ότι, αν και τα πολυσέλιδα σχόλιά τους σε αριστοτελικά έργα είχαν εκδοθεί από την Ακαδημία του Βερολίνου μεταξύ των ετών 1885 και 1909, εντούτοις στο σύνολό τους έμεναν σχεδόν ανεπεξέργαστα και για πολλές δεκαετίες αμετάφραστα σε οποιαδήποτε γλώσσα. Πιστευόταν, μάλιστα, ότι δεν τα χαρακτήριζε ιδιαίτερη πρωτοτυπία που θα τα καθιστούσε αντικείμενα ειδικής μελέτης. Επίσης, επικρατούσε η άποψη ότι ο Αμμώνιος και οι μαθητές του είχαν πολλές διαφορές με τους νεοπλατωνικούς σχολιαστές της Αθήνας, διότι δήθεν ενδιαφέρονταν περισσότερο για τις θετικές επιστήμες και τη χριστιανική θεολογία. Έτσι, πιστευόταν ότι η Σχολή της Αλεξάνδρειας είχε απολέ-

σει στην ουσία τον πλατωνικό χαρακτήρα της και είχε καταστεί ινστιτούτο γενικής φιλοσοφικής μόρφωσης. Αυτές οι αντιλήψεις έχουν ανατραπεί χάρη στις νεότερες έρευνες και στις πρόσφατες μεταφράσεις των σχολίων των εκπροσώπων της στην αγγλική γλώσσα.

Το έργο των αλεξανδρινών υπομνηματιστών είχαν υπόψη τους οι βυζαντινοί στοχαστές. Η δική τους επεξεργασία του αριστοτελικού corpus παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον και για τον πρόσθετο λόγο ότι οι Βυζαντινοί ήταν πλησιέστερα από άλλες εποχές και άλλους λαούς στη γλώσσα των αλεξανδρινών υπομνηματιστών του, οι οποίοι υπήρξαν τα σπουδαία πρότυπά τους στο σχολιασμό του Αριστοτέλη.

Δραστηριότητα 5/Κεφάλαιο 2

Έχοντας μελετήσει τα δεδομένα της προηγούμενης ενότητας και της εδώ εισαγωγικής παραγράφου σχετικά με την κατάσταση των πλατωνικών και αριστοτελικών σπουδών αντιστοίχως κατά την πρωτοβυζαντινή περίοδο, να επιχειρήσετε να καταδείξετε τη συμβολή των νεοπλατωνικών σχολών της Αθήνας και της Αλεξάνδρειας στη διαμόρφωση του πλαισίου στο οποίο κινείται η πρόσληψη και ερμηνεία των δύο αρχαίων φιλοσόφων εκ μέρους των βυζαντινών στοχαστών.



2.2.2 Μεσοβυζαντινή περίοδος

Ο Ιωάννης Δαμασκηνός (680-750), ύστατος εκπρόσωπος της πατερικής σκέψης, πρέπει να μελέτησε στη νεότητά του τους αρχαίους φιλοσόφους. Ο ίδιος στην πραγματικότητα υπήρξε θεολόγος, χωρίς ιδιαίτερες προσωπικές προτάσεις περί φιλοσοφικών ζητημάτων, όπως φαίνεται στη συστηματική τριλογία του με τίτλο *Πηγή γνώσεως*, η οποία περιλαμβάνει τα έργα *Διαλεκτικά ή κεφάλαια φιλοσοφικά*, *Περί αίρέσεων* και *Έκδοσις ακριβής τής ὀρθοδόξου πίστεως*. Στο έργο αυτό συγκεντρώνονται και παρουσιάζονται μεθοδικά όλοι οι σημαντικοί φιλοσοφικοί ὄροι, τους οποίους οι Πατέρες κατά τους προηγούμενους αιώνες είχαν αναγνωρίσει ως χρήσιμους και παρατίθενται ορισμοί πλείστων εξ αυτών, δανεισμένοι από τη σχολιαστική παράδοση των Αλεξανδρινών. Αυτήν είχε υπόψη του ο Δαμασκηνός, μέσα, όμως, από ανώνυμες ομάδες σχετικών κειμένων και συνόψεις φιλοσοφικών θεμάτων που μπορεί να συνεγράφησαν στα μέσα ή στα τέλη του 7ου αι. Έτσι, με το έργο αυτό, που γνώρισε ευρύτατη διάδοση, επιστρατεύεται το αριστοτελικό εννοιολογικό οπλοστάσιο για την ανάπτυξη της χριστιανικής κοσμοθεωρίας, με αποτέλεσμα να επιτευχθεί μια μορφή εκχριστιανισμού της αριστοτελικής λογικής. Σε αυτό το πλαίσιο η Διαλεκτική θεωρείται θεραπευτική της Θεολογίας και χρησιμοποιείται με στόχο τη στήριξη του δόγματος και την ανατροπή των αιρέσεων. Γενικά, η στάση του Δαμασκηνού έναντι της ελληνικής φιλοσοφίας δεν παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, αφενός διότι αντλεί από τις θεωρίες ό,τι είχε ήδη γίνει δεκτό από την παράδοση της Εκκλησίας, με δεδομένες κάποιες σημα-

σιολογικές διαφοροποιήσεις ορισμένων εννοιών, αφετέρου διότι δεν ασχολείται ποτέ με φιλοσοφικές διδασκαλίες που αποκλίνουν από τη δική του κοσμοθεωρία. Φιλοσοφικές έννοιες επιστρατεύει ο Δαμασκηνός συνεχώς και στο διάλογο *Κατὰ Μανιχαίων*.

Είναι γεγονός ότι η ως επί το πλείστον αποσπασματική και ελάχιστα ως καθόλου πρωτότυπη ερμηνεία ορισμένων έργων του Αριστοτέλη, στην οποία επιδόθηκαν οι βυζαντινοί αριστοτελικοί στις αρχές της μεσοβυζαντινής περιόδου, δεν οδήγησε σε συνειδητή ένταξη θεμελιωδών ή δευτερευουσών αριστοτελικών διδασκαλιών σε ένα ευρύτερο θεολογικό-φιλοσοφικό πλαίσιο. Αυτό το ζήτημα θα μπορούσε να εξηγηθεί και ιστορικά, με βάση δηλαδή τις συνθήκες που έπρεπε να αντιμετωπισθούν. Πάντως, τον 9ο αι. εμφανίζεται το πρώτο με τάσεις συστηματικές βυζαντινό έργο για τον Αριστοτέλη. Ο Πατριάρχης Φώτιος (810-893) ασχολήθηκε, όπως και οι μαθητές του, με το αριστοτελικό *Όργανον*. Στο έργο του *Άμφιλόχια*, όπου προβαίνει σε μια απλή παρουσίαση των αριστοτελικών κατηγοριών, ακολουθεί τους σχολιαστές Πορφύριο και Αμμώνιο, καθώς και τον Ιωάννη Δαμασκηνό. Επίσης, ο Φώτιος συνέγραψε εξηγητικά υπομνήματα και σε έργα του Αριστοτέλη για χρήση των μαθητών του. Όταν καλείται να συμφωνήσει είτε με τον Πλάτωνα είτε με τον Αριστοτέλη, συνήθως προτιμά τον δεύτερο, χωρίς όμως να στερείται και την προσωπική κρίση του. Ως προς το ζήτημα των *καθόλου*, προβαίνει σε λεπτές διακρίσεις, επιχειρώντας να συμφιλιώσει την ονοματοκρατία με την πραγματοκρατία, έχοντας υπόψη του τη λύση που προτάθηκε από τον Συριανό και τη σχολή του Αμμωνίου.

Στον Φώτιο μαθήτευσε ο Ζαχαρίας Χαλκηδόνας, ο οποίος, αντίθετα προς τους κανόνες της παραδοσιακής λογικής, επιχειρήσε μια σαφή διάκριση της λογικής και αθάνατης από την άλογη και θνητή ψυχή.

Ο Αρέθας ο Πατρεύς (περ. 850-925), επίσκοπος Καισαρείας, υπήρξε ο πρώτος βυζαντινός σχολιαστής του Αριστοτέλη. Ο ίδιος ομολογεί ότι υπήρξε θερμός θαυμαστής του Αριστοτέλη και είναι γεγονός ότι η βιβλιοθήκη του περιείχε αριστοτελικά έργα. Συνέγραψε επιτομή των αριστοτελικών *Κατηγοριών*, με παράλληλη αναφορά στην *Εισαγωγή* του Πορφύριου, χρησιμοποιώντας υλικό προερχόμενο από τα έργα των νεοπλατωνικών σχολιαστών Σιμπλίκιου, Φιλόπονου και Ηλία. Αν και στερείται ιδιαίτερης πρωτοτυπίας από φιλοσοφική άποψη, ενδιαφέρον παρουσιάζει η κριτική του σε θέματα της αριστοτελικής διδασκαλίας, όπως στη θεωρία για τη λογική ψυχή. Το κύριο πλεονέκτημα πάντως των πονημάτων του ήταν η συστηματική άρθρωσή τους.

Ο Μιχαήλ Ψελλός (1018-1096) γνώριζε σε βάθος τα αριστοτελικά έργα, και μάλιστα προχώρησε σε παράφραση ορισμένων από αυτά, όπως της *Φυσικής ἀκροάσεως*. Την παράφραση αυτή, η οποία είναι καρπός μακροχρόνιας διδασκαλίας του στην Κωνσταντινούπολη, τη συνέθεσε ως συστηματικό βοήθημα για τον πρίγκηπα Μιχαήλ Δούκα, στη σπουδή της αριστοτελικής φυσικής. Σε αυτό το έργο τα ερμηνεύματα είναι σύντομα, ενώ γίνεται ελεύθερη χρήση των αντίστοιχων σχολίων του Φιλόπονου και του Σιμπλίκιου. Τα παραδείγματα που χρησιμοποιούνται είναι σε μείζονα κλίμακα πρωτότυπα, ο γενικός τόνος είναι σε προκεχωρημέ-

νο βαθμό αντικειμενικός και το όλο έργο εμφανίζει μια ανεξαρτησία στην ερμηνεία σε σχέση με τους σχολιαστές. Έτσι, σε κάθε 12-20 στίχους αριστοτελικού κειμένου αντιστοιχεί ένα λήμμα, όπου ο Ψελλός ερμηνεύει λέξεις ή προτάσεις ή ένα τμήμα του συλλογισμού. Ο Ψελλός δε διστάζει να ασκήσει κριτική στον Αριστοτέλη, όταν προτίθεται να δώσει προβάδισμα στη χριστιανική σκέψη, σχετικά με την έννοια της φύσης και την προβληματική περί της σχέσης μεταξύ ύλης και μορφής. Έτσι, θεωρεί τον Αριστοτέλη σκοτεινό, ενώ δεν του συγχωρεί ότι τα θεολογικά ζητήματα τα άγγιξε με τρόπο ιδιαίτερος ανθρώπινο. Επίσης, απορρίπτει τη νεοπλατωνική άποψη του Σιμπλίκιου ότι ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης δε διαφέρουν μεταξύ τους, και αποδίδει κεφαλαιώδη σημασία στο ρόλο της συλλογιστικής του Αριστοτέλη για τη διατύπωση των φυσικών νόμων. Τέλος, είναι αξιοσημείωτο ότι παραθέτει χωρία από διάφορα έργα του Σταγειρίτη, για να αποδείξει την ενότητα του φιλοσοφικού συστήματος του αρχαίου φιλοσόφου.

Ο Ιωάννης Ξιφιλίνος (περ. 1005-1075) συνέγραψε πλείστες φιλοσοφικές πραγματείες, από τις οποίες δε σώζεται καμία. Αρχικά υπήρξε φίλος και συνάδελφος του Ψελλού. Νομοδιδάσκαλος ο ίδιος, προέβαινε στη διδασκαλία των θεμελιωδών ταξινομήσεων, ιδεών και αρχών του δικαίου, ακολουθώντας τη λογική του Αριστοτέλη και πιο συγκεκριμένα τις επιταγές της φιλοσοφικής ανάλυσης και διαίρεσης, της μεθόδου του ορισμού και της απόδειξης. Έτσι, με οδηγό τον Σταγειρίτη ανανέωσε τις μεθόδους της νομικής έρευνας. Η λογική αυστηρότητά του τον απέτρεπε από την υιοθέτηση της μεθόδου της αλληγορικής ερμηνείας, όχι όμως και από την αποδοχή της αστρολογίας και της ανατολικής μαγείας. Υπήρξε έντονος πολέμιος της πλατωνικής φιλοσοφίας, καθώς οι ορθόδοξες θέσεις του δε συμβιβάζονταν με το περιεχόμενό της. Έτσι, όπως προαναφέρθηκε, στάθηκε ο κυριότερος κατήγορος του Ψελλού, τον οποίο και κάλεσε σε απολογία για τη φιλοπλατωνική στάση του.

Ο Ιωάννης Ιταλός (1025-1090) σε μια ποικιλόμορφη συλλογή από δοκίμια και μικρά κεφάλαια, τις *Άπορίες*, δείχνει γνώστης της αριστοτελικής λογικής και της *Εισαγωγής* του Πορφύριου, ενώ διαπιστώνει τη συμφωνία μεταξύ Πλάτωνα και Αριστοτέλη στο πρόβλημα του «πέμπτου σώματος». Σε άλλες απόπειρές του, επικαλείται τον Αριστοτέλη για να αντιμετωπίσει τις επιθέσεις των ρητόρων.

Ο Θεόδωρος Σμυρναίος, διάδοχος του Ιταλού ως «*ὑπάτος τῶν φιλοσόφων*», συνέταξε μια συνοπτική έκθεση αρχαίων φυσικών θεωριών, όπου η φυσική του Αριστοτέλη κατέχει περίοπτη θέση.

Η Άννα Κομνηνή (1083-1153/5), η πριγκίπισσα που ήταν αποκλεισμένη από την πολιτική ζωή, συντηρούσε έναν φιλοσοφικό κύκλο σχολιαστών διαφόρων έργων του Αριστοτέλη, στον οποίο ανήκαν ο Ευστράτιος Νικαίας (περ. 1050-περ. 1120) και ο Μιχαήλ Εφέσιος (περ. 1050-1129). Έτσι, η Άννα Κομνηνή, η οποία επεδίωκε να προσαρμόσει την παράδοση της αρχαίας φιλοσοφίας στις απαιτήσεις του χριστιανικού δόγματος, διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο στην αναβίωση της μελέτης του Αριστοτέλη στο Βυζάντιο, καθώς ενθάρρυνε συστηματικά τη συγγραφή σχολίων σε έργα του, επί των οποίων δεν είχαν σωθεί εξηγητικά υπομνήματα από την αρχαιότητα.

Ο Ευστράτιος Νικαίας υπήρξε ένας σημαντικός σχολιαστής των λογικών έργων του Αριστοτέλη, ακολουθώντας την παράδοση του Μιχαήλ Ψελλού και του Ιωάννη Ιταλού. Στα έργα του εντοπίζονται πλατωνικές και χριστιανικές επιδράσεις. Στα σχόλια του Ευστράτιου δε συζητούνται και δεν ερμηνεύονται διατυπώσεις και ορισμοί, αλλά θέσεις και διδασκαλίες του σταγειριώτη φιλοσόφου. Στα έργα του συνδυάζονται ο Αριστοτελισμός και ο Νεοπλατωνισμός, όπως διαπιστώνεται στη λύση του προβλήματος των *καθόλου*, όπου ακολουθεί την εννοιολογική πραγματοκρατία. Οι αναλύσεις του, όμως, μαρτυρούν προσωπική επεξεργασία. Είναι σαφές ότι τρέφει εμπιστοσύνη στην αριστοτελική συλλογιστική, ακόμη και προκειμένου περί των λεπτών αποχρώσεων των δογματικών αληθειών της χριστιανικής πίστης. Στα σχόλιά του στα *Ἠθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη, δείχνει να ακολουθεί τη νεοπλατωνική παράδοση συνδυάζοντάς την με την ηθική διδασκαλία των Πατέρων. Έτσι, πιστεύει ότι η Ηθική δεν είναι επιστήμη με την αυστηρή σημασία του όρου, αλλά τέχνη, αφού δε χρησιμοποιεί αποδείξεις αλλά «*εἰκόνας*», «*ἐμφάσεις*», «*μιμήσεις*» και «*ἐκτυπώσεις*», οδηγούμενη κατά συνέπεια σε γενικόλογα και αόριστα συμπεράσματα. Στο θέμα των διαφορών μεταξύ Πλάτωνα και Αριστοτέλη, ο Ευστράτιος ακολουθεί μάλλον τους νεοπλατωνικούς σχολιαστές, όπως τον Σιμπλίκιο, που υποβάθμιζαν ως εξωτερικές τις διαφορές στη διδασκαλία των δύο φιλοσόφων. Τέλος, χαρακτηριστική είναι η φράση που του αποδόθηκε «*ὅτι πανταχοῦ τῶν ἱερῶν καὶ θεῶν λογίων ὁ Χριστὸς συλλογίζεται ἀριστοτελικῶς*». Η φράση περιέχεται σε έναν κατάλογο με αιρετικές θέσεις της διδασκαλίας του, τις οποίες ο Ευστράτιος υποχρεώθηκε να αποκηρύξει το 1117 με τη συγγραφή ενός κειμένου με τον τίτλο *Ἐξομολόγησις*. Το έργο του Ευστράτιου έγινε ταχύτατα γνωστό στη Δύση μέσω μεταφράσεων στα λατινικά από τους Ιάκωβο της Βενετίας (12ος αι.) και Robert Grosseteste (περ. 1170-1253). Ιδιαίτερα μάλιστα τις θεωρητικές απόπειρές του τις χρησιμοποίησε ο Αλβέρτος ο Μέγας, κυρίως στην ανάλυσή του για τα *καθόλου*.

Ο Μιχαήλ Εφέσιος, στο πλαίσιο της πλούσιας διδακτικής δράσης του, συνέγραψε σαφή και αντικειμενικά σχόλια στον Αριστοτέλη, τον οποίο θεωρούσε αυθεντία. Σημειώνεται ότι ο Μιχαήλ, ο οποίος γενικά ακολουθεί τον Αλέξανδρο τον Αφροδισιέα και την περιπατητική παράδοση, ήταν ο πρώτος σχολιαστής βιολογικών και ζωολογικών έργων του Αριστοτέλη. Γενικά, όπου ο Αριστοτέλης κρίνει πλατωνικές θέσεις, ο Μιχαήλ συντάσσεται μαζί του, γνωρίζει, όμως, επαρκώς και την πλατωνική διδασκαλία. Ως σχολιαστής των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, πιστεύει ότι η Ηθική είναι επιστήμη, η οποία, όμως, δεν παρουσιάζει την ακρίβεια άλλων επιστημών, όπως των Μαθηματικών.

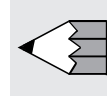
Ο Θεόδωρος Πρόδρομος, γεννημένος στις αρχές του 12ου αιώνα, υπήρξε καθηγητής Ρητορικής στην Κωνσταντινούπολη. Στο διαλογικό έργο του *Ξενόδημος ἢ φωναί* αντιμετωπίζει κριτικά την *Εἰσαγωγή* του Πορφύριου, ενώ σε άλλες θεωρητικές απόπειρές του κρίνει, με όχι την ίδιας εμβέλειας επιτυχία, αριστοτελικές θέσεις των *Κατηγοριῶν*. Συνέγραψε επίσης σχόλια στα *Ἀναλυτικά Ὑστερα*, τα οποία αποτελούσαν αντικείμενο μελέτης για εκτενές διάστημα. Είναι χαρακτηριστικό ότι αυτά τα σχόλια ήταν το τελευταίο φιλοσοφικό κείμενο που αντιγραφό-

ταν από τον Δημήτριο Καβάκη την ημέρα της άλωσης της Κωνσταντινούπολης από τους Τούρκους.

Ο Μιχαήλ ο του Αγγιάλου, πατριάρχης από το 1170 έως το 1178, τόνιζε τη σημασία των αριστοτελικών σπουδών, και ιδιαίτερα της Μετεωρολογίας. Τέλος, σχόλια στον Αριστοτέλη γράφονταν και στο 12ο αιώνα από τον Ιωάννη Τζέτζη.

Δραστηριότητα 6/Κεφάλαιο 2

Κατά τη μεσοβυζαντινή περίοδο οι αριστοτελικές σπουδές έχουν κυρίως τη μορφή υπομηματισμού έργων του Σταγειρίτη. Με βάση τα στοιχεία που παρατίθενται στην ανωτέρω υποενοότητα, να παρουσιάσετε αναλυτικά τους τομείς της αριστοτελικής σκέψης με τους οποίους ενασχολήθηκαν κατά περίπτωση οι βυζαντινοί στοχαστές, τις μεθόδους τις οποίες εφήρμοσαν και τους στόχους τους οποίους εξυπηρετούσαν οι μελέτες τους.



2.2.3 Υστεροβυζαντινή περίοδος

Ο Νικηφόρος Βλεμμύδης (1197-1272), που σπούδασε φιλοσοφία στη Νίκαια, συνέγραψε *Ἐπιτομὴν Λογικῆς*, στην οποία αποτύπωσε μεθοδικά και συνοπτικά το περιεχόμενο του αριστοτελικού *Ὀργάνου* με έναν σχετικά αυτοδύναμο τρόπο, καθώς γράφει σε πρώτο πρόσωπο και δείχνει ότι έχει κατανοήσει τις πηγές του. Στο έργο αυτό υπάρχουν πρωτότυπα στοιχεία, όπως η επεξεργασία των συλλογιστικών τρόπων. Το έργο αυτό γνώρισε την πιο διευρυμένη διάδοση σε όλη τη βυζαντινή περίοδο και αργότερα σε λατινική μετάφραση χρησιμοποιήθηκε και στη Δύση. Επίσης, ο Βλεμμύδης συνέγραψε και *Ἐπιτομὴν Φυσικῆς*, όπου προτείνει ένα συνδυαστικό μοντέλο αριστοτελικής και στωικής κοσμολογίας, έχοντας χρησιμοποιήσει ως πηγές του, μεταξύ άλλων, τα αριστοτελικά σχόλια του Αλέξανδρου του Αφροδισιέα, του Σιμπλίκιου και του Φιλόπονου. Από αυτό το έργο φαίνεται ότι κατείχε τις φυσικές επιστήμες σε πιο ώριμο βαθμό από τους συγχρόνους του και μπορούσε να διατυπώνει θέσεις για τις βασικές έννοιες του χρόνου και του χώρου, καθώς επίσης και για τα στοιχεία και τα φυσικά φαινόμενα, χωρίς να περιπίπτει σε μυθικές δοξασίες. Γενικά, ακολουθεί με παιδαγωγικά κριτήρια τη διάταξη της ύλης της αριστοτελικής φυσικής. Προβαίνει, όμως, και σε μικρές διαφοροποιήσεις, ή και στη διατύπωση αντίθετων απόψεων, όπως στο ζήτημα της αϊδιότητας του κόσμου, ή στην αριστοτελική θεωρία περί αιθέρα, οι οποίες υπαγορεύονται από την κοσμοθεωρία την οποία αποδέχεται.

Ο μοναχός Σοφονίας, περί τα τέλη του 13ου αιώνα, συνέγραψε παραφράσεις σε αριστοτελικά έργα Λογικής και Ψυχολογίας. Για πρώτη φορά σε τέτοια έργα συναντάται μια προγραμματική δήλωση περί του σκοπού και της ακολουθούμενης μεθοδολογίας, αλλά επίσης πολύ σημαντική είναι η διάκριση στην οποία προβαίνει ο Σοφονίας σχετικά με τις δύο κατηγορίες σχολιαστών του Αριστοτέλη. Η πρώτη αφορά τους πραγματικούς *εξηγητές*, στους οποίους κατατάσσει τους Αλέξανδρο Αφροδισιέα, Αμμώνιο, Σιμπλίκιο και Ιωάννη Φιλόπονο. Οι εν λόγω συγ-

γραφείς μετά το αριστοτελικό κείμενο, το οποίο παραθέτουν τμηματικά και με προσωπικό τρόπο, καταγράφουν τις σχολιαστικές παρατηρήσεις τους. Μένουν πιστοί στο κείμενο και συμβάλλουν με την ερμηνεία τους μόνο στη διασάφηση του περιεχομένου. Η δεύτερη κατηγορία περιλαμβάνει τους *παραφραστές*, στους οποίους κατατάσσει και τον Ψελλό. Αυτοί παραθέτουν το κείμενο χωρίς διακοπές, αλλά συχνά απομακρύνονται από τη μορφή με την οποία πρωτοτύπως έχει παραδοθεί. Όταν το νόημα δεν είναι προφανές, είτε λόγω του πλούτου των λογικών συλλήψεων, είτε λόγω της ασάφειας στη διατύπωση ή της δεινότητας του λόγου, οι παραφραστές απλοποιούν, ερμηνεύουν με δική τους ευθύνη και εμπλουτίζουν το κείμενο, σαν να πρόκειται για δική τους συγγραφή. Ο ίδιος ο Σοφονίας ακολούθησε μία μέση οδό μεταξύ των δύο τρόπων σχολιασμού. Για να αποφύγει τη διάσπαση που προκαλεί ο τμηματικός σχολιασμός, προσπάθησε να συνδέσει το αριστοτελικό κείμενο άμεσα με τα αναγκαία ερμηνευτικά σχόλια και με τον τρόπο αυτό να συγγράψει υπομνήματα λελογισμένης έκτασης.

Ο Γεώργιος Παχυμέρης (1242-περ. 1310) υπήρξε καθολικό πνεύμα και υψηλού επιπέδου εκπρόσωπος της παλαιολόγιας αναγέννησης. Με τα θέματα που ενέταξε στον ερευνητικό ορίζοντά του, αλλά και με την επιχειρηματολογία, την έκφραση και τη γλώσσα του, επεδίωκε να πείσει τον αναγνώστη του ότι ζει στην κλασική περίοδο. Η επανειλημμένη χρήση κλασικών χωρίων και παραδειγμάτων από τη μυθολογία στα έργα του αποδεικνύει ότι ο Παχυμέρης αισθανόταν εξαιτίας της παιδείας του ιδιαίτερα συνδεδεμένος με την ελληνική αρχαιότητα. Ο ίδιος συνέγραψε εκτενές βοήθημα με τίτλο *Σύνταγμα τῶν τεσσάρων μαθημάτων*, με το οποίο, ακολουθώντας το νεοπλατωνικής έμπνευσης γνωσιοθεωρητικό πρότυπο, καθοδηγούσε τους μαθητές του σε θέματα Αριθμητικής, Μουσικής, Γεωμετρίας και Αστρονομίας. Γι' αυτούς και άλλους λόγους που αφορούν στη γενικότερη πνευματική στάση του, ο Παχυμέρης έχει χαρακτηριστεί βυζαντινός ανθρωπιστής. Ως σχολιαστής του Αριστοτέλη εφάρμοσε τις μεθοδολογικές αρχές του Σοφονία και μας είναι γνωστός για το τεράστιο σε όγκο έργο του, το οποίο διαιρείται σε 12 βιβλία, 47 τίτλους και 238 κεφάλαια. Στο έργο αυτό, ο Παχυμέρης έδωσε τον τίτλο *Σχεδίασμα περί τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀριστοτέλους* ή πιο απλά *Φιλοσοφία*. Εκεί καλύπτει με τα ερμηνευτικά σχόλιά του ολόκληρο σχεδόν το αριστοτελικό corpus. Ο Παχυμέρης υπομνηματίζει τον Αριστοτέλη με διάφορες μεθόδους. Άλλοτε αναλύει το κείμενο του Αριστοτέλη με κάθε λεπτομέρεια, καταφεύγοντας, μάλιστα, και σε αρχαίους σχολιαστές, ενώ άλλοτε προβαίνει σε συνοπτική αναφορά σε αισθητῶς συντετημημένα χωρία. Αλλού επαναλαμβάνει κατά γράμμα ορισμένα αριστοτελικά χωρία, ενώ υπάρχουν και περιπτώσεις κατά τις οποίες εμπλουτίζει την παράφρασή του με εκτενείς παρεκβάσεις. Εδώ ακριβῶς έχει σημασία να τονισθεῖ ότι οι σχετικές λεπτομερείς αναλύσεις του Παχυμέρη υπήρξαν χαρακτηριστικά δείγματα της προσωπικής συμβολής του στο σχολιασμό του Αριστοτέλη. Κεφαλαιώδης ήταν η προσφορά του στην επιλογή των σημαντικότερων από φιλοσοφική άποψη φράσεων και ορισμών και στην απλοποίηση του πυκνού αριστοτελικού κειμένου. Ενδεικτικῶς σημειώνεται ότι κατά τον Παχυμέρη ο όρος *Μετά τὰ φυσικά* αναφέρεται σε εκείνα τα οποία έχουν αρθεῖ υπεράνω της φύσε-

ως και βρίσκονται υπεράνω του λόγου και της αιτίας, των οποίων εικόνα αποτελούν οι άμεσες και αναπόδεικτες προτάσεις, δηλαδή τα αξιώματα. Τα σχόλια του Παχυμέρη στον Αριστοτέλη διαβάστηκαν πολύ στην εποχή τους και γνώρισαν ευρεία διάδοση, αν κρίνουμε από το γεγονός ότι σώζονται περισσότερα από τριάντα χειρόγραφα του συνόλου ή των μερών τους. Σημειώνεται, όμως, ότι ελάχιστες συστηματικές μελέτες έχουν συνταχθεί για το έργο του, με αποτέλεσμα να μην έχει αποτιμηθεί, παρά ελάχιστα, το εύρος της συμβολής του στη μελέτη των αριστοτελικών κειμένων και γενικότερα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας.

Εδώ πρέπει να προστεθεί ότι ο Παχυμέρης συντάξε και ανώνυμα σχόλια σε μέρος του πλατωνικού διαλόγου *Παρμενίδης*, με στόχο όχι να ερμηνεύσει το ίδιο το έργο, αλλά να καταδείξει ότι μόνο η επίκληση της αυθεντίας του Αριστοτέλη μπορεί να συμβάλει στην ορθή κατανόηση του περιεχομένου του διαλόγου ή στη διόρθωση των αδυναμιών του. Έτσι, φθάνει στο σημείο να επικρίνει τον Πλάτωνα για χρήση σοφιστικών επιχειρημάτων ή εσφαλμένης ορολογίας και να οδηγηθεί στο συμπέρασμα ότι ο Αριστοτέλης τα αντίστοιχα ζητήματα στα δικά του έργα τα πραγματεύεται ορθά ελέγχοντας τις όποιες σοφιστείες και χρησιμοποιώντας εύστοχη ορολογία. Ο Παχυμέρης σχολιάζει τον Πλάτωνα περισσότερο ως αριστοτελιστής ο ίδιος, με βαθιά γνώση λεπτομερειών που υπάρχουν σε έργα του Αριστοτέλη, αλλά με χαρακτηριστική την απουσία θαυμασμού για τον ιδρυτή της Ακαδημίας. Μάλιστα, είναι πολύ πιθανό ο Παχυμέρης να είχε ενοχληθεί από την τάση του Πρόκλου να συγκρίνει τον Πλάτωνα με τον Αριστοτέλη και να οδηγείται στο συμπέρασμα είτε ότι ο Πλάτωνας υπερέχει, είτε ότι ο Αριστοτέλης δεν πιστεύει σε αντιπροσωπευτικές θέσεις του δασκάλου του. Ακόμη, με δεδομένο ότι ο Παχυμέρης πολλές φορές αδυνατεί ή δεν επιθυμεί να ασχοληθεί με την ουσία των επιχειρημάτων που αναπτύσσονται στον πλατωνικό διάλογο, περιορίζεται σε μια λεκτική αναδιατύπωσή τους. Κατά συνέπεια, τα σχόλια του Παχυμέρη στον πλατωνικό *Παρμενίδη* δεν μπορούν να θεωρηθούν αξιόπιστη ερμηνεία του αντίστοιχου τμήματος του έργου αυτού. Προσδιορίζονται, θα λέγαμε, από τις γενικότερες θεωρητικές επιλογές του.

Ο Νικηφόρος Χούμνος (περ. 1250-1327) έγραψε εννέα φιλοσοφικές πραγματείες στις οποίες αποτυπώνεται το έντονο ενδιαφέρον του για θέματα φυσικής Φιλοσοφίας, Κοσμολογίας και Ψυχολογίας με βάση την αριστοτελική διδασκαλία. Μολονότι, όμως, στηρίζεται κυρίως στον Αριστοτέλη, δε δέχεται κανέναν φιλόσοφο ως αυθεντία και διατηρεί για τον εαυτό του το δικαίωμα να τοποθετείται εκλεκτικά απέναντι στους σοφούς της αρχαιότητας, τόσο στον καθένα χωριστά, όσο και σε όλους από κοινού, στο βαθμό κατά τον οποίο οι θεωρίες τους συγκρούονταν με αλήθειες του Χριστιανισμού. Επίσης, ο Χούμνος δε διστάζει να στραφεί κατά των φανατικών αριστοτελικών της εποχής του και να συστήσει να αναγνωρίζονται σε κάθε αρχαίο φιλόσοφο τα θετικά και τα αρνητικά στοιχεία της διδασκαλίας του. Χαρακτηριστικό έργο του είναι ο *Περί της ύλης και των ιδεών άπειρασμένος αντιθετικώς προς Πλάτωνα λόγος*. Κύρια φιλοσοφική θέση του είναι ότι ύλη και είδος δημιουργήθηκαν από το μηδέν και ανάγονται στην άχρονη βούληση του αγαθού, σοφού και παντοδύναμου Θεού-Δημιουργού. Έτσι, ο Χούμνος

απορρίπτει την πλατωνική θεωρία περί αυθυπαρξίας των Ιδεών και οντολογικής παρουσίας τους πριν από τα αισθητά, αλλά και την αριστοτελική θεωρία περί αδημιούργητης και άφθαρτης ύλης. Απορρίπτει επίσης τις θεωρίες για την προϋπαρξη της ψυχής και τη μετεμψύχωση, καθώς και την πλατωνική διδασκαλία περί ανάμνησης, αν και χρησιμοποίησε πλατωνική επιχειρηματολογία προς υποστήριξη της χριστιανικής πίστης στην ανάσταση των σωμάτων. Στο πρόβλημα των καθόλου ο Χούμνος τοποθετείται υπέρ της ονοματοκρατίας. Απορρίπτει όχι μόνο τις υπερβατικές πλατωνικές Ιδέες, αλλά και τα εμμενή αριστοτελικά είδη υποστηρίζοντας ότι πίσω από την ομοιότητα μεταξύ των ατόμων ενός και του αυτού είδους δε βρίσκεται κάποια οντολογική αρχή παρούσα εντός των ατόμων, αλλά η παντοδυναμία του Θεού.

Ο Ιωάννης Πεδιάσιμος, που γεννήθηκε περίπου στα 1250, συνέγραψε προλεγόμενα σε έργα Λογικής του Αριστοτέλη, τόσο για δική του χρήση, όσο και προς όφελος των μαθητών του, όπως του Γεννάδιου Σχολάριου και του Βησσαρίωνα, αλλά και ενός ευρύτερου κοινού. Το έργο του, που στηρίζεται κυρίως στα αντίστοιχα έργα του Φιλόπονου, χαρακτηρίζεται από πληρότητα και είναι σημαντικό για τη γλώσσα και ορολογία του.

Ο Λέων Μαγεντινός, μητροπολίτης Μυτιλήνης, ήκμασε περί το 1330 και σχολίασε το αριστοτελικό *Ώργανον*. Το σχολιαστικό έργο του δε χαρακτηρίζεται από πρωτοτυπία, αλλά διαβαζόταν ευρέως κατά την Αναγέννηση. Επίσης, και ο Μανουήλ Ολόβολος (1245-1310) έγραψε σχόλια στα *Αναλυτικά Πρότερα* του Αριστοτέλη.

Ο Θεόδωρος Μετοχίτης (1260-1332) είχε μελετήσει το σύνολο του αριστοτελικού corpus και σχολίασε πολλά από αυτά τα έργα, χρησιμοποιώντας τα σχόλια του Μιχαήλ του Εφέσιου. Στόχος των παραφράσεών του ήταν να καταστήσει ευκολότερη, στη δική του και στις επόμενες γενεές, τη μελέτη των δύσκολων και συχνά σκοτεινών αριστοτελικών έργων. Ο Μετοχίτης εξαίρει τη θέση του Αριστοτέλη στην ιστορία της Φιλοσοφίας και αναφέρει μια ολόκληρη σειρά από σπουδαίους σοφούς της αρχαιότητας, που αφιερώθηκαν στην ερμηνεία των έργων του. Τους εν λόγω στοχαστές ο Μετοχίτης τους θεωρεί προδρόμους του. Ο Μετοχίτης αφενός ασκεί δριμυία κριτική κατά του Αριστοτέλη, αφετέρου επαινεί συχνά τη μεγαλοφυΐα του και συνιστά στον μαθητή του Νικηφόρο Γρηγορά τη μελέτη της Λογικής και της Φυσικής.

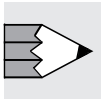
Ο Βαρλαάμ ο Καλαβρός (περ. 1290 - 1348) έφθασε στην Κωνσταντινούπολη το 1328 για να μελετήσει από το πρωτότυπο τα έργα των αρχαίων φιλοσόφων, και κυρίως τα αριστοτελικά συγγράμματα. Ενώ, όμως, έγινε δεκτός με τιμές, η αλαζονεία του προκάλεσε σοβαρές αντιδράσεις στους εκεί λογίους, με επικεφαλής τον Νικηφόρο Γρηγορά. Έτσι, τη δεκαετία του 1330 εγκαταστάθηκε στη Θεσσαλονίκη, όπου δίδασκε αριστοτελική λογική, αλλά και πλατωνική φιλοσοφία. Εκεί η προσωπική διαμάχη του με τον Παλαμά κατέληξε στην ανάπτυξη της «*ήσυχαστικής έριδος*». Ο Βαρλαάμ και οι οπαδοί του κατηγορήθηκαν από τον αντίπαλό τους Γρηγόριο Παλαμά και τους οπαδούς του για Αριστοτελισμό. Είναι γεγονός ότι ο Βαρλαάμ θεωρούσε την αριστοτελική λογική κατάλληλο εργαλείο για την

πραγμάτευση όλων των θεμάτων, με μόνη εξαίρεση τη γνώση περί Θεού, περί του οποίου πίστευε ότι γιγνώσκεται αποφαιτικώς. Πάντως, η μερίδα του Βαρλαάμ θεωρούσε τελικά την υπεράσπιση των ελληνικών ιδεών αιτία επίκρισης και δεν επαιρόταν καθόλου για την όποια υιοθέτησή της. Πρόκειται για μία θεολογική διαμάχη που έχει ανάγκη περαιτέρω ερευνητικές τεχνολογήσεις.

Όπως έχουμε ήδη διαπιστώσει, η συντριπτική πλειοψηφία των βυζαντινών στοχαστών σε σχέση με τα αριστοτελικά έργα μένει στο επίπεδο της εγκυκλοπαιδικής και διδακτικής χρήσης του περιεχομένου τους. Ο Νικόλαος Καβάσιλας (1319/23-1391), όμως, ένας από τους σημαντικότερους εκπροσώπους του ανθρωπιστικού ρεύματος του 14ου αι., ανάγεται στον μοναδικό ίσως γνήσιο αριστοτελιστή στο Βυζάντιο, καθώς υποστήριζε με επιχειρήματα την αριστοτελική λογική, γνωσιολογία, ανθρωπολογία και ηθική. Είναι ενδεικτικό ότι ο Καβάσιλας δεχόταν την καταξίωση της γήινης ανθρώπινης ύπαρξης και συγκρότησε ένα σύστημα ιδεών, στο πλαίσιο του οποίου καταξιώνεται η ανθρώπινη εμπειρική παρουσία και καταφάσκονται οι ανθρώπινες γνωστικές δυνάμεις. Αντιτιθέμενος στους αυστηρούς μοναστικούς κύκλους, που ήταν εχθρικά διακείμενοι στην κοσμική γνώση, ο Καβάσιλας είχε την πρόθεση να υπερασπίσει την εγκυρότητα της φιλοσοφικής και ειδικότερα της επιστημονικής γνώσης απέναντι στις επιθέσεις που δεχόταν από σύγχρονους του λόγιους. Πίστευε ότι, αν από τη μελέτη της Αστρονομίας προκύπτει ότι ο άνθρωπος είναι σε θέση να γνωρίσει με τις δυνάμεις του την πραγματικότητα, φυσικό είναι να θεωρήσει κάποιος την κατάκτηση της γνώσης στοιχείο που συμβάλλει στην ολοκλήρωση της ανθρώπινης προσωπικότητας. Από το συνολικό έργο του φαίνεται ότι ο Καβάσιλας πέτυχε να αφομοιώσει καίρια στοιχεία της ουσίας του αριστοτελικού στοχασμού με τρόπο ισάξιο πολλών στοχαστών του δυτικού Μεσαίωνα.

1.1 Με ρώτησες υπό ποίαν έννοια είναι ατελείς αυτοί που ασκούν την αρετή όχι μετά λόγου. 1.2 Αυτό είναι φανερό εξ εαυτού: είναι ατελείς κατά το ότι δεν είναι και σοφοί. 1.3 Διότι, παρόλο που είναι άγιοι, δεν παύουν στην παρούσα ζωή να υστερούν ως προς το ότι δεν έχουν ένα ανθρώπινο αγαθό που μπορούσαν να αποκτήσουν. Ατελές δε είναι κάθε ον, όταν το ον αυτό δεν γίνεται ενεργεία το αγαθό εκείνο προς το οποίο ήταν δυνάμει. Και οι άνθρωποι συγκεκριμένα είναι δυνάμει προς τη σοφία, κατά το μέτρο που είναι δεκτικοί γνώσης και επιστήμης, αν δεν τύχει να λάβουν τη σοφία και τη διδασκαλία διά της χάριτος, όπως έγινε με τους Αποστόλους. Αυτοί δεν είναι πλέον ατελείς. Όσοι όμως δεν δέχθηκαν τη σοφία μ' αυτόν τον τρόπο, άγιοι μεν είναι, καθότι επαίδευσαν το παθητικό μέρος της ψυχής τους, σοφοί όμως δεν είναι ακόμα, και έτσι είναι ατελείς, με αποτέλεσμα μάλιστα να καταφεύγουν στους σοφούς αγίους για να μάθουν αυτά που πρέπει. 1.4 Έτσι, ο άγιος Αμφιλόχιος, για παράδειγμα, αν και είχε χειροτονηθεί από επισκόπους και, λόγω της αγιότητάς του, δεν ήταν κατώτερος από κανέναν, ρωτούσε εντούτοις τον μέγα Βασίλειο γι' αυτά που έπρεπε να κάνει και

εκείνος τον δίδασκε και του όριζε κανόνες και νόμους. Η διδασκαλία, τώρα, δεν είναι τίποτε άλλο παρά τελείωση του διδασκομένου και η τελείωση με τη σειρά της αφορά αυτούς που είναι ακόμα ατελείς. 1.5 Ακόμα, η διδασκαλία είναι και φως και οδηγός και αυτός που έχει ανάγκη από οδηγό και από μάτια ξένα, απ' αυτήν την άποψη είναι τυφλός, ή, από άλλη άποψη, καθότι βλέπει, είναι μονόφθαλμος. Και αν δεν βρει κάποιον για να τον παίρνει απ' το χέρι, θα είναι σίγουρα περιγελωσ και ντροπή. 1.6 Είναι λοιπόν φανερό ότι αυτοί είναι ατελείς, ότι δεν διαφέρουν καθόλου από τους μονόφθαλμους, ότι η ζημία είναι μεγάλη, και ότι είναι ντροπή για τους ίδιους, που βλέπουν όπως βλέπουν, και για τους άλλους, που τους βλέπουν όπως τους βλέπουν. (Νικολάου Καβάσιλα, Επιστολή 8η: Ὅστιαρίῳ Θεσσαλονίκης τῷ Συναδηνῶ, εκδ. P. Enepekides, "Die Briefwechsel des Mystikers Nikolaos Kabasilas", *Byzantinische Zeitschrift*, τόμ. 46, 1953, σ. 36.1-20. Το απόσπασμα της επιστολής παρατίθεται εδώ σε μετάφραση Γ.Α. Δημητράκου)



Δραστηριότητα 7/Κεφάλαιο 2

Με βάση το ανωτέρω απόσπασμα να μελετήσετε τον τρόπο με τον οποίο ο Καβάσιλας τεκμηριώνει την άποψη ότι όσοι ασκούν την αρετή όχι μετά λόγου είναι ατελείς, ακόμη κι αν είναι άγιοι. Γι' αυτόν το σκοπό να λάβετε υπόψη την αριστοτελική επιχειρηματολογία που αξιοποιείται από τον Καβάσιλα.

Ο Ιωσήφ Φιλάργιος συνέγραψε μεταξύ των ετών 1392 και 1395 σχόλια στις *Κατηγορίες* και στο *Περί ἑρμηνείας* καθώς επίσης και ερμηνευτικές σημειώσεις σε αυτά τα έργα, όπως επίσης και στα *Ἀναλυτικά πρότερα*.

Επίσης, στο μεταίχμιο μεταξύ 14ου και 15ου αιώνα ο Ιωάννης Χορτασμένος (1370-περ. 1436) συνέγραψε σχόλια και παραφράσεις σε έργα της Λογικής του Αριστοτέλη, στηριζόμενος στον Αμμώνιο και άλλους σχολιαστές, για χρήση του ιδίου και των μαθητών του, στους οποίους περιλαμβάνονταν ο Γεώργιος Σχολάριος και ο Βησσαρίωνας.

Ο Γεώργιος Σχολάριος (περ. 1400-περ. 1472), ο μετέπειτα πατριάρχης Γεννάδιος Β', υπήρξε ο τελευταίος βυζαντινός σχολιαστής του Αριστοτέλη. Στις πηγές του ανήκουν ο Αλβέρτος ο Μέγας και ο Θωμάς Ακρινάτης, διά των οποίων γνώρισε και τη σκέψη του Αβερρόη, του κορυφαίου άραβα σχολιαστή αριστοτελικών έργων. Έτσι, θεωρούσε ότι εισήγαγε στο Βυζάντιο μια νέα ερμηνεία της ελληνικής φιλοσοφίας. Κατά τη δεκαετία του 1430 οργάνωνε παραδόσεις για μικρό κάθε φορά αριθμό μαθητών, από τις οποίες προέρχονται ιδιόχειρες σημειώσεις του σε διάφορα αριστοτελικά έργα. Το 1443, προτιθέμενος να αντικρούσει τον Πλήθωνα, συνέταξε ένα διεξοδικό κείμενο, όπου αποπειράθηκε να υπερασπισθεί τον Αριστοτέλη και να πείσει τον Πλήθωνα ότι θα πάψει να προσβάλλει τον Θεό, αν πάψει να προσβάλλει τον Αριστοτέλη. Έχει αποδειχθεί, όμως, ότι ήδη προτού ξε-

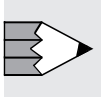
σπάσει η διαμάχη του με τον Πλήθωνα, ο Σχολάριος είχε συνδέσει άρρηκτα το Χριστιανισμό με τον Αριστοτελισμό. Από τη διεξοδική μελέτη του έργου του προκύπτει ότι ο Σχολάριος, για να υπερασπίσει τη χριστιανική θρησκεία, εγκατέλειψε τον Πλατωνισμό, τον παραδοσιακό φιλοσοφικό σύμμαχό της, και προέκλυσε να είναι αριστοτελικός, μόνο και μόνο ακριβώς επειδή ήταν Χριστιανός. Είχε μάλιστα διατυπώσει τη θέση ότι η Θεία Πρόνοια επέλεξε τον Αριστοτέλη με σκοπό τη φιλοσοφική προστασία της χριστιανικής αλήθειας.

Ο Γεώργιος Τραπεζούντιος (1395-περ. 1471) υπήρξε έλληνας λόγιος μετανάστης και φημισμένος δάσκαλος με διεθνές ακροατήριο. Αν και στη νεανική ηλικία του υπήρξε θαυμαστής του Πλάτωνα, περίπου στα 1430 έφθασε να αποδεχθεί εκ των προτέρων την ανωτερότητα του Αριστοτέλη και την κεφαλαιώδη σημασία του για τη στήριξη της χριστιανικής διδασκαλίας. Κατά την περίοδο της μεταστροφής του στον Καθολικισμό, ο Τραπεζούντιος άρχισε να ταυτίζει το ρωμαϊκό καθολικισμό με την αριστοτελική φιλοσοφία και τη διεφθαρμένη κατά τη γνώμη του βυζαντινή Εκκλησία με τον Πλατωνισμό, τον οποίο θεώρησε υπεύθυνο για τις αιρέσεις του Άρειου και του Ευνόμιου. Πίστευε, επίσης, ότι ο πλατωνισμός της βυζαντινής Εκκλησίας είναι το κύριο εμπόδιο για την ένωση των Εκκλησιών και για τη σωτηρία της Ανατολής από τους Τούρκους. Θεωρώντας, μάλιστα, τον εαυτό του κορυφαίο ειδήμονα της ελληνικής ρητορικής στην Ιταλία, ο Τραπεζούντιος έκρινε πως η επίθεση του Πλάτωνα κατά της Ρητορικής στο έργο *Γοργίας* θα έβλαπτε τον ίδιο προσωπικά και τη φιλολογία γενικότερα. Έτσι, το 1455 συνέγραψε τη λατινική πραγματεία *Comparationes phylosophorum Aristotelis et Platonis*, η οποία εκδόθηκε το 1523. Με το περιεχόμενό της επιχείρησε να ασκήσει έντονη κριτική στην πλατωνική φιλοσοφία και να μειώσει το κύρος του Πλάτωνα. Ο Τραπεζούντιος ομολογεί ότι έγραψε το έργο του για να υπερασπίσει τον Αριστοτέλη από την επίθεση που εξαπέλυσε ο Πλήθωνας, όταν οραματιζόταν τη δημιουργία μιας νέας θρησκείας. Θεωρεί βέβαιο ότι ο Αριστοτέλης ανέτρεψε πλήρως τον Πλάτωνα στη Ρητορική, τη Διαλεκτική, τη Φυσική, τα Μαθηματικά, τη Μεταφυσική και την Ηθική Φιλοσοφία. Επίσης, θεωρεί ότι τα αδύνατα σημεία της πλατωνικής διδασκαλίας είναι η δημιουργία του κόσμου από ύλη, καθώς επίσης και οι θεωρίες των Ιδεών, της ανάμνησης, της μετεμψύχωσης και της αθανασίας της ψυχής. Ο Τραπεζούντιος υπήρξε, μάλιστα, ο πρώτος που τόλμησε δημόσια να ασκήσει κριτική όχι μόνο στο έργο του Πλάτωνα, αλλά και στην ιδιωτική ζωή του. Γενικά, ερμήνευσε τη φιλοσοφία και τη ζωή του Πλάτωνα με εμπάθεια, παραφράζοντας συνειδητά τα κείμενά του και παρερμηνεύοντας τις απόψεις του. Είναι γεγονός ότι ο Τραπεζούντιος συχνά εστιάζει το ενδιαφέρον του σε μέρος της πλατωνικής επιχειρηματολογίας, την οποία προσεγγίζει επιφανειακά, απομονώνοντας λέξεις ή φράσεις, και με επίθετα υβριστικά προσπαθεί να επηρεάσει αρνητικά τους δυτικούς αναγνώστες του 15ου αι. κατά του Πλάτωνα. Έτσι, έφθασε στο σημείο να προτείνει στην Καθολική Εκκλησία την προσκόλλησή της στον Αριστοτέλη, επαναλαμβάνοντας τη θέση του Σχολάριου περί επιλογής του Αριστοτέλη από τη Θεία Πρόνοια για τη φιλοσοφική προστασία της χριστιανικής αλήθειας.

Υπερασπιστής του Αριστοτέλη και πολέμιος του Πλήθωνα υπήρξε και ο Θεό-

δωρος Γαζής (1400-1476). Στο έργο του *Περί έκουσίου και άκουσίου* προσπάθησε να δείξει ότι ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης κατά βάση συμφωνούν στο πρόβλημα της ελευθερίας της βούλησης.

Η συμβολή του Βησσαρίωνα (1403-1472) στις αριστοτελικές απουδές έγκειται στο ότι ανέθετε την αναγραφή χειρογράφων σε πρόσφυγες βυζαντινούς λογίους, τους οποίους υποστήριζε. Έτσι, το μεγαλύτερο μέρος της χειρόγραφης παράδοσης του Αριστοτέλη αποτελούν τα αντίγραφα, που έγιναν με ενθάρρυνση και χρηματοδότηση δική του από λογίους, όπως τους Μιχαήλ Αποστόλιο, Ανδρόνικο Κάλλιστο, Ιωάννη Σκουταριώτη, Γεώργιο Ερμώνυμο, Ιωάννη Ρώσσο (για τον τελευταίο λέγεται ότι αντέγραψε τρεις φορές ολόκληρο το έργο του Αριστοτέλη). Επίσης, είναι γνωστό ότι ο Βησσαρίωνας κατέβαλε προσπάθεια να αποφύγει μια πολεμική εναντίον του Αριστοτέλη, κυρίως στο επίπεδο της Λογικής του.



Δραστηριότητα 8/Κεφάλαιο 2

Έχοντας ολοκληρώσει τη μελέτη αυτής της ενότητας, να επιχειρήσετε να απαντήσετε στα εξής ερωτήματα:

- α. Ποια είναι η εικόνα των αριστοτελικών σπουδών στις διάφορες περιόδους της ιστορίας του Βυζαντίου και ποιοι είναι οι κύριοι εκπρόσωποι καθεμίας περιόδου;
- β. Ορισμένοι βυζαντινοί στοχαστές χαρακτηρίζονται «Αριστοτελικοί». Για ποιους λόγους και με ποιο νόημα νομίζετε ότι μπορεί να αποδοθεί σε έναν Βυζαντινό ο εν λόγω χαρακτηρισμός;

Σύνοψη

Σε αυτό το κεφάλαιο επιχειρήθηκε μια συνοπτική περιγραφή της εικόνας που παρουσιάζουν οι πλατωνικές και αριστοτελικές σπουδές στο Βυζάντιο σε μια χρονική περίοδο περίπου 980 ετών.

Στην πρώτη ενότητα του κεφαλαίου εξετάστηκε η πρόσληψη της πλατωνικής φιλοσοφίας από τους βυζαντινούς στοχαστές. Διαπιστώθηκε ότι οι περισσότεροι από αυτούς ακολουθούσαν την παράδοση των νεοπλατωνικών σχολιαστών της Αθήνας και της Αλεξάνδρειας. Σε μεγάλο βαθμό, οι γνώσεις των Βυζαντινών περί πλατωνικής φιλοσοφίας είχαν εγκυκλοπαιδικό χαρακτήρα ή αφορούσαν διδακτικούς σκοπούς, δεδομένου ότι η πλατωνική μεταφυσική εθεωρείτο αντικείμενο των προχωρημένων σπουδών στη Φιλοσοφία. Οι Βυζαντινοί αναγνώριζαν την ύπαρξη ορισμένων διαφορών μεταξύ του πλατωνικού και του αριστοτελικού συστήματος, αλλά μόνο τον 15ο αιώνα επέμεναν στη ριζική αντίθεσή τους. Κατά τη μεσοβυζαντινή περίοδο, στους λογίους που ερεύνησαν την πλατωνική φιλοσοφία συγκαταλέγονται ο Λέων ο Μαθηματικός, ο Φώτιος, ο Αρέθας, ο Μιχαήλ Ψελλός και ο Ιωάννης Ιταλός, ενώ ο Ισαάκ Σεβαστοκράτωρ και ο Νικόλαος Μεθώνης ανήκουν στους διασκευαστές έργων νεοπλατωνικής φιλοσοφίας, προκειμένου αυτά να γίνουν αποδεκτά από το χριστιανικό δόγμα. Κατά την υστεροβυζαντινή περίοδο ενδιαφέρον για τις πλατωνικές σπουδές εκδηλώθηκε, μεταξύ άλλων, από τους Θεόδωρο Β΄ Λάσκαρι, Θεόδωρο Μετοχίτη, Νικηφόρο Γρηγορά, Γρηγόριο Παλαμά, Δημήτριο Κυδώνη, Γεώργιο Γεμιστό ή Πλήθωνα, Βησσαρίωνα και Μιχαήλ Αποστόλιο. Η δίωξη του Ιωάννη Ιταλού, που κατηγορήθηκε ως αιρετικός, και η σύζευξη του Πλατωνισμού με τον πολυθεισμό από τον Πλήθωνα ήταν δύο δεδομένα καθοριστικά για τη στροφή του ενδιαφέροντος προς την αριστοτελική σκέψη.

Στη δεύτερη ενότητα του κεφαλαίου εξετάστηκε η πρόσληψη της αριστοτελικής φιλοσοφίας από τους βυζαντινούς στοχαστές. Διαπιστώθηκε ότι το ενδιαφέρον για τη σκέψη του Αριστοτέλη ήταν εντονότερο έναντι της φιλοσοφίας του Πλάτωνα. Και εδώ οι βυζαντινοί στοχαστές συνεχίζουν ουσιαστικά την παράδοση των νεοπλατωνικών σχολιαστών της Αλεξάνδρειας, αλλά και του Ιωάννη Δαμασκηνού, ο οποίος επιχείρησε να παρουσιάσει τη χριστιανική κοσμοθεωρία χρησιμοποιώντας τον αριστοτελικό εννοιολογικό πλούτο. Τα αριστοτελικά έργα σχολιάζονται συστηματικά και μερικές φορές προγραμματισμένα, όπως στην περίπτωση του κύκλου της Άννας Κομνηνής. Ευρέως διαδεδομένη ήταν η αναγνώριση της αυθεντίας του Αριστοτέλη, ιδίως σε θέματα Λογικής και Φυσικής, σε συνδυασμό με την απόρριψη διάφορων νεοπλατωνικών απόψεων. Ακόμη και όσοι τον έκριναν αυστηρά, σαν τον Θεόδωρο Μετοχίτη, δεν έπαυαν να τον θαυμάζουν. Κατά τη μεσοβυζαντινή περίοδο, στους σημαντικότερους στοχαστές που ερεύνησαν τη φιλοσοφία του Αριστοτέλη ή επηρεάστηκαν από αυτήν ανήκουν οι Φώτιος, Αρέθας, Μιχαήλ Ψελλός, Ιωάννης Ξιφιλίνος, Θεόδωρος Σμυρναίος, Ευστράτιος Νικαίας, Μιχαήλ Εφέσιος και Θεόδωρος Πρόδρομος, ενώ κατά την υστεροβυζαντινή περίοδο αντίστοιχο

ενδιαφέρον εκδηλώθηκε, μεταξύ άλλων, από τους Νικηφόρο Βλεμμύδη, Σοφονία, Γεώργιο Παχυμέρη, Νικηφόρο Χούμνο, Ιωάννη Πεδιάσιμο, Λέοντα Μαγεντινό, Βαρλαάμ Καλαβρό, Νικόλαο Καβάσιλα, Ιωσήφ Φιλάγριο, Ιωάννη Χορτασμένο, Γεώργιο Σχολάριο, Γεώργιο Τραπεζούντιο, Θεόδωρο Γάζη και Βησσαρίωνα.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

Απαντήσεις σε Δραστηριότητες

Δραστηριότητα 1

Ο Ψελλός χρησιμοποιεί νεοπλατωνική επιχειρηματολογία, προκειμένου να προσδιορίσει τη φύση του Θεού, τη δυνατότητα απόκτησης θεογνωσίας, τον αριθμό των αγγέλων και τη φύση της ψυχής. Ως προς το πρώτο ζήτημα, ασπάζεται τη νεοπλατωνική αποφαιτική Θεολογία, ενώ, ως προς το δεύτερο, δέχεται ότι μόνο κατά προσέγγιση μπορεί να γίνει αδρομερής περιγραφή των ιδιοτήτων του Θεού. Ως προς το τρίτο ζήτημα, δέχεται την άποψη του Πρόκλου ότι τα πλάσματα που βρίσκονται εγγύτερα στη Μονάδα είναι αριθμητικώς λιγότερα, ενώ, ως προς το τελευταίο ζήτημα, επαναλαμβάνει τις απόψεις του Πρόκλου περί ψυχής ως αιώνιας ασώματης ουσίας.

Δραστηριότητα 2

Ο Ιωάννης Ιταλός δεν αντιμετώπιζε τη νεοπλατωνική φιλοσοφία ως μια διανοητική άσκηση ή ένα προπαρασκευαστικό στάδιο για την κατανόηση της χριστιανικής διδασκαλίας, αλλά ως τη βάση για να προβεί σε μια πρώτη διατύπωση φιλοσοφικού συστήματος στο Βυζάντιο. Για το σκοπό αυτό δεχόταν τη νεοπλατωνική κοσμολογία και ψυχολογία, ενώ απέρριπτε, μεταξύ άλλων, τη γνώση εξ αποκαλύψεως και την πίστη στα θαύματα και τη μέλλουσα ζωή. Έτσι, κατηγορήθηκε ότι έθετε τους έλληνες φιλοσόφους σε αξιολογικά ανώτερη θέση από τους Πατέρες και τους αγίους της Εκκλησίας.

Δραστηριότητα 3

Ο Πλήθωνας θεωρεί ότι η φύση του ανθρώπου είναι σύνθετη, καθώς αποτελείται από ένα θεικό και αθάνατο στοιχείο και από ένα θηριώδες και θνητό. Προβαίνει μάλιστα σε μεταφυσική θεμελίωση της διδασκαλίας του με την αναγωγή της στην ιδέα περί παγκόσμιας αρμονίας και στη σκόπιμη εκ μέρους του Θεού-Δημιουργού μίξη του αθάνατου και του θνητού στοιχείου στον άνθρωπο.

Δραστηριότητα 7

Η αριστοτελική επιχειρηματολογία που χρησιμοποιείται από τον Καβάσιλα συνίσταται στη χρήση του όρου *λόγος* με τη σημασία της γνώσης των όντων αλλά και της πρακτικής σοφίας, στον ορισμό του *τελείου* και του *άτελου* με βάση το αντιθετικό ζεύγος *δυνάμει* και *ένεργεια*, στην επίκληση της φυσικής ροπής του ανθρώπου προς τη γνώση και στη διάκριση της ψυχής σε *παθητικόν* μέρος και μη. Ο Καβάσιλας αποδεικνύεται με ιδιαίτερη κατάρτιση γνώστης της αριστοτελικής σκέψης, την οποία αξιοποιεί σε ένα θεολογικής υφής ζήτημα, διαφοροποιούμενος από το επίσημο δόγμα.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ

Armstrong A.H. (επιμ.), *Ύστερη Ελληνική και Πρώιμη Μεσαιωνική Φιλοσοφία – Πανεπιστήμιο Κέμπριτζ*, 4 τόμ., μετ. Σ. Παπαϊωάννου, Ν. Παπαδάκης & Μ. Κόφφα, Ενάλιος, Αθήνα 2006.

Γεωργούλης Κ.Δ., *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, Παπαδήμας, Αθήνα 2004.

Γιαννακόπουλος Κ.Ι., *Έλληνες λόγιοι εις την Βενετίαν*, μετ. Χ.Γ. Πατρινέλη, Φέξης, Αθήναι 1965.

Δημητρακόπουλος Γ.Α., *Νικολάου Καβάσιλα Κατά Πύρρωνος. Πλατωνικός φιλοσκεπτικισμός και αριστοτελικός αντισκεπτικισμός στη βυζαντινή διανόηση του 14ου αιώνα*, Παρουσία, Αθήνα 1999.

Δημητρακόπουλος Γ.Α., *Πλήθων και Θωμάς Ακυνιάτης: Από την ιστορία του βυζαντινού θωμισμού*, Παρουσία, Αθήνα 2004.

Ζωγραφίδης Γ., «Η Βυζαντινή φιλοσοφία» στο *Ελληνική Φιλοσοφία και Επιστήμη: Από την αρχαιότητα έως τον 20ό αιώνα*, τόμ. Α΄, Πάτρα 2000, σσ. 343-383.

Gottlieb A., *Το Όνειρο της Λογικής. Η Ιστορία της Φιλοσοφίας από τους Έλληνες έως την Αναγέννηση*, μετ. Ε. Ραζή, Ενάλιος, Αθήνα 2004.

Hunger H., *Βυζαντινή λογοτεχνία. Η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*, Τόμ. Α΄, Κεφ. πρώτο: Φιλοσοφία, μετ. Λ.Γ. Μπενάκης, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2^η1991, σσ. 37-122.

Lemerle, P., *Ο πρώτος βυζαντινός ουμανισμός. Σημειώσεις και παρατηρήσεις για την εκπαίδευση και την παιδεία στο Βυζάντιο από τις αρχές ως τον 10ο αιώνα*, μετ. Μ. Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, ΜΙΕΤ, Αθήνα 3^η2001.

Μάλλιου Σ.Α., *Η κριτική του Γεώργιου Τραπεζούντιου στην αριστοτελική και πλατωνική φιλοσοφία*, Γρηγόρης, Αθήνα 2006.

Μπαρτζελιώτης Α.Κ., *Η κριτική του Αριστοτέλους παρά Πλήθωνι ως έκφρασις του αντιαριστοτελισμού κατά τον 1Ε΄ αιώνα*, Ίδρυμα Ερεύνης και Εκδόσεων Νεοελληνικής Φιλοσοφίας, Αθήναι 1980.

Μπενάκης Λ.Γ., *Βυζαντινή Φιλοσοφία. Κείμενα και μελέτες*, Παρουσία, Αθήνα 2002.

Rappe S., *Μελετώντας τον Νεοπλατωνισμό*, μετ. Ν. Παπαδάκης και Μ. Κόφφα, Ενάλιος, Αθήνα 2005.

Sorabji R. (επιμ.), *Ο Φιλόπονος και η απόρριψη της αριστοτελικής επιστήμης*, μετ. Χ. Μπάλλα, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2006.

Τατάκης Β.Ν., *Η Βυζαντινή φιλοσοφία*, μετ. Ε.Κ. Καλπουρτζή, επιμέλεια και βιβλιογραφική ενημέρωση Λ.Γ. Μπενάκης, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Αθήνα 1977 (πρώτη γαλλική έκδοση 1949).

Τερέζης Χ.Α., *Η θεολογική γνωσιολογία της Ορθόδοξης Ανατολής. Γνώση του Θεού και γνώση του κόσμου κατά το Γεώργιο Παχυμέρη*, Γρηγόρης, Αθήνα, 1993.

Τερέζης Χ.Α., *Η θέση της ελληνικής φιλοσοφίας στην Ορθόδοξη Ανατολή. Σπουδή στον άγιο Γρηγόριο Παλαμά*, Εκδ. Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, 1995.

Τριαντάρη – Μαρά Σ., *Η κριτική του Νικηφόρου Γρηγορά στον Αριστοτέλη*, Επέκταση, Κατερίνη 2002.

ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ

Cleary J. (ed.), *The perennial tradition of Neoplatonism*, Leuven University Press, Leuven 1997.

Ierodiakonou K. (ed.), *Byzantine philosophy and its ancient sources*, Clarendon Press, Oxford 2002.

Ierodiakonou K., “Byzantine commentators on the epistemic status of ethics”, στο P. Adamson, H. Baltussen και M.W.F. Stone (επιμ.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Sources*, Vol. 1, Institute of Classical Studies, University of London, 2004, σσ. 221-238.

Kapriev G., *Philosophie im Byzanz*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005.

Manolea C.-P., *The Homeric tradition in Syrianus*, Ant. Stamoulis, Thessaloniki 2004.

Oehler K., *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter. Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens*, Beck, München 1969.

Podskalsky G., *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte*, Beck, München 1977.

Sorabji R. (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their influence*, Duckworth, London 1990.

Tempelis E., *The School of Ammonius, son of Hermias, on knowledge of the divine*, Parnassos Literary Society, Athens 1998.

Watts E., “Justinian, Malalas, and the end of Athenian philosophical teaching in A.D. 529”, *The Journal of Roman Studies*, τόμ. 94, 2004, σσ. 168-182.

ΟΔΗΓΟΣ ΓΙΑ ΠΕΡΑΙΤΕΡΩ ΜΕΛΕΤΗ

1. **Τατάκης Β.Ν., *Η Βυζαντινή φιλοσοφία*, μετ. Ε.Κ. Καλπουρτζή, επιμέλεια και βιβλιογραφική ενημέρωση Λ.Γ. Μπενάκης, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Αθήνα 1977 (πρώτη γαλλική έκδοση 1949).**

Η μοναδική μέχρι σήμερα συνθετική εργασία παρουσιάζει με χρονολογική σειρά τα έργα και τη σκέψη των κυριότερων βυζαντινών στοχαστών. Εκκινεί από την «κληρονομιά» της πρώτης χριστιανικής περιόδου και φθάνει μέχρι το 15ο αιώνα. Η παρουσίαση είναι σαφής και περιεκτική, αλλά σε πολλά σημεία χρειάζονται συμπληρώσεις και αναθεωρήσεις βάσει των πορισμάτων της νεότερης έρευνας.

2. **Hunger H., *Βυζαντινή λογοτεχνία. Η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*, Τόμ. Α', Κεφ. πρώτο: *Φιλοσοφία*, μετ. Λ.Γ. Μπενάκης, ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1991, σσ. 37-122.**

Σε αυτό το κλασικό εγχειρίδιο η Φιλοσοφία παρουσιάζεται ως βασική πνευματική δραστηριότητα κατά την περίοδο της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Δίδεται έμφαση στο σημασιολογικό περιεχόμενο του όρου «φιλοσοφία», ενώ επίσης παρουσιάζεται χρονολογικά η εξέλιξη των πλατωνικών και αριστοτελικών σπουδών. Η τεκμηρίωση είναι άριστη, με παραπομπές στα κείμενα και στη σχετική βιβλιογραφία.

3. **Kapriev G., *Philosophie im Byzanz*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005.**

Σε αυτό το πρόσφατο έργο παρουσιάζονται τα πορίσματα της νεότερης έρευνας στο χώρο της βυζαντινής φιλοσοφίας σε συνδυασμό με τα συμπεράσματα και των παλαιότερων σχετικών μελετών. Με λεπτομερή τεκμηρίωση αναδεικνύεται ο συστηματικός χαρακτήρας της σκέψης των βυζαντινών στοχαστών, ενώ επίσης συζητείται η επίδραση της λατινικής μεσαιωνικής γραμματείας στον προσδιορισμό της ταυτότητάς τους.

4. **Lemerle P., *Ο πρώτος βυζαντινός ουμανισμός. Σημειώσεις και παρατηρήσεις για την εκπαίδευση και την παιδεία στο Βυζάντιο από τις αρχές ως το 10ο αιώνα*, μετ. Μ. Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2001.**

Βασικό συνθετικό έργο για το καίριο και πολύπλευρο ζήτημα της παιδείας στους πρώιμους και μέσους βυζαντινούς χρόνους. Ερμηνεύεται η διατήρηση της ελληνικής πολιτιστικής κληρονομιάς, ενώ η Φιλοσοφία εξετάζεται ως επιτέγασμα των σπουδών, με βάση την αριστοτελική λογική.

5. Μπενάκης Λ.Γ., *Βυζαντινή Φιλοσοφία. Κείμενα και μελέτες*, Παρουσία, Αθήνα 2002.

Συγκέντρωση ερμηνευτικών μελετών του συγγραφέα σε ουσιαστικά θέματα και προβλήματα της φιλοσοφικής παράδοσης του Βυζαντίου. Στον ίδιο τόμο έχουν περιληφθεί κριτικές εκδόσεις φιλοσοφικών κειμένων καθώς επίσης και λήμματα βυζαντινών φιλοσόφων, όπου παρουσιάζεται ο βίος και το συγγραφικό έργο των σημαντικότερων βυζαντινών στοχαστών.

ΚΟΣΜΟΛΟΓΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΣΤΗ ΝΕΟΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ

Χ. Τερέζης

Στο κεφάλαιο αυτό θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε τα κύρια σημεία του θεωρητικού κλάδου της Κοσμολογίας κατά τον τρόπο που συγκροτείται στο θεολογικό πλαίσιο του Χριστιανισμού της Ανατολής. Προκειμένου ωστόσο να ενταχθεί η συζήτηση επί του θέματος στις ιστορικές συντεταγμένες εντός των οποίων αρχικά ανεπτύχθη, θα καταβληθεί η απόπειρα να συνεξετασθεί με την αντίστοιχη συζήτηση που έλαβε χώρα από τον 3ο έως και τον 6ο αιώνα στο φιλοσοφικό-θεολογικό πλαίσιο της Νεοπλατωνικής Σχολής.

Όταν θα έχετε ολοκληρώσει τη μελέτη του κεφαλαίου, θα είστε σε θέση:

- να συνεξετάσετε το Χριστιανισμό της Ανατολής με σύγχρονά του θρησκευο-φιλοσοφικά ρεύματα,
 - να εξηγήσετε τι σημαίνει διαλεκτική σχέση ανάμεσα σε πολιτιστικά μορφώματα που αναπτύσσονται με τους αυτόνομους βηματισμούς τους στο ίδιο χωροχρονικό πλαίσιο,
 - να κατανοείτε το ιδιαίτερο περιεχόμενο που μπορούν να προσλάβουν οι όροι ανάλογα με την κοσμοθεωρία την οποία περιγράφουν,
 - να ερμηνεύετε πώς και για ποιους λόγους κατά την ύστερη ελληνιστική περίοδο επιχειρείται να υποστηριχθεί ότι ανάμεσα στον υπερφυσικό και στο φυσικό κόσμο υπάρχει ρητή και διευρυνόμενη συνεχώς συμφιλίωση.
- | | |
|------------------|--------------------|
| • Αριστοτέλης | • Πλάτων |
| • Ενολογία | • Στωική φιλοσοφία |
| • Νεοπλατωνισμός | • Χριστιανισμός |

Σύμφωνα με το ότι η γενική κατεύθυνση του Προγράμματος Σπουδών είναι η διδασκαλία του Χριστιανισμού της Ανατολής, ενώ η αναφορά σε άλλα ρεύματα παραμένει σε μια γενική παράλληλη ανάγνωση, θα αποπειραθούμε να διατυπώσουμε έναν ορισμό της ορθόδοξης χριστιανικής κοσμολογίας, τον οποίο βεβαίως θα εξειδικεύσουμε στις ενότητες που θα ακολουθήσουν: με τον όρο «Κοσμολογία» γίνεται λόγος για τον κλάδο εκείνον που έχει ως αντικείμενο των θεωρητικών αναφορών του την παραγωγική κίνηση και την αρχετυπική εμβέλεια των θείων ενεργειών καθώς και το προϊόν τους, δηλαδή το σύνολο του αισθητού και του υπεραισθητού –εδώ περιλαμβάνονται τα αγγελικά όντα– κόσμου ως ουσίας, ως

Σκοπός

Προσδοκώμενα Αποτελέσματα

Έννοιες Κλειδιά

Εισαγωγικές Παρατηρήσεις

δομής και ως λειτουργίας. Με άλλους λόγους, με τον όρο αναφερόμαστε στη διαδικασία της δημιουργικής εκδήλωσης του Θεού, η οποία αποτελεί την αφετηρία της ανάδυσης –και, όσον αφορά τον αισθητό, της εν χρόνω και χώρω ανάπτυξης– του κτιστού κόσμου από την ανυπαρξία στην ύπαρξη, από το *ουκ ον* στο *είναι*. Επιπλέον, ο κλάδος ασχολείται με το σκοπό για τον οποίο υπάρχει το σύμπαν και με ποιες εξελίξεις θα οδηγηθεί στην πραγμάτωσή του. Ερευνά δηλαδή ένα γίνεσθαι ως προς την τελολογική –εσχατολογική επί το χριστιανικότερον– προοπτική του, η οποία ως τέτοια δεν εξαντλείται σημασιολογικά μόνον με την επιστημονική ανάλυσή της, αλλά χρήζει και ερμηνευτικών προσεγγίσεων. Συγχρόνως, πρέπει να σημειώσουμε ότι στον Χριστιανισμό η Κοσμολογία αποτελεί ένα από τα δεσμευτικά υποστρώματα της Γνωσιολογίας. Κάθε γνωσιολογική απόφαση προϋποθέτει τις αρχές που ορίζει το αναντίρροτο δεδομένο ότι έξω από την ανθρώπινη συνείδηση υπάρχουν, ανεξάρτητα και πριν από οιονδήποτε ορισμό και κατηγοριακό σχηματισμό, η ουσία και οι ενέργειες του τριαδικού Θεού και ο κόσμος των παραγόμενων όντων. Για τη θεωρητική ατμόσφαιρα πάντως του Χριστιανισμού, πιο επιτυχής είναι ο όρος «Κτισιολογία», διά του οποίου τονίζεται σε περαιτέρω βαθμό ότι ο Θεός όχι μόνον διακοσμεί τα όντα, αλλά και τα παράγει εκ μη προϋπαρχούσης ανάλογης οντολογικής καταστάσεως, με συγκεκριμένη δηλαδή χρονική αφετηρία. Ο όρος «Κοσμολογία» προσιδιάζει περισσότερο στον πλατωνικό διάλογο *Τίμαιος*, όπου ο θεϊός δημιουργός εμφανίζεται –στο πλαίσιο ενός δυϊστικού οντολογικού παραδείγματος– μόνον ως διακοσμητής της προϋπάρχουσας ύλης μέσω των αρχετύπων «Ιδεών». Παραπέμπουμε ενδεικτικά στη μελέτη του Ι. Ζηζιούλα, *Ελληνισμός και Χριστιανισμός. Η συνάντηση των δύο κόσμων*, εκδ. Αποστολική Διακονία, Αθήνα 2003, σσ. 113-115, όπου διαβάζουμε: «Για την ελληνική σκέψη η κοσμολογία είναι κάτι “στατικό”, με την έννοια δηλαδή ότι η “αρχή” του κόσμου δεν είναι τόσο θέμα χρονικό, δεν είναι υπόθεση ενός γεγονότος (κάτι που έγινε κάποτε), αλλά κυρίως ουσιαστικό, δηλαδή κάτι που ερμηνεύει τον κόσμο και την “ουσία” του (πρβλ. την έννοια του λόγου στους Στωικούς). Η ουσία της Κοσμολογίας για την ελληνική σκέψη βρίσκεται σ’ αυτή την ύπαρξη του κόσμου και τη συντήρηση της αρμονίας του, όχι στη χρονική ή ιστορική αρχή του... Η σύνδεση του Χριστού με την αρχή του κόσμου συνοδεύεται μόνιμα από τη σαφή αναφορά στην έννοια της δημιουργίας ως γεγονότος. Είναι χαρακτηριστικό ότι στον ύμνο της *Προς Κολοσσαείς* επιστολής γίνεται λόγος πάντοτε για κτίση και όχι για “κόσμο”, ενώ στον Ιωάννη το “ἐγένετο” είναι επίσης χαρακτηριστικό ενός γεγονότος. Όταν ο Χριστός χαρακτηρίζεται με μια έννοια χρονική ως ο «πρό πάντων» (Κολ. 1, 17) δίπλα ακριβώς στο τυπικά ελληνικό «τά πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε», νομίζει κανείς ότι γίνεται μια συνειδητή προσπάθεια να εισαχθούν ιστορικές κατηγορίες μέσα στην Κοσμολογία... Οι ύμνοι αυτοί θα μπορούσε να πει κανείς ότι μετατρέπουν την Κοσμολογία σε Κτισιολογία – ένας όρος που θα πρέπει κάποτε να εισαχθεί στο λεξιλόγιο του Ελληνισμού ως αποτέλεσμα της δημιουργικής συναντήσεώς του με τον Ελληνισμό. Σημειωτέον επίσης ότι η εισαγωγή ιστορικών κατηγοριών στην δημιουργία του κόσμου ως κτίσης τον απαλλάσσει από την ένταξη σε μηχανιστικές διαδικασίες τυπικής επαναληπτικότητας. Θέτει κατά κάποιο

τρόπο στην κοσμική εξέλιξη κατηγορίες συνείδησης. Παράλληλα, κεφαλαιώδους νοήματος είναι ότι η χριστιανική σκέψη εντάσσει τη σχέση του κόσμου με την θεία πηγή του σε βάση προσωπική. Ο τριαδικός Θεός δημιουργεί τα αισθητά –και βεβαίως τα υπεραισθητά– όντα ωθούμενος από τη βούλησή του, από τον έρωτά του να επικοινωνήσει με μια νέα πραγματικότητα. Πρόκειται για ένα προθετικό στοιχείο που αντανάκλα επακριβώς τη βαθύτερη οντολογική υφή του. Όθεν, η κτίση ως ένα δυναμικό συνεχές φέρει εντός της παράγοντες που υπερβαίνουν έναν ντετερμινισμό υλικο-οργανικών διαδοχών.

Ωστόσο, έχουμε να επισημάνουμε ότι, τουλάχιστον κατά την ούτως ειπείν νεοπλατωνική περίοδο της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, η κοσμολογία δεν υπόκειται σε όρους στατικότητας. Τουναντίον μάλιστα, συγκροτείται με όρους εντασιακούς και προωθούμενους από τον άνωθεν σχεδιασμό των θείων όντων, τα οποία, σημειωτέον, δημιουργούν το φυσικό κόσμο τροφοδοτούμενα και από την βούλησή τους. Ενδεικτικά παραπέμπουμε στα σχόλια του Πρόκλου (412-485) στον πλατωνικό διάλογο *Τίμαιος* (εκδ. E. Diehl, τόμος 3, Leipzig 1903-1906), όπου παρουσιάζεται ένα πολυδύναμο κοσμικό σύστημα, το οποίο εδημιουργήθη σε κάποια συγκεκριμένη στιγμή από κοινού με το χρόνο και οδεύει, στο πλαίσιο ενός τελολογικού μοντέλου, στην εξομοίωσή του με τις αρχές από τις οποίες οδηγήθηκε στο είναι. Ο εν λόγω μάλιστα νεοπλατωνικός φιλόσοφος προσδίδει στο κοσμικό γίγνεσθαι μια οιονεί ιστορικότητα, επιμένοντας εξαντλητικά στην έννοια της γενέσεως. Βλ. ενδεικτικά: «Πᾶν τό χρόνω μετρούμενον ἢ κατὰ τήν οὐσίαν ἢ κατὰ τήν ἐνέργειαν γένεσις ἐστὶ ταύτη, ἣ μετρεῖται κατὰ χρόνον». (*Στοιχείωσις θεολογική*, προτ. 50, σ. 48. 16-17, εκδ. E.R. Dodds, Oxford, 1963)

Στο ανά χείρας κεφάλαιο περιλαμβάνονται τέσσερις ενότητες, η κύρια κατεύθυνση των οποίων θα στραφεί σε γενικά και ειδικά ζητήματα της Κοσμολογίας στο χώρο του Χριστιανισμού της Ανατολής. Αναφορικά με το Νεοπλατωνισμό, θα μείνουμε σε γενικές επισημάνσεις, ικανές όμως για να φανεί, στο μέτρο του εφικτού, ο βαθμός συνάντησης των δύο κοσμοθεωριών.

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ ΣΤΗ ΝΕΟΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Σκοπός

Στην πρώτη ενότητα θα επιχειρήσουμε να παρουσιάσουμε τα βασικά θεωρητικά ζητήματα που έθεσε η Νεοπλατωνική Σχολή, ως η έσχατη χρονολογικά εξέλιξη της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας.

Προσδοκώμενα Αποτελέσματα

Όταν θα έχετε ολοκληρώσει τη μελέτη της εν λόγω ενότητας, θα είστε σε θέση:

- να έχετε κατανοήσει ορισμένους από τους θεωρητικούς βηματισμούς της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας,
- να εξηγείτε για ποιους λόγους η Νεοπλατωνική Σχολή, εκτός από φιλοσοφική, μπορεί να χαρακτηρίζεται και θεολογική,
- να αιτιολογείτε τη θέση ότι στο πλαίσιο της Νεοπλατωνικής Σχολής οι επιμέρους θεωρητικοί κλάδοι συνανήκουν σ' ένα γενικότερο σύστημα, από το οποίο και προσδιορίζονται,
- να περιγράφετε τις γενικότερες τάσεις που διατυπώνουν τα πνευματικά ρεύματα της ύστερης ελληνιστικής περιόδου.

Έννοιες Κλειδιά

- | | |
|---------------|-------------|
| • Αγαθόν | • Εντεύθεν |
| • Γνωσιολογία | • Θεογονία |
| • Διάμεσα | • Ιδέες |
| • Εκείθεν | • Οντολογία |
| • Εν | • Ύλη |

Εισαγωγικές Παρατηρήσεις

Ήδη από τον 3ο αιώνα στην Αλεξάνδρεια ο Χριστιανισμός συναντάται με το έσχατο χρονολογικά και κορυφαίο, από πλευράς τουλάχιστον συστηματικής θεώρησης των ερευνητικών ζητημάτων, ρεύμα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, τον Νεοπλατωνισμό. Κατά τις ιστορικές απαρχές της εν λόγω συνάντησης, τα δύο θεωρητικά ρεύματα αντιπροσωπεύονται από δύο κορυφαίους διανοητές. Ο Χριστιανισμός από τον Ωριγένη και ο Νεοπλατωνισμός από τον Πλωτίνο. Η συνάντηση διατηρείται επί αιώνες, τυπικά όμως διακόπτεται το 529, όταν με διάταγμα του Ιουστινιανού αναστέλλεται ή υπόκειται σε ειδικούς περιορισμούς η λειτουργία της Πλατωνικής Ακαδημίας στην Αθήνα. Η συμπόρευση Χριστιανισμού – Νεοπλατωνισμού υπήρξε, μέσα από τις αντιθέσεις τους και τις συγκλίσεις τους, γονιμότατη για την εξέλιξη της Φιλοσοφίας, ενώ παράλληλα έθεσε με ειδική επιστημολογική ακρίβεια τα όρια της Θεολογίας τόσο ως τρόπου ύπαρξης του θείου –στο μέτρο βεβαίως που είναι εφικτό να περιγραφεί– όσο και ως αναγωγής της ανθρώπινης ύπαρξης στο Εκείθεν και απόπειρας περιγραφής του. Σημειωτέον, επιπλέον, ότι η αναφερθείσα συμπόρευση συνετέλεσε και στη διαμόρφωση μιας

νέας εννοιολογίας καθώς και στη διεύρυνση της νοηματικής και σημασιολογικής εμβέλειας των εννοιών της κλασικής αρχαιότητας, κυρίως της ελληνικής και σε κάποιο βαθμό της λατινικής.

3.1.1 Ο Νεοπλατωνισμός ως φιλοσοφικό-θεολογικό ρεύμα

Ο Νεοπλατωνισμός υπήρξε μια συστηματική φιλοσοφική και θρησκευτική κίνηση του ελληνικού ή του ελληνίζοντος πνεύματος με χρονική αφετηρία τους ύστερους ρωμαϊκούς χρόνους και πέρας την πρώτη περίοδο της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Εμφανίζεται ως η αναγέννηση του Πλατωνισμού, αλλά η εν λόγω άποψη δεν πρέπει να μας παρασύρει αβίαστα στις εκτιμήσεις μας περί ενός παραδοσιακής υφής ιστορισμού. Δεν προέκυψε από τον Πλατωνισμό, υπό τον τύπο της λογικής απορροής και της ιστορικής εξέλιξης ή διαδοχής. Δε συνιστά μια μηχανιστική αναπαραγωγή των ιδεών εκείνων που διατυπώθηκαν σε μια προηγούμενη χρονική περίοδο και, άρα, παρασάγγας απέχουμε από το να υποστηρίξουμε ότι είναι ένα ανελαστικό σύστημα συγκρότησης θεωριών. Αντιπροσωπεύει έναν τρόπο σκέψης και μια προοπτική ζωής σαφέστατα διαφορετικών από την προβληματική του Πλάτωνα ή της πρώτης περιόδου της Ακαδημίας, εξέλιξη που δεν ήταν άμοιρη των μετασχηματισμών που εντωμεταξύ είχαν διαμορφωθεί από τα φιλοσοφικά ρεύματα και τις θρησκευτικές τάσεις της ελληνιστικής περιόδου καθώς και από γενικότερους πολιτιστικούς λόγους. Αναμφιβόλως, οι εκπρόσωποι του χρησιμοποιούν κατά κόρον τη φρασεολογία και τις λογικές, τουλάχιστον, αρχές της πλατωνικής παραγωγής. Επίσης, φέρουν στο προσκήνιο, και μάλιστα ιδιαίτερα εξαντλητικά, την περίφημη οντολογική θεωρία του Πλάτωνα περί των αρχετύπων «ιδεών», των μεταφυσικών δηλαδή προδιαγραφών του κόσμου της αισθητής εμπειρίας, ενώ επίσης αρούνται αφορμές και από τη θεωρία του περί Αγαθού. Στοχεύουν ωστόσο να λύσουν και προβλήματα που κατά βάσιν ήσαν ξένα, τουλάχιστον ιστορικά και αναφορικά με τις προϋποθέσεις που τα ανέδειξαν, προς το φιλοσοφικό σύστημα του αθηναίου στοχαστή. Για παράδειγμα, η πρόθεσή τους να ενώσουν εξ αρχής σ' ένα ενιαίο σύστημα σκέψης τη φιλοσοφική διαλεκτική με τις θρησκευτικές ανατάσεις ή επίσης τις οντολογικές αρχές με τον κόσμο των θεών αποτελεί μια θεωρητική απόπειρα που δεν προσήκει στον αυθεντικό Πλατωνισμό, όπου οι ανωτέρω σχέσεις προέκυπταν μέσα από ερευνητικούς αναβαθμούς ή ως επιστέγασμα της πορείας τους, και μάλιστα όχι με την ίδια ένταση από περίοδο σε περίοδο. Πρόκειται για συνθέσεις που αναδεικνύουν τη μετάβαση σ' ένα νέο πολιτιστικό αίτημα, στην ανταπόκριση σε διαφορετικές υπαρξιακές ανάγκες, σε άλλων προσδοκιών συναισθηματικές αγωνίες. Αντικαθιστούν, κατά το μάλλον ή ήττον, τις φιλοσοφικές κατηγορίες με θρησκευτικά μορφώματα και μετασχηματίζουν τη γνήσια Διαλεκτική σε θεογονία ως αποκεκαλυμμένη αλήθεια, ενώ επίσης επιχειρούν να θεμελιώσουν και το αντίστροφο. Παρά ταύτα, οι νεοπλατωνικοί στοχαστές δε στερούνται πρωτότυπων φιλοσοφικών προτάσεων. Τουναντίον μάλιστα: συμβάλλουν κεφαλαιωδώς στην εδραίωση νέων ερευνητικών ανησυχιών.

Ο τρόπος, για παράδειγμα, με τον οποίο πραγματεύονται τη θεωρία του Πλάτωνα περί των Ιδεών είναι ενδεικτικός ριζοσπαστικών φιλοσοφικών τάσεων στους τομείς της μεταφυσικής Οντολογίας και της Κοσμολογίας.

Για να κατανοήσουμε λοιπόν τις εν λόγω τάσεις στην ευρύτητά τους, πρέπει να τις θέσουμε ακριβώς και στο ιστορικό περιβάλλον εντός του οποίου διατυπώνονται. Καταρχάς, είναι αναγκαίο να σημειώσουμε ότι ο Νεοπλατωνισμός, ως φιλοσοφική-θεολογική έρευνα και ερμηνεία της πραγματικότητας, προκύπτει υπό τους όρους μιας ιστορικής, κοινωνικής και ευρύτερης πολιτιστικής αναγκαιότητας, η οποία καταγράφει έναν προσανατολισμό των πνευματικών ενδιαφερόντων σε μια κατεύθυνση διαφορετική, με ποικίλες διακυμάνσεις, από αυτήν της κλασικής αρχαιότητας. Ήδη πριν από το 2ο αιώνα μ.Χ. έχει επικρατήσει μια περίοδος πνευματικής εσωστρέφειας, επιλογή που έχει ως συνέπεια την προϊούσα παρακμή του κοινωνικού λόγου και της γόνιμης πολιτικής πρακτικής. Θα μπορούσαμε μάλιστα να υποστηρίξουμε ότι ισχύει και η αντίστροφη σχέση-ακολουθία και ότι συλλήβδην στο εν λόγω πλαίσιο αμοιβαιότητας η μία κατάσταση συμπαράσχει και την άλλη. Τα αυτοκρατορικά σχήματα που έχουν επιβληθεί δεσμευτικά στις προσωπικές επιλογές και απολυταρχικά στο χώρο της πολιτειακής λειτουργίας έχουν αναπτύξει, υπό τον τύπο της εκ των πραγμάτων κανονικότητας ως σχέσης αίτιου-αιτιατού, νέες υπαρκτικές, υπό την ευρεία έννοια του όρου, κατευθύνσεις, ένα συγκεντρωτικό μοντέλο περί ερμηνείας του υπαρκτού εν γένει και κοινωνικής εξέλιξης ειδικότερα, καθώς και περί των παραγόντων που έχουν τη δύναμη να διαμορφώσουν το γίνεσθαι. Συνεπαγωγικά, λοιπόν, η αλήθεια και η προσωπική ευδαιμονία αναζητώνται ή δι' ενός συνεχούς ανταγωνισμού στα έσχατα βάθη του ψυχικού κόσμου και της πνευματικότητας ή στις υπερθετικές σφαίρες του θείου «όντως όντος». Η αυτοαναφορά του υποκειμένου και ο όλο και διευρυνόμενος μεταφυσικός προσδιορισμός του «είναι» έχουν αποτελέσει τους κυρίαρχους παράγοντες διαμόρφωσης των εδραίων εκείνων κανονιστικών αρχών που κατευθύνουν και ρυθμίζουν συνολικά τον προσωπικό και κοινωνικό βίο. Απουσιάζει εκείνη η άμεση πολιτική πράξη εντός της οποίας η ατομική ανησυχία θα προσλάμβανε συλλογικά χαρακτηριστικά, διά των οποίων θα επανατροφοδοτείτο ως νοούσα και δρώσα, έστω σε περιορισμένη κλίμακα, οντότητα. Έτσι, από τη μία πλευρά, το κυρίαρχο πολιτικό καθεστώς εξοβελίζει τις δημοκρατικές προσδοκίες και, από την άλλη, οι εσωτερικές σταθερές του υποκειμένου παραμένουν στην εξειδίκευση του εαυτού τους ή στην εκδίπλωση των δυνατοτήτων τους σ' ένα πλαίσιο προσωπικών, ή έστω ευάριθμων συλλογικών, ανησυχιών και αναστοχασμών. Το υποκείμενο πλέον δεν ευρίσκεται σε συντονισμό και παραλληλότητα με το πολιτικό σύστημα, με συνέπεια να διαμορφώνεται ένα, οξύτατο ενίοτε, αντιφατικό ιστορικό πεδίο. Στο ανωτέρω λοιπόν πλαίσιο, φιλόσοφοι όπως ο Πλωτίνος, ο Πορφύριος, ο Ιάμβλιχος, ο Πρόκλος και κυρίως ο Δαμάσκιος αναδεικνύουν προκεχωρημένου βαθμού αυθεντικά στοιχεία του φιλοσοφικού στοχασμού –κυρίως στους τομείς της μεταφυσικής Οντολογίας, της Κοσμολογίας και της Γνωσιολογίας– σε τέτοιο βαθμό, ώστε το έργο τους να κεντρίζει το έντονο ενδιαφέρον της διεθνούς βιβλιογραφίας ακόμη και στην εποχή μας και μάλιστα με ηυξημένο ρυθ-

μό. Εξάλλου, η επιρροή τους στη μεσαιωνική και στη νεότερη Φιλοσοφία και Θεολογία είναι τόσο ευρεία, που θα αποτελούσε παραδοξότητα η ερευνητική περιθωριοποίηση της φιλοσοφικής σκέψης τους. Σημειωτέον επίσης ότι ο Νεοπλατωνισμός μάχεται και για την εδραία θεμελίωση του μεθοδολογικού ζητήματος, οπότε θέτει και αιτήματα επιστημολογικής τάξης. Με τους δύο κορυφαίους και έσχατους χρονικά εκπροσώπους του τελικά πραγματώνει τον εν λόγω φιλόδοξο στόχο του και έτσι διαμορφώνει, με την ευρεία σημασία του όρου, σύστημα. Εντελώς ενδεικτικά παραπέμπουμε στις ακόλουθες επισημάνσεις του R. T. Wallis: «Ο Νεοπλατωνισμός δεν εγκαταλείπει τον ελληνικό ορθολογισμό, αλλά αντιπροσωπεύει μια αναπροσαρμογή των κατηγοριών της ελληνικής σκέψης στον κόσμο της εσωτερικής εμπειρίας. Ήταν ωστόσο αναπόφευκτο το ότι μια τέτοια αναπροσαρμογή θα οδηγούσε στην τροποποίηση, σε μερικά σημεία, του ελληνικού παραδοσιακού εννοιολογικού σχήματος, με καταφανέστερο παράδειγμα αυτό της θέσης του απείρου. Εδώ το πρόβλημα που ανακύπτει για τους Νεοπλατωνικούς είναι να εναρμονίσουν τη μυστική επιθυμία για την υπέρβαση της μορφής και του ορίου με την κλασική ελληνική αντίληψη των δύο αυτών στοιχείων ως ουσίας της τελειότητας. Τέτοιου είδους αντικρουόμενες τάσεις εξηγούν τέτοια παράδοξα, όπως ότι ένα κίνημα το οποίο ουσιαστικά διαμόρφωσε την αναγεννησιακή έννοια του κλασικισμού θα εντυπωσίαζε τους σύγχρονους μελετητές λόγω της συγγένειάς του με την εξ ολοκλήρου μη κλασική σκέψη της Ινδίας» (*Νεοπλατωνισμός*, μτφρ. Γ. Σταματέλλου, εκδ. Αρχέτυπο, Αθήνα, 2002, σσ. 26-27).

Σημειωτέον ότι όλα τα ανωτέρω αναπτύσσονται μέσα σ' ένα θρησκευτοφιλοσοφικό πλαίσιο, από το οποίο απουσιάζει σχεδόν παντελώς το ενδιαφέρον για το ιστορικό γίνεσθαι. Η αναφορά του ανθρώπινου στοχασμού έχει στραφεί σε χώρους που εμφανίζονται να έχουν ελάχιστη σχέση με την ιστορική δράση ως ποιοτική, με θετικό ή αρνητικό πρόσημο, μετακίνηση από το πρότερον στο ύστερον. Οι πολιτικοί και οι κοινωνικοί όροι εντός των αυτοκρατορικών πολιτειακών σχημάτων έχουν κατά τέτοιον τρόπο διαφοροποιηθεί από την κλασική Ελλάδα, με αποτέλεσμα ο άνθρωπος να αναζητεί την υπαρξιακή λύτρωση στην εσωτερικότητά του και στην επικοινωνία του με το θείο. Με τον Νεοπλατωνισμό η έννοια του δρώντος ιστορικού υποκειμένου αποτελεί, τουλάχιστον εμφανώς, ουσιαστικά κενό ήχο. Ο άνθρωπος καλείται να καταστεί πολίτης μιας υπερβατικής σφαιράς, από την οποία απουσιάζουν η αλλαγή και η εξέλιξη. Πρόκειται για μια περιοχή εντός της οποίας η προσωπική ατομικότητα πιστεύει ότι θα μεταποιήσει ριζικά τον τρόπο της ύπαρξής της και θα υπερβεί τις δεσμεύσεις του κόσμου της εμπειρίας και όθεν πρέπει να εξασφαλίσει το σύνολο των προϋποθέσεων για να την κατακτήσει. Ο R. T. Wallis αναφέρει ενδεικτικά: «Η έλλειψη ενδιαφέροντος του Νεοπλατωνισμού για την πολιτική σκέψη προκύπτει ξεκάθαρα από την έλλειψη του ελεύθερου διαλόγου όπως επιβαλλόταν από τη δομή της αυτοκρατορίας» (*Νεοπλατωνισμός*, σ. 29).

Ιστορικά οι απαρχές της φιλοσοφικής αυτής σχολής τοποθετούνται στις διδασκαλίες του Αμμωνίου του Σακκά (175-242), αλλά ο στοχαστής που θεμελίωσε στέρεα τις κατευθύνσεις της είναι ο μαθητής του Πλωτίνος (205-270). Ο εν λόγω

αρχηγέτης της Σχολής είναι ο συστηματικός θεμελιωτής της θεωρίας περί των ενδιάμεσων πραγματικοτήτων ανάμεσα στο Εκείθεν και στο Εντεύθεν, στο πλαίσιο μιας υποβάθμισης του οντολογικού συστήματος, προκειμένου από τον πρώτο κόσμο να προκύψει ο δεύτερος. Για τον Πλωτίνιο, η ανώτατη –και συγχρόνως απόλυτη και ανώλεθρη– πραγματικότητα είναι το Εν, από την οποία απορρέει ο Νους, ο οποίος γεννά την Ψυχή. Στο εσωτερικό του Νου και της Ψυχής υπάρχουν οι αρχέτυπες «Ιδέες». Ωστόσο, η Ψυχή ενεργοποιεί κατά τέτοιον τρόπο τις «Ιδέες», ώστε να εισάγονται και να δραστηριοποιούνται στον κόσμο της αισθητής εμπειρίας. Η θέση του Πλωτίνου απέναντι στον εν λόγω κόσμο είναι, κατά το μάλλον ή ήττον, απαξιωτική. Τον εκλαμβάνει ως υποκείμενον στην ανάγκη και στη στέρηση των αυθεντικών οντολογικών στοιχείων καθώς και ως δεσμευμένον στο χώρο και στο χρόνο, χωρίς όμως να αποκλείει την υπό όρους αποκατάστασή του σε συνθήκες που προσιδιάζουν στην καταγωγή του. Ως προς την υλικότητά του, το φυσικό σύμπαν είναι σκιερό αντίγραφο του αμετάτρεπτου μεταφυσικού. Παρά ταύτα, εκ του ότι έχει προκύψει από την Ψυχή, ενέχει τις «Ιδέες» που του εξασφαλίζουν τάξη και διηνεκότα. Όπως έχουμε ήδη σημειώσει, η νεοπλατωνική Σχολή της Αθήνας αναστέλλει τη λειτουργία της το 529 μ.Χ. με διάταγμα του Ιουστινιανού. Τελευταίος σχολάρχης της ήταν ο Δαμάσκιος. Η επίδρασή της όμως στη μετέπειτα φιλοσοφική και θεολογική σκέψη είναι κάτι περαιτέρω από εμφανής.

3.1.2 Οι βασικές θέσεις του Νεοπλατωνισμού

Αν επιχειρήσει ένας ερευνητής να παρουσιάσει σε ένα ενιαίο σύστημα τις φιλοσοφικές θεωρίες του Νεοπλατωνισμού, θα αντιμετωπίσει ιδιαίτερες δυσκολίες εκ του ότι οι εκπρόσωποί του εξακτινώνονται χωροταξικά τόσο στην Αθήνα όσο και στην Αλεξάνδρεια και σε άλλα πνευματικά κέντρα της Ανατολής, με διαφορετικές πολλές φορές μεταξύ τους θεωρητικές αφορμές, εκτιμήσεις και προσανατολισμούς. Παρά ταύτα, θα συναντήσει ορισμένα σταθερά θεωρητικά σχήματα που διήκουν ως βασικές αρχές σε όλη την εξέλιξη της έσχατης ιστορικά φιλοσοφικής απόπειρας του ελληνικού στοχασμού, με ιδιαίτερη μάλιστα έμφαση στους δύο κορυφαίους της Αθηναϊκής Ακαδημίας, Πρόκλο και Δαμάσκιο. Συγκεκριμένα:

1. «Η θεωρία περί του Ενός ή του Αγαθού»: υποστηρίζεται ότι υπάρχει μία ανώτατη αρχή του κόσμου της εμπειρίας στο σύνολό του, η οποία βρίσκεται σε αυτοτελή ενότητα και ταυτότητα με τον εαυτό της, μονίμως αναλλοίωτη, ανεξάρτητη από τις αλλαγές του χώρου και του χρόνου (οντολογικά απόλυτον) και, ως υπερβατική απέναντί τους, απρόσιτη για τις αντιληπτικές και γνωστικές δυνατότητες του ανθρώπου (γνωσιολογικά απρόσιτον). Είναι αυτοαιτία και αυτοτελειότητα, ανενδεής και συμπεριληπτική εν σπέρματι –και μ' έναν άρτιο προγραμματικό σχεδιασμό– όλων των μεταφυσικών και των φυσικών οντοτήτων και δυνάμεων (από την οντολογική αμεθεξία της προβαίνει σε θείες «προόδους» και σε κοσμολογικές παραγωγές). Με την εν λόγω μάλιστα θεωρία οι Νεοπλατωνικοί συγκροτούν τον κλάδο την Ενολογία, στο πλαίσιο του οποίου οδηγούνται στις ακραίες απολήξεις τους τα υπερβατικά-θεολογικά σχήματα

της παραδοσιακής Μεταφυσικής, του Πλάτωνα τουλάχιστον και του Αριστοτέλη. Υποτάσσουν το «όντως ον» σε μια πραγματικότητα που υπερβαίνει την κατάσταση την οποία κατέχει, καθώς και το ό,τι έως τότε θεωρείτο ως απόλυτον. Για το ανωτέρω ζήτημα, ενδεικτικά παραπέμπουμε στα εξής έργα: Πρόκλου, *Περί της κατά Πλάτωνα θεολογίας*, ΙΙ, 3. 6-30. 26. Δαμάσκιου, *Απορίες και λύσεις περί των πρώτων αρχών*, Ι, 1. 4-26. 8.

2. «Η σχέση του Εκείθεν με το Εντεύθεν»: ο μεταφυσικός κόσμος στο σύνολό του –ως η άμεση απορροή του Ενός– θεωρείται ότι αποτελεί μια ενότητα σε δυναμική κατάσταση και ότι είναι η ποιητική και τελική αιτία του κόσμου της αισθητής εμπειρίας όχι μόνον γενικώς αλλά και με γεωμετρικής ακρίβειας εξειδικευμένο τρόπο. Και μάλιστα, χωρίς να υφίσταται έστω και τη στοιχειώδη οντολογική μείωση. Σε όλα τα αισθητά όντα χορηγεί τους όρους για να αναπτυχθούν και να συντηρηθούν ως μορφοποιημένες και με οικείο σκοπό –ιεραρχούμενο βεβαίως ως προς την ποιοτική εμβέλειά του– πραγμάτωσης υποστάσεις. Έτσι, ό,τι αποτελεί αισθητό φαινόμενο, τόσο εξατομικευμένο όσο και σύνθετο, δεν έχει αυταξία, αλλά αντλεί το νόημά του από μια αρχή που το υπερβαίνει. Κατά τον πρώιμο Νεοπλατωνισμό (κυρίως στον Πλωτίνο) διακινείται η άποψη ότι υπό ορισμένες συνθήκες η ύλη αποτελεί μια εκτροπή από το καλό και ότι εκφράζει με την παρουσία της πτυχές του κακού. Η απόστασή της δηλαδή από τη μεταφυσική τελειότητα επιφέρει μια αλλοίωση απ' ό,τι θεωρείται οντολογικά αυθεντικό. Βαθμιαία η εν λόγω άποψη περιορίσθηκε αισθητά και η ύλη όχι μόνον ανατιμήθηκε στην κλίμακα των αξιών αλλά και θεωρήθηκε ως η έσχατη αντανάκλαση του όντως καλού ή αγαθού (κυρίως στον Πρόκλο, στον Δαμάσκιο και τους ύστερους Νεοπλατωνικούς της Αλεξάνδρειας). Έτσι, αναπτύχθηκε μια σαφώς αισιόδοξη στάση για τη δομή, τη λειτουργία και την εξέλιξη του κοσμικού συστήματος, εφόσον ό,τι υπόκειται στην ουσία του, στη δομή του και στις λειτουργίες του έχει θετικό πρόσημο. Στο εκτενές υπόμνημα του Πρόκλου *Εις τον Τίμαιον Πλάτωνος* προβάλλεται εκτενέστατα η ανωτέρω άποψη.
3. «Η θεωρία περί των διαμέσων»: προκειμένου να γεφυρωθεί το χάσμα ανάμεσα στο μεταφυσικό και στον εμπειρικό κόσμο, και να προβληθεί έλλογα, συνεκτικά και ολοτελώς η παραγωγή του δεύτερου από τον πρώτο, επινοείται ή προβάλλεται ως οντολογικώς αναγκαία η ανάπτυξη μιας σειράς διαμεσολαβητικών παραγωγικών οντοτήτων. Πρόκειται κατά βάση για μεταφυσικές δυνάμεις ή για αείζωα και ανεξάντλητα ενεργειακά πεδία, τα οποία αναδεικνύονται διαδοχικώς και με ιεραρχικές διαβαθμίσεις, και εκφράζουν τον οντολογικό υποβιβασμό του θείου και την αρθρωτή μετάβασή του προς τη συγκρότηση των αναγκαίων προϋποθέσεων για την εμφάνιση των αισθητών οντοτήτων και τη λειτουργία τους με νομοθετικές κανονικότητες και κατά χρεία ρυθμιστικότητες. Γίνεται λόγος για ένα θείον πλήθος. Σημειωτέον ότι ο εν λόγω υποβιβασμός δε δηλώνει μια αποδυνάμωση του Ενός αλλά τον οντολογικά μειούμενο τρόπο με τον οποίο διοχετεύεται στις –ή προσλαμβάνεται από τις– κατώτερες μεταφυσικές οντότητες. Οι εν λόγω οντότητες, εκ του ότι δεν εκφράζουν απο-

λύτως το μεταφυσικά αυθεντικό, είναι εφικτό –και εύλογο– να αναπτύξουν άμεσες αιτιακές σχέσεις με τον υποκείμενο στο γίνεσθαι κόσμο της αισθητής εμπειρίας. Με τις έσχατες μάλιστα στην ιεραρχική κλίμακα κορυφώνονται οι εν λόγω σχέσεις. Η καθεμία εξ αυτών εμπεριέχει μια επιμέρους ιδιότητα με απόλυτο όμως τρόπο και την προωθεί στα αισθητά όντα καθιστώντας την αιτιακόν παράγοντα της υπόστασής τους. Εννοείται βεβαίως ότι το κοσμικό σύμπαν συγκροτείται από τον αναλογικό, κατά περίπτωση, συνδυασμό των απορροών των θείων οντοτήτων και έτσι τίθεται στο περιθώριο ένα μηχανιστικό ή υλοκεντρικό μοντέλο ερμηνείας του κοσμολογικού γεγονότος. Η όλη διαδικασία μείωσης του απόλυτου ως προς τις προσλήψεις και η εξ αυτής ανάδειξη νέων θείων οντοτήτων χαρακτηρίζεται με το θεωρητικό όρο «Οντοθεολογία», ο οποίος επιχειρεί κατά βάση να συνθέσει την παραδοσιακή Οντολογία με τη Θεολογία κατά τον τρόπο που μια τέτοια απόπειρα επιχειρείται στα κείμενα των Νεοπλατωνικών. Η πιο συστηματική πραγμάτευση του ζητήματος περιδιαμέσων συναντάται στο τρίτο βιβλίο της πραγματείας *Περί της κατά Πλάτωνα θεολογίας* του Πρόκλου.

4. «Η ορθολογική αναδόμηση της Μεταφυσικής»: επιχειρείται, με τη χρήση κυρίως των πλατωνικών και αριστοτελικών κατηγοριών, να δειχθεί το πώς θεμελιώνεται σε έσχατες οντολογικές αρχές ο μεταφυσικός κόσμος. Έτσι, δεν εμφανίζεται ως ένας κόσμος που τίθεται απλώς απροϋπόθετα και αξιωματικά για θρησκευτικού τύπου αναγκαιότητες, αλλά επισημαίνεται, άμεσα ή έμμεσα, ότι είναι σε κάποιο –και επισφαλής βεβαίως για την αυστηρή ακρίβειά του ως προς την πρόσληψή του από την ανθρώπινη συνείδηση– βαθμό επιδεικτικός έλλογης προσέγγισης αποδεικτικού χαρακτήρα. Οι παραδοσιακές λογικές σχέσεις «εν-πλήθος», «γένος-είδος» και «όλον-μέρος» χρησιμοποιούνται κατά κόρον προς στήριξη της εν λόγω απόπειρας. Παράλληλα, θεωρείται ότι αποτελεί, ως βάση και ως κριτήριο αναγωγής, και την προϋπόθεση για οιαδήποτε αποδεικτική διαδικασία αναφορικά με τη δομή και τη λειτουργία του φυσικού κόσμου. Εδώ εκφράζεται κυρίως η απόπειρα της ανθρώπινης συνείδησης να εντάξει, στο μέτρο του ανταποκρινόμενου στη λογική του εφικτού, σε εννοιακά σχήματα ή να προσδιορίσει με κατηγορηματικούς προσδιορισμούς περιοχές που υπερβαίνουν την εμπειρία. Στην εν λόγω συνθήκη όμως θα προστεθεί ό,τι μπορούμε να χαρακτηρίσουμε ως γνωσιολογική καθαρότητα. Μια τέτοια ένταξη λοιπόν μπορεί να επιτευχθεί μόνον όταν η συνείδηση υπερβεί τις δεσμεύσεις της αισθητηριακής εμπειρίας –όσο και αν την έχει ως αρχικό εφαλτήριο της– και δραστηριοποιηθεί με ενορατικό τρόπο. Πρόκειται κατά βάση για έναν τρόπο που, θέτοντας στο περιθώριο την περιπτωσιολογία των εκάστοτε προκυπτόντων συμβάντων, οδεύει χωρίς διαμεσολαβήσεις στην κατανόηση του κεκρυμμένου ή στη μύηση στο περιεχόμενό του. Σε ορισμένες μάλιστα κορυφώσεις των γνωσιολογικών αναγωγών ο ερευνητής καθίσταται ένας μυστικός θεολόγος.
5. «Ο μερικός μετασχηματισμός των φιλοσοφικών κατηγοριών σε θεογονικές διαδικασίες»: προβάλλεται η αντίληψη ότι οι φιλοσοφικές έννοιες της πλατω-

νικής παράδοσης, και ειδικά του διαλόγου *Παρμενίδης*, δεν αποτελούν απλώς λογικά σχήματα περιγραφής της πραγματικότητας αλλά σημάνσεις του τρόπου εμφάνισης των θεών, τόσο ως παραγομένων από την ανώτατη Αρχή, το Εν, όσο και ως παραγωγικών οντοτήτων. Η λογική διαπλοκή των εννοιών αντανάκλα, σε πρώτο επίπεδο, τις σχηματοποιήσεις που αρθρωτά και με προϊούσα υποβάθμιση του οντολογικά αυθεντικού επιτελούνται στη μεταφυσική περιοχή. Υπό τους ανωτέρω όρους, η διαλεκτική δεν αντιπροσωπεύει ένα απλά λογικό παιχνίδι ή μόνον μια επιστημολογική βάση αλλά είναι ο ίδιος ο τρόπος με τον οποίο επιτελούνται οι, θείας υφής, οντολογικές διαδικασίες. Δεν είναι μια απλή μέθοδος που ακονίζει τη γνωσιολογική ετοιμότητα αλλά κυρίως ένας επιστημονικός-ερευνητικός τρόπος για την ανακάλυψη των αυθεντικών πηγών της πραγματικότητας. Οι πολλαπλές σημασίες της λοιπόν έρχονται να αναδείξουν ένα δυναμοκρατικό κοσμοείδωλο, το οποίο λειτουργεί με τον παράγοντα της κίνησης, ο οποίος δεν είναι μόνον χαρακτηριστικό του φυσικού σύμπαντος αλλά, με όρους βεβαίως μη αλλοιωτικούς, και των μεταφυσικών αρχετύπων. Στο έκτο βιβλίο της πραγματείας *Περί της κατά Πλάτωνα θεολογίας* του Πρόκλου αναδεικνύονται με αυστηρές οριοθετήσεις τα πολλαπλά επίπεδα λειτουργίας της μεταφυσικής κίνησης, την οποία αποδίδει με αυστηρή ακρίβεια ο όρος «πρόδος».

6. «Ο προσδιορισμός της Γνωσιολογίας από την Οντολογία»: διατυπώνεται η εκτίμηση ότι, για να αληθεύει στις αποφάνσεις της και στους ονοματισμούς της η ανθρώπινη συνείδηση, είναι υποχρεωμένη να παρακολουθεί και να ανιχνεύει αυστηρά τον τρόπο δόμησης, την ουσία και τις λειτουργικές-εξελικτικές εκφάνσεις του υπαρκτού. Το επιστημολογικό κριτήριο της επαληθευσιμότητας ορίζει εδώ ότι οι γνωσιολογικές μέθοδοι και οι λογικές αρχές πρέπει να αποτελούν ευθεία αντανάκλαση των οντολογικών δεδομένων, από τα οποία και θα αντλούν το επικυρωτικό και βεβαίως ανανεώσιμο υλικό τους. Για να αποκτήσει λοιπόν νομιμότητα αποφάνσεων η Γνωσιολογία, ή για να αληθεύει, είναι υποχρεωμένη να λειτουργεί αναγωγικά, να υπερβαίνει δηλαδή τα όριά της και τον αυτοπροσδιορισμό της. Σ' ένα τέτοιο ρεαλιστικό πλαίσιο ο ιδεαλισμός, ως προτεραιότητα του συνειδέναι έναντι του είναι, έχει περιορισμένο πεδίο ανάδειξης και δεν έχει προϋποθέσεις για αυτονομηματοδότηση. Ωστόσο, το νοούν υποκείμενο δεν αποδυναμώνεται. Του αναγνωρίζεται προκεχωρημένη γνωσιολογική αξία, αφού υποστηρίζεται ότι στην εσωτερικότητά του ενυπάρχουν α priori οι έννοιες των αρχετύπων μεταφυσικών καταστάσεων και των αισθητών εκτύπων τους. Έτσι, ο άνθρωπος, κατακτώντας την αυτογνωσία του, αποκτά τις προϋποθέσεις για να κατανοήσει την υφή και την ποικιλία του υπαρκτού. Επιπλέον, υποστηρίζεται ότι, αν ο άνθρωπος κατορθώσει και απαλλαγεί από τις δεσμεύσεις που του επιφέρουν οι υλαίες φυσικές καταστάσεις, μπορεί να αναχθεί ενορατικά στην άμεση γνώση του μεταφυσικού κόσμου.
7. «Η άρρηκτη σχέση του ανθρώπου με το θεϊόν»: επισημαίνεται ότι η ανθρώπινη ύπαρξη αποκτά ουσιαστικό νόημα, όταν διατηρεί μια μόνιμη προθεσιακότητα επικοινωνίας με τις υπερθετικές σφαίρες του θεϊού. Η ζωή των ανθρώπων ορί-

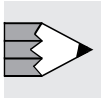
ζεται και αξιολογείται εσχατολογικά, υπό την έννοια μιας εντελεχειακής-μεταποιητικής πορείας προς την ολοκλήρωση. Ο εν λόγω σκοπός θα επιτελεσθεί, εάν το θείο ορισθεί και καταστεί αντικείμενο πίστης ως το απόλυτο αγαθό και ως η πηγή των αγαθών διαθέσεων και των έσχατων ηθικών κανονικοτήτων μέσα στην ανθρώπινη συνείδηση. Και στον τομέα λοιπόν του ηθικά αξιόλογου ο αναγωγισμός προβάλλεται ως αναπόφευκτος και έτσι το αρεταϊκό ζήτημα εξέρχεται σαφώς ως προς την αυθεντική και τελική νοηματοδότησή του από τα ανθρωποκεντρικά όρια. Στο υπόμνημά του στον πλατωνικό διάλογο *Αλκιβιάδης Ι* ο Πρόκλος επεξεργάζεται συστηματικά το ζήτημα περί των ηθικών αρχετύπων.

8. «Η διαλεκτική αντίθεση καλού-κακού»: αποτελεί πάγια θέση ότι το θείον εκπορεύεται σε μόνιμη κλίμακα, ως έκφραση της αγαθότητάς του και της υπεραυτάρκειάς του, το καλόν κατά το σύνολο των καταστάσεών του (π.χ. οντολογικής, αισθητικής, ηθικής). Αντίθετα, στα επίπεδα των ανθρώπινων πράξεων και του φυσικού κόσμου εμφανίζονται παρεκκλίσεις από το καλόν και, κατά το μάλλον ή ήττον, επικράτηση του κακού. Παρά κάποιες τάσεις, κατά περιπτώσεις έντονες, του πρώιμου Νεοπλατωνισμού να δοθεί οντολογική αιτιολόγηση –και βέβαια ηθική, προφανώς αρνητική, θεμελίωση– στο κακόν, με τον Πρόκλο και τον Δαμάσκιο μια τέτοια μανιχαϊστική και διχαστική προοπτική, αν δεν ανατρέπεται ριζικά, τουλάχιστον υποχωρεί εντυπωσιακά. Το κακόν εντοπίζεται σε ατομικές παρεκκλίσεις, που οφείλονται στις καταστάσεις του γίνεσθαι και της αλλαγής, οι οποίες δεν επηρεάζουν μακροκοσμικά το σύνολο του κόσμου της αισθητής εμπειρίας. Πρόκειται για περιπτώσεις στις οποίες επικρατεί το υλαίο στοιχείο χωρίς να επικοινωνεί με τις πηγές του, άρα κατά την παθητική παρουσία του. Το υπαρκτό κατά την ολότητά του θεωρείται ως καλόν και ως αισθητή έκφανση της θείας αγαθότητας, με αποτέλεσμα να λειτουργεί με μια εύτακτη αρμονία. Το κακόν ορίζεται ως ψευδής οντολογικά υπόσταση ή ως παρυπόσταση και απορρέει, σε επίπεδο ανθρωπολογικό, από την ηθική εκτροπή των επιλογών και των πράξεων ή από τις νοητικές πλάνες και τη μη οριοθέτηση σαφών γνωσιολογικών και ερμηνευτικών κριτηρίων. Άρα, είναι εφικτό, υπό την τήρηση των αναγκαίων προϋποθέσεων, όπως π.χ. την ενεργοποίηση των θείων αρχετύπων στη συνείδηση και με τη θεουργία, να εξαλειφθεί. Το ανθρωπολογικό λοιπόν μοντέλο που προτείνεται είναι αισιόδοξο. Ο κύριος παράγον για μια τέτοια αποστολή είναι η παιδεία, στην οποία αποδίδεται ευρύτερη αποστολή από την απλή παροχή του επιστημονικού και μορφωτικού αγαθού. Είναι μεταποιητική της ανθρώπινης ύπαρξης επί τα βελτίω. Και στις διαδικασίες της χρησιμοποιεί όλες εκείνες τις μεθόδους που οδηγούν τον άνθρωπο στην αυτογνωσία. Ανάμεσά τους είναι η διαλεκτική και η καθαριστική μέθοδος, οι οποίες μάλιστα χαρακτηρίζονται και ως ανώτερης τάξης επιστημονικές, από τον Πρόκλο στο υπόμνημά του, στον πλατωνικό *Αλκιβιάδης Ι*.
9. «Η σύνθεση της πλατωνικής με την αριστοτελική φιλοσοφία»: στο πλαίσιο μιας απόπειρας για συνθετική παρουσίαση των ερευνών του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, προβάλλονται θεωρητικές τοποθετήσεις κυρίως στους τομείς της

Οντολογίας και της Γνωσιολογίας που εμπειριέχουν στοιχεία και των δύο στοχαστών. Στο κύριο λοιπόν φιλοσοφικό ζήτημα για τον τρόπο ύπαρξης των αρχετύπων «ειδών» των φυσικών όντων διαμορφώνεται μια μετριοπαθής και συνθετική –ή υπερβατική των διαφορών που ενίοτε τοποθετούν σε ακραία μεταξύ τους απόσταση τους δύο φιλοσόφους– πρόταση. Τα «είδη» αρχικά έχουν αποκτήσει τις ιδρυτικές προϋποθέσεις τους στο μεταφυσικό κόσμο κεχωρισμένα απολύτως από την ύλη, ακολούθως αποτελούν τα παραγωγικά αίτια των αισθητών καταστάσεων και υπό τη δεύτερη αυτή εγγενή παρουσία τους καθίστανται, σ' ένα τελικό επίπεδο, εννοιολογικό περιεχόμενο της ανθρώπινης συνείδησης. Δε συνιστούν δηλαδή, κατά την πρώτη τουλάχιστον παρουσία τους, γενικές έννοιες προκύπτουσες από την αφαιρετική διαδικασία. Η υπερβατικότητα, λοιπόν, των «ειδών» δεν αποκλείει την εκδοχή τους και ως μορφικών τρόπων εμφάνισης της ύλης (μεταφυσική της εμμένειας) και ως νοητικών καταστάσεων του στοχαζόμενου υποκειμένου (γνωσιολογική κατηγοριοποίησή τους). Τα ανωτέρω τρία επίπεδα των «ειδών» τα συναντάμε κυρίως στον Πρόκλο, ο οποίος αποτελεί τον τελευταίο, πριν από τον Δαμάσκιο, σταθμό στην πλατωνική παράδοση που αναφέρεται στη θεωρία για το περιεχόμενό τους, ως αρχετύπων δηλαδή μεταφυσικών-κανονιστικών-ρυθμιστικών προτύπων των όντων που αναπτύσσονται ως γινόμενα στον κόσμο της αισθητής εμπειρίας. Θα μπορούσε, μάλιστα, άνετα να υποστηριχθεί ότι στο έργο του συνοψίζεται όλος ο σχετικός φιλοσοφικός προβληματισμός, ο οποίος ανεπτύχθη κατά τους εννέα περίπου αιώνες που παρενεβλήθησαν από την εποχή του Πλάτωνα έως τη δική του. Ιδιαίτερα η εν λόγω σύνοψη, και μάλιστα με μια απόπειρα σύνθεσης, εμφανίζεται στα εκτενή έργα του που έχουν ως αντικείμενό τους το σχολιασμό των πλατωνικών διαλόγων: *Παρμενίδης* και *Τίμαιος*. Αναφορικά με την πρόθεση του Πρόκλου να φέρει σε συνάφεια τον Πλάτωνα με τον Αριστοτέλη, ο A. Kojève παρατηρεί: «Pratiquement, il s' agissait de concilier la théorie des idées transcendantes de Platon avec la théorie des idées immanentes d' Aristote. Proclus a cru pouvoir résoudre ce problème en y appliquant la méthode classique du compromis parathétique, c' est-à-dire en admettant la vérité partielle des deux thèses contradictoires. Autrement dit, Proclus admettait qu' une partie des Idées étaient transcendantes ou platoniciennes, l' autre partie étant immanentes ou aristoteliciennes. Ou bien, ce que rend peut-être sa pensée d' une façon plus correcte, il affirmait que toutes les Idées étaient en partie transcendantes et en partie immanentes» (*Essai d' une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, III, Paris 1973, σσ. 456-457).

