

Χρήστου Γιανναρά
Χάιντεγκερ και Ἀρεοπαγίτης

ἢ
Περὶ ἀπουσίας και ἀγνώσιας τοῦ Θεοῦ

Πρώτη ἐκδοση: Ἡ θεολογία τῆς ἀπουσίας και τῆς ἀγνώσιας
τοῦ Θεοῦ, Ἀθήνα 1967

Ἐπανεκδοση με τίτλο ἐξωφύλλου: Χάιντεγκερ και Ἀρεοπαγίτης,
Ἐκδόσεις «Δωδώνη», Ἀθήνα 1972

Δεύτερη ἐκδοση ἀναθεωρημένη, Ἐκδόσεις Δόμος, Ἀθήνα 1988

Πρώτη ἐπανεκδοση, Ἀθήνα 1998

Δεύτερη ἐπανεκδοση, Ἀθήνα 2006

ISBN 960-353-046-8

© Christos Yannaras, 84 Plastira st., 171 21 Nea Smyrni

© Γιά τὴν ἐλληνική γλώσσα: Ἐκδόσεις Δόμος

Στοιχειοθεσία και ἐκτύπωση:
Τυπογραφικὸ ἐργαστήρι «Δόμος»

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΔΟΜΟΣ

Μαυρομυχάλη 16, 106 80 Ἀθήνα, Τηλ. 210 3605532, Fax 210 3637304
e-mail: domosbooks@ath.forthnet.gr

Χρήστου Γιανναρά

ΧΑΙΝΤΕΓΓΕΡ ΚΑΙ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ

ἢ
περὶ ἀπουσίας και ἀγνώσιας τοῦ Θεοῦ

Ἐκδόσεις Δόμος

Στή μητέρα μου
πὸ τῆς ἀφείλω τῇ ἀπρώτη θεολογία».

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΣΤΗ ΔΕΥΤΕΡΗ ΕΚΔΟΣΗ

Τὸ βιβλίο αὐτὸ πρωτοδημοσιεύτηκε πρὶν εἴκοσι χρόνια. Ἦταν ἡ πρώτη μου μελέτη ποὺ ἔφτανε στὸ τυπογραφεῖο — πρῶτος ἐλάχιστος καρπὸς στὴ μέχρι τώρα μακρὰ πορεία σπουδῆς καὶ ἔρευνας. Ἡ ἔρευνα ἀφοροῦσε στὴ διασάφηση τῶν διαφορῶν τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας καὶ Παράδοσης ἀπὸ τὴ δυτικοευρωπαϊκὴ. Διαφορῶν ποὺ δὲν ἐξαντλοῦνται στατικὰ στὸν τόπο τῆς θεωρίας, ἀλλὰ καθορίζουν τὸν τρόπο ἢ τὴν πρακτικὴ τοῦ βίου, δηλαδή ὅ,τι ὀνομάζουμε πολιτισμό.

Μὲ τὴ συγγραφὴ τῶν σελίδων ποὺ ἀκολουθοῦν ξεκίνησα σπουδάζοντας τίς διαφορὲς ἀνάμεσα στὴν ἐλληνικὴ καὶ δυτικὴ κατανόηση τοῦ ἀποφαιτισμοῦ τῆς γνώσης. Σήμερα —εἴκοσι χρόνια μετὰ— θὰ μπορούσα νὰ ἀξιολογήσω σαφέστερα αὐτὴ τὴν πρώτη ἐπιλογὴ: Εἶναι, σίγουρα, τὸ καίριο καὶ ἀφετηριακὸ θέμα ποὺ κρίνει κάθε ἄλλη διαφορὰ τῶν δυὸ παραδόσεων ἢ πολιτισμῶν. Οἱ διαφορὲς τόσο στὸ ἐπίπεδο τῆς ὄντολογίας (ποὺ ἀναλύθηκαν στὸ βιβλίο *Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως*, 1976) ὅσο καὶ στὸ ἐπίπεδο τῆς ἠθικῆς (ποὺ ἀναλύθηκαν στὸ βιβλίο *Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἥθους*, 1979) πιστεύω ὅτι προκύπτουν —τουλάχιστον μὲ τὴ λογικὴ τῆς ἔρευνας— ἀπὸ τὴν ἀνατροπὴ τῶν ὅρων τῆς ἐλληνικῆς γνωσιοθεωρίας, ποὺ συντελέστηκε στὴ Δύση, κυρίως ἀπὸ τὸν 9ο αἰῶνα καὶ μετὰ. Στὰ μεταγενέστερα βιβλία μου: *Σχεδιάγραμμα Εἰσαγωγῆς στὴ Φιλοσοφία* (1980-81), *Ὁρθὸς λόγος καὶ κοινωνικὴ πρακτικὴ* (1984), *Προτάσεις κριτικῆς ὄντολογίας* (1985), ἡ προτεραιότητα τῆς γνωσιοθεωρητικῆς ἀντίθεσης, σὲ σχέση μὲ τίς ὄντολογικὲς καὶ ἠθικὲς ἢ κοινωνικοπολιτικὲς διαφορὲς, θέλω νὰ πιστεύω ὅτι δείχνεται πῶς συστηματικὰ καὶ ὀλοκληρωμένα. Ξέρω ὅτι τὰ βιβλία αὐτὰ εἶναι δύσκολα καὶ κουραστικά, τὸ ἀναγνωστικὸ τους κοινὸ ἐξαιρετικὰ περιορισμένο, καὶ πρέπει νὰ ὁμολογήσω ἕνα αἶσθημα ἀνέλπιδου μόχθου σὲ πολλὰς στιγμὲς αὐτῆς τῆς μακρόχρονης διερευνητικῆς πορείας.

Κάποτε, βέβαια, ἐμφανίζονται καὶ παρήγορα σημάδια κάποιας ἀλλαγῆς ποὺ μοιάζει νὰ συντελεῖται μὲ τὴ συμβολὴ πολλῶν παρόμοιων ἀνέλπιδων μόχθων. Ὄταν πρωτοκυκλοφόρησε αὐτὸ τὸ βιβλίο, πρὶν εἴκοσι

χρόνια, ακόμα και η λέξη αποφατισμός ήχοῦσε στὰ φιλοσοφικά περιβάλλοντα σὰν παραδοξολόγημα, και στην ακαδημαϊκή θεολογία τῆς ἐποχῆς προκαλοῦσε τὴν ὑποψία τοῦ ἀγνωστικισμοῦ. Ὁ ἀποφατισμός, και ὡς ὅρος σημαίνων ἄρνησιν», ἔγραφε τότε ὁ πανεπιστημιακὸς καθηγητῆς Κωνσταντῖνος Μουρατίδης, «εἶναι ἀπαράδεκτος ὡς προϋπόθεσις και ἀφετηρία τῆς ὀρθοδόξου θεολογίας, ἥτις ἐρεῖδεται οὐχὶ ἐπὶ τοῦ ἀκατάληπτου, ἀλλὰ ἐπὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἀποκαλύψεως, δι' ἣς προσδιορίζεται τό τε κατὰληπτόν και τὸ ἀκατάληπτον τῶν ἀποκαλυφθεισῶν ἀληθειῶν και ἡ μέθοδος προσεγγίσεως αὐτῶν».

Τέτοιες ἀποφάνσεις διατυπώνονταν δίχως «αἰδῶ ἢ λύπην» γιὰ τὴν παιδαριώδη ἄγνοια τῶν θεμελιωδῶν διαφορῶν τῆς ἐλληνικῆς Ἀνατολῆς ἀπὸ τὴν εὐρωπαϊκὴ Δύση. Ἡ ἀντικειμενοποιημένη σὲ κωδικὰ ἰδεολογήματα «ἀποκάλυψη» προσδιόριζε «τό τε κατὰληπτόν και τὸ ἀκατάληπτον» κάθε ἀλήθειας, ἀφοῦ ἡ ἀλήθεια ταυτιζόταν μὲ τὸ ἐννόημα — μὲ ἀναχρονισμὸ καθυστέρησης ὁκτὼ αἰώνων ἀπὸ τὸν «ὑψηλὸ σχολαστικισμόν». Καὶ κάθε ἀπόκλιση ἀπὸ τὴν κυρίαρχη νοησιαρχία σήμαινε ροπή πρὸς τὸν ἀγνωστικισμόν.

Γι' αὐτὸ και σὲ δραματικότερους τόνους ὁ Π. Ν. Τρεμπέλας μοῦ ἔγραφε τότε —ὡς «εἰς ἡγαπημένον μαθητὴν» — μὲ ἀφορμὴ τὴν ἐκδοσὴ αὐτοῦ ἐδῶ τοῦ βιβλίου: «Φοβοῦμαι ὅτι ἐξελίσεσθαι εἰς ἀγνωστικὸν τῶν ἄκρων... Σὲ βλέπω κινδυνεύοντα νὰ πνιγεῖς εἰς τὸ σκότος και τὴν ἀμφιβολίαν τοῦ Ἀγνωστικισμοῦ». Καὶ κατέστεφε ὁ ἴδιος τὴν πελώρια συγγραφικὴ προσπάθεια τῆς ζωῆς του μὲ τὴν τραγικὰ ἀφελή, ἀλλὰ φανατισμένη κατασυκοφάντησιν τοῦ ἀποφατισμοῦ, στὴ μελέτη του *Μυστικισμός - ἀποφατισμός - κατάφατις θεολογία* (1974-75).

Μερικὰ χρόνια ἀργότερα, μὲ τὴν ἴδια λογικὴ τῶν ἀπαιτήσεων θετικισμοῦ τῆς γνώσης (ἀκριβῶς στὰ χνάρια τοῦ Μουρατίδου και τοῦ Τρεμπέλα — και δὲν εἶναι τυχαῖο) θὰ καταπολεμοῦσε τὸν «μυστικισμόν» στὸ πρόσωπό μου, ἐξίσου φανατισμένα, και ἡ «ἐπιστημονικὴ» πρωτοπορεία τῆς ὀρθόδοξης μαρξιστικῆς ἀριστερᾶς...

Νομίζω ὅτι σήμερα πιά αὐτὲς οἱ γρανιτώδεις σκληρύνσεις τοῦ ἐκδυτικισμοῦ και τῆς ἀλλοτριώσεως τοῦ νεοελληνικοῦ πνευματικοῦ βίου ἔχουν ὑποστῇ κρίσιμες ρωγμές. Ἀκόμα και ὁ μέσος μορφωμένος Ἕλληνας, ποὺ διαθέτει ἔστω και ἐλάχιστη φιλοσοφικὴ ἢ θεολογικὴ παιδεία, ὑποψιάζεται ἢ ξέρει ὅτι τὴν πολιτιστικὴ του ἰδιαίτερότητα τὴν προσδιορίζει

ἀποφασιστικὰ ἢ ἀποφατικὴ ἐκδοχὴ τῆς ἀλήθειας — ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἡράκλειτου ὡς τὴν ἐποχὴ τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ. Εἶναι σίγουρα μιὰ πρόδοος, ὅσο κι ἂν δὲν ἀρκεῖ νὰ «ξέρεις» τί εἶναι ὁ ἀποφατισμός και νὰ τὸν ἐκλαμβάνεις ὡς μέθοδο. Γιατὶ ὁ ἀποφατισμός συνιστᾷ πρωταρχικὰ μιὰ στάση ἀπέναντι στὴ γνώση και στὴν ἐπαλήθευση τῆς γνώσης. Εἶναι ἄρνηση τῶν «νοητῶν εἰδώλων», ἄρνηση τῶν ψυχολογικῶν στηριγμάτων ἐγωκεντρικῆς ἐξασφάλισης και συναισθηματικῆς προστασίας ποὺ παρέχουν οἱ νοητικὲς βεβαιότητες.

Και τὴ δυναμικὴ αὐτῆς τῆς ἀποκαλυπτικῆς ἄρνησης θέλει νὰ ὑπηρετήσῃ μὲ τὴν ἐπ' ἀνένδοσή του τὸ μικρὸ μου βιβλίον.

Χρ. Γιανν.

Ἀθήνα, Δεκέμβριος 1986

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Α'

Ο ΜΗΔΕΝΙΣΜΟΣ ΩΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΑΠΟΥΣΙΑΣ

1. 'Η μεταφυσική άρνηση τῆς θεϊκότητος τοῦ Θεοῦ	17
2. Τὸ ἱστορικὸ κήρυγμα τοῦ «θανάτου τοῦ Θεοῦ»	43
3. 'Ο μηδενισμὸς ὡς προϋπόθεση τῆς ἀπουσίας καὶ τῆς ἀγνώσεως τοῦ Θεοῦ	56

Β'

Ο ΑΠΟΦΑΤΙΣΜΟΣ ΩΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΑΓΝΩΣΙΑΣ

1. 'Η ἀπόφαση ὡς ἄρνηση καὶ ὡς παραίτηση	69
2. 'Ο «μηδενισμὸς» τοῦ θεολογικοῦ ἀποφατισμοῦ	90
3. 'Η ἀποφατικὴ γνώση ὡς προσωπικὴ μετοχή	103
4. 'Η ἀποφατικὴ γνώση ὡς ἐρωτικὴ κοινωνία	124
'Αλφαβητικὸ Εὐρετήριον	141

Α' Ο ΜΗΔΕΝΙΣΜΟΣ
ΩΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΑΠΟΥΣΙΑΣ

1. Ἡ μεταφυσικὴ ἄρνηση τῆς θεϊκότητος τοῦ Θεοῦ

Τὸ 1882 ὁ Νίτσε (Nietzsche) δημοσιεύει τὸ βιβλίον του *Ἡ εὐφρόσυνη ἐπιστήμη* (*Die fröhliche Wissenschaft*). Ἀπὸ τὶς σελίδες του ἀναγγέλλει τὸν «θάνατον τοῦ Θεοῦ»: «Ὁ Θεὸς πέθανε, ὁ Θεὸς θὰ μείνῃ νεκρὸς».

Ὁγδόντα χρόνια ἀργότερα, τὸ 1961, ὁ Χάιντεγκερ (Heidegger) δημοσιεύει τὸ βιβλίον του γιὰ τὸν Νίτσε. Στὶς σελίδες του τὸ κήρυγμα τοῦ «θανάτου τοῦ Θεοῦ» ἀναγνωρίζεται ὡς προφητικὴ πιστοποίηση. Πιστοποίηση ἑνὸς γεγονότος ποὺ ἔχει συμβεῖ καὶ ποὺ εἶναι ἡ ἀναπόφευκτὴ κατάληξις μιᾶς μακρᾶς ἱστορικῆς ἐξέλιξης στὴν εὐρωπαϊκὴ μεταφυσικὴ. Ὁ «θάνατος τοῦ Θεοῦ» εἶναι ἡ συνέπεια ἢ «ἡ ἐσωτερικὴ λογικὴ» τῆς μεταφυσικῆς πορείας τοῦ εὐρωπαϊκοῦ ἀνθρώπου¹.

Στὸν λόγο λοιπὸν τοῦ Νίτσε συναντᾶμε ὅχι τὴν ἔκφραση τῶν πεποιθήσεων ἑνὸς ἀθεϊστῆ, ἀλλὰ τὴν ὀξυδέρκεια τῶν διαπιστώσεων ἑνὸς προφήτη. «Ὁ Θεὸς πέθανε» σημαίνει ὅτι ὁ χριστιανικὸς Θεός, ὁ Θεὸς τῆς δυτικῆς μεταφυσικῆς, εἶναι πιά ἓνα νεκρὸ πλάσμα τοῦ νοῦ, μιὰ «ιδέα καὶ μόνον», μιὰ ἀφηρημένη ἔννοια. Στὴν καλὺτερη περίπτωσι, ἀντιπροσωπεύει μιὰ εἰδωλοποιημένη συμβατικὴ «ἀξία». Στὴν πραγματικότητά, ὁ Θεὸς εἶναι ἄσχετος μὲ τὴ διαμόρφωσιν τῆς ζωῆς τοῦ εὐρωπαϊκοῦ — δὲν εἶναι αὐτὸς ποὺ δίνει νόημα στὴν ὑπαρξιν τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ κόσμου καὶ τῆς Ἱστορίας. Ὁ χῶρος

¹ Βλ. Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen (Neske - Verl.) 1961, τόμος II: *Der europäische Nihilismus*, σελ. 31-256. — ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Holzwege*, Frankfurt (Klostermann - Verl.) 1963: Nietzsche's Wort «Gott ist tot», σελ. 193-247.

τοῦ Θεοῦ εἶναι στὴ Δύση κενός — ὁ Θεὸς εἶναι μιὰ ἀπουσία.

Αὐτὴ ἡ ἀπουσία μηδενίζει κάθε ἀλήθεια ζωῆς πέρα ἀπὸ τὴ φθορά καὶ τὸν θάνατο. Ὅρίζει τὸ περιεχόμενο τοῦ εὐρωπαίου μὴδενισμού¹.

Στὴν περίπτωση τοῦ Νίτσε ὁ μὴδενισμὸς δὲν εἶναι θεωρητικὴ θέση ποὺ ἀποκλείει τὸν Θεὸ προβάλλοντας ὀρθολογικὰ ἐπιχειρήματα. Τὸ κήρυγμα τοῦ «θανάτου τοῦ Θεοῦ» εἶναι πιστοποίηση: ἐπισημαίνει τὸ κενό, τὴν ἀπουσία. Καὶ ἡ πιστοποίηση δὲν ἐξαντλεῖται ὅπωςδήποτε στὴ φαινομενολογικὴ παρατήρηση, μπορεῖ νὰ εἶναι καὶ συνειδητὴ τοποθέτηση, δηλαδή μιὰ ἱστορικὴ στάση τοῦ εὐρωπαίου ἀνθρώπου ἀπέναντι στὸ πρόβλημα τοῦ Θεοῦ. Στάση, ποὺ ἀρνεῖται νὰ δεχθεῖ ὡς πραγματικότητα τὸ προῖόν μιᾶς νοητικῆς ἐπεξεργασίας — νὰ δεχθεῖ τὸ ὑπέρλογο ὡς προῖόν τοῦ λογικοῦ, τὸ ὑπεραίσθητὸ ὡς ἀφρημένη αἰτιώδη προϋπόθεση τοῦ αἰσθητοῦ. Ἡ στάση αὐτὴ μοιάζει νὰ διαμορφώνεται βαθμιαῖα στὴ Δύση,

¹ Μὴδενισμὸς, ἀπὸ τὸ μὴδενίζω: ἡ μὴδένιση, ἡ ἀναγωγή στὸ μὴδέν, στὸ τίποτα. Μετάφραση ἀπὸ τὰ λατινικά τοῦ διεθνοποιημένου ὅρου nihilismus (nihil=οὐδέν). Στὴ φιλοσοφικὴ ὁρολογία σημαίνει ἐκείνη τὴ θεωρία ἢ στάση ποὺ ἀρνεῖται κάθε πραγματικὴ (μὴ σχετικὴ ἢ μὴ ἐφήμερη) ὑπόσταση τῶν ὑπαρκτῶν, ἐπομένως καὶ τὸν πραγματικὸ χαρακτήρα τῆς γνώσης (τὴν ὑπάρξιν ἀλήθειας) ἢ τῶν ἠθικῶν ἀξιών. Ἡ ἱστορικὴ ἀφετηρία αὐτῆς τῆς στάσης ἀνάγεται ἀπὸ τοὺς δυτικούς μελετητὲς στὸν σοφιστὴ ΓΟΡΓΙΑ (*Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως*, 1.2.3, DIELS - KRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker*, τόμος II, σελ. 279). Τὸν ὅρο nihilismus χρησιμοποιοῦν γιὰ πρώτη φορὰ ὁ F. - H. JACOBI (*Sendschreiben an Fichte*, 1799) καὶ τὸν καθιερώνει σὲ εὐρύτερη λαϊκὴ χρῆση ὁ ΤΟΥΡΓΚΕΝΙΕΦ μὲ τὸ μυθιστόρημά του *Πατέρες καὶ γιοί* (1862). Ἀλλὰ στὸν χῶρο τῆς φιλοσοφίας ὁ μὴδενισμὸς εἰσάγεται κυρίως μὲ τὸν NIETZSCHE: Στὸ βιβλίο του *Der Wille zur Macht* — Versuch einer Umwertung aller Werte (Ἡ θέληση γιὰ δύναμη — Ἐγχείρημα ἀνατροπῆς ὅλων τῶν ἀξιών — 1887) ἀναλύει τὸν «εὐρωπαϊκὸ μὴδενισμὸν» ὡς ἀναπόφευκτὴ συνέπεια τῆς συμβατικῆς ἀξιολογίας ποὺ καθιέρωσε ἡ νοησιарχία τῆς δυτικῆς μεταφυσικῆς: «Τί σημαίνει μὴδενισμὸς; Ὅτι οἱ ἀνώτατες ἀξίες χρεωκόπησαν. Λεῖπει ὁ σκοπός, λείπει ἡ ἀπόκριση στὸ πρὸς τί».

ἀπὸ τὸν 14ο κιόλας αἰώνα¹, καὶ συνοψίζεται τελικὰ στὸ προφητικὸ κήρυγμα τοῦ Νίτσε. Εἶναι μιὰ ἄρνηση ποὺ μὴδενίζει τὰ «νοητὰ εἶδωλα» τοῦ Θεοῦ, δίχως νὰ ἀποκαλύπτει κάποια ἀλήθεια στὴ θέση τους.

Καὶ τότε μιλάμε γιὰ εἰδωλοκρατικὸ ἀποφατισμὸ², ποὺ μὲ τὴ μορφή τοῦ μὴδενισμού ἐμφανίζεται ὡς ἡ «ἐσωτερικὴ κρίση» τῆς δυτικῆς μεταφυσικῆς. Ὁφείλουμε στὸν Χάιντεγκερ τὴν κατάφαση στὴν κρίση ὡς ἀφετηρία γιὰ τὴν ἱστορικὴ τῆς ἐρμηνεία³.

Ἀπὸ τὴν ἐποχὴ κιόλας τῆς καρολίνειας «ἀναγέννησης» τοῦ 9ου αἰώνα, κυρίως ὅμως μὲ τὴ ριζικὴ ἀλλοτρίωση τῆς ἀ-

¹ Βλ. τὴν ἐξαιρετικὰ διαφωτιστικὴ μελέτη τοῦ Παν. ΚΟΝΔΥΛΗ, *Ἡ κριτικὴ τῆς μεταφυσικῆς στὴ νεότερη σκέψη*, Ἀθήνα (Ἐκδόσεις Γνώση) 1983.

² Ἀποφατισμὸς, ἀπὸ τὸ ἀπο-φάσκω: ἀπόφῃμι, ἀρνοῦμαι. Ἡ ἀντίθετη ἐννοία εἶναι, καταφάσκω: ἐπιβεβαιώνω, λέω ναι. — Ἀπόφασις τοῦ εἶναι λευκὸν τὸ μὴ εἶναι λευκὸν (ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΟΥΣ, *Ἀναλυτικὰ πρότερα* Α 46, 51 b 9). — Κατάφασις μὲν οὖν ἐστὶ τὸ εἰπεῖν, τί τινι ὑπάρχει, οἷον καλὸς ἐστίν, ἀπόφασις δὲ τὸ εἰπεῖν, τί τινι οὐκ ὑπάρχει, οἷον οὐκ ἐστὶ καλὸς (ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Διαλεκτικά* 58, τινι οὐκ ὑπάρχει, οἷον οὐκ ἐστὶ καλὸς (ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Διαλεκτικά* 58, Ἐκδοσὴ Bonifatius Kotter, Berlin - de Gruyter — 1969, σελ. 125). Ὡς γνωσθεωρητικὴ κατηγορία στὸν χῶρο τῆς φιλοσοφίας, ἡ ἀπόφασις σημαίνει τὴν ἄρνηση τοῦ ὑπαρκτοῦ ἢ τῆς δυνατότητας, ἀλλὰ καὶ τὸν στερεοτυπικὸ προσδιορισμὸ ἰδιοτήτων μιᾶς ὑπαρκτῆς οὐσίας ἢ ὑπόστασης. Ἔτσι, ὁ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ διακρίνει τὴν ἀποφατικὴ ἄρνηση ἀπὸ τὴ στερεοτυπικὴ ἀπόφαση (βλ. *Μετὰ τὰ φυσικά* Γ 1004a 10-16) γιὰ νὰ ἐπισημάνει τὴ δυνατότητα προσδιορισμοῦ μιᾶς οὐσίας ἢ φύσης μὲ τὸν ἀποκλεισμὸ τῆς ὑπαγωγῆς τῆς σὲ ἄλλα γένη. Μὲ τὴ δεύτερη αὐτὴ σημασία τῆς στερεοτυπικῆς ἀπόφασης χρησιμοποιοῦται ὁ ἀποφατισμὸς ὡς γνωσθεωρητικὴ στάση ἢ ὁδὸς στὸν χῶρο τῆς φιλοσοφίας. Στὴν περίπτωση τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφικῆς παράδοσης, ἀπὸ τὸν Ἡράκλειτο ὡς καὶ τὸν Γρηγόριο Παλαμᾶ, χαρακτηρίζουμε ὡς ἀποφατισμὸ τὴν ἄρνηση νὰ ἐξαντλήσουμε τὴν ἀλήθειαν στὴ διατύπωσή της, δηλαδὴ τὴ συμβολικὴ - εἰκονολογικὴ ἐκδοχὴ τῶν διατυπώσεων τῆς ἀλήθειας — τὴν υἱοθέτηση τῆς δυναμικῆς τῶν σχέσεων (τοῦ ἡρακλείτειου κοινοῦ) ὡς κριτηρίου γιὰ τὴν ἐπαλήθευση τῆς γνώσης. — Βλ. συστηματικότερη ἀνάλυση στὰ βιβλία μου: *Ὁρθὸς λόγος καὶ κοινωνικὴ πρακτικὴ*, Ἀθήνα (Ἐκδόσεις «Δόμος») 1984, σελ. 181 κ.ε., *Σχεδιάγραμμα Εἰσαγωγῆς στὴ Φιλοσοφία*, Ἀθήνα (Ἐκδόσεις «Δόμος») 1980-81, §§ 10-18, 27, 30.

³ Βλ. Nietzsche, τόμος I, σελ. 13 — *Holzwege*, σελ. 206.

ριστοτελικής γνωσιοθεωρίας από τον σχολαστικισμό¹, ή ευρωπαϊκή μεταφυσική οικοδομείται πάνω στην προϋπόθεση της ύπαρξης του Θεού, ενώ προοδευτικά αποκλείει την παρουσία του Θεού από τον κόσμο. Ο Θεός ταυτίζεται με τη νοητική σύλληψη της απρόσωπης και αφηρημένης «πρώτης αίτιας» του κόσμου (causa prima) ή της απόλυτης «αύθεντίας» στην Ήθική (principium auctoritatis). Και στις δυο περιπτώσεις ή ύπαρξη του Θεού είναι μια νοητική αναγκαιότητα, κατοχυρωμένη με αποδεικτική επιχειρηματολογία, αλλά άσχετη με την ιστορική εμπειρία και την ύπαρκτη πενιπέτεια του ανθρώπου.

Ακριβώς επειδή προσφέρει μιάν απολυτοποιημένη όρθολογική κατάφαση του Θεού, ή ευρωπαϊκή μεταφυσική προετοιμάζει και τη δυνατότητα της όρθολογικής του ανάιρεσης. Ο «θάνατος του Θεού» είναι τὸ ἀποτέλεσμα τῆς ιστορικῆς εξέλιξης αὐτοῦ τοῦ ἀπολυτοποιημένου καὶ δίκοπου όρθολογισμοῦ στὸν χῶρο τῶν δυτικοευρωπαϊκῶν κοινωνιῶν, στὴ διάρκεια μιᾶς χιλιετηρίδας περίπου².

Ο Χάϊντεγγερ υπογραμμίζει ένδεικτικά τὴν ὀξύτατη ἀν-

¹ Για τὴν ἀλλοτρίωση τῆς ἀριστοτελικῆς γνωσιοθεωρίας ἀπὸ τὸν σχολαστικισμό, βλ. τὸ ἄρθρο μου: 'Ο ἀποφατικὸς Ἀριστοτέλης, στὸ περιοδικὸ «Διαβάζω», τεῦχος 135/15.1.1986, σελ. 14 κ.έ., καθὼς καὶ τὰ βιβλία μου: 'Ορθὸς λόγος καὶ κοινωνικὴ πρακτικὴ, σελ. 205 κ.έ. — Σχεδιάσμα Εἰσαγωγῆς στὴ Φιλοσοφία §§ 18, 25, 28.

² Βλ. HEIDEGGER, *Nietzsche*, τόμος II, σελ. 60. — Holzwege, σελ. 196-197. — Για τὴ γένεση τοῦ ευρωπαϊκοῦ μηδενισμοῦ καὶ ἀθεϊσμοῦ μέσα ἀπὸ τὴ μήτρα τῆς θεολογικῆς νοησιάρχιας τοῦ σχολαστικισμοῦ βλ. τὴ μελέτη τοῦ Παν. ΚΟΝΔΥΛΗ, 'Η κριτικὴ τῆς μεταφυσικῆς στὴ νεότερη σκέψη, ὅπου καὶ ἐπαρκῆς βιβλιογραφία. — Ἐμμεσες, ἀλλὰ ἐξαιρετικὰ διαφωτιστικὲς πληροφορίες γιὰ τὸ θέμα παρέχουν οἱ ἐργασίες: Μ.-D. CHENU, *La théologie au XII^e siècle*, Paris (Vrin) 1966 — ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris (Vrin) 1969 — Ε. GILSON, *Le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris (Vrin) 1975.

τίθεση τοῦ Νίτσε πρὸς τὸν Ντεκάρτ (Descartes)¹. 'Ο Ντεκάρτ εἶναι ἡ κορυφαία μᾶλλον ἔκφραση τοῦ ιστορικοῦ πειρασμοῦ τῆς Δύσης νὰ κατοχυρωθεῖ όρθολογικὰ - ἀποδεικτικὰ ἡ ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ. Στὸ περίφημο τέταρτο κεφάλαιο τοῦ *Λόγου περὶ τῆς μεθόδου* (*Discours de la méthode*, 1637) ἡ ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ ἀποδείχεται με ἀποκλειστικὸ ὄργανο τῆς νοητικῆς ικανότητά τοῦ ὑποκειμένου. Ἀπὸ τὴ νοητικὴ ἐποπτεία τῆς δικῆς μου περιορισμένης ὕπαρξης καὶ νόησης συνάγω τὴν ἰδέα μιᾶς τέλειος ὕπαρξης καὶ νόησης — ἑνὸς ὄντος ποῦ ἐμπεριέχει ὅλες τὲς τελειότητες τῆς ὕπαρξης καὶ τῆς νόησης. Καὶ ἀφοῦ ἡ νοητικὴ σύλληψη εἶναι ὁ μοναδικὸς τρόπος γιὰ νὰ βεβαιώσουμε μιάν ἀλήθεια, ἀποδείχνουμε τὴν ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ συλλαμβάνοντας τὴν ἰδέα τοῦ Θεοῦ. Συλλαμβάνουμε με τὴ νόηση τὸν Θεὸ ὡς ἑνα τέλειο ὄν, ἐπομένως ἡ ὕπαρξη περιλαμβάνεται στὴν ἰδέα αὐτὴ με τὸν ἴδιο τρόπο ποῦ περιλαμβάνεται στὴν ἰδέα ἑνὸς τριγώνου ἢ ἀλήθεια ὅτι τὸ ἄθροισμα τῶν γωνιῶν τοῦ ἰσοῦται με δύο ὀρθές, ἢ καὶ ἀκόμα προφανέστερα. Ἐπομένως, τὸ ὅτι ὁ Θεός, ποῦ εἶναι αὐτὸ τὸ τέλειο ὄν, ὑπάρχει ἢ ὑφίσταται, εἶναι ἐξίσου βέβαιο ὅσο καὶ ὁποιαδήποτε γεωμετρικὴ ἀλήθεια.

Στὴν ἀποδεικτικὴ αὐτὴ λογικὴ γιὰ τὴ βεβαίωση τῆς ὕπαρξης τοῦ Θεοῦ ὁ Ντεκάρτ ἀκολουθεῖ πιστὰ τὴ σχολαστικὴ παράδοση τῆ βασισμένη στὸν Αὐγουστίνου — ἀκολουθεῖ τὸν Καμπανέλλα (Campanella), τὸν Ἀνσελμο (Anselm of Canterbury), τὸν Οὐγκ ντε Σαιν-Βικτὸρ (Hugues de Saint-Victor), τὸν Μποναβεντούρα (Bonaventura), τὸν Θωμᾶ Ἀκινάτη (Thomas de Aquino)². Τὸ συνολικὸ ἔργο τοῦ καθε-

¹ Βλ. *Nietzsche*, II, 61-62.

² Βλ. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen (Niemeyer - Verl.) 1963, σελ. 25: «Πόσο ἐξαρτημένος εἶναι ὁ Ντεκάρτ ἀπὸ τὸν μεσαιωνικὸ σχολαστικισμό καὶ ὅτι τὴ δικὴ του ὀρολογία χρησιμοποιεῖ, τὸ βλέπει κάθε γνώστης τοῦ μεσαίωνα».

νός διαφοροποιείται σὲ πολλά σημεῖα ἀπὸ τὸ ἔργο τῶν ἄλλων, ὅμως ὑπάρχει ἓνας κοινὸς ἄξονας ἢ μιὰ κοινὴ θεμελιώδης ἀφρητήρια, ποὺ ὁ Ντεκάρτ τὴν ὁδηγεῖ ὡς τὴν ἀκραία συνέπεια τῶν ἐπιπτώσεων τῆς: Εἶναι ἡ ριζικὴ ἀνατροπὴ τῆς ἐλληνικῆς κατανόησης τοῦ λόγου — τῆς ἐκδοχῆς τοῦ λόγου ὡς τοῦ τρόπου τῆς ἀναφορᾶς καὶ σχέσεως, τοῦ τρόπου ποὺ ἐπαληθεύει τὴ γνώση μέσω τῆς ἐμπειρικῆς σχέσης ἢ τῆς κοινωνικῆς δυναμικῆς τῶν σχέσεων (τοῦ ἡρακλείτειου «κοινοῦ λόγου»). Οἱ σχολαστικοὶ καὶ ὁ Ντεκάρτ εἰσάγουν στὴν ἀνθρώπινη Ἱστορία τὴν ἐκδοχὴ τοῦ λόγου ὡς *ratio* — καὶ ἡ *ratio* εἶναι μιὰ αὐτοδύναμη ὑποκειμενικὴ ικανότητα, ἡ ικανότητά τῆς ἀτομικῆς νόησης (*facultas racionis*), ἐπαρκὴς γιὰ νὰ δρίψει καὶ ἐξαντλήσει τὴν ἀλήθεια, γιὰτὶ εἶναι σμικρογραφία τῆς θείας διάνοιας.

Ὁ Θεὸς τῶν σχολαστικῶν καὶ τοῦ Ντεκάρτ ἐμφανίζεται τελικὰ ὡς παράγωγο ἢ προῖον τῆς γνωστικῆς αὐτάρκειας ποὺ ἐξασφαλίζει στὸ ὑποκείμενο ἡ *ratio* — πέρα ἢ ἔξω ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τοῦ πραγματικοῦ ἢ τῆς ζωῆς ποὺ εἶναι πάντα ἐμπειρία σχέσης. Ὁ Νίτσε καταλογίζει στὸν Ντεκάρτ αὐτὴ τὴν κραυγαλέα, ἀλλὰ ἀνομολόγητὴ ἀντίφαση: «Ὅτι οἱ λογικὲς ἀποδείξεις γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ ἀναιροῦν τὸν Θεὸ ὡς ἀντι-κείμενη πραγματικὴ παρουσία. Ὁ «μονισμὸς τοῦ ὑποκειμένου» ποὺ ἐπιβάλλεται στὴν εὐρωπαϊκὴ φιλοσοφία μὲ τὸν Ντεκάρτ, ἔχει ὡς λογικὸ ἐπακόλουθο ὅχι τὸν Θεό, ἀλλὰ τὸ ἀπολυτοποιημένο ἀκριβῶς ὑποκείμενο, τὸν «ὑπεράνθρωπο» (*Übermensch*)¹. Ὁμως ὁ Ντεκάρτ δὲν τόλμησε νὰ προχωρήσει ὡς αὐτὴ τὴν ἐσχάτη συνέπεια τῶν πρωτείων τοῦ ὑποκειμένου. Καθιέρωσε τὸ ὑποκείμενο ὡς ἀπόλυτη προσδιοριστικὴ ἀρχὴ τῆς ὑπαρξὸς καὶ τῆς γνώσης, ὑπέταξε τὸν Θεὸ

στὸν ἀπολυτοποιημένο ἄνθρωπο, ἀλλὰ δὲν διέβλεψε ὅτι ἡ στάση του ἦταν κήρυγμα «θανάτου τοῦ Θεοῦ» καὶ ἐπιβολῆς τοῦ «ὑπερανθρώπου». Ἀντίθετα, εἶχε τὴ συνείδηση —πολλαπλὰ ἐκφρασμένη— ὅτι ὑπηρετεῖ καὶ στηρίζει τὸ οἰκοδόμημα τῆς εὐρωπαϊκῆς μεταφυσικῆς.

Τὸ ἐπόμενο ἐντυπωσιακὸ βῆμα στὴν ἱστορικὴ ἐξέλιξη τοῦ «ἀθεϊστικοῦ θεϊσμοῦ» εἶναι ἀσφαλῶς ὁ Σπινόζα (*Spinoza*) — κυρίως μὲ τὸ βιβλίο του *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677). Ὁ Θεὸς τοῦ Σπινόζα εἶναι ἡ ἐσωτερικὴ ἀναγκαιότητα τῆς Φύσης, Φύση καὶ Θεὸς ταυτίζονται (*Deus sive Natura*) — ταυτίζονται στὴ μία καὶ μοναδικὴ καὶ αἰώνια καὶ ἀπειρὴ ὑποστατικὴ οὐσία (*substantia*) ποὺ ὑπάρχει ἀπολύτως καθεαυτὴν καὶ νοεῖται καθεαυτὴν (*quod in se est et per se concipitur*), αὐτοαιτία καὶ αὐτοὑπαρξή, διακρινόμενὴ μόνο σὲ φύση δημιουργικὴ καὶ φύση δημιουργημένη (*natura naturans - natura naturata*). Τὰ ὄντα καὶ οἱ ἰδέες εἶναι οἱ δυὸ τρόποι μὲ τοὺς ὁποίους ὑπάρχει καὶ φανερώνεται ἡ κοινὴ αὐτὴ οὐσία Φύσης καὶ Θεοῦ — ἐνυπάρχουν σὲ αὐτὴ τὴν οὐσία ὡς ἀναγκαῖες ἀκολουθίες τῆς καὶ ἀποτελοῦν τὶς παροδικὲς ἐμφανίσεις τῆς. Μιὰ τέτοια καθολικὴ σύλληψη τοῦ ὑπαρκτοῦ, ἀπόλυτα ἐλεγχόμενη τόσο ἀπὸ τὶς ἀπαιτήσεις τῆς διάνοιας ὅσο καὶ ἀπὸ τὶς ἐμπειρίες τῶν αἰσθήσεων, δὲν ἀφήνει περιθώρια γιὰ ὑπαρξὴ ἢ γιὰ Θεὸ ἔξω ἀπὸ τὰ ὅρια τῆς ἐνδοκοσμικῆς πραγματικότητας. Μέσω τῆς αἰσθητῆς ἐμπειρίας τῶν ὄντων καὶ τῆς νοητικῆς σύλληψης τῶν ἰδεῶν γνωρίζει ὁ ἄνθρωπος τὶς δυὸ ιδιότητες τῆς θείας οὐσίας τοῦ κόσμου: τὴ σκέψη καὶ τὴ διαστατικότητα. Ἡ ἀνθρώπινη σκέψη εἶναι ἡ αὐτεπίγνωση τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ διαστατικότητά τῶν ὄντων εἶναι ἡ αἰώνια «διάσταση» τοῦ Θεοῦ.

¹ Βλ. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, § 484. — ΤΟΥ ΙΑΙΟΥ, *Jenseits von Gut und Böse*, § 16. — Ἐπίσης, HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, 62.

Ἡ αὐτονόμηση τῶν δυνατοτήτων τῆς νόησης στὰ πλαίσια μιᾶς «φυσικῆς θεολογίας» συμπληρώνεται ἐνδεικτικὰ μὲ τὸν Λάϊμπνιτς (Leibniz). Τὸ ἔργο του *Περὶ Θεοδικίας* (*Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* — 1710) καθιερώνει τὸν Λάϊμπνιτς ὡς τὸν συνεπέστερο συνεχιστὴ τῆς ἐμμονῆς τῶν σχολαστικῶν στὴν ταύτιση φυσικῆς καὶ μεταφυσικῆς¹: Ἡ γνώση τόσο τῆς μεταφυσικῆς ὅσο καὶ τῆς φυσικῆς πρέπει νὰ ὑπακούει στὶς ἀπαιτήσεις τῆς αὐστηρῆς ἐπιστήμης, δηλαδὴ τῆς ἀποδεικτικότητος ποὺ ἐξασφαλίζει ἡ νοησιαρχικὴ demonstratio.

Στὴν προοπτικὴ αὕτῃ ὁ Λάϊμπνιτς συστηματοποιεῖ τὶς λογικὲς ἀποδείξεις γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ καὶ τίς συγκεκριαλιώνει σὲ τέσσερις:

Πρώτῃ εἶναι ἡ *ὄντολογικὴ* ἀπόδειξη, διατυπωμένη ἀρχικὰ ἀπὸ τὸν Ἀνσελμο²: Ὁ Θεὸς συλλαμβάνεται μὲ τὴ νόηση ὡς κάτι «γιὰ τὸ ὅποιο τίποτε μεγαλειώδεστερο δὲν μπορούμε νὰ σκεφθοῦμε» (*aliquid quo nihil majus cogitari possit*). Αὐτὸ τὸ «κάτι» δὲν μπορεῖ νὰ μὴν ὑπάρχει. Γιατὶ ἂν δὲν ὑπάρχει, ἡ ἀνυπαρξία του μειώνει τὴ μεγαλειότητά του, ἄρα

¹ Βλ. Fritz - Joachim RINTELEN, *Leibnizens Beziehungen zur Scholastik*, στὸ *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1903, σελ. 157 κ.έ. 307 κ.έ. — Martin GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, Graz (Akadem. Druck) ²1957, τόμος I, σελ. 3. — GILSON, *La philosophie au moyen-âge*, Paris (Payot) ²1962, σελ. 247, 263, 464. — Παν. ΚΟΝΔΥΛΗ, *Ἡ λογικὴ τῆς μεταφυσικῆς...*, σελ. 276 κ.έ.

² Γιὰ τὴν καταγωγὴ καὶ ἱστορικὴ ἐξέλιξη τῶν ἀποδείξεων ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, βλ. D. SCHLÜTER, *Gottesbeweis*, στὸ *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Hrsg. v. J. RITTER), τόμος 3, Basel/Stuttgart (Schwabe - Verl.) 1974, στ. 818-830. — Ἐπίσης, GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, I, 321 — GILSON, *La philosophie au moyen-âge*, 243 κ.έ. — A. GRÉGOIRE, *Immanence et transcendence*, Paris 1939, σελ. 138-157. — G. GRUNWALD, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik*, Münster 1907.

δὲν εἶναι αὐτὸ ποὺ ἡ σκέψη μας συνέλαβε ὡς τὸ μεγαλειώδεστερο ἀπὸ κάθε τι ἄλλο. Μὲ ἄλλα λόγια: Εἶναι λογικὰ ἀντιφατικὸ νὰ συλλαμβάνουμε τὴν ἰδέα ἐνὸς ἀνυπαρκτοῦ Θεοῦ, ἀφοῦ ἡ ἰδέα τοῦ Θεοῦ περιλαμβάνει κάθε τελειότητα καὶ ἡ ὑπαρξὴ εἶναι μιὰ τελειότητα σὲ σχέση μὲ τὴν ἀνυπαρξία.

Δεύτερη ἀπόδειξη εἶναι ἡ *κοσμολογικὴ*, γνωστὴ ἐπίσης ἀπὸ τὴ διδασκαλία τῶν σχολαστικῶν¹, ποὺ ὁ Λάϊμπνιτς τὴν προσφέρει συμπληρωμένη: «Ὅλα τὰ ὄντα εἶναι λογικῶς ὑπαρκτά, ἐφόσον ὁ «ἀποχρῶν λόγος» τῆς ὑπαρξῆς τοὺς ἐμπεριέχειται ὡς αἰτία σὲ μιὰ ἄλλη ὑπαρκτὴ πραγματικότητα. Γιὰ τοὺς σχολαστικούς, ὅπως καὶ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, αὕτῃ ἡ ὁρισθησάσα ἀλληλουχία αἰτίας καὶ ἀποτελέσματος ἐντοπίζεται κατεξοχὴν στὸ γεγονός τῆς κίνησης καὶ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἄπειρη, ἀλλὰ καταλήγει στὴ λογικὴ ἀναγκαιότητα ἐνὸς ὄντος ποὺ ἀποτελεῖ τὴν πρώτη αἰτία τῆς κίνησης καὶ τὴν αἰτία τῆς ὑπαρξῆς του, τὴν ἀρχικὴ αἰτία κάθε ὄντος: Εἶναι τὸ «πρῶτον κινουῦν», ὁ Θεός. Γιὰ τὸν Λάϊμπνιτς, τὸ σύμπαν ὡς ὅλον πρέπει νὰ ἔχει κάποιον ἀποχρῶντα λόγο ποὺ νὰ ἐμπεριέχεται ὡς αἰτία σὲ μιὰ ὑπαρκτὴ πραγματικότητα «ἐκτός» τοῦ σύμπαντος. Καὶ ὁ ἀποχρῶν αὐτὸς λόγος τοῦ σύμπαντος εἶναι ὁ Θεός.

Τρίτῃ, εἶναι ἡ ἀπόδειξη τοῦ Θεοῦ ὡς *συνισταμένης τῶν αἰώνιων ἀληθειῶν*: Ἡ ἀλήθεια τῶν ἐμπειρικῶν μας γνώσεων ἔχει τὸν δικό της «ἀποχρῶντα λόγο» ποὺ ἐμπεριέχεται ὡς αἰτία σὲ γενικὲς προτάσεις-ἀρχὲς ἀδιάψευστες καὶ γι' αὐτὸ λογικὰ ὑποχρεωτικὲς. Εἶναι αὐτοαλήθειες, ἀλήθειες αἰώνιες. Ἀλλά, ἂν ἡ δικὴ μας χρονικὰ περιορισμένη διάνοια περιέχει τοὺς ἀποχρῶντες λόγους τῆς ἐμπειρικῆς γνώσης, ὁ ἀποχρῶν

¹ Βλ. THOMAS de AQUINO, *Summa Theologiae* I, 2, 3, ἑλλ. μτφρ. Ἰωάν. Καρμίρη, τόμος Α', τεῦχος 1, Ἀθήναι 1935, σελ. 80. — Βλ. καὶ GRUNWALD, *Geschichte der Gottesbeweise*, σελ. 87-94.

λόγος τῶν αἰώνιων ἀληθειῶν πρέπει νὰ εἶναι, κατὰ λογικὴ ἀναγκαιότητα, μιὰ αἰώνια-θεία διάνοια. Γιατὶ ὁ λόγος τοῦ ὑπαρκτοῦ εἶναι καὶ ὁ ἴδιος ὅπωςδὴποτε ὑπαρκτός. Ἐτσι ὁ Θεὸς ἀποδείχεται ὑπαρκτὴ διάνοια, συνισταμένη τῶν αἰώνιων ἀληθειῶν, μεταφυσικῶν, μαθηματικῶν καὶ ἠθικῶν — τῶν κανόνων τοῦ ἀληθοῦς, τοῦ τελείου καὶ τοῦ δικαίου. Γι' αὐτὸ καὶ δὲν ὑπάρχει τίποτε λογικὰ ἀνθαίρετο στὶς θεῖες ἀποφάσεις. Ὁλόκληρο τὸ σύμπαν εἶναι ὁργανωμένο μὲ βάση τὴν «καθαρὴν λογικὴν», ὁ Θεὸς εἶναι ἡ ἴδια ἡ λογικότητα¹.

Τέταρτη ἀπόδειξη τῆς ὑπαρξὸς τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ τελεολογική. Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν λογικὴ ἀναγκαιότητα τῆς αἰτίας, ὑπάρχει καὶ ἡ λογικὴ ἀναγκαιότητα τοῦ σκοποῦ (τέλους) τῶν ὄντων. Τὰ ὄντα ἐμπεριέχουν τὸν σκοπὸ ἢ τὸ «τέλος» τῆς ὑπαρξὸς τους — κάθε ἀτομικὴ ὑπόσταση («μονάδα» τοῦ ὄντος) ὑπάρχει, ἐφόσον καὶ ἐπειδὴ ἀνταποκρίνεται στὴν «τελική» πληρότητα τῆς ἐννοίας της. Αὐτὸς ὁ προκαθορισμὸς τῶν ὑποστάσεων ἀπὸ τὸ τελεολογικὸ τους περιεχόμενο συνθέτει τὴν παγκόσμια ἁρμονία, ποὺ προϋποθέτει τὴν καθολικὴ σύλληψη καὶ σύνθεση τῶν ἐπιμέρους σκοπῶν (*harmonia prae-stabilita*), ἄρα προϋποθέτει καὶ μιὰ ἄπειρη καὶ τέλεια διάνοια ποὺ πραγματοποιεῖ αὐτὴ τὴν καθολικὴ σύλληψη καὶ σύνθεση. Ἡ ἁρμονία τῆς κτίσης εἶναι λογικὰ ἀνεξήγητη διότι τὴν ἀνταπόκριση τῶν ἐπιμέρους «μονάδων» τοῦ ὄντος στὸ συνολικὸ «τέλος» ποὺ ἐνυπάρχει σὲ μιὰ ὑποχρεωτικῶς ὑπαρκτὴ θεία διάνοια².

¹ Καὶ αὐτῆς τῆς ἐπιχειρηματολογίας ἡ καταγωγή ἀνάγεται στοὺς σχολαστικούς: Βλ. THOMAS de AQUINO, *Summa Theologiae* Ia IIae, 71, 2. — Étienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris (Vrin) 1969, σελ. 307-311. — ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Le thomisme*, Paris (Vrin) 1972, σελ. 327.

² Γιὰ τὴν ἐπεξεργασία καὶ τῆς τελεολογικῆς ἀπόδειξης ἀπὸ τοὺς σχολαστικούς βλ. ἐνδεικτικὰ τὸ ἔργο τοῦ P. ABELARDUS, *Dialogus inter Philosophum Iudaicum et Christianum*, καθὼς καὶ στὴ *Summa Theologiae* τοῦ THOMAS de AQUINO

Μὲ ἐνδεικτικούς καὶ μᾶλλον κορυφαίους σταθμούς τὸν Ντεκάρτ, τὸν Σπινόζα καὶ τὸν Λάιμπνιτς, ἡ λεγόμενη «φυσικὴ θεολογία» τοῦ μεσαιωνικοῦ σχολαστικισμοῦ, δηλαδὴ ἡ μετατροπὴ τῆς θεολογίας σὲ ὀρθολογικὰ ὁργανωμένη *scientia*, καταλήγει ἱστορικὰ καὶ ὀλοκληρώνεται μὲ τὴν ἐμπέδωση τῆς νοησιαρχίας ὡς ἀποκλειστικῆς ὁδοῦ μεταφυσικῆς γνώσεως.

Ἀλλὰ ἡ ἐμπέδωση τῆς νοησιαρχίας εἶναι μόνο ἡ πρώτη φάση στὴν καινούργια ἐποχὴ ποὺ ἐγκαινιάζει ἱστορικὰ ἡ *intellectus fidei* — ἐποχὴ ποὺ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸν «μονισμό τοῦ ὑποκειμένου». Στὰ πλαίσια αὐτοῦ τοῦ «μονισμοῦ» ἓνα ἐπόμενο βῆμα ἦταν ἡ μετάθεση τῆς γνωστικῆς προτεραιότητος ἀπὸ τὴν διάνοια στὴν αἰσθητὴ ἐμπειρία — στὴ γνώση ποὺ ἐξασφαλίζουν οἱ πληροφορίες τῶν αἰσθήσεων τοῦ ὑποκειμένου. «Οὐδὲν ἐν τῇ νοήσει, ὃ μὴ πρότερον ἐν τῇ αἰσθήσει». Ὁ θετικιστικὸς αὐτὸς ἐμπειρισμὸς θὰ φτάσει στὸ κορύφωμά του μὲ τὸν Χόμπς (Hobbes), τὸν Λόκ (Locke) καὶ τὸν Χιούμ (Hume), μεταθέτοντας τὴν «ἀρχὴ» τῆς αὐθεντίας ἀπὸ τὴν ἀτομικὴ διάνοια στὴν ἀτομικὴ αἰσθητὴ ἐμπειρία — ἐγκλωβισμένος στὴν ἴδια ἐκείνη ἀπαίτηση τῶν σχολαστικῶν γιὰ τὴν ὑποκειμενικὴ διαχείριση τῆς ὁποιασδήποτε *auctoritas*¹. Δὲν ἦταν βέβαια κάτι καινούργιο στὸν 17ο αἰῶνα αὐτὴ ἡ μετάθεση ἀπὸ τὴν νοησιαρχία στὸν ἐμπειρισμὸ, ἀφοῦ ἡ ἐναλλαγὴ ἢ ἡ διαμάχη γιὰ τὴν προτεραιότητα τῆς διάνοιας ἢ τὴν προτεραι-

1, II, 1, 2 — I, 15, 1 καὶ 2, 16, 1 — 1, 5, 5 — I, 65, 2. — Οἱ ἀποδείξεις γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ δὲν ἐξαντλοῦνται στὶς τέσσαρις ποὺ ἐδῶ ἀναφέραμε. Στὰ πλαίσια τῆς δυτικῆς μεταφυσικῆς ἐμφανίστηκαν ἀκόμα ἡ ἀξιολογικὴ ἢ εὐδαιμονολογικὴ ἀπόδειξη, ἡ δεοντολογικὴ - ἠθικὴ, ἡ ἱστορικὴ - ἐθνολογικὴ — ἴσως καὶ ἄλλες.

² Βλ. ἐνδεικτικὰ τὶς παρατηρήσεις τοῦ GILSON γιὰ τὴν σχέση τοῦ ἐμπειρισμοῦ μὲ τὶς προϋποθέσεις τῆς σχολαστικῆς γνωσιοθεωρίας στὸ βιβλίο του *La philosophie au moyen-âge*, σελ. 718 καὶ 761.

ότρητα τῶν αἰσθήσεων εἶχε μᾶλλον καθιερώσει ἓνα εἶδος ἰσοτιμίας καὶ τῶν δύο ἐπιλογῶν ἀπὸ τὴν ἐποχὴ κιόλας τοῦ Βάκωνα (Bacon - 13ος αἰώνας).

Στὴν ἱστορικὴ διαδικασία τοῦ «θανάτου τοῦ Θεοῦ» ὁ ἐμπειρισμὸς θὰ συμβάλει ἀποφασιστικὰ μεταθέτοντας τὸν καθορισμὸ τοῦ ὑπαρκτοῦ στὸ αἰσθητὰ προσιτὸ¹ καὶ ἀπογυμνώνοντας τὴ λογικοκρατούμενη μεταφυσικὴ ἀπὸ κάθε ἔρεισμα πραγματικότητος. Ἐπιπλέον, ἡ ἔλλογη γνώση τοῦ αἰσθητοῦ ἔχει πάντοτε συνέπειες πρακτικῆς ὠφελιμότητος, ἐνῶ τὸ νοητὸ «ἐπέκεινα» εἶναι πρακτικὰ ἀδιάφορο. Ἄν ὑπάρχει μιὰ μεταφυσικὴ μὲ κάποιο ἀντίκρισμα πραγματικότητος, εἶναι τὸ σύνολο τῶν λογικο-μαθηματικῶν σχέσεων ποὺ βρίσκονται «πίσω» ἀπὸ τὰ αἰσθητὰ φαινόμενα καὶ τὰ διέπουν — μιὰ μεταφυσικὴ ποὺ ἀποκρυπτογραφεῖται μὲ τὴν ἐμπειρικὴ παρατήρηση καὶ τὸ πείραμα.

Ὅλο καὶ περισσότερο ὁ ὅρος «μεταφυσικὴ» παίρνει καθαρὰ γνωσιοθεωρητικὴ καὶ ἐπιστημολογικὴ σημασία, ἐνῶ ὁ Θεὸς τῆς μεταφυσικῆς γίνεται ἓνα ἀδιάφορο μέγεθος. Αὐτὸ τὸ «υπέρτατο Ὄν» τῆς ὀρθολογικῆς βεβαιότητος καὶ τῶν νοησιαρχικῶν «ἀποδείξεων» χωρίζεται ἀπὸ τὶς δυνατότητες τῆς ὑποκειμενικῆς ἐμπειρίας μὲ τὸ ὅριο ποὺ διαστέλλει τὴν πραγματικὴ διαπίστωση ἀπὸ τὴν ἀπλὴ εἰκασία, τὸ ἐμπειρικὸ ὑπαρκτὸ ἀπὸ τὸ ἐμπειρικὸ ἀνύπαρκτο. Ἡ ἐπιστήμη ἐγκαταλείπει τὴ διερεύνηση τοῦ ὑπερ-ἐμπειρικοῦ «ἐπέκεινα» δοκιμάζοντας τὴ δυνατότητα ποὺ ἔχει ἡ ἀτομικὴ διάνοια νὰ κατα-

¹ Χαρακτηριστικὴ ἡ διατύπωση τοῦ HIRSCHBERGER: «Γιὰ τὸν ἐμπειρισμὸ ὅλα σχετικοποιοῦνται στὸ ἐπίπεδο τοῦ χωρικοῦ, τοῦ χρονικοῦ, τοῦ ἀνθρώπινου, κάποτε τοῦ ὑπερβολικὰ ἀνθρώπινου. Τὸ νοητὸ κατατροπώνεται ἀπὸ τὸ αἰσθητὸ, τὸ ἰδεατὸ ἀπὸ τὸ χρήσιμο, τὸ καθολικὸ ἀπὸ τὸ ἀτομικὸ, τὸ αἰώνιο ἀπὸ τὸ χρονικὸ, τὸ χρέος ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία, τὸ ὅλο ἀπὸ τὸ μερικὸ, τὸ δίκαιο ἀπὸ τὴ δύναμη»: *Geschichte der Philosophie*, Herder - Verl. 1965, τόμος II, σελ. 188.

