

Χρήστου Γιανναρά

ΤΟ ΠΡΟΣΩΠΟ ΚΑΙ Ο ΕΡΩΣ

ΤΕΤΑΡΤΗ ΕΚΔΟΣΗ

Ἐκδόσεις Δόμος

*Στὸν Δημήτρη Μανρόπουλο
ὡς ἐγγυτάτῳ συνοδίτῃ καὶ σύμπλῳ*

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΣΤΗΝ ΤΕΤΑΡΤΗ ΕΚΔΟΣΗ

Στὸ βιβλίο αὐτὸ προσπάθησα νὰ ἐκθέσω μὲ τρόπο σημερινὸ (τρόπο ὀρθολογικῆς μεθόδευσης καὶ τάξεως) τὶς ἀπαντήσεις στὸ ὀντολογικὸ ἐρώτημα, ὅπως προσωπικὰ τὶς ἀνιχνεύω στὸν ἑλληνικὸ φιλοσοφικὸ λόγο τῆς πρώτης καὶ μέσης χριστιανικῆς περιόδου.

Τὸ «ὀντολογικὸ ἐρώτημα» ἢ ἡ «ὀντολογία» εἶναι λεκτικοὶ προσδιορισμοὶ ἱστορικὰ μεταγενέστεροι, ποὺ ὅμως δηλώνουν ἕναν ἀφετηριακὸ προβληματισμὸ τῆς φιλοσοφίας: Τὴν ἀναφορὰ μας στὴν πραγματικότητα τοῦ ὄντος, δηλαδή τοῦ ὑπαρκτοῦ, ὡς πρὸς αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ γνῶρισμά του: νὰ ὑπάρχει — πρὶν ἀπὸ κάθε ἄλλο προσδιοριστικὸ ἰδίωμα. Καὶ ὀνομάζουμε ἐρώτημα ὀντολογικὸ τὴν ἀπορία μας γιὰ τὴν πραγματικότητα ἢ τὸ γεγονὸς τοῦ ὄντος, τῆς μετοχῆς στὴν ὑπαρξή (πέρα ἀπὸ τὴν ἀπλὴ φαινομενικότητα τῶν ὑπαρκτῶν) — τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν ὑπαρξή ὡς κοινὴ συνιστώσα ἢ προϋπόθεση τοῦ ὑπαρκτοῦ (γιὰ τὸ εἶναι καθεαυτό, ἐξέχωρα ἀπὸ περιορισμοὺς χώρου, χρόνου, φθορᾶς καὶ θανάτου).

Οἱ ἀπαντήσεις στὸ ὀντολογικὸ ἐρώτημα, ὅπως τὶς ἐπισημαίνω στὴ συγκεκριμένη φιλοσοφικὴ παράδοση ποὺ ἐρευνῶ, συνοψίζονται στοὺς δυὸ βασικοὺς ὅρους: τὸ *πρόσωπο* καὶ ὁ *ἔρως*. Γιὰ τὸν ἑλληνικὸ φιλοσοφικὸ λόγο τῆς πρώτης καὶ μέσης χριστιανικῆς περιόδου, ἀφετηρία γιὰ τὴν πρόσβαση στὸ γεγονὸς τῆς ὑπαρξὸς καθεαυτὴν εἶναι ἡ πραγματικότητα τοῦ *προσώπου*. Καὶ ὁ τρόπος αὐτῆς τῆς πρόσβασης ποὺ κάνει τὸ πρόσωπο προσιτὸ στὴ γνώση, εἶναι ὁ *ἔρως*.

Τόσο ἡ ἀφετηρία τῆς πρόσβασης ὅσο καὶ ὁ τρόπος τῆς πρόσβασης προϋποθέτουν τὴν ἐμπειρικὴ διερεύνηση. Καὶ ἡ ἐμπειρία δὲν ἐξαντλεῖται σὲ πιστοποιήσεις τῶν αἰσθήσεων, οὔτε εἶναι μόνον διανοητικὸ γεγονὸς — σύμπτωση ἔννοιας καὶ νοουμένου. Ἐμπειρία δὲν εἶναι οὔτε καὶ ἡ διαφυγὴ σὲ θολοὺς «μυστικισμοὺς», σὲ ἀτομικὰ ὑπαρξιακὰ «βιώματα» ἀπρόσιτα στὴν κοινωνικὴ ἐπαλήθευση. Μὲ τὴ λέξη *ἐμπειρία* δηλώνουμε ἐδῶ τὸ καθολικὸ καὶ πολύπτυχο γεγονὸς τῆς σχέσης τοῦ ὑπο-

κειμένου με τὰ ἄλλα ὑποκείμενα, ὅπως καὶ με τὰ ἀντι-κείμενα δεδομένα τῆς πραγματικότητος ποὺ μᾶς περιβάλλει.

Ἡ ἐμπειρία βρίσκει στὴ διανοητικὴ διατύπωση μόνο τὸ ἔνδυμα γιὰ τὴν κοινωνικὴ τῆς μετάδοσης — ἢ τὰ ὅρια προστασίας τῆς. Ἡ προσέγγιση τοῦ ὀντολογικοῦ ἐρωτήματος (τῆς πραγματικότητος τῶν ὄντων καὶ τῆς γνώσης τοῦ εἶναι) προϋποθέτει — γιὰ τὸν ἑλληνικὸ φιλοσοφικὸ λόγο τῆς πρώτης καὶ μέσης χριστιανικῆς περιόδου — τὴν ἐμπειρίαν ὡς πολλαπλότητα καὶ ἐνότητα γνωστικῶν δυνατοτήτων. Προϋποθέτει τὴν ὑπαρκτικὴ καθολικότητα (ἀκεραιότητα καὶ ὄχι τεμαχισμό) τοῦ ἀνθρώπου — τὴν ἐνότητα νοῦ καὶ καρδίας, λόγου καὶ πράξεως, ἥθους καὶ εἶναι.

Ἡ καθολικὴ ἐμπειρικὴ αὕτὴ προσέγγιση τοῦ ὀντολογικοῦ ἐρωτήματος βρίσκει μιὰ καταρχὴν διατύπωση (ἢ τὸ διανοητικὸ τῆς ἔνδυμα) στὶς διακρίσεις: φύσεως ἢ οὐσίας καὶ προσώπου, φύσεως ἢ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν. Οἱ διακρίσεις δὲν ἀναφέρονται ἀποκλειστικὰ στὴ σπουδὴ τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξης, ἀλλὰ δηλώνουν καὶ συγκεφαλαιώνουν τὸ καθολικὸ ὑπαρκτικὸ γεγονὸς, τὸν «τρόπον τῆς ὑπάρξεως καθόλου». Καὶ αὐτὸς ὁ τρόπος, στὴν προοπτικὴ τῶν ἀπαντήσεων ποὺ ἐδῶ μελετᾶμε, εἶναι τὸ πρόσωπο, ὡς ὑπαρκτικὴ ἑτερότητα ἐναντὶ τῶν κοινῶν γνωρισμάτων τῆς οὐσίας, καὶ τὰ ὄντα ὡς «πράγματα» — πεπραγμένα ἐνὸς δημιουργοῦ προσώπου, ἀποτελέσματα τῶν ἐνεργειῶν τῆς οὐσίας, ποὺ εἶναι πάντοτε προσωπικές.

Ἡ προσωπικὴ ἑτερότητα (ἑτερότητα ὑπαρξης καὶ ἐνεργειῶν ἢ «πεπραγμένων» τῆς ἐνέργειας), ὡς ἀφετηρία καὶ συγκεφαλαιώση τοῦ καθολικοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως, προηγεῖται ἀπὸ κάθε νοητικὸ καθορισμὸ οὐσιῶν ἢ φαινόμενων ὀντοτήτων. Δηλώνει τὴν προτεραιότητα τοῦ προσώπου (καὶ τοῦ προσωπικοῦ χαρακτήρα τῶν «πραγμάτων») ἐναντὶ τῆς οὐσίας ἢ φύσεως, τὴν προτεραιότητα ποὺ ἔχει ἡ ὑπαρξὴ ὡς πρὸς τὴν κατανόηση τῶν ἀντι-κειμένων οὐσιῶν. Καὶ δηλώνεται ἡ προτεραιότητα τοῦ προσώπου (γίνεται κατανοητὴ ὡς γεγονὸς) μετὰ τὴν ἀναφορὰ στὴν ἐκ-σταση τοῦ ὑποκειμένου, στὸν ἐκ-στατικὸ χαρακτήρα τῆς γνωστικῆς ἐμπειρίας, στὴ δυναμικὴ αὐθυπέρβαση τῆς ἀτομικῆς ὑπαρξης προκειμένου νὰ κατορθωθεῖ ἡ ἐμπειρικὴ γνώση τοῦ ὑπαρκτοῦ.

Ἡ ἐκ-στατικὴ αὕτὴ αὐθυπέρβαση εἶναι ὅπωςδήποτε ἀναφορική, γεγονὸς σχέσης καὶ κοινωνίας. Εἶναι ὁ ἔρως ὡς ἀσκητικὴ αὐτοπαράτηση ἀπὸ τὴν ἀτομικὴ (ὑπαρκτικὴ καὶ νοητικὴ) αὐτάρκεια, ὡς καθολικὴ ἀγα-

πητική αὐτοπροσφορά, ἀποκαλυπτική πάντοτε τῆς μοναδικότητος καὶ ἀνομοιότητος τῶν ὄρων τῆς προσωπικῆς σχέσης.

Ὡστόσο, παρὰ τὴν προϋπόθεση ἀναφορᾶς στὶς γραπτές πηγές τοῦ ἑλληνικοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου τῆς πρώτης καὶ μέσης χριστιανικῆς περιόδου, αὐτὴ ἡ μελέτη δὲν εἶναι ἱστορική. Ὑπάρχει τὸ ὑπόβαθρο μιᾶς πιὸ «προσωπικῆς» ἀναζήτησης στὴν ἱστορική ἐδῶ ἀναδρομή: Ἡ γραφὴ τοῦ βιβλίου νὰ δοκιμάσει τίς δυνατότητες τῆς σημερινῆς φιλοσοφικῆς ὀρολογίας καὶ προβληματικῆς, μέσα στὰ ὅρια τῆς ὄντολογίας ποὺ θεμελιώνουν οἱ ὅροι πρόσωπο καὶ ἔρως.

Καὶ πιὸ συγκεκριμένα: Ἡ μελέτη νὰ διερευνήσει μιὰ καταρχὴν κοινὴ προϋπόθεση ποὺ φαίνεται νὰ ὑπάρχει (παράλληλα μὲ θεμελιώδεις διαφορές) τόσο στὶς ὄντολογικὲς ἀντιλήψεις τῶν πρώτων χριστιανικῶν αἰώνων τοῦ Ἑλληνισμοῦ, ὅσο καὶ στὶς σημερινὲς ὄντολογικὲς ἀναζητήσεις, κυρίως τῆς φαινομενολογικῆς σχολῆς καί, ἰδιαίτερα, τῶν «φιλοσόφων τῆς ὑπάρξεως»: Τὴν ἄρνηση προσδιορισμοῦ τῆς οὐσίας μὲ κατηγορίες ὄντικές, ἄρνηση ταυτισμοῦ τῆς οὐσίας μὲ τὴν ἰδέα ἢ ἔννοια τῆς ὄντότητας καθόλου. Κυρίως ἡ στροφὴ τοῦ Heidegger στοὺς προσωπικτικούς Ἕλληνες φιλοσόφους, καὶ τὸ καινούργιο (γιά τὴ Δύση) διάβασμα τοῦ Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλη ποὺ ἐπιχείρησε, συνέβαλε ἀποφασιστικὰ στὴν ἀποδέσμευση τῆς δυτικο-ευρωπαϊκῆς φιλοσοφικῆς σκέψης ἀπὸ τὸ ἀδιέξοδο ποὺ δημιούργησε ἡ ἀντικειμενοποίηση τῆς ἀλήθειας σὲ νοητικούς ὁρισμούς, ἡ *adaequatio rei et intellectus*.

Σίγουρα, καὶ ἡ προσπάθεια τοῦ Heidegger (τοῦ τελευταίου «μυστικοῦ τῆς οὐσίας» στὴ Δύση) δὲν κατόρθωσε νὰ προσεγγίσει τὴν ἑλληνικὴ κατανόηση τῆς ἀλήθειας ὡς σχέσεως —τὴ γνωστικὴ προτεραιότητα ποὺ ἔχει ἡ ἐμπειρία τῆς ἐρωτικῆς «ἐκπληξης», ἡ ἀποκάλυψη τῆς ἀλήθειας ὡς προσωπικῆς ἀμεσότητας— κατανόηση ποὺ ἔγινε τὸ βᾶθρο γιὰ ὀλόκληρη τὴν ἀποφατικὴ ὄντολογία τῶν πρώτων χριστιανικῶν αἰώνων τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Καὶ ἦταν ἀναπόφευκτο, στὴ θέση τοῦ ἀντικειμένου ποὺ καταλύθηκε, νὰ ἐμφανιστεῖ ἀδυσώπητο τὸ *μηδὲν* ὡς ὄντολογικὴ πραγματικότητα —ἡ ἄλλη «ὄψη» τῆς ὄντικῆς φανέρωσης—, ἀφοῦ ἀποκλείστηκε ἡ ὁδὸς τῆς σπουδῆς τοῦ ὑποκειμένου ὡς προσώπου καὶ ἐμπειρίας σχέσεων ποὺ ἀναιροῦν ἐπίσης τὴν ὄντικὴ ἀντικειμενικότητα, ἀλλὰ γιὰ νὰ δηλωθεῖ ἡ ἀ-λήθεια ὡς ἀμεσότητα σχέσης, ἢ ἡ λήθη ὡς ἀπουσία σχέσης.

Μέσα από αυτές περίπου τις διαπιστώσεις διαμορφώθηκε ο στόχος τῆς μελέτης: Νὰ ἀναζητηθοῦν οἱ προεκτάσεις τῆς ὄντολογίας τῶν Ἑλλήνων τῆς πρώτης καὶ μέσης χριστιανικῆς περιόδου, δηλαδὴ οἱ ἀπαντήσεις πὺν αὐτὴ ἡ ὄντολογία διασώζει στὰ ἐρωτήματα τῆς σύγχρονης ὀντολογικῆς ἔρευνας. Δὲν πρόκειται γιὰ ἐρωτήματα ἀφηρημένα καὶ ἄσχετα μὲ τὸν ἀνθρώπινο βίον, ἀλλὰ γιὰ ἐναγώνιες ἀντιπαραθέσεις μὲ τὴν κρίση ἐνὸς ὀλόκληρου πολιτισμοῦ σήμερα, βασισμένου στὴν «ἀντικειμενικότητα» καὶ χρησιμότητα τῆς ἀλήθειας, στὴ βασανιστικὴ ὑποταγὴ τοῦ ἀνθρώπου σὲ αὐτὴ τὴ χρησιμότητα.

Ἡ σπουδὴ τῶν θεμάτων πὺν συνδέονται μὲ αὐτὴν ἐδῶ τὴ συγγραφὴ πέρασε ἀπὸ πολλὰ στάδια ἢ φάσεις, ἀπὸ τὸ 1966 περίπου, ὡς σήμερα. Καὶ δὲν θὰ μπορούσα νὰ πῶ ὅτι οἱ σελίδες πὺν τώρα διαβάζει ὁ ἀναγνώστης ἀντιπροσωπεύουν μιὰ τελικὴ διατύπωση. Ἡ ἐνασχόληση μὲ τὸ ὀντολογικὸ πρόβλημα, ὅταν κάποτε ξεκινήσει, γίνεται ἀναπόφευκτα κεντρικὸ θέμα ζωῆς — δίψα ἢ ἐλπίδα γιὰ τὸ χάρισμα ἐμμονῆς στὴν ἀκατάπαυστη κίνηση τῆς ψυχῆς «περὶ τὸ ταυτὸν καὶ ἐν καὶ μόνον».

X. Γ.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος	9
----------------	---

Μέρος πρώτο

‘Ο προσωπικός «τρόπος τῆς υπάρξεως»

Κεφάλαιο πρώτο

‘Ο ἐκστατικός χαρακτήρας τοῦ προσώπου

§ 1. Τὸ γεγονός τῆς «σχέσης» ὡς ἀφετηριακὴ προϋπόθεση τοῦ ὀντολογικοῦ ἐρωτήματος καὶ τὸ «πρόσωπο» ὡς μοναδικὴ ὑπαρκτικὴ δυνατότητα σχέσης	21
§ 2. Ἡ ὀντολογικὴ προτεραιότης τῆς προσωπικῆς σχέσης ὡς πρὸς τὴ συνείδηση	22
§ 3. Ἐνα κενὸ στὴν κυρίως ὀντολογία	24
§ 4. Ἡ ὀντολογικὴ προτεραιότης τῆς προσωπικῆς σχέσης ὡς πρὸς τὴ συλλογιστικὴ δυνατότητα	31
§ 5. Ἡ προσωπικὴ σχέση ὡς ὀντολογικὴ προϋπόθεση φανερώσεως τοῦ καθολικοῦ «τρόπου τῆς υπάρξεως»	35
§ 6. Ἡ προσωπικὴ σχέση ὡς ὑπαρκτικὴ ἐκ-στασις	36
§ 7. Ὁ ἀποφατισμὸς στὰ ὅρια τοῦ ὀντολογικοῦ προβλήματος: ἀποφατισμὸς τῆς οὐσίας καὶ ἀποφατισμὸς τοῦ προσώπου	38

Κεφάλαιο δεύτερο

Ἡ καθολικότητα τοῦ προσώπου

§ 8. Ἡ προσωπικὴ ἑτερότητα ὡς ὑπαρκτικὴ πραγμάτωση τῆς «φύσεως καθόλου»	43
§ 9. Ἡ ὀντολογικὴ, σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὴν ὄντικὴ, ἐρμηνεία τῆς οὐσίας ἢ φύσεως	48
§ 10. Ἡ προτεραιότης τοῦ προσώπου ὡς πρὸς τὴ φύση ἢ οὐσία. Τὸ πρόβλημα τῆς οὐσίας στὴν ὀντολογία τοῦ Heidegger	51

§ 11. Ἡ ἀλήθεια ὡς σχέση	56
§ 12. Τὰ ὄντα ὡς «πράγματα»	57
§ 13. Ἡ ἀλήθεια τοῦ εἶναι ὡς ἐμπειρία τῆς προσωπικῆς καθολικότητος ..	61

Κεφάλαιο τρίτο

Ἡ ἐνότητα τοῦ προσώπου

§ 14. Ὁ ἐνικός χαρακτήρας τοῦ προσώπου προϋπόθεση τῆς ἐκστατικῆς ἐτερότητας	65
§ 15. Ἡ δισύνθετη φύση καὶ ἡ ἐνικὴ προσωπικὴ ὑπαρξή	66
§ 16. Ἡ διάκριση ψυχῆς καὶ σώματος ὡς σημαντικὴ διαφοροποίηση τῆς φυσικῆς ἐνεργείας	71
§ 17. Ἡ ἀναφορὰ τοῦ «κατ' εἰκόνα» στὴν ἐνοείδεια τῆς ὑπαρξῆς	75
§ 18. Ὁ εἰδολογικὸς προσδιορισμὸς τῆς ἐνότητας τοῦ ὑποκειμένου καὶ ἡ ἐνικὴ ἐτερότητα τοῦ προσώπου	79
§ 19. Ἡ διάκριση φύσεως καὶ ἐνεργειῶν στὰ ὅρια τοῦ ἐνικοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως	81
§ 20. Ἡ συλλογιστικὴ ἀναγωγή στὴν ἐνεργητικὴ Πρώτη Αἰτία καὶ ἡ ὑπαρκτικὴ ἐμπειρία τῆς προσωπικῆς ἐκφορᾶς τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν ..	84
§ 21. Ἡ φύση μεθεκτὴ μέσω τῶν ἐνεργειῶν. Ὁμογενεῖς καὶ ἐτερογενεῖς πρὸς τὴ φύση ἐνεργείες	90
§ 22. Οἱ συνέπειες ἀπὸ τὴν ἀποδοχὴ ἢ τὴν ἀπόρριψη τῆς διακρίσεως οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν	94
§ 23. Ἡ διάκριση φύσεως καὶ ἐνεργειῶν προϋπόθεση τῶν δυνατοτήτων γνώσεως τῆς ἐνικῆς προσωπικῆς ἐτερότητας	99

Μέρος δεύτερο

Ἡ κοσμικὴ διάσταση τοῦ προσώπου

Κεφάλαιο πρῶτο

Ἡ προσωπικὴ διάσταση τοῦ κόσμου

§ 24. Ὁ «κόσμος» ὡς «τρόπος φανερώσεως» τῆς φυσικῆς πραγματικότητος	107
§ 25. Ὁ κόσμος ὡς νοητικὴ σύλληψη τῆς ὄντικῆς καθολικότητος. Ὑλιστική, πανθεϊστικὴ καὶ θεοκεντρικὴ θεώρηση	110
§ 26. Ἡ ἐπιστημονικὴ ἀπροσδιοριστία τῆς κοσμικῆς ἁρμονίας	114
§ 27. Ὁ προσωπικὸς λόγος τῆς κοσμικότητος τοῦ κόσμου	116
§ 28. Ἡ ἐρωτικὴ διάσταση τοῦ κοσμικοῦ κάλλους	118
§ 29. Ἡ ἀσκητικὴ αὐθυπερέβαση προϋπόθεση γιὰ τὴ γνώση τῆς ἀλήθειας τοῦ κοσμικοῦ κάλλους	119

§ 30. 'Η «φυσική θεωρία»	121
§ 31. 'Η «λογική» σύσταση τῆς ὕλης	123
§ 32. 'Η «τριαδικὴ διακόσμηση» τῆς κτίσης	126
§ 33. 'Ο ἀνθρωπος «μικρόκοσμος» καὶ «μεσιτεύων»	129
§ 34. 'Η χρῆση τοῦ κόσμου. 'Ιστορία καὶ πολιτισμὸς	133
§ 35. Οἱ θεολογικὲς προϋποθέσεις τῆς τεχνοκρατίας	141

Κεφάλαιο δεύτερο

'Η προσωπικὴ διάσταση τοῦ χώρου: ἡ ἀπουσία

§ 36. 'Ο χώρος ὡς συνάρτηση τοῦ γεγονότος τῆς σχέσης ..	147
§ 37. 'Η ἀντικειμενοποίηση τῆς προσωπικῆς σχέσης σὲ τοπικὴ ἀπό-σταση καὶ χωρικὴ διά-σταση	147
§ 38. 'Η ἀπουσία ὡς ἐμπειρία τῆς ἀδιάστατης ἐγγύτητας	149
§ 39. 'Ενδεχόμενες ὀντολογικὲς ἐρμηνεῖες τοῦ γεγονότος τῆς ἀπουσίας ὡς ἐμπειρίας μηδενισμοῦ τῆς ὄντικῆς φανέρωσης	152
§ 40. 'Η ἐμπειρία τῆς ἀπουσίας ὡς ἀφετηρία γιὰ τὴν κατανόηση τῆς δυναμικῆς «οὐτοπίας» τοῦ προσώπου	156
§ 41. Οἱ προσωπικὲς ἐνέργειες «τόπος» τῆς προσωπικῆς σχέσης	158
§ 42. 'Ο ἔρως ὡς ὑπέρβαση τῆς ὄντικῆς τοπικότητος, ἀδιάστατος τρόπος ὑπάρξεως	160
§ 43. 'Ο κοσμικὸς ἔρως. 'Η ἐρωτικὴ ἐνότητα τοῦ κοσμικοῦ χώρου	163
§ 44. 'Η ἀπουσία, ὁ θάνατος καὶ ἡ τριαδικὴ ὑποτύπωση τοῦ πληρώματος τῆς ὑπάρξεως	165
§ 45. 'Ο ἀδιάστατος τόπος τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινωνίας	169

Κεφάλαιο τρίτο

'Η προσωπικὴ διάσταση τοῦ χρόνου: ἡ παρουσία

§ 46. 'Η κατανόηση τῆς προσωπικῆς ἐκ-στασης ὡς χρονικῆς διαδοχῆς ...	173
§ 47. 'Ο χρόνος ὡς «μέτρον» τῆς προσωπικῆς σχέσης	175
§ 48. Τὸ «νῦν» ὡς ἀκίνητος χρόνος: τὸ μὴδὲν τῆς διαδοχικῆς ἀπόστασης τῶν γεγονότων ἢ ὁ ἀδιάστατος χρόνος τῆς προσωπικῆς ἀμεσότητας	177
§ 49. 'Ο ἀριθμούμενος χρόνος. «Φορὰ» καὶ «συνέχεια»	180
§ 50. 'Ο θάνατος ὡς χρονικὴ «συνέχεια» καὶ συνολικὴ ἐκστατικὴ «φορὰ» τῆς ἀτομικῆς ὑπάρξεως	184
§ 51. 'Η «διάρκεια» τῆς προσωπικῆς ἐνέργειας	186
§ 52. 'Η ἐρωτικὴ ὑπέρβαση τῆς χρονικῆς «συνέχειας». 'Ο «μεριστὸς ἔρως» καὶ ὁ «ὄντως ἔρως»	188
§ 53. 'Η «ἐτεροίωσις» τοῦ χρόνου στὴ φθορὰ καὶ στὸ θάνατο συνάρτηση τῆς χρήσης τοῦ κόσμου	192

§ 54. Ἡ ἀσκητικὴ ἐμπειρία τῆς ζωῆς ὡς «διάρκειας»	195
§ 55. Ὁ λειτουργικὸς χρόνος	197

Μέρος τρίτο

Ἡ «σημαντικὴ» τῆς προσωπικῆς φανέρωσης

Κεφάλαιο πρῶτο

Ὁ λόγος φανέρωση τοῦ προσώπου

§ 56. Ὁ λόγος ὡς «ἀπόφανση» καὶ ὁ λόγος ὡς «λογικὴ»	207
§ 57. Ὁ λόγος ὡς «τρόπος» τῆς ἐκστατικῆς ἀναφορᾶς τοῦ προσώπου ...	212
§ 58. Ὁ λόγος «σημαντικὸς» τῆς προσωπικῆς σχέσης	213
§ 59. Ἡ «λογικὴ» τῆς αἰσθητικῆς ἐμπειρίας	216
§ 60. Οἱ φυσικὲς ἐνέργειες ὡς λόγος τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας	220

Κεφάλαιο δεύτερο

Ἡ Εἰκόνα ὡς «σημαντικὴ» τοῦ μὴ συμβατικοῦ λόγου

§ 61. Ἡ φαινομενολογικὴ ὄντολογία προϋπόθεση τῆς συμβατικῆς σημειολογίας	223
§ 62. Ἡ ὄντολογία τοῦ προσωπικοῦ «τρόπου τῆς ὑπάρξεως» προϋπόθεση γιὰ τὴ γνῶση ὡς καθολικὴ σχέση	226
§ 63. Ἡ ἐνοείδεια τῆς γνῶσης ὡς γεγονότος καθολικῆς σχέσης	228
§ 64. Λόγος καὶ γλώσσα — γλώσσα καὶ ἦθος	230
§ 65. Ἡ Εἰκόνα ὡς ἀνα-λογικὴ γνῶση	236
§ 66. Ἡ ἐλληνικὴ «θεωρία»	241
§ 67. Εἰκονολογικὴ γλώσσα. Κώδικας ἀναγνώσεως	244
§ 68. Εἰκονικὴ φανέρωση καὶ οὐσιαστικὴ ἀπόκρυψη τῆς ἀλήθειας	249
§ 69. Ἡ Εἰκόνα, κατηγορία αἰσθητοῦ, λογικοῦ καὶ νοητοῦ κάλλους	251

Κεφάλαιο τρίτο

Περὶ ἀναλογίας καὶ ἱεραρχίας

§ 70. Ἡ ὁδὸς τῆς ἀναλογικῆς γνῶσης	257
α. Ἡ πλατωνικὴ ἀναλογία	257
β. Ἡ ἀριστοτελικὴ ἀναλογία	260
γ. Analogia entis	263
§ 71. Ἡ σχολαστικὴ ἀναλογία ὡς θεολογικὴ γνωσιολογία	268
§ 72. Ἡ ἀναλογία τῶν ἀνόμοιων ὁμοιοτήτων	271

§ 73. Ἡ ἱεραρχία ὡς τελεταρχία γνωστικῆς μεταδόσεως	276
§ 74. Ἡ ἱεραρχικὴ ἐνοείδεια τῆς ἀλήθειας	280

Μέρος τέταρτο

Ἡ πτώση καὶ τὸ μηδέν

Κεφάλαιο πρῶτο

Τὸ μηδέν ὡς «ἐκτός» τῆς προσωπικῆς σχέσης

§ 75. Τὸ μηδέν ὡς ἀπό-σταση τῶν ὄντικῶν ἀτομικότητων	285
§ 76. Ἡ «πτώση» ὡς ὑπαρκτικὴ ἀλλοτρίωση	289
§ 77. Τὸ ὑπαρκτικὸ γεγονός τῆς ἐλευθερίας: ὄντολογικὴ διαφορὰ προσώ- που καὶ φύσεως	295
§ 78. Ἡ ἀσκηση τῆς ἐλευθερίας: ἐναντίωση στὰ πάθη	297
§ 79. Τὸ ἡθικὸ «παράδοξον» τῆς ἐλευθερίας: δικαιοσύνη καὶ ἀγάπη	300
§ 80. Τὸ ὅριο στὴν αὐτοαναίρεση τῆς ἐλευθερίας: ἡ ἀνομοιότητα ὡς ἀ- πό-σταση	305
§ 81. Ἡ ἀπό-σταση ὡς γυμνότητα καὶ ντροπὴ	308
§ 82. Τὸ μηδέν ὡς ἐρωτικὴ ἐμπειρία ἀπουσίας σχέσης	310

Κεφάλαιο δεύτερο

Ἡ προσωπικὴ διάσταση τοῦ μηδενὸς

§ 83. Ἡ ὑπαρκτικὴ προϋπόθεση τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας	315
§ 84. Ἡ τριαδικὴ κλήση: ἰδρυτικὴ ἀφετηρία τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας	317
α. Οὐσιαστικὴ Μονάδα καὶ ὑπαρκτικὴ Τριάδα	318
β. Ἡ τριαδικὴ «περιχώρηση»	329
γ. Ὑπόσταση - κένωση	323
§ 85. Οἱ ἐνέργειες τῆς φύσεως ὄντολογικὴ προϋπόθεση σχέσεως «ἐκτός» τῆς φύσεως	325
§ 86. Ἡ ἐκστατικὴ ἐτερότητα ὡς πρὸς τὴ φύση καὶ ἡ ἀντιθετικὴ διάσταση προσώπου καὶ φύσεως	332
§ 87. Τὸ ὄντολογικὸ περιεχόμενον τῆς «σωτηρίας»	337
§ 88. Τὸ μηδέν ὡς προσωπικὴ δυνατότητα καὶ ἐκλογὴ	343

Κεφάλαιο τρίτο

Ἡ ἡθικὴ διάσταση τοῦ μηδενὸς

§ 89. Ἦθος καὶ Εἶναι: ταυτότητα καὶ διαφορὰ	347
---	-----

§ 90. Συμβατική έκδοχή τοῦ ἥθους καὶ ἀξιολογικὴ ὄντολογία	348
α. Ἡ σχολαστικὴ ἀξιολογία	350
β. Ἡ καντιανὴ προστακτικὴ	352
§ 91. Ἡ σύνδεση ἥθους καὶ εἶναι στὸν Heidegger	353
§ 92. Ἡ «Ἡθικὴ τῆς ἐλευθερίας» στὸν γαλλικὸ ὑπαρξισμὸ	355
§ 93. Τὸ ἀγαθὸ καὶ τὸ κακὸ, δυὸ ἀνυπόστατες ἔννοιες	360
§ 94. «Διὰ τὴν ἀλήθειαν ἢ ἀρετὴ»	364
§ 95. Ἡ ἀμαρτία, ἠθικὸ περιεχόμενον τοῦ μηδενὸς ὡς ὑπαρκτικοῦ γεγονότος	367
Ἀλφαβητικὸ Εὐρετήριο	379

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

Ο ΠΡΟΣΩΠΙΚΟΣ «ΤΡΟΠΟΣ ΤΗΣ ΥΠΑΡΞΕΩΣ»

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Ο ΕΚΣΤΑΤΙΚΟΣ ΧΑΡΑΚΤΗΡΑΣ ΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥ

§ 1. Τò γεγονός τῆς «σχέσης» ὡς ἀφετηριακὴ προϋπόθεση τοῦ ὄντο-
λογικοῦ ἐρωτήματος καὶ τὸ «πρόσωπο» ὡς μοναδικὴ ὑπαρκτικὴ
δυνατότητα σχέσης.

Μὲ τὴ λέξη πρόσωπο προσδιορίζουμε μιὰν ἀναφορικὴ πραγματικότητα.
Ὁ ἀναφορικὸς χαρακτήρας τοῦ ὄρου δηλώνεται καταρχὴν ἀπὸ τὴν ἀφε-
τηριακὴ χρῆση του, δηλαδὴ ἀπὸ τὴ σύσταση καὶ τὴν ἐτυμολογία του.
Ἡ πρόθεση πρὸς μαζί μὲ τὸ οὐσιαστικὸ ὦψ, (γεν. ὦπρος), ποὺ σημαί-
νει: ὄμμα, ὀφθαλμός, ὄψις¹, σχηματίζουν τὴ σύνθετη ἔννοια πρόσ-ωπον:
ἔχω τὴν ὄψη στραμμένη πρὸς κάποιον ἢ πρὸς κάτι, εἶμαι ἀπέναντι σὲ
κάποιον ἢ σὲ κάτι. Ἡ λέξη, λοιπόν, λειτούργησε ἀφετηριακὰ ὡς προσ-
διορισμὸς μιᾶς ἀμεσης ἀναφορᾶς, μιᾶς σχέσης.

Τὸ πρόσωπο ὀρίζεται ὡς ἀναφορὰ καὶ σχέση καὶ ὀρίζει μιὰν ἀνα-
φορὰ καὶ σχέση. Τὸ πρωταρχικὸ νοηματικὸ περιεχόμενο τῆς λέξης ἀπο-
κλείει νὰ ἐρμηνεύσουμε τὸ πρόσωπο ὡς ἀτομικότητα καθεαυτὴν, ἔξω
ἀπὸ τὸν χῶρο τῆς σχέσης. Τὸ νόημα ποὺ παίρνει ὁ ὅρος σχέση στὴν περι-
πτωση τοῦ προσώπου, θὰ διευκρινιστεῖ προοδευτικὰ στὰ ἐπόμενα· πάν-
τως δὲν πρόκειται γιὰ ἀφηρημένη ἀναλογία ἢ σύγκριση, ἀλλὰ γιὰ τὸ
γεγονός: «εἶναι - ἔναντι - τινός». Αὐτὸ ποὺ εἶναι («ἐναντι - τινός»), δηλαδὴ
τὸ πρόσωπο, ἀντιπροσωπεύει, ὅπωςδήποτε, μιὰν ἀτομικότητα, ἀλλὰ
μιὰν ἀτομικότητα σὲ ἀναφορὰ, μιὰ δυναμικὴ πραγματοποίηση σχέσης.
Ἡ σχέση εἶναι ἡ «εἰδοποιὸς διαφορὰ» τοῦ προσώπου, ὁ ὀρισμὸς τοῦ
προσώπου, ἡ ριζικὴ διαφοροποίησή του ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς στατικῆς
ἀτομικότητας.

1. Βλ. Δ. Δημητράκου, *Μέγα Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης*. Τόμος Θ',
σελ. 8056.

Τὸ πρόσωπο εἶναι, καταρχήν, ἡ μόνη δυνατὴ σχέση μετὰ τὰ ὄντα. Τὰ ὄντα ὑπάρχουν μόνο ὡς ἀντι-κειμένα, δείχνουν, δηλαδή, αὐτὸ ποὺ εἶναι μόνο σὲ σχέση ἀναφορικὴ πρὸς τὸ πρόσωπο. Αὐτὴ ἡ ἀναφορὰ ὀρίζει τὸν ὑπαρκτικὸ χαρακτήρα τῶν ὄντων ὡς φαινομένων — τὰ ὄντα φαίνονται, φανερώνονται ὡς αὐτὸ ποὺ εἶναι, μόνο ὡς ὁ λόγος τῆς σχέσης τους μετὰ τὸ πρόσωπο. Ἡ προσπάθεια νὰ ὀρίσουμε τὰ ὄντα καθεαυτά, σὲ ταυτότητα μετὰ τὸν ἑαυτό τους, χωρὶς ἀναφορικὴ σχέση μετὰ αὐτὸν ποὺ τὰ ὀρίζει, εἶναι ἓνα ἄλλο εἶδος ὀρισμοῦ ποὺ προϋποθέτει ἀθαιρέτα τῇ σχέσει ὡς μὴ-σχέση, ἓνα συμβατικὸ διανοητικὸ ἐφεύρημα, μιὰ ἄρνηση τῆς μόνης δυνατῆς ἐμπειρίας ποὺ βεβαιώνει τὴν ὑπαρξὴ τῶν ὄντων — τῆς ἐμπειρίας τῶν ἀντι-κειμένων. Πρόκειται γιὰ συμβατικὸ - διανοητικὸ ἐφεύρημα, ἐπειδὴ τὰ ὄντα «καθεαυτά», ὡς «σύνθεση τοῦ ἑαυτοῦ τους μετὰ τὸν ἑαυτό τους» (Sartre),¹ δὲν εἶναι πιά τὰ φανερούμενα ἀντικείμενα τῆς ὄντικῆς πραγματικότητος, ἀλλὰ μόνο οἱ ἔννοιες ἢ ἰδέες τῶν ὄντων. Τὰ ὄντα εἶναι μόνο ὡς φαινόμενα, μόνο καθόσον γίνονται προσιτὰ σὲ μιὰν ἀναφορικὴ σχέση φανέρωσews. Δὲν μπορούμε νὰ μιᾶμε γιὰ τὸ καθεαυτὸ εἶναι τῶν ὄντων, ἀλλὰ γιὰ τὸ παρ-εἶναι, γιὰ τὴ συνύπαρξιν μετὰ τὴ δυνατότητα τῆς φανέρωσής τους. Γνωρίζουμε τὸ ὄν ὡς παρουσία καὶ ὄχι ὡς οὐσία.

§ 2. Ἡ ὄντολογικὴ προτεραιότητα τῆς προσωπικῆς σχέσης ὡς πρὸς τὴ συνείδηση.

Ἡ ἀναφορικὴ αὐτὴ σχέση ἐκφράζεται ἄμεσα ὡς συν-εἶδηση τοῦ προσώπου, ὡς καθολικὴ σύλληψιν καὶ σύνθεση τῶν «εἰδήσεων» τοῦ κόσμου, τῆς μαρτυρίας τῶν ἀντικειμένων. Ἡ συνείδηση ἐμφανίζεται, καταρχήν, ὡς ἀναγκαία καὶ ἱκανὴ συνθήκη τῆς φαινομενικότητος τῶν φαινομένων — ὁ ὀρισμὸς τῶν ὄντων ὡς «φαινομένων» προϋποθέτει τὸ ὑπαρκτικὸ γεγονὸς τῆς φανέρωσής τους, ἓνα γεγονὸς σχέσης· καὶ ἡ σχέση εἶναι ἀποκλειστικὴ δυνατότητα τοῦ προσώπου, ποὺ ἐκφράζεται καταρχήν μετὰ τὴ λειτουργίαν τῆς συνείδησης. Ἡ λειτουργία τῆς συνείδησης εἶναι ὅπως-δήποτε ἀναφορικὴ, λειτουργία σχέσης. Ὁ Husserl ἔδειξε ὅτι ἡ συνείδηση εἶναι πάντοτε «συνείδηση τινός» — κάποιου πράγματος —, δὲν ὑπάρχει συνείδηση χωρὶς ἀναφορὰ σὲ ἓνα περιεχόμενο (Intentionalität), συ-

1. *L'être et le néant*, Paris (Gallimard) 1943, σελ. 33.

νείδηση σημαίνει μιὰν *a priori* σχέσηη πρὸς τὰ ἀντικείμενα. Ἐδῶ λέμε: ἡ συνείδηση εἶναι μιὰ «προσωπικὴ» ιδιότητα.

Προσδιορίζοντας τὴ συνείδηση ὡς προσωπικὴ ιδιότητα, ἐννοοῦμε ὅτι ἡ ἀναφορὰ τῆς συνείδησης σὲ ἓνα περιεχόμενο δὲν ἐξαντλεῖ τὴν πραγματικότητα τῆς σχέσης τοῦ προσώπου μὲ τὰ ὄντα. Μόνη ἡ συνειδησιακὴ ικανότητα δὲν ἀρκεῖ γιὰ νὰ ἐρμηνεύσει τὴν καθολικότητα ἢ τὸν λόγο τῆς σχέσης τῶν ὄντων μὲ τὸ πρόσωπο. Ἡ συνείδηση ἀνήκει στὸν ἀναφορικὸ χαρακτήρα τοῦ προσώπου, ἀλλὰ δὲν τὸν ἐξαντλεῖ. Μποροῦμε νὰ ἐπισημάνουμε τὴν καταρχὴν διάκριση τῆς καθολικῆς πραγματικότητας τοῦ προσώπου ἀπὸ τὸ γεγονός τῆς συνείδησης ἀνατρέχοντας στὴ διατύπωση —τοῦ Husserl καὶ πάλι— γιὰ τὴν πραγματικὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν ὑποκειμενικότητα τῆς γνώσης (*die Subjektivität des Erkennens*) καὶ στὴν ἀντικειμενικότητα τοῦ περιεχομένου τῆς γνώσης (*die Objektivität des Erkenntnisinhaltes*)¹. Ἐχῶ συνείδηση τῶν ἀντικειμένων, καὶ μὲ τὴ βοήθεια τῆς «σημαντικῆς» ποῦ μοῦ προσφέρει ἡ γλώσσα προσδιορίζω μιὰ πέτρα, ἓνα ποτάμι, ἓνα παιδί, κι ὥστόσο ἡ συνειδησιακὴ πληροφορία ἢ ἔννοια ποῦ κοινοποιεῖ τὸ περιεχόμενο τῆς γνώσης ἔχει ὡς ἀφετηρίαν τὴν «προσωπικὴ» μου γνώση (ἢ ἐμπειρία) τῶν κοινῶν αὐτῶν ἀντικειμένων — δηλαδὴ μιὰ γνώση διαφοροποιημένη ἀπὸ ἄνθρωπο σὲ ἄνθρωπο. Ἡ ἀντικειμενικότητα² τοῦ γνωστικοῦ περιεχομένου τῆς συνείδησης δὲν εἶναι πρωτογενής, προσδιορίζεται καὶ διαμορφώνεται ἀπὸ τὴ «σημαντικὴ» τῆς γλώσσας, δηλαδὴ ἀπὸ τὴ σύνδεση τῆς ὑποκειμενικῆς ἐμπειρίας μὲ τὶς «ἀκουστικὲς εἰκόνες» ποῦ μᾶς ἐπιβάλλει τὸ κοινὸ γλωσσικὸ ἰδίωμα³. Ἡ ὑποκειμενικὴ ἐμπειρία, δηλαδὴ ἡ διαφοροποίηση ἀπὸ ἄνθρωπο σὲ ἄνθρωπο τῆς ἀφετηριακῆς συνειδησιακῆς

1. Ἡ ἀκριβὴς διατύπωση: «... unsere besondere Aufmerksamkeit auf den fundamentalen Unterschied zwischen der subjektiv-anthropologischen Einheit der Erkenntnis und der objectiv-idealen Einheit des Erkenntnisinhaltes richten». Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, 4. Aufl. Halle (Max Niemeyer-Verlag) 1928, τόμος I, σελ. 173-174.

2. Ἐδῶ μὲ τὴν ἔννοια τῆς κοινῆς διυποκειμενικῆς κατανόησης.

3. Βλ. Ferdinand de Saussure, *Cours de Linguistique Générale*, Paris (Payot) 1969, σελ. 144: Des concepts tels que «maison» «blanc», «voir», ecs., considérés en eux mêmes, appartiennent à la psychologie; ils ne deviennent entités linguistiques que par association avec des images acoustiques.

επίγνωσης, παραμένει «προσωπικό» γεγονός, παρά τὴν αὐτοματικὴ σύνδεση τῶν ἐννοιῶν μὲ τὶς ἀκουστικὲς εἰκόνες ποὺ μᾶς ἐπιβάλλει τὸ κοινὸ γλωσσικὸ ἰδίωμα. Καὶ τὸ «προσωπικὸ» αὐτὸ γεγονός εἶναι ἐναργέστερο καὶ ἀμεσότερα προσιτό, ὅταν πρόκειται γιὰ ἐννοιες ἢ συλλήψεις αἰσθητικές, ἡθικὲς καὶ θρησκευτικὲς: Τὸ κάλλος, τὸ χρέος καὶ ἡ μεταφυσικὴ πίστη, ὡς περιεχόμενα τῆς συνείδησης, βεβαιώνουν ἀμεσότερα τὸν «προσωπικὸν» χαρακτήρα τῆς συνειδησιακῆς ἐπίγνωσης, ἀποκαλύπτουν, δηλαδή, τὴν πραγματικότητά τοῦ προσώπου πέρα ἀπὸ τὴ συνείδηση, τὴν καθολικότητα τοῦ προσώπου ὡς πρὸς τὴ συνείδηση.

Ἡ διαφορὰ, λοιπόν, ἀνάμεσα στὴν ὑποκειμενικότητα τῆς γνώσης καὶ στὴν ἀντικειμενικότητα τοῦ συνειδησιακοῦ περιεχομένου τῆς γνώσης δὲν εἶναι θεωρητικὴ, δὲν ἀναφέρεται σὲ ἕναν ψυχολογικὸ ἰδεαλισμὸ, ἀλλὰ εἶναι πραγματικὴ, ὀρίζει τὴν πραγματικότητα τοῦ προσώπου, δηλαδή τὴν προτεραιότητα τοῦ προσώπου ὡς πρὸς τὴ συνείδηση. Εἶναι - ὡς - πρόσωπο, σημαίνει μιὰ δυνατότητα ἐπίγνωσης πρὶν ἀπὸ κάθε «σημαντικὴ» διαμόρφωση τῶν περιεχομένων τῆς συνείδησης, σημαίνει τὸν ὑπαρκτικὸ χῶρο τῆς καταρχὴν φανέρωσης τῶν ὄντων. Αὐτὴ ἡ ὑπέρβαση τῆς προτεραιότητος τῶν «σημαντικῶν» (νοηματικῶν) διαμορφώσεων τοῦ περιεχομένου τῆς συνείδησης ἀποκλείει τὴ δυνατότητα νὰ ταυτίσουμε τὴν ἀνθρώπινη ὑπαρξὴ ἀπλὰ καὶ ἀπόλυτα μὲ τὸ νοεῖν (cogito). Ἀφοῦ ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος εἶναι (ὡς πρόσωπο) ἀπέναντι στὰ ὄντα δὲν περιορίζεται στὸν «σημαντικὸν» - νοηματικὸ προσδιορισμὸ τῆς χρονικῆς καὶ τοπικῆς (διαστατῆς) παρουσίας τους, ἀλλὰ ἡ πραγματικότητά τοῦ προσώπου προηγεῖται ἀπὸ κάθε νοηματικὸ - ἀντικειμενικὸ καθορισμὸ, αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ ἀφετηριακὴ προϋπόθεση τοῦ ὄντολογικοῦ ἐρωτήματος (τοῦ ἐρωτήματος γιὰ τὰ ὄντα καὶ τὸ Εἶναι, τὴ σχέση καὶ τὴ διαφορὰ τους) δὲν εἶναι ἡ συλλογιστικὴ ἱκανότητα τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ ἡ πολὺ καθολικότερη πραγματικότητά τοῦ προσώπου.

§ 3. Ἕνα κενὸ στὴν κυρίως ὄντολογία.

Ἡ ἐρμηνεία τοῦ ἀνθρώπου ὡς γεγονότος συλλογιστικῆς ἀποκλειστικῆς δυνατότητας, ὡς «ζῶον λόγον ἔχοντος» (animal rationale), ἀμφισβητήθηκε ὀριστικὰ ἀπὸ τὸν Heidegger, καταδείχτηκε ὅτι ἀπομακρύνει ἀπὸ τὸ οὐσιαστικὸ περιεχόμενο τοῦ ὄντολογικοῦ προβλήματος, μεταθέτει τὸ πρόβλημα στὸν χῶρο ἀξιολογικῶν κρίσεων, γίνεται ἀφετηρία μιᾶς ἀξιο-

κρατικῆς μεταφυσικῆς¹. Ἡ ἀποκλειστικὴ προτεραιότητα τῆς συλλογιστικῆς δυνατότητας, ἡ ταύτιση τῆς ὑπαρξῆς μετὰ τὸ νοεῖν (*cogito ergo sum*), θεμελιώνει μιὰν ἀξιοκρατικὴν (καὶ ἐπομένως συμβατικὴν) μεταφυσικήν, γιὰτὶ λογικὰ συνεπέστερη ἐμφανίζεται πάντοτε ἡ αἰτιολογικὴ σύνδεση τῶν ὄντων μετὰ τὸ εἶναι. Τὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα τίθεται ὡς *a priori* αἰτιολογικὸ ἐρώτημα: *Τί εἶναι αὐτὸ ποὺ κάνει τὰ ὄντα νὰ εἶναι*; Τὸ εἶναι προϋποτίθεται ὡς αἰτία τῶν ὄντων (ἀξιολογικὰ ὑπέρτερη τοῦ αἰτιατοῦ) καί, ταυτόχρονα, ἡ ἐκδοχὴ τοῦ στὰ πλαίσια τοῦ αἰτιολογικοῦ ἐρωτήματος εἶναι ὑποχρεωτικὰ ὄντική, δηλαδὴ ἐκδοχὴ ὄντότητας προκαθορισμένης ἀπὸ τοὺς λόγους ποὺ τὴν καθιστοῦν αἰτία τῶν ὄντων.

