

**ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ**

**ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΑΝΟΙΚΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ: « *Σπουδές στην Ορθόδοξη Θεολογία*»

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΘΕΜΑ «Η αριστοτελική ευδαιμονία ως ηθικός και πολιτικός όρος και οι Μακαρισμοί του Ευαγγελίου (Λουκάς) ως προϋπόθεση της Βασιλείας του Θεού. Συγκριτική θεώρηση της αριστοτελικής ευδαιμονίας και της χριστιανικής μακαριότητας».

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ : Καθηγητής Δρ. Σωτήριος Δεσπότης (ΕΚΠΑ)



*Έλληνες Φιλόσοφοι στον Πρόναο της Μονής Φιλανθρωπινών (Νησάκι Ιωαννίνων)*

ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟΥ ΦΟΙΤΗΤΗ:

Πάτσης Ι. Χρήστος

Α.Μ: 122565

ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟ ΕΤΟΣ 2018-2019

ΜΥΡΙΝΑ ΛΗΜΝΟΥ - ΙΟΥΝΙΟΣ 2019

**ΠΡΟΛΟΓΟΣ**

Η τοποθέτηση ενός μελετητή απέναντι σ΄ ένα φιλοσοφικό και θεολογικό ζήτημα παρέχει τη δυνατότητα να καθοδηγήσει τη σκέψη του στον άνθρωπο και τον προορισμό τον οποίο λαμβάνει ο τελευταίος προς την κατεύθυνση του ύψιστου σκοπού της ζωής. Η προσέγγιση της ευδαιμονίας από τον Αριστοτέλη, έναν από τους διαπρεπέστερους θεμελιωτές της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, είναι αντιπροσωπευτική όχι μόνον των σκέψεων του φιλοσόφου, αλλά και του βαθυστόχαστου τρόπου που την αναδεικνύει ως υπέρτατο ηθικό και πολιτικό αγαθό. Παρουσιάζεται μάλιστα και άκρως ενδιαφέρουσα, διότι στην παρούσα μελέτη το θέμα είναι η συγκριτική θεώρηση με τη χριστιανική μακαριότητα στην παραδοχή ότι η χριστιανική πίστη στοχεύει πάντοτε στο αληθές νόημα του μυστηρίου της ανθρώπινης ζωής. Η συγκριτική θεώρηση συνάλληλων όρων, ήτοι της φιλοσοφικής και της χριστιανικής γραμματείας, εμφανίζει ιδιαίτερες δυσχέρειες, επειδή εκ πρώτης όψης παρουσιάζονται οι όροι αυτοί μη συγκρίσιμοι. Οι δυσχέρειες αυτές επαυξάνονται, όταν η σύγκριση αφορά δύο όρους, οι οποίοι πραγματώνονται σε εντελώς διαφορετικού τύπου κοσμοείδωλα. Παρά ταύτα, επειδή η πολιτική κοινωνία είναι sine qua non προϋπόθεση για τη σύλληψη του ανθρώπινου υποκειμένου και επειδή οι θεμελιώδεις αλήθειες του Ευαγγελίου είναι ορατές στο ενδοϊστορικό πλαίσιο τούτο καθιστά ρεαλιστική τη σύγκριση εκείνου που κάθε λογικό ον επιζητά‧ το αληθές νόημα του βίου. Από τη συγκεκριμένη οπτική η σύγκριση τελείται ευκοπώτερη, διότι στην πραγματικότητα ο καθένας, ως πολίτης του κόσμου τούτου, θα έπρεπε όχι να απορρίπτει τα ανθρώπινα μέτρα, αλλά να τα διερευνά με κριτικό τρόπο ούτως ώστε η «πειθαρχία» προς το Θεό να καθορίζεται περισσότερο από τη γνώση και λιγότερο από την αόριστη απροϋπόθετη θρησκευτική πίστη.

Η παρούσα εργασία αποτελεί πνευματική ιδιοκτησία του φοιτητή/της φοιτήτριας («συγγραφέας/δημιουργός») που την εκπόνησε. Στο πλαίσιο της πολιτικής ανοικτής πρόσβασης ο/η συγγραφέας/δημιουργός εκχωρεί στο ΕΑΠ, μη αποκλειστική άδεια χρήσης του δικαιώματος αναπαραγωγής, προσαρμογής, δημόσιου δανεισμού, παρουσίασης στο κοινό και ψηφιακής διάχυσής τους διεθνώς, σε ηλεκτρονική μορφή και σε οποιοδήποτε μέσο, για διδακτικούς και ερευνητικούς σκοπούς, άνευ ανταλλάγματος και για όλο το χρόνο διάρκειας των δικαιωμάτων πνευματικής ιδιοκτησίας. Η ανοικτή πρόσβαση στο πλήρες κείμενο για μελέτη και ανάγνωση δεν σημαίνει καθ’ οιονδήποτε τρόπο παραχώρηση δικαιωμάτων διανοητικής ιδιοκτησίας του/της συγγραφέα/δημιουργού ούτε επιτρέπει την αναπαραγωγή, αναδημοσίευση, αντιγραφή, αποθήκευση, πώληση, εμπορική χρήση, μετάδοση, διανομή, έκδοση, εκτέλεση, «μεταφόρτωση» (downloading), «ανάρτηση» (uploading), μετάφραση, τροποποίηση με οποιονδήποτε τρόπο, τμηματικά ή περιληπτικά της εργασίας, χωρίς τη ρητή προηγούμενη έγγραφη συναίνεση του/της συγγραφέα/δημιουργού. Ο/Η συγγραφέας/δημιουργός διατηρεί το σύνολο των ηθικών και περιουσιακών του δικαιωμάτων.

**Επιτροπή Κρίσης:**

Α΄ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ : Καθηγητής Δρ. Σωτήριος Δεσπότης (ΕΚΠΑ)

Β΄ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ: Καθηγητής Δρ. Χρήστος Τερέζης (ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΑΤΡΩΝ)

Η παρούσα μελέτη είναι εξαιρετικά αφιερωμένη στη

Δέσποινα

Ένα μέρος απάλειψης των δυσχερειών της παρούσης μελέτης υπήρξε η καθοριστική συμβολή των καθηγητών Σωτήριου Δεσπότη και Χρήστου Τερέζη, οι οποίοι με τη μακρόθυμη και ενθαρρυντική στάση τους και την καίρια διορθωτική, όπου χρειάσθηκε, παρέμβασή τους ήρθαν αρωγοί στην τελική έκβαση του όποιου αποτελέσματος. Η ευχαριστία είναι αυτονόητη και εκ βάθους καρδίας. Όσο για το αποτέλεσμα της μελέτης, κατά την κρίση τού γράφοντα, παραμένει ατελές.

**ΠΕΡΙΛΗΨΗ**

Η παρούσα μελέτη επιχειρεί κατ’ αρχάς μία έκθεση του όρου «ευδαιμονία» όπως την αναλύει ο Αριστοτέλης σε δύο βασικά έργα του: τα *Ηθικά Νικομάχεια* και τα *Πολιτικά.* Ως υπέρτατος σκοπός του βίου η ευδαιμονία αποτελεί για τον Αριστοτέλη κύριο στοχαστικό άξονα για να ερμηνεύσει τον πυρήνα του θεωρητικού και πολιτικού γίγνεσθαι. Στη συνέχεια η μελέτη εκθέτει την ερμηνευτική αποτίμηση του όρου «μακαριότητα» κυρίως όπως την παρουσιάζει το έκτο κεφάλαιο του κατά Λουκάν Ευαγγελίου. Το ζητούμενο για τη χριστιανική αυτοσυνειδησία υπήρξε πάντοτε η πραγμάτωση της Βασιλείας του Θεού και οι μακαρισμοί εδώ λειτουργούν ενδοϊστορικά ως βασική προϋπόθεση για την επίτευξη αυτού του σκοπού. Στο τρίτο μέρος της μελέτης καταβάλλεται προσπάθεια για να παρουσιασθεί συγκριτικά η αριστοτελική ευδαιμονία και η χριστιανική μακαριότητα μέσα από τις βασικές έννοιες - κλειδιά στην προοπτική ότι το ζήτημα πρέπει ν΄ απασχολεί όχι μόνο τους σύγχρονους μελετητές, αλλά κάθε πολίτη και σύγχρονο χριστιανό, οι οποίοι αναστοχάζονται τα μηνύματα της φιλοσοφικής παράδοσης και του Ευαγγελίου. Η επικαιροποίηση των δύο παραπάνω όρων είναι συνεπώς η κεντρική ιδέα που διαπερνά ολόκληρη τη μελέτη.

Λέξεις κλειδιά: *ευδαιμονία, αυτάρκεια, μεσότητα, ηδονή, φρόνηση, σοφία, δουλεία, φιλία, δικαιοσύνη, Βασιλεία του Θεού, μακαρισμοί , μακαριότητα, ταλανισμοί, πλησίον, ετερότητα, εκκλησιαστική ταυτότητα.*

Author: Patsis Christos

Title: *The aristotle΄s Eudaimonia as ethical (Nicomachean Ethics) and political term (Politics) and the beatitudes of Gospel (st. Luke) as presupposition of the Kingdom of God. Eudaimonia and Christian blessedness: comparative consideration.*

**SUMMARY**

The present study attempts firstly a report on the term of «Eudaimonia» as it is analyzed by Aristotle in his two main works: *Nicomachean Ethics* and *Politics*. Eudaimonia, as the ultimate goal of life, is for Aristotle the main reflective axis to interpret the core of the theoretical and political development. Next the study presents the interpretative evaluation of the term “blissfulness” mostly as it is presented on the sixth chapter of the Gospel of Luke. The purpose of the Christian self-awareness has always been the realization of the Kingdom of God and the beatitudes here work within history as the main condition for the achievement of this purpose. At the third part of the study an attempt is made to present comparatively Aristotle’s eudaimonia and Christianity’s blissfulness through the main concepts – keys with the prospect that this matter should not only concern modern researchers, but every citizen and modern Christian, who reflects on the messages of the philosophical tradition and the Gospel. Therefore, the update of the two terms mentioned above is the main concept that goes through the whole study.

Keywords: *eudaimonia, self-sufficiency, mean, pleasure, prudence, wisdom, slavery, friendship, justice, Kingdom of God, beatitudes, blissfulness, concerns, neighbor, diversity, church identity*

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

Πρόλογος ………..…………….………….………………………..……………………..….vi

Περίληψη……………………………...……………………………….……………………..ix

Περιεχόμενα…………………………………………………………….………………..……1

Εισαγωγή………………………………………………………………….…………………...2

**ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α΄. Η αριστοτελική ευδαιμονία ως ηθικός όρος.**

α.1. Γενική επισκόπηση της ηθικής ευδαιμονίας…………………...…………………..……07

α.2. H ηθική αυτάρκεια και η ηθική αρετή ως συγκείμενες της ευδαιμονίας …….................10

α.3. Η ευδαιμονία ως κατάφαση της μεσότητας……………………………..……………...14

α.4. Η ηδονή ως συνθήκη ευδαιμονίας………………………………...………………….…18

α.5. Οι βουλητικές προϋποθέσεις της ευδαιμονίας…………………………..………………21

α.6. Ο «φρόνιμος» και ο «σοφός» ευδαίμων…………………………...……………………25

**ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β΄. Η αριστοτελική ευδαιμονία ως πολιτικός όρος.**

β.1. Η ευδαιμονία της Πόλης-Κράτους. Γενική επισκόπηση………………………………..29

β.2. Το εκπαιδευτικό αγαθό στην υπηρεσία της πολιτική ευδαιμονίας…………….………..33

β.3. Το πολίτευμα και οι σχέσεις εξουσίας ως κριτήρια της πολιτικής ευδαιμονίας…..…….38

β.4. Η πολιτική διάσταση της δουλείας στην προοπτική της ευδαιμονίας…………………..42

β.5. Η ευδαιμονία ως κατάφαση της πολιτικής αυτάρκειας, φιλίας και δικαιοσύνης……..…45

**ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ΄. Οι Μακαρισμοί και οι Ταλανισμοί του κατά Λουκάν Ευαγγελίου.**

γ.1. Εισαγωγική επισκόπηση των μακαρισμών……………………..……………….………50

γ.2. Θεολογική και ηθική προσέγγιση των κατά Λουκάν μακαρισμών……………………...53

γ.3. Η θεολογική αποτίμηση των Βιβλικών ταλανισμών…………………………………….62

γ.4. Οι τέσσερις ταλανισμοί του κατά Λουκάν Ευαγγελίου…………………………………67

**ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ΄. Η χριστιανική αγάπη ως υπέρβαση της ετερότητας**

δ.1. Ο πλησίον ως πρόσωπο και ως μέθοδος αυτογνωσίας…………………………………..77

δ.2. Η Ορθόδοξη προσέγγιση της ετερότητας………………………………………………..86

δ.3. Εκκλησιαστική ταυτότητα και Βασιλεία του Θεού…………………………………..…90

**ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ε΄. Συγκριτική θεώρηση της ευδαιμονίας και της μακαριότητας**

ε.1. Αριστοτελική μεσότητα και το χριστιανικό «μέτρο»……………………………........…95

ε.2. Η αριστοτελική αυτάρκεια και το δάνειο του χριστιανικού «είναι»…………….….….100

ε.3. Η ευδαιμονία της *σοφίας* και η επουράνια χαρά της μακαριότητας……………...……108

ε.4. Πόλις, εκκλησία του Δήμου και Βασιλεία του Θεού….……………………………….115

**Συμπεράσματα. Προεκτάσεις στη Θεολογία του 21ου αι…**……………...…………...…123

**Βιβλιογραφία** ……………………………………………………………………………...128

**ΕΙΣΑΓΩΓΗ**

Η διαχρονική διαλεκτική σχέση του αριστοτελικού στοχασμού με τον χριστιανικό λόγο λειτουργεί ως τεκμήριο για να διερευνηθεί αναλυτικά ένα ειδικότερο ζήτημα[[1]](#footnote-1). Η διείσδυση του όρου «ευδαιμονία» σε όλο το φάσμα του ηθικού και πολιτικού ερωτήματος, χωρίς ταυτόχρονα ν΄ αποδίδει ένα συγκεκριμένο κανόνα, τίθεται από τον Αριστοτέλη στο έδαφος του βαθύτερου ερωτήματος: ποιες είναι οι ιδρυτικές, ανθρωπολογικές και πολιτικές προϋποθέσεις, ώστε να ζει ο άνθρωπος μία καλή ζωή. Ο σημερινός χριστιανός δεν εξαιρείται του θεμελιώδους αυτού ερωτήματος, εφόσον υπάρχει και δραστηριοποιείται εντός του κόσμου. Η ειδοποιός διαφορά έγκειται στο ότι η χριστιανική μακαριότητα, ως πυρήνας του ευαγγελικού μηνύματος δεν νοηματοδοτείται πλήρως από τον παρόντα βίο, αλλά έλκει την πλήρωσή της από τα Έσχατα της ιστορίας. Η σύγκριση των δύο αυτών όρων ήτοι «αριστοτελική ευδαιμονία» και «χριστιανική μακαριότητα» αποτελεί το γενικό σχεδίασμα του θέματος της παρούσης μελέτης.

Κάθε συγκριτική θεώρηση δύο συνάλληλων όρων εξυπηρετεί ένα διττό στόχο: αφενός ν΄ αναδείξει ξεχωριστά το υπόβαθρο και την εκδίπλωση των βασικών εννοιών του θέματος και αφετέρου ν΄ αποτιμήσει την αντανάκλαση που προκύπτει, ως επικαιροποιημένο μήνυμα, στο σύγχρονο αναγνώστη. Εν προκειμένω η ευδαιμονία κατά τον Αριστοτέλη ως ηθικός και πολιτικός όρος διανοίγει τον ορίζοντα της προοπτικής, ώστε να ριζώσει βαθύτατα η άποψη ότι η ευδαιμονία, είναι μεν πολιτικής φύσης, προϋποθέτει, όμως, την τελείωση του ανθρωπίνου όντος, ζήτημα το οποίο άπτεται και του ηθικού ερωτήματος. Από την άλλη η χριστιανική μακαριότητα κορυφώνεται ως πληρότητα, σύμφωνα με τη διδασκαλία της Εκκλησίας, στη Βασιλεία του Θεού‧ παρά ταύτα δεν στερείται των ανθρωπίνων διαστάσεων υπό το φως ότι κάθε ζωντανός οργανισμός επιζητά υπαρκτικές απαντήσεις και στο ενθάδε. Στο παρόν πόνημα η προσπάθεια δεν αποσκοπεί να παρουσιάσει συστηματικά τα *Ηθικά Νικομάχεια* και τα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη και σύνολη την ερμηνευτική θεώρηση του κατά Λουκάν Ευαγγελίου. Περιορίζεται στην ανάδειξη του πως ένας μελετητής, πολίτης και συνάμα μέλος της Ορθόδοξης Εκκλησίας, προσλαμβάνει τα σημεία ενδιαφέροντος μίας φιλοσοφικής και μίας θεολογικής προοπτικής, τα οποία θεωρεί τα πιο αντιπροσωπευτικά. Η μελέτη αυτή προσπαθεί να εισαγάγει τον αναγνώστη από τη μία πλευρά στα στοιχεία ενός φιλοσοφικού παραδείγματος για την επίτευξη της ευδαιμονίας και από την άλλη στον τρόπο που ο Χριστιανισμός, με τη συνεχή αναφορά περί Βασιλείας του Θεού, προσβλέπει στη μακαριότητα. Οι έννοιες αυτές, βαθύτατα οντολογικές, εμφανίζουν τον άνθρωπο μέτοχο μίας ανώτερης πνευματικής απαίτησης, η οποία έχει άμεση αναφορά με τον τρόπο ζωής του. Ο άνθρωπος είτε ευδαίμων είτε μακάριος εμφορείται από την ευρύτατη ενόραση του σκοπού προς τον οποίο πορεύεται. Τούτο αποτελεί το πρώτο στοιχείο συνάφειας των δύο όρων υπό την έννοια ότι ο υπέρτατος σκοπός σημαίνει ένα είδος απόλυτης αξίωσης, χωρίς συνάμα να καθίσταται μέσο για κάτι που, ενδεχομένως, τον υπερβαίνει. Το δεύτερο στοιχείο της συνάφειας διαπιστώνεται στο σχήμα *δυνάμει - ενεργεία*, καθόσον οι δύο όροι υφίστανται την κίνηση από την περιοχή της δυνατότητας προς την τελείωση ως ενέργεια ψυχής. Αν εξαιρέσει κάποιος την ευδαιμονία του θεωρητικού βίου στον Αριστοτέλη, η οποία στην ουσία αποτελεί ένα αίνιγμα, τόσο στην πολιτική ευδαιμονία όσο και στη χριστιανική μακαριότητα η οντολογική δυνατότητα αυτοσυνειδησίας πραγματώνεται ως μετοχή σε κοινωνία και επομένως τούτο αποτελεί το τρίτο στοιχείο συνάφειας. Κατά συνέπεια η ευδαιμονία και η μακαριότητα παραμένουν ζωτικής σημασίας ενέργειες για την πληρότητα του ανθρώπινου βίου.

Πιο συγκεκριμένα στο πρώτο και δεύτερο κεφάλαιο της μελέτης η διάταξη των υποενοτήτων ακολουθεί τη σειρά, για μεθοδολογικούς λόγους, ώστε να καταδειχθεί ότι τα *Ηθικά Νικομάχεια* είναι κατά κάποιο τρόπο προϋπόθεση και μέρος της πολιτικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη. Οι θεμελιώδεις ηθικές έννοιες κλειδιά της *αυτάρκειας*, της *μεσότητας*, της *βούλησης*, της *ηδονής*, της *φρόνησης* και της *σοφίας* προηγούνται και εξετάζονται στην προοπτική ότι θα επηρεάσουν αποφασιστικά τις κύριες συγκείμενες της πολιτικής ευδαιμονίας ήτοι τον καθοριστικό παράγοντα της *παιδείας*, τη σύσταση του *πολιτεύματος*, την πραγματικότητα της *δουλείας*, όπως επίσης και τις ιδέες της *πολιτικής αυτάρκειας*, της *φιλίας* και της *δικαιοσύνης*. Η «αλληλόδραση» των δύο κεφαλαίων είναι βασική προϋπόθεση για να κατανοήσει κάποιος αυτό που ο Αριστοτέλης με τιτάνια προσπάθεια ήθελε να αναδείξει‧ την ευδαιμονία της πόλης[[2]](#footnote-2).

Το ειδικό βάρος της ευδαιμονίας κάνει ώστε η έννοια αυτή να συνορεύει με τη μακαριότητα, δημιουργώντας αναπόφευκτα το επόμενο κεφάλαιο, όπου πρακτικά οι μακαρισμοί και οι ταλανισμοί του κατά Λουκάν Ευαγγελίου εξαρτούν πλήρως τη θέση τους ως δεύτερος

πυλώνας της μελέτης, όχι με τρόπο αξιολογικό, αλλά καθαρά μεθοδολογικό. Ο δεύτερος αυτός πυλώνας, επειδή λειτουργεί ως προϋπόθεση για τη μετοχή του ανθρώπου στη Βασιλεία του Θεού εξαρτά άμεσα το τέταρτο κεφάλαιο, στο οποίο αναπτύσσεται η ιδέα της ετερότητας, από την Ορθόδοξη ματιά, ως οικοδομή εκείνης της εκκλησιαστικής ταυτότητας ικανής για την είσοδο στη Βασιλεία του Θεού[[3]](#footnote-3).

Το τελευταίο κεφάλαιο (πέμπτο) της μελέτης αποσκοπεί, χωρίς να παραγνωρίζεται η ιδιάζουσα φύση της αριστοτελικής ευδαιμονίας και της ευαγγελικής μακαριότητας, ν΄ απαντήσει, αν τα δύο αυτά μεγέθη είναι συγκρίσιμα. Η θετική απάντηση επικεντρώνεται όχι τόσο στην ανάδειξη των διαφορών όσο στην επισήμανση ότι ο άνθρωπος μετέχει ως μέρος στο όλον είτε ονομάζεται αυτό πολιτική κοινωνία είτε Εκκλησία. Η τελείωση του ανθρώπινου όντος μέσω αυτής της αναγωγής και συμβολής στο όλον εγείρει την αξίωση για μια βαθιά δημιουργική ελευθερία. Η αριστοτελική ευδαιμονία διακρίνεται για τις υψηλές ηθικές και πολιτικές απαιτήσεις σε μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα πολιτική κοινωνία. Αυτό σημαίνει ότι το τελικό κριτήριο δοκιμάζεται εντός της συγκεκριμένης ιστορικής περιπέτειας. Οι μακαρισμοί παρέχουν την ευκαιρία για μία καθολική τοποθέτηση απέναντι στο Θεό και τον πλησίον. Τούτο συνεπάγεται ότι η εν Χριστώ ελευθερία είναι η υψηλότερη απαίτηση με σκοπό μία νέα δημιουργία εντός της ιστορίας έως την εξαγγελλόμενη Βασιλεία του Θεού[[4]](#footnote-4).

Η εσωτερική συνάφεια του όρου «ευδαιμονία» στα *Ηθικά Νικομάχεια* και τα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη προσδίδει κύρος στην άποψη ότι πρόκειται για δύο αναπόσπαστα έργα. Η φιλοσοφική μέθοδος εστιάζει περισσότερο στο να παρουσιάσει το κοινό υπόβαθρο των σημαντικότερων όρων της μελέτης και την ιδιαίτερη θέση - αξία που κατέχουν στη σαφέστατη τελεολογική προοπτική τους. Κατά βάση πραγματοποιείται μια συσχέτιση των βασικών όρων με την περί του όντος αντίληψη του Αριστοτέλη σε συνδυασμό με το δύσκολο κεφάλαιο

της Ηθικής. Στη μελέτη των *Πολιτικών* απαραίτητο συμπλήρωμα υπήρξε, εκτός της διερεύνησης της φύσης της πόλης, και η κοινωνική προέκταση για καλύτερη παρακολούθηση του πολιτικού φαινομένου. Αντίθετα στα θεολογικά κείμενα η προσέγγιση είναι σαφώς ερμηνευτική για την εξαγωγή συμπερασμάτων προκειμένου να καθοριστεί επακριβώς ο σκοπός της

εν Χριστώ ζωής δηλαδή η χριστιανική μακαριότητα. Στην πράξη, όμως, καμία μέθοδος δεν αυτονομείται και όλες στοχεύουν στην ανάδειξη όλων των θεωρητικών προϋποθέσεων για τη συγκριτική θεώρηση της αριστοτελικής ευδαιμονίας και της χριστιανικής μακαριότητας.

Τα θεωρητικά δεδομένα που αφορούν τις αρχικές πηγές ως προς τον Αριστοτέλη περιορίζονται στα δύο βασικά έργα του ήτοι τα *Ηθικά Νικομάχεια* και τα *Πολιτικά* με έμφαση στα κεφάλαια που πραγματεύεται την ευδαιμονία[[5]](#footnote-5). Όπου ήταν αναγκαίο υπήρξαν αναφορές στα *Ηθικά Ευδήμεια* και σε κάποια άλλα έργα του φιλοσόφου. Δεν χρησιμοποιήθηκαν, για λόγους έκτασης, σχόλια αρχαίων ή μεταγενέστερων υπομνηματιστών για τα συγκεκριμένα κεφάλαια, πλην ελαχίστων εξαιρέσεων. Αντίθετα για τους μακαρισμούς του ευαγγελιστή Λουκά υπήρξε ικανοποιητική αναφορά στα έργα μεγάλων Πατέρων της Εκκλησίας και μεταγενέστερων εκκλησιαστικών συγγραφέων. Τα κείμενα των πρωτευουσών πηγών παρατίθενται αμετάφραστα στη λογική ότι η επιλογή τους έγινε με τρόπο που δεν χρήζουν ιδιαίτερης δυσκολίας στην κατανόηση. Τα κείμενα των πηγών δεν παρεμβάλλονται στη ροή της συγγραφής, αλλά ευρίσκονται στις παραπομπές και σε έκταση αναγκαία για την πλήρη ανάπτυξη του επιχειρήματος. Τα κείμενα, τέλος, υποστηρίζονται από το Thesaurus Linguae Graecae, a digital Library of Greek Literature (T.L.G) το σπουδαίο αυτό ακαδημαϊκό εργαλείο, το οποίο έχει ενσωματώσει την κριτική έκδοση πλήθους αρχαίων και μεταγενέστερων κειμένων, παρέχοντας αυτόματα και την παραπομπή (Cite this Work)του σχετικού χωρίου.

Η βιβλιογραφική έρευνα που αφορά τις δευτερεύουσες πηγές στηρίχθηκε σε μεγάλο βαθμό στην πρόσβαση της βάσης δεδομένων (λόγου χάρη του συνδέσμου ελληνικών ακαδημαϊκών βιβλιοθηκών-Heal-Link) μέσω της εξ αποστάσεως βιβλιοθήκης του Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου (ΕΑΠ) , στο Αποθετήριο του ΕΑΠ, στο Εθνικό αρχείο διδακτορικών διατριβών καθώς επίσης και στο Open Archives.gr του Εθνικού Κέντρου Τεκμηρίωσης. Μέσω του Μελετητή της Google και του Scopus υπήρξε ευρεία αναζήτηση ακαδημαϊκής βιβλιογραφίας με ταυτόχρονη ανάγνωση σχετικών άρθρων ή ολόκληρων βιβλίων. Η βιβλιογραφική αναζήτηση κινήθηκε ως προς τον Αριστοτέλη με γνώμονα τη φιλοσοφική ερμηνευτική των σύγχρονων μελετητών της γερμανικής (ενδεικτικά αναφέρονται οι Ot. Höfffe, Chr. Rapp, W. Kulmann, R. Kraut, W. Schneidεr, G. Müller, In. Düring, W.D. Roos κ. ά.) της

αγγλοσαξονικής (M.J. Adler, S.W. Broadie, D. Scott, L.J. Ackrill, T.D. Roch, J. McDowell. G. Ryll, A. Kenny, M. Frede, D. Keyt κ. ά.)[[6]](#footnote-6) και της ελληνικής διανόησης ( Χρ. Τερέζης, Μ. Δραγώνα-Μονάχου, Δ. Παπαδής, Π. Κοντός, Ι. Δελλής, Ν. Κοσμαδάκης, Εμ. Κουκλάκης κ. ά.), οι οποίοι προσέφεραν την αναγκαία εμβάθυνση και τον νέο ορίζοντα στην κατανόηση του μεγάλου Σταγειρίτη φιλοσόφου. Η σύγχρονη κοσμοαντίληψη και η αυτοσυνειδησία του ανθρώπου αναθεωρεί πάντοτε ένα φιλοσοφικό κείμενο και καθίσταται η αναγκαία προϋπόθεση για να δίνονται πειστικές απαντήσεις και να αντικατοπτρίζονται οι πολιτικές, κοινωνικές και πολιτισμικές μεταβολές προϊόντος του χρόνου. Για τους μακαρισμούς η πορεία αναζήτησης εξελίχθηκε μέσα από την παρακολούθηση της Θεολογίας του ευαγγελιστή Λουκά όπως την ανέπτυξαν σύγχρονοι μελετητές της προτεσταντικής και Ρωμαιοκαθολικής Θεολογίας, και ενδεικτικά καταγράφονται οι F. Bovon, J.B. Green, L.T. Johnson, I.H. Marshall, H. Conzelmann, M. Wolter, G. Strecker, H. Klein κ. ά. Από τους Έλληνες μελετητές σημειώνονται εκείνοι που προσέγγισαν την ευρύτερη έννοια της Βασιλείας του Θεού και την Χριστολογία του κατά Λουκάν Ευαγγελίου ήτοι οι Σ. Αγουρίδης, Σ. Δεσπότης, Ι. Ζηζιούλας, Χρ. Οικονόμου, Π. Βασιλειάδης, Γ. Πατρώνος κ. ά.

**ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α΄. Η αριστοτελική ευδαιμονία ως ηθικός όρος.**

**α.1.** **Γενική επισκόπηση της ηθικής ευδαιμονίας.**

Η προβολή της ευδαιμονίας ως μίας κυριαρχικής ιδέας στον βίο των αρχαίων Ελλήνων επιβεβαιώνεται, αν κάποιος παρακολουθήσει τη σημασιολογική αποτύπωση του όρου και ιδιαίτερα του επιθέτου «ευδαίμων». Από τον Όμηρο έως τους μεγάλους Τραγικούς ποιητές, από τον Ηράκλειτο έως τον Αριστοτέλη, από τον Ηρόδοτο έως τον Θουκυδίδη η κοινή σημασιολογική συνισταμένη εδράζεται στον «αγαθό δαίμονα», η ύπαρξη του οποίου καθιστά τον βίο του ανθρώπου μακάριο δηλαδή ευτυχισμένο[[7]](#footnote-7). Η διασύνδεση νοήματος βίου και ευδαιμονίας διακρίνεται και στο γενικότερο πλαίσιο του πρώιμου στοχασμού, όταν οι δημιουργοί του τονίζουν με έμφαση ότι η σύσταση της ευδαιμονίας ανευρίσκεται έτι μάλλον στην ψυχή παρά στα υλικά πράγματα. Η συμβολή του Αριστοτέλη υπήρξε καθοριστική σημειώνει ο In. Düring, επειδή ο τελευταίος πρόβαλε τη θέση ότι η ευδαιμονία είναι ο τελικός σκοπός του βίου, επισημαίνοντας ταυτόχρονα τις ηθικές, τις πολιτικές και τις θεωρητικές προσεγγίσεις του όρου «ευδαιμονία»[[8]](#footnote-8).

Ο Αριστοτέλης, τονίζει ο M. J. Adler, επεχείρησε να πραγματευτεί το ηθικό ζήτημα της ευδαιμονίας, έχοντας ως βάση την πρακτική σκέψη του, η οποία εμφαντικά τού επέτρεψε να ενεργεί όχι τόσο ως θεωρητικός φιλόσοφος, αλλά κυρίως ως πολίτης που αναζητεί τρόπους, οι οποίοι θα οδηγήσουν τον ατομικό βίο και τον βίο της κοινότητας σε ένα τελειότερο επίπεδο[[9]](#footnote-9). Η ευδαιμονία παρουσιάζεται ως αυτοσκοπός, επειδή ακριβώς τον επιδιώκουμε όχι για κάποιο άλλο πράγμα ή κάτι ανώτερο, αλλά ως τελικό στόχο. Ένα σκοπό που περικλείει την πραγματικότητα του ευ ζην ως τελική επιδίωξη. Η επιδίωξη της ευτυχίας, ως φυσικής ανθρώπινης ενέργειας, είναι δεδομένη και αναλυτικά περιγράφεται ο τρόπος προσέγγισής της μέσω της κατάκτησης του αγαθού[[10]](#footnote-10).

Ο Αριστοτέλης επεχείρησε εξαρχής να εντοπίσει τον πυρήνα της ευδαιμονίας, καταθέτοντας το ορθολογικό συμπέρασμα ότι η ευδαιμονία του ανθρώπου δεν είναι μια κατάσταση, αλλά προπαντός μια ενέργεια της ψυχής, η οποία επιτυγχάνεται με τους κανόνες της τέλειας αρετής[[11]](#footnote-11). Εν προκειμένω ο ορισμός της ευδαιμονίας επικαθορίζεται σε μεγάλο βαθμό από την ιδέα του φιλοσόφου ότι ο ορθός λόγος δεν νοείται απλά ως μια πραγματική ποιότητα του νου, αλλά από το γεγονός ότι συμβάλλει στην οριοθέτηση της ανθρώπινης πράξης[[12]](#footnote-12). Η πνευματική αυτή σταθερά, θα σημειώσει η Ur. Wolg, διαπερνά ολόκληρη την επιχειρούμενη διατύπωση της ευδαιμονίας, η οποία καταλήγει σ΄ έναν συμβιβασμό: η διανοητική αρετή δηλαδή η ποιότητα του ανθρώπινου νου ευρίσκεται συνεχώς σε αλληλόδραση με την ηθική αρετή και η πραγμάτωση της ευδαιμονίας έγκειται ακριβώς στο δεδομένο ότι η ψυχή προσανατολίζεται προς μία δραστηριότητα του αγαθού, κυρίως μάλιστα του τελειότερου αγαθού[[13]](#footnote-13). Η αποφασιστική ερώτηση για τη μορφή εκείνης της ζωής και τη λειτουργία του ανθρώπου που θα επιφέρει τη μέγιστη εφικτή ευτυχία αποτελεί τον ακρογωνιαίο λίθο του ευδαίμονος προορισμού. Το παράδειγμα των τεχνών, τονίζει ο W.D. Ross, όπως σοφά το δανείζεται ο Αριστοτέλης από την καθημερινότητα, καταδεικνύει ότι η λειτουργία, λόγου χάρη, του κιθαριστή δεν είναι απλώς η κιθάρα αλλά το «κιθαρίζειν» στον τέλειο βαθμό, του οικοδόμου το ευ «οικοδομείν» κοκ. Αντίθετα, όμως, από τις τέχνες στον ανθρώπινο βίο η τέλεια λειτουργία δεν αποδεικνύεται αυτονόητα[[14]](#footnote-14).

Η ερμηνευτική προσέγγιση της φιλοσοφικής σκέψης του Αριστοτέλη, διατυπώνει η M. Hoffmann, καταδεικνύει ότι η έννοια της ευδαιμονίας ως τελικού αγαθού δεν κινείται στη σφαίρα των ιδεών του Πλάτωνα, αλλά πρωτίστως βασίζεται στα εμπειρικά δεδομένα. Η περιοχή της ανθρώπινης εμπειρίας κατοχυρώνει τη μόνη ασφαλή αφετηρία για τη θεμελίωση του όρου «ευδαιμονία»[[15]](#footnote-15). Με συστηματικό τρόπο μεταβαίνει στο επιχείρημα ότι, αν η ευδαιμονία προϋπήρχε ως ιδέα του αγαθού, θα ήταν η κοινή ιδιότητα, βάσει της οποίας όλα τα αγαθά πράγματα θα εμφάνιζαν κοινά χαρακτηριστικά. Μια τέτοια κρίση, όμως, απορρίπτεται, διότι δεν επιβεβαιώνεται από την πραγματικότητα, επειδή οι ίδιοι άνθρωποι αδυνατούν να συμφωνήσουν για την κοινή παραδοχή του αγαθού[[16]](#footnote-16). Όταν ο Αριστοτέλης οδηγεί τα επιχειρήματά του στον κόσμο της εμπειρίας, υπογραμμίζει η S. Broadie, οφείλει κάποιος ν΄ αναζητήσει και την οντολογική αφετηρία που παράγει τέτοιου είδους συλλογισμούς και με σαφήνεια εδώ προκύπτει ότι πρόκειται περί τελεολογικής οντολογίας, εκείνης δηλαδή της ιδέας ότι το ον κατευθύνεται προς έναν τελικό σκοπό[[17]](#footnote-17). Σε επίπεδο γνωσιολογίας, σημειώνει ο W. Kulmann, η ευδαιμονία δεν αφορά σε μία θέαση της αλήθειας, αλλά κυρίως προσδιορίζει την ενέργεια της ψυχής, με τη μορφή της λογικής ιδιότητας- ικανότητας, ν΄ αναγνωρίζει μονίμως το αγαθό από τον κόσμο των εμπειρικών δεδομένων[[18]](#footnote-18). Η απουσία όμως μίας σταθεράς, η οποία μονίμως θα επικαθορίζει τον όρο «ευδαιμονία» δεν αποτελεί αδυναμία της σκέψης του φιλοσόφου. Αντίθετα, συμβάλει στη σχετικοποίηση της γενικής έννοιας του αγαθού, εξαιτίας και της σχετικότητας της ανθρώπινης εμπειρίας. Άλλωστε, η ετερότητα του αγαθού - τουλάχιστον όπως τη συλλαμβάνει κάθε ανθρώπινη συνείδηση ξεχωριστά, αναφέρει ο R. Kraut, δεν αίρεται με οποιοδήποτε λογικό βήμα. Η άρση της ετερότητας θα σηματοδοτούσε την αποδοχή στην πράξη ενός καθολικού ορισμού περί του αγαθού, ζήτημα για το οποίο ο φιλόσοφος συνειδητά διαφωνούσε. Κατά συνέπεια, το αγαθό στην ηθική μορφή του, εντός της ανθρώπινης εμπειρίας, εμπλέκεται με τις πραγματικές σχέσεις του υποκείμενου όντος και στην εκτίμηση της αξίας του[[19]](#footnote-19).

Εντούτοις, ένας περιορισμός του όρου «ευδαιμονία» μόνον στη διαδικασία του πρακτικού βίου θα ήταν εσφαλμένος, παρόλη την ανάδειξη των ηθικών διαστάσεων της αρετής[[20]](#footnote-20). Η προβολή της προοπτικής του θεωρητικού βίου σημαίνει ότι η ευδαιμονία αφορά στον υψηλότερο βαθμό της ενέργειας του νου με την έννοια ότι ο άνθρωπος είναι αδύνατον να αρνηθεί στη νόησή του τη θέαση ανωτέρων πραγμάτων[[21]](#footnote-21). Έτσι, η μετατόπιση του ηθικού ζητήματος και στο θεωρητικό πλαίσιο της ανθρώπινης σοφίας, ενώ δεν αναιρεί την εμπλοκή της ευδαιμονίας στην πράξη, της παρέχει ακόμη ένα πεδίο ύπαρξης που προσιδιάζει σε ό, τι πιο ευγενές αναζητεί η έλλογη ψυχή του ανθρώπου στην απόπειρα να πραγματώσει την υπέρβαση της σχετικότητας του αντικειμενικού κόσμου[[22]](#footnote-22).

Σύμφωνα με τα εκτεθέντα, η έλλογη και απόλυτη ενέργεια της ευδαιμονίας δεν προηγείται της ουσίας του ανθρώπου ούτε βασίζεται σε μια προϋπάρχουσα ατομική ή καθολική αρχή, αλλά γίνεται αντιληπτή υπό προϋποθέσεις σε ένα εγχείρημα του όντος να βεβαιώσει την ευτυχία του βίου σ΄ έναν καθορισμένο και πραγματικό κόσμο. Η προσπάθεια του όντος δεν είναι ένας αντι-ορθολογιστικός αγώνας για χάρη μιας αφηρημένης ιδέας της ευδαιμονίας‧ αντίθετα, επιτυγχάνεται μ΄ ένα συνδυασμό του εμπειρικού στοιχείου και της θεωρητικής κατανόησης του ηθικού κριτηρίου, το οποίο οικοδομείται διαρκώς στην άσκηση μίας συγκεκριμένης φιλοσοφικής κατεύθυνσης[[23]](#footnote-23). Η δυναμικότητα την οποία εμφανίζει η ενέργεια της ηθικής ευδαιμονίας, φαίνεται ότι διαμορφώνεται σε ανεξαρτησία από κάθε μεταφυσική αρχή και σε κάθε περίπτωση εξαρτάται από τη διαλεκτική της εγκόσμιας πραγματικότητας και του φιλοσοφικού στοχασμού. Το ηθικό κριτήριο είναι ορθολογικό, εγκόσμιο, αφορά στο υποκείμενο ον και πραγματώνεται σε ένα σχετικά αυτόνομο σύστημα. Η κατάφαση του ηθικού κριτηρίου της ευδαιμονίας οδηγεί τη σκέψη του Αριστοτέλη ότι αυτό θα ήταν εφικτό, μόνον όταν παρουσίαζε το ουσιώδες στοιχείο της αυτάρκειας, ορατό στον πρακτικό και στον θεωρητικό βίο.

**α.2** **H ηθική αυτάρκεια και η ηθική αρετή ως συγκείμενες της ευδαιμονίας.**

Η ανθρωπολογική θεώρηση κατά γενική παραδοχή συμμεταβάλλει και την αποτίμηση του ηθικού κριτηρίου όπως το ίδιο πραγματώνεται στη δράση του υποκειμένου. Η διακατεχόμενη από τον λόγο ψυχή, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, δύναται να λειτουργήσει ως «νόησις νοήσεως»[[24]](#footnote-24), η οποία προφανώς δεν οδηγεί στο δυϊσμό του Πλάτωνα, εφόσον ψυχή και σώμα συναποτελούν τη μία ουσία. Ο W.D. Ross μάς υπενθυμίζει ότι ο άνθρωπος, σύμφωνα

με την αριστοτελική φιλοσοφία, μετέχει σε ένα σχήμα, οντολογικής φύσης, το οποίο επιγραμματικά αναφέρεται ως ύλη, μορφή, ενέργεια, σκοπός[[25]](#footnote-25). Η τελεολογική θεώρηση της ευδαιμονίας, όπως σαφώς επισημαίνει ο T. D. Roche, εντάσσεται φυσιολογικά στο σχήμα τού «δυνάμει» και «ενεργεία» είναι, επειδή η μετάβαση από τη δυνατότητα στην πραγματικότητα της ευδαιμονίας τελείται ως υπέρτατος σκοπός[[26]](#footnote-26).

Με την συγκεκριμένη προοπτική το ανθρώπινο έργο, ως έλλογη δραστηριότητα, προσθέτει τη δυναμική ενέργεια, ώστε το έργο να οδεύει προς την τελειότητα. Η διευκρίνιση κρίνεται απαραίτητη, διότι το τέλειο έργο μόνο από εξαιρετικούς ανθρώπους δύναται να επιτευχθεί. Ωστόσο, ο τρόπος δια του οποίου θα επιτευχθεί ο τέλειος βίος, σημειώνει ο F. Wolff, δεν εξαρτάται αποκλειστικά από το έλλογο μέρος της ψυχής αφεαυτού, αλλά οφείλεται στην τριβή με τη διαρκή άσκηση στο πεδίο των αρετών. Επειδή βέβαια ο Αριστοτέλης είναι πραγματιστής ως προς τις κατευθυντήριες γραμμές της σκέψης του, οφείλει κάποιος να διακρίνει την ευδαιμονία του συγκεκριμένου ανθρώπου από τον γενικό ορισμό της έννοιας «ευδαιμονία» [[27]](#footnote-27).

Άλλωστε, η ευδαιμονία στο πλαίσιο του συγκεκριμένου εμφανίζεται ως μία συνειδητή έκφραση της ηθικής ικανοποίησης. Ο καθημερινός βίος έχει την τάση να ταυτίζει την ηθική αυτάρκεια, για παράδειγμα, με τα εξωτερικά υλικά αγαθά, τα οποία με τη σειρά τους ορίζουν και την κλίμακα μέτρησης. Εν τούτοις, το δυναμικό στοιχείο της αυτάρκειας έγκειται στο δεδομένο ότι δεν είναι αυτονόητη μόνο ως πλήρωση ενός αγαθού, αλλά και ως ενέργεια της επιβολής του λόγου στα πάθη. Φαίνεται ότι τα πάθη για τη λογική της Αρχαίας Ελληνικής φιλοσοφίας είναι μια αναπόφευκτη κατάσταση του κόσμου, την οποία πασχίζει να αποφύγει κυρίως μέσω της κάθαρσης[[28]](#footnote-28). Η ηθική αυτάρκεια, θα προσθέσει ο R. Heinaman, διαθέτει ένα επιπλέον κλειδί κατανόησης: ο άνθρωπος δεν είναι ένας απλός θεατής της δράσης του, αλλά συλλαμβάνει την ηθική αξία των πράξεων του, όταν με τη διαδικασία της επιλογής ενεργεί τα κίνητρα και αξιολογεί τα πράγματα[[29]](#footnote-29). Για τον Αριστοτέλη, αναφέρει ο W. Schneider, η αυτάρκεια προκύπτει όταν η επιλογή γίνεται καθ΄ εαυτή και δεν στοχεύει επιπλέον σε περαιτέρω ενίσχυση ενός άλλου μέσου προς επίτευξη ενός συγκεκριμένου σκοπού. Θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί ότι το άτομο περιέρχεται σε μία αναπαυόμενη κατάσταση, με τα όρια της ευδαιμονίας να είναι πεπερασμένα και να μη προεκτείνονται πέραν της φυσικής και λογικής κατασκευής του ανθρώπου[[30]](#footnote-30). Η ηθική ευδαιμονία ως αυτάρκεια δεν γίνεται έτσι η έκφραση ενός απόλυτου πνεύματος εντός του ατομικού υποκειμένου ούτε προδίδει την παρουσία μιας υψηλής ιδέας εντός του κόσμου. Περισσότερο αντιτάσσει και επεξηγεί τη λογική αρχή τού αντικειμενικά και σ΄ ενέργεια πραγματικού στοιχείου, απηλλαγμένου από το άλογο μέρος. Επομένως, ορθά συμπεραίνει ο J. McDowell, ότι η ηθική ευδαιμονία ως τελικός σκοπός καλείται να παρουσιαστεί σ΄ εκείνα τα στοιχεία που σηματοδοτούν την ανώτερη και ωραιότερη έκφραση του πραγματικού κόσμου[[31]](#footnote-31).

Στην ύπαρξη βέβαια ενός πραγματικού κόσμου γίνεται αναγκαία και κατορθωτή η σπουδή της αρετής. Η συνήθης διμερής διάκριση της ψυχής σε έλλογο και άλογο μέρος, τονίζει ο Π. Κόντος, προσφέρει στον Αριστοτέλη την αναγκαία προϋπόθεση ώστε να διακρίνει και το είδος των αρετών με κυρίαρχο μοτίβο τη διάκριση μεταξύ της ηθικής και της διανοητικής αρετής. Για μεθοδολογικούς λόγους οφείλει κάποιος να επισημάνει ότι η ευδαιμονία διακρίνεται από την αρετή σε όλο το φάσμα της τελεολογικής σύλληψης του Αριστοτέλη υπό την έννοια ότι η αρετή λειτουργεί ως μέσο για την επίτευξη του τελικού σκοπού[[32]](#footnote-32). Η εμπειρική διασάφηση της ηθικής αρετής γίνεται εμφανής, όταν ο φιλόσοφος αποδεικνύει με τη συλλογιστική του (έθος-ήθος) ότι η ηθική αρετή είναι επίκτητη και όχι διδακτή. Ωστόσο, η επισήμανση ότι η ηθική αρετή δεν είναι έμφυτη, αποτελεί δύσβατο ερμηνευτικό ζήτημα για τον Αριστοτέλη, επειδή ο ίδιος επίσης διατυπώνει τη θέση ότι η ηθική αρετή δεν αντίκειται με τη φύση του ανθρώπου[[33]](#footnote-33). Προφανώς η ερμηνεία που αποδίδεται είναι ότι ο άνθρωπος από τη φύση του διαθέτει τη δυνατότητα για την καλλιέργεια της αρετής, όμως ο σκοπός αυτός γίνεται τέλειος μέσω των ενεργειών του εθισμού. Η διαπίστωση της ενέργειας υπήρξε καθοριστική, διότι με τον τρόπο αυτό ανέδειξε το επιχείρημα πως η ενέργεια δεν σχετίζεται με τις φυσικές δυνατότητες, αλλά με την προαίρεση και την ευθύνη των πράξεων. Οντολογικά και λογικά η ενέργεια υπερτερεί της δυνατότητας, επειδή η ενέργεια εξυπηρετεί ένα σκοπό.

Η συχνότατη αναλογική απόδειξη του Αριστοτέλη τεκμηριώνει τη θέση ότι η ηθική αρετή προκύπτει ως προϊόν εθισμού[[34]](#footnote-34), η ποιότητα του οποίου αντανακλάται εναργέστατα σε κάθε πράξη. Μάλιστα το σχήμα από τη γένεση έως τη φθορά μίας ηθικής αρετής επιβεβαιώνει τον επίκτητο χαρακτήρα της, επειδή κάθε αρετή εξαφανίζεται, όταν αφεθεί να παρακμάσει, αποβάλλοντας την τελείωσή της που με κόπο κατέκτησε[[35]](#footnote-35). Η ιδιαίτερη προσήλωση της σκέψης του Αριστοτέλη στην ποιότητα της άσκησης οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η ηθική αρετή είναι το προϊόν της ποιοτικής άσκησης σύμφωνα με το κανονιστικό πλαίσιο της τέλειας αρετής. Επιπρόσθετα, η ορθή εφαρμογή και η επανάληψη των όμοιων ποιοτικών ενεργειών μίας άσκησης, ενός εθισμού, οδηγούν στην έξη[[36]](#footnote-36). Πρόκειτα για μία λέξη που εισήγαγε ο Αριστοτέλης, με σκοπό να καταδείξει ότι ο ηθικός χαρακτήρας των ατόμων είναι το απόσταγμα μόνιμων εθισμών, η ποιότητα των οποίων θα καθορίσει και την ποιότητα των έξεων.

Συμπερασματικά η παραδοχή ότι η ευδαιμονία προσδιορίζεται εντός του οικείου τρόπου των ηθικών αξιών επαναλαμβάνεται με ιδιαίτερη έμφαση στο δεύτερο Βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*. Εξαιτίας αυτής της παραδοχής προβάλλεται η αντίθεση της ευδαιμονίας σε ό,τι μη υπαρκτό και αφηρημένο για τη σύλληψη της ουσίας της. Η παράγωγη ηθική δραστηριότητα των ατόμων, και μάλιστα στην απόπειρά τους να συμβιώσουν, αποτελεί για τον Αριστοτέλη τη βασική προϋπόθεση για την κατάκτηση της ευδαιμονίας. Του είδους αυτού η προϋπόθεση σημαίνει ότι η ευδαιμονία εμφανίζεται μεν ως προαίρεση και εκλογή από την πλευρά του υποκειμένου, όμως σε ένα αυτόνομο σύστημα αξιών, όπου η ροπή στρέφεται προς την αυτάρκεια. Η ηθική δράση έχει αξία όταν διατηρεί την επαφή με το αγαθό, το οποίο αντιλαμβάνεται ως τέλος, ως σκοπό της ηθικής πράξης[[37]](#footnote-37). Η παρουσία του αγαθού είναι ορατή και ως αποτέλεσμα έθους, η διαρκής επανάληψη του οποίου οδηγεί στην έξη. Η έξη ίσταται κατά αυτόν τον τρόπο εύλογα υψηλότερα από τον εθισμό και η ποιότητά της εξαρτά άμεσα και την ύπαρξη της ευδαιμονίας. Κατά συνέπεια, η προτεραιότητα ανήκει στην αρετή, τη συμπερίληψη των ποιοτικών συνηθειών, εφόσον ο απόλυτος σκοπός της αρετής οδηγεί προς την ευδαιμονία. Η απόλυτη προσήλωση στη σχέση αρετής και ευδαιμονίας οδηγεί τον Αριστοτέλη στη διερεύνηση της σύνδεσης του ενάρετου ανθρώπου με τον τελικό σκοπό. Η σχέση αυτή δεν είναι αυτόματη, αλλά μεταβάλλεται εξαιτίας της ατομικής αρετής, η οποία παραμένει πάντοτε σε διαλεκτική αναφορά με την τελεολογική προοπτική. Για τον Αριστοτέλη, η προοπτική του τελικού σκοπού είναι μία προϋπόθεση sine qua non για την κατανόηση του ηθικού αγαθού. Η απόδειξη ότι το ηθικό αγαθό ως πραγμάτωση ενεργεί στη ζωή του ανθρώπου είναι η ευδαιμονία. Επομένως, η σφαίρα της αρετής κινείται στον χώρο του ηθικού αγαθού και ενεργεί ως συμμόρφωση στις επιταγές της ευθύνης και του σκοπού[[38]](#footnote-38).

**α.3****. Η ευδαιμονία ως κατάφαση της μεσότητας.**

Το ζήτημα της ευθύνης των έξεων στην πραγμάτωση της ηθικής αρετής-και ιδιαίτερα της ευθύνης ως προς την ποιότητα τους-υποδηλώνει ότι το άτομο ισορροπεί μεταξύ της ατομικής ευθύνης για την επιλογή, απέναντι στις εξωτερικές αντικειμενικές συνθήκες. Παρόλες τις αντικειμενικές συνθήκες, η προαίρεση είναι ο παράγων, ο οποίος σε προκεχωρημένο βαθμό καθορίζει το κριτήριο ορθότητας. Στον λιτό ορισμό περί αρετής ο Αριστοτέλης δεν αφήνει περιθώρια για παρερμηνείες, προσδιορίζοντας την έξη ως προαίρεση[[39]](#footnote-39), συμπληρώνοντας τον ορισμό με το στοιχείο του λόγου και της φρόνησης.[[40]](#footnote-40) Η ταύτιση της ηθικής αρετής με την έξη ανοίγει, όπως είναι αναπόφευκτο, το ζήτημα του τρόπου, δια του οποίου η έξη θα ευρίσκεται στην τελειότερη μορφή της. Η ποιότητα της έξης εισάγει αναγκαία στη σκέψη του Αριστοτέλη την ιδέα ότι πρέπει να υπάρχει ένα σημείο αναφοράς, σύμφωνα με το οποίο θα καθορίζεται η τελειότητα. Το σημείο αυτό είναι η μεσότητα. Η μεσότητα, ως επιλογή, μεταξύ της υπερβολής και της έλλειψης δημιουργεί τις προϋποθέσεις, αφενός, να μη δυστυχεί κάποιος και, αφετέρου, να απολαμβάνει το ευ ζην, εφόσον πράγματι το επιθυμεί. Για τον Αριστοτέλη, η έννοια της μεσότητας έχει διττό χαρακτήρα: μεσότητα προς τα πράγματα και μεσότητα προς εμάς[[41]](#footnote-41). Η αντικειμενική και η υποκειμενική έκφραση της μεσότητας θέτει το ζήτημα του καθορισμού των ορίων-ιδιαίτερα στη δεύτερη περίπτωση- και των κριτηρίων βάσει των οποίων θα καταλήξει η μεσότητα ως ρεαλιστική οδός προς την ευδαιμονία. Ο μη απόλυτος χαρακτήρας της όλης απόπειρας γίνεται εύκολα αντιληπτός, όταν το υποκείμενο σχετικοποιεί τις εκάστοτε ανάγκες του και αναζητεί τη μεσότητα στις συγκεκριμένες συνθήκες, που προφανώς ενδέχεται κάθε φορά να αλλάζουν[[42]](#footnote-42).

Εφόσον η μεσότητα είναι σχετικό μέγεθος, υπόκειται σε πλείστους παράγοντες που μεταβάλλουν το μέτρο. Για να μην απωλέσει το άτομο κάθε αίσθηση μεσότητας, οφείλει με ηθικά κριτήρια να σταθμίσει, και με βάση τη λογική φύση του νου, το δέον. Εισάγοντας, επιπλέον, τις δύο ακραίες έννοιες, της υπερβολής και της έλλειψης, έδειξε καταρχάς το μέτρο της αποφυγής, η μη αποτροπή του οποίου θα απομακρύνει το άτομο από τις ηθικές αρετές[[43]](#footnote-43). Τα ζεύγη των αντιθετικών εννοιών που χρησιμοποιεί για ν΄ αποδείξει τη μεσότητα, τονίζει ο G. Müller, βασίζονται θεωρητικά σε μία παραδοχή του αριθμητικού παραδείγματος, εφόσον σ΄ ένα παράδειγμα, λόγου χάρη, ποσοτικού τύπου το έξι (6) είναι το μέσο μεταξύ του ελλειμματικού δύο (2) και του υπερβολικού δέκα(10). Παρόλη όμως την αντικειμενική εύρεση του αριθμητικού μέσου, υπεισέρχεται η υποκειμενική παράμετρος, όταν πρόκειται για τον καθορισμό της μεσότητας, η οποία οφείλει να προσδώσει τα ποιοτικά εκείνα κριτήρια, ώστε η μεσότητα να καταστεί πραγματική αρετή[[44]](#footnote-44).

Ο συσχετισμός της μεσότητας με την ηθική παραμένει ο κοινός παρονομαστής της απόπειρας του Αριστοτέλη να εκθέσει τα επιχειρήματά του. Παρουσιάζοντας το παράδειγμα της τέχνης επισημαίνει ότι ο τεχνίτης θα εγκύψει και θα επιδιώξει τη μεσότητα, επειδή η τελευταία θα του αποδώσει ένα ολοκληρωμένο και τέλειο έργο, το οποίο δεν θα υπόκειται στην ανάγκη της πρόσθεσης ή της αφαίρεσης, όπως επίσης, δεν θα υποβάλλεται στη διαδικασία της φθοράς που προκαλεί η υπερβολή και η έλλειψη. Μάλιστα ο σκοπός της δράσης του τεχνίτη επικαθορίζει και τα μέσα της επίτευξής του. Στο σημείο αυτό, ορθά επισημαίνει ο Εμ. Κουκλάκης, την ερμηνευτική δυσκολία, για το αν και κατά πόσο υφίσταται ένα είδος θεωρητικής σύλληψης του σκοπού, αν δηλαδή η μεσότητα εμφανίζεται και ως θεωρητική δυνατότητα, η οποία τελικά πραγματώνεται ως τελική ενέργεια[[45]](#footnote-45). Επομένως η τέχνη, μέσω του τεχνίτη, και αυτό αποτελεί αναγκαία συνθήκη, μορφοποιεί τα υλικά της ώστε να παραχθεί ένα ποιοτικό αποτέλεσμα παρόλες τις ποσοτικές παραδοχές του.

Κατ΄ αντίστοιχο τρόπο επιχειρηματολογεί ο φιλόσοφος και για την μεσότητα στην ηθική αρετή. Εδώ η υπερβολή και η έλλειψη ως άκρα θα στερήσουν τη σύλληψη της μεσότητας ως ηθικού κριτηρίου. Το δεοντολογικό κριτήριο, προκύπτει κατά συνέπεια, συγκριτικά των εννοιών της υπερβολής και της έλλειψης Ταυτόχρονα όμως αποκαλύπτεται, σημειώνει ο Ot. Höffe ότι ο χρόνος, η συνθήκη, η σχέση, η αιτία και ο τρόπος είναι δομικά στοιχεία της μεσότητας, υπονοώντας προφανώς την εργώδη προσπάθεια του ατόμου να τ΄ αναδείξει και να τα πραγματώσει. Η εφαρμογή όλων αυτών των πρόσθετων κριτηρίων είναι εφικτή, διότι η εμπειρία και ορθός λόγος έρχονται αρωγοί και δεν αντιμάχονται το εγχείρημα επίτευξης της μεσότητας [[46]](#footnote-46).

Η διαλεκτική, επομένως, της υπερβολής και της έλλειψης δημιουργούν τις ασφαλείς προϋποθέσεις για να αξιολογηθεί η μεσότητα ως αγαθό και μάλιστα προσδιορίσιμο. Οι απαιτήσεις των πρόσθετων κριτηρίων, προκειμένου να καθοριστεί η μεσότητα και κατ’ επέκταση το τέλειο έργο, παρουσιάζονται ως δηλωτική πρόταση και σε ικανό βαθμό αποδίδουν και τον ορισμό της αρετής[[47]](#footnote-47). Το ζήτημα που δημιουργεί μία επιπρόσθετη ερμηνευτική δυσκολία είναι η ταυτόχρονη χρήση των δηλωτικών λέξεων : *μέσον και άριστον*. Η θεωρητική αντίφαση αίρεται, εφόσον νοηθεί η μεσότητα ως τέλειο έργο. Πράγματι, το άριστο ενέχει μια ακρότητα υπό την έννοια της τελειότητας. Με τον τρόπο αυτόν ο Αριστοτέλης εξυπηρετεί την έννοια του υπέρτατου αγαθού που οφείλει κάποιος ν΄ αποκτήσει. Αλλά και η μεσότητα είναι τέλεια, επειδή ως αρετή βρίσκεται ανάμεσα στην υπερβολή και την έλλειψη. Η μεσότητα στοχεύοντας στην αρετή τείνει και τελικά ταυτίζεται με το άριστο, καταργώντας το οξύμωρο σχήμα μέσον = άριστον. Η παρεμβολή βέβαια της υποκειμενικής κρίσης φαίνεται να μεταβάλλει το μέτρο, δεν είναι όμως ικανή να ανατρέψει τη μετάβαση από μία καθαρή δυνατότητα σε μια ενεργούμενη πράξη. Η κίνηση άλλωστε τον Αριστοτέλη από τη δυνατότητα στην πραγματικότητα είναι μια λογική κίνηση χωρίς να εμφανίζει στοιχεία παραδοξότητας. Αντίθετα, η γνώση του μέτρου, έστω του υποκειμενικού, απαιτεί ενέργεια, η οποία θα προφυλάξει το άτομο από τις ακραίες τοποθετήσεις και θα του προσφέρει το βαθύτερο νόημα του ευ ζην[[48]](#footnote-48).

Δύο ακόμη δηλωτικές λέξεις έχουν ιδιαίτερη ερμηνευτική αξία με τις ανάλογες θεολογικές σημάνσεις: η χρήση των δύο απαρεμφάτων *ἁμαρτάνειν* και *κατορθοῦν* έρχεται επικουρικά να διερευνήσει την έννοια της μεσότητας ως αρετής[[49]](#footnote-49). Ο συλλογισμός φαίνεται απλός, ταυτίζοντας το *ἁμαρτάνειν* με το λάθος και το *κατορθοῦν* με το ορθό. Είναι ενδεικτικός ο τρόπος, δια του οποίου ο Αριστοτέλης στα ζεύγη των αντιθέσεων μεταξύ του καλού και του κακού επισημαίνει ότι το καλό τελείται με έναν τρόπο μοναδικό. Το σημείο αναφοράς του καλού είναι η μεσότητα, η οποία όταν εκφραστεί ως συμπεριφορά του ατόμου, επιτυγχάνεται με έναν μοναδικό τρόπο. Η κατάφαση της μεσότητας, παρόλο τον υποκειμενισμό, κατοχυρώνει την κυρίαρχη θέση έναντι κάθε αποστασίας σε μία άλλη αρχή ή ενασχόληση του βίου. Η απόλαυση του αγαθού γίνεται έτσι δείκτης ευδαιμονίας[[50]](#footnote-50).

Συμπερασματικά, η διδασκαλία του Αριστοτέλη για τη συσχέτιση ευδαιμονίας και μεσότητας υπήρξε θεμελιώδης ερμηνευτική προσπάθεια εξήγησης του όρου «αρετή». Ο Αριστοτέλης διαπιστώνει ότι, για να ερμηνεύσει την αρετή ως μεστότητα, είναι αναγκαίο να εκκινήσει από την έννοια της έξης τοποθετώντας αυτήν σύμφωνα με την παιδαγωγική προοπτική του ως έννοια γένους. Αυτό όμως δεν αρκεί, διότι οποιαδήποτε έξη δεν είναι δυνατόν να ταυτιστεί με την αρετή. Η αναγκαία αλλά και ικανή συνθήκη της προαγωγής της έξης σε αρετή προϋποθέτει την αγαθή προαίρεση. Για τον λόγο αυτό ο ενάρετος άνθρωπος είναι κατόρθωμα ελεύθερης εκλογής, με συνείδηση των πράξεών του. Επειδή η αρετή ως μεσότητα ενέχει πλήθος υποκειμενικών στοιχείων καταλήγει ένα διαρκές ζητούμενο του ανθρώπινου λόγου. Η προβολή της ορθής λογικής στα επιχειρήματα του φιλοσόφου διευκολύνει τα πράγματα, αλλά δεν λύνει το ζήτημα της διαλεκτικής των αντιθέσεων. Ο Αριστοτέλης δεν θυσιάζει χάρη στη λογική ή στη γνώση τον συσχετισμό της αρετής με την ευδαιμονία. Προτάσσει για την αρετή και, επομένως, για την ευδαιμονία τον λόγο της φρόνησης. Η φρόνηση στον Αριστοτέλη θ΄ αποδειχθεί μία σταθερά όχι για τη θέαση της ιδέας του αγαθού , αλλά ως σταθερή ικανότητα ρύθμισης του βίου, εμπλοκής του ατόμου και με την ένυλη πραγματικότητα[[51]](#footnote-51).

**α.4.** **Η ηδονή ως συνθήκη ευδαιμονίας.**

Για τον Αριστοτέλη, τρείς είναι οι τρόποι διάκρισης του βίου των ανθρώπων, κυρίως δε στον τρόπο δια του οποίου αντιλαμβάνονται το αγαθό και, κατά συνέπεια, την ευδαιμονία ως ύψιστο αγαθό. Υπογραμμίζει με ιδιαίτερη σαφήνεια τον *απολαυστικό*, τον *πολιτικό* και τον *θεωρητικό* βίο[[52]](#footnote-52). Στον απολαυστικό βίο, ενώ δεν απουσιάζει το στοιχείο της προαίρεσης, η επιλογή καταλήγει σε *βίο βοσκημάτων,* δηλαδή σε επίπεδο ζωώδους ορμής που κατευθύνεται προς την ηδονή. Επειδή η ηδονή είναι η ρίζα της ανθρώπινης φύσης, απαιτείται η παρέμβαση του έλλογου στοιχείου του υποκειμένου, ώστε να καταστεί και αυτή ένα είδος αγαθού[[53]](#footnote-53).

Όπως με σαφήνεια διατυπώνει ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Ευδήμεια*, η ηδονή και το αντώνυμό της η λύπη, ως επίκτητα συστατικά της ανθρώπινης ιδιότητας δεν δύναται να γεννηθούν και να υπάρξουν παρά ως αποτέλεσμα του υποκειμένου που αισθάνεται ή πράττει[[54]](#footnote-54). Η συγκεκριμένη αλήθεια δεν εξαιρεί και τον ευδαίμονα άνθρωπο. Αντίθετα η αξίωσή της δημιουργεί το αίσθημα της αυτάρκειας, απαραίτητης προϋπόθεσης για την πραγματική ευδαιμονία. Η επιδίωξη, επίσης, της ηδονής δεν ενέχει το στοιχείο της ματαιότητας, επειδή προκύπτει αναγκαία μετά από κάθε δράση του υποκειμένου στην απόπειρά του να επιτύχει το αγαθό[[55]](#footnote-55). Ο Αριστοτέλης απορρίπτει τα επιχειρήματα εκείνων που θεωρούν ότι η ηδονή δεν είναι με κανέναν τρόπο κάτι καλό. Είναι γεγονός ότι ο φιλόσοφος αντλεί ένα επιπλέον επιχείρημα, περί μη απόρριψης της ηδονής, από την ανάλυση της ιδέας που έχουν οι πλείονες άνθρωποι για την ευδαιμονία. Οι περισσότεροι, υποστηρίζει ο Αριστοτέλης, θεωρούν ότι η ηδονή και η ευδαιμονία βαδίζουν από κοινού και, επομένως, η ηθική αρετή και η κακία σχετίζονται αντίστοιχα με την ηδονή και την λύπη[[56]](#footnote-56).

Άλλωστε, η συλλογιστική του Αριστοτέλη, για να δείξει ότι η έξη γίνεται μόνιμο στοιχείο του χαρακτήρα, κατατείνει στην εύρεση ενός αποδεικτικού στοιχείου ικανού να επαληθεύσει την επιτέλεση της έξης. Το κριτήριο αναφοράς, τονίζει η U. Wolf, είναι η δημιουργία των ευχάριστων ή δυσάρεστων συναισθημάτων κατά την διαδικασία της πορείας του εθισμού[[57]](#footnote-57). Η ηδονή και η λύπη ως σημεία αναφοράς επιβεβαιώνουν μεν την αντιστοιχία πράξης και συναισθήματος, προσθέτει ο Ot. Höffe, δεν αποσαφηνίζουν όμως τη συσχέτιση των ορθών ενεργειών με την ηθική αρετή. Για τον λόγο αυτό, η σκέψη του φιλοσόφου οδηγείται στον διαχωρισμό περί καλών και κακών ηδονών, αν και η φιλοσοφική θεώρηση του ζητήματος παραμένει προβληματική, εξαιτίας της σχετικότητας της ηδονής ως αγαθού[[58]](#footnote-58). Εφόσον δεν γίνεται αποδεκτή μια καθολική ιδέα της ηδονής ως απόλυτου αγαθού, αλλά ως αγαθού του συγκεκριμένου ανθρώπου, καλείται ο ίδιος ο άνθρωπος ν΄ αποκαταστήσει τον διαχωρισμό της ηδονής. Εισάγοντας για παράδειγμα τις έννοιες σώφρων - ακόλαστος, ανδρείος - δειλός κατά ζεύγος αντίθεσης επιτυγχάνει να συσχετίσει το συναίσθημα της ευχαρίστησης με τη σωφροσύνη και την ανδρεία και το συναίσθημα της οδύνης με την ακολασία και τη δειλία[[59]](#footnote-59). Αλλά ούτε αυτό είναι επαρκές για ν΄ αποδείξει ότι οι ηθικές αρετές παράγονται αυτόματα από τα ευχάριστα ή τα δυσάρεστα συναισθήματα. Η επιβεβαίωση της χαράς ή της λύπης, επομένως, απαιτεί ένα πρόσθετο κριτήριο διάκρισης.

Ένα επόμενο παράδειγμα ζεύγους αντιθετικών εννοιών, όπως αυτό της εγκράτειας και της ακρασίας, προβάλλει εναργέστερα την αξιολογική κρίση του υποκειμένου έναντι τόσο των κινήτρων όσο και των συναισθημάτων κατά την επιτέλεση οιασδήποτε πράξης. Στα *Ηθικά Νικομάχεια* ο Αριστοτέλης επιχειρεί μια λεπτή διάκριση μεταξύ του εγκρατούς και του σώφρονος ανθρώπου[[60]](#footnote-60). Ενώ παράγεται το ίδιο ηθικό αποτέλεσμα, ότι δηλαδή και οι δύο δεν άγονται από την ηδονή, παρά ταύτα ο εγκρατής συνοδεύεται από μια παραδοξότητα. Πράττει ακριβώς τα ίδια με τον σώφρονα άνθρωπο, αλλά σώφρων δε δύναται να χαρακτηρισθεί. Η διαφορά έγκειται στο δεδομένο ότι ο εγκρατής, αντίθετα από τον σώφρονα, δεν κατανοεί το αγαθό απηλλαγμένο από την όρεξη και την επιθυμία. Ενδεχομένως να λυπάται που οι επιθυμίες του δεν πραγματώνονται, αλλά τελικά οι πράξεις του ταυτίζονται μ΄ εκείνες του σώφρονα[[61]](#footnote-61). Η διαφορά είναι επίσης εμφανής στο ότι ο σώφρων απολαμβάνει και χαίρεται, όταν οι ηδονές του είναι σύμφωνες με την καθαρή σύλληψη του αγαθού, ενώ ο εγκρατής εμφανίζει ένα συγκρουσιακό μοτίβο, όπου, παρά τον έλεγχο των παθών, δεν απολαμβάνει τη χαρά του αγαθού και προφανώς δεν οδεύει προς την ευδαιμονία. Το μη εφικτό της πραγματοποίησης της ευδαιμονικής αρχής από την πλευρά του εγκρατούς είναι αντιπροσωπευτικό της ηθικής που επικαλείται ο φιλόσοφος για ν΄ αποδείξει ότι η ευδαιμονία ως ενέργεια δεν είναι απροϋπόθετη. Η αδυναμία ν΄ απολαύσει κάποιος την ευδαιμονία πέραν της σύλληψης του αγαθού εντοπίζεται και στον έλεγχο των παθών, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι ο φρόνιμος - σώφρων άνθρωπος βρίσκεται στο χώρο της απάθειας εκτός των ορίων του κόσμου της αισθητής εμπειρίας[[62]](#footnote-62).

Υπό τη συγκεκριμένη οπτική είναι αδύνατον ο σώφρων άνθρωπος να ενεργήσει ως ακρατής διότι η ακρασία παραμερίζει, χωρίς να την καταργήσει εντελώς, τη λογική της φρόνησης όπως σωστά υπογραμμίζει η S. Broadie, επισημαίνοντας ότι στο πεδίο, λόγου χάρη, των σωματικών ηδονών η φυσική λειτουργία υποκύπτει στην άλογη παρόρμηση. Η ηθική αποτίμηση της ακρασίας δεν πρέπει να οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι ο ακρατής απέχει της λογικής και της γνώσης του αγαθού, αλλά κινείται στην κατεύθυνση ότι, ενώ αναγνωρίζει ότι ενεργεί λανθασμένα, παρόλα αυτά οι πράξεις του αποτυπώνουν το αποτέλεσμα της επήρειας των παθών του. Η γνώση του αγαθού με τον τρόπο αυτό υποχωρεί ενώπιον της επιθυμίας με φυσική συνέπεια να προκύπτει και το ζήτημα, αν πράγματι γνωρίζει ή βρίσκεται σε άγνοια ο ακρατής άνθρωπος[[63]](#footnote-63). Ο Αριστοτέλης κατευθύνει τη σκέψη του στο ότι η ακρασία είναι, πράγματι, κάτι κακό, επειδή ο ακρατής στην ουσία δεν έχει υποβάλει τον εαυτό του στη διαπαιδαγώγηση των ποιοτικών έξεων και αδυνατεί να πράξει το ορθό, έστω και αν κατέχει τη γνώση του αγαθού. Με άλλους λόγους επαναλαμβάνεται, τηρουμένων των αναλογιών, και εδώ το κλασικό μοτίβο της σκέψης του φιλοσόφου περί τού *δυνάμει* είναι και του *ενεργείᾳ* είναι. Ο D.W Ross εξηγεί ότι πράγματι και στη γνώση του αγαθού ενυπάρχει το σχήμα *δυνάμει* γνώση και *ενεργείᾳ* γνώση. Ο ακρατής φαίνεται έτσι να κινείται στη σφαίρα της εν δυνάμει γνώσης του αγαθού, το οποίο ουδέποτε πραγματώνει, διότι αδυνατεί την υπέρβαση στη σφαίρα τής *ενεργείᾳ* γνώσης του αγαθού, δηλαδή ως ορθώς πράττειν. Η αναντιστοιχία αυτή σηματοδοτεί επιπρόσθετα ότι ο ακροατής αποτυγχάνει να ενεργήσει ορθά, σύμφωνα με τα παραδεκτά κριτήρια του αγαθού, υποκύπτοντας στην αδυναμία της φρόνησης. Τελικά ο ακρατής ενεργεί μονίμως με ορισμένη εκούσια θέληση παρασυρόμενος από το πάθος, αντίθετο στις επιταγές της λογικής του και σύμφωνος με τις προτιμήσεις της ορέξεως-επιθυμίας[[64]](#footnote-64).

Εν κατακλείδι, στο πρόβλημα συσχέτισης ηδονής και ευδαιμονίας παρατηρούμε ότι ηθικές κατηγορίες, όπως λόγου χάρη της εγκράτειας και της ακρασίας, της ηδονής και της λύπης, εμφανίζουν απτά αποτελέσματα εντός της ηθικής εμπειρίας και επιδιώκουν την ώθηση του υποκειμένου σ΄ ένα άλλο επίπεδο, προκειμένου οι ίδιες να μετασχηματιστούν αντίστοιχα σε αρετές ή κακίες[[65]](#footnote-65). Μολονότι μια τέτοια ερμηνεία θα ήταν συμβατή με τη σύγχρονη ηθική θεωρία, στο αριστοτελικό Corpus διαπιστώνεται ότι παραμένει μία μονιστική θεωρία. Η αιτία βρίσκεται στο ότι οι ηθικές έννοιες, ιδιαίτερα στα ηθικά έργα του Αριστοτέλη, δεν πρέπει να ερμηνευθούν ως τελική εκδήλωση της αρχής της ηδονής ως πρώτης ορμής, η οποία αφ’ εαυτής θα οδηγήσει το υποκείμενο στο ευ ζην. Αν τελικά γίνει αποδεκτό πως μία ποιητική-δημιουργική αρχή, έστω και αναγκαία, οδηγεί αυθεντικά το βίο προς την ευδαιμονία, είναι φανερό ότι αυτό δεν συμπεριλαμβάνεται στις προσδοκίες του Αριστοτέλη[[66]](#footnote-66). Η διάρθρωση της ευδαιμονίας για τον Σταγειρίτη φιλόσοφο, χωρίς να παραμερίζει και το ευχάριστο συναίσθημα, εξαρτάται από τον ρόλο της βούλησης, της νόησης, της φρόνησης, περιλαμβάνοντας επιπλέον και εκείνα τα στοιχεία που θα σηματοδοτήσουν την τέχνη της συμβίωσης. Η ηδονή γίνεται αποδεκτή ως αναγκαία συνθήκη, όχι όμως ως μία ικανή συνθήκη να οδηγήσει τα πράγματα στο ύψιστο αγαθό.

**α.5.** **Οι βουλητικές προϋποθέσεις της ευδαιμονίας.**

Αποτελεί κοινό τόπο στην νεωτερική αυτοσυνειδησία ότι την ευθύνη των πράξεων λογικά την αναλαμβάνει το υποκείμενο, όταν ενεργεί με ελεύθερη βούληση, έχοντας συνείδηση για το εκούσιο του πράγματος. Σε αυτή τη συλλογιστική τίθεται το ερώτημα, αναφορικά αν πράγματι ο Αριστοτέλης πρεσβεύει μία μονολιθική θεωρία για την βούληση και την ευθύνη του ατόμου όπως την αναλύει στο τρίτο Βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*. Ο W.F.R. Hardie υποστηρίζει ότι βασικά στη σκέψη του φιλοσόφου έχουμε μια πραγμάτευση του ζητήματος: ελεύθερη βούληση και αιτιοκρατία.[[67]](#footnote-67) Για το υπό εξέταση θέμα η θεμελιώδης ερώτηση συνίσταται στο αν η ευδαιμονία είναι προϊόν ελεύθερης βούλησης ή προϋποθέτει ορισμένες διαδικασίες εκλογής του αγαθού.