νοήσει τὸν «μηχανισμό» τῆς φύσης καὶ νὰ τὸν ὀδηγήσει σὲ χρήσιμα γιὰ τὸν ἄνθρωπο ἀποτελέσματα¹.

Ἀλλὰ ἐκτὸς ἀπὸ τὴ λεγόμενη «φυσικὴ θεολογία» (theologia naturalis) —τὴν ὑποταγὴ τῆς μεταφυσικῆς στὴ νοησιαρχικὴ ἀποδεικτικότητα— ὁ σχολαστικισμὸς ἀνέπτυξε στὴ μεσαιωνικὴ του διαδρομὴ καὶ ἓνα δεύτερο θεωρητικὸ σκέλος: τὴν ἀποφατικὴ ἢ ἀρνητικὴ θεολογία (theologia negativa). Σὲ φαινομενικὰ ἀντιφατικὸ καὶ ὡστόσο σὲ ἱστορικὸ συνδυασμὸ μὲ τὴ φυσικὴ θεολογία, ποὺ εἶναι ὡπωσδήποτε καταφατικὴ (theologia affirmativa), ὁ ἀποφατισμὸς στὴ Δύση ἐμφανίζεται γιὰ νὰ δηλώσει τὰ ὅρια, δηλαδή τὴ σχετικότητα τῆς κατάφασης. Ἀκόμα καὶ οἱ κορυφαῖοι τῆς νοησιαρχίας, ὅπως ὁ Ἄνσελμος ἢ ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης, ὁ Μέγας Ἀλβέρτος (Albertus Magnus) ἢ ὁ Ἰωάννης Ντουνς Σκότους (Duns Scotus), ἐνῶ εἶναι τυπικοὶ ἐκπρόσωποι τοῦ ἀποδεικτικοῦ θετικισμοῦ, κηρύττουν ταυτόχρονα καὶ τὸν ἀποφατικὸ χαρακτήρα τῆς ἀλήθειας τοῦ Θεοῦ, τὴν ἀδυναμία τῆς ἀνθρώπινης διάνοιας νὰ γνωρίσει αὐτὸ ποὺ πραγματικὰ εἶναι ὁ Θεός, τὴν οὐσία του, τὴν ὑπερβατικὴ του ὄντοτητα².

Ὁ ἀποφατισμὸς τῶν σχολαστικῶν δὲν ἀντιτάσσει στὴ νοητικὴ σύλληψη καὶ ἀποδεικτικὴ κατοχύρωση τῆς ἔννοιας τοῦ

¹ Γιὰ τὴ σχέση τοῦ ἐμπειρισμοῦ μὲ τὸν «θάνατο τοῦ Θεοῦ» τῆς δυτικῆς μεταφυσικῆς βλ. ἐνδεικτικὰ: Gerald CRAGG, *The Church and the Age of Reason*, Penguin Books 1976, σελ. 76 καὶ 168. — W. SCHLUCHTER, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Tübingen (Mohr-Verl.) 1979, σελ. 253 κ.ε. — D. F. NORTON, *Hume - Common Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*, Princeton N. J. 1982. — J. KEMP, *Ethical Naturalism: Hobbes and Hume*, London - New York, 1970.

² Βλ. ἐνδεικτικὰ: THOMAS de AQUINO, *Summa theologiae* III 1, 3 — I 12. 4 ad 2. — 2 *Sententiarum magistri*... 22. 2. 1c — ALBERTUS MAGNUS, *In libros Metaphys. Aristot.* IV 1r 2 c 4 — DUNS SCOTUS, *Expositio in Metaphys. Aristot.* IV s1. c2.

Θεοῦ κάποια ἄλλη δυνατότητα γνώσης. Μόνο υπογραμμίζει τὸν σχετικὸ χαρακτήρα τῶν νοητικῶν προσδιορισμῶν καὶ τῶν ἀναλογικῶν ἀναγωγῶν ἀπὸ τὸ κτιστὸ στὸ ἄκτιστο. "Ετσι, ἂν δὲν εἰσάγει, πάντως διευκολύνει ἀποφασιστικὰ τὴν ἐμφάνιση τοῦ σχετικισμοῦ, σκεπτικισμοῦ ἢ καὶ ἀγνωστικισμοῦ στὸν χῶρο τῶν δυτικο-ευρωπαϊκῶν κοινωνιῶν. Ὁ ἀποφατισμὸς τῶν σχολαστικῶν ἀγνοεῖ ἢ παραθεωρεῖ ὁλοκληρωτικὰ τὴ στάση ἀπέναντι στὴ γνώση καὶ στὴν ἀλήθεια ποὺ χαρακτηρίζει ὁλόκληρη τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφικὴ παράδοση, προχριστιανικὴ καὶ χριστιανικὴ: Ἀγνοεῖ τὴ γνώση ὡς ἐμπειρικὴ ἀμεσότητα σχέσης, τὴν ταύτιση τοῦ ἀληθεύειν μὲ τὸ κοινωνεῖν — τὴν ἐπαλήθευση τῆς γνώσης μέσω τῆς κοινωνικῆς δυναμικῆς τῶν σχέσεων. Εἶναι ἓνας ἀποφατισμὸς τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ καὶ ἐπιμένει στὴν οὐσιαστικὴ ἑτερότητα ποὺ προϋποτίθεται σὲ κάθε ἀναλογικὸ συσχετισμὸ τοῦ ἄκτιστου Θεοῦ μὲ τὰ κτιστὰ ὄντα.

"Αν καὶ τὸ θέμα τῶν διαφοροποιήσεων τοῦ θεολογικοῦ ἀποφατισμοῦ θὰ ἐκτεθεῖ ἐκτενέστερα στὶς ἐπόμενες σελίδες, θὰ πρέπει ἐδῶ ἀφετηριακὰ νὰ τονισθεῖ ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὸν ἀποφατισμὸ τῆς οὐσίας, ποὺ ἐκπροσώπησε ὁ δυτικὸς σχολαστικισμὸς, καὶ στὸν ἀποφατισμὸ τοῦ προσώπου ποὺ χαρακτηρίζει τὴ χριστιανικὴ σκέψη τῆς ἑλληνικῆς Ἀνατολῆς. Αὐτὴ ἡ διάκριση ἀντανακλᾷ ὅχι ἀπλῶς μιὰ μεθοδολογικὴ διαφοροποίηση, ἀλλὰ μιὰν ἀγεφύρωτὴ ἀντίθεση τόσο στὸ ἐπίπεδο τῆς γνωσιοθεωρίας ὅσο καὶ τῆς ὄντολογίας: Ὁ ἀποφατισμὸς τῆς οὐσίας σημαίνει, ὅτι ἐπιλέγω ὡς πρόσβαση γιὰ τὴ γνώση τοῦ ὑπαρκτοῦ τὴν ἀτομικὴ νοητικὴ ικανότητα, ἐπομένως γνωρίζω τὰ ὑπαρκτὰ ὡς συντελεσμένες ὀντότητες, προκαθορισμένες ἀπὸ τὸν λόγο τῆς δεδομένης οὐσίας τους, ἔτσι ὅπως νοητικὰ τὸν συλλαμβάνω. Καὶ ὅταν ἡ οὐσία εἶναι ἄκτιστη - ὑπερβατικὴ - ὑπερφυσικὴ, δέχομαι ὅτι κατανοῶ τὴν ὑπαρξὴ τέτοιας οὐσίας, ἀλλὰ δὲν γνωρίζω τὴν πραγματικὴ

τητά της. Αὐτὴ τὴ στάση μου χαρακτηρίζω ὡς ἀποφατικὴ.

Ὁ ἀποφατισμὸς τοῦ προσώπου σημαίνει, ὅτι ξεκινῶ ἀπὸ τὴ διαπίστωση πὼς ἡ ὑπαρξὴ μου καὶ ἡ γνώση ποὺ κατορθώνω (ὁ τρόπος ποὺ ὑπάρχω καὶ ὁ τρόπος ποὺ γνωρίζω) εἶναι γεγονότα συντελούμενων σχέσεων — καὶ ἡ σχέση δὲν ἐξαντλεῖται στὴ νοητικὴ ἐπισήμανση, ἀλλὰ εἶναι ἓνα καθολικὸ ὑπαρκτικὸ γεγονὸς ποὺ πολυμερίζεται σὲ περισσότερες ἀντιληπτικὲς ικανότητες (: τὴν αἰσθητηριακὴ, τὴν κριτικὴ, τὴν ἀφαιρετικὴ, τὴν ἀναγωγικὴ, τὴ φανταστικὴ, τὴ συναισθηματικὴ, τὴ διαισθητικὴ, τὴν ἐνορατικὴ, πιθανὸν καὶ ἄλλες). Κανένας νοητικὸς (νοηματικὸς καὶ λεκτικὸς) προσδιορισμὸς δὲν μπορεῖ νὰ ἐξαντλήσει τὴ γνώση ποὺ μοῦ προσπορίζει ἡ ἀμεσότητα τῆς σχέσης, ἐπομένως καὶ ὁ λογικὸς καθορισμὸς τῆς οὐσίας (ὡς κοινὸς λόγος ὁμοειδῶν ὑποστάσεων) ἔπεται καὶ δὲν προηγεῖται τῆς ἑτερότητας τοῦ κάθε ὑπαρκτοῦ, ὅπως τὴν γνωρίζω στὴν ἄμεση σχέση μαζί του. "Ετσι, ἂν εἶναι καὶ ὁ Θεὸς ὑπαρκτός, γνωρίζεται καταρχὴν ὡς ὑπόσταση στὴν ἀμεσότητα τῆς σχέσης, καὶ ὅχι καταρχὴν ὡς οὐσία μέσω τοῦ νοητοῦ καθορισμοῦ της. Καὶ ἐπειδὴ κανένας λόγος δὲν ἐπαρκεῖ γιὰ νὰ ὑποκαταστήσει ἢ νὰ ἐξαντλήσει τὴ γνωστικὴ ἀμεσότητα τῆς σχέσης (καὶ μάλιστα στὴν περίπτωση τῆς ὑπόστασης τοῦ προσώπου, ὅπου ἡ ἑτερότητα δὲν εἶναι ἀπλῶς φαινομενολογικὴ, ἀλλὰ ἐλευθερία αὐτοκαθορισμοῦ τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως τοῦ ὑποκειμένου), μιλάμε γιὰ τὸν ἀποφατικὸν χαρακτήρα κάθε προσδιορισμοῦ ποὺ ἀποδίδεται στὴν προσωπικὴ ἑτερότητα τοῦ Θεοῦ.

Ἡ σχηματικὴ καὶ ὑπερβολικὰ συνοπτικὴ αὐτὴ διασάφηση¹ θὰ βρεῖ κάποια πληρέστερη ἐρμηνεία στὰ ἐπόμενα. Ἐδῶ

¹ Γιὰ μιὰ συστηματικότερη ἀνάλυση τῶν θεμάτων αὐτῶν βλ. τὰ βιβλία μου: *Σχέδια Εἰσαγωγῆς στὴ Φιλοσοφία*, τεῦχος δεύτερο, καὶ *Προτάσεις κριτικῆς ὄντολογίας*, Ἀθήνα (Ἐκδ. «Δόμος») 1985.

πρέπει μόνο να τονιστεί ότι ο αποφατισμός της ουσίας στη δυτική μεταφυσική παράδοση, με τους άρνητικούς προσδιορισμούς της θείας ουσιαστικής ετερότητας ή με τις μυστικιστικές εκφράσεις ουσιαστικής απροσδιοριστίας του απρόσωπου Ἀπολύτου, όχι μόνο δεν ανακόπτει την εξέλικτική ιστορική πορεία του σχετικισμού και άγνωστισμού (που καταλήγει στον άθεϊστικό μηδενισμό), αλλά εντάσσεται σε αυτή τη πορεία οργάνικα¹.

¹ Αυτή η καταρχήν διαπίστωση δεν εξαιρεί το είδος εκείνο του μυστικισμού που καλλιεργήθηκε στη Δύση, όχι πια σε παράλληλα, αλλά σε κάποια έντυπωσιακή απόκλιση από τη νοησιарχία — με χαρακτηριστικούς εκπροσώπους τον Βερνάρδο του Κλαιβώ (Bernard de Clairvaux, †1153), τον Γκιγιώμ ντε Σαιν-Τιερρύ (Guillaume de Saint-Thierry, †1148), την Τερέζα της Ἀβίλα (†1582), τον Ἰωάννη του Σταυρού (†1591), τον Φραγκίσκο της Σάλ (François de Sales, †1622), κ.ά. Ἡ μυστικιστική αυτή τάση τόνισε ιδιαίτερα την άμεση ἀναφορά του ἀνθρώπου στο πρόσωπο του Χριστού και τη δυνατότητα της «έρωτικής» ένωσης μαζί του. Ὅμως και στην περίπτωση αυτή δεν είναι δυνατό να γίνει λόγος για μιὰ ὁδὸ γνώσεως του Θεοῦ διαφορετική από τὸν ἀποφατισμὸ της οὐσίας τῶν σχολαστικών. Γιατί, πάλι μὲν ἐπιδίδεται σχέση και μάλιστα ἐρωτική με τὸ πρόσωπο του Χριστοῦ, ὅμως πάντοτε μέσα στα ἀνυπέρβλητα ὅρια πού θέτει ἡ προτεραιότητα της διαφορᾶς τῶν οὐσιῶν: Κι αὐτὸ σημαίνει, ὅτι ἡ προσωπική σχέση δὲν βιώνεται ὡς ὑπαρκτική δυνατότητα (ὡς τρόπος της ὑπάρξεως) πού προηγείται ἀπὸ κάθε οὐσιαστικὸ καθορισμὸ της ὑπαρξῆς — δὲν πρόκειται καὶ γὰρ σχέση, ἀλλὰ γιὰ μιὰ μονόπλευρη ψυχολογική ἀναφορά τοῦ ὑποκειμένου σὲ ἕνα οὐσιαστικά ἀπρόσιτο ἀντικείμενο πύθου, πρόκειται γιὰ ἕναν ἐρωτικὸ αὐτοηδονισμό. Ὁ «προσωποκεντρικὸς» μυστικισμὸς τῶν δυτικῶν, ἀκριβῶς ἐπειδὴ προϋποθέτει τὸν καθορισμὸ τῶν δυνατοτήτων της ζωῆς ἀπὸ τὸν λόγον της οὐσίας και ὅχι ἀπὸ τὸν τρόπο της ὑπάρξεως, βιώνεται ὡς ἔκτακτο κατόρθωμα τοῦ ὑποκειμένου μέσα στὰ στεγανὰ ὅρια της οὐσιαστικῆς ἀπόστασης ἀπὸ τὸν Θεό, ὅχι κατόρθωμα ζωῆς, ἀλλὰ κατόρθωμα της ἀτομικῆς ἱκανότητος τοῦ συναισθήματος — βιώνεται ὡς ἀτομική ἐκστατική κατάσταση συναισθηματικοῦ ἐρωτισμοῦ, ὡς μέγιστο ἀτομικὸ ἐπιτεύγμα ψυχολογικῆς ἀφοσίωσης. Ἀν ἡ σχολαστικὴ νοησιарχία ἐπιδίδει τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ δίνοντας προτεραιότητα στη συλλογιστικὴ ἱκανότητα τοῦ ὑποκειμένου, ὁ ἐρωτικὸς μυστικισμὸς τῶν δυτικῶν ἐπιδίδει τὴν ἴδια αὐτὴ γνώση δίνοντας προτεραιότητα στη συναισθηματικὴ ἀτομικὴ ἱκανότητα. Καὶ στίς δυὸ περιπτώσεις ἀναφερόμαστε σὲ ἕνα ἄγνωστο και ἀπρόσιτο «ἀντικείμενο» της σχέψης ἡ τοῦ συναισθήματος, πού μᾶς προκαλεῖ σὲ ἀτομικά κατόρθωματα διανοητικῶν συνθέσεων ἢ μυστικιστικῶν ἐκστάσεων, ἐνῶ οἱ δυνατότητες της πραγματικῆς ζωῆς εἶναι οὐσιαστικά προκαθορισμένες και ἀπαγορευτικὲς μιᾶς πραγματικῆς σχέσης

Τὴν ἀποφατικὴ στάση ἐγκολπώνεται ἀπὸ τὸ ξεκίνημά της και ἡ διαμαρτύρηση (protestantismus) ἢ μεταρρύθμιση — παράλληλα με τὴν ἄκρα νοησιарχία τῶν πρώτων δογματικῶν ἀντιπαράθεσεων πρὸς τὴ ρωμαιοκαθολικὴ θεολογία.

Οἱ πρώτοι μεταρρυθμιστὲς εἶδαν στὴ «φυσικὴ θεολογία» τὸ θεωρητικὸ ὑπόβαθρο γιὰ τὴν ἐξουσιαστικὴ ἐπιβολὴ της παπικῆς ἐκκλησίας στίς δυτικὲς κοινωνίες: Ἡ ὀρθολογικὴ - ἀποδεικτικὴ κατοχύρωση της μεταφυσικῆς ὑποτάσσει τίς συνειδήσεις στὴν ἀναγκαιότητα ἀποδοχῆς «ἀληθειῶν», πού ἔχουν τὸν χαρακτήρα λογικῶν «ἀξιωμάτων». Καὶ τὸ ἀντικειμενικὸ κύρος τῶν μεταφυσικῶν ἀξιωμάτων μεταβιβάζεται στὸν ἰδρυματικὸ φορέα πού τὰ ἐκπροσωπεῖ και τὰ διαχειρίζεται — ἐξασφαλίζει τὴν κοινωνικὴ ἐπιβολὴ και τὴν κοσμικὴ δύναμη της αὐστηρὰ θεσμοποιημένης ρωμαϊκῆς ἐκκλησίας.

Ὁ Λούθηρος (Martin Luther, †1546) ἀναλαμβάνει βίαιη κριτικὴ της σχολαστικῆς νοησιарχίας. Ὁ Θεὸς τοῦ Λουθήρου εἶναι ἀπρόσιτος στὴ λογική, εἶναι «Θεὸς κεκρυμμένος» (Deus absconditus): «Δὲν ὑπάρχει ἄμεση γνώση τοῦ Θεοῦ, ἡ ἴδια ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ εἶναι ἔμμεση ἀποκάλυψη... Ὁ Θεός, ὡς Θεὸς της ἀποκαλύψεως, εἶναι ἀκριβῶς ὁ κεκρυμμένος Θεός. Γιὰ νὰ ἀποκαλύψει τὸν ἑαυτό του τὸν περιέκρυψε στὸν σταυρὸ και στὸ πάθος»¹.

Γιὰ τὴν πρόσβαση στὸν «κεκρυμμένο Θεὸ» ἀρκεῖ μόνη ἡ πίστη (sola fide) — ἡ ἀντικειμενικὴ ὀρθολογικὴ κατοχύρωση της μεταφυσικῆς γνώσης, ὅσο κι ἂν θωρακίζει τὸ ὑποκείμενο με νοητικὲς βεβαιότητες, ταυτόχρονα τὸ ὑποτάσσει στὴν ἰδρυματικὴ θεσμοποίηση της ἀντικειμενοποιημένης γνώσης.

πού θὰ ἐπιτρέψει στὸν ἄνθρωπο νὰ γνωρίσει τὸν Θεὸ ὡς πραγματικὴ ὑπαρξὴ και προσωπικὴ ἐτερότητα.

¹ Walther von LOEWENICH, *Luthers Theologia crucis*, München 1929, σελ. 16, 17. — Jean CALVIN, *L'institution chrétienne* I, V, 12.

Ἀντίθετα, ἡ ἀπολυτοποιημένη πίστη ὁδηγεῖ στὴν ἀποδέσμευση τοῦ ὑποκειμένου ἀπὸ ἀντικειμενικὲς ἐξαρτήσεις, στὴν ἐνηλικίωσή του. Ἀπολυτοποιεῖται λοιπὸν ἡ πίστη ὡς αὐστηρὰ ὑποκειμενικὴ δυνατότητα «γνώσεως» τοῦ Θεοῦ καὶ συγκεκριμένα, ὡς μετοχή (ψυχολογικὴ - συναισθηματικὴ) στὸ μυστήριο τοῦ σταυροῦ καὶ τοῦ πάθους.

Ἡ ἀλήθεια γιὰ τὸν Θεὸ εἶναι κρυμμένη στὸν θάνατο τοῦ Χριστοῦ — σὲ αὐτὴ τὴν ἐσχάτη παραίτηση τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τῆς θεότητά του. Ἦδη ἀπὸ τὸν Λούθηρο ἔχουμε διατυπωμένη μιὰ «θεολογία τοῦ σταυροῦ» (theologia crucis), πού ἀποτελεῖ τὸ ἀπρόβλεπτο προσέμιο τῆς θεολογίας τοῦ «θανάτου τοῦ Θεοῦ». Τῇ διατύπωσιν: «ὁ Θεὸς πέθανε» (Gott ist tot), προτοῦ τῇ χρησιμοποίησιν ὁ Ἑγελος (Hegel)¹ καὶ προτοῦ ὁ Νίτσε τῇ ἀποκαλύψει ὡς γεγονὸς, ὁ δυτικοευρωπαῖος τὴ γινώριζε καὶ τὴν ἔφαλλε στὸ προτεσταντικὸ λειτουργικὸ ἄσμα τῆς Μεγάλης Παρασκευῆς: «O grosse Noth! Gott selbst liegt todt»². Στὴν προοπτικὴ τῆς ὑποκειμενικῆς - συναισθηματικῆς εὐσέβειας τῶν πρώτων μεταρρυθμιστῶν, ἡ παραίτηση τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τῆς θεότητά του πάνω στὸν σταυρὸ εἶναι ὁ θάνατος τοῦ «ἀφηρημένου Θεοῦ» (des abstrakten Gottes), δηλαδή, εἶναι καὶ ἐπιβαλλόμενη παραίτηση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν ἀξίωσιν νὰ γνωρίσει μὲ ἀντικειμενικὴ ἀποδεικτικότητα τὸ ὑπερβατικὸ Ἀπόλυτο. Καὶ μόνο μὲ μιὰ τέτοια παραίτηση ἀπὸ τὸ ἀφηρη-

¹ HEGEL, Werke, Suhrkamp-Verl. τόμος 16, σελ. 419 — τόμος 17, σελ. 292.

² Τὸ πᾶν κείμενο τοῦ ὕμνου βρίσκεται στὴν ἔκδοσιν τοῦ Johann PORST, *Geistliche und liebliche Lieder*, Berlin 1796, μὲ ἀριθμὸ 114. Σὲ μεταγενέστερες ἐκδόσεις (ὅπως τὸ *Deutsch-Evangelisches Gesangbuch*, 1915) ὁ στίχος παρατίθεται διορθωμένος: O grosse Noth! Gottes Sohn liegt tot. — Ὡς ποιητὴς τοῦ ὕμνου θεωρεῖται ὁ Johann RIST, 1607 - 1667, καὶ λαμβανόμενα ὁ Henri de LUBAC τὸν ἀποδίδει στὸν ἴδιον τὸν Λούθηρον (βλ. *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, Salzburg — Otto Müller - Verl. — 1950, σελ. 42). Εἶναι πάντως ἐμπεριστατωμένη ἡ σύνδεσιν πού ἐπιχειρεῖ ὁ de Lubac τῆς «θεολογίας τοῦ σταυροῦ» μὲ τὸν θάνατο τοῦ Θεοῦ.

μένο μπορεῖ νὰ διασωθεῖ ὁ Θεὸς ὡς συγκεκριμένο γεγονὸς ἀτομικῆς πίστεως.

Στὴν ἴδια αὐτὴ προοπτικὴ συντονίζονται καὶ οἱ μεγάλοι μυστικοὶ τῶν χρόνων τῆς μεταρρύθμισης (Jakob Boehme, Angelus Silesius, κλπ.): Ὁ θεϊκὸς κόσμος γίνεται γνωστὸς μόνο μέσα ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο - μικρόκοσμο, τῇ συγκεκριμένη βιωματικῇ του ἐμπειρίᾳ, καὶ ὅχι μὲ ἀφηρημένα νοητικὰ σχήματα ἀντικειμενικῶν ἀποδείξεων. «Ἡ Οὐσία τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι δυνατό νὰ διαβαστεῖ στὰ ἔργα τῆς δημιουργίας ἢ σὲ ὅποια ἄλλη ἀντικειμενικότητα. Πρέπει νὰ περικλείσουμε τὴ γνώσιν τοῦ Θεοῦ στὸν σταυρὸ τοῦ Χριστοῦ. Τί σημαίνει ὁ σταυρὸς γιὰ τὴν ἰδέαν περὶ τοῦ Θεοῦ; Ἀποκλείει κάθε προσπάθεια γιὰ ἄμεση γνώσιν τοῦ Θεοῦ. Στὸν σταυρὸ τοῦ Χριστοῦ δὲν βλέπουμε, καταρχήν, κανένα ἔχνος τοῦ Θεοῦ. Τὸ αἶνιγμα τοῦ σταυροῦ μᾶς ξεκαθαρίζει, καταρχήν, αὐτὴ τὴν ἀλήθεια: ὅτι ὁ Θεὸς μας εἶναι ἓνας κρυμμένος Θεός»¹.

Ἡ «θεολογία τοῦ σταυροῦ» εἶναι μιὰ μαχητικὴ ἄρνησις τῆς νοησιαρχίας, ἐγκλωβισμένη ὅμως στὴν ἀφετηριακὴ προϋπόθεσιν τῆς νοησιαρχίας: στὸν «μονισμό τοῦ ὑποκειμένου», στὴν ἐξάντλησιν κάθε γνωστικῆς δυνατότητας μέσα στὰ ὅρια τοῦ ὑποκειμενικοῦ κατορθώματος. Καὶ ἂν ἡ συλλογιστικὴ κατοχύρωση τῆς ἀλήθειας τοῦ Θεοῦ ἀνοίγει τὸν δρόμο γιὰ τὴν ὀρθολογικὴ ἀμφισβήτηση τῆς ὑπαρξέας του, ἡ ἀπολυτοποίηση τῆς ὑποκειμενικῆς πίστεως στὸν Θεὸ ὁδηγεῖ κατευθείαν στὴν ἀπόρριψή του ἀπὸ τὴν «ἀντικειμενικὴ» ἐμπειρία.

Ἡ ἀντιδιανοητικὴ στάσις τῆς μεταρρύθμισης βρίσκει τὴν κορυφαία της ἔκφρασιν στὸ ἱστορικὸ φαινόμενο τοῦ *πιετισμοῦ*

¹ Βλ. J. BOEHME, *Der cherubinische Wandersmann*, II, 2, I, 33 (*Sämtl. poetische Werke*, Allg. Verlagsanstalt, München 1924, τόμος 3, σελ. 15 καὶ 57). — W. v. LOEWENICH, *Luthers Theologia crucis*, σελ. 22.

(ἡ εὐσεβισμού - pietismus). Πιετισμός (ἀπὸ τὸ λατινικὸ *pietas* - εὐσέβεια) ὀνομάστηκε ἓνα εὐρύτατο κίνημα στοὺς κέλ-
 πους τοῦ προτεσταντισμοῦ (τέλη τοῦ 17ου, ἀρχές τοῦ 18ου αἰ-
 ώνα), ποὺ ἀπέβλεπε στὸ πρωτεῖο τῆς πρακτικῆς εὐσέβειας,
 σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὴ δογματικὴ πολεμικὴ θεολογία, στὴν
 ὁποία εἶχε δώσει ἀρχικὰ κάποια προτεραιότητα ἢ μεταρρύθ-
 μιση. Στὴ νοησιαρχικὴ καὶ ἀντικειμενοποιημένη ἀντίληψη γιὰ
 τὸν Θεό, ὁ πιετισμός ἀντιτάσσει τὴν ἀτομικὴ θρησκευτικὴ ἐμ-
 πειρία. Ὁ Θεὸς ἀποκαλύπτεται στὴ θρησκευτικὴ πράξη. Ἡ
 γνώση τοῦ Θεοῦ προϋποθέτει τὴν «ἀναγέννηση» τοῦ ἀνθρώ-
 που, καὶ αὕτὴ ἡ ἀναγέννηση ὀρίζεται ἀπὸ τὴν ἡθικὴ συνέπεια
 στὸν εὐαγγελικὸ νόμο. Ὁ πιετισμός εἶναι ἓνας μυστικισμὸς
 τῆς πρακτικῆς εὐσέβειας, συχνὰ μιὰ μορφή ἀπερίφραστης
 γνωσιομαχίας ἢ καὶ ἀγνωστικισμοῦ περιβεβλημένου τὸν μαν-
 δῦα τῆς ἡθικῆς σκοπιμότητος. Μὲ διάφορες μορφές ἡ «κινή-
 ματα» δὲν ἔπαψε νὰ ἐπηρεάζει τὸν προτεσταντισμὸ, ἀλλὰ καὶ
 τὸν πνευματικὸ βίον τῶν ἄλλων χριστιανικῶν ὁμολογιῶν καὶ
 ἐκκλησιῶν, ὡς σήμερα. Σὲ συνδυασμὸ μὲ τὸν οὐμανισμὸ καὶ
 τὸν Διαφωτισμὸ, μὲ τὴ νοοτροπία τῆς «ἀποτελεσματικότη-
 τας» καὶ «ἀποδοτικότητος» ποὺ χαρακτηρίζει τοὺς νεώτερους
 χρόνους, καλλιέργησε ὁ πιετισμός μιὰν ἀντίληψη τῆς θρησκείας
 περισσότερο «κοινωνικὴ», μὲ πρακτικὲς κοινωφελεῖς δραστη-
 ριότητες, καὶ ἐμφάνισε τὸ χριστιανικὸ Εὐαγγέλιο περισσότερο
 σὰν κώδικα μιᾶς Ἠθικῆς μὲ κοσμικὴ σκοπιμότητα¹.

Καρπὸς ἄμεσος τοῦ κλίματος τοῦ προτεσταντικοῦ πιετι-
 σμοῦ καὶ κορυφαῖος θεωρητικὸς ἐκφραστὴς τῆς μεταρρυθμι-
 στικῆς διαμαρτύρησης εἶναι ὁ Κάντ (Immanuel Kant,
 †1804). Μὲ τὴν *Κριτικὴ τῆς καθαρῆς λογικῆς* (*Kritik der
 reinen Vernunft*) ἀπέβλεψε στὴν ἀνάλυση τῆς φυσικῆς θεο-

¹ Βλ. τὸ κεφάλαιον γιὰ τὸν πιετισμὸ (Κεφ. VIII) στὸ βιβλίον μου *Ἡ ἐλευθερία τοῦ
 ἥθους*, Ἀθήνα (Ἐκδ. Γρηγόρη) 1979, ὅπου καὶ ἡ σχετικὴ βιβλιογραφία.

λογίας καὶ τῆς νοησιαρχικῆς μεταφυσικῆς, θεμελιώνοντας τὴν
 ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ στὶς ἀπαιτήσεις τῆς ἐμπειρικῆς - πρακτι-
 κῆς λογικῆς, δηλαδὴ στὶς προϋποθέσεις τῆς ἡθικῆς σκοπι-
 μότητος.

Ὁ Κάντ ἀντιτάσσει τὴν *κριτικὴ* δυνατότητα τῆς καθαρῆς
 λογικῆς στὴ δογματικὴ ἐννοιοκρατικὴ λογικότητα τῆς σχο-
 λαστικῆς μεταφυσικῆς. Οἱ κατηγορίες τῆς γνώσης εἶναι κα-
 ταρχὴν ἐμπειρικῆς, ὥστόσο, μὲ ἀφετηρία τὴν ἐμπειρικὴ γνώ-
 ση ὁ νοῦς ὁδηγεῖται σὲ συνθετικὰ κρίσεις, δηλαδὴ σὲ *a priori*
 ἀλήθειες, οἱ ὁποῖες ἀναφέρονται στὴν ἐμπειρία, χωρὶς νὰ προ-
 κύπτουν ἀπὸ τὴν ἐμπειρία. (Τέτοιες ἀλήθειες εἶναι π.χ.: τὸ
 ὄν, τὸ πρῶτο, ὁ χῶρος, ὁ χρόνος, ἡ ψυχὴ, ὁ Θεός). Ἡ διά-
 λων, μὲ τίς *a priori* ἀρχές της, δὲν κατακτᾷ ποτὲ κάποια
 νοία, μὲ τίς *a priori* ἀρχές της, δὲν κατακτᾷ ποτὲ κάποια
 γνώση ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὴν ἐμπειρία. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ μεταφυ-
 σικὴ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι «ἡ ἐπιστὴμὴ τοῦ ἀπολύτου» — ὅπως
 τὴν ὀρίζε ὁ Βόλφ (Christian Wolff, †1754) συνοψίζοντας
 τὸν Καρτέσιο καὶ τὸν Λάϊμπνιτς, ἀφοῦ οἱ ἀλήθειες ποὺ προ-
 κύπτουν ἀπὸ ἀναλυτικούς καὶ ἀναγωγικούς συλλογισμούς δὲν
 ἀποτελοῦν γνώση. Ἡ πεποίθησις ὅτι ἔχουμε θετικὴ γνώση τοῦ
 ὑπεραισθητοῦ μὲ βάση τίς συλλογιστικὲς μεθόδους, εἶναι αὐ-
 ταπάτη. Ἡ μεταφυσικὴ εἶναι ἡ ἐπιστὴμὴ τῶν ὀρίων τοῦ ἀν-
 θρώπινου λογικοῦ. Ὁ χῶρος της ὀρίζεται ἀπὸ τὰ δεδομένα
 τῆς ἐμπειρίας καὶ τίς *a priori* συνθετικὰς κρίσεις. Γνωρίζουμε
 τὰ ἀντικείμενα τῆς ἐμπειρίας μόνο κατὰ τὸ φαινόμενο καὶ
 ὄχι καθ'αυτὰ, ὅπως γνωρίζουμε καὶ τίς *a priori* συνθετικὰς
 κρίσεις μόνο ὡς λογικὲς δυνατότητες (κατὰ τὸ νοούμενον) καὶ
 ὄχι ὡς πραγματικότητες. Ἡ κριτικὴ λειτουργία τῆς καθαρῆς
 λογικῆς, ποὺ ἐπισημαίνει τὰ ὅρια μεταξὺ φαινομένων καὶ
 νοουμένων ἀληθειῶν, καὶ μέσα στὰ ὅρια αὐτὰ συστηματοποιεῖ
 τίς ἀναφορικὰς σχέσεις τῶν *a priori* κρίσεων μὲ τὰ δεδομένα
 τῆς ἐμπειρίας, εἶναι ἡ μεταφυσικὴ.

‘Ο Θεός είναι μια συνθετική κρίση, μια καταρχήν λογική δυνατότητα, μια άπλη έννοια (bloßer Begriff), που όμως συνιστά αλήθεια, γιατί αναφέρεται άμεσα στην ήθικη έμπειρία. ‘Η ήθικη απαίτηση της ανθρώπινης υποκειμενικής βούλησης είναι ή έμπειρική άφετηρία της καθαρής λογικής για τόν προσδιορισμό της άρχικης αίτίας και του τελικού σκοπού της ήθικης πράξης, δηλαδή του Θεού. Στο έργο του ‘Η θρησκεία μέσα στα όρια της άπλης λογικής (Die Religion innerhalb der Grenze der bloßen Vernunft, 1793) ο Κάντ διαμορφώνει την πρόταση για την προέλευση της θρησκείας από την ήθικη, δηλαδή για την έρμηνεία των ήθικων έπιταγών ως θείων εντολών, στη βάση της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας. ‘Αντιθέτει στην ύπερφυσική αποκάλυψη την ήθικη αναγκαιότητα της θρησκείας και έρμηνεύει τις βασικές άρχες της χριστιανικής πίστης ως άπαιτήσεις της πρακτικής ήθικης. «‘Ο Χριστός είναι ή προσωποποιημένη ιδέα της άρχης του αγαθού» (personalifizierte Idee des Guten Prinzips).

Στην περίπτωση του Κάντ έγινε φανερό που όδηγοῦσε ο θεολογικός άποφατισμός της μεταρρύθμισης. ‘Ο «κεκρυμμένος Θεός» αντικαταστάθηκε από την υποχρεωτική άρχή της κατηγορικής ήθικης — δηλαδή από τὸ ἴδιο τὸ ανθρώπινο υποκείμενο - φορέα της a priori κρίσης του καθαρού λόγου, που ως ήθικη απαίτηση αποδείχεται αξία ρυθμιστική της καθολικής έμπειρίας. ‘Η ιστορική προέκταση αὐτῆς τῆς στάσης στον γερμανικό ιδεαλισμό — Φίχτε (Fichte), Σέλλινγκ (Schelling), ‘Εγελο (Hegel), Σοπενχάουερ (Schopenhauer) — ολοκληρώνει τὴ διαμόρφωση του ήθικιστικού (άνθρωποκεντρικού) άθεϊσμοῦ.

‘Ο Φίχτε (Fichte, †1814) δέχεται ως άφετηρία της φιλοσοφίας του τὴν κριτική στάση (Kritizismus) του Κάντ. Τὸ

δημοσίευμα με τὸ ὅποιο έγινε εὐρύτατα γνωστός, είναι ἓνα Δοκίμιο κριτικῆς κάθε αποκάλυψης (Versuch einer Kritik aller Offenbarung, 1792), ὅπου θεμελίωνε τὴν άποψη ὅτι τὸ περιεχόμενο μιᾶς αποκάλυψης ανάγεται υποχρεωτικά στο περιεχόμενο τῶν ήθικῶν άπαιτήσεων τῆς υποκειμενικῆς λογικῆς.

‘Αλλά και ὅ,τι κατεξοχήν χαρακτηρίζει τὸ συνολικό έργο του Φίχτε, είναι ή συνεπέστατη έκδοχή του ανθρώπινου υποκειμένου ως άφετηριακοῦ κέντρου ἢ άξονα κάθε φιλοσοφίας, έπιστήμης και γνώσης. Κάθε γνώση είναι αὐτοπαρατήρηση τῆς δημιουργικῆς και ήθικῆς δραστηριότητας του ‘Εγώ, ἀφοῦ μόνο τὸ ‘Εγώ υπάρχει καταρχήν και άπόλυτα για τὸ ἴδιο τὸ ‘Εγώ. ‘Η μέθοδος γι’ αὐτὴ τὴν αὐτοπαρατήρηση είναι τὸ διαλεκτικό σχῆμα: θέση - αντίθεση - σύνθεση, που καθιερώνεται ἀπὸ τὸν Φίχτε ως τυπικό γνώρισμα του γερμανικοῦ ιδεαλισμοῦ. ‘Η βασική και άφετηριακή θέση (προϋπόθεση για ὁποιαδήποτε γνώση) είναι ή αὐτοσυνείδηση του ‘Εγώ, ή κριτική αὐτεπίγνωση του ‘Εγώ ως τῆς μόνης και άπόλυτης αίτίας κάθε έμπειρίας. ‘Η άδιαμφισβήτητη βεβαιότητα αὐτῆς τῆς θέσης θεμελιώνεται και με τὴν τυπική λογική στην άρχή τῆς ταυτότητας (A=A), άρχή που βρίσκει τὴν άπόλυτη ὁλότητα τῆς πραγματοποιήσῆς της στο ‘Εγώ=‘Εγώ, ἀναδειχνοντας τὸ ‘Εγώ σὲ σύνοψη κάθε αλήθειας για τὸ πνεῦμα, τὴ θέληση, τὸ ήθος, τὴν πίστη.

Δεύτερο βήμα είναι ή αντίθεση, θεμελιωμένη στη λογική πρόταση τὸ A δὲν είναι = -A. Πρόκειται για τὴν έπισήμανση τῆς πραγματικότητας του μὴ - ‘Εγώ, ὅπου ὁ Φίχτε συνοψίζει τὴ φύση και τὴν ὕλη, τὴ μεταξὺ τους έσωτερική σχέση και κάθε αντικειμενικό περιορισμό τῆς βούλησης του υποκειμένου. Καί τρίτη βαθμίδα είναι ή σύνθεση, ή αντιπαράθεση του ‘Εγώ στο μὴ-‘Εγώ και ὁ ἀλληλοπεριορισμός τους, που

ὅμως δὲν αἶρει τὴν ταυτότητα καὶ αὐτοσυνειδησία τοῦ Ἑγώ, οὔτε τὴν πραγματικότητα τοῦ μὴ-Ἑγώ, ἀπλῶς ἐπιτρέπει στὴν ἀπόλυτη πραγματικότητα τοῦ Ἑγώ νὰ ἐμπεριέχει καὶ κάθε ἄλλη πραγματικότητα ἔξω ἀπὸ τὸν ἑαυτό της.

Μὲ ἄλλα λόγια, τὸ Ἑγώ ὡς μοναδικὴ ἀφετηρία γιὰ τὴν πρόσβαση στὴν πραγματικότητα, προσδιορίζει αὐτὴ τὴν πραγματικότητα (τὴν ὑπαρξὴ τοῦ ἀντικειμενικοῦ κόσμου) μέσα στὰ ὅρια τῶν γνωστικῶν του δυνατοτήτων. Καὶ πῶς συγκεκριμένα: Ὁ κόσμος εἶναι τὸ ὕλικό (Material) τῆς ἀνθρώπινης δραστηριότητας, ἀλλὰ καὶ ἡ αἰσθητὴ προϋπόθεση τοῦ ἡθικοῦ δέοντος — ὡς αὐτεπίγνωση περιορισμοῦ τοῦ Ἑγώ ἀπὸ τὸ μὴ-Ἑγώ. Ἀλλὰ καὶ ὅ,τι προσδιορίζεται ἀπὸ τὴ γνωστικὴ δυνατότητα τοῦ Ἑγώ εἶναι πεπερασμένο, ἀφοῦ προσδιορίζεται μόνο ὡς μὴ-Ἑγώ, ἐπομένως καὶ ὁ Θεὸς τῆς μεταφυσικῆς, ὅπως καὶ οἱ ἀπόλυτες ιδιότητες ποὺ τοῦ ἀποδίδουμε, δὲν εἶναι παρὰ μιὰ αὐτοαντίφαση. Ὁ Φίχτε ἀρνεῖται τὴν ὑπαρξὴ ἐνὸς Θεοῦ ὡς ἀπόλυτης πραγματικότητας καθ'αυτὴν ἔξω ἀπὸ τὴν αὐτοσυνειδηση τοῦ Ἑγώ. Τὸ θεῖο ἐρμηνεύεται μόνο μέσα ἀπὸ τὴν ἡθικὴ συνείδηση τοῦ ὑποκειμένου, ὡς πραγματοποίηση τοῦ καθήκοντος τῆς ἡθικότητας μέσα στὸ σύμπαν, πραγματοποίηση ποὺ συντελεῖται μὲ τὴν ἄπειρη ἀλυσίδα τῶν συνειδήσεων καὶ μέσα ἀπὸ αὐτήν. Ἡ συνειδητὰ πραγματικὴ καὶ ἐνεργὸς ἡθικὴ τάξη, εἶναι ὁ Θεός.

Ἡ συνοπτικὴ αὐτὴ ἀναδρομὴ στὴν ἱστορικὴ πρόοδο (processus) τοῦ «θανάτου τοῦ Θεοῦ» πρέπει νὰ ἔχει ὡς τελευταία ἐνδεικτικὴ ἀναφορὰ τὸν Ἑγέλο (Hegel, †1831). Οἱ βασικὲς θέσεις τοῦ φιλοσοφικοῦ του συστήματος ἔχουν διατυπωθεῖ στὰ τέσσερα μεγάλα ἔργα του: *Φαινομενολογία τοῦ πνεύματος* (*Phänomenologie des Geistes*, 1807), *Ἐπιστήμη τῆς λογικῆς* (*Wissenschaft der Logik*, 1812-16), *Ἐγκυκλοπαιδεία*

τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1817) καὶ *Φιλοσοφία τοῦ Δικαίου* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821).

Ὁ Ἑγέλος ξεκινάει ἐπίσης ἀπὸ τὸν Κάντ, ἀλλὰ γιὰ νὰ ἀμφισβητήσῃ τὴν ἐμπειρία ὡς αὐτονόητη ἀφετηρία τῆς γνώσης. Ἡ ἐμπειρία ἐπαληθεύεται ἀπὸ τὴ σκέψη γιὰ νὰ ἀποτελέσῃ γνώση. Καὶ ἐδῶ ἡ σκέψη δὲν εἶναι ἀπλῶς νοητὴ πιστοποίηση καὶ συλλογιστικὴ ἐπεξεργασία τῶν δεδομένων τῆς ἐμπειρίας, ἀλλὰ εἶναι μιὰ διαλεκτικὴ λειτουργία τοῦ πνεύματος, δηλαδή ἡ δυναμικὴ αὐτοσυνειδησία τοῦ πνεύματος ἡ ὁποία προκύπτει ἀπὸ τὴν ἀντίθεση στὴν ἀντι-κείμενη πραγματικότητα. Τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα ἀποκτᾷ αὐτοσυνειδησία, δηλαδή ὑπάρχει, μόνο στὴ διαλεκτικὴ σχέση μὲ τὴν ἀντικείμενη πραγματικότητα. Κι αὐτό, γιὰτὶ ἡ πραγματικότητα εἶναι νοητὴ καὶ στὰ γεγονότα ἐκδηλώνεται ἓνα νόημα. Ἔτσι, στὴ διαλεκτικὴ σχέση τὸ πνεῦμα προσδιορίζει (κατα-νοεῖ) τὴν ὑπαρξὴ τῶν ἀντι-κείμενων ὄντων καὶ γεγονότων, ἐνῶ ταυτόχρονα αὐτοπροσδιορίζεται ἀντιτιθέμενο πρὸς αὐτὰ — ἐπομένως στὴ γνωστικὴ ἐνέργεια τοῦ ὑποκειμένου ἀποκαλύπτεται ἡ ταυτότητα τόσο τοῦ ὑποκειμένου ὅσο καὶ τοῦ ἀντικειμένου. Στὴν προοπτικὴ αὐτὴ ἡ ἴδια ἡ οὐσία τῶν ὄντων εἶναι διαλεκτικὴ, ἡ φύση ἀποτελεῖ τὴν προϋπόθεση τοῦ πνεύματος, τὸ «ἕτερον εἶναι» (das Anderssein) τοῦ πνεύματος.

Στὴ σχέση του μὲ τὶς καθολικὲς διαστάσεις τῆς ἀντικειμενικῆς πραγματικότητας τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα ἀπολυτοποιεῖται, ἡ ἀνθρώπινη σκέψη γίνεται ἐνέργεια καὶ ἐκδήλωση τοῦ Ἀπολύτου Πνεύματος ποὺ ταυτίζεται μὲ τὸν Θεό. Τὸ σύστημα τοῦ Ἑγέλου, ὅπως ὁ ἴδιος τὸ χαρακτήρισε, εἶναι ἡ προσπάθεια γιὰ τὴν κατανόηση τῆς αὐτοδημιουργίας τοῦ Ἀπολύτου. Ὁ Θεὸς ἐξαντικειμενοποιεῖ τὸν ἑαυτό του στὴ φύση καὶ ἔτσι παίρνει συνείδηση τοῦ ἑαυτοῦ του. Ἡ φύση εἶναι ἡ προ-

υπόθεση τῆς αὐτοσυνειδησίας τοῦ Θεοῦ, ὁ δεύτερος ὅρος τοῦ Ἀπολύτου, σὲ ταυτότητα μὲ τὸ Ἀπόλυτο κατὰ τὴ διαλεκτική σχέση. Ὅμως ἡ σύνθεση τῆς διαλεκτικῆς ἀντίθεσης Θεοῦ καὶ κόσμου συντελεῖται μόνο μὲ τὸν τρόπο τῆς ἀνθρώπινης αὐτοσυνειδησίας. Ἡ ἀνθρώπινη αὐτοσυνειδησία εἶναι ἡ μοναδικὴ δυνατότητα γιὰ τὸ Ἀπόλυτο Πνεῦμα νὰ ἔχει συνείδηση τοῦ ἑαυτοῦ του μέσα στὸ πεπερασμένο (σὲ σχέση μὲ τὸ ὁποῖο καὶ μόνο ὑπάρχει πραγματικά), ἀλλὰ καὶ ἡ μόνη δυνατότητα γιὰ τὸ πεπερασμένο νὰ ἔχει συνείδηση τοῦ ἑαυτοῦ του μέσα στὸ ἄπειρο. Χωρὶς τὴν αὐτοσυνειδησία τῆς διαλεκτικῆς σχέσης ὁ Θεὸς εἶναι νεκρὸς — ἡ φιλοσοφία τοῦ Ἐγγέλου ἀναγγέλλει τὸν «θάνατο τοῦ Θεοῦ», τοῦ Θεοῦ τῶν ἀντικειμενικῶν βεβαιότητων τῆς σχολαστικῆς νοησιαρχίας (Glauben und Wissen, 1802). Ἀλλὰ βεβαιώνει ταυτόχρονα ὅτι εἶναι στὴ φύση τοῦ Θεοῦ νὰ πεθαίνει καὶ νὰ ἀνίσταται, νὰ κερδίζει τὴν αὐτεπίγνωση γινόμενος σάρκα, δηλαδὴ φύση καὶ κόσμος. Τὸ ἀπόλυτο περνάει στὸ πεπερασμένο, ἀρνεῖται τὸν ἑαυτό του γιὰ νὰ πραγματοποιήσῃ τὸν ἑαυτό του. Γι' αὐτὸ καὶ μὲ τὴ γνώση ποὺ ἔχουμε γιὰ τὸν Θεὸ καὶ ποὺ ὀφείλουμε στὸν Θεό, ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς ἀναγνωρίζει σὲ μᾶς τὸν ἑαυτό του.

Ὁ Ἐγγελος ταυτίζει τὴ θρησκεία μὲ τὴ φιλοσοφία — τὸ ἀντικείμενο εἶναι κοινό: ὁ προσδιορισμὸς τοῦ ἀπολύτου. Ἡ διαφορὰ εἶναι μόνο στὸ ὄργανο: ἡ φιλοσοφία χρησιμοποιεῖ τὸν ἐννοιολογικὸ προσδιορισμό, ἡ θρησκεία τὴ μυθικὴ παράσταση. Ἐπιδιωκόμενο τέλος καὶ στὶς δυὸ περιπτώσεις εἶναι ἡ «γνώση τοῦ Θεοῦ», ὕψιστη σφαίρα τῆς ἀνθρώπινης αὐτοσυνειδησίας καὶ αὐτεπίγνωση τοῦ Ἀπολύτου. «Gott ist es, der im Philosophen philosophiert» — ποὺ σημαίνει τελικὰ πῶς εἶναι ἡ ἀνθρώπινη διάνοια ποὺ ἀνάγεται στὶς διαστάσεις τοῦ θεικοῦ.

2. Τὸ ἱστορικὸ κήρυγμα τοῦ «θανάτου τοῦ Θεοῦ»

Ἡ «ἐσωτερικὴ κρίση» τῆς δυτικῆς μεταφυσικῆς — ὁ προοδευτικὸς μηδενισμὸς τοῦ Θεοῦ ὡς ὑπαρκτῆς πραγματικότητος — γίνεται ἱστορικὴ συνείδηση μὲ τὸ κήρυγμα τοῦ Νίτσε γιὰ τὸν «θάνατο τοῦ Θεοῦ». Ὁ Νίτσε δὲν κηρύττει ἕναν θεωρητικὸ μηδενισμό, ἀλλὰ τὴν πιστοποίηση τοῦ κενοῦ χώρου τῆς ἀπουσίας τοῦ Θεοῦ. Τὸ κήρυγμά του εἶναι μιὰ πρόκληση γιὰ συνειδητὴ στάση ἀπέναντι σὲ μιὰ συγκεκριμένη ἱστορικὴ εὐθύνη. Ὅχι μιὰ φιλοσοφικὴ θέση, οὔτε ἰδεολογικὴ ἀφετηρία γιὰ ἕνα καινούργιο φιλοσοφικὸ σύστημα, ἀλλὰ ἱστορικὴ διαπίστωση καὶ ἐρμηνεία ἑνὸς γεγονότος ποὺ ἔχει ὀριστικὰ συντελεστεῖ. Τὸ κήρυγμα τοῦ Νίτσε τίθεται ὡς ὄριο τέλους τῆς εὐρωπαϊκῆς μεταφυσικῆς καὶ ἀποκαλύπτει τὶς πραγματικὲς διαστάσεις μιᾶς ἱστορικῆς διαφοροποίησης. Ἐγγραφε ὁ ἴδιος τὸ 1886: «Τὸ μέγιστο καινούργιο γεγονός — ὅτι ὁ Θεὸς πέθανε, ὅτι ἡ πίστη στὸν χριστιανικὸ Θεὸ δὲν εἶναι πιά πιστευτὴ — ἄρχισε νὰ ρίχνει πάνω στὴν Εὐρώπη τὶς πρῶτες σκιές του»¹.

Ὁ λόγος γιὰ τὸν «θάνατο τοῦ Θεοῦ» εἶχε ἀκουστεῖ στὴν Εὐρώπη ἕναν αἰῶνα περίπου πρὶν ἀπὸ τὸν Νίτσε, ἀπὸ τὶς σελίδες ἑνὸς μυθιστορήματος τοῦ Ζὰν Πῶλ (Jean-Paul, *Siebentkäs*, 1796-97). Ὁ Ἐγγελος, ὅπως εἶδαμε, εἶχε ἐπαναλάβῃ τὸν λόγο, μὲ ἀναφορὰ στὸν «ἀφηρημένο Θεό» (abstrakter Gott) τῆς νοησιαρχικῆς μεταφυσικῆς. Ὁ Χάινριχ Χάινε (Heinrich Heine, †1856) εἶχε ἐπίσης μιλήσει γιὰ τὸν «θάνατο τοῦ Θεοῦ»

¹ *Die fröhliche Wissenschaft*, V, § 343.

ἐνῶ ὁ Γιακόμπι (Fr. H. Jacobi) γιὰ «μηδενισμόν» (Jacobi an Fichte, 1799). Στὸν Ντοστογιέφσκυ ὀφείλουμε τὴ συστηματικότερη διερεύνηση τῆς ἀνθρώπινης συμπεριφορᾶς μέσα στὸν κενὸ χῶρο τῆς ἀπουσίας τοῦ Θεοῦ, ὅπως καὶ τὴν προφητικὴ ἀνατομία τοῦ ρωσικοῦ μηδενισμοῦ ποὺ ἦταν καρπὸς τοῦ ἐκδυτικισμοῦ τῶν μορφωμένων τάξεων τῆς Ρωσίας (Οἱ Δαιμονισμένοι, 1871 — Λόγος γιὰ τὸν Πούσκιν, 1880)¹.

Ἀλλὰ στὸ κήρυγμα τοῦ Νίτσε μοιάζει νὰ ὑπάρχει ἓνα ἀνεπανόληπτο στοιχεῖο ἱστορικῆς πρωτοτυπίας, κι αὐτὸ εἶναι ἡ θελημένη πρόκληση στὴν ἱστορικὴ αὐτοσυνειδησία τῆς Εὐρώπης. Ἡ συνείδηση τοῦ εὐρωπαίου ἀνθρώπου εἶναι μεταφυσική, προϋποθέτει τὸν Θεὸ ὡς νοητὴ «Πρώτη Αἰτία» τῆς κοσμολογίας καὶ ὡς ἀξιωματικὴ «Ἀρχὴ» τῆς κατηγορικῆς ἡθικῆς. Τὸ κήρυγμα ἐπομένως τοῦ «θανάτου τοῦ Θεοῦ» ἦταν ἡ ἄρνηση τῶν προϋποθέσεων τῆς αὐτοσυνειδησίας τοῦ εὐρωπαίου, πρόκληση ἐπίγνωσης τοῦ παραλόγου τῆς ὑπαρξῆς, ὑπονόμευση καὶ τῆς ἴδιας τῆς χρηστικῆς λογικῆς τοῦ κοινωνικοῦ βίου. Ὁ Νίτσε εἶχε συνείδηση ὅτι ὁ «θάνατος τοῦ Θεοῦ» σημαίνει τὴν «ἀνατροπὴ ὅλων τῶν ἀξιῶν».

Στὸ περίφημο ἀπόσπασμα τοῦ τρίτου βιβλίου τῆς *Εὐφροσύνης ἐπιστήμης* (*Die fröhliche Wissenschaft*, 1882) τὸ μήνυμα τοῦ «θανάτου τοῦ Θεοῦ» κομίζει ἓνας «τρελὸς ἄνθρωπος» (§ 125: Der tolle Mensch):

«Δὲν ἀκούσατε τίποτα γιὰ τὸν τρελὸ ἐκεῖνον ἄνθρωπο ποὺ

¹ Γιὰ πληρέστερα ἱστορικὰ στοιχεῖα σχετικὰ μὲ τὴν ἔκφραση *Gott ist tot*, βλ. R. BULTMANN, *Der Gottesgedanke und der moderne Mensch*, στὸν τόμο: *Diskussionen zu Bischof Robinsons, Gott ist anders*, München (Kaiser - Verl.) 1965, σελ. 104, 105. — HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, σελ. 31-33. — Gabriel MARCEL, *Der Mensch vor dem vermeintlichen Tod Gottes*, στὸ περιοδικὸ *Wissenschaft und Weltbild*, 11 (1958), σελ. 1-12. — Henri de LUBAC, *Die Tragödie...*, σελ. 42-44. — Nikolai BERDJAJEW, *Wahrheit und Lüge des Kommunismus*, Baden - Baden (Holle - Verl.) 1957, σελ. 56 κ.έ.