Ἡ δυτικὴ μεταφυσικὴ δανείστηκε στοιχεῖα ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη γιὰ νὰ ἐρμηνεύσει ἀξιολογικὰ τὴ διαφορὰ τῆς ὄντικῆς ἐκδοχῆς τοῦ εἶναι ἀπὸ τὴν κοσμικὴν πραγματικότητα τῶν ὄντων. Ὁ προσδιορισμὸς τῆς διαφορᾶς βασίστηκε ἀπὸ τοὺς Σχολαστικούς στὴ μέθοδο τῆς ἀναλογίας καὶ τῆς ὑπεροχῆς (*analogia entis, via eminentiae*), ἡ διαφοροποίηση κατανοήθηκε σὲ μιὰ κλίμακα μεγεθῶν, δηλαδὴ στὰ πλαίσια τῆς ἀντίθεσης τοῦ ἀπόλυτου πρὸς τὸ σχετικόν, τοῦ ἀπειρου πρὸς τὸ πεπερασμένο. Τὸ εἶναι ὀρίστηκε ἀναπόφευκτα ὡς «ὃν ἀκρότατον, θεῖον — γένος τιμωτάτον», αὐτοαἰτία καὶ αἰτία τῶν ἄλλων ὄντων, ἀναγωγὴ στὸ ἀπόλυτο (*regressus in infinitum*) τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητας. Συνοψίζει τὸ εἶναι τίς αἰτίαις αἰτίαις ἢ τοὺς λόγους τῶν ὄντων — ἡ ὑπαρξὴ τῶν ὄντων ταυτίζεται, ἀπλὰ καὶ ἀπόλυτα, μετὰ τὴν ἀνταπόκριση τῶν ἀντικειμένων στοὺς αἰτιδικοὺς λόγους τοὺς, στὶς ἀπόλυτες ἐννοιὰς τοὺς, ὀρίζεται ἡ ἀλήθεια τοὺς ὡς σύμπτωση τῆς ἐννοίας μετὰ τὸ νοούμενον (*adaequatio rei et intellectus*)². Αὕτῃ ἡ σύμπτωση πραγματοποιεῖται καὶ φανερώνεται στὴ λογικὴ κρίση, δηλαδὴ στὰ πλαίσια τῆς συλλογιστικῆς δυνατότητας, γι' αὐτὸ καὶ ὁ ὀρισμὸς τῆς ὑπαρξῆς ταυτίζεται μετὰ τὸ νοεῖν.

Εἶναι γνωστὸ ὅτι τὴν ἀξιοκρατικὴν καὶ λογικοκρατούμενην αὐτὴν ἀντίληψιν τῆς ὄντολογίας τὴν ἀμφισβήτησε ἀρχικὰ ὁ Kant. Πρῶτος αὐτὸς ἀρνήθηκε τὸ ἀποκλειστικὸ πρωτεῖο τῆς συλλογιστικῆς δυνατότητας, διέ-

1. Βλ. Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt a.M. (Klostermann-Verlag), σελ. 12. — Τοῦ ἴδιου: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen (Niemeyer-Verlag) 1958, σελ. 108. — Τοῦ ἴδιου: *Sein und Zeit*, Tübingen (Niemeyer) 10, Aufl. 1963, σελ. 165.

2. Βλ. Thomas de Aquino, *Quaest. disp. de veritate*, qu. I, art. 1.

κρινε τή σκέψη από τήν ύπαρξη, απέρριψε τήν ταύτιση τῆς ἔννοιας τοῦ ὄντος μέ τὸ εἶναι τοῦ ὄντος, ὀρίζοντας ἔτσι τὸ τέλος τῆς σχολαστικῆς ὄντολογίας. Ἀλλά ὁ Kant ἐναρμόνισε τὴ διάνοια μέ τήν ύπαρξη στὸν χῶρο τῆς κριτικῆς ικανότητος τοῦ ὑποκειμένου μεταθέτοντας τὸ ὄντο-λογικὸ πρόβλημα στὸ ἐρώτημα γιὰ τὴ συγκρότηση τῆς γνωστικῆς ἐμπειρίας καὶ ἐγκαινιάζοντας τὸν ἀτομοκεντρικὸ ὑποκειμενισμό τῆς «μεταφυσικῆς» τῶν νεώτερων χρόνων.

‘Ο Hegel προχώρησε ἕνα βῆμα περισσότερο καὶ μέ τήν ὁρολογία μιᾶς πρώιμης φαινομενολογίας προσδιόρισε τήν οὐσιαστικὴ ἀποξένωση τῆς διάνοιας ἀπὸ τὰ πράγματα¹: Γνωρίζουμε τὰ ὄντα μόνο κατὰ τὸ φαινόμενο καὶ ὄχι κατὰ τὴν οὐσία, καὶ φαινόμενο σημαίνει τὸ φαινομενικό, αὐτὸ ποὺ φαίνεται, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ τί εἶναι κατὰ τὴν οὐσία². Ἡ μοναδικὴ δυνατότητα γιὰ νὰ ὑπερβαθεῖ αὐτὴ ἡ ἀποξένωση εἶναι γιὰ τὸν Hegel ἡ Ἱστορία. Ἡ Ἱστορία κάνει προσιτὸ τὸ εἶναι ὡς γεγονός. Ἀλλά τὸ ἄλμα τοῦ Kant καὶ τοῦ Hegel εἶναι φανερό ὅτι δὲν ὑπερβαίνει τὰ ὅρια τοῦ ὑποκειμένου, τὰ ὅρια τῆς ἀτομικότητος. «Γιὰ τὴ μεταφυσικὴ τοῦ Hegel ἰσχύει ὁ προσδιορισμός: μεταφυσικὴ τοῦ ἀπόλυτου ὑποκειμενισμοῦ».³ Ἄρζεται ἡ ἀποκλειστικὴ προτεραιότητα τῆς συλλογιστικῆς δυνατότητας, γιὰ νὰ ἀντικατασταθεῖ μέ τὴν προτεραιότητα τῆς αὐτοσυ-νειδησίας τοῦ ἀνθρώπινου ὑποκειμένου — τῆς δραστηριότητος τοῦ πνεύματος ποὺ παράγει, κατευθύνει, δίνει σκοπὸ καὶ νόημα στὸ καθολικὸ γί-γνεσθαι, στὴ συλλογικὴ (τῶν ὑποκειμένων) ἱστορικὴ ύπαρξη. Ἡ ἐποχὴ τῶν «νεώτερων χρόνων» χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸν ἐγκλωβισμό τοῦ ἀνθρώπου στὴν τέλεια ὑποκειμενικότητα καὶ τὴν ταυτόχρονη προσπάθεια γιὰ ἀπόλυτὴ ἀντικειμενικότητα, μέ κέντρο καὶ στίς δυὸ περιπτώσεις τὸ ἄτομο.

Ἡ πιὸ χαρακτηριστικὴ, ἀλλὰ καὶ πιὸ ἐνδιαφέρουσα ἔκφραση αὐτοῦ τοῦ ἐγκλωβισμοῦ, εἶναι ἡ «μεγάλῃ στιγμῇ» τῆς νεώτερης φιλοσοφίας, ἡ «νέα ὄντολογία» τοῦ Martin Heidegger — ἡ προσπάθεια νὰ διατυπωθεῖ μιὰ μὴ-μεταφυσικὴ ὄντολογία, νὰ ὑπερβαθεῖ, μέ τὴ μέθοδο τῆς φαι-

1. Das Ding an sich ist ein Abstraktionsprodukt aus der Reflexion auf die Dingheit. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, 2, II, 1 Aa.

2. Das dem Wesen gegenüberstehende Sein ist der Schein... die Erscheinung ist die Wahrheit des Seins...

3. M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen (Neske-Verlag) 1961, τόμος 2, σελ. 200.

νομενολογίας, ὁ ἀπόλυτος καὶ ὄντικὸς ἢ ὁ μυστικὸς προσδιορισμὸς τοῦ εἶναι, ἀλλὰ καὶ ὁ ὑποκειμενισμὸς καὶ ὀρθολογισμὸς, ποῦ ἐπιβάλλεται στὴ φαινομενολογικὴ μέθοδο μὲ τὴν παρεμβολὴ τῆς συνειδήσεως, ὡς ἀποκλειστικοῦ χώρου ἐρμηνείας τοῦ εἶναι.

Ὁ Heidegger ἀρνεῖται κάθε προσδιορισμὸ τοῦ εἶναι, θεωρεῖ τὴ δυνατότητα προσδιορισμοῦ ἀναπόφευκτα δεσμευμένη σὲ κατηγορίες ὀντικές. Γι' αὐτὸ ἀρνεῖται καὶ τὴν αἰτιολογικὴ διατύπωση τοῦ ὀντολογικοῦ προβλήματος, ὡς ἐρωτήματος γιὰ τὴ σχέση τῶν ὄντων μὲ τὸ εἶναι, τὴν ἐρμηνεία τοῦ εἶναι ὡς αἰτίας τῶν ὄντων. Μεταθέτει τὸ ὀντολογικὸ ἐρώτημα ἀπὸ τὴ σχέση στὴ διαφορὰ τῶν ὄντων ἀπὸ τὸ εἶναι. Ἡ διαφορὰ ἔγκειται στὸ ὅτι τὰ ὄντα φαίνονται, εἶναι «φαινόμενα», ἐνῶ τὸ εἶναι, ἢ οὐσία, «κρύπτεσθαι φιλεῖ»¹. Δὲν γνωρίζουμε τὴν οὐσία, τὸ εἶναι τῶν ὄντων, ἀλλὰ μόνον τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι, καὶ αὐτὸς ὁ τρόπος εἶναι τὸ γεγονὸς τῆς φανέρωσής.

Ὁ Heidegger δέχεται ὡς ἀφετηρία γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ εἶναι τῶν ὄντων (τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὅ,τι εἶναι) τὴν ἐρμηνεία τῆς ἀλήθειας ὡς φανέρωσews, ἀναδύσεως, ἀπὸ τὴ λήθη: Τὸ εἶναι τῶν ὄντων δὲν ταυτίζεται μὲ τὴν πραγματικότητά τους («καθεαυτήν»), δηλαδὴ μὲ μιὰ δεδομένη «οὐσία», ἀλλὰ κατανοεῖται ὡς ἐνέργεια, ὡς τὸ συγκεκριμένο γεγονός τοῦ «ἐρχεσθαι εἰς φῶς» (ans Licht kommen), ὡς ἀνάδυση ἀπὸ τὴ λήθη στὴν ἀ-λήθεια, ἀπὸ τὴν ἀπ-ουσία στὴν παρ-ουσία. Ἐπομένως, στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι τὰ ὄντα δὲν ἀνήκει μόνον ἡ πραγματικότητα τῆς φανέρωσής, ἡ διάσταση τῆς παρ-ουσίας, ἀλλὰ καὶ ἡ συνεχὴς ἀνάδυση ἀπὸ τὴν ἀπ-ουσία. Τὰ ὄντα φαίνονται ὡς παρ-ουσία καὶ εἶναι ὡς ἀπ-ουσία καὶ παρ-ουσία. Ἡ συνεχὴς ἀνάδυση ἀπὸ τὴν ἀπ-ουσία ὀρίζει τὴ διάσταση τῆς χρονικότητος τοῦ εἶναι τῶν ὄντων. Ὁ χρόνος εἶναι προϋπόθεση γιὰ τὴν κατανόηση τῆς ἀ-λήθειας τῶν ὄντων, τῆς ἀνάδυσής ἀπὸ τὴν ἀπ-ουσία στὴν παρ-ουσία, εἶναι ὁ «ὀρίζοντας» ὅπου τὰ ὄντα κατανοοῦνται ὡς αὐτὸ ποῦ εἶναι.

Ὁ τρόπος, ἐπομένως, μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι τὰ ὄντα προϋποθέτει, ἀλλὰ καὶ ὀρίζει τὴ φανέρωση ὡς χρονικότητα, ὡς ἀνάδυση ἀπὸ τὴν ἀπουσία. Ἔτσι, ἡ κατανόηση τοῦ εἶναι τῶν ὄντων ἀποδείχεται ὑποχρεωτικὰ φαινομενολογικὴ, ἡ γνώση τῶν ὄντων ἐξαντλεῖται στὴ χρονικὴ ἀνάδυση ἀπὸ

1. Ἡράκλειτος, ἀπόσπ. 123 (Diels I, 178): Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. — Βλ. καὶ Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, σελ. 87.

τῇ λήθῃ, στὴ διάκριση τῆς παρ-ουσίας ἀπὸ τὴν ἀπ-ουσία, δηλαδή στὴ φανέρωση τῆς γνωστικῆς ἀπόστασης ἀπὸ τὴν οὐσία. Δὲν εἶναι ἡ γνώση ἀναγωγή τοῦ φαινομένου στὴν καθολικὴ «ιδέα» ἢ νοητικὴ σύλληψη τῆς οὐσίας του. Εἶναι ἡ ἐπίγνωση τῆς φανέρωσης ἢ τῆς λήθης ὡς τοῦ *τρόπου* νὰ εἶναι ὅ,τι εἶναι, ἡ κατανόηση τοῦ *γεγονότος* τῆς φανέρωσης ὡς ὀρισμοῦ τοῦ χρόνου — τοῦ μόνου ὀρίζοντα ὅπου αὐτὸ ποὺ εἶναι ἐρχεται στὸ φῶς, φαίνεται.

‘Η ὄντολογικὴ αὐτὴ ἀντίληψη ἀρνεῖται, ὅπωςδὴποτε, τὸν ἐφησυχασμὸ τῆς ἀπλουστευτικῆς ἐκδοχῆς τοῦ προβλήματος τῆς ἀλήθειας, τοῦ ὀρισμοῦ τῆς ἀλήθειας ὡς συμπτώσεως τῆς ἔννοιας μὲ τὸ νοούμενο ἀντικείμενο, τοῦ περιορισμοῦ τῆς οὐσίας στὴν ιδέα ἢ σύλληψη. ‘Εδῶ ἡ κατανόηση τῆς ἀλήθειας εἶναι ἐπίγνωση ἢ ἐμπειρία τῆς ἀπόστασης ἀπὸ τὴν οὐσία, τῆς ἐνδεχόμενης παρ-ουσίας ἢ ἀπ-ουσίας, περιορισμὸς τῆς γνώσης τῶν ὄντων στὸν *τρόπο* μὲ τὸν ὁποῖο αὐτὰ φαίνονται, δηλαδή δὲν εἶναι μὴδέν. Δὲν εἶναι πιά ἡ γνώση ἀντικειμενικὰ ὁλοκληρωμένη νοητικὴ βεβαιότητα, ἀλλὰ ἐπίγνωση σχετικότητας ὡς πρὸς τὴν κρυμμένη οὐσία — τελικὰ, ἀγωνία ἀναμέτρησης μὲ τὴ λήθῃ ἢ τὸ μὴδέν, συνείδηση ὅτι ἡ λήθῃ ἢ τὸ μὴδέν εἶναι ἡ ἄλλη ὅψη τῆς χρονικῆς φανέρωσης.

‘Η κατανόηση ἢ ἐμπειρία τῆς ἀπόστασης ἀπὸ τὴν οὐσία, δηλαδή ἡ γνώση τῶν ὄντων ὡς *φαινομένων*, καταλήγει νὰ εἶναι ἐμπειρία ὑπαρκτικῆς ἀπόστασης ἀνάμεσα στὸν ἄνθρωπο καὶ στὰ ἀντι-κείμενα ὄντα, στὴν ἀπρόσιτη οὐσία τους. ‘Ο ἄνθρωπος κατανοεῖ τὸν *τρόπο* μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι τὰ ὄντα — τὴν ἀ-λήθεια τῶν ὄντων ὡς φανέρωση καὶ τὴ φανέρωση ὡς χρονικότητα — ἀλλὰ ἡ κατανόηση τῆς φανέρωσης, δηλαδή ἡ συνείδηση τοῦ χρόνου, ὡς ἀποκλειστικὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου, δὲν εἶναι παρὰ ἡ ἀναγκαία καὶ ἱκανὴ συνθήκη τῆς φαινομενικότητας τῶν φαινομένων· δὲν ἀναιρεῖ τὴν αὐτοαπόκρυψη τῆς οὐσίας, τὴν ἀπόσταση ἀνάμεσα στὸν ἄνθρωπο καὶ στὴν κρυμμένη οὐσία τῶν ὄντων. ‘Η ἐμπειρία αὐτῆς τῆς ἀπόστασης εἶναι ἐμπειρία ἀποξένωσης (*Entfremdung*), ἀγωνία ἀνεσιτότητας, ὅ,τι ὁ Heidegger ὀνομάζει: *die Unheimlichkeit des Daseins, das Unzuhause*¹. ‘Ο ἄνθρωπος εἶναι «ἐρριμμένος» μέσα

1. Βλ. *Sein und Zeit*, σελ. 189: Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. Das Un-zuhause muss existenzialontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden.

σὲ ἓνα κόσμο, ὅπου ἡ φαινομενικότητα τῶν φαινομένων ἀποκαλύπτει τὴν ὄντολογικὴ πραγματικότητα τοῦ Μηδενός· ἡ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν κόσμο δὲν εἶναι παρὰ ἀγωνία ἀναμέτρησης μὲ τὸ Μηδέν¹.

Ἡ ὑπαρκτικὴ ἐμπειρία τῆς φαινομενικότητας τῶν φαινομένων, ὡς ἀγωνία ἀναμέτρησης μὲ τὸ Μηδέν, ἀν καὶ ἀντιπροσωπεύει μιὰ ριζοσπαστικὴ ἀντίδραση στὸ καρτεσιανὸ cogito, ὥστόσο δὲν ἀφίσταται οὐσιαστικά ἀπὸ τὶς προϋποθέσεις τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητας, ὅπου θεμελιώνεται ἡ καρτεσιανὴ ὄντολογία. Εἶπαμε ὅτι, σύμφωνα μὲ τὴ σκέψη τοῦ Heidegger, τὰ ὄντα φαίνονται ὡς παρ-ουσία καὶ εἶναι ὡς παρ-ουσία καὶ ἀπ-ουσία. Ὡς παρ-ουσία τὰ ὄντα συλλαμβάνονται ὡς φαινόμενα, καὶ ὡς ἀπ-ουσία παρ-ουσία τὰ ὄντα εἶναι, συλλαμβανόμενα μέσω τῆς νόησης καὶ τοῦ λόγου. Ὁ διαχωρισμὸς τῆς παρ-ουσίας ἀπὸ τὴν ἀπ-ουσία ἔγκειται στὴν κατανόηση τῶν ὄντων σὲ αὐτὸ ποῦ εἶναι, δηλαδὴ ἔγκειται στὸ νοεῖν. Τὸ νοεῖν, ὡς προϋπόθεση συλλήψεως τοῦ εἶναι τῶν ὄντων ὡς παρ-ουσίας καὶ ἀπ-ουσίας, ἀναδείχεται καὶ προϋπόθεση διαχωρισμοῦ τῆς ἀπ-ουσίας ἀπὸ τὴν παρ-ουσία, δηλαδὴ προϋπόθεση προσδιορισμοῦ τῆς ὄντότητας τῶν ὄντων, τῆς συλλήψεως τῶν ὄντων ὡς ἀτομικότητων. Ἡ φαινομενολογία ἐπιμένει ὅτι αὕτὴ ἡ ἀτομικότητα εἶναι φαινομενικὴ, πρέπει νὰ νοηθεῖ ὡς ἐνέργεια, ὡς ἀνάδυση ἀπὸ τὴν ἀπουσία στὴν παρουσία, δηλαδὴ ὡς χρονικότητα. Ἀλλὰ χρονικότητα σημαίνει κατανόηση τοῦ εἶναι ὡς ἀναδύσεως ἀπὸ τὴν ἀπουσία στὴν παρουσία, καὶ ἡ κατανόηση συνεπάγεται διαχωρισμὸ τῆς παρουσίας ἀπὸ τὴν ἀπουσία, ἐπομένως προσδιορισμὸ τῆς χρονικῆς φανέρωσης ὡς ὄντικῆς ἀτομικότητας. Ἔστω καὶ ὡς ἐνέργεια χρονικῆς φανέρωσης ἡ ἀτομικότητα παραμένει ὄντικῃ, ἀφοῦ τὰ ὄντα φαίνονται μόνο ὡς ἀντι-κείμενα, μόνο στὴν ἀπόσταση τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητας.

Ἀλλὰ, ἀν δεχθοῦμε τὴ χρονικὴ φανέρωση ὡς ὄντικῃ ἀτομικότητα, ἀφήνουμε τὴν ἄλλη τῆς ὄψης, τὴ λήθη ἢ τὸ μηδέν, σὲ μιὰν ἀπροσδιοριστίαν σχεδὸν μυστικιστικὴ. Τὸ εἶναι, ἡ οὐσία, αὐτοαποκρύβεται ὡς παρ-ουσία καὶ ἀπ-ουσία, ὡς φανέρωση ἀλλὰ καὶ συνεχῆς ἀνάδυση ἀπὸ τὴ λήθη· αὕτὴ ὅμως ἡ αὐτοαπόκρυψη δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ συλλαμβάνεται τόσο μὲ κατηγορίες ὄντικες ὅσο καὶ μὲ κατηγορίες μὴ-ὄντικές. "Οταν

1. Bl. *Sein und Zeit*, σελ. 187: Wenn sich demnach als das Wovor der Angst das Nichts, das heisst die Welt als solche herausstellt, dann besagt das: wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst.

οἱ ὄντικες κατηγορίες διατηροῦνται στὴ μία φάση αὐτοαπόκρυψης τῆς οὐσίας, στὴν παρ-ουσία, καὶ ἀντικαθίστανται στὴ δεύτερη φάση, τῆς ἀπ-ουσίας, ἀπὸ τὶς μὴ-ὄντικες κατηγορίες τῆς λήθης ἢ τοῦ μηδενός, τότε τὸ πρόβλημα τῆς οὐσίας, τὸ πρόβλημα τοῦ Εἶναι—τὸ ὀντολογικὸ πρόβλημα—μένει φιλοσοφικὰ ἐκκρεμές. Δὲν εἶναι δυνατὸ ἡ παρ-ουσία, ἡ μία ὄψη τοῦ προβλήματος τῆς οὐσίας, νὰ συλλαμβάνεται, ὡς χρονικὴ φανέρωση, μὲ κατηγορίες ὄντικες, καὶ νὰ μένει μόνη ἡ ἄλλη ὄψη, ἡ ἀπ-ουσία, τὸ ἐνδεχόμενο τῆς μὴ-φανέρωσης, γιὰ νὰ θεμελιώσῃ τὴ διαφορά τῶν ὄντων ἀπὸ τὴν οὐσία, δηλαδὴ τὴν οὐσία ὡς αὐτοαπόκρυψη.

Μποροῦμε νὰ δεχθοῦμε ὅτι ἡ χρονικὴ φανέρωση δὲν ἐξαντλεῖ τὴν ἀ-λήθεια τοῦ ὄντος, ὅτι ἡ ἀ-λήθεια δὲν εἶναι κατηγορία ὄντικὴ, ὅτι εἶναι ἡ ἀνάδυση ἀπὸ τὴ λήθη, ἡ ἐνέργεια τῆς φανέρωσης. Ἀλλά, ἐνῶ ἡ ἀνάδυση, ἡ ἐνέργεια τῆς φανέρωσης, κατανοεῖται ὡς χρόνος—καὶ ὁ χρόνος ἀναδείχνεται σὲ προϋπόθεση τῆς φαινομενικότητας τῶν φαινομένων—τὰ ἴδια τὰ φαινόμενα μόνο ὡς ὄντικες ἀτομικότητες εἶναι δυνατὸ νὰ συλληφθοῦν προκειμένου νὰ διακριθοῦν ἀπὸ τὴ μὴ-φανέρωση. Ὅσοδήποτε κι ἂν τονίζεται ἀπὸ τὴ φαινομενολογία ἡ λήθη ἢ τὸ μηδὲν ὡς ἡ ἄλλη ὄψη τῆς φαινομενικότητας τῶν φαινομένων, ἡ ὄντικὴ ἀτομικότητα τῶν φαινομένων δὲν κλονίζεται. Τὸ πέρασμα ἀπὸ τὴν ἀπουσία στὴν παρουσία, ὁ διαχωρισμὸς ἀνάμεσα στὶς δύο, ἔστω κι ἂν ἐρμηνεύεται ἀποκλειστικὰ ὡς χρονικὴ φαινομενικότητα, δὲν παύει νὰ ὀρίζει τὰ ἀντι-κείμενα στὴν ἀπόσταση τῆς ἀτομικότητας. Καὶ ἡ ἀτομικότητα ἐξαντλεῖ τὴ μιὰ μόνο ὄψη τοῦ προβλήματος τῆς οὐσίας, ἀφήνοντας ἐκκρεμὴ τὴ δεύτερη σὲ μιὰν αὐθαίρετη ταύτιση μὲ τὴ λήθη ἢ τὸ μηδέν, ἀφήνοντας, δηλαδὴ, ἓνα κενὸ στὴν κυρίως ὀντολογία. Ὁ Heidegger εἶχε ἐπίγνωση αὐτοῦ τοῦ κενοῦ, εἶναι γνωστὸ ὅτι στὸ *Sein und Zeit* περιορίστηκε στὴν ἐρμηνεία τοῦ ἀνθρώπινου εἶναι, ποὺ ἀντιπροσωπεύει τὴ μοναδικὴ δυνατότητα κατανόησης τοῦ χρόνου, δηλαδὴ τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὅ,τι εἶναι. Εἶχε ὅμως ὑποσχεθεῖ ἓνα δεύτερο μέρος μιᾶς ὀντολογίας καθεαυτὴν (*Zeit und Sein*), ὅπου τὸ πρόβλημα δὲν θὰ ἦταν τὸ ἀνθρώπινον εἶναι, ἀλλὰ τὸ Εἶναι καθεαυτό, μιὰν ὀντολογία ἐρμηνευτικὴ τοῦ Εἶναι ὡς Εἶναι. Καὶ αὐτὸ τὸ δεύτερο μέρος δὲν τὸ ἔγραψε ποτέ.

§ 4. Ἡ ὀντολογικὴ προτεραιότητα τῆς προσωπικῆς σχέσης ὡς πρὸς τὴν συλλογιστικὴν δυνατότητα.

Ἡ εἰσαγωγή τοῦ ὄρου πρόσωπον στὰ πλαίσια τοῦ ὀντολογικοῦ προβλήματος πραγματοποιήθηκε ἀπὸ τὴν χριστιανικὴν Θεολογίαν τῆς ἐλληνικῆς Ἀνατολῆς, τὸν 4ο αἰῶνα καί, συγκεκριμένα, ἀπὸ τὸν Γρηγόριο Νύσσης († 394)¹. Οἱ ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς τῶν πρώτων χριστιανικῶν αἰώνων, στὴν προσπάθειά τους νὰ προσδιορίσουν τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία τῆς ἀλήθειας τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ, δηλαδὴ τὸν τρόπο τῆς θείας Ὑπάρξεως ὅπως αὐτὸς ἀποκαλύπτεται μέσα στὴν Ἱστορίαν, καὶ προκειμένου νὰ διαστεῖλουν αὐτὴ τὴν ἀλήθειαν ἀπὸ τὶς αἰρετικὰς ἀλλοιώσεις της (ἀρειανισμός, Σαβελλιανοί, Εὐνομιανοί, Ἀπολλιναριστές), ζήτησαν νὰ διευκρινίσουν τοὺς ὅρους τῆς νεοπλατωνικῆς ὀντολογίας² οὐσία καὶ ὑπόστα-

1. Βλ. Klaus Oehler, *Antike Philosophie und Byzantinisches Mittelalter*, München (C. H. Beck-Verag) 1969, σελ. 25-26: Bei ihm (Gregor von Nyssa) wird ausdrücklich, was bei Basileios nur unausdrücklich gemeint ist: die nähere Eingrenzung des Hypostasebegriffs durch die Gleichsetzung mit dem Begriff Prosopon (πρόσωπον, Person).

2. Βλ. K. Oehler, *ἔ.δ.*, σελ. 23: Die altkirchliche Theologie hat der neuplatonischen Philosophie viele Begriffe entlehnt. Von diesen Begriffen ist der der Usia (οὐσία) der wichtigste... In enger Verbindung mit dem Begriff der Usia erscheint in der altkirchlichen Theologie der Begriff der Hypostase (ὑπόστασις), den sie ebenfalls der neuplatonischen Terminologie entnimmt. Καὶ ὁ μὲν ὅρος οὐσία εἶχε χρησιμοποιηθεῖ καὶ παλαιότερα στὴ Φιλοσοφίαν (Προσωκρατικοί, Πλάτων, Ἀριστοτέλης) μὲ σημασίες παραπλήσιες μὲ αὐτὴν πού τῆς ἔδωκε καὶ ἡ χριστιανικὴ Θεολογία. Ἐνῶ ὁ ὅρος ὑπόστασις ἀποκτᾷ φιλοσοφικὸ περιεχόμενο, κατὰ μὲν τὸν Oehler (*ἔ.δ.*, σελ. 23) μὲ τὸν Πλωτῖνον, κατὰ δὲ τὸν Köster (βλ. Helmut Köster, *Ὑπόστασις*, στὸ Theolog. Wörterbuch zum Neuen Testament — Berg. von G. Kittel —, τόμος 8, σελ. 574) μὲ τοὺς Στωικούς. Πρὶν ἀπὸ τοὺς Νεοπλατωνικοὺς ἢ τοὺς Στωικούς, ἡ λέξη ὑπόστασις χρησιμοποιεῖται ἀποκλειστικὰ σὲ ἐκφράσεις σχετικὰς μὲ τὴ φυσικὴ ἢ τὴν ἱατρικὴ («ἡ ὑπόστασις εἰς τὴν κύστιν», «ἐκ τῶν νεφρῶν ἡ γυγνομένη ὑπόστασις», «ὑπόστασις τοῦ βάρους», «νέφους ὑποστάσεις» κ.λ.π. Βλ. Köster, *ἔ.δ.*, σελ. 572-573 καὶ Δ. Δημητράκου, *Μέγα Λεξικὸν τῆς Ἑλλ. Γλώσσης*, τόμος Θ', σελ. 7504-5). Βλ. ἐπίσης Λεοντίου Βυζαντίου, *Κατὰ Νεστοριανῶν* II, 1, Migne P.G. 86, 1528D-1529A: «Φαμὲν οὖν ἡμεῖς ὡς ὑπόστασις μὲν λέγεται ἰσὶ κατὰ τῶν παλαιότερων Ἑλληνικῶν τὴν γλῶτταν, ἡ ὑποστάθμη καὶ τρυξ τοῦ οἴνου καὶ τῶν τοιούτων ὑγρῶν, διὰ τὸ ὑποβεβηκυῖαν τῷ ἐπιπολάζοντι ὑγρῷ τὴν ἑαυτῆς στάσιν δεικνύναι, ὡς λέγομεν ἐνυπόστατα σημεῖα. Λέγεται δὲ καὶ ἡ κίνησις εἶττον μετάστασις τοῦ ἐνεστῶτός ποτε, ὑπόστασις... Λέ-

σις, με ἀναφορὰ στὴ θεία Οὐσία καὶ στὶς τρεῖς θεῖες Ὑποστάσεις. Ἐπρεπε νὰ καταδειχθεῖ ἡ διαφοροποίηση τῶν τριῶν Ὑποστάσεων, τὸ «ιδιάζον» κάθε Ὑποστάσεως, δίχως νὰ ἀναιρεθεῖ ἡ ἐνότητα τῆς Μιᾶς Θεότητος, τὸ «ὁμοούσιον» τῶν Ὑποστάσεων.

Ὡστόσο, ὡς τὴν ἐποχὴ τῶν Καππαδοκῶν Πατέρων (Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, † 379, Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ, † 390, καὶ Γρηγορίου Νύσσης), οἱ δύο ὅροι, οὐσία καὶ ὑπόστασις, δὲν ἔχουν ἀπόλυτα διευκρινιστεῖ, συχνὰ συγχέονται ἢ ταυτίζονται¹. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι καὶ ἡ Α΄ Οἰκουμενικὴ Σύνοδος μετὸν ὅρο ὁμοούσιος ἐννοοῦσε *μίαν οὐσίαν καὶ ὑπόστασιν*. Πρῶτοι οἱ Καππαδόκες διαστέλλουν με σαφήνεια καὶ διευκρινίζουν τοὺς ὅρους «ὑπόστασις» καὶ «οὐσία», με βάση τὴν ἀριστοτελικὴ διάκριση οὐσία πρώτη καὶ οὐσία δευτέρα². Ἡ ὑπόστασις ἀπο-

γεται δὲ καὶ ἡ κτήσις τῶν δέ τινων τῶν χρημάτων ἢ προσόδων... Λέγεται δὲ ὑπόστασις καὶ τὸ καρτερικὸν καὶ οὐκ εὐκατάπτωτον... καὶ ἡ τιнос διηγήματος ἢ ἀπλῶς λόγου ιδιάζουσα καὶ οὐ καθόλου οὕσα πρότασις· ὡς τὸ λεγόμενον ἐν ταύτῃ τῇ ὑπόστασει τῆς καυχήσεως. Λέγεται δὲ καὶ ἡ πίστις ὑπόστασις οἷά δή τινος καταλήψεως οὕσα ἐπιστήμη...». Ἀπὸ τῆ χρήσης τοῦ ὅρου· στὸν Πλωτῖνο ἀναφέρει ὁ Koster τρεῖς χαρακτηριστικὰ ἐκφράσεις: «ἀληθινῶς μὲν ἵν, εἰδῶλον καὶ φάντασμα ὄγκου καὶ ὑπόστάσεως ἔφεσις» (*Ἐννεάδες* III, 6, 7, 13). «Ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τελειότητος καὶ συνούσης ἐνεργείας, ἡ γεννηθεῖσα ἐνέργεια ὑπόστασιν λαβοῦσα» (V, 4, 2, 36). «Ὑπόστασιν δὲ εἶναι καὶ οὐσίαν ἐξ οὐσίας ἐλάττω μὲν τῆς ποιησαμένης, οὕσαν δὲ ὅμως, ἀπιστεῖν οὐ προσήκει» (III, 5, 3, 1). Εἶναι γνωστὸ ὅτι στὴν *Καινὴ Διαθήκη* ἡ λέξις ὑπόστασις χρησιμοποιεῖται πέντε φορές με διαφορετικὰ σημασίες καὶ μόνο μία φορὰ με περιεχόμενο παραπλήσιο με αὐτὸ ποὺ τῆς ἔδωσε ἀργότερα ἡ χριστιανικὴ Θεολογία (: «ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ» — τοῦ Θεοῦ Πατέρα — *Ἐβρ.* 1, 3).

1. Βλ. Βασίλ. Στεφανίδου, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, Γ' Ἐκδ., Ἀθῆναι (Ἐκδ. «Ἀστὴρ» — Παπαδημητρίου) 1970, σελ. 193.

2. Βλ. Ἀριστοτέλους, *Κατηγορίαι* 5, 2a 11-16: Οὐσία δὲ ἐστὶν ἡ κυριωτάτα τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μῆτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μῆτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστίν, οἷον ὁ τίς ἄνθρωπος ἢ ὁ τίς ἵππος. δεῦτεροι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἶδεναι αἱ πρώτως οὐσαὶ λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γέννη. — Βλ. ἐπίσης *Μετὰ τὰ φυσικά* Z 13, 1038 b 9-16: πρῶτον μὲν γὰρ οὐσία ἐκάστοτε ἡ ἴδιος ἐκάστω, ἢ οὐχ ὑπάρχει ἄλλω, τὸ δὲ καθόλου κοινόν.

Ὅπως δὲ ποτε, οἱ ὅροι οὐσία καὶ ὑπόστασις ἢ πρόσωπον στὴν πατερικὴ γραμματεία ἀποκοτῶν ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ἓνα περιεχόμενο ποὺ σημαίνεται χωρὶς νὰ ἐξαντλεῖται στὴν ἀριστοτελικὴ διάκριση: οὐσία δευτέρα — οὐσία πρώτη. Γράφει ὁ Vladimir Lossky (*A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris — Aubier-Montaigne — 1967, σελ. 112): Il est clair qu'une telle définition de l'hypostase [με

κατὰ τὸ περιεχόμενο τῆς ἀριστοτελικῆς ἔννοιας «οὐσία πρώτη» καὶ μὲ τὸν Γρηγόριο Νύσσης γίνεται συνώνυμη μὲ τὸ «πρόσωπον». Τὸ πρόσωπο ἢ ὑπόστασις διαφοροποιεῖται ὡς πρὸς τὴν οὐσία ἢ φύσιν μὲ βάση τὴ μοναδικότητα καὶ ἀνομοιότητα τῶν ιδιωμάτων. Εἶναι «τὸ ἰδιάζον», ἢ ἑτερότητα· ὀρίζεται ὡς «συνδρομὴ τῶν περὶ ἕκαστον ιδιωμάτων, τὸ ἰδιάζον τῆς ἑκάστου ὑπάρξεως σημείον»¹, «ἢ τὸ κοινόν τε καὶ ἀπερίγραφτον ἐν τῷ τινι πράγματι διὰ τῶν ἐπιφαινομένων ιδιωμάτων παριστῶσα ἔννοια»². Ἐνῷ ἡ οὐσία εἶναι τὸ γενικό, τὸ εἶδος, ἢ κοινότητα τῶν γνωρισμάτων, «ἡ οὐσία... εἰς ἑτερότητά τινα φύσεως οὐ διαμε-

βάσει τὴν ἀριστοτελικὴ διάκριση] ne pouvait servir que de préambule à la théologie trinitaire, de point de départ conceptuel vers une notion déconceptualisée, qui n'est plus celle de l'individu d'une espèce. Si quelques critiques ont voulu voir dans la doctrine trinitaire de saint Basile une distinction d'hypostasis - οὐσία qui répondrait à la distinction aristotélicienne entre πρώτη et δευτέρα οὐσία, c'est qu'ils n'ont pas su démêler le point d'arrivée d'avec le point de départ, l'édifice théologique, au delà des concepts, d'avec son échafaudage conceptuel.

Ἄν καὶ ἡ παρατήρηση τοῦ Lossky εἶναι σωστή, ὥστόσο διαφαίνεται σ' αὐτὴν ἡ δυτικὴ κατανόηση τῆς ἀριστοτελικῆς διάκρισης. Ἡ καθιερωμένη ἐπὶ αἰῶνες στὴ Δύση σχολαστικὴ ἑρμηνεία τοῦ Ἀριστοτέλη ἔχει ἐπιβάλλει τὴ νοσησιαρχικὴ κατανόηση τῶν ἀριστοτελικῶν ὁρισμῶν (τὴν ὑποκατάστασις τῆς πραγματικότητος ἀπὸ τοὺς νοητικούς ὁρισμούς της) — τοὺς ἔχει ἀπογυμνώσει ἀπὸ τὸ «σημαντικὸν» περιεχόμενο πού ἔβλεπαν πάντοτε οἱ Ἕλληνες σὲ αὐτούς. Πρέπει νὰ ἐπαναλάβουμε καὶ ἐδῶ τὸ πόσο αἰσθητὴ εἶναι πιά σήμερα ἡ ἀνάγκη γιὰ ἓνα ἑλληνικὸ διάβασμα τοῦ Ἀριστοτέλη, ὅπως καὶ τοῦ Πλάτωνα. (Εἶναι χαρακτηριστικὴ στὸ σημεῖο αὐτὸ ἡ παρατήρηση τοῦ E. Gilson, στὸ βιβλίο του *L'Être et l'Essence*, Paris 1948, σελ. 57, σχετικὰ μὲ τίς παρερμηνείες πού ἔγιναν στὶς ἀπόψεις τοῦ Ἀριστοτέλη ἀπὸ τοὺς δυτικούς, στὴ διάρκεια τοῦ Μεσαίωνα: Réalistes et nominalistes du moyen âge, pour leurs donner leur noms traditionnels, n'avaient pas tort de se réclamer pareillement d'Aristote, bien qu'ils l'interprétassent, comme l'on sait, en deux sens diamétralement opposés. — Καὶ συμπληρώνει τὴν παρατήρησιν ὁ M.-D. Chenu, στὸ βιβλίο του *La Théologie au Douzième Siècle*, Paris, ed. Vrin, 1966, σελ. 313, σχετικὰ μὲ τὸν Πλάτωνα: On a vu, à propos du platonisme au XIIe siècle, que les mythes existentiels de Platon furent alors tournés en simples allégories, et, par cette désessentialisation intellectualiste ramenés à une expression figurée de la loi métaphysique des essences.)

1. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως* 5, Migne P. G. 32, 336 C.

2. Γρηγορίου Νύσσης, ἔ.δ., 3, Migne P. G. 32, 328 B.

ρίζεται»¹ — «ἐπὶ μὲν τῆς οὐσίας ἐδείχθη παρὰ τῶν τὰ τοιαῦτα φιλοσοφεῖν εἰδόντων, μηδεμίαν δύνασθαι διαφορὰν ἐννοῆσαι, ἐάν τις αὐτὴν φιλώσας καὶ ἀπογυμνώσας τῶν ἐπιθεωρουμένων ποιότητων τε καὶ ἰδιωμάτων αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἐξετάζῃ, κατὰ τὸν τοῦ εἶναι λόγον»².

Τὴν παραπέρα ἀνάπτυξη καὶ ἐρμηνεία τῶν δύο ὅρων ἀπὸ τοὺς μεταγενέστερους Πατέρες τῆς ἐλληνικῆς Ἀνατολῆς θὰ παρακολουθήσουμε κάπως στὰ ἐπόμενα. Ἐδῶ μᾶς ἐνδιαφέρει καταρχὴν ἡ πρώτη αὐτὴ εἰσαγωγή τοῦ ὅρου *πρόσωπο* στὸν χῶρο τῆς ὄντολογίας, ὁ ἀφετηριακὸς ὁρισμὸς τοῦ ὡς «ἰδιάζοντος τῆς ἐκάστου ὑπάρξεως σημείου» — τὸ «ἀπερίγραπτον» τοῦ προσώπου, ἡ ἀπόλυτη ἑτερότητα. Τὸ ὄντολογικὸ περιεχόμενο, ποῦ ἔδωσε στὸν ὅρο ἡ ἐλληνικὴ πατερικὴ γραμματεία, εἶναι, ἀκριβῶς, ἡ ἀπόλυτη ἑτερότητα ὡς ὑπαρκτικὴ διαφορὰ ἀπὸ τὴν οὐσία. Συλλαμβάνουμε τὴν οὐσία ὡς τὸ γεγονὸς τοῦ καθόλου, ὡς εἶδος, ὡς κοινότητα γνωρισμάτων, ἀλλὰ, προκειμένου περὶ τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ ἀνθρώπου, ἡ οὐσία *ὑπάρχει* μόνο «ἐν προσώποις», καὶ τὸ πρόσωπο εἶναι ἡ ἀπόλυτη ἑτερότητα ὡς πρὸς τὰ κοινὰ γνωρίσματα τῆς οὐσίας. Διαφοροποιεῖται τὸ πρόσωπο ἀπὸ τὴν οὐσία ἢ φύση μὲ βάση τὸν «ἰδιάζοντα» καὶ ἀπερίγραπτο χαρακτήρα τοῦ *τρόπου* μὲ τὸν ὁποῖο ἐνσαρκώνει τὰ κοινὰ ὑπαρκτικὰ γνωρίσματα τῆς οὐσίας — δηλαδὴ διαφοροποιεῖται ἀπὸ ὅτιδήποτε συλλαμβάνεται ὡς ὃν καθεαυτό, ὡς κοινότητα γνωρισμάτων, ὡς καθολικὸ εἶδος.

Τελικὰ, ἡ διαφορὰ εἶναι ἀνάμεσα στὸν τρόπο τῆς ὑπάρξεως, δηλαδὴ στὸ πρόσωπο ὡς ἀπόλυτη ἑτερότητα, καὶ στὴ νοητικὴ σύλληψη τῆς οὐσίας, δηλαδὴ τοῦ ὄντος ὡς καθόλου, ὡς κοινότητος ἀντικειμενικῶν γνωρισμάτων. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι τὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα, τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὅ,τι εἶναι, δὲν μπορεῖ νὰ τεθεῖ παρὰ μόνο στὰ πλαίσια τῆς πραγματικότητος τοῦ προσώπου, στὴ βάση τῆς προτεραιότητος τοῦ προσώπου ἐναντι τῆς οὐσίας, τῆς προτεραιότητος ποῦ ἔχει ἡ ὑπαρξη σὲ σχέση μὲ τὴν κατανόηση τῶν ἀντικειμένων οὐσιῶν.

1. Γρηγορίου Νύσσης, *Ἐπιστ.* 24, Migne P. G. 46, 1089 C. Ἔκδοσις G. Pasquali, σελ. 76, 16-17.

2. Γρηγορίου Νύσσης, *Κατὰ Ἐὐνομίου* I, Migne P. G. 45, 337 B. Ἔκδοσις W. Jaeger, τόμος I, σελ. 109, 22-26.

§ 5. Ἡ προσωπική σχέση ὡς ὀντολογική προϋπόθεση φανερώσεως τοῦ καθολικοῦ (τρόπου τῆς ὑπάρξεως).

Τὸ πρόσωπο, ὡς ἀπόλυτη ἑτερότητα, διαφοροποιεῖται ἀπὸ ὅτιδήποτε συλλαμβάνεται μὲ τὴ νόηση ὡς ὄν καθεαυτό, ὡς κοινότητα γνωρισμάτων. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ τρόπος ὑπάρξεως τοῦ κάθε προσώπου εἶναι ἀντικειμενικὰ ἀπροσδιόριστος, μοναδικός, ἀνόμοιος καὶ ἀνεπανάληπτος, ἀφοῦ κάθε προσδιορισμός καὶ κάθε κατηγορήματα, ἀντιπροσωπεύει ὅπωςδῆποτε μιὰ κοινότητα γνωρισμάτων. Τὸ «ἰδιάζον» τοῦ προσώπου, ἡ ἑτερότητά του, δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ προσδιορισθεῖ, ἀλλὰ μόνον νὰ βιωθεῖ ὡς γεγονός, δηλαδὴ ὡς μοναδική, ἀνόμοια καὶ ἀνεπανάληπτη σχέση. Ἡ ἑτερότητα εἶναι ἐξ ὀρισμοῦ ἀναφορική, προσδιορίζεται πάντοτε («ἐν σχέσει», καὶ ἡ ἀπόλυτη ἑτερότητα μόνον ὡς μοναδική, ἀνόμοια καὶ ἀνεπανάληπτη σχέση μπορεῖ νὰ βιωθεῖ. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι στὴν περίπτωση τοῦ προσώπου ἡ ἀναφορὰ ἢ σχέση δὲν εἶναι ἀπλῶς συγκριτική, δὲν εἶναι ἀπλῶς ἓνας τρόπος νὰ κατανοηθεῖ ἡ ἑτερότητα ὡς διαφοροποίηση ὄντικῶν ἀτομικότητων, ἀλλὰ εἶναι ἐκεῖνος ὁ τρόπος τῆς ὑπάρξεως ποὺ πραγματοποιεῖται ὡς σχέση καὶ ὄχι ἀπλῶς φανερώνεται ὡς σχέση. Τὸ πρόσωπο εἶναι μόνον ὡς δυναμικὴ ἀναφορὰ, μόνον «ἐναντι - τινός», μόνον ὡς μοναδική, ἀνόμοια καὶ ἀνεπανάληπτη σχέση. Στὸ γεγονός αὐτῆς τῆς σχέσης τὸ πρὸς τι τῆς προσωπικῆς ἀναφορᾶς ἀναδείχεται σὲ ἀφορμὴ φανέρωσης τῆς ἑτερότητας τοῦ προσώπου (τοῦ ὑπαρκτικοῦ πῶς ἢ τρόπον τῆς ὑπάρξεως) καί, ταυτόχρονα, ὀρίζεται ὡς πρὸς αὐτὴ τὴν ἑτερότητα, φαίνεται ὡς αὐτὸ ποὺ εἶναι μόνον στὸ γεγονός τῆς σχέσης ποὺ ἀποκαλύπτει τὴν ἑτερότητα τοῦ προσώπου.

Ἐπομένως, στὴν ὀντολογικὴ προοπτικὴ ποὺ ὀρίζει ἡ προτεραιότητα τοῦ προσώπου, ὁ ὀρισμός τῶν ὄντων ὡς φαινομένων ἀποκτᾷ ἓνα περιεχόμενο προ-συνειδησιακῆς ἐπίγνωσης: Τὰ ὄντα φαίνονται ὄχι ἀπλῶς ὡς χρονικότητα στὴν ἀπόσταση τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητας, ἀλλὰ στὴ δυναμικὴ ἐνὸς προσωπικοῦ γεγονότος, ποὺ προηγεῖται ἀπὸ κάθε συνειδησιακὸ - νοητικὸ καθορισμό, καὶ τὸ γεγονός αὐτὸ εἶναι ἡ σχέση, ἀποκαλυπτική τῆς ἑτερότητας τοῦ προσώπου καὶ τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι τὰ ὄντα. Ὅπωςδῆποτε, ἡ πραγματώσις τῆς προσωπικῆς σχέσης ὁλοκληρώνεται (ὅπως θὰ δοῦμε στὰ ἐπόμενα) μόνον στὸ γεγονός τῆς διαπροσωπικῆς κοινωνίας, μόνον σὲ ἀναφορὰ στὴν κατεξοχὴν (δηλαδὴ οὐσιαστικὴ) ἑτερότητα. Ὡστόσο, βρίσκει τὴ δυναμικὴ ἀπαρχὴ τῆς στὸ γεγονός τῆς

φανέρωσης τῶν ὄντων στὸν «ὀρίζοντα» τῆς προσωπικῆς ἐπίγνωσης - σχέσης, δηλαδή στὴν ὑπέρβαση τῆς κατανόησης τῶν ἀντι-κειμένων οὐσιῶν. Ἔτσι, ἡ φανέρωση τῶν ὄντων ἀντιπροσωπεύει ἓνα γεγονός κλήσης γιὰ τὴν ἀποκάλυψη τοῦ προσώπου, καὶ τὸ πρόσωπο ἀντιπροσωπεύει τὴ μοναδικὴ δυνατότητα προσέγγισης τοῦ τρόπου τῆς ὑπαρξῆς τῶν ὄντων, πέρα ἀπὸ κάθε ἀντικειμενικό, δηλαδή συμβατικό, προσδιορισμό.

§ 6. Ἡ προσωπικὴ σχέση ὡς ὑπαρκτικὴ ἐκ-σταση.

Εἶναι φανερό, καὶ μόνο ἀπὸ αὐτὲς τὶς πολὺ πρῶτες διατυπώσεις, ὅτι βρισκόμαστε ἐδῶ πολὺ μακριὰ ἀπὸ κάθε εἶδους ἀντικειμενοποιημένο ὑποκειμενισμό, ἀπὸ κάθε ἀξιολογικὴ καθοριστικὴ προτεραιότητα τοῦ ὑποκειμένου ὡς συνειδησιακῆς καὶ νοητικῆς ικανότητος. Τὸ πρόσωπο, ὡς δυνατότητα φανερώσεως τῶν ὄντων, δὲν σημαίνει ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι μιὰ καταρχὴν δεδομένη συνειδησιακὴ - νοητικὴ ικανότητα καὶ ὅτι αὐτὸ ποὺ συλλαμβάνει νοητικὰ συμπίπτει μὲ τὴν ὑπόσταση ἢ τὴ χρονικότητα τοῦ ἀντικειμένου. Δὲν περιορίζεται στὴν προτεραιότητα τῆς συνειδησιακῆς λειτουργίας, ποὺ ἔχει ἀξιολογικὸ χαρακτήρα ἐπειδὴ «κρίνει», ἀποδίδει μιὰν ἔννοια στὸ νοούμενο ἀντικείμενο (πιστοποιεῖ τὸν ὄγκο, τὸ βάρος, τὸ σχῆμα, τὸ χρῶμα, τὴν αἰτία καὶ τὸ σκοπὸ τῶν ὄντων). Ἀλλὰ ἔχει τὸ νόημα: ὅτιδήποτε εἶναι ἐμφανίζεται μόνο σὲ ἀναφορὰ στὸ πρόσωπο, φαίνεται μόνο στὰ ὅρια τῆς σχέσης ποὺ ἀποκαλύπτει τὴν ἑτερότητα τοῦ προσώπου. Μὲ ἄλλα λόγια: τὸ πρόσωπο καὶ τὰ ὄντα εἶναι οἱ ὅροι μιᾶς σχέσης, ἡ ὁποία σχέση δηλώνει τὸ ὄντολογικὸ ἐρώτημα. Τὰ ὄντα εἶναι ὡς ὁ λόγος τῆς σχέσης μὲ τὸ πρόσωπο, ἡ ἀ-λήθεια ἢ ἡ λήθη τῶν ὄντων ταυτίζεται μὲ τὴν ἀναφορὰ ἢ τὴ μὴ-ἀναφορὰ τους στὸ πρόσωπο.