Στην έρευνα των τελευταίων δεκαετιών για την αριστοτελική έννοια της βούλησης, αλλά και της ελευθερίας της βούλησης κυριαρχεί η διένεξη, αν και κατά πόσο ο Αριστοτέλης ανέπτυξε στα έργα του μια θεωρία των συγκεκριμένων εννοιών. Όπως σημειώνει ο C. Rapp η διένεξη επεκτείνεται και στο ζήτημα, σχετικά με το αν η υποτιθέμενη έλλειψη μιας ενιαίας έννοιας βούλησης ενδεχομένως να αποτελεί και πλεονέκτημα στην ερμηνευτική απόδοση των έργων του φιλοσόφου[[68]](#footnote-68). Ιδιαίτερη μνεία οφείλει να γίνει στο έργο του A. Dihle, ο οποίος εξετάζοντας συγκριτικά την έννοια της βούλησης στην αρχαιοελληνική φιλοσοφία και την ιουδαιο-χριστιανική παράδοση οδηγήθη στο συμπέρασμα ότι οποιαδήποτε αναφορά στην αρχαιοελληνική έννοια της βούλησης εμπίπτει στο νοησιαρχικό πλαίσιο, τη βάση του οποίου είχε θέσει ήδη ο Σωκράτης. Στο συγκεκριμένο πλαίσιο παραμένει άγνωστη μια ιδέα περί αυτόνομης βούλησης του ανθρώπου. Η τελευταία ιδέα αποτελεί σύλληψη του Αυγουστίνου, ο οποίος πρόβαλε την αυτόνομη βούληση του Θεού και την ιδέα της ανθρώπινης βούλησης που ανταποκρίνεται στο ό, τι ο Θεός αποκαλύπτει[[69]](#footnote-69).

Ο G. Ryle επισημαίνει ότι ο Αριστοτέλης δεν επέδειξε αδιαφορία για τη συσχέτιση βούλησης και ορθής συμπεριφοράς, αλλά κοινωνικοί και πολιτικοί λόγοι περισσότερο τον οδήγησαν στην έλλειψη συγκεκριμένης ηθικής θεωρίας, η οποία θ΄ ανέλυε τις προϋποθέσεις που εδράζονται στον πυρήνα των ψυχικών εκδηλώσεων και ενεργειών. Η βασική προβληματική περιστρέφεται γύρω από την ερμηνεία της εκούσιας ή ακούσιας πράξης, αλλά ο Αριστοτέλης δε φαίνεται διατεθειμένος να εξηγήσει το ανωτέρω δίπολο με θεμελιώδες κριτήριο αναφοράς τη βούληση[[70]](#footnote-70). Ο L.J. Austin προσθέτει ότι είναι άδικη η μομφή εναντίον του φιλοσόφου ότι, δήθεν αντί να εισάγει το φορτίο της βούλησης στην ηθική επιχειρηματολογία του, χρησιμοποιεί δικαιολογίες και τεχνάσματα ώστε ν΄ αποφύγει στην ουσία το πρόβλημα της ελευθερίας[[71]](#footnote-71). Ο A. Kenny αποδίδει έπαινο στον Αριστοτέλη, επειδή δεν εισήγαγε την ούτως ή άλλως προβληματική θεώρηση της βούλησης, ακριβώς διότι η ελευθερία της βούλησης είναι κάτι το απροσδιόριστο μεταξύ της νόησης και της συνείδησης. Εκείνο που τελικά ενδιαφέρει τον Αριστοτέλη είναι η εξήγηση του ορθώς πράττειν μέσα από την πραγμάτευση του εκούσιου, του πράγματος που θ΄ αποβλέπει σε κάτι και της απαραίτητης ορθολογικότητας[[72]](#footnote-72). Παραπλήσια είναι και η θέση του M. Frede, ο οποίος υποστηρίζει ότι ο Αριστοτέλης δεν παρουσίασε μια διαυγή έννοια της βούλησης, επειδή για λόγους κοινωνικό - ιστορικούς δεν διέθετε μια αποκρυσταλλωμένη έννοια ελευθερίας. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο φιλόσοφος στερεί από την πράξη το στοιχείο της ελευθερίας, αλλά ότι η έννοιά της ορίζεται από συγκεκριμένες κανονικότητες. Εν τέλει ο ενάρετος άνθρωπος ίσως να μη χρειάζεται το κανονιστικό πλαίσιο των πράξεων του, επειδή ρυθμίζει τις έλλογες επιθυμίες του χωρίς την απαραίτητη παρουσία ενός διαιτητή με τη μορφή της βούλησης[[73]](#footnote-73).

Η σύνδεση προπαντός πράξης και σκοπού συνάδει με την κλασική επιχειρηματολογία του Αριστοτέλη, ειδικότερα δε, όταν διατυπώνει τη θέση ότι οι άνθρωποι είναι η *αρχή* των πράξεων τους[[74]](#footnote-74). Με τον όρο «αρχή» προφανώς εννοεί, όπως υποστηρίζει και O. Höffe, μια εσωτερική δύναμη που τη διακρίνει κάποιος μόνον στο ανθρώπινο ον και η οποία σ΄ έναν προκεχωρημένο βαθμό με τη χρήση του λόγου διαβλέπει τις εναλλακτικές, μελετά τα στοιχεία της πράξης, αποφασίζει να δράσει ώστε να επιτύχει τον σκοπό[[75]](#footnote-75). Η *αρχή* διεκπεραιώνει τον παρεμβατικό λόγο της, με την έννοια ότι αποφασίζει να πράξει, παρακάμπτοντας το δεδομένο πλαίσιο της αναγκαιότητας. Πράγματι, ο Αριστοτέλης, προτιθέμενος ν΄ αποφύγει το φορτίο του αναγκαίου, διετύπωσε το επιχείρημα ότι η εναλλακτική ως ενδεχόμενο συνιστά στην ουσία μια συνθήκη της ανθρώπινης δραστηριότητας[[76]](#footnote-76). Προς επίρρωση της θέσης ότι ο άνθρωπος είναι η ποιητική αιτία των πράξεών του, ο Σταγειρίτης φιλόσοφος χρησιμοποιεί και τον όρο «ἐφ′ ἡμῑν»[[77]](#footnote-77). Ενδεχομένως, ο συγκεκριμένος όρος θα μπορούσε να ερμηνευθεί ως δυνατότητα επιλογής για την πραγματοποίηση ή μη μίας πράξης. Το πρόβλημα γίνεται πιο σύνθετο, αν διερευνήσει κάποιος τη σχέση του όρου με το εκούσιο. Ταυτίζεται το εκούσιο με το *ἐφ′ ἡμῑν* ; Ορθά επισημαίνει ο M. Frede ότι το *ἐφ′ ἡμῑν* είναι ευρύτερη έννοια του εκουσίου, διότι περιλαμβάνει και ένα είδος απαραίτητης γνώσης, ώστε κάθε εκούσια πράξη να αποβαίνει συνειδητή ενέργεια. Εκείνο που αναμφισβήτητα προκύπτει είναι ότι τόσο το εκούσιο όσο και το *ἐφ′ ἡμῑν* ικανοποιούν ένα ορισμένο υπόβαθρο, ώστε να στηριχθεί εν μέρει η έννοια της ελευθερίας όπως τουλάχιστον την κατανοεί ο Αριστοτέλης. Θα έλεγε κάποιος ότι αποτελούν μία από τις συνθήκες της ελευθερίας[[78]](#footnote-78). Αξίζει πάντως να επαναδιατυπωθεί η άποψη πως η ηθική θεωρία του Αριστοτέλη δεν είναι μια αμιγώς συνεκτική θεωρία. Και τούτο διαπιστώνεται στη χαλαρή σύνδεση ελεύθερης επιλογής και ευθύνης της πράξης.

Χωρίς αμφιβολία, η στενή σχέση ευδαιμονίας και βούλησης θέτει το πρόβλημα με κύριες παραμέτρους την ελευθερία της βούλησης και τη φύση της εκούσιας πράξης. Η σχέση αυτή μαρτυρά, επίσης, την αιτία για την οποία ο Αριστοτέλης ενέταξε στη διερεύνησή του αναπόφευκτα και στη διαφορά βούλησης και προαίρεσης. Έτσι η ευδαιμονία, ως το ύψιστο αγαθό, του ανθρώπου ερευνά τρόπον τινα και συγχρόνως θέτει υπό αξιολόγηση τα συναισθήματα, τις πράξεις και την επίδρασή τους στη σφαίρα του ψυχικού φαινομένου[[79]](#footnote-79). Η ευδαιμονία, ως επιγενόμενο αγαθό, είναι ανέφικτη δίχως την εμπειρία του ιδίου βιώματος, η μετοχή του οποίου παρέχει τη δυνατότητα συνεχούς επανακαθορισμού του. Θα ήταν λάθος, όμως, όπως προανεφέρθη, να «χρεωθεί» στον Αριστοτέλη μία θεωρία για την αυτόνομη βούληση, η οποία θα κατέληγε, δευτερευόντως, στο ζήτημα του αυτοκαθορισμού του αγαθού. Πραγματικά ο Αριστοτέλης ηργάσθη για να απαλλαγεί από μια τέτοια μομφή, μολονότι δεν εισήλθε στην ουσία του προβλήματος για τη σύνδεση της ελεύθερης βούλησης με την υπεύθυνη πράξη[[80]](#footnote-80). Για τη στόχευση της προϋπόθεσης «ευδαιμονία», πρέπει να τίθεται υπόψη μια βαθύτερη ενέργεια του υποκειμένου, η οποία θα περιλαμβάνει όχι μόνο την τήρηση ορισμένων ηθικών προσταγών, αλλά και τη συστηματική διερεύνηση των τρόπων του ανθρώπινου όντος στην απόπειρά του να πράξει τα δέοντα. Παρότι η ευδαιμονία θεωρείται αυτοσκοπός, διαφωτίζει έμμεσα τα επιβλαβή στοιχεία ( κακίες - πάθη) που ενδεχομένως θα έστεκαν επιζήμια για την πραγμάτωσή της. Ακόμη όμως και στην περίπτωση κατά την οποία οι αστοχίες είναι μεγάλες και τα εμπόδια ανυπέρβλητα δεν προκαλείται οξεία αντίθεση και το αίσθημα της ενοχής έναντι της μη πραγματοποίησης της αρχής της ευχαρίστησης[[81]](#footnote-81). Ο πυρήνας, επομένως, της βούλησης διαπιστωμένος στην εκούσια πράξη και στο *ἐφ′ ἡμῑν* συμβάλλει μεν στο ευ ζην, αλλά το τελευταίο θα απαιτήσει πλείονα κριτήρια τα οποία ο Αριστοτέλης θ΄ αναζητήσει στα στοιχεία της φρόνησης. Η *φρόνησις* θα καταστεί το ανάχωμα για την απάλειψη των αναγκαίων κακών του βίου.

**α.6.** **Ο «φρόνιμος» και ο «σοφός» ευδαίμων.**

Η ρευστότητα των ανθρωπίνων πραγμάτων και η εξαιρετική αστάθεια στην επιλογή του αγαθού ώθησαν τον Αριστοτέλη στην αναζήτηση του μέτρου επί της κριτικής δεξιότητας του φρόνιμου ανθρώπου, ο οποίος αποκτά ουσιαστική γνώση για το αγαθό, αναγνωρίζει την υπερβολή και την έλλειψη καθώς και την αμοιβαία σχέση τους[[82]](#footnote-82). Τον φρόνιμο άνθρωπο τον απασχολεί η ορθότητα όχι μόνο των μέσων, αλλά και του σκοπού, έτι μάλλον δε του τελικού σκοπού. Η εμμονή του Αριστοτέλη να ορίσει τον φρόνιμο άνθρωπο ως το ορθό μέτρο εξηγείται επαρκώς, αν ληφθεί υπόψη η διακεκριμένη αντίθεσή του σε κάθε υπερβατικόν κανόνα. Επιπρόσθετα, η ιδέα ενός τέτοιου κανόνα δύναται να ευρεθεί μόνο στην ορθή κρίση ενός συνετού και γνωστικού ανθρώπου, χωρίς ωστόσο να παραβλέπεται το γεγονός ότι και ο φρόνιμος δεν κατέχει μια ακριβή μεθοδολογία παραγωγής ηθικών κανόνων[[83]](#footnote-83).

Η ορθή κρίση και κάθε χωριστή δραστηριότητα του υποκειμένου υπόκειται στον έλεγχο της φρόνησης, επειδή η ίδια αποτελεί την πεμπτουσία της ηθικής αρετής, τον πυρήνα του προσδιορισμού του αγαθού. Ως έλλογο στοιχείο η φρόνηση δεσπόζει στην ούτως ή άλλως σχέση εξάρτησης με την ηθική αρετή και προφανώς συμβάλλει για την πραγμάτωση της ευδαιμονίας[[84]](#footnote-84). Η ηθική αρετή ως ορθοπραξία θα ήταν αδύνατον να προσδιορισθεί, εάν δεν εξετάσει κάποιος τις λογικές συγκείμενες της φρόνησης. Η φρόνηση ως λογική-γνωστική συνείδηση εξαρτά όχι μόνο τις επιλογές των καθημερινών αποφάσεων του βίου, αλλά έτι μάλλον επιχειρεί να διακρίνει την ουσία της ευδαιμονίας, διότι, σε αντίθετη περίπτωση, το ευ ζην θα προέκυπτε ωσάν μια τυχαία και τυφλή ενέργεια[[85]](#footnote-85). Εφόσον η ηθική αρετή πραγματώνεται ως μεσότητα, είναι φανερό ν΄ αναμένεται τέτοιου είδους πραγμάτωση και για τη φρόνηση. Πράγματι, ο φρόνιμος άνθρωπος διακρίνει την μεσότητα εξαιτίας του ορθού λόγου που κατέχει και διά αυτού κατευθύνει προς το αγαθό τις πράξεις του. Το όλο σχήμα, επομένως, ακολουθεί την εξής πορεία: ο φρόνιμος άνθρωπος ενεργεί ηθικά υπέρ του αγαθού με βασικές προϋποθέσεις και συνιστώσες τον ορθό λόγο και τη βούλευση του νου που εξελίσσεται σε προαίρεση, ώστε να επιλεγούν τα κατάλληλα μέσα προς επίτευξη του σκοπού[[86]](#footnote-86).

Ο ρόλος της φρόνησης στην τέλεση της πράξης είναι αναμφισβήτητος τονίζει ο R. Sorabji, επισημαίνοντας και την ταυτόχρονη άσκηση της φρόνησης κατά την ορθοπραξία. Εφόσον ο φρόνιμος άνθρωπος κάθε φορά υφίσταται τη βάσανο της επιλογής, ασκεί αμέσως και το καθήκον της φρόνησης στο μέγιστο βαθμό. Ταυτόχρονα, πέραν της επιλογής καλείται να ερευνήσει και την ουσία της ηθικής αρετής. Μια τέτοια εσωτερική διαβούλευση της αντιληπτικής ικανότητας του ανθρώπου μεταβάλλει και τη θέση του έναντι στο ουσιώδες ερώτημα του τι εστί ενάρετη ζωή[[87]](#footnote-87). Η προπαίδεια της φρόνησης στο πεδίο της πράξης επιβεβαιώνει το επιχείρημα του Αριστοτέλη ότι η διανοητική και η ηθική αρετή, ενώ εκκινούν από διαφορετική αφετηρία (διδαχή - έθος αντίστοιχα), τελικά συνεργάζονται, έχοντας ως έδρα την ψυχική λειτουργία. Ο συσχετισμός της φρόνησης, της πράξης, της ηθικής αρετής οδηγεί τον άνθρωπο να καταστεί πραγματικά ευδαίμων. Είναι χαρακτηριστικό ότι, όταν διάγει κάποιος ενάρετη ζωή, η φρόνηση αντανακλά την παρουσία της σε κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα, ενώ στην αντίστροφη πορεία παρέχει η ανθρώπινη δραστηριότητα στη φρόνηση ένα είδος κατάλληλης «αίσθησης», το περιεχόμενο της οποίας συναρτάται με ύψιστες νοητικές λειτουργίες[[88]](#footnote-88). Κατά συνέπεια, η φρόνηση ασκώντας τον έλεγχο των κριτηρίων ορθότητας της ενάρετης ζωής, αφενός εμφανίζεται ως διανοητική αρετή, με σύνολη την ποιότητα της διανοίας, αφετέρου ασκείται ως αρετή του πρακτικού βίου. Υπό αυτό το πρίσμα, γίνεται κατανοητό ότι η φρόνηση οδηγεί στην ευδαιμονία, εξαιτίας της συμβολής της στα ρέοντα και μεταβλητά πράγματα, εντός των οποίων θα αναζητήσει τα ενάρετα όρια του πεπερασμένου και του σχετικού, όπου τα πάντα γεννώνται και φθείρονται[[89]](#footnote-89).

Το βασικό, βέβαια, ερώτημα που τίθεται σε αυτήν την επιχειρηματολογία περιστρέφεται, πέραν της γένεσης και της φθοράς, στην αναζήτηση της ύπαρξης αιώνιων πραγμάτων, αντικείμενο των οποίων ο Αριστοτέλης φαίνεται πως το εναποθέτει στη *σοφία*. Στα *Ηθικά Νικομάχεια* ρητά διατυπώνεται ότι η *σοφία* δεν θα ερευνήσει τίποτε από το πλαίσιο των στοιχείων που καθιστούν τον άνθρωπο ευδαίμονα, επειδή η ίδια ίσταται εκτός του πεδίου της γένεσης των πραγμάτων. Άρα λοιπόν διερωτάται ποια είναι αυτά τα αιώνια πράγματα τα οποία έχει ως αντικείμενο η *σοφία*; Προφανέστατα, θα είναι εκείνα που δεν υπόκεινται στη γένεση και τη φθορά. Επομένως, το ερώτημα προεκτείνεται: υφίσταται και άλλης τάξης ευδαιμονία πέραν των σχετικών πεπερασμένων ορίων του ανθρώπινου βίου; Ο Αριστοτέλης στο σημείο αυτό χρησιμοποιεί ένα καθοδηγητικό παράδειγμα: η *σοφία* δεν παράγει ευδαιμονία όπως η ιατρική παράγει υγεία, αλλά όπως η υγεία παράγει υγεία. Υπονοεί καταφανώς ότι η *σοφία* είναι ανώτερη από τη φρόνηση για τον λόγο που η υγεία είναι ανώτερη του ιατρού[[90]](#footnote-90).

Η αριστοτελική διατύπωση και στην περίπτωση της *σοφίας* προβάλλει αναλογικά, όπως άλλωστε για κάθε αρετή, το στοιχείο τής έξης, μόνο που εν προκειμένω η έξη δεν παράγει κάποιο άλλο αγαθό. Αντίθετα η ενεργοποίησή της αποκαλύπτεται αμέσως ως ευδαιμονία. Ο φιλόσοφος είναι πάντα ευδαίμων. Σύμφωνα με αυτό το επιχείρημα, η ευδαιμονία του φιλοσόφου, κατά αναγκαίο τρόπο θα μπορούσε να ισχυριστεί κάποιος, ασκείται, όταν ο ίδιος ο νους ή κάτι άλλο θεϊκό θεωρεί τη γνώση[[91]](#footnote-91). Με τον ιδιαίτερο αυτό τρόπο παρουσιάζεται ο πυρήνας του θεωρητικού βίου, η συνεχής ενασχόληση δηλαδή του νου, και μάλιστα απερίσπαστη από τα μεταβλητά όρια των ανθρωπίνων πράξεων. Η παραδοχή ότι ο θεωρητικός βίος, ο βίος του φιλοσόφου, σχετίζεται με ανώτερα πράγματα, ενδεχομένως και θεϊκά, προσιδιάζει ότι πρόκειται για την τέλεια ευδαιμονία. Η εκπαίδευση του νου, επομένως, να θεωρεί και ταυτόχρονα η θεώρηση αυτή να είναι απαλλαγμένη από τα πεπερασμένα εμπίπτει σ΄ ένα είδος οιονεί ηδονής. Η ηδονή του νου, κύριο ιδίωμα της φιλοσοφικής ευδαιμονίας, ενδέχεται, όπως σημειώνει ο Π. Κόντος, ν΄ αποτελεί ένα είδος αθανασίας, εφόσον προκύπτει πως η θεωρητική ενασχόληση πραγματώνεται συνεχώς στον τελειότερο βαθμό[[92]](#footnote-92). Το έργο του νου εδώ είναι τέλειο ακριβώς, επειδή είναι ανεμπόδιστο από εξωτερικές συνθήκες. Ο σκοπός εδώ είναι αυτοσκοπός, καθόλου χρηστικός για κάποιο άλλο αγαθό παρά μόνο για τον εαυτό του. Αν κάτι δύναται να θεωρηθεί ως εξωτερική συνθήκη, αυτή θα ήταν η *σχολή* με την έννοια της απουσίας οιασδήποτε δραστηριότητος. *Σχολή* είναι η ιδιοτροπία του φιλοσόφου, ο οποίος ενεργεί στα ύψιστα επίπεδα της ηδονής, θεωρώντας την καθαρή δραστηριότητα του νου. Επομένως, η ιδιοτροπία του νου, εκδηλωμένη δηλαδή ως αγάπη για το ίδιον της δραστηριότητάς του, δύναται να καταλαμβάνει όλη την έκταση του θεωρητικού βίου[[93]](#footnote-93).

Πραγματικά, το γενικό συμπέρασμα για την συσχέτιση φρόνησης, σοφίας και ευδαιμονίας καταδεικνύει δύο οπτικές. Η πρώτη αφορά στην παρατήρηση του φρόνιμου ανθρώπου. Η φρόνηση ως διανοητική αρετή συνεπικουρούμενη από τις υπόλοιπες διανοητικές αρετές (βούληση, βούλευση, προαίρεση κλπ.) μπορεί να οδηγήσει στην ευδαιμονία όχι όμως με μονιστικό τρόπο. Η πρόκριση της φρόνησης νοείται, εφόσον αυτή ερείδεται στην δυναμική της ηθικής αρετής. Και η ηθική αρετή είναι μια αρετή του πρακτικού βίου, δηλαδή της ευπραξίας. Παρόλο που η φρόνηση είναι της διάνοιας και επιδέχεται διδαχή και αγωγή, στον πρακτικό βίο αποκαλύπτεται ως καρπός εμπειρίας, μεσότητα, ικανή να πραγματώσει μέσω της ορθολογικότητας την ευδαιμονία[[94]](#footnote-94). Η δεύτερη αφορά στην κατάφαση της σοφίας ως ευδαιμονίας. Η *σοφία* του θεωρητικού βίου είναι ένα αγαθό καθ΄ εαυτό, η τέλεια εκδοχή της ευδαιμονίας του ανθρώπινου βίου, ως *σχολή.* Εν τούτοις δεν είναι παραίτηση από τα ανθρώπινα πράγματα, αλλά δραστηριοποίηση σε τόπο και χρόνο. Ο τόπος προφανώς είναι η πόλις, ο δε χρόνος είναι η διαρκής θεωρητική ενασχόληση του σοφού, ώστε η εξάσκηση του νου να παράγει ευδαιμονία. Η αρχή της ευχαρίστησης είναι το στοιχείο για να αισθάνεται ο σοφός ευδαίμων. Η ηθική της *σχολής* είναι η λειτουργία, η επωδός του θεωρητικού έργου που παράγει το τέλειο αγαθό[[95]](#footnote-95). Παρόλη τη σημαντικότητά του, ο Αριστοτέλης δεν προσέδωσε στη φιλοσοφική ευδαιμονία μια ολιστική θεωρία της ανθρώπινης φύσης. Προτίμησε να εμβαθύνει στην τελειότητα, δίδοντας ακόμη ένα παράδειγμα: τη θεώρηση της ευδαιμονίας ως πολιτικού όρου στην αρετή της ανθρώπινης συμβίωσης.

**ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β΄. Η αριστοτελική ευδαιμονία ως πολιτικός όρος.**

**β.1. Η ευδαιμονία της Πόλης-Κράτους. Γενική επισκόπηση.**

Ο στοχαστικός άξονας προκειμένου ν΄ αναλυθεί η πραγματικότητα της πόλης κινείται πέριξ της έννοιας του σκοπού, τον οποίο οφείλει να `επιτύχει. Άλλωστε, κάθε μορφή συμβίωσης στοχεύει σ΄ ένα αγαθό και λαμβανομένου υπόψη ότι η πόλη είναι η ανώτερη μορφή συμβίωσης θα στοχεύει στο υψηλότερο αγαθό. Η ευδαιμονία ως πολιτικός όρος είναι η ευδαιμονία των πολιτών που συνυπάρχουν στην ανώτερη μορφή κοινωνίας που είναι η πόλη, το συμφέρον της οποίας έγκειται στην κοινότητα του αγαθού και στη δυνατότητα οργανωμένης πολιτικής συμμετοχής στα επιμέρους πολιτειακά αγαθά[[96]](#footnote-96). Ο Αριστοτέλης στο δεύτερο κεφάλαιο του έβδομου Βιβλίου των *Πολιτικών* θέτει εξαρχής ένα διερευνητικό ερώτημα περί της φύσης της ευδαιμονίας της πόλης[[97]](#footnote-97). Η διερεύνηση ρητά δηλώνεται ότι είναι έργο της πολιτικής επιστήμης και δεν βασίζεται στην ατομική προτίμηση του πολιτικού αγαθού.

Σε επίπεδο οντολογίας, σημειώνει ο W.D. Ross, η ουσία της πόλης όπως και των υπολοίπων όντων, δεν προκύπτει τόσο από την προέλευση όσο από τον προορισμό και βέβαια τον τελικό σκοπό. Παρόλη την τελική νοηματοδότηση, η πόλη γεννήθηκε προκειμένου να διασφαλιστεί το αγαθό της ζωής των πολιτών, ταυτόχρονα δε να διασφαλίσει και την επιθυμία για το ευ ζην. Η παραδοχή της πόλης, ως ανάπτυξη των πολιτικών σχέσεων σημαίνει πρακτικά ότι δίδεται η δυνατότητα για οικοδόμηση και της ηθικής δραστηριότητας καθώς επίσης και για έναν ακρίβεστερο επιμερισμό των διανοητικών εργασιών[[98]](#footnote-98). Ο Σ. Δεληβογιατζής θα προσθέσει ότι η αληθινή υπόσταση του ανθρώπου μπορεί να πραγματωθεί στο εσωτερικό της πόλης, διότι μόνον εκεί το ανθρώπινο ον, προικισμένο με λόγο δημιουργεί σχέσεις βασισμένες στην έννοια της ωφέλειας και της δικαιοσύνης. Η ευδαιμονία της πόλης με τον τρόπο αυτό δεν προκύπτει ως παράγωγο στοιχείο μιας εισαγόμενης ηθικής ιδέας, αλλά συλλαμβάνεται περισσότερο κατά τη διαπίστωση των εκάστοτε γεωγραφικών, ιστορικών και πολιτικών δεδομένων. Όλες αυτές οι συνθήκες θέτουν το πολιτικό διακύβευμα μέσα από το πρίσμα της ενεργοποίησης των δυνατοτήτων του ανθρώπου στις οποίες, βεβαίως, περιλαμβάνονται οι γνωστές ηθικές και διανοητικές αρετές του Αριστοτέλη[[99]](#footnote-99). Ο R. Kraut, υπογραμμίζοντας τον ρόλο της ηθικής και της πολιτικής αρετής στον Αριστοτέλη, θεωρεί ότι ο ηθικά ενάρετος άνθρωπος διαδραματίζει ενεργό ρόλο στην πολιτική της κοινότητας, υπακούοντας όχι μόνο στους νόμους αλλά και σε κάθε αρχή προσέγγισης της έννοιας του δικαίου, το οποίο σε κάποιο βαθμό είναι ικανό να παράγει και να διατηρεί την ευτυχία της πόλης[[100]](#footnote-100). Ο άνθρωπος θα κατακτήσει την όποια πολιτική αρετή, ακόμη και την πιο τέλεια πολιτική αρετή εντός του θεσμού της πόλης, εκεί όπου θα λάβει χώρα και η ατομική ευδαιμονία του, ενεργώντας ως πολίτης στη βάση της αρμονικής συμβίωσης. Επομένως, η ευδαιμονία τού κάθε πολιτικού υποκειμένου δεν είναι ανεξάρτητη της ευδαιμονίας της πόλης, εφόσον η τελευταία ως πολιτική κοινωνία έχει για σκοπό την ευδαιμονία του συνόλου των πολιτών[[101]](#footnote-101).

Στο τρίτο βιβλίο των *Πολιτικών* ο Αριστοτέλης επανέρχεται για να εξηγήσει ποιες είναι οι αιτίες γιατί τις οποίες οι άνθρωποι αμφισβητούν έντονα τη νομιμότητα της πολιτικής εξουσίας[[102]](#footnote-102). Είναι φανερό ότι εδώ απουσιάζει μια ιδέα περί της ενιαίας πόλης ή μίας πόλης δικαίου, όπου κάθε πολιτική εκπροσώπηση θα αναλαμβάνει αποφάσεις, οι οποίες θα διακρίνονται για την εγκυρότητά τους ανεξάρτητα από την πολιτική - πολιτειακή μεταβολή. Παρά το σχετικό αυτό έλλειμμα το οποίο ταλάνισε τις περισσότερες αρχαίες ελληνικές πόλεις, η συσχέτιση των πολιτικών δραστηριοτήτων τόσο των πολιτικών όσο και των νομοθετικών οργάνων με τη μορφή πολιτεύματος αποτελεί το θεμέλιο για την ύπαρξη οργανικής σχέσης μεταξύ πόλης, πολιτεύματος και πολίτη[[103]](#footnote-103). Στο οργανικό αυτό πολιτικό πλαίσιο τίθεται εύλογα το ερώτημα αναφορικά με το ποιον πρέπει να αποκαλούμε πολίτη και ποιος είναι πράγματι ο πολίτης[[104]](#footnote-104). Όπως για την πόλη έτσι και για τον πολίτη ο Αριστοτέλης διακρίνει έλλειψη συμφωνίας. Ο βασικός στοχαστικός άξονας κινείται στη σχεσιακή αναφορά του πολίτη με το πολίτευμα. Και αυτό διότι άλλως παρουσιάζεται και δρα ένας πολίτης σε ένα ολιγαρχικό πολίτευμα και εντελώς διαφορετικά σε ένα δημοκρατικό πολίτευμα[[105]](#footnote-105).

Το θεμελιώδες ζήτημα που αφορά στον ορισμό του πολίτη στη σχέση του με την πόλη επανέρχεται κάθε φορά κατά τον οποίο επιχειρεί ο Αριστοτέλης να παρουσιάσει τον τελικό σκοπό της πόλης. Η πόλη χαρακτηρίζεται ως πλήθος πολιτών, αλλά η έννοια του πλήθους δε λειτουργεί a priori ως πολιτική κοινότητα ή οντότητα. Ούτε ο κοινός τόπος διαμονής σε συγκεκριμένη περιοχή ούτε η απόκτηση δικαιωμάτων[[106]](#footnote-106) εξασφαλίζουν το ύψιστο αγαθό της πόλης που είναι η ευπραξία, η αυτάρκειά της και, άρα, ο ευδαίμων βίος. Προς επίρρωση της συγκεκριμένης επιχειρηματολογίας, ο Αριστοτέλης εκθέτει και τη μη επαρκή συνθήκη, η οποία αποτυγχάνει στη διασφάλιση του ευδαίμονος βίου, παρουσιάζοντας για παράδειγμα τη θέση των μετοίκων και των δούλων εντός της πολιτικής κοινότητας. Επιπλέον, στην ίδια μη επαρκή συνθήκη προκειμένου να εξαιρεθούν από τον ορισμό του πολίτη τοποθετεί και τους «ἀτελεῖς» νέους, τους «παρηκμακότας» γέροντες, τους «ἀτίμους», αυτούς που έχουν απωλέσει τα πολιτικά δικαιώματα, και τους «φυγάδες»[[107]](#footnote-107). Κατά συνέπεια η έννοια του ελεύθερου πολίτη, πάντοτε υπό την αίρεση και τη δομή του πολιτεύματος, είναι συνυφασμένη με την ευδαιμονία της πόλης, εφόσον τηρηθούν ορισμένες απαραίτητες προϋποθέσεις.

Ο F. Miller επισημαίνει ότι είναι εξαιρετικά αμφιλεγόμενο να υποδείξουμε μια έννοια δικαιωμάτων στην πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη, αν και πολλοί σήμερα αυτό το αριστοτελικό έλλειμμα το θεωρούν καίριο πλεονέκτημα, διότι βάλλει κατά του ατομικισμού, προβάλλοντας ταυτόχρονα την κοινοτική ζωή. Η γενικότερη τελεολογική αντίληψη οδηγεί τον Αριστοτέλη στο δόγμα ότι η πόλη είναι μια κοινότητα, της οποίας το φυσικό τέλος είναι το κοινό αγαθό που προφανώς συμμετέχουν τα μεμονωμένα μέλη. Μια τέτοιου είδους πολιτική κοινότητα προσφέρει και προωθεί ένα σύνολο αξιώσεων ως μία αποτίμηση της φυσικής δικαιοσύνης. Στην πολιτική φιλοσοφία των *Πολιτικών* ο Αριστοτέλης, γράφει ο F. Miller, δεν είναι ούτε ακραίος ολιστής, ο οποίος αντιμετωπίζει την πόλη ως έχουσα ένα τέλειο σκοπό ανεξάρτητα από το καλό των πολιτών ούτε ένας ακραίος ατομιστής, που πιστεύει στην απόλυτη αξίωση των δικαιωμάτων[[108]](#footnote-108). O D. Riesbeck θα τονίσει ότι οι συμμετέχοντες πολίτες, σύμφωνα με την αριστοτελική πολιτική επιστήμη, μεταφέρουν στην πόλη διαφορετικά είδη πολιτικών ικανοτήτων, οι οποίες όμως υποτάσσονται στην επιδίωξη του κοινού στόχου. Το γεγονός αυτό εξηγεί γιατί ο τελικός σκοπός κάθε πόλης έχει διακριτό χαρακτήρα και πραγματώνεται ανάλογα με το πρότυπο διακυβέρνησης. Η πόλη στοχεύει στην ευδαιμονία από τη φύση της, η αξία της όμως ως πολιτικής κοινότητας είναι αναπόσπαστη με αυτή των διακριτών ρόλων των μελών της. Ο διακριτός ρόλος των μελών της πόλης καθορίζεται αποφασιστικά από το τέλος, δηλαδή το σκοπό. Οι συμμετέχοντες πολίτες δεν αποτελούν ένα σύνολο ανεξαρτήτων σχέσεων για λόγους συνάθροισης ή ευκολίας, αλλά υποτάσσονται σ΄ έναν σκοπό απόλυτα προγενέστερον και αποφασιστικόν για την τελική ευδαιμονία[[109]](#footnote-109).

Ο ίδιος ο Αριστοτέλης μάλιστα, προκειμένου ν΄ αναλύσει το διακριτό ρόλο του σπουδαίου πολίτη, θέτει εξαρχής το ερώτημα, αν πρέπει η αρετή του ενάρετου ανθρώπου να ταυτίζεται με την αρετή του σπουδαίου πολίτη δεδομένης της ανομοιότητας των πολιτών σ΄ ένα πολιτικό σύνολο[[110]](#footnote-110). Το συμπέρασμα στο οποίο οδηγείται σχετικά με τη σωτηρία της πολιτικής κοινωνίας[[111]](#footnote-111), είναι ότι, επειδή η πόλη δεν απαρτίζεται εξ ολοκλήρου από εξαίρετους ανθρώπους, οφείλει να υπερισχύσει η αρετή του σπουδαίου πολίτη και μάλιστα καθ΄ ολοκληρία. Η ευδαιμονία της πόλης είναι αδύνατη με πολίτες που δεν ασκούν στο έπακρο την πολιτική αρετή, δεδομένου, ότι κατά βάση είναι ανόμοιοι. Επομένως, η διάκριση της πολιτικής αρετής που αφορά στο κάθε πολιτικό υποκείμενο δεν λειτουργεί αφεαυτής, αλλά υποτάσσεται στη σωτηρία της πολιτικής οντότητας. Ο J. Frank υπογραμμίζει ότι η συνειδητοποίηση της πολιτικής φύσης του ανθρώπου είναι η εναργέστερη πραγματοποίηση της λογικής φύσης που δρα σε μια κοινή ένωση. Εκείνος που σκέπτεται λογικά, ακόμα και ορθά μόνο για τον εαυτό του, δεν έχει καμιά χρησιμότητα στην κοινή ένωση που είναι η πόλη. Η έμφαση στη μελέτη των *Πολιτικών* του Αριστοτέλη τονίζει J. Frank μετατρέπει μία εργασία για κανένα σε ένα έργο που απευθύνεται σε όσους επιθυμούν να γίνουν διαφορετικοί από αυτό που είναι. Η πολιτική οντότητα της κοινότητας είναι δυνατό να μεταβάλει την ανθρώπινη φύση, επειδή κάθε ανθρώπινο ον είναι προορισμένο για μία πόλη, περισσότερο από ένα ζώο για μία αγέλη. Επομένως, και το ευχάριστο ή δυσάρεστο συναίσθημα κάθε πολίτη υπόκειται σ΄ αυτόν τον περιορισμό[[112]](#footnote-112).

Σύμφωνα με τα εκτεθέντα, η πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη που πραγματεύεται στη σχέση πολίτη-πόλης με σκοπό την ευδαιμονία αμφοτέρων παρέχει ένα σταθερό κριτήριο διερεύνησης της ανθρώπινης πολιτικής πράξης. Είναι καταρχάς η παραδοχή της αναγκαστικής εκλογής που αφορά στην πολιτική συμπεριφορά του ατόμου. Η ενσάρκωση της πολιτικής παρουσίας δεν συλλαμβάνεται στον ιδιωτικό χώρο αλλά στη δημόσια σφαίρα, εκεί όπου τα πολιτικά πράγματα τελούν υπό τη θέαση του τέλειου αγαθού. Το ευ ζην και ευ πράττειν προσδιορίζονται εντός της ενέργειας της πόλης, η οποία αποκαλύπτει τις γενικές αρχές και τις ικανές συνθήκες για την πραγμάτωσή τους[[113]](#footnote-113). Η ατομική ευδαιμονία είναι αληθής, εφόσον είναι διακεκριμένη πολιτική παρουσία, τοποθετημένη στην υπηρεσία της πολιτικής ευδαιμονίας. Ο πολιτικός κόσμος του Αριστοτέλη με όλες τις ηθικές, πνευματικές και πολιτικές παραμέτρους δεν προβάλλει στον άνθρωπο το δίλημμα αυτό ή εκείνο. Η φύση και ο σκοπός της πόλης προηγούνται της ατομικής ύπαρξης ως προκαθορισμένες οντότητες που κινούνται προς το ύψιστο αγαθό.

**β.2. Το εκπαιδευτικό αγαθό στην υπηρεσία της πολιτικής ευδαιμονίας.**

Στην τελευταία παράγραφο των *Ηθικών Νικομαχείων* ο Αριστοτέλης δηλώνει απερίφραστα ότι τώρα που τελείωσε αυτό το εγχείρημα θα μιλήσει για τη νομοθεσία και τα πολιτεύματα, ώστε να ολοκληρώσει το έργο της η περί τα *ανθρώπεια φιλοσοφία*[[114]](#footnote-114). Η διασύνδεση αυτή μαρτυρά ότι η ηθική του Αριστοτέλη εξαρτά ευθέως την πολιτική φιλοσοφία. Ο Eck. Schütrumpf θα διατυπώσει τη θέση ότι η σχέση πόλης και πολίτη θα πρέπει αναζητηθεί στην ευρύτερη πολιτική λειτουργία και στο πλαίσιο των συνολικών ηθικών σχέσεων και αμοιβαίων ωφελειών. Ο Αριστοτέλης για τον Eck. Schütrumpf εισάγει δύο καίρια ζητήματα που άπτονται της λειτουργίας της πόλης: την ελευθερία και την ισότητα των πολιτών σχετικά με τον τρόπο δια του οποίου αυτές εκδηλώνονται στην προοπτική τού ευ ζην[[115]](#footnote-115). Το βασικό, επομένως, μεθοδολογικό πρόβλημα που έθεσε ο Αριστοτέλης ανευρίσκεται προφανώς στο έβδομο Βιβλίο των *Πολιτικών*, όπου τίθεται σαφέστατα το ερώτημα: ταυτίζεται η ευδαιμονία της πόλης με την ευδαιμονία του πολίτη;[[116]](#footnote-116)

Μία από τις συστατικές λειτουργίες της πόλης προς αυτή την κατεύθυνση είναι η παρεχόμενη παιδεία. Πράγματι, η παιδεία καθίσταται πολιτικό ζήτημα, αφενός επειδή επηρεάζει την ποιότητα της πόλης και του πολίτη, αφετέρου επειδή είναι το κύριο αντικείμενο ενασχόλησης των πολιτικών και των νομοθετών. Ειδικά για τη νομοθεσία ο Αριστοτέλης ήδη από τα *Ηθικά Νικομάχεια* είχε διατυπώσει αρνητική άποψη για το γεγονός ότι σε ορισμένες πόλεις επικρατεί η «κυκλωπική εξουσία»[[117]](#footnote-117), δηλαδή η εξουσία του πατέρα να επιβάλλει το σχεδιασμό και το περιεχόμενο της εκπαίδευσης που αρμόζει για τα παιδιά του. Εξαιτίας αυτού η παιδεία οφείλει να είναι νομοθετικά κατοχυρωμένη και κοινή για όλους τους πολίτες. Η νομοθετητέα και κοινή παιδεία[[118]](#footnote-118) συνιστούν την αναγκαία συνθήκη για την ευδαίμονα πόλη και τον ευδαίμονα πολίτη. Επιπρόσθετα, επειδή ο άνθρωπος, κατά τη γνωστή ρήση του Αριστοτέλη, είναι «ζώον πολιτικόν»[[119]](#footnote-119) προφανώς είναι αδύνατο να πραγματώσει την ατομική ευδαιμονία του εκτός πόλης. Με τον τρόπο αυτόν υπηρετείται θεμελιωδώς η ενότητα της πόλης και η δυνατότητα των νέων να εκπαιδεύονται όπως αρμόζει στο πολίτευμά της. Επομένως, ο ύψιστος σκοπός της πόλης που είναι η ευδαιμονία των πολιτών δύναται να πραγματωθεί με την προϋπόθεση ότι η παιδεία ως αγαθό ασκεί την αρετή που με τη σειρά της καθίσταται το μέσον για την επίτευξη του τέλειου αγαθού, δηλαδή της ευδαιμονίας[[120]](#footnote-120).

Η ιδέα περί κοινής και νομοθετημένης παιδείας, θα σημειώσει ο Ι. Δελλής, εκτός από πρωτότυπη για την αρχαία ελληνική σκέψη, είναι και σπουδαία διότι οι σπουδαίοι πολίτες οδηγούνται μέσα σε μία σπουδαία πόλη στην ευπραξία και στο ευ ζην[[121]](#footnote-121). Θα προσθέσει μάλιστα ότι, για να είναι αποτελεσματική η διαδικασία της παιδείας, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, απαιτούνται ορισμένες ουσιαστικές προϋποθέσεις όπως: α) η δεδομένη φύση του ανθρώπου, η ποιότητα της οποίας οικοδομείται άμεσα και από την επιμέλεια των γεννητόρων, β) η λειτουργία του έθους σε συσχέτιση με την ποιότητα του κοινωνικού περιβάλλοντος και γ) η ποιότητα του ανθρώπινου λόγου μέσω της άσκησης των διανοητικών και των ηθικών αρετών[[122]](#footnote-122). Ωστόσο η αμφισβήτηση της παρεχόμενης εκπαίδευσης συνιστά μέγα πρόβλημα για τον Σταγειρίτη φιλόσοφο, διότι οι επιλογές των ατόμων διακρίνονται από την ανομοιότητά τους, με συνέπεια τη διάρρηξη της ενότητας και της ευδαιμονίας της πόλης. Επιπλέον, ο φαινόμενος διαχωρισμός της εκπαίδευσης σε ωφελιμιστική, σε γνωσιακή και σε επίπεδο αρετολογίας[[123]](#footnote-123)προβληματίζει τον φιλόσοφο, επειδή η προσωπικότητα του ανθρώπου ναι μεν επικαθορίζεται από τα ανωτέρω, η συγκρότηση όμως του πολίτη απαιτεί επιπρόσθετα κριτήρια και αρχές. Επειδή η *πόλις* οντολογικά υπερέχει του πολίτη, η ανάπτυξη της πολιτικής συνείδησης είναι εφικτή μόνον στο πλαίσιο των πολιτικών αρχών της μεσότητας, όπου το μέτρο θα περιλαμβάνει όλα όσα προσιδιάζουν στον ενάρετο, ελεύθερο άνθρωπο. Το συγκεκριμένο μέτρο ασφαλώς δημιουργεί περαιτέρω ερμηνευτικά ζητήματα, όπως λόγου χάρη για το είδος της αρετής που κατέχει ο ενάρετος, ελεύθερος πολίτης και η οποία θα τον οδηγήσει στην ευδαίμονα ζωή. Η σχετικότητα της αρετής, επομένως, είναι η αιτία της αμφισβήτησης του εκπαιδευτικού παρεχόμενου έργου, του τρόπου με τον οποίο αυτό θα διαμορφώσει τον σπουδαίο πολίτη. Ο Χ. Τερέζης, αναλύοντας τη διασύνδεση εκπαίδευσης και πολιτικής οργάνωσης, υπογραμμίζει ότι ο Αριστοτέλης εκείνο που προσδιορίζει ως εκπαιδευτική διαδικασία το συσχετίζει άμεσα με την πολιτική οργάνωση. Ενώ διαφαίνεται η επίδραση που ασκεί το εκπαιδευτικό ζήτημα στην πολιτική πλατφόρμα, εν τούτοις, είναι η αριστοτελική φιλοσοφική ανάλυση περί πολιτικής και κοινωνικού μοντέλου που επικαθορίζει ακόμα -για παράδειγμα- και αυτή τη διδακτική μεθοδολογία. Με τον τρόπο αυτό οι διδακτικές μέθοδοι αλλά και το περιεχόμενο της εκπαίδευσης κατευθύνονται προς τον τελικό σκοπό του κοινωνικού σώματος, δηλαδή την ευδαιμονία. Μια τέτοια κοινωνική προοπτική φυσικά δεν είναι άσχετη με την κατάκτηση της ηθικής αρετής[[124]](#footnote-124).

Μία εξέχουσα περίπτωση μελέτης που αποδεικνύει ότι μία επιμέρους γνώση δύναται να προετοιμάσει τον ενάρετο άνθρωπο είναι η μουσική. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Αριστοτέλης εντάσσει και αναλύει το ζήτημα της μουσικής εντός ενός πολιτικού έργου. Ο Ph. Brüllmann

επισημαίνει πως μέσα σε έναν υποτιθέμενο λογαριασμό της μουσικής εκπαίδευσης διακρίνονται στοιχεία, όπως για παράδειγμα οι ρυθμοί και οι μελωδίες, τα οποία περιέχουν ομοιότητες χαρακτήρων. Πράγματι, ο Αριστοτέλης αναλύοντας τη γέννηση συναισθημάτων από τη μουσική ακρόαση διαβλέπει ότι τα επιγενόμενα συναισθήματα δεν είναι μόνο κινητήριες δυνάμεις μιας κατάστασης, αλλά και συστατικά της ενάρετης πράξης. Στο όγδοο Βιβλίο των *Πολιτικών* εγκιβωτίζεται μια μουσική θεωρία του ήθους και η γενικότερη επίπτωσή της στην ηθική αρετή. Είναι φανερό ότι μια τέτοια διασύνδεση μουσικής και ηθικής αρετής επιδρά στη συνολική σχέση ηθικής και πολιτικής[[125]](#footnote-125). Η βασική απορία για τη θέση της μουσικής τίθεται στη βάση, αναφορικά με το αν αυτή κατατάσσεται στην *παιδείαν*, στην *παιδιάν* ή στην *διαγωγήν[[126]](#footnote-126)*, όρους που εισάγει ο Αριστοτέλης σχετικούς με την ηθική αρετή, και όχι πάντως σε ιδιαίτερα διαφορετική κατεύθυνση από τα όσα ο Πλάτων διατυπώνει στους *Νόμους*. Η αναμενόμενη απάντηση είναι ότι η μουσική μετέχει όλων αυτών, διότι παράγει ευχάριστα συναισθήματα. Με την εισαγωγή των αισθητικών κατηγοριών του ωραίου και του ευχάριστου διαφαίνεται και η σύσταση της ευδαιμονίας εξαιτίας της ρητής αναφοράς ότι αυτή αποτελείται από τις συγκεκριμένες κατηγορίες[[127]](#footnote-127). Ο τελικός σκοπός, δηλαδή η ευδαιμονία, δεν βλάπτεται από τα ευχάριστα συναισθήματα εκτός και αν τα ευχάριστα θεωρηθούν αυτοσκοπός.

Επειδή πολλοί ταυτίζουν τη μουσική με τον ψυχαγωγικό τομέα (διασκέδαση) ο Αριστοτέλης προχωρά σε ορισμένες διευκρινήσεις. Η ευχαρίστηση της μουσικής ως ψυχαγωγίας είναι δεύτερης τάξης. Παρόλα αυτά, η λειτουργία της δεν υποτιμάται, εφόσον κινείται ευεργετικά προς το τέλειο πάθος. Μάλιστα η ψυχαγωγική ευχαρίστηση στα καθημερινά όρια είναι και απαραίτητη, διότι κατορθώνει να προκαλεί συναισθήματα και ανθρώπινες συμπεριφορές. Η μετάβαση όμως από το ατομικό στο κοινό και από το ανθρώπινο στο ηθικό και πολιτικό αγαθό προβληματίζει έντονα τον Σταγειρίτη φιλόσοφο. Με άλλους λόγους η αναγωγή των ατομικών ανθρωπίνων, λόγου χάρη, συναισθημάτων σε κοινά ηθικά κριτήρια, τα οποία θα διαπλάσουν την ιδέα της κοινής ευδαιμονίας, παραμένει υπό αίρεση. Είναι διαπιστωμένο ότι σπουδαία συναισθήματα αποτελούν δείκτη ποιοτικού εθισμού και κατ’ επέκταση οικοδόμηση της ηθικής αρετής όπως διεξοδικά αναλύουν τα *Ηθικά Νικομάχεια*[[128]](#footnote-128).

Είναι αλήθεια ότι η μουσική, όταν δημιουργεί ένα ευχάριστο συναίσθημα, με την ανάλογη ψυχική αντίδραση, λειτουργεί κατά κανόνα στο πλαίσιο της μιμητικής τέχνης. Η μίμηση συνίσταται στο γεγονός ότι ο ακροατής ακροώμενος ένα μουσικό έργο έχει τη δυνατότητα να περιέλθει στην ίδια ψυχική κατάσταση ανάλογη με εκείνη που προκαλεί μία ενάρετη πράξη. Στην ουσία τα συστατικά στοιχεία της μουσικής αναπαριστούν ένα μουσικό αντικείμενο. Το ομοίωμα του μουσικού αντικειμένου είναι σύστοιχο με το ομοίωμα του συναισθήματος. Αυτή η συστοιχία αποδεικνύεται, όταν για παράδειγμα μια μελωδία παράγει κάθε φορά ένα συγκεκριμένο συναίσθημα. Επομένως, η συνεχής άσκηση του ακροατή στα δέοντα ακροάματα, και ειδικότερα στα συναισθήματα της χαράς ή της λύπης που αυτά προκαλούν, τροφοδοτεί ένα ακόμη επιχείρημα αφενός για τη διασύνδεση μουσικής και εκπαίδευσης και αφετέρου μουσικής και ηθικής λειτουργίας των ατόμων[[129]](#footnote-129).

Δεν υπάρχει αμφιβολία, σύμφωνα με τα εκτεθέντα, για τη σύζευξη του εκπαιδευτικού αγαθού με την ευδαιμονία. Με σύγχρονους όρους, ο R. Curren υπογραμμίζει ότι η πολιτική επιστήμη, έτσι όπως την καθιέρωσε για πρώτη φορά ο Αριστοτέλης με συνοδό μια πρώιμη φιλοσοφία της εκπαίδευσης, προσπαθεί να προσδιορίσει την αλήθεια της ευδαιμονίας στην υψηλότερη πολιτική δράση σ΄ ένα συνολικό σχέδιο ηθικής και νομοθετικής επιχείρησης. Μια οργανωμένη κοινωνία για να είναι επωφελής, πρέπει πέραν της ενότητας και των νόμων να συλλαμβάνει κάθε φορά μία νοοτροπία για το προτιμότερο είδος βίου. Η εκπαίδευση είναι η διαδικασία της σύλληψης αυτού του νοήματος σύμφωνα με το όγδοο Βιβλίο των *Πολιτικών*[[130]](#footnote-130). Υπό τις προϋποθέσεις αυτές, η ευδαιμονία του πολιτικού βίου είναι αδύνατη χωρίς την πραγμάτωση του εκπαιδευτικού αγαθού. Οι όροι που τίθενται για κάθε μορφή εκπαίδευσης απλά επαναλαμβάνουν τον πυρήνα της σκέψης του στοχαστή, δηλαδή την μεσότητα, τη δυνατότητα και το δέον[[131]](#footnote-131). Είναι φανερό ότι η θέση αυτή οδηγεί στην παραδοχή της προτεραιότητας της παιδείας εντός πάντοτε της πολιτικής δραστηριότητος. Η επιλογή του Αριστοτέλη να περατώσει ένα σπουδαίο έργο πολιτικής επιστήμης με διακεκριμένη την εκπαιδευτική δραστηριότητα αποδεικνύει επιπρόσθετα ότι η μετάβαση στην αληθή πολιτική ευδαιμονία είναι ευθύνη και της πόλης αλλά και του πολίτη. Όλοι οφείλουν να διακατέχονται από την αντίληψη ότι ανήκουν στην πόλη, επειδή καθένας είναι ένα μέρος της πόλης. Επομένως, η φροντίδα του μέρους σηματοδοτεί και τη φροντίδα του όλου[[132]](#footnote-132). Η εκπαιδευτική φροντίδα πέραν της χρησιμότητας και της αναγκαιότητας αρμόζει στον ελεύθερο άνθρωπο, για τον λόγο αυτό οφείλει να είναι καλή. Το παράδειγμα της μουσικής παιδείας υπογραμμίζει εμφαντικά ότι η μετοχή στην άσκηση υποδηλώνει ένα είδος κάθαρσης της ψυχής[[133]](#footnote-133) ικανή να προσφέρει τον ευδαίμονα βίο.

**β.3. Το πολίτευμα και οι σχέσεις εξουσίας ως κριτήρια της πολιτικής ευδαιμονίας.**

Η πολιτική άποψη του Αριστοτέλη για τον πολίτη είναι προφανές ότι βασίζεται και αναδύεται στον τρόπο δια του οποίου αναλύει ο φιλόσοφος τη μορφή των πολιτευμάτων. Επειδή η πολιτική αρετή εξαρτάται άμεσα από τη μορφή του πολιτεύματος, είναι αδύνατον να ομιλεί κάποιος για ένα και μοναδικό πρότυπο πολιτικής ευδαιμονίας. Για παράδειγμα, ο τρόπος κατά τον οποίον ασκείται η εξουσία, και τούτο αποτελεί δείγμα πολιτικής αρετής, ορίζεται από το εκάστοτε πολίτευμα μέσα στο πλαίσιο της γενικότερης λειτουργίας της πόλης. Άλλωστε, είναι αδύνατο μία πολιτική κοινωνία να συναθροίζεται μόνο από ενάρετους ανθρώπους‧ εκείνο που ενδιαφέρει περισσότερο, και εν τέλει ισχύει, είναι να μην εμποδίζεται[[134]](#footnote-134) η ευδαιμονία της πόλης από ανθρώπους, οι οποίοι διακατέχονται από ελλείψεις και υπερβολές. Μια τέτοια προοπτική διαφαίνεται και στην περίπτωση που το άτομο άρχει και άρχεται.

Ο πραγματικός πολίτης οφείλει να γνωρίζει και να άρχει και να άρχεται[[135]](#footnote-135). Το συστατικό αυτό στοιχείο της πολιτικής ευδαιμονίας παρουσιάζει τις πολιτικές αρετές του άρχοντα και του αρχομένου, οι οποίες παρά ταύτα δεν είναι άσχετες με τις διανοητικές και ηθικές αρετές. Δύναται, λόγου χάρη, ένας άρχων να μη διαθέτει φρόνηση ή ένας αρχόμενος να μην ενεργεί με σωφροσύνη; Η πόλη, η ανώτατη πολιτική οντότητα, λειτουργεί ουσιαστικά, εξυπηρετώντας ένα διττό στόχο: από τη μία πλευρά πραγματώνει τη φυσική συμβίωση σε επίπεδο οικογένειας, χωρίου ή κώμης και από την άλλη εξυπηρετεί την προοπτική για την κατάκτηση του τέλειου σκοπού. Η διαλεκτική άρχοντος και αρχομένου, επομένως, εκπέμπει πέραν της εξουσιαστικής σχέσης και μία φυσική ιδιότητα, η οποία φαίνεται αναπόφευκτη[[136]](#footnote-136). Παρόλα αυτά η μετατροπή της φυσικής δύναμης εξουσίας σε πολιτική αρχή με σκοπό την ευδαιμονία της πόλης εμπλέκει το ζήτημα της φρόνησης, γνώσης του αγαθού και εντάσσεται στο γενικότερο προβληματισμό του Αριστοτέλη, στο αν ο πολιτικός βίος δύναται να είναι ένας ευδαίμων βίος. Η απάντηση σε σχέση με το θεωρητικό βίο είναι θετική μεν, αλλά δεύτερης τάξης‧ εκείνης της τάξης που χαρακτηρίζεται ανθρωπική[[137]](#footnote-137). Η ευδαιμονία είτε ως μορφή πολιτεύματος είτε ως μορφή εξουσίας είτε ως σύνολη λειτουργία της πόλης είναι δεύτερης τάξης σε σύγκριση με την ευδαιμονία της *σοφίας*. Ωστόσο, η ευδαιμονία της πόλης είναι πραγματική και μολονότι εμφανίζεται μειωτική σε σύγκριση με τη φιλοσοφική, διαθέτει το πυρηνικό στοιχείο της αναζήτησης, του επιθυμητού τρόπου διαβίωσης. Ο περίφημος *αἱρετώτατος* βίος[[138]](#footnote-138) του Αριστοτέλη στην αρχή του έβδομου Βιβλίου των *Πολιτικών* συνδυάζεται μεν με την αναζήτηση της αρίστης πολιτείας (πολιτεύματος), αλλά ενέχει ταυτόχρονα και την αναζήτηση του μακάριου βίου[[139]](#footnote-139). Η ενεργός συμμετοχή στα ζητήματα της πόλης απαιτεί προαίρεση και επιλογή, κρίση και ευθύνη‧ τηρουμένων των αναλογιών και ο μακάριος βίος θα εκζητήσει, με πρωτεύουσα θέση την ψυχή, τις ανάλογες προϋποθέσεις.

Άλλωστε, η πολιτική φρόνηση, ιδιαίτερο χαρακτηριστικό των ελεύθερων ανθρώπων, οδηγεί στη συγκρότηση ενός πολιτικού βίου, ο οποίος όμως εξαρτά την ευδαιμονία του όχι μόνο από τη φρόνηση του άρχοντα, αλλά και από τις σώφρονες πράξεις των πολιτών. Η αμοιβαία σχέση των πολιτικών υποκειμένων διαμορφώνει το πλαίσιο όχι μόνον της καθημερινότητας, αλλά και των τελικών επιλογών, κυρίως εκείνων που παράγουν νομική, πολιτική και θεσμική οργάνωση. Ο J. Frank τονίζει ότι ο Αριστοτέλης αρνείται συστηματικά να επιλέξει μεταξύ των πολιτικών δομών και του ατομικού χαρακτήρα ή μεταξύ πολιτικής και ηθικής. Επιμένει κάθε φορά και στα δύο. Επιπλέον, η γενικότερη υπεράσπιση της μεσότητας είναι μια αναγκαία υπενθύμιση ότι η ενότητα της πολιτικής κοινότητας διαφυλάσσεται καλύτερα, όταν οι λίγοι και οι πολλοί συνεργάζονται προς αμοιβαίο όφελος και παράγουν ένα κοινό καλό, το οποίο θεωρείται κάτι περισσότερο από μία συσσωμάτωση των διακριτών συμφερόντων τους[[140]](#footnote-140). Η αλληλόδραση όλων των πολιτικών υποκειμένων στην αριστοτελική πολιτεία, υπογραμμίζει ο Ot. Höffe, είναι δεδομένη πάντοτε όμως κάτω από την προοπτική της τελεολογικής εκπλήρωσης. Το άτομο ή τα άτομα τα οποία ασκούν εξουσία αναμφισβήτητα έχουν ρυθμιστικό χαρακτήρα για την ευδαιμονία της πόλης, διότι ως ύψιστη αρχή καθορίζει και συλλαμβάνει εναργέστερα τον τρόπο επίτευξής της. Ο Αριστοτέλης διατηρεί πάντοτε μία επιφύλαξη, εάν και κατά πόσο η αρετή του ενός έχει μεγαλύτερη αξία από την ισχύ του πλήθους των πολιτών[[141]](#footnote-141). Ο D. Keyt σημειώνει ότι η διάσημη διάκριση του Αριστοτέλη ανάμεσα στον ενάρετο άνθρωπο και τον καλό-σπουδαίο πολίτη είναι δυνατόν να μετασχηματιστεί σε ταυτότητα μόνο στην ιδανική πόλη. Μέχρι τότε ο καλός πολίτης αποδεικνύεται στη σχέση του με το σύνταγμα της πόλης. Η πολιτική αρετή, επομένως, είτε του άρχοντα είτε του αρχομένου είναι η σχέση με τον νόμο και ειδικότερα η διάθεση υπακοής προς τον νόμο. Βέβαια, η διάθεση υπακοής σ΄ έναν δημοκρατικό νόμο διαφέρει παντελώς από τη διάθεση να υπακούει κάποιος σε ένα ολιγαρχικό ή τυραννικό πολίτευμα. Ο ηγεμόνας μίας πόλης πρέπει να κατέχει την πρακτική σοφία και στο σημείο αυτό συμπίπτει με τον ενάρετο, διότι η πραγματική αρετή της σοφίας αποτελεί δείκτη της ψυχικής υγείας και της διανοητικότητας[[142]](#footnote-142). Ο Eck. Schütrumpf θα προσθέσει ότι ο Αριστοτέλης ποτέ δεν ενδιαφέρθηκε να διδάξει την πολιτική ικανότητα του πολιτικού, αντίθετα εστιάζει στη σχέση μεταξύ νομοθέτη, πολιτικού και πολίτη. Η πολιτική επιρροή είναι πολυπαραγοντική ενέργεια και καθίσταται πραγματικά αδύνατον να προσπαθήσει κάποιος να την εγκαθιδρύσει μέσα σε μια πραγματική πόλη ενός, κατά τα λοιπά, ιδανικού συντάγματος πολιτείας. Οι εκδηλώσεις σχετικά με το πώς πρέπει να ασκείται η εξουσία οφείλουν να συμμορφώνονται με την ορθή πρακτική σε ένα πλαίσιο ιδανικής διανομής. Ο Αριστοτέλης, ισχυρίζεται ο Eck. Schütrumpf, εφεύρε τα μείγματα συμμετοχής στην πολιτική λειτουργία, τα οποία επιτρέπουν κατά κανόνα στα μέλη να ζήσουν μία ευδαίμονα ζωή. Εξάλλου η πολιτική λειτουργία θεωρείται η ανώτερη πραγμάτωση του κοινωνικού συνόλου, το οποίο αγωνίζεται να ζήσει ευδαιμόνως[[143]](#footnote-143).

Ο εσώτατος σκοπός της πολιτικής δραστηριότητας κατευθύνει τους πολίτες, ώστε διά των συγκεκριμένων αρετών να επιτύχουν την τελική εκπλήρωσή του. Ιδιαίτερα, εκείνοι που θα αναλάβουν δημόσια αξιώματα θα πρέπει, αν μη τι άλλο, να διακρίνονται, εκτός των ικανοτήτων τους, για την αρετή και τη δικαιοσύνη. Αλλά και οι πολίτες ανεξάρτητα του πολιτεύματος - επειδή η ιδιότητα του πολίτη παραμένει η μόνη σταθερά - οφείλουν να οικοδομούν την πολιτική αρετή πάνω στο θεμέλιο του νόμου, ώστε με τις επαναλήψεις των επιταγών του νόμου να ενεργούν με σωφροσύνη[[144]](#footnote-144). Κάθε μορφή εξουσιαστικήςς σχέσης μέσα στην πόλη φαίνεται ότι δεν αντλεί την νομιμοποίησή της από τους δικαιϊκούς θεσμούς, επειδή ο άνθρωπος από τη φύση του οικοδομεί ένα είδος ιεράρχησης, όπου ο καθένας λαμβάνει το κύρος του ανάλογα με τις υπηρεσίες που προσφέρει. Προπαντός οι κοινωνικές ιδέες περί ελευθερίας, ισότητας, δικαιοσύνης κοκ. λαμβάνουν το σχετικό μέτρο σ΄ ένα υφιστάμενο πολιτικό πεδίο, το οποίο ορίζεται συνήθως μέσω της διεργασίας του λόγου, ανθρώπων οι οποίοι αποσκοπούν στην κατάκτηση του αγαθού. Ο στόχος της ευδαιμονίας και η πολιτική έκτασή της υπερτερούν ολοφάνερα κάθε μορφής διακυβέρνησης. Η διακυβέρνηση του κοινωνικού σώματος από κάθε μορφή εξουσιαστικής δύναμης προσανατολίζεται περισσότερο στην εξυπηρέτηση του κοινού συμφέροντος. Αξιολογώντας ο Αριστοτέλης, για παράδειγμα, τα πολιτεύματα[[145]](#footnote-145) σε *βασιλεία* – *αριστοκρατία* - *πολιτεία* και τις παρεκβάσεις τους (*τυραννία* - *ολιγαρχία -*  δ*ημοκρατία*), θέτει ουσιαστικά εκτός του κριτηρίου του γενικού συμφέροντος και του βαθμού συμμετοχικότητας, την προβολή της πολιτικής γνώσης και τον ρόλο της πολιτικής φρόνησης στη ζωή της πολιτικής κοινότητας.

Από τα ανωτέρω καθίσταται ευνόητο ότι η γνωστή διάκριση της γνώσης σε θεωρητική και πρακτική επιτρέπει στον Αριστοτέλη να φιλοσοφήσει για τον πρακτικό νου, ο οποίος είναι ορατός εναργέστερα στην άσκηση της πολιτικής λειτουργίας. Εντός της πολιτικής λειτουργίας ο πρακτικός νους κατευθύνει τη δράση των πολιτικών υποκειμένων προς το αγαθό, επειδή ακριβώς αξιολογεί ότι το α ή β αντικείμενο της πολιτικής δράσης είναι ωφέλιμο και χρήσιμο. Στο ερώτημα, αν ο πρακτικός νους αληθεύει πάντοτε ή δύναται να πλανάται, ο Αριστοτέλης, με βάση τη γνωσιολογία του, υποστηρίζει ότι ο πρακτικός νους τυγχάνει επηρεασμού, όπως λόγου χάρη εξαιτίας των φόβων, των επιθυμιών, των παθών κλπ., τα οποία επικαθορίζουν σε μεγάλο βαθμό την τελική πορεία του[[146]](#footnote-146). Εξαιτίας των ανωτέρω ο πολιτικός νους έχει ύψιστο καθήκον, σε οποιοδήποτε πολίτευμα, να ενεργήσει ώστε να διαμορφώσει την ορθή και ρεαλιστική προσέγγιση του αγαθού, του συμφέροντος και κυρίως της οδού προς την τελειότητα. Η πολιτική φρόνηση κατά συνέπεια είναι το κλειδί για να χαρακτηριστεί ένα πολιτικό αντικείμενο δράσης αγαθό ή κακό. Η ευδαιμονία των πολιτών σε μία πόλη καθίσταται έτσι το μεγάλο ζητούμενο του πολιτικού έργου, ακριβώς, επειδή η πολιτική φρόνηση πρέπει να λειτουργήσει ως αρχιτεκτονική δύναμη ακόμη και έξη, προκειμένου να διερευνήσει το σύνολο των πολιτικών παραμέτρων καθώς και το σύνολο των ανθρώπινων παραγόντων που επηρεάζουν την έκβαση του τέλειου αγαθού. Ονομάζεται μάλιστα αρχιτεκτονική[[147]](#footnote-147), η πολιτική φρόνηση, διότι μεριμνά, αφενός για το γενικό σκοπό, αφετέρου προσδιορίζει και τους ειδικότερους σκοπούς, οι οποίοι θα εξυπηρετήσουν τον τελικό σκοπό. Εξαιτίας της πολλαπλότητας των ειδικών σκοπών της πολιτικής λειτουργίας είναι φανερό γιατί η πολιτική φρόνηση αντιμετωπίζει δυσκολίες στην παρουσίαση ενός τυπικού μοντέλου ευδαιμονίας. Η στρατηγική, πάντως, της πολιτικής φρόνησης, παρά τις αντικειμενικές πολιτικές δυσχέρειες, έχει καθήκον να καθορίζει αφενός τη φύση του τέλειου αγαθού και αφετέρου όλες εκείνες τις έλλογες πολιτικές κινήσεις, οι οποίες θα διευκολύνουν την επίτευξη του ύψιστου αγαθού[[148]](#footnote-148). Εκείνο το οποίο εν τέλει ισχύει σχετικά με τη φρόνηση είτε του πολιτικού είτε του πολίτη είναι ότι διαθέτει το χαρακτηριστικό της γνωστικής ικανότητας που δεν ενδιαφέρεται μόνο για την ατομική δραστηριότητα, αλλά και για την πολιτική διάσταση της ευδαιμονίας. Στη διάσταση αυτή ήταν αδύνατον να απουσιάσει και το ζήτημα της δουλείας.

**β.4. Η πολιτική διάσταση της δουλείας στην προοπτική της ευδαιμονίας.**

Η δουλεία, ως κοινωνική πραγματικότητα, απασχόλησε τη σκέψη του Αριστοτέλη, πρώτος ο οποίος συστηματικά διερεύνησε την κατά φύση σύζευξη του δούλου και του δεσπότη. Μάλιστα, η σύζευξη αυτή πραγματώνεται προς το συμφέρον και των δύο[[149]](#footnote-149). Η φυσική σύναψη δεσπότη και δούλου ερμηνεύεται κατά βάση ως μια αναγκαιότητα, η οποία, όμως, δε συνάδει με καθαρά πολιτικά κριτήρια. Θέτει εξαρχής το ζήτημα ότι η δουλεία δεν διαθέτει πολιτική υπόσταση, μολονότι οι δούλοι συνιστούσαν ένα πραγματικό οικονομικό θεσμό της πόλης - κράτους. Βέβαια, ο Αριστοτέλης οποιοδήποτε δεδομένο το θεωρούσε ενταγμένο στο γενικότερο θέμα της τελεολογικής προοπτικής και προφανώς η σχέση δεσπότη δούλου εξυπηρετούσε έναν συγκεκριμένο σκοπό. Η κριτική η οποία ασκείται στον Αριστοτέλη από νεότερους φιλοσόφους, σημειώνει ο Ν. Κοσμαδάκης, έγκειται στο γεγονός ότι ενθάρρυνε την άποψη ότι οι δούλοι αδυνατούν να επιτύχουν την ηθική τελείωσή τους και ότι η κοινωνική ιεράρχηση είναι μία φυσική πραγματικότητα[[150]](#footnote-150).

Η ευδαιμονία της πόλης, ως όλον, περιλαμβάνει τους δούλους; Είναι το κύριο ερώτημα το οποίο πρέπει κάποιος να απαντήσει δεδομένου ότι η πόλη – κράτος ευδαιμονεί, όταν είναι αυτάρκης. Σπεύδει, όμως, εξαρχής ο Αριστοτέλης να δηλώσει ότι ο *φύσει* δούλος δεν προέκυψε από πολιτική ή θεσμική κατηγοριοποίηση και, επομένως, πρέπει να αναζητηθεί στο πεδίο του μέσου προς επίτευξη ενός σκοπού. Η φυσική εργαλειοποίηση του δούλου θεωρείται ότι εξυπηρετεί καταρχήν την προοπτική του οίκου και την ολοκλήρωση του έργου του. Ο δούλος, ως έμψυχο κτήμα,[[151]](#footnote-151) συμβάλλει στην τελειότητα του οίκου, εξαιτίας των υπηρεσιών που προσφέρει. Ο όρος «δούλος - κτήμα» ωστόσο παραμένει αμφιλεγόμενος, διότι αφενός συμβάλλει στην ευδαιμονία του οίκου αφετέρου αδυνατεί, ως οντότητα, να επιτύχει την ατομική ευδαιμονία του, εξαιτίας της έλλειψης αυτάρκειας και ελευθερίας. Έτσι παρά το γεγονός ότι η ευδαιμονία του οίκου και κατ’ επέκταση του δεσπότη, εξαρτάται άμεσα από την υπηρεσία του δούλου, ο τελευταίος εσαεί θα ενέχει θέση έμψυχου εργαλείου προς εξυπηρέτηση της ευδαιμονίας του άλλου[[152]](#footnote-152).

Ο P. Garnsey επισημαίνει μια ενδιαφέρουσα διαφορά μεταξύ των *Ηθικών Νικομαχείων* και των *Πολιτικών* του Αριστοτέλη σχετικά με την έννοια του δούλου. Οι δούλοι, πράγματι, εμφανίζονται ως κατώτερης ποιότητας άνθρωποι τόσο στα *Ηθικά Νικομάχει* όσο και στα *Πολιτικά,* αλλά με διαφορετικούς τρόπους‧ για παράδειγμα η φιλία μ΄ έναν δούλο επιτρέπεται με την προϋπόθεση ότι πράγματι είναι άνθρωπος, όχι όμως μ΄ έναν δούλο ο οποίος είναι δούλος[[153]](#footnote-153). Η ευθεία αναφορά στο συγκεκριμένο χωρίο υποδηλώνει το ενδεχόμενο ο δούλος να διαθέτει ορισμένη ηθική αξία, η οποία θα ήταν ικανή να τον καταστήσει φίλο. Κάτι ανάλογο απουσιάζει παντελώς στα *Πολιτικά[[154]](#footnote-154)*. Η κατοχή, όμως, οποιεσδήποτε ελάχιστης αρετής δεν είναι απροϋπόθετη για τον Αριστοτέλη. Προϋποθέτει ορισμένη μορφή λογικής δύναμης. Ο δούλος με την ελάχιστη λογική δύναμη υπακούει και επιτελεί το έργο το οποίο τού ανέθεσε ο δεσπότης, η έλλογη διάνοια του οποίου δεν δύναται να συγκριθεί με αυτήν του δούλου. Ο M. Heath θεωρεί ότι αυτός ο αφηρημένος ισχυρισμός ότι δούλοι δεν διαθέτουν ικανή λογική ή αυτόνομο ορθολογισμό δεν μπορεί εύκολα να ερμηνευθεί με μία απροσδιόριστη έννοια, αφού αυτό θα ερχόταν σε ευθεία σύγκρουση με ό, τι ο Αριστοτέλης γνώριζε για τις μη ελληνικές κοινωνίες. Το επιχείρημα του Αριστοτέλη έτι μάλλον προσιδιάζει στην έλλειψη αυτονομίας της πρακτικής λογικής. Αυτή η ανεπάρκεια τού κατά φύση δούλου αρκεί να τον καταστήσει ανίκανο να επεκταθεί σε πολιτική σχέση με τον κύριο - δεσπότη. Ωστόσο, ο Αριστοτέλης γνώριζε ότι υπάρχουν πόλεις, οι οποίες υποδουλώθηκαν όχι με ευθύνη των δούλων[[155]](#footnote-155). Ο Δ. Παπαδής διερευνώντας την οντολογική ταυτότητα του φύσει δούλου, τη σχέση δεσπότη - δούλου και την ύπαρξη κάποιων ηθικών αξιών στο δούλο συμπεραίνει ότι ο κατά *φύσει* δούλος λόγω της ελλειμματικής φύσης του (το έλλειμμα προσδιορίζεται όχι ως προς την ανθρωπότητα, αλλά κυρίως ως προς την ποιότητα της διάνοιας, εφόσον ο δούλος είναι μέσον του πρακτικού και όχι ποιητικού έργου) δεν ενεργεί με βάση την προαίρεση, τη λογική και το σύνολο των ψυχικών δυνάμεων που ορίζουν το σκοπό. Αντίθετα ο κατά *φύσει* δούλος δημιουργεί στο επίπεδο της λειτουργικής σχέσης με τον δεσπότη του, πράγμα το οποίο δεικνύει και την οντολογική εξάρτησή του από τον άλλο, μολονότι ο ίδιος είναι άνθρωπος και όχι ζώο[[156]](#footnote-156). Η οντολογική ατέλεια, ισχυρίζεται ο Δ. Παπαδής, στερεί του δούλου την κατοχή της δημιουργικής δύναμης του νου και του επιτρέπει μόνο τα αναγκαία προς το ζην. Για το λόγο αυτό η συμμετοχή του στα κοινά είναι αδύνατη, επειδή ακριβώς στερείται τις βασικές πνευματικές δυνάμεις, οι οποίες επωμίζονται και το πράττειν και την ευθύνη των πράξεων ελεύθερων ανθρώπων. Παρόλα αυτά ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει στο δούλο ένα είδος ανθρώπινης αξιοπρέπειας, εφόσον και τη φιλία με ένα δούλο καθιστά εφικτή και τη νουθεσία του δεσπότη προβάλλει σε πνεύμα συνεργασίας προς το κοινό συμφέρον[[157]](#footnote-157).

Ο Αριστοτέλης, πράγματι, αμφιταλαντεύεται ενώπιον της οντολογικής θεώρησης του δούλου‧ από την μία πλευρά αδυνατεί να τού προσδώσει τα γνωρίσματα τού ελεύθερου ανθρώπου - πολίτη, από την άλλη αρνείται την πρότερη αντίληψη, κυρίως των σοφιστών, ότι η

υποβίβαση του δούλου οφείλεται σε μία θεσμική επιταγή με πολιτικά και νομικά κριτήρια. Συμπερασματικά, η ευδαιμονία, ως έκφανση της ανθρώπινης επίτευξης του τέλειου αγαθού, θεμελιώνεται αφενός σε ατομικό επίπεδο βάσει των φυσικών και ψυχικών δυνάμεων και ικανοτήτων, αφετέρου σε κοινοτικό επίπεδο στην ούτως ή άλλως φυσική σύσταση της πόλης[[158]](#footnote-158). Η φυσική ατέλεια του δούλου φαίνεται να μην δυσχεραίνει και την ευδαιμονία της πόλης, καθώς η συλλογική ευδαιμονία δεν επηρεάζεται από την έλλειψη ατομικής τελείωσης ενός μέρους του οίκου. Απεναντίας η ευδαιμονία του οίκου διασώζεται από την λειτουργική σχέση δεσπότη και δούλου στο βαθμό κατά τον οποίον ο δούλος ανταποκρίνεται στις προβλεπόμενες υπηρεσίες. Κατά συνέπεια, από λειτουργική άποψη επιβάλλεται οι δούλοι να μην είναι υποκείμενα πράξεων ποιητικών και αυτή η παραδοχή να μην έρχεται σε αντίθεση με την πολιτική ευδαιμονία. Η ευδαιμονία της πόλης είναι θέμα αρχής[[159]](#footnote-159).