μέρα-μεσημέρι ἀναψέ ἓνα λαδοφάνερο, ἔτρεξε στὴν ἀγορὰ καὶ φώναζε ἀκατάπαυστα: 'Ψάχνω τὸν Θεό! Ψάχνω τὸν Θεό!' Καὶ μιὰ καὶ βρίσκονταν ἐκεῖ μαζεμένοι πολλοὶ ἀπὸ αὐτοὺς ποὺ δὲν πίστευαν στὸν Θεό, προκάλεσε ὁ τρελὸς μεγάλο γέλιο. Δηλαδὴ χάθηκε; ἔλεγε ὁ ἓνας. Τό'σκασε σὰν παιδί; ἔλεγε ὁ ἄλλος. Ἡ μᾶς παίζει κρυφτούλι; Μπᾶς καὶ μᾶς φοβάται; Ἐφυγε μὲ καράβι; περπατώντας; — ἔτσι φώναζαν καὶ γελοῦσαν συναμεταξύ τους. Ὁ τρελὸς ἄνθρωπος πῆδησε ἀνάμεσά τους καὶ τοὺς κάρφωσε μὲ τὴ ματιά του. 'Ποῦ εἶναι ὁ Θεός; φώναξε — θὰ σᾶς τὸ πῶ ἐγώ! Ἐμεῖς τὸν σκοτώσαμε — ἐσεῖς κι ἐγώ! Ἐμεῖς ὅλοι εἴμαστε οἱ φονιάδες του! Ὅμως, πῶς τὸ κάναμε αὐτό; Πῶς τολμήσαμε νὰ πιοῦμε ὡς τὸν πάτο τὴ θάλασσα; Ποιὸς μᾶς ἔδωσε τὸ σφουγγάρι νὰ σβήσουμε ὁ λάκαιρο τὸν ὀρίζοντα; Τί εἶναι αὐτὸ ποὺ κάναμε, ξεκόβοντας τὴ γῆ ἀπὸ τὸν ἥλιο τῆς; Πρὸς τὰ ποῦ τρέχει ἡ γῆ τώρα; Ποῦ πᾶμε ἐμεῖς; Πέρα ἀπὸ ὅλους τοὺς ἡλίους; Δὲν γκρεμιζόμαστε ἀσταμάτητα; Πίσω, μονόπατα, μπροστά, πρὸς κάθε μεριά; Ὑπάρχει ἀκόμα ἓνα πάνω κι ἓνα κάτω; Δὲν μᾶς φεύγει ὁ νοῦς σὰ νὰ διασχίζουμε ἓνα ἀτέλειωτο τίποτα; Δὲν μᾶς ξερνάει ὁ ἀδειανὸς χῶρος; Δὲν ἔγινε περισσότερο τὸ κρῦο; Δὲν ἔρχεται ἀκατάπαυστα νύχτα, κι ὅλο περισσότερη νύχτα; Δὲν πρέπει ν' ἀνάψουμε φανάρια πρὶν ἀπὸ τὸ μεσημέρι; Δὲν ἀκοῦμε ἀκόμα τίποτα ἀπὸ τὸν θόρυβο ποὺ κάνουν οἱ νεκροθάφτες θάβοντας τὸν Θεό; Δὲν ὀσφραινόμαστε τίποτα ἀπὸ τὴ θεϊκὴ σήψη; — σαπίζουν κι οἱ θεοί. Ὁ Θεὸς πέθανε! Ὁ Θεὸς θὰ μένει νεκρός! Καὶ εἴμαστε μεῖς ποὺ τὸν σκοτώσαμε! Πῶς θὰ βροῦμε παρηγόρια ἐμεῖς οἱ φονιάδες ὅλων τῶν φόνων; Τὸ ἀγιότατο καὶ τὸ ὑπέρτατο ποὺ κατεῖχε ὡς τώρα τὸν κόσμον, πνίγηκε στὸ αἷμα τοῦ κάτω ἀπὸ τὰ μαχαίρια μας — ποιὸς θὰ μᾶς καθαρῇ ἀπὸ αὐτὸ τὸ αἷμα; Μὲ ποιὸ νερὸ θὰ μπορούσαμε νὰ καθαρθοῦμε; Ποιὲς καθαρτήριες τελετές, ποιὰ ἱε-

ρά παίγνια θά πρέπει νά σοφιστοῦμε; Δέν εἶναι τὸ μέγεθος αὐτῆς τῆς πράξης ὑπερβολικά μεγάλο γιὰ μᾶς; Δέν θά πρέπει νά γίνουμε ἐμεῖς οἱ ἴδιοι θεοί, μόνο γιὰ νά φανοῦμε ἰσάξιοι μὲ αὐτούς; Δέν ὑπῆρξε ποτὲ μιὰ μεγαλύτερη πράξη — κι ὅποιος θά γεννιέται μετὰ ἀπὸ μᾶς, ἀνήκει, στὸ ὄνομα αὐτῆς τῆς πράξης, σὲ μιὰ ἀνώτερη Ἱστορία ἀπὸ κάθε ἄλλη ὥς τώρα Ἱστορία!» Ἐδῶ σώπασε ὁ τρελὸς ἄνθρωπος καὶ κοιτάξε γύρω του αὐτοὺς ποὺ τὸν ἀκουγαν· κι αὐτοὶ σώπαιναν καὶ τὸν κοιτοῦσαν περίτρομοι. Τέλος, πέταξε χάμω τὸ φανάρι του ποὺ ἔσβησε κι ἔγινε κομμάτια. «Ἐρχομαι πάρα πολὺ πρόωρα, εἶπε, δὲν εἶμαι στὸν κατάλληλο καιρό. Αὐτὸ τὸ πελῶριο γεγονὸς εἶναι ἀκόμα στὸ δρόμο καὶ βαδίζει — δὲν ἔφτασε ἀκόμα νὰ μπεῖ στ' αὐτιά τῶν ἀνθρώπων. Ἡ ἀστραπὴ καὶ ἡ βροντὴ χρειάζονται χρόνο, τὸ φῶς ἀπὸ τ' ἀστέρια χρειάζεται χρόνο, οἱ πράξεις χρειάζονται χρόνο, ἔστω κι ἂν ἔχουν διαπραχθεῖ, γιὰ νά γίνουν ὁρατὰ καὶ ἀκουστὰ. Τούτῃ ἡ πράξη εἶναι γι' αὐτοὺς ἀκόμα πιὸ μακρινὴ κι ἀπὸ τὰ πιὸ μακριὰ ἀστέρια — κι ὅμως αὐτοὶ οἱ ἴδιοι τὴ διαπράξαν!»

Ὁ λόγος τοῦ «τρελοῦ ἀνθρώπου» δὲν εἶναι ἐξαγγελία μιᾶς προσωπικῆς ἀπόρριψης τοῦ Θεοῦ, ποὺ ἔχει τὸν χαρακτήρα τοῦ παραλόγου, ἐπειδὴ εἶναι αὐθαίρετη. Τὸ παράλογο δὲν βρίσκειται στὴν ἐξαγγελία, ἀλλὰ σὲ αὐτὸ ποὺ ἐξαγγέλλεται: στὴν ἄρνηση τῆς βάσης ἢ τοῦ θεμέλιου ὅπου ἡ Εὐρώπη ἔχει οἰκοδομήσει τόσο τὴν πολιτιστικὴ ὅσο καὶ τὴ μεταφυσικὴ τῆς αὐτοσυνειδησίας. Ὁ Νίτσε ἐξαγγέλλει αὐτὴ τὴν ἄρνηση ὡς συντελεσμένο ἱστορικὸ γεγονὸς, ὡς τὴν κρίσιμη ἐσωτερικὴ ἀντίφασχ τῆς εὐρωπαϊκῆς ἱστορίας. Ὁ λόγος του ὑποχρεώνει σὲ ἱστορικὴ αὐτογνωσία, ποὺ εἶναι σκάνδαλο γιὰ τὴ συνείδηση τοῦ εὐρωπαίου ἀνθρώπου. Τὸ κήρυγμα τοῦ «θανάτου τοῦ Θεοῦ» εἶναι γιὰ τοὺς πολλοὺς μιὰ ἀκατανόητη βλασφημία ἢ

καὶ μωρία. Δέν ἔχουν μάτια νά δοῦν τὸ γεγονὸς οὔτε αὐτιά νά τὸ ἀκούσουν — «κι ὅμως οἱ ἴδιοι τὸ ἔχουν διαπράξει».

Ἐπεύθυνη γιὰ τὸν θάνατο τοῦ Θεοῦ τῆς δυτικοευρωπαϊκῆς μεταφυσικῆς παράδοσης, εἶναι ἡ ἴδια ἡ χριστιανοσύνη τῆς Δύσης. Αὐτὴ κυοφόρησε ὅχι μόνο τὴ μεταφυσικὴ ἄρνηση τῆς θεότητας τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ τὴν ἄρνηση τοῦ ἴδιου τοῦ μεταφυσικοῦ προβλήματος — τὴν ἀπώθηση ἢ ἀδιαφορία γιὰ ὅποιονδήποτε μεταφυσικὴ ἀναζήτηση, δηλαδὴ τὸ πρωτοφανέ-ρωτο μέσα στὴν ἀνθρώπινη Ἱστορία γεγονὸς τοῦ θρησκευτικοῦ ἀποχρωματισμοῦ τῶν εὐρύτατων μαζῶν, ποὺ χαρακτηρίζει τὸν δικό μας αἰῶνα. Ὁ Νίτσε εἶχε ἐπίγνωση ὅτι τὸ κήρυγμα του ἦταν ὁ καταλύτης ποὺ θά διαφοροποιῶσε προοδευτικὰ τὸν ἱστορικὸ χρόνο: «Αὐτὸ ποὺ ἐξαγγέλλω εἶναι ἡ ἱστορία τῶν δυὸ ἐπόμενων αἰώνων»¹. Οἱ χριστιανικὲς ἐκκλησίες εἶδαν στὸ κήρυγμα τοῦ Νίτσε μόνο τὴ βλάσφημη μαγία ἐνὸς ἀθέου², ἀλλὰ ὁ ἴδιος δὲν θέλησε παρὰ νά βεβαιώσει αὐτὸ ποὺ οἱ ἐκκλησίες ἀπὸ μόνες τους εἶχαν διαπράξει: «Τί ἄλλο εἶναι πιά αὐτὲς οἱ ἐκκλησίες, παρὰ οἱ τάφοι καὶ τὰ μνήματα τοῦ Θεοῦ»³.

Σχολιάζοντας ὁ Χάιντεγγερ τὸν λόγο τοῦ Νίτσε γιὰ τὸν «θάνατο τοῦ Θεοῦ», γράφει:

«Ὁ λόγος γιὰ τὸν θάνατο τοῦ Θεοῦ ἀναφέρεται στὸν χριστιανικὸ Θεό. Ἀλλὰ δὲν εἶναι λιγότερο βέβαιο καὶ πρέπει ἐκεῖ πρωταρχικὰ νά σταθεῖ ἡ σκέψη μας, ὅτι τὰ ὀνόματα Θεὸς καὶ χριστιανικὸς Θεὸς στὴ σκέψη τοῦ Νίτσε χρησιμεύουν γιὰ

¹ *Der Wille zur Macht*, Vorrede, 2.

² Ἐλάχιστο ἀλλὰ χαρακτηριστικὸ δεῖγμα τῆς ἀφέλειας καὶ τοῦ φανατισμοῦ μὲ τὸν ὁποῖο ἀντιμετωπίζουν τὸν Νίτσε — ὡς σήμερὰ ἀκόμη — ὀρισμένοι ρωμαιοκαθολικοὶ κυρίως μελετητές, εἶναι οἱ κρίσεις τοῦ Joh. HIRSCHBERGER γιὰ τὸν Νίτσε στὸ ἔργο του *Geschichte der Philosophie*, τόμος II, σελ. 501-527.

³ *Die fröhliche Wissenschaft*, τέλος τῆς § 125.

νά ορίσουν γενικά τὸν υπεραισθητὸ κόσμον. Θεὸς εἶναι τὸ ὄνομα γιὰ τὸν χῶρον τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦ ἰδεώδους»¹.

Αὐτὴ ἡ ταύτιση τοῦ υπεραισθητοῦ κόσμου τῶν νοητῶν συλλήψεων μὲ τὰ ὀνόματα Θεὸς καὶ χριστιανικὸς Θεὸς δὲν εἶναι ἱστορικὴ πρωτοτυπία τοῦ Νίτσε, ἀλλὰ ὁ βασικὸς ἐπὶ αἰῶνες προσανατολισμὸς τῆς δυτικῆς θεολογίας. Ἡ ὀρθολογικὴ κατοχύρωση τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας ὑπῆρξε ὁ ἱστορικὸς πειρασμὸς τῆς Δύσης, πειρασμὸς ἀναγκαιότητας γιὰ τὴν κοσμικὴ ἐπιβολὴ τῆς ἐκκλησίας ὡς ἀναμφισβήτητης αὐθεντίας. Ὁ υπεραισθητὸς κόσμος τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίων, ἔτσι ὅπως ἡ φιλοσοφικὴ μεταφυσικὴ λογικὰ τὸν προσδιόριζε, ταυτίστηκε μὲ τὴν ἱστορικὴ ἀποκάλυψη τοῦ προσωπικοῦ Θεοῦ, τοῦ ὁποίου τὴν ἄμεση αἰσθητὴ ἐμπειρία κόμισε ἡ χριστιανικὴ Ἐκκλησία — τὴν ἐμπειρία ποὺ ἦταν πάντοτε «μωρία» γιὰ τοὺς μεταφυσικοὺς φιλοσόφους. «Ἡ δυτικὴ μεταφυσικὴ, λέει ὁ Χάιντεγκερ, βασίζεται στὸ πρωτεῖο τῆς λογικῆς...² Δίπλα καὶ πάνω ἀπὸ τὴν ψυχολογία καὶ κοσμολογία, ἐμφανίζεται ἡ θεολογία, ὅχι ὡς ἐρμηνεία τῆς βιβλικῆς ἀποκάλυψης, ἀλλὰ ὡς ὀρθολογικὴ (φυσικὴ) ἐρμηνεία τῆς βιβλικῆς διδασκαλίας γιὰ τὸν Θεὸ ὡς πρώτη αἰτία τῶν ὄντων, τῆς φύσης καὶ τοῦ ἀνθρώπου, τῆς Ἱστορίας του καὶ τῶν ἔργων της»³.

Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο στὴ σκέψη τοῦ Νίτσε ἡ χριστιανικὴ μεταφυσικὴ ταυτίζεται ὅχι μόνον γενικά μὲ τὸν χῶρον τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦ ἰδεώδους, ἀλλὰ καὶ εἰδικότερα μὲ τὸν πλατωνισμό⁴. Ἡ δυτικὴ μεταφυσικὴ παράδοση, ἀπὸ τὸν Ἀβουστίνου ὡς τὸν Ὡμαῖ Ἀκινάτη καὶ ὡς τὸν Λάϊμπνιτς εἶναι

¹ Holzwege, σελ. 199.

² Nietzsche I, σελ. 530.

³ Nietzsche II, σελ. 58.

⁴ Holzwege, σελ. 200 — Nietzsche II, σελ. 274.

τυπικὰ πλατωνικὴ¹, καὶ ἀκριβῶς χάρη στὸν πλατωνικὸ τῆς χαρακτῆρα «ἡ δυτικὴ μεταφυσικὴ εἶναι θεολογικὴ, ἀκόμα καὶ στὶς περιπτώσεις ποὺ ἀντιτίθεται στὴν ἐκκλησιαστικὴ θεολογία»². Τὸ πλατωνικὸ κοσμοεἶδωλο εἶναι ὀρθολογικὰ θεοκεντρικὸ — καὶ αὐτὸ τὸ πρότυπο ἀκολουθεῖ ἡ δυτικὴ μεταφυσικὴ: Ὁ Θεὸς εἶναι ἡ λογικὰ ὑποχρεωτικὴ Πρώτη Αἰτία τῶν ὄντων, τόσο ἡ ὄντολογία ὅσο καὶ ἡ κοσμολογία τῶν δυτικῶν θεμελιώνονται στὴν ἀφετηριακὴ αὐτὴ λογικὴ ἀναγκαιότητα. «Λογικὴ ἐδῶ δὲν σημαίνει: σύμφωνα μὲ τοὺς κανόνες τῆς ἐκπαιδευτικῆς λογικῆς (Schullogik), ἀλλὰ σημαίνει: μὲ βάση τὴν ἐμπιστοσύνη στὴ διάνοια»³.

Ἀπὸ τὸν Ἀβουστίνου ὡς τὸν Λάϊμπνιτς ὁ Θεὸς ὀρίζεται ὡς τὸ ὄντως ὄν, δηλαδὴ τὸ ἀπειροτέλειο ὄν (ens summe perfectum), τὸ ὄν ποὺ συλλαμβάνει ἡ διάνοια πραγματοποιώντας μιὰ ἀναγωγὴ στὸ ἀπόλυτο (regressus in infinitum) τῶν νοητῶν ἰδιοτήτων τοῦ ἀνθρώπινου ὄντος. Προσδιορίζεται ἡ αἰτία τοῦ ὑπαρκτοῦ μὲ ἀφετηρία καὶ βάση τὸ ἴδιο τὸ αἰσθητὸ ὑπαρκτό. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι τόσο ἡ ὄντολογία ὅσο καὶ ἡ θεο-λογία, ἐνῶ ἐτυμολογικὰ «δίνουν λόγο» περὶ τοῦ ὄντος καὶ περὶ τοῦ Θεοῦ, στὴν πραγματικότητά σου νιστοῦν τὸν λόγο (τὴν αἰτία καὶ ἐρμηνεία) τοῦ ὄντος καὶ τοῦ Θεοῦ, δηλαδὴ τὴ λογικὴ τοῦ λόγου. Γι' αὐτὸ καὶ θὰ ἦταν σωστότερο νὰ ὀνομάζονται: ὄντο-λογικὴ καὶ θεο-λογικὴ⁴.

¹ Βλ. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie* II, σελ. 163 καὶ 188. — Werner BEIERWALTES (Hrsg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt (Wissenschaftl. Buchgesel.) 1969, μὲ ἰδιαίτερα ἐνδιαφέροντες γιὰ τὸ θέμα μας στὸν τόμο αὐτὸν τὶς ἐργασίες τῶν Cl. BAEUMKER, M. - D. CHENU, J. KOCH. — É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris (Vrin) 1969, σελ. 41-48, 181-187. — Χαρακτηριστικὴ ἡ ἀντίθετη προτίμηση τῆς ὀρθόδοξης ἐλληνικῆς Ἀνατολῆς πρὸς τὸν ἐμπειρικὸ ρεαλισμὸ τοῦ Ἀριστοτέλη.

² HEIDEGGER, *Nietzsche* II, σελ. 59.

³ HEIDEGGER, *Nietzsche* I, σελ. 532.

⁴ HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen (Neske - Verl.) 1957, σελ. 56.

Ἀλλά καὶ τὸ ἀντίθετο στὴ νοησιарχία ρεῦμα τῆς ἀντιλογοκρατίας (irrationalismus) ξεκινάει στὴ Δύση ἀπὸ τὴν ἴδια αὐτὴ ἐμπιστοσύνη στὴ διάνοια, διαπιστώνει ὁ Χάϊντεγγερ: «Τὴν ἐμπιστοσύνη στὴ διάνοια καὶ τὴ συνακόλουθη ἐξουσιαστικὴ κυριαρχία τῆς ratio μποροῦμε νὰ τὴν διαπιστώσουμε ὅχι μονόπλευρα στὸν ρασιοναλισμὸ (λογικοκρατία). Στὸν χῶρο τῆς ἐμπιστοσύνης στὴ διάνοια ἀνήκει ἐξίσου καὶ ἡ ἀντιλογοκρατία. Οἱ μεγαλύτεροι λογικοκράτες καταλήγουν πολὺ σύντομα στὴν ἀντιλογοκρατία, καὶ τὸ ἀντίθετο: ὅπου τὸ κοσμοεῖδωλο τὸ προσδιορίζει ἡ ἀντιλογοκρατία, ἐκεῖ θριαμβεῖ ἡ λογικοκρατία»¹. Ἡ παράδοση τοῦ δυτικοῦ ἀποφατισμοῦ, ἀπὸ τὸν νεοπλατωνικὸ Ἐριγένη (Johannes Scotus Eriugena), ὡς τὸν Ἀνσελμο, τὸν Ἀβελάρδο καὶ τὸν Θωμᾶ Ἀκινάτη — ἡ προσπάθεια συμβιβασμοῦ καταφάσεων καὶ ἀποφάσεων, ἡ υπεράσπιση καὶ τῆς γνώσης καὶ τῆς ἀγνοίας — ἐπιβεβαιώνει αὐτὴ τὴ διαπίστωση. Ἡ φυσικὴ θεολογία ἐμφανίζεται ὡς λογικὴ καταφάσεων, ἡ ἀποφατικὴ θεολογία ὡς λογικὴ ἀρνήσεων.

Πρῶτος ὁ Κάντ ἀρνήθηκε μὲ συνέπεια τὸ πρωτεῖο τῆς λογικῆς γιὰ τὸν καθορισμὸ τοῦ ὑπαρκτοῦ. Διέστειλε τὴ σκέψη ἀπὸ τὴν ὑπαρξή, ἀπέριψε τὴν ταύτιση τῆς νοητῆς ιδέας μὲ τὸ εἶναι - καθεαυτό, ὀρίζοντας ἔτσι τὸ τέλος τῆς κλασικῆς ὄντολογίας. Ὅμως ἡ καντιανὴ ἐπανάσταση δὲν ἐπέφερε οὔτε τὸ ἐλάχιστο ρῆγμα στὸν «μονισμὸ τοῦ ὑποκειμένου» ποὺ προηγεῖται καὶ θεμελιώνει τὴ νοησιарχικὴ μεταφυσικὴ. Ἐναρμόνισε τὴ διάνοια μὲ τὴν ὑπαρξή μέσω τῆς προτεραιότητος τῆς ἐμπειρίας, ἐγκαινιάζοντας τὴν ἀνθρωποκεντρικὴ ὄντολογία τῶν νεώτερων χρόνων, δηλαδὴ μιὰ πρόιμη φαινομενολογία.

Μὲ κατηγορίες τῆς φαινομενολογίας καὶ ὁ Ἑγελος προ-

χώρησε ἓνα βῆμα περισσότερο, προσδιορίζοντας τὴν οὐσιαστικὴ ἀποξένωση τῆς διάνοιας ἀπὸ τὰ πράγματα. Γνωρίζουμε τὰ ὄντα μόνο κατὰ τὸ φαινόμενο καὶ ὄχι κατὰ τὴν οὐσία. Ἡ μόνη δυνατότητα νὰ ὑπερβαθεῖ αὐτὴ ἡ ἀποξένωση, εἶναι γιὰ τὸν Ἑγελὸ ἡ Ἱστορία. Ἡ Ἱστορία εἶναι μιὰ δυναμικὰ συντελούμενη καὶ ἐξελισσόμενη πράξη — εἶναι ἡ δραστηριότητα τοῦ πνεύματος, ἡ προσπάθειά του νὰ αὐτοπραγματωθεῖ ὡς ἐλευθερία ἀπὸ κάθε ἀντίθεση, ἰδιοτυπία ἢ μερικότητα. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ Ἱστορία συγκεφαλαιώνει τὸ καθολικὸ γίνεσθαι, τὸ γίνεσθαι τοῦ κόσμου, ἀλλὰ καὶ τοῦ Θεοῦ, τὴν ἐξέλιξη τοῦ Ἀπόλυτου Πνεύματος ποὺ συντελεῖται μέσα στὰ ὅρια τῆς πεπερασμένης ἐμφάνισής του, δηλαδὴ στὴν ἱστορικότητα τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος.

Ὁ Χάϊντεγγερ διαπιστώνει ὅτι τὸ ἄλμα τοῦ Κάντ καὶ τοῦ Ἑγελου εἶναι φανερό ὅτι δὲν ὑπερβαίνει τὰ ὅρια τοῦ ὑποκειμένου. «Γιὰ τὴ μεταφυσικὴ τοῦ Ἑγελου ἰσχύει ὁ προσδιορισμός: μεταφυσικὴ τοῦ ἀπόλυτου ὑποκειμένου»¹. Αἴρεται ἡ προτεραιότητα τῆς διάνοιας, γιὰ νὰ ἀντικατασταθεῖ μὲ τὴν προτεραιότητα τῆς ἐμπειρίας ἢ τῆς ἱστορικῆς ὑπαρξῆς. Ἡ ὄντολογία παραμένει ἀνθρωποκεντρικὴ («ὑποκειμενιστικὴ»), τὸ ἴδιο καὶ ἡ θεολογία. «Ἡ ἐποχὴ τῶν νεώτερων χρόνων προσδιορίζεται ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ἄνθρωπος γίνεται μέτρο καὶ κέντρο τοῦ ὑπαρκτοῦ»².

Ἡ μεταφυσικὴ τοῦ ἀπολυτοποιημένου ὑποκειμενισμοῦ, δηλαδὴ ἡ ἀνθρωπολογία ὡς μεταφυσικὴ, ὁλοκληρώνει καὶ τὴν ταύτιση τῆς μεταφυσικῆς μὲ τὴν ἀξιολογία. Ἡ πραγματικότητα τῶν ὄντων δὲν εἶναι καταρχὴν λογικὴ, ἀλλὰ καταρχὴν ἐμπειρικὴ ἢ ἱστορικὴ. Ἡ ἐμπειρικὴ ὅμως ἢ ἱστορικὴ ἐπιβε-

¹ Nietzsche I, σελ. 531.

¹ Nietzsche II, σελ. 200.

² Nietzsche II, σελ. 61.

βαίωση του ύπαρκτου αναφέρεται στη χρησιμότητά του — ή χρησιμότητα (ήθική, πρακτική) βεβαιώνει και αξιολογεῖ τὸ ύπαρκτό. «Ἡ ἀξία καὶ ὁ ἀξιολογικὸς προσδιορισμὸς γίνονται τὸ θετικιστικὸ ὑποκατάστατο τοῦ μεταφυσικοῦ»¹.

Αὐτὴ ἡ ὄντολογία τῶν ἀνθρωποκεντρικῶν ἀξιολογήσεων τοῦ ἐπιστητοῦ συμπληρώνεται ἀπὸ μιὰ θεολογία πρακτικῶν σκοπιμοτήτων. Ὁ Θεὸς καθορίζεται ὡς ὑπέρτατη «ἀρχὴ» στὴν κλίμακα τῶν ἀξιών, ὑποχρεωτικὴ ἀρχὴ κάθε ἡθικῆς ἀξιολογίας, ἀλλὰ καὶ τέλος ἡ σκοπὸς της. Εἶναι τὸ «ἄκρο ἀγαθὸ» σὲ ἀναλογία πρὸς τὸ ἀγαθὸ πὺ ἀποτελεῖ ἐμπειρικὴ κατηγορία τῆς ἡθικῆς συνείδησης. Ὅμως αὐτὴ ἡ «ἀρχὴ» ἢ κορωνίδα τῆς κλίμακας τῶν ἀξιών εἶναι τελικὰ μόνο μιὰ ἀφηρημένη καὶ ἀπρόσωπη ἀναγκαιότητα τῆς κοινωνικῆς ἡθικῆς — ἡ ἀξία τοῦ «ιεροῦ», πὺ συνοδεύει τὶς ἀξίες τῆς δικαιοσύνης, τῆς φιλαλληλίας ἢ τῆς ἐντιμότητος. Ὁ Θεὸς πὺ νοεῖται ἀναγωγικὰ μὲ ἀφετηρία τὶς ἀξίες τῆς ἀνθρώπινης ἡθικῆς ἐμπειρίας εἶναι τὸ ἴδιο νεκρὸς, ὅσο καὶ ὁ Θεὸς τῆς κλασικῆς μεταφυσικῆς πὺ προσδιορίζεται ἀπὸ τὴ λογικὴ τῆς αἰτιοκρατίας. «Τὸ ἔσχατο χτύπημα ἐναντίον τοῦ Θεοῦ καὶ ἐναντίον τοῦ ὑπεραισθητοῦ κόσμου, γράφει ὁ Χάιντεγγερ, ἔγκειται στὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Θεός, ἡ πραγματικότητα τῆς ὑπαρξης, ὑψώθηκε σὲ ἀνώτατη ἀξία. Τὸ σκληρότερο χτύπημα ἐναντίον τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι τὸ νὰ τὸν θεωρήσουμε ἀπρόσιτον στὴ γνώση, νὰ ἀποδείξουμε τὴν ὑπαρξὴ του ἀναπόδεικτη, ἀλλὰ εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ θεωρούμενος ὡς ὑπαρκτὸς Θεὸς ὑψώθηκε σὲ ὑψιστὴ ἀξία. Καὶ αὐτὸ τὸ χτύπημα δὲν προέρχεται ἀπὸ τοὺς ἐκτός, αὐτοὺς πὺ δὲν πιστεύουν στὸν Θεό, ἀλλὰ ἀπὸ τοὺς πιστοὺς καὶ τοὺς θεολόγους των»².

¹ Holzwege, σελ. 210.

² Holzwege, σελ. 239-240.

Ἡ ἱστορικὴ ἐξέλιξη τόσο τῆς φυσικῆς θεολογίας ὅσο καὶ τοῦ ἀποφατισμοῦ στὴ Δύση, καταλήγει καὶ συνοψίζεται στὸ κήρυγμα τοῦ «θανάτου τοῦ Θεοῦ». Ὁ Χάιντεγγερ μᾶς εἶπε ὅτι στὴ σκέψη τοῦ Νίτσε εἶναι φανερὸ πὺς ἡ χριστιανικὴ θεολογία ταυτίζεται μὲ τὸν πλατωνισμό, ἀλλὰ ταυτόχρονα καὶ πὺς «ὁ χριστιανισμὸς εἶναι γιὰ τὸν Νίτσε ἡ ἱστορικὴ, κοσμικὴ - πολιτικὴ ἐμφάνιση τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῶν ἐξουσιαστικῶν της ἀπαιτήσεων μέσα στὰ πλαίσια τῆς δυτικῆς ἀνθρωπότητας καὶ τοῦ νεώτερου πολιτισμοῦ της»¹. Ὁ χριστιανικὸς Θεὸς ταυτίστηκε τόσο μὲ τὸν ὑπεραισθητὸ κόσμον τῆς νοησιαρχικῆς μεταφυσικῆς, ὅσο καὶ μὲ τὸ πολιτιστικὸ σχῆμα ἢ τὴ σκοπιμότητα μιᾶς ὀρισμένης ὀργάνωσης τοῦ κοινωνικοῦ βίου.

Τὸ κήρυγμα τοῦ Νίτσε ἐπισημαίνει ἔμμεσα ἀλλὰ σαφέστατα τὴ θεμελιώδη «αἵρεση» — ἀπόκλιση ἀπὸ τὸ ἀφετηριακὸ γεγονὸς τῆς Ἐκκλησίας — πὺ ἀποτελέσει τὸν ἱστορικὸ πειρασμὸ τῆς δυτικῆς χριστιανοσύνης: Τὴν ἐκζήτηση λογικῆς καὶ κοινωνικῆς ἐπιβολῆς, τελικὰ τὴ «θρησκευοποίηση» τῆς Ἐκκλησίας — τὴ μετατροπὴ της σὲ θρησκεία πὺ προσφέρει συναισθηματικὲς καὶ νοητικὲς κατοχυρώσεις στὸν ἀτομικὸ ἄνθρωπον, ἐνῶ συντηρεῖ τὶς ἡθικο-πρακτικὲς σκοπιμότητες τοῦ κοινωνικοῦ βίου². Οἱ διαφοροποιήσεις (στὸ δόγμα, στὴ

¹ Holzwege, σελ. 202, 203.

² «Ἡ κριτικὴ τοῦ Χριστιανισμοῦ μετατρέπεται (στὴ Δύση) αὐτόματα σὲ κριτικὴ τῆς θρησκείας. Ἐκείνη φανερὸς τόσο τὶς θρησκευτικὲς ρίζες τῆς (θεολογικῆς) μεταφυσικῆς ὅσο καὶ τὴ συνύφανσή της μὲ θρησκευτικὰ κυρωμένους μορφῆς κοινωνικῆς κυριαρχίας. Ἡ μεταφυσικὴ παρουσιαζόταν ἔτσι ὡς ἀπλή φιλοσοφικὴ ἐπεξεργασία θρησκευτικῶν φαντασιώσεων, οἱ ὁποῖες ρίζωναν σὲ σκοτεινὰ πάθη καὶ σὲ ἀκόμη σκοτεινότερες προκαταλήψεις, ὅμως βαθμιαία ἔπαιρναν τὴ μορφὴ συστήματος ἰδεῶν καὶ διακρινόνταν, γιὰτὶ ἐκπλήρωναν συγκεκριμένη κοινωνικὴ λειτουργία, καθιστώντας τὴν κυριαρχία τῶν μὲν καὶ ἀπαλλύνοντας μὲ παρηγοριὰς τὴν ὑποταγὴ τῶν δέ». Παναγ. ΚΟΝΔΥΛΗ, Ἡ κριτικὴ τῆς μεταφυσικῆς στὴ νεότερη σκέψη, σελ. 21-22.

λατρεία, στην τέχνη, στην ὀργάνωση) τῆς δυτικῆς ἀπὸ τὴν ἀδιαίρετη Ἑκκλησία τῶν πρώτων αἰώνων, συγκλίνουν στὴ βασικὴ αὐτὴ ἀλλοίωση τῆς ἐκκλησιολογικῆς αὐτοσυνειδησίας καὶ ταυτότητας τῶν δυτικῶν. Ἦταν ἡ ὑποχώρηση στὸν τρίτο ἀπὸ τοὺς πειρασμοὺς τοῦ Χριστοῦ στὴν ἔρημο, ὅπως ἐπισημάνει πρὶν ἀπὸ τὸν Νίτσε ὁ Ντοστογιέφσκυ¹.

Ἔτσι τὸ κήρυγμα τοῦ «θανάτου τοῦ Θεοῦ» ἐμφανίζεται ὡς ἱστορικὴ κατάληξη ποὺ φωτίζει τὴ σύνολη θεολογικὴ ἐξέλιξη τῆς δυτικῆς χριστιανοσύνης. Ἡ ὑποκατάσταση τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας ἀπὸ τὴ νοησιαρχικὴ βεβαιότητα, προετοιμάζει καὶ τὴν ὀρθολογικὴ ἀμφισβήτηση αὐτῆς τῆς βεβαιότητας. Ὁ ρασιοναλισμός, ἐλευθερωμένος ἀπὸ τὶς μεταφυσικὲς ἐγγυήσεις μὲ τὶς ὁποῖες τὸν κατοχύρωνε ὁ σχολαστικισμός, παίζει τὸν ρόλο τῆς ἱστορικῆς προπαγανδευτικῆς γιὰ τὴν κυριαρχία τοῦ ἀτομοκεντρικοῦ ἐμπειρισμοῦ. Καὶ ὁ ἀτομοκεντρικὸς ἐμπειρισμὸς εἶναι ἡ «ἀνοιχτὴ πόρτα» γιὰ τὴν ἐμφάνιση τοῦ μηδενισμοῦ. Ταυτόχρονα, ὁ ἀντι-ρασιοναλισμὸς τοῦ ρωμαιοκαθολικοῦ φιντεϊσμοῦ καὶ τοῦ προτεσταντικοῦ πιετισμοῦ ἐτοιμάζει τὴν ἱστορικὴ ἐμφάνιση τῆς χρησιμοθηρίας τῶν «ἀξιῶν». Καὶ ἡ χρησιμοθηρικὴ ἀξιολογία ὁδηγεῖ νομοτελειακά, μέσα ἀπὸ τὴν ἀμφισβήτηση τῶν ἀξιολογικῶν προτεραιοτήτων, στὸν σχετικισμό, καὶ τελικὰ στὸν ἀμοραλισμὸ — στὴν «ἀνατροπὴ ὅλων τῶν ἀξιῶν».

Ὁ Χάιντεγγερ περιγράφει ἐναργέστατα τὴν κατάληξη αὐτῆς τῆς μακραιώνης ἱστορικῆς διαδικασίας:

«Στὴ θέση τῆς συρρικνωμένης αὐθεντίας τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς διδαχῆς μπαίνει ἡ αὐθεντία τῆς (ἀτομικῆς) συνειδήσεως, προωθεῖται ἡ αὐθεντία τῆς λογικῆς. Ἐναντίον τῆς ξεσηκώνεται τὸ κοινωνικὸ ἔνστικτο. Ἡ φυγὴ ἀπὸ

¹ Στὸ ἔργο του *Ἀδελφοὶ Καραμάζωφ* (1808).

τὸν παρόντα κόσμον στὸν ὑπεραισθητὸ ὑποκαθίσταται ἀπὸ τὴν ἱστορικὴ πρόοδο. Ὁ ἐπέκεινα στόχος τῆς αἰώνιας μακαριότητος μετασκευάζεται σὲ ἐπίγεια εὐτυχία τῶν πολλῶν. Τὴν καλλιέργεια τῆς θρησκευτικῆς λατρείας διαδέχεται ὁ ἐνθουσιασμός γιὰ τὴ δημιουργία πολιτιστικῆς καλλιέργειας ἢ γιὰ τὴν ἐπέκταση τοῦ τεχνικοῦ πολιτισμοῦ. Ἡ δημιουργικότητα, ποὺ κάποτε ἦταν ἀποκλειστικότητα τοῦ βιβλικοῦ Θεοῦ, γίνεται τὸ χαρακτηριστικὸ ἰδίωμα τῆς ἀνθρώπινης πράξεως. Τὸ δημιουργεῖν ὑποκαθίσταται τελικὰ ἀπὸ τὸ κατασκευάζειν¹.

Εἶναι ἡ ἀνατροπὴ τῶν ἀξιῶν ποὺ φέρνει τὸν μηδενισμό «πρὸ τῶν θυρῶν» — ἔτσι, ὅπως τὸ πρόβλεψε ὁ Νίτσε: «Αὐτός, ὁ πρὶν ἀνησυχητικὸς ἀπὸ τοὺς ἐπισκέπτες, στέκεται ἔξω ἀπὸ τὴν πόρτα»².

¹ *Holzwege*, σελ. 203.

² Εἶναι ἡ φράση, μὲ τὴν ὁποία ἀρχίζει τὸ βιβλίο του *Der Wille zur Macht* — Versuch einer Umwertung aller Werte.

3. 'Ο μηδενισμός ως προϋπόθεση τῆς ἀπουσίας καὶ τῆς ἀγνωσίας τοῦ Θεοῦ

‘Ο τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Χάιντεγγερ κατανοεῖ τὸ νιτσεϊκὸ κήρυγμα τοῦ «θανάτου τοῦ Θεοῦ», προϋποθέτει μιὰ θεμελιώδη ἱστορικὴ πιστοποίηση: Τὴ διαστολὴ τοῦ θρησκευτικοποιημένου χριστιανισμοῦ τῆς δυτικο-ευρωπαϊκῆς παράδοσης ἀπὸ τὸ ἀρχέγονο γεγονός τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας καὶ μαρτυρίας.

«Μιλώντας ὁ Νίτσε γιὰ τὸν χριστιανισμό, λέει ὁ Χάιντεγγερ, δὲν ἀναφέρεται στὴ χριστιανικὴ ζωὴ (ὅπως αὐτὴ συνάγεται μέσα ἀπὸ τὰ Εὐαγγέλια καὶ τὴ διδασχὴ τοῦ Παύλου). ‘Ο χριστιανισμός εἶναι γιὰ τὸν Νίτσε ἡ ἱστορικὴ, κοσμικὴ - πολιτικὴ ἐμφάνιση τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῶν ἀπαιτήσεων τῆς γιὰ ἐξουσία μέσα στὰ ὅρια τῆς δυτικῆς ἀνθρωπότητος καὶ τοῦ πολιτισμοῦ τῆς τῶν νεώτερων χρόνων».

‘Η διαπίστωση αὐτὴ εἶναι τόσο προφανὴς γιὰ τὸν Χάιντεγγερ, ὥστε νὰ τὸν ὀδηγεῖ σὲ μιὰ καίρια γιὰ τὸ θέμα μας συμπερασματικὴ κρίση: «Μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια, λέει, ὁ χριστιανισμός (Christentum) καὶ ἡ χριστιανικὴ τῆς καινοδιαθικῆς πίστης (Christlichkeit des neustamentlichen Glaubens) δὲν εἶναι τὸ ἴδιο πράγμα»¹.

‘Ενας τέτοιος ἀφορισμός σημαίνει ὅτι ὁ μηδενισμός, στὴ μορφή τοῦ νιτσεϊκοῦ κηρύγματος τοῦ «θανάτου τοῦ Θεοῦ», δηλαδὴ ὡς ἱστορικὴ πιστοποίηση τοῦ κενοῦ χώρου τῆς ἀπουσίας τοῦ Θεοῦ, δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς προῖδὸν μιᾶς ὅπως-δήποτε ἀντιχριστιανικῆς ἐπιλογῆς ἢ στάσης. Δὲν ἀρνεῖται τὸ

«εὐαγγέλιο» τῆς καινοδιαθικῆς ἐμπειρίας καὶ μαρτυρίας, γιὰ αὐτὸ τὸ ἀγνοεῖ ὡς συγκεκριμένη ἱστορικὴ πραγματοποίηση. Ἀντίθετα, πρέπει νὰ δοῦμε τὸ νιτσεϊκὸ κήρυγμα ὡς πιστοποίηση τῆς ἀλλοτρίωσης τοῦ χριστιανισμοῦ στὴ Δύση, τῆς ἀπόκλισης καὶ διαφοροποίησης τῶν δυτικῶν ἐκκλησιῶν ἀπὸ τὸν χριστιανισμό τῆς Καινῆς Διαθήκης καὶ τῶν πρώτων αἰώνων.

Γιὰ τὸν Χάιντεγγερ, ἡ ἱστορικὴ ἐμπειρία τοῦ εὐρωπαίου ἀνθρώπου βεβαιώνει ὅτι «ἀκόμα καὶ μιὰ μὴ-χριστιανικὴ ζωὴ μπορεῖ νὰ καταφάσκει τὸν χριστιανισμό καὶ νὰ τὸν χρησιμοποιεῖ ὡς παράγοντα ἐξουσίας — ὅπως καὶ μιὰ χριστιανικὴ ζωὴ μπορεῖ νὰ μὴν χρειάζεται ὅπωςδήποτε τὸν χριστιανισμό. Ἔτσι καὶ μιὰ διαμάχη μὲ τὸν χριστιανισμό δὲν εἶναι ὑποχρεωτικὰ μιὰ καταπολέμηση τῆς χριστιανικότητας — ὅπως καὶ ἡ κριτικὴ τῆς θεολογίας δὲν εἶναι κριτικὴ τῆς πίστεως ποὺ τὴν ἐρμηνεῖα τῆς θὰ ἔπρεπε νὰ ἐκπροσωπεῖ ἡ θεολογία»¹. Μὲ ἄλλα λόγια: ὁ μηδενισμός τοῦ Νίτσε καὶ τοῦ εὐρωπαίου ἀνθρώπου γενικότερα, δὲν πιστοποιεῖ ὅπωςδήποτε τὴν ἀπουσία τοῦ Θεοῦ τῆς ἀρχέγονης ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας. ‘Η ἀπουσία τοῦ Θεοῦ εἶναι γεγονός μὲ συγκεκριμένες ἱστορικὲς διαστάσεις στὸν χῶρο τοῦ δυτικοῦ χριστιανισμοῦ, ὡς ἐπακόλουθο τῆς «ἐσωτερικῆς λογικῆς» (innere Logik) αὐτοῦ τοῦ χριστιανισμοῦ².

‘Ο «τρελὸς ἄνθρωπος» τοῦ Νίτσε, λέει ὁ Χάιντεγγερ, βγαίνει στὴν ἀγορὰ νὰ κραυγάζει τὸ ἀγγελμὰ του σὲ ἀνθρώπους ποὺ «δὲν πιστεύουν πιά στὸ Θεό». Ὅμως τὸ κήρυγμα τοῦ «θανάτου τοῦ Θεοῦ» δὲν προέρχεται ἀπὸ αὐτούς, οὔτε καὶ θὰ μπορούσε νὰ προέρχεται ἀπὸ αὐτούς. Αὐτοὶ ποὺ «δὲν πι-

¹ Holzwege, σελ. 202-203.

¹ Holzwege, σελ. 203.

² Βλ. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, σελ. 92.

στεύουν στὸν Θεὸ» δὲν ἔχουν τὴν παραμικρὴ σχέση μετὰ τὴν πιστοποίηση τῆς ἀπουσίας Του. «Αὐτοὶ εἶναι ἄπιστοι, ὅχι ἐπειδὴ ὁ Θεὸς ὡς Θεὸς δὲν τοὺς εἶναι πιά πιστευτός, ἀλλὰ ἐπειδὴ ἔχουν οἱ ἴδιοι παραιτηθεῖ ἀπὸ τὴ δυνατότητα τῆς πίστεως, ἔτσι ποὺ νὰ μὴ μποροῦν πιά νὰ ἀναζητήσουν τὸν Θεό»¹.

Ἡ «θάνατος τοῦ Θεοῦ», ἡ πιστοποίηση τῆς ἀπουσίας Του, εἶναι γεγονὸς μόνο γιὰ ὅσους δὲν ἔχουν παραιτηθεῖ ἀπὸ τὴν ἀναζήτησή Του — γιὰ τοὺς ἀνθρώπους ποὺ ἐξακολουθητικὰ ζητοῦν τὸν Θεό, ἀλλὰ ποὺ μέσα στὰ ὅρια τῆς δυτικῆς νοησιαρχικῆς θεολογίας, τοῦ ἀτομοκεντρικοῦ φιντεϊσμοῦ ἢ μυστικισμοῦ, τῆς ὠφελιμιστικῆς ἠθικῆς καὶ τῆς ἐξουσιαστικῆς θεσμοποίησης τῶν ἐκκλησιῶν δὲν διαπιστώνουν παρὰ μόνο τὴν ἀπουσία Του.

Ἡ «θάνατος τοῦ Θεοῦ» εἶναι γεγονὸς γιὰ τοὺς ἀνθρώπους ποὺ ἀρνοῦνται νὰ ὑποκαταστήσουν τὴν προσωπικὴ Παρουσία μετὰ τὴν ἀφρημένη ἔννοια, τὴν ἀμεσότητα τῆς σχέσης μετὰ τὴ νοητικὴ βεβαιότητα. Ἀρνοῦνται νὰ ταυτίσουν τὴν πραγματικότητα τοῦ Θεοῦ μετὰ τὴν ἀναγκαιότητα τῆς Πρώτης Αἰτίας (ὅπως τὴν προϋποθέτει ἡ νοησιαρχικὴ μεταφυσικὴ) ἢ τῆς Ὑπέρτατης Ἀξίας (ὅπως τὴν προϋποθέτει ἡ χρησιμοθηρικὴ ἠθικὴ). Καὶ τολμοῦν αὐτὴ τὴν ἀρνηση, ἐπειδὴ «ἔχουν μιὰ θεϊκότερη ἀντίληψη γιὰ τὸν Θεό»² ἀπὸ αὐτὴν ποὺ προϋποθέτουν τὰ νοητικὰ σχήματα τῆς δυτικῆς μεταφυσικῆς καὶ ἠθικῆς.

«Σὲ αὐτὸ τὸν Θεὸ (τῆς νοησιαρχίας καὶ τοῦ ὠφελιμισμοῦ) ὁ ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ οὔτε νὰ προσευχηθεῖ οὔτε νὰ προσφέρει θυσία. Ἐνώπιον τῆς Αὐτοαιτίας ὁ ἄνθρωπος δὲν πέφτει στὰ γόνατα ἀπὸ δέος, οὔτε μπορεῖ νὰ ὑμνήσει καὶ νὰ λατρεύει αὐτὸ τὸν Θεό. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἀθεϊστικὴ σκέψη ποὺ ἀρνεῖται τὸν Θεὸ τῆς φιλοσοφίας, τὸν Θεὸ ὡς αὐτοαιτία, εἶναι ἴσως πιὸ

¹ Holzwege, σελ. 246.

² Holzwege, σελ. 235 — ἡ ὑπογράμμιση δική μου.

κοντὰ στὸν θεϊκὸ Θεὸ (ist dem göttlichen Gott vielleicht näher)»¹.

Μετὰ τὴ διατύπωση αὐτὴ ὁ Χάιντεγγερ ἔρχεται νὰ ἀναγνωρίσει καὶ στὸ κήρυγμα τοῦ Νίτσε μιὰ θεϊκότερη ἀντίληψη γιὰ τὸν Θεὸ — θεϊκότερη σὲ σχέση μετὰ τὰ νοητὰ εἰδῶλα τῆς θεϊστικῆς μεταφυσικῆς. Καὶ νὰ διαπιστώσει μιὰ πιθανὴ διαφύλαξη τῆς θεϊκότητος τοῦ Θεοῦ στὸ ἱστορικὸ γεγονὸς τοῦ εὐρωπαϊκοῦ μηδενισμοῦ.

Εἰδικὰ στὸν μηδενισμὸ τοῦ Νίτσε δὲν διαβλέπει ὁ Χάιντεγγερ ἓναν ἀπολυτοποιημένο ἀνθρωποκεντρισμὸ — τὴν πρόθεση νὰ ὑποκαταστήσει ὁ ἄνθρωπος τὸν Θεὸ — παρὰ τίς ἀφορμὲς ποὺ δίνει ὁ Νίτσε γιὰ μιὰ τέτοια ἐρμηνεία². «Ὅσοι τὸ νομίζουν αὐτὸ ἔχουν ἐλάχιστα θεϊκὴ ἀντίληψη γιὰ τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ. Ὁ ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ πάρει τὴ θέση τοῦ Θεοῦ, γιατί ἡ οὐσία τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι δυνατό ποτὲ νὰ προσεγγίσει τὴν περιοχὴ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ». Μετὰ τὰ κριτήρια τῆς μεταφυσικῆς, ἡ περιοχὴ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ, ὁ «τόπος τοῦ Θεοῦ» (der Ort Gottes) ὁρίζεται μετὰ ἀναφορὰ στὴν αἰτία τῆς δημιουργίας καὶ συντήρησης τῶν ὑπαρκτῶν. Μετὰ τὴν ἀπόρριψη τῆς μεταφυσικῆς, αὐτὸς «ὁ τόπος τοῦ Θεοῦ θὰ μείνει κενὸς» — δὲν μπορεῖ νὰ τὸν διεκδικήσει ὁ ἄνθρωπος. Ὁ ὑπεράνθρωπος τοῦ Νίτσε προϋποθέτει ὅχι τὴν κατάληψη τοῦ τόπου τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπο ὡς ἐπίκεντρο τοῦ Εἶναι — προϋποθέτει μιὰν ἄλλη θεμελίωση τῶν ὑπαρκτῶν σὲ διαφορετικὴ ἀντίληψη γιὰ τὸ Εἶναι: Στὴν ἀντίληψη τοῦ Εἶναι ὡς ὑποκειμενικοῦ γεγονότος, καὶ αὐτὴ ἡ προτεραιό-

¹ HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, σελ. 70, 71.

² Πρβλ. *Also sprach Zarathustra*, τέλος τοῦ πρώτου μέρους: Πέθαναν ὅλοι οἱ θεοί: αὐτὸ ποὺ τώρα θέλουμε εἶναι νὰ ζήσει ὁ ὑπεράνθρωπος. — Καὶ στὸ δεῦτερο μέρος τοῦ ἴδιου βιβλίου (§: Auf den glückseligen Inseln): «Ἄν ὑπῆρχαν θεοί, πῶς θὰ γινόνταν ἐγὼ νὰ μὴ εἶμαι θεός! Ἄρα δὲν ὑπάρχουν θεοί.

τητα τῆς ὑποκειμενικότητας θεμελιώνει τὴ μεταφυσικὴ τῶν νεώτερων χρόνων¹.

Ὁ χῶρος τῆς ἀπουσίας τοῦ Θεοῦ, ὡς περιεχόμενο τοῦ μηδενισμοῦ, δὲν εἶναι λοιπὸν ἓνας ἀντικειμενικὸς προσδιορισμὸς τοῦ μηδενός, δηλαδὴ ἡ ταύτιση τοῦ μηδενός με ὅ,τι ἡ μεταφυσικὴ προσδιόριζε ὡς πραγματικότητα «ἐπέκεινα» τῶν αἰσθητῶν. Ὁ μηδενισμὸς, γιὰ τὸν Χάιντεγгер, δὲν ὑποκαθιστᾷ τὸν Θεὸ μετὰ τὸ μηδέν, μετὰ τὴν καθησυχαστικὴ βεβαιότητα τοῦ «τίποτα», δὲν ἀναφέρεται στὴν ἀνυπαρξία τοῦ Θεοῦ. Μηδενισμὸς εἶναι ἡ ἄρνηση τοῦ Εὐρωπαϊοῦ νὰ συνδέσει τὴν πραγματικότητα τῶν ὑπαρκτῶν μετὰ τὴν αἰτιώδη Ἀρχὴ τοὺς μέσων νοητικῶν ἀναγωγῶν ἢ φιντεϊστικῶν καὶ μυστικιστικῶν ἀποδοχῶν. Ἡ ἐρμηνεία τοῦ γεγονότος τῆς ὑπαρξῆς ἐξαντλεῖται στὴν πιστοποίηση τῆς φαινομενικότητας τῶν ὑπαρκτῶν, δηλαδὴ τῆς ἀναφορᾶς τοὺς στὸ γινώσκον ὑποκείμενο — γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἀντίληψη γιὰ τὸ εἶναι θεμελιώνεται ἀποκλειστικᾶς στὴν ὑποκειμενικότητα. Ἡ φιλοσοφία παύει νὰ ἐμπεριέχει ὄντολογία, ἡ μεταφυσικὴ (ἀπὸ τὸν Κἀντ καὶ μετὰ) ταυτίζεται μετὰ τὴ γνωσιολογία. (Ἡ λαϊκότερη καὶ πιὸ γενικευμένη ἐκδοχὴ αὐτοῦ τοῦ μηδενισμοῦ εἶναι ὅχι ἓνας μαχητικὸς ἀθεϊσμός, ἀλλὰ μιὰ παγιωμένη θρησκευτικὴ ἀδιαφορία: Ὁ Εὐρωπαῖος ἄνθρωπος ἀποφεύγει ἢ ἀρνεῖται νὰ θέσει τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸν Θεὸ καὶ τὴν αἰτία τῆς ὑπαρξῆς, δὲν ἐνδιαφέρεται γιὰ ἓνα τέτοιο ἐρώτημα, ἐκδέχεται καὶ ἐρμηνεύει τὸ γεγονός τῆς ὑπαρξῆς μέσα στὰ ὅρια τῶν αὐτονόητων βεβαιότητων τῆς ὑποκειμενικότητας).

Γιὰ νὰ γίνῃ σαφέστερη ἡ χαϊντεγκεριανὴ ἐκδοχὴ τοῦ νιτσεϊκοῦ μηδενισμοῦ, πρέπει νὰ ἀναφερθοῦμε (ἔστω μετὰ παρα-

¹ Holzwege, σελ. 235-236.

κινδυνευμένη συντομία καὶ ἀπλούστευση) στὸν τρόπο μετὰ τὸν ὁποῖο ὁ ἴδιος ὁ Χάιντεγгер ἀναφέρει τὸ μηδέν στὴν ἴδια τὴν οὐσία τῶν ὑπαρκτῶν, δηλαδὴ στὸν τρόπο τοῦ εἶναι — ἀφήνοντας κενὸ τὸν «τόπο» τοῦ Θεοῦ (τῆς αἰτιώδους Ἀρχῆς τοῦ εἶναι) χωρὶς νὰ ἀρνεῖται τὴν ὑπαρξὴ Του.

Ἀφετηριακὸ ἐρώτημα τῆς φιλοσοφίας γιὰ τὸν Χάιντεγгер δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἡ ἀπορία γιὰ τὴ σχέση ὄντων καὶ εἶναι (—ἀπορία τοῦ τύπου: Τί εἶναι τὸ εἶναι, τί εἶναι αὐτὸ ποὺ κάνει τὰ ὄντα νὰ εἶναι—), γιὰτὶ μιὰ τέτοια διατύπωση μᾶς ἐπιβάλλει τὴν αἰτιολογικὴ (νοητικὴ ἀπλῶς) σύνδεση ὄντων καὶ εἶναι, ὅπως καὶ τὴ νοητικὴ «ὄντοποίηση» τοῦ εἶναι (: ἐκδεχόμεστε a priori τὸ εἶναι ὡς «κάτι τι», ὡς ὄν, ἔστω καὶ ἀνώτατο).

Ἀφετηριακὸ γιὰ τὸν Χάιντεγгер εἶναι τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὰ ὄντα καὶ στὸ εἶναι. Καὶ ἡ διαφορὰ ἐγκτεῖται στὸ ὅτι τὰ ὄντα εἶναι γιὰ μᾶς φαινόμενα, φαίνονται, ἐνῶ τὸ εἶναι «κρύπτεσθαι φιλεῖ»: Γνωρίζουμε τὰ ὄντα μόνο καθόσον ἀληθεύουν, δηλαδὴ ἀναδύονται ἀπὸ τὴ λήθη στὴν ἀλήθεια (στὴν ἐμφάνεια τοῦ φαινομένου). Ὅμως τὰ ὄντα ὡς φαινόμενα φανερώνουν μόνο τὸν ἑαυτὸ τους, ἐνῶ τὸ εἶναι μένει ἀπέξω, λανθάνει, ἡ ἀλήθεια τοῦ εἶναι ἐκπίπτει. Δὲν γνωρίζουμε τὸ εἶναι — καθεαυτὸ, γνωρίζουμε μόνο τὸν τρόπο μετὰ τὸν ὁποῖο εἶναι ὅ,τι εἶναι, κι αὐτὸς ὁ τρόπος μᾶς γίνεται προσιτὸς ὡς ἀλήθεια, ἀνάδυση ἀπὸ τὴ λήθη — αὐτοαπόκρυψη, δηλαδὴ ἀπὸ τὸ μηδέν.