Τὸ ἀφετηριακό, ἐπομένως, ἐρώτημα τῆς ὄντολογίας, τὸ ἐρώτημα γιὰ τὰ ὄντα καὶ τὸ Εἶναι, γιὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὅ,τι εἶναι, ταυτίζεται μὲ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ πρόσωπο, μὲ τὴ διερεύνηση τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος τῆς προσωπικῆς σχέσης. Ὁ λόγος τῆς ἑτερότητας τοῦ προσώπου ἀπαντᾷ στὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ Εἶναι, ὅχι πιά ὡς Εἶναι - καθεαυτό, ὡς νοητικὴ σύλληψη ἢ ἀπροσδιόριστὴ ἀπόκρυψη καὶ χρονικὴ φανέρωση, ἀλλὰ ὡς τρόπο τῆς ὑπάρξεως. Ὁ ἄνθρωπος μετέχει στὸ ἐρώτημα ὡς ἐρωτώμενος, ὡς μοναδικὴ δυνατότητα ἐμπειρικῆς - βιωματικῆς ἀπόκρισης, ὡς ὅρος μιᾶς «προσωπικῆς» σχέσης. Εἶναι-ὡς-πρόσωπο, ση-

μαίνει τὴν ἀλλαγὴ τοῦ σκεπτόμενου ὑποκειμένου σὲ ὄρο μιᾶς καθολικῆς - ὑπαρκτικῆς σχέσης, ἓνα γεγονός ἐκ-στασης ἀπὸ τὴν ἀντικειμενικότητα τῆς κατανόησης στὴν καθολικὴ - ὑπαρκτικὴ σχέση.

Ἡ κίνηση αὐτὴ ἀπὸ τὴ νοητικὴ - συνειδησιακὴ στάση στὴν καθολικὴ σχέση, εἶναι καὶ μετάβαση ἀπὸ τὴν ὄντικη - ἀτομικὴ ἀντίληψη τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξης στὸν ἐκστατικὸ προσδιορισμὸ τῆς. Καὶ ἐδῶ ἡ ἐκ-σταση (ἐξω-ίσταμαι, ἐξίσταμαι) δὲν περιορίζεται στὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἴσταται-ἐξω ἀπὸ τὴ φυσικὴ ταυτότητά του, νὰ ἀπορεῖ γιὰ τὸ εἶναι του, νὰ συλλαμβάνει, αὐτὸς μόνος, τὴ φανέρωση ὡς χρονικότητα¹. Ἡ ἐκσταση ἐδῶ ταυτίζεται μὲ τὴν πραγμάτωση τῆς ἑτερότητας τοῦ προσώπου, δηλαδὴ μὲ τὴν ἴδια τὴν ὑπαρκτικὴ προϋπόθεση τοῦ προσώπου, ποὺ εἶναι καὶ μοναδικὴ δυνατότητα προσπέλασης τοῦ τρόπου τῆς ὑπαρξης τῶν ὄντων. Σημαίνει ἡ ἐκσταση τὴν αὐτομετάθεση ἀπὸ τὴν φυσικὰ δεδομένη νοητικὴ ἱκανότητα στὴν ἑτερότητα τῆς προσωπικῆς τῆς ἐνεργοποίησης, ἀπὸ τὸ αὐτονόητο τῶν νοητικῶν - συνειδησιακῶν συλλήψεων τῆς ἀντικειμενικῆς συμβατικότητας καὶ τὴν φυσικὰ δεδομένη κοινὴ κατανόηση τῶν ἀντικειμένων οὐσιῶν, στὴν καθολικὴ ὑπαρκτικὴ σχέση.

Ἡ δυναμικὴ καὶ πάντοτε ἀτέλεστη ὁλοκλήρωση αὐτῆς τῆς σχέσης εἶναι ὁ ἔρως τῶν ἐλλήνων Πατέρων τῆς Ἀνατολῆς, ἡ ἀγαπητικὴ φορὰ καὶ κίνηση τῆς ἐξόδου ἀπὸ τὴν ἀτομικοποιημένη στὸν ὡρο τῶν ἀντικειμένων ὑπαρξη, γιὰ τὴν πραγμάτωση τῆς κατεξοχὴν σχέσης. Ὁ ἔρως εἶναι ἡ δυναμικὴ τῆς ἐκστασης, ποὺ βρίσκει τὴν ὁλοκλήρωσή της ὡς

1. Εἶναι τὸ νόημα ποὺ ἔδωσε στὸν ἐκ-στατικὸ χαρακτήρα τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξης ὁ Heidegger, δημιουργώντας τοὺς ὅρους: ek-sistieren, Ek-sistenz, σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὸν ὄρο existentia τῆς δυτικῆς Μεταφυσικῆς. Βλ. *Über den Humanismus*, σελ. 15-16: Das ekstatische Wesen des Menschen beruht in der Ek-sistenz, die von der metaphysisch gedachten existentia verschieden bleibt... Ek-sistenz bedeutet inhaltlich Hinausstehen in die Wahrheit des Seins.

Καὶ σὲ προηγούμενο βιβλίο του, προτοῦ εἰσαγάγει τὴ γραφὴ: Ek-sistenz, ek-sistieren, ἔγραφε: Der Satz: «der Mensch existiert» bedeutet: der Mensch ist dasjenige Seiende, dessen Sein durch das offenstehende Innestehen in der Unverborgenheit des Seins, vom Sein her, im Sein ausgezeichnet ist... Sein ist nicht etwas anderes als «Zeit», insofern die «Zeit» als der Vorname für die Wahrheit des Seins genannt wird... (*Was ist Metaphysik?*, Frankfurt — Klostermann-Verlag — 9. Aufl. 1965, σελ. 16, 17).

προσωπική ἀναφορά στὴν κατεξοχήν ‘Ετερότητα: «ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικός ὁ θεὸς ἔρως, οὐκ ἔὼν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστάς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων»¹.

§ 7. ‘Ο ἀποφατισμὸς στὰ ὅρια τοῦ ὄντολογικοῦ προβλήματος : ἀποφατισμὸς τῆς οὐσίας καὶ ἀποφατισμὸς τοῦ προσώπου.

Τὸ ὄντολογικὸ περιεχόμενο πού ἔδωσε στὸν ὄρο πρόσωπο ἡ ἑλληνικὴ πατερικὴ γραμματεία τῆς βυζαντινῆς περιόδου, γίνεται ἀφετηρία μιᾶς ὄντολογίας ριζικὰ διαφορετικῆς ἀπὸ αὐτὴν πού ἐκπροσώπησε, στὴ διάρκειά τῆς ἱστορικῆς τῆς ἐξέλιξης, ἡ δυτικὴ θεολογικὴ καὶ φιλοσοφικὴ παράδοση. ‘Ο ἐγκλωβισμὸς τῆς Δύσης στὴν ἀδιέξοδη πόλωση ἀνάμεσα στὸν ἀναλογικὰ ἀπόλυτο καὶ ὄντικὸ ἢ στὸν μυστικιστικὸ προσδιορισμὸ τοῦ εἶναι, ἐμφανίζεται ὡς ἀναπόφευκτη συνέπεια τῆς προτεραιότητάς πού ἔδωσαν οἱ δυτικοί, ἀπὸ τοὺς πρώτους κιόλας χριστιανικοὺς αἰῶνες, στὸν νοητικὸ καθορισμὸ τῆς οὐσίας ἔναντι τῆς ἱστορικῆς καὶ ὑπαρκτικῆς ἐμπειρίας τοῦ προσώπου — σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν ἑλληνικὴ ‘Ανατολή, πού βασίστηκε πάντοτε ἀφετηριακὰ στὴν προτεραιότητα τοῦ προσώπου ἔναντι τῆς οὐσίας².

‘Η προτεραιότητα τῆς ἀνάγκης γιὰ τὸν προσδιορισμὸ τῆς οὐσίας στὰ

1. Διονυσίου ‘Αρεοπαγίτου, *Περὶ θεῶν ὀνομάτων* 4, 13, Migne P.G. 3, 712 A.

2. «‘Η λατινικὴ φιλοσοφία ἐξετάζει ἐν πρώτοις τὴν φύσιν καθ’ ἑαυτὴν καὶ ἐπιζητεῖ τὸ πρόσωπον· ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία ἐξετάζει κατ’ ἀρχὴν τὸ πρόσωπον καὶ ἐν συνεχείᾳ εἰσδύει ἐν αὐτῷ διὰ τὰ ἀνεύρη τὴν φύσιν. ‘Ο Λατῖνος θεωρεῖ τὴν προσωπικότητα ὡς τρόπον τῆς φύσεως, ὁ ‘Ελλην θεωρεῖ τὴν φύσιν ὡς περιεχόμενον τοῦ προσώπου». Th. de Regnon, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, I, 433 (ἡ παραπομπὴ ἀπὸ τὸ βιβλίο τοῦ Vlad. Lossky, *Théologie mystique de l’Eglise d’Orient*, Paris — Aubier — 1944, σελ. 57, ἑλλ. μεταφρ. Σ. Πλευράκη, Θεσσαλονίκη 1964, σελ. 64). — Βλ. ἐπίσης, H. - M. Legrand, *Bulletin d’Ecclésiologie - Introduction aux Eglises d’Orient*, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, tome 56, No 4, σελ. 709, ὅπου κρίνοντας τὴ δυτικὴ - σχολαστικὴ δομὴ τῆς *Δογματικῆς* τοῦ Π. Ν. Τρεμπέλα, σημειώνει:... puis vient le traité de Dieu (livre I), où le De Deo uno précède le De Deo Trino, comme dans la Somme de S. Thomas d’Aquin (cognossibilité de Dieu, vraie notion de Dieu, attributs divins et après seulement le dogme trinitaire «en général» puis «en particulier».

πλαίσια τοῦ ὄντολογικοῦ ἐρωτήματος ὑποχρεώνει σέ ἀντικειμενικό προ- καθορισμό τῆς ὑπαρξῆς τῶν ὄντων καί σέ νοητική (ἀναλογική - ὄντική) καί αἰτιολογική ἐκδοχή τοῦ εἶναι. Οἱ Σχολαστικοὶ καθιερώνουν στή Δύση τὴν τριπλῆ ὁδὸ (via triplex) τῆς ἀναλογικῆς γνώσης τοῦ εἶναι: Τὴν ὁδὸ τῆς ἀφαίρεσης (via negationis), τὴν ὁδὸ τῆς ὑπεροχῆς (via eminentiae) καί τὴν ὁδὸ τῆς αἰτίας (via causalitatis)¹.

Σὲ ἀντιφατικό ἀλλὰ καί ἱστορικό συνδυασμό μὲ τὸν καταφατικό - ἀναλογικό προσδιορισμό τοῦ εἶναι, ἀπασχολεῖ τὴ Δύση καί ὁ ἀποφα- τισμός τοῦ εἶναι, ἡ ἀδυναμία τῆς ἀνθρώπινης διάνοιας νὰ ἐξαντλήσει μὲ ὁρισμούς τὴν ἀλήθεια τοῦ εἶναι. Ὁ ἀποφατισμός στή Δύση προκύπτει ἀπὸ τὴν ἀνάγκη προστασίας τοῦ μυστηρίου τῆς θείας Οὐσίας, εἶναι δη- λαδὴ πάντοτε ἓνας ἀποφατισμός τῆς οὐσίας. εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι οἱ δυὸ βασικοὶ διαμορφωτὲς τῆς θετικῆς - ἀναλογικῆς γνώσης τοῦ Θεοῦ στή Δύση, ὁ Ἀνσελμος († 1109) καί ὁ Ὡμαῦς Ἀκινάτης († 1274) κη- ρύττουν ταυτόχρονα καί τὴν ἀποφατικότητα αὐτῆς τῆς γνώσης, τὴν οὐ- σιαστική ἀγνοσία τοῦ Θεοῦ, τὸ ἀπροσπέλαστο τοῦ εἶναι². Καί σὲ αὐτὴ τὴ γραμμὴ ἢ κατεύθυνση, τοῦ ἀποφατισμοῦ τῆς οὐσίας, συναντῶνται τόσο οἱ κορυφαῖοι σχολαστικοὶ ὅσο καί οἱ μεγάλοι μυστικοὶ τοῦ Με- σαίωνα — ὁ Petrus Abaelardus († 1142), ὁ Albertus Magnus († 1280), ὁ Ἰωάννης Duns Scotus († 1308), ὁ Meister Eckhart († 1327), ὁ Nicolaus Cusanus († 1464).

1. Βλ. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, τόμος I, München 1960, σελ. 306 κ.έ. — Ἐπίσης, Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, II, 1, σελ. 390. — Ἐπίσης, Χρήστου Ἀνδρούτσου, *Δογματική*, Ἀθῆναι 1907, σελ. 47 κ.έ. — Ἐπίσης, Π. Ν. Τρεμπέλα, *Δογματική*, τόμος Α', Ἀθῆναι 1959, σελ. 186 κ.έ.

2. Βλ. Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris (Payot) 2. édition 1962, σελ. 241 κ.έ. καί Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Freiburg i. B. (Herder-Verlag) 8. Aufl. 1965, τόμος I, σελ. 504-505. — Βλ. ἐπίσης M. - D. Chenu, *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris (Ed. Vrin - 3^eme Edition) 1969, σελ. 97 κ.έ. ὅπου ὁ συγγραφέας διαπιστώνει στὰ ἔργα τοῦ Ὡμαῦ Ἀκινάτη μὴ «μεγαλειώδη» σύνθεση τοῦ μυστικοῦ - θεωρητι- κοῦ χαρακτήρα τῆς Θεολογίας μὲ τίς ἀπαιτήσεις τῆς ἐπιστημονικῆς λογικότητας: Verbe éternel ou Verbe fait chair, spéculation contemplative ou règles de vie morale, symbolisme sacramentaire et communauté des saints, relèvent tout uniment du même principe de connaissance. Les catégories si fermement tranchées du philosophe entre le spéculatif et le pratique ne divisent plus ce savoir... ces savoirs sont campés dans un même champ d'intelligibilité, que constitue la lumière de foi en oeuvre de science: *intellectus fidei*.

‘Αλλά ὁ ἀποφατισμὸς τῆς οὐσίας εἶναι ἀδύνατο νὰ ἀντιμετωπίσει τὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα ὡς πρόβλημα ὑπαρκτικόν, ὡς ἐρώτημα γιὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὅ,τι εἶναι, γιὰ τὸν «τρόπον τῆς υπάρξεως»¹. Ἡ ἀπολυτοποίηση τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος ἀπὸ τοὺς σχολαστικούς, προκειμένου περὶ τοῦ Θεοῦ ὁ ὁποῖος ὀρίζεται ὡς «καθαρὴ ἐνέργεια τοῦ ὑπάρχειν» (*actus purus*), ἐρμηνεύει τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ἡ οὐσία, καὶ αὐτὸς ὁ τρόπος εἶναι τὸ ὑπάρχειν (*essentia est id cuius actus est esse*)², ἀλλὰ δὲν θίγει τὸν τρόπο τοῦ ὑπάρχειν, καὶ ἐπομένως ἐξακολουθεῖ νὰ περιορίζει τὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα στὸν χῶρο τῶν ἀφηρημένων ὀρισμῶν.

‘Αντίθετα, στὴν ἀνατολικὴ Θεολογία ἡ πόλωση ἀνάμεσα στὸν ἀναλογικὸ - ὄντικὸ ἢ στὸν μυστικιστικὸ προσδιορισμὸ τοῦ εἶναι ἔχει ἀφετηριακὰ ἀποκλειστεῖ καὶ ἡ ὄντολογία τῶν ἀνατολικῶν εἶναι πρωταρχικὰ ὑπαρκτικὴ, γιὰτὶ βάση καὶ ἀφετηρία εἶναι ὁ ἀποφατισμὸς τοῦ προσώπου καὶ ὅχι ὁ ἀποφατισμὸς τῆς οὐσίας. «Στὴν παράδοση τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας δὲν ὑπάρχει περιθώριο γιὰ μιὰ θεολογία καί, πολὺ λιγότερο, γιὰ ἓνα μυστικισμὸ τῆς θείας οὐσίας... Γιὰ τὴν ἀνατολικὴ Ἐκκλησία, ὅταν μιλάει κανεὶς γιὰ τὸν Θεό, πρόκειται πάντοτε γιὰ τὸ συγκεκριμένο: “ὁ Θεὸς τοῦ Ἀβραάμ, τοῦ Ἰσαὰκ καὶ τοῦ Ἰακώβ, ὁ Θεὸς τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ”, πρόκειται πάντοτε γιὰ τὴν Τριάδα (τῶν προσώπων) — Πατὴρ, Υἱὸς καὶ Ἅγιον Πνεῦμα. Ἀντίθετα, ὅταν ἡ κοινὴ φύση παίρνει τὴν πρώτη θέση στὴ σύλληψη τοῦ τριαδικοῦ δόγματος, εἶναι ἀναπόφευκτο ἡ θρησκευτικὴ πραγματικότητα τοῦ Θεοῦ-Τριάδος νὰ παραμερίζεται, σὲ ἓνα ποσοστὸ, γιὰ χάρη μιᾶς κάποιας φιλοσοφίας τῆς οὐσίας... Πραγματικά, στὸ πλαίσιο τῶν θεωρητικῶν προϋποθέσεων τῆς Δύσεως, κάθε θεωρία καθαρὰ θεοκεντρικὴ θὰ κινδύνευε νὰ θέσει τὴν οὐ-

1. Ἐκφραση καθιερωμένη στὴ θεολογικὴ γραμματεία τῆς ἐλληνικῆς Ἀνατολῆς καὶ ἀφετηριακὴ τοῦ ὄντολογικοῦ προβληματισμοῦ της. Πρβλ. χαρακτηριστικά: Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφορῶν ἀπόρων*, Migne P.G. 90, 285 A, καὶ *Μυσταγωγία*, Migne P.G. 91, 701 A. — Γρηγορίου Νύσσης, *Κατὰ Εὐνομίον* I, Migne P.G. 45, 316 C. — Ἰουστίνου Φιλοσ., *Ἐκθεσις τῆς ὀρθῆς ὁμολογίας* 3, Migne P.G. 6, 1209 B. — Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατὰ Ἰακωβιτῶν* 52, Migne P.G. 94, 1461 B.

2. Βλ. E. Gilson, ἑ.ἀ., σελ. 589-590: II y a, dans le thomisme, un acte de la forme elle-même, et c'est l'exister... L'acte de l'essence n'est plus la forme, *quo est* du *quod est* qu'elle est, mais l'existence.

σία πρὶν ἀπὸ τὰ πρόσωπα, νὰ γίνει ἕνας μυστικισμὸς τῆς “θείας ἀβύσσου” (πρβλ. τὴν Gottheit τοῦ Meister Eckhart), ἕνας ἀπρόσωπος ἀποφατισμὸς τῆς θεότητος-μηδὲν ποὺ θὰ προηγεῖτο τῆς Τριάδος. Ἔτσι, διαγράφοντας ἕνα παράδοξο κύκλο, ἐπανέρχεται κανεὶς, μέσα ἀπὸ τὸν Χριστιανισμό, στὸν νεοπλατωνικὸ μυστικισμό»¹.

Ἡ διάκριση τοῦ ἀποφατισμοῦ τοῦ προσώπου ἀπὸ τὸν ἀποφατισμὸ τῆς οὐσίας δὲν ἐξαντλεῖται στὰ πλαίσια μιᾶς θεωρητικῆς διαφορᾶς, ἀλλὰ ἀντιπροσωπεύει καὶ συνιστᾷ δυὸ διαμετρικὰ ἀντίθετες πνευματικὲς στάσεις, δυὸ τρόπους ζωῆς, τελικά, δυὸ διαφορετικοὺς πολιτισμοὺς. Ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά, ἡ ζωὴ θεμελιώνεται στὴν ἀλήθεια ὡς σχέση καὶ ὑπαρκτικὴ ἐμπειρία, ἡ ἀλήθειαπραγματώνεται ὡς κοινωνικὴ δυναμικὴ τῆς ζωῆς καὶ ἡ ζωὴ δικαιώνεται ὡς τὰύτιση τοῦ ἀληθεύειν μὲ τὸ κοινωνεῖν. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ἡ ἀλήθεια ταυτίζεται μὲ νοητικοὺς ὁρισμοὺς, ἀντικειμενοποιεῖται, ὑποτάσσεται στὴ χρησιμότητα, καὶ ἡ ἀλήθεια ὡς χρησιμότητα ἀντικειμενοποιεῖ τὴν ἴδια τὴ ζωὴ, μεταφράζεται σὲ τεχνολογικὴ ὑστερία, σὲ βασανισμό καὶ ἀλλοτρίωση τοῦ ἀνθρώπου.

Ἀλλὰ οἱ ἱστορικὲς καὶ πολιτιστικὲς συνέπειες, ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὶς διαφορὲς Ἀνατολῆς καὶ Δύσης στὸν χῶρο τῆς ὄντολογίας, θὰ πρέπει νὰ εἶναι ἀντικείμενο μιᾶς ἄλλης μελέτης². Ἐδῶ, θὰ θυμῆσουμε ἀπλῶς τὴν ἐναργέστατη διατύπωση τοῦ ἀδιεξόδου, ποὺ δημιουργεῖ ἡ προτεραιότητα τοῦ ἀποφατισμοῦ τῆς οὐσίας, στὰ κείμενα τοῦ Heidegger (τοῦ τελευταίου, μᾶλλον, «μυστικοῦ τῆς Οὐσίας» στὴ Δύση)³. Ἡ περίπτωση

1. Vlad. Lossky, *La théologie mystique...*, σελ. 63, 64, ἑλλ. μτφρ. Σ. Πλευράκη, σελ. 70, 71.

2. Σὲ προηγούμενη μελέτη, ἀλλὰ καὶ πάλι στὸν χῶρο τῶν θεωρητικῶν διαφοροποιήσεων, ἔγινε προσπάθεια νὰ καταδειχθεῖ, μὲ βάση τὰ κείμενα τοῦ Heidegger, πῶς ἡ σχολαστικὴ θεολογικὴ παράδοση τῆς Δύσης ὁδηγεῖ ἀναπόφευκτα στὸ σημερινὸ φαινόμενο τοῦ «εὐρωπαϊκοῦ Μηδενισμοῦ». Βλ. Χρήστου Γιανναρά, *Ἡ θεολογία τῆς ἀπουσίας καὶ τῆς ἀγνοίας τοῦ Θεοῦ* (μὲ ἀναφορὰ στὶς ἀρεοπαγινικὲς συγγραφές καὶ στὸν Martin Heidegger), Ἀθήνα 1967.

3. Πρβλ. τοὺς χαρακτηριστικοὺς ἀφορισμοὺς του: *Sein erweist sich als einhöchstbestimmtes völlig Unbestimmtes (Einführung in die Metaphysik*, σελ. 59). — Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am weitesten (*Über den Humanismus*, σελ. 20). — Die Unbestimmtheit dessen jedoch, wovor und worum wir uns ängstigen, ist blosses Fehlen der Bestimmtheit, sondern die wesenhafte Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit (*Was ist Metaphysik?* σελ. 32.). — Das Sein als das Geschick, das Wahrheit schickt,

τοῦ Heidegger ἔδειξε καθαρά τὸ πῶς ὁ ἀποφατισμὸς τῆς οὐσίας προσδιορίζει καὶ σέβεται τὰ ὄρια τῆς σκέψεως, ἐπομένως καὶ τὰ ὄρια τῆς μεταφυσικῆς ἢ τοῦ ἀρρήτου, ἀλλὰ ἀφήνει τὸ πρόβλημα τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητος στὰ ὄρια τοῦ ἐνδεχόμενου μηδενισμοῦ της, ἀποκαλύπτει τὸ Μηδὲν ὡς ἐξ ἴσου ἐνδεχόμενη δυνατότητα μὲ τὸ εἶναι, μεταθέτει τὸ ὄντολογικὸ ἐρώτημα στὸ δίλημμα ἀνάμεσα στὸ ὄν καὶ στὸ Μηδέν: (warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?¹). ‘Ο ἀποφατισμὸς τῆς οὐσίας ἀποδεικνύεται μὲ τὸν Heidegger ἐνδεχόμενο ὄντολογικοῦ καὶ θεολογικοῦ Μηδενισμοῦ τόσο, ὅσο καὶ ὁ ὄντικὸς - νοητικὸς προσδιορισμὸς τῆς οὐσίας. Ἀλλὰ στὸ θέμα αὐτὸ θὰ χρειασθεῖ νὰ ἐπανέλθουμε σὲ ἐπόμενο κεφάλαιο τῆς μελέτης αὐτῆς.

bleibt, verborgen. Aber das Weltgeschick kündigt sich in der Dichtung an (*Über den Humanismus*, σελ. 26). — Βλ. ἐπίσης τὸν ἐνδεικτικὸν χαρακτηρισμὸν τῆς φιλοσοφίας τοῦ Heidegger ἀπὸ τὸν J. Hirschberger (*Geschichte der Philosophie*, II, σελ. 648): Was bleibt, ist eine Art Mystik und Romantik des Seins, bei der alles auf die Hinnahme ankommt.

1. *Einführung in die Metaphysik*, σελ. 1.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η ΚΑΘΟΛΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥ

§ 8. *Ἡ προσωπικὴ ἑτερότητα ὡς ὑπαρκτικὴ πραγμάτωση τῆς «φύσεως καθόλου».*

Ἡ καθολικότητα τοῦ προσώπου προσδιορίζεται ἀπὸ τὸν ἐκ-στατικὸ χαρακτήρα του. Τὸ πρόσωπο στὴν ἐκστατικὴ του ἀναφορά, δηλαδὴ στὴν ἑτερότητά του, διαφοροποιεῖται ἀπὸ τὴν ἀναφορικὴ παρουσία τῶν ὄντων μὲ μέτρο διαφοροποίησης τὴν καθολικότητα: Ὁ λόγος τῆς ἑτερότητας τοῦ προσώπου συγκεφαλαιώνει τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξή, τὸν «καθόλου»¹ τρόπο τῆς ὑπάρξεως. Ἐνῶ ἡ ἀναφορικὴ παρ-ουσία τῶν ὄντων περιορίζεται στὸν λόγο τῆς σχέσης τους μὲ τὸ πρόσωπο, ὀρίζει τὰ ὄντα ὡς φαινόμενα, ὡς ἀτομικότητες φανερούμενες στὸ γεγονὸς τῆς προσωπικῆς σχέσης. Τὸ ὄν, ὡς ἀναφορικὴ παρ-ουσία, εἶναι τὸ μερικό, τὸ τμηματικό, ἡ φαινόμενη (σὲ σχέση) ἀτομικότητα· τὸ πρόσωπο, ὡς δυνατότητα τῆς σχέσης, δηλαδὴ ὡς προϋπόθεση φανέρωσως τῶν ὄντων, εἶναι τὸ ὅλον, τὸ καθολικό. Κάθε ἀνθρώπινο πρόσωπο εἶναι ἡ δυνατότητα τῆς καθολικῆς φανέρωσης τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξή καί, ταυτόχρονα, ἡ προϋπόθεση τῆς καθολικῆς

1. Δηλ. ἐν συνόλῳ, ἐν γένει, γενικῶς: βλ. Ἀριστοτέλους, *Περὶ Ἑρμηνείας* 7, 17a 38: Ἐπεὶ δὲ ἐστὶ τὰ μὲν καθόλου τῶν πραγμάτων τὰ δὲ καθ' ἕκαστον, — λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλείονων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ' ἕκαστον δὲ ὃ μὴ, οἷον ἄνθρωπος μὲν τῶν καθόλου, Καλλίας δὲ τῶν καθ' ἕκαστον. — Βλ. ἐπίσης Λεοντίου Βυζαντίου, *Κατὰ Νεστοριανῶν καὶ Εὐτυχιανῶν*, Migne P.G. 86, 1289 D - 1292 A: Ἐπειδὴ γάρ, καθὼς οἱ τὰ λογικὰ σκέμματα διακρίνοντες παραδιδάσκει, τὰ μὲν ἐπὶ μέρους κοινωνεῖ τοῖς καθ' ὅλου, τὰ δὲ καθόλου κατηγορεῖται κατὰ τῶν ἐπὶ μέρους· καὶ τῶν μὲν ἀτόμων, κοινωνία ἐστὶ πρὸς τὸ εἶδος κατὰ τὴν φύσιν· τῶν δὲ καθόλου, κοινωνία πρὸς τὰ μέρη κατὰ τὴν κλησιν· τῇ τοῦ ὅλου προσηγορίᾳ τὸ μέρος καλεῖν οὐ παρηγησάμεθα.

σχέσης, στὰ πλαίσια τῆς ὁποίας τὰ ὄντα ἀ-ληθεύουν, δηλαδή φαίνονται ὡς αὐτὸ ποὺ εἶναι.

Μὲ τὸν προσδιορισμὸ τῆς καθολικότητος τοῦ προσώπου ἀπαντᾷμε στὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν οὐσία ἢ φύση¹ τοῦ ἀνθρώπου. Εἴπαμε ὅτι τὸ πρόσωπο στὴν ἐκστατική του ἀναφορά, δηλαδή στὴν ἐτερότητά του, ὑπερβαίνει τὰ ἀντικειμενικὰ ἰδιώματα καὶ κοινὰ γνωρίσματα τοῦ εἵδους, ἐπομένως δὲν προσδιορίζεται ἀπὸ τὴ φύση του· ἀντίθετα, προσδιορίζει τὴ φύση ἢ οὐσία του². Ἡ ἐκ-στασις τοῦ προσώπου, ἡ πραγμάτωση τῆς ἐτερότητας, εἶναι ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὁ ἄνθρωπος «καθόλου».

Ἀλλὰ στὴν τελευταία αὐτὴ φράση ὑπάρχει μιὰ καταρχὴν λογικὴ ἀντίφασσις: Μιᾶμε γιὰ «πραγμάτωση» τῆς ἐτερότητας, ἐνῶ ταυτόχρονα ὀρίζουμε τὴν ἐτερότητα ὡς τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὁ ἄνθρωπος «καθόλου». Ἡ ταυτόχρονη αὐτὴ ἀναφορά στὴν ἐτερότητα ὡς ὀρισμὸ καὶ ὡς δυναμικὴ πραγμάτωση, εἶναι ἓνα καίριον θέμα, ποὺ θὰ ἀναλυθεῖ ἐκτενέστερα σὲ ἐπόμενο κεφάλαιο. Ἐδῶ θὰ περιοριστοῦμε στὸν ἐνδεικτικὸ χαρακτήρα ποὺ ἔχει αὐτὴ ἡ καταρχὴν λογικὴ ἀντίφασσις: Εἶναι ἐνδεικτικὴ τῆς ὑπέρβασης τῶν σχηματικῶν - νοητικῶν προσδιορισμῶν, ἐπισημαίνει τὴν ἐτερότητα ὡς ὀρισμὸ, καὶ μαζὶ ὡς ὄριο ἑνὸς ὑπαρκτικοῦ γεγονότος. Βεβαιώνει ἡ καταρχὴν ἀντίφασσις τὸν ὑπαρκτικὸ καὶ ὄχι μόνον θεωρητικὸ χαρακτήρα τόσο τῆς ἐτερότητας τοῦ προσώπου ὅσο καὶ τῶν κοινῶν ἰδιωμάτων τῆς φύσεως σὲ σχέση μὲ τὰ ὁποῖα ὀρίζεται ἡ ἐτερότητα. Ἡ ἐκστασις τοῦ προσώπου, ἡ διαφοροποίησή του ἀπὸ τὰ κοινὰ

1. Οἱ ἔννοιες φύσις καὶ οὐσία εἶναι καταρχὴν ταυτόσημες, ὅπως εἶναι καταρχὴν ταυτόσημες καὶ οἱ ἔννοιες πρόσωπο καὶ ὑπόστασις. Βλ. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, Ἐπιστ. 15, Migne P.G. 91, 549 B: Ταυτὸν μὲν οὐσία καὶ φύσις· ταυτὸν δὲ πρόσωπον καὶ ὑπόστασις. — Οἱ λέξεις οὐσία καὶ φύσις ταυτίζονται καὶ μὲ τὴ φιλοσοφικὴ ἔννοια τοῦ εἶδους: Οὐσία δὲ ἐστίν, ἥτοι φύσις, παρ' αὐτοῖς [τοῖς Πατράσι] ὅπερ οἱ φιλόσοφοι λέγουσιν εἶδος. Λεοντίου Βυζαντίου, Σχόλια I, Migne P.G. 86, 1193 A.

2. Οὐσία μὲν γὰρ αὐτὸ τὸ εἶναι μόνον δηλοῖ. Ὑπόστασις δὲ οὐ μόνον τὸ εἶναι δηλοῖ, ἀλλὰ καὶ τὸ πῶς ἔχειν καὶ τὸ ὁποῖόν τι εἶναι παρίσθησι. Θεοδώρου πρεσβυτέρου τῆς Ραιθου, Προπαρασκευή, Analecta Patristica (Orientalia Christiana Analecta), Rome 1938, σελ. 204, 10, 16. — Βλ. ἐπίσης, Γρηγορίου Νύσσης, Κατὰ Ἐθνολογίου I, Migne P.G. 45, 337 B: Ἐπὶ μὲν τῆς οὐσίας ἐδείχθη παρὰ τῶν τὰ τοιαῦτα φιλοσοφεῖν εἰδόντων, μηδεμίαν δύνασθαι διαφορὰν ἔννοησαι, ἐάν τις αὐτὴν ψιλώσας καὶ ἀπογμνῶσας τῶν ἐπιθεωρουμένων ποιότητων τε καὶ ἰδιωμάτων αὐτὴν ἀφ' ἑαυτῆς ἐξετάζη, κατὰ τὸν τοῦ εἶναι λόγον.

ιδιώματα τῆς φύσεως, δὲν συλλαμβάνεται μόνο νοητικά, δὲν ὀρίζει μόνο τὴν ἑτερότητα, ἀλλὰ καὶ ὀρίζεται ὡς ὑπαρκτικὸ γεγονός, δηλαδὴ ὡς πραγματικότητα, ποῦ μόνο δυναμικὰ —ὡς δυνατότητα— εἶναι δυνατό νὰ γνωσθεῖ. Ἡ προσωπικὴ ἑτερότητα εἶναι ὡς ὀρισμός, ἀλλὰ καὶ συντελεῖται δυναμικὰ ὡς ὑπαρκτικὸ γεγονός μέσα στὰ ὅρια τῆς φυσικῆς ἀτομικότητας.

Αὐτὸ σημαίνει ὅτι τὰ ἀντικειμενικὰ ιδιώματα τῆς φύσεως ἐκλαμβάνονται ἐδῶ ὅχι ἀπλῶς ὡς θεωρητικὰ καὶ ἀφηρημένα γνωρίσματα τοῦ εἶδους, ἀλλὰ καὶ ὡς ἀτομικὰ ιδιώματα τῆς ὑπαρξης, ὡς ὑπαρκτικὰ γνωρίσματα τῆς φυσικῆς ἀτομικότητας. Τὸ πρόσωπο ἀντιπροσωπεύει ὅπως δὴποτε μιὰ καταρχὴν φυσικὴ ἀτομικότητα· ἡ καταρχὴν προσέγγιση τοῦ προσώπου πραγματοποιοῦται μὲ ἀφετηρία τὴ φυσικὴ ἀτομικότητα ὡς πρὸς τὴν ὁποία ὀρίζεται ἡ ἑτερότητα¹. Ἐπομένως, καὶ ἡ καταρχὴν προσέγγιση τῆς φύσεως μπορεῖ νὰ πραγματοποιηθεῖ μὲ ἀφετηρία τὸν χῶρο τῆς προσωπικῆς ὑπαρξης καί, τότε, ἡ φύση ὅχι ἀπλῶς ὀρίζει τὴ νοητικὴ σύλληψη τοῦ «καθόλου», ἀλλὰ καὶ ὀρίζεται ὡς ὑπαρκτικὴ πραγματικότητα στὰ ὅρια τοῦ γεγονότος τῆς ἑτερότητας². Τὸ πρόσωπο «υφίσταται» τὰ συμβαίνοντα στὴ φύση³ —τὰ «συμβεβηκότα» τῆς φύσεως

1. Ἡ μὲν γὰρ ὑπόστασις, ἥτοι τὸ ἄτομον τῆς φύσεως, φύσις, ἀλλ' οὐ μόνον φύσις, ἀλλὰ μετὰ ιδιώματος· ἡ δὲ φύσις, οὐχ ὑπόστασις, ἥτοι ἄτομον. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατὰ Ἱακωβιτῶν* 52, Migne P.G. 84, 1461 A.

2. Ὑπόστασις... τότε τι καθ' ἑαυτὴν ὑπόστασις τις οὐσα καὶ δι ο ρ ι σ μ ὸ ς τ ὠ ν ἄ δι ο ρ ι σ τ ὠ ν ο ὡ σ ι ὠ ν εἰς τὸν κατὰ πρόσωπον ἀριθμὸν ἐκάστου· διὸ δὴ καὶ πρόσωπον ταύτην οἱ πατέρες νοοῦσιν τε καὶ ὀνομάζουσι. Λεοντίου Βυζαντίου, *Κατὰ Νεστοριανῶν* 2, 1, Migne P.G. 86, 1529 D.

3. Ὑπόστασις ἐστὶ πρᾶγμα ὕφεστός τε καὶ οὐσιῶδες, ἐν ᾧ τὸ τῶν συμβεβηκότων ἄθροισμα ὡς ἐν ἐνὶ ὑποκειμένῳ πράγματι καὶ ἐνεργείᾳ ὕφεστηκε. Θεοδώρου τῆς Ραϊθοῦ, *Προπαρασκευή*, *Analecta Patristica*, σελ. 206, 5. — Βλ. ἐπίσης Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Διαλεκτικά* ΙΣΤ', Migne P.G. 94, 581 B, κριτικὴ ἔκδοσις Bonif. Kotter, Berlin 1969, σελ. 86: Λέγεται δὲ τὸ συμβεβηκὸς ἐν ὑποκειμένῳ τῇ οὐσίᾳ. — Ἐπίσης, *Διαλεκτικά* ΜΓ', P.G. 94, 613 B, ἔκδοσις Kotter, σελ. 109: Οἱ ἅγιοι Πατέρες ὑπόστασιν καὶ πρόσωπον τὸ αὐτὸ ἐκάλεσαν· τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ἐξ οὐσίας καὶ συμβεβηκότων ὑφιστάμενον, καὶ ἀριθμῷ διαφέρον, καὶ τὸν τινα δηλοῦν, οἷον Πέτρον καὶ Παῦλον — Ἐπίσης, *Διαλεκτικά* Α', P.G. 94, 593 A - 596 A, ἔκδοσις Kotter, σελ. 94-95: Ἡ δὲ ὑπόστασις θέλει ἔχειν οὐσίαν μετὰ συμβεβηκότων, καὶ καθ' ἑαυτὴν υφίστασθαι, καὶ αἰσθῆσαι, ἡγουν ἐνεργείᾳ θεωρεῖσθαι.

εἶναι «πάθη» τοῦ προσώπου¹ — καὶ ταυτόχρονα τὸ πρόσωπο εἶναι ὡς ἑτερότητα ἀπέναντι στὴ φύση καὶ στὰ «συμβεβηκότα» τῆς φύσεως. Ἡ υπέρβαση τῶν ἀντικειμενικῶν ιδιωμάτων — τῶν «συμβεβηκότων» τῆς φύσεως — ἡ πραγμάτωση τῆς ἑτερότητας, εἶναι ἓνα ὑπαρκτικὸ γεγονός, ποὺ συντελεῖται μέσα στὰ ἐπίσης ὑπαρκτικὰ ὅρια τῆς φυσικῆς ἀτομικότητας — καὶ ἐπομένως ἡ ἑτερότητα δὲν ἀναφέρεται μόνο στὰ ἀντικείμενα ὄντα καὶ στὰ ἄλλα πρόσωπα, ἀλλὰ καὶ πραγματοποιεῖται καταρχὴν ὡς πρὸς τὴ φυσικὴ ἀτομικότητα τῆς προσωπικῆς ὑπαρξεως.

Ἡ δυναμικὴ ἑτερότητα ὡς πρὸς τὰ ἀτομικὰ «πάθη», ποὺ εἶναι «συμβεβηκότα» τῆς φύσεως, ὀρίζει τὸν ἐκστατικὸ χαρακτήρα τῆς προσωπικῆς ὑπαρξεως — ἡ ἐκ-στασις σημαίνει τὴ δυναμικὴ αὐθυπέρβαση τῆς φυσικῆς ἀτομικότητας, τὴν ἐλευθερίαν της ἀπὸ τοὺς ἰδίους τοὺς φυσικοὺς προκαθορισμούς της. Ἡ ἐκ-στασις ὡς αὐθυπέρβαση συγκεφαλαιώνει, δηλαδὴ ὀρίζει, τὴν προσωπικὴ ἑτερότητα καὶ, ταυτόχρονα, προϋποθέτει, δηλαδὴ «περιέχει» τὴν καθολικὴ φύση ὡς ὑπαρκτικὴ πραγματικότητα. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι τὸ ἀνθρώπινον πρόσωπο δὲν εἶναι μέρος ἢ τμῆμα τοῦ ἀνθρώπινου ὄντος, τῆς ἀνθρώπινης οὐσίας ἢ φύσεως, ἀλλὰ ἡ ὑπαρξὴ τῆς φύσεως² — ἀφοῦ ἡ ἑτερότητα συγκεφαλαιώνει τὴ φύση στὸ γεγονός τῆς ἐκστατικῆς της αὐθυπέρβασης: Ἡ ἀνθρώπινη φύση ὑπάρχει μόνο «ἐν προσώποις»³, μόνο ὡς ἐκστατικὴ ἑτερότητα ὡς πρὸς τὸν ἴδιο

1. Γιὰ τὴν ταύτιση «συμβεβηκότων» καὶ «παθῶν» βλ. Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, N 1, 1088a 17 καὶ A 8, 989b 3. — *Περὶ Ψυχῆς*, A 1, 402a 7-9. — Ἐπίσης, Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων*, Migne P.G. 4, 412 BC.

2. ...οὐ συνδιαιροῦντες τοῖς προσώποις τὴν τῆς οὐσίας ἐνότητα: Γρηγορίου Νύσσης, *Κατὰ Ἐννομίου* I, Migne P.G. 45, 405 B. — Βλ. ἐπίσης, Λεοντίου Βυζαντίου, *Σχόλια* H, Migne P.G. 86, 1252 BC: ...καθ' ὑπόστασιν, τοῦτ' ἔστιν καθ' ὑπαρξιν. — Ἐπίσης, Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Διαλεκτικά* MB, Migne P.G. 94, 613 A, ἔκδοση Kotter, σελ. 109: Ἐν αὐτῇ γὰρ (τῇ ὑποστάσει) ἡ οὐσία ἐνεργεῖα ὑφίσταται.

3. Ἡ οὐσία δὲ καθ' ἑαυτὴν οὐχ ὑφίσταται, ἀλλ' ἐν ταῖς ὑποστάσεσι θεωρεῖται. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περὶ πίστεως ὀρθοδόξου*, 3, 6, Migne P.G. 94, 1001 D. — Βλ. ἐπίσης, Λεοντίου Βυζαντίου, *Κατὰ Νεστοριανῶν καὶ Εὐτυχιανῶν*, Migne P.G. 86, 1280 A: Ἀνυπόστατος μὲν οὖν φύσις, τουτέστιν οὐσία, οὐκ ἂν εἴη ποτέ. Οὐ μὴν ἡ φύσις ὑπόστασις, ὅτι μηδὲ ἀντιστρέφει· ἡ μὲν γὰρ ὑπόστασις καὶ φύσις, ἡ δὲ φύσις οὐκέτι καὶ ὑπόστασις· ἡ μὲν γὰρ φύσις τὸν τοῦ εἶναι λόγον ἐπιδέχεται· ἡ δὲ ὑπόστασις, καὶ τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸν εἶναι· καὶ ἡ μὲν εἶδους λόγον ἐπέχει, ἡ δὲ

τὸν ἑαυτὸ της, ἡ φύση εἶναι τὸ περιεχόμενο τοῦ προσώπου. Ἐπειδὴ ἡ προσωπικὴ ἑτερότητα ἀποτελεῖ τὸν τρόπο ὑπάρξεως τῆς φύσεως καὶ κάθε πρόσωπο ὀρίζει τὴν καθολικὴ ἑτερότητα, γι' αὐτὸ καὶ τὸ κάθε ἀνθρώπινο πρόσωπο στὴν ἐκστατικὴ του ἑτερότητα «περιέχει» τὴν καθολικὴ φύση¹, συγκεφαλαιώνει τὴ φύση στὸ γεγονὸς τῆς δυναμικῆς ἀναφορᾶς «ἐκτὸς» τῆς φύσεως (στὰ ὅρια τῆς προσωπικῆς ἐκ-στασης) — δηλαδή, τὸ κάθε ἀνθρώπινο πρόσωπο εἶναι ἡ δυναμικὴ συγκεφαλαίωση τῆς καθολικῆς ἀνθρωπότητος.

Αὐτὴ ἡ ἀναγωγὴ στὴν καθολικὴ ἀνθρωπότητα θὰ μπορούσε νὰ εἶναι καταρχὴν ἓνα σχῆμα νοητικὸ — ἡ ἐνότητα ὅλων τῶν ἀνθρώπινων προσώπων εἶναι ἓνας καταρχὴν νοητικὸς προσδιορισμὸς τοῦ «καθόλου» («τὸ ὅλως λεγόμενον ὡς ὅλον τι ὄν, οὕτως ἐστὶ καθόλου ὡς πολλὰ περιέχον τὸ κατηγορεῖσθαι καθ' ἐκάστου καὶ ἐν ἅπαντα εἶναι ὡς ἕκαστον» — Ἀριστοτέλης)². Ἡ ἐκ-στασις, ὅμως, τοῦ προσώπου, ὡς συγκεφαλαίωση τῆς οὐσίας ἢ φύσεως στὸ γεγονὸς τῆς αὐθυπέρβασής της, ἀνταποκρίνεται ὄχι στὸν νοητικὸ - ἐννοιολογικὸ (καὶ ἐπομένως ὀντικὸ), ἀλλὰ στὸν ὑπαρκτικὸ - ὄντολογικὸ προσδιορισμὸ τοῦ «καθόλου». Εἶναι ἡ φύση «καθόλου» ποὺ ἐξ-ίσταται στὸ ὑπαρκτικὸ γεγονὸς τῆς προσωπικῆς ἑτερότητας, τόσο ὡς αὐθυπέρβασις ὅσο καὶ ὡς σχέση μὲ τὰ ὄντα — ὑπαρκτικὴ προϋπόθεσις τῆς καθολικῆς φανέρωσης τῶν ὄντων.

Ἐπομένως, ἡ καθολικότητα τοῦ προσώπου ἀπαιτεῖ μιὰ κατανόηση τῆς οὐσίας ἢ φύσεως πολὺ διαφορετικὴ ἀπὸ τὴ νοητικὴ ἀναγωγὴ στὸ «ὁμοειδὲς ὅλον». Τὸ πρόσωπο στὴν ἐκστατικὴ του ἑτερότητα παραμένει ἓνα γεγονὸς συγκεφαλαίωσης τῆς ἀνθρώπινης φύσεως — προσδιορισμοῦ τῆς ἐνοειδοῦς ἀνθρώπινης οὐσίας —, ἀλλὰ ἐδῶ ἡ συγκεφαλαίωση καὶ ὁ προσδιορισμὸς προϋποθέτουν τὴν ὑπαρκτικὴ πραγματικότητα τῆς

τοῦ τινος εἶναι δηλωτικὴ. Καὶ ἡ μὲν καθολικοῦ πράγματος χαρακτηρεῖται δηλοῦ, ἡ δὲ τοῦ κοινοῦ τὸ ἴδιον ἀποδιαστέλλεται.

1. ...πρὸς τὸν ὑφεστῶτα ἡ φύσις ἀνάγεται. Μαζίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια θεολογικά*, Migne P. G. 91, 200 D.

2. *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Δ 26, 1023b 29-31. — Βλ. καὶ Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, σελ. 11: Allein die Metaphysik antwortet nirgends auf die Frage nach der Wahrheit des Seins, weil sie diese Frage nicht fragt. Sie fragt nicht, weil sie das Sein nur denkt, indem sie das Seiende als das Seiende vorstellt. Sie meint das Seiende im Ganzen und spricht vom Sein. Sie nennt das Sein und meint das Seiende als das Seiende.

ἐκστασης, δηλαδή, τὴν ὀντολογικὴ - ὑπαρκτικὴ καὶ ὄχι τὴ νοητικὴ - ὀν-
τικὴ ἐκδοχὴ τῆς οὐσίας ἢ φύσεως¹.

§ 9. Ἡ ὀντολογικὴ, σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὴν ὀντική, ἐρμηνεία τῆς
οὐσίας ἢ φύσεως.

Ἡ ὀντικὴ ἐκδοχὴ τῆς οὐσίας ἀπὸ τῆ δυτικῆ μεταφυσικῆ παράδοση, ἡ
νοητικὴ σύλληψη τοῦ εἶναι ὡς ὑπαρκτικοῦ «καθόλου», ὡς νοητοῦ προσ-
διορισμοῦ τῆς ἐνότητος τοῦ ὄντος («Sedes ipsius esse in uno est, in
uno semper sedet esse» — Meister Eckhart), εἰσάγει στὸ γεγονὸς τῆς
ὑπαρξῆς τὴ σχέση ἀφηρημένου καὶ συγκεκριμένου ὡς σχέση οὐσίας καὶ
προσώπου², δηλαδή ὁδηγεῖ ἀναπόφευκτα στὴν ἀντίληψη καὶ τοῦ προσώ-
που ὡς ὀντικῆς μονάδας, τμήματος ἢ μερίσματος τῆς καθολικῆς φύσεως,
τελικὰ στὴν ἀντίληψη τοῦ προσώπου ὡς ἀτόμου (ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης
ἐρμηνεύει τὴν substantia ὡς natura rei, per se esse)³.