**β.5. Η ευδαιμονία ως κατάφαση της πολιτικής αυτάρκειας, φιλίας και δικαιοσύνης.**

Στο τρίτο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* ο Αριστοτέλης προσδιορίζει αναλυτικά τον μεγαλόψυχο άνθρωπο, ο οποίος είναι άξιος ωραίων πραγμάτων. Η συλλογιστική του χωρεί στην τεκμηρίωση των σπουδαίων πράξεων και στην απολαβή τους, που κατά κύριο λόγο εκφράζεται με την τιμή, το πιο σπουδαίο από τα εξωτερικά αγαθά. Ο μεγαλόψυχος, επίσης, θα συμπεριφερθεί μετρημένα απέναντι στον πλούτο, τη δύναμη καθώς και σε κάθε καλή ή κακή τύχη, αποδεικνύοντας εμπράκτως το πλεόνασμα της αρετής του[[160]](#footnote-160). Είναι ένας αυτάρκης άνθρωπος, απολαμβάνοντας τα ωραία πράγματα. Ο E. Brown ορθά επισημαίνει ότι όλα τα σημαντικά πράγματα του μεγαλόψυχου δεν εκφράζονται παρά σε σχέση με τους άλλους ανθρώπους. Η συσχέτιση αυτή μάλιστα λειτουργεί ως μια απαίτηση της ψυχής να συνυπάρχει με τον άλλον, συνυπολογίζοντας τη θέση του άλλου στην πραγμάτωση της αυτάρκειας. Στην ουσία πραγματώνεται η έννοια της πολιτικής αυτάρκειας, επειδή ακριβώς κάθε τι σπουδαίο δεν ορίζεται αφεαυτού, αλλά σε σύγκριση με το κεντρικό πολιτικό στοιχείο. Ο ενάρετος άνθρωπος, υποστηρίζει ο Brown, απολαμβάνει αυτό που ονομάζεται πολιτική αυτάρκεια, υπό την έννοια ότι το τέλειο αγαθό σε ανθρώπινο επίπεδο και το τέλος (σκοπός) της πόλης συμπίπτουν. Ο άνθρωπος ως πολιτικό υποκείμενο στοχεύει στην αυτάρκεια, η οποία ως αγαθό είναι πολιτικά αυτοτελές. Η πεποίθηση ότι μία ζωή ηθικά καλής δραστηριότητας απαιτεί και πολιτική δέσμευση είναι βαρύνουσας σημασίας, επειδή το πολιτικό υποκείμενο είναι μέρος της σύμπλοκης σχέσης του με την πόλη. Εξαιτίας της πολιτικής φύσης του ανθρώπου, ο πολιτικός στόχος της ανθρώπινης ζωής ως αυτάρκειας γίνεται πλήρως αντιληπτός μόνον από εκείνους που συνειδητά μετέχουν και αποφασίζουν για την πόλη[[161]](#footnote-161).

Εκτός της ανωτέρω οπτικής η ευδαιμονία της πόλης ως κοινό αγαθό απαιτεί ένα ορισμένο επίπεδο πολιτικό-οικονομικής ανάπτυξης με ιδιαίτερη έμφαση στο δίπολο ανάγκη - δυνατότητα. Η ατομική ανάγκη δεν είναι απεριόριστη‧ απεναντίας υπάγεται στη βούληση της πόλης, η οποία θα ορίσει συλλογικά το μέτρο. Ο υπερβολικός πλούτος και η ακραία φτώχεια, για παράδειγμα, γεννούν λόγω της ακρότητας αρνητικά φαινόμενα και καθιστούν τους πολίτες εμπόδιο στην ευδαιμονία της πόλης, διότι οι μεν πλούσιοι φέρονται αφρόνως και αλαζονικά, οι δε άποροι ρέπουν προς την παρανομία για να εξοικονομήσουν τα αναγκαία προς το ζην[[162]](#footnote-162). Επομένως, και εδώ η αρετή της μεσότητας, εκφρασμένη ως μεσαία τάξη, διασφαλίζει τις αναγκαίες προϋποθέσεις για τη συλλογική ευδαιμονία. Η πολιτική αυτάρκεια απαιτεί σε πρακτικό επίπεδο την παραγωγή βασικών αγαθών για την κάλυψη ενός καθορισμένου αριθμού πολιτών σε μία έκταση, υπονοώντας προφανώς την πληθυσμιακή - δημογραφική πολιτική. Η οικονομική αρετή έχει τεράστιο αντίκτυπο στην κοινωνική γαλήνη και εξαιτίας αυτού τα οικονομικά της πόλης καθίστανται ύψιστη πολιτική πράξη. Η πρώιμη δημόσια λογοδοσία περί των οικονομικών πραγμάτων καθίσταται όχι μόνο αναγκαία αλλά και απαραίτητη για την ευδαιμονία των πολιτών[[163]](#footnote-163).

Η οικονομική ανεξαρτησία αποτελεί ένα δείκτη πολιτικής αυτάρκειας, αλλά δεν είναι πανάκεια για την αρχαία πόλη, υπογραμμίζει ο M. Wheeler. H πολιτική τέχνη, η τέχνη της συμβίωσης συνιστά το κύριο δόγμα αυτού που ορίζεται ως δήμος. Ο Αριστοτέλης, επισημαίνει ο M. Wheeler, εξυψώνει την αυτάρκεια σε πολιτικό ιδανικό, εκκινώντας από μία κοινή παραδοχή: ο άνθρωπος από τη φύση του στην απομόνωση δεν είναι αυτοδύναμος. Επομένως, η κοινωνική οργάνωση προσφέρει έναν συγκεκριμένον τρόπο ζωής, ο οποίος θεμελιώνει βαθμούς οικονομικής ανεξαρτησίας[[164]](#footnote-164). Ένα πλήθος οικονομικών μεταβλητών όχι μόνον από υλικούς πόρους αλλά και από τεχνικά μέσα καθώς και η τοπογραφία επιδρούν στον τελικό σκοπό της αυτάρκειας. Η πόλη και η αυτάρκεια ως συμβατές έννοιες σκιαγραφούν παράλληλα την ανάπτυξη των κοινωνικών θεσμών και σηματοδοτούν ευρύτερα την κοινωνική εξέλιξη που σαφέστατα για τον Αριστοτέλη προσδιορίζεται από τον όρο «ευδαιμονία». Η Ιστορία ωστόσο διέψευσε τις προσδοκίες του φιλοσόφου, όταν αποδείχτηκε ότι καμία πόλη δεν ήταν αυτάρκης. Ο μη ρεαλιστικός στόχος της αυτάρκους πόλης ξεπεράστηκε από τα παράδοξα παίγνια της ιστορίας, όταν, εν όψει της επικείμενης ενότητας των ελληνικών πόλεων, ο Αριστοτέλης φιλοσοφούσε για μια παρωχημένη αντίληψη[[165]](#footnote-165).

Συναφές ως προς την ευδαιμονία-αυτάρκεια της πόλης είναι και το ζήτημα της κτήσης (ιδιοκτησίας) στον βαθμό κατά τον οποίο επιδρά για την δημιουργία του άριστου τρόπου διακυβέρνησης[[166]](#footnote-166). Άλλωστε, η πόλη αποτελείται από πολλούς, οι οποίοι κατά κανόνα έχουν και διαφορετικά συμφέροντα. Ο Αριστοτέλης παραθέτει εξαρχής τη διαφορά η οποία υφίσταται μεταξύ κοινού κτήματος και κοινής χρήσης των κτημάτων. Η κοινοκτημοσύνη του Αριστοτέλη βρίσκεται σε αντίθεση με το πνεύμα του κοινοτισμού στον Πλάτωνα, επειδή, ακριβώς, επισημαίνει τους κινδύνους ενός ακραίου ενδεχομένου η ενότητα της πόλης και κατ’ επέκταση η ευδαιμονία της να εδράζεται στην εκ του νόμου επιβληθείσα κοινοκτημοσύνη. Ο Αριστοτέλης, στο πλαίσιο της πολιτικής ενότητας, φιλοσόφησε για την κατοχύρωση του δικαιώματος της ιδιωτικής κτήσης όπως αυτή εμφανίζεται στο δεύτερο βιβλίο των *Πολιτικών*. Η κατασκευή, πάντως, μίας θεωρίας δικαιωμάτων για την ιδιοκτησία στην εποχή του Αριστοτέλη είναι παρακινδυνευμένη, εξαιτίας των παντελώς διαφόρων επιχειρημάτων προσέγγισης της ιδιοκτησίας. Στο ερώτημα με ποια ηθική δικαιολόγηση τα άτομα προβάλλουν το δικαίωμα της κτήσης, η απάντηση, υπογραμμίζει ο F. Miller, βρίσκεται στο επιχείρημα ότι η ευδαιμονία της πόλης προστατεύεται και προωθείται, όταν όλοι με δικαιοσύνη κατέχουν πράγματα απαραίτητα για την άσκηση και της ηθικής αρετής[[167]](#footnote-167). Μάλιστα προτείνεται οι νομοθέτες να συστήσουν δημόσια εκπαίδευση, προκειμένου οι πολίτες να εθιστούν προς τον σκοπό αυτόν. Ωστόσο, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι ένα μέρος της γης πρέπει να είναι κοινό ώστε να καλύπτει τις ανάγκες των πολιτών. Οι δημόσιοι πόροι πρέπει να χρησιμοποιούνται και για τους απόρους, εφόσον οι τελευταίοι δεν μπορούν να βοηθήσουν τον εαυτό τους. Εν κατακλείδι, ο πυρήνας της ιδιωτικής κτήσης δεν θίγεται από τη συλλογιστική του μεγάλου φιλόσοφου, το δημόσιο αγαθό, όμως, μπορεί να παράγει ένα δίκτυο κοινωνικής προστασίας για τον αδύνατο[[168]](#footnote-168).

Η ενότητα δυνατών και αδυνάτων, δηλαδή του συνόλου της πόλης, στα *Ηθικά Νικομάχεια* διατυπώνεται με την άποψη ότι η φιλία οικοδομεί την συνοχή των πολιτών, ώστε η επιβολή του νόμου μέσω της δικαιοσύνης να φαίνεται περιττή[[169]](#footnote-169). Στα *Πολιτικά* προσθέτει ένα ακόμα επιχείρημα ότι η φιλία ωθεί το κοινωνικό σύνολο σε μία πραγματική συμβίωση[[170]](#footnote-170). Η φύση της πόλης, ακόμα και η πολιτική τέχνη, δημιουργεί την έννοια της φιλίας, διότι οι άνθρωποι είναι αδύνατον να ζουν σε διαρκές καθεστώς αδικίας και εχθρότητας. Από την άποψη αυτή ο Αριστοτέλης, υπογραμμίζει η Ε. Λεοντσίνη, καταθέτει με έμφαση τα πασίγνωστα είδη φιλίας: α) το χρήσιμο β) το ευχάριστο και γ) το αγαθό. Προπαντός, θα μπορούσε κάποιος να υποστηρίξει, ότι το τρίτο είδος φιλίας σχετίζεται άμεσα από την ιδέα του γενικού αγαθού της πόλης που ονομάζεται ευδαιμονία. Πράγματι, ο Αριστοτέλης θέτει σε συσχέτιση το ζήτημα της φιλίας με πολιτικούς όρους. Η φιλία ως σκοπός της πόλης πραγματώνεται, όταν υπάρχει η έννοια της αμοιβαιότητας μεταξύ των πολιτικών υποκειμένων[[171]](#footnote-171).

Η αριστοτελική πολιτική φιλία αποτελεί τη βάση μίας κοινής αντίληψης ότι το ενδιαφέρον και η αγάπη για τον άλλον άνθρωπο σε συνδυασμό με την ελάττωση του εγωισμού ευνοεί την πολιτική συμβίωση. Η διαφορά της προσωπικής φιλίας από την πολιτική έγκειται στο γεγονός ότι η δεύτερη δεν επιζητά δυνατά συναισθήματα αγάπης προς τον συμπολίτη, αλλά απαίτηση ενδιαφέροντος και μη υπονόμευση της ενότητας της πόλης. Ο K.D. Eichler σημειώνει ότι η πολιτική φιλία, παρά τις ηθικές προϋποθέσεις, που ενδεχομένως ενυπάρχουν

στον ενάρετο άνθρωπο, διευθετεί τις πολιτικές υποθέσεις προς όφελος του κοινού συμφέροντος. Στις πόλεις υπάρχει συναίνεση, όταν οι πολίτες υπερβούν την ιδέα του κοινού συμφέροντος όπως την εκπροσωπεί ένας ή έστω μία πολιτική μειοψηφία. Η πολιτική φιλία στο βαθμό που αντιπροσωπεύει την ομοδοξία και την ομόνοια με πολιτικούς όρους σηματοδοτεί την απόφαση πρώτον να συμπορευθούν τα πολιτικά υποκείμενα ως κοινότητα και δεύτερον να συν-βουλευτούν. Η πολιτική φιλία ως καλή πολιτική πρακτική δεν απαιτεί πλήρη ομοφωνία, αλλά λειτουργεί ως πολυφωνία, η οποία εξυπηρετεί τον κοινό στόχο[[172]](#footnote-172).

Στο σύστημα πολιτικών ιδεών και αξιών του Αριστοτέλη, ισχυρίζεται ο R. Mulgan ενυπάρχει η αντίληψη για την κατοχή της φύσης της δικαιοσύνης, η οποία ως εντελέχεια θα οδηγήσει σε ένα πλήρες ιδανικό. Ωστόσο, κάθε πολιτική κοινότητα πρέπει να αποφασίσει ποιο είδος «δικαιοσύνης» πρέπει να ασκεί την πραγματική διακυβέρνηση. Το καίριο αυτό ζήτημα, το οποίο εμφανίζεται και στη σύγχρονη πολιτική συζήτηση, θέτει ο Αριστοτέλης χωρίς να παρέχει ένα «στεγανό» μοντέλο δικαιοσύνης. Εκείνο που προσμετρά είναι η έκταση της πολιτικής φιλίας στην αυθεντική μορφή της, η οποία συνίσταται στην εγγύηση της πολιτικής σταθερότητας και τις προϋποθέσεις για την ευδαιμονία. Ο βίος, η οικογένεια, η ιδιοκτησία είναι αντικείμενα της πολιτικής φιλίας, αλλά χρειάζεται επιπλέον και μια προτροπή. Η πολιτική δικαιοσύνη ενθαρρύνει κάθε δημόσια αξία έστω και ως αναγκαία πεποίθηση για την πολιτική ενότητα[[173]](#footnote-173).

Από τα ανωτέρω συμπεραίνεται ότι η κτήση, η φιλία και η δικαιοσύνη ως πολιτικά αγαθά χωρίς αμφιβολία είναι απαραίτητα για τη ζωή της πόλης, διότι είναι παρόντα σε όλες σχεδόν τις επιμέρους σχέσεις των ανθρώπων. Άλλωστε, η πλησιέστερη ερμηνεία του ρήματος «φιλώ», της αρχαίας ελληνικής γραμματείας, προσιδιάζει προς την έννοια της αγάπης με ταυτόχρονη αναφορά σε πράγματα ή ιδέες που αξίζουν να αγαπηθούν (οι φιλήσεις)[[174]](#footnote-174). Το πολιτικό «φιλητόν» είναι για τον Αριστοτέλη η κίνηση που γεννά το χρήσιμο και το ευχάριστο της συνύπαρξης, αποκρυσταλλώνει την έννοια της αυτάρκειας και της δικαιοσύνης, αλλά, πρωτίστως, πραγματώνει το πολιτικό αγαθό της ευδαιμονίας.

**ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ΄. Οι Μακαρισμοί και οι ταλανισμοί του κατά Λουκάν Ευαγγελίου.**

**γ.1 Εισαγωγική επισκόπηση των μακαρισμών.**

Ο Αριστοτέλης σε μια παρέκβαση των *Ηθικών Νικομαχείων,* θέλοντας να ομιλήσει για την μακαριότητα των θεών αναρωτήθηκε τι είδους πράξεις πρέπει να τους αποδοθούν, σύμφωνα με τις οποίες οι θεοί καθίστανται πάντοτε ευδαίμονες. Κατέληξε στο συμπέρασμα ότι η ενέργεια του θεού ξεπερνάει όλες τις άλλες σε μακαριότητα και σαφώς έχει πνευματικό-θεωρητικό χαρακτήρα. Αν κάτι συγγενεύει από τα ανθρώπινα με τη μακαριότητα του θεού, αυτή πρέπει να είναι η ευδαιμονία[[175]](#footnote-175). Η αποστροφή αυτή αποτελεί την αναγκαία γέφυρα ώστε να εισέλθουμε στα θεολογικά ζητήματα της χριστιανικής μακαριότητας.

Καταρχάς η επιλογή του μακαρισμών από το Ευαγγέλιο του Λουκά εξυπηρετεί ένα συγκεκριμένο σκοπό: την ανάδειξη των κοινωνικών διαφερόντων όπως αυτά εκφράζονται από έναν Ευαγγελιστή, του οποίου η Παύλειος επιρροή στα θεμελιώδη ζητήματα της Εκκλησίας φαίνεται πιθανότατη. Ο Σ. Αγουρίδης υπογραμμίζει ότι το έργο *Λουκάς-Πράξεις*, εμπεριέχοντας και την ιδιαίτερη πηγή (L),ως υλικό συγγραφής, αναδεικνύει το «κοινωνικό» Ευαγγέλιο του Ιησού με την έννοια ότι εκφράζει σπουδαίες διδασκαλίες του Κυρίου έναντι στερεοτύπων ιουδαϊκών αντιλήψεων. Επιπρόσθετα, η ιδιαίτερη συμπάθεια του Ευαγγελιστή απέναντι στους κοινωνικά αδύνατους, τους καταφρονεμένους του κοινωνικού βίου, στους ασθενείς και ταπεινούς, ακόμα δε και η ανάδειξη της θέσης του παιδιού και των γυναικών, αποτελούν τεκμήρια της θεολογικής τοποθέτησης του συγγραφέα[[176]](#footnote-176). Ο Λουκάς, θα προσθέσει ο Ι. Καραβιδόπουλος, αναδεικνύει μέσα από το Ευαγγέλιό του τη θέση των αμαρτωλών, οι οποίοι δεν απορρίπτονται, αλλά αντίθετα τυγχάνουν της οικτίρμονος διάθεσης του Κυρίου. Με τον τρόπο αυτόν διαπιστώνεται η ισχύς της χριστιανικής αγάπης, η οποία προσδίδει το βασικό υπόβαθρο της χριστιανικής μακαριότητας. Ο μακαρισμός των αδυνάτων αποκαλύπτει ταυτόχρονα την επικινδυνότητα των δυνατών όπως αυτή ιχνηλατείται στο πεδίο, λόγου χάρη, του πλούτου και άλλων συναφών καταστάσεων. Εν τέλει, τα ζητήματα της κοινωνίας και, κυρίως, τα προβλήματά της οφείλουν να αντιμετωπίζονται από την Εκκλησία στο πνεύμα κατανόησης του συνανθρώπου[[177]](#footnote-177).

Οι μακαρισμοί στο κατά Λουκάν Ευαγγέλιο είναι μέρος της ομιλίας του Ιησού «ἐπὶ τόπου πεδινοῦ»[[178]](#footnote-178), αποτελούν δε μια σύνθεση του Ευαγγελιστή και καταδεικνύουν, σύμφωνα με τον Σ. Αγουρίδη, μία διαφορετική τοπική και χρονική συνάφεια σε σύγκριση με το διδακτικό υλικό που χρησιμοποιεί ο Ματθαίος στην αντίστοιχη επί του όρους Ομιλία του Κυρίου[[179]](#footnote-179). Ο Σ. Αγουρίδης, προτιμά την άποψη ότι πρόκειται για δύο διαφορετικές ομιλίες που πραγματοποιήθηκαν σε διαφορετικές περιστάσεις, προφανώς, εξυπηρετώντας και διαφορετικούς σκοπούς. Το υλικό, επίσης, που χρησιμοποιεί ο Λουκάς στην ομιλία «ἐπὶ τόπου πεδινοῦ» προέρχεται από την πηγή των Λογίων και μιας ιδιαίτερης πηγής (L) όπως ήδη αναφέρθηκε. Πάντως, στους αρχαίους συγγραφείς οι οποίοι συνέγραψαν υπομνήματα στο κατά Λουκάν, αλλά και σε προτεσταντικούς ή ρωμαιοκαθολικούς κύκλους κυριαρχεί η άποψη[[180]](#footnote-180) ότι πρόκειται για την ίδια ομιλία του Ιησού τόσο στον Ματθαίο όσο και τον Λουκά[[181]](#footnote-181).

Από την άλλη πλευρά, είναι γεγονός ότι η σύγχρονη έρευνα, χωρίς να απαξιώνει την αξία και τα αποτελέσματα της μορφοϊστορικής μεθόδου, αναδεικνύει ότι ο Ευαγγελιστής Λουκάς ενεργεί όχι ως ένας απλός ιστοριογράφος ή καταγραφέας πηγών, αλλά ως ένας Θεολόγος, ο οποίος ακολουθεί σχέδιο και πρόγραμμα συγγραφής, εντός πάντοτε των ιστορικών συντεταγμένων[[182]](#footnote-182). Ο Χριστός και στους μακαρισμούς του Λουκά κατέχει την κεντρική θέση και τίθεται στον πυρήνα της θεολογικής προσέγγισης, αποδίδοντας εκείνο το θεμελιώδες νόημα που αφορά τις προϋποθέσεις της Βασιλείας του Θεού. Η κατανόηση αυτών των θεολογικών, των ηθικών, των ιστορικών και των κοινωνικών προϋποθέσεων είναι το απαραίτητο βήμα, ώστε να επιχειρηθεί μία επίκαιρη προσέγγιση των μακαρισμών, πάντοτε υπό την αίρεση ότι κάθε ερμηνευτική προσέγγιση επικαθορίζεται από τους ορίζοντες της προσωπικής αυτοσυνειδησίας και του ανθρώπινου κοσμοειδώλου[[183]](#footnote-183).

Η αποτύπωση των μακαρισμών φέρνει στο θεολογικό προσκήνιο το ζήτημα του σκοπού για τον οποίον ειπώθηκαν, όπως αυτός συνδέεται με τον ερχομό της Βασιλείας του Θεού. Ο διδακτικός χαρακτήρας του μακαρισμών προϋποθέτει τον διδάσκαλο Ιησού να ενεργεί απευθυνόμενος σε κάθε άνθρωπο, ο οποίος σκοπεύει να ασκήσει τη μαθητεία του, ώστε να εισέλθει στη Βασιλεία του Θεού. Η μακαριότητα, ως επίτευξη στόχου, καθίσταται έτσι ο τελικός σκοπός που θα τελεσθεί, εφόσον πραγματωθεί το περιεχόμενο των μακαρισμών. Άλλωστε, οι μακαρισμοί του Ευαγγελίου οριοθετούν το πλαίσιο της μακαριότητας, η έναρξη της οποίας τίθεται στο θείο λόγο του Κυρίου, η άσκηση εναπόκειται στα ανθρώπινα πρόσωπα και η εκπλήρωση τελείται στα *έσχατα*. Άρα, με τους συμβατικούς όρους του χρόνου οι μακαρισμοί αφορούν τον καιρό του παρελθόντος, το νυν του πνευματικού αγώνα και ένα μελλοντικό επίτευγμα[[184]](#footnote-184).

Είναι οι μακαρισμοί ένα κείμενο το οποίο εμπεριέχει ηθικές ιδέες, οι οποίες ορίζουν το δέον; Αν ληφθεί υπόψη ότι το χριστιανικό ήθος έχει ως επίκεντρο το θεανθρώπινο πρόσωπο του Χριστού, τότε η διακήρυξη της Βασιλείας του Θεού δεν αφορά μόνον την πραγματικότητα της πρωτοχριστιανικής Εκκλησίας, αλλά, πρωτίστως, το παρόν και το μέλλον του εκκλησιαστικού σώματος. Προπαντός, η ερμηνεία των μακαρισμών αλληλοδρά με τον τρόπο που ερμηνεύεται το πρόσωπο του Χριστού στο όλο Ευαγγέλιο του Λουκά. Ο H. Conzelmann, για παράδειγμα, ερμηνεύοντας την ιστορία της σωτηρίας έθεσε τον Ιησού στο μέσον του χρόνου καθώς, επίσης, και στο μέσον της ιστορίας (die Mitte der Geschichte) [[185]](#footnote-185). Μολονότι ο Conzelmann ανέδειξε πλήρως τη Χριστολογία του κατά Λουκάν Ευαγγελίου, άφησε ανοικτό τον τρόπο κατανόησης του Χριστού στο παρόν της Εκκλησίας κυρίως δε στην κατανόηση της επερχόμενης Βασιλείας. Ακόμη και η εσχατολογία του Conzelmann δεν μένει ανεπηρέαστη από τις ιστορικές παραμέτρους, οι οποίες ρυθμίζουν αποφασιστικά, και εν μέρει απόλυτα, το όλο το φάσμα της θείας Οικονομίας[[186]](#footnote-186). Ο G. Strecker, αντίθετα, υπογραμμίζει ότι οι μακαρισμοί του Λουκά και του Ματθαίου παρουσιάζουν μεν με ιδιαίτερη ευκρίνεια την εσχατολογική απαίτηση προς την οποία οφείλει να κατευθύνεται ολόκληρη η κοινότητα, θέτουν, όμως, με τον παρακλητικό χαρακτήρα τους τη συνειδητοποίηση ενός τέτοιου αιτήματος στο παρόν. Εδώ, που η υλοποίηση του περιεχομένου του μακαρισμών θα συνδεθεί όχι μόνο με το αίτημα, αλλά και με τις συνέπειες του κοσμικού στοιχείου, δηλαδή τη συγκρότηση αυτού του κόσμου[[187]](#footnote-187). Ο E. Schweizer θα προσθέσει ότι σήμερα οι άνθρωποι δεν αναρωτιούνται ποια είναι η σωτηρία και αν ισχύει ή όχι. Ρωτούν, με ιδιαίτερη έμφαση, ποιοι είναι οι φτωχοί, οι πεινασμένοι και το κλάμα της γης. Η θεραπεία όλων αυτών θα φέρει εγγύτατα και την υπόσχεση της μελλοντικής σωτηρίας, η οποία θα λειτουργήσει ως πληρεξούσιο της προφητικής και αποκαλυπτικής δύναμη των μακαρισμών. Οι μακαρισμοί θα ήταν λάθος να κατανοηθούν ως κανόνες, αντίθετα οφείλουν να ερμηνευθούν ως συγκλονιστική προσπάθεια ελευθερίας, της οποίας οι όροι συνδέονται αναπόσπαστα με τη σωτηρία[[188]](#footnote-188).

Είναι φανερό ότι η πάλη εναντίον των δυνάμεων οι οποίες αντιστρατεύονται το θέλημα του Θεού στον κόσμο είναι η μόνιμη επωδός όχι μόνο στους μακαρισμούς, αλλά και σε ολόκληρο το Ευαγγέλιο. Η διαρκής πάλη εναντίον του κακού άρχεται, εδώ, εντός της ιστορίας και η έναρξη της σωτηρίας δίδεται μέσα στον κόσμο με την προοπτική των εσχάτων. Η διδαχή των μακαρισμών είναι, πράγματι, μια κλήση σωτηρίας που θεμελιώνεται ουσιαστικά ως μία κλήση προς την οδό της τελειότητας. Το μέτρο της τελειότητας εδώ είναι ο Χριστός, ο οποίος αποκαλύπτεται ως τέλειος Θεός και ως τέλειος άνθρωπος. Με τον τρόπο αυτό ο Χριστός είναι το υποκείμενο αλλά και το αντικείμενο το μακαρισμών. Πρέπει, επομένως, οι μακαρισμοί σε όλες τις εκφάνσεις να συσχετίζονται με την αληθινή φύση του Χριστού, ο Οποίος καθορίζοντας το περιεχόμενο του όρου «μακάριος» έδειξε την παρουσία και ταυτόχρονα την προσδοκία της τελειότητας στον άνθρωπο[[189]](#footnote-189). Η ορθή ερμηνευτική προσέγγιση των μακαρισμών και ευρύτερα της Καινής Διαθήκης σταθμίζεται στην έννοια της σωτηρίας του λαού του Θεού σε μία πορεία εντός της ευχαριστιακής κοινότητας. Κάθε άλλη απόπειρα θα μετέθετε το ζήτημα σ΄ ένα ανάγνωσμα περί της σωτηρίας στα πλαίσια του ηθικού και του ιδιωτικού[[190]](#footnote-190).

**γ.2. Θεολογική και ηθική προσέγγιση των κατά Λουκάν μακαρισμών.**

Στους τέσσερις μακαρισμούς ορίζεται ποίοι αποτελούν τον νέο λαό του Θεού‧ αυτοί είναι οι «*πτωχοί*», είναι οι «*πεινῶντες*», οι «*κλαίοντες*» και εκείνοι οι οποίοι, επειδή θ΄ ακολουθήσουν τον Ιησού, θα υποφέρουν από την κακία του κόσμου. Παραθέτουμε το πρωτότυπο κείμενο, διότι πάντοτε υπερτερεί κάθε μετάφρασης.

*«..καὶ αὐτὸς ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἔλεγε·* ***μακάριοι*** *οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ.* ***μακάριοι*** *οἱ πεινῶντες νῦν, ὅτι χορτα*

*σθήσεσθε.* ***μακάριοι*** *οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε.* ***μακάριοί*** *ἐστε ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς καὶ ὀνειδίσωσι καὶ ἐκβάλωσι τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε· ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ· κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν…»*[[191]](#footnote-191).

Ωστόσο, τα αρχικά ερωτήματα που πρέπει να τεθούν για λόγους μεθοδολογίας είναι τα εξής: α) με ποία οπτική θα προσεγγίσει κάποιος το περιεχόμενο των μακαρισμών του Λουκά και β) οι μακαρισμοί ποίον σκοπό εξυπηρετούν και σε ποίους απευθύνονται. Όσον αφορά στο πρώτο, έχει επιλεγεί η θεολογική-ηθική προσέγγιση, ενώ για το δεύτερο επιχειρείται η απάντηση περισσότερο μέσω των εκκλησιαστικών συγγραφέων, που είτε σχολίασαν είτε ερμήνευσαν τους μακαρισμούς του Λουκά.

Πράγματι, ο Λουκάς από θεολογικής θεώρησης εμφανίζει, σε σύγκριση με τους άλλους δύο συνοπτικούς, μια οικουμενική διάσταση στα κείμενά του, απόρροια πιθανόν της Παύλειας και Ιωάννειας επίδρασης. Για παράδειγμα, ο ρόλος του Αγίου Πνεύματος, σημειώνει ο Χρ. Οικονόμου, κατέχει ιδιαίτερη θέση στο έργο Λουκάς-Πράξεις. Μάλιστα η έμφαση δίδεται στον αποφασιστικό ρόλο της διάδοσης του σωτηριολογικού μηνύματος έως τα πέρατα του κόσμου[[192]](#footnote-192). Υπό την άποψη αυτή η σωτηρία ως έργο του τριαδικού Θεού καθίσταται θεμελιώδης μεν έννοια στην οικονομία της Τριάδος, εκδηλώνεται δε ως κύρια αποστολή εντός του κοινωνικού-ιστορικού σώματος. Η δυναμική θεολογία του Λουκά εκφέρεται συγκεκριμένα ως ένας σκοπός, ο οποίος θα καθορίσει την πορεία του κόσμου προς τον τελικό σκοπό της θείας Οικονομίας. Από την άλλη πλευρά, ο τελικός σκοπός της θείας Οικονομίας, της ερχόμενης Βασιλείας δεν είναι μονοσήμαντος‧ ο Λουκάς θα του προσδώσει τα σημαίνοντα που αφορούν στην χριστολογική και εκκλησιολογική διάσταση, όπως επίσης και το σπουδαίο εσχατολογικό βάθος[[193]](#footnote-193).

Μία επιχείρηση θεολογικής αποτίμησης από τους Πατέρες της Εκκλησίας, τους αρχαίους εκκλησιαστικούς συγγραφείς και τους σύγχρονους ερμηνευτές θα δείξει το βαθμό κατανόησης της χριστιανικής κοινότητας σχετικά με το νόημα της Βασιλείας του Θεού την οποία οραματίζονται οι μακαρισμοί. Ο Ωριγένης, σε ένα πρώτο παράδειγμα, στο υπόμνημα τού κατά Λουκάν Ευαγγελίου, αναφερόμενος στη Βασιλεία του Θεού θέτει ορισμένα ερωτήματα: τι σημαίνει κάποιος να ιδεί τον Υιό του ανθρώπου *ερχόμενον* και τι σημαίνει η Βασιλεία του Θεού «*εν δυνάμει*». Αφού πρώτα εξάρει την αναμάρτητο φύση του Κυρίου και την υπεροχή του λόγου ως προς το κριτήριο της αληθείας, καταλήγει στη θέση ότι η Βασιλεία του Θεού βρίσκεται «*εν δυνάμει*» εντός τού κάθε ανθρώπου, «*εν ενεργεία*» όμως μόνο εντός των τελείων[[194]](#footnote-194). Δεν χωρά εδώ αμφιβολία ότι πρόκειται περί αριστοτελικής επίδρασης στον στοχασμό του Ωριγένους. Πιθανολογείται ότι ο όρος «*τέλειος*» αφορά στον προορισμό και όχι στην αφετηρία της ανθρώπινης υπόστασης. Άλλωστε, σε διαφορετικό κείμενο ο Ωριγένης είναι σαφής‧ κάθε άνθρωπος είναι *σκολιός* και ο βίος του διακρίνεται για την τραχύτητά του. Μόνον η έλευση του Κυρίου και κυρίως η ευθυγράμμιση προς Αυτόν θα επιφέρει άξιους καρπούς του πνεύματος[[195]](#footnote-195). Είναι το Πνεύμα της Πεντηκοστής, το ίδιο Πνεύμα που απεκαλύφθη στην Βάπτιση του Κυρίου, το Πνεύμα που λαμβάνουν οι Απόστολοι και διαπιστώνεται ότι διακατέχει όλο του έργο του Λουκά. Επιπλέον, όταν ο Ευαγγελιστής Λουκάς έγραφε το Ευαγγέλιό του είχε υπόψη τις παραδόσεις της κοινότητας των Ιεροσολύμων και φαίνεται να απευθύνεται κυρίως σε εθνικούς χριστιανούς. Οι πιστοί και αναγνώστες τού κατά Λουκάν Ευαγγελίου κατανοούσαν τον Ιησού Χριστό περισσότερο ως τον Αναστάντα Κύριο, ο οποίος με το απολυτρωτικό έργο Του θα σηματοδοτούσε το πλαίσιο της σωτηρίας[[196]](#footnote-196).

Ο Κύριλλος Αλεξανδρείας στον εκτενή υπομνηματισμό των μακαρισμών του Λουκά ακολουθεί την ερμηνευτική γραμμή παραλληλισμού του περιεχομένου με το κείμενο του Ματθαίου. Προπαντός οι μακαρισμοί για τον Κύριλλο αποτελούν ένα τυπικό παράδειγμα του χριστιανικού τρόπου ζωής. Η ευαγγελική *ευζωία*[[197]](#footnote-197) που επικαλείται στην ερμηνεία ιδιαίτερα του τέταρτου μακαρισμού ίσως αποτελεί το απαύγασμα του όλου ερμηνευτικού εγχειρήματος. Η οδός της ευαγγελικής ευζωίας ωστόσο προσκρούει στις αφιλόθεες και ανόσιες ενέργειες όλων εκείνων, οι οποίοι έχουν ταχθεί να διώκουν την ευσέβεια. Η ακηδία, επίσης, για τον Κύριλλο καθίσταται ο μεγάλος πολέμιος της μακαριότητας, η αιτία να μη κατακτά ο

άνθρωπος τον στέφανο της νίκης εν Χριστώ[[198]](#footnote-198). Η καινότητα της ευαγγελικής ζωής, επισημαίνει ο μεγάλος Αλεξανδρινός Θεολόγος, έχει την απαίτηση ορισμένων πνευματικών προϋποθέσεων. Ως τέτοιες ορίζονται καταρχάς η μετριοφροσύνη και ο συνεσταλμένος νους. Οι δύο αυτές πνευματικές αρετές είναι τα απαραίτητα εφόδια ενός πραγματικού αγώνα ο οποίος αφενός, θ΄ αναδείξει την διά τον Θεό πτωχεία και αφετέρου, θα καταστήσει τον άνθρωπο γνώριμο του Θεού[[199]](#footnote-199). Επικαλούμενος μάλιστα λόγους του προφήτη Δαβίδ ο Κύριλλος θα προσθέσει δύο ακόμα αρετές στη σύνθεση της μακαριότητας: την ταπεινότητα και την πραότητα. Πάντως τα νοητά και πνευματικά αγαθά που διακρίνουν τους μακάριους πτωχούς ο Κύριλλος τα συνδέει μεν με τον αφιλάργυρο βίο, επισημαίνει όμως ταυτόχρονα ότι τα συμβαίνοντα της πραγματικής πτωχείας οφείλουν να μην οδηγήσουν τον άνθρωπο στην μικροψυχία[[200]](#footnote-200). Το κέλευσμα της πτωχείας συσχετίζεται με το ταυτόχρονο «μίσος» των κοσμικών φρονημάτων, των οποίων η παραίτηση θα παράσχει τη δυνατότητα μετοχής στη μακαριότητα. Ούτως η άλλως, η απαίτηση της δικαιοσύνης, γράφει ο Κύριλλος, γεννά τις θλίψεις των δίκαιων ανθρώπων, αλλά ο πραγματικός, όμως, γέλως θα προκύψει μέσω της οδύνης του κόσμου αυτού. Τις οδύνες του αφιλόπλουτου βίου στον παρόντα κόσμο παρομοιάζει με τις οδύνες του πτωχού Λαζάρου, ο οποίος τελικά κατέστη εισηγητής της ουράνιας μακαριότητας. Η απαίτηση της δικαιοσύνης ανευρίσκεται μονίμως στην εθελούσια αγάπη της πτωχείας, της ικανής συνθήκης ώστε ο πιστός να διανύσει τον δρόμο της μακαριότητας[[201]](#footnote-201).

Για την οδό της μακαριότητας αναφέρεται και ο G. Meadors, όταν επισημαίνει ότι ο Λουκάς εμφανίζει ένα πλαίσιο ζωής, μίας μεταβατικής ζωής σε σύγκριση με την εσχατολογική ελπίδα. Παρά ταύτα, οι δυσκολίες της πραγματικής ζωής δεν πρέπει να εξαρτώνται από την προσδοκία των εσχάτων. Ωστόσο, η άρνηση ενός «προγράμματος» του Θεού για τον άνθρωπο και η επιμονή σε κοσμικές φιλοδοξίες θα έχει καταστροφικές συνέπειες. Αυτή η αντιπαράθεση είναι εμφανής σε όλο το Ευαγγέλιο του Λουκά με τη σήμανση ότι οι γήινοι ηγέτες του ιουδαϊκού λαού εμπόδιζαν το ευαγγελικό μήνυμα να καρποφορήσει. Για τον λόγον αυτόν το έργο *Λουκάς-Πράξεις* εδέχθη τη σφοδρότερη πολεμική από τους ιουδαϊκούς κύκλους[[202]](#footnote-202).

Για τον Ευσέβιο Καισαρείας, ο πρώτος ανιών βαθμός μακαριότητας παραμένει η «*διά τον Θεόν πτωχεία*». Οι πτωχεύοντες εδώ είναι οι άνθρωποι της μετριοφροσύνης, της ακτημοσύνης, εκείνοι που τυγχάνουν μέτοχοι της «*κατά Θεόν φιλοσοφίας*»[[203]](#footnote-203). Αυτή η θεολογική πρόταση ευρίσκει την παραδειγματική υπόστασή της, υποστηρίζει ο Ευσέβιος, στα πρόσωπα των παρόντων ακροατών του Κυρίου και κυρίως εκείνων που θα καταστούν συμβασιλείς της εξαγγελθείσης ουράνιας Βασιλείας. Είναι όλοι αυτοί, οι οποίοι θα υποστασιάσουν τη δικαιοσύνη του Θεού στον κόσμο με συνέπεια ο βίος τους να χαρακτηρίζεται θεοφιλής. Είναι επιπλέον οι οικήτορες της άνω πόλης που θα απολαύσουν τον κορεσμό της ουσιώδους αρετής, εφόσον ο φωτισμός της ψυχής θα ορισθεί από τη σοφία του Θεού. Η καθαρή και ειρηνοποιός διάνοια είναι η προϋπόθεση της θέασης των θείων πραγμάτων, όλων όσων ορίζει η εξαγγελία των μακαρίων[[204]](#footnote-204). Η μαρτυρία της Βασιλείας του Θεού από κοινού με τον «άκρον δικαιοσύνης» βίο θα αποτελέσουν τα γενεσιουργά αιτία, ώστε οι φορείς των ανωτέρω αξιών να υποστούν διώξεις και δυσφημήσεις, λοιδορίες, ύβρεις και ονειδισμούς από την πλευρά των δυνάμεων του κακού. Για τον λόγο αυτόν, γράφει ο Ευσέβιος, ο Κύριος προμακάριζε όσους θα μείνουν στερεοί στις εξαγγελίες των μακαρισμών, επειδή οι τελευταίοι θα τύχουν μεν «άξιων» παθημάτων του νυν καιρού, όπως οι προφήτες, θα υπογράψουν όμως την ελπίδα και τη χαρά της μέλλουσας Βασιλείας[[205]](#footnote-205).

Η πτωχεία, επισημαίνει επιπλέον ο H. Klein, δεν είναι μια ποιότητα ζωής, αλλά μια ευκαιρία για εκλογή μέσα στη επιμελητεία του Θεού. Ούτως ή άλλως, η Βασιλεία του Θεού είναι ένας αντί-κόσμος με την έννοια ότι δεν είναι συγκρίσιμη με τα επίγεια στοιχεία. Επιπρόσθετα, η κατάσταση των επίγειων δεν θα παραμείνει στάσιμη. Οι κλαίοντες είναι έμπλεοι χαράς εκ βαθέων, επειδή γνωρίζουν ότι είναι στην υπηρεσία του Υιού του Θεού, η προκήρυξη του Οποίου είχε δώσει τη δική της υπόσχεση για την αλλαγή του κόσμου. Η πρόσκληση χαράς, γράφει ο H. Klein, έρχεται σε άμεση αντίθεση με ό, τι οι μαθητές του Κυρίου, πολλώ μάλλον οι απλοί πιστοί, έβλεπαν ως εμπειρία του κόσμου. Η πρόσκληση χαράς είναι ένα σημείο εκλογής και η εγγύηση για την εσχατολογική πλήρωση[[206]](#footnote-206).

Τον ρυθμιστικό χαρακτήρα των μακαρισμών για τον επίγειο και ουράνιο βίο παρουσιάζει και ο Θεοφύλακτος Βουλγαρίας στην ερμηνεία του κατά Λουκάν Ευαγγελίου. Καταρχάς η πνευματική «ρύθμιση», όπως την χαρακτηρίζει, απευθύνεται στους Μαθητές του Κυρίου και, κατ’ επέκταση, σε ολόκληρο το πλήρωμα της Εκκλησίας, ώστε να οδηγηθούν σε μια περισσότερο πνευματική κατάσταση[[207]](#footnote-207). Όπως και αν θελήσει κάποιος να εννοήσει τους μακάριους εκείνο που συνιστά τη διδαχή των μακαρισμών είναι ότι η κατάκτηση της τελειότητας θα διέλθει από τις οδούς της ευτέλειας της εξουδένωσης και του ονειδισμού του κόσμου της αισθητής εμπειρίας. Ταυτόχρονα αυτοί οι ευγενείς στρατιώτες και μέτοχοι της μακαριότητας θα παρατηρούν την ευφροσύνη, τον γέλωτα, την τρυφή, τον έπαινο και τον ύμνο των ευπόρων της γης, εκείνων που απολαμβάνουν τα αγαθά της επίγειας ζωής[[208]](#footnote-208).

Ο Ευθύμιος Ζιγαβηνός ευθύς εξαρχής επισημαίνει ότι οι μακαρισμοί του Λουκά διαφέρουν από τους αντίστοιχους του Ματθαίου και χωρεί σε μία επιμελή σύγκριση της λεκτικής διατύπωσης των δύο μακαρισμών. Ως προς το νόημα του περιεχομένου, όμως, δεν αφίσταται των άλλων ερμηνειών που παρέδωσαν οι αρχαιότεροί του[[209]](#footnote-209). Οι εκούσιοι πτωχοί είναι και εδώ οι αφιλόπλουτοι, οι οποίοι διακρίνονται για την υπομονή των στερήσεων που δεν τους προκαλούν λύπη, αλλά αντίθετα ευχαρίστηση και προσμονή της αιώνιας ζωής. Οι κλαίοντες, επίσης, είναι εκείνοι που συνειδητοποιούν όχι μόνο τα οικεία τους αμαρτήματα, αλλά και τις κακοπάθειες των άλλων. Οι κλαίοντες κατά Θεόν θα γελάσουν κατά τον μέλλοντα αιώνα, όταν και θα ευφρανθούν πνευματικά[[210]](#footnote-210). Η πνευματική αγαλλίαση συμβολίζεται ως πνευματικός γέλωτας, όντας ο τελευταίος και σύμβολο της ευφροσύνης. Η ουράνια χαρά έχει με το μέρος της τους πτωχούς, τους πεινώντες, τους κλαίοντες, τους μισούμενους, τους αφοριζόμενους, τους ονειδιζόμενους και λοιδορούμενους και όλους εκείνους, οι οποίοι για την αλήθεια του Κυρίου υφίστανται την αθλιότητα της ζωής, ώστε να κερδίσουν τον ουράνιο έπαινο. Οι μακάριοι πάντοτε έρχονται σε διαλεκτική αντίθεση με τους κορεσμένους αυτού του κόσμου, διότι μονίμως άδικα υβρίζονται, ενώ οι άλλοι μονίμως άθλια ευφημούνται[[211]](#footnote-211).

Ωστόσο, το απόσπασμα των μακαρισμών, επισημαίνει ο F.W Horn, δεν απευθύνεται μόνο για πτωχούς και περιθωριοποιημένους, αλλά για όλους όσοι θα ήθελαν να ακολουθήσουν την οδό του Κυρίου. Άλλωστε, η Βασιλεία του Θεού την οποία ο Χριστός κηρύττει, δια

φέρει ριζικά από το να είναι μία ανθρώπινη κοινωνική υπόσταση, πολύ περισσότερο να περιλαμβάνει όλη την κοινωνική διαστρωμάτωση. Κατά συνέπεια, το περιεχόμενο των μακαρισμών δεν περιγράφει την απάντηση για το ποίος θα λάβει ευλογίες βάσει κοινωνικών κριτηρίων και ποίος θα καταγγελθεί[[212]](#footnote-212). Όμως, εκείνο που με σχετική βεβαιότητα συμβαίνει και το οποίο περιγράφεται με έμφαση στους λόγους μακαρισμών του Λουκά είναι ότι οι πρόθυμοι να ακολουθήσουν τη ζωή εν Χριστώ θα υπομείνουν κακουχίες εξαιτίας της σύγκρουσης με τις αντίθεες δυνάμεις του κόσμου. Το ζεύγος ευλογίας / αναθέματος είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον, τονίζει ο F. Bovon, επειδή η υπόσχεση της αντιστροφής της τρέχουσας κατάστασης θα λάβει την πλήρωσή της. Η μελλοντική αντιστροφή της σημερινής περίστασης θα επέλθει, εφόσον οι άνθρωποι του περιθωρίου της γης θα γίνουν δεκτοί όχι εξαιτίας της κοινωνικής κατάστασης τους, αλλά διότι επέλεξαν να φροντίσουν για τη χριστιανική αλήθεια. Η φροντίδα αυτή δεν είναι μια υψηλή ασχολία για την επίτευξη ενός πρότυπου κοινωνικού καθεστώτος, αλλά κυρίως είναι η έμπρακτη φροντίδα προς τον συνάνθρωπο[[213]](#footnote-213). Αντίθετα, οι κορεσμένοι της βασιλείας του κόσμου έχουν ήδη λάβει την πλήρωσή τους, συνήθως σε βάρος των συνανθρώπων τους, οπότε δεν έχουν να περιμένουν τίποτε περισσότερο. Ο F. Bovon υποστηρίζει ότι στον κόσμο του ιστορικού γίγνεσθαι υπάρχει πλήρωση του πόνου (πείνα, δυστυχία, εκμετάλλευση) και η αιτία βρίσκεται σ΄ εκείνους που εγωιστικά έχουν ορμήσει έτι σε μείζονα βαθμό από ό, τι χρειάζεται‧ αντίθετα όμως, στην πλήρωση της μελλοντικής Βασιλείας του Θεού οι μέτοχοι αυτής θα είναι μακάριοι σε αφθονία αγαθού, επειδή την υπόσχεση θα έχει δώσει ο ίδιος ο Κύριος[[214]](#footnote-214).

O J.B. Green, από την άλλη πλευρά, θέτει ορισμένα επιχειρήματα που προσπαθούν να ερμηνεύσουν την κοινωνική κατάσταση της εποχής του Κυρίου. Επισημαίνει ότι ο Ιησούς αντιτίθεται στο κοινωνικό status και στα πρότυπα συμπεριφοράς των Φαρισαίων, επειδή τα τελευταία εξαντλούνται στο επίπεδο των κοινωνικών κυρώσεων και των διακρίσεων. Μάλιστα όσοι δεν προέβησαν σε διακρίσεις είχαν χαμηλό σεβασμό και ορίζονται ως ξένοι στην κοινότητα. Ο Ιησούς ουδέν πλέον πράττει από τον επαναπροσδιορισμό του κόσμου, θέτοντας τις νέες συνθήκες ύπαρξης και συμπεριφοράς στις αρθρώσεις του[[215]](#footnote-215). Ο Ιησούς ορίζει θετικά τις συνθήκες λειτουργίας της κοινότητας και, μολονότι απευθύνεται στους Μαθητές Του ή ακόμη και σε έναν ευρύτερο κύκλο ακροατών είναι πέραν του προφανούς ότι δεν εργάζεται μόνο για τη μεταμόρφωση της γενικής κοσμοθεωρίας, αλλά και για την ακρόαση του λαού και το πώς οι άνθρωποι θα γίνουν άνθρωποι της προοπτικής. Ωστόσο, ο Ιησούς, γράφει ο J.B. Green, καλεί τους ανθρώπους όχι μόνο ν΄ ακούν, αλλά και να ενεργούν σύμφωνα με τους λόγους Του. Όλοι είναι ευπρόσδεκτοι, αλλά, για ν΄ ακολουθήσουν τις νέες συνθήκες ζωής μέσα στις συνθήκες χάριτος του Θεού, πρέπει να αποδεχθούν την πρόσκληση και να υπακούσουν στους λόγους Του[[216]](#footnote-216). Και συνεχίζει‧ επειδή οι παλαιοί τρόποι λαμβάνουν μια υποτιθέμενη θεϊκή κύρωση, ο Χριστός καλεί σε μία μετατόπιση παραδείγματος κολοσσιαίων αναλογιών. Οι Μακαρισμοί είναι μεν λόγοι ελπίδας, ταυτόχρονα όμως ενσαρκώνουν ένα καινούργιο κόσμο. Στους Μακαρισμούς δεν υπάρχει κανενός είδους εξιδανίκευση, λόγου χάρη, της πτωχείας. Αντίθετα στη Βασιλεία του Θεού θ΄ απουσιάζει η πτωχεία και όλα τα συμπαρομαρτούντα‧ εν τέλει, ο νέος κόσμος θ΄ αλλάξει απροσδόκητα για όσους μετρούν τη ζωή τους με την αίσθηση της ευημερίας και της αυτοπεποίθησης σε ψευδείς αξίες[[217]](#footnote-217).

Φωτίζοντας μία ακόμη ερμηνευτική οπτική στο ζήτημα, ο L.T. Johnson θεωρεί ότι οι μακαρισμοί του Λουκά στερούνται εξ ολοκλήρου το χαρακτηριστικό υλικό του Ματθαίου, το οποίο αντικατοπτρίζει σαφώς την κατάσταση της Εκκλησίας έναντι της αναπτυσσόμενης ραββινικής παράδοσης. Ως εκ τούτου, ο Λουκάς έδωσε έτι περαιτέρω έμφαση και επικέντρωσε την απόπειρά του στο ηθικό επιχείρημα του λόγου και στην έννοια της εκούσιας παράδοσης του πιστού στην αλήθεια του Ευαγγελίου[[218]](#footnote-218). Το άνοιγμα της μακαριότητας του Λουκά, σημειώνει ο L.T. Johnson, προσανατολίζεται στο μέτρο της ζωής ενώπιον του Θεού, στη ζήτηση για περαιτέρω κοινωνική παρουσία και δράση κάθε πιστού. Ο πιστός εδώ ενθαρρύνεται να αφομοιώσει τον λόγο του Κυρίου και μετέπειτα να αρχίσει το ευαγγελικό ταξίδι ως πρόταση ζωής[[219]](#footnote-219).

Στον σχολιασμό των μακαρισμών του Λουκά ο H. Marshall υπογραμμίζει ότι η πορεία τής κατά Χριστόν ζωής δεν είναι συμβατή με την εξάσκηση των επίγειων αγαθών, ενώ τα δεινά του κόσμου προκαλούν συνεχώς πόνο. Ο γέλωτας του χριστιανού είναι ασύμβατος ενώ παρατηρεί τον πόνο των άλλων, εκείνων που έχουν υποστεί με πραγματικούς και οδυνηρούς τρόπους το αποτέλεσμα της περιθωριοποίησης τους. Πράγματι, όσοι γελούν στον παρόντα καιρό, ενδεχομένως, να είναι άτομα που οικοδόμησαν την αυτοπεποίθησή τους αναφορικά με την αδιαφορία και τις ανάγκες των άλλων[[220]](#footnote-220). Στους μακαρισμούς εξαγγέλλεται ότι δεν θα υπάρξει περισσότερο περιθωριοποίηση στη βασιλεία του Θεού, εκεί όπου όσοι γελούν τώρα θα κλάψουν και δεν θα είναι σε θέση πλέον να το επιτύχουν σε βάρος των άλλων. Επομένως, είναι ζήτημα ευθύνης του χριστιανού στον τρόπο δια του οποίου εξυπηρετεί το ατομικό συμφέρον του και παραμελεί την αλήθεια του ευαγγελικού λόγου. Πραγματική απόλαυση του χριστιανού είναι η επιμέλεια της ευθύνης έναντι του Θεού[[221]](#footnote-221).

Σύμφωνα με τα προαναφερθέντα, το κυρίαρχο στοιχείο μίας θεολογικής προσέγγισης των μακαρισμών είναι η εσχατολογική προοπτική και η θεώρηση του περιεχομένου τους ως το τυπικό παράδειγμα οράματος του Ευαγγελίου για τη Βασιλεία του Θεού. Από την άλλη πλευρά, η προοπτική των εσχάτων δεν απαλλάσσει το παρόν από τις στρεβλώσεις του, τις οποίες επιτακτικά θέτει ενώπιον της χριστιανικής μαρτυρίας και διαρκώς επανεκτιμά τη θέση του χριστιανικού μηνύματος έναντι των δεινών του κόσμου. Η ταυτότητα των μακαρισμών του Λουκά είναι μία θεμελιώδης εκκλησιαστική ταυτότητα, η οποία ορίζει και ταυτόχρονα υποστηρίζει την ικανοποίηση συγκεκριμένων προϋποθέσεων, ώστε η χριστιανική κοινότητα να καταστεί μέτοχος της αληθινής μακαριότητας, η οποία υψώνει τον ίδιο το Θεό[[222]](#footnote-222). Η απόπειρα των εκκλησιαστικών συγγραφέων, μέσω των υπομνημάτων τους, αλλά και των σύγχρονων μελετητών τού κατά Λουκάν Ευαγγελίου καταδεικνύει ότι οι μακαρισμοί δεν δύναται να νοηθούν ως άνω αυστηρό σύστημα καθηκοντολογίας, πολλώ δε μάλλον, ως ένα κοινωνικό σύστημα άρσης των αντιθέσεων. Το ασυμβίβαστο των μακαρισμών τίθεται κατά παράδοξο τρόπο σε διαλεκτική αντίθεση με την ιδέα του αγαθού, όπως αυτό συνήθως πραγματώνεται εντός της κοσμικής σφαίρας. Αυτή η παραδοξότητα προκύπτει, επειδή οι μακαρισμοί δοκιμάζουν τη σταθερότητα της κοινωνικής κατάστασης και εκζητούν με επίταση να μεταβληθεί η όλη πορεία του ανθρώπου, ως προσώπου, και ως κοινωνίας, στην προοπτική της χάρης του Θεού. Ο προορισμός αυτός θα φέρει εκ των πραγμάτων σε δευτερεύουσα θέση την όποια κοινωνική ή ατομική παρουσία του υποκειμένου και θα τη θέσει ενώπιον του Θεού ακόμη δε και με την προϋπόθεση των απολεσθέντων αγαθών της παρούσας ζωής[[223]](#footnote-223).

**γ.3. Η θεολογική αποτίμηση των Βιβλικών ταλανισμών.**

Το έτυμο της λέξης ταλανισμός[[224]](#footnote-224) παρέχει το εννοιολογικό υπόβαθρο, ώστε ο αναγνώστης κάθε φορά να κατανοεί τον όρο ως μία διαρκή ταλαιπωρία που υφίσταται κάποιος εξαιτίας πλήθους καταστροφικών επιλογών. Στα αρχαία ελληνικά κείμενα ο άνθρωπος καθίσταται «τάλας», εκτός βέβαια των συνεπειών της μοίρας, και στην περίπτωση κατά την οποίαν οι ίδιοι οι θεοί ερμηνεύουν τη δυστυχία του ως αποτέλεσμα τεράστιων εγκλημάτων, παρέχοντας φυσικά και τη δίκαιη τιμωρία[[225]](#footnote-225). Στην παράδοση της Παλαιάς Διαθήκης συναντούμε τον ταλανισμό των εχθρών από τον προφήτη, στο βιβλίο του Αββακούμ‧ εκεί επισημαίνεται, πρωτίστως, ο ταλανισμός των αθεμίτως πλουτούντων, ο ταλανισμός εκείνων οι οποίοι καταδυναστεύουν τη χώρα, τον λαό και τον άνθρωπο, χωρίς αισχύνη, καθώς και ο ταλανισμός των ειδωλολατρών, επειδή οι τελευταίοι αποδίδουν ζωή εκεί όπου δεν υπάρχει(είδωλα)[[226]](#footnote-226). Συνήθως, οι ταλανισμοί της Βίβλου εκφράζονται από το μεταγενέστερο επιφώνημα «οὐαί»[[227]](#footnote-227), το οποίο σηματοδοτεί την έκφραση της δυστυχίας είτε του φέροντος την επιφώνηση είτε του δέκτη του κακού που επικρέμεται ως απειλή ή πραγματική κατάσταση. Γενικότερα, στην προφητική γραμματεία η χρήση του επιφωνήματος «οὐαὶ» καθορίζει το βαθμό απαρέσκειας, η οποία χαρακτηρίζει είτε τις αμαρτίες ενός ολόκληρου λαού[[228]](#footnote-228) είτε τα προσωπικά ανομήματα[[229]](#footnote-229). Επιπλέον, δεν λείπουν οι σαφείς προειδοποιήσεις για την επέλευση μελλοντικών δεινών, τα οποία θα επισυμβούν ως άρνηση της συνάντησης του ανθρώπου με τον Θεό ή ως αθέτηση της συναπτομένης διαθήκης με ανθρώπινη υπαιτιότητα[[230]](#footnote-230). Συναφείς είναι και οι επισημάνσεις, όταν το «οὐαὶ» εκφράζει την κραυγή αγωνίας σε ζητήματα αλήθειας. Η αναζήτηση της αλήθειας, ως γνωστόν, αποτελεί ακρογωνιαίο λίθο του προφητικού κηρύγματος, έτι μάλλον, όταν το ψεύδος κατισχύσει σε βάρος της. Η έννοια της καθολικής αλήθειας στους Προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης δεν παρουσιάζεται με υπερβατικούς όρους, προκύπτει, όμως, μονίμως ως θεμελιώδες ζήτημα του πνεύματος στη συσχέτισή του με το Θεό[[231]](#footnote-231). Η αλήθεια συνταυτιζόμενη με το φως, αντιδιαστέλλεται προς το σκότος και το πρόβλημα επιτείνεται, όταν η επιθυμία του κόσμου για την ημέρα του Κυρίου καταλήγει σε επιθυμία του σκότους, αντί του φωτός. Η σύγχυση, τελικά, του κόσμου να διακρίνει την αλήθεια θα επιφέρει έτσι πλήρη αντιστροφή των πραγμάτων[[232]](#footnote-232).

Την επίκληση των μελλοντικών συμφορών περιγράφει και η αποκαλυπτική γραμματεία της Καινής Διαθήκης, όταν ο Ευαγγελιστής Ιωάννης, λόγου χάρη, συχνά χρησιμοποιεί το επιφώνημα «οὐαὶ» και μάλιστα εμφαντικά με την τριπλή επανάληψη[[233]](#footnote-233). Στην απόπειρά του ο Ευαγγελιστής να επισημάνει τη δράση των δαιμονικών δυνάμεων στον κόσμο δεν διστάζει να παρομοιάσει το «οὐαὶ» με πληγή στον αγώνα για την επικράτηση της Βασιλείας του Θεού[[234]](#footnote-234). Η διαδοχική χρήση του «οὐαὶ» εξυπηρετεί την αρίθμηση των δεινών, τα οποία επέρχονται, όταν ο λαός με πείσμονα τρόπο εξακολουθεί να πορεύεται στην απιστία του[[235]](#footnote-235). Δεν απουσιάζει, επίσης, η σύνδεση του «οὐαὶ» με τις συνέπειες που υφίσταται ολόκληρος ο κόσμος από τον θυμό του διαβόλου, όταν ο τελευταίος γνωρίζει την επερχόμενη κατάλυση της εξουσίας του[[236]](#footnote-236). Μέχρι τότε, όμως, θα είναι ορατή η καταστροφή και η επενέργεια του δαιμονικού πνεύματος το οποίο οδηγεί σε κρίση και τιμωρία[[237]](#footnote-237). Η ερήμωση και η πτώση της νοητής Βαβυλώνας θα επέλθει με τριπλό «οὐαὶ», επειδή ο πνευματικός πλούτος της θα έχει ήδη απωλεσθεί. Η κορύφωση του «οὐαὶ» δίδεται, τέλος, από τους κλαίοντες και πενθούντες, όταν οι τελευταίοι θεωρούν την πόλη τη μεγάλη, πλέον έρημη[[238]](#footnote-238).

Στο Ευαγγέλιο του Ματθαίου καταπολεμείται, με τη μνημειώδη εκείνη έκφραση «..*οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί*..»,[[239]](#footnote-239) η υποκρισία γιατί παρεμποδίζει τη λύτρωση του ανθρώπου και, κατ’ επέκταση, την είσοδό του στη Βασιλεία του Θεού. Είναι γεγονός ότι καμία κατηγορία αμαρτημάτων δεν καταδικάζονται τόσο έντονα όσο η υποκρισία για τον λόγο της διακρινόμενης αντίφασης μεταξύ της εξωτερικής παρουσίας και συμπεριφοράς και της εσωτερικής πραγματικής υπόστασης του υποκρινόμενου ανθρώπου[[240]](#footnote-240). Το επαναλαμβανόμενο «*οὐαὶ ὑμῖν*» έρχεται εδώ να διεκτραγωδήσει τον ρόλο των «επαγγελματιών» εκείνων της υποκρισίας, οι οποίοι ενεργούν με ιδιοτελή κίνητρα και εκμεταλλεύονται για ίδιον όφελος ακόμη και την αυθεντικότητα της θρησκευτικής εμπειρίας του λαού. Η συγκεκριμένη «τελειότητα» του υποκρινόμενου πόρρω απέχει από την οδό της μετάνοιας, η οποία θα τον οδηγήσει στην πραγμάτωση των αγαθών δυνατοτήτων της ανθρώπινης υπόστασης. Επομένως, η καταδίκη της υποκρισίας στο Ευαγγέλιο του Ματθαίου με τον πιο εμφαντικό τρόπο καταδεικνύει ότι ο ταλανισμός των γραμματέων και Φαρισαίων υπήρξε για το κήρυγμα του Ιησού θεμελιώδης παρέμβαση για την είσοδο στη Βασιλεία του Θεού[[241]](#footnote-241).

Στον Λουκά, εκτός των τεσσάρων ταλανισμών οι οποίοι συνάπτονται λειτουργικά με τους τέσσερις μακαρισμούς, καταγράφονται και άλλες περιπτώσεις, όπου ο ιερός Ευαγγελιστής επισημαίνει το βάρος των παραπτωμάτων που επισείουν τα «οὐαὶ» του Κυρίου. Ελέγχονται πόλεις επειδή αρνούνται τη μετάνοια και τη συντριβή των ατοπημάτων τους[[242]](#footnote-242) καθώς, επίσης, οι γραμματείς, οι φαρισαίοι και οι νομικοί, επειδή διαστρέφουν την «κλείδα» της γνώσης, αρνούμενοι δηλαδή το γεγονός της σωτήριας πίστης, επιζητούντες την πρωτοκαθεδρία και εμποδίζοντες εκείνους, οι οποίοι θέλουν να εισέλθουν στη Βασιλεία του Θεού[[243]](#footnote-243). Το «*οὐαὶ*» απευθύνεται ρητά και σε όποιον καταστεί η γενεσιουργός αιτία του ερχομού των σκανδάλων, τα οποία εν πολλοίς είναι και αναπόφευκτα στην παρούσα κατάσταση του κόσμου[[244]](#footnote-244). Αναπόφευκτη φαίνεται και η καταστροφή της Ιερουσαλήμ, η οποία θα επέλθει με το «*οὐαὶ*» να απευθύνεται περισσότερο στις αδύνατες κοινωνικές ομάδες, οι οποίες θα βρεθούν εκτεθειμένες σε θανάσιμους κινδύνους[[245]](#footnote-245). Θανάσιμο κίνδυνο διατρέχει στον ύψιστο βαθμό και εκείνος , ο οποίος θα παραδώσει τον Υιό του Θεού στους σταυρωτές Του. Εξαιτίας του λόγου αυτού το «*οὐαὶ*» στον τελευταίο δείπνο του Κυρίου αποτελεί τον πυρήνα του οποιουδήποτε ταλανισμού[[246]](#footnote-246).

Ιδιαίτερη ερμηνευτική αξία προσθέτουν οι μεγάλοι Πατέρες της Εκκλησίας στην απόπειρά τους να εξηγήσουν την επαναλαμβανόμενη χρήση του «*οὐαὶ*» στο σώμα των ιερών κειμένων. Ο Ιωάννης Δαμασκνηνός επιχείρησε να συνδέσει το «*οὐαὶ*» με την παράβαση και την άρνηση της πίστης προς τον Θεό, επισημαίνοντας ταυτόχρονα ότι όπως ακριβώς η ομολογία πίστης προξενεί μακαρισμό, έτσι και η άρνηση του Θεού επιφέρει το «*οὐαὶ*», τη θλίψη και την αιώνια κατάκριση[[247]](#footnote-247). Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος με αφορμή τον λόγο του Ιησού ότι «*οὐαὶ ὅταν καλῶς ὑμᾶς εἴπωσι πάντες οἱ ἄνθρωποι*·» προτρέπει να εξετάσει ο καθένας πώς το « *οὐαὶ*» συσχετίζεται με την τιμωρία και τον θρήνο στην περίπτωση εκείνη κατά την οποία οι άνθρωποι επιλέγουν τον έπαινο του κόσμου. Είναι αδύνατον, λέγει ο ιερός συγγραφέας, να υπάρξει ταύτιση της στενής και τεθλιμμένης οδού της πνευματικής άσκησης με τον θαυμασμό και τον έπαινο όλων των ανθρώπων. Κατά συνέπεια, το «*οὐαὶ*» εδώ εκφράζει τον κίνδυνο μίας τέτοιας παρεκτροπής και καθορίζει με ακρίβεια το τι πρόκειται να συμβεί[[248]](#footnote-248).

Ο Άγιος Κύριλλος Αλεξάνδρειας θεολογεί διά του « *οὐαὶ*», επιθυμώντας την αντίστιξη του δικαίου, της ευσπλαχνίας και του ελέους του Θεού έναντι της αδικίας και της αμαρτωλότητας του ανθρώπου, αμαρτωλότητα η οποία θα επιφέρει με σχετική βεβαιότητα τη θεία καταδίκη. Ιδιαίτερα, στην τελική κρίση του Κυρίου ο δίκαιος θα απολαμβάνει την αιώνια χαρά και την αιώνια πλήρωση παντός αγαθού. Αντίθετα ο αμαρτωλός θα στενάζει στερούμενος κάτω από το βάρος του ταλανισμού του. Αυτή την αιώνια εξορία του αμαρτωλού σηματοδοτεί με πρόδηλο τρόπο το επαναλαμβανόμενο «*οὐαὶ*» του μεγάλου Αλεξανδρινού Θεολόγου[[249]](#footnote-249). Είναι σημαντικό, επίσης, να τονισθεί ότι η παρατεταμένη αντίστιξη του δίκαιου και του αμαρτωλού με πλείστους επιθετικούς προσδιορισμούς εξυπηρετεί το στόχο του Κυρίλλου ν΄ αναδείξει την κραυγαλέα αντίθεση μεταξύ του μακαρισμού και του ταλανισμού. Επιπρόσθετα, οι ελλειπτικές προτάσεις που αναπτύσσονται με παροιμιώδη λογοτεχνική επιδεξιότητα στην ερμηνευτική προσπάθεια του Κυρίλλου, δηλώνουν με τον πιο εναργή τρόπο ότι η αντίθεση μακαρισμού – ταλανισμού συνιστά ένα από τα θεμέλια του κηρύγματος του Ιησού[[250]](#footnote-250).

Ο Άγιος Αθανάσιος, ερμηνεύοντας τη στάση των Ιουδαίων απέναντι στον Χριστό, επικαλείται τη ρήση του προφήτη Ησαΐα, ο οποίος ταλανίζοντας στους Ιουδαίους απέδωσε το «οὐαὶ» προς εκείνους επειδή θέλησαν, πονηροί όντες, να καταστήσουν δεσμώτη τον Κύριο και την ίδια τη δικαιοσύνη πάνω στη γη. Η ταύτιση και εδώ της αδικίας με την αμαρτωλότητα έναντι του αναμάρτητου Θεού προδίδει ότι ο ταλανισμός των ανομιών του λαού είναι επιβεβλημένος για να καταδειχθεί ότι ακόμη και ο Χριστός οδηγήθηκε στο θάνατο εξαιτίας της παράλειψης όλων των προειδοποιήσεων[[251]](#footnote-251).

Ο βαθυστόχαστος Ωριγένης διαφωτίζει τη δυναμική της επιφώνησης «*οὐαὶ*», όταν σχολιάζει επιμελώς τα λεγόμενα από τον Προφήτη Ιεζεκιήλ. Η επιφώνηση εδώ εμφανίζεται με διττό χαρακτήρα. Το πρώτο «*οὐαὶ*» εκφωνείται προκειμένου να αναδειχθεί η πραγματικότητα του βίου, ο οποίος ρέπει προς την ασέβεια και εξαιτίας της μοχθηρίας των ανθρώπινων απόλλυται η φροντίδα και η χάρις του Θεού. Η συγκεκριμένη τοποθέτηση και στάση του ανθρώπου έναντι του Θεού επεκτείνεται και μετά τον βίο, όπου, σε καθεστώς δυστυχίας, συλλαμβάνεται η τραγική απουσία του προσώπου του Θεού και στη θέση Αυτού εμφανίζονται τα ατελεύτητα βάσανα της κόλασης. Παρόλη τη διαχρονικότητα της προφητείας, τις προειδοποιήσεις ακόμη δε και τις «απειλές» του κηρύγματος τίποτε δεν δύναται να αποτρέψει την άβυσσο, εάν ο ίδιος άνθρωπος δεν αξιολογήσει θετικά το βίο του και κυρίως τη σχέση του με τον Θεό και την αποφυγή της πλάνης. Για το λόγο αυτό ζητείται «*όρασις*»[[252]](#footnote-252).

Είναι φανερό ότι ο ριζοσπαστικός χαρακτήρας της επιφώνησης «*οὐαὶ*» ως κατεξοχήν προοιμίου κάθε ταλανισμού δημιουργεί στον πιστό την εντύπωση ότι πρόκειται περί ενός απειλητικού μηνύματος, το οποίο σκοπεύει να προειδοποιήσει για τα επερχόμενα δεινά. Στην ουσία, όμως, πρόκειται για μια πάλη με όλα τα δραματικά στοιχεία εντός του κόσμου, ώστε ο κόσμος να αισθανθεί το φως της αλήθειας. Ο δραματικός, αλλά ταυτόχρονα και ρεαλιστικός, τόνος της προειδοποίησης του ταλανισμού περιγράφει την ουσία του προβλήματος. Τη διάσταση, δηλαδή της πραγματικότητας του Αγίου και της ανθρώπινης κατάστασης, η οποία επιμένει να θέτει την ελπίδα σε υλικά πράγματα ή ιδέες παρά στον Θεό. Οι προειδοποιήσεις των «*οὐαὶ*» είναι μία κλήση προς μετάνοια και μία ευκαιρία να φροντίσουν οι παραμελούντες την ευθύνη έναντι των συνανθρώπων τους παρά μία a priori καταδίκη[[253]](#footnote-253).

**γ.4. Οι τέσσερις ταλανισμοί του κατά Λουκάν Ευαγγελίου**

Οι συγκεκριμένοι ταλανισμοί παρατίθενται από το πρωτότυπο για τον ίδιο λόγο που εξηγήθηκε στους προηγηθέντες μακαρισμούς: «...*πλὴν οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν. οὐαὶ ὑμῖν οἱ ἐμπεπλησμένοι, ὅτι πεινάσετε. οὐαὶ ὑμῖν οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε. οὐαὶ ὅταν καλῶς ὑμᾶς εἴπωσι πάντες οἱ ἄνθρωποι· κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς ψευδοπροφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν.*..»[[254]](#footnote-254)

Τα «*οὐαὶ*» των ταλανισμών στον Λουκά, πέραν του πνευματικού και θεολογικού χαρακτήρα τους, αποκαλύπτουν και την ευρύτερη κοινωνική έννοια της συγγραφής, την οποία δύσκολα θα μπορούσε κάποιος να παραβλέψει. Εξετάζοντας μεμονωμένα κάθε ταλανισμό και σε αναφορά με τη συσχέτισή τους προς κάθε μακαρισμό γίνεται φανερό ότι η τρέχουσα κοινωνική κατάσταση είναι υπαρκτή, αφορά την κοινωνική διεργασία και κατά συνέπεια, θα ήταν λάθος να πνευματικοποιηθούν άπαντα προς μία μονομερή ερμηνευτική προσέγγιση. Ο Ευαγγελιστής Λουκάς υπενθυμίζει στον αναγνώστη ότι στις ευλογίες και στα δεινά περιγράφονται αντικειμενικές συνθήκες, οι παρούσες συνθήκες ανάγκης, και οι οποίες θα εξελιχθούν στο μέλλον. Εκείνο, το οποίο δεν αμφισβητείται, παρόλη την παραδοξότητά του είναι η αντιστροφή της κατάστασης στην προοπτική της Βασιλείας του Θεού[[255]](#footnote-255).

Ο κοινωνικός χαρακτήρας τού κατά Λουκάν Ευαγγελίου διακρίνεται από το γεγονός ότι με οδυνηρή επίγνωση περιγράφεται η πτωχεία, ο κλαυθμός και το πένθος των ανθρώπων, των οποίων ωστόσο η επιλογή να ευρίσκονται σε αυτή την κατάσταση δεν είναι δική τους ούτε φιλοδοξούν να επιτύχουν ένα είδος ευλογίας εξαιτίας των παρόντων δεινών[[256]](#footnote-256). Τα δεινά δεν θα μπορούσαν να είναι μια φιλοδοξία ύπαρξης, σημειώνει ο F. Bovon, συνεπώς, προκύπτουν μέσα από μία κοινωνική πραγματικότητα, η οποία παρόλα αυτά δεν θα στερηθεί την ευλογία του Κυρίου. Είναι άξιο να υπογραμμιστεί ότι ο Λουκάς δεν θέτει κάποια προϋπόθεση αλλαγής της κοινωνικής παρουσίας του ανθρώπου, ως ενδεχόμενο κριτήριο της εισόδου στη Βασιλεία του Θεού. Μια τέτοια κοινωνική προϋπόθεση θα θεωρούνταν, γράφει ο F. Bovon, ένας αυστηρός αυτισμός και θ΄ αποκάλυπτε μία νοοτροπία του ανθρώπου ,ο οποίος στηρίζεται στην προσωπική ικανοποίηση μίας ατομικής εισόδου στη μακαριότητα[[257]](#footnote-257).

Άλλωστε, η Βασιλεία του Θεού ουσιαστικά επαναπροσδιορίζεται από τον Λουκά, τονίζει ο M. Wolter, μέσω παραδειγμάτων, τα οποία αφορούν την καθολική εφαρμογή της σωτηρίας, μη εξαιρουμένης, βεβαίως, και της αιώνιας καταδίκης. Αυτή η καθολική εφαρμογή διαφοροποιείται από την έννοια της εβραϊκής νοουμένης βασιλείας και τοποθετείται αποκλειστικά στην ερμηνεία του Ιησού Χριστού. Ο επαναπροσδιορισμός της φύσης της Βασιλείας του Θεού δεν άφησε ανεπηρέαστη την ιστορική και κοινωνική εμπειρία, εφόσον η υποβολή όλων των εθνών σε αυτό το σχέδιο σωτηρίας συνεπάγεται πλέον μία οικουμενική διάσταση της Βασιλείας[[258]](#footnote-258).