Ἀλλὰ ἂν δεχθοῦμε τὴν ἀλήθεια ὡς τὸν τρόπο τοῦ εἶναι, πρέπει νὰ δεχθοῦμε καὶ τὴ λήθη, τὸ μηδέν, ὡς πραγματικὴ προϋπόθεση αὐτοῦ τοῦ τρόπου, ἐπομένως νὰ δεχθοῦμε ὅτι τὸ μηδέν συναντᾷ σὲ αὐτὸ τὸν τρόπο. Τὰ ὄντα ἢ ἀληθεύουν ἢ λανθάνουν (χωρὶς νὰ παύουν νὰ εἶναι ὄντα, δηλαδὴ νὰ μετέχουν στὸ εἶναι) — ἢ λήθη καὶ ἢ ἀλήθεια, ἢ φαινομενικό-

τητα και τὸ μηδὲν ἀνήκουν ἐξίσου στὸν τρόπο τοῦ εἶναι.

Στὴν προοπτικὴ αὐτὴ τὸ εἶναι παύει νὰ σημαίνει τὴν αἰτία ἢ τὸν λόγο τῶν ὄντων (τὸν Θεὸ ἢ ὅποια ἄλλη Ἀρχή), δὲν εἶναι τὸ σημεῖο ἀναφορᾶς πού ἐπιτρέπει στὴ διάνοια νὰ βεβαιώνεται γιὰ τὴν ὑπαρξή, ἀλλὰ ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ὅ,τι εἶναι μᾶς γίνεται προσιτὸ εἴτε ὡς ἀ-λήθεια (μηδενισμὸς τῆς λήθης) εἴτε ὡς λήθη (μηδενισμὸς τῆς φανέρωσης). Ἡ συνεκδοχὴ τοῦ μηδενὸς στὸν τρόπο τοῦ εἶναι συνιστᾷ τὴν προϋπόθεση γιὰ τὴν κατανόηση τόσο τῆς παρ-ουσίας ὅσο καὶ τῆς ἀπ-ουσίας τῶν ὄντων, δηλαδή καὶ τῶν δύο «φάσεων» μὲ τίς ὁποῖες μᾶς γίνεται προσιτὴ ἡ οὐσία — ἡ μετοχὴ στὸ εἶναι.

Γιὰ τὸν Χάιντεγгер, ἡ διαφορὰ τῶν ὄντων ἀπὸ τὸ εἶναι θεμελιώνει μιὰ μὴ - νοησιαρχικὴ ὄντολογία, ἐνῶ ταυτόχρονα εἶναι ἡ συνειδητὴ ἢ ἀνεπίγνωστη ἀφορμὴ καὶ ἀφετηρία κάθε μεταφυσικῆς¹. Κι αὐτό, γιατί ἀποκαλύπτει, σὲ κάθε περίπτω-ση, τὸν ὑπερβατικὸ χαρακτήρα τοῦ εἶναι. «Τὸ εἶναι εἶναι πέ-ρα ἀπὸ κάθε ὄν, κι ὥστόσο εἶναι ἐγγύτερα στὸν ἄνθρωπο ἀπὸ κάθε ὄν, εἴτε πρόκειται γιὰ βράχο, ζῶο, καλλιτέχνημα, μηχανή, εἴτε πρόκειται γιὰ ἄγγελο ἢ γιὰ τὸν Θεό. Τὸ εἶναι εἶναι τὸ ἐγγύτατο. Ὅμως αὐτὴ ἡ ἐγγύτητα παραμένει ἀπώτατη γιὰ τὸν ἄνθρωπο»². Νὰ ὑποτάξουμε τὸ εἶναι σὲ νοητικὲς σχημα-τοποιήσεις, εἶναι κάτι πού μᾶς προσπορίζει πλασματικὲς βε-βαιότητες, μᾶς ἀποκόβει ὅμως ἀπὸ κάθε δυνατότητα πρόσβα-σης στὴ μεταφυσική. Ἀντίθετα, ἂν ἐπιμείνουμε στὴ διαφορὰ ὄντων καὶ εἶναι, στὴ συνεκδοχὴ φαινομενικότητας καὶ μη-δενὸς μέσα στὸν ἴδιο τὸν τρόπο τοῦ εἶναι, τότε τὸ μηδὲν ἀπο-δεῖχεται προϋπόθεση γιὰ νὰ παραμένει ἀνοιχτὸ καὶ ἀνυπό-τακτο στὴ νοησιαρχία τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ εἶναι. Δὲν ταυτί-ζεται πιά τὸ μηδὲν μὲ τὴν ἀνυπαρξία, δὲν εἶναι ὄριο τέλους ἢ

¹ Nietzsche II, σελ. 209-210.

² Über den Humanismus, Frankfurt (Klostermann - Verl.) 1947, σελ. 19-20.

στεγανότητας τῆς μεταφυσικῆς ἀναζήτησης. Τίθεται ὡς ὄριο μὴ περιοριστικὸ (ἀπεριόριστο ὄριο) τῆς σκέψης πού ἐπιμένει νὰ ἀπορεῖ¹.

Ὁ προσδιορισμὸς τοῦ μηδενὸς ὡς ἀπεριόριστου ὁρίου τῆς ἀπορητικῆς σκέψης ἐμφανίζεται ὡς ἀφετηρία μιᾶς ὄντολο-γίας πού προϋποθέτει τόσο τὴ θεϊστικὴ ὅσο καὶ τὴν ἀθεϊστικὴ στάση. Καὶ ἡ ἀποδοχὴ μιᾶς τέτοιας προϋπόθεσης δὲν σημαί-νει ἀδιαφορία σχετικὰ μὲ τὴν κατάφαση ἢ τὴν ἄρνηση τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ σημαίνει σεβασμὸ γιὰ τὰ ὅρια πού τίθενται στὴ σκέψη ὡς σκέψη². Ἐπομένως ὁ μηδενισμὸς, ὡς ἄρνηση τῆς ταύτισης εἶναι καὶ Θεοῦ (ἄρνηση ὑποταγῆς τους στὴ νοητι-κὴ σχηματοποίηση) ἢ καὶ ὡς ἀναφορὰ τοῦ Θεοῦ στὸ μηδὲν (μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀπροσδιοριστίας ἢ τοῦ κενοῦ πού παρα-μένει στὴ σκέψη ὅταν αὐτὴ ὀρίζει τὸν τρόπο τοῦ εἶναι) — ἕνας τέτοιος μηδενισμὸς μοιάζει περισσότερο «θεολογικὸς» ἀπὸ τὴ νοησιαρχικὴ μεταφυσικὴ ἢ τὴ χρησιμοθηρικὴ ἠθική. Ὡς ἀ-ναίρεση τῆς νοητικῆς ἀποκλειστικῆς κατάφασης καὶ τῆς πρα-κτικῆς ἀναγκαιότητας τοῦ Θεοῦ, ὁ μηδενισμὸς ἀντιπροσωπεύει μιὰ ριζοσπαστικὴ ἄρνηση τῶν «νοητῶν εἰδῶλων» τοῦ Θεοῦ, καὶ ὡς ἀπεριόριστο ὄριο τῆς ἀπορητικῆς σκέψης προσφέρει περισσότερες δυνατότητες γιὰ νὰ διασωθεῖ ἡ θεϊκότητα τοῦ Θεοῦ.

Μὲ αὐτὰ τὰ δεδομένα ὁ Χάιντεγгер φτάνει νὰ βεβαιώνει ὅτι ὁ μηδενισμὸς μπορεῖ νὰ ἔχει ὡς συνέπεια τόσο τὴν ἀπι-στία (μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἐκπτώσης ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ πίστη)

¹ Χαρακτηριστικὲς (ἐπιλεκτικὲς καὶ ἐνδεικτικὲς μόνο) διατυπώσεις τῶν συνολικῶν αὐτῶν θεωρήσεων βλ. στὰ βιβλία τοῦ HEIDEGGER: Einführung in die Meta-physik, Tübingen (Niemeyer) 1958, σελ. 24 κ.ε. — Sein und Zeit, § 44. — Holzwege, σελ. 244, 310, 311 — Zur Seinsfrage, Frankfurt (Klostermann) 1959, σελ. 33.

² ...aus der Achtung der Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind. Über den Humanismus, σελ. 37.

ὅσο καὶ τὸν ἴδιο τὸν χριστιανισμό¹. Μὲ ἄλλα λόγια, οἱ δύο ἐνδεχόμενες συνέπειες τοῦ μηδενισμοῦ εἶναι ἡ ἀποδοχὴ τῆς ἀπουσίας ἢ τῆς ἀγνωσίας τοῦ Θεοῦ. Ὁ Χάιντεγγερ ἔρχεται ἔτσι νὰ ἀναγνωρίσει, μὲ τὸν δικό του τρόπο, τὸν ἀποφατισμὸ τῆς καινοδιαθηκικῆς —τουλάχιστον— Θεολογίας.

Πρέπει νὰ γίνεται φανερό ἀπὸ τὰ προηγούμενα, ὅτι ὁ χαϊντεγγεριανὸς ἢ καὶ νιτσεικὸς μηδενισμὸς —πού μπορεῖ νὰ ἔχει ὡς συνέπεια τόσο τὴν ἀπιστίαν ὅσο καὶ τὸν ἴδιο τὸν χριστιανισμό— διαφέρει οὐσιαστικά ἀπὸ τὴ λεγόμενη «θεολογία τῶν ἀρνήσεων» (theologia negativa) τῆς δυτικο-ευρωπαϊκῆς παράδοσης. Ἐκεῖ δὲν εἶναι τὸ ὄν πού ὀρίζεται ἀπὸ τὸ ἐνδεχόμενο τοῦ μηδενὸς (τῆς μὴ-φανέρωσης), ἀλλὰ εἶναι τὸ μηδὲν πού ὀρίζεται ἀπὸ τὸ ὄν, ὡς τὸ ἀντίθετο τοῦ ὄντος, ἡ ἄρνηση τοῦ ὄντος, τὸ μὴ-ὄν. Ἡ ἄρνηση ἐκεῖ εἶναι ἡ ἀντιστροφή τῆς κατάφασης, δηλαδή ἕνας νοητικὸς καὶ πάλι καθορισμός. Κατάφαση καὶ ἄρνηση εἶναι οἱ μορφές τῆς κριτικῆς ἀπόφασης, εἶναι «λόγος ἀποφαντικός». Ἔτσι τὸ μηδὲν, ὡς ἀρνητικὴ ἔννοια, ἀντιστροφή τοῦ νοήματος τοῦ ὄντος, ἔχει ἐπίσης νοητικὴ προέλευση, εἶναι δημιούργημα τῆς νόησης «τὸ πιὸ ἀφηρημένο ἀπὸ τὰ ἀφηρημένα (das Abstrakteste des Abstrakten)»².

Ὅπως δὲ ποτε τὸ μηδὲν εἶναι τὸ μὴ-ὄν, τὸ μὴ ἀντι-κείμενο. Ἀλλὰ τίθεται ἀμέσως τὸ ἐρώτημα, ἂν αὐτὸ τὸ μὴ-ὄν, στὸ μέτρο πού «ὀρίζει ἀπεριόριστα» τὸν τρόπο τοῦ εἶναι, ἀπλῶς νοεῖται ἢ καὶ εἶναι μὴ-ὄν. Τὸ ἐρώτημα μένει ἀνοιχτό, ἂν αὐτὸ πού δὲν εἶναι ἀντι-κείμενο, καὶ δὲν θὰ γίνει ποτὲ ἀντι-κείμενο, εἶναι ἕνα Τίποτα.

¹ Holzwege, σελ. 204.

² Nietzsche II, σελ. 52.

Ἡ νοησιαρχικὴ μεταφυσικὴ ἔδωσε μιὰν εὐκολὴ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα θέτοντας τὸν διαζευτικὸ συλλογισμό: Ἡ τὸ μὴ-δὲν εἶναι τὸ ἀπόλυτο Τίποτα, ἢ πρέπει νὰ εἶναι ἕνα ὄν. Ἀλλὰ ἐπειδὴ ἐξ ὀρισμοῦ τὸ μὴδὲν ἀποκλείεται νὰ εἶναι ἕνα ὄν, ἄρα πρέπει νὰ εἶναι τὸ Τίποτα. Αὐτονόητα λοιπὸν καὶ ἀπόλυτα τὸ μὴδὲν ταυτίζεται μὲ τὸ Τίποτα καὶ ὡς ἀνύπαρκτο δὲν ἀποσπᾷ ἰδιαίτερη προσοχὴ γιὰ μελέτη. Ἄν τὸ μὴδὲν εἶναι τὸ Τίποτα, τὸ ἐξ ὀρισμοῦ ἀνύπαρκτο, τότε καὶ τὸ ὄν σὲ καμιά περίπτωση δὲν μπορεῖ νὰ ἐκπέσει στὸ μὴδὲν, καὶ ἐπομένως τὸ ἐνδεχόμενο τοῦ μηδενισμοῦ ἐκλείπει¹.

Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ ταύτιση τοῦ μηδενὸς μὲ τὸ Τίποτα ἀποκαλύπτει ἀμέσως τὸν ἀξιολογικὸ χαρακτήρα τῆς δυτικῆς μεταφυσικῆς. Τὸ ὄν, ὡς ἀντίθεση στὸ μὴ-ὄν, στὸ Τίποτα, προσλαμβάνει αὐτονόητα τὴν ἀξιολογικὴ ὑπεροχὴ τοῦ ὑπαρκτοῦ ἐναντι τοῦ ἀνύπαρκτου. Καὶ ἡ μὲν καταφατικὴ θεολογία ἐκλαμβάνει θετικὰ τὸν ἀξιολογικὸ χαρακτήρα τοῦ ὄντος καὶ ἀνάγεται στὴν ὑπέρτατη ἀξία ἢ Ἀρχὴ τοῦ ὄντως ὄντος. Ἡ δὲ θεολογία τῶν ἀρνήσεων, στὴν προσπάθειά της νὰ ἄρει τὸν ὄντικὸ χαρακτήρα τῆς Θεότητος, ἀποδέχεται ὡς ἄρνηση τὴν ἀξιολογικὴ ἀποτίμηση τοῦ ὄντος προκειμένου νὰ ἀναχθεῖ σὲ μιὰ ἀξιολόγηση τοῦ ὄντως ὄντος ὑπέρτερη τῶν ἀξιολογήσεων τοῦ ὄντος. Ἐπομένως ἡ διαφορὰ της ἀπὸ τὴν καταφατικὴ θεολογία δὲν ἔγκειται στὴν ἄρνηση οὔτε τῶν προϋποθέσεων, οὔτε τοῦ ὀργάνου (τῆς νόησης), οὔτε καὶ τῆς προοπτικῆς, εἶναι μόνον διαφορὰ παράλληλης μεθόδου. Ἄν ὁ Νίτσε προσδιορίζει τὸν μηδενισμό του ὡς «ἀνατροπὴ ὅλων τῶν ἀξιών», εἶναι γιὰ νὰ ἀρνηθεῖ ἀκριβῶς τὸ νοησιαρχικὸ ὑπόβαθρο κάθε ἀξιολογίας, δηλαδή τὴν ὑποκατάσταση τοῦ πραγματικοῦ ἀπὸ τὸ

¹ Nietzsche II, σελ. 53-54. — Was ist Metaphysik?, Frankfurt (Klostermann)

² 1965, σελ. 27.

ἀφρημένο ἐννόημα. Παραμένοντας δέσμια τῶν ἀξιολογικῶν ἀποτιμήσεων ἡ ἀντι-νοησιαρχικὴ μεταφυσικὴ ὁδηγεῖ στὸ ἔπακρο τῆς νοησιαρχίας — ὅπως καὶ ὁ ἀντι-μεταφυσικὸς ἄθεϊσμός ἀσχολεῖται περισσότερο μὲ τὸν Θεὸ καὶ ἀπὸ αὐτὸν τὸν θεῖσμό¹.

Β'. Ο ΑΠΟΦΑΤΙΣΜΟΣ ΩΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΑΓΝΩΣΙΑΣ

¹ Nietzsche II, σελ. 78.

1. Ἡ ἀπόφαση ὡς ἄρνηση καὶ ὡς παραίτηση

Ἡ ἄρνηση νὰ ἀποδώσουμε στὸν Θεὸ τοὺς προσδιορισμοὺς τοῦ ὄντος— ἄρνηση νὰ ὑποταχθεῖ ἡ πραγματικότητα τοῦ Θεοῦ καὶ ὁ τρόπος τοῦ εἶναι στὴ νοητικὴ σχηματοποίηση— ἔχει διατυπωθεῖ στὰ πλαίσια τῆς ἐκκλησιαστικῆς Θεολογίας τῆς ἐλληνικῆς Ἀνατολῆς δεκατέσσερις τουλάχιστον αἰῶνες πρὶν ἀπὸ τὸν Νίτσε καὶ τὸν Χάιντεγγερ. Συγκεκριμένα, στὶς συγγραφές τοῦ 5ου μ.Χ. αἰῶνα ποὺ μᾶς ἔχουν παραδοθεῖ μὲ τὸ ὄνομα τοῦ Διονύσιου Ἀρεοπαγίτη, μποροῦμε νὰ ἀναγνωρίσουμε ἓνα κορυφαῖο ὑπόδειγμα τῆς καθολικῆς τότε διαμορφωμένης στάσης τοῦ θεολογικοῦ ἀποφατισμοῦ¹.

Ἡ μελέτη τοῦ ἀποφατισμοῦ, ὡς γνωσιοθεωρητικῆς ὁδοῦ ἢ στάσης ποὺ χαρακτηρίζει τὴ σύνολη ἐκκλησιαστικὴ Παράδοση τῆς ἐλληνικῆς Ἀνατολῆς, θὰ ἀπαιτοῦσε μιὰ ξεχωριστὴ καὶ πολὺπλευρὴ διαπραγμάτευση. Καὶ ἡ τεκμηριωμένη ἐρμηνευτικὴ πρόσβαση στὰ κείμενα τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν Συγγραφῶν, ποὺ ἡ μελέτη τους ἔχει ἤδη ἀποδώσει μιὰ ὀγκώδη βιβλιογραφία, θὰ ἔπρεπε ἐπίσης νὰ ἀντιμετωπιστεῖ μὲ ξεχω-

¹ Βλ. ὑποσημείωση τῆς σελ. 19. — Γιά τὸ κατὰ πόσο οἱ Ἀρεοπαγιτικὲς Συγγραφές συνοψίζουν καὶ ἐκφράζουν τὴ σύνολη προγενέστερή τους πατερικὴ Παράδοση, βλ. Endre v. IVA'NKA, *Plato Christianus - Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln (Johannes - Verlag) 1964, σελ. 225 κ.έ. — W. VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo - Dionysius Areopagita*, Wiesbaden, 1958. — Gerhard PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München (Beck) 1977, ὅπου τεκμηριώνεται κυρίως ἡ κοινὴ βεβαιότητα τῆς μεταγενέστερης τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν πατερικῆς γραμματείας γιὰ τὴν κορυφαία θέση τοῦ Διονυσίου στὴ θεολογικὴ Παράδοση τῆς ἀδιαίρετης Ἐκκλησίας.

ριστή διατριβή. "Ομως τὸ θέμα μας ἐδῶ εἶναι —συγκεκριμένα καὶ εἰδικά— ὁ ἀποφατισμὸς τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν Συγγραφῶν ὡς χῶρος μιᾶς ἀπόπειρας διαλόγου μετὰ τὸν σύγχρονο εὐρωπαϊκὸ μηδενισμό. Ἐπομένως, ὡς πρὸς τὸν γενικότερο ἀποφατισμὸ τῆς ἐλληνικῆς θεολογικῆς παράδοσης καὶ σὲ σχέση μετὰ μιὰ συνολικὴ ἐρμηνεία τῆς ἀρεοπαγιτικῆς θεματικῆς, οἱ σελίδες ποὺ ἀκολουθοῦν ἔχουν μόνο ὑπαινικτικὸ - ἐνδεικτικὸ χαρακτήρα¹.

¹ Τὸ πρόβλημα, λ.χ., τῆς ἀκριβέστερης δυνατῆς χρονολόγησής ἢ τῆς ταυτότητος τοῦ συγγραφέα τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν, ὅπως καὶ ἡ συστηματικὴ ἀνάλυση τῆς θεματικῆς τους, δὲν εἶναι ἀντικείμενα ποὺ σχετίζονται μετὰ τοὺς στόχους αὐτῆς ἐδῶ τῆς συγγραφῆς. Ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴ χρονικὴ τους καταγωγή καὶ τὴν πνευματικὴ τους πατρότητα, οἱ Ἀρεοπαγιτικὲς Συγγραφές, στὴ μορφή μετὰ τὴν ὁποία ὡς σήμερα παραδίδονται, συνόψισαν τὶς θέσεις τοῦ θεολογικοῦ ἀποφατισμοῦ τῆς ἐλληνικῆς ἐκκλησιαστικῆς Παράδοσης. Αὐτὴ ἡ σύνοψη ἐνδιαφέρει ἐδῶ γιὰ τὶς συνέπειές της στὴ διαμόρφωση μιᾶς διαχρονικῆς θεολογικῆς συνείδησης τοῦ ἀνατολικοῦ χριστιανισμοῦ, καὶ ὅχι ὡς πρόβλημα ἱστορικο-φιλολογικῆς κριτικῆς προσέγγισης τῶν ἀρεοπαγιτικῶν κειμένων. Νὰ δοθεῖ ἓνα δεῖγμα ἢ μέτρο κρίσεως (ἔστω ἀφαιρητικὰ καὶ ὑπαινικτικὰ) τῶν προϋποθέσεων ἐκείνων ποὺ ἀπέκλεισαν ἀπὸ τὴ θεολογικὴ Παράδοση τῆς Ἀνατολῆς τὴν ἐμπλοκὴ στὸν προβληματισμὸ —κυρίως ἐν τῇ μεσαιωνικῇ Δύσει— γιὰ τὴ *ratio fide illustrata* (*intelligentia fidei* ἢ *intellectus fidei*), τὸν *modus ratiocinativus* ἢ *modus argumentativus*, ποὺ μετὰ τὴν αὐστηρὴ οἰκοδόμησιν τοῦ *fides-argumentum* «ἀναδείχνει» τὴ θεολογία σὲ *scientia* — *scientia Dei* ἢ *sacra scientia*. Στὴν προοπτικὴ αὐτὴ καὶ τὸ περίφημο «σκάνδαλον» τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν Συγγραφῶν, ἡ χρῆσις νεοπλατωνικῆς ὀρολογίας ἢ καὶ προβληματικῆς —ποὺ τόσο ἀπασχόλησε τὴν πλειοψηφία τῶν δυτικῶν μελετητῶν καὶ εὐαριθμοὺς ὀρθόδοξους— δὲν εἶναι δυνατόν νὰ τεθεῖ ἐδῶ ἐξ ὑπαρχῆς, ὅταν μάλιστα ἔχουν δοθεῖ στὸ θέμα αὐτὸ ἐμπεριστατωμένες ἀπαντήσεις. Καὶ μπορούμε νὰ θεωρήσουμε ὡς ἐπαρκὴ καταρχὴν τὴν ἀπάντησιν ποὺ διατυπώνει ὁ Vladimir LOS-SKY, στὸ βιβλίον τοῦ *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris (Aubier) 1944, σελ. 27 κ.ε. καὶ τὴν ἀκόμα ἐκτενέστερη διαπραγμάτευσιν τοῦ θέματος ἀπὸ τὸν Hugo BALL (ποιητὴ καὶ ζωγράφον, ἰδρυτὴ τοῦ Ντανταϊσμοῦ καὶ ἀργότερα ἐμπνευσμένο μελετητὴ τῆς ὀρθόδοξης ἐκκλησιαστικῆς Παράδοσης) ποὺ μᾶς ἔδωσε τὸ ὑποδειγματικὸ μελέτημα *Byzantinisches Christentum*, με εἰδικὸ κεφάλαιον γιὰ τὸν Ἀρεοπαγίτη (Einsiedeln, Benziger - Verlag, 1958, σελ. 65 κ.ε., 80, 106-108). Σίγουρα ὅμως ἡ πληρέστερη ὡς τώρα ἀπὸ ὀρθόδοξο σκοπὸν διαπραγμάτευσις τῶν σχέσεων τοῦ Ἀρεοπαγίτη μετὰ τὸν νεοπλατωνισμό καὶ εἰδικότερα μετὰ τὸν Πρόκλον γίνεται στὴ διατριβὴ τοῦ Λάμπρου ΣΙΑΣΟΥ, *Ἐραστές τῆς ἀλήθειας* - Ἐρευνα στὶς ἀφιετηρεῖς καὶ στὴ συγκρότησιν τῆς θεολογικῆς γνωσιολογίας κατὰ τὸν Πρόκ-

Θὰ μπορούσαμε νὰ ὀρίσουμε καταρχὴν τὸν ἀποφατισμὸ ὡς ὑπέρβασις τῶν ἀπαιτήσεων «ἀντικειμενικοῦ» καθορισμοῦ τῆς ἀλήθειας, ἄρνησις νὰ ἐξαντλήσουμε τὴν ἀλήθεια στὴ διατύπωσίν της. Ὑπέρβασις ἢ ἄρνησις δὲν σημαίνει ἐδῶ ἀπόρριψιν ἢ παραθεώρησιν τῶν γνωστικῶν δυνατοτήτων ποὺ ἀντιπροσωπεύει ἡ λογικὴ διατύπωσις τῆς γνώσης. Ὁ ἀποφατισμὸς δὲν ταυτίζεται μετὰ τὸν ἀνορθολογισμό, τὴν ἀδιαφορίαν γιὰ τοὺς κανόνες ὀρθότητος στὴ διατύπωσιν τῆς γνώσης — ἀφοῦ οἱ κανόνες αὐτοὶ ἀντιπροσωπεύουν τὴ δυνατότητα νὰ κοινοποιεῖται καὶ κοινωνεῖται ἡ γνώσις. Οὔτε μπορεῖ νὰ συγχέεται ὁ ἀποφατισμὸς μετὰ τὸν ἀτομοκεντρικὸ μυστικισμό, τὴν καταφυγὴν σὲ ἀκοινωνήτες συναισθηματικὰς βεβαιότητες. Ἡ ἀποφατικὴ ὁδὸς ἢ στάσις προϋποθέτει τὴν καταρχὴν ἀποδοχὴν τῶν μεθόδων τῆς φιλοσοφικῆς γνωσιολογίας —τὴν ἀποδοχὴν λ.χ. τόσο τῆς ὁδοῦ τῶν καταφάσεων ὅσο καὶ τῆς ὁδοῦ τῶν ἀρνήσεων— ὡς δυνατοτήτων ἐνδεχόμενης γνώσης. Ὁ τονισμὸς ἀκριβῶς τοῦ ἐνδεχομένου τῆς γνώσης διαφοροποιεῖ τὸν ἀποφατισμὸ ἀπὸ κάθε θετικισμό τῆς γνώσης, δηλαδὴ ἀπὸ κάθε μορφὴ ἀπολυτοποίησης κανόνων ἢ προϋποθέσεων γιὰ τὴν ὑποχρεωτικὴ ἐγκυρότητα τῆς γνωστικῆς διατύπωσης.

Ἡ καταρχὴν ἀποδοχὴ τῶν μεθόδων τῆς φιλοσοφικῆς γνωσιολογίας ἀπὸ τὸν θεολογικὸ ἀποφατισμὸ τῆς πρωτοχριστιαν-

κλο καὶ τὸν Διονύσιον Ἀρεοπαγίτη, Θεσσαλονίκη 1984 (δαιτυλογραφ. καὶ δυστυχῶς μετὰ τὸ ὄλεθρον γιὰ τὶς συνέπειές του στὴν ἐλληνικὴ γλώσσα μονοτονικὸ σύστημάς). Νομίζω ὅτι ἡ ἐργασία τοῦ Σιάσου ἀπαντᾷ μετὰ πληρότητα στὸ ἐρώτημα γιὰ τὶς ἐπιδράσεις τοῦ Πρόκλου στὸν Ἀρεοπαγίτη καὶ εἶναι ὑπόδειγμα ἐμπεριστατωμένης ἐρμηνευτικῆς, τεκμηριωμένης θεματικῆς ἀνάλυσης καὶ ὀρμότητος κριτηρίων. Τελικὰ, οἱ ἀπόψεις τῶν ὀρθόδοξων μελετητῶν γιὰ τὶς νεοπλατωνικὰς ἐπιδράσεις στὸν Ἀρεοπαγίτη θὰ μπορούσαν νὰ συνοψισθοῦν στὴν ἐπιγραμματικὴ διατύπωσιν τοῦ πρώτου σχολιαστοῦ τῶν ἀρεοπαγιτικῶν συγγραμμάτων, Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ: «Τὰ τῶν παρ' Ἑλλήσι φιλοσόφων σεμνὰ μετάγει ἐπὶ τὴν εὐσέβειαν ἀσφαλῶς... τὰς ἐκείνων ὀνοματοποιίας εἰς ὀρθότητα μεταφέρει» (Migne, P.G. 4, 388D - 392B).

νικῆς Παράδοσης, ἐπισημαίνει καὶ τὴν πραγματικὴ ἀφετηρία τῶν μεταγενέστερων (στὴ μεσαιωνικὴ Δύση) ἀποκλίσεων ἀπὸ αὐτὴ τὴν Παράδοση. Ἡ ἀπολυτοποίηση μιᾶς φυσικῆς θεολογίας (theologia naturalis) ὡς λογικῆς τῶν καταφάσεων καὶ μιᾶς ἀρνητικῆς θεολογίας (theologia negativa) ὡς λογικῆς τῶν ἀποφάσεων, ἀποκαλύπτει τὴν κρίση τοῦ θεολογικοῦ ἀποφατισμοῦ στὸν χῶρο τῆς δυτικῆς χριστιανοσύνης, δηλαδὴ τὴν ἱστορικὴ ἐξέλιξη τῶν γνωστικῶν δυνατοτήτων σὲ ἀποτελεσματικὲς μεθόδους πρόσβασης σὲ ὑποχρεωτικὲς ἀλήθειες.

Χαρακτηριστικὸ τῆς κοινῆς ἀφετηρίας εἶναι ὅτι τόσο ἡ ἐλληνικὴ - ἀνατολικὴ ἐμμονὴ στὸν πρωτοχριστιανικὸ ἀποφατισμό, ὅσο καὶ ἡ δυτικὴ - μεσαιωνικὴ ἀπόκλιση ἀπὸ αὐτόν, ἀντλοῦν τὴν κατοχύρωση ἢ διασάφηση τῆς γνωσιοθεωρητικῆς τους στάσης ἀπὸ τὸ βασικὸ κείμενο τοῦ ἀνατολικοῦ ἀποφατισμοῦ, τὶς Ἀρεοπαγιτικὲς Συγγραφές. Εἶναι φυσικὸ, ἐπομένως, ἀπὸ τὰ κείμενα τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν Συγγραφῶν νὰ ἀφορμᾶται καὶ κάθε ἐπανεξέταση τοῦ προβλήματος τῆς θεολογικῆς γνώσης.

Οἱ ἀντιπροσωπευτικότεροι ἀπὸ τοὺς λεγόμενους σήμερα «συστηματικούς» θεολόγους συμπίπτουν πράγματι στὴ διαπίστωση ὅτι ἡ δυτικὴ σχολαστικὴ καὶ νεοσχολαστικὴ θεολογία βασίστηκε στὶς Ἀρεοπαγιτικὲς Συγγραφές προκειμένου νὰ προσδιορίσει μιὰν ἀναλογικὴ δυνατότητα γνώσεως τοῦ Θεοῦ, μιὰ τριπλῇ ὁδὸ γνώσεως (via triplex): Τὴν ὁδὸ τῆς ἀφαίρεσης ἢ τῶν ἀρνήσεων (via negationis), τὴν ὁδὸ τῆς ὑπεροχῆς (via eminentiae) καὶ τὴν ὁδὸ τῆς αἰτίας ἢ τῶν καταφάσεων (via causalitatis ἢ affirmationis)¹.

¹ Βλ. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, τόμος I, München 1960, σελ. 306 κ.έ. — Karl BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, II 1, σελ. 390. — Χρ. ΑΝΔΡΟΥΤΣΟΥ, *Δογματικὴ*, Ἀθήναι 1907, σελ. 47 κ.έ. — Π. Ν. ΤΡΕΜΠΕΛΑ, *Δογματικὴ*, Ἀθήναι («Ζωή») 1959, σελ. 186 κ.έ.

Ὁ προσδιορισμὸς τῶν τριῶν αὐτῶν δυνατοτήτων τῆς γνώσης ἔχει τὴ θεωρητικὴ του ἀφορμὴ ἀπὸ τὴ διδασκαλία τοῦ Ἀριστοτέλη περὶ τῆς ἀναλογίας τοῦ ὄντος (analogia entis). Ὁ Ἀριστοτέλης χρησιμοποίησε τὴν ἔννοια τῆς ἀναλογίας γιὰ νὰ ὀρίσει τὸ ὄν ὡς ἐνότητα ἢ λόγος τῶν διαφορῶν¹: Ἡ ἀναλογία εἶναι μιὰ σχέση «κατὰ λόγον», ἀνιῶσα ἢ κατιῶσα, ποὺ προϋποθέτει ὁμοιότητες καὶ διαφορὲς τοῦ ὄντος ὡς πρὸς τὴ δεδομένη γνωστὴ οὐσία του. «Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως»². Τὸ ὄν, ὡς ἐνότητα τῶν διαφορῶν, προσδιορίζεται πάντοτε ἀναλόγως πρὸς μιὰ ἀρχὴ ποὺ εἶναι καθοριστικὴ κάθε διαφορᾶς στὴν ποιότητα, τὴν ποσότητα τὸν τόπο, τὸν χρόνον, τὴ σχέση, ἀλλὰ καὶ ἀναλόγως πάντοτε πρὸς τὴ δεδομένη οὐσία του — «κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον». Ὁ ἄνθρωπος λ.χ. καὶ τὸ ἄλογο ζῶον μετέχουν ἀπὸ κοινοῦ στὴν οὐσία τοῦ ἔμβριου ὄντος, καὶ αὐτὴ ἡ μετοχὴ προσδιορίζεται ἀπὸ ὁμοιότητες καὶ διαφορὲς σὲ σχέση ἀναλογικῇ.

Ὅμως ὁ Ἀριστοτέλης δὲν προεξέτεινε τὴ χρῆση τῆς ἀναλογίας προκειμένου νὰ προσδιορίσει καὶ τὴν ὄντοτητα τοῦ ὄντος, τὴ σχέση τοῦ ὄντος μὲ τὸ εἶναι. Πρῶτοι οἱ σχολαστικοὶ προχωροῦν σὲ μιὰ τέτοια προέκταση, καὶ χρησιμοποιοῦν τὴν ἀναλογικὴ συσχέτιση ὄντων καὶ εἶναι προκειμένου νὰ προσδιορίσουν τὸ εἶναι μὲ ἀφετηρίαν τὰ ὄντα, νὰ φτάσουν στὴ γνώση τοῦ Δημιουργοῦ (τοῦ ὄντως ὄντος), μέσω τῆς γνώσης τῶν δημιουργημάτων.

Κατὰ τοὺς σχολαστικούς, ὁ κόσμος ὡς δημιουργημὰ ἔχει ἀνά-λογον ὁμοιότητα πρὸς τὸν Δημιουργό, ὁμοιότητα ποὺ προϋποθέτει καὶ ἀναλογικὴ ἀνομοιότητα. Ὅ,τι ὀνομάζουμε

¹ Βλ. μιὰ ἐκτενέστερη διαπραγμάτευση στὸ βιβλίο μου *Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως* III 3: Περὶ ἀναλογίας καὶ ἱεραρχίας, ἰδιαίτερα τὶς §§ 70β καὶ 70γ.

² *Metὰ τὰ φυσικά* Γ2, 1003a, 33.

«υπερβατικότητα» τοῦ Θεοῦ, εἶναι μιὰ «υπέρβαση» τῶν κατηγοριῶν ποὺ προσδιορίζουν τὴ φυσικὴ πραγματικότητα, ἀλλὰ αὐτὴ ἡ υπέρβαση προϋποθέτει μιὰν ἀναλογικὴ ὅπωςδὴποτε ἀνομοιότητα Θεοῦ καὶ κόσμου. Ἡ τέταρτη σύνοδος τοῦ Λατερανοῦ (1215) υἱοθέτησε καὶ ἐπισημοποίησε τὴ διατύπωση ὅτι ἀνάμεσα στὸν Δημιουργὸ καὶ στὰ δημιουργήματα δὲν εἶναι δυνατό νὰ προσδιοριστεῖ μιὰ σημαντικὴ ὁμοιότητα, χωρὶς νὰ προϋποτίθεται μιὰ ἀκόμα μεγαλύτερη ἀνομοιότητα (: Quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda)¹. Ἔτσι, ἡ ἀρχὴ τῆς ἀναλογίας ἐπιτρέπει στοὺς σχολαστικοὺς νὰ προσδιορίζουν τὴν ἀνομοιότητα ὡς ποσοτικὴ ἀρνητικὴ διαφορά πρὸς τὴν ἀναλογικὴ ὁμοιότητα, ἐπομένως ὡς μέγεθος ἀναλογικὰ κατανοητό.

Ἄς δοῦμε ὅμως τώρα πῶς διατυπώνεται στὶς Ἀρεοπαγιτικές Συγγραφές ἡ δυνατότητα τῆς ἀναλογικῆς γνώσης τοῦ Θεοῦ. Τὸ κρίσιμο ἀπόσπασμα, ποὺ συχνὰ ἐπικαλοῦνται οἱ σχολαστικοί, εἶναι τὸ ἀκόλουθο:

«Ἐπὶ τούτοις ζητῆσαι χρὴ, πῶς ἡμεῖς Θεὸν γινώσκουμεν, οὐδὲ νοητόν, οὐδὲ αἰσθητόν, οὐδέ τι καθόλου τῶν ὄντων ὄντα. Μήποτε οὖν ἀληθὲς εἶπεῖν, ὅτι Θεὸν γινώσκουμεν οὐκ ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως, (ἄγνωστον γὰρ τοῦτο, καὶ πάντα λόγον καὶ νοῦν ὑπεραῖρον)· ἀλλ' ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως, ὡς ἐξ αὐτοῦ προβεβλημένης, καὶ εἰκόνας τινὰς καὶ ὁμοιώματα τῶν θείων αὐτοῦ παραδειγμάτων ἐχούσης, εἰς τὸ ἐπέκεινα πάντων ὁδοῦ καὶ τάξει κατὰ δύναμιν ἀνειμεν ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ, καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ»².

¹ DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, 1973, σελ. 262 (806).

² Περὶ θείων ὀνομάτων 7, III, Migne P.G. 3, 869CD - 872A — Νεοελληνικὴ μετάφραση: «Κοντὰ σ' αὐτὰ πρέπει νὰ ἀναζητήσουμε, πῶς ἡμεῖς ἔχομε γνώση τοῦ

Καταρχὴν στὸ ἀπόσπασμα αὐτὸ ἀποκλείεται ἀπερίφραστα ἡ δυνατότητα νὰ γνωρίσει ὁ ἄνθρωπος τὸν Θεὸ κατὰ τὴ φύση ἢ οὐσία Του. Ἡ φύση ἢ οὐσία τοῦ Θεοῦ υπέρβαίνει τὴν ἀντιληπτικότητα τοῦ νοῦ καὶ τῶν αἰσθήσεων τοῦ ἀνθρώπου, γιὰτὶ υπέρβαίνει καὶ κάθε ἀναλογικὴ συσχέτιση μὲ ὅποιοδὴποτε ὑπαρκτό. (Δὲν ὑπάρχουν ὁμοιότητες —ἀφετηρίες ἀναλογικοῦ συσχετισμοῦ τῆς οὐσίας τῶν ὄντων καὶ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ— ποὺ νὰ προϋποθέτουν καὶ νὰ συνιστοῦν ἀναλογικὲς ἀνομοιότητες. Ἀκόμα καὶ οἱ στερητικοὶ προσδιορισμοί, ὅπως: ἄκτιστος, ἄχρονος, ἀδιάστατος, κλπ., κατανοοῦνται ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο μόνο ὡς νοηματικὲς ἀντιθέσεις στὸ κτιστό, τὸ χρονικό, τὸ διαστατό, κλπ., χωρὶς νὰ μποροῦν νὰ κάνουν προσιτὸ στὴν ἀνθρώπινη ἀντιληπτικότητα ἓνα εἶδος ὑπάρξεως ποὺ διαφεύγει ἀπὸ τίς προϋποθέσεις μὲ τίς ὁποῖες ἡ ἀνθρώπινη ἐμπειρία κατανοεῖ τὴν ὑπαρξή.) Εἶναι λοιπὸν ἀδύνατο νὰ γνωρίσουμε τὸν Θεὸ κατὰ τὴν οὐσία ἢ φύση του, ἀφοῦ δὲν μποροῦμε νὰ ὑποτάξουμε τὴ θεία (ἄκτιστη) οὐσία ἢ φύση στὴ σημαντικὴ τοῦ λόγου καὶ στὸ καταληπτὸν τοῦ νοήματος.

(Σχολιάζοντας ὁ Μάξιμος Ὁμολογητὴς τὸν Ἀρεοπαγίτη σημειώνει ὅτι ἀκόμα καὶ ὁ ὅρος φύσις μόνο καταχρηστικὰ χρησιμοποιεῖται προκειμένου περὶ τοῦ Θεοῦ, ἀφοῦ ὁ Θεὸς εἶναι πέρα ἀπὸ ὅ,τιδὴποτε θὰ μποροῦσε νὰ σημάνει ὁ ὅρος φύση ἢ οὐσία. Μόνο μὲ τὴ σάρκωση καὶ ἐνανθρώπισή του τὸ Πρόσωπο τοῦ Θεοῦ Λόγου μετέχει φύσεως: «Ὁρᾷς πῶς φησιν,

Θεοῦ, ἐνῷ δὲν ὑπόκειται οὔτε στὴ νόηση οὔτε στὴν αἴσθηση, οὔτε εἶναι γενικὰ κάποιο ἀπὸ τὰ ὄντα. Μήπως λοιπὸν εἶναι ἀληθινὸ νὰ ποῦμε ὅτι τὸ Θεὸ δὲν τὸν γνωρίζομε ἀπὸ τὴ φύση του — τοῦτο εἶναι ἄγνωστο καὶ ξεπερνᾷ κάθε λογικὴ καὶ κάθε νόηση. Ἀλλὰ ἀπὸ τὴ διάταξη ὅλων τῶν ὄντων, ἐπειδὴ ἀπὸ αὐτὸν ἔχει τακτοποιηθεῖ καὶ ἔχει κάποιες εἰκόνες καὶ κάποια ὁμοιώματα τῶν θείων παραδειγμάτων, ἀνεβαίνομε προχωρητικὰ καὶ μὲ τάξη, κατὰ τὴ δύναμή μας, στὸ πέρα ἀπὸ τὰ πάντα, μέσα στὴν ἀφαίρεση καὶ τὸ ξεπέρασμα τῶν πάντων καὶ μέσα στὴν αἰτία ποὺ ἐνώνει τὰ πάντα». ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ Ἀρεοπαγίτη, *Περὶ θείων ὀνομάτων*, μετάφραση: Ἰγνάτιος ΣΑΚΑΛΗΣ, Ἀθήνα (Ἐκδ. Παπαζήση) 1978, σελ. 113.

ἐπειδὴ καὶ ἕως φύσεως ἐλήλυθε· φύσεως μὲν τῆς ἡμετέρας νόησον· καὶ ὅτι τὸ φύσεως οὐ καλῶς λέγομεν ἐπὶ Θεοῦ· ἰδοὺ γὰρ πῶς φησιν, ἕως φύσεως κατῆλθε, τουτέστιν, ἕως ἐκείνου ἐφθασε τοῦ ἀτιμότερου, καὶ οὐπὲρ αὐτὸς οὐκ ἐκέκτετο»¹. Ἡ ἀναφορὰ στὴ «φύση» τοῦ Θεοῦ ὑποτάσσει τὴ Θεότητα στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἀντιλαμβανόμαστε τὶς κτιστὲς ὀντότητες — ὁ ὅρος φύση (ἀπὸ τὸ φύεσθαι-γίγνεσθαι) ἔχει γιὰ τὴν ἀνθρώπινη ἀντίληψη πάντοτε ὄντικὸ καὶ κτιστὸ χαρακτήρα. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὸν ὅρο οὐσία: «Πάσης οὐσίας ὑπέγκειται ὁ Θεός, οὐδὲν τι τῶν ὄντων ὦν, ἀλλ' ὑπὲρ τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ τὰ ὄντα»². Ἡ μόνη δυνατότητα γιὰ τὸν ἄνθρωπο νὰ γνωρίσει τὸν Θεό, εἶναι κατὰ τὸν Μάξιμο ἡ πρόσβαση ὅχι στὴ θεία φύση ἢ οὐσία, ἀλλὰ στὸ ἀποτέλεσμα τῆς συνεκτικῆς καὶ προνοητικῆς δυνάμεως τοῦ Θεοῦ: «Οὐδενὶ λόγῳ ἢ νοήματι καὶ πράγματι ἔχει τὸ Θεῖον τὴν πρὸς τὰ ὄντα σχέσιν τε καὶ κοινωνίαν, ἀλλ' ἔστι πάντῃ καὶ κατὰ πάντα ὑπερηρμένον, μόνῳ τῷ συνέχειν καὶ προνοεῖσθαι τούτων ἐφαπτόμενον, ὡς ἂν τις εἴποι»³.)

Ἀπομένει λοιπὸν ὡς καταρχὴν ὁδὸς γνώσεως τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, τὸ προσεὶ τὴν ἀνθρώπινη ἀντιληπτικὴ ἱκανότητα ἀποτέλεσμα τῆς δημιουργικῆς ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ, δηλαδή, «ἡ πάντων τῶν ὄντων διάταξις, ὡς ἐξ αὐτοῦ προβεβλημένη». Ὅχι τὰ ὄντα, καθεαυτὰ (ὡς ὑπαρκτικὸ γεγονός), ὅχι τὸ εἶναι τῶν ὄντων, ἀλλὰ μόνον ὁ τρόπος, μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι τὰ ὄντα μπορεῖ νὰ ὁδηγήσει στὴν πιστοποίηση τοῦ Θεοῦ ἐκεῖνον ποὺ θέλει νὰ προχωρήσει μὲ συμπερασματικὲς κρίσεις στὴν ψηλάφηση τῆς αἰτίας τῶν πάντων. Ἡ δυνατότητα

¹ Σχόλια εἰς τὸ *Περὶ θείων ὀνομάτων*, Migne P.G. 4, 229C. (Στὸ ἐξῆς: Σχόλια).

² Σχόλια, 188 A.

³ Σχόλια, 321 B.

ἀναφέρεται σὲ μιὰ ἐνδεχόμενη ἐπιλογὴ καὶ δυναμικὴ κατεύθυνση («κατὰ δύναμιν ἀνείμεν») καὶ ὅχι σὲ μιὰ ἀντικειμενικὴ βεβαιότητα. Μὲ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο «πᾶς οἶκος» μαρτυρεῖ τὴν «ὕπό τινος» κατασκευὴ του¹, τὴ φροντίδα τοῦ κατασκευαστῆ, τὴν καλαισθησίαν καὶ τὴν ἀγάπην, τὴ νοημοσύνη καὶ τὴν ἱκανότητα —προδίδει δηλαδή τὶς προσωπικὲς ἰδιότητες τοῦ κτίτορα, ἀλλὰ τίποτε ἀπὸ τὴ φύση ἢ οὐσία του (ἀφοῦ τὸ κτίσμα εἶναι ἄλλης, διαφορετικῆς οὐσίας ἀπὸ τὸν κτίτορα) — μὲ τὸν ἴδιο τρόπο εἰκονίζουν καὶ τὰ ὄντα τὸν δημιουργὸ Θεό.

Ὑπάρχει ἐπομένως μιὰ ἀναλογικὴ σχέση τοῦ Θεοῦ ὡς δημιουργοῦ μὲ τὰ ὄντα ὡς δημιουργήματα, ὅμως ἡ σχέση αὕτη συνιστᾷ ὅχι προσδιορισμὸ τοῦ θείου εἶναι (τῆς οὐσίας ἢ φύσης τοῦ Θεοῦ), ἀλλὰ εἰκονισμὸ² τῆς ἐτερότητας τῶν θείων προσωπικῶν ἰδιωμάτων — τῶν «θείων παραδειγμάτων», ὅπως λέει ὁ Ἀρεοπαγίτης. Καὶ «παραδείγματά φαμεν εἶναι τοὺς ἐν Θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιοὺς καὶ ἐνιαίως προϋφεστῶτας λόγους,

¹ Πρβλ. *Εβρ.* 3, 4: Πᾶς οἶκος κατασκευάζεται ὑπὸ τινος, ὁ δὲ τὰ πάντα κατασκευάσας Θεός.

² Ὑπάρχουν δυὸ σημασίες τῆς ἐλληνικῆς λέξης εἰκόνα: μιὰ ἀρχαιοελληνικὴ καὶ μιὰ βιβλική - ἰουδαιοχριστιανική. Ἡ πρώτη εἶναι ἀναλογικὴ, ἔχει τὴν ἐτυμολογικὴ τῆς προέλευση ἀπὸ τὸ ρῆμα εἴκω, εἶκα καὶ σημαίνει ὁμείωμα, ἀπεικασμα, ἀναπαράσταση, ἀναλογικὴ ἀποτύπωση τῆς μορφῆς. Ἡ δεύτερη σημασία ξεκινᾷ ἀπὸ τοὺς Ἑβραϊκούς μεταφραστές τῆς Π.Δ., ποὺ ἀπέδωσαν μὲ τὴν ἐλληνικὴ λέξη εἰκόνα τὸ ἑβραϊκὸ *tselém*, δηλαδή τὴν ἐννοία τῆς ἐμφάνισης, ἀντιπροσώπευσης, τῆς ἰσοτιμίας ἢ τοῦ ὑποκατάστατου (βλ. W. EICHRÖDT, *Theologie des Alten Testaments*, Teil 2/3, Stuttgart 1961, σελ. 79). Ἡ πατερικὴ γραμματεία χρησιμοποιοῖ τὶς λέξεις εἰκόνα - εἰκονισμὸς μὲ τὴ δεύτερη αὕτη σημασία, ποὺ διασώζει ἐπίσης μιὰν ἀνα-λογικὴν σχέσιν τῆς ἀπεικονισματικῆς μορφῆς μὲ τὴν εἰκονιζόμενην πραγματικότητα. Μόνον ποὺ ἐδῶ ἡ ἀναλογία δὲν ἐξαντλεῖται στὴν ἀναλυτικὴ - νοητικὴ ἢ τὴ μορφικὴ ἀντιστοιχία, ἀλλὰ σὲ μιὰ σχέση λόγων: Στὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπινου λόγου νὰ συναντήσῃ καὶ νὰ φανερώσῃ λογικὰ (δηλαδή νὰ κάνει μεθεκτὸ) τὸν λόγο τῆς πραγματικότητος — τὸν λόγο τῆς προσωπικῆς Ἑνέργειας τοῦ Θεοῦ, τὸν «πεπραγμένο» λόγο τὸν λόγο «πράγμα» (βλ. *Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως*, §§ 61-69).

οὗς ἡ θεολογία προορισμὸς καλεῖ, καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελη-
ματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικὰ, καθ' οὗς ὁ ὑπε-
ρούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν»¹.

Τὰ θεῖα «παραδείγματα» (ἢ «προορισμοί» ἢ «τῶν ὄντων οὐσιοποιοὶ καὶ ἐνιαίως προϋφαστῶτες λόγοι») δὲν ἀνήκουν σὲ ὅ,τι καταχρηστικὰ θὰ ὀνομάζουμε οὐσία ἢ φύση, τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ στὴν ἐνεργητικὴ φανέρωση τῆς θείας ὑπαρξῆς, δηλαδὴ σὲ ὅ,τι ὀνομάζουμε θεῖες Ἐνέργειες. Καὶ ὁ λόγος τῶν ὄντων (ὁ λόγος-τρόπος «τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως») εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα αὐτῶν τῶν θείων Ἐνεργειῶν, γι' αὐτὸ καὶ λει-
τουργεῖ ὡς εἰκόνα τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας τοῦ θείου δη-
μιουργικοῦ λόγου. Δὲν ταυτίζεται ὁ λόγος τῆς κοσμικῆς ἁρμο-
νίας καὶ σοφίας μὲ τὴν θεία θελητικὴ καὶ οὐσιοποιὴ ἐνέργεια,
ὅπως δὲν ταυτίζεται καὶ ἡ θέληση ἢ «ἐμπνευση» τοῦ τεχνίτη
μὲ τὸ ἔργο του στὸ ὁποῖο αὐτὴ ἡ θέληση καὶ ἐμπνευση ἀποτυ-
πώνεται. Ὅμως μέσω τοῦ λόγου τῶν δημιουργημάτων μπο-
ροῦμε νὰ γνωρίσουμε τὴν ἐτερότητα τῆς προσωπικῆς ἐνέργειας
τοῦ Δημιουργοῦ (ὅπως ἀναγνωρίζουμε τὸν συγκεκριμένο μου-
σουργὸ μέσω τῆς ἐτερότητας τῆς μουσικῆς του δημιουργίας,
ἢ τὸν συγκεκριμένο ζωγράφου μέσω τῆς ἐτερότητας τῶν πινά-
κων του).

Ὁ λόγος-τρόπος «τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως», λό-
γος σοφίας καὶ κάλλους, λειτουργεῖ ὡς εἰκόνα γιὰ νὰ ἀναχθεῖ
καὶ νὰ μεθέξει ὁ ἄνθρωπος «εἰς τὸ ἐπέκεινα πάντων» — νὰ
τοῦ γίνῃ γνωστὴ καὶ μεθεκτὴ ἡ ἐτερότητα τῆς θείας προσω-
πικῆς ἐνέργειας. Ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἡ ἀναγωγή μέσω τῆς εἰκό-

¹ *Περὶ θείων ὀνομάτων* 5, VIII, Migne P.G. 3, 821 C. — Νεοελλην. μτφρ. Ι. ΣΑΚΑ-
ΛΗ: «Παραδείγματα λέμε πῶς εἶναι οἱ λόγοι τῶν ὄντων πού δίνουν οὐσία στὰ
ὄντα καὶ προϋπάρχουν μέσα στὸν Θεὸ ἐνιαῖα καὶ πού ἡ θεολογία τοὺς ἀποκαλεῖ
προορισμοὺς καὶ θελήματα θεῖα καὶ ἀγαθὰ πού ξεχωρίζουν τὰ ὄντα καὶ τὰ δη-
μιουργοὺν καὶ σύμφωνα μὲ αὐτοὺς ὁ ὑπερ-οὐσίος ἔχει προορίσει καὶ δημιουργή-
σει τὰ ὄντα» (σελ. 103).

νας θὰ γίνῃ «ὁδῶ καὶ τάξει», προϋποθέτει δηλαδὴ μιὰν ἀνα-
λογικὴ μετάβαση («ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ καὶ
ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ») ἀπὸ τὸν λόγο τῶν ὄντων στὸν λόγο τῶν
θείων «παραδειγμάτων». Ἡ ἀνα-λογικὴ μετάβαση εἶναι ἓνα
εἶδος «συνεργείας» τοῦ ἀνθρώπινου λόγου, συνεργασίας πού
ἐκφράζει τὴ θέληση τοῦ κτιστοῦ ἀνθρώπου νὰ συναντήσῃ καὶ
γνωρίσῃ τὸν λόγο τῆς θείας δημιουργικῆς θέλησης καὶ ἐνέρ-
γειας.

Ἔτσι, μὲ τὴν παρεμβολὴ τῆς εἰκόνας στὴν ἐκδοχὴ τῆς ἀνα-
λογίας, ἡ ὁδὸς τῆς ἀφαίρεσης, τῆς ὑπεροχῆς καὶ τῆς αἰτίας
διασώζει τόσο τὴ γνωστικὴ μεθοδικότητα τῆς ἀναλογικῆς
ἀναγωγῆς, ὅσο καὶ τὴ θελητικὴ δυνατότητα. Δυνατότητα ση-
μαίνει τὴν προσωπικὴ ἐτοιμότητα πρόσβασης στὴν ἀναλο-
γικὴ γνώση, δηλαδὴ ἓναν παράγοντα πού δὲν καθορίζεται ἀπὸ
ἀντικειμενικὲς ἀναγκαιότητες καὶ ἐπομένως ἐμποδίζει τὴν
αὐτονόμηση καὶ ἐπιβολὴ τῆς μεθόδου ὡς ἀποδεικτικῆς ὁδοῦ.

Ταυτόχρονα, ὁ εἰκονισμὸς, ὡς ἀνα-λογικὴ πρόσβαση στὴν
ἐτερότητα-μοναδικότητα μιᾶς δημιουργικῆς ἐνέργειας (καὶ
ὅχι ὡς νοηματικὴ σύγκριση ἰδιωμάτων καθοριστικῶν τῆς οὐ-
σίας) ἀποκλείει τὴν ἐκδοχὴ τοῦ Θεοῦ ὡς ἀντικειμένου τῆς διά-
νοιας — δηλαδὴ ὡς ὄντος πού ὑπόκειται στοὺς προσδιορισμοὺς
τῆς ἀνθρώπινης ἐπιστήμης. Κατὰ τὶς Ἀρεοπαγιτικὲς Συγ-
γραφές, κανένα ὑπαρκτικὸ κατηγορήμα, ἀλλὰ οὔτε καὶ τὰ
«πνευματικότερα» ἀπὸ τὰ ἰδιώματα τῆς ἀνθρώπινης οὐσίας ἢ
φύσης δὲν μποροῦν νὰ ἀποδοθοῦν στὸν Θεὸ ὡς καθορισμοὶ τῆς
οὐσίας Του. «Τὴν ὑπερουσιότητα τὴν θεαρχικὴν ὅ,τι ποτὲ ἐστὶν
ἢ τῆς ὑπεραγαθότητος ὑπερύπαρξιν, οὔτε ὡς λόγον, ἢ δύνα-
μιν, οὔτε ὡς νοῦν, ἢ ζωὴν, ἢ οὐσίαν ὑμνῆσαι θεμιτὸν οὐδενὶ
τῶν ὅσοι τῆς ὑπὲρ πᾶσαν ἀλήθειαν ἀληθείας εἰσὶν ἐρασταί»¹.