1. Τὴν ὑπαρκτικὴ-ὀντολογικὴ ἐρμηνεία τοῦ ὄρου φύση συναντᾶμε, κατὰ κα-
νὼνα, στὰ ἀσκητικὰ κείμενα τῆς Ὁρθόδοξης Ἀνατολῆς. Ἡ Ὁρθόδοξη Ἀσκητικὴ
βασιζέται στὴν προϋπόθεση καὶ τὴ δυνατότητα δυναμικῆς αὐθυπέμβασης τῆς φύ-
σης στὰ ὅρια τῆς προσωπικῆς ὑπαρξῆς. Πρβλ. τίς ἐκφράσεις: «νικῆσαι τὴν φύσιν»,
«φύσεως ἦντα», «τὴν ἐμὴν ταύτην καὶ οὐκ ἐμὴν, ἐχθρὰν φίλην σάρκα» (Ἰωάννης
τῆς Κλίμακος), «ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ ὄρου τῆς φύσεως», «ἀγιασθῆναι τὴν φύσιν», «ὅταν
φθάσῃ τὴν ἀγάπην, ὑπεραίρεται ὑπὲρ τὴν φύσιν», «ἀνακαινῖσαι τὴν φύσιν» (Ἰσαὰκ
ὁ Σύρος), «τὴν φύσιν ἀλλάξαι καὶ μεταβαλεῖν», «ἀλλαγῆναι καὶ μεταβληθῆναι εἰς
ἐτέραν κατὰστασιν καὶ φύσιν» (Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος).

2. Bl. M.-D. Chenu, *La Théologie au XIIème Siècle*, σελ. 302: Les con-
cepts de nature et de personne impliquent le rapport de l'abstrait (quo est)
et du concret (quod est) dans les êtres existants... Jeu philosophique de l'ab-
strait et du concret.

3. Bl. *Summa theologica*, I, 29, 2 καὶ *De Potentia* IX, 1 καὶ 2. — Bl.
σχετικὰ καὶ Joh. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, I, σελ. 490-491 καὶ
M.-D. Chenu, *La Théologie au XIIème Siècle*, σελ. 303: Le mot *res* sortira
de son neutralisme (chose) pour désigner, grâce à l'allitération de la formule
technique *res naturae - natura rei*, la densité réelle d'une chose concrète exi-
stante, en équivalence d'*hypostasis*.

Αὐτὴ ἡ ἀπώλεια τοῦ ὑπαρκτικοῦ περιεχομένου τῆς ἔννοιας τῆς ὑποστάσεως,
ἡ ἐκδοχὴ τῆς ὡς ὀντικῆς ἀτομικότητος, ὀδήγησε ραγδαῖα τὴ Δύση, ἀπὸ τὸν 12ο
κιόλας αἰῶνα, στὴν ἀντικειμενοποίηση ὅλων τῶν ὑπαρκτικῶν κατηγοριῶν στὸν χῶρο
τῆς Θεολογίας. Σημειώνει χαρακτηριστικὰ ὁ M.-D. Chenu (στὸ ἴδιο βιβλίο, σελ.

Ἀντίστροφα, στήν ἐκδοχή τοῦ προσώπου ὡς ὑπαρκτικοῦ γεγονότος ἐκ-στατικῆς ἐτερότητας ἀντιστοιχεῖ ἡ ὄντολογικὴ - ὑπαρκτικὴ ἐρμηνεία τῆς φύσεως ἢ οὐσίας. Τὸ πρόσωπο εἶναι ἡ μοναδικὴ δυνατότητα τοῦ «εἶναι-έναντι» —ἀπέναντι στὰ ὄντα, ἀλλὰ καὶ στήν ἴδια του τὴ φύση— ὅχι μόνο ὡς καταρχὴν συνειδησιακὴ ἱκανότητα ἀντικειμενικοῦ προσδιορισμοῦ τῆς διαστατικῆς παρ-ουσίας τῶν ὄντων καὶ νοητικῆς συλλήψεως τοῦ «καθόλου» τῆς φύσεώς του, ἀλλὰ ὡς καθολικὴ ὑπαρκτικὴ σχέση μετὰ ἀντι-κείμενα ὄντα καὶ τὴν ὑπο-κείμενη φύση, ἡ ὁποία σχέση συγκεφαλαιώνει τὸ εἶναι ὡς γεγονός, δηλαδὴ ὡς τρόπο τῆς ὑπάρξεως. Στὰ ὅρια τῆς ὄντολογίας ποὺ ὀρίζει ἡ προτεραιότητα τοῦ προσώπου, «γνωρίζουμε» τὸ εἶναι ὡς τὸν τρόπο μετὰ τὸν ὁποῖο εἶναι ὅ,τι εἶναι: Ἡ ἀνθρώπινη φύση ὡς προσωπικὴ ἐκ-στασις, ἡ οὐσία τῶν ὄντων ὡς παρ-ουσία ἀναφορικὴ στὸ πρόσωπο.

314 — μεταφράζω): «Ἄν καί, ἀπὸ τὸν Ἀνσελμο καὶ τὸν Ἀβελάρδο ὡς τοὺς μεγάλους Δασκάλους τοῦ 13ου αἰῶνα, ἡ διεισδυτικότητα τῆς μεταφυσικῆς συνεχίζεται [σ.τ.μ.: πιστεύω πὺς ἐννοεῖ τὴ διείσδυση τῆς μεταφυσικῆς στὸ ὑπερβατικόν, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸν περιορισμό της στὰ ὅρια τῶν ὀρθολογιστικῶν ἀναλύσεων], εἶναι ὥστόσο ἐνδιαφέρον νὰ διακρίνουμε σὲ αὐτὴ τὴ διεισδυτικότητα δυὸ ζῶνες ἀρκετὰ διαφορετικές, παρὰ τὴ συνάφειά τους. Ἡ μιὰ ζώνη, τῆς ὁποίας ἀρχηγέτης ἐμφανίζεται ὁ Ἀβελάρδος, εἶναι ἡ ἐνεργοποίηση, μέσα στὰ ὅρια τῆς θεολογικῆς σύνθεσης, τῶν διαλεκτικῶν μεθόδων, ποὺ εἶναι καθαυτὲς κοσμικὰ (profanes) ὅργανα (γνώσης) καὶ ποὺ χρησιμοποιοῦνται, ὥστόσο, γιὰ τοὺς ἀναγνωρίζεται ἡ ἀξία ποὺ ἔχουν στὸν ἴδιο τὸν χώρο τοῦ ἱεροῦ... Βαθμιαῖα σχηματίζεται μιὰ ἄλλη ζώνη, ὅπου δὲν εἶναι πιά μόνο οἱ συλλογιστικοὶ τρόποι ποὺ εἰσάγονται στὴ μελέτη τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ κανοῦργια ἀντικείμενα, ποὺ βεβαιώθηκαν πρόσφατα στὰ πλαίσια τῆς ἀνακάλυψης τοῦ κόσμου καὶ τῆς φύσης τῶν πραγμάτων. Δὲν πρόκειται πιά μόνο γιὰ τὴν ἀναφορά στὸ Θεό, διὰ τῆς συμβολικῆς ἢ διαλεκτικῆς ὁδοῦ, τῶν κτιστῶν πραγματικοτήτων, ποὺ μετὰ τὴν ἀναφορά τους στὸ ἔσχατο τέλος χάνουν τὸ καθαυτὸ περιεχόμενό τους καὶ τὴ γήινη σημασίαν τους· εἶναι μιὰ αὐτόνομη γνώση τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου, μετὰ ἀπόλυτο κύρος στὰ πλαίσια τῆς κοσμικῆς γνώσης, πραγματικὰ ἀποτελεσματικὴ στὴ θεωρία καὶ στὴν πράξη, ποὺ μεταποιεῖται τώρα σὲ θεολογικὴ ἐπιστήμη. Ἔτσι, χρησιμοποιοῦσαν ἀπὸ καιρὸ τὴ διάκριση μορφῆς-ὕλης γιὰ νὰ ἀναλύσουν τὴ δομὴ τῶν μυστηριακῶν συμβόλων· τώρα... ἀνακαλύπτουν τὴ μεταφυσικὴ ἀλήθεια τοῦ ὁλομορφισμοῦ, ἐκλαμβάνουν τὸν ἄνθρωπο ὡς μορφὴ δεμένη μετὰ μὴν ὕλη, οἰκοδομοῦν μιὰν ἀντίστοιχὴ θέα τοῦ σύμπαντος, ὀρίζουν τὴν ὕλη ὡς οὐσία τῶν πραγμάτων... Ὁ θεολόγος οἰκιοποιεῖται, στὰ πλαίσια τῆς ὀργανικῆς κατασκευῆς τῆς σοφίας του, τὰ ἀντικείμενα ποὺ τοῦ προμηθεύουν οἱ ὀρθολογιστικοὶ κλάδοι τῆς ἐπιστήμης, οἱ ἐπιστῆμες τοῦ σύμπαντος καὶ τῶν νόμων του, οἱ ἐπιστῆμες τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῶν ἱκανότητων του».

Φύση εἶναι ἡ πρώτη ὀνομασία τοῦ εἶναι¹, ὁ λόγος τοῦ εἶναι². ‘Ο λόγος σημαίνει τὴ φανέρωση, τὴ δυνατότητα γνώσεως. Τὸ εἶναι φανερώνεται, δηλαδὴ γνωρίζεται, ὡς οὐσία ἢ φύση: Φύση δὲν εἶναι ἡ καθολικὴ νοητικὴ σύλληψη τοῦ ὄντος ἢ ὁ ἐννοιολογικὸς προσδιορισμὸς τοῦ εἶναι ὡς ὑπαρκτικοῦ «καθόλου», ἀλλὰ ἡ ὑπαρκτικὴ πραγματικότης —δηλαδὴ, ὁ τρόπος ὑπάρξεως— ποὺ γνωστοποιεῖ τὸ εἶναι, ἡ πραγματικὴ δυνατότητα τοῦ λόγου τοῦ εἶναι. Λέμε: «δυνατότητα», ὅχι γιὰ νὰ ὑποθέσουμε νοητικὰ τὴν ἀντιδιαστολὴ τῆς φανέρωσης ἀπὸ κάποια ἐνδεχόμενη «ἀποκρυψή», ἀλλὰ γιατί ἡ φύση ὡς ὑπαρκτικὴ πραγματικότητα ἀντιπροσωπεύει μόνον γνωστικὴ δυνατότητα, ἕνα ἐνδεχόμενο γνώσεως: ‘Η φανέρωση τοῦ εἶναι προϋποθέτει ἕναν «ὀρίζοντα» φανερώσεως, ὁ λόγος τοῦ εἶναι προϋποθέτει τὴ δυνατότητα ἀποδοχῆς του, δηλαδὴ διά-λογο, ἔκ-σταση, προσωπικὴ πρόσβαση στὸ εἶναι.

‘Επομένως, τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ εἶναι συγκεφαλαιώνεται στὸν προσδιορισμὸ μιᾶς ὄντολογικῆς - ὑπαρκτικῆς πραγματικότητος, ποὺ ἀντιπροσωπεύει τὸν λόγο τοῦ εἶναι ὡς γνωστικὴ δυνατότητα. Καὶ τέτοια πραγματικότητα εἶναι ἡ οὐσία ἢ φύση ἀποκλειστικὰ καὶ μόνον ὡς γεγονὸς ὑπαρξῆς, δηλαδὴ ὡς προσωπικὴ ἔκ-σταση ἢ ὡς παρ-ουσία τῶν ὄντων ἀναφορικῇ στὸ πρόσωπο. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ οὐσία ἢ φύση μόνον ὡς περιεχόμενο τοῦ προσώπου εἶναι ἡ μοναδικὴ δυνατότητα καθολικῆς φανερώσεως τοῦ εἶναι. Μόνον ὡς δυναμικὸ - ὑπαρκτικὸ γεγονὸς ἡ φύση εἶναι ὁ λόγος τοῦ εἶναι, μόνον ὡς προσωπικὴ ἔκ-σταση ἢ ὡς παρ-ουσία (τῶν ὄντων) ἀναφορικῇ στὸ πρόσωπο. Κάθε πρόσωπο εἶναι ἡ δυνατότητα καθολικῆς φανερώσεως τοῦ λόγου τοῦ εἶναι.

1. Οἱ «περὶ φύσεως» συγγραφῆς τῶν προσωκρατικῶν φιλοσόφων ἔχουν ὡς περιεχόμενο ὅ,τι σήμερὰ ὀνομάζουμε «ὄντολογία». — Βλ. καὶ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Διαλεκτικά* ΛΑ', ἐκδοσὴ Β. Kotter, σελ. 94, 27: τὸ δὲ εἶναι καὶ πεφυκέναι ταῦτόν ἐστι.

2. Βλ. ‘Ηρακλείτου, *Frg. 1*, (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, H. Diels - W. Kranz, τόμος I, σελ. 150), ὅπου οἱ ἐκφράσεις κατὰ λόγον καὶ κατὰ φύσιν ταυτίζονται. — Βλ. καὶ Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, σελ. 100: Λόγος ist die ständige Sammlung, die in sich stehende Gesammeltheit des Seienden, d.h. das Sein. Deshalb bedeutet in *Frg. 1* κατὰ τὸν λόγον dasselbe wie κατὰ φύσιν. Φύσις und λόγος sind dasselbe.

§ 10. Ἡ προτεραιότητα τοῦ προσώπου ὡς πρὸς τὴ φύση ἢ οὐσία. Τὸ πρόβλημα τῆς οὐσίας στὴν ὀντολογία τοῦ Heidegger.

Ἔως ἐδῶ ἔχουμε ἐπιχειρήσει δυὸ καταρχὴν προσεγγίσεις ἢ προσδιορισμοὺς τῆς οὐσίας ἢ φύσεως καὶ τῆς σχέσης πού ὑπάρχει ἀνάμεσα στὴ φύση καὶ στὸ πρόσωπο. Σύμφωνα μὲ τὴν πρώτη προσέγγιση, ἡ φύση εἶναι ὑπαρκτικὴ πραγματικότητα πού ὀρίζεται ὡς γεγονός (μὲ «πάθη» καὶ «συμβεβηκότα») μέσα στὰ ὅρια τῆς προσωπικῆς ὑπαρξῆς καὶ «ἐναντι» τῆς ὁποίας πραγματώνεται ἡ ἑτερότητα τοῦ προσώπου. Καὶ μὲ τὴ δεύτερη προσέγγιση προσδιορίσαμε τὴ φύση ὡς λόγος τοῦ εἶναι, ὡς ὑπαρκτικὴ καὶ πάλι πραγματικότητα, πού ἀντιπροσωπεύει τὴ μοναδικὴ δυνατότητα φανερώσεως ἢ γνωστοποιήσεως τοῦ εἶναι — ὡς πραγματικότητα προσωπικῆς ἐκστάσεως ἢ ἀναφορικῆς στὸ πρόσωπο παρουσίας τῶν ὄντων.

Αὐτὴ ἡ προσπάθεια κάποιου καταρχὴν προσδιορισμοῦ τῆς σχέσης ἀνάμεσα στὴ φύση ἢ οὐσία καὶ στὸ πρόσωπο, ἂν καὶ προϋποθέτει τὸ πρόσωπο ὡς ἀποκλειστικὴ δυνατότητα πρόσβασης στὴν οὐσία ἢ φύση, ὡς τὸν τρόπο ὑπάρξεώς της, δὲν συμπίπτει μὲ τὸν καθορισμὸ μιᾶς μεθοδολογικῆς προτεραιότητος τοῦ προσώπου σὲ σχέση μὲ τὴ φύση. Τὸ πρόσωπο δὲν «προηγεῖται τῆς φύσεως» ὡς ὑποκειμενικὴ προσδιοριστικὴ ἀρχὴ τῆς ἀντικειμενικῆς καθολικότητος, ὅπως τὴ θέλησε ἡ δυτικὴ μεταφυσικὴ ἀπὸ τὸν Descartes καὶ μετὰ. Ἐπίσης τὸ πρόσωπο δὲν «προηγεῖται τῆς φύσεως» μὲ τὸν τρόπο πού ὀρίζει ὁ Sartre ὅτι «προηγεῖται ἢ ὑπαρξῆς τῆς οὐσίας»¹. Δὲν εἶναι τὸ πρόσωπο μόνο μιὰ αὐτοσυνειδησία, πού αὐτοπροσδιορίζεται προτοῦ προλάβει νὰ προσδιοριστεῖ ἀπὸ ὅποια-δήποτε καθολικὴ ἔννοια, δηλαδὴ ἀπὸ ὅποιαδήποτε καθολικὴ φύση ἢ οὐσία². Τόσο ἡ προτεραιότητα τοῦ ὑποκειμένου (ὡς φορέα τῆς συλλογιστικῆς ἱκανότητος ἢ τῆς ἡθικῆς καὶ ἱστορικῆς ἐμπειρίας) ὅσο καὶ ἡ προτεραιότητα τῆς ὑπαρξιακῆς αὐτοσυνειδησίας (ὡς «ἀπόστασις» τοῦ ἑαυτοῦ ἀπὸ τὸ εἶναι ἢ τὴν οὐσία του, ἀπόστασις πού τὴ δημιουργεῖ ἡ συνεί-

1. L'existence précède l'essence. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris (Ed. Nagel) 1962, σελ. 17 κ.έ.

2. Sartre, *στο ἴδιο βιβλίο*, σελ. 21: Il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept et cet être c'est l'homme. — Πληρέστερη ἀνάλυση στὸ βιβλίο μου: *Σχεδιάγραμμα Εἰσαγωγῆς στὴ Φιλοσοφία*, § 29.

δηση («εκκρίνοντας») τὸν μηδενισμό τοῦ εἶναι τῆς, προβάλλοντας τὸν ἑαυτό τῆς σὲ αὐτὸ ποῦ μέλλει νὰ εἶναι ὡς ἀδιάκοπη καὶ ἀπροσδιόριστη ἀναίρεση τοῦ εἶναι-καθεαυτοῦ), προϋποθέτει τὴν ἀποδοχὴ τῆς νοητικῆς - ὄντικῆς ἀντίληψης τῆς οὐσίας ἢ τοῦ Εἶναι, τὸν νοητικὸ - ἀντικειμενικὸ καθορισμὸ τοῦ «καθόλου», ἔστω κι ἂν αὐτὸς ὁ καθορισμὸς ἔπεται καὶ δὲν προηγεῖται τῆς υπάρξεως. “Οταν ἡ σχέση τῆς οὐσίας μὲ τὴν ὑπαρξὴ τίθεται ὡς πρόβλημα καθοριστικῆς προτεραιότητος, τότε παρακάμπτεται τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ Εἶναι ὡς ὑπαρκτικὸ ἐρώτημα, δηλαδὴ ὡς ὑπέρβαση τῶν ὀρισμῶν καὶ ἀναφορὰ στὸ γεγονὸς τοῦ Εἶναι, στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὅ,τι εἶναι. ‘Ο Heidegger ἔδειξε ὅτι ἡ ἀντιστροφή τῆς μεταφυσικῆς πρότασης «ἡ οὐσία προηγεῖται τῆς υπάρξεως» δὲν ἀποδεσμεύει ἀπὸ τὰ πλαίσια τῆς μεταφυσικῆς· ἡ ἀντιστροφή μιᾶς μεταφυσικῆς ἀρχῆς παραμένει μιὰ μεταφυσικὴ ἀρχή¹. ‘Η ἀλήθεια τοῦ ἀνθρώπου (ἔστω καὶ ἂν ἔπεται, ὡς ὀρισμὸς, καὶ δὲν προηγεῖται τῆς υπάρξεως) ἐξαντλεῖται, ὅπως καὶ ἡ ἀλήθεια κάθε ὄντος, στὴ σύμπτωσή του μὲ τὴν ἀντίστοιχη ἔννοια ποῦ περιέχεται στὴ διάνοια. ‘Ο ἐγκλωβισμὸς στὴ μεσαιωνικὴ ἀντικειμενοποίηση τοῦ ἀνθρώπου ὡς «ζώου λόγον ἔχοντος» (animal rationale) δὲν υπερβαίνεται².

‘Ωστόσο, προσδιορίζοντας τὴ φύση ὡς περιεχόμενο τοῦ προσώπου, τὸ πρόσωπο ὡς τὴν ὑπαρξὴ τῆς φύσεως, βρισκόμαστε πέρα καὶ ἀπὸ τὴν ὑπέρβαση, ποῦ κατόρθωσε ὁ Heidegger, τῆς καθοριστικῆς προτεραιότητος τῆς οὐσίας ὡς πρὸς τὴν ὑπαρξὴ, ἢ τῆς ὑπαρξιακῆς αὐτοσυνειδησίας ὡς πρὸς τὴν οὐσία. Σύμφωνα μὲ τὴν ἀντίληψιν τοῦ Heidegger, ἡ διάκριση οὐσίας καὶ υπάρξεως — διάκριση ποῦ κυριαρχεῖ στὴν πνευματικὴ ἱστορία τῆς Δύσης³ — αἱρεται μὲ τὴν κατανόησιν τῆς ἀνθρώπινης παρ-ουσίας (Da-sein) ὡς ἐκ-στατικοῦ γεγονότος⁴. “Εκστασις ἐδῶ,

1. Βλ. *Über den Humanismus*, σελ. 17.

2. Βλ. *Über den Humanismus*, σελ. 12 καὶ 17, *Einführung in die Metaphysik*, σελ. 108.

3. Die in ihrer Wesensherkunft verborgene Unterscheidung von essentia (Wesenheit) und existentia (Wirklichkeit) durchherrscht das Geschick der abendländischen und der gesamten europäisch bestimmten Geschichte. *Über den Humanismus*, σελ. 18.

4. Das «Wesen» weder aus dem esse essentiae, noch aus dem esse existentiae, sondern aus dem Ek-statischen des Daseins bestimmt. *Über den Humanismus*, σελ. 16.

(Ek-sistenz, κατὰ τὴ γραφὴ τοῦ Heidegger), σημαίνει τὴν ἀνάδυση στὴν ἀλήθεια τοῦ εἶναι¹, καὶ ἡ ἀ-λήθεια τοῦ εἶναι, δηλαδή ἡ δυνατότητα νὰ φαίνονται τὰ ὄντα σὲ αὐτὸ ποὺ εἶναι, εἶναι ὁ χρόνος². Ἡ χρονικότητα σημαίνει κατανόηση τοῦ εἶναι ὡς γεγονότος ἀναδύσεως στὴν παρ-ουσία· διχῶς χρόνο τίποτε δὲν φαίνεται ὡς αὐτὸ ποὺ εἶναι. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ μόνο ὄν ποὺ κατανοεῖ τὸ εἶναι ὡς χρονικότητα, ὡς ἀνάδυση στὴν παρ-ουσία, κι αὐτὸ σημαίνει ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ μοναδικὸ ὄν ποὺ ἐξ-ίσταται, ποὺ μπορεῖ νὰ «ίσταται ἐξω» ἀπὸ τὸ εἶναι του, δηλαδή νὰ κατανοεῖ τὸ εἶναι του ὡς παρ-ουσία, ὡς χρονικὴ ἐνθαδικότητα³.

Ἐπομένως, ἡ Ek-sistenz διαφέρει οὐσιαστικὰ ἀπὸ τὴν Existenz (existentia), τὸν καθιερωμένο στὴ Δύση ὅρο γιὰ τὴ διάκριση τῆς πραγματικότητας ἀπὸ τὴν essentia, δηλαδή τὴ δυνατότητα⁴. Ἀκόμα καὶ γιὰ τὸν Sartre, ἡ existence σημαίνει τὴν πραγματικότητα τοῦ ὄντος σὲ διάκριση πρὸς τὴν ἀπλὴ δυνατότητα τῆς ιδέας⁵. Ἐνῶ ἡ Ek-sistenz προσδιορίζει μιὰν ἐνέργεια, τὸ γεγονὸς τῆς ἀνάδυσης στὴν ἀλήθεια τοῦ εἶναι, ἡ ὁποία ἀ-λήθεια κατανοεῖται μόνο ὡς χρονικότητα.

Ἡ φράση τοῦ Heidegger πὼς ἡ «οὐσία» τοῦ ἀνθρώπου ὀρίζεται ἀπὸ τὸν ἐκστατικὸ χαρακτήρα τῆς ὑπαρξέας του⁶, συνοψίζει, ὅπωςδήποτε, τὴ διαφοροποίηση τῆς χαϊντεγκεριανῆς ὄντολογίας ἀπὸ τὴν ὄντολογία τῶν ὄντικῶν - νοητικῶν κατηγοριῶν τῆς δυτικῆς φιλοσοφικῆς πα-

1. Ek-sistenz bedeutet inhaltlich Hinausstehen in die Wahrheit des Seins. *Über den Humanismus*, σελ. 16.

2. ...insofern die «Zeit» als der Vorname für die Wahrheit des Seins genannt wird... *Was ist Metaphysik?*, σελ. 17.

3. Als der Ek-sistierende steht der Mensch das Da-sein aus, indem er das Da als die Lichtung des Seins in «die Sorge» nimmt. *Über den Humanismus*, σελ. 16.

4. Ek-sistenz ist nicht identisch mit dem überlieferten Begriff der existentia, was Wirklichkeit bedeutet im Unterschied zu essentia als der Möglichkeit. *Über den Humanismus*, σελ. 15.

5. Existence, meint dagegen actualitas, Wirklichkeit im Unterschied zur blossen Möglichkeit als Idee. *Über den Humanismus*, σελ. 16.

6. Das «Wesen» des Menschen beruht in seiner Ek-sistenz... «der Mensch eksistiert» antwortet auf die Frage nach dem «Wesen» des Menschen. *Über den Humanismus*, σελ. 15 καὶ 16. — Βλ. καὶ *Sein und Zeit*, σελ. 42: Das «Wesen» des Daseins liegt in seiner Existenz.

ράδωσης. Ἀλλά, παρὰ τὴν ἄρνηση τῆς a priori νοητικῆς ἀντικειμενοποίησης (Verdinglichung), ἡ ἐρμηνεία τῆς «οὐσίας» ἀπὸ τὸν Heidegger βρίσκεται πολὺ μακριὰ ἀπὸ τὶς ὄντολογικὲς ἀντιλήψεις τῆς ἐλληνικῆς Ἀνατολῆς. Ὑπάρχει μιὰ κοινὴ προϋπόθεση ποὺ εἶναι, ἀκριβῶς, ἡ ἄρνηση νὰ ἐξαντληθεῖ ἡ ἀλήθεια τοῦ ὄντος στὴ σύμπτωση τῆς ἔννοιας μὲ τὸ νοούμενο (adaequatio rei et intellectus) — κατὰ τοῦτο ὁ Heidegger μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει μιὰ πολὺ καλὴ προετοιμασία γιὰ τὴν εἰσαγωγὴ ἐνὸς δυτικῷ στοχαστῇ στὸν χῶρο τῶν ἀντιλήψεων τῆς ἐλληνικῆς Ἀνατολῆς γιὰ τὴν οὐσία ἢ φύση. Ἡ εἰδωλοκραστικὴ στάση του (ἡ ἄρνηση τῶν «νοητῶν εἰδώλων»¹) ἀπογυμνώνει τὸν δυτικὸ ὑποκειμενισμό ἀπὸ τὴν ψευδαίσθηση τῆς βεβαιότητος ποὺ προσφέρει ἡ κοινὴ κατανόηση τῶν ἀντικειμενικῶν συλλογισμῶν. Ἀπογυμνωμένη ἡ ὄντολογία ἀπὸ τὰ μεταφυσικὰ ἐρείσματα τῆς λογικῆς ἀναγκαιότητος, ἐρείσματα βασισμένα στὴ συλλογιστικὴ ικανότητα τοῦ ὑποκειμένου ἢ στὶς a priori ἠθικὲς κρίσεις του, ἀποκαλύπτει τὸ ἀπειλητικὸ (das bedrohende) κενὸ τῆς ἀπ-ουσίας ὡς ὄντολογικὴ προϋπόθεση τῆς φαινομενικότητος τῶν φαινομένων, τὸ Μηδὲν ὡς τὴν ὑποκρυπτόμενη οὐσία κάθε ὄντος².

‘Ο ἐκ-στατικὸς χαρακτῆρας τῆς ἀνθρώπινης παρ-ουσίας περιορίζεται ἀπὸ τὸν Heidegger στὴν κατανόηση (Verständnis) τοῦ εἶναι ὡς χρονικότητος, δηλαδὴ ὡς παρ-ουσίας ἢ ἀπ-ουσίας, ἐνδεχόμενης φανέρωσης ἢ μηδενισμοῦ τοῦ ὄντος. Ἡ ἐκ-στατικὴ αὐτὴ «κατανόηση» εἶναι ὑπαρκτικὸ γεγονός, ὀρίζεται ἀπὸ τὴν ὑπαρκτικὴ συνείδηση τῆς ἐγκοσμιότητος (In-der-Welt-sein) καὶπραγματῶνεται ὡς ἀγωνία (Angst) ἀπέναντι στὸ εἶναι ὡς μηδὲν ἢ φανέρωση³. ‘Ο κόσμος, τὰ ὄντα, ἡ ἀν-

1. Νοητὴν εἰδωλοκρατεῖαν εἰδωλοποιοῦντες ἐν ἑαυτοῖς... Μεγάλου Βασιλείου, *Εἰς τὸν Προφ. Ἡσαΐαν* 96, Migne P.G. 30, 276 C.

2. Das Nichts gehört, auch wenn wir es nur im Sinne des völligen Nicht von Anwesendem meinen, ab-wesend zum Anwesen als eine von dessen Möglichkeiten. Wenn somit im Nihilismus das Nichts waltet und das Wesen des Nichts zum Sein gehört, das Sein jedoch das Geschick des Überstiegs ist, dann zeigt sich als Wesensort des Nihilismus das Wesen der Metaphysik. M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, Frankfurt (Klostermann - Verl) 1956, σελ. 33. — Βλ. καὶ σελ. 38 — Βλ. καὶ: *Einführung in die Metaphysik*, σελ. 62 καὶ 64.

3. Wenn sich demnach als das Wovor der Angst das Nichts, das heisst die Welt als solche herausstellt, dann besagt das: wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst. *Sein und*

θρώπινη παρουσία «αἰωροῦνται» (schweben) —εἶναι φαινόμενα μετέωρα— μέσα στήν ὄντολογική πραγματικότητα τοῦ Μηδενός. Τελικά, ὁ ἐκ-στατικός χαρακτήρας τῆς ἀνθρώπινης (οὐσίας) ἀποδείχεται, στὰ πλαίσια τῆς ὄντολογίας τοῦ Heidegger, δυνατότητα «ἀνάδυσης» στήν ἐπίγνωση τοῦ Μηδενός, δηλαδή ἀγωνία ὑπαρκτικῆς ἀναμέτρησης μέ τὸ Μηδέν¹. Ἡ οὐσία δὲν εἶναι πιά οὔτε ὁ a priori νοητικός - συνειδησιακὸς καθορισμὸς τοῦ ὄντος, ἀλλὰ οὔτε καὶ τὸ γίγνεσθαι τοῦ ὄντος, ὁ λόγος τῆς δυναμικῆς τοῦ εἶναι. Ἡ οὐσία εἶναι ὁ χῶρος τόσο τοῦ εἶναι ὅσο καὶ τοῦ Μηδενός², ἡ πραγματικότητα τῆς συνύπαρξής τους³, ἡ φανέρωση τοῦ «ἀβυσσαλέου θεμέλιου» ἢ τῆς «ἀβάσιμης βάσης» (abgründiger Grund) τῶν ὄντων καὶ τῆς ὑπαρξης.

Ἡ ὑπέρβαση τῆς συλλογιστικῆς ἀποκλειστικότητος στὰ πλαίσια τῆς ὄντολογίας τοῦ Heidegger, ἡ ἄρνηση τῆς νοητικῆς βεβαιότητας ποὺ προσφέρουν οἱ ἀντικειμενικὰ υποχρεωτικοὶ συλλογισμοί, ὀρίζει, ὅπωςδήποτε, μιὰ ριζικὴ ἀλλαγὴ ἢ τομὴ στήν ἱστορικὴ ἐξέλιξη τῶν ὄντολογικῶν ἀντιλήψεων στὴ Δύση. Ὡστόσο, ἡ ὄντολογία τοῦ Heidegger δὲν παύει νὰ εἶναι μιὰ τυπικὴ συνέπεια ἢ κατάληξη τῆς ἱστορικῆς αὐτῆς ἐξέλιξης. Τόσο ἡ νοητικὴ βεβαίωση τοῦ εἶναι ὅσο καὶ ἡ ὑπαρκτικὴ ἀγωνία τῆς ἐμπειρίας τοῦ Μηδενός ἀντιπροσωπεύουν μιὰ κοινὴ στάση ἀπέναντι στὸ

Zeit, σελ. 187. — Βλ. καὶ *Was ist Metaphysik?*, σελ. 33: Mit der Grundstimmung der Angst haben wir das Geschehen des Daseins erreicht, in dem das Nichts offenbar ist und aus dem heraus es befragt werden muss.

1. Da-sein heisst: Hineingehaltenheit in das Nichts... In der hellen Nacht des Nichts der Angst ersteht erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: das es Seiendes ist — und nicht Nichts. Dieses von uns in der Rede dazugesagte «und nicht Nichts» ist aber keine nachgetragene Erklärung, sondern die vorgängige Ermöglichung der Offenbarkeit von Seiendem überhaupt, das Wesen des ursprünglich nichtenden Nichts liegt in dem: es bringt das Da-sein allererst vor das Seiende als ein solches. *Was ist Metaphysik?*, σελ. 35 καὶ 34.

2. Das Nichts gibt nicht erst den Gegenbegriff zum Seienden her, sondern gehört ursprünglich zum Wesen selbst. Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts. *Was ist Metaphysik?*, σελ. 35. — Καὶ στὴ σελ. 39: Das Nichts bleibt nicht das unbestimmte Gegenüber für das Seiende, sondern es enthüllt sich als zugehörig zum Sein des Seienden.

3. ...beide gehören in Eins zusammen. *Einführung in die Metaphysik*, σελ. 62.

ὄντολογικὸ πρόβλημα, στάση ποὺ ὀρίζεται ἀπὸ τὸν ὑποκειμενισμὸ μιᾶς γνωστικῆς αὐτοβεβαιότητος, τὴν ἀπουσία κατανόησης ἢ ἐμπειρίας τοῦ γεγονότος τῆς σχέσης, δηλαδὴ τῆς ὄντολογικῆς προτεραιότητος τοῦ προσώπου¹. Παρ’ ὅλα ὅμως αὐτά, πολλὰ ἀπὸ τὶς ὄντολογικὰς διατυπώσεις τοῦ Heidegger εἶναι ἰδιαίτερα πολύτιμες σ’ ἡ μ ε ρ α, προκειμένου νὰ ξαναβροῦμε τὴ σωστὴ κατανόηση τῶν ὄντολογικῶν κατηγοριῶν τῆς χριστιανικῆς Ἀνατολῆς, προκειμένου δηλαδὴ νὰ ἀποσπασθοῦμε ἀπὸ τὸ αὐτονόητο πιά στὶς μέρες μας (μέσα στὰ ἔρια τοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ) ὄντικὸ - νοητικὸ περιεχόμενο ποὺ ἔδωσε ὁ δυτικὸς μεσαίωνας στὶς κοινὲς ἀφετηριακὰς κατηγορίες τῆς χριστιανικῆς ὄντολογίας.

§ 11. Ἡ ἀλήθεια ὡς σχέση.

Σχετικὰ, λοιπόν, μὲ τὸ πρόβλημα τῆς οὐσίας ἢ τοῦ Εἶναι, καὶ γιὰ νὰ καταδειχθεῖ ἡ ὑπέρβαση τῶν ὄντικῶν - νοητικῶν προσδιορισμῶν, θὰ μπορούσαμε νὰ διατηρήσουμε ἐδῶ τὶς ἐκφράσεις τοῦ Heidegger γιὰ τὴ φανέρωση καὶ τὸ μηδὲν ὡς τοὺς μοναδικοὺς τρόπους μὲ τοὺς ὁποίους καταννοῦμε τὸ Εἶναι στὴ χρονικότητα. Μὲ τὶς ὄντολογικὰς ὅμως προϋποθέσεις τῆς χριστιανικῆς Ἀνατολῆς, θὰ πρέπει νὰ κατανοήσουμε τὴ φανέρωση ὡς προσωπικὴ σχέση καὶ τὸ μηδὲν ὡς ἀπουσία σχέσης, ὅποτε δὲν εἶναι πιά ἡ χρονικότητα ἀλλὰ ἡ σχέση ποὺ ὀρίζει τὴ μοναδικὴ δυνατότητα κατανόησης τοῦ Εἶναι ὡς παρ-ουσίας καὶ ἀπ-ουσίας — (σὲ ἐπόμενο κεφάλαιο θὰ δοῦμε πῶς καὶ ἡ χρονικότητα εἶναι συνάρτηση τῆς προσωπικῆς σχέσης, τὸ μέτρο τῆς σχέσης). Τὸ Εἶναι ἢ τὸ Μηδὲν, ἡ ἀ-λήθεια ἢ ἡ λήθη τῶν ὄντων, εἶναι ἡ ἀναφορὰ ἢ ἡ μὴ ἀναφορὰ στοῦ πρόσωπο, ἡ ἐμφάνιση ἢ ἡ ἀπόκρυψη τοῦ λόγου τοῦ Εἶναι ὡς περιεχομένου τοῦ προσώπου. Τὰ ὄντα εἶναι, ὑπάρχουν, ὅχι ὡς νοητικὴ συνειδησιακὴ ἢ a priori ἐμπειρικὴ (ἀντικειμενικὴ πάντοτε) διαπίστωση, οὔτε ὡς ἥρεμη

1. Ἡ σχέση στὴν πατερικὴ γραμματεία τῆς Ἀνατολῆς εἶναι πάντοτε δηλωτικὴ τῆς ὑπόστασης. Πρβλ. Μεγ. Ἀθανασίου, *Διάλογοι περὶ Τριᾶδος* I, 25, Migne P.G. 28, 1153 D: τὸ θεὸς τὴν φύσιν δηλοῖ τὸ δὲ πατὴρ τὴν σχέσιν τὴν πρὸς τὸν υἱόν. — Ἐπίσης, Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ, *Λόγος* 29, 16, Migne P.G. 36, 96 A: οὔτε οὐσίας ὄνομα ὁ πατήρ... οὔτε ἐνεργείας, σχέσεως δέ. — Ἐπίσης, Γρηγορίου Νύσσης, *Κατὰ Ἐὐνομίον* 2, Migne P.G. 45, 473 B: ἡ τοῦ πατρὸς κλήσις οὐκ οὐσίας ἐστὶ παραστατικὴ, ἀλλὰ τὴν πρὸς τὸν υἱὸν σχέσιν ἀποσημαίνει (ἐκδοσὴ Jaeger, τόμος II, σελ. 319, 1-3).

ταυτότητα μὲ τὸ εἶναι τους, μὲ τὴ διαρθρωμένη συνοχή τῶν ιδιοτήτων τους (δηλαδή ὡς ὄντα καθεαυτά), οὔτε καὶ ὡς μὴ-μηδὲν (nicht Nichts), δηλαδή ὡς «φανέρωση» στὴ χρονικότητα, ἀλλὰ μόνο ὡς γεγονὸς ἀναφορᾶς στὸ πρόσωπο, ὡς παρ-ουσία (πάρ-ειμι). Θὰ δοῦμε στὴ συνέχεια, ὅτι καὶ τὸ ἴδιο τὸ πρόσωπο ὑπάρχει μόνο ὡς παρ-ουσία, ἀλλὰ στὴν περίπτωση τῆς ἀναφορικῆς παρ-ουσίας τοῦ προσώπου ἡ ἀναφορὰ πραγματοποιεῖται (ὄντολογικὰ - «συστατικὰ» καὶ ὄχι ἀπλῶς «λειτουργικὰ») ὡς πρὸς μιὰν ἄλλη, ὅχι μόνο προσωπική, ἀλλὰ καὶ «κατ' οὐσίαν» ἑτερότητα.

Ἐπιμένοντας, ὥστόσο, ἐδῶ στὴν κατανόηση τῆς ἀναφορικῆς στὸ πρόσωπο παρ-ουσίας τῶν ὄντων, πρέπει νὰ τὴν ὀρίσουμε ὡς καταρχὴν γνωστικὴ δυνατότητα καὶ ὄχι ὡς ἀντικειμενικὴ ἀναγκαιότητα. Ἡ ἀναφορὰ τῶν ὄντων στὸ πρόσωπο εἶναι ἡ ἀνάδυσή τους ἀπὸ τὴ λήθη τῆς μὴ-σχέσης, ἡ ἀλήθεια τῶν ὄντων εἶναι ὁ λόγος τοῦ εἶναι στὰ ὅρια τοῦ δια-λόγου τῆς προσωπικῆς σχέσης. Τὰ ὄντα δὲν περιέχουν τὸ εἶναι, τὸ εἶναι δὲν εἶναι ὁ ἑαυτός τους, ἡ διαρθρωμένη συνοχή τῶν ιδιοτήτων τους· τὰ ὄντα μαρτυροῦν περὶ τοῦ εἶναι ἀναδυόμενα στὸν χῶρο τῆς προσωπικῆς σχέσης, ἀναφέρονται στὸ εἶναι ὡς περιεχόμενο τοῦ προσώπου. Δὲν μπορούμε, ἐπομένως, νὰ διαστέλλουμε τὴν ὑπαρξὴ τῶν ὄντων ἀπὸ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὅ,τι εἶναι, δηλαδή ἀπὸ τὴν προσωπικὴ ἀναφορὰ. Τὸ πρόσωπο σχετίζεται μὲ τὰ ὄντα ὡς πρὸς τὸν λόγο τῆς οὐσίας ὡς παρ-ουσίας, πρόσωπο καὶ ὄντα συνθέτουν τὴν ὄντολογικὴ, ἀποκαλυπτικὴ τοῦ εἶναι σχέση.

§ 12. Τὰ ὄντα ὡς «πράγματα».

Ἡ ἀ-λήθεια τῶν ὄντων, ὡς ἀνάδυση στὸν χῶρο τῆς προσωπικῆς σχέσης, ἀνταποκρίνεται στὸν ὀρισμὸ τῶν ὄντων ὡς *πραγμάτων*, ὡς πεπραγμένων, ὡς τοῦ ἀποτελέσματος μιᾶς προσωπικῆς πράξης, ὡς τοῦ λόγου μιᾶς προσωπικῆς ὑπαρξίης¹. Τὰ ὄντα ὡς «πράγματα» ἀποτελοῦν λόγῳ προσωπικῆς μοναδικότητος καὶ ἀνομοιότητος, δηλαδή τὸν λόγῳ τοῦ εἶναι ὡς περιεχομένου τοῦ προσώπου, τὴ φανέρωση τῆς οὐσίας ὡς προσωπικῆς ἑκστάσης — ἀποκαλύπτουν τὸν «τρόπον τῆς ὑπάρξεως» ὡς προ-

1. Ἡ ἀφορμὴ ἀπὸ τὸν Heidegger, *Sein und Zeit*, σελ. 68: Die Griechen, hatten einen angemessenen Terminus für die «Dinge»: πράγματα, d.i. das womit man es im besorgenden Umgang (πρᾶξις) zu tun hat.

σωπική ἐτερότητα. Κατὰ τοῦτο ὀρίζουν περισσότερο μιὰ δυνατότητα παρὰ μιὰ πραγματικότητα¹.

Κατανοοῦμε ἀμεσότερα αὐτὴ τὴ ρωγμὴ τῆς δυνατότητας στὴ φαινόμενη πραγματικότητα —τὸν χαρακτήρα τῶν ὄντων ὡς «πραγμάτων» (τὴν ἀνάδυση τῶν ὄντων στὴν προσωπικὴ σχέση)— ἰδιαίτερα ὅταν πρόκειται γιὰ ἀντικείμενα στὸν χῶρο τῆς Τέχνης: Ἕνας ζωγραφικὸς πίνακας λ.χ. τοῦ Van Gogh, εἶναι καταρχὴν ἓνα σύνολο ἀπὸ οὐδέτερα ὑλικά (μουσαμάς καὶ χρώματα), χωρὶς καθεαυτὰ, ὡς ἀντι-κείμενα ὑλικά, νὰ ἔχουν καταρχὴν ποιοτικὴ —ἀντικειμενικὴ διαφορά ἀπὸ ἄλλα ὅμοια ὑλικά (ἀπὸ πολλοὺς ἄλλους μουσαμάδες καὶ ἴδια χρώματα). Ἀλλὰ ἓνας πίνακας τοῦ Van Gogh εἶναι, ταυτόχρονα, κάτι οὐσιαστικὰ διαφορετικὸ ἀπὸ τὴ διαστατὴ —ποιοτικὴ ἀντικειμενικότητα τῶν ὑλικῶν ποὺ τὸν συνθέτουν, εἶναι ἓνα πρᾶγμα, μιὰ προσωπικὴ πράξη, μαρτυρεῖ περὶ τοῦ προσώπου Van Gogh, εἶναι Van Gogh. Ὅταν ἔχουμε «γνωρίσει» τὸν ἀνόμοιο, μοναδικὸ καὶ ἀνεπανάληπτο χαρακτήρα τοῦ ἄρρητου εἰκαστικοῦ λόγου τοῦ Van Gogh καὶ συναντήσουμε μιὰ καινούργια γιὰ μᾶς ἔκφραση αὐτοῦ τοῦ λόγου —βρεθοῦμε μπροστὰ σὲ ἓνα ἀκόμα πίνακα τοῦ Van Gogh— τότε λέμε: αὐτὸ εἶναι Van Gogh.

Τὰ ὄντα ὡς «πράγματα», δηλαδὴ ἀναδυόμενα στὴν προσωπικὴ σχέση, μαρτυροῦν περὶ τοῦ προσώπου, ποὺ θὰ πεῖ, ἀποκαλύπτουν τὸν ἀνόμοιο, μοναδικὸ καὶ ἀνεπανάληπτο χαρακτήρα καὶ τῶν δύο ὄρων τῆς σχέσης: Τόσο τῆς πράξης, τῆς ὁποίας εἶναι συνέπεια ὡς πράγματα —πεπραγμένα, ὅσο καὶ τῆς προ-σημαντικῆς ἐπίγνωσης, ποὺ ἀναγνωρίζει τὸν χαρακτήρα τοῦ ὄντος ὡς «πράγματος». Κατὰ τοῦτο, ὁ χαρακτήρας τῶν ὄντων ὡς «πραγμάτων» βεβαιώνει τὴν προσωπικὴ ἐτερότητα ὡς τὸν καθολικὸ τρόπο υπάρξεως τῆς οὐσίας κάθε ὄντος: Τὴν ἐτερότητα ὡς ἀνόμοιο, μοναδικὸ καὶ ἀνεπανάληπτο λόγο μιᾶς προσωπικῆς —δημιουργικῆς πράξης, καὶ ὡς προσωπικὴ ἀποδοχὴ—ἐπίγνωση αὐτοῦ τοῦ λόγου. (Μόνον ὅταν ἡ παραγωγικὴ πράξη πάψει νὰ εἶναι προσωπικὴ —καὶ αὐτὸ συμβαίνει μονάχα μὲ τὴν παρεμβολὴ τοῦ ἀπρόσωπου παράγοντα τῆς μηχανῆς— τὰ παραγόμενα ἀντικείμενα οὐδετεροποιοῦνται στὰ σχήματα τῆς τυποποιημένης ὁμοιομορφίας, δὲν εἶναι πλέον «πράγματα», ἀλλὰ «χρή-

1. Ἡ ἀφορμὴ καὶ πάλι ἀπὸ τὸν Heidegger, *Sein und Zeit*, σελ. 38: Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit. Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit.

ματα», ἀντικείμενα χρήσεως καὶ ὄχι σχέσεως. Κατὰ τοῦτο ἡ μηχανή, τουλάχιστον ὅπως σήμερα τὴν ξέρουμε στὰ ὅρια τῆς δυτικῆς τεχνολογίας, ἀντιπροσωπεύει τὴ ριζικότερη ὑπονόμευση τῆς προσωπικῆς ἀλήθειας τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου, τὴν ἄρνηση τοῦ ὀντολογικοῦ χαρακτήρα τῆς ὑπαρκτικῆς ἐτερότητας, στὸ ποσοστὸ ποὺ ὑλοποιεῖ ἐκείνη τὴ στάση τοῦ ἀνθρώπου ἀπέναντι στὸν κόσμο ποὺ δὲν ἀποβλέπει στὴ σχέση, ἀλλὰ στὴν ὑποταγὴ τοῦ κόσμου — ὑποταγὴ στὴν ἀπρόσωπη ἀτομικὴ ἀνάγκη καὶ ἐπιθυμία.)

Ὡστόσο τὰ «πράγματα», ὡς ὁ λόγος τῆς προσωπικῆς πράξης ποὺ ἀποτελεῖ τὴν αἰτία τους, μαρτυροῦν περὶ τοῦ προσώπου χωρὶς νὰ ἐξαντλοῦν τὸν προσδιορισμὸ τοῦ προσώπου. Τὸ πρόσωπο μαρτυρούμενο ἀπὸ τὰ «πράγματα» ὀρίζεται χωρὶς νὰ προσδιορίζεται οὔτε κατὰ τὴν οὐσία οὔτε ὡς διαστατὴ παρουσία — εἶναι τὸ ἐγγύτατο καὶ τὸ ἀπώτατο¹. Ἡ ἀναφορὰ τῶν ὄντων στὸ πρόσωπο εἶναι ἡ προϋπόθεση τῆς ἀ-λήθειας τους, τὰ ὄντα εἶναι ὡς «πράγματα» ἀναφερόμενα στὸ πρόσωπο — ἐμφανίζουν τὸν λόγο τῆς οὐσίας τους ὡς παρουσία ἀναφορικὴ στὸ πρόσωπο.

Ἀλλὰ ἡ παρ-ουσία τῶν «πραγμάτων» ἐνῶ μαρτυρεῖ περὶ τοῦ προσώπου, δὲν ἐρμηνεύει τὸ πρόσωπο παρὰ μόνο ὡς ἀπ-ουσία. Ἐνας πίνακας τοῦ Van Gogh εἶναι ὁ λόγος τοῦ προσώπου Van Gogh, ἀλλὰ ὁ λόγος τῆς διαστατῆς ἀπουσίας του. Μὲ ἀφετηρία τὰ ὄντα ὡς «πράγματα» γνωρίζουμε τὸ πρόσωπο καταρχὴν ὡς κλήση σὲ μιὰ σχέση ποὺ ὑπερβαίνει τοὺς περιορισμοὺς τοῦ χώρου καὶ τοῦ χρόνου, γνωρίζουμε καὶ τὸν χαρακτήρα τῆς σχέσης, ἡ ὁποία διαφεύγει τὸν σημαντικὸ-ἀντικειμενικὸ καθορισμὸ καὶ εἶναι μοναδικὴ καὶ ἀνεπανάληπτη. Ἀλλὰ ἡ ἀλήθεια τοῦ προσώπου δὲν ἐξαντλεῖται μόνο ὡς κλήση σὲ ἀποκλειστικὴ σχέση μέσω τῶν «πραγμάτων» ὡς τοῦ λόγου τῆς ἀπουσίας του. Ἡ «γνώση» τοῦ προσώπου προϋποθέτει τὴν πραγμάτωση τῆς ἀποκλειστικῆς σχέσης στὰ πλαίσια τῆς ἄμεσης προσωπικῆς κοινωνίας, ποὺ εἶναι γεγονὸς ἐκστατικῆς ἀμοιβαιότητος, δηλαδὴ ἀμοιβαίας ἀγαπητικῆς αὐτοπροσφορᾶς. Αὕτὴ ἡ ἐκστατικὴ ἀμοιβαιότητα, τὸ γεγονὸς τῆς «προσωπικῆς» γνώσης τοῦ προσώπου, εἶναι ὁ ἔρως.