Οι άνθρωποι του Θεού τοποθετούνται από τον Λουκά στο κέντρο της Bασιλείας όχι πλέον στην Ιερουσαλήμ, η οποία καταστράφηκε εν τω μεταξύ από τους Ρωμαίους, αλλά στο κέντρο μίας παγκόσμιας Βασιλείας. Αντιστρέφεται έτσι, υπογραμμίζει ο G. Maier, ο ισραηλιτικός προσανατολισμός, και οι νέες χριστιανικές κοινότητες αναμένουν τη Βασιλεία στην ελπίδα του Θεού ότι ο νέος εσχατολογικός κανόνας δεν θα αφορά την αποκατάσταση του Ισραήλ σε θέση ισχύος, αλλά την κυριαρχία που δίδεται από την πίστη στον Χριστό. Μετά την Ανάσταση και την Ανάληψη του Κυρίου παραμένει η διακήρυξη της Βασιλείας, η οποία όμως τώρα εμφανίζει περισσότερη τάση για σύνδεση με τη γήινη πραγματικότητα. Η εμφάνιση των δεινών της ιστορικής ή της κοινωνικής πραγματικότητας αντανακλούν, ακριβώς, αυτή τη γήινη εκφορά της Βασιλείας, αλλά ερμηνεύονται θεολογικά μόνο υπό του πνεύματος της διακήρυξης από τον Ιησού. Τα δεινά επί της γης δεν θα μπορούσαν άλλως να ερμηνευθούν παρά μόνον ως τα νέα όρια και τα νέα κριτήρια συμμετοχής ή άρνησης της σωτηρίας, η οποία εξαγγέλλεται από τον ίδιο τον Χριστό[[259]](#footnote-259). Τα περιγραφόμενα δεινά των ταλανισμών δεν είναι ένα είδος αλλοτρίωσης της ανθρώπινης υπόστασης‧ η αλλοτρίωση και η αποξένωση του ανθρώπου θα επέλθει, σημειώνει ο G. Maier, όταν αυτός αρνηθεί την παρουσία στο ενιαίο και αδιαίρετο σώμα του Κυρίου, προκαλέσει ο ίδιος ένα καινούργιο τρόπο υπάρξεως, εδραιωμένης, κυρίως, στην αφομοίωση του κοσμικού ήθους. Τότε τα δεινά, τα πραγματικά στον κόσμο αυτό θα αντικατοπτρίζουν μία ανθρώπινη ταυτότητα, της οποίας τα έργα θα είναι καταστροφικά, εξαιτίας της σταδιακής απομάκρυνσης από το θέλημα του Θεού[[260]](#footnote-260).

Οι ταλανισμοί λειτουργούν στην κατεύθυνση της εδραίωσης της Βασιλείας του Θεού και παρόλη την «απειλητική», ως προς το λεκτικό μέρος, εκφορά τους ορίζουν το πώς πρέπει να υφίσταται ο κόσμος υπό την καθοδήγηση του Θεού. Το μοτίβο της ρητορικής, η οποία μετατρέπει την παρούσα δυστυχία σε μακαριότητα καταδεικνύει το πώς λειτουργούν καταρχάς τα πράγματα σε αυτόν τον κόσμο κάτω από τα όμματα του Θεού. Η επισήμανση των αρνητικών στοιχείων, σημειώνει ο F. Bovon, εκείνων, τα οποία αντίκεινται στην ευλογία του Θεού, είναι σημείο ερμηνευτικής παραδοξότητας υπό την έννοια ότι τοιουτοτρόπως θ΄ αποδειχθεί το χάσμα που υπάρχει μεταξύ της Σοφίας του Θεού και της ανθρώπινης σκέψης, η οποία συχνά βυθίζεται στις υπερβολές του κοσμικού[[261]](#footnote-261). Οι άρρωστοι, οι γυναίκες, οι πτωχοί, οι περιθωριακοί και γενικά οι απόβλητοι της ανθρώπινης κοινότητας απαιτούν ένα νέο ερμηνευτικό πλαίσιο κατανόησης του βίου τους, το οποίο τούς παρέχει απλόχερα ο Ιησούς, συνοδευόμενο από την ελπίδα. Στην ουσία πρόκειται, γράφει ο H. Marshall, για μία νέα κατανόηση της πραγματικότητας, η οποία αποσκοπεί να εγείρει την κοινή συνείδηση, ώστε να κατανοήσει το λυτρωτικό έργο του Ιησού. Η παραδοσιακή αντίληψη της ζωής εμφανίζεται, ως παράδειγμα, αντίθετο στην επιταγή της σωτηρίας, σωτηρία η οποία έρχεται να μεταμορφώσει άρδην την καθεστηκυία τάξη. Ο Ιησούς πέραν των άλλων, διατάραξε με τον λόγο Του ένα σχέδιο σκέψης, το οποίο άρμοζε περισσότερο σε ένα σύστημα, το οποίο προκαλούσε αρεστούς ανθρώπους με κοσμικά κριτήρια. Τελικά, επαναπροσδιορίζει τον τρόπο δια του οποίου ο Θεός ορίζει τη διαφορετικότητα, ενεργώντας στον κόσμο χωρίς εξιδανικεύσεις[[262]](#footnote-262).

Από τη άλλη πλευρά η παραδοξότητα της σύνδεσης των πτωχών και των ευλογημένων, ως παράδειγμα, στη σύγχρονη εποχή, ενδεχομένως, να παρουσιάζεται με κάθε κυνικότητα σε έναν κόσμο όπου οι πτωχοί πληθαίνουν. Η ευλογία των πτωχών, όμως, αφορά τα πρόσωπά τους και όχι την πτωχεία τους, η οποία παραμένει ως απαξία της ανθρώπινης συμβίωσης. Όταν, όμως, κάποιος θα βρεθεί στο κοινωνικό περιθώριο αποκλεισμένος, αβέβαιος και φοβισμένος, αξίζει ν΄ ακούσει τον λόγο του Κυρίου όχι μόνον ως ελπίδα για την μετά θάνατον ζωή, αλλά και ως εσωτερική συνθήκη αλλαγής της παρούσας κατάστασης, όπως έπραττε για παράδειγμα ο ίδιος ο Ιησούς, ενεργώντας τα γνωστά θαύματά Του. Η αλλαγή συνθήκης από το πλαίσιο της εγκατάλειψης είναι μία αλλαγή στην καρδιά του ανθρώπου και μία μεταβίβαση στην εγγύτητα του Θεού, ως βίωμα. Ο ανθρώπινος παράγοντας ο οποίος δύναται να μεταμορφώνει τη συνθήκη της απογοήτευσης, ανοίγει τον δρόμο όχι μόνον στην ανθρώπινη ευτυχία, αλλά και στην εμπιστοσύνη προς τη μακαριότητα του Θεού[[263]](#footnote-263).

Μία διεξοδικότερη προσέγγιση των ταλανισμών μέσα από την ερμηνευτική οπτική των μεγάλων Πατέρων της Εκκλησίας καταδεικνύει ότι εντάσσονται ως ερμηνευτικό εργαλείο της κοινωνικής κατάστασης, της οποίας τη διαχείριση έπρεπε να αναλάβει η χριστιανική κοινότητα στους πρώτους καθοριστικούς αιώνες του Χριστιανισμού. Ο Μέγας Βασίλειος, για παράδειγμα, θεωρεί πρώτης προτεραιότητας το ζήτημα του πλούτου, δηλαδή τη μείζονα προσπάθεια του ανθρώπου να θησαυρίζει επί της γης. Χρησιμοποιώντας τη συγκριτική μέθοδο, επισημαίνει χωρία της Αγίας Γραφής, κυρίως των δύο Ευαγγελιστών, Λουκά και Ματθαίου, καθώς και χωρία των επιστολών του Παύλου για να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι η πλεονεξία, σύμφυτο ιδίωμα του πλούτου, και κυρίως των πολύ περισσότερων από τα αναγκαία για τη ζωή, αντίκειται στην εντολή του Κυρίου[[264]](#footnote-264). Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος σχολιάζοντας το συγκεκριμένο στίχο «..*πλὴν οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν*.»[[265]](#footnote-265) σημειώνει ότι το ζήτημα του πλούτου εξετάζεται, συνήθως, όταν διακρίνομε τους κατόχους των υλικών αγαθών, εκτός φυσικά από τον εαυτό μας. Η έλλειψη αυτοκριτικής των πλουσίων τούς καθιστά έτσι κοινωνούς εγκλημάτων και κατ’ επέκταση παραβάτες του νόμου του Θεού και μετόχους της ροπής προς το κακό[[266]](#footnote-266). Η απληστία όσων επιμένουν να πλουτίζουν είναι άξιο παρατήρησης, σχολιάζει ο Άγιος Κύριλλος Αλεξάνδρειας, θέλοντας ταυτόχρονα να επισημάνει την παραίτηση από μία τέτοια ροπή. Οι κίνδυνοι που ενέχουν τα αγαθά πλούτου οδηγούν τον ιερό συγγραφέα να ομιλήσει και να ταυτίσει το επίθετο *άπληστος* με τον ίδιο τον Άδη. Η τρυφή και η φιλοσαρκία,, γνωρίσματα μίας κοσμικής ευζωίας, θεωρούνται, προφανέστατα, εμπόδια στην επιποθούμενη μακαριότητα[[267]](#footnote-267).

Ιδιαίτερη ερμηνευτική αξία απέδωσαν οι Πατέρες της Εκκλησίας και στον όρο «*ἐμπεπλησμένοι*»[[268]](#footnote-268)‧ η ορατή συνέπεια στη ζωή ενός *ἐμπεπλησμένου* ανθρώπουδιαφαίνεται από το γεγονός της σταδιακής απομάκρυνσης από τον Θεό, επειδή ακριβώς η απόλαυση της βρώσης για παράδειγμα, δύναται να αποβεί μοιραία για την ανύψωση της ψυχής[[269]](#footnote-269). Ο Κύριλλος Αλεξανδρείας, έχοντας υπόψη το χωρίο του προφήτη Ησαΐα,[[270]](#footnote-270) το οποίο ομιλεί για την πλήρωση της χώρας από υλικά πράγματα, θεολογεί για δύο δεινά, τα οποία καίρια πλήττουν την υπόσταση του χριστιανικού προσώπου ήτοι τη φιλαργυρία και την υπεροψία. Μάλιστα, το υπόβαθρο της φιλαργυρίας είναι η γενεσιουργός αιτία της φαυλότητας και, επομένως, δικαιώνεται η άποψη ότι η φαυλότητα συνυπάρχει μετά του πλούτου. Επιπλέον είναι τόσο το εύρος της φαυλότητας που έννοιες όπως η αρπαγή, η πλεονεξία, η αδικία και η συκοφαντία αποτελούν θεμελιώδη μεγέθη της[[271]](#footnote-271). Ο Ευσέβιος Καισαρείας, στην ερμηνευτική των *Ψαλμών* σημειώνει καταρχάς ότι μόνον ο μονογενής και Λόγος του Θεού τυγχάνει θρεπτικός κάθε λογικής ουσίας[[272]](#footnote-272). Στη συνέχεια, διαπιστώνει εναργώς την αντιπαραβολή ανάμεσα στον *άρτο των αγγέλων* και στον επισιτισμό των ανθρώπων, ο οποίος λαμβάνει χώρα ως πλησμονή. Έτσι ο συγγραφέας διαβλέπει ότι ο άρτος, ο επίγειος, προκαλεί, αφενός σφοδρή επιθυμία κυρίως λόγω της ενυπάρχουσας κάθε φορά στέρησης, και αφετέρου λειτουργεί ως εμπόδιο στην πορεία του ανθρώπου ως μετόχου στο έργο του Θεού. Ο πειρασμός, επομένως, των *εμπεπλησμένων* ανθρώπων να επιζητούν κάθε στιγμή το έτι περαιτέρω του άρτου δεν αφορά μόνο τους ίδιους, αλλά δρα και ως τροχοπέδη στην πορεία του λαού προς τη χάρη του Θεού[[273]](#footnote-273). Ο πλεονασμός όσον αφορά τα του βίου, επειδή εκφαίνεται συνήθως με πολυτέλεια και τρυφή οδηγεί τον ιερό Χρυσόστομο να υπομνηματίσει το συγκεκριμένο ταλανισμό του Ευαγγελιστή Λουκά με επιπρόσθετες αναφορές από το βιβλίο του προφήτη Ησαΐα. Το επιχείρημα εκδιπλώνεται με τη μορφή της αντίθεσης, διότι οι υπερβολές της άνεσης ενδέχεται να προκαλέσουν έργα, τα οποία θα φέρουν τον άνθρωπο στο στεναγμό των δακρύων και, επομένως, ούτε τα έργα του Θεού θα είναι σε θέση ν΄ αντικρίσει ούτε ακόμα και την ανθρώπινη δραστηριότητα θα δύναται να κατανοήσει, επειδή μίας τέτοιας εμβέλειας εκτροπή μετατρέπει την άνεση του πρακτικού βίου ακόμα και σε πείνα[[274]](#footnote-274).

Παραπλήσια εκτροπή διαβλέπει και ο Προκόπιος Γαζαίου, στα σχόλιά του προς τον Προφήτη Ησαΐα, τεκμηριώνοντας τη θέση του με ρήσεις του Ευαγγελίου ότι οι άνθρωποι δηλαδή παρέβησαν τον νόμο του Θεού, γενόμενοι ασεβείς σε τέτοιο βαθμό που ακόμη και υπάρχουσες πολιτείες θα αφανισθούν από τα έργα των ασεβών‧ φυσικά στην κατάταξη των ασεβών εξέχουσα θέση καταλαμβάνουν και οι *εμπεπλησμένοι[[275]](#footnote-275)*. Ο νόμος της χάριτος από την άλλη πλευρά, σύμφωνα με την ερμηνεία του Γεωργίου Μοναχού κατά την περίοδο του Βυζαντίου, έχει θεσπιστεί εξίσου προς τους άρχοντες και τους ιδιώτες, πλουσίους και πτωχούς, κοσμικούς και μοναχούς. Ενώ ο Κύριος προειδοποιεί ότι είναι στενή η πύλη της εισόδου προς τη Βασιλεία του Θεού και ευρύχωρη η οδός που άγει προς την απώλεια, εν τούτοις οι *εμπεπλησμένοι* θα πεινάσουν εξαιτίας της προσήλωσης, όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Γεώργιος Μοναχός στον γεώδη βίο. Εν τέλει, εφόσον ο νόμος είναι κοινός, κοινός θα καταστεί και ο μακαρισμός και ο ταλανισμός[[276]](#footnote-276).

Με το αντιθετικό ζεύγος γέλωτα - πένθους ή κλαυθμού προχωρεί ο Ευαγγελιστής Λουκάς στον τρίτο ταλανισμό, τονίζοντας το χάσμα των δύο αυτών συναισθημάτων και τη βέβαιη ανατροπή τους, όταν έλθει το πλήρωμα της μέλλουσας Βασιλείας του Θεού. Μία εξαιρετική ερμηνευτική απόδοση του γέλωτα και του κλαυθμού υπάρχει, με τη μορφή ομιλίας στον Ιερεμία, στον Ωριγένη. Ο γέλωτας, κατά τον Ωριγένη, ερμηνεύεται ως επαγγελία, ως πραγμάτωση των μακαρίων, οι οποίοι στην παρούσα ζωή βιώνουν τον κλαυθμό[[277]](#footnote-277). Η επαγγελία του γέλωτα προσδιορίζει συστατικά την επερχόμενη Βασιλεία του Θεού και, επομένως, ο κλαυθμός των μακαρίων είναι διάφορος του κλαυθμού των ταλανιζόμενων, εξαιτίας της πλήρους αντίθεσης ως προς τον σκοπό του βίου. Συνυφαίνεται δε περαιτέρω και ο κλαυθμός εκείνων, οι οποίοι κακώς τον βίο διήλθαν. Ο Ωριγένης αφήνει ανοικτό το ερώτημα, αν και τα πραγματικά δεινά βίου ενέχουν κάποιο ωφελιμότητα. Υποστηρίζει, δηλαδή, με βάση ένα συγκεκριμένο χωρίο[[278]](#footnote-278) του Παύλου ότι η χαρά του Κυρίου ενδεχομένως να προκαλεί λύπη για τον ακροατή, ιδιαίτερα δε σ΄ εκείνον που εγωιστικά αρνείται την αλλαγή της βιοτικής μέριμνας[[279]](#footnote-279). Μία εξαιρετική φιλοσοφική προσέγγιση του γέλωτος με έντονες θεολογικές προεκτάσεις ανευρίσκει κάποιος στον Ιωάννη Δαμασκηνό. Ο ιερός συγγραφέας θεωρεί ότι ο γέλωτας του κόσμου είναι σημείο ακρασίας[[280]](#footnote-280). Η ακρασία - δείγμα της αριστοτελικής επίδρασης στον Δαμασκηνό - είναι η αιτία, ώστε ο ακρατής ν΄ απόσχει του ορθού λόγου μη καθιστώντας τον τελευταίο κυρίαρχο του βίου. Παρατηρεί κάποιος ότι η φιλοσοφική τεκμηρίωση του Αγίου Δαμασκηνού και οι παρατηρήσεις περί της ψυχής οδηγούν στο συμπέρασμα ότι ο καγχασμός του κόσμου, το λάλημα του στόματος, η κολακεία και τα λοιπά εκφραστικά γλωσσικά και παραγλωσσικά στοιχεία της ανθρώπινης υπόστασης δύνανται να προκαλέσουν βλάβη στην πραγματική σοφία του ανθρώπου και βέβαια στο γεγονός της πίστης[[281]](#footnote-281). Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος ερμηνεύοντας τον ταλανισμό των γελώντων διατυπώνει παρατηρήσεις περί ψυχής, οι οποίες κατατείνουν στο συμπέρασμα ότι η ψυχή καθίσταται αποχαυνωμένη και μαλθακή, όταν εθίζεται στην τρυφή. Αντίθετα, περιβάλλεται με σθένος και ισχυροποιείται, όταν ανταποκρίνεται γενναία στην απαλλαγή των παθών και διέρχεται διά του πένθους στη σώφρονα πορεία[[282]](#footnote-282).

Όσον αφορά τον τέταρτο ταλανισμό, αυτός απευθύνεται προς εκείνους οι οποίοι επιζητούν τον έπαινο των ανθρώπων σε βάρος της αλήθειας. Ο Ιωάννης Δαμασκηνός χωρεί στην εξήγηση ότι πολλοί άνθρωποι στην απόπειρά τους να θηρεύσουν τον έπαινο του κόσμου, εμπράκτως αδικούν και ενεργούν με σημείο αναφοράς την πλεονεξία. Η στάση ζωής τέτοιων ανθρώπων αποδεικνύει ότι η δικαιοσύνη και η ισότητα καταντούν σχήματα λόγου, τα οποία προφανώς υπερθαμαύζονται, αλλά ουδέποτε πραγματώνονται[[283]](#footnote-283). Ο ιερός Χρυσόστομος δίδει μία άλλη διάσταση στον έπαινο των ανθρώπων. Ο έπαινος των πολλών είναι τεκμήριο ευφημίας του κόσμου, αλλά στην πραγματικότητα είναι απόδειξη ότι ο λόγος του ανθρώπου δεν διακατέχεται από την αρετή. Προς επίρρωση αυτής της θέσης προτρέπει ο ιερός συγγραφέας να παρακολουθήσει κάποιος όσα ο Χριστός εδίδαξε και κυρίως να μιμηθεί το παράδειγμα Του, επειδή ο ίδιος από τη φύση Του έφερε τον νόμο της δικαιοσύνης, απέπεμψε τον ανθρώπινο έπαινο και σπούδασε την θεϊκή αρετή. Επιπλέον, χωρεί και στην επισήμανση ότι ο ενάρετος άνθρωπος είναι αδύνατο να επαινείται υπό πάντων, διότι η βούλησή του ευρίσκεται στην προοπτική διόρθωσης των πραγμάτων και διαχωρισμού εκείνων που πράττουν το άδικο από εκείνους οι οποίοι ενεργούν το δίκαιο με απώτερο σκοπό, τελικά, τη διόρθωση των πρώτων[[284]](#footnote-284). Άλλωστε, ο έπαινος του κόσμου προς τους ψευδοπροφήτες ενέχει και το στοιχείο της γενικευμένης πλάνης του λαού, την οποία με σαφήνεια περιγράφει ο Θεοδώρητος, ερμηνεύοντας τον Προφήτη Ιεζεκιήλ. Προφανώς, οι ασεβείς και οι πεπλανημένοι δεν επιζητούν να μάθουν όσα ο Θεός διδάσκει, αλλά ν΄ ακούσουν όσα οι λογισμοί τους επιθυμούν. Η πειθώ στους παραπλανητικούς λόγους του ψευδοπροφήτη ή στους οικείους λογισμούς του καθενός, η οποία καταφρονεί το δίκαιο και την αλήθεια έχει βέβαιο τον όλεθρο και ο φορέας μίας τέτοιας πειθούς είναι άξιος απώλειας, συμπεραίνει ο Θεοδώρητος[[285]](#footnote-285).

Με άλλους λόγους και σύμφωνα με αυτά που εκτέθηκαν ανωτέρω, πρέπει να προσδιοριστεί ότι η ουσία των τεσσάρων ταλανισμών του Λουκά αποτελεί μία οργανική ενότητα με το περιεχόμενο των αντίστοιχων μακαρισμών, ώστε τα πάντα να ευρίσκονται σε ομαλό λειτουργικό συσχετισμό και αλληλεπίδραση[[286]](#footnote-286). Η Βασιλεία του Θεού, εφόσον είναι ένα συνεχές ζητούμενο και η πλήρης πραγμάτωσή της δεν έχει ακόμα επέλθει, εξαρτάται από την διαρκή επαναπραγμάτευση του ρόλου των μελών της χριστιανικής κοινότητας τόσο ως πρόσωπα όσο και ως κοινωνία. Ο Λουκάς, άλλωστε, στο Ευαγγέλιό του, καταγράφοντας το οδοιπορικό του Ιησού προς την Ιερουσαλήμ επισημαίνει όλες εκείνες τις προειδοποιήσεις προς τον κόσμο, ως ένα είδος προανακρούσματος, για την τελική υπέρβαση των αντίθεων δυνάμεων και την επικράτηση, εδώ και τώρα, εντός της ιστορίας, της κλήσης προς την τελειότητα[[287]](#footnote-287). Η υπέρβαση των εμποδίων προς το βαθύτερο νόημα της τελειότητας, αυτής που αποκάλυψε ο Χριστός με τη φύση Του, απαιτεί ριζική ανακαίνιση των ανθρώπινων πραγμάτων. Η επικράτηση των δεινών σε διαφορετική περίπτωση θα παρέμενε ένα αδιανόητο σκάνδαλο για τη σωτηρία. Επομένως, όλες οι προειδοποιήσεις των ταλανισμών τοποθετούνται στην προοπτική να συλληφθεί το βαθύτερο νόημα του κόσμου, η σωστή εκλογή της οδού

προς τη Βασιλεία του Θεού με τρόπο ρεαλιστικό και δυναμικό με την ταυτόχρονη δυνατότητα της αλλαγής εν Χριστώ[[288]](#footnote-288).

**ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ΄. Η χριστιανική αγάπη ως υπέρβαση της ετερότητας**

**δ.1. Ο πλησίον ως πρόσωπο και ως μέθοδος αυτογνωσίας.**

Στην οργανική ενότητα των κατά Λουκάν Μακαρισμών συμπεριλαμβάνεται η αναφορά προς τον πλησίον, της αποφυγής κατάκρισης προς αυτόν και ιδιαίτερα στη δυνατότητα αυτογνωσίας του χριστιανικού προσώπου σε σχέση προς τον άλλον. Για τη χριστιανική αυτοσυνειδησία το ον υφίσταται και υπάρχει μέσα από τις σχέσεις του είτε αυτές αφορούν και σχετίζονται με τον Θεό είτε αφορούν τη συνάντηση με τον άλλον. Ούτως η άλλως η σχέση αυτή συνιστά ένα γεγονός κοινωνίας[[289]](#footnote-289). Η συνάντηση με τον άλλον στην πραγματικότητα είναι μια κρίση της ταυτότητας του ανθρώπινου εγώ σε σημείο που κάθε φορά αναζητεί τα όρια εκείνου που στη χριστιανική θεολογία θεωρείται πρόσωπο.

Ο Μ. Βασίλειος, διαβλέπει ότι η ποικιλία των προσώπων ανάγεται στην ίδια στην ποικιλία της ανθρώπινης φύσης, η οποία διαθέτει το όλον ως καθολικότητα και τη μορφή ως τρόπο υπάρξεως της καθολικής ζωής. Ο Άγιος χωρεί και στην ερμηνεία ότι η ποικιλία των ανθρωπίνων προσώπων σχετίζεται με την τάση του καθενός για την επιτέλεση του αγαθού[[290]](#footnote-290). Από την άλλη πλευρά, η θέση του κάθε προσώπου εντός της ιστορίας διαφοροποιείται εξ αιτίας ακριβώς της ιστορικότητας, η οποία προσδίδει ουσιαστικά ένα στοιχείο ειδολογικής διαφοροποίησης. Λαμβανομένου υπόψη ότι το κάθε πρόσωπο είναι ιστορικά ανεπανάληπτο προκύπτει το παράγωγο πρόβλημα της ηθικής δραστηριότητας των προσώπων στην προσπάθειά τους για πραγμάτωση του δέοντος στα κοινωνικά, στα πολιτισμικά, στα θεολογικά πλαίσια και γενικότερα σε κάθε έργο που εκδηλώνει το ανθρώπινο πνεύμα.

Πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι στη χριστιανική πίστη το πρόσωπο οικοδομεί τα θεμέλια της Θεολογίας, διότι μεταφέρει διαχρονικά και συνειδητά την επαγγελία του Ευαγγελίου για τον άνθρωπο, την ύπαρξη του οποίου εξαρτά μονόμως από το πρόσωπο του ενανθρωπήσαντος Χριστού με αναγωγή στο «*κατ΄ εικόνα Θεού*» της Δημιουργίας[[291]](#footnote-291). Η παραδεδομένη χριστιανική επαγγελία για το *είναι* της ανθρώπινης ύπαρξης, ως χριστιανικής οντολογίας του Προσώπου, καθορίζει τον ορίζοντα κατανόησης σύνολης της σχέσης με τον Θεό και τον πλησίον. Η απαραχάρακτη οντολογία του Προσώπου επικαθορίζει, επίσης, και την ταυτότητα του εκκλησιαστικού Σώματος, καθόσον η τελευταία πραγματώνεται ως κοινωνία προσώπων, εντός πάντοτε της ευχαριστιακής Σύναξης και με την προοπτική της Βασιλείας του Θεού έως τον έσχατο καιρό[[292]](#footnote-292). Από αυτές τις θεμελιώδεις σκέψεις για την παρουσία του χριστιανικού Προσώπου εντός της Εκκλησίας, εκκινεί η προγραμματική και ερμηνευτική απόπειρα του Ι. Ζηζιούλα, η οποία βασίζεται σε διευρυμένο βαθμό στη διαλεκτική θεώρηση ακτίστου - κτιστού υπό του πνεύματος ότι η ύπαρξη του κτιστού κόσμου (συμπεριλαμβανομένου και του ανθρώπου) από τον άκτιστο Θεό δεν προκύπτει ως κάποια μορφής αναγκαιότητα, αλλά ως γεγονός ελευθερίας[[293]](#footnote-293).

Η αναζήτηση αυτής της ερμηνευτικής Θεολογίας του Προσώπου για την αληθινή ουσία του και τον ιστορικό προορισμό του κατέστη ικανή να διαχωρίσει το χριστιανικό Πρόσωπο από την αρχαία φιλοσοφική (στην πραγματικότητα παγανιστική) οντολογία, η οποία βάσιζε κυρίως την ύπαρξή του στις καταβολές της φύσης εντός ενός αυτάρκους κόσμου[[294]](#footnote-294). Η απόπειρα αυτή της αρχαίας φιλοσοφίας μετατόπισε το πρόβλημα και το έθεσε στις ρίζες μίας ανθρωπολογίας, όπου ο άνθρωπος καθίσταται το μέτρο όλων των πραγμάτων και κατ’ επέκταση η φύση όριζε και αναπαραστούσε το πλαίσιο ακόμα και της ύπαρξης των θεών. Αντίθετα, στη χριστιανική Θεολογία το ανθρώπινο Πρόσωπο, ως δωρεά της ελεύθερης βούλησης του Θεού, πραγματώνεται εντός της θείας χάριτος και με εφόδιο το αυτεξούσιο, ως γεγονός ελευθερίας, αγωνίζεται πνευματικά, ώστε η ανθρώπινη ύπαρξη να καταστεί υπόσταση δηλαδή πρόσωπο. Επομένως το πρόσωπο εδώ υποστασιάζει, όπως σημειώνει ο Ν. Κόιος, ερμηνεύοντας τον Γέροντα Σωφρόνιο, την ουσία του ανθρώπου πάντοτε σε σχέση με τον Θεό[[295]](#footnote-295).

Επιπρόσθετα, αυτό το χριστιανικό Πρόσωπο είναι, σύμφωνα με την χριστιανική Θεολογία, η ενοποιός δύναμη που εμποδίζει τον διχασμό του ανθρώπου. Σώμα και ψυχή ευρίσκονται υπό του ενός Προσώπου με τρόπο ανεπανάληπτο και με απόλυτη συνέπεια σκέψης και πράξης. Ο άνθρωπος της χριστιανικής Ανθρωπολογίας, σημειώνει ο Ν. Νησιώτης,, είναι καθολική υπόσταση και τούτο επιβεβαιώνεται, αν κάποιος παρατηρήσει την κατασκευή του ως δημιουργική πράξη του Θεού, κατασκευή η οποία παραδίδει τη βίωση του σωματικού, ως Ναού του Θεού και της ψυχής ως υποδοχέα του Πνεύματος στη σάρκα[[296]](#footnote-296). Πρόκειται με άλλους λόγους για μία διαλεκτική σχέση Θεού και δημιουργήματος η οποία θεμελιώνεται στη βάση της αγαπητικής σχέσης και σε καθεστώς πλήρους ελευθερίας. Το πρόσωπο του Χριστού, άλλωστε, εχάρισε στην ανθρώπινη υπόσταση όχι μόνο μία νέα οντολογική αναφορά, αλλά και την προοπτική της Βασιλείας του Θεού ως σωτηρίας. Η προσωποκεντρική θεώρηση του ανθρώπου είναι βασισμένη, επομένως, την ίδια τη θεανθρώπινη φύση του Χριστού, ο Οποίος εκένωσε Εαυτόν για να δείξει το απέραντο βάθος της αγαπητικής σχέσης προς σωτηρία[[297]](#footnote-297).

Η συσχέτιση των ανωτέρω με την επανειλημμένη προσταγή του Ευαγγελίου για τη θεώρηση του *πλησίον* ως προσώπου καθίσταται προφανής, αν ληφθεί υπόψη ότι ο *πλησίον* είναι η εικόνα του Θεού και συνεπώς η αποφυγή της κατάκρισης, για παράδειγμα, δεν θεμελιώνεται στη βάση μίας ψυχολογικής παρατήρησης ή γενικότερα σε κάποια κοινωνική σκοπιμότητα, αλλά δύναται να ερμηνευθεί ορθόδοξα ως σημείο της θείας παρουσίας και Βασιλείας. Η παρουσία του Θεού πραγματώνεται με αυτόν τον τρόπο όχι ως μία αφηρημένη ιδέα, αλλά ως αυτή που διέρχεται μέσω του άλλου στην υπέρβαση ακόμη και της διάκρισης, η οποία θέτει τον άλλον απέναντι και δυνητικά ως εχθρό. Προφανώς, γράφει ο Σ. Αγουρίδης, ο Ιησούς μιλάει για ανθρώπινες σχέσεις που εκδιπλώνονται σε μία νέα μορφή ζωής, απαλλαγμένες από τις ανθρώπινες σκοπιμότητες και διακρίσεις[[298]](#footnote-298).

Για την ορθότερη ερμηνευτική αποτίμηση του όρου «*πλησίον*» στο ευαγγελικό κείμενο δεν μπορεί να παραβλεφθεί η προηγηθείσα, κυρίως την αποκαλυπτική Γραμματεία, ρητορική του μίσους προς τον εχθρό, η οποία κατέστη λογοτεχνικό είδος στον πυρήνα του οποίου εκφράζεται μια διαρκής τιμωρία των αντιπάλων του ιουδαϊκού λαού και ευρύτερα των αμαρτωλών[[299]](#footnote-299). Η τιμωρία δεν αναφέρεται μόνο στο ιστορικό υπόβαθρο των δυσκολιών που αντιμετώπιζε ο ιουδαϊκός λαός, αλλά επεκτάθηκε και στα *έσχατα* εκεί όπου με τη μορφή ενός τελειωτικού εσχατολογικού πολέμου θα ξεκαθάριζαν πλήρως οι λογαριασμοί. Για την ουσία αυτής της ρητορικής η τιμωρία εμφανίζεται έτι μάλλον ως μια προσδοκία μίας μέλλουσας κατάστασης, επειδή τα παρόντα δεινά θεωρούνται ανυπέρβλητα. Η πλήρωση της προσδοκίας με επίταση της ρητορικής του μίσους είναι ιδιαίτερα εμφανής στους Εσσαίους, οι οποίοι ομιλούσαν καθαρά για εσχατολογική βία[[300]](#footnote-300).

Ιδιαίτερο ενδεικτικό παράδειγμα που αφορά την τιμωρία, θα ανεύρισκε κάποιος στα Απόκρυφα βιβλία, όπως λόγου χάρη του Ενώχ Α΄, εκεί όπου παρουσιάζεται με εμφατικό τρόπο η τιμωρία ως μία προκαθορισμένη ενέργεια του Θεού. Εδώ, η ανθρώπινη ιστορία κινείται με μία ιδέα του απολύτου προορισμού, της οποίας η έκβαση είναι χαραγμένη σε ουράνιες πλάκες[[301]](#footnote-301). Στα ουράνια βιβλία καταγράφονται, με τη βοήθεια των αγγελικών δυνάμεων, οι δραστηριότητες των ασεβών προκειμένου να υποστούν την ημέρα της κρίσης τη δέουσα τιμωρία[[302]](#footnote-302). Είναι δεδομένο ότι παρόμοιες θρησκευτικές αποτυπώσεις ήταν ιστορικά ενταγμένες σε μία περίοδο έντονων πολιτικών διεργασιών στο χώρο του ιουδαϊσμού, κυρίως μάλιστα όταν οι Ιουδαίοι διαπίστωναν και βίωναν τόσο την καταδίωξη από τον εχθρό όσο και την πλήρη καταστροφή από τις δυνάμεις του (πτώση Ιερουσαλήμ 70 μ.Χ). Ο άλλος, εδώ, ως εχθρός λειτουργεί, αφενός ως αντίπαλος, καταδιώκτης ή κατακτητής, και αφετέρου προσωποποιεί τις δυνάμεις του κακού, οπότε η τιμωρία καθίσταται στην αποκαλυπτική Γραμματεία μια sine qua non συνθήκη της Βασιλείας του Θεού[[303]](#footnote-303).

Ο Ιησούς έρχεται να ανατρέψει την παραδεδομένη αντίληψη της σχέσης του ανθρωπίνου εγώ προς τον άλλον, προβάλλοντας την έννοια του *πλησίον* ως καθοριστικό στοιχείο πραγμάτωσης εαυτού. Η πραγμάτωση εαυτού ως σχεσιακή αναφορά προς τον άλλον έχει ως πρότυπό της το πρόσωπο του τριαδικού Θεού, Θεού προσωπικού, ο οποίος υφίσταται ακριβώς όχι ως μονάδα κεκλεισμένη στον εαυτό της, αλλά ως κοινωνία Προσώπων θείας πληρότητας[[304]](#footnote-304). Η υπερασπιστική γραμμή της Εκκλησίας που με τόση σφοδρότητα αντιστάθηκε εναντίον εκείνων που επεχείρησαν να αποδομήσουν, στα μέτρα του λογικού το μυστήριο της Αγίας Τριάδος, καταδεικνύει ότι η μέθοδος και της θεώσεως του ανθρώπου διέρχεται από την κατανόηση του έτερου προσώπου. Είναι χαρακτηριστικό, σημειώνει ο V. Losky, ότι οι Έλληνες - ή καλύτερα οι χριστιανοί προ του σχίσματος- προτιμούσαν ως σημείο εκκίνησης το συγκεκριμένο, ήτοι τις τρεις υποστάσεις του Θεού για να βιώσουν το μυστήριο της Αγίας

Τριάδος. Αντίθετα, η Δύση εκκινώντας από τη μία ουσία έφθανε στα πρόσωπα, των οποίων η περιχώρηση ατονεί με φυσική κατάληξη την παρουσία πλέον ανθρώπινων ατόμων εντός του κοινωνικού γίγνεσθαι[[305]](#footnote-305).

Για την ορθόδοξη Θεολογία το Πρόσωπο, υπογραμμίζει ο Χρ. Τερέζης ευρίσκεται σε μία sui generis υπαρξιακή κατάσταση. Παρότι ανεπανάληπτο εμφανίζεται σε διαρκή σύναψη με έτερα πρόσωπα, αποδεικνύοντας κατά κάποιο τρόπο και το διττό χαρακτήρα του: αφενός λειτουργεί ως ένα ανθρώπινο ον το οποίο αυτορυθμίζεται και αφετέρου εξακτινώνεται σε μία διαρκή επικοινωνία με τον άλλον, βιώνοντας την προσωπική παρουσία του άλλου ανεξάρτητα από κοινωνική ή εθνική προέλευση. Η συνεχής αναφορικότητα του ανθρώπινου προσώπου προς ό, τι τοποθετείται πέραν εαυτού τού παρέχει τη δυνατότητα μίας συνεχούς αμοιβαιότητας, αλληλόδρασης και συμπληρωματικότητας[[306]](#footnote-306). Αυτή η προδιαγραφή εκ κατασκευής του ανθρώπου ως προσώπου και *εικόνα του Θεού* διατηρεί, παρά την πτώση, την οντολογική ισχύ της χωρίς βέβαια να διαθέτει εκείνους τους αναγκαστικούς ή ντετερμινιστικούς όρους, οι οποίοι θα επέτρεπαν την αυθεντική πραγμάτωση της παρά μόνον σε καθεστώς ελεύθερης προαίρεσης. Η ελευθερία και η προθετικότητα στην πορεία προς το *καθ’ ομοίωσιν*, πέραν της θεμελιώδους σημασίας φανερώνουν παράλληλα ότι αυτή η πορεία δεν υφίσταται ως αυτόνομη οδός προσδιορισμένη μόνον από τις ατομικές, αγαθές προθέσεις, αλλά ως προέκταση του αγαπητικού Θείου θελήματος όπως αυτό εναργέστατα αποκαλύπτεται στην ύπαρξη και την κοινωνία των τριών Αγίων προσώπων του Θεού[[307]](#footnote-307).

Με σύγχρονες ανθρωπολογικές προϋποθέσεις, οι οποίες δεν είναι αποκομμένες από τον πυρήνα της σύνολης θεολογικής θεώρησης, μία ανάγνωση της προσωπικότητας στο πλαίσιο των μετανεωτερικών συζητήσεων θ΄ αναζητούσε, ακριβώς, τη φύση και τη θέληση του προσώπου. Η ταυτότητα του προσώπου από άποψης χριστιανικής ερμηνευτικής συνδέεται άμεσα με τη σχέση μας με τον Ιησού, στη ζωή του Οποίου αποκαλύπτεται τόσο η ταυτότητα του θείου Προσώπου όσο και η μορφή της αυθεντικής ανθρώπινης φύσης. Επομένως, η εκδήλωση του ανθρωπίνου προσώπου στη διαπροσωπική εκφορά, γράφει ο I. McFarland, σημαίνει ένα είδος μάθησης της πραγματικής ανθρωπότητας έτσι όπως την παρείχε ο Ιησούς μέσα από την επίγεια παρουσία του. Ένα μετανεωτερικό μοντέλο προσωπικότητας διαθέτει κατ’ αυτόν τον τρόπο την πηγή του γνήσιου ανθρωπισμού, εκεί όπου ο Χριστός εδίδαξε ποίος είναι ο πλησίον με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα την παραβολή του καλού Σαμαρείτη[[308]](#footnote-308).

Η έννοια του *πλησίον* όπως δίδεται στους Ευαγγελιστές και ειδικότερα στον Λουκά λειτουργεί, με βάση και τις κειμενικές διατυπώσεις, ως κλειδί μίας θρησκευτικής στάσης που οδηγεί στον προορισμό της Βασιλείας των ουρανών, στον απόηχο φυσικά και της εβραϊκής διακήρυξης για τη βασιλεία του Θεού. Η μετατόπιση του κέντρου από την Ιερουσαλήμ στο πλαίσιο της καθολικής Βασιλείας, σημειώνει ο M. Wolter, ενσωματώνει το νέο χριστιανικό μήνυμα για τον άνθρωπο. Σε γενικές γραμμές, διαφοροποιούνται τα νέα όρια και τα κριτήρια συμμετοχής για τη σωτηρία, αναδεικνύοντας ταυτόχρονα τη δυνατότητα η νέα αντιπαράθεση να μην καθορίζεται στο κοινωνικό πεδίο, αλλά στο βαθμό κατά τον οποίον η φύση της Βασιλείας ερμηνεύεται ορθά από τον ακροατή και εξακολουθεί να διατηρείται ως μαρτυρία[[309]](#footnote-309). Η νέα προκήρυξη του Χριστού για τον *πλησίον*, προσθέτει ο M. Wolter, δεν ενεργείται χωρίς αντιδράσεις‧ η ετυμηγορία και το νέο μήνυμα είναι βέβαιο ότι προκαλούν διαζύγιο με την παραδεδομένη αντίληψη για τον άλλον. Ο Λουκάς, συμπεριλαμβάνει στη νέα διακήρυξη και το εβραϊκό στοιχείο, εφόσον αυτό κατανοήσει τη νέα αποστολή και τού δοθεί η ευκαιρία να απαντήσει με κάθε τρόπο για την ουσία της άρνησής του στο ευαγγελικό μήνυμα της αγάπης. Αν η προσφορά απορρισφθεί και η άρνηση τελεσιδικήσει, τότε απλά αυτό θα φανεί ανάξιο της αιώνιας προοπτικής[[310]](#footnote-310).

Για τη χριστιανική ανθρωπολογία η φιλαδέλφ(ε)ια, για παράδειγμα, που πρέπει να ορίζει τη δομή της ανθρώπινης σχέσης προσεγγίζεται με όρους κατανόησης, εν πρώτοις του εγωϊσμού, δηλαδή της φιλαυτίας. Ο Απ. Παύλος στην Β΄ Επιστολή προς Τιμόθεον τοποθετεί το ζήτημα της φιλαυτίας εκ του παραλλήλου με συναφείς κατηγορίες δυνάμεων, οι οποίες εμποδίζουν την αγάπη προς τον Θεό[[311]](#footnote-311). Η φιλαυτία βάλλει κατά της δίκαιης αντιμετώπισης του άλλου, επειδή ακριβώς τοποθετεί τον άλλον στην οιονεί θέση κατηγορουμένου, ενώ παραβλέπει συνειδητά την εξέταση εαυτού. Η ακρίβεια της κατηγορίας εναντίον του άλλου, γράφει ο ιερός Χρυσόστομος προκύπτει από την πνευματική τύφλωση εαυτού, ο οποίος αδυνατεί ν΄ αποδώσει αδέκαστο κρίση[[312]](#footnote-312). Ο Μ. Βασίλειος, δίδει μία ιδιαίτερη χροιά στην εικόνα του *πλησίον*, όταν τη συνδέει με τον έτερον κοινωνούντα των μυστηρίων. Το ανθρώπινο εγώ και ο *πλησίον* κοινωνούν τα ίδια μυστήρια του Θεού, δέχονται τη σφραγίδα της αληθείας ως ρυθμιστή του βίου τους και, επομένως, είναι αδύνατον να υπεισέρχεται δόλος στη σχέση με τον άλλον. Ο δόλος, αν παρ΄ ελπίδα κατισχύσει, δεν θα αναιρέσει μόνο τη σχέση του πιστού με τον συνάνθρωπό του, αλλά θα προκαλέσει ένα είδος επιμιξίας του αγαθού με το κακό με φυσική κατάληξη τη δυσφήμηση του Θεού[[313]](#footnote-313). Η διάθεση προς τον άλλον πρέπει να παραμένει ζωντανή ως απόδειξη της χάριτος, τονίζει ο Άγιος Μάξιμος Ομολογητής, θεολογώντας ίσως με τον πιο καίριο τρόπο επί της έννοιας της συνδιάθεσης και μάλιστα της εκούσιας. Το καθήκον δεν αρμόζει μόνο στους λειτουργούς της Εκκλησίας, αλλά στον καθένα ο οποίος οφείλει να διατηρεί ζώσα και με σπουδή τη διάθεση προς τον πλησίον και διά αυτού του τρόπου να οικειοποιηθεί ένα μέρος της γνώσης του Θεού[[314]](#footnote-314). Τεκμήριο της διάθεσης προς τον άλλον παραμένουν τα ανθρώπινα έργα, εκείνα που αποδεικνύουν ότι ο άλλος δεν έμεινε χωρίς επιμέλεια και πρόνοια, αλλά δέχτηκε την επικουρία με προσφερόμενη χαρά κατά το παράδειγμα του Κυρίου[[315]](#footnote-315). Το παράδειγμα του καλού Σαμαρείτη, ως του κατεξοχήν *πλησίον*, ερμηνεύει ο ιερός Χρυσόστομος, υπογραμμίζοντας ότι εκτός της ευσπλαχνίας και της αγαθής προαίρεσης που τον διακατέχει, εκτός της συμπάθειας προς τον ομόδουλο και της έμπρακτης αρωγής, ο Σαμαρείτης μιμείται τον Κύριο. Το πρόσωπο και την εικόνα του Σαμαρείτη αναλαμβάνει ο ίδιος ο Χριστός με συνέπεια ο Σαμαρείτης όχι κατά φύση Χριστού, αλλά κατά μίμηση να ενεργεί με ό,τι φιλάνθρωπο συνεπάγεται για τον ανθρώπινο πόνο[[316]](#footnote-316).

Αν ο Ιησούς είχε αντιμετωπίσει το ζήτημα του τρόπου σύμφωνα με τον οποίο η αγάπη προς τον *πλησίον* γίνεται κατανοητή θα προσκόμιζε πλήθος παραδειγμάτων για το διδάξει, γράφει ο M. Courgues‧ όμως επέλεξε έναν ξένο ο οποίος θα έπρεπε όχι απλά να αγαπηθεί αλλά ν΄ αγαπήσει μέσα από το παράδειγμά του για τον ανθρώπινο πόνο. Η ανατροπή που πραγματοποιείται στην παραβολή του καλού Σαμαρείτη τεκμαίρεται από την τελική ερώτηση του Ιησού: «ποίος αποδείχτηκε ο *πλησίον*;»[[317]](#footnote-317) Το παράδοξο των παράδοξων, σημειώνει ο M. Courgues, με την περίπτωση του Σαμαρείτη έγκειται στο γεγονός ότι αυτός που αγαπάει είναι ο αποκλεισμένος σε μια ανατροπή του ρόλου στο μοντέλο της αγάπης. Ένα μοντέλο αγάπης που παραδοσιακά στηριζόταν στην κοινωνική κατηγοριοποίηση, ο πυρήνας της οποίας δεν επέτρεπε την αντιμετώπιση του άλλου, ως εαυτού, πέραν της στενής αντίληψης[[318]](#footnote-318).

Η συστηματική και η θεολογική αντανάκλαση των λόγων του Ιησού για τον πλησίον, γράφει ο J. Krug, προσφέρει την ιδεατή, έστω και μεταφορική, εικόνα της ιστορικής πραγματικότητας των χρόνων της Καινής Διαθήκης και ταυτόχρονα λειτουργεί ως διδακτικός στόχος για τη διερεύνηση ενός βιβλικού φαινομένου, του οποίου οι προεκτάσεις του είναι κοινωνικά επίκαιρες. Πράγματι, η θέση του άλλου στην κοινωνική συμβίωση παρέχει την ευκαιρία να συνειδητοποιήσει κάποιος εκείνο το οποίο ο Ιησούς διαρκώς κήρυττε: ότι δηλαδή ο *πλησίον* λειτουργεί παιδαγωγικά και θεραπευτικά για την ανάδειξη της Βασιλείας του Θεού. Η ανάδειξη του *πλησίον* ενδέχεται ακόμη να λειτουργεί και σοκαριστικά για όσους δεν αντιλαμβάνονται το νόημα και την ουσία του νέου τρόπου ζωής[[319]](#footnote-319). H εστίαση στον *πλησίον* υπό τύπον συγκεκριμένου ανθρώπου ή ενός γενικού ηθικού παραδείγματος τέθηκε από τους μελετητές στον ευρύτερο προβληματισμό της Ευαγγελικής ηθικής και της ηθικής των περιστάσεων. Είναι η περίπτωση, λόγου χάρη του Σαμαρείτη, μία ατομική περίπτωση που εντάσσεται στην προσωπική βιογραφία του σε συγκεκριμένες συνθήκες ζωής; Ο J. Fischer θεωρεί ότι ο Σαμαρείτης απελευθερώνει την ένταση από την εμπλοκή του σε μία κανονιστική συνθήκη και σε κριτήρια ηθικής ορθότητος, τα οποία θα τού όριζαν μία απόφαση ή πράξη. Ενεργεί μάλλον ως πλησίον στο πρόσωπο του άλλου και, παρόλες τις πραγματικές ή δυνητικές εκδοχές, καθορίζει το τι είναι απαραίτητο στη ζωή. Η επικαιροποίηση της αρωγής σε συγκεκριμένο χρόνο καταδεικνύει όχι μόνο την περίσταση, αλλά και το τι είναι αναγκαίο, ως κοινός τόπος, σε κάθε παρόμοια κατάσταση[[320]](#footnote-320).

Πραγματικά η θεολογική προσέγγιση του *πλησίον* αναπόφευκτα οδηγεί στο συμπέρασμα ότι υπάρχει κάτι βαθύτερο από μία απλή διερεύνηση της κοινωνικής υπόστασης του άλλου. Η χριστιανική ύπαρξη δοκιμάζει τη διαλεκτική φύση της συνύπαρξης στη βάση όχι μόνο του ανθρωπισμού, αλλά και στην αναζήτηση του αληθινού χριστιανικού ήθους, ενός ήθους, το οποίο σχετίζεται άμεσα με το θεανθρώπινο πρόσωπο του Χριστού. Η παρακολούθηση, επομένως, ακόμη και ενός ανθρωπιστικού μεγαλείου που περιγράφει τη δράση ενός υποκειμένου δεν καλύπτει την πραγματική φύση, από θεολογικής άποψης, της οντολογίας του χριστιανικού προσώπου. Η εκτίμηση τού εγώ ως προσώπου συμπεριλαμβάνει τον άλλο ως μέθοδο αυτογνωσίας και βασίζεται στον πυρήνα της θεολογικής αντίληψης ότι ο άνθρωπος για να κοινωνήσει του Θεού πρέπει απαραίτητα να κοινωνήσει του *πλησίον[[321]](#footnote-321)*.

Ιδιαίτερα, η αγαπητική διάθεση προς τον άλλον ως πρόσωπο αναφέρεται στην ουσία της προσωποκεντρικής χριστιανικής Ανθρωπολογίας, η οποία καταφάσκει την ανθρώπινη υπόσταση μονίμως ως μέλος μίας κοινωνίας. Έτσι ο πλησίον συλλαμβάνεται ως μέρος μίας πνευματικής πραγματικότητας η οποία νοηματοδοτείται όχι μόνον από το παρόν αλλά και από τα *έσχατα*. Η εσχατολογική διάσταση του ανθρώπινου προσώπου καθιστά τον *πλησίον* συνοδοιπόρο της πνευματικής πάλης για τη μετοχή στη Βασιλεία του Θεού. Η υπεραξία τού *πλησίον* έγκειται για αυτόν τον λόγο στον ανώτερο προορισμό του ανθρώπινου προσώπου χωρίς να παραγνωρίζεται η εμπειρική συνάντηση στον παρόντα καιρό. Η θεολογική αντίληψη για τον *πλησίον* έδειξε ότι η επανατοποθέτηση του ανθρώπου μέσα στη σχέση του με το Θεό εξαρτάται και από τη μεταβολή, με ελεύθερη προαίρεση, απέναντι στον άλλον[[322]](#footnote-322).

**δ.2. Η Ορθόδοξη προσέγγιση της ετερότητας.**

Όπως ήδη ειπώθηκε το χριστιανικό πρόσωπο κοινωνεί με τον *πλησίον* στη βάση της αναγκαίας προϋπόθεσης μετοχής στην εκκλησιαστική κοινωνία. Ωστόσο, ο *πλησίον* παραμένει έτερος με την έννοια εκείνου το οποίο ορίζει η φιλοσοφική διανόηση ως αρχή της ετερότητας, ο τρόπος της οποίας διέπει την ύπαρξη των ανθρώπινων όντων[[323]](#footnote-323). Άλλωστε, η άρση της οντολογικής διαφοράς είναι αδύνατη στο επίπεδο της λογικής κατανόησης του όντος και μία απαίτηση ενός τέτοιου λογικού άλματος θα πρόσβαλε και την έννοια της ανεπανάληπτης ταυτότητας των όντων που καθορίζονται από την φυσική καταβολή[[324]](#footnote-324).

Για τη χριστιανική αυτοσυνειδησία, ωστόσο, η αναζήτηση του βαθύτερου νοήματος της ύπαρξης διεισδύει, ως γεγονός κοινωνίας, στο χώρο της συναλληλίας, εκεί όπου η προσωπική ετερότητα, ενώ εκκινεί από το σημείο της αυτονόμησης ρέπει προς την ιδέα της αμοιβαιότητας[[325]](#footnote-325). Η Βιβλική και Πατερική παράδοση παρέχει πλούσιο υλικό για την τεκμηρίωση της έννοιας της ετερότητας, η οποία με ορθή ερμηνευτική προσέγγιση και με κριτήρια τις θεμελιώδεις αλήθειες της χριστιανικής πίστης δύναται ν΄ αναδείξει τη σημασία της διαφορετικότητας για την ειρηνική συνύπαρξη και κατ’ επέκταση την πορεία προς την οδό της θέωσης. Ευθύς εξαρχής η διήγηση της Βαβέλ εισάγει, σε ένα πρώτο παράδειγμα, τον τρόπο που εν τέλει προκύπτει η διαφορετικότητα ως επακόλουθο τη διαρραγείσης πρωταρχικής ενότητας. Η γλωσσική ετερότητα, ακόμη και στη βάση της αρχικής σύγχυσης[[326]](#footnote-326) και της αδυνατότητας να προσεγγίσει κάποιος τον Θεό, σηματοδοτεί πλέον τη νέα πραγματικότητα του κόσμου και το γεγονός ότι η ανθρώπινη σωτηρία δεν θα καταστεί αποκλειστικό δικαίωμα ενός μέρους σε βάρος της καθολικής αλήθειας[[327]](#footnote-327). Πράγματι, στην Παλαιά Διαθήκη, πέραν της θεολογικής αξίας, κατατίθεται ως ιστορική μαρτυρία το γεγονός ότι ο Ισραήλ ως ξένος εμφανίστηκε στο προσκήνιο και ως εκ τούτου ενσωμάτωσε στο διάβα της διαδρομής του ποικίλα στοιχεία θρησκευτικής ετερότητας, τα οποία αποδεικνύουν ότι η έννοια της ξενικότητας λειτουργεί, αθέατα πολλές φορές, ως το υπόστρωμα μίας πολύπλοκης ούτως ή άλλως θρησκευτικής αναφοράς[[328]](#footnote-328). Στο βιβλίο του Ιώβ η έννοια του ξένου λαμβάνει την ομηρική διάσταση της φιλοξενίας, όταν ο ιερός άνδρας στην απόπειρα ν΄ αποδείξει την αθωότητά του διακηρύσσει το αγαθό έργο ήτοι της ανοικτής θύρας στον έχοντα ανάγκη[[329]](#footnote-329).

Στην Καινή Διαθήκη, η Βασιλεία του Θεού η οποία επαγγέλλεται είναι συνυφασμένη με την παραβολή της τελικής κρίσης και συναρτάται από τη στάση του καθενός έναντι του άλλου[[330]](#footnote-330) στο βαθμό κατά τον οποίο η χριστιανική αγάπη δοκιμάζεται στις πραγματικές συνθήκες όπως η πείνα, η φυλακή, η ασθένεια, η προσφυγιά κλπ. Η θεμελιώδης αυτή διδασκαλία της Εκκλησίας απορρέει και από το δεδομένο ότι μέτρο της σωτηρίας και της εισόδου στην αιώνια μακαριότητα αποτελεί η υπέρβαση των ανθρώπινων κριτηρίων, εγωισμών και παθών με σκοπό τη μετοχή στη μεταμορφωτική δικαιοσύνη της πίστης και τους ελέους, δηλαδή στο γεγονός της χάριτος του Θεού[[331]](#footnote-331). Η μακαριότητα, ως σωστική πραγματικότητα, και ως κάλλος θέτει την προϋπόθεση της επιμέλειας, θεολογεί ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός, δηλαδή της φροντίδας προς κάθε άνθρωπο. Η οδός της ελεημοσύνης καθίσταται με αυτόν τον τρόπο γεγονός φωτισμού, με συνέπεια ο άνθρωπος ν΄ αναβλέψει, όταν αισθανθεί ο ίδιος πένης και ξένος κατά Θεόν[[332]](#footnote-332).

Εκεί, όμως, που με εμφαντικό τρόπο η χριστιανική Εκκλησία καταφάσκει πλήρως την ετερότητα είναι στο γεγονός της Πεντηκοστής. Παρατηρώντας μάλιστα την εικόνα της Πεντηκοστής, διακρίνει ο καθένας ότι αυτή παραμένει ανοικτή, συμβολίζοντας την προοπτική της Εκκλησίας προς τον κόσμο. Η ίδια η Πεντηκοστή, άλλωστε, ευρισκόμενη σε αντίθεση με τη Βαβέλ πραγματώνει την ενότητα μέσα από την ετερότητα. Η ισχύς της διαίρεσης, επομένως, καταλύεται στη βάση της αγαπητικής διάθεσης προς τον καθένα μονίμως κατά το πρότυπο της κοινωνίας των ιερών προσώπων του τριαδικού Θεού[[333]](#footnote-333). Η ορθόδοξη ερμηνευτική της εικόνας της Πεντηκοστής, υπογραμμίζει ο Π. Ευδοκίμωφ, νοηματοδοτεί εκείνο που κατά βάση είναι η Εκκλησία. Η καθολική διάσταση της ανθρώπινης υπόστασης καθίσταται, μέσω του εκκλησιαστικού γεγονότος, προοπτική για τη Βασιλεία του Θεού. Η μεταμόρφωση, επομένως, της πτωτικής κατάστασης του κόσμου επέρχεται, όταν η Εκκλησία παραμένει ανοικτή, το «πέταλο» της εικόνας δεν κλείνει και η παρουσία του Θεού παραμένει ζωντανή για τον αγιασμό ολόκληρης της κτίσης[[334]](#footnote-334).

Στους χρόνους μετά την Πεντηκοστή η παύλειος Εκκλησιολογία προσδίδει ικανά θεολογικά επιπλέον επιχειρήματα για την προσέγγιση της ετερότητας. Το *«οὐκ ἔνι ᾿Ιουδαῖος οὐδὲ ῞Ελλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ ᾿Ιησοῦ*…»[[335]](#footnote-335) που απηύθυνε στην προς Γαλάτας Επιστολή ήταν η συγκεφαλαίωση, εκείνου που ο Αρχιεπίσκοπος Αμερικής Δημήτριος χαρακτηρίζει προσωπικό πλουραλισμό του Αποστόλου, στην απόπειρά του να ευαγγελίσει τα έθνη.[[336]](#footnote-336) Η μεστή ευαγγελικού μηνύματος φράση «..*τοῖς πᾶσι γέγονα τὰ πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω*..»[[337]](#footnote-337) επιβεβαιώνει, προσθέτει ο Αρχιεπίσκοπος Δημήτριος, τη μίμηση Χριστού από τον Απόστολο, υποβαλλόμενος ο τελευταίος σε μία διαρκή ενέργεια προσωπικής κένωσης για τη σωτηρία του άλλου. Ταυτόχρονα, το έργο του Αποστόλου των εθνών έδειξε ότι η κίνηση προς τον άλλο, τον αλλόγλωσσο, τον αλλόθρησκο, τον ξένο, τον εθνικό αποτελεί μία βιωματική πρόκληση για βαθύτερη κατανόηση του ιδικού του προσώπου, για βαθύτερη ομοίωση με τον Χριστό[[338]](#footnote-338).

Άλλωστεν το άνοιγμα της Εκκλησίας προς τα έθνη με βάση τις αποφάσεις της Αποστολικής Συνόδου (Ιεροσόλυμα 48/49 μ.Χ) είναι αποφασιστικής σημασίας για την εδραίωση της χριστιανικής πίστης στη συνείδηση ανθρώπων πέραν του στενού κύκλου του Ιουδαϊσμού. Η απόφαση της Συνόδου να μην υποχρεώνει τους εξ εθνών χριστιανούς στην τήρηση του μωσαϊκού Νόμου ερμηνεύεται κυρίως ως άνοιγμα στο γεγονός της θείας χάριτος, την οποία εξασφάλισε Κύριος, παρά ως νίκη αποκλειστικά εναντίον του Νόμου[[339]](#footnote-339). Έτσι, στην πραγματικότητα της χάριτος δεν ευδοκιμεί η επίγεια διαίρεση της ανθρώπινης υπόστασης, αλλά η επαγγελία του Θεού για τη σωτηρία, η οποία προσφέρεται με την ενανθρώπηση του Χριστού, το λυτρωτικό έργο Του και την πνευματική ζωή της Εκκλησίας Του. Κατά συνέπεια, η θρησκευτική ετερότητα ως απόρροια της Αποστολικής πρότυπης Συνόδου κατοχυρώνει θεολογικά και εκκλησιολογικά στη δύναμη του Αποστολικού λόγου ότι ο Θεός δεν είναι προσωπολήπτης[[340]](#footnote-340).

Στο Σώμα του ζώντος Χριστού βλέπει ο Γ. Φλωρόφσκυ την διαρκή ενότητα των ανθρώπων ως μία ανεπανάληπτη εμπειρία της Αποστολικής Εκκλησίας που συνόψισε το όλον μυστήριο του Χριστολογικού δόγματος και την αποδοχή κάθε προσώπου, το οποίο θα ήθελε να καταστεί συγκοινωνός της ριζικής μεταμόρφωσης από τη φθορά και το θάνατο[[341]](#footnote-341). Η Χριστοκεντρική, όμως, θεώρηση της Εκκλησίας θα παρέμενε προβληματική, αν κάποιος παραθεωρούσε την ταυτόχρονη ζωοποιό δύναμη του Αγίου Πνεύματος, η οποία ακριβώς εγγυάται την ενότητα του Σώματος της Εκκλησίας[[342]](#footnote-342) και δημιουργεί την αυθεντική κοινωνία εν Χριστώ όχι μόνον ως μια άσκηση αρετής, αλλά κυρίως με την πραγμάτωση της αμοιβαιότητας ανάμεσα στα μέλη και σε όσους αισθάνονται την ανάγκη ν΄ απελευθερωθούν από τα παλαιά δεσμά[[343]](#footnote-343). Επομένως, η κοινωνία του Αγίου Πνεύματος δεν οριοθετεί κριτήρια αποκλειστικότητας του εκκλησιαστικού Σώματος, παρά μόνον τη μετοχή κάθε ανεπανάληπτου προσώπου στο γεγονός της σωτηρίας, με γνώμονα κυρίως της αλληλοπεριχώρηση έτερων προσωπικών υποστάσεων. Ο Ρ. Πίτερσεν χρησιμοποιεί και αναλύει τον όρο «συμφιλίωση» ως προϊόν της άφεσης, η οποία είναι συνυφασμένη με το σταυρικό παράδειγμα του Κυρίου, δηλαδή το ύψιστο τεκμήριο της Βιβλικής αξίας της φιλανθρωπίας. Προς επίρρωση αυτής της επιχειρηματολογίας χρησιμοποιεί και τον όρο «καταλλαγή» του Απ. Παύλου που υποδηλώνει την ένωση των διεστώτων. Η ανακάλυψη του προσώπου γίνεται έτσι πραγματικότητα χάρη στην αμοιβαιότητα με τον *πλησίον*[[344]](#footnote-344). Ασφαλώς, αυτή η προοπτική λαμβάνει υπόψη ότι η ανθρώπινη κοινωνική συμβίωση δεν είναι ένας εταιρισμός ανθρώπων, όπως σημειώνει ο Χρ. Γιανναράς, αλλά μία κοινωνία προσώπων τα οποία αναδεικνύονται ως μοναδικά, μέσα από την ετερότητά τους και ελεύθερα κοινωνούν χωρίς να αγνοούν τη νομική και θεσμική υπόστασή τους[[345]](#footnote-345).

Η διακήρυξη για μία θεολογία της ετερότητας, πράγματι, οδηγεί στη σκέψη ότι η ανθρώπινη ύπαρξη δοκιμάζει την προοπτική να κινηθεί από τη μεθόριο της απλοϊκής και ατελούς μονάδας στην αυθεντική συνάντηση του προσώπου με τον άλλον σε καθεστώς ελευθερίας και όχι κολάσεως. Εδώ, κυρίως, αναλύθηκε η Βιβλική και η πνευματική διάσταση αυτής της συνάντησης με σκοπό να γίνει κατανοητό ότι η οντολογική δομή του χριστιανικού προσώπου οφείλει να κατανικήσει τη δαιμονική δύναμη της διαίρεσης ως προϋπόθεση μετοχής στη θεώμενη ανθρώπινη φύση του Χριστού. Η υπέρβαση της ετερότητας δεν είναι μια εύκολη υπόθεση διότι συναρτά την αναδημιουργία του ανθρώπινου υποκειμένου κάτω από το βάρος της διάσπασης που προκαλούν τα ανθρώπινα πάθη. Η επανασύνδεση του ανθρώπινου προσώπου με τον συνάνθρωπο καθίσταται για την Εκκλησία ύψιστη διακονία[[346]](#footnote-346).

**δ.3. Εκκλησιαστική ταυτότητα και Βασιλεία του Θεού**

Το δόγμα περί Εκκλησίας στην Ορθόδοξη Ανατολή συνιστά ζήτημα κεφαλαιώδους σημασίας για την κατανόηση του τρόπου, σύμφωνα με τον οποίον λειτουργούν εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας τα ανθρώπινα πρόσωπα. Η ποικιλία των ανθρώπινων προσώπων καθώς και η ετερότητα όπως εμφανίζεται στο επίπεδο των εθνών, των γενών και των λοιπών ιστορικών και πολιτισμικών διαιρέσεων, αποτελούν το γόρδιο δεσμό της χριστιανικής ενότητας, η οποία ασφαλώς οφείλει διαρκώς να σφυρηλατείται, διότι ο Χριστός δεν διαμοιράζεται[[347]](#footnote-347). Όπως ήδη αναφέρθηκε ο τρόπος κοινωνίας του τριαδικού Θεού δημιουργεί το πρότυπο της ορθής προσέγγισης του εκκλησιαστικού Σώματος όχι μόνο στην ιστορική πραγμάτωσή του αλλά και στην προοπτική των εσχάτων. Είναι γεγονός ότι πολλές φορές τα ιστορικά σχήματα προσβάλλουν την υπαρξιακή και εσχατολογική προοπτική της Εκκλησίας, δημιουργώντας δομές, οι οποίες δεν εκφράζουν την απαιτούμενη Ευχαριστιακή κοινωνία, την εμπειρία της οποίας έχει αναδείξει η Παράδοση ως το βασικό θεμέλιο της λειτουργικής ζωής[[348]](#footnote-348). Για την ορθόδοξη αυτοσυνειδησία η ευχαριστιακή εμπειρία προϋποθέτει τη δημιουργία σύναξης, βασισμένη σε ορισμένο τόπο[[349]](#footnote-349), όπου όλη οι συναγμένοι, ανεξάρτητα προέλευσης, ομολογούν την ενότητα στο πρόσωπο του Χριστού δια του Αγίου Πνεύματος[[350]](#footnote-350).

Με θεολογική σαφήνεια ο Π. Βασιλειάδης θα υπογραμμίσει ότι η ευχαριστιακή σύναξη της Εκκλησίας, ως γεγονός κοινωνίας, δεν μπορεί να εμφανίζει κριτήρια εκλεκτικά με βάση τους κοσμικούς διαχωρισμούς. Εφόσον η επίγεια τοπική πραγμάτωση του εκκλησιαστικού Σώματος, ιδιαίτερα στο μυστήριο της θείας Ευχαριστίας δεν είναι τίποτε άλλο παρά η ενότητα διά του Αγίου Πνεύματος, κάθε κριτήριο μετοχής εξαντλείται στην εμπειρία της αγάπης και μετοχής στο πάθος και στην Ανάσταση του Χριστού [[351]](#footnote-351). Ο Ι. Ζηζιούλας θα προσθέσει ότι, αν σήμερα οι περισσότεροι συμφωνούν για τη θεμελιώδη σύνδεση της θείας Ευχαριστίας και της Εκκλησίας, τούτο συνέβη ως θεολογική πρόοδος στην προοπτική όλοι να κατανοούν πως η επερχόμενη Βασιλεία του Θεού απαιτεί την οικοδομή της μυστηριακής ζωής στη βάση της λειτουργίας, των λειτουργημάτων και των θεσμών της Εκκλησίας[[352]](#footnote-352).

Η εκκλησιαστική ταυτότητα ενός μέλους της χριστιανικής κοινότητας λειτουργεί ως προσδιοριστικός παράγοντας, όταν αναφέρεται κάποιος στην ίδρυση και ανάπτυξη σε συγκεκριμένα εδαφικά όρια μίας τοπικής Εκκλησίας. Πράγματι, η τοπική Εκκλησία είναι μία πλήρης Εκκλησία, η οποία εκφράζει την ενότητα και την καθολικότητα της πίστης στον Έναν Χριστό στη μία θεία Ευχαριστία υπό τον Επίσκοπο εις τύπον και τόπον Χριστού κατά τον άγιο Ειρηναίο. Τον κίνδυνο να μετατραπεί η εκκλησιαστική ταυτότητα σε άλλου είδους κριτήριο, όπως λόγου χάρη το εθνοφυλετικό, με άμεση συνέπεια τη διαρραγή της ενότητας και την προβολή κοσμικών διαιρέσεων, αντιλήφθηκε έγκαιρα το Οικουμενικό Πατριαρχείο Κωνσταντινούπολης το 1872 και καταδίκασε ως αίρεση τον εθνοφυλετισμό με αφορμή το βουλγαρικό σχίσμα[[353]](#footnote-353). Η εθνοφυλετική, η πολιτισμική και κάθε άλλη ετερότητα υπήρξε για την Εκκλησία ζήτημα για το οποίο από νωρίς αποφάσισε[[354]](#footnote-354) ότι η λύση βρίσκεται στην τοπική Εκκλησία με τα κανονικά κριτήρια και τις καθορισμένες δικαιοδοσίες (κυρίως γεωγραφικού-εδαφικού προσδιορισμού), ασκούσα το ποιμαντορικό έργο της προς κάθε άνθρωπο μετέχοντα στη μυστηριακή ζωής της. Επιπλέον, αυτή η νομοκανονική κατοχύρωση του εκκλησιαστικού κριτηρίου θεμελιώνεται και δογματικά, επειδή στο Σώμα της Εκκλησίας, δηλαδή στην ένωση με τον Χριστό, εισάγεται οποιοσδήποτε ανεξάρτητα φυλετικής καταγωγής, επικρατούσας γλώσσας, ιστορικού χρωματισμού[[355]](#footnote-355) και επειδή κάθε τοπική Εκκλησία καταφάσκει την ετερότητα ως συστατικό στοιχείο που συνέχει το πολίτευμά της, το οποίο άλλωστε όπως η ίδια διακηρύσσει «..*ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει,..*»[[356]](#footnote-356). Επομένως, η εκκλησιαστική ταυτότητα οντολογικά όχι μόνο αποδέχεται τη διαφορετικότητα, αλλά την επιζητεί για τον επιπρόσθετο λόγο ότι κάθε ανθρώπινο πρόσωπο είναι «*κατ’ εικόνα Θεού*».

Για τη μορφή της εκκλησιαστικής ζωής που καθιέρωσε η Ορθόδοξη Θεολογική αντίληψη, δηλαδή την αποδοχή μίας οντολογίας του χριστιανικού προσώπου το οποίο αίρει όχι μόνον τη διάκρισην αλλά οικοδομεί επιλέον την ενότητα, αξίζει να προστεθεί και το επιχείρημα ότι ο πυρήνας αυτής της οντολογίας φανερώνει έντονα το αγαθό της ειρηνικής συμβίωσης των προσώπων με σκοπό την είσοδο στη Βασιλεία των Ουρανών[[357]](#footnote-357). Είναι χαρακτηριστικό ότι καταβάλλεται προσπάθεια διά του Ευαγγελικού λόγου να τιθασευτεί ακόμη και η φυσική ροπή του ανθρώπου για φιλοπρωτία, επειδή ακριβώς αυτή δύναται να οδηγήσει σε τελική αστοχία ως προς το ζήτημα της Βασιλείας του Θεού. Η μόνη διέξοδος για την αντιμετώπιση των δεινών της διαίρεσης στην οποία βρίσκονται οι άνθρωποι εντός του κόσμου, είναι, κατά την ευαγγελική ρήση, η μετοχή στη νέα ζωή και η καλλιέργεια ενός πνεύματος διαφορετικού για το ανθρώπινο φρόνημα[[358]](#footnote-358).

Προς την ίδια κατεύθυνση κινείται το παράδειγμα του Ευαγγελίου όταν ο Κύριος έκανε ολοφάνερα αισθητή την αντίθεση ανάμεσα στο αναχρονιστικό ιδεολόγημα των Φαρισαίων περί του άλλου και στον νέο τρόπο αντιμετώπισης του ανθρώπινου προσώπου, συνομιλώντας ο Ίδιος με τη γυναίκα από τη Σαμάρεια[[359]](#footnote-359). Η απόλυτη κυριαρχία ενός προτύπου ζωής με κοσμικά κριτήρια συνήθως ενέχει πρωτόγονα και εύθραυστα στοιχεία, τα οποία εν τούτοις, διατηρούνται ως επί το πλείστον διά της βίαιης επιβολής. Η ευθύνη του εκκλησιαστικού λόγου, γράφει ο μητροπολίτης Κορυτσάς Ιωάννης, έγκειται όχι να παρατηρεί κάποιος την ανθρώπινη διχοστασία, όπως λόγου χάρη του εθνοφυλετισμού, αλλά ν΄ ανατρέπει ακόμα και αυτήν την κατά τα φαινόμενα αναγκαία ιστορική εξέλιξη. Η δύναμη του Αγίου Πνεύματος είναι το αντίδοτο στο μίσος και στη μισαλλόδοξη τάση, η οποία συνήθως προκαλεί διώξεις και πολεμικές συγκρούσεις[[360]](#footnote-360). Έτσι το εκκλησιαστικό κριτήριο έρχεται να λειτουργήσει ιαματικά, παρέχοντας την ίαση με τη μορφή κατανόησης του άλλου. Η εγωκεντρική διαφορετικότητα προσπαθεί μετά την πτώση να θεραπεύσει εντός της ιστορίας την αιτία του φαινομένου, υπογραμμίζει ο Χ Γιανναράς, ακολουθώντας συχνά την οδό της αξιολόγησης του άλλου με κριτήριο την ωφελιμότητα και την διανεμητικού χαρακτήρα απόδοση των δικαιωμάτων, κυρίως στη νεωτερική εποχή. Χωρίς να αμφισβητείται ο αγώνας των πολιτικών δικαιωμάτων και ευρύτερα η χάρτα των δικαιωμάτων του ανθρώπου, η έλλειψη του αυθεντικού εκκλησιαστικού κριτηρίου στερεί το μήνυμα για τη ζωή του αληθούς προσώπου, εντός του οποίου κατανοείται πλήρως το μεγαλείο της αγάπης, δηλαδή ο τρόπος κάποιος να αγαπά και να αγαπάται[[361]](#footnote-361).

Στο πλαίσιο αυτό κατανοείται η εύστοχη διατύπωση του Αρχιεπισκόπου Αλβανίας Αναστασίου (Γιαννουλάτου) περί «πνευματικής» ιθαγένειας ως τον πλούτο εκείνον που μεταφέρει κάθε άνθρωπος ανεξαρτήτου αφετηρίας, εμφορούμενος από την αίσθηση και την παρουσία του Θεού στον κόσμο. Η «πνευματική» ιθαγένεια αποτελεί τον πυλώνα της ύπαρξης στην προσπάθεια της τελευταίας να οικοδομήσει τον διάλογο με τον άλλον, ο οποίος πιθανότατα θεωρεί τον κόσμο με έτερα κριτήρια. Ο πνευματικός διάλογος με τον άλλον είναι πάντοτε εκκλησιαστικός και δύναται να τελεσφορήσει, εφόσον ο άλλος αντιμετωπισθεί όχι ως εχθρικά διακείμενος, αλλά ως συνομιλητής της ειρήνης[[362]](#footnote-362). Ο διάλογος με τον έτερο, κύρια συνιστώσα του πολιτισμικού παραδείγματος συνιστά ταυτόχρονα, γράφει ο Θ. Παπαθανασίου, και κριτήριο τού πώς διαλέγεται η χριστιανική Θεολογία. Είναι προφανές ότι αν θέλει κάποιος να ομιλεί περί κοινωνίας του Θεού και Ευαγγελικής αλήθειας, η συμπερίληψη του άλλου δεν είναι μόνο αναγκαία συνθήκη αλλά και απαραίτητη. Η περιχαράκωση της εκκλησιαστικής ταυτότητας ως ιδεολόγημα της πίστης θα εξέτρεπε την ουσία της χριστιανικής ύπαρξης που αναζητά διαρκώς την επικοινωνία και την καταξίωση της συνομιλίας το δημόσιο χώρο[[363]](#footnote-363).

Η συσχέτιση εκκλησιαστικής ταυτότητας και Βασιλείας του Θεού επεκτείνεται, τέλος, και στον τρόπο που αντιμετωπίζει ο πιστός τον υλικό κόσμο δεδομένου ότι ο τελευταίος διακρίνεται για τον πλουραλισμό του και, σύμφωνα με τον Ν. Ματσούκα, το «είναι» της Κτίσης προδίδει μετοχή στη χάρη του Θεού[[364]](#footnote-364). Άλλωστε, η έννοια ακτίστου - κτιστού (η ύψιστη μορφή ετερότητας), σημειώνει ο Ιω. Μάγιεντορφ, γίνεται κατανοητή, όταν κάποιος έχει συλλάβει δυναμικά την παρουσία του Δημιουργού στην Κτίση και ταυτόχρονα ερευνώντας με κριτικό τρόπο τη Δημιουργία ερμηνεύσει ορθά τον αγιασμό της ως μία πλήρη πραγμάτωση, ούσα κοινωνός των ενεργειών του Θεού[[365]](#footnote-365). Διαφορετικά, ελλοχεύει ο κίνδυνος ο καθένας να περιπέσει σε μία αναφορά της Κτίσης, προσδίδοντάς της απόλυτη αυταξία και αυτονομία, καταλήγοντας πολλές φορές, όπως εύστοχα παρατηρεί ο Ν. Νησιώτης, να λατρεύσει την Κτίση αντί του Κτίσαντος[[366]](#footnote-366). Εν κατακλείδι, η ετερότητα του κτιστού -μονίμως σε σχέση με το Δημιουργό Θεό, παρόλες τις αρχές που διέπουν την υλική τη Δημιουργία (αρχή, τέλος χώρος κλπ.) δύναται όχι να γεφυρωθεί - κάτι τέτοιο θα συνιστούσε ένα είδος πανθεϊσμού- αλλά να ιεροποιηθεί με τη συμβολή του εκκλησιαστικού ανθρώπου σε μία διαρκή αναφορά του τελευταίου, ως ιερέα της Κτίσης, προς τον Θεό[[367]](#footnote-367).