¹ *Περὶ θείων ὀνομάτων* 1, V, 593 C. — Νεοελλην. μτφρ. Ι. ΣΑΚΑΛΗ: «Τὴ θεαρ-
χικὴ ὑπερ-ουσιότητα, ὅ,τι καὶ νὰ ᾖ καὶ ἡ ὑπερ-ὑπαρξὴ τῆς ὑπερ-αγαθότητος, δὲν

Οι κατηγορίες με τις οποίες προσδιορίζουμε τὸ ὑπαρκτικὸ γεγονός ἢ τις ἐκφάνσεις αὐτοῦ τοῦ γεγονότος (οὐσία, ὕπαρ-ξη, λόγος, δύναμη, ἀγαθότητα, νοῦς, ζωή, κίνηση, φανέρωση κλπ.) δὲν ἐπαρκοῦν γιὰ νὰ συγκροτήσουν ἀναλογικὴ σχέση ὁμοιοτήτων καὶ διαφορῶν πρὸς τὴν «ὕπὲρ πᾶσαν ἀλήθειαν» ἀλήθεια. Ἡ διάνοια μπορεῖ νὰ συλλάβει καὶ ὁ λόγος μπορεῖ νὰ ἐκφράσει ὑπαρκτικὲς ὁμοιότητες ἢ διαφορὰς μεταξὺ τῶν ὄντων ἐφ' ὅσον τὰ ὄντα ἀληθεύουν (προκύπτουν στὴν ἀλήθεια). Δὲν εἶναι ὅμως δυνατό νὰ συλληφθεῖ νοητικὰ καὶ νὰ ἐκφραστεῖ λογικὰ ἢ πραγματικότητα πέρα ἀπὸ τὰ ὄντα, ἢ πραγματικότητα ποὺ δὲν ἀληθεύει — «ἦν οὔτε ἐννοῆσαι δυνατόν, οὔτε εἰπεῖν, οὔτε ὅλως πως θεωρῆσαι, διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ἐξηρημένην εἶναι, καὶ ὑπεράγνωστον»¹. Ἡ διάνοια καὶ ὁ λόγος δὲν μποροῦν νὰ ὑπερβοῦν, μποροῦν μόνο νὰ πιστοποιήσουν αὐτὴ τὴν ἀδυναμία με τὸν ἀπλὸ συλλογισμό ὅτι ἡ πραγματικότητά ἢ πέρα ἀπὸ τὰ ὄντα πρέπει νὰ εἶναι ὀλοκληρωτικὰ ἀνόμοια πρὸς τὰ ὄντα γιὰ νὰ εἶναι πέρα ἀπὸ τὰ ὄντα, καὶ αὐτὴ ἡ ἀπόλυτη ἀνομοιότητα ἀποκλείει κάθε συγκριτικὴ γνώση. «Εἰ γὰρ αἱ γνώσεις πᾶσαι τῶν ὄντων εἰσὶ, καὶ εἰς τὰ ὄντα τὸ πέρας ἔχουσιν, ἡ πάσης οὐσίας ἐπέκεινα καὶ πάσης γνώσεώς ἐστιν ἐξηρημένη»².

Ἐπομένως ὅ,τι προσδιορίζεται κατὰ λόγον εἶναι ἡ ἀπόλυτη ἀνομοιότητα τοῦ Θεοῦ ὡς πρὸς κάθε ὑπαρκτό — «αὐτὴ γὰρ ἡ Θεολογία τὸ ἀνόμοιον αὐτὸν εἶναι πρεσβεύει, καὶ τοῖς πᾶσιν ἀσύντακτον, καὶ ὡς πάντων ἕτερον, καὶ τὸ δὴ παραδο-

εἶναι θεμιτὸ οὔτε ὡς λόγῳ ἢ σκέψῃ, οὔτε ὡς νοῦ ἢ ζωῇ ἢ οὐσίᾳ κανέναν ἀπὸ τούτων ἐραστές τῆς πέρα ἀπὸ κάθε ἀλήθειας ἀλήθειας νὰ τὴν ὑμνήσῃ» (σελ. 29).

¹ *Περὶ θείων ὀνομάτων* 1, IV, 592 D — Νεοελλην. μτφρ. I. Σ.: «...ποὺ δὲν μποροῦμε οὔτε νὰ τὴ σκεφθοῦμε οὔτε νὰ τὴν ἐκφράσομε οὔτε καθόλου νὰ τὴ θεωρήσομε, ἐπειδὴ εἶναι χωριστὴ ἀπὸ ὅλα καὶ ὀλότεια ἀγνωστή».

² *Περὶ θείων ὀνομάτων* 1, IV, 593 A.

ξότερον, ὅτι μηδὲ εἶναι τι ὅμοιον αὐτῷ φησιν»¹. Ὁ προσδιορισμὸς τῆς ἀνομοιότητος γίνεται κατὰ λόγον, «τὸν τῆς ἀποφάσεως λόγον» — με τὸν ὁποῖο «καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φαμεν» (Ἀριστοτέλης)² — ἀλλὰ ἡ ἀναγνώριση τῆς ἀνομοιότητος πρὸς τὸ ὄν δὲν εἶναι προσδιοριστικὴ καὶ τῆς «οὐσίας» τοῦ μὴ ὄντος. Στὴν περίπτωσι τοῦ Θεοῦ προσδιορίζουμε με τὸν λόγο τὴν ἀπόλυτη ἀνομοιότητά Του πρὸς κάθε ὑπαρκτό, χωρὶς νὰ περιορίζουμε τὴν ἀνομοιότητα σὲ ἀπλὴ νοηματικὴ ἀντίθεση πρὸς τὸ ὑπαρκτό, νὰ τὴν ἐκδεχόμαστε ὡς ἀνυπαρξία ἢ τίποτε. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Μάξιμος Ὁμολογητὴς παρατηρεῖ — σχολιάζοντας πάντοτε τὸν Ἀρεοπαγίτη — πῶς «ὁ Θεὸς καὶ ὄν λέγεται, καὶ μὴ ὄν, ὡς οὐδὲν ὄν τῶν ὄντων, ἀλλ' ὑπερῤῥημένος ἀγνώστως τῶν ἀπάντων· οὐ γὰρ ἐστὶ τι τὸ γινώσκον κατὰ τί οὐδὲν ἐστὶν ὁ Θεός»³.

Ἡ εἰκονολογικὴ χρῆσις τῆς ἀναλογικῆς μεθόδου μᾶς ἐπιτρέπει τὴ γνωστικὴ πρόσβασι στὴν πραγματικότητα τοῦ Θεοῦ μέσω τῶν προσδιορισμῶν τόσο τοῦ ὄντος ὅσο καὶ τοῦ μὴ ὄντος — δηλαδὴ μέσω μιᾶς παραίτησης ἀπὸ κάθε ἀπαίτησι νὰ ὑποτάξουμε τὴ γνώσι τοῦ Θεοῦ μόνο στὴ νοηματικὴ-λογικὴ ἀντίθεσι. Ἡ πραγματικότητά τῶν νοητῶν, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Ἀρεοπαγίτης, παραμένει ἀπροσδιόριστὴ ἀπὸ μόνο τὸν λόγο τῆς ἀντιθετικῆς σχέσεως πρὸς τὰ αἰσθητά, καὶ ἡ ἀπλότητά τῶν ἀπλῶν καὶ μὴ περιορισμένων σὲ τύπους πραγματικοτήτων δὲν προσδιορίζεται οὐσιαστικὰ ἀπὸ τὸν λόγο τῆς ἀντιθετικῆς σχέσεως πρὸς τὰ πλάσματα καὶ τοὺς τύπους, οὔτε ἡ ἀσχημάτιστὴ ἀμορφία τῶν ἀσωμάτων ἀπὸ τὸν λόγο τῆς ἀντι-

¹ *Περὶ θείων ὀνομάτων* 9, VII, 916 A. — Νεοελλην. μτφρ. I. Σ.: «Καὶ ἡ Θεολογία διδάσκει ὅτι αὐτὸς εἶναι ἀνόμοιος ὡς ἀσυμβίβαστος με ὅλα, ἐπειδὴ εἶναι καὶ ἀπὸ ὅλα ἕτερος καὶ, ἀκόμα ποὺ εἶναι καὶ τὸ πῶς παρὰ δόξῳ, μᾶς λέει πῶς μήτε ποὺ ὑπάρχει κάτι ὅμοιόν του» (σελ. 129).

² *Μετὰ τὰ φυσικά* Γ2, 1003 b 10.

³ *Σχόλια*, Migne P.G. 4, 256 A.

θετικῆς σχέσης πρὸς τὰ σχήματα καὶ τὰ μορφοποιημένα σώματα. "Ομως μὲ τὴν ταυτόχρονη χρῆση τόσο τῆς θέσης ὅσο καὶ τῆς ἀντίθεσης μπορεῖ νὰ εἰκονιστεῖ («ἀναλόγως») ἡ ὑπερ-κείμενη τῶν θετικῶν καὶ ἀρνητικῶν προσδιορισμῶν πραγμα-τικότητα — καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀναλογικοῦ εἰκονισμοῦ ἕξοχο δεῦγ-μα εἶναι τὸ ἴδιο τὸ σχετικὸ ἀπόσπασμα τοῦ Ἀρεοπαγίτη:

«Ὡσπερ γὰρ ἄληπτα καὶ ἀθεώρητα τοῖς αἰσθητοῖς ἐστὶ τὰ νοητά, καὶ τοῖς ἐν πλάσει καὶ τύπῳ τὰ ἀπλὰ καὶ ἀτύπωτα, τοῖς τε κατὰ σωμάτων σχήματα μεμορφωμένοις, ἢ τῶν ἁσω-μάτων ἀναφῆς καὶ ἀσχημάτιστος ἀμορφία· κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς ἀληθείας λόγον ὑπέγκειται τῶν οὐσιῶν ἢ ὑπερούσιος ἀο-ριστία· καὶ τῶν νοῶν, ἢ ὑπὲρ νοῦν ἐνότης· καὶ πάσαις διανοίαις ἀδιανόητόν ἐστι τὸ ὑπὲρ διάνοιαν ἔν, ἄρρητόν τε λόγῳ παντὶ τὸ ὑπὲρ λόγον ἀγαθόν, ἐνὰς ἐνοποιὸς ἀπάσης ἐνάδος, καὶ ὑ-περούσιος οὐσία, καὶ νοῦς ἀνόητος καὶ λόγος ἄρρητος· ἀλογία καὶ ἀνοησία καὶ ἀνωνυμία, κατὰ μὴδὲν τῶν ὄντων οὕσα· καὶ αἴτιον μὲν τοῦ εἶναι πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μὴ ὄν, ὥς πάσης οὐσίας ἐπέκεινα, καὶ ὥς ἂν αὐτὴ περὶ ἑαυτῆς κυρίως καὶ ἐπιστητῶς ἀποφαίνοιτο»¹.

¹ *Περὶ θεῶν ὀνομάτων* 1, I, 588 B. — Νεοελλην. μτφρ. I. Σ.: «Γιατὶ ὅπως τὰ νοη-τά εἶναι ἀκατανόητα καὶ ἀσύλληπτα γιὰ τὰ αἰσθητά, καὶ τὰ ἀπλὰ καὶ ἄμορφα γιὰ ὅσα ἔχουν πλαστεῖ καὶ μορφοποιηθεῖ, καὶ ἡ ἄυλη καὶ ἀσχηματοποίητη ἀμορφία γιὰ ὅσα ἔχουν λάβει σχῆμα σωματικό, ἔτσι εἶναι ἐξίσου ἀληθινὸ ὅτι ἡ ὑπερούσια ἀοριστία εἶναι πέρα ἀπὸ τίς οὐσίες, καὶ πέρα ἀπὸ κάθε νοῦ ἢ ὑπέρνοη ἐνόητος. Καὶ γιὰ κάθε διάνοια εἶναι ἀδιανόητο τὸ πέρα ἀπὸ κάθε διάνοια ἔνα, καὶ εἶναι ἀ-νεύλωτο μὲ ὅποιονδήποτε λόγο τὸ ὑπέρλογο ἀγαθόν, ἡ ἐνόητος ἡ ἐνοποιητικὴ κάθε ἐνόητος, ἡ ὑπερούσιος οὐσία, ὁ νοῦς ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ νοηθεῖ, καὶ ὁ λόγος ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ εἰπωθεῖ· ἀδυναμία λόγου, ἀδυναμία νόησης, ἀδυναμία ὀνομασίας, ποὺ δὲν ἀναφέρεται σὲ κανένα πράγμα. Εἶναι γιὰ τὰ πάντα αἰτία τῆς ὑπαρξέως τους, ἐνῶ τὸ ἴδιο δὲν ἔχει ὑπαρξή, ἐπειδὴ εἶναι πέρα ἀπὸ κάθε ὑπαρξή καὶ (εἶναι) ὅπως θὰ μπορούσε νὰ πεῖ γιὰ τὸν ἑαυτὸ του αὐθεντικά καὶ μὲ γνώση (μόνο) τὸ ἴδιον» (σελ. 23). — Πρβλ. καὶ τὸ Σχόλιο τοῦ ΜΑΞΙΜΟΥ Ὁμολογητοῦ (P.G. 4, 189 A): «Τὸ ἀκατάληπτον τῆς περὶ Θεοῦ γνώσεως ἐντεῦθεν παρίσταται· εἰ γὰρ οὐδὲ τὰ ἀπλὰ καὶ ἀσχημάτιστα, καὶ οὐσίαι τινὲς ὡσι, ταῖς αἰσθήσεσιν ὑποπίπτουσιν, ὥς ἔγγελοι καὶ ψυχαί, τοῖς σωματικοῖς, πόσῳ μᾶλλον ὑπερέχει ὁ Θεός, ὁ μῆτε οὐ-

Ἡ «σημαντικὴ» σύνθεση ποὺ προκύπτει ἀπὸ τοὺς ἀντιθε-τικoὺς προσδιορισμούς: ὑπερούσιος οὐσία, νοῦς ἀνόητος, λό-γος ἄρρητος, εἶναι εἰκόνα καὶ ὄχι ἔννοια. Ἐπισημαίνει ἀναλο-γικά (κατὰ τὸν λόγο τῆς ὑπεροχῆς) τὴν ὑπερουσιότητα τοῦ Θεοῦ (τὴν ἀνομοιότητα πρὸς τὴν οὐσία τῶν ὄντων), τὴν ὑπερ-νοητὴ σοφία Του καὶ τὴν ὑπέρ-λογη φανέρωσή Του, χωρὶς νὰ ἐξαντλεῖται οὔτε στὴ νοηματικὴ ἀντίθεση πρὸς τὴν οὐσία, τὸν νοῦ καὶ τὸν λόγο, οὔτε στὴν κατάφαση τῆς οὐσίας ἢ τῆς ἀπ-ουσίας, τοῦ νοῦ ἢ τῆς ἀνοίας, τοῦ λόγου ἢ τῆς ἀλογίας. Ἡ εἰκόνα ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὴ σύνθεση τῶν ἀντιθετικῶν χαρακτηρισμῶν εἶναι μιὰ κατὰ λόγον σημαντικὴ ὑποτύπωση, ποὺ ὑπερβαίνει τόσο τὴν κατάφαση ὅσο καὶ τὴν ἀπόφαση — ὀρίζει μιὰ ὁδὸ ἐλευθερίας ἀπὸ κάθε γνωσιολογικὴ θέση ἢ μέ-θοδο, μιὰ παραίτηση ἀπὸ κάθε συλλογιστικὴ ἀναγκαιότητα.

Σὲ ἀντίστοιχη παραίτηση ὁδηγεῖ καὶ ἡ αἰτιολογικὴ ἀνα-γωγὴ στὴν πραγματικότητα πέρα ἀπὸ τὰ ὄντα, ὅταν λειτουρ-γεῖ ὡς εἰκονολογικὴ ἀναφορὰ καὶ ὄχι ὡς βεβαιότητα νοηματι-κῶν καθορισμῶν. Ἡ συλλογιστικὴ τῆς αἰτιότητας μπορεῖ ἀ-σφαλῶς νὰ ὁδηγήσει στὴ νοητικὴ βεβαιότητα γιὰ τὴν ὑπαρξή μιᾶς Πρώτης Αἰτίας τῶν ὄντων, μιᾶς καταρχὴν δημιουργοῦ Αὐτοαιτίας. "Ομως τόσο ἡ οὐσία ἢ φύση, ὅσο καὶ ὁ τρόπος ὑπάρξεως τῆς Πρώτης Αἰτίας μένει ἀπρόσιτος στὴν αἰτιο-λογικὴ ἀναγωγή.

Ἀκόμα καὶ στὸν χῶρο τῆς αἰσθητῆς ἐμπειρίας, ἡ ἀναγω-γὴ ἀπὸ τὰ αἰτιατὰ στὰ αἶτια δὲν εἶναι καθοριστικὴ τῆς οὐσίας τῶν αἰτίων — τὰ αἶτια ἐμφανίζονται οὐσιωδῶς διάφορα ἀπὸ τὰ ἀποτελέσματα τῆς φυσικῆς τους ἐνέργειας. Γνωρίζουμε τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἐνεργοῦν τὰ αἶτια ὡς αἰτιώδεις ἀρχές,

στὰ, ἀλλ' ὑπὲρ οὐσίαν, μῆτε ἀπλοῦς, ἀλλ' ὑπὲρ ἀπλότητα, μῆτε νοῦς, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ νοῦν· μῆτε ἐνὰς, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ ἐνὰς· καὶ οὔτε ὅρῳ τινὶ περιγραφόμενος, ἀλλ' ἀοριστίᾳ τῶν ὄντων ἀφειμένος».

άλλα όχι και τὸν τρόπο μετὰ τὸν ὅποιο εἶναι. Γι' αὐτὸ καὶ τὰ αἰτιατὰ μόνο ἐνδεχόμενες εἰκόνες τῶν αἰτίων εἶναι δυνατό νὰ ἀντιπροσωπεύουν, όχι καὶ προσδιορισμούς τῆς οὐσίας τῶν αἰτίων.

«Οὐδὲ γὰρ ἐστὶν ἀκριβὴς ἐμφάνεια τοῖς αἰτιατοῖς καὶ τοῖς αἰτίοις, ὀρίζουν οἱ Ἀρεοπαγιτικὲς Συγγραφές. Ἀλλ' ἔχει μὲν τὰ αἰτιατὰ τὰς τῶν αἰτίων ἐνδεχομένης εἰκόνας, αὐτὰ δὲ τὰ αἷτια τῶν αἰτιατῶν ἐξηγῆται καὶ ὑπερίδονται, κατὰ τὸν τῆς οἰκείας ἀρχῆς λόγον· καὶ ἵνα τοῖς καθ' ἡμᾶς χρήσωμαι παραδείγμασιν, ἡδοναὶ καὶ λύπαι λέγονται ποιητικαὶ τοῦ ἡδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι· αὐταὶ δὲ οὔτε ἡδοναί, οὔτε λυποῦνται· καὶ τὸ πῦρ θερμαῖνον καὶ καίον οὐ λέγεται καίεσθαι καὶ θερμαίνεσθαι. Καὶ ζῆν εἴ τις φαίη τὴν αὐτοζωὴν, ἢ φωτίζεσθαι τὸ αὐτόφως, οὐκ ὀρθῶς ἐρεῖ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον, εἰ μὴ πον καθ' ἕτερον ταῦτα εἴποι τρόπον, ὅτι περισσῶς καὶ οὐσιωδῶς προένεστι τὰ τῶν αἰτιατῶν τοῖς αἰτίοις»¹.

Καὶ ἡ αἰτιολογική, λοιπόν, ἀναγωγὴ, ὡς ὁδὸς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, μόνον εἰκονισμὸ συνιστᾷ, δηλαδὴ μιὰ σημαντικὴ ὑποτίπωση τῆς ὑπάρξεως δημιουργοῦ Αἰτίας τῶν ὄντων, χωρὶς τῇ δυνατότητά νὰ προσδιορισθεῖ ἡ οὐσία ἢ φύση τῆς Αἰτίας αὐτῆς. Ἡ ὑπαρκτικὴ Αἰτία ποὺ ἔχει ὡς αἰτιατὸ τὰ ὑπαρκτά, ἐπισημαίνεται (κατὰ τὸν λόγο τῆς αἰτιώδους Ἀρχῆς) πέρα ἀπὸ τὰ ὑπαρκτά, γι' αὐτὸ καὶ παραμένει ἀπρόσιτη στοὺς

¹ *Περὶ θεῶν ὀνομάτων* 2, VIII, 645 CD — Νεοελλην. μτφρ. I. Σ.: «Ἐξ ἄλλου δὲν ὑπάρχει ἀκριβὴς ὁμοιότητα ἀνάμεσα στὰ αἷτια καὶ στὰ αἰτιατὰ. Τὰ αἰτιατὰ ἔχουν αὐτὲς ἢ ἐκεῖνες τὲς εἰκόνες τῶν αἰτίων, τὰ αἷτια ὅμως εἶναι χωριστὰ καὶ στέκονται πάνω ἀπὸ τὰ αἰτιατὰ σύμφωνα μετὰ τὸν λόγο τῆς ἀρχῆς τους. Μετὰ παραδείγματα γνωστὰ σ' ἡμᾶς· λέμε ὅτι οἱ ἡδονὲς καὶ οἱ λύπες μᾶς κάνουν νὰ εὐχαριστοῦμαστε καὶ νὰ λυπούμαστε, ἐνῶ αὐτὲς μῆτε εὐχαριστοῦνται μῆτε λυποῦνται. Καὶ ἡ φωτιά, ἐνῶ θερμαίνει καὶ καίει, δὲν λέμε ὅτι καίγεται ἢ θερμαίνεται. Ἔτσι, ἂν πεῖ κανεὶς ὅτι ζεῖ ἢ αὐτοζωὴ ἢ ὅτι φωτίζεται τὸ αὐτόφωτο, δὲν θὰ ἐκφραστεῖ σωστά, κατὰ τὴ γνώμη μου, ἐκτὸς ἂν τοὺς δίνει ἄλλο νόημα, διότι προενυπάρχουν στὸ ἔπακρο καὶ οὐσιαστικὰ τὰ αἰτιατὰ μέσα στὰ αἷτια» (σελ. 43).

νοητικούς προσδιορισμούς καὶ στὴ γνώση ποὺ αὐτοὶ ἐξασφαλίζουν. Γιατὶ τὸ ὅριο τῆς νοητικῆς ἐπίγνωσης τῶν φύσεων-οὐσιῶν ταυτίζεται μετὰ τὸ ὅριο τῶν ὄντων, καὶ τὰ ὄντα οὔτε ὡς αἰτιατὰ εἶναι δυνατό, μετὰ ὅποιαδήποτε ἀναγωγικὴ ἀναφορά, νὰ προσδιορίσουν τὴν οὐσία τῆς Αἰτίας τους. Οἱ ἴδιες οἱ ὑπαρκτικὲς μας κατηγορίες παύουν νὰ ἰσχύουν πέρα ἀπὸ τὰ ὑπαρκτά — ὁ Μάξιμος Ὁμολογητὴς σχολιάζοντας τὸν Ἀρεοπαγίτη ἐπισημαίνει ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ προσδιορισμὸς τῆς ὑπαρξῆς εἶναι ἀδύνατος προκειμένου περὶ τοῦ Θεοῦ (ἀφοῦ μόνο μετὰ ὄντικες κατηγορίες, κατηγορίες μετοχῆς στὴν ὑπαρξή, μποροῦμε νὰ κατανοήσουμε τὴν πραγματικότητα τοῦ ὑπαρκτοῦ): «Οὐχ ὅτι ἐστὶ μὲν (τὸ θεῖον), οὐ κατελήφθη δέ· μὴ οὐτω νοήσεις· ἀλλ' ὅτι αὐτὸ οὔτε ἐστὶ τοῦτο γὰρ ἐστὶν ἢ ἐν ἀγνωσίᾳ γνώσις»¹.

Ὁ θεολογικὸς ἐπομένως ἀποφατισμὸς, ὡς ἀναλογικὸς εἰκονισμὸς, συνιστᾷ μιὰν ὑπέρβαση τῆς γνωσιοθεωρητικῆς μεθοδολογίας — τόσο τῆς ἀναλογικῆς ὁδοῦ τῶν καταφάσεων καὶ ἀποφάσεων, ὅσο καὶ τῆς αἰτιολογικῆς ἀναγωγῆς. Ἡ θεολογικὴ σημαντικὴ ὑπερβαίνει τὸν ἀναλογικὸ καὶ αἰτιολογικὸ προσδιορισμὸ, ὥστόσο ἡ ἐπίγνωση τῆς τελικῆς αὐτῆς ὑπέρβασης δὲν ἀχρηστεύει τὴν καταφυγὴ στὴ γνωσιοθεωρητικὴ μέθοδο. Ἡ ἀποφατικὴ γνώση προϋποθέτει καὶ περιλαμβάνει τοὺς ἀναλογικὸς καὶ αἰτιολογικὸς προσδιορισμούς ὡς καταρχὴν ἀφετηριακὴ δυνατότητα, ὅμως δὲν ἐξαντλεῖται στοὺς προσδιορισμούς αὐτούς. Χρησιμοποιεῖ καταφάσεις καὶ ἀποφάσεις καὶ μάλιστα σὲ «συνάφειαν γλυκυτάτην»² — ἢ «συν-

¹ Σχόλια, Migne P.G. 4, 245 C.

² Ἡ ἔκφραση εἶναι τοῦ ἸΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ: Καὶ αὐταὶ μὲν αἱ ἀποφάσεις καὶ καταφάσεις· γλυκυτάτη δὲ καὶ ἡ ἐξ ἀμφοῖν συνάφεια, ὅλον ἢ ὑπεροῦσιος οὐσία, ἢ ὑπέρθεος θεότης, ἢ ὑπεράρχιος ἀρχὴ καὶ τὰ τοιαῦτα. (Περὶ πίστεως ὁρθοδό-

άφεια» μετατρέπει τὴ νοηματικὴ ἀντίθεση σὲ εἰκονολογικὴ ἐπισημάνση: «Τοῦτο ἐννοῆσαι χρή, τὸ διττὴν εἶναι τὴν τῶν θεολόγων παράδοσιν, τὴν μὲν ἀπόρρητον καὶ μυστικὴν, τὴν δὲ ἐμφανῆ καὶ γνωριμωτέραν· καὶ τὴν μὲν συμβολικὴν καὶ τελεστικὴν, τὴν δὲ φιλόσοφον καὶ ἀποδεικτικὴν, καὶ συμπτέπλεκται τῷ ρητῷ τὸ ἄρρητον. Καὶ τὸ μὲν πείθει καὶ καταδεῖται τῶν λεγομένων τὴν ἀλήθειαν, τὸ δὲ δοῶ καὶ ἐνιδρύει τῷ Θεῷ ταῖς ἀδιδάκτοις μυσταγωγίαις»¹.

Ἡ διατύπωση τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν: «συμπέπλεκται τῷ ρητῷ τὸ ἄρρητον», ἐπισημαίνει σαφέστερα τὴ λειτουργία τῆς εἰκονολογικῆς ἔκφρασης. Ἡ σύνθεση καταφάσεων καὶ ἀρνήσεων εἶναι μιὰ ἀμοιβαία ἀναίρεση ρητῶν προσδιορισμῶν ποὺ ἀποκλείει τὴ μονομερὴ ἀπολυτοποίησίν τους, ἐνῶ δὲν παύει νὰ λειτουργεῖ ὡς ἐπισημάνση μιᾶς γνώσης ἄρρητης, γνώσης ποὺ δὲν ἐξαντλεῖται στὴ ρητὴ διατύπωση. Ὁ τέλειος ἀποκλεισμός τῶν καταφατικῶν προσδιορισμῶν τοῦ Θεοῦ θὰ ὀδηγοῦσε ἀναπόφευκτα στὴν ταύτιση τοῦ ἀποφατισμοῦ μὲ μόνη τὴν ἀρνήση, δηλαδὴ σὲ ἓνα θεολογικὸ ἀγνωστικισμό, σὲ μιὰ γνωσιολογικὴ θέση ἀντιθετικὰ καταφατικὴ, καθόλου διάφορη ἀπὸ τὴ θετικὰ καταφατικὴ γνώση. Ἀλλὰ τώρα ἡ χρῆση τῆς ἀναλογικῆς κατανόησης τῶν ἀντιθετικῶν ἐννοιῶν ὀδηγεῖ στὴν ἀνεξαρτησία τόσο ἀπὸ τὴν κατάφαση ὅσο καὶ ἀπὸ τὴν ἀρνήση, σὲ μιὰν ἐτοιμότητα διεύρυνσης τῶν γνωστικῶν δυνατοτήτων, πέρα ἀπὸ τὴ νόηση, στὴν καθολικότητα τῆς ἐμπειρίας: «Διὸ καὶ ἐν πᾶσιν ὁ Θεὸς γινώσκεται, καὶ χωρὶς πάντων· καὶ διὰ γνώσεως ὁ Θεὸς γινώσκεται καὶ διὰ ἀγνωσίας, καὶ ἔστιν αὐτοῦ καὶ νόησις, καὶ λόγος, καὶ ἐπιστήμη, καὶ ἐπαφή, καὶ αἴσθησις, καὶ δόξα, καὶ φαντασία,

ξον I, 12, Migne P.G. 94, 848 B. — Κριτικὴ ἔκδοση Bonifatius KOTTER, Walter de Gruyter - Verlag, 1973, σελ. 36).

¹ Ἐπιστολὴ Θ', Migne P.G. 3, 1105 D.

καὶ ὄνομα, καὶ τὰ ἄλλα πάντα, καὶ οὔτε νοεῖται, οὔτε λέγεται, οὔτε ὀνομάζεται· καὶ οὐκ ἔστι τι τῶν ὄντων, οὐδὲ ἐν τινι τῶν ὄντων γινώσκεται· καὶ ἐν πᾶσι πάντα ἐστί, καὶ ἐν οὐδενὶ οὐδέν, καὶ ἐκ πάντων πᾶσι γινώσκεται, καὶ ἐξ οὐδενός οὐδενί· καὶ γὰρ ταῦτα ὀρθῶς περὶ Θεοῦ λέγομεν, καὶ ἐκ τῶν ὄντων ἀπάντων ὑμνεῖται κατὰ τὴν πάντων ἀναλογίαν ὧν ἔστιν αἴτιος»¹.

Τὸ συμπέρασμα ἀπὸ τὰ παραπάνω δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι παρὰ ἡ σαφέστατη διαστολὴ τῆς ἀποφατικῆς στάσης ἀπὸ ὅ,τι ἡ μεσαιωνικὴ Δύση ὀνόμασε θεολογία τῶν ἀρνήσεων (theologia negativa)². Ὁ ἀποφατισμὸς τῆς ἐλληνικῆς Ἀνατολῆς δὲν περιορίζεται στίς ἀρνήσεις, προϋποθέτει τόσο τὴν κατα-

¹ Περὶ θεῶν ὀνομάτων 7, III, 872 A. — Νεοελλην. μτφρ. I, Σ.: «Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Θεὸς ἀναγνωρίζεται καὶ μέσα σὲ ὅλα καὶ χάρις ἀπὸ ὅλα· καὶ μὲ τὴ γνώση γνωρίζεται ὁ Θεὸς καὶ μὲ τὴν ἀγνωσία· καὶ ὑπάρχει καὶ νόηση τοῦ Θεοῦ καὶ λόγος γι' αὐτὸν καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐπαφή καὶ αἴσθησις καὶ γνώμη καὶ φαντασία καὶ ὄνομα καὶ ὅλα τὰ ἄλλα. Καὶ πάλι οὔτε ποὺ νοεῖται, οὔτε λέγεται, οὔτε ὀνομάζεται· δὲν εἶναι κάποιο ἀπὸ τὰ ὄντα, οὔτε ἀναγνωρίζεται σὲ κάποιο ἀπὸ τὰ ὄντα· εἶναι τὰ πάντα μέσα στὰ πάντα καὶ σὲ κανένα ἀπὸ αὐτὰ δὲν εἶναι κάτι. Ὁρθὰ ὅλα αὐτὰ τὰ λέμε γιὰ τὸν Θεὸ καὶ ὑμνεῖται ἀπὸ ὅλα τὰ ὄντα σύμφωνα μὲ τὸ ἀνάλογο ὅλων, ποὺ εἶναι ὁ αἰτίος τους» (σελ. 113).

² Σχολιάζοντας τίς Ἀρεοπαγιτικὲς Συγγραφές ὁ ΜΑΞΙΜΟΣ Ὁμολογητὴς διευκρινίζει: Αἱ ἀποφάσεις, ἧτοι ἀρνήσεις καὶ στερήσεις, ἐπὶ Θεοῦ οὐκ ἀπλῶς εἰρηναῖαι τοῖς θεολόγοις· οὐ γὰρ ὡς λέγονται νοοῦνται, ἀλλ' ὑπερανταβιβηκῶς θεωροῦνται· τὸ γὰρ ἀθάνατος καὶ ἀόρατος καὶ ἀφθαρτος καὶ ἀνενδής καὶ ἀαμιόγητος, οὐκ ἂν τις σοφίας μετέχων δημωδέστερον ὑπολάβοι· οὔτε ὅσα ἐπὶ Θεοῦ τοιαῦτα λέγεται, ἀλλὰ τῶν δηλουμένων ἐξιστάμενος ἐπὶ τὰς σεσητημέναις καὶ θειοτέρας ἐννοίας ἀνανεύσει... Ἐξισταμένη γὰρ ἡ ψυχὴ τῶν σωματικῶν πασῶν αἰσθήσεων καὶ κοσμικῶν, ταῦτα γὰρ ἐαντὶ ἐποίησε σύμφυλα· οὕτω συνάπτεται τῷ ἀκραιφνεῖ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, καθ' ὅσον δυνατόν ἐστι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει. (Σχόλια, Migne P.G. 4, 413 CD). — Καὶ ἄλλοι: Αἱ στερήσεις ἐν τῷ Θεῷ εἰσιν ὑπερονσίως· οὔτε γὰρ ἂν εἴποιμι οὐσίαν τὴν στέρησιν, οἷον ἀναρχος, ἀφθαρτος, ἀθάνατος καὶ ὅσα τοιαῦτα ἐστί· καὶ γὰρ οὐκ ἐστι ταῦτα ὁ Θεός, ἐπεὶ καὶ πρὸ τούτων ἐστίν... καὶ γοῦν οὐδὲ τί οὐκ ἔστιν ὁ Θεός γινώσκωμεν, ἢ πῶς ἄρρητος καὶ ἀκατάληπτος. (Σχόλια, P.G. 4, 260 D).

φατική φυσική γνώση όσο και την ταυτόχρονη άρνησή της, προϋποθέτει δηλαδή την παραίτηση από κάθε απαίτηση για παγίωση και αντικειμενοποίηση της αλήθειας σε νοητικούς καθορισμούς. Δεν είναι η αποφατική στάση μια επιπλέον μέθοδος, έστω αποτελεσματικότερη, φυσικής γνώσης του Θεού, αλλά εκείνη η χρήση των γνωσιοθεωρητικών μεθόδων που άρνεϊται να απολυτοποιήσει την αποτελεσματικότητα της σημαντικής τους. Η σημαντική της γνώσης (οι νοητικές επισημάνσεις - καταφάσεις, αρνήσεις και αιτιολογικές αναγωγές) είναι για τον αποφατισμό μόνο η δυναμική αφετηρία για την πραγματοποίηση μιας εμπειρικής σχέσης με τη σημεινόμενη πραγματικότητα. Και όταν μιλάμε για εμπειρική σχέση αναφερόμαστε στην ιδιάζουσα δυνατότητα του ανθρώπινου υποκειμένου να έχει μια γνωστική πρόσβαση στην πραγματικότητα μέσω μιας καθολικής αντιληπτικής ικανότητας, δηλαδή μέσω ενός συντονισμού περισσότερων συντελεστών του γνωστικού γεγονότος (λ.χ. των αισθήσεων, της νόησης, της κρίσης, της φαντασίας, της αφαίρεσης, της αναγωγής, του συναισθήματος, της διαίσθησης, της ενόρασης, κλπ.). Στην πραγματοποίηση μιας τέτοιας γνωστικής σχέσης διασώζεται όχι μόνο η πολυμέρεια των αντιληπτικών ικανοτήτων του υποκειμένου, αλλά και η ετερότητα της κάθε υποκειμενικής πρόσβασης στη γνώση, όπως και η ελευθερία της πρόσβασης, ο αποκλεισμός κάθε προκαθορισμού της. Με άλλα λόγια, η καθολικότητα του γνωστικού γεγονότος της σχέσης διασώζει τα κατεξοχήν στοιχεία (ετερότητα και ελευθερία) με τα οποία επισημαίνουμε την προσωπική υπαρξη του ανθρώπου — τόν άνθρωπο ως πρόσωπο - προσωπικότητα, με το οντολογικό πιά περιεχόμενο που προσλαμβάνει αυτός ο όρος. Ο αποφατισμός λοιπόν ως ενεργητική παραίτηση από την παγίωση της γνώσης σε νοητικούς καθορισμούς, είναι η γνωσιοθεωρητική

στάση που οδηγεί στη δυναμική της οντολογίας του προσώπου, δηλαδή σε μια νοηματοδότηση τόσο του υποκειμένου όσο και της αντι-κείμενης πραγματικότητας ανυπότακτη σε οποιαδήποτε *a priori* αναγκαιότητα.

Ο μηδενισμός του Χάιντεγκερ, ως σεβασμός των απεριόριστων όριων της απορητικής σκέψης — άρνηση υποταγής του Θεού και του Είναι σε νοητικές σχηματοποιήσεις — φαίνεται να συμπίπτει καταρχήν με ό,τι έδω, μέσα από τις Άρεοπαγίτικές Συγγραφές, ονομάσαμε αποφατική παραίτηση. Διαφοροποιείται όμως καίρια τόσο ως προς τις προϋποθέσεις όσο και ως προς τις συνέπειες του άρεοπαγίτικού αποφατισμού, προϋποθέσεις και συνέπειες που συγκροτούν την οντολογία του προσώπου, τη σύνδεση του αποφατισμού με την υπαρκτική αρχή της ελευθερίας και ετερότητας.

2. Ὁ «μηδενισμός» τοῦ θεολογικοῦ ἀποφατισμοῦ

Ὁ θεολογικὸς ἀποφατισμὸς, ὡς παραίτηση ἀπὸ κάθε νοητικῆς ἀναγκαιότητος, ὁρίζει τὸν μηδενισμὸ τῶν νοητῶν εἰδώλων τοῦ Θεοῦ¹. Τόσο οἱ καταφατικοὶ ὅσο καὶ οἱ ἀρνητικοὶ προσδιορισμοὶ εἶναι μόνο σύμβολα τοῦ θείου ὑπαρκτικοῦ γεγονότος, ποὺ ἀδυνατοῦν νὰ καθορίσουν τὴ «φύση» ἢ «οὐσία» τοῦ Θεοῦ. Ἡ ὑποκατάσταση τῆς θείας προσωπικῆς Παρουσίας ἀπὸ νοητικούς ὁρισμούς καὶ συμπεράσματα ἀναλογικῶν ἀναγωγῶν, ἢ ἀπολυτοποίηση τῆς γλώσσας τῶν συμβόλων, ἐπισημαίνεται στὶς Ἀρεοπαγιτικὲς Συγγραφές ὡς μιὰ ἀπὸ τίς αἰτίες τῆς ἀπιστίας, ὡς οὐσιαστικὴ ἄρνηση τῆς θεϊκότητος τοῦ Θεοῦ.

«Διὸ καὶ ἀπιστοῦμεν οἱ πολλοὶ τοῖς περὶ τῶν θείων μυστηρίων λόγοις· θεώμεθα γὰρ μόνον αὐτὰ διὰ τῶν προσπεφυκότων αὐτοῖς αἰσθητῶν συμβόλων. Δεῖ δὲ καὶ ἀποδύντας αὐτὰ ἐφ' ἑαυτῶν γυμνὰ καὶ καθαρὰ γενόμενα ἰδεῖν»².

Ἡ ἀπιστία στὸν λόγον τῆς ἀποκάλυψης τοῦ Θεοῦ (ποὺ εἶναι ἀναπόφευκτα λόγος σύμβολικός, λόγος ἀνα-λογικῶν ὑποτυπώσεων μέσῳ αἰσθητῶν εἰκόνων) ἐρμηνεύεται στὸ παράπαν ἀπόσπασμα ὡς ἀμφισβήτηση ἢ ἀπόρριψη ὅχι τῆς πραγματικότητος τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ ἐκείνης τῆς ἐκδοχῆς ποὺ ἐξαντλεῖ τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ μόνο σὲ τύπους, μύθους, σύμβολα. Ἐπομένως, θὰ μπορούσαμε νὰ ἐπαναλάβουμε ἐδῶ τὴ διατύ-

πωση τοῦ Χάιντεγγερ, νὰ ποῦμε ὅτι ἡ στάση τῶν «πολλῶν ἀπιστούντων», ἀντιπροσωπεύει «μιὰ θεϊκότερη ἀντίληψη γιὰ τὸν Θεὸ» ἀπὸ αὐτὴν ποὺ προσδιορίζουν τὰ νοητικὰ σχήματα καὶ οἱ ἀναλογικοὶ συμβολισμοί. Ἔτσι τὸ γεγονὸς τῆς πίστεως ἐμφανίζεται ὅχι ὡς πρόβλημα ἀποδοχῆς συλλογιστικῶν συμπερασμάτων καὶ μυθικῶν συμβόλων — δηλαδή, ἀναλογικῶν ἀναγωγῶν —, ἀλλὰ ὡς ἐτοιμότητα ἀποδέσμευσης ἀπὸ κάθε νοητικὴ ἀπολυτοποίηση, μηδενισμοῦ τῶν νοητῶν εἰδώλων, ἀποδοχῆς τῆς ἀγνωσίας ὡς μοναδικῆς κατηγορίας «γνώσεως».

Ἴσως πρέπει λοιπὸν νὰ ἀναγνωρίσουμε στὸ παραπάνω ἀπόσπασμα τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν Συγγραφῶν μιὰ πρώτη διατύπωση τῆς ἀρχῆς τῆς ἀπομυθεύσεως (τῆς γνωστῆς στὴν πρόσφατη εὐρωπαϊκὴ θεολογία Entmythologisierung)³. Ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ εἶναι δυνατὴ μόνο ὅταν παραιτηθοῦμε ἀπὸ τὴν ἀντικειμενοποίηση τῆς μυθικῆς γλώσσας τῶν συμβόλων. Ἡ

¹ Ἡ ἀρχὴ τῆς ἀπομυθεύσεως παρουσιάστηκε στὴ νεώτερη (μετὰ τὸν Β') παγκόσμιο πόλεμο) βιβλικὴ θεολογία, μὲ χαρακτηριστικὸ καὶ κορυφαῖον ἐκπρόσωπον τὸν γερμανὸν Rudolf BULTMANN. Ἔβλεπε τὴν πρόθεσιν νὰ διαστείλῃ τὸν ἀποκαλυπτικὸ «πυρρήνα» τῆς Ἀγίας Γραφῆς ἀπὸ τὴ «μυθικὴ» τοῦ διατύπωση. Τὸ κήρυγμα τῆς Ἀγίας Γραφῆς, ὡς κλήση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν Θεὸ στὴ σωτηρία, πρέπει νὰ διακριθεῖ ἀπὸ τὸ ἀντικειμενικόν, ἱστορικόν τοῦ ἔνδυμα, γιὰ νὰ ἀποτελέσῃ ἀφετηρία προσωπικῆς σχέσεως τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεόν. «Ἡ μυθολογικὴ σκέψις ἀντικειμενικοποιεῖ τὸ ἐπέκεινα στὸ ἐνθάδε μὲ τρόπο ἀπλοϊκόν, ἐνῶ ταυτόχρονα — ἀντίθετα πρὸς τὴ βασικὴ τῆς πρόθεσιν — παρουσιάζει τὸ ὑπερβατικόν ὡς ἐξωκόσμιον καὶ τὴ δυνάμει του ποσοτικὰ ἀπολυτοποιημένη σὲ σύγκρισιν μὲ τὴν ἀνθρώπινον δυνατότητα. Ἀντίθετα ἡ ἀπομυθεύσις θέλει νὰ ἐπαναφέρει τὸν μῦθον στὴν ἀρχικὴ του πρόθεσιν» (: R. BULTMANN, Zum Problem der Entmythologisierung, στὸ βιβλίον του: *Glauben und Verstehen* IV, Tübingen, Mohr - Verl., 1965, σελ. 134. — Βλ. ἐπίσης, τοῦ ἴδιου, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1961, καὶ *Jesus Christus und die Mythologie*, Hamburg, Furcher-Verl., 1965). Ἀν ἡ σχολὴ τῆς ἀπομυθεύσεως ὁδήγησε τὴ δυτικὴ θεολογία σὲ πολλαπλὰ ἀδιέξοδα, αὐτὸ πρέπει μᾶλλον νὰ ὀφείλεται στὴν ἰσχυρότατη, ἀν ὅχι ἀνύπαρκτη, ἐκκλησιολογία κυρίως τῶν προτεσταντῶν — τὴν ἐκκλησιολογία, ποῦ, ὅπως θὰ δοῦμε στὴ συνέχεια τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν, συγκροτεῖ τὴ βάση ἢ προϋπόθεσιν γιὰ νὰ μὴ μεταποιηθεῖ ὁ θεολογικὸς ἀποφατισμὸς σὲ σχετικισμὸ καὶ σκεπτικισμὸ.

¹ Πρβλ.: «Νοητὴν εἰδωλοκρατείαν εἰδωλοποιούντες ἐν ἑαυτοῖς»: Μεγάλου ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Εἰς τὸν Προφήτην Ἡσαΐαν* 96, Migne P.G. 30, 276 C.

² Ἐπιστολὴ Θ', Migne P.G. 3, 1104 B.



στάση τῆς «ἀπομύθευσης» προσδιορίζεται ἀπὸ τὴν Ἀρεοπαγιτικές Συγγραφές ὡς ριζοσπαστική ἀφαίρεση, δηλαδή παραίτηση ἀπὸ κάθε ὄντικὸ κατηγόρημα, ἔννοια ἢ συμβολισμός: «Τὸν ὑπερούσιον ὑπερουσίως ὑμῆσαι (χρῆ) διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντως ἀφαιρέσεως, ὥσπερ οἱ αὐτοφνῆς ἄγαλμα ποιοῦντες, ἐξαιροῦντες πάντα τὰ ἐπιπροσθοῦντα τῇ καθαρᾷ τοῦ κρυφίου θεᾶ κωλύματα, καὶ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τῇ ἀφαιρέσει μόνη τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀναφαίνοντες κάλλος... Ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἐπὶ τὰ ἀρχικώτατα τὰς ἐπαναβάσεις ποιοῦμενοι, τὰ πάντα ἀφαιροῦμεν, ἵνα ἀπερικαλύπτως γνῶμεν ἐκείνην τὴν ἀγνωσίαν, τὴν ὑπὸ πάντων τῶν γνωστῶν ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι περιεκαλυμμένην»¹.

Τὸ ἀπόσπασμα αὐτὸ ἐρμηνεύτηκε ὡς ἡ μεθοδολογικὴ ἀφετηρία τῆς θεολογίας τῶν ἀρνήσεων, «ἀφετηρία ἀτελευτήτου περιγραφῆς τοῦ in tenebris aeternis κρυπτομένου Θεοῦ διὰ τῶν κοσμικῶν κατηγορημάτων τῇ προσθήκῃ ἑνὸς ἀ-»². Ἀλλὰ ἐδῶ τὰ κοσμικὰ κατηγορήματα ἀποκλείονται, δὲν μεταποιοῦνται σὲ ἀρνητικούς προσδιορισμούς. Τὸ τέλος τῆς προοδευτικῆς ἀφαίρεσης (ἢ «ἀπομύθευσης») δὲν εἶναι μιὰ νοητικὴ σύλληψη, ἀλλὰ ἓνα κάλλος, μιὰ παρουσία προσωπικῆς ἑτερότητας, ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ ἀντικειμενοποιηθεῖ σὲ καταφατικούς ἢ ἀρνητικούς προσδιορισμούς. Ἡ ἀγνωσία τῆς ἀφαιρετικῆς «ἀπομύθευσης» ὑποδείχνει μιὰν ἐξοδὸ ἀπὸ τὰ ὅρια τῆς φυσικῆς ὄντολογίας, μιὰν ἀπιστίαν στὸν Θεὸ τῶν ἀναλογικῶν ἀναγωγῶν — ὀρίζεται ἡ ἀγνωσία τὸν μηδενισμό τοῦ Θεοῦ ὡς ὄντος. «Ἡ ἀπόσταση ποὺ χωρίζει τὸ ὄν ἀπὸ τὸν Θεὸ εἶναι ἡ ἴδια, ἡ ἐν πάσῃ περιπτώσει ὅμοια μὲ ἐκείνην ποὺ χωρίζει

¹ *Περὶ μυστικῆς θεολογίας* II, Migne P.G. 3, 1025.

² Σπ. ΚΥΡΙΑΖΟΠΟΥΛΟΥ, *Προλεγόμενα εἰς τὴν ἐρώτησιν περὶ Θεοῦ*, Ἀθήναι 1960, σελ. 15.

τὸ ὄν ἀπὸ τὴν ὀλικὴ ἀνυπαρξία τοῦ (ἀπὸ τὸ «μηδαμῶς ὄν»)»¹. Ἔτσι ὁ Θεὸς εἶναι τὸ «μὴ ὄν, ὡς πάσης οὐσίας ἐπέκεινα»². «Οὐκ ἔστιν αὐτοῦ καθόλου θέσις... ἐπεὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἔστιν ἡ παντελής καὶ ἐνιαία τῶν πάντων αἰτία, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἡ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἀπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὄλων»³. Ἡ προοδευτικὴ ἀφαίρεση, δηλαδή ἡ παραίτηση ἀπὸ κάθε νοητικὴ κατηγόρια, ὄντικὴ σύλληψη ἢ συμβολικὴ ὑποτύπωση, καὶ ἡ ὑπέρβαση κάθε μεθοδολογικῆς ὁδοῦ, αἶρει τὸ καταρχὴν ἐμπόδιο τῆς «γνώσης» τοῦ Θεοῦ, τὸ ἐμπόδιο ποὺ εἶναι ἡ ἀνθρωποκεντρικὴ αὐτοβεβαιότητα τῆς φυσικῆς γνώσης. «Οσοὶ ἀναζητοῦν τὸν Θεὸ παραμένοντες ἀσυμβίβαστοι μὲ κάθε ὑπαγωγὴ Του στοὺς προσδιορισμούς τῶν κτιστῶν ὑπάρξεων (προσδιορισμούς χώρου, χρόνου, ὄντοτητας, μορφῆς, ἀναλογικοῦ συσχετισμοῦ) βρίσκουν στὴν ἀποφατικὴ ἀφαίρεση τὴν ὁδὸ ποὺ ἀνταποκρίνεται κατεξοχὴν στὴν ἐλευθερίαν ἀπὸ συμβατικῆς καὶ συμβιβαστικῆς (διευκολυντικῆς ἀνθρωποκεντρικῶν ἀπαιτήσεων) ἀντιλήψεις. Ὁ αἷτιος τοῦ ὑπαρκτοῦ εἶναι κάτι «περισσότερο» καὶ κάτι διαφορετικὸ

¹ Α. ΣΙΑΣΟΥ, *Ἐρραστὲς τῆς ἀλήθειας*, σελ. 91.

² *Περὶ θεῶν ὀνομάτων* I, Migne P.G. 3, 588 B. — Βλ. καὶ τὸ σχόλιο τοῦ ΜΑΞΙΜΟΥ Ὁμολογητοῦ: «Οὐδὲ ὢν ἔστιν (ὁ Θεός)· εἰ γὰρ αὐτὸς τὰ ὄντα ἐκ τῶν μὴ ὄντων δημιουργεῖ, οὐκ ἄρα τῶν ὄντων ἔστιν, ἀλλ' ὑπὲρ τὰ ὄντα» (Migne P.G. 4, 189 C). Καὶ ἄλλοι: «Τὸ οὐδὲν εἶναι τὸν Θεὸν οὕτω νοητέον, ὡς τῶν ὄντων μηδὲν ὄντα· ἐπεὶ γὰρ τὰ ὄντα ὁ αἷτιος τῶν ὄντων· ὅθεν ὁ Θεός καὶ πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ θεολογεῖται· ἐπεὶ γοῦν οὐδαμοῦ ἔστι, πάντα μὲν δι' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ, ὡς μὴ ἔντι μηδὲν τῶν πάντων· καὶ ἐν αὐτῷ πάλιν, ὡς πανταχοῦ ὄντι, ἕτερα δὲ δι' αὐτοῦ τὰ πάντα, ὅτι αὐτὸς οὐδαμοῦ· καὶ πληροῖ μὲν τὰ πάντα ὡς πανταχοῦ ὢν... οὐδαμοῦ δὲ ἔστι... Εἰ γὰρ μόνον ἦν πανταχοῦ, αὐτὸς ἂν ἦν τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι τοπικῶς· οὕτως οὖν καὶ οὐδὲν, ὡς ὑπὲρ τὰ ὄντα» (Migne P.G. 4, 204 D, 205 A). — Βλ. καὶ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ: «Ὅτε τὸ πρὸ τοῦ Θεοῦ, Θεός· οὔτε τὸ μετὰ τὸν Θεόν, Θεός· τὸ μὲν γὰρ μετὰ τὸν Θεόν, κτίσις· τὸ δὲ ἐπέκεινα τοῦ Θεοῦ, οὐδὲν· τὸ δὲ οὐδὲν Θεός οὐκ ἔστιν, μᾶλλον δὲ τὸ ἐπέκεινα τοῦ Θεοῦ αὐτὸς ἐκεῖνος ἐν τῇ αἰδίῳ μακαριότητι πρὸς οὐδὲν ὀριζόμενος» (Κατὰ Εὐνομίου, λόγος Ε', Migne P.G. 45, 684 B).

³ *Περὶ μυστικῆς θεολογίας* V, Migne P.G. 3, 1048 AB.

ἀπὸ ὅ,τι ἐμεῖς μέσω τῶν ἐμπειριῶν μας ἀπὸ τίς κτιστὲς ὑ-
πάρξεις ὀνομάζουμε ὑπαρξή. Εἶναι ἀνύπαρκτος («μηδαμῶς
ὄν») σὲ σχέση με ὅ,τι ἐμεῖς κατανοοῦμε ὡς ὄντοῦτητα.

Ὁ μηδενισμὸς τοῦ Θεοῦ ὡς ὄντος δὲν σημαίνει καὶ τὸν
προσδιορισμὸ ὡς Θεοῦ τῆς ἀνυπαρξίας ἢ τοῦ μὴ ὄντος — αὐ-
τὴ θὰ ἦταν ἐπίσης μιὰ ἀναλογικὴ (συλλογιστικὴ μόνον) συνέ-
πεια ποὺ ἀποκλείεται στὶς Ἀρεοπαγιτικὲς Συγγραφές. «Τῶν
ἐναντίων ἢ ἐτέρα συστοιχία στέρησις, λέει ὁ Ἀριστοτέλης,
καὶ πάντα ἀνάγεται εἰς τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν, καὶ εἰς ἓν καὶ πλῆ-
θος»¹. Ὅμως ὁ μηδενισμὸς στὴν περίπτωσι τοῦ θεολογικοῦ
ἀποφατισμοῦ ζητᾷ ὅχι νὰ ἀναιρέσει, ἀλλὰ νὰ ὑπερβεῖ τὴν
κατηγορίαν τοῦ ὄντος, ἐπομένως καὶ τὴν συστοιχίαν τοῦ ἐναν-
τίου, δηλαδὴ τοῦ μὴ ὄντος. Ἐπίσης ὑπερβαίνει ὁ ἀποφατι-
σμὸς καὶ τὴν ἀντίθεσιν ἀνάμεσα στὸ ἓν καὶ στὸ πλῆθος ἀνα-
φερόμενος στὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία μιᾶς «τριαδικῆς ἐν
μονάδι» Θεότητος — μιᾶς ἐνιαίας καὶ μοναδικῆς (ἐνοειδοῦς)
ζωῆς («ὑπὲρ τὴν ὑπαρξιν»), ποὺ τὴν προσεγγίζουμε ἀποκα-
λυπτόμενη ὡς ἀλληλοπεριχώρησις θέλησις καὶ ἐνεργειῶν τριῶν
Ὑποστάσεων με ἀπόλυτη προσωπικὴ ἐτερότητα.

Ἀναπόφευκτα ἡ ἀνθρώπινη γλώσσα εἶναι ἡ μοναδική μας
δυνατότητα γιὰ νὰ κοινοποιήσουμε τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπει-
ρίαν τῆς προσωπικῆς σχέσεως με τὸν προσωπικῶς ἀποκαλυπτό-
μενο Θεό. Ὅμως ὁ θεολογικὸς ἀποφατισμὸς ἐπιμένει ὅτι ἡ
γλωσσικὴ μας ἔκφρασις πρέπει νὰ ὑπερβαίνεται, νὰ ἐκλαμ-
βάνεται μόνον εἰκονολογικά, νὰ μὴν ἐξαντλεῖται ποτὲ τὸ ση-
μαινόμενο στὰ νοηματικὰ ἀπλῶς ὅρια τοῦ σημαίνοντος. Μᾶς
καλεῖ ὁ ἀποφατισμὸς νὰ ἀρνηθοῦμε, προκειμένου περὶ τοῦ
Θεοῦ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας, ἀκόμα καὶ τὴν αὐτονο-

¹ Μετὰ τὰ φυσικά Γ2, 1004 b 27.