10. «Η συνάφεια της θεολογικής πίστης με τη φιλοσοφική προβληματική και την επιστημονική έρευνα»: στην περίοδο του ύστερου Νεοπλατωνισμού αναπτύσσεται συστηματικά –και μάλιστα με αποδεικτικό τρόπο– μια τάση επικύρωσης των θεολογικών α priori θέσεων με βάση τη φιλοσοφική διαλεκτική, τις μαθηματικές αρχές-αξιώματα καθώς και τα απειροελάχιστα στοιχεία και τις έννοιες του χώρου και του χρόνου της φυσικής επιστήμης. Η διασύνδεση αυτή επι-

χειρείται κυρίως στον κλάδο της Κοσμολογίας, όπου συγκροτείται με αξιολογικές ερευνητικές απόπειρες μια συνεκτική θεωρία περί της δημιουργίας του κόσμου. Κύρια θέματα πραγμάτευσης είναι η σύσταση της ύλης, η σχέση της ουσίας με την ενέργεια, ο χρόνος, ο χώρος ως αντικειμενικές πραγματικότητες και όχι ως a priori μορφές εποπτείας και εν μέρει, ανάλογα με την πρόοδο των φυσικών επιστημών, ο παρεμβατικός χαρακτήρας των καθολικών νόμων του σύμπαντος στη λειτουργία των αισθητών φαινομένων. Πρέπει να αναφέρουμε ότι από τον Δαμάσκιο αναπτύσσεται μια συστηματική θεωρία περί στοιχείων ως απειροελάχιστων πρώτων αρχών, η οποία αποτελεί προεικονισμό της θεωρίας της σύγχρονης φυσικής περί στοιχειωδών σωματιδίων. (Βλ. *Απορία και λύσεις περί των πρώτων αρχών*, II, 174. 1-192. 19)



Δραστηριότητα 1/Κεφάλαιο 3

Σύμφωνα με τα όσα αναγνώσατε για τη διδασκαλία της νεοπλατωνικής σχολής, να διατυπώσετε τις προσωπικές εκτιμήσεις σας αναφορικά με το αν η σύζευξη της Θεολογίας με τη Φιλοσοφία που επιχειρεί, οδηγεί σε εδραία θεωρητικά προϊόντα ή αν προκαλεί «υπονόμευση» της «καθαρότητας» των δύο κλάδων ως αυτόνομων προσεγγίσεων της πραγματικότητας.

Ενότητα 3.2

ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΑΝΑΤΟΛΗΣ ΚΑΙ ΥΛΙΚΟΣ ΚΟΣΜΟΣ

Στη δεύτερη ενότητα θα αναληφθεί η απόπειρα να δειχθεί ότι στο πλαίσιο του Χριστιανισμού της Ανατολής οι κοσμολογικές θεωρήσεις συνδέονται με ζητήματα τριαδολογικά, εκκλησιολογικά, ανθρωπολογικά, γνωσιολογικά και ηθικά: ότι δεν έχουν λοιπόν ένα μονοσήμαντο προσδιορισμό, αλλά εντάσσονται σ' ένα ευρύτερο συστημικό θεωρητικό πεδίο, το οποίο ενέχει τα χαρακτηριστικά της ολότητας.

Όταν θα έχετε ολοκληρώσει τη μελέτη της εν λόγω ενότητας, θα είστε σε θέση:

- να ερμηνεύετε την οργανική συνάφεια της Ενσάρκωσης του θείου Λόγου με το ευρύτερο κοσμολογικό ζήτημα ως προϊόν συλλήβδην της θείας οικονομίας,
 - να εξηγείτε τη διαφορά ανάμεσα σε μια ουδέτερη εκδοχή της ύλης και στην αποτίμησή της ως μιας έλλογης θείας κατασκευής,
 - να κατανοείτε για ποιους λόγους η ύλη είναι ενταγμένη στη λειτουργική ζωή της Εκκλησίας,
 - να προτείνετε τρόπους για μια μη χρησιμοθηρική αντιμετώπιση του φυσικού περιβάλλοντος από τον άνθρωπο.
- | | |
|--|--|
| <ul style="list-style-type: none"> • Αποκάλυψη • Δημιουργικοί λόγοι • Διαλεκτική σχέση • Ενσάρκωση • Ευχαριστία • Κοινή κτίσις | <ul style="list-style-type: none"> • Λειτουργία • Τεχνολογία • Φυσική εξέλιξη |
|--|--|

Στα όρια του Χριστιανισμού της Ανατολής, το ανθρωπολογικό ζήτημα περί της σωτηριολογικής μετεξέλιξης από το «κατ' εικόνα» στο «καθ' ομοίωσιν» Θεού –από τη δύναμη κατάσταση στην ενεργό ανάδειξή της και ολική πραγμάτωσή της– δε συνιστούσε μια ερευνητική αναφορά η οποία περιοριζόταν αυστηρά στο πλαίσιο των στενά εννοούμενων ηθικών-πραξιακών ή συλλογιστικών-αναστοχαστικών δραστηριοτήτων του ανθρώπου. Δε συνδεόταν δηλαδή απλώς μ' ένα καθηκοντολογικό status ή με ερευνητικές επιστημονικές και φιλοσοφικές απόπειρες, χωρίς βέβαια μια τέτοια διευρυμένη προοπτική να σημαίνει ότι θα τεθούν τα ανωτέρω ορθολογικής τάξης στο περιθώριο των ενδιαφερόντων του. Ήταν κατά πολύ πιο σύνθετο και περιελάμβανε το σύνολο των παραγόντων με τους οποίους συνάπτεται ο άνθρωπος, ατομικά ή συλλογικά, και αρθρώνει την καθ' ημέραν δραστηριότητά του, κυρίως ως συλλογικών θεμελιώσεων αυτοπραγμάτωση. Γίνεται ανα-

Σκοπός

Προσδοκώμενα Αποτελέσματα

Έννοιες Κλειδιά

Εισαγωγικές Παρατηρήσεις

φορά, σε μείζονα βαθμό, σε ένα ζήτημα το οποίο θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως διαλεκτικό, υπό την έννοια ότι αναδεικνύει τον άνθρωπο ως ένα δυναμοκρατικό παράγοντα συνειδητών επιλογών, εκστατικών προβολών, ανανεούμενων προσλήψεων και γόνιμων αφομοιώσεων. Υπό τους ανωτέρω όρους, θεωρούμε ότι πρόκειται για μια κατεξοχήν συγκεκριμένη και αυστηρών ρεαλιστικών προδιαγραφών Ανθρωπολογία. Όθεν, από το περιεχόμενό της αποκλείονται ριζικά ο ιδεαλισμός ως έκφραση μιας αυτονομημένης υποκειμενικότητας έναντι του αντικειμενικά υπαρκτού και η οιαδήποτε νοησιαρχία ως μονοσήμαντου προσανατολισμού για τον προσδιορισμό της πραγματικότητας. Σ' ένα τέτοιο πλαίσιο αυτοπεριορισμών, ο άνθρωπος προσεγγίζει ό,τι τον περιβάλλει υπό τους όρους ενός προσωπικού και εκπέμποντος ποικίλους ερεθισμούς «εσύ» και όχι ενός απρόσωπου ή ουδέτερου «αυτό», με προοπτικές ποιοτικές ή ηθικά αυτονομοθετούμενες και επικοινωνιακού πράττειν, και όχι ωφελιμιστικής παραγωγικότητας και αποτελεσματικότητας. Με άλλους λόγους, το υποκείμενο ως ενεργό συνειδέναι παρίσταται βεβαίως δραστικά στην όλη διαδικασία των θεωρητικών προσεγγίσεων, αλλά με βάση την ακόλουθη ρήτρα: να αξιοποιεί υπό τους οικείους του όρους ό,τι εντάσσεται στον ορίζοντα των εφικτών αναφορών του, χωρίς ούτε κατά ελάχιστο να τον παραβιάζει ως προς τις πηγαίες φυσικές καταστάσεις του.

Υπό το πρίσμα των ανωτέρω ιδιοτήτων της, η Ανθρωπολογία οδηγείται στο πλήρωμά της και νοηματοδοτείται κατ' αρχάς από τη Θεολογία περί της Αγίας Τριάδος και σ' ένα δεύτερο επίπεδο από τη φυσική θεολογική θεωρία περί των όντων, τη Χριστολογία, την Εκκλησιολογία και την Εσχατολογία. Εντάσσεται δηλαδή σε μια σύνθετη –επιστημονική, θα λέγαμε, εκ του ότι λαμβάνει χώρα και η γνωστική κατάκτηση του περιεχομένου της εκ μέρους του ανθρώπου– συνθήκη, στο πλαίσιο της οποίας δεν έχουν θέση οι αυτονομήσεις και οι αυτοπροσδιορισμοί των ατόμων ή των ομαδικών σχηματισμών. Πρόκειται για οριοθετήσεις που θα οδηγούσαν σε μια ακραία εκκοσμίκευση.¹ Η φυσική θεολογική θεωρία εκφράζει την αντίληψη της ορθόδοξης, και γενικότερα της χριστιανικής, διάνοησης για την ύλη και τις υποκείμενες στην αισθητή εμπειρία εκφάνσεις της. Η εν λόγω θεωρητική αναφορά έχει συστηματικό-επιστημονικό χαρακτήρα, ενώ παράλληλα

¹ Για την ορθόδοξη χριστιανική ανθρωπολογία βλ. P. Evdokimov, *Η γυναίκα και η σωτηρία του κόσμου* (σε μτφρ. Ν. Ματσούκα), εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, σσ. 43-198, όπου ενδεικτικά διαβάζουμε: «Υπάρχει μια φυσική διαφορά ανάμεσα στον ασκητισμό και τον ηθικισμό. Ο ηθικισμός κανονίζει τη συμπεριφορά που τον υποτάσσει σε προστακτικές εντολές. Αλλά κάθε κατασκευη βασισμένη μόνο στις φυσικές δυνάμεις είναι εύθραυστη. Η ηθική των προσχημάτων, που έχει μόνο προσωπείο, μπορεί να κρύβει τον φαρισαϊσμό και την “αλαζονεία των ταπεινών”. Έτσι η “αρετή” κατά τους ασκητές είναι ο ανθρώπινος δυναμισμός, που καθορίζεται από την παρουσία του Θεού. Αλλά η (θεία) χάρη προϋποθέτει την ελευθερία της βουλήσεως» (σ. 129). Με το σκεπτικό του ανωτέρω παραθέματος επιτείνεται ό,τι θα χαρακτηρίζαμε ως διαλεκτική θείον-ανθρωπίνον, η οποία δεν υποτάσσει τους ανθρώπους σε μια αποκλεισμένη στη μακαριότητά της υπερφυσική τάξη και σε ριζικά απρόσιτους μηχανιστικούς αυτοματισμούς. Το αρεταικό πλήρωμα εντάσσεται και στον ορίζοντα των προσωπικών επιλογών και των επεξεργασμένων αναστοχαστικά προαιρέσεων και είναι συνειδητοποιημένο, πέραν από στρατηγικές θερησκευτικής αυτοϊκανοποίησης ή κοινωνικής αποτελεσματικότητας.

προσλαμβάνει και ερμηνευτικές διαστάσεις τόσο καθεαυτή, υπό την έννοια του ότι διατυπώνει προτάσεις που υπερβαίνουν το άμεσα εμπειρικό και επιστητό, όσο και εκ του ότι εντάσσεται σ' ένα σύστημα σκέψης το οποίο εμπεριέχει ανώτερης τάξης προτυπώσεις ή τουλάχιστον ότι είναι ευρύτερό της.² Ήδη από τις αρχές της διαμόρφωσής της και σε όλη την ιστορική πορεία της, και κυρίως κατά τη βυζαντινή περίοδο, η χριστιανική σκέψη διετύπωσε μια δυναμική-εξελικτική θεωρία περί ύλης. Εκτός από ελάχιστες εξαιρέσεις, παρέμεινε ξένη προς μανιχαϊστικούς ή πρώιμους πλατωνικούς δυαρχισμούς και κατ' επέκταση προς οιασδήποτε υφής αξιολογικούς διαχωρισμούς και ιεραρχήσεις. Η ύλη ως «ποιήμα» του Τριαδικού Θεού δεν ετίθετο στην προοπτική του οντολογικά αρνητικού. Η οντολογική –και κατ' επέκταση αξιολογική– ανατίμηση αυτή της ύλης δεν προέκυπτε ωστόσο μονοσήμαντα από απλές προσεγγίσεις περί μιας αφηρημένης θετικής εκδοχής περί του σύμπαντος κόσμου, αλλά εδραζόταν σ' ένα πολυσύνθετο εφαλτήριο. Σε όσα θα ακολουθήσουν, θα επικεντρώσουμε την προσοχή μας σε τέσσερα σημεία: α) σάρκωση (Χριστολογία), Κτισσιολογία, β) λογική σύσταση της ύλης, γ) λειτουργική ζωή και ύλη, δ) χρήση της κτίσης-κόσμου, κεφαλαιώδης κατά την εκτίμησή μας τόσο για τη διάρθρωση της ορθόδοξης χριστιανικής διδασκαλίας ως προς τα πηγαία και εδραία γενικά χαρακτηριστικά της (θεωρητική προσέγγιση ως σύστημα γενικών αρχών) όσο και για τη συγκεκριμένη στάση του ανθρώπου απέναντι στον περιβάλλοντα κόσμο (πραξιακός προσανατολισμός με κανονιστικές προϋποθέσεις). Πρόκειται για δύο διαδοχικές και αλληλοτροφοδοτούμενες περιοχές ανάλυσης, οι οποίες εκτιμούμε ότι μπορούν να συσχετισθούν σε επίπεδο λειτουργικό υπό την αρχή αίτιο-αιτιατό, και μάλιστα υπό όρους αμοιβαιότητας και στα υπό πραγμάτευση τέσσερα σημεία. Στο σύνολό τους, πάντως, τα ανωτέρω εντάσσονται στον αρχικό θείο σχεδιασμό περί Εσχατολογίας.

3.2.1 Σάρκωση (Χριστολογία), Κτισσιολογία

Ήδη από την εποχή της Παλαιάς Διαθήκης, αλλά εμφανέστερα στην Καινή, το εσχατολογικό ζήτημα περί του νοήματος της ανθρώπινης ύπαρξης και της δυνατότητας αναφορικά με την τελική σωτηρία της δεν ετίθετο απλώς υπό το πρίσμα μιας ευτυχούς έκβασης του ιστορικού γίνεσθαι με ενδοκοσμικές προθεωρήσεις και μεταθεωρήσεις. Δεν εξαντλείτο σε ό,τι θα οριζόταν ως εγκόσμια ανθρώπινη δραστηριότητα, αλλά εσυναρτάτο με ευρύτερες αναζητήσεις, οι οποίες εισήγαγαν μια συνολική θεώρηση των πραγμάτων και καθιέρωσαν άξονες προβληματισμού που δεν εγκλωβίζονταν, π.χ., σ' ένα μονοσήμαντο ψυχολογισμό αυτοαναφορών, αυτοπραγματώσεων ή αυτοϊκανοποιήσεων. Πιο συγκεκριμένα, συνδεόταν με το ήδη περίφημο από την αρχαία ελληνική σκέψη κοσμολογικό ερώτημα, ως επιμέρους

² Για το περιεχόμενο που προσλαμβάνει η φυσική θεολογική θεωρία στο πλαίσιο του Χριστιανισμού, βλ. Ν. Νησιώτη, *Προλεγόμενα εις την θεολογικήν γνωσιολογίαν*, εκδ. Μήνυμα, Αθήνα 1986, σσ. 173-245.

κλάδο –και μάλιστα τον κατεξοχήν επιστημονικά προσδιορισμένο και κατηγοριακά κατατάξιμο- του ονομαζόμενου, με νεότερους φιλοσοφικούς όρους, **οντολογικού**. Εντασσόταν δηλαδή στην προβληματική που αναφερόταν στην αρχή και στη σύσταση των φυσικών όντων καθώς και στις προοπτικές ανάπτυξης και οριστικής πλήρωσης, ως ολοτελούς ενεργοποίησης των δυνατοτήτων του, συνόλου του κόσμου της άμεσης ή της εφικτής για τα ανθρώπινα δεδομένα αισθητής εμπειρίας. Πρόκειται για το επιστημονικό-ερευνητικό και συγχρόνως ερμηνευτικό ζήτημα περί των διεργασιών στις οποίες υπόκειται το σύμπαν, για να αναδείξει βαθμιαία τους εσωτερικούς πυρήνες του στην προοπτική της πλήρους πραγμάτωσής τους. Ο εν λόγω αναγωγισμός σήμαινε ότι ο άνθρωπος αποκτούσε προσωπική ή υποστατική ταυτότητα και επίγνωση του νοήματος που είχε η παρουσία του, τόσο καθεαυτή όσο και κατά τη διαπλοκή της με ό,τι την περιβάλλει, όχι μόνον ορίζοντας τη θέση του και την αποστολή του μέσα στην εκτύλιξη του ιστορικού δράματος αλλά και στοχεύοντας στην ούτως ειπείν μεταϊστορικότητά του. Η συνείδηση δηλαδή της ιστορικότητάς του συνιστούσε αναγκαία, αλλά όχι επαρκή, συνθήκη για το πλήρωμα της αυτοσυνείδησής του. Παράλληλα –και μάλιστα ενίοτε σε υψηλότερο βαθμό– ετίθετο το αίτημα περί της ποιοτικής σύνδεσης της ύπαρξής του με το άμεσο φυσικό περιβάλλον του και ευρύτερα με όλο το κοσμικό σύστημα. Με άλλους λόγους, με το κατά πόσο θα ερμήνευε, θα βίωνε και θα ενεργοποιούσε τον εαυτό του υπό την προοπτική του ως μικρόκοσμου. Το ζήτημα έτσι προσλάμβανε και οντολογικές διαστάσεις, ή τουλάχιστον τις εξειδίκευε. Στο εν λόγω πλαίσιο, θεωρείται ότι άνθρωπος και κόσμος βαίνουν παράλληλα, χωρίς όμως μηχανιστικές αντιστοιχίες δράσης, όπως δηλαδή άκαμπτα αποτυπώνεται σ' ένα γενικό σχήμα λειτουργιών και στις επιμέρους απόλυτα προσδιορισμένες ιδιαιτερότητές του. Η έννοια του μικρόκοσμου δε σημαίνει και μια τυπική ή ανελαστική επαναληπτικότητα του μακρόκοσμου. Δηλώνει μιας άλλης τάξης σχέση, εντός της οποίας η ιδιαιτερότητα αναπτύσσει ένα σχετικό αλλά και εν ταυτώ σημαντικό βαθμό ελευθερίας, ο οποίος εξειδικευόταν με τη μετάβαση από την εμπειρία του φαίνεσθαι στην ανίχνευση του είναι. Κατ' επέκταση, λοιπόν, η σωτηριολογική μεταποίηση της ύπαρξής του συνυφαίνετο με –και αποκτούσε σημασία από– την προομιονή μιας ευρύτερης κοσμικής πλήρωσης, την οποία έπρεπε να παρακολουθεί ως προς τις εκάστοτε τρέχουσες εκφάνσεις της και να ανιχνεύει το βαθύτερο λόγο της. Σημειωτέον, εξάλλου, ότι στο πλαίσιο της θείας οικονομίας το ιστορικό γίνεσθαι δεν ετίθετο ανεξάρτητα από τη δημιουργία του κόσμου, αλλά εθεωρείτο σε οργανική συνάφεια μαζί της, ως ένα στάδιο στο εσωτερικό της λογικής, από την οποία διέπεται η ανάπτυξή της. Η Ιστορία λοιπόν ενοσηματοδοτείτο από την Κοσμολογία και συγχρόνως αποτελούσε μια έκφανση ή μια εξειδίκευση –κορυφαίας μάλιστα ποιότητας και με ανεπανάληπτα γεγονότα πρωτοτυπίας– του περιεχομένου της. Το όλο ζήτημα, επομένως, εντασσόταν στην προοπτική της σχέσης της υπερφυσικής με τη φυσική θεία αποκάλυψη, των υπερβατικών όρων δηλαδή που εθεμελιώναν οντολογικά κάθε κατάσταση η οποία υπόκειται στο γίνεσθαι και του προσδίδει ένα περαιτέρω νόημα από εκείνο που εξαντλείται στα όρια του φαίνεσθαι.

Με τον όρο «αποκάλυψη» αναφερόμαστε στο εντελώς αντίθετο του όρου «κά-

λυση» και δηλώνουμε ουσιαστικά τη φανέρωση ενός αρχικά κεκρυμμένου αντικειμένου, τη θέα δηλαδή μιας οντολογικής πραγματικότητας ή ενός γεγονότος, τα οποία σ' ένα προηγούμενο στάδιο παρατήρησης ή έρευνας των εμπειρικών δεδομένων δεν είχαν υποπέσει στην αισθητηριακή αντίληψη και στη νοητική επεξεργασία της. Ως εκ τούτου, πρόκειται για τη μετάβαση από την αγνωσία στη γνώση, από τη θεωρητική στέρηση στη θεωρητική οικείωση, πρόοδος που τελείται εν χρόνω και κατά τη διαλεκτική πορεία της διεύρυνσης ή της ωρίμανσης της ανθρώπινης σκέψης καθώς και της περαιτέρω εμβάθυνσης του επιστημονικού στοχασμού στο είναι και στο γίνεσθαι, ή της κατανόησης του γίνεσθαι ως διαδικαστικής εν εξελίξει έκφανσης του είναι.

Αναφορικά με τον τρόπο δράσης του Θεού, ο όρος «αποκάλυψη» προσλαμβάνει ένα ευρύτερο περιεχόμενο. Δηλώνει ότι ο αόρατος, απρόσιτος και άγνωστος Θεός καθίσταται εμφανής με εφελτήριο ορισμένες ενεργειακής υφής οντολογικές προβολές του ή την εκδήλωση των, κατά το σχεδιασμό του για το κοσμικό σύμπαν και την ιστορία, προθέσεών του. Η αναφερθείσα πρωτοβουλία επιλογών σημαίνει ότι εξέρχεται από τη μυστική κατάστασή του και παρέχει τις προϋποθέσεις στους ανθρώπους ώστε να τον ψηλαφήσουν και να τον εντάξουν υπό τους όρους στο γνωστικό ορίζοντά τους. Υπό τους όρους αυτούς, «αποκάλυψη» σημαίνει τον τρόπο με τον οποίο ο Θεός ενεργεί και γνωστοποιεί στους ανθρώπους ένα μέρος των ιδιοτήτων του και τις βουλητικές-προνοητικές εξακτινώσεις του. Οι άνθρωποι, λοιπόν, δε γνωρίζουν, τουλάχιστον αφητηριακά, τον Θεόν διά των οικείων τους δυνατοτήτων αλλά μόνον διά των εκφαντοριών του, οι οποίες τελούνται σε συγκεκριμένες στιγμές του φυσικού και του ιστορικού γίνεσθαι.

Τόσο η Αγία Γραφή όσο και η Ιερά Παράδοση αναφέρονται σε είδη και σε μορφές της αποκάλυψης του Θεού, ποικιλία που δηλώνει σαφέστατα το δυναμοκρατικό πλουραλισμό της. Η Αγία Τριάδα δεν αποκαλύπτεται κατά το σύνολο των προβολών της με τα ίδια σχήματα ενέργειας και παρουσίας, αλλά «πολυμερώς και πολυτρόπως», παρά τη ρήτρα ότι σε κάθε περίπτωση διαφυλάσσει ακέραια την οντολογική ενότητα και ταυτότητά της, χωρίς να αλλοιώνεται δηλαδή η αργιοί εγγενής ιδιοσυστασία της και χωρίς να τροποποιείται ως προς την καθεαυτότητά της η ενεργειακή ποιότητά της (βλ. ενδεικτικά, Παύλου, *Προς Εβραίους*, κεφ. Α'). Στο πλαίσιο αυτό τού ούτως ειπείν αποκαλυπτικού πλουραλισμού διακρίνουμε δύο κυρίως είδη, με χρονική μεταξύ τους διαδοχή. Πρώτον, τη φυσική αποκάλυψη, διά της οποίας ο Θεός εμφανίζεται έμμεσα στους ανθρώπους με ό,τι συνιστά το σύμπαντα φυσικό κόσμο, δηλαδή μέσα από τη δημιουργία του αισθητού σύμπαντος ως νέας πραγματικότητας και τον ειδικό τρόπο συγκρότησής του και λειτουργίας του (Κοσμολογία ή Κτισιολογία). Βεβαίως, η εν λόγω αποκάλυψη προηγείται της δημιουργίας του ανθρωπίνου είδους, αλλά συνιστά την πρώτη θεοφάνεια με την οποία έρχονται σε επικοινωνία, έστω οπτικοεμπειρική, οι άνθρωποι. Δεύτερον, συνιστά την υπερφυσική αποκάλυψη διά της οποίας ο Θεός δημιουργεί την ιστορία και παρεμβαίνει στην εξέλιξή της (Θεολογία της Ιστορίας). Στη δεύτερη αυτή περίπτωση, ο Θεός αποκαλύπτεται σύμφωνα με το σχέδιό του, με άμεσο τρόπο και κατά εκτάκτους περιστάσεις. Η μορφή αυτής της αποκάλυψης

είναι κάθε φορά συγκεκριμένη και τελείται είτε με επιλεγμένα πρόσωπα είτε με γεγονότα τέτοια, τα οποία έχουν μια αυστηρά ανεπανάληπτη και ιδιότυπη συγκριτικά με τα υπόλοιπα υφή και διαρθρώνονται με μιαν άλλη από την ειθισμένη και υπό όρους επαναληπτικότητας τάξη. Θα μπορούσαμε μάλιστα να υποστηρίξουμε ότι με τα εν λόγω γεγονότα προσφέρονται οι ερμηνευτικές προϋποθέσεις για να κατανοήσουμε τα υπόλοιπα, να αιτιολογήσουμε τα παρελθόντα και να προβλέψουμε τα εσόμενα. Ωστόσο, δεν πρέπει να αφαιρέσουμε από τη φυσική αποκάλυψη τον κατηγορηματικό προσδιορισμό του υπερφυσικού, ακριβώς λόγω της πηγής από την οποία αυτή προέρχεται.

Είναι πάντως προφανές ότι, παρά την κοινή πηγή τους, ανάμεσα στις ανωτέρω δύο μορφές αποκάλυψης υπάρχουν διαφορές. Συγκεκριμένα, η φυσική αποκάλυψη αποτελεί φανέρωση του Θεού μέσα από τις δημιουργικές αισθητοποιημένες εκδηλώσεις του. Από την πλευρά της, η υπερφυσική είναι μια φανέρωση που καλεί σε διάλογο, μια πρόσκληση που θέτει επιτακτικά τη συνάντηση προσώπων. Ο Θεός εκπέμπει λόγους και προσκαλεί τους ανθρώπους σε μια επικοινωνία μαζί του, κατά τη διάρκεια της οποίας ο κάθε συμβαλλόμενος όρος διατηρεί την ιδιαίτερη φυσιογνωμία του, χωρίς να μεταπίπτει οντολογικά στην κατάσταση του ούτως ειπείν διαλεκτικού συνομιλητή του. Επιπλέον, στο πλαίσιο αυτό αποκλείεται οιοσδήποτε οντολογικός συμφυρμός ανάμεσα στο άκτιστο θείο Πρόσωπο και στα κτιστά ανθρώπινα πρόσωπα. Η συνάντησή τους είναι υπαρξιακής τάξης, ενώ επίσης εκ μέρους του ανθρώπου ορίζεται και ως μια βαθμιαίως διευρυνόμενη ανάγνωση του θείου. Ο επικοινωνιακός μάλιστα θείος Λόγος παρουσιάζει και ο ίδιος μια δυναμική διεύρυνση μέσω των διαδοχικών εκφάνσεών του. Απεκαλύφθη στο μεσσιανικό πλαίσιο της Παλαιάς Διαθήκης, και κυρίως στους προφήτες, καθώς και στην ευαγγελική εσχατολογία της Καινής με τον σαρκωμένο Υιό και Λόγο του Θεού, με το ιστορικό και θεανθρώπινο Πρόσωπο, δηλαδή τον Ιησού Χριστό. Από τη δημιουργία μάλιστα της Εκκλησίας και εκείθεν τη σκυτάλη της υπερφυσικής αποκάλυψης παραλαμβάνει το Άγιον Πνεύμα.

Μία άλλη διαφορά είναι ότι η φυσική αποκάλυψη έχει χαρακτηρίσει γενικό, ενώ η υπερφυσική εξειδικευμένο και προσλήψιμο υπό ειδικούς όρους. Συγκεκριμένα, η πρώτη εμφανίζεται με τα έργα της δημιουργίας σε όλους τους ανθρώπους, ενώ η δεύτερη σε ορισμένους και υπό ειδικές συνθήκες. Σε αυτή την τελευταία, μάλιστα, περίπτωση, ο Θεός επιλέγει συγκεκριμένα πρόσωπα, όπως π.χ. τους προφήτες (στο πλαίσιο της προτύπωσης) και τον Ιησού Χριστό (στην προοπτική του πληρώματος), τα οποία προβάλλουν, υπό διαπιστώσιμους και ικανώς εντάξιμους σε κατηγοριακά σχήματα κοινωνικούς και πολιτιστικούς όρους, αυστηρώς ιδιαίτερα μηνύματά του και αναλαμβάνουν επίκαιρου τύπου αποστολές. Κατά κάποιον τρόπο εδώ αναδεικνύεται μια σύνδεση του θείου Λόγου με διαμορφωμένης υφής ανθρωπολογικές καταστάσεις, είτε για μετασχηματισμό τους είτε για ανατροπή τους είτε για προέκτασή τους.

Ένα άλλο γνώρισμα της υπερφυσικής αποκάλυψης, ως άμεση εξειδίκευση του προηγούμενου, είναι ο αυθεντικά ιστορικός χαρακτήρας της και άρα εφικτός για υπαρξιακή μέθεξή του από τους ανθρώπους, και μάλιστα όχι μόνον ως προς ό,τι

συμβαίνει την εποχή κατά την οποία τελείται η κάθε προβολή της. Παρά το ότι απορρέει από μια οντότητα με αΐδια και αιώνια χαρακτηριστικά, τελείται μέσα στην ανάπτυξη του ιστορικού γίνεσθαι, σε συγκεκριμένο χώρο και χρόνο, και υπό τους όρους επίκαιρων αναγκών και προοπτικών. Έτσι, ο Θεός εισέρχεται στην ανθρώπινη ιστορία, ενώ μάλιστα στην κορυφαία περίπτωση γίνεται άνθρωπος και, ως δρων και πάσχον υποκειμένο, προσδιορίζει την πορεία της, τις βαθμιαίες μεταμορφώσεις της και τους εσχατολογικούς προσανατολισμούς της. Ο Σαρκωθείς Υιός και Λόγος τελεί την αρχή και το Άγιον Πνεύμα τη διεκπεραιώνει. Η θεία, λοιπόν, αυτή παρέμβαση έχει καιρίες συνέπειες για τη φυσιογνωμία της ιστορίας, η οποία παύει πλέον να εκτείνεται μόνον σε έναν αυτοοριζόμενο και καθαρά ανθρωποκεντρικό χαρακτήρα, περιγραφόμενον θετικιστικά. Καθίσταται πλέον ιστορία και του Θεού, ο οποίος την ανακαινίζει και της προσφέρει τις προϋποθέσεις για να ανακαλύψει το πραγματικό –και κεκρυμμένο ενδεχομένως– νόημά της και τα φυσιογνωμικά αρχέτυπά της. Ο Θεός εγκεντρώνει στον κόσμο νέα γνωρίσματα υπερφυσικής τάξης, τα οποία ωστόσο έχουν τη δυνατότητα να διακλαδίζονται με τις συγκεκριμένες πτυχές των κοινωνικών καταστάσεων και εξελίξεων. Ένας τέτοιος διακλαδισμός αναμφίβολα ορίζει και προοικονομεί το σκοπό προς τον οποίο τείνει –ή πρέπει κανονιστικά και υπό ρυθμιστικούς κατά περίπτωση όρους να τείνει– η ιστορική ακολουθία.

Με βάση τη θέση του Χριστιανισμού ότι η θεία οικονομία εκδηλώνεται επί ιστορικού επιπέδου με τον Θεϊόν Λόγο και το Άγιο Πνεύμα, είναι προφανές ότι, ως υπερφυσική αποκάλυψη, έχει πηγαίως και μια προσωπική διάσταση. Δεν πρόκειται δηλαδή μόνον για την αντικειμενική παρουσία ενός απροσώπου *όντος* *όντος*, θεμελιωτικού απλώς της ύπαρξης. Ο Θεός αποκαλύπτεται σε κάθε συγκεκριμένο άνθρωπο και σε κάθε οριοθετημένη με τους πολιτιστικούς όρους της εποχής, και εξακτινώνει συγκεκριμένα μηνύματα καιρίας σημασίας για το αυθεντικό περιεχόμενο της ζωής και του στοχάζεσθαι. Τα μηνύματα αυτά δεν προσκτώνται κυρίως υπό το πρίσμα της επιστημονικά αποδεικτικής και αντικειμενικής γνώσης, χωρίς βεβαίως να την αποκλείουν. Η κύρια αποστολή τους είναι να οδηγούν τον άνθρωπο στη βιωματική οικειώσή τους και στην αυτοσυνειδησία του μέσω της πρόσληψής τους. Ως εκ τούτου, οι θείες εκφαντορίες δεν έχουν ως στόχο κάποιες απροσδιόριστες μεταφυσικές ανακοινώσεις ούτε την ανταπόκριση σ' ένα θρησκευτικό ιδεαλισμό, αλλά το πώς το υπερφυσικό θα διαφωτίσει το φυσικό σε κλίμακα προσωπικών ανθρωπολογικών ανησυχιών που είναι γνωστικά προσδιορίσιμες. Με την αποκάλυψη, λοιπόν, ο Θεός φανερώνει στους ανθρώπους το σκοπό για τον οποίο έχουν αναχθεί οι ίδιοι στο είναι, ένα νόημα, χωρίς να παύει να διατηρεί τα οικεία του χαρακτηριστικά, προσλαμβάνει υπερφυσικό ιδίωμα και εσχατολογική διάσταση, υπερβατικά, της άμεσης αισθητηριακής εμπειρίας, στοιχεία που συνάπτονται με την αυθεντική και καταστηματική πνευματική ευδαιμονία. Αναμφίβολως, όλα τα ανωτέρω προσκλήματα προϋποθέτουν και την ελεύθερη αποδοχή τους εκ μέρους του ανθρώπου, ρήτρα που αποτελεί και το κριτήριο των όποιων επιλογών του, αφού συνάπτονται με τη βασική ανθρωπολογική αρχή του Χριστιανισμού περί αυτεξουσίου ως προϊόντος της αυτογνωσίας. Στο πλαίσιο αυτό, αποκλεί-

εται ένας ηθικός, εθιμικού ή συμβατικού τύπου, αυτοματισμός ή ένας μονοσήμαντος οντολογικός ντετερμινισμός, και έρχεται στο προσκήνιο η συνειδητότητα.³

Ωστόσο, παρά τις προαναφερθείσες διαφορές τους, η φυσική και η υπερφυσική αποκάλυψη αποτελούν εκφράσεις και διαδοχικές –όχι υπό όρους όμως ανελαστικότητας– προβολές του ενός και μοναδικού Θεού, και φανερώνονται στον άνθρωπο ως αποτελέσματα μιας Αρχής που εξ ορισμού και μονίμως τον υπερβαίνει. Κατ' αρχάς, η φυσική κατέχει χρονική προτεραιότητα έναντι της υπερφυσικής, πρόκειται για μια σχέση ακολουθίας που εμφανίζεται ιδιαίτερα στην –αποκλειστικά εδώ διαδοχική και όχι αξιολογική– προτεραιότητα εκδήλωσης της δημιουργίας του κοσμικού σύμπαντος απέναντι στην ένσαρκη ιστορική παρουσία του θείου Λόγου. Η υπερφυσική τροφοδοτείται κατά την ανάπτυξη της αποστολής της από τη φυσική, η οποία της χορηγεί όλον τον προσιδιάζοντα οντολογικό οπλισμό και τα υποστρωματικά αιτιολογικά δεδομένα για την ειδικού τύπου δραστηριοποίησή της. Σημειωτέον, επίσης, ότι η φυσική αποκάλυπτει το βαθύτερο νόημά της και ολοκληρώνεται με την υπερφυσική. Μεταξύ των δύο αποκάλυψεων, δηλαδή, ισχύουν οι αρχές της αμοιβαιότητας και της συμπληρωματικότητας, και έτσι εντάσσονται σε μια γενικότερη ενότητα, στο θείον «καθόλου». Στο πλαίσιο αυτό, κεντρική θέση κατέχει αρχικά το ζήτημα περί της ανθρώπινης αμαρτίας, την οποία προσεγγίζει θεραπευτικά ο Ιησούς Χριστός και τη μεταμορφώνει ριζικά στο διαλεκτικά αντίθετο, προβάλλοντας μια κίνηση –εφικτής– ανάκτησης των ανθρωπολογικών αρχετύπων εκ μέρους τού κάθε πεπτωκότος ατόμου. Εδώ, δηλαδή, η υπερφυσική έρχεται να διορθώσει και να ακυρώσει ορισμένες εκπτώσεις και να επέμβει στις ατευξίες που εμφανίστηκαν κατά τη διάρκεια της φυσικής, οι οποίες έχουν προκύψει από συγκεκριμένες ανθρώπινες επιλογές. «Ὡστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις. Τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονε καινὰ τὰ πάντα» (Παύλου, *Β΄ Προς Κορινθίους*, 5, 17). Εξάλλου, με τη φυσική αποκάλυψη δεν είχαν διευκρινιστεί οι όροι της προσωπικής και άμεσης επικοινωνίας του θείου με το ανθρώπινο, αλλά είχαν τεθεί υπό τον τύπο ενός σχεδιασμού ως δυνατότητα –ασαφή ωστόσο για τον άνθρωπο– προς πραγμάτωση. Απομονώνουμε, λοιπόν, ως αρνητικά κεφα-

³ Για μια συστηματική θεώρηση της Θείας Αποκάλυψης στο πλαίσιο του Χριστιανισμού της Ανατολής, βλ. ενδεικτικά Δ. Στανιλοάε, *Θεολογία και Εκκλησία*, σε μτφρ. Ν. Τσιρώνη, εκδ. Τήνος, Αθήνα 1989, σσ. 103-173, απ' όπου επιλέγουμε τις ακόλουθες σκέψεις: «Οι ενέργειες της αποκάλυψης της Καινής Διαθήκης δεν έχουν πλέον την φύση των ιστορικών ενεργειών, με την ακριβή έννοια, όπως είχαν τα γεγονότα εκείνα στη ζωή του ισραηλιτικού λαού που ήσαν προτυπώσεις των σωτηριωδών ενεργειών. Αντιθέτως, είναι ενέργειες σωτηρίας, με την ακριβή έννοια του όρου, αν και δεν είναι αλήθεια ότι δεν είναι χωρίς επίδραση στην ιστορία, και πράγματι η επίδρασή τους είναι ακόμη μεγαλύτερη. Την εποχή αυτή ο Θεός δεν οδηγεί απλώς την ιστορία προς το στάδιο εκείνο στο οποίο ο ίδιος θα κάνει την εμφάνισή του, αλλά στην πραγματικότητα έχει έλθει άμεσα μέσα στην ιστορία για να εργάζεται μέσα από αυτή κάθε στιγμή. Ενσαρκώνεται, σταυρώνεται, ανασταίνεται, αναλαμβάνεται ως άνθρωπος στον ουρανό, στέλνει το Άγιο Πνεύμα, ιδρύει την Εκκλησία ως τον χώρο της μυστηριακής αλλά πραγματικής παρουσίας του – κι όλα αυτά για να εργάζεται συνεχώς στον κόσμο. Ανυψώνει αληθινά το ανθρώπινο στοιχείο μας στη φυσική κατάσταση της θείας του υποστάσεως, το ελευθερώνει από την αμαρτία επάνω στο σταυρό, το υψώνει στην αιώνια ζωή της αναστάσεως και το δοξάζει στον θρόνο του Θεού» (σσ. 158-159).

λαιώδη από τη φυσική δημιουργία την περίπτωση της ανθρώπινης αμαρτίας, της αδυναμίας δηλαδή ή της ατευξίας του ανθρώπου σε καθολική αριθμητικά κλίμακα να αναγνωρίσει το βαθύτατο σκοπό της ύπαρξής του και να πορευθεί προς την πραγμάτωσή του. Έτσι, η εν Χριστώ υπερφυσική αποκάλυψη, από τη μια πλευρά, συνεχίζει και ενισχύει το σκοπό της δημιουργίας της κτίσης και προβάλλει το λανθάνον για την ανθρώπινη συνείδηση νόημά της και, από την άλλη, παρεμβαίνει διορθωτικά και λυτρωτικά στη διαφθορά της ανθρώπινης φύσης, κατάσταση που προέκυψε ή ενεφανίσθη καθ' οδόν, και την ανακαινίζει.⁴

Τα όσα ανωτέρω ανεφέρθησαν είναι προφανές ότι έχουν ως κεντρικό άξονα το πρόσωπο του Ιησού Χριστού, του σαρκωμένου σε χρόνο και χώρο θείου Λόγου. Δύο παράμετροι του υπερφυσικού γεγονότος της Σάρκωσης χρήζουν ιδιαίτερης επισήμανσης σχετικά με το θέμα μας. Πρώτον, το ίδιο το γεγονός ως μετακένωση –υπό όρους ενέργειας στο διηνεκές και ουσίας μόνον παραχρήμα, όσο διαρκεί η ιστορική παρουσία του Θεανθρώπου– του Εκείθεν στο Εντεύθεν κατεδείκνυε μια κεφαλαιώδη αφηρητική κατάφαση στην ανθρώπινη σάρκα ή συνολικότερα στην κτιστή φύση. Η εν λόγω θετική προσέγγιση δεν ήταν απλώς μια ένδειξη εκτίμησης ή αποδοχής ούτε μόνον ένας αποκλεισμός του αξιολογικά αρνητικού. Οριοθετούσε μια περαιτέρω κατάσταση: τη διαλεκτική του θείου με το ανθρώπινο και του άκτιστου με το κτιστό, κατά έναν τρόπο εν πολλοίς καινοφανή –αν και ασαφώς προσδοκώμενο ως προς τη γενικότητά του– για τις συνειδήσεις των θρησκευόμενων ανθρώπων της ελληνιστικής περιόδου. Έτι περαιτέρω: το ανθρώπινο σώμα εμφανίζεται να έχει τη δυνατότητα να καταστεί φορέας της θείας λογικής και έτσι να αναδείξει μια τέτοια μορφή εντελέχειας –όχι μόνον για την ίδια τη σύστασή του αλλά και για την οπτική μιας γενικευμένης ανθρωπολογίας– που, υπό τον τρόπο με τον οποίο εκτυλίχθη, δεν εντασσόταν ούτε καν στην περιοχή της προσδοκίας. Σημειωτέον ότι έως τη Σάρκωση το μοντέλο ενός θρησκευτικού ιδεαλισμού, δηλαδή μιας θείας πνευματικότητας ανεξάρτητης από την ύλη, ήταν έντονα διάχυτο. Δεύ-

⁴ Για το θέμα, βλ. επίσης P. Evdokimov, *Η Ορθοδοξία* (σε μτφρ. Αγ. Μουρτζόπουλου), εκδ. Β. Ρηγοπούλου, Θεσσαλονίκη 1972, σσ. 407-423. Ν. Ματσούκα, *Κόσμος, Άνθρωπος, Κοινωνία κατά τον Μάξιμο Ομολογητή*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 1980, σσ. 219-252. Από το πόνημα του Δ. Στανιλοάε *Θεολογία και Εκκλησία ενδεικτικά διαβάζουμε και για την πρόσληψη της Θείας Αποκάλυψης από τον άνθρωπο τα εξής: «Στην πραγματικότητα η πρώτη ενέργεια του Θεού για τον κόσμο, που επίσης μπορεί να θεωρηθεί ως η βάση όλων των περαιτέρω ενεργειών και της συνεχιζόμενης αποκαλύψεως του Θεού, είναι η δημιουργία. Είναι πάρα πολύ δύσκολο να συλλάβουμε αυτήν την πράξη, αλλά ως μείνουμε ιδιαίτερος στο γεγονός ότι λόγω αυτής της πράξεως ο κόσμος καθιερώνεται ως μία πραγματικότητα από την ίδια τη βουλή του Θεού. Από τη μια μεριά έχει τους δικούς της νόμους. Από την άλλη μεριά είναι μία εξηρημένη πραγματικότητα και η αιτιότητά της μπορεί να κατευθύνεται είτε από τον Θεό είτε από τον άνθρωπο για να επιτύχει τον σκοπό της κοινωνίας μεταξύ Θεού και ανθρώπου. Στην ελεύθερη ενέργεια του Θεού ανταποκρίνεται η ελεύθερη ενέργεια του ανθρώπου· ή ακριβέστερα, η ανθρώπινη ενέργεια έχει την αρχή της και οφείλει την αύξησή της στη θεία ενέργεια» (σσ. 107-108). Με άλλους λόγους, η ανθρώπινη, και γενικότερα η κτιστή, ενέργεια κατακτά την ελευθερία της μόνον όταν αφομοιώνει μια πραγματικότητα που ως απόλυτη είναι απελευθερωτική δυνατοτήτων και αποκλείει, π.χ., τις δεσμεύσεις στον αυτοματισμό των συναισθημάτων και των ενστίκτων.*

τερον, το Πρόσωπο του Χριστού δε συλλαμβάνεται ερμηνευτικά μόνον ως προς τη σχέση του με τη πορεία και το εσχατολογικό πλήρωμα της ιστορίας, αλλά πρωταρχικά ως συνδεδεμένο με την οντολογική σύσταση, την ποιητική και δομούσα αιτία του κόσμου. Η εν λόγω οπτική περί μιας αιτιότητας καθολικής κλίμακας δε στοχεύει ωστόσο μόνον στην αναζήτηση μιας αρχής ως βάσης για την αρχική ανάδειξη στο «είναι». Παράλληλα, ανταποκρίνεται και στο ούτως ειπείν γνωσιολογικό αίτημα για εξήγηση και κατανόηση μιας κατάστασης που προκύπτει υπό την οπτική της δυναμικής ανάπτυξής της. Ο Χριστός δηλαδή, πριν τη Σάρκωσή του, ως αποκλειστικά θεός Λόγος αποτελεί την άνευ εξωγενών παρεμβάσεων δημιουργική προϋπόθεση για την ανάδυση του κόσμου της εμπειρίας ως νεοπαγούς υπαρκτικού γεγονότος και συγχρόνως τη μοναδική τροφοδοτούσα πηγή για την εξέλιξη και τη συντήρησή του. Σημειωτέον, ωστόσο, ότι η αναφορά σε αποκλειστικότητα και μοναδικότητα δεν αποκλείει την συμμετοχή του Πατρός και του Αγίου Πνεύματος στην πράξη της δημιουργίας, εφόσον οι ενέργειες είναι κοινές και στα τρία θεία Πρόσωπα. Οι όροι χρησιμοποιούνται, για να αποκλεισθεί η συναιτιότητα ως ένας παράγων που θα διαμορφωνόταν από μια αιτία έξω από τα όρια της Αγίας Τριάδος. Από την άλλη, ο όλος αυτός κανονιστικός προσδιορισμός του κόσμου προσφέρει παράλληλα και τα αφηρητικά κριτήρια για την ερμηνεία τόσο του γενικού τρόπου λειτουργίας του, ο οποίος συνδέεται με το “διότι” της δημιουργίας του, όσο και της κατάστασης στην οποία εκάστοτε ευρίσκεται καθώς και για τη διατύπωση ορισμένων εκδοχών για το σκοπό-τέλος ή τελείωση της πορείας του. Το ζήτημα δηλαδή προσλαμβάνει τις εν λόγω ερμηνευτικές διαστάσεις, επειδή ακριβώς προσεγγίζεται υπό αρχές τεολογικές και επί το γλωσσικά χριστιανικότερον εσχατολογικές. Πρόκειται προφανώς για μια Χριστολογία που δεν παραμένει σ’ ένα απλό επίπεδο ηθικής-αρεταϊκής πραξεολογίας ή θεωρίας των αξιών. Συνδέεται με ευρύτατα κοσμολογικά ενδιαφέροντα και έτσι προσδίδει στο ανθρωπολογικό ζήτημα μια διάσταση αρχετύπων, υπό την έννοια των προϋπαρχόντων υπερφυσικής τάξης σχεδιασμών, οι οποίοι το προσδιορίζουν.⁵ Κατά τον Απόστολο Παύλο, ο Χριστός είναι «πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὄρατά καὶ τὰ ἀόρατα... τὰ πάντα δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν ἔκτισται».⁶ Θα λέγαμε ότι στο ανωτέρω κείμενο ένα καθολικό παράδειγμα αιτιότητας αναδεικνύεται, εφόσον εμπεριέχονται και η ποιητική και η τελική αιτία, ενώ παράλληλα γίνεται λόγος και για σχεδιασμό, οπότε η θεία πρόνοια συνιστά τη διήκουσα νομοθετική τάξη του κοσμολογικού παραδείγματος που προτείνεται. Ο

⁵ Βλ. Ι. Ζηζιούλα, *Ελληνισμός και Χριστιανισμός*, σ. 108, όπου ενδεικτικά διαβάζουμε: «Η πρόσληψη της κοσμολογικής διαστάσεως από την αρχική Χριστολογία σημαίνει ότι η ταυτότητα του Χριστού δεν βρίσκεται πια, όπως στην αρχή, σε μια απλή αναφορά στην εσχατολογία (Ο Ιησούς είναι Θεός, γιατί ως “υιός του ανθρώπου” θα κρῖνη τελικά την Ιστορία), αλλά συνδέεται ήδη με την αρχή του κόσμου και συντηρεί ή ερμηνεύει τον κόσμο. Η προϋπαρξη του Χριστού γίνεται έτσι βασικό στοιχείο της Χριστολογίας» (σ. 539).

⁶ *Προς Κολοσσαείς*, I, 15-16. Βλ. επίσης Μαξίμου του Ομολογητού, *Περί διαφορών αποριών*, PG 91, 1360 α-β.

μονισμός ανήκει στον αστερισμό του απολύτου και διήκει σε όλη την εξέλιξη του δημιουργικού δράματος άνευ όρων.

Συγχρόνως, ο Χριστός κατά την άσαρκη κατάσταση και τη μη εν χρόνω και χώρω ιστορική παρουσία του, δηλαδή προαιωνίως και διαιωνίως ως θεός Λόγος, θεωρείται ότι είναι μια δύναμη συνεκτική, η οποία συναρθρώνει σε ενότητα και λογοποιεί τον κόσμο. Η εν λόγω κανονιστική και ρυθμιστική παρουσία σημαίνει όχι μόνον πως αποκλείονται από την κοσμική εξέλιξη η τυχειότητα και ο αυτοματισμός –και γενικότερα το μηχανιστικό παράδειγμα– αλλά και η παρέμβαση διαφόρων άλλων συνεπικουρικών παραγωγικών δυνάμεων πολυθεϊστικού τύπου.⁷ Σημειωτέον επίσης ότι ο Χριστιανισμός, ήδη από τις απαρχές της εμφάνισής του, δεν παραμένει στο θεωρητικό πλαίσιο της ελληνικής κοσμολογίας, το οποίο, πρωτογενώς τουλάχιστον, είναι αυστηρά και μονοσήμαντα οντολογικό. Σύμφωνα με την εν λόγω θεωρία, η αρχή της εκτύλιξης των κοσμικών διαδικασιών δεν είναι τόσο ζήτημα χρονικής αφετηρίας αλλά κυρίως συγκρότησης –με προϋπάρχουσες όμως προϋποθέσεις– μιας ειδικού τύπου ουσίας υπό συγκεκριμένους βεβαίως αιτιακούς προσδιορισμούς αλλά και σε ένα υπόστρωμα που προαιωνίως υπάρχει. Ανάγεται δηλαδή σε ζήτημα μόνον το ποιοι είναι οι οντολογικοί πυρήνες που αποτελούν τις τροφοδοτικές πηγές του κοσμικού συστήματος, ως έλλογης ή εύτακτης και εναρμόνιας δομής και λειτουργίας, και όχι το πότε ακριβώς αναδεικνύονται οι εν λόγω καταστάσεις. Και η συγκεκριμένη –ερμηνευτική κατά βάση– προοπτική οφειλόταν ακριβώς στην παγιωμένη εκτίμηση της αρχαίας ελληνικής σκέψης ότι η ύλη προϋπέκειτο της όποιας οργάνωσης και διακόσμησης επρόκειτο να λάβει είτε εξ οικείων δραστηριοποιήσεων είτε εξ έξωθεν παρεμβάσεων. Άρα, η ύλη κατείχε το, έστω αρχικώς άτακτο, «είναι» της με αυθύπαρκτο τρόπο. Τα ερευνητικά ερωτήματα λοιπόν διατυπώνονται ως προς την ανακάλυψη και την επεξεργασία των οντολογικών παραγόντων που έθεσαν σε κίνηση ορισμένες διαρθρωτικές-κανονιστικές-ρυθμιστικές διαδικασίες, οι οποίες επέφεραν ένα κεκοσμημένο αποτέλεσμα.⁸ Χωρίς να εγκλείει στο περιθώριο την οντολογική προσέγγιση, η

⁷ Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Εις τας επιγραφάς των Ψαλμών*, PG 44, 441 β. Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί θείων ονομάτων*, PG 3, 816c-817a.

⁸ Βλ. ενδεικτικά Πλάτωνος, *Τίμαιος* 30a 2-6. Αριστοτέλους, *Τα μετά τα Φυσικά*, Z, 7, 1032β και H, 1042a-1045β. D.J. Schultz, *Das Problem der Materie in Platons Timaios*, Bonn 1966. Θα συνιστούσε, ωστόσο, ολέθριο επιστημονικό σφάλμα αν παραθεωρούσαμε τον, εν μέρει έστω, θεοκεντρικό προσδιορισμό των κοσμολογικών συστημάτων που θεμελιώθηκαν στην Αρχαία Ελλάδα. Ο P. Duhem σημειώνει σχετικώς: «Οι ελληνικές κοσμολογίες στο σύνολό τους είναι, σε έσχατη ανάλυση, θεολογίες· στο εσωτερικό της καθεμιάς από αυτές ευρίσκουμε θρησκευτικά δόγματα, είτε αυτά τα δόγματα είχαν δεχθεί τον τίτλο των αξιωμάτων, των ανακαλύψεων των οφειλόμενων σε ενόραση, όπως το ήθελαν ο Πλατωνισμός και ο Νεοπλατωνισμός, είτε μιας ανάλυσης, στην οποία η εμπειρία είχε προσφέρει την απαρχή και η οποία τα ανακαλύπτει όταν φθάνει στο τέρας της, όπως το επιτελεί η περιπατητική ανάλυση. Αυτά τα δόγματα, εξάλλου, τοποθετήματα ως προς αυτό που είναι ουσιώδες, είναι τα ίδια σε όλες τις ελληνικές φιλοσοφίες, είναι αυτά που διδάσκουν οι πυθαγόρειες Σχολές της Μεγάλης Ελλάδος: τα ουράνια σώματα είναι θεία, αυτά είναι οι μόνοι αληθινοί θεοί ως αιώνιοι και αναλλοίωτοι δεν γνωρίζουν άλλη αλλαγή παρά μια τέλεια κίνηση, την κίνηση την κυκλική και την εννοειδή» (*Le système du monde*, τόμος 2ος, εκδ. Hermann, Paris 1913, σ. 453, σε μτφρ. εξ ιδίας χειρός).

χριστιανική θεολογία την υπερβαίνει ή, πιο σωστά, τη διευρύνει, εισάγοντας στο κοσμολογικό ζήτημα και την παράμετρο της, υπό μια διευρυμένη έννοια του όρου, ιστορικής διάστασης, ως αφετηρίας, ως εξέλιξης και με προσδοκώμενο πέρας. Αυτή ακριβώς η οπτική θέτει εκ των πραγμάτων και το τελολογικό ζήτημα, υπό την έννοια της διεκπεραίωσης ενός σκοπού, τεθέντος άνωθεν, του αισθητού σύμπαντος. Θα μπορούσαμε κάλλιστα να καταφύγουμε εδώ, τηρουμένων των αναλογιών, στις αριστοτελικές περί εντελεχείας της ύλης απόψεις, αλλά προφανώς στη χριστιανική διδασκαλία με πιο έντονο το θεοκεντρικό μοντέλο επικύρωσης. Η ποιότητα δηλαδή του σύμπαντος δεν εξαντλείται στις διαδικασίες στις οποίες υπόκειται ως μία υπό νομοθετικό έλεγχο τελούσα φυσική πραγματικότητα. Το υλικό κοσμικό σύστημα, επομένως, αποκτά ένα, κατά το μάλλον ή ήττον πρωτόγνωρο για τα έως τότε ερμηνευτικά δεδομένα, νόημα για δύο κυρίως λόγους: Πρώτον, διότι ετέθη ως νεοπαγής ύπαρξη, ανεδύθη δηλαδή από το «ουκ είναι» στο «είναι», σε μια ορισμένη στιγμή εξαιτίας της θείας δημιουργικής εκδήλωσης. Βεβαίως, ο αποκλεισμός της εκδοχής του κόσμου ως αυτοαιτίας του στερεί κάθε αυθεντική και οικεία δυνατότητα για αυτοδυναμία και για αυτοορισμό. Εγκαθίσταται δηλαδή στο οντολογικό προσκήνιο μια εντελώς νέα υπαρκτική συνθήκη, μια πραγματικότητα της οποίας ορίζεται όχι μόνο η διακόσμηση της ύλης που εμπεριέχει αλλά και η αφετηριακή κατασκευή της. Πρόκειται για μια κτίση που προκύπτει από μια προσωπική αναλλοίωτη οντότητα και εκ της ποιότητας ακριβώς της πηγής της προσλαμβάνει το σύνολο των όρων της ανάδειξής της. Κατά την ακριβέστατη λοιπόν διατύπωση του Ι. Ζηζιούλα, από την Κοσμολογία μετακινείται η υπόθεση στην Κτισιολογία, δηλαδή σε ένα ριζικά νεοπαγές οντολογικό δεδομένο.⁹ Δεύτερον, διότι πορεύεται προς ένα τελικό όριο με ακριβείς αποσαφηνίσεις, προεικονισμούς του οποίου έχουν αποτελέσει η Μεταμόρφωση και η Ανάσταση του Χριστού. Στο πρόσωπο δηλαδή του σαρκωθέντος Λόγου συνοψίζεται αρχετυπικά ο τρόπος διά του οποίου η εξέλιξη του φυσικού σύμπαντος θα λάβει το πλήρες νόημά της και θα τελειωθεί. Άρα, η παρουσία του Χριστού δεν εξαντλείται στα στενά ανθρωπολογικά και ηθικά πλαίσια ούτε σ' ένα κανονιστικό παράδειγμα συμπεριφοράς, αλλά συνιστά μια ευρύτατη προοπτική έκφανσης των βαθύτατων πυρήνων που διέπουν το φυσικό σύμπαν. Η πλουραλιστική αυτή σύνδεση ωστόσο δεν υποδηλώνει ότι μετά την περίοδο των εσχάτων θα διαμορφωθεί μια παγιωμένη και στατική κατάσταση του κόσμου και των ανθρώπινων υπάρξεων. Η πορεία τους θα συνεχίζεται, αλλά μέσα σε νέες διαδικασίες και υπό άλλους όρους. Θα πρόκειται για μια μετα-κοσμική και μετα-ιστορική κατάσταση, προς το παρόν ωστόσο ασύλληπτη από την ανθρώπινη συνείδηση.¹⁰

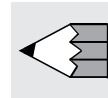
⁹ Βλ. Ι. Ζηζιούλα, «Ελληνισμός και Χριστιανισμός», σσ. 113-115. «Χριστολογία και Ύπαρξη», Σύνταξη 2 (1982), σ. 10-14. Πβ. Μ. Βασιλείου, *Κατά Εννομίον*, PG 29, 736c.

¹⁰ Βλ. Ρ. Ενδοκίμων, *Η Ορθοδοξία*, σσ. 407-449, όπου διαβάζουμε: «Η ιστορία δεν μπορεί να διαρκέσει επ' αόριστον ούτε να σταματήσει κατά βούληση. Η λύση του τέλους της είναι η σύνθεση του υπερβατικού στοιχείου, του θελήματος του Πατρός, και του ενδοκοσμικού στοιχείου, της εσωτερικής ωριμότητας της ίδιας της ιστορίας» (σ. 427).

Από τα ανωτέρω καθίσταται προφανές ότι ο υποκειμένος στην αισθητή εμπειρία κόσμος τοποθετείται στο κέντρο των ενδιαφερόντων της χριστιανικής σκέψης. Αποφεύγοντας οι Χριστιανοί μια μονοσήμαντα ιδεαλιστική θεώρηση του ζητήματος, δηλαδή την εξέλιξη μόνον υπό όρους πνευματικότητας, θεωρούν τον κόσμο ως έναν από τους βασικούς τελεστές για να πραγματοποιηθεί το σχέδιο της θείας Οικονομίας. Και η ανωτέρω σύνθετη κατάσταση δεν είναι άλλη παρά η μεταμόρφωση του κτιστού υπό τους όρους του ακτίστου, ως η ανάδειξη των εσωτερικών δυνατοτήτων της ύλης στο σύνολό τους. Σύμφωνα με τους εν λόγω όρους, έτι περαιτέρω άνετα θα μπορούσαμε να εφαρμόσουμε το τριαδικό σχήμα του Αριστοτέλη περί του «δυνάμει», του «ένεργεια» και της «έντελεχίας» καθώς και τις θέσεις του περί τού πρώτως κινούντος ακινήτου ως της αναγκαίας αφορμής για την δραστηριοποίηση του εν λόγω σχήματος, ώστε το κατά την πρώτη κατάσταση αδιαμόρφωτο να προσλάβει την πλήρη διαμόρφωσή του.¹¹

Δραστηριότητα 2/Κεφάλαιο 3

Σύμφωνα με τα όσα περιλαμβάνονται στην ανωτέρω υποενότητα, να σχολιάσετε τις ακόλουθες επισημάνσεις του Ν. Νησιώτη και κυρίως να επιμείνετε στο αν προτείνουν ένα μονιστικό ή ένα δυϊστικό μοντέλο περί δημιουργίας και στο αν εγκλείουν ή όχι μια πανθεϊστική πρόταση: «Ο Λόγος του Δημιουργού είναι αυτός ούτος ο Θεός εν δημιουργική πράξει, είναι η δημιουργός υπόστασις του Δευτέρου Προσώπου της Τριάδος. Δι' αυτού και εν αυτώ και δι' αυτόν εγένοντο τα πάντα. Ο Λόγος του Θεού είναι η ουσία και η πράξις της Δημιουργίας και επομένως η αιτία, το Είναι και ο σκοπός αυτής. Διότι ο Λόγος του Θεού ως δημιουργικός συνάπτει εις εαυτόν την απόφασιν, το σχέδιον και την ενέργειαν της δημιουργίας» (*Προλεγόμενα εις την θεολογικήν Γνωσιολογίαν*, σσ. 58-59).



3.2.2 Η λογική σύσταση της ύλης

Κατά την ορθόδοξη χριστιανική θεώρηση, όλα τα δημιουργήματα –και εδώ γίνεται λόγος για τα υποκείμενα στην αισθητηριακή εμπειρία– δεν αποτελούν απλώς εξειδικευμένες-μορφοποιημένες εκφάνσεις του συνδυασμού των πυρηνικών στοιχείων της ύλης. Τα εν λόγω στοιχεία είναι πριν απ' όλα θείες έννοιες –ως απολύτως έλλογοι δομικοί σχεδιασμοί– που υποστασιοποιούνται εν τοις πράγμασιν με τις αμοιβαίες συναρμογές τους και συγκροτούν από κοινού επιμέρους κοσμικά συστήματα. Πρόκειται για οντολογικές περιοχές με αυστηρή εσωτερική οριοθέτηση, οι οποίες λειτουργούν με τις κανονικότητες που τούς ορίζει μια ανωτάτου επιπέδου «θεόπνευστη» λογική. Γίνεται αναφορά σε μια λογική η οποία αντανακλά τον τρόπο των εκδηλώσεων και της εμμενούς παρουσίας της θείας πα-

¹¹ Για τις ανωτέρω θέσεις του Αριστοτέλη, βλ. το έβδομο, το όγδοο και το ένατο βιβλίο από τα *Μετά τα Φυσικά*. Προβλ. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, «P.U.F.», Paris 1962.

ρέμβασης, η οποία έχει εξακτινωθεί και μονίμως εξακτινώνεται πολύμορφα σε όλο το δημιουργημένο κόσμο. Κατά την εν λόγω εξακτίνωσή της διαρθρώνει ενιαίες συνθέσεις κοσμικών συστημάτων, υπό την έννοια ότι προκύπτουν φυσικοί νόμοι ή γενικές κατηγορίες όντων που αποτελούν ειδικές εκφάνσεις μιας απειροδύναμης και, συγχρόνως, μοναδικής πηγής. Η κοινότητα της πηγής σημαίνει ότι οι δημιουργημένες συνθέσεις είναι ομοιογενείς μεταξύ τους, ως προερχόμενες από έναν οντολογικό πυρήνα με εσωτερική και απόλυτη εξαρχής ενότητα. Συγχρόνως όμως είναι και ετερογενείς, κατά το ότι η καθεμία έχει προκύψει από έναν, σχεδόν απροσδιόριστο για την ανθρώπινη συνείδηση, εξειδικευμένο συνδυασμό. Θα μπορούσαμε μάλιστα να υποστηρίξουμε ότι οι εν λόγω συνδυασμοί είναι άπειροι ποσοτικά. Πιο συγκεκριμένα, ο θείος Λόγος, υπό την εκδοχή του ως υπέρτατης και αναλλοίωτης δομοκρατικής κατάστασης, εμπεριέχει και αναδεικνύει ένα άπειρο πλήθος επιμέρους λόγων-ενεργειών, οι οποίες αποτελούν τις άχρονες εξακτινώσεις της μίας θείας ενέργειας, της κοινής και των τριών Προσώπων. Τους λόγους αυτούς ενεργοποιεί διηλεκώς σε καθολική κλίμακα και τους καθιστά ποιητικούς και αρχετυπικούς όρους του κόσμου που πρόκειται να δημιουργήσει. Τους εξάγει από τον εαυτό του –χωρίς ο ίδιος ως ουσία να εξέρχεται– ως κανονιστικές και ρυθμιστικές αρχές για ό,τι θα προκύψει υπό τον τύπο του αντικειμενικού οντολογικού δεδομένου. Ευρισκόμεθα ενώπιον μιας διαδικασίας μετεξέλιξης των μεταφυσικών λογικών πυρήνων, οι οποίοι, χωρίς να απολέσουν ούτε και το ελάχιστον από την απολυτότητά τους και την ταυτότητά τους, εκδηλώνονται με αισθητό τρόπο και συνθέτουν το φυσικό κόσμο. Εξάλλου, αν η μεταφυσική πηγή αλλοιωθεί, καθίσταται επισφαλής η διηλεκτότητα –υπό όρους αναπαραγωγής σε μικροκοσμικό, αλλά χωρίς να αποκλείεται σε μια ιδιαίτερα έκτακτη περίπτωση και το μακροκοσμικό, επίπεδο βέβαια– των φυσικών προϊόντων της.¹² Πρόκειται για ένα θέμα που είχαν θίξει, με βάση το θεωρητικό κοσμοείδωλο που υποστήριζαν, και οι αρχαίοι έλληνες φιλόσοφοι.¹³

Με το να διακλαδίζονται οι θείοι λόγοι με μόνιμη κίνηση –απολύτου μάλιστα και μη συμβεβηκυίας εαυτοτροφοδότησης– εξασφαλίζουν δύο προϋποθέσεις γενικού κοσμολογικού ενδιαφέροντος. Πρώτον, περιορίζουν σε ελάχιστο βαθμό ή και εξαφανίζουν προοπτικά την περίπτωση μιας μονότονης και τυπικά αναπαραγόμενης λειτουργίας του κόσμου. Με το να μην είναι, εκ του ότι συνιστούν βουλευτικές προβολές, μονοδιάστατη η λειτουργία τους, αποκλείουν την ομοιόμορφη επανάληψη και προωθούν τη δυνατότητα νέων συνδυασμών, τόσο παραγωγής όσο και δομής. Είναι σαφές ότι εδώ εισάγεται αποκάλυπτα η κατάλυση οιασδή-

¹² Βλ. ενδεικτικά Γρηγορίου Νύσσης, *Εις την Εξαήμερον*, PG 44, 69a: «Τά πάντα δι' ὧν ὕλη συνίσταται, τό κοῦφον, τό βαρῦ, τό ναστόν, τό ἀραιόν, τό μαλακόν, τό ἀντίτυπον, τό ἕγρον, τό ξηρόν, τό ψυχρόν, τό θερμόν, τό χρωμα, τό σχῆμα, τήν περιγραφῆν, τό διάστημα· ἅ πάντα μέν καθ' ἑαυτά ἔννοιαί εἰσιν ψιλαί... οὐ γάρ τι τούτων ἐφ' ἑαυτοῦ ὕλη ἐστίν, ἀλλά, συνδράμοντα πρὸς ἄλληλα, ὕλη γίνετα». Πρβλ. Χρ. Γιανναρά, *Το πρόσωπο και ο έρωσ, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1987, σσ. 122-123.*

¹³ Για το θέμα, βλ. ενδεικτικά R. J. Hankinson, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford 1998.

ποτε εκδοχής περί ενός κλειστού κοσμικού συστήματος, που θα υπόκειται στους ανελαστικούς όρους και στη νομοτέλεια μιας χωρίς εξαιρέσεις αναγκαιότητας. Θα λέγαμε ότι το σύμπαν διαθέτει προσωπικότητα και λογικότητα, και μάλιστα όχι μόνον με όρους αλληγορίας. Πρόκειται δηλαδή για μια κοσμική πολυπλοκότητα, η οποία δεν καθορίζεται από έναν άκαμπτο και ασυμβίβαστο νομοεκτελεστικό μηχανισμό αλλά είναι προϊόν αγάπης και ελευθερίας. Έτσι, ενέχει έντονα το χαρακτήρα του απρόβλεπτου ή του μη σταθμίσιμου, αν όχι σε επίπεδο μακροκοσμικό, τουλάχιστον σε μικροκοσμικό. Συνεπώς, καθιερώνεται η παράμετρος της δυνατότητας και της «σχετικότητας», η οποία ανοίγει την προσδοκία για την καινοτομία και το ενδεχόμενο. Στο σημείο αυτό θα συμφωνούσε με αγαστό τρόπο ο Επίκουρος¹⁴ με τους Χριστιανούς. Εκ του ότι μάλιστα είναι ο ποιητής του κόσμου, κατά τη χριστιανική διδασκαλία, προσωπικός και άρα η προαίρεση συνιστά διαμεσολαβητικό παράγοντα της προβολής του, η ανανέωση ή ο μετασχηματισμός ανήκουν στον ορίζοντα του μονίμως εφικτού. Βεβαίως όχι υπό την έννοια ότι ο Θεός συλλαμβάνει νέα σχέδια, αλλά ότι τα σχέδια στο σύνολό τους έχουν προαιωνίως συλληφθεί από τον νου Του και κατά περίπτωση εμφανίζονται. Ο κόσμος επομένως δεν υπάρχει απλώς, αλλά καθίσταται και ένας λειτουργικός οργανισμός. Δεύτερον, οι θείοι λόγοι θέτουν στον κόσμο έναν σκοπό, ο οποίος, παρά το ότι είναι ενιαίος και καθολικός, διακλαδίζεται με συγκεκριμένο τρόπο σε κάθε μοναδικό και ανεπανάληπτο ον. Ο προβαλλόμενος σκοπός εδράζεται κατ' αρχάς στο να ενεργοποιήσει σε κάθε ον το σύνολο των δυνατοτήτων του, οι οποίες απορρέουν από την εγγενή οντολογική κατάστασή του που του έχει άνωθεν χορηγηθεί. Η πραγμάτωση όλων των επιμέρους σκοπών και ο μεταξύ τους συνδυασμός σε μια προοπτική τελικής σύνθεσης μέσα στην ιστορική –και όχι μόνον τη φυσική– ανάπτυξη του κοσμικού σύμπαντος θα αποτελέσουν και το πλήρωμα του θείου θελήματος σε κλίμακα υλικών συγκροτήσεων. Το είναι λοιπόν εκάστου όντος σηματοδοτείται υπό την προοπτική ενός σκοπού που υπερβαίνει τη χωροχρονική τάξη του και έτσι μια θεολογική θεώρηση της αριστοτελικής εντελέχειας έρχεται, για μία εισέτι φορά, στο προσκήνιο.¹⁵

Πρέπει να σημειωθεί, ωστόσο, ότι η διηνεκώς ανανεούμενη κατάσταση της συνάφειας των θείων λόγων δεν παραμένει ως οικείο και αποκλειστικό προνόμιό τους, αλλά διοχετεύεται και αντανάκλαται και στον τρόπο σχέσης των παραγόμενων όντων. Δεν έρχεται στο προσκήνιο μόνον ένας ούτως ειπείν απόλυτος υπερφυσικός πατερναλισμός. Υπό το πρίσμα της αντανάκλασης του Εκείθεν στο Εντεύθεν διά του «κατ' εικόνα», ορίζεται βεβαίως εξαρχής ότι το σύνολο των κτιστών καταστάσεων της αισθητής και της υπεραισθητής δημιουργίας δεν αποτελούν αυτόνομα και αυτοδύναμα εξατομικευμένα πεδία. Το εκάστοτε εξ αυτών

¹⁴ Για τις κοσμολογικές θέσεις του Επίκουρου, βλ. Χ. Θεοδορίδη, *Επίκουρος*, εκδ. Εκδόσεις του Κήπου, Αθήνα 1954, σσ. 289-322.

¹⁵ Βλ. Μαξίμου Ομολογητού, *Περί διαφορών αποριών*, PG 90, 293d-296a. ΟΙ. Clément, *Η θεολογία μετά τον «θάνατο του Θεού»* (σε επιμ. Χρ. Γιανναρά), εκδ. Αθήνα, Αθήνα 1973, σσ. 147-161.

δεν ορίζεται υπό τις οικείες αρχές μιας ανεξάρτητης υποστατικής συγκρότησής του, αλλά συνάπτεται με τα υπόλοιπα και από κοινού συνθέτουν ένα ευρύτατο οργανισμικό σύστημα. Η ύπαρξή τους δεν ορίζεται ως *είναι* αλλά ως *συνείναι*, ως κατά πεδίο επικοινωνιακότητα αλλά και ως γενική προοπτική που κατά το δέοντα καιρό θα πραγματοποιηθεί. Και στην εν λόγω πραγμάτωση συμμετέχουν ενεργά και τα ίδια τα επιμέρους κτιστά πεδία. Ως εκ τούτου, το κοσμολογικό ζήτημα δεν παραμένει στο στατικό επίπεδο της ουσίας, αλλά μετακινείται και προς το δυναμικό της λειτουργίας. Έτσι, εισάγεται η παράμετρος της αναφορικότητας, η οποία, χωρίς να καταργεί την ιδιαιτερότητα του κάθε όντος ή ενός κοσμικού πεδίου, την αναδεικνύει ως πηγή και δυνατότητα σχέσης, και μάλιστα σε καθολική και διηλεκτική κλίμακα. Η εν λόγω δυναμοκρατική αλληλοπεριχώρηση είναι κεφαλαιώδους σημασίας, διότι μεταφέρει αναγωγικά για έγκυρες ερμηνείες το κοσμικό συνεχές σ' ένα ούτως ειπείν πυρακτωμένο επίπεδο, όπου διαρθρώνονται αείζωα υποστρώματα άπειρων προθετικών οργανισμών για συνάψεις και νέες δημιουργίες. Η οργανικότητα ως άρση των στατικών καταστάσεων –οι οποίες, ωστόσο, στο χριστιανικό πλαίσιο εξ ορισμού δεν υφίστανται– ισχυροποιείται και η διευκρίνιση που αναζητείται πλέον από το θεωρητικό στοχασμό είναι οι ιστοί εκείνοι που τη μετεξελίσσουν και σε συνεκτικότητα. Υπό την ερευνητική αυτή προοπτική, διατυπώνεται η εκτίμηση ότι οι φυσικοί νόμοι δεν είναι τίποτε άλλο παρά οι εφαρμοσμένες προεκτάσεις των θείων ενεργειών, τα ενεργειακώς υποστασιοποιηθέντα θεία θελήματα. Και η εν λόγω εμμένεια συνιστά τη νέα πραγματικότητα, ανεξάρτητα από το βαθμό στον οποίο υποπίπτει στα ανθρώπινα αντιληπτικά κέντρα η μετεξέλιξη της θείας εκδήλωσης σε κτιστό προϊόν, εφόσον μια τέτοια προοπτική προϋποθέτει μια μακρά πορεία γνωστικών διαδικασιών.¹⁶

Σύμφωνα με τα ανωτέρω προκύπτει ότι, εάν χαρακτηρίζαμε το κοσμικό σύστημα θεοφάνεια, δε θα εκινούμεθα εκτός εκφραστικής, τουλάχιστον, νομιμότητας. Εκ του εν λόγω κατηγορηματικού (ετερο-) προσδιορισμού του είναι προφανές και εδώ ότι η χρονική εκτύλιξη του δεν αυτοορίζεται με αυτοτελείς κανονιστικές αρχές, αλλά έχει τα πηγαία ριζώματά της στους αιώνιους λόγους του Θεού. Υπό τον τύπο μιας οιονεί διαλεκτικής της φύσης, και ο χρόνος νοείται ως η ανάπτυξη και η εκτύλιξη των θείων «προορισμών» μέσα από την αέννη εμφάνιση νέων οντικών καταστάσεων. Επίσης, ως η συγκεκριμενοποίηση και η εξειδίκευση των παρεχόμενων δυνατοτήτων, συνιστά την προϋπόθεση για να αποκαλυφθεί εξειδικευτικά μέσα από διαδοχικές διακλαδώσεις το θείο σχέδιο. Έχουμε τη δυνατότητα και εδώ να εντοπίσουμε με κάθε άνεση μια θεολογική θεώρηση του αριστοτελικού σχήματος «δυνάμει», «ένεργεία», «έντελέχεια». Έτσι, ουσιαστικά η φυσική εξέλιξη καθίσταται ο προκεχωρημένα συγκεκριμένος φορέας –σε άπειρες ατομικές υποστάσεις– των μεταφυσικών προδιαγραφών και η αποστολή της δεν ευρίσκεται στο να οδηγηθεί σε μια νεοπαγή κατάσταση, αλλά στο να ανακτήσει δυναμικά με την εκδήλωσή της κάθε ριζικό στοιχείο της και προφανώς να το αξιοποιή-

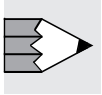
¹⁶ Βλ. Μαξίμου Ομολογητού, *Περί διαφόρων αποριών*, PG 91, 1308d-1312b.

σει. Η εν λόγω ανάκτηση μπορεί να ορισθεί κατ' αρχάς –και μια τέτοια διατύπωση είναι εντυπωσιακή, διότι προσδίδει περαιτέρω προσωπικές διαστάσεις στη φύση– ως «κατανόηση», ως «αυτεπίγνωση» της πηγαίας οντολογικής υφής της και της οριστικής κατάστασης στην οποία έχει τη δυνατότητα ή της είναι καθορισμένο να οδηγηθεί εξελικτικά. Πρόκειται εκ μέρους της εν λόγω εξέλιξης για μια «αναγνώριση» των κρύφινων και συγχρόνως ανεξάντλητων οντολογικών πυρήνων της. Συγχρόνως, όμως, είναι και μια έκφραση του τρόπου και των ποσοτικών διαστάσεων μέσω των οποίων, ως αισθητό μυστήριο, αναδεικνύει τον άπειρο δυναμισμό της να πραγματοποιεί το πλέγμα των εσχατολογικών προοπτικών που της έχει χορηγηθεί. Εκ των οντολογικών προκειμένων της, το τελικό σημείο της ανάπτυξης της φύσης θα είναι ακριβώς η συνθετική συμπερίληψή της στην αρχική πηγή της, ο τρόπος με τον οποίο θα έχει κατακτήσει –υπό τους οικείους της πάντοτε όρους– την αιωνιότητα και ο άπειρος πλούτος με τον οποίο θα έχει αναχθεί στο «καθ' ομοίωσιν». Ό,τι λοιπόν ο άνθρωπος ατομικά και συλλογικά μέσα από το σύνολο των μεταμορφωμένων δραστηριοτήτων του θα έχει κατακτήσει, το ίδιο θα επιτύχει κατά τον αναλογούντα, με βάση το θείο σχέδιο, τρόπο ο υλικός κόσμος. Θα εμφανισθεί πλέον υπό τη μορφή των πρώτων ενεργειακών καταστάσεων από τις οποίες προέκυψε, αλλά και με τους συνδυασμούς που κατά τη διαδρομή της εξέλιξής του ανεφύησαν διαδοχικά βελτιούμενοι. Το μη ανιχνεύσιμο με τα παρόντα επιστημονικά δεδομένα μυστήριο αναφορικά με το πώς από τις θείες ενέργειες απέρρευσαν ο υπεραισθητός (οι αγγελικές δυνάμεις) και ο αισθητός κτιστός κόσμος θα έχει τότε αναδείξει και εξασφαλίσει την επιστημονική εξήγησή του και την ερμηνεία του. Θα είναι η κορυφαία στιγμή της ανθρώπινης πορείας, κατά την οποία θα έχει κατανοηθεί πλήρως ο δημιουργικός σκοπός των λόγων των όντων.¹⁷ Ο νους του ανθρώπου θα έχει συναντήσει το νου του Θεού.

Τέλος, για να κατανοηθεί η προσωπική διάσταση –τόσο ως προς τις πηγές όσο και ως προς το προϊόν– της δημιουργίας, είναι αναγκαίο να σημειωθεί ότι κατά την ορθόδοξη θεολογία η κτίση δεν είναι απλώς ένα λογικό προϊόν του θείου θελήματος αλλά και έκφραση μιας υψηλού επιπέδου καλλιτεχνικής παρέμβασης. Διήκον σε καθολική κλίμακα –έστω και ως δυνάμει χαρακτηριστικό της– είναι το **κάλλος**. Πρόκειται για την αισθητική εκείνη κατηγορία που ορίζεται όχι μόνον μορφικά ως ωραιότητα αλλά και επικοινωνιακά ως πρόσκληση, δυνατότητα δηλαδή μετοχής των ανθρώπων στη φύση ως κόσμο (στολίδι) και σε ό,τι με ποικίλες ανανεώσεις τούς προβάλλει. Η διάστασή της αυτή μας κατευθύνει στη θεώρηση περί ενός Θεού που βούλεται και βουλεύεται, ο οποίος δεν αρκείται στο να ανάγει επαναληπτικά τα όντα από την ανυπαρξία στην ύπαρξη, αλλά και να τα εμφανίζει μ' έναν τρόπο γεωμετρικά δομημένο. Αισθητική πλαισίωση ή, πιο προκλητικά, δόμηση σημαίνει άπειρη ποικιλία μορφικών σχηματοποιήσεων και με παραλα-

¹⁷ Βλ. ό.π., 1077 a-d: «... τῆς ἐκάστου καὶ ἐφ' ἐκάστου τῶν μετὰ Θεὸν γνώσεως ἡμῖν περατωθείσης...». Προβλ. VI. Lossky, *Η μυστική θεολογία της Ανατολικής Εκκλησίας* (σε μτφρ. Στ. Πλευράκη), Θεσσαλονίκη 1986, σσ. 103-127.

λαγές που ανατρέπουν τη μονοτονία και το μονοδιάστατο, στο πλαίσιο μιας καθολικής αρμονίας. Υπό μια τέτοια οπτική, ο υλικός κόσμος αποκαλύπτεται ως έλλογος σύνθεση, και μάλιστα αντίθετων φαινομενικά καταστάσεων, εντός της οποίας ο άνθρωπος αισθάνεται ότι απολαμβάνει τον πλουραλισμό μιας δυναμοκρατικής και ανανεώσιμης οντολογίας. Έτσι, ενότητα και ιδιαιτερότητα συνυφαίνονται διαλεκτικά, με τη ρήτρα ότι η δεύτερη συνιστά μια ειδική και ανεπανάληπτη έκφανση της πρώτης.¹⁸



Δραστηριότητα 3/Κεφάλαιο 3

Να αναπτύξετε συνοπτικά μια επιμέρους θεωρία περί κοσμικής τελολογίας με βάση την ακόλουθη παρατήρηση του Δ. Στανιλόε: «Ο υπέρτατος Λόγος, από τον οποίο ακτινοβολεί το υπόδειγμα αυτού του ενιαίου λόγου και όλων των μερικών λόγων του κόσμου, οδηγεί τη δημιουργία επιδιώκοντας την πλήρη ενεργοποίηση των λόγων όλων των πραγμάτων και του κόσμου ολόκληρου. Γιατί ο λόγος δεν είναι μόνο μία ρόδα που γυρίζει μονότονα, αλλά επιδιώκει στόχους μέσα σ' όλα τα πράγματα κι έναν τελικό στόχο μέσα σ' ολόκληρο τον κόσμο» (Αγίου Μαξίμου του Ομολογητού, *Φιλοσοφικά και Θεολογικά Ερωτήματα*, εκδ. Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 1978, σσ. 30-31).

3.2.3 Λειτουργική ζωή και ύλη

Οι μυστηριακές-λατρευτικές τελετές, και το κατεξοχήν μυστήριο της Εκκλησίας, η θεία Ευχαριστία, οι συλλογικής συμμετοχής ακολουθίες της Εκκλησίας εκφράζουν συνοπτικά δύο καταστάσεις τόσο ως παρακαταθήκες εκ του παρελθόντος όσο και ως προθέσεις για το όλο και περαιτέρω νεοπαγές. Πρώτον, τον τρόπο με τον οποίο οι πιστοί «λειτουργούν» και πραγματώνουν τη σχέση τους με τον τριαδικό Θεό, το πώς δηλαδή έχουν καταστήσει εσωτερική τη ζωή τους και έχουν κατανοήσει το νόημα και τη λειτουργικότητα των δωρεών και των παρεμβάσεων των θείων ενεργειών. Ωστόσο, και εδώ πρόκειται για μια σχέση που αναδεικνύεται δυ-

¹⁸ Βλ. Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί θείων ονομάτων*, IV, PG 3, 701c: «Καλόν μὲν εἶναι λέγομεν τοῦ κάλλους μετέχον, κάλλος δὲ τὴν μετοχὴν τῆς καλλοποιουῦ τῶν ὄλων καλῶν αἰτίας. Τό δέ ὑπερούσιον καλόν κάλλος μὲν λέγεται, διὰ τὴν ὑπ' αὐτοῦ πᾶσι τοῖς οὔσι μεταδιδομένην οἰκειῶς ἐκάστῳ καλλο- νήν καὶ ἕως τῆς πάντων εὐαρμοστίας καὶ ἀγλαΐας αἰτιον... καὶ ὡς πάντα πρὸς ἑαυτὸ καλοῦν (ὄθεν καὶ κάλλος λέγεται) καὶ ὅλα ἐν ὄλοις εἰς ταυτὸ συνάγον». Πρβλ. Χρ. Γιανναρά, *Το πρόσωπο και ο έρωας*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1987, σσ. 126-128. Σημειωτέον ότι στο ανωτέρω αρεοπαγιτικό κείμενο αναφέρονται ως τρόπος ύπαρξης των όντων η δεύτερη και η τρίτη κατάσταση του σχήματος «μονή- πρόοδος-επιστροφή», το οποίο την ίδια ελοχή συνιστά το μεθοδολογικό μοντέλο επί του οποίου ο νεοπλατωνικός Πρόκλος στηρίζει την ανάπτυξη και τη δομή του οντολογικού συστήματός του, υπό τον τύπο της παραγωγής των όντων και της επανόδου τους στη μονίμως σταθερή πηγή τους. Βλ. εν- δεικτικά, *Στοιχείωσις θεολογική*, πρ. 25-39, σ. 28.21-42.7. Πρβλ. W. Beierwaltes, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main 1979, σσ. 118-163. E. R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford 1963, σσ. 212-223. J. Trouillard, *L' Un et l' âme selon Proclus*, Les Belles Lettres, Paris 1972, σσ. 78-106.

ναμοκρατικά και ίσως ενίοτε ανατρεπτικά. Γίνεται αναφορά δηλαδή σε μια διαλεκτική συνάφεια του θείου με το ανθρώπινο, ανανεούμενη στο διηνεκές, στην εκτύλιξη της οποίας το εκκλησιαστικό σώμα αναγνωρίζει τον ανεξάντλητο πλούτο των θείων παροχών και ευχαριστιακά εκπέμπει την απάντησή του. Η λατρεία δε συνιστά την έκφραση ενός με την κυριολεκτική σημασία του όρου ψυχολογισμού, υπηρετικού μιας εγγενούς θρησκευτικότητας η οποία αναζητεί τις μεταφυσικές διεξόδους της, αλλά είναι το οργανικό προϊόν μιας αποκάλυψης-ανακάλυψης. Δεύτερον, το ότι η αντίληψη την οποία έχει σχηματίσει ο άνθρωπος για τον κόσμο που τον περιβάλλει συνιστά κατ' αρχάς μια βιωμένη ή εντασιακά βιούμενη κατάσταση. Διά της εν λόγω εσωτερίκευσης εννοείται ότι η εκκλησιαστική ζωή δεν εκφράζει μια ειδική πτυχή ιδεολογικού χαρακτήρα της πνευματικής δραστηριότητας ή των ψυχολογικών αναγκών των ανθρώπων, ούτε πολύ περισσότερο ορισμένων αποκρυφιστικών διαθέσεων. Ενώ συνιστά θεωρία, δεν είναι αποκλειστικά θεωρητικό προϊόν. Αντανακλά μια συνολική καταγραφή των μορφών με τις οποίες αρθρώνεται και νοηματοδοτείται ο καθημερινός βίος των ανθρώπων κατά τις υπερβαίνουσες, τόσο ως προς τα κριτήρια όσο και ως προς τις επιλογές, την επιφανειακή θεώρηση, δραστηριοποιήτες τους. Στο πλαίσιο της ανωτέρω διάρθρωσης, επόμενο είναι να μετέχουν και τα υλικά στοιχεία, υπό την οπτική του ότι συνιστούν τη «σάρκα» του ανθρώπου. Είναι κεφαλαιώδη μέσα διά των οποίων αυτός διεκπεραιώνει τις ποικίλες υποθέσεις που τον αφορούν και από τις οποίες εξαρτάται, κατά το μάλλον ή ήττον, η ποιότητα της διαβίωσής του. Κατά τη χριστιανική θεολογία, τα υλικά στοιχεία δεν αντιμετωπίζονται ως διαμεσολαβητές για την εξασφάλιση του ηδονισμού στον άνθρωπο αλλά για την οργανική επικοινωνία του με τις εγγενείς δυνατότητες του φυσικού περιβάλλοντος και, κατ' επέκταση, με τον ίδιο τον τριαδικό Θεό ως δημιουργό του. Προσλαμβάνοντας ο άνθρωπος τα προϊόντα της φύσης κοινωνεί των θείων ενεργειών και άρα η σχέση του με την κτίση υπερβαίνει κατά πολύ την απλή χρησιμότητα ή τον επιφανειακό ωφελιμισμό.

Συνεπώς, η Ευχαριστία και η Λειτουργία της Εκκλησίας ουσιαστικά εκφράζουν τη συλλογική αναφορικότητα των ανθρώπων προς παράγοντες συγκεκριμένους και ανήκοντες στον ορίζοντα των άμεσων ενδιαφερόντων τους. Δεν είναι μια τρέχουσα διατύπωση σκέψεων ή εκδήλωση περιστασιακών και απροσδιόριστων στη θεμελίωσή τους αναγκών ή αναζητήσεων. Αποτελούν λοιπόν μια ζώσα αναπαράσταση-αναβίωση, λατρευτικού και ευχαριστιακού χαρακτήρα, των πτυχών της οργανικής συνάντησης του ανθρώπου με ό,τι προωθεί και πραγματώνει σε καθολική κλίμακα τη συμμετοχή του στους εμφανείς ή μη εμφανείς όρους της ύπαρξής του και της ζωής του.¹⁹ Αποκαλύπτουν έτσι το βαθύτερο νόημα των όσων ο άνθρωπος πολλάκις επιλαμβάνεται με μη απολύτως συνειδητοποιημένο τρόπο. Καλούν, επομένως, έτσι τον άνθρωπο, μέσα από ό,τι ο ίδιος επιτελεί, σε μια αυτοσυνειδησία και σε μια πραγματογνωσία.

¹⁹ Βλ. *Ol. Clément, Η θεολογία μετά τον «θάνατο» του Θεού, σσ. 175-192.*

Όπως προκύπτει προφανώς από ένα τέτοιο πλέγμα σχέσεων, δεν είναι δυνατόν να απουσιάζει μια ειδική χρήση των υλικών στοιχείων ή των προϊόντων του κόσμου. Μια ενδεχόμενη απουσία τους θα περιόριζε την ανθρώπινη ζωή και τις ποικίλες εκδηλώσεις ή τις εκφράσεις της σε μονοδιάστατα επίπεδα και θα τη στερούσε από παράγοντες άμεσους και ουσιαστικούς για την εκτύλιξη της μέσα στο χωροχρονικό συνεχές. Επιπλέον λοιπόν από τις διάφορες ευχές που περιέχονται στις ιερές ακολουθίες για το σύνολο του υλικού κόσμου, η χριστιανική Εκκλησία χρησιμοποιεί ορισμένα στοιχεία-προϊόντα του για την τέλεση των μυστηριακών λειτουργιών της, όπως το ύδωρ, το έλαιον, τον άρτον και τον οίνον. Στο καθένα μάλιστα εξ αυτών αποδίδει και μια ιδιαίτερη σημασία-αποστολή, προσδιορισμός που σημαίνει ότι έχει κατανοήσει το βαθύτερο νόημά του.²⁰ Η εν λόγω χρήση προϋποθέτει δύο ερμηνευτικά επίπεδα απέναντι στην ύλη. Κατ' αρχάς, τίθεται εκείνο που αρύεται την αφορμή του από τις οντολογικές αρχικές θεμελιώσεις. Εφόσον η ύλη με τις πεποιωμένες μορφοποιήσεις της θεωρείται ότι αποτελεί το αισθητοποιημένο προϊόν της εκδήλωσης των θείων ενεργειών, θα ήταν παράδοξο να αποκλειστεί από την εκκλησιαστική ζωή, η οποία υποστηρίζεται ότι συλλήβδην περιλαμβάνει στις οντολογικές προτυπώσεις της το σύνολο του υαρκτού. Αν αποκλειόταν, θα επρόκειτο για μια ενέργεια που θα εσήμαινε ότι ο άνθρωπος αυθαιρέτως θα είχε οδηγηθεί σε έναν ασύμβατο παρά φύσιν μονοφυσιτισμό. Θα επέλεγε μια απογυμνωμένη από συγκεκριμένα στοιχεία-αφορμές της θρησκευτικής συμπεριφορά, περιορισμός που θα υποβίβαζε τα έργα του Θεού και, κατ' επέκταση, και τον ίδιο ως απόλυτο δημιουργό εισάγοντας ένα μανιχαϊκό δυαλισμό. Μέσω δηλαδή της υποτίμησης των φυσικών στοιχείων θα προέβαινε συνεπαγωγικά στην κατάλυση της προτεραιότητας και της αυθεντικότητας των μεταφυσικών αρχετύπων έναντι των οικείων του επιλογών. Από την άλλη πλευρά, ο Χριστιανός, κυρίως ένεκα της Σάρκωσης του Λόγου και της εν σώματι Ανάστασης, είναι διαπύρσιος θιασώτης της άποψης ότι η ύλη αποτελεί διαμεσολαβητικόν όρο τόσο για τη διεκπεραίωση ουσιαστικών διαδικασιών του και την πραγμάτωση σκοπών κεφαλαιωδών για την ύπαρξή του όσο και για απτή και άμεση αναγωγή του προς την Αγία Τριάδα ως προς τις προβολές της. Δηλαδή με την ύλη όχι μόνον ανταποκρίνεται σε απαιτήσεις του καθημερινού βίου αλλά και θεολογεί. Και το αναγωγικό ορίζεται με την έννοια ότι, προσβλέποντας προς την ύλη και αξιοποιώντας τις δυνατότητές της, ανακαλύπτει στο εσωτερικό της τα έλλογα ρήματα και τις –αν και όχι εισέτι πλήρως προσδιορίσιμες– ολοτελείς παρεμβάσεις του Θεού, την εσχατολογική εντελέχεια με την οποία η ανώτατη προσωπική Αρχή διακοσμεί το σύμπαν, τη

²⁰ Βλ. Μαξίμου Ομολογητού, *Κεφάλαια θεολογικά 3*, PG 90, 1261d. *Συμεών Νέον Θεολόγος, Λόγοι θεολογικοί Α*, S.C. 122, σ. 110. *Ι. Ζηζιούλα, Η κτίση ως Ευχαριστία*, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 1992, σσ. 17-37, όπου ενδεικτικά διαβάζουμε: «Η ορθόδοξη λειτουργική ζωή επιδεικνύει γνήσια μέρμια για το σώμα και τις ανάγκες του, έχει την ύλη σε ημερήσια διάταξη... Σ' αυτή τη λειτουργική παράδοση οι άνθρωποι μετέχουν ως ολόκληροι άνθρωποι και όχι κλείνοντας τα μάτια τους... για να συναντήσουν το Θεό σε μια εξαϋλωμένη δήθεν –στην ουσία όμως απλώς ψυχολογική– σχέση με τον Θεό» (σσ. 27-28).

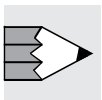
νοηματοδότηση του άπειρων ποικιλιών τού φαίνεσθαι από το βαθμιαία αποκαλυπτόμενο ενιαίο είναι.

Παρακολουθώντας λοιπόν τα μυστήρια της Εκκλησίας και κατεξοχήν τη Θεία Ευχαριστία, διαπιστώνουμε ότι κατά την τέλεσή τους η χρήση των υλικών στοιχείων είναι κυρίαρχη και ότι εξειδικεύεται κατά επιμέρους βαθμίδα λατρευτικής διαδικασίας. Και εφόσον ο σκοπός της μετοχής στα μυστήρια είναι η οντολογική μεταμόρφωση-αποκατάσταση του βίου σε ζωή αφθαρσίας, συνεπαγωγικά προκύπτει πως ό,τι χρησιμοποιείται στη διαδικασία πραγμάτωσής του μεταποιείται και το ίδιο. Το οντολογικό ζήτημα ωστόσο που θα τεθεί αμέσως αναφέρεται στο τι ακριβώς εννοούμε ότι τελείται κατά την ανακαινιστική αυτή πορεία. Θα ήταν ίσως εντελώς παράδοξο και αναπρεπτικό των εξ ορισμού δεδομένων, αν υποστηρίζαμε ότι πρόκειται για μια μεταβολή που μεταλλάσσει ριζικά τους ανθρώπινους και, ευρύτερα, τους φυσικούς ενδοκοσμικούς όρους. Ο άνθρωπος δεν παύει να είναι άνθρωπος ούτε τα υλικά στοιχεία μετατρέπονται σε μια κατάσταση έτερη ως προς την πηγαία οντολογική σύστασή τους. Αν υιοθετούσαμε τέτοιου είδους μετατροπές, συνεπαγωγικά θα προβαίναμε σε άρνηση του ειδικού τρόπου με τον οποίο παρήγαγε ο Θεός τον αισθητό κόσμο και της ειδικής αποστολής που του έχει αναθέσει. Ουσιαστικά, με τα μυστήρια αποκαθίστανται οντολογικά, όσον αφορά στην υπερβατική του επιφανιόμενου και στην αποκαλυπτική του υποστροματικού, τα πρόσωπα, οι καταστάσεις, τα αντικείμενα και οι λειτουργίες. Κατά τη Θεία Ευχαριστία, οριοθετείται το πλαίσιο εντός του οποίου προσλαμβάνεται η εξωτερική πραγματικότητα και ανακτάται το καθεαυτό νόημά της αλλά εν ταυτώ και οι σημασιολογικές προεκτάσεις της. Επιπλέον, είναι εμπειρικά βεβαιωμένο ότι η εκτροπή από το φυσιολογικό αποτελεί, για ποικίλες αιτίες και χριστιανικά ένεκα της πτώσης, ένα καθημερινό δεδομένο. Η εκκλησιαστική ζωή ορίζει το πώς η εν λόγω εκτροπή θα θεραπευθεί ριζικά και το πώς ο άνθρωπος και ο φυσικός κόσμος που τον περιβάλλει θα επανέλθουν σε ό,τι προσήκει στην αυθεντική ύπαρξή τους. Επομένως, η ύλη ως προϊόν και φορέας των θείων ενεργειών διά των μυστηρίων επαναγιάζεται και χρησιμοποιείται ως ένας από τους αναγκαίους διαύλους για την αναγωγή του ανθρώπου προς το αρχέτυπο κάλλος του. Όσο και αν ηχεί ακραίο, στους πυρήνες της ύλης ο άνθρωπος ανακαλύπτει την υπαρξιακή εντελέχειά του, η οποία συνδέεται εξελικτικά με την έλλογη, συνεκτική και ολοτελή επιστημονική γνώση των δημιουργικών λόγων των όντων, η οποία ολοκληρώνεται με την ανακαινιστική τελείωση των πάντων.²¹

Αναφέροντας ευχαριστιακά λοιπόν ο άνθρωπος τα υλικά στοιχεία –και μάλιστα με πλήρη αποκλεισμό της επιφανειακής χρηστικότητας– συνειδητοποιεί το

²¹ Βλ. *Al Schmemmann, Εξ ύδατος και πνεύματος (σε μτφρ. Ι. Ροηλίδη) εκδ. Δόμος, Αθήνα 1984. Γρηγορίου (ιερομονάχου), Το Άγιον Βάπτισμα, Αθήναι 1989. Αν Κεσελόπουλου, Άνθρωπος και φυσικό περιβάλλον, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1989, σσ. 207-216, όπου ενδεικτικά διαβάζουμε: «Στη θεία Ευχαριστία ο κόσμος αναδεικνύεται σε προσωπικό λόγο φανέρωσης του Θεού, λόγο που ο άνθρωπος τον αποδέχεται και τον συγκεκριαλιώνει δυναμικά, για να τον αναφέρει και πάλι στο Θεό, από τον οποίο προέρχεται και στον οποίο τελικά αναφέρεται» (σ. 209).*

περιεχόμενο και το μήνυμα της θείας δημιουργίας. Καταθέτει δηλαδή μια δυναμικά επαναλαμβανόμενη μαρτυρία υπαρξιακής εγρήγορσης και ετοιμότητας απέναντι σε ό,τι εκφράζει τις βουλητικές κινήσεις της Αγίας Τριάδος. Συγχρόνως, η κοινωνία ανθρώπου και ύλης στις λατρευτικές στιγμές της εκκλησιαστικής ζωής λειτουργεί και με την προοπτική της αποκατάστασης. Επαναφέρει στο προσκήνιο, υπό τους υπαρξιακούς όρους του προσώπου ή μιας επιμέρους συλλογικής σύναξης η οποία βιώνει την καθολικότητα και την οικουμενικότητα, την αρχέγονη βάση της κοσμικής ενότητας, η οποία σε διηνεκή κλίμακα επαναλήψεων διαπιστώνεται ότι ανατρέπεται εξαιτίας ακριβώς των λανθασμένων επιλογών της ανθρώπινης κοινωνίας. Υπό τους όρους λοιπόν αυτούς, μπορεί να κατανοηθεί η ευχαριστιακή παρουσία και το αυθεντικό περιεχόμενο της ύλης στη λειτουργική ζωή της Εκκλησίας, ως προτύπωση πρόγευση των Εσχάτων. Προσλαμβάνοντας ο άνθρωπος με τις αισθήσεις του και επεξεργαζόμενος με τη νόησή του την επαναγιασμένη ύλη, τοποθετείται με συγκεκριμένο τρόπο απέναντι στη συμπαντική πραγματικότητα ως προς την καθεαυτότητά της. Κατανοεί, υπό το πρίσμα της αφθαρσίας-αθανασίας-αιωνιότητας, τις σημασιολογικές προεκτάσεις της συνάφειάς του με ό,τι τον περιβάλλει και της αναφοράς του, την οποία μάλιστα το ίδιο του εξασφαλίζει με τις διαμεσολαβήσεις του ως προϊόν της θεοφάνειας, στο Επέκεινα. Βιώνει με αυθεντικό τρόπο ό,τι αποτελεί έκφραση της θείας ενέργειας. Την αναφορά μάλιστα αυτή του την εξασφαλίζει το ίδιο το σύμπαν, με τις διαμεσολαβήσεις του, ως προϊόν της θεοφάνειας. Ο εν λόγω ούτως ειπείν εκκλησιαστικός ρεαλισμός της ορθόδοξης Ανατολής αποκλείει από τη θεολογική ζωή οιονδήποτε απολυτοποιημένο και στείρο διανοητισμό και συναισθηματισμό, και καθιερώνει χωρίς αμφιρρόπειες την αναγκαιότητα του συγκεκριμένου, επαναληπτικά, ως θεοφάνειας, με ειδικό εκάστοτε χαρακτήρα-μορφοποίηση ως προς την αισθητοποίησή της.²² Πρόκειται για ένα ρεαλισμό που συνιστά προέκταση του γενικότερου και υπερφυσικών προτυπώσεων οντολογικού.



Δραστηριότητα 4/Κεφάλαιο 3

Με αφορμή τα όσα μελετήσαμε, να σχολιάσετε από πλευράς της διαλεκτικής σχέσης θείου-ανθρώπινου την ακόλουθη επισήμανση του P. Evdokimov: «Το άγιον Πνεύμα είναι μέσα στο χρίσμα, όπως είναι και μέσα στο ύδωρ του βαπτίσματος· ενεργεί σ' αυτό και με αυτό. Έτσι το χρίσμα είναι ο “αντίκτυπος” του αγίου Πνεύματος· δεν είναι μία απλή εικόνα ή σύμβολο, αλλά εμπεριέχει πραγματικά και αποτελεί το στοιχείο, κάτω από το οποίο το Πνεύμα ενεργεί και κρύβει την δράση του. Το σωματικό μας στοιχείο μετέχει στη χάρη με τον ίδιο τρόπο που μετέχει και το πνεύμα μας και έτσι και τα δύο μαζί κατοπτρίζουν την εικόνα του ενσαρκωμένου Λόγου» (*Η Ορθοδοξία*, σσ. 371-372).

²² Βλ. Μαξίμου Ομολογητού, *Περί διαφόρων αποριών*, PG 90, 436 b. ΟΙ. Clément, *Η θεολογία μετά τον «θάνατο του Θεού»*, σσ. 162-175.

3.2.4 Η χρήση του κόσμου

Η λειτουργική ένταξη της ύλης στο χώρο της Εκκλησίας δεν είναι δυνατόν να παραμείνει ένα κλειστό και χωρίς κοινωνικές ή συμπεριφοριστικές προεκτάσεις μυστηριακό γεγονός. Δεν εξαντλεί το σημασιολογικό ορίζοντά της σ' ένα τελετουργικό, όσο και αν το περιεχόμενό του αναδεικνύει σε κεφαλαιώδη βαθμό τη διαλεκτική θείου-ανθρώπινου. Ένας τέτοιος περιορισμός θα ήταν χωρίς νόημα επικαιρότητας και θα απέκλειε τις εκκλησιαστικές τελετές από τις καθημερινές δραστηριότητες του βίου. Η Εκκλησία όμως δεν ιδρύθηκε για να αποκοπεί από την περιβαλλοντική πραγματικότητα ή για να τη μηδενίσει αξιακά ή έστω να την ουδετεροποιήσει, αλλά για να τη συμπεριλάβει στους κόλπους της και να της εξασφαλίσει τους όρους για να αναδείξει το αυθεντικό νόημά της. Ως εκ τούτου, ορίζει και μια συγκεκριμένη στάση απέναντι στα άμεσα και απτά ζητήματα που σχετίζονται με τη χρήση-αξιοποίηση του κόσμου. Η εν λόγω στάση θα μπορούσε και η ίδια να χαρακτηριστεί διαλεκτική, υπό την έννοια ότι ανάμεσα στον άνθρωπο και στην πεποιωμένη-διαμορφωμένη ύλη λειτουργούν οι παράμετροι της οργανικότητας και, εν μέρει, της αμοιβαιότητας. Το αφετηριακό δεδομένο είναι ότι σε κάθε περίπτωση ο υλικός κόσμος συνιστά την τροφοδοτική πηγή για τη συντήρηση, την αναπαραγωγή και τη διαίωσιση της αδαμιαίας ανθρώπινης ύπαρξης. Προσλαμβάνόμενα τα φυσικά προϊόντα –τα προκύπτοντα διηνεκώς με τη σύνθεση πυρηνικών στοιχείων– από τον άνθρωπο καθίστανται ζωογόνα για τη σάρκα του και για τις οργανικές λειτουργίες του. Η ύλη λοιπόν αποτελεί την αιίζωη δυνατότητα του ανθρώπινου. Είναι ένα συμβεβηγός που προσιδιάζει θετικά και είναι υποχρεωτικό στη φυσιολογία του. Υπό τους ανωτέρω όρους, η διαδικασία που ακολουθείται είναι να προκύπτει μια μετεξέλιξη των φυσικών συστατικών του περιβάλλοντος σε οργανικά στοιχεία του ανθρώπινου σώματος. Και μια τέτοια μεταποίηση δεν είναι δυνατόν να αφήσει αδιάφορη τη συνείδηση της Εκκλησίας.²³

Η φυσιολογική αντίδραση του ανθρώπου σε μια τέτοια προσφορά οργανικότητας θα πρέπει να συνίσταται σε μια ανάλογη ανταπόκριση, διηνεκούς ωστόσο κανονιστικού χαρακτήρα. Η ανωτέρω καθηκοντολογική προοπτική δεν οδηγεί αναγκαστικά στο ότι ο άνθρωπος πρέπει να παραμένει μονοσήμαντα στο πλαίσιο μιας προσεκτικής καλλιέργειας και αξιοποίησης του φυσικού περιβάλλοντός του. Όσο και αν ένα τέτοιο ενδιαφέρον είναι απαραίτητο, εάν περιοριστεί το κοινωνι-

²³ Βλ. Ν. Νησιώτη, «Η φύση ως κτίση», *Σύναξη 14* (1981), σσ. 11-20, όπου ενδεικτικά διαβάζουμε την εξής κριτική επισήμανση αναφορικά με μια γενικευμένη θεολογία αφηρημένων στοχεύσεων: «Ο λανθασμένος θεολογικός ιδεαλισμός, παραθεωρώντας την υπάρχουσα από τη Δημιουργία σχέση μεταξύ υλικής-ζωικής και ανθρώπινης φύσης καταπολέμησε τη θεωρία περί εξέλιξης από θέση "σπιριτουαλιστική" και όχι τόσο επιστημονική και θεολογική. Η αντίδραση εναντίον αυτής της θεωρίας έχει μάλλον ψυχολογική αφετηρία παρά θεολογική. Προσβάλλεται ο άνθρωπος όπως τον θεωρεί αφ' υψηλού μια μονομερής ελλειπτική ανθρωπολογία, βάζοντάς τον να υπερέχει απομονωμένος απέναντι στη Δημιουργία, που κατ' αυτήν αποτελεί απλώς το άψυχο, το υλικό δοχείο όπου μέσα του διαδραματίζεται η ιστορία του μόνου κυρίαρχου ανθρώπου» (σ. 16).

κό σώμα στο πλαίσιο μιας μη συνειδητοποιημένης φροντίδας ως προς μια βαθύτερη ανίχνευση, συντηρεί ένα χαρακτήρα σκοπιμότητας και συμφέροντος, και παραμένει στα όρια της επιφανειακότητας. Έχουμε ήδη επισημάνει ότι η ορθόδοξη εκκλησιαστική αντίληψη κινείται με το σκεπτικό ότι κάθε παρέμβαση στο φυσικό χώρο πρέπει να στοχεύει στην ανάδειξη του λόγου των πραγμάτων, δηλαδή στο να ανακαλυφθούν οι εσωτερικές δυνατότητές τους, οι οποίες εκ των τροφοδοτήσεων του Ποιητού τους και των ανανεώσιμων αποτελεσμάτων τους δείχνουν ότι είναι, τουλάχιστον ως προς την επαναληπτικότητά τους, ανεξάντλητες. Πιο συγκεκριμένα, εφόσον τα αντικείμενα του φυσικού κόσμου προωθούν εκρηκτικές βελτιωτικές διαδικασίες στον ανθρώπινο οργανισμό, είναι προφανές ότι εμπειρεύουν στοιχεία που υπερβαίνουν κατά πολύ μια απλουστευτική αξιολόγησή τους. Και με το δεδομένο ότι αποτελούν θεία κτίσματα, οδηγούν συνεπαγωγικά στο ότι εντός τους δεν πρέπει να αναζητήσουμε απλές μηχανιστικές λειτουργίες αλλά προπάντων ορισμένες μυστικές και όχι άνετα γνωσιολογικά προσεγγίσιμες δυνάμεις. Και ως αισθητοποιημένες θείες εκφαντορίες απαιτούν μια ιδιαιτέρως ειδική και επιμελημένη προσέγγιση, προκειμένου να κατανοηθούν, να αξιολογηθούν και να τοποθετηθούν στο πλαίσιο που προσιδιάζει στην υφή τους.²⁴ Εκ νέου λοιπόν καθίσταται σαφές ότι η προσέγγιση της ύλης ενέχει και ερμηνευτικά χαρακτηριστικά, ή τουλάχιστον μετα-αναλυτικά.

Για να οδηγηθεί όμως ο άνθρωπος σε μια τέτοια συνειδητοποίηση περί του αισθητού κόσμου, είναι απαραίτητο κατ' αρχάς να μην τον θεωρήσει ένα απρόσωπο και άλογο αντικείμενο. Πολύ περισσότερο να μην επιχειρήσει να τον υποτάξει σε ορισμένες μονοσήμαντα οικείες του και αυθαίρετες εκτιμήσεις περί ζωής. Και μια τέτοια προσέγγιση προϋποθέτει μια ειδικού τύπου ηθική στάση αναφορικά με το πράττειν, ως γενική κατηγορία και ως ειδική συνθήκη. Είναι προφανώς ζήτημα επιλεκτέων κανονιστικών αρχών και αξιολογικών κριτηρίων. Υπό ποία οπτική δηλαδή ο άνθρωπος οριοθετεί και ακολούθως διευρύνει τον εγκόσμιο προσανατολισμό του; Έναντι του ανωτέρω ερωτήματος διανοίγονται δύο ερμηνευτικές προοπτικές, διαμετρικά αντίθετες μεταξύ τους. Την πρώτη θα μπορούσαμε να τη χαρακτηρίσουμε ως χρησιμοθηρική ή ως ωθούμενη από τη νοοτροπία της αποτελεσματικότητας. Και η εν λόγω αρνητική χαρακτηρισολογία οφείλεται στο ότι ως αφετηρία και σκοπό της έχει να υπηρετήσει αποκλειστικά τις ανάγκες, τις επιθυμίες και τις προσδοκίες τού προσεγγιζόμενου υπό το ατομιστικό και υποκειμενικά βουλευσιαρχικό πρίσμα βίου. Πρόκειται για έναν ακραίο ατομοκεντρικό ανθρωπισμό – ο όρος χρησιμοποιείται κατ' οικονομίαν –, σύμφωνα με το ιδεολογικό παράδειγμα του οποίου τα πράγματα και τα ενεργήματα αποκτούν νόημα μόνον εάν τίθενται στη χρηστική-ευδαιμονιστική υπηρεσία του ανθρώπου και συντελούν στη διεκπεραίωση των εγκόσμιων στόχων του. Η ανωτέρω τοποθέτηση απέναντι στα αντικείμενα απέχει παρασάγγας από το πνεύμα του Χριστιανισμού της Ανατολής, ο οποίος υπερβαίνει σε επίπεδο, τόσο θεωρίας όσο και πράξης, τις εξ υποκειμε-

²⁴ Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Εις την Εξαήμερον*, PG 44, 104 b-c.

νου ερμηνείες και αξιολογήσεις, και εισηγείται τη στάση εκείνη που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως **προσωπικός ρεαλισμός**. Με τον όρο εννοούμε την αποδοχή πως ένα ενέργημα έχει αξία μόνον εάν αντανακλά μια πηγαία αυθεντική αναφορικότητα και μια ορμική διάθεση προσφοράς, ανεξάρτητα από οιαδήποτε ιδιοκτησιακή και επεκτατική νοοτροπία. Αυτή είναι η δεύτερη προοπτική, η οποία θεωρεί το φυσικό κόσμο ως μια δυνατότητα σχέσης, με ανεξάντλητες εξειδικεύσεις, για τον άνθρωπο. Χωρίς τις αμφιρρέπειες του υποκειμενισμού, ευρισκόμεθα απέναντι στην ατιμόσφαιρα μιας αγαπητικής αναγωγής, μιας συναισθηματικής προσέγγισης που δεν αλώνεται από τις σχολιμότητες της αυτοϊκανοποίησης και του αυτοερωτισμού.

Η εν λόγω ζωτική σχέση δε σημαίνει ότι η φύση ερμηνεύεται υπό το πρίσμα ενός, μυθολογικού ή θρησκευτικού, ανιμισμού. Τα φυσικά στοιχεία δεν εμπειριέχουν κεκρυμμένες ψυχικές ή πνευματικές δυνάμεις αυτόνομης υφής, προσλαμβάνόμενες μ' έναν δεισιδαιμονικό μυστικισμό. Κινούμενος απέναντί τους ο άνθρωπος, υπό όρους προσώπου, αναζητεί να ανακαλύψει βαθύτερα την κοινή πηγή που έχει μαζί τους και να τα συντηρήσει κατά τέτοιο τρόπο ώστε να δείξει ποια είναι η ιδιαιτερότητα της αναφοράς του προς τον Θεόν. Έτσι, όπως το ανθρωπολογικό ζήτημα της σωτηρίας ως εντελέχειας δεν εδράζεται σε μια απευθείας αναγωγή προς το μεταφυσικό Εκείθεν αλλά διέρχεται υπό όρους διακονίας τον συνάνθρωπο στο πλαίσιο της εκκλησιαστικής ζωής, κατά ανάλογο τρόπο και η γνωστική πορεία προς τις θείες ενέργειες δεν τελείται με όρους νοητικού αυτοματισμού αλλά μέσα από τη συνεπή σπουδή-ερμηνεία του φυσικού περιβάλλοντος.²⁵

Από τα ανωτέρω καθίσταται προφανές ότι η γνήσια, ως προς τις προθέσεις και το πράττειν, και θεολογική, ως προς την αναγωγική προοπτική, αναφορά προς το φυσικό κόσμο προϋποθέτει και μια προκεχωρημένα συγκεκριμένη κατεύθυνση της επιστημονικής έρευνας και των τεχνολογικών εφαρμογών. Κατ' αρχάς, είναι αναγκαίο να επισημάνουμε ότι τόσο η Επιστήμη όσο και η Τεχνολογία αποτελούν, ως συνεκτικές διανοητικές δραστηριότητες –στους τομείς της θεωρίας, της κατασκευής-ανακατασκευής και της παρέμβασης– έλλογες πτυχές της ανθρώπινης δραστηριότητας, θετικότητας αξιολογούμενες από τη χριστιανική θεολογία. Πρόκειται για πολιτιστικά μορφώματα που εκφράζουν τις ανεξάντλητες ικανότητες της ανθρώπινης συνείδησης και την απελευθέρωσή της από τα ανασταλτικά δεσμά της μυθικής άγνοιας καθώς και από τις αγκυλώσεις των προκαταλήψεων και των δεισιδαιμονιών. Παράλληλα, μάλιστα, βελτιώνουν τους όρους συγκρότησης και τις συνθήκες διαβίωσης της κοινωνίας ως συλλογικού σχήματος που υπερβαίνει την τυχαιότητα και τη συμβατική ή με στρατηγικές ποσοτικής αποτελεσμα-

²⁵ Βλ. Μαξίμου Ομολογητού, *Περί διαφόρων αποριών*, PG 90, 296a: «Πάντα γάρ τά ποιήματα του Θεοῦ κατά φύσιν μετά τῆς δεούσης ἐπιστήμης γνωστικῶς ὑφ' ἡμῶν θεωρούμενα, τοὺς καθ' οὓς γεγένηνται λόγους κρυφίως ἡμῖν ἀπαγγέλλουσιν». Το ενδιαφέρον που προσπορίζει το εδάφιο είναι η αναγνώριση της ανθρώπινης γνωστικής πρωτοβουλίας ως προς την αποκωδικοποίηση των θείων μυστηρίων. Στον πιστό προστίθεται και η ιδιότητα του ερευνητή, του υποχρεωτικού διαλεκτικού εταίρου για την επιστημονική προσέγγιση της θείας αιτιότητας.

τικότητας συμβίωση. Εξάλλου, στοιχειοθετούν υψηλού επιπέδου μορφοποιήσεις της ανθρωπίνης δημιουργικότητας, κατασκευαστική προβολή που ανταποκρίνεται στο κανονιστικό παράδειγμα του Χριστιανισμού, ότι ο «κατ' εικόνα» Θεού πλασμένος άνθρωπος πρέπει να μιμείται, όχι βεβαίως δι' αυτοματισμών αλλά συνειδητοποιημένα, σε διηνεκή κλίμακα και μάλιστα με ανανεούμενες βελτιώσεις επί των προηγούμενων κατακτήσεων του τη θεία δημιουργία. Προσεγγίζοντας λοιπόν ερευνητικά η ανθρωπίνη σκέψη το φυσικό κόσμο, δε θα πρέπει να παραμείνει στην επισήμανση ορισμένων ουδέτερων και αξιολογικά αδιάφορων αριθμητικών-ποσοτικών σχέσεων, στερεότυπα επαναλαμβανόμενων και εντάξιμων σε αυστηρά κατηγοριακά σχήματα, εκ του ότι ακριβώς δεν είναι τροφοδοτικά ποιοτικών ανησυχιών.

Εάν υιοθετούσε μια τέτοια προοπτική, θα καθιέρωνε μια ανελαστική στη θεώρησή της αντικειμενοποίηση του φυσικού περιβάλλοντος και των όρων που το διέπουν. Συγχρόνως, μια τέτοια θεωρητική ακαμψία αποκλείει, στα ερμηνευτικά όρια βεβαίως του ανθρώπινου εγκεφάλου, τη δυνατότητα από τον Θεό για ανάληψη καινούργιων δημιουργικών παρεμβάσεων του. Κατά την ορθόδοξη όμως Κτισιολογία, η δημιουργία του κόσμου από τον Θεό δεν έχει εισέτι οδηγηθεί στο εντελεχειακό πλήρωμά της, αλλά ευρίσκεται στη διαδικασία της ανάπτυξής της, σε μια όλο και διευρυνόμενη μετάβαση από το «δυνάμει» στο «ένεργεια».²⁶ Συνεπώς, η έννοια του αυστηρού επιστημολογικού κριτηρίου ορίζεται εδώ όχι με βάση τη στερεοτυπία συγκεκριμένα απαρέγκλιτων, στο διηνεκές, μεθοδολογικών αρχών ανάλυσης του υπαρκτού. Ως αφορμή και προοπτική πρέπει να έχει τη συνεπή προσαρμογή της επιλεγόμενης εκάστοτε μεθοδολογίας στην –ανανεούμενη στο διηνεκές– αρχή ότι αποτελεί ισχυρό ενδεχόμενο να εμφανιστούν στην κοσμική εξέλιξη νέες μορφές ύπαρξης και νομοθετικής λειτουργίας, προβλεπτές ή απρόβλεπτες. Στον εσωτερικό πυρήνα των εκάστοτε νέων ανακαλύψεων ο χριστιανός ερευνητής πρέπει να αναζητεί επιμέρους όρους για αποκωδικοποίηση του έλλογου σχεδιασμού της θείας βούλησης.

Υπό την εν λόγω λοιπόν έννοια, η αποστολή της Επιστήμης θα συνίσταται στο να προσφέρει με άμεσο και απτό τρόπο τα εχέγγυα εκείνα για να καταστεί συνειδητό το περιεχόμενο της πίστης. Είναι προσέτι αναγκαίο να επισημανθεί ότι, με το να έχει ένα δυναμικό ερευνητικά, ανανεούμενο ως προς τα ερωτήματα και ατέλεστο εισέτι ως προς τις θεωρητικές οριοθετήσεις χαρακτήρα, η Επιστήμη παρα-

²⁶ Βλ. Μαξίμου Ομολογητού, *Περί διαφόρων αποριών*, PG 91, 1080a: «λόγω και σοφία τά πάντα κατά τόν δέοντα χρόνον ποιήσας και ποιεί (δηλ. ο Θεός)». Νικολάου Μεθώνης, *Ανάπτυξις της θεολογικής στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικού Φιλοσόφου* (κριτ. έκδ. Αθαν. Αγγέλου, Ακαδημία Αθηνών, Leiden-E.J. Brill 1984) 67. 25-27: «... τήν τῆς θεότητος πρόοδον ἐπέωσαν τηροῦντες τὰλλα πάντα ἐκ ταύτης παρῆχθαι πιστεύομεν, τὰ δέ και παράγεσθαι». Κυρίως με το πρώτο εδάφιο η ενεργοποίηση ενός προϋπάρχοντος και προγραμματικού θείου σχεδιασμού είναι προφανής, αφού έρχεται στο προσκήνιο και η έννοια της καιρικότητας. Ο Θεός επιλέγει τους όρους διά των οποίων θα παρέμβει στη χρονική εξέλιξη, ώστε να την κατευθύνει προς το σχεδιασμό που της έχει ορίσει, διαμέσου διορθωτικών παρεμβάσεων επί των αποκλίσεών της.