1. Ἀφορμὴ ἀπὸ τὸν Heidegger: Das Seiende, das wir je selbst sind, ist ontologisch das Fernste. *Sein und Zeit*, σελ. 311.

Χωρίς νὰ ἀναλύσουμε ἐδῶ περισσότερο αὐτὴ τὴ δυνατότητα τῆς «ἐρωτικῆς» γνώσης τοῦ προσώπου τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ «προσώπου» τοῦ κόσμου, μπορούμε, συνοψίζοντας τὰ παραπάνω, νὰ ποῦμε ὅτι ἡ προσωπικὴ ἑτερότητα, ὡς ὁ τρόπος ὑπάρξεως στὸν ὁποῖο παραπέμπει κάθε κοσμικὴ οὐσία, ἀντιπροσωπεύει τὴ μόνη δυνατότητα γιὰ τὴ γνωστικὴ προσπέλαση τοῦ Εἶναι. Γνωρίζουμε τὸ Εἶναι μόνο ὡς τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὅ,τι εἶναι, καὶ αὐτὸς ὁ τρόπος εἶναι ἡ προσωπικὴ ἑτερότητα ὡς κλήση σὲ σχέση καὶ ὡς πραγμάτωση σχέσης. Ἡ διάκριση τῶν ἐπιμέρους οὐσιῶν μὲ βάση τὰ κοινὰ καὶ ὁμοειδῆ γνωρίσματα ἀποτελεῖ, ὁπωσδήποτε, μιὰν ἀφετηριακὴ «σημαντικὴ» γιὰ τὴ γνωστικὴ προσπέλαση τῆς «λογικῆς» ἑτερότητας τῶν ὄντων. Ἀποτελεῖ, ὅμως, καὶ ἐνδεχόμενο συμβατικῆς ἀντικειμενοποίησης, μεταβολῆς τῶν οὐσιῶν σὲ ἐννοιολογικὰ «σημεῖα» καὶ αὐτὴ ἡ ἀντικειμενοποίηση ἀποκλείει τὴν ὑπαρκτικὴ προσέγγιση τοῦ Εἶναι. Μόνο ὅταν ἡ οὐσία ἐνὸς ὄντος κατανοηθεῖ ὡς καταρχὴν σημαντικὸς ἀπλῶς ὁρισμὸς τῆς ἑτερότητάς του, μόνο τότε τὸ πρόβλημα τοῦ Εἶναι παραμένει ἀνοιχτὸ ὡς ὑπαρκτικὴ δυνατότητα. Καὶ μόνο τότε ἡ καθολικότητα τοῦ Εἶναι δὲν ἐξαντλεῖται στὴ νοητικὴ σύλληψη τοῦ καθόλου, ὡς νοητοῦ προσδιορισμοῦ τῆς ἐνότητας τοῦ ὄντος, ἀλλὰ ταυτίζεται μὲ τὴν ὑπαρκτικὴ ἐμπειρία τῆς καθολικότητας τοῦ προσώπου, μὲ τὴ δυνατότητα νὰ «εἶναι-ἐναντι» στὴ «λογικὴ» ἑτερότητα τῶν ὄντων καθόλου. Τὸ πρόσωπο συγκεφαλαιώνει τίς δυνατότητες τοῦ Εἶναι· τὸ Εἶναι μόνο ὡς περιεχόμενο τοῦ προσώπου, μόνο ὡς ἐκ-στατικὴ φορὰ σχέσης καὶ «λογικὴ» κλήση σὲ σχέση, δηλαδὴ ὡς ἀγαπητικὴ-ἐρωτικὴ αὐθυπέμβαση, εἶναι δυνατό νὰ «γνωσθεῖ».

Ἀλλὰ τὸ πρόσωπο συγκεφαλαιώνει τὸ Εἶναι χωρὶς ποτὲ νὰ τὸ ἐξαντλεῖ. Τὸ Εἶναι ὡς περιεχόμενο τοῦ προσώπου, ὡς γεγονὸς καθολικῆς ἐκ-στατικῆς ἀναφορᾶς, ὀρίζεται χωρὶς νὰ προσδιορίζεται, εἶναι ἐπίσης τὸ ἐγγύτατο καὶ τὸ ἀπώτατο¹. Τὸ κάθε πρόσωπο συγκεφαλαιώνει τίς δυνατότητες τοῦ Εἶναι χωρὶς νὰ ἐξαντλεῖ τὸ Εἶναι, οὔτε ὡς πρόσληψη λόγου καθολικῆς φανερώσεως τῆς ἀναφορικῆς παρ-ουσίας τῶν ἀντικειμένων, οὔτε καὶ ὡς γεγονὸς ἐκ-στατικῆς αὐθυπέμβασης τῆς φύσης στὰ ὅρια τῆς ἀγαπητικῆς σχέσης. Κάθε πρόσωπο συγκεφαλαιώνει τὴν καθολικότητα

1. Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende... Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am weitesten. Heidegger, *Über den Humanismus*, σελ. 19-20.

τοῦ εἶναι ὡς ἀτέλεστη ὑπαρκτική δυνατότητα, καὶ ὅχι ὡς συνειδησιακὴ ἀπλῶς πληροφορία περὶ τοῦ καθόλου ὡς νοητοῦ προσδιορισμοῦ τῆς ἐνότητος τοῦ εἶδους. Γιὰ νὰ ξαναγυρίσουμε, λοιπόν, στὸν ἀφετηριακὸ ὁρισμό μας, πρέπει νὰ ποῦμε πὼς φύση ἢ οὐσία εἶναι ἡ πρώτη ὀνομασία τοῦ εἶναι ὡς «σημαντικὴ» τῆς ἐτερότητας, δηλαδὴ τῶν *δυνατοτήτων* τῆς *προσωπικῆς* σχέσης.

§ 13. Ἡ ἀλήθεια τοῦ εἶναι ὡς ἐμπειρία τῆς προσωπικῆς καθολικότητος.

Ἡ μετάβαση ἀπὸ τὴ συμβατικὴ ἐπισήμανση τῆς φαινομενικότητας τῶν φαινομένων στὴν ἐπίγνωση τῆς «λογικῆς» τους ἐτερότητας, ὅπως καὶ ἡ μετάβαση ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς οὐσίας ὡς νοητοῦ καθόλου στὴν ὑπαρκτικὴ ἐμπειρία τοῦ εἶναι ὡς περιεχομένου τοῦ προσώπου, μπορεῖ νὰ ἐκληφθεῖ καὶ αὕτῃ μόνο σὰν συλλογιστικὴ διατύπωση, μόνο σὰν νοητικὸ κατόρθωμα ποιητικὰ ἢ «μυστικὰ» ἐκφρασμένο. Ὡστόσο, δὲν παύει νὰ ἀποτελεῖ τὸν προσδιορισμὸ μιᾶς βιωματικῆς δυνατότητας, τὸ «σημαντικὸ» ὄριο μιᾶς ἐμπειρίας. Ἀλλὰ ἡ βιωματικὴ αὕτῃ δυνατότητα καὶ ἐμπειρία—ἡ ὑπέρβαση τῶν ἀφηρημένων διατυπώσεων καὶ ἡ εἴσοδος στὸν χῶρο τῆς ὑπαρκτικῆς ἀλήθειας—προϋποθέτει, ὅπωςδῆποτε, τὸ γεγονὸς τῆς προσωπικῆς σχέσης: Τὴ συνάντηση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν προσωπικὸ λόγον τῶν κοσμικῶν «πραγμάτων», δηλαδή, τὴν παρεμβολὴ τοῦ προσωπικοῦ Θεοῦ μέσα στὰ ὅρια τῆς προσωπικῆς ἐμπειρίας τοῦ ἀνθρώπου.

Τὰ φαινόμενα ὄντα τοῦ κοσμικοῦ συνόλου, ἀναδεδόμενα στὴν προσωπικὴ σχέση ὡς «πράγματα», ἀναφέρονται στὴν καθολικὴ «πράξη» τῆς φυσικῆς πραγματικότητας, δηλαδὴ στὴ «Δημιουργία», στὸν ἐνιαῖον λόγον τοῦ Προσώπου, τοῦ ὁποίου πράγματα-πράξεις εἶναι τὰ ὄντα¹. Ἡ μετάβαση ἀπὸ τὰ ὄντα στὸ εἶναι εἶναι μετάβαση ἀπὸ τὰ «πράγματα» στὸ Πρόσωπο, καὶ ὡς ὑπαρκτικὴ δυνατότητα ὀρίζει ἓνα ἐνδεχόμενο καὶ ὅχι μιὰ νοητικὴ βεβαιότητα. Ὁ λόγος τῆς παρ-ουσίας τῶν «πραγμά-

1. Θὰ μπορούσε νὰ παρατηρήσει κανεὶς, πὼς ἡ σύγχρονη Φυσικὴ, ἀναφέροντας κάθε μορφή ὕλης τελικὰ σὲ μορφὲς ἐνέργειας, βεβαιώνει τὸν χαρακτήρα τῶν ὄντων ὡς «πραγμάτων», ἀποκαλύπτει τὴν καθολικὴ Δημιουργία ὡς συντελούμενη πράξη. Βλ. *Σχέδιασμα Εἰσαγωγῆς* στὴ *Φιλοσοφία*, § 31.

των), λόγος τῆς προσωπικῆς πράξεως πού ἀποτελεῖ τὴν αἰτία τους, μαρτυρεῖ περὶ τοῦ Προσώπου τοῦ Θεοῦ χωρίς νὰ ἐξαντλεῖ τὸν προσδιορισμὸ τοῦ θείου Προσώπου. Μὲ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο «πᾶς οἶκος» μαρτυρεῖ τὴν «ὐπὸ τινος» κατασκευὴ του¹, τῇ σοφίᾳ καὶ τὴν τέχνῃ τοῦ κατασκευαστῆ, τὴν καλαισθησίᾳ καὶ τὴν ἀγάπῃ, τῇ νοημοσύνῃ καὶ τὴν ἱκανότητά —προδίδει, δηλαδή, τὶς «προσωπικὲς» ιδιότητες τοῦ τεχνίτη καὶ ποιητῆ, ἀλλὰ δὲν ὑποκαθιστᾷ τὴν πληρότητα τῆς γνώσης τοῦ προσώπου του, πού τὴν παρέχει μόνον ἡ ἄμεση κοινωνία μαζί του— μὲ τὸν ἴδιο τρόπο μαρτυροῦν τὰ ὄντα περὶ τοῦ δημιουργοῦ Θεοῦ. Μὲ ἀφετηρία τὸν λόγο τῶν «πραγμάτων» ὡς κλήση σὲ μιὰ σχέση πού ὑπερβαίνει τοὺς περιορισμοὺς τοῦ χώρου καὶ τοῦ χρόνου καὶ διαφεύγει τὸν σημαντικὸ - ἀντικειμενικὸ καθορισμὸ, ἐπειδὴ εἶναι μοναδικὴ καὶ ἀνεπανάληπτη, δηλαδή προσωπικὴ, γνωρίζουμε κατ’αρχὴν τὴν ὑπαρξὴ τοῦ προσωπικοῦ Θεοῦ-Λόγου. Ἀλλὰ ἡ «γνώση» τοῦ Προσώπου τοῦ Λόγου προϋποθέτει, διὰ μέσου τῆς κλήσης, τὴν πραγμάτωση τῆς ἀποκλειστικῆς σχέσεως, τῆς ἄμεσης προσωπικῆς κοινωνίας, πού εἶναι γεγονὸς ἐκστατικῆς ἀμοιβαιότητος, δηλαδή ἀμοιβαίας ἀγαπητικῆς - ἐρωτικῆς αὐτοπροσφορᾶς.

Στὰ πλαίσια, ἐπομένως, τῆς προσωπικῆς συνάντησης τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν προσωπικὸ λόγο τῶν κοσμικῶν «πραγμάτων», τὸ πρόβλημα τοῦ εἶναι δὲν τίθεται πιά ὡς ἐρώτημα συλλογιστικῶν διερευνήσεων, αἰτιολογικῆς ἀναγωγῆς τῶν ὄντων στὸ εἶναι ἢ τῆς «ὑπαρκτικῆς» διαφορᾶς τους· τὸ εἶναι δὲν ἀντιπροσωπεύει ἀπλῶς τὴν αἰτιολογικὴ Πρώτη Ἀρχὴ (causa prima) τῶν ὄντων, οὔτε ἀπλῶς τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὅ,τι εἶναι φαίνεται ἀναδύμενο στὸν ὀρίζοντα τοῦ χρόνου. Στὰ πλαίσια τῆς σχέσης μὲ τὸν προσωπικὸ κοσμικὸ Λόγο ἡ ἀλήθεια τοῦ εἶναι ταυτίζεται μὲ τὴν ἐμπειρία τῆς προσωπικῆς καθολικότητος — ἐμπειρία ἐκστατικῆς - ἐρωτικῆς αὐθυπέμβασης. Ἡ γνώση τοῦ εἶναι ἀποτελεῖ ἓνα «ἡθικὸ» κατόρθωμα πραγματοποίησης τῆς ἐρωτικῆς αὐθυπέμβασης, εἰσόδου σὲ ἐκεῖνο τὸν χώρο ζωῆς τὸν ἀποκαλυπτικὸ τῶν ὄντων ὡς «πραγμάτων», τῆς ὕλης ὡς προσωπικῆς Ἐνέργειας, τοῦ Προσώπου τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ προσώπου τοῦ ἀνθρώπου «ἐπέκεινα» πάσης ὄντικῆς οὐσίας.

Ἡ πρώτη κίνηση γιὰ τὴν πραγματοποίηση τῆς γνωστικῆς - ἀποκα-

1. «Πᾶς οἶκος κατασκευάζεται ὑπὸ τινος, ὁ δὲ τὰ πάντα κατασκευάσας Θεός». Ἐβρ. 3, 4.

λυπτικῆς αὐτῆς σχέσης τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό, γίνεται ἀπὸ μέρους τοῦ Θεοῦ. Ἡ ἐλληνικὴ Θεολογία τῆς χριστιανικῆς Ἀνατολῆς ἀναφέρεται στὴν ἐκστατικὴ ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ, στὴν ἐρωτικὴ θέληση τῆς θείας Ὑπερούσιας Οὐσίας νὰ προσφέρεται ὡς σχέση προσωπικῆς κοινωνίας. «Αὐτός, ὁ πάντων αἷτιος», σημειώνουν οἱ Ἀρεοπαγίτικες Συγγραφές, «δι' ὑπερβολὴν τῆς ἐρωτικῆς ἀγαθότητος ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται... καὶ οἷον ἀγαθότητι καὶ ἀγαπήσει καὶ ἐρωτι θέλγεται. Καὶ ἐκ τοῦ ὑπὲρ πάντα καὶ πάντων ἐξηρημένου πρὸς τὸ ἐν πᾶσι κατάγεται κατ' ἐκστατικὴν ὑπερούσιον δύναμιν ἀνεκφοίτητον ἑαυτοῦ»¹. Ἡ ἐκστατικὴ «κίνηση» τῆς θείας Ὑπερούσιας Οὐσίας εἶναι καὶ ἡ συστατικὴ-ἰδρυτικὴ τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου προϋπόθεση: «ὁ γὰρ ἀγαθοεργὸς ἔρως ἐκίνησε τὸ θεῖον εἰς πρόνοιαν, εἰς σύστασιν ἡμῶν», γράφει ὁ Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής². Καὶ τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο ἀποτελεῖ «εἰκόνα» καὶ φανέρωση τοῦ Θεοῦ ἀκριβῶς στὴν ἐρωτικὴ-ἐκστατικὴ αὐτοπροσφορά του. «Ὡς μὲν ἔρως ὑπάρχον τὸ θεῖον καὶ ἀγάπη κινεῖται, ὡς δὲ ἐραστὸν καὶ ἀγαπητὸν κινεῖ πρὸς ἑαυτὸ πάντα τὰ ἔρωτος καὶ ἀγάπης δεκτικά. Καὶ τρανότερον αὖθις φάναι· κινεῖται μὲν ὡς σχέσιν ἐμποιοῦν ἐνδιάθετον ἔρωτος καὶ ἀγάπης τοῖς τούτων δεκτικοῖς, κινεῖ δὲ ὡς ἐλκτικὸν φύσει τῆς τῶν ἐπ' αὐτῷ κινουμένων ἐφέσεως», γράφει ὁ Μάξιμος καὶ πάλι³.

Ὅταν ἡ ἐκκλησιαστικὴ Θεολογία ἀναφέρεται στὸν Θεό, ἀναφέρεται συγκεκριμένα στὸν Θεὸ τῆς προσωπικῆς ἀναφορᾶς καὶ ἱστορικῆς ἐμπειρίας, στὸν Θεὸ τοῦ Ἀβραάμ, τοῦ Ἰσαάκ καὶ τοῦ Ἰακώβ, στὸν Θεὸ καὶ Πατέρα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

1. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*, IV, Migne P.G. 3, 712 AB.

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

3. *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, Migne P.G. 91, 1260.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Η ΕΝΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥ

§ 14. Ὁ ἐνικὸς χαρακτήρας τοῦ προσώπου προϋπόθεση τῆς ἐκστατικῆς ἐτερότητας.

Τὸ ὄντολογικὸ περιεχόμενον, ποὺ ἔδωσε ἡ ἑλληνικὴ χριστιανικὴ γραμματεία στὸν ὄρο *πρόσωπο*, προσδιορίζει μιὰν ἐνιαίαν ὑπαρκτικὴν πραγματικότητα· ἡ φανέρωση τῆς ὄντολογικῆς προτεραιότητος τοῦ προσώπου, ἡ ἀνάδειξή του σὲ ἀφετηριακὴ ὑπαρκτικὴ ἀλήθεια, προϋποθέτει τὴν πρωταρχικὴν του ἐνότητα. Τὸ πρόσωπο εἶναι πρωταρχικὰ ἐνιαῖο: Ὡς προ-συνειδησιακὴ δυνατότητα «εἶναι-ἔναντι» τῶν ὄντων, ὡς μοναδικὴ ὑπαρκτικὴ προϋπόθεση φανερώσεως τοῦ λόγου τοῦ Εἶναι, ἀλλὰ καὶ στὴν ἐκ-στατικὴν του ἐτερότητα ὡς πρὸς τὰ κοινὰ γνωρίσματα τῆς οὐσίας, εἶναι τὸ πρόσωπο ἀσύγκριτα ἐνιαῖο — τοῦ προσώπου «οὐδὲν ἐνικώτερον»¹. Προσδιορίζοντας τὴν καταρχὴν συγκεφαλαίωση τῶν δυνατοτήτων τοῦ Εἶναι στὴ διάσταση τῆς καθολικότητος τοῦ προσώπου, ἀναφερόμαστε σὲ μία καὶ μοναδικὴν προϋπόθεση ἐμφανίσεως τοῦ λόγου τοῦ Εἶναι πρὶν ἀπὸ κάθε «σημαντικὸν» προσδιορισμό, σὲ ἓνα καὶ ἐνοειδῆ — ὅχι σύνθετο — «ὀρίζοντα» φανερώσεως. Ἡ ἐνότητα τοῦ προσώπου εἶναι ἡ πραγματικὴ προϋπόθεση τῆς προ-συνειδησιακῆς ἀναφορᾶς καὶ τῆς ἐκ-στατικῆς ἐτερότητας, ἡ ὑπαρκτικῶς ἀναγκαία καὶ ἱκανὴ συνθήκη τοῦ μοναδικοῦ, ἀνόμοιου καὶ ἀνεπανάληπτου χαρακτήρα τῆς προσωπικῆς σχέσης: πραγματικὴ προϋπόθεση προσπέλασης τοῦ τρόπου ὑπάρξεως καθόλου.

1. Τὴν ἔκφραση χρησιμοποιεῖ Λεόντιος ὁ Βυζάντιος, ἀναφερόμενος στὴν ἔνωση τῆς θείας μετὰ τὴν ἀνθρώπινη φύση στὸ Πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ. βλ. *Κατὰ ἀφθαρτοδοκητῶν*, Migne P.G. 86, 1380 B.

§ 15. Ἡ δισύνθετη φύση καὶ ἡ ἐνικὴ προσωπικὴ ὑπαρξη.

Ἡ προσπάθεια τῆς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας νὰ προσδιορίσει τὴν ἀνθρώπινη ὑπαρξη ὡς συνθετικὴ —καὶ συγκεκριμένα δισύνθετη— πραγματικότητα, διακρίνοντας τὴν ψυχὴ ἀπὸ τὸ σῶμα, τὴν ὕλη ἀπὸ τὸ πνεῦμα, ἔγινε δεκτὴ στὰ ὅρια τῆς χριστιανικῆς θεολογίας μὲ ἀποκλειστικὴ ἀναφορὰ στὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου, ἢ ὡς σχηματικὴ ὑποτύπωση τῆς ὄντολογικῆς διακρίσεως προσώπου καὶ φύσεως. Ἡ ἀναφορὰ τοῦ δισυνθέτου στὴν ἀνθρώπινη φύση ἐκφράστηκε μὲ σαφήνεια στὸν ὅρο τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, ποὺ κήρυξε τὸν σαρκωθέντα Θεὸ «Θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος»¹. Ἡ ἀναφορὰ αὐτὴ ἔχει καὶ ἄλλα ἐρείσματα, τόσο στὴ Γραφή² ὅσο καὶ στὶς πατερικὲς συγγραφές, ἀλλὰ πάντοτε μὲ μιὰν ἐλευθερίαν χρήσεως καὶ μιὰν «ἀλληλοπεριχώρηση» τῶν ὅρων ψυχὴ καὶ σῶμα³, χωρὶς ποτὲ τὸ ὅριο τῆς διακρίσεως νὰ προσδιορίζεται ἀντικειμενικὰ καὶ νὰ ταυτίζεται μὲ τὴ δυαλιστικὴ-ἀξιολογικὴ ἀντίθεση ὕλης καὶ πνεύματος.

Ὅπως δὲποτε, ὑπάρχουν πατερικὲς ἐκφράσεις, ποὺ ἀναφέρουν στὴν ἀνθρώπινη φύση δύο «οὐσίες», τὴν «ἀσώματον οὐσίαν τῆς ψυχῆς» καὶ τὴν «ἄλογον οὐσίαν τοῦ σώματος»⁴. Ἀλλὰ ἡ ψυχὴ δὲν ἀντιπροσωπεύει

1. Βλ. Ἰωάννου Καρμίρη, *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὁρθόδοξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, τόμος Ι, Ἐν Ἀθήναις (Β' ἔκδοσις) 1960, σελ. 175.

2. Γιὰ τὴ βιβλικὴ ἐρμηνεία τοῦ δισυνθέτου τῆς ἀνθρώπινης φύσεως καὶ τὶς σημασίες τῶν ὅρων: σῶμα-ψυχὴ-σὰρξ-πνεῦμα, στὴν Π.Δ. καὶ στὴν Κ.Δ., ὑπάρχει ἐκτενέστατη βιβλιογραφία, ἀπὸ τὴν ὁποία σημειώνουμε ἐδῶ ἐνδεικτικὰ ὀρισμένα βασικὰ βοηθήματα: Ernest de Witt Burton, *Spirit, Soul and Flesh*, Chicago (Univ. Press) 1918. — Daniel Lys, *Néphesh, Histoire de l'âme dans la révélation d'Israel*, Paris (P.U.F.) 1959 — K. Galling, *Das Bild vom Menschen in bibl. Sicht*, Mainzer Universitäts - Reden 3 (1947). — A. Gelin, *L'homme selon la Bible*, Paris (Cerf) 1968. — Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München (Kaiser-Verl.) 1962, τόμος Ι, σελ. 166-167. — Rudolf Bultmann, *Theologie des neuen Testaments*, Tübingen (Mohr-Verl.) 4. Aufl. 1961, σελ. 204 κ.ε.

3. Πολλὰ λέγει ἡ θεία γραφή, καὶ τίθησι καταχρηστικῶς ὀνόματα πολλάκις ἄτινα τοῦ σώματος μὲν ἐστὶ, κατὰ τῆς ψυχῆς δὲ λέγεται. Καὶ πάλιν τὰ τῆς ψυχῆς κατὰ τοῦ σώματος, καὶ οὐ χωρίζει ταῦτα. Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου, *Τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά, Λόγος ΠΓ'*, (Ἐκδ. Σπανοῦ) σελ. 317.

4. Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, *Εἰς τὴν Γένεσιν*, ὁμιλ. 14 § 5, Migne P.G. 53, 117.

ἀποκλειστικά τὸ «νοερὸν» καὶ «λογιστικὸν» τῆς ἀνθρώπινης φύσης, ἀντιπροσωπεύει καὶ τὸ «αἰσθητικόν»², εἶναι «συγκεκραμένη τῇ ὕλικῃ φύσει διὰ τῶν αἰσθήσεων»³: Ὑπάρχουν Πατέρες ποὺ μιλάνε γιὰ «σωματική»³ ἢ «ζωώδη»⁴ ψυχὴ, καὶ ἄλλοι ποὺ διακρίνουν «μέρη» τῆς ψυχῆς, τὸ «λογιστικόν», τὸ «θυμικόν» καὶ τὸ «ἐπιθυμητικόν»⁵. Ἡ ψυχὴ εἶναι «οὐράνια»⁶ καὶ «θεοειδής»⁷, «τῶν ὄντων θεωρητικὴ καὶ λογιστικὴ»⁸, ὑπάρχει ὅμως καὶ μέρος «παθητικὸν καὶ ἄλογον»⁹ τῆς ψυχῆς: Εἶναι «αὐτεξούσιος»¹¹ ἡ ψυχὴ ἀλλὰ καὶ «φιλόλυος»¹⁰, «τῶν παθῶν ἐν αὐτῇ ἐνοικούντων»¹¹. Μέσα ἀπὸ τὴν πολλότητα καὶ τὴν ποικιλίαν τῶν πατερικῶν θεωρήσεων καὶ ἐκφράσεων, ἡ σχέση ὕλης καὶ πνεύματος, μέσα στὰ ὅρια τῆς ἀνθρώπινης φύσεως, ἐμφανίζεται τελικὰ ὡς τὸ ὑπαρκτικό «μυστήριον» τοῦ ἀνθρώπου, τὸ μυστήριον τῆς συγκράσεως, τοῦ ὁποίου ἔχει συνείδηση καὶ ἐμπειρία ἡ ἐνικὴ προσωπικότης τοῦ κάθε ἀνθρώπου¹²,

1. Κλήμεντος Ἀλεξανδρέως, *Στρωματεῖς*, 8, 4, Migne P.G. 9, 573 B καὶ Ἀποσπάσματα 38, Migne P.G. 9, 769 C.

2. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* ΙΔ', Migne P.G. 44, 176.

3. Διδύμου τοῦ Τυφλοῦ, *Περὶ Ἀγίου Πνεύματος* 54, 55, 59, Migne P.G. 39, 1079-1082.

4. Ἡσυχίου τοῦ Σιναΐτου, *Πρὸς Θεόδουλον*, 2, 24, Migne P.G. 93, 1520 A: τὸ τριμερὲς τῆς ψυχῆς... τὸν θυμὸν... τὸ ἐπιθυμητικόν... τὸ δὲ λογιστικόν. — Καὶ Κλήμεντος Ἀλεξανδρέως, *Παιδαγωγός* 3, 1, Migne P.G. 8, 556 A: «τριγενοῦς οὖν ὑπαρχούσης τῆς ψυχῆς τὸ νοερὸν, ὃ δὲ λογιστικὸν καλεῖται, ὃ ἀνθρωπὸς ἐστὶν ὃ ἐνδον... τὸ δὲ θυμικὸν θηριῶδες ὄν, πλησίον μανίας οἰκεῖ· πολύμορφον δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ τρίτον.

5. Μ. Βασιλείου, *Εἰς τὸν Ἡσαΐαν* Α', § 13, Migne P.G. 30, 140.

6. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* ΚΖ', Migne P.G. 44, 228.

7. Μ. Βασιλείου, *Ὁμιλίαι* 31, Migne P.G. 31, 1340 D.

8. Μ. Βασιλείου, *Ὁμιλίαι* 3, 7, Migne P.G. 31, 213 C.

9. Κυρίλλου Ἱεροσολύμων, *Κατήχησις φωτιζομένων* 4, 21, Migne P.G. 33, 481 B.

10. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια θεολογικά* 1, 12, Migne P.G. 90, 1088 B.

11. Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου, *Πνευματικαὶ Ὁμιλίαι* 1, 5 — *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, Hrsg. von Dörries, Klostermann, Kroeger, Berlin (Walter de Gruyter) 1964, σελ. 6.

12. Πρβλ. Ἰωάννου τῆς Κλίμακος: τί τὸ περὶ ἐμὲ μυστήριον, τίς ὁ λόγος τῆς ἐμῆς συγκράσεως; *Κλίμαξ*, ἑκδόσις (ὑπὸ Σωφρονίου ἐρημίτου) ἐν Κωνσταντινουπόλει 1883, Κεφ. ΙΕ' § γγ', σελ. 97.

καὶ χάρις στὸ ὁποῖο ἡ ἀνθρώπινη φύσις μπορεῖ νὰ γίνῃ δεκτικὴ τῆς ἀκτιστῆς Χάρης, δηλαδὴ τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ¹.

Τὸ ὑπαρκτικὸ «μυστήριον» τοῦ ἀνθρώπινου συνθέτου δὲν θίγει, μὲ κανένα τρόπο, τὸν ἐνοειδῆ χαρακτῆρα τῆς ἀνθρώπινης προσωπικῆς ὑπαρξῆς — θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι μὲ τρόπο συμπερασματικὸ ὁ Γρηγόριος Νύσσης ὀρίζει τὸν ἄνθρωπο ὡς «ἐνα ὄντα διὰ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστηκότα»². Καί, ταυτόχρονα, θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ διατυπώσῃ τὴν ἀποψη — ἀποφεύγοντας ὅποιονδῆποτε ὀρισμὸν — ὅτι, τόσο στὴ βιβλικὴ ὅσο καὶ στὴν πατερικὴ ὀρολογία, ἡ διάκριση ψυχῆς καὶ σώματος ἐμφανίζεται συχνὰ νὰ ὑποδηλώνει καὶ νὰ εἰκονίζει τὴν ὄντολογικὴ διάκριση προσώπου καὶ φύσεως. Ἡ ψυχὴ (τὸ ἐβραϊκὸν *nephesh* τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, τὸ ἀποτέλεσμα τῆς πνοῆς ποὺ ἐμφύσησε ὁ Θεὸς στὸν χοϊκὸ ἄνθρωπο³) δὲν περιορίζεται σὲ ἓνα τμῆμα ἢ μέρος τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς — τὸ πνευματικόν, σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὸ ὕλικόν — ἀλλὰ σημαίνει τὸ «ιδιάζον» τοῦ ἀνθρώπου (ἀποτέλεσμα τῆς ξεχωριστῆς δημιουργικῆς ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ)⁴, τὴ ζωοποίηση καὶ μετὰδοση τῶν προσωπικῶν δυνατοτήτων στὴ χοϊκὴ οὐσία τοῦ ἀνθρώπου⁵. Σημαίνει δηλαδὴ ἡ ψυχὴ τὸν ὁλόκληρο ἄνθρωπο ὡς ἐνιαία ζωντανὴ προσωπικὴ ὑπόστασις⁶,

1. *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* 29, Migne P.G. 44, 233.

2. Βλ. *Γεν.* 2, 7: καὶ ἔπλασεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν.

3. Ἐνεφύσησεν οὗτος καὶ τὴν ἀρχὴν εἰς τὸ πρόσωπον τοῦ πρώτου πλάσματος. Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, Λόγος Β' 8, Ἐκδόσις Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη 1962, τόμος Ι, σελ. 85.

4. ...τὸ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν θείαν τὴν ψυχὴν ἔχειν ἐντελῶς ὡς ἐνιαίαν οὐσαν ἐν νῷ καὶ λόγῳ καὶ πνεύματι. Γρηγορίου Παλαμᾶ, *ἔ.ἀ.* 9, 85. — Βλ. ἐπίσης Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου, *Πνευματικαὶ Ὁμιλίαι*, 1, 7 (Ἐκδόση Dörries κ.λ.π. σελ. 9): (ἡ ψυχὴ) ἐστὶ κτίσμα τι νοερὸν καὶ ὡραῖον καὶ μέγα καὶ θαυμαστόν καὶ καλόν, ὁμοίωμα καὶ εἰκὼν Θεοῦ. — Ἐπίσης, Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* ΣΤ', Migne P.G. 44, 140: Μία γάρ τις ἐστὶ δύναμις, αὐτὸς ὁ ἐγκείμενος νοῦς, ὁ δι' ἐκάστου τῶν αἰσθητηρίων διεξιὼν καὶ τῶν ὄντων ἐπιδρασσόμενος. Οὗτος θεωρεῖ διὰ τῶν ὀφθαλμῶν τὸ φαινόμενον· οὗτος συνιᾷ διὰ τῆς ἀκοῆς τὸ λεγόμενον, ἀγαπᾷ τε τὸ κατενθῦμιον καὶ τὸ μὴ καθ' ἡδονὴν ἀποστρέφεται, καὶ τῇ χειρὶ χρῆται πρὸς ὅ, τι βούλεται.

5. Ὡςπερ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα εἷς ἄνθρωπος λέγεται, οὕτως καὶ μέλη ψυχῆς εἷσι πολλά, νοῦς, συνείδησις, θέλημα, λογισμοὶ κατηγοροῦντες καὶ ἀπολογούμενοι, ἀλλὰ ταῦτα πάντα εἰς ἓνα λογισμὸν εἰσὶν ἀποδεδεμένα· μέλη δὲ ἐστὶ

τὴν κυρίως προσωπικότητα, ὅ,τι ὡς ἐδῶ ὀνομάσαμεν πρόσωπο τοῦ ἀνθρώπου¹, ποῦ εἶναι εἰκόνα καὶ «δόξα» (δηλαδή φανέρωση) τοῦ προσωπικοῦ Θεοῦ². Καὶ τὸ σῶμα εἶναι ἡ φύση, ἡ ὕλική πραγματικότητα ποῦ συνιστᾷ τὴν κοσμική διάσταση τοῦ προσώπου, τὴ μετοχή τοῦ ἀνθρώπου στὴν ὕλική φύση τοῦ κόσμου, τὴ συγκεφαλαίωση τοῦ ὕλικου κόσμου στὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο³.

Ἡ σχέση ψυχῆς καὶ σώματος μέσα στὰ ὅρια τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς, εἶναι κάτι περισσότερο ἀπὸ ἀλληλοπεριχώρηση δύο ὄντολογικῶν πραγματικοτήτων, εἶναι σύγκρασις ἐνική καὶ ζευξίς, κατὰ τὴν ἔκφραση τοῦ Ἰωάννου τῆς Κλίμακος⁴. Ὁ λόγος τῆς ἀνακράσεως εἶναι ἄφρα-

ψυχῆς μία δέ ἐστὶ ψυχὴ ὁ ἔσω ἄνθρωπος. Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου, *Πνευματικαὶ Ὁμιλίαι* 7, 8 (Ἔκδοσις Dörries κ.λ.π. σελ. 76). — Βλ. ἐπίσης, Γρηγορίου Παλαμά, Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων 3, 2-22, Ἔκδοσις Π. Χρήστου, τόμος Ι, σελ. 673: Ἡ ψυχὴ μία καὶ ἀπλὴ καὶ ἀσύνθετός ἐστι.

1. Ἐκ γῆς μὲν τὸ σῶμα διαπλάττεσθαι, λέγει Μωϋσῆς... ψυχὴν δὲ τὴν λογικὴν ἄνωθεν ἐμπνευσθῆναι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ εἰς πρόσωπον. Κλήμεντος Ἀλεξανδρέως, *Στρωματεῖς*, 5, 14, Migne P.G. 9, 140 A.

2. Κατὰ γὰρ τὸ θεῖον κάλλος, τὸ τῆς ψυχῆς εἶδος ἀπεικονίζεται· οὐκοῦν ὅταν πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἑαυτῆς βλέπῃ ἡ ψυχὴ, τότε δι' ἀκριβείας ἑαυτὴν καθορᾷ. Γρηγορίου Νύσσης, *Λόγος εἰς τοὺς κοιμηθέντας*, Migne P.G. 46, 509 CD. — Βλ. τοῦ ἴδιου *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, Migne P.G. 46, 52 A: Ὁμοίωμα Θεοῦ τὴν ψυχὴν εἶναι... πᾶν δ' ἄλλότριόν ἐστὶ Θεοῦ, ἐκτὸς εἶναι τοῦ ὅρου τῆς ψυχῆς. — Βλ. καὶ Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ, Ὁμιλία 38, 11, Migne P.G. 36, 321 D: Παρὰ μὲν τῆς ὕλης λαβὼν τὸ σῶμα ἥδη προϋποστάσης, παρ' ἑαυτοῦ δὲ πνοὴν ἐνθεῖς (δὲ δὴ νοερὰν ψυχὴν καὶ εἰκόνα Θεοῦ οἶδεν ὁ λόγος).

3. Προμηθεὶς κρεῖττονι πρὸς τὴν αἰσθητὴν φύσιν γίνεται τις τοῦ νοητοῦ συνανάκρασις, ὡς ἂν μὴδὲν ἀπόβλητον εἶη τῆς κτίσεως, καθὼς φησὶν ὁ Ἀπόστολος, μὴδὲ τῆς θείας κοινωνίας ἀπόκληρον. Τοῦτου χάριν ἐκ νοητοῦ τε καὶ αἰσθητοῦ, τὸ κατὰ τὸν ἄνθρωπον μῆγμα παρὰ τῆς θείας ἀναδείκνυται φύσεως, καθὼς διδάσκει τῆς κοσμογενείας ὁ λόγος. Λαβὼν γάρ, φησὶν, ὁ Θεὸς χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς, τὸν ἄνθρωπον ἔπλασε· καὶ διὰ τῆς ἰδίας ἐμπνεύσεως τῷ πλάσματι τὴν ζωὴν ἐνεφύσησεν· ὡς ἂν συνεπαρθεῖ τῷ θεῷ τὸ γήινον, καὶ μία τις κατὰ τὸ ὁμότιμον διὰ πάσης τῆς κτίσεως ἡ χάρις διήκῃ, τῆς κάτω φύσεως πρὸς τὴν ὑπερέκδοσιον συγκινημένης. Γρηγορίου Νύσσης, *Λόγος Κατηχητικὸς ΣΤ'*, Migne P.G. 45, 27D-28A. — Ἐπίσης, τοῦ ἴδιου, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου ΚΖ'*, Migne P.G. 44, 228: ... ἡ κρᾶσις οὐκ ἄλληλιν τις παρὰ τὴν τῶν στοιχείων μῖξιν ἐστὶ, στοιχεῖα δὲ φαμεν τὰ τῇ κατασκευῇ τοῦ παντὸς ὑποκείμενα, δι' ὧν καὶ τὸ ἀνθρώπινον συνέστηκε σῶμα, ἀναγκαίως τοῦ εἶδους οἷον ἐκμαγεῖω σφραγίδος τῇ ψυχῇ παραμείναντος...

4. Τίς ὁ λόγος τῆς ἐμῆς συγκράσεως... μήποτε ἄρα διὰ τὴν ζευξίν, ἣν ὁ δῆσας μόνος ἐπίσταται. Κλίμαξ (ἔκδοσις ἐν Κων/πόλει 1883), Κεφ.

στος, κατὰ τὸν Γρηγόριο Νύσσης, καὶ ὁ τρόπος ἀμήχανος καὶ ἀκατανόητος¹. Ἡ χοϊκὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι τὸ μοναδικό, μέσα στὴν ὑλικὴ Δημιουργία, ποίημα τοῦ Θεοῦ, στὸ ὁποῖο «προσφύεται» ἡ «ὑπερκόσμιος φύσις» τῆς ψυχῆς, «ὁμοτίμως ἐκάστω τῶν μορίων», γιὰ νὰ τὸ ἀναδείξει σὲ προσωπικὴ ὑπαρξή, νὰ ἀποτυπώσει στὸ σῶμα τὴν Εἰκόνα τοῦ προσωπικοῦ Θεοῦ «οἷον ἐκμαγείω σφραγῖδος». Καὶ εἶναι αὕτῃ ἀκριβῶς ἡ σύγκραση ψυχῆς καὶ σώματος, ἡ *ἄκρα ἑνωσις*, κατὰ τὸν λόγο τοῦ Μαξίμου², ποὺ ὀρίζει χωρὶς νὰ προσδιορίζει τὸ ἄρρητο μυστήριο τῆς ταυτόχρονης ὑπαρκτικῆς ταυτότητας καὶ ἑτερότητας τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ταυτόχρονη ὑπαρκτικὴ ταυτότητα καὶ ἑτερότητα τῆς μιᾶς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς, ἡ *ἄκρα ἑνωσις*, βεβαιώνει τόσο τὴν ἐνικὴ *ἀρχή* τοῦ προσώπου, ὅσο καὶ τὴν οὐσιαστικὴ-φυσικὴ του σύσταση *ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος* — ὑποδηλώνει τόσο τὴν ὄντολογικὴ διάκριση προσώπου καὶ φύσεως ὅσο καὶ τὸ ὑπαρκτικὸ μυστήριο τοῦ δισυνθέτου τῆς ἀνθρώπινης φύσεως.

Ὡστόσο, ἀν καὶ ὑπαρκτικὰ ἀλληλοπεριχωρούμενες οἱ δυὸ διακρίσεις — ψυχῆς καὶ σώματος, προσώπου καὶ φύσεως — δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ταυτιστοῦν δίχως νὰ ἀναιρεθεῖ, ἀπὸ μιὰ νοητικὴ ἀντικειμενοποίηση, ἡ πραγματικὴ καὶ ἄρρητη ἐνότητα ὅλων τῶν *ἐπιπέδων* τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς στὸ γεγονὸς τῆς προσωπικῆς ἐκ-στασης, ἡ *ἐνυπόστατη*³ κοι-

ΙΕ' § πγ', σελ. 97 καὶ Κεφ. ΚΣΤβ' § νδ', σελ. 143. — Βλ. καὶ Χρήστου Γιανναρά, *Ἡ Μεταφυσικὴ τοῦ Σώματος*, Ἀθήνα (Ἐκδόσεις «Δωδώνη») 1971, σελ. 65 κ.έ.

1. *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* ΙΒ', Migne P.G. 44, 160: Τὸν νοῦν ὁμοτίμως ἐκάστω τῶν μορίων κατὰ τὸν ἄφραστον τῆς ἀνακράσεως λόγον ἐφάπτεσθαι νομιστέον. — Βλ. καὶ ΙΕ', Migne P.G. 44, 177: Ἡ τοῦ νοῦ πρὸς τὸ σωματικὸν κοινωνία ἀφραστόν τε καὶ ἀνεπινόητον τὴν συνάφειαν ἔχει, οὔτε ἐντὸς οὔσα (οὐ γὰρ ἐγκρατεῖται σῶματι τὸ ἀσώματον), οὔτε ἐκτὸς περιέχουσα (οὐ γὰρ περιλαμβάνει τι τὰ ἀσώματα). ἄλλα κατὰ τινὰ τρόπον ἀμήχανόν τε καὶ ἀκατανόητον ἐγγίζων ὁ νοῦς τῇ φύσει καὶ προσαπτόμενος, καὶ ἐν αὐτῇ καὶ περὶ αὐτὴν θεωρεῖται, οὔτε ἐγκαθήμενος, οὔτε περιπτυσσόμενος.

2. Ἡ *ἄκρα ἑνωσις* καὶ ταυτότητα ἔχει καὶ ἑτερότητα· ἡ ταυτότητα οὐσιῶν καὶ ἑτερότητα προσώπων καὶ τὸ ἔμπαλιν. Οἷον ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος ταυτότης μὲν ἐστὶ οὐσίας· ἑτερότης δὲ προσώπων... Ἐπὶ δὲ τοῦ ἀνθρώπου ταυτότης μὲν ἐστὶ προσώπου, ἑτερότης δὲ οὐσιῶν· ἐνὸς γὰρ ὄντος ἀνθρώπου, ἄλλης οὐσίας ἐστὶν ἡ ψυχὴ καὶ ἄλλης ἡ σὰρξ. Μαξίμου, *Κεφάλαια θεολογικὰ καὶ πολεμικά*, P.G. 91, 145 Β.

3. Τὸ ἐνυπόστατον ποτὲ μὲν τὴν οὐσίαν σημαίνει, ὥς ἐν ὑποστάσει θεωρουμένην· ποτὲ δὲ ἕκαστον τῶν εἰς σύνθεσιν μιᾶς ὑποστάσεως συνερχομένων· ὥς ἐπὶ

νονία) τῶν σωματικῶν καὶ ψυχικῶν, προσωπικῶν καὶ φυσικῶν ιδιωμάτων.

§ 16. Ἡ διάκριση ψυχῆς καὶ σώματος ὡς σημαντικὴ διαφοροποίηση τῆς φυσικῆς ἐνέργειας.

Ἀλλὰ ὁ σεβασμὸς τῶν Ἑλλήνων Πατέρων μπροστὰ στὸ ὑπαρκτικὸ μυστήριον τοῦ ἀνθρώπινου συνθέτου —σεβασμὸς ποὺ ἐκφράστηκε μὲ τὴν ἀποφυγὴ κάθε ὀρισμοῦ καὶ κάθε ἀντικειμενοποίησης τῶν ὑπαρκτικῶν διακρίσεων— δὲν διατηρήθηκε στὰ ὅρια τῆς μεταγενέστερης, «συστηματικῆς» λεγόμενης θεολογίας. Κυρίως ἡ ἀνάγκη τῶν Σχολαστικῶν γιὰ συλλογιστικὲς διασαφηνίσεις καὶ ἐξαντλητικοὺς ὀρισμοὺς, ἡ νοσησιαρχικὴ ἀντικειμενοποίηση τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος¹, δῆγγησε ἀναπόφευκτα καὶ στὴ σχηματοποίηση τοῦ ὑπαρκτικοῦ μυστηρίου τοῦ ἀνθρώπινου συνθέτου, στὴν ἀντιθετικὴ -πραγματικὴ διαστολὴ ψυχῆς καὶ σώματος, ὕλης καὶ πνεύματος². Ἡ ἀντιδιαστολὴ αὕτῃ εἶναι τυπικὴ συνέπεια τῆς ἀποδοχῆς ὀρισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου ὡς «ζώου λόγον ἔχοντος» (animal rationale), ὡς καταρχὴν βιολογικοῦ ὄντος, προικισμένου ἐπιπλέον μὲ ψυχὴ ἢ μὲ ψυχὴ καὶ πνεῦμα.

ψυχῆς καὶ σώματος. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περὶ συνθέτου φύσεως, κατὰ Ἀκεφάλων ΣΤ'*, Migne P.G. 95, 120 C. — Βλ. καὶ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια θεολογικὰ καὶ πολεμικά*, Migne P.G. 91, 149 B: Ἐνυπόστατόν ἐστι, τὸ κατὰ τὴν οὐσίαν κοινόν, ἔχουν τὸ εἶδος, τὸ ἐν τοῖς ὑπ' αὐτὸ ἀτόμοις πραγματικῶς ὑφιστάμενον, καὶ οὐκ ἐπινοία φιλῇ θεωρούμενον· ἄλλως, ἢ πάλιν ἐνυπόστατόν ἐστι, τὸ ἄλλω διαφόρῳ κατὰ τὴν οὐσίαν εἰς ἐνὸς σύστασιν προσώπου καὶ μιᾶς γένεσιν ὑποστάσεως, συγκαίμενόν τε καὶ συνοφιστάμενον, καὶ οὐδαμῶς καθ' αὐτὸ γνωριζόμενον.

104. ...cette désexistentialisation intellectualiste... Chenu, *La Théologie au Douzième siècle*, σελ. 313. — Βλ. ἐπίσης, τοῦ Ἰδίου, *La Théologie comme science...*, σελ. 42: Saint Thomas, lui faisant prévaloir la considération de l'objet, s'engage ainsi dans une recherche qui d'une part ménagera le concept authentique de science, et qui surtout l'amènera à accepter l'objectivation de la connaissance de foi dans la théologie. (Ἡ ὑπογράμμιση δική μου). Καὶ στὴ σελ. 83: La foi a pour objet la révélation (revelatum), tandis que la théologie a pour objet les conclusions que nous en pouvons tirer, le révélé «virtuel» (revelabile).

105. Maintenant... on découvre la vérité métaphysique de l'hylémorphisme, on considère l'homme comme une forme liée à une matière... Chenu, *La Théologie au Douzième siècle*, σελ. 314.

Εἶδαμε στὰ προηγούμενα¹ ὅτι ὁ ὀρισμὸς αὐτὸς ἀναφέρεται σὲ μιὰν ἀξιοκρατικὴ Μεταφυσικὴ καὶ ὄχι στὴν ὄντολογία τῆς υπαρκτικῆς ἐμπειρίας, προϋποθέτει ὄντικες - νοητικὲς καὶ ὄχι ὄντολογικὲς - υπαρκτικὲς κατηγορίες, ἀγνοεῖ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὰ ὄντα καὶ στὸ εἶναι, στὴ φύση καὶ στὸ πρόσωπο². Μὲ βάση τοὺς ἀντικειμενικοὺς ὀρισμοὺς τῆς σχολαστικῆς ἀνθρωπολογίας³ ἡ ρωμαιοκαθολικὴ ἐκκλησία μὲ τὴ σύνοδο τῆς Vienna (1311-1312) καθιέρωσε ὡς δόγμα τὴ διδασκαλίαν τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴν ψυχὴ ὡς ἐντελέχεια τοῦ σώματος⁴. Θὰ ἦταν θέμα ἐνὸς ξεχωριστοῦ κεφαλαίου νὰ καταδείξει κανεὶς τὸ πῶς ἡ ἀποδοχὴ τοῦ ἀντικειμενοποιημένου αὐτοῦ ἀριστοτελικοῦ ὁλομορφισμοῦ ὁδήγησε ὑποχρεωτικὰ τοὺς δυτικούς σὲ μιὰν ἐξωτερικὴ καὶ σχηματικὴ ἀντίληψη τῆς ἡθικῆς ζωῆς — τελικὰ στὸν δικανικὸ μοραλισμὸ τῆς ρωμαιοκαθολικῆς ἐκκλησίας καὶ στὸν προτεσταντικὸ πιετισμὸ καὶ πουριτανισμὸ⁵.

1. Βλ. σελ. 24-25.

2. Τὴ διάκριση φύσεως καὶ προσώπων ἀγνοοῦν ἐντελῶς στὸ χῶρο τῆς ἀνθρωπολογίας καὶ οἱ νεώτεροι Ἕλληνες δογματικοὶ θεολόγοι, Χρῆστος Ἀνδρουτσος (*Δογματικὴ*, ἐν Ἀθήναις 1907, βλ. σελ. 129-164) καὶ Παναγιώτης Τρεμπέλας (*Δογματικὴ*, Ἀθῆναι 1959, βλ. τόμος Α' σελ. 456-568), τυπικοὶ ἐκπρόσωποι μιᾶς ριζικῆς ἐκδυτικισμένης καὶ ἀλλοτριωμένης ὀρθόδοξης θεολογίας.