Από τα προαναφερθέντα κατέστη φανερή η ανάγκη η εκκλησιαστική ταυτότητα, ως οντολογική σήμανση του χριστιανικού προσώπου, να κινητοποιεί τις πολλαπλές δυνατότητές της, αφενός να συνδιαλέγεται με ό, τι θεωρείται έτερο αυτής και αφετέρου να μεταμορφώνει κάθε τι που ταλανίζει την ενότητα και την ειρηνική συνύπαρξη των δημιουργημάτων του Θεού. Αυτή η εσωτερική παρακαταθήκη είναι η σημαντικότερη προδιαγραφή της αναγγελλόμενης Βασιλείας του Θεού[[368]](#footnote-368).

**ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ε΄. Συγκριτική θεώρηση της ευδαιμονίας και της μακαριότητας**

**ε.1. Αριστοτελική μεσότητα και το χριστιανικό «μέτρο».**

Η απόπειρα συγκριτικής αποτίμησης της αριστοτελικής ευδαιμονίας και της χριστιανικής μακαριότητας θα επικεντρωθεί σε ορισμένους θεμελιώδεις όρους των δύο μερών όχι τόσο στην ανάδειξη των διαφορών, αλλά κυρίως στην ερμηνευτική προσέγγιση της τελειότητας, της οποίας τα κριτήρια επιδέχονται ηθικές, πολιτικές και θεολογικές θεωρήσεις ανάλογες, συνήθως, με την αφετηρία του ερμηνεύοντος και την ανάγκη καθοριστικών απαντήσεων σε βασικά ζητήματα του ανθρώπινου βίου, ατομικού και συλλογικού.

Στα *Ηθικά Ευδήμεια* ο Αριστοτέλης απαριθμεί, χάριν παραδείγματος, ένα κατάλογο παθών[[369]](#footnote-369), έτσι τα χαρακτηρίζει, αναζητώντας τη μεσότητα ως μία βέλτιστη μέθοδο, η οποία θα επιλύσει τη φθορά που προκαλούν τα άκρα στο ζήτημα της ηθικής αρετής. Η αρχή της μεσότητας καθίσταται όχι μόνον η αρχή της ορθής λογικής, αλλά για τον Αριστοτέλη είναι μία διαρκής κίνηση του όντος στο ζήτημα του πρακτέου. Όλες οι πράξεις υπόκεινται την ταλάντωση της ηδονής και της λύπηςν δηλαδή παράγωγων παθημάτων, εκ των οποίων η ψυχή πάσχει εξαιτίας ακριβώς των υπερβολών και των ελλείψεων που ανακύπτουν από την δυναμική των αντιθέσεων[[370]](#footnote-370). Δεκατρείς αιώνες μετά τον Αριστοτέλη, ο Μιχαήλ Ψελλός, ερμηνεύοντας τα κείμενα περί αρετής του Σταγειρίτη, θα σημειώσει ότι εκείνο το οποίο κατέχει βαρύνουσα σημασία είναι όχι η κίνηση αυτή καθεαυτή των παθών, η οποία εν πολλοίς είναι και αναπόφευκτη, αλλά η προαίρεση ως κριτήριο αποφασιστικό για το πώς διάκεινται τελικά οι άνθρωποι. Ενδεχομένως, υπάρχουν πάθη και δυνάμεις απροαίρετες, συνεχίζει ο Μιχαήλ Ψελλός, η αρετή, όμως, ως μεσότης είναι στενά συνυφασμένη με τη δύναμη της προαίρεσης[[371]](#footnote-371). Κλείνοντας την υπόμνησή του, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η μεσότητα ως αρετή αλλά και γενικότερα η ουσία κάθε ηθικής αρετής συνίσταται στην ποιότητα του αλόγου μέρους της ψυχής στο βαθμό που αυτό κοσμείται από τον λόγο ήτοι το νοερό και λογιστικό μέρος, το οποίο οφείλει να άρχει των φυσικών προδιαγραφών του ανθρώπου. Η μεσότητα εν τέλει, καθίσταται ένα είδος αρμονίας και εμμέλειας δηλαδή ευπρέπειας έναντι των δύο κακιών, της υπερβολής και της έλλειψης[[372]](#footnote-372).

Τούτων δοθέντων, η μεσότητα ως μέτρο της αριστοτελικής θεώρησης της ευδαιμονίας ισχύει καθόσον ο άνθρωπος ενεργεί έλλογα‧ θα πρέπει, όμως, να παρατηρήσει κάποιος ότι αυτή η αξιωματική αρχή τίθεται σε ισχύ πάντοτε εντός ενός συγκεκριμένου πλαισίου αναφοράς, όπου το αρχαίο ελληνικό πνεύμα θεωρεί ότι η έλλογη φύση θέτει τις αναγκαίες προϋποθέσεις της ύπαρξης, προϋποθέσεις οι οποίες δε θα πρόκειτο ποτέ να πραγματωθούν, αν δεν θεμελιωθούν σε αυτό που ο Κ. Αγόρας χαρακτηρίζει ως υπαρκτική αυτάρκεια[[373]](#footnote-373). Πράγματι, αυτού του είδους η αυτάρκεια χαρακτηρίζει μια κλειστή οντολογία - με την έννοια ότι η αιτία του όντος ευρίσκεται εντός (αυτοαιτία)- και παρέχει γνωσιολογικά, αλλά και στο επίπεδο του φαινομένου, μια συμπαντική αρμονία, πόσω μάλλον, όταν αυτή η αρμονία βιώνεται ως ολιστική θεώρηση εαυτού[[374]](#footnote-374). Επιπρόσθετα, το αυθύπαρκτο και το αυτονόητο του όντος παρέχουν τη δυνατότητα ορισμού του μέτρου, επειδή το ον ως αυθυπόστατο υπάρχει και δρα, και η ελευθερία του καθίσταται προϊόν του συγκεκριμένου τρόπου ύπαρξης. Για τον λόγο αυτό, ορθά επισημαίνει ο Ιω. Ζηζιούλας, η ελευθερία του όντος είναι αδιανόητη έξω από το *είναι* και όποιος αποπειράται να υποκύψει σε μια τέτοιας έντασης αυθαιρεσία διαπράττει τεράστια ύβρη έναντι της αρμονίας, όπως χαρακτηριστικά εδίδαξε η αρχαία ελληνική τραγωδία[[375]](#footnote-375).

Βέβαια, ο Αριστοτέλης διατύπωσε τη θεωρία της μεσότητας ως αναγκαία συνθήκη πάνω στην οντολογική διερεύνηση των αντιθέτων, τα οποία είναι δηλωτικά της μετάβασης του όντος και της μεταβολής που υφίσταται εντός ακραίων σημείων. Η γενική αρχή των αντιθέσεων εξασφάλισε στον Αριστοτέλη, υπογραμμίζει ο W. Ross, επικαλούμενος τα *Φυσικά* του φιλοσόφου, μία ατομική ουσία την οποία εύκολα δύναται κάποιος να κατανοήσει ότι μεταβάλλεται σε γραμμικό πλαίσιο και με δεδομένη την ύπαρξη αρχής και τέλους[[376]](#footnote-376). Με άλλα λόγια τα ακραία αντίθετα της οντολογικής πορείας δεν αφορούν την ουσία του όντος αλλά τα όρια εντός των οποίων εκδιπλώνεται το υποκείμενο που υφίσταται τη μεταβολή. Η συγκεκριμένη θέση, πράγματι, λαμβάνει χώρα σε ένα πεπερασμένο οντολογικό πλαίσιο, του οποίου η κατανόηση θα ήταν αδύνατη, αν κάποιος επιχειρούσε να εισάγει την έννοια του απείρου καθώς, επίσης, και τη σύλληψη του απολύτου. Επιπλέον, η θεωρία της μεσότητας είναι φανερό ότι δεν μπορεί να εφαρμοσθεί σ΄ εκείνες τις περιπτώσεις, όπου η υπερβολή και η έλλειψη δεν υφίστανται‧ η απουσία τους οφείλεται στο γεγονός ότι είτε το πάθος είτε η πράξη διαθέτουν αφ΄ εαυτού και προδήλως την έννοια του κακού (λόγου χάρη ένας φόνος) και, επομένως, είναι κατακριτέα από κάθε άποψη[[377]](#footnote-377). Μολονότι τα όρια είναι πεπερασμένα, ο Αριστοτέλης κινείται, όπως είναι γνωστό, με σαφή τελεολογική σύλληψη του όντος και η μεσότητα στο φυσικό χώρο είναι διερευνητέα, καθόσον το μέσον στα πράγματα προσδίδει και το κριτήριο ορθότητας[[378]](#footnote-378). Όμως, η φύση του όντος με βάση την τελολογική προοπτική κατανοείται εναργέστατα, όταν πραγματώνεται ο σκοπός, ο οποίος παρέχει την πληρότητα, καθορίζοντας, επίσης, τη μορφή και το είδος. Αυτή η πραγμάτωση των δυνατοτήτων του όντος ως φυσική αρχή διαπιστώνεται και στην ενέργεια της ψυχής, εκεί όπου η πρώτη *εντελέχεια* αποτελεί βασικό πυλώνα ανάπτυξης της ηθικής θεωρίας του Αριστοτέλη, επειδή η έλλογη ψυχή αναζητά επιτακτικά την αίσθηση της τελειότητας, την κορύφωση και εκπλήρωση του ευ ζην[[379]](#footnote-379). Η έμφαση του Αριστοτέλη στο τέλειο αγαθό γύρω από το οποίο οικοδομεί το σύστημα της σκέψης του, με λογοτεχνικούς όρους δύναται κάλλιστα να χαρακτηρισθεί από τη λατινική φράση *in media res,* δηλαδή από την προσπάθεια του διανοητή να θέσει στο κέντρο της φιλοσοφικής ανάλυσης τον όρο της τελειότητας και πέριξ αυτής ν΄ αναπτύξει όλα τα ερωτήματα και να αποδώσει τις σχετικές απαντήσεις των επιμέρους ζητημάτων, διατηρώντας ακέραια την προσοχή του αναγνώστη στη φύση του όντος που προκύπτει από την φιλοσοφία του *τέλους*[[380]](#footnote-380).

Ωστόσο, η θεωρία περί του τέλειου αγαθού παρόλη τη διαπιστωμένη εφαρμογή της επί της ουσίας του όντος διακρίνεται από την σχετική ισχύ της, διότι δεν αποδίδει οντολογικά με απόλυτο τρόπο την ύπαρξη του όντος, επειδή η αιτία της ύπαρξής του ανευρίσκεται, όπως ήδη αναφέρθηκε, εντός του είναι του. Για παράδειγμα, η ανθρώπινη φύση υπόκειται σε αρχή και τέλος, σε γένεση και φθορά, επιζητά, όμως, με φυσικό τρόπο την τελειότητα‧ ο Αριστοτέλης, εν τούτοις, δεν ξεπέρασε την αναγκαιότητα της ύπαρξης του ανθρώπου ως αυτοαιτία της ιδίας της ανθρώπινης φύσης, μία αναγκαιότητα της οποίας το κύριο γνώρισμα καθίσταται η ανελευθερία, επειδή ακριβώς υφίσταται όχι από κάποια απόλυτη αγάπη σε καθεστώς ελεύθερης βούλησης, όπως του Βιβλικού παραδείγματος, αλλά ως αναγκαία αιτία του εαυτού της[[381]](#footnote-381).

Η νοηματοδότηση του βίου, δηλαδή το πώς πρέπει να ζει ο άνθρωπος υπήρξε το ηθικό υπόβαθρο για να αποτιμήσει κάποιος συγκριτικά την προσπάθεια του Αριστοτέλη να ορίσει την ευδαιμονία του ανθρώπου και τη Βιβλική προοπτική που εμφανίζεται, εν πρώτοις, ασύμβατη προς την τάξη και την αναγκαιότητα του κόσμου. Ταυτόχρονα, όμως, η προοπτική αυτή θέτει τη σύνολη Δημιουργία σ΄ ένα άλλο επίπεδο με τρεις θεμελιώδεις πυλώνες: η αρχή της ύπαρξης σε επίπεδο φύσης προκύπτει εκ του μηδενός, η αιτία της ύπαρξης είναι η απόλυτη αγάπη του Θεού για την Κτίση, δηλαδή σε επίπεδο χάρης, καταφάσκοντας, τέλος, ουσιωδώς την ετερότητα αυτή του Δημιουργού και του κτιστού δημιουργήματος. Για το ανθρώπινο δημιούργημα η διαλεκτική ακτίστου - κτιστού αποτελεί τη βάση για να αντιληφθεί ο καθένας την αξία του ανθρωπίνου προσώπου ως γεγονός ελευθερίας την οποία παρέχει ο Θεός ως δωρεά[[382]](#footnote-382).

Στο ζήτημα της μεσότητας, ως πυλώνα της ευδαιμονίας, ο Αριστοτέλης προσπάθησε να θηρεύσει την έννοια ενδοκοσμικά και σύνολη η νοηματοδότηση τοποθετείται με σαφήνεια στο φυσιοκρατικό πλαίσιο και με κριτήρια καθαρά ανθρωποκεντρικά. Παρά τον πρακτικό χαρακτήρα της μεσότητας εκείνο το οποίο σημαίνεται ως γενεσιουργός αιτία είναι η διανοητική εργασία στο επίπεδο της λογικής γνώσης και η αναζήτηση του μέτρου τόσο αντικειμενικά όσο και υποκειμενικά. Ο πόλος της λογικής σύλληψης του αγαθού υπήρξε για τον μεγάλο φιλόσοφο η βάση να προσδώσει στον ανθρώπινο βίο τον ορθολογικό χαρακτήρα του, ενταγμένο στην αρχαιοελληνική παράδοση, η οποία επέμενε σε έναν μονήρη ηθικό προβληματισμό χωρίς να διέρχεται στο πεδίο του υπερβατικού[[383]](#footnote-383). Αντιθέτως, η αναζήτηση του χριστιανικού «μέτρου» προσβλέπει στην πληρότητα του βίου με σωτηριολογικά κριτήρια, δηλαδή στο πώς ο άνθρωπος θα παραμείνει ουσιαστικά ελεύθερος από αναγκαιότητες, οι οποίες δεν του επιτρέπουν την τελείωση. Χωρίς να παραβλέπει ο χριστιανός τα βελτιωτικά αποτελέσματα της χρήσης της ορθής λογικής στα του βίου, αναζητά πέρα από τα συμβατικά μέτρα την αλήθεια που θα του προσδώσει οντολογική επάρκεια ικανή για την πραγματική σωτηρία του. Αυτή την οντολογική πληρότητα εκφράζει, ως αλήθεια τού *είναι,* η ενανθρώπηση του Κυρίου και καθίσταται με αυτόν τον τρόπο το πραγματικό «μέτρο» του σκοπού της ανθρώπινης ύπαρξης[[384]](#footnote-384).

Το χριστιανικό «μέτρο» για να μετράει, υπογραμμίζει ο Κ. Αγόρας, οφείλει να διαθέτει υπερβατικό θεμέλιο‧ διαφορετικά ελλοχεύει ο κίνδυνος του σχετικισμού από τη μία πλευρά και της απολυτοποίησης από την άλλη. Η χριστιανική Θεολογία, κυρίως μέσω των μεγάλων Πατέρων της Εκκλησίας, προσδιόρισε με σαφήνεια ότι το χριστιανικό «μέτρο» πρέπει να το αναζητήσει κάποιος στην καθολικότητα του ανθρωπίνου προσώπου και ιδιαίτερα στον μοναδικό τρόπο δια του οποίου υποστασιάζει την ανθρώπινη φύση. Το κριτήριο για τη μοναδικότητα, πέραν του πλαισίου της κτιστότητας, του τρόπου που η ανθρώπινη φύση όντως υπάρχει, είναι η ανθρωπότητα του Χριστού, ακριβώς, διά της ενανθρώπησης, διά του Σταυρού και δια της Ανάστασης, προσφερομένης το καθολικό «μέτρο» του τέλειου ανθρώπου, δηλαδή του μη διαιρεμένου και σχετικού, αλλά πρωτίστως του ακέραιου[[385]](#footnote-385). Η πληρότητα της αληθούς αρετής, είναι κατά τον Γρηγόριο Νύσσης, το διαρκές ζητούμενο της ανθρώπινης νόησης, η οποία επιζητεί μονίμως το μέτρο για να διακρίνει το αγαθό από το κακό. Η πληρότητα αυτή, ως γεύση Κυρίου, δεν υφίσταται ως μία αφηρημένη υπόσταση, αλλά ως πραγματική δίψα και πείνα του μέτρου της δικαιοσύνης‧ η μακαριστή «πείνα», για τον άγιο Γρηγόριο Νύσσης, διαρκώς προσθέτει και αυξάνει, μάλιστα με πληθωρικό τρόπο, το αίσθημα ότι οι καρποί του Αγίου Πνεύματος είναι ορατοί στην προοπτική όμως εκείνων των τέλειων καρπών του παραδείσου, δηλαδή της αναγγελλόμενης Βασιλείας του Θεού[[386]](#footnote-386).

Η συζήτηση της ερμηνευτικής της μεσότητας έχει αναπόφευκτα θεολογικές διαστάσεις και αναντίρρητα δεν περιορίζεται αυστηρά στο αριστοτελικό corpus. Η διαμεσολάβηση της αριστοτελικής μεσότητας, παρά τον κοσμοκεντρικό και ατομοκεντρικό χαρακτήρα της άσκησε σημαντική επίδραση και στη χριστιανική Θεολογία, θέτοντας το όριο όχι για να καταστεί ο άνθρωπος μέτρο όλων των πραγμάτων, αλλά για να αναδειχθεί η αξία της χριστιανικής αρετής στο βαθμό κατά τον οποίο η τελευταία μεταμορφώνει το άτομο σε πρόσωπο. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Μ. Βασίλειος στην υπόμνηση των Ψαλμών της Παλαιάς Διαθήκης χειρίζεται με φιλοσοφική επιδεξιότητα τη θεωρία της αριστοτελικής μεσότητας για να την ενσωματώσει στον δέοντα λογισμό του πιστού, ώστε να μην παρεκκλίνει από την ευθεία που οδηγεί στην αλήθεια του Κυρίου. Η υπερβολή και η έλλειψη, το κοίλον και το κυρτόν, παρατηρεί ο μεγάλος Άγιος, διαταράσσουν το μέσον της αρετής και καθιστούν τον άνθρωπο, σύμφωνα και με τη Γραφή, *σκολιό* δηλαδή εκείνον που λοξοδρομεί ελλείψει μέτρου[[387]](#footnote-387).

Το χριστιανικό μέτρο, τέλος, σημαίνει κάτι περισσότερο από την ίδια την αρετή‧ ο ευαγγελιστής Λουκάς στην ενότητα των μακαρισμών, στο χωρίο *6,38* θεολογεί περί χριστιανικού «μέτρου» υπό την έννοια ότι παρέχει ιδρυτικά την προδιαγραφή της ευαγγελικής αγάπης, η οποία υπερβαίνει τα τεκμήρια και τα κριτήρια του ανθρώπινου «μέτρου». Η αναζήτηση του «μέτρου» για τον άνθρωπο συνδέεται, εδώ, με τον πυρήνα της αγάπης του Θεού προς το δημιούργημά του, εκεί όπου η πρόνοια και η δικαιοσύνη του Θεού δεν υπολογίζονται με τη στενότητα της ανθρώπινης ύπαρξης, αλλά πηγάζουν ελεύθερα από την άπειρη αγαθότητα Του. Επομένως, το «μέτρον καλόν»[[388]](#footnote-388) του Ευαγγελίου παραμένει το συστατικό κάθε ερμηνευτικής απόπειρας να μετρηθεί η ανθρώπινη υπόσταση ειδικά στη σχέση με τον άλλον και κατά συνέπεια στη σχέση της προς τον Θεό.

**ε.2. Η αριστοτελική αυτάρκεια και το δάνειο του χριστιανικού «είναι».**

Η χριστιανική δογματική Θεολογία τονίζει με έμφαση ότι ο Θεός υπήρξε Δημιουργός του σύμπαντος και ότι η δημιουργία προήλθε εκ του μηδενός με την πορεία της να διαγράφεται προς τα έσχατα[[389]](#footnote-389). Όπως ήδη αναφέρθηκε η σχέση ακτίστου - κτιστού διέπει ολόκληρο το πλαίσιο της ορθόδοξης ερμηνευτικής τόσο του κόσμου όσο και του ανθρώπου. Ο Ιω. Ζηζιούλας, σημειώνει ότι η σχέση αυτή οριοθετεί θεολογικά το *είναι* και το *μη είναι*. Για τον αρχαίο Έλληνα ήταν οντολογικά αδιανόητο το «τίποτε», το απόλυτο μηδέν. Προς επίρρωσιν της άποψης ο Ιω. Ζηζιούλας, υπογραμμίζει χωρία από τον *Τίμαιο* του Πλάτωνα και τα *Μεταφυσικά* του Αριστοτέλη, τα οποία στηρίζουν τη θέση ότι το μηδέν αδυνατεί να κατανοηθεί στην απολυτότητά του και, επομένως, ο κόσμος διαρκώς είναι συνυφασμένος με την ύλη που ενυπάρχει και δημιουργείται. Ο Απόστολος Παύλος, αντιθέτως, είναι εκείνος που πρωτίστως θέτει το ζήτημα ότι η Κτίση προϋποθέτει τη δημιουργική ενέργεια του Θεού και ότι αυτή ευρίσκεται πλέον απέναντι Του πάντοτε βέβαια σε διαλεκτική αναφορά[[390]](#footnote-390).

Άλλωστε, στη *Γένεση* της Παλαιάς Διαθήκης, με ιδιαίτερο λογοτεχνικό τρόπο, θεμελιώνεται θεολογικά η δημιουργία του κόσμου εκ του μηδενός και σηματοδοτείται το γεγονός ότι ο κόσμος και ο άνθρωπος διαθέτουν απόλυτη αρχή[[391]](#footnote-391). Το παγκοίνως γνωστό «..*καὶ εἶπεν ὁ Θεός· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾿ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ᾿ ὁμοίωσιν,.*.»[[392]](#footnote-392) αφορά κατά πρωτεύοντα τρόπο τον ρόλο του ανθρώπου εντός του κόσμου και μάλιστα, όπως γράφει ο Ιω. Ζηζιούλας, ως ιερέα της Κτίσης στην προοπτική να καταστεί ο ίδιος δημιουργός και να κατευθύνει τη δημιουργικότητά του υπό της δυναμικής του αυτεξούσιου, δηλαδή να παραγάγει ενέργειες κατά χάρη Θεού. Εκείνο που οφείλει πάντοτε κάποιος να διαχωρίζει είναι, αφενός το αυθύπαρκτο του Θεού, και την Κτίση που δημιουργείται εκτός της ουσίας Του, διά της ενέργειας Του, και αφετέρου τη δημιουργικότητα του ανθρώπου η οποία εντάσσεται στη δυνατότητα που τού δόθηκε ως δωρεά να πραγματώνει το αγαθό[[393]](#footnote-393).

Υπό του πνεύματος αυτού η ύπαρξη των όντων κατά τη χριστιανική αυτοσυνειδησία διακρίνεται για την κτιστότητά της και τη φθαρτότητά της, εφόσον με βάση τη διάκριση φύσεων μόνον ο Θεός χαρακτηρίζεται αΐδιος, αιώνιος, άφθαρτος, αθάνατος, στη δε Κτίση ενυπάρχει η αποσυνθετική τάση και όλα τα δημιουργήματα ρέπουν προς τη θνητότητα[[394]](#footnote-394). Ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής θεωρεί, ενσωματώνοντας εν μέρει την αριστοτελική φιλοσοφία, ότι τα όντα, πράγματι, από την ανυπαρξία περνούν στην ύπαρξη με μία κίνηση που διακρίνεται για τον οντολογικό χαρακτήρα της[[395]](#footnote-395). Το βέβαιο, για τον Μάξιμο Ομολογητή, είναι ότι τα όντα δε διαθέτουν αυτάρκεια υπό την έννοια μίας αυθύπαρκτης οντότητας χωρίς την προϋπόθεση μίας σχέσης. Τα όντα προκύπτουν, υπάρχουν και κινούνται εξαιτίας της δημιουργικής ενέργειας του Θεού. Ως ποιητική αιτία ο Θεός, ως μόνος άναρχος δημιουργεί τα όντα, τα οποία πλέον αποκτούν τη φυσική ιδιότητα του γενητού[[396]](#footnote-396). Τη μόνη αυτάρκεια με την έννοια της πληρότητας που αναγνωρίζει ο Άγιος Μάξιμος στα όντα είναι εκείνη της διαρκούς πρόνοιας του Θεού προς αυτά, της ζωοδότου αγάπης του Χριστού η οποία υπερβαίνει τα ανθρώπινα μέτρα, της ενότητας στην πίστη και του τελικού σκοπού που τούτα πρέπει διά της χάριτος να πορευθούν[[397]](#footnote-397).

Με Βιβλικούς όρους το ανθρωπολογικό ζήτημα, άλλωστε, έχει τεθεί στη βάση του «*κατ’ εικόνα Θεού*» και «*καθ’ ομοίωσιν*». Το θεολογικό ερώτημα που δύναται να τεθεί δεν εδράζεται τόσο στην πληρότητα του «*κατ’ εικόνα*» όσο στη δυνατότητα μετοχής στο «*καθ’ ομοίωσιν*». Ο π. Ν. Λουδοβίκος, μελετώντας τη θεολογική σκέψη του αγίου Μαξίμου του Ομολογητή, σημειώνει ότι παρά τη φθοροποιό δύναμη της πτώσης οι προδιαγραφές τού «*κατ’ εικόνα*» εξασφαλίζουν τη δυνατότητα ελεύθερης σχέσης με τον Θεό και, επομένως, τη δυνατότητα πραγμάτωσης του ανεπανάληπτου ανθρώπινου προσώπου ως ολοκλήρωση των αρχετυπικών δυνατοτήτων του[[398]](#footnote-398). Επιπλέον, οι λόγοι της κτίσης των όντων, υπογραμμίζει ο Β. Μπετσάκος, συνδεόμενοι άρρηκτα με τις άκτιστες ενέργειες του Θεού μεταδίδουν, αφενός τη ζωοποιό αγάπη Του και αφετέρου έλκουν αγαπητικώς τα όντα προς Εκείνον, ώστε τα τελευταία να συντονίζονται με την κίνηση του Κτίσαντος προς την οδό της θείας χάριτος, εκεί όπου το έσχατο θα ταυτιστεί με την αρχική αιτία[[399]](#footnote-399). Ως εκ τούτου, ο τρόπος που ασκείται το «*κατ’ εικόνα*» αποκαλύπτει με αποφασιστικό τρόπο την πληρότητα ή την ανεπάρκεια τού «*καθ’ ομοίωσιν*». Το δράμα που επέφερε η πτώση εντοπίζεται πρωτίστως στα υπαρκτικά δεδομένα του ανθρώπου. Το ανθρώπινο «είναι», γράφει ο Στ. Γιαγκάζογλου, περιορίζεται δραστικά από τη σχετικότητα της κτιστότητας, ως ανάδυση από το «μη είναι» και από τη σχετικότητα της ελευθερίας εν συγκρίσει με την απόλυτη ελευθερία του Θεού. Επομένως, η βαθιά επιθυμία του ανθρώπινου όντος ταυτίζεται με την υπέρβαση του τραγικού της ύπαρξης - υπό της απειλής του μηδενός- με σκοπό την κατάκτηση της αληθούς ζωής πέραν της δήθεν αυτονόμησης εντός των υπαρκτικών ορίων της κτιστότητας[[400]](#footnote-400).

Από την άλλη πλευρά, η ηθική τελείωση του χριστιανικού προσώπου παραμένει για την Εκκλησία η κατευθυντήρια γραμμή με σκοπό τη σωτηρία του και επιτυγχάνεται μέσω της άσκησης, της μετοχής στη μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας και της έμπρακτης τεκμηρίωσης των αρχών της πίστης. Το θεμελιώδες θέμα της προσωπικής σωτηρίας άπτεται και με το γεγονός της ενανθρώπισης του Λόγου, επειδή η προσληφθείσα ανθρώπινη φύση υπό του Θεανθρώπου υπήρξε η αιτία της προσφερόμενης σωτηρίας. Το ερμηνευτικό ζήτημα που προκύπτει έγκειται στο ερώτημα ότι, εφόσον η ενότητα της ανθρώπινης φύσης θεωρείται δεδομένη, μήπως ο ενανθρωπήσας Χριστός, προλαμβάνοντας την αναμάρτητη ανθρώπινη φύση παρείχε de facto την καθολική σωτηρία στην προοπτική ότι όλοι οι άνθρωποι μετέχουν ως ομοούσιοι της ανθρώπινης φύσης[[401]](#footnote-401). Με άλλους λόγους η καθολικότητα της αγιασμένης φύσης του Χριστού είναι μια πραγματικότητα άσχετη με την τελική επίδοση του δρώντος υποκειμένου ή η προσωπική σωτηρία υφίσταται μόνο σ΄ εκείνους οι οποίοι ευρίσκονται στο Σώμα της Εκκλησίας, αγωνιζόμενοι να προσοικειώσουν την ούτως ή άλλως παρεχόμενη εξ αντικειμένου σωτηρία του Κυρίου;

Για την Πατερική διδασκαλία δεν χωρά αμφιβολία ότι η ενανθρώπηση του Χριστού αφορά την ανθρώπινη φύση στην ολότητά της, στην καθολικότητά της με τις αντίστοιχες συνεπαγωγές στο γεγονός της σωτηρίας. Η μετοχή του ανθρώπου στην ανθρώπινη φύση παραμένει αναμφισβήτητη και ως εκ τούτου η μετοχή την αγιασμένη φύση του Χριστού αποτελεί μία πραγματικότητα πέραν από το σχήμα εξ αντικειμένου ή εξ υποκειμένου[[402]](#footnote-402). Η οικονομία του Υιού, υπογραμμίζει ο Vl. Lossky, αγκάλιασε την όλη ανθρώπινη φύση, ακόμη δε και τις συνέπειες της αμαρτίας, μολονότι ο ίδιος παρέμενε εκτός του προπατορικού αμαρτήματος δυνάμει της εκ Παρθένου γεννήσεως. Με τον τρόπο αυτό ο Χριστός κατήλθε μέχρι τα έσχατα όρια της αμαρτίας, του πόνου και του θανάτου, προσλαμβάνοντας όλες τις ατέλειες του κόσμου καθ’ ολοκληρία, εντός της ιστορίας, και διά του Σταυρού και δια της Ανάστασης θα ενώσει τον παράδεισο με την έκπτωτη γήινη πραγματικότητα.[[403]](#footnote-403) Ο Ιω. Ζηζιούλας προσθέτει το θεολογικό επιχείρημα ότι το βιωματικό, εμπειρικό γεγονός της Εκκλησίας καθίσταται ο ασφαλής δρόμος για να κατανοήσει κάποιος το δόγμα της Χαλκηδόνας(431). Στην ευχαριστιακή οντολογία της Εκκλησίας φανερώνεται η ουσία του χριστολογικού δόγματος σε όλη την παραδοξότητά του‧ χωρίς να αίρεται η ετερότητα ακτίστου- κτιστού υπάρχει η ένωση στον τέλειο βαθμό. Οι δύο φύσεις του Χριστού ενωμένες στην μία Υπόσταση, *ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως καί ἀχωρίστως*, υποδηλώνουν με τον πιο εναργή τρόπο ότι ο αιώνιος Υιός και Λόγος της αγίας Τριάδος κατέρχεται στην περιοχή του κτιστού για να αποτραπεί η «μοίρα» του κτιστού, δηλαδή η πορεία προς την ανυπαρξία. Η αποτροπή κατέστη δυνατή, αλλά και απαραίτητη προκειμένου μέσω μίας νέας γέννησης να νοηματοδοτηθεί η πορεία της ανθρώπινης ύπαρξης[[404]](#footnote-404). Ο Ιω. Μάγιεντορφ, θα επισημάνει, ερμηνεύοντας το δόγμα της Χαλκηδόνας ότι η Χριστολογία γεννά όχι μόνο το βαθύτερο μυστήριο της ανθρώπινης ύπαρξης, αλλά προσδιορίζει ταυτόχρονα και τη ζωή της Εκκλησίας. Χωρίς να προτείνει έναν ηθικό κανόνα, ενταγμένο στα ανθρώπινα μέτρα, επεκτείνει οντολογικά τη θνητή φύση του ανθρώπου βάσει της συγκεκριμένης και εν χρόνω συγγένειας που απέκτησε ο καθένας με την ενσάρκωση του Κυρίου. Ο Χριστός καθίσταται πρότυπο όχι για να βελτιωθεί ηθικά, έστω και δεοντολογικά, ο άνθρωπος αλλά για ν΄ αποκαλύψει στο πρόσωπο του Χριστού τη δική του φύση, πλήρως αγιασμένη με την πληρότητα που δημιουργεί η απουσία της αστοχίας. Αυτή η θεώμενη ανθρώπινη φύση του Κυρίου είναι το μυστήριο του χριστιανικού ήθους[[405]](#footnote-405).

Η «*κατ’ εικόνα Θεού*» πραγματικότητα της ανθρώπινης φύσης στην προπτωτική κατάσταση προφανώς, μιλώντας και με αριστοτελικούς όρους, διέθετε όχι μόνο αυτάρκεια και πληρότητα, αλλά και την αυθεντικότητα στην αρχέγονη μορφή της‧ η αγιότητά της υπήρξε η μετοχή στη δωρεά της θείας χάριτος με τη μορφή διαρκούς κοινωνίας με τον Θεό. Η αναμάρτητη φύση των πρωτοπλάστων κατανοείται, σύμφωνα και με τη διδασκαλία των Πατέρων, στο γεγονός της αυθεντικότητας, η οποία μολονότι επιδέχεται αμαρτία, εντούτοις δεν αμαρτάνει λόγω της αγαθής προαίρεσης[[406]](#footnote-406). Το αυτεξούσιο, ως θέληση, ταυτίζεται με το θέλημα του Δημιουργού με την αντίστοιχη συνεπαγωγή επί του ανθρώπινου βίου ως συνόλου, αρμονικά ενταγμένου στην υπόλοιπη Κτίση[[407]](#footnote-407). Επομένως, κατά τη χριστιανική Θεολογία το ανθρώπινο «είναι» απώλεσε την πληρότητα του Παραδείσου και υπό το κράτος της πεπτωκυΐας πλέον φύσης του προσδοκά, όπως και ολόκληρη η Κτίση, την πραγματική εν Χριστώ ελευθερία, δηλαδή την απελευθέρωση από τη δουλεία της αναγκαιότητας όπως χαρακτηριστικά θεολογεί ο Απόστολος των Εθνών[[408]](#footnote-408).

Η οντολογική υπόσταση του ανθρώπινου όντος που συνάπτεται με τον Δημιουργό και η, μετά την πτώση, ανθρωπολογική θεώρηση που σχετίζεται άμεσα με την εν Χριστώ σωτηρία διαμορφώνουν πλήρως το κριτήριο του ήθους, το οποίο προφανώς έρχεται σε αντίθεση με το τελεολογικό σχήμα της φυσιοκρατικής ευδαιμονίας, δηλαδή της αριστοτελικής οντολογικής και ηθικής αυτάρκειας. Ωστόσο, ο όρος «αυτάρκεια», παρά τον φυσιοκρατικό περιορισμό του, δεν είναι τίποτα άλλο παρά η επίγνωση καταρχάς του σκοπού, ως έλλογης δραστηριότητας, μέσω της οποίας λειτουργεί, όπως ήδη αναφέρθηκε, το σχήμα του «*δυνάμει*» και «*ενεργεία*» είναι. Η προϋπόθεση για να προκύψει η αίσθηση της αυτάρκειας εντοπίζεται στην παραγωγή του τέλειου έργου με έμφαση στη διαρκή εξάσκηση της αρετής και στην κατανόηση του υπέρτατου σκοπού[[409]](#footnote-409). Η διαρκής εξάσκηση στο πεδίο των αρετών – ηθικών κα διανοητικών - για την επίτευξη της αυτάρκειας δεν αφήνει περιθώριο παρερμηνείας για το πως συλλαμβάνει ο Αριστοτέλης την προοπτική του τελικού σκοπού. Η προοπτική, ως έσχατο τέλος, ορίζει τη συμπερίληψη όλων των προϋποθέσεων οι οποίες επικεντρώνονται στον γενικό χαρακτηρισμό του ενάρετου βίου[[410]](#footnote-410). Επειδή, ακριβώς, δεν ταυτίζει την αρετή με την ευδαιμονία - η ευδαιμονία παραμένει πάντοτε ο υπέρτατος σκοπός-, επιχειρεί στοχαστικά ν΄ αναδείξει όλο το βάθος της αρετής, επιμένοντας σε έννοιες, που αν μη τι άλλο, εκπέμπουν και θεολογικό μήνυμα, όπως για παράδειγμα η έννοια της προαίρεσης. Η προαίρεση ενεργεί αποφασιστικά στο τέλειο έργο διότι, παρά τις φυσικές αντιξοότητες που ενδεχομένως περιορίζουν τον άνθρωπο, συσχετίζει ηθικά και λογικά τη σύλληψη του σκοπού, την ευθύνη της πράξης και το παραγόμενο αποτέλεσμα[[411]](#footnote-411).

Η αρετή, ως μέσο και κατεξοχήν επίκτητη, θεμελιώνεται στο έδαφος της αριστοτελικής θεώρησης ότι η προτεραιότητα της πράξης δεν λειτουργεί απλά ως επαλήθευση της θεωρίας, αλλά μέσω της καθημερινής τριβής και του εθισμού δύναται να παραχθεί μία ποιοτική έξη, εφόσον τα ατομικά κριτήρια διακρίνουν κάθε φορά το μέτρο του αγαθού και προσαρμόζουν κατά συνέπεια τη δραστηριότητα του ατόμου στην επιτέλεση του έργου. Τούτο γίνεται φανερό έτι περαιτέρω, όταν το άτομο αποκτά, κατά κύριο λόγο, πολιτική σχέση με τον άλλον στο πλαίσιο της συμβίωσης[[412]](#footnote-412). Από την άλλη πλευρά, η έννοια της πολιτικής αυτάρκειας εντός της πόλης θέτει τον αριστοτελικό στοχασμό προ μίας αντινομικής ερώτησης, ενώπιον δηλαδή της ερώτησης του πώς ο πολίτης αισθανόμενος αυτάρκης θα δεσμεύεται ταυτόχρονα να συμπεριλάβει τον συμπολίτη του στο κοινό αγαθό της πόλης. Πώς η πόλη θα ευρεθεί σε κατάσταση ευδαιμονίας, όταν οι πολίτες θεωρούν την αυτάρκεια ως απαίτηση ατομικής ικανοποίησης είτε των υλικών αναγκών τους είτε των κοινωνικών θέσεων τους; Μήπως τελικά η ευδαιμονία της πόλης είναι μία αυταπάτη;[[413]](#footnote-413) Ως προς το πρώτο ερώτημα η απάντηση που προκύπτει από την αριστοτελική αντίληψη περί πολίτη συγκεφαλαιώνεται στη θεμελιώδη θέση ότι η πολιτική αυτάρκεια είναι μετοχή, ενέργεια της πολιτικής φύσης του όντος, διότι καμία οντότητα δεν θα είναι αφευατής πολιτικά αυτάρκης προς σωτηρία[[414]](#footnote-414). Ως προς το δεύτερο ερώτημα και συγκεκριμένα προς την απαίτηση της κτήσης των υλικών αγαθών ο Αριστοτέλης στο έβδομο βιβλίο των *Πολιτικών* εισάγει, αφενός την αρχή της χρησιμότητας[[415]](#footnote-415) και αφετέρου την ιδέα της ταξινόμησης[[416]](#footnote-416) ακόμη μάλιστα και των ψυχικών αγαθών, βάσει των οποίων αρχών γίνεται κατορθωτός ο ενάρετος βίος. Η χρήση των αγαθών δεν μπορεί παρά να είναι έργων σύνεσης, διότι σε διαφορετική περίπτωση θα υπεισέλθει ο παράγων της τύχης και της αυτόματης περίστασης, που ναι μεν ενδέχεται να προσφέρει πλούσια αγαθά, αλλά κανείς δεν κατέστη σώφρων και δίκαιος εξαιτίας της τύχης[[417]](#footnote-417). Επομένως, και εδώ είναι αδύνατη η παρουσία της ευδαιμονίας ως αυτάρκειας, αν δεν συμπεριληφθεί η αρχή του «πολιτεύεσθαι» καλώς, δηλαδή της επιθυμίας του ανθρώπου να εντάξει τον ατομικό βίο του στον πρακτικό τρόπο διαβίωσης, ο οποίος για τον Αριστοτέλη δεν παύει να υφίσταται ως πολιτικός βίος. Για το αν η ευδαιμονία της πόλης είναι μια αυταπάτη, η απάντηση δεν μπορεί να είναι θετική, εξαιτίας της δεδομένης σχέσης πολίτη και πόλης. Στο ίδιο βιβλίο ο Αριστοτέλης αφιέρωσε το δεύτερο κεφάλαιο για να πραγματευθεί το ερώτημα, αν η ευδαιμονία της πόλης ταυτίζεται με την ευδαιμονία των πολιτών[[418]](#footnote-418). Κατέληξε στο λογικό συμπέρασμα ότι για να επιτευχθεί κάτι τέτοιο απαιτούνται ορισμένες βασικές προϋποθέσεις, μία εκ των οποίων είναι η βούληση του νομοθέτη, του αξιόλογου νομοθέτη, να ορίσει τον τρόπο δια του οποίου θα πολιτεύεται η πόλη. Ο τρόπος αυτός αφορά πρωτίστως τους κατοικούντες σε μία πολιτική κοινωνία, αφορά δε και τον τρόπο διαχείρισης της εξουσίας επί των άλλων ανθρώπων, εν τέλει, τον τρόπου που θα πραγματωθεί η αρμόζουσα ευδαιμονία[[419]](#footnote-419).

Δίχως αμφιβολία, από τις θεμελιώδεις σκέψεις για την ύπαρξη του όντος, αν το ίδιο τελεί σε πληρότητα ή έχει εκπέσει της αρχικής υπόστασης του, εκκινούν οι προγραμματικές θέσεις για τη θεώρηση του ανθρωπολογικού προορισμού και μάλιστα στον υπέρτατο βαθμό δηλαδή της μετοχής στη μακαριότητα. Για τον Αριστοτέλη η πληρότητα ως αυτάρκεια δεν υφίσταται, σύμφωνα με τα εκτεθέντα, ως μία μονήρης ενέργεια. Επιβάλλεται, όμως, να κατανοήσει κάποιος ότι η αφετηρία της αυτάρκειας και η πραγμάτωσή της περιορίζονται στην περιοχή των εμπειρικών δυνατοτήτων και των αντίστοιχων προοπτικών. Ο άνθρωπος κατ’ αυτόν τον τρόπο συναντά την πληρότητα εδώ στο εμπειρικό περιβάλλον εντός μίας συνεχούς ζωτικότητας της έλλογης ψυχής και της επικύρωσης του υπέρτατου σκοπού της ζωής που είναι το ευ ζην[[420]](#footnote-420). Η επικύρωση κάθε φορά αυτής της ευδαιμονικής προοπτικής έχει ως θεμέλιο την ανθρώπινη φύση, η οποία αναγνωρίζει στη σύστασή της μια μορφή αρχετυπικής εντελέχειας. Στην οδό του τελικού σκοπού μπορεί ο άνθρωπος να ζήσει αληθινά ως αυτάρκης με κριτήριο και μέτρο, που σε τελευταία ανάλυση είναι εκείνο το οποίο προσδιορίζει ο ίδιος σε συνάρτηση με την πληρότητα της κοινότητας[[421]](#footnote-421).

Αυτή η αριστοτελική ατομοκεντρική ή πολιτική αυτάρκεια ωστόσο, δεν προέβλεψε ότι το μέτρο, ενδεχομένως, να μην προκύπτει αυτόματα από την παραδοχή του συγκεκριμένου κόσμου, του οποίου η ταυτότητα δύναται να αμφισβητηθεί. Η χριστιανική πίστη έθεσε, πρωτίστως, σε αμφισβήτηση τέτοιου είδους ανθρώπινα μέτρα πληρότητας. Στο πρόσωπο του ενανθρωπήσαντος, του εσταυρωμένου και αναστημένου Χριστού η Εκκλησία είδε όχι μόνο τη θεϊκότητα της φύσης, αλλά και την πληρότητα της ανθρωπότητας[[422]](#footnote-422). Το μοναδικό αυτό πρότυπο μάς θέτει σε αμφισβήτηση το ούτως ή άλλως αβέβαιο θεμέλιο του πολιτισμικού παραδείγματος. Η θεμελιώδης μαρτυρία της χριστιανικής πίστης για την ανθρώπινη πληρότητα, το καινό μέτρο για την αιώνια ζωή διαθέτει ένα είδος απόλυτης αξίωσης: η ιστορική προοπτική της ελπίδας προς τη Βασιλεία του Θεού εκφράζεται με τον αναστάντα Χριστό‧ υπό το φως της Ανάστασης, η ανθρώπινη υπόσταση δεν εκμηδενίζεται, αλλά ανευρίσκει την αληθινή αρχή της Βασιλείας του Θεού. Τούτο δεν σημαίνει, όμως, ότι εκμηδενίζεται η ανθρώπινη δραστηριότητα ως προς τα επίγεια. Η εργαλειοποίηση της αυτάρκειας από τον Αριστοτέλη, ως μια αναγκαία μετάβαση από το ζην στο ευ ζην, παραμένει ένα φιλοσοφικό επίτευγμα, το οποίο η θεολογική σκέψη οφείλει να το ερμηνεύσει με χριστιανικούς όρους και δη κατά το παράδειγμα του Απ. Παύλου[[423]](#footnote-423).

**ε.3. Η ευδαιμονία της *σοφίας* και η επουράνια χαρά της μακαριότητας.**

Ο μακρύς φιλοσοφικός δρόμος του Αριστοτέλη, κυρίως στα *Ηθικά Νικομάχεια*, συνδέεται με την απόπειρα να ορίσει την τέλεια ευδαιμονία. Το ερώτημα του ανθρώπου για τον αληθινό εαυτό του, για την αληθινή ουσία του φαίνεται ότι επικεντρώνεται σ΄ ένα είδος βίου ο οποίος δεν προσιδιάζει σε κοινότοπα πράγματα. Επικαλείται, ο φιλόσοφος, την ανωτερότητα του νου, των πνευματικών ενασχολήσεων για να οδηγηθεί στο συμπέρασμα ότι η ενασχόληση με τη φιλοσοφία δωρίζει θαυμαστές απολαύσεις, οι οποίες είναι συνεχείς, ανώτερες, προϋποθέτουν ελεύθερο χρόνο και, επομένως, δημιουργούν τις κατάλληλες συνθήκες για την πραγμάτωση της *σοφίας* και της *αυτάρκειας* στον τέλειο βαθμό[[424]](#footnote-424).

Κάτω από τη φιλοσοφική συνθήκη της ευδαιμονίας ο Αριστοτέλης αποπειράται να αρθρώσει τον πυρήνα της τελειότητας. Εάν το ανθρώπινο υποκείμενο είναι από τη φύση του προορισμένο να ενεργεί, τότε στην πραγματικότητα έχει εντός του τις προδιαγραφές ν΄ απαιτήσει αυτό το οποίο είναι το πιο ευχάριστο και το πιο σημαντικό, δηλαδή μία ζωή σύμφωνη με τις επιταγές της *σοφίας*[[425]](#footnote-425). Η κατά φύση δυνατότητα, σύμφωνα με την οποία η οντολογική σύσταση καθιστά τον άνθρωπο ικανό να επιτύχει και να βιώσει μία ανώτερη πνευματική ζωή, αποτέλεσε για τον μεγάλο φιλόσοφο την αυτοαποκάλυψη του όρου «τελειότητα», αλλά παρά ταύτα σε αναπόδραστη συμμόρφωση με κάτι που υπερβαίνει τα ανθρώπινα όρια, ίσως στην περιοχή του θεϊκού και της αθανασίας[[426]](#footnote-426). Η τέλεια ευδαιμονία ως το απαύγασμα της θεωρητικής δραστηριότητας, σημειώνει ο D. Keyt, υποδηλώνει ότι η ευδαιμονία και η σκέψη είναι συνυπάρχουσες‧ ο βίος, ο θεωρητικός, χωρίς ν΄ αποσκοπεί σε κανέναν ανώτερο σκοπό, πέραν από τον ίδιο τον εαυτό του, αυτό - αγαπάται και θεάται την τελειότητα[[427]](#footnote-427). Ενδεχομένως, ο Αριστοτέλης υπονοεί ότι ολόκληρο το φάσμα της πρακτικής ζωής (ηθική και πολιτική έκφανση) είναι ένα μέσον για την επίτευξη μίας θεωρητικής δραστηριότητας. Το ερμηνευτικό πρόβλημα που προκύπτει, παρατηρεί ο D. Keyt, συνίσταται στο όριο του θεωρητικού στοχασμού. Συνήθως, το «μέτρο του δυνατού» ισχύει για ηθικούς περιορισμούς καθώς και σε εκείνους του σώματος και της υλικής φύσης των πραγμάτων. Όμως, στο θεωρητικό βίο υφίσταται τέτοιο μέτρο; Η απάντηση στο ερώτημα αυτό μπορεί να δοθεί, αν διερευνηθεί το κατά πόσο η θεωρητική ζωή χρειάζεται και τον εξωτερικό «εξοπλισμό» για να υπάρξει. Υπό του πνεύματος αυτού η θεωρητική ζωή, ακόμη και στη μορφή της απόλυτης περισυλλογής, απαιτεί επιλογές, ακόμη δε και απόλυτη προτεραιότητα, ώστε να μεγιστοποιηθεί ως ενέργεια. Όταν όμως ο άνθρωπος σκέπτεται να ενεργήσει, μεγιστοποιεί ταυτόχρονα και την ηθική δραστηριότητά του[[428]](#footnote-428).

Η ευδαιμονία της *σοφίας* είναι προφανές ότι προκαλεί μία διαρκή ενέργεια, η κατάφαση της οποίας βιώνεται μονίμως από τον φιλόσοφο ως ευχαρίστηση. Ο φιλόσοφος, όπως ήδη αναφέρθηκε, είναι πάντοτε ευδαίμων. Η τροπή του φιλοσοφικού νου προς την καθεαυτότητά του για την αναζήτηση της ουσίας του τέλειου αγαθού συνιστά τον ειδοποιό χαρακτήρα κάθε άλλης ανθρώπινης επίδοσης. Ο θεωρητικός νους είναι μία ταυτότητα απελευθερωτική, ενδεχομένως, θεοειδής και οδηγεί προς μία συμπεριφορά που απάδει της σκέψης ότι ο νους εκμηδενίζεται. Αντιθέτως, μάλιστα στο βαθμό που καθίσταται δυνατό παρουσιάζεται και με τη μορφή, ενδεχομένως, μίας οιονεί αθανασίας[[429]](#footnote-429). Αν η φιλοσοφική ευδαιμονία αντικατοπτρίζει και αναστοχάζεται το ενδεχόμενο της «αιωνιότητας» υπό το φως του θεωρητικού στοχασμού, τότε η βιοτική μέριμνα θα έπρεπε να υποχωρήσει, παραχωρώντας τη θέση της στα αιώνια πράγματα. Η αριστοτελική θεωρία κατανοεί την πρωτεύουσα δυναμική της φιλοσοφικής ευδαιμονίας, ωστόσο, δεν τη θεμελιώνει σε υπερβατικά σχήματα - αν και ομιλεί για τη μακαριότητα των θεών- αντίθετα της προσδίδει έντονα ανθρώπινα χαρακτηριστικά, και όπως γράφουν οι C. Rapp και K. Corcilius, στο έδαφος της αριστοτελικής πίστης ότι η πραγματικότητα είναι ένα ορθολογικό και τελεολογικό πεδίο και ο νους ο τρόπος να παραμένει κάποιος ζωντανός[[430]](#footnote-430). Η αναγνώριση της ευδαιμονίας της *σοφίας* είναι, επομένως, κοσμική και παρά τον βαθύτατα θεωρητικό χαρακτήρα της εμφανίζει προεκτάσεις, εμφανώς ανιχνεύσιμες σε όλες τις μορφές του ανθρώπινου βίου.

Για πληρέστερη κατανόηση της ευδαιμονίας που προσφέρει η *σοφία*, είναι απαραίτητο να ανατρέξει κάποιος στη γενικότερη θεωρία του Αριστοτέλη για τον «νου» και την «ψυχή»[[431]](#footnote-431). Υφίσταται, σύμφωνα με τον μεγάλο φιλόσοφο, ένας «*νους*» στην ουσία αγέννητος και άφθαρτος, ο οποίος εισέρχεται στην ατομικότητα της ανθρώπινης φύσης, χωρίς να διαθέτει υλική υπόσταση και διακρίνεται για την απουσία οποιασδήποτε αλλαγής[[432]](#footnote-432). Στην ουσία παραμένει απαθής ακόμη και μετά την απώλεια κάθε ατομικής ύπαρξης. Ως «*νους*», όμως, ενωμένος με την ατομικότητα του όντος επηρεάζεται ωστόσο από τη μεταβολή των πραγματικών καταστάσεων. Στην πραγματικότητα κάθε ανθρώπινο ον είναι έμφορο αυτής της νοητικής δυνατότητας, ωστόσο διαθέτει και την πραγματική νόηση, η οποία γεννιέται και φθείρεται σύμφωνα με τους κανόνες των υλικών πραγμάτων. (ποιητικός και παθητικός «νους») [[433]](#footnote-433). Ο Αριστοτέλης όμως, δεν εξήγησε επαρκώς πώς ένας τέτοιος «νους» ασώματος, αΐδιος, αιώνιος συναρμόζεται με την ατομική ύπαρξη, ενώνεται με το φθαρτό και καθιστά το ανθρώπινο ον ανθρώπινη προσωπικότητα[[434]](#footnote-434).

Εκείνο το οποίο δεν αμφισβητείται είναι το δεδομένο ότι ο ανθρώπινος *νους* επιβεβαιώνει κατά τον τέλειο βαθμό και τρόπο την ατομική ύπαρξη, υποδηλώνοντας επιπρόσθετα μία σχέση υποκειμένου και αντικειμένου. Η σχέση αυτή επικαθορίζει κατά μεγάλο μέρος την συνείδηση της υπόστασης του εαυτού, ως σκεπτόμενου εγώ, ενώ ταυτόχρονα αξιολογεί, κρίνει, και χρησιμοποιεί τον περιβάλλοντα κόσμο. Η αναγωγική, επίσης, δυνατότητα το ανθρώπινου *νου* να υπερβαίνει τη μεταβλητότητα και τη φθορά του αντικειμενικά υπαρκτού, τον οδηγεί προς μία βαθύτερη πνευματική πραγματικότητα χωρίς να αίρει τη δεδομένη ύπαρξη του αντικειμενικού κόσμου. Ο άνθρωπος με τις νοητικές δυνατότητές του υπερβαίνει με άλλους λόγους το υπαρκτό και αναζητεί το βαθύτερο νόημα, αφενός του σκεπτόμενου εγώ και αφετέρου αυτού τούτου του πολυδιάστατου ούτως ή άλλως υπαρκτού. Η κατάφαση εν τέλει, του ανθρώπινου *νου* παραμένει η πιο ρεαλιστική κίνηση του ανθρώπινου όντος προς την κατεύθυνση της αυτοσυνειδησίας[[435]](#footnote-435). Το ερώτημα που προκύπτει αφορά τη δυνατότητα αυτής της γνωστικής ικανότητας του *νου* να επιτύχει ένα είδος γνώσης του Θεού, και αν μία τέτοια γνώση δύναται να προσφέρει την αληθινή χαρά, δηλαδή τη χαρά της αιώνιας ζωής πέραν του αντικειμενικά υπαρκτού[[436]](#footnote-436).

Για τη χριστιανική αυτοσυνειδησία πρέπει ωστόσο να ληφθεί υπόψη ότι ο Θεός της Εκκλησίας δεν εντάσσεται σε μία απόπειρα μεταφυσικής σύλληψης της ουσίας Του, αλλά κυρίως ολοκληρώνεται ως μία ζωντανή εμπειρία της αποκάλυψης Αυτού με απόλυτο τρόπο στο πρόσωπο του Χριστού[[437]](#footnote-437). Σύμφωνα με τον J. Moltmann, η θεμελιώδης μαρτυρία της Bιβλικής πίστης δύναται να επαναφέρει τη χριστιανική αυτοσυνειδησία στη θέση εκείνη, όπου θα αναγνωρίσει στο πρόσωπο του Χριστού όχι ένα αντικείμενο της Θεολογίας, αλλά το μοναδικό υποκείμενο που καθορίζει απόλυτα κάθε Θεολογία και εγείρει αξιώσεις, ώστε να χαρακτηρίζεται όντως αυτή χριστιανική, δηλαδή να σηματοδοτεί μία καινή και αιώνια ζωή[[438]](#footnote-438). Η απόλυτη αξίωση της καινής ζωής που ευαγγελίζεται το χριστιανικό μήνυμα, είναι φανερό ότι δεν αφορά μόνο το «*νοείν*» και το «*σκέπτεσθαι*» του ανθρώπινου υποκειμένου, αλλά ολόκληρο τον άνθρωπο και τον κόσμο που τον περιβάλλει. Ο Σ. Αγουρίδης, θα τονίσει ότι η εικόνα της επερχόμενης Βασιλείας του Θεού εδράζεται στην απαίτηση μίας συνεχούς μεταβολής του παρόντος κόσμου καθώς, επίσης, και σε μία «ώθηση» του ιστορικού χρόνου προς την αιωνιότητα, η οποία παρά ταύτα δεν πρέπει να εκλαμβάνεται μονομερώς ως μία ηθική επαγρύπνηση για τη βελτίωση του ατόμου. Ούτε πάλι μπορεί να θεωρηθεί, σχολιάζοντας τον R. Bultmann, ως μία ηθική του φρονήματος που διαβλέπει μόνον το έσχατο σε βάρος της ιστορικής περιπέτειας κάθε ανθρώπου πολλώ μάλλον της χριστιανικής κοινότητας[[439]](#footnote-439).

Ο άγιος Γρηγόριος Νύσσης, στο υπόμνημά του για τους μακαρισμούς του ευαγγελιστή Ματθαίου αναλογίζεται τα της καινής ζωής του ευαγγελικού κηρύγματος, διερευνώντας ταυτόχρονα τον λόγο για τον οποίο η ανθρώπινη φύση εμποδίζεται να συλλάβει το όντως αγαθό, και, όταν εν μέρει το επιτυγχάνει, διαπιστώνεται η πτωχεία των παρόντων. Προφανώς, επιχειρεί ο Άγιος να συγκρίνει τη μακαριότητα της Βασιλείας του Θεού, αυτή την υπεραξία του υπερκείμενου φωτός, όπως την ονομάζει, με την αδυναμία του ανθρώπινου λογισμού να κατανοήσει πλήρως εντός των ορίων του χώρου και του χρόνου εκείνο που υφίσταται ως εξώτερο του πέρατος, δηλαδή ως το υψηλότερο αγαθό της αληθούς ζωής[[440]](#footnote-440). Η δυσκολία του λογισμού δεν έγκειται μόνο στη λέξη, αλλά εστιάζεται κυρίως στο νόημα και τη σημασία όλων εκείνων για τα οποία δεν αρκούν οι παραστάσεις του ανθρώπινου λόγου της εμπειρίας. Η σχετική ματαιότητα θεραπεύεται, όταν η καθαρή διάνοια αποκαλύπτει το πραγματικό «ανθρώπινο είναι», το ακριβές, κατά την εικόνα της πρωτότυπης μορφής, καταλήγει ο Άγιος, στην προοπτική της ομοίωσης του Θεού. Ένας τέτοιος «νους» είναι όντως μέτοχος της αφθαρσίας, της χαράς και της μακαριότητας[[441]](#footnote-441).

Σε συνάφεια με τα ανωτέρω, ο άγιος Γρηγόριος επιχειρεί επιπρόσθετα να δώσει έναν ορισμό της μακαριότητας[[442]](#footnote-442). Αξιοσημείωτη είναι η περίληψη των «*νοουμένων*», εκείνων που κατευθύνουν τον νου προς το αγαθό, ενώ ιδιαίτερη εντύπωση προκαλεί το εκ του αντιθέτου «*σημαινόμενον*» του μακαρισμού. Για τον ορισμό του αντιθέτου διατυπώνεται ο όρος «*ἄθλιον*» και «*ἀθλιότης*»[[443]](#footnote-443). Η αθλιότητα αυτή δεν ερμηνεύεται τόσο με κοινωνικούς όρους, αλλά κυρίως με διανοητικούς και ηθικούς. Η ταλαιπωρία των παθών, για παράδειγμα, γίνεται η αιτία, η διάθεση για τα παρόντα ν΄ αποκτά ανιαρό χαρακτήρα, ενώ η αβουλία συνεπικουρεί, ώστε το ηθικό άλγος να επηρεάζει ζωτικά την παρουσία του ταλανιζόμενου. Εδώ, πάλι τίθεται θέμα σύλληψης της χαράς και της ευφροσύνης που προκαλεί το σημαινόμενο «*μακάριος*». Επιχειρείται η αποφατική προσέγγιση του όρου με έννοιες όπως «*ἀκήρατος* *ζωή*», «*ἄῤῥητόν καὶ ἀκατανόητον ἀγαθὸν*», «*ἀνέκφραστον κάλλος*», οι οποίες προσιδιάζουν με τη μακαριότητα του Θεού[[444]](#footnote-444). Αυτό αποτελεί βασική προϋπόθεση, από θεολογικής άποψης, της ορθής εξέτασης του ζητήματος της σχέσης της Βασιλείας του Θεού, της υπερκείμενης, δηλαδή εξουσίας, και του παρόντος βίου, ώστε να καταστεί ο τελευταίος δεκτικός υψηλότερων νοημάτων[[445]](#footnote-445).

Η συσχέτιση της επουράνιας χαράς μετά του παρόντος βίου αποτελεί, όπως ήδη αναλύθηκε στο κεφάλαιο το μακαρισμών, βασικό ερμηνευτικό άξονα των μεγάλων Πατέρων της Εκκλησίας. Η επίτευξη της επουράνιας χαράς προϋποθέτει, πλην των άλλων, ένα είδος μετάβασης προς την κατά *Θεόν φιλοσοφία*[[446]](#footnote-446). Η κατά *Θεόν φιλοσοφία*, σημειώνει ο άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος, υπερέχει ως προς την αληθινή χαρά που προκαλεί η ενασχόληση με τα πνευματικά νοήματα. Πράγματι, υφίσταται ένα είδος αναλογίας των ορατών και αισθητών πραγμάτων μ΄ εκείνα τα πνευματικά τα οποία ναι μεν αποτελούν αντικείμενο σφοδρότερης επιθυμίας και ευχαρίστησης, δεν παύει, όμως, η ευφροσύνη των μακαρίων να είναι άσχετη με τα πεπραγμένα του βίου[[447]](#footnote-447). Η πρόκληση χαράς στον πιστό εξαιτίας της αντίθεσης που σηματοδοτεί το δίπολο, πτωχεία του κόσμου και πλούτος της Βασιλείας του Θεού, πέραν του καθιερωμένου θεολογικού μοτίβου χρήζει και μίας επιπρόσθετης προσέγγισης. Ο πνευματικός γέλωτας δεν αποτελεί ένα είδος αυτοδικαίωσης του χριστιανού, αλλά είναι το αγαλλίασμα όχι μόνον του διανοητικού μέρους της ανθρώπινης υπόστασης, αλλά γενικότερα του ανθρώπινου λόγου που συνειδητά κινείται από την περιοχή της νοητικής και γνωστικής ικανότητας στην υπαρκτική μεταβολή στο έδαφος της καθολικής αποκάλυψης του ένσαρκου Λόγου[[448]](#footnote-448).

Η μεταβολή της χριστιανικής ύπαρξης προς την κατεύθυνση της Βασιλείας του Θεού είναι ορατή στο φάσμα του κοινωνικού γίγνεσθαι, γράφει ο F. Bovon, εφόσον μία τέτοιας ποιότητας ύπαρξη πραγματώνει, έστω και εν μέρει, κάτι από την αγάπη του Χριστού προς τον άνθρωπο. Ειδικότερα, η θεολογία του Ευαγγελιστή Λουκά μάς εισάγει στην προοπτική, όπου όχι μόνον η διδασκαλία, ο Σταύρος και η Ανάσταση του Κυρίου καταλαμβάνουν τον κεντρικό άξονα της θεολογίας Του, αλλά ολόκληρη η πορεία της ζωής του Χριστού από τη Γέννηση ως την Ανάληψη χρήζει μίας νέας κατανόησης[[449]](#footnote-449). Μια τέτοιου είδους κατανόηση απαιτεί εκ των πραγμάτων την ανθρώπινη διαμεσολάβηση με το πρόσθετο επιχείρημα ότι και ο ίδιος ο Ευαγγελιστής δεν εστιάζει τόσο στη φύση του Θεανθρώπου όσο στις ευεργεσίες Του προς τον άνθρωπο, οι οποίες με μία πρώτη ματιά δεν συνοδεύονται κατ’ ανάγκη από κάποιου είδους μεταφυσική ταυτότητα. Ο F. Bovon, μεταφέροντας και τη θέση ενός άλλου μελετητή της θεολογίας του Λουκά, του K. Erlemann, υποστηρίζει την άποψη της ανθρώπινης διαμεσολάβησης ως προς την κατανόηση της συγκεκριμένης Θεολογίας, η οποία εμφανίζει τον Θεό περισσότερο ως Κύριο παρά ως Κριτή. Χαίρεται ο ίδιος ο Θεός, σεβόμενος την ελευθερία της ανθρώπινης ύπαρξης, όταν η τελευταία αποδέχεται την προσφορά της σωτηρίας[[450]](#footnote-450). Η χαρά του Θεού, η μακαριότητα του θείου είναι από την έποψη αυτή αντικείμενο μίμησης και ομοίωσης, αναλογίζεται ο άγιος Γρηγόριος Νύσσης, αλλά ταυτόχρονα θέτει το οντολογικό ερώτημα, αν παραμένει ανέφικτη η μακαριότητα στην ανθρώπινη ζωή[[451]](#footnote-451). Η σχετική απάντηση του Αγίου, δεν είναι άλλο παρά η *πτωχεία* του ανθρώπινου πνεύματος και η εκούσια ταπεινοφροσύνη. Επικαλούμενος μάλιστα το λόγο του Αποστόλου Παύλου,[[452]](#footnote-452) προτρέπει τη μίμηση του ευαγγελικού παραδείγματος του Κυρίου[[453]](#footnote-453).

Συμπερασματικά η αριστοτελική ευδαιμονία του θεωρητικού βίου και η χαρά της χριστιανικής μακαριότατας υφίστανται στο έδαφος τού κατ’ εξοχήν αιτήματος της ανθρώπινης υπόστασης να επιτύχει το ευ ζην, την αληθή ζωή. Σύμφωνα με τη χριστιανική αντίληψη η χαρά της Βασιλείας του Θεού λαμβάνει την εκκίνηση της από τον παρόντα βίο και σημαίνεται κυρίως ως αγιότητα, δηλαδή ως πραγμάτωση της προσήκουσας σχέσης του ανθρώπινου «είναι» με την αυθεντική ζωή, ως κοινωνία Θεού. Το γεγονός της κοινωνίας του Θεού στον άνθρωπο κορυφώνεται με το μυστήριο της αποκάλυψης στο πρόσωπο του Χριστού, στην επίγνωση του οποίου ανιχνεύεται η χαρά της μακαριότητας, που για την αλήθεια της Εκκλησίας αυτή επεκτείνεται πέραν των ορίων της θνητότητας, ως κληρονομία της αιώνιας χαράς[[454]](#footnote-454).

Από την άλλη πλευρά το οιονεί «αθανατίζειν» της αριστοτελικής ευδαιμονίας ως *σοφίας* υπήρξε η απόπειρα του Αριστοτέλη να υπερβεί τα όρια του αντικειμενικά υπαρκτού, προσδίδοντας στον «*νου*» χαρακτήρα αϊδιότητας και αφθαρσίας. Η θεωρητική σύλληψη της ευδαιμονίας ως αυτοσκοπού στη βάση της διαρκούς ενέργειας του σκεπτόμενου υποκειμένου θέτει ορισμένες προϋποθέσεις, οι οποίες συνέχουν θεμελιώδη ανθρωπολογικά στοιχεία με κυριότερο τη συνείδηση εαυτού εντός του πεδίου της προαίρεσης με τις αντίστοιχες, φυσικά, συνεπαγωγές στο ηθικό και οντολογικό ζήτημα. Για τον Αριστοτέλη, η πραγμάτωση της ευδαιμονίας του θεωρητικού βίου, ως αυτοσυνειδησία δεν παράγεται εφάπαξ, αλλά αποτελεί κατόρθωμα του ανθρώπινου όντος[[455]](#footnote-455). Ούτε βέβαια για τη χριστιανική πίστη η κατανόηση εαυτού υφίσταται εφάπαξ‧ το κατόρθωμα, όμως, της επουράνιας μακαριότητας τελεί σε άμεση εξάρτηση από την εν Χριστώ δωρεά της σωτηρίας διά του φωτισμού του Αγίου Πνεύματος[[456]](#footnote-456).

**ε.4. *Πόλις,* εκκλησία του Δήμου και Βασιλεία του Θεού.**

Ανάμεσα στους θεμελιώδεις φιλοσοφικούς ορισμούς που διατύπωσε ο Αριστοτέλης αξιοσημείωτη θέση κατέχει ο ορισμός της πόλης[[457]](#footnote-457). Η αναγνώριση της προτεραιότητας της πόλης δεν είναι τίποτε άλλο παρά η επίγνωση του όρου «κοινωνία» [[458]](#footnote-458)και η συνακόλουθη τελεολογική θεώρηση της πολιτικής κοινωνίας ως την ανώτερη μορφή κοινωνικής συνύπαρξης που αποβλέπει στο ανώτερο από όλα τα αγαθά[[459]](#footnote-459). Ο προσανατολισμός αυτός θεμελιώνεται στο έδαφος της αριστοτελικής πίστης ότι η έννοια της πολιτικής κοινωνίας αφορά την οργάνωση των ανθρώπων σε πολιτική μορφή, η οποία θα τους εξασφαλίσει τη λειτουργία ενός πολιτεύματος, τη ζωτική αυτάρκεια και αυτονομία καθώς και την απαραίτητη ελευθερία στα πλαίσια της γνωστής αρχαιοελληνικής πόλης - κράτους[[460]](#footnote-460).

Η ευδαιμονία της πόλης σχετίζεται άμεσα με την ηθική και πολιτική συγκρότηση των πολιτών, οι οποίοι, όταν ενεργοποιούν και εκδιπλώνουν τις ατομικές αρετές τους, είναι όχι μόνον χρήσιμοι για τον εαυτό τους, αλλά και απαραίτητοι για την ποιότητα της πόλης. Αυτό συνάπτεται με τη γενικότερη θεωρία του Αριστοτέλη για την καταγωγή των ιδεών, διότι, όπως σημειώνει ο F. Brentano, όταν περιγράφει την κατάσταση της πόλης δεν προβάλλει την ιδέα για μία ιδανική πολιτεία, την οποία σχεδιάζει στο πλαίσιο μίας φανταστικής εικόνας, αλλά επικεντρώνει την προσπάθειά του στην ανεύρεση των προϋποθέσεων οι οποίες πρέπει να πληρούνται, ώστε η πόλη να αποκτήσει την καλύτερη δυνατή οργάνωση προς την επιτέλεση του ανώτερου σκοπού[[461]](#footnote-461). Αυτό σημαίνει ότι κάθε σχέση του πολίτη με τον εαυτό του και με τους άλλους αντικατοπτρίζει τη βασική και αναγκαστική εξάρτηση από τον κοινό σκοπό της πόλης που είναι η ευδαιμονία. Η ευδαιμονία της πόλης πιστοποιείται και βεβαιώνεται με τη βαθύτατη εξάρτηση πόλης και πολίτη όπως αυτή πραγματώνεται πρακτικά και πολιτικά στην πολυμορφία των σχέσεων ενός κοινωνικού σώματος. Το υπόβαθρο της ευδαιμονίας της πόλης είναι αναγκαίο για να συλλάβει ο πολίτης ένα σχέδιο βίου προς έναν ανώτερο σκοπό. Αυτός ο σκοπός συμπίπτει με τη λογική και ηθική κατασκευή του ανθρώπινου όντος και τη συνεπή βίωση τής τελεολογικής προοπτικής του, δηλαδή ως μία μόνιμη, έστω και απροσδιόριστη εξάρτηση, από τον τελικό σκοπό[[462]](#footnote-462).

Η κοινωνία η πολιτική εμπεριέχει ως ιδρυτικό στοιχείο τη συνύπαρξη και τη συνεργασία των μελών της για την επίτευξη των επιμέρους σκοπών. Ο In. Düring υποστηρίζει ότι ο Αριστοτέλης στο ζήτημα των κοινωνικών τάξεων αναπτύσσει το επιχείρημα ότι η πόλη χρειάζεται όλους όσοι μπορούν να δημιουργούν έργα αρετής, επειδή ακριβώς η αρετή είναι το μέσον για να φθάσει η πόλη στην ευδαιμονία. Με τον τρόπο αυτό, όμως, εξαιρεί σημαντικό τμήμα του ενεργού πληθυσμού (λόγου χάρη όσων ασχολούνται με ταπεινές εργασίες) της πόλης, για το οποίο το χάσμα με εκείνους, οι οποίοι μετέχουν στις πολιτικές υποθέσεις παραμένει αγεφύρωτο[[463]](#footnote-463). Αντίθετα, ο Β. Κύρκος υπογραμμίζει ότι για το ζήτημα του πολιτεύματος ο Αριστοτέλης έχει κατά νου να διερευνήσει τον τρόπο εκείνο σύμφωνα με τον οποίο θα καταστεί δυνατή η συμμετοχή στον πολιτικό βίο ατόμων, των οποίων η αρετή και η παιδεία δεν υπερέχουν από εκείνες των συνηθισμένων ανθρώπων. Η πρακτική εφαρμογή των μέσων που θα επιτευχθεί όχι το άριστο πολίτευμα, αλλά εκείνο που εύχεται κάποιος να ζήσει, είναι για τον Αριστοτέλη το μεγάλο ζητούμενο. Υπό αυτού του πνεύματος, η συμμετοχή των ατόμων στον πολιτικό βίο καθίσταται δυνατή, εφόσον δεν στερούνται την πολιτική ωριμότητα, την πειθαρχία του θυμικού, είναι έτοιμοι να αμβλύνουν, ως μέσοι πολίτες, τις αντιθέσεις και εν τέλει, στο κομβικό ζήτημα της περί – ουσίας είναι αποφασισμένοι να ζήσουν βίο ολιγαρκή, ως κατάφαση του ανθρωπολογικού στοιχείου της ιδιοκτησίας[[464]](#footnote-464).Η πολιτική κοινωνία ως όλον, εκτός της οντολογικής προτεραιότητας για τα άτομα και τα επιμέρους ζητήματα, υποδηλώνει τη γενικότερη φιλοσοφική στάση του Αριστοτέλη, κυρίως δε τη μέθοδο που χρησιμοποιεί για να μελετήσει το φυσικό και πολιτικό φαινόμενο[[465]](#footnote-465). Η ομοιότητα φυσικού και πολιτικού φαινομένου εδράζεται στην παρατήρηση ότι η εμπειρική πραγματικότητα εξάγει ικανά παραδείγματα για την κατανόηση του σκοπού προς τον οποίο τείνουν αυτά τα φαινόμενα. Επιπρόσθετα, η χρήση λογικών επιχειρημάτων και παραγωγικών συλλογισμών βοηθούν την πορεία σκέψης του φιλόσοφου να οδηγηθεί στο συμπέρασμα ότι η πόλη – κράτος, αλλά και κάθε μορφή βίου αποβλέπει στην ευδαιμονία[[466]](#footnote-466). Επομένως, ο Αριστοτέλης δεν μπορεί να διανοηθεί έναν άνθρωπο «*ἄπολιν*»,[[467]](#footnote-467) δηλαδή δίχως πόλη. Μάλιστα, θεωρεί ότι θα ήταν εντελώς παράδοξο ένας «*μονώτης*»[[468]](#footnote-468) να συλλάβει την έννοια της ευδαιμονίας ακόμη και αν διέθετε πλούσια αγαθά, διότι ο άνθρωπος εκ φύσεως είναι προορισμένος να συνυπάρχει με τους άλλους στα πλαίσια της πολιτικής κοινωνίας.

Μόνον εντός της ελληνικής πόλης - κράτους, της σημαντικής αυτής καινοτομίας του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού, κατέστη δυνατόν ν΄ αναπτύξει ο Αριστοτέλης τις έννοιες του πολίτη και της πολιτικής κοινωνίας, μονίμως υπό το φως της πολιτικής δραστηριότητας που αναπτύσσουν οι άνθρωποι με σκοπό τη συμβίωση και την εξυπηρέτηση κοινών προβλημάτων. Βέβαια, τη χρονική περίοδο του Αριστοτέλη ο θεσμός της εκκλησίας του Δήμου, ο πυρήνας της πόλης – κράτους, είχε αρχίσει να παρακμάζει, εν τούτοις η συνέλευση εξασφάλιζε ακόμη το δικαίωμα της δημόσιας αγόρευσης. Η συμμετοχή και η ελευθερία του λόγου ορίζονται έτσι τα σημαντικότερα «εργαλεία» της πολιτικής αρετής, η οποία στην ουσία μετασχηματίζει τις κοινωνικές τάσεις σε πολιτικά ρεύματα, έτσι ώστε ν΄ αναδειχθεί ο σκοπός της πόλης[[469]](#footnote-469). Ο X. Γιανναράς ορθά επισημαίνει ότι ο ριζοσπαστισμός των αρχαίων Ελλήνων στο ζήτημα της πόλης - κράτους έγκειται στο δεδομένο σχέσεων και κοινωνίας στην προοπτική ότι ο σκοπός της πόλης δεν παραμένει μόνον στο επίπεδο της χρηστικότητας, αλλά εγγίζει το πεδίο του μεταφυσικού. Αυτού του είδους ο στοχαστικός άξονας περί συλλογικότητας μεταβάλλεται σε πόλη, ως κοινό άθλημα αλήθειας. Η μέγιστη τιμή, κατά συνέπεια, για τον καθένα πολίτη υπήρξε η μετοχή στο κοινό άθλημα αλήθειας[[470]](#footnote-470).