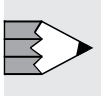
κολουθεί την ούτως ειπείν διαλεκτική ανάπτυξη του κόσμου, δηλαδή την ανάδειξη νέων μορφών ύπαρξης και λειτουργίας του. Τα ανωτέρω ανταποκρίνονται σε καθολική κλίμακα σε ό,τι ορίζει περί γνωστικών κτήσεων η ορθόδοξη θεολογία, υπό ένα πρίσμα όμως που σε ορισμένα σημεία έχει αποφαστικό χαρακτήρα. Η γνωσιολογική αυτή υπερλογικότητα σημαίνει ότι οι διατυπώσεις και τα πορίσματα της Επιστήμης έχουν έναν επικαίρως –και διηνεκώς ανανεώσιμο βεβαίως– περιγραφικό και όχι οριστικό αποφαστικό χαρακτήρα και ότι δεν εξαντλούν το περιεχόμενο της αλήθειας στις εκάστοτε διατυπώσεις τους. Με άλλους λόγους, οι ορισμοί της Επιστήμης ως φυσικής θεωρίας έχουν έως το έσχατο σημείο του ερευνητικού πληρώματός της ένα σχετικό χαρακτήρα αναφορικά με το απόλυτον της αληθείας, ή αναφορικά με την πρόσληψη και την εννοιολογική καταγραφή του όντως όντος, το οποίο συνιστά το Α και το Ω, την αρχή και το τέλος. Από αυτή την καταστατική βέβαια θέση και ύστερα θα μετεξελιχθεί η Επιστήμη, υπό όρους θεολογικής αξιοποίησης, από ερευνητική απόπειρα και ανίχνευση σε ερμηνευτική βεβαιότητα και εδραιότητα.²⁷

Τέλος, αναφορικά με την Τεχνολογία έχουμε να παρατηρήσουμε ότι, υπό το πρίσμα των σύγχρονων τάσεων της ορθόδοξης θεολογίας, η αποστολή της θα οριζόταν από το κατά πόσον ως εφηρμοσμένη επιστήμη μεριμνά για τη λειτουργική ανάδειξη των έλλογων πυρήνων του κόσμου της εμπειρίας καθώς και για την εξασφάλιση εκείνων των προϋποθέσεων που είναι αναγκαίες για τη συντήρησή του. Δεν είναι απλώς ένα μέσο διαχείρισης ή εφαρμογής. Υπό το πράγματι διακανονικό αυτό πρίσμα, η Τεχνολογία καταξιώνεται μόνον όταν ερμηνεύεται και χρησιμοποιείται από τον άνθρωπο ως αφετηρία απελευθέρωσης των φυσικών δυνατοτήτων των αισθητών όντων και ως λειτουργικό εργαλείο προώθησης διαδικασιών για την αποκωδικοποίηση του μυστηρίου τους, για την ανάδειξη των βαθύτερων πυρήνων τους. Εάν μια τέτοια διεισδυτική προοπτική θέσει στο περιθώριο τη νοοτροπία της μονοσήμαντα ποσοτικής παραγωγικότητας και αποτελεσματικότητας, συνεπαγωγικά προσδίδει στην Τεχνολογία ένα σαφή εσχατολογικό προσανατολισμό. Όσο και αν φαίνεται ακραίο, θα την ωθεί στο να αναδείξει εμμέσως τους λόγους των όντων, τα μεταφυσικά αρχέτυπα του σύμπαντος. Έτσι, θα αποκλείσει με αιτιολογημένους όρους την ανθρωπίνη απληστία και θα συντελέσει στην προώθηση ενός νέου ατομικού και συλλογικού ιστορικού υποκειμένου, που θα διακατέχεται από ποιοτικά ερευνητικά κριτήρια. Κατά προέκταση, θα αρθούν ο ψυχρός διανοητισμός και ο απρόσωπος ηδονισμός στη σχέση του ανθρώπου με τη φύση και θα καθιερωθεί ο αναστοχαστικός επαναπροσδιορισμός της ζωής. Επομένως, και η Τεχνολογία θα μπορούσε να τεθεί στην υπηρεσία της εντελεχειακής ανθρωπολογικής προοπτικής, η οποία στη χριστιανική ορολογία χαρακτηρίζεται ως Ανάσταση. Θα ευρισκόμεθα τότε απέναντι σ' έναν τύπο Τεχνολογίας ριζικά διαφοροποιημένο από αυτόν που συναντάμε στο κεφαλαιοκρατικό μοντέλο οργάνω-

²⁷ Βλ. Αθ. Γιέβτιτς, *Χριστός, Αρχή και Τέλος*, εκδ. Ίδρυμα Γουλανδρή-Χορν, Αθήνα 1983, σσ. 313-343. Μ. Μπέγζος, *Δοκίμια φιλοσοφίας της θρησκείας*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 1993, σσ. 161-187.

σης της κοινωνίας, το οποίο αντανακλά τη διόγκωση του υπολογιστικού φρονήματος, την αιτία δηλαδή που οδηγεί σε παρά φύσιν συμπεριφορές και στην αλλοτρίωση.²⁸

Είναι σαφές και εδώ ότι το ζήτημα περί της σωτηρίας του ανθρώπου συναρτάται άρρηκτα με τον τρόπο χρήσης των αντικειμένων που τον περιβάλλουν, τα οποία οριοθετούν κανονιστικά, με τους ερεθισμούς που του προκαλούν, τα πεδία των παρεμβάσεών του.



Δραστηριότητα 5/Κεφάλαιο 3

Να σχολιάσετε τη σκέψη του Δ. Στανιλοάε που ακολουθεί αναφορικά με τη χρήση του κόσμου υπό το πρίσμα της συνέργειας θείου-ανθρωπίνου: «Ο Θεός απευθύνει στον καθένα ιδιαίτερες κλήσεις, δίνοντάς του ταυτόχρονα τις ιδιαίτερες δωρεές, για ν' ανταποκριθί σ' αυτές τις κλήσεις. Έτσι κάθε άνθρωπος είναι συνεργάτης του Θεού στην ανάπτυξη του κόσμου, παρέχοντας την ειδική προσφορά του. Κάθε άνθρωπος φέρνει σε φως και αναπτύσσει μια άλλη όψη του μοναδικού πλούτου των λόγων και των δωρεών του Θεού για την πνευματική ανάπτυξη τη δική του και όλων, σε αλληλεγγύη με όλους» (Αγίου Μαξίμου Ομολογητού, *Φιλοσοφικά...*, σσ. 42-43).

Προεκτάσεις

Επί τη βάση όσων εξετάσαμε και αντί επιλόγου, τίθενται τα ακόλουθα τρία ερωτήματα:

- Πρώτον, σε ποια αντικειμενικά δεδομένα μπορούμε βασίμα να στηριχθούμε, ώστε να διατυπώσουμε επιφυλάξεις σχετικά με τη δυνατότητα συνάφειας της Θεολογίας, ως μελέτης των κτισμάτων και των προϋποθετικών όρων τους –δηλαδή των θείων ενεργειών–, με τη φυσική επιστήμη; Αν η διαφωνία τοποθετείται στο ζήτημα της μεθόδου και των θεωρητικών σκοπών που κατά περίπτωση επιδιώκονται, θα συμφωνούσαμε χωρίς αμφιρροπέιες, διότι το όλο σκεπτικό θα εστηριζέτο στο πώς εξασφαλίζεται η άμεση δηλωτικότητα, η οποία θεολογικά δεν τεκμηριώνεται, σε αντίθεση με ό,τι π.χ. συμβαίνει στα πορίσματα της Βιολογίας.
- Δεύτερον, ποιο είναι εκείνο το κριτήριο που αποκλείει τη θέση ότι το οικολογικό ζήτημα είναι πριν απ' όλα ένας προβληματισμός απότομος της θεολογικής στάσης ζωής και ότι η σύγχρονη καταλυτική αρνητική παρέμβαση στο φυ-

²⁸ Βλ. *Ol. Clément, Η Θεολογία μετά τον «θάνατο του Θεού»*, σσ. 193-229, όπου ενδεικτικά διαβάζουμε: «Η τεχνική οργάνωση που θα προτείνη ο χριστιανός θα τείνη προς μια θεραπευτική του ανθρώπου και του σύμπαντος, τόσο πιο καθαρά μερική όσο θα έχη σαν στόχο τον καθολικό άνθρωπο και την ουσιαστική σχέση του με τα πράγματα» (σ. 219). Πρβλ. από τον Ακάθιστο Ύμνο το «Χαίρε τεχνολόγους αλόγους ἐλέγξασα».

σικό περιβάλλον δεν είναι παρά μια έκφραση των εκπεσουσών στην αμαρτία-αυτεξία ανθρωπίνων επιλογών, της αστοχίας δηλαδή κατανόησης του ακριβούς περιεχομένου που έχει η θεία παρέμβαση-πρόσκληση και ποιο είναι το τελολογικό μοντέλο που θέτει;

- Τρίτον, για ποιους λόγους θα προκαλούσε αντίδραση η θέση ότι στα όρια του Χριστιανισμού της Ανατολής έχουμε τα ασφαλή εφαλτήρια για να υποστηρίξουμε ότι αναπτύσσεται ένας συνεπής και, φυσικά όχι με την έννοια της ηδονιστικής λατρείας ή του χυδαίου ευδαιμονισμού, συνειδητά αποδεκτός υλισμός;

Αντί για άμεση προσωπική απάντηση θα παραθέσουμε τρία κείμενα, τα οποία εκτιμούμε ότι αντιστοιχούν στα ανωτέρω ερωτήματα:

- A) «Ἐκ τῶν κατὰ κτίσιν σοφῆς θεωρίας τῶν περὶ τῆς Ἁγίας Τριάδος, Πατρός λέγω, καὶ Ὑιοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος, λόγον λαμβάνομεν. [...] Βοῶ τοίνυν ἢ κτίσις διὰ τῶν ἐν αὐτῇ ποιημάτων, καὶ οἷον ἀπαγγέλλει τοῖς νοερῶς δυναμένοις ἀκούειν, τὴν ἰδίαν αἰτίαν τριαδικῶς ὑμνουμένην» (Μαξίμου Ομολογητοῦ, *Περί διαφορῶν αποριῶν*, PG 90, 296 b-c).
- B) «Ὁ γὰρ πιστεύων ὅτι ὁ Θεὸς πάντων ἐστὶ ποιητὴς καὶ ὅτι τὰ πάντα ἐξ οὐκ ὄντων παρήγαγε, τὰ τε ἐν τῷ οὐρανῷ, τὰ τε ἐπὶ τῆς γῆς καὶ τὰ ἐν τοῖς καταχθονίοις, ὑπὸ Θεοῦ κτισθεὶς, μένει τῶν ἰδίων ὄρων ἐντός, τὸν πεποιηκότα γιγνώσκων» (Συμεῶν του Νέου Θεολόγου, *Λόγοι Θεολογικοὶ Β΄*, S.C. 122, σ. 145).
- Γ) «Προσκυνῶ τὸν τῆς ὕλης δημιουργόν, τὸν ὕλην δι' ἐμέ γενόμενον καὶ ἐν ὕλῃ τὴν ἐνοίκησιν θέμενον καὶ δι' ὕλης τὴν σωτηρίαν μου ἐργασάμενον. Σέβω οὖν τὴν ὕλην... δι' ἧς ἡ σωτηρία μου γέγονε. Σέβω δέ οὐχ ὡς Θεόν, ἀλλ' ὡς θείας ἐνεργείας καὶ χάριτος ἔμπλεων» (Ιωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περί εικόνων 1*, PG 94, 1300 α-β).

Και τα τρία παραθέματα συνθέτουν από κοινού ό,τι θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε ως εσχατολογική οικονομία του «καθ' ομοίωσιν», του οποίου το ειδικό περιεχόμενο κατανοείται διαδικαστικά μέσα στο χρονικό συνεχές ως ιστορική ωρίμανση.

ΕΝΑ ΣΧΟΛΙΟ ΣΤΗΝ ΚΟΣΜΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ

Σκοπός

Στην τρίτη ενότητα θα επιχειρηθεί να δειχθεί μια ειδική περίπτωση της ορθόδοξης χριστιανικής κοσμολογίας, όπως παρουσιάζεται στα σχόλια του Μ. Βασιλείου Καισαρείας στη βιβλική *Εξαήμερον*. Ο κύριος στόχος είναι να έλθει στο προσκήνιο ο επιστημονικός τρόπος με τον οποίο οι Πατέρες της Εκκλησίας πραγματεύονται ζητήματα φυσικής θεωρίας, χωρίς να απεμπολούν τις κεντρικές θεολογικές θέσεις της κοσμοθεωρίας τους.

Προσδοκώμενα Αποτελέσματα

Όταν θα έχετε ολοκληρώσει τη μελέτη της εν λόγω ενότητας, θα είστε σε θέση:

- να εντοπίζετε τον τρόπο με τον οποίο αφομοιώνονται από τη χριστιανική θεολογία τα πορίσματα της επιστήμης και οι φιλοσοφικές ερμηνείες,
- να κατανοείτε τον τρόπο με τον οποίο αρθρώνεται μια ειδική πτυχή της σχέσης ακίστου-κτιστού,
- να εξηγείτε τις διαφορές και τις σχέσεις ανάμεσα στους θεωρητικούς κλάδους της Οντολογίας και της Γνωσιολογίας στο πλαίσιο της χριστιανικής κοσμολογίας,
- να επισημαίνετε ορισμένες νέες προτάσεις της χριστιανικής διδασκαλίας έναντι της αρχαιοελληνικής αναφορικά με τη δημιουργία του κόσμου.

Έννοιες Κλειδιά

- Αιτία
- Γη
- Δημιουργός
- Κόσμος
- Ουρανός
- Στοιχεία
- Χρόνος

Εισαγωγικές Παρατηρήσεις

Τα εξηγητικά σχόλια του Μ. Βασιλείου στη βιβλική *Εξαήμερον* απέχουν παράσάγγας από το να κινούνται στο πλαίσιο μιας απλής –έστω εξαντλητικής στις λεπτομέρειές της– περιγραφής. Συνιστούν ένα ιδιαίτερος συστηματικό κείμενο, το οποίο, με τα δεδομένα της εποχής του –δεύτερον ήμισυ του 4ου αι. μ.Χ.–, αποτελεί μια αυστηρή ερευνητική και επιστημονική απόπειρα με συγκεκριμένες θεωρητικές κανονιστικές αρχές, τόσο ως προκείμενες όσο και ως προκύπτουσες από τη συνθετική επεξεργασία των αναλύσεων. Θα μπορούσαμε ωστόσο να τα χαρακτηρίσουμε και ερμηνευτικά, υπό την έννοια ότι σε πλείστες επιμέρους θεματικές ενότητες επιχειρούν να ανακαλύψουν τη βαθύτερη σημασία του βιβλικού λόγου, εδάφια του οποίου εκλαμβάνονται ως σημαίνοντα μη ορατών –και άρα μη άνετα

εντάξιμων σε εννοιολογικές κατηγορίες–πραγμάτων. Πρόκειται κυρίως για τις αναφορές στο «διότι» και στο «πώς» της θείας δημιουργίας, οντολογικές κατηγορίες που είναι, πηγαίως τουλάχιστον, υπερφυσικής τάξης. Σε κάθε περίπτωση, τα εν λόγω σχόλια αναλαμβάνουν το στόχο να λειτουργήσουν ως οριοθετημένες σε κεφάλαια θεωρητικές προσεγγίσεις, στηριζόμενα, κατά το μέτρο του εφικτού, στην αυστηρή τήρηση των κανόνων της τυπικής λογικής και στην ανταπόκριση στους όρους του αποδεικτικού συλλογισμού. Ερμηνεία και απόδειξη λοιπόν κινούνται συμπληρωματικά, με στόχο και ο θεολογικός χαρακτήρας των βιβλικών κειμένων να παραμείνει αλώβητος και η επιστημονική στήριξη του να εξασφαλισθεί,²⁹ υπό την αυστηρή ρήτρα ότι οι γνωσιολογικές αναφορές πρέπει να αντιστοιχούν επακριβώς στα οντολογικά δεδομένα. Και, βεβαίως, υπό την τήρηση της εν λόγω ρήτρας δεν τίθεται πρόβλημα για το αν οι κατηγορίες, ως γενικά εννοιολογικά σχήματα, που χρησιμοποιούνται είναι συγχρόνως και οντολογικές και γνωσιολογικές. Η όποια διττή χρήση τους αντανάκλα την παραλληλότητα ανάμεσα στο είναι και στο συνειδέναι. Ορισμένες όψεις του εν λόγω εγχειρήματος του βυζαντινού θεολόγου φιλοδοξούμε να παρουσιάσουμε στα όσα ακολουθούν. Και το εγχείρημά μας θα γίνει υπό τον ακόλουθο όρο καιρικότητας: ένα κείμενο πρέπει να αξιολογείται κυρίως συγκριτικά με ό,τι έχει κατακτήσει επιστημονικά η εποχή στην οποία συντάσσεται. Το κοσμοείδωλο, το οποίο εκ της περιρρέουσας πνευμα-

²⁹ Για το έργο *Εις την Εξαήμερον του Μ. Βασιλείου*, βλ. ενδεικτικά P.J. Levie, «Les sources de la septième et de la huitième Homélie de Saint Basile sur l'Hexaméron», *Revue de la philologie classique*, 19-24 (1920), σσ. 113-149. H. Dehnhard, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin*, Berlin 1964. Στη μελέτη μας χρησιμοποιούμε την κριτική έκδοση του κειμένου από τους E.A. de Mendieta και S. Rudberg, *Akademie Verlag*, Berlin 1997. Αναφορικά με την ερμηνευτική διάσταση του έργου, ο B. Τατάκης σημειώνει τα ακόλουθα: «Τον όρο ερμηνεύω, δεν θα τον πάρουμε βέβαια στο στενά φιλολογικό του νόημα. Δεν πρόκειται στις αυστηρά ερμηνευτικές ομιλίες του Βασιλείου ούτε για λεξιλογική, ούτε για απλή λογική ερμηνεία, ανάλυση και κριτική του κειμένου. Προϋποθέτουν φυσικά τις εργασίες αυτές, και γι' αυτό, όπου το κείμενο της Γενέσεως δίνει αφορμή, προχωρεί ο Βασίλειος και σε γραμματική διασάφηση ή προσδιορισμό της έννοιας μιας λέξης. Αλλά σκοπό τους έχουν να αναπτύξουν όλο τον πλούτο των σκέψεων και διδαγμάτων που κλείνει το συνεπτυγμένο κείμενο της Γενέσεως (α' 1-26), να συλλάβουν και να αναπτύξουν το νόημα της δημιουργίας και των δημιουργημάτων, να συναγάγουν ωφέλιμα πορίσματα, να συζητήσουν τις δυσκολίες και τα προβλήματα που γεννά το υψηλό τούτο θέμα, να αποκρούσουν κάθε αντίθετη διδασκαλία, είτε των φιλοσόφων, είτε των αιρετικών. Αυτό το πλατύ περιεχόμενο έχει η ερμηνευτική εργασία του Βασιλείου, στην Εξαήμερο, γι' αυτό και μεγάλη είναι η ποικιλία των θεμάτων που συναντούμε σ' αυτήν, δογματικών, ηθικών, φιλοσοφικών, επιστημονικών» (Η συμβολή της Καππαδοκίας στη χριστιανική σκέψη, εκδ. Κέντρο Μικρασιατικών Μελετών, Αθήνα 1989, σ. 102). Τα ανωτέρω μας οδηγούν στη διαπίστωση ότι το υπόμνημα του Μ. Βασιλείου δε συγκροτείται με αυστηρούς φυσικοεπιστημονικούς όρους ή τουλάχιστον όχι μόνον με αυτούς. Ο J. F. Callahan, ακολουθώντας το εν λόγω σκεπτικό, προτείνει, εκτός από την αυθεντικά χριστιανική, μια πλατωνική και όχι μια αριστοτελική ανάγνωση της πραγματείας: «This statement indicates at once that we are non dealing with a cosmology of the Aristotelian type, proceeding from an empirical analysis of physical phenomena and rising gradually from a consideration of the separate details of nature to their ultimate causes. Rather our approach, as we might expect, will be more akin to that of Plato's *Timaeus*, which, along with various works inspired by it, exerted a considerable influence on the Jewish and Christian commentaries on *Genesis*» («Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology», *D.O.P.*, 12 (1958), σ. 31).

τικής ατμόσφαιρας έχει συγκροτηθεί, κατευθύνει, κατά το μάλλον ή ήττον, τον ερευνητή, στο πλαίσιο ενός δεσμευτικού ιστορικού σχετικισμού. Οι παράγοντες λοιπόν που συντελούν στην αξιολόγηση του εκάστοτε ερευνητή ως προς την επιστημονική συμβολή του είναι ο βαθμός στον οποίο ο ίδιος εντάσσει σε αυστηρά εννοιολογικά σχήματα το περιεχόμενό του, επικαθορίζοντας επικαίρως, στην ερευνητική απόπειρα του κειμένου του, την επιλογή του κοσμοειδώλου. Παράλληλα, και το κατά πόσον εξασφαλίζει ερεθίσματα στους επόμενους ερευνητές για να το εξειδικεύσουν περαιτέρω. Ωστόσο, ο ερευνητής αξιολογείται και ως προς τη συνθετική ικανότητά του. Σε ποιο βαθμό δηλαδή κατορθώνει να φέρει σε οργανική συνάφεια την προτέρα επιστημονική παραγωγή με τις τρέχουσες κοσμοθεωρητικές τάσεις και κατά πόσον αναδεικνύει νέα ερευνητικά ερωτήματα. Το εν λόγω ζήτημα θα μας απασχολήσει παράλληλα με τα ειδικά κοσμολογικά θέματα που θα επεξεργασθούμε, ενώ ορισμένως θα ανιχνευθούν και αναβιώσεις ή επαναδιατυπώσεις θεωρητικών προσεγγίσεων της αρχαίας ελληνικής κοσμολογίας στο έργο του Μ. Βασιλείου. Προφανώς μια τέτοια απόπειρα πόρρω απέχει τού να περιλάβει τις διήκουσες αρχές των κοσμολογικών ερευνών του στο σύνολό τους. Ανιχνεύει ειδικές περιπτώσεις με την προοπτική των προσεκτικών, έστω επιμέρους, γενικεύσεων.

3.3.1 Η αρχική κατάσταση της γης και του ουρανού

Στο πλαίσιο των θεολογικών και συγχρόνως επιστημονικών συλλογισμών που προτιθέμεθα να αναλύσουμε, επιλέγουμε ως αφητηρία την παρατήρηση του Μ. Βασιλείου ότι ο Μωυσής, αφού έλαβε τη χάρη και το φωτισμό του Αγίου Πνεύματος, έθεσε ως ερευνητικό στόχο να πραγματευθεί κοσμολογικά ζητήματα αναφορικά τόσο με τον τρόπο ύπαρξης του, υποκειμένου στην αισθητή εμπειρία, σύμπαντος όσο και με τη θεία δημιουργική παρέμβαση κατά την εξέλιξή της ή κατά τα στάδια προβολής της. Ένα εξ αυτών αναφέρεται στην κατάσταση που ευρισκόταν η γη κατά την αρχή της δημιουργίας της. Εφόσον τίθεται μάλιστα ζήτημα αρχών, θα λέγαμε ότι περιορίζεται αισθητά η προοπτική μιας απλής περιγραφής νόμων και λειτουργιών. Αναδεικνύεται ως αναγκαίος ο εντοπισμός των όρων μιας ανάπτυξης που έχει οδηγήσει στην εικόνα του κόσμου την οποία έχουμε ενώπιόν μας. Συγκεκριμένα, ο Πατέρας της Εκκλησίας διερωτάται αναφορικά με το υπό ποία έννοια –και βέβαια υπό ποίους πραγματολογικούς όρους– θα μπορούσαν να αποδοθούν στη γη, κατά την αρχική κατάστασή της, οι ιδιότητες του αόρατου και του ακατασκεύαστου που αναφέρει το βιβλικό κείμενο. Εξετάζει επίσης και το ενδεχόμενο να είναι επιστημονικά εφικτό να αποδοθούν οι ίδιες ιδιότητες και στον ουρανό – όρος που προφανώς αντιστοιχεί στο κοσμικό σύμπαν. Θέτει λοιπόν ουσιαστικά ως υπόθεση εργασίας το για ποιους λόγους τα δύο αυτά πρώτα γενικότερα φυσικά κτίσματα ενδεχομένως ευρίσκονταν, σε κάποιο απώτατο χρονικό ή προχρονικό σημείο, σε μια κατάσταση στερούμενη της τελειότητας που τους προσιδιάζει ως προϊόντων μιας έλλογης Αιτίας. Προφανώς ένα τέτοιο έλλειμμα θα συνέβαινε, επειδή η αναγκαία διαδικασία που σχετίζεται με το πλήρωμα της

σύστασής τους δεν είχε τελεσθεί. Είχαν ενταχθεί βέβαια σε μια πορεία δημιουργικής τελείωσης, αλλά δεν είχαν συγκροτηθεί ακόμη σε μορφοποιημένα, συνεκτικά και ολοτελή κοσμικά συστήματα. Το ότι λοιπόν μπορεί να αποδοθεί και στα δύο ο αρνητικός κατηγορηματικός προσδιορισμός, π.χ. του μη κατασκευασμένου, σημαίνει ότι υπήρχε μια φάση της ανάπτυξής τους κατά την οποία αποτελούσαν μη εισέτι διαμορφωμένες πραγματικότητες. Δεν είχε δηλαδή αναδυθεί στο προφανές κατά την πλήρη μορφή του ο σχεδιασμός της δημιουργικής και διακοσμητικής δύναμης του Θεού. Το αν υπό χριστιανικούς όρους λειτουργεί η κατάσταση του αριστοτελικού «δυνάμει», είναι μια υπόθεση που άνετα μπορεί να ισχύει, και μάλιστα υπό την προοπτική της εντελέχειας, με τη διαμεσολάβηση βέβαια ενός όλο και διευρυνόμενου εντός του γίνεσθαι «ἐνεργεία».

Συγκεκριμένα, η γη θεωρείται ακατασκευάστη πριν από την ολοκλήρωση του δημιουργικού σχεδιασμού, διότι ακόμη δεν είχε συγκροτηθεί ως ένας ζων –τουλάχιστον «ἐνεργεία»– παραγωγικός νέων οντικών καταστάσεων οργανισμός. Δεν υπήρχαν επί της επιφανείας της δένδρα, άνθη, βλαστήσεις, καρποί και, γενικά, δεν είχαν αναδείξει τα αποτελέσματά τους, με υποκείμενο στην αισθητή εμπειρία τρόπο, οι θείες γονιμοποιητικές προδιαγραφές. Στον υποτιθέμενο παρατηρητή θα έδινε την εντύπωση μιας αχανούς ερήμου, αφού η εξωτερική εικόνα της δε θα παρούσαζε ίχνη ζωής. Κανένα βλάστημα δε θα τη στόλιζε και, σε μια ενδεχόμενη θεωρητική προσέγγιση, θα αντιμετωπιζόταν ως μια συγκεχυμένη μάζα χωρίς ποιότητες και χωρίς –εμφανές τουλάχιστον– τελικό αίτιο. Θα εκλαμβάνόταν απλώς ως ένα τυχαίο παραγωγικό αποτέλεσμα, το οποίο δε θα αποκάλυπτε το σκοπό για τον οποίο είχε αποκτήσει την υπόστασή του. «Πῶς ἡ γῆ ἀτελής ἐστί καὶ ἀνεξέργατος; Ἡ ὄλως, τί τό ἀκατάσκευον τῆς γῆς;... Ἐστί μὲν οὖν τελεία κατασκευὴ γῆς ἢ ἀπ' αὐτῆς εὐθηνία· φυτῶν παντοδαπῶν βλαστήσεις... καὶ ὄσα μικρὸν ὕστερον μέλει τῷ προστάγματι τοῦ Θεοῦ ἐνατείλαντα τῇ γῆ τὴν γενησαμένην κατακοσμεῖν».³⁰ Ενοείται προφανώς ότι ο εντοπισμός της ύπαρξης ενός τελολογικού σχεδιασμού προϋποθέτει την έκφανση –ατελών, ἔστω– μορφοποιήσεων, οι οποίες βεβαίως βαθμιαία θα τελειώνονται. Γενικώς, πάντως, ανάλογα με το τι υποπίπτει στην αντίληψή μας προβαίνουμε στις ερευνητικές τοποθετήσεις μας για τις διαδικασίες

³⁰ *Εἰς τὴν Εξαήμερον, 22.1-9: Στο ἐδώ παράθεμα, ὅπως και στο ὑπόλοιπο κείμενο, ὁ Βασίλειος συγκροτεῖ μεθοδικά τοὺς συλλογισμοὺς του, προβαίνοντας σε μια προσεκτικὴ συνάφεια τῆς Θεολογίας με εμπειρικές ἐπιστημονικές παρατηρήσεις. Ὁ Β. Τατάκης παρατηρεῖ σχετικῶς: «Ἡ μεθοδικὴ πορεία με τὴν ὁποία διερευνᾶ τὰ θέματα διαπνέεται ἀπὸ ὀρθολογισμό, ἕναν ὀρθολογισμό που τον τονώνει ἡ φωτεινὴ καὶ βαθιὰ πίστη του. Δεν βρίσκει καθόλου ἀντίθετη πρὸς τὴν πίστη ὁ Βασίλειος τὴν ἐξήγηση τῶν ὄντων με λογικὰ ἐπιχειρήματα... Εἶναι φανερό ὅτι ὁ προσανατολισμὸς αὐτὸς θα κάμει ὥστε ἀπὸ δύο κυρίως περιοχῆς να ἀντλήσει πάλι ὁ Βασίλειος τὰ ἐπιχειρήματά του: τὴν πίστη, ἀπὸ τῆς μια, τὴ φιλοσοφία καὶ τὴν ἐπιστῆμη ἀπὸ τὴν ἄλλη. Θα ἀντικρούσει ὅσες φιλοσοφικὲς θέσεις ὑποστηρίζουν ἀντίθετα ἢ διαφορετικὰ πρὸς τὴ Γένεση, ὅπως τὴ θεμελιώνει καὶ τὴν ἀναπτύσσει ἡ χριστιανικὴ πίστη. Δεν θα παραλείψει να δείξει τὴν περιφρόνησή του πρὸς τὴ σφαῖρα του κόσμου τούτου. Ἀλλὰ καὶ δεν θα διστάσει να ἀντλήσει ἀφθονα ἐπιχειρήματα ἀπὸ ἄλλες φιλοσοφικὲς θέσεις, ἀκόμα περισσότερα ἀπὸ τὶς ἐπιμέρους ἐπιστῆμες, για να συνθέσει καὶ να ἀναπτύξει τὴν ἐρμηνεία του» (Ἡ συμβολὴ τῆς Καππαδοκίας στη χριστιανικὴ σκέψη, σ. 102).*

που έπονται και για την υφή του τελικού προϊόντος, υπό την οπτική βεβαίως του προσδόκιμου. Η Γνωσιολογία παρακολουθεί την Κοσμολογία και ανιχνεύει την Οντολογία, η οποία, υπό τη θεολογική κατ' οικονομίαν λειτουργία της, συνιστά το υπόστρωμα της εμφάνισης των αισθητών όντων.

Στη συνέχεια του συλλογισμού σημειώνεται ότι με το ίδιο κριτήριο και ο ουρανός έλαβε το αρνητικό επίθεμα του ακατασκεύαστου, διότι ούτε στην οικεία του περιοχή είχε συντελεσθεί μια ορισμένη διαμόρφωση και δεν υπήρχαν ούτε ήλιος ούτε σελήνη ούτε το αστρικό πλαίσιο για να τον φωτίζουν και να τον διακοσμούν. Ήταν μια αχανής έκταση χωρίς τη δημιουργία και την κίνηση των επιμέρους πλανητικών σωμάτων. «Τά αὐτά δέ ταῦτα καί περί οὐρανοῦ εἵπομεν· ὅτι οὐκ ἐξείργαστο οὐπω οὐδέ αὐτός, οὐδέ τόν οἰκείον ἐπειλήφει κόσμον, ἄτε μήπω σελήνη, μήτε ἥλιψ περιλαμπόμενος, μηδέ τοῖς χοροῖς τῶν ἄστρον κατεστεμμένος. Οὐπω γάρ ταῦτα ἐγεγόνει».³¹ Εκ των ανωτέρω στερητικών περιγραφών διαπιστώνουμε, εμμέσως αλλά με σαφή αποδεικτική τεκμηρίωση, ότι κάθε δημιουργημένο κτίσμα –είτε ως επιμέρους είτε ως γενικότερη ενότητα– προσδιορίζεται και ολοκληρώνεται ως μορφοποιημένη υπόσταση μέσα από μια διαδοχή παραγωγικών λεπτομερειών, οι οποίες αποκαλύπτουν μια διαδικασία εξελικτικότητας. Με το ρηματικό μάλιστα τύπο «ἐγεγόνει», ορίζεται η χρονική διάκριση μεταξύ παρελθόντος και παρόντος, η οποία θέτει υποχρεωτικά την κατάσταση της εξέλιξης. Πρόκειται ωστόσο για μια διάκριση που δεν είναι ανεξάρτητη από τα φυσικά σώματα και από τις διαμορφώσεις τους ούτε συνιστά μια αφηρημένη διατύπωση. Ο χρόνος είναι ενταγμένος σε ό,τι περιλαμβάνεται στο σύμπαν και γι' αυτό θα τον χαρακτηρίζαμε ως αντικειμενικά υφιστάμενη πραγματικότητα. Χρόνος και κόσμος ευρίσκονται σε μια αμοιβαία συνεπαγωγή δράσεων, μέσα από την προοπτική της κατάστασης που θα χαρακτηρίζαμε ως ενεργό παρουσία, δηλαδή πορεία προς συγκρότηση μορφοποιημένων υποστάσεων.

Ακολούθως, ο Μ. Βασίλειος επεξεργάζεται την ιδιότητα του αοράτου, την οποία ορίζει τόσο σε σχέση με τον ενδεχόμενο παρατηρητή όσο και καθεαυτήν. Έτσι, κατά πρώτον θεωρεί τη γη αόρατη, διότι δεν υπήρχε κανένας άνθρωπος ώστε να καταστεί θεατής της, με αποτέλεσμα να μην υποπίπτει σε ό,τι θα αποτελούσε έστω στοιχειώδη αισθητηριακή προσληπτικότητα. Εδώ γίνεται αναφορά στην καθολική απουσία των γνωσιολογικών προϋποθέσεων, στερητική κατάσταση αναπόφευκτη εξ ορισμού, αφού καμιά μορφή ζωής δεν είχε αναπτυχθεί επί της γης. Πρόκειται για ένα εξ αντικειμένου επιχείρημα που τίθεται με όρους συλλογιστικού αυτοματισμού ως αυτονόητο και δεν εισάγει κάποιο νέο στοιχείο στην επι-

³¹ *Εἰς τὴν Εξαήμερον, 22.10-13. Με τὸν ὄρον «κόσμον», «χορός» καὶ «κατεστεμμένος», ἀναδεικνύεται καὶ μὴ αἰσθητικὴ διάσταση τὸν ζητήματος. Σὲ μὴ γενικὴ ἀποτίμηση τὸν ἐν λόγῳ πονήματος τοῦ Βασιλείου, ὁ Β. Τατάκης παρατηρεῖ: «Δεν λείπουν ἀπὸ τὴν Εξαήμερο οὔτε οἱ αἰσθητικὲς ἀσάφεις... Στὰ αἰσθητὰ σύνθετα σώματα τὸ καλὸν πηγάζει ἀπὸ τὴν συμμετρία τῶν μερῶν ἀνάμεσά τους» (Ἡ συμβολὰ τῆς Καππαδοκίας στὴ χριστιανικὴ σκέψη, σσ. 109-110). ΓΙΑ ΤΟ ΔΙΑΚΟΣΜΗΤΙΚΟ-ΑΙΣΘΗΤΙΚΟ ΣΤΟΙΧΕΙΟ ΤΗΣ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑΣ ΣΤΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ ΤΗΣ ΑΝΑΤΟΛΗΣ, βλ. ἐνδεικτικὰ Χρήστου Γιανναρά, *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρωσ*, σσ. 106-147.*

χειριματολογία. Κατά δεύτερον, ανεξάρτητα από το αν υπήρχε ή όχι κάποιος παρατηρητής, η γη δεν ήταν εφικτό να καταστεί αντιληπτή, διότι ολόκληρη η επιφάνειά της ήταν «βαπτισμένη» στο ύδωρ. Εδώ γίνεται αναφορά στα κοσμολογικά εμπόδια που αποκλείουν τη γνωσιολογική προσέγγιση. «Ἄόρατον δέ τήν γῆν προσείπε διά δύο αἰτίας· ἥ ὅτι οὐπω ἦν αὐτῆς ὁ θεατής ἄνθρωπος, ἥ ὅτι ὑποβρύχιος οὕσα ἐκ τοῦ ἐπιπολάζοντος τῆ ἐπιφανείᾳ ὕδατος οὐκ ἠδύνατο καθορᾶσθαι».³² Σχολιάζοντας τις ανωτέρω αιτιολογήσεις θα λέγαμε ότι επιχειρούν, μέσω των αντιφάσεων που προβάλλουν, να τεκμηριώσουν την αναγκαστική κατ' αρχάς επικυριαρχία του περί αοράτου. Και οι δύο εμπεριέχονται στην ίδια λογική κατηγορία και χρησιμοποιούνται απλώς για να υπηρετήσουν το στόχο της αναλυτικής συστηματικής πραγμάτευσης. Πιο συγκεκριμένα, το δεύτερο σκέλος της δεύτερης εκδοχής λειτουργεί χωρίς την εναλλακτικότητα του πρώτου και ισχυροποιεί την πρώτη εκδοχή. Δε θα ήταν εκ φύσεως εφικτό νά υπήρχε και να επιζούσε κάποιο ον σε μια επιφάνεια καλυμμένη εξ ολοκλήρου από το ύδωρ, παράμετρος που άνετα θεμελιώνει και την ιδιότητα του ακατασκεύαστου. Το επιχείρημα δηλαδή που χρησιμοποιείται είναι το διά της εις άτοπον απαγωγής. Προφανώς πάντως θα πρόκειται για μια επικάλυψη που δε θα έχει τη μορφή της θαλάσσης, εφόσον εκεί θα ήταν εφικτή η ζωή για τους ιχθείς ή τουλάχιστον για τους στοιχειώδεις υδροβίους οργανισμούς. Στην επόμενη μάλιστα πρόταση ο Βασίλειος διακρίνει την πρώτη –γενική προφανώς– κατάσταση του ύδατος από την επιγενόμενη μορφοποιημένη της θαλάσσης, τη δημιουργία της οποίας ανάγει στη συστηματική παρέμβαση του Θεού. Θα μπορούσαμε άνετα να διατυπώσουμε λόγο για μετάβαση από ανόργανη σε οργανική μορφή ύδατος ή, ίσως, πιο σωστά, για μετεξέλιξη αρχικών δυνατοτήτων σε καταστάσεις με ενεργό χαρακτήρα.

Σε μια πιο συστηματική επεξεργασία των ανωτέρω, σημειώνεται ότι το αόρατο –ως καθεαυτή κατάσταση ή ως ιδιότητα– αναγκαστικά πρέπει να ερευνάται υπό δύο θεωρητικές προσεγγίσεις. Κατά πρώτον, είναι πιθανό να σημαίνει το ον εκείνο –ή την ευρύτερη προκοσμική κατάσταση– που εξαιτίας των οντολογικών προδιαγραφών του ή της σύστασής του δεν είναι εφικτό να καταστεί προσλήψιμο από την ανθρώπινη όραση. Εδώ γίνεται λόγος για μια οιαδήποτε μη σχηματοποιημένη ή μη οριοθετημένη κατάσταση που συλλαμβάνεται από το νου μόνον θεωρητικά, η οποία είναι τέτοιας διαφορετικής οντολογικής υφής από εκείνη που γίνεται αντικείμενο της αισθητηριακής προσληπτικότητας, ώστε να μην αναπτύσσονται γέφυρες επικοινωνίας τους παρά μόνον μέσα από το θείο σχεδιασμό. Δεν εκπέμπει δηλαδή τέτοιους οπτικούς ερεθισμούς, ώστε η ανθρώπινη αντιληπτικότητα να ενεργ-

³² *Εις την Εξαήμερον, 22.15-17. Η αιτία εδώ δεν επέχει θέση ποιητικού λόγου αλλά αναγκαστικού. Το ότι ο κόσμος της εμπειρίας υπόκειται σε εξέλιξη οδηγεί υποχρεωτικά στο να «παρακολουθεί» ο ίδιος για ένα ορισμένο χρονικό διάστημα τις αναγκαιότητες που διεκπεραιώνουν μια τέτοια κατάσταση. Να σημειωθεί επιπλέον ότι ο Μ. Βασίλειος παραμένει στα όρια της ιστορικο-γραμματικής μεθόδου και αποφεύγει, εκτός από ορισμένες περιπτώσεις, να καταφύγει στην αλληγορική, επιλογή την οποία διατηρεί σχεδόν σε όλο το έργο του. Βλ. ενδεικτικά, J.F. Callahan, *Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology*, σσ. 32-33.*

γοποιείται αναλόγως. Γενικεύοντας, θα σημειώναμε ότι οτιδήποτε σχηματοποιημένο, αισθητό και, επομένως, προσδιορίσιμο ανήκει στην αρμοδιότητα των φυσικών ερευνών. Κατά προέκταση, οτιδήποτε κατέχει τις αντίθετες ιδιότητες μόνον ενορατικά –χωρίς δηλαδή διαμεσολαβήσεις– μπορεί να προσεγγισθεί. Αυτού του είδους το αόρατο ως έννοια δεν είναι λογικό να περιγράφει με κατηγορηματικό προσδιορισμό μια οντότητα ή ένα φαινόμενο που ανήκει στον κόσμο της εμπειρίας ως πεποιωμένο σώμα, ως ύλη δηλαδή που έχει προσλάβει μια ειδική μορφή. Ένας συνεπής εμπειρισμός, που θα διευρυνθεί στη συνέχεια, έρχεται στο προσκήνιο. Η δεύτερη σημασία εκτυλίσσεται σε δύο επίπεδα. Από τη μία πλευρά, το αόρατο αποδίδεται κατηγορηματικά σ' εκείνο το ον που μπορεί να καταστεί –προφανώς υπό όρους ή μελλοντικώς– αντιληπτό από την ανθρώπινη όραση. Πρόκειται για μια φαινομενική αντίφαση που αίρεται αμέσως με το δεύτερο επίπεδο, σύμφωνα με το οποίο το συγκεκριμένο ον δεν καθίσταται εφικτό να οραθεί, όχι υπό πραγματικούς και απόλυτους αλλά υπό συνθήκην όρους μιας συγκεκριμένης χρονικής διάρκειας. Ανάμεσα δηλαδή στην υπόστασή του και στον παρατηρητή παρεμβάλλεται ένα ορισμένο υλικό καταπέτασμα, το οποίο εμποδίζει τη θέασή του. Πριν από την ολοκλήρωση λοιπόν της δημιουργίας η γη ευρισκόταν σε μια κατάσταση τέτοια, ώστε να μπορεί να θεαθεί μόνον από μια –μη υπαρκτή βέβαια εξ ορισμού αλλά υποθετική– διαπεραστική όραση. Και η εν λόγω αποκλειστική δυνατότητα οφείλετο στο ότι εκαλύπτετο από το ύδωρ, το οποίο εμπόδιζε την κατευθείαν ένταξή της στις αντιληπτικές αναφορές του ανθρώπου. «Ἄορατον οὖν τί ἐστι; Τό μὲν, ὃ μὴ πέφυκεν ὀφθαλμοῖς σαρκὸς καθορᾶσθαι, ὡς ὁ νοῦς ὁ ἡμετέρος· τό δέ, ὃ τῆ φύσει ὀρατόν, διὰ τὴν ἐπιπρόσθεσιν τοῦ ἐπικειμένου αὐτῷ σώματος ἀποκρύπτεται, ὡς ὁ ἐν τῷ βυθῷ σίδηρος. Καθ' ὃ σημαινόμενον νῦν ἄορατον ἡγούμεθα τὴν γῆν καλυπτομένην ὑπὸ τοῦ ὕδατος»³³. Εδώ ο Μ. Βασίλειος ακολουθεί έναν συνεπή εμπειρισμό, εφόσον διατυπώνει την εκτίμηση πως για ό,τι δεν υποπίπτει στην αισθητηριακή αντίληψη δεν είναι εφικτή η απόδοση θετικών κατηγοριακών προσήμων, δηλαδή περιγραφικών ουσίας και ιδιοτήτων. Κατά κάποιον τρόπο προοικονομεί σχετικές καντιανές θέσεις.

Παράλληλα, το για ποιους λόγους η γη είναι αόρατη εξηγείται, κατά τον Μ.

³³ *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον, 22.19-23.2. Στο πλαίσιο πάντως του συνεπούς εμπειρισμού για τον οποίο γίνεται λόγος έως εδώ, ενδιαφέρον προκαλεί ότι ο νους χαρακτηρίζεται ως εκ φύσεως μη υποκείμενος στην αισθητηριακή αντιληπτικότητα. Το αν αυτονομείται ιεραρχικά και αξιολογικά έναντι των αισθητηριακών οργάνων εντάσσεται προφανώς στη δυνατότητά του για σύνθετες θεωρητικές προσεγγίσεις. Παρά το ότι στην εκτυλισσόμενη συλλογιστική ενότητα το γνωσιολογικό ζήτημα δεν τίθεται συστηματικά, ωστόσο το όλο σκεπτικό ανοίγει ενρύτερους προβληματισμούς για την εμβέλεια της ανθρώπινης γνώσης. Ο Ν. Ματσούκας, εξετάζοντας το θέμα σε αντιπαράβολή με θεωρητικές διαπιστώσεις της σύγχρονης φυσικής επιστήμης, επισημαίνει τα ακόλουθα: «Τελικά οι αισθήσεις και ο νους επιβάλλον ένα κοσμοεἶδωλο, που απλώς προεκτείνει την πρώτη και “πρωτόγονη” αντίληψη του κόσμου, και αφήνει απροσδιόριστη την υπόλοιπη πραγματικότητα, για την οποία ως απροσδιόριστη δεν μπορεί κανείς καμιά αντίληψη να έχει ούτε κατά μείζονα λόγο να διατυπώσει θεωρητική σύλληψή της. Ο άνθρωπος βρίσκεται μέσα σε οριακές καταστάσεις· ο ίδιος είναι οριακός, και τα βήματά του κινούνται σε οριακά περιγράμματα» (Δογματική και Συμβολική Θεολογία, Α', εκδ. Π. Πουναρά, Θεσσαλονίκη 1996, σσ. 75-76).*

Βασίλειο, και από μια επιπλέον κατάσταση στέρησης ή απουσίας, η οποία οφείλεται στην ιδιότητα του ακατασκεύαστου. Δεν υπήρχε φως –προφανώς επειδή δεν είχε κατασκευαστεί ο ήλιος– και ως εκ τούτου κυριαρχούσε το σκότος. «Καί μήπω τοῦ φωτός γεννηθέντος, οὐδέν ἦν θαυμαστόν τὴν ἐν σκότῳ κειμένην, διὰ τὸ ἀφώτιστον εἶναι τὸν ὑπὲρ αὐτῆς ἀέρα»³⁴. Κατὰ συνέπεια, στο σκότος δεν υποκρύπτεται κάποια αρχέγονη και μεταφυσική πηγή του κακού, της δολιοφθοράς και της καταστροφής. Δεν του αποδίδονται δηλαδή μοιρολατρικά αποκρυφιστικές ιδιότητες και προφανώς ούτε αλληγορικά οι ιδιότητες του ηθικά κακού. Πρόκειται αποκλειστικά για μια μη διαμορφωμένη προ-κοσμολογική κατάσταση, χωρίς βεβαίως αυθεντικό οντολογικό περιεχόμενο. Αν επομένως προέκυπτε το φως ως καινοφανές κοσμολογικό δεδομένο, δε θα επεβάλετο πλέον με την παρουσία του κανένα σκότος, ούτε το σκότος θα ερχόταν περιοδικά στο προσκήνιο ανάλογα με τους φυσικούς κύκλους και κατά ορισμένο προγραμματικό τρόπο θα αντικαθίστατο από το φως. Η ερμηνεία που διατυπώνει ο καππαδόκης θεολόγος είναι κατεξοχήν ουσιαστική για τον προσδιορισμό τού οντολογικά και του ηθικά αρνητικού, διότι αποδεικνύει πως το σύμπαν γενικώς και η γη ιδιαίτερα είναι απελευθερωμένα εξαρχής από δαιμονικές και σκοτεινές αρχές. Έτσι έρχεται σε διαφωνία με όσους υποστηρίζουν το αντίθετο. «Τὸ γὰρ σκότος οὐχ ὡς πέφυκεν ἐξηγούνται ἀέρα τινὰ ἀφώτιστον, ἢ τόπον ἐξ ἀντιφράξεως σώματος σκιαζόμενον, ἢ ὅλως καθ' ὅποιαν οὖν αἰτίαν τόπον φωτός ἐστερημένον, ἀλλὰ δύναμιν κακὴν, μᾶλλον δὲ αὐτὸ τὸ κακόν, παρ' ἑαυτοῦ τὴν ἀρχὴν ἔχον, ἀντικείμενον καὶ ἐναντίον τῆ ἀγαθότητι τοῦ Θεοῦ ἐξηγούνται τὸ σκότος»³⁵. Απορρίπτεται δηλαδή ρητά οιαδήποτε προοπτική οντολογικού και ηθικού δυϊστικού ή μανιχαϊστικού μοντέλου. Ο Θεός ως πάνσοφος και αγαθός κτίστης ενέταξε στο πλαίσιο της δημιουργικής οικονομίας του την προαναφερθείσα πρωτογενή και ασύντακτη κατάσταση, κατ' αρχάς απλώς με το ιδίωμα της ύπαρξης, ενώ ακολούθως με μια δεύτερη έλλογη παρέμβασή του θα δημιουργούσε τα πεποιωμένα επιμέρους κτίσματα στη γη και στον ουρανό. Είμα-

³⁴ *Εἰς τὴν Εξαήμερον, 23.3-4. Προβαίνοντας σε ορισμένες γενικότερες εκτιμήσεις και για τη συνέχεια της μελέτης μας, θα σημειώναμε ότι η έννοια της δημιουργίας και οι αντιλήψεις περί της καταστατικής θέσης της ύλης κατά τη διαδικασία της δημιουργίας στον Χριστιανισμό του 4ου αι. παρουσιάζουν διαφορές με τα όσα περί του ζητήματος είχε προβάλει η αρχαία ελληνική σκέψη έως εκείνη την εποχή. Βλ. J.F. Callahan, «Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology», σσ. 34-35, απ' όπου ενδεικτικά παραθέτουμε την πρώτη γενική επισήμανση: «This conception of creation, though it cannot, taken as a whole, be called Greek, was largely anticipated in its individual elements by various Greek philosophers». Κατά τους Χριστιανούς, η ύλη εξαρτάται απολύτως από τον Θεό και δεν προϋπάρχει της διακόσμησής της, όπως π.χ. υποστηρίζεται στο διάλογο Τίμαιος του Πλάτωνα. Γενικότερα, πρόκειται για τη διαφορά ανάμεσα στο μονισμό και στο δυϊσμό.*

³⁵ *Ό.π., 26.22-26. Για ένα ζήτημα που είναι παραπλήσιο προς το εδώ, διαβάζουμε στον Β. Τατάκη: «Δύο άλλα θέματα δίνουν την ευκαιρία στον Βασίλειο να δείξει τον ορθολογισμό του, οδηγημένον όμως πάντα και φωτισμένο από την πίστη: η αστρολογία και η μαγεία... Με επιστημονικά επιχειρήματα δείχνει πόσο ασύστατοι είναι οι ισχυρισμοί των αστρολόγων για την πρόγνωση του μέλλοντος ενός ανθρώπου από το ωροσκόπιό του. Πόσο αντιεπιστημονικοί αλλά και ασεβείς είναι οι ισχυρισμοί των μάγων, ότι με τις μαγανείες τους μπορούν να διαταράξουν την τάξη που θεμελίωσε ο Ύψιστος στο σύμπαν» (Η συμβολή της Καππαδοκίας στη χριστιανική σκέψη, σσ. 108-109).*

στε υποχρεωμένοι, συνεπώς, εκ νέου να δεχθούμε ότι στις θεωρήσεις του Μ. Βασιλείου ισχύει η αρχή περί της διαμορφωτικής κοσμολογικής διαδικασίας ως μετάβασης από ατελέστερες σε τελειότερες μορφές ύπαρξης. Μια ιδιότυπη θεωρία περί εξέλιξης αναδύεται για μια εισέτι φορά στο προσκήνιο, η οποία όμως ακόμη δεν αντιμετωπίζεται υπό ένα διαμορφωμένο εδραία τεολογικό πρίσμα. Οι αρνητικές κοσμολογικά καταστάσεις προδιαγράφεται ότι θα προσλάβουν απλώς στο μέλλον θετικό χαρακτήρα. Ωστόσο, ήδη διαφαίνεται μια αισιόδοξη στάση αντιμετώπισης του ζητήματος ως προς τις απολήξεις του.

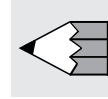
Υπό μια παρόμοια προσέγγιση: το ότι ανήκει, έστω ως δυνατότητα, στην περιοχή του οντολογικά υπαρκτού η κατάσταση της μη εισέτι συγκεκριμενοποίησης και εξειδίκευσης της κτίσης δεν πρέπει να μας οδηγήσει σε απόλυτες εκδοχές για τη σύστασή της και τη δομή της. Πρόκειται για το περιορισμένης χρονικής διάρκειας στάδιο της προκοσμικότητας. Κατά την πλήρη έκφραση της δημιουργικής οικονομίας του, ο Θεός θα κατασκευάσει το κάθε κτίσμα με λογική και τάξη και θα το καταστήσει οντολογικά, μορφολογικά και με οικείες υποστατικές προδιαγραφές ιδιαίτερο, σε σημείο που να μην παρεμποδίζονται η κατασκευή, η λειτουργία και ο τρόπος ύπαρξης των υπολοίπων. Η θεία παρέμβαση μάλιστα γίνεται κατά το χρόνο που προσιδιάζει στο κάθε κτίσμα, και βεβαίως σε μόνιμη κανονιστική κλίμακα, σύμφωνα εξ ορισμού με το γενικότερο κοσμολογικό προγραμματισμό της Αγίας Τριάδας. «Εἶπερ κατασκευὴ γῆς, ὁ οἰκείος αὐτῶ καὶ κατὰ φύσιν κόσμος... ὠδίνουσα μὲν τὴν πάντων γένεσιν διὰ τὴν ἑναποτεθεῖσαν αὐτῇ παρὰ τοῦ δημιουργοῦ δύναμιν, ἀναμένουσα δὲ τοὺς καθήκοντας χρόνους, ἵνα τῷ θείῳ κελεύσματι προαγάγῃ ἑαυτῆς εἰς φανερόν τὰ κνήματα».³⁶ Χρησιμοποιεί επισήμανση ότι η δημιουργία τελείται με τη θεία δύναμη και όχι με τη θεία ουσία, και έτσι αποκλείεται ο πανθεϊσμός. Τα αισθητά όντα δεν είναι συγγενείς οντολογικές αντανάκλασεις του θείου είναι. Παράλληλα, υπάγονται σε χρονικές ακολουθίες, από τις οποίες είναι ανεξάρτητος ο δημιουργός. Θα σημειώναμε μάλιστα ότι, με το να έχει το κάθε κτίσμα τον οικείο του χρόνο, δείχνει ήδη ότι στον κοσμολογικό προγραμματισ-

³⁶ Ο.π., 26.13-19. Για τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο Μ. Βασίλειος τη φυσική εξέλιξη και για τη διαφορά της από σχετικές θέσεις της βιολογικής επιστήμης της σύγχρονης εποχής, βλ. Ν. Μαντσούκα, *Επιστημονικά, Φιλοσοφικά και Θεολογικά στοιχεία της Εξαήμερου του Μ. Βασιλείου*, Θεσσαλονίκη 1981, σσ. 75-92, όπου σχετικώς διαβάζουμε: «Προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι ο επίσκοπος Καισαρείας, κάνοντας μάλιστα κήρυγμα, διατυπώνει καταρχήν τη βασική αρχή της εξελικτικής θεωρίας. Οτιδήποτε γίνεται και διαμορφώνεται μετά τη δημιουργία της άμορφης στόφας, συντελείται από καταβολές που υπάρχουν ενθὺς εξαρχῆς· αναμένουν το «θείο κέλευσμα» για να ολοκληρωθεί η κνοφορία της δημιουργίας. Η “εναποτεθείσα δύναμις” στη δημιουργία από τον ίδιο τον Θεό σημαίνει την απαρχή των “ωδινών” για τη γέννηση των πάντων. Όταν θα ακολουθήσει το θείο πρόσταγμα, θα φανερωθούν τα «κνήματα» της δημιουργίας. Στην προκειμένη περίπτωση είναι ζωηρή η εικόνα των ωδινών και της κνοφορίας· κοιλοπονάει η δημιουργία και το έργο αυτό είναι αποτέλεσμα της δυνάμεως που έβαλε ο δημιουργός εξαρχῆς. Το θείο κέλευσμα μοιάζει να διαδραματίζει το ρόλο μαιεντήρα. Προηγείται λοιπόν μια εξαρχῆς δυναμική καταβολή που κνοφορεί την πραγμάτωση κάθε άλλου έργου σε ολόκληρη τη δημιουργία» (σσ. 78-79). Δε θα είμαστε και εδώ εκτός πραγματικότητας αν εντοπίσουμε στο ανωτέρω σχόλιο την εφαρμογή του αριστοτελικού σχήματος: «δυνάμει», «ἐνεργείᾳ», «ἐντελέχειᾳ», κυρίως των δύο πρώτων όρων.

σμό ενυπάρχει η τεολογική προοπτική, έστω προς το παρόν σε κάποιο μόνον βαθμό προσδιορίσιμη. Η αναφορά μάλιστα σε θείο κέλευσμα αποκλείει τον κοσμολογικό αυτοματισμό και την τυχειότητα, και άρα φέρει στο προσκήνιο μια προσωπική παρέμβαση.

Δραστηριότητα 6/Κεφάλαιο 3

Να σχολιάσετε τις επισημάνσεις του Γ. Μαρτζέλου που παρατίθενται, υπό το πρίσμα κυρίως της ανάπτυξης του δημιουργικού σχεδίου του Θεού: «Η βούλησις και αι ενέργειαι του Θεού προς δημιουργίαν του κόσμου εξεδηλώθησαν κατά τον Βασίλειον “αχρόνως”. Τούτο όμως δεν σημαίνει ότι αύται εξεδηλώθησαν άπαξ διά παντός μόνον κατά την αρχήν της δημιουργίας του κόσμου, αλλ’ εκδηλούνται συνεχώς κατά την υπέρ αυτού πρόνοιαν διά την διαμονήν και συντήρησίν του. Αι εκφαινόμεναι όμως διαρκώς ενέργειαι αύται του Θεού δεν πρέπει να νοηθούν ως διαδοχικά παρεμβάσεις αυτού εις τον κόσμον, αλλ’ ως συνέχισις του αρχικού δημιουργικού προστάγματός του» (*Ουσία και ενέργειαι του Θεού κατά τον Μέγαν Βασίλειον*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1993, σ. 93).



3.3.2 Από την περιγραφή στη θεωρία

Κατά τον Μ. Βασίλειο, ωστόσο, ο λόγος του Μωυσή ότι η γη ήταν αρχικά άορατη και ακατασκεύαστη θέτει ορισμένα ερευνητικά ερωτήματα. Από αυτή τη γενική θέση ως συλλογιστική αφετηρία καλείται ο άνθρωπος να προβληματισθεί και να αποπειραθεί να αποδείξει με επιχειρήματα και με βάση το βαθμό στον οποίο μπορεί να προσεγγίσει τα πραγματικώς ισχύοντα ποιο υλικό μέσο είχε παρεμβληθεί και καθιστούσε τη γη απρόσιτο αντικείμενο στην –υποθετική πάντοτε– αισθητηριακή αντιληπτικότητα. Η πρώτη λοιπόν αναφορά του ανθρώπου πρέπει να γίνει προς τα πρωταρχικά δεδομένα. Συγκεκριμένα, να θέσει ερωτήματα για τη λειτουργία και την παρέμβαση των φυσικών στοιχείων και, χρησιμοποιώντας τη μέθοδο της «εις άτοπον απαγωγής», να αποκτήσει τις προϋποθέσεις να οδηγηθεί σε εκείνο το συμπέρασμα που ανταποκρίνεται σε ό,τι πραγματικά –ή κατά προσέγγιση– ευνέβη.

Πιο ειδικά, από τα τρία αμοιβαίως, κατά τον Μ. Βασίλειο, συμπληρωματικά –και, όπως θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια, με την προσθήκη της γης– για τη σύσταση του κόσμου στοιχεία –τον αέρα, το πυρ και το ύδωρ– αποκλείεται κατ’ αρχάς ο αήρ με την ακόλουθη συλλογιστική: ως μια αιθέρια φυσική κατάσταση είναι ένα ρεύμα του οποίου η φύση είναι αραιή και διαφανής. Θα δεχόμαστε, βέβαια, ότι είναι μία μάζα που περιβάλλει τη γη, αλλά δε θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι εξαιτίας της παρεμβολής του η γη δεν είναι εφικτό να θεάται. Με μια ανάλογη συλλογιστική πορεία αποκλείεται και το πυρ. Και η εν λόγω άρνηση προκύπτει εκ του ότι είναι ένα στοιχείο που προκαλεί θερμότητα και λάμψη από κοινού με καύση και, επομένως, δε θα ανήκε στις δυνατότητές του, με βάση τις φυσικές προδιαγραφές του και την υφή της ταχείας κινητικότητάς

του, να εμποδίσει τη γη να καταστεί φαινόμενο. Έτσι, καταλήγουμε ότι το μόνο στοιχείο που θα μπορούσε να παρεμβληθεί έναντι του παρατηρητή και να περιβάλλει όλη την επιφάνεια της γης, σε βαθμό που να μην υπόκειται στην παρατήρηση, είναι το ύδωρ. Το εν λόγω στοιχείο, προτού ολοκληρωθεί η δημιουργία, κατέκλυζε τη γη και γι' αυτό δεν υπήρχαν –προσκαίρως προφανώς, ως εκ του γενικότερου σχεδιασμού– επί της επιφανείας της προδιαγραφές καρποφορίας. «... Λειπόμενον τοίνυν ἐστὶ νοεῖν ἡμᾶς ὕδωρ ἐπιπολάζειν τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς γῆς, οὐπω πρὸς τὴν οἰκείαν λῆξιν τῆς ὑγρᾶς οὐσίας ἀποκριθείσης...»³⁷. Ο καππαδόκης θεολόγος λοιπόν αποπειράται να στηρίξει τις παρατηρήσεις του στη φυσική κατάσταση και λειτουργία των στοιχείων. Όθεν, παραμένει αυστηρά, ἔστω με λογικές συνεπαγωγές, στην επιστημονική θεώρηση του ζητήματος, διατηρώντας την ιδιότυπη θεωρία του περί εξελικτικής ανάπτυξης του υπαρκτού, χωρίς βεβαίως να υπονοεί και μια ανάλογη ανάπτυξη του θείου σχεδίου κατά την καθεαυτότητά του.

Το νέο κοσμολογικό ζήτημα που χρήζει πάντως θεωρητικής εξειδίκευσης είναι ότι η σύσταση του σύμπαντος προκύπτει από τέσσερα στοιχεία: τη γη, το ύδωρ, το πυρ και τον αέρα. Κατά τον Μ. Βασίλειο, τα στοιχεία αυτά ευρίσκονται σε όλη την κτιστή φύση αναμειγμένα μεταξύ τους, μίξη που συγκροτεί και μορφοποιεί το αρχικό υλικό ούτως ειπείν υπόστρωμα. Για παράδειγμα, στη γη μπορεί να εντοπίσει ένας παρατηρητής το πυρ, το ύδωρ και τον αέρα, ενώ στον ουρανό τον αέρα και το ύδωρ, υπό τη μορφή των σύννεφων και της βροχής. Από την παρουσία επίσης και τη συνθετότητα αυτών των στοιχείων λαμβάνει ο οιοσδήποτε παρατηρητής αφορμή για να προσεγγίσει με εκστατικό θαυμασμό την πανσοφία του Δημιουργού καθώς και την τάξη και τις σταθερές αναλογίες με τις οποίες κατασκεύασε το σύμπαν. Είναι δηλαδή δομικοί παράγοντες που ανάγουν το σύμπαν στην περιοχή του αισθητικά αξιόλογου και δεν προσφέρουν μόνον ένα μηχανιστικό λειτουργισμό. Εξειδικεύοντας μάλιστα τις αναφορές του, ο Μ. Βασίλειος παρατηρεί ότι από τα σώματα που προκύπτουν διά της αμοιβαίας συνάφειας των στοιχείων τα πιο ελαφρά ευρίσκονται στον ουρανό ενώ τα πιο βαρέα στη γη. Μια ιδιότυπη θεώρηση του νόμου της βαρύτητας έρχεται στο προσκήνιο, ἔστω και αν στηρίζεται η διατύπωσή της σ' έναν στοιχειώδη εμπειρισμό. Σημειώνεται, παράλληλα, ότι το κάθε στοιχείο κατέχει τη θέση που του προσιδιάζει σε συγκεκριμένη συνάφεια με τα υπόλοιπα, έτσι ώστε, αν αλλάξει θέση, μορφή ή σχήμα, να λειτουργεί διαφορετικά απ' ό,τι του ορίστηκε αρχικά σύμ-

³⁷ *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον, 26.7-9. Σημειωτέον ὅτι σε ὅλην τὴν ἔκτασιν τῶν σχετικῶν ἀναλύσεών του ὁ Μ. Βασίλειος ἐπισημαίνει ὅτι οἱ κοσμικὲς διαδικασίες στο σύνολό τους προσδιορίζονται ἀπὸ τὴν ἔλλογην βούλησιν τοῦ Θεοῦ. Πρόκειται γιὰ μιὰ πάγια θέση στο Χριστιανισμό, τὴν ὁποία ὁ Π. Εὐδοκίμοφ συνοψίζει ὡς ἐξῆς: «Βαθύτερα ἀπὸ τὴ φαινομενικὴ, κινούμενη καὶ ἐναλλασσόμενη ὄψη τοῦ ὄντος, βρῖσκεται ἡ ἰδεατὴ τῆς θεμελίωσης, ἡ σοφία, πὺν συνδέει τὸ πολλαπλὸ σὲ κόσμον, σ' ἕνα ζωντανὸ ὅλο κάτω ἀπ' τὴς πολὺμορφες ὄψεις του... Ἡ ἀληθινὴ γνῶσις ἀνεβαίνει ἀπὸ τὰ ἐμπειρικὰ πρᾶγματα σὲ τὴν ἰδεατὴν δομὴν τῶν μέσα ἀπ' τὸ κέλνυφος τοῦ κόσμου θεωρεῖ τὴν εἰκόνα τῆς σοφίας τοῦ Θεοῦ» (Ἡ Ὁρθοδοξία, σ. 116).*

φωνα με τις προδιαγραφές της κατασκευής του. Υπάρχει κατά κάποιον τρόπο –συνθετικό των ανωτέρω– μια μηχανιστική τελολογία στη φυσική κατασκευή του, λειτουργία και προοπτική που σημαίνουν ότι υπακούει σ’ ένα νομοθετικό ντετερμινισμό, τον οποίο ενδεχομένως ενέχει ως δυνάμει κατάσταση.³⁸ Όθεν, τα εν λόγω στοιχεία προσδίδουν στην Κοσμολογία το χαρακτήρα του συστήματος, εφόσον εντάσσονται σε μια γενικότερη κατασκευαστική λογική, την οποία εξειδικεύουν. Προκύπτουν από μια ενιαία πηγή, της οποίας αναδεικνύουν την ποικιλία του κοσμολογικού σχεδιασμού. Και μια τέτοια ανταπόκριση αναγκαστικά πρέπει να υπόκειται και σε τυπικές επαναληπτικότητες. Έτσι, συνδέεται στενά η εμπειρική επιστημονική θεώρηση του ζητήματος με την ερμηνευτική, η οποία απορρέει από την υπερβατική υφή της πηγής που συνιστά και κατευθύνει τις φυσικές διεργασίες.

Ο Μ. Βασίλειος δεν περιορίζεται απλώς στη μνεία των τεσσάρων αυτών στοιχείων –των ριζωμάτων κατά τον Εμπεδοκλή–³⁹, αλλά αναφέρεται με ορισμένες λεπτομέρειες τις οποίες παρουσιάζουν στη συμπεριφορά και στην αποστολή τους, εφόσον στην οντολογική σύστασή τους ανήκει όχι μόνον το να υπάρχουν αλλά και να λειτουργούν υπό την προοπτική των σύνθετων προϊόντων που θα συγκροτήσουν. Υιοθετεί την άποψη –της οποίας οι καταβολές ανάγονται στον Ηράκλειτο–⁴⁰

³⁸ Βλ. ό.π., 13.12-14.11: «Ὡστε κἄν μηδὲν εἴη περὶ τῶν στοιχείων, πυρὸς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος, ἀλλὰ σὺ τῇ παρὰ σαυτοῦ συνέσει νόει, πρῶτον μὲν ὅτι πάντα ἐν πᾶσι μίμικται, καὶ ἐν γῆ εὐρήσεις καὶ ὕδωρ, καὶ ἀέρα καὶ πῦρ...» Ο Ch. Kahn, αναφερόμενος στην έννοια της μείξης –η οποία μετέπειτα απασχόλησε τον Πλάτωνα στο διάλογο Φίληβος– στην αρχαία ελληνική κοσμολογία, παρατηρεί τα ακόλουθα: «Ανάμιξη και διαχωρισμός των αναμειγμένων πραγμάτων – αυτό είναι για τον Εμπεδοκλή το μοτίβο της στοιχειακής μεταβολής. Η ύπαρξη σύνθετων πραγμάτων απορρέει από αυτή τούτη την έννοια του στοιχείου: αυτό από το οποίο αυτά τα πράγματα συντίθενται» (Αναξίμανδρος και οι απαρχές της Ελληνικής Κοσμολογίας, σε μτφρ. Ν. Γιανναδάκη, εκδ. Πολύτυπο, Αθήνα 1982, σσ. 174-175). Επισημαίνει μάλιστα ότι «στη θεωρία του Αριστοτέλους, τα τέσσερα στοιχεία χαρακτηρίζονται από την αντίθεση του καθενός προς το άλλο (Περί γενέσεως και φθοράς, 331 a 15) ... Ο αέρας γίνεται φωτιά όταν το υγρό του ξηραίνεται, όπως η γη γίνεται φωτιά όταν το ψυχρό της θερμαίνεται» (ό.π. σ. 181). Για τις θέσεις του Μ. Βασιλείου περί στοιχείων, βλ. J. H. Callahan, *Greek Philosophy and Cappadocian Cosmology*, σσ. 40- 48, απ’ όπου ενδεικτικά διαβάζουμε: «Basil is so firmly convinced that the four elements form the necessary material basis of the universe that he is anxious to find in the Scriptures concrete indications of all of them. When Moses says that the spirit of God was born upon the waters, Basils suggests that by the word “spirit” he means the breath of air. For Moses, intending to enumerate all the elements, says that God created heaven, earth, water, and air» (σ. 44).

³⁹ Για τη φιλοσοφική σκέψη του Εμπεδοκλή, βλ. Γ. Τζαβάρα, *Η ποίηση του Εμπεδοκλή*, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1988.

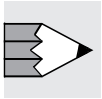
⁴⁰ Βλ. απόσπασμα Β 126: «τὰ ψυχρά θέρεται, θερμόν ψύχεται, ὑγρόν αἰάινεται, καρφαλέον νοτίζεται». Για το περιεχόμενο του αποσπάσματος, βλ. ενδεικτικά G.S. Kirk, *Ηράκλειτος. Κοσμολογικά αποσπάσματα* (σε μτφρ. Ν. Γιανναδάκη), εκδ. Πολύτυπο, Αθήνα 1985, σσ. 234-242, απ’ όπου παραθέτουμε: «... είναι καλύτερο να θεωρηθεί ως ένα ακόμα παράδειγμα του γεγονότος ότι τα αντίθετα, είτε αυτά είναι απόλυτα είτε σχετικά, μεταβάλλονται το ένα στο άλλο και έτσι σχηματίζουν, παρὰ τῆ φαινομενικῆς τους διαφορᾶς, μιαν ουσιαστικῆ ἐνότητα» (σ. 242).

ότι οι αντιθέσεις των στοιχείων πραγματώνουν την αρμονία και την ισορροπία μέσα στη φύση. Για παράδειγμα, αναφερόμενος στη σχέση του πυρός με το ύδωρ, επισημαίνει ότι δεν πρέπει ούτε να διακόπτεται η μεταξύ τους ανταγωνιστική αντίθεση ούτε πολύ περισσότερο να εξαφανισθεί, διότι ό,τι περιλαμβάνεται στο σύμπαν θα διαλυθεί αμέσως. Το ηυξημένο πυρ είναι απαραίτητο και για τη βλάστηση και για την κατασκευαστική εκδήλωση των διαφόρων τεχνών. Όμως θα πυράκτωνε τους ανθρώπους, αν δεν υπήρχε το σε ανάλογη ποσότητα ύδωρ, που και αυτό με τη σειρά του είναι προκεχωρημένα απαραίτητο τόσο για κάποιο ιδιαίτερο κοσμολογικό αποτέλεσμα όσο και για την εξασφάλιση των ισορροπιών εντός του σύμπαντος. Τονίζεται επίσης ότι, παρόλο που η μεταβολή των στοιχείων διά της παραγωγικής –της σύμφωνης με τις οντολογικές προδιαγραφές τους– εκδήλωσής τους –στο πλαίσιο μιας διαμορφωμένης σωματικής οντότητας ή λόγω καταλυτικών παρεμβάσεων ή εκ του ότι προσλαμβάνουν τη μορφή ενός άλλου– ανήκει στον ορίζοντα του κοσμολογικά εφικτού, τελικά ουδένα εξ αυτών δεν εξαφανίζεται και στο σύνολό τους ευρίσκονται σε μια διαρκή αντιθετική αρμονία. Για παράδειγμα, παρά το ότι το ύδωρ εξατμίζεται από τη θερμότητα του ήλιου, μεταπίπτει σε μια αεριώδη κατάσταση και, τελικά, με τη συνεχή βροχή διατηρεί μονίμως την παρουσία του. Τα στοιχεία παραμένουν σταθερά ως αείζωοι κοσμολογικοί πυρήνες και θα λέγαμε ότι στις εδώ επιστημονικές θεωρήσεις διαφαίνεται η πεποίθηση για την αφθαρσία της ύλης. Επί του εν λόγω μάλιστα ζητήματος, θα μπορούσαμε να καταφύγουμε και στην κοσμολογία των Στωικών. Συγκεκριμένα, ο Χρυσίππος, ο οποίος προεκτείνει σχετικές απόψεις του Ζήνωνα, αποδέχεται την ύπαρξη των τεσσάρων προαναφερθέντων στοιχείων. Με απόλυτο τρόπο και χωρίς να διατυπώνει ερευνητικούς σκεπτικισμούς, παρατηρεί ότι το σύμπαν και το περιεχόμενό του –δηλαδή τα φυτά, τα ζώα και οι αστέρες– είναι το αποτέλεσμα των συστατικών παρεμβάσεων και των αμοιβαίων συναγελασμών των στοιχείων ως πυρηνικών υποστρωμάτων. Κατά συνέπεια, οι αρχές-στοιχεία δεν υπόκεινται σε νόμους φθοράς αλλά μόνον οι συνθέσεις τους, στις οποίες συμπεριλαμβάνεται και το σύμπαν, με δυνατότητα όμως το ίδιο διηνεκούς παρουσίας, έστω υπό νέες μορφές. Εάν εφθείροντο τα στοιχεία, ο κόσμος θα καταδικαζόταν σε καταστροφή, εφόσον θα απουσίαζαν οι οντολογικοί τροφοδότες του (Βλ. Στοβαίου, *Εκλογαί, Αποφθέγματα, Υποθήκαι*, I, κεφ. X, 16 γ, σσ. 1955-1958). Τα κοσμοείδωλα πάντως διαφέρουν. Για παράδειγμα, πρέπει να διατηρήσουμε ως διαφορά ότι στον Μέγα Βασίλειο δεν τίθεται ζήτημα για αυτονομία των στοιχείων ούτε για αυτοανάλυση και αυτοδιάλυσή τους, τόσο ως συναγελασμών όσο και κατά την καθεαυτότητά τους, καθώς και για εκ νέου δημιουργία του σύμπαντος, προοπτικές που δεν απουσιάζουν από την κοσμολογία του Χρυσίππου. Ο καππαδόκης θεολόγος δε θέτει ζητήματα για συμπαντικές παλιγγενεσίες, οι οποίες προϋποθέτουν προηγούμενες αποσυνθέσεις. Το χριστιανικό κοσμοείδωλο είναι σαφώς αισιόδοξο και διατηρεί τις ερευνητικές και ερμηνευτικές προσεγγίσεις του στα όρια του παρόντος κό-

σμου, βεβαίως κατά την εξέλιξή του.⁴¹ Ο Μ. Βασίλειος έχει ενώπιόν του τον κόσμο ως έχει και δε θέτει προς έρευνα το αν έχει προκύψει ως διάδοχος κατάσταση ενός άλλου. Να σημειώσουμε, τέλος, ότι όλες οι ανωτέρω επιστημονικές απόπειρες και η ορθολογική εξέταση και ερμηνεία της δημιουργίας εκ μέρους του βυζαντινού στοχαστή δε συνδέονται με καταστάσεις ειμαρμένης. Έτσι, αποειδωλοποιούν το σύμπαν και θέτουν στο περιθώριο τις δεισιδαιμονικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις του, οι οποίες παρουσιάζουν σαφή διαφορά έναντι της ορθολογικά θεώμενης τελολογίας. Σ' ένα τέτοιο κοσμικό πλαίσιο δεν είναι εφικτό να διεισδύσει καμιά μαγική και αποκρυσταλλική δύναμη ή οντότητα και ο ερευνητής καλείται να το προσεγγίσει με όρους αυστηρά επιστημονικούς και να το περιγράψει διά μιας εννοιολογίας που έχει πολιτογραφηθεί με εδραία αντικειμενικό τρόπο.⁴²

⁴¹ Εδώ κρίνουμε αναγκαίο να παραπέμψουμε σε ορισμένες επισημάνσεις του Ch. Kahn περί στοιχείων από το έργο του Αναξίμανδρος και οι απαρχές της Ελληνικής Κοσμολογίας: «Τα τέσσερα στοιχεία του Εμπεδοκλέους ορίζονται από δύο κύρια χαρακτηριστικά: 1) είναι αγέννητα και άφθαρτα και 2) κάθε φυσική μεταβολή προκαλείται από την ανάμιξη και το διαχωρισμό τους» (σ. 213). «Αυτό που ο Αριστοτέλης χαρακτηρίζει ακριβώς ως "στοιχείο" είναι το πρωταρχικό, απλό συστατικό υλικό ενός σύνθετου πράγματος (μτφ. 1014 a 26 κ.ε.). Κατά την άποψή του, τα αληθινά στοιχεία του φυσικού κόσμου δεν είναι αυτά τα συγκεκριμένα σώματα της γης, του νερού κ.λπ., αλλά τα τέσσερα κύρια "αντίθετα": το Θερόμο, το Ψυχρό, το Ξηρό και το Υγρό. Από το συνδυασμό αυτών των αντιτιθεμένων μεταξύ τους αρχών γεννιούνται τα τέσσερα στοιχειακά σώματα. Κατά τον Αριστοτέλη, λοιπόν, πρέπει να διακρίνουμε τρία πράγματα: 1) την τετράδα της γης, του νερού, του αέρα και της φωτιάς, που ορίζεται με την έκφραση "τα λεγόμενα στοιχεία". 2) την ιδέα του στοιχείου καθεαυτού· και 3) τα πρωταρχικά αντίθετα, που τους αξίζει τελειώς αυτό το όνομα» (σσ. 167-168). Το ενδιαφέρον από τα ανωτέρω είναι ότι και ο Μ. Βασίλειος επιμένει περισσότερο στις αντιθέσεις ως προς τις ποιότητες των στοιχείων παρά στα ίδια τα στοιχεία ως κατεξοχήν αντίθετα. Τέλος, αναφορικά με τις επιδράσεις που έλαβε ο Βασίλειος από τους Στωικούς, παραπέμψουμε ενδεικτικά στην ακόλουθη επισήμανση του J.F. Callahan: «Following a theme that we can readily discover in the works of the Stoics, including perhaps Posidonius, Basil discourses on the important rôle that is played by fire in the universe. Not only is fire required for many of the human arts, but and endless struggle with the devouring power of fire. Despite the abundance of water, a time will come when fire will have consumed everything. Basil is undoubtedly influenced here by the Stoic Theory of the final conflagration» ("Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology", σ. 47).

⁴² Βλ. Εις την Εξαήμερον, 15.3-17.10: «... μηδέ ζητεῖν τινα φύσιν ἔρημον ποιότητων, ἅποιον ὑπάρχουσαν τῷ ἑαυτῆς λόγῳ, ἀλλ' εὖ εἰδέναι, ὅτι πάντα τὰ περὶ αὐτὴν θεωρούμενα εἰς τὸν τοῦ εἶναι κατατέτακται λόγον, συμπληρωτικά τῆς οὐσίας ὑπάρχοντα. Εἰς οὐδέν γάρ καταλήξεις, ἐκάστην τῶν ἐνυπαρχουσῶν αὐτῇ ποιότητων ὑπεξαίρεισθαι τῷ λόγῳ πειρώμενος. Ἐάν γάρ ἀποστήσης τό μέλαν, τό ψυχρόν, τό βαρύ, τό πυκνόν, τὰς κατά γεῦσιν ἐνυπαρχούσας αὐτῇ ποιότητας, ἢ εἴ τινες ἄλλαι περὶ αὐτὴν θεωρῶνται, οὐδέν ἐστι τό ὑποκείμενον». Στο ανωτέρω παράθεμα, η στενή συνάφεια της ουσίας ως υποστρώματος με τις ιδιότητές της είναι προφανής, με αποτέλεσμα να μπορεί να διατυπωθεί λόγος και περί κατάλυσής της. Μια ιδιότυπη μάλιστα συνάντηση πλατωνισμού-αριστοτελισμού έρχεται στο προσκήνιο. Από τη μια πλευρά, θα λέγαμε ότι η ουσία-υποκείμενο δεν είναι εφικτό να υπάρξει χωρίς τις ιδιότητές της, οι οποίες μπορούν να θεωρηθούν και ως οντολογικές καταστάσεις που προηγούνται της παρουσίας της (πλατωνισμός). Από την άλλη πλευρά, η ὑλη-υποκείμενο δεν εννοείται χωρίς το εμμενές των ιδιοτήτων της και έτσι στην καθαρή μορφή της δεν είναι παρά ένα θεωρητικό κατασκευάσμα (αριστοτελισμός). Ωστόσο, δεν μπορούμε να παραθεωρήσουμε την επίσης αριστοτελική θέση, ότι η ουσία σννιστά την προϋπόθεση για να αναδειχθεί οιαδήποτε ιδιότητά της. Η αναφορά μάλιστα σε ποιότητες και όχι σε στοιχεία ενισχύει τα όσα στην προηγούμενη σημείωση τονίσαμε. Αν λοιπόν πράγματι ο Μ. Βασίλειος έχει δεχθεί επιδράσεις από τον αρχαίο ελληνικό στοχασμό, αξιοποιεί την ανοικτή οντολογία και την δυναμική κοσμολογία που προβάλλουν οι εκπρόσωποί του. Προβλ. Ν. Ματσούκα, Επιστημονικά, Φιλοσοφικά..., σσ. 66-69.



Δραστηριότητα 7/Κεφάλαιο 3

Σύμφωνα με τα όσα ανεφέρθησαν περί εξέλιξης του κτιστού κόσμου, να σχολιάσετε τις ακόλουθες απόψεις του Ν. Μασσούκα: «Στην *Εξαήμερο* υπάρχει η βασική αρχή της εξελικτικής θεωρίας και το σπουδαιότερο η άποψη για την ενότητα οργανικής και ανόργανης περιοχής. Έπειτα η εξέλιξη εντοπίζεται, όπως φαίνεται και στα χωρία για τη σταθερότητα των γενών, στα ίδια τα είδη. Στα χωρία αυτά γίνεται λόγος για “καταβολές” και για πορεία σ’ ένα τέλος» («*Επιστημονικά, Φιλοσοφικά και Θεολογικά...*», σ. 88).

Σύνοψη

Σύμφωνα με τα όσα εξετάσαμε, καταλήγουμε στις ακόλουθες τρεις διαπιστώσεις:

- A.** Ο Μ. Βασίλειος εκτυλίσσει τα εξηγητικά σχόλιά του μ' έναν τρόπο που ανταποκρίνεται στις ερευνητικές και ορθολογικές κανονιστικές αρχές, αποποιούμενος οιαδήποτε μυστικιστική προσέγγιση. Το ζήτημα περί της δημιουργίας του κόσμου λειτουργεί στη συνείδησή του ως ένα πεδίο που παράγει ανεξάντλητα επιστημονικά ερωτήματα. Έτσι, δεν παραμένει ένας απλός αποδέκτης ορισμένων αβασάνιστων αξιωματικών αρχών διαμορφωμένων από την παράδοση, αλλά κινείται διεισδυτικά, προκειμένου να αναδείξει, με βάση το βαθμό εξέλιξης της επιστημονικής γνώσης της εποχής του, τα κοσμολογικά ζητήματα ως προς όλες τις λεπτομέρειές τους. Ενδεικτικά παραπέμπουμε σε δύο αποφάνσεις του: «... μή αποκνήσωμεν πρὸς τὴν ἔρυναν» και «Παρέλιπε δέ ἡ ἱστορία, τὸν ἡμέτερον νοῦν γυμνάζουσα πρὸς ἐντρέχειαν, ἔξ ὀλίγων ἀφορμῶν παρεχομένη ἐπιλογίζεσθαι τὰ λειπόμενα».⁴³ Με το συνδυασμό των δύο εδαφίων διαπιστώνουμε ότι προτείνει ως αφετηρία γνωστική την εμπειρία και ως επιγενόμενη διαδικασία τη νοητική επεξεργασία της. Έτσι, στο γνωσιολογικό ζήτημα διατηρεί μια μετριοπαθή θέση, η οποία κυρίως εξασφαλίζεται με την επαγωγική μέθοδο αναφορικά με ό,τι έχει εφαρμογή στον κόσμο της αισθητής εμπειρίας.
- B.** Παρά το ότι ως χριστιανός ακολουθεί τον οντολογικό μονισμό –μία η αρχή του σύμπαντος– εντούτοις δεν αντιμετωπίζει το ζήτημα της δημιουργίας του κόσμου με στατικό και απλουστευτικό τρόπο. Επιλέγει ως προς τις διαδικασίες που ακολουθούνται τον κοσμολογικό πλουραλισμό, υπό την έννοια ότι δέχεται την παρουσία τεσσάρων στοιχείων, τα οποία διά των αμοιβαίων συνθέσεών τους οδηγούν στην ποικιλία του κόσμου της αισθητής εμπειρίας. Η εικόνα του σύμπαντος τον κατευθύνει στη βεβαιότητα ότι δεν είναι φυσιολογικό να υπάρχει μόνο ένα στοιχείο, το οποίο διά των μετασχηματισμών του θα παρήγαγε την πληθώρα των όντων και των φαινομένων. Σε καμιά περίπτωση πάντως η παρουσία των τεσσάρων στοιχείων δεν καταλύει τη γενική ενότητα του σύμπαντος ούτε την ενιαία πηγή από την οποία τα ίδια προέρχονται.
- Γ.** Χρησιμοποιεί με εξαιρετική ακρίβεια την αποδεικτική διαδικασία, στηριζόμενος κυρίως στον εντοπισμό του αιτιώδους λόγου των φαινομένων. Εκκινεί βέβαια ως θεολόγος από το ότι κάθε θέση της Παλαιάς Διαθήκης ισχύει αξιωματικά, αλλά επιδιώκει να αναδείξει τις λογικές αρχές που όχι μόνον τη θεμελιώνουν αλλά και που στηρίζονται και σε πραγματολογικά δεδομένα ή που αναγκαστικά πρέπει να προέρχονται από το περιεχόμενό τους. Αναζητεί τις προκειμένες που τίθενται σε κάθε συλλογισμό, για να οδηγηθεί στο

⁴³ *Εις την Εξαήμερον*, 21.10-11 και 25.22-24.

συμπέρασμα, το οποίο δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια αρχική αξιωματική θέση η οποία τις προϋποθέτει αλλά και αρχικά τις υποκρύπτει. Έτσι, αποδεικνύει, ή τουλάχιστον προβάλλει, την εκάστοτε αξιωματική θέση ως αναγκαστικώς ισχύουσα, αφού οι προκειμένες και λειτουργούν απέναντί της ως τα γενετικά αίτια της και, ως εκ τούτου, ισχύουν και οι ίδιες με αξιωματικό τρόπο. Και η αξιωματικότητα εδώ εκλαμβάνεται με την έννοια ότι, αναγκαστικά και λογικά, πρέπει μια κατάσταση να είναι τέτοιας υφής όπως την καταννούμε, ανεξάρτητα από το ότι δεν έχουμε προς το παρόν τα πλήρη στοιχεία για να την αποδείξουμε. Τίθεται έτσι εμμέσως το ζήτημα περί της εξέλιξης της γνώσης ως βαθμιαία κτώμενης από την ανθρώπινη συνείδηση. Όπως διαπιστώσαμε, η μέθοδος της εις άτοπον απαγωγής διαδραματίζει πρωτεύοντα ρόλο σε μια τέτοια προοπτική. Θα λέγαμε λοιπόν ότι ο βυζαντινός συγγραφέας χρησιμοποιεί το θεολογικό επιχείρημα ως ένα σύνθετο βραχυλογικό συλλογισμό, στο πλαίσιο του οποίου η κάθε προκειμένη ως εξ ορισμού αυτοαιτιολογούμενη συνιστά και μια αιτιολογία για ό,τι στη συνέχεια θα υποστηριχθεί. Ο καππαδόκης πατέρας, λοιπόν, έρχεται να αποκωδικοποιήσει ό,τι συνιστά θεία εκφαντορία και να καταστήσει έτσι τη Θεολογία επιστήμη ή και το αντίστροφο.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

Απαντήσεις σε Δραστηριότητες

Δραστηριότητα 1

Ο τρόπος με τον οποίο οι Νεοπλατωνικοί προσεγγίζουν τα διάφορα ερευνητικά ζητήματα είναι ενδεικτικός τού ότι χρησιμοποιούν και αξιοποιούν όλα τα λογικά εφόδια που μπορεί να παράσχει μια διαλεκτικά ακονισμένη σκέψη. Όπου όμως αντιλαμβάνονται ότι υπάρχουν καταστάσεις έξω από τα πεδία της αντιληπτικότητας και της γνωσιμότητας, επιλέγουν τη μυστηριακή θεολογική αναγωγή.

Δραστηριότητα 2

Το μοντέλο που χρησιμοποιείται είναι ρητά μονιστικό, εφόσον αναγνωρίζεται μόνον μία αρχή –και μάλιστα προσωπική– του υπαρκτού στο σύνολό του. Εντός του μονισμού διαρθρώνονται τα ποικίλα επίπεδα αιτιότητας, τα οποία είναι και δηλωτικά των πολλαπλών νοηματοδοτήσεων του κτιστού κόσμου. Πρόκειται για έναν ετεροπροσδιορισμό της κτίσης, αλλά από ένα ον που της χορηγεί ό,τι είναι επαρκές για το πλήρωμά της.

Δραστηριότητα 3

Το τελολογικό –ή εσχατολογικό επί το χριστιανικότερον– μοντέλο αναδεικνύει διαδοχικά επίπεδα σκοπών, τα οποία πορεύονται στην πραγμάτωση ενός κορυφαίου, το οποίο θα περιλαμβάνει το σύνολο της κτίσης. Κεφαλαιώδης προϋπόθεση για τη διεκπεραίωσή του είναι η συνέργεια θείου-κτιστού, η οποία απαιτεί πολλαπλές έλλογες ενεργοποιήσεις του δεύτερου.

Δραστηριότητα 4

Από τη μία πλευρά, μέσω της μεταφυσικής της εμμένειας, προβάλλεται η μόνιμη και διαρκής παρουσία του Θεού στην ύλη του κόσμου. Υπό την έννοια αυτή, ανατιμάται στην κλίμακα των αξιών το ανθρώπινο σώμα και ευρύτερα η κοσμική ύλη, και έτσι τίθεται στο περιθώριο οιοδήποτε είδος αξιολογικού δυϊσμού. Από την άλλη, με την έννοια της μέθεξης αναδεικνύεται η συνειδητή και μη παθητική παρουσία της ύλης, και έτσι η όποια μηχανιστική λειτουργία της αποτελεί μια παρά φύσιν κατάσταση.

Δραστηριότητα 5

Τρία σημεία χρήζουν ανάδειξης: α) Η θεία πρόνοια δεν εκδηλώνεται μηχανιστικά με πανομοιότυπες κλίσεις, αλλά διασώζει την προσωπική ιδιαιτερότητα του κάθε ανθρώπου. β) Στην εξέλιξη του κόσμου προς τα έσχατα συντελεί ο κάθε άνθρωπος ενεργοποιώντας τις

θείες δωρεές που έλαβε. γ) Η αυτοπραγμάτωση μιας ανθρώπινης ύπαρξης συμπεριλαμβάνεται σε ό,τι θα χαρακτηρίζαμε ως εκκλησιαστικό γεγονός.

Δραστηριότητα 6

Το θείο σχέδιο περί δημιουργίας δεν υπόκειται σε προσθήκες, διότι η αποδοχή μιας τέτοιας εκδοχής θα οδηγούσε στο ότι αρχικά θα ήταν ατελής. Τέτοιες εξελίξεις είναι άτοπες για την Αγία Τριάδα, εφόσον μία από τις κύριες ιδιότητές του είναι η αιωνιότητα, η οποία δεν επηρεάζεται από τη διαδοχή πρότερον-ύστερον.

Δραστηριότητα 7

Γίνεται αναφορά στο τελολογικό-εσχατολογικό μοντέλο, το οποίο συμπεριλαμβάνει το σύνολο της κτίσης. Άρα, δεν τίθεται έξω από το θείο σχεδιασμό ουδεμία οντότητα και έτσι η χριστιανική κοσμολογία είναι διάχυτη από ένα αισιόδοξο πνεύμα.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ

- Γιανναρά Χρ.**, *Το πρόσωπο και ο έρωας*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1987.
- Γιέβτιτς Αθ.**, *Χριστός, Αρχή και Τέλος*, εκδ. Ίδρυμα Γουλανδρή-Χόρν, Αθήνα 1983.
- Γρηγορίου (ιερομονάχου)**, *Το Άγιον Βάπτισμα*, Αθήνα 1989.
- Clément Ol.**, *Η θεολογία μετά τον «θάνατο του Θεού»*, επιμ. Γιανναρά Χρ., εκδ. Αθήνα, Αθήνα 1973.
- Ευδοκίμοφ Παύλος**, *Η γυναίκα και η σωτηρία του κόσμου*, μτφρ. Ματσούκας Ν., εκδ. Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη.
- Ευδοκίμοφ Παύλος**, *Η Ορθοδοξία*, μτφρ. Μουρτζόπουλος Αγ., εκδ. Β. Ρηγόπουλος, Θεσσαλονίκη 1972.
- Ζηξιούλα Ι.**, *Η κτίση ως Ευχαριστία*, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 1992.
- Ζηξιούλα Ι.**, *Ελληνισμός και Χριστιανισμός. Η συνάντηση των δύο κόσμων*, εκδ. Πολύτυπο, Αθήνα 1985.
- Θεοδωρίδη Χ.**, *Επίκουρος*, Εκδόσεις του Κήπου, Αθήνα 1954.
- Kahn Ch.**, *Αναξίμανδρος και οι απαρχές της Ελληνικής Κοσμολογίας*, μτφρ. Γιανναδάκη Ν., εκδ. Πολύτυπο, Αθήνα 1982.
- Κεσελόπουλου Αν.**, *Άνθρωπος και φυσικό περιβάλλον*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1989.
- Kirk G.S.**, *Ηράκλειτος. Κοσμολογικά αποσπάσματα*, μτφρ. Γιανναδάκη Ν., εκδ. Πολύτυπο, Αθήνα 1985.
- Lossky Vl.**, *Η μυστική θεολογία της Ανατολικής Εκκλησίας*, μτφρ. Πλευράκη Στ., Θεσσαλονίκη 1986.
- Μαρτζέλου Γ.**, *Ουσία και ενέργειαι του Θεού κατά τον Μέγαν Βασίλειον*, εκδ. Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1993.
- Ματσούκα Νικ.**, *Κόσμος, Άνθρωπος, Κοινωνία κατά τον Μάξιμο Ομολογητή*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 1980.
- Ματσούκα Νικ.**, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία*, τόμ. Α΄, εκδ. Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1996.
- Ματσούκα Νικ.**, *Επιστημονικά, Φιλοσοφικά και Θεολογικά στοιχεία της Εξαήμερου του Μ. Βασιλείου*, Θεσσαλονίκη 1981.
- Μπέγζου Μ.**, *Δοκίμια της φιλοσοφίας της θρησκείας*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 1993.
- Νησιώτη Νικολ.**, *Προλεγόμενα εις την θεολογικήν γνωσιολογίαν*, εκδ. Μήνυμα, Αθήνα 1986.
- Νησιώτη Νικολ.**, «Η φύσις ως κτίση», *Σύναξη 14* (1981), σσ. 11-20.
- Στανιλοάε Δημ.**, *Θεολογία και Εκκλησία*, μτφρ. Τσιρώνης Ν., εκδ. Τήνος, Αθήνα 1989.
- Schmemmann Al.**, *Εξ ύδατος και πνεύματος*, μτφρ. Ροηλίδης Ι., εκδ. Δόμος, Αθήνα 1984.
- Τατάκη Βασ.**, *Η συμβολή της Καππαδοκίας στη χριστιανική σκέψη*, εκδ. Κέντρο Μικρασιατικών Μελετών, Αθήνα 1989.

Τζαβάρα Γ., *Η ποίηση του Εμπεδοκλή*, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1988.
Wallis R.T., *Νεοπλατωνισμός*, μτφρ. Σταματέλλου Γ., εκδ. Αρχέτυπο, Αθήνα 2002.

ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ

Aubenque P., *Le problème de l' être chez Aristote*, εκδ. «P.U.F.», Paris 1962.
Beierwaltes W., *Proklos Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main 1979.
Callahan J.F., «Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology», *D.O.P.*, 12 (1958).
Dehnhard H., *Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin*, Berlin 1964.
Dodds E.R., *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford 1963.
Duhem P., *Le système du monde*, τόμ. II, εκδ. Hermann, Paris 1913.
Hankinson R.J., *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford 1998.
Levie P.J., «Les sources de la septième et de la huitième Homélie de Saint Basile sur l' Hexaméron», *Revue de la philologie classique*, 19-24 (1920), σσ. 113-149.
Schultz D.J., *Das Problem der Materie in Platons Timaios*, Bonn 1966.
Trouillard J., *L' Un et l' âme selon Proclus*, εκδ. Les Belles Lettres, Paris 1972.

ΟΔΗΓΟΣ ΓΙΑ ΠΕΡΑΙΤΕΡΩ ΜΕΛΕΤΗ

1. **Corsini E., *Il trattato «De divinis nominibus» dello Pseudo-Dionige e i commenti neoplatonici al Parmenide, Università di Torino, 1962.***

Πρόκειται για μελέτη που οριοθετεί με εξονυχιστική ακρίβεια τις ομοιότητες και τις διαφορές ανάμεσα στον χριστιανό Διονύσιο Αρεοπαγίτη και στον νεοπλατωνικό Πρόκλο αναφορικά με τον Θεό ως υπερβατική και ως δημιουργική οντότητα, με βάση την αξιοποίηση του πλατωνικού διαλόγου *Παρμενίδης*.

2. **Gersh S.E., *From Iamblichus to Eriugena, Leiden 1978.***

Η πιο συστηματική ίσως μελέτη για μια συγκριτική συνεξέταση του Νεοπλατωνισμού και του Χριστιανισμού κατά την ιστορική ανάπτυξή τους, κυρίως στους τομείς της Μεταφυσικής, της Κοσμολογίας και της Γνωσιολογίας.

3. **Roques R., *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys, Paris 1983.***

Στην εν λόγω μελέτη αναλαμβάνεται επιτυχώς η απόπειρα να δειχθεί με εξαντλητικά αναλυτικό τρόπο η δημιουργία της κτίσης από τον τριαδικό Θεό, με αφορμή τα κείμενα του Διονυσίου του Αρεοπαγίτη. Κεντρική επίσης θέση κατέχει και το μεθοδολογικό ζήτημα αναφορικά με τη σχέση υπερβατικού-εμμενούς.

4. **Σιάσου Α., *Η ενάργεια των πραγμάτων, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1994.***

Πρόκειται για μια ιδιαίτερα συστηματική μελέτη, στην οποία παρατίθενται, με βάση τα κείμενα του Ι. Φιλόπονου, βασικές θέσεις του Χριστιανισμού της Ανατολής αναφορικά με τους κλάδους της Γνωσιολογίας και της Κοσμολογίας. Στα ιδιαίτερα θετικά και πρωτότυπα σημεία της μελέτης είναι η σύγκριση Χριστιανισμού-Νεοπλατωνισμού καθώς και ο τρόπος πρόσληψης της πλατωνικής φιλοσοφίας από τον Ι. Φιλόπονο.

5. **Τερέζης Χρ., *Δαμάσκιος. Το φιλοσοφικό του σύστημα, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 1993.***

Στην εν λόγω μελέτη αναπτύσσεται συστηματικά ο τρόπος με τον οποίο συγκροτείται ο κόσμος της αισθητής εμπειρίας από την ανώτατη Αρχή, το Εν-Αγαθόν, με βάση τα κείμενα του έσχατου χρονολογικά διευθυντή της (Νεο) Πλατωνικής Ακαδημίας Δαμάσκιου.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4

Η ΠΑΡΟΥΣΙΑ ΤΩΝ ΟΡΩΝ ΠΑΤΗΡ, ΛΟΓΟΣ, ΔΥΝΑΜΙΣ, ΤΡΙΑΣ, ΜΟΝΑΣ, ΕΝΑΣ ΣΤΗ ΝΕΟΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ

Η. Τεμπέλης

Στο κεφάλαιο αυτό, με άξονες αναφοράς τα κείμενα βασικών εκπροσώπων της νεοπλατωνικής φιλοσοφίας και της ορθόδοξης θεολογίας, συζητιούνται η παρουσία και η λειτουργία έξι χαρακτηριστικών, για τη θεμελίωση του θεωρητικού συστήματός τους, όρων (*Πατήρ, Λόγος, Δύναμις, Τριάς, Μονάς και Ενάς*), προκειμένου να οριοθετηθούν οι ομοιότητες και οι διαφορές που γενικότερα διέπουν τα εν λόγω δύο ρεύματα που συμπορεύονται τουλάχιστον έως και τον 6ο αιώνα μ.Χ.

Όταν ολοκληρώσετε τη μελέτη του κεφαλαίου αυτού, θα είστε σε θέση:

- να αναφέρετε τους πιο σημαντικούς νεοπλατωνικούς στοχαστές, οι οποίοι χρησιμοποιούσαν τους όρους *Πατήρ, Λόγος, Δύναμις, Τριάς, Μονάς και Ενάς*, και να διευκρινίζετε ακριβώς το περιεχόμενο αυτών των όρων και την οργανική σχέση του περιεχομένου τους με τη νεοπλατωνική φιλοσοφία ως προς τις οντολογικές, κοσμολογικές και γνωσιολογικές κυρίως θεωρήσεις της,
- να αναφέρετε τους πιο σημαντικούς εκπροσώπους της ορθόδοξης θεολογίας, οι οποίοι χρησιμοποιούσαν τους ως άνω όρους και να διευκρινίζετε ακριβώς το περιεχόμενο αυτών των όρων και την οργανική σχέση του περιεχομένου τους με την ορθόδοξη θεολογία ως προς τις οντολογικές, κοσμολογικές και γνωσιολογικές κυρίως θεωρήσεις της,
- να έχετε τη δυνατότητα να εξηγήετε πώς οι έννοιες παραλλάσσουν, κατά το μάλλον ή ήττον, το περιεχόμενό τους ανάλογα με την κοσμοθεωρητική περιοχή στην οποία είναι ενταγμένες και όχι μόνον ανάλογα με τα νέα δεδομένα που επιφέρουν οι ιστορικές εξελίξεις.

- | | |
|------------------|---------------|
| • Υπερβατικότητα | • Θέωση |
| • Οντολογία | • Υπόστασις |
| • Εμμένεια | • Εσχατολογία |
| • Κοσμολογία | • Μέθεξις |

Το κεφάλαιο που ακολουθεί επικεντρώνεται στην εξέταση της ούτως ειπείν διαλεκτικής εξέλιξης των θεμελιωδών εννοιών *Πατήρ, Λόγος, Δύναμις, Τριάς, Μονάς και Ενάς*. Αυτές έχουν αποτελέσει κοινό τόπο συνάντησης μεταξύ σημαντικών νεοπλατωνικών φιλοσόφων αλλά και χριστιανών στοχαστών, οι οποίοι κι-

Σκοπός

**Προσδοκώμενα
Αποτελέσματα**

**Έννοιες
Κλειδιά**

**Εισαγωγικές
Παρατηρήσεις**

νούνται μεν στο πλαίσιο της ορθόδοξης θεολογίας, αλλά για τις ανάγκες της θεμελίωσης του χριστιανικού δόγματος αξιοποιούν σε κάποιο βαθμό την προϋφιστάμενη φιλοσοφική ορολογία. Στη σχετική ανάλυση καταδεικνύονται οι συγκεκριμένες μεταφυσικές και κοσμοθεωρητικές τάσεις καθώς επίσης και οι ιδιάζουσες υπαρξιακές αναζητήσεις των συγγραφέων, δεδομένων ωστόσο μονίμως και των διαφορών στις ιδεολογίες και τους προσανατολισμούς τους. Η συνεξέταση αυτή νομιμοποιείται, προκειμένου να διακριβωθούν τόσο η παράλληλη πορεία όσο και η αισθητή διαφοροποίηση στην εξέλιξη του περιεχομένου σημαντικών όρων, όπως αυτή προκύπτει από τις αναλύσεις έργων βασικών εκπροσώπων αυτών των θεωρητικών ρευμάτων. Υπηρετείται δηλαδή έτσι τόσο το ιστορικό όσο και το συστηματικό στοιχείο. Οι όροι αυτοί σε μεγάλο βαθμό έχουν ταυτόχρονα τόσο φιλοσοφικό όσο και θεολογικό περιεχόμενο, καθώς δεν μπορούν να κατανοηθούν ανεξάρτητα από τους μεταφυσικούς προσανατολισμούς, ενώ επίσης είναι άρρηκτα συνδεδεμένοι με τις συγκεκριμένες οντολογικές και κοσμολογικές θεωρήσεις του διανοητή που τους χρησιμοποιεί. Εξυπακούεται, βέβαια, ότι το ειδικό περιεχόμενο των εξεταζόμενων όρων διαφοροποιείται αναλόγως των μεθοδολογικών αρχών βάσει των οποίων προσεγγίζονται καθώς επίσης και του βαθμού κατά τον οποίο η αντίληψη ενός στοχαστή περί των επιπέδων της πραγματικότητας επηρεάζεται από τις μεταφυσικές θέσεις που υποστηρίζει με αξιωματικό τρόπο. Υπό αυτή την προοπτική, η συνεξέταση του περιεχομένου των συγκεκριμένων όρων διεξάγεται σε ένα πλαίσιο που επιτρέπει στον αναγνώστη να διαπιστώσει τα μεταξύ τους κοινά σημεία, αλλά και τις αποστάσεις τους. Είναι γενικότερα σαφές ότι οι νεοπλατωνικοί φιλόσοφοι εξέφρασαν την έντονη απόπειρα της ελληνικής σκέψης να καταστήσει πειστικό το λόγο της με περίπλοκα φιλοσοφικά και θεολογικά σχήματα, δικαιώνοντας στη συνείδηση των ανθρώπων μια παράδοση, η οποία σταδιακά απομακρυνόταν από το ιστορικό, κοινωνικό και πολιτιστικό προσκήνιο. Από την πλευρά τους, οι χριστιανοί διανοητές, έχοντας τη βεβαιότητα της πίστης και τη συνείδηση ότι εκφράζουν τη ζώσα και ακμαία πραγματικότητα της εκκλησιαστικής κοινότητας, ορίζουν τις προϋποθέσεις για να αποκτήσει η χριστιανική σκέψη ουσιαστική επίγνωση των αρχών και των στόχων της.

Εδώ πρέπει να επισημανθεί ότι η έρευνα περίξ της συγκριτικής εξέτασης τόσο των συγκεκριμένων όσο και πολλών άλλων όρων στα κείμενα νεοπλατωνικών φιλοσόφων και χριστιανών διανοητών ευρίσκεται σε εξέλιξη και υπάρχουν ακόμη πολλά κενά στις γνώσεις μας, τα οποία πρέπει να καλυφθούν. Μέχρι σήμερα πλείστα έργα χριστιανών στοχαστών έχουν εκδοθεί και αναλυθεί, αλλά υπάρχουν και άλλα, τα οποία για διάφορους λόγους δεν έχουν αποτελέσει αντικείμενο συστηματικής ανάλυσης. Επίσης, είναι ανάγκη να συνταχθεί λεξικό της φιλοσοφικής ορολογίας που χρησιμοποιείται από χριστιανούς συγγραφείς, όπου θα ήταν δυνατό να αποτυπωθούν οι σημασιολογικές διαφοροποιήσεις των εν λόγω όρων. Τέλος, χρειάζεται η εκπόνηση νέων συνθετικών εργασιών, οι οποίες θα εστιάζονται στις επιδράσεις του Νεοπλατωνισμού επί των χριστιανών στοχαστών, οι οποίοι κινούνται στο πλαίσιο της ορθόδοξης θεολογίας.

Ενότητα 4.1

ΠΑΤΗΡ

Στον Πλωτίνο είναι εμφανής, στο πλαίσιο μιας συνεπούς υποστήριξης της μεταφυσικής της υπερβατικότητας, η οντολογική και αισθητική ανωτερότητα του Πατέρα, ο οποίος όμως δε στερεί από τα κατώτερα του όντα τη δυνατότητα να απολαύσουν τις χορηγίες του, υπό τους όρους προβολής της μεταφυσικής της εμπειρίας. Αυτό το γεγονός δηλοί αφενός ότι η οντολογική διαφορά δεν αποκλείει την επικοινωνία και αφετέρου ότι η μετάβαση από τη μία περιοχή στην άλλη γίνεται διά μεσολαβήσεων, που εξακτινώνει η πρώτη, και διά των μεθεκτικόν δυνατοτήτων που έχει η δεύτερη. Έτσι, ο Πλωτίνος χρησιμοποιεί το γνωστό από τον ησιόδειο κοσμογονικό μύθο γενεαλογικό σχήμα Ουρανός-Κρόνος-Ζευσ για να συμβολίσει, αντίστοιχα, ότι το Εν (Ουρανός), ευρισκόμενο υπεράνω και επέκεινα πάσης ωραιότητας, έχει την ιδιότητα του Πατέρα σε σχέση με το Νου (Κρόνος), την πρωταρχικά ωραία υπόσταση, η οποία, με τη σειρά της εγέννησε, μεταξύ άλλων, και την κοσμική ψυχή (Ζευσ). Για να καταδείξει ότι ο Νους, νοώντας τον εαυτό του, τον βλέπει ως ταυτότητα αλλά και ως ετερότητα, ο Πλωτίνος ορίζει ότι όλα τα τέκνα του Κρόνου συλλήβδην νοούνται ως ένας ωραίος απόγονος. Αυτός ο απόγονος αντιστοιχεί στο σύνολο του θεϊκού κόσμου, ο οποίος προέκυψε από έναν ενδόμυχο τοκετό, δεδομένου ότι, σύμφωνα με το μύθο, ο Κρόνος καταβρόχθιζε τα τέκνα του. Ο Πλωτίνος προβάλλει γι' αυτό το σκέλος του μύθου τη δικαιολογία ότι ο Κρόνος ένιωθε υπερβολικά έντονη χαρά και αγαλλίαση ως πατέρας για τα τέκνα του. Δι' αυτού του τρόπου η ετερότητα μεταξύ πατέρα και τέκνων καταλήγει να πρόκειται περί ταυτότητας, καθώς ο θεϊκός εαυτός επαναφέρει τους απογόνους του εντός της δικής του ανυπέρβλητης μεγαλοπρέπειας και ωραιότητας. Σαφής ετερότητα προκύπτει μόνον όταν ο Ζευσ, ο τελευταίος υιός του Κρόνου, εξέρχεται από αυτή την ταυτότητα και αποτελεί εικόνα της απόλυτης θεϊκής ωραιότητας, που χαρακτηρίζει τον ίδιο τον Κρόνο και τους εν εαυτώ υιούς του. Ο Ζευσ, στο πλαίσιο του πλωτινικού συστήματος, αντιστοιχεί στην κοσμική ψυχή ή τον ηγεμόνα των πάντων, στον οποίο ο πατέρας Κρόνος, ως εκπροσώπηση του θεϊκού Νου, εμπιστεύεται τη διοίκηση του αισθητού κόσμου.

Μ' ετούτο ειπώθηκε, με ποιο νόημα ο νους είναι άλλος και με ποιο νόημα είναι αυτός ο ίδιος. Εάν λοιπόν βλέπει είτε ως άλλος είτε ως αυτός ο ίδιος, τι ανακοινώνει; Ανακοινώνει ότι είδε ένα θεό, ο οποίος εγκυμονούσε έναν ωραίο απόγονο, τον οποίο όμως περιελάμβανε κατά πάντα μέσα του, και ότι η εγκυμοσύνη του εντός εαυτού ήταν χωρίς πόνους.

Ο θεός χαίρεται γι' αυτούς που γεννά, αναγαλλιάζει για τους απογόνους του, και τους κατακρατεί κατά πάντα μέσα του· απολαμβάνει τη δική του

και τη δική τους μεγαλοπρέπεια. Ενώ όμως οι εντός παραμένοντες είναι ωραίοι και ωραιότεροι από αυτόν, μόνο ένας από όλους εμφανίζεται προς τα έξω ως γιος του.

Από αυτόν, μολονότι είναι ο τελευταίος από τους γιους του, μπορεί να ιδεί κανείς σαν από μια εικόνα, πόσο θεόρατος είναι ο πατέρας του και οι αδελφοί που παρέμειναν κοντά στον πατέρα. Αλλά αυτός ο ένας ισχυρίζεται ότι δεν κατέβηκε μάταια από το ύψος του πατέρα, διότι τώρα υπάρχει και ένας δεύτερος, ο Κόσμος του, και μάλιστα ωραίος, όπως αρμόζει στην εικόνα της ωραιότητας· διότι θα ήταν άδικο, εάν από το ωραίο και από το Είναι δεν υπήρχε μια ωραία εικόνα. (...)

Πλανώνται λοιπόν αυτοί που θεωρούν ότι η εικόνα φθείρεται, ενώ ο νοητός κόσμος παραμένει· και ούτε αυτή γεννιέται με το νόημα ότι κάποτε αποφάσισε ο δημιουργός να την δημιουργήσει. Δεν θέλουν να καταλάβουν κατά ποιον τρόπο γίνεται η δημιουργία, και δεν ξέρουν ότι όσο Εκείνος φωταγωγεί, τα άλλα δεν μπορούν να λείψουν, και ότι ετούτος ο κόσμος υπάρχει, αφότου υπάρχει Εκείνος. Εκείνος όμως υπήρχε πάντα και θα υπάρχει πάντα. (Είμαστε δα αναγκασμένοι να χρησιμοποιήσουμε αυτές τις λέξεις, εφόσον θέλουμε να Τον χαρακτηρίσουμε.)

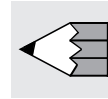
Εκείνος λοιπόν ο θεός, που είναι «δεμένος» στο να παραμένει αμετάβλητος, παραχωρεί στον γιο του την κυριαρχία πάνω σ' ετούτο το σύμπαν· (διότι δεν θα ταίριαζε στον χαρακτήρα του να παραιτηθεί από την εκεί πάνω εξουσία και να ασχοληθεί με μια νεότερη και μεταγενέστερη, επειδή τάχα χόρτασε από το ωραίο·) εγκαταλείπει αυτή τη μερίμνα και σταθεροποιεί τον πατέρα του ως προς τα επάνω έως τον εαυτό του. Αφετέρου σταθεροποιεί όσα αρχίζουν με τον γιο του, ώστε να στέκονται μετά από τον εαυτό του· έτσι στέκεται ανάμεσα στους δύο, διαφοροποιούμενος από τον ένα χάρη στην απόσπασή του από τα ανώτερα, και συγκρατούμενος χάρη στα δεσμά από όσα βρίσκονται κάτω, μετά από αυτόν, όντας ανάμεσα στον πατέρα, που είναι καλύτερος, και στον γιο που είναι χειρότερος από αυτόν.

Αλλά επειδή ο πατέρας του είναι υπεράνω της ωραιότητας, είναι αυτός που παραμένει πρωταρχικά ωραίος, μολονότι και η ψυχή είναι ωραία· ωστόσο αυτός είναι ωραιότερος από την ψυχή, διότι η ψυχή είναι μόνο ένα ίχνος τούτου και ακριβώς γι' αυτό είναι ωραία κατά την ουσία της, ωραιότερη όμως, όταν βλέπει προς τα εκεί πάνω.

Εάν όμως, για να μιλήσουμε σαφέστερα, ήδη η ψυχή του σύμπαντος, ήδη η Αφροδίτη είναι ωραία, τι είδους ωραιότητα έχει ο νους; Εάν αυτή είχε αντλήσει την ωραιότητα από τον εαυτό της, πόσο πιο ωραίος θα ήταν ο νους; Εάν όμως η ψυχή έχει την ωραιότητα από κάποιον άλλο, από ποιον άλλο μπορεί να έχει αυτή την ωραιότητα, τόσο την επιπρόσθετη όσο και τη σύμφυτη με την ουσία της; [Πλωτίνος, *Εννεάδων Βιβλία 30-33* (Το «Μεγάλο Βιβλίο»), Εισαγωγή – Μετάφραση – Σχόλια: Γ. Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα – Γιάννινα 1995, V8.12-13, σσ. 160-165]

Δραστηριότητα 1/Κεφάλαιο 4

Με βάση το ανωτέρω κείμενο να αναλύσετε τον τρόπο με τον οποίο ο Πλωτίνος περιγράφει την αυτοσυγκρότηση του νοητού κόσμου αξιοποιώντας το μύθο περί Κρόνου, ως πατέρα των θεών.



Στο σύστημα του Πρόκλου η έννοια του Πατέρα εμφανίζεται κατά την επεξήγηση της δομής του αμέθεκτου Νου, εντός του οποίου διακρίνει οπωσδήποτε δύο τριαδικές δομές, διά των οποίων εξηγείται η σχέση του Νου με το φυσικό κόσμο. Η πρώτη από τις τριαδικές δομές συνίσταται από τρεις πατρικές θεότητες, οι οποίες έχουν υπό την ευθύνη τους την ουσία, τη δύναμη και την ενέργεια του Νου. Σε αυτές τις θεότητες ο Πρόκλος αποδίδει τα ονόματα του Κρόνου, της Ρέας και του Δία, οι οποίοι ήταν οι κορυφαίοι θεοί του ελληνικού πανθέου. Από αυτές τις θεότητες, η πρώτη συνιστά την ουσία του Νου και χαρακτηρίζεται από τελειότητα. Γι' αυτό και μένει εν εαυτώ έχοντας ως ενασχόλησή του τη θεωρία των ιεραρχικά ανώτερων νοητών όντων. Καθώς ο Κρόνος ανήκει σε ένα επίπεδο υπεράνω του δημιουργηθέντος κόσμου, ευρίσκεται στο επίκεντρο της έφεσης των κατώτερων όντων που στοχεύουν στην ομοίωση με αυτόν.

Η δεύτερη θεότητα, η Ρέα, διαθέτει πατρικές ιδιότητες, κατά το ότι από αυτήν παράγονται αχρόνως ολότητες, ενώ επίσης διαθέτει μητρικές ιδιότητες, κατά το ότι συνιστά τη μεταφυσική αρχή της *προόδου* εν γένει, δεδομένου ότι χορηγεί τη ζωή σε όλα τα όντα. Η Ρέα, η οποία ευρίσκεται σε μεταφυσικό επίπεδο ανώτερο εκείνου του Δημιουργού, συνιστά τη δύναμη εκείνη που θέτει σε κίνηση τον κόσμο μέσω της ψυχής ή, με άλλους λόγους, την παραγωγική πολλαπλότητα, η οποία εκδιπλώνεται πλήρως κατά τη δημιουργία του κόσμου.

Ο Ζευς, η τρίτη πατρική θεότητα κατά Πρόκλο, είναι ο Δημιουργός και ποιητής του κόσμου, διά του οποίου ο Νους ενεργοποιείται με απώτερη συνέπεια την ύπαρξη των έγχρονων όντων. Έτσι, ο Ζευς συνιστά το ποιητικό, το ειδητικό και το τελικό αίτιο του φυσικού, αισθητού κόσμου. Είναι ένα θείο ον, το οποίο, δημιουργώντας αχρόνως διά της νοήσεώς του, βασιλεύει στο σύμπαν και μεταδίδει σε αυτό το φως το προερχόμενο από το άρρητο Εν. Ο Ζευς αρχικά δημιουργεί μεθεκτές ποιότητες όμοιες προς τον εαυτό του, όπως οι Νόες και οι Ιδέες, ενώ σε μια δεύτερη φάση παράγει ουσιαδώς διαφορετικά όντα, όπως η Ψυχή, η Φύση και το Σώμα. Ο Δημιουργός στο περαιτέρω έργο του συνεπικουρείται και από άλλους μεταφυσικούς αιτιακούς παράγοντες, όπως την ανάγκη.

Στη χριστιανική θεολογία, *Πατήρ* αποκαλείται ουσιαστικά ο Θεός. Με αφετηρία την εμπειρία των επίγειων πατέρων, στους οποίους η οικογενειακή ζωή επιτρέπει να ασκούν εξουσία και να ολοκληρώνονται με την αγάπη, η Παλαιά Διαθήκη δηλοποιεί, με τη μέθοδο της αναλογίας, την αγάπη και την εξουσία του ζωντανού Θεού με την εικόνα του Πατέρα. Ο Θεός είναι ο υπέρτατος Πατέρας, στον οποίο κάθε ομάδα προερχόμενη από τον ίδιο γενάρχη οφείλει την ύπαρξη και αξία της, τις αρχικές και τελικές νοηματοδοτήσεις της. Έτσι, ανάμεσα στους ανθρώπινους πατέρες και στο Θεό υπάρχει μια ομοιότητα που επιτρέπει πάντοτε με

συγκριτικούς όρους και όχι απόλυτης εμμένειας την εφαρμογή ή την κατηγοριακή απόδοση σε αυτόν του όρου *Πατήρ*. Περαιτέρω, μόνο η θεία πατρότητα χορηγεί στις ανθρώπινες πατρότητες την πλήρη σημασία τους στο σχέδιο της σωτηρίας. Δεδομένου επίσης ότι ο Θεός είναι ο Δημιουργός, συμπεραίνεται ότι είναι Πατέρας όλων των ανθρώπων και ότι όλοι οι άνθρωποι είναι αδελφοί. Έτσι, ο Θεός χαρίζει με άπλετο τρόπο τα αναγκαία αγαθά και προπάντων το Άγιο Πνεύμα σε όσους αναγνωρίζουν με αίσθηση της προσωπικής ταπεινότητάς τους αυτή τη μοναδική πατρότητα και ζουν σαν τέκνα που παρακαλούν τον πατέρα τους, τον εμπιστεύονται, υποτάσσονται στην παρουσία του και μιμούνται την οικουμενική αγάπη του, την τάση του να συγχωρεί, την ευσπλαχνία του και την τελειότητά του. Η μίμηση του Πατέρα επεκτείνεται και στην αμοιβαία συγγνώμη αλλά και στην αγάπη προς τους εχθρούς, ως ακραία έκφραση της υπέρβασης του ατομικού ωφελιμισμού, της ανατροπής της υποκειμενικής κατοχύρωσης.

Ο Θεός αποκαλύπτεται, διά του Ιησού, ως Πατέρας ενός μονογενούς Υιού, όπως φαίνεται από τον τρόπο με τον οποίο εκφράζει τη συνείδηση μιας ενότητας τόσο στενής ανάμεσα στους δυο τους, καθώς ο Υιός εισχωρεί σε όλα τα μυστικά του Πατέρα και μόνο ο ίδιος μπορεί να τα αποκαλύψει. Η υπερβατική σημασία των όρων *Πατήρ* και *Υιός* επικυρώνεται και από την υπερβατική και εν ταυτώ ενδοκοσμική σημασία του όρου *Υιός Άνθρώπου* και από την απαίτηση μιας εξουσίας που υπερβαίνει το δημιούργημα. Ο Υιός προσεύχεται στον Πατέρα με μια οικειότητα που φανερώνει μια ασύγκριτα στενή σχέση, ενώ επίσης στο Θεό υπάρχει ένα μυστήριο υπερβατικής πατρότητας. Ο μοναδικός χαρακτήρας που αντιστοιχεί στην οντολογική αυτή πραγματικότητα υποστασιοποιείται στην τέλεια ενότητα των βουλήσεων και των ενεργειών του Πατέρα και του Υιού. Αυτό είναι πασιδηλό στα θαυματουργά έργα που ο ένας αφήνει στον άλλο να εκτελέσει, στην αμοιβαία ενύπαρξή τους, στην αμοιβαία στενή σχέση τους γνώσης και αγάπης και στον αμοιβαίο δοξασμό τους. Ο Ιησούς, όμως, είναι ο αναγκαίος μεσίτης, τον οποίο αποστέλλει ο Πατέρας, προκειμένου να επιτελέσει ένα κεφαλαιώδες έργο και να σώσει τους ανθρώπους. Έτσι, ο Ιησούς ενεργεί σε εξάρτηση από τον Πατέρα, ο οποίος είναι αρχηγός του, και υποτάσσεται στη θέληση που ο ίδιος εκφράζει.

Οι άνθρωποι με τη βάπτιση καθίστανται υπάρξεις εν Χριστώ, μεταποίηση η οποία σημαίνει ότι ο Χριστός ως πρεσβύτερος Υιός μοιράζεται με τους αδελφούς του την πατρική κληρονομιά. Έτσι, ο Θεός αγαπά όλους τους ανθρώπους με την ίδια αγάπη με την οποία περιβάλλει το μονογενή Υιό του. Η υική ζωή των ανθρώπων εμφανίζεται στην προσευχή, την οποία τους εμπνέει το Άγιο Πνεύμα, καθώς διά του αναγωγικού περιεχομένου της απευθύνονται στον Θεό, αποκαλώντας τον Πατέρα τους. Επίσης, εκφράζεται και μέσα από την αδελφική αγάπη, αφού, αν οι άνθρωποι αγαπούν τον Θεό-Πατέρα τους, συνεπαγωγικά δεν μπορούν να μην αγαπούν επίσης όλα τα τέκνα του, δηλαδή τους συνανθρώπους τους.

Ενότητα 4.2

ΛΟΓΟΣ

Ο Λόγος στον Πλωτίνο είναι μια έννοια που εμφανίζεται με τρεις διαβαθμίσεις:

- Πρώτον, Λόγος είναι η φύση που διαμορφώνει ως δημιουργική τάση τα ζώα και τα φυτά, ωθώντας τα να αναπτυχθούν και να εξελιχθούν έως το μαρασμό και το θάνατό τους. Αυτή είναι η φύση, χάρις στην οποία γίνεται η μείξη ύλης και μορφής, ώστε να παρασχεθεί μια ορισμένη εξωτερική μορφή στο άμορφο υπόστρωμα. Έτσι, εμφανίζεται ένα ορατό αποτύπωμα της δημιουργικής τάσης, χωρίς όμως να απολεσθεί η αυθυπαρξία της ή να ελαττωθεί η αρχέγονη δημιουργική ικανότητά της, ούτε βεβαίως ο αυθεντικός οντολογικός χαρακτήρας της.
- Δεύτερον, ο Λόγος είναι η φύση που κατέχει και παράγει ζωή. Αυτός ο Λόγος δημιουργεί τη ζωή μέσα στο γεννώμενο πλάσμα και της προσδίδει μια προκεχωρημένη τάξης ύπαρξη.
- Τρίτον, Λόγος είναι η ένυλη μορφή, δηλαδή η ορατή μορφή ενός φύσει όντος. Με άλλους λόγους, ένα αίτιο που διαμορφώνει την ύλη των φυτών και των ζώων. Αυτός ο λόγος είναι ο έσχατος στην ιεραρχία και κάτι τέτοιο καταδεικνύεται όταν το φυτό ή το ζώο πεθαίνει: η μορφή αποσυντίθεται και δεν έχει τις προϋποθέσεις να παραγάγει μια άλλη μορφή.