μία τῶν νοημάτων τῆς θεότητος, τοῦ πνεύματος, τῆς υἰότη-
τας, τῆς πατρότητας, τοῦ λόγου, τοῦ φωτός, τῆς ζωῆς:

«Αἰθέρις ἀνιόντες λέγομεν, ὡς οὔτε ψυχὴ ἐστίν (ἢ Θεότης)
οὔτε νοῦς· οὔτε φαντασία ἢ δόξαν ἢ λόγον ἢ νόησιν ἔχει· οὐ-
δὲ λόγος ἐστίν, οὔτε νόησις· οὐδὲ λέγεται οὔτε νοεῖται· οὔτε
ἀριθμὸς ἐστίν, οὔτε τάξις, οὔτε μέγεθος, οὔτε σμικρότης, οὔτε
ισότης, οὔτε ἀνισότης, οὔτε ὁμοιότης ἢ ἀνομοιότης· οὔτε ἐστη-
κεν, οὔτε κινεῖται, οὔτε ἡσυχίαν ἄγει, οὔτε ἔχει δύναμιν, οὔτε
δυναμὶς ἐστίν, οὔτε φῶς· οὔτε ζῆ, οὔτε ζωὴ ἐστίν· οὐδὲ οὐσία
ἐστίν, οὔτε αἰὼν, οὔτε χρόνος· οὐδὲ ἐπαφή ἐστίν αὐτῆς νοητῆ·
οὔτε ἐπιστήμη, οὔτε ἀλήθειά ἐστίν· οὐδὲ βασιλεία, οὔτε σο-
φία· οὐδὲ ἓν, οὐδὲ ἐνότης, οὐδὲ θεότης ἢ ἀγαθότης, οὐδὲ πνεῦ-
μά ἐστιν ὡς ἡμᾶς εἰδέναι· οὔτε υἰότης, οὔτε πατρότης, οὐδὲ
ἄλλο τι τῶν ἡμῶν ἢ ἄλλω τινὶ τῶν ὄντων συνεγνωσμένων· οὐδὲ
τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδὲ τι τῶν ὄντων ἐστίν, οὐδὲ τὰ ὄντα αὐ-
τὴν γινώσκει ἢ αὐτὴ ἐστίν· οὐδὲ αὐτὴ γινώσκει τὰ ὄντα ἢ
ὄντα ἐστίν· οὐδὲ λόγος αὐτῆς ἐστίν, οὔτε ὄνομα, οὔτε γινῶσις·
οὐδὲ σκοτός ἐστίν, οὐδὲ φῶς· οὔτε πλάνη, οὔτε ἀλήθεια· οὐδὲ
ἐστίν αὐτῆς καθόλου θέσις, οὔτε ἀφαιρέσις· ἀλλὰ τῶν μετ'
αὐτὴν τὰς θέσεις καὶ ἀφαιρέσεις ποιοῦντες αὐτήν, οὔτε τί-
θεμεν, οὔτε ἀφαιροῦμεν· ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστίν
ἡ παντελὴς καὶ ἐνιαία τῶν πάντων αἰτία, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀ-
φαίρεσιν ἢ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἀπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέ-
κεινα τῶν ὄλων»¹.

¹ Περί μυστικῆς θεολογίας V, Migne P.G. 3, 1045 D - 1048 AB. Νεοελλην.
μετφ. Σωτήρη ΓΟΥΝΕΛΑ, Ἐκδόσεις «Πολύτυπος», Ἀθήνα 1983, σελ. 45-47:
«Καὶ ἀνερχόμενοι λέμε ὅτι, οὔτε ψυχὴ εἶναι, οὔτε νοῦς· οὔτε ἔχει φαντασία ἢ
γνώμη ἢ λόγο ἢ νόησιν· οὔτε εἶναι λόγος, οὔτε εἶναι νόησιν· οὔτε λέγεται, οὔτε
νοεῖται· οὔτε εἶναι ἀριθμὸς ἢ τάξις ἢ μέγεθος ἢ σμικρότητα ἢ ἰσότης ἢ ἀνισό-
τητα ἢ ὁμοιότητα ἢ ἀνομοιότητα· οὔτε στέκεται, οὔτε κινεῖται, οὔτε ἡσυχάζει,
οὔτε ἔχει δύναμιν, οὔτε εἶναι δύναμις, οὔτε εἶναι φῶς· οὔτε ζεῖ, οὔτε εἶναι ζωὴ·
οὔτε εἶναι οὐσία, οὔτε εἶναι αἰώνας, οὔτε εἶναι χρόνος· οὔτε νοητικὰ μπορεῖ νὰ

Αὐτὸς ὁ ὀριστικὸς ἀποκλεισμὸς τῆς ἀναφορᾶς ὁποιοῦδή-ποτε γνωστικοῦ προσδιορισμοῦ στὸν Θεό, ὁ μηδενισμὸς τοῦ Θεοῦ ὡς νοητῆς ὀντότητας, μοιάζει καταρχὴν νὰ ἀντιπροσώπεύει μιὰ ὑπαρκτικὴ ρῆξη ἢ ἀγεφύρωτη ἀπόσταση ἀνάμεσα στὸν Θεὸ καὶ στὰ ὄντα, στὸν Θεὸ καὶ στὸν κόσμον. Ἄν καμιά παράσταση ἢ εἰκόνα ἀπὸ τὴν πραγματικότητα τῶν ὑπαρκτῶν, κανένας ἀναλογικὸς συσχετισμὸς, καμιά νοητὴ σύλληψη δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ προσδιορίσει τὸν Αἴτιον μέσω τῶν αἰτιατῶν, τότε πρέπει νὰ μιᾶμε γιὰ κενὸ καὶ χάσμα ἢ γιὰ μηδενισμό κάθε γνωστικῆς δυνατότητας — γιὰ μηδενισμό τοῦ Θεοῦ μὲ βάση τὴν ὑπαρκτικὴ ἐμπειρία τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ καὶ γιὰ μηδενισμό τῶν ὄντων (ἢ ὄντα ἐστίν) μὲ βάση τὴν ἀπόστασή τους ἀπὸ τὴν «ὄντως ὑπαρξή» τοῦ Θεοῦ.

Ἡ ἀπόσταση ὑπάρχει — «πάντα ἀπέχει τοῦ Θεοῦ, οὐ τὸ-πω, ἀλλὰ φύσει»¹. Ἡ φυσικὴ ἀπόσταση τῶν ὄντων ἀπὸ τὸν Θεὸ εἶναι ἀπειρη καὶ ἀπροσδιόριστη, μιὰ ἰλιγγιώδης ἄβυσσος ποὺ καμιά μετα-φυσικὴ ἐπινόηση δὲν μπορεῖ νὰ γεφυρώσει. Εἶναι τὸ κενὸ τῆς ἀνυπαρξίας τὸ ἐκτὸς τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸ ὁποῖο τὰ ὄντα καλοῦνται στὸ εἶναι, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι

ἔχει κανεὶς ἐπαφὴ μαζί της· οὔτε εἶναι ἐπιστήμη (γνώση), οὔτε εἶναι ἀλήθεια· οὔτε εἶναι βασιλεία, οὔτε εἶναι σοφία· οὔτε εἶναι ἓνα ἢ ἐνότητα ἢ θεότητα ἢ ἀγαθότητα, οὔτε εἶναι πνεῦμα, ὅπως ἐμεῖς ξέρομε· οὔτε υἷότητα, οὔτε πατρότητα, οὔτε τίποτα ἄλλο ἀπὸ ὅσα ἀφοροῦν ἐμᾶς ἢ κάποιο ἄλλο ἀπὸ τὰ γνωστὰ ὄντα· οὔτε ἀνήκει στὰ μὴ ὄντα, ἀλλὰ οὔτε καὶ στὰ ὄντα καὶ οὔτε τὰ ὄντα γνωρίζουν τί εἶναι (αὐτὴ)· οὔτε αὐτὴ γνωρίζει μὲ τὴ γνώση τί εἶναι τὰ ὄντα· οὔτε ὑπάρχει λόγος γι' αὐτήν, οὔτε ὄνομα, οὔτε γνώση· οὔτε εἶναι σκοτάδι, οὔτε εἶναι φῶς· οὔτε πλάνη, οὔτε ἀλήθεια· οὔτε μπορεῖ καθόλου νὰ ὀριστεῖ μὲ τὴν κατάφαση ἢ τὴν ἀφαίρεση· ἀλλὰ καὶ ὅταν τὰ προερχόμενα ἀπὸ αὐτὴν τῆς τὰ ἀποδίδουμε μὲ τρόπο θετικὸ ἢ ἀρνητικὸ, σ' αὐτὴν οὔτε προσθέτουμε, οὔτε ἀφαιροῦμε τίποτα. Ἐπειδὴ ἡ τέλεια καὶ ἐνιαία Ἀρχὴ τῶν πάντων ξεπερνᾷ κάθε ὀρισμὸ καὶ κάθε πρόθεση καὶ ξεπερνᾷ κάθε ἀφαίρεση ἢ ὑπερχὴ Ἐκείνου ποὺ ἀπλὰ εἶναι ἀποδεσμευμένος ἀπὸ ὅλα καὶ ποὺ τὰ πάντα ὑπερβαίνει».

¹ ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Περὶ πίστεως ὀρθοδόξου* I, Migne P.G. 94, 853 C, κριτικὴ ἔκδοση B. KOTTER, σελ. 39.

τῶν ὄντων, ἐφήμερο καὶ φθαρτό, δὲν συνιστᾷ ὄντως ὑπαρξή. Εἶναι, καὶ ταυτόχρονα δὲν εἶναι, πρόκειται γιὰ μιὰν ἀπύθμενη καὶ ἀπερινόητη ἀντίφαση, ἀφοῦ τίποτα δὲν ὑπάρχει πραγματικὰ ἐκτὸς τοῦ Θεοῦ, κι ὥστόσο ὁ Θεὸς «καλεῖ» στὴν ὑπαρξή ὄντα ἐκτὸς τῆς ὑπαρξῆς Του.

Ἀλλὰ τὸ μηδέν τοῦ θεολογικοῦ ἀποφατισμοῦ, ὡς ἔσχατη γνωστικὴ ἐπισήμανση τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ὄντων (ἀπροσδιόριστη καὶ ἀσύλληπτη σὲ ἀπόλυτο βαθμὸ, ἀφοῦ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς κινεῖται μόνο στὶς συντεταγμένες τῶν ὄντικῶν πραγματικοτήτων), μᾶς «ἀποκαλύπτει» — ὡς «δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι»¹ — τὸν σκοπὸ ἢ τὸ τέλος τῆς πραγματικῆς δίψας τοῦ ἀνθρώπου γιὰ ὑπαρξή καὶ ζωή. Κανένα μετα-φυσικὸ ἐπινόημα καὶ κανένα συλλογιστικὸ σχῆμα δὲν μπορεῖ νὰ ἀνταποκριθεῖ σὲ αὐτὴ τὴν ἀπύθμενη δίψα — ὅλη ἡ ἐπιχειρηματολογία τῆς «φυσικῆς θεολογίας» καὶ ἀπολογητικῆς προσκρούει στὴ «θεϊκότερη ἀντίληψή μας» γιὰ τὸν Θεὸ καὶ γιὰ τὴν ὑπαρξή, ποὺ τρέφεται ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ἐμπειρία τῆς δίψας μας γιὰ ζωή. Μόνο ἡ ἀβυσσαλέα διαφορὰ τῆς κτιστῆς, ἐφήμερης καὶ περιορισμένης ὑπαρξῆς μας ἀπὸ τὴν «ὄντως ὑπαρξή» τοῦ Θεοῦ μπορεῖ νὰ δώσει τὸ μέτρο τῆς ὑπαρκτικῆς μας ἐπιθυμίας. Διψᾶμε ἐκείνη τὴν πληρότητα ποὺ ἐπειδὴ μετρίεται μὲ τὴ διαφορὰ ὄντος καὶ μηδενὸς γι' αὐτὸ καὶ τὴν καταλύει, ἀφοῦ εἶναι τὸ «μέτρο» ἢ ἡ αἰτία γιὰ ὅ,τι ἐμεῖς ἀποκαλοῦμε ὑπαρξή καὶ γιὰ ὅ,τι ἐμεῖς ἀποκαλοῦμε μηδέν. Ἡ, μὲ τὰ λόγια τοῦ Μαξίμου, «αὐτὸς (ὁ Θεὸς) καὶ τοῦ μηδενὸς αἷτιος, πάντων αὐτοῦ ὑστέρων ὄντων κατὰ τὴν τοῦ εἶναι καὶ μὴ εἶναι αἰτίαν· καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ μηδέν στέρησίς ἐστιν· ἔχει γὰρ τὸ εἶναι, διὰ τὸ μηδέν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ μὴ ὦν ἐστιν διὰ τὸ εἶναι καὶ ὑπε-

¹ 1 Κορ. 13, 12.

ρεῖναι, πάντα ὦν, ὡς ποιητής, καὶ μηδὲν ὦν, ὡς ὑπερβεβηκώς, μάλλον δὲ καὶ ὑπεραναβεβηκώς καὶ ὑπερούσιος ὦν»¹.

Ἀναπόφευκτα πάντως τὸ μηδὲν τοῦ θεολογικοῦ ἀποφατισμοῦ θὰ ὀδηγοῦσε στὸν ἀγνωστικισμό καὶ ἡ ἀπόστασις ἀνέμεσα στὸν Θεὸ καὶ στὸν κόσμος θὰ ἔμενε αἰνιγματική, ἂν ἡ ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας δὲν ἐπέμενε ἀνυποχώρητα στὸν προσωπικό τρόπο ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ. Ἀγνοοῦμε ἀπόλυτα τὸ τί εἶναι ὁ Θεός, γνωρίζουμε ὅμως, μέσα ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τῆς φυσικῆς καὶ ἱστορικῆς ἀποκάλυψής Του, τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὑπάρχει. Καὶ αὐτὸς ὁ τρόπος (ποῦ «κατ' εἰκόνα» του ὑπάρχει καὶ ὁ ἄνθρωπος) δηλώνεται μέσῳ τῶν προσωπικῶν Ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ. Ὁ Θεὸς ἐνεργεῖ ὡς πρόσωπο (τριὰδα προσώπων), δηλαδή ὡς ὑπόστασις ἀναφορικῆς αὐτοσυνειδησίας, μὲ ἀπόλυτη ἑτερότητα ἀποκαλυπτόμενη στὴν ἐκστατική σχέση, δηλαδή στὸν λόγο τῆς ποιητικῆς, προνοητικῆς, ἀγαπητικῆς καὶ ἄμεσα διαλογικῆς Του ἐνέργειας.

Τὸ Πρόσωπο τοῦ Θεοῦ —ὅπως ἐξ ἄλλου καὶ τὸ πρόσωπο τοῦ κάθε ἀνθρώπου— εἶναι ἀδύνατο νὰ ὀριστεῖ καὶ νὰ γνωσθεῖ μέσῳ ἀντικειμενικῶν προσδιορισμῶν, ἀναλογικῶν συσχετισμῶν καὶ νοητικῶν ἐπισημάνσεων. Γιατὶ κάθε πρόσωπο εἶναι ἓνα ὑπαρκτικὸ γεγονὸς μοναδικό, ἀνόμοιο καὶ ἀνεπανάληπτο, γεγονὸς ἀπόλυτης ὑπαρκτικῆς ἑτερότητας ἀνυπότακτῆς στὴν ἀντικειμενικότητα ποῦ ἔχουν ἐξ ὀρισμοῦ οἱ διατυπώσεις τῆς ἀνθρώπινης γλώσσας. Ἡ ὑπαρκτικὴ ἑτερότητα μᾶς γίνεται γνωστὴ καὶ μεθεκτὴ μόνο στὴν ἀμεσότητα τῆς σχέσης. Ὅχι μόνο τὸ Πρόσωπο τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ ἓνα ὅποιο-δήποτε ἀνθρώπινο πρόσωπο τὸ γνωρίζουμε μόνο πραγματοποιώντας μιὰ σχέση μαζί του. Καὶ πραγματοποιοῦμε τὴ σχέ-

¹ ΜΛΕΙΜΟΣ Ὁμολογητοῦ, Σχόλια εἰς τὸ περὶ θεῶν ὀνομάτων, Migne P.G. 4, 260 D, 261 A.

ση μέσῳ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ προσώπου — στὴν περίπτωση τοῦ ἀνθρώπου μέσῳ τῶν σωματικῶν καὶ ψυχικῶν του ἐνεργειῶν: τῆς φυσιογνωμικῆς ἔκφρασης, τῆς ὁμιλίας, τῶν χειρονομιῶν, τῆς δημιουργικῆς πράξης, τῆς ἐρωτικῆς ἀναφορᾶς, τῶν θελητικῶν, νοητικῶν, κριτικῶν, συναισθηματικῶν του ἐκδηλώσεων, κλπ. Καὶ στὴν περίπτωση τῆς Θεότητος μιλάμε γιὰ μιὰ Τριάδα Προσώπων, ἀκριβῶς ἐπειδὴ πραγματοποιοῦμε μιὰ σχέση μὲ τὸ καθένα ἀπὸ αὐτὰ μέσῳ τῆς ποιητικῆς, προνοητικῆς, ἀγαπητικῆς καὶ ἄμεσα διαλογικῆς τους Ἐνεργείας.

Στὶς Ἀρεοπαγιτικὲς Συγγραφές, ὅπως εἶδαμε παραπάνω, ἡ ἴδια ἡ οὐσία καὶ ὑπόστασις τῶν ὄντων ὀρίζεται ὡς ἀποτέλεσμα τῆς θελητικῆς καὶ τῆς δημιουργικῆς - ποιητικῆς Ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ. Τὰ «θεῖα θελήματα» εἶναι «τῶν ὄντων ἀφοριστικά καὶ ποιητικά» καὶ «κατ' αὐτὰ ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγε»¹. Ἐπομένως, τὸ μηδὲν τοῦ θεολογικοῦ ἀποφατισμοῦ, τὸ ἐκτὸς τοῦ Θεοῦ (ἐκτὸς τοῦ μόνου Ὑπαρκτοῦ) θεμέλιο τῶν ὑπαρκτῶν, εἶναι ἀκριβῶς οἱ Ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ, δηλαδή ἡ δυνατότητα τῆς θείας προσωπικῆς Ὑπαρξης νὰ ἐξ-ίσταται, νὰ ἴσταται-ἐκτὸς-ἐαυτῆς, ἐνεργώντας τὴν ὑπαρξὴ καὶ τὴ ζωὴ ἐκτὸς τῆς δικῆς τῆς Ὑπάρξεως.

Ἡ Θεολογία τῆς ἀδιαίρετης Ἐκκλησίας (ἡ δυνατότητα γνωστικῆς πρόσβασης στὸν Θεὸ) θεμελιώνεται σὲ αὐτὴ τὴν ὄντολογικὴ διάκριση τῆς «Οὐσίας» τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τῆς Ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ. Ἡ διάκριση ἐπανέρχεται καὶ προϋποτίθεται σὲ κάθε πτυχὴ τῆς ἑλληνικῆς πατερικῆς γραμματείας (Γρηγόριο Νύσσης, Μέγα Βασίλειο, Γρηγόριο Ναζιανζηνό, Μάξιμο Ὁμολογητή, Ἰωάννη Δαμασκηνό, Γρηγόριο Παλαμᾶ) καὶ ὀρίζει τὴν εἰδοποιοῦ διαφορά τῆς ἐκκλησιαστικῆς Θεολογίας ἀπὸ

¹ Περὶ θεῶν ὀνομάτων 5, VIII, Migne P.G. 3, 824 C.

τῇ θρησκευτικοποιημένη μεταφυσικῇ τῆς δυτικο-ευρωπαϊκῆς παράδοσης¹. Οἱ θεῖες ἑνέργειες εἶναι πού ἀποκαλοῦνται στὶς Ἀρεοπαγιτικὲς Συγγραφές καὶ «διακρίσεις», «πρόοδοι», «ἐκφάνσεις» τῆς θείας «Οὐσίας». Ὡς πρὸς τὰ ἀποτελέσματα τοὺς εἶναι καὶ «οὐσιώσεις» (ποιητικὲς οὐσιῶν), «ζώσεις» (ποιητικὲς ζωῆς), «σοφοποιήσεις» (ποιητικὲς σοφίας)². Εἶναι ἡ δυνατότητα τῆς ἀμέθεκτης καὶ ἀκοινώνητης θείας «Οὐσίας» νὰ προσφέρεται ὡς θέληση προσωπικῆς κοινωνίας, θέληση πού δὲν μένει ἀνυπόστατη, ἀλλὰ «καλεῖ» - ἰδρύει τὰ ὄντα, τὰ «ἀφορίζει» στὸ εἶναι, τὰ συγκροτεῖ σὲ κόσμο ἁρμονίας καὶ σοφίας.

Ἔτσι τὰ ὄντα, ὡς ἀποτελέσματα τῆς θείας θέλησης πού ἐνεργεῖται ἐκτὸς τῆς θείας «Οὐσίας», δὲν ἔχουν καμιὰ ἀπολύτως ἀναφορὰ στὴν ἴδια τῇ θεία «Οὐσία», γι' αὐτὸ καὶ εἶναι ἀδύνατη ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ μὲ βάσιν τὴν «ἀναλογία τοῦ ὄντος» (analogia entis). Ἐπιπλέον, ἀποκλείεται ἔτσι καὶ ὁποιοσδήποτε προκαθορισμὸς τῆς οὐσίας τῶν ὄντων ἀπὸ προϋπάρχουσες στὴν Οὐσία τοῦ Θεοῦ ἰδέες ἢ αἰτίες (ὅπως τὸ θέλησε ὁ Αὐγουστίνος, γιὰ νὰ τὸν ἀκολουθήσει μετὰ ἡ σύνολη δυτικῇ θεολογικῇ παράδοσιν)³. Ἐνας τέτοιος προκαθορισμὸς θὰ ἐρμήνευε τὸν κτιστὸ κόσμον ὡς ἐλλιπὴ ἀντανάκλαση τῆς θείας Οὐσίας, κατὰ τὶς δοξασίες τοῦ πλατωνισμοῦ, ἀφήνοντας ὀντολογικὰ ἀνερμήνευτη τὴν ὕλη καὶ ἀναιρώντας κάθε ὀντολογικὸ θεμέλιο τῆς ἐλευθερίας τοῦ κτιστοῦ.

¹ Βλ. Vlad. LOSSKY, *La théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Κεφ. 4. — Νικ. ΝΗΙΩΤΗ, *Φιλοσοφία τῆς θρησκείας καὶ φιλοσοφικὴ θεολογία*, Ἀθήνα 1965, σελ. 38 κ.έ. — Χρ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Τὸ Πρόσωπον καὶ ὁ Ἔρως*, κεφ. 3. — ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Σχεδιάγραμμα Εἰσαγωγῆς στὴ Φιλοσοφία*, §§ 18, 30. — ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Προτάσεις κριτικῆς ὀντολογίας*.

² *Περὶ θεῶν ὀνομάτων* 2, V, Migne P.G. 3, 644 A.

³ Βλ. LOSSKY, *La théologie mystique...*, σελ. 90 κ.έ. — Ιωαν. ΡΩΜΑΝΙΔΟΥ, *Τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα*, Ἀθήνα 1957, σελ. 16. — Χρ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Σχεδιάγραμμα Εἰσαγωγῆς στὴ Φιλοσοφία*, § 28.

Τὰ ὄντα, ὡς ἀποτελέσματα τῆς θείας θέλησης καὶ ἐνεργείας, εἶναι κάτι χωριστὸ καὶ διάφορο, κάτι «ἀφορισμένο» ἀπὸ τῇ θεία Οὐσία, δηλαδή κάτι ἀπόλυτα νέο πού δὲν προέρχεται οὔτε ἀπὸ τῇ θεία Οὐσία, ἀλλὰ οὔτε καὶ ἀπὸ κάτι διάφορο τοῦ Θεοῦ. Ὁ κτιστὸς κόσμος δὲν ἀποτελεῖ «ἀπορροή», «ἐκχυση» ἢ «προβολή» τῆς θείας Οὐσίας, ἀλλὰ οὐσιαστικὰ διάφορη τοῦ Θεοῦ ὑπαρκτικὴ πραγματικότητα, πού εἶναι ὅμως ταυτόχρονα καὶ ὑποστατικὴ πραγμάτωση τοῦ δημιουργικοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ, ἀποκαλυπτικὴ πάντοτε τῆς θείας προσωπικῆς ἐτερότητας. Καὶ «ἵνα τοῖς καθ' ἡμᾶς χρήσωμαι παραδείγμασιν»: ἓνας ζωγραφικὸς πίνακας τοῦ Βὰν Γκόγκ (Van Gogh) εἶναι κάτι οὐσιαστικὰ διάφορο ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Βὰν Γκόγκ (— ἓνα τελάρ, μουσαμάς καὶ χρώματα εἶναι κατὰ τὴν οὐσία κάτι διαφορετικὸ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπον). Ὅμως αὐτὸς ὁ πίνακας εἶναι ταυτόχρονα ὑποστατικὴ πραγματοποίηση τῆς δημιουργικῆς - καλλιτεχνικῆς ἐνεργείας τοῦ Βὰν Γκόγκ, ἀποκαλυπτικὴ τοῦ λόγου τῆς προσωπικῆς του ἐτερότητας. Μὲ τὴν ἀμεσότητα τέτοιων ἐμπειριῶν μποροῦμε νὰ κατανοήσουμε πῶς ἡ Οὐσία τοῦ Θεοῦ διαφέρει ἀπὸ τὴν οὐσία τῶν κτισμάτων Του, ἐνῶ ὁ λόγος τῶν κτισμάτων μαρτυρεῖ καὶ ἀποκαλύπτει τὴ θεία προσωπικὴ ἐτερότητα.

Ἔτσι, στὴν προοπτικὴ αὐτῇ, ἡ ὑπαρξὴ τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἀνθρώπου ἀναδύεται μόνο ἀπὸ τὸ μηδὲν ἢ τὸ τίποτα, ἀπὸ τὸ κενὸ τῆς ἀνυπαρξίας τὸ ἐκτὸς τοῦ Θεοῦ, δίχως νὰ παύει νὰ εἶναι ποίημα καὶ εἰκόνα τοῦ Θεοῦ. Ὑπαρξὴ κτιστῇ, παραμένει οὐσιαστικὰ διάφορη ἀπὸ τὴν ἄκτιστη ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ, γι' αὐτὸ καὶ μέσα στὰ δικά της ὅρια εἶναι ἀδύνατον νὰ ἐξαντλήσουμε τὴν ἀπάντησιν στὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ εἶναι καθεαυτὸ, τὴν αἰτιώδη ἀρχὴ τοῦ ὑπαρκτοῦ. Μοιάζει λοιπὸν νὰ δικαιώνεται ἀπὸ τὴν ἀποψη αὐτῇ ὁ Χάϊντεγгер, ὅταν ἐρμηνεύει τὴν ὑπαρξὴ μόνο ὡς ἀ-λήθεια, ὡς μὴ-λήθη, ὡς ἀνάδυση ἀπὸ τὸ

μηδὲν (τὴν «ἄλλη ὕψη» τῆς ὄντικῆς φανέρωσης) στὴν ἐμφάνεια τῆς χρονικότητος. Μόνο ποὺ γιὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν ὀντολογία αὐτὸ τὸ μηδὲν δὲν παραμένει ἡ ἀνερμήνευτη ὕψη τοῦ εἶναι, ἡ μὴ - φανερούμενη, ἀλλὰ συνιστᾷ τὴν ἐκτὸς τοῦ Θεοῦ δυνατότητα ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ, δυνατότητα ποὺ ἐμπεριέχεται στὴ δυναμικὴ τοῦ τρόπου τῆς θείας προσωπικῆς Ὑπαρξεως, καὶ ἀποδείχνει τὸν Θεὸ «καὶ τοῦ μηδενὸς αἴτιον».

3. Ἡ ἀποφατικὴ γνώση ὡς προσωπικὴ μετοχὴ

Ἡ διάκριση οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν εἶναι ἡ ἀφετηρία καὶ προϋπόθεση τῆς ἀποφατικῆς γνώσης τοῦ Θεοῦ. Ἀγνοοῦμε ὁλοκληρωτικὰ τὸ τί εἶναι ὁ Θεὸς — τὴν Οὐσίαν Του. Μᾶς εἶναι ὅμως προσιτὸς στὴν ἐμπειρία ὁ τρόπος ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ. Καὶ μιλάμε γιὰ τὸν τρόπο ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, ἐπειδὴ γνωρίζουμε τίς θεῖες Ἐνέργειες.

Στὶς Ἀρεοπαγιτικὲς Συγγραφὰς ἡ διάκριση οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν ἐκφράζεται μὲ τὴ διαστολὴ ἐνώσεων καὶ διακρίσεων στὴ Θεότητα. Μὲ τὴ λέξη ἐνώσεις ὀνομάζουμε «τὰ εἰς ἓν συνάγοντα» στοιχεῖα τοῦ λόγου, ποὺ μᾶς ἐπιτρέπουν νὰ σημαίνουμε αὐτὸ ποὺ ἀγνοοῦμε, τὴν «Οὐσίαν» τῆς Θεότητος. Ἔτσι, στὶς ἐνώσεις ἀναφέρεται «ἡ ἀπάντων ἐπέκεινα τῆς ἐπέκεινα πάντων ὅλης ιδιότητος ταυτότης· ἡ ὑπὲρ ἐναρχίαν ἐνότης, τὸ ἀφθεγκτον, τὸ πολύφωνον, ἡ ἀγνωσία, τὸ παννόητον, ἡ πάντων θέσις, ἡ πάντων ἀφαιρέσεις, τὸ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν καὶ ἀφαιρέσιν, ἡ ἐν ἀλλήλαις, εἰ οὕτω χρὴ φάναι, τῶν ἐναρχικῶν ὑποστάσεων μονὴ καὶ ἴδρυσις, ὀλικῶς ὑπερνηρωμένη καὶ οὐδενὶ μέρει συγκεχυμένη»¹. Ἀντίστοιχα, μὲ τὴ λέξη διακρίσεις ἐπισημαίνουμε τὰ στοιχεῖα τοῦ λόγου ποὺ μᾶς ἐπι-

¹ *Περὶ θεῶν ὀνομάτων* 2, IV, Migne P.G. 3, 641 A. Νεοελλην. μτφρ. Ἰγν. ΣΑΚΑΛΗ: «Ἡ ταυτότητα πέρα ἀπὸ τὴν πέρα ἀπὸ ὅλα ὀλικὴ ιδιαιτερότητα· ἡ ἐνότης ἢ πέρα ἀπὸ τὴν ἐναρχίαν, τὸ ἀναρρο, τὸ πολύφωνον, ἡ ἀγνωσία, τὸ ὀλονόητο, ἡ γενικὴ θέσις τῶν ὅλων, ἡ γενικὴ ἀφαίρεσις, τὸ πέρα ἀπὸ κάθε θέσις καὶ ἀφαίρεσις, ἡ διαμονὴ καὶ σταθερότητα τῆς μιᾶς μέσα στὴν ἄλλη —ἐν πρέπει νὰ ἐκφραστῶ ἔτσι— τῶν ἐναρχικῶν ὑποστάσεων, ποὺ εἶναι ὀλικά ὑπερ-ενομένη ἀλλὰ χωρὶς νὰ συγχέεται ἐδῶ κι ἐκεῖ» (σελ. 39).

τρέπουν τή γνωστική πρόσβαση στις «μεταδόσεις» και γνωστοποιήσεις του τρόπου της θείας Ύπαρξεως. Έτσι, στις διακρίσεις αναφέρονται «αἱ οὐσιώσεις, αἱ ζωώσεις, αἱ σοφοποιήσεις, αἱ ἄλλαι δωρεαὶ τῆς πάντων αἰτίας ἀγαθότητος, καθ' ἃς ἐκ τῶν μετοχῶν καὶ τῶν μετεχόντων ὑμνεῖται τὰ ἀμεθέκτως μετεχόμενα. Καὶ τοῦτο κοινὸν καὶ ἡνωμένον καὶ ἐν ἑστὶ τῇ ὅλῃ θεότητι, τὸ πᾶσαν αὐτὴν ὅλην ὑφ' ἐκάστου τῶν μετεχόντων μετέχεσθαι, καὶ ὑπ' οὐδενὸς οὐδενὶ μέρει... ὥσπερ σφραγίδος ἐκτυπώματα πολλὰ μετέχει τῆς ἀρχετύπου σφραγίδος, καὶ ἐν ἐκάστῳ τῶν ἐκτυπωμάτων, ὅλης καὶ ταύτης οὐδενὶ κατ' οὐδὲν μέρος»¹.

Τὸν τρόπο τῆς ὑπάρξεως ποὺ τὸν γνωρίζουμε μόνο «κατὰ μετοχήν» —μόνο στὸ ποσοστὸ ποὺ μετέχουμε σὲ αὐτὸν— τὸν ὀνομάζουμε *προσωπικό*. Ὁ Θεὸς ἐνεργεῖ μὲ τρόπο *προσωπικό*, ἐνεργεῖ ὡς Πρόσωπο, καὶ μάλιστα ὡς κοινωνία Προσώπων, τριάδα Προσώπων. Ἡ μετοχὴ καὶ μέθεξή μας στὶς Ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ μᾶς γνωστοποιεῖ τὴν ἐτερότητα τριῶν προσωπικῶν Ὑποστάσεων. Οἱ Ἐνέργειες εἶναι κοινές, Ἐνέργειες τῆς ἄγνωστης καὶ ἀμέθεκτης θείας «Οὐσίας», ἀλλὰ

¹ *Περὶ θείων ὀνομάτων* 2, V, Migne P.G. 3, 644 A. Νεοελλ. μτφρ. Ι. Σ.: «Οἱ μεταδόσεις τῆς οὐσίας, τῆς ζωῆς, τῆς σοφίας, οἱ ἄλλες δωρεές τῆς παναίτιας ἀγαθότητος, γὰρ τίς ὅποιες λόγοι τῶν μετοχῶν ὑμνοῦνται ἀπὸ τοῦ μετόχου οἱ δωρεές ποὺ μετέχονται ἀμέθεκτα. Καὶ τὸ ἐξῆς εἶναι κοινὸ καὶ ἐνωμένο καὶ ἓνα γιὰ τὴν ὅλη θεότητα, τὸ ὅτι αὐτὴ μετέχεται στὸ σύνολό της ἀπὸ καθένα ποὺ μετέχει σ' αὐτὴν καὶ ἀπὸ κανέναν δὲν μετέχεται μερικᾶ... Ὅπως ἀκριβῶς πολλὰ ἀποτυπώματα μιᾶς σφραγίδας μετέχουν στὴ σφραγίδα τὴν ἀρχετυπική, καὶ σὲ κάθε ἀποτύπωμα ὑπάρχει ὁλόκληρη καὶ ἡ ἴδια, καὶ σὲ κανένα μὲ κάποιο μέρος της μόνο» (σελ. 41). — Βλ. στὸ *Περὶ θείων ὀνομάτων* καὶ τὸ ἀπόσπασμα 645 A, ὅπου οἱ θεῖες Ἐνέργειες ταυτίζονται μὲ τὰ ὀνόματα τοῦ Θεοῦ, δηλαδὴ μὲ τοὺς τρόπους μὲ τοὺς ὁποίους γίνεται γνωστὸς σὲ μᾶς ὁ Θεὸς καὶ ἐπομένως προστιτὸς στοὺς προσδιορισμοὺς τῆς κοινῆς μας γλώσσας: «Ὅσον, εἰ τὴν ὑπερούσιον κρισιμότητα Θεόν, ἢ ζωὴν, ἢ οὐσίαν, ἢ φῶς, ἢ λόγον ὀνομάσσουμεν, οὐδὲν ἕτερον νοούμεν, ἢ τὰς εἰς ἡμᾶς ἐξ αὐτῆς (τῆς Θεότητος) προσαγομένης δυνάμεις, ἐκθεωτικᾶς, ἢ οὐσιαιοποιῶς, ἢ ζωογόνους, ἢ σοφοδῶρους».

μετεχόμενες ἀποκαλύπτουν στὸν κάθε μετέχοντα, ἀμέριστα καὶ καθολικά, τὴν ἐτερότητα τῆς κάθε θείας Ὑπόστασης καὶ ταυτόχρονα τὴν ὅλη Θεότητα τῆς ὁποίας οἱ Ἐνέργειες μᾶς γνωστοποιοῦν τίς Ὑποστάσεις.

Χαρακτηρίζουμε ὡς *προσωπικό* τὸν τρόπο αὐτὸν τῆς ὑπάρξεως ποὺ μᾶς γίνεται γνωστὸς «κατὰ μετοχήν», καταρχὴν ἐπεὶδὴ ἀνταποκρίνεται στὴν ἐμπειρία ποὺ ἔχουμε ἀπὸ τὴν προσωπικὴ ὑπαρξὴ τοῦ ἀνθρώπου. Γνωρίζουμε κάθε ἀνθρώπινη προσωπικὴ ὑπόσταση μόνο μετέχοντας στὶς ἐνέργειες τίς ἀποκαλυπτικῆς τῆς ὑπαρκτικῆς τῆς ἐτερότητας — στὸν λόγο, στὴ σκέψη, στὴ φαντασία, στὴν κρίση, στὴ βούληση, στὴν ποιητικὴ ἱκανότητα, τὴν ἀγαπητικὴ, τὴν ἀρχική, κλπ. Ὅλες αὐτὲς οἱ ἐνέργειες εἶναι κοινές σὲ κάθε ἄνθρωπο, γι' αὐτὸ καὶ μᾶς γνωστοποιοῦν αὐτὸ ποὺ εἶναι συνολικά ὁ ἄνθρωπος, δηλαδή τὴν οὐσία ἢ φύση τοῦ ἀνθρώπου. Ὅμως ὁ κάθε ξεχωριστὸς ἄνθρωπος ἐκφράζεται, σκέπτεται, φαντάζεται, κρίνει, θέλει, δημιουργεῖ, ἀγαπάει, μὲ τρόπο μοναδικό, ἀνόμοιο καὶ ἀνεπανάληπτο. Ἀκούγοντας λ.χ. μουσικὴ, γνωρίζουμε μιὰ ποιητικὴ - δημιουργικὴ ἱκανότητα ἢ ἐνέργεια τοῦ ἀνθρώπου, τῆς ἀνθρώπινης οὐσίας ἢ φύσης. Ὅμως μόνο ἀκούγοντας τὴ μουσικὴ τοῦ Μότσαρτ (μόνο μετέχοντας στὴ μουσικὴ τοῦ δημιουργία) μποροῦμε νὰ ξεχωρίσουμε τὴν προσωπικὴ τοῦ ἐκφραση (τὴν ἐνεργητικὴ τοῦ ἐτερότητα) ἀπὸ τὴ μουσικὴ τοῦ Μπάχ ἢ τοῦ Μπετόβεν. Γνωρίζουμε τὴν ἐτερότητα τῆς συγκεκριμένης ἀνθρώπινης ὑπόστασης τοῦ Μότσαρτ μόνο μετέχοντας στὴν ποιητικὴ - δημιουργικὴ τῆς ἐνέργειας — κανέναν ἀντικειμενικὸς - γλωσσικὸς προσδιορισμὸς δὲν ἀρκεῖ γιὰ νὰ μᾶς κάνει γνωστὴ τὴ μοναδικότητα τῆς μουσικῆς τοῦ Μότσαρτ σὲ σχέση μὲ ὁποιαδήποτε ἄλλη μουσικὴ. Καὶ γνωρίζουμε ἐξ ὁλοκλήρου (ἀμέριστα) αὐτὴ τὴν ἐτερότητα ὅλοι ὅσοι μετέχουμε στὸ ἄκουσμα τῆς μουσικῆς του.

Χαρακτηρίζουμε λοιπόν ως *προσωπικό* τον τρόπο υπάρξεως του Θεού, καταρχήν επειδή ανταποκρίνεται στην έμπειρία που έχουμε από την προσωπική ύπαρξη του ανθρώπου: ύπαρξη με αυτοσυνειδησία, με λογική αναφορικότητα, με έκστατική (ένεργούμενη) έτερότητα και έλευθερία από κάθε προκαθορισμό. Όμως σπουδάζοντας τον τρόπο υπάρξεως του Θεού μέσω της εκδήλωσης των Ένεργειών Του, κατανοούμε την πραγματικότητα των θείων προσωπικών Υποστάσεων ως άφετηρία μάλλον για την όρθη (πληρέστερη) γνώση και της δικής μας ανθρώπινης προσωπικής ύπαρξης: Κατανοούμε το πρόσωπο ως έλευθερία και από αυτή την προϋποθετική για τις γνωστικές μας παραστάσεις όντική άτομικότητα.

Οί θείες Ένέργειες μās αποκαλύπτουν την *προσωπική* Υπαρξη και έτερότητα του ένεργοῦντος Θεού — κάνουν προσιτό στην ανθρώπινη έμπειρία το Πρόσωπο του Θεού, χωρίς να αναιρούν την άπερινόητη άβυσσο της ουσιαστικής απόστασης που μās χωρίζει από τον Θεό. Αποκαλύπτεται ό Θεός μέσα από την ένεργητική Του θέληση για προσωπική σχέση και άγαπητική κοινωνία εκτός της Υπαρξέως Του, θέληση που «οὔσιούται» στο ανθρώπινο πρόσωπο — καλεῖ στο εἶναι την ανθρώπινη προσωπική αναφορικότητα. «Οὔσιούται» ή ένέργεια της θείας θέλησης στον σύνολο εκτός του Θεού κόσμο της φυσικής πραγματικότητας, ως κλήση σε άγαπητική σχέση και έρωτική κοινωνία. Άλλά μόνο ή προσωπική ύπαρξη του ανθρώπου συνιστᾷ συν-είδηση, δηλαδή, ύπαρκτική - λογική συγκεφαλαίωση και ένεργητική αναφορικότητα του κτιστοῦ, δυνατότητα ύπαρκτικής απάντησης (θετικής ή άρνητικής) στην κλήση του Θεού. Δέν υπάρχει άλλη δυνατότητα σχέσης (ύπαρκτικής κοινωνίας) των κτισμάτων με τον Κτίστη τους έξω από το ανθρώπινο πρόσωπο. Αυτό μόνο συνι-

στᾶ την *ένεργητική* συνέπεια της εκτός του Θεού ένεργούμενης προσωπικής αποκάλυψης του Θεού, την εἰκόνα των θείων Προσώπων.

Στήν όντολογική αυτή προοπτική και θεμελίωση, ό αποφατισμός της εκκλησιαστικής Θεολογίας απέχει πολύ από τὸ νᾶ εἶναι μιᾶ επιδέξια υπεκφυγή του άγνωστισμού, μιᾶ καταφυγή σε άφηρημένα ιδεολογήματα και συναισθηματικά νεφελώματα. Ό άποφατισμός εἶναι για την εκκλησιαστική συνείδηση ένας συνεπέστατος έμπειρισμός, μιᾶ άσυμβίβαστη έμμონή στην απόλυτη προτεραιότητα που έχει ή έμπειρία ως γνωστική όδός και δυνατότητα. Καί στην περίπτωση του Θεού δέν πρόκειται για έμπειρία πιστοποίησης άντικειμένου, αλλά για έμπειρία προσωπικής σχέσης, σχέσης που συγκροτεῖται ως γεγονός συνάντησης της προσωπικής γνωστικής ένέργειας του ανθρώπου (της αναφορικής του λογικότητας) με τον λόγο της προσωπικής έτερότητας των Ένεργειών του Θεού.

Ή έμπειρία της προσωπικής σχέσης, έμπειρία μετοχής στην *ένεργητική* φανέρωση της έτερότητας του άλλου, σημαίνεται αλλά δέν εξαντλεῖται ποτέ στη γλωσσική διατύπωση. Καί αυτή ή δυναμική των σχετικών πάντοτε διατυπώσεων που παραπέμπουν στην πρωτογενή δυνατότητα της έμπειρίας, αυτή ή γνωστική δυναμική του έμπειρισμού της σχέσης, εἶναι ό άποφατισμός της άδιαίρετης Έκκλησίας, ό άποφατισμός της ελληνικής Άνατολής.

Ή Δύση απέρριψε τή διάκριση οὐσίας και ένεργειῶν έχοντας αποκλείσει τον έμπειρισμό της σχέσης τόσο από την γνωσιολογία όσο και από την όντολογία της. Γι' αυτό και ταύτισε τον άποφατισμό με τή «θεολογία των άρνήσεων» ή με τον μυστικισμό της συναισθηματικής «ένατένισης» (contemplatio) του «απολύτου». Απέρριψε ή Δύση την ελληνική (άρ-

χαία και ἐκκλησιαστική) γνωσιολογία, τὴν ταύτιση τοῦ ἀλη-
θεύειν μὲ τὸ κοινωνεῖν, ὅπως ἀπέριψε καὶ τὴν ἐκκλησιαστι-
κὴ ὄντολογία, τὴ διάκριση οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν, τὴν προτε-
ραιότητα τοῦ προσώπου ἔναντι τῆς οὐσίας, τὴν προτεραιότητα
τῆς ἐλευθερίας καὶ ἐτερότητας ἔναντι τοῦ οὐσιαστικοῦ προκα-
θορισμοῦ τῆς ἀρχῆς τοῦ ὑπαρκτοῦ.

Καὶ στίς δυὸ ἀπορρίψεις —τόσο τῆς γνωσιοθεωρίας ὅσο
καὶ τῆς ὄντολογίας— διαφαίνεται ὅχι ἓνα συλλογιστικὸ λά-
θος ἢ μιὰ ἐλλιπὴς κατανόηση, ἀλλὰ ἡ «φυσικὴ» ἀνθρώπινη
ἀντίσταση στὴν ἐλευθερία ἢ διακινδύνευση τῆς σχέσης, ἡ ἀ-
νάγκη τοῦ φυσικοῦ (ἀτομικοῦ καὶ ὄχι προσωπικοῦ) ἀνθρώ-
που γιὰ ἐξασφαλιστικὲς βεβαιότητες ποὺ τὶς κατέχει ἀτομικὰ
ὡς ὀριστικὰ νοήματα. Κι ἂν ἡ ἐμμονὴ στὴν ἀτομοκεντρικὴ
ἐξασφάλιση εἶναι «φορὰ πρὸς τὸν θάνατον» (ἀλλοτρίωση τῆς
ὑπαρκτικῆς ἀναφορικότητας ποὺ συνιστᾷ καὶ συγκροτεῖ τὸ ὑ-
ποκείμενο¹), τότε μποροῦμε νὰ χαρακτηρίσουμε τὴ θεολογία
ποὺ προκύπτει ἀπὸ μιὰ τέτοια ἐμμονὴ ὡς θεολογία θανάτου,
θεολογία νεκρῶν ὑποκατάστατων τῆς ζωῆς, θεολογία ἐνὸς
νεκροῦ Θεοῦ ἢ τοῦ θανάτου τοῦ Θεοῦ.

Ὁ ἐμπειρισμὸς τῆς σχέσης ἐκφράζεται στίς Ἀρεοπαγιτι-
κὲς Συγγραφές μὲ τὸν προσδιορισμὸ τῆς μετοχῆς στίς θεῖες
Ἐνέργειες ὡς ἀποκλειστικῆς ὁδοῦ γιὰ τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ.
Μιλᾷμε γιὰ «γνώση τοῦ Θεοῦ» συνολικὴ, ἐπειδὴ οἱ θεῖες Ἐ-
νέργειες, στὸ μέτρο ποὺ μᾶς ἀποκαλύπτουν τὴν ἐτερότητα τῶν
ὑποστάσεων, προσφέρουν τὴ δυνατότητα γνωστικῆς μετοχῆς
σὲ αὐτὸ ποὺ καθολικὰ εἶναι ὁ Θεός. Καὶ τοῦτο, γιὰτὶ κάθε
προσωπικὴ ὑπόσταση (τοῦ Θεοῦ ἢ καὶ τοῦ ἀνθρώπου) δὲν εἶ-
ναι μέρος καὶ τμῆμα τοῦ θείου ἢ τοῦ ἀνθρώπινου εἶναι, ἀντί-

¹ Βλ. Ὁρθὸς λόγος καὶ κοινωνικὴ πρακτικὴ IV, 2.

θετα: κάθε πρόσωπο συγκεφαλαιώνει καὶ ἐκφράζει τὸν σύ-
νολο τρόπο τοῦ εἶναι, τὴν καθολικὴ Θεότητα ἢ ἀνθρωπότητα.
Δὲν ὑπάρχει Θεότητα ἢ ἀνθρωπότητα ἔξω ἀπὸ τὶς ὑπαρκτι-
κὲς τῆς ὑποστάσεις, δηλαδὴ ἔξω ἀπὸ τὰ πρόσωπα. Τὸ πρό-
σωπο ὑποστασιάζει τὸ εἶναι, συνιστᾷ τὸ εἶναι ὡς ὑπαρκτικὴ
πραγματικότητα.

Οἱ θεῖες λοιπὸν Ἐνέργειες καλοῦν σὲ μιὰν ἐμπειρία μετο-
χῆς στὴν ἀμέθεκτη Θεότητα¹, καὶ αὐτὴ ἡ νοηματικὴ ἀντίφαση
(τῆς μετοχῆς στὸ ἀμέθεκτο) συνιστᾷ μιὰ πραγματικὴ (τὴ μο-
ναδική) γνωστικὴ δυνατότητα προκειμένου γιὰ τὴν πρόσβα-
ση στὴν πραγματικότητα τοῦ Θεοῦ. «Πάντα τὰ θεῖα καὶ ὅσα
ἡμῖν ἐκπέφτανται ταῖς μετοχαῖς μόναις γινώσκειται»². Ἡ δια-
τύπωση αὐτὴ τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν Συγγραφῶν δὲν ἀφήνει
περιθώρια γιὰ ὁποιαδήποτε ἄλλη προσπάθεια γνωστικῆς προ-
σέγγισης τοῦ Θεοῦ. Ἡ γνώση εἶναι ἐμπειρία μετοχῆς καὶ ἡ
μετοχὴ γίνεται δυνατὴ χάρις στίς θεῖες Ἐνέργειες. Δὲν ἐξαν-
τλεῖται ἡ διὰ τῆς μετοχῆς γνώση στὴν ἀπλὴ κατανόηση τῆς
ἀλήθειας τοῦ Θεοῦ, ἡ μετοχὴ εἶναι ὑπαρκτικὸ γεγονός, εἶναι
ἐνωση μὲ τὸ γινωσκόμενο. «Τοῖς ἀφθέγκτοις καὶ ἀγνώστοις
ἀφθέγκτως καὶ ἀγνώστως συναπτόμεθα, κατὰ τὴν κρείττονα
τῆς καθ' ἡμᾶς λογικῆς καὶ νοερᾶς δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ἐ-
νωσιν»³.

¹ Ἡ Θεότητα μετέχεται (γίνεται μεθεκτὴ) κατὰ τὸν τρόπο τῆς ὑπάρξεως —ὁ
ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ ὑπάρξει μὲ τὸν τρόπο τοῦ Θεοῦ (τὸν τρόπο τῆς ἀγαπητικῆς
ἀλληλοπεριχώρησης τῶν προσώπων) καὶ αὐτὸ τὸ γεγονός τὸ ὀνομάζει ἡ Ἐκκλη-
σία θέωση τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ Θεότητα παραμένει ἀμέθεκτη μόνο ὡς πρὸς τὴν
«κατ' οὐσίαν ταυτότητα». Πρβλ. ΜΛΕΙΜΟΥ Ὁμολογητοῦ, Πρὸς Θαλάσσιον 22,
P.G. 90, 320 A: Πάντα ὅσα ὁ Θεὸς καὶ ὁ διὰ τῆς χάριτος τεθεωμένος ἔσται, χω-
ρὶς τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητος.

² Περὶ θεῶν ὀνομάτων 2, VII, P.G. 3, 645 A. Νεοελλην. μτφρ. I. Σ.: «Γιὰτὶ κάθε
τι θεϊκὸ, ἀκόμα καὶ ὅσα ἔχουν φανερωθεῖ σ' ἐμᾶς, γίνονται γνωστὰ μόνο μὲ τὴ
μετοχὴ σ' αὐτά».

³ Περὶ θεῶν ὀνομάτων 1, I, P.G. 3, 585 B - 588 A. Νεοελλην. μτφρ. I. Σ.: «Μὲ
ὅσα δὲν μπορεῖ νὰ εἰπωθοῦν οὔτε νὰ γνωσθοῦν συνδεόμεστε μὲ τρόπο ἄσχετο πρὸς

‘Ο αποφατισμός παραπέμπει σέ αὐτὴ τὴν ἔνωση μὲ τὸν Θεό, πού εἶναι «κρείττων τῆς καθ’ ἡμᾶς λογικῆς καὶ νοερᾶς δυνάμεως». Τὸ «κρείττων» δὲν ἀποκλείει τὸ «ἐλαττον», γι’ αὐτὸ καὶ ὁ αποφατισμὸς δὲν παύει νὰ χρησιμοποιεῖ τὴν καθ’ ἡμᾶς λογικὴ καὶ νοερὰ δύναμη (νὰ χρησιμοποιεῖ κάθε γνωσιοθεωρητικὴ ὁδὸ καὶ μέθοδο — καταφάσεις, ἀρνήσεις, αἰτιολογικὲς ἀναγωγές, ἀναλογικὲς συγκρίσεις). Ἀρνεῖται ὅμως νὰ ἐξαντλήσει τὴν κρείττονα γνώση πού παρέχει ἡ ἔνωση μὲ τὸν Θεό, στὸ ἐλαττον ἐπίπεδο τῶν νοητικῶν συλλήψεων καὶ τῶν λογικῶν διατυπώσεων. Ἡ ἀξία καὶ χρησιμότητα τοῦ ἐλάσσονος αὐτοῦ ἐπιπέδου εἶναι, ἀκριβῶς, ὅτι παραπέμπει στὴν κρείττονα ἔνωση.

Ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἡ παραπομπὴ δὲν ἐμπεριέχεται στὴ λογικὴ διατύπωση ὡς αὐτονόητη καὶ ὑποχρεωτικὴ γνωστικὴ λειτουργία. Πολὺ συχνὰ οἱ ἄνθρωποι ἀρκούμεστε στὸ ἐλασσὸν ἐπίπεδο τῶν λογικῶν διατυπώσεων, ἐκδεχόμεστε τὴ νοητικὴ σύλληψη ὡς πραγματικὴ καὶ ικανοποιητικὴ γνώση. Γιὰ νὰ λειτουργήσῃ ἡ ἀποφατικὴ παραπομπή, πρέπει νὰ δεχθοῦμε «τὴν καθ’ ἡμᾶς λογικὴν καὶ νοερὰν δύναμιν» ὅχι ἀπλῶς ὡς ἀφετηρία, ἀλλὰ καὶ ὡς ἐνεργὸ ἀνταπόκριση στὴν κλήση πού μᾶς ἀπευθύνει ὁ Θεὸς προσφερόμενος νὰ γίνῃ γνωστὸς σέ μιὰ σχέση προσωπικῆς κοινωνίας.

Ἡ κλήση τοῦ Θεοῦ προηγεῖται — αὐτὴ ὑποστασιάζει τὴν προσωπικὴ ἑτερότητα τοῦ καθενὸς μας, τὴ λογικὴ μας ικανότητα νὰ σχετισθοῦμε μαζί Του καὶ νὰ Τὸν γνωρίσουμε. Ὁ ἄνθρωπος φθάνει στὴ δυνατότητα τῆς γνώσης τοῦ Θεοῦ ὡς ἀποδέκτης τῆς κλήσης πού τοῦ ἀπευθύνει ὁ Θεός, δηλαδὴ ὡς πρόσωπο («γνωσθὲν») ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, ὡς δεύτερος ὅρος τῆς σχέ-

τὸν λόγο καὶ τὴ γνώση, στὸ πλαίσιο τῆς ἑνώσεως πού ξεπερνᾷ τὴ λογικὴ καὶ νοερὰ δύναμη καὶ ικανότητά μας».

σης στὴν ὁποία τὸν καλεῖ ὁ Θεός: «Γινόντες Θεόν», μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ»¹.

Θὰ μπορούσαμε λοιπὸν νὰ ποῦμε ὅτι ὑπάρχει μιὰ καταρχὴν θεολογικὴ προϋπόθεση τῆς ἀποφατικῆς γνώσης: Εἶναι ἡ διάκριση τῆς θείας Οὐσίας ἀπὸ τὶς θεῖες Ἐνέργειες, πού κάνει δυνατὴ γιὰ τὸν ἄνθρωπο τὴ μετοχὴ στὴν ἀμέθεκτη Θεότητα. Ἀλλὰ ὑπάρχει καὶ μιὰ ἀνθρωπολογικὴ προϋπόθεση τῆς ἀποφατικῆς γνώσης: Εἶναι ἡ ὁποία δυνατὴ ἀκεραιότητα τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου, ἡ δυνατότητα τῆς ἀναφορικότητας, τῆς συνείδησης καὶ τῆς ἐλευθερίας, χάρις στὴν ὁποία δέχεται ἡ ἀπορρίπτει ὁ ἄνθρωπος τὴν κλήση τοῦ Θεοῦ γιὰ προσωπικὴ σχέση καὶ κοινωνία.

Αὐτὴ ἡ δεύτερη — ἡ ἀνθρωπολογικὴ προϋπόθεση τῆς ἀποφατικῆς γνώσης — διαστέλλει ριζικὰ καὶ καθοριστικὰ τὸν ἀποφατισμὸ ἀπὸ κάθε μυστικισμὸ πού ζητᾷ νὰ ὑπερβεῖ τὴν προσωπικὴ αὐτοσυνειδησία γιὰ χάρις τῆς ἐκ-στασης τοῦ ἐγὼ στὴν ἀοριστία τοῦ ἀπρόσωπου («ἀπολύτου»). Οἱ λεγόμενες ἐκστατικὲς καταστάσεις ἀπώλειας ἢ διάλυσης τῆς συνειδητῆς αὐτεπίγνωσης (μὲ στόχο τὴν εὐφραντικὴ παθητικότητα συναισθηματικῶν καταβυθίσεων στὸ «ἀπόλυτο») δὲν ἔχουν σχέση μὲ τὸν ἀποφατισμὸ, γιατί δὲν συνιστοῦν θεολογικὴ γνώση. Καὶ δὲν συνιστοῦν θεολογικὴ γνώση, γιατί συνεπάγονται τὴν ἄρνηση τοῦ Θεοῦ ὡς καλοῦντος καὶ διαλεγομένου Προσώπου, ἐπομένως καὶ τὴν ἀναίρεση τῆς μόνης γνωστικῆς δυνατότητας πού εἶναι ἡ σχέση².

¹ Γαλ. 4, 9. — Πρβλ. καὶ Νικ. ΝΗΣΙΩΤΗ, Προλεγόμενα εἰς τὴν θεολογικὴν γνωσιολογίαν, σελ. 146 κ.έ.