Η χριστιανική κοινότητα, από την άλλη πλευρά, δανειζόμενη τον όρο «Εκκλησία» έδειξε καταρχάς τη βούλησή της να διαπιστώσει ότι είναι κοινωνία προσώπων και επιπλέον ότι εκφράζει ένα βαθύτατα υπαρξιακό γεγονός, όχι απλά ένα οργανωτικό σχήμα προς λήψη θρησκευτικών αποφάσεων. Η έννοια της κοινωνίας, ως πυρήνα του εκκλησιαστικού γεγονότος, αναπτύσσεται διεξοδικά από τον Ν. Ματσούκα στο έδαφος της σύγχρονης ορθόδοξης Εκκλησιολογίας, όπου η Εκκλησία χωρίς να απεμπολεί την υπόστασή της ως Κοινωνία, θεωρείται το μυστήριο της χριστιανικής πίστης, το οποίο προϋποθέτει και τον μεταϊστορικό χαρακτήρα της (Βασιλεία του Θεού) για την πλήρη κατανόησή της[[471]](#footnote-471). Ο Vl. Lossky σημειώνει ότι ή Εκκλησία είναι το σώμα Χριστού και το πλήρωμα του Αγίου Πνεύματος. Αυτή η παραδοχή οδηγεί στη σκέψη ότι η χριστιανική Εκκλησία δεν μπορεί να νοηθεί απλά στη γήινη όψη της χωρίς να απωλέσει την αληθινή φύση της. Η Εκκλησία δεν είναι μία καθαρά ανθρώπινη κοινωνία παρά το γεγονός ότι τα μέλη της ζουν εντός του κόσμου, με τον οποίο σχετίζονται, και εργάζονται για αυτόν. Αν παρακολουθήσει κάποιος τη φιλολογία των Κανόνων της Εκκλησίας, συνεχίζει ο Vl. Lossky, θα διαπιστώσει ότι ή Εκκλησία, ως κοινωνία, κατέχει τη θέση μίας «ιδανικής κοινότητας». Μέσα σε αυτήν την ιδανική κοινότητα δεν υφίστανται δικαιώματα των ατόμων, αλλά καθένας εμπεριέχει τον γενικό σκοπό της κοινότητας. Τα μέλη της χριστιανικής κοινότητας δεν γίνονται έτσι μέσον για την επίτευξη ενός ανώτερου σκοπού. Είναι η μόνη κοινότητα όπου το ατομικό συμφέρον συμφωνεί με το συμφέρον του συνόλου, με τρόπο δια του οποίου η σχέση των ατόμων με το σύνολο δεν παραμένει άλυτο πρόβλημα, αλλά κατευθύνεται στον ύψιστο πόθο της ένωσης, ως προσώπων, με τον Χριστό[[472]](#footnote-472). Η Εκκλησία, ως Σώμα Χριστού, γράφει ο Στ. Γιαγκάζογλου, στα πλαίσια τής Ορθόδοξης Εκκλησιολογίας πορεύεται εντός της ιστορίας ενοποιητικά, αίροντας κάθε διάκριση, μονίμως στη θεμελιώδη βάση της ευχαριστιακής κοινότητας. Η καθολικότητα της Εκκλησίας αφορά τον σύμπαντα κόσμο, την Κτίση και τον άνθρωπο, τον παρόντα και μέλλοντα αιώνα, τους ζώντες και κεκοιμημένους, τους αμαρτωλούς οι οποίοι αγωνίζονται και τους Αγίους που έχουν φθάσει στην τελείωση, αυτό που κοινώς ονομάζεται η στρατευόμενη και θριαμβεύουσα Εκκλησία[[473]](#footnote-473).

Ο Απ. Παύλος στην προς *Γαλάτας* επιστολή του, περιγράφοντας τους καρπούς του Αγίου Πνεύματος θέτει τον άνθρωπο στη βάση μίας ζωής, η οποία ως θεμελιώδες φρόνημα οφείλει να έχει αρχικά την αποφυγή της κενοδοξίας και έπειτα την ανοχή και την αλληλεγγύη. Αναλαμβάνοντας τα «*βάρη αλλήλων*»,[[474]](#footnote-474) εκπληρώνεται όχι μόνο η ιδέα μίας πρώιμης κοινοκτημοσύνης, αλλά έτι μάλλον η πραγμάτωση της αγάπης και η εκπλήρωση του χριστιανικού νόμου. Η φρεναπάτη της αλαζονείας και του εγωισμού παραμένει για τον μεγάλο Απόστολο η κλασική μέθοδος εξαπάτησης εαυτού, κυρίως μάλιστα, όταν στον παρόντα καιρό απουσιάζουν τα έργα που επιφέρουν το κοινό αγαθό προς όλους[[475]](#footnote-475). Υπό το φως του Παύλειου λόγου η Εκκλησία, ως κοινωνία, αποκαλύπτει και θεμελιώνει πλήρως εκείνο που προαιώνια υπήρχε στο σχέδιο της θείας Οικονομίας και πραγματώνεται στον παρόντα αιώνα έως τα *Έσχατα*. Ο ιερός Χρυσόστομος, στην ίδια ερμηνευτική βάση προσεγγίζει το μυστήριο της Εκκλησίας ως το μυστήριο του Ουρανού και της γης. Η προοπτική βέβαια είναι πάντοτε ο Ουρανός παρά το ότι η Εκκλησία «*σάρκα ἀνέλαβε*»[[476]](#footnote-476). Ο παρών αιώνας συνδέεται αναπόσπαστα με την πληρότητα της Βασιλείας του Θεού και ως εκ τούτου η Εκκλησία ως Κοινωνία προσώπων οφείλει να πληροί «*κοιλίας τῶν πενήτων*» όχι ως προσδοκία ανταπόδοσης, αλλά ως μετοχή στη μακαριότητα των ατελεύτητων αιώνων. Η προαίρεση και στον ιερό Χρυσόστομο εμφανίζεται ως το καταλυτικό εκείνο κριτήριο εισόδου στη μακαριότητα, υπό την προϋπόθεση ότι η «χορηγία» θα αποδειχθεί δαψιλής[[477]](#footnote-477). Ο άγιος Γρηγόριος Νύσσης, έχοντας ως βάση το γνωστό ρήμα του Κυρίου ότι «..*ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν*..», όπως καταγράφεται από τον Ευαγγελιστή Λουκά, χωρεί στην ερμηνεία ότι η Βασιλεία του Θεού σχετίζεται με την αυτεξούσιο δύναμη της προαίρεσης, η οποία είναι σύμφυτη με την ανθρώπινη υπόσταση και δωρεά του Κυρίου. Η προθετικότητα της προαίρεσης κατευθύνεται είτε στα αγαθά είτε στα χείρονα με συνέπεια, το «*εὑρεῖν*», το «*λαβεῖν*» και «*τὸ ἐντὸς τῶν ἐπιθυμουμένων γενέσθαι*» της Βασιλείας του Θεού να παραμένει το μέγα ζητούμενο του ανθρώπινου βίου[[478]](#footnote-478). Η αντανάκλαση των αγαθών ή κακών προθέσεων είναι ορατή εν είδει κατόπτρου στη δίκαιη κρίση του Θεού. Η κακή αλλοίωση της πρωτότυπης, της προπτωτικής προαίρεσης θα είναι εμφανής στη Βασιλεία του Θεού και σε καμία περίπτωση δεν θα ευθύνεται το κάτοπτρο[[479]](#footnote-479).

Είναι γεγονός ότι η οντότητα της Εκκλησίας συσχετίζεται με τα *Έσχατα* της ιστορίας. Η προσμονή ότι ο «*Κύριος* *ἐγγύς*»[[480]](#footnote-480) δεν υπήρξε μόνο απόρροια της ενθουσιαστικής τάσης των χριστιανών κατά τους πρωτοχριστιανικούς χρόνους, αλλά διαπνέει ολόκληρη την παρούσα φάση της Εκκλησίας στην κατεύθυνση του μέλλοντα προορισμού. Στον περίφημο ύμνο της αγάπης ο Απ. Παύλος επισημαίνει την ειδοποιό διαφορά του «*ἄρτι*» και του «*τότε*» [[481]](#footnote-481), σήμανση η οποία χαρακτηρίζει την πορεία της Εκκλησίας, ως Σώμα Χριστού, προς το ανέσπερο φως του όγδοου αιώνα. Ο Π. Βασιλειάδης θεωρεί ότι ο Απ. Παύλος χρησιμοποιώντας τη φράση «.*πάντες ὑμεῖς υἱοὶ φωτός ἐστε καὶ υἱοὶ ἡμέρας*»[[482]](#footnote-482) προς τους Θεσσαλονικείς, διαβλέπει μία προληπτική εσχατολογική πραγμάτωση του νέου Ισραήλ στην πραγματικότητα της Εκκλησίας και κατά συνέπεια μία σαφέστατη φανέρωση των *Εσχάτων* εντός της Εκκλησίας[[483]](#footnote-483).

Η αντανάκλαση των *Εσχάτων* εντός της ιστορικής πορείας της Εκκλησίας καθίσταται περισσότερο εναργής στην τέλεση του μυστηρίου της θείας Ευχαριστίας. Η ενοποιητική δύναμη του μυστηρίου εδραιώνει την πίστη ότι ο Χριστός ένα παρών όχι μόνον ως ανάμνηση της θυσίας Του, γράφει ο Γ. Πατρώνος, αλλά και ως επιβεβαίωση της μέλλουσας παρουσίας Του, στο τέλος του σχεδίου της θείας Οικονομίας για τη σωτηρία του κόσμου[[484]](#footnote-484). Η πορεία της Εκκλησίας προς τη Βασιλεία του Θεού, ως μεταμορφωτική δύναμη του κόσμου, ως κοινωνία θέωσης, μόνο στο «*σώμα του ζώντος Χριστού*»[[485]](#footnote-485) δύναται να ενώνει τα μέλη της. Πέραν αυτού και η πνευματοκεντρική μορφή της Εκκλησίας, ήδη από την ημέρα της Πεντηκοστής, διατρανώνει ότι η ενότητα των πιστών με τη χάρη και δωρεά του Αγίου Πνεύματος είναι κατόρθωμα αληθείας και ο οδηγός του πληρώματος προς την αλήθεια της Βασιλείας του Θεού. Ο Βλ. Φειδάς, ορθά υπογραμμίζει ότι η εν Χριστώ ζωή είναι δυνατή μόνο στην οργανική σχέση με το όλο Σώμα της Εκκλησίας και με τη ζωογόνο χάρη του Αγίου Πνεύματος[[486]](#footnote-486) το οποίο μονίμως συγκροτεί το θεσμό της Εκκλησίας[[487]](#footnote-487) Η εσχατολογική ταυτότητα της Εκκλησίας αποτελεί τον κεντρικό άξονα, όπου αναπτύσσεται μία κοινωνία προσώπων, η κοινή ζωή στα πλαίσια της χριστιανικής αγάπης, ως καρπού του Αγίου Πνεύματος. Η ειδοποιός διαφορά με την κοσμική πόλη, με την αρχαία «*πόλιν*» του Αριστοτέλη έγκειται στο ότι η εκκλησιαστική κοινότητα δεν είναι μία άσκηση αρετής, αλλά η πραγμάτωση της αμοιβαιότητας ανάμεσα στα μέλη της με κριτήρια αγιοπνευματικά. Η αμοιβαιότητα, ως πραγματικό κατόρθωμα, πράγματι, καθοδηγεί και απελευθερώνει τα μέλη από κάθε είδους αναγκαιότητες και δεσμά[[488]](#footnote-488). Η ενότητα και η αμοιβαιότητα των μελών της Εκκλησίας μέσα από την πολλαπλότητά τους θεμελιώνεται στο πρότυπο του τριαδικού Μυστηρίου, εκεί όπου, όντως, αναδεικνύεται η απόλυτη ενότητα και ετερότητα των θείων Προσώπων. Στην ουσία, ο μυστηριακός βίο της Εκκλησίας, στα πλαίσια της λειτουργικής και ασκητικής παράδοσης πραγματώνεται ως προσπάθεια εκ μέρους των χριστιανών να υπερβούν τους περιορισμούς που θέτει ο χώρος και ο χρόνος, ώστε το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον της εν Χριστώ ζωής να φωτισθεί από το ανέσπερο φως της Βασιλείας του Θεού[[489]](#footnote-489).

Η σχέση παρόντος και μέλλοντος αιώνος διαπιστώνεται, επίσης, στη θεώρηση επίγειου και επουρανίου Λατρείας στο βιβλίο της αποκάλυψης του Ιωάννη. Ο Σ. Δεσπότης επισημαίνει ευστόχως ότι ο Ιωάννης κατά έναν τρόπο προϋποθέτει την επίγεια Λατρεία της πρωτοχριστιανικής Εκκλησίας και ταυτόχρονα οδηγεί σε αυτήν. Η σύνδεση Ουρανού και γης στο μοτίβο «φωτεινό μέλλον» και «ζοφερό παρόν» αντίστοιχα, δημιουργεί τις προϋποθέσεις του οράματος, όπου τα *Έσχατα* δεν αφορούν μόνον την Εκκλησία, αλλά και τον κόσμο ολόκληρο[[490]](#footnote-490). Οι χριστιανοί, σύμφωνα με την Αποκάλυψη και την εδραία χριστιανική αυτοσυνειδησία, παρά τη δραματική πάλη με τις επίγειες θλίψεις και τους αναπόφευκτους διωγμούς, γεύονται στο γεγονός της Λατρείας την ουράνια χαρά της καινής Ιερουσαλήμ, ευρισκόμενοι στο όρος Σιών προς μία υπέρβαση, οντολογικής φύσης, του χάσματος γης και ουρανού. Οι έννοιες όπως: *μακαρισμός*, *ευλογία*, *χάρις* *ειρήνη* αποτελούν σημάνσεις ενός θριαμβευτικού τέλους των *Εσχάτων*[[491]](#footnote-491).

Συμπερασματικά, η συμμετοχή στην αριστοτελική πόλη ή στη χριστιανική κοινότητα, ως Εκκλησία, είναι μια αναπόφευκτη κατάσταση στον παρόντα κόσμο για τον πολίτη και τον πιστό αντίστοιχα. Η εκδοχή ότι η ελληνική πολιτική ζωή σχετίζεται τουλάχιστον με την οργάνωση της Εκκλησίας φαίνεται ορθή[[492]](#footnote-492). Από εκεί και έπειτα η αριστοτελική «*πόλις*», στα πλαίσια της πολιτικής συνέλευσης, οφείλει την πραγμάτωσή της στη συνεχή κίνηση ορισμένων ιδρυτικών ανθρωπολογικών αρχών διαρκώς στη βάση ότι οντολογικά η «*πόλις*» αποκτά

προτεραιότητα[[493]](#footnote-493). Στη χριστιανική κοινότητα ο ορισμός του ανθρώπου στη σχέση του με τον Θεό αλλοιώνει την παλαιά οντολογία και καθίσταται δυνατή η οντότητα της Εκκλησίας, ως κοινωνία θεώσεως. Η κοινωνία θεώσεως είναι αυτή η οποία μετατοπίζει το ζήτημα της κοσμικής σωτηρίας από το επίπεδο της ευδαιμονίας στη σφαίρα της μακαριότητας. Το επίτευγμα αυτό εντός της ιστορίας μαρτυρείται στο πρόσωπο του Χριστού, όταν χάριν Εκείνου γεφυρώνεται το χάσμα μεταξύ των επίγειων και των ουράνιων αγαθών[[494]](#footnote-494).

**Συμπεράσματα-Προεκτάσεις στη Θεολογία του 21ου αιώνα.**

Η φιλοσοφική παράδοση προσφέρεται ιδιαίτερα για τη θεώρηση ενός ζητήματος το οποίο σχετίζεται με την προοπτική της τελείωσης του ανθρώπινου υποκειμένου. Η έννοια της ευδαιμονίας, όπως εκφράζεται από τον Αριστοτέλη, εκπηγάζει από την ανθρώπινη εμπειρία, η οποία προκύπτει από τη δυνατότητα της ανθρώπινης φύσης να φθάσει σε κάτι ανώτερο. Η υπέρβαση από την απλή βιοτική κατάσταση προς το «ευδαιμόνως ζην» φαίνεται να πραγματώνεται, ως μια συνθήκη χρωματισμένη από θεμελιώδη ηθικά και πολιτικά ζητήματα.

Ως προς το ηθικό ειδικό βάρος, η ευδαιμονία θεωρείται σπουδή της αρετής. Στην ουσία, όμως, δεν πρόκειται για μία αρετολογία, αλλά για τη ρεαλιστική προσπάθεια τού φιλοσόφου να καταστήσει την αρετή μέσον και αγωγό προκειμένου να εξυπηρετήσει την αυτάρκεια, ώστε να οδηγηθεί στην πραγμάτωση της ευδαιμονίας. Η ευδαιμονία, ως ενέργεια ψυχής, κάθε φορά εκζητά την επαλήθευσή της και δύναται να την επιτύχει, επειδή ως έλλογη, κατά βάση, ενέργεια δεν νοείται απλά ως δυνατότητα τελειότητας σε μία στατική και αντικειμενική κατάσταση, αλλά ως κίνηση και παραγωγική δραστηριότητα που στοχεύει, χρησιμοποιώντας ορθολογικά κριτήρια, να αναδείξει τον ενάρετο άνθρωπο. Η κυριότερη προϋπόθεση επιτυχίας, κατά την άποψη της παρούσας μελέτης, συνίσταται στο γεγονός ότι ο ενάρετος άνθρωπος εκλαμβάνει την ηθική αρετή ως προσήλωση στην πράξη μέσα από τη διαδικασία της ποιοτικής συνήθειας. Η περίφημη *έξη* στον Αριστοτέλη δεν επιτυγχάνεται ως κάποια αυτόματη και μηχανικά επαναλαμβανόμενη συνήθεια, αλλά πρωτίστως ως προσαρμογή στο τέλειο «πρότυπο» το οποίο διέκρινε ο μεγάλος φιλόσοφος στην αρετή της μεσότητας. Είναι πρόδηλο ότι η επίγνωση της μεσότητας αποτελεί θεμελιώδη λίθο στο όλον οικοδόμημα της ευδαιμονίας, εφόσον δημιουργεί χώρο για την εμφάνιση καίριων συστατικών του ανθρώπινου λόγου, ήτοι της προαίρεσης και της φρόνησης. Όλα τα ανωτέρω θα ήταν μονομερή, αν κάποιος αγνοήσει τη σύλληψη του τελικού σχεδίου του Αριστοτέλη‧ ο φιλόσοφος σκοπεύει ν΄ αποδείξει ότι η ευδαιμονία ενός λογικού όντος λειτουργεί ως εντελέχεια, είναι κάτι που συντελείται, είναι το αποτέλεσμα ενός έργου, το οποίο εμπεριέχει και το άμεσο ενδιαφέρον - συμφέρον της απόλαυσης. Μία τέτοιου είδους απόλαυση δεν πραγματώνεται άπαξ. Τούτο γίνεται φανερό, όταν η προσφερόμενη ευδαιμονία της *σοφίας,* δηλαδή του θεωρητικού βίου απορρίπτει κάθε ωφελιμιστική έκφραση και, επομένως, αντικατοπτρίζει τη διαρκή πλήρωση του νου από το στοιχείο της ευχαρίστησης στη διαδικασία της *σχολής.* Το αδύνατο σημείο της όλης σύλληψης εντοπίζεται στο γεγονός ότι η ευδαιμονία ως ηθικός όρος φαίνεται εξ υποκειμένου τελειούμενη. Αυτό προσπάθησε να θεραπεύσει ο Αριστοτέλης με τη σύλληψη της ευδαιμονίας της πόλης. Αν κάτι εκφράζει την έννοια του αναγκαίου, είναι η σχέση πόλης και πολίτη. Η σχέση αυτή ως εσωτερική αναγκαιότητα κατευθύνεται αναπόφευκτα στην ουσία της ευδαιμονίας, επειδή η πόλη ως δημιουργική αιτία (οντολογικά πάντοτε προηγείται) παράγει ευδαιμονία. Με άλλους λόγους η πολιτική παρουσία του υποκειμένου είναι η κίνηση εαυτού προς τα έξω με σύνολη τη λογική κατασκευή του, καθώς και την εμπειρική δυναμική που προσφέρει η τέχνη της συμβίωσης. Μέρος της ενσάρκωσης όχι μόνο της πολιτικής συμβίωσης αλλά γενικότερα της πολιτικής ευδαιμονίας αποτελεί η κατάφαση της κοινής παιδείας. Η παιδεία για τον Αριστοτέλη αποτελεί ύψιστο πολιτικό ζήτημα και κατόρθωμα. Στη λογική αυτή και τα υπόλοιπα πολιτικά αγαθά (πολιτική φρόνηση, κοινωνική δικαιοσύνη, πολιτική φιλία) θα τολμούσε κάποιος να υποστηρίξει ότι προσοικειώνονται με τέτοιον τρόπο, ώστε να «παράγουν», τηρουμένων των αναλογιών, μια σωτηριολογική επέκταση του κοινωνικού σώματος. Η πολιτική κοινωνία του Αριστοτέλη διασώζεται όχι στη βάση της φιλευσπλαγχνίας και του ελέους, αλλά στην πρόθεση του πολιτικού όντος να κατευθύνει τον βίο του, διαρκώς σε πολιτικό τελεολογικό πλαίσιο, και με έκφραση τα πολιτικά συμπεφωνημένα. Παρόλη την αξία της πολιτικής ευδαιμονίας αυτή παραμένει δέσμια των περιορισμών που επιβάλλονται στην ανθρώπινη υπόσταση, όταν η τελευταία βιώνει, έστω και τον πιο τέλειο σκοπό, στο έδαφος των εξωτερικών σχέσεων.

Τα αναμφισβήτητο γεγονός σχέσεων κοινωνίας θα το διαπιστώσει κάποιος, ερευνώντας τη φύση της χριστιανικής Εκκλησίας, καθώς η ίδια ως Βασιλεία του Θεού (στο παρόν έως τα *Έσχατα*) θέτει ορισμένες προϋποθέσεις για τα μέλη της, προκειμένου τα τελευταία να υπερβούν ακόμη και τις φυσικές προδιαγραφές τους με σκοπό μονίμως τη μετοχή στη μακαριότητα. Οι μακαρισμοί του ευαγγελιστή Λουκά λειτουργούν μεν ως προϋποθέσεις για την είσοδο στην εξαγγελλόμενη Βασιλεία του Θεού, ταυτόχρονα, όμως, αποκαλύπτουν την εργώδη προσπάθεια της χριστιανικής αυτοσυνειδησίας εντός της ιστορίας να αντιπαλέψει ό, τι αντιστρατεύεται την έννοια της σωτηρίας. Η ταυτότητα της χριστιανικής κοινότητας των μακαρισμών καθίσταται το τυπικό παράδειγμα υπέρβασης των διαφορών όχι με πολιτικά ή απολύτως ορθολογικά κριτήρια, αλλά κυρίως της ανατροπής μίας ανθρώπινης καθεστηκυίας τάξης. Οι μακαρισμοί του Λουκά ενστερνίζονται το κριτήριο αλήθειας της πράξης για να δείξουν ότι η μακαριότητα, εκτός του εσχατολογικού βάθους, διαθέτει και έντονο κοινωνικό πρόσημο.

Η όλη επιχειρηματολογία των μακαρισμών και ταλανισμών τού κατά Λουκάν Ευαγγελίου δεν οδηγεί τον άνθρωπο σε έναν πεσιμισμό εντός της ιστορίας, αλλά τον θέτει και τον καλεί ενώπιον μίας νέας αναζήτησης. Η αναζήτηση αυτή διαθέτει ως κύριο χαρακτηριστικό την εμπιστοσύνη στον καινούργιο κόσμο του Θεού, όπου η αναμενόμενη Βασιλεία δεν υφίσταται πλέον ως πλαίσιο των ανθρώπινων υπολογισμών και προγραμμάτων. Ακόμη και η παραδοξότητα των ταλανισμών, είναι συνδεδεμένη, παρά την παροντική συνθήκη, με το μέλλον στη ζωντανή πεποίθηση ότι ο κόσμος δύναται ν΄ αλλάξει. Είναι γεγονός ότι ο δρόμος της ανακαίνισης του κόσμου εν Χριστώ δεν είναι μία ευρύχωρη οδός. Η στενή και τεθλιμμένη οδός του Ευαγγελίου σημαίνει, αφενός ένα είδος εκτίμησης των εμποδίων για την είσοδο τη Βασιλεία του Θεού και αφετέρου την ορθή εκλογή, η οποία, όμως, μπορεί να μην ανευρίσκεται στην ανταπόκριση των πολλών. Ο «φρόνιμος» χριστιανός σύμφωνα με τους μακαρισμούς του Λουκά είναι εκείνος, ο οποίος αποτιμά μυστικά την εμπειρία τής κατά Θεόν πτωχείας. Η εμπειρία αυτή είναι στην ουσία αναστοχασμός υπό το φως του Ευαγγελίου, της βιοτικής μέριμνας σε διαφορετικό πλαίσιο. Η μέριμνα αυτή δεν μπορεί να είναι πάλι αμεριμνησία για τον κόσμο. Αντίθετα είναι μεταμορφωτική δύναμη η οποία γεννά την ελπίδα και την προσδοκία για τη Βασιλεία του Θεού.

Υπό τις προϋποθέσεις αυτές δεν είναι καθόλου παράδοξο ότι η σχέση με τον *πλησίον* αποτελεί το βασικό κύτταρο της χριστιανικής κοινότητας. Η ευαγγελική μαρτυρία περί του *πλησίον* είναι μία μετάβαση από την ανθρωπιστική οφειλή ενός σκεπτόμενου ανθρώπου σε μία έμπρακτη επιτέλεση εκείνης της προσταγής, η οποία παρέχεται «ακατάληπτα» ως δωρεά και χάρη από την κενωτική αγάπη του Χριστού. Η αγάπη προς τον άλλον αποκαλύπτει, από χριστιανικής άποψης, όχι το πρότυπο μιας ηθικό-φιλοσοφικής κοσμοθεωρίας, αλλά την επανασύσταση της κοινωνίας στην πνευματική βάση της αγιότητας. Η αγιότητα καθίσταται ένα είδος υπέρβασης της ετερότητας υπό την έννοια ότι διαβλέπει όλες εκείνες τις ελλείψεις που δεν επιτρέπουν τη μετοχή στη μακαριότητα. Η οντολογική ετερότητα των ατόμων δεν αίρεται‧ αίρεται, όμως, σε καθεστώς μετάνοιας η ενάρετη αυτάρκεια του εγωκεντρισμού, η οποία επιτρέπει με αυτόν τον τρόπο την αποδοχή της ατέλειας και, κατά συνέπεια, την ενσυναίσθηση της αμαρτωλότητας και τη συμμόρφωση προς το θέλημα του Θεού. Για τη Βασιλεία του Θεού αυτό συνεπάγεται ότι οι χριστιανοί οφείλουν να απεμπλακούν από το θανάσιμο κίνδυνο να θεωρήσουν την Εκκλησία ως αποκλειστικό δικαίωμα χρήσης και αξίωσης απόλυτης νομής. Η εκκλησιαστική ταυτότητα είναι μεν οδηγός προς τα *Έσχατα* της ιστορίας, συνάμα βέβαια αποδεικνύει, κατά τραγικό τρόπο, τη διαλεκτική με την αμαρτωλότητα του ανθρώπου. Η άρση αυτής της διαλεκτικής με το κακό, δύναται να επιτευχθεί ως κοινωνία μετά του Αγίου, στην προοπτική του πεινώντος και διψώντος τη Βασιλεία του Θεού ανθρώπου.

Ο αυτάρκης και ευδαίμων πολίτης του Αριστοτέλη και ο χριστιανός πιστός ο οποίος προσδοκά τη Βασιλεία του Θεού διαθέτουν ένα κοινό κριτήριο αληθείας‧ την ηθική πράξη. Το αριστοτελικό και χριστιανικό ήθος προσανατολίζονται σταθερά στην έλλογη δραστηριότητα του ανθρώπου και στα παράγωγα αποτελέσματά της. Στον Αριστοτέλη το ήθος παράγει πολιτική πράξη. Παρά το γεγονός ότι στην ελληνική αρχαιότητα κατανοούνταν η αλήθεια ως συμφωνία της έννοιας με το πράγμα (adaequatio rei et intellectus) φαίνεται πως στον μεγάλο Σταγειρίτη φιλόσοφο έχουμε μία πρώιμη αλλά καθαρή προβολή του ανθρώπινου λόγου, ο οποίος ενσωματώνει στην ορθολογικότητά του τον ύψιστο σκοπό καθώς και τα μέσα για να τον επιτύχει. Από αυτή την οπτική η ευδαιμονία και η θεωρητική και η πολιτική του Αριστοτέλη, μπορεί να χαρακτηριστεί λυτρωτική, διότι σύνολη η τελεολογική προοπτική εκπληρώνεται κατά τον ωραιότερο δυνατό τρόπο, διαρκώς, όμως, στο ανθρωποκεντρικό επίπεδο κατανόησης του κόσμου.

Στο Χριστιανισμό η μακαριότητα προσδοκάται στην προοπτική και την ορθοπραξία της αγάπης. Η χριστιανική αγάπη παράγει λυτρωτικά αποτελέσματα, διότι ως νέα εντολή εμφανίζει μία sui generis ηθική ελευθερία. Στην ουσία πρόκειται για απελευθέρωση από την ηθική του κόσμου και στροφή του πεπτωκότος ανθρώπου, του αμαρτωλού, στην κοινωνία μετά του Θεού. Η πλήρωση του νέου νόμου της αγάπης από τον θεάνθρωπο Χριστό έδειξε τη μεταβολή των ανθρώπινων ηθικών κριτηρίων από «ορθολογικά» και ελεγκτικά σε χριστοκεντρικά υπό τη συνθήκη ότι αυτά μόνον στο πεδίο της χάριτος βαίνουν τελειούμενα. Τα χριστοκεντρικά κριτήρια του ήθους εμβαθύνουν στο μυστήριο του Χριστού και με γνώμονα την αποκάλυψη Του στην ιστορία, εκζητούν τη γεφύρωση του χάσματος μεταξύ της ανθρώπινης πολιτείας και της χριστιανικής κοινωνίας ως Βασιλείας του Θεού.

Ο μετανεωτερικός άνθρωπος του 21ου αιώνα προσβλέπει στη χριστιανική Θεολογία, η οποία εκτός της απόπειρας για την επικαιροποίηση του ευαγγελικού μηνύματος, θα οδηγεί με οικείο τρόπο τα βήματα της εμπειρίας του σύγχρονου κόσμου προς την κατεύθυνση της καινής ζωής. Η καινούργια ζωή δεν μπορεί να είναι μία αέναη μελλοκεντρική ελπίδα, ταυτόσημη, τηρουμένων των αναλογιών, που προσφέρει ο σύγχρονος πολιτισμός. Η διαμεσολάβηση του χριστιανικού λόγου ενώπιον των σκοπών και των μεθόδων του σύγχρονου πολιτισμικού παραδείγματος μπορεί να απελευθερώσει το κοινωνικό σύνολο, την πολιτική κοινωνία από πολλές αμφισβητήσεις. Ο χριστιανός κριτικός λόγος ως μεταστροφή προς την αυθεντικότητα

του ανθρώπου απαιτεί, ενδεχομένως, ρήξεις και τις αναγκαίες αντιθέσεις προς τον κόσμο τούτο. Το ευαγγελικό παράδειγμα του Χριστού έδειξε ότι η νέα Πίστη δεν μπορεί να είναι ούτε αστική θρησκεία ούτε πολιτική θεολογία. Στην καταγραφή της ιστορικής πορείας του Χριστιανισμού όλοι γνωρίζουν πλέον ότι το Corpus Christianum των σκοτεινών εποχών έχει ήδη παρέλθει. Αυτό απαιτεί μία νέα προοπτική. Παρά το γεγονός ότι η χριστιανική Θεολογία - ιδίως στον προτεσταντικό και ρωμαιοκαθολικό χώρο - ενσωμάτωσε τον κριτικό λόγο με διάφορες εκφάνσεις όπως για παράδειγμα, το πρόγραμμα απομύθευσης του R. Bultmann, τη θεολογία της εκκοσμίκευσης των D. Bonhoeffer και F. Gogarten,, τη θεολογία της εκκοσμικευμένης πόλης του Harvey Cox, τη θεολογία της απελευθέρωσης στη Λατινική Αμερική, το κίνημα υπεράσπισης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, παραμένει αδήριτη η ανάγκη ο χριστιανικός λόγος να αποκαλύπτει τον αληθινό άνθρωπο.

Σε αυτή την προοπτική η εν Χριστώ ζωή είναι μια διαρκής κλήση για την τελειότητα. Η χριστιανική εντελέχεια του ιστορικού και ανεπανάληπτου ανθρώπινου προσώπου εισέρχεται έτσι με ευθύ τρόπο στο μυστήριο της ζωής και στο μυστήριο του θανάτου. Ο τέλειος σκοπός για την χριστιανική αυτοσυνειδησία δεν μπορεί να είναι άλλος παρά η υπέρβαση της ισχύος των φυσικών αναγκαιοτήτων του ανθρώπου. Μόνο η θεωμένη ανθρώπινη φύση του Χριστού κατέστη αποκαλυπτική αυτής της υπέρβασης στην ολότητά της. Διαφορετικά το «τέλειο» του κόσμου θα ορισθεί με σχετικά κριτήρια, τα οποία συνήθως απολυτοποιούνται,, ενσωματώνοντας στο βάθος την έλλειψη ελπίδας και τον μηδενισμό. Γίνεται φανερό ότι η χριστιανική μακαριότητα επεκτείνει την ελπίδα αυτού που ο αληθινός χριστιανός περιοδικά προγεύεται στην ιστορική πορεία του, όταν μετέχει πραγματικά και συνταυτίζει τη σωτηρία του με την παρουσία του συνανθρώπου του. Για τον χριστιανό η αυτοδικαίωση διά της πίστης είναι η χειρότερη μορφή αυτάρκειας. Για τον μετανεωτερικό χριστιανό η ερμηνεία του βίου οφείλει να συμπεριλάβει το θεμελιώδες μήνυμα της Αναστάσεως του Χριστού.

**ΒΙΒΛΙΟΓΑΦΙΑ**

**Α. ΠΗΓΕΣ**

**Α.1 Αγία Γραφή**, (Αθήνα: Αποστολική Διακονία 1984)

**Α.2 ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΟ CORPUS ΚΑΙ ΛΟΙΠΟΙ ΑΡΧΑΙΟΙ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ.**

I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, Oxford: Clarendon Press,1894(repr.1962):1-224(1094a1-1181b23)1103a23-26.

H.J. Drossaart Lulofs, *Aristotelis de generatione animalium*, Oxford: Clarendon Press, 1965 (repr. 1972): 1-204 (715a1-789b20.

G. Murray, *Euripidis fabulae, vol. 1*, Oxford: Clarendon Press, 1902 (repr. 1966)

W.D. Ross, *Aristotle's metaphysics*, 2 vols., Oxford: Clarendon Press, 1924 (repr. 1970 [of 1953 corr. edn.]): 1:980a21-1028a6; 2:1028a10-1093b29.

W.D. Ross, *Aristotelis physica*, Oxford: Clarendon Press, 1950 (repr. 1966 (1st edn. corr.)): 184a10-267b26.

W.D. Ross, *Aristotelis politica*, Oxford: Clarendon Press, 1957 (repr. 1964): 1-269 (1252a1-1342b34),

F. Susemihl, *Aristotelis ethica Eudemia*, Leipzig: Teubner, 1884 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1967) 1219a 37-39.

**Α.3 ΕΡΓΑ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΩΝ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΝ.**

Αθανασίου Αλεξανδρείας, [*Fragmenta varia*. {2035.054}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2035&wid=054&q=ATHANASIUS&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 26, Paris: Migne, 1857-1866: 1224, 1233-1249, 1252-1260, 1293b-1296c, 1313b-1313c, 1320-1325.

Αθανασίου Αλεξανδρείας, [*In illud: Qui dixerit verbum in filium*. {2035.044}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2035&wid=044&q=ATHANASIUS&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 26, Paris: Mi`gne, 1857-1866: 648c-676.

Αθανασίου Αλεξανδρείας, [*Quaestiones ad Antiochum ducem* [Sp.]. {2035.077}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2035&wid=077&q=ATHANASIUS&dt=list&st=all&per=50) στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 28, Paris: Migne, 1857-1866: 597-700.

Βασιλείου Καισαρείας, [*Homiliae super Psalmos*. {2040.018}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2040&wid=018&q=BASILIUS%20Caesariensis&dt=list&st=all&per=50),στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 29, Paris: Migne, 1857-1866: 209-494.

Βασιλείου Καισαρείας, [*Regulae morales*. {2040.051}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2040&wid=051&q=BASILIUS%20Caesariensis&dt=list&st=all&per=50) στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 31, Paris: Migne, 1857-1866: 692-869.

Γρηγορίου Νύσσης, [*Orationes viii de beatitudinibus*. {2017.053}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2017&wid=053&q=GREGORIUS%20NYSSENUS&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 44, Paris: Migne, 1857-1866: 1193-1301.

Ευθυμίου Ζιγαβηνού, *Τό κατά Λουκᾶν Εὐαγγέλιο*, (MPG) 129, 924, 32-33.

Ευσεβίου Καισαρείας, [*Commentaria in Psalmos*. {2018.034}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2018&wid=034&q=EUSEBIUS&dt=list&st=all&per=50),ό. π., *(MPG)* 23-24, Paris: Migne, 1857-1866: 23:66-1396; 24:9-76.

Ευσέβιου Καισαρείας, [*Fragmenta in Lucam*.](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2018&wid=037&q=EUSEBIUS&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 24, Paris: Migne, 1857-1866: 529-605.

Θεοδώρητου Κύρου, [*Interpretatio in Ezechielem*. {4089.027}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=4089&wid=027&q=THEODORETUS&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 81, Paris: Migne, 1857-1866: 808-1256.

Θεοφυλάκτου Αρχιεπισκόπου Βουλγαρίας, *Ερμηνεία εις το κατά Λουκάν Ευαγγέλιο*, *(MPG)* 123, 772.

Ιωάννου Δαμασκηνού, [*Homilia in sabbatum sanctum*. {2934.056}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2934&wid=056&q=JOANNES%20DAMASCENUS&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 96, Paris: Migne, 1857-1866: 601-644.

Ιωάννη Δαμασκηνού, [*Sacra parallela* (recensiones secundum alphabeti litteras dispositae, quae tres libros conflant) (fragmenta e cod. Vat. gr. 1236). {2934.018}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2934&wid=018&q=JOANNES%20DAMASCENUS&dt=list&st=all&per=50) στο J-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 95 & 96, Paris: Migne, 1857-1866: 95:1040-1588; 96:9-441.

Ιωάννου Χρυσοστόμου, [*De eleemosyna* [Sp.]. {2062.332}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2062&wid=332&q=JOANNES%20CHRYSOSTOMUS&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 62, Paris: Migne, 1857-1866: 769-770.

Ιωάννου Χρυσοστόμου, [*De pseudoprophetis* [Sp.]. {2062.237}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2062&wid=237&q=JOANNES%20CHRYSOSTOMUS&dt=list&st=all&per=50), ό. π., *(MPG)* 59, Paris: Migne, 1857-1866: 553-568.

Ιωάννου Χρυσοστόμου, [*In epistulam ad Philippenses* (homiliae 1-15). {2062.160}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2062&wid=160&q=JOANNES%20CHRYSOSTOMUS&dt=list&st=all&per=50) στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 62, Paris: Migne, 1857-1866: 177-298.

Ιωάννη Χρυσοστόμου, [*In Genesim* (homiliae 1-67). {2062.112}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2062&wid=112&q=JOANNES%20CHRYSOSTOMUS&dt=list&st=all&per=50)J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 53:21-385; 54:385-580, Paris: Migne, 1857-1866.

Ιωάννου Χρυσοστόμου, [*In Matthaeum* (homiliae 1-90). {2062.152}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2062&wid=152&q=JOANNES%20CHRYSOSTOMUS&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 57:13-472; 58:471-794, Paris: Migne, 1857-1866.

Ιωάννου Χρυσοστόμου, [*In parabolam Samaritani* [Sp.]. {2062.328}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2062&wid=328&q=JOANNES%20CHRYSOSTOMUS&dt=list&st=all&per=50) στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 62, Paris: Migne, 1857-1866: 755-758.

Ιωάννου Χρυσοστόμου, [*Sermo antequam iret in exsilium*. {2062.091}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2062&wid=091&q=JOANNES%20CHRYSOSTOMUS&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 52, Paris: Migne, 1857-1866: 427\*-432.

Κυρίλλου Αλεξανδρείας, [*Commentarii in Lucam* (in catenis). {4090.108}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=4090&wid=108&q=CYRILLUS%20Alexandrinus&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 72, Paris: Migne, 1857-1866: 476-949.

Κυρίλλου Αλεξανδρείας, [*Commentarius in Isaiam prophetam*. {4090.103}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=4090&wid=103&q=CYRILLUS%20Alexandrinus&dt=list&st=all&per=50) στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 70, Paris: Migne, 1857-1866: 9-1449.

Κυρίλλου Αλεξανδρείας, [*De exitu animi* (homilia diversa 14). {4090.119}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=4090&wid=119&q=CYRILLUS%20Alexandrinus&dt=list&st=all&per=50), Ό. π., (MPG)77, 1080, 33-42.

Μάξιμου του Ομολογητή, [*Mystagogia*. {2892.049}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2892&wid=049&q=MAXIMUS%20CONFESSOR&dt=list&st=all&per=50), στο R. Cantarella, *S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti*, Florence: Testi Cristiani, 1931: 122-214.

Μοναχού Γεωργίου, [*Chronicon breve* (lib. 1-6) (redactio recentior). {3043.002}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=3043&wid=002&q=GEORGIUS%20Monachus&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 110, Paris: Migne, 1857-1866: 41-1260.

«Πρακτικά της Μεγάλης Συνόδου του 1872», στο *Mansi*,, τομ.45, στηλ. 423-538, στο διαδ. τόπο: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k51632h/f225.item> (ημερομηνία ανάκτησης:10.02.19).

Προκοπίου Γαζαίου, [*Catena in Canticum canticorum*. {2598.002}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2598&wid=002&q=PROCOPIUS&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 87.2, Paris: Migne, 1857-1866: 1545-1753.Show Work

Προκοπίου Γαζαίου, [*Commentarii in Isaiam*. {2598.004}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2598&wid=004&q=PROCOPIUS&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 87.2, Paris: Migne, 1857-1866: 1817-2717.

Ωριγένους, [*In Jeremiam* (homiliae 12-20). {2042.021}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2042&wid=021&q=ORIGENES&dt=list&st=all&per=50), στο E. Klostermann, *Origenes Werke, vol. 3* [*Die griechischen christlichen Schriftsteller* 6. Leipzig: Hinrichs, 1901]: 85-194.

Ωριγένους, *Scholia in Lucam*, στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 17, Paris: Migne, 1857-1866: 312-369.

Ωριγένους, [*Selecta in Ezechielem* (fragmenta e catenis). {2042.062}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2042&wid=062&q=ORIGENES&dt=list&st=all&per=50), ό. π.,Show Work,, ό π.΄΄΄΄΄΄ *(MPG)* 13, Paris: Migne, Paris: Migne, 1857-1866: 768-825.

**Β. ΒΟΗΘΗΜΑΤΑ**

**Β.1 ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ**

Αγόρα Κ., «Περί Κόσμου, Ανθρώπου και Ιστορίας», στο *Πίστη και Βίωμα της Ορθοδοξίας.* *Δόγμα, Πνευματικότητα και Ήθος της Ορθοδοξίας,* τομ. Α΄(Πάτρα: ΕΑΠ, 2008).

Αγουρίδη Σ., *Εισαγωγή εις την Καινήν Διαθήκην* (Αθήνα: Γρηγόρης 1971).

Αγουρίδη Σ., *Ερμηνευτική των Ιερών Κειμένων* (Αθήνα: Οργανισμός εκδόσεως διδακτικών βιβλίων 1984).

Αγουρίδη Σ., *Η επί του Όρους Ομιλία του Ιησού. Εισαγωγικά -Σύντομο Υπόμνημα* (Αθήνα: Εκδόσεις Πανεπιστημίου Αθηνών 1977).

Αγουρίδη Σ., *Ιστορία των χρόνων της Καινής Διαθήκης* (Θεσ/νίκη: Πουρναράς 1982).

Αγουρίδη Σ., «Οι Μακαρισμοί» στο *Βιβλικά Μελετήματα* (Θεσ/νίκη: 1966).

Αγουρίδη Σ., *Τα Απόκρυφα Κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης, τομ.1* (Αθήνα: Έννοια 2004).

Αγουρίδη Σ., *Χριστός-Παύλος* (Αθήνα: Εκδόσεις Πανεπιστημίου Αθηνών,1984).

«Αριστοτέλης και Χριστιανισμός». Πρβλ. *Πρακτικά Διεθνούς επιστημονικού Συνεδρίου* (Αθήνα 24-25 Νοεμβρίου 2016) Κοσμητεία Θεολογικής Σχολής Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών (Αθήνα: 2017).

Βασιλειάδη Π., «Η Παύλεια «περιεκτική» ευχαριστιακή Θεολογία αίτιο και προϋπόθεση της Συνοδικότητας**», *Θεολογία* 2 (2009) (Αφιέρωμα στο Συνοδικό Θεσμό).**

Βασιλειάδη Π., *Lex Orandi. Λειτουργική Θεολογία και Λειτουργική αναγέννηση*, (Ίνδικτος: Αθήνα, 2005).

Βουδούρη Κ., «Η ανθρώπινη φύση και η γένεση της κοινωνίας», στο *Αριστοτέλης: Οντολογία, Γνωσιοθεωρία, Ηθική, Πολιτική Φιλοσοφία* (Αθήνα: Παπαδήμας 1997).

Βρανάς Β., «Η σύγκρουση της αριστοτελικής αρετής με τον σύγχρονο ρεαλισμό», στο *Conatus Journal of Philosophy Vol. 2,* (2017).

Στ. Γιαγκάζογλου, *Η Θεολογία της ετερότητας και το θρησκευτικό μάθημα στην Ελλάδα*, στο διαδ. τόπο: <http://users.sch.gr/polstrantz/eterotita_Giagazoglou.pdf>.

Γιαγκάζογλου Στ., «Περί Εκκλησίας», στο *Πίστη και Βίωμα της Ορθοδοξίας. Δόγμα, Πνευματικότητα και Ήθος της Ορθοδοξίας* τομ. Α΄ (Πάτρα: ΕΑΠ 2002).

Γιαγκάζογλου Στ., «Το Ορθόδοξο Ήθος», *στο Πίστη και Βίωμα της Ορθοδοξίας. Δόγμα, Πνευματικότητα και Ήθος της Ορθοδοξίας,* τομ. Α΄ (Πάτρα: ΕΑΠ 2002).

Γιαννουλάτου Αν. (Αρχιεπ.), *Παγκοσμιότητα και Ορθοδοξία. Μελετήματα Ορθοδόξου Προβληματισμού* (Αθήνα: Πολιτεία 2005).

Γιανναρά Χ., «Ανθρώπινα Δικαιώματα και Ορθόδοξη Εκκλησία» στο *Ορθόδοξες Εκκλησίες σε έναν πλουραλιστικό κόσμο.* *Ένας οικουμενικός διάλογος.*, επιμ. Εμ. Κλάψη, μεταφρ. Αρ. Αλαβάνου (Αθήνα: Καστανιώτης 2006).

Γιανναράς Χ., *Το Αλφαβητάρι της Πίστης* (Αθήνα: Εκδόσεις Δόμος 1986).

Δελλή Ι., «Σπουδαίος και ευδαίμων πολίτης σε σπουδαία και ευδαίμονα πόλη», *στο Αριστοτέλης και η σύγχρονη εποχή*, *Πρακτικά του 6ου Πανελλήνιου Συνεδρίου (Ιερισσός 19-21 Οκτωβρίου 2001)*, επιμέλεια Ι. Καλογεράκου (Χαλκιδική-Ιερισσός 2004).

Δεληβογιατζής Σ., «Το Πολιτικό Διακύβευμα στον Αριστοτέλη», στο *Αριστοτέλης και η σύγχρονη εποχή*, *Πρακτικά του 6ου Πανελλήνιου Συνεδρίου (Ιερισσός 19-21 Οκτωβρίου 2001),*επιμέλεια Ι. Καλογεράκου (Χαλκιδική-Ιερισσός 2004).

Δεσπότη Σ., *Η Επουράνιος Λατρεία στα Κεφάλαια 4-5 της Αποκαλύψεως του Ιωάννη* (Διδακτορική Διατριβή) (Wiesbaden 2000).

Δεσπότη Σ., «Η Ορθοδοξία στον 20ο αι.», στο *Ο διάλογος της Ορθοδοξίας με Δύση και Ανατολή*, τόμ. Γ΄ (Πάτρα: ΕΑΠ 2008).

Δεσπότη Σ., Κριτική του Εθνοφυλετισμού από Βιβλική άποψη, στο διαδ. τόπο:

<https://eclass.uoa.gr/modules/document/index.php?course=SOCTHEOL104&openDir=/5612ba33a1F2>.

Δεσπότη Σ., *Ο Κώδικας των Ευαγγελίων. Ερμηνεία και Ερμηνευτική των Συνποπτικών Ευαγγελίων*, (Αθήνα: Τομέας Βιβλικών Σπουδών και πολιτιστικού βίου Μεσογείου 2006).

Δημητρακόπουλου Μ., *Ο H.-Gadamer και το Ερμηνευτικό Φαινόμενο* (Αθήνα: Πολιτεία 2001).

Δημητρίου Αρχιεπισκόπου Αμερικής, «Οι Ορθόδοξες Εκκλησίες σ΄ έναν πλουραλιστικό κόσμο», στο *Ορθόδοξες Εκκλησίες σε έναν πλουραλιστικό κόσμο. Ένας οικουμενικός διάλογος.*, επιμ. Εμ. Κλάψη, μεταφρ. Αρ. Αλαβάνου (Αθήνα: Καστανιώτης 2006).

Δραγώνα-Μονάχου Μ., «Ανθρώπινο και πολιτικό αγαθό στον Αριστοτέλη» στην *Επιστημονική Επετηρίδα του Παντείου Πανεπιστημίου Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών* (1978-1979).

Δραγώνα-Μονάχου Μ., «Η προαίρεση στον Αριστοτέλη και στον Επίκτητο», *Φιλοσοφία 8–9 (1978–79)* 265-310.

Ευδικίμωφ Π., *Η Τέχνη της Εικόνας. Θεολογία της Ωραιότητος*, μεταφρ. Κ. Χαραλαμπίδη (Θεσ/νίκη: Πουρναράς 1993).

Ζηζιούλα Ιω., «Από το Προσωπείον εις το Πρόσωπον. Η συμβολή της Πατερικής Θεολογίας εις την έννοιαν του Προσώπου», στο *Χαριστήρια εις τιμήν του Μητρ.Γέροντος ΧαλκηδόνοςΜελίτωνος,*(Θεσ/νικη: Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών μελετών 1977).

Ζηζιούλα Ιω., *Ελληνισμός και Χριστιανισμός. Η Συνάντηση των δύο Κόσμων* (Αθήνα: Αποστολική Διακονία 2008).

Ζηζιούλα Ιω., «Θεία Ευχαριστία και Εκκλησία», *στο Μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας*, Πρακτικά Γ΄ Πανελληνίου Λειτουργικού Συμποσίου (Ιερά Μητρόπολις Νεαπόλεως και Σταυρουπόλεως Θεσ/κης 14-1 7 Οκτωβρίου 2001) , (Αθήνα: Χορηγός Έκδοσης: Κλάδος εκδόσεων της Επικοινωνιακής και Μορφωτικής Υπηρεσίας της Εκκλησίας της Ελλάδος – Αποστολική Διακονία, 2004).

Ζηζιούλα Ιω., Ο άνθρωπος Ιερέας της Κτίσης, στο *Ζωντανή Ορθοδοξία στο σύγχρονο κόσμο*, επιμ. A. Walker-Κ. Καρρά (Αθήνα: Εστία 2001).

Ζηζιούλα Ιω., «Ο Συνοδικός θεσμός, ιστορικά, εκκλησιαστικά και Κανονικά προβλήματα», στο Τιμητικόν αφιέρωμα εις τον Μητροπολίτην Κίτρους Βαρνάβαν (Αθήνα: 1980).

Ζηζιούλα Ιω., «Χριστολογία και Ύπαρξη. Η διαλεκτική κτιστού – ακτίστου και το δόγμα της Χαλκηδόνος, *Σύναξη 2* (1982).

Ιωάννη(Μητροπολίτη Κορυτσάς), «Εθνοτικές συγκρούσεις και Ορθόδοξη Εκκλησία», στο *Ορθόδοξες Εκκλησίες σε έναν πλουραλιστικό κόσμο*, επιμ. Εμ. Κλάψη (Αθήνα: Καστανιώτης 2006).

Καραβιδόπουλου Ι., *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη* (Θεσ/νίκη: Πουρναράς 2001).

Καρμίρη Ι., *Σύνοψις της Δογματικής διδασκαλίας της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας.* Ανάτυπον εκ της επιστημονικής επετηρίδος της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών 1955-1958 (Εν Αθήναις: 1957).

Κόϊου Ν., *Θεολογία και Εμπειρία κατά τον Γέροντα Σωφρόνιο*( Άγιον Όρος: Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου 2012).

Κοντoύ Π., *Τα δύο ευ της ευτυχίας. Εισαγωγή στα Ηθικά Νικομάχεια του Αριστοτέλη* (Αθήνα-Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης 2018).

Ν. Κοσμαδάκη, «Το ηθικό καθεστώς της δουλείας στα Πολιτικὰ του Αριστοτέλη» στο *Conatus-Journal of Philosophy* 2.1 (2017).

Κουκλάκη Εμ., «Το επιχείρημα του «έργου» μεταξύ οντολογικών προϋποθέσεων και τελεολογικών παραδοχών», στο *Conatus-Journal of Philosophy* 2, τεύχος 1 (2017).

Κύρκου Β., «Η κοινωνία η πολιτική αρίστη δια των μέσων», *στο Αριστοτέλης και η σύγχρονη εποχή*, *Πρακτικά του 6ου Πανελλήνιου Συνεδρίου (Ιερισσός 19-21 Οκτωβρίου 2001)*, επιμέλεια Ι. Καλογεράκου (Χαλκιδική-Ιερισσός 2004).

Λεοντσίνη Ε., «Αριστοτελική πολιτική φιλία και φιλελεύθερη κοινότητα», στο *Η Ελληνική Φιλοσοφία και τα προβλήματα της εποχής μας* (Αθήνα: Εκδόσεις Ιωνία 2009).

Λουδοβίκου Ν., *Η Ευχαριστιακή Οντολογία στη θεολογική σκέψη του Αγ. Μάξιμου του Ομολογητή.* *Διδακτορική Διατριβή που υποβλήθηκε στο τμήμα Ποιμαντικής της Θεολογικής Σχολής του Αριστοτέλειου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* (Θεσ/νίκη: 1989).

Losky Vl., *Η Μυστική Θεολογία της Ανατολικής Εκκλησίας,* μεταφρ. Στ. Πλευράκη (Θεσ/νίκη: Εκκλησ. Ίδρυμα Ευαγγ. Μάρκος 2007).

Μάγιεντορφ Ιω., *Βυζαντινή Θεολογία*, μεταφρ. επιμ. επιστ. θεώρηση Π. Κουμαριανού-Β. Τσάγκαλου (Αθήνα: Ίνδικτος 2010).

Μάνου Α. Χ., «Η έννοια της φρονήσεως στην Αριστοτελική ηθικοπολιτική διανόηση» στο *Δ.Ν. Κούτρας,* *Πολιτική Φιλοσοφία και οι επιδράσεις της*, Β΄ Διεθνές Συνέδριο Αριστοτελικής Φιλοσοφίας (Αθήνα: Εταιρεία Αριστοτελικών Μελετών το «Λύκειον» 1999).

Μαντζαρίδη Γ., *Εισαγωγή στην Ηθική. Η Ηθική στην κρίση του παρόντος και την πρόκληση του μέλλοντος* (Θεσ/νίκη: Πουρναράς3 1995).

Ματσούκα Ν., *Δογματική και Συμβολική Θεολογία*, τόμ. Β΄ (Θεσ/νίκη: 1985) 352 κ. ε

Ματσούκα Ν., *Κόσμος, Άνθρωπος και Κοινωνία κατά τον Μάξιμο Ομολογητή* (Αθήνα:Γρηγόρης 1980).

Μπέγζου Μ., «Πρόσωπο και Συνοδικότητα. Η προνεωτερική εμπειρία της Εκκλησίας και η σύγχρονη πλουραλιστική κοινωνία» *Θεολογία 2* (2009).

Μπετσάκου Β., *Βασικές αρχές της Κοσμολογίας του Μαξίμου του Ομολογητού*, στο διαδ. τόπο:

<http://www.myriobiblos.gr/texts/greek/betsakos_kosmologia.html>

Νησιώτη Ν., *Προλεγόμενα εις την Θεολογικήν Γνωσιολογίαν. Το ακατάληπτο του Θεού και η δυνατότης γνώσεως Αυτού* (Αθήνα: Εκδόσεις Πανεπιστημίου Αθηνών 1984).

Οικονόμου Χρ, «Ο Αγιοπνευματικός χαρακτήρας του Ευαγγελίου του Λουκά», στο *Θεολογία 71*(2000).

Πανταζάκου Π., «Η Ψυχή στον Αριστοτέλη και το Χριστιανισμό», στο *Αριστοτέλης και Χριστιανισμός. Πρακτικά Διεθνούς επιστημονικού Συνεδρίου* (Αθήνα 24-25 Νοεμβρίου 2016) Κοσμητεία Θεολογικής Σχολής Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών (Αθήνα: 2017).

Παπαδή Δ., *Αριστοτέλης Πολιτικά Ι, ΙΙ* (Θεσσαλονίκη: Ζήτρος 2006).

Παπαθανασίου Θ., «Διδάσκοντας γύπτους και Τσελεπήδες περί περιτομής και αβατάρα. Ιθαγένεια και Ερώτημα περί Αληθείας σε συνθήκες Πολυπολιτισμικότητας», *Σύναξη 2* τ. 98 (2006).

Πατρώνου Γ., *Ιστορία και εσχατολογία στη Βασιλεία του Θεού*, (Αθήνα: Εκδόσεις Δόμος, Β΄ Έκδοση 2002).

Πίτερσεν Ρ., «Άφεση και Συμφιλίωση στη χριστιανική Θεολογία. Ένας δημόσιος ρόλος για την Εκκλησία στην κοινωνία των πολιτών», στο *Ορθόδοξες Εκκλησίες σε έναν πλουραλιστικό κόσμο. Ένας οικουμενικός διάλογος.*, επιμ. Εμ. Κλάψη, μεταφρ. Αρ. Αλαβάνου (Αθήνα: Καστανιώτης 2006).

Ροδοπούλου Π., *Μελέται Β΄ Νομοκανονικά-Ιστορικοκανονικά και Άλλα*, (Θεσ/νίκη: Εκδόσεις Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών 2008).

Σκαλτσά Θ., *Ο χρυσούς αιών της αρετής: Αριστοτελική ηθική* (Αθήνα: Αλεξάνδρεια 1993).

Τερέζη Χρ., «Η Ορθοδοξία και ο σεβασμός της ανθρώπινης προσωπικότητας», στο *Η Ορθοδοξία ως Πολιτισμικό Επίτευγμα και τα Προβλήματα του Σύγχρονου Κόσμου* (Πάτρα:ΕΑΠ 2002).

Τερέζη Χρ., και Τεμπέλη Η., «Οι έννοιες Ουσία-Φύσις, Πρόσωπον -Υπόστασις, στη Νεοπλατωνική Φιλοσοφία και στην Ορθόδοξη Θεολογία», στο *Η Ορθοδοξία ως Κληρονομιά. Θεολογία και Φιλοσοφία στην Εποχή των Πατέρων* τομ. Γ΄(Πάτρα: ΕΑΠ 2008).

Τσαλαμπούνη Α., «Ο Ιησούς Χριστός στο κατά Λουκάν Ευαγγέλιο», στο *Εξηγητικά* (Θεσ/νίκη: χωρίς εκδότη 2013).

Τσέλλερ-Νέστλε, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, μετ. Χ. Θεοδωρίδη (Αθήνα: Εστία 1980).

Φαράντου Μ., *Δογματική και Ηθική. Εισαγωγικά* (Αθήνα: χωρίς εκδότη 1973).

Φειδά Β., *Εκκλσιαστική Ιστορία Α*΄, (Αθήνα: Ιδιωτική Έκδοση Β΄1994).

Φλωρόφσκυ Γ., *Το Σώμα του ζώντος Χριστού*, μεταφρ. Ι. Παπαδόπουλου (Αθήνα: Αρμός 1999).

**Β.2 ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ**

Ackrill J. L, «Aristotle on Eudaimonia» στο *In Essays on Aristotle΄s Ethics* επιμ. A. Porty (Berkeley and Los Angeles: University of California Press 1980).

Adler J. M., *Ο Αριστοτέλης για όλους. Δύσκολος στοχασμός σε απλοποιημένη μορφή*, μεταφρ. Π. Κοτζιά-Παντελή (Αθήνα: Παπαδήμας6 2009).

Austin L. J, «A plea for excuses: The presidential address» στο *Proceedings of the aristotelian society*. Vol. 57. (Aristotelian Society Wiley 1956).

Black M., *The book of Enoch or I Enoch, with commentary and textual notes*. In consultation with J. Vanderkam (Leiden the Netherlands by F. J. Brill 1985).

Bleicken J., «Die Einheit der Athenischen Demokratie in Klassischer Zeit», στο *Hermes*, vol. 115, no. 3, (1987),

Bovon F. και Koester H. T, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50* (Augsburg: Fortress Publishers, 2002).

Broadie W. S., *Ethics with Aristotle* (New York: Oxford University Press 1994), ιδιαίτερα στο κεφ. 1. «Happiness, the Supreme End».

Brentano F., *Aristoteles und seine Weltanschauung* (Leipzig: Verlag von Quelle & Meyer 1911).

Brown E., «Aristotle on the choice of lives: Two concepts of self- sufficiency» στο *Quel choix de vie* (2011).

Brown L., «What is “the mean relative to us” in Aristotle‟ s ethics? », στο Phronesis 42, τχ. 1 (1997).

Brüllmann Ph., «Music Builds Character Aristotle, Politics VIII 5, 1340a14–b5.» στο Apeiron 46.4 (2013).

Conzelmann H., *Die Mitte zur Zeit*, *beiträge zur historischen Theologie*, (Tübingen: herausgeben von Gerhard Ebeling, J.C.B Mohr (Paul Siebeck) 1993).,

Curren R., «Aristotle’s educational politics and the Aristotelian renaissance in philosophy of education» στο *Oxford Review of Education Vol. 36, No. 5,* (October 2010).

Dahl N., «Contemplation and eudaimonia in the Nicomachean Ethics» στο J*. Miller Aristotle's Nicomachean Ethics* (Cambridge: Critical Guides Cambridge University Press 2011).

Dihle A., *The Theory of Will in Classical Antiquity* (Berkeley and Los Angeles: The University of California Press 1982).

McDowell J., «Eudaimonism and Realism in Aristotle΄s Ethics», στο *The Engaged Intellect. Philosophical Essays* (Cambridge, Massachusetts and London England: Harvard University Press 2009).

Düring In., *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του*, μεταφρ. Α. Γεωργίου- Κατσιβέλα, τομ Β΄ (Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ 2003).

Eichler D. K., *Die Freundschaft der Politik,* στο διαδ. τόπο: <https://www.blogs.uni-mainz.de/fb05philosophie/files/2013/07/Eichler-2006-Die-Freundschaft-der-Politik.pdf>

McFarland Ian., «Who is My Neighbor? The Good Samaritan as a Source for Theological Anthropology», στο Modern Theology 17.1 (2001).

Fischer J., «Evangelische Ethik und Kasuistik», στο Zeitschrift für Evangelische Ethik, 53.1: 46-58 (2009).

Fitzmyer A. J., *A Christological Catechism. New Testament answers. New revised edition* (New York-Mahwah: Paulist Press 1991).

Frank J., A *Democracy of distinction Aristotle and the work of Politics*, (Chicago and London: Chicago Press 2005).

Frank J., «On Logos and Politics in Aristotle», στο Aristotle’s Politics: A Critical Guide (T. Lockwood & T. Samaras Eds), (Cambridge University Press 2015).

Frede M., «A free will: Origins of the notion in ancient Thought», επιμ. A. Long, Vol. 68 (Berkeley and Los Angeles: University of California Press. 2011).

Fröhlich G., «Die aristotelische" eudaimonia" und der Doppelsinn: vom guten Leben», στο Archiv für Begriffsgeschichte (Published by: Felix Meiner Verlag GmbH 2012).

Hardie R. F. W, «Aristotle and the freewill problem» στο *Philosophy*, *43*, 165 (1968) 274-278.

Heath M., «Aristotle on Natural Slavery», στο *Phronesis* 53(2008).

Heinaman R., « Eudaimonia and Self-Sufficiency in the" Nicomachean Ethics"» στο *Phronesis vol. 33, No.1* (Published by Brill 1988).

Höffe Ot., *Aristoteles-Nikomachische Ethik* (Berlin: Akademie Verlag GmbH 2006).

Höffe Ot., Aristoteles Politik. Herausgegeben von Ot. Höffe (Berlin: Akademia Verlag GmbH 2001).

Höffe Ot., *Praktische philosophie: das modell des Aristoteles* (Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2018).

Hoffmann M., *Der Standard des Guten bei Aristoteles Regularität in Unbestimmten: Aristoteles΄ Nikomachische Ethik als Gegenstand der Partikularismus, Generalismus – Dibatte* (Freiburg-München: Verlag Karl Alber 2010).

Hong M. S., *Those who weep shall lauch. Reversal of Weeping in the Gospel of Luke* (Eugene, Oregon: Pickwick publications 2018).

Horn W. F., *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986).

Hursthouse R., «Acting and Feeling in Character:" Nicomachean Ethics" 3. I» στο *Phronesis* (1984).

Jaeger W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin: Weidmann, Nachdruck der 2. Veränderten Auflage 1955).

Johnson T. L., *The Gospel of Luke. Sacra Pagina Series Volume 3*, J. Daniel, J.S Harrington Editor (Minnesota:The Liturgical Press 1991).

Kenny A., *Aristotle's Theory of the Will* (London: Duckworth 1979).

Keyt D., «Aristotle’s political philosophy», στο *A companion to ancient philosophy* (2006).

Keyt D., «Intellectualism in Aristotle», στο *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* 12 (1978).

Klein H., *Das Lukasevangelium. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament.* (Vandenhoeck & Ruprecht 2006).

Kraut R., *Aristotle on the Human Good* (Princeton New Jersey: Princeton University Press 1989).

Kraut R., *Aristotle: political philosophy*. (Oxford University Press on Demand, 2002).

Krug J., «Wer ist mein Nächster?» στο *Loccumer Pelikan Religionspädagogisches Magazin für Schule und Gemeinde 1* (Hannover 2002).

Kullmann W., *Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη*, μετάφρ. Α. Ρεγκάκος (Αθήνα: εκδόσεις ΜΙΕΤ 1996).

Kullmann W., «Der Mensch Als Politisches Lebewesen Bei Aristoteles», στο *Hermes*, vol. 108, no. 3, (1980) 429 στο διαδ. τόπο: *JSTOR*, [www.jstor.org/stable/4476177](http://www.jstor.org/stable/4476177).

Maier G., *Lukas-Evangelium 2 Teil. Edition C Bibel Kommentar* (Neuhausen-Stuttgart: Verlag Hännsler 1992).

Marshall H. I., *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (Michigan:Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 1978)252.

Meadors G., «The “Poor” in the Beatitudes of Matthew and Luke» στο *Grace Theological Journal* 6.2 (1985).

Miller F., «Aristotle's Political Theory», στο The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), στο <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/aristotle-politics/>

Miller F., «Aristotle Property Rights», στο *Τhe Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter 317*(1986), στο <https://orb.binghamton.edu/sagp/317>

Miller F., *Nature, Justice and Rights in Aristtle΄s Politics* (Oxford University Press 1997).

Moltmann J., *Τι είναι Θεολογία σήμερα; Δύο Μελετήματα για την Επικαιροποίησή της* μεταφρ. Π. Γιατζάκης (Αθήνα: Άρτος Ζωής 2008).

Mulgan R., «The role of friendship in Aristotle΄s political theory», στο Critical Review international social and political Philosophy 2:4, (2007) 15-32 στο <http://dx.doi.org/10.1080/13698239908403289>

Müller G., «Probleme der aristotelischen Eudaimonielehre» στο *Museum Helveticum*, 17, (1960) και στο F.-P. Hager (Hrsg.), *Ethik und Politik des Aristoteles*, (Darmstadt 1972).

Müller Y., *Die Bedeutung der Freiheit in dem Begriff der Eudaimonia bei Aristoteles*, (Universität Paderborn: GRIN Verlag 2008).

Ortiz C. M. de Landázuri,. «Der Begriff der Lust bei Aristoteles», στο *Archiv für Begriffsgeschichte* 55 (2013).

Rapp Chr, «Αντιμετωπίζοντας την αριστοτελική έννοια της βούλησης», επιμ. Στ. Ευθυμιάδη, Π. Θανασά, Χ. Παναγίδη, μεταφρ. Φ. Κτενίδη, στο *Αναγνώσεις του Αριστοτέλη* (Κύπρος: Εκδόσεις Πανεπιστημίου Λευκωσίας 2014).

Rapp Chr. και Corcilius K., *Aristoteles. Leben-Werk-Wirkung* (Stuttgard-Weimar: Verlag J.B. Metzler 2011).

Rapp Chr., *Aristoteles zur Einführung* (Hamburg: Junius Verlag GmbH, 2004).

Rapp, «Nicomachean ethics VII 13-14: Pleasure and Eudaimonia», στο *Nicomachean Ethics*, επιμ. C. Natali (Oxford: Oxford University Press 2009).

Riesbeck D., «From the Household to the City» στο *Aristotle on Political Community* (Cambridge: Cambridge University Press 2016).

Ritter J., (1953) «Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles. In: Von der Bedeutung der Geisteswissenschaften für die Bildung unserer Zeit» στο *Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles.* Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen (Geisteswissenschaften), vol 1. VS Verlag für Sozialwissenschaften, (Wiesbaden: 1953).

Roche D. T., «Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics I: Reconsidering the Intellectualist Interpretation», στο *Journal of the History of Philosophy* 26, no. 2 (USA Baltimore: Johns Hopkins University Press 1988).

Ross D. W, *Αριστοτέλης*, μεταφρ. Μ. Μήτσου (Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ 1993).

Rother W., «Jenseits des Hedonismus: Aristoteles über Lust, Tugend und glückliches Leben». *Méthexis* 19 (2006).

Rotry A., «Akrasia and Pleasure: Nicomachean ethics», στο *Essays on Aristotle’s Ethick* (United States of America 1980).

Ryle G., *The concept of mind* (London Hutchinson).

Schneider W., *Ousia und eudaimonia: die Verflechtung von Metaphysik und Ethik bei Aristoteles* (Berlin-New York: Walter de Gruyter 2001).

Schütrumpf Eck., «Aristotle, political thought», στο *The Encyclopedia of Ancient History* (eds R. S. Bagnall, K. Brodersen, C. B. Champion, A. Erskine and S. R. Huebner) (2013).

Schütrumpf Eck., *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, (Amsterdam: Verlag: B.R Grüner 1980).

Schweizer E., «Formgeschichtliches zu den Seligpreisungen Jesu», στο *New Testament Studies, vol 19* (Januar 1971).

Scott D., «Primary and Secondary Eudaimonia», στο Aristotelian Society Supplementary Volume, Volume 73, Issue (Oxford: Oxford University Press 1 July 1999).

Sorabji R., «Aristotle on the Role of Intellect in Virtue» στο *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Vol. 74, Published by: Wiley on behalf of The Aristotelian Society (1973 - 1974) 107-129 <http://www.jstor.org/stable/4544852>

Strecker G., «Die Makarismen der Bergpredigt» στο *New Testament Studies, vol 17* (April 1971).

Terezis C., «Education as a mean of politics and ethics meeting in Aristotle», στο *Philotheos* 5 (Beograd: 2005).

Westerink G. L., *Michael Psellus, De omnifaria doctrina*, Nijmegen: Centrale Drukkerij N.V., 1948: 17-108.

Wheeler M., «Self-Sufficiency and the Greek City» στο *Journal of the History of Ideas, Vol. 16, No. 3* (University Pennsylvania Press Jun.1955).

U. Wolf U., «Über den Sinn der Aristotelische Mesoteslehre» στο *Phronesis* 33, τχ. 1 (1988).

Wolff, *Ο Αριστοτέλης και η Πολιτική*, μεταφρ. Κ Πετρόπουλος, Δεύτερο μέρος ( Αθήνα: Εκδ. Ινστιτούτο του βιβλίου-Μ. Καρδαμίτσα 1991).

Wolg Uh., *Aristoteles – Nikomachische Ethik*, (Darmstadt: Verlag wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002).

Wolter M., «Reich Gottes bei Lukas», στο *New Testament Studies / Volume 41 / Issue 04 /* October 1995.

Wolter M., *Theologie und Ethos im frühem Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas* (Τübingen: Mohr Siebeck 2009).

Zizioulas I., *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, στο «St Vladimir΄s Seminary Press» (Crestwood New York 1997).

**Γ. ΛΕΞΙΚΑ**

<http://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/tools/liddel-scott/search.html?lq=%CF%84%CE%AC%CE%BB%CE%B1%CF%82&exact=true>

<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/lexica.jsp#qid=62964&ql=OU)AI%2F&q=%CE%BF%E1%BD%90%CE%B1%CE%AF&usr_input=greek>

**Υπεύθυνη Δήλωση Συγγραφέα:**

Δηλώνω ρητά ότι, σύμφωνα με το άρθρο 8 του Ν.1599/1986, η παρούσα εργασία αποτελεί αποκλειστικά προϊόν προσωπικής μου εργασίας, δεν προσβάλλει κάθε μορφής δικαιώματα διανοητικής ιδιοκτησίας, προσωπικότητας και προσωπικών δεδομένων τρίτων, δεν περιέχει έργα/εισφορές τρίτων για τα οποία απαιτείται άδεια των δημιουργών/δικαιούχων και δεν είναι προϊόν μερικής ή ολικής αντιγραφής, οι πηγές δε που χρησιμοποιήθηκαν περιορίζονται στις βιβλιογραφικές αναφορές και μόνον και πληρούν τους κανόνες της επιστημονικής παράθεσης.