Δεδομένου, λοιπόν, ότι στον Πλωτίνο φύση είναι κυρίως ο Λόγος, δηλαδή το δημιουργικό αίτιο από το οποίο προκύπτουν οι μορφές και η ζωή των φύσει όντων, συνεπάγεται ότι ένας τέτοιος Λόγος παραμένει ακίνητος και εμμένει εντός εαυτού, στο πλαίσιο μιας ιδιότυπης σχέσης της μεταφυσικής της υπερβατικότητας με τη μεταφυσική της εμμένειας. Κατά συνέπεια, είναι ένας ενεργός-παρεμβατικός θεατής των φυσικών μεταβολών, τις οποίες δημιουργεί και καθορίζει. Η προέλευση αυτής της θέσης πρέπει μάλλον να αναζητηθεί στη μεσοπλατωνική θεωρία του *ειδοποιοῦ λόγου*, στην οποία είχαν ενσωματωθεί και ορισμένα αριστοτελικά στοιχεία. Βέβαια, μια σημαντική διαφορά είναι ότι ο Λόγος εδώ δεν εξαπλώνεται ο ίδιος για να επικυριαρχήσει στην ύλη, αλλά, όντας άυλος και ακίνητος, ρυθμίζει τα όσα συμβαίνουν στην ύλη σαν ένα είδος *κινούντος ἀκινήτου*. Έτσι, η φύση ως δημιουργική ζωής έχει την ιδιότητα να θεάται τα δημιουργήματά της, δηλαδή να επιστατεί και να εποπτεύει τη ζωή και τις ένυλες μορφές ως δικό της εαυτό κατά την *ad extra* προβολή του. Ο δημιουργικός χαρακτήρας της φύσης συνίσταται στο ότι αυτή θεάται τα δημιουργήματά της και άρα τον εαυτό της. Είναι αφενός αποτέλεσμα θέασης, αφετέρου πράξη θέασης, η οποία δεν πράττει τίποτε άλλο από το να δημιουργεί όσα η ίδια θεάται. Οι εν λόγω αντιστοιχίες-δράσεις βέβαια έχουν έναν μυστηριακό χαρακτήρα, διότι αφορούν στα άδυτα της φύσης. Επιχειρώντας να προστατεύσει αυτό το μυστήριο ο Πλωτίνος αναφέρεται σε έναν σιωπηλό λόγο της φύσης: η φύση δεν εκφέρει λόγο, αλλά γνωρίζει μόνο να δημιου-

γεί θεώμενη. Τα δημιουργήματα της φύσης είναι λοιπόν *θεωρήματα*, άμεσα και αδιαμεσολάβητα από διασκεπτικές αναλύσεις αποτελέσματα της θέασής της. Πρόκειται για τη σιωπηλή δημιουργία της φύσης, για μια άρρητη μετάβαση από το μη είναι στο είναι, ή από το αδιαμόρφωτο στο διαμορφωμένο. Ο Λόγος αυτός πραγματώνει τα αποτελέσματά του με τις αυτοαναφορές του, ως κατά κάποιον τρόπο νόηση της νόησης. Η θέαση της φύσης δε συνιστά λογισμό, αλλά εννόηση πραγμάτων που αυτή κατέχει ήδη, ως εκ της καταγωγής της από το Νου. Επομένως, η δημιουργία της φύσης είναι απότοκος της ουσίας της, η οποία είναι όντως θεασιακή. Με άλλους λόγους, τόσο η θέαση όσο και η δημιουργία αποτελούν άμεσες εκδηλώσεις αυτού που πραγματικά είναι η φύση, του γεγονότος δηλαδή ότι είναι φορέας μορφοποιητικών λόγων. Εδώ, όμως, πρέπει να διευκρινισθεί ότι η δημιουργία την οποία πραγματοποιεί η φύση ως Λόγος είναι θέαση, αλλά μόνο με την έννοια ότι είναι υποπροϊόν ή δευτερογενές επακόλουθο της θέασης που συνιστά το πρωταρχικό έργο της. Τα δημιουργήματά της δε σχηματίζονται από σχεδιασμένες προς το εν λόγω αποτέλεσμα πράξεις της, αλλά σχεδόν αυτόματα, από μόνη τη θέασή της, η οποία είναι στραμμένη προς κάπου αλλού.

Λοιπόν· είναι φανερό για τον καθένα ότι εδώ δεν υπάρχουν ούτε χέρια ούτε πόδια ούτε κανένα άλλο όργανο, πρόσθετο ή σύμφυτο, χρειάζεται όμως ύλη, πάνω στην οποία η Φύση θα δημιουργήσει και την οποία μορφοποιεί. Πρέπει όμως να αποκλείσουμε από τη φυσική δημιουργία επίσης τη μηχανική επενέργεια. Αφού τι είδους ώθηση ή μηχανική επενέργεια δημιουργεί τα ποικίλα και κάθε λογής χρώματα και σχήματα; Διότι ούτε οι κηροπλάστες ή οι κατασκευαστές ειδωλίων –τους οποίους μάλιστα βλέποντας μερικοί, νόμισαν ότι τέτοια είναι και η δημιουργία της Φύσης– μπορούν να φτιάξουν χρώματα χωρίς να βάλουν μέσα σε αυτά που φτιάχνουν χρώματα παρμένα από αλλού. Έπρεπε όμως να έχουν επίσης υπόψη τους ότι και στην περίπτωση όσων εξασκούν αυτού του είδους τις τέχνες, πρέπει μέσα τους κάτι να παραμένει αμετάβλητο, σύμφωνα με το οποίο, ενώ εκείνο παραμένει αμετάβλητο, τούτοι θα φτιάξουν με τα χέρια τα οποιαδήποτε έργα τους· έτσι λοιπόν θα έπρεπε να αναλογιστούν αυτοί ότι συμβαίνει επίσης με την αντίστοιχη λειτουργία της Φύσης, και να κατανοήσουν πως και σε εκείνη την περίπτωση πρέπει η δύναμη, που χωρίς χέρια δημιουργεί, να παραμένει αμετάβλητη και όλη μαζί. Διότι ασφαλώς δεν χρειάζεται άλλα μέρη της να μένουν κατά κάποιον τρόπο σταθερά και άλλα να κινούνται –αφού αυτό που κινείται είναι η ύλη, όμως τίποτε από αυτήν δεν βρίσκεται σε κίνηση–, αλλιώς δεν θα ήταν εκείνο αυτό που κινεί πρωταρχικά, ούτε τούτο θα ήταν η Φύση, αλλά εκείνο που παραμένει ακίνητο μέσα στο σύνολο. Ίσως πάλι –μπορεί να πει κανείς– ο λόγος είναι ακίνητος, ενώ τούτη είναι κάτι άλλο, έξω από τον λόγο, και κινείται. Όμως, αν ισχυριστούν ότι κινείται στο σύνολό της, τότε θα πρέπει να κινείται και ο λόγος· ενώ αν κάποιο μέρος της είναι ακίνητο, τούτο ακριβώς θα είναι ο λόγος.

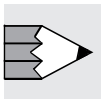
Και πρέπει αυτή να είναι είδος, και όχι φτιαγμένη από ύλη και είδος· αφού τι της χρειάζεται η θερμή ή ψυχρή ύλη; Η ύλη που υπόκειται και υφίσταται τη δημιουργία, τα φέρνει αυτά μαζί της, ή μάλλον, εφόσον δεν έχει ποιότητα, γίνεται τέτοια χάρη στην επενέργεια του λόγου. Διότι, για να γίνει η ύλη φωτιά δεν χρειάζεται να έρθει σε αυτήν φωτιά, αλλά λόγος: γεγονός που αποτελεί σοβαρή ένδειξη ότι και στα ζώα και στα φυτά αυτοί που δημιουργούν είναι οι λόγοι, και ότι η φύση είναι ένας λόγος, ο οποίος δημιουργεί έναν άλλο λόγο που, ενώ δίνει κάτι σε αυτό που υπόκειται, όμως ο ίδιος παραμένει αμετάβλητος. Ο λόγος λοιπόν που αφορά την ορατή μορφή είναι τελευταίος και νεκρός, και δεν μπορεί πια να δημιουργήσει άλλον, ενώ αυτός που έχει ζωή είναι αδελφός εκείνου που δημιούργησε τη μορφή και, έχοντας και αυτός την ίδια δύναμη, δημιουργεί μέσα σε αυτό που γίνεται.

– Πώς λοιπόν δημιουργεί; Και αυτού του είδους η δημιουργία πώς μπορεί να έχει σχέση με τη θέαση; – Μα, αν δημιουργεί παραμένοντας ο ίδιος αμετάβλητος και μέσα στον εαυτό του και είναι λόγος, θα είναι θέαση ο ίδιος. Διότι η πράξη πρέπει να γίνεται σύμφωνα με έναν λόγο, όντας προφανώς άλλη από τον λόγο. Ο λόγος όμως, ακόμη και αυτός που συνυπάρχει με την πράξη και την επιβλέπει, δεν μπορεί να αποτελεί πράξη. Αν λοιπόν δεν είναι πράξη αλλά λόγος, θα είναι θέαση. Και προκειμένου για κάθε λόγο, ο τελευταίος προέρχεται από θέαση και αποτελεί θέαση με την έννοια ότι είναι αποτέλεσμα θέασης, ενώ ο πριν από αυτόν είναι όλος θέαση· ο ένας είναι θέαση αλλιώς – αυτός που είναι όχι ως φύση αλλά ως ψυχή – ενώ ο άλλος ως μέσα στη φύση και ως φύση. – Όστε λοιπόν και ο πρώτος προέρχεται από θέαση; – Οπωσδήποτε από θέαση. – Αλλά πώς, με τη θέαση του εαυτού του και αυτός; – Μα πώς αλλιώς; Αφού είναι αποτέλεσμα θέασης και εφόσον κάποιος είχε τη θέαση αυτή. – Όμως η Φύση πώς έχει θέαση; – Ασφαλώς δεν έχει εκείνη που οφείλεται στο λογικό· και με ‘λογικό’ εννοώ την έρευνα των όσων εμπεριέχει. – Γιατί λοιπόν όχι, αφού είναι μια ζωή και λόγος και δημιουργική δύναμη; – Μήπως επειδή το να ερευνά σημαίνει ότι δεν τα κατέχει ακόμη; Ενώ αυτή έχει, και γι’ αυτό, επειδή έχει, δημιουργεί κιόλας. Όστε γι’ αυτήν το να είναι αυτό που είναι σημαίνει ακριβώς να δημιουργεί, και υπάρχει στον βαθμό ακριβώς που δημιουργεί. Είναι και θέαση και αντικείμενο θέασης, αφού είναι λόγος. Επειδή είναι λοιπόν θέαση και αντικείμενο θέασης και λόγος – και στον βαθμό που είναι αυτά – γι’ αυτό και δημιουργεί. Η δημιουργία επομένως μας φανερώνεται ως θέαση· γιατί είναι αποτέλεσμα μιας θέασης η οποία παραμένει θέαση χωρίς να πράξει τίποτε άλλο, αλλά δημιουργεί με το να είναι θέαση.

Και αν κανείς τη ρωτούσε γιατί δημιουργεί, αν εκείνη ήθελε να ακούσει και να απαντήσει σε αυτόν που έκανε την ερώτηση, θα έλεγε: «Θα έπρεπε να μη ρωτάς, αλλά να κατανοείς και εσύ σιωπηλά, όπως και εγώ σιωπώ και δεν συνηθίζω να μιλώ. Τι να κατανοήσεις; Πως ό,τι γίνεται είναι θέα δική μου, καθώς σιωπώ, ένα φυσικό επακόλουθο της θέασής μου, και πως εγώ,

επειδή έχω προκύψει από μια τέτοια θέαση, έχω μια φύση που αγαπάει τη θέαση. Και η θέασή μου παράγει ένα θεώρημα, όπως οι γεωμέτρους που όταν θεωρούν σχεδιάζουν. Στη δική μου περίπτωση όμως, δίχως να σχεδιάζω αλλά μόνο με το να θεάζομαι, παίρνουν υπόσταση τα περιγράμματα των σωμάτων, σαν να ξεπηδούν από μέσα μου. Αυτό που μου συμβαίνει είναι αυτό που συνέβη και στη μητέρα μου και σε εκείνους που με γέννησαν· γιατί και αυτοί προέρχονται από θέαση, και η δική μου δημιουργία έγινε χωρίς εκείνοι να κάνουν τίποτε, αλλά καθώς ήσαν μεγαλύτεροι λόγοι και θεάζονταν τους εαυτούς τους, γεννήθηκα εγώ».

Τι πάει να πει αυτό; Ότι αυτό που ονομάζουμε Φύση είναι ψυχή, γέννημα μιας πρότερης ψυχής με δυνατότερη ζωή, και πως ήσυχη, μέσα στον εαυτό της, έχει μια θέαση όχι προς τα πάνω, ούτε πάλι προς τα κάτω, αλλά σταθερή σε αυτό που είναι. Με τη στάση της, με τη συνείδηση τούτη και κάτι σαν συναίσθηση βλέπει, όσο μπορεί, αυτό που έρχεται μετά από αυτήν, και δεν ζητάει πια τίποτε άλλο, έχοντας ολοκληρώσει ένα αποτέλεσμα της θέασής της, όλο λάμψη και χάρη. Και αν κανείς θέλει να της αποδώσει είτε κάποια συνείδηση είτε αίσθηση, τούτη δεν θα είναι σαν την αίσθηση ή τη συνείδηση που λέμε πως έχουν τα άλλα ζωντανά όντα, αλλά σαν να παρομοιάζε κάποιος αυτήν κατά τη διάρκεια του ύπνου με εκείνην της εγρήγορσης. Γιατί αναπαύεται, καθώς θεάζεται το προϊόν της θέασής της που της παρουσιάζεται επειδή η ίδια παραμένει συγκεντρωμένη μέσα στον εαυτό της και είναι αποτέλεσμα θέασης· και πρόκειται για θέαση αθόρυβη, αλλά κάπως αμυδρή. Διότι υπάρχει άλλη, πιο καθαρή στη θέα, ενώ τούτη είναι είδωλο της άλλης θέασης. Έτσι λοιπόν, και αυτό που γεννιέται από αυτήν είναι ολωσδιόλου αδύναμο, επειδή μια αδύναμη θέαση δημιουργεί ένα αδύναμο αποτέλεσμα. (Πλωτίνου *Εννεάς Τρίτη*, Αρχαίο Κείμενο – Μετάφραση – Σχόλια: Π. Καλλιγιάς, Ακαδημία Αθηνών, 2004, III.8.2.1-4.31, σσ. 242-247)



Δραστηριότητα 2/Κεφάλαιο 4

Με βάση το ανωτέρω κείμενο, και δεδομένου του οντολογικού και κοσμολογικού περιεχομένου των εμμενών θείων λόγων-εννοιών, να αναλύσετε την άποψη του Πλωτίνου ότι η φύση είναι ακίνητος και δημιουργικός λόγος, ο οποίος έχει και θεωρησιακό χαρακτήρα.

Ο Πλωτίνος δείχνει την πολυσημία του όρου *Λόγος*, όταν αποκαλεί την ψυχή και τον νου *μειζονες λόγους*, υπαινικσόμενος μια αιτιακή αλυσίδα, της οποίας τα αποτελέσματα είναι επίσης *λόγοι*, δηλαδή αίτια έτι περαιτέρω αποτελεσμάτων. Επίσης, παραλληλίζοντας τη φύση με την ψυχή, γράφει για ένα σιωπηλό λόγο της ψυχής, εισηγούμενος στην εδώ θεώρηση έναν συνεπή αποφατισμό. Εκεί μέσα περριτεύει ο πληθωρισμός του λόγου, το λέγειν οδηγείται στην πληρότητα της σιω-

πής και έτσι κάθε αναζήτηση εξωτερικών αγαθών καθίσταται περιττή. Η εξωτερική δραστηριοποίηση μπορεί να είναι χρήσιμη μόνο κατά το μέτρο που οδηγεί στην ψυχική ηρεμία ως τελικό σκοπό. Όθεν, τα εξωτερικά υλικά δεν έχουν κατά τον Πλωτίνο «λόγο» ύπαρξης, παρά μόνο καθόσον εισάγονται στην ψυχή ως λόγος, με τη σημασία της κατεξοχήν διαμορφωτικής ικανότητας για ένα πληρωτικό αποτέλεσμα.

Επίσης, κατά τον Πλωτίνο, υφίσταται ένας λόγος άυλος, ο οποίος είναι ενδιάθετος στον Δημιουργό, με την έννοια ότι δεν έχει ακόμη συμπλεχθεί με την ύλη. Εξαιτίας της παρέμβασής του προκύπτει η συνύπαρξη μεταξύ ύλης και μορφής. Έτσι, η φυσική ωραιότητα δεν οφείλεται στην ύλη καθεαυτή, αλλά στη μορφή, που δεν είναι εγγενής στην ύλη, αλλά παρέχεται σε αυτήν μέσω του Δημιουργού. Στα κατώτατα φυσικά προϊόντα υπάρχει μια μορφή αλληλένδετη με την ύλη, η οποία από τον Πλωτίνο ονομάζεται λόγος *ἐπὶ τῆς ὕλης*. Από τη φυσική ωραιότητα γίνεται εκ μέρους του ανθρώπου αναγωγή στο δημιουργικό λόγο που η ίδια κατέχει, από αυτόν στον ψυχικό λόγο και, με τη διαμεσολάβηση του τελευταίου, στην ανώτερη ωραιότητα του νου. Η βαθμίδα της ψυχής από την οποία προκύπτουν οι φυσικοί λόγοι είναι μια βαθμίδα γνώσης υπεράνω της φύσης. Η αιτιακή αλυσίδα, όμως, δε διακόπτει την κίνησή της στην ψυχή, διότι και εδώ υπάρχει διχασμός μεταξύ του έλλογου υποκειμένου και των λόγων που το ίδιο διαχειρίζεται. Απαιτείται συνεπώς η αναγωγή σε μια ανώτερη βαθμίδα γνώσης, όπου υπάρχει ταυτότητα μεταξύ νοούντος και νοουμένου, γνωρίζοντος και γνωριζομένου, υποκειμένου και αντικειμένου. Αυτή είναι η περιοχή του Νου, οπότε ο αναφερόμενος λόγος μένει εντός του εαυτού του, νοώντας αδιάκοπα και αιώνια. Εδώ η κυρίαρχη ταυτότητα δεν επιτρέπει να υπάρχουν λόγοι στα όρια μιας άλλης πραγματικότητας.

Ως προς τα κείμενα των εκπροσώπων της νεοπλατωνικής σχολής του Αμμωνίου, ο όρος *Λόγος* χρησιμοποιείται προκειμένου να δηλωθούν οι αιώνιες καθολικές έννοιες, οι οποίες εδράζονται στο θείο Νου και έχουν τη μορφή άυλων γνωστικών και δημιουργικών λόγων. Έτσι, καθίσταται σαφές ότι αυτοί οι λόγοι δεν είναι αυθύπαρκτοι, καθώς εδράζονται στο Νου του Δημιουργού. Ο πιο θεμελιώδης από αυτούς είναι η Ουσία, χωρίς την οποία κανείς άλλος δημιουργικός λόγος δε θα υπήρχε. Όλα τα φυσικά όντα είναι άυλες ή υλικές ουσίες προερχόμενες από τον Δημιουργό, ο οποίος είναι η υπέρτατη ουσία, το ποιητικό και το τελικό αίτιο του παντός. Η σχολή του Αμμωνίου τόνισε το γεγονός ότι, αν και οι δημιουργικοί λόγοι στο Νου του Δημιουργού είναι στην πραγματικότητα πρότεροι σε σχέση με τα επιμέρους φυσικά όντα στα οποία δίνουν ύπαρξη, εντούτοις ο άνθρωπος τους γνωρίζει αφού έχει προηγουμένως γνωρίσει τα επιμέρους φυσικά όντα. Η γνωσιολογική πορεία κινείται αντιστρόφως προς την οντολογική πραγματικότητα. Παράλληλα, επειδή οι δημιουργικοί λόγοι είναι αιωνίως αμετάβλητοι, επιδέχονται ορισμό, σε αντίθεση προς τα επιμέρους όντα, τα οποία υπόκεινται σε φθορά και συνεπώς δεν μπορούν να ορισθούν με αυστηρά αντικειμενικό τρόπο. Οι πλατωνικές επιβιώσεις εδώ είναι προφανείς. Η αιωνιότητα των δημιουργικών λόγων εξασφαλίζει, επιπλέον, την αιωνιότητα των ειδών των φυσικών όντων. Ωστόσο, δεν υπάρχουν δημιουργικοί λόγοι για κάθε μεμονωμένο ον, διότι τότε θα

ήταν άπειροι σε αριθμό. Οι δημιουργικοί λόγοι είναι παρόντες στα επιμέρους φυσικά όντα ως σε ατελή έκτυπα, καθώς ως τέλεια μορφή τους θεωρείται μόνο αυτή με την οποία υπάρχουν στο Νου του Δημιουργού. Ούτως ή άλλως, τα επιμέρους φυσικά όντα δεν είναι σε θέση να λάβουν όλα τα χαρακτηριστικά των δημιουργικών λόγων τους, διότι τότε μεταξύ τους θα υπήρχε ταυτότητα. Σε επίπεδο οντολογικό, οι δημιουργικοί λόγοι δε χρειάζονται τα επιμέρους όντα για να αποκτήσουν την υπόστασή τους. Τουναντίον, σε επίπεδο γνωσιοθεωρητικό, οι δημιουργικοί λόγοι αποκτούν τους κατηγορηματικούς προσδιορισμούς τους μέσω των αισθητηριακών προσλήψεων. Η εμπειρική γνώση πολλών ομοειδών επιμέρους όντων επιτρέπει στον ανθρώπινο νου να έχει μια νοητική σύλληψη του δημιουργικού λόγου τους, κινούμενος αφαιρετικά και επαγωγικά από τα κοινά χαρακτηριστικά που έχουν μεταξύ τους. Επίσης, όποιος γνωρίζει τους λόγους που υπάρχουν στο Νου του Δημιουργού, διαθέτει επαρκή γνώση του Δημιουργού, καθόσον γνωρίζει τις νοητές ουσίες με τις οποίες ο ίδιος δημιουργεί και γνωρίζει τα πάντα. Η παντογνωσία εκ μέρους του Δημιουργού είναι εφικτή, όχι μόνον διότι ο Νους του είναι άφθαρτος, άχρονος και αιωνίως εν ενεργεία, αλλά και διότι για κάθε φυσικό ον υπάρχει στο Νου του Δημιουργού ο γνωστικός λόγος του. Διά των γνωστικών λόγων ο Δημιουργός έχει γνώση όλων των φυσικών όντων, τα οποία δημιουργούνται αενάως.

Οι άυλοι λόγοι διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο, κατά τη σχολή του Αμμωνίου, και στη διαδικασία απόκτησης γνώσης της υπερβατικής πραγματικότητας εκ μέρους του ανθρώπου. Έτσι, πρέπει να πληρωθούν ορισμένες προϋποθέσεις, ώστε να μπορέσει ο άνθρωπος να γνωρίσει σταδιακά το νοητό κόσμο, που δεν είναι άλλος από τον θείο. Αυτή η διαδικασία δεν είναι θέμα αισθητηριακής αντίληψης, αλλά υπέρτερων νοητικών δυνάμεων. Καθώς η ψυχή ανήκει τόσο στο νοητό όσο και στον αισθητό κόσμο, στο ανώτερο τμήμα της, δηλαδή στον ανθρώπινο νου, υπάρχουν γνωστικοί λόγοι, όμοιοι με τους γνωστικούς λόγους στο Νου του Δημιουργού. Όταν ενεργοποιηθούν οι γνωστικοί λόγοι στο νου του ανθρώπου, του επιτρέπουν να γνωρίσει τον Δημιουργό. Η γνώση αυτή, για την οποία υπάρχει μια έμφυτη τάση σε κάθε άνθρωπο, είναι καρπός πολύχρονης και μεθοδικής συνειδητής προσπάθειας με τη βοήθεια της θεωρητικής και της πρακτικής φιλοσοφίας. Αποσκοπεί δε στην κατά το δυνατό εξομοίωση του ανθρώπου με το Δημιουργό και συγκεκριμένα ως προς την αγαθότητα, την παντοδυναμία και τη δύναμή του.

Η εμπειρία είναι χρήσιμη αποκλειστικά για να πειστεί ο άνθρωπος όχι μόνο για την ατέλεια του αισθητού κόσμου αλλά και για το ότι τα απώτερα αίτια όλων των φυσικών όντων είναι άυλα. Πριν από την κάθοδό της στον αισθητό κόσμο, κάθε ψυχή διέθετε γνώση του νοητού κόσμου, στον οποίο άλλωστε και ανήκε. Μετά την ένωσή της με κάποιο ανθρώπινο σώμα επήλθε μια λήθη, από την οποία η ψυχή θα απαλλαγεί μόνο όταν, τροφοδοτούμενη ή ερεθιζόμενη από την εμπειρία, αρχίσει να αξιολογεί τις ενδείξεις για τα αποτελέσματα των άυλων αιτίων στον αισθητό κόσμο. Κατ' αυτό τον τρόπο, η ανθρώπινη ψυχή θα αντιληφθεί ότι στο Νου του Δημιουργού υπάρχουν οι δημιουργικοί λόγοι, οι οποίοι αποτελούν τα αναλλοίωτα

πρότυπα για τη δημιουργία όλων των φυσικών όντων. Όμοιοι με τους δημιουργικούς λόγους στο Νου του Δημιουργού είναι οι δημιουργικοί λόγοι στη φύση και μπορούν να συγκριθούν μεταξύ τους μόνον με την αρχή της αναλογίας, η οποία διατηρεί τη διαφορά τους με βάση την ενεργό αιτιότητα των πρώτων προς τους δεύτερους.

Στην Παλαιά Διαθήκη ο Λόγος είναι ένα από τα πιο χαρακτηριστικά στοιχεία του Θεού, ο οποίος απευθύνεται στους ανθρώπους. Η σπουδαιότητα του Λόγου του στην Παλαιά Διαθήκη προετοιμάζει το κεντρικό γεγονός της Καινής Διαθήκης, όπου λαμβάνει χώρα η σάρκωση του Λόγου. Ο θείος Λόγος δεν είναι αντικείμενο τόσο μιας αφηρημένης θεώρησης, αλλά κυρίως της εμπειρίας, καθώς ο Θεός απευθύνεται άμεσα σε χαρισματούχους ανθρώπους, δηλαδή τους προφήτες, και μέσω αυτών στο λαό του και σε όλους τους ανθρώπους. Οι προφήτες έχουν συνείδηση ότι ο Θεός εκφέρει λόγο προς αυτούς με ποικίλους τρόπους, όπως μέσα από οράματα, όνειρα ή εσωτερικές εμπνεύσεις. Στη συνείδησή τους, ο Λόγος του Θεού είναι το πρωταρχικό γεγονός που προσδιορίζει το νόημα της ζωής τους. Ο παράδοξος τρόπος, με τον οποίο μορφοποιείται εντός τους ο Λόγος, τους ωθεί στο να αποδίδουν την προέλευσή του στην ενέργεια του Πνεύματος του Θεού. Έτσι, προφήτες και σοφοί ευρίσκονται σε άμεση επικοινωνία με τον ζωντανό Θεό, ο οποίος απευθύνεται με διάφορους τρόπους στην εσωτερικότητα των ανθρώπων είτε για να τους διδάξει πώς πρέπει να κατευθύνουν τη ζωή τους, είτε για να τους αποκαλύψει τα θείκά μυστικά. Συνεπώς, οι χαρισματούχοι άνθρωποι, αφού λάβουν τα θεία μηνύματα, πρέπει να ενεργήσουν ως απεσταλμένοι του Θεού, προκειμένου να τα μεταδώσουν σε ολόκληρο το λαό του Θεού. Εάν σε μια πρώτη φάση τύχει να παραγνωρισθεί ή να αγνοηθεί ο θείος Λόγος, τελικά η προφάνειά του θα επιβληθεί με αναμφισβήτητα σημεία. Θέτοντας στις προφορικές εκφορές ενός προφήτη τους λόγους του, ο Θεός παρέχει σε αυτόν τη δύναμη να μεταδώσει χωρίς φοβικές επιφυλάξεις το μήνυμα που του έχει εμπιστευθεί. Έτσι, ο προφήτης καθίσταται υπεύθυνος έναντι του Θεού γι' αυτή την αποστολή, από την οποία εξαρτάται η τύχη των ανθρώπων. Όσο για τους ακροατές του Λόγου του Θεού, αυτοί πρέπει να τον δεχθούν με εμπιστοσύνη και προσήνεια, προκειμένου να τον εφαρμόσουν ή να υπολογίζουν στις παρεμβάσεις του και να αποθέτουν στην πρόνοιά του τις υπαρξιακές και εσχατολογικές ελπίδες τους. Όθεν, η απάντηση των ανθρώπων στο Λόγο του Θεού είναι ενδεικτική της πίστης τους, αφού ο Λόγος συνιστά αποκάλυψη του Θεού και των σχεδίων του. Επίσης, δηλώνει την ελπίδα τους, αφού ο Λόγος λαμβάνει και τη μορφή επαγγελίας, ενώ δείχνει και την αγάπη τους, αφού ο Λόγος αποτελεί κανόνα ζωής που συνειδητά αποδέχονται να εφαρμόζουν. Άρα, το εσχατολογικό κριτήριο που διακινείται, συνδέεται με σαφείς αρχές κανονιστικής ηθικής τάξης. Το υπεριστορικό διακινείται και μέσα από τις ιστορικές παρουσίες του και έτσι το άμεσα από ρεαλιστικό κριτήριο διασώζεται. Δεν επικρατεί δηλαδή ένας θεολογικός ιδεαλισμός.

Ο Λόγος του Θεού επιτελεί δύο διακριτές λειτουργίες, καθώς με τις ρήσεις του ο Θεός αποκαλύπτει και ενεργεί. Όσον αφορά στην πρώτη λειτουργία, ο Λόγος του Θεού συνιστά νόμο και κανόνα, αποκάλυψη της σημασίας των πραγμάτων και

των γεγονότων, αλλά και υπόσχεση και αναγγελία του μέλλοντος. Ως νόμος και κανόνας ο Λόγος του Θεού λαμβάνει υπόσταση μέσα από το Δεκάλογο του Μωυσή, ο οποίος αποτελεί τη σύνοψη ενός θρησκευτικού και ηθικού καταστατικού χάρτη. Ο Δεκάλογος συνιστά την έκφραση του ενός και μοναδικού Θεού και την αποκάλυψη των ουσιαστικών απαιτήσεών του. Με το θείο Λόγο διενεργείται επίσης μια αποκάλυψη του Θεού και της ενέργειάς του στον κόσμο της αισθητής εμπειρίας. Έτσι, φανερώνεται στους ανθρώπους η κρυφή σημασία γεγονότων που ανήκουν στο ρου της ιστορίας. Η αναγνώριση της θείας οικονομίας μέσα στα ιστορικά γεγονότα δεν έχει ανθρώπινη προέλευση, αλλά βασίζεται στη γνώση των προφητών, την προκύψασα εξ Αποκαλύψεως. Τέλος, ο Λόγος του Θεού υπερβαίνει το παρόν για να αποκαλύψει από πριν το μέλλον. Πέρα από το άμεσο μέλλον, ο Λόγος του Θεού αποκαλύπτει όσα θα συμβούν στους έσχατους καιρούς, όταν ο Θεός πραγματοποιήσει πλήρως το σχέδιό του: αυτό είναι το αντικείμενο της προφητικής Εσχατολογίας. Εδώ πρέπει να επισημανθεί ότι οι τρόποι με τους οποίους ο Λόγος του Θεού αποκαλύπτει την παραγωγική φορά του αλληλοεπηρεάζονται και αλληλοσυμπληρώνονται.

Όπως έχει ήδη αναφερθεί ανωτέρω, είναι σαφές ότι ο Θεός απευθύνοντας λόγο ενεργεί, με την έννοια ότι ο Λόγος είναι μία δυναμική πραγματικότητα που εμφανίζεται σαν ζωντανός αγγελιαφόρος του Θεού, ερχόμενος κατά κάποιον τρόπο ορμητικά προς τους ανθρώπους. Ο Λόγος αληθινά πραγματοποιεί πάντοτε εκείνο που αναγγέλλει, είτε πρόκειται για ιστορικά γεγονότα, για κοσμικές πραγματικότητες, είτε για την ολοκλήρωση του σχεδίου της σωτηρίας, η οποία θα λάβει χώρα κατά τους έσχατους καιρούς. Έτσι, όταν ο Θεός αποκαλύπτει στους προφήτες από πριν τα σχέδιά του, η ιστορία συνίσταται στην αδιαμφισβήτητη πραγματοποίηση των επαγγελιών του, αφού τα ιστορικά γεγονότα συμβαίνουν σύμφωνα με την προσταγή του. Πολύ περισσότερο, μάλιστα, διά του Λόγου του Θεού δημιουργήθηκε το σύμπαν και, κατά συνέπεια, η πρωταρχική πράξη του Θεού ως Δημιουργού πρέπει να εννοηθεί με τη μορφή του Λόγου. Ο Λόγος του Θεού παραμένει ενεργός στο σύμπαν κυβερνώντας με νόμους τους αστέρες, το υγρό στοιχείο της αβύσσου και όλα τα φυσικά φαινόμενα. Κατά συνέπεια, ο θείος Λόγος δεσπόζει σε καθολική κλίμακα, χορηγεί νόημα στην ιστορία και προτρέπει τους ανθρώπους στην πίστη. Έτσι, καταλήγει να προσωποποιείται ως αποκαλυπτικός Λόγος αλλά και ως ενεργός Λόγος που πραγματοποιεί τις θείες εντολές.

Στην Καινή Διαθήκη το μυστήριο του Λόγου έχει ως επίκεντρο το πρόσωπο του Ιησού Χριστού. Ο Λόγος του Ιησού είναι δύναμη που ενεργεί και φως που αποκαλύπτει. Με μια λέξη του ο Ιησούς πραγματοποιεί θαύματα, τα οποία συνιστούν τα σημεία της βασιλείας του Θεού, ενώ, επίσης, δίδει άφεση αμαρτιών. Συνεπώς, στο πρόσωπο του Ιησού ο Λόγος ενεργεί με σκοπό τη σωτηρία των ανθρώπων. Ακόμη, ο Ιησούς κηρύττει στο όνομα του Θεού, καθιστώντας γνωστά τα μυστήρια της Βασιλείας που ευαγγελίζεται μέσω των παραβολών. Οι άνθρωποι καλούνται να λάβουν θέση έναντι του Λόγου του Ιησού, καθώς ο καθένας θα κριθεί ανάλογα με τη στάση του έναντι του περιεχομένου της παρουσίας του. Έτσι, με-

ταξύ των ακροατών του Ιησού, όσοι αποδεχθούν το Λόγο του θα έχουν αιώνια ζωή που χαρακτηρίζεται από πίστη, προσωπική επί τα βελτίω μεταποίηση και αγάπη. Αντίθετα, όσοι από τους ακροατές του τον αρνηθούν, θα περιπέσουν στο σκότος της φαυλότητας και θα κριθούν την έσχατη ημέρα από τον ίδιο το Λόγο του Χριστού, ο οποίος ταυτίζεται με το Λόγο του Θεού.

Ο Ιησούς, ως Υιός, είναι ο υποστατικός Λόγος, από τον οποίο και απορρέει κάθε εκδήλωση του θείου Λόγου στη δημιουργία, στην ιστορία και στην τελική πραγμάτωση της ανθρώπινης σωτηρίας. Ο Ιησούς, ως Λόγος, ενυπήχε στον Θεό από την αρχή, ήταν Θεός ο ίδιος. Αυτός ήταν ο δημιουργός Λόγος του σύμπαντος και ο φωτοδότης Λόγος, ο οποίος φέρει στους ανθρώπους την αποκάλυψη του Θεού. Έτσι, αρχικά ο Ιησούς εκδηλωνόταν μυστικά διά του ενεργού και αποκαλυπτικού Λόγου. Με το πλήρωμα του χρόνου, ο Λόγος αυτός σαρκώθηκε και εισέδυσσε ανοικτά στην ιστορία, για να αποτελέσει για τους ανθρώπους αντικείμενο εμπειρίας, η οποία νοηματοδοτεί με νέους όρους την πορεία τους. Κατ' αυτό τον τρόπο, ολοκλήρωσε τη διττή δραστηριότητά του, δηλαδή της αποκάλυψης και της πραγματοποίησης της σωτηρίας. Πριν από την έλευση του Ιησού η ιστορία βιάδιζε προς την ενσάρκωση του Λόγου. Μετά την έλευσή του η ιστορία τείνει προς τον τελικό θρίαμβό του, καθώς πάλι ο ίδιος θα φανερωθεί σ' έναν έσχατο αγώνα για να εξασφαλίσει την οριστική νίκη του Θεού στο πλαίσιο του κόσμου της αισθητής εμπειρίας έναντι των δυνάμεων του κακού. Γύρω από την άμεση και ορατή παρουσία του σαρκωμένου Λόγου αποκρυσταλλώνεται ένα δράμα, δηλαδή η ευαγγελική περιγραφή του θείου Πάθους. Ανάλογα με τη στάση που λαμβάνουν οι άνθρωποι έναντι του σαρκωθέντος Λόγου, καθορίζεται εάν θα αρχίσουν μέσω της παρουσίας του μια ζωή σχέσης με το Θεό ή εάν θα παραμείνουν στο σκότος της κακίας.

Τέλος, πρέπει να σημειωθεί ότι και το αποστολικό έργο είναι ουσιαστικά μια διακονία του Λόγου του Θεού, καθώς κηρύσσεται στην εκκλησία με τόλμη για να ακουστεί στο σύνολο των ανθρώπων και συνεχίζει το έργο της σωτηρίας που άρχισε ο Ιησούς. Οι πιστοί οφείλουν στην παρουσία του την αναγέννησή τους όταν αρχίζουν να τον πιστεύουν τη στιγμή της βάπτισης. Γι' αυτό, οι ίδιες διακρίσεις που γίνονταν σχετικά με το Λόγο του Ιησού ισχύουν και ως προς τον αποστολικό Λόγο. Έτσι, και διά του αποστολικού έργου αναπτύσσεται στην ιστορία η ενέργεια του Λόγου του Θεού χαρίζοντας στους ανθρώπους πίστη, ελπίδα και αγάπη, οι οποίες δεν αποτελούν απλές ηθικές αρετές, αλλά κυρίως δυνατότητες για μεταμόρφωση της ύπαρξής τους επί τα, κατά τον υπερφυσικό σχεδιασμό, βελτίω.

Στο πλαίσιο της οντολογίας του Μάξιμου του Ομολογητή συζητείται εκτενώς ο λόγος της φύσης των όντων, τον οποίο εναπέθεσε εντός τους ο Θεός ως τη γενεσιουργό αιτία τους. Όθεν, τα όντα κινούνται σύμφωνα με τη θέληση του Θεού, δηλαδή τον άκτιστο λόγο της φύσης τους, ο οποίος προϋπάρχει στον ίδιο τον Θεό. Στο πλαίσιο της ιδιότυπης φιλοσοφίας της κίνησης, την οποία διατύπωσε ο Μάξιμος, όλα τα όντα, ως προς το λόγο κατά τον οποίο έλαβαν υπόσταση, είναι εντελώς στάσιμα και ακίνητα, όσον αφορά όμως το λόγο το σχετικό με την κατάστασή

τους, όλα κινούνται και δε μένουν στάσιμα. Η κίνηση αυτή είναι μια οντολογική ιδιότητα των όντων σχετιζόμενη άμεσα με τη φυσική ενέργεια και δύναμή τους, με στόχο την επιστροφή τους στον Θεό. Η φύση των όντων επιθυμεί μέσω αυτής της κίνησης την πληρότητα της ύπαρξής της, ενώ ταυτόχρονα ορέγεται το λόγο της ουσίας της, κατά τον οποίο δημιουργήθηκε και υπάρχει. Η πλήρωση του λόγου της φύσης στον κατά φύση τρόπο ύπαρξης ενός ανθρώπινου όντος λαμβάνει χώρα όταν ακριβώς ο άνθρωπος θελήσει προσωπικώς να ενεργοποιήσει τη δυνατότητά του να κινηθεί προς το Θεό. Αυτή η αυτεξούσια ενεργοποίηση οφείλει να ευρίσκεται πάντοτε σε συμφωνία προς το λόγο της φύσης, δηλαδή προς το θέλημα του Θεού, έτσι ώστε να επιτευχθεί η σωτηρία του ανθρώπου, η οποία συνιστά τον προεπινοημένο σκοπό του Θεού για τον άνθρωπο και τον κοινό πόθο των αγίων. Έτσι, καταδεικνύεται ότι ο Θεός, ο οποίος είναι εντελώς ακίνητος ως προς την ουσία και τη φύση του, κινεί τα όντα προς τον εαυτό του διά του ιδιαίτερου κινητικού λόγου, του ενυπάρχοντος στις ουσίες τους. Επίσης, τονίζεται ο προσωπικός χαρακτήρας της κίνησης των ανθρώπινων όντων, ως συνειδητής και ηθελμένης ανταπόκρισης στη θεία κλήση. Καθώς μάλιστα η προσωπική θέληση του Θεού δημιουργεί τον κόσμο εκ του μηδενός κινώντας διά των άκτιστων λόγων τις άκτιστες ενέργειές του, έτσι και η ανθρώπινη κίνηση μετουσιώνεται σε προσωπική έκσταση όταν ο άνθρωπος αναπτύξει τη συνειδητή πρόθεση να επιτύχει τη θέωση. Αυτό συνεπάγεται ότι ο *θεοτελής λόγος* του ανθρώπινου όντος από τη φύση του είναι *έκστατικός πρὸς θέωσιν*.

Τη θεωρία του περί λόγων των όντων ο Μάξιμος τη συνδέει με την ευχαριστιακή σάρκωση του υπερούσιου Λόγου, ο οποίος είναι ο δημιουργός όλων των όντων. Συνδέοντας το γεγονός της σάρκωσης με τις πολλές ευχαριστιακές σαρκώσεις του υπερούσιου Λόγου, ο Μάξιμος ταυτίζει τους λόγους των νοητών που επιφέρονται κατά την σάρκωση του Λόγου με το αίμα της ευχαριστιακής σάρκωσής του, και τους λόγους των αισθητών με τη σάρκα αυτής της ευχαριστιακής σάρκωσης. Έτσι, η ουσίωση του υπερούσιου Λόγου είναι η συμπερίληψη, από κοινού με τα ακατάληπτα νοήματα της θεότητας, όλων των φυσικών λόγων των όντων, των νοουμένων και των φαινομένων. Ο υπερούσιος Λόγος παρέχει ως ευχαριστιακή σάρκα του την *ἐν τοῖς λόγοις τῶν ὁρωμένων ἐπιστήμην* και ως ευχαριστιακό αίμα του την *ἐν τοῖς λόγοις τῶν νοουμένων γνῶσιν*. Η πνευματική γνώση των λόγων που ενυπάρχουν στη σαρκωμένη ουσία του υπερούσιου Λόγου, και η ευχαριστιακή βρώση και πόση του συνιστούν ένα αδιάστατο γεγονός, μια ενοειδή αναγωγή στο εκείθεν. Έτσι, το σύνολο των λόγων των όντων ταυτίζεται προς τη σάρκα και το αίμα της ευχαριστιακής σάρκωσης του υπερούσιου Λόγου. Μάλιστα, η σάρκα του υπερούσιου Λόγου αντιστοιχεί στην αρετή, η οποία συνιστά συμμόρφωση προς τους τρόπους των λόγων των όντων. Το αίμα του υπερούσιου Λόγου αντιστοιχεί στη βαθεία γνώση των λόγων των όντων, η οποία, όμως, είναι προνόμιο μόνο των τέλειων ανθρώπων και όχι των απλώς υπάκουων και ευσεβών πιστών. Όσοι δηλαδή δεν είναι επαρκώς εξοικειωμένοι με την πνευματική ζωή ενός αυθεντικά θεολογούντος ανθρώπου, πράττουν ενάρετα χωρίς να δύνανται να έχουν τη γνώση των κρυφίων λόγων της αρετής.

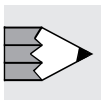
Α΄

Επιθυμώντας να ουσιωθεί ο υπερούσιος Λόγος και δημιουργός όλων των όντων, φέρει μαζί του [ενν. ενσαρκωνόμενος], μαζί με τα ακατάληπτα νοήματα της θεότητάς Του και όλους τους λόγους της ουσίας όλων των φαινομένων και νοουμένων όντων. Και θα μπορούσαμε να πούμε πως των μεν νοητών όντων οι λόγοι είναι το αίμα του Λόγου, ενώ των αισθητών οι λόγοι είναι η φαινόμενη σάρκα Του. Επειδή λοιπόν ο Λόγος είναι δάσκαλος των πνευματικών λόγων, τόσο αυτών που βρίσκονται στα φαινόμενα, όσο και αυτών που βρίσκονται στα νοούμενα, αρμοζόντως, κατά λογική συνέπεια, παρέχει στους αξίους να φάγουν με τη μορφή της σάρκας Του τη γνώση που ενυπάρχει στους λόγους των ορωμένων, και να πιουν με το αίμα Του τη γνώση που ενυπάρχει στους λόγους των νοουμένων. Το γεγονός αυτό προετοίμασε από παλιά και το βιβλίο της Σοφίας, μυστικά και με παροιμίες μιλώντας περί του κρατήρος και των θυμάτων. Δεν δίνει όμως ο Λόγος προς βρώση τα οστά Του, δηλαδή τους υπερνοητούς Λόγους της θεότητας, οι οποίοι απέχουν εξίσου άπειρα από κάθε κτιστή φύση· καθώς η φύση των όντων δεν διαθέτει τη δύναμη εγγενώς να δεχθεί τη σχέση προς αυτήν [ενν. τη θεότητα]. (Μάξιμος ο Ομολογητής, *Πρός Θαλάσιον ΛΕ΄*, PG 90, 377B-380C στο Ν. Λουδοβίκος, *Η ευχαριστιακή οντολογία. Τα ευχαριστιακά θέματα του είναι, ως εν κοινωνία γίνεσθαι, στην εσχατολογική οντολογία του Αγίου Μάξιμου του Ομολογητή*, Δόμος, Αθήνα 1992, σ. 79)

Β΄

Έτσι λοιπόν, της κεφαλής [ενν. του αμνού-Λόγου] θα μεταλάβει αυτός που διαθέτει πίστη, προερχόμενη από αρχές αναπόδεικτες και που δεν προέρχεται από θεολογικές αποδείξεις, πίστη από την οποία όλο το σώμα των αρετών και των γνώσεων συναρμολογούμενο, αυξάνει την πνευματική αύξηση. Των ώτων θα μεταλάβει αυτός που δέχεται τους θείους λόγους πνευματικά με επίγνωση και γίνεται γι' αυτούς ευπειθής και υπάκουος στον Θεό, με τα έργα του, μέχρι θανάτου των οφθαλμών [ενν. θα μεταλάβει] αυτός που κατανοεί πνευματικά την κτίση και συνάγει ανεμπόδιστα όλους τους λόγους αισθητών και νοητών στην ενιαία και πλήρη ανάδειξη της δόξας του Θεού. Του στήθους θα μεταλάβει αυτός που γέμισε την καρδιά του από θεολογικά θεωρήματα, όπως ο μέγας ευαγγελιστής Ιωάννης, και εκχέει σαν ανεξάντλητη πηγή, μ' ευλάβεια, τον λόγο και την πράξη τη σχετική με την πρόνοια του σύμπαντος κόσμου, σ' αυτούς που ζητούν να μάθουν. Των χειρών δε πάλι μεταλαμβάνει προεπόντως αυτός που κανένα από τα εντεταγμένα έργα δεν κάμει αμελώς και απρόσεκτα, αλλά διατηρεί έτοιμη και ακμαία την πρακτική ενέργεια της ψυχής για την εκπλήρωση των θείων νόμων. Της κοιλίας δε, αυτός που διαθέτει αείρροη τη γονιμότητα της ψυχής και πλουτίζει σε πνευματικά θεωρήματα και έχει άσβηστο μέσα του τον

έρωτα τον καυστικότατο που προκαλεί η απαθής όρεξη της θείας συνουσίας. Των εντοσθίων δε θα μεταλάβει όπως πρέπει, αυτός ο οποίος διερευνά τα βάθη του Θεού με τη μυστική αναζήτηση και γνώση του νου, και πληροῦται με μυστήρια απόρρητα. Θα τολμήσει και κάτι περισσότερο ο λόγος: των κάτω μερών του Λόγου, ας μεταλαμβάνει με σωφροσύνη, αυτός ο οποίος στέκεται λογικά απέναντι στην ύλη, και διατηρεί παντελώς αμόλυντη τη σάρκα μαζί με την ψυχή, και σ' όλη αυτή διαπλάθει τον Λόγο, σαρκώνοντάς Τον με τις αρετές. Των μηρών δε θα μεταλάβει αυτός που διατηρεί τον Λόγο επόπτη του παθητικού μέρους της ψυχής και αποκόπτει τελείως την κάθε βέβηλη κίνησή της· των γονάτων δε, αυτός ο οποίος με συμπάθεια σκῦβει προνοητικά σ' αυτούς που κάμπτονται και ασθενούν στην πίστη, μιμούμενος έτσι τη συγκατάβαση του Λόγου προς εμάς. Επιπλέον των κνημών και των ποδιών ας μεταλαμβάνει, αυτός που έχει ασάλευτες και ακλόνητες τις βάσεις της ψυχής πάνω στην πίστη και στην αρετή και στη γνώση και επείγεται με σκοπό το βραβείο της άνω κλήσεως, υπερπηδώντας μαζί με τον Λόγο μ' ενθουσιασμό τα όρια της αγνοίας και τα βουνά της κακίας. Αλλά ποιος θα μπορέσει να μετρήσει όλες τις επινοήσεις του Σωτήρα μας Θεού, με τις οποίες κατέστησε τον εαυτό Του βρώσιμο και μεταληπτόν ανάλογα με τον καθένα; Διότι έχει ακόμη επί πλέον ο Κύριος βοστρύχους και μύτη και χείλη και τράχηλο και ώμους και δάκτυλα και όλα όσα λόγω της δικής μας κατασκευής αποδίδονται και σ' Αυτόν. Όλων αυτών μεταλαμβάνουν αναλόγως και ιδιαιζόντως αυτοί οι οποίοι μεταμορφώνονται σύμφωνα προς τον πνευματικό λόγο που σημαίνεται με κάθε μέλος. Έτσι ο αμνός του Θεού τρώγεται και προσφέρεται σε πέψη πνευματική, μεταμορφώνοντας διά του Πνεύματος αυτούς που μεταλαμβάνουν σε όμοιους με Αυτόν, μεταθέτοντας και οδηγώντας τον καθένα στον τόπο του μέλους που φαγώθηκε από αυτόν πνευματικά σύμφωνα με τη θέση (του μέλους) στη σωματική αρμονία, ούτως ώστε φιλόανθρωπα ο πανταχού ευρισκόμενος Λόγος, αυτός που μόνος Του είναι πάνω από τη φύση και τη λογική, να γίνεται ουσία σ' όλα τα πράγματα. (Μάξιμος ο Ομολογητής, *Περί διαφορών άποριών*, PG 91, 1364A-1365C στο Ν. Λουδοβίκος, όπ. παρ., σσ. 65-67)



Δραστηριότητα 3/Κεφάλαιο 4

Με βάση τα ανωτέρω κείμενα να αναλύσετε τον τρόπο με τον οποίο ο Μάξιμος ο Ομολογητής αφενός συνδυάζει την ευχαριστιολογική διδασκαλία του με τη θεολογική ερμηνεία των λόγων των όντων, αφετέρου θεμελιώνει τη θέση ότι η πνευματική εξέλιξη του ανθρώπου, και εν τέλει η θέωσή του, συντελείται μέσω της ευχαριστιακής σάρκωσης του υπερούσιου Λόγου.

Ενότητα 4.3

ΔΥΝΑΜΙΣ

Ο Πλωτίνος θεωρεί ότι το Εν είναι, μεταξύ άλλων, η *δύναμις πάντων*. Πρόκειται περί θετικού ορισμού του Ενός, καθώς ως ανώτατη αρχή θεωρείται ότι είναι η συνθήκη για τη δυνατότητα ύπαρξης των πάντων. Με τον όρο *δύναμις* εννοείται τόσο η υπερβατική συνθήκη για την οντολογική δυνατότητα των πάντων, όσο και η δυναμικότητα, η οποία λειτουργεί ως αίτιο παροχής ζωής. Δεδομένου μάλιστα ότι ο Πλωτίνος αναφέρεται στο Εν ως μια ενεργό δύναμη, μπορεί να θεωρηθεί ότι η δύναμη του Ενός είναι ορατή στο αποτέλεσμα της, δηλαδή στην ύπαρξη όλων των υφιστάμενων όντων. Το Εν είναι ένα δημιουργικό αίτιο, που δε δρα το ίδιο δυναμικά, αλλά είναι μόνο μια ησυχάζουσα πηγή ζωής, η οποία ευρίσκεται όμως υπεράνω της όποιας μορφής ζωής. Έτσι, η δύναμη του Ενός εκδηλώνεται σε αυτό καθεαυτό το γεγονός της ύπαρξης όλων των όντων, εξαιρουμένου βεβαίως του εαυτού του. Το Εν έχει τη δύναμη να αποτελεί το αίτιο της ύπαρξης όλων όσα μπορούν να υπάρξουν, συμπεριλαμβανομένων του Νου και των Ιδεών, των αρχετύπων δηλαδή των αισθητών όντων. Τα πάντα εξαρτώνται από το Εν ως προς την ύπαρξή τους και το Εν έχει τη δύναμη να τα καταστήσει υπαρκτά στο σύνολό τους. Το Εν είναι παντοδύναμο, με την έννοια ότι έχει τη δύναμη να καταστήσει κάθε δυνατότητα υπαρκτή και να αποτελέσει το αίτιο της ύπαρξης οποιουδήποτε όντος μπορεί να αναχθεί στο «είναι». Με δεδομένη την άπειρη δύναμη του Ενός προκύπτει ότι τα πάντα στο επίπεδό του συμβαίνουν σύμφωνα με τη βούλησή του. Το Εν έχει απόλυτη δύναμη σε σχέση με οποιοδήποτε άλλο ον, ακριβώς διότι δεν εμποδίζεται από τίποτε ούτε ως προς την ύπαρξη, ούτε ως προς την ενέργειά του. Η υπέρτατη δύναμή του προκύπτει επίσης από την αυτάρκειά του, καθώς δεν εξαρτάται από τίποτε ούτε έχει οποιαδήποτε ανάγκη. Στο άπειρο Εν δεν εφαρμόζονται ούτε οι κανόνες της λογικής, δεδομένου ότι είναι πέραν της ουσίας, καθώς επίσης είναι τελείως ανεξάρτητο από τις χρονικές εξελίξεις. Ένας συνεπής αποφατισμός διέπει τα ανωτέρω, εφόσον τίθενται γνωστικοί περιορισμοί τέτοιοι που αναδεικνύουν και τον υπερφυσικής τάξης ρεαλισμό.

Στο φιλοσοφικό σύστημα του Πρόκλου διακρίνονται τρεις δυνάμεις, οι οποίες απαλλάσσουν και αποσπούν την ψυχή από την επίδραση των αισθήσεων, των ποικίλων δοξασιών, της φαντασίας και των σχηματικών παραστάσεων, προκειμένου να την αναγάγουν στο όντως ον. Η πρώτη από αυτές είναι ο έρως, με τη σημασία της αναγωγής της ψυχής προς το ωραίο και το αγαθό, παράγοντες που οδηγούν την ψυχή σε βελτίονα κατάσταση από πλευράς αισθητικής και ηθικής. Ο έρως είναι μια ηθική δύναμη, αλλά ταυτόχρονα και μια ζώσα δύναμη, που συνέχει και ενοποιεί τα κατώτερα και τα κρείττονα, άλλοτε ως καθοδική και άλλοτε ως ανοδική δύναμη. Ευρύτερα, ο έρως είναι μια κοσμική δύναμη που εναρμονίζει τις κοσμικές υποστάσεις, οπότε αποδίδονται σε ό,τι εκφράζει και οντολογικές δυνατότητες.

Επίσης, άλλη αναγωγός δύναμη είναι η θεία Φιλοσοφία, η οποία είναι στοχαστική του αγαθού και εκδηλώνεται υπεράνω των επιπέδων της δόξας, της διάνοιας και της μετά λόγου νόησης, οι οποίες κινούνται γνωσιακά σε εκκοσμηκευμένου τύπου καταστάσεις.

Τέλος, η ισχυρότερη θεαγωγός δύναμη είναι η θεουργία, διά της οποίας πραγματοποιείται το τελικό άλμα μέσω της ενόρασης. Η τελευταία ενεργοποιείται αρχικά με τη χρήση ιερών λόγων και μιας συνθηματικής και συμβολιστικής διαδικασίας στο πλαίσιο ενός μυστικιστικού τελετουργικού.

(84) Ό,τι υπάρχει πάντα έχει και άπειρη δύναμη.

Αν δηλαδή η υπόστασή του δε γνωρίζει έκλειψη, και η δύναμη επίσης, χάρη στην οποία είναι ό,τι είναι και μπορεί να είναι ό,τι είναι, είναι άπειρη. Γιατί αν είναι πεπερασμένη η δύναμή του να είναι, κάποτε θα εξαντληθεί και αν εξαντληθεί, και το είναι επίσης όποιου την έχει θα εξαντληθεί και δε θα είναι παντοτινά υπάρχον. Πρέπει επομένως όπου υπάρχει παντοτινά η δύναμη που το συγκρατεί κατά την ουσία να είναι άπειρη.

(85) Κάθε τι που γίνεται πάντοτε έχει άπειρη δύναμη του να γίνεται.

Αν δηλαδή γίνεται πάντοτε, είναι αδιάκοπη μέσα του η δύναμη της γένεσης. Αν είναι πεπερασμένη, θα σταματήσει κάποτε μέσα στον άπειρο χρόνο και αν σταματήσει η δύναμη του γίνεσθαι, θα σταματήσει να γίνεται αυτό που γίνεται χάρη σε αυτή και δε θα είναι πια κάτι που γίνεται πάντοτε. Έχουμε όμως δεχτεί ότι γίνεται πάντα. Έχει επομένως άπειρη τη δύναμη της γένεσης.

(86) Κάθε αληθινά ον είναι άπειρο όχι κατά το πλήθος ούτε κατά το μέγεθος παρά μονάχα κατά τη δύναμη.

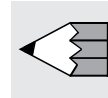
Γιατί κάθε άπειρο είναι ή κατά το ποσό ή κατά το μέγεθος ή κατά τη δύναμη. Και το αληθινά ον είναι άπειρο επειδή έχει τη ζωή άσβεστη και την υπαρκτή ανεξάντλητη και την ενέργεια αλιγόστευτη. Δεν είναι όμως άπειρο α) ούτε για το μέγεθός του (γιατί το αληθινό ον είναι χωρίς μέγεθος, επειδή υπάρχει αυτοὑπόστατα και κάθε τι που υπάρχει αυτοὑπόστατα είναι χωρίς μέρη και απλό)· β) ούτε για το πλήθος (επειδή είναι απαράλλαχτο σχεδόν με το ένα, αφού η θέση του είναι πολύ κοντά σε αυτό, και συγγενεύει στενά με το ένα)· αλλά εκείνο είναι άπειρο κατά τη δύναμη. Γι' αυτό εκείνο είναι για τον ίδιο λόγο αμερές και άπειρο. Και όσο είναι περισσότερο ένα και όσο περισσότερο χωρίς μέρη, τόσο και περισσότερο άπειρο είναι. Γιατί η δύναμη που κόβεται σε μέρη είναι κιόλας ασθενής και πεπερασμένη και οι δυνάμεις που μερίζονται ολότελα είναι ολότελα πεπερασμένες. Οι έσχατες δυνάμεις, και πιο απομακρυσμένες από το ένα εξαιτίας του μερισμού, είναι ολότελα πεπερασμένες, ενώ οι πρώτες, επειδή δεν έχουν μέρη, είναι άπειρες.

Η υπαρκτή μερών διαφοροποιεί και χαλαρώνει τις δυνάμεις καθενός, ενώ η έλλειψή τους, με το να τις σφίγγει και να τις συσπειρώνει, τις συγκρα-

τεί μέσα στον εαυτό της ανεξάντλητη και αμείωτη. Ωστόσο το άπειρο μέγεθος και πλήθος είναι στέρηση οπωσδήποτε και χάσιμο της αμέρειας. Πολύ κοντά στο δίχως μέρη είναι το πεπερασμένο και πολύ μακρυνά το άπειρο, που έχει ολότελα ξεφύγει από το ένα. Το άπειρο λοιπόν στη δύναμη δεν υπάρχει σε κάτι άπειρο στο πλήθος και στο μέγεθος, αν βέβαια η άπειρη δύναμη συνυπάρχει με την αμέρεια, ενώ το άπειρο στο πλήθος ή το μέγεθος είναι πολύ μακρυνά από το αμερές. Αν λοιπόν το ον ήταν άπειρο στο μέγεθος ή το πλήθος, δε θα είχε άπειρη δύναμη. Έχει όμως άπειρη δύναμη· επομένως δεν είναι άπειρο στο πλήθος ή στο μέγεθος. (Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, Εισαγωγή E.R. Dodds, μετ. Ι. Σακκαλής, Πολύτυπο, Αθήνα 1982, ΛΛ 84-86, σσ. 134-137)

Δραστηριότητα 4/Κεφάλαιο 4

Με βάση το ανωτέρω, οντολογικής αναφοράς, κείμενο να αναλύσετε τις απόψεις του Πρόκλου για την άπειρη δύναμη που αποδίδεται στο αιώνιο ον, ως καθαυτό ιδίωμά του και ως βάση για παραγωγικές προβολές, λαμβάνοντας υπόψη σας τόσο τη μεταφυσική της υπερβατικότητας, όσο και τη μεταφυσική της εμμένειας.



Στη χριστιανική θεολογία η δύναμη είναι βασική ιδιότητα του Θεού, με την έννοια ότι η παντοδυναμία του εμφανίζεται με τρεις όψεις: Είναι παγκόσμια, αφού ο Θεός δημιούργησε τα πάντα, είναι φιλόστοργη, διότι ο Θεός, ως ο Πατέρας που ευρίσκεται στον υπερουράνιο τόπο, προνοεί για την κτίση, και είναι μυστηριώδης επειδή μόνον η πίστη μπορεί να τη διακρίνει στις ενίοτε απροσδόκητες εκδηλώσεις της και να αποδεχθεί χωρίς συλλογιστικές προϋποθέσεις τη λυτρωτική ενέργειά της.

Ο Θεός είναι παντοδύναμος στο σύμπαν, αφού είναι ο παράγων που το δημιούργησε με το Λόγο και την πνοή του, δηλαδή με τις ενέργειές του. Η δύναμή του είναι απείρως σοφή στο έργο της δημιουργίας και της διακυβέρνησης του κόσμου. Ο Θεός διαθέτει κατά την προσωπική βούλησή του το έργο του και σταθεροποιεί το σύμπαν κυριαρχώντας σε οτιδήποτε θα μπορούσε να διαταράξει την τάξη του. Ο Θεός, όμως, ο οποίος καθιέρωσε αυτή την τάξη, μπορεί και να τη μεταβάλει εκ νέου κατά την οικεία του θέληση. Η παντοδυναμία του Θεού εκδηλώνεται επίσης και μέσα από τις επεμβάσεις του στον κτιστό κόσμο. Η δύναμή του ασκείται με απόλυτη κυριαρχία, καθώς τίποτε δεν είναι αδύνατο για το Θεό, ο οποίος μπορεί να προστατεύει τους εκλεκτούς του και να πραγματοποιεί για την ευδοκίμησή τους ό,τι ενυπάρχει στη βούλησή του. Έτσι, ο Θεός είναι δίκαιος και πολνεύσπλαχνος, αφήνει περιθώριο για τη μετάνοια και την υποκινεί, ενώ προστατεύει τους δίκαιους, στους οποίους θα χορηγήσει την αιώνια ζωή. Με αυτό τον τρόπο καθίσταται αναντίρρητα ο μοναδικός και παντοδύναμος Σωτήρας, τον οποίο οφείλουν να προσκυνούν οι άνθρωποι σε οικουμενική κλίμακα. Ο πιστός άνθρωπος γίνεται

συνεργάτης του παντοδύναμου Θεού, του οποίου δεν είναι μόνο δημιουργημα αλλά και εικόνα. Αν ο άνθρωπος παραμείνει υποταγμένος στο Θεό με θαρραλέα ταπεινοφροσύνη, θα κατορθώσει να εξουσιάζει τη φύση, όχι βέβαια υπό όρους ιδιοκτησιακού επεκτατισμού. Σε περίπτωση, όμως, που αγνοήσει το μυστήριο της πλήρους από αγάπη παντοδυναμίας του Θεού, τότε θα απολέσει και τη δική του εξουσία επί των λειτουργιών του κοσμικού σύμπαντος. Στο βιβλικό θεολογικό πλαίσιο, οι ανωτέρω καταστάσεις θεωρούνται πτωτικές ή τουλάχιστον αλλοτριωτικές.

Ο Ιησούς Χριστός είναι ο παντοδύναμος Λόγος που σαρκώνεται και διά της θυσίας του αποκαλύπτεται πλήρως ο Θεός. Ως Υιός, ο Ιησούς είναι χρισμένος με Πνεύμα και δύναμη, την οποία και φανερώνει διά των θαυμάτων. Με την τέλεσή τους αποδεικνύεται ότι ο Θεός είναι συνοδός στη δράση του και ότι ο ίδιος είναι ο απεσταλμένος του Θεού, προκειμένου να προσφέρει την υπαρκτική πληρότητα στους ανθρώπους. Ο Χριστός ασκεί τη δύναμή του με στόχο την εκπλήρωση του θελήματος του Θεού. Έτσι, το σύνολο της δημιουργίας υποτάσσεται στον Χριστό. Ο ίδιος όμως διακηρύσσει ότι στην εξουσία του ανήκει το να δώσει και να λάβει πίσω τη ζωή του, δηλαδή να θυσιασθεί ελεύθερα και να αναστηθεί. Οι μαθητές του Ιησού αποστέλλονται ανά τα έθνη, προκειμένου να διακηρύξουν ότι ως θεανδρικό Πρόσωπο έχει κάθε εξουσία στον ουρανό και στη γη και, μέσω της πίστης και της υπακοής, να «υποτάξουν» όλους τους ανθρώπους στην πνευματική βασιλεία του. Για να εκπληρώσουν αυτή την αποστολή, ο Χριστός είναι μαζί τους διά του Πνεύματός του, αυτής της άνωθεν δύναμης που τους τροφοδοτεί και τους αποστέλλει. Ο Χριστός αναγγέλλει επίσης την έλευσή του την έσχατη ημέρα, για να ασκήσει την εξουσία του ως υπέρτατος κριτής και όχι με όρους επικυριαρχικούς και δυναστικούς.

Μέχρι τότε το Πνεύμα θα είναι η δωρεά που γίνεται στους Αποστόλους από τον αναστημένο Χριστό και διά της προσφοράς της φανερώνει τη δύναμή του ως Σωτήρα. Οι Απόστολοι ασκούν τη δύναμη που έχουν να συγχωρούν τις αμαρτίες και να παρέχουν το Πνεύμα. Η επέκταση της Εκκλησίας επιβεβαιώνει την υπόσχεση του Ιησού, ότι, δηλαδή, οι μαθητές του θα εκτελούν πιο διευρυμένα, ως προς την ποσότητα βεβαίως, έργα από εκείνον και θα αποκτούν από τον Πατέρα ό,τι του ζητούν στο όνομα του Υιού του. Έτσι, η πίστη θα καθιστά την προσευχή πραγματικά παντοδύναμη. Στους πιστούς ενεργεί το άπειρο μεγαλείο της θείας δύναμης, η οποία υπερβαίνει κάθε αίτημα και κάθε σκέψη. Η θεία δύναμη στερεώνει ακλόνητα όσους πιστεύουν στην παρουσία της και έχουν, έτσι, τη βεβαιότητα ότι ο Θεός θα αναστήσει με τη διαμεσολάβησή της τα σώματα εκείνων στους οποίους κατοικεί το Πνεύμα του. Το εσχατολογικό-σωτηριολογικό μοντέλο είναι κυρίαρχο.

Ειδικότερα, στον Γρηγόριο Νύσσης ο όρος *δύναμις* κυριολεκτείται προκειμένου περί των άυλων όντων. Έτσι, η πολιτεία των αγγέλων, που συνδέει τον υπερφυσικό κόσμο με αυτόν της αισθητής πραγματικότητας, συνιστά το *πλήρωμα τῶν νοητῶν δυνάμεων* και οι ίδιοι ως πνευματικά δημιουργήματα προσαγορεύονται «ασώματες» ή «υπερκόσμιες» δυνάμεις. Μεταξύ των καθηκόντων τους είναι να στηρίζουν κατά τη θεία βούληση το παν, καθώς αποτελούν τρόπον τινά την ουρά-

νια στρατιά, η οποία έχει ως αρχηγό της το Θεό. Οι άγγελοι, ως υπερκόσμιες δυνάμεις, είναι ελεύθερα αυτοσυνειδητά όντα, αυτόνομα υποκείμενα δράσης και ενέργειας ανάλογα με την προαιρετική διάθεσή τους. Η επιθυμία πάντως προς το καλό και το κακό δόθηκε ισότιμα τόσο στους αγγέλους, όσο και στον άνθρωπο. Οι άγγελοι όμως αξιοποίησαν κατά τον καλύτερο τρόπο αυτή τη χάρη, με αποτέλεσμα να είναι απαλλαγμένοι από κάθε εμπαθές κακό στοιχείο και να προχωρούν επιτυχώς προς την κατεύθυνση του θελήματος του Θεού, εκτός βεβαίως από εκείνους που αρχικώς αποστάτησαν. Οι άνθρωποι θα μπορέσουν να εγκατασταθούν στη λαμπρότητα των αγίων μιμούμενοι την καθαρή και αμόλυντη ζωή των ασώματων δυνάμεων, όπως είναι οι άγγελοι. Βέβαια και για τους αγγέλους υπάρχουν κάποια σαφή όρια στις αναγωγές τους. Μπορεί μεν η γνωστική δύναμή τους να είναι πιο διευρυμένη σε σχέση με εκείνη των ανθρώπων, αλλά η θεία φύση παραμένει ως προς τη νοητική εμβέλειά τους εντελώς ακατάληπτη. Ο αποφατισμός είναι απόλυτης τάξης.

Σύμφωνα με τον ίδιο Πατέρα της Εκκλησίας, η υλική φύση κατανοείται ως αποτέλεσμα της συνδρομής ορισμένων νοητών δυνάμεων, οι οποίες συμπλέκονται αρμονικά μεταξύ τους. Με τη σύνδεση και την αλληλεξάρτησή τους οικοδομείται ένα συμπαγές και ενιαίο σωματικό υπόστρωμα, με άπειρες στη συνέχεια εξειδικεύσεις. Καθώς το θείο είναι νοητό στη φύση του, οι ανάλογης υφής δυνάμεις για τη γένεση των σωμάτων προέρχονται από την ασώματη φύση, δηλαδή από το ίδιο το θείο. Ο Γρηγόριος διατυπώνει λόγο περί της καταβολής των δυνάμεων για τη δημιουργία όλων των όντων σε ακαριαίο χρόνο και αθρόως, δηλαδή όλων από κοινού ταυτόχρονα, ανεξάρτητα από το χρόνο εμφάνισής τους. Προκειμένου περί της θείας φύσης, η δύναμη είναι *σύνδρομος* προς τη βούληση, με αποτέλεσμα καθετί που νοείται από τον Θεό, συγχρόνως και να πραγματοποιείται χωρίς να μεσολαβεί οποιοδήποτε χρονικό διάστημα. Έτσι, η θεία βούληση προβουλεύει τον τρόπο με τον οποίο θα γίνουν τα όντα και χορηγεί τις βάσεις για την ύπαρξη ή την αισθητή υποστασιοποίηση των νοηθέντων. Σύμφωνα με αυτή την αντίληψη, το σύμπαν ως όλο είχε δημιουργηθεί με τη ροπή του θείου θελήματος και τα στοιχεία του ευρίσκονταν σε συγκεχυμένη κατάσταση, με συνέπεια κανένα από τα μέρη του να μην έχει λάβει εξ αρχής οποιαδήποτε μορφή. Σε αυτή τη φάση, τα όντα υπήρχαν ως εν δυνάμει πραγματικότητες, εφόσον ήδη είχε τεθεί ένα συγκεκριμένο είδος σπερματικής δύναμης. Δεν υπήρχαν όμως σε ενεργό κατάσταση, δεν είχαν λάβει δηλαδή την οριστική μορφή τους. Καθώς το κοσμικό σύνολο ευρισκόταν σε συγκεχυμένη και αδιάκριτη μορφή, οι δυνάμεις της ύλης δεν είχαν αποσπασθεί η μία από την άλλη και δεν αναγνωρίζονταν ξεχωριστά η καθεμία μόνη της. Μετά την καταβολή των δυνάμεων για την τελείωση των μερών του σύμπαντος, αναδύθηκε στο προσκήνιο μια συγκεκριμένη τάξη και ακολουθία, έτσι ώστε τα επιμέρους όντα να αρχίσουν να εμφανίζονται. Οι δυνάμεις για τη δημιουργία των όντων δεν αποτελούν πλέον νοήματα του Θεού, αλλά υπαρκτές βάσεις, αίτια για τη σύσταση του κοσμικού συνόλου. Έτσι, οι ιδιότητες προϋπάρχουν ως δυνάμεις, ως υπόβαθρο για τη γένεση των αντικειμένων. Αυτές οι δυνάμεις δε συνιστούν ύλη, αλλά ένα υπόστρωμα ενεργειών, το οποίο μέσω μιας συγκεκριμένης

χρονικής ακολουθίας και τάξης θα εξελιχθεί, θα εκδιπλωθεί και θα συντελέσει στη γένεση των υλικών όντων. Οι δυνάμεις της ύλης αυτές καθεαυτές δεν μπορούν να καταστούν αντιληπτές από τις αισθήσεις, αν και στην πραγματικότητα δραστηριοποιούνται με τη συγκεκριμένη ιδιότητά τους για τη συγκρότηση ενός σώματος και ενυπάρχουν στην υπόστασή του. Η δύναμη, δηλαδή, της ποσότητας ή του βάρους, μολονότι είναι υπαρκτή, δε διακρίνεται παρά μόνο σ' ένα υλικό αντικείμενο, με την υποστασιοποίησή της σε αυτό. Με την αθρόα, λοιπόν, καταβολή του συνόλου των ιδιοτήτων της ύλης, τα υπό παραγωγή-μορφοποίηση όντα υπήρχαν δυνάμει, αλλά όχι ακόμα σε ενεργό κατάσταση. Το εξελικτικό μοντέλο που προτείνεται είναι προφανές. Ο τρόπος πάντως σύστασης των όντων υπερβαίνει την ανθρώπινη λογική και συνιστά ένα τελείως ανεξιχνίαστο και μη διερευνήσιμο ζήτημα. Το μόνο που απομένει στον άνθρωπο είναι να παρατηρεί την παράδοξη θαυματοποιία και να πιστεύει ότι για την υπόσταση των όντων είναι επαρκής η δύναμη του θείου θελήματος, την οποία κανείς δεν μπορεί να την εντάξει στα αισθητηριακά και νοητικά κέντρα του, στο γνωστικό οπλισμό του συλλήβδην. Ο γνωσιολογικός αποφατισμός επεκτείνεται λοιπόν και στα όντα του κόσμου της αισθητής εμπειρίας, τα οποία δεν καθίστανται γνωστά ως ουσίες αλλά μόνον ως φαινόμενα.

Ο όρος *δύναμις* χρησιμοποιείται από τον Γρηγόριο Νύσσης, προκειμένου, επίσης, να καταδειχθεί η εσώτατη σχέση μεταξύ ψυχής και σώματος. Η ψυχή δραστηριοποιεί και ενεργοποιεί το σώμα, χορηγώντας σε αυτό ζωτική δύναμη, προσφορά που σημαίνει ότι ενεργεί μέσω της υπόστασής του, αποκαλύπτοντας κατ' αυτό τον τρόπο την τροφοδοτική παρουσία της. Η σύνδεσή τους επιτελείται κατά τρόπο και εδώ άρρητο, ασύλληπτο από την ανθρώπινη γνωστική ικανότητα. Έτσι, όταν το σώμα αδρανεύει, τότε φανερώνεται η νέκρωσή του όχι επειδή δεν είναι εφικτή η κίνησή του ως υλικού φορέα, αλλά διότι η ψυχή έχει αποχωρισθεί από το σώμα και δεν υπάρχει, ώστε να γίνεται αντιληπτή η υπαρκτή της με τις κινήσεις του σώματος. Γνώση, λοιπόν, της ουσίας της ψυχής είναι ανέφικτη και περιορίζεται μόνο στη διαπίστωση της υπαρκτής της μέσω των ενεργειών της διά του σώματος. Τα έργα είναι οι παράγοντες οι οποίοι φανερώνουν την ενέργεια της αόρατης και νοεράς ανθρώπινης φύσης. Κανένα από αυτά δεν είναι αυτόματο και δεν ενεργείται από τα στοιχεία της φύσης, αλλά είναι έκφραση μιας ορισμένης διάνοιας, η οποία είναι φυσική κίνηση και ενέργεια ενός συγκεκριμένου νου. Ο τελευταίος, μέσω της θεωρητικής και εφευρετικής δύναμης, την οποία διαθέτει από τη φύση του, προκατασκευάζει τα έργα εντός του και μέσω της υπηρεσίας της ύλης τα καθιστά πραγματικότητα. Έτσι, ο Γρηγόριος διακρίνει το έργο από τη λογική φύση της ψυχής του ανθρώπου, διευκρινίζοντας ότι το έργο παράγεται από τη νοητική και βουλευτική ενέργεια της λογικής ψυχής. Επίσης, διακρίνει τον τρόπο υπαρκτής της λογικής ψυχής (καθεαυτή κατάσταση) από τη ζωοποιητική και δημιουργική δύναμή της (ad extra προβολή), διατηρώντας και εδώ το μοντέλο της διάκρισης ανάμεσα στην υπερβατικότητα και στην εμμέμεια.

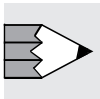
Ενότητα 4.4

ΤΡΙΑΣ

Στη νεοπλατωνική σκέψη τα τριαδικά σχήματα χρησιμοποιούνταν συχνά προκειμένου να αποτυπώσουν τόσο τις μεταφυσικές, όσο και τις λογικές σχέσεις όλων των πραγμάτων και όλων των ιδιοτήτων. Ο Συριανός είχε χρησιμοποιήσει τριαδικά σχήματα προκειμένου να αποτυπώσει την ιεραρχική τάξη μεταξύ των αρχαίων θεών, δεδομένου ότι αυτή εξηγεί και το συγκεκριμένο ρόλο τους στη δημιουργία του κόσμου, ο οποίος, καθίσταται επίσης ευκολότερα κατανοητός εάν γνωσθούν τα τριαδικά σχήματα, τα διέποντα τη δομή και λειτουργία του. Πολύ διαδεδομένο μεταξύ των νεοπλατωνικών φιλοσόφων ήταν το τριαδικό σχήμα *μονή-πρόοδος-έπιστροφή*, το οποίο απηχούσε τη βασική θέση τους ότι η δυναμική διαδικασία, μέσω της οποίας προκύπτει η πολλαπλότητα των όντων, δεν τα αποκόπτει από την αναλλοίωτη ταυτότητά τους. Κατ' αυτό τον τρόπο, ο ήλιος, σύμφωνα με τον Πλωτίνο, δε συρρικνώνεται εξαιτίας της εκπομπής της ακτινοβολίας του σε όλο τον κόσμο. Επίσης, κατά τον Πρόκλο, η γένεση των αριθμών από μια αρχική αριθμητική μονάδα δεν επηρεάζει αυτή τη μονάδα, η οποία παραμένει αδιαίρετη και αναλλοίωτη. Πάντως, η διαδικασία της *προόδου* έχει το χαρακτηρισμό μιας κυκλικότητας, δεδομένου ότι ένα αρχικό πρότυπο είναι δυνατό να μετέχεται ανενάως από έκτυπα, των οποίων ως παραγομένων η ουσία έχει υποστεί ορισμένες διαφοροποιήσεις μη επηρεάζουσες, όμως, την καθαρότητα της ουσίας του προτύπου.

Και πρέπει να μας απασχολήσει σε αυτή την περίπτωση το ποιος είναι ο Δίας και ποιοι οι δώδεκα θεοί. (...) Εμείς λοιπόν, αφού θαυμάζουμε την επιβολή του Ιάμβλιχου και σε αυτό το ζήτημα, αυτό μόνο προσθέτουμε, ότι δεν πρέπει να θεωρούμε τον Δία ως απλώς τον ένα και υπερβατικό δημιουργό. Διότι αυτός ο υπερβατικός δημιουργός δεν κατέχει μέρος στρατιάς που να αντιδιαστέλλεται προς άλλα, ούτε προς κάποια από αυτά είναι συγγενέστερος και προς κάποια άλλα όχι, αλλά είναι παρών σε όλα εξ ίσου. Και εμείς διατυπώνουμε λόγο γι' αυτόν τον Δία, άλλοι δε για κάποιον άλλον από τους θεούς. Αυτό λοιπόν υποστηρίζουμε εμείς, ακολουθώντας με συνέπεια τον Πλάτωνα και τους θεολόγους. Μετά τη δημιουργική Μονάδα, τον ένα και υπερβατικό Δία, υπάρχουν τρεις Δίες. Ο Δίας, ο Ποσειδώνας και ο Πλούτωνας, αυτή είναι μία τριάδα που φέρει τα χαρακτηριστικά του Δία και ευρίσκεται υπό την υπερβατική Μονάδα, δηλαδή τον Δία, ο οποίος προηγείται αυτών των τριών θεοτήτων. Και κάθε ένας από αυτούς τους τρεις προΐσταται τεσσάρων θεών, και άλλος μεν είναι αυτός που παρέχει το Είναι, άλλος τη ζωή, άλλος είναι ο θεός που είναι αίτιος και φύλακας της αμετάβλητης Μονάδας, άλλος της επιστροφής και του ότι τα δημιουργήμα-

τα τείνουν προς τις οικείες τους αρχές. Διότι τρεις είναι οι αιτίες του Είναι των πάντων, και της υπόστασης των σωμάτων, των ψυχών και των νόων, τρεις οι αιτίες της ζωής, τρεις αυτές που μεριμνούν για το ότι ορισμένα πράγματα δεν μεταβάλλονται, τρεις του ότι επιστρέφουν στις οικείες τους αρχές. Διότι τρεις φορές το τέσσερα έχει ως αποτέλεσμα το δώδεκα, και αυτό αποτελεί τέλειο μέτρο και πλήρες πλήθος θεών. Διότι και ο αριθμός αυτός, το δώδεκα, προκύπτει από τον πολλαπλασιασμό και το συγκερασμό του τρία, που είναι τέλειο, με το τέσσερα, που είναι γόνιμο. Από τους δώδεκα θεούς λοιπόν οι τρεις εξ αυτών που παρέχουν το Είναι έχουν αρχηγό τον Δία. Διότι όπως ακριβώς μετά την πρώτη και υπερβατική Μονάδα, η οποία αποκαλείται δίος, στην αμέσως επόμενη τριάδα, που είναι στο σύνολό της δίος, ο πρώτος των τριών θεών αποκαλείται με το όνομα του Δία, ενώ ως προς τους υπόλοιπους η θεολογία προχώρησε σε εναλλαγές των ονομάτων τους, αποκαλώντας τον έναν Ποσειδώνα και τον άλλον Πλούτωνα. Έτσι, από τους δώδεκα θεούς, εκ των οποίων όλοι είναι δίοι, ο πρώτος από αυτούς αποκαλείται με το όνομα του Δία και, καθώς είναι συναρμοσμένος με τους υπόλοιπους ένδεκα θεούς, έχει ηγεμονική θέση στη συναρμογή τους. (...) Αυτοί λοιπόν οι δώδεκα θεοί διαιρούνται σε έξι άρρενες και έξι θήλεις. Έτσι ετιμώντο και στην Ολυμπία, έχοντας έξι βωμούς τιμώμενοι κατά δυάδες. (...) Και από τους έξι άρρενες θεούς οι τρεις είναι δημιουργικοί και οι άλλοι τρεις φύλακες, ενώ από τις έξι θηλυκές θεότητες οι τρεις είναι ζωογόνες και οι άλλες τρεις επιστρεπτικές. (Ερμείας, *Εἰς τὸν Πλάτωνος Φαῖδρονσχόλια*, 135.26-137.22, μετάφραση Χ.-Π. Μανωλέα)



Δραστηριότητα 5/Κεφάλαιο 4

Με βάση το ανωτέρω κείμενο να αναλύσετε τον τρόπο με τον οποίο ο Ερμείας περιγράφει τη χρήση του στοιχείου της τριαδικότητας από το δάσκαλό του Συριανό, προκειμένου να αποτυπωθεί η σύνθετη ιεραρχική τάξη μεταξύ των αρχαίων θεών έτσι όπως το ζήτημα τίθεται σε επεξεργασία στο πλαίσιο των θεογονικών-πολυθεϊστικών τάσεων της Νεοπλατωνικής Σχολής.

Στα έργα του ο Πρόκλος χρησιμοποιεί συχνά τριαδικά σχήματα ομόλογων εννοιών ή διατάξεις συναφών μεταφυσικών οντοτήτων. Ορισμένα από αυτά τα σχήματα συνιστούν τριάδες διαλεκτικού τύπου, όταν δηλαδή τα δύο από τα τρία συστατικά τους στοιχεία συναποτελούν ζεύγος αντιθέτων, όπως, π.χ., στην περίπτωση του σχήματος *πέρας-ἄπειρον-μικτόν*. Για τον Πρόκλο το τρίτο σκέλος αυτών των σχημάτων αντιπροσωπεύει το προϊόν το προκύπτει από τη μείξη των άλλων δύο. Με το τριαδικό σχήμα *ὄν-ζωή-νοῦς* παριστάνει ο Πρόκλος τα βασικά επίπεδα του νοητού κόσμου. Ὄν είναι η ουσία των νοητών, *ζωή* είναι η δύναμή τους να καταστούν γενεσιουργά αίτια της πολλαπλότητας και *νοῦς* είναι η νοερή ενέργεια διά της οποίας κατευθύνεται η γένεση στο σύμπαν. Με τριαδικά σχήματα επιχει-

ρεί ο Πρόκλος να εξηγήσει τη μεταβολή στο σύμπαν. Έτσι, διά των σχημάτων *οὐσία-δύναμις-ἐνέργεια* ή *ὑπαρξις-δύναμις-ἐνέργεια* ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος δηλώνει την εσωτερική σχέση όλων των ουσιών μεταξύ τους, τη δυνατότητά τους να ενεργούν και την καθεαυτο ενεργοποίησή τους.

Στο σύστημα του Δαμάσκιου, όπου η θεώρηση του υπαρκτού γίνεται και υπό την ποιοτική και υπό την ποσοτική εκδοχή λαμβανομένης υπόψη της νεοπλατωνικής ιεραρχίας των οντολογικών επιπέδων και συμπλοκών, συναντώνται σε πολλές περιπτώσεις ποικίλα τριαδικά σχήματα που σχετίζονται με βασικές αρχές της Νεοπλατωνικής Σχολής. Ενδεικτικά αναφέρεται ότι, εξετάζοντας τη σχέση του Νου με τα είδη, ζήτημα το οποίο έχει απασχολήσει εκτενώς τους νεοπλατωνικούς φιλοσόφους από την εποχή του Πλωτίνου, ο Δαμάσκιος θεωρεί το Νου ένα γενικό είδος που αποτελείται από επιμέρους είδη και επιχειρεί να εξετάσει τη μεταξύ τους σχέση. Από την προοδευτική εκδήλωση του ενός αρχικού και απλού Νου προέρχονται πολλοί επιμέρους νόες. Από τον ευρισκόμενο σε απλή κατάσταση Νου προέρχεται ο *συννοχικός* και από αυτόν ο *τιτανικός*, ο οποίος, μιμούμενος τους προηγούμενους, συντελεί στο να εκδηλωθεί ο *δημιουργικός*. Έτσι, ο Δαμάσκιος αναφέρεται σε τρεις επιμέρους νόες και κυρίως σε αυτόν που είναι ο ακριβώς αντίστοιχος σε αυτή τη μεταφυσική διάταξη. Εξειδικεύοντας τις υποστατικές και αρχετυπικές διαφορές ανάμεσα σε αυτούς τους τρεις νόες, σημειώνει ότι ο πρώτος νους κατέχει τα είδη με ολοκληρωτικά αμέριστο τρόπο σε μια πρώτη ενοειδή κατάσταση, δηλαδή σε αυτήν ακριβώς των μερών, κατά την οποία όλα ανεξαίρετως τα μέρη κινούνται στην ίδια περιοχή από κοινού με την ολότητα από την οποία προκύπτουν. Ο δεύτερος νους δεν έχει ακόμη ολοκληρώσει τις αναπτυξιακές διαδικασίες, με αποτέλεσμα στο χώρο του τα είδη να μην έχουν μερισθεί και διαιρεθεί μεταξύ τους. Ο τρίτος νους χορηγεί κατεξοχήν ειδολογικά χαρακτηριστικά προς τα κατώτερα επίπεδα του υπαρκτού, επειδή είναι δημιουργικός και τα ενυπάρχοντα στο εσωτερικό του είδη είναι διαιρεμένα το ένα από το άλλο και δυνάμει αυτής της μεταξύ τους διάστασης είναι σύμμετρα προς την υφή της ύλης. Ο τρίτος νους, με το να είναι δημιουργικός και πηγή ειδολογικών επιθέσεων καθώς και, κατ' επέκταση, κατεξοχήν διαιρεμένος στο εσωτερικό του, όποια σχέση έχει με τον εαυτό του έχει και με τα εκτός του παράγωγά του, τα οποία ουσιαστικά αντανακλούν στο προς παραγωγή επίπεδο τις εσωτερικές διαιρέσεις του. Αυτά σημαίνουν ότι, χωρίς να παύσει ο τελευταίος νους να ανήκει στο υπερεμπειρικό επίπεδο, παρουσιάζεται ως η πραγματικότητα που έχει αποκτήσει το πλήρωμα της υπαρξής της σύμφωνα με τη συγκεκριμενοποίηση των ειδολογικών προσδιορισμών, πράγμα που προδιαγράφει τις ιδιαίτερες μορφές με τις οποίες θα εκδηλωθεί ο εμπειρικός κόσμος.

Παράλληλα ο Δαμάσκιος, στον τρόπο με τον οποίο παρουσιάζονται οι τρεις νόες, εντοπίζει τη λειτουργία του νεοπλατωνικού τριαδικού παραγωγικού σχήματος *μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή*. Έτσι, σημειώνει ότι ο πρώτος νους εκδηλώνεται χωρίς μεριστικά αποτελέσματα, με συνέπεια να διατηρείται σε μόνιμη ταυτότητα με τον εαυτό του. Ο δεύτερος ακολουθεί την τριαδική αυτή διαδικασία μεριζόμενος, αλλά χωρίς με τον τρόπο αυτό να εξέρχεται από τα οντολογικά όριά του και

τις δεσμεύσεις που τα ίδια θέτουν ως προς τον τρόπο ανάπτυξής του, δηλαδή χωρίς να καθιστά εμφανείς τους μερισμούς του. Κινείται κατά κάποιον τρόπο μεταξύ μονής και προόδου. Τέλος, ο τρίτος νους, μετά την προοδευτική εκδήλωσή του, επιστρέφει στον εαυτό του – και, βέβαια, στους άλλους δύο – και, όπως είναι φυσικό, έχει καταστήσει ήδη εμφανείς τους μερισμούς του, κατάσταση που εκφράζει και την καθεαυτό ύπαρξή του. Αυτός ο ιδιαίτερος τρόπος παρουσίας των τριών νόων ορίζει και τη μορφή της απόστασής τους από την ύλη και την επικοινωνία τους μαζί της. Ο πρώτος νους, συνεπώς, δεν έχει καμιά κλίση προς την ύλη, ο δεύτερος στρέφεται, ενώ ο τρίτος έχει ήδη στραφεί. Έτσι, μπορεί με άνεση να υποστηριχθεί ότι η ύλη, ως η κατώτατη οντολογική πραγματικότητα, αποκλείεται να επικοινωνήσει άμεσα με τις ανώτατες και μη μεμερισμένες καταστάσεις. Επιπλέον, η διάκριση την οποία προβάλλει ο Δαμάσκιος ανάμεσα σε τρεις νόες είναι περισσότερο αποτέλεσμα μιας διαδικασίας παρά μια εξ αρχής πραγματική υποστατική εξειδίκευση. Εδώ το τριαδικό σχήμα *μονή-πρόοδος-επιστροφή* εκφράζει την πορεία ανάπτυξης του Νου, ο οποίος, διατηρώντας τα βασικά υποστατικά χαρακτηριστικά της καθεαυτό φύσης του, εκδιπλώνεται εξειδικεύοντας την παραγωγική δυναμική του για να επανέλθει τελικά στην αφετηρία του έχοντας όμως ήδη εκδηλώσει την, στον εκτός του εαυτού του χώρο, οιονεί αυτοπραγμάτωσή του, η οποία αποτελεί τον όρο που θα καταστήσει εφικτές τις μετέπειτα παραγωγικές εξελίξεις.

Στο σύστημα του Δαμάσκιου οι συνάψεις και οι διακρίσεις των ειδών καθώς και οι προδιαγραφές της παραγωγής είναι δυνατόν να αντιμετωπισθούν σε κάποιον βαθμό επιστημονικά μόνον στον τρίτο νου, ο οποίος είναι συγχρόνως ταυτός και έτερος και, μάλιστα, τόσο στη σχέση του με τον εαυτό του όσο και με οτιδήποτε άλλο. Και ο εν λόγω περιορισμός οφείλεται στο ότι, κατά το βαθμό που από τη μία πλευρά ο τρίτος νους μερίσθη στην πολλαπλότητα των ειδολογικών παρεμβάσεων, έχει κυριαρχηθεί από την ετερότητα, με αποτέλεσμα να έχει γίνει έτερος προς τον εαυτό του. Καθ' όσον, όμως, από την άλλη, ο ίδιος αποτελεί τον παράγοντα που τον ωθεί να διακριθεί από τον εαυτό του, είναι ταυτός με τον εαυτό του. Ο μερισμός του δεν οφείλεται σε εξωγενή παρέμβαση, αλλά είναι μια διαδικασία που ορίζεται έσωθεν. Συγχρόνως, ο τρίτος νους, καθ' όσον έχει τοποθετηθεί σε μια εξωτερική προς την υπόστασή του περιοχή υπό τη μορφή των μερισθέντων ειδών, όταν στρέφεται προς το εσωτερικό του είναι έτερος απέναντί του. Καθ' όσον, όμως, αναφέρεται στα εσωτερικά χαρακτηριστικά του είναι ταυτός με τον εαυτό του. Όλες αυτές οι εναλλαγές ανάμεσα στην ταυτότητα και την ετερότητα οφείλονται στο ότι ο τρίτος νους και υφίσταται διά της ενέργειάς του μια εσωτερική διαφοροποίηση και διατηρεί συγχρόνως τα βασικά φυσικά χαρακτηριστικά της υπόστασής του.

Με βάση τα προηγηθέντα στοιχεία, είναι δυνατόν να διευκρινισθεί ότι κατά τον Δαμάσκιο τα είδη περιέχονται στο Νου ως σε ολότητα και ακριβώς γι' αυτό θα περιέχονται και στους μερισμούς του, δηλαδή στους τρεις νόες. Αυτοί πάντως διατηρούν και το γενικό χαρακτήρα τους, χωρίς να έχουν υποστεί εξ αρχής εξειδικεύσεις και μερισμούς, αφού αντιστοιχούν στις τρεις διατάξεις των νοερών θεών.

Ο τρόπος ενύπαρξης, λοιπόν, είναι κατά περίπτωση ιδιαίτερος και εξελίσσεται από την ένωση προς τη διάκριση. Με βάση το τριαδικό σχήμα *μονή-πρόοδος-επιστροφή* και τα όσα αναφέρθηκαν για τον ένα Νου στη διαδοχική εξέλιξη του, προκύπτει το συμπέρασμα ότι τα είδη βρίσκονται σε βαθμιαία ανάπτυξη. Διατηρώντας αυστηρά τις αναλογίες τους προς τον Νου, σε ένα πρώτο επίπεδο αυτοπροσδιορίζονται ως μια επιμέρους καθολική οντότητα, σε ένα δεύτερο επίπεδο διευκρινίζονται κατ' άρθρο στα μέρη που αντανακλούν την ολότητά τους ως μια πολυπρισματική και πολυδύναμη υλική μάζα, και σε ένα τρίτο επίπεδο εξωτερικεύουν την εσωτερική δυναμική τους, αναπτύσσοντας έτσι τη σχετική κίνηση προς τη διακόσμηση της ύλης. Όλα αυτά επιτελούνται στο πλαίσιο μιας τριάδας νοερών θεών, στο χώρο της οποίας η ετερότητα έχει καταστήσει σαφή την παρουσία της και είναι ενδεικτική της παρούσας και μελλοντικής παραγωγής, και άρα της διηνεκούς ύπαρξης του κόσμου της αισθητής εμπειρίας.

Η τριαδικότητα είναι το κατεξοχήν χαρακτηριστικό της θεολογίας των Πατέρων του 4ου αιώνα, που αναδεικνύει τις σχέσεις ποικιλίας, διαλεκτικής αναφοράς, αμοιβαίας αποκάλυψης και κοινωνίας των Προσώπων εν τω Θεώ. Στην τριαδική θεολογία της η Ανατολή λαμβάνει ως σημείο εκκίνησης την αποκάλυψη ενός ζώντος Θεού με τρεις υποστάσεις, δηλαδή τα θεία Πρόσωπα, όπως παραδίδονται στις Γραφές και θεωρήθηκαν στα σύμβολα της πίστης και του βαπτίσματος. Η αρχική διατύπωση του δόγματος της τριαδικής θεολογίας είχε έναν έντονα σωτηριολογικό χαρακτήρα, δεδομένου ότι, σύμφωνα π.χ. με τον Άγιο Βασίλειο, η μόνη οδός που υπάρχει προς τον Πατέρα είναι διά του Υιού εν Αγίω Πνεύματι. Τόσο η σωτηρία όσο και η χάρη του Αγίου Πνεύματος έρχονται διά του Υιού, ο ρόλος του οποίου είναι κεντρικός στη θεία οικονομία. Μέχρι και τον 8ο αιώνα ο πυρήνας της τριαδικής θεολογίας παραμένει στο πλαίσιο του χριστολογικού κύκλου.

Η καθεαυτό τριαδική θεολογία είναι το έργο των δύο κορυφαίων Καππαδοκών, Γρηγορίου του Ναζιανζηνού και Βασιλείου. Για να εκφράσουν την πραγματικότητα των τριών Προσώπων του Θεού, θεωρούν ότι η φύση είναι το κοινό στοιχείο που ανήκει σε κάθε Πρόσωπο. Όλα τα Πρόσωπα είναι ισότιμα, απαράλλακτα ως προς την ουσία, αλλά διακρίνονται μέσα από τις εσωτερικές σχέσεις τους. Οι ιδιότητες της κοινής φύσης τους, όπως η σοφία, η θέληση, η αγάπη, η αγιότητα και η αιωνιότητα, είναι σύμφυτες και στα τρία Πρόσωπα χωρίς καμία διαφορά. Από την άλλη, όμως, πλευρά, ιδιότητες όπως το αγέννητο του Πατρός, το γεννητό του Υιού και το εκπορευτό του Αγίου Πνεύματος καταδεικνύουν τη διάκριση των τριών Προσώπων. Κατ' αυτό τον τρόπο, είναι εφικτό να θεωρηθεί ότι ο αγέννητος Πατήρ δεν είναι ούτε ο Υιός ούτε το Πνεύμα, ο γεννητός Υιός δεν είναι ούτε ο Πατέρας ούτε το Πνεύμα, ενώ το εκπορευτό Πνεύμα δεν είναι ούτε ο Πατέρας ούτε ο Υιός, χωρίς οι εν λόγω αρνήσεις να καταργούν έστω και το ελάχιστο από την απόλυτη ενότητα της Αγίας Τριάδας.

Στην τριαδική θεολογία της Ανατολής ο Θεός, ο οποίος ταυτόχρονα είναι Μονάδα και Τριάδα, χαρακτηρίζεται από ταυτότητα αλλά και από ποικιλία, με την έννοια ότι σε κάθε ανάπτυξη σχέσεων του ενός Προσώπου είναι παρόντα όλα τα Πρόσωπα, χωρίς να υφίσταται μεταξύ τους καμία αντιθετική κατάσταση. Έτσι, ο

Υιός και το Πνεύμα αναφέρονται ταυτόχρονα στον Πατέρα, ενώ επίσης το αγέννητο, το γεννητό και το εκπορευτό συνεπάγονται αμοιβαία. Μέσα από τον άρρητο τρόπο της γέννησης και της εκπόρευσης, όμως, επέρχεται και η αιώνια διαφοροποίηση (κατ' οικονομίαν ο όρος) μεταξύ των Προσώπων και κάθε σχέση τους έχει πάντοτε τριαδικό χαρακτήρα. Συνεπώς, το Πνεύμα εκπορεύεται από τον Πατέρα από κοινού και σε σχέση με τον Υιό στον οποίο αναπαύεται, ενώ ο Υιός γεννάται από τον Πατέρα από κοινού και σε σχέση με το Πνεύμα που τον φανερώνει.

Η Αγία Τριάδα, κατά τη θεολογία των Πατέρων της Ανατολής, δεν είναι ούτε το αποτέλεσμα μιας θεογονίας που έλαβε χώρα υπό την έννοια μιας μορφής νεοπλατωνικής προόδου, ούτε η συνέπεια της υποστατικής θέλησης ή της αναγκαιότητας της φύσης. Αντίθετα, συνιστά ένα αρχικό δεδομένο της θείας ύπαρξης, εντός της οποίας, κατά έναν μυστηριακό και ασύλληπτο για την ανθρώπινη διάνοια τρόπο, ευρίσκονται συγκεντρωμένα και περιγεγραμμένα το ένα και το πολλάπλο. Η αρχή της ενότητας του τριαδικού Θεού είναι ο Πατέρας, ως μοναδική πηγή κάθε σχέσης. Επιγραμματικά, οι εν λόγω θεολόγοι συμφωνούσαν ότι υπάρχει ένας μόνος Θεός, διότι υπάρχει ένας και μόνος Πατέρας. Κατά τη διδασκαλία τους, η ομολογία της τριαδικής ενότητας είναι η αναγνώριση του Πατέρα ως μοναδικής πηγής των Προσώπων, που δέχονται (ο όρος χρησιμοποιείται και εδώ κατ' οικονομίαν και δε συντελεί στο να αναπτυχθούν ιεραρχήσεις) από Αυτόν ταυτόχρονα τη μία και μοναδική φύση. Επειδή ακριβώς οι τριαδικές σχέσεις αναφέρονται στον Πατέρα, γι' αυτό σημαίνουν ταυτόχρονα την ενότητα και την ποικιλία. Ωστόσο, σε καμία περίπτωση ο Πατέρας δεν υπερβαίνει τη δικαιοδοσία της θείας φύσης, διότι η ενότητα των τριών Προσώπων και η απλότητα των σχέσεών τους αποκλείουν έστω και τη στοιχειώδη διαβάθμισή τους. Η φύση σε καμία περίπτωση δε μειώνεται έναντι των Προσώπων και δεν υποτάσσεται σε διαδικασίες χορηγήσεων.

Η τριαδολογία θα μπορούσε να παρασταθεί συμβολικά με το σχήμα ενός τριγώνου κινούμενου εντός κύκλου. Οι γωνίες του τριγώνου αντιστοιχούν στον Πατέρα, τον Υιό και το Άγιο Πνεύμα. Η κυκλική κίνηση εκκινεί από τον Πατέρα και καταλήγει σε Αυτόν. Ο Πατέρας είναι η πηγή της αλήθειας, ο Υιός είναι η αρχή της Αποκάλυψης του Πατέρα και το Άγιο Πνεύμα είναι η αρχή της δυναμικής και ζωοποιού φανέρωσης αυτής της αλήθειας. Η μοναρχία του Πατέρα τον καθιστά πηγή και αιτία. Η εν λόγω, όμως, κατηγοριακή απόδοση δεν είναι φιλοσοφική ιδέα, αλλά περισσότερο μια περιγραφική εικόνα, διότι εδώ η αιτία δεν υπάρχει πριν από τα αποτελέσματα, και τα αποτελέσματα είναι ισότιμα σε αξία με την αιτία. Οι έλληνες Πατέρες δε χρησιμοποιούν ποτέ τον όρο *αίτια* αναφερόμενοι στον Υιό, ούτε επίσης θεωρούν ότι ο Υιός είναι αρχή από την οποία εκπορεύεται το Πνεύμα. Η σχέση μεταξύ Υιού και Πνεύματος δεν είναι αιτιακή, αλλά σχέση αλληλεξάρτησης και αλληλοπεριχώρησης, στο βαθμό κατά τον οποίο κάθε ενδοθεϊκή σχέση είναι πάντοτε τριττή στο πλαίσιο της αιώνιας εσωτερικής κίνησης της θείας Αγάπης. Έτσι, οι ως άνω σχέσεις επιτρέπουν τη διάκριση των θείων Προσώπων-Υποστάσεων στην ποικιλία τους, ενώ επίσης υπογραμμίζουν την απόλυτη μοναδικότητα του καθενός, έστω κι αν δεν εξηγούν τι είναι στην πραγματικότητα

το καθεαυτό οντολογικό περιεχόμενό τους. Πάντως, η πατερική θεολογία της Ανατολής θεωρεί τριαδικές τις σχέσεις των θείων Προσώπων. Γι' αυτό η θεολογία του Αγίου Πνεύματος δεν περιορίζεται στη σχέση του Αγίου Πνεύματος προς τον Πατέρα, αλλά επεκτείνεται και στη σχέση του προς τον Υιό.

Ειδικότερα, η διαλεκτική της αιτίας, η οποία θα προσέδιδε έναν ανοίκειο ανθρωπομορφικό χαρακτήρα στο μυστήριο της τριαδικής θεότητας, έχει παραχωρήσει τη θέση της στη διαλεκτική της Αποκάλυψης του Πατέρα διά του Υιού εν Αγίω Πνεύματι, σ' ένα σύστημα τριπλής σχέσης της τριαδικής αγάπης. Κατά συνέπεια, κάθε Πρόσωπο πρέπει να θεωρείται ταυτόχρονα με τις σχέσεις που έχει με τα άλλα δύο Πρόσωπα. Ο Υιός κατά τη γέννησή του δέχεται από τον Πατέρα το Άγιο Πνεύμα και έτσι αυτός καθεαυτός είναι αιώνια αχώριστος από το Άγιο Πνεύμα. Εξίσου το Άγιο Πνεύμα εκπορεύεται από τον Πατέρα και αναπαύεται εν τω Υιώ. Ο Πατέρας γεννά τον Υιό με τη συμμετοχή του Αγίου Πνεύματος και εκπορεύει το Πνεύμα με τη συμμετοχή του Υιού. Και αυτό ακόμη το αγέννητό του περιλαμβάνει τη συμμετοχή του Υιού και του Αγίου Πνεύματος, που τον φανερώνουν ως προερχόμενοι από την υπόσταση αυτού του ίδιου, ο οποίος είναι η μοναδική πηγή τους. Αυτές είναι σχέσεις αμοιβαιότητας μεταξύ του Προσώπου που αποκαλύπτεται και των Προσώπων που τον αποκαλύπτουν, συνιστώντας την τριαδική πράξη της αμοιβαίας αγάπης και των τριών. Το Πνεύμα δεν υποβιβάζεται σε όργανο της αγάπης μεταξύ του Πατέρα και του Υιού, αλλά υποστασιοποιεί την αγάπη στην οποία αναπαύονται τα τρία Πρόσωπα. Όλοι πάντως οι όροι που χρησιμοποιούνται είναι τεχνικοί και αδυνατούν να υπεισέλθουν στο μυστήριο της Αγίας Τριάδας. Είναι όρια που αντανακλούν το μέτρο των ανθρώπινων γνωστικών δυνατοτήτων κατά την αναγωγή τους στο υπεραίσθητό. Ο αποφατισμός είναι κυρίαρχος και οι Πατέρες είχαν συνείδηση των αυτοπεριορισμών στους οποίους έπρεπε να υποβάλλονται, αναφορικά με τις γνωσιολογικές αναφορές, τις λογικές δομήσεις και τους ονοματισμούς.

Ο Γρηγόριος Νύσσης συζητεί το ρόλο της βούλησης στο πλαίσιο της Αγίας Τριάδας. Σε αυτή την υπερβατική πραγματικότητα, η διάκριση μεταξύ θέλησης και έργου είναι μόνο λογική, καθώς δεν μπορεί να εννοηθεί χρονική προτεραιότητα της πρώτης. Με άλλους λόγους, το θείο δε νοείται να προβαίνει πρώτα σε κάποια σκέψη και μετά να πραγματοποιεί, ούτε επίσης είναι δυνατό να θεωρηθεί η βούληση του θείου κάτι ενδιάμεσο μεταξύ Θεού και όντων με την έννοια μιας αυθυπόστατης ύπαρξης. Κάτι τέτοιο θα αναιρούσε την ενότητα της Αγίας Τριάδας. Η βούληση αποτελεί τη φυσική έκφραση της θείας ουσίας, η οποία, όταν δρα, δε δρα ούτε από τύχη ούτε από ανάγκη, αλλά απόλυτα ελεύθερα. Ελέγχοντας την αιρετική άποψη ότι η υπόσταση του Υιού είναι μεταγενέστερη, καθώς ο Πατέρας κατ' αρχάς ενεργοποίησε τη σκέψη του και ακολούθως έγινε Πατέρας, ο Γρηγόριος Νύσσης πρεσβεύει ότι η βούληση δε χωρίζει τον Υιό από τον Πατέρα παρεμβαίνοντας ως χρονικό ή τοπικό διάστημα ανάμεσά τους. Ούτε πάλι η άμεση συνάφεια μεταξύ των δύο προσώπων εκθλίβει τη βούληση του Πατέρα, επειδή δήθεν απέκτησε τον Υιό κατά κάποια φυσική αναγκαιότητα. Έτσι, η βούληση δεν εκλαμβάνεται ως κάτι τρίτο, το οποίο διαλύει την αδιάστατη συνάφεια μεταξύ

Πατέρα και Υιού. Στην απλή και παντοδύναμη φύση νοούνται όλα από κοινού ταυτόχρονα, δηλαδή και η θέληση του αγαθού και η κτίση αυτού που θέλησε, διότι το αγαθό και αίδιο θέλημα νοείται πάντοτε στην αίδιο φύση ενεργό, ουσιωμένο και ενυπόστατο. Η τρισυπόστατη θεότητα είναι πάντοτε η ίδια και κανένα αγαθό δεν είναι στο εσωτερικό της ή στις *ad extra* προβολές της επίκτητο, καθώς η ίδια είναι το ίδιο το πλήρωμα των αγαθών. Η τελειότητα των αγαθών που νοείται για τη θεία φύση είναι πάντοτε η ίδια και παντελώς άτρεπτη. Το θείο δεν είναι, λοιπόν, ουδέποτε κενό από το αγαθό. Έτσι, ο Υιός, ως το πλήρωμα κάθε αγαθού, νοείται αενάως εντός του Πατέρα, του οποίου τη φύση συνιστά η τελειότητα σε κάθε αγαθό. Από τις ανωτέρω θεωρήσεις προκύπτει ότι, εάν ο Πατέρας θέλει πάντοτε το αγαθό και είναι ταυτόχρονα σε θέση να αποκτά αυτό που θέλει, και εάν ο Υιός με το να είναι ο ίδιος από τη φύση του ταυτίζεται με το αγαθό, τότε ο Πατέρας θα θέλει πάντοτε τον Υιό και κατά συνέπεια ο δεύτερος θα νοείται από κοινού με τον Πατέρα, ο οποίος πάντοτε θέλει το καλό. Δι' αυτού του τρόπου στις ενδοτριαδικές σχέσεις δε νοούνται τα στοιχεία της τυχαιότητας και της αναγκαιότητας. Ο Πατέρας δε γεννά τον Υιό κατά τύχη, ούτε κατ' ανάγκη. Έτσι, στην πραγματικότητα η θεία βούληση είναι κατά κάποιον τρόπο βούληση. Χαρακτηρίζεται έτσι κατά συγκατάβαση και όχι κυριολεκτικώς. Η θεία βούληση νοείται κατά τρόπο αρμόζοντα στο μεγαλείο του Θεού, καθώς ενυπάρχει πάντοτε στο θείο ως φυσική έκφραση της γονιμότητάς του. Ο Θεός, ως το τέλειο και το όντως αγαθό, διέπεται από την ελευθερία να πράττει το αγαθό. Αυτή η ελευθερία νοείται θεοπρεπώς, πράγμα που σημαίνει ότι η γέννηση του Υιού δε συνιστά το αποτέλεσμα μιας προγενέστερης και εισάγουσας ιεραρχήσεις ελεύθερης απόφασης, αλλά είναι μια ενδοτριαδική πράξη ζωής. Ο Πατέρας, ως αιδίως αίτιος του Υιού, τον γεννά εκ φύσεως κατά την πατρική υπόστασή του, μη εκδηλώνοντας καμία βούληση ή ψυχική προδιάθεση. Η δε κίνηση προς δημιουργία είναι φυσικό ιδίωμά του. Η θεία βούληση είναι η εξωτερίκευση μιας παντοδύναμης φύσης, η οποία μπορεί να διατηρεί την υπερβατικότητά της παραμένοντας τελείως άτρεπτη και συγχρόνως να δημιουργεί. Έτσι, λοιπόν, πρέπει να συλλάβουμε ως κάτι το ενιαίο την αίδιο ύπαρξη του Πατέρα, τη θέλησή του για τον Υιό και τον ίδιο τον Υιό. Κατά την *ad extra* κίνηση της Αγίας Τριάδας, όσο και μέσα στη θεία ζωή, το θείο παραμένει αμετάβλητο καθ' οιανδήποτε έννοια. Αυτή η απόλυτη σύμπτωση βούλησης και δύναμης υποδεικνύει ότι κατά τη δημιουργία των όντων η αρχή τους δεν κινείται κατευθυνόμενη προς οτιδήποτε άλλο. Η θεία φύση είναι το κτίζον άκτιστον, από το οποίο εκπηγάξει το σύνολο των όντων, ενώ το ίδιο δεν εξίσταται από τον εαυτό του. Το αγαθό ως ουσιώδες αγαθό του θείου αυτομεταδίδεται και επεκτείνει την αγαθότητά του σε όλα τα όντα, επειδή ακριβώς είναι αγαθό. Συνεπώς, κατά τον Γρηγόριο Νύσσης ο τριαδικός-προσωπικός Θεός δημιουργεί κατά τη θέλησή του, από αγάπη και βάσει σχεδίου, στο πλαίσιο της θείας οικονομίας. Το κατηγορήμα της ζωής αποδίδεται και στις τρεις θεαρχικές υποστάσεις, προκειμένου να καταδειχθεί η ενότητα της *ad extra* ενέργειάς τους. Έτσι, τα έμβια όντα λαμβάνουν ζωή από κοινού από τα τρία Πρόσωπα, με την έννοια ότι αυτή ενεργείται από το Άγιο Πνεύμα, ετοιμάζεται από τον Υιό και εξαρτάται από τη θέληση του Πατέρα. Η

ζωοποιός χάρη εκκινεί από μία πηγή, η οποία αναβλύζει τη ζωή μέσω του μονογενοῦς Υιού και ολοκληρώνεται με την ενέργεια του Αγίου Πνεύματος σε όσους είναι άξιοί της.

Ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης προβαίνει σε μελέτη της συστηματικής επιστήμης του Θεού, η οποία επικεντρώνεται στην εξέταση της τριαδικότητάς του. Το κεφαλαιώδες αυτό ζήτημα το προσεγγίζει με τρεις τρόπους, καθένας από τους οποίους αντιστοιχεί σε ένα από τα Πρόσωπα της Αγίας Τριάδας: είναι αντίστοιχα η καταφατική, η συμβολική και η μυστική θεολογία. Κάθε λόγος περί Θεού χαρακτηρίζεται από τρία στάδια, δηλαδή την κάθαρση, τη φώτιση και την άνωση, τα οποία ανταποκρίνονται ταυτόχρονα και στην αναγωγή της ψυχής από το πεπερασμένο στο άπειρο. Η εξωτερική τριαδική δομή του έργου του Αρεοπαγίτη έχει ως βάση την πίστη του συγγραφέα στην τριαδική δομή του κόσμου. Και αυτό το δεδομένο συνιστά θεμελιώδες στοιχείο κατά την εκ μέρους του διατύπωση του χριστιανικού δόγματος.

Χαρακτηριστικά μπορεί να επισημανθεί ότι ο Αρεοπαγίτης, στο πλήθος των ονομάτων που σημαίνουν τις διάφορες ενέργειες του Θεού, εντοπίζει ποικίλες τριαδικές διακρίσεις που προέρχονται από την ενανθρώπιση του Σωτήρα. Σε επίπεδο καταφατικής θεολογίας ο Θεός αποκαλείται *ὄντως ὄν, αὐτοζωή και σοφία*. Τα τρία αυτά ονόματα ως ενότητες ανταποκρίνονται στην εννοιολογική τριάδα του Πρόκλου *οὐσία-ζωή-νοῦς* ή *οὐσία-ζωή-γνώσις* και κατά τον Αρεοπαγίτη συνιστούν την πρώτη και ουσιαστική φανέρωση του Θεού μέσα από τις ενέργειές του, το πρώτο βήμα από την ενότητα στην πολλαπλότητα. Από αυτή την πρώτη τριάδα προκύπτει η δεύτερη (*σοφία-δύναμις-εἰρήνη*), όπου η έννοια της σοφίας λειτουργεί ως συνδετικός κρίκος.

Οι τριάδες αυτές αποκτούν ιδιαίτερη σημασία στην ανάπτυξη και την ενότητα του έργου του Αρεοπαγίτη, το οποίο φαίνεται να εμπεριέχει τον απόηχο βασικών τριαδικών νεοπλατωνικών σχημάτων, όπως αυτού που είναι γνωστό ως *μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή* και αποτελεί έκφραση της παραγωγικής διαδικασίας στην πλήρη τριδιάστατη προοπτική της. Η όλη συλλογιστική του Διονυσίου σχετικά με τη λειτουργία αυτού του σχήματος καθορίζεται αποκλειστικά από τις αρχές που διέπουν τη σχέση του παραγωγικού στοιχείου του Ενός με τα όντα, τα οποία νοούνται όμως ως ένα όλο, χωρίς οντολογικές διατομές, ανάμεσα σε μια εκθεούμενη και μια μη εκθεούμενη περιοχή. Βάσει των ως άνω αρχών η οντολογική συγκρότηση, η λογική άρθρωση και η αρμονική λειτουργία της κτιστής και της άυλης πραγματικότητας στηρίζονται στην *πρόοδον* του Ενός, το οποίο εξέρχεται παραγωγικά, χωρίς να υποβιβάζεται οντολογικά από την κατάσταση της σταθερής παραμονής στον εαυτό του. Επίσης, η κτιστή αυτή πραγματικότητα με την αναγωγική δυναμική της *ἐπιστροφῆς* τείνει να επανέλθει στη μοναδική παραγωγική αιτία της. Η σκοπιμότητα της τριδιάστατης –με μονιστικό όμως θεοκεντρικό προσανατολισμό– αυτής διαδικασίας έγκειται στην πρόθεση να τονιστούν συγχρόνως τόσο ο υπερβατικός και αμέθεκτος χαρακτήρας του Ενός, με την προβολή της ανενεργού παραμονής στον εαυτό του, όσο και οι εκδοχές του ως ποιητικού, με την *πρόοδον*, και ως τελικού αιτίου, με την *ἐπιστροφήν*, όλων των όντων. Ο Διονύσιος διευ-

κρινίζει το περιεχόμενο των τριών όρων αυτής της διαδικασίας πάντοτε μέσα στο πλαίσιο της χριστιανικής προοπτικής για την παραγωγή ως δημιουργία. Παράλληλα, προσδίδει στην παραγωγική διαδικασία μια υστερογενή ως προς τη θεία πηγή της λειτουργία και δεν την εφαρμόζει μορφολογικά και λειτουργικά στις αμοιβαίες σχέσεις των πνευματικών όντων, δηλαδή των αγγέλων.

Έτσι, στο έργο του Διονυσίου η *μονή* εμφανίζεται σε δύο επιμέρους επάλληλα, αλλά όχι με αναγκαίο το στοιχείο της διαδοχής τους, επίπεδα. Το πρώτο επίπεδο ορίζει την παραμονή του Ενός στον εαυτό του. Είναι η απρόσιτη γνωστικά κατάσταση της ακινησίας και της απλότητας του Ενός, η οποία δε μετέχει στην παραγωγική διαδικασία. Τη διαδικασία αυτή τη θεμελιώνει το δεύτερο επίπεδο της *μονής*, το οποίο ορίζει εκείνη την κατάσταση κατά την οποία το σύνολο των όντων ενυπάρχει στο Εν, με την έννοια ότι οι αρχετυπικοί λόγοι τού είναι τους επινοούνται από την πρωταρχική αυτή πηγή τους, προτού ως παραγόμενα περάσουν στην καθεαυτό *ένεργεία* δημιουργημένη κατάστασή τους. Επομένως, το δεύτερο επίπεδο της *μονής* είναι αυτό της εκδήλωσης των *προόδων* του Ενός, όταν ως πρόνοιες εκφράζουν το συγκεκριμένο αρχετυπικό περιεχόμενο των μορφών που θα προσλάβει η κτιστή πραγματικότητα. Με άλλους λόγους, στο επίπεδο αυτό εκδηλώνεται η διττή λειτουργία των *προόδων*, ως εκφαντορικών δηλαδή εκδηλώσεων του Ενός και ως αρχετυπικών λόγων των όντων. Είναι ακριβώς το προπαραγωγικό επίπεδο, αυτό της εσωτερικής *προόδου* του Ενός, όπου οι αρχετυπικοί λόγοι αποτελούν την αρχική και όχι ακόμη παραγωγική έκφραση της προνοητικής βουλευτικής λειτουργίας του Ενός. Οι *πρόοδοι* χαρακτηρίζονται ως θελήματα ή δυνάμεις της ουσίας του Ενός, που εκφράζουν το είδος της εξωτερίκευσής του και της παραγωγικής κίνησής του προς το σύνολο των όντων. Με το να έχουν οι *πρόοδοι* βουλευτικό χαρακτήρα, με το να εκφράζουν δηλαδή και όχι με το να αποτελούν την ουσία του Ενός, αποκλείουν τη μείξη της ουσίας του με τα δημιουργήματά του. Ο πανθεϊσμός έτσι αποκλείεται ρητά. Οι *πρόοδοι* του Ενός ως παραγωγικές δυνάμεις δεν ανήκουν στον κτιστό χώρο των όντων και δεν έχουν παραχθεί από το μηδέν ως νέες οντολογικές πραγματικότητες ή θείες οντότητες. Αντίθετα, απορρέουν αιώνια από την υπερβατική ουσία του Ενός και έχουν άκτιστο χαρακτήρα. Και εδώ δεν εξασφαλίζει πεδίο ανάπτυξης οιαδήποτε μορφή ιεραρχίας.

Στο σημείο αυτό πρέπει να προστεθεί ότι η *είρήνη*, που αντιστοιχεί στη *μονή*, είναι η αναγκαία προϋπόθεση της δημιουργίας, ώστε η δημιουργία να προκύπτει από μία σταθερή πηγή, διότι ο Θεός είναι πάντοτε ακίνητος ως προς την ουσία του. Από την άλλη, η δημιουργία, ως συγκεκριμένη ποικιλία παραγωγικών διαμορφώσεων, που αντιστοιχεί στην *πρόοδο*, έχει την προϋπόθεσή της στη σοφία του Δημιουργού. Γι' αυτό και δεν είναι έρμαιο μιας συνεχούς κίνησης και ενός αποπροσανατολισμού. Η επαναφορά στην *είρήνη*, που αντιστοιχεί εδώ στην *έπιστροφή*, επιτυγχάνεται μετά την ολοκλήρωση του έργου της δημιουργίας. Έτσι, τα όντα ευρίσκονται με την καθοδήγηση της ενοποιού ιδιότητας της *είρήνης* σε μια αδιάλυτη ενότητα. Η *έπιστροφή* συντελεί ώστε η κτίση, μέσα σε μια διαδικασία ηθικής και οντολογικής κάθαρσης, να οδηγείται στη θεία υπέρνοη ένωση και να ευρίσκεται σε μια τέλεια συμφωνία, αρμονία και συνύπαρξη με την υπερβατική

αρχή της. Παράλληλα, υπό τη σωτηριολογική προοπτική της θείας σάρκωσης, τονίζεται ότι ο Ιησούς Χριστός αποτελεί με την άρρητη *είρηνην* του τον μεσολαβητή για τη συμφιλίωση των ανθρώπων με τον Πατέρα. Συνεπώς, εδώ διαπιστώνεται στο έργο του Αρεοπαγίτη η αφομοίωση μέρους τουλάχιστον της νεοπλατωνικής κοσμοθεωρίας κατά την απόπειρα ερμηνείας της δημιουργίας του κόσμου υπό το χριστιανικό πρίσμα.

Κατά την προσέγγιση της τριαδικής θεότητας εκ μέρους του Αρεοπαγίτη μέσω της συμβολικής θεολογίας, αναζητείται το βαθύτερο συμβολικό νόημα του κόσμου ως δημιουργήματος του Θεού. Έτσι, η δομή του κόσμου είναι τριαδική, με την έννοια ότι στο άνωθεν διαμορφωθέν πλαίσió του διακρίνονται ο αισθητός κόσμος, η εκκλησιαστική ιεραρχία και η ουράνια ιεραρχία. Αυτή η δομή επιτρέπει και καθορίζει τη δυνατότητα αναγωγής της ψυχής στο θείο. Η μετάβαση από τον αισθητό κόσμο στην εκκλησιαστική ιεραρχία είναι η κάθαρση και ταυτόχρονα η άσκηση που οδηγεί στην ορθή χρήση του κόσμου μέσα από τα μυστήρια της Εκκλησίας. Η μετάβαση από την εκκλησιαστική στην ουράνια ιεραρχία είναι ο φωτισμός, ο οποίος, εγκαταλείποντας το χώρο του αισθητού, διά της αγάπης οδηγείται στη μυστική ένωση με το θείο.