² Στὴ σύγχρονη δυτικὴ θεολογικὴ γραμματεία ἐμφανίζεται συχνὰ δυσπιστία καὶ ἐπιφύλαξη γιὰ τὸν ἐλληνικὸ - ἀνατολικὸ ἀποφατισμὸ, μὲ τὴν αἰτιολογία ὅτι ἀντιπροσωπεύει καὶ αὐτὸς μιὰ μορφή καταφυγῆς σὲ ἐκστατικὲς καταστάσεις μυστικισμοῦ, δηλαδὴ ἀπώλειας τῆς προσωπικῆς αὐτοσυνειδησίας (βλ. ἐνδεικτικὰ: Karl

«Όμως μιλάμε για «ἀκεραιότητα» του ανθρώπινου προσώπου, ἐνῶ εἶναι ἐμπειρικά δεδομένη ἡ πραγματικότητα τῆς ἀλλοτρίωσης του ἀνθρώπου: τῆς ἐκπτώσεως του ἀπὸ τὴν πληρότητα τῆς προσωπικῆς ἐλευθερίας καὶ ἐτερότητας στὴν ἐξομείωση καὶ οὐδετεροποίηση πού ἐπιβάλλουν οἱ ἀπρόσωπες ἀπαιτήσεις τοῦ φυσικοῦ εἴδους. Στὴν ἐκκλησιαστικὴ γλώσσα αὐτὴ ἡ ἀλλοτρίωση εἶναι ἡ ἀρχέγονη πτώση τοῦ ἀνθρώπου, πού εἰκονογραφεῖται στὴ Βίβλο ὡς ἄρνηση τῶν πρωτοπλάστων νὰ πραγματοποιήσουν τὴ ζωὴ (τὴ λήψη τῆς τροφῆς) ὡς σχέση καὶ κοινωνία μὲ τὸν Θεό¹.

Στὰ πρόσωπα τοῦ πρωτόπλαστου ζεύγους ὑποστασιάζεται ἡ καθολικὴ ἀνθρώπινη φύση. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἄρνηση τῶν πρωτοπλάστων νὰ ἀνταποκριθοῦν θετικὰ στὴν κλήση τοῦ Θεοῦ γιὰ τὴν πραγματοποίηση τῆς ζωῆς ὡς ἀγαπητικῆς κοινωνίας μαζί Του, ἀλλάζει τὸν τρόπο ὑπάρξεως τῆς καθολικῆς ἀνθρώπινης φύσης. Ἡ φύση αὐτονομεῖται, οἱ φυσικὲς λειτουργίες τῆς ζωῆς γίνονται ὑπαρκτικὸς αὐτοσκοπός, ὡς ὑπαρξὴ λογαριάζεται ἡ ἐπιβίωση, ὅχι ἡ σχέση. Ἀλλὰ τὸ κτιστὸ εἶναι ἀδύνατο νὰ φτάσει ἀπὸ μόνο του στὴν ὑπαρκτικὴ αὐτοτέλεια τοῦ ἀκτίστου, γι' αὐτὸ καὶ ἡ αὐτονόμηση τοῦ κτιστοῦ καταλήγει ἀναπόφευκτα στὸν θάνατο.

BARTH, *Kirchliche Dogmatik* II, 1, σελ. 217. — R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, I, σελ. 140-141, II, σελ. 135 καὶ 188). Εἶναι ὅμως ἀπορίας ἄξιο πῶς βιβλικοὶ ἐπιστήμονες συγχέουν τὴ γνώση, ὡς ἐμπειρία προσωπικῆς κοινωνίας, μὲ μυστικιστικὲς ἐκστατικὲς καταστάσεις ἀλογίας καὶ ἀκοινωνησίας. Γιατὶ κατεξοχὴν στὴ Βίβλο ἡ γνώση ταυτίζεται μὲ τὴν ἐμπειρία τῆς σχέσης, καὶ ἡ πληρότητα τῆς γνώσης μὲ τὴν πληρότητα τῆς σχέσης, τὴν ἐρωτικὴ συνουσία (πρβλ. Γεν. 4, 1-4, 17-4, 25 κλπ., Κρ. 21, 12, Ματθ. 1, 25. Λουκ. 1, 34 — βλ. καὶ τὸ λῆμμα γνώσκω στὸ KITTEL, *Wörterbuch zum N. T.*, τόμος I, 696-27-31, λῆμμα γραμμένο ἀπὸ τὸν R. BULTMANN). Ὁ ἐρωτικὸς χαρακτήρας τῆς προσωπικῆς γνώσης — πάντα κατὰ τὴν Ἀρεοπαγιτικὴν Συγγραφὴς — εἶναι τὸ θέμα τοῦ ἐπόμενου κεφαλαίου. Ἐδῶ ὑπογραμμίζουμε μόνο τὴν ἀνθρωπολογικὴ προϋπόθεση τοῦ ἀποφατισμοῦ, τὴν ἀκεραιότητα τῆς προσωπικῆς αὐτεπίγνωσης.

¹ Βλ. τὸ *Ἀλφαβητάρι τῆς πίστεως*, σελ. 115 κ.ε.

«Όμως ἡ ἀνταρσία τῆς ἀνθρώπινης φύσης δὲν ἀναστέλλει, οὔτε περιορίζει τὴν «πρόοδο» τῶν θείων Ἐνεργειῶν, τὴν οὐσιοποιὶ καὶ «ζωογόνο» κλήση τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸ κάθε ἀνθρώπινο πρόσωπο. Αὐτοαποκλείεται ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τὴ μετοχὴ στὴ Θεότητα, ἀπὸ τὴ μετοχὴ στὴν ὄντως ζωὴ. Καὶ ἀποκαλύπτει ἡ ἀνταρσία τοῦ ἀνθρώπου τὴν ἄβυσσο τῆς «φυσικῆς» ἀπόστασης πού τὸν χωρίζει ἀπὸ τὸν Θεό. Τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο ἀλλοτριώνεται, ἀλλὰ δὲν καταλύεται, ἐξακολουθεῖ νὰ εἶναι ἡ «οὐσίωση» τῆς θείας θέλησης γιὰ προσωπικὴ σχέση μὲ τὸν ἄνθρωπο, ἔστω κι ἂν αὐτὴ ἡ σχέση πραγματοποιεῖται ὡς ρήξη καὶ ἄρνηση τοῦ ἀνθρώπου νὰ τὴν δεχθεῖ. Καὶ ἡ ἄρνηση δὲν εἶναι μιὰ διανοητικὴ ἢ «ἠθικὴ» ἀπειθαρχία, ἀλλὰ μιὰ ὀργανικὴ ἀποκοπὴ ἀπὸ τὸν τρόπο τῆς ζωῆς. Αὐτὴ ἡ ἀποκοπὴ δημιουργεῖ τὴ συνείδηση τοῦ ἐκτός, τῆς ὑπαρκτικῆς «ἀποξένωσης» ἀπὸ κάθε αἰτιώδη ἢ ζωηφόρο ἀρχή, τὴ συνείδηση τοῦ κενοῦ ἢ τοῦ τίποτα ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἀναδύεται ἡ ὑπαρξὴ.

Ὁ Χάϊντεγγερ ἀναλύει μὲ τρόπο ἰδιοφυῆ αὐτὴ τὴν «ἀποξένωση» (*Entfremdung*) — αὐτὴ τὴ συνείδηση τοῦ «τίποτα» (*Nichts*)¹ ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἀναδύεται ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξὴ. Καὶ ἡ σημασία πού ἔχει γιὰ τὴν ἀποφατικὴ Θεολογία τόσο ὁ Χάϊντεγγερ ὅσο καὶ γενικότερα ἡ σύγχρονη μηδενιστικὴ φιλοσοφία τοῦ ὑπαρξισμοῦ, ἔγκειται ἀκριβῶς στὴν ἀνάλυση τῶν προϋποθέσεων τῆς ἀποφατικῆς Θεογνωσίας, δηλαδὴ στὴ διασάφηση τῆς ἀδυναμίας τοῦ ἀνθρώπου τῆς πτώσης νὰ γνωρίσει τὸν Θεό — στὴ θαρραλέα ἄρνηση κάθε λογικῆς ὑποχρεωτικῆς παρηγοριᾶς, κάθε σχετικισμοῦ στὴ Θεολογία, κάθε «μεταφυ-

¹ *Entfremdung*: Im beruhigten, alles «verstehenden» Sichvergleichen mit allem treibt das Dasein einer Entfremdung zu, in der sich ihm das eigenste Seinkönnen verbirgt. — *Nichts*: Das Nichts, davor die Angst bringt, enthüllt die Nichtigkeit, die das Dasein in seinem Grunde bestimmt, der selbst ist als Geworfenheit in den Tod. *Sein und Zeit* §§ 38 καὶ 40.

σικῆς» πού προσπαθεῖ νά ἀμβλύνει τή συνείδηση τοῦ ὑπαρκτικοῦ κενοῦ τῆς μὴ-σχέσης.

Ἔτσι ἡ στάση τοῦ Χάιντεγγερ ἀποδείχεται περισσότερο «ἀποκαλυπτική» ἀπὸ τὴν ὁποιαδήποτε νοησιαρχικὴ θεολογία¹, ἀφοῦ ὁδηγεῖ στὴν αὐτεπίγνωση τῆς φύσης πού εἶναι σὲ πτώση, καὶ μιὰ τέτοια αὐτεπίγνωση εἶναι προϋπόθεση γιὰ τὴν πρόσβαση στὸ γεγονός τῆς «ἀνάπλασης» τοῦ ἀνθρώπου «ἐν Χριστῷ».

¹ Ὁ Χάιντεγγερ θεωρεῖ ὡς μοναδικὴ «χριστιανικὴ» ἀντίληψη γιὰ τὸν ἄνθρωπο αὐτὴν πού διαμόρφωσε ἡ δυτικὴ μεταφυσικὴ — μιὰν ἀντίληψη ἀντιπαράθεσης τῆς κτιστῆς καὶ πεπερασμένης ἀνθρώπινης οὐσίας στὴν ἀκτιστὴ καὶ ἀπόλυτὴ οὐσία τοῦ Θεοῦ (δὶχως τὴν παραμικρὴ ἀναφορὰ στὸν τρόπο τῆς ὑπάρξεως πού εἶναι κοινὸς στὸν Θεὸ καὶ στὸν ἄνθρωπο): «Ὁ χριστιανὸς βλέπει τὴν ἀνθρωπότητα τοῦ ἀνθρώπου (die Humanitas des homo) σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὴ Θεότητα. Εἶναι ἄνθρωπος κατὰ τὴν ἔννοια τῆς ἱερῆς Ἱστορίας, τέκνο τοῦ Θεοῦ πού γνωρίζει καὶ κερδίζει τὸ δικαίωμα νὰ ἔχει τὸν Θεὸ πατέρα ἐν Χριστῷ. Ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, ἀφοῦ ὁ κόσμος, θεωρητικὰ — πλατωνικὰ καθοριζόμενος, εἶναι μόνον μιὰ προσωρινὴ διάβαση πρὸς τὸ ἐπέκεινα» (*Über den Humanismus*, σελ. 10). Ὅμως μιὰ τέτοια ἀντίληψη γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὸν κόσμον εἶναι πολὺ ἑλλειπὴς σὲ σχέση μὲ τὴν ἐκφρασμένη καθολικὴ ἐμπειρία τῆς ἀδιαίρετης Ἐκκλησίας. Καταρχήν, γιατί περιορίζεται στὶς νοητικὲς σχηματισμοὺς τῆς ἀναλογικῆς ἐκδοχῆς τῶν οὐσιῶν (Θεοῦ - κόσμου - ἀνθρώπου). Καὶ δεύτερον, γιατί καταφεύγει στὸ ἐπίσης νοητικὸ σχῆμα τῆς νομικῆς ἀντίληψης γιὰ τὴν υἱοθεσία τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν Θεὸ «ἐν Χριστῷ», προκειμένου νὰ ἐξασφαλίσει κάποια γεφύρωση τῆς οὐσιαστικῆς τους ἀπόστασης. Ὅχι μόνον ἡ ὕλη τοῦ κόσμου μένει ὄντολογικὰ ἀνεμῆνευτὴ, ἀλλὰ καὶ ἡ πτώση τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως καὶ ἡ σωτηρία του ἐν Χριστῷ ἀντιπροσωπεύουν νομικὲς (δικανικὲς) κατηγορίες καὶ ὄχι πραγματικότητες τῆς ὑπαρκτικῆς ἐμπειρίας. Αὐτὰ τὰ πελώρια κενὰ τῆς μεταφυσικῆς ὄντολογίας τοῦ δυτικοῦ χριστιανισμοῦ ὁδηγοῦν τὸν Χάιντεγγερ στὴ ριζοσπαστικὴ μιὰς ρεαλιστικῆς ὄντολογίας, πού εἶναι μηδενιστικὴ γιὰ τὴν θεμελιώνεται μόνον στὴν ἐμπειρία τῆς ἐκ-στατικῆς (ἀλλὰ μὴ-ἀναφορικῆς στὸ Πρόσωπο τοῦ Θεοῦ) ὑπαρξῆς τοῦ ἀνθρώπου ὑποκειμένου (ἀνάγοντας στὸ ἀποφατικὸ μὴδὲν τὴν «οὐσιαστικὴ» πραγματικότητά τοῦ Θεοῦ). Γι' αὐτὸ καὶ μένει ἀκατανόητος ὁ Χάιντεγγερ γιὰ τὴ δυτικὴ θεολογία. Εἶναι ἐνδεικτικὸς ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο κρίνει τὴ φιλοσοφία τοῦ Χάιντεγγερ ὁ ρωμαιοκαθολικὸς ἱστορικὸς τῆς φιλοσοφίας J. HIRSCHBERGER: Εἰρωνεύεται τὴ χαϊντεγγεριανὴ σκέψη, δὲν τὴν ἀναγνωρίζει καὶ ὡς φιλοσοφία, τὴ βλέπει περισσότερο ὡς κάποιο εἶδος «νεο-μυστικισμοῦ» καὶ «νεο-ρομαντισμοῦ», πού ἀφορᾷ περισσότερο στὴν ποίηση καὶ στὴν τέχνη παρὰ στὴ φιλοσοφία (βλ. *Geschichte der Philosophie*, τόμος II, σελ. 648-650).

Μὲ τὰ κριτήρια τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν Συγγραφεῶν, ἡ φυσικὴ γνώση — ἡ νοητικὴ ἀπλῶς βεβαιότητα πού κατοχυρώνεται στὴν ἀντικειμενικὴ διατύπωση — ἀνταποκρίνεται στὴν ἐπαναστατημένη αὐτάρκεια τοῦ ἀνθρώπου τῆς πτώσης. Προϋποθέτει τὴν ἀτομικὴ ἐπαλήθευση, ἐπομένως καὶ τὸ ἐνδεχόμενο τῆς ἀτομικῆς ἀμφισβήτησης, γι' αὐτὸ καὶ εἶναι διαιρετικὴ τῆς γνώσης καὶ τῆς φύσης — διαιρεῖ τὴ «μονοειδῆ» γνώση σὲ ποικιλία «δοξασμάτων» καὶ τὴ φύση σὲ ἐπιμέρους ἀτομικὲς κατοχυρώσεις.

Ἀντίθετα, ἡ ἀποφατικὴ Θεογνωσία προϋποθέτει τὴν ἐμπειρία τῆς προσωπικῆς κοινωνίας, δηλαδὴ ἓνα ἐπίτευγμα πού συγκεφαλαιώνει τὶς ὑπαρκτικὲς δυνατότητες τῆς καθολικῆς φύσης. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἀποφατικὴ Θεογνωσία, ὡς ἐμπειρία προσωπικῆς σχέσης, δὲν διαιρεῖ, ἀλλὰ συντονίζει τὴ φύση καὶ τὴ γνώση στὸ ὑποστατικὸ γεγονός τῆς θεανθρώπινης κοινωνίας, στὸ ὁποῖο μετέχουν ὅλοι ὅσοι κατορθώνουν τὴν προσωπικὴ (ἀγαπητικὴ-ἐκστατικὴ) αὐθυπέρβαση τῆς φύσης. Ἔτσι ἡ ἐμπειρία τῆς σχέσης κάθε ἀνθρώπινου προσώπου μὲ τὸ Πρόσωπο τοῦ Θεοῦ εἶναι «συναγωγὸς καὶ ἐνωτικὴ τῶν φωτιζομένων καὶ τελειωτικὴ καὶ ἔτι ἐπιστρεπτικὴ πρὸς τὸ ὄντως ὄν, ἀπὸ τῶν πολλῶν δοξασμάτων ἐπιστρέφουσα, καὶ τὰς ποικίλας ὁψεις, ἣ κυριώτερον εἰπεῖν, φαντασίας, εἰς μίαν ἀληθῆ καὶ καθαρὰν καὶ μονοειδῆ συνάγουσα γνώσιν, καὶ ἐνὸς καὶ ἐνωτικοῦ φωτός ἐμπιπλῶσα»¹.

Ἡ δυνατότητα τῆς «ἐνωτικῆς» καὶ «μονοειδοῦς» αὐτῆς γνώσεως (πού ἐνοποιεῖ τὴν κτιστὴ φύση στὴν προσωπικὴ ἀ-

¹ *Περὶ θεῶν ὀνομάτων* 4, VI, P.G. 3, 701 B. Νεοελ. μτφρ. I. Σ.: «... συνάγει καὶ ἐνώνει ὅσους φωτίζονται καὶ τελειοποιεῖ καὶ ἀκόμα ξαναφέρειν τὰ ὄντα στὸ ὄντως ὄν, γυρίζοντάς τα ἀπὸ τὶς πολλὰς δοξασίας καὶ τὶς λογῆς ὕψεις ἢ, γιὰ νὰ πῶ κυριολεκτικότερα, συγκεντρώνοντας τὶς λογῆς φαντασίας σὲ μίαν ἀληθινὴν καὶ καθαρὴν καὶ μονοειδῆ γνώση καὶ γεμίζοντάς τες ἀπὸ ἓνα καὶ ἐνοποιητικὸ φῶς» (σελ. 61).

ναφορική εκ-στασή της εκτός των ορίων του κτιστού) ἀποκαταστάθηκε με τὸν Χριστό. Ὀνομάζουμε τὸν Χριστό «δεύτερο Ἀδάμ», ἀκριβῶς ἐπειδὴ στὸ πρόσωπό του «ἀνακεφαλαιώνεται» ἡ καθολικὴ ἀνθρώπινη φύση — τὸ ὀργανικὸ σῶμα τῆς καθολικῆς φύσης ἀποκτᾶ ὡς κεφαλὴ τὸν Χριστό: συντονίζεται καὶ συνοψίζεται ἡ ἀνθρωπότητα σὲ ἓνα καινούργιο τρόπο υπάρξεως ἐνσαρκον στὴν προσωπικὴ υπόσταση τοῦ Χριστοῦ. Καὶ μιᾶς γιὰ «δεύτερο Ἀδάμ», ἐπειδὴ καὶ ὁ πρῶτος Ἀδὰμ συγκεφαλαιώνει ἐπίσης στὸ πρόσωπό του τὴν καθολικὴ ἀνθρωπότητα, ὄντας αὐτὸς ἡ πρώτη καὶ μοναδικὴ ὑπαρκτικὴ υπόσταση τῆς ἀνθρώπινης φύσης. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἄρνηση τοῦ πρώτου Ἀδὰμ νὰ πραγματοποιήσῃ τὴ ζωὴ ὡς κοινωνία με τὸν Θεὸ συμπαρέσυρε τὴν ὅλη ἀνθρωπότητα στὴν ὑπαρκτικὴ ἀποτυχία καὶ στὸν θάνατο. Καθόρισε τὸν τρόπο υπάρξεως τῆς ἀνθρώπινης φύσης ὁ πρῶτος Ἀδὰμ, γι' αὐτὸ καὶ οἱ ἀπόγονοί του εἶναι ὑπαρκτικά (ὅχι νομικά ἢ ἠθικά) δεσμευμένοι ἀπὸ τὴν ἐπιλογὴ τοῦ προπάτορα: Γεννιοῦνται καὶ ὑπάρχουν με τὸν τρόπο αὐτονομίας τῆς φύσεως, πὺ εἶναι ἀδύνατο νὰ τὸν ὑπερβεῖ μόνῃ ἢ ἐλευθερία τῆς βούλησης τῶν προσώπων.

Μὲ τὴ σάρκωση τοῦ Θεοῦ στὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ γίνεται ἀκριβῶς τὸ ἀντίστροφο ἀπὸ αὐτὸ πὺ συνέβη με τὸν πρῶτο Ἀδὰμ: «Ἐνὰ ἀνθρώπινο πρόσωπο ὑποστασιάζει (κάνει ὑπαρκτικὴ πραγματικότητα) ἓνα καινούργιο τρόπο υπάρξεως τῆς ἀνθρώπινης φύσης: παίρνει υπόσταση ἡ ἀνθρώπινη ζωὴ ὅχι ὡς ὑπαρκτικὴ αὐτονομία, ἀλλὰ ὡς ὑπαρκτικὴ ἐνότητα Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου, ἔνωση καὶ κοινωνία ζωῆς τῆς θείας καὶ τῆς ἀνθρώπινης φύσης. Τώρα ἐναπόκειται πὰ στὴν ἐλευθερία τῶν προσώπων νὰ συντονιστοῦν ὑπαρκτικά (ὅχι νομικά ἢ ἠθικά) με τὸν τρόπο τῆς υπάρξεως τῆς «καινῆς» θεανθρώπινης φύσης τοῦ Χριστοῦ.

Ἡ φύση τοῦ Χριστοῦ εἶναι «καινὴ», χωρὶς νὰ παύει νὰ εἶναι ἡ ἀνθρώπινη φύση. Τὸ «καινόν» ἐγκτεται στὸν τρόπο τῆς υπάρξεως, στὴν «ὀλικὴ κοινωνία»¹ τῆς θείας με τὴν ἀνθρώπινη φύση — στὸ γεγονός ὅτι ὁ ἄνθρωπος ὑπάρχει ἐπειδὴ κοινωνεῖ με τὴ Θεότητα. Ἡ προσωπικὴ κλήση τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπο (κλήση πὺ εἶναι «χάρις» - χάρισμα ἢ δυνατότητα ὄντως ζωῆς), ἀλλὰ καὶ ἡ πληρότητα τῆς ἀνθρώπινης κατάφρασης σὲ αὐτὴ τὴν κλήση εἶναι μιὰ συγκεκριμένη «σαρκικὴ» ἱστορικὴ παρουσία, εἶναι «ὁδὸς» καὶ τρόπος υπάρξεως προσειτὸς σὲ κάθε ἄνθρωπο, εἶναι τὸ θεανδρικὸ πρόσωπο τοῦ ἐνσαρκου Λόγου, τοῦ Χριστοῦ. Καὶ με τὰ λόγια τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν Συγγραφῶν: «Ἡ τῆς θεαρχικῆς ἀγαθότητος ἀπειροτάτη φιλανθρωπία ἐν ἀληθείᾳ μεθέξει τῶν καθ' ἡμᾶς γενομένη πάντων ἀναμαρτήτως, καὶ πρὸς τὸ ταπεινὸν ἡμῶν ἐνοποιηθεῖσα, μετὰ τῆς τῶν οἰκείων ἀσυγχύτου καὶ ἀλωβήτου παντελῶς ἔξεως, τὴν πρὸς αὐτὴν ἡμῖν κοινωνίαν ὡς ὁμογενέσι λοιπὸν ἐδωρήσατο»².

Ἡ σάρκωση τοῦ δευτέρου Προσώπου τῆς τριαδικῆς Θεότητος ἀποκαθιστᾶ τὴ δυνατότητα μετοχῆς τοῦ ἀνθρώπου στὴ ζωὴ τοῦ Θεοῦ, πὺ εἶναι καὶ ἡ δυνατότητα τῆς ἀποφατικῆς γνώσης. Ὁ δυναμικὸς χαρακτήρας τῆς γνώσης τοῦ Θεοῦ (πὺ προϋποθέτει τὴν ἐμπειρικὴ μετοχὴ, δίχως νὰ ἐξαντλεῖται στὴν ὅποια διατύπωση) ἐξασφαλίζεται, ἀλλὰ καὶ ἐξακολουθεῖ νὰ προϋποτίθεται καὶ μετὰ τὴ Σάρκωση — ἡ παρεμβολὴ τοῦ Λόγου στὴν Ἱστορία δὲν ἀναιρεῖ τὴν κρυφιοτητα καὶ δὲν ἀποκαλύπτει τὴν ὑπερουσιότητα τοῦ Θεοῦ Εἶναι.

Ἡ υπόσταση τοῦ Θεοῦ Λόγου ἀποκαλύπτεται στὸ ἱστορικὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, ὅπως ἀποκαλύπτεται καὶ ὡς Λό-

¹ *Περὶ θεῶν ὀνομάτων* 1, IV, P.G. 3, 592: «... τοῖς καθ' ἡμᾶς πρὸς ἀλήθειαν ὀλικῶς ἐν μιᾷ τῶν αὐτῆς ὑποστάσεων ἐκοινωνήσεν...».

² *Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας* III, P.G. 3, 441 AB.

γος δημιουργικός και προνοητικός τῶν κτιστῶν ὄντων. Ἄλλα και στίς δυό περιπτώσεις ἡ Οὐσία τῆς Θεότητος παραμένει ἄγνωστη και «κεκρυμμένη». Ὁ κτιστός κόσμος εἰκονίζει και τὸ θεανδρικό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ ἀποκαλύπτει ὄχι τὴ θεία Οὐσία, ἀλλὰ τὸ προσωπικόν τοῦ Θεοῦ, τὸν τρόπο τῆς ἀγαπητικῆς «ἀλληλοπεριχώρησης» τῶν θείων Προσώπων. Στὸ γεγονός τῆς σάρκωσης τοῦ Λόγου δὲν πραγματοποιεῖται «ἐκχυση» ἢ «ἀπορροή» τῆς θείας Οὐσίας, ἀλλὰ μιὰ κοινὴ Ἐνέργεια τῶν Προσώπων τῆς Τριάδος. Ὅχι ὅτι σαρκώνεται μαζί με τὸν Λόγο κατὰ ὁποιοδήποτε τρόπο και ὁ Πατὴρ ἢ τὸ Πνεῦμα. Ἀλλὰ ἐνῶ ἡ διάκριση τῶν θείων Ὑποστάσεων δὲν ἀναιρεῖται και μόνη ἡ Ὑπόσταση τοῦ Λόγου προσλαμβάνει τὴν ἀνθρώπινη σάρκα, ὅμως ἡ βούληση και ἐνέργεια τῆς Τριάδος παραμένει κοινὴ και κατὰ τὴ σάρκωση — διατηρεῖται τὸ ἐνιαῖον τοῦ Θεοῦ, ἡ ἐνότητα τῆς θείας ζωῆς και Ἐνέργειας, ὅπως και ἡ «κρυφιότητα» τῆς θείας Οὐσίας.

Οἱ Ἀρεοπαγιτικὲς Συγγραφές διατυπώνουν με σαφήνεια τὴν ἀποφατικότητα τῆς ἀποκάλυψης ἐν Χριστῷ: «Ἐπὶ τῆς κατὰ Χριστὸν φιλανθρωπίας, και τοῦτο οἶμαι τὴν θεολογίαν αἰνίττεσθαι, τὸ ἐκ τοῦ κρυφίου τὸν ὑπερούσιον εἰς τὴν καθ' ἡμᾶς ἐμφάνειαν ἀνθρωπικῶς οὐσιωθέντα προεληλυθέναι. Κρύφιος δέ ἐστι και μετὰ τὴν ἐκφανσιν, ἥ, ἵνα τὸ θειότερον εἶπω, και ἐν τῇ ἐκφάνσει και τοῦτο γὰρ Ἰησοῦ κέκρυπται, και οὐδενὶ λόγῳ οὔτε νῶ τὸ κατ' αὐτὸν ἐξῆκται μυστήριον, ἀλλὰ και λεγόμενον ἄρρητον μένει, και νοούμενον ἄγνωστον»¹.

Και ἄλλοι: «Τὸ πάσης θεολογίας ἐκφανέστατον, ἡ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ θεοπλαστία, και ἄρρητός ἐστι λόγῳ παντί, και ἄγνωστος νῶ παντί, και αὐτῷ τῷ πρωτίστῳ τῶν πρεσβυτῶν ἀγγέλων. Και τὸ μὲν ἀνδρικῶς αὐτὸν οὐσιωθῆναι, μυστι-

¹ Ἐπιστολὴ Γ', Ρ.Γ. 3, 1069 Β.

κῶς παρειλήφαμεν· ἀγνοοῦμεν δὲ ὅπως ἐκ παρθενικῶν αἱμάτων ἐτέρῳ παρὰ τὴν φύσιν θεσμῷ διεπλάττετο, και ὅπως ἀβρόχοις ποσί, σωματικὸν ὄγκον ἔχουσι και ὕλης βάρος, ἐπεπορεύετο τὴν ὑγρὰν και ἄστατον οὐσίαν· και τὰ ἄλλα ὅσα τῆς ὑπερφυσιοῦς ἐστὶν Ἰησοῦ φυσιολογίας»¹.

Αὐτὲς οἱ θέσεις μιᾶς ἀποφατικῆς Χριστολογίας προφυλάσσουν τὸ κήρυγμα τῆς χριστιανικῆς ἀποκάλυψης ἀπὸ τὸν κίνδυνο νὰ προσλάβει ἀποδεικτικό - ἰδεολογικό χαρακτήρα, νὰ ἀπωλέσει τὴ δυναμικὴ τῆς ἐμπειρικῆς μετοχῆς στὸ κηρυσσόμενο γεγονός. Και μετὰ τὴ σάρκωση τοῦ Λόγου ἡ Θεογνωσία παραμένει ἀποφατικὴ, διατηρεῖ τὸν χαρακτήρα τοῦ προσωπικοῦ γεγονότος τῆς σχέσης. Ὁ Χριστὸς εἶναι ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ, ὄχι ἐπειδὴ μᾶς κάνει γνωστὴ τὴν Οὐσία τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ ἐπειδὴ ὡς ἐπώνυμο ἱστορικό πρόσωπο κάνει δυνατὴ τὴν ἀμεσότητα τῆς προσωπικῆς μας σχέσης μαζί Του. Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι ἀρνούμαστε νὰ δηλώσουμε και νὰ καταδείξουμε με τὴν ἀντικειμενικότητα τῆς σημαντικῆς τοῦ λόγου τὴν ἐμπειρία τῆς ἐκκλησιαστικῆς μετοχῆς στὴ θεία ἀποκάλυψη — γι' αὐτὸ και ἡ ἱστορικότητα τοῦ προσώπου τοῦ Χριστοῦ μπορεῖ νὰ βεβαιωθεῖ ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴ Ἀπολογητικὴ. Ἀλλὰ ὁ Ἰησοῦς, ὡς σαρκωμένος Λόγος τοῦ Θεοῦ, μόνο με τὴν ἐμπειρία τῆς μετοχῆς στὴν κοινωνία ζωῆς ποὺ κατορθώνει ἡ Ἐκκλησία μαζί Του εἶναι δυνατό νὰ γνωσθεῖ.

¹ *Περὶ θείων ὀνομάτων* 2, IX, Ρ.Γ. 3, 648 Α. Νεοελ. μτφρ. Ι. Σ.: «Τὸ λαμπρότερο σημεῖο ὅλης τῆς θεολογίας, τὸ κατὰ τὴν ἀνθρώπινη φύση πλάσιμο τοῦ Ἰησοῦ, και ἀνέκφραστο εἶναι με ὅποιο λόγο, και ἀσύλληπτο ἀπὸ κάθε νοῦ· ἀκόμα κι ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν πρῶτο ἀπὸ τοὺς πρεσβύτερους ἀγγέλους. Τὸ ὅτι ἔγινε ἄνδρας τὸ παραλάβαμε ἀπὸ τὸν δρόμο τοῦ μυστηρίου. Ἀγνοοῦμε ὅμως με ποῖον ἀντίθετο στὴ φύση θεσμὸ διαπλάστηκε ἀπὸ τὰ παρθενικά αἱμάτα, και πῶς με στεγνὰ πόδια, ποὺ εἶχαν σωματικὸ ὄγκο και ὕλικο βάρος, περπάτησε τὴν ὑγρὴν και ρευστὴ θάλασσα· ἀγνοοῦμε και ὅ,τι σχετίζεται με τὴν ὑπερφυσικὴ φύση τοῦ Ἰησοῦ» (σελ. 43 και 45).

Ούτε λοιπόν με την αντικειμενικότητα της σημαντικής του λόγου, ούτε με τη σχηματικότητα των νοητικών κατηγοριών (λόγω οὐδενὶ οὔτε νῶ) εἶναι δυνατό νὰ ἐρμηνευθεῖ τὸ λογικὰ ἀντιφατικὸ γεγονός τῆς σάρκωσης τοῦ Θεοῦ, νὰ ὑποταχθεῖ σὲ θετικούς προσδιορισμούς ἢ ἐνανθρώπιση τοῦ Λόγου. Ἄν ἡ ἴδια ἢ ἑτερότητα τοῦ ἀνθρώπινου ὑποκειμένου, ἄμεσα προσιτῇ στὴν ἐμπειρία τῶν αἰσθήσεων, εἶναι ἀδύνατο νὰ προσδιορισθεῖ με ἀντικειμενικὲς λογικὲς κατηγορίες, πολὺ περισσότερο ἢ ὑπαρκτικὴ ἑτερότητα τοῦ θεανδρικοῦ προσώπου τοῦ Χριστοῦ. Ἔστω κι ἂν ἔχει ἀντικειμενικὰ συντελεστεῖ μέσα στὸν ἱστορικὸ χρόνο, ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ προσφέρεται νὰ γίνῃ γνωστὴ μόνο ὡς γεγονός προσωπικῆς σχέσης. Τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο καλεῖται νὰ κατακτήσῃ τὴν προσφερόμενη αὐτὴ γνώση μέσα ἀπὸ τὴν ἐτοιμότητα τῆς σχέσης, τὴν «ἐπιτηδειότητα τῆς φωτοληψίας» ὅπως χαρακτηριστικὰ ἐπισημαίνουν οἱ Ἀρεοπαγιτικὲς Συγγραφές: «Ὡς γὰρ ἡ τῆς πάντων ἐπέκεινα θεότης ἀγαθότης... φωτίζει τὰ δυνάμενα πάντα... οὕτω δὴ καὶ ἡ τῆς θείας ἀγαθότητος ἐμφανὲς εἰκὼν, ὁ μέγας οὗτος καὶ ὀλοαμπής καὶ ἀείφωτος ἥλιος, κατὰ πολλοστὸν ἀπήχημα τὰγαθοῦ, καὶ πάντα ὅσα μετέχειν αὐτοῦ δύναται, φωτίζει... καὶ εἴ τι αὐτῶν οὐ μετέχει, τοῦτο οὐ τῆς ἀδρανείας ἢ τῆς βραχύτητός ἐστι τῆς φωτιστικῆς αὐτοῦ διαδόσεως, ἀλλὰ τῶν διὰ φωτοληψίας ἀνεπιτηδειότητα μὴ ἀναπλουμένων εἰς τὴν φωτὸς μετουσίαν»¹.

¹ Περὶ θείων ὀνομάτων 4, IV, P.G. 3, 697 CD. Νεοελ. μτφρ. Ι. Σ.: «Ὅπως δηλαδὴ ἡ ἀγαθότητα τῆς πέρα ἀπὸ ὅλα θεότητος... φωτίζει ὅλα ὅσα μποροῦν νὰ φωτιστοῦν... ἔτσι καὶ ἡ φανερὴ εἰκὼν τῆς θείας ἀγαθότητος, αὐτὸς ὁ μέγας καὶ ὀλόαμπρος καὶ ἀείφωτος ἥλιος, κλασματικὸ ἀπήχημα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ φωτίζει ὅσα μποροῦν νὰ τὸν κοινωνοῦν... Καὶ ἂν κάποια ἀπὸ αὐτὰ δὲν κοινωνοῦν τὸ φῶς, τοῦτο δὲν εἶναι δεῖγμα τῆς ἀδρανείας ἢ τῆς περιορισμένης φωτιστικῆς τοῦ ἐμβλείας· γίνεται ἐπεὶ αὐτὰ δὲν ἀνοίγονται στὴν κοινωνία τοῦ φωτὸς ἀπὸ ἀνικανότητα νὰ τὸ μεταλάβουν» (σελ. 57).

Γιὰ τὴν παράδοση ποὺ ἐκφράζουν οἱ Ἀρεοπαγιτικὲς Συγγραφές, ἡ ὁδὸς τῆς Θεογνωσίας ταυτίζεται με τὸ ἔργο τῆς «σωτηρίας» τοῦ ἀνθρώπου («ἐν Χριστῷ»): Προσλαμβάνοντας τὴν ἀνθρώπινη φύση ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ τὴν «ἀνέπλασε», δηλαδή τὴν κατέστησε «ἐπιτηδεῖαν πρὸς φωτοληψίαν». Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἀποφατικὴ γνώση, ὡς γεγονός μετοχῆς στὸ «φῶς» τοῦ πληρώματος τῆς ζωῆς, ταυτίζεται με τὴ μετοχὴ στὸ σῶμα τῆς Ἐκκλησίας ποὺ εἶναι ἡ ἱστορικὴ πραγματοποίηση τοῦ τρόπου ὑπάρξεως τοῦ Χριστοῦ, τοῦ τρόπου τῆς καινῆς ἀνθρώπινης φύσης.

Μέσα στὴν Ἐκκλησία ὁ ἀτομικὸς ἄνθρωπος γίνεται ὑπαρξή προσωπική, δηλαδή πραγματοποιεῖ τὴν ὑπαρξὴ καὶ τὴ ζωὴ ὡς ἀμεσότητα ἀγαπητικῆς κοινωνίας. Κατὰ τὸ μέτρο αὐτῆς τῆς πραγματοποίησης εἶναι ἡ Ἐκκλησία εἰκὼν τοῦ Θεοῦ, ἀποκάλυψη τοῦ τρόπου τῆς θείας ὑπαρξὸς καὶ ζωῆς, τῆς ἀγαπητικῆς ἀλληλοπεριχώρησης τῶν θείων Προσώπων στὴν κοινότητα τῆς μιᾶς Οὐσίας. Μὲ ἄλλα λόγια: ἡ Ἐκκλησία ἀποτελεῖ πηγὴ γνώσεως ὅχι ὡς διδασκαλία καὶ κήρυγμα περὶ τῆς σωτηρίας, ἀλλὰ καταρχὴν ὡς γεγονός σωτηρίας, γεγονός μετοχῆς στὴ ζωὴ ποὺ δὲν γνωρίζει θάνατο. Ἡ Θεογνωσία εἶναι πραγματικότητα ἀποκατάστασης καὶ ἀναμόρφωσης τοῦ «ἀρχαίου κάλλους», τοῦ εἰκονισμοῦ τῆς Θεότητος στὴν ἀνθρωπότητα, καὶ πλέον τούτου: ἐνότητα ζωῆς Θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος.

Ἔτσι, ἡ μετοχὴ στὴν Ἐκκλησία —μετοχή· στὴ θεανθρώπινη ἐνότητα ζωῆς ποὺ ἰδρύει ἡ καινὴ φύση τοῦ σαρκωμένου Λόγου— συνιστᾷ καὶ μιὰ γνώση καθολικὴ καὶ ἐνοποιό, ὅχι ὑποκειμενικὴ καὶ διαιρετικὴ. Τὰ ὅρια αὐτῆς τῆς ἐνοποιοῦ καθολικότητος ταυτίζονται με τὰ ὅρια τοῦ γεγονότος τῆς Ἐκκλησίας, καὶ βρίσκουν τὴν ἐκφραση καὶ διατύπωσή τους στὰ «λόγια», δηλαδή στὶς Γραφές: στὰ ὅσα μίλησε καὶ ἔπραξε ὁ

Θεός, στα όσα κατέγραψαν οι μάρτυρες τῶν λόγων καὶ τῶν ἔργων τοῦ Θεοῦ. «*Ἐν τῇ φρουρᾷ τῶν λογίων*»¹ φυλάσσεται ἡ ἔνοποιος καθολικότητα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας καὶ διαστέλλεται ἀπὸ τίς ὑποκειμενικῆς - διαιρετικῆς διατυπώσεις καὶ ἐρμηνεῖες.

Γιατί ὅμως τὰ «λόγια» ἐξασφαλίζουν τὴν ἔνοποιον καθολικότητα τῆς θεολογικῆς γνώσης; Ἀκριβῶς, ἐπειδὴ εἶναι λόγος ἐκκλησιαστικός, λόγος κοινωνίας προσώπων πὺ μετέχουν στὴν ἴδια ἐμπειρία ζωῆς, λόγος πὺ ιδρύει καὶ «μυεῖ» σὲ αὐτὴ τὴν ἐμπειρία. Οἱ Γραφεὶς τῆς Ἐκκλησίας δὲν εἶναι κείμενα μὲ τὴν αὐτοτέλεια τῶν φιλοσοφικῶν, ἀποδεικτικῶν κειμένων. Προϋποθέτουν τὴν προσωπικὴ «χειραγώγηση» στὴν κατανόησή τους, τὴν προσωπικὴ σχέση μὲ κάποιους «γεννήτορες» πὺ μᾶς μεταδίνουν τὴ γνώση ὡς μετοχὴ στὴν καινούργια ζωὴ, τὴν ἐλεύθερη ἀπὸ τὸν θάνατο. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ πρόσβαση στὴν κατανόηση τῶν «λογίων» ταυτίζεται ἀπὸ τὸν Ἀρεοπαγίτη μὲ τὸ λειτουργικὸ γεγονὸς τῆς Εὐχαριστίας, τὸ γεγονὸς πὺ συγκροτεῖ καὶ φανερώνει τὴν Ἐκκλησία. Καὶ ὅπως κάθε ἐπιμέρους εὐχαριστιακὴ σὺναξη εἶναι ἡ πραγματοποίηση καὶ φανέρωση τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας — τοῦ καθολικοῦ γεγονότος τῆς σωτηρίας — ἔτσι καὶ ἡ γνώση πὺ παρέχουν τὰ «λόγια» εἶναι ἀχώριστη ἀπὸ τὸ εὐχαριστιακὸ γεγονός, ἀχώριστη ἀπὸ τὴ μετοχὴ στὴ ζωὴ τοῦ Χριστοῦ, ἀπὸ τὴν κοινωνία τοῦ σώματος καὶ αἵματός Του: «*Ἡ θειοτάτη τοῦ ἑνὸς καὶ ταῦτοῦ καὶ ἄρτου καὶ ποτηρίου κοινὴ καὶ εἰρηναία μετάδοσις ὁμοτροπία (ἡμῖν) ἔνθεον ὡς ὁμοτρόφοις νομοθετεῖ*»².

Ἡ ἐκκλησιαστικὴ Θεογνωσία εἶναι ὁμοτροπία ζωῆς — ἡ γνώση εἶναι πράξη καὶ γεγονὸς μετοχῆς σὲ ἕναν καινούργιο

¹ *Περὶ θείων ὀνομάτων* 2 II, P.G. 3, 640 B.

² *Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας* III, P.G. 3, 428 B.

τρόπο ὑπάρξεως. Ὁχι ἰδεολογικὸς συντονισμός, οὔτε ἠθικὸς συσχηματισμός, ἀλλὰ ὑπαρκτικὴ «ἀλλοίωση» πὺ ἐνεργεῖται χαρισματικὰ ἀπὸ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ στα ἀπεριόριστα ὅρια τῆς ἐλεύθερης, λειτουργικῆς συγκατάθεσης τοῦ ἀνθρώπου. «*Ἐν ταύταις (ταῖς ἱεραῖς συνάξεσι), λέει ὁ Ἀρεοπαγίτης, ὁ βλέπων ἱερῶς ὄψεται τὴν ἐνοειδῆ καὶ μίαν σύμπνοϊαν, ὡς ὅφ' ἑνὸς τοῦ θεαρχικοῦ Πνεύματος κεκμημένην*»¹. Ἡ Ἐκκλησία εἶναι ἡ ἀντικειμενικὴ δυνατότητα τῆς ἀποφατικῆς Θεογνωσίας, καὶ ἡ ἀποφατικὴ Θεογνωσία εἶναι ἡ ἐμπειρία τῆς ζωῆς τοῦ εὐχαριστιακοῦ σώματος, τῆς ζωῆς πὺ ἐνεργεῖται ἀπὸ τὸ ζωοποιὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, τὸ ἴδιο Πνεῦμα πὺ «ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος» τὴν πρώτη ἡμέρα τῆς δημιουργίας, πρόξενος τότε τῆς φυσικῆς ζωῆς καὶ χορηγὸς πάντοτε τῆς ὄντως ζωῆς.

¹ *Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας* III, P.G. 3, 432 B.

4. Ἡ ἀποφατική γνώση ὡς ἐρωτική κοινωνία

Ἡ ἀποφατική γνώση, ὡς ἐμπειρία προσωπικῆς μετοχῆς στὸν ἐκκλησιαστικὸ τρόπο τῆς ὑπάρξεως, χαρακτηρίζεται στὶς Ἀρεοπαγιτικὲς Συγγραφές ὡς ἐρωτικὸ γεγονὸς, κατόρθωμα καὶ χάρισμα ἐρωτικῆς σχέσης.

Οἱ λέξεις ἐρωτας, ἐρωτικός, πρέπει νὰ προκαλοῦσαν τὴν ἐπιφύλαξη ἢ καὶ τὸν σκανδαλισμὸ τῶν χριστιανῶν τῆς ἐποχῆς ποὺ γράφονταν οἱ Ἀρεοπαγιτικὲς Συγγραφές — ὅπως συμβαίνει ἀκόμα σήμερα. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ συγγραφέας τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν ἀφιερώνει σειρά ὁλόκληρη παραγράφων, τοῦ τέταρτου κεφαλαίου τοῦ βιβλίου του *Περὶ θείων ὀνομάτων*, ὅχι ἀπλῶς γιὰ νὰ ἀνομιμοποιήσει, ἀλλὰ γιὰ νὰ καταδείξει τὴ θεμελιώδη λειτουργικότητα ποὺ ἔχει ἡ ἐρωτικὴ ὀρολογία μέσα στὴν ἐκκλησιαστικὴ ζωή.

Πρὶν ἀπὸ ὅλα, ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι μάθηση, εἶναι πάθος: «Οὐ μόνον μαθὼν, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα»¹. Καὶ τὸ ὄνομα τῆς ἀγάπης, τὸ «θεῖον» αὐτὸ ὄνομα, καταλήγει συχνὰ νὰ μὴν ἐπαρκεῖ γιὰ νὰ προσδιορίσει τὸ γεγονὸς τῆς αὐθυπέμβασης καὶ κοινωνίας τῶν προσώπων, τὸ «πάθος» τῆς προσωπικῆς σχέσης, ποὺ εἶναι ἡ ἀφετηρία τῆς ἀποκαλυπτικῆς γνώσης. Γιατὶ συχνὰ ἡ ἀγάπη φορτίζεται μὲ ἓνα («έλασσον») νοηματικὸ περιεχόμενο, ἐξαντλεῖται στὰ στενὰ περιθώρια μιᾶς κοινωνικῆς ἀρετῆς, ταυτίζεται μὲ τὴ φιλαλληλία, τὴν ἀγαθοεργία, τὴ φυσικὴ φιλοστοργία — δηλαδὴ μὲ ιδιότητες συμ-

¹ *Περὶ θείων ὀνομάτων* 2 IX, P.G. 3, 648 B.

περιφορᾶς ποὺ συντηροῦν καὶ ὑπηρετοῦν τὴν ἐγωκεντρικὴ αὐτάρκεια τοῦ ὑποκειμένου. Γι' αὐτὸ καὶ προκρίνεται στὶς Ἀρεοπαγιτικὲς Συγγραφές ὡς «θειότερον» τὸ ὄνομα τοῦ ἐρωτα: «Ἐδοξέ τισι τῶν καθ' ἡμᾶς ἱερολόγων καὶ θειότερον εἶναι τὸ τοῦ ἐρωτος ὄνομα τοῦ τῆς ἀγάπης. Γράφει δὲ καὶ ὁ θεῖος Ἰγνάτιος: Ὁ ἐμὸς ἐρως ἐστὰ ὑρωταί. Καὶ ἐν ταῖς προεισαγωγαῖς τῶν λογίων εὐρήσεις τιὰ λέγοντα περὶ τῆς θείας Σοφίας: Ἐρῶς τῆς ἐγενόμενῃ τοῦ κἀλλοῦς αὐτῆς. Ὡστε τοῦτο δὴ τὸ τοῦ ἐρωτος ὄνομα μὴ φοβηθῶμεν, μηδὲ τις ἡμᾶς θορυβεῖτω λόγος περὶ τούτου δεδιττόμενος»¹.

Τὸ ἐνδεχόμενο τοῦ φόβου — τοῦ δισταγμοῦ ἢ τῶν ἐπιφυλάξεων — γιὰ τὴν ἀναφορὰ τῆς ἐρωτικῆς ἐμπειρίας στὸ γεγονὸς τῆς σχέσης μὲ τὸν Θεό, ἔχει ὡς ἀφετηρία τὴν «πρόληψη» τῶν ἀνθρώπων², τὴν προκατάληψή τους γιὰ τὸν ἐρωτα, ποὺ τὸν ἐκδέχονται μόνο ὑποταγμένον στὴν ἐπαναστατημένη αὐτονομία τῆς φυσικῆς ἀπαίτησης, μόνο σὰν δίψα ἐγωκεντρικῆς ἡδονῆς. Ἀλλὰ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ταυτίζουμε τὸ «εἶδωλο» ἢ τὴν «ἐκπτώση» τοῦ ἐρωτα μὲ τὸν «ὄντως ἐρωτα», ἔστω καὶ ἂν «τὰ πλήθη» ἐπιμένουν στὴ μονομέρεια τῆς κατανόησης τοῦ ἐρωτικοῦ γεγονότος. «Θεοπρεπῶς γὰρ τοῦ ὄντως ἐρωτος οὐχ ὅψ' ἡμῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς τῶν λογίων αὐτῶν ὕμνον μένον, τὰ πλήθη μὴ χωρήσαντα τὸ ἐνοειδὲς τῆς ἐρωτικῆς θεωνυμίας, οἰκείως ἑαυτοῖς ἐπὶ τὸν μεριστὸν καὶ σωματοπρεπῆ

¹ *Περὶ θείων ὀνομάτων* 4 XII, P.G. 3, 709 AB. Νεοελ. μτφρ. I. Σ.: «Μερικοὶ ἀπὸ τοὺς θεολόγους μας εἶχαν τὴ γνώμη ὅτι τὸ ὄνομα τοῦ ἐρωτα εἶναι θεϊκότερο ἀπὸ τὴ λέξη ἀγάπη. Ὁ δὲ θεῖος Ἰγνάτιος γράφει: Ὁ ἐρωτάς μου ἔχει σταυρωθεῖ. Καὶ στὶς προεισαγωγὰς τῆς Γραφῆς θὰ βρεῖς κάποιους λόγους νὰ λένε γιὰ τὴ θεία Σοφία: Ἐγὼ τῆς ὁμορφίας τῆς ἐραστῆς. Ἄς μὴ φοβηθοῦμε λοιπὸν τὴ λέξη ἐρως καὶ μὴ μᾶς ταραῖξει καμιά σχετικὴ ἀπειλή» (σελ. 67, 69).

² ...τὴν ἀτοπὸν τῶν τοιούτων ἀνδρῶν πρόληψιν... *Περὶ θείων ὀνομάτων* 4 XII, P.G. 3, 709 B.

καὶ διηρημένον ἐξωλίσθησαν, ὅς οὐκ ἔστιν ἀληθῶς ἔρωτος, ἀλλ' εἶδωλον, ἢ μᾶλλον ἔκπτωσις τοῦ ὄντως ἔρωτος»¹.

Ἡ εἰδοποιὸς διαφορὰ τοῦ πραγματικοῦ ἔρωτα ἀπὸ τὴν παρὰ φθορὰ τοῦ τὰ πλήθη θεωροῦν σὰν ἔρωτα, εἶναι ὁ ἐνοποιὸς χαρακτήρας του, «τὸ ἐνοειδές» τοῦ «ὄντως ἔρωτος». Ἄν συνιστᾷ θεωρυμία ὁ ἔρωτας, δηλαδή ὄνομα ποῦ ἀποδίδεται στὸν Θεό, εἶναι ἀκριβῶς γιατί δηλώνει τὸ «ἐνοειδές» τῆς θείας τριαδικῆς Ὑπαρξῆς, τὴν ἀγαπητικὴ ἀλληλοπεριχώρηση τῶν Προσώπων τῆς Τριάδος. Τὰ «λόγια» μᾶς βεβαιώνουν ὅχι ὅτι ὁ Θεὸς ἔχει ἀγάπη, ἀλλὰ ὅτι «ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν»²: Ὅχι ὅτι ὑπάρχει καταρχὴν ὁ Θεὸς καὶ ἐπιπρόσθετα ἡ ὑπαρξὴ Του χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν ἀγάπη, ἀλλὰ ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ἀγάπη — ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὁ Θεὸς εἶναι ἡ ἀγάπη. Μὲ τὴ σχετικὴ ἀνθρώπινη γλῶσσα μας λέμε ὅτι κάθε θεία προσωπικὴ Ὑπαρξὴ δὲν ἔχει «ἴδιον εἶναι», ἀλλὰ πραγματοποιεῖ τὸ εἶναι ὡς ἀπόλυτη ἀγαπητικὴ - ὑπαρκτικὴ αὐτοπροσφορὰ στὰ ἄλλα θεῖα Πρόσωπα. Ὑπάρχει ἀγαπώντας καὶ ἐπειδὴ ἀγαπᾷ ὑπαρξὴ καὶ ἀγάπη, ἀγάπη καὶ ἐλευθερία ταυτίζονται στὴν περὶπτωση τῶν θείων Προσώπων. Καὶ αὐτὴ ἡ ἐκ-στατικὴ ὑπαρκτικὴ αὐτοπροσφορὰ εἶναι ὁ «θεώνυμος» ἔρωτος, ἐνοποιὸς τῆς ὑπαρξῆς καὶ τῆς ζωῆς τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ³.

¹ *Περὶ θείων ὀνομάτων* 4 XII, P.G. 3, 709 BC. Νεοελ. μτφρ. Ι. Σ.: «Βέβαια ὁ ἀληθινὸς ἔρωτας ὑμνεῖται ὡς κάτι θεῖο ὅχι ἀπὸ ἐμᾶς μόνο, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ αὐτῆ τῆς θείας Γραφῆς, ὅπως τὰ πλήθη ἐπειδὴ δὲν ἔγνωσαν τὴν ταυτότητα τοῦ θείου ὀνόματος ἔρωτος, γλίστησαν σὲ αὐτὸ ποῦ τοὺς ἦταν οἰκειότερο, δηλαδή στὸν διαιρητικό καὶ σωματοπρεπὲ καὶ τεμαχισμένον ἔρωτα, ποῦ δὲν εἶναι ἔρωτος ἀληθινός, ἀλλὰ εἶδωλο ἢ μᾶλλον ἔκπτωση τοῦ ὄντως ἔρωτος» (σελ. 69).

² *1 Ἰωάν.* 4, 16.

³ Ὁ ἅγιος ΜΑΞΙΜΟΣ ὁ Ὁμολογητὴς ἀναφέρει στὴν ἐρωτικὴ αὐθυπέμβαση τὴν ἴδια τὴν «αἰτιώδη ἀρχή» τῆς τριαδικότητος τοῦ Θεοῦ. Δὲν ὑπάρχει κάποιος δεδομένος λόγος τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ, κάποια «ἐξέθεσις» ἀναγκαιότητα, ποῦ ὑποχρεώνει τὸν Θεὸ νὰ εἶναι αὐτὸ ποῦ εἶναι, ἢ νὰ ὑπάρχει ὡς τριάδα Προσώπων. Ἀρχὴ τοῦ ὑπαρκτοῦ δὲν εἶναι μιὰ ἀπρόσωπη ἀναγκαιότητα, ἀλλὰ ἡ ἐλευθερία ἐνὸς Προσώ-

«Ἀμυδρὸν ἀπήχημα» τῆς θείας τριαδικῆς «ἀλληλοπεριχώρησης» συνιστᾷ καὶ κάθε ἀνιδιοτελὴς ἀνθρώπινος ἔρωτας «ὅς ἐδὼν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστές, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων»¹. Ὁ ἄνθρωπος ἀνταποκρίνεται στὴν «κατ' εἰκόνα Θεοῦ» δημιουργία του, στὸ ποσοστὸ ποῦ πραγματοποιεῖ τὴν ὑπαρξὴ του ὡς ἐρωτικὴ αὐθυπέμβαση καὶ αὐτοπροσφορὰ, δηλαδή στὸ ποσοστὸ ποῦ ἀνταποκρίνεται στὸν προσωπικὸ τρόπο τῆς ὑπάρξεως. Γιατὶ τὸ πρόσωπο εἶναι μιὰ κατηγορία καταρχὴν ἐρωτικὴ καὶ ὁ ἔρωτας μιὰ καταρχὴν προσωπικὴ κατηγορία. Καὶ ἐπειδὴ ἡ ἀνθρώπινη φύση ὑπάρχει μόνο ὡς πραγματικότητα προσωπικῶν υποστάσεων, ὅταν τὰ πρόσωπα ἀληθεύουν στὴν ἀμοιβαία ἐρωτικὴ τους αὐτοπροσφορὰ, τότε ἡ ὑπαρκτικὴ τους «ἀλληλοπεριχώρηση» πραγματοποιεῖ καὶ φανερῶνει τὴν καθολικὴ «ἐνοείδεια» τῆς φύσης, τὴν ἐνοειδὴ καθολικότητα τῆς φύσης.