1. Το 2016 διοργανώθηκε στην Αθήνα διεθνές συνέδριο με θέμα: «Αριστοτέλης και Χριστιανισμός». Πρβλ. *Πρακτικά Διεθνούς επιστημονικού Συνεδρίου* (Αθήνα 24-25 Νοεμβρίου 2016) Κοσμητεία Θεολογικής Σχολής Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών (Αθήνα: 2017) [↑](#footnote-ref-1)
2. Ο Αριστοτέλης στο έβδομο βιβλίο των *Πολιτικών* αφιερώνει εκτενή κεφάλαια (λόγου χάρη το 1ο , το 2ο και το 12ο) για να πραγματευθεί τη σύμφυση της ευδαιμονίας με τις έννοιες του πολίτη, της πόλης και του πολιτεύματος. Βλ. W.D. Ross, *Aristotelis politica*, Oxford: Clarendon Press, 1957 (repr. 1964): 1-269 (1252a1-1342b34), Retrieved from: <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0086:035:421032> [↑](#footnote-ref-2)
3. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει ο τρόπος που οι μεγάλοι Πατέρες και εκκλησιαστικοί συγγραφείς της Εκκλησίας συσχετίζουν τους μακαρισμούς με τη Βασιλεία του Θεού. Η παρούσα μελέτη κατέβαλε προσπάθεια, στο σχετικό κεφάλαιο, να παρουσιάσει την ερμηνευτική αποτίμηση αυτών των υπομνημάτων σε συσχέτιση με τη οπτική των σύγχρονων θεολόγων συγγραφέων. [↑](#footnote-ref-3)
4. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Κύριλλος Αλεξανδρείας στα σχόλια του κατά Λουκάν Ευαγγελίου επανειλημμένα προσπελάζει το ερώτημα περί της επερχόμενης Βασιλείας του Θεού με το επιχείρημα ότι τούτη δεν θα γίνει αντιληπτή διά της παρατήρησης του χρόνου, αλλά διά του *καιρού* δηλαδή της κατάλληλης προετοιμασίας του ανθρώπου, ώστε να τύχει μέτοχος της Βασιλείας των Ουρανών. Πρβλ. Κυρίλλου Αλεξανδρείας, [*Commentarii in Lucam* (in catenis). {4090.108}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=4090&wid=108&q=CYRILLUS%20Alexandrinus&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 72, Paris: Migne, 1857-1866: 476-949, εδώ 72, 840 &841. [↑](#footnote-ref-4)
5. Ειδικότερα στο πρώτο, στο δεύτερο και το δωδέκατο κεφάλαιο του 7ου βιβλίου των *Πολιτικών* ο Αριστοτέλης αναζητά τον *αιρετώτατον* βίο, εκείνη δηλαδή την προτίμηση του πολίτη που θα επηρεάσει αποφασιστικά τη σύσταση του πολιτεύματος, την σχεσιακή δυναμική πολίτη και πολιτικής κοινωνίας, επομένως και την ευδαιμονία της πόλης. Πρβλ. W.D. Ross, *Aristotelis politica*, Oxford: Clarendon Press, 1957 (repr. 1964): 1-269 (1252a1-1342b34), εδώ 1323a 14- 1337a7. [↑](#footnote-ref-5)
6. Αξίζει να σημειωθεί ότι στους περισσότερους ξένους μελετητές ο όρος «ευδαιμονία» παραμένει αμετάφραστος ήτοι «eudaimonia» ή «eudaimonie», δείγμα του εξαιρετικού εννοιολογικού βάθους που διαθέτει ο όρος και της σημαντικής θέσης στην τελεολογική προοπτική του Αριστοτέλη. [↑](#footnote-ref-6)
7. # «ευδαίμων», *Βασικό Λεξικό της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας,* επιστημ. υπεύθ. Ι. Καζάζης στο διαδ. τόπο:<http://www.greek-language.gr/greekLang/ancient_greek/tools/lexicon/lemma.html?id=106> (ημερ. ανάκτησης 27.09.18) και Liddell & Scott, «ευδαιμονία», *Λεξικό της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας* -*Επιτομή του Μεγάλου Λεξικού* (Αθήνα: εκδόσεις Πελεκάνος 2007) 355 και <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/tsearch.jsp#s=1> (ημερ.ανάκτησης 15.11.18)

   [↑](#footnote-ref-7)
8. Ο In. Düring επιχειρεί στο δίτομο έργο του μία συνολική ερμηνευτική αποτίμηση της σκέψης του Αριστοτέλη, δίδοντας έμφαση ότι η φιλοσοφία της ανθρώπινης συμβίωσης είναι πράξη. Πρβλ. In. Düring, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του*, μεταφρ. Α. Γεωργίου- Κατσιβέλα, τομ Β΄ (Αθήνα: **Μ**ορφωτικό **Ί**δρυμα .**Ε**θνικής. **Τ**ράπεζας 2003)254. [↑](#footnote-ref-8)
9. M. J. Adler, *Ο Αριστοτέλης για όλους. Δύσκολος στοχασμός σε απλοποιημένη μορφή*, μεταφρ. Π. Κοτζιά-Παντελή (Αθήνα: Παπαδήμας20096) 40 κ. ε [↑](#footnote-ref-9)
10. Ο . Ot. Höffe στο εμπεριστατωμένο έργο του για τον Αριστοτέλη διαβλέπει τη άμεση εξάρτηση ηθικής και πολιτικής πράξης. Πρβλ. Ot. Höffe, *Aristoteles-Nikomachische Ethik* (Berlin: Akademie Verlag GmbH 2006) 40 κ.ε [↑](#footnote-ref-10)
11. «..*ἡ δὲ τῶν ἀτελῶν ἐνέργεια ἀτελής, εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ’ ἀρετὴν τελείαν…*» F. Susemihl, *Aristotelis ethica Eudemia*, Leipzig: Teubner, 1884 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1967) 1219a 37-39, Retrieved from: <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0086:009:27824> [↑](#footnote-ref-11)
12. In. Düring, *Ο Αριστοτέλης,* ό. π., 257. [↑](#footnote-ref-12)
13. Ur. Wolg,, *Aristoteles – Nikomachische Ethik*, (Darmstadt: Verlag wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002) 55 κ.ε [↑](#footnote-ref-13)
14. W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, μεταφρ. Μ. Μήτσου (Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ 1993) 272 κ. ε [↑](#footnote-ref-14)
15. M. Hoffmann, *Der Standard des Guten bei Aristoteles Regularität in Unbestimmten: Aristoteles΄ Nikomachische Ethik als Gegenstand der Partikularismus, Generalismus – Dibatte* (Freiburg-München: Verlag Karl Alber 2010) 65 κ.ε [↑](#footnote-ref-15)
16. Πρβλ. Chr. Rapp, *Aristoteles zur Einführung* (Hamburg: Junius Verlag GmbH, 2004) 30 κ. ε [↑](#footnote-ref-16)
17. Πρβλ S. W. Broadie, *Ethics with Aristotle* (New York: Oxford University Press 1994), ιδιαίτερα στο κεφ. 1. «Happiness, the Supreme End» 21 κ. ε [↑](#footnote-ref-17)
18. W. Kulmann, *Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη*, μετάφρ. Α. Ρεγκάκος (Αθήνα: εκδόσεις ΜΙΕΤ 1996) 13 κ. ε [↑](#footnote-ref-18)
19. R. Kraut, *Aristotle on the Human Good* (Princeton New Jersey: Princeton University Press 1989)80. [↑](#footnote-ref-19)
20. D. Scott, «Primary and Secondary Eudaimonia», στο Aristotelian Society Supplementary Volume, Volume 73, Issue (Oxford: Oxford University Press 1 July 1999) 225 κ. ε [↑](#footnote-ref-20)
21. Πρβλ. L. J. Ackrill, «Aristotle on Eudaimonia», στο *In Essays on Aristotle΄s Ethics* επιμ. A. Porty (Berkeley and Los Angeles: University of California Press 1980) 13 κ. ε [↑](#footnote-ref-21)
22. Πρβλ.Chr. Rapp, «Nicomachean ethics VII 13-14: Pleasure and Eudaimonia», στο *Nicomachean Ethics*, επιμ. C. Natali (Oxford: Oxford University Press 2009) 91. [↑](#footnote-ref-22)
23. N. Dahl «Contemplation and eudaimonia in the Nicomachean Ethics», στο J*. Miller Aristotle's Nicomachean Ethics* (Cambridge: Critical Guides Cambridge University Press 2011)66-91. [↑](#footnote-ref-23)
24. «..*αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις*…»W.D. Ross, *Aristotle's metaphysics*, 2 vols., Oxford: Clarendon Press, 1924 (repr. 1970 [of 1953 corr. edn.]): 1:980a21-1028a6; 2:1028a10-1093b29.Retrieved from: <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0086:025:460720> [↑](#footnote-ref-24)
25. W.D. Ross, *Αριστοτέλης,* ό. π., 288. [↑](#footnote-ref-25)
26. T. D. Roche. «Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics I: Reconsidering the Intellectualist Interpretation», στο *Journal of the History of Philosophy* 26, no. 2 (USA Baltimore: Johns Hopkins University Press 1988)178. [↑](#footnote-ref-26)
27. F. Wolff, *Ο Αριστοτέλης και η Πολιτική*, μεταφρ. Κ Πετρόπουλος, Δεύτερο μέρος ( Αθήνα: Εκδ. Ινστιτούτο του βιβλίου-Μ. Καρδαμίτσα 1991) 41 κ.ε [↑](#footnote-ref-27)
28. T. D. Roche. «Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics, ό. π., 179. [↑](#footnote-ref-28)
29. R. Heinaman, « Eudaimonia and Self-Sufficiency in the" Nicomachean Ethics"», στο *Phronesis vol. 33, No.1* (Published by Brill 1988) 31-53 [↑](#footnote-ref-29)
30. W. Schneider, *Ousia und eudaimonia: die Verflechtung von Metaphysik und Ethik bei Aristoteles* (Berlin-New York: Walter de Gruyter 2001) 123 κ. ε [↑](#footnote-ref-30)
31. Πρβλ. J. McDowell, «Eudaimonism and Realism in Aristotle΄s Ethics», στο *The Engaged Intellect. Philosophical Essays* (Cambridge, Massachusetts and London England: Harvard University Press 2009) 23 κ. ε [↑](#footnote-ref-31)
32. Π. Κόντος, *Τα δύο ευ της ευτυχίας. Εισαγωγή στα Ηθικά Νικομάχεια του Αριστοτέλη* (Αθήνα-Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης 2018) 67 κ. ε [↑](#footnote-ref-32)
33. *«..οὔτ᾽ ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους*…», I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, Oxford: Clarendon Press,1894(repr.1962):1-224(1094a1-1181b23)1103a23-26.Retrievedfrom: <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0086:010:42140> [↑](#footnote-ref-33)
34. «..*οὕτω δὴ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ’ ἀνδρεῖα ἀνδρεῖοι. μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὸ γινόμενον ἐν ταῖς πόλεσιν*..» I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea,* ό. π., 1103a 34- 1103b 2. [↑](#footnote-ref-34)
35. l. Brown, «What is “the mean relative to us” in Aristotle‟ s ethics? », στο *Phronesis* 42, τχ. 1 (1997) 77 κ. ε [↑](#footnote-ref-35)
36. «..*ὥστε τὸ λογιστικόν ἐστιν ἕν τι μέρος τοῦ λόγον ἔχοντος. ληπτέον ἄρ’ ἑκατέρου τούτων τίς ἡ βελτίστη ἕξις·*..» I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea,* ό. π., 1139a 14-16. [↑](#footnote-ref-36)
37. «..*ἐν ἁπάσῃ δὲ πράξει καὶ προαιρέσει τὸ τέλος*·..», I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea,* ό. π., 1097a 20-21. [↑](#footnote-ref-37)
38. «..*οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ’ ἵν’ ἀγαθοὶ γενώμεθα*..», I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea,* ό. π., 1103b 27-28. [↑](#footnote-ref-38)
39. Πρβλ. Για τον όρο «προαίρεση», Μ. Δραγώνα-Μονάχου, «Η προαίρεση στον Αριστοτέλη και στον Επίκτητο», *Φιλοσοφία 8–9 (1978–79)* 265-310. [↑](#footnote-ref-39)
40. «..*Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν*..». I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, ό. π., 1107a 1-3. [↑](#footnote-ref-40)
41. I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea* , ό. π., 1106a 36-1106b 7. [↑](#footnote-ref-41)
42. Πρβλ. M.Ganter, «Mittel und Ziel in der praktischen Philosophie des Aristoteles», στο *Tijdschrift Voor Filosofie* 39, τχ. 1 (1977)157-158 και L.Brown, «What is “the mean relative to us” in Aristotle‟ s ethics? » στο *Phronesis* 42, τχ. 1 (1997): 77–93. [↑](#footnote-ref-42)
43. G. Fröhlich, «Die aristotelische" eudaimonia" und der Doppelsinn: vom guten Leben», στο *Archiv für Begriffsgeschichte* (Published by: Felix Meiner Verlag GmbH 2012) 21–44. [↑](#footnote-ref-43)
44. G. Müller, «Probleme der aristotelischen Eudaimonielehre», στο *Museum Helveticum*, 17, (1960) 123. και στο F.-P. Hager (Hrsg.), *Ethik und Politik des Aristoteles*, (Darmstadt 1972) 368-402 [↑](#footnote-ref-44)
45. Εμ. Κουκλάκης, «Το επιχείρημα του «έργου» μεταξύ οντολογικών προϋποθέσεων και τελεολογικών παραδοχών», στο *Conatus-Journal of Philosophy* 2, τχ. 1 (2017) 57–72. [↑](#footnote-ref-45)
46. Ot. Höffe, *Praktische philosophie: das modell des Aristoteles* (Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2018) 155 κ. ε [↑](#footnote-ref-46)
47. «..*οἷον καὶ φοβηθῆναι καὶ θαρρῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὅλως ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι ἔστι καὶ μᾶλλον καὶ ἧττον, καὶ ἀμφότερα οὐκ εὖ· τὸ δ᾽ ὅτε δεῖ καὶ ἐφ᾽ οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς..*». I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, ό. π., 1106b 18-23. [↑](#footnote-ref-47)
48. «..*καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τἀληθὲς ἐν ἑκάστοιςὁρᾶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὤν*…», Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, ό. π., 1113a 31-33. [↑](#footnote-ref-48)
49. «..*ἀλλ’ οὐχ αἱ ὑπερβολαὶ αὐτῶν οὐδ’ αἱ ἐλλείψεις. οὐκ ἔστιν οὖν οὐδέποτε περὶ αὐτὰ κατορθοῦν, ἀλλ’ ἀεὶ ἁμαρτάνειν.*.», I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, ό. π., 1107a 13-15. [↑](#footnote-ref-49)
50. G. Müller, «Probleme der aristotelischen Eudaimonielehre», ό. π., 378 κ. ε [↑](#footnote-ref-50)
51. «..*Ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλεύσασθαι· τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτ’ ἔργον εἶναί φαμεν, τὸ εὖ βουλεύεσθαι*,..» I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, ό. π., 1141b 8-10. [↑](#footnote-ref-51)
52. *«..διὸ καὶ τὸν βίον ἀγαπῶσι τὸν ἀπολαυστικόν. τρεῖς γάρ εἰσι μάλιστα οἱ προύχοντες, ὅ τε νῦν εἰρημένος καὶ ὁ πολιτικὸς καὶ τρίτος ὁ θεωρητικός..»,* I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea* ό. π., 1095b17-19. [↑](#footnote-ref-52)
53. F. Susemihl, *Aristotelis ethica Eudemia*, ό. π., 1249a 15-20. [↑](#footnote-ref-53)
54. « *ἡ δὲ προαίρεσις περὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ κακὸν καὶ τὰ φαινόμενα, τοιαῦτα δὲ φύσει ἡδονὴ καὶ λύπη*…», F. Susemihl, *Aristotelis ethica Eudemia* , ό. π., 1227 b 5. [↑](#footnote-ref-54)
55. « *διὰ τοῦτο ὁ ἀληθῶς εὐδαίμων καὶ ἥδιστα ζήσει, καὶ τοῦτο οὐ μάτην οἱ ἄνθρωποι ἀξιοῦσιν*..», F. Susemihl, *Aristotelis ethica Eudemia* , ό. π., 1249a 19-20. [↑](#footnote-ref-55)
56. M. C. Ortiz de Landázuri,. «Der Begriff der Lust bei Aristoteles», στο *Archiv für Begriffsgeschichte* 55 (2013) 7–18. [↑](#footnote-ref-56)
57. U. Wolf, «Über den Sinn der Aristotelische Mesoteslehre», στο *Phronesis* 33, τχ. 1 (1988) 54-75. [↑](#footnote-ref-57)
58. Ot. Höffe, *Aristoteles-Nikomachische Ethik* (Berlin: Akademie Verlag GmbH 2006) 40 κ.ε [↑](#footnote-ref-58)
59. W. Rother, «Jenseits des Hedonismus: Aristoteles über Lust, Tugend und glückliches Leben», στο *Méthexis* 19 (2006) 11–23. [↑](#footnote-ref-59)
60. «..*ὅ τε γὰρ ἐγκρατὴς οἷος μηδὲν παρὰ τὸν λόγον διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ποιεῖν καὶ ὁ σώφρων, ἀλλ᾽ ὃ μὲν ἔχων ὃ δ᾽ οὐκ ἔχων φαύλας ἐπιθυμίας, καὶ ὃ μὲν τοιοῦτος οἷος μὴ ἥδεσθαι παρὰ τὸν λόγον, ὃ δ᾽ οἷος ἥδεσθαι ἀλλὰ μὴ ἄγεσθαι*..», I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, ό. π., 1151b 34-1152a3. [↑](#footnote-ref-60)
61. A. Rotry, «Akrasia and Pleasure: Nicomachean ethics», στο *Essays on Aristotle’s Ethick* (United States of America 1980) 267 κ. ε [↑](#footnote-ref-61)
62. Π. Κοντός, *Τα δύο ευ της ευτυχίας,* ό. π., 199. [↑](#footnote-ref-62)
63. S. W. Broadie, *Ethics with Aristotle,* ό. π., 270 κ. ε [↑](#footnote-ref-63)
64. W.D. Ross, *Αριστοτέλης,* ό. π., 361 κ. ε [↑](#footnote-ref-64)
65. «*Περὶ μὲν οὖν ἐγκρατείας καὶ ἀκρασίας καὶ περὶ ἡδονῆς καὶ λύπης εἴρηται, καὶ τί ἕκαστον καὶ πῶς τὰ μὲν ἀγαθὰ αὐτῶν ἐστὶ τὰ δὲ κακά·..» I. Bywater, Aristotelis ethica Nicomachea,* ό. π., 1154 b32-34. [↑](#footnote-ref-65)
66. «*Οὐκ ἀεὶ δ᾽ οὐθὲν ἡδὺ τὸ αὐτὸ διὰ τὸ μὴ ἁπλῆν ἡμῶν εἶναι τὴν φύσιν, ἀλλ᾽ ἐνεῖναί τι καὶ ἕτερον, καθὸ φθαρτοί.*.», *I. Bywater, Aristotelis ethica Nicomachea,* ό. π.,1154 b 20-22. [↑](#footnote-ref-66)
67. W. F. R. Hardie, «Aristotle and the freewill problem» στο *Philosophy*, *43*, 165 (1968) 274-278. Βλ επίσης R. Hursthouse, «Acting and Feeling in Character:" Nicomachean Ethics" 3. I» στο *Phronesis* (1984) 252-266. [↑](#footnote-ref-67)
68. C. Rapp, «Αντιμετωπίζοντας την αριστοτελική έννοια της βούλησης», επιμ. Στ. Ευθυμιάδη, Π. Θανασά, Χ. Παναγίδη, μεταφρ. Φ. Κτενίδη, στο *Αναγνώσεις του Αριστοτέλη* (Κύπρος: Εκδόσεις Πανεπιστημίου Λευκωσίας 2014) 51-69. [↑](#footnote-ref-68)
69. A. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity* (Berkeley and Los Angeles: The University of California Press 1982) 45. [↑](#footnote-ref-69)
70. G. Ryle, *The concept of mind* (London Hutchinson) 65. [↑](#footnote-ref-70)
71. J.L.Austin, «A plea for excuses: The presidential address», στο *Proceedings of the aristotelian society*. Vol. 57. (Aristotelian Society Wiley 1956) 1-30 [↑](#footnote-ref-71)
72. A. Kenny, *Aristotle's Theory of the Will* (London: Duckworth 1979) [↑](#footnote-ref-72)
73. M. Frede, *A free will: Origins of the notion in ancient Thought* επιμ. A. Long, Vol. 68 (Berkeley and Los Angeles: University of California Press. 2011) 24 κ. ε [↑](#footnote-ref-73)
74. «..*ὅ γ’ ἄνθρωπος καὶ πράξεών τινών ἐστιν ἀρχὴ μόνον τῶν ζῴων*·..» F. Susemihl, *Aristotelis ethica Eudemia*, ό. π., 1222 b 20. [↑](#footnote-ref-74)
75. Ot. Höffe, *Aristoteles-Nikomachische Ethik,* ‚ό. π, 182. [↑](#footnote-ref-75)
76. Η χρήση του όρου «αρχή» σε ολόκληρο το αριστοτελικό Corpus ξεπερνά τις χίλιες φορές με πολλαπλή σημασιολογία. Η ευδαιμονία δεν αποτελεί εξαίρεση διότι «..ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία τῶν τιμίων καὶ τελείων. ἔοικε δ᾽ οὕτως ἔχειν καὶ διὰ τὸ εἶναι ἀρχή· ..» I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, ό. π., 1102a 1-2. [↑](#footnote-ref-76)
77. «..*ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ’ ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ’ ἡμῖν*·..», I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, ό. π., 1113a 9-11. [↑](#footnote-ref-77)
78. M. Frede, *A free will: Origins of the notion in ancient Thought,* ό. π., 34. [↑](#footnote-ref-78)
79. Y. Müller, *Die Bedeutung der Freiheit in dem Begriff der Eudaimonia bei Aristoteles*, (Universität Paderborn: GRIN Verlag 2008) 20. [↑](#footnote-ref-79)
80. «..*Ἡ δὲ βούλησις ὅτι μὲν τοῦ τέλους ἐστὶν εἴρηται, δοκεῖ δὲ τοῖς μὲν τἀγαθοῦ εἶναι, τοῖς δὲ τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ…*» I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, ό. π., 1113 a 15-16. [↑](#footnote-ref-80)
81. «*περὶ ἡδονὰς γὰρ καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετή· διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα. διὸ δεῖ ἦχθαί πως εὐθὺς ἐκ νέων, ὡς ὁ Πλάτων φησίν, ὥστε χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ· ἡ γὰρ ὀρθὴ παιδεία αὕτη ἐστίν…», I. Bywater, Aristotelis ethica Nicomachea,* ό. π., 1104 b 9-13 [↑](#footnote-ref-81)
82. In. Düring, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του,* ό. π., 241 κ. ε [↑](#footnote-ref-82)
83. Ό. π., 243. [↑](#footnote-ref-83)
84. Χ.Α. Μάνος, «Η έννοια της φρονήσεως στην Αριστοτελική ηθικοπολιτική διανόηση», στο *Δ.Ν. Κούτρας,* *Πολιτική Φιλοσοφία και οι επιδράσεις της*, Β΄ Διεθνές Συνέδριο Αριστοτελικής Φιλοσοφίας (Αθήνα: Εταιρεία Αριστοτελικών Μελετών το «Λύκειον» 1999) 237 κ. ε [↑](#footnote-ref-84)
85. Π. Κοντός, *Τα δύο ευ της ευτυχίας,* ό. π., 273. [↑](#footnote-ref-85)
86. Μ. Δραγώνα-Μονάχου, «Η προαίρεση στον Αριστοτέλη και στον Επίκτητο», ό. π., 285. [↑](#footnote-ref-86)
87. R. Sorabji, «Aristotle on the Role of Intellect in Virtue» στο *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Vol. 74, Published by: Wiley on behalf of The Aristotelian Society (1973 - 1974) 107-129 <http://www.jstor.org/stable/4544852> (ημερ. ανάκτησης 31.10.18) [↑](#footnote-ref-87)
88. Θ. Σκαλτσάς, *Ο χρυσούς αιών της αρετής: Αριστοτελική ηθική* (Αθήνα: Αλεξάνδρεια 1993) 134 κ .ε [↑](#footnote-ref-88)
89. «.. *ἡ μὲν γὰρ σοφία οὐδὲν θεωρήσει ἐξ ὧν ἔσται εὐδαίμων ἄνθρωπος (οὐδεμιᾶς γάρ ἐστι γενέσεως), ἡ δὲ φρόνησις τοῦτο μὲν ἔχει*,..», I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, ό. π.,1143 b 19-21. [↑](#footnote-ref-89)
90. «..*Πρῶτον μὲν οὖν λέγωμεν ὅτι καθ᾽ αὑτὰς ἀναγκαῖον αἱρετὰς αὐτὰς εἶναι, ἀρετάς γ᾽ οὔσας ἑκατέραν ἑκατέρου τοῦ μορίου, καὶ εἰ μὴ ποιοῦσι μηδὲν μηδετέρα αὐτῶν. ἔπειτα καὶ ποιοῦσι μέν, οὐχ ὡς ἡ ἰατρικὴ δὲ ὑγίειαν, ἀλλ᾽ ὡς ἡ ὑγίεια, οὕτως ἡ σοφία εὐδαιμονίαν· μέρος γὰρ οὖσα τῆς ὅλης ἀρετῆς τῷ ἔχεσθαι ποιεῖ καὶ τῷ ἐνεργεῖν εὐδαίμονα…*», I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, ό. π., 1144 a 1-5. [↑](#footnote-ref-90)
91. «..*εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία*…», I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, ό. π., 1177a 15-17. [↑](#footnote-ref-91)
92. Π. Κοντός, *Τα δύο ευ της ευτυχίας,* ό. π., 279. [↑](#footnote-ref-92)
93. Ot. Höffe, *Aristoteles-Nikomachische Ethik,* ‚ό. π, 201 κ. ε. [↑](#footnote-ref-93)
94. «..*ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετή ἐστιν· ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησίς ἐστιν*..», I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, ό. π.,1144 b 27-28. [↑](#footnote-ref-94)
95. «..*δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι· ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν*..», ό. π., 1177b 4-5. [↑](#footnote-ref-95)
96. «*Ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὁρῶμεν κοινωνίαν τινὰ οὖσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν[…] αὕτη δ’ ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἡ πολιτική..*», W.D. Ross, *Aristotelis politica*, 1252a 1-7, Oxford: Clarendon Press, 1957 (repr. 1964): 1-269 (1252a1-1342b34)Retrieved from: <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0086:035:0> [↑](#footnote-ref-96)
97. W.D. Ross, *Aristotelis politica*, ό. π., 1324a 5-7. [↑](#footnote-ref-97)
98. W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, ό. π., 336 κ. ε [↑](#footnote-ref-98)
99. Σ. Δεληβογιατζής, «Το Πολιτικό Διακύβευμα στον Αριστοτέλη», στο *Αριστοτέλης και η σύγχρονη εποχή*, *Πρακτικά του 6ου Πανελλήνιου Συνεδρίου (Ιερισσός 19-21 Οκτωβρίου 2001),*επιμέλεια Ι. Καλογεράκου (Χαλκιδική-Ιερισσός 2004) 79 κ. ε. [↑](#footnote-ref-99)
100. R. Kraut, *Aristotle: political philosophy*. (Oxford University Press on Demand, 2002) 379. [↑](#footnote-ref-100)
101. Ό. π., 18. [↑](#footnote-ref-101)
102. «..*νῦν γὰρ ἀμφισβητοῦσιν, οἱ μὲν φάσκοντες τὴν πόλιν πεπραχέναι τὴν πρᾶξιν, οἱ δ’ οὐ τὴν πόλιν*..» W.D. Ross, *Aristotelis politica,* 1274 b 35. [↑](#footnote-ref-102)
103. F. Miller, «Aristotle's Political Theory», στο The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), στο <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/aristotle-politics/> (ημερ. ανάκτησης 11.11.18) 2. [↑](#footnote-ref-103)
104. «..*ὥστε τίνα χρὴ καλεῖν πολίτην καὶ τίς ὁ πολίτης ἐστὶ σκεπτέον. καὶ γὰρ ὁ πολίτης ἀμφισβητεῖται πολλάκις*·..» W.D. Ross, *Aristotelis politica,* 1275 a 1. [↑](#footnote-ref-104)
105. «..*δοκεῖ δὲ ἀριστοκρατία μὲν εἶναι μάλιστα τὸ τὰς  τιμὰς νενεμῆσθαι κατ’ ἀρετήν* [*(*](http://stephanus.tlg.uci.edu/help/BetaManual/online/SB1.html)*ἀριστοκρατίας μὲν γὰρ ὅρος ἀρετή, ὀλιγαρχίας δὲ πλοῦτος, δήμου δ’ ἐλευθερία*[)](http://stephanus.tlg.uci.edu/help/BetaManual/online/SB1.html)..», W.D. Ross, *Aristotelis politica,* 1294 a 12. [↑](#footnote-ref-105)
106. «..*οἷον τοὺς ποιητοὺς πολίτας, ἀφετέον· ὁ δὲ πολίτης οὐ τῷ οἰκεῖν που πολίτης ἐστίν* [*(*](http://stephanus.tlg.uci.edu/help/BetaManual/online/SB1.html)*καὶ γὰρ μέτοικοι καὶ δοῦλοι κοινωνοῦσι τῆς οἰκήσεως*[*)*](http://stephanus.tlg.uci.edu/help/BetaManual/online/SB1.html)*, οὐδ’ οἱ τῶν δικαίων μετέχοντες οὕτως ὥστε καὶ δίκην ὑπέχειν καὶ δικάζεσθαι*..», W.D. Ross, *Aristotelis politica,*  ό. π., 1275 a 8. [↑](#footnote-ref-106)
107. «..*ἀλλὰ καθάπερ καὶ παῖδας ….] καὶ τοὺς γέροντας […]τοὺς μὲν ἀτελεῖς τοὺς δὲ παρηκμακότας […] ζητοῦμεν γὰρ τὸν ἁπλῶς πολίτην καὶ μηδὲν ἔχοντα τοιοῦτον ἔγκλημα διορθώσεως δεόμενον, ἐπεὶ καὶ περὶ τῶν ἀτίμων καὶ φυγάδων.*.», W.D. Ross, *Aristotelis politica,*  ό. π., 1275 a 18. [↑](#footnote-ref-107)
108. F. Miller, *Nature, Justice and Rights in Aristtle΄s Politics* (Oxford University Press 1997) 15-16. [↑](#footnote-ref-108)
109. D. Riesbeck, «From the Household to the City» στο *Aristotle on Political Community* (Cambridge: Cambridge University Press 2016) 97-99. [↑](#footnote-ref-109)
110. «..*Τῶν δὲ νῦν εἰρημένων ἐχόμενόν ἐστιν ἐπισκέψασθαι πότερον τὴν αὐτὴν ἀρετὴν ἀνδρὸς ἀγαθοῦ καὶ πολίτου σπουδαίου θετέον*,..», W.D. Ross, *Aristotelis politica,,* 1276b 16-18. [↑](#footnote-ref-110)
111. «..*ὁμοίως τοίνυν καὶ τῶν πολιτῶν, καίπερ ἀνομοίων ὄντων, ἡ σωτηρία τῆς κοινωνίας ἔργον ἐστί, κοινωνία δ’ ἐστὶν ἡ πολιτεία· διὸ τὴν ἀρετὴν ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ πολίτου πρὸς τὴν πολιτείαν*…», W.D. Ross, *Aristotelis politica* ό. π., 1276b 27-31. [↑](#footnote-ref-111)
112. J. Frank, «On Logos and Politics in Aristotle», στο *Aristotle’s Politics: A Critical Guide* (T. Lockwood & T. Samaras Eds), (Cambridge University Press 2015) 9-26. [↑](#footnote-ref-112)
113. «..*εἰ δὲ μήτε τοῦ ζῆν μόνον ἕνεκεν ἀλλὰ μᾶλλον τοῦ εὖ ζῆν* [*(*](http://stephanus.tlg.uci.edu/help/BetaManual/online/SB1.html)*καὶ γὰρ ἂν δούλων καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ἦν πόλις· νῦν δ’ οὐκ ἔστι, διὰ τὸ μὴ μετέχειν εὐδαιμονίας μηδὲ τοῦ ζῆν κατὰ προαίρεσιν*[)](http://stephanus.tlg.uci.edu/help/BetaManual/online/SB1.html),..» W.D. Ross, *Aristotelis politica,*1280a 32. [↑](#footnote-ref-113)
114. «..*καὶ ὅλως δὴ περὶ πολιτείας, ὅπως εἰς δύναμιν ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία τελειωθῇ*…» I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, ό. π., 1181b 14-15. [↑](#footnote-ref-114)
115. Eck. Schütrumpf, *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, (Amsterdam: Verlag: B.R Grüner 1980) 75κ. ε [↑](#footnote-ref-115)
116. «.. *Πότερον δὲ τὴν εὐδαιμονίαν τὴν αὐτὴν εἶναι φατέον ἑνός τε ἑκάστου τῶν ἀνθρώπων καὶ πόλεως ἢ μὴ τὴν αὐτήν,λοιπόν ἐστιν εἰπεῖν*..» W.D. Ross, *Aristotelis politica*, ό. π., 1324a 5-7. [↑](#footnote-ref-116)
117. «..*ἐν δὲ ταῖς πλείσταις τῶν πόλεων ἐξημέληται περὶ τῶν τοιούτων, καὶ ζῇ ἕκαστος ὡς βούλεται, κυκλωπικῶς θεμιστεύων παίδων ἠδ᾽ ἀλόχου*…» I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, ό. π., 1180a 26-29. [↑](#footnote-ref-117)
118. «..*Ὅτι μὲν οὖν νομοθετητέον περὶ παιδείας καὶ ταύτην κοινὴν ποιητέον, φανερόν*·..»,W.D. Ross, *Aristotelis politica,,* ό. π.,1337a 34. [↑](#footnote-ref-118)
119. «..*καὶ ὅτι φύσει μέν ἐστιν ἄνθρωπος ζῷον πολιτικόν*…» W.D. Ross, *Aristotelis politica,,*  ό. π., 1278b 19-20. [↑](#footnote-ref-119)
120. «..*ἐπεὶ δ’ ἓν τὸ τέλος τῇ πόλει πάσῃ, φανερὸν ὅτι καὶ τὴν παιδείαν μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀναγκαῖον εἶναι πάντων*,..», W.D. Ross, *Aristotelis politica,,* ό. π., 1337a 22. [↑](#footnote-ref-120)
121. Ι. Δελλή, «Σπουδαίος και ευδαίμων πολίτης σε σπουδαία και ευδαίμονα πόλη», *στο Αριστοτέλης και η σύγχρονη εποχή*, *Πρακτικά του 6ου Πανελλήνιου Συνεδρίου (Ιερισσός 19-21 Οκτωβρίου 2001)*, επιμέλεια Ι. Καλογεράκου (Χαλκιδική-Ιερισσός 2004) 103 κ. ε [↑](#footnote-ref-121)
122. Ό. π., 110. [↑](#footnote-ref-122)
123. «..*ταραχώδης ἡ σκέψις καὶ δῆλον οὐδὲν πότερον ἀσκεῖν δεῖ τὰ χρήσιμα πρὸς τὸν βίον ἢ τὰ τείνοντα πρὸς ἀρετὴν ἢ τὰ περιττά.*.» W.D. Ross, *Aristotelis politica,,* ό. π., 1337a 42. [↑](#footnote-ref-123)
124. C.Terezis, «Education as a mean of politics and ethics meeting in Aristotle», στο *Philotheos* 5 (Beograd: 2005)197-198. [↑](#footnote-ref-124)
125. Ph. Brüllmann, «Music Builds Character Aristotle, Politics VIII 5, 1340a14–b5.» στο *Apeiron* 46.4 (2013) 345-373. [↑](#footnote-ref-125)
126. «..*καὶ τί δύναται τῶν διαπορηθέντων τριῶν, πότερον παιδείαν ἢ παιδιὰν ἢ διαγωγήν. εὐλόγως δ’ εἰς πάντα τάττεται καὶ φαίνεται μετέχειν*…», W.D. Ross, *Aristotelis politica,,* ό. π., 1339b 12-15. [↑](#footnote-ref-126)
127. «..(*τὸ γὰρ εὐδαιμονεῖν ἐξ ἀμφοτέρων τούτων ἐστίν*)·..», W.D. Ross, *Aristotelis politica* ό. π., 1339b 18. [↑](#footnote-ref-127)
128. Μ. Δραγώνα-Μονάχου, «Ανθρώπινο και πολιτικό αγαθό στον Αριστοτέλη», στην *Επιστημονική Επετηρίδα του Παντείου Πανεπιστημίου Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών* (1978-1979)8. [↑](#footnote-ref-128)
129. Ph. Brüllmann, «Music Builds Character Aristotle, Politics VIII 5, 1340a14–b5» ό. π., 368. [↑](#footnote-ref-129)
130. R. Curren, «Aristotle’s educational politics and the Aristotelian renaissance in philosophy of education», στο *Oxford Review of Education Vol. 36, No. 5,* (October 2010) 545 κ. ε [↑](#footnote-ref-130)
131. «..*δῆλον* [*<*](http://stephanus.tlg.uci.edu/help/BetaManual/online/SB2.html)*οὖν*[*>*](http://stephanus.tlg.uci.edu/help/BetaManual/online/SB2.html) *ὅτι τούτους ὅρους τρεῖς ποιητέον εἰς τὴν παιδείαν, τό τε μέσον καὶ τὸ δυνατὸν καὶ τὸ πρέπον*», W.D. Ross, *Aristotelis politica,* 1342b 34. [↑](#footnote-ref-131)
132. «..*ἅμα δὲ οὐδὲ χρὴ νομίζειν αὐτὸν αὑτοῦ τινα εἶναι τῶν πολιτῶν, ἀλλὰ πάντας τῆς πόλεως, μόριον γὰρ ἕκαστος τῆς πόλεως· ἡ δ’ ἐπιμέλεια πέφυκεν ἑκάστου μορίου βλέπειν πρὸς τὴν τοῦ ὅλου ἐπιμέλειαν*…», W.D. Ross, *Aristotelis politica* , ό. π., 1337a 27. [↑](#footnote-ref-132)
133. «..*καὶ γὰρ παιδείας ἕνεκεν καὶ καθάρσεως*..», W.D. Ross, *Aristotelis politica*, ό. π., 1341b 38. [↑](#footnote-ref-133)
134. «..*τὸ μὲν οὖν κοινὰς εἶναι τὰς κτήσεις ταύτας τε καὶ ἄλλας τοιαύτας ἔχει δυσχερείας· ὃν δὲ νῦν τρόπον ἔχει, ἐπικοσμηθὲν ἔθεσι καὶ τάξει νόμων ὀρθῶν, οὐ μικρὸν ἂν διενέγκαι. ἕξει γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοτέρων ἀγαθόν·*..» W.D. Ross, *Aristotelis politica,*1263a 21-24. [↑](#footnote-ref-134)
135. «..*τὸ γὰρ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι οὐ μόνον τῶν ἀναγκαίων ἀλλὰ καὶ τῶν συμφερόντων ἐστί*,..» W.D. Ross, *Aristotelis politica,*1254a 21-22. [↑](#footnote-ref-135)
136. «..*ἄρχον δὲ φύσει καὶ ἀρχόμενον διὰ τὴν σωτηρίαν*…» W.D. Ross, *Aristotelis politica,*1252a 30-31. [↑](#footnote-ref-136)
137. Π. Κοντός, *Τα δύο ευ της ευτυχίας,* ό. π., 284. [↑](#footnote-ref-137)
138. «..*Περὶ δὲ πολιτείας ἀρίστης τὸν μέλλοντα ποιήσασθαι τὴν προσήκουσαν ζήτησιν ἀνάγκη διορίσασθαι πρῶτον τίς αἱρετώτατος βίος*…» W.D. Ross, *Aristotelis politica,*1323a 14-16. [↑](#footnote-ref-138)
139. «..*ὃς εὐδαίμων μέν ἐστι καὶ μακάριος, δι’ οὐθὲν δὲ τῶν ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν ἀλλὰ δι’ αὑτὸν αὐτὸς καὶ τῷ ποιός τις εἶναι τὴν φύσιν*,..» W.D. Ross, *Aristotelis politica,*1323b 24-26. [↑](#footnote-ref-139)
140. J. Frank, *A Democracy of distinction Aristotle and the work of Politics*, (Chicago and London: Chicago Press 2005) 10κ. ε [↑](#footnote-ref-140)
141. Ot. Höffe, *Aristoteles Politik. Herausgegeben von Ot. Höffe* (Berlin: Akademia Verlag GmbH 2001) 18 κ. ε [↑](#footnote-ref-141)
142. D. Keyt, «Aristotle’s political philosophy», στο *A companion to ancient philosophy* (2006) 93-412. [↑](#footnote-ref-142)
143. Eck. Schütrumpf, «Aristotle, political thought», στο *The Encyclopedia of Ancient History* (eds R. S. Bagnall, K. Brodersen, C. B. Champion, A. Erskine and S. R. Huebner) (2013) 1-3.

     doi:[10.1002/9781444338386.wbeah04365](https://doi.org/10.1002/9781444338386.wbeah04365) (ημερ. ανάκτησης 15.11.18) [↑](#footnote-ref-143)
144. Β. Βρανάς, «Η σύγκρουση της αριστοτελικής αρετής με τον σύγχρονο ρεαλισμό», στο *Conatus Journal of Philosophy Vol. 2,* (2017) 2 κ. ε [↑](#footnote-ref-144)
145. «..*παρεκβάσεις δὲ τῶν εἰρημένων τυραννὶς μὲν βασιλείας, ὀλιγαρχία δὲ ἀριστοκρατίας, δημοκρατία δὲ πολιτείας…*» W.D. Ross, *Aristotelis politica,*1279b 4-6. [↑](#footnote-ref-145)
146. «..*καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων (1143b) νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξειςτῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ’ ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως*·..»I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, 1143a 36- 1143b 3. [↑](#footnote-ref-146)
147. «..*δόξειε δ’ ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς. τοιαύτη δ’ ἡ πολιτικὴ φαίνεται*·..» I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, 1094a 27. [↑](#footnote-ref-147)
148. «..*Ἐπεὶ δ’ ἐν πάσαις μὲν ταῖς ἐπιστήμαις καὶ τέχναις ἀγαθὸν τὸ τέλος, μέγιστον δὲ καὶ μάλιστα ἐν τῇ κυριωτάτῃ πασῶν, αὕτη δ’ ἐστὶν ἡ πολιτικὴ δύναμις, ἔστι δὲ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ’ ἐστὶ τὸ κοινῇ συμφέρον*,..» W.D. Ross, *Aristotelis politica,*1282b 17. [↑](#footnote-ref-148)
149. «..*ἡ μὲν γὰρ δεσποτεία, καίπερ ὄντος κατ’ ἀλήθειαν τῷ τε φύσει δούλῳ καὶ τῷ φύσει δεσπότῃ ταὐτοῦ συμφέροντος*,..» W.D. Ross, *Aristotelis politica,*1282b 35. [↑](#footnote-ref-149)
150. Ν. Κοσμαδάκη, «Το ηθικό καθεστώς της δουλείας στα Πολιτικὰ του Αριστοτέλη», στο *Conatus-Journal of Philosophy* 2.1 (2017) 45-56. [↑](#footnote-ref-150)
151. *«..οὕτω καὶ τὸ κτῆμα ὄργανον πρὸς ζωήν ἐστι, καὶ ἡ κτῆσις πλῆθος ὀργάνων ἐστί, καὶ ὁ δοῦλος κτῆμά τι ἔμψυχον,*..» W.D. Ross, *Aristotelis politica,*1253b 30-32. [↑](#footnote-ref-151)
152. Ν. Κοσμαδάκη, «Το ηθικό καθεστώς της δουλείας στα Πολιτικὰ του Αριστοτέλη», ό. π., 48. [↑](#footnote-ref-152)
153. «..ᾗ μὲν οὖν δοῦλος, οὐκ ἔστι φιλία πρὸς αὐτόν, ᾗ δ’ ἄνθρωπος·..», I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, 1161b 5-6. [↑](#footnote-ref-153)
154. P. Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, (Cambridge: Cambridge University Press 1999) 27. [↑](#footnote-ref-154)
155. M. Heath, «Aristotle on Natural Slavery», στο *Phronesis* 53(2008) 243 κ.ε [↑](#footnote-ref-155)
156. Δ. Παπαδή, *Αριστοτέλης Πολιτικά Ι, ΙΙ* (Θεσσαλονίκη: Ζήτρος 2006) 291 κ. ε [↑](#footnote-ref-156)
157. Ό. π., 275. [↑](#footnote-ref-157)
158. «..*ἡ δ’ ἀρετὴ βελτίστη ἕξις, τῆς ἀρετῆς ἐνέργειαν τῆς ψυχῆς ἄριστον εἶναι. ἦν δὲ καὶ ἡ εὐδαιμονία τὸ ἄριστον*..»F. Susemihl, *Aristotelis ethica Eudemia,* (Leipzig: Teubner, 1884) 1219a 32-34. [↑](#footnote-ref-158)
159. «..ἄρχον δὲ φύσει καὶ ἀρχόμενον διὰ τὴν σωτηρίαν. τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσπόζον φύσει͵ τὸ δὲ δυνάμενον [ταῦτα] τῷ σώματι πονεῖν ἀρχόμενον καὶ φύσει δοῦλον..» W.D. Ross, Aristotelis politica,1252a 30-34. [↑](#footnote-ref-159)
160. I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, 1123b 1 – 1125a 35. [↑](#footnote-ref-160)
161. E. Brown, «Aristotle on the choice of lives: Two concepts of self- sufficiency», στο *Quel choix de vie* (2011)7. [↑](#footnote-ref-161)
162. «..*τὸ μὲν γὰρ    μετέχειν αὐτοὺς τῶν ἀρχῶν τῶν μεγίστων οὐκ ἀσφαλές* [*(*](http://stephanus.tlg.uci.edu/help/BetaManual/online/SB1.html)*διτε γὰρ ἀδικίαν καὶ δι’ ἀφροσύνην τὰ μὲν ἀδικεῖν ἀνάγκη τὰδ’ ἁμαρτάνειν αὐτούς*[*)*](http://stephanus.tlg.uci.edu/help/BetaManual/online/SB1.html)*· τὸ δὲ μὴ μεταδιδόναι μηδὲ μετέχειν φοβερόν* [*(*](http://stephanus.tlg.uci.edu/help/BetaManual/online/SB1.html)*ὅταν γὰρ ἄτιμοι πολλοὶ καὶ πένητες ὑπάρχωσι, πολεμίων ἀναγκαῖον εἶναι πλήρη τὴν πόλιν ταύτην*[*)*](http://stephanus.tlg.uci.edu/help/BetaManual/online/SB1.html)*.λείπεται δὴ τοῦ βουλεύεσθαι καὶ κρίνειν μετέχειν αὐτούς*…» W.D. Ross, *Aristotelis politica*,1281b 25-31. [↑](#footnote-ref-162)
163. E. Brown, «Aristotle on the choice of lives: Two concepts of self- sufficiency», ό. π., 16-17. [↑](#footnote-ref-163)
164. M. Wheeler, «Self-Sufficiency and the Greek City» στο *Journal of the History of Ideas, Vol. 16, No. 3* (University Pennsylvania Press Jun.1955) 418. [↑](#footnote-ref-164)
165. M. Wheeler, «Self-Sufficiency and the Greek City», ό. π., 420. [↑](#footnote-ref-165)
166. «..*Ἐχόμενον δὲ τούτων ἐστὶν ἐπισκέψασθαι περὶ τῆς κτήσεως, τίνα τρόπον δεῖ κατασκευάζεσθαι τοῖς μέλλουσι πολιτεύεσθαι τὴν ἀρίστην πολιτείαν, πότερον κοινὴν ἢ μὴ κοινὴν εἶναι τὴν κτῆσιν*…» W.D. Ross, *Aristotelis politica*,1262b 37-40. [↑](#footnote-ref-166)
167. F. Miller, «Aristotle Property Rights», στο *Τhe Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter 317*(1986), στο <https://orb.binghamton.edu/sagp/317> (ημερ. ανάκτησης 21.11.18)16 κ. ε [↑](#footnote-ref-167)
168. Ό. π., 2-3. [↑](#footnote-ref-168)
169. «..*ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἡ φιλία, καὶ οἱ νομοθέται μᾶλλον περὶ αὐτὴν σπουδάζειν ἢ τὴν δικαιοσύνην·..*» I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, 1155a 22-24. [↑](#footnote-ref-169)
170. «..*ἡ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία. τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆνταῦτα δὲ τοῦ τέλους χάριν.*.» W.D. Ross, *Aristotelis politica*,1280b 38-40. [↑](#footnote-ref-170)
171. Ε. Λεοντσίνη, «Αριστοτελική πολιτική φιλία και φιλελεύθερη κοινότητα», στο *Η Ελληνική Φιλοσοφία και τα προβλήματα της εποχής μας* (Αθήνα: Εκδόσεις Ιωνία 2009)96. [↑](#footnote-ref-171)
172. K.D. Eichler, *Die Freundschaft der Politik*, στο διαδ. τόπο: <https://www.blogs.uni-mainz.de/fb05philosophie/files/2013/07/Eichler-2006-Die-Freundschaft-der-Politik.pdf> [↑](#footnote-ref-172)
173. R. Mulgan, «The role of friendship in Aristotle΄s political theory», στο Critical Review international social and political Philosophy 2:4, (2007) 15-32 στο <http://dx.doi.org/10.1080/13698239908403289> (ημερ. ανάκτησης 22.11.18) [↑](#footnote-ref-173)
174. «..*Διαφέρει δὲ ταῦτα ἀλλήλων εἴδει· καὶ αἱ φιλήσεις ἄρα καὶ αἱ φιλίαι. τρία δὴ τὰ τῆς φιλίας εἴδη, ἰσάριθμα τοῖς φιλητοῖς· καθ’ ἕκαστον γάρ ἐστιν ἀντιφίλησις οὐ λανθάνουσα, οἱ δὲ φιλοῦντες ἀλλήλους βούλονται τἀγαθὰ ἀλλήλοιςταύτῃ ᾗ φιλοῦσιν*..» I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, 1155a 6-10. [↑](#footnote-ref-174)
175. «..*ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη· καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτῃ συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη*…», I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, 1178b 21-23. [↑](#footnote-ref-175)
176. Σ. Αγουρίδη, *Εισαγωγή εις την Καινήν Διαθήκην* (Αθήνα: Γρηγόρης 1971) 141 κ. ε [↑](#footnote-ref-176)
177. Ι. Καραβιδόπουλου, *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη* (Θεσ/νίκη: Πουρναράς 2001) 210. [↑](#footnote-ref-177)
178. *Λκ. 6,17-49* [↑](#footnote-ref-178)
179. *Μτ. 5-7* [↑](#footnote-ref-179)
180. Για το φιλολογικό πρόβλημα της σχέσης της επί του Όρους Ομιλία στο Ματθαίο(κεφ. 5-7) και της Ομιλίας «ἐπὶ τόπου πεδινοῦ» στο Λουκά (6,17-49), βλ. Σ. Αγουρίδη, «Οι Μακαρισμοί», στο *Βιβλικά Μελετήματα* (Θεσ/νίκη: 1966)112-209. [↑](#footnote-ref-180)
181. Σ. Αγουρίδη, *Η επί του Όρους Ομιλία του Ιησού. Εισαγωγικά -Σύντομο Υπόμνημα* (Αθήνα: Εκδόσεις Πανεπιστημίου Αθηνών 1977)5 κ. ε [↑](#footnote-ref-181)
182. Α. Τσαλαμπούνη, «Ο Ιησούς Χριστός στο κατά Λουκάν Ευαγγέλιο», στο *Εξηγητικά* (Θεσ/νίκη: χωρίς εκδότη 2013) 130. [↑](#footnote-ref-182)
183. Για μία σύγχρονη θεώρηση της ερμηνευτικής ως τέχνης βλ. Μ. Δημητρακόπουλου, *Ο H.-Gadamer και το Ερμηνευτικό Φαινόμενο* (Αθήνα: Πολιτεία 2001)336 κ. ε [↑](#footnote-ref-183)
184. Σ. Αγουρίδη, *Η επί του Όρους Ομιλία του Ιησού*, ό. π., 13. [↑](#footnote-ref-184)
185. H. Conzelmann, *Die Mitte zur Zeit*, *beiträge zur historischen Theologie*, (Tübingen: herausgeben von Gerhard Ebeling, J.C.B Mohr (Paul Siebeck) 1993)128 κ. ε [↑](#footnote-ref-185)
186. Ό. π., 87 κ. ε [↑](#footnote-ref-186)
187. G. Strecker, «Die Makarismen der Bergpredigt», στο *New Testament Studies, vol 17* (April 1971) 274-275 [↑](#footnote-ref-187)
188. E. Schweizer, «Formgeschichtliches zu den Seligpreisungen Jesu», στο *New Testament Studies, vol 19* (Januar 1971)126. [↑](#footnote-ref-188)
189. *«..τυφλοὶ ἀναβλέπουσι καὶ χωλοὶ περιπατοῦσι, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσι, νεκροὶ ἐγείρονται καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί*…» *Μτ.11,5-7* [↑](#footnote-ref-189)
190. Σ. Αγουρίδη, *Ερμηνευτική των Ιερών Κειμένων* (Αθήνα: Οργανισμός εκδόσεως διδακτικών βιβλίων 1984)304. [↑](#footnote-ref-190)
191. *Λκ. 6,20-23* [↑](#footnote-ref-191)
192. Χρ. Οικονόμου, «Ο Αγιοπνευματικός χαρακτήρας του Ευαγγελίου του Λουκά», στο *Θεολογία 71*(2000) 522 κ. ε [↑](#footnote-ref-192)
193. Ό. π., 526. [↑](#footnote-ref-193)
194. «..*Τί δὲ δηλοῦται ἐν τῷ ἰδεῖν τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ, καὶ ἐν τῇ δόξῃ αὐ τοῦ; καὶ τί σημαίνει τὸ, Ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει[..] ὡς οὐδαμῶς ἔτι ὑπὸ ἁμαρτίας βασιλευόμενος, τῆς βασιλευούσης ἐν θνητῷ σώματι τῶν ἁμαρτανόντων, ἀλλ' ἀεὶ τεταγμένος ὑπὸ βασιλεῖ τῷ τῶν ὅλων Θεῷ· οὗ ἡ βασιλεία δυνάμει μὲν ἐντὸς ἡμῶν ἐστιν, ἐνεργείᾳ δὲ, ὡς ὠνόμασεν ὁ Μάρκος, ἐντὸς τῶν τελείων μόνον*..» Ωριγένους, *Scholia in Lucam*, στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 17, Paris: Migne, 1857-1866: 312-369, εδώ 341,48-51. [↑](#footnote-ref-194)
195. «..*Ἕκαστος γὰρ ἡμῶν σκολιὸς ἦν· ἐν μὲν τοίνυν τῇ Χριστοῦ ἐπιδημίᾳ τῇ γενομένῃ εἰς τὴν ψυχὴν γίνεται «τὰ σκολιὰ εἰς εὐθεῖαν». Καὶ πάλιν τραχὺς ἦν ἡμῶν ὁ βίος καὶ ἀνώμαλος ὁ λόγος· ἐλθὼν δὲ ὁ κύριος ἡμῶν λεῖα πάντα πεποίηκεν.*» Ωριγένους, ό. π., (MPG)17, εδώ 329,37-40. [↑](#footnote-ref-195)
196. J.A. Fitzmyer, *A Christological Catechism. New Testament answers. New revised edition* (New York-Mahwah: Paulist Press 1991)28 κ. ε [↑](#footnote-ref-196)
197. «.. *ἵνα τῆς εὐαγγελικῆς εὐζωΐας εἰδεῖεν τὴν ὁδὸν*,..», Κυρίλλου Αλεξανδρείας, [*Commentarii in Lucam* (in catenis](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=4090&wid=108&q=CYRILLUS%20Alexandrinus&dt=list&st=all&per=50) (MPG)72, 476-949, εδώ 592,34-35. [↑](#footnote-ref-197)
198. «..*Ἵνα τοίνυν ἐνστάντος τοῦ καιροῦ, καθ’ ὃν ἔμελλεν ἔσεσθαι ταῦτα παρά τινων, μὴ εἰς ἀνοήτους ἐμπίπτωσιν ἀκηδίας,προαπαγγέλλει χρησίμως*..» Κυρίλλου Αλεξανδρείας, Ό. π., (MPG)72, 592,39-42 [↑](#footnote-ref-198)
199. Κυρίλλου Αλεξανδρείας, ό. π., (MPG)72, 589,10-12. [↑](#footnote-ref-199)
200. Κυρίλλου Αλεξανδρείας, ό. π., (MPG)72, 529, 1-9. [↑](#footnote-ref-200)
201. Κυρίλλου Αλεξανδρείας, ό. π., (MPG)72, 593, 25-30. [↑](#footnote-ref-201)
202. G. Meadors, «The “Poor” in the Beatitudes of Matthew and Luke», στο *Grace Theological Journal* 6.2 (1985)314. [↑](#footnote-ref-202)
203. «..*οἱ πτωχεύοντες τῇ μετριοφροσύνῃ, οἱ καὶ εἰς ἄκρον ἐλάσαντες ἀκτημοσύνης διὰ τὴν κατὰ Θεὸν φιλοσοφίαν, τοῦ σωτηρίου μακαρισμοῦ τεύξονται…*» Ευσέβιου Καισαρείας, [*Fragmenta in Lucam*.](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2018&wid=037&q=EUSEBIUS&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 24, Paris: Migne, 1857-1866: 529-605, εδώ 533,35-45. [↑](#footnote-ref-203)
204. Ευσέβιου Καισαρείας, *(MPG)* 24, ό. π., 536, 1-17. [↑](#footnote-ref-204)
205. «..*διώκεσθαι καὶ πολεμεῖσθαι μέλλοιεν, δυσφημούμενοι καὶ πάσας ὑπομένοντες λοιδορίας καὶ ὕβρεις καὶ ὀνειδισμοὺς, οὐ δι’οἰκείας πλημμελείας, διὰ δὲ τὸν ἐνάρετον καὶ ἄκρον ἐν δικαιοσύνῃ βίον αὐτῶν·*..»Ευσέβιου Καισαρείας, *(MPG)* 24, ό. π., 540, 1-16. [↑](#footnote-ref-205)
206. H. Klein, *Das Lukasevangelium. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament.* (Vandenhoeck & Ruprecht 2006) 243 κ. ε [↑](#footnote-ref-206)
207. Θεοφυλάκτου Αρχιεπισκόπου Βουλγαρίας, *Ερμηνεία εις το κατά Λουκάν Ευαγγέλιο*, *(MPG)* 123, 772. [↑](#footnote-ref-207)
208. Θεοφυλάκτου Αρχιεπισκόπου Βουλγαρίας Ό. π., *(MPG)* 123, 773. [↑](#footnote-ref-208)
209. «..*ἕτεροι εἰσί οἱ μακαρισμοί οὗτοι παρά τους ἀναγεγραμμένους ἐν τῷ κατά Ματθαῖον.*.» Ευθυμίου Ζιγαβηνού, *Τό κατά Λουκᾶν Εὐαγγέλιο*, (MPG) 129, 924, 32-33. [↑](#footnote-ref-209)
210. Ευθυμίου Ζιγαβηνού, ό. π., (MPG) 129, 925, 1-20. [↑](#footnote-ref-210)
211. Ευθυμίου Ζιγαβηνού, ό. π., (MPG) 129, 924, 21-38. [↑](#footnote-ref-211)
212. F.W. Horn, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986) 122 κ. ε [↑](#footnote-ref-212)
213. F. Bovon και T.Η. Koester, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50* (Augsburg: Fortress Publishers, 2002)220. [↑](#footnote-ref-213)
214. Ό. π., 224. [↑](#footnote-ref-214)
215. J.B. Green, *The Gospel of Luke. The New International Commentary on the New Testament* (Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids 1997)261. [↑](#footnote-ref-215)
216. J.B. Green, *The Gospel of Luke, ό.* π., 262. [↑](#footnote-ref-216)
217. Ό. π., 266. [↑](#footnote-ref-217)
218. L.T. Johnson, *The Gospel of Luke. Sacra Pagina Series Volume 3*, J. Daniel, J.S Harrington Editor (Minnesota:The Liturgical Press 1991)110. [↑](#footnote-ref-218)
219. Ό. π., 111. [↑](#footnote-ref-219)
220. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (Michigan:Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 1978)252. [↑](#footnote-ref-220)
221. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, Ό. π., 255. [↑](#footnote-ref-221)
222. «..*Ὁ μὲν οὖν σπεύδων μετ’ ἐπιστήμης ἐπὶ τὴν μακαριότητα ὑψοῖ τὸν Θεόν· ὁ δὲ τὴν ἐναντίαν τρεπόμενος, ὃ μηδὲ θέμις εἰπεῖν, τὸ ὅσον ἐφ’ ἑαυτῷ τὸν Θεὸν ταπεινοῖ*…» Βασιλείου Καισαρείας, [*Homiliae super Psalmos*](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2040&wid=018&q=BASILIUS%20Caesariensis&dt=list&st=all&per=50) (MPG) 29, 308, 23-26 [↑](#footnote-ref-222)
223. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, Ό. π., 257. [↑](#footnote-ref-223)
224. Πρβλ. τάλᾱς, τάλαινα (επίσης *τάλας*), τάλαν (όπως το *μέλας*)· γεν. *τάλᾰνος*, *-αίνης*, *-ανος*· κλητ. *τάλας* ή *τάλαν* (*\*τλάω*) · αυτός που υποφέρει, δυστυχής, ταλαίπωρος, Λατ. miser, σε Ομήρ. Οδ., Τραγ.· *ὦ τάλας ἐγώ*, σε Σοφ.· *ὦ τάλαιν' ἐγώ*, σε Αισχύλ.· *ὦ τάλαν*, σε Σοφ.· με γεν. της αιτίας, *τάλαιν' ἐγὼ τῆς ὕβρεως*, δυστυχής που είμαι γι' αυτή μου την αυθάδεια, σε Αριστοφ.· με αρνητική σημασία, *τάλαν* = άθλιε! σε Ομήρ. Οδ.· συγκρ. *τᾰλάντερος*, *-α*, *-ον*· υπερθ. *τᾰλάντατος*, *-η*, *-ον*, σε Αριστοφ. (*τᾰλᾶς*· Δωρ. επίσης *τᾰλᾰς*· κλητ. *τάλᾰν*) πρβλ.

     <http://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/tools/liddel-scott/search.html?lq=%CF%84%CE%AC%CE%BB%CE%B1%CF%82&exact=true> [↑](#footnote-ref-224)
225. Βλ. Ευριπίδη *Ιππόλυτος* «…Λητοῦς δὲ κόρη σ’ Ἄρτεμις αὐδῶ. Θησεῦ, τί τάλας τοῖσδε συνήδῃ, παῖδ’ οὐχ ὁσίως σὸν ἀποκτείνας ψευδέσι μύθοις ἀλόχου πεισθεὶς ἀφανῆ; φανερὰν δ’ ἔσχεθες ἄτην…» G. Murray, *Euripidis fabulae, vol. 1*, Oxford: Clarendon Press, 1902 (repr. 1966) Retrieved from: <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0006:005:61546> ? [↑](#footnote-ref-225)
226. *Αβ. 2, 6-20* [↑](#footnote-ref-226)
227. Πρβλ. Το επιφώνημα σύμφωνα με λεξικό Κριαρά: «οὐαί», επιφ.Αλίμονο (από σωματικό πόνο, ανησυχία, φόβο, οδύνη, οίκτο, αποδοκιμασία)· (με επόμ. αντων.): ουαί μοι τῳ αθλίῳ (*Καρτάν., Π. Ν. Διαθ. φ. 347r*)·Ουαί μας τους πτωχούς τους ξένους! (*Μαχ. 58818*· *Λίβ. Sc. 405*)· (σε απειλή): ουαί δε αυτούς όσους τους εύρει τούτο το χαλάζι (ενν. του Θεού) (*Καρτάν., Π. Ν. Διαθ. φ. 161v*)· (η αντων. με την πρόθ. *εις*): (*Πένθ. θαν. Κ 33*)· «ουαί σ’ εμάς», ελέγασι, «τ’ ήτον που μας ευρήκε;» (*Ιστ. Βλαχ. 751*)· (σε επανάληψη επιτ.): Ουαί ουαί μοι το λοιπόν! Τώρα ας χαρούν οι εχθροί μου! (*Γεωργηλ., Βελ. Λ 490*· *Ροδολ. Χορ. β́ 1*)· (με ουσ.): ουαί την ψυχήν του (*Κανον. διατ. Α 1570*)·  γ) (με πρόταση): Ουαί και πώς ηυρίσκομαι εις την πληγήν ετούτην (*Θησ. Γ́ [251]*). Το επίφ. ως ουσ. = α) (έναρθρ.): (*Θησ. Γ́ [285]*)· έδερναν τα κεφάλια τους και το ουαί εκράζαν (*Διακρούσ. 10514*)· β) (άναρθρο): Εσπέρας αυλισθήσεται κλαυθμός, ουαί και θρήνος (*Γλυκά, Στ. 316*). [μτγν. επίφ. *ουαί*. Τ. *βουαί* σήμ. ιδιωμ. Η λ. και *σήμ. ιδιωμ.], επίσης στο λεξικό Τριανταφυλλίδη: ουαί [ué] επιφ. : 1. επιτατικό στην εκφορά ~ και αλίμονο: ~ και αλίμονο, αν κρινόταν το μέλλον τους από αυτόν, αλίμονό τους. 2. (απαρχ.) ΦΡ ~ τοις ηττημένοις, αλίμονο στους ηττημένους. [λόγ. < ελνστ. οὐαί]*, στο διαδ. τόπο:

     <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/lexica.jsp#qid=62964&ql=OU)AI%2F&q=%CE%BF%E1%BD%90%CE%B1%CE%AF&usr_input=greek> (ημερ. ανάκτησης 05.01.19) [↑](#footnote-ref-227)
228. «..*οὐαὶ ἔθνος ἁμαρτωλόν, λαὸς πλήρης ἁμαρτιῶν, σπέρμα πονηρόν, υἱοὶ ἄνομοι· ἐγκατελίπατε τὸν Κύριον..*», *Ησ. 1,4.* [↑](#footnote-ref-228)
229. «..*οὐαὶ τῷ ἀνόμῳ· πονηρὰ κατὰ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν αὐτοῦ συμβήσεται αὐτῷ*..», *Ησ. 3,11.* [↑](#footnote-ref-229)
230. «..*οὐαὶ οὐαί, αἱ ἐκδικήσεις σου ἥκασι, νῦν ἔσονται κλαυθμοὶ αὐτῶν*…», *Μιχ. 7,4.* [↑](#footnote-ref-230)
231. «..*τάδε λέγει Κύριος· οὐαὶ τοῖς προφητεύουσιν ἀπὸ καρδίας αὐτῶν καὶ τὸ καθόλου μὴ βλέπουσιν.*.», *Ιεζ. 13,3.* [↑](#footnote-ref-231)
232. «..*Οὐαὶ οἱ ἐπιθυμοῦντες τὴν ἡμέραν Κυρίου· ἱνατί αὕτη ὑμῖν ἡ ἡμέρα τοῦ Κυρίου; καὶ αὐτή ἐστι σκότος καὶ οὐ φῶς*..», *Αμ. 5,18.* [↑](#footnote-ref-232)
233. «..*οὐαί, οὐαί, οὐαὶ τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς ἐκ τῶν λοιπῶν φωνῶν τῆς σάλπιγγος τῶν τριῶν ἀγγέλων τῶν μελλόντων σαλπίζειν..*», *Απ. 8,13.* [↑](#footnote-ref-233)
234. «..῾*Η οὐαὶ ἡ μία ἀπῆλθεν· ἰδοὺ ἔρχονται ἔτι δύο οὐαὶ μετὰ ταῦτα*…», *Απ. 9,12*. [↑](#footnote-ref-234)
235. «..῾*Η οὐαὶ ἡ δευτέρα ἀπῆλθεν· ἡ οὐαὶ ἡ τρίτη ἰδοὺ ἔρχεται ταχύ*…», *Απ. 11,14.* [↑](#footnote-ref-235)
236. «..*οὐαὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, ὅτι κατέβη ὁ διάβολος πρὸς ὑμᾶς ἔχων θυμὸν μέγαν, εἰδὼς ὅτι ὀλίγον καιρὸν ἔχει*..», *Απ. 12,12.* [↑](#footnote-ref-236)
237. «..*οὐαὶ οὐαί, ἡ πόλις ἡ μεγάλη Βαβυλών, ἡ πόλις ἡ ἰσχυρά, ὅτι μιᾷ ὥρᾳ ἦλθεν ἡ κρίσις σου*..», *Απ. 18,10* [↑](#footnote-ref-237)
238. «..*λέγοντες· οὐαὶ οὐαί, ἡ πόλις ἡ μεγάλη, ἡ περιβεβλημένη βύσσινον καὶ πορφυροῦν καὶ κόκκινον καὶ κεχρυσωμένη ἐν χρυσίῳ καὶ λίθῳ τιμίῳ καὶ μαργαρίταις, ὅτι μιᾷ ὥρᾳ ἠρημώθη […] καὶ ἔβαλον χοῦν ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ ἔκραζον κλαίοντες καὶ πενθοῦντες, λέγοντες· οὐαὶ οὐαί, ἡ πόλις ἡ μεγάλη, ἐν ᾗ ἐπλούτησαν πάντες οἱ ἔχοντες τὰ πλοῖα ἐν τῇ θαλάσσῃ ἐκ τῆς τιμιότητος αὐτῆς· ὅτι μιᾷ ὥρᾳ ἠρημώθη…*», *Απ. 18,16-20* [↑](#footnote-ref-238)
239. *Μτ. 23,13.* [↑](#footnote-ref-239)
240. «..*ὅτι καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ἐξ ἁρπαγῆς καὶ ἀδικίας*…», *Μτ. 23,25.* [↑](#footnote-ref-240)
241. *«..Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί,ὅτι κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων· ὑμεῖς γὰρ οὐκ εἰσέρχεσθε, οὐδὲ τοὺς εἰσερχομένους ἀφίετε εἰσελθεῖν*…», *Μτ. 23,14.* [↑](#footnote-ref-241)
242. «..*οὐαί σοι, Χοραζίν, οὐαί σοι, Βηθσαϊδά· ὅτι εἰ ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἐγένοντο αἱ δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν ὑμῖν, πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ καθήμενοι μετενόησαν*..», *Λκ. 10,13.* [↑](#footnote-ref-242)
243. «..*οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις, ὅτι ἀγαπᾶτε τὴν πρωτοκαθεδρίαν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ τοὺς ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς[…]οὐαὶ ὑμῖν τοῖς νομικοῖς ὅτι ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως· αὐτοὶ οὐκ εἰσήλθετε, καὶ τοὺς εἰσερχομένους ἐκωλύσατε*..», *Λκ. 11,43-52.* [↑](#footnote-ref-243)
244. «..*ἀνένδεκτόν ἐστι τοῦ μὴ ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα· οὐαὶ δὲ δι᾿ οὗ ἔρχεται*..», *Λκ. 17,1.* [↑](#footnote-ref-244)
245. «..*οὐαὶ δὲ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις· ἔσται γὰρ τότε ἀνάγκη μεγάλη ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ, καὶ πεσοῦνται στόματι μαχαίρας, καὶ αἰχμαλωτισθήσονται εἰς πάντα τὰ ἔθνη, καὶ ῾Ιερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν ἄχρι πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν*…», *Λκ. 21,23-24.* [↑](#footnote-ref-245)
246. «..*καὶ ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου πορεύεται κατὰ τὸ ὡρισμένον· πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι᾿ οὗ παραδίδοται*..», *Λκ. 22,22.* [↑](#footnote-ref-246)
247. «..Τίνι οὐαί; τίνι θλίψεις;[….] *Ὥσπερ ὁμολογία τῆς εἰς Θεὸν πίστεως, τὸν τῆς εὐσεβείας μακαρισμὸν προξενεῖ, οὕτω καὶ ἡ ἄρνησις τῇ κατακρίσει τῆς ἀθεότητος ὑποβάλλει*…» Ιωάννη Δαμασκηνού, [*Sacra parallela* (recensiones secundum alphabeti litteras dispositae, quae tres libros conflant) (fragmenta e cod. Vat. gr. 1236). {2934.018}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2934&wid=018&q=JOANNES%20DAMASCENUS&dt=list&st=all&per=50) στο J-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 95 & 96, Paris: Migne, 1857-1866: 95:1040-1588; 96:9-441, εδώ 95,1160, 15-20. [↑](#footnote-ref-247)
248. «..*Σκόπει πῶς διὰ τοῦ, Οὐαὶ, ἡμῖν ἐνεφάνισε ποταπὴ τοῖς τοιούτοις κείσεται τιμωρία. Τὸ γὰρ οὐαὶ τοῦτο θρηνῶδές ἐστιν ἐπίφθεγμα· μονονουχὶ γὰρ ταλανίζων αὐτούς φησιν· Οὐαὶ ὑμῖν, ὅταν καλῶς εἴπωσιν ὑμᾶςπάντες οἱ ἄνθρωποι. Καὶ ὅρα τοῦ ῥητοῦ τὴν ἀκρίβειαν*...» Ιωάννη Χρυσοστόμου, [*In Genesim* (homiliae 1-67). {2062.112}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2062&wid=112&q=JOANNES%20CHRYSOSTOMUS&dt=list&st=all&per=50)J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 53:21-385; 54:385-580, Paris: Migne, 1857-1866:, εδώ 53,200, 25-30.Show Work [↑](#footnote-ref-248)
249. «*Οὐαὶ τοῖς ἁμαρτωλοῖς! ὅταν οἱ δίκαιοι ἐκ δεξιῶν ἵστανται, κἀκεῖνοι θλίβονται·[..] Οὐαὶ τοῖς ἁμαρτωλοῖς! ὅταν οἱ δίκαιοι δοξάζονται, κἀκεῖνοι καταδικάζονται· οὐαὶ τοῖς ἁμαρτωλοῖς! ὅταν οἱ δίκαιοι κορέννυνται παντὸς ἀγαθοῦ, καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ ὑστερούμενοι στενάζουσιν. Οὐαὶ τοῖς ἁμαρτωλοῖς! ὅταν οἱ δίκαιοι δοξάζονται, κἀκεῖνοι ὀνειδίζονται*..» Κυρίλλου Αλεξανδρείας, [*De exitu animi* (homilia diversa 14). {4090.119}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=4090&wid=119&q=CYRILLUS%20Alexandrinus&dt=list&st=all&per=50), Ό. π., (MPG)77, 1080, 33-42. [↑](#footnote-ref-249)
250. *«..Οὐαὶ τοῖς ἁμαρτωλοῖς! ὅτε ἀφορίζονται ἀπὸ τῶν δικαίων. Οὐαὶ τοῖς ἁμαρτωλοῖς! ὅτε γυμνοῦνται αἱ πράξεις αὐτῶν, καὶ αἱ βουλαὶ τῶν καρδιῶν φανεροῦνται. Οὐαὶ τοῖς ἁμαρτωλοῖς! ὅτε οἱ συδυασμοὶ τοῦ νοὸς ἐλέγχονται, καὶ αἱ συγκαταθέσεις τῶν πονηρῶν λογισμῶν ζυγοστατοῦνται, καὶ ταλαντεύεται ἡ διάνοια. Οὐαὶ τοῖς ἁμαρτωλοῖς! ὅτε μισοῦνται ὑπὸ τῶν ἁγίων ἀγγέλων, καὶ βδελύσσονται ὑπὸ τῶν ἁγίων μαρτύρων. Οὐαὶ τοῖς ἁμαρτωλοῖς! ὅτε ἐκβάλλονται ἐκ τοῦ νυμφῶνος· οὐαὶ τὴν τότε μεταμέλειαν! οὐαὶ τὴν τότε θλίψιν! οὐαὶ τὴν τότε ἀνάγκην!..*» Κυρίλλου Αλεξανδρείας, [*De exitu animi* (homilia diversa 14). {4090.119}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=4090&wid=119&q=CYRILLUS%20Alexandrinus&dt=list&st=all&per=50), Ό. π., (MPG)77, 1081, 40-50. [↑](#footnote-ref-250)
251. «..*Περὶ δὲ τῶν δεσμῶν, ὧν ἔδησαν τὸν Χριστὸν, λέγει ταλανίζων τοὺς Ἰουδαίους Ἡσαΐας ὁ προφήτης· «Οὐαὶ τῇ ψυχῇ αὐτῶν, διότι ἐβουλεύσαντο βουὴν πονηρὰν καθ’ ἑαυτῶν λέγοντες· Δήσωμεν τὸν δίκαιον.» Ἐρώτησόν μοι λοιπὸν τὸν Ἰουδαῖον, καὶ εἰπὲ αὐτῷ, ὅτι Τίς ἀνθρώπων ἐπὶ γῆς ἀναμάρτητος*;..» Αθανασίου Αλεξανδρείας, [*Quaestiones ad Antiochum ducem* [Sp.]. {2035.077}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2035&wid=077&q=ATHANASIUS&dt=list&st=all&per=50) στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 28, Paris: Migne, 1857-1866: 597-700, εδώ 28, 692, 19-24. [↑](#footnote-ref-251)
252. «..*Οὐαὶ ἐπὶ οὐαί. Πρῶτον μὲν οὐαὶ ἐν τῷ βίῳ τούτῳ κατ’ αὐτὸ τὸ εἶναι αὐτὸν μοχθηρὸν, καὶ ἀσεβεῖν, καὶ μὴ ἔχειν τὴν ἐπισκοπὴν τοῦ Θεοῦ· δεύτερον δὲ οὐαὶ κατὰ τὰς μετὰ τὸν βίον τοῦτον κολάσεις. Ἀγγελία δὲ ἐπὶ ἀγγελίαν ἔσται, ἴσως τὸ μετὰ τοὺς προφήτας πολλὰ περὶ τῆς αἰωνίου κολάσεως ἀπειλήσαντας εὐαγγελικὸν κήρυγμα τηλαυγῶς τὰ περὶ γεέννης καὶ τῶν  ἄλλων ἀτελευτήτων βασάνων διεξιόν.  Καὶ ζητηθήσεται ὅρασις*..» Ωριγένους, [*Selecta in Ezechielem* (fragmenta e catenis). {2042.062}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2042&wid=062&q=ORIGENES&dt=list&st=all&per=50), ό. π.,Show Work,, ό π.΄΄΄΄΄΄ *(MPG)* 13, Paris: Migne, Paris: Migne, 1857-1866: 768-825, εδώ 13,793, 29-37. [↑](#footnote-ref-252)
253. F. Bovon και T.Η. Koester, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke,* ό. π., 224. [↑](#footnote-ref-253)
254. *Λκ. 6, 24-26.* [↑](#footnote-ref-254)
255. L.T. Johnson, *The Gospel of Luke,* ό. π., 110. [↑](#footnote-ref-255)
256. S.M. Hong, *Those who weep shall lauch. Reversal of Weeping in the Gospel of Luke* (Eugene, Oregon: Pickwick publications 2018) 25. [↑](#footnote-ref-256)
257. F. Bovon και T.Η. Koester, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke,* ό. π., 225. [↑](#footnote-ref-257)
258. M. Wolter, «Reich Gottes bei Lukas», στο *New Testament Studies / Volume 41 / Issue 04 /* October 1995, 561-562. [↑](#footnote-ref-258)
259. G.Maier, *Lukas-Evangelium 2 Teil. Edition C Bibel Kommentar* (Neuhausen-Stuttgart: Verlag Hännsler 1992) 72 κ. ε [↑](#footnote-ref-259)
260. Ό. π., 74. [↑](#footnote-ref-260)
261. F. Bovon και T.Η. Koester, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke,* ό. π., 229. [↑](#footnote-ref-261)
262. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, ό. π., 257. [↑](#footnote-ref-262)
263. J.B. Green, *The Gospel of Luke,* Ό. π., 263. [↑](#footnote-ref-263)
264. «..*Ὅτι πᾶν ὅπερ ἂν ἔχῃ τις πλέον τοῦ ἐπιδεομένου τῶν πρὸς τὸ ζῇν ἀναγκαίων, ὀφειλέτης ἐστὶν ἐκεῖνον εὐεργετῆσαι, κατ’ ἐντολὴν τοῦ Κυρίου τοῦ καὶ  δεδωκότος ἃ ἔχομεν*..»  Βασιλείου Καισαρείας, [*Regulae morales*. {2040.051}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2040&wid=051&q=BASILIUS%20Caesariensis&dt=list&st=all&per=50) στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 31, Paris: Migne, 1857-1866: 692-869, εδώ 768, 42-45. [↑](#footnote-ref-264)
265. *Λκ. 6,24.* [↑](#footnote-ref-265)
266. «..*τί δὲ ὅταν λέγῃ, Οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν; Οὐδεὶς τοῦτο ἐξετάζει, οὐδεὶς τοῦτο ἐννοεῖ, οὐδεὶς πρὸς ἑαυτὸν διαλέγεται, ἀλλ’ ἐν τοῖς ἑτέρων σφοδροὶ κάθηνται πάντες ἐξετασταί. Ἀλλὰ τοῦτο μέν ἐστι κοινωνοὺς ποιῆσαι τῶν ἐγκλημάτων*…» Ιωάννου Χρυσοστόμου, [*In epistulam ad Philippenses* (homiliae 1-15). {2062.160}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2062&wid=160&q=JOANNES%20CHRYSOSTOMUS&dt=list&st=all&per=50) στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 62, Paris: Migne, 1857-1866: 177-298, εδώ 253, 14-23. [↑](#footnote-ref-266)
267. «..*Παραιτητέον οὖνἄρα τὰς τρυφὰς, καὶ ὡς ἀπωτάτω ποιεῖσθαι σπουδάζωμεν τὰς ἀνονήτους φιλοσαρκίας, μᾶλλον δὲ τὰς μυσαρωτάτας, ἵνα μὴ κατατρυφήσῃ καὶ ἐφ’ ἡμῖν ὁ ἄπληστος ᾅδης. Μεμνήμεθα γὰρ τοῦ Σωτῆρος λέγοντος· «Οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν..*» Κυρίλλου Αλεξανδρείας, [*Commentarius in Isaiam prophetam*. {4090.103}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=4090&wid=103&q=CYRILLUS%20Alexandrinus&dt=list&st=all&per=50) στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 70, Paris: Migne, 1857-1866: 9-1449, εδώ 156, 11-17. [↑](#footnote-ref-267)
268. Από το ομηρικό πίμπλημι ή **πιμπλάνω** [redup. (with euphonic μ) fr. πλα-, πλη-]. 3 sing. aor. πλῆσε [Ν 60](javascript:%20void%200;), [Ρ 573](javascript:%20void%200;). 3 pl. πλῆσαν [Ξ 35](javascript:%20void%200;), [Π 374](javascript:%20void%200;), [Σ 351](javascript:%20void%200;): [ρ 411](javascript:%20void%200;). 3 pl. opt. πλήσειαν [Π 72](javascript:%20void%200;). Aor. pple. fem. πλήσᾱσα [Π 223](javascript:%20void%200;): [ε 93](javascript:%20void%200;). Mid. 3 pl. aor. opt. πλησαίατο [τ 198](javascript:%20void%200;). Pple. πλησάμενος, -ου [Ι 224](javascript:%20void%200;): [ξ 87](javascript:%20void%200;), [112](javascript:%20void%200;), [ρ 603](javascript:%20void%200;). Pass. 3 sing. aor. ἐπλήσθη [Υ 156](javascript:%20void%200;). 3 pl. πλῆσθεν [Ρ 211](javascript:%20void%200;), [696](javascript:%20void%200;), [Ψ 397](javascript:%20void%200;): [δ 705](javascript:%20void%200;), [τ 472](javascript:%20void%200;). 3 sing. aor. πλῆτο [Ρ 499](javascript:%20void%200;), [Σ 50](javascript:%20void%200;), [Φ 16](javascript:%20void%200;), [300](javascript:%20void%200;), [Ψ 777](javascript:%20void%200;): [μ 417](javascript:%20void%200;), [ξ 267](javascript:%20void%200;), [307](javascript:%20void%200;), [ρ 436](javascript:%20void%200;). 3 pl. πλῆντο [θ 57](javascript:%20void%200;). (ἀνα-, ἐμπίπλημι.) R. J. Cunliffe, *A Lexicon of the Homeric Dialect,*