Ο Αρεοπαγίτης, μεταφέροντας το τριαδικό σχήμα και στην αγγελική ιεραρχία, δέχεται ότι οι ουράνιες υπάρξεις είναι εννέα και διακρίνονται σε τρεις τριαδικές τάξεις. Όλες οι τάξεις είναι εξαγγελτικές των προηγουμένων τους πραγματικοτήτων. Σε κάθε τάξη υπάρχουν τρία επίπεδα δυνάμεων, οι πρώτες, οι δεύτερες και οι τελευταίες. Κάθε τάξη, ανάλογα με τους φωτισμούς που δέχεται, ανάγεται στην κάθαρση και την τελείωση. Οι αγγελικές ιεραρχίες λειτουργούν μεσολαβητικά και η παρουσία τους έχει χαρακτήρα ανακαινιστικό του ήθους, εκφαντορικό της θείας αγάπης και αναγωγικό προς τη θέωση, κατά τρόπο ώστε η μεσολάβησή τους να αναφέρεται αποκλειστικά στην ηθική μεταμόρφωση της ζωής. Όλες οι αγγελικές τάξεις αποτελούν συνεργούς του Θεού στη διαδικασία της θεομίμητης αναγωγής τους. Η μεταξύ τους ιεράρχηση προκύπτει από το ότι η καθεμιά αποκαλύπτει με έναν ιδιαίτερο τρόπο τις θείες δωρεές, ενώ οι λειτουργίες τους διαφοροποιούνται τόσο στις μεταξύ τους σχέσεις όσο και στην ένωσή τους με το Θεό. Κατ' αυτή την έννοια, η ιεράρχηση των αγγελικών τάξεων δε γίνεται λόγω μιας αυτοφυούς και αυτοδύναμης ικανότητας, αλλά αποκλειστικά σύμφωνα με το βαθμό που φέρουν στο προσκήνιο τα θεία δώρα.

Έτσι, η πρώτη τριάδα αποτελείται από τους Θρόνους, τα Χερουβείμ και τα Σεραφείμ, και ευρίσκεται πλησιέστερα από τις άλλες στο Εν, δεχόμενη άμεσα τους φωτισμούς του. Ο Θεός παρέχει σε αυτή την τριάδα κάθαρση, φωτισμό και τελείωση, με σκοπό να απαλλαγεί από την άγνοια και να οδηγηθεί σε μια μυσταγωγία απόλαυσης των θείων λάμπων. Με άλλους λόγους, της επιτρέπει να υπερβεί τις ατέλειες του κτιστού χαρακτήρα της ύπαρξής της και να κατακτήσει το ηθικό πλήρωμα. Υπό αυτή την προοπτική, αυτή η τριάδα δεν έχει τη δυνατότητα μιας οντολογικής αυτοανάπτυξης. Πάντως, έχοντας αποκτήσει την αγαθοειδή ιδιότητα, η πρώτη τριάδα μεταδίδει στις επόμενες τη γνώση της και το φωτισμό της αποκαλύπτοντας, συγχρόνως, τόσο την παραγωγική παρουσία του Θεού σε όλη την

κτίση, όσο και την υπερβατικότητα της ουσίας του απέναντι σε όλα τα όντα, στο πλαίσιο της συνεκφοράς του καταφατικού με το αποφαιτικό.

Η δεύτερη αγγελική τριάδα αποτελείται από τις Κυριότητες, τις Δυνάμεις και τις Εξουσίες. Η ενδιάμεση αυτή τριάδα καθαιρείται, φωτίζεται και τελεσιουργείται από την πρώτη, στοιχεία όμως που τα κατέχει σε υποδεέστερο βαθμό, αφού δεν ευρίσκεται, όπως η πρώτη, σε άμεση επαφή με το θείο. Στα θεία δώρα μετέχει έμμεσα και με τη μεσολάβηση της πρώτης, πράγμα που σημαίνει ότι υφίσταται στο χώρο της μια ελάττωση της θείας παρουσίας. Η ελάττωση αυτή σημαίνει ότι μειώνεται ο βαθμός δεκτικότητας των θείων δώρων από τη δεύτερη αγγελική τάξη. Ακολουθώς, η ίδια τάξη μεταδίδει τα θεία δώρα στην επόμενη.

Η τρίτη αγγελική τριάδα αποτελείται από τις Αρχές, τους Αρχαγγέλους και τους Αγγέλους. Οι Άγγελοι τοποθετούνται στο έσχατο άκρο της όλης ουράνιας ιεραρχίας και ευρίσκονται, περισσότερο από άλλη τάξη, κοντά στον αισθητό κόσμο. Ότι παραχωρείται σε όλες τις ουράνιες τάξεις, οι ίδιες το μεταφέρουν για κοινωνία στους ανθρώπους. Οι Άγγελοι επιστατούν τους ανθρώπους και τους οδηγούν σε κοινωνία και ένωση με το Θεό.

Εξετάζοντας ακολουθώς το έργο του Μάξιμου του Ομολογητή, σαφώς διαπιστώνεται ότι το διαπερνά η βασική θεολογική αντίληψη περί ύπαρξης τριών διακεκριμένων υπαρξιακών καταστάσεων στην πνευματική ζωή. Το πρώτο και θεμελιώδες τριαδικό σχήμα είναι το *είναι-εὖ είναι-ἀεί είναι*. Ο πρώτος όρος αυτού του σχήματος αφορά στο βασικό και αναλλοίωτο λόγο της ουσίας κάθε πράγματος, ο δεύτερος όρος στο διακεκριμένο λόγο που υπόκειται σε αλλαγή και ο τρίτος όρος στο λόγο τον αναφερόμενο σε κάθε φάση ή κατάσταση της ύπαρξης. Οι επόμενες δύο τριάδες συνίστανται στα σχήματα *γένεσις-κίνησις-στάσις* και *φύσις-γνώμη-πλήρωσις*. Δι' αυτών των όρων δηλώνεται ότι τα έλλογα όντα κινούνται τόσο κατά φύση όσο και ηθικώς προς το Θεό, ο οποίος είναι δοτήρ τόσο του *είναι*, όσο και του *εὖ είναι*. Επίσης, ορίζεται ότι η φύση κινείται διά της γνώμης προς το *εὖ είναι* και αναπαύεται στο *ἀεί εὖ είναι*, βιώνοντας έτσι την πλήρωση. Η τέταρτη τριάδα αφορά στο σχήμα *γένεσις-βάπτισμα-ἀνάστασις* και δηλώνει ότι ο άνθρωπος με τη φυσική γέννηση λαμβάνει το *είναι*, με το βάπτισμα λαμβάνει το *εὖ είναι*, ενώ με την ανάσταση στρέφεται προς το *ἀεί είναι*. Την πέμπτη τριάδα την αποτελεί το σχήμα *ἀγαθότης Θεοῦ-ἀγάπη Θεοῦ-πρόνοια Θεοῦ*, με την έννοια ότι στην αγαθότητα του Θεού οφείλεται το *είναι* των όντων, στην αγάπη του το *εὖ είναι* και στην πρόνοιά του το *ἀεί εὖ είναι*, δηλαδή, η θέωση των όντων. Οι επόμενες δύο τριάδες αποτελούνται, αντίστοιχα, από τα σκέλη *οὐσία-προαιρέσις-χάρις* και *οὐσία-ἐπιτηδειότης-χάρις*. Με την παρουσία τους δηλώνεται ότι το *είναι* δίδεται στα όντα *κατ' οὐσίαν*, το *εὖ είναι* ακολουθώς *κατά προαίρεσιν* ή με βάση τη δική τους *ἐπιτηδειότητα* να το δεχθούν, ενώ το *ἀεί είναι* χορηγείται *κατά χάριν*. Η όγδοη τριάδα αφορά στους όρους *δύναμις-ἐνέργεια-ἀργία*, με τους οποίους αποσαφηνίζεται ότι ο λόγος του *ἀεί είναι* αποτελεί ένα όριο κατάπαυσης της φύσης, τόσο κατά τη δύναμη, όσο και κατά την ενέργεια. Με την ένατη τριάδα διακρίνονται τρεις υπαρξιακοί τόποι και καταστάσεις, δηλαδή ο *παρὸν τόπος*, ο *μετὰ θάνατον τόπος* και ο *μέλλον αἰών*, για να καταδειχθεί έτσι ότι η χριστιανική ασκητική ζει το θά-

νατο ως μια κατάσταση άλλης τάξης πριν επισυμβεί ο βιολογικός θάνατος, κατοπεύουσα τους λόγους των όντων και πορευόμενη προς το *εὖ εἶναι*, προκειμένου τελικά να οδηγηθεί στο *ἀεὶ εἶναι* της θέωσης κατά το μέλλοντα αἰώνα. Συναφείς είναι και οι δύο τελευταίες τριάδες που αφορούν στην *πρακτική φιλοσοφία*, τη *φυσική θεωρία* και τη *θεολογική μυσταγωγία*, ή στο *πρακτικὸν τῆς ψυχῆς*, στο *λόγον* και στο *νοῦν*. Με την πρακτική φιλοσοφία καθαίρονται οι πιστοί, υπερβαίνοντας το σαρκικό φρόνημα και βιώνοντας την κατάσταση που αντιστοιχεί στο *εἶναι*. Με τη φυσική θεωρία οι πιστοί βιώνουν την κατάσταση που αντιστοιχεί στο *εὖ εἶναι*, θεωρώντας τους πνευματικούς λόγους των όντων απαλλαγμένοι από κάθε φανταστική ή αισθητική παράσταση. Με τη θεολογική μυσταγωγία οι πιστοί βιώνουν την κατάσταση που αντιστοιχεί στο *ἀεὶ εἶναι*, καθώς με άρρητο τρόπο αντιλαμβάνονται το μέγεθος της σοφίας του Θεού.

Με τις ένδεκα τριάδες σχηματοποιείται η διδασκαλία του Μάξιμου του Ομολογητή για τον τρόπο με τον οποίο τα έλλογα όντα σχετίζονται με τον Θεό. Έτσι, ο λόγος του *εἶναι* των έλλογων όντων τα οδηγεί στην έγχρονη ύπαρξη με τη φυσική γέννησή τους, διά της οποίας χορηγείται σε αυτά η *φύσις* ή *οὐσία* τους ως δωρεά της αγαθότητας του Θεού. Η ουσία αυτή εμπεριέχει την πρωταρχική δύναμη για πνευματική εξέλιξη. Η εν λόγω δύναμη αφορά στη δράση του όντος στον παρόντα τόπο και χρόνο. Ο τρόπος με τον οποίο θα κινηθεί αυτή η δύναμη είναι η πρακτική φιλοσοφία, δηλαδή η διαδικασία της κάθαρσης, η οποία συντελείται διά του πρακτικού μέρους της ψυχής. Ο λόγος του *εὖ εἶναι* πραγματώνεται ως κατόρθωμα της κίνησης των έλλογων όντων με ορθή κατεύθυνση της γνώμης τους και είναι δώρο της αγάπης του Θεού, η οποία συγκεκριμενοποιείται στη χάρη του βαπτίσματος. Αυτή η χάρη ενεργοποιείται μόνο μέσω της προαίρεσης, η οποία οδηγεί το ον στην απόκτηση της κατάλληλης πνευματικής στάσης, της επιτηδειότητας προς αυτόν το σκοπό. Η πλήρης πραγμάτωση του *εὖ εἶναι* καθίσταται εφικτή μεταθανατίως. Γι' αυτό και η κίνηση της πνευματικής άσκησης είναι η χαρισματική νέκρωση ήδη από τον παρόντα βίο. Έτσι, ο πιστός φθάνει στη φυσική θεωρία των άκτιστων λόγων των όντων, καθώς φωτίζεται η λογική δύναμη της ψυχής του. Τέλος, ο λόγος του *ἀεὶ εἶναι* πραγματώνεται αποκλειστικά ως δωρεά του Θεού, ως επιβράβευση της ορθής επιλογής και κίνησης του όντος κατά τη διάρκεια της ζωής του. Είναι η πλήρωση της έφρασης προς το Θεό, η οποία του δίδεται ως στάση αεικίνητη μέσα στην απειρία της αγαθότητας, της σοφίας και της δόξας της υπέρτατης αρχής. Είναι η ανάσταση στο μέλλοντα αἰώνα της αφθαρσίας και αποτελεί αποκλειστικό και υπερφυσές δώρο της χάριτος. Είναι επίσης πραγμάτωση της πρόνοιας του Θεού, στην οποία οφείλεται η δημιουργία του κόσμου, και έχει ως υπαρκτικό περιεχόμενο την αργία τῆς εν τῷ Θεῷ κατάπαυσης. Διενεργείται μέσω της θεολογικής μυσταγωγίας, η οποία έχει ως όργανό της την ακρότατη δύναμη της ψυχής, το θεόπτη νοῦ.

Εδώ, θα ήταν σημαντικό να τονισθεί ότι η ανατολική παράδοση δεν έμεινε τελείως ξένη προς την αντίστοιχη δυτική όσον αφορά στην τριαδική θεολογία. Ο Γρηγόριος Παλαμάς παρουσίασε, επηρεασμένος σε κάποιον βαθμό από τον Αυγουστίνo, μια τριαδική διδασκαλία βασισμένη ως προς τις αφορμές σύλληψής της

και στην ανθρώπινη ψυχολογία, αποκαλώντας χαρακτηριστικά τον κόσμο της ψυχής του ανθρώπου *τριαδικόν και υπερκόσμιον*. Βέβαια, αξίζει να σημειωθεί ότι, εξετάζοντας το ενδεχόμενο ανεύρεσης μιας κτιστής τριάδας που εικονίζει ως ένα βαθμό τη θείκη, ο Παλαμάς είναι απολύτως αρνητικός. Αποκλείει συγκεκριμένα ως ακατάλληλα εικονισμού της θείας τριάδας κατ' αρχάς το κτιστό δυαδικό σχήμα *πατήρ-υιός*, διότι ο κτιστός πατέρας μπορεί να υπάρξει ως άτομο χωρίς τον υιό του και το αντίστροφο, π.χ. αν ο ένας από τους δύο εκλείψει. Αντίθετα, ο άκτιστος Πατέρας υπάρχει ως Πρόσωπο πάντοτε από κοινού με τον Υιό του και το αντίστροφο. Το δεύτερο επιχείρημα στηρίζεται στην υπαρκτή στα θεία, αλλά ανύπαρκτη στα ανθρώπινα, *αλληλοπεριχώρηση των Προσώπων*. Επίσης, ο Παλαμάς αποκλείει τα τριαδικά σχήματα *ήλιος-ακτίνα-φως* και *νοῦς-λόγος-πνεῦμα*. Το καθένα από τα στοιχεία αυτών των τριάδων είναι μεν αχώριστο από τα άλλα με τα οποία συναπαρτίζει ένα τριαδικό όλο, αλλά κανένα τους δε διαθέτει υποστατική αυτοτέλεια, δεν αποτελεί χωριστή υπόσταση, όπως συμβαίνει με το καθένα από τα τρία θεία Πρόσωπα.

Ο Παλαμάς αποδέχεται τις τριάδες *νοῦς-λόγος-πνεῦμα* και *νοῦς-γνώσις-ἔρως* ως δυνάμενες να εικονίσουν τη θείκη τριάδα. Ο Παλαμάς εκκινεί, από τη μια πλευρά, από τη θέση ότι ο Θεός είναι νους, εννοώντας τον Πατέρα, και, από την άλλη, από τη θέση ότι ο Θεός-Νους είναι πανάγαθος, κατηγοριακή απόδοση που σημαίνει ότι είναι και πηγή αγαθότητας. Το μόνο που θα μπορούσε να προέλθει από έναν πανάγαθο Νου, ο οποίος προϋπόθετα βούλεται να μεταδίδει την αγαθότητά του, είναι ο Λόγος, δηλαδή η τέλεια γνώση των πάντων, η αιωνίως υπάρχουσα στο θείο Νου. Ο λόγος αυτός καλείται και Υιός του Πατέρα για να δειχθεί ότι και οι δύο, Νους και Λόγος, είναι της ίδιας ουσίας, όπως ένας υιός είναι εξ ανάγκης της ίδιας ουσίας με τον πατέρα του και στο ανθρώπινο επίπεδο. Ταυτόχρονα, όμως, λόγος χωρίς πνεύμα δεν μπορεί να νοηθεί. Το θείο πνεύμα είναι ένας ἔρως τον οποίο έχει και ο Υιός προς τον Πατέρα, λαμβάνοντάς τον μάλιστα από την υπόστασή του, αφού το Πνεύμα εκπορεύεται από τον Πατέρα. Επίσης, το Πνεύμα αυτό, ή άλλως ο *θεῖος ἔρως*, επειδή είναι στοιχείο της τέλει αγαθότητας, είναι και το ίδιο Θεός. Διά του Πνεύματος αφενός ενεργείται η αιώνια φανέρωση της δόξας, αφετέρου εξέρχεται ο Θεός από την ουσία του, ακριβώς επειδή το Άγιο Πνεύμα είναι το πνεύμα της κοινωνίας και της τριαδικής αγάπης. Μέσα στην απόλυτη πληρότητα των τριών προσώπων το Πνεύμα προέρχεται από τον Πατέρα από κοινού με τη γέννηση του Υιού, στον οποίο αναπαύεται αιώνια. Η εν λόγω κατάσταση εξασφαλίζει την τέλεια τριαδική ισορροπία. Στην υποστατική εκπόρευσή του το Πνεύμα πραγματοποιεί εσωτερικά το μυστήριο της αλλαγής χωρίς αντίθεση και εξωτερικά φανερώνει την οντολογική εκπόρευση της ενέργειάς, την αέναη κίνηση της τριαδικής αγάπης. Έτσι, με τον Παλαμά κατοχυρώνεται δογματικά και φθάνει στην αποκορύφωσή του ο πνευματολογικός κύκλος της τριαδικής θεολογίας, ο οποίος είχε ήδη ξεκινήσει από την εποχή της θεολογίας των Καπαδοκών.

Κατά τον Γρηγόριο Παλαμά, η τριάδα *νοῦς-γνώσις-ἔρως* υπάρχει και στον άνθρωπο ως ἔρως του νου για τη γνώση, ως εικόνα του αρχετύπου που είναι ο Θε-

ός. Το πνεύμα του ανθρώπου είναι νοητός έρωσ, με την έννοια ότι η ψυχή αγαπά εκ φύσεως τόσο πολύ το σώμα με το οποίο είναι συνδεδεμένη, ώστε δεν προτίθεται να το αποχωρισθεί ποτέ και πραγματικά δεν το αποχωρίζεται σε καμία περίπτωση παρά μόνο για λόγους υπέρτερους των δυνάμεών της, π.χ. εξαιτίας μιας νόσου ή ενός θανατηφόρου πλήγματος. Υπ' αυτή την έννοια, η ανθρώπινη ψυχή είναι και ζωοποιός, όπως το Άγιο Πνεύμα, ενώ η νοερή φύση των αγγέλων δεν είναι. Και αυτός είναι ο λόγος εξαιτίας του οποίου η ανθρώπινη ψυχή είναι πλασμένη κατ' εικόνα Θεού περισσότερο –τουλάχιστον ως προς τις αυτοαναφορές της– από τους αγγέλους, οι οποίοι δεν έχουν σώμα να ζωοποιήσουν.

ΜΟΝΑΣ

Στο έργο του Συριανού, η Μονάδα είναι μια κοσμική αρχή που απορρέει από το Εν και με τις διάφορες εκφάνσεις της κυριαρχεί στο σύνολο του υλικού κόσμου. Το Εν με τη Μονάδα θεωρούνται η πηγή του Αγαθού. Στη Μονάδα, την αποκαλούμενη και *ἀρχικήν* λόγω της προέλευσής της από το Εν, οφείλεται η ταυτότητα και συνοχή των όντων καθώς επίσης και η αΐδια παρουσία του κοσμικού σύμπαντος στο συνεχές. Εδώ είναι σημαντικό να διευκρινισθεί ότι η Μονάδα στο έργο του Συριανού δεν πρέπει να συγχέεται με το μαθηματικό αριθμό. Αντίθετα, αυτή η *πατριωτέρα ἀρχή* ταυτίζεται με την ενότητα και την ισότητα, στις οποίες αποδίδεται *τό τε μόνιμον και τὸ βέβαιον και τὸ ἀκλινές και τὸ ἄχραντον* των όντων. Από την υπερβατική Μονάδα παράγεται μια σειρά διαδοχικών Μονάδων διαφορετικών μεταξύ τους, οι οποίες θεωρούνται ιδρυτικές των επιμέρους τάξεων των όντων, στο πλαίσιο του πολυθεϊστικού μοντέλου που υιοθετεί συλλήβδην η Νεοπλατωνική Σχολή. Οι Μονάδες αυτές εξασφαλίζουν την ενότητα και συνέχεια του σύμπαντος. Κατά συνέπεια, η ενέργεια που απορρέει από το Εν φθάνει μέχρι το κατώτατο επίπεδο της πραγματικότητας. Πλήρης γνώση αυτής της μεταφυσικής αρχής εκ μέρους του ανθρώπου δεν μπορεί να αποκτηθεί. Ο άνθρωπος δεν έχει παρά να αρκестεί στην όποια γνώση μπορεί να κατακτήσει του αναμφισβήτητου γεγονότος της ύπαρξής της, ως μιας υπερούσιας αρχής.

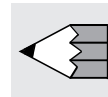
Το ίδιο αναφέρουμε και για τη Μονάδα: Άλλη είναι η αρχετυπική Μονάδα που, σε συνδυασμό με τη Δυάδα, είναι το αίτιο της ύπαρξης όλων των πραγμάτων, καθώς χαρίζει στα πάντα ταυτότητα, σταθερότητα, συνοχή και αιώνια ζωή, και άλλη είναι η Ιδέα της Μονάδας, που κατέχει τα πρωτεία μεταξύ των Ιδεών, καθώς, μετέχοντας σε αυτήν όλα όσα έχουν μορφοποιηθεί, χαρακτηρίζονται από ενότητα και συνέχονται από την οικεία σχετική αρχή. Όταν, λοιπόν, οι εν λόγω άνθρωποι αποδίδουν αυτήν την υπεροχή μεταξύ των Ιδεών στη Μονάδα και τη Δυάδα, δεν τις προβάλλουν έχοντας σκοπό να περιορίσουν τις δικές τους πρώτες αρχές (πώς θα μπορούσαν, άλλωστε, αφού ομολογούν ότι και αυτές προέρχονται από τις πρώτες αρχές, από κοινού με τον όλο Νου και το νοητό κόσμο;). Αλλά επειδή αυτές κυριαρχούν στα εγκόσμια πράγματα, και από τη μια απορρέει η ολότητα και η ενότητα στον κόσμο ως σύνολο, όπως και στις ψυχές και στα σώματα, ενώ από την άλλη προέρχεται η πρώτη διαίρεση και η δυαδικότητα, είναι σαφές τι προέρχεται και από ποιαν. Το να εμπλέκεται ο αριθμός ως μονάδα στα ανωτέρω, και σ' αυτήν τη βάση να υποστηρίζεται ότι η Ιδέα της Δυάδας είναι διπλάσια της Ιδέας της Μονάδας είναι πράγμα πολύ επιπόλαιο. Διότι δεν είναι από μια δεδομένη ποσότητα μονάδων που κάθε αριθμός εκεί έχει

αποκτήσει την ονομασία του, αλλά χάρη σε συγκεκριμένο χαρακτήρα της θειότατης και απλούστατης ουσίας. Κάθε τι μετέχει σε αυτούς σύμφωνα με τη φύση του. Για παράδειγμα, όπως η Ιδέα του Ανθρώπου, που στερείται χρώματος, δομής, σχήματος ή μερών, μετέχεται από τον άνθρωπο εδώ κάτω, κατά την έννοια της δομής, του χρώματος, του σχήματος και των μερών, έτσι και η Ιδέα της Τριάδας, που δεν έχει καμμία ποσότητα, μετέχεται από αισθητά πράγματα που κατέχουν ποσότητα. Γι' αυτό, η αναζήτηση πολλαπλότητας μονάδων στους ειδητικούς αριθμούς είναι σαν να αναμένει κάποιος να εντοπίσει συκώτι, σπλήνα και κάθε εσωτερικό όργανο στην Ιδέα του Ανθρώπου. Συνεπώς, αυτοί οι άνθρωποι δεν αναιρούν τις οικείες πρώτες αρχές εισάγοντας ειδητικούς αριθμούς, ούτε εισάγουν τους κατά σχέση αριθμούς στο νοητό κόσμο. (...)

Η μορφή που αντιπροσωπεύεται από τον αριθμό πέντε, προέρχεται από τη Μονάδα, διότι κάθε Ιδέα είναι η ίδια μια μονάδα και προσδιορίζει την υποκείμενη ποσότητα, έτσι ώστε το πέντε καθεαυτό είναι μονάδα, επειδή προέρχεται από την αρχηγική Μονάδα, και αφ' ενός μορφοποιεί την υποκείμενη σε αυτό ποσότητα, η οποία μέχρι τότε ήταν άμορφη, αφ' ετέρου τη συνδέει με τη δική της μορφή. Πρέπει να κατανοήσουμε ότι υπάρχουν δύο αρχές μαθηματικών αριθμών στις ψυχές μας, από τις οποίες και προέρχεται το σύνολο του μαθηματικού αριθμού, η μονάδα, που περιέχει εντός της όλες τις Ιδέες των αριθμών και αντιστοιχεί προς τη Μονάδα που εδράζεται στο νοητό κόσμο, και η δυνάδα, που έχει τη δύναμη να γεννά, είναι άμορφη και απειροδύναμη, οπότε είναι μια εικόνα της απεριόριστης και νοητής Δυνάδας, και γι' αυτό αποκλήθηκε και η ίδια αόριστη. Έτσι λοιπόν, καθώς η μονάδα διατρέχει τα πάντα και εκτείνεται αδιακρίτως, αυτή δεν υστερεί σε τίποτε, αλλά διαρκώς διαρθρώνει, δομεί και μορφοποιεί την αόριστη ποσότητα που προέρχεται από την ίδια, κοσμώντας με μορφή ό,τι προέρχεται από αυτήν με τη σειρά. Και όπως στα εγκόσμια πράγματα δεν υπάρχει τίποτε άμορφο ή κενό που να παρεμβάλλεται μεταξύ των μορφοποιημένων πραγμάτων, και αυτό χάρη στην πρόνοια του Δημιουργού, έτσι και στην περίπτωση του μαθηματικού αριθμού δεν υπάρχει ποσότητα χωρίς να έχει δομηθεί (διότι σε τέτοια περίπτωση η ειδοποιός δύναμη της Μονάδας θα είχε υποσκελισθεί από την αόριστη Δυνάδα), ούτε και παρεμβάλλεται τίποτε μεταξύ της εύτακτης ακολουθίας των αριθμών, λόγω της αδιάλειπτης και εύτακτης ενέργειας της Μονάδας. (Συριανός, *Εἰς Ἀριστοτέλους Μετὰ τὰ Φυσικὰ σχόλια*, 113.14-36, 132.10-29, μετάφραση Η. Τεμπέλης)

Δραστηριότητα 6/Κεφάλαιο 4

Με βάση το ανωτέρω κείμενο, το οποίο συνοψίζει οντολογικούς και κοσμολογικούς προβληματισμούς που αναπτύχθηκαν ήδη από την ίδρυση της πλατωνικής Ακαδημίας, να προσδιορίσετε τον τρόπο με τον οποίο ο Συριανός αναφέρεται στη Μονάδα αφενός ως κοσμική αρχή και αφετέρου ως Ιδέα.



Στο μεταφυσικό σύστημα του Πρόκλου, η Μονάδα υποκαθίσταται από το *πέρας*, το οποίο από κοινού με την *ἀπειρίαν*, συνιστούν αρχές που επιτυγχάνουν μετάβαση σε επίπεδα αυξημένης ετερότητας, στο καθένα από τα οποία ενυπάρχουν ως δομικές αρχές. Σε μεταφυσικό επίπεδο, το σύνολο των παραγόμενων υποστάσεων κατανέμεται οριζόντια στις αποκαλούμενες τάξεις, οι οποίες διαρθρώνονται με βάση τη Μονάδα. Η εν λόγω οντολογική πραγματικότητα υποδηλώνει μια αμυδρή παρουσία του Ενός, και το σύστοιχό της πλήθος, το οποίο επιστρέφει στη Μονάδα από την οποία και προήλθε. Τα σχηματιζόμενα δομικά σύνολα κατά τη διάταξη των υποστάσεων υποδηλώνουν την ουσία του Ενός και αποτελούν συμβολικές εκφράσεις της αντίστοιχης Μονάδας τους. Σε κάθε τάξη προηγείται του πλήθους μια Μονάδα που παρέχει στα μέλη αυτής της τάξης τον ένα λόγο της σχέσης τόσο μεταξύ τους όσο και προς το όλο. Οι επιμέρους οντότητες σε κάθε τάξη και σε κάθε σειρά επιδιώκουν την ένωσή τους με τη Μονάδα κάθε σειράς και από εκεί αναλαμβάνουν την επιστρεπτική πορεία προς το Εν ως τον ανώτατο Θεό. Έτσι, στην τάξη των ψυχών, από τη μία ψυχή ξεκινά το πλήθος των ψυχών και επιστρέφει στη μία, χάρις στην οποία δε διασπάται η ενότητά τους. Όλος ο αριθμός των ψυχών περιλαμβάνεται κατά τρόπο ενιαίο σε κάποια Μονάδα στη νοερή ουσία. Επειδή δεν υπάρχει ένα μόνο είδος ψυχών, είναι αναγκαίο να υπάρξει παράδειγμα για καθεμιά από αυτές. Η αρχική αυτή μονάδα περιέχει ενοειδώς όλο τον αριθμό των ψυχών, ενώ σε αυτή τη Μονάδα είναι σύμφυτες άλλες Μονάδες, καθεμιά από τις οποίες περιλαμβάνει τα μέτρα των οικείων σειρών. Παρόμοιες σχέσεις αναπτύσσονται και μεταξύ της μιας νοερής Μονάδας και του πλήθους των διανοιών. Από τις ανωτέρω σχέσεις συμπεραίνεται ότι η Μονάδα συνιστά την ενοποιητική δύναμη και τη συνεκτική αρχή των οντοτήτων της ίδιας τάξης, ενώ συγχρόνως, εκφράζοντας τη δύναμη του Ενός στα κατώτερα επίπεδα από εκείνο, λειτουργεί ως μετεχόμενο για τα εφ' εξής και ως μετέχον για τις ανώτερες οντολογικές βαθμίδες. Με άλλους λόγους, η αρχική Μονάδα λειτουργεί κατά κάποιον τρόπο ως μέσον επικοινωνίας τόσο με τις ανώτερες όσο και με τις κατώτερες πραγματικότητες. Έτσι, κάθε επιμέρους ον σε κάθε τάξη μπορεί να μετέχει στη Μονάδα της υπερκείμενης τάξης είτε με την ολότητά του είτε με το μερικό που έχει η Μονάδα και είναι σύστοιχο προς εκείνο της κατώτερης τάξης, σύμφωνα με την αρχή της αναλογίας που διέπει όλη τη σειρά. Κατ' αυτό τον τρόπο, κάθε οντότητα, που προέρχεται άμεσα ή έμμεσα από το Εν, επιθυμεί την επιστροφή προς αυτό και, ανάλογα με τη θέση της, αναπτύσσει μεθεκτικές σχέσεις με τις ενδιάμεσες υποστάσεις. Οι εν λόγω υποστάσεις, και ιδιαίτερα οι Μονάδες σε κάθε οντολογική τάξη, αποτελούν κατά μία έννοια τα τελικά αίτια κατά τη διαδικασία της *επιστροφής*, η οποία βασίζεται επί της αρχής της ομοιότητας μεταξύ των ανώτερων και των κατώτερων οντολογικών επιπέδων.

Η Μονάδα στο έργο του Δαμάσκιου έχει το χαρακτήρα μιας αριθμητικής βάρσης με την οποία χαρακτηρίζεται και προσδιορίζεται, στο πλαίσιο της κυρίαρχης στη Νεοπλατωνική Σχολή σχέσης του Ενός με τα πολλά, υπό τον τύπο της αρχικής οντολογικής πηγής ενός συγκεκριμένου πλήθους. Έτσι, η κάθε νοητή και ακολουθώς αισθητή μονάδα είναι προϊόν σύνθεσης συγκεκριμένων μεταφυσικών περ-

μάτων. Η Μονάδα παράγει το χαρακτηριστικό του μοναδικού, το οποίο αποτελεί αντανάκλαση του ενοειδούς, και το χορηγεί σε κάθε αριθμό, ενώ το πλήθος που ενυπάρχει εν δυνάμει στο χώρο της παράγει εκείνη την πεπληθυσμένη κατάσταση που ευρίσκεται σε όλες τις εφικτές μορφές ανάπτυξής του. Η Μονάδα παράγει αθρόα όλο το αριθμητικά μετρούμενο πλήθος καθώς και κάθε οντότητα που αποκτά τα ειδολογικά χαρακτηριστικά της με την παρέμβαση ενός τέτοιου είδους, το οποίο έχει συμπεριλάβει στον εαυτό του ένα πλήθος που του είναι οικείο, υπό την έννοια των πρωτογενών ουσιακών ιδιοτήτων του.

Στα έργα των εκπροσώπων της σχολής του Αμμωνίου, η νοητή Μονάδα είναι μια μεταφυσική αρχή που προέρχεται από την Ενάδα. Είναι αναλλοίωτη και υψίσταται στο νου του Θεού-Δημιουργού ως μία από τις δύο αρχές των νοητών ειδών στην περιοχή του. Η άλλη αρχή είναι η Δυάδα, η οποία επίσης προέρχεται από την Ενάδα. Η νοητή Μονάδα συμβολίζει το όριο και την άρρητη ένωση των νοητών οντοτήτων. Από την Ενάδα και τη Μονάδα προέρχονται η ενότητα, η ισότητα, η ομοιότητα, η ταυτότητα και γενικά, τα θετικά στοιχεία σε καθένα από τα ζεύγη αντιθέσεων που εμφανίζονται στα κατώτερα επίπεδα της πραγματικότητας. Τα αντίθετά τους προέρχονται από τη νοητή Δυάδα και έτσι κατά βάση έχουμε τη διαλεκτική του πέρατος ως μορφικής οριοθέτησης με το άπειρο ως εκρηκτική ανάπτυξη, σχέση που διαμορφώνει μια δυναμική προβολή στο συνεχές.

Κατά την ορθόδοξη θεολογική θεώρηση, ο Θεός είναι μία τρισυπόστατη Μονάδα ή, με άλλους λόγους, *Μονάς ἐν Τριάδι καὶ Τριάς ἐν Μονάδι*. Ειδικότερα, κατά τον Γρηγόριο Νύσσης, όλες οι ιδιότητες, όπως π.χ. η αγαθότητα, αποδίδονται ισόκυρα και στις τρεις υποστάσεις, ώστε η πίστη στον Πατέρα, στον Υιό και στο Άγιο Πνεύμα να ισοδυναμεί με την πίστη σε μία αγαθότητα. Το όντως αγαθό είναι μονοειδές, απόλυτα απλό και ασύνθετο, καθώς οποιαδήποτε πολλαπλότητα θα κατέστρεφε τη μοναδικότητα της ωραιότητάς του. Το είδος της ωραιότητάς του είναι αμιγές, απόλυτο και ανεπιτήδευτο.

Κατά τον Διονύσιο Αρεοπαγίτη, η συμφύα του Πατέρα, του Υιού και του Αγίου Πνεύματος δεν είναι δυνατό να εννοηθεί από την ανθρώπινη γνωστική ικανότητα, η οποία επιχειρεί να προσεγγίσει το θείο με ονόματα και εννοήματα, τα οποία σε καμία περίπτωση δεν είναι σε θέση να αποδώσουν με κατηγορηματικούς προσδιορισμούς την ουσία του Θεού. Η μόνη χρησιμότητά τους έγκειται στο ότι οδηγούν τον άνθρωπο προς τον Θεό, προκειμένου να ενωθεί μαζί του. Επειδή ακριβώς κανένα κτιστό εννόημα δεν ανταποκρίνεται στην άκτιστη πραγματικότητα του Θεού, γίνεται αντιληπτό ότι, όταν επιτευχθεί η θέωση, τότε όλα τα ονόματα τα οποία χρησιμοποιεί ο άνθρωπος για να εξηγήσει τον Θεό, συμπεριλαμβανομένου και του όρου *Μονάς*, αποδεικνύονται ανεπαρκή. Παρ' όλα αυτά, ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης φρονεί ότι συμβατικά μπορούμε να θεωρήσουμε τον Θεό ως ένα τέλειον, το οποίο είναι αυτοτελές *καθ' ἑαυτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ μονοειδῶς ἀφοριζόμενον*. Ο Θεός είναι μονομιάς τα πάντα σε μια ενότητα που υπερβαίνει τον εαυτό της και είναι αίτιο των πάντων χωρίς να εγκαταλείπει την ενότητά του. Όλα τα επιμέρους όντα μετέχουν στον ένα Θεό, όπως κάθε αριθμός μετέχει στην αριθμητική μονάδα. Κατ' αναλογία, εφόσον υπάρχει ο ένας Θεός, υπάρχουν όλα τα όντα. Δίχως

τον έναν Θεό, δε θα υπήρχε πλήθος, αλλά αυτό δε σημαίνει ότι ο ένας Θεός θα χρειαζόταν το πλήθος για να υπάρξει, καθώς, κατ' αναλογία, η αριθμητική μονάδα υπάρχει ούτως ή άλλως πριν από κάθε αριθμό που εκφράζει κάποιο πλήθος. Πάντως, παρά το ότι ο άνθρωπος υμνεί το Θεό ως Μονάδα, για να δηλώσει την υπερβατική ενότητα και δύναμή του, εντούτοις στην πραγματικότητα δεν υπάρχει όρος που να αποδίδει επαρκώς το υπερούσιο. Είναι υπεράρρητο.

Ενότητα 4.6

ΕΝΑΣ

Ο Συριανός υπήρξε ο εισηγητής της θεωρίας περί Ενάδων στη νεοπλατωνική μεταφυσική, με στόχο να εξηγηθεί τι μεσολαβεί μεταξύ του Ενός και των πολλών. Οι εν λόγω οντολογικές δυνάμεις απορρέουν από το Εν και ταυτίζονται με τις νοητές, νοερές και υπερκόσμιες θεότητες. Με σκοπό να μην παραβιασθεί η βασική αρχή του Νεοπλατωνισμού σχετικά με την υπερβατικότητα του Ενός, επινοήθηκαν οι Ενάδες, έτσι ώστε, από τη μία, να υπάρχει συνέπεια προς τις δομικές λειτουργίες των ανώτερων υποστάσεων και, από την άλλη, να τεκμηριώνεται επαρκώς ότι η θεία δύναμη μεταβιβάζεται μέσω των επιμέρους θεοτήτων μέχρι τα έσχατα από μία αρχή που είναι ενικότερη μάλιστα και από το Νου. Στις Ενάδες αποδίδονται συγκεκριμένες ουσιολογικές ιδιότητες και παραγωγικής υφής χαρακτηριστικά. Στην περίπτωση των Ενάδων, όπως και προκειμένου περί οποιουδήποτε υπερβατικού αιτίου, ισχύει ότι από την εκδήλωσή τους προέρχεται μια πολλαπλότητα υπερβαίνουσα τα όντα που μετέχουν στις χορηγίες τους και μια άλλη πολλαπλότητα που είναι αχώριστη σε σχέση με τα όντα αυτά. Έτσι, μια κατηγορία Ενάδων είναι οι αυτοτελείς, οι οποίες υπερβαίνουν τα όντα τα μετέχοντα στις προβολές τους, ενώ μια άλλη κατηγορία συγκροτούν οι Ενάδες εκείνες που είναι ενώσεις των μετεχόντων στην υπόστασή τους όντων.

Με τη συστηματική επεξεργασία του επί της θεωρίας περί Ενάδων, ο Πρόκλος, μαθητής και συνεχιστής του Συριανού, αφενός ανασκευάζει θέσεις προγενέστερων νεοπλατωνικών φιλοσόφων, όπως του Πορφύριου και του Ιάμβλιχου, αφετέρου προβαίνει στην οντολογική και λογική άρθρωση του δικού του συστήματος. Ο Πρόκλος εξαρτά ιστορικοφιλοσοφικά τη θεωρία του αυτή και από τον πλατωνικό διάλογο *Φίληβος*, επιδιώκοντας να δείξει ότι κινείται αυστηρά στο πλαίσιο της πλατωνικής ορθοδοξίας. Επίσης, ανακαλύπτει έστω υποτυπώδη στοιχεία αυτής της θεωρίας στον νεοπυθαγόρειο Θέωνα, στον σχολιαστή του Αριστοτέλη Αλέξανδρο τον Αφροδισιέα και στον Πλωτίνο. Απερίφραστα, όμως, ο Πρόκλος δέχεται ότι ο Συριανός ήταν ο στοχαστής που είχε την πρωτότυπη έμπνευση να αναγάγει την απλή φιλοσοφική χρήση του όρου *Ενας* σε συστηματική θεωρία, στο γενικότερο πλαίσιο της ερμηνείας του πλατωνικού διαλόγου *Παρμενίδης*. Η θεωρία περί Ενάδων κατέληξε να αποτελέσει το περιεχόμενο του αναπτυγμένου τμήματος της θεολογίζουσας αποφαιτικής Ενολογίας του συστήματος του Πρόκλου, ενώ ταυτόχρονα προσφέρει τις αναγκαίες γέφυρες με τις οποίες ο κόσμος της παραγωγής συνδέεται με το υπερβατικό και απρόσιτο Εν, χωρίς όμως σε καμία περίπτωση να παραβιάζονται τα όριά του.

Ο Πρόκλος εντάσσει τη θεωρία για τις Ενάδες στο σύστημά του στηριζόμενος στο πλαίσιο των εξής τριών αρχών: Πρώτον, οι Ενάδες εκλαμβάνονται, με την ιδιότητά τους των πληθυνόμενων μονάδων, ως τα διάμεσα μεταξύ του μοναδικού

Ενός και του πλήθους των θείων όντων. Η εκδοχή αυτή είναι σύμφωνη με το αίτημα του Πρόκλου και όλου του Νεοπλατωνισμού για την ύπαρξη διαμέσων οντοτήτων ή τάξεων, οι οποίες συνδέουν δύο ανόμοιες μεταξύ τους οντολογικά φύσεις και πραγματώνουν, έτσι, τις αρχές της ενότητας και της συνέχειας. Δεύτερον, οι Ενάδες λειτουργούν ως ενοποιητικά, παραγωγικά και αρχετυπικά αίτια στη σχέση τους με το σύνολο των όντων. Η λειτουργία αυτή υπηρετεί την πρόθεση του Πρόκλου να καταστήσει πειστική και αναγκαία την υποταγή της Οντολογίας στην Ενολογία. Τρίτον, οι Ενάδες έχουν αριθμητικό χαρακτήρα και εκφράζουν αριθμητικές σχέσεις, με οντολογικό όμως περιεχόμενο.

Συνεπώς, κατά τον Πρόκλο, η Ενάδα είναι το ενιαίο πλήθος των θεών που απορρέει από το Εν, προς το οποίο και αναπτύσσει σχέσεις ομοιότητας και οικειότητας. Οι Ενάδες δεν αποτελούν τόσο θείες υποστάσεις κατώτερες ιεραρχικά στο πλαίσιο του μεταφυσικού συστήματος, αλλά κυρίως τις θείες παραγωγικές δυνάμεις ή ενέργειες του Ενός. Πιο συγκεκριμένα, εκφράζοντας τη λειτουργία των υπέρτατων οντολογικών αρχών του *πέρατος* και της *άπειρίας*, αποτελούν το μεθεκτό στοιχείο του Ενός. Οι Ενάδες ευρίσκονται σ' ένα επίπεδο υπερβατικό του κόσμου των Ιδεών. Αυτές οι θείες οντότητες συνδέουν το αμέθεκτο, άγνωστο και άρρητο Εν με τις κατώτερες πραγματικότητες. Η ύπαρξή τους δημιουργεί μια γεωμετρικά αρθρωμένη συμμετρία, αφού, όπως από το πρώτο Εν απορρέει μια πολλότητα Ενάδων, έτσι από τη Μονάδα-Ψυχή προέρχεται μια πολλότητα ψυχών και από τη Μονάδα-Νου μια πολλότητα νόων. Στις πραγματείες του Πρόκλου συναντούμε Ενάδες που χαρακτηρίζονται με ποικίλους κατηγορηματικούς προσδιορισμούς, όπως νοητές, νοερές, υπερκοσμικές και ενδοκοσμικές. Συνοπτικά, δηλαδή, σε κάθε τάξη της ιεραρχημένης θείας παραγόμενης πραγματικότητας υπάρχει επικεφαλής η αντίστοιχη Ενάδα, γεγονός που δηλοί ότι αυτός ο όρος έχει ευρύτατη οντολογική εμβέλεια στο σύστημα του νεοπλατωνικού φιλοσόφου. Έτσι, δεδομένου ότι οι Ενάδες ευρίσκονται στην κορυφή της οντολογικής ιεραρχίας μετά το Εν, οι επιδράσεις τους εξικνούνται στο σύνολο της πραγματικότητας. Οι Ενάδες λειτουργούν ως ενοποιητικές αρχές. Τέλος, οι Ενάδες ασκούν πρόνοια για τις πραγματικότητες που είναι κατώτερες του Ενός. Ο Πρόκλος δε θεωρεί ότι η πρόνοια μπορεί να επιφέρει αλλοιώσεις στην υπερβατικότητα των Ενάδων, καθώς υποστηρίζει ότι οι εν λόγω ενοειδείς δυνάμεις χορηγούν οντολογικά ιδιώματα σύμφωνα με τη φύση τους, τα οποία τα κατώτερα όντα λαμβάνουν σύμφωνα με τη θέση τους στην ιεραρχική κλίμακα. Αυτή η τάξη των θεών έχει τα χαρακτηριστικά του Θεού, δηλαδή το υπερούσιο, το ενοειδές, το αγαθοειδές, το αυτοτελές, το αύταρκες, το αμετάβλητο, το αγέννητο και το άφθαρτο. Η διαφορά μεταξύ Ενός και Ενάδων είναι ότι το Εν παραμένει αμέθεκτο, ενώ οι Ενάδες μετέχονται. Με την απορροή των Ενάδων, το Εν διατηρεί την ιδιότητα να είναι χωριστό από τις υποκειμένες υποστάσεις. Επίσης, είναι δεδομένο ότι η δομή των Ενάδων προσδιορίζει τη δομή κάθε άλλης τάξης, προς την οποία ευρίσκεται σε σχέση ανταπόκρισης, υπό την έννοια ότι τα παραχθέντα όντα επιστρέφουν στην περιοχή τους για να λάβουν το πλήρωμα της υπόστασής τους.

(114) Κάθε θεός είναι μια ενάδα αυτοτελής και κάθε αυτοτελής ενάδα είναι θεός.

Αν είναι δύο κατηγορίες οι ενάδες, (...) και η μία κατηγορία είναι ενάδες αυτοτελείς, ενώ η άλλη ακτινοβολήματα εκείνων και αν είναι στο ένα και το αγαθό συγγενής και ομοβλάστητος ο θείος αριθμός, ενάδες αυτοτελείς είναι οι θεοί.

Και το αντίστροφο, αν κάποια ενάδα είναι αυτοτελής, είναι θεός. Γι' αυτό ως ενάδα με το ένα, και ως αυτοτελής με το αγαθό είναι συγγενέστατη εξαιρετικά, και από τις δύο απόψεις μετέχει τη θεία ιδιότητα και είναι θεός. Αν όμως ήταν ενάδα, όχι όμως αυτοτελής, ή αυτοτελής υπόσταση όχι όμως ενάδα, θα ήταν ταγμένη σε άλλη τάξη εξαιτίας της αλλαγής του ιδιαίτερου γνωρίσματός της. (...)

(129) Κάθε θείο σώμα γίνεται θείο μέσω της ψυχής που θεώνεται και κάθε ψυχή είναι θεία μέσω του θείου νου, και κάθε νους είναι θείος, επειδή μετέχει τη θεία ενάδα. Η ενάδα είναι θεός άμεσα, πάρα πολύ θείος είναι ο νους, η ψυχή είναι θεία και το σώμα θεόμορφο.

Γιατί αν ο αριθμός των θεών είναι ολόκληρος πέρα από τον νου και οι μεθέξεις πραγματώνονται μέσω των συγγενών και των όμοιων, τότε η αμέριστη ουσία θα μεταλάβει πρωταρχικά τις υπερουσίες ενάδες, σε δεύτερο βαθμό θα τις μεταλάβει η ουσία η σχετική με τη γένεση και σε τρίτο βαθμό η ίδια η γένεση· κάθε μία μέσω των όντων που είναι προσεχώς υπερκείμενά της. Και πηγαίνει η ιδιότητα των θεών ως τα τελευταία-τελευταία που τη μετέχουν, έχει όμως ως ενδιάμεσα τα όντα που συγγενεύουν μαζί της. Η ενάδα δηλαδή δίνει στο νου πρώτα την αποκλειστικά δική της ανάμεσα στους θεούς δύναμη και τον κάνει να είναι μέσα στο νοερό πλήθος τέτοιος νους, όπως είναι και εκείνη μέσα στο πλήθος των ενοτήτων. Μέσω του νου είναι παρούσα και στην ψυχή· τη φέρνει σε κατάσταση έξαρσης και την κάνει διάπυρη, αν ο νους αυτός είναι μεθεκτός. Μέσω της ψυχής δίνει της δικής του ιδιότητας ένα απήχημα και στο σώμα, αν κάποιο σώμα μετέχει την ψυχή· και έτσι το σώμα γίνεται όχι μονάχα έμψυχο και νοερό αλλά και θείο· έχει πάρεμ ζωή και κίνηση από την ψυχή, διάρκεια ακατάλυτη από τον νου και θεία ενότητα από την ενάδα που μετέχει. Γιατί καθένα μεταδίδει στα επόμενα τη δική του ύπαρξη. (...)

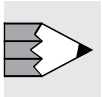
(133) Κάθε θεός είναι ενάδα αγαθοποιός ή αγαθότητα ενοποιός και έχει αυτή την ύπαρξη επειδή είναι θεός. Αλλά ο πρώτος-πρώτος θεός είναι απλώς το αγαθό και απλώς ένα. Κάθε κατώτερος όμως από τον πρώτο είναι κάποια αγαθότητα και κάποια ενάδα.

Γιατί η θεία ιδιότητά τους διαχωρίζει τις ενάδες και τις αγαθότητες των θεών, ώστε κάθε θεός κατά κάποιο ιδιαίτερο στοιχείο της αγαθότητας όλα τα πράγματα να τα αγαθοποιεί, λ.χ. να τα τελειοποιεί, να εξασφαλίζει τη συνοχή τους, να τα προφυλάγει. Καθένα από αυτά είναι ένα αγαθό, όχι όμως και το αγαθό στο σύνολό του, που την ενιαία αιτία του έχει θρονιασμένη

στο πρώτο-πρώτο. Γι' αυτό είναι εκείνο το αγαθό, γιατί δίνει υπόσταση σε όλη την αγαθότητα. Γιατί βέβαια όλες μαζί οι υπάρξεις των θεών δεν εξισώνονται με το ένα. Τόσο μεγάλη υπεροχή προς το πλήθος των θεών έχει λάχει εκείνο. (...)

(135) Κάθε θεία ενάδα μετέχεται από ένα συγκεκριμένο ον άμεσα και κάθε τι που θεώνεται τείνει να υψωθεί σε μια θεία ενάδα. Και όσες είναι οι μετεχόμενες ενάδες, τόσα είναι και τα γένη των όντων που τις μετέχουν.

Δύο ή περισσότερες ενάδες δεν μετέχονται από ένα. Γιατί πώς είναι δυνατό, αφού οι ιδιότητες είναι διαφορετικές, να μη διαφέρει το ον που έχει την ίδια φύση με αυτές, αφού ο σύνδεσμος προχωρεί μέσω της ομοιότητας; Αλλά και μία ενάδα δε μετέχεται χωριστά από περισσότερες. Γιατί δεν μπορούν να συναφθούν τα πολλά όντα με την ενάδα και επειδή είναι όντα με αυτή που είναι πριν από τα όντα και επειδή είναι πολλά με αυτή που είναι ενάδα. Ενώ πρέπει αυτό που μετέχει κάτι από μία άποψη να είναι όμοιο με αυτό το κάτι που μετέχεται· και από άλλη άποψη να είναι διαφορετικό και ανόμοιο. Επειδή λοιπόν αυτό και που μετέχει είναι ένα από τα όντα, ενώ η ενάδα είναι πάνω από την ύπαρξη, και σε αυτό ακριβώς συνίσταται η ανομοιοποίητά τους, ένα επομένως πρέπει να είναι και αυτό που μετέχει, ώστε και σε αυτό να είναι όμοιο με το ένα που μετέχεται, αν και το ένα από αυτά είναι ένα ως ενάδα, ενώ το άλλο ως ένα που δέχτηκε την ιδιότητα του ενός και έχει γίνει ένα επειδή έχει μεταλάβει την ενάδα. (Πρόκλος, *Στοιχειώσις Θεολογική*, Εισαγωγή Ε.Ρ. Dodds, Μετάφραση Ι. Σακκαλής, Πολύτυπο, Αθήνα 1982, ΛΛ 114, 129, 133, 135, σσ. 156-157, 170-171, 174-177)



Δραστηριότητα 7/Κεφάλαιο 4

Με βάση τις ανωτέρω θεωρητικές αξιωματικές αλλά και με αποδεικτικό ακολούθως τρόπο ανεπιτυγμένες προσεγγίσεις να αναλύσετε τις ιδιότητες που αποδίδονται από τον Πρόκλο στις θείες Ενάδες στο πλαίσιο του μεταφυσικού συστήματός του.

Οι Ενάδες στο έργο του Δαμάσκιου, ο οποίος σε γενικές γραμμές ακολουθεί τον Πρόκλο, έχουν μεταφυσική υπόσταση και είναι τοποθετημένες μεταξύ του υπερβατικού Ενός και του παραγόμενου αισθητού κόσμου. Με άλλους λόγους, οι Ενάδες επιτρέπουν, στο σύστημα του Δαμάσκιου, τη μετάβαση από τις απόλυτες και ολικά απροσδιόριστες καταστάσεις στο χώρο των σχέσεων, της μέθεξης και των προσδιορισμών. Έτσι, οι Ενάδες είναι ένας από τους κρίκους στη μακρά αλυσίδα των ενδιάμεσων και πολυσύνθετων μορφών παραγωγής, η οποία έχει ως αφηρητία το Εν και πέρας τα επιμέρους αισθητά όντα. Οι Ενάδες και εδώ είναι οντολογικές πραγματικότητες που εκδηλώνονται μετά το Εν. Ως ανώτατα μοντέλα αναπτύξεων αποτελούν μια συμπαγή ενότητα πολύαριθμων παραγωγικών δυνατοτήτων που αναδύονται βαθμιαία μέσα από ολοένα αποκαλυπτόμενες οντολο-

γικές εξειδικεύσεις, έως ότου το θείο φθάσει στην πλήρη εκδίπλωσή του και, κατ' επέκταση, καταστεί ικανό να αρθρώσει με λογικό τρόπο και λειτουργική αρμονία το υλικό υπόστρωμα του αισθητού κόσμου. Με τις Ενάδες εντάσσεται το στοιχείο του πλήθους στο μεταφυσικό χώρο, με την έννοια ότι οι εν λόγω πραγματικότητες έχουν συγχρόνως και ενικό και πληθυντικό χαρακτήρα. Έτσι, ο Δαμάσκιος οργανώνει στέρεα και με γεωμετρικό τρόπο ένα δυναμικό μεταφυσικό σύστημα, που είναι σε θέση να αιτιολογήσει τη συγκεκριμένη εικόνα που παρουσιάζει ο κόσμος της εμπειρίας.

Οι Ενάδες στο σύστημα του Δαμάσκιου διακρίνονται σε αμέθεκτες και μεθεκτές. Η εν λόγω διάκριση βέβαια δε σημαίνει και εδώ ότι έχουμε δύο κατηγορίες Ενάδων, αλλά απλώς δύο επίπεδα παρουσίας τους. Οι αμέθεκτες Ενάδες αντιστοιχούν στο επίπεδο του Ενός, όσο ακόμη αυτό δεν έχει αναπτύξει τις προδιαγραφές της παραγωγής. Οι μεθεκτές Ενάδες θέτουν στο επίπεδο του θείου τα όρια και τους όρους ανάπτυξης των ανώτατων εκείνων αρχών που διοχετεύουν ιδιότητες τέτοιες, ώστε να συγκροτηθεί ο κόσμος της αισθητής εμπειρίας. Οι Ενάδες αυτής της μορφής μετέχονται από τις ουσίες, τα ζώα, τους νόες, τις ψυχές και τα ένυλα φυσικά είδη. Η παρέμβαση των μεθεκτών Ενάδων εκτείνεται προς τη νοερή, την ψυχική και τη σωματική διάσταση. Αυτές οι διαστάσεις εμφανίζονται κατά ενιαίο τρόπο σε όλα τα σύνθετα όντα του αισθητού κόσμου. Κάτι τέτοιο καθίσταται σαφές στην περίπτωση ενός συγκεκριμένου ανθρώπου, που παράγεται ως σύνθετο ον και ως ενότητα με συγχρόνως όλες τις ιδιότητες, όπως του έμψυχου, του έλλογου και ούτω καθεξής. Έτσι, ο συγκεκριμένος άνθρωπος δεν παράγεται πρώτα ως έμψυχο ον, μετά ως έλλογο ον, καθώς τα εγγενή χαρακτηριστικά του εμφανίζονται ως μια κατάσταση ενιαία και σε δυναμική συναρμογή των μερών της.

Στα έργα των εκπροσώπων της σχολής του Αμμωνίου, ο οποίος μαθήτευσε στον Πρόκλο, το Εν ή η Ενάδα είναι η ύψιστη αρχή στο πολυθεϊστικό σύστημά τους, ο πρώτος Θεός διά του οποίου όλες οι άλλες θεότητες αποκτούν το θείο χαρακτήρα τους. Η προέλευση των αιώνιων όντων από την Ενάδα είναι ουσιαστικό στοιχείο της δομής που έχει η εν λόγω εκδοχή του νεοπλατωνικού μεταφυσικού συστήματος. Η Ενάδα δεν είναι συνδυασμός πολλών αρχών, παρά μόνο τις εμπειριέχει *a priori*, ενώ επίσης ο ενοειδής χαρακτήρας αυτής της μεταφυσικής αρχής δε νοείται αριθμητικώς, καθώς η Ενάδα είναι άυλη και υπερβαίνει όλα τα υπόλοιπα καθολικά αρχέτυπα. Παρά το ότι τα πάντα μετέχουν στην Ενάδα, η ίδια δε σχετίζεται προς οτιδήποτε. Παραμένει αναλλοίωτη και διαθέτει άπειρη δύναμη, η οποία δεν ελαττώνεται, ακόμη και όταν προβαίνει σε παραγωγικές απορροές ενεργοποιώντας τη δημιουργική δύναμή της. Κάθε επιμέρους ον κατ' ανάγκη μετέχει στην Ενάδα, προκειμένου να αποκτήσει τον ενοειδή χαρακτήρα του. Έτσι, η Ενάδα κατηγορείται όλων των καθολικών εννοιών και όλων των όντων εξαιτίας της μέθεξής τους στις παροχές της. Από την Ενάδα προέρχεται η νοητή Μονάδα και ακολουθούν οι υπόλοιπες, έως ότου συγκροτηθεί το σύνολο των προϋποθέσεων για να παραχθεί ο κόσμος της αισθητής εμπειρίας.

Ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης χρησιμοποιεί sporadικά τον όρο *Ενάς*, αλλά στο

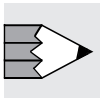
έργο του απουσιάζει η ύπαρξη θεωρίας περί Ενάδων. Με τον εν λόγω όρο ο χριστιανός διανοητής αναφέρεται στη θεία ενότητα και στην ενοποιό ιδιότητα του Ενός ή του τριαδικού Ενός καθώς και κατ' αναλογία στην ενοειδή ιδιότητα των αγγελικών τάξεων. Έτσι, όταν αυτός ο όρος εδώ δηλοί την ενοποιό δύναμη της θείας ενότητας, παραπέμπει βέβαια σε ιδιότητες που χαρακτηρίζουν το Εν και τις Ενάδες του Πρόκλου, αλλά σε καμία περίπτωση δεν εκφράζει την υπόσταση κάποιας συγκεκριμένης θείας πραγματικότητας. Στο χριστιανικό παράδειγμα απουσιάζει ρητά οιαδήποτε πολυθεϊστική προοπτική. Ενισχυτικό στοιχείο αυτής της άποψης είναι και ότι τόσο ο Μάξιμος ο Ομολογητής όσο και ο Παχυμέρης δεν εντοπίζουν την υποδήλωση κάποιων συγκεκριμένων θείων οντοτήτων στη χρήση του εν λόγω όρου από τον Διονύσιο, αλλά αποκλειστικά έναν κατηγορηματικό προσδιορισμό των ασώματων, άυλων και υπεραισθητών φύσεων. Οι λεκτικοί παραλληλισμοί που υπάρχουν μεταξύ Διονυσίου και Πρόκλου δεικνύουν ίσως ότι ο χριστιανός θεολόγος γνώριζε επαρκώς τη θεωρία του νεοπλατωνικού φιλοσόφου περί Ενάδων, αλλά είναι εξίσου σαφές ότι δε μετέφερε τις αρχές της στην αγγελολογία του. Έτσι, σε αντίθεση με τις Ενάδες του Πρόκλου, οι αγγελικές τάξεις του Διονυσίου δεν έχουν ούτε οντολογική αυτοδυναμία ούτε παραγωγική δυνατότητα, ενώ στερούνται και κάθε έννοιας αυθυπόστατου. Είναι γεγονός, βέβαια, ότι ορισμένες λειτουργικές ιδιότητες, όπως ο φωτισμός και η κάθαρση, είναι κοινές ανάμεσά τους, αλλά με ευδιάκριτες διαφορές ως προς τις οντολογικές προϋποθέσεις. Συγκεκριμένα, οι Ενάδες του Πρόκλου, οι οποίες ευρίσκονται αρχικά στον υπερβατικό χώρο της Ενολογίας και αποτελούν στη συνέχεια τις προϋποθέσεις για τη διάρθρωση της Οντολογίας ως συστήματος ανώτατων παραγωγικών αρχών, κατέχουν αυτοδύναμα όλες τις ιδιότητές τους, τις περιλαμβάνουν εξαρχής στη φύση τους και με αυτές συσχετίζονται με τις παραγόμενες οντότητες. Αντίθετα, οι αγγελικές τάξεις στο έργο του Διονυσίου, αποτελώντας ως παραγόμενες και μόνον οντότητες τμήμα της Οντολογίας, προσλαμβάνουν τις ιδιότητές τους από το Εν με τη μεσολάβηση του συνόλου των παραγωγικών-αρχετυπικών προόδων του ή της θεαρχίας και, ως διάμεσες οντότητες, τις μεταβιβάζουν στις επόμενες τους αγγελικές και στις ανθρώπινες τάξεις.

- I. (...) Η θεολογία τα αποδίδει όλα στον αίτιο όλων και ένα ένα και όλα μαζί και τον ανυμνεί ως ένα. Είναι ον τέλειο όχι μονάχα σαν αυτοτελές, που αυτοπεριορίζεται στον εαυτό του σαν ένα, τελειότατο πέρα ως πέρα αλλά και πέρα από κάθε τελειότητα με την υπεροχή του πάνω σε όλα. Οριοθετεί όλη την απεραντοσύνη κι επεκτείνεται πέρα από κάθε πέρασ και τίποτα δεν το χωράει και δεν το περιέχει αλλά απλώνεται πάνω σε όλα ταυτόχρονα και πάνω από όλα με τις ανεξάντλητες δωρεές και τις αδιάκοπες ενέργειές του. Και πάλι λέγεται τέλειο κι επειδή δεν αυξάνει αλλά είναι παντοτινά τέλειο, κι ούτε μειώνεται επειδή τα έχει όλα από την αρχή μέσα του και ξεπερνά κάθε μέτρο αναβρυσματος με μιαν αέναη κι αυτή και πάνω από κάθε πλησμονή

και ελάττωση χορηγία, με την οποία φέρνει στην τελειότητα όλα τα τέλεια ολοκληρώνοντάς τα από τη δική του τελειότητα.

- II. Είναι ένα, επειδή είναι μονομιάς τα πάντα σε μια ενότητα που ξεπερνά τον εαυτό της και είναι αίτιο των όλων χωρίς να εγκαταλείπει την ενότητά του. Κανένα από τα όντα δεν είναι αμέτοχο στο ένα αλλά όπως κάθε αριθμός μετέχει στη μονάδα και λέμε μία δυάδα και μία δεκάδα και ένα μισό και ένα τρίτο και ένα δέκατο, έτσι ακριβώς κάθετι στο σύνολό του και το κάθε κλάσμα του μετέχει στο ένα και με το να υπάρχει το ένα υπάρχουν και όλα τα όντα. Και δεν είναι το ένα αίτιο των πάντων, ένα από τα πολλά αλλά πριν από κάθε ένα και κάθε πλήθος αυτό ορίζει κάθε ένα και κάθε πλήθος. Ούτε που υπάρχει πλήθος που να μη μετέχει στο ένα αλλά αυτό που σύγκειται από πολλά μέρη είναι κατά το όλο ένα κι όποιο έχει πολλά συμβεβηκότα είναι ένα κατά το υποκείμενο. Κι ό,τι είναι πολλά κατά τον αριθμό ή τις δυνάμεις είναι ένα στο είδος κι ό,τι είναι πολλά κατά το είδος είναι ένα κατά το γένος κι ό,τι στις εξελίξεις του παρουσιάζεται ως πολλά είναι αρχικά ένα. Γενικά δεν είναι κανένα από τα όντα, που να μη μετέχει κατά κάποιον τρόπο στο ένα που είναι από κάθε άποψη ενικό κι έχει από την αρχή μονομιάς περιλάβει τα πάντα από κάθε άποψη και στο σύνολό τους ακόμα και τα αντίθετά του. Δίχως το ένα δεν υπάρχει πλήθος, ενώ χωρίς το πλήθος υπάρχει το ένα, όπως και η μονάδα υπάρχει πριν από κάθε αριθμό που εκφράζει το πλήθος. Κι αν υποθέσει κανένας ότι τα πάντα είναι ενωμένα με τα πάντα, τα πάντα θα είναι στο σύνολό τους ένα.
- III. Εξάλλου πρέπει να ξέρομε και τούτο. Λένε ότι τα ενωμένα έχουν ενωθεί σύμφωνα με το είδος καθενός που υπάρχει στο νου από πριν και το ένα στοιχειοθετεί τα πάντα. Κι αν διαγράψεις το ένα, δε θα απομείνει ούτε ολότητα, ούτε κλάσμα, ούτε κανένα άλλο από τα όντα. Γιατί όλα τα έχει από πρώτα περιλάβει το ένα μέσα στον εαυτό του. Αυτήν λοιπόν ακέραιη τη θεότητα ως αιτία των πάντων υμνεί η θεολογία ως ένα. Και ακέραιη τη θεότητα η θεολογία την υμνεί ως αιτία των πάντων με την επωνυμία του ενός και είναι ένας Θεός ο Πατέρας και ένας Κύριος ο Ιησούς Χριστός και ένα και το αυτό Πνεύμα για την πέρα από μέτρο αμέρεια ακέραιης της θεϊκής ενότητας, όπου ως ένα έχουν συγκεντρωθεί τα πάντα κι είναι σε υπερ-ενότητα και υπάρχουν το ένα δίπλα στο άλλο με τρόπο υπερ-ούσιο. Γι' αυτό και δίκαια αναφέρονται κι αποδίδονται όλα σ' αυτήν, από την οποία και μέσα στην οποία και υπάρχουν όλα κι έχουν οργανωθεί και παραμένουν και συγκρατούνται και ολοκληρώνονται και προς την οποία κατευθύνονται. Κανένα από τα όντα δε θα βρεις να είναι αυτό που είναι, να ολοκληρώνεται και να διασώζεται χωρίς τη δύναμη του ενός, που με τρόπο υπερούσιο η θεότητα έχει το όνομά του. Και πρέπει κι εμείς στρέφοντας από τα πολλά προς το ένα με τη δύναμη της θεϊκής ενότητας, μ' έναν ύμνο να υμνούμε την όλη

και μία θεότητα, το ένα, αιτία των όλων, που υπάρχει πριν από κάθε ένα και κάθε πλήθος, κάθε μέρος και όλο, κάθε όριο και αοριστία, κάθε πέρας και απεραντοσύνη, που ορίζει όλα τα όντα καθώς και την ίδια την ουσία, που είναι αιτία όλων, και όλων μαζί και χωριστά καθενός, και ταυτόχρονα με όλα και πριν από όλα και πάνω από όλα και μοναδικά· που είναι πάνω κι από αυτό το ένα και ορίζει αυτό που είναι ένα· γιατί αυτό που είναι ένα και συναντάται μέσα στα όντα είναι ενάριθμο· και ο αριθμός μετέχει στην ουσία. Το υπερ-ούσιο όμως ένα κι αυτό που είναι ένα, και κάθε αριθμό καθορίζει και είναι το ίδιο και του ενός και του αριθμού και κάθε όντος αρχή και αιτία και αριθμός και τάξη. Για τούτο μόλο που υμνούμε και ως μονάδα και ως τριάδα τη θεότητα που υπερβαίνει τα πάντα ούτε μονάδα είναι ούτε τριάδα, όπως την εννοήσαμε εμείς ή κάποιο άλλο από τα όντα. Για να μνημόσμε την υπερβατική ενότητά της και την θεογόνο δύναμή της ονομάζουμε αυτή που είναι πέρα από όνομα με το θείο όνομα της μονάδας και της τριάδας, με το όνομα των όντων αυτήν που είναι πέρα από την ουσία. Στην πραγματικότητα καμμιά μονάδα ή τριάδα, αριθμός, ενότητα, γονιμότητα ή κάποιο άλλο από τα όντα ή κάποιο από αυτά που κάποιος θεώρησε ως όντα, δεν αποκαλύπτει τη μυστικότητα που ξεπερνά κάθε λόγο και κάθε νόηση της υπερ-θεότητας που έχει την υπεροχική ύπαρξή της πάνω από όλα με τρόπο υπερ-ούσιο. Γι' αυτήν δεν υπάρχει όνομα ούτε έκφραση, υπάρχει χώρια από όλα μέσα σε άβατα. Ούτε της αποδίδουμε το όνομα της αγαθότητας επειδή της αομόζει· από επιθυμία να στοχαστούμε κάτι και να εκφράσουμε σχετικά με την άρρητη φύση της της αποδίδουμε το πιο σεπτό από τα ονόματα πρώτο. Και θα βρεθούμε σύμφωνοι και σε τούτο με τους θεολόγους, θα υστερήσουμε όμως ως προς την πραγματική αλήθεια. Γι' αυτό κι εκείνοι έχουν προτιμήσει την άνοδό τους μέσω αρνήσεων, επειδή αποσπά την ψυχή από τις δυνάμεις της και βαδίζει διαμέσου όλων των θείων λογισμών, από τους οποίους έχει χωριστεί το όνομα που υπερβαίνει όλα τα ονόματα, κάθε λόγο και κάθε γνώση· τελικά μας ενώνει μ' εκείνον, όσο είναι δυνατό σ' εμάς να ενωθούμε μαζί του. (Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Περί θείων ονομάτων*, Μετάφραση Ι. Σακαλής, Εισαγωγή Μ. Νικολάου, Παπαζήσης, Αθήνα 1978, Κεφ. ΙΓ': *Περί τελείου και ενός*, σσ. 142-147)



Δραστηριότητα 8/Κεφάλαιο 4

Με βάση το ανωτέρω κείμενο να αναλύσετε τον τρόπο με τον οποίο ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης τεκμηριώνει την ύπαρξη ενότητας στη θεία ύπαρξη, ενώ ταυτόχρονα θεωρεί ανεπιτυχή οποιαδήποτε ορολογία για την περιγραφή της ουσίας της, παραμένοντας συνεπής στις αρχές της αποφατικής Θεολογίας, η οποία ευδοκμεί ιδιαίτερα στην περιοχή του Χριστιανισμού της Ανατολής.

Με την ευρύτερη έννοια, βέβαια, πρέπει να επισημανθεί ότι η έννοια της ενότητας είναι παρούσα με ποικίλους τρόπους τόσο στην Παλαιά όσο και στην Καινή Διαθήκη, δεδομένου ότι με το περιεχόμενό τους θεμελιώνεται η θέση ότι το σχέδιο του ενός και μόνου Θεού είναι να ενώσει διά του μονογενούς Υιού του όλους τους ανθρώπους και το σύμπαν σε καθολική κλίμακα. Έτσι ο άνθρωπος, αναγνωρίζοντας μέσω της πίστης τον έναν και μόνο Θεό, Πατέρα, Υιό και Άγιο Πνεύμα, ανοίγεται στην αγάπη, η οποία ενώνει τον Πατέρα με τον Υιό, και της οποίας καθίσταται κοινωνός διά του Αγίου Πνεύματος. Αυτή η αγάπη ενώνει τον άνθρωπο με τον έναν και μόνο Θεό καθιστώντας τον μάρτυρά του μέσα στον κόσμο, αλλά και συνεργό του στην πραγματοποίηση του ως άνω σχεδίου του.

Επίσης, είναι προφανές ότι η ενότητα είναι χαρακτηριστικό που ενυπάρχει στο δημιουργημένο σύμπαν. Για να διατηρεί η δημιουργία την ενότητά της υπό την κυριαρχία του ανθρώπου, ο τελευταίος οφείλει να μένει ενωμένος με τον Θεό αναγνωρίζοντας εις το διηνεκές την εξάρτησή του από τις παρεμβάσεις του. Εάν ο άνθρωπος αρνηθεί τον μοναδικό Θεό, τότε διαπράττει βασικό αμάρτημα διακόπτοντας τη σχέση του με εκείνον, ο οποίος, πλήρης αγάπης, είναι η πηγή της ενότητας. Η πίστη είναι η προϋπόθεση για την ένωση με τον Θεό και τη συνεργασία στο σχέδιό του. Για τη συνέχιση αυτού του έργου ο Θεός επιλέγει ανθρώπους στους οποίους προτείνει τη διαθήκη του, σφραγισμένη με την πίστη, προκειμένου να φανερωθεί σε όλα τα έθνη, τα οποία έτσι καλούνται να μετάσχουν στην ενότητα της λατρείας του.

Ο Ιησούς Χριστός συμβάλλει προς αυτόν το σκοπό, καθώς ενώνει εκείνους οι οποίοι τον αγαπούν τρέφοντάς τους με έναν και μόνο άρτο, το θυσιασμένο πάνω στο Σταυρό σώμα του. Έτσι, από όλους τους λαούς δημιουργείται ένα και μόνο σώμα, το οποίο είναι η Εκκλησία. Διά του Ιησού αποκαθίσταται η εσωτερική ενότητα του διχασμένου από τα πάθη ανθρώπου καθώς επίσης και η ενότητα όλων των ανθρώπων, τους οποίους το Άγιο Πνεύμα καθιστά τέκνα του ίδιου Πατέρα. Η πίστη στον έναν Θεό είναι θεμέλιο της ενότητας των Χριστιανών, προκειμένου να αποκαλυφθεί μέσω της δράσης τους στον κόσμο η αγάπη του Πατέρα, όπως φανερώθηκε στην προσφορά του μονογενούς του Υιού, με στόχο να καταστούν όλοι οι άνθρωποι ένα εν Χριστώ.

Στο ίδιο πλαίσιο κινείται ο Μάξιμος ο Ομολογητής, ο οποίος θεωρεί ότι οι λόγοι των όντων διαθέτουν εγγενώς την αναφορικότητα την αποβλέπουσα σε όλο και μεγαλύτερες ενώσεις, μέχρι την εμφάνιση του ενός και μοναδικού λόγου της κτίσης. Αυτό είναι δυνατό να συμβεί μόνον μέσω της αληθινής και πλήρους ανθρώπινης φύσης του Χριστού. Ο Χριστός ενοποιεί τη σύμπασα κτίση, η οποία κατά κάποιον τρόπο ανθρωποποιείται, καθώς ο Χριστός εργάζεται με το ανθρώπινο σώμα του, την αίσθηση και την ψυχή του, οικειοποιούμενος δι' αυτών τα αντίστοιχα μέρη της κτίσης και ανακεφαλαιώνοντας τελικά τα πάντα στον εαυτό του. Έτσι, ο Χριστός είναι, μέσω της αγάπης, η αλήθεια και η ζωή του κόσμου και ο κατεξοχήν τρόπος εκπλήρωσης της καθολικής ένωσης των πάντων στο πλαίσιο της Εκκλησίας. Ο ρόλος του ανθρώπου στην κοσμολογική ενότητα είναι η διά της αγάπης και της ασκητικής υπακοής στην ευδοκία του Θεού επίτευξη της εν Χρι-

στώ καθολικότητας του εκκλησιαστικού σώματος. Η ενότητα των όντων κατά τις οικείες τους προϋποθέσεις είναι εφικτή μόνον ως ολοκληρωτική προσφορά τους από τον άνθρωπο στον Θεό, εντός ενός πλέγματος σχέσεων αμοιβαιότητας. Στο βαθμό κατά τον οποίο ο άνθρωπος προσχωρεί με την ασκητική υπακοή του στο θείο θέλημα, όπως το φανερώνει ο ίδιος ο Θεός ενεργούμενο μέσα στην καθολικότητα του εκκλησιαστικού σώματος, απολαμβάνει κατά χάριν την προσωπική κοινωνία με τον Θεό μέσα σε μια σχέση αγαπητικής αμοιβαιότητας. Έτσι, ο Χριστός παρέχει στον πιστό κατά χάριν το δικό του τρόπο ύπαρξης, μέσω του μυστηρίου της υποστατικής ένωσής του, όπως αυτό επεκτείνεται κατά χάριν, διά της Εκκλησίας, στον άνθρωπο και την κτίση.

Σύνοψη

Στο ανά χείρας κεφάλαιο επιχειρήθηκε μια συνοπτική περιγραφή του περιεχομένου έξι χαρακτηριστικών όρων, οι οποίοι έχουν ιδιαίτερη σημασία κυρίως ως προς τις οντολογικές θεωρήσεις στα έργα διανοητών τόσο της νεοπλατωνικής σχολής όσο και της ορθόδοξης θεολογίας. Οι παραλληλότητες ανάμεσα στις δύο κοσμοθεωρίες είναι προφανείς, χωρίς όμως να παραβιάζονται και οι ιδιαίτεροι βηματισμοί τους.

Από το πρώτο υποκεφάλαιο προκύπτει ότι στο Νεοπλατωνισμό ο όρος *Πατήρ* αποδίδεται στις θεμελιώδεις μεταφυσικές αρχές, οι οποίες συμβολικά αποκαλούνται με ονόματα κορυφαίων θεών της αρχαιοελληνικής παράδοσης, όταν περιγράφονται η αυτοσυγκρότηση του νοητού κόσμου και η παραγωγή της αισθητής πραγματικότητας. Στην ορθόδοξη θεολογία, *Πατήρ* αποκαλείται ο χριστιανικός Θεός, ο οποίος αποκαλύπτεται διά του Υιού, και, ως Δημιουργός, θεωρείται πατέρας όλων των ανθρώπων.

Στο δεύτερο υποκεφάλαιο καταδεικνύεται ότι στο Νεοπλατωνισμό ο όρος *Λόγος* αποδίδεται κυρίως στη φύση, προκειμένου να δηλωθεί η δημιουργική και μορφοποιητική ιδιότητά της ως προς τα αισθητά όντα. Επίσης, χρησιμοποιείται αναφερόμενος στις καθολικές έννοιες, οι οποίες εδράζονται στο Νου του Δημιουργού, αλλά και στους ανθρώπινους νόες. Κατά την ορθόδοξη θεολογία, διά του θείου Λόγου συντελείται η αποκάλυψη του Θεού, αλλά και η πραγματοποίηση των εντολών του, ενώ στο πρόσωπο του Ιησού ο σαρκωθείς Λόγος ενεργεί με σκοπό τη σωτηρία των ανθρώπων. Η ευχαριστιακή σάρκωση του Λόγου οδηγεί τον άνθρωπο στη θέωση, ενώ σε όλα τα κτιστά όντα έχει εναποτεθεί από τον Θεό-Δημιουργό ο άκτιστος λόγος της φύσης τους.

Στο τρίτο υποκεφάλαιο αναλύθηκε η χρήση του όρου *Δύναμις* στους νεοπλατωνικούς φιλοσόφους, οι οποίοι με τη δηλωτική σήμανσή του αναφέρονταν πρωτίστως στην απόλυτη υπερβατική συνθήκη στο επίπεδο του άρρητου Ενός για την οντολογική δυνατότητα όλων των όντων. Οι ίδιοι φιλόσοφοι αναγνώριζαν την ύπαρξη διάφορων κοσμικών δυνάμεων, με τη διαμεσολάβηση των οποίων η ανθρώπινη ψυχή ανάγεται στο όντως ον. Η ορθόδοξη θεολογία θεωρεί τη δύναμη βασική ιδιότητα του Θεού, η οποία εκδηλώνεται με τη δημιουργία του σύμπαντος, την άσκηση πρόνοιας και τις ενέργειες για τη σωτηρία των ανθρώπων. Επίσης, δύναμη αποδίδεται στους αγγέλους, αλλά και στη λογική ψυχή, η οποία ζωοποιεί το σώμα.

Στο τέταρτο υποκεφάλαιο αναλύθηκε εκτενώς ο όρος *Τριάς* και διαπιστώθηκε ότι στη νεοπλατωνική σκέψη, διά ποικίλων τριαδικών σχημάτων, επιδιώχθηκε να αποτυπωθούν τόσο οι μεταφυσικές όσο και οι λογικές σχέσεις όλων των πραγμάτων και ιδιοτήτων, όπως η ιεραρχική τάξη μεταξύ των θεών, η πολλαπλότητα των όντων και τα διάφορα οντολογικά επίπεδα. Κατά την ορθόδοξη θεολογία, η τριαδικότητα είναι το κατεξοχήν στοιχείο που αναδεικνύει τις σχέσεις ποικιλίας, διαλεκτικής αναφοράς και αμοιβαίας αποκάλυψης και κοινωνίας των Προσώπων του τρισυπόστατου Θεού. Τριαδικά σχήματα διέπουν επίσης την αγ-

γελική ιεραρχία, τις διακεκριμένες υπαρξιακές καταστάσεις στην πνευματική ζωή, αλλά και τον τρόπο με τον οποίο τα έλλογα όντα σχετίζονται με τον Θεό.

Στο πέμπτο υποκεφάλαιο εξετάστηκε ο όρος *Μονάς*, ο οποίος σε έργα εκπροσώπων της νεοπλατωνικής σχολής χρησιμοποιήθηκε για να δηλώσει την κοσμική αρχή που, ως πηγή του αγαθού, απορρέει από το *Εν*. Εναλλακτικώς, θεωρείται και ως η ενοποιητική δύναμη και συνεκτική αρχή των οντοτήτων που ανήκουν στην ίδια τάξη των παραγόμενων σε μεταφυσικό επίπεδο υποστάσεων. Κατά την ορθόδοξη θεολογική θεώρηση, ο Θεός είναι μια τρισυπόστατη Μονάδα, γεγονός που καταδεικνύει την υπερβατική ενότητα και δύναμή του. Ο μοναδικός χριστιανικός Θεός είναι το σύνολο του υπαρκτού σε μια ενότητα που υπερβαίνει τον εαυτό της ως τρόπον τινά αυτοαιτία και αποτελεί το αίτιο των πάντων.

Τέλος, αντικείμενο μελέτης του έκτου υποκεφαλαίου ήταν ο όρος *Ενάς*, ο οποίος, στο πλαίσιο του Νεοπλατωνισμού αναφέρεται σε οντολογικές δυνάμεις απορρέουσες από το *Εν*. Αυτές ταυτίζονται είτε με νοερές και υπερκόσμιες θεότητες, είτε με τις θείες παραγωγικές δυνάμεις ή ενέργειες του *Ενός*, οι επιδράσεις των οποίων εξικνούνται στο σύνολο της πραγματικότητας. Ο ίδιος όρος σε έργα χριστιανών διανοητών αναφέρεται στην ενοποιό δύναμη του Θεού και στην ενοειδή ιδιότητα των αγγελικών τάξεων. Γενικότερα, η έννοια της ενότητας είναι παρούσα στη βασική αρχή της ορθόδοξης θεολογίας ότι το σχέδιο του ενός και μόνου Θεού είναι να ενώσει σε μία πραγματικότητα διά του μονογενούς Υιού του το σύνολο του σύμπαντος.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

Απαντήσεις στις Δραστηριότητες

Δραστηριότητα 1

Ο Πλωτίνος στην πραγματεία του περί νοητού κάλλους χρησιμοποιεί τον ησιόδειο μύθο περί Κρόνου, για να καταδείξει ότι ο νοητός κόσμος, ο οποίος δημιουργήθηκε από το θεϊκό Νου, χαρακτηρίζεται εν πολλοίς από ταυτότητα και κάλλος. Αντίστοιχα, ο Κρόνος, ύστερα από έναν ενδόμυχο τοκετό, ένωθε αγαλλίαση για τα τέκνα του, τα οποία, όμως, κρατούσε εντός του καταβροχθίζοντάς τα. Ο Δίας, ως τελευταίος υιός του Κρόνου, αντιστοιχεί στην κοσμική ψυχή και στην ετερότητα στο επίπεδο του νοητού κόσμου. Από το κάλλος του Δία, ο οποίος δεν ήταν ο πιο ωραίος από τους αδελφούς του, μπορεί να εξαχθούν ορισμένα συμπεράσματα για την εξέχουσα ωραιότητα του πατέρα του.

Δραστηριότητα 2

Κατά τον Πλωτίνιο, διακρίνονται δύο λόγοι: ο ανώτερος, που ταυτίζεται με τη Φύση ως ακίνητη μορφοποιούσα αρχή, είναι θεωρία και έτσι προσεγγίζεται από την ψυχή. Ο άλλος λόγος, που είναι απείκασμα του πρώτου και εμφανίζεται ως μορφή στα αισθητά σώματα, είναι προϊόν θέασης. Υποκείμενο αυτής της θέασης είναι η Φύση, η οποία έτσι εννοεί τους λόγους που ήδη εμπεριέχει, καθώς κατάγεται από το Νου. Όθεν, τόσο η θέαση όσο και η δημιουργία συνιστούν άμεσες εκδηλώσεις του δεδομένου ότι η Φύση είναι φορέας μορφοποιητικών λόγων. Και εκείνη, όμως, με τη σειρά της είναι προϊόν της θέασης προς τα νοητά της ανώτερης από αυτήν Ψυχής, μέσω της οποίας περιέρχονται σε αυτήν οι ως άνω λόγοι.

Δραστηριότητα 3

Από το πρώτο ποιητικό και ταυτόχρονα θεολογικό κείμενο, στο οποίο αναλύεται η τριμερής δύναμη του σαρκωθέντος Λόγου, προκύπτει ότι οι εννοιολογικές και οντολογικές διαστάσεις της ευχαριστιολογίας του Μάξιμου του Ομολογητή μπορούν να κατανοηθούν μόνο μέσω της γνώσης της θεολογίας των λόγων των όντων. Έτσι, οι λόγοι των νοητών που «επιφέρονται» κατά τη σάρκωση του Λόγου ταυτίζονται με το αίμα της ευχαριστιακής σάρκωσής του, ενώ οι λόγοι των αισθητών ταυτίζονται με τη σάρκα αυτής της ευχαριστιακής σάρκωσης.

Στο δεύτερο κείμενο, το μυστήριο της ευχαριστιακής μετάληψης του Θεού-Λόγου συνδέεται άμεσα με την υπαρξιακή ολοκλήρωση των αναβαθμών της ανθρώπινης ψυχής. Με τη χάρη του Πνεύματος ο πιστός προχωρεί σε μια ανοδική πορεία προς τη θέωση, ανάλογα με τη σταδιακή μέθεξή του στα διάφορα μέλη του σώματος του Θεού-Λόγου.

Δραστηριότητα 4

Ο Πρόκλος αποδεικνύει με μια σειρά αυστηρών συλλογισμών ότι η αιωνιότητα της ύπαρξης και της γένεσης συνυπάρχει με την άπειρη δύναμη. Επίσης, θεωρεί ότι αληθινά ον είναι αυτό που έχει άπειρη δύναμη κι όχι αυτό που χαρακτηρίζεται από απειρία ως προς το πλήθος ή το μέγεθος.

Δραστηριότητα 5

Σύμφωνα με τον Συριανό, ο υπερβατικός Δημιουργός Ζευς προΐσταται μιας τριάδας δίων θεοτήτων, οι οποίες φέρουν τα ονόματα Ζευς, Ποσειδών και Πλούτων, και ηγούνται μιας τετράδας θεών. Οι δώδεκα θεοί, οι οποίοι προκύπτουν κατ' αυτό τον τρόπο, έχουν κατά τριάδες διακριτές αρμοδιότητες ως προς την υποστασιοποίηση όλων των σωμάτων, ψυχών και νόων.

Δραστηριότητα 6

Σύμφωνα με τον Συριανό, η Μονάδα ως κοσμική αρχή είναι το μεταφυσικό αίτιο της ταυτότητας, της σταθερότητας, της συνοχής και της αιώνιας ζωής. Από αυτή τη Μονάδα προέρχεται η Μονάδα ως Ιδέα ή ειδητικός αριθμός, στην οποία μετέχουν όλα τα μορφοποιημένα όντα, στα οποία η ίδια χαρίζει ενότητα. Η Μονάδα ως Ιδέα εμπεριέχει τις Ιδέες όλων των αριθμών και εξασφαλίζει την εύτακτη ακολουθία των αριθμών. Διατρέχει τα πάντα προκειμένου να τα διαρθρώσει, να τα δομήσει και να τα μορφοποιήσει.

Δραστηριότητα 7

Ο Πρόκλος εξετάζει τις σχέσεις μεταξύ θεοτήτων και Ενάδων αποδεικνύοντας με μια σειρά αυστηρών συλλογισμών ότι κάθε θεός είναι αυτοτελής και αγαθοποιός Ενάδα, και αντίστροφα. Στην Ενάδα μετέχουν πρώτα ο Νους και ακολούθως η Ψυχή, για να ακολουθήσει το Σώμα. Τέλος, η θέωση μέσω της μέθεξης συνίσταται στην εξομίωση προς τη θεία Ενάδα.

Δραστηριότητα 8

Κατά τον Διονύσιο Αρεοπαγίτη ο Θεός είναι το παν, γι' αυτό και είναι ένας και τέλειος. Το μόνο όνομα με το οποίο τελικά θα μπορούσε να τον χαρακτηρίσει κάποιος είναι ότι είναι ένας, γεγονός που ταυτόχρονα δεικνύει και την πλήρη αδυναμία χρήσης οποιουδήποτε προσδιορισμού. Ο όρος ένας δεν επέχει εδώ τη θέση του πρώτου μέλους μιας σειράς, μέσα στην οποία προκύπτει η πολλαπλότητα, αλλά έχει την έννοια της αρχής επί της οποίας στηρίζεται η δημιουργία κάθε σειράς. Έτσι, ούτε η ονομασία ένας, αλλά ούτε και καμία άλλη ονομασία δύναται να δώσει το μέτρο, προκειμένου να εκφραστούν η ουσία και η υπόσταση της θείας ύπαρξης, δεδομένης της ανεπάρκειας της ανθρώπινης νόησης.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ

Αλεξόπουλος Θ.Α., «Τὸ εἶναι» κατά τη Διδασκαλία του αγίου Γρηγορίου Νύσσης (Διερεύνηση της οντολογίας του καππαδόκη Πατέρα με συγκριτικές αναφορές στη νεοπλατωνική σκέψη του 3ου αιώνα και τα αρεοπαγιτικά έργα), Διδακτορική διατριβή, Θεολογική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών (Τομέας Πατερικών Σπουδών), Γρηγόρης, Αθήνα, 2006.

Armstrong A.H. (επιμ.), *Ύστερη Ελληνική και Πρώιμη Μεσαιωνική Φιλοσοφία – Πανεπιστήμιο Κέμπριτζ*, 4 τόμ., μετ. Σ. Παπαϊωάννου, Ν. Παπαδάκης & Μ. Κόφφα, Ενάλιος, Αθήνα, 2006.

Γεωργούλης Κ.Δ., *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, Παπαδήμας, Αθήνα, ⁴2004.

Δημητρακόπουλος Γ.Α., *Ανγουστίνος και Γρηγόριος Παλαμάς: Τα προβλήματα των αριστοτελικών κατηγοριών και της τριαδικής ψυχοθεολογίας*, Παρουσία, Αθήνα, 1997.

Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Περί θείων ονομάτων*, μετ. Ι. Σακαλής, Εισαγωγή Μ. Νικολάου, Παπαζήσης, Αθήνα, 1978.

Endokimov P., *Το Άγιο Πνεύμα στην Ορθόδοξη Παράδοση*, μετάφραση Στέλλα Κ. Πλευράκη, Θεσσαλονίκη, 1973.

Ζωγραφίδης Γ., «Η Βυζαντινή φιλοσοφία» στο *Ελληνική Φιλοσοφία και Επιστήμη: Από την αρχαιότητα έως τον 20ό αιώνα*, τόμ. Α', Πάτρα, 2000, σσ. 343-383.

Hunger H., *Βυζαντινή λογοτεχνία. Η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*, Τόμ. Α', Κεφ. πρώτο: *Φιλοσοφία*, μετ. Λ.Γ. Μπενάκης, ΜΙΕΤ, Αθήνα, ²1991, σσ. 37-122.

Λεξικό Βιβλικής Θεολογίας, μεταφρασμένο από τα γαλλικά με την εποπτεία των Σ. Αγουρίδη, Σ. Βαρτανιάν και Γ. Γρατσέα, Γ. Μαραγκού, Γ. Ρηγόπουλου, Σ. Φρέρη, Κ. Χιωτέλλη, Βιβλικό Κέντρο «Άρτος Ζωής», Αθήνα, 1980.

Λουδοβίκος Ν., *Η ευχαριστιακή οντολογία. Τα ευχαριστιακά θεμέλια του είναι, ως εν κοινωνία γίνεσθαι, στην εσχατολογική οντολογία του Άγιου Μάξιμου του Ομολογητή*, Δόμος, Αθήνα, 1992.

Μάνος Α., *Εν και Πολλά. Η λειτουργία της μεθέξεως στο μεταφυσικό σύστημα του Πρόκλου*, Ελληνική Εταιρεία Φιλοσοφικών Μελετών, Σειρά «Έρευνες», αρ. 7, Αθήνα, 1990.

Μπενάκης Λ.Γ., *Βυζαντινή Φιλοσοφία. Κείμενα και μελέτες*, Παρουσία, Αθήνα, 2002.

Πλωτίνος, *Εννεάδων Βιβλία 30-33 (Το «Μεγάλο Βιβλίο»)*, εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια: Γιάννης Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα – Γιάννινα, 1995.

Πρόκλος, *Στοιχειώσεις Θεολογική*, Εισαγωγή E.R. Dodds, μετ. Ι. Σακαλής, Πολύτυπο, Αθήνα, 1982.

Rappe S., *Μελετώντας τον Νεοπλατωνισμό*, μετ. Ν. Παπαδάκης και Μ. Κόφφα, Ενάλιος, Αθήνα, 2005.

Τατάκης Β.Ν., *Η Βυζαντινή φιλοσοφία*, μετ. Ε.Κ. Καλπουρτζή, επιμέλεια και βιβλιογραφική ενημέρωση Λ.Γ. Μπενάκης, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Αθήνα, 1977 (πρώτη γαλλική έκδοση 1949).

Τερέζης Χ.Α., *Διάμεσα – Αρχέτυπα στον Πρόκλο και τον Ψευδο-Διονύσιο Αρεοπαγίτη. Από τον ύστερο Νεοπλατωνισμό στις απαρχές της Βυζαντινής φιλοσοφίας*, Διδακτορική διατριβή, Ιωάννινα, 1986.

Τερέζης Χ.Α., *Η θεολογική γνωσιολογία της Ορθόδοξης Ανατολής. Γνώση του Θεού και γνώση του κόσμου κατά το Γεώργιο Παχυμέρη*, Γρηγόρης, Αθήνα, 1993.

Τερέζης Χ.Α., *Δαμάσκιος: Το φιλοσοφικό του σύστημα. Η τελευταία αναλαμπή της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας*, Γρηγόρης, Αθήνα, 1993.

Τερέζης Χ.Α., *Η θέση της ελληνικής φιλοσοφίας στην Ορθόδοξη Ανατολή. Σπουδή στον άγιο Γρηγόριο Παλαμά*, εκδ. Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, 1995.

ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ

Cleary J. (ed.), *The perennial tradition of Neoplatonism*, Leuven University Press, Leuven, 1997.

Gerson L.P., *Plotinus*, Routledge, London and New York, 1994.

Kapriev G., *Philosophie im Byzanz*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2005.

Manolea C.-P., *The Homeric tradition in Syrianus*, Ant. Stamoulis, Thessaloniki, 2004.

Podskalsky G., *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte*, Beck, München, 1977.

Tempelis E., *The School of Ammonius, son of Hermias, on knowledge of the divine*, Parnassos Literary Society, Athens, 1998.

ΟΔΗΓΟΣ ΓΙΑ ΠΕΡΑΙΤΕΡΩ ΜΕΛΕΤΗ

1. Τατάκης Β.Ν., *Η Βυζαντινή φιλοσοφία*, μετ. Ε.Κ. Καλπουρτζή, επιμέλεια και βιβλιογραφική ενημέρωση Α.Γ. Μπενάκης, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Αθήνα, 1977 (πρώτη γαλλική έκδοση 1949).

Η μοναδική μέχρι σήμερα συνθετική εργασία παρουσιάζει με χρονολογική σειρά τα έργα και τη σκέψη των κυριότερων βυζαντινών στοχαστών. Εκκινεί από την «κληρονομιά» της πρώτης χριστιανικής περιόδου και εξικνείται μέχρι τον 15ο αιώνα. Η παρουσίαση είναι σαφής και περιεκτική, αλλά σε πολλά σημεία χρειάζονται συμπληρώσεις και αναθεωρήσεις, βάσει των πορισμάτων της νεότερης έρευνας.

2. Kapriev G., *Philosophie im Byzanz*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2005.

Σε αυτό το πρόσφατο έργο παρουσιάζονται τα πορίσματα της νεότερης έρευνας στο χώρο της βυζαντινής φιλοσοφίας σε συνδυασμό με τα συμπεράσματα και των παλαιότερων σχετικών μελετών. Με λεπτομερή τεκμηρίωση αναδεικνύεται ο συστηματικός χαρακτήρας της σκέψης των βυζαντινών στοχαστών, ενώ επίσης συζητείται η επίδραση της λατινικής μεσαιωνικής γραμματείας στον προσδιορισμό της ταυτότητάς τους.

3. Μπενάκης Α.Γ., *Βυζαντινή Φιλοσοφία. Κείμενα και μελέτες*, Παρουσία, Αθήνα 2002.

Συγκέντρωση ερμηνευτικών μελετών του συγγραφέα σε ουσιαστικά θέματα και προβλήματα της φιλοσοφικής παράδοσης του Βυζαντίου. Στον ίδιο τόμο έχουν περιληφθεί κριτικές εκδόσεις φιλοσοφικών κειμένων καθώς επίσης και λήμματα βυζαντινών φιλοσόφων, όπου παρουσιάζονται ο βίος και το συγγραφικό έργο των σημαντικότερων βυζαντινών στοχαστών. Στις έρευνές του ο συγγραφέας χρησιμοποιεί την ιστορική-κριτική μέθοδο, σε συνδυασμό με την αυστηρή φιολογική τεκμηρίωση και επεξεργασία των πορισμάτων άλλων μελετητών, για να καταλήξει στην ανασυγκρότηση των προβλημάτων σύμφωνα με τη διάρθρωση του συστηματικού στοχασμού του εκάστοτε φιλοσόφου.

ΟΙ ΕΝΝΟΙΕΣ ΟΥΣΙΑ – ΦΥΣΙΣ, ΠΡΟΣΩΠΟΝ – ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ ΣΤΗ ΝΕΟΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ

Η. Τεμπέλης – Χ. Τερέζης

Στο κεφάλαιο αυτό αρχικώς παρουσιάζονται, με άξονες αναφοράς κείμενα του ιστορικού αρχηγέτη της νεοπλατωνικής φιλοσοφίας Πλωτίνου, η παρουσία και η λειτουργία τεσσάρων χαρακτηριστικών, για τη θεμελίωση του θεωρητικού συστήματός του, εννοιών (*ουσία – φύσις, Πρόσωπον – υπόστασις*). Ακολούθως αναπτύσσεται ένα σκεπτικό κυρίως περί της έννοιας του ανθρωπίνου προσώπου στο πλαίσιο του Χριστιανισμού της Ανατολής. Κατά βάση πρόκειται για ένα οιο-νεί ερευνητικό εγχείρημα, το οποίο επιχειρεί να δείξει πώς τίθενται οι ερωτήσεις και οι προτάσεις στην προοπτική ενός επιστημονικού προγράμματος, προκειμένου το όποια συμπεράσματα διατυπωθούν να έχουν, κατά το μάλλον ή ήττον, θεωρητική εγκυρότητα. Βεβαίως, θα γίνει λόγος και για την έννοια *υπόστασις*, η οποία ως επί το πλείστον χρησιμοποιείται σχεδόν αδιάκριτα με τον όρο *Πρόσωπον*, καθώς και για τους όρους *ουσία* και *φύσις*, οι οποίοι έχουν μεταξύ τους κοινή σημασία. Σημειωτέον ότι οι όροι *Πρόσωπον* και *υπόστασις* δηλώνουν το ιδιαίτερο, ενώ οι όροι *ουσία* και *φύσις* το κοινό.

Όταν ολοκληρώσετε τη μελέτη του κεφαλαίου αυτού, θα είστε σε θέση:

- να προσδιορίζετε το περιεχόμενο των ζευγών των εννοιών *ουσία – φύσις* και *Πρόσωπον – υπόστασις* κατά τον Πλωτίνο και να εντοπίζετε την οργανική σχέση του περιεχομένου τους με τις οντολογικές θεωρήσεις του συστήματός του,
- να κατανοείτε το περιεχόμενο των ως άνω εννοιών σε σχέση με την παρουσία που έχουν στους χριστιανούς διανοητές και να αρχίσετε να εισάγεσθε σε συγκριτικές συνεξετάσεις αναφορικά με την ιδιαιτερότητά τους,
- να προσεγγίζετε με τα αναγκαία μεθοδολογικά και εννοιολογικά εργαλεία ένα ερευνητικό ζήτημα,
- να προβαίνετε στους αναγκαίους συνδυασμούς ανάμεσα σε έννοιες, υπό την προοπτική συγκρότησης μιας θεωρίας,
- να έχετε αίσθηση του κριτηρίου εκείνου που ορίζει την επαληθευσιμότητα ή τη διαψευσιμότητα μιας ερευνητικής υπόθεσης,
- να γνωρίζετε πώς αναπτύσσεται διαχρονικά μία έννοια από την Αρχαία Ελλάδα έως και κατά τους τέσσερις τουλάχιστον πρώτους αιώνες της βυζαντινής σκέψης.

Σκοπός

**Προσδοκώμενα
Αποτελέσματα**

Έννοιες Κλειδιά

- Οντολογία
- Ενότητα
- Ετερότητα
- Αναγκαιότητα
- Προαίρεση
- Γνωσιολογία
- Ταυτότητα
- Ελευθερία
- Αυτογνωσία
- Φρόνηση

Εισαγωγικές Παρατηρήσεις

Από το δεύτερο έως και τον έκτο αιώνα ο Χριστιανισμός συμπορεύεται στους θεωρητικούς βηματισμούς του με το κορυφαίο ίσως ρεύμα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, το Νεοπλατωνισμό. Η εν λόγω συμπόρευση παρουσίασε μια ιδιαίτερη ποικιλία, τόσο συναντήσεων όσο και αποκλίσεων, στο σύνολο σχεδόν των θεωρητικών κλάδων, όπως της Μεταφυσικής Οντολογίας, της Κοσμολογίας, της Γνωσιολογίας, της Ηθικής και της Αισθητικής. Λόγω του ότι τα δύο ρεύματα αναπτύσσονται στο ίδιο πολιτιστικό περιβάλλον, δηλαδή το ύστερο ελληνιστικό, είναι επόμενο να χρησιμοποιούν σε εκτενή βαθμό μια κοινή ορολογία, η οποία διαφοροποιείται σε ορισμένες περιπτώσεις σημασιολογικά, εφόσον κατά περίπτωση έρχεται να υπηρετήσει μία ιδιαίτερη κοσμοθεωρητική προοπτική. Σημειωτέον ότι τόσο ο Νεοπλατωνισμός, κυρίως, όσο και ο Χριστιανισμός, κατά τη συγκρότηση των θεωριών τους στρέφονται, κατά το μάλλον ή ήττον, στον Πλάτωνα και στον Αριστοτέλη, από τα κείμενα των οποίων αντλούν προβληματισμούς και τους προεκτείνουν. Ενδεικτικά αναφέρουμε τον πλατωνικό διάλογο *Παρμενίδης*, ο οποίος αποτέλεσε το ιερό ευαγγέλιο του Νεοπλατωνισμού. Οι περισσότεροι εκπρόσωποί του εντόπισαν στο περιεχόμενό του να διαρθρώνονται με φιλοσοφικές σημάνσεις μια ολόκληρη θεολογία και οντογενετικές διαδικασίες, τόσο μεταφυσικής όσο και εμπειρικής τάξης. Τις κατηγορίες της εν λόγω πλατωνικής πραγματείας χρησιμοποιούν και βυζαντινοί στοχαστές. Στα κείμενα, π.χ., του ψευδο-Διονυσίου του Αρεοπαγίτη, με τις πλατωνικές κατηγορίες ονομάζονται ορισμένες από τις άπειρες δημιουργικές ενέργειες του τριαδικού Θεού, διά των οποίων παράγεται, δομείται και προσλαμβάνει την κανονιστική-νομοθετική λειτουργία του ο κόσμος της αισθητής εμπειρίας.

Στο ανά χείρας κεφάλαιο θα επιχειρήσουμε με ευσύνοπτο τρόπο να παρουσιάσουμε τέσσερις από τους όρους που συναντάμε τόσο στο Νεοπλατωνισμό όσο και στο Χριστιανισμό. Πρόκειται για τους όρους *ουσία*, *φύσις*, *υπόστασις*, *Πρόσωπον*. Σημειωτέον ότι οι τρεις πρώτοι όροι χρησιμοποιούνται τόσο εξαντλητικά, οπότε η πραγμάτευσή τους θα απαιτούσε τη σύνταξη μιας εκτενούς μονογραφίας, και μάλιστα τη στιγμή που η παρουσία τους αρθρώνεται σε ποικίλα θεωρητικά επίπεδα. Ο τέταρτος όρος χρησιμοποιείται, συγκριτικώς προς τους υπολοίπους, ελάχιστα. Στο Χριστιανισμό πάντως παρουσιάζει ευρύτερη συχνότητα, εκ του ότι στον τριαδικό Θεό αποδίδονται και χαρακτηριστικά βούλησης, ενώ επίσης με ιδιαίτερη έμφαση καταγράφονται τα ανθρωπολογικά και τα ηθικά ζητήματα. Για μια στοιχειώδη συνεξέταση των εν λόγω όρων θα φέρουμε στο προσκήνιο ορισμένες απόψεις για το περιεχόμενό τους, τονίζοντας εισαγωγικά ότι η σημασιολογική τους ενίοτε παραλλάσσεται μεταξύ των δύο ρευμάτων. Από τη νεοπλατωνική σχολή θα αναφερθούμε σε αντιπροσωπευτικά κείμενα του αρχηγέτη της Πλωτί-

νου, όπου οι όροι χρησιμοποιούνται με τρόπο που δεν είναι ξένος προς τη χριστιανική θεώρηση. Ακολούθως θα προσπαθήσουμε να αρθρώσουμε ένα ευσύνωπτο ερευνητικό πρόγραμμα αναφορικά με ορισμένες προϋποθέσεις που θα ήσαν αναγκαίες για να συγκροτηθεί μια θεωρία περί προσώπου στο πλαίσιο του Χριστιανισμού της Ανατολής. Το θέμα βεβαίως έχει αντιμετωπισθεί εκτενώς από την έρευνα, οπότε η οικεία μας στόχευση θα στραφεί κατεξοχήν στην ανάδειξη μιας, με βάση ένα συγκεκριμένο σκεπτικό, συζήτησης, έναντι της οποίας οι κριτικές αποτιμήσεις των αναγνωστών μας αποτελούν την ευκαταία επιδίωξη.

Προκειμένου να υπάρξει μία προθεωρητική βάση για την κατανόηση των όσων θα ακολουθήσουν, θα παρατεθούν ορισμένες γενικές απόψεις για το πώς εκλαμβάνονται οι όροι *ουσία* – *φύσις* και *Πρόσωπον* – *υπόστασις* στη θεολογική και ανθρωπολογική ατμόσφαιρα του Χριστιανισμού της Ανατολής.

Ουσία ή Φύσις: Οι όροι είναι συνώνυμοι στη χριστιανική θεολογία και αναφέρονται στην καθαντό ύπαρξη του Θεού. Δηλώνουν αυτό που είναι κυρίως ο Θεός στην απολυτότητά του και ό,τι ανήκει μόνον στον ίδιον, στοιχεία που αναφέρονται και στα τρία θεία Πρόσωπα και που αποτελούν το κοινό ούτως ειπείν υπόστρομα της ύπαρξής τους. Τα τρία θεία Πρόσωπα είναι ομοούσια και σε καμία περίπτωση δε διαφοροποιούνται μεταξύ τους ως προς την ουσία της ύπαρξής τους. Η ουσία του Θεού υπάρχει κατά εντελώς διαφορετικό τρόπο απ' ό,τι η ουσία των όντων και είναι ολικά απροσδιόριστη. Δεν υπόκειται στους νόμους και στις αναγκαιότητες που ρυθμίζουν και προσδιορίζουν τη ζωή του αισθητού κόσμου. Είναι υπερβατική σε σχέση με ό,τι αποτελεί την ύπαρξη και τη ζωή των όντων, τα οποία υφίστανται τους προκαθορισμούς της εν χώρω και εν χρόνω παρουσίας τους και υπόκεινται στους κανόνες του γίνεσθαι και της αλλαγής. Ως υπερβατική, η θεία ουσία είναι ολικά απρόσιτη από τη συνείδηση και από τα εννοιακά-κατηγοριακά σχήματα του ανθρώπου.

Έχοντας ως βάση τον υπερβατικό χαρακτήρα της θείας ουσίας μπορούμε να τη χαρακτηρίσουμε αιώνια. Ο εν λόγω κατηγορηματικός προσδιορισμός σημαίνει ότι ο Θεός δεν έχει ούτε αρχή ούτε τέλος, ότι είναι αγέννητος και άναρχος. Δεν οφείλει την ύπαρξή του σε κάποιον παράγοντα που δραστηριοποιείται έξω από τον ίδιον και δεν υφίσταται κανέναν προσδιορισμό από δυνάμεις που τον υπερβαίνουν. Είναι αυτοαιτία και στο εσωτερικό του υπάρχουν οι προϋποθέσεις του «είναι» του. Είναι το κυρίως και απολύτως πρώτον. Επίσης, ο Θεός, επειδή υπέρκειται του χώρου και του χρόνου, δεν υφίσταται καμία μεταβολή ή εξέλιξη, υπάρχει «αίδίως» ως «αεί ον». Κατ' επέκταση των ανωτέρω, είναι ασύνθετος, απλούς και ασώματος. Ευρίσκεται σε απόλυτη και μόνιμη ταυτότητα με τον εαυτό του και, ως μη υποκείμενος στη φθορά, είναι αθάνατος. Κατέχει το χαρακτήρα του Απολύτου Όντος και ως μη προσδιοριζόμενος από εξωτερικούς προς την ύπαρξή του παράγοντες μπορεί να ονομασθεί και άπειρος.

Συγχρόνως, βασικά χαρακτηριστικά της θείας ουσίας είναι η ενότητά της και η μοναδικότητά της. Ο Θεός είναι ένας και μοναδικός. Καμία άλλη οντότητα δεν κατέχει το χαρακτήρα του θείου. Η μονοθεΐα αποτελεί ανατίρρητο δεδομένο για όλη τη χριστιανική σκέψη. Παρά τις ποικίλες εκδηλώσεις του, ο Θεός παραμένει

σε απόλυτη ενότητα και ταυτότητα με τον εαυτό του και, σε αντίθεση προς τα όσα υποστηρίζουν οι νεοπλατωνικές σχολές, δε διαμερίζεται σε επιμέρους θεότητες. Στο χώρο του συνυπάρχουν αρμονικώς και ενιαίως όλες οι δυνάμεις και οι ιδιότητές του. Ως αυτοαίτια και ως πρώτη Αρχή δεν ευρίσκεται στην κατάσταση της δυνατότητας, αλλά εξαρχής είναι μια οντολογική πραγματικότητα ολοκληρωμένη. Ως εκ τούτου, το στοιχείο της σχετικότητας είναι κάτι το εντελώς ξένο απέναντί του. Η αιωνιότητα του Θεού συνδέεται και με το αχώρητο, καθότι ο χώρος είναι μια δημιουργημένη –και συγχρόνως περιοριστική– πραγματικότητα. Αυτό, βέβαια, δε σημαίνει ότι ο Θεός ευρίσκεται σε αποκοπή με τον κόσμο της εμπειρίας, ο οποίος υπόκειται στο χρόνο και στο χώρο. Και η εν λόγω επικοινωνία οφείλεται στο ότι ο κόσμος είναι δημιούργημα των ενεργειών του, συντηρούμενος από τις προνοιακές δωρεές του. Το μόνο που ισχύει είναι ότι υπάρχει μεταξύ τους μια άπειρη ποιοτική διαφορά ως προς την ουσία τους καθώς και τον τρόπο ύπαρξης και ζωής τους. (βλ. VI. Lossky, *Η μυστική θεολογία της Ανατολικής Εκκλησίας*, μετ. Σ. Πλευράκης, Θεσσαλονίκη 1973, σσ. 23-79, όπου εξετάζονται και οι γνωστικές δυνατότητες του ανθρώπου για προσέγγιση της θείας ουσίας)

Υπόστασις ή Πρόσωπον: Σε αντίθεση με τους όρους *ουσία* – *φύσις* που δηλώνουν το κοινόν, οι όροι *υπόστασις* – *Πρόσωπον* αναφέρονται στο ιδιαίτερο, στο διακρινόμενο από τα ομοούσιά του όσον αφορά στις ιδιότητές του. Ενώ η *ουσία* εκφράζει την ενότητα, η *υπόστασις* τονίζει τη διαφορά και την αποκλειστικότητα. *Πρόσωπον* δεν είναι ό,τι ελέγχεται και καθοδηγείται καθολικά από τη *φύσιν*, αλλά είναι ό,τι με συνειδητό και υπεύθυνο τρόπο γίνεται ο φορέας της. Επί κοσμικού επιπέδου, *Πρόσωπον* καθίσταται κάθε έλλογο ον που υπερβαίνει –παρά το ότι συγχρόνως υπόκειται σε αυτές– τις αναγκαιότητες της φύσεως, που κατακτά την ιδιαιτερότητά του αλλά και συγχρόνως κινείται αγαπητικά για να συναντήσει τα υπόλοιπα έλλογα όντα και κατ' επέκταση όλο το έμβιο περιβάλλον του. Αυτό δε σημαίνει κατάργηση της φύσεως, αλλά έκφρασή της υπό τους εκάστοτε ατομικούς και συνειδητούς όρους.

Ο Θεός είναι ένας κατά την ουσία του και τριαδικός κατά τις υποστάσεις του. Οι τρεις θείες υποστάσεις είναι ο Πατήρ, ο Υιός και το Άγιον Πνεύμα, των οποίων τα προσωπικά –και όχι τα φυσικά– ιδιώματα είναι μοναδικά και ανεπανάληπτα. Ο Πατήρ είναι αγέννητος, ο Υιός γεννάται και το Πνεύμα εκπορεύεται. Όμως, παρά το ότι διακρίνονται υποστατικά, ευρίσκονται σε μια αμοιβαία αλληλοπεριχώρηση και προσωπική σχέση. Το κάθε θείο Πρόσωπο δεν υπάρχει δι' εαυτό, αλλά ζει συνειδητώς το γεγονός της επικοινωνίας του με τα άλλα δύο, πράγμα που προσφέρει –και όχι βέβαια υστερογενώς αλλά εξαρχής– στη *φύσιν* το πλήρωμά της. Τα τρία Πρόσωπα δε δηλώνουν σε καμία περίπτωση πολυθεΐα, αλλά και δεν απορροφώνται από τη φύσιν. Ανάμεσα στα πρόσωπα και στην ουσία δεν υπάρχει οντολογικός συμφυρμός. Το τριαδικό δόγμα δεν είναι δυνατόν να ερμηνευθεί με όρους της ανθρώπινης λογικής, αλλά τους υπερβαίνει. Ο Θεός δεν είναι ούτε αποκλειστικά ένα ούτε αποκλειστικά τρία, αλλά είναι ένα σε τρία Πρόσωπα. Είναι ένα και τρία, πράγμα που σημαίνει ότι υπερβαίνει και τη μονάδα και την τριάδα. Τελικά, ο Θεός ευρίσκεται σε απόλυτη ταυτότητα με την ουσία του και

σε απόλυτη διάκριση όσον αφορά τις υποστάσεις του. Σημειωτέον, ωστόσο, ότι εδώ η διάκριση δε δηλώνει χάσμα αλλά ιδιαίτερο τρόπο ύπαρξης. Ο αριθμός τρία δεν πρέπει να νοείται ποσοτικά, αλλά να θεωρείται ότι εκφράζει την άρρητη τάξη μέσα στο χώρο της θεότητας. Ο Πατήρ αποτελεί την αρχή και την αιτία των δύο άλλων Προσώπων, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι κατέχει μια φυσική υπεροχή και προτεραιότητα απέναντί τους, διότι η θεία φύση δεν τέμνεται αλλά κατέχει εξουχίας και διατηρεί την ενότητά της. Ο Πατήρ μόνον υποστατικώς είναι πρότερος του Υιού και του Αγίου Πνεύματος. Καμία έννοια υπάλληλης σχέσης και υποταγής δε νοείται ανάμεσα στα τρία θεία Πρόσωπα.

Μπορούμε λοιπόν να υποστηρίξουμε ότι ανάμεσα στη φύσιν και στα Πρόσωπα δεν υπάρχει το στοιχείο της χρονικής προτεραιότητας. Κατά έναν άρρητο τρόπο, όταν τίθενται τα Πρόσωπα τίθεται συγχρόνως και η φύσις και, αντίστροφα, η φύσις είναι ακατανόητη έξω από τα Πρόσωπα ή πριν από την παρουσία τους. «Οὐ φθάνω τὸ ἕν νοῆσαι, καὶ τοῖς τρισὶ περιλάμπομαι· Οὐ φθάνω τὰ τρία διελεῖν, καὶ εἰς τὸ ἕν ἀναφέρομαι. Ὅταν ἕν τι τῶν τριῶν φαντασθῶ, τοῦτο νομίζω τὸ πᾶν, καὶ τὴν ὄψιν πεπλήρωμαι, καὶ τὸ πλεῖον διέφυγεν. Οὐκ ἔχω τὸ μέγεθος τούτου καταλαβεῖν, ἵνα δῶ τὸ πλεῖον τῷ λειπομένῳ. Ὅταν τὰ τρία συνέλω τῇ θεωρίᾳ, μίαν ὁρῶ λαμπάδα, οὐκ ἔχων διελεῖν ἢ μετρῆσαι τὸ φῶς ἐνιζόμενον». (Γρηγορίου του Θεολόγου, *Εἰς τὸ Ἅγιον Βάπτισμα, Λόγος 30*, PG 36, 417b-c. Πβ. P. Evdokimov, *Τὸ Ἅγιο Πνεῦμα στην Ορθόδοξη Παράδοση*, μετ. Στ. Πλευράκης, Θεσσαλονίκη 1973, σσ. 35-52)

ΟΥΣΙΑ ΣΤΟΝ ΠΛΩΤΙΝΟ

Κατά τον Πλωτίνο, με τον όρο *Ουσία* περιγράφεται συλλήβδην το σύνολο των νοητών όντων, καθώς και των νοητών ποιότητων. Συστατικά μέρη της Ουσίας είναι το *Ον*, η *Κίνηση*, η *Στάση*, η *Ταυτότητα* και η *Ετερότητα* –οι οντολογικές κατηγορίες δηλαδή που παρατίθενται στον πλατωνικό διάλογο *Σοφιστής*– και, δεδομένου ότι τα νοητά χαρακτηρίζονται από ενότητα, καθετί νοητό εμπεριέχει όλες τις ανωτέρω κατηγορίες. Υποδιαιρέσεις της Ουσίας συνιστούν τα *Είδη*, δηλαδή τα νοητικά αρχέτυπα των αισθητών ποιότητων, θεωρούμενα όλα από κοινού ως συγκροτημένη πολλαπλή ενότητα. Σε απόλυτο βαθμό, πάντως, Ουσία είναι μόνον η ανώτατη αρχή, το *Εν*, στο οποίο δεν υπάρχουν εσωτερικές διαφορές. Αντίθετα, τα απεικασμάτα τους στο χώρο του αισθητού δεν είναι πραγματικές ουσίες, αλλά ποιότητες με το χαρακτηριστικό των συμβεβηκτών και όχι των καθεαυτό καταστάσεων. Έτσι, οι ιδιότητες των αισθητών είναι πάντοτε ποιοτικές, ενώ επίσης οι αποκαλούμενες «αισθητές ουσίες», όπως και τα αναπόσπαστα συστατικά τους, είναι πάντοτε ποιότητες: γι' αυτό και στον παραγόμενο κόσμο ο όρος χρησιμοποιείται κατ' οικονομίαν.

Εδώ, όμως, επισημαίνεται από τον Πλωτίνο ένα πρόβλημα, το οποίο αφορά στις γνωστικές δυνάμεις του ανθρώπου: ενώ πραγματικές ουσίες είναι τα *Είδη*, οι αισθήσεις μπορούν να προσεγγίσουν μόνον τα είδωλά τους, τις αισθητές ιδιότητες που αντικατοπτρίζονται πάνω στην ύλη. Κατ' αυτό τον τρόπο, η ψυχή, παρασυρόμενη από τις επιφανειακές εντυπώσεις, οδηγείται σε πεποιθήσεις περί ύπαρξης πλασματικών ουσιών, οι οποίες υποκαθιστούν τις πραγματικές στη συνείδηση του ανθρώπου, οδηγώντας τον έτσι σε απορία και σύγχυση. Το πλατωνικό παράδειγμα για διάκριση των δύο κόσμων είναι διάχυτο ως οντολογική παράμετρος, η οποία προεκτείνεται και σε γνωσιολογικά ζητήματα.

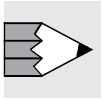
– Άραγε το *Ον* και η *Ουσία* είναι διαφορετικά πράγματα, και ενώ το *Ον* στερείται όλα τα άλλα, η *Ουσία* είναι το *Ον* μαζί με όλα τα άλλα, την *Κίνηση*, την *Στάση*, την *Ταυτότητα* και την *Ετερότητα*, και τούτα αποτελούν στοιχεία εκείνης; Ώστε το σύνολο να αποτελεί την *Ουσία*, ενώ καθένα από εκείνα να είναι, το ένα *Ον*, το άλλο *Κίνηση* και το τρίτο κάτι άλλο; Οπότε η *Κίνηση* είναι ον κατά συμβεβηκός· όμως ουσία είναι άραγε κατά συμβεβηκός, ή αποτελεί συμπλήρωμα της *Ουσίας*; – Μα είναι και αυτή και όλα τα Εκεί που αποτελούν την *Ουσία*. – Πώς λοιπόν δεν ισχύει αυτό και εδώ πέρα; – Επειδή Εκεί «όλα είναι ένα», ενώ τα είδωλα εδώ είναι ξεχωριστά, είναι άλλο το ένα και άλλο το άλλο· όπως στο σπέρμα «όλα είναι μαζί» –κάθε μέρος είναι τα πάντα και δεν υπάρχει χωριστά χέρι και χωριστά κεφάλι–

κατόπιν όμως χωρίζονται το ένα από το άλλο· γιατί είναι είδωλα και όχι αληθινά.

– Θα ισχυριστούμε λοιπόν ότι οι ποιότητες Εκεί, είτε αφορούν την Ουσία είτε το Ον, συνιστούν διαφορές της Ουσίας, διαφορές όμως οι οποίες διαφοροποιούν μεταξύ τους ουσίες και έτσι τις καθιστούν ουσίες; – Τούτο δεν είναι παράλογο, παρά μόνο προκειμένου για τις εδώ ποιότητες, από τις οποίες άλλες αποτελούν διαφορές ουσιών, όπως το «δίποδο» και το «τετράποδο», ενώ άλλες δεν είναι διαφορές και λέγονται απλώς ποιότητες. Αν και έτσι το ίδιο πράγμα γίνεται και διαφορά που συμπληρώνει την ουσία και, σε κάτι άλλο, όχι διαφορά, όταν δεν συμπληρώνει την ουσία, αλλά αποτελεί συμβεβηγός· όπως, λ.χ., το λευκό είναι για τον κύκνο ή το στουπέτσι συμπλήρωμα της ουσίας τους, ενώ σε σένα συμβεβηγός.

– Τι λοιπόν, στην πρώτη περίπτωση, όπου το λευκό περιέχεται στον λόγο, είναι συμπλήρωμα και δεν αποτελεί ποιότητα, ενώ στην άλλη, που βρίσκεται στην επιφάνεια, είναι ιδιότητα; Ή μήπως πρέπει να διαιρέσουμε τις ιδιότητες έτσι ώστε οι ουσιώδεις να συνιστούν ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της ουσίας, ενώ οι άλλες να είναι σκέτες ιδιότητες, από τις οποίες η ουσία καθορίζεται ποιοτικά, χωρίς η ιδιότητα αυτή να προκαλεί μεταβολή ούτε προς την ουσία ούτε από την ουσία, αλλά, ενώ εκείνη είναι ήδη ολοκληρωμένη, τούτη να προκαλεί απ' έξω μιαν ορισμένη κατάσταση και μια προσθήκη μετά από την ουσία του πράγματος, είτε αυτή αφορά την ψυχή είτε το σώμα; – Αν όμως και η λευκότητα που βλέπουμε στο στουπέτσι αποτελεί συμπλήρωμα της ουσίας του; – γιατί στον κύκνο δεν είναι συμπλήρωμα, αφού θα μπορούσε να υπάρξει και μη λευκός κύκνος, οπότε ας πάρουμε το στουπέτσι, ή τη θερμότητα της φωτιάς. Τι αν πει κανείς ότι η ουσία είναι η πυρότητα, ή κάτι αντίστοιχο προκειμένου για το στουπέτσι, ενώ αντίθετα για την ορατή φωτιά η θερμότητα αποτελεί συμπλήρωμα της ουσίας της και το ίδιο η λευκότητα στην άλλη περίπτωση; Τότε τα ίδια πράγματα και θα είναι συμπληρώματα και όχι ποιότητες, και δεν θα είναι συμπληρώματα αποτελώντας ποιότητες. Αλλά είναι βέβαια παράλογο να λέμε ότι κάτι είναι άλλο σε όσα συμπληρώνει την ουσία τους, και άλλο σε όσα όχι, όταν πρόκειται για το ίδιο πράγμα. Μήπως πρέπει λοιπόν να πούμε ότι οι λόγοι που τα κάνουν αυτά είναι ως σύνολα ουσιώδεις, όμως αυτά που εκείνοι δημιουργούν, αυτά που Εκεί ήσαν κάτι, τα έχουν πια εδώ ως ιδιότητες που δεν είναι κάτι; Τούτο θα εξηγεί και γιατί εμείς κάνουμε διαρκώς λάθος ως προς το τι είναι κάτι, γιατί ξεγλιστρούμε διαρκώς κατά την αναζήτησή του και παρασυρόμαστε προς το τι λογής είναι. Διότι η φωτιά, για την οποία μιλάμε όταν έχουμε υπόψη μας το τι λογής είναι, δεν είναι πραγματικά υπαρκτή, αλλά είναι άλλη η Ουσία, και άλλα αυτά τα οποία τώρα βλέπουμε και τα οποία έχουμε υπόψη μας όταν μιλάμε, με αποτέλεσμα να απομακρυνόμαστε από το τι είναι στο να ορίζουμε το τι λογής είναι. Και, προκειμένου για τα αισθητά, τούτο είναι εύλογο· αφού κανένα τους δεν είναι ουσία, αλλά παθήματά της.