Ἀντίθετα, αὐτὸ ποῦ «τὰ πλήθη» καταλαβαίνουν ὡς ἔρωτα, εἶναι ἡ ἀλλοτριώση τοῦ ἔρωτα (ἀλλοτριώση τῆς ζωῆς, τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως) μετὰ τὴν πτώση. Εἶναι ἡ «ἐκπτώσις» τοῦ «ὄντως ἔρωτος» ποῦ «μερίζει», «διαιρεῖ», «τεμαχίζει» τὴ φύση, γιατί ὑπηρετεῖ τὴν ὑπαρκτικὴ αὐτοτέλεια τῶν ἀτομικότητων, τὴν ἐπιθυμία ἡδονῆς κάθε ἀτόμου. Ἡδονὴ εἶναι ἡ ἀπρόσωπη αὐτοϊκανοποίηση τῆς φύσης, ἡ ἐφήμερη ἱκανοποίηση τῆς ὑπαρκτικῆς τῆς αὐτοτέλειας, ποῦ ἐπιβάλλεται στὸ ἄτομο ὡς ἀναγκαιότητα, ὡς ἐνστικτώδης φορὰ αὐτοπολ-

που, τοῦ Θεοῦ Πατρός, ποῦ ἐλεύθερα («ἀγαπητικῶς») δίνει ὑπόσταση στὸ εἶναι Του γεννώντας ἀδίδως τὸν Υἱὸ καὶ ἐκπορεύοντας τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιο: «Ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ, κινήθεις ἀχρόνως καὶ ἀγαπητικῶς, προήλθεν εἰς διάκρισιν ὑποστάσεων, ἀμερῶς τε καὶ ἀμειῶτως μέινας ἐν τῇ οἰκείᾳ ὁλότῃ ὑπερνωμένους καὶ ὑπερπλωμένους». (Σχόλια εἰς τὸ *Περὶ θείων ὀνομάτων*, P.G. 4, 221 A).

¹ *Περὶ θείων ὀνομάτων* 4 XIII, P.G. 3, 712 A. Νεοελ. μτφρ. Ι. Σ.: «Δὲν ἀφήνει τοὺς ἐραστές ν' ἀνήκουν στὸν ἑαυτό τους, ἀλλὰ τοὺς κάνει νὰ ἀνήκουν στοὺς ἀγαπημένους τους» (σελ. 69).

λαπλασιασμοῦ τῆς φύσης. Αυτόπολλαπλασιαζόμενη ἡ φύση ὑπάρχει καθεαυτήν, ὡς ἄθροισμα θνητῶν ἀτομικοτήτων, ἀντλεῖ τὴν ὑπαρξὴ ἀπὸ τῆς δυναμικῆς τῶν δικῶν τῆς λειτουργιῶν καὶ ὄχι ἀπὸ τὴν προσωπικὴ ἐκ-στασι πέρα ἀπὸ τὴς ὑπαρκτικῆς δυνατότητες τοῦ κτιστοῦ.

Μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια εἶναι «σωματοπρεπής» ὁ ἔρωτας μετὰ τὴν πτώση: Δὲν συγκεφαλαιώνει τὴ φύση στὴν προσωπικὴ ἐκ-στασι ἀπὸ τῆς φύσης, ἀλλὰ ὑποτάσσεται στὴν αἰσθητὰ ἀτομικὴ (σωματικὴ) αὐτοτέλεια καὶ ὑπαρκτικὴ αὐτάρκεια τῆς φύσης, σὲ ὅ,τι ὀνομάζουμε «βιολογικὴ ἀνάγκη», δηλαδὴ στὴν ὁρμὴ αὐτοσυντήρησης καὶ πλασματικῆς «διαιώνισης» τῆς φύσης.

Ὅμως, ἀκόμα καὶ αὐτὸς ὁ «σωματοπρεπής» ἔρωτας φαίνεται νὰ διασώζει μετὰ τὴν πτώση μιὰ σαφὴ ἀντανάκλασι τοῦ προσωπικοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως. Γιατὶ δὲν παύει νὰ εἶναι ὁρμὴ καὶ φορὰ ἔνωσης μὲ τὸν ἄλλον. Ἔστω καὶ ὡς ὠμὴ ἐγωκεντρικὴ ἐπιθυμία ἡδονῆς, εἶναι ταυτόχρονα καὶ ἐνεργητικὴ φορὰ σχέσης ποὺ παραμένει ἀτελέσφορη, χωρὶς ὅμως νὰ χάνει καὶ τὴ δυναμικὴ τῆς ἀναφορᾶς. Στόχος τῆς ἐπιθυμίας εἶναι ὁ σωματικὸς συντονισμὸς μὲ τὸν ἄλλον στὴ λειτουργία ποὺ δημιουργεῖ ζωὴ (ἐτερότητες προσωπικῶν ὑποστάσεων) καὶ ποὺ δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ εἶναι ἀτομικὴ αὐτὴ ἡ λειτουργία, ἀλλὰ μόνο φυσικὴ συν-ουσία ποὺ διασώζει κάτι ἀπὸ τὴν ἐνοσιδὴ καθολικότητα τῆς ἀπτωτῆς φύσης καὶ τῆς ὄντως ζωῆς.

Ταυτόχρονα ἀποκαλύπτει ὁ ἔρωτας, ἀκόμα καὶ ὁ «σωματοπρεπής», μιὰν ἀντανάκλασι καὶ τοῦ καθολικοῦ τρόπου τῆς θείας Ἐνέργειας μέσα στὸν κόσμον: τῆς δημιουργικῆς - ἀγαπητικῆς Ἐνέργειας ποὺ συνιστᾷ τὴν ὕλη, τὴ ζωὴ καὶ τὴν προσωπικὴ ἐτερότητα, ἀλλὰ καὶ τῆς προνοητικῆς Ἐνέργειας ποὺ συνέχει καὶ συντονίζει τὰ ὑπαρκτὰ σὲ μιὰ ἐνοποιὸ φορὰ δυναμικῆς ἀλληλουχίας. Διότι «τὸν ἔρωτα, εἴτε θεῖον, εἴτε ἀγγελικόν, εἴτε νοερόν, εἴτε ψυχικόν, εἴτε φυσικόν εἵποιμεν,

ἐνωτικὴν τινα καὶ συγκρατικὴν ἐννοήσωμεν δύναμιν, τὰ μὲν ὑπέρτερα κινούσαν ἐπὶ πρόνοιαν τῶν καταδεστέρων, τὰ δὲ ὁμόστιχα πάλιν εἰς κοινωνικὴν ἀλληλουχίαν, καὶ ἐπ' ἐσχάτων τὰ ὑφειμένα πρὸς τὴν τῶν κρειττόνων καὶ ὑπερκειμένων ἐπιστροφὴν»¹.

Αὐτὴ ἡ ἐνοποιητικὴ δύναμις τοῦ ἔρωτα, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴ φορὰ ὑπαρκτικῆς αὐτοτέλειας τῶν ἀτομικοτήτων μετὰ τὴν πτώση, εἶναι ἡ δυναμικὴ τῆς ζωῆς ποὺ δὲν ἐκλείπει μεταπτωτικά, ἀλλὰ ἐξακολουθεῖ νὰ διασώζει τὴν εἰκόνα τοῦ τριαδικοῦ πρωτοτύπου τῆς ζωῆς μέσα στὰ ὅρια τοῦ κτιστοῦ. Εἶναι ἡ ἴδια φορὰ ποὺ συντηρεῖ τόσο τὴ βιολογικὴ ζωὴ, ὅσο καὶ τὴ δυνατότητα τῆς ἀναφορᾶς τοῦ ἀνθρώπου στὸν Θεό. Ὁ συγγραφέας τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν παραθέτει τὸ χωρίο τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης: «ἐπέπεσεν ἡ ἀγάπησίς σου ἐπ' ἐμὲ ὡς ἡ ἀγάπησις τῶν γυναικῶν»², γιὰ νὰ ὑποδηλώσει ἀκριβῶς τὴν ταυτότητα τῆς ἐρωτικῆς ἐπιθυμίας: Εἶναι ἴδια ἡ ἀγαπητικὴ δύναμις καὶ ἐνοποιὸς φορὰ ποὺ ἐμπνέει τόσο τὸν ἀνθρώπινο ἔρωτα ὅσο καὶ τὸν ἔρωτα γιὰ τὸν Θεό³. Ὁ πόθος γιὰ τὸ ἀνθρώπινο ἐτερόφυλο πρόσωπο, ὅταν δὲν εἶναι κτητικὴ μανία, εἶναι πόθος γιὰ τὸ πλήρωμα τῆς ζωῆς — γιὰτὶ αὐτὸ τὸ πλήρωμα ὑπόσχεται καὶ σὲ αὐτὸ στοχεύει κάθε ἀμοιβαιότητα ἐρωτικῆς ἐπιθυμίας.

¹ Περὶ θεῶν ὀνομάτων 4 XV, P.G. 3, 713 AB. Νεοελ. μτφρ. Ι.Σ.: «Τὸν ἔρωτα εἴτε τὸν ποῦμε θεϊκόν, εἴτε ἀγγελικόν, εἴτε νοερόν, εἴτε ψυχικόν, εἴτε φυσικόν, ὡς τὸν ἐννοήσωμεν ὡς μιὰ ἐνοποιὸ καὶ συγκρατικὴ δύναμις, ποὺ ὡθεῖ τὰ ἀνώτερα στὴν πρόνοιαν τῶν κατωτέρων, τὰ ὁμότιμα σὲ μιὰ ἀλληλουχία κοινωνίας μεταξύ τους, καὶ τέλος τὰ ὑποδεέστερα πρὸς τὴν ἐπιστροφή τους στὰ ἰσχυρότερα καὶ ἀνώτερα» (σελ. 71).

² Β' Βασιλ. 1, 26.

³ Πρβλ. καὶ ΙΩΑΝΝΟΥ ΣΙΝΑΪΤΟΥ, Κλίμαξ, κεφ. Α' στ. 6: «Ὁ ὄντως ἐρῶν, αὐτὸ τοῦ φιλουμένου φαντάζεται τὸ πρόσωπον καὶ τοῦτο ἐνδὸν ἐνηδύνως περιπτύσσεται. Ὁ τοιοῦτος οὐκέτι οὐδὲ καθ' ὕπνου ἡρεμεῖν τοῦ πόθου δύναται, ἀλλὰ καθεὶ τῇ ποθομένῃ προσεδουλεσθεῖ. Οὕτως ἐπὶ σωματίων, οὕτως ἐπὶ ἀσωμάτων πέφυκε γίνεσθαι» (ἡ ὑπογράμ. δική μου).

Ἡ δίψα τῆς ζωῆς εἶναι σπαρμένη μέσα στὴν ἴδια τὴ φύση μας, σὲ-κάθε ἐλάχιστη πτυχή τῆς ὑπαρξῆς μας, καὶ εἶναι δίψα ἀδυσώπητη γιὰ σχέση, δηλαδὴ γιὰ ἀμοιβαιότητα αὐτοπα-
ραίτησης καὶ αὐτοπροσφορᾶς. Κι ἂν ἡ ἐμπειρία μας βεβαιώ-
νει ὅτι κάθε ἀνθρώπινος ἔρωτας ὁδηγεῖται τελικὰ στὴν ἀπο-
τυχία προσπέλασης τοῦ πληρώματος τῆς ζωῆς, εἶναι ἀκριβῶς
γιατὶ ἡ μεταπτωτική μας φύση ἀδυνατεῖ νὰ μοιράζεται τὴ
ζωή, ἀδυνατεῖ νὰ ὑπάρχει μὲ τὸν τρόπο τῆς σχέσης. Ὅμως
γι' αὐτὸ καὶ κάθε ἀνθρώπινος ἔρωτας, μέσα ἀπὸ τὴν ἀποτυ-
χία του, παραπέμπει τελικὰ στὸν μόνον πληρωματικὸ του στό-
χο, ποὺ εἶναι ὁ ἔρωτας γιὰ τὸ Πρόσωπο τοῦ Θεοῦ, ἡ μετοχή
στὸ πλήρωμα τῆς δικῆς Του ζωῆς — τῆς ὄντως ζωῆς.

Καὶ αὐτὴ ἡ παραπομπὴ στὸν θεῖο ἔρωτα δὲν παύει νὰ εἶ-
ναι περισσότερο ἢ λιγότερο ἐκδηλῇ σὲ κάθε μορφή ἐρωτικοῦ
πόθου, σὲ κάθε ἀποτυχία τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἐρωτευθεῖ ὅπως
ὀλόκληρη ἡ ὑπαρξὴ του ποθεῖ — ἀκόμα καὶ στὴν ἐσχάτη ἐκ-
πτώση καὶ ἀποτυχία τοῦ ἔρωτα. Στις Ἀρεοπαγιτικές Συγ-
γραφές συναντᾶμε ἓνα ἐκπληκτικὸ ἀπόσπασμα ποὺ τολμάει
νὰ διαβλέπει «ἀμυδρὸν ἀπήχημα τοῦ ἀγαθοῦ» ἀκόμα καὶ στὸν
ἀκόλαστο βίον, στὴν τραγικὴ περιπέτεια τῆς ἄλογης ἐρωτικῆς
ἀπληστίας. «Ὁ ἀκόλαστος, λέει τὸ ἀπόσπασμα, εἰ καὶ ἐστέ-
ρηται τὰγαθοῦ κατὰ τὴν ἄλογον ἐπιθυμίαν, ἐν τούτῳ μὲν οὔτε
ἐστίν, οὔτε ὄντως ἐπιθυμεῖ, μετέχει δ' ὅμως τὰγαθοῦ κατ'
αὐτὸ τὸ τῆς ἐνώσεως καὶ φιλίας ἀμυδρὸν ἀπήχημα... Καὶ αὐ-
τὸς ὁ τῆς χειρίστης ζωῆς ἐφιέμενος, ὡς ὅλως ζωῆς ἐφιέμενος,
καὶ τῆς ἀρίστης αὐτῷ δοκούσης, κατ' αὐτὸ τὸ ἐφίεσθαι, καὶ
ζωῆς ἐφίεσθαι, καὶ πρὸς ἀρίστην ζωὴν ἀποσκοπεῖν, μετέχει
τὰγαθοῦ»¹.

¹ Περί θεῶν ὀνομάτων 4, XX, P.G. 3, 720 BC. Νεοελλ. μτφρ. Ι. Σ.: «Ὁ ἀκόλα-
στος, ἂν καὶ στερεῖται τὸ ἀγαθὸ κατὰ συνέπεια τῆς ἄλογης ἐπιθυμίας του, οὔτε
ὑπάρχει οὔτε καὶ ἐπιθυμεῖ μὲ τὸν τρόπο τοῦ ἀγαθοῦ, μετέχει ὅμως στὸ ἀγαθὸ μὲ

Ἀκολασία εἶναι ἡ ἄλογη ἐπιθυμία, ἡ ἐπιθυμία ποὺ ἀρνεῖ-
ται ἡ παρακάμπτει τὸν λόγο, δηλαδὴ τὴ σχέση — ἡ ἐπιθυμία
ὡς ἐγκεντρικὴ μόνον ἀπαίτηση. Ἀλλὰ καμιά ἐκφραση τῆς
ζωῆς δὲν ἐξαντλεῖται σὲ κάποιο ὀριστικὸ σχῆμα, γι' αὐτὸ καὶ
ἡ ἄλογη ἐπιθυμία, ἔστω καὶ παρακάμπτοντας τὴ σχέση, δὲν
χάνει τὸν χαρακτήρα τῆς ἐπιθυμίας, δὲν παύει δηλαδὴ νὰ ἔχει
μιὰν ἀναφορικότητα, νὰ διασώζει κάποιο ἀμυδρὸ ἀπήχημα τῆς
φορᾶς πρὸς τὴν ἔνωση μὲ τὸν ἄλλον, πρὸς τὴν *φιλία* (τὴν ἐφε-
ση καὶ τὸν πόθο τῆς ἔνωσης).

Κριτήριον μετοχῆς στὸ ἀγαθὸ, δηλαδὴ στὴ ζωή, εἶναι ἡ φο-
ρὰ πρὸς τὴν ἔνωση καὶ τὴ φιλία. Καὶ αὐτὴ ἡ φορὰ διασώζεται
σὲ κάθε ἐπιθυμία ζωῆς, ἔστω καὶ τῆς χειρίστης ζωῆς, ἀκρι-
βῶς ἐπειδὴ ἡ ἐπιθυμία εἶναι πάντοτε ἀναφορική, καὶ γι' αὐ-
τὸ διασώζει, περισσότερο ἢ λιγότερο, τὴ δυναμικὴ τῆς προ-
σωπικῆς ἐκ-στασης ἀπὸ τὴν ὑπαρκτικὴ αὐτάρκεια τῆς φύ-
σης. Ἡ ἐπιθυμία εἶναι πόθος καὶ δίψα πληρότητας, ἐπομένως
ἐπίγνωση ἀνεπάρκειας ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ ἱκανοποιηθεῖ παρὰ
μόνο ἀπὸ κάποιον ἢ ἀπὸ κάτι «ἄλλο», ἔξω ἀπὸ τὴν ἀτομικό-
τητα — καὶ πρὸς αὐτὴ τὴν πλήρωση, ἔστω καὶ ἀνέφικτη, μᾶς
«φέρει» καὶ μᾶς ὠθεῖ ἡ ἐπιθυμία.

Ἄν δεχθοῦμε αὐτὲς τὶς διαπιστώσεις, θὰ πρέπει νὰ συμ-
περάνουμε ὅτι ἀντίπαλος πόλος τῆς ζωῆς — πόλος θανάτου —
εἶναι μόνον ἡ ὑπαρκτικὴ αὐτάρκεια τῆς φυσικῆς ἀτομικότητας,
μόνη αὐτὴ ἀποκλείει ἀπὸ τὴ ζωή. Καὶ ἡ ἐμπειρία μᾶς διδά-
σκει ὅτι μιὰ τέτοια αὐτάρκεια εἶναι πολὺ δύσκολο, ἂν ὄχι ἀδύ-
νατο, νὰ χαρακτηρίζεται τὶς βιολογικὲς λειτουργίες τῆς ἀτομι-

αὐτὴ τὴν ἀμυδρὴ ἀπήχηση ποὺ ἐξασφαλίζει ἡ ἔνωση καὶ ἡ φιλία... Ἀκόμη κι
αὐτὸς ποὺ ἐπιθυμεῖ τὴ χειρότερη ζωή, ἐπειδὴ ἔχει κάποια γενικὴ ἐπιθυμία γιὰ
ζωή καὶ μάλιστα γι' αὐτὴν ποὺ τὴ νομίζει ὁ ἴδιος ἀρίστη, ἀκριβῶς γιὰ τὴν ἐπι-
θυμία του καθεαυτὴν καὶ γιὰ τὸ ὅτι ἐπιθυμεῖ τὴ ζωὴ καὶ γιὰ τὸ ὅτι ἀποσκοπεῖ
στὴν ἀρίστη ζωή, μετέχει στὸ ἀγαθὸ» (σελ. 77, 79).

κότητας, ενώ η ψευδαίσθηση της αὐτάρκειας συνοδεύει συχνότατα τὴν ἡθικὴ καὶ θρησκευτικὴ συνείδηση τοῦ ατομικοῦ ἀνθρώπου. Ἄν λοιπὸν ἡ ἐπιθυμία εἶναι ἔρωτας ζωῆς καὶ ὁδὸς πρὸς τὴ ζωὴ, ἡ ψευδαίσθηση τῆς ατομικῆς αὐτάρκειας, δηλαδή ὁ ἀνέραστος βίος, εἶναι ὁδὸς θανάτου — ἔστω κι ἂν ὁ βίος εἶναι ἀνέραστος ἐξ αἰτίας μιᾶς ἡθικῆς ἢ καὶ θρησκευτικῆς ατομικῆς «πληρότητας».

Ἐπιστρέφοντας τώρα στὴν ἀποφατικὴ γνώση, μπορούμε ἴσως νὰ κατανοήσουμε πληρέστερα τὴν ἐμμονὴ τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν Συγγραφεῶν στὸν ἐρωτικὸ χαρακτήρα της: Ἡ γνώση εἶναι ἐμπειρία σχέσης — ἡ διατύπωση τῆς γνωστικῆς ἐμπειρίας λειτουργεῖ ὡς «σημεῖο» καὶ «κλήση» γιὰ τὴ σχέση: σημαίνει τὴ γνωστικὴ σχέση καὶ καλεῖ τὴν πραγματοποιήσῃ της. Ἡ πραγματοποίηση τῆς σχέσης ἔχει τὴ δυναμικὴ τοῦ προσωπικοῦ κατορθώματος, προϋποθέτει δηλαδή τὴν ἐκ-σταση καὶ ἐλευθερίαν ἀπὸ κάθε ἀντικειμενικὸ - φυσικὸ προκαθορισμό, προκαθορισμὸ ατομικότητος — εἶναι γεγονὸς αὐθυπέμβασης καὶ αὐτοπροσφορᾶς πάντοτε μοναδικό, ἀνόμοιο καὶ ἀνεπανάληπτο. Καὶ ἡ φορὰ πρὸς τὴν ἐκ-στατικὴ αὐθυπέμβαση καὶ αὐτοπροσφορὰ, τὴν κατεξοχὴν σχέση, εἶναι ὁ ἔρωτας.

Ἡ ἀποφατικὴ λοιπὸν Θεογνωσία, ὅπως ὀρίζεται στὶς Ἀρεοπαγιτικὰς Συγγραφὰς καὶ στὴ σύνολη ἑλληνικὴ ἐκκλησιαστικὴ Παράδοση, εἶναι «ἐρωτικὴ θεωνυμία», ἀναφορὰ στὸν Θεὸ ὀνομάτων - συμβόλων καὶ προσδιορισμῶν ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὴν προσωπικὴ - ἐρωτικὴ σχέση μαζί Του. Καὶ ἀκριβῶς ὡς προσωπικὴ ἐμπειρία διαφοροποιεῖται ριζικὰ ἡ ἐρωτικὴ γνώση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἀποφατισμοῦ ἀπὸ τὴν πλατωνικὴ ἀντίληψη τοῦ γνωστικοῦ ἔρωτα. Στὴν πλατωνικὴ διδασκαλία ἡ γνωστικὴ ἐμπειρία ἔχει ὅπωςδὴποτε τὴ δυναμικὴ τῆς ἐρωτικῆς μέθεξης στὸ γνωριζόμενο, ἀλλὰ ἡ δυναμικὴ τῆς μέθεξης εἶναι πάντοτε ἀναγωγικὴ στὴν καθολικότητα τῆς

«ιδέας». Ἡ τελικὴ γνώση στὴν ὁποία ὁδηγεῖ ἡ ἐνεργητικὴ κλιμάκωση τῶν «ἐρωτικῶν ἐπαναβασμῶν», εἶναι μέθεξι στὸ ἀπρόσωπο ἀγαθόν¹, δηλαδή εἶναι ἔρωτας χωρὶς προσωπικὴ ἀμοιβαιότητα.

Ἀντίθετα, στὴν ἐκκλησιαστικὴ παράδοση ποὺ ἐκφράζεται μὲ τίς Ἀρεοπαγιτικὰς Συγγραφὰς, ἡ προσωπικὴ ἀμοιβαιότητα ἀναδείχνει τὸν ἔρωτα τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὸν Θεὸ σὲ ἄμεση ἐμπειρία γνωστικῆς σχέσης — διασώζει τὸν «ρεαλισμὸ» τῆς γνωστικῆς ἐμπειρίας ὡς γεγονότος σχέσης, ἀποτρέπει τὸν ἐγκλωβισμὸ τῆς προσωπικῆς ἐρωτικῆς ἐκ-στασης μέσα στὰ ὅρια τῶν ὅποιων (μυστικιστικῶν) δυνατοτήτων τῆς κτιστῆς φύσης. Γιατὶ ἡ πρώτη κίνηση στὴν ἐρωτικὴ αὐτὴ σχέση καὶ κοινωνία δὲν εἶναι ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, ἀλλὰ ἀπὸ τὸν Θεό. Ὁ πληρωματικὸς ἔρωτας τῆς τριαδικῆς ἀλληλοπεριχώρησης τῶν θείων Προσώπων «οὐκ εἶασεν αὐτὸν ἄγονον ἐν ἑαυτῷ μένειν, ἐκίνησε δὲ αὐτὸν εἰς τὸ πρακτικεῦσθαι κατὰ τὴν ἀπάντων γενητικὴν ὑπερβολήν»². Αὐτὸς ὁ ἔρωτας λοιπὸν ὅχι ἀπλῶς καλεῖ τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο σὲ σχέση ἐρωτικῆς ἀνταπόκρισης, ἀλλὰ εἶναι καὶ ἡ αἰτιώδης ἀρχὴ τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου: Ἰδρύνει καὶ συνιστᾷ (ὑποστασιάζει) τὴν προσωπικὴ ἀναφορικὸ-

¹ Πρβλ. Συμπόσιον 211b 7-c 9: «τοῦτο γὰρ δὴ ἐστὶ τὸ ὁρθὸς ἐπὶ τὰ ἐρωτικά ἵεναι ἢ ὑπ' ἄλλου ἄγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ ἀεὶ ἐπαινεῖναι, ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἐνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν ἐπιτηδεύματων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, καὶ ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ' ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτῆσαι, ὃ ἐστὶν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γινῶ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἐστὶ καλόν». — Βλ. καὶ Α. J. FESTUGIERE, *Contemplation et vie contemplative Selon Platon*, Paris (Vrin) ³1967, σελ. 228 κ.έ. — I. WIPPERN, *Eros und Unsterblichkeit in der Diotima - Rede des Symposions*, στὸν τόμο: *Synusia*, Festgabe W. Schadewaldt, 1965, σελ. 123-159.

² *Περὶ θείων ὀνομάτων* 4 X, P.G. 3, 708 B. Νεοελλ. μτφρ. Ι. Σ.: «...δὲν τὸν ἄφησε (τὸν Θεὸ) νὰ μένει ἄγονος μέσα στὸν ἑαυτό του· τὸν ἐκίνησε νὰ πραγματοποιεῖ κατὰ τὴ δημιουργικὴ πλησμονὴ τῶν ὅλων» (σελ. 67).

τητα του ανθρώπου ως μοναδική ύπαρκτική δυνατότητα έρω-
τικής επιστρεπτικής άναφοράς του κτιστού προς τον Κτίστη
του. «Ο γάρ αγαθοεργός έρως έκίνησε τό θεϊον εἰς πρόνοιαν,
εἰς σύστασιν ἡμῶν», γράφει ὁ Μάξιμος Ὁμολογητής σχολιά-
ζοντας τὸν Ἀρεοπαγίτη¹.

Ἡ εἰδοποιὸς ταυτότητα τῆς χριστιανικῆς ἀποκάλυψης —
ὅπως καὶ τῆς ἀποφατικῆς Θεολογίας τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν
Συγγραφεῶν — εἶναι αὐτὴ ἡ ἐμπειρία τοῦ Θεοῦ ὡς «μανικοῦ
ἐραστῆ» τῆς σύνολης κτίσης καὶ τοῦ κάθε ἀνθρώπινου προ-
σώπου. Ὁ Θεός, ὅχι ὡς ἀφηρημένη ἰδέα ὑπέρτατου ἀγαθοῦ,
ὅχι ὡς ἐννόημα (πρώτης αἰτίας) τῶν ὑπαρκτῶν, οὔτε ὡς τρο-
μοκρατικὴ εἰκόνα ἀμείλικτου δικαιοκρίτη, ἀλλὰ ὁ Θεός ὡς
Πρόσωπο σὲ «παραφορὰ ἐρωτικῆς ἀγαθότητος» εἶναι τὸ
«εὐαγγέλιο» τῆς Ἐκκλησίας, τὸ μήνυμα τῆς ἐμπειρίας της.
«Αὐτὸς ὁ πάντων αἷτιος... δι' ὑπερβολὴν τῆς ἐρωτικῆς ἀγα-
θότητος ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται... καὶ οἷον ἀγαθότητι καὶ ἀγα-
πήσει καὶ ἔρωτι θέλγεται. Καὶ ἐκ τοῦ ὑπὲρ πάντα καὶ πάντων
ἐξηρημένον πρὸς τὸ ἐν πᾶσι κατὰγεται κατ' ἐκστατικὴν ὑ-
περούσιον δύνανμιν ἀνεκφοίτητον ἑαυτοῦ. Διὸ καὶ ζηλωτὴν αὐ-
τὸν οἱ τὰ θεῖα δεινοὶ προσαγορεύουσιν, ὡς πολὺν τὸν εἰς τὰ
ὄντα ἀγαθὸν ἔρωτα, καὶ ὡς πρὸς ζῆλον ἐγερτικὸν τῆς ἐφέ-
σεως αὐτοῦ τῆς ἐρωτικῆς, καὶ ὡς ζηλωτὴν αὐτὸν ἀποδει-
κνόντα, ὃ καὶ τὰ ἐφιέμενα, ζηλωτά, καὶ ὡς τῶν προνοουμέ-
νων ὄντων, αὐτῷ ζηλωτῶν»².

Ἡ ἐμπειρία ποὺ βεβαιώνει τὴν ἐρωτικὴν ἐκ-στασὶν τοῦ Θεοῦ

¹ Σχόλια εἰς τὸ *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*, P.G. 4, 261 B.

² *Περὶ θεῶν ὀνομάτων* 4 XIII, P.G. 3, 712 AB. Νεοελ. μτφρ. I. Σ.: «Κι ὁ ἴδιος ὁ αἷτιος τῶν πάντων... ἀπὸ τὴν ὑπερβολὴ τῆς ἐρωτικῆς ἀγαθότητός του, γίνε-
ται ἔξω ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ του... καὶ εἶναι σὰ νὰ γοητεύεται ἀπὸ τὴν ἀγαθότητα
καὶ τὴν ἀγάπην καὶ τὸν ἔρωτα. Καὶ ἀπὸ τὴν ἀφαίρεσίν του ἀπὸ ὅλα καὶ πέρα ἀπὸ
ὅλα κατεβαίνει στὴ συνάφεια μὲ ὅλα, σύμφωνα μὲ μιὰ ἐκ-στατικὴ ὑπερούσια δύ-
ναμη ποὺ δὲν τὸν ἐγκαταλείπει. Γι' αὐτὸ καὶ οἱ δεινοὶ στὰ θεῖα τὸν προσαγορεύουν

πρὸς τὴ φύση, θὰ παρέμενε ἓνας γοητευτικὸς λυρισμὸς καὶ μό-
νο, ἂν ἀπορρίπταμε τὴν ὀντολογικὴ διάκριση τῆς θείας Οὐ-
σίας ἀπὸ τῆς θεῆς Ἐνέργειας — διάκριση ποὺ θεμελιώνει καὶ
διευκρινίζει ὡς ὑπαρκτικὸ γεγονὸς τὴν ἐρωτικὴν σχέσιν τοῦ ἄν-
θρώπου μὲ τὸν Θεό, καὶ συνιστᾷ ἔτσι τὴν ἐμπειρικὴ προϋπό-
θεση τῆς ἀποφατικῆς γνώσης.

Ἄγνωστος καὶ ἀπρόσιτος κατὰ τὴν Οὐσίαν τοῦ ὁ Θεός («ἐκ
τοῦ ὑπὲρ πάντα καὶ πάντων ἐξηρημένου»), ἀποκαλύπτεται ὡς
προσωπικὴ ἐνέργεια ἐρωτικοῦ πόθου γιὰ τὸ κάθε πλάσμα Του
(«πρὸς τὸ ἐν πᾶσι κατὰγεται»), ὡς ἐνεργούμενη «ὑπερβολὴ»
ἐρωτικῆς ἀγαθότητος καὶ ζηλωτῆς ἀποκλειστικῆς προσωπι-
κῆς σχέσης. Γίνεται «ἔξω ἑαυτοῦ» ὁ Θεός, ὅχι μόνο μὲ τὸ γε-
γονὸς τῆς ἐνανθρώπισής Του, ἀλλὰ καὶ μὲ τὸν ἴδιο τὸν τρόπο
τῆς ἐκ-στατικῆς Του ὑπαρξῆς καὶ ἐνέργειας («κατ' ἐκστα-
τικὴν ὑπερούσιον δύνανμιν ἀνεκφοίτητον ἑαυτοῦ») — ὡς ἐνε-
ργούμενη δυνατότητα προσωπικῆς σχέσης καὶ κοινωνίας.

Ἡ ἀποφατικὴ Θεογνωσία, ὡς ἐρωτικὴ θεωνυμία, ἀναφέ-
ρεται στὴν ἐκ-στατικὴ ἀκριβῶς ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ, στὴν ἐρω-
τικὴ θέληση τῆς ἀπρόσιτης καὶ ἀκοινώνητης κατὰ τὴν Οὐσίαν
Θεότητος νὰ προσφέρεται ὡς ἐνεργούμενη κλήση σὲ προσω-
πικὴ σχέσιν, νὰ γίνεται προσιτὴ καὶ μεθεκτὴ κατὰ τὸν τρόπο
τῆς ὑπαρξῆς καὶ τῆς ζωῆς Της. Καὶ ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξὴ εἶναι
εἰκόνα καὶ φανέρωση τοῦ Θεοῦ, ἐπειδὴ εἶναι καὶ αὐτὴ ὑπαρξὴ
ἐκ-στατικὴ, προικισμένη μὲ τὴν ἐνεργητικὴ ἀναφορικότητα
τῆς ἐρωτικῆς αὐθυπέρβασης καὶ αὐτοπροσφορᾶς.

Ζηλωτὴ, γιατί τρέφει πολὺν ἀγαθὸ ἔρωτα πρὸς τὰ ὄντα καὶ ἔχει ζῆλο ποὺ διεγεί-
ρει τὴν ἐρωτικὴ ἐπιθυμία του καὶ παρουσιάζει τὸν ἑαυτὸ του ὡς ζηλωτὴ, γιὰ τὸν
ὅποιο εἶναι ἄξια τοῦ ζήλου του καὶ αὐτὰ ποὺ εἶναι ἀξιοζήλευτα καὶ αὐτὰ ποὺ περι-
βάλλει μὲ τὴν πρόνοιά του» (σελ. 69, 71).

¹ Ἀπὸ τὸ ἐξ-ίσταμαι, ἔξω-ίσταμαι — ek-sistieren, κατὰ τὴ μεταγραφὴ τοῦ ὅρου
ἀπὸ τὸν Χάιντεγκερ, ποὺ καταλήγει στὴ γραφὴ Ek-sistenz, ἀντὶ τοῦ καθιερω-
μένου Existenz, γιὰ τὸν προσδιορισμὸ τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς.

Ὁ ἐκ-στατικός χαρακτήρας τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου ἀποκαλύπτεται σὲ κάθε ἐρωτικό γεγονός ἀτομικῆς αὐθυπέρβασης καὶ αὐτοπροσφορᾶς, κατεξοχὴν ὅμως ἐκ-στατικός γιὰ τὸν ἄνθρωπο εἶναι ὁ θεῖος ἔρωτας, ὁ ἔρωτας γιὰ τὸ Πρόσωπο τοῦ Θεοῦ: «Ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικός ὁ θεῖος ἔρωτας, οὐκ ἔδῶν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστάς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων», γι' αὐτὸ «καὶ Παῦλος ὁ μέγας, ἐν κατοχῇ τοῦ θείου γεγονώς ἔρωτος, καὶ τῆς ἐκστατικῆς αὐτοῦ δυνάμεως μετεληφώς, ἐνθέῳ στόματι· Ζῶ ἐγὼ φησιν, οὐκ ἔτι, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὡς ἀληθῆς ἐραστής καὶ ἐξεστηκώς, ὡς αὐτός φησι, τῷ Θεῷ, καὶ οὐ τὴν ἑαυτοῦ ζῶν, ἀλλὰ τὴν τοῦ ἐραστοῦ ζωὴν, ὡς σφόδρα ἀγαπητήν»¹.

Ὁ θεῖος ἔρωτας, ἡ θετικὴ ἀνταπόκριση τοῦ ἀνθρώπου στὴν ἐρωτικὴ αὐτοπροσφορὰ τοῦ Θεοῦ, εἶναι τὸ κατεξοχὴν ἐκ-στατικό γεγονός, γιατί μεταθέτει τὴ ζωὴ ἀπὸ τὴν ὑπαρκτικὴ αὐτάρκεια τῆς ἀτομικότητος στὴ δυναμικὴ τῆς σχέσης, καὶ μάλιστα ὅχι μέσα στὰ ὅρια τῆς κτιστῆς καὶ θνητῆς φύσης, ἀλλὰ ἐκτὸς τῆς φύσεως. Ὁδηγεῖ ὁ θεῖος ἔρωτας τὴν κτιστὴ φύση σὲ μιὰ προσωπικὴ ἐκ-σταση ἐκτὸς τῶν ὁρίων τῆς ὑπαρκτικῆς αὐτοτέλειας τῆς φύσης — ἀναφέρει τὴ δυνατότητα τῆς ὑπαρξῆς στὴν ἐλευθερίᾳ τῆς σχέσης της μὲ τὸν Θεὸ καὶ ὅχι στὶς ἀναγκαιότητες πού ἐπιβάλλει ἡ αὐτονομία τῆς φύσης.

Ἀλλὰ καὶ ἡ ἄρνηση τῆς ἐρωτικῆς σχέσης μὲ τὸν Θεὸ εἶναι ἐπίσης ἓνα προσωπικὸ ὑπαρκτικὸ γεγονός, μιὰ ἐνεργούμενη

¹ *Περὶ θείων ὀνομάτων* 4 XIII, P.G. 3, 712 A. Νεοελ. μτφρ. Ι. Σ.: «Ὁ θεῖος ἔρωτας εἶναι καὶ ἐκ-στατικός, καὶ δὲν ἀφήνει τοὺς ἐραστές νὰ ἀνήκουν στὸν ἑαυτό τους, ἀλλὰ τοὺς κάνει νὰ ἀνήκουν στοὺς ἀγαπημένους τους... Γι' αὐτὸ καὶ ὁ μέγας Παῦλος, ὅταν κυριεύθηκε ἀπὸ τὸν θεῖο ἔρωτα καὶ γέμισε ἀπὸ τὴν ἐκ-στατικὴν τοῦ δύναμη, εἶπε μὲ ἐνθεὴ γλώσσα· Δὲν ζῶ πιά ἐγὼ, μέσα μου ζεῖ ὁ Χριστός. Ἦταν ἀληθινὸς ἐραστής σὲ ἐκσταση γιὰ χάρι τοῦ Θεοῦ, ὅπως λέει ὁ ἴδιος, πού δὲν ζοῦσε τὴ δική του ζωὴ, ἀλλὰ τὴ ζωὴ τοῦ ἀγαπητοῦ του, πού ἦταν ἀπέραντα ποθητὴ» (σελ. 69).

ἀνάφορὰ τῆς ἐλευθερίας τοῦ προσώπου, πού ὅμως ἀναφέρει τὴν ὑπαρξὴ ὅχι στὴ σχέση μὲ τὸ Πρόσωπο τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ στὴ μὴ-σχέση, στὴν πραγματικότητα τοῦ κενοῦ ἢ τῆς φυσικῆς ἀπόστασης ἀνάμεσα στὸν Θεὸ καὶ στὸν ἄνθρωπο — ἐκτὸς τοῦ τρόπου τῆς ζωῆς. Θὰ μπορούσε νὰ διαπιστώσει κανεὶς μαζὶ μὲ τὸν Χάιντεγκερ, ὅτι ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξὴ, παρὰ τὴν ὁποιαδήποτε ἀλλοτρίωσή της, παραμένει ὅπωςδήποτε ἐκ-στατικὴ¹. Μένοντας ὅμως ἡ προσωπικὴ ἐκ-σταση δίχως ἀνάφορὰ σὲ κατέναντι Πρόσωπο (δίχως «σημαῖνον» ἀναδυόμενο στὸν «τόπο» τοῦ Ἄλλου, ὥστε ἡ ἐκ-σταση νὰ συνιστᾷ ἐπιθυμία καὶ ἡ ἐπιθυμία σχέση), καταλήγει νὰ εἶναι ἐμπειρία ὑπαρκτικοῦ κενοῦ, ἐμπειρία τοῦ ἀ-λόγου (absurde) τῆς ὑπαρξῆς.

Τὸ πλήρωμα τῆς ἐκ-στατικῆς ἐρωτικῆς κίνησης τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπο εἶναι ἡ ἐνανθρώπιση τοῦ Λόγου, μὲ τὴν ὁποία ἡ ὅλη τριαδικὴ Θεότητα «τοῖς καθ' ἡμᾶς πρὸς ἀλήθειαν ὀλικῶς ἐν μιᾷ τῶν αὐτῆς ὑποστάσεων ἐκοινωνήσεν, ἀνακαλουμένη πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἀνατιθεῖσα τὴν ἀνθρωπίνην ἐσχατιάν, ἐξ ἧς ἀρρήτως ὁ ἀπλοῦς Ἰησοῦς συνετέθη καὶ παράτασιν εἴληφε χρονικὴν ὁ αἰδιος, καὶ εἶσω τῆς καθ' ἡμᾶς ἐγεγόνει φύσεως, ὁ πάσης τῆς κατὰ πᾶσαν φύσιν τάξεως ὑπερουσίως ἐκβεβηκώς μετὰ τῆς ἀμεταβόλου καὶ ἀσυγχύτου τῶν οἰκείων ἰδρύσεως»². Καὶ τὸ ἀποτέλεσμα τῆς πληρωματικῆς αὐτῆς κί-

¹ «Der Mensch ek-sistiert» antwortet auf die Frage nach dem «Wesen» des Menschen: *Über den Humanismus*, σελ. 16.

² *Περὶ θείων ὀνομάτων* 1 IV, 592 A. Νεοελ. μτφρ. Ι. Σ.: «Μὲ τὴ μία ὑπόστασή της (ἡ Τριάδα) κοινωνήσεν ἀληθινὰ μὲ τὸ σύνολο τῆς φύσης μας, ἀνακαλώντας στὸν ἑαυτὴν καὶ ἀνατάσσοντας τὸν ἀνθρώπινο ξεπεσμό. Κι ἀπὸ τοῦτο πῆρε τὴ σύνθεσή του ὁ ἀσύνθετος Ἰησοῦς καὶ ἔλαβε τὴ χρονικὴ του διάρκεια ὁ ἄχρονος, καὶ αὐτὸς πού ἔχει βγεῖ ἔξω ἀπὸ κάθε σειρά ὅποιος φύσης ἐγκαταστάθηκε μέσα στὴ φύση τὴ δική μας μὲ τὴν ἀνάλλαχτη καὶ ἀσύγχυτη σταθερότητα τοῦ ἑαυτοῦ του» (σελ. 27).

νησης τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπο, εἶναι ἡ δυνατότητα τῆς πληρωματικῆς ἀναπόκρισης τοῦ ἀνθρώπου στὴ θεία ἐρωτικὴ ἐκ-σταση, ὁ ὑπαρκτικὸς συντονισμὸς τοῦ μὲ τὸν τρόπο τοῦ ἑνσαρκου στὴν κτιστὴ φύση μας θείου ἔρωτα — τὸν τρόπο τῆς θείας ζωῆς. Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία μιλάει στὴν περίπτω-ση αὐτὴ γιὰ θέωση τοῦ ἀνθρώπου: Ὁ ἄνθρωπος ὑπάρχει μὲ τὸν τρόπο τοῦ Θεοῦ, ὑπάρχει ὡς Θεὸς «χωρὶς τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητος».

Οἱ Ἀρεοπαγιτικὲς Συγγραφές ὀρίζουν τὸ γεγονὸς τῆς θέωσης καὶ ὡς πλήρωμα τῆς ἀποφατικῆς Θεογνωσίας, πλήρωμα ἀλήθειας καὶ ἐπιστήμης: «Ἡ θέωσις ἐστὶν ἡ πρὸς Θεόν, ὡς ἐφικτόν, ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις. . . ἡ τῆς ἱερᾶς ἀληθείας θρασὺς τε καὶ ἐπιστήμη, ἡ τῆς ἐνοειδοῦς τελειώσεως ἐνθεὸς μέθεξις, αὐτοῦ τοῦ ἐνός ὡς ἐφικτόν»¹. Στὰ κείμενα αὐτὰ τοῦ 5ου αἰώνα ἔχουμε ὀριστικὰ διατυπωμένη τὴν ἐμπειρικὴ βεβαιότητα τῆς Ἐκκλησίας, ὅτι ἡ Θεογνωσία ταυτίζεται μὲ τὸ γεγονὸς τῆς σωτηρίας τοῦ ἀνθρώπου — μὲ τὸ κατόρθωμα νὰ γίνεῖ ὁ ἄνθρωπος σῶος, ὁλόκληρος, δίχως ἐλλείμματα φθορᾶς, θανάτου ἢ ἀνεκπλήρωτου πόθου. Καὶ αὐτὴ ἡ Θεογνωσία εἶναι τόσο ἀποφατικὴ (ἀνυπότακτη σὲ ἀντικειμενικὲς διατυπώσεις) ὅσο καὶ κάθε ἀληθινὴ ἐρωτικὴ ἔνωση καὶ ἀφομοίωση, ὅσο καὶ κάθε ὁρατὴ ἀμεσότητα ποθούμενου κάλλους.

Ἡ ἀποφατικὴ γνώση τῶν θείων ἀληθειῶν δὲν εἶναι δυνατό νὰ ἐκφραστεῖ μὲ νοητικὲς κατηγορίες ἀντικειμενικῶν προσδιορισμῶν, ἀλλὰ μόνον μὲ σημαίνοντα ἐρωτικοῦ πόθου. Ὁ,τι ἡ φιλοσοφία ὀνομάζει ἄκρο ἀγαθόν, εἶναι γιὰ τὴν Ἐκκλησίαν μετεχόμενο κάλλος: «Καλὸν μὲν εἶναι λέγομεν τὸ κάλλους μετέχον, κάλλος δὲ τὴν μετοχὴν τῆς καλλοποιοῦ τῶν ὅλων καλῶν αἰτίας. Τὸ δὲ ὑπερούσιον καλὸν κάλλος μὲν λέγεται, διὰ

¹ *Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας* 1 III, P.G. 3, 376.

τὴν ἀπ' αὐτοῦ πᾶσι τοῖς οὖσι μεταδιδόμενην οἰκειῶς ἐκάστῳ καλλονὴν καὶ ὡς τῆς πάντων εὐαρμοστίας καὶ ἀγλαίας αἰτίον. . . καὶ ὡς πάντα πρὸς ἑαυτὸ καλοῦν (δοῦν καὶ κάλλος λέγεται) καὶ ὡς ὅλα ἐν ὅλοις εἰς ταῦτό συνάγον»¹. Ἄν ὁ Ἀρεοπαγίτης ὑποτάσσει τὴν κατηγορίαν τοῦ καλοῦ ἢ ἀγαθοῦ στὸ κάλλος, εἶναι γιὰτὶ δὲν ἀναγνωρίζει αὐτονομημένες ἀπὸ τὴν ἐμπειρίαν ἀξίες, νοητικὰ μόνον προστιτές. Τὸ κάλλος εἶναι ἐμπειρικὴ κατηγορία γιὰ τὸν «κλητικόν» του χαρακτήρα — ὡς κάλεσμα τῆς ἐρωτικῆς ἐπιθυμίας, τοῦ πόθου γιὰ προσωπικὴ σχέση, κοινωνία καὶ ἔνωση. Οἱ νοητικὲς (μεταφυσικὲς καὶ ἡθικὲς) ἀξιολογήσεις — «τὰ δοκοῦντα εἰκὴ καλὰ καὶ δίκαια» — ἀντιδιαστέλλονται πρὸς τὰ «ὄντως ὄντα» τῶν ὁποίων «ἐρῶσιν» οἱ πιστοὶ² — πρὸς τὶς ζωτικὲς πραγματικότητες ποὺ μᾶς καλοῦν σὲ ἔνωση μαζί τους καὶ ἀφομοίωση.

Ὁλόκληρος ὁ ἐκκλησιαστικὸς βίος τῆς ἐλληνικῆς Ἀνατολῆς ἀρθρώνεται γύρω ἀπὸ αὐτὸν τὸν ἄξονα καὶ στόχο τῆς ἀποφατικῆς - ἐρωτικῆς Θεογνωσίας. Ἡ εἰκονογραφία καὶ ὑμνολογία αἰσθητοποιοῦν τὴ θεολογία τοῦ κάλλους, μὲ τὴν τεχνικὴ τῆς παραπεμπτικῆς διάβασης («ἐπὶ τὸ πρωτότυπον» τῆς προσωπικῆς ἀμεσότητος τοῦ εἰκονιζομένου ἢ ὑμνουμένου. Ὁ μοναχισμὸς, ἐμφανίζεται ὡς τὸ μέγιστο ἄθλημα ἐρωτικῆς αὐταπάρνησης καὶ ἡ ἄσκηση ὡς ἡ κατεξοχὴν ὁδὸς θεολογικῆς γνώσης, δηλαδὴ μέθεξης στὸ «κάλλος τοῦ δεσποτικοῦ Προσώπου». Τὸ «τέλος» ἢ ὁ σκοπὸς τῆς ἄσκησης καὶ κάθε θεολογίας εἶναι «ἡ τοῦ νοητοῦ φωτὸς παρουσία», ὅπως γράφουν οἱ Ἀρεοπαγιτικὲς Συγγραφές, «εἰς μίαν ἀληθῆ καὶ καθαρὰν καὶ μονοειδῆ συνάγουσα γνῶσιν»³. Ἡ ἐμπειρικὴ μέθεξις στὸ

¹ *Περὶ θείων ὀνομάτων* 4 VII, P.G. 3, 701 CD.

² *Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας* IV, P.G. 3, 476 A.

³ *Περὶ θείων ὀνομάτων* 4 VI, P.G. 3, 701 B.

ἄκτιστο φῶς τῆς γνώσης τοῦ Θεοῦ θὰ ἐξαρθεῖ ἀργότερα ἀπὸ τὴν παλαμικὴ γραμματεία ὡς ἡ εἰδοποιὸς διαφορὰ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀπὸ κάθε ἄλλη γνωστικῆ ἐμπειρία.

Εἰκόνα καὶ τύπος τῆς προσωπικῆς - ἐρωτικῆς μετοχῆς στὴ γνώση εἶναι «ἡ ἱερὰ τῶν ὑπερκοσμίων νόων γνῶσις» ποὺ «ἀκατάληκτον ἔχει τὸν θεῖον ἔρωτα». Ἡ ἔκφραση καὶ μετάδοση αὐτῆς τῆς γνώσης — ὅπως δὴποτε ἐλεύθερης ἀπὸ κάθε ἀναλογικὸ συσχετισμὸ — εἶναι μόνον δοξολογικὴ καὶ ὕμνητικὴ. «Τὸ τῆς ἀσιγήτου κραυγῆς ὑπαινίσσεται τὴν αἰώνιον αὐτῶν (τῶν ὑπερκοσμίων νόων) καὶ ἀμετάστατον ἐν συντομίᾳ πάσῃ καὶ εὐχαριστίᾳ τῶν θείων ἐπιστήμην καὶ νόησιν»¹. Ἡ εὐχαριστιακὴ καὶ δοξολογικὴ αὐτὴ θεολογία θὰ παραμείνει γιὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴ συνείδηση τῆς ἐλληνικῆς Ἀνατολῆς μέτρο καὶ ὑπόδειγμα τῆς ἐμπειρικῆς γνώσης «τῶν παθόντων καὶ οὐ μόνον μαθόντων τὰ θεῖα».

¹ Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας IV, P.G. 3, 480 C.

ΑΛΦΑΒΗΤΙΚΟ ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

Ἀβελάρδος 26, 50
ἀγνωστικισμὸς 10, 30, 32, 36, 86, 98, 107
Ἀλβέρτος Μέγας 29
Ἀνδρουτσος Χρ. 72
ἀνορθολογισμὸς 71
Ἀνσελμος 21, 24, 29, 50
ἀξιολογία 18, 51, 52
ἀποκάλυψη 10, 119
ἀπομύθευση 91
ἀποφατισμὸς (δρισμὸς) 19
Ἀριστοτέλης 19, 20, 25, 49, 73, 81, 94
ἀρνητικὴ θεολογία 29, 50, 64, 65, 72, 87, 92, 107
Αὐγουστίνος 21, 48, 49, 100

Βάκων 28
Βάν Γκδγκ 101
Βασίλειος Μέγας 90, 99
Βερνάρδος τοῦ Κλαιβῶ 32

Γοργίας 18
Γρηγόριος Ναζιανζηνὸς 99
Γρηγόριος Νύσσης 93, 99
Γρηγόριος Παλαμᾶς 11, 19, 99, 140

διαλεκτικὴ 41, 42
Διαμαρτύρηση (προτεσταντισμὸς) 33, 36
Διαφωτισμὸς 36

Ἐγγelos 34, 38, 40, 41, 42, 43, 50, 51
εἰκόνα - εἰκονισμὸς 77-79

Ἡράκλειτος 11, 19, 22
θεολογία τοῦ σταυροῦ 34
θετικισμὸς 10, 27, 29, 71
Θέωση 138
ὁρησκειοποίησις τῆς Ἐκκλησίας 53, 56
ὁρησκευτικὸς ἀποχρωματισμὸς 47, 60
Θωμᾶς Ἀκινάτης 21, 25, 26, 29, 48, 50

ἰδεαλισμὸς 39
Ἰωάννης Δαμασκηνὸς 19, 85, 96, 99
Ἰωάννης Κλίμακος 129
Ἰωάννης Νταῦνς Σκότους 29
Ἰωάννης τοῦ Σταυροῦ 32

Κάντ 36, 37, 38, 39, 41, 50, 51, 60
Κάρολος Μέγας (Καρλομάγνος) 19
Κονδύλης Παναγ. 19, 20, 24, 53
Κυριαζόπουλος Σπ. 92

Λάϊμπνιτς 24, 25, 27, 37, 48, 49
«λόγια» 121, 122, 126
Λούθηρος 33, 34

Μάξιμος Ὁμολογητῆς 71, 75, 76, 81, 82, 85, 87, 93, 97, 98, 99, 109, 126, 134
μαρξιστικὴ ἀριστερά 10
Μεταρρύθμιση 33, 34, 35, 36, 38
μηδενισμὸς (δρισμὸς) 18, 20, 32, 60
μοναχισμὸς 139
μονισμὸς τοῦ ὑποκειμένου 22, 27, 35, 50

Μότσαρτ 105
Μουρατίδης Κ. 10
Μπάχ 105
Μπερντιάγεφ 44
Μπετόβεν 105
μυστικισμός 32, 35, 36, 58, 60, 71,
107, 111, 114, 133

Νεοπλατωνισμός 70, 71
Νησιώτης Ν. 100, 111
Νίτσε (βλ. Nietzsche)
νοσησαρχία 10, 18, 19, 20, 27, 29, 32,
33, 35, 36, 37, 42, 50, 53, 54, 58,
62, 63, 64, 66, 114
νοητά είδωλα 19, 59, 63, 90, 91
Ντανταϊσμός 70
Ντεκάρτ (βλ. Descartes)
Ντοστογιέφσκυ 44, 54

Παῦλος Ἀπόστολος 56, 136
πιστισμός 35, 36, 54
Πλάτων - πλατωνισμός 48, 49, 53,
100, 132-133
Πούσκιν 44
Πρόκλος 69, 70, 71
Πρώτη Αίτια 20, 25, 38, 44, 48, 49,
58, 60, 83, 134

Abaelardus P. 26, 50
Albertus Magnus 29
analogia entis 73, 100
Angelus Silesius 35
Anselm of Canterbury 21, 24, 29, 50

Bach 105
Bacon 28
Bauemker C. 49
Ball H. 70
Barth K. 72, 112
Beethoven, L. v. 105

πρώτον κινούν 25

Ρωμανίδης Ἰω. 100

Σιάσος Α. 71, 93
σκεπτικισμός 30, 91
Σπινόζα 23, 27
Σύνοδος Λατέρανου Δ' 74
σχετικισμός 30, 32, 54, 91
σχολαστικοί - σχολαστικισμός 10, 20,
21, 22, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 32,
42, 54, 72, 73, 74

Τερέζα τῆς Ἀβίλα 32
Τουργκένιεφ 18
Τρεμπέλας II. 10, 72

«ὕπεράνθρωπος» 22, 23, 59

φιντεϊσμός (fideismus) 54, 58, 60
Φίχτε (βλ. Fichte)
φυσική θεολογία 24, 27, 29, 33, 37,
50, 53, 72, 97

Χάιντεγκερ (βλ. Heidegger)

ὠφελιμισμός 58

Beierwaltes W. 49
Berdjaieff N. 44
Boehme J. 35
Bonaventura 21
Bultmann R. 44, 91, 112

Calvin J. 33
Campanella 21
Chenu, M.- D. 20, 49
Cragg G. 29

demonstratio 24

Descartes 21, 22, 27, 37
Duns Scotus I. 29

Eichrodt W. 77
Eriugena, J. S. 50

Festugière, A. J. 133
Fichte 38, 39, 40
François de Sales 32

Gilson E. 20, 23, 24, 26, 27, 49
Grabmann M. 23, 24
Gregoire A. 23
Grünwald G. 23, 25
Guillaume de Saint-Thierry 32

Hegel 34, 38, 40, 41, 42, 43, 50, 51
Heidegger M. 17, 19, 20, 21, 44, 47,
48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57,
59, 60, 61, 62, 63, 64, 69, 89, 91,
101, 113, 114, 135, 137
Heine H. 43-44
Hirschberger J. 28, 47, 49, 114
Hobbes 27
Hugues de Saint-Victor 21
Hume 27

irrationalismus 50
Ivanka E. v. 69

Jacobi 18, 44
Jean-Paul 43

Kant I. 36, 37, 38, 39, 41, 50, 51, 60
Kemp J. 29
Koch J. 49

Leibnitz 24, 25, 27, 37, 48, 49
Locke J. 27
Loewenich W. v. 33, 35
Lossky Vl. 70, 100
Lubac H. 34, 44

Marcel G. 44
Mozart 105

Nietzsche F. 17, 18, 21, 22, 34, 43,
44, 46, 47, 48, 53, 54, 55, 56, 57,
59, 60, 64, 65, 69
nihilismus 18
Norton, D. F. 29

Podskalsky G. 69
Porst J. 34
ratio 22, 50

Rintelen, F.- J. 24
Rist J. 34

Schelling 38
Schluchter W. 29
Schlüter D. 23
Schmaus M. 72
Schopenhauer 38
Spinoza 23, 27

Van Gogh 101
Völker W. 69

Wippert I. 133
Wolff Chr. 37