     στο <http://stephanus.tlg.uci.edu/cunliffe/#eid=7768&context=lsj&action=from-search> (30.01.19) [↑](#footnote-ref-268)
269. «..*καὶ ἔφαγεν ᾿Ιακὼβ καὶ ἐνεπλήσθη, καὶ ἀπελάκτισεν ὁ ἠγαπημένος, ἐλιπάνθη, ἐπαχύνθη, ἐπλατύνθη· καὶ ἐγκατέλιπε τὸν Θεὸν τὸν ποιήσαντα αὐτὸν καὶ ἀπέστη ἀπὸ Θεοῦ σωτῆρος αὐτοῦ*…» *Δτ. 32,15.* [↑](#footnote-ref-269)
270. «..*ἐνεπλήσθη γὰρ ἡ χώρα αὐτῶν ἀργυρίου καὶ χρυσίου, καὶ οὐκ ἦν ἀριθμὸς τῶν θησαυρῶν αὐτῶν· καὶ ἐνεπλήσθη ἡ γῆ ἵππων, καὶ οὐκ ἦν ἀριθμὸς τῶν ἁρμάτων αὐτῶν*·..» *Ησ. 2,17.* [↑](#footnote-ref-270)
271. «..*Δύο δὴ πάλιν αὐτοῖς τὰ πάντων μάλιστα τῶν κακῶν αἰσχίονα προσεῖναί φησι, φιλαργυρίαν τε ὁμοῦ καὶ ὑπεροψίαν. […]Φαυλότητος τίνα τρόπον οὐκ ἄν τις ἐνόντα βλέποι παρά γε τοῖς ἐθέλουσι πλουτεῖν*;..» Κυρίλου Αλεξανδρείας, [*Commentarius in Isaiam prophetam*. {4090.103}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=4090&wid=103&q=CYRILLUS%20Alexandrinus&dt=list&st=all&per=50), ό. π., *(MPG)* 70, Paris: Migne, 1857-1866: 9-1449, εδώ 80, 43-5. [↑](#footnote-ref-271)
272. «..*Οὐκοῦν καὶ αἱ ἀγγελικαὶ δυνάμεις ἐκ τῆς τοῦ Λόγου μεταλήψεως αἰώνιον ζωὴν καρποῦνται. Μόνος γὰρ ὁ μονογενὴς τοῦ Θεοῦ Λόγος πάσης λογικῆς οὐσίας θρεπτικὸς τυγχάνει…*» Ευσεβίου Καισαρείας, [*Commentaria in Psalmos*. {2018.034}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2018&wid=034&q=EUSEBIUS&dt=list&st=all&per=50),ό. π., *(MPG)* 23-24, Paris: Migne, 1857-1866: 23:66-1396; 24:9-76, εδώ 23,920, 12-14. [↑](#footnote-ref-272)
273. *«..ἄρτον ἀγγέλων ἔφαγεν ἄνθρωπος, ἐπισιτισμὸν ἀπέστειλεν αὐτοῖς εἰς πλησμονήν.[…] καὶ ἔφαγον καὶ ἐνεπλήσθησαν σφόδρα, καὶ τὴν ἐπιθυμίαν αὐτῶν ἤνεγκεν αὐτοῖς, οὐκ ἐστερήθησαν ἀπὸ τῆς ἐπιθυμίας αὐτῶν. ἔτι τῆς βρώσεως οὔσης ἐν τῷ στόματι αὐτῶν, καὶ ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ ἀνέβη ἐπ᾿ αὐτούς,*..», *Ψλ. 77,25-31.* [↑](#footnote-ref-273)
274. «..*Ὅταν ἴδῃς ἄριστα πολυτελῆ, καὶ δεῖπνα, καὶ τρυφὴν, καὶ ἀπάτην, καὶ θόρυβον, καὶ ἀτάκτους φωνὰς, ὑπομνήσθητι τοῦ Κυρίου λέγοντος· Οὐαὶ οἱ ἐμπεπλησμένοι, ὅτι πεινάσετε […] Οὐαὶ οἱ ἐγειρόμενοι τὸ πρωῒ, καὶ τὸ σίκερα διώκοντες, οἱ μένοντες ὀψὲ, μετὰ κιθαρῶν, καὶ ψαλτηρίων, καὶ τυμπάνων, καὶ αὐλῶν, τὸν οἶνον πίνοντες· τὰ δὲ ἔργα τοῦ Θεοῦ οὐ βλέπουσι, καὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν αὐτοῦ οὐ κατανοοῦσι…*» Ιωάννου Χρυσοστόμου, [*De pseudoprophetis* [Sp.]. {2062.237}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2062&wid=237&q=JOANNES%20CHRYSOSTOMUS&dt=list&st=all&per=50), ό. π., *(MPG)* 59, Paris: Migne, 1857-1866: 553-568, εδώ 59, 564, 45-57. [↑](#footnote-ref-274)
275. «..*Οὐκέτι γὰρ ἔσονται πολιτεῖαι ὁποῖαι νῦν, ἐν αἷς οἱἀσεβεῖς τὰ καταθύμια πράττουσιν. Διό φησιν ὁ Σωτήρ· «Οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν. Οὐαὶ ὑμῖν οἱ ἐμπεπλησμένοι νῦν, ὅτι πεινάσετε*…» Προκοπίου Γαζαίου, [*Commentarii in Isaiam*. {2598.004}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2598&wid=004&q=PROCOPIUS&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 87.2, Paris: Migne, 1857-1866: 1817-2717, εδώ 2200, 32-36. [↑](#footnote-ref-275)
276. «..*Ταῦτα δὴ, ταῦτα καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια πάντα οὐ πρὸς μοναχοὺς εἴρηται, ἀλλὰ καὶ πρὸς κοσμικοὺς, καὶ βιωτικοὺς, καὶ τὸν πρόσυλον καὶ γεώδη βίον ἐπανῃρημένους· ἐπεὶ ἂν ἄρα πρὸς μοναχοὺς καὶ μόνον ἐῤῥέθη, ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων εἰσὶν οἱ κοσμικοὶ, τοιούτων μακαρισμῶν καὶ θείων ἐντολῶν ἀπεστερημένοι· εἰ δέ γε κοινὸς ὁ νόμος καὶ ὁ ζυγὸς, κοινὸς καὶ ὁ μακαρισμὸς, καὶ ὁ ταλανισμὸς, καὶ ὁ βασανισμὸς,*..» Γεωργίου Μοναχού, [*Chronicon breve* (lib. 1-6) (redactio recentior). {3043.002}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=3043&wid=002&q=GEORGIUS%20Monachus&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 110, Paris: Migne, 1857-1866: 41-1260, εδώ 110,425, 26-34. [↑](#footnote-ref-276)
277. «..*ἑρμηνεύεται γὰρ Γέλως. ὅτι δὲ ἐπαγγελία γέλως, δῆλον [ὅτι] ἐκ τοῦ «μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν»· ἡ δὲ ἐπαγγελία «ὅτι γελάσονται»*…» Ωριγένους, [*In Jeremiam* (homiliae 12-20). {2042.021}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2042&wid=021&q=ORIGENES&dt=list&st=all&per=50), στο E. Klostermann, *Origenes Werke, vol. 3* [*Die griechischen christlichen Schriftsteller* 6. Leipzig: Hinrichs, 1901]: 85-194, εδώ 20, 6, 2-4. [↑](#footnote-ref-277)
278. «..*καὶ τίς ἐστιν ὁ εὐφραίνων με εἰ μὴ ὁ λυπούμενος ἐξ ἐμοῦ*;..» *Β΄Κορ. 2,2.* [↑](#footnote-ref-278)
279. «..*ζητήσεις δέ, εἰ τούτῳ τῷ ἀγαθῷ γέλωτι καθ’ ἑτέραν καὶ ἑτέραν ἐπίνοιαν συνᾴδει μὲν ὁ μακαριζόμενος κλαυθμός, ἐναντιοῦται δὲ ὁ τοῖς ἐναντίοις ταλανιζόμενος ἀποκείμενος κλαυθμὸς ἕτερος*…»  Ωριγένους, [*In Jeremiam* (homiliae 12-20). {2042.021}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2042&wid=021&q=ORIGENES&dt=list&st=all&per=50), ό. π., 20, 6, 8-10. [↑](#footnote-ref-279)
280. «..*Τὸ γέλωτι ἀκρατεῖ καὶ ἀσχέτῳ κατέχεσθαι, ἀκρασίας σημεῖον*…» Ιωάννη Δαμασκηνού, [*Sacra parallela* (recensiones secundum alphabeti litteras dispositae, quae tres libros conflant) (fragmenta e cod. Vat. gr. 1236). {2934.018}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2934&wid=018&q=JOANNES%20DAMASCENUS&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 95 & 96, Paris: Migne, 1857-1866: 95:1040-1588; 96:9-441, εδώ 96,76, 51-52. [↑](#footnote-ref-280)
281. «..*Οὐδὲν γὰρ χαλεπώτερον τοῖς εὖ φρονοῦσι τοῦ πρὸς δόξαν ζῇν, καὶ τὰ τοῖς πολλοῖς δοκοῦντα περισκοπεῖν, καὶ μὴ τὸν ὀρθὸν λόγον ἡγεμόνα ποιεῖσθαι τοῦ βίου*…», Ιωάννη Δαμασκηνού, *Sacra parallela,* ό. π., 96,76, 47-50. [↑](#footnote-ref-281)
282. «..*τοὺς δὲ ταλανίζειν Οὐαὶ γὰρ ὑμῖν, οἱ γελῶντες, ὅτι κλαύσετε. Καὶ μάλα εἰκότως. Ἐν μὲν γὰρ τρυφῇ χαυνοτέρα ἐστὶν ἡ ψυχὴ καὶ μαλακωτέρα· ἐν δὲ πένθει συνέσταλται καὶ σωφρονεῖ, καὶ τοῦ τῶν παθῶν ἐσμοῦ παντὸς ἀπήλλακται, καὶ ὑψηλοτέρα γίνεται καὶ ἰσχυροτέρα*…» Ιωάννου Χρυσοστόμου, [*In Matthaeum* (homiliae 1-90). {2062.152}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2062&wid=152&q=JOANNES%20CHRYSOSTOMUS&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 57:13-472; 58:471-794, Paris: Migne, 1857-1866:, εδώ 57,446, 3-8. [↑](#footnote-ref-282)
283. «…*Μὴ πρὸς ἐπαίνους χαυνωθῶμεν τοὺς ὑπὲρ τὴν ἀλήθειαν.   Πολλοὶ τὸν παρὰ τῶν πολλῶν ἔπαινον θηρώμενοι, ἔργῳ μὲν τὴν ἀδικίαν καὶ πλεονεξίαν ὡς ὠφέλιμον προτιμῶσι, σχήματι δὲ καὶ λόγῳ, τὴν ἰσότητα καὶ τὴν δικαιοσύνην ὑπερθαυμάζουσιν*…» Ιωάννη Δαμασκηνού, [*Sacra parallela* (recensiones secundum alphabeti litteras dispositae, quae tres libros conflant) (fragmenta e cod. Vat. gr. 1236). {2934.018}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2934&wid=018&q=JOANNES%20DAMASCENUS&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 95, 96, Paris: Migne, 1857-1866: 95:1040-1588; 96:9-441, εδώ 95, 1564, 43-48. [↑](#footnote-ref-283)
284. «..*Ἡ γὰρ παρὰ πάντων εὐφημία τεκμήριον ἂν εἴη μέγιστον τοῦ μὴ πολὺν τῆς ἀρετῆς λόγον ποιεῖσθαι. Πῶς γὰρ παρὰ πάντων ἐπαινεθείη ὁ ἐνάρετος, εἰ βούλοιτο τοὺς ἀδικουμένους ἐξαρπάζειν τῶν ἀδικούντων, τοὺς ἐπηρεαζομένους τῶν κακῶς ποιεῖν βουλομένων; […] ὅτι ἅπερ ὁ Χριστὸς παραγενόμενος ἐδίδασκε, ταῦτα προλαβὼν ὑπὸ τοῦ ἐν τῇ φύσει ἐγκειμένου νόμου παιδευθεὶς μετὰ πολλῆς μετῄει τῆς ὑπερβολῆς, καὶ τὸν παρὰ τῶν ἀνθρώπων ἔπαινον ἀποπεμψάμενος, διὰ τῆς τῶν βεβιωμένων ἀρετῆς τὴν παρὰ τῷ Θεῷ χάριν εὑρεῖν ἐσπούδαζε;*..» Ιωάννου Χρυσοστόμου, [*In Genesim* (homiliae 1-67). {2062.112}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2062&wid=112&q=JOANNES%20CHRYSOSTOMUS&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 53:21-385; 54:385-580, Paris: Migne, 1857-1866:, εδώ 53, 200, 41-56. [↑](#footnote-ref-284)
285. «..*ὅτι πᾶς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ οἴκου Ἰσραὴλ, ταῖς μὲν θείαις ἀντιλέγων διδασκαλίαις, μόνοις δὲ τοῖς οἰκείοις πειθόμενος λογισμοῖς, […] ὀλέθρου γάρ ἐστι καὶ ἀπωλείας ἄξιος*…» Θεοδώρητου Κύρου, [*Interpretatio in Ezechielem*. {4089.027}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=4089&wid=027&q=THEODORETUS&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 81, Paris: Migne, 1857-1866: 808-1256, εδώ 81, 920, 45- 921, 2. [↑](#footnote-ref-285)
286. H. Klein, *Das Lukasevangelium,* ό. π., 231. [↑](#footnote-ref-286)
287. Σ. Δεσπότη, *Ο Κώδικας των Ευαγγελίων. Ερμηνεία και Ερμηνευτική των Συνποπτικών Ευαγγελίων*, (Αθήνα: Τομέας Βιβλικών Σπουδών και πολιτιστικού βίου Μεσογείου 2006)136. [↑](#footnote-ref-287)
288. Σ. Αγουρίδη, *Η επί του Όρους Ομιλία του Ιησού. Εισαγωγικά -Σύντομο Υπόμνημα,* ό. π.,100 κ.ε [↑](#footnote-ref-288)
289. Γιανναράς Χ., *Το Αλφαβητάρι της Πίστης* (Αθήνα: Εκδόσεις Δόμος 1986) 93 κ.ε [↑](#footnote-ref-289)
290. «..*Διὰ τί οὖν μακάριοι οἱ πορευόμενοι ἐν νόμῳ Κυρίου; οὐ γὰρ τοὺς πορευθέντας ἐκεῖ, ἀλλὰ τοὺς ἔτι πορευομένους μακαριστοὺς ὁ λόγος τίθεται· ὅτι οἱ τὸ ἀγαθὸν ἐργαζόμενοι, ἐν αὐτῷ τῷ ἔργῳ τὸ ἀπόδεκτον ἔχουσιν.*.» Βασιλείου Καισαρείας, [*Homiliae super Psalmos*. {2040.018}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2040&wid=018&q=BASILIUS%20Caesariensis&dt=list&st=all&per=50),στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 29, Paris: Migne, 1857-1866: 209-494, εδώ 29, 217, 15-19. [↑](#footnote-ref-290)
291. Μ. Φαράντου, *Δογματική και Ηθική. Εισαγωγικά* (Αθήνα: χωρίς εκδότη 1973) 126 κ. ε [↑](#footnote-ref-291)
292. Μ. Μπέγζου, «Πρόσωπο και Συνοδικότητα. Η προνεωτερική εμπειρία της Εκκλησίας και η σύγχρονη πλουραλιστική κοινωνία», *Θεολογία 2* (2009) 231. [↑](#footnote-ref-292)
293. Ι. Ζηζιούλα, *Ελληνισμός και Χριστιανισμός. Η Συνάντηση των δύο Κόσμων* (Αθήνα: Αποστολική Διακονία 2008)113 κ.ε [↑](#footnote-ref-293)
294. Κ. Αγόρα, «Περί Κόσμου, Ανθρώπου και Ιστορίας», στο *Πίστη και Βίωμα της Ορθοδοξίας. Δόγμα, Πνευματικότητα και Ήθος της Ορθοδοξίας,* τομ. Α΄, (Πάτρα: ΕΑΠ, 2008) 118. [↑](#footnote-ref-294)
295. Ν. Κόϊου, *Θεολογία και Εμπειρία κατά τον Γέροντα Σωφρόνιο* (Άγιον Όρος: Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου 2012)198. [↑](#footnote-ref-295)
296. Ν. Νησιώτη, *Προλεγόμενα εις την Θεολογικήν Γνωσιολογίαν. Το ακατάληπτο του Θεού και η δυνατότης γνώσεως Αυτού* (Αθήνα: Εκδόσεις Πανεπιστημίου Αθηνών 1984)75. [↑](#footnote-ref-296)
297. Κ. Αγόρα, «Περί Κόσμου, Ανθρώπου και Ιστορίας», ό. π., 118 κ.ε. [↑](#footnote-ref-297)
298. Σ. Αγουρίδη, *Η επί του Όρους Ομιλία του Ιησού. Εισαγωγικά -Σύντομο Υπόμνημα,* ό. π., 72. [↑](#footnote-ref-298)
299. Σ. Αγουρίδη, *Η επί του Όρους Ομιλία του Ιησού. Εισαγωγικά -Σύντομο Υπόμνημα,* ό. π., 69. [↑](#footnote-ref-299)
300. Πρβλ. Σ. Αγουρίδη, *Τα Απόκρυφα Κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης, τομ.1* (Αθήνα: Έννοια 2004) 74. [↑](#footnote-ref-300)
301. M. Black, *The book of Enoch or I Enoch, with commentary and textual notes*. In consultation with J. Vanderkam (Leiden the Netherlands by F. J. Brill 1985)103. [↑](#footnote-ref-301)
302. *Α΄Ενώχ Liber Enoch Apocalypsis Henochi Graece XIV (ed. M. Black)*, στο διαδ. τόπο:

     <http://users.sch.gr/aiasgr/Biblos/Apokrufa_biblia_Palaias_Diathikhs/Enwx_A'_Keimeno.htm> (ημερ. ανάκτησης 01.02.19) 5. [↑](#footnote-ref-302)
303. Σ. Αγουρίδη, *Ιστορία των χρόνων της Καινής Διαθήκης* (Θεσ/νίκη: Πουρναράς 1982) 374 κ. ε [↑](#footnote-ref-303)
304. Vl. Losky, *Η Μυστική Θεολογία της Ανατολικής Εκκλησίας,* μεταφρ. Στ. Πλευράκη (Θεσ/νίκη: Εκκλησ. Ίδρυμα Ευαγγ. Μάρκος 2007)53. [↑](#footnote-ref-304)
305. Ό. π., 58. [↑](#footnote-ref-305)
306. Χρ. Τερέζη, «Η Ορθοδοξία και ο σεβασμός της ανθρώπινης προσωπικότητας», στο *Η Ορθοδοξία ως Πολιτισμικό Επίτευγμα και τα Προβλήματα του Σύγχρονου Κόσμου* (Πάτρα: ΕΑΠ 2002)26 κ. ε [↑](#footnote-ref-306)
307. Χρ. Τερέζη, «Η Ορθοδοξία και ο σεβασμός της ανθρώπινης προσωπικότητας», ό. π., 32. [↑](#footnote-ref-307)
308. Ian. McFarland, «Who is My Neighbor? The Good Samaritan as a Source for Theological Anthropology», στο *Modern Theology* 17.1 (2001)58. [↑](#footnote-ref-308)
309. M. Wolter, *Theologie und Ethos im frühem Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas* (Τübingen: Mohr Siebeck 2009) 297 κ. ε [↑](#footnote-ref-309)
310. M. Wolter, *Theologie und Ethos im frühem Christentum,* ό. π., 328. [↑](#footnote-ref-310)
311. «..*ἔσονται γὰρ οἱ ἄνθρωποι φίλαυτοι, φιλάργυροι, ἀλαζόνες, ὑπερήφανοι, βλάσφημοι, γονεῦσιν ἀπειθεῖς, ἀχάριστοι, ἀνόσιοι, ἄστοργοι, ἄσπονδοι, διάβολοι, ἀκρατεῖς, ἀνήμεροι, ἀφιλάγαθοι, προδόται, προπετεῖς, τετυφωμένοι, φιλήδονοι μᾶλλον ἢ φιλόθεοι*,..» *Β ΄Τιμ. 3,2-4*. [↑](#footnote-ref-311)
312. «..*ἡ φιλαυτία γίνεται κώλυμα εἰς τὸ μὴ συνορᾷν τὸ δίκαιον. Διὰ τοῦτο ὅταν μὲν ἑτέροις κρίνωμεν, μετὰ ἀκριβείας ἅπαντα ἐξετάζομεν· ὅταν δὲ ἡμῖν αὐτοῖς δικάζωμεν, ἐσκοτώμεθα· ὡς ἐὰν καὶ ἐφ’ ἡμῶν αὐτῶν ταῦτα ἐξετάζωμεν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ἀδέκαστον τὴν ψῆφον οἴσομεν*…» Ιωάννου Χρυσοστόμου, [*In Matthaeum* (homiliae 1-90). {2062.152}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2062&wid=152&q=JOANNES%20CHRYSOSTOMUS&dt=list&st=all&per=50), στοJ.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 57:13-472; 58:471-794, Paris: Migne, 1857-1866, εδώ 57, 418, 32-37. [↑](#footnote-ref-312)
313. *«..ὅτι τὰ περὶ ἀληθείας, τουτέστι, τὰ μυστικὰ, λαλεῖν προσῆκεν οὐ παντὶ, ἀλλὰ τῷ πλησίον· ἀντὶ τοῦ, οὐκ εἰς τοὺς τυχόντας ἐκφαίνειν, ἀλλὰ τοὺς κεκοινωνηκότας τῶν μυστηρίων. […] περὶ ἧς λαλοῦντες ἐν ταῖς καρδίαις ἑαυτοῖς, μὴ δολῶμεν τὸν λόγον τοῦ Εὐαγγελίου ἐν τῷ ἀναγγέλλειν τοῖς πλησίον ἡμῶν τὸ κήρυγμα*..» Μ. Βασιλείου, [*Homiliae super Psalmos*. {2040.018}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2040&wid=018&q=BASILIUS%20Caesariensis&dt=list&st=all&per=50),στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 29, Paris: Migne, 1857-1866: 209-494, εδώ 29, 256, 41-50. [↑](#footnote-ref-313)
314. «..*Σαφὴς δὲ τῆς χάριτος ταύτης ἐστὶν ἀπόδειξις ἡ πρὸς τὸ συγγενὲς δι’ εὐνοίας ἑκούσιος συνδιάθεσις, ἧς ἔργον ἐστίν, ὡς Θεόν, οἰκειοῦσθαι κατὰ δύναμιν τὸν καθ’ ὁτιοῦν τῆς ἡμῶν ἐπικουρίας δεόμενον ἄνθρωπον, καὶ μὴ ἐᾷν ἀτημέλητον καὶ ἀπρονόητον, ἀλλὰ σπουδῇ τῇ πρεπούσῃ κατ’ ἐνέργειαν ἐνδείκνυσθαι ζῶσαν τὴν ἐν ἡμῖν πρός τε τὸν Θεὸν καὶ τὸν πλησίον διάθεσιν. Ἔργον γὰρ ἀπόδειξις διαθέσεως. Οὐδὲν γὰρ οὔτε πρὸς δικαιοσύνην οὕτω ῥᾴδιόν ἐστιν, οὔτε πρὸς θέωσιν—ἵν’ οὕτως εἴπω—τὴν πρὸς Θεὸν ἐγγύτητα καθέστηκεν ἐπιτήδειον, ὡς ἔλεος ἐκ ψυχῆς εἰς τοὺς δεομένους μεθ’ ἡδονῆς καὶ χαρᾶς προσφερόμενος. Εἰ γὰρ Θεὸν ὁ Λόγος τὸν εὗ παθεῖν δεόμενον ἔδειξεν·*..» Μάξιμου του Ομολογητή, [*Mystagogia*. {2892.049}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2892&wid=049&q=MAXIMUS%20CONFESSOR&dt=list&st=all&per=50), στο R. Cantarella, *S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti*, Florence: Testi Cristiani, 1931: 122-214, εδώ 24, 238, 231-242. [↑](#footnote-ref-314)
315. «..*ἐφ᾿ ὅσον ἐποιήσατε ἑνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε*…» *Μτ. 25, 40.* [↑](#footnote-ref-315)
316. «..*Πρόσωπον καὶ εἰκόνα ἀναλαμβάνει ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς Σαμαρείτου. Ἀλλ’ ἐρεῖ τις τῶν ἀκροατῶν, τί; τὸν Κύριον Σαμαρείτην λέγεις; Ναὶ, Σαμαρείτην λέγω αὐτὸν, οὐ τῇ φύσει τῆς θεότητος, ἀλλὰ τῇ μιμήσει τῆς εὐσπλαγχνίας*…» Ιωάννου Χρυσοστόμου, [*In parabolam Samaritani* [Sp.]. {2062.328}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2062&wid=328&q=JOANNES%20CHRYSOSTOMUS&dt=list&st=all&per=50) στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 62, Paris: Migne, 1857-1866: 755-758, εδώ 62, 756, 66-71. [↑](#footnote-ref-316)
317. *Λκ. 10,36* [↑](#footnote-ref-317)
318. M. Gourgues, «The Priest, the Levite, and the Samaritan Revisited: A Critical Note on Luke 10: 31-35», στο *Journal of biblical literature* 117.4 (1998) 713. [↑](#footnote-ref-318)
319. J. Krug, «Wer ist mein Nächster?», στο *Loccumer Pelikan Religionspädagogisches Magazin für Schule und Gemeinde 1* (Hannover 2002)18. [↑](#footnote-ref-319)
320. J. Fischer, «Evangelische Ethik und Kasuistik», στο *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 53.1: 46-58 (2009) 49. [↑](#footnote-ref-320)
321. «..*ἐάν τις εἴπῃ ὅτι ἀγαπῶ τὸν Θεόν, καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ, ψεύστης ἐστίν· ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν ὃν ἐώρακε, τὸν Θεόν ὃν οὐχ ἑώρακε πῶς δύναται ἀγαπᾶν*;..» *Α΄Ιω. 4, 20.* [↑](#footnote-ref-321)
322. J. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, στο «St Vladimir΄s Seminary Press» (Crestwood New York 1997) 49 κ. ε [↑](#footnote-ref-322)
323. «..*ὥστε φανερὸν ὅτι ἡ ταυτότης ἑνότης τίς ἐστινἢ πλειόνων τοῦ εἶναι ἢ ὅταν χρῆται ὡς πλείοσιν, οἷον ὅταν λέγῃ αὐτὸ αὑτῷ ταὐτόν· ὡς δυσὶ γὰρ χρῆται αὐτῷ. ἕτερα δὲ λέγεται ὧν ἢ τὰ εἴδη πλείω ἢ ἡ ὕλη ἢ ὁ λόγος τῆς οὐσίας· καὶ ὅλως ἀντικειμένως τῷ ταὐτῷ λέγεται τὸ ἕτερον*…» W.D. Ross, *Aristotle's metaphysics*, 2 vols., Oxford: Clarendon Press, 1924 (repr. 1970 [of 1953 corr. edn.]): 1:980a21-1028a6; 2:1028a10-1093b29, εδώ 1018a 7-11. [↑](#footnote-ref-323)
324. J. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, ό. π., 54. [↑](#footnote-ref-324)
325. Χ. Τερέζη και Η. Τεμπέλη, «Οι έννοιες Ουσία-Φύσις, Πρόσωπον-Υπόστασις, στη Νεοπλατωνική Φιλοσοφία και στην Ορθόδοξη Θεολογία», στο *Η Ορθοδοξία ως Κληρονομιά. Θεολογία και Φιλοσοφία στην Εποχή των Πατέρων* τομ. Γ΄(Πάτρα: ΕΑΠ 2008)275. [↑](#footnote-ref-325)
326. «..*δεῦτε καὶ καταβάντες συγχέωμεν αὐτῶν ἐκεῖ τὴν γλῶσσαν, ἵνα μὴ ἀκούσωσιν ἕκαστος τὴν φωνὴν τοῦ πλησίον*…», *Γεν. 11, 7.* [↑](#footnote-ref-326)
327. Στ. Γιαγκάζογλου, *Η Θεολογία της ετερότητας και το θρησκευτικό μάθημα στην Ελλάδα*, στο διαδ. τόπο: <http://users.sch.gr/polstrantz/eterotita_Giagazoglou.pdf> (ημερ. ανάκτησης 07.02.19) 5. [↑](#footnote-ref-327)
328. Στ. Γιαγκάζογλου, ό. π., 6. [↑](#footnote-ref-328)
329. «..*ἔξω δὲ οὐκ ηὐλίζετο ξένος, ἡ δὲ θύρα μου παντὶ ἐλθόντι ἀνέῳκτο*..» *Ιωβ. 31,32.* [↑](#footnote-ref-329)
330. «..*ἐπείνασα γάρ, καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα, καὶ ἐποτίσατέ με, ξένος ἤμην, καὶ συνηγάγετέ με, γυμνός, καὶ περιεβάλετέ με, ἠσθένησα, καὶ ἐπεσκέψασθέ με, ἐν φυλακῇ ἤμην, καὶ ἤλθετε πρός με..*» *Μτ. 25, 35-36.* [↑](#footnote-ref-330)
331. Σ. Δεσπότη, *Ο Κώδικας των Ευαγγελίων,* ό. π., 127. [↑](#footnote-ref-331)
332. «.*Ξένος καὶ πένης Θεοῦ κωλλύριον. Ὁ δεξάμενος αὐτοὺς, ταχέως ἀναβλέψει. Λεία ὁδὸς ὑπὸ ἐλεημοσύνης γίνεται […] Πλούτου τὸ κάλλος οὐκ ἐν βαλαντίοις, ἀλλ’ ἐν τῇ τῶν χρῃζόντων ἐπικουρίᾳ*..» Ιωάννη Δαμασκηνού, [*Sacra parallela* (recensiones secundum alphabeti litteras dispositae, quae tres libros conflant) (fragmenta e cod. Vat. gr. 1236). {2934.018}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2934&wid=018&q=JOANNES%20DAMASCENUS&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 95 & 96, Paris: Migne, 1857-1866: 95:1040-1588; 96:9-441, εδώ 95, 1473, 40-50. [↑](#footnote-ref-332)
333. Σ.Δεσπότη, «Η Ορθοδοξία στον 20ο αι.», στο *Ο διάλογος της Ορθοδοξίας με Δύση και Ανατολή*, τόμ. Γ΄ (Πάτρα: ΕΑΠ 2008) 80. [↑](#footnote-ref-333)
334. Π. Ευδικίμωφ, *Η Τέχνη της Εικόνας. Θεολογία της Ωραιότητος*, μεταφρ. Κ. Χαραλαμπίδη (Θεσ/νίκη: Πουρναράς 1993)57. [↑](#footnote-ref-334)
335. *Γαλ. 3, 28* [↑](#footnote-ref-335)
336. Δημητρίου Αρχιεπισκόπου Αμερικής, «Οι Ορθόδοξες Εκκλησίες σ΄ έναν πλουραλιστικό κόσμο», στο *Ορθόδοξες Εκκλησίες σε έναν πλουραλιστικό κόσμο. Ένας οικουμενικός διάλογος.*, επιμ. Εμ. Κλάψη, μεταφρ. Αρ. Αλαβάνου (Αθήνα: Καστανιώτης 2006) 42. [↑](#footnote-ref-336)
337. *Α΄ Κορ. 9, 22.* [↑](#footnote-ref-337)
338. Δημητρίου Αρχιεπισκόπου Αμερικής, «Οι Ορθόδοξες Εκκλησίες σ΄ έναν πλουραλιστικό κόσμο», ό. π, 43. [↑](#footnote-ref-338)
339. Β.Φειδά, *Εκκλσιαστική Ιστορία Α*΄, (Αθήνα: Ιδιωτική Έκδοση Β΄1994) 43. [↑](#footnote-ref-339)
340. «..᾿*Ανοίξας δὲ Πέτρος τὸ στόμα αὐτοῦ εἶπεν· ἐπ᾿ ἀληθείας καταλαμβάνομαι ὅτι οὐκ ἔστι προσωπολήπτης ὁ Θεός, ἀλλ᾿ ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἐστι*…», *Πραξ.10, 34-35.* [↑](#footnote-ref-340)
341. Γ. Φλωρόφσκυ, *Το Σώμα του ζώντος Χριστού*, μεταφρ. Ι. Παπαδόπουλου (Αθήνα: Αρμός 1999)14. [↑](#footnote-ref-341)
342. Β.Φειδά, *Εκκλησιαστική Ιστορία Α*΄, ό. π., 52. [↑](#footnote-ref-342)
343. Σ. Αγουρίδη, *Χριστός-Παύλος* (Αθήνα: Εκδόσεις Πανεπιστημίου Αθηνών 1984)138-139. [↑](#footnote-ref-343)
344. Ρ. Πίτερσεν, «Άφεση και Συμφιλίωση στη χριστιανική Θεολογία. Ένας δημόσιος ρόλος για την Εκκλησία στην κοινωνία των πολιτών», στο *Ορθόδοξες Εκκλησίες σε έναν πλουραλιστικό κόσμο. Ένας οικουμενικός διάλογος.*, επιμ. Εμ. Κλάψη, μεταφρ. Αρ. Αλαβάνου (Αθήνα: Καστανιώτης 2006) 203. [↑](#footnote-ref-344)
345. Χρ. Γιανναρά, «Ανθρώπινα Δικαιώματα και Ορθόδοξη Εκκλησία», στο *Ορθόδοξες Εκκλησίες σε έναν πλουραλιστικό κόσμο,* ό. π., 167-168. [↑](#footnote-ref-345)
346. «..*ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται· πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη*...» *Ρωμ. 13,10.* [↑](#footnote-ref-346)
347. «..*λέγω δὲ τοῦτο, ὅτι ἕκαστος ὑμῶν λέγει· ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, ἐγὼ δὲ ᾿Απολλώ, ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, ἐγὼ δὲ Χριστοῦ. μεμέρισται ὁ Χριστός*;..» *Α΄ Κορ. 1, 12-13.* [↑](#footnote-ref-347)
348. Στ. Γιαγκάζογλου, «Περί Εκκλησίας», στο *Πίστη και Βίωμα της Ορθοδοξίας. Δόγμα, Πνευματικότητα και Ήθος της Ορθοδοξίας* τομ. Α΄ (Πάτρα: ΕΑΠ 2002) 160-161. [↑](#footnote-ref-348)
349. «..*τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς ἦσαν ἅπαντες ὁμοθυμαδὸν ἐπὶ τὸ αὐτό*..» *Πραξ. 2,1* [↑](#footnote-ref-349)
350. Ι. Ζηζιούλα, «Ο Συνοδικός θεσμός, ιστορικά, εκκλησιαστικά και Κανονικά προβλήματα», στο *Τιμητικόν αφιέρωμα εις τον Μητροπολίτην Κίτρους Βαρνάβαν* (Αθήνα: 1980) 170. [↑](#footnote-ref-350)
351. Π. Βασιλειάδη, *Lex Orandi. Λειτουργική Θεολογία και Λειτουργική αναγέννηση*, (Ίνδικτος: Αθήνα, 2005)196. [↑](#footnote-ref-351)
352. Ι. Ζηζιούλα, «Θεία Ευχαριστία και Εκκλησία», *στο Μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας*, Πρακτικά Γ΄ Πανελληνίου Λειτουργικού Συμποσίου (Ιερά Μητρόπολις Νεαπόλεως και Σταυρουπόλεως Θεσ/κης 14-1 7 Οκτωβρίου 2001) , (Αθήνα: Χορηγός Έκδοσης: Κλάδος εκδόσεων της Επικοινωνιακής και Μορφωτικής Υπηρεσίας της Εκκλησίας της Ελλάδος – Αποστολική Διακονία, 2004)27. [↑](#footnote-ref-352)
353. Πρβλ. «Πρακτικά της Μεγάλης Συνόδου του 1872», στο *Mansi*,, τομ.45, στηλ. 423-538, στο διαδ. τόπο: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k51632h/f225.item> (ημερομηνία ανάκτησης:10.02.19). [↑](#footnote-ref-353)
354. Π. Ροδοπούλου, *Μελέται Β΄ Νομοκανονικά-Ιστορικοκανονικά και Άλλα*, (Θεσ/νίκη: Εκδόσεις Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών 2008)68. [↑](#footnote-ref-354)
355. Σ. Δεσπότης, *Κριτική του Εθνοφυλετισμού από Βιβλική άποψη*, στο διαδ. τόπο:

     <https://eclass.uoa.gr/modules/document/index.php?course=SOCTHEOL104&openDir=/5612ba33a1F2> (ημερομηνία ανάκτησης:10.02.19) [↑](#footnote-ref-355)
356. *Φιλ. 3,20* [↑](#footnote-ref-356)
357. Ιω. Ζηζιούλα, «Από το Προσωπείον εις το Πρόσωπον. Η συμβολή της Πατερικής Θεολογίας εις την έννοιαν του Προσώπου», στο *Χαριστήρια εις τιμήν του Μητρ.Γέροντος ΧαλκηδόνοςΜελίτωνος,*(Θεσ/νικη: Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών μελετών 1977) 286 κ. ε. [↑](#footnote-ref-357)
358. «..*οἱ δὲ εἶπον αὐτῷ· δὸς ἡμῖν ἵνα εἷς ἐκ δεξιῶν σου καὶ εἷς ἐξ εὐωνύμων σου καθίσωμεν ἐν τῇ δόξῃ σου. ὁ δὲ ᾿Ιησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε*..», *Μαρκ*., 10, 37-38 [↑](#footnote-ref-358)
359. «..*πῶς σὺ ᾿Ιουδαῖος ὢν παρ' ἐμοῦ πιεῖν αἰτεῖς, οὔσης γυναικὸς Σαμαρείτιδος; οὐ γὰρ συγχρῶνται ᾿Ιουδαῖοι Σαμαρείταις*…» *Ιω. 4,9.* [↑](#footnote-ref-359)
360. Ιωάννη(Μητροπολίτη Κορυτσάς), «Εθνοτικές συγκρούσεις και Ορθόδοξη Εκκλησία», στο *Ορθόδοξες Εκκλησίες σε έναν πλουραλιστικό κόσμο*, επιμ. Εμ. Κλάψη (Αθήνα: Καστανιώτης 2006) 257. [↑](#footnote-ref-360)
361. Χρ. Γιανναρά, «Ανθρώπινα Δικαιώματα και Ορθόδοξη Εκκλησία», ό. π., 165 κ. ε. [↑](#footnote-ref-361)
362. Αρχιεπ. Αν. Γιαννουλάτου, *Παγκοσμιότητα και Ορθοδοξία. Μελετήματα Ορθοδόξου Προβληματισμού* (Αθήνα: Πολιτεία 2005)135. [↑](#footnote-ref-362)
363. Θ. Παπαθανασίου, «Διδάσκοντας γύπτους και Τσελεπήδες περί περιτομής και αβατάρα. Ιθαγένεια και Ερώτημα περί Αληθείας σε συνθήκες Πολυπολιτισμικότητας», *Σύναξη 2* τ. 98 (2006) 34. [↑](#footnote-ref-363)
364. Ν. Ματσούκα, *Κόσμος, Άνθρωπος και Κοινωνία κατά τον Μάξιμο Ομολογητή* (Αθήνα: Γρηγόρης 1980) 85. [↑](#footnote-ref-364)
365. Ιω. Μάγιεντορφ, *Βυζαντινή Θεολογία*, μεταφρ. επιμ. επιστ. θεώρηση Π. Κουμαριανού-Β. Τσάγκαλου (Αθήνα: Ίνδικτος 2010) 287 κ. ε [↑](#footnote-ref-365)
366. Ν. Νησιώτη, *Προλεγόμενα εις την Θεολογικήν Γνωσιολογίαν*, ό. π., 52. [↑](#footnote-ref-366)
367. Ιω. Ζηζιούλα, «Ο άνθρωπος Ιερέας της Κτίσης», στο *Ζωντανή Ορθοδοξία στο σύγχρονο κόσμο*, επιμ. A. Walker-Κ. Καρρά (Αθήνα: Εστία 2001) 220 κ. ε [↑](#footnote-ref-367)
368. «..*ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν*…» *Λκ. 17,21* [↑](#footnote-ref-368)
369. F. Susemihl, *Aristotelis ethica Eudemia*, Leipzig: Teubner, 1884 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1967): 1-123 (1214a1-1249b25), εδώ 1220b 35- 1221a 12. [↑](#footnote-ref-369)
370. F. Susemihl, *Aristotelis ethica Eudemia*, ό. π., 1222a 1-15. [↑](#footnote-ref-370)
371. L.G. Westerink, *Michael Psellus, De omnifaria doctrina*, Nijmegen: Centrale Drukkerij N.V., 1948: 17-108, εδώ 77,1 -78,14. [↑](#footnote-ref-371)
372. L.G. Westerink, *Michael Psellus, De omnifaria doctrina*, ό. π., 81, 1-12. [↑](#footnote-ref-372)
373. Κ. Αγόρα, «Περί Κόσμου, Ανθρώπου και Ιστορίας», ό. π., 98 κ.ε. [↑](#footnote-ref-373)
374. Κ. Αγόρα, «Περί Κόσμου, Ανθρώπου και Ιστορίας», ό. π., 101 κ.ε. [↑](#footnote-ref-374)
375. Ι. Ζηζιούλα, *Ελληνισμός και Χριστιανισμός. Η Συνάντηση των δύο Κόσμων,* ό. π., 194. [↑](#footnote-ref-375)
376. W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, ό. π., 354. [↑](#footnote-ref-376)
377. «..*ταῦτ’ οὖν ποιοῦντες, ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἰπεῖν, μάλιστα δυνησόμεθα τοῦ μέσου τυγχάνειν.   
     χαλεπὸν δ’ ἴσως τοῦτο, καὶ μάλιστ’ ἐν τοῖς καθ’ ἕκαστον*·..», . Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, Oxford: Clarendon Press, 1894 (repr. 1962): 1-224 (1094a1-1181b23), εδώ 1109b, 12-14. [↑](#footnote-ref-377)
378. W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, ό. π., 356. [↑](#footnote-ref-378)
379. Κ. Βουδούρη, «Η ανθρώπινη φύση και η γένεση της κοινωνίας», στο *Αριστοτέλης: Οντολογία, Γνωσιοθεωρία, Ηθική, Πολιτική Φιλοσοφία* (Αθήνα: Παπαδήμας 1997) 32 κ.ε [↑](#footnote-ref-379)
380. In. Düring, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του*, ό. π., 241. [↑](#footnote-ref-380)
381. Κ. Αγόρα, «Περί Κόσμου, Ανθρώπου και Ιστορίας», ό. π., 103 κ.ε. [↑](#footnote-ref-381)
382. Κ. Αγόρα, «Περί Κόσμου, Ανθρώπου και Ιστορίας», ό. π., 104 κ.ε. [↑](#footnote-ref-382)
383. Γ. Μαντζαρίδη, *Εισαγωγή στην Ηθική. Η Ηθική στην κρίση του παρόντος και την πρόκληση του μέλλοντος* (Θεσ/νίκη: Πουρναράς3 1995) 37. [↑](#footnote-ref-383)
384. Στ. Γιαγκάζογλου, «Το Ορθόδοξο Ήθος», *στο Πίστη και Βίωμα της Ορθοδοξίας. Δόγμα, Πνευματικότητα και Ήθος της Ορθοδοξίας,* τομ. Α΄ (Πάτρα: ΕΑΠ 2002) 251 κ. ε [↑](#footnote-ref-384)
385. Κ. Αγόρα, «Περί Κόσμου, Ανθρώπου και Ιστορίας», ό. π., 319 κ.ε. [↑](#footnote-ref-385)
386. «.. *οὕτως ἡ δικαιοσύνη ἐκείνη, καὶ πᾶσα ἡ μετ’ αὐτῆς ἀρετὴ, ἐπειδὴ οὐκ ἐκποιεῖται ἐσθιομένη κατὰ τὸν νοητὸν τῆς βρώσεως τρόπον, ὑψηλοτέρους ἀεὶ ποιεῖ δι’ ἑαυτῆς τοὺς μετέχοντας, πάντοτε τῇ παρ’ ἑαυτῆς προσθήκῃ τὸ μέγεθος αὔξουσα. Οὐκοῦν εἰ νενόηται ἡμῖν ἡ μακαριστὴ πεῖνα, πᾶσαν τὴν ἀπὸ κακίας πληθώραν ἐμέσαντες, πεινάσωμεν τὴν δικαιοσύνην τοῦ Θεοῦ*..» Γρηγορίου Νύσσης, [*Orationes viii de beatitudinibus*. {2017.053}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2017&wid=053&q=GREGORIUS%20NYSSENUS&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 44, Paris: Migne, 1857-1866: 1193-1301, εδώ 44,1248, 25-32. [↑](#footnote-ref-386)
387. *«..Εὐθύς ἐστι τῇ καρδίᾳ ὁ τὸν λογισμὸν μὴ ἔχων ῥέποντα πρὸς ὑπερβολὴν μηδὲ ἔλλειψιν, ἀλλ’ ἀπευθυνόμενος πρὸς τὸ μέσον τῆς ἀρετῆς. Ὁ γὰρ ἀπὸ τῆς ἀνδρίας ἐπὶ τὸ ἔλαττον παρεκκλίνας κατὰ δειλίαν διαστρέφεται· ὁ δὲ ἐπὶ πλέον ὑπερταθεὶς ἐπὶ τὴν θρασύτητα ἀποκλίνει. Διόπερ τούτους σκολιοὺς ἡ Γραφὴ ὀνομάζει, τοὺς ταῖς ὑπερβολαῖς καὶ ἐλλείψεσι τοῦ μέσου διαμαρτάνοντας*…», Μ Βασιλείου, [*Homiliae super Psalmos*. {2040.018}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2040&wid=018&q=BASILIUS%20Caesariensis&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 29, Paris: Migne, 1857-1866: 209-494, εδώ 29, 244, 48-56.Show Work [↑](#footnote-ref-387)
388. «..*δίδοτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν· μέτρον καλόν, πεπιεσμένον καὶ σεσαλευμένον καὶ ὑπερεκχυνόμενον δώσουσιν εἰς τὸν κόλπον ὑμῶν· τῷ γὰρ αὐτῷ μέτρῳ ᾧ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν*..», *Λκ. 6,38.* [↑](#footnote-ref-388)
389. «..*ὁ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν τὰ σύμπαντα*·..» Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Θεία Λειτουργία*, στο διαδ. τόπο: <http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/prayers/service_litourgy_translation.htm> (ημερ. ανάκτησης 25.02.19) 5. [↑](#footnote-ref-389)
390. Ιω. Ζηζιούλα, «Χριστολογία και Ύπαρξη. Η διαλεκτική κτιστού – ακτίστου και το δόγμα της Χαλκηδόνος», *Σύναξη 2* (1982) 10 κ. ε [↑](#footnote-ref-390)
391. *Γέν. κεφ. 1 & 2* [↑](#footnote-ref-391)
392. *Γέν. 1,26.* [↑](#footnote-ref-392)
393. Ιω. Ζηζιούλα, *Η Κτίση ως Ευχαριστία. Θεολογική προσέγγιση στο πρόβλημα της Οκολογίας* (Αθήνα: Ακρίατας 1998) 120. [↑](#footnote-ref-393)
394. Κ. Αγόρα, «Περί Κόσμου, Ανθρώπου και Ιστορίας», ό. π., 108 κ.ε. [↑](#footnote-ref-394)
395. «..*Ὥσπερ γὰρ ὁ Θεὸς πάντα τῇ ἀπείρῳ δυνάμει ποιήσας καὶ εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν συνέχει καὶ συνάγει καὶ περιγράφει, […] κατὰ μίαν τὴν πρὸς αὐτὸν ὡς ἀρχὴν σχέσεως δύναμιν ἀλλήλοις συννενευκότα ποιεῖ, καθ’ ἣν εἰς ταυτότητα κινήσεώς τε καὶ ὑπάρξεως ἀδιάφθορον καὶ ἀσύγχυτον ἄγει τὰ πάντα πρὸς οὐδὲν οὐδενὸς τῶν ὄντων προηγουμένως κατὰ φύσεως διαφορὰν ἢ κινήσεως στασιάζοντός τε καὶ διαιρουμένου..*» Μάξιμου Ομολογητού, [*Mystagogia*. {2892.049}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2892&wid=049&q=MAXIMUS%20CONFESSOR&dt=list&st=all&per=50), στο R. Cantarella, *S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti*, Florence: Testi Cristiani, 1931: 122-214, εδώ chapter 1, 4-14. [↑](#footnote-ref-395)
396. «..*Ἡγείσθω δὲ Θεὸς τῶν λεγομένων τε καὶ νοουμένων, ὁ μόνος νοῦς τῶν νοούντων καὶ νοουμένων, καὶ λόγος τῶν λεγόντων καὶ λεγομένων, καὶ ζωὴ τῶν ζώντων καὶ ζωουμένων, καὶ πᾶσι πάντα καὶ ὢν καὶ γινόμενος, δι’ αὐτὰ τὰ ὄντα καὶ γινόμενα·*..» Μάξιμου Ομολογητού, [*Mystagogia*. {2892.049}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2892&wid=049&q=MAXIMUS%20CONFESSOR&dt=list&st=all&per=50), στο R. Cantarella, *S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti*, Florence: Testi Cristiani, 1931: 122-214, εδώ proem. 101-105 [↑](#footnote-ref-396)
397. «..*Σκοπὸς τῆς θείας Προνοίας, τό, τοὺς ὑπὸ τῆς κακίας ποικίλως διεσχισμένους, διὰ τῆς ὀρθῆς πίστεως καὶ πνευματικῆς ἀγάπης ἑνοποιεῖν. Εἴπερ διὰ τοῦτο πέπονθεν ὁ Σωτήρ, Ἵνα τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα, συναγάγῃ εἰς ἕν. Ὁ οὖν μὴ στέγων τὰ ὀχληρά, μηδὲ φέρων τὰ λυπηρά, μηδὲ ὑπομένων τὰ ἐπίπονα, ἐκτὸς τῆς θείας ἀγάπης καὶ τοῦ σκοποῦ τῆς Προνοίας περιπατεῖ;..*», Μάξιμου Ομολογητού, *Περί Αγάπης*, στο διαδ. τόπο: <http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/tributes/osios-maximos/15.htm> (ημερ. ανάκτησης 01.02.19)19. [↑](#footnote-ref-397)
398. Ν. Λουδοβίκου, *Η Ευχαριστιακή Οντολογία στη θεολογική σκέψη του Αγ. Μάξιμου του Ομολογητή.* *Διδακτορική Διατριβή που υποβλήθηκε στο τμήμα Ποιμαντικής της Θεολογικής Σχολής του Αριστοτέλειου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* (Θεσ/νίκη: 1989) 65 κ. ε

     στο διαδ. τόπο: <http://thesis.ekt.gr/thesisBookReader/id/1368#page/5/mode/1up> (ημερ. ανάκτησης 03.03.19) [↑](#footnote-ref-398)
399. Β. Μπετσάκου, *Βασικές αρχές της Κοσμολογίας του Μαξίμου του Ομολογητού*, στο διαδ. τόπο:

     <http://www.myriobiblos.gr/texts/greek/betsakos_kosmologia.html> (ημερ. ανάκτησης 03.03.19) 3. [↑](#footnote-ref-399)
400. Στ. Γιαγκάζογλου, «Το Ορθόδοξο Ήθος», *στο Πίστη και Βίωμα της Ορθοδοξίας* ό. π., 263. [↑](#footnote-ref-400)
401. Ι. Καρμίρη, *Σύνοψις της Δογματικής διδασκαλίας της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας.* Ανάτυπον εκ της επιστημονικής επετηρίδος της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών 1955-1958 (Εν Αθήναις: 1957) 58 κ. ε [↑](#footnote-ref-401)
402. «..*Τέλειος τοίνυν ἐστὶ Θεός· ἐν αὐτῷ γὰρ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς· τέλειος ἄνθρωπος, ἵν’ ὅλον σώσῃ τὸν ἄνθρωπον· τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον· εἷς καὶ αὐτὸς ἐν δυσὶ τελείαις ταῖς φύσεσιν*,..» Ιωάννου Δαμασκηνού, [*Homilia in sabbatum sanctum*. {2934.056}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2934&wid=056&q=JOANNES%20DAMASCENUS&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 96, Paris: Migne, 1857-1866: 601-644, εδώ 96, 612, 30-34 [↑](#footnote-ref-402)
403. Vl. Lossky, *Η Μυστική Θεολογία της Ανατολικής Εκκλησίας*, ό. π., 164. [↑](#footnote-ref-403)
404. Ιω. Ζηζιούλα, «Χριστολογία και Ύπαρξη. Η διαλεκτική κτιστού- ακτίστου και το δόγμα της Χαλκηδόνος», ό. π., 21. [↑](#footnote-ref-404)
405. Ιω. Μάγιεντορφ, *Βυζαντινή Θεολογία*, ό. π., 345 κ. ε [↑](#footnote-ref-405)
406. Ι. Καρμίρη, *Σύνοψις της Δογματικής διδασκαλίας της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας,* ό. π., 32. [↑](#footnote-ref-406)
407. «..*Ἐν ἀρχῇ γὰρ πλάσας ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, ἐποίησεν αὐτὸν φύσιν ἀναμάρτητον καὶ θέλησιν αὐτεξούσιον*·..» Μ. Αθανασίου, [*Fragmenta varia*. {2035.054}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2035&wid=054&q=ATHANASIUS&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 26, Paris: Migne, 1857-1866: 1224, 1233-1249, 1252-1260, 1293b-1296c, 1313b-1313c, 1320-1325, εδώ 26, 1249, 17-18. [↑](#footnote-ref-407)
408. «..*ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ Θεοῦ. οἴδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν·*…», *Ρωμ. 8,21* [↑](#footnote-ref-408)
409. W. Schneider, *Ousia und eudaimonia: die Verflechtung von Metaphysik und Ethik bei Aristoteles,* ό. π., 187 κ. ε [↑](#footnote-ref-409)
410. Πρβλ. J. McDowell, «Eudaimonism and Realism in Aristotle΄s Ethics», ό. π., 27. [↑](#footnote-ref-410)
411. G. Müller, «Probleme der aristotelischen Eudaimonielehre», ό. π., 133. [↑](#footnote-ref-411)
412. In. Düring, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του*, ό. π., 260 κ. ε [↑](#footnote-ref-412)
413. W. Kullmann, «Der Mensch Als Politisches Lebewesen Bei Aristoteles.» στο *Hermes*, vol. 108, no. 3, (1980) 429 στο διαδ. τόπο: *JSTOR*, [www.jstor.org/stable/4476177](http://www.jstor.org/stable/4476177). (ημερ. ανάκτησης 07.03.19) [↑](#footnote-ref-413)
414. *«..εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθείς, ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν ἕξει πρὸς τὸ ὅλον, ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι’ αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός*…», W.D. Ross, *Aristotelis politica*, Oxford: Clarendon Press, 1957 (repr. 1964): 1-269 (1252a1-1342b34), εδώ 1253a, 26-29. [↑](#footnote-ref-414)
415. «..*περὶ δὲ τὴν ἔξω κτῆσιν τῶν ἀγαθῶν μετριάζουσιν, ἢ τοῖς ἐκεῖνα μὲν κεκτημένοις πλείω τῶν χρησίμων,..*», W.D. Ross, *Aristotelis politica*, Oxford: Clarendon Press, 1957 (repr. 1964): 1-269 (1252a1-1342b34), εδώ 1323b, 4-5. [↑](#footnote-ref-415)
416. «..*ὅλως τε δῆλον ὡς ἀκολουθεῖν φήσομεν τὴν διάθεσιν τὴν ἀρίστην ἑκάστου πράγματος πρὸς ἄλληλα…*» W.D. Ross, *Aristotelis politica*, ό. π., 1323b, 13-14. [↑](#footnote-ref-416)
417. «..[*(*](http://stephanus.tlg.uci.edu/help/BetaManual/online/SB1.html)*τῶν μὲν γὰρ ἐκτὸς ἀγαθῶν τῆς ψυχῆς αἴτιον ταὐτόματον καὶ ἡ τύχη, δίκαιος δ’ οὐδεὶς   
     οὐδὲ σώφρων ἀπὸ τύχης οὐδὲ διὰ τὴν τύχην ἐστίν*[*)*](http://stephanus.tlg.uci.edu/help/BetaManual/online/SB1.html)»,W.D. Ross, *Aristotelis politica*, ό. π., 1323b,27-29. [↑](#footnote-ref-417)
418. W.D. Ross, *Aristotelis politica*, Oxford: Clarendon Press, 1957 (repr. 1964): 1-269 (1252a1-1342b34), εδώ 1324a5-1325a15. [↑](#footnote-ref-418)
419. In. Düring, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του*, ό. π., 272 κ. ε [↑](#footnote-ref-419)
420. Th. Gutschker, *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20 Jahrhunndenrts* (Stuttgart – Weimar: Vrlag J. B. Metzler 2002) 19. [↑](#footnote-ref-420)
421. Th. Gutschker, *Aristotelische Diskurse,* ό. π., 189. [↑](#footnote-ref-421)
422. Γ. Μαρτζέλου, «Γένεση και πηγές του Όρου της Χαλκηδόνας. Συμβολή στην ιστορικοδογματική διερεύνηση του Όρου της Δ΄ Οικουμενικής Συνόδου», *στο Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη αριθμ. 7* (Θεσ/νίκη: Πουρναράς 1986)79. [↑](#footnote-ref-422)
423. «..῎*Εστι δὲ πορισμὸς μέγας ἡ εὐσέβεια μετὰ αὐταρκείας. οὐδὲν γὰρ εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, δῆλον ὅτι οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι δυνάμεθα*·..». *Α΄ Τιμ. 6, 6-7.* [↑](#footnote-ref-423)
424. I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, Oxford: Clarendon Press, 1894 (repr. 1962): 1-224 (1094a1-1181b23), εδώ 1177a1-1177a34. [↑](#footnote-ref-424)
425. I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, ό. π., 1177b1 - 1177b 34. [↑](#footnote-ref-425)
426. W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin: Weidmann, Nachdruck der 2. Veränderten Auflage 1955) 179 κ. ε [↑](#footnote-ref-426)
427. D. Keyt, «Intellectualism in Aristotle», στο *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* 12 (1978) 2. [↑](#footnote-ref-427)
428. D. Keyt, «Intellectualism in Aristotle», ό. π., 16. [↑](#footnote-ref-428)
429. «..*οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν  
     θνητόν, ἀλλ’ ἐφ’ ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὑτῷ·*..», I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, Oxford: Clarendon Press, 1894 (repr. 1962): 1-224 (1094a1-1181b23), εδώ 1177b, 31-34. [↑](#footnote-ref-429)
430. Chr. Rapp και K. Corcilius, *Aristoteles. Leben-Werk-Wirkung* (Stuttgard-Weimar: Verlag J.B. Metzler 2011) 198 κ. ε [↑](#footnote-ref-430)
431. Πρβλ.Π. Πανταζάκου, «Η Ψυχή στον Αριστοτέλη και το Χριστιανισμό», στο *Αριστοτέλης και Χριστιανισμός. Πρακτικά Διεθνούς επιστημονικού Συνεδρίου* (Αθήνα 24-25 Νοεμβρίου 2016) Κοσμητεία Θεολογικής Σχολής Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών (Αθήνα: 2017) [↑](#footnote-ref-431)
432. «..*λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ* [*<*](http://stephanus.tlg.uci.edu/help/BetaManual/online/SB2.html)*ἡ*[*>*](http://stephanus.tlg.uci.edu/help/BetaManual/online/SB2.html) *σωματικὴ ἐνέργεια*..», H.J. Drossaart Lulofs, *Aristotelis de generatione animalium*, Oxford: Clarendon Press, 1965 (repr. 1972): 1-204 (715a1-789b20), εδώ 736b, 27-29. [↑](#footnote-ref-432)
433. Τσέλλερ-Νέστλε, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, μεταφρ. Χ. Θεοδωρίδη (Αθήνα: Εστία 1980) 239. [↑](#footnote-ref-433)
434. Πρβλ. J.Ritter (1953) «Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles. In: Von der Bedeutung der Geisteswissenschaften für die Bildung unserer Zeit», στο *Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles.* Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen (Geisteswissenschaften), vol 1. VS Verlag für Sozialwissenschaften, (Wiesbaden: 1953)32-54. [↑](#footnote-ref-434)
435. Ν. Νησιώτη, Προλεγόμενα εις την Θεολογικήν Γνωσιολογίαν, ό. π., 93 [↑](#footnote-ref-435)
436. Ν. Νησιώτη, Προλεγόμενα εις την Θεολογικήν Γνωσιολογίαν, ό. π., 98. [↑](#footnote-ref-436)
437. Ν. Λουδοβίκου, «Περί Θεού*», στο Πίστη και Βίωμα της Ορθοδοξίας. Δόγμα, Πνευματικότητα και Ήθος της Ορθοδοξίας*, τομ. Α΄(Πάτρα: ΕΑΠ 2002)24. [↑](#footnote-ref-437)
438. J. Moltmann, *Τι είναι Θεολογία σήμερα; ,* ό. π., 65. [↑](#footnote-ref-438)
439. Σ. Αγουρίδη, *Η επί του Όρους Ομιλία του Ιησού, ό. π.,* 26-27. [↑](#footnote-ref-439)
440. «..*Πῶς δείξω τὸ ἀειδές; πῶς διαλάβω τὸ ἀμέγεθες, τὸ ἄποσον, τὸ ἄποιον, τὸ ἀσχημάτιστον; τὸ μήτε τόπῳ, μήτε χρόνῳ εὑρισκόμενον; τὸ ἐξώτερον παντὸς περασμοῦ, καὶ πάσης ὁριστικῆς φαντασίας; οὗ ἔργον ζωὴ, καὶ ἡ πάντων τῶν κατὰ τὸ ἀγαθὸν νοουμένων ὑπόστασις; περὶ ὃ πᾶν ὑψηλὸν νόημά τε καὶ ὄνομα θεωρεῖται; θεότης, βασιλεία, δύναμις, ἀϊδιότης, ἀφθαρσία, χαρά τε καὶ ἀγαλλίαμα, καὶ πᾶν ὅτι πέρ ἐστιν ἐν ὕψει νοούμενόν τε καὶ λεγόμενον*;..» Γρηγορίου Νύσσης, [*Orationes viii de beatitudinibus*. {2017.053}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2017&wid=053&q=GREGORIUS%20NYSSENUS&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 44, Paris: Migne, 1857-1866: 1193-1301, εδώ 44, 1225, 22-30. [↑](#footnote-ref-440)
441. «..*Τούτου μέντοι τοῦ ὑπεραίροντος πᾶσαν δύναμιν καταληπτικὴν, ἐν μετουσίᾳ ποτὲ ἦμεν οἱ ἄνθρωποι· καὶ τοσοῦτον ἦν ἐν τῇ φύσει ἡμῶν ἐκεῖνο τὸ ἀγαθὸν τὸ ὑπὲρ πᾶν νόημα, ὡς ἄλλο ἐκεῖνο τὸ ἀνθρώπινον εἶναι δοκεῖν, τῇ ἀκριβεστάτῃ ὁμοιώσει κατὰ τὴν εἰκόνα τοῦ πρωτοτύπου μεμορφωμένον*…», Γρηγορίου Νύσσης, [*Orationes viii de beatitudinibus*. {2017.053}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2017&wid=053&q=GREGORIUS%20NYSSENUS&dt=list&st=all&per=50), *(MPG)* 44, ό. π., 44, 1225, 51-56. [↑](#footnote-ref-441)
442. «..*Μακαριότης τίς ἐστι, κατά γε τὸν ἐμὸν λόγον, περίληψις πάντων τῶν κατὰ τὸ ἀγαθὸν νοουμένων*..», Γρηγορίου Νύσσης, [*Orationes viii de beatitudinibus*. {2017.053}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2017&wid=053&q=GREGORIUS%20NYSSENUS&dt=list&st=all&per=50), *(MPG)* 44, ό. π., 44, 1196, 52-54. [↑](#footnote-ref-442)
443. «..*ἐναντίον δὲ τῷ μακαρίῳ τὸ ἄθλιον. Ἀθλιότης οὖν ἐστιν, ἡ ἐν τοῖς λυπηροῖς[…] ταλαιπωρία*..», Γρηγορίου Νύσσης, [*Orationes viii de beatitudinibus*. {2017.053}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2017&wid=053&q=GREGORIUS%20NYSSENUS&dt=list&st=all&per=50), *(MPG)* 44, ό. π., 44, 1196, 57-59. [↑](#footnote-ref-443)
444. Γρηγορίου Νύσσης, [*Orationes viii de beatitudinibus*. {2017.053}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2017&wid=053&q=GREGORIUS%20NYSSENUS&dt=list&st=all&per=50), *(MPG)* 44, ό. π., 44, 1197, 10-12. [↑](#footnote-ref-444)
445. Γρηγορίου Νύσσης, [*Orationes viii de beatitudinibus*. {2017.053}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2017&wid=053&q=GREGORIUS%20NYSSENUS&dt=list&st=all&per=50), *(MPG)* 44, ό. π., 44, 1196, 15-20. [↑](#footnote-ref-445)
446. «..*ὅτι ἐκτοῦ ἐθνικοῦ βίου γέγονεν ἡμῖν, ἡ πρὸς τὴν κατὰ Θεὸν φιλοσοφίαν μετάβασις*..», Προκοπίου Γαζαίου, [*Catena in Canticum canticorum*. {2598.002}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2598&wid=002&q=PROCOPIUS&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 87.2, Paris: Migne, 1857-1866: 1545-1753, εδώ 1640, 38, 36-38.Show Work [↑](#footnote-ref-446)
447. Ιωάννου Χρυσοστόμου, [*In Genesim* (homiliae 1-67). {2062.112}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2062&wid=112&q=JOANNES%20CHRYSOSTOMUS&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 53:21-385; 54:385-580, Paris: Migne, 1857-1866, εδώ 53, 112, 12-23. [↑](#footnote-ref-447)
448. «..*Καὶ ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶ τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί*..», Αθανασίου Αλεξανδρείας, [*In illud: Qui dixerit verbum in filium*. {2035.044}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2035&wid=044&q=ATHANASIUS&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 26, Paris: Migne, 1857-1866: 648c-676, εδώ 26, 657, 36-38. [↑](#footnote-ref-448)
449. F. Bovon, «Studies in Luke – Acts: Retrospect and Prospect, στο *Harvard Theological Review, Volume 85, Issue02*, April (1992) 190. [↑](#footnote-ref-449)
450. F. Bovon, «Studies in Luke – Acts: Retrospect and Prospect, ό. π., 192. [↑](#footnote-ref-450)
451. Γρηγορίου Νύσσης, [*Orationes viii de beatitudinibus*. {2017.053}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2017&wid=053&q=GREGORIUS%20NYSSENUS&dt=list&st=all&per=50), *(MPG)* 44, ό. π., 44, 1200, 45-46. [↑](#footnote-ref-451)
452. «..*γινώσκετε γὰρ τὴν χάριν τοῦ Κυρίου ἡμῶν ᾿Ιησοῦ Χριστοῦ, ὅτι δι᾿ ὑμᾶς ἐπτώχευσε πλούσιος ὤν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε*..», *Β΄Κορ. 8, 9.* [↑](#footnote-ref-452)
453. Γρηγορίου Νύσσης, [*Orationes viii de beatitudinibus*. {2017.053}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2017&wid=053&q=GREGORIUS%20NYSSENUS&dt=list&st=all&per=50), *(MPG)* 44, ό. π., 44, 1201, 1-5. [↑](#footnote-ref-453)
454. *Α΄ Ιω. 5, 11.* [↑](#footnote-ref-454)
455. I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, Oxford: Clarendon Press, 1894 (repr. 1962): 1-224 (1094a1-1181b23), εδώ 1177b, 26-34. [↑](#footnote-ref-455)
456. *Α΄ Ιω. 4, 13.* [↑](#footnote-ref-456)
457. W.D. Ross, *Aristotelis politica*, Oxford: Clarendon Press, 1957 (repr. 1964): 1-269 (1252a1-1342b34), εδώ 1252 a, 1-7. [↑](#footnote-ref-457)
458. W.D. Ross, *Aristotelis politica*, Oxford: Clarendon Press, 1957 (repr. 1964): 1-269 (1252a1-1342b34), εδώ 1253 a, 26-28. [↑](#footnote-ref-458)
459. W.D. Ross, *Aristotelis politica*, Oxford: Clarendon Press, 1957 (repr. 1964): 1-269 (1252a1-1342b34), εδώ 1280 a, 31-34. [↑](#footnote-ref-459)
460. In. Düring, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του*, ό. π., 266. [↑](#footnote-ref-460)
461. .F. Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschauung*(Leipzig: Verlag von Quelle & Meyer 1911)42. [↑](#footnote-ref-461)
462. Eck. Schütrumpf, *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, ό. π., 86. [↑](#footnote-ref-462)
463. In. Düring, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του*, ό. π., 268-269. [↑](#footnote-ref-463)
464. Β. Κύρκου, «Η κοινωνία η πολιτική αρίστη δια των μέσων», *στο Αριστοτέλης και η σύγχρονη εποχή*, *Πρακτικά του 6ου Πανελλήνιου Συνεδρίου (Ιερισσός 19-21 Οκτωβρίου 2001)*, επιμέλεια Ι. Καλογεράκου (Χαλκιδική-Ιερισσός 2004) 210 κ. ε [↑](#footnote-ref-464)
465. «..*ἔστι γὰρ κατὰ φύσιν τὰ κοινὰ πρῶτον εἰπόντας οὕτω τὰ περὶ ἕκαστον ἴδια θεωρεῖν*..», W.D. Ross, *Aristotelis physica*, Oxford: Clarendon Press, 1950 (repr. 1966 (1st edn. corr.)): 184a10-267b26, εδώ 189b, 33, 31-32. [↑](#footnote-ref-465)
466. «..*ἐκ μὲν οὖν τῶν εἰρημένων φανερὸν ὅτι πάντες ἐπὶ τρεῖς βίους φέρουσι τὴν εὐδαιμονίαν, πολιτικὸν φιλόσοφον ἀπολαυστικόν·*..», F. Susemihl, *Aristotelis ethica Eudemia*, Leipzig: Teubner, 1884 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1967): 1-123 (1214a1-1249b25), εδώ 1216a, 30, 28-29. [↑](#footnote-ref-466)
467. «..*καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν*,..», W.D. Ross, *Aristotelis politica*, Oxford: Clarendon Press, 1957 (repr. 1964): 1-269 (1252a1-1342b34), εδώ 1253a, 4, 3-4. [↑](#footnote-ref-467)
468. «..*οὐ πάνυ γὰρ εὐδαιμονικὸς ὁ τὴν ἰδέαν παναίσχης ἢ δυσγενὴς ἢ μονώτης.*.», I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, Oxford: Clarendon Press, 1894 (repr. 1962): 1-224 (1094a1-1181b23), εδώ 1099b, 5, 3-4. [↑](#footnote-ref-468)
469. J. Bleicken, «Die Einheit der Athenischen Demokratie in Klassischer Zeit», στο *Hermes*, vol. 115, no. 3, (1987), σελ. 257–283, εδώ 273. [↑](#footnote-ref-469)
470. Χρ. Γιανναρά, «Ανθρώπινα δικαιώματα και Ορθόδοξη Εκκλησία», ό. π., 162-163. [↑](#footnote-ref-470)
471. Ν. Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία*, τόμ. Β΄ (Θεσ/νίκη: 1985) 352 κ. ε [↑](#footnote-ref-471)
472. Vl. Lossky, *Η Μυστική Θεολογίας της Ανατολικής Εκκλησίας*, ό. π, 206-207. [↑](#footnote-ref-472)
473. Στ. Γιαγκάζογλου, «Περί Εκκλησίας», *στο Πίστη και Βίωμα της Ορθοδοξίας*, ό. π, 175. [↑](#footnote-ref-473)
474. «..ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε..», *Γαλ. 6, 2*. [↑](#footnote-ref-474)
475. *Γαλ. 6, 10.* [↑](#footnote-ref-475)
476. «..*ποθεινοτέρα γὰρ ἡ Ἐκκλησία τῷ Θεῷ τοῦ οὐρανοῦ. Οὐρανοῦ σῶμα οὐκ ἀνέλαβεν,  Ἐκκλησίας δὲ σάρκα ἀνέλαβε· διὰ τὴν Ἐκκλησίαν ὁ οὐρανὸς, οὐ διὰ τὸν οὐρανὸν ἡ Ἐκκλησία*…» Ιωάννου Χρυσοστόμου, [*Sermo antequam iret in exsilium*. {2062.091}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2062&wid=091&q=JOANNES%20CHRYSOSTOMUS&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 52, Paris: Migne, 1857-1866: 427\*-432, εδώ 52, 429, 29-32. [↑](#footnote-ref-476)
477. «..*καὶ πλήρωσον τὰς κοιλίας τῶν πενήτων ἐξ ὧν σοι ὁ Θεὸς ἐχορήγησεν, ἵνα εὕρῃς  
     ἐκεῖ τὰς ἀποθήκας σου γεμούσας. Εἰ γὰρ μακάριος ὃς φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ ἅπαξ πόσῳ μᾶλλον μακαριώτατος ὁ ἐν αὐτῇ κατοικεῖν ἀξιωθεὶς εἰς τοὺς ἀτελευτήτους αἰῶνας*;.», Ιωάννου Χρυσοστόμου, [*De eleemosyna* [Sp.]. {2062.332}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2062&wid=332&q=JOANNES%20CHRYSOSTOMUS&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 62, Paris: Migne, 1857-1866: 769-770, εδώ 62, 770, 47-52. [↑](#footnote-ref-477)
478. Γρηγορίου Νύσσης, [*Orationes viii de beatitudinibus*. {2017.053}](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2017&wid=053&q=GREGORIUS%20NYSSENUS&dt=list&st=all&per=50), στο J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 44, Paris: Migne, 1857-1866: 1193-1301, εδώ 44, 1256, 1-20. [↑](#footnote-ref-478)
479. Γρηγορίου Νύσσης, [*Orationes viii de beatitudinibus*.](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/csearch_red.jsp#doc=tlg&aid=2017&wid=053&q=GREGORIUS%20NYSSENUS&dt=list&st=all&per=50), ό. π., *(MPG)* 44, 1256, 20-32. [↑](#footnote-ref-479)
480. *Φιλ. 4,5.* [↑](#footnote-ref-480)
481. *Α΄Κορ. 13,12* [↑](#footnote-ref-481)
482. *Α΄Θεσ. 5,5.* [↑](#footnote-ref-482)
483. Π. Βασιλειάδη, «Η Παύλεια «περιεκτική» ευχαριστιακή Θεολογία αίτιο και προϋπόθεση της Συνοδικότητας», ***Θεολογία* 2 (2009) (Αφιέρωμα στο Συνοδικό Θεσμό)43 κ. ε.** [↑](#footnote-ref-483)
484. Γ. Πατρώνος, *Ιστορία και εσχατολογία στη Βασιλεία του Θεού*, (Αθήνα: Εκδόσεις Δόμος, Β΄ Έκδοση 2002)310-311. [↑](#footnote-ref-484)
485. Πρβλ. Γ.Φλωρόφσκυ, *Το Σώμα του ζώντος Χριστού*, μετ. Ι. Παπαδόπουλος (Αθήνα: Εκδόσεις Αρμός, 1999)14. [↑](#footnote-ref-485)
486. Πρβλ. Β.Φειδά, *Εκκλσιαστική Ιστορία Α*΄, (Ιδιωτική Έκδοση Β΄: Αθήνα,1994) 52. [↑](#footnote-ref-486)
487. «..*Πάντα χορηγεί το Πνεύμα το Άγιον· βρύει προφητείας, ιερέας τελειοί…όλον συγκροτεί τον θεσμόν της Εκκλησίας*..» Ιδιόμελον Εσπερινού Πεντηκοστής. [↑](#footnote-ref-487)
488. «..ὁ δὲ Κύριος τὸ Πνεῦμά ἐστιν· οὗ δὲ τὸ Πνεῦμα Κυρίου, ἐκεῖ ἐλευθερία…», *Β΄Κορ. 3,17.* [↑](#footnote-ref-488)
489. Στ. Γιαγκάζογλου, «Περί Εκκλησίας», *στο Πίστη και Βίωμα της Ορθοδοξίας*, ό. π, 179. [↑](#footnote-ref-489)
490. Σ. Δεσπότη, *Η Επουράνιος Λατρεία στα Κεφάλαια 4-5 της Αποκαλύψεως του Ιωάννη* (Διδακτορική Διατριβή) (Wiesbaden 2000)219 κ. ε [↑](#footnote-ref-490)
491. Του ιδίου, ό. π., 237. [↑](#footnote-ref-491)
492. Ιω. Ζηζιούλα, *Ελληνισμός και Χριστιανισμός*, ό. π., 95. [↑](#footnote-ref-492)
493. F. Susemihl, *Aristotelis ethica Eudemia*, Leipzig: Teubner, 1884 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1967): 1-123 (1214a1-1249b25), εδώ 1242a, 28, 25-27. ` [↑](#footnote-ref-493)
494. «..*οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις, ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν Πνεύματι ῾Αγίῳ*· ..», *Ρωμ. 14,17.* [↑](#footnote-ref-494)