– Απ’ αυτό προκύπτει και το εξής πρόβλημα: πώς απαρτίζεται ουσία από μη ουσίες; – Μα έχουμε πει ότι δεν είναι απαραίτητο αυτό που προκύπτει να είναι το ίδιο με αυτά από τα οποία απαρτίζεται· και πρέπει ακόμη να πούμε ότι ούτε αυτό που προκύπτει είναι ουσία. – Αλλά πώς αυτό Εκεί που είπαμε ότι είναι ουσία προκύπτει, όπως λέμε, όχι από ουσία; – Θα απαντήσουμε ότι η Εκεί Ουσία, είναι πραγματική Ουσία –όσο τούτο είναι δυνατόν προκειμένου για διαφορές– επειδή κατέχει ακριβέστερα και αμιγέστερα το Ον, ή μάλλον ότι ονομάζεται Ουσία όταν της προστεθούν οι ενέργειες· και παρ’ όλο που φαίνεται να αποτελεί την τελείωση Εκείνου, ίσως να καθίσταται πιο ελλιπής και, εξαιτίας της προσθήκης αυτής και της έλλειψης απλότητας, να απομακρύνεται πια από Αυτό. (Πλωτίνου *Εννεάς Δευτέρα*, Αρχαίο Κείμενο – Μετάφραση – Σχόλια: Π. Καλλιγιάς, Ακαδημία Αθηνών, 1997, Π.6.1, σσ. 114-119)



Δραστηριότητα 1/Κεφάλαιο 5

Με βάση το ανωτέρω κείμενο να αναλύσετε την επιχειρηματολογία με την οποία ο Πλωτίνος τεκμηριώνει τη θέση ότι Ουσία είναι το σύνολο των νοητών όντων.

Ενότητα 5.2

ΦΥΣΙΣ ΣΤΟΝ ΠΛΩΤΙΝΟ

Ο όρος *φύσις* στον Πλωτίνιο χρησιμοποιείται κυρίως με τη σημασία του δημιουργικού αιτίου, από το οποίο προκύπτουν οι μορφές και η ζωή των φύσει όντων. Το ίδιο παραμένει ακίνητο και εμμένει εντός εαυτού, στο πλαίσιο μιας ιδιότυπης σχέσης της μεταφυσικής της υπερβατικότητας με τη μεταφυσική της εμμένειας. Κατά συνέπεια, είναι ένας ενεργός-παρεμβατικός θεατής των φυσικών μεταβολών, τις οποίες δημιουργεί και καθορίζει. Έτσι, η φύση ως δημιουργική ζωή έχει την ιδιότητα να θεάται τα δημιουργήματά της, δηλαδή να επιστατεί και να εποπτεύει τη ζωή και τις ένυλες μορφές ως δικό της εαυτό κατά την *ad extra* προβολή του. Ο δημιουργικός χαρακτήρας της φύσης συνίσταται στο ότι αυτή θεάται τα δημιουργήματά της και άρα τον εαυτό της. Είναι αφενός αποτέλεσμα θέασης, αφετέρου πράξη θέασης, η οποία δεν πράττει τίποτε άλλο από το να δημιουργεί όσα η ίδια θεάται. Οι εν λόγω αντιστοιχίες-δράσεις βέβαια έχουν ένα μυστηριακό χαρακτήρα, διότι αφορούν στα άδυτα της φύσης. Επιχειρώντας να προστατεύσει αυτό το μυστήριο ο Πλωτίνος αναφέρεται σε ένα σιωπηλό λόγο της φύσης: η φύση δεν εκφέρει λόγο, αλλά γνωρίζει μόνο να δημιουργεί θεώμενη. Τα δημιουργήματα της φύσης είναι λοιπόν *θεωρήματα*, άμεσα και αδιαμεσολάβητα από διασκεπτικές αναλύσεις, αποτελέσματα της θέασής της. Πρόκειται για τη σιωπηλή δημιουργία της φύσης, για μια άρρητη μετάβαση από το μη είναι στο είναι, ή από το αδιαμόρφωτο στο διαμορφωμένο. Ο Λόγος αυτός πραγματώνει τα αποτελέσματά του με τις αυτοαναφορές του, κατά κάποιον τρόπο ως νόηση της νόησης. Η θέαση της φύσης δε συνιστά λογισμό, αλλά εννόηση πραγμάτων που αυτή κατέχει ήδη, ως εκ της καταγωγής της από το Νου. Επομένως, η δημιουργία της φύσης είναι απότοκος της ουσίας της, η οποία είναι όντως θεασιακή. Με άλλους λόγους, τόσο η θέαση όσο και η δημιουργία αποτελούν άμεσες εκδηλώσεις αυτού που πραγματικά είναι η φύση, του γεγονότος δηλαδή ότι είναι φορέας μορφοποιητικών λόγων. Εδώ, όμως, πρέπει να διευκρινισθεί ότι η δημιουργία την οποία πραγματοποιεί η φύση ως Λόγος είναι θέαση, αλλά μόνο με την έννοια ότι είναι υποπροϊόν ή δευτερογενές επακόλουθο της θέασης που συνιστά το πρωταρχικό έργο της. Τα δημιουργήματά της δε σχηματίζονται από σχεδιασμένες προς το εν λόγω αποτέλεσμα πράξεις της, αλλά σχεδόν αυτόματα, από μόνη τη θέασή της.

Αν λέγαμε, παίζοντας πρώτα πριν να επιχειρήσουμε να μιλήσουμε σοβαρά, ότι τα πάντα επιδιώκουν τη θέαση και αποβλέπουν σε τούτον τον σκοπό –όχι μόνον τα έλλογα, μα και τα άλογα ζώα, και η φυσική δύναμη μέσα στα φυτά, και η γη που τα γεννά– και ότι όλα τους το πετυχαίνουν όσο τους είναι δυνατόν, ανάλογα με τη φυσική τους κατάσταση, καθένα όμως

θεάζεται και πετυχαίνει τον σκοπό αυτόν με αλλιώτικο τρόπο –άλλα σ’ αλήθεια και άλλα δεχόμενα μόνο μιαν απομίμηση ή εικόνα του– θα μπορούσε άραγε κανείς να ανεχτεί μια τέτοια παραδοξολογία; Μα εφόσον τούτα γίνονται μεταξύ μας, δεν θα υπάρξει κανένας κίνδυνος στο να παίζουμε με τις απόψεις μας. – Άραγε λοιπόν και εμείς τώρα, καθώς παίζουμε θεαζόμεστε; – Και εμείς και όλοι όσοι παίζουν αυτό κάνουν ή, εν πάση περιπτώσει, παίζουν επιδιώκοντας αυτό. Και ενδέχεται, όταν κανείς –είτε παιδί είτε άντρας– παίζει ή ενεργεί σοβαρά, να παίζει ο ένας και ο άλλος να ενεργεί σοβαρά για χάρη της θέασης, και κάθε πράξη να έχει ως σοβαρή επιδίωξή της τη θέαση· περισσότερο μάλιστα η αναγκαστική, που έλκει τη θέαση προς τα έξω, ενώ η λεγόμενη εκούσια λιγότερο, αλλά πάντως και τούτη να προκαλείται από την έφεση για θέαση.

Γι’ αυτά όμως θα μιλήσουμε αργότερα. Ας πούμε τώρα για την ίδια τη γη και τα δέντρα, και τα φυτά γενικά, τι είναι η θέασή τους και πώς μπορούμε να αναγάγουμε στην ενέργεια της θέασης όσα δημιουργούνται και γεννιούνται από αυτήν, και πώς η Φύση, για την οποία λέγεται ότι στερείται παραστατικής λειτουργίας και λογικού, αφ’ ενός έχει μέσα της θέαση, και, αφ’ ετέρου κάνει όσα κάνει μέσω της θέασης που δεν έχει.

Λοιπόν· είναι φανερό για τον καθένα ότι εδώ δεν υπάρχουν ούτε χέρια ούτε πόδια ούτε κανένα άλλο όργανο, πρόσθετο ή σύμφυτο, χρειάζεται όμως ύλη, πάνω στην οποία η Φύση θα δημιουργήσει και την οποία μορφοποιεί. Πρέπει όμως να αποκλείσουμε από τη φυσική δημιουργία επίσης τη μηχανική επενέργεια. Αφού τι είδους ώθηση ή μηχανική επενέργεια δημιουργεί τα ποικίλα και κάθε λογής χρώματα και σχήματα; Διότι ούτε οι κηροπλάστες ή οι κατασκευαστές ειδωλίων – τους οποίους μάλιστα βλέποντας μερικοί, νόμισαν ότι τέτοια είναι και η δημιουργία της Φύσης– μπορούν να φτιάξουν χρώματα χωρίς να βάλουν μέσα σε αυτά που φτιάχνουν χρώματα παρμένα από αλλού. Έπρεπε όμως να έχουν επίσης υπόψη τους ότι και στην περίπτωση όσων εξασκούν αυτού του είδους τις τέχνες, πρέπει μέσα τους κάτι να παραμένει αμετάβλητο, σύμφωνα με το οποίο, ενώ εκείνο παραμένει αμετάβλητο, τούτοι θα φτιάξουν με τα χέρια τα οποιαδήποτε έργα τους· έτσι λοιπόν θα έπρεπε να αναλογιστούν αυτοί ότι συμβαίνει επίσης με την αντίστοιχη λειτουργία της Φύσης, και να κατανοήσουν πως και σε εκείνη την περίπτωση πρέπει η δύναμη, που χωρίς χέρια δημιουργεί, να παραμένει αμετάβλητη και όλη μαζί. Διότι ασφαλώς δεν χρειάζεται άλλα μέρη της να μένουν κατά κάποιον τρόπο σταθερά και άλλα να κινούνται –αφού αυτό που κινείται είναι η ύλη, όμως τίποτε από αυτήν δεν βρίσκεται σε κίνηση–, αλλιώς δεν θα ήταν εκείνο αυτό που κινεί πρωταρχικά, ούτε τούτο θα ήταν η Φύση, αλλά εκείνο που παραμένει ακίνητο μέσα στο σύνολο. Ίσως πάλι –μπορεί να πει κανείς– ο λόγος είναι ακίνητος, ενώ τούτη είναι κάτι άλλο, έξω από τον λόγο, και κινείται. Όμως, αν ισχυριστούν ότι κινείται στο σύνολό της, τότε θα πρέπει να κινείται και ο λόγος· ενώ αν κάποιο μέρος της είναι ακίνητο, τούτο ακριβώς θα είναι ο λόγος.

Και πρέπει αυτή να είναι είδος, και όχι φτιαγμένη από ύλη και είδος· αφού τι της χρειάζεται η θερμή ή ψυχρή ύλη; Η ύλη που υπόκειται και υφίσταται τη δημιουργία, τα φέρνει αυτά μαζί της, ή μάλλον, εφόσον δεν έχει ποιότητα, γίνεται τέτοια χάρη στην επενέργεια του λόγου. Διότι, για να γίνει η ύλη φωτιά δεν χρειάζεται να έρθει σε αυτήν φωτιά, αλλά λόγος: γεγονός που αποτελεί σοβαρή ένδειξη ότι και στα ζώα και στα φυτά αυτοί που δημιουργούν είναι οι λόγοι, και ότι η φύση είναι ένας λόγος, ο οποίος δημιουργεί έναν άλλο λόγο που, ενώ δίνει κάτι σε αυτό που υπόκειται, όμως ο ίδιος παραμένει αμετάβλητος. Ο λόγος λοιπόν που αφορά την ορατή μορφή είναι τελευταίος και νεκρός, και δεν μπορεί πια να δημιουργήσει άλλον, ενώ αυτός που έχει ζωή είναι αδελφός εκείνου που δημιούργησε τη μορφή και, έχοντας και αυτός την ίδια δύναμη, δημιουργεί μέσα σε αυτό που γίνεται.

– Πώς λοιπόν δημιουργεί; Και αυτού του είδους η δημιουργία πώς μπορεί να έχει σχέση με τη θέαση; – Μα, αν δημιουργεί παραμένοντας ο ίδιος αμετάβλητος και μέσα στον εαυτό του και είναι λόγος, θα είναι θέαση ο ίδιος. Διότι η πράξη πρέπει να γίνεται σύμφωνα με έναν λόγο, όντας προφανώς άλλη από τον λόγο. Ο λόγος όμως, ακόμη και αυτός που συνυπάρχει με την πράξη και την επιβλέπει, δεν μπορεί να αποτελεί πράξη. Αν λοιπόν δεν είναι πράξη αλλά λόγος, θα είναι θέαση. Και προκειμένου για κάθε λόγο, ο τελευταίος προέρχεται από θέαση και αποτελεί θέαση με την έννοια ότι είναι αποτέλεσμα θέασης, ενώ ο πριν από αυτόν είναι όλος θέαση· ο ένας είναι θέαση αλλιώς – αυτός που είναι όχι ως φύση αλλά ως ψυχή – ενώ ο άλλος ως μέσα στη φύση και ως φύση. – Όστε λοιπόν και ο πρώτος προέρχεται από θέαση; – Οπωσδήποτε από θέαση. – Αλλά πώς, με τη θέαση του εαυτού του και αυτός; – Μα πώς αλλιώς; Αφού είναι αποτέλεσμα θέασης και εφόσον κάποιος είχε τη θέαση αυτή. – Όμως η Φύση πώς έχει θέαση; – Ασφαλώς δεν έχει εκείνη που οφείλεται στο λογικό· και με «λογικό» εννοώ την έρευνα των όσων εμπεριέχει. – Γιατί λοιπόν όχι, αφού είναι μια ζωή και λόγος και δημιουργική δύναμη; – Μήπως επειδή το να ερευνά σημαίνει ότι δεν τα κατέχει ακόμη; Ενώ αυτή έχει, και γι' αυτό, επειδή έχει, δημιουργεί κιόλας. Όστε γι' αυτήν το να είναι αυτό που είναι σημαίνει ακριβώς να δημιουργεί, και υπάρχει στον βαθμό ακριβώς που δημιουργεί. Είναι και θέαση και αντικείμενο θέασης, αφού είναι λόγος. Επειδή είναι λοιπόν θέαση και αντικείμενο θέασης και λόγος – και στον βαθμό που είναι αυτά – γι' αυτό και δημιουργεί. Η δημιουργία επομένως μας φανερώνεται ως θέαση· γιατί είναι αποτέλεσμα μιας θέασης η οποία παραμένει θέαση χωρίς να πράξει τίποτε άλλο, αλλά δημιουργεί με το να είναι θέαση.

Και αν κανείς τη ρωτούσε γιατί δημιουργεί, αν εκείνη ήθελε να ακούσει και να απαντήσει σε αυτόν που έκανε την ερώτηση, θα έλεγε: «Θα έπρεπε να μη ρωτάς, αλλά να κατανοείς και εσύ σιωπηλά, όπως και εγώ σιωπώ και δεν συνηθίζω να μιλώ. Τι να κατανοήσεις; Πως ό,τι γίνεται είναι θέα δική μου, καθώς σιωπώ, ένα φυσικό επακόλουθο της θέασής μου, και πως εγώ,

επειδή έχω προκύψει από μια τέτοια θέαση, έχω μια φύση που αγαπάει τη θέαση. Και η θέασή μου παράγει ένα θεώρημα, όπως οι γεωμέτρεις που όταν θεωρούν σχεδιάζουν. Στη δική μου περίπτωση όμως, δίχως να σχεδιάζω αλλά μόνο με το να θεάζομαι, παίρνουν υπόσταση τα περιγράμματα των σωμάτων, σαν να ξεπηδούν από μέσα μου. Αυτό που μου συμβαίνει είναι αυτό που συνέβη και στη μητέρα μου και σε εκείνους που με γέννησαν· γιατί και αυτοί προέρχονται από θέαση, και η δική μου δημιουργία έγινε χωρίς εκείνοι να κάνουν τίποτε, αλλά καθώς ήσαν μεγαλύτεροι λόγοι και θεάζονταν τους εαυτούς τους, γεννήθηκαν εγώ».

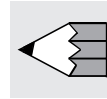
Τι πάει να πει αυτό; Ότι αυτό που ονομάζουμε Φύση είναι ψυχή, γέννημα μιας πρότερης ψυχής με δυνατότερη ζωή, και πως ήσυχη, μέσα στον εαυτό της, έχει μια θέαση όχι προς τα πάνω, ούτε πάλι προς τα κάτω, αλλά σταθερή σε αυτό που είναι. Με τη στάση της, με τη συνείδηση τούτη και κάτι σαν συναίσθηση, βλέπει, όσο μπορεί, αυτό που έρχεται μετά από αυτήν, και δεν ζητάει πια τίποτε άλλο, έχοντας ολοκληρώσει ένα αποτέλεσμα της θέασής της, όλο λάμψη και χάρη. Και αν κανείς θέλει να της αποδώσει είτε κάποια συνείδηση είτε αίσθηση, τούτη δεν θα είναι σαν την αίσθηση ή τη συνείδηση που λέμε πως έχουν τα άλλα ζωντανά όντα, αλλά σαν να παρομοιάζε κάποιος αυτήν κατά τη διάρκεια του ύπνου με εκείνη της εγρήγορης. Γιατί αναπαύεται, καθώς θεάζεται το προϊόν της θέασής της που της παρουσιάζεται επειδή η ίδια παραμένει συγκεντρωμένη μέσα στον εαυτό της και είναι αποτέλεσμα θέασης· και πρόκειται για θέαση αθόρυβη, αλλά κάπως αμυδρή. Διότι υπάρχει άλλη, πιο καθαρή στη θέα, ενώ τούτη είναι είδωλο της άλλης θέασης. Έτσι λοιπόν, και αυτό που γεννιέται από αυτήν είναι ολωσδιόλου αδύναμο, επειδή μια αδύναμη θέαση δημιουργεί ένα αδύναμο αποτέλεσμα.

Άλλωστε και οι άνθρωποι, όταν η θέασή τους εξασθενήσει, βρίσκονται να κάνουν την πράξη, σκιά της θέασης και του λόγου, επειδή η θέαση δεν τους είναι αρκετή, εξαιτίας της αδυναμίας της ψυχής τους. Καθώς δεν μπορούν να συλλάβουν ικανοποιητικά το θέαμα και επομένως δεν γεμίζουν με αυτό, ποθούν όμως να το δουν, οδηγούνται στην πράξη για να δουν εκείνο που δεν μπόρεσαν να δουν με τον νου. Όταν λοιπόν δημιουργούν, επιδιώκουν και οι ίδιοι να το δουν και να το θεασθούν, αλλά και οι άλλοι να το αισθανθούν, όταν η πρόθεσή τους γίνει πια, όσο είναι δυνατόν, πράξη.

Θα βρούμε λοιπόν ότι σε όλες τις περιπτώσεις η δημιουργία και η πράξη είναι ή αδυναμία της θέασης ή επακόλουθό της· αδυναμία όταν κανείς δεν έχει τίποτε άλλο υπόψη του εκτός από αυτό που έπραξε, επακόλουθο αν έχει να θεάζεται πριν από αυτό κάτι άλλο, ανώτερο από το δημιούργημά του. Διότι ποιος, που μπορεί να θεασθεί το αληθινό, προτιμάει ενσυνείδητα το είδωλο του αληθινού; (Πλωτίνου *Εννεάς Τρίτη*, Αρχαίο Κείμενο – Μετάφραση – Σχόλια: Π. Καλλιγιάς, Ακαδημία Αθηνών, 2004, III.8.1-4.44, σσ. 240-249)

Δραστηριότητα 2/Κεφάλαιο 5

Με βάση το ανωτέρω κείμενο να αναλύσετε την άποψη του Πλωτίνου ότι η Φύση είναι ακίνητος λόγος, ο οποίος δημιουργεί θεαζόμενος.



ΠΡΟΣΩΠΟΝ ΣΤΟΝ ΠΛΩΤΙΝΟ

Η έννοια του Προσώπου δε χρησιμοποιείται από τους νεοπλατωνικούς φιλοσόφους κατά τον τρόπο με τον οποίο παρουσιάζεται στην ορθόδοξη θεολογία. Η προσωποκεντρική θεώρηση του θείου δεν είναι ιδιαίτερα έντονη στους νεοπλατωνικούς φιλοσόφους τόσο όσο στους Χριστιανούς, ενώ επίσης και σε ανθρωπολογικό επίπεδο η έννοια χρησιμοποιείται ελάχιστα. Δε δηλώνεται δηλαδή ό,τι στο Χριστιανισμό, όπου εκφράζεται η αναφορά ως σχέση και έτσι η έννοια χρησιμοποιείται με την κυριολεκτική σημασία της. Στον Πλωτίνο με την έννοια αυτή γίνεται κατά βάση αναφορά στο ανθρώπινο άτομο με τα χαρακτηριστικά εκείνα που προβάλλουν την εξωτερική εμφάνισή του. Κατά συνέπεια, η έννοια δεν έχει ενταχθεί στην προοπτική συγκρότησης μιας ειδικής και συστηματικής θεωρίας. Παραμένει λοιπόν περιγραφικά στην περιοχή της απτής εμπειρίας, η οποία απλώς επιδέχεται νοητικές επεξεργασίες, προκειμένου να ενταχθεί σε εννοιακά σχήματα.

Ενότητα 5.4

ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ ΣΤΟΝ ΠΛΩΤΙΝΟ

Ο όρος *Υπόστασις* κατέχει κεντρική θέση στο μεταφυσικό σύστημα του Πλωτίνου και έρχεται να περιγράψει με διαβαθμίσεις τις ανώτατες οντολογικές πραγματικότητες, δηλαδή το Εν, το Νου και την Ψυχή. Η καθεμία εξ αυτών κατέχει και μια ιδιαίτερη θέση στη διάρθρωση του μεταφυσικού κόσμου. Συγκεκριμένα:

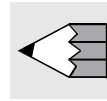
- α) Το Εν ευρίσκεται στην κορυφή της οντολογικής ιεραρχίας και είναι η υπέρτατη θεία αρχή, απλή, υπερβατική έναντι των υπολοίπων όντων και απροσδιόριστη από την ανθρώπινη συνείδηση. Δεν εγκλείεται σε ορισμούς και χαρακτηρίζεται απλώς ως Πρώτον και ως Αγαθόν. Δεν είναι αριθμητική έννοια και δεν εμπεριέχει την πολλαπλότητα.
- β) Ο Νους, ως ενδιάμεση Υπόσταση, περιέχει τη διαίρεση και την αντίθεση, τη Ζωή και την κίνηση. Από την Υπόστασή του απορρέουν οι αρχέτυπες «Ιδέες», αλλά ο ίδιος δεν υπόκειται σε εξελίξεις και αιωνίως παραμένει στην ίδια κατάσταση.
- γ) Η Ψυχή συνδέει όλες τις κλίμακες της οντολογικής ιεραρχίας. Είναι ο έσχατος λόγος του μεταφυσικού κόσμου και ο πρώτος του αισθητού. Ευρίσκεται σε κίνηση και προσφέρει στο φυσικό σύμπαν το κάλλος. Δεν είναι ύλη, αλλά μορφή και ενέργεια.

Διότι η ψυχή τώρα γνωρίζει ότι αυτά τα πράγματα πρέπει να υπάρχουν, αλλά επιθυμεί να απαντήσει στην ερώτηση που επανειλημμένα συζητήθηκε επίσης από τους αρχαίους φιλοσόφους, πώς από το Εν, αν αυτό είναι έτσι όπως λέμε ότι είναι, απέκτησε την υπόστασή του οτιδήποτε άλλο, είτε είναι ένα πλήθος είτε μια δυάς είτε ένας αριθμός, και γιατί αντίθετα δεν παρέμεινε στον εαυτό του, αλλά τόσο μεγάλη πολλαπλότητα προέκυψε από αυτό όπως αυτή που είναι ορατή στα όντα, αλλά θεωρούμε ορθό να την ανάγουμε στο Εν. Ας μιλήσουμε γι' αυτό κατ' αυτόν τον τρόπο, πρώτα επικαλούμενοι τον ίδιο τον Θεό, όχι με προφορικά λόγια, αλλά εκτείνοντας τους εαυτούς μας με την ψυχή μας προσευχόμενοι σε αυτόν, δυνάμενοι κατ' αυτόν τον τρόπο να προσευχηθούμε μόνοι σε αυτόν μόνον. Ο θεώμενος, λοιπόν, εφόσον ο Θεός υπάρχει αφ' εαυτού σαν να ήταν μέσα στον ναό, παραμένοντας ήσυχος επέκεινα όλων των πραγμάτων, πρέπει να θεάται αυτά που αντιστοιχούν στις εικόνες που βρίσκονται ήδη έξω από τον ναό, ή μάλλον εκείνη την εικόνα που εμφανίστηκε πρώτη και αυτός είναι ο τρόπος κατά τον οποίο εμφανίστηκε: κάθε τι που κινείται πρέπει να έχει κάποιο τέλος προς το οποίο να κινείται. Το Εν δεν έχει τέτοιο τέλος, και έτσι δεν πρέπει να θεωρήσουμε ότι κινείται. Αν κάτι υφίσταται μετά από αυτό, πρέπει να θεωρήσουμε ότι αυτό αναγκαία υφίσταται, ενώ το Εν παραμένει συνεχώς

εστραμμένο προς τον εαυτό του. Όταν συζητούμε περί των αιωνίων πραγματικοτήτων δεν πρέπει να επιτρέπουμε στην εν χρόνω γένεση να γίνεται εμπόδιο στη σκέψη μας· στη συζήτηση χρησιμοποιούμε την λέξη «γένεση» για αυτές αποδίδοντάς τους αιτιώδη σχέση και τάξη, και πρέπει συνεπώς να δηλώσουμε πώς ό,τι γεννάται από το Εν γεννάται χωρίς να κινείται το Εν: διότι αν κάτι εγεννάτο ως αποτέλεσμα κινήσεως του Ενός, θα ήταν το τρίτο αρχίζοντας από το Εν, όχι το δεύτερο, αφού θα ερχόταν μετά την κίνηση. Έτσι αν υπήρχε κάτι δεύτερο μετά το Εν, πρέπει να έχει γεννηθεί χωρίς καμμία κίνηση του Ενός, χωρίς καμμία κλίση ή βούληση ή κάποιο είδος δραστηριότητας εκ μέρους του. Πώς κατέληξε τότε να υφίσταται, και τι πρέπει να θεωρήσουμε ότι περιβάλλει το Εν στην ηρεμία του; Πρέπει να είναι μια ακτινοβολία από αυτό ενώ αυτό παραμένει αναλλοίωτο, όπως το λαμπρό φως του ηλίου, που, ας πούμε, τρέχει γύρω του, προερχόμενο από αυτόν συνεχώς ενώ αυτός παραμένει αναλλοίωτος. Όλα τα πράγματα που υπάρχουν, όσο χρόνο διατηρούνται στη ζωή, κατ' ανάγκη παράγουν από τις ουσίες τους, εξαρτώμενη από την παρούσα τους δύναμη, μια περιβάλλουσα πραγματικότητα που κατευθύνεται προς ό,τι βρίσκεται εκτός αυτών, ένα είδος εικόνας των αρχετύπων από τα οποία αυτή παρήχθη: η φωτιά παράγει τη θερμότητα που προέρχεται από αυτήν· το χιόνι δεν κρατά μόνον μέσα του το ψύχος του. Τα ευωδιαστά πράγματα το δείχνουν αυτό πολύ καθαρά. Όσο υπάρχουν, κάτι διαχέεται από αυτά γύρω τους, και ό,τι βρίσκεται κοντά τους απολαμβάνει την ύπαρξή τους. Και όλα τα πράγματα όταν φθάνουν στην τελειότητα παράγουν· το Εν είναι πάντοτε τέλειο και συνεπώς παράγει αιωνίως· και αυτό που παράγει είναι λιγότερο από τον εαυτό του. Τι πρέπει τότε να πούμε για το τελειότατο; Τίποτε δεν μπορεί να προέλθει από αυτό εκτός από αυτό που είναι μέγιστο αμέσως μετά από αυτό. Ο Νους είναι μέγιστος μετά από αυτό και δεύτερος μετά από αυτό: διότι ο Νους το βλέπει και αυτό χρειάζεται μόνο· αλλά αυτό δεν έχει καμμία ανάγκη τον Νου· και αυτό που προέρχεται από κάτι μεγαλύτερο από τον Νου είναι νους, που είναι μεγαλύτερος από όλα τα πράγματα, επειδή τα άλλα πράγματα έρχονται μετά από αυτόν: όπως η Ψυχή είναι μία έκφραση και ένα είδος δραστηριότητας του Νου, όπως ακριβώς και ο Νους είναι τα ίδια σε σχέση με το Εν. Αλλά η έκφραση της ψυχής είναι σκοτεινή –επειδή αυτή είναι ένα φάντασμα του Νου– και για αυτόν τον λόγο πρέπει να ορά τον Νου· αλλά ο Νους κατά τον ίδιο τρόπο πρέπει να κοιτάζει εκείνον τον Θεό, για να είναι Νους. Αλλά τον βλέπει, όχι ως χωρισμένο από αυτόν, αλλά επειδή αυτός έρχεται αμέσως μετά από αυτόν, και δεν υπάρχει τίποτε μεταξύ τους, όπως επίσης δεν υπάρχει τίποτε μεταξύ της Ψυχής και του Νου. Κάθε τι επιθυμεί πολύ τον γεννήτορά του και τον αγαπά, ιδίως όταν γεννήτωρ και γέννημα είναι μόνα· αλλά όταν ο γεννήτωρ είναι το ύψιστο αγαθό, το γέννημα είναι κατ' ανάγκη μαζί του και χωρίζεται από αυτόν μόνον στην ετερότητα. (Πλωτίνος, *Εννεάδες*, V.1.6, μετάφραση Η. Τεμπέλης, στο Γρηγ. Φιλ. Κωσταράς, *Πλωτίνου Όψεις*, Αθήνα 1995, σσ. 116-123)

Δραστηριότητα 3/Κεφάλαιο 5

Με βάση το ανωτέρω κείμενο να περιγράψετε τον τρόπο με τον οποίο οι Υποστάσεις του Νου και της Ψυχής προέρχονται από το Εν, την πρωταρχική Υπόσταση κατά την οντολογία του Πλωτίνου.



ΜΙΑ ΓΕΝΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΟΥ ΟΡΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΝ ΣΤΟ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟ ΤΗΣ ΑΝΑΤΟΛΗΣ

Στη θεωρητική (ως σύστημα αρχών και μεθόδων στοχασμού και αναστοχασμού) και στην πραξιακή (ως εφηρμοσμένη προϋπόθεση και προβολή του ατομικού αυτεξουσίου) παράδοση της Ορθόδοξης Χριστιανικής Ανθρωπολογίας¹ και, κατ' επέκταση, της Ηθικής,² ένα από τα κεφαλαιώδη ζητήματα έρευνας –από ένα στάδιο και εκείθεν κατά τη διαχρονική συγκρότησή τους– είναι η ανίχνευση του περιεχομένου καθώς και των οντολογικών θεμελιώσεων ή, υπό μια άλλη οπτική, των λογικών προκείμενων –και σ' ένα δεύτερο επίπεδο, προεκτάσεων– του όρου *Πρόσωπον*. Υπό μια γενική ορθόδοξη θεώρηση, ως Πρόσωπον θα οριζόταν η εκάστοτε συγκεκριμένη –και ιστορικά, κοινωνικά, πολιτιστικά ή χωροχρονικά προσδιορισμένη– ανθρώπινη οντότητα, η οποία προβάλλει κατά περίπτωση μια

¹ Γενικώς με τον όρο «Χριστιανική Ανθρωπολογία» γίνεται αναφορά στον θεωρητικό εκείνο κλάδο που επεξεργάζεται συστηματικά κάθε θέμα το οποίο έχει σχέση με τη βιολογική και πνευματική σύσταση του ανθρώπου καθώς και με τον εγκόσμιο και τον μεταφυσικό προσανατολισμό του, υπό τους ερμηνευτικούς περί ζωής (ως εμπειρικά διαμορφούμενης υπαρκτικής παρουσίας) και περί τελολογίας ή εσχατολογίας (ως μιας μετα-εμπειρικής συνθετικής κρίσης, πραγματολογικής όμως και όχι φαντασιακής ή μεταφορικής προσδοκίας) όρους της χριστιανικής Εκκλησίας. Πρόκειται δηλαδή για τον θεολογικόν εκείνον κλάδο που επιχειρεί μια εξαντλητική ανατομία του ανθρώπου ως φυσιοργανικού όντος, ως νοούσας και έλλογης υπόστασης και ως δυναμικής κοινωνικής ύπαρξης, η οποία οδεύει –χωρίς να εγκαταλείπει τους ιστορικούς όρους δράσης της και έτι περαιτέρω διαμόρφωσής της– για μια διαλεκτική και διηνεκώς ανανεούμενη συνάντηση με τον Θεόν. Δεν γίνεται λόγος δηλαδή για μια ιδεαλιστικού τύπου πνευματικότητα, ανεξάρτητη από τις συνθήκες τις οποίες διαμορφώνουν η ίδια η ανθρώπινη σωματικότητα και οι συνθήκες ενός εξωτερικού περιβάλλοντος που υπόκειται σε βαθμιαίες ή ριζικές αλλαγές. Η Ανθρωπολογία λοιπόν, όσο και αν περιγράφει το απόλυτον ως έσχατον στόχο του ανθρώπου, ενασχολείται και με καταστάσεις που υπόκεινται στον επίκαιρο και κατ' άτομον σχετικισμό (βλ. P. Evdokimov, *Ορθοδοξία*, σε μτφρ. Αγ. Μουρτζόπουλου, έκδ. Β. Ρηγόπουλος, Θεσσαλονίκη 1972, σσ. 61-161).

² Γενικώς με τον όρο «Χριστιανική Ηθική» σηματοδοτούμε τον θεωρητικό εκείνο κλάδο ο οποίος ενασχολείται με ζητήματα όπως περί των αρετών, περί του αυτεξουσίου και περί του επικοινωνιακού πράττειν, των οποίων οι αρχετυπικές καταβολές υποστηρίζεται ότι εντοπίζονται στη θεία υπερφυσική περιοχή. Οι ανωτέρω καταστάσεις ωστόσο αποτελούν και το εγγενές, ως θεϊόν εμμενές, οντολογικό βάθος της ανθρώπινης ύπαρξης και εντάσσονται, και οι ίδιες, στην προοπτική του «κατ' εικόνα». Δεν προσδιορίζονται δηλαδή από ένα κανονιστικό ή αξιακό μοντέλο κοινωνικής αποτελεσματικότητας, αλλά προβάλλουν σε συγκεκριμένη κλίμακα δραστηριοτήτων τους πυρήνες του ανθρώπινου είναι, και εδώ υπό τους όρους που θέτει η Εκκλησία ως θεανδρικό καθίδρυμα εσχατολογικής προοπτικής. Όθεν, η χριστιανική ηθική συνυφαίνεται στενά με τη χριστιανική δογματική, ή, πιο σωστά, συνιστά οργανικό τμήμα της και προέκτασή της, την έμπρακτη εξειδίκευσή της σε συγκεκριμένη χωρο-χρονική κλίμακα (βλ. ενδεικτικά, Μ. Φαράντος, *Δογματική και Ηθική*, Αθήναι 1973).

ειδικού τύπου προθεσιακή και αναφορική κατάσταση της ύπαρξής της. Η εν λόγω εκάστοτε ιδιαιτερότητα, ωστόσο, δεν οδηγεί σε μια χαώδη ακαταστασία, αλλά εξαρτάται από έναν κοινόν λόγον –υπόστρωμα των επιμέρους και ανανεούμενων, και απρόβλεπτων ίσως– εκφάνσεών της, ο οποίος συνιστά και ό,τι θα ορίζαμε ως ταυτότητα του Προσώπου. Μάλιστα θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε και έναν πιο ακραίο οντολογικά και υπαρξιακά όρο σε σχέση με την ταυτότητα: την ενότητα. Σημειωτέον εξαρχής ότι η εν λόγω ταυτότητα, ως κατόρθωμα και ως συνειδητός επικαθορισμός των ενεργειών, δεν υπόκειται σε όρους εξωτερικής ή εσωτερικής αναγκαιότητας, με συνέπεια να μπορούμε άνετα να τη συνδέσουμε με ό,τι χαρακτηρίζεται ως ελευθερία ή, υπό τη μορφή του ενεργήματος, απελευθέρωση. Και ως αναγκαιότητα θα ορίζαμε εδώ την υποταγή σε παράγοντες μη υπερβατούς, για οιονδήποτε λόγο, από τους οποίους κυρίως εξαρτώνται η οργανική και η ανόργανη ύλη, π.χ. ένα ζώο, ένα φυτό και ένας λίθος. Από τα εν λόγω όντα απουσιάζουν η συνείδηση και η βούληση για την όποια αναστολή της επικυριαρχίας ορισμένων καταστάσεων ή για την ανάπτυξη νεοπαγών. Το ιδιαίτερο πλεονέκτημα που απουσιάζει από τις ανωτέρω μορφές ύλης είναι η δυνατότητα για δημιουργία ιστορίας και πολιτισμού, δηλαδή για ένα εκ του μηδενός κατόρθωμα, για μια άλλου τύπου πορεία από τη φυσική νομοτέλεια αλλά και συγχρόνως όχι πλήρως ανεξάρτητα από τους όρους της.

Ωστόσο, για να μην προβαίνουμε σε άκριτες ή και σε ενθουσιώδεις ιδεαλιστικού τύπου ακρότητες, πρέπει να σημειώσουμε ότι ούτως ή άλλως η ανθρωπίνη υπόσταση υπόκειται μονίμως σε αναγκαιότητες. Δεν της είναι εφικτό δηλαδή να απέχει από τη βρώση και την πόση. Ο άνθρωπος, έως τουλάχιστον το εσχατολογικό πλήρωμα, παραμένει μια υπόσταση με τους υλικούς, φυσικοοργανικούς προσδιορισμούς της. Το μείζον θα λέγαμε εδώ ως προοπτική είναι η ιδιαιτερότητα που έχει ο άνθρωπος, χωρίς να απεμπολεί και ο ίδιος το χαρακτήρα του ως φυσικού όντος, να προοικονομεί, ως πυρηνικός μικρόκοσμος, τους βαθμούς εξέλιξης στους οποίους θα οδηγηθεί το φυσικό σύμπαν. Με άλλους λόγους, μήπως πρέπει να εξετάσουμε τον άνθρωπο ως συμπερίληψη στον ανώτατο βαθμό όλων των φυσικών δυνατοτήτων; Μήπως λοιπόν θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε την ανθρωπίνη ουσία ως προσωπική συγκριτικά με τις υπόλοιπες; Άρα, μήπως ο εκάστοτε άνθρωπος είναι «καταδικασμένος» να καταστεί Πρόσωπο; Ένα τέτοιο ενδεχόμενο, θα έφερε κατ' αρχάς στο προσκήνιο ως αναγκαιότητα την αυτογνωσία, η οποία θα αποτελούσε την προϋπόθεση της αυτοπραγμάτωσης. Υπό την ενίσχυσή της θα διαμορφωνόταν μια ιδιότυπη διαλεκτική μεταξύ μείωσης και έντασης. Με την τροφοδότηση της αυτοσυνειδησίας του ο άνθρωπος αναλαμβάνει το εγχείρημα να διευρύνει την απελευθέρωση και να μειώνει την εξάρτηση, έως ότου καταστεί «καθ' ομοίωσιν» του δημιουργού του υπό το χριστιανικό πρίσμα ή ένα πλήρες πνευματικό ον στο πλαίσιο μιας φιλοσοφίας που διατυπώνει λόγο για αυτοπραγματώσεις. Αν λοιπόν ο άνθρωπος υπάκουε στις βιολογικές μόνον αναγκαιότητες χωρίς έναν κριτικό σκεπτικισμό, θα υποτασσόταν σ' ένα μηχανικισμό καταλυτικό της ιδιαιτερότητας ως κατάκτησης. Με βάση τον ανωτέρω τρόπο της εμφάνισής της, η οντότητα που έχει τις προϋποθέσεις να ορισθεί ως *Πρόσωπον* εκλαμβάνε-

ται ότι κατέχει ή διαμορφώνει –διά της σχηματοποίησης ορισμένων ρεουσών εντός της δυνατοτήτων– ένα πλήθος από ιδιαίτερα και ανεπανάληπτα υποκειμενικού τύπου χαρακτηριστικά, μη κατατασσόμενα κατά την άμεση προσέγγιση της καθεαυτότητάς τους σε γενικές κατηγοριοποιήσεις ούτε εκφραζόμενα με κοινές-καθολικές έννοιες ή ιδιαίτερους ορισμούς ως επιμερισμούς τους. Μάλιστα, το Πρόσωπον δε συνιστά το αφαιρετικό θεωρητικό προϊόν μιας επαγωγικής διαδικασίας με αφορμή την επεξεργασία και την εννοιολογική κατάταξη ορισμένων επιμέρους παρουσιών και χαρακτηριστικών από τα ούτως ή άλλως ομοειδή ανθρώπινα όντα. Τα ιδιώματά του ωστόσο, τα δηλωτικά μιας ούτως ειπείν ατομικότητας, δεν το οδηγούν στο να διαρρήξει τις σχέσεις του –τις ήδη υπαρκτές ή τις υπό προοπτικήν, ανάλογα με την οπτική θέασης– με τα υπόλοιπα πρόσωπα και μη πρόσωπα, ή να συμπεριφέρεται με μια διάθεση ουδετερότητας ή εγωιστικής ανεξαρτησίας και πολλώ μάλλον επεκτατικής υπεροχής στον οικείο τους χώρο παρουσίας. Τουναντίον, μάλιστα, η όποια προοπτική για αυτοερωτισμό ή τουλάχιστον για εξατομικευμένη αυτοπραγμάτωση υπό τον τύπο ενός αυτόνομου απομονωτισμού τίθεται στο περιθώριο, εκ του ότι θεωρείται ότι ανήκει στον ορίζοντα του αρνητικά αξιολογικού και εκ του ότι συνεπαγωγικά είναι αποδομητικά καταλυτική του συλλογικού φρονήματος ως επικοινωνίας. Ήδη ο Ηράκλειτος (απ. 44 κ. 94), ο Πλάτων (διάλογοι *Πολιτεία*, *Νόμοι*) και ο Αριστοτέλης (*Πολιτικά*) είχαν προσδώσει οντολογικά θεμέλια στην εν λόγω σχέση.

Ενότητα 5.6

ΤΟ ΠΡΟΣΩΠΟΝ ΩΣ ΑΝΑΦΟΡΑ

Το *Πρόσωπον* ενεργοποιεί τα ιδιώματά του ως εφαλτήριο βάσης και προβολής, για να εκφράσει με ποικίλους –και όχι τυπικά επαναλαμβανόμενους αλλά δυναμοκρατικά ανανεούμενους– τρόπους την αναφορικότητά του προς ό,τι το περιβάλλει, είτε είναι φυσικής και κοινωνικής είτε ακόμη και υπερφυσικής τάξης. Σημειωτέον ότι στο θεωρητικό πλαίσιο της χριστιανικής ανθρωπολογίας το άτομον ή το *Πρόσωπον*-πιστός υπόκειται σε μια βιωματική εξέλιξη, η οποία δεν αντανακλά μόνον την υποκειμενική ωρίμανσή του αλλά και τον τρόπο με τον οποίο αφομοιώνει τη ζωή και τη διδασκαλία της Εκκλησίας. Με άλλους λόγους, με την εξακτίνωση των ιδιωμάτων του εκπέμπει την –κατά τη χριστιανική διδασκαλία αποδεκτή ως φύσει– προθεσιακότητά του να ανανεώνει και να διευρύνει μονίμως τις μορφές και τα επίπεδα της επικοινωνίας του. Τα ανωτέρω όμως υπό μία ρήτρα: να μην απορροφάται από έναν κοινωνιοκεντρισμό και βεβαίως και από έναν φυσιοκεντρισμό εξουθενωτικό της ιδιαιτερότητας. Και την εν λόγω ρήτρα την είχαν θέσει αδιαπραγμάτευτα οι προαναφερθέντες τρεις έλληνες φιλόσοφοι, οι οποίοι την ιδιαιτερότητα την είχαν συνδέσει και με μια δυναμοκρατική αντίληψη κοινωνικού και πολιτικού τύπου, υπό την έννοια της αφομοίωσης ή της ενεργοποίησης καταστάσεων που προσλαμβάνουν θεσμικό συλλογικό χαρακτήρα. Στις φιλοσοφικές προτάσεις τους ετίθετο ως κανονιστική προοπτική και η μετεξέλιξη της ιδιαιτερότητας σε πολιτικό ενέργημα. Όθεν, το πεδίο ανάπτυξης του προσώπου δεν είναι ούτε οι μαζικές προπολιτιστικές κοινωνίες ούτε το κεφαλαιοκρατικό μοντέλο της αποθέωσης της ατομικότητας. Κινείται, θα υποστηρίξουμε, με τη χρήση πολιτικών εννοιών, υπό όρους ισοτιμίας ανάμεσα σε μια αυτονομοθεσία και σ' έναν κανονιστικό έλεγχο ενός διευρυμένου αξιακού παραδείγματος, ανάμεσα στη συνειδητοποίηση της ελευθερίας και στο μοντέλο δράσης που ορίζει ένα δικαιοκ –και, εννοείται, δημοκρατικής θεμελίωσης– κρατικό ή πολιτικό εθνικό ή υπερεθνικό σύστημα.

Αν και λειτουργεί –καθηκόντως θα λέγαμε– υπό όρους πραγμάτωσης και διηνεκούς διεύρυνσης της συλλογικότητας, το *Πρόσωπον* δεν υποτάσσεται σ' ένα άκαμπτο θεσμικής συγκρότησης ή πολιτικής ιδεολογίας μοντέλο. Θέτει δηλαδή σε μόνιμη κλίμακα ζητήματα διαλεκτικής συνάντησης –ή ακόμη και αναμέτρησης– με ό,τι ορίζεται ως συλλογικά αντικειμενικό και αναλόγως του αποδίδει το αξιολογικό μέτρο που του προσιδιάζει. Ακόμη και αν το εν λόγω μέτρο δεν έχει θετικό πρόσημο, ο φορέας του δεν καταδικάζεται, αλλά αγαπητικά κρίνεται ως προς μια απόκλισή του. Η ανταπόκριση σε μια ηθική καθηκοντολογία δε λειτουργεί με όρους ακαμψίας. Γενικότερα το *Πρόσωπον* δεν τοποθετείται με αρνητικό τρόπο έναντι των συλλογικών θεσμικών μορφωμάτων. Τουναντίον μάλιστα. Το εκκλησιαστικό μοντέλο ανάπτυξης του Χριστιανισμού είχε ισχυρές καταβολές από την

Εκκλησία του Δήμου της Αρχαίας Ελλάδας. Και στους δύο σχηματισμούς εντοπίζουμε ως κοινό χαρακτηριστικό τη συμπόρευση των ατομικτήτων προς μια συλλογική σύνθεση ή την ανάδειξη των συλλογικών διαστάσεων της ατομικότητας. Ο Αριστοτέλης, μάλιστα, με τη θεωρία του περί πολιτικής ισότητας είχε αναδείξει ως αναγκαιότητα ποιοτικής γενίκευσης των συλλογικών διαδικασιών τη συμμετοχή του συνόλου των πολιτών στις θεσμικές υποχρεώσεις που έθετε το δημοκρατικό πολίτευμα, ανεξάρτητα από την εμπέλεια των ικανοτήτων που είχαν προβάλλει κατά την ατομική και τη δημόσια δράση τους. Υποστήριζε ότι εντός των συλλογικών οργανισμών και ο πιο αδαής πολίτης αποκτούσε τις προϋποθέσεις να κατανοήσει τις δυνατότητές του και να τις ενεργοποιήσει (βλ. σχετικά το τρίτο βιβλίο της πραγματείας του *Πολιτικά*). Η κριτική λοιπόν που θα ασκούσε το Πρόσωπον, θα απευθυνόταν μόνον στην περίπτωση που, εντός ενός κεφαλαιοκρατικού μοντέλου ανάπτυξης της κοινωνίας, υπηρετείται η ατομικότητα, υπό τη μονοσήμαντη μορφή της κατοχύρωσης των δικαιωμάτων και της προώθησης των συμφερόντων, ανεξάρτητα από οιαδήποτε συλλογική αναφορά. Αν παραμένει το άτομο σε μια διεκδίκηση των δικαιωμάτων, υπερενισχύει τον αυτοερωτισμό και συγκροτεί έναν εαυτό επικυριαρχικό επί του περιβάλλοντος, ο οποίος μπορεί να μετεξελιχθεί, μέσα από ψυχικές νευρώσεις, σε τυραννικό. Ο Πλάτων στο ένατο βιβλίο της *Πολιτείας* είχε αναπτύξει συστηματικά τον εν λόγω κίνδυνο, προβαίνοντας προσεκτικά στην επισήμανση και των ψυχολογικών καταστάσεων που τον διαμορφώνουν. Είχε επισημάνει ότι μια αχαλίνωτη υποταγή σε ακόρεστες επιθυμίες διαμορφώνει ένα δηλητηριώδες κεντρί, το οποίο εξουδετερώνει τη φρόνηση και τις υπόλοιπες αρετές, και ακυρώνει έτσι το συλλογικό περιεχόμενο των αναφορών. Για τον αθηναίο φιλόσοφο, η εν λόγω κατάσταση αποτελούσε μια ακραία ηθική και πολιτική παρέκβαση. Το απολυταρχικό μοντέλο δεν ευδοκίμοιζε στις εκκλησιαστικές οργανώσεις του βίου, όπου ο αυτοέλεγχος και ο θεσμικός έλεγχος με βάση ένα ορθολογικά δομημένο σύστημα νόμων συνιστούσαν την καθ' ημέραν πρακτική. Ειδικά στη χριστιανική Εκκλησία, η ένταξη στους κόλπους της ήταν προϊόν της προσωπικής ελευθερίας, επειδή ακριβώς δεν ήταν ένα θεσμικό καθήκον νομικού ή πειθαναγκαστικού περιεχομένου.

Υπό την ισχύ λοιπόν της δυναμικής αυτής στάσης, το *Πρόσωπον* κατέχει έναν διττό χαρακτήρα. Κατά πρώτον, λειτουργεί ως μια αυτορρυθμιζόμενη ανθρώπινη οντότητα, η οποία διαχειρίζεται κατά τέτοιο τρόπο τα έμφυτα και επίκτητα χαρακτηριστικά της, ώστε να διατελούν σε οργανική –θα μπορούσε να ονομασθεί και διαλεκτική– μεταξύ τους ενότητα και να προσδιορίζονται –όχι όμως ατομικώς ανελαστικά, εφόσον υπόκεινται, κατά το μάλλον ή ήττον ντετερμινιστικά, σε αναγκαίους φυσικούς και ιστορικούς συσχετισμούς– από την ιδιαίτερη και ανεπανάληπτη υφή της. Αν επιλέξουμε τον όρο «διαλεκτική», δεν εννοούμε τίποτε άλλο παρά έναν συνεχή κριτικό επαναπροσδιορισμό –έναν αναστοχασμό–, ο οποίος βαίνει ανακαλύπτοντας νέες καταστάσεις της εσωτερικότητας ή την υποδομή της για ανανέωση των προβληματισμών της. Πρόκειται για μια δυναμοκρατική εσω-σχέση, η οποία οδηγεί βαθμιαία στην αυτοπραγμάτωση. Η ανθρώπινη βιοδομή (νους, συναίσθημα και βίωμα κατά το συναγελασμό τους)

εμπεριέχει πολλαπλά επίπεδα, λανθάνοντα κατά το μάλλον, τα οποία μπορούν να αναχθούν στο συνειδητό και διά των ερεθισμών που προκαλεί το εξωτερικό περιβάλλον. Στο σημείο αυτό συνάντησης αναπτύσσονται μορφές δημιουργικότητας, στις οποίες το νοούν και δρων υποκείμενο ανακαλύπτει έτι περαιτέρω τον εαυτό του. Και εδώ ακριβώς αναδύονται οι προϋποθέσεις για το δεύτερο στοιχείο, σύμφωνα με το οποίο το Πρόσωπον εξακτινώνεται ως μια αείζωη εκρηκτικότητα προς ό,τι υπόκειται στην –συγκροτηθείσα ήδη ή επικαίρως εφικτή– εμπειρία του μ' έναν τρόπο που υπερβαίνει, αλλά δεν καταργεί, την οικεία του ιδιαιτερότητα. Οι εμπειρικές προσθήκες είναι αναγκαστικά ποικίλες και ανανεώσιμες, πολλάκις μάλιστα μη επιδεικτικές προγνωστικών. Ως εκ της αναγκαιότητάς τους συνιστούν, κατά το μάλλον ή ήττον, παράγοντα διαμόρφωσης ή αποκλεισμού του προσώπου. Η ποιότητά τους είναι συντελεστική θετικών ή αρνητικών προσήμων στο επιλέγειν και στο πράττειν. Ο άνθρωπος καλείται λοιπόν σε μια αναμέτρηση, η οποία θα αναδείξει τις προσωπικές δυνατότητές του για μια νηφάλια αξιοποίηση των προσλήψεων, για μια απόπειρα μεταμόρφωσής τους ή προέκτασής τους και για μια κατανόηση των ανανεούμενων τρόπων επικοινωνίας του με ό,τι απρόβλεπτο προκύπτει. Και γίνεται ιδιαίτερος λόγος για το απρόβλεπτο, επειδή ακριβώς κατά τη συνάντησή του με τους ανθρώπους ακονίζεται η πρωτοτυπία ή όχι των ιδιαιτεροτήτων τους και εξιχνιάζεται η ετοιμότητά τους τουλάχιστον στο να το ερμηνεύσουν. Πρόκειται λοιπόν για έναν πολυδιάστατο τρόπο στάσεων που δηλώνει την εκστατική ευελιξία του *προσώπου* ως ατομικής ενότητας να συνάπτεται με εντασιακό πλουραλισμό –και όχι μόνο στο στατικό επίπεδο των διαμορφωμένων εθιμικά ή στερεότυπων αξιών και ιδεών– με οιαδήποτε άλλη παρουσία, ανεξάρτητα από την –φυσική ή κοινωνική– προέλευσή της και τα –εγγενή ή συμβεβηκότα– ιδιώματά της. Με όρους αυστηρά φιλοσοφικούς, θα λέγαμε ότι έρχεται στο προσκήνιο ένα πλήθος από νέα κατηγορήματα, τα οποία προστίθενται στο ανθρώπινο είναι. Ό,τι ενδιαφέρει τη συζήτησή μας ωστόσο είναι το αν τα κατηγορήματα συνιστούν εσωτερικές δυνατότητες που αναδύονται, και άρα είναι εγγενή και ουσιακά, ή αν είναι συμβεβηκότα και επικύπτουν υπό τις νέες συνθήκες που διαμορφώνονται ή έχουν έναν διττό χαρακτήρα με ποικίλους συνδυασμούς. Και στα ανωτέρω τίθεται το επικοινωνείν, το οποίο ακονίζει τη δυνατότητα πραγμάτωσης του προσώπου. Συνιστά εσωτερική έφεση ή κανονιστικό καθήκον ή έναν συνδυασμό τους. Ούτως ή άλλως, η προβληθείσα συνάφεια με τους συνανθρώπους δε θα εξαντλείται σε μια στερεότυπη επικοινωνιακή προοπτική, αλλά θα στοχεύει –ως έκφανση της φιλίας ή της αγάπης– σε μια μεταμόρφωση επί τα βελτίω του υποκειμένου αναφοράς και συγχρόνως σε μια ανάλογη αυτομεταμόρφωση του αναφερόμενου. Στις προοπτικές επισημάνσεις μας, και ανεξάρτητα από την απάντηση στα ερωτήματά μας, κυρίως ενδιαφέρει το αν θα τεθεί σε ισχύ η ανωτέρω μεταποιητική διαδικασία.

Η ΑΥΤΟΓΝΩΣΙΑ ΩΣ ΕΦΑΛΤΗΡΙΟ ΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥ

Και στην προοπτική της ανωτέρω διττής μεταμόρφωσης τίθεται ό,τι θα χαρακτηρίζαμε ως υπέρβαση της αθλιότητας –ή της κατά τη βιβλική διδασκαλία πτώσης–, η οποία εδράζεται στην αναξιοότητα του ανθρώπου –την πρόσκαιρη βεβαίως χριστιανικά– να αυτοπραγματωθεί. Μια συνολική αυτεπίγνωση είναι αναγκαία, προκειμένου να καταστεί εφικτό το υπαρκτικό πλήρωμα. Πώς θα μπορούσε να μετεξελιχθεί σε Πρόσωπο το άτομο εκείνο που δεν αρύεται την όποια απόπειρά του από τη συνειδητοποίηση του ποια ακριβώς είναι η κατάστασή του καθεαυτή και ως προς τις επιρροές που δέχεται; Δεν πρέπει μάλιστα να λησμονούμε ότι ο τρόπος ζωής που διαμορφώνουμε, είναι κατά κύριο λόγο συνάρτηση των εξωτερικών συνθηκών που μας επηρεάζουν. Το περιβάλλον είναι καταλυτικό, επηρεάζει τις λογικές δομές του εγκεφάλου μας και τον τρόπο με τον οποίο αναφερόμαστε σε πρόσωπα και σε πράγματα. Εντός του εν λόγω πλαισίου είναι ισχυρό το ενδεχόμενο να διαμορφώνουμε μια ανθρωπότητα τελείως αλλότρια προς ό,τι πραγματικά είναι και πρέπει να είναι. Συγκεκριμένα: Χριστιανικά είναι αποδεκτό ότι η ανθρώπινη ύπαρξη κυριαρχείται από παθογενή στοιχεία, τα οποία κυρίως οφείλονται σε μια έντονη προβολή και αναπαραγωγή του εγωιστικού, ούτως ειπείν, γονιδίου, του μη ελεγχόμενου εισέτι από το καθήκον της κοινωνικότητας. Ήδη από την αφηγηματική ανάλυση της βιβλικής *Γενέσεως* εμφανίζονται οι πρωτόπλαστοι να αναπτύσσουν διαθέσεις οίησης, πλήρως ανεξάρτητου αυτεξουσίου και υπέρβασης των πραγματικών ορίων τους. Κατά κάποιον τρόπο με μια υπεραίρουσα εφηβική επιπολαιότητα, η οποία αποτελεί ανάχωμα στην αυτογνωσία τους, επιχειρούν να αυτονομηθούν έναντι του Θεού, με τέτοια μάλιστα προοπτική που τους οδηγεί στην αλλοτρίωση. Να διευκρινίσουμε ωστόσο ότι η έννοια της αλλοτρίωσης δεν προκύπτει τόσο από μια παραβίαση ηθικών κανόνων. Κατά βάση γίνεται λόγος για μια αδυναμία ή για μια άρνηση ανάληψης αναδιαρθρωτικών κινήσεων που θα επιφέρουν μια συνειδητοποιημένη συνάντηση με το αυθεντικό. Εδώ επίσης πρέπει να προσεχθεί ότι, όταν γίνεται λόγος περί πτώσης ή για συναφείς καταστάσεις, δεν είναι επαρκής για αυστηρές ανθρωπολογικές οριοθετήσεις μόνον η διάσπαση της σχέσης με τον Θεό, αλλά πρέπει να ληφθούν υπόψη και όλες οι ψυχολογικές καταστάσεις που την πλαισιώνουν. Δηλαδή το πρόβλημα εμπερικλείεται σε κάποιο βαθμό και σε μονοσήμαντες ως προς την περιοχή που διαμορφώνονται διαδικασίες, οι οποίες εγκλωβίζουν ένα άτομο αυστηρά στον ορίζοντα του παρόντος κόσμου. Θα αποτελούσε απόπειρα να μην επιχειρηθεί μια ανάλυση, έως τα ακρότατα σημεία, της ανθρώπινης βιοδομής, η οποία διαμορφώνεται και από ποικίλους εξωγενείς παράγοντες και ως εκ τούτου δε συνιστά μια δεδομένη πραγματικότητα ή αυτονόητη ως προς τις συντεταγμένες της. Το ζήτημα δηλαδή

δεν κατανοείται και δεν επιλύεται μόνο στο πλαίσιο των κανονιστικών αρεταϊκών προτροπών.

Παράλληλα, στους ανωτέρω παράγοντες οι εκτροπές ποικίλλουν και παραλλάσσουν ως προς τις συνθήκες εντός των οποίων διαμορφώνονται. Ο παρονομαστής είναι κοινός, ανεξάρτητα από το ποια παθογενής ατμόσφαιρα τον διαμορφώνει. Όθεν, δεν είναι εφικτό να εντοπίζουμε στον –ή να διεκδικούμε μ' έναν ακραίο μαξιμαλισμό για τον– άνθρωπο ως έγχρονη παρουσία την απόλυτη καθαρότητα ούτε κατά περίπτωση ούτε εν τω συνόλω της. Οι διαδικασίες από τις οποίες πρέπει να διέλθει είναι εκ των πραγμάτων υποχρεωτικές. Η ίδια μάλιστα η χριστιανική προοπτική περί αποκατάστασης και περί σωτηρίας καθιστά αναπόφευκτη τη μη κεκαθαρωμένη απολύτως και εξαρχής ανθρωπολογική ατμόσφαιρα συμπεριφορών. Μία από τις λύσεις λοιπόν που προτείνονται, συνίσταται σε μια άλλου τύπου αντιμετώπιση της ανθρωπινότητας σε σχέση με την εγωιστική. Η αγάπη προς τον συνάνθρωπο αναδεικνύει το ανθρώπινο μεγαλείο και αίρει την υπαρκτή αθλιότητα. Και καταργεί τις παθογενείς καταστάσεις, διότι το περιεχόμενό της επιπλέον δεν εξαντλείται σ' έναν απλό συναισθηματισμό ή σε μια συγκινησιακή φόρτιση ενδιαφερόντων, καταστάσεις που είναι αμφιβαλλόμενες και επιρρεπείς στη μεταβλητότητα. Η εν λόγω καινή αγάπη δεν αποτελεί τίποτε άλλο παρά τον ηθικό-κοινωνικό μετασχηματισμό των μεταφυσικών καταβολών του ανθρώπου και εν ταυτώ την ηθική-κοινωνική πηγή των μεταφυσικών αναγωγών του. Συνιστά δηλαδή τη συνειδητοποίηση της προέλευσης (ποιητικό αίτιο) και του σκοπού φοράς (τελικό αίτιο). Το ότι το μεγαλείο και η αθλιότητα έχουν κοινή πηγή, δηλαδή τον ίδιο τον άνθρωπο, είναι αποδεκτό. Η τραγωδία και η λύτρωση συμπίπτουν στον ίδιο φορέα, παρά το ότι σε πλείστες περιπτώσεις η πρώτη κατάσταση προκύπτει από εξωγενείς παράγοντες. Με μια επιπλέον μάλιστα διευκρίνιση, όταν επικεντρώνουμε αποκλειστικά στο υποκείμενο τις ευθύνες: το μεγαλείο απορρέει από την κατανόηση και την έμπρακτη έκφραση των μεταφυσικών πηγών, ενώ η αθλιότητα από την άγνοια ή την άρνησή τους. Η αντίθεση και όχι μια απλή διαφορά ανάμεσα στις δύο καταστάσεις είναι ρητή. Η ευθύνη για την υπό διαμόρφωση και εκτέλεση επιλογή εναπόκειται στον ίδιο τον άνθρωπο, στον τρόπο με τον οποίο ενεργοποιεί τις γνωστικές δυνάμεις της ύπαρξής του. Το ζήτημα δεν είναι μόνον ηθικό-πραξιακό και δεν πρέπει να λησμονούμε και τη σύζευξη που πρότεινε ο Σωκράτης ανάμεσα στη Γνωσιολογία και στην Ηθική, εισάγοντας μια ούτως ειπείν ορθολογική πλαισίωση των ενεργημάτων. Είναι επίσης και ερμηνευτικό, υπό την έννοια αποκωδικοποίησης μ' έναν σύνθετο τρόπο του μεταφυσικού μυστηρίου, το οποίο ούτως ή άλλως ως τέτοιο δεν είναι δυνατόν να αποτυπωθεί με την αναλυτική μόνο μέθοδο. Αναφορικά, τέλος, με τους παράγοντες που θεμελιώνουν την ανωτέρω διαλεκτική αντίθεση, θα σημειώναμε ότι υπό το χριστιανικό πρίσμα δεν οφείλονται τόσο στο ενσαρκωμένο πνεύμα ή στην ένταξη του πνεύματος στον κόσμο –προκειμένου να αποφευχθεί κάθε είδους δυϊσμός–, αλλά προπάντων στον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος ως συνείδηση εαυτού επιλέγει να δραστηριοποιηθεί. Στο κατά πόσον δηλαδή η αγάπη για το εγώ υπερβαίνεται, για να αναδειχθεί η αγάπη για το εσύ. Κατά προέκταση, από το κατά πόσον η εκ-

κοσμίκευση του πνεύματος λειτουργεί ή προς την κατεύθυνση της μεταποίησης του κόσμου ή προς την κατεύθυνση της υποταγής στις αλλοιώσεις του, μία εκ των οποίων είναι ο αυτοερωτισμός. Η εκκοσμίκευση δηλαδή αφ' εαυτής δεν έχει υποχρεωτικά αρνητικό πρόσημο, διότι για την αποτίμησή της πρέπει τουλάχιστον να διευκρινισθεί τι εννοούμε με τον όρο «κόσμος», καθώς επίσης και να προσδιορίσουμε αν η γενική πτώση που θα εξηρτάτο από την ίδια θα ήταν υποκειμενική ή αντικειμενική. Και βεβαίως ο προβληματισμός θα προεκτεινόταν στο αν η τελική δηλωτικότητα της παραπέμπει σε υποταγή. Εδώ άνετα θα μπορούσαμε να καταφύγουμε στη ριζική διαφορά ανάμεσα στην απολυταρχία της αναγκαιότητας και στο βασίλειο της ελευθερίας, καταστάσεις που τεκταίνονται και ακονίζονται δραματικά εντός του ιστορικού γίγνεσθαι. Πρόκειται για το υπαρξιακό εκείνο ζήτημα που θεμελιώνεται σε ό,τι θα χαρακτηρίζαμε ως προαίρεση και που είναι θεμελιωτικό ή ανατρεπτικό της έννοιας του *προσώπου*. Η ελευθερία εδώ νοείται διττώς: τόσο ως απεγκλωβισμός «από» (αρνητική εκδοχή) όσο και ως δημιουργία «για» (θετική εκδοχή). Και επειδή ακριβώς και στις δύο περιπτώσεις λειτουργεί κριτικά, θα τη χαρακτηρίζαμε συλλήβδην ως Διαλεκτική. Τελείως ενδεικτικά παραπέμπουμε στη μελέτη του Ι. Ρωμανίδη, *Το προπατορικό αμάρτημα*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1989, σσ. 129-152, όπου γίνονται αναφορές στα ζητήματα περί της πτώσης και περί της αποκατάστασης του ανθρώπου.

Ενότητα 5.8

ΤΟ ΠΡΟΣΩΠΟΝ ΩΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑ

Προεκτείνοντας λοιπόν τα ανωτέρω, θα λέγαμε ότι η ποιοτική μεταποίηση προς το όλο και περαιτέρω βέλτιον πραγματώνεται διά του τρόπου με τον οποίο ο έτερος καθίσταται εταίρος και δεν παραμένει απλώς στην προοπτική μιας συναινετικής επικύρωσης –στο πλαίσιο ενός δημοκρατικού πολιτισμού– του συνανθρώπου ως ιδιαίτερης ταυτότητας. Δεν είναι επαρκής μόνον η αναγνώριση των δικαιωμάτων του συνανθρώπου, όσο και αν συνιστά καίριο ηθικό και πολιτικό καθήκον. Εξάλλου, ο Χριστιανισμός δεν εξαντλούσε τις κοινωνικές συζητήσεις του στις νομικές ή στις συνταγματικές διαστάσεις των προβληματισμών υπό τους οποίους διείποντο, αλλά ήταν σαφώς και πιο διεισδυτικός προσεγγίζοντας βαθύτερα υποστρώματα της ύπαρξης. Η προσωπική ετερότητα λοιπόν είναι κριτήριο όχι μόνον για την αυτονόμηση αλλά εν ταυτώ και για την αμοιβαιότητα. Η επικοινωνία, επομένως, όχι μόνον διαθέτει αυταξία ως διαδικασία αλλά και νοσηματοδοτείται εκ του προϊόντος συναλληλίας που παράγει, το οποίο ωστόσο έχει ήδη η ίδια προσδιορίσει ως προς τις γενικές αρχές από τις οποίες πρέπει, ουσιολογικά και δομικά, να διέπεται, δηλαδή αντικειμενικά. Βεβαίως και εδώ είναι απαραίτητο να σημειώσουμε ότι η εν λόγω κατάσταση πραγματοποιείται μέσα στο χρόνο συνδεδεμένη με ό,τι θα ορίζαμε γενικώς ως πολιτιστική εξέλιξη και συνειδητοποιείται βαθμιαία. Ωστόσο, έχει προτυπωθεί θεόθεν. Η εξέλιξη συνιστά αναγκαίο παράγοντα για την κατανόηση, εμπίωση και επικαιροποίηση του παρελθόντος, π.χ. της Σταύρωσης, η οποία δε συνιστά μόνον ένα γεγονός ή μία πρόταση θυσίας αλλά και την αποκατάσταση της τρωθείσης επικοινωνίας τόσο μεταξύ των ανθρώπων όσο και κατά τη σχέση τους με το θεϊόν. Η θυσία δηλαδή δεν πρέπει να αναχθεί μόνον στον ορίζοντα των αρχών-αξιών αλλά και σε αυτόν των άνευ όρων υπαρξιακών αναγκών. Να μην παραμείνει αποκλειστικά στο πεδίο της συνειδητότητας αλλά να καταστεί η ίδια η βιολογική φύση του ανθρώπου. Η πρόσληψη της αμαρτίας των ανθρώπων ή του συνανθρώπου ως μέσο για κατάργησή της, εκ του ότι συντρίβει κάθε ευδαιμονιστικό ή ηδονιστικό ατομικιστικό κριτήριο μακαριότητας και κάθε αυτοεπιβεβαίωση της υποκειμενικής ακεραιότητας, συνιστά την κορυφαία πραγμάτωση του επικοινωνείν. Επομένως, και κατά ρητή σημείωση: Και τα δύο χαρακτηριστικά κινούνται στην προοπτική του απεγκλωβισμού από τον υποκειμενικό σχετικισμό, από συναισθηματικές δηλαδή ή συγκινησιακές καταστάσεις, επιρροεπείς στη –διαμορφούμενη κατά περίπτωση ή κατά συνθήκη από ωφελιμισμούς, ενθουσιασμούς ή αποκαρδιώσεις– διαφοροποίησή τους ή αμφιρροεπείά τους. Ο ψυχολογισμός δε συνιστά εδραία προϋπόθεση για όρθρωση του προσώπου. Εσωτερικά και υπό τις ποικίλες επιδράσεις που δέχεται είναι ευμετάβλητος και δεν οδηγεί τον άνθρωπο στη διαμόρφωση καταστασιακών συνθηκών

συνειδητότητας, ηθικότητας και κοινωνικοποίησης. Αναδεικνύεται, επομένως, μια ανθρώπινη υπόσταση που διατηρεί την ενότητα και την ταυτότητα με τον εαυτό της και καθιστά την ετερότητά της προς τις υπόλοιπες υποστάσεις – τις ως προς τον εαυτό τους ενότητες και ταυτότητες – δυνατότητα για να αναπτύξει μαζί τους – διηνεκώς ανανεούμενες – δράσεις αμοιβαιότητας που προοδεύουν έως και την αλληλοπεριχώρηση ή ακόμη και τη θυσία. Η τελευταία κατάσταση μπορεί να προσλάβει ποικίλες εκφάνσεις, ανάλογα με την περίπτωση, αλλά, όπως ήδη τονίσαμε, αν δεν καταστεί κάτι ανάλογο με το γενετικό κώδικα, δεν μπορεί να επιφέρει τις αναγκαίες διευθετήσεις για ανατροπές. Και προκαλώντας δι' ολίγον τη συζήτηση θα σημειώναμε ότι με τη θυσία εισάγεται μια νέα ετερότητα, η οποία διεμβολίζει την υπάρχουσα ταυτότητα και έτσι θέτει επί τάπητος νέα οντολογικά και λογικά δεδομένα.

Σημειωτέον επίσης ότι και στο πλαίσιο της νεοπλατωνικής σχολής η ιδιαιτερότητα ως επιμέρους ενότητα και ταυτότητα κάθε ζωικής μάλιστα ύπαρξης – και όχι μόνον κάθε νοούσας – συνιστά μια πραγματικότητα που διαφοροποιείται από το κοινό, τόσο στη μεταφυσική όσο και στη φυσικοεμπειρική περιοχή. Για τον ειδικό αναγνώστη, παραπέμπουμε κυρίως στα σχόλια του Πρόκλου στον πλατωνικό διάλογο *Τίμαιος*, στα οποία η προβολή του ιδιαίτερου υπερβαίνει τα όρια του «παροξυσμού». Η κάθε οντότητα έχει τον οικείον της λόγον, είναι με αριστοτελικούς όρους το καθέκαστον «τόδε τι», κατέχει δηλαδή ανεπανάληπτη υπόσταση. Πρέπει ωστόσο να σημειώσουμε ότι δεν είναι, τόσο από εννοιολογική όσο και από οντολογική οπτική, νόμιμο να χρησιμοποιούμε αδιάκριτα τους όρους *ενότης* και *ταυτότης*. Ο πρώτος όρος αναφέρεται σε μια αρχική κατάσταση, σύμφωνα με την οποία κάθε επιμέρους στοιχείο ενός, π.χ., ανθρώπινου οργανισμού προσδιορίζεται από μια γενικότερη αρχή που το υπερβαίνει και ολικά το κατευθύνει προς τις γενικές λειτουργίες που πρέπει να επιτελέσει, με τρόπο κανονιστικό. Όλα τα στοιχεία δηλαδή διέπονται από έναν κοινόν λόγο, ο οποίος αποκλείει τις σχάσεις και προωθεί μονίμως έναν ενιαίο σχηματισμό, όπου διακινούνται νόμοι καθολικής ισχύος. Πιο συγκεκριμένα, ένα στοιχείο που ενυπάρχει με ποικιλία παρουσιών σε όλους τους ανθρώπους έχει την οικεία του οντολογική πηγή εκτός των ιδίων των ανθρώπων και όλα τα στοιχεία από κοινού μια καθολική πηγή, από την οποία διέπονται τόσο ως αρχέτυπα όσο και ως ενυπόστατες παρουσίες. Ενότητα λοιπόν είναι η συμπερίληψη σε μια υπόσταση αρχικών καταστάσεων που κατέχουν ενοειδή αυτοδυναμία και δεν αλλοιώνονται από την εμμενή επαναληπτικά παρουσία τους και σύνθεσή τους. Ο δεύτερος όρος είναι προέκταση του πρώτου και δηλώνει το ανεπανάληπτο ή την εκάστοτε ιδιαιτερότητα της ενότητας, το πώς δηλαδή ένας ανθρώπινος οργανισμός κατέχει οικεία δυνατότητα αυτοπροσδιορισμού. Η ταυτότητα μπορεί να αποτελέσει αντιθετικό ζεύγος με την ετερότητα, ενώ η ενότητα υπό προϋποθέσεις ή διαμέσου της ταυτότητας. Πιο συγκεκριμένα, η ταυτότητα αποκλείει όλα εκείνα τα στοιχεία τα οποία ανήκουν σε μια οιαδήποτε άλλη οντότητα κατά τον τρόπο των συνδυασμών και των εκφάνσεων. Δηλαδή τα στοιχεία μπορούν να είναι κοινά στο σύνολό τους ανάμεσα σε ορισμένες οντότητες, αλλά ο παράγων που ενδιαφέρει είναι ο ιδιαίτερος προσδιορισμός τους. Η

ενότητα κινείται προς μια κατεύθυνση πιο πηγαία και θα υποστηρίξαμε ότι διαμορφώνεται αρχικά με τις διαφορές που αναπτύσσονται στο καθολικό υπόστρωμα. Άρα, οι ετερότητες εμφανίζονται εξ αρχής και διευρύνονται μέσω της ανάπτυξης των ταυτοτήτων. Η προσέγγιση των ανωτέρω κινείται σαφώς προς τη ρεαλιστική λύση. Υπό μια διαφορετική πάντως προσέγγιση, η ταυτότητα φέρει στο φως μια εσω-σχέση, η οποία απαιτεί ιδιαίτερη προσοχή για να διευκρινισθεί. Η ενότητα ωστόσο καθορίζει ότι οι όποιοι μετασχηματισμοί επιτελούνται ή οι όποιες αντιθέσεις αναδύονται σε μια οντότητα υπάγονται σε έναν νόμο που οντολογικά τα αιτιολογεί. Οι μετασχηματισμοί μπορεί να υπακούουν στο στόχο για διεύρυνση της ενότητας μέσω της ταυτότητας, ενώ οι αντιθέσεις να είναι μεταξύ τους και όχι ως προς την αρχική πηγή από την οποία απορρέουν. Από πλευράς προσδιορισμού του *Προσώπου*, θα λέγαμε ότι η ενότητα συνιστά την κυρίως οντολογική κατάστασή του, η ταυτότητα την κυρίως υπαρκτική και η ετερότητα την κυρίως συγκριτική-επικοινωνιακή, χωρίς βεβαίως να αποκλείεται η αμοιβαία αντιμεταχώρηση των κατηγορηματικών προσδιορισμών. Για να θεμελιωθούν πάντως η ταυτότητα και η ετερότητα, προϋποτίθεται η ύπαρξη της ενότητας. Ο νεοπλατωνικός Πρόκλος (βλ. *Εις τον Πλάτωνος Παρμενίδην*, 1089.17-1097.20), π.χ., και ο χριστιανός Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης (βλ. *Περί θείων ονομάτων*, PG 3, V, 816b-853c) θα ενθουσιάζονταν ιδιαίτερος με τις ανωτέρω διακρίσεις.

Χρήζει διευκρίνισης επίσης ότι δεν ακεραιώνεται και δεν κεφαλαιοποιείται η έκταση ως προβολή *ad extra*, αν δεν έχει ήδη εξειδικεύσει τους όρους αυτογνωσίας και αυτοπραγμάτωσής του το *Πρόσωπον* που είναι φορέας της. Ανακαλύπτω κατ' αρχάς στον εαυτό μου τους οντολογικούς πυρήνες μου ως καθολικά ούτως ειπείν ανθρωπολογικά αρχέτυπα –εξειδικευμένα πάντως στην οντική παρουσία που καταγράφω– και διά της συνειδητοποίησής τους εκτείνομαι προς τους συνανθρώπους για να τα πραγματοποιήσω, σε ένα δεύτερο επίπεδο παρουσίας μου, ως σχέση ή ως υπόστρωμα για συναντήσεις, προβλεπτές και απρόβλεπτες. Η αυτογνωσία συνιστά και την αφορμή της ανθρωπογνωσίας. Κατανοώ δηλαδή την εαυτότητά μου και κατ' επέκταση υπό υπαρκτικούς όρους τη διεκδικώ ως στόχευση προς πραγμάτωση. Τουλάχιστον με βάση το αριστοτελικό σκεπτικό ότι ο άνθρωπος ορίζεται ως κοινωνείν ή κατέχει το εν λόγω ιδίωμα ως εγγενή κατάσταση του εαυτού του, ο κατέχων την αυτογνωσία διαπιστώνει ότι, αν παραμείνει ανενεργός στα όριά του, έρχεται σε αντίφαση με τους οντολογικούς πυρήνες του. Κατά κάποιον τρόπο λοιπόν το επικοινωνείν απορρέει και με όρους ανθρωπολογικού αυτοματισμού –αρκεί βεβαίως να έχει ενεργοποιηθεί ό,τι θα ονομάζαμε εσωτερικό πολιτισμό– και έτσι επανερχόμεθα σε ό,τι έχουμε ήδη ορίσει ως προσωπική ουσία ή ως ουσία που θέτει επιτακτικά προσωπικές προδιαγραφές.

ΜΙΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥ

Για τον προσδιορισμό του ανθρώπινου *Προσώπου* είναι αναγκαίες εξειδικευμένες εφαρμογές αρνόμενες από θεωρητικούς φιλοσοφικούς και θεολογικούς κλάδους. Η Οντολογία δηλαδή διά της Γνωσιολογίας –η οποία λειτουργεί ως διαμεσολαβητικό και υποχρεωτικό εργαλείο για υποστατική αυτοκατανόηση και αυτοκατάφαση– προεκτείνεται ως προσωπική εκστατικότητα με προοπτική το επικοινωνιακώς πράττειν. Κατά κάποιο τρόπο η Γνωσιολογία ορθολογικοποιεί την Οντολογία ή ανακαλύπτει τις ορθολογικές δυνατότητές της και βεβαίως προσφέρει το υλικό για την ένταξή της σε θεωρητικά σχήματα, τα οποία είναι και ηθικής και πολιτικής τάξης, δηλαδή δηλώνουν προβολές. Από τα ανωτέρω λοιπόν προκύπτει ότι εδώ δε διακινείται μια υποκείμενη στο τυχαίο και στο ασαφές –παρά τον προαναφερθέντα αυτοματισμό, του οποίου την ορμικότητα όμως εθέσαμε υπό πολιτιστικούς όρους, ώστε να μην είναι ενστικτώδης– της περιπτωσιολογίας σχέση και πραγματιστική συναίνεση, ούτε πρόκειται για μια συμβατική εθιμική ή δικαιοκή, στο πλαίσιο των τρεχουσών κοινωνικών και πολιτικών διαβουλεύσεων, συνύπαρξη. Η προσωπική συνάντηση θέτει επιπλέον ρητά εκποδών οιαδήποτε προοπτική ικανοποίησης επιμέρους συντεχνιακών στοχεύσεων ή διεκπεραίωσης στρατηγικών διαχείρισης, καταστάσεων που εξυπηρετούν την οικονομική ευδοκίμηση και πολλάκις επικυριαρχία ή το μοντέλο της παραγωγικότητας, της ποσοτικής δηλαδή εκδοχής του αποτελέσματος. Επιπλέον, ορίζει ως κανονιστική, θα την ονομάζαμε, αρχή την όλο και περαιτέρω διεύρυνση των διαλόγων εκείνων που έχουν εδραία ηθική αιτιολόγηση, από την οποία απουσιάζουν εξ ορισμού, καθηκόντως και ενσυνειδώς, τόσο οι πρόδηλες όσο και οι υπόδηλες σκοπιμότητες. Εντελώς ενδεικτικά να αναφέρουμε ότι οι σκοπιμότητες θέτουν αναχώματα απέναντι σε όποια προοπτική σχέσεων, διότι δεσμεύουν τις εσωτερικές δυνατότητες να οδηγηθούν στην αυτοκατανόησή τους. Ήδη ο Πλάτων, στο έσχατο πόνημά του *Νόμοι* προβαίνει στην εισήγηση περί μιας ανατροφοδοτούμενης σχέσης ανάμεσα στον ηθικό και στον κοινωνικό-πολιτικό παράγοντα, υποστηρίζοντας ότι η ηθική προσλαμβάνει το πλήρες νόημά της όταν κοινωνικοποιείται και πολιτικοποιείται και ότι ο σκοπός της πόλης-κράτους δεν είναι άλλος από την ανάδειξη των αρεταϊκών κανόνων και τη συνειδητή αφομοίωσή τους από το σύνολο των πολιτών. Δεν είναι τυχαίο μάλιστα ότι ο αθηναίος φιλόσοφος θεωρεί ότι η δικαιοσύνη συνιστά τόσο ηθική όσο και κοινωνική-πολιτική αρετή, με προωθητικές του βελτίονος αλληλοπεριχωρήσεις (βλ. ενδεικτικά, *Νόμοι*, 676a-702b). Και είναι λοιπόν τέτοιας υφής η ανωτέρω αιτιολόγηση, εφόσον δεν είναι υπηρετική της ατομικότητας αλλά της επικοινωνιακότητας, ή, επί το ορθότερον, εφόσον καθιστά την πρώτη κατάσταση φορέα και εκφραστή της δεύτερης. Διαμορφώνεται έτσι μια ιδιότυπη διαλεκτική,

σύμφωνα με την οποία η ιδιαιτερότητα συνειδητά αφομοιώνει τη δυναμική που διανοίγουν οι σχέσεις και έτσι αυτοϋπερβαίνεται, όχι όμως με την έννοια του να καταργείται αλλά του να αυτοπραγματώνεται, υπό τον όρο βέβαια ότι έχει διέλθει –σημειωτέον εκ νέου– και από την αυτογνωσία. Πρόκειται μάλιστα για μια κατάσταση την οποία ο αθηναίος φιλόσοφος υπάγει στο σύνολο των δραστηριοτήτων της πόλης και όχι μόνο στο θεσμό της παιδείας, η οποία κυρίως παραμένει στον τομέα των θεωρητικών διατυπώσεων. Και η πόλη που ευαγγελίζεται ο ιδρυτής της Ακαδημίας έχει πλείστα κοινά στοιχεία με τη χριστιανική Εκκλησία. Στο πρώτο μάλιστα και στο δωδέκατο (και έσχατο) βιβλίο των *Νόμων* ο Πλάτων αναλαμβάνει να θεμελιώσει τα ανωτέρω σε μια μεταφυσική βάση, με τη ρήτρα όμως της συνειδητής αποδοχής τους εκ μέρους των πολιτών: «πρὸς γὰρ ἔν ἔφαμεν δεῖν ἅει πάνθ' ἡμῖν τὰ τῶν νόμων βλέποντ' εἶναι, τοῦτο δ' ἄρετήν που συνεχωροῦμεν πάνυ ὀρθῶς λέγεσθαι. (...) Νοῦν δέ γε πάντων τούτων ἡγεμόνα, πρὸς ὃν δὴ τὰ τε ἄλλα πάντα ... δεῖ βλέπειν.» (963a), ως ένα ελάχιστο δείγμα. Η εν λόγω προϋπόθεση έχει στα όρια του Χριστιανισμού κυρίως οντολογικό περιεχόμενο, διότι η γνώση του εαυτού είναι η αποκάλυψη του ήδη υπάρχοντος, κατά την πορεία βεβαίως προς την πραγμάτωση των δυνατοτήτων του (ανθρωπολογία του θετικού) ή προς την έκπτωση σε άλλες επιλογές (ανθρωπολογία του αρνητικού), η οποία όμως διά των καταλλήλων αναστοχασμών ως μετάνοιας αποκαθίσταται στο αυθεντικό. Επανερχόμενοι, πρόκειται για μια διαλεκτική που δεν ορίζεται τόσο ή μόνον υπό την προοπτική της άρσης και της θέσης αλλά της μετεξέλιξης του ατόμου σε κοινωνικό υποκείμενο, η οποία υπερβαίνει ακόμη και τη σύνθεση των προαναφερθέντων ως αρχικά διεστώτων. Υπό τους εν λόγω όρους, το *Πρόσωπον* δεν μεταμορφώνει μόνον τον εαυτό του αλλά θέτει τις βάσεις για μια μεταμόρφωση της κοινωνίας στο σύνολό της, έστω στην περιορισμένη περιοχή της δράσης του. Λειτουργεί, ανεξάρτητα από την ποσοτική εμβέλεια, ως κανονιστικό παράδειγμα αρχών. Οι επιλογές του και ο τρόπος που τις εφαρμόζει εξακτινώνονται ως μεταρρυθμιστικά μοντέλα. Συνιστά έναν μικρόκοσμο, ο οποίος συνοψίζει στον εαυτό του όλες τις τάσεις άπλωσης των ανθρώπινων καταστάσεων σε πεδία που εκφράζουν τις ρητές δηλώσεις και συνδηλώσεις τους ή μετασημάνσεις τους προς το περαιτέρω. Ένα τέτοιο Πρόσωπο λειτουργεί μεταρρυθμιστικά, όχι επειδή επιτελεί έναν στόχο ανέφικτο αλλά επειδή κατανοεί το πώς της εφαρμογής του εφικτού. Στην εσωτερικότητά του το ατομικό, αποκτώντας αυτεπίγνωση, δε μετασηματίζεται τόσο σε συλλογικό αλλά, όπως τονίζουμε συνεχώς, το ανακαλύπτει και το εξειδικεύει έμπρακτα και προοπτικά. Δεν προβαίνει λοιπόν τόσο σε μια πράξη υπερβατικής των όσων κατέχει αλλά σε μια διείσδυση στον πυρήνα τους και στα ανεξάντλητα επίπεδα των δυνατοτήτων τους. Μια τέτοια προσωπικότητα –την οποία με νεότερους όρους θα μπορούσαμε να τη χαρακτηρίσουμε υπερβατολογική– συναντούμε στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη αναφορικά με τον άριστο πολίτη, ο οποίος θεωρείται ότι πρέπει να συνιστά την πηγή των αυθεντικών νόμων, επειδή ακριβώς έχει κατακτήσει το σύνολο των αρετών (βλ. κυρίως το Γ' βιβλίο).

Στην ανθρωπολογική προοπτική του Χριστιανισμού της Ανατολής, η αυθεντική λειτουργία των πράξεων είναι ο ανανεούμενος παράγων που απελευθερώνει-

ται υπερβατικά έναντι των δομών και των δεδομένων που εγκλωβίζουν την ανθρώπινη ύπαρξη σε συμβάσεις. Εδώ ακριβώς τίθεται το λεπτό ζήτημα περί της εννοιολογικής οριοθέτησης και της αξιολογικής αποτίμησης των κοινωνικών συμβεβηκότων. Σηματοδοτούν όχι μια αυθεντική προέκταση του είναι αλλά μια επικάλυψη του ή ακόμη και μια άρνησή του. Η εν λόγω λοιπόν κοινωνική εκτροπή δεν μπορεί να αποτελέσει πεδίο θετικών νοηματοδοτήσεων της ανθρώπινης ύπαρξης. Συνιστά την αλλοτρίωσή της εκ του ότι δραστηριοποιείται ως ανάχωμα απέναντι στη δημιουργικότητά της. Το πρόβλημα δεν εντοπίζεται τόσο στο ότι την εγκλωβίζουν αλλά κυρίως στο ότι της αποστερούν τον ορίζοντα της αυτογνωσίας ως εφαλτηρίου για αναγωγή στα αρχέτυπα, τα οποία λειτουργούν και ως υπερβατικά και ως εμμενή οντολογικά ή έστω ανθρωπολογικά-ηθικά δεδομένα. Η αλλαγή των καταστάσεων πραγματώνεται με την αναζήτηση του εντελώς νέου, το οποίο όμως στη γενική θεολογική θεώρησή του είναι γνωστό ή τουλάχιστον προβληθέν με την Αποκάλυψη. Επιπλέον, πρέπει να σημειώσουμε ότι στη χριστιανική διδασκαλία δε νοείται αλλαγή χωρίς ερμηνεία, χωρίς κατανόηση, προβολές της ανθρώπινης συνείδησης που συνιστούν τη συνέργειά της στο θείο σχεδιασμό. Η Αποκάλυψη δε συνιστά ένα αυτονόητο δεδομένο, αλλά προσκαλεί τον άνθρωπο στο να την αποκωδικοποιήσει. Είναι αναγκαίο στον Χριστιανό να γνωρίζει ποιες είναι οι αιτιακές αρχές του κόσμου και του ιδίου, και ποιες οι καταστάσεις στις οποίες έχουν εκπέσει, για να επιχειρηθεί η αναζήτηση του πηγαίου ως νέου ή ως ανατροπικού του αρνητικού διά της κατανόησης συγχρόνως και των όρων που το προκάλεσαν. Και βεβαίως δεν πρόκειται για μια αναζήτηση που πραγματοποιείται μόνον στο επίπεδο της θεωρίας και της συνείδησης αλλά και σε εκείνο της εφαρμογής και του πράττειν. Η προέκταση στην περιοχή των ενεργημάτων μάλιστα –σημειωτέον και εδώ– δε θεωρείται ότι τελείται μηχανιστικά και με αυτοματισμούς. Η εκάστοτε πράξη συνιστά μια εξειδίκευση της θεωρίας και εν τω αὐτῷ μια επαλήθευσή της. Είναι ο πειραματικός μοχλός που αναδεικνύει τη μετάβαση από την ουδετερότητα στη συνειδητότητα, από την αδράνεια των κρίσεων στις εννοιολογικές κατηγοριοποιήσεις. Άρα, καθ' ον χρόνον τελείται, λειτουργεί ως κριτικός αναστοχασμός. Έτσι, μεταξύ θεωρίας και πράξης αναπτύσσεται μια όλο και διευρυνόμενη ανατροφοδότηση με όλο και περαιτέρω διαμορφώσεις. Τέλος, μια χριστιανική υπέρβαση των διαλεκτικών αντιθέσεων δεν εννοείται παρά ως μια κατάφαση του θείου σωτηριολογικού σχεδίου, το οποίο με τη συνοδεία της ανακάλυψης των αρχετύπων θα συντελέσει καταλυτικά στην κατάργηση των όρων που οδηγούν στην πτώση, η οποία συνιστά τον αυτεξουσιαστικό κώδικα ανατροπής έναντι του *a priori* γενετικού που έχει χορηγήσει ο Θεός. Από το σημείο αυτό και ύστερα αποκτώνται οι προϋποθέσεις για να υποστηριχθεί ότι ανακαλύπτεται και διατυπώνεται από τους ανθρώπους η αποκαλυφθείσα αλήθεια. Πρόκειται για μια απόλυτης τάξης κατάσταση, η οποία ως προς τον Θεό νοείται ως οντολογική, ενώ ως προς τους ανθρώπους γνωσιολογική και ηθική, για να μετεξελιχθεί ακολούθως σε οντολογική. Η δεύτερη διάσταση του οντολογικού δεν εννοείται με βάση το «κατ' εικόνα» ως μετασχηματισμός του ανθρώπινου είναι αλλά ως διευκρίνισή του. Για να μην περιορισθεί όμως ο συλλογισμός, χρειάζονται δύο διευκρινίσεις:

α) Το θείο οντολογικό περιλαμβάνει και το γνωσιολογικό και τον ηθικό παράγοντα. β) Ο άνθρωπος, μέσω των εφοδίων που διαθέτει, οδηγείται στο να πραγματώσει, με μάχιμο και ριζοσπαστικό τρόπο, ό,τι κατέχει. Ο Ν. Μπερντιάεφ παρατηρεί σχετικώς για το πλαίσιο που διαμορφώνει η Θεία Αποκάλυψη: «Η αλήθεια είναι πάντοτε υπερφυσική· το ακριβές νόημά της είναι πως το πνεύμα υψώθηκε επάνω από το φυσικό. Από μίαν άλλη άποψη, η υπερφυσική αποκάλυψη περιέλαβε αρκετά από το φυσικό, από το πεπερασμένο. Και αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι ο άνθρωπος, ο οποίος παίρνει από μόνος του την αποκάλυψη, είναι ένα κοινωνικό ον που ζει υπό τη φυσική τάξη, και έτσι η αποκάλυψη υπόκειται στον πνευματικό καθαρισμό. Η Χάρης, την οποία οι άνθρωποι εξαντικειμενίσαν, στην πραγματικότητα είναι το θείο σχέδιο στον άνθρωπο, ο αιώνιος δεσμός ανάμεσα στον υπερβατικό άνθρωπο και στον Θεό» (*Αλήθεια και Αποκάλυψη*, σε μτφρ. Χρ. Μαλεβίτση, εκδ. Δωδώνη, σ. 68). Η οντολογική βάση της άπλωσης του θείου σχεδιασμού συνιστά το παράδειγμα και τη διήκουσα αρχή για την κατεύθυνση που καλείται να ακολουθήσει ο άνθρωπος. Ο όρος «υπερβατικός άνθρωπος» δεν οδηγεί σ' έναν θρησκευτικό ή θεολογικό ιδεαλισμό, εφόσον, εκ του ότι η χάρις, ή συλλήβδην το «κατ' εικόνα», συνιστά την εμμένεια του υπερφυσικού στο φυσικό στο σύνολό του, προϋποθέτει μια δράση που περιλαμβάνει κάθε ανθρώπινο στοιχείο. Ο άνθρωπος βεβαίως εντός των φυσικών ορίων του δεν ακυρώνει την υπερβατικότητά του, τόσο ως κατάσταση όσο και ως αναγωγή. Της προσδίδει ωστόσο λανθασμένη κατεύθυνση, όταν επιχειρεί να την αφομοιώσει υπό τα οικεία κριτήρια, θέτοντας στο περιθώριο το ίδιο το αυθεντικό περιεχόμενο των θείων δωρεών που την καθιστούν, εξ ορισμού μάλιστα, εφικτή. Καλείται λοιπόν να αναπτύξει μια κεκαθαυμένη των αλλοιωτικών συμβεβηκότων διαλεκτική με τη θεία χάρη.

ΜΙΑ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΩΝ ΟΡΩΝ ΟΥΣΙΑ – ΦΥΣΙΣ

Αλλά ας επανέλθουμε από το υπαρξιακό στο οντολογικό, που λειτουργεί, κατά το μάλλον ή ήττον, προϋποθετικά απέναντί του. Κατά το ότι λοιπόν το ανθρώπινο Πρόσωπο εκφράζει μια ιδιαίτερη και ανεπανάληπτη οντότητα και παρουσία, διακρίνεται –όχι όμως υπό όρους ετερότητας και σχάσης– από την ανθρώπινη ουσία. Ο όρος *ουσία* είναι δηλωτικός των κοινών ιδιωμάτων που συναντήσουν ανεξαιρέτως σε κάθε Πρόσωπο, το οποίο άνευ της προϋπαρξής και της, ειδικής μορφολογικά ή δομικά για την περίπτωση του, συνδρομής τους δεν είναι εφικτό να αναχθεί σε μια συγκεκριμένη υπόσταση, να καταστεί δηλαδή άτομο. Τα εν λόγω ιδιώματα έχουν ως προϋπόθεση την καθολική αρχική οντολογική-λογική ενότητα –την κτιστότητα δηλαδή στο σύνολό της– και θεμελιώνουν ή επικυρώνουν την ιδιαίτερη οντολογική-λογική κατηγορία στην οποία έχει αποκτήσει προϋποθέσεις για να ενταχθεί και να εξελιχθεί το ανθρώπινο είδος. Θα ήταν ενδιαφέρον εδώ να συζητηθεί η προοπτική περί μιας εξελικτικής θεωρίας αναφορικά με τη διαμόρφωση του ανθρώπινου είδους. Στον επίδοξο νέο ερευνητή θα προτείναμε να μελετήσει τα κοσμολογικά και ανθρωπολογικά κείμενα του Μ. Βασιλείου και του Γρηγορίου Νύσσης. Αν δεν αναπτυχθούν λοιπόν οι όροι για ανάπτυξη των ατόμων, τότε αίρονται οι βάσεις για να γίνεται συζήτηση περί *υπόστασης – προσώπου*. Και για να διατυπωθούν εν συνόλω οι προηγούμενες παρατηρήσεις: η ανθρώπινη ουσία λειτουργεί ως υποχρεωτικό οντολογικό υπόστρωμα, ώστε να καταστεί εφικτή ακολούθως –διά ολοτελών γενετικών διαδικασιών ή υπό τον τύπο ενός βιολογικού αυτοματισμού που υπακούει ωστόσο σε οριοθετημένες προδιαγραφές– η ανάδυση του συγκεκριμένου και μοναδικού τρόπου με τον οποίο εμφανίζονται τα υποστατικά χαρακτηριστικά του κάθε προσώπου ως ατομικής ιδιαιτερότητας. Έτσι, το γενικό ως γενικό δεν οδηγεί σ' έναν άκαμπτο απλοϊκό ουσιολογικό μονισμό, αλλά λειτουργεί ως μια ούτως ειπείν ευέλικτη και με αυτοδημιουργικό τρόπο δυναμική ύλη, που αναζητεί –ή ενέχει a priori– τις a posteriori μορφικές –και όχι τις πηγαίες, ως σταθερές αριθμητικά και αναλλοίωτες, οντολογικές– ποικιλίες της. Ενώπιον δηλαδή της προοπτικής για μια ανεξάντλητη επανάληψη ως προς το εκάστοτε νέο, η ουσία καταφεύγει στη συνηγορία-συνοδοιοπορία της εμφανιζόμενης ως νεοπαγούς υπόστασης, στο πλαίσιο της εξέλιξης του ανθρώπινου είδους. Πρόκειται, πάντως, για μια γενικευμένη κατάσταση περιλαμβάνουσα το σύνολο της κτίσης. Η ενεργοποίηση ωστόσο της υπόστασης, αν και έχει ως φορέα της τον ίδιο τον άνθρωπο, δεν είναι εκ των γνωσιολογικών κέντρων του περιγράψιμη παρά μόνον με σημανσεις και ως φαινόμενο. Απλουστευτικά, επικαλούμενοι σύγχρονους επιστημονικούς όρους, θα σημειώναμε ότι η κυτταρική συγκρότηση της κάθε ανθρώπι-

νης υπόστασης συνιστά μια μυστηριώδη κατάσταση, η οποία ως προς τις συμπεριφορές που ενεργοποιεί πηγαίως, μόνον ενορατικά, προς το παρόν τουλάχιστον, μπορεί να προσεγγισθεί.

Εδώ βέβαια θα αρχίσουν να τίθενται επιπλέον –αδιαμόρφωτα εισέτι– ερωτήματα για τα θεμέλια της διάκρισης-συνοδοιοπορίας και προφανώς υπό τους όρους μιας ονομαζόμενης ως μεταφυσικής του ανθρώπου, και όχι μόνον εξαιτίας των αναγωγών του. Μήπως υπάρχουν προτυπώσεις του εκάστοτε εμφανιζόμενου ατόμου σε μια προϋπάρχουσα ύλη, η οποία κατευθύνει τις επιλογές που θα αναληφθούν; Ακραία προκλητικό το ερώτημα, ίσως απόλυτα μη προσπελάσιμο και με περιορρόντα έναν αγνώστου υφής ντετερμινισμό. Ωστόσο –και εδώ ίσως η πρόκληση εντείνεται– η μετεξέλιξη από το «κατ' εικόνα» στο «καθ' ομοίωσιν» δεν προϋποθέτει έναν ιδιάζουσας υφής ντετερμινισμό; Παραπέμπουμε στο ακόλουθο κείμενο του Γρηγορίου Νύσσης, το οποίο εκτιμούμε ότι χρήζει ιδιαίτερης προσοχής για την εξέλιξη των προβληματισμών που αναπτύσσουμε, διότι φέρει στο προσκήνιο επιτακτικά την έννοια της *φύσεως*: «Ἐπειδὴ γὰρ παντὸς ἀγαθοῦ πηγὴ καὶ ἄρχὴ καὶ χορηγία ἐν τῇ ἀκτίστῳ θεωρεῖται φύσει, πᾶσα δὲ πρὸς ἐκεῖνο νένευκεν ἢ κτίσις, διὰ τῆς κοινωνίας τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ τῆς ὑψηλῆς φύσεως ἐφαπτομένη τε καὶ μετέχουσα, ἕξ ἀνάγκης κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς τῶν ὑψηλῶν μετουσίας τῶν μὲν πλείονως τῶν δὲ ἑλαττόνως κατὰ τὸ αὐτεξούσιον τῆς προαιρέσεως μεταλαμβάνόντων, τὸ πλεόν καὶ τὸ ἥττον ἐν τῇ κτίσει γνωρίζεται ἀναλόγως τῆς ἐκάστου ὁρμῆς. Τῆς γὰρ φύσεως τῆς ἐν τῇ κτίσει νοουμένης ἐν μεθορίῳ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐναντίων ἐστῶσης, ὡς δεκτικὴν ἐκατέρων εἶναι κατ' ἐξουσίαν, τοῖς κατὰ γνώμην προσκλινομένην, καθὼς παρὰ τῆς γραφῆς μεμαθήκαμεν, πρὸς λόγον τῆς τε τῶν χειρόνων ἀποστάσεως καὶ τοῦ προσεγγισμοῦ τῶν καλῶν τὸ πλεόν καὶ τὸ ἕλαττον λέγειν ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν ὑπερέχοντι χώρῳ ἔχει» (*Κατὰ Ἐννομίου Α'*, ΒΕΠ 67, σ. 75.18-30). Η ελευθερία λοιπόν που τροφοδοτεῖ το αυτεξούσιον σε καμία περίπτωση δεν είναι εφικτό ως αυθαιρεσία να οδηγήσει στο εσχάτολογικό πλήρωμα της ανθρώπινης υπόστασης. Ἐχει υποχρεωτικά ως εκ των καταβολῶν της τις κανονιστικές αυτορρυθμίσεις της, οι οποίες βεβαίως πρέπει να είναι ακραία συνειδητοποιημένες και διυλισμένες από μια προκεχωρημένη ωριμότητας προαίρεση. Από το σημείο αυτό και ύστερα καθίσταται άνετη η κατανόηση για τη διεύρυνση του οντολογικού στο υπαρξιακό επίπεδο. Ο Ν. Μπερντιάεφ έχει ασχοληθεί εξαντλητικά με το θέμα και θα παραθέσουμε μία από τις απόψεις του που προσιδιάζει στη συζήτηση που έχουμε αναπτύξει: «Πίσω από τον φυσικό άνθρωπο, και εδώ περιλαμβάνω και τον κοινωνικό άνθρωπο, κρύβεται ο άνθρωπος που θα τον ονομάσω υπερβατικό. Ο υπερβατικός άνθρωπος είναι εσωτερικός άνθρωπος, του οποίου η ύπαρξη κείται έξω από τα όρια των αντικειμενοποιήσεων. Σ' αυτόν τον άνθρωπο ανήκει αυτό που δεν ρίχτηκε στην εξωτερικότητα, αυτό που δεν αποξενώθηκε, ούτε καθορίστηκε εκ των έξω, αυτό που τον χαρακτηρίζει ως ανήκοντα στο βασίλειο της ελευθερίας. Είναι ανακριβές και συμβατικό να ονομάσουμε τούτο ως φύση του, έστω και ανώτερη φύση του, γιατί η ελευθερία δεν είναι φύση, είναι πραγματικότητα άλλης τάξεως. Καμμία θεωρία της εξελίξεως δεν μπορεί να ανατρέψει την ύπαρξη του υπερβατικού αν-

θρώπου, γιατί αυτές οι θεωρίες ενδιαφέρονται πάντοτε για τη φύση με τη δευτερεύουσα σημασία, ενδιαφέρονται για τον κόσμο των αντικειμένων. (...) Η κατηγορία του ιερού, του θείου, καθώς είναι ενδογενής στον άνθρωπο, ο οποίος είναι από καταβολής υπερβατικό ον, είναι a priori για τη θρησκεία» (*Αλήθεια και Αποκάλυψη*, σσ. 63-64). Πρόκειται λοιπόν για έναν ντετερμινισμό απελευθερωτικό, διότι αναδεικνύει πραγματικότητες εξόδου του ανθρώπου από τις δεσμεύσεις της υλικής φύσης. Βεβαίως η αναφορά σε δεσμεύσεις δεν προσδίδει αρνητικό αξιολογικό πρόσημο στην ύλη, η οποία στο πλαίσιο της χριστιανικής δογματικής κατέχει κεφαλαιώδη θέση εκ του ότι είναι φορέας των θείων ενεργειών, η συνθετική απόληξη των υπερβατικών λόγων. Οι επισημάνσεις θα πρέπει να κατευθύνονται στον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζεται και χρησιμοποιείται η ύλη, ώστε να μην καθίσταται ανασταλτικός παράγων στην ανθρώπινη προσωπική αυτοπραγμάτωση. Η κατανόηση του έλλογου χαρακτήρα της ύλης αποκαλύπτει το μυστήριο της δημιουργίας και ενεργοποιεί στον άνθρωπο εσωτερικές διαδικασίες για να το αφομοιώσει στην πληρότητά του.

Υπό τον ανωτέρω όρο, θα κατανοήσουμε ότι η ανθρώπινη υπερβατικότητα είναι η ίδια η αντανάκλαση του θείου «κατ' εικόνα» αλλά και εν ταυτώ η αφετηρία πραγμάτωσης του «καθ' ομοίωσιν». Και εδώ ακριβώς αναδύεται το μυστήριο της όλης εξέλιξης του ανθρώπου, τόσο ως ανάκτησης του προϋπάρχοντος όσο και ως προοπτική κατάκτησης του στοχευομένου. Και ο Ν. Μπερντιάεφ συνεχίζει: «Δεν πρέπει να ενδώσουμε στην ιδέα, σύμφωνα με την οποία οι αιτιοκρατικές σχέσεις που ήδη ισχύουν στον εξαντικειμενισμένο κόσμο, υπάρχουν και μεταξύ του υπερβατικού ανθρώπου και του γήινου εμπειρικού ανθρώπου. Η σχέση μεταξύ τους πρέπει να νοηθεί ως δημιουργική και ελεύθερη. Η δημιουργική δύναμη και η ελευθερία αντιτίθενται στις αιτιοκρατικές σχέσεις και στον ντετερμινισμό (ετεραρχία). Το να σκέφτεσαι για την ελευθερία, σημαίνει πάντοτε να σκέφτεσαι αποφαστικά» (ό.π., σσ. 65-66). Η συμβιβαστική μετριοπαθής ορολογία που θα περάτωνε τις χαρακτηρισθείσες αρχικά ως προκλητικές προτάσεις μας –αλλά πλήρως φυσιολογικές με βάση τις επισημάνσεις του Γρηγορίου– θα ήταν ο «πνευματικός εσωτερικός ντετερμινισμός», η κατηγορία του ιερού που κατευθύνει τα διανοητικά μορφώματα, τις επιλογές και τις πράξεις μας σε καταστάσεις που διευρύνουν τους υπαρξιακούς ορίζοντες. Κατανοώντας ο άνθρωπος τις a priori πηγές του, τον εκ του θείου θεμελιωθέντα πυρήνα του, εξίσταται υπερβατικά και καθίσταται Πρόσωπον. Προσφέρει στην οντολογική ανθρωπολογία τις προϋποθέσεις για να μετεξελιχθεί σε υπαρξιακή και τέλος σε θεολογική. Αλλά εδώ χρειάζεται προσοχή, προκειμένου να μην επιλέγουμε μονοσήμαντες ερμηνευτικές κατευθύνσεις. Με βάση το «κατ' εικόνα» η εν λόγω μετεξέλιξη, όσο και αν κινείται ευθύγραμμη, στην πραγματικότητα είναι εν ταυτώ και κυκλική.

Η διαφοροποίηση ή η τροπικότητα του κάθε ιδιαίτερου προσώπου από την κοινή ουσία δεν ορίζεται τόσο ή μόνον ως προς τα βιολογικά οργανικά ιδιώματα και τις φυσικές λειτουργίες, αλλά κυρίως –και ενίοτε μάλιστα προκαλεί ενδιαφέρον μόνο από πλευρά ανθρωπολογική αυτή η διάσταση– αναφορικά με τις επιλο-

γές εκείνες που είναι επιδεικτικές αξιολογικών προσεγγίσεων –ή ακόμα και καταλογισμών–, ως προς τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο γίνεται προσοικειώση της αισθητικής διάστασης των πραγμάτων και ως προς την ανάδειξη των διανοητικών εκείνων εφοδίων που είναι αναγκαία προς τις νέες κατακτήσεις τους. Διατυπώνεται δηλαδή λόγος για το επίπεδο του πρακτικού, του αισθητικού και του θεωρητικού συνειδέαι, το οποίο βεβαίως συνδέεται και με το ζήτημα περί των θετικών και των αρνητικών επικαθορισμών αναφορικά με τον αντικειμενικά θεμελιωμένο κώδικα αξιών. Ως προς ό,τι συνιστά δηλαδή υπό την ευρεία έννοια του όρου ήθος, σε σχέση και με τις άνωθεν κανονιστικές αρχές που το θεμελιώνουν και με τον ούτως ειπείν εφηρμοσμένο ορθολογισμό που κατά χρεία το διέπει. Το μοντέλο ανάλυσης δηλαδή είναι ολιστικό. Υπό τους όρους μιας γενικής ανθρωπολογίας, γίνεται αναφορά στη μετάβαση από τη φυσική ή την προπολιτιστική στην πρωτοπολιτιστική κατάσταση του ανθρώπινου είδους, η οποία παρουσιάζει ραγδαία εξέλιξη, τέτοια που εξομοιώνει όλο και περαιτέρω τον κάθε άνθρωπο με το θείο. Αν μάλιστα επιλέξουμε όρους αριστοτελικούς, θα διείδουμε την αρχή της εντελέχειας, η οποία διευρύνει τους υπαρκτικούς ορίζοντες ή, άλλως, αναδεικνύει βαθμιαία τον *a priori* οντολογικό πλούτο μέσω της εμφάνισής τους. Η εσχατολογία είναι ενύπαρκτη στους ανθρώπους και πραγματώνεται με βαθμιαίους βηματισμούς. Αν πάντως μείνουμε στο εμπειρικό-επιστημονικό πεδίο, δεν υπάρχουν τουλάχιστον οι εννοιολογικοί κώδικες για να υποστηριχθούν τα ανωτέρω, τα οποία, με βάση και τις διευκρινίσεις του Ν. Μπερντιάεφ, κινούνται περισσότερο ως προς τα υποστρώματά τους σε ό,τι θα ονομάζαμε ως υπερβατικής τάξης μεταφυσική, η οποία δεν υπόκειται άνετα στις ορθολογικές δομήσεις του νοούντος υποκειμένου. Επειδή η εντελέχεια συνδέεται απολύτως με μέλλουσες ή προσδοκώμενες καταστάσεις, συνιστά αποτύπωση της αποδοχής του τελικού αιτίου –ή του βιβλικού «καθ' ομοίωσιν»–, το οποίο με όρους συμβατούς με την επιστήμη δεν είναι διαπιστώσιμο και άρα όχι εμπειρικό-λογικά αποδείξιμο. Η όποια αποδειξιμότητά του στηρίζεται ή στην πίστη ή σε ερευνητικούς μετα-εμπειρικούς συνδυασμούς ή σε ερμηνευτικούς.

Πιο ριζοσπαστικά λοιπόν: Το κάθε άτομο καθίσταται *Πρόσωπον*, όταν ακολουθεί συνειδητά ένα διαρκές υπαρξιακό γίγνεσθαι επί τα βελτίω, γονιμοποιώντας τον δυνάμει εσωτερικό πλούτο του, όταν π.χ. από φυσικό ον μετεξελίσσεται σε πολιτική, με την ευρεία έννοια του όρου, παρουσία. Πρόκειται για ένα γίγνεσθαι που δεν υπόκειται απολύτως στους όρους κανονικότητας και στις δεσμεύσεις της τυπικής επαναληπτικότητας των οργανικών-βιολογικών λειτουργιών, και το οποίο, σ' ένα επόμενο επίπεδο αξιοποίησης, επιδιώκεται να καταστεί κοινωνικό αγαθό, να μεταφραστεί –τροφοδοτούμενο από έναν ακμαίο και βιούμενο ορθό λόγο– σ' έναν ορίζοντα συλλογικότητας. Σημειωτέον ότι η θεία χάρις συνυφαίνεται με το σύνολο της φύσης και ότι η εν λόγω σύνδεση δεν ανάγεται στενά μόνον σε όσα έχουν τεχθεί από το θείο δημιουργικό σχέδιο, αλλά εντάσσεται και σε ό,τι ορίζεται ως εξατομικευμένη ανθρώπινη θέωση. Ήδη έχουμε θίξει ζητήματα περί του «κατ' εικόνα» και περί της θείας Ενσάρκωσης ως προς την εσχατολογική ανθρωπολογική προοπτική, και μάλιστα με τη συμπερίληψη του

συνόλου των κτιστών όντων. Τονίζουμε για μια εισέτι φορά ότι, ανεξάρτητα από τις εξακτινώσεις και τις αυτοπραγματώσεις, η οντολογική λύση επικαθορίζει τη συζήτηση σε όλες τις διαστάσεις της. Καταφεύγοντας επίσης στα κείμενα του Ιωάννη Δαμασκηνού διαβάζουμε: «Χρη γάρ γινώσκειν, ως οὔτε οὐσία ἀνειδέος ὑφέστηκε καθ' ἑαυτὴν οὐδὲ διαφορὰ οὐσιώδης οὔτε εἶδος οὔτε συμβεβηκός, ἀλλὰ μόναι αἱ ὑποστάσεις ἦτοι τὰ ἄτομα καὶ ἐν αὐτοῖς αἱ τε οὐσίαι καὶ αἱ οὐσιώδεις διαφοραί, τὰ τε εἶδη καὶ τὰ συμβεβηκότα θεωροῦνται. Καὶ ἡ μὲν ἀπλῆ οὐσία ἐν πάσαις ταῖς ὑποστάσεσιν ὡσαύτως θεωρεῖται, ἐν τε ταῖς ἀψύχοις καὶ ἐμψύχοις, λογικαῖς τε καὶ ἀλόγοις, θνηταῖς τε καὶ ἀθανάτοις. Αἱ δὲ οὐσιώδεις διαφοραὶ ... ἐν ταῖς ἐκάστου εἰδικωτάτου εἶδους ὑποστάσεσιν αἱ αὐταὶ συνάπτουσαι μὲν αὐτὰς ἀλλήλαις τῷ λόγῳ τῆς οὐσίας, χωρίζουσαι δὲ αὐτὰς ἐκ τῶν ἑτεροειδῶν ὑποστάσεων. Ὅμοίως καὶ τὰ συμβεβηκότα ἐν αὐταῖς ἦτοι ταῖς ὑποστάσεσιν θεωροῦνται χωρίζοντα ἐκάστην ὑπόστασιν ἐκ τῶν ὁμοειδῶν ὑποστάσεων. Διὸ καὶ τὸ ἄτομον κυρίως τὸ τῆς ὑποστάσεως ἐκκληρώσατο ὄνομα· ἐν αὐτῇ γὰρ ἡ οὐσία ἐνεργεῖα ὑφίσταται προσλαβοῦσα τὰ συμβεβηκότα» [*Τῷ δοσιωτάτῳ καὶ θεοτιμῆτῳ Κοσμᾷ, ἀγιωτάτῳ ἐπισκόπῳ τοῦ Μαΐουμᾶ, Ἰωάννης μοναχός* (μγ' *Περὶ ὑποστάσεως*) 43.8-23]. Το μόνο σχόλιο που θα διατυπώσουμε ἔχει σχέση με το αν στο παρατεθέν εδάφιο επικυριαρχεῖ ἢ ὄχι ἡ νομιναλιστικὴ λύση, ἡ ὁποία κατευθύνεται πρὸς μίαν ἀποδόμηση τῆς γενικῆς οὐσίας ὡς πρὸς τὶς οντολογικὲς θεμελιώσεις τῆς. Ὅτι μπορεῖ νὰ χαρακτηρισθεῖ ὡς «οὐσία» καθίσταται ἀποκλειστικὰ ἀντικείμενο τῆς ἀντιληπτικῆς καὶ θεωρητικῆς προσέγγισης καὶ μόνον στὴν περιοχὴ τῶν ἐπιμέρους ὑποστάσεων. Καθεαυτὲς οἱ οὐσίαι ὅσο καὶ οἱ διαφορὲς τὶς ὁποῖες προκαλοῦν δὲν ὑπόκεινται σὲ γνωστικὴ προσέγγιση, ἐκ τοῦ ὅτι δὲν εἶναι ἀποδεκτὸς ὁ χωριστὸς χαρακτήρας τοῦ ἐναντι τῶν ἐπιμέρους. Σὲ κάθε ἀνθρώπινο ἄτομο λοιπὸν ἐντοπίζεται ἡ ἀνθρώπινη οὐσία με τὰ κατὰ περίπτωσιν προσιδιάζοντα συμβεβηκότα.

Παραμένει ὡστόσο τὸ ἐρώτημα ἀναφορικὰ με τὸν αἰτιώδη λόγο τῆς παρουσίας κοινῶν ιδιωμάτων. Ἡ ἀναγωγή σὲ ἕναν πρωτο-ἄνθρωπο ὡς φυσικὴ οντότητα καὶ ὄχι ὡς καθολικὴ οὐσία μπορεῖ νὰ προσφέρει τουλάχιστον ἐρμηνευτικὲς διεξόδους. ΓΙΑ μίαν πιο ἐπιστημονικὴ πάντως προσέγγιση, ἀναγκαῖα κρίνονται τὰ πορίσματα τῆς φυσικῆς καὶ τῆς βιολογικῆς ἐπιστήμης. Χρειαζέται λοιπὸν προσοχὴ στὸ ρῆμα «θεωροῦνται» καὶ στὸ δοτικοφανὲς ἐπίρρημα «ἐνεργεῖα», διότι θέτουν σοβαρὰ ζητήματα προτεραιότητων καὶ ἀκολουθιῶν. Ἐτσι, π.χ., τὸ «θεωροῦνται» δὲν ἀποκλείει ἀναγκαστικὰ τὸ «προϋπάρχουν», ἀλλὰ ἀπλῶς μπορεῖ νὰ δηλώνει τὸ πού ἐντοπίζονται οἱ καθολικὲς οὐσίαι. Ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς, ἡ ἐνεργὸς κατάστασις δὲ δηλώνει παρὰ ὅτι, ἤδη ἀπὸ τὶς οντολογικὲς οριοθετήσεις τοῦ Ἀριστοτέλη, προηγείται ἡ συνθήκη τῆς δυνατότητας. Ὅποτε ἀναγκαστικὰ θα διατυπωθεῖ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν περιοχὴ παρουσίας τῶν κατὰ περίπτωσιν δυνατοτήτων καὶ, κατ' ἐπέκτασι, γιὰ τὸ πὼς μετεξελίσσονται σὲ μίαν ὑποκείμενην στὴν αἰσθητηριακότητα οριοθετημένη-μορφοποιημένη πραγματικότητα. Τὸ περαιτέρω ἐνδιαφέρον ἐντοπίζεται στὴν χρῆσι τῶν ἐννοιῶν, οἱ ὁποῖαι ἐρχονται νὰ περιγράφουν τὶς ἀνωτέρω οντολογικὲς συνθήκες. Ὁ ἴδιος ὁ Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνὸς διευκρινίζει, ἀμέσως μετὰ, τὰ ἀκόλουθα: «Πρόσωπόν ἐστιν, ὅπερ διὰ τῶν οἰκεί-

ων ἐνεργημάτων τε καὶ ἰδιωμάτων ἀρίδηλον καὶ περιορισμένην τῶν ὁμοφυῶν αὐτοῦ παρέχεται ἡμῖν τὴν ἐμφάνειαν. (...) Χρὴ δὲ γινώσκειν, ὡς οἱ ἅγιοι πατέρες ὑπόστασιν καὶ Πρόσωπον καὶ ἄτομον τὸ αὐτὸ ἐκάλεσαν, τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ἐξ οὐσίας καὶ συμβεβηκότων ὑφιστάμενον καὶ ἀριθμῶ διαφέρον καὶ τὸν τινὰ δηλοῦν οἷον Πέτρον, Παῦλον, τόνδε τὸν ἵππον. Εἴρηται δὲ ὑπόστασις παρὰ τὸ ὑφεστάναι» (ό.π. 44.1-4, 10-14). Ο Δαμασκηνός επικαλεῖται τὴν παράδοση καὶ ταυτίζει τοὺς τρεῖς ὅρους, ἢ δέχεται ὅτι περιγράφουν ἀδιακρίτως τὴν ἴδια πραγματικότητα.

ΠΡΟΣΩΠΟΝ ΚΑΙ ΘΕΙΟ ΣΧΕΔΙΟ

Μετά τον, ιστορικής και συστηματικής τάξης, προβληματισμό που θέσαμε, επανερχόμενοι στα πρότερα έχουμε να σημειώσουμε ότι μέσα από τη διαμόρφωση των επικοινωνιακών προϋποθέσεων συγκροτείται βαθμιαία μια διαλογική θεωρία, η οποία κατ' αρχάς είναι ένα εσωτερικό γεγονός. Η εν λόγω λοιπόν μετάφραση των κανονιστικών αρχών που πρέπει να διέπουν την εσωτερικότητα δεν είναι τίποτε άλλο παρά η βίωση και η πραγμάτωση μιας θετικής κατάστασης με όρους οι οποίοι απορρέουν από μια υποκειμενικών θεμελιώσεων βάση και αναδεικνύονται ως έκφραση που μπορεί να αποτυπώνει ένα όλο και πιο διευρυνόμενο ενδιαφέρον για τον οιονδήποτε. Διευκρινίζουμε επιπλέον ότι η αναφορά σε κατάσταση βελτιωτικής εξέλιξης προκύπτει σε ανθρωπολογική κλίμακα ως θέση σχεδόν διά συλλογιστικού αυτοματισμού. Η όποια απόκλιση προς την αντίθετη περίπτωση δεν μπορεί παρά να νοείται ως περαιτέρω υποταγή στην ουδετερότητα ή στη μηχανιστική ακαμψία εκδήλωσης –στο πλαίσιο κυρίως της ενστικτώδους αρχής περί αυτοσυντήρησης– των βιολογικών υποστρωμάτων και άρα ως αποπροσωποποίηση, η οποία διά της επανάληψής της οδηγείται στη μαζικοποίηση. Οι προπολιτιστικές αδιευκρίνιστες καταστάσεις δε συνάδουν με το θείο σχεδιασμό. Παράλληλα, δεν είναι αποδεκτό και το μοντέλο σύμφωνα με το οποίο ο περιβάλλον χώρος πρέπει να υφίσταται μια ατέρμονη χειραγώγηση, του οποίου τα αντικείμενα ελέγχονται συνεχώς και οδηγούνται στην καταστροφή τους. Ο χωρισμός του υποκειμένου από το αντικείμενο είναι εκτός των ορίων που θέτει το *Πρόσωπον*. Γι' αυτό πρέπει σε μόνιμη κλίμακα να διευκρινίζεται η διάκριση που υπάρχει ανάμεσα στο Όλον εκείνο που καταπιέζει τις δυνάμεις της γόνιμης αλλαγής και στη συλλογικότητα –υπό τη μορφή, για την περίπτωσή μας, του εκκλησιαστικού σώματος– που τις απελευθερώνει. Εκτιμούμε ότι χρήζει επισήμανσης η ανωτέρω διευκρίνιση, προκειμένου να κατανοηθεί η διαφορά της ιδιαιτερότητας ως απλής βιοφυσιικής ατομικότητας από τη συνειδητή, και με όρους εδραϊκής ηθικής αιτιολόγησης και κοινωνικο-πολιτικής στόχευσης, ιδιαίτερη προσωπικότητα. Συνιστά μια πρώτη διάκριση από αυτή ανάμεσα στον εσωτερικό και στον εξωτερικό άνθρωπο.