3. Βλ. ἐνδεικτικά: Thomas de Aquino, *Summa Theologica*, 1, 76, 1.

4. De anima ut forma corporis, βλ. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 1950, σελ. 222-223, § 481.— Βλ. καὶ Ἀριστοτέλους, *Περὶ Ψυχῆς* B1, 412a, 27 καὶ 412b, 5-9: ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος... εἰ δὴ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ οργανικοῦ διὸ καὶ οὐ δεῖ ζητεῖν εἰ ἐν ἡ ψυχῇ καὶ τὸ σῶμα, ὥσπερ οὐδὲ τὸν κηρὸν καὶ τὸ σχῆμα, οὐδ' ὅλως τὴν ἐκάστου ὕλην καὶ τὸ οὐ ἡ ὕλη· τὸ γὰρ ἐν καὶ τὸ εἶναι ἐπεὶ πλεοναχῶς λέγεται, τὸ κυρίως ἡ ἐντελέχεια ἐστίν.— Βλ. καὶ E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, σελ. 627: Le conseil de Vienne venait de décréter (1311-1312) que la substance de l'âme raisonnable, ou intellectuelle, est vraiment et par soi forme du corps humain.

Ἡ σύνοδος τῆς Βιέννης (Γαλλία) εἶναι γιὰ τοὺς ρωμαιοκαθολικοὺς ἡ ΙΕ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος (βλ. *La Foi Catholique*, Textes doctrinaux du Magistère de l'Eglise, trad. par Gervais Dumeige, Paris (ed. de l'Orante) 1961, σελ. 161-162).

5. Βλ. ὀρισμένες χαρακτηριστικὲς γιὰ τὸ θέμα παραπομπὲς στὸν Θωμᾶ Ἀκινάτη ἀπὸ τὸν Joh. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, τόμος I, σελ. 517, 518.

Γιὰ τὴ χριστιανικὴ σκέψη τῆς ἐλληνικῆς Ἀνατολῆς δὲν εἶναι δυνατὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ ἀνθρώπινου συνθέτου — ψυχὴ καὶ σῶμα — νὰ ἀνταποκρίνονται σὲ ὄντολογικοὺς καθορισμούς, δὲν προσδιορίζουν αὐτὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὁ ἄνθρωπος, ἀλλὰ προσδιορίζονται καὶ ἐπισημαίνονται (πάντοτε σχετικὰ ἢ καὶ συμβατικὰ) ὡς διακρίσεις τοῦ ἀποτελέσματος τῆς φυσικῆς ἐνέργειας. Μιλᾶμε γιὰ σωματικὰς καὶ ψυχικὰς ἢ πνευματικὰς ἐκδηλώσεις, ἐπισημαίνοντας ἀντικειμενικὰ (καὶ ἐπομένως συμβατικὰ) τὸ ἐκδηλούμενο ἀποτέλεσμα τῆς φυσικῆς ἐνέργειας, δηλαδὴ τῆς καθολικῆς — ἐκστατικῆς ἀναφορᾶς τῆς δισύνθετης οὐσίας ἢ φύσεως. Ἡ ἐκστατικὴ ἀναφορὰ προϋποθέτει, δηλαδὴ «περιέχει» τὴ δισύνθετη φύση ὡς ὑπαρκτικὴ πραγματικότητα, συντελεῖται ὅμως μόνο στὰ πλαίσια τοῦ ἐνικοῦ γεγονότος τῆς προσωπικῆς ὑπαρξῆς: ὀρίζεται ὡς πρὸς τὴν προσωπικὴ ἑτερότητα ἢ ὀρίζει τὴν προσωπικὴ ἑτερότητα.

Ἐπομένως, ἡ ψυχικὴ ἢ ἡ σωματικὴ ἐνέργεια ἔχει ὄντολογικὸ περιεχόμενο, δηλαδὴ συνιστᾷ ὑπαρκτικὸ γεγονός, μόνο ὡς φυσικὴ ἐνέργεια («ἐναντι» τῆς προσωπικῆς (ἢ «γνωμικῆς») κατὰ τὸν Μάξιμο¹) ἐνέργειας — σὲ ἀντίθεση ἢ σὲ συντονισμό μὲ τὴν προσωπικὴ θέληση ἢ ἐνέργεια. Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ διάκριση ψυχῆς καὶ σώματος δὲν ἀναφέρεται στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὁ ἄνθρωπος (ὡς φύση καὶ πρόσωπο), ἀλλὰ στὴ σημαντικὴ διαφοροποίηση τοῦ ἀποτελέσματος τῆς φυσικῆς ἐνέργειας.

Ἡ ἄμεση ἐμπειρία τῆς σχέσης βεβαιώνει τὸν σχετικὸ ἢ καὶ συμβατικὸ χαρακτήρα τῶν σημαντικῶν διαφοροποιήσεων τῆς φυσικῆς ἐνέργειας: Τὸ ἀνθρώπινο βλέμμα, ἡ φυσιογνωμικὴ ἔκφραση, ἡ χειρονομία, ὁ ἔναρθρος λόγος, ἡ ἐρωτικὴ ἐκδήλωση, εἶναι σωματικὰς ἢ ψυχικὰς ἐκδηλώσεις; Ἡ σύγχρονη ψυχολογία καὶ ἰδιαίτερα ὁ κλάδος τῆς «ψυχολογίας τοῦ βάθους» (Tiefenpsychologie) ἤρθε νὰ καταδείξει μὲ πειραμα-

1. Βλ. *Κεφάλαια θεολογικὰ καὶ πολεμικά*, P.G. 91, 48 D — 192 C — 193 A. — Ἐπίσης 45 CD, ὅπου ἡ διατύπωση:

Καὶ γὰρ φυσικὴν τῆς νοερῶς ἐψυχωμένης σαρκός, ἀλλ' οὐ τὴν γνωμικὴν τοῦ τινος ἀνθρώπου, νοῦ κινήμασι διανοήσαντες ὄρεξιν, ἔχουσιν τῆς τοῦ ὄντος φυσικὴν ἐφέσεως δύναμιν, φυσικῶς κινουμένην τε καὶ τυπουμένην ὑπὸ τοῦ Λόγου πρὸς τὴν τῆς οἰκονομίας ἐκπλήρωσιν, θέλημα σοφῶς (οἱ Πατέρες) προσηγόρευσαν... φύσεως μὲν τὸ ἀεὶ πεφυκέναι λαλεῖν· ὑποστάσεως δὲ τὸ πῶς λαλεῖν· ὥσπερ καὶ τὸ πεφυκέναι θέλει καὶ θέλει. Εἰ δὲ τὸ πεφυκέναι θέλει, καὶ θέλει οὐκ ἔστιν ταυτὸν (τὸ μὲν γάρ, ὡς ἔφην, οὐσίας· τὸ δέ, τῆς τοῦ θέλοντος ὑπάρχει βουλῆς)... κ.λ.π.

τικά - ἐμπειρικά δεδομένα τὴν ἀδυναμία πραγματικῆς διακρίσεως περι-
οχῶν τῆς ὑπάρξεως, τὴν ἀνυπαρξία ἀμιγῶν ἐκδηλώσεων τοῦ σώματος,
τῆς ψυχῆς ἢ τοῦ πνεύματος¹. Ἀλλὰ καὶ ἡ πραγματιστικὴ ὄντολογία τῶν
φιλοσόφων τῆς ὑπάρξεως, μὲ ἀφετηρία τὴν ἐμπειρικὴ ἀκριβῶς ἐρμηνεία
τῆς κοσμικῆς πραγματικότητος τοῦ ἀνθρώπου, τῆς ἐνθαδικῆς παρ-ουσίας
του (Da-sein), ἀναφέρει τὸ σῶμα στὴν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου, προσδιο-
ρίζει τὴν οὐσιαστικὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸ ἀνθρώπινο σῶμα καὶ στὸν
ὀργανισμό τοῦ ζώου (Heidegger)², τὸ σῶμα ὡς ἄμεση παράσταση τῆς
ψυχικότητος (Sartre)³.

1. Παραπέμπω ἐνδεικτικὰ τὸν ἀναγνώστη στὴ μελέτη τοῦ Igor A. Caruso, *Psychoanalyse und Synthese der Existenz*, Herder-Verlag, Wien 1952 (ἐλλη-
νικὴ μτφρ.: *Ψυχανάλυσις καὶ Σύνθεσις τῆς Ὑπάρξεως*, ὑπὸ Ἀθανασίου Καρα-
τῶνη, ἱατροῦ, Ἀθῆναι 1953, Ἑκδόσις Ἰνστιτούτου Ἱατρικῆς Ψυχολογίας καὶ Ψυ-
χικῆς Ὑγιεινῆς — ἡ μετάφραση ἀνεπαρκὴς καὶ μὲ σημαντικὰς παραποιήσεις τοῦ
κειμένου) καὶ μὲ τὴν εὐκαιρίαν αὕτῃ θέλω νὰ ὑπογραμμίσω τὴν ἐξαιρετικὴ σπου-
δαιότητα αὐτοῦ τοῦ βιβλίου, ποὺ ἐπιχειρεῖ μιὰ προσέγγιση τῶν βασικῶν προβλημά-
των τῆς ψυχανάλυσης μὲ τὰ κριτήρια τῆς Ὁρθόδοξης Θεολογίας. Γράφει ὁ Caruso,
σχετικὰ μὲ τὸν ἐνιαῖο χαρακτῆρα τῶν ψυχοσωματικῶν ἐκδηλώσεων: «Εἰς τὴν ἀνα-
γνώρισιν τῆς στενῆς καὶ ἀδιαχωρίστου ἐνώσεως τοῦ πνεύματος μετὰ τῆς ὕλης δέον
ὅπως ἀναζητεῖται ἡ λύσις τοῦ κεντρικοῦ προβλήματος τῆς ἀνθρωπολογίας... Ἡ ἀπο-
λυτοποιήσις τῆς «νεστοριανῆς» θεωρήσεως ἤγαγεν εἰς τὸ νὰ διακρίνεται τὸ κυρίως
καὶ εἰδικῶς ἀνθρώπινον μόνον ποσοτικῶς ἀπὸ τὸ ψυχοφυσικόν τοῦ ζώου. Ἐν ἀντι-
θέσει πρὸς τοῦτο, ἡ «μονοφυσικὴ» θεώρησις τοῦ ἀνθρώπου ἔβλεπε τὸ ἰδιάζον μόνον
εἰς τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ἐλευθερίαν. Ἀμφότεραι αἱ θεωρήσεις ἦσαν ἐν τῇ μονομερείᾳ
τῶν ὀλοκληρωτικαί. Οὔτε τὸ ψυχοφυσικόν, ἀλλ' οὔτε καὶ τὸ πνεῦμα εἶναι τὸ ἰδιά-
ζον ἀνθρώπινον. Ἰδιάζον ἀνθρώπινον εἶναι ἡ ἐνοάρκωσις τοῦ πνεύματος: τὸ ὅτι ἡ
σὰρξ ἔγινε πνεῦμα καὶ τὸ πνεῦμα σὰρξ» (σελ. 279 τῆς ἐλλ. μτφρ.). — «Ἡ ἔννοια
τῆς ἀνθρωπίνης νευρώσεως δὲν δύναται εὐνοήτως νὰ εἶναι οὔτε ἀμιγῶς μεταφυσι-
κὴ, διότι ὁ ἀνθρώπος δὲν εἶναι μόνον πνεῦμα, οὔτε καὶ ἀμιγῶς βιολογικὴ. Ἡ νεύ-
ρωσις τοῦ ἀνθρώπου ἔχει μίαν ἔννοιαν, ἡ ὁποία διαπερᾷ τὸ βιολογικόν, τὸ ψυχοφυ-
σικόν καὶ τὸ πνευματικόν ἐπίπεδον καὶ πρέπει νὰ λαμβάνεται γινῶσις ταύτης ἐφ'
ὅλων τῶν ἐπιπέδων τούτων» (σελ. 110 τῆς ἐλλ. μτφρ.).

2. *Über den Humanismus*, σελ. 14: Der Leib des Menschen ist etwas
wesentlich anderes als ein tierischer Organismus.

3. *L'Être et le Néant*, Paris (Gallimard) 1943, σελ. 368.

§ 17. Ἡ ἀναφορὰ τοῦ «κατ' εἰκόνα» στὴν ἐνοείδεια τῆς ὑπαρξεως.

Στὴ σημαντικὴ - ἀντικειμενικὴ διάκριση ἐπιμέρους περιοχῶν τῆς ὑπάρξεως, δηλαδὴ στὴν προϋπόθεση ὀρισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου ὡς «ζῶου λόγον ἔχοντος», βασίζεται καὶ ἡ προσπάθεια τῆς σχολαστικῆς θεολογίας νὰ ἐρμηνεύσει τὴν «εἰκόνα» τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο ἀποδίδοντας τὰ στοιχεῖα τοῦ «κατ' εἰκόνα» στὸ ἀντικειμενοποιημένο ἀποτέλεσμα τῆς φυσικῆς ἐνέργειας, δηλαδὴ σὲ ἀντικειμενικὰ ἰδιώματα τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητος — στὸ ἓνα ἀπὸ τὰ δύο κατὰ σύμβαση «μέρη» τῆς ὄντικῆς φύσεως, στὸ «πνεῦμα» - διάνοια τοῦ ἀνθρώπου¹. Ὑπαρκτικὰ κατηγορήματα, ποὺ χρησιμοποιήθηκαν ἀπὸ τοὺς Ἑλληνες Πατέρες ὡς ἐνδεικτικὰ τῆς ὄντολογικῆς διαφορᾶς προσώπου καὶ φύσεως (ἀποκαλυπτικὰ τῆς προσωπικῆς καθολικότητος καὶ ἀνομοιότητος), ὅπως τὸ «λογικόν», τὸ «αὐτεξούσιον» καὶ τὸ «ἀρχικόν»², ἐρμηνεύονται ἀπὸ τὴ θεολογία τῶν ἀντικειμενικῶν

1. Βλ. Thomas de Aquino, *Summa theologia* I, 93, 4, 5, 6, 7, 8.— Βλ. ἐπίσης, J.- H. Nicolas, *Dieu connu comme inconnu*, Paris (Ed. Desclée de Brouwer — Bibliothèque Française de Philosophie) 1966, σελ. 332 κ.έ.: C'est par son intellectualité que l'être spirituel est à l'image de Dieu Trinité... Si l'être intelligent créé est à l'image de Dieu, c'est donc très précisément à ce point d'actualisation suprême de sa vie intellectuelle où il lui est donné de communier ineffablement à l'intellection divine... (σελ. 339).— Une infinité de degrés est possible entre la dernière des intelligences, l'âme humaine, et l'Intelligence infinie, identique à l'Être premier, et qui est simultanément *Esse et Intelligere* (σελ. 334).— Βλ. ἐπίσης, Χρήστου Ἀνδρούτσου, *Δογματικὴ*, σελ. 137: Ἡ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ δὲν ἀναφέρεται προδήλως εἰς τὸ σωματικὸν μέρος τοῦ ἀνθρώπου... Ἡ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ θεῖα εἰκὼν ἀνήκει εἰς τὸ πνευματικὸν αὐτοῦ μέρος. (Ἡ ὑπογράμμιση δική μου). — Ἐπίσης, Π. Ν. Τρεμπέλα, *Δογματικὴ*, τόμος Α'. σελ. 487: Τὸ κατ' εἰκόνα... ἀναφέρεται εἰς τὸ αὔλον καὶ πνευματικὸν συστατικὸν τοῦ ἀνθρώπου, τουτέστι τὴν ψυχὴν... ἐν ἄλλαις λέξεσι τὸ κατ' εἰκόνα συνίσταται εἰς τὴν λογικότητα, μετὰ τῆς ὁποίας ὁ Δημιουργὸς ἐπρόκεισε τὴν πνευματικὴν φύσιν τοῦ ἀνθρώπου, καὶ εἰς τὸ ἀπαραίτητον συμπλήρωμα αὐτῆς τὸ αὐτεξούσιον, διὰ τοῦ ὁποίου ἀνάγεται ὁ ἄνθρωπος εἰς προσωπικότητα ἡθικήν... (Ἡ ὑπογράμμιση δική μου).

2. Κατὰ πόσους τρόπους λέγεται τὸ κατ' εἰκόνα; κατὰ τὸ λογικόν, καὶ νοερόν, καὶ αὐτεξούσιον, κατὰ τὸ γεννᾶν τὸν νοῦν λόγον, καὶ προβάλλειν πνεῦμα· κατὰ τὸ ἀρχικόν. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περὶ τῶν δύο ἐν Χριστῷ θελήσεων*, 30, Migne P.G. 95, 168 B.

κατηγοριῶν ὡς ἀτομικὲς ιδιότητες (καθόλου)¹ τῆς πνευματικῆς «φύσεως» τοῦ ἀνθρώπου: Ἀναφέρονται τὰ ἀτομικὰ ιδιώματα σὲ μιὰν ἀναλογικὴ καὶ συγκριτικὴ ἐρμηνεία τοῦ «κατ' εἰκόνα», ποὺ ἐξαντλεῖται στὴ φαινομενολογία τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητος καὶ ἀδυνατεῖ νὰ ἐρμηνεύσει τὴν ὄντολογικὴ πραγματικότητα τῆς διαφορᾶς προσώπου καὶ φύσεως, τὸν «τρόπον τῆς υπάρξεως» τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ εἰκόνα τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο ὀρίζει μιὰν ἀναλογικὴ ἀναγωγή², δηλαδὴ μιὰ συλλογιστικὴ ἀναφορὰ ὄντικῶν κατηγορημάτων στὸν Θεὸ καὶ στὸν ἄνθρωπο. Δὲν ἀναφέρεται ἡ εἰκόνα τοῦ Θεοῦ στὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου, στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξή, ὁ ἄνθρωπος δὲν εἰκονίζει τὸν Θεὸ ὑπαρκτικὰ καὶ ὄντολογικὰ, δηλαδὴ ὡς προσωπικὴ μοναδικότητα καὶ ἀνομοιότητα, ὡς «τρόπος υπάρξεως» ποὺ ἐπιτρέπει στὸν ἄνθρωπο τὴν ἀγαπητικὴ σχέση καὶ κοινωνία μὲ τὸν Θεό, τὴν ἐξομοίωσή του μὲ τὸ θεῖο Ἀρχέτυπο. Ἀλλὰ εἰκονίζει ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπο, ἀναλογικὰ καὶ ἀναγωγικὰ, ὀριζόμενος ὡς τὸ ἀπόλυτα λογικό, αὐτεξούσιο καὶ ἀρχικὸ ὄν³.

Ἀντίθετα πρὸς τὴ σχολαστικὴ ἀντικειμενοποίηση, ἡ ἑλληνικὴ Ἀνατολή, ἐρμηνεύοντας τὴν εἰκόνα τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο, ζήτησε νὰ διαφυλάξει ἀπὸ τὸν κίνδυνο νοητικῶν σχηματοποιήσεων τὸ μυστήριον τοῦ τρόπου τῆς θείας υπάρξεως καὶ τὴν ἀποτύπωσή του στὴν ἀνθρώπινη ὑπαρ-

1. Ἐδῶ μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ ἔννοια: λέγω δὲ καθόλου μὲν ὁ ἐπὶ πλείονων πέφυκε κατηγορεῖσθαι (*Περὶ ἐρμηνείας*, 7, 17a 39) — τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου ὁ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν (*Μεταφ.* Z 13, 1038b 11).

2. Si toutes les créatures ressemblent à Dieu, c'est-à-dire à la Trinité, seules les créatures intellectuelles lui ressemblent en propre, car elles procèdent de Lui selon une similitude qui se prend selon la perfection spécifique (*similitudo speciei*), bien qu'elle soit, évidemment, analogique: mais la *ratio analogata*, en cette analogie, est l'être sous la forme où il est caractéristique de l'Être divin. C'est ce caractère analogique, impliquant la multiplicité et la hiérarchie à l'intérieur de cette ressemblance, qu'exprime la formule: à l'image de Dieu (J.- H. Nicolas. *Dieu connu comme inconnu*, σελ. 335).

3. Γράφει σχετικὰ ὁ Vl. Lossky (*La théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, σελ. 109-110 — ἑλλ. μτφρ. Σ. Πλευράκη, σελ. 131-132): Ἡ σκέψις τοῦ ἁγίου Αὐγουστίνου ἐκκινουσα ἐκ τῆς ἐν ἡμῖν εἰκόνης τοῦ Θεοῦ, θὰ ἐπιδιώξῃ νὰ σχηματίσῃ γινώσκιν τινὰ τοῦ Θεοῦ, προσπαθοῦσα νὰ ἀνακαλύψῃ ἐν Αὐτῷ ἐκεῖνο, τὸ ὁποῖον εὐρίσκει τις εἰς τὴν κατ' εἰκόνα Αὐτοῦ δημιουργηθεῖσαν ψυχὴν. Τοῦτο θὰ εἶναι μία μέθοδος ψυχολογικῶν ἀναλογιῶν ἐφηρμοσμένη εἰς τὴν γινώσκιν τοῦ Θεοῦ, εἰς τὴν θεολογίαν.

ξη. Ὅπως καὶ γιὰ τὴ διάκριση ψυχῆς καὶ σώματος ἔτσι καὶ γιὰ τὴν ἑρμηνεία τοῦ «κατ' εἰκόνα», οἱ Ἑλληνες Πατέρες ἀρνήθηκαν κάθε ἀντικειμενικὸ ὀρισμὸ — δυαλιστικὸ ἢ καὶ μονιστικὸ — ἀρνήθηκαν τὴν ὑποταγὴ τῆς υπαρκτικῆς ἀλήθειας σὲ a priori ἐννοιολογικοὺς καθορισμοὺς. Περιορίστηκαν στὴ σημαντικὴ ὑποτύπωση τοῦ υπαρκτικοῦ μυστηρίου τῆς διαφορᾶς προσώπου καὶ φύσεως, διασώζοντας τὸν ἐνικὸ χαρακτήρα τοῦ προσώπου, τὴν προτεραιότητα τοῦ προσώπου ἐναντι τῆς φύσεως, (τὴ δυνατότητα τοῦ προσώπου νὰ προσδιορίζει τὴ φύση του καὶ ὄχι νὰ προσδιορίζεται ἀπὸ αὐτὴν — νὰ ἐξομοιώνει τὴ φύση του δυναμικὰ μὲ τὸ θεῖο Ἀρχέτυπο).

Ὑπῆρξαν, βέβαια, συγγραφεῖς (κυρίως τῆς πρώτης ἐκκλησιαστικῆς περιόδου, δηλαδὴ σὲ ἓνα ἱστορικὸ περιβάλλον κυριαρχημένο ἀκόμη ἀπὸ τὴν εἰδωλολατρεία), ποὺ ἀρνήθηκαν τὴ σχέση τῆς εἰκόνας τοῦ Θεοῦ μὲ τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου, προκειμένου νὰ διαφυλάξουν τὴν ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ ἀπὸ κάθε σωματοπρεπή καὶ ἀνθρωποπαθὴ ἀναλογία¹. Ὑπῆρξαν ὅμως καὶ ἄλλοι ποὺ ὑπογράμμισαν ἐμφατικὰ τὴν ἀναφορὰ τῆς εἰκόνας τοῦ Θεοῦ στὴν ψυχοσωματικὴ ὁλότητα καὶ ἐνότητα τοῦ ἀνθρώπου².

1. Βλ. Ὁριγένοῦς, *Κατὰ Κέλσον*, 6, 63, Migne P.G. 11, 1396 A: Εἰ γὰρ τὸ κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ σώματι ἐστὶ μόνον, ἐστέρηται τὸ κρεῖττον, ἡ ψυχὴ, τοῦ κατ' εἰκόνα καὶ ἔστιν ἐν τῷ φθαρτῷ σώματι, ὅπερ οὐδεὶς ἡμῶν λέγει. Εἰ δ' ἐστὶν ἐν τῷ συναμφοτέρῳ τὸ κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ, ἀνάγκη σύνθετον εἶναι τὸν Θεόν... λείπεται δὴ τὸ κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς λεγομένῳ ἔσω ἀνθρώπῳ. — Βλ. ἐπίσης Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, *Κατὰ ἀνθρωπομορφιτῶν*, P.G. 76, 1068 A: Ὅμοιότης... ὁμολογουμένως κατ' εἰκόνα Θεοῦ ὁ ἀνθρώπος, ἡ δὲ ὁμοιότης οὐ σωματικὴ· ὁ γὰρ Θεὸς ἐστὶν ἀσώματος. — Ἐπίσης, Γρηγορίου Νύσσης *Περὶ τῆς ἀνθρωπ. κατασκευῆς*, Ἐκδοσις Hörner, Leiden-Brill 1972, σελ. 9. Πῶς δὲ τὸ κατ' εἰκόνα Θεοῦ νοητέον; οὐδὲν τὴ σωματικὴν καὶ γῆινον ἐννοήσασθαι χρή.

2. Βλ. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Προσωποποιτα*, Migne P.G. 150, 1316 C: Μὴ ἂν ψυχὴν μόνην, μήτε σῶμα μόνον λέγεσθαι ἀνθρωπον, ἀλλὰ τὸ συναμφοτέρον, ἐν δὴ καὶ κατ' εἰκόνα πεποιηκέναι Θεὸς λέγεται. — Τοῦ Ἰδίου, *Κεφάλαια φυσικὰ* 63, P.G. 150, 1165 CD: Εἴποι δ' ἂν τις σὺν πολλοῖς ἐτέροις καὶ τὸ τριαδικὸν τῆς ἡμετέρας γνώσεως μᾶλλον ἡμᾶς τῶν ἀγγέλων δεικνύνειν κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ· οὐ μόνον ὅτι τριαδικόν, ἀλλ' ὅτι καὶ συμπεριβάλλει γνώσεως ἅπαν εἶδος. Μόνον γὰρ ἡμεῖς τῶν κτισμάτων ἀπάντων πρὸς τῷ νοερῷ τε καὶ λογικῷ καὶ τὸ αἰσθητικὸν ἔχομεν. — Βλ. ἐπίσης, Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, *Ὑπόμνημα εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην* 9, P.G. 74, 277 D: Πρὸς ἰδιότητα τῆς τελείας φύσεως δι' ἅμφοιν ἀφιγμένον, ψυχῆς δὲ λέγω καὶ σώματος, καθάπερ τινὰ σφραγῖδα τῆς ἐαυτοῦ φύσεως ἐνέπηξεν ὁ Δημιουργὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τουτέστι, τὴν πνοὴν τῆς ζωῆς, δι' ἧς πρὸς τὸ ἀρχέτυπον

Συχνότερα, πάντως, οἱ πατερικὲς ἐρμηνεῖες συνοψίζουν τὴν ἀλήθεια τοῦ «κατ’ εἰκόνα» στὸν τριαδικὸ χαρακτήρα τῶν προσωπικῶν ἐνεργειῶν (νοῦς, λόγος, πνεῦμα)¹ ἢ στὸ «ἀρχικόν»² καὶ στὸ «αὐτεξούσιον»³, πού συγκεφαλαιώνουν κατεξοχὴν τὴν ὄντολογικὴ διαφοροποίηση τοῦ προσώπου ἐναντι τῆς φύσεως.

διεπλάττετο κάλλος, ἀπετελεῖτο δὲ κατ’ εἰκόνα τοῦ Κτίσαντος, πρὸς πᾶσαν ιδέαν ἀρετῆς δυνάμει τοῦ ἐνοικισθέντος αὐτῷ διακρατούμενος Πνεύματος. — Ἐπίσης, Εἰρηναίου, *Κατὰ αἰρέσεων*, 5, 6, 1, P.L. 7, 1137A: Anima autem et spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam, perfectus autem homo, commistie et adunitio est, animae assummentis Spiritum Patris, et admista ei carni, quae est plasmata secundum imaginem Dei.

1. Βλ. Θεοδώρητου Κύρου, *Εἰς τὴν Γένεσιν*, Ἑρωτ. Κ’, Migne P.G. 80, 108 AB: Γενῶν μὲν ὁ νοῦς τὸν λόγον, συμπρόεισι δὲ τῷ λόγῳ πνεῦμα, οὐ γεννώμενον καθάπερ ὁ λόγος, συμπαρομαρτοῦν δὲ αἰὲ τῷ λόγῳ καὶ συμπροῖδν γεννωμένῳ. Ἀλλὰ ταῦτα ὡς ἐν εἰκόνι πρόσσεσι τῷ ἀνθρώπῳ· οὐ δὴ χάριν καὶ ἀνυπόστατος ὁ λόγος ἐστί, καὶ τὸ πνεῦμα. — Βλ. ἐπίσης Ἀναστασίου Σιναΐτου, *Ἐκ τοῦ κατ’ εἰκόνα*, Migne P.G. 89, 1148 BC: Τὸ κυριώτατον τοῦ κατ’ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν... τὸ μοναδικὸν τῆς ἐν τριάδι Θεότητος... εὔδηλον ὅτι ἡ ἡμετέρα πάλιν ψυχὴ, καὶ ὁ ταύτης νοερὸς λόγος, καὶ ὁ νοῦς... Ἀγέννητός ἐστιν ἡ ψυχὴ καὶ ἀνάιτιος εἰς τύπον τοῦ ἀγεννήτου καὶ ἀνάιτιου Θεοῦ καὶ πατρός· οὐκ ἀγέννητος δὲ ὁ νοερὸς αὐτῆς λόγος, ἀλλ’ ἐξ αὐτῆς γεννώμενος... ἀπαθῶς, εἰς τύπον τοῦ γεννητοῦ υἱοῦ· ὁ δὲ νοῦς οὐδὲ ἀνάιτιός ἐστιν, οὐδὲ γεννητός, ἀλλὰ ἐκπορευτός... κατ’ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ παναγίου καὶ ἐκπορευτοῦ πνεύματος.

2. Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ τῆς ἀνθρῳπ. κατασκευῆς*, Ἐκδοσὴ Hörner, σελ. 16: ὅπου ἡ τοῦ ἀρχεῖν δύναμις, ἐκεῖ ἡ τοῦ Θεοῦ εἰκὼν. — Ἐπίσης, Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Ὁμιλ. εἰς τὴν Γένεσιν*, 9, β, P.G. 53, 78: Ἐμάθετε τί ἐστὶ τό, κατ’ εἰκόνα, ὅτι οὐκ οὐσίας ἐστὶν ἀξία, ἀλλ’ ἀρχῆς ὁμοιότης, καὶ ὅτι οὐ κατὰ τὴν τῆς μορφῆς εἰκόνα εἶπεν, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρχῆς λόγον, διὸ καὶ ἐπήγαγε καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων κλπ. — Ἐπίσης, Διοδώρου Ταρσοῦ, *Υπόμνημα εἰς τὴν Γένεσιν* 1, 26, P.G. 33, 1564 CD: Τινὲς κατ’ εἰκόνα Θεοῦ τὸν ἀνθρωπον ἐνόμισαν κατὰ τὸ τῆς ψυχῆς ἀόρατον. Καὶ οὐ συνῆκαν, ὅτι καὶ ἄγγελος ἀόρατος, καὶ δαίμων ἀόρατος... πῶς οὖν εἰκὼν Θεοῦ ὁ ἄνθρωπος; κατὰ τὸ ἀρχικόν.

3. Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* 16, 10, P.G. 44, 184 B: Ἐπεὶ δὲ πολλὸς τῶν καθ’ ἕκαστον ἀγαθῶν ὁ κατάλογος... περιληπτικῇ φωνῇ ἅπαντα συλλαβῶν ὁ λόγος ἐσήμανεν, ἐν τῷ εἰπεῖν, κατ’ εἰκόνα Θεοῦ γεγενῆσθαι τὸν ἀνθρωπον, ἐν δὲ τῶν πάντων καὶ τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι, καὶ μὴ ὑπερζυχθαί τινα φυσικῇ δυναστείᾳ· ἀλλ’ αὐτεξούσιον πρὸς τὸ δοκοῦν ἔχειν τὴν γνώμην. — Βλ. ἐπίσης, Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, *Υπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάν. 9*, P.G. 74, 277 D: Αὐτοπροαίρετος ὢν, καὶ τὰς τῶν ἰδίων θελημάτων πεπιστευμένος ἦνίας (ὁ ἄνθρωπος)· μοῖρα γὰρ τῆς εἰκόνης καὶ αὐτῇ, κατεξουσιάζει γὰρ τῶν οἰκείων θελημάτων Θεός.

§ 18. Ὁ εἰδολογικός προσδιορισμός τῆς ἐνότητας τοῦ ὑποκειμένου καὶ ἡ ἐνικὴ ἐτερότητα τοῦ προσώπου.

Ὅπως, λοιπόν, ἡ καθολικότητα ἔτσι καὶ ἡ ἐνότητα τοῦ προσώπου ἀναφέρεται σὲ ἕναν πραγματικό - ὑπαρκτικό καὶ ὄχι σὲ ἕνα νοητικό - σημαντικό προσδιορισμό. Ὁ νοητικός ἐξαντλεῖται πάντοτε στὸν ὄντικό προσδιορισμό: ὁρίζει τὸ ὄν καθεαυτό, τὴν ὄνότητά του καὶ τὴ νοηματική του πολλαπλότητα — «λέγεται ἰσαχῶς τὸ ὄν καὶ τὸ ἔν»¹ / «τὸ δὲ ὄν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν»² / «ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχὴν»³ — ταυτίζει τὴ σημαντική τοῦ ὄντος μὲ τὸ εἶναι τοῦ ὄντος, ἀναφέρεται στὸ εἶναι ὡς ὄν καὶ ποτὲ στὴ διαφορὰ τους⁴. Καὶ ὁ πραγματικός ἀντιστοιχεῖ στὸν ὄντολογικό προσδιορισμό: ἀναφέρεται στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι τὸ ὄν, στὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὰ ὄντα καὶ στὸ εἶναι — στὸ εἶναι ὡς δυνατότητα καὶ γεγονός, στὰ ὄντα ὡς τὸν λόγο τοῦ εἶναι.

Ἡ διάκριση ὄντικοῦ καὶ ὄντολογικοῦ προσδιορισμοῦ διευκρινίζει καὶ τὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν ἀντικειμενικὴ - σημαντικὴ ἐρμηνεία τῆς ἐνότητας τοῦ ὄντος καὶ τὴν ἐνικὴ ἐτερότητα τοῦ προσώπου. Προκειμένου νὰ προσδιορίσουμε τὴν ἐνότητα τοῦ ὄντος στὴ γλῶσσα τῆς ἀριστοτελικῆς ὄντολογίας, προκειμένου δηλαδὴ περὶ τοῦ ὄντικοῦ προσδιορισμοῦ τῆς ἐνότητας, ἀναφερόμαστε στὴν ὕλη (ὑποκείμενο), στὴ μορφὴ (εἶδος) καὶ στὸ «ἐκ τούτων τρίτον». («Λέγω δὲ τὴν μὲν ὕλην οἷον τὸν χαλκόν, τὴν δὲ μορφὴν τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας, τὸ δὲ ἐκ τούτων τὸν ἀνδριάντα [τὸ σύνολον]»⁵). Τὸ ἀριστοτελικὸ εἶδος ὁρίζει τὴν ἐνότητα τοῦ «συνόλου» καθόσον ἐμφανίζει τὸν «εἰδοποιὸν» χαρακτήρα τοῦ «καθόλου» — «τὸ δὲ καθόλου καθ' ὑποκείμενου τινὸς λέγεται αἰὶν»⁶. Ὁ «εἰδοποιὸς» χαρακτήρας τοῦ «καθόλου», τὸ ἀριστοτελικὸ «εἶδος», τὸ δεδομένο αὐτὸ τὸ ἐνοποιητικὸ τῆς πολλαπλότητας τῶν ὑποκειμένων, στίς ποικίλες, «συνο-

1. Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Γ' 2, 1053b 25.

2. Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Γ' 2, 1003a 33.

3. Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Γ' 2, 1003b 5.

4. Πρβλ. Heidegger, *Über den Humanismus*, σελ. 12: Die Metaphysik stellt zwar das Seiende in seinem Sein vor und denkt so das Sein des Seienden. Aber sie denkt nicht den Unterschied beider.

5. Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Ζ' 3, 1029a 2-5.

6. Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Ζ' 13, 1038b 16.

λικές» ἐμφανίσεις του ἀναφέρεται σὲ αὐτὸ ποὺ μπορεῖ νὰ «ἴδῃ», δηλαδὴ νὰ ὀρίσει ἢ νόησῃ, ἀναφέρεται ἐπομένως στὸ φαινόμενο καὶ στὴ «σημαντικὴ» ἢ στὸν λόγον τοῦ φαινομένου¹ — ἐξαντλεῖται στὸν «ὀρισμός», στὴ σύμπτωση τῆς ἐννοίας μὲ τὸ πράγμα νοούμενο ὡς «καθόλου»: «τοῦ γὰρ καθόλου καὶ τοῦ εἶδους ὁ ὀρισμός»². Ἔτσι, τὸ «τρίτον» «ἐξ ἀμφοῖν»³ (μορφῆς καὶ ὕλης) ὀρίζεται ἐνιαῖο χάρη στὸ εἶδος, ποὺ προηγεῖται τόσο τῆς ὕλης ὅσο καὶ τοῦ «ἐξ ἀμφοῖν»⁴: «καὶ τοῦ μὲν συνόλου μέρη, τοῦ εἶδους δὲ καὶ οὐ ὁ λόγος οὐκέτι»⁵ — ὅπου ὁ «λόγος» ἔχει τὴν ἐννοία τοῦ ὀρισμοῦ («τὸν λόγον ὀρισμὸν εἶναι φάμεν»⁶).

Ὁ ὀρισμὸς ἐπομένως αὐτὸς τῆς ἐνότητος τοῦ κάθε (συνολικοῦ) ὑποκειμένου μὲ ἀναφορὰ στὸν εἰδοποιὸ χαρακτηριστὴρα τοῦ καθόλου, δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἐρμηνεύσῃ τὸ ὑπαρκτικὸ γεγονὸς τῆς ἐνικῆς ἀνθρώπινης ὑπόστασης, ἀφοῦ ἡ διαφορὰ τοῦ «καθόλου» ἀπὸ τὸ «καθ' ἑκάστον» εἶναι μόνο εἰδολογικὴ: διαφορὰ «κατὰ τὸν λόγον» καὶ «κατὰ τὴν αἴσθησιν» (: «τὸ μὲν γὰρ καθόλου κατὰ τὸν λόγον γινώριμον, τὸ δὲ καθ' ἑκάστον κατὰ τὴν αἴσθησιν· ὁ μὲν γὰρ λόγος τοῦ καθόλου, ἡ δ' αἴσθησις τοῦ κατὰ μέρος»⁷). Ἡ νοητικὴ καὶ αἰσθητικὴ (κατὰ τὴν αἴσθησιν) σύλληψις τοῦ ὄντος ὡς «καθόλου» καὶ «καθ' ἑκάστον» ὀρίζει, ἀπλῶς, δηλαδὴ ἐπισημαίνει εἰδολογικὰ τὴ «συνολικὴ» — συνθετικὴ καὶ ταυτόχρονα ἐνοειδῇ — ὑπόστασις τοῦ ἀνθρώπινου ὑποκειμένου: «Δῆλον δὲ καὶ ὅτι ἡ μὲν ψυχὴ οὐσία ἢ πρώτη (ἢ μορφὴ), τὸ δὲ σῶμα ὕλη, ὁ δ' ἄνθρωπος ἢ τὸ ζῶον τὸ ἐξ ἀμφοῖν ὡς καθόλου»⁸.

Ἔτσι ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι τὸ ἀνθρώπινο ὑποκείμενο ὡς ὑπαρκτικὴ ἐνότητα καὶ ταυτότητα, ὡς γεγονὸς ἀφετηριακὸ παντὸς προσδιορισμοῦ ταυτότητος καὶ ἐτερότητος, δὲν θίγεται ἀπὸ τὴν ἀριστοτελι-

1. Ἦοικε δ' ὅτε λόγος τοῖς φαινομένοις μαρτυρεῖν καὶ τὰ φαινόμενα τῷ λόγῳ. Ἀριστοτέλους, *Περὶ οὐρανοῦ*, Α3, 270b 4.

2. Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Ζ' 11, 1036a 28.

3. Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Ζ' 3, 1029a 6.

4. Ὡστε εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον. Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Ζ' 3, 1029a 5-7.

5. Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Ζ' 10, 1035a 20-21.

6. Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Ζ' 12, 1037b 11-12.

7. Ἀριστοτέλους, *Φυσικά* Α' 5, 189a 5-8. — Βλ. ἐπίσης, *Μεταφ.* Δ' 11, 1018b 32-33: κατὰ μὲν γὰρ τὸν λόγον τὰ καθόλου πρότερα κατὰ δὲ τὴν αἴσθησιν τὰ καθ' ἑκάστα.

8. Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Ζ' 11, 1037a 5-7.

κὴ μεταφυσική. Ἐκεῖ ἡ ἐνότητα εἶναι κατηγορία εἰδολογική - σημαντική καὶ ὄχι ὄντολογική - ὑπαρκτική, προκύπτει ἀπὸ τὴ διαφορά «συνόλου» καὶ «καθόλου», ἀναφέρεται στὸν μὴ-κατηγορικὸ χαρακτήρα τοῦ ὑποκειμένου (: «τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου»¹). Τὸ ἴδιο ὑποκείμενο λαμβανόμενο ὡς «σύνολον» ἔχει διακρινόμενα μέρη, ἐνῶ λαμβανόμενο ὡς «καθόλου» εἶναι ἐνιαῖο καὶ ἀμερές: «καὶ τοῦ μὲν συνόλου ἀνδριάντος μέρος ὁ χαλκὸς τοῦ δ' ὡς εἰδους λεγομένου ἀνδριάντος οὐ»². Ὁ εἰδολογικὸς - ὄντικὸς προσδιορισμὸς τῆς ἐνότητος τοῦ ἀνθρώπινου ὑποκειμένου εἶναι φανερό ὅτι ἀφήνει ἄθικτο τὸ ὑπαρκτικὸ πρόβλημα τῆς ἐνικῆς ἐκστατικῆς ἐτερότητος τοῦ προσώπου.

§ 19. Ἡ διάκριση φύσεως καὶ ἐνεργειῶν μέσα στὰ ὅρια τοῦ ἐνικοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως.

Προκειμένου περὶ τοῦ προσώπου, βεβαιώνουμε τὴν ἐνότητά του ἀναφερόμενοι ὄχι σὲ ἓνα νοητικὸ - ἀντικειμενικὸ προσδιορισμὸ, ἀλλὰ στὴν καθολική - ὑπαρκτική ἐμπειρία τῆς σχέσης. Στὸ γεγονός τῆς σχέσης πιστοποιοῦμε τὴν ἐνότητα τοῦ προσώπου ὡς καταρχὴν μοναδικότητα καὶ ἀνομοιότητα τῆς προ-συνειδησιακῆς ἐπίγνωσης καὶ ὡς ἐκστατικὴ ἐτερότητα τοῦ προσώπου ὡς πρὸς τὴ φύση. Βέβαια, τόσο ἡ προ-συνειδησιακὴ σχέση μὲ τὸν προσωπικὸ λόγον τῶν «πραγμάτων», ὅσο καὶ ἡ ἐκ-στατικὴ ὡς πρὸς τὴ φύση σχέση τοῦ προσώπου, τελικὰ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἐκφραστεῖ παρὰ μόνον μὲ νοήματα — μέσω τῆς νόησης. Ὑπάρχει ὅμως πολὺ μεγάλη διαφορά ἀνάμεσα στὸν νοητικὸ προσδιορισμὸ, ποὺ ἐξαντλεῖ τὴν ἀλήθεια στὴν ἐννοιολογικὴ τῆς σύλληψης καὶ τὴν εἰδολογικὴ περιγραφή, καὶ στὴ συμβολικὴ ἢ εἰκονολογικὴ μέσω νοημάτων ἐπισημάνση τῶν ὁρίων, ἀπλῶς, τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος, ποὺ ἀναδείχνει τὴν ἀλήθεια σὲ δυνατότητα καθολικῆς βιωματικῆς μετοχῆς, δηλαδὴ σὲ «ἡθικὸ» κατόρθωμα. Ἡ ἔννοια τῆς «καθόλου» ἐνότητος τῶν στοιχείων τοῦ ἀνθρώπινου συνθέτου δὲν θίγει τὸ ὑπαρκτικὸ - ὄντολογικὸ πρόβλημα τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ἡ δισύνθετη ἀνθρώπινη φύση ὡς ἐνικὴ προσωπικὴ ὑπαρξή. Ἡ εἰδολογικὴ ἐνότητα δὲν καλύπτει τὴν ὄντολογικὴ πραγματι-

1. Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Ζ' 3, 1028b 36-37.

2. Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Ζ' 10, 1035a 6-7.

κότητα τῆς προσωπικῆς ἀναφορᾶς καὶ τῆς ἐκστατικῆς ἐτερότητας, ἀγνοεῖ τὴν υπαρκτικὴν σχέση προσώπου καὶ φύσεως: τὸ πρόσωπο ὡς ἀναφορικὴ συγκεφαλαίωση τῆς φύσεως, τὴ φύση ὡς περιεχόμενο τοῦ προσώπου.

‘Οπωσδήποτε, ὀρίζοντας τὸ πρόσωπο ὡς υπαρκτικὴ - ἀναφορικὴ συγκεφαλαίωση τῆς φύσεως δὲν ἀρνούμεθα τὸν εἰδοποιὸ χαρακτήρα τῆς φύσεως ἢ οὐσίας, μόνον ποὺ τὸν ἐρμηνεύουμε ὀντολογικᾶ καὶ ὄχι ὀντικᾶ (ὡς γνωστικὴ δυνατότητα καὶ ὄχι ὡς φαινομενολογικὴ ἀντικειμενικότητα). ‘Ο εἰδοποιὸς χαρακτήρας τῆς φύσεως, ὡς υπαρκτικὸ γεγονός, εἶναι ὅ,τι πρὸ πάνω ὀνομάσαμε «ἐκδηλούμενο ἀποτέλεσμα τῆς φυσικῆς ἐνεργείας» μέσα στὰ ὅρια τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας¹. ‘Η ἐκστατικὴ ἀναφορὰ τῆς οὐσίας ἢ φύσεως, ὡς γεγονός διαπροσωπικῆς σχέσης καὶ ὡς μοναδικὴ καὶ ἀνόμοια προ-συνειδησιακὴ ἐπίγνωση, φανερώνει τὸν εἰδοποιὸ ἀκριβῶς χαρακτήρα τῆς φύσεως, μαρτυρεῖ περὶ τῆς οὐσίας ὡς παρ-ουσίας. ‘Ετσι, καὶ ἡ «σωματικὴ φύση» τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι ἀπλῶς τὸ «ὕλικὸ αἷτιο» (causa materialis) τῆς ἀνθρώπινης υπαρξῆς, ἢ ὅλη μὲ τὴ σημασία τοῦ υποκειμένου στὴ σχέση του πρὸς τὴ μορφή², ἀλλὰ ἡ φυσικὴ δυνατότητα φανερώσεως τῆς ἐτερότητας τοῦ προσώπου, πραγματοποιήσεως τῆς ἐκστατικῆς ἀναφορᾶς τῆς φύσεως ἐκτὸς τῆς φύσεως, τὸ ἐκδηλούμενο ἀποτέλεσμα τῶν ἐνεργειῶν τῆς φύσεως στὸ γεγονός τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας.

Βρισκόμαστε λοιπὸν στὸν χῶρο μιᾶς δευτέρης ὀντολογικῆς διακρίσεως, παράλληλης πρὸς τὴ διάκριση φύσεως καὶ προσώπων: Διακρίνουμε τὴν καθολικὴ φύση ἢ οὐσία ἀπὸ τὸν εἰδοποιὸ χαρακτήρα τῆς, δηλαδὴ ἀπὸ τὸ ἐκδηλούμενο ἀποτέλεσμα τῆς φυσικῆς ἐνεργείας στὸ γεγονός τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας — τελικᾶ διακρίνουμε τὴ φύση ἀπὸ τὴ φυσικὴ ἐνέργεια. ‘Η διάκριση εἶναι πραγματικὴ καὶ ὄχι ἀπλῶς ἐννοιολογικὴ, ἀφοῦ ὁ μόνος τρόπος νὰ γνωρίσουμε τὴ φύση εἶναι οἱ ἐκδηλούμενες ἐνεργείες, ποὺ «εἰδοποιοῦν» (ποιοῦν εἶδος) τὴ φύση χωρὶς νὰ ταυτίζονται μὲ αὐτήν. «Εἴ τι τὰ τοῦ πυρὸς ἐνεργοίη, λάμπον τε καὶ θερμαῖνον ὡσαύτως, πῦρ ἐστὶ πάντως», λέει ὁ Γρηγόριος Νύσσης, ἐπομένως ἡ ταυτότητα τῆς κοινῆς φύσεως «διὰ τῆς ταυτότητος τῶν ἐνεργημάτων παρίσταται»³.

1. Βλ. σελ. 73-74.

2. Βλ. Ν. Αὐγελῆ, ‘Η υπέρβαση τῆς φυσικῆς στὸν Ἀριστοτέλη, «Φιλοσοφία», ἑπετηρὶς τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, 2, 1972, σελ. 293.

3. Κατὰ Εὐνομίου II, P.G. 45, 564 B. Ἐκδοση Jaeger, τόμος II, σελ. 402, 16-26.

Ἀλλά, ἂν ἡ ταυτότητα τῶν ἐνεργημάτων φανερώνει τὴν ταυτότητα τῆς φύσεως, ὅμως ἡ φύση δὲν ταυτίζεται μὲ τὰ ἐνεργήματα, ὅπως δὲν ταυτίζεται ἡ αἰτία μὲ τὸ ἀποτέλεσμα. Τὰ αἰτιατὰ γνωστοποιοῦν καὶ «εἰκονίζου» τὰ αἷτια, ἀλλὰ δὲν ταυτίζονται μὲ τὰ αἷτια. «Οὐ γὰρ ἐστὶν ἀκριβὴς ἐμφέρεια τοῖς αἰτιατοῖς καὶ τοῖς αἰτίοις», λένε οἱ Ἀρεοπαγιτικὲς Συγγραφές, «ἀλλ' ἔχει μὲν τὰ αἰτιατὰ τὰς τῶν αἰτίων ἐνδεχομένης εἰκόνας, αὐτὰ δὲ τὰ αἷτια τῶν αἰτιατῶν ἐξήρῃται καὶ ὑπερίδρυνται, κατὰ τὸν τῆς οἰκίας ἀρχῆς λόγον· καὶ ἵνα τοῖς καθ' ἡμᾶς χρήσωμαι παραδείγμασιν, ἡδοναὶ καὶ λύπαι λέγονται ποιητικαὶ τοῦ ἡδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι· αὐταὶ δὲ οὔτε ἡδονται, οὔτε λυποῦνται· καὶ τὸ πῦρ θερμαῖνον καὶ καῖον οὐ λέγεται καίεσθαι καὶ θερμαίνεσθαι... ὅτι περισσῶς καὶ οὐσιωδῶς προένεστι τὰ τῶν αἰτιατῶν τοῖς αἰτίοις»². Βρισκόμαστε, λοιπόν, μπροστὰ σὲ μιὰν ἀκόμα ὑπαρκτικὴ ἀντινομία ταυτότητας καὶ ἐτερότητας: Εἶναι πραγματικὰ ἀδύνατο νὰ χωρίσουμε τὴ φύση ἀπὸ τὴν ἐνέργεια, νὰ θεωρήσουμε τὴ φύση δίχως ἐνέργεια ἢ τὴν ἐνέργεια δίχως φύση³ καί, ταυτόχρονα, εἶναι ἀδύνατο νὰ ταυτίσουμε τὴ φύση μὲ τὴν ἐνέργεια τῆς φύσεως³.

1. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*, P.G. 3, 645 CD.

2. Ἐνεργείας χωρὶς οὔτε ἐστὶν οὔτε γινώσκεται φύσις. Γρηγορίου Νύσσης, Ἀποσπάσματα, F. Diekamp, *Analecta Patristica* (Orientalia Christiana Analecta 117) Rome 1938, σελ. 14.4. — Ἐπίσης: Οὔτε γὰρ οὐσία κατὰ φύσιν ἐνεργείας ἄνευ, οὔτε ἐνέργεια χωρὶς οὐσίας ποτέ, μᾶλλον δὲ τὴν οὐσίαν διὰ τῆς ἐνεργείας γνωρίζομεν, αὐτὴν δὲ τὴν ἐνέργειαν δεῖγμα τῆς οὐσίας πρὸς πίστωσιν ἔχοντες. Μεγ. Βασιλείου, στὸ *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, 14, 9, Ἐκδ. F. Diekamp, Münster 1907, σελ. 88, 19 κ.ε.— Βλ. ἐπίσης, Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια θεολογ.*, P.G. 91, 200 C: Ἡ ἔλλειψις ταύτης (φυσικῆς ἐνεργείας), ἡ οὐδὲ φύσιν εἶναι ποιεῖ τὴν φύσιν, ἢ τὰς πάσας ἀλλήλαις ταυτὸν καὶ ἀντὶ πάντων μίαν, τῇ ἀπαλείψει τῆς συνιστώσης συμφυρείσας δι' ὅλου συγχυθείσας. — Ἐπίσης, τοῦ Ἰδίου, *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν*, P.G. 91, 1037 C: Τῆς φυσικῆς ἐνεργείας ὁ λόγος ὅρος τῆς οὐσίας ἐστὶ, πάντας χαρακτηρίζων φυσικῶς οἷς κατ' οὐσίαν ἐμπέφυκε. Τὸ γὰρ κοινῶς τε καὶ γενικῶς τινον κατηγορούμενον ὅρος τῆς αὐτῶν οὐσίας ἐστίν. — Βλ. ἐπίσης, Γρηγορίου Παλαμᾶ, Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων III 1, 24, ἔκδοσις Π. Χρήστου, τόμος Α', σελ. 637, 6: Οὐσίαν γὰρ φυσικῆς ἄνευ ἐνεργείας οὐδ' ἡντιοῦν ἂν ἴδοις.— Καὶ στὸ ἴδιο βιβλίον, III 3, 6, σελ. 685, 9: Οἱ ἄγιοι πατέρες φανερώς λέγουσι... μὴτε εἶναι μὴτε γινώσκεσθαι χωρὶς τῆς οὐσιώδους αὐτῆς ἐνεργείας τὴν οἰανδήποτε φύσιν.

3. Βλ. Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, *Θησαυροὶ* 18, P.G. 75, 312 C: φύσις καὶ ἐνέργεια οὐ ταυτὸν. — Βλ. ἐπίσης, Μεγ. Βασιλείου, *Κατὰ Εὐνομίον* 1, 8, P.G. 29, 528 B: πῶς οὐ καταγέλαστον τὸ δημιουργικὸν οὐσίαν εἶναι λέγειν, τὸ προνοητικὸν

§ 20. Ἡ συλλογιστικὴ ἀναγωγὴ στὴν ἐνεργητικὴ Πρώτη Αἰτία καὶ ἡ υπαρκτικὴ ἐμπειρία τῆς προσωπικῆς ἐκφορᾶς τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν.

Ὁ Ἀριστοτέλης ταύτισε τὴν ἐνέργεια μὲ τὸ εἶδος, καὶ ἡ φαινομενολογικὴ αὐτὴ διαπίστωσὴ του υπῆρξε ἴσως ἡ κρισιμότερη γιὰ τὴν ἐξέλιξη τῆς φιλοσοφικῆς μεταφυσικῆς. Διέκρινε ὁ Ἀριστοτέλης ἀνάμεσα στὸ δυνάμει ὄν, ποὺ εἶναι ἡ ὕλη (τὸ ὑλικό, ποὺ ἔχει τὴ δυνάμη ἢ τὴ δυνατότητα νὰ εἶναι κάτι), καὶ στὸ ἐνεργεῖα ὄν, ποὺ εἶναι τὸ εἶδος (ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι τὸ ὄν)¹. Γιὰ νὰ ἐνεργοποιηθεῖ τὸ δυνάμει ὄν πρέπει νὰ υπάρξει κίνηση· κίνηση εἶναι ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸ ἐν δυνάμει ὄν στὸ ἐν ἐνεργείᾳ ὄν. Ἀλλὰ ἡ κίνηση ἔχει πάντοτε κάποιαν ἀφετηρία ἢ ἀρχή, (ἅπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπὸ τινος κινεῖσθαι)², τὸ δυνάμει ὄν πρέπει νὰ κινηθεῖ ἀπὸ κάποιον ἐν ἐνεργείᾳ ὄν, ἀλλιῶς δὲν υπάρχει κίνησις: «Εἰ ἔστι κινήτικόν ἢ ποιητικόν, μὴ ἐνεργοῦν δέ τι, οὐκ ἔσται κίνησις· ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύνάμει ἔχον μὴ ἐνεργεῖν»³. Ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης παραθέτει ἓνα συγκεκριμένο παράδειγμα: «Τὸ ἐνεργεῖα θερμὸν πῦρ ποιεῖ τὸ δυνάμει μόνον ὄν θερμὸν ξύλον νὰ γίνη καὶ ἐνεργεῖα θερμὸν, τοιοῦτο-τρόπως δὲ κινεῖ καὶ ἄλλοι οἱ τοῦτο... Κινεῖν, δηλαδὴ, οὐδὲν ἕτερον σημαίνει ἀλλ' ἢ ἄγειν τι ἐκ τῆς δυνάμεως εἰς τὴν ἐνέργειαν. Ἀπὸ τῆς δυνάμεως δὲ οὐδὲν δύναται νὰ τεθῇ εἰς τὴν ἐνέργειαν, παρὰ διὰ τινος ἐν ἐνεργείᾳ ἥδη ὄντος»⁴.

Εἶναι φανερό ὅτι ἡ ὀπισθοβατικὴ ἀλληλουχία κινουντος καὶ ἐνερ-

πάλιν οὐσίαν, τὸ προγνωστικὸν πάλιν ὡσαύτως, καὶ ἀπαξιαπλῶς πᾶσαν ἐνέργειαν οὐσίαν τίθεσθαι; — Καὶ 2, 32, P.G. 29, 648A: δυνάμεως καὶ σοφίας καὶ τέχνης, ἀλλ' οὐχὶ τῆς οὐσίας αὐτῆς ἐνδεικτικὰ ἔστι τὰ ποιήματα καὶ οὐδὲ αὐτὴν πᾶσαν τοῦ δημιουργοῦ τὴν δυνάμιν ἀναγκαίως παρίστησιν. — Βλ. ἐπίσης, Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Κεφάλαια φυσικὰ καὶ θεολογικά*, P.G. 150, 1220 C: Ἡ δὲ ἐνέργεια ἕτερον ἐνεργεῖ, ὅπερ ὁ ἐνεργῶν οὐκ ἔστιν. — Ἐπίσης, τοῦ Ἰδίου, *Περὶ θεοποιοῦ μεθέξεως* 29, Ἐκδοσις Π. Χρήστου, τόμος Β', σελ. 162, 5: "Ὅταν οὖν ἡμῶν ἀκούσης ἄλλο λεγόντων οὐσίαν καὶ ἄλλο ἐνέργειαν, τοῦτο διανοήθητι ὡς ἄλλο καὶ ἄλλο λέγομεν τὸ ὑφ' ἑκτέρου τούτων σημαίνόμενον.

1. Βλ. *Μετὰ τὰ φυσικά* Α' 2, 1069b 15-20.

2. Ἀριστοτέλους, *Φυσικά* Θ' 5, 256a 14.

3. *Μετὰ τὰ φυσικά* Α' 6, 1071b 12-14. — Βλ. καὶ Ν. Αὐγελῆ, ἔ.ἀ., σελ. 300.

4. *Summa Theologica* I, 2, 3 — ἑλλην. μτφρ. Ἰωαν. Καρμίρη, τόμος Α', τεύχος 1, Ἀθήναι 1935, σελ. 80.

γούμενου ὁδηγεῖ ἀναπόφευκτα στὴ μεταφυσικὴ ἀναγκαιότητα τῆς πρώτης ἀρχῆς τῆς κινήσεως, τοῦ πρώτου κινουντος¹. Τὸ πρῶτον κινοῦν δὲν πρέπει νὰ ἔχει ἀπλῶς κινητικὴ δυνατότητα, γιατί μπορεῖ αὐτὸ ποὺ ἔχει μόνο δύναμη νὰ μὴν ἐνεργεῖ — «ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν». Ἐπομένως, δὲν κερδίζουμε τίποτε ἂν πλάσουμε αἰδίες οὐσίες, ὅπως εἶναι οἱ πλατωνικὲς ἰδέες, ἂν δὲν ὑπάρχει μέσα στὶς οὐσίες αὐτὲς ἀρχὴ ἱκανὴ νὰ προκαλεῖ μεταβολὴ καί, ἐπομένως, κίνηση· («οὐθὲν ἄρα ὄφελος οὐδ' ἐὰν οὐσίας ποιήσωμεν αἰδίους, ὥσπερ οἱ τὰ εἶδη, εἰ μὴ τις δυναμένη ἐνέσται ἀρχὴ μεταβάλλειν»)². Καί γιὰ νὰ εἶναι ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως μόνο ἐνεργητικὴ, ἀφοῦ ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸ δυνάμει στὸ ἐνεργεία ἀποκλείεται γιὰ τὸ πρῶτο κινοῦν, ποὺ κανένας δὲν τὸ ἔθεσε σὲ κίνηση, πρέπει ἡ οὐσία τῆς νὰ εἶναι μόνο ἐνέργεια: «δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἥς ἡ οὐσία ἐνέργεια»³. Καί ἐπειδὴ ἡ κίνηση εἶναι ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸ δυνάμει στὸ ἐνεργεία καί αὐτὴ ἡ μετάβαση ἀποκλείεται γιὰ τὸ πρῶτο κινοῦν, ἄρα τὸ πρῶτο κινοῦν, ὡς καθαρὴ ἐνέργεια, εἶναι τὸ ἴδιο ἀκίνητο⁴.

Ταυτόχρονα, ἀφοῦ τὸ πρῶτο κινοῦν ὀφείλει νὰ εἶναι μόνο ἐν ἐνεργεία καί σὲ καμιά περίπτωσιν ἐν δυνάμει, καί ἀφοῦ τὸ ἐν δυνάμει ὄν εἶναι ὕλη, γίνεται φανερό ὅτι τὸ πρῶτο κινοῦν εἶναι ἄυλο καί ἀσώματο. Καί ἐπειδὴ ἡ κίνηση οὔτε γεννιέται οὔτε φθείρεται, ἀλλὰ εἶναι πάντοτε, τουλάχιστον ὡς χρονικὴ μεταβολὴ ἀπὸ τὸ πρότερον στὸ ὕστερον («ἀεὶ γὰρ ἦν»), καί χωρὶς τῆς χρονικῆς μεταβολῆς φύση δὲν ὑπάρχει,

1. «Ἐὰν ἄρα τὸ κινοῦν ἕτερόν τι, κινεῖται ἐπίσης καί αὐτό, πρέπει καί τοῦτο νὰ κινῆται ὑπὸ ἄλλου τινός, καί ἐκεῖνο ὑφ' ἑτέρου κ.ο.κ. Τοῦτο ὁμως δὲν δύναται ἐπ' ἄπειρον νὰ χωρῇ, ἐπειδὴ ἐν τοιαύτῃ περιπτώσει δὲν θὰ ὑπῆρχεν οὐδὲν πρῶτον κινοῦν, καί κατὰ συνέπειαν οὐδὲ κινούμενον· διότι τὰ δευτερεύοντα κινούντα κινοῦσι μόνον διὰ τῶν κινουμένων ὑπὸ τοῦ πρώτου κινούντος, ὅπως ἡ ράβδος κινεῖται μόνον ἐφ' ὅσον ὑπὸ τῆς χειρὸς κινεῖται. Ὅφειλον ἄρα νὰ φθάσωμεν εἰς τι πρῶτον κινοῦν, ὑπ' οὐδενὸς ἑτέρου κινούμενον. Τὸ πρῶτον τοῦτο κινοῦν ὀνομάζουσι πάντες Θεόν». Thomas de Aquino, *Summa Theologica*, ὅπου καί παραπάνω.

2. Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ φυσικά* Α' 6, 1071b 14-16.

3. Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ φυσικά* Α' 6, 1071b 19-20.

4. Καί τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον αὐτό. Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ φυσικά* Γ 8, 1012b 31 — *Φυσικά* Θ' 6, 260a 3 — *Περὶ ζῴων κινήσεως* 1, 698a 9.

5. Βλ. Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ φυσικά* Α' 6, 1071b 20-21, καί Thomas de Aquino, *Summa Theologica* I, 3, 1, ἑλλην. μτφρ. σελ. 84-85.

ἄρα εἶναι ἡ κίνησις αἰδίου, ὅπως εἶναι καὶ ὁ χρόνος αἰδίου, καὶ τὸ πρῶτο κινουὺν ἐνέργεια αἰδίου¹.

Ἡ ἀριστοτελικὴ ἐρμηνεία τῆς ἐνέργειας μεταφέρεται ἀπὸ τὸν Θωμᾶ ‘Ακινάτη αὐτούσια στὸν χῶρο τῆς χριστιανικῆς Θεολογίας². Ἀλλὰ ἡ συλλογιστικὴ ἀναγωγή στὸ πρῶτο κινουόν, τὸ ὁποῖο ὀφείλει, σύμφωνα μὲ τὴ λογικὴ μας, νὰ εἶναι κατὰ τὴν οὐσίαν αἰδίου ἐνέργεια, καθαρὴ καὶ ἄυλη, ἀγνοεῖ ὁλοκληρωτικὰ τὸν προσωπικὸ τρόπο υπάρξεως τῆς Θεότητος, ὅπως αὐτὸς ἀποκαλύπτεται ὡς γεγονὸς στὴν ἱστορικὴ ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ προβληματικὴ τῆς ἐνέργειας ἐνδιαφέρει τὸν Ἀκινάτη στὰ ἀντικειμενικὰ πλαίσια μιᾶς λογικῆς - ἀποδεικτικῆς διαδικασίας, ποὺ ἐξαντλεῖ τὸ μυστήριον τῆς θείας υπάρξεως στὴ συλλογιστικὰ ὑποχρεωτικὴ ἐννοια ἐνὸς ποιητικοῦ καὶ κινητικοῦ αἰτίου τῆς δημιουργίας. Γι’ αὐτὸ καὶ ἀπουσιάζει ἀπὸ τὴν *Summa Theologica* ἡ ὁποιαδήποτε ἀναφορὰ στὸν προσωπικὸ Θεὸ τῆς ὑπαρκτικῆς σχέσης: Ἐκεῖ ὁ Θεὸς εἶναι τὸ ἀντικείμενο³ τῆς λογικῆς διερεύνησης, μιὰ ἀφηρημένη νοητικὴ βεβαιότητα, μιὰ ὄντικη οὐσία ἀπόλυτα ἐνεργητικὴ, ἓνα ἀπρόσωπο καὶ ὑπαρκτικὰ ἀπρόσιτο κινητικὸ αἶτιον.

1. Ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι (ἀεὶ γὰρ ἦν), οὐδὲ χρόνον, οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ πρότερον καὶ ὕστερον εἶναι μὴ ὄντος χρόνου· καὶ ἡ κίνησις ἄρα οὕτω συνεχῆς ὥσπερ καὶ ὁ χρόνος... τοίνυν ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἰδίου καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα. Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ φυσικά* Α' 6, 1071b 6-10 καὶ Α' 7, 1072a 24-26.

2. Ἡ μεταφορὰ ἐγίνε στὰ πλαίσια τῆς γενικότερης ὑποταγῆς τῆς Θεολογίας στὴν ἀριστοτελικὴ ἐπιστημολογία: Par l'introduction de l'épistémologie aristotélicienne, s'était constituée au XIII^e siècle, dans une réflexion explicite, la théologie comme science. Saint Thomas d'Aquin était le maître de cette opération. M.-D. Chenu, *La théologie comme science...*, σελ. 9. — Καὶ στὴ σελ. 11: Saint Thomas le premier a su — et osé — poser nettement le principe d'une intégrale application du mécanisme et des procédés de la science au donné révélé, constituant par là une discipline organique où l'Écriture, l'article de foi est non plus la matière même, le sujet de l'exposé et de la recherche, comme dans la *sacra doctrina* du XII^e siècle, mais le *principe*, préalablement connu, à partir duquel on travaille, et on travaille selon toutes les exigences et les lois de la *demonstratio* aristotélicienne.

3. Πρβλ. *Summa Theologica* I, 1, 7, ἑλλ. μτφρ. σελ. 67: Ἀντικείμενον τῆς ἡμετέρας ἐπιστήμης εἶναι ὁ Θεός... Ἐν τῇ ἱερᾷ ἐπιστῇ μὴ ἀρχουσα ἰδέα, ὅφ' ἦν πάντα ὑποτάσσονται, εἶναι ὁ Θεός... Βλ. καὶ Chenu, *La théologie comme science*, σελ. 55: La foi qui a pour objet la Vérité première...

Ἀντίθετα, στὸν χώρο τῆς ἐλληνικῆς Ἀνατολῆς τὸ πρόβλημα τῶν ἐνεργειῶν τίθεται ἀποκλειστικὰ μέσα στὰ ὅρια τῆς ὑπαρκτικῆς ἐμπειρίας. Ἡ ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ ὡς γεγονότος προσωπικῆς σχέσης, καὶ τὸ πρόβλημα ποῦ τίθεται εἶναι ἡ μαρτυρία καὶ ἡ ὑπεράσπιση αὐτοῦ τοῦ γεγονότος, τὸ «πῶς ἡμεῖς Θεὸν γινώσκουμεν, οὐδὲ νοητόν, οὐδὲ αἰσθητόν, οὐδέ τι καθόλου τῶν ὄντων ὄντα»¹. Ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ, ὡς γεγονὸς προσωπικῆς σχέσης, φανερώνει τὴν προτεραιότητα τῆς ἀλήθειας τοῦ προσώπου στὸν χώρο τῆς θεολογικῆς γνωσιολογίας· δὲν ὑπάρχει περιθώριο νὰ παρακάμψουμε τὴν πραγματικότητα τοῦ προσώπου μὲ ἓνα ἀπευθείας διανοητικὸ ἄλλα ἀναφορᾶς στὴν οὐσία — «εἰπερ ἐν πράγμασιν ἡμῖν, ἀλλ' οὐκ ὀνόμασιν ἢ ἀλήθειαν»². Ἡ ἐνότητα τοῦ προσώπου, ὁ ἐνικὸς χαρακτήρας του, συγκεφαλαιώνει τὸν τρόπον τῆς ὑπάρξεως, ἐπομένως καὶ κάθε δυνατότητα πρόσβασης στὸ ὑπαρκτικὸ περιεχόμενο τῶν ὀντολογικῶν διακρίσεων φύσεως καὶ προσώπου, φύσεως καὶ ἐνεργειῶν. Γνωρίζουμε τὴν οὐσία ἢ φύση μόνο ὡς περιεχόμενο τοῦ προσώπου, καὶ αὐτὴ ἡ μοναδικὴ δυνατότητα γνώσεως τῆς φύσεως σημαίνει τὴν ἐκστατικὴ τῆς συγκεφαλalaίωση στὸ γεγονὸς τῆς προσωπικῆς ἀναφορᾶς, τὴ δυνατότητα τῆς φύσεως νὰ «ἴσταται-ἐκτὸς-ἑαυτῆς», νὰ γίνεται προσιτὴ καὶ μεθεκτὴ ὅχι ὡς ἔννοια, ἀλλὰ ὡς προσωπικὴ μοναδικότητα καὶ ἀνομοιότητα. Ἡ ἔκ-σταση ὁμως τῆς φύσεως δὲν μπορεῖ νὰ ταυτιστεῖ μὲ τὴ φύση, ἀφοῦ αὐτὴ ἡ ἴδια ἡ ἐμπειρία τῆς σχέσης εἶναι ἐμπειρία μὴ ταύτισης. Ἡ ἔκσταση εἶναι ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ἡ φύση γίνεται προσιτὴ καὶ γνωστὴ στὸ γεγονὸς τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας, εἶναι ἡ ἐνέργεια τῆς φύσεως³, ποῦ δὲν ταυτίζεται οὔτε μὲ τὸν φορέα τῆς οὔτε μὲ τὸ ἀποτέλεσμά της: «ἡ ἐνέργεια οὔτε ὁ ἐνεργῶν ἐστὶ οὔτε τὸ ἐνεργηθέν»⁴.

Βέβαια, δὲν εἶναι δυνατό νὰ γνωρίσουμε τὴν ἐνέργεια παρὰ μόνο μέσω τοῦ ἐνεργοῦντος, ἀλλὰ καὶ τὸν ἐνεργοῦντα μόνο μέσω τῆς φυσικῆς ἐνεργείας μποροῦμε νὰ τὸν γνωρίσουμε τόσο ὡς προσωπικὴ ἐτερότητα

1. Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ θείων ὀνομάτων* III, P.G. 3, 869 C.

2. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια θεολ. καὶ πολεμικά*, P.G. 91, 32 BC.

3. Ἐνέργεια μὲν γάρ ἐστιν ἡ οὐσιώδης τῆς φύσεως κίνησις, ἐνεργητικὸν δὲ ἡ φύσις, ἐξ ἧς ἡ ἐνέργεια πρόεισι. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περὶ πίστεως ὀρθοδόξου*, ΝΘ', Ἐκδοσὴ Bon. Kotter (W. de Gruyter) 1973, σελ. 144.

4. Μέγας Βασίλειος, παραπομπὴ ἀπὸ τὸ ἔργο Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Κεφάλαια φυσικά καὶ θεολογικά*, P.G. 150, 1220 D.

ὅσο καὶ ὡς φύση ἢ οὐσία. Ἡ θέληση, π.χ. εἶναι ἐνέργεια τῆς φύσεως, μᾶς εἶναι ὥστοςο προσιτὴ μόνο μέσω τοῦ προσωπικοῦ φορέως τῆς· ἀναφερόμαστε στὸ τί τῆς θελήσεως, μόνο ἐπειδὴ γνωρίζουμε τὸ πῶς τῆς προσωπικῆς ἐκφορᾶς τῆς¹. Τὸ τί τῆς θελήσεως μᾶς γνωστοποιεῖ τὴ φύση ποὺ ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ θέλει, ἐνῶ τὸ πῶς τῆς θελήσεως ἀποκαλύπτει τὴν προσωπικὴ ἐτερότητα τοῦ φορέως τῆς². Ἡ θέληση, ὅμως, δὲν ταυτίζεται οὔτε μὲ τὴ φύση, ποὺ ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ θέλει, οὔτε καὶ μὲ τὸ πρόσωπο, ποὺ θέλει πάντοτε μὲ τρόπο μοναδικό, ἀνόμοιο καὶ ἀνεπανάληπτο. Γι' αὐτὸ καὶ ἀναγνωρίζουμε στὴ θέληση μιὰν ἐνέργεια τῆς φύσεως, ὄντολογικὰ διακρινόμενη τόσο ἀπὸ τὴ φύση ὅσο καὶ ἀπὸ τὸ πρόσωπο.

Ἄν καὶ διακρίνουμε τὴν ἐνέργεια ἀπὸ τὴ φύση καὶ τὴ φύση ἀπὸ τὰ πρόσωπα, δὲν ἀναφέρουμε καμιά σύνθεση στὴν ἴδια τὴ φύση, δὲν διαιροῦμε, δηλαδή, καὶ δὲν τεμαχίζουμε τὴ φύση σὲ πρόσωπα καὶ ἐνέργειες· Τὰ πρόσωπα καὶ οἱ ἐνέργειες δὲν εἶναι οὔτε «μέρη», οὔτε «συστατικά», οὔτε «πάθη», οὔτε «συμβεβηκότα» τῆς φύσεως, ἀλλὰ ὁ *τρόπος ὑπάρξεως* τῆς φύσεως. Ἡ προσωπικὴ ἐκφορὰ τῆς κάθε ἐνέργειας συγκεκριαλιώνει «ἀμερῶς» καὶ «ἐνοειδῶς» τὴν ὅλη φυσικὴ ἐνέργεια, ὅπως τὸ πρόσωπο συγκεκριαλιώνει τὴν ὅλη φύση, εἶναι ἡ ὑπαρξὴ τῆς φύσεως. Τὸ πῶς τῆς θελητικῆς ἐνέργειας (ἢ τῆς ποιητικῆς ἢ ἀγαπητικῆς ἢ ὅποιασδήποτε ἄλλης ἐνέργειας) συγκεκριαλιώνει τὸ τί τῆς φυσικῆς θελητικῆς ἐνέργειας· ἡ δυνατότητα τῆς φύσεως νὰ θέλει, ὑπάρχει καὶ ἐκδηλώνεται μόνο μέσω τῆς ἐτερότητας τοῦ προσωπικοῦ θελήματος. Ἡ μουσικὴ, ἡ ζωγραφικὴ, ἡ γλυπτικὴ, εἶναι ποιητικὲς ἐνέργειες τῆς ἀνθρώπινης φύσεως, δὲν ὑπάρχουν ὅμως παρὰ μόνο ὡς φανερώσεις τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας· ὡς μουσικὴ τοῦ Mozart, ζωγραφικὴ τοῦ Van Gogh, γλυπτικὴ τοῦ Rodin κ.λ.π. Ἀλλὰ οὔτε καὶ ὑπάρχει ἄλλος τρόπος φανερώσεως

1. Οὐ ταυτὸν τὸ θέλει καὶ τὸ πῶς θέλει· ὥστε οὐδὲ τὸ ὄρᾱν καὶ τὸ πῶς ὄρᾱν. Τὸ μὲν γὰρ θέλει, ὥστε καὶ τὸ ὄρᾱν, φύσεως· καὶ πᾶσι τοῖς ὁμοφύεσι καὶ ὁμογενέσι προσόν· τὸ δὲ πῶς θέλει, ὥστε καὶ τὸ πῶς ὄρᾱν... τρόπος ἐστὶ τῆς τοῦ θέλει καὶ ὄρᾱν χρήσεως, μόνῳ τῷ κεχρημένῳ προσόν, καὶ τῶν ἄλλων αὐτὸν χωρίζον, κατὰ τὴν κοινῶς λεγομένην διαφορὰν. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Ζήτησις μετὰ Πύρρου*, P.G. 91, 292 D.

2. Τῷ μὲν τῆς φύσεως λόγῳ, μία δειχθήσεται πάντων ἡ θέλησις· τῷ δὲ τῆς κινήσεως τρόπῳ διάφορος. Μαξίμου, *Κεφάλαια θεολογικὰ καὶ πολεμικά*, P.G. 91, 25 A.

καὶ προσδιορισμοῦ τῆς οὐσίας ἢ φύσεως ἕξω ἀπὸ τὴν ἐνεργητική της ἔκ-σταση στὸ γεγονὸς τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας. Ὁ μόνος τρόπος γὰ ὀνομάσουμε τὴ φύση εἶναι ἢ προσωπικὰ ἐκδηλούμενη ἐνέργεια τῆς φύσεως· ὁ λόγος τῆς ἐνεργείας «σημαίνει» τὴ φύση — «ἢ τε οὐσία καὶ ἢ ἐνέργεια τὸν αὐτὸν ἐπιδέχεται λόγον»¹.

Ἔτσι, κάθε εἰδοποιοῦ κατηγόρημα τῆς ἀνθρώπινης οὐσίας ἢ φύσεως (τὸ λογικόν, τὸ αὐτεξούσιον, τὸ ἀρχικόν) εἶναι χαρακτηρισμὸς μεταγενέστερος τῆς οὐσίας, ἀντικειμενικὸς προσδιορισμὸς ἐκδηλώσεων ποὺ ἀναφέρονται στὶς ἐνέργειες, δηλαδὴ στὴν καθολικὴ φύση ὡς περιεχόμενο τοῦ προσώπου. Ἀλλὰ καὶ «ὁ Θεὸς ἀπὸ τῶν ἐνεργειῶν ἔχει τὰς ἐπωνυμίας, ἢ γὰρ ὑπερουσιότης ἀνώνυμός ἐστιν αὐτοῦ»². Ὅ,τι ὀνομάζουμε ἄκτιστη «οὐσία» τοῦ Θεοῦ ὑπερβαίνει κάθε ἀνθρώπινη δυνατότητα γνώσεως, προσδιορισμοῦ ἢ καὶ σχετικῆς συγκρίσεως, γι' αὐτὸ καὶ εἶναι «ἄληπτος», «ἄκλητος» καὶ «ὑπερώνυμος» ἢ θεία Οὐσία, «καὶ οὔτε αἴσθησις αὐτῆς ἐστιν, οὔτε φαντασία, οὔτε δόξα, οὔτε ὄνομα, οὔτε λόγος, οὔτε ἐπαφή, οὔτε ἐπιστήμη»³.

Τὰ ὀνόματα, ἐπομένως, ποὺ ἀποδίδουμε στὸν Θεὸ δὲν ἀναφέρονται παρὰ στὶς Ἐνέργειες, μὲ τίς ὁποῖες ἢ θεία Φύση γίνεται προσιτὴ καὶ γνωστὴ καὶ μεθεκτὴ, μένοντας «κατ' οὐσίαν» ἀπρόσιτη καὶ ἄγνωστη καὶ ἀμέθεκτη. Λοιπόν, «εἰ τὴν ὑπερούσιον κρυφίότητα Θεόν, ἢ ζωὴν, ἢ οὐσίαν, ἢ φῶς, ἢ λόγον ὀνομάσαιμεν, οὐδὲν ἕτερον νοοῦμεν, ἢ τὰς εἰς ἡμᾶς ἕξ αὐτῆς προαγομένης δυνάμεις, ἐκθεωτικὰς, ἢ οὐσιοποιούς, ἢ ζωογόνους, ἢ σοφοδώρους»⁴. Ἡ ἴδια ἢ θεότητα τοῦ Θεοῦ δηλώνει τὴ θεία Ἐνέργεια καὶ ὄχι τὴ θεία Οὐσία: «Κοινῇ πάντες οἱ ἄγιοι πατέρες ἐπὶ τῆς ἀκτίστου φασὶ τριάδος οὐκ ἔστιν εὐρεῖν ὄνομα τῆς φύσεως δηλωτικόν, τῶν δὲ ἐνεργειῶν ἐστὶ τὰ ὀνόματα. Καὶ γὰρ ἢ θεότης' ἐνεργείας ἐστὶ δηλωτικόν, τοῦ θέειν ἢ τοῦ θεᾶσθαι ἢ τοῦ αἰθεῖν, ἢ τὴν αὐτοθέωσιν δηλοῦν· ταῦτὸ δὲ τῷ ὀνομαζομένῳ τὸ ὑπερώνυμον οὐκ ἔστιν· οὐ

1. Μεγ. Βασιλείου, *Ἐπιστολαὶ* 189, 8, P.G. 32, 696 B. — Βλ. καὶ Μαξίμου, *Κεφάλαια θεολ.*, P.G. 91, 200D: Ἡ γὰρ τε ἐνέργεια πρὸς τὸν ἐνεργοῦντα, καὶ πρὸς τὸν ὑπεστώτα πάλιν ἢ φύσις ἀνάγεται.

2. Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων* 3, 1, 31, *Ἐκδοσις* Π. Χρήστου, τόμος Α', σελ. 643, 15-17.

3. Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ θείων ὀνομάτων* 5, P.G. 3, 593 AB.

4. *Στὸ ἴδιο βιβλίον*, P.G. 3, 645 A.

ταυτό ἄρα οὐσία καὶ ἐνέργεια θεοῦ... Ἡ δὲ τοῦ θεοῦ θεότης κυρίως τὴν θεοῦ ἐνέργειαν δηλοῦν¹.

§ 21. Ἡ φύση μεθεκτὴ μέσω τῶν ἐνεργειῶν. Ὁμογενεῖς καὶ ἑτερογενεῖς πρὸς τὴ φύση ἐνέργειες.

Ἀλλὰ οἱ ἐνέργειες δὲν εἶναι ἀποκλειστικά καὶ μόνο ὁ τρόπος νὰ ὀνομάσουμε τὴ φύση, νὰ «σημάνουμε» τὸ ἐνεργοῦν μέσω τῶν ἐνεργημάτων του. Ἡ προσωπικὰ ἐκδηλούμενη φυσικὴ ἐνέργεια ἀντιπροσωπεύει ἐκείνη τὴ δυνατότητα ἐμπειρικῆς γνώσης, ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὴν προσωπικὴ «μετοχὴ» καὶ «μέθεξιν» στὴν οὐσία ἢ φύση, δίχως ἡ μέθεξις νὰ σημαίνει καὶ ταύτιση μὲ τὴ φύση. Οἱ Ἀρεοπαγίτικες Συγγραφές χρησιμοποιοῦν ὡς εἰκόνα καὶ παράδειγμα τέτοιας μετοχῆς τὴν ἀνθρώπινη φωνή, ἡ ὁποία «μία οὐσα καὶ ἡ αὐτή, πρὸς πολλῶν ἀκοῶν ὡς μία μετέχεται»².

Ἄν, σχηματοποιώντας αὐτὴ τὴν εἰκόνα, θεωρήσουμε αὐθαίρετα τὸν ἀνθρώπινο λόγο ὡς οὐσία καθεαυτήν, τότε ἡ φωνὴ ἀντιπροσωπεύει τὴν ἐνέργεια τῆς οὐσίας τοῦ λόγου, τὴ δυνατότητα νὰ μετὰσχουμε στὴν οὐσία τοῦ λόγου, ὅπως τὴ γνωστοποιεῖ καὶ τὴν καθιστᾷ μεθεκτὴ ἡ φωνή — νὰ μετὰσχουμε ὅλοι ὅσοι ἀκοῦμε τὴν ἴδια φωνὴ στὴν ἴδια οὐσία τοῦ ἐνός λόγου, χωρὶς ἡ μέθεξις νὰ σημαίνει καὶ ταύτισή μας μὲ τὴν οὐσία τοῦ λόγου ἢ τεμαχισμό τῆς οὐσίας σὲ τόσα μέρη ὅσοι οἱ μετέχοντες διὰ τῆς φωνῆς στὸν λόγο. Προσωπικὰ ἐκφερόμενος ὁ λόγος παραμένει ἐνοειδὴς καὶ ἀμέριστος, ἐνῶ ταυτόχρονα «πρὸς πάντων ἐνικῶς μετέχεται».

1. Γρηγορίου Παλαμᾶ, Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων, 3, 2, 10, Ἐκδοσις Π. Χρήστου, τόμος Α', σελ. 664, 25-665, 3. Πιθανὸς ἀπόηχος, ἀπὸ τὸν πλατωνικὸ Κρατύλο: Φαίνονται μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους (τοὺς θεοὺς) ἡγεῖσθαι οὐσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν· ἅτε οὖν αὐτὰ ὁρῶντες πάντα ἀεὶ ἰόντα δρόμῳ καὶ θέοντα, ἀπὸ ταύτης τῆς φύσεως τῆς τοῦ θεοῦ ἐν ἑαυτοῖς αὐτοὺς ἐπονομάσαι· ὕστερον δὲ κατανοοῦντες τοὺς ἄλλους πάντας ἥδη τούτῳ τῷ ὀνόματι προσαγορεύειν (397c 8 - d 6). — Βλ. καὶ Γρηγορίου Νύσσης, Κατὰ Ἐθνομίον II, P.G. 45, 960 (W. Jaeger, Gregorii Nysseni Opera I, σελ. 268): ὁ μὲν Θεός ἐστιν καθ' ἑαυτόν, ὅ,τι ποτὲ καὶ εἶναι πεπίστευται, ὀνομάζεται δὲ παρὰ τῶν ἐπικαλουμένων οὐκ αὐτὸ ὅ ἐστιν (ἄφραστος γὰρ ἡ φύσις τοῦ ὄντος), ἀλλ' ἐξ ὧν ἐνεργεῖν τι περὶ τὴν ζωὴν ἡμῶν πεπίστευται τὰς ἐπωνυμίας ἔχει.

2. Περὶ θείων ὀνομάτων 9, P.G. 3, 825 A. — Βλ. καὶ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, P.G. 4, 332 CD.

Καὶ ἂν ἐπιμείνουμε στὸ σχηματικὸ αὐτὸ παράδειγμα τῆς φωνῆς καὶ τοῦ λόγου, θὰ μπορούσαμε νὰ κάνουμε ἐναργέστερη μιὰν ἀκόμη διαπίστωση σχετικὴ μὲ τὶς δυνατότητες μετοχῆς στὴν οὐσία μέσω τῆς ἐνέργειας. Ὅπωςδήποτε ἡ φωνὴ ἀντιπροσωπεύει μιὰ φανέρωση τῆς ἐνέργειας τοῦ λόγου «ὁμογενή» μὲ τὴν οὐσία τοῦ λόγου, ποὺ κάνει δυνατὴ τὴν ἄμεση μέθεξι στὸν λόγο. Μπορεῖ, ὅμως, νὰ ὑπάρξει καὶ φανέρωση τῆς ἐνέργειας τοῦ λόγου μέσα ἀπὸ οὐσίες «ἐτερογενεῖς» τοῦ λόγου — ἡ δυνατότητα νὰ μορφωθοῦν σὲ λόγο «οὐσίες» ἄλλες, ὅπως ἡ γραφὴ λ.χ., τὸ χρῶμα, ἡ μουσικὴ, τὸ μάρμαρο.

Τὸ παράδειγμα σημαίνει ὅτι μπορούμε νὰ μιλήσουμε γιὰ δυὸ μορφὲς ἐνέργειας τῆς ἰδίας οὐσίας ἢ φύσεως: μιὰν «ὁμογενή», ὅπως τὴν εἴπαμε, μὲ τὴ φύση τοῦ ἐνεργοῦντος ἐνέργεια (ὅ,τι πιὸ πάνω ὀνομάσαμε ἐκστατικὴ αὐτοπροσφορὰ τῆς φύσεως στὰ πλαίσια τοῦ γεγονότος τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας)· καὶ μιὰν ἐνέργεια, ποὺ φανερώνεται μέσα ἀπὸ οὐσίες «ἐτερογενεῖς» πρὸς τὴ φύση τοῦ ἐνεργοῦντος, «τῶν ἐκτὸς ἀπεργαστικῆν, καθ' ἣν περὶ τι ἐξῶθεν καὶ ἐτερουσιῶν ἐνεργῶν τις ἑτερόν τι τῆς ἰδίας οὐσίας ἀλλότριον ἐκ προϋποκειμένης ὕλης τινὸς κατασκευάζεται»¹.

Προκειμένου περὶ τοῦ Θεοῦ, ἡ «ὁμογενής» ἐνέργεια ἐρμηνεύει τὴν ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας γιὰ τὴ θεία Χάρη (τὸ χάρισμα τῆς ὄντως ζωῆς) ποὺ εἶναι ἄκτιστη² («ἐτερογενής» τῶν κτισμάτων καὶ «ὁμογενής» τοῦ

1. Μαξίμου, *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν*, P.G. 91, 1265 D - 1268 AB. Τὸ ὅλο ἀπόσπασμα ἔχει ὡς ἐξῆς: Δύο καθόλου τὰς ἐνεργείας εἶναι φασιν ἐν τοῖς οὐσι, μιάν μὲν τὴν προάγουσαν ἐκ τῶν ὄντων φυσικῶς τὰ ὁμογενῆ καὶ ὁμοοῦσια καὶ ἑαυτοῖς πάντῃ ταῦτά... Τὴν δὲ ἐτέραν ἐνεργείαν φασιν εἶναι τῶν ἐκτὸς ἀπεργαστικῆν, καθ' ἣν περὶ τι τῶν ἐξῶθεν καὶ ἐτερουσιῶν ἐνεργῶν τις ἑτερόν τι τῆς ἰδίας οὐσίας ἀλλότριον ἐκ προϋποκειμένης ὕλης τινὸς κατασκευάζεται. Ταύτην δὲ τὴν ἐνέργειαν ταῖς τέχναις ἐπιστημονικῶς συγκεῖσθαι φασι.

2. Διὸ καὶ ὁ μέγας φησὶ Βασίλειος· «τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς ὁ Θεὸς πλουσιῶς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐξέχεεν, οὐκ ἔκτισεν, ἐχαρίσατο, οὐκ ἐδημιούργησεν, ἔδωκεν, οὐκ ἐποίησεν». Τί οὖν ἐξέχεε καὶ ἐχαρίσατο καὶ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ Θεὸς διὰ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ; Ἄρα τὴν οὐσίαν ἢ τὴν χάριν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος; Τὴν θεοποιὸν πάντως χάριν, καθάπερ καὶ ὁ χρυσόστομος θεολόγος Ἰωάννης φησὶν ὅτι «οὐκ ὁ Θεός, ἀλλ' ἡ χάρις ἐκχεῖται»· διὰ ταύτης γὰρ καὶ ἡ τοῦ πνεύματος φύσις ἄκτιστος οὐσα καὶ γνωρίζεται καὶ δείκνυται, μηδεμίαν ἐκφανσιν ἔχουσα καθ' ἑαυτήν. Σαφῶς οὖν ἄκτιστος ἡ χάρις αὕτη, καὶ τοσοῦτο σαφῶς, ὥς καὶ τὸ ταύτης ἀποτελεσμα τῶν κεχαριτωμένων θείως καὶ θεωμένων ἑκαστὸν φημι ἀναρχον, ἀίδιον

Θεοῦ), διὰ τῆς ὁποίας ὁ Θεὸς «ὀλικῶς μετέχεται»¹ καὶ «μετέχεται πρὸς πάντων ἐνικῶς»² μένοντας ἀπλοῦς καὶ ἀμέριστος, προσφέροντας στὸν μετέχοντα ὅ,τι Αὐτὸς ἔχει «κατὰ φύσιν» ἐκτὸς «τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητος»³, καὶ ἀναδείχοντας τὸν ἄνθρωπο, κατὰ τὸν λόγο τῆς Γραφῆς, «κοινωνὸν θείας φύσεως» (Β' Πέτρον 1, 4). Καὶ ἡ φανέρωση τῆς ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ μέσα ἀπὸ οὐσίες «ἐτερογενεῖς» τοῦ Θεοῦ ἐρμηνεύει τὸν χαρακτήρα τῶν ὄντων ὡς «πραγμάτων» - πεπραγμένων τῆς θείας ἐνέργειας: Ὁ προσωπικὸς λόγος τῶν «πραγμάτων» (λόγος δυνάμεως καὶ σοφίας καὶ τέχνης)⁴, ἂν καὶ «ιδιάζων» σὲ καθένα ἀπὸ τὰ ὄντα μέσα στὰ ὅρια τῆς ἀπειρης ποικιλίας τῶν οὐσιῶν, γνωστοποιεῖ τὴν «ἐνικὴν ὁλότητα» τῆς μιᾶς θείας Ἐνέργειας, μαρτυρεῖ τὸν ἕνα ἀπλοῦν καὶ ἀμέριστον Θεόν⁵.

Καὶ προκειμένου περὶ τοῦ ἀνθρώπου, θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ «ὁμογενής» ἐνέργεια ἀναφέρεται στὴν ἀγαπητικὴ δύναμη καὶ τὴν

ἀτελεύτητον... οὐ διὰ τὴν φύσιν τὴν κτιστὴν, δι' ἣν τοῦ εἶναι ἤρξατο καὶ ἔληξεν, ἀλλὰ διὰ τὴν χάριν τὴν θεῖαν καὶ ἄκτιστον καὶ αἰετὸς οὐσαν ὑπὲρ πᾶσαν φύσιν καὶ χρόνον ἐκ τοῦ αἰετὸς Θεοῦ. Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Πρὸς Ἀκίνδυνον* Γ' 17, Ἑκδοσις Π. Χρήστου, τόμος Α', σελ. 308, 2-14 καὶ 23-26.

1. ... (τοῦ Θεοῦ) ὅλου ὅλοις τοῖς ἀξίοις ἀγαθοπρεπῶς περιχωρήσαντος. Μαξίμου, *Περὶ διαφ. ἀποριῶν*, P.G. 91, 1076 C.— Βλ. καὶ Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Περὶ θεῶν Ἐνεργειῶν* 28, Ἑκδοσις Π. Χρήστου, τόμος Β', σελ. 116, 24-28: Ἡ θεοποιὸς χάρις εἰ καὶ μὴ φύσις ἐστὶ Θεοῦ —καὶ γὰρ ἀμέθεκτος ἐκείνη—, ἀλλὰ φυσικὴ ἐστὶν ἐνέργεια Θεοῦ, φυσικῶς ἐπομένη τῇ Θεῷ καὶ ἀχωρίστως περὶ αὐτὸν αἰετὸς θεωρουμένη. Διὸ καὶ ὁ ταύτης κληρονόμος, κληρονόμος λέγεται Θεοῦ.

2. Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ θεῶν ὀνομάτων* 9, P.G. 3, 825 A.

3. Πάντα ὅσα ὁ Θεὸς καὶ ὁ διὰ τῆς χάριτος τεθεωμένος ἔσται, χωρὶς τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητος. Μαξίμου, *Πρὸς Θαλάσσιον* 22, P.G. 90, 320 A. Βλ. καὶ *Περὶ διαφ. ἀποριῶν*, P.G. 91, 1308 B καὶ 1237 AB.

4. Δυνάμεις καὶ σοφίας καὶ τέχνης, ἀλλ' οὐχὶ τῆς οὐσίας αὐτῆς ἐνδεικτικὰ ἐστὶν τὰ ποιήματα. Μεγ. Βασιλείου, *Κατὰ Εὐνομίον* 2, 32, P.G. 29, 648 A.

5. Πᾶσα θεία κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον ἐνέργεια τὸν Θεὸν ἀμερῶς ὅλον δι' ἐαυτῆς ἐν ἐκάστῳ καθ' ὅνπερ τινὰ λόγον ἐστὶν ἰδικῶς ὑποσημαίνει... ἐν πᾶσι τε κοινῶς ὅλος καὶ ἐν ἐκάστῳ τῶν ὄντων ἰδιαζόντως, ἀμερῶς τε καὶ ἀμερίστως ἐστὶν ὁ Θεός, μήτε ποικίλως συνδιατελλόμενος ταῖς τῶν ὄντων οἷς ἔνεστιν ὡς ὃν ἀπείροις διαφοραῖς, μήτε οὖν συστελλόμενος κατὰ τὴν τοῦ ἐνὸς ἰδιαζούσαν ὑπαρξιν, μήτε συστέλλων κατὰ τὴν μίαν πάντων ἐνικὴν ὁλότητα τὰς τῶν ὄντων διαφοράς, ἀλλὰ πάντα ἐν πᾶσιν ἐστὶν ἀληθῶς, ὁ μηδέποτε τῆς οικείας ἀμεροῦς ἀπλότητος ἐξιστάμενος. Μαξίμου, *Περὶ διαφ. ἀποριῶν*, P.G. 91, 1257 AB.

ἐρωτική ἐκστατική αὐτοπροσφορά, μέσω τῆς ὁποίας «γνωρίζεται» καὶ γίνεται μεθεκτὴ ἢ ὑπαρκτική ἀλήθεια τοῦ ἀνθρώπου, τὸ μυστήριον τῆς φύσεως καὶ τοῦ προσώπου ὡς ἐνικὴ ἑτερότητα — ὅταν ὁ ἄνθρωπος «ὅλος ἐν ὅλῳ τῷ ἑραστῷ γίνεται καὶ ὑφ' ὅλου περιλαμβάνεται ἐκουσίως»¹. Ἀλλὰ ἐρμηνεύει ἡ «ὁμογενής» ἐνέργεια καὶ τὴν πραγματικότητα τοῦ ἀνθρώπινου σώματος ὡς ἔκφραση καὶ φανέρωση τῆς ἐνικῆς ἑτερότητας τοῦ προσώπου — τὸ σῶμα ὡς τὴν κατεξοχὴν προσωπικὴ διαφοροποίηση τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν² καὶ δυνατότητα συνάντησης καὶ κοινωνίας τῆς κτιστῆς ἐνεργείας τῆς ἀνθρώπινης οὐσίας μὲ τὴν ἄκτιστη ἐνέργεια τῆς Χάρης τοῦ Θεοῦ³. Ὅσο γιὰ τὴ φανέρωση τῆς ἐνεργείας τοῦ ἀνθρώπου μέσα ἀπὸ οὐσίες («έτερογενεῖς» τοῦ ἀνθρώπου, αὐτὴ ἐρμηνεύει τὴ διάσωση καὶ γνωστοποίηση τῆς προσωπικῆς ἑτερότητας στὰ ποικίλα ἀνθρώπινα «ποιήματα»⁴, στὰ ἔργα τῆς ἀνθρώπινης τέχνης, σοφίας καὶ δύναμης.

Ἡ βασικὴ διαπίστωση ποὺ διατηρεῖται καὶ βεβαιώνεται μὲ τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴν «ὁμογενή» ἐνέργεια τῆς οὐσίας ἢ φύσεως καὶ τὴν «έτερογενή» φανέρωσή της, εἶναι πὼς καὶ οἱ δυὸ αὐτὲς μορφὲς ἐκδηλώσεως τῆς ἐνεργείας ἀποκαλύπτουν τὴ φύση ἢ οὐσία πάντοτε «ἐνικῶς», πάντοτε ὡς περιεχόμενο «ἐνοσιδές» τοῦ προσώπου. Ἡ προσωπικὴ δια-

1. Μαξίμου, *Κεφάλαια θεολογικά* 5, P.G. 90, 1377 AB. — Βλ. καὶ Νικολάου Καβάσιλα, *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς*, P.G. 150, 644 D — 645 A: Τῶν ἀνθρώπων τοὺς ἐρῶντας ἐξίστησι τὸ φίλτρον.

2. Μία γάρ τίς ἐστὶ δύναμις, αὐτὸς ὁ ἐγκείμενος νοῦς, ὁ δ' ἐκάστου τῶν αἰσθητηρίων διεξιῶν καὶ τῶν ὄντων ἐπιδρασσόμενος. Οὗτος θεωρεῖ διὰ τῶν ὀφθαλμῶν τὸ φαινόμενον· οὗτος συνιᾷ διὰ τῆς ἀκοῆς τὸ λεγόμενον, ἀγαπᾷ τε τὸ κατενθύμιον καὶ τὸ μὴ καθ' ἡδονὴν ἀποστρέφεται, καὶ τῇ χειρὶ χρῆται πρὸς ὅτι βούλεται. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρ.* ΣΤ', P.G. 44, 140. — Ὅτι ὁ νοῦς ἐνέργεια τοῦ ἀνθρώπου, βλ. Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχ.* 2, 2, 26, *Ἐκδ. Χρήστου Α'*, 5, 33, 25-27 καὶ Μεγ. Βασιλείου, *Ἐπιστολαὶ* 233, 1, P.G. 32, 864 D.