Η εν λόγω ωστόσο ανεξαρτησία δε σημαίνει ότι το *Πρόσωπον* προτίθεται ή είναι υποχρεωμένο να καταργήσει την καθεαυτότητα των φυσικών οντολογικών καταβολών του, απόπειρα εξ ορισμού ατελέσφορη και καταλυτικά αρνητική βεβαίως για τη βιολογική επιβίωση και προφανώς άνευ έστω και του στοιχειώδους νοήματος. Ακόμη και σε ακραίες εκδηλώσεις του χριστιανικού ασκητικού κινήματος η απαξίωση της φυσικής κατάστασης του ανθρώπου τίθεται εκποδών, ακριβώς επειδή είναι θεϊόν δημιούργημα. Υπάρχει κεφαλαιώδης διαφορά ανάμεσα στο *μετασχηματίζω* ως προς τις λειτουργίες που καλείται να επιτελέσει και στο *απαξιώνω-καταργώ*. Άλλο είναι το *συνειδητοποιώ-αξιοποιώ* το θείο σχέδιο και

άλλο παρεμβαίνω στην εκτύλιξη του κατά την οικεία κρίση μου, παρεμβαίνοντας με καταστροφικές προθέσεις. Το «κατ' εικόνα» σαφώς και περιλαμβάνει τον όλο άνθρωπο, διότι διαφορετικά θα επρόκειτο για μια θεία δημιουργική εκδήλωση ελαττωματική, με καταλυτικές επιπτώσεις για την εσωτερική ισορροπία. Το κακό θα επικυριαρχούσε φύσει στην όποια ανθρώπινη προσπάθεια και ο υπαρξιακός αγώνας θα εκκινούσε με το δεδομένο μιας αρχικής καταδίκης. Κατά προέκταση: πώς θα αντιμετώπιζε τότε ο άνθρωπος τον Θεό; Ως μια οντότητα-πηγή επαναλαμβανόμενων τιμωριών. Η ανεξαρτησία δεν είναι λοιπόν καταδικαστική και εξολοθρευτική καταστάσεων, αλλά τις αναδεικνύει μ' έναν νέο τρόπο ή τις εντάσσει σε μιαν άλλης τάξης θεωρητική ή ερμηνευτική σύνοδο. Το Πρόσωπον δεν υπάγεται στους όρους ενός άκαμπτου και ακραίου ιδεαλισμού, μιας μονοδιάστατης δηλαδή θεώρησης που θα οδηγείτο σε μια περιθωριοποίηση του σώματος και των δραστηριοτήτων του. Κατά τον Γρηγόριο Νύσσης, μάλιστα, πρόκειται για τη μορφοποιημένη έκφραση της ύλης, η οποία είναι το προϊόν του συνδυασμού των θείων λόγων, η αισθητοποιημένη καταγραφή της προβολής των θείων ενεργειών. Εξάλλου, στο χριστιανικό ορίζοντα το σώμα καταγράφεται ως ναός του Αγίου Πνεύματος ήδη από την εποχή της Καινής Διαθήκης, κυρίως μέσα από την Παύλεια θεολογία. Πρόκειται για μια ριζοσπαστική, αναφορικά με τα μέτρα της εποχής, πρόταση που υπερβαίνει δυϊστικές και μανιχαϊστικές τάσεις και διαμορφώνει μια νέα τάξη αξιών. Είναι μάλιστα τέτοιας υφής η εν λόγω τάξη που θα οδηγούσε στο να υποστηρίξουμε ότι με τον Χριστιανισμό θεμελιώνεται ένας συνεπής υλισμός. Ενδεικτικά παραπέμπουμε στην πραγματεία του Γρηγορίου *Κατά Εννομίου του τρίτου λόγου*, ΒΕΠ 68, σσ. 13-31.

Όθεν, το Πρόσωπον εκφράζει, όποτε κρίνεται αναγκαίο με βάση την καιρικήτητα –τη συνειδητή και δημιουργική παρεμβολή δηλαδή μέσα στο χρονικό συνεχές– περί της οποίας ενίοτε διατυπώνεται λόγος, την εφετικότητα του και την ανακαλυπτόμενη εκ των αναστοχαστικών κινήσεών του δυνατότητα να ενεργοποιεί τις καταβολές του, επιθέτοντας στην έκφρασή τους την ιδιαίτερη σφραγίδα του. Έτσι, εκ προθέσεως ή όχι διαφοροποιείται σαφώς από τη γενικότητα-κοινότητα του μονοσήμαντα ουσιολογικού αμετάτρεπτου αυτοματισμού, ο οποίος είναι ανάλογος με ορισμένου τύπου συμπεριφορές, όπως της καταναλωτικής π.χ. κοινωνίας, του συστήματος δηλαδή της ομοιομορφίας και της μαζικότητας. Πρόκειται μάλιστα για μια ομοιογένεια που διαμορφώνεται ανεπαισθήτως εκ της επιβολής κοινών μοντέλων για επιλογές. Για παράδειγμα, ο οφθαλμός δε χρησιμοποιείται μόνον ως αισθητήριο της όρασης ή ως μηχανιστική προβολή παραστάσεων στη συνείδηση αλλά και για την έκφραση της εσωτερικότητας ή της κοινωνικότητας, με τους μετασχηματισμούς εκείνους διά των οποίων εμφανίζονται ως δυναμοκρατικές καταστάσεις εξελικτικά. Είναι αναγκαίος για να διεκπεραιώσει ή να αναπτύξει ο άνθρωπος τις επιβαλλόμενες φύσει σχέσεις με το περιβάλλον, αλλά συνιστά συγχρόνως και τη δυνατότητα για τη διάνοιξη νέων περιοχών δράσης –όπως π.χ. της αισθητικής– που δεν απορρέουν από μια ενστικτώδη βιοφυσική οργανισμική προβολή της όρασης. Και σ' ένα σύστημα μαζικού καταναλωτισμού προβολές αισθητικού περιεχομένου τίθενται στο περιθώριο. Βεβαίως λοιπόν και δε δια-

τυπώνεται λόγος για έναν επιφανειακό εμπειρισμό, ο οποίος δεν μπορεί να οδηγήσει σε συνθετικές κρίσεις, οι οποίες είναι μετα-εμπειρικές, μετα-νοητικές, μετα-αναλυτικές και με μετα-σημαντικά ανοίγματα. Πρόκειται για δημιουργικές απορροές που προκύπτουν εκ του μηδενός, τουλάχιστον αναφορικά με τη μορφική αποτύπωσή τους. Διατηρούμε ωστόσο τον προβληματισμό για το αν στη φυσιολογία του οφθαλμού ανήκει δυνάμει η αισθητική, π.χ., προοπτική η οποία βεβαίως θα ολοκληρωθεί με τη νοητική παρέμβαση. Τουλάχιστον ουδείς διαθέτει τα εχέγγυα για να υποστηρίξει απόλυτα το αντίθετο. Εξάλλου, σε κάθε περίπτωση ο οφθαλμός έχει έναν, στοιχειώδη έστω, προσδιορισμό στις εκδηλώσεις του ή στις αναφορές του. Ένας άνθρωπος εκφράζει ένα ιδιότυπο βλέμμα, το οποίο όμως, ακόμη και στην ακραία πρωτοτυπία του, δεν εξέρχεται από τον ορίζοντα του φυσιολογικού. Συνιστά μια αντίδραση ή ένα διαμορφωμένο ήδη υπόστρωμα περιεχομένων. Τουναντίον μάλιστα, το επικυρώνει προβάλλοντας τις άπειρες ίσως δυνατότητές του. Πολλάκις βεβαίως πρόκειται για απρόβλεπτα περιστατικά θέασης, αλλά σε καμία περίπτωση δεν παύουν να είναι ανθρώπινα. Και στην εδώ πάντως περίπτωση δυνατότητα ορισμού δεν υφίσταται και έτσι θα ήταν νόμιμο να υποστηρίξουμε ότι μια οιονεί νομιναλιστική λύση έρχεται στο προσκήνιο, εφόσον κάθε φορά δεν έχουμε να αντλήσουμε δεδομένα παρά από το επιμέρους συγκεκριμένο, το οποίο φαίνεται ως το μόνο πραγματικό. Ωστόσο, αν και εδώ η εν λόγω λύση εκλαμβάνεται ως μια περιπτωσιολογία, δεν μπορούμε να αποκλείσουμε ότι υπόκειται στον προσδιορισμό εδραίων υποστρωμάτων, τα οποία καταγράφουν την προσωπική ιστορική ιδιαιτερότητα και τα οποία δεν αποκλείεται να έχουν κοινούς όρους θεμελίωσης ή ακόμη και ανάπτυξης σε όλους τους ανθρώπους. Εδώ έχουμε να σημειώσουμε ότι: (α) Δεν παρατηρείται μια ανάλογη με τους ανθρώπους κατάσταση στην περιοχή της Αγίας Τριάδος, εφόσον οι θείες ενέργειες είναι κοινές και για τα τρία Πρόσωπα και σε καμία περίπτωση δεν έχουν αυτόνομους όρους παρουσίας. (β) Η γνώση των φυσικών πραγμάτων και των ενεργειών με τις οποίες εκδηλώνονται, προϋποθέτει τη γνώση των αρχών τους, οπότε είναι αναγκαία η αναγωγή στον Θεό και στις παραγωγικές προβολές του. Επειδή όμως εισέτι η θεία δημιουργία καλύπτεται από ένα άφατο μυστήριο, δε διαθέτουμε τις ακριβείς προϋποθέσεις για να εξηγήσουμε τις ανθρώπινες ιδιαιτερότητες, τόσο τις πηγαίες όσο και τις εκδηλούμενες. Το ανθρώπινο Πρόσωπο συνιστά άραγε μια *a priori* θεία προδιαγραφή ή ένα εξατομικευμένο κατόρθωμα του εκάστοτε ατόμου ή μήπως ένα συνδυασμό, υπό τον τύπο της συνέργειας, των εν λόγω δύο εκδοχών; Όπως πάντως διαφαίνεται, το ζεύγος «κατ' εικόνα-καθ' ομοίωσιν» συνιστά υπέρ της συνδυαστικής άποψης.

Ενότητα 5.12

ΠΡΟΣΩΠΟΝ ΩΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ – ΕΤΕΡΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΠΡΟΑΙΡΕΣΗ

Με την ανωτέρω ακριβώς κατ' άτομον ιδιοτυπία συνάπτεται και ο παράγων της ελεύθερης προαίρεσης που, παρά το ότι κατά τη χριστιανική σκέψη δεν οδηγεί –ή δεν πρέπει να οδηγεί– σε αυθαίρετες και ανατρεπτικές του κοινωνικού πράττειν και της συλλογικότητας ή του εκκλησιαστικού φρονήματος μορφές έκφρασης, έχει έναν αυστηρά υποκειμενικό χαρακτήρα, με βάση τον οποίο και αξιολογείται. Ένα σύστημα εσωγενών παραγόντων προκαλεί ό,τι ορίζεται ως προαίρεση, η οποία διαμορφώνεται και εκδηλώνεται με όρους καιρικότητας, εκφράζει μια αναφορικότητα και αποκλείει ένα κοινότυπο φρόνημα. Στην περίπτωση που εξετάζουμε την προαίρεση υπό το πολιτιστικό πρίσμα, την ανάγουμε σ' ένα κρίσιμο μεταίχμιο που ακροβατεί μεταξύ της προόδου και της έκπτωσης, της αναγωγικής ή της καταγωγικής πορείας. Ούτως ή άλλως με την ποικιλία των εκφάνσεών της καταγράφει το ιδιαίτερο, παρά το ότι και οι εξωτερικές συνθήκες εντός των οποίων εκδηλώνεται δεν είναι άνευ σημασίας. Υπαισέρονται στη διαδρομή της με συγκεκριμένου τύπου παρέμβαση και την «αλλοιώνουν» αναλόγως. Η προαίρεση μάλιστα είναι το στοιχείο που από την ενότητα ή την καθολικότητα της κοινής ουσίας τροφοδοτεί ώστε να αναδεικνύεται διά της προθετικής τροπικότητας –η οποία συντελεί στην αυτοπραγμάτωση της ατομικής ταυτότητας– εκ νέου η ετερότητα μεταξύ των διακεκριμένων προσώπων. Είναι μάλλον ο παράγων που, διά της ανεπανάληπτης εκάστοτε απορρόφησής του, τα καθιστά διακεκριμένα, φορείς ιδιαίτερων τάξεων συμπεριφοράς. Ως εκ τούτου, η ετερότητα συνιστά –ή εκφράζει με ενδιαμέσες διαβαθμίσεις απορρέουσες από την προαίρεση και από την ειδική επεξεργασία στην οποία προβαίνει των εξωτερικών συνθηκών– τη μετάβαση από την αρχική οντολογική στερεοτυπία στη συμπεριφορική ή στην πραξιακή ή, ακόμη, και στην πολιτιστική ποικιλία. Και εδώ ακριβώς επικυρώνεται η θεμελιακή παράμετρος για την ανθρωπολογία του *Προσώπου*, την κατευθυνόμενη όμως από θεολογικές σταθερές, οι οποίες με βάση το «κατ' εικόνα» δεν μπορούν να αλλοιωθούν από τις εκλαμβανόμενες ως υπαρξιακές. Το γενικότερο πάντως ζήτημα στο οποίο εντάσσεται η εδώ προβληματική αναφέρεται στο αν ανάμεσα στο είναι και στο νοείν ενός ανθρώπου υπάρχει ταυτότητα, με το δεδομένο ότι η εν λόγω κατάσταση είναι απόλυτη στην περιοχή της Αγίας Τριάδος. Και βεβαίως δεν πρέπει να παραλείψουμε ότι ανάλογες παρατηρήσεις πρέπει να γίνουν και για το βούλεσθαι. Στο πλαίσιο ωστόσο του γενικότερου ρεαλισμού που διέπει τη χριστιανική σκέψη, ο άνθρωπος δεν υπάρχει επειδή νοεί, αλλά νοεί επειδή υπάρχει. Με μία όμως διευκρίνιση, προκειμένου να αποφευχθούν ακραίες ιεραρχήσεις: η ελλογότητα ανήκει εξ ορισμού στην ανθρώπινη ύπαρξη ως οντολογικό δεδομένο της. Και, για να ολοκληρώσουμε την παρένθεσή μας, το νοείν συν-

δέεται σαφώς με το γινώσκω υπό τον τύπο της σχέσης: προϋπόθεση – προέκταση. Και γνώση χριστιανικά σημαίνει να προσεγγίζεις τα πράγματα μέσα στις ουσιώδεις αιτίες τους, ώστε να επικοινωνείς με την αλήθεια τους, η οποία θα σε οδηγήσει στον ορισμό τους. Βεβαίως προϋποτίθεται ότι θα ακολουθήσεις τις προσοδίζουσες παραμέτρους της αφαιρετικής διαδικασίας. Και ενδιαφέρον θα προκαλούσε –σε μιαν άλλης κατεύθυνσης πραγματεία– να ετίθετο προς επεξεργασία η συζήτηση αναφορικά με τη διάκριση ανάμεσα στο είναι εντός της συνείδησης και στο είναι εκτός της περιοχής της. Εδώ θα επρόκειτο για ένα θέμα που θα εκινείτο με εξειδικευμένες αναλύσεις ανάμεσα στον ιδεαλισμό και στο ρεαλισμό.

Ανεξάρτητα πάντως από τα ανωτέρω, ο τρόπος ύπαρξης των τριών θείων *Προσώπων* ως διάκριση εν τη ενότητι συνιστά το αρχέτυπο για να εκδηλωθεί η ετερότητα –υπό τις δεσμεύσεις που είναι αναγκαίες– στο ανθρώπινο πεδίο. Ειδήλλως, παραμένουμε σε μια φυσιοκρατική λύση του ζητήματος, η οποία θα εδράζεται σε σκοπούς που ακολουθούνται μέσα από την εξειδίκευση των επιλογών και μονίμως στην προοπτική των προσαρμογών. Άρα, μια μορφή μηχανισμού θα είναι αναπόφευκτη. Στο θεοκεντρικό πάντως μοντέλο δεν αποκλείεται και η δεύτερη λύση, ως οριζόμενη όμως μέσα από τους έλλογους και προθετικούς μηχανισμούς που εγκαθιστά πρωτογενώς η θεία πρόνοια. Αν δε θέσουμε σε προτεραιότητα την ελευθερία την εκ του Θεού χορηγούμενη, δεν είναι εφικτό να οδηγηθούμε σε μια θετική εκδοχή της ετερότητας ως ειδικής κατάφασης ενός κοινού υποστρώματος. Στην αντίθετη περίπτωση, θα μπορούσαμε να την εκλάβουμε ως ανταγωνιστική κατάσταση, η οποία θα στηριζόταν στη διαφύλαξη της ατομικής δικαιοδοσίας και κατοχύρωσης, και μάλιστα υπό οιονδήποτε όρο. Επικαιροποιώντας λοιπόν το ζήτημα και μάλιστα στην περιοχή της Κοινωνιολογίας, θα λέγαμε ότι η χριστιανική ετερότητα δεν είναι δυνατό να συμπράξει και να συμπαίξει με το καπιταλιστικό μοντέλο, το οποίο υιοθετεί και αναπαράγει τη νοοτροπία της άνευ αναστολών και σκεπτικισμού παραγωγικότητας, υπό την προοπτική της διεύρυνσης του κέρδους. Βεβαίως, ετερότητα συναντάμε και σε ομοειδή αντικείμενα του κόσμου της αισθητής εμπειρίας, αλλά είναι υποχρεωτικά επιβληθείσα από την ίδια τη φύση. Άρα, κατά βάση εκεί έχει ένα ουδέτερο περιεχόμενο, το οποίο δεν επιδέχεται αξιολογικούς προσδιορισμούς, παρά μόνον συγκριτικούς ως προς το βαθμό της ποσοτικής έντασής τους, την οποία έχουν τις αναλυτικές προϋποθέσεις να την καταμετρήσουν οι επιστήμες της Φυσικής, της Χημείας και της Βιολογίας. Στους ανθρώπους, ως προϊόν μιας αυτοκατάφασης και αυτοπραγμάτωσης της ταυτότητας προσλαμβάνει διαστάσεις υπερβατικές κάθε φυσικού επικαθορισμού, ο οποίος όμως δε «στερείται των δικαιωμάτων του». Και ο επικαθορισμός δεν είναι άλλος απ' ό,τι ακριβώς έχει χορηγήσει ο Θεός. Πρόκειται για ειδικές καταστάσεις που ρυθμίζουν τον τρόπο ύπαρξης της κάθε ομάδας όντων. Σύμφωνα λοιπόν με τον Γρηγόριο Νύσσης: «καὶ γὰρ καὶ ἐν τῇ τῶν ἀλόγων φύσει, ὅσα τὸν ἔνυδρον καὶ ἐναέριον ἔλαχε βίον, καταλλήλως ἕκαστον τῷ τῆς ζωῆς εἶδει κατεσκευάσται, ὡς οἰκεῖον ἑκατέρου καὶ ὁμόφυλον διὰ τῆς ποιᾶς τοῦ σώματος διαπλάσεως τῷ μὲν τὸν ἀέρα, τῷ δὲ τὸ ὕδωρ εἶναι. Οὕτως οὖν καὶ τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τῇ τῶν θείων ἀγαθῶν ἀπολαύσει γενόμενον ἔδει τι συγγενὲς ἐν τῇ φύσει πρὸς τὸ μετεχόμενον

ἔχειν. Διὰ τοῦτο καὶ ζωὴ καὶ λόγος καὶ σοφία καὶ πᾶσι τοῖς θεοπρεπέσιν ἀγαθοῖς κατεκοσμήθη, ὡς ἂν δι' ἑκάστου τούτων πρὸς τὸ οἰκεῖον τὴν ἐπιθυμίαν ἔχοι. Ἐπεὶ οὖν ἔν τῶν περὶ τὴν θεῖαν φύσιν ἀγαθῶν καὶ ἡ ἀιδιότης ἐστίν, ἔδει πάντως μηδὲ τούτου τὴν κατασκευὴν εἶναι τῆς φύσεως ἡμῶν ἀπόκληρον, ἀλλ' ἔχειν ἐν ἑαυτῇ τὸ ἀθάνατον, ὡς ἂν διὰ τῆς ἐγκειμένης δυνάμεως γνωρίζοι τε τὸ ὑπερκείμενον καὶ ἐν ἐπιθυμίᾳ τῆς θείας ἀιδιότητος εἶη» (*Λόγος Κατηχητικός*, Β.Ε.Π. 68, σ. 386.7-19).

Ὅπως ἐμμέσως μάλιστα ἔχει φανεῖ στα προηγούμενα, ετερότητα μπορεῖ να ἀναπτυχθεῖ στο ἴδιο το πλαίσιο μιᾶς υποστατικῆς ταυτότητας, ὡς μιᾶ παραγωγῆ ὁμως ἐκ τῆς ἴδιας τῆς ταυτότητας, ἡ ὁποία ἔχει τὴν ἀνεση να προβαίνει σε «ἐξτρεμιστικὲς ἀνατροπές» καὶ να «διασώζεται». Σημειωτέον ὅτι δε γίνεται λόγος γιὰ κατάρρηση –ἀπόπειρα ἀνέφικτη– ἀλλὰ γιὰ δυναμικὴ υπέρβαση τῆς ταυτότητας ἐναντι τοῦ ἴδιου τοῦ εαυτοῦ τῆς, προβολή που προσφέρει συμπληρωματικὲς ἀνανεώσεις. Καὶ ἐδῶ τίθεται μιὰ ἀπὸ τὶς ἀφορμές γιὰ να γίνει συζήτηση περὶ τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας. Θετικὰ λοιπὸν θεώμενη ἡ ετερότητα δεν οδηγεῖ σε ἀσύμβατες ὄντολογικὲς διατομές ἀλλὰ στη διάσωση τῆς μοναδικότητος τῆς ἐκάστοτε ἰδιαιτερότητας, διὰ τῆς ὁποίας ἐνουποστασιοποιεῖται καὶ ἐκδηλώνεται –με πολλαπλασιαστικὴ μάλιστα ἐπαναληπτικὴ ποικιλίων– ἡ ἀρχικὴ ὄντολογικὴ, γενικὴ ἢ καθολικὴ ἐδῶ, ταυτότητα, ἐντὸς ὁμως πάντοτε τῶν ἐπικοινωνιακῶν –καὶ βεβαίως ἐκκλησιαστικῶν ὡς πνευματικῶς ἀναγεννητικῶν– σχέσεων. Γίνεται ἀναφορὰ στὶς ἐκκλησιαστικὲς ρήτρες, ἐπειδὴ διὰ τῶν λειτουργιῶν τοὺς ἀποκτὰ ὁ ἄνθρωπος μιὰ ἄλλου εἶδους ταυτότητα, τὴν αυτοπραγμάτωση, με ἀναφορὰ στο ἀρχέτυπο που ἀνακάλυψε ὁ Ἰησοῦς Χριστός. Καὶ ἡ ἀνωτέρω διαδικασία, ἀνεξάρτητα ἀπὸ το ἀν συλλαμβάνουμε ἐπακριβῶς τὴν πορεία τῶν διαδοχῶν τῆς, οδηγεῖ στο να διευκρινισθεῖ ὅτι ἡ ἐρχόμενη στο προσκῆνιο ἢ ἀκόμη καὶ διευρυνόμενη ετερότητα προϋποθέτει τὴν ἀνάδειξη καὶ διαμόρφωση τῆς –δευτέρου βαθμοῦ ἢ ἐπιπέδου– ταυτότητας τοῦ κάθε υποκειμένου-προσώπου ἐκ τῶν συγκριτικῶς συνεξεταζομένων καὶ βεβαίως ἐπικοινωνούντων μαζί του. Ἄρα, ἡ ετερότητα ἐρχεται στο προσκῆνιο τῆς συζήτησης ὑπὸ τὴ ρήτρα ὅτι ἔχουν προϋπάρξει καὶ ἐξακολουθοῦν να ὑπάρχουν δύο ἐπάλληλα ἐπίπεδα ταυτότητας, τὸ πρῶτο καθαρὰ ὄντολογικὸ καὶ τὸ δεύτερο ὄντολογικὸ (ὡς πηγὴ) συγχρόνως καὶ υπαρχιακὸ (ὡς πραγμάτωση). Ἐκ νέου, πάντως, να σημειώσουμε ὅτι μπορούμε να καταγράψουμε καὶ ἕνα τρίτο ἐπίπεδο ταυτότητας, τὸ ἐκκλησιαστικὸ, τὸ ὁποῖο μάλιστα συμπλέει σε κάποιον βαθμὸ με τὸ υπαρχιακὸ, ἀλλὰ σαφῶς με ὄρους ἐσχατολογικῶν καὶ σωτηριολογικῶν. Ἐδῶ ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξη μετέρχεται διαδικασιῶν λατρείας ὡς τελεστικῶν ἐνός σχεδιασμοῦ που ἔχει προδιαγραφεῖ καὶ μετέχει κατὰ τὸ οἰκεῖον ἀνάγνωσμα στὴν ἐκτύλιξή τους. Ἐκκλησιαστικὸ Πρόσωπον λοιπὸν εἶναι ὁποῖος μετέχει με τοὺς ὄρους τῆς ταυτότητάς του στὴν κοινὴ λατρεία καὶ διαφοροποιεῖται ἔτσι ἀπὸ τα ὑπόλοιπα μόνον κατὰ τὸν τρόπο τῆς μετοχής του στα τελούμενα. Οἱ ὄροι ὡς ἐκφραστικοὶ καταστάσεων καὶ σχέσεων ἀπαιτοῦν λεπτοὺς χειρισμοὺς ἀναφορικὰ με τὸ πραγματολογικὸ ἐπίπεδο χρήσης τους ἀπὸ τὸ ὁποῖο καὶ νοηματοδοτοῦνται.

Κατὰ προέκταση λοιπὸν, ἡ χρῆση τοῦ ὄρου *Πρόσωπον* νομιμοποιεῖται μόνον ὅταν ἐλθουν στο προσκῆνιο οἱ ἀναγκαῖες διαδοχές ὡς διαδικασίες-μετασχηματισμοὶ μιᾶς ἀρχικῆς κατάστασης. Δε συνιστᾶ μιὰ ἰδεατοῦ τύπου συνθήκη οὔτε κι-

νείται στην περιοχή της ουτοπίας. Πραγματώνεται μέσα στο χρόνο, και μάλιστα μέσα από κατορθώματα και αστοχίες με εναλλασσόμενο μεταξύ τους τρόπο. Η μετάβαση από τη φύση στην ατομικότητα και τέλος στην προσωπικότητα ενέχει σαφή ιστορικά χαρακτηριστικά, τα οποία συμπορεύονται με τις εννοιολογικές κατηγορίες που τα περιγράφουν. Η θεωρία παρακολουθεί τη ζωή. Την αποτυπώνει αλλά και συγχρόνως τη διαφωτίζει για το όλο και περαιτέρω. Η σχέση τους δεν είναι μηχανιστική. Η αλληλοπεριχώρηση ή η ανατροφοδότησή τους είναι αναγκαίες, διότι προσδίδουν σε όποια πράξη επιλέγεται τον αιτιολογικό χαρακτήρα της. Έτσι, αναδεικνύεται η θεωρία περί του πρακτικού Λόγου, στο πλαίσιο της οποίας οι κατηγορίες έχουν και γνωσιολογικό και ηθικό χαρακτήρα, καθότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να εννοηθεί ως προς τη συνείδησή του παρά μόνον ως το συναμφότερον.

Στο θεολογικό πλαίσιο του Χριστιανισμού της Ανατολής το Πρόσωπο εκλαμβάνονταν πάντοτε ως ενεργός ύπαρξη. Κανένα από τα σχετικά κείμενα μέσα στο σύνολο της ιστορικής διαδρομής τους δε θεμελιώνει έναν ορισμό του ανθρώπου ως αποκλειστικά παθητικής-υποδεκτικής οντότητας. Ως προς τι θα διέφερε μια τέτοια μοιρολατρική ή τουλάχιστον ουδέτερη επιλογή από την κατάσταση της αδράνειας; Η δεδηλωμένη λοιπόν ρητά θέση της Ανατολής περί συνέργειας θείου-ανθρωπίνου πώς θα συμβιβαζόταν με μια ουδέτερη κατάσταση που θα εξαντλεί την αποστολή της σε μια τυπική επαναληπτικότητα των εξαρχής δοθεισών ιδιοτήτων-εφοδίων; Και εκ των θείων προδιαγραφών: τι σημασία θα είχε το «κατ' εικόνα» ως χορηγία υπερβατικής τάξης αν απορροφάτο από τους ανθρώπους υπό όρους μηχανιστικού αυτοματισμού; Δε θα υπήρχε ούτε καν η στοιχειώδης πολιτιστική παράδοση στο χώρο της εκκλησιαστικής λατρείας. Η βυζαντινή εικόνα, π.χ., και η υμνογραφία θα εκινούντο στον ορίζοντα της ουτοπίας, ενώ επίσης η εξέλιξη των δογματικών διατυπώσεων της πίστης θα αποτελούσε μια ακρότητα του φαντασιακού. Εξάλλου, σε κλίμακα ατομικότητας είναι άραγε αμελητέα η ασκητική κατάσταση που διαμορφώνει ο ανατολικός μοναχισμός ως άρνηση συμμόρφωσης σε κατεστημένες μορφές βίου; Ως ο συνειδητός απογαλακτισμός του από το να συμπράξει και να συμπαίξει με το εκάστοτε ισχύον, ως η άρνησή του να συμπορευθεί με το αρνητικό, ως η κατάφασή του στην επιλογή του ποιοτικά «έξω». Δε συνιστά, για παράδειγμα, το εν λόγω φαινόμενο μια συνειδητοποίηση, με ακραία ατομικά διακυβεύματα, τουλάχιστον της διάκρισης ανάμεσα στις κατά φύσιν και στις παρά φύσιν ανάγκες; Και δεν αποτελεί η ανωτέρω διάκριση θεωρητικό και εφαρμοσμένο στην πολιτική και ατομική πράξη προϊόν της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας (π.χ. Σωκράτης, Στωικοί); Σημειωτέον, επιπλέον, ότι και το φιλοσοφικό ρεύμα των Κυνικών –έστω με τις ακρότητές του– και βεβαίως αυτό των Επικουρείων έθεταν σαφώς ζητήματα κριτικής στάσης έναντι της διαμορφωμένης κοινωνικής πραγματικότητας και της πολιτικής θέσμισής της και ανεδείκνυαν την αξιοπρέπεια της ατομικής ιδιαιτερότητας. Και εδώ χρήζει τονισμού ότι η διάχυτη, μάλιστα σε όλη την εξέλιξη της σκέψης της Αρχαίας Ελλάδας, αρετή της φρόνησης, ως κατανόησης του αληθούς και εφαρμογής του με έλλογο τρόπο στην πράξη, καθίσταται ανώτατη αρετή και στον Χριστιανισμό της Ανατολής. Έτσι, διαμορφω-

νόταν ως κατάκτηση η κατάσταση ενός *Προσώπου* που στην εσωτερικότητά του ανακάλυπτε ή δημιουργούσε αξίες. Το «κατ' εικόνα» καλούσε τον άνθρωπο να προβαίνει σε πρωτοτυπίες και να αναλαμβάνει πρωτοβουλίες. Ο ηθικός κώδικας που προέκυπτε εχαρακτηριζέτο από την εντασιακή οπτική του δυναμικού και απεκάλυπτε έναν κόσμο με τη συνειδητοποίηση της ανάγκης του εδραίου και του αιτήματος για το νεοπαγές.

Ενδεικτικά για τον Χριστιανισμό της Ανατολής διαβάζουμε στον Μάξιμο τον Ομολογητή: «Πᾶς δηλονότι ἄνθρωπος ἀρετῆς καθ' ἕξιν παγίαν μετέχων ἀναμφερίστως Θεοῦ μετέχει τῆς οὐσίας τῶν ἀρετῶν, ὡς τὴν κατὰ φύσιν σποράν τοῦ ἀγαθοῦ γνησίως κατὰ προαίρεσιν γεωργήσας καὶ ταυτὸν δείξας τῇ ἀρχῇ τὸ τέλος, καὶ τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει, μᾶλλον δὲ ταυτὸν ἀρχὴν οὖσαν καὶ τέλος, ὡς ἀνόθευτος Θεοῦ τυγχάνων συνήγορος, εἶπερ παντός πράγματος ἀρχὴ καὶ τέλος ὁ ἐπ' αὐτῷ σκοπὸς ὑπάρχειν πεπίστευται, τὴν μὲν ὡς ἐκείθεν εἰληφώς πρὸς τῷ εἶναι καὶ τὸ κατὰ μέθεξιν φύσει ἀγαθόν, τὸ δὲ ὡς κατ' αὐτὴν γνώμη τε καὶ προαιρέσει τὸν ἐπαινετόν καὶ πρὸς αὐτὴν ἀπλανῶς ἄγοντα ἐξανύσας δρόμον διὰ σπουδῆς, καθ' ὃν γίνεται θεός, ἐκ τοῦ Θεοῦ τὸ θεὸς εἶναι λαμβάνων ὡς τῷ κατ' εἰκόνα φύσει καλῶ καὶ προαιρέσει τὴν δι' ἀρετῶν προσθεῖς ἐξομοίωσιν, διὰ τῆς ἐμφύτου πρὸς τὴν ἰδίαν ἀρχὴν ἀναβάσεώς τε καὶ οἰκειότητος» (*Περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου*, 1083d - 1084a). Το ἐμφυτο δε δραστηριοποιεῖται μηχανιστικά, ἀλλὰ σαφῶς προϋποθέτει γνωστικὴ καὶ μετα-γνωστικὴ ενεργοποίηση καὶ τὴν επικύρωση που εξασφαλίζει ἡ προαίρεση. Ἡ ἀναφορά σε ἀρχὴ καὶ σε τέλος ἐπιτείνει τὴν γνωστικὴ πληρότητα, ἐκ τοῦ ὅτι καθιστᾶ προφανεῖς καὶ συνειδητοῦς τοὺς ὑπαρκτικούς ὅρους ἀνάπτυξης τοῦ ἀνθρώπου, τουλάχιστον ὡς πρὸς τὴ γενικότητά τους. Ἡ ἐξέλιξη που διακινεῖται μεταξύ τους δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ ἡ βαθμιαία επικύρωση τῆς ὄντολογίας μέσω τῆς Γνωσιολογίας καὶ τῆς Ἠθικῆς. Ἐτσι ἀναδεικνύεται ἓνα ἐνιαῖο θεωρητικὸ μοντέλο, τὸ ὁποῖο θέτει ἀναχώματα σὲς ὅποιες διασπάσεις. Το ἀνθρώπινο «καθ' ὁμοίωσιν» συνιστᾶ ἓνα γίγνεσθαι τὸ ὁποῖο ἐκφαίνει ἐνταση ἐπὶ τα βελτίω καὶ ἔχει ὡς προῖόν τὴν ὅλο καὶ ἐπιτεινόμενη πρόσκτηση τοῦ θεοῦ. Παραπέμπουμε ἐπίσης τὸν ἀναγνώστη καὶ στο ἀκόλουθο παράθεμα γιὰ μιὰ πιο σφαιρικὴ, με τὴν προσθήκη ἐλλογων καὶ θεωρητικῶν θεμελιώσεων, θέαση τοῦ ζητήματος: «Λόγῳ καὶ θεωρίᾳ κατορθοῦσθαι αὐτὴν (τὴν πληρεστάτην φιλοσοφίαν), ὡς τῷ λόγῳ συνημμένης πάντως τῆς πράξεως καὶ τῆς ἐπ' αὐτὴ κρίσεως τῇ θεωρίᾳ περιεχομένης, εἶπερ λόγου μὲν τὸ τάσσειν τὴν τοῦ σώματος κίνησιν, οἷον χαλινῶ τινι τῷ ὀρθῶ λογισμῶ τῆς πρὸς ἀτοπίαν φορᾶς ἐπιστημόνως ἀναχαιτίζοντος, θεωρίας δὲ τὰ καλῶς νοηθέντα τε καὶ κριθέντα ἐμφρόνως αἰρεῖσθαι ψηφίζεσθαι, οἷον εἰ φῶς παμφαέστατον δι' ἀληθοῦς γνώσεως τὴν ἀλήθειαν αὐτὴν δεικνύουσης· οἷς ἀμφοτέροις μάλιστα καὶ δημιουργεῖται πᾶσα φιλόσοφος ἀρετὴ καὶ φυλάττεται, ὅφ' ὧν καὶ ἐκφαίνεται διὰ σώματος, οὐχ ὅλη, οὐ γὰρ χωρεῖται σῶματι χαρακτῆρ ὑπάρχουσα θείας δυνάμεως, ἀλλὰ τινὰ τιν αὐτῆς σκιάσματα» (ό.π., 1108 a-b). Καὶ ἐδῶ ἡ διαδικασία ὡς προβολὴ τῆς προσωπικῆς συμμετοχῆς σὲ ἓναν ἀνωθεν τεθέντα στόχο ἐπικύπτει ὡς σύνθετη οἰονεῖ μετα-ἀνθρωπολογία. Παράλληλα, ἡ ἀναφορά σὲ φιλόσοφο κατάσταση εἶναι πρὶν ἀπ' ὅλα ἐκφραστικὴ μιᾶς ἐπικαθοριζούσας ἀρχικὰ καὶ τελικὰ τὴν πράξη ἐλλογότητος. Ἐπι-

πλέον, η προαίρεση δεν παραμένει στο πεδίο των ιδεολογικών ή προσδόκιμων καταστάσεων, εφόσον ολοκληρώνεται με την ψήφο, η οποία δηλώνει την οριστική σφραγίδα της προσωπικής επιλογής, το μέγιστο κατόρθωμα της προσωπικής ελευθερίας, το οποίο αναδεικνύεται μέσα στον εκκλησιαστικό βίο.

Και βεβαίως, στη συνέχεια ο Μάξιμος, ως αυθεντικός Χριστιανός, προβάλλει και τις κοινωνικές διαστάσεις του θέματος, καθότι μια μονοσήμαντα εξατομικευμένη ηθική είναι ξένη προς το ούτως ειπείν ιδεολογικό status των αρχών που προσβύει και προς την παράδοση που έχει προσλάβει. Ορίζει πως ό,τι κατακτάται σε προσωπική κλίμακα πρέπει καθηκόντως να μετασχηματίζεται σε αγαθό προσφοράς για όσους έχουν εκπέσει του όντως ζην, για όσους δεν ευρίσκονται στη διαδρομή προς το καθ' ομοίωσιν. Να λειτουργεί δηλαδή ως δυνατότητα αποκατάστασής τους στο κατά φύσιν. Κανένα προσόν δε νοηματοδοτείται με βάση τις οριοθετήσεις του αλλά μόνον σύμφωνα με τις εξακτινώσεις του και τα προϊόντα που επιφέρει. Η εσωτερική λοιπόν προσωπική ενότητα, η οποία συμπεριλαμβάνει το θεωρητικό και το πρακτικό συνειδέναι ή έναν φιλόσοφο αρεταϊκό βίο, φωτίζεται στην τελική έκβασή της ως εκκλησιαστικό γεγονός, ως χορηγία που καθιστά τον έτερον εταίρον. Πρόκειται όμως για έναν μετασχηματισμό που δεν μπορεί να τελεσθεί με την απουσία της προαίρεσης και όχι μόνον για λόγους συναισθηματικού ενδιαφέροντος. Μια τροφοδότηση μόνον εκ του συναισθηματικού προκαλεί αμφιρρέπειες ή εντάσεις και υποχωρήσεις με βάση ψυχολογικές και μόνον διαθέσεις ή το επίκαιρον της στιγμής. Σημειωτέον, επιπλέον, ότι στο δεύτερο παράθεμα τονίζεται πως η θεία εικόνα δε λειτουργεί μηχανιστικά ή υπό τους όρους ενός απορροφητικού αυτοματισμού, αλλά προσλαμβάνεται από τον πιστό με επιστημονικό τρόπο, ο οποίος υποχρεωτικά πρέπει να προκύπτει μέσα από μια ερευνητική διαδικασία. Ο άνθρωπος τη θέτει συνειδητά σε μια συγκριτική συνεξέταση με την αποπία-απόκλιση και την πραγματοποιεί ως κορυφαίο φιλοσοφικό ενέργημα, το οποίο μάλιστα –και εδώ εκφέρεται η σημαντικότερη ή ακόμη και η πλέον προκλητική πρόταση– εκφαίνεται και διαμέσου του σώματος, έστω και με αμυδρό και ίσως επεισοδιακό τρόπο. Η εν λόγω έκφανση είναι καταλυτική για τον προσδιορισμό του γενικότερου ανθρωπολογικού ζητήματος. Περιορίζει αισθητά έναν ακραία πνευματικό-ηθικό μονισμό και, με το να προϋποθέτει ότι ο άνθρωπος είναι το συναμφότερον εκ πνεύματος και ύλης, αναδεικνύει ένα προσωπικό κατόρθωμα ακόμη και από όσα θεωρούνται κατώτερα ανθρωπολογικώς στοιχεία. Χριστιανικά πάντως το σώμα, ήδη από την εποχή της Καινής Διαθήκης, θεωρείται ο ναός του Αγίου Πνεύματος, άρα ένα δοχείο που μπορεί να φέρει και να αναδείξει με αισθητό τρόπο καταστάσεις που το υπερβαίνουν. Τα έλλογα –ή τα ελλογότερα– βεβαίως εφόδια και ενεργήματα ελέγχουν και κανονιστικά διευθύνουν το σώμα, αλλά αναγνωρίζεται ότι και το ίδιο δεν ανήκει –υπό τους όρους ενός πρώιμου Πλατωνισμού ή ενός δυϊστικού μοντέλου μανιχαϊστικού τύπου– στην κατηγορία του αξιολογικά αρνητικού και έτσι ανατιμάται στην ανθρωπολογική και ευρύτερα στην εσχατολογική-σωτηριολογική κλίμακα.

Ως εκ των ανωτέρω λοιπόν, παρά το ότι στα παρατεθέντα κείμενα ο Μάξιμος αξιοποιεί χριστιανικά το γνωσιολογικό και ηθικό εννοιολογικό υλικό της αρχαίας

ελληνικής φιλοσοφίας, την υπερβαίνει αναφορικά με το άνοιγμα που προσφέρει στο ηθικό ζήτημα ως μέρος του ανθρωπολογικού κατά τη διευρυμένη εκδοχή του. Προβάλλοντας τη συμβολή του σώματος στην ανάδειξη κορυφαίων κινήσεων για αυτοπραγμάτωση του δρώντος και κοινωνούντος υποκειμένου, αποκλείει οιαδήποτε παθητική εκδοχή της προσωπικής παρουσίας του. Ωστόσο –και αφήσαμε σκοπίμως τελευταία την εν λόγω επισήμανση–, το σώμα αποκαλύπτει, έστω σε περιορισμένη κλίμακα, και τον επιστημονικό τρόπο ζωής του ανθρώπου. Άρα, κυρίως εκ της εδώ επισημαινόμενης δυνατότητάς του, δεν είναι ένας παθητικός υλικός επενδυτής ή αποδοχέας. Μετέχει στο όντως ζην και έτσι η σωτηριολογική προοπτική προσλαμβάνει καθολικές διαστάσεις, χωρίς να γνωρίζουμε βεβαίως τον ακριβή τρόπο με τον οποίο θα πραγματοποιηθεί. Αναμφίβολα στο όλο σκεπτικό προηγείται μια ειδικού τύπου Κοσμολογία και η Χριστολογία. Κατά τη χριστιανική διδασκαλία, η θεία φυσική αποκάλυψη είναι καθ' όλα θετική και στο πλαίσιο της, όπως έχουμε ήδη αναφέρει, το κακό αποτελεί μια ψευδή υπόσταση, μια παρυσία. Από την άλλη πλευρά, η Ενσάρκωση του θείου Λόγου ανατίμησε σε καθολική κλίμακα ό,τι περιέχεται στην ανθρώπινη φύση. Στο πλαίσιο μάλιστα του Χριστιανισμού της Ανατολής, αναπτύσσεται μια συστηματική θεολογία περί ύλης, η οποία όμως δεν κατακτά με άνεση τις εννοιολογικές οριοθετήσεις της. Υπάρχει σαφέστατα μια ρητή κατάφαση στην ύλη, αλλά το για ποιους λόγους η Αποκάλυψη του Θεού εκφαινεται με υλικό τρόπο είναι ένα ζήτημα που δεν τεκμηριώνεται με τη δέουσα επιστημολογική ακρίβεια. Θα λέγαμε ότι είναι ένα ζήτημα που κινείται στην περιοχή του μυστηρίου, διότι το πιο φυσιολογικό θα ήταν ο Θεός να εκδηλωθεί μέσα από έναν κόσμο ακραιφνώς πνευματικών όντων. Ως προϊόν πάντως της θείας ενέργειας είναι εκ προοιμίου καθαγιασμένη. Τον όγδοο αιώνα ο Ιωάννης Δαμασκηνός θα σημειώσει τα ακόλουθα: «Προσκυνῶ τὸν τῆς ὕλης δημιουργόν, τὸν ὕλην δι' ἐμὲ γενόμενον καὶ ἐν ὕλῃ τὴν κατοίκησιν θέμενον καὶ δι' ὕλης τὴν σωτηρίαν μου ἐργασάμενον. Σέβω οὖν τὴν ὕλην ... δι' ἧς ἡ σωτηρία μου γέγονε. Σέβω δὲ οὐχ ὡς θεόν, ἀλλ' ὡς θείας ἐνεργείας καὶ χάριτος ἔμπλεων» (Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ λόγος ἀπολογητικὸς πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας, 2,14. 13-20).

Σχολιάζοντας ο Δ. Στανιλοάε ορισμένες ανθρωπολογικές και ηθικές απόψεις του Μαξίμου, παρατηρεῖ τα ακόλουθα με άξονα τη συνειδητότητα της ανθρώπινης δράσης: «Ο Άγιος Μάξιμος γνωρίζει τρεις ικανότητες της ψυχής: το λογικό, το συναισθηματικό και το επιθυμητικό. Αυτές όμως είναι ικανότητες που αναφέρονται στη ζωή του σώματος, στη ζωή του κόσμου τούτου. Πάνω απ' αυτές βρίσκεται ο νους που συλλαμβάνει ενορατικά τις πραγματικότητες που είναι πάνω από την δημιουργία. Ο λόγος χαλιναγωγεί τα συναισθήματα και την επιθυμία, τους επιβάλλει μέτρα. Αν όμως δεν τις υπαγάγη στην ενορατική κατανόηση του υπέρτατου προσορισμού της ανθρώπινης φύσης, η προσπάθεια του λόγου να τροχοπεδήση τις δυνάμεις αυτές μένει δίχως νόημα. Με το λόγο ο άνθρωπος οφείλει να ξεπεράση τον τυφλό ορίζοντα των ηδονών. Όταν ο άνθρωπος που πιστεύει έχη επιτύχει με την πράξη του να υποτάξη τις δυνάμεις αυτές στο νου και ν' αποκτήση έτσι μια θέληση που δεν διασπάται ανάμεσα στο καλό και στο κακό, υψώνεται

στο βαθμό μιας θεωρίας ατάραχης. Τούτο όμως δεν σημαίνει την καταπίεση του συναισθηματικού και του επιθυμητικού, αλλά την ανύψωση του πρώτου στο επίπεδο αδιάκοπης και βαθείας αγάπης για το γνήσιο αγαθό και του δεύτερου στην καθαρή χαρά για το αγαθό αυτό. Το συναίσθημα στην έξαρσή του δεν μεταβάλλεται σε έρωτες που υπόκεινται σε απογοητεύσεις και η επιθυμία δεν ευφραίνεται πια από ικανοποιήσεις εφήμερες και επιπόλαιες» (Αγίου Μαξίμου Ομολογητού, *Φιλοσοφικά και Θεολογικά Ερωτήματα*, Εκδ. Απ. Διακ. Ελλ., Αθήναι 1978, σ. 120). Η ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα συμβολή του ανωτέρω κειμένου είναι ότι συνδέει την Ανθρωπολογία ως οντολογία με την Ηθική ως ελευθερία, στην προοπτική μιας αυτοπραγμάτωσης που κατακτάται ως θεωρία. Όλοι δηλαδή οι επιμέρους κλάδοι κατανοούνται και ερμηνεύονται σε πλήρη βαθμό μόνο κατά τη μεταξύ τους συνάφεια ή την αλληλοτροφοδότηση και άρα η προοπτική του συστήματος –και όχι η τυχαία ή η αθροιστική παράθεση– είναι κυρίαρχη. Η εν λόγω επισήμανση κατά την εκτίμησή μας είναι υποχρεωτική, διότι αποκλείει τη θεώρηση των εννοιών δι' ενός και μόνον κλάδου αυτονομημένου έναντι των υπολοίπων. Είμαστε ενώπιον μιας προσφιλούς τακτικής της ελληνικής, τόσο της εθνικής όσο και της χριστιανικής, σκέψης, καθώς το σύνολο των κλάδων απορρέει από το υπέρτατο Έν και τίθεται στην υπηρεσία της ανθρώπινης αποκατάστασης. Ειδικά παραπέμπουμε στην πραγματεία του νεοπλατωνικού Πρόκλου *Εις τον Πλάτωνος πρώτον Αλκιβιάδην*, όπου π.χ. η Ηθική, η Πολιτική και η Ανθρωπολογία θεμελιώνονται μεταφυσικά. Το χριστιανικό –αλλά σημειώνουμε και το κατά τους Νεοπλατωνικούς από σε κάποιο βαθμό διαφορετικές αφορμές και διαδρομές– *Πρόσωπον* συνιστά δηλαδή μια οντότητα που συμπεριλαμβάνει με όρους σύνθεσης εν ταυτώ το σύνολο των θείων χορηγιών με το σύνολο των ανθρώπινων αναγωγών. Παράλληλα, σε επίπεδο συνείδησης το *Πρόσωπον* έχει τον έλεγχο των ορίων του, τα οποία θεωρεί ότι τροφοδοτούνται άνωθεν και νοηματοδοτούνται στο πλήρωμά τους εκστατικά ως ενεργός απάντηση στις θείες πηγές. Ο ετεροπροσδιορισμός και ο αυτοπροσδιορισμός συνυφαίνονται εκ νέου σε μια ενότητα διαλεκτικής, όπου οι συμβαλλόμενοι όροι, παρά την αλληλοπεριχώρησή τους, διασώζουν την ιδιαιτερότητά τους και το μη υποχρεωτικά αναγώγιμο αμοιβαίως του κατηγορηματικού πλαισίου των εννοιών τους. Σημειωτέον ότι και ο αυτοπροσδιορισμός έχει τις οικείες αρχές θεμελίωσής του, διότι ούτως ή άλλως ο άνθρωπος πρέπει να ισάται και έναντι του εαυτού του, αυτοστοχαζόμενος και αναστοχαζόμενος. Πρόκειται για μια κατάσταση που διαφυλάσσει, στο πλαίσιο της αρχικής ενότητας ή της υστερογενούς ένωσης, τη διάκριση έναντι τόσο των πηγών όσο και των ομοειδών οντοτήτων.

Σύνοψη

Σύμφωνα με τα όσα εξετάσαμε, καταλήγουμε στις ακόλουθες τρεις διαπιστώσεις:

- α) Οι έννοιες που επεξεργαστήκαμε στο πλαίσιο του Χριστιανισμού της Ανατολής έρχονται κυρίως να υπηρετήσουν, με τις ειδικές σημασίες που προσλαμβάνουν, τη συγκρότηση συγκεκριμένων θεωριών. Εντάσσονται σε ένα ευρύτερο πλαίσιο και διευρύνεται έτσι η λειτουργική-σημασιολογική χρήση τους.
- β) Σχεδόν αποκλειστικά στο Χριστιανισμό της Ανατολής «ανοίγουν» την Οντολογία σε υπαρξιακής υφής ζητήματα, τόσο θεολογικού όσο και ανθρωπολογικού περιεχομένου.
- γ) Η συγκρότηση μιας θεωρίας, όπως, π.χ., αυτής περί του *Προσώπου*, προϋποθέτει τη συμπλήρωσή της από άλλες έννοιες, οι οποίες διευρύνουν και αναδεικνύουν τις δυνατότητες της κεντρικής έννοιας που αποτελεί το κύριο αντικείμενο της εν λόγω θεωρίας. Άρα, η κεντρική έννοια απλώς θέτει τις κατευθύνσεις, αλλά δε λειτουργεί σε πεδίο αυτονόμησης.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

Απαντήσεις στις Δραστηριότητες

Δραστηριότητα 1

Η επιχειρηματολογία του Πλωτίνου στηρίζεται στο ότι η Ουσία συνιστά την κορυφαία και αναλλοίωτη κατά την καθεαυτότητά της πραγματικότητα, η οποία δεν ευρίσκεται σε σχέση ετερότητας με τις ιδιότητές της, τις δυνάμενες να χαρακτηρισθούν και εσωτερικές διακρίσεις της. Πρόκειται για μια κατάσταση που χαρακτηρίζει το μεταφυσικό-νοητό κόσμο.

Δραστηριότητα 2

Κατά τον Πλωτίνο, διακρίνονται δύο λόγοι: ο ανώτερος, που ταυτίζεται με τη Φύση ως ακίνητη μορφοποιούσα αρχή, είναι *θεωρία* και έτσι προσεγγίζεται από την ψυχή. Ο άλλος λόγος, που είναι απείκασμα του πρώτου και εμφανίζεται ως μορφή στα αισθητά σώματα, είναι προϊόν θέασης. Υποκείμενο αυτής της θέασης είναι η Φύση, η οποία έτσι εννοεί τους λόγους που ήδη εμπεριέχει. Όθεν, τόσο η θέαση όσο και η δημιουργία συνιστούν άμεσες εκδηλώσεις του δεδομένου ότι η Φύση είναι φορέας μορφοποιητικών λόγων. Και εκείνη, όμως, με τη σειρά της είναι προϊόν της θέασης προς τα νοητά της ανώτερης από αυτήν Ψυχής.

Δραστηριότητα 3

Ο τρόπος με τον οποίο προέρχονται ο Νους και η Ψυχή από το Εν μπορεί να χαρακτηριστεί απορροϊκός και εντάσσεται στην ιεραρχική δόμηση-ανάπτυξη του μεταφυσικού συστήματος του Πλωτίνου. Η απορροή δε μειώνει το Εν, το οποίο παράγει αιωνίως με βάση την οντολογική υπερπληρότητά του.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ

Άγιος Μάξιμος Ομολογητής, *Φιλοσοφικά και Θεολογικά ερωτήματα*, Εκδόσεις Αποστολικής Διακονίας Ελλάδος, Αθήναι 1978.

Armstrong A.H. (επιμ.), *Ύστερη Ελληνική και Πρώιμη Μεσαιωνική Φιλοσοφία – Πανεπιστήμιο Κέμπριτζ*, 4 τόμ., μετ. Σ. Παπαϊωάννου, Ν. Παπαδάκης & Μ. Κόφφα, Ενάλιος, Αθήνα 2006.

Γεωργούλης Κ.Δ., *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, Παπαδήμας, Αθήνα ⁴2004.

Endokimov P., *Ορθοδοξία*, μετ. Α. Μουρτζόπουλος, εκδ. Β. Ρηγόπουλος, Θεσσαλονίκη 1972.

Endokimov P., *Το Άγιο Πνεύμα στην Ορθόδοξη Παράδοση*, μετ. Στ. Πλευράκης, Θεσσαλονίκη 1973.

Κωσταράς Γ.Φ., *Πλωτίνου Όψεις*, Αθήνα 1995.

Lossky V., *Η μυστική θεολογία της Ανατολικής Εκκλησίας*, μετ. Σ. Πλευράκης, Θεσσαλονίκη 1973.

Μπερντιάεφ Ν., *Αλήθεια και Αποκάλυψη*, Εισαγωγή – Μετάφραση – Σχόλια: Χ. Μαλεβίτσης, Δωδώνη, Αθήνα – Γιάννινα, χ.χ.

Πλωτίνος, *Εννεάς Δευτέρα*, Αρχαίο Κείμενο – Μετάφραση – Σχόλια: Π. Καλλιγιάς, Ακαδημία Αθηνών, 1997.

Πλωτίνος, *Εννεάς Τρίτη*, Αρχαίο Κείμενο – Μετάφραση – Σχόλια: Π. Καλλιγιάς, Ακαδημία Αθηνών, 2004,

Rappe S., *Μελετώντας τον Νεοπλατωνισμό*, μετ. Ν. Παπαδάκης και Μ. Κόφφα, Ενάλιος, Αθήνα 2005.

Ρωμανίδης Ι., *Το προπατορικό αμάρτημα*, Δόμος, Αθήνα 1989.

Φαράντος Μ., *Δογματική και Ηθική*, Αθήναι 1973.

ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ

Cleary J. (ed.), *The perennial tradition of Neoplatonism*, Leuven University Press, Leuven 1997.

Gerson L.P., *Plotinus*, Routledge, London and New York 1994.

ΟΔΗΓΟΣ ΓΙΑ ΠΕΡΑΙΤΕΡΩ ΜΕΛΕΤΗ

Επειδή κατά καιρούς έχουν υποστηριχθεί προτάσεις για τη σχέση ουσίας – Προσώπου που παρασάγγας απέχουν απ’ ό,τι πραγματικά οι Πατέρες της Εκκλησίας έχουν διατυπώσει, παραπέμπουμε στις ευσύνοπτες πραγματείες του Γρηγορίου Νύσσης: *Πώς τρία πρόσωπα λέγοντες εν τη θεότητι ου φαμέν τρεις Θεούς*, Β.Ε.Π. 68, σσ. 162-170 και *Περί του μη οίεσθαι λέγειν τρεις Θεούς*, ό.π., σσ. 171-181, όπου αρθρώνεται με επιστημονική ακρίβεια το ζήτημα, και μάλιστα με μια νηφάλια χρήση της πλατωνικής και της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Επίσης, συστήνουμε την πραγματεία του Λεοντίου Βυζαντίου, *Λόγος κατά Νεστορίου και Ευτυχούς*, PG 86/1, 1273a-1308a. Παράλληλα, το άρθρο του Σ. Παναγόπουλου, «Οντολογία ή θεολογία του προσώπου», περ. *Σύναξη*, 13 (1985), σσ. 63-79, οριοθέτησε με επιστημονική ακρίβεια τις έννοιες και τις μεταξύ τους σχέσεις, παρακολούθησε τη διαμόρφωσή τους στο πλαίσιο της πατερικής θεολογίας και «άνοιξε» ουσιαστικές διαδρομές για μια ακριβή επεξεργασία του ζητήματος, μακράν από ιδεολογήματα που παραποιούν τα κείμενα και τις πραγματικές θεωρητικές στοχεύσεις τους.

ΑΠΟΦΑΤΙΚΗ ΚΑΙ ΚΑΤΑΦΑΤΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΣΤΟΥΣ ΠΑΤΕΡΕΣ

A. Μαράς

Σκοπός του ανά χείρας κεφαλαίου είναι να γνωστοποιήσει τις βασικές προϋποθέσεις της ορθόδοξης θεολογικής γνωσιολογίας, όπως το περιεχόμενό της αποτυπώνεται μέσα από τον καταφατικό και αποφατικό θεολογικό τρόπο έκφρασης που ακολούθησε η χριστιανική Εκκλησία στην Ανατολή. Ο προαναφερόμενος τρόπος εδράζεται στα κείμενα της Αγίας Γραφής και αναπτύχθηκε μέσα από τα περί Θεού κείμενα των ελλήνων Πατέρων και εκκλησιαστικών συγγραφέων. Ακολουθώντας την –εν λόγω– πατερική παράδοση η Ορθόδοξη Θεολογία κατορθώνει να δώσει στον πιστό τη δυνατότητα να κατανοήσει τα όριά του καθώς και τη σχέση Θεού-Δημιουργίας, ακτίστου-κτιστού, όντος και μη όντος.

Όταν θα έχετε ολοκληρώσει τη μελέτη αυτού του κεφαλαίου, θα είστε σε θέση:

- να γνωρίζετε με σαφήνεια τη **θεωρητική προσέγγιση** της σχέσης κατάφασης και απόφασης, όπως αναπτύχθηκε διαχρονικά από τους έλληνες Πατέρες,
- να εξειδικεύετε στις λεπτομέρειές του το ορθόδοξο **πλαίσιο εξέτασης** των περί Θεού ζητημάτων, όπως αυτό προκύπτει μέσα από τη ζωή και την παράδοση της Εκκλησίας,
- να διακρίνετε τις **διαφορές** στην προσέγγιση του προβλήματος της Σχολαστικής από την Ορθόδοξη Θεολογία.

- Άκτιστο
- Αποφατισμός
- Γνωσιολογία
- Ησυχασμός
- Θεογνωσία
- Θεωνυμία
- Κτιστό
- Νηπτικοί Πατέρες
- Συμβολική
- Σχολαστική Θεολογία

Ο **Αποφατισμός** είναι μια φιλοσοφική μέθοδος με την οποία εργάζεται ο φιλόσοφος που θέτει το πρόβλημα περί του Θεού, δηλαδή τι είναι το όντως ον, πώς οδηγείται κάποιος στην κατανόησή του, κ.ά. Η φιλοσοφική γλώσσα μπορεί να πε-

Σκοπός

**Προσδοκώμενα
Αποτελέσματα**

**Έννοιες
Κλειδιά**

**Εισαγωγικές
Παρατηρήσεις**

ριγράψει ικανοποιητικά τον προσωπικό τρόπο ύπαρξης του ανθρώπου, όμως, όταν χρησιμοποιείται για τον Θεό στο χώρο της εκκλησιαστικής εμπειρίας, τότε προκαλούνται σοβαρά προβλήματα δηλωτικότητας ή σημαντικής (Γιανναράς, 2002, σ. 206). Ο Αποφατισμός αποτελεί και την ιστορική αφετηρία των αιρέσεων, καθώς αποτελεί την άποειρά τους να μετατρέψουν τη χριστιανική αποκάλυψη σε φιλοσοφική διδασκαλία με αντικείμενο τον ακατάληπτο Θεό (Τσάμης, 1985, σ. 419-420). Όμως, παρ' όλες τις όποιες δογματικές διαφορές η ακαταληψία του Θεού υπήρξε τόπος κοινής συμφωνίας των θεολογούντων κάθε εποχής (Νησιώτης, 1986, σ. 18).

Οι χριστιανοί δεν έθεταν πρόβλημα περί Θεού, όπως επιχειρεί ο φιλοσοφικός Αποφατισμός, επειδή πιστεύουν, δηλαδή επειδή εμπιστεύονται την αποκάλυψη του Θεού στον κόσμο. Παράλληλα, οι πιστοί βιώνουν εμπειρικά μια οντολογική σχέση με τον Θεό, η οποία είναι ανάλογη με το βαθμό της πνευματικής τελειώσής τους. Ύστερα από τις ανωτέρω επισημάνσεις γίνεται φανερό ότι στη θεολογία των Πατέρων της Εκκλησίας δεν έχουμε μια ακραία αποφατική θεολογική γνωσιολογία, επειδή οι ίδιοι ήταν πεπεισμένοι ότι αποκλειστικά με τον Αποφατισμό ο άνθρωπος δε φτάνει στη γνώση του Θεού, δηλαδή στη θεοπτία. Στην προοπτική αυτή, σύμφωνα με τον Στ. Παπαδόπουλο, μπορούμε να διατυπώσουμε λόγο για «διάθεση αποφατική σε ορισμένες στιγμές της πατερικής θεολογίας» (Παπαδόπουλος, 1994, σ. 157). Αν αποπειραθούμε να ορίσουμε τον Αποφατισμό σε σχέση με τη Θεολογία, τότε θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι πρόκειται για όρο της Θεολογίας, σύμφωνα με τον οποίο η γνώση του Θεού επιτυγχάνεται μόνο μέσα από την άρνηση του φιλοσοφικού στοχασμού, διότι η θεογνωσία κατακτάται αποκλειστικά με την πίστη (Διαμαντίδης, 2003, σ. 40). Ετυμολογικά, ο όρος «Αποφατισμός» προέρχεται από το αρχαίο ρήμα *ἀπόφημι*, που σημαίνει *εκφέρω καθαρό λόγο-διακηρύττω σαφώς*, αλλά και *αρνούμαι*. Στην Αποφατική Θεολογία έχουμε ένα συνδυασμό με τις δυο προαναφερόμενες σημασίες του *ἀπόφημι*, αν και το βάρος εστιάζεται στη δεύτερη σημασία του ρήματος. Έτσι, καταβάλλεται μια σαφής προσπάθεια να αποκλειστεί τι δεν είναι ο Θεός μέσα από την υπέρβαση κάθε ανθρώπινης έννοιας.

Στον αντίποδα του Αποφατισμού βρίσκεται η Καταφατική Θεολογία, η οποία, χωρίς να αρνείται τη σημασία της πίστης για τη θεογνωσία, προσπαθεί να εκφράσει, στο μέτρο του εφικτού, τι είναι ο Θεός, ώστε να ικανοποιηθεί η εσωτερική ανάγκη του ανθρώπου να επινοήσει ένα λεξιλόγιο το οποίο θα μπορεί να χρησιμοποιεί όταν αναφέρεται σε αυτόν. Το επίθετο «καταφατικός, -ή, -ό» προέρχεται από το αρχαίο ρήμα *καταφάσκω*, που σημαίνει *βεβαιώνω για κάτι*, ή από το ρήμα *κατάφημι*, που σημαίνει *παραδέχομαι*, αλλά και *βεβαιώνω*. Έτσι, όταν για παράδειγμα ο Ευαγγελιστής Ιωάννης γράφει «ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν Θεόν, ὅτι ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν» (Α Ιω 4,8), παραδέχεται και βεβαιώνει, δηλαδή καταφάσκει, ότι ο Θεός είναι αγάπη. Με τον τρόπο αυτό ο πιστός γνωρίζει μία από τις ιδιότητες του Θεού. Την ίδια στιγμή όμως, η έννοια του αγαθού είναι μια ανθρώπινη έννοια, η οποία μπορεί να προκαλέσει λαθεμένες εντυπώσεις για τον Θεό. Θα πρέπει λοιπόν να ανακαλύψει ο πιστός τη φανέρωση αυτής της αγάπης του Θεού στον

κόσμο και να ανταποκριθεί στο περιεχόμενό της με τέτοιο τρόπο, ώστε να αξιωθεί να έχει μετοχή στη θεία ζωή και θεογνωσία (Μαντζαρίδης, 2004, σ. 33-34).

Η Καταφατική Θεολογία ονομάζεται από τους Πατέρες και συμβολική, με την έννοια ότι αναφέρεται μόνο στα αποκεκαλυμμένα ιδιώματα του Θεού, δηλαδή στις φανερώσεις του στον κόσμο της αισθητής εμπειρίας (Παπαδόπουλος, 1977, σ. 99). Στην πραγματικότητα, η αληθινή ύπαρξη του Θεού δεν μπορεί να υπαχθεί σε κανένα σύστημα της ανθρώπινης σκέψης. Αλλά και η Αποφατική Θεολογία δεν μπορεί να σχεδιάσει ούτε ένα αδρό περίγραμμα οριοθέτησης του Θεού. Το εν λόγω έλλειμμα συμβαίνει επειδή η νοητική αναφορά του ανθρώπου έχει εφαρμογή στον κτιστό κόσμο και δεν έχει τις οντολογικές και γνωσιολογικές προϋποθέσεις για μια τέτοια λειτουργία όσον αφορά στον άκτιστο Θεό. Αυτή η διάκριση κτιστού και ακτίστου προφυλάσσει τον ορθόδοξο στοχαστή από θεολογικούς ανθρωπομορφισμούς ή από τη σχετικοποίηση του Θεού. Η ίδια διάκριση κτιστού και ακτίστου, μέσα στα δεδομένα όρια της ανθρώπινης αντίληψης και εμπειρίας, διανοίγει μια πρώτη ρωγμή γνωστικής δυνατότητας στον απερινόητο και άφραστο χώρο της Μεταφυσικής (Γιανναράς, 1999, σ. 63). Με απλούς λόγους, η προαναφερόμενη διάκριση καθιστά γνωστό ένα μικρό μέρος του άγνωστου Θεού, όχι επειδή ο άνθρωπος νους κατόρθωσε να ανέλθει και να πλησιάσει τον Θεό, αλλά επειδή ο Θεός είναι η οντότητα που κατέρχεται στο γνωστικό επίπεδο των ανθρώπων για να τους ανεβάσει σε ανώτερα πνευματικά επίπεδα.

ΘΕΟΛΟΓΙΑ

Σύμφωνα με την ετυμολογία της, η λέξη *Θεολογία* σημαίνει το λόγο για τον Θεό και τα θεία. Μ' αυτή την έννοια οι αρχαίοι Έλληνες ονόμαζαν θεολόγους όσους δίδασκαν για τη φύση ή την ιστορία των θεών. Για τον Αριστοτέλη, η Θεολογία είναι η πρώτη θεωρητική επιστήμη, η οποία κατέχει κυρίαρχη θέση και τοποθετείται στην κορυφή της πυραμίδας των επιστημών (*Μετά τα φυσικά Α'*, 982b).

Στους πρώτους χριστιανικούς αιώνες η *Θεολογία* χρησιμοποιήθηκε έχοντας ως εννοιολογικό περιεχόμενό της τη διδασκαλία για την Αγία Τριάδα ή για τον Θεό Λόγο και τη σχέση του με την κτίση. Ο όρος είχε μια ευρεία έννοια, καθώς ήταν συνδεδεμένος με τη ζωή της κοινότητας και τη μύηση των πιστών στις αλήθειες της περί Θεού διδασκαλίας. Σύμφωνα με μια άποψη, κάθε θεολογία είναι μυστική, καθώς εκφράζει το θείο μυστήριο και τα δεδομένα της αποκάλυψης (Lossky, 1991, σ. 3). Άρα, έρχεται στο προσκήνιο και μια δεύτερη εκδοχή της: είναι ο ίδιος ο λόγος του Θεού προς τους ανθρώπους. Πρόκειται για μια θέση που είναι κυρίαρχη στις πραγματείες του Ψευδο-Διονύσιου του Αρεοπαγίτη και βεβαίως της πατερικής παράδοσης που τον ακολουθεί, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι απουσίαζε η εν λόγω εκδοχή και κατά τους δύο προηγούμενους αιώνες. Με αυτή την έννοια, η θεολογία των Πατέρων δεν εκφράζεται μόνο θεωρητικά αλλά εδράζεται στην προσωπική εμπειρία που βιώνει ο πιστός στο πλαίσιο της Εκκλησίας, η οποία στη συνέχεια κατεβλήθη πρoσπάθεια να διατυπωθεί και γραπτά. Στην προοπτική αυτή, η υιοθέτηση μιας «στενής» χρήσης της *Θεολογίας* ενετάχθη στην προοπτική για τη διδασκαλία που αναφέρεται στην Αγία Τριάδα, στην ουσία στις ενέργειες και στις υποστάσεις του Θεού.

Η Εκκλησία απέδωσε τον όρο *θεολόγος* σε σημαντικά πρόσωπα, τα οποία συνέβαλαν ιδιαίτερα με έργα τους στη γραπτή διατύπωση της περί Θεού διδασκαλίας της. Τα πρόσωπα αυτά ήταν για την Ανατολή ο Ευαγγελιστής Ιωάννης, ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός (329-390), ο Συμεών ο νέος Θεολόγος (949-1035) και για τη Δύση ο Petrus Abaelardus (1079-1142). Αυτή η πρακτική δε σημαίνει ότι οι λοιποί Πατέρες δε θεολόγησαν στα έργα τους, δηλαδή δεν αναφέρθηκαν, κατά το μάλλον ή ήττον, στην Αγία Τριάδα και στη θεότητα του Λόγου. Απλά ο όρος απεδόθη στα πρόσωπα που υπερέβαλαν στη μέθεξη στο θείο μυστήριο και στη θεωρητική αποτύπωσή της. Το 18ο αιώνα με τον όρο *Θεολογία* ορίστηκε η επιστήμη η οποία περιλαμβάνει όλους τους κλάδους της γνώσης που ανήκουν στην έρευνα του Χριστιανισμού (Τρεμπέλας, 1980, σ. 135-136).

Ενότητα 6.2

ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΑ

Στην προϊστορία αλλά και στην αρχαιότητα η έννοια των θεοτήτων ή γενικά της θεότητας φορτιζόταν από την προσωποποίηση ορισμένων δυνάμεων ή καταστάσεων που προκαλούσαν στον άνθρωπο το αίσθημα του φόβου ή του μεγαλείου. Στην ελληνική αρχαιότητα, ακόμα και μέσα από τους άκοιμους και ανελαστικούς μύθους της πολυθεΐας, διαφαίνεται μια τάση να καθιερωθεί ένας μονισμός. Στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία, η εν λόγω απόπειρα επιχειρείται κατ' αρχάς από τους προσωκρατικούς φιλοσόφους και στη συνέχεια από άλλους κορυφαίους εκφραστές των φιλοσοφικών ρευμάτων της εποχής (Ματσούκας, 1985α, σ. 88-89). Πρόκειται για ορισμένες συγκλίσεις σε κοσμολογικά ζητήματα μεταξύ των φιλοσοφικών σχολών της ελληνικής αρχαιότητας. Έτσι, μεταξύ των φιλοσόφων υπήρχε σε γενικές γραμμές συμφωνία για τη δυνατότητα γνώσης του Θεού. Μία ακόμη συμφωνία της ελληνικής αρχαιότητας, από τους προσωκρατικούς φιλοσόφους ως τον Πλάτωνα, ευρίσκεται στην αποδοχή της άποψης ότι η γνώση είναι μέθεξι, θέα, θεωρία, μετάσχεση στο αισθητό ή στο νοητό πράγμα (Ματσούκας, 1985α, σ. 16).

Ο Πλάτωνας δίδασκε τη γνώση του Θεού διαμέσου των αρχετύπων «ιδεών». Συγκεκριμένα, η ψυχή είναι εκείνος ο ανθρωπολογικός παράγων ο οποίος, αφού απαλλαγεί από τα δεσμά του σώματος, θα είναι σε θέση να θεάται τις ιδέες ως αντικειμενικές πραγματικότητες: «ἀπαλλακτέον αὐτοῦ καὶ αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα» (*Φαίδων* 66d). Καθοριστικός παράγων για τη γεφύρωση του χάσματος μεταξύ του νοητού και του αισθητού κόσμου και για να επανακτήσει η ψυχή τον τόπο της θεϊκής καταγωγής της είναι ο έρωτας, ένας μεσάζων δαίμονας («καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἔστι θεοῦ καὶ θνητοῦ», *Συμπόσιον*, 202d), μια θεότητα που φέρει σε επικοινωνία τους δύο κόσμους (*Συμπόσιον*, 211c). Η ψυχή αξιώνεται «θείαν θεωρίαν» (*Πολιτεία*, VII 517d), δηλαδή απενίξει τον θεό και συνειδητοποιεί την ύπαρξή του. Αυτή η εμπειρία, το «μέγιστον μάθημα» (*Πολιτεία*, VI 505a) δεν εκφράζεται και δεν ανακοινώνεται, καθώς δεν αποτελεί αποτέλεσμα ενός νοητικού στοχασμού αλλά εσωτερικό βίωμα που έχει παραχωρηθεί σε λίγους (Παπανούτσος, 2002, σ. 156, 161-162). Παρ' όλα αυτά, ο νους, εξαιτίας της ατελούς ανθρώπινης φύσης, δεν μπορεί να συλλάβει και να κατανοήσει πλήρως την ουσία του Θεού (*Τίμαιος*, 28c και 29c. *Κρατύλος*, 400d και 425c), αλλά τόσο μόνον «καθ' ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ θεοῦ μετασχεῖν» (*Φαίδρος* 253a). Επιπλέον, ο Πλάτων φαίνεται να πιστεύει ότι η γνωστική δυνατότητα ευρίσκεται σε συνάρτηση με τη φύσει ονοματοθεσία, δηλαδή οι λέξεις μπορούν να εκφράσουν την ουσία των πραγμάτων: «ὄνόματος ὀρθότητά ἐστίν ἐκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν, καὶ οὐ τοῦτο ἐστίν ὄνομα ὃ τινες συνθέμενοι καλεῖν καλῶσι, τῆς αὐτῶν φωνῆς μόριον ἐπιφθεγγόμενοι, ἀλλὰ ὀρθότητά τινα τῶν ὀνομάτων πεφυκέναι καὶ Ἕλλησι καὶ βαρβάροις τὴν αὐτὴν ἅπασαν» (*Κρατύλος* 383a). Ο ίδιος, ακολουθώ-

ντας μια συνθετική αφαιρετική μέθοδο ξεκινούσε από τα πολλά αντικείμενα του κόσμου, δηλαδή από τα σύνθετα, για να ακολουθήσει μια αφαιρετική πορεία και να φτάσει στο απλό. Η μέθοδος αυτή ήταν επίσης αποφαιτική και αρνητική. Σημειωτέον ότι όχι μόνο για τον Πλάτωνα αλλά και για πλείστα άλλα φιλοσοφικά συστήματα η αποφαιτική γνωσιολογία αποτελεί σταθερό προσανατολισμό (Τερέζης, 1993, σ. 41).

Τόσο ο Πλάτων όσο και ο Αριστοτέλης είχαν την πεποίθηση ότι υπάρχει μια αρχή της γνώσης, με την οποία μπορούμε να επεμβαίνουμε δραστικά στους όρους που υπάρχουν ή αναπτύσσονται στο περιβάλλον, δηλαδή στα αντικείμενα και στους στόχους (Αριστοτέλης, *Αναλυτικά*, 72b 24). Ειδικότερα, κατά τον Αριστοτέλη το ον στην απόλυτη κατάστασή του γίνεται κατανοητό ως ενέργεια, καθώς ο Θεός είναι ενέργεια. Σε αντίθεση με τον Πλάτωνα, ο Αριστοτέλης ήταν οπαδός της «θέσει» ονοματοθεσίας και χρησιμοποιούσε την αναλυτική μέθοδο, δηλαδή είχε ως αφετηρία το ένα και προόδευε συλλογιστικά προς τα πολλά (Ματσούκας, 1985α, σ. 14-15). Η μέθοδος αυτή είναι θετική και καταφατική. Οι αναφορές του Αριστοτέλη στην αρχική αιτία της κίνησης, δηλαδή στο «κινούν ἀκίνητον» (*Τα μετὰ τα φυσικά*, 1012b 31), αποτελούν ένα πρώιμο παράδειγμα μιας θετικής και ταυτόχρονα αρνητικής έκφρασης, η οποία βρίσκεται σε αναλογία με τη μετέπειτα πατερική πρακτική της Καταφατικής και της Αποφατικής Θεολογίας. Όμως πάρα τις όποιες αναλογίες, τόσο η αποφαιτική μέθοδος που ακολουθούσε ο Πλάτων, όσο και η καταφατική που ακολουθούσε ο Αριστοτέλης διέφεραν από τις αντίστοιχες μεθόδους θεολογικής γνωσιολογίας των Πατέρων (Χρήστου, 1963, σ. 1226). Η διαφοροποίηση προέκυπτε, επειδή οι φιλόσοφοι ζητούσαν μια ανώτατη αρχή για να την τοποθετήσουν στην κορυφή των όντων, ενώ οι χριστιανοί είχαν ήδη υπεράνω και ανεξάρτητα από την οποιαδήποτε ιεραρχική κορυφή τον Θεό.

Για την Ορθόδοξη Θεολογία, η γνώση της ουσίας του Θεού είναι μη εφικτή, καθώς ο πεπερασμένος κτιστός άνθρωπος δεν έχει τις προϋποθέσεις για να επιτύχει κάτι τέτοιο. Ως πιστοί, όταν αναφερόμαστε στις ιδιότητες του Θεού, μπορεί να διατυπώνουμε λόγο για το άκτιστο, άχρονο, αδιάστατο, κ.λπ. και συγχρόνως να αναπτύσσουμε συζήτηση για παντοδυναμία, πανσοφία, αθανασία, κ.λπ., αλλά μας είναι αδύνατο να προσεγγίσουμε εμπειρικά οτιδήποτε είναι έξω από το χρόνο, το χώρο και τη μορφή (Γιανναράς, 2002, σ. 206). Το εν λόγω αποτέλεσμα συμβαίνει επειδή η ουσία του Θεού είναι απρόσιτη για τον άνθρωπο. Πώς όμως μπορεί ο άνθρωπος να γνωρίσει τον Θεό; Μπορεί να τον γνωρίσει μέσα από τις άκτιστες ενέργειές Του, οι οποίες αποκαλύπτουν την Τριάδα στην κτίση και ενώνουν το άκτιστο με το κτιστό. Εκ της εν λόγω αποκάλυψης προκύπτει μια προσωπική εμπειρία του ανθρώπου, που του δίνει τη δυνατότητα να ονοματίσει τον Θεό. Στην προοπτική αυτή μπορούν να αποκτήσουν τον αιτιώδη λόγο τους και να ερμηνευθούν τα ποικίλα ονόματα του Θεού και η αναφορά σε ιδιότητές Του, οι οποίες είναι καταγεγραμμένες στην Αγία Γραφή, στην πατερική γραμματεία και στα κείμενα των σύγχρονων θεολόγων, ασκητών και αγίων της Ορθοδοξίας.

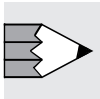
Ενότητα 6.3

ΑΓΙΑ ΓΡΑΦΗ

Η Αγία Γραφή δεν είναι τόσο μια πραγματεία για τον Θεό όσο, προπάντων και κατ' αρχάς, μια καταγραφή των αποκαλύψεων του Θεού, μέσα από τις οποίες ο άνθρωπος καλείται να τον γνωρίσει και να ανακαλύψει την πηγή της ύπαρξής του. Η Αγία Γραφή όπως και η Ιερά Παράδοση αποτελούν υπομνήματα της υπερφυσικής αποκάλυψης του Θεού στο χώρο της Εκκλησίας (Μαντζαρίδης, 2004, σ. 35). Μέσα από αυτή τη θεώρηση αποφεύγεται στην Ορθοδοξία ο κίνδυνος μιας φονταμενταλιστικής θεώρησης της Αγίας Γραφής και ταυτόχρονα συνειδητοποιείται ότι η γνώση του Θεού δεν μπορεί να προέλθει αποκλειστικά μέσα από τις καταφατικές ή αποφατικές θεωνυμίες της Π. και της Κ. Διαθήκης. Η γνώση του Θεού επιτυγχάνεται στο βαθμό που προσιδιάζει στις ανθρώπινες δυνατότητες μέσα από το πρόσωπο του Χριστού, καθώς ο Θεός «ἐλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης του Θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ» (Β Κορ 4,6).

Στην Π. Διαθήκη ο Θεός παρουσιάζεται με πληθώρα ονομάτων, τα οποία περιλαμβάνονται στις διάφορες παραδόσεις που αποτελούν τις πηγές της. Στην γιαχβιτική παράδοση, ο Θεός (Γιαχβέ) είναι παρών ήδη από την αρχή του κόσμου και το όνομά Του δηλώνει μια δύναμη άτρωτη και απελευθερωτική. Στην ελοχιμιστική παράδοση, ο Θεός (Ελ) αποκαλύπτει στον Μωυσή το όνομά Του στο γνωστό επεισόδιο της καιομένης βάτου (Εξ 3,1-17). Το όνομα *Ελ* είναι ένα κοινό όνομα, το οποίο για όλο το σημιτικό κόσμο σημαίνει «Θεός». Οι πατριάρχες του Ισραήλ αποκαλούσαν τον Θεό τους *Ελ* σε συνδυασμό με διάφορα επίθετα όπως: *El 'Elyōn* (Γεν 14,22), *El Rōi* (Γεν 16,13), *El Shaddai* (Γεν 17,1α 35,11α 48,3), *El Béthel* (Γεν 35, 7), *El 'Olam* (Γεν 21,33). Οι προαναφερόμενοι εβραϊκοί όροι μεταφράζονται από τους εβδομήκοντα (Ο΄) με τη λέξη *Θεός*. Εκτός από τα εν λόγω ονόματα, ο Θεός προσαγορεύεται στα εβραϊκά με διάφορα άλλα ονόματα και επίθετα, τα οποία προέρχονται είτε από τη λατρεία και την προσευχή, είτε από προσωπική ευσέβεια. Έτσι, ο Θεός είναι: ο *Άγιος* (Ησ 1,4), ο *βράχος* (Γεν 49,24· Β Βασ 23,3, κ.λπ.), ο *ποιμήν* (Μιχ 7,14), ο *υπερασπιστής* (Ψλ 83,10· 88,19), κ.ά. Όλα τα ονόματα και οι προσωνυμίες με τις οποίες παρουσιάζεται ο Θεός στην Π. Διαθήκη έχουν μια καταφατική έννοια. Με τον τρόπο αυτό ο Ισραήλ περιγράφει τον έναν και μοναδικό Θεό, ενώ παράλληλα τον ξεχωρίζει από κάθε θνητό αλλά και από τους θεούς των άλλων λαών. Το καταφατικό λεξιλόγιο της Π. Διαθήκης τονίζει ότι ο Θεός του Ισραήλ έχει υπεράγαν άπειρα ιδιώματα και ταυτόχρονα είναι προσίτος στους πιστούς Του (Guillet, 1980, σ. 485). Παρ' όλα αυτά, οι εμφανίσεις του Θεού περιγράφονται με τέτοιο τρόπο, ώστε να αποφεύγεται η δημιουργία εσφαλμένων ανθρωπομορφικών ή άλλων εντυπώσεων για το πρόσωπό Του. Για παράδειγμα, όταν ο Θεός εμφανίζεται στο όρος Σινά, ο Μωυσής τον ακούει αλλά δεν

τον βλέπει, επειδή είναι καλυμμένος από ένα σύννεφο (Εξ 24,15). Ακόμα και όταν ο Ησαΐας, στο γνωστό όραμα της κλήσης του, εναπενθίζει τον Θεό να κάθεται στο θρόνο του και να δοξολογείται από τα εξαπτέρυγα Σεραφείμ (Ησ 6,1-11), δεν υπόκειται στην αντιληπτικότητά του ο ίδιος ο Θεός αλλά η δόξα Του, σύμφωνα με την ερμηνεία της σκηνης από τον Ιωάννη στο ομώνυμο Ευαγγέλιο (Ιω 12,41). Κατά την Π. Διαθήκη, η γνώση του Θεού δεν είναι απροϋπόθετη για όλους τους ανθρώπους. Θεμελιώνεται σε ανάλογες πρωτοβουλίες. Έτσι, είτε ο Θεός αποκαλύπτεται στους ανθρώπους οι οποίοι θα κληθούν να φέρουν σε πέρας μια «ερέη αποστολή», είτε οι άνθρωποι κινούνται για να γνωρίσουν τον Θεό. Σχηματικά, τα όρια της γνώσης και της αγνωσίας του Θεού μεταφράζονται συμβολικά με την ύπαρξη των πυλών που χωρίζουν τα Άγια των Αγίων από την αυλή (Ωριγένης, *Ερμηνεία εις τους Ψαλμούς ΡΑΓ'*, PG 12,1652C). Στον εν λόγω συμβολισμό τα Άγια των Αγίων συμβολίζουν τη γνώση του Θεού και η απαγόρευση στους πολλούς να εισέλθουν στην περιοχή τους συμβολίζει την αδυναμία τους να εντάξουν στο γνωστικό ορίζοντα των αντιληπτικών κέντρων τους τον Θεό.



Δραστηριότητα 1/Κεφάλαιο 6

Ποια είναι η λειτουργία των ονομάτων του Θεού στην Π. Διαθήκη;

Η Κ. Διαθήκη έχει σαφείς θέσεις στο ζήτημα της γνώσης του Θεού από τον άνθρωπο. Ουδείς σε διηνεκή κλίμακα δεν έχει θεαθεί τον Θεό, τον οποίο μάς κατέστησε γνωστό ο μονογενής Υιός: «Θεὸν οὐδείς ἑώρακε πώποτε· ὁ μονογενὴς Υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο» (Ιω 1,18). Αυτό είναι φυσικό, καθώς «Οὐδείς ἐπιγνώσκει τὸν Υἱὸν εἰ μὴ ὁ Πατήρ, οὐδὲ τὸν Πατέρα τις ἐπιγνώσκει εἰ μὴ ὁ Υἱὸς καὶ ὃ ἔαν βούληται ὁ Υἱὸς ἀποκαλύψαι» (Μτ 11,27). Πρόκειται για μια γνώση του Θεού η οποία διαπέμπεται στον άνθρωπο μέσα από τον Υιό και Λόγο του Θεού, ο οποίος σαρκώθηκε και αποκάλυψε στον άνθρωπο τη θεϊκή πραγματικότητα. Έτσι, μετά τη σάρκωση γίνεται και πάλι εφικτή η προσωπική κοινωνία του ανθρώπου με τον Θεό. Στην προοπτική αυτή, οι λογικοί συλλογισμοί είναι, κατά το μάλλον ή ήττον, απατηλοί και δεν οδηγούν στην αληθινή γνώση του μυστηρίου του Θεού (Κολ 2,2-4).

Ένα παράδειγμα καταφατικού και ταυτόχρονα αποφατικού τρόπου διατύπωσης εντοπίζουμε στη συνειδητοποίηση από τον Απόστολο Παύλο της απεραντοσύνης, του πλούτου, της σοφίας και της γνώσης του Θεού, ενώ την ίδια στιγμή τονίζεται πόσο ανεξερεύνητες είναι οι αποφάσεις Του και πόσο ανεξιχνίαστα είναι τα σχέδιά Του: «ὃ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως Θεοῦ. Ὡς ἀνεξερεύνητα τὰ κρύματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ» (Ρω 11,33). Ένα ακόμη παράδειγμα διτπής καταφατικής και αποφατικής διατύπωσης, το οποίο, αν και δεν αναφέρεται στον Θεό, καταγράφει την παραδείσια κατάσταση, δίνεται από τον Απόστολο Παύλο στο χωρίο: «ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἔξον ἀνθρώπων λαλῆσαι» (Β Κορ 12,4). Έτι περαιτέρω χαρακτηριστική είναι η αποφατική περιγραφή της

παραδείσιας κατάστασης, η οποία παρατίθεται από τον Απόστολο Παύλο σε άλλη επιστολή του: «ἀλλὰ καθὼς γέγραπται, ἃ ὄφθαλμὸς οὐκ εἶδε καὶ οὐς οὐκ ἤκουσε καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἠτοίμασεν ὁ Θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν» (Α Κορ 2,9). Τα ανωτέρω χωρία θα μπορούσαν να αποτελέσουν την αφορμή για τον περιορισμό της θεολογίας σ' έναν στεῖρο αγνωστικισμό. Όμως, αντίθετα, στα ἄρρητα ῥήματα αποδίδεται μια άλλη προοπτική, καθὼς ο ένας ὅρος εξουδετερώνει τον ἄλλο. Σε επίπεδο γνωσιολογίας, «ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν· ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τότε τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται» (Α Κορ 13,9-10). Με τον τρόπο αυτό ο Απόστολος Παῦλος υπερβαίνει τον αγνωστικισμό που προκύπτει από τον Αποφατισμό, δεχόμενος τη μερική γνώση του ανθρώπου σ' αυτό τον κόσμο και την πληρέστερη γνώση στα ἔσχατα. Αυτή η πληρότητα της γνώσης του Θεού στα ἔσχατα θα προκύψει μέσα από την προσωπική κοινωνία του ανθρώπου με τον Θεό: «βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην» (Α Κορ 13,12). Είναι φανερό ότι στο ανωτέρω χωρίο ο Αποφατισμός παύει να είναι μια θεωρητική γνωσιολογική μέθοδος, καθὼς γίνεται ένα εμπειρικό γεγονός στο οποίο βασίζεται μια θεολογία της ελπίδας (Γιανναράς, 2002, σ. 209-210).

Η γνώση του Θεού ως μετοχή στη θεία φύση επαναλαμβάνεται και στη Β Πε 1,3-5. Εδώ έχουμε την κλήση του ανθρώπου από τον Θεό, ενώ η πνευματική πρόοδος εννοείται ως αύξηση της μετοχής του ανθρώπου στην άφθαρτη θεία φύση και υπέρβαση του κόσμου της φθοράς. Η πορεία αυτή δεν είναι ἄλλη από την πορεία του ανθρώπου προς τη σωτηρία, δηλαδή προς τη θέωση, η οποία συντελείται με τη βοήθεια του Αγίου Πνεύματος, του Παράκλητου (Γιανναράς, 2002, σ. 210).

ΠΑΤΕΡΕΣ

Η πατερική θεολογία ευρίσκεται σε μια αδιάσπαστη οργανική συνέχεια με τη βιβλική διδασκαλία για τον Θεό, καθώς εδράζεται στο περιεχόμενό της. Όπως επισημαίνει ο Π. Χρήστου, στην Κ. Διαθήκη παρατηρείται μια αβεβαιότητα μεταξύ της γνώσης και της αγνωσίας του Θεού, η οποία οφείλεται στο γεγονός ότι ο Θεός είναι ταυτόχρονα καταληπτός και ακατάληπτος (Χρήστου, 1963, σ. 1226). Στην προοπτική αυτή, οι Πατέρες ακολούθησαν την προϋπάρχουσα καινοδιαθηκική παράδοση και αποδίδουν στον τριαδικό Θεό πολυάριθμα θετικά ή αρνητικά ονόματα. Όλα αυτά τα ονόματα αποτελούν την απόπειρα που επιχειρεί ο πιστός για να περιγράψει τις άκτιστες ενέργειες του Θεού, διαμέσου των οποίων η Αγία Τριάδα φανερώνεται στον κόσμο. Όμως, σε κάθε περίπτωση οι Πατέρες γνωρίζουν ότι ο Θεός παραμένει στην ουσία Του «ἄλεκτος καὶ ἄνωμόματος» (Ευσέβιος Καισαρείας. *Τριακονταετηρικός εις Κωνσταντίνον*. PG 20,1385B).

Το 2ο αιώνα μ.Χ. οι Απολογητές Πατέρες αναφέρθηκαν στον Θεό με καταφατικό τρόπο. Μάλιστα, ο Θεόφιλος Αντιοχείας είναι ο πρώτος από τους Πατέρες που χρησιμοποίησε τον όρο «Τριάς», για να τονίσει την ενότητα των τριών προσώπων που συνιστούν τον Θεό (*Προς Αυτόλυκον Β΄*, 15, PG 3,1077B). Η φύση του έργου των Απολογητών ήταν τέτοια που δεν επέτρεψε να αναπτυχθούν επιμέρους θεολογικά προβλήματα.

6.4.1 Κλήμης Αλεξανδρείας (150-215)

Ο πρώτος από τους Πατέρες που τόνισε την ιδιαίτερη σημασία του αποφαιτικού τρόπου έκφρασης στη Θεολογία ήταν ο Κλήμης Αλεξανδρείας. Ο Κλήμης ήταν αθηναίος φιλόσοφος, ο οποίος προσχώρησε στο Χριστιανισμό και στη συνέχεια μαθήτευσε σε ορισμένους χριστιανούς διδασκάλους, με τελευταίο και σημαντικότερο τον Πάνταινο στην Αλεξάνδρεια. Η επαρκής γνώση της κλασικής γραμματείας και φιλοσοφίας, σε συνδυασμό με την εξίσου σαφή γνώση της Αγίας Γραφής, τον ανέδειξε ταχύτατα σ' έναν από τους σημαντικότερους Πατέρες της εποχής του. Ο λόγος του είναι ρέων, ανεπιτήδευτος, με λαμπρή έκφραση, εδραία επιχειρηματολογία και συνεχή χρήση της Αγίας Γραφής. Το έργο του άσκησε προεχωρημένη επίδραση όχι μόνο στους σύγχρονούς του αλλά και στους μεταγενέστερους από αυτόν Πατέρες και εκκλησιαστικούς συγγραφείς.

Αν και στα συγγράμματά του Κλήμη δεν υπάρχει ούτε ένα κεφάλαιο στο οποίο να αναφέρεται με αυστηρή θεματολογική οριοθέτηση περί του Θεού, οι απόψεις του γίνονται εμφανείς μέσα από τη συνολική μελέτη των έργων του. Συγκεκριμένα, ο Θεός παρουσιάζεται με δύο όψεις: φιλοσοφικά, ως άγνωστος και απρόσιτος· θρησκευτικά, ως ποιητής και προνοητής του σύμπαντος (Χρήστου, 2003α, σ.

114). Για τον Κλήμη, δεν είναι εφικτό να χρησιμοποιηθούν για τον Θεό επιστημονικές αποδείξεις, καθώς είναι αναπόδεικτος: «ὁ μὲν οὖν Θεὸς ἀναπόδεικτος ὢν, οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός» (*Στρωματεῖς Δ΄*, 25, PG 8,1365A). Για να αναχθεί στον ακατάληπτο Θεό, ο άνθρωπος θα πρέπει να ακολουθήσει την αποφατική οδό, αφαιρώντας καθετί το υλικό, και να εισέλθει στο αχανές. Τότε μόνο θα του προσφερθεί, κατά χάρη, μια γνώση όχι για το τι είναι ο Θεός, αλλά για το τι δεν είναι. Κριτικού και αναιρετικού τύπου αιτία για την ανάπτυξη της Αποφατικής Θεολογίας του Κλήμη ήταν η πεποίθηση του Βασιλείδη και των άλλων γνωστικών ότι ο άνθρωπος μπορεί να γνωρίσει τη φύση του Θεού: «φύσει τις τὸν Θεὸν ἐπίσταται» (*Στρωματεῖς Ε΄*, 1, PG 9,12B). Για τον Κλήμη, βασική προϋπόθεση για τη θεολογική γνωσιολογία είναι η πίστη, καθώς «οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως, οὔθ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως» (*Στρωματεῖς Ε΄*, 1, PG 9,9A). Έτσι, η περί Θεού γνώση συνοψίζεται ως εξής: Οι Χριστιανοί είναι πιστοί στο ζήτημα που δεν πιστεύεται και γνωστικοί στο ζήτημα που είναι άγνωστο, δηλαδή αναφορικά με αυτό που όλοι αγνοούν και δεν πιστεύουν και που ολίγοι το πιστεύουν και το γνωρίζουν (*Στρωματεῖς Ε΄*, 1, PG 9,9B). Από τα ανωτέρω γίνεται σαφές ότι ο Κλήμης δεν αναπτύσσει μονομερῶς μια αποφατική θεολογία, αλλά βασίζει τη διδασκαλία του τόσο σε καταφατικές όσο και σε αποφατικές εκφράσεις. Η εν λόγω αντίθεση φαίνεται καθαρά μέσα από την παράθεση ρητορικών αντιθέσεων, οι οποίες τονίζουν την ουσιαστική αδυναμία γνώσης του Θεού από τον άνθρωπο. Ο Θεός προσέφερε άπειρα δώρα στους ανθρώπους, στα οποία ο ίδιος είναι «ἀμέτοχος»: έδωσε τη γέννηση ενώ ο ίδιος είναι «ἀγέννητος», την τροφή που ίδιος δεν έχει ανάγκη, την «αὔξησιν» ενώ ο ίδιος είναι διηνεκῶς σε μόνιμη ταυτότητα με τον εαυτό Του, την «εὐγηρίαν» και την «ἀθανασίαν» ενώ ο ίδιος είναι «ἀγήρως ὑπάρχων» (*Στρωματεῖς Ε΄*, 11, PG 9,104B).

Ο Κλήμης, αναπτύσσοντας περισσότερο το συλλογισμό του και προτιθέμενος να ερμηνεύσει την ύπαρξη και τη χρήση ονομάτων και ανθρωπίνων ιδιοτήτων για τον Θεό στην Π. Διαθήκη, επισημαίνει ότι αυτή η ερμηνεία δεν πρέπει να γίνεται κυριολεκτικά αλλά είναι αναγκαίο να βασίζεται στην αλληγορία. Εδώ φαίνεται η επίδραση του Πάνταινου στη σκέψη του Κλήμη, καθώς η αλληγορική ερμηνεία της Αγίας Γραφής ήταν ένα από τα κυριότερα χαρακτηριστικά της Σχολής της Αλεξανδρείας. Με αυτό τον τρόπο θα πρέπει να ερμηνεύονται εκφράσεις του τύπου «κίνηση», «στάση», «θρόνος», «τόπος», «αριστερά» ή «δεξιά του Πατέρα» κ.ά., καθώς το πρώτο αίτιο είναι «ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου καὶ ὀνόματος καὶ νοήσεως» (*Στρωματεῖς Ε΄*, 11, PG 9,109B). Η απόδοση ονομάτων στον Θεό γίνεται εξαιτίας της ανάγκης του ανθρωπίνου νου να εντοπίζει λεκτικά και λογικά ερείσματα ακόμα και για εκείνες τις καταστάσεις οι οποίες υπερβαίνουν τις νοητικές δυνατότητές του. Υπό αυτές τις προϋποθέσεις, κανένα από τα ονόματα με τα οποία ο άνθρωπος αναφέρει τον Θεό δε δηλώνει την ύπαρξή Του, αλλά όλα από κοινού δείχνουν τη δύναμή του ως Παντοκράτορα (*Στρωματεῖς Ε΄*, 12, PG 9,121B). Σε καμία περίπτωση οι θεωνυμίες δεν είναι αποτέλεσμα ενός αποδεικτικού συλλογισμού. Αν για τα κτιστά χρησιμοποιούνται προγενέστερα και περισσότερα γνωστά ονόματα, στην περίπτωση του Θεού μια τέτοια κατηγοριακή απόδο-

ση δεν μπορεί να συμβεί, καθώς «τοῦ δὲ ἀγεννήτου οὐδὲν προϋπάρχει» (*Στρωματεῖς Ε΄, 12, PG 9,124A*).

Ο Κλήμης, ερμηνεύοντας το στίχο 12,4 της επιστολής *Προς Κορινθίους Β΄*, τονίζει πως αποτελεί υπαινιγμό για το ότι ο Θεός είναι ανέκφραστος από τον άνθρωπο. Στην προοπτική αυτή δεν επιτρέπεται να διατυπώσει ο άνθρωπος όσα εθεάθη, όχι από το φόβο μιας ορισμένης εντολής, αλλά επειδή το θείο δεν υπόκειται σε εκφραστικές αποτυπώσεις (*Στρωματεῖς Ε΄, 12, PG 9,117A*). Το αόρατο, άρρητο, ανέφικτο του Θεού είναι απέραντο και περιλαμβάνει το σύνολο του υπαρκτού εντός του. Αυτή την απεραντοσύνη, την οποία, εκτός από τον Υιό, ποτέ κανείς δεν τη συνειδητοποίησε, ο Ευαγγελιστής Ιωάννης (Ιω 1,18) την ονομάζει «κόλπον τοῦ Πατρὸς» (*Στρωματεῖς Ε΄, 12, PG 9,121A*).

Πώς όμως μπορεί ο άνθρωπος να φτάσει στη γνώση του Θεού όταν δεσμεύεται για μια τέτοια κατάσταση από τις οντολογικές προϋποθέσεις του; Το άγνωστο του Θεού νοείται με τη θεία χάρη και μέσω του Λόγου που ευρίσκεται πλησίον Του (*Στρωματεῖς Ε΄, 12, PG 9,120A-B και 121A*). Όταν ο πιστός αφήσει την ύπαρξή του στη μεγαλοσύνη του Χριστού και προοδεύσει στην αγιότητα, τότε θα μπορέσει να φτάσει κατά κάποιο τρόπο στην κατανόηση του Θεού και να γνωρίσει όχι τι είναι, αλλά αυτό που δεν είναι: «Εἰ τοίνυν, ἀφελόντες πάντα ὅσα πρόσεσι τοῖς σώμασιν, καὶ τοῖς λεγομένοις ἀσωμάτοις, ἀποδῶρίψωμεν ἑαυτοῦς εἰς τὸ μέγεθος τοῦ Χριστοῦ· κἀκεῖθεν εἰς τὸ ἀχανὲς ἀγιότητι προῖοιμεν, τῇ νοήσει τοῦ παντοκράτορος ἀμηγέπη προσάγοιμεν, οὐχ ὃ ἔστιν, ὃ δὲ μὴ ἔστι γνωρίσαντες» (*Στρωματεῖς Ε΄, 11, PG 9,109A*).

6.4.2 Μακάριος ο Αιγύπτιος (290/300-390)

Ο Μακάριος ο Αιγύπτιος ασκήτευσε για περίπου εξήντα ἔξι ἔτη στην ἔρημο και φέρεται ως ο συγγραφέας ορισμένων κεφαλαιώδους σπουδαιότητας έργων ασκητικού περιεχομένου. Η επίδραση των έργων του ήταν ιδιαίτερα ευρεία, εμβέλεια που αποδεικνύεται από το ότι αυτά μεταφράστηκαν σε διάφορες γλώσσες της εποχής του. Κεντρικό θέμα των έργων του Μακάριου είναι η πορεία του Θεού για να συναντήσει τον άνθρωπο και η ανταπόκριση του τελευταίου στην πρωτοβουλία του Θεού. Συγκεκριμένα, ο Θεός κατέρχεται και ζητεί να εισέλθει στον άνθρωπο, για να τον πληρώσει με τη χάρη και τη δύναμή Του. Στην περίπτωση της θετικής ανταπόκρισης του ανθρώπου στη θεία κλήση, από κοινού με τον Θεό εισέρχεται στον άνθρωπο και ο δαίμονας, με αποτέλεσμα την έναρξη ενός εσωτερικού αγώνα, η έκβαση του οποίου κρίνεται από την ανθρώπινη θέληση. Θα προσθέταμε εδώ ότι η διαλεκτική θείου-ανθρωπίνου συνιστά μια περιπέτεια και μια ακροβασία.

Ο Μακάριος είναι από τους πρώτους Νηπτικούς Πατέρες, οι οποίοι εκφράζονται για τον Θεό μ' έναν καταφατικό και συνάμα αποφατικό τρόπο. Για τον Μακάριο, ο Θεός στην ουσία του είναι αγάπη, καθώς είναι απαλλαγμένος από κάθε κακό (*Ομιλία ΙΣΤ΄. PG 34,613B*). Αποφατικά εκφραζόμενος αδυνατεί να περιγράψει τον Θεό και χρησιμοποιεί για την ύπαρξή Του τα επίθετα: «ἄφραστος»,

«άνεννόητος», «άορατος», «άψηλάφητος», «άρρητος», «άπειρος», «άπερίγραπτος», «άκατάληπτος», «άπαθής». Η αδυναμία του ανθρώπου να γνωρίσει τον Θεό, η οποία εκφράζεται μέσα τα προαναφερόμενα αποφατικά επίθετα, υπερβαίνεται κατά χάρη και μετά την πρωτοβουλία του ίδιου του Θεού. Στην προοπτική αυτή, ο άορατος και άψηλάφητος Θεός μεταβάλλει τον εαυτό Του με τέτοιο τρόπο, ώστε να γίνει ορατός και να αποτελέσει πηγή απόλαυσης, ανάπαυσης, χαράς και ειρήνης για την ψυχή του πιστού, αλλά και πυρ που κατακαίει κάθε φαύλο πάθος (*Ομιλία Ι΄-ΙΑ΄*, PG 34,480B-D). Σύμφωνα με τον Μακάριο, με αυτό τον τρόπο ο Θεός έγινε ορατός από τους Πατριάρχες και από τους προφήτες της Π. Διαθήκης.

Όπως είδαμε, ο Μακάριος χρησιμοποιεί την Αποφατική Θεολογία, για να τονίσει ότι ο Θεός είναι απερίγραπτος, ακατάληπτος, άρρητος, κ.ά. Με τον τρόπο αυτό υπογραμμίζει την αδυναμία του ανθρώπου να προσεγγίσει τη θεία ουσία. Παράλληλα, διατυπώνει μια κοινά αποδεκτή αλήθεια, ότι τα πάντα είναι εφικτά για τον Θεό: «πάντα αὐτῷ εὐχερῆ» (*Ομιλία ΙΓ΄*, PG 34,481C). Αυτή ακριβώς η παντοδυναμία του Θεού τού επιτρέπει να εμφανίζεται σε καθολική κλίμακα, γεγονός που αποδεικνύεται με τις θεοφάνειες της Π. Διαθήκης. Το γεγονός αυτό, αν και φαίνεται να έρχεται σε αντίθεση με την αδυναμία γνώσης του Θεού από τον άνθρωπο, δεν προκαλεί ιδιαίτερα προβλήματα στη σκέψη του Μακαρίου. Ο απερίγραπτος και άπαθής Θεός μπορεί να πράττει μονίμως σύμφωνα με τη βούλησή του. Έτσι, από αγάπη ελαχιστοποιεί και σωματοποιεί τον εαυτό Του, για να φανερωθεί μόνο στους άξιους, οι οποίοι θεώνται το φως της δόξας Του: «Πάντα γὰρ αὐτῷ εὐχερῆ ἔστιν ἃ βούλεται, καὶ ὡς θέλει μικρύνων ἑαυτὸν σωματοποιοιεῖ, καὶ μεταμορφοῦται ὀπτανόμενος τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν, ἐν ἀπροσίτῳ δόξῃ φωτός, κατὰ πολλὴν καὶ ἄφραστον ἀγάπην φανερούμενος τοῖς ἀξιῶσιν κατὰ τὴν αὐτοῦ δύναμιν» (*Ομιλία ΙΓ΄*, PG 34,481C-D). Για να φτάσει όμως η ψυχή του ανθρώπου να αξιωθεί τη θέαση του θείου φωτός, θα πρέπει κατ' αρχάς να έχει καθαριστεί από τα πάθη και να έχει ενωθεί με το Άγιο Πνεύμα, αλλά και να έχει αφομοιωθεί με τον Χριστό (*Ομιλία ΙΗ΄*, PG 34,641A-B). Η ίδια θέση επαναλαμβάνεται και σε άλλα έργα του Μακαρίου (*Περί αγάπης λόγος ΚΗ΄*, PG 34,929C-932B. *Ομιλία Β΄*, PG 34,465D-468B). Ο καθαρισμός του ανθρώπου και η αφομοίωσή του δεν αποτελούν τις δύο φάσεις μιας διαδικασίας, η οποία θα ελάμβανε χώρα χωρίς τη συμμετοχή του ανθρώπου. Ούτε τα γνωστικά όρια του ανθρώπου τον εμποδίζουν να ενωθεί με τον Θεό. Η εν λόγω δυνατότητα συμβαίνει επειδή ο φωτισμός του Αγίου Πνεύματος δεν εξουδετερώνει τις διανοητικές δυνάμεις του ανθρώπου αλλά τις καθιστά διαυγέστερες, ώστε να αξιωθούν να θεαθούν τον άορατο Θεό (Τρεμπέλας, 1974, σ. 55). Όταν ο Μακάριος αναφέρεται στη δυνατότητα να θεαθεί ο θεούμενος πιστός τον Θεό, εννοεί το άκτιστο φως της δόξας του ως ανώτατης Αρχής και όχι την ουσία Του, η οποία παραμένει απρόσιτη ακόμα και για τους άξιους. Με τον τρόπο αυτό ο Θεός είναι υπερβατικός αλλά όχι ξένος για τους πιστούς που φτάνουν στην αγιότητα. Στο σημείο αυτό ο Μακάριος φαίνεται να διατυπώνει, σημειωτέον ήδη από τον 4ο αιώνα, μία από τις βασικές αρχές των Ησυχαστών του 14ου αιώνα. Παράλληλα, η θέση του για την αδυναμία του ανθρώπου

να φτάσει από μόνος του στη δυνατότητα θέασης των άκτιστων ενεργειών του Θεού δείχνει μια διδασκαλία διαμετρικά αντίθετη από εκείνη που ανέπτυξαν οι έλληνες φιλόσοφοι στην αρχαιότητα και ορισμένοι διαλεκτικοί θεολόγοι του Πανεπιστημίου της Κωνσταντινούπολης κατά τον 11ο αιώνα, όπως ήταν ο Ιωάννης Ιταλός, κ.ά. (Χρήστου, 2003β, σ. 15 κ.εξ.).

6.4.3 Καππαδόκες Πατέρες και Ιωάννης ο Χρυσόστομος (4ος αιώνας)

Στους καππαδόκες Πατέρες συγκαταλέγονται ο Μ. Βασίλειος, ο Γρηγόριος ο Θεολόγος και ο Γρηγόριος Νύσσης. Ο Μ. Βασίλειος (330-378) αναδείχθηκε σε μία από τις κορυφαίες προσωπικότητες της Εκκλησίας, κατόρθωμα που τον καταξίωσε στη συνείδηση των πιστών ως έναν από τους εμβριθείς οικουμενικούς διδασκάλους. Η επαρκής γνώση της Φιλοσοφίας και ιδιαίτερα της Ρητορικής, σε συνδυασμό με την οξύνοια, τη μεθοδικότητα και το αγωνιστικό πνεύμα που τον διέκριναν, προσέδωσε στα πολυάριθμα συγγράμματά του μια ιδιαίτερη θεολογική βαρύτητα. Ο Γρηγόριος ο Θεολόγος (328-390), φίλος του Μ. Βασιλείου, ήταν και αυτός εξίσου επαρκής κάτοχος της κλασικής παιδείας, δεινός ρήτορας και θεολόγος. Ο τρίτος από τους Καππαδόκες, ο Γρηγόριος Νύσσης (335-395), αδελφός του Μ. Βασιλείου, ήταν από τους βαθύτερους γνώστες της κλασικής παιδείας, εξαιρετικά της Φιλοσοφίας και ιδιαίτερα της Ρητορικής. Εξαιτίας της αττικής παιδείας του και της γνώσης των αρχών του Νεοπλατωνισμού θεωρήθηκε από μερίδα της σύγχρονης έρευνας ότι ήταν περισσότερο Νεοπλατωνιστής και λιγότερο Χριστιανός (Αποστολόπουλος, 1986), ενώ για τους περισσότερους είναι μία από τις κορυφαίες πατερικές μορφές της Ανατολής που προσήρμοσε αρμονικά τον Ελληνισμό στο Χριστιανισμό (Χρήστου, 2003α, σ. 192-193).

Ο Γρηγόριος Νύσσης εκκινεί τη θεολογία του από τον Αποφατισμό για να καταλήξει στην κατάφαση των ενεργειών του Θεού, δηλαδή ως τρόπο γνώσης αναφορικά με τις *ad extra* θείες προβολές. Για τον επίσκοπο Νύσσης, η θεωρία των όντων ταυτίζεται με τη γνώση των όντων, είτε πρόκειται για τα ορατά είτε για τα αόρατα. Ο άνθρωπος μέσα από την κατανόηση του κόσμου προετοιμάζεται να κατανοήσει τα υπερκόσμια. «Ὁ δὲ μηδενὸς τούτων ἐν γνώσει γενόμενος, μηδὲ χειραγωγηθεὶς διὰ τοῦ κόσμου πρὸς τὴν τῶν ὑπερκοσμίων ἀγαθῶν κατανόησιν, ἀπαλλὸς τις καὶ ἀγύμναστος καὶ ἀτριβὴς τὴν διανοίαν παρελθὼν τὸν βίον, ἐκεῖνος οὐκ ἂν ἐν τοῖς αὐτοῖς εἶη, ἐν οἷς ὁ λόγος τὸν προλαβόντα ἀπέδειξεν, ὡς μηκέτι διὰ τοῦτο μακαριστότερον ἀποδείκνυσθαι, κατὰ τὴν προενεχθεῖσαν ἡμῖν ἀντίθεσιν, τὸν μὴ μετασχόντα τοῦ βίου τοῦ μετασχόντως καλῶς» (*Περὶ τῶν νηπίων προ ὥρας ἀφαρπαζομένων*, PG 46,181D-184A. Με τον τρόπο αυτό ο πιστός προοδεύει στη «θεωρία» των όντων, οδηγείται στη θεωρία του ὄντως ὄντος και ταυτόχρονα κατανοεί ότι η θεία φύση είναι αόρατη, ανέκφραστη και απεριγράπτη (Studer, 1989, σ. 16-17). Πρόκειται για μια γνώση της αγνωσίας αναφορικά με την ουσία του Θεού, η οποία είναι αιεθής, ασώματος, ακατάληπτος, ανώνυμος και υπερβατική, της οποίας μόνον οι ενέργειες είναι ορατές, και μάλιστα ως προς τα προϊόντα των εκ-

δηλώσεών τους. Έτσι, η γνώση του Θεού εκλαμβάνεται από τον Γρηγόριο ως γνώση της δημιουργικής εκδήλωσης των ενεργειών Του. Έρχεται λοιπόν στο προσκήνιο μια διαφορετική διατύπωση της ίδιας θέσης που ανέπτυξε την ίδια περίοδο ο Μακάριος ο Αιγύπτιος.

Σύμφωνα με τον Γρηγόριο Νύσσης, η γνώση των ενεργειών του Θεού από τον άνθρωπο μετατρέπεται σε αγάπη, ενώ ο άνθρωπος φλογίζεται από την επιθυμία να διευρύνει το γνωστικό ορίζοντά του, κατάσταση που τον ωθεί διαρκώς προς το Όντως Όν, δηλαδή τον Θεό. Με τον τρόπο αυτό κανένα όριο δε διακόπτει την άνοδο προς τον Θεό. Η εν λόγω εντασιακή φορά συμβαίνει επειδή ούτε όριο καλού υπάρχει, ούτε είναι δυνατόν να διακόπτεται αυτή η πρόοδος προς το καλό από τον κορεσμό του ανθρώπου προς συνάντησή του. «Καί τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ ἰδεῖν τὸν Θεόν, τὸ μηδέποτε τῆς ἐπιθυμίας κόρον εὔρειν. Ἄλλὰ χρῆ πάντοτε βλέποντα δι' ὧν ἐστι δυνατόν ὄρᾱν, πρὸς τὴν τοῦ πλέον ἰδεῖν ἐπιθυμίαν ἐκκαίεσθαι· καὶ οὕτως οὐδεὶς ὄρος ἂν ἐπικόπτοι τῆς πρὸς τὸν Θεὸν ἀνόδου τὴν αὔξησιν, διὰ τὸ μήτε τοῦ καλοῦ τι πέρας εὐρίσκεισθαι, μήτε τινὶ κόρῳ τὴν πρόοδον τῆς πρὸς τὸ καλὸν ἐπιθυμίας ἐκκόπτεσθαι» (*Θεωρία εἰς τὸν τοῦ Μωϋσέως βίον*, PG 44,404D-405A). Μέσα από τη μελέτη όλων των σχετικών χωρίων των έργων του Γρηγορίου Νύσσης γίνεται φανερό ότι η πνευματική πρόοδος του ανθρώπου είναι μια διαρκής άνοδος προς το αγαθό και προς τη γνώση του Θεού, η οποία συνεχίζεται ακόμα και μετά την τελική κρίση (Μαράς, 2002, σ. 171 κ.εξ.).

Η γνώση του Θεού μέσα από μια σταδιακή άνοδο από τα αισθητά στα νοητά επαναλαμβάνεται και στους υπόλοιπους καππαδόκες Πατέρες. Κατά τον Μ. Βασίλειο, ο κόσμος επινοήθηκε για να αποτελέσει εκπαιδευτήριο θεογνωσίας: «καὶ τὸ μὴ εἰκὴ μηδὲ μάτην, ἀλλὰ πρὸς τι τέλος ὠφέλιμον καὶ μεγάλην χρείαν τοῖς οὖσι συνεισφερόμενον ἐπινενοῆσθαι τὸν κόσμον, εἴπερ τῶ ὄντι ψυχῶν λογικῶν διδασκαλεῖον καὶ θεογνωσίας ἐστὶ παιδευτήριον, διὰ τῶν ὀρομένων καὶ αἰσθητῶν χειραγωγίαν τῶ νῶ παρεχόμενος πρὸς τὴν θεωρίαν τῶν ἀοράτων» (*Ομιλίες εἰς τὴν Εξάήμερον*, Α', στ. PG 29,16B-C). Παρ' όλα αυτά, η ουσία του Θεού δεν είναι εφικτό να ενταχθεί σ' ένα γνωστικό ορίζοντα, επειδή υπερβαίνει τις δυνατότητες όλων των λογικών όντων: «Οἶμαι δὲ οὐκ ἀνθρώπους μόνον, ἀλλὰ καὶ πᾶσαν λογικὴν φύσιν ὑπερβαίνειν αὐτῆς τὴν κατάληψιν. Λογικὴν δὲ νῦν, τὴν ἐν τῇ κτίσει λέγω» (Μ. Βασίλειος. *Ανατρεπτικός του απολογητικού του δυσσεβούς Ευνομίου*, Α', ΙΔ', PG 29,544A). Με αφορμή τις κακοδοξίες του Ευνομίου, ο οποίος ταύτιζε την ουσία του Θεού με την αγεννησία, ο Μ. Βασίλειος θα χρησιμοποιήσει για το εν λόγω θέμα έναν καταφατικό και έναν αποφατικό λόγο. Το «αγέννητον» δεν ορίζει τι είναι ο Θεός, αλλά πώς είναι (Μ. Βασίλειος. *Ανατρεπτικός του απολογητικού του δυσσεβούς Ευνομίου*, Α', ΙΕ', PG 29,545B-C.). Το «ἄναρχον», δηλαδή η έλλειψη κάποιας αρχής υπεράνω του Θεού, οδήγησε τον άνθρωπο να χρησιμοποιήσει τον όρο «αγεννησία», ώστε να περιγράψει στο μέτρο του εφικτού αυτή την κατάσταση. Αλλά ακόμη και αυτός ο αποφατικός όρος δε δηλώνει τι είναι ο Θεός, αλλά ότι από καμιά άλλη πηγή δεν έχει γεννηθεί: «Ἐξετάζων γὰρ ἡμῶν ὀνοῦς, εἰ ὁ ἐπὶ πάντων Θεός, ἑαυτοῦ τινα αἰτίαν ὑπερκειμένην ἔχει, εἴτα οὐ δυνάμενος ἐπινοεῖν οὐδεμίαν, τὸ ἄναρχον αὐτοῦ τῆς ζωῆς ἀγέννητον προσαγόρευσεν,

Ἵως γὰρ ἐν τοῖς περὶ τῶν ἀνθρώπων λόγοις, ὅταν λέγωμεν ὅτι ὁ δεῖνα ἐκ τοῦδε γέγονεν, οὐ τὸ τί ἐστὶν ἐκάστου, ἀλλὰ τὸ ὅθεν γέγονε διηγούμεθα· οὕτω καὶ ἐν τοῖς περὶ Θεοῦ, ἢ ἀγέννητος φωνή, οὐ τὸ τί, ἀλλὰ τὸ μηδαμόθεν αὐτοῦ σημαίνει», «Τὸ δέ, ἐξ οὐδενός, τὸ ἀναρχόν ἐστι δηλονότι· τὸ δὲ ἀναρχον, τὸ ἀγέννητον» (Μ. Βασίλειος. *Ανατρεπτικός του απολογητικού του δυσσεβούς Εὐνομίου, Α', ΙΕ',* PG 29,548A). Πώς όμως μπορεί ο άνθρωπος να γνωρίσει τον αγέννητο και άναρχο Θεό; Μόνο διαμέσου των ενεργειών Του, καθώς η ουσία Του είναι απρόσιτη: «τῇ δὲ οὐσία αὐτῇ προσεγγίζειν οὐχ ὑπισχνούμεθα. Αἱ μὲν γὰρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος» (*Επιστολή 235.* PG 32,869A-B). Για τον Μ. Βασίλειο, η γνώση, η πίστη και η λατρεία συγκροτούν μια ενότητα και βοηθούν τον άνθρωπο στην προσέγγιση του Θεού. Η εν λόγω σύνθετη κατάκτηση συμβαίνει επειδή από την πίστη οδηγούμαστε στη γνώση του Θεού, ενώ η γνώση και η πίστη προέρχονται από τη δύναμή Του (Χρήστου, 2003α, σ. 184). Το τρίτο στάδιο προσέγγισης του Θεού είναι η λατρεία, μέσα από την οποία ο πιστός αγιάζεται, καθώς έρχεται σε κοινωνία με τον Θεό. Γι' αυτό στην εκκλησιολογία της Ορθοδοξίας η λατρεία, και ιδιαίτερα το μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας, θεωρείται συσσωμάτωση των πιστών με τον Χριστό (Ζηζιούλας, 1990, σ. 16).

Ο Γρηγόριος ο Θεολόγος, αναφερόμενος στην απόπειρα να γίνει λόγος για τον Θεό, τονίζει ότι «μέγα τὸ περὶ Θεοῦ λαλεῖν, ἀλλὰ μείζον τὸ καθαίρειν Θεῶν» (*Λόγος ΑΒ'.* PG 36,186C). Ο ίδιος βασίζει τη διδασκαλία του για τον Θεό στο συλλογισμό ότι κάθε απλή φύσις είναι είτε τελείως καταληπτή, είτε παντελώς ακατάληπτη· ο Θεός είναι απλός αλλά είναι ταυτόχρονα άπειρος και ακατάληπτος, ενώ γίνεται καταληπτή μόνον η άπειρία Του (Χρήστου, 2003α, σ. 205). Στην προοπτική αυτή αναπτύσσει την αποφαιτική θεολογία του έχοντας ως βάση την αδυναμία του ανθρώπου να κατανοήσει τον Θεό: «Ἄπειρον οὖν τὸ θεῖον καὶ δυσθεώρητον· καὶ τοῦτο πάντη καταληπτὸν μόνον, ἢ άπειρία» (*Λόγος ΜΕ',* PG 36, 628A). Κανείς δεν έχει εντοπίσει στο παρελθόν ένα στοιχείο για τη φύση και την ουσία του Θεού, ούτε και θα καταστεί εφικτό κάτι τέτοιο στο μέλλον (*Λόγος Μ'.* PG 36,364B. *Λόγος ΚΗ'.* PG 36,48C). Η οντολογική ετερότητα του ανθρώπινου έναντι του θείου καθιστά ατελέσφορη οιαδήποτε απόπειρα γνωστικής «άλωσης» της Αγίας Τριάδας. Η αδυναμία κατανόησης και έκφρασης του ανθρώπου για τον Θεό, αλλά και η απορία που του δημιουργείται από τη συνειδητοποίηση των περιορισμένων γνωστικών δυνατοτήτων του εκφράζονται γλαφυρά σε ύμνο του Γρηγορίου: «Πῶς λόγος ὑμνήσει σε; Σὺ γὰρ λόγῳ οὐδενὶ ρητὸς. Πῶς νόος ἀθρήσει σε; Σὺ γὰρ νόῳ οὐδενὶ ληπτὸς» (*Ἐπη, Α', Α', ΚΘ', Ὑμνος εἰς Θεόν,* PG 37,507A). Κατά τον Γρηγόριο, κάθε φορά που ο άνθρωπος χωρίζει το αχώριστο της Αγίας Τριάδας προσπαθώντας να αντικαταστήσει την πίστη με τη λογική, προκαλεί αιρέσεις (Τσάμης, 1985, σ. 417). Ταυτόχρονα, όμως, δέχεται ότι με τη Φιλοσοφία ο ανθρώπινος νους ανάγεται από τα φυσικά προς τα νοητά, δηλαδή προς τον Θεό. Ο άνθρωπος προσπαθεί να εντοπίσει και να εννοήσει μέσα σε αυτό τον κόσμο δι' «ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι» και παράλληλα γνωρίζει ότι η γνώση του για το τι δεν είναι ο Θεός δεν μπορεί να ολοκληρωθεί (*Λόγος Α',* PG 36,125B. *Λόγος ΑΒ',* PG 36,

192Α. *Λόγος ΙΖ΄*, PG 35, 969C). Αν και ο Γρηγόριος ο Θεολόγος χρησιμοποίησε ιδιαίτερα την αποφαιτική μέθοδο, είναι ο στοχαστής που ανέπτυξε την πληρέστερη και ακριβέστερη τριαδολογία, την οποία ακολούθησαν στη συνέχεια όλοι οι ορθόδοξοι (Χρήστου, 2003α, σ. 205).

Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος (305-407) ήταν ένας από τους πιο κατηρητισμένους χριστιανούς γνώστες και χρήστες της Ρητορικής, εφόδιο που του χορήγησε το προσωνύμιο Χρυσόστομος. Η στιβαρή κλασική παιδεία, η άνεση του λόγου και η θεολογική δεινότητά του τον κατέστησαν έναν από τους κορυφαίους και δημοφιλέστερους Έλληνες Πατέρες. Για τους ανωτέρω λόγους κέρδισε στη συνείδηση των πιστών μια θέση πλησίον στους προαναφερθέντες καππαδόκες Πατέρες. Η λαϊκή αποδοχή της ισοτιμίας του Χρυσόστομου με τους Καππαδόκες έλαβε θεσμική και λατρευτική έκφραση με τη θέσπιση της εορτής των Τριών Ιεραρχών από τον Ιωάννη τον Μαυρόποδα τον 11ο αιώνα μ.Χ. Ο Ιωάννης ακολούθησε και αυτός την Αποφαιτική Θεολογία της πατερικής παράδοσης των Καππαδοκών για την ουσία του Θεού, λαμβάνοντας αποστάσεις από τους Ανόμοιους. Η σχετική διδασκαλία του αναπτύσσεται σε ιδιαίτερο σύγγραμμα, το οποίο φέρει το χαρακτηριστικό τίτλο *Περί ακαταλήπτου του Θεού*. Σε αυτό το έργο αναπτύσσει την –κοινά αποδεκτή τον 4ο αιώνα μ.Χ.– διδασκαλία ότι ο Θεός είναι τελείως διαφορετικός από τον άνθρωπο και ότι γι' αυτό η ουσία Του παραμένει απρόσιτη στις νοητικές δυνάμεις του ανθρώπου. Έτσι, στον κόσμο δεν αποκαλύπτεται ο ίδιος ο Θεός αλλά η δύναμή Του, ενώ ο ίδιος εμφανίζεται μόνο όταν κρίνει ότι είναι απαραίτητο (Χρήστου, 2003α, σ. 217).

6.4.4 Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης (5ος αιώνας)

Από τους σπουδαιότερους χριστιανούς συγγραφείς, το έργο του οποίου επηρέασε πλείστους μεταγενέστερους του, όπως τους Μάξιμο Ομολογητή, Διάδοχο Φωτικής, κ.ά. Ο συγγραφέας του *Corpus Areopagiticum* και το πρόσωπο που αναφέρεται στις *Πράξεις των Αποστόλων* (17,34) αποτέλεσαν ένα ιδιαίτερο θέμα έρευνας, καθώς δεν ταυτίζονται. Ο συγγραφέας των αρεοπαγιτικών έργων αναφέρεται για πρώτη φορά στη Σύνοδο του 532, στην Κωνσταντινούπολη, από τους σεβεριανούς μονοφυσίτες και από τον επίσκοπο Εφέσου Υπάτιο, ο οποίος έθεσε πρώτος εν αμφιβόλω την αυθεντικότητα των έργων. Η άποψη αυτή δεν εξασφάλισε συνεχιστές στα επόμενα έτη. Αντίθετα, από την περίοδο της Αναγέννησης έως σήμερα οι περισσότεροι ερευνητές έχουν διαφοροποιήσει τον Διονύσιο των *Πράξεων* από τον συγγραφέα των αρεοπαγιτικών έργων, ο οποίος αναφέρεται από πολλούς ως Ψευδο-Διονύσιος. Το πιθανότερο είναι ότι ο Ψευδο-Διονύσιος καταγόταν από τη Συρία και είχε ζήσει για ένα ευρύ χρονικό διάστημα στην Αθήνα, τον 5ο αιώνα. Ο Διονύσιος στο έργο του οικειοποιήθηκε το σύστημα του νεοπλατωνικού φιλοσόφου Πρόκλου, αλλά ταυτόχρονα το προσάρμοσε στο θεολογικό σύστημά του. Με τον τρόπο αυτό διατήρησε τη φιλοσοφική δομή του Πρόκλου, μεθοδολογικό εφόδιο που του έδωσε μια ευρύτερη επιχειρηματολογία και έναν περισσότερο σύνθετο θεολογικό λόγο. Η συγκρότηση αυτή φαίνεται καθαρά σε

ορισμένα σημεία, όπως στη θέση του για την τριαδική συγκρότηση της ουράνιας και της εκκλησιαστικής ιεραρχίας και στις πέντε αρχές λειτουργίας του παντός (ενώσεως, κινήσεως, τάξεως, συγγενείας, μετοχής). Εξίσου καθαρά αποτυπώνεται και η διαφοροποίησή του από τον Πρόκλο σε πολλά σημεία, όπως στη μετοχή του ανθρώπου στο θείο κάλλος, η οποία για τον Διονύσιο είναι πρωταρχικά δώρο Θεού, ενώ ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος, παρότι δεν αρνείται τη θεία χορηγία, επιμένει κυρίως στο ότι είναι έμφυτη δυνατότητα της ανθρώπινης ψυχής, εισάγοντας έτσι έναν ιδιότυπο ψυχολογισμό. Ο κόσμος του Διονυσίου δεν είναι αυθυπόστατος, αλλά ευρίσκεται σε συνάρτηση με το θείον. Στους επόμενους αιώνες ο Ιωάννης Σκυθουπόλεως (6ος αι.) και ο Μάξιμος ο Ομολογητής (7ος αι.) επεξεργάστηκαν, σχολίασαν και αποσαφήνισαν δυσερμήνευτα σημεία από τα έργα του Διονυσίου. Μάλιστα, ο Μάξιμος απάλλαξε τα κείμενα από κάποια χωρία, τα οποία άφηναν αδιευκρίνιστες ορισμένες ασάφειες για τη χριστιανική πίστη. Οι Νικήτας Σηθηάτος και Γεώργιος Παχυμέρης συνέχισαν το σχολιασμό των έργων του Διονυσίου, καθιστώντας τα σε ευρύτερη κλίμακα γνωστά. Τα υπομνήματα και η επικαιρότητα των έργων του Διονυσίου βοήθησαν στη διάδοσή τους στη Δύση. Πρώτος ο Σκώτος Εριγένης, πρόδρομος των γερμανών μυστικών του 14ου αιώνα, μετέφρασε τα έργα του Διονυσίου και τα υπομνήματα του Μαξίμου τον 9ο αιώνα. Το μεταφραστικό παράδειγμα του Σκώτου Εριγένη ακολούθησαν και άλλοι σημαντικοί συγγραφείς της Δύσης. Μεταξύ αυτών ήταν και ο Θωμάς ο Ακινάτης, ο οποίος στα έργα του, παραπέμποντας πολλές φορές στον Διονύσιο, του έδωσε μια εξέχουσα θέση μεταξύ των δημοφιλών στη Δύση Πατέρων, ίσως και υψηλότερη από αυτήν του ιερού Αυγουστίνου. Η αναβίωση του πλατωνικού και νεοπλατωνικού στοχασμού στη Δύση, με τη μετάβαση από το Σχολαστικισμό στις αρχές της Αναγέννησης, ευνόησε τη διάδοση των έργων του Διονυσίου.

Κεντρικό σημείο στη διδασκαλία του Διονυσίου για τον Θεό είναι ότι δεν μπορεί να νοηθεί ή να εκφραστεί λεκτικά. Ο ανθρώπινος νους είναι αδύνατον να κατανοήσει τον Θεό, καθώς είναι απολύτως διάφορος από τα εγκόσμια και δεν έχει κανένα από τα γνωρίσματα των αισθητών όντων. Γι' αυτό ο άνθρωπος δεν μπορεί να αναφερθεί στον Θεό και να τον υμνήσει μ' ένα όνομα, αλλά με το σύνολο των ιδιοτήτων του σε υπερθετικό βεβαίως βαθμό (*Περί Θείων ονομάτων, Α', Ε', PG 3,593A-D*). Για την προσέγγιση και τη γνώση του Θεού χρησιμοποιεί την καταφατική και την αποφατική μέθοδο. Πρόκειται για μια πρακτική που είχε ήδη εφαρμοστεί με επιτυχία πριν από τον Διονύσιο: «Τοῦτο γοῦν εἰδότες οἱ θεολόγοι, καὶ ὡς ἄνωνυμον αὐτὴν ὑμνοῦσι, καὶ ἐκ παντὸς ὀνόματος» (*Περί Θείων ονομάτων, Α', ΣΤ', PG 3,596A*). Η καταφατική μέθοδος του Διονυσίου είναι θετική με την απόδοση ιδιωμάτων, ονομάτων και συμβόλων στον Θεό, ενώ η αποφατική είναι αρνητική, καθώς αφαιρούνται ιδιώματα, σύμβολα και ονόματα από τον Θεό, και με τον τρόπο αυτό σηματοδοτείται μια πορεία προς το θείο γνόφο. Γνόφος είναι το απρόσιτο φως, μέσα στο οποίο λέγεται ότι κατοικεί ο Θεός (*Επιστολή 5*). Είναι ενδιαφέρον ότι ο θείος γνόφος είναι αόρατος, αν και χαρακτηρίζεται από μια υπερφυσική λαμπρότητα και υπερουσία φωτοχυσία, καθώς ευρίσκεται υπεράνω των αισθητών και των νοητών. Για τον Διονύσιο, και οι δύο γνωσιολογικές μέθο-

δοι είναι αναγκαίες για τη γνώση του Θεού, ο οποίος είναι η αιτία όλων και υπεράνω όλων (*Περί Θείων ονομάτων, Α', Ζ', PG 3,596C-597A*).

Η παράθεση καταφάσεων για τον Θεό περιλαμβάνει ένα διευρυμένο αριθμό ονομάτων και ιδιοτήτων: κρύφιος, αγαθός, απλός, σοφός, καλός, αιτία τῶν ὄντων, οὐσία, ζωή. Ο Θεός είναι «ένάς ἐνοποιὸς ἀπάσης ἐνάδος, καὶ ὑπερούσιος οὐσία, καὶ νοῦς ἀνόητος καὶ λόγος ἔρρητος ἀλογία καὶ ἀνοησία καὶ ἀνωνυμία, κατὰ μηδὲν τῶν ὄντων οὐσα· καὶ αἴτιον μὲν τοῦ εἶναι πᾶσιν» (*Περί Θείων ονομάτων, Α', Α', PG 3,588B*). Ο Θεός είναι για όλα το αἴτιο τοῦ εἶναι, αφού υπερβαίνει κάθε οὐσία. Στο σημείο αυτό ο Διονύσιος ακολουθεῖ την προγενέστερη παράδοση, σύμφωνα με την οποία ο Θεός ἀπεκαλεῖτο μ' ἓνα πλήθος ονομάτων: «Πολυώνυμον δέ, ὡς ὅταν αὐθις αὐτὴν εἰσάγωσι φάσκουσιν· Ἐγὼ εἶμι ὁ ὢν· ἡ ζωὴ, τὸ φῶς, ὁ Θεός, ἡ ἀλήθεια, καὶ ὅταν αὐτοὶ τῶν πάντων αἴτιον οἱ θεόσοφοι πολυωνύμως ἐκ πάντων τῶν αἰτιατῶν ὑμῶσιν, ὡς ἀγαθόν, ὡς καλόν, ὡς σοφόν, ὡς ἀγαπητόν, ὡς Θεὸν θεῶν, ὡς Κύριον κυρίων, ὡς Ἅγιον ἀγίων, ὡς αἰώνιον, ὡς ὄντα, καὶ ὡς αἰώνων αἴτιον· ὡς ζωῆς χορηγόν, ὡς σοφίαν, ὡς νοῦν, ὡς Λόγον, ὡς γνώστην, ὡς ὑπερέχοντα πάντας τοὺς θησαυροὺς ἀπάσης γνώσεως, ὡς δύναμιν, ὡς δυνάστην, ὡς Βασιλέα τῶν βασιλευόντων, ὡς παλαιὸν τῶν ἡμερῶν, ὡς καὶ ἀγήρω καὶ ἀναλλοιώτον, ὡς σωτηρίαν, ὡς δικαιοσύνην, ὡς ἀγιασμόν, ὡς ἀπολύτρωσιν, ὡς ἐν μεγέθει πάντων ὑπερέχοντα, καὶ ὡς αἴρα λεπτή. Καί γε καὶ ἐν νόοις αὐτὸν εἶναι φασί, καὶ ἐν ψυχαῖς καὶ ἐν σώμασι, καὶ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐν γῆ, καὶ ἅμα ἐν ταῦτῳ τὸν αὐτόν, ἐγκόσμιον, περικόσμιον, ὑπερκόσμιον, ὑπερουράνιον, ὑπερούσιον, ἥλιον, ἀστέρα, πῦρ, ὕδωρ, πνεῦμα, δρόσον, νεφέλην, αὐτόλιθον, καὶ πέτραν, πάντα τὰ ὄντα, καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων» (*Περί Θείων ονομάτων, Α', ΣΤ', PG 3,596A-C*). Υποτυπώσεις ὅπως: ὑπερούσιος, ὑπέρθεος, ὑπεράγαθος, ὑπέρζωος, ὑπέρσοφος, κ.ά. προέρχονται ἀπὸ τὴν «ὑπεροχική ἀφαίρεση» (*Περί Θείων ονομάτων, Β', Γ', PG 3,661B*). Δηλαδή, με τὴν παραδοχὴ ὅτι ο Θεός εἶναι ἔξω ἀπὸ ὅλα τα ὄντα ἐξαιτίας τῆς ὑπεροχῆς Του ἀπέναντι στὴν ὑπόστασή τους υπερτονίζεται ἡ ιδιότητα τῶν κτιστῶν ὅταν ἀποδίδεται στὸν Θεό. Για παράδειγμα, ὁ κτιστὸς ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ εἶναι ἀγαθός, ἀλλὰ ὁ ἀκτιστὸς Θεός εἶναι ὑπεράγαθος ἐξαιτίας τῆς ὑπεροχῆς Του. Στις προσωνυμίες συγκαταλέγονται ὅλα τα αἰτιολογικά, δηλαδή ὅλα ὅσα χαρακτηρίζουν τα ὄντα που ἔχουν ὡς αἰτία τους τὸν Θεό, ὅπως τὸ ἀγαθὸ, τὸ ωραῖο, ἡ σοφία, κ.ά. Ταυτόχρονα με τὶς καταφάσεις, ὁ Διονύσιος παραθέτει καὶ ἓναν ἀξιόσημειωτὸ ἀριθμὸ ἀποφατικῶν ονομάτων καὶ ιδιοτήτων: ἄγνωστος, ἀχώρητος, ἀμέτρητος, ἀδιανόητος, ἀρρητος, ἄλογος, ἀνόητος, ἀώνυμος, ἀόρατος, ἀπερίληπτος, ἀνεξερεύνητος.

Ἄλλο σημαντικό στοιχεῖο τῆς περὶ Θεοῦ διδασκαλίας τοῦ Διονυσίου εἶναι ὅτι ὁ ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ νὰ διατυπώσει γιὰ τὸν Θεό ἔστω καὶ ἓνα περαιτέρω ὄνομα ἀπὸ ὅσα ἔχουν ἀποκαλυφθεῖ γιὰ τὴν ὑπαρξή του μέσα ἀπὸ τὴν Ἁγία Γραφή (*Περί Θείων ονομάτων, Α', Α'· Β', PG 3,588A· 588C· 669C*). Ὅλες οἱ καταφατικὲς ἀλλὰ καὶ οἱ ἀποφατικὲς θεωνυμίες οδηγοῦν τὸν ἄνθρωπο στὴ βεβαιότητα ὅτι ἡ ἐδραία γνώση περὶ τοῦ Θεοῦ εὐρίσκεται μέσα στὴν Ἁγία Γραφή. Ὁ ἀπροσπέλαστος Θεός παρέδωσε στους συγγραφεῖς τῶν ἱερῶν κειμένων τὴ θεογνωσία που ἐκφράζεται στα κείμενά τους (*Περί Θείων ονομάτων, Α', Β', PG 3,588C-D*). Σε κάθε περιπτώ-

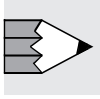
ση ο άνθρωπος μπορεί να αναφέρεται στις ιδιότητες του Πατέρα, του Ιησού και του Αγίου Πνεύματος ακολουθώντας τη διδασκαλία της Αγίας Γραφής, αλλά δεν μπορεί να προχωρήσει σε μια πλήρη ανάλυσή τους, επειδή δεν έχει τις προϋποθέσεις να τις εννοήσει με πληρότητα (*Περί Θείων ονομάτων, Β', Ζ', PG 3,669C-D*). Κάθε λεκτική αναφορά στον Θεό δε γίνεται μερικά, δηλαδή αποδίδεται συνολικά στην υπόστασή του και όχι σε μέρος αυτής. Έτσι, όποιος ερμηνεύσει την Αγία Γραφή κατά τρόπο που να υποστηρίζει ότι μια θεωνυμία δεν αναφέρθηκε για τη θεότητα στο σύνολό της, τότε αυτός βλασφημεί, επειδή τολμά και διαιρεί την «υπερηνωμένην έναδα» (*Περί Θείων ονομάτων, Β', Α', PG 3,637A*). Υπό αυτή την έννοια, κάθε θεωνυμία είναι για τον Διονύσιο ολική. Δεν πρόκειται για σύγχυση της θείας διάκρισης, καθώς «ἡ θεολογία τὰ μὲν ἠνωμένως παραδίδωσι, τὰ δὲ διακεκριμένως· καὶ οὔτε τὰ ἠνωμένα διαιρεῖν θεμιτόν, οὔτε τὰ διακεκριμένα συγχεῖν» (*Περί Θείων ονομάτων, Β', Β', PG 3,640A*). Πράγματι, τα χωριστά για κάθε υπόσταση ονόματα είναι το Πατέρας, Υἱός και Πνεύμα, στα οποία δεν υπεισέρχεται καμία αντιστροφή ή κοινή χρήση: «Τὰ δὲ διακεκριμένα, τὸ Πατρὸς ὑπερούσιον ὄνομα καὶ χρῆμα, καὶ Υἱοῦ, καὶ Πνεύματος, οὐδεμιᾶς ἐν τούτοις ἀντιστροφῆς, ἢ ὅλως κοινότητος ἐπεισαγομένης» (*Περί Θείων ονομάτων, Β', Γ', PG 3,640C*· βλ. επίσης *Β', Ε', PG 3,641D-644A*). Ο άνθρωπος λαμβάνει θείες απαντήσεις και γνώση για τα εν λόγω θέματα με την ανύψωση και το φωτισμό του από τις θείες μαρμαρυγές, οι οποίες αποτελούν έναν θείο κανόνα αλήθειας (*Περί Θείων ονομάτων, Β', Β', PG 3,640A*).

Ο άνθρωπος προσλαμβάνει αναγωγικές διαστάσεις από τις ιερές λάμπεις που περιέχουν τα ιερά κείμενα και μεταμορφώνεται από τις εξακτινώσεις τους. Μέσα στην Αγία Γραφή ο άνθρωπος εντοπίζει «τὴν ἱερὰν τῶν θεολόγων ὑμνολογίαν» (*Περί Θείων ονομάτων, Α', Δ', PG 3,589D*), η οποία σχηματίζει τα θεία ονόματα με σκοπό εξηγητικό. Τα ιερά κείμενα περιέχουν αισθητά σύμβολα, τα οποία είναι οικεία στους ανθρώπους και παραπέμπουν στα νοητά, ώστε να προσεγγίσει ο άνθρωπος τον Θεό, βεβαίως μόνον ως προς τους αρχετυπικούς δημιουργικούς λόγους Του (*Περί Θείων ονομάτων, Α', Δ', PG 3,592C*). Η ίδια τακτική ακολουθείται και από εκείνους τους θεολόγους, οι οποίοι αναφέρονται στον Θεό χρησιμοποιώντας ονόματα και καταστάσεις που είναι αντλημένες μέσα από την κτιστή πραγματικότητα. Οι προαναφερόμενοι, όταν ακολουθούν αυτή την πρακτική, δεν κυριολεκτούν αλλά εκφράζονται μέσα από σύμβολα (*Περί Θείων ονομάτων, Α', Η', PG 3,597A-B*). Μόνο όταν ο άνθρωπος ευρεθεί πλησίον στον Χριστό και γίνει άφθαρτος και αθάνατος, θα γνωρίσει το πραγματικό νόημα των συμβόλων της Αγίας Γραφής μέσα από θεοφάνειες, όπως εκείνη που αξιώθηκαν οι Απόστολοι στο όρος Θαβώρ. Αυτή η προσέγγιση του Θεού δε γίνεται με την ανθρώπινη λογική και σοφία, αλλά με την ένωση του ανθρώπου με τον Θεό, η οποία συντελείται με τη δύναμη του Αγίου Πνεύματος: «Ἐστω δὲ καὶ νῦν ἡμῖν ὁ τῶν λογίων θεσμὸς προσδιωρισμένος, τὸ τὴν ἀλήθειαν ἡμᾶς καταδείσασθαι τῶν περὶ Θεοῦ λεγομένων, οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας ἀνθρωπίνης λόγους, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει τῆς πνευματικότητος τῶν θεολόγων δυνάμεως, καθ' ἣν τοῖς ἀφθέγκτοις καὶ ἀγνώστοις ἀφθέγκτως καὶ ἀγνώστως συναπτόμεθα, κατὰ τὴν κρείττονα τὴν καθ' ἡμᾶς λογικῆς καὶ νοεῶς δυ-

νάμεως, και ενεργείας ἔνωσιν» (*Περί Θείων ονομάτων, Α', Α', PG 3,585B-588A*). Ο άνθρωπος, με καθαρὸ νοῦ και με την προσευχή υψώνεται, προσεγγίζει τον Θεό, μνειται στα πανάγαθα δώρα και ενώνεται με τις προβολές Του (*Περί Θείων ονομάτων, Γ', Α', PG 3,680B*). Στην προοπτική αυτή η θεία χάρη φανερώνει σε κάθε νοῦ ὅσα του αναλογούν, σύμφωνα με το μέτρο που του είχε δοθεί και αποδιαστέλλει «ἐν μέτρῳ τὴν ἀμετρίαν θεοπρεπῶς» (*Περί Θείων ονομάτων, Α', Α', PG 3,588A*). Πρόκειται για μια ακτίνα του υπερούσιου φωτός που φανερώνεται με τους ανάλογους φωτισμούς σε καθένα από τα ὄντα: «Οὐ μὴν ἀκοινωνητόν ἐστι καθόλου τὰγαθὸν οὐδενὶ τῶν ὄντων, ἀλλ' ἐφ' ἑαυτοῦ μονίμως τὴν ὑπερούσιον ἰδρῶσαν ἀκτίνα ταῖς ἐκάστου τῶν ὄντων ἀναλόγοις ἐλλάμψεσιν ἀγαθοπρεπῶς ἐπιφαίνεται, και ὁμοίωσιν ἀνατείνει τοὺς ἱεροὺς νόας» (*Περί Θείων ονομάτων, Α', Β', PG 3,588C-D*). Το ἐν λόγω φως εἶναι «πάσης οὐσίας ἐπέκεινα και πάσης γνώσεως ἐστιν» (*Περί Θείων ονομάτων, Α', Δ', PG 3,593A*). Γι' αὐτό ο φωτιζόμενος ἄνθρωπος μπορεί να αποκτά γνώση για τις θεολογικές υποτυπώσεις, αλλά δεν εἶναι ἐφικτό να κατανοήσει ποιο ακριβῶς εἶναι το περιεχόμενό τους, καθὼς μια τέτοια ἐπιστημονική κατάκτηση υπερβαίνει κάθε νοῦ, οὐσία και γνώση (*Περί Θείων ονομάτων, Β', Ζ', PG 3,645A-B*).

Ο Θεός στάθηκε φιλόανθρωπος ἀπέναντι στον ἄνθρωπο, καθὼς μία από τις υποστάσεις Του ἀνακάλεσε τον εαυτό Της και ἀνέλαβε την ἀνθρώπινη φύση. Πρόκειται για τη σάρκωση του Υἱού. Στο πρόσωπο του Ἰησοῦ ο Θεός περιβλήθηκε με ἀρρητο τρόπο την ἀνθρώπινη φύση διατηρώντας ἀμετάβλητες και ἀσύγχυτες τις ιδιότητές Του: «φιλόανθρωπον δὲ διαφερόντως, ὅτι τοῖς καθ' ἡμᾶς πρὸς ἀλήθειαν ὀλικῶς ἐν μιᾷ τῶν αὐτῆς ὑποστάσεων ἐκοινωνήσεν, ἀνακαλουμένη πρὸς ἑαυτὴν και ἀνατιθεῖσα τὴν ἀνθρώπινην ἐσχατιάν, ἐξ ἧς ἀρρήτως ὁ ἀπλοῦς Ἰησοῦς συνετέθη, και παρὰ τασιν εἴληφε χρονικὴν ὁ αἶδιος, και εἶσω τῆς καθ' ἡμᾶς ἐγγόνει φύσεως, ὁ πάσης τῆς κατὰ πᾶσαν φύσιν τάξεως ὑπερουσίως ἐκβεβηκῶς μετὰ τῆς ἀμεταβόλου και ἀσυγχύτου τῶν οἰκείων ἰδρῶσεως» (*Περί Θείων ονομάτων, Α', Δ', PG 3,592A-B*). Για τον Διονύσιο, η σάρκωση του Κυρίου ἀποτελεῖ μια πραγματικότητα καταφατική και ταυτόχρονα ἀποφατική, ὅπου ὁ ἄχρονος λαμβάνει χρονική διάρκεια. Αὐτό καθ'αυτὸ ὅμως το γεγονός της σάρκωσης εἶναι ἀδιανόητο για κάθε κτιστὸ ὄν, ἀκόμα και για τον πρῶτο ἀπὸ τους ἀγγέλους. Ἐτσι, ἔχουμε παραλάβει με τρόπο μυστικὸ το γεγονός της σάρκωσης, ἀλλά ἀγνοοῦμε πῶς αὐτὸ συντελέστηκε (*Περί Θείων ονομάτων, Β', Θ', PG 3,672D*). Γι' αὐτό ο Διονύσιος χρησιμοποιεῖ μια σειρά ἀπὸ καταφατικές και ταυτόχρονα ἀποφατικές ἐκφράσεις για τον Ἰησοῦ (*Περί Θείων ονομάτων, Β', Γ', PG 3,673B-D*).

Η διδασκαλία για τη διάκριση μετὰξὺ της οὐσίας και τῶν ενεργειῶν του Θεοῦ, ὅπως ὁ καταφατικὸς και ὁ ἀποφατικὸς τρόπος θεολογίας, δεν ἀποτελεῖ πρωταρχική συμβολή του Διονυσίου στη Θεολογία, καθὼς εἶχε ἤδη διατυπωθεῖ ἀπὸ τους καππαδόκες και ἄλλους Πατέρες. Στον Διονύσιο ἀναγνωρίζεται ὅτι τη συνέταξε με συστηματικὸ τρόπο. Με τον τρόπο αὐτὸ ἐρμηνεύθηκε ἀπὸ τον Ἀρεοπαγίτη η λογική ἀντινομία ἀναφορικά με το πῶς ὁ Θεός εἶναι ταυτόχρονα καταληπτός και ἀκατάληπτος. Η ἐν λόγω διδασκαλία ἐγινε δεκτὴ ἀπὸ τη μεταγενέστερη ὀρθόδοξη πατερική παράδοση ὡς προσωπική συμβολή του Διονυσίου και ἐπηρεάσε ἰδι-



αίτερα τη θεολογική σκέψη του Χριστιανισμού (Παπαδόπουλος, 1977, σ. 98). Χαρακτηριστικά παραδείγματα θεολογικής επιρροής του Διονύσιου στη Δύση είναι ο Ούγος Βικτωρίτης (1096-1141) και στην Ανατολή ο Μάξιμος ο Ομολογητής (580-662), ο Νικήτας Στηθάτος (1014-1090), ο Γεώργιος Παχυμέρης (1242-1310), κ.ά. (Τερέζης, 1993).

Δραστηριότητα 2/Κεφάλαιο 6

Τι αποτελεί η αποφατική μέθοδος του Ψευδο-Διονύσιου Αρεοπαγίτη;

6.4.5 Μάξιμος ο Ομολογητής (580-662)

Ο Μάξιμος ο Ομολογητής είχε ακολουθήσει λαμπρές φιλοσοφικές σπουδές και διετέλεσε αρχιγραμματέας του αυτοκράτορα Ηράκλειου. Εγκατέλειψε την κοινωνική και πολιτική δράση και μόνασε αρχικά στη Χρυσούπολη και αργότερα στη μονή Ευκρατά, πλησίον στην Καρχηδόνα. Η ασυμβίβαστη θεολογική στάση του τον οδήγησε στην εξορία, όπου και άφησε την τελευταία πνοή του. Αν και δεν κατείχε κορυφαία εκκλησιαστικά αξιώματα, άσκησε καταλυτική επίδραση στους συγχρόνους του, σε σημείο που θεωρείται ότι αυτός κατεύθυνε την εκκλησιαστική πολιτική των Ορθοδόξων για μία τουλάχιστον εικοσιπενταετία (Χρήστου, 2003α, σ. 316).

Ο Μάξιμος ήταν βαθύς γνώστης της θεολογικής σκέψης του Διονυσίου του Αρεοπαγίτη, τη διδασκαλία του οποίου ερμήνευσε και σχολίασε στο έργο του *Σχόλια εις τα συγγράμματα Διονυσίου*. Στο εν λόγω έργο, ο Μάξιμος έδωσε μια ιδιαίτερη ζωντάνια στο μυστικισμό του Διονυσίου, μεταθέτοντάς τον από το ασυνείδητο στο συνειδητό. Παράλληλα, τα σχόλιά του απέτρεψαν τον κίνδυνο μιας αιρετικής ερμηνείας της διδασκαλίας του Διονυσίου. Μέσα από τη μελέτη και τον υπομνηματισμό των έργων του Διονυσίου, όπως και του Γρηγορίου του Θεολόγου, ο Μάξιμος επηρεάστηκε ιδιαίτερα και αναδείχθηκε σε συνεχιστή τους στην Καταφατική και την Αποφατική Θεολογία.

Κατά τον Μάξιμο, ο άνθρωπος κατέχεται από πόθο για τη γνώση του Θεού: «Ὁ ἀγαπῶν τὸν Θεόν, πάντων τῶν ὑπ’ αὐτοῦ γεγονότων προτιμᾷ τὴν γνῶσιν αὐτοῦ, καὶ ἀδιαλείπτως διὰ τοῦ πόθου, ταύτη προσκαρτερεῖ» (*Κεφάλαια περί αγάπης εκατοντάς πρώτη, 4, PG 90,961B-C*). Ουσιαστικά, πρόκειται για την αναζήτηση της ουσίας του Θεού, ανεξάρτητα από το αν είναι εφικτό να τελεσφορήσει μια τέτοια απόπειρα. «Ἐν δὲ Θεῷ γινόμενος, τοὺς περὶ οὐσίας αὐτοῦ πρῶτον λόγους ζητεῖ μὲν ὑπὸ τοῦ πόθου φλεγόμενος, οὐκ ἐκ τῶν κατ’ αὐτὸν δὲ τὴν παραμυθίαν εὐρίσκει» (*Κεφάλαια περί αγάπης εκατοντάς πρώτη, 100, PG 90,981D-984A*). Στο τέλος, ο άνθρωπος καταλαμβάνεται από το θείο φως: «Ὅταν τῷ ἔρωτι τῆς ἀγάπης πρὸς Θεὸν ὁ νοῦς ἐκδημῇ, τότε οὔτε τινὸς τῶν ὄντων παντάπασι ἐπαισθάνεται. Ὑπὸ γὰρ τοῦ θείου καὶ ἀπείρου φωτὸς καταλαμπόμενος, ἀναισθητεῖ πρὸς πάντα τὰ ὑπ’ αὐτοῦ γεγονότα» (*Κεφάλαια περί αγάπης εκατοντάς πρώτη,*

10, PG 90,964A). Στην πορεία αυτή λοιπόν δεν κατανοεί ουσιώδη στοιχεία του Θεού αλλά όσα είναι γύρω από την ουσία Του. Έτσι, αποδίδει καταφατικά προσωνύμια στον Θεό όπως: αγαθός, σοφός, δύναμη προνοητική και δημιουργική, κ.ά. Οι ανθρώπινες εκφράσεις για τον Θεό γίνονται «τῷ μέτρῳ τῆς ἡμετέρας γλώσσης ἀκολουθούντες (οὐ γὰρ ὑπερβῆναι ταύτην δυνατὸν ἡμῖν)» (*Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θεῶν ὀνομάτων*, PG 4,189B). Έτσι, στο μέτρο της γλωσσικής λογικής μας αποδίδουμε στον Θεό επιθετικούς προσδιορισμούς που συγκροτούνται ως «ψιλὰ» επινοήματα νοηματικών αντιθέσεων (Γιανναράς, 1999, σ. 56). Παράλληλα με τα καταφατικά, ο Μάξιμος αποδίδει και αποφατικά προσωνύμια στον Θεό όπως: αἰδιος, ἀπειρος, ἀόριστος, κ.ά. (*Κεφάλαια περὶ ἀγάπης ἑκατοντὰς δευτέρα*, B, 17). Οι αποφατικοί προσδιορισμοί του Θεού είναι εννοήματα ἐξ αντιθέτου, τα οποία δεν μπορούν να συγκροτήσουν μια θετική νοητική σύλληψη.

Τελικά, ένα μόνο κατανοεί ο άνθρωπος για τον Θεό, αυτό που είχαν διατυπώσει ο Γρηγόριος ο Θεολόγος και ο Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης, ότι δεν μπορεί να κατέχει οιαδήποτε γνώση για την υπόστασή Του: «Καὶ τοῦτο πάντῃ καταληπτὸν αὐτοῦ μόνον, ἢ ἀπειρία καὶ αὐτὸ τὸ μηδὲν γινώσκειν, ὥσπερ οἱ θεολόγοι ἄνδρες εἰρήκασι, Γρηγόριός τε καὶ Διονύσιος» (*Κεφάλαια περὶ ἀγάπης ἑκατοντὰς πρώτη*, P', PG 90,984A). Σε άλλο ἔργο του Μάξιμου η ανωτέρω διαπίστωση είναι περισσότερο κατηγορηματική: «Θεὸν νοῆσαι ἀδύνατον· φράσαι δὲ ἀδυνατώτερον» (*Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θεῶν ὀνομάτων*, PG 4, 200C). Ο Θεός δε νοεῖται και δεν εκφράζεται. Η εν λόγω θέση δεν παραπέμπει σ' έναν άκρατο αποφατισμό, ο οποίος σε μια τέτοια περίπτωση θα πλησίαζε επικίνδυνα τον αγνωστικισμό. Αντίθετα, ο Μάξιμος, ύστερα από την πρώτη επισήμανση της αγνωσίας του Θεού, προβαίνει στην αναγκαιότητα κάθαρσης του ανθρώπινου νου, ώστε να έχει θεωρία όχι μόνο των ορατών, αλλά ακόμα των αοράτων και του θείου φωτός: «ὁ καθαρὸς νοῦς, ἢ ἐν τοῖς ψιλοῖς νοήμασι τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων εὐρίσκεται ἢ ἐν τῇ τῶν ὀρατῶν φυσικῇ θεωρίᾳ ἢ ἐν τῇ τῶν ἀορατῶν ἢ ἐν τῷ φωτὶ τῆς Ἁγίας Τριάδος» (*Κεφάλαια περὶ ἀγάπης ἑκατοντὰς πρώτη*, Z', PG 90,981D). Η θεωρία αυτή του Θεού δεν αναφέρεται στην ουσία Του, αλλά ως προς τις προβολές Του, οι οποίες έχουν προνοιακό χαρακτήρα: «Οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ τὸν Θεὸν γινώσκομεν, ἀλλ' ἐκ τῆς μεγαλοουργίας αὐτοῦ καὶ προνοίας τῶν ὄντων» (*Κεφάλαια περὶ ἀγάπης ἑκατοντὰς πρώτη*, 96, PG 90,981B).

6.4.6 Ἰωάννης ο Δαμασκηνός (645/675-754)

Ιδιαίτερη σημασία στην οδό που πρέπει να ακολουθήσει ο άνθρωπος για να φτάσει σε μια ικανή για τις οντολογικές προδιαγραφές του κατανόηση του Θεού δίνει ο άγιος Ἰωάννης ο Δαμασκηνός. Ο Ἰωάννης γεννήθηκε στη Δαμασκό μεταξύ 645 και 675 και πέθανε γύρω στο 754. Ο πατέρας του Sardjun ήταν αξιωματούχος των οικονομικών του Χαλίφη. Το ίδιο αξίωμα δόθηκε γύρω στο 700 στον Ἰωάννη, ύστερα από τον εξεραβισμό της διοίκησης του χαλιφάτου από το Χαλίφη Abd al-Malik. Όταν ο Χαλίφης Ομάρ Β' (717-720) εφάρμοσε τον ιερό νόμο και απαγόρευσε στους μη μουσουλμάνους να καταλαμβάνουν δημόσιες θέσεις, ο Ἰωάννης

εγκατέλειψε τον κόσμο και αποσύρθηκε ως μοναχός στη μονή του αγίου Σάββα. Το 730 χειροτονήθηκε πρεσβύτερος από τον Πατριάρχη Ιεροσολύμων Ιωάννη Ε΄. Η εικονομαχική Σύνοδος της Ιερρείας στη Χαλκηδόνα (754) τον καταδίκασε για τη διδασκαλία του για τις εικόνες, αλλά ύστερα από το θάνατό του αποκαταστάθηκε από τη Ζ΄ Οικουμενική Σύνοδο το 787.

Ο Δαμασκηνός υιοθετεί ένα διπλό τρόπο θεολογίας για τη θεϊκή πραγματικότητα. Από τη μια, χρησιμοποιεί έναν αποφαιτικό τρόπο εκφοράς λόγου, χωρίς να τον απολυτοποιεί και, από την άλλη, παραθέτει όσα έχουν λεχθεί καταφατικά για τον Θεό. Η θεολογία του Δαμασκηνού αποτελεί μια σύνθεση καταφάσεων και αρνήσεων, μέσα από τις οποίες υπερβαίνει τις όποιες «λεκτικές ακινησίες» και αδυναμίες της γλώσσας να εκφράσει τη θεϊκή πραγματικότητα (Πλεξίδης, 2001, σ. 121). Η ρητορικότητα των αντιθέσεων της θεολογικής έκφρασής του δίνει την αίσθηση μιας μέσης οδού, η οποία οδηγεί τον πιστό μακριά από την όποια ταύτισή του με τον καταφατικό ή τον αποφαιτικό θεολογικό τρόπο έκφρασης ως ακραίες ίσως καταστάσεις: «Χρή οὖν τὸν περὶ Θεοῦ λέγειν ἢ ἀκοῦειν βουλούμενον σαφῶς εἰδέναι, ὡς οὐδὲ πάντα ρητά, τὰ τε τῆς θεολογίας τὰ τε τῆς οἰκονομίας, οὔτε μὴν πάντα ἄγνωστα οὔτε πάντα γνωστά· ἕτερον δὲ ἔστιν τὸ γνωστὸν καὶ ἕτερον τὸ ρητόν, ὥσπερ ἄλλο τὸ λαλεῖν καὶ ἄλλο τὸ γινώσκειν» (*Ἐκδοσις ακριβῆς τῆς ορθοδόξου πίστεως*, Α.2, PG 94,792B). Με τον τρόπο αυτό μεταθέτει τις θεολογικές γνωσιολογικές προϋποθέσεις από νοητική λεκτική σχηματοποίηση σε μια οντολογική, προσωπική εμπειρική γνωστική συνάντηση του ανθρώπου με τον Θεό.

Όσα λέγονται καταφατικά για τον Θεό δε φανερώνουν τη φύση του, αλλά τα σχετικά με τη φύση του: «Ὅσα δὲ λέγομεν ἐπὶ Θεοῦ καταφατικῶς, οὐ τὴν φύσιν, ἀλλὰ περὶ τὴν φύσιν δηλοῖ» (*Ἐκδοσις ακριβῆς τῆς ορθοδόξου πίστεως*, Α.4, PG 94,800B). Μέσα από μια καταφατική γλώσσα ο Δαμασκηνός επισημαίνει ότι ο Θεός είναι: αἰώνιος τε καὶ αἰδίδιος, ἄπλοῦς, ἀγαθός, δίκαιος, παντοδύναμος, πάντων κτισμάτων δημιουργός, παντοκράτωρ, παντεπόπτης, πάντων προνοητής, ἔξουσιαστής, κριτής «καὶ ὅτι εἰς ἔστι Θεὸς ἡγουν μία οὐσία, καὶ ὅτι ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι γνωρίζεται τε καὶ ἔστιν» (*Ἐκδοσις ακριβῆς τῆς ορθοδόξου πίστεως*, Α.2, PG 94,792C). Οδηγός στην απόδοση ονομάτων στον Θεό είναι τα θεόπνευστα κείμενα της Παλαιάς και της Καινῆς Διαθήκης: «Οὐ δυνατὸν οὖν τι παρὰ τὰ θειωδῶς ὑπὸ τῶν θείων λογίων τῆς τε Παλαιᾶς καὶ Καινῆς Διαθήκης ἡμῖν ἐκπεφρασμένα ἤτοι εἰρημένα καὶ πεφανερωμένα εἰπεῖν τι περὶ Θεοῦ ἢ ὅλως ἐννοῆσαι» (*Ἐκδοσις ακριβῆς τῆς ορθοδόξου πίστεως*, Α.2, PG 94,793B).

Μέσα από την Αποφατική Θεολογία ο Δαμασκηνός αποπειράται να δώσει στον κτιστό άνθρωπο να κατανοήσει τη διαφορά του από τον άκτιστο Θεό. Με τον τρόπο αυτό ο Θεός παρουσιάζεται να διαφέρει από όλα τα όντα, καθώς βρίσκεται υπεράνω και πέρα από την υπόστασή τους. Ο Θεός, ως άρρητος, προϋποτίθεται ότι είναι: ἄναρχος, ἀτελεῦτης, ἄκτιστος, ἄτρεπτος, ἀναλλοίωτος, ἀσύνθετος, ἀσώματος, ἀόρατος, ἀναφής, ἀπερίγραπτος, ἄπειρος, ἀπερίληπτος, ἀκατάληπτος, ἀπερινόητος, ἀσχημάτιστος, ἄγνωστος, ἀκίνητος, ἀγέννητος (*Ἐκδοσις ακριβῆς τῆς ορθοδόξου πίστεως*, Α.2 και 4, PG 94,792C και 797B). Ουδείς κατέχει γνωστική πείρα του θείου. Μόνον ο Πατήρ, ο Υἱός και το Άγιο Πνεύμα έχουν αμοιβαία

και απόλυτης τάξης γνωστική σχέση μεταξύ τους: «Οὐδείς γὰρ ἐπιγνώσκει τὸν Πατέρα εἰ μὴ ὁ Υἱὸς, οὐδὲ τὸν Υἱὸν εἰ μὴ ὁ Πατὴρ. Καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον οὕτως οἶδε τὰ τοῦ Θεοῦ, ὡς τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου οἶδε τὰ ἐν αὐτῷ» (*Ἐκδοσις ακριβῆς της ορθοδόξου πίστεως*, A.1, PG 94,789A). Όλα όσα με αποφαιτικό τρόπο λέγονται για τον Θεό, ή σχετικά με τον Θεό, δε φανερώνουν τι είναι ο Θεός αλλά τι δεν είναι: «Ἄλλ' οὐδὲ τοῦτο τῆς οὐσίας παραστατικόν ἐστιν, ὥσπερ οὐδὲ τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ ἀναρχον καὶ τὸ ἀναλλοίωτον καὶ τὸ ἄφθαρτον καὶ ὅσα περὶ ἢ περὶ Θεὸν εἶναι λέγεται· ταῦτα γὰρ οὐ τὸ τι ἐστὶν σημαίνει, ἀλλὰ τι οὐκ ἔστι» (*Ἐκδοσις ακριβῆς της ορθοδόξου πίστεως*, A.4, PG 94,800A). Εδώ θεμελιώνεται ο αποφαιτισμός του Ιωάννη Δαμασκηνού. Η αδυναμία γνώσης της ουσίας του Θεού από τον άνθρωπο συνεπάγεται ταυτόχρονα και αδυναμία έκφρασής του για την υφή της. Έτσι, η αναφορά του στον Θεό γίνεται με τις υπερβάσεις που εξασφαλίζει η μέθοδος της αφαιρέσεως, επειδή ο Θεός δε συγκαταλέγεται σε καμία από τις κατηγορίες των κτιστών όντων, όχι επειδή δεν υπάρχει αλλά επειδή υπάρχει υπεράνω των όντων στο σύνολό τους και από το ίδιο το είναι. Κατά τον Δαμασκηνό, αν οι γνώσεις ανήκουν στα όντα, η οντολογική πραγματικότητα που είναι υπεράνω της γνώσης θα είναι και υπεράνω της ουσίας. Αλλά και αντίστροφα, η πραγματικότητα που είναι υπεράνω της ουσίας θα είναι και υπεράνω της γνώσης. Υπό την προοπτική αυτή, ο χριστιανός στοχαστής καταλήγει ότι ένα μόνο μπορεί να κατανοήσει ο άνθρωπος από τον Θεό, ότι είναι άπειρος και ακατάληπτος: «Ἄπειρον οὖν τὸ θεῖον καὶ ἀκατάληπτον, καὶ τοῦτο μόνον αὐτοῦ καταληπτόν, ἡ ἀπειρία καὶ ἡ ἀκαταληψία» (*Ἐκδοσις ακριβῆς της ορθοδόξου πίστεως*, A.4, PG 94,800B).

Σε ορισμένες περιπτώσεις μπορεί ο άνθρωπος να εκφράζεται καταφατικά για τον Θεό, αλλά τα όσα λέγονται να έχουν αποφαιτική ή, πιο σωστά, υπερθετική έννοια. Το παράδειγμα που δίνει ο Δαμασκηνός για να αποσαφηνίσει την ανωτέρω θέση είναι αυτό του σκότους και του φωτός: «Εἰσὶ δὲ καὶ τινὰ καταφατικῶς ἐπὶ Θεοῦ λεγόμενα δύνάμιν ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως ἔχοντα, οἷον σκότος λέγοντες ἐπὶ Θεοῦ οὐ σκότος νοοῦμεν, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι φῶς ἀλλ' ὑπὲρ τὸ φῶς· καὶ φῶς· ὅτι οὐκ ἔστι σκότος» (*Ἐκδοσις ακριβῆς της ορθοδόξου πίστεως*, A.4, PG 94,800C).

Ο τονισμός της ακαταληψίας του Θεού μέσα από τις αρνητικές εκφράσεις της αποφαιτικής θεολογίας του Δαμασκηνού και η συνειδητοποίηση της αδυναμίας του ανθρώπου για γνώση του άκτιστου Θεού θα μπορούσαν να οδηγήσουν σε μια μορφή θεολογικού αγνωστικισμού. Στην προοπτική αυτή, ο άνθρωπος θα είχε δυσκολίες ακόμα και στην προσπάθειά του να αποδώσει έστω και ένα όνομα στο άκτιστο, καθώς τα ονόματα είναι δηλωτικά των πραγμάτων που γνωρίζουμε (Πλεξίδης, 2001, σ. 119). Πράγματι, ενώ ο Ιωάννης δηλώνει με κάθε προφάνεια την ύπαρξη του Θεού, την ίδια στιγμή υπογραμμίζει ότι κατά την ουσία και τη φύση Του είναι εντελώς άγνωστος και ακατάληπτος: «Ὅτι μὲν οὖν Θεός, δηλον· τί δε ἐστὶ κατ' οὐσίαν καὶ φύσιν, ἀκατάληπτον τοῦτο παντελῶς καὶ ἄγνωστον» (*Ἐκδοσις ακριβῆς της ορθοδόξου πίστεως*, A.4, PG 94,797B). Όμως ο ιερός συγγραφέας αποφεύγει τον κίνδυνο του αγνωστικισμού ακολουθώντας μια μέση οδό για τη γνώση της θεότητας. Η χάραξη αυτής της πορείας βασίζεται στην αρχή του ενδιάμεσου, καθώς, όπως χαρακτηριστικά γράφει «οὔτε πάντα ἄγνωστα, οὔτε πάντα

γνωστά» (*Εκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως*, Α.2, PG 94,792B). Η εν λόγω συμπεριφορά συμβαίνει επειδή «οὐκ ἄφηκε μέντοι ἡμᾶς ὁ Θεὸς ἐν παντελεῖ ἀγνωσίᾳ· πᾶσι γὰρ ἢ γνῶσις τοῦ εἶναι Θεὸν ὑπ' αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται. Καὶ αὐτὴ δὲ ἢ κτίσις καὶ ἢ ταύτης συνοχὴ τε καὶ κυβέρνησις τὸ μεγαλεῖον τῆς θείας ἀνακηρύττει φύσεως» (*Εκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως*, Α.1, PG 94,789B). Πρόκειται για μια φανέρωση του Θεού στους ανθρώπους μέσα από τη φυσική αποκάλυψη, η οποία όμως δεν μπορεί να διαχωριστεί ολοκληρωτικά από την υπερφυσική αποκάλυψη, όπως συνέβη στη Δύση με τη Σχολαστική Θεολογία και το Διαφωτισμό (Ματσούκας, 1985α, σ. 198-199).

Από τα ανωτέρω αναφύεται το ερώτημα για τη φύση και τη χρησιμότητα της ιδιαίτερα περιορισμένης θεογνωσίας, στην οποία μπορεί να αναχθεί ο άνθρωπος. Κατά τον Ιωάννη, η θεογνωσία δόθηκε στον άνθρωπο ως θείο δώρο σύμφωνα με τη φύση και τις οντολογικές δυνατότητές του: «κατὰ τὸ ἐφικτὸν ἡμῖν τὴν ἑαυτοῦ φανέρωσε γνῶσιν», ενώ αποσιώπησε ὅ,τι δεν ἦταν δυνατόν να γνωρίσουμε: «Ὡς οὖν πάντα εἰδὼς καὶ τὸ συμφέρον ἐκάστω προμηθεύμενος, ὅπερ συνέφερεν ἡμῖν γνῶναι ἀπεκάλυπεν, ὅπερ δὲ οὐκ ἐδυνάμεθα φέρειν, ἀπεσιώπησε» (*Εκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως*, Α.1, PG 94,792A). Ἐτσι, επειδή ο άνθρωπος νους δεν ἔχει την αντιληπτική ικανότητα να κατανοήσει την ὑπαρξή του Θεού, ο Θεός που γνωρίζει την αντιληπτική δυνατότητα του ανθρώπου καθορίζει πῶς και τι θα γνωρίσει αναφορικά με την υπόστασή Του ο άνθρωπος. Στην πορεία αυτή, το Ἅγιο Πνεῦμα φωτίζει και μεταφέρει τον πιστό «πρὸς τὸ φῶς τῆς θεογνωσίας ἐκ τοῦ βυθοῦ τῆς ἀγνωσίας» (*Εκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως*, Α.3, PG 94,793C). Η εν λόγω αναγωγή συνέβη με τους Αποστόλους και η πορεία της συνεχίζεται εντασιακά μέσα στον πνευματικό χώρο της Εκκλησίας, στον οποίο ο άνθρωπος γνωρίζει μυστηριακά και κατὰ χάριν τον Θεό.

Ποιος είναι τότε ο ιδιαίτερος ρόλος της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης αναφορικά με το γνωσιοθεωρητικό ζήτημα; Τα κείμενα της Αγίας Γραφής μπορούν να αποδείξουν ὅτι υπάρχει ἕνας Θεός και ὄχι πολλοί; Για ὅσους ὅμως δεν πείθονται ἀπὸ την Αγία Γραφή, τότε η επιχειρηματολογία που θα πρέπει να ακολουθηθεῖ θα βασίζεται σε μια μεικτὴ θεολογικὴ γλῶσσα, η οποία θα εἶναι τόσο αποφαιτική ὡς και καταφατική: «Τοῖς δὲ τῇ θείᾳ Γραφῇ μὴ πειθομένοις οὕτω διαλεξόμεθα. Τὸ θεῖον τέλειόν ἐστι καὶ ἀνελλιπὲς κατὰ τε ἀγαθότητα κατὰ τε σοφίαν κατὰ τε δύναμιν, ἄναρχον, ἀτελεύτητον, αἰδίων, ἀπερίγραπτον, καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν κατὰ πάντα τέλειον» (*Εκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως*, Α.5, PG 94,801A). Η ἴδια διττὴ μεθοδολογία χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τον Δαμασκηνό ὅταν αναφέρεται στο νοητὸ τόπο του Θεοῦ. Στον εν λόγω τόπο νοεῖται, ευρίσκεται, ενεργεῖ και υπάρχει η νοητὴ και ασώματη φύση του Θεοῦ, ὅπου δεν περιέχεται με σωματικὸ ἀλλὰ με υπερφυσικῆς τάξης τρόπο. Αυτό συμβαίνει επειδή ὁ Θεός, ὡς ἄυλος και ἀπερίγραπτος, δε βρίσκεται σε κάποιον τόπο, ἀλλὰ ὁ ἴδιος εἶναι τόπος του εαυτοῦ Του, πληροὶ και συνέχει τα πάντα ὄντας υπεράνω τῆς ὑπαρξῆς τους (*Εκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως*, Α.13, PG 94,832A). Επομένως, καταχρηστικά και ἐξαιτίας τῆς λεκτικῆς και νοητικῆς αδυναμίας του ἀνθρώπου λέγεται ὅτι ὁ Θεός ευρίσκεται σε κάποιον τόπο, ὅπου γίνεται ἐμφανῆς η ἐνέργειά Του.

6.4.7 Συμεών ο Νέος Θεολόγος (975-1035)

Η θεολογία της μυστικής εμπειρίας του Θεού εκφράζεται στο τέλος του 10ου με αρχές του 11ου αιώνα από τον Συμεών τον Νέο Θεολόγο. Ο Συμεών, αν και είχε σταλεί στην Κωνσταντινούπολη με σκοπό να λάβει την κατάλληλη μόρφωση, η οποία θα του επέτρεπε να καταλάβει πολιτικά αξιώματα, ο ίδιος προτίμησε τη μοναχική άσκηση. Αρχικά εγκαταστάθηκε στη Μονή Στουδίου, έχοντας ως γέροντα τον Συμεών τον Ευλαβή. Επειδή το γεροντικό σύστημα ερχόταν σε αντίθεση με τους μοναχικούς κανονισμούς των Στουδιτών, ο Συμεών αποχώρησε από τη μονή και εγκαταστάθηκε στη Μονή του αγίου Μάμαντα Ξηλοκέρκου, στην οποία μετέπειτα έγινε ηγούμενος. Αργότερα, αποσύρθηκε σε ησυχαστήριο, όπου ασχολήθηκε με τη συγγραφή των θεολογικών έργων του.

Κεντρικό σημείο της θεολογίας του Συμεών αποτελεί η διδασκαλία για το άκτιστο φως, η αρχή της οποίας οφείλεται σε προσωπική εμπειρία του Συμεών σε νεανική ηλικία. Σε κάθε σύγγραμμα του Συμεών περιέχεται αυτή η έννοια του ακτίστου φωτός και της θεωρίας του, η οποία συνδέεται με την πνευματική τελείωση του πιστού καθώς και με την ένωσή του με τον Χριστό και εμμέσως με τον Θεό (Χρήστου, 2003α, σ. 368).

Τον 11ο αιώνα οι αναφορές του Συμεών του Νέου Θεολόγου για τη γνώση του Θεού θεωρήθηκαν από πολλούς τολμηρές, αν όχι αιρετικές. Συγκεκριμένα, ο Συμεών δίδασκε ότι, όταν μετά την πνευματική άνοδο του πιστού ενοικήσει στο εσωτερικό του ο Θεός, τότε «ἐμφανίση αὐτὸς ἑαυτὸν αἰσθητῶς ἡμῖν, τότε καὶ γνωστῶς καθορῶμεν» «τὰ ἐν τῇ θείᾳ Γραφῇ ἐγκεκρυμμένα θεῖα μυστήρια» (*Κατήχηση* 24. SCh 113, σ. 38). Η άποψη αυτή δεν άρεσε ιδιαίτερα στους συγχρόνους του, καθώς θεωρήθηκε ότι ήταν επηρεασμένη από την αίρεση των Μεσσαλιανών. Στην πραγματικότητα, φαίνεται ότι ο Συμεών δεν εννοούσε ότι ο Θεός ήταν δυνατόν να γίνει ορατός με τους φυσικούς οφθαλμούς, αλλά με την οπτική της ψυχής, με την ενόραση. Ακόμα, η θέα του Θεού δεν αφορά την ουσία αλλά τις άκτιστες ενέργειές Του.

Η καταφατική θεολογία του Συμεών δεν εκφράζεται μέσα από μια σειρά προσωνομίων του Θεού, όπως συμβαίνει σε άλλους Πατέρες, αλλά μέσα από τη δυνατότητα της θέασης του ακτίστου φωτός. Η θέαση του φωτός αποτελεί για τον Συμεών το σύμβολο της συνάντησης του ανθρώπου με τον Χριστό. Μέσα από την ένωση με τον Θεάνθρωπο επιτυγχάνεται ταυτόχρονα και η ένωση με τον Θεό, η οποία αποτελεί το σκοπό της πνευματικής ανόδου του πιστού. Με αυτό τον τρόπο ο Θεός γίνεται γνωστός στις ενέργειές Του από τον πιστό που τελειώθηκε, και παραμένει άγνωστος για τον άνθρωπο εκείνον που δεν αυξήθηκε πνευματικά. Η εν λόγω διάκριση ισχύει για όλους τους μυστικούς θεολόγους, στους οποίους η γνώση της αγνωσίας της θείας φύσης ισοδυναμεί με την πνευματική εμπειρία (Lossky, 1991, σ. 35). Υπό αυτή την έννοια, η μυστική θεολογία του Συμεών του Νέου Θεολόγου αποτελεί μια καταφατική και ταυτόχρονα αποφατική θεολογική γνωσιολογία και έτσι παραμένει και ο ίδιος στο πλαίσιο της παράδοσης που έχει ήδη διαμορφωθεί.

6.4.8 Γρηγόριος ο Παλαμάς (1296-1359)

Η θεολογική διαφοροποίηση της ορθόδοξης Ανατολής από τη χριστιανική Δύση δεν περιορίζεται μόνο στις γνωστές δογματικές διαφορές περί της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος και εκ του Υιού (*filioque*), οι οποίες προβάλλονται ως ο κυριότερος διαχωριστικός παράγων της Ορθοδοξίας από τους ετεροδόξους. Αντίθετα, η διαφορετική θεώρηση επιμέρους θεολογικών ζητημάτων, όπως αυτό της θεολογικής γνωσιολογίας, δηλαδή της Καταφατικής και της Αποφατικής Θεολογίας, αποδεικνύουν ότι η διαφοροποίηση της Ανατολής από τη Δύση επεκτείνεται σε ευρύτερα πεδία θεολογικής σκέψης, αντίληψης και –το κυριότερο– πνευματικής ζωής των πιστών. Σε αυτό το πλαίσιο εντάσσεται η τάση που εμφανίστηκε στις αρχές του 11ου αιώνα για μια απόπειρα ανανέωσης της θεολογικής σκέψης του Βυζαντίου προς την κατεύθυνση της Καταφατικής Θεολογίας, η οποία τερατίστηκε με την καταδίκη του Ιωάννη Ιταλού (π. 1025-1085) και των φιλοσοφικών απόψεών του με συνοδική απόφαση το 1082 (Χρήστου, 2003β, σ. 19 και 21-22).

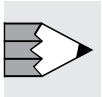
Δύο αιώνες μετά την καταδίκη του Ιωάννη Ιταλού, ο Θωμάς Ακινάτης (1224-1274) έθετε σε κίνηση το στοχασμό του από τη θεολογία για να τον μετασχηματίσει σε μια οιονεί φιλοσοφία. Συγκεκριμένα, μέσα από τη σύνθεση της χριστιανικής διδασκαλίας και της αριστοτελικής φιλοσοφίας υποστήριξε ότι η πηγή της γνώσης μας βρίσκεται στην αίσθηση, ακόμα και για όσα ευρίσκονται πέρα από την εμβέλειά της (*Summa Contra Gentiles*, I, 12). Με τον τρόπο αυτό και χρησιμοποιώντας τη θετική μέθοδο αποπειράθηκε να καθορίσει την ουσία και τα ιδιώματα του Θεού. Ειδικά για την έρευνα του Θεού, ο Θωμάς εκλάμβανε ως αίσθηση τις εμπειρίες των προσώπων που είναι καταγεγραμμένες στην Αγία Γραφή (Χρήστου, 1963, σ. 1227). Οι απόψεις και η μεθοδολογία του Ακινάτη επηρέασαν ιδιαίτερα τη θεολογική και φιλοσοφική σκέψη της Δύσης, καθώς αποτέλεσαν το θεμέλιο της σχολαστικής θεολογίας.

Το 14ο αιώνα έλαβαν χώρα στην Ανατολή οι ησυχαστικές έριδες, οι οποίες συνδέονται με το ζήτημα της αγνωσίας και της γνώσης του Θεού καθώς και με τους τρόπους με τους οποίους ο άνθρωπος μπορεί να φτάσει στην προσέγγισή της ή ακόμη και στην κτήση της. Οι εν λόγω έριδες οφείλονταν, από οιαδήποτε έποψη, σε θεολογικά αίτια (Χρήστου, 2003β, σ. 57) ή –κατ' άλλους– σε θεολογικά κυρίως αίτια, μεταξύ των οποίων ήταν και αυτό της θεογνωσίας (Χριστοφορίδης, 1993, σ. 39). Συνοπτικά, θα μπορούσαμε να αναφέρουμε ότι οι Αντιησυχαστές ταύτιζαν τα πεδία της Θεολογίας και της Φιλοσοφίας, ενώ οι Ησυχαστές τα διαχώριζαν. Ειδικότερα, οι Ησυχαστές ακολουθούσαν την παραδοσιακή πατερική θεολογία, η οποία βασιζόταν στην ταυτόχρονη χρήση της καταφατικής και της αποφατικής μεθόδου, όταν αναφερόταν στις ενέργειες και στην ουσία του Θεού. Στην πρώτη φάση αυτής της διαμάχης, ο Βαρολάμ ο Καλαβρός (1290-1350), συμμετέχοντας σε συζητήσεις με εκπροσώπους της Δυτικής Εκκλησίας, ακολούθησε την ενιαία μεθοδολογία της Δύσης, δηλαδή της Φιλοσοφίας και της Θεολογίας κατά την οργανική συνάφειά τους για τη γνώση των κτιστών και των ακτίστων, φτάνοντας στο συμπέρασμα περί ενός αγνωστικισμού αναφορικά με τον Θεό. Ο

Βαρλαάμ υποστήριξε ότι δεν είναι δυνατόν να διατυπώνουμε βέβαιο λόγο για την εκπόρευση του Αγίου Πνεύματος εκ του Υιού, καθώς είναι μη εφικτή η διείσδυση του νου στις κινήσεις του ακατάληπτου Θεού (Χρήστου, 2003β, σ. 44). Ο Βαρλαάμ, μέσα από μια διαλεκτική μέθοδο, εκλάμβανε τον Θεό ως απόλυτα υπερβατικό, δηλαδή πέρα από κάθε γνώση και απόδειξη. Η αποφατική θεολογική γλώσσα του δεν προέβαινε σε διάκριση μεταξύ της ουσίας και των ενεργειών του Θεού, με αποτέλεσμα να θεωρεί το άκτιστο φως κτιστό και απλό σύμβολο του Θεού: «“Αλλ’ αίσθητόν ἦν”, φησί, “τὸ φῶς ἐκεῖνο καὶ δι’ ἄερος ὄρατόν, τότε γεγονός πρὸς ἔκπληξιν καὶ εὐθὺς ἀπογενόμενον, καὶ θεότης λέγεται ὡς σύμβολον θεότητος”» (Γρηγόριος ο Παλαμάς. *Υπὲρ των ιερῶς ησυχασζόντων*, 3,1,11, σ. 624). Με τον τρόπο αυτό προσπάθησε να παρακάμψει το πρόβλημα της δογματικής διαφορᾶς των δύο Εκκλησιῶν, αποδίδοντας την ακαταληψία του Θεού στη φυσική αδυναμία του ανθρώπου που προέρχεται από τους περιορισμούς του υλικού σώματός του. Μόνο μετά τη διάλυση της ψυχοσωματικής ενότητας του ανθρώπου θα μπορούσε, κατά τον Βαρλαάμ, να υπάρξει μια δυνατότητα γνώσης του Θεού, αλλά και αυτή θα είχε έναν συμβολικό χαρακτήρα.

Ο Γρηγόριος Παλαμάς (1296-1359) αντέκρουσε τις απόψεις του Βαρλαάμ και των διαδόχων του στην ομάδα των Αντιησυχαστών, Γρηγορίου Ακινδύνου (1310-1350) και Νικηφόρου Γρηγορά (1295-1360). Ανέπτυξε τη διδασκαλία του μέσα από μια αποδεικτική μέθοδο, η οποία εβασίζετο στις θεοδίδακτες αρχές της πίστης και στην πνευματική βίωση-εμπειρία των εν λόγω αρχών. Η εμπλοκή του Παλαμά στην έριδα έλαβε χώρα όταν ο αγιορείτης άγιος συνειδητοποίησε ότι η εμπειρία της Εκκλησίας εκφραζόταν με έναν δογματικά εσφαλμένο τρόπο, δηλαδή διαλεκτικά ή φιλοσοφικά, έτσι ώστε να διαφοροποιείται από την εν Χριστώ ζωή (Γιαγκάξογλου, 1991, σ. 741-742). Η θεολογία του Παλαμά ευρίσκεται, σύμφωνα με τα ανθρώπινα κριτήρια, ενώπιον μιας αντινομίας, καθώς διδάσκει ότι ο Θεός είναι καταληπτός και ταυτόχρονα ακατάληπτος (Χρήστου, 2003β, σ. 46). Πράγματι, ο Παλαμάς διατυπώνει λόγο για «ὑπὲρ γνώσιν ἄγνοια καὶ ὑπὲρ ἔννοιαν γνώσις» (Γρηγόριος ο Παλαμάς. *Υπὲρ των ιερῶς ησυχασζόντων*, 1,3,42, σ. 454). Στην πραγματικότητα, ο Θεός είναι η οντότητα που υπό ορισμένες προϋποθέσεις αξιώνει τον άνθρωπο να έχει μιας μορφῆς γνώση για την υπόστασή Του. Η γνώση του Θεού δεν μπορεί να προέλθει από λογικά επιχειρήματα, αλλά με την απαλλαγή από τις αισθήσεις και τις νοητικές λειτουργίες με τέτοιο τρόπο, ώστε με μια υπερβατική μυστική μέθοδο να αξιώνεται να βιώσει την πνευματική εμπειρία του φωτισμού. Κατά τον Γρηγόριο Παλαμά, κάθε λογική απόδειξη αντιπαλεύεται από άλλη, γεγονός που καθιστά μια τελική διαλεκτική επικράτηση ανέφικτη: «καὶ γὰρ “λόγω παλαίει πᾶς λόγος”, δηλαδή καὶ ἀντιπαλαίεται, καὶ τὸν νικῶντα λόγον διὰ τέλους εὐρεῖν ἀμήχανον, ὡς εἶναι τῆς οἰκείας ἥττης ἀνέλπιδα» (Γρηγόριος ο Παλαμάς. *Υπὲρ των ιερῶς ησυχασζόντων*, 1,1,1, σ. 361). Με τον τρόπο αυτό η προσέγγιση του Θεού από την ανθρώπινη λογική τίθεται εξαρχῆς υπό αμφισβήτηση. Με δεδομένη την αδυναμία της λογικῆς σε επίπεδο θεολογικῆς γνωσιολογίας, ο άνθρωπος προβαίνει στη γνώση μέσα από μια διαπροσωπική συνάντηση με τον Θεό. Εδώ ορίζεται μια πορεία προς τη γνώση, η οποία έχει αρχή αλλά δεν έχει τέλος,

καθώς συνεχίζεται επ' άπειρον: «Τῆς δὲ θεωρίας ταύτης ἐστὶ καὶ ἀρχὴ καὶ τὰ μετὰ τὴν ἀρχὴν, κατὰ τε τὸ ἀμυδρότερον καὶ τηλαυγέστερον διαφέροντα πρὸς ἄλληλα, τέλος δ' οὐ μενοῦν· ἐπ' ἄπειρον γὰρ ἡ πρόοδος αὐτῆς, ὡσαύτως καὶ τῆς ἐν ἀποκαλύψει ἀρπαγῆς» (Γρηγόριος ο Παλαμάς. *Υπὲρ των ιερῶς ησυχασζόντων*, 2,3,35, σ. 569). Πρόκειται για μια θέση η οποία εδράζεται στην προσωπική εμπειρία του αγίου και έχει πλείστες ομοιότητες με τη διδασκαλία του Γρηγορίου Νύσσης για τη διαρκή πορεία του ανθρώπου προς το ὄντως καλό. Στην πορεία αυτή ο αρχικός φόβος, δηλαδή ο σεβασμός του Θεού μέσα από τη φύλαξη των θείων εντολών και από κατανυκτικές προσευχές, αποκαθαίρει την ψυχή και μεταβάλλεται σε αγάπη, η οποία φέρει το φωτισμό και τη γνώση των μυστηρίων του Θεού. Με αυτό τον τρόπο οι Ησυχαστές καταξιώνονται «τῶν ἀοράτων θεαμάτων», δηλαδή των ακτίστων ενεργειῶν, ενώ η θεία ουσία μένει ανέπαφη, καθώς «ὑπὲρ τὰς θεωρίας ταύτας καὶ τὰς κατ' αὐτὰς μνήσεις ἴσασι τὸ θεῖον» (Γρηγόριος ο Παλαμάς. *Υπὲρ των ιερῶς ησυχασζόντων*, 2,3,26, σ. 560). Η θεοπτία απέχει από την Καταφατική και την Αποφατική Θεολογία τόσο όσο απέχει η γνώση από την κατοχή (Γρηγόριος ο Παλαμάς. *Υπὲρ των ιερῶς ησυχασζόντων*, 1,3,42, σ. 453). Κατά συνέπεια, η θεοπτία είναι ανώτερη τόσο από την Καταφατική όσο και από την Αποφατική Θεολογία: «Οὐδὲ διὰ τῆς κατὰ ἀπόφασιν ἀνόδου μόνης ὁ νοῦς ἐπιτυγχάνει ταύτης», «ὥστε οὐκ ἀφαίρεσις ἐστὶ ἀπλῶς ἢ περὶ θεοῦ καὶ τῶν θείων τελειωτάτη θεωρία, ἀλλ' ἢ μετὰ τὴν ἀφαίρεσιν μέθεξις τῶν θείων καὶ δόσις τε καὶ λῆψις μᾶλλον ἢ ἀφαίρεσις» (Γρηγόριος ο Παλαμάς. *Υπὲρ των ιερῶς ησυχασζόντων*, 1,3,18, σ. 429). Σημειωτέον είναι ότι, προς υπεράσπιση των ὄσων γράφει, ο Γρηγόριος επιχειρηματολογεῖ βάσει του Ψευδοδιονύσιου Ἀρεοπαγίτη (Γρηγόριος ο Παλαμάς. *Υπὲρ των ιερῶς ησυχασζόντων*, 1,3,18, σ. 429-431).



Δραστηριότητα 3/Κεφάλαιο 6

Ποια είναι η σχέση της θεολογίας του Γρηγορίου Παλαμά με αυτή του Γρηγορίου Νύσσης, αναφορικά με την άνοδο του ανθρώπου προς τον Θεό;

Ενότητα 6.5

ΣΧΟΛΑΣΤΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ

Κατά την προσχολαστική περίοδο στη Δύση, η Θεολογία αμφιταλαντεύεται μεταξύ του διαλεκτισμού και του ασκητικού μυστικισμού. Χαρακτηριστικοί εκφραστές της πρώτης τάσης είναι ο Άνσελμος Καντερβουρίας (1033-1109), ο Αβελάρδος (1079-1142), ο Πέτρος Λομβαρδός (1100-1160), κ.ά., ενώ της δεύτερης ο Βερνάρδος Κλερβινός (1090-1153), ο Ούγος Βικτωρίτης (1096-1141), ο Ιωάννης Μποναβεντούρα (1221-1274), κ.ά. Μετά τον Θωμά Ακινάτη (1225-1274) η κατάσταση ετέθη σε αυστηρά εννοιολογικά περιγράμματα, καθώς επικράτησε η ενιαία μεθοδολογία της Σχολαστικής Θεολογίας.

Τις απόψεις του Θωμά Ακινάτη προσπάθησε να μεταφέρει στην Ανατολή ο Δημήτριος Κυδώνης (1324-1398), ο οποίος μετέφρασε στα ελληνικά τις δύο «σούμμες» του Ακινάτη (*Summa Contra Gentiles*, *Summa Theologiae*) και συνέγραψε την *Απολογία* υπέρ της μεθόδου και της διδασκαλίας του δυτικού στοχαστή. Ο Δημήτριος ήταν πεπεισμένος ότι η θεολογική σκέψη του Ακινάτη ήταν ανώτερη κάθε έλληνα θεολόγου αυτής της περιόδου, με αποτέλεσμα να την υπερασπίζεται απέναντι σε οιαδήποτε κατηγορία τής απευθυνόταν. Αυτή ήταν η κύρια αιτία που τον οδήγησε να προσχωρήσει στον Ρωμαιοκαθολικισμό το 1360. Τη σχολαστική θεολογική μέθοδο του Ακινάτη προσπάθησε να ανατρέψει ο δάσκαλος του Δημήτριου Κυδώνη, Νείλος Καβάσιλας (1300-1363). Αρχικά, ο τελευταίος είχε αντιμετωπίσει θετικά και είχε χαιρετίσει τη μετάφραση της *θεολογικής Σούμμας*, αλλά ταχέως αντελήφθη ότι η μεθοδολογία που πρότεινε ο Ακινάτης ήταν αντίθετη με την Καταφατική και την Αποφατική Θεολογία της Ανατολής καθώς και με τη διάκριση ουσίας και ενεργειών του Θεού. Ο Νείλος, για την αντίκρουση της διδασκαλίας του Ακινάτη, παρουσίασε στο κυριότερο σύγγραμμά του τη θεολογική διδασκαλία του Ησυχασμού για τον Θεό και την Αγία Τριάδα (*Περί εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος κατά Λατίνων*). Βασισμένο στα κείμενα του Ακινάτη είναι το έργο *Περί καταφατικού και αποφατικού τρόπου θεολογίας* του Πρόχουρου Κυδώνη (1335-1369), αδελφού του Δημήτριου (Χρήστου, 2003β, σ. 68-69). Ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Φιλόθεος Κόκκινος (1300-1379) συγκάλεσε σύνοδο το 1368, η οποία καταδίκασε τις απόψεις του Πρόχουρου και εξέδωσε σχετικό Τόμο.

Μια ιδιαίτερη περίπτωση αντιησυχαστή έλληνα θεολόγου αποτελεί ο μαθητής του Νικηφόρου Γρηγορά, Ιωάννης Κυπαρισσιώτης (1310-1378). Ο Ιωάννης προσπάθησε να ανασκευάσει τις θεολογικές θέσεις του Γρηγορίου του Παλαμά, του Νείλου Καβάσιλα και των συνοδικών Τόμων για τη διάκριση μεταξύ της ουσίας και των ενεργειών του Θεού καθώς και για το άκτιστο φως (*Κατά της των Παλαμιτών αιρέσεως*). Σε άλλο έργο του (*Θεολογικών ρήσεων στοιχειώδης έκθεσις*), παρότι την υιοθέτηση της σχολαστικής μεθόδου, χρησιμοποιεί όρους αντλημένους από το Διονύσιο τον Αρεοπαγίτη, ο οποίος ωστόσο ήταν ιδιαίτερα προσφιλής στη

Δύση. Συγκεκριμένα, χωρίζει τη Θεολογία σε συμβολική και αποδεικτική, και διακρίνει την αποδεικτική σε καταφατική και αποφατική. Στην καταφατική περιλαμβάνει τα ονόματα, το φως και τη μέθεξη, ενώ στην αποφατική την απειρία και την απλότητα του Θεού. Πρόκειται για μια αντισηχαστική ερμηνεία των αρεοπαγιτικών συγγραμμάτων, στην οποία αχρηστεύεται η Καταφατική Θεολογία (Χρήστου, 2003β, σ. 65-66). Στην πράξη ο Κυπαρισσιώτης δέχεται ως μοναδική διάκριση του Θεού μόνο τις υποστάσεις, ενώ θεωρεί ότι τα ονόματα και τα ιδιώματα που διατυπώθηκαν για την ανώτατη Αρχή δημιουργήθηκαν από τον άνθρωπο. Ο Ιωάννης διαδέχθηκε τον δάσκαλό του Νικηφόρο Γρηγορά στην ηγεσία του αντισηχαστικού αγώνα, ανάληψη ευθύνης που τον οδήγησε αρχικά στην Κύπρο και τελικά στη Ρώμη, ενώ είχε προσχωρήσει στη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία.

Η ονομασία *σχολαστική* προήλθε από τις σχολές των μονών, όπου από τον 9ο αιώνα άρχισαν να καλλιεργούνται συστηματικά οι θεολογικές σπουδές (Ματσούκας, 1985α, σ. 150). Κύρια χαρακτηριστικά της Σχολαστικής Θεολογίας είναι ο ορθολογισμός, ο οποίος ήταν μια αντίδραση στον πανθειστικό αβερροϊσμό, αλλά και η συστηματοποίηση του περιεχομένου της πίστης σε κλειστές διαρθρωμένες ενότητες. Για τους Σχολαστικούς, η φυσική και η μεταφυσική πραγματικότητα θεωρήθηκαν δύο βαθμίδες μιας ενιαίας πραγματικότητας, μιας κατώτερης και μιας ανώτερης, που εξετάζονται με μια ενιαία μέθοδο. Η δυτική θεολογική σκέψη μέσα από τη Μεταφυσική εξέλαβε τον Θεό ως αντικείμενο γνώσης, το οποίο μπορεί να εξεταστεί με τις μεθόδους της γνωσιολογίας. Στην προοπτική αυτή η Σχολαστική Θεολογία διαιρεί τα ονόματα του Θεού σε τρεις ομάδες, οι οποίες αποτελούν ταυτόχρονα και τρεις οδούς (Ματσούκας, 1985β, σ. 124 κ.εξ.). Η πρώτη από αυτές είναι η αρνητική (*via negationis*), η οποία αίρει τα πρόσκαιρα κτιστά περιγράμματα μέσα από τα οποία επιχειρείται η νοητική σύλληψη του Θεού. Παράλληλα, μέσα από αρνητικές θεωνυμίες αφαιρεί από τον Θεό τα γνωρίσματα της κτιστής πραγματικότητας και αποδίδει σ' Αυτόν τις αντίθετες έννοιες, π.χ. άπειρος, άρρητος, κ.λπ. Μέσα από την εν λόγω οδό επιχειρείται μια προσέγγιση της ανώτατης Αρχής με την εις άτοπον απαγωγή, η οποία κατευθύνει τον άνθρωπο στην κατανόηση της άκτιστης πραγματικότητας μέσα από μια νοητική επεξεργασία κτιστών δεδομένων. Η δεύτερη οδός είναι η θετική (*via affirmationis*), η οποία αποδίδει στον Θεό γνωρίσματα και ιδιότητες που υπάρχουν και στη δική μας κτιστή πραγματικότητα, π.χ. δίκαιος, αγαθός, κ.ά. Έτσι, μέσα από τη μελέτη των κτισμάτων επιχειρείται διά της αναλογικής μεθόδου ο εντοπισμός του Θεού και των ιδιοτήτων Του. Η τρίτη οδός είναι αυτή της υπεροχής (*via eminentiae*), η οποία αποδίδει στον υπέρτατο βαθμό στον Θεό τα θετικά γνωρίσματα της θετικής οδού, π.χ. πανάγαθος, παντοκράτωρ, κ.ά. Μέσα από αυτές τις τρεις οδούς και με ένα λογικό τρόπο οι σχολαστικοί θεολόγοι πιστεύουν ότι αποτυπώνεται η θεία ουσία. Ακόμα και ο «κρυμμένος Θεός» (*Deus absconditus*) των θεολόγων της Μεταρρύθμισης δεν απείχε πολύ από τη θεολογία του Σχολαστικισμού. Οι σχετικές απόψεις πάντως του θωμισμού προσέλαβαν ακολούθως τα στοιχεία του ορθολογισμού και του εμπειρισμού με τέτοιο τρόπο, ώστε να αποδειχθεί ότι στη νεότερη εποχή η θεολογική σκέψη στη Δύση απομακρύνθηκε ακόμα περισσότερο από την καταφατι-

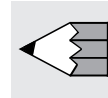
κή και την αποφαιτική θεολογία της Ανατολής, καθώς καθορίστηκε από τη μεταφυσική φιλοσοφία των Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, κ.ά. (Ματσούκας, 1970, σ. 410, 417-418).

Θα μπορούσαμε επιπλέον να υποστηρίξουμε ότι η ταύτιση της θετικής οδού και της οδού της υπεροχής με την Καταφατική Θεολογία, αλλά και της αρνητικής οδού με την Αποφατική Θεολογία αποτελεί μια παρανόηση. Η Αποφατική Θεολογία απορρίπτει τόσο τα θετικά όσο και τα αρνητικά θεωνύμια, ενώ η Καταφατική Θεολογία περιλαμβάνει τόσο τα θετικά όσο και τα αρνητικά ονόματα του Θεού. Η εν λόγω διαφοροποίηση πρέπει να επισημαίνεται, επειδή με την ταυτόχρονη χρήση των δύο θεολογικών τρόπων έκφρασης στην Ανατολή τονίζεται η ακαταληψία της θείας ουσίας, η οποία διακρίνεται από τις καταληπτές θείες ενέργειες. Στη Δύση η διάκριση αυτή δεν τίθεται με σαφή τρόπο. Αλλά ακόμα και η πορεία της κατανόησης των θείων ενεργειών δεν είναι αποτέλεσμα μιας λογικής μεθοδολογικής διεργασίας, όπως κυρίως διατείνονται οι σχολαστικοί θεολόγοι, αλλά αποτέλεσμα της προσωπικής επαφής του ανθρώπου με τις προβολές τους. Στην προοπτική αυτή η μετοχή ισούται με την πνευματική πρόοδο του πιστού, η οποία παρέχεται ως δώρο Θεού και συνεπάγεται ταυτόχρονη πρόοδο στη γνώση (Μαντζαρίδης, 2004, σ. 34).

Δραστηριότητα 4/Κεφάλαιο 6

Γιατί η αρνητική οδός (via negationis) της Σχολαστικής Θεολογίας δεν ταυτίζεται με την Αποφατική Θεολογία;

Τη συνέχεια και τη συνέπεια της ορθόδοξης θεολογίας από τον άγιο Γρηγόριο τον Παλαμά ως –τουλάχιστον– το 1821 τις κατέδειξε ακόμα και η σύγχρονη δυτική έρευνα (Podskalsky, 2005, σ. 68 κ.εξ.). Τη θεολογική γνωσιολογία του Παλαμά επανέλαβαν τόσο σύγχρονοί του, όπως ο Ιωάννης ΣΤ΄ ο Καντακουζηνός (1295-1383), ο Φιλόθεος Κόκκινος (1300-1379), ο Νικόλαος Καβάσιλας (1322-1395), κ.ά., όσο και νεότεροι έλληνες θεολόγοι, όπως ο Δαμασκηνός Στουδίτης (†1577), ο Μητροπολίτης Φιλαδελφείας Γαβριήλ Σεβήρος (1540-1616), ο Πατριάρχης Ιεροσολύμων Νεκτάριος (†1676), κ.ά. (Podskalsky, 2005, σ. 69 κ.εξ.). Ιδιαίτερη επίδραση της παλαμικής –ή νέο-παλαμικής, όπως καταχρηστικά αναφέρεται– θεολογίας παρατηρείται στα νεότερα χρόνια, τόσο στην ελληνόφωνη όσο και στην αλλόφωνη Ορθοδοξία (Σταμούλης, 2004, σ. 123 κ.εξ., 145). Πρόκειται για μια συνέχεια στην παράδοση της Καταφατικής και της Αποφατικής Θεολογίας, όπως αυτή διατυπώθηκε στα έργα του αγίου, αλλά και όπως αυτή έλαβε θεσμικό χαρακτήρα με τη Σύνοδο του 1351 και με την ενσωμάτωση της σχετικής διδασκαλίας στη Δογματική της Ορθόδοξης Εκκλησίας (*Συνοδικόν της Ορθοδοξίας*). Παρ' όλα αυτά, υπήρξαν και ορισμένες περιπτώσεις δυτικών επιδράσεων και αντι-παλαμισμού στη διατύπωση της θεολογίας της Ανατολής (Γιαγκάζογλου, 1991, σ. 746-750). Στην προσπάθεια της νεότερης Ορθόδοξης Θεολογίας



να απαλλαγεί από τις όποιες δυτικές επιδράσεις, και κυρίως αυτές του Σχολαστικισμού, παρουσιάστηκαν περιπτώσεις, στις οποίες αποφεύγονται ή απορρίπτονται οι αναφορές στις ιδιότητες του Θεού, ενώ σε άλλες συγχέονται οι ενέργειες με την ουσία Του (Καρμίρης, 1957. Ανδρούτσος, 1956, σ. 43. Βλ. σχετ. Σταμούλης, 2004, 127). Την αντίθεσή του σ' αυτή την τάση εξέφρασε ο Ν. Ματσούκας, ο οποίος υπογραμμίζει ότι η Ορθόδοξη Θεολογία ασχολείται στο πλαίσιο της όλης αποκάλυψης με τα ονόματα, τις ιδιότητες και τις θεωνυμίες του τριαδικού Θεού, ενώ η ανωτέρω ενασχόληση αποτελεί ένα από τα σοβαρότερα και ουσιαστικότερα θεολογικά θέματα (Ματσούκας, 1985β, σ. 119). Ο ίδιος επισημαίνει ότι η Θεολογία θεωρεί τις θεωνυμίες και τις ιδιότητες του Θεού στη σχέση απόφασης-κατάφασης, ακτίστου-κτιστού, όντος-μη όντος, καθώς μόνο στο πλαίσιο της προαναφερόμενης σχέσης μπορεί κάποιος να συγκροτήσει Ορθόδοξη Θεολογία. Στην προοπτική αυτή ο απρόσιτος Θεός γίνεται προσιτός στον άνθρωπο μέσα από τις άκτιστες ενέργειές Του. Πρόκειται για μια προσωπική εμπειρία, μέσα από την οποία ο άνθρωπος ονοματίζει τον Θεό, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι κατορθώνει να κατανοήσει και να περιγράψει τη θεία ουσία.

Σύνοψη

Η Ορθόδοξη Θεολογία προσεγγίζει το μυστήριο της ύπαρξης του Θεού μέσα από την αντινομία της ασύγχυτης ένωσης και αδιαίρετης διάκρισης (Γιαγκάζογλου, 1991, σ. 788). Στην προοπτική αυτή, ο Αποφατισμός των ελλήνων Πατέρων έχει περιορισμένη σχέση με την έννοια που αποδίδει στο περιεχόμενό του η Φιλοσοφία, καθώς για τους ιερούς συγγραφείς αυτός ταυτίζεται με την αγνωσία του Θεού. Για τους Πατέρες, ο Θεός παραμένει στην ουσία του άγνωστος, αλλά γίνεται μεθεκτός στους ανθρώπους με τις ενέργειές του μέσα από τη φυσική ή την υπερφυσική αποκάλυψή Του στον κόσμο. Η προαναφερόμενη συλλογιστική αποτελεί τη θεολογική βάση στην οποία εδράζεται η καταφατική και η αποφατική γνωσιολογία του Χριστιανισμού της Ανατολής (Τερέζης, 1993, σ. 8).

Το 2ο αιώνα μ.Χ. οι απολογητές Πατέρες επιλέγουν να προτάξουν την Καταφατική Θεολογία, με σκοπό να μη βοηθήσουν στη στοιχειοθέτηση της κατηγορίας της αθείας του διωκόμενου Χριστιανισμού. Από τον επόμενο αιώνα οι Πατέρες χρησιμοποιούν ταυτόχρονα την Καταφατική και την Αποφατική Θεολογία στην προσπάθειά τους να διατυπώσουν λόγο περί του Θεού, ώστε να μην οδηγήσουν τους πιστούς σε ανθρωπομορφικά ή αγνωστικιστικά συμπεράσματα. Ιδιαίτερο ρόλο σε αυτή την προσπάθεια διεδραμάτισαν ο Κλήμης Αλεξανδρείας, ο Μακάριος ο Αιγύπτιος, οι καππαδόκες Πατέρες, ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος, ο Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης, ο Μάξιμος ο Ομολογητής, ο Συμεών ο Νέος Θεολόγος, ο Γρηγόριος ο Παλαμάς και οι Ησυχαστές του 14ου αιώνα. Από τους προαναφερόμενους, έτι περαιτέρω γνωστός για τη διττή θεολογική γνωσιολογία του είναι ο Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης, ο οποίος τελικά εγκαταλείπει και τις δύο μεθόδους υπό την προοπτική μιας υπερβατικής μεθόδου, που τον οδηγεί στην πνευματική ευδαιμονία εκ της θέασης του Θεού. Το ίδιο διαπιστώνουμε όμως και στον Συμεών το Νέο Θεολόγο, στον Γρηγόριο τον Παλαμά και στους Ησυχαστές, επανάληψη που αποδεικνύει την –ανά τους αιώνες– συνέχεια της πατερικής θεολογίας.

Αντίθετα με την Ανατολή, στη Δύση η Σχολαστική Θεολογία προσπάθησε να εξετάσει τον Θεό στην απόλυτη ύπαρξή Του, δηλαδή οντολογικά, ουσιαστικά και στις εσωτερικές σχέσεις της Αγίας Τριάδας. Αυτή η οντολογική θεολογία των Σχολαστικών αντικατέστησε την καταφατική και την αποφατική θεολογία των Πατέρων με μια θεολογία των τριών οδών: τη θετική, την αρνητική και της υπεροχής. Με τον τρόπο αυτό η Δύση σταδιακά οδηγήθηκε σε λανθασμένη εντύπωση περί της γνώσης της ουσίας του Θεού και σε φιλοσοφικές θεωρίες αντίθετες με τις αρχές του Χριστιανισμού και με το προσωπικό βίωμα των πιστών.

Η Καταφατική και η Αποφατική Θεολογία αποτελούν δύο μεθόδους, ή πιο σωστά δύο στάδια θεογνωσίας (Θεοδωρούδης, 1998, σ. 84-85). Αμφότερες κινούνται στο ίδιο γνωσιολογικό πλαίσιο και περιγράφουν, η καθεμιά με τις ιδιαίτερες διαπιστώσεις της, τους τρόπους ύπαρξης του Θεού (Τερέζης, 1993, σ. 56). Στην προοπτική αυτή, οι Πατέρες, διατυπώνοντας λόγο για τον Θεό και

για τις ιδιότητές Του, εκφράστηκαν μέσα στο πλαίσιο της σχέσης όντος-μη όντος, άκτιστου-κτιστού, δηλαδή Θεού-ανθρώπου και λοιπής δημιουργίας. Αυτή η προσπάθεια εκφράστηκε θεολογικά μέσα από την απόφαση και την κατάφαση. Πρόκειται για μια λεκτική αντίφαση, η οποία εδράζεται στο ότι ο Θεός είναι ταυτόχρονα καταληπτός ως προς τις ενέργειές Του και ακατάληπτος ως προς την ουσία Του. Η κατάφαση δεν αποδίδει με επιτυχία την έκταση των πραγματικών ιδιοτήτων του Θεού, καθώς αποτελεί μια απόπειρα αποτύπωσης των άκτιστων ενεργειών με εκφράσεις που είναι αντλημένες από την κτιστή πραγματικότητα. Αντίστοιχα, η απόφαση είναι «ή έν άγνωσία γνώσις» (Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης. *Σχόλια εις το Περί θείων ονομάτων*, PG 4,212A). Πρόκειται για την απόπειρα αναφοράς στον –κατ’ ουσίαν– άγνωστο Θεό, η οποία, όπως σωστά επισημαίνει ο Χρ. Γιανναράς, «αν καθαρθεί από κάθε σημασιολογικό αναπλήρωμα του άγνωστου σημαινομένου, μπορεί ως εμπειρία αναφοράς και μόνο, να συγκροτήσει ένα είδος “γνώσης” του αγνώστου, μιαν εμπειρία γνωστικού εντοπισμού επέκεινα της νόησης, της φαντασίας και του είδους» (Γιανναράς, 1999, σ. 59).

Η ίδια σχέση απόφασης και κατάφασης τονίζεται σήμερα από τους νεότερους ορθόδοξους θεολόγους, οι οποίοι, ακολουθώντας και διευρύνοντας μέσα από νέα δεδομένα που εν τω μεταξύ έχουν προκύψει από την έρευνα την πατερική παράδοση και τη ζωή της Εκκλησίας, συνεχίζουν να αρθρώνουν λόγο περί Θεού στο σύγχρονο κόσμο. Έτσι, η Αποφατική Θεολογία παραμένει ενωμένη με την Καταφατική, αν και διακρίνονται μεταξύ τους. Στην προοπτική αυτή η αντίφαση της διττής έκφρασης για τον Θεό δίνει τη δυνατότητα στον πιστό να τον γνωρίσει ως ανώτατη Αρχή, στο πλαίσιο των πεπερασμένων από την κτιστότητα γνωστικών δυνατοτήτων του. Με τον τρόπο αυτό δεν ταυτίζει, δεν περιορίζει τον Θεό μέσα σε γλωσσικά σχήματα, τα οποία, αν απολυτοποιηθούν, οδηγούν τη συνείδηση σε μια λανθασμένη περί Θεού πίστη. Ο πιστός βιώνει μυστηριακά την αποκάλυψη του Θεού, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι η Αποφατική Θεολογία μετατρέπεται σε μια αποκλειστικά εκστατική θεολογία. Η πνευματική πρόοδος οδηγεί τον πιστό βαθμιαία σε μια προσωπική κατά χάρη μετοχή στις άκτιστες ενέργειες του Θεού. Μέσα από αυτή την προσωπική σχέση που τελείται με όρους ελευθερίας, ο άνθρωπος συναντά τον Θεό, τον γνωρίζει και προσπαθεί να εκφράσει, όσο αυτό είναι εφικτό, τη βιωματική προσωπική προσέγγισή του ως ανώτατης Αρχής μέσα από έναν διττό, καταφατικό και αποφατικό τρόπο.

Γλωσσάρι

- Απολογητές:** Οι Πατέρες που έζησαν το 2ο αιώνα μ.Χ., την περίοδο των διωγμών, και συνέταξαν απολογίες, με σκοπό να ανασκευάσουν τις κατηγορίες που διατύπωναν οι εθνικοί εναντίων των Χριστιανών.
- Γνωστικοί:** Συγκρητιστικό θρησκευτικό κίνημα που απασχόλησε ιδιαίτερα την Εκκλησία τους πρώτους αιώνες μ.Χ. Σύμφωνα με τους Γνωστικούς, υπάρχει το υπερβατικό *θείον* και η *ύλη*. Μεταξύ των δύο υφίσταται μια σειρά από θεότητες, οι οποίες ονομάζονται *αιώνες*. Ο άνθρωπος αποτελείται από το σώμα και από την ψυχή, η οποία είναι μια εγκλωβισμένη στην ύλη εξακίνωση από το *θείον*. Μέσα από μια μη αποκαλυπτόμενη στους πολλούς γνώση ο άνθρωπος προσπαθεί να φωτιστεί και να απαλλαγεί από την ύλη. Για τους Γνωστικούς, δεν υπήρχαν οι έννοιες του καλού και του κακού.
- Ηουχαστές:** Ομάδα μοναχών, οι οποίοι ασκούσαν στο Άγιον Όρος ή και σε άλλες περιοχές της Ανατολής το 13ο και κυρίως το 14ο αιώνα εφαρμόζοντας μια ορισμένη τακτική μέθοδο για την επίτευξη της πνευματικής εμπειρίας της θέασης του ακτίστου φωτός. Η μέθοδος των Ηουχαστών επιδίωκε την καθαρή προσευχή, την προφύλαξη της προσευχής από εξωτερικά ερεθίσματα, την προσήλωση της προσοχής στον ομφαλό και τη συγκέντρωση του νου από τα εξωτερικά στα εσωτερικά. Ως αποτέλεσμα της ανωτέρω τακτικής η βαθμιαία μετάβαση νοείται από τρία πνευματικά στάδια: την κάθαρση, το φωτισμό και τελικά την ένωση με τον Θεό.
- Μεσσαλιανοί:** Αιρετικοί που εμφανίστηκαν τον 4ο αιώνα μ.Χ. και καταδικάστηκαν από τη Σύνοδο το 383. Πίστευαν ότι η ουσία της Αγίας Τριάδας είναι εφικτό να γίνει αντιληπτή από τον άνθρωπο με τους σαρκικούς οφθαλμούς· ότι η Αγία Τριάδα μεταμορφώνεται σε ένα πρόσωπο για να ενωθεί με τις ψυχές των τέλειων· ότι μόνο οι αισθητές αποκαλύψεις δίνουν στον πιστό την τελειότητα· ότι η ελευθερία από τα πάθη μπορεί να επιτευχθεί μόνο με την προσευχή, ενώ τα μυστήρια δεν προσφέρουν τίποτα στον πνευματικό αγώνα του πιστού· ότι όσοι πέτυχαν την απάθεια μπορούν να μην ακολουθούν την ηθική και γενικότερη πνευματική στάση της Εκκλησίας.

Νηπτικοί:	Οι Πατέρες οι οποίοι στα συγγράμματά τους ασχολούνται με τη <i>νήψη</i> , δηλαδή με τη διαρκή και καθολική επαγρύπνηση στις κινήσεις του νου και της καρδιάς. Η <i>νήψη</i> έχει ένα ηθικό περιεχόμενο και προέρχεται ετυμολογικά από το ρήμα <i>νήφω</i> , το οποίο σημαίνει αυτοέλεγχο και πνευματική εγρήγορση. Με τη μεθοδική άσκηση της νήψης και με τη χάρη του Θεού ο άνθρωπος απελευθερώνεται από τα πάθη, ενώ αποκτά καθαρότητα και γνώση Θεού.
Πηγή Ε (Ελωχειμική):	Είναι μία από τις τέσσερις πηγές (διηγήσεις) της Πεντατεύχου, που εμφανίστηκε στο Βόρειο Βασίλειο και χρονολογείται από τον 8ο π.Χ. αιώνα. Είναι αφηγηματικού χαρακτήρα και ονομάστηκε έτσι επειδή αναφέρει μονίμως τον Θεό με το όνομα «Ελωχείμ».
Πηγή Ι (Γιαχβική):	Είναι μία από τις τέσσερις πηγές (διηγήσεις) της Πεντατεύχου, που εμφανίστηκε στο Νότιο Βασίλειο και χρονολογείται από τον 9ο π.Χ. αιώνα. Είναι αφηγηματικού χαρακτήρα και ονομάστηκε έτσι επειδή αναφέρει μονίμως τον Θεό με το όνομα «Γιαχβέ».
Προσωκρατικοί φιλόσοφοι:	Οι φιλόσοφοι οι οποίοι έζησαν και έδρασαν κατά την εποχή της πριν από τον Σωκράτη φιλοσοφικής δραστηριότητας (6ος-5ος π.Χ. αιώνες). Οι θεωρίες τους στόχευαν κυρίως στον προσδιορισμό της αρχής του κόσμου και των νόμων που τον διέπουν. Στους προσωκρατικούς φιλοσόφους ανήκουν: ο Θαλής ο Μιλήσιος, ο Αναξίμανδρος ο Μιλήσιος, ο Αναξίμενης ο Μιλήσιος, ο Ξενοφάνης ο Κολοφώνιος, ο Ηράκλειτος ο Εφέσιος, ο Πυθαγόρας ο Σάμιος, ο Παρμενίδης ο Ελεάτης, κ.ά.
Σχολαστικισμός:	Είναι η θεολογική σχολή που αναπτύχθηκε κατά την εποχή του Μεσαίωνα στη Δύση και προσπάθησε να θέσει τη Φιλοσοφία στην υπηρεσία της Θεολογίας. Τα γενικά χαρακτηριστικά του είναι τα εξής: 1. Ταύτιζε επιλεκτικά μέρος της ελληνικής φιλοσοφίας, κυρίως του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη και των Νεοπλατωνικών, με τη χριστιανική διδασκαλία. 2. Συμφιλίωσε τη Φιλοσοφία με τις αλήθειες της αποκάλυψης. 3. Χρησιμοποίησε ιδιαίτερα τη λογική για την ανάπτυξη των θέσεών της, ακόμα και σε θεολογικά θέματα. Σημαντικοί εκπρόσωποι του Σχολαστικισμού είναι οι: Θωμάς Ακινάτης, Άνσελμος Καντερβουρίας, Τόμας Μορ, Αλκουίνος, Αβελάρδος, κ.ά.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

Απαντήσεις στις Δραστηριότητες

Δραστηριότητα 1

Στην Π. Διαθήκη ο Θεός αναφέρεται είτε με το σημερινό όνομα «Ελ», είτε με το «Γιαχβέ». Όλα τα ονόματα και οι προσωνυμίες με τις οποίες παρουσιάζεται ο Θεός στην Π. Διαθήκη έχουν μια καταφατική έννοια. Στην ελωχειμιστική παράδοση, ο Θεός (Ελ) χρησιμοποιείται σε συνδυασμό με διάφορα επίθετα, ενώ για τη γιαχβιστική παράδοση ο Θεός είναι παρών ήδη από την αρχή του κόσμου και το όνομά Του δηλώνει μια δύναμη άτρωτη και απελευθερωτική. Με τον τρόπο αυτό το Ισραήλ περιγράφει τον ένα και μοναδικό Θεό, ενώ παράλληλα τον ξεχωρίζει από κάθε θνητό αλλά και από τους θεούς των άλλων λαών. Σε κάθε περίπτωση ο Θεός περιγράφεται με τέτοιο τρόπο, ώστε να αποφεύγεται η δημιουργία εσφαλμένων ανθρωπομορφικών ή άλλων εντυπώσεων για το πρόσωπό Του.

Δραστηριότητα 2

Η αποφατική μέθοδος του Ψευδο-Διονύσιου Αρεοπαγίτη αποτελεί μια απόπειρα να συνειδητοποιήσει ο ανθρώπινος νους ότι είναι αδύνατον να κατανοήσει τον Θεό, καθώς είναι απολύτως διάφορος από τα εγκόσμια και δεν έχει κανένα από τα γνωρίσματα των αισθητών όντων. Με τον τρόπο αυτό ο άνθρωπος συνειδητοποιεί την ακαταληψία της ουσίας του Θεού καθώς και το γεγονός ότι αυτός ευρίσκεται υπεράνω των νοητών και των αισθητών.

Δραστηριότητα 3

Σύμφωνα με τον Γρηγόριο Νύσσης, δεν υπάρχει ούτε όριο καλού, ούτε φραγμός στην άνοδο του ανθρώπου προς τον Θεό. Το συμπέρασμα που προκύπτει από αυτή τη διδασκαλία είναι ότι η πρόοδος προς το καλό δε διακόπτεται από τον κορεσμό του ανθρώπου. Έτσι, η γνώση των ενεργειών του Θεού από τον πιστό μετατρέπεται σε αγάπη, ενώ ο άνθρωπος φλογίζεται από την επιθυμία να γνωρίσει ολοένα και περισσότερα, κατάσταση που τον ωθεί διαρκώς προς το Όντως Όν, δηλαδή τον Θεό. Κατά τον Γρηγόριο Παλαμά, η πορεία του ανθρώπου προς το καλό έχει αρχή αλλά δεν έχει τέλος, γεγονός που οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η εν λόγω διδασκαλία του συμπορεύεται, αν δεν ταυτίζεται, με εκείνη του Γρηγορίου Νύσσης.

Δραστηριότητα 4

Η αρνητική οδός των Σχολαστικών αποτελεί μια προσπάθεια κατανόησης και περιγραφής του Θεού. Με την αφαίρεση των ιδιοτήτων που δεν προσιδιάζουν στον Θεό, χρησιμοποιείται μια «εις άτοπον» απαγωγή για να περιγραφεί ο χώρος που περικλείει τον Θεό. Με βάση την ανθρώπινη σκέψη δημιουργείται ένα λογικό περίγραμμα του Θεού. Η εν λόγω μέ-

θοδος εδράζεται στο αξίωμα ότι δεν υφίσταται διαφορά ουσίας και ενέργειας του Θεού, ο οποίος, κατά τους Σχολαστικούς, είναι καθαρή ενέργεια (actus purus). Αντίθετα, η αποφατική θεολογία των Πατέρων εδράζεται στην προσωπική, βιωματική προσέγγιση του Θεού. Στην πορεία αυτή, η Αποφατική Θεολογία αναφέρεται στην ουσία του Θεού, υπογραμμίζοντας την πλήρη αδυναμία του ανθρώπου να γνωρίσει τον Θεό ως προς την εν λόγω κατάσταση Του. Για να μην οδηγήσουν όμως τον πιστό σ' έναν θεολογικό αγνωστικισμό, οι Πατέρες χρησιμοποιούν την αποφατική μέθοδο ταυτόχρονα με την καταφατική, η οποία περιγράφει τις ενέργειες του Θεού και τα αποτελέσματά τους.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Πηγές

- Αριστοτέλης.** *Απαντα : Όργανον 5 αναλυτικών ύστερων Α', Β'.* τ. 27. Αθήνα : Κάκτος, 1994. Αρχαία ελληνική γραμματεία «Οι Έλληνες», 216. 349 σ. ISBN: 960-352-231-7.
- Αριστοτέλης.** *Απαντα : Των μετά τα φυσικά Α, Β, Γ, Δ.* τ. 10 Αθήνα : Κάκτος, 1993. Αρχαία ελληνική γραμματεία «Οι Έλληνες», 199. 369 σ. ISBN: 960-352-221-Χ.
- Βασίλειος, Μέγας.** *Ανατρεπτικός του απολογητικού του δυσσεβούς Ευνομίου Α'.* PG 29,4-28.
- Βασίλειος, Μέγας.** *Επιστολή ΣΛΕ',* PG 32, 868-872.
- Βασίλειος, Μέγας.** *Ομιλίες εις την εξαήμερον, Α'.* PG 29,4-28.
- Γρηγόριος ο Θεολόγος.** *Έπη Α', Α', ΚΘ', Ύμνος εις Θεόν.* PG 37,507-508.
- Γρηγόριος ο Θεολόγος.** *Λόγοι ΙΖ', ΚΗ', Α', ΛΒ', ΛΖ', Μ', ΜΕ'.* PG 35, 964-981. PG 36: 25-72, 104-133, 173-212, 281-308, 360-425, 624-664.
- Γρηγόριος Νύσσης.** *Θεωρία εις τον του Μωϋσέως βίον.* PG 44,297-429.
- Γρηγόριος Νύσσης.** *Περί των νηπίων προ ώρας αφαρπαζομένων.* PG 46,161-192.
- Γρηγόριος ο Παλαμάς.** *Υπέρ των ιερώς ησυχάζόντων. Στο ΧΡΗΣΤΟΥ, Παγιώτης Κ. Γρηγορίου του Παλαμά συγγράμματα. τ. Α'. Θεσσαλονίκη : χ.ε., 1962, σ. 313-694.*
- Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης.** *Επιστολή 5.* PG 3,1073-1076.
- Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης.** *Περί θείων ονομάτων.* PG 3,585-996.
- Ευσέβιος, Καισαρείας.** *Τριακονταετηρικός εις Κωνσταντίνον.* PG 20,1316-1440.
- Θεόφιλος Αντιοχείας.** *Προς Αντόλκον Β', 15,* PG 3, 1076-1077.
- Ιωάννης Δαμασκηνός.** *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως.* PG 94,789-1228.
- Κλήμης Αλεξανδρείας.** *Στρωματεΐς.* PG 8,685-1381 και PG 9,9-601.
- Μακάριος ο Αιγύπτιος.** *Ομιλίες πνευματικάι.* PG 34,449-822.
- Μακάριος ο Αιγύπτιος.** *Περί αγάπης λόγος.* PG 34,908-936.
- Μάξιμος ο Ομολογητής.** *Κεφάλαια περί αγάπης.* PG 90,960-1080.
- Μάξιμος ο Ομολογητής.** *Σχόλια εις το περί θείων ονομάτων,* PG 4,185-416.
- Πλάτων.** Κρατύλος. Στο Burnt, J. (ed.). *Platonis opera.* τ. 1. Oxford : Typographeo Clarendoniano, 1961, σ. 383-440.
- Πλάτων.** Πολιτεία. Στο Burnt, J. (ed.). *Platonis opera.* τ. 4. Oxford : Typographeo Clarendoniano, 1962, σ. 327-621.
- Πλάτων.** Συμπόσιον. Στο Burnt, J. (ed.). *Platonis opera.* τ. 2. Oxford : Typographeo Clarendoniano, 1973, σ. 172-223.
- Πλάτων.** Τίμαιος. Στο Burnt, J. (ed.). *Platonis opera.* τ. 4. Oxford : Typographeo Clarendoniano, 1962, σ. 17-105.
- Πλάτων.** Φαίδρος. Στο Burnt, J. (ed.). *Platonis opera.* τ. 2. Oxford : Typographeo Clarendoniano, 1973, σ. 227-279.
- Πλάτων.** Φαίδων. Στο Burnt, J. (ed.). *Platonis opera.* τ. 1. Oxford : Typographeo Clarendoniano, 1961, σ. 57-118.

Συμεών ο Νέος Θεολόγος. Κατήχηση 24. Sch 113. Paris : Cerf, 1965. σ. 34-48.
Ωριγένης. Ερμηνεία εις τους Ψαλμούς, ΡΑΓ΄. PG 12, 1652.

Βοηθήματα

Ανδρούτσος, Χρήστος. Δογματική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας. 2η έκδ. Αθήνα: Αστήρ και Ε. Παπαδημητρίου, 1956. 462 σ.

Apostolopoulos, Charalambos. *Phaedo Christianus. Studien zur Verbindung und Abwaegung des Verhaeltnisses zwischen dem platonischen "Phaidon" und dem Dialog Gregors von Nyssa "Ueber die Seele und die Auferstehung"*, Frankfurt - Bern - New York : Lang, c1986. 416 σ. ISBN: 3820483578.

Γιαγκάζογλου, Σταύρος. Προλεγόμενα στη σπουδή της Θεολογίας του αγ. Γρηγορίου Παλαμά περί των ακτίστων ενεργειών. *Γρηγόριος ο Παλαμάς*, Σεπτ.-Οκτ. 1991, τεύχ. 739, σ. 741-789.

Γιανναράς, Χρήστος. *Το ρητό και το άρητο : Τα γλωσσικά όρια ρεαλισμού και μεταφυσικής.* Αθήνα : Ίκαρος, 1999. Ε΄, Ο ρεαλισμός του συνεπούς αποφασισμού, σ. 53-60.

Γιανναράς, Χρήστος. Η αποφαστική σημαντική του προσώπου. Στο Σιάσος, Λάμπρος Χρ. *Ιμάτια φωτός αρήτου: Διεπιστημονική προσέγγιση του προσώπου.* Θεσσαλονίκη : Π. Πουρναράς, 2002, σ. 205-210.

Guillet, Jacques. Θεός. Στο *Λεξικό Βιβλικής Θεολογίας.* Αθήνα : Βιβλικό Κέντρο «Άρτος Ζωής», 1980, σ. 481-489.

Διαμαντίδης, Αντώνης. *Λεξικό των -ισμών : Από τον Αβανγκαρντισμό στον Ωφελιμισμό.* Αθήνα : Γνώση, 2003. 334 σ. ISBN: 960-235-671-5.

Egres, Odo J. *San Bernardo di Clairvaux.* Casamari (Frosinone) : Casamari, 1989. 115 σ.

Ζηζιούλας, Ιωάννης Δ. *Η ενότης της Εκκλησίας εν τη Θεία Ευχαριστία και τω επισκόπω κατά τους τρεις πρώτους αιώνες.* 2η έκδ. Αθήνα : Γρηγόρης, 1990. 215 σ. ISBN: 960-222-303-0.

Θεοδωρούδης, Γεώργιος Π. *Θεία και ανθρώπινη σοφία κατά την πατερικήν παράδοσιν της Ορθοδόξου Εκκλησίας.* Θεσσαλονίκη : Κυρομάνος, 1998. Κεφ. Β,1, Αρεοπαγιτικά συγγράμματα, σ. 79-85.

Καριμίρης, Ιωάννης. *Σύνοψις της δογματικής διδασκαλίας της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας.* Αθήνα : χ.ε., 1957. 115 σ.

Κοικιώνης, Χρίστος Θ. *Πατερικά μελετήματα : Τόμος Α΄ Γραμματολογικά-Δογματικά-Νηπτικά.* Θεσσαλονίκη : University Studio Press, 2001. Κεφ. Ι΄, Η θεολογία ως μέθοδος θεογνωσίας κατά τα αρεοπαγιτικά συγγράμματα, σ. 417-444.

Lossky, Vladimir. *Η μυστική Θεολογία της Ανατολικής Εκκλησίας : Δοκίμιον.* Μετάφρ. Σ.Κ. Πλευράκη. 5η έκδ. Θεσσαλονίκη : Εκκλησιαστικό Ίδρυμα «Ευαγγελιστής Μάρκος», 1991.

Μαντζαρίδης, Γεώργιος. *Χριστιανική Ηθική II : Άνθρωπος και Θεός, άνθρωπος και συνάνθρωπος, υπαρξιακές και βιοηθικές θέσεις και προοπτικές.* 2η έκδ. Θεσσαλονίκη : Π. Πουρναράς, 2004. Μέρ. 1ο, Άνθρωπος και Θεός, σ. 13-306.

- Μαράς, Αναστάσιος Γ.** *Η εσχατολογία του αγίου Γρηγορίου Νύσσης : Φιλοσοφικές και θεολογικές πηγές, Δευτέρα Παρουσία, Παράδεισος, Κόλαση, Αποκατάσταση.* Θεσσαλονίκη : Ηρόδοτος, 2002. 326 σ. ISBN: 960-8256-21-6.
- Ματσούκας, Νίκος Α.** Γνώσις και αγνωσία του Θεού. *Κληρονομία*, 1970, τ. 2, σ. 53-87.
- Ματσούκας, Νίκος Α.** Περί την έννοιαν της απουσίας και αγνωσίας του Θεού. *Κληρονομία*, 1970, τ. 2, σ. 409-421.
- Ματσούκας, Νίκος Α.** *Δογματική και συμβολική Θεολογία Α : Εισαγωγή στη θεολογική γνωσιολογία.* Θεσσαλονίκη : Π. Πουρναράς, 1985. 254 σ. Φιλοσοφική και Θεολογική βιβλιοθήκη, αρ. 2.
- Ματσούκας, Νίκος Α.** *Δογματική και συμβολική Θεολογία Β : Έκθεση της ορθόδοξης πίστης σε αντιπαράθεση με τη δυτική Χριστιανοσύνη.* Θεσσαλονίκη : Π. Πουρναράς, 1985. 569 σ. Φιλοσοφική και Θεολογική βιβλιοθήκη, αρ. 3.
- Νησιώτης, Νίκος.** *Προλεγόμενα εις την θεολογικήν γνωσιολογίαν : το ακατάληπτον του θεού και η δυνατότης γνώσεως αυτού.* 4η έκδ. Αθήνα : Μήνυμα, 1986. 253 σ.
- Παπαδόπουλος, Αντώνιος.** *Θεολογική γνωσιολογία κατά τους νηπτικούς Πατέρας.* Θεσσαλονίκη : Πατριαρχικό Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, 1977. 174 σ. Ανάλεκτα Βλατάδων 25.
- Παπαδόπουλος, Στυλιανός Γ.** *Πατρολογία : Τόμος Α΄ Εισαγωγή, Β΄ και Γ΄ αιώνας.* 2η έκδ. Αθήνα : χ.ε., 1994. Εισαγωγή Ι,7 και V,3, σ. 51-58 και 150-157.
- Παπανούτσος, Ευάγγελος Π.** *Το θρησκευτικό βίωμα στον Πλάτωνα.* Αθήνα : Νόηση, 2002. 206 σ. 1η έκδ. 1971. ISBN: 960-8294-03-7.
- Πλεξίδας, Ιωάννης Γρ.** *Πρόσωπο και φύση. Προβληματισμοί γύρω από την έννοια του προσώπου στη σκέψη του Ιωάννη Δαμασκηνού.* Σκόπελος : Νησίδες, 2001. Κεφ. 3.3, Προς μια γνώση του θεϊκού τρόπου ύπαρξης, σ. 118-125.
- Podskalsky, Gerhard.** *Η ελληνική θεολογία επί Τουρκοκρατίας 1453-1821 : Η Ορθόδοξία στη σφαίρα επιρροής των δυτικών δογμάτων μετά τη Μεταρρύθμιση.* Μετάφρ. Γ.Δ. Μεταλληνός. Αθήνα : Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 2005. 578 σ. Μετάφραση του: Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821) : Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens (1988). ISBN: 960-250-263-0.
- Σιάσος, Λάμπρος Χρ.** *Εραστές της αλήθειας : Έρευνα στις αφετηρίες και στη συγκρότηση της θεολογικής γνωσιολογίας κατά τον Πρόκλο και το Διονύσιο Αρεοπαγίτη.* Θεσσαλονίκη : Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 1984. 228 σ. Επισημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής : Παράρτημα αριθ. 45 του 28 τόμου.
- Σταμούλης, Χρυσόστομος Α.** *Άσκηση αυτοσυνειδησίας : Μελετήματα δογματικής θεολογίας.* Θεσσαλονίκη : Παλίμψηστον, 2004. Μέρ. 1.8, Ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς στη σύγχρονη ελληνική θεολογία, σ. 121-161.
- Studer, Basil.** *La riflessione teologica nella Chiesa imperiale (sec. IV e V).* Roma : Instituto Patristico Augustinianum, 1989. Introduzione, σ. 11-31.
- Τερέζης, Χρήστος Αθ.** *Η θεολογική γνωσιολογία της ορθόδοξης Ανατολής : Γνώση του Θεού και γνώση του κόσμου κατά το Γεώργιο Παχυμέρη.* Αθήνα : Γρηγόρης, 1993. 127 σ. ISBN: 960-333-037-X.

- Τρεμπέλας, Παναγιώτης Ν.** *Μυστικισμός-Αποφατισμός. Καταφατική θεολογία : Τεύχος Α΄.* Αθήνα : χ.ε., 1974. 98 σ.
- Τρεμπέλας, Παναγιώτης Ν.** *Μυστικισμός-Αποφατισμός. Καταφατική θεολογία : Μάξιμος ο Ομολογητής. Γρηγόριος ο Παλαμάς: Τεύχος Β΄.* Αθήνα : χ.ε., 1975. 71 σ.
- Τρεμπέλας, Παναγιώτης Ν.** *Εγκυκλοπαιδεία της Θεολογίας : Πανεπιστημιακαί παραδόσεις αναθεωρηθείσαι.* 2η έκδ. Αθήνα : Σωτήρ, 1980. Κεφ. Α΄, Θεμελιώδης της θεολογικής επιστήμης έννοια, σ. 133-168.
- Τριαντάρη-Μαρά, Σωτηρία.** *Η πίστη και η γνώση στον Ιωάννη Φιλόπονο.* Κατερίνη : Επέκταση, 2001. 359 σ. Φιλοσοφικός λόγος, 1. ISBN: 960-356-092-8.
- Τσάμης, Δημήτριος Γ.** *Εισαγωγή στην πατερική σκέψη.* Θεσσαλονίκη : Π. Πουρναράς, 1985. Κεφ. Ε΄.7, Πίστη και γνώση, σ. 389-422.
- Χρήστου, Παναγιώτης Κ.** *Αποφατική Θεολογία. Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαιδεία,* 1963, τ. 2, σ. 1226-1233.
- Χρήστου, Παναγιώτης Κ.** *Εκκλησιαστική Γραμματολογία : Πατέρες και θεολόγοι του Χριστιανισμού. τ. Α΄.* 2η έκδ. Θεσσαλονίκη : Κυρομάνος, 2003. 417 σ. ISBN: 960-7812-07-7.
- Χρήστου, Παναγιώτης Κ.** *Εκκλησιαστική Γραμματολογία : Πατέρες και θεολόγοι του Χριστιανισμού. τ. Β΄.* 2η έκδ. Θεσσαλονίκη : Κυρομάνος, 2003. 547 σ. ISBN: 960-7812-08-5.
- Χριστοφορίδης, Βενιζέλος.** *Οι ησυχαστικές έριδες κατά το ΙΔ΄ αιώνα.* 2η έκδ. Θεσσαλονίκη : Παρατηρητής, 1993. 145 σ. ISBN: 960-260-752-1.

ΟΔΗΓΟΣ ΓΙΑ ΠΕΡΑΙΤΕΡΩ ΜΕΛΕΤΗ

1. **Lossky, Vladimir. *Η μυστική Θεολογία της Ανατολικής Εκκλησίας : Δοκίμιον. Μετάφρ. Σ.Κ. Πλευράκη. 5η έκδ. Θεσσαλονίκη : Εκκλησιαστικό Ίδρυμα «Ευαγγελιστής Μάρκος», 1991.***

Στην ορθόδοξη παράδοση δεν έγινε ποτέ μια σαφής διάκριση μεταξύ Μυστικισμού και Θεολογίας ή μεταξύ προσωπικής εμπειρίας των θείων μυστηρίων και των εκκλησιαστικών δογμάτων. Στην προοπτική αυτή ο όρος «μυστική θεολογία» εκφράζει, για τον συγγραφέα, μια πνευματικότητα ή καλύτερα μια δογματική θέση. Έτσι, η προσωπική εμπειρία των Πατέρων της Ορθόδοξης Εκκλησίας αποτελεί ένα μυστικό Θεού και ψυχής, από το οποίο γνωρίζουμε μόνο τα αποτελέσματά του. Εδώ τίθεται το πρόβλημα της γνώσης του Θεού, ή καλύτερα τι μπορεί να γνωρίσει ο άνθρωπος από τον Θεό. Η απάντηση δίνεται μέσα από την αναδιατύπωση της βασικής διδασκαλίας των Πατέρων, η οποία εκφράζει την προσωπική εμπειρία της αγνωσίας της θείας φύσης και την ατελείτητη άνοδο του ανθρώπου προς τον Θεό. Στην εν λόγω διδασκαλία εδράζεται η διατύπωση της διακρίσεως ουσίας και θείων ενεργειών από την Ανατολική Εκκλησία, αλλά και η υπέρβαση κάθε φιλοσοφικής σκέψης από την αποφατική οδό της ορθόδοξης θεολογίας.

2. **Ματσούκας, Νίκος Α. *Δογματική και συμβολική Θεολογία Α : Εισαγωγή στη θεολογική γνωσιολογία. Θεσσαλονίκη : Π. Πουρναράς, 1985. 254 σ. Φιλοσοφική και θεολογική βιβλιοθήκη, αρ. 2.***

Σύμφωνα με τον συγγραφέα τού εν λόγω έργου, ο επιστήμονας θεολόγος οφείλει να προβεί σε μια εισαγωγή στη θεολογική γνωσιολογία πριν ενασχοληθεί με την εξέταση και την έκθεση του περιεχομένου της ορθόδοξης πίστης, δηλαδή με το γνωστικό αντικείμενο της δογματικής και της συμβολικής θεολογίας. Η πορεία αυτή διέρχεται μέσα από την ποικιλομορφία των μνημείων της ιστορικής παράδοσης, αλλά και μέσα από τη ζωντανή μαρτυρία του περιεχομένου της πίστης σε χαρισματικό πλαίσιο. Έτσι, τα δόγματα δεν αποτελούν ένα θεσμικό εξαναγκασμό του πιστού, αλλά μια λακωνική διατύπωση της πνευματικής ζωής των πιστών. Το βιβλίο εισάγει τον αναγνώστη στη θεολογική γνωσιολογία, εννοώντας την ως αποσαφήνιση της πείρας του τρόπου ζωής της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Βασική αρχή για την ορθή αποσαφήνιση της σχέσης του Θεού γενικά με τη δημιουργία και ειδικά με τον άνθρωπο είναι η συνειδητοποίηση της ετερότητας κτιστού και ακτίστου.

3. **Σιάσος, Λάμπρος Χρ. *Εραστές της αλήθειας : Έρευνα στις αφηγήσεις και στη συγκρότηση της θεολογικής γνωσιολογίας κατά τον Πρόκλο και το Διονύσιο Αρεοπαγίτη. Θεσσαλονίκη : Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 1984. 228 σ. ΕΕΘΣΠΘ, παράρτ. Αρ. 45 του τ. 28.***

Στο έργο αυτό παρουσιάζεται η θεολογική γνωσιολογία δύο τυπικών εκφραστών της πρωτοβυζαντινής περιόδου, του φιλόσοφου Πρόκλου και του συγ-

γραφέα των αρεοπαγιτικών έργων. Η σπουδή των Νεοπλατωνικών Πλωτίνου και Πρόκλου και η αντιβολή τους με κείμενα της Εκκλησίας οδηγούν σε σημαντικά συμπεράσματα: τα κείμενα της εκκλησιαστικής παράδοσης εκφράζουν αποκλειστικά τη διδασκαλία της Εκκλησίας· η άποψη που ισχυρίζεται πως υπάρχουν πρόκληες επιδράσεις στα αρεοπαγιτικά συγγράμματα υποστηρίζεται ότι δεν ευσταθεί.



ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΕΘΝΙΚΗΣ ΠΑΙΔΕΙΑΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΥΜΑΤΩΝ
ΕΙΔΙΚΗ ΥΠΗΡΕΣΙΑ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗΣ ΕΠΕΑΕΚ



ΕΥΡΩΠΑΪΚΗ ΕΝΩΣΗ
ΣΥΓΧΡΗΜΑΤΟΔΟΤΗΣΗ
ΕΥΡΩΠΑΪΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΤΑΜΕΙΟ



Η ΠΑΙΔΕΙΑ ΣΤΗΝ ΚΟΡΥΦΗ
Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Εκπαίδευσης και Αρχικής
Επαγγελματικής Κατάρτισης

ISBN 978-960-538-774-7