3. Λαβὼν γάρ, φησὶν, ὁ Θεὸς χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς, τὸν ἄνθρωπον ἔπλασε· καὶ διὰ τῆς ἰδίας ἐμπνεύσεως τῷ πλάσματι τὴν ζωὴν ἐνεφύσησεν· ὡς ἂν συνεπαρθεῖν τῷ θεῷ τὸ γήινον, καὶ μία τις κατὰ τὸ ὁμότιμον διὰ πάσης τῆς κτίσεως ἡ χάρις διήκῃ, τῆς κάτω φύσεως πρὸς τὴν ὑπερκόσμιον συγκινημένης. Γρηγορίου Νύσσης, *Λόγος Κατηχητικὸς* ΣΤ', P.G. 45, 27 D-28 A.

4. Ἐνέργεια δὲ τοῦ ἀνθρώπου ἡ οἰκία καὶ τὸ πλοῖον. Γρηγορίου Νύσσης, *Κατὰ Εὐνομίου* 1, P.G. 45, 381 B, *Ἐκδοσὴ Jaeger*, τόμος I, σελ. 149, 12-13.

φοροποίηση τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν (ἡ μοναδικότητα καὶ ἀνομοιότητα κάθε ἀνθρώπινου σώματος, ὅπως καὶ ἡ ἀπόλυτη ἐτερότητα κάθε ἐρωτικού γεγονότος, ὅπως καὶ ἡ διαφοροποίηση τῆς «ποιητικῆς» ἔκφρασης — τῆς μουσικῆς λ.χ. τοῦ Bach ἀπὸ τῆς μουσικῆς τοῦ Mozart ἢ τῆς ζωγραφικῆς τοῦ Van Gogh ἀπὸ τῆς ζωγραφικῆς τοῦ Goya) διακρίνει τὴ φύση χωρὶς νὰ τὴν διαιρεῖ, ἀποκαλύπτει τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ἡ φύση — κι αὐτὸς ὁ τρόπος εἶναι ἡ προσωπικὴ ἐνικότητα καὶ ἐτερότητα. Στὶς ἐνέργειες ἢ διακρίσεις τῆς φύσεως ἀνήκει κάθε τι ποὺ φανερώνει καὶ ἀποκαλύπτει τὴν καθολικὴ φύση ὡς περιεχόμενο τοῦ προσώπου.

§ 22. Οἱ συνέπειες ἀπὸ τὴν ἀποδοχὴ ἢ τὴν ἀπόρριψη τῆς διακρίσεως οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν.

Σὲ σχέση, λοιπόν, μὲ τὶς πρῶτες παραγράφους αὐτοῦ ἐδῶ τοῦ κεφαλαίου, μπορούμε τώρα συνοψίζοντας νὰ ποῦμε ὅτι στὴ διάκριση φύσεως καὶ ἐνεργειῶν βασιζόμαστε τὴν ἐρμηνεία τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος ποὺ εἶναι ἡ ἐνότητα τοῦ προσώπου. Μὲ βάση αὐτὴ τὴ διάκριση μπορούμε νὰ ὀρίσουμε τὸ ἀνθρώπινο σῶμα ὅχι σὰ μέρος ἢ τμῆμα τῆς προσωπικῆς ὑπαρξῆς τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ ὡς τὴν κατεξοχὴν προσωπικὴ διαφοροποίηση τῶν ἐνεργειῶν τῆς «δυσύνθετης» — ὕλικῆς καὶ πνευματικῆς — φύσεως τοῦ ἀνθρώπου (ποὺ εἶναι ἐνέργειες «κτιστὲς» φύσεως «κτιστῆς»)¹, σὲ ἀντίθεση μὲ τὶς ἄκτιστες θεῖες Ἐνέργειες), νὰ ἐρμηνεύσουμε τὸ σῶμα ὡς τὴν ἀμεσότερη ἐμφάνιση καὶ προσιτότητα τῆς συγκεφαλαίωσης τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν στὸ γεγονὸς τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας.

Στὴν ἴδια διάκριση, φύσεως καὶ ἐνεργειῶν, εἶδαμε νὰ βασιζεῖ καὶ ἡ ἑλληνικὴ πατερικὴ γραμματεία τὶς προϋποθέσεις καὶ τὴ δυνατότητα γνώσεως τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο. Καὶ θὰ μπορούσε νὰ πεῖ κανεὶς, πὼς δὲν εἶναι τυχαία ἡ σύνδεση τῆς ἐρμηνείας τοῦ ἀνθρώπινου σώματος μὲ τὸν προσδιορισμὸ τῆς δυνατότητας γιὰ τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ, ἡ ἀναφορὰ στὴν ἴδια ὄντολογικὴ προϋπόθεση. Ἄν εἶναι δυνατὴ ἡ γνώση τοῦ προσωπικοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, πρέπει νὰ εἶναι τόσο πραγματικὴ, ὅσο

1. Ἡς οὐσίας αἱ οὐσιώδεις ἐνέργειαι κτισταί, κτιστὴ καὶ αὕτη ἐξ ἀνάγκης. Γρηγορίου Παλαμά, Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων 3, 1, 31, Ἐκδ. Χρήστου Α', 643, 4-5.

καὶ ἡ ἐμπειρική πραγματικότητα τῆς συγκεφαλαίωσης τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν στὴν προσωπική ἐτερότητα τοῦ ἀνθρώπινου σώματος. Ἡ μετάθεσις τῆς γνώσης τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν χῶρο τῆς ἀμεσης προσωπικῆς φανέρωσης, μέσω τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν, στὸ ἐπίπεδο τῆς διανοητικῆς καὶ συλλογιστικῆς προσέγγισης, ὁ περιορισμὸς τῶν δυνατοτήτων τῆς γνώσης τοῦ Θεοῦ στὶς ἰδιάζουσες ἱκανότητες τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ¹, ἐξαντλεῖ ἀναπόφευκτα τὴν ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ σὲ ἀφηρημένα νοητικὰ σχήματα καὶ αἰτιολογικὲς ἀναγωγές², δηλαδὴ ἀναιρεῖ τὴν ἴδια τὴν πραγματικότητα τῆς θείας προσωπικῆς Ὑπάρξεως³.

Εἶναι φανερό ὅτι τὸ πρόβλημα τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ

1. Βλ. Thomas de Aquino, *Summa Theologica* 1, 12, 2 — ἑλλ. μτφρ. Ἱ. Καρμίρη, σελ. 173: 'Ὡς τὰ ἄλλα ἀντικείμενα τῆς γνώσεως, τὰ ὁποῖα δὲν συμπίπτουσι πρὸς τὸ εἶναι αὐτῶν, ἐνοῦνται μετὰ τοῦ νοῦ κατὰ τι εἶναι, δι' οὗ εἰδοποιῶσι τὸν νοῦν καὶ ποιοῦσιν αὐτὸν ἐνεργεῖα, οὕτω καὶ ἡ θεία οὐσία, ἥτις συμπίπτει πρὸς αὐτὸ τὸ εἶναι, ἐνοῦται μετὰ τοῦ κτιστοῦ νοῦ, ποιοῦσα αὐτὸν δι' ἑαυτῆς ἐνεργεῖα νοῦν.— Καὶ στὸ ἴδιο Κεφ. ἀρθρ. 5 (σελ. 178): 'Ὅταν κτιστὸς τις νοῦς θεωρῇ τὸν Θεὸν κατ' οὐσίαν, αὐτὴ ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ γίνεται εἶδος τοῦ νοῦ νοητόν.— Βλ. καὶ Π. Ν. Τρεμπέλα, *Δογματική*, τόμος Α', σελ. 139: 'Ὁ ἐμφυῆ κεκτημένος τὴν δεκτικότητα τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος ἀνάγεται δι' αὐτομάτου συλλογισμοῦ ἀπὸ τῶν ὁρατῶν εἰς τὰ ὑπὲρ αἴσθησιν καὶ κινεῖται διὰ τοῦ νοῦ εἰς ἀναζήτησιν τοῦ Θεοῦ.

2. Βλ. Thomas de Aquino, *Summa Theologica* 1, 12, 1 — ἑλλ. μτφρ. Καρμίρη, σελ. 170: Φύσει ἐνεστι τῷ ἀνθρώπῳ ἡ ἔφεσις καὶ ἡ τάσις πρὸς γνῶσιν τοῦ αἰτίου εὐθὺς ἅμα τῇ θέᾳ τοῦ αἰτιατοῦ· ἐκ τούτου δὲ προέρχεται παρὰ τοῖς ἀνθρώποις καὶ ὁ θαυμασμὸς. Ἐὰν ἄρα ὁ ἀνθρώπινος νοῦς δὲν ἡδύνατο νὰ ἐξιχθῇ μέχρι τῆς πρώτης τῶν ὄντων αἰτίας, θὰ ἐναπέμεινεν ἀνεκπλήρωτος ἡ φυσικὴ ἔφεσις. Κατὰ συνέπειαν πρέπει νὰ παραδεχθῇ τις, ὅτι οἱ μακάριοι θεωροῦσιν ὄντως τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ.— Τὸ ἴδιο συμπέρασμα καὶ στὴν *Summa contra Gentiles*, 3, 51: *Posibile sit substantiam Dei videri per intellectum*.

3. Σὲ αὐτὸ τὸν Θεὸ (causa sui) ὁ ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ οὔτε νὰ προσευχηθεῖ οὔτε καὶ νὰ θυσιάσει. Ἐνώπιον τῆς Αὐτοαιτίας δὲν μπορεῖ ὁ ἄνθρωπος νὰ πέσει στὰ γόνατα ἀπὸ δέος, οὔτε μπορεῖ νὰ ὑμνήσῃ αὐτὸν τὸ Θεὸ καὶ νὰ τὸν λατρεύει. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἀθεϊστικὴ σκέψη ποὺ ἀρνεῖται τὸ Θεὸ τῆς φιλοσοφίας, τὸ Θεὸ ὡς αὐτοαίτια, εἶναι ἴσως ἡ κοντὰ στὸ θεϊκὸ Θεὸ (ist dem göttlichen Gott vielleicht näher). Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen (Neske - Verl.) 1957, σελ. 70-71.— Τὸ τελευταῖο χτύπημα ἐναντίον τοῦ Θεοῦ καὶ ἐναντίον τοῦ ὑπεραισθητοῦ κόσμου... δὲν προέρχεται ἀπὸ τοὺς ἐκτός, αὐτοὺς ποὺ δὲν πιστεύουν στὸ Θεό, ἀλλὰ ἀπὸ τοὺς πιστοὺς, καὶ τοὺς θεολόγους των. Τοῦ ἴδιου, *Holzwege*, Frankfurt (Klostermann-Verl.) 1963, σελ. 239-240.

τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου — ἡ γνώση ὡς ἄμεση προσωπικὴ σχέση καὶ ὑπαρκτικὴ ἐμπειρία ἢ ὡς ἀφρημένη διανοητικὴ προσέγγιση — κρίνεται ἀπὸ τὴν ἀποδοχὴ ἢ τὴν ἀπόρριψη τῆς διακρίσεως οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν. Ἡ ἀποδοχὴ ἢ ἡ ἀπόρριψη αὐτῆς τῆς διακρίσεως ἀντιπροσωπεύει δυὸ ριζικὰ διαφορετικὰ θεωρήσεις τῆς πραγματικότητος, δυὸ ἀσύμπτωτες «ὄντολογίες»: καὶ αὐτὸ δὲν σημαίνει δυὸ διαφορετικὰ θεωρητικὰς, ἀπλῶς, ἀπόψεις καὶ ἐρμηνεῖες, ἀλλὰ δυὸ διαμετρικὰ ἀντίθετες στάσεις ζωῆς, μὲ συγκεκριμένα πνευματικὰ, ἱστορικὰ καὶ πολιτιστικὰ ἐπακόλουθα.

Ἡ ἀποδοχὴ τῆς διακρίσεως σημαίνει τὴν ἀλήθεια ὡς προσωπικὴ σχέση, δηλαδὴ ὡς κοινωνικὴ ἐμπειρία, καὶ τὴ γνώση ὡς μετοχὴ στὴν ἀλήθεια καὶ ὅχι ἀπλῶς ὡς κατανόηση ἐννοιῶν ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὴ νοητικὴ ἀφαίρεση. Σημαίνει, ἐπομένως, τὴν προτεραιότητα τῆς πραγματικότητος τοῦ προσώπου καὶ τῆς διαπροσωπικῆς σχέσης, πρὶν ἀπὸ κάθε νοητικὸ προσδιορισμὸ. Στὰ ἀπεριόριστα ὅρια αὐτῆς τῆς προτεραιότητος ὁ Θεὸς εἶναι γνωστὸς καὶ μεθεκτὸς μέσω τῶν ἀκατάληπτων ἀκτίστων Ἐνεργειῶν Του, μένοντας κατὰ τὴν οὐσία ἄγνωστος καὶ ἀμέθεκτος: γνωρίζεται δηλαδὴ ὁ Θεὸς μόνο ὡς προσωπικὴ φανέρωση, ὡς τριαδικὴ κοινωνία προσώπων, ὡς ἐκστατικὴ αὐτοπροσφορὰ ἐρωτικῆς ἀγαθότητος. Καὶ ὁ κόσμος εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα τῶν προσωπικῶν Ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ, «ποίημα» ἀποκαλυπτικὸ τοῦ Προσώπου τοῦ Λόγου, μαρτυροῦντος περὶ τοῦ Πατρὸς μέσω τῆς Χάριτος τοῦ Πνεύματος — ἡ οὐσιωμένη κλήση τοῦ Θεοῦ σὲ σχέση καὶ κοινωνία, κλήση προσωπικὴ καὶ ὥστόσο «ἐτερουσίως» οὐσιωμένη.

Ἀντίθετα, ἡ ἀπόρριψη τῆς διακρίσεως οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν σημαίνει τὸν ἀποκλεισμὸ τῆς καθολικῆς — προσωπικῆς ἐμπειρίας καὶ τὴν προτεραιότητα τῆς ἀτομικῆς διάνοιας ὡς ὁδοῦ γνώσεως, τὴν ἐξάντληση τῆς ἀλήθειας στὴ σύμπτωση τῆς ἐννοιας μὲ τὸ νοούμενο, τὴν ἐκδοχὴ τῆς φύσεως καὶ τοῦ προσώπου ὡς προσδιορισμῶν ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὴ νοητικὴ ἀφαίρεση: Τὰ πρόσωπα ἔχουν τὸν χαρακτήρα τῶν σχέσεων τῆς οὐσίας, οἱ σχέσεις δὲν χαρακτηρίζουν τὰ πρόσωπα, ἀλλὰ ταυτίζονται μὲ τὰ πρόσωπα, προκειμένου νὰ ἐξυπηρετηθεῖ ἡ λογικὴ ἀναγκαιότητα τῆς ἀπλότητος τῆς οὐσίας. Τελικὰ ὁ Θεὸς γίνεται προσιτὸς μόνο ὡς οὐσία, δηλαδὴ μόνο ὡς ἀντικείμενο λογικῆς διερεύνησης, ὡς ἡ ἀναγκαιότητα τοῦ «πρώτου κινουῦντος», ποὺ εἶναι «ἀκίνητο», δηλαδὴ «καθαρὴ ἐνέργεια», καὶ τοῦ ὁποίου ἡ ὑπαρξὴ ὀφείλει νὰ ταυτίζεται μὲ τὴν αὐτοπραγ-

μάτωση τῆς οὐσίας του. Καὶ ὁ κόσμος εἶναι τὸ «αἰτίατὸν» τοῦ «πρώτου κινούντος», ὅπως εἶναι καὶ ἡ Χάρη τοῦ Θεοῦ «αἰτίατὸν» τῆς θείας Οὐσίας («ὕπερφυσις» ἀλλὰ κτιστή). Ἡ μόνη σχέση τοῦ κόσμου μὲ τὸν Θεὸ εἶναι ἡ νοητικὴ σύνδεση αἰτίας καὶ ἀποτελέσματος, «σύνδεση» ποὺ ἀποσυνδέει ὀργανικὰ τὸν Θεὸ ἀπὸ τὸν κόσμο — ὁ κόσμος αὐτονομεῖται καὶ ὑποτάσσεται στὴ διανοητικὴ ἀντικειμενοποίηση καὶ στὴ χρησιμοθηρικὴ σκοπιμότητα¹.

Τὸ πρόβλημα τῆς διακρίσεως οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν ἔκρινε ὀριστικά καὶ τελικὰ τὴ διαφοροποίηση τῆς λατινικῆς Δύσης ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξην ἑλληνικὴν Ἀνατολήν. Ἡ Δύση ἀρνήθηκε τὴ διάκριση, θέλοντας νὰ προστατεύσει τὴν ἀπλότητα τῆς θείας Οὐσίας, ἀφοῦ ἡ λογικὴ σκέψη δὲν μπορεῖ νὰ παραδεχθεῖ τὴν ἀντινομία τῆς ὑπαρκτικῆς ταυτότητας καὶ ἐτερότητας, τὴ διάκριση ποὺ δὲν συνεπάγεται διαίρεση ἢ μερισμὸ².

1. Ἀναπτύσσοντας ἐδῶ τὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν ἀποδοχὴ ἢ τὴν ἀπόρριψη τῆς διακρίσεως οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν, γίνεται ἴσως περισσότερο φανερὴ μὴ πραγματικὴ ἀδυναμία ἢ καὶ ἀσυνέπεια ποὺ χαρακτηρίζει αὐτὴ τὴ συγγραφή, σχεδὸν στὸ σύνολό της: Μιλᾶμε γιὰ τὴν προτεραιότητα τῆς προσωπικῆς σχέσης καὶ ἐμπειρίας καὶ τὴν ὑπέρβαση τῶν ἐννοιολογικῶν προσδιορισμῶν, χρησιμοποιοῦντας, ὡστόσο, ἐννοιολογικοὺς προσδιορισμοὺς συστηματικὰ ἐκτεθειμένους. Ἔτσι, εἶναι ἐνδεχόμενον νὰ θεωρήσει ὁ ἀναγνώστης ὅτι δὲν πρόκειται παρὰ γιὰ δύο διαφορετικὰ συστήματα ἰδεῶν — ὅχι γιὰ δύο ριζικὰ ἀντίθετους τρόπους ἢ στάσεις ζωῆς. — Βέβαια, ἡ χρῆση νοημάτων καὶ ἡ συστηματικὴ τους ἔκθεση μπορεῖ νὰ εἶναι «σημαντικὴ» τῆς ζωῆς, ἀρκεῖ νὰ ἀναιρεῖται ἀδιάκοπα ἡ ἀντικειμενοποίηση τῆς ἀλήθειας στὶς ἔννοιες. Ἄλλὰ αὐτὴ ἡ ἀναίρεση δὲν εἶναι, ἀπλᾶ καὶ μόνο, ἓνα εἶδος γραφῆς· εἶναι συνάρτηση μιᾶς κοινωνικῆς δυναμικῆς τοῦ λόγου. Στὰ κείμενα τῶν Ἑλλήνων Πατέρων μπορεῖ ὁ ἀναγνώστης νὰ ἀναζητήσῃ καὶ νὰ διαπιστώσῃ αὐτὴ τὴν ἐκφραση τῆς προσωπικῆς ἐμπειρίας, ποὺ δίνει στὴ γλώσσα τὸ εἰκονολογικὸ βάθος τῆς ὑπαρκτικῆς δυνατότητας. Τὸ κατόρθωμα μοιάζει ἀνέφικτο γιὰ τὴν παρούσα συγγραφὴ· ἐδῶ ἡ προσπάθεια εἶναι νὰ υπερβῇ, ἡ ἀντικειμενοποίηση τῆς ἀλήθειας στὶς ἔννοιες, μέσα ἀπὸ τὴν πάλη μὲ τὶς ἴδιες τὶς ἔννοιες.

2. Βλ. Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles* II, 9: Ἡ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ ἐστὶν ἡ οὐσία αὐτοῦ. — Καὶ II, 8: Ἡ θεία δύναμις αὐτὴ ἐστὶν ἡ τοῦ Θεοῦ οὐσία. — Βλ. καὶ Βαρλαάμ τοῦ Καλαβροῦ, *Κατὰ Μεσσαλιανῶν* (στὰ *Συγγράμματα Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ*, ἔκδοσις Π. Χρήστου, Α', 300, 24-301, 3): Εἰ γὰρ καὶ τὸ φῶς (τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ) ἄκτιστον, τὸ αἰτιατὸν καὶ μεθεκτὸν καὶ ὁρατόν... ὅπως δὲ θεότης προσαγορευόμενον, καὶ ἡ ὑπὲρ πᾶσαν αἰτίαν καὶ μεθεξίν, ὅρασίν τε καὶ κατάληψιν, ἐπωνυμίαν τε καὶ ἔκφασιν φύσις τοῦ Θεοῦ, πῶς μία ἔσται, ἀλλ' οὐχὶ δύο ἄκτιστοι θεότητες, ὑπερκειμένη καὶ ὑφειμένη; — Καὶ ἀπαντᾷ ὁ ἅγιος

Γιὰ τὴ δυτικὴ ἀντίληψη ὁ Θεὸς προσδιορίζεται μόνο ἀπὸ τὴν Οὐσίαν του· ὅ,τι δὲν εἶναι οὐσία δὲν ἀνήκει στὸν Θεό, εἶναι κτίσμα τοῦ Θεοῦ. ‘Επομένως, οἱ ‘Ενέργειες τοῦ Θεοῦ ἢ ταυτίζονται μὲ τὴν οὐσία ὡς «καθαρὴ ἐνέργεια», ἢ ὅποιαδὴποτε ἐξωτερικὴ φανέρωσή τους εἶναι ὑποχρεωτικῶς ἑτερούσια, δηλαδὴ κτιστὸ ἀποτέλεσμα τῆς θείας Αἰτίας¹.

‘Αλλὰ αὐτὸ σημαίνει, τελικά, ὅτι εἶναι ἀδύνατη ἡ θέωση τοῦ ἀνθρώπου, ἡ μετοχὴ του στὴ θεία ζωὴ¹, ἀφοῦ καὶ ἡ Χάρη, ἡ «ἐκθεωτικὴ» τῶν ἁγίων, εἶναι καὶ αὐτὴ κτιστή, ἀν καὶ «ὑπερφυσικὴ», κατὰ τὸν ἀυθαίρετο προσδιορισμὸ πού τῆς ἀποδίδουν οἱ δυτικοὶ θεολόγοι, ἀπὸ τὸν 9ο κιόλας αἰῶνα¹, καὶ πού μένει πραγματικὰ ἀνεξήγητος. Καὶ ἦταν ἡ

Γρηγόριος Παλαμᾶς (‘Εκθεσις δυσσεβημάτων, Χρήστου Β’, 579, 18-22):... ἀγνοοῦντας ὅτι ἐπὶ τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν καὶ τῆς οὐσίας ἡ τοιαύτη διάκρισις καὶ ἡ κατ’ αὐτὴν ὑπέρθεσις τὸ μίαν εἶναι θεότητα οὐκ ἐμποδίζει, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ μάλιστα συντείνει, ὡς χωρὶς αὐτῆς μὴ δύνασθαι συνάγεσθαι εἰς μίαν θεότητα τὰ διακεκριμένα εὐσεβῶς.

1. ‘Η ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι ἑτερόν τι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, ἀλλ’ ἀμφοτέρα εἶναι ἡ θεία οὐσία, ἐπειδὴ οὐδὲ τὸ εἶναι αὐτοῦ εἶναι ἑτερόν τι τῆς οὐσίας αὐτοῦ... ‘Εν τῷ Θεῷ διασώζεται ἡ ιδιότης τῆς δυνάμεως, καθ’ ὅσον αὐτὴ εἶναι ἀρχὴ τοῦ ἀποτελέσματος, οὐχὶ δ’ ὅμως καθ’ ὅσον εἶναι ἀρχὴ τῆς ἐνεργείας, ἥτις εἶναι ἡ θεία οὐσία. Thomas de Aquino, *Summa Theologica* I, 25, 1, ἑλλ. μτφρ. ‘Ι. Καρμίρη, σελ. 372.

2. Βλ. τὴ διατύπωση τῆς ‘Εγκυκλίου *Mystici Corporis Christi* τοῦ Πάπα Πίου XII, (στὸ βιβλίο: *La foi catholique — Textes doctrinaux du Magistère de l’Eglise*, Paris, ed. de l’Orante, 1961, σελ. 364): Ce qu’il faut rejeter: tout mode d’union mystique par lequel les fidèles, de quelque façon que ce soit, dépasseraient l’ordre du créé et s’arrogeraient le divin au point que même un seul des attributs du Dieu éternel puisse leurs être attribué en propre.— Καὶ πρβλ. τὴν ἀνατολικὴ ἀποψη διατυπωμένη ἀπὸ τὸν Γρηγόριο Νύσσης (*Εἰς τοὺς Μακαρισμοὺς Ζ’*, P.G. 44, 1280 CD): ‘Εκβαίνει τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὁ ἄνθρωπος, ἀθάνατος ἐκ θνητοῦ, καὶ ἐξ ἐπικήρου ἀκήρατος, καὶ ἐξ ἐφημέρου αἰδίου, καὶ τὸ ὅλον θεὸς ἐξ ἀνθρώπου γινόμενος... Εἰ γὰρ ὕπερ αὐτὸς (ὁ Θεός) ἐστι κατὰ τὴν φύσιν, τοῦτου τὴν οικειότητα τοῖς ἀνθρώποις χαρίζεται, τί ἄλλο, ἢ οὐχὶ ὁμοτιμίαν τινὰ διὰ τῆς συγγενείας κατεπαγγέλλεται;

3. Βλ. M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, σελ. 294 σημ.— Βλ. ἐπίσης, *La foi catholique*, σελ. 321: La grâce est gratuite et surnaturelle, ὅπου καὶ οἱ σχετικὲς παραπομπὲς στὶς δογματικὲς πηγὲς τῆς ρωμθλ. ἐκκλησίας.— ‘Επίσης, J.-H. Nicolas, *Dieu connu comme inconnu*, σελ. 218 κ.ε.— Περὶ κτιστῆς Χάριτος, χαρακτηριστικὸ τὸ ἀπόσπασμα τοῦ Γρηγορίου ‘Ακινδύνου, πού παρὰθετεὶ ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς, *Πρὸς ‘Αθανάσιον Κυζικίου* 33, ἐκδ. Χρήστου

ὑπεράσπιση, ἀκριβῶς, τοῦ γεγονότος τῆς θέωσης τοῦ ἀνθρώπου, τῆς μετοχῆς τῶν «ἡσυχαστῶν» στὴν αἰσθητὴ ἐμπειρία τοῦ τρόπου τῆς θείας ζωῆς (στὸ ἄκτιστο φῶς τῆς δόξας τοῦ Θεοῦ), ποὺ ὁδήγησε τὴν ὀρθόδοξη ἀνατολικὴ Θεολογία νὰ προσδιορίσει, μὲ τὶς συνόδους τοῦ 14ου αἰῶνα (1341, 1347, 1351 καὶ 1368) τὴ διάκριση οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν ὡς τὴν εἰδοποιὸν διαφορὰ τῆς ὀρθόδοξης Ἀνατολῆς ἀπὸ τὴ λατινικὴ Δύση, καὶ νὰ δεῖ στὸ κεφάλαιο τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ τὴ συγκεφαλαίωση τῶν αἰρετικῶν ἀποκλίσεων τῆς ρωμαϊκῆς ἐκκλησίας¹.

Στοὺς αἰῶνες ποὺ ἀκολούθησαν, ἡ ἱστορικὴ δικαίωση τῶν ἀνατολικῶν θεολόγων ἐμφανίστηκε στὶς τραγικὲς διαστάσεις τοῦ μεταφυσικοῦ ἀδιεξόδου τῆς Δύσης: Ἡ μετάθεση τῆς γνώσης τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν χῶρο τῆς ἄμεσης προσωπικῆς φανέρωσης, μέσω τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν, στὸ ἐπίπεδο τῆς διανοητικῆς καὶ συλλογιστικῆς προσέγγισης, εἶχε ὡς ἀναπόφευκτο ἀποτέλεσμα τὴν ὀξύτατὴ ἀντιθετικὴ διαστολὴ τοῦ ὑπερβατικοῦ (transcendent) πρὸς τὸ ἐγκόσμιο (immanent), τὴν «ἐξορία» τοῦ Θεοῦ στὸν χῶρο τοῦ ἐμπειρικῶς ἀπρόσιτου, τὸν χωρισμὸ τῆς θρησκείας ἀπὸ τὴ ζωὴ καὶ τὸν περιορισμὸ τῆς σὲ σύμβολα, τὸν τεχνολογικὸ βιασμὸ τῆς φυσικῆς καὶ τῆς ἱστορικῆς πραγματικότητος καὶ τὴν ὑποταγὴ τῆς στὴν ἀτομικὴ εὐζωία — μὲ τελικὴ κατάρληξιν τὸν «θάνατο τοῦ Θεοῦ» τῆς δυτικῆς μεταφυσικῆς παράδοσης καὶ τὴν ἀνάδειξιν τοῦ μηδενὸς καὶ τοῦ παραλόγου σὲ θεμελιακὲς ὑπαρκτικὲς κατηγορίες τοῦ δυτικοῦ ἀνθρώπου.

§ 23. Ἡ διάκριση φύσεως καὶ ἐνεργειῶν προϋπόθεση τῶν δυνατοτήτων γνώσεως τῆς ἐνικῆς προσωπικῆς ἐτερότητας.

Εἶδαμε στὸ προηγούμενο κεφάλαιο² ὅτι ἡ δυνατότητα «γνώσεως» τοῦ προσώπου, μέσα στὰ ὅρια τῆς ὑπαρκτικῆς ἐμπειρίας, ἀναφέρεται εἴτε

Β', 443, 20-25: Κτίζει ἡ ὑπόστασις τοῦ παναγίου πνεύματος ἐν τοῖς ἁγίοις τὴν θεοποιὸν χάριν, καὶ παρὰ τοῦτο ἡ κτιστὴ χάρις αὕτη ὑπόστασις εἶναι λέγεται τοῦ παναγίου πνεύματος· καὶ οἱ τὴν κτιστὴν ταύτην χάριν λαβόντες, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον λέγονται λαβεῖν, αὐτὴν τὴν οὐσίαν καὶ ὑπόστασιν τοῦ πνεύματος.

1. Βλ. τὴ μελέτη τοῦ Στυλιανοῦ Γ. Παπαδοπούλου, *Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις θωμιστικῶν ἔργων* — Φιλοθωμισταὶ καὶ ἀντιθωμισταὶ ἐν Βυζαντίῳ, Ἀθῆναι 1967, σελ. 20 καὶ 137.

2. Βλ. σελ. 59.

σὲ μιὰ κλήση γιὰ ἀποκλειστικὴ σχέση μέσω τῶν «πραγμάτων», ποὺ εἶναι ὁ λόγος τοῦ προσώπου, ἀλλὰ ὁ λόγος τῆς διαστατῆς ἀπουσίας του, εἴτε στὴν ἄμεση δια-προσωπικὴ κοινωνία, ποὺ εἶναι γεγονὸς ἐκστατικῆς ἀμοιβαιότητος, δηλαδὴ ἀμοιβαίας ἐρωτικῆς αὐτοπροσφορᾶς. Ἡ διάκριση φύσεως καὶ ἐνεργειῶν διευκρινίζει αὐτὲς τὶς δυνατότητες καὶ μάλιστα προκειμένου περὶ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Εἶδαμε ὅτι ἡ φύση ἢ οὐσία παραμένει καθεαυτὴν ἄγνωστη καὶ ἀπρόσιτη — εἶναι τὸ ἐγγύτατο καὶ τὸ ἀπώτατο. Μόνο μέσω τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν ἀποκαλύπτεται ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ἡ οὐσία ἢ φύση, καὶ αὐτὸς ὁ τρόπος εἶναι ἡ προσωπικὴ ἑτερότητα. Ἡ προσωπικὴ ἑτερότητα φανερώνεται στὰ πλαίσια τῆς ἐμπειρικῆς πραγματικότητος εἴτε ὡς ὁ «πραγματικὸς» λόγος τῆς διαστατῆς ἀπουσίας εἴτε ὡς πραγματοποίησις ἐρωτικῆς σχέσης.

Αὐτὲς οἱ δυνατότητες «γνώσεως» τοῦ προσώπου ἀναφέρονται τόσο στὴν ἐρμηνεία τοῦ ἀνθρώπινου εἶναι, ὅσο καὶ στὴν ἀποκάλυψη τοῦ προσωπικοῦ Θεοῦ. Ἐνα ἔργο τέχνης μαρτυρεῖ περὶ τοῦ προσώπου τοῦ δημιουργοῦ του, εἶναι ἡ προσωπικὴ φανέρωσις τῆς ἀνθρώπινης ποιητικῆς ἐνέργειας, γνωστοποιεῖ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ἡ ἀνθρώπινη φύση ὡς προσωπικὴ ἑτερότητα: ὥστόσο, τὸ ἴδιο τὸ πρόσωπο τοῦ δημιουργοῦ ἀποκαλύπτεται μόνο ὡς διαστατὴ ἀπουσία. Ταυτόχρονα, ἡ γνώσις τοῦ προσώπου, ποὺ κατορθώνεται στὴν ἐρωτικὴ σχέση, στὴ σχέση τῆς καθολικῆς ἐκστατικῆς ἀμοιβαιότητος, εἶναι ἀδύνατο νὰ γνωστοποιηθεῖ ἀντικειμενικά, νὰ προσδιοριστεῖ καὶ νὰ περιγραφεῖ μὲ ἀτομικὰ (τῆς ἀτομικῆς φύσεως) κατηγορήματα. Ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι τὸ πρόσωπο, ἀποκαλυπτόμενο στὴν ἐρωτικὴ ἐκστατικὴ σχέση, εἶναι μιὰ πρωταρχικὴ γνωστικὴ βεβαιότητα, ἀλλὰ μιὰ βεβαιότητα ποὺ προσδιορίζεται μόνο ὡς δυνατότητα.

Στὰ δυὸ αὐτὰ δεδομένα τῆς ἐμπειρικῆς πραγματικότητος, προκειμένου περὶ τῆς γνώσεως τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου (στὰ δεδομένα τῆς «πραγματικῆς» ἀπουσίας καὶ τῆς ἐρωτικῆς βεβαιότητος), ἀνταποκρίνονται ἀντίστοιχα καὶ οἱ βασικὲς θέσεις τῆς ἀνατολικῆς ὀρθόδοξης Θεολογίας προκειμένου περὶ τῆς «γνώσεως» τοῦ Θεοῦ: Ὁ Θεὸς γίνεται «γνωστὸς» εἴτε μέσω τῶν «πραγμάτων» τῆς κοσμικῆς πραγματικότητος ὡς διαστατὴ ἀπουσία, εἴτε ὡς ἐρωτικὴ βεβαιότητα στὰ πλαίσια μιᾶς ἀμοιβαίας ἐκ-στατικῆς σχέσης. Καὶ ἐδῶ ἡ ἐκ-στασις βρίσκει τὴν πιὸ ὁλοκληρωμένη σημασίαν της, ἀφοῦ ἡ σχέση πραγματοποιεῖται μέσα στὰ ὅρια ὅχι μόνο τῆς προσωπικῆς, ἀλλὰ καὶ τῆς φυσικῆς ἢ οὐσιαστικῆς ἑτερό-

τητας. Ὀνομάζουμε *Χάρη* αὐτὸ τὸ γεγονός νὰ *χαρίζεται* ὁ Θεὸς μὲ τὴν ἐρωτικὴ ἐκστατικὴ αὐτοπροσφορά του: "Ἀγνωστος καὶ ἀπρόσιτος ἐξ ὁλοκλήρου κατὰ τὴν Οὐσίαν Του — «ἐκ τοῦ ὑπὲρ πάντα καὶ πάντων ἐξηρημένου» — ἀποκαλύπτεται ὡς αὐτοπροσφορά ἀγάπης γιὰ τὸ κάθε ἀνθρώπινο πρόσωπο — «πρὸς τὸ ἐν πᾶσι κατὰγεται» — ὡς παραφορά ἐρωτικῆς ἀγαθότητος, ὡς ζηλωτῆς ἀποκλειστικῆς προσωπικῆς σχέσης. Γίνεται «ἐξω ἑαυτοῦ» ὁ Θεός, «κατ' ἐκστατικὴν ὑπερούσιον δύναμιν ἀνεκφοίτητον ἑαυτοῦ»¹, ἐνεργεῖ «ἐκτός» τῆς φύσεώς του τὴν ἄρρητη δυνατότητα προσωπικῆς σχέσης, κοινωνίας καὶ μέθεξης. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο ὑπερβαίνει κάθε ἀντικειμενικὴ γνωστικὴ προσέγγιση, εἶναι ἓνα ἐμπειρικὸ γεγονός δυναμικῆς ἀναγνώρισης καὶ κατάφασης τῆς ἐρωτικῆς ἐκστασης τοῦ Θεοῦ — γεγονός μετοχῆς σὲ ἄλλον τρόπο ὑπάρξεως, στὴν ὄντως ζωὴ τοῦ ἀκτίστου. Δὲν ἀναφέρεται ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ στὸν χῶρο τῶν ἀντικειμενικῶν ἀναζητήσεων τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ στὴν ἐσωτερικὴ, προσωπικὴ ἀνακάλυψη καὶ βεβαιότητα τοῦ ἀνθρώπου ὅτι σὲ αὐτὸν ἀποκλειστικὰ ἀπευθύνεται ἡ ἐρωτικὴ ἐκστασις τοῦ Θεοῦ (τὸ δῶρημα τῆς ζωῆς), ὅτι εἶναι γνωστός καὶ ἀγαπημένος τοῦ Θεοῦ καί, ἐπομένως, δὲν ἔχει παρὰ νὰ ἀπαντήσῃ θετικὰ στὴν ἐρωτικὴ αὐτὴ κλήση, προκειμένου νὰ «γνωρίσει» τὸ Πρόσωπο τοῦ νυμφίου καὶ ἐραστῆ του: «γνόντες Θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ» (Γαλ. 4, 9).

Ὅπως δὴποτε, στὸν χῶρο τῶν ἀντικειμενικῶν ἀναζητήσεων, προκειμένου περὶ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, παραμένουν ὡς ἀφετηριακὸ γνωστικὸ δεδομένο τὰ ἀντι-κείμενα ὄντα τῆς φυσικῆς πραγματικότητος, ἀναδυόμενα στὴν προσωπικὴ σχέση ὡς «πράγματα» (πράξεις - πεπραγμένα ἐνὸς δημιουργοῦ Προσώπου) — δηλαδὴ τὰ ἀποτελέσματα τῶν Ἐνεργειῶν τῆς ἄγνωστης καὶ ἀπρόσιτης καὶ ἀκατανόητης θείας Οὐσίας ἢ Φύσεως, οἱ ἐξωτερικὲς τῆς φανερώσεως, ποὺ γνωστοποιοῦν τὸν τρόπο ὑπάρξεως τῆς Θεότητος, τὸν προσωπικὸ χαρακτήρα τῆς. Μέσω τῶν «πραγμάτων» τὸ Πρόσωπο τοῦ δημιουργοῦ Θεοῦ μαρτυρεῖται καὶ γνωστοποιεῖται ὡς ὑπαρκτικὴ ἀμεσότητα προσωπικῆς σχέσης, ἀλλὰ ταυτόχρονα καὶ ὡς διαστατὴ ἀπουσία. Στὴν προσωπικὴ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν κόσμον, τὰ ὄντα ὡς «πράγματα» ἀποκαλύπτουν τὴν ὑπαρξὴ προσωπικοῦ Θεοῦ, τὸν προσωπικὸ Λόγον τοῦ δημιουργοῦ Θεοῦ, τὸ Πρόσωπον τοῦ Θεοῦ Λόγου, ἀλλὰ ὅπως δὴποτε τὴ διαστατὴ ἀπουσία τοῦ Προσώπου. Ἐξω ἀπὸ τὸν

1. Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ θείων ὀνομάτων* 4, P.G. 3, 712 AB.

χώρο τῆς ἀμοιβαίας ἐρωτικῆς σχέσης, ὁ Θεὸς εἶναι ἡ ἀπουσία. Ἡ θεολογία τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας θὰ μπορούσε νὰ δικαιώσει τὸν ὀρισμὸ τοῦ Sartre, ποὺ συνοψίζει τὴν τραγικὴ ἐμπειρικὴ ἀναζήτησιν τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν δυτικὸ ἄνθρωπο, μετὰ τὸν «θάνατο τοῦ Θεοῦ» τῶν ὀντικῶν κατηγοριῶν: «Ἡ ἀπουσία εἶναι ὁ Θεός»¹ — ναι, ἀλλὰ μιὰ ἀπουσία «προσωπική», ποὺ θὰ πεῖ, ἓνα γεγονὸς καὶ μιὰ ἐμπειρία βεβαιότη-
τας γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ. Μόνο μέσα στὰ ὅρια τῆς προσωπικῆς σχέσης εἶναι δυνατὴ ἡ ἐμπειρία τῆς ἀπουσίας· ἡ ἀπουσία εἶναι πάντοτε ἐμπειρία στέρησης μιᾶς προσωπικῆς ἀμεσότητος, ποὺ προϋποθέτει τὴν πραγματικότητά ἢ τὴ δυνατότητα τῆς σχέσης.

Αὕτῃ ἡ ἐμπειρικὴ αἴσθησις ἀπώλειας τῆς προσωπικῆς ἀμεσότητος, ἡ ὁδὴ τῆς προσωπικῆς ἀπουσίας τοῦ Θεοῦ, διαφαίνεται κάποτε στὰ κείμενα τοῦ Sartre², ὅπως καὶ ἄλλων χαρακτηριστικῶν ἐκπροσώπων τῆς σύγχρονης Δύσης, ποὺ ἀρνοῦνται νὰ ἐξαντλήσουν τὴν ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ στὴ διανοητικὴ ἀπλῶς σύλληψιν³. Κάποιες φορές, ἡ ἐπίγνωσις τῆς προσωπικῆς ἀπουσίας μπορεῖ νὰ φτάσῃ καὶ στὴν ἀμεσότητα ἐνὸς ἐρωτικοῦ γεγονότος. Γράφει ὁ Sartre: «Ἄς μὲ κολάσῃ ἑκατό, χίλιες φορές, ἀρκεῖ νὰ ὑπάρχει»⁴. Μόνο μιὰ ἐρωτικὴ στέρηση εἶναι δυνατό νὰ ἀδιαφορεῖ γιὰ ὁποιοδήποτε τίμημα, προκειμένου νὰ ἀνταλλάξῃ τὴν ὁδὴν

1. Βλέπεις αὐτὸ τὸ κενὸ πάνω ἀπὸ τὰ κεφάλια μας; Εἶναι ὁ Θεός. Βλέπεις αὕτῃ τὴ σχισμὴ στὴν πόρτα; Εἶναι ὁ Θεός. Βλέπεις αὕτῃ τὴν τρύπα στὴ γῆ; Εἶναι πάλι ὁ Θεός. Ἡ σιωπὴ, εἶναι ὁ Θεός. Ἡ ἀπουσία, εἶναι ὁ Θεός. *Le Diable et le Bon Dieu* X, IV.

2. Περπατῶ μέσα στὴ νύχτα σου: δός μου τὸ χέρι. Πές: ἡ νύχτα εἶσαι σύ, ἔ; Ἡ νύχτα, ἡ σπαραχτικὴ ἀπουσία τοῦ σύμπαντος! Γιατὶ εἶσαι αὐτὸς ποὺ εἶναι παρὼν μέσα στὴν παγκόσμιαν ἀπουσία, αὐτὸς ποὺ ἀκούγεται ὅταν εἶναι ἀπόλυτη ἡ σιγὴ, αὐτὸς ποὺ τὸν βλέπουμε ὅταν δὲν φαίνεται πιά τίποτα. *Le Diable et le Bon Dieu*, VIII-IX, II.

3. Εἶναι, λοιπόν, τόσο ὀδυνηρὰ ἀδύνατο νὰ συλλάβῃ κανεὶς τὸ Θεὸ μὲ τίς αἰσθήσεις; Γιατὶ νὰ κρύβεται σὲ μιὰ ὁμίχλῃ ἀπὸ μισοειπωμένες ὑποσχέσεις καὶ ἀόρατα θαύματα;... Θέλω γνώση, ὄχι πίστη, ὄχι ὑποθέσεις. Γνώση. Θέλω ὁ Θεός νὰ μοῦ ἀπλώσῃ τὸ χέρι του, νὰ μοῦ ἀποκαλυφθεῖ καὶ νὰ μοῦ μιλήσῃ... Ingmar, Bergman, *Ἡ ἔβδομη σφραγίδα - Σενάριο*, ἑλλην. ἐκδοσις «Γαλαξίας» ἀρ. 44, σελ. 110-111.

4. *Le Diable et le Bon Dieu*, X, IV. — Βλ. καὶ Χρήστου Γιανναρά, *Ἡ θεολογία τῆς κόλασης*, στὸ βιβλίο: *Ἡ κρίσις τῆς προφητείας*, Ἀθήνα (Ἐκδ. «Δόμος») 1981, σελ. 153 κ.ἑ.

τῆς ἀπουσίας μὲ τὴ βεβαιότητα καὶ τὴν ἀμεσότητα τῆς προσωπικῆς παρουσίας.

Βέβαια, γιὰ νὰ εἶναι ἐρωτική αὐτὴ ἡ ὁδύνη ἀπώλειας τοῦ Θεοῦ, προϋποθέτει μιὰ πρώτη γνώση καὶ αἴσθηση τοῦ Προσώπου Του. «Εἰ γάρ τις αἴσθησιν ἔχει καὶ νοῦν», γράφει ὁ Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος, «ἤδη καὶ τὴν γέενναν ὑπέμεινεν, ὅταν ἐξ ὕψεως γένηται τοῦ Θεοῦ»¹. Στὴ γλώσσα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας, μιᾶς στὴν περίπτωσιν αὐτὴ γιὰ «θεῖον ἔρωτα», ἀνατρέχοντας στὸ «πένθος» τῶν μοναχῶν γιὰ τὴν ἀπώλεια τοῦ θείου Προσώπου. «Κατὰ Θεὸν πένθος ἐστὶ», λέει ὁ Ἰωάννης τῆς Κλίμακος, «σκυθρωπότης ψυχῆς, ἐνωδύνου καρδίας διάθεσις, αἰὲ τὸ διψώμενον ἐμμανῶς ζητοῦσα, καὶ ἐν τῇ τούτου ἀποτυχίᾳ ἐμπόως καταδιώκουσα καὶ ὀπισθεν τούτου ὁδυνηρῶς ὀλολύζουσα»². Καὶ ὁ Συμεὼν ὁ Νέος Θεολόγος καλεῖ σὲ φανέρωσιν καὶ ἀμεσότητα παρουσίας «τὸ ἀκατανόητον πρόσωπον, τὸ ἀποκεκρυμμένον μυστήριον». «Ἐλθέ, λέει, ὁ ἀόρατος καὶ ἀναφῆς καὶ πάντῃ ἀψηλάφητος. . . ἔλθε τὸ περιπόθητον ὄνομα καὶ θρυλούμενον. . . ἔλθε ὁ γενόμενος πόθος αὐτὸς ἐν ἐμοὶ καὶ ποθεῖν σε ποιήσας με, τὸν ἀπρόσιτον παντελῶς»³. Ὁπωσδήποτε, αὐτὸ τὸ «πένθος» γιὰ τὴν ἀπουσία τῆς «αἰσθητῆς» ἀμεσότητος δὲν εἶναι μόνο ὁδύνη, ἀλλὰ καὶ ἡ προϋπόθεσις τῆς ἐρωτικῆς σχέσεως καὶ κοινωνίας, γι' αὐτὸ καὶ εἶναι, τελικά, «πένθος χαροποιὸν» καὶ «μακαρία μανία»⁴ καὶ προϋπόθεσις τῆς ἀποφατικῆς - ἐμπειρικῆς θεολογικῆς γνώσεως. Ἡ γνωστικὴ, ὡστόσο, δυνατότητα τῆς ἐρωτικῆς ἀπουσίας θὰ προσδιοριστεῖ μὲ ἀναφορὰς πού πρέπει νὰ μετατεθοῦν σὲ ἐπόμενο κεφάλαιον.

Ἔως ἐδῶ πρέπει νὰ ἔγινε φανερό ὅτι ἡ ἐνότητα τοῦ προσώπου προϋποθέτει, ὡς ὑπαρκτικὸ γεγονός, τὴ διάκρισιν φύσεως καὶ ἐνεργειῶν, δηλαδή, τὴ δυνατότητα συγκεφαλαιώσεως τῆς φύσεως στὴν ἐκστατικὴ προσωπικὴ ἐνικότητα — πού μαρτυρεῖται καὶ γνωστοποιεῖται μέσῳ τῶν ἐνεργημάτων τῆς φύσεως πού εἶναι «ποιήματα» τοῦ προσώπου ἢ βιώνεται στὰ ὅρια τῆς ἐρωτικῆς ἀμεσότητος.

1. Ὁμιλία Ε', Εἰς τὴν πρὸς Ρωμαίους, 6, P.G. 60, 430.

2. Κλίμαξ, Λόγος Ζ' § α'.

3. Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν ἐκτὴ μυστική, στὸ βιβλίον τοῦ VI. Lossky, *La théologie mystique...* ἑλλ. μτφρ. σελ. 187-188.

4. Κλίμαξ τοῦ Ἰωάννου, Λόγος Α' § α'.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η ΚΟΣΜΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Η ΠΡΟΣΩΠΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ

§ 24. Ὁ «κόσμος» ὡς «τρόπος φανερώσεως» τῆς φυσικῆς πραγματικότητας.

Τὰ ὄντα ὡς «πράγματα», ἀναδυόμενα δηλαδή στὴν προσωπικὴ σχέση, ὁρίζουν τὴ φυσικὴ πραγματικότητα ὡς προσωπικὴ φανέρωση. Ἡ ἴδια ἡ λέξις κόσμος-κόσμημα, προσδιορίζει τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ἡ φυσικὴ πραγματικότητα, τὸ πῶς καὶ ὅχι τὸ τί τῆς φυσικῆς Δημιουργίας. Κόσμος, εἶναι ἡ «κατὰ κόσμον» φανέρωση τῶν ὄντων, μιὰ κατηγορία κάλλους, καὶ τὸ κάλλος σημαίνει προσωπικὴ διαφοροποίηση ποὺ διαπιστώνεται μόνο στὰ ὅρια τῆς σχέσης.

Ἡ προσωκρατικὴ ἑλληνικὴ γραμματεία χρησιμοποίησε τὴ λέξις κόσμος γιὰ νὰ προσδιορίσει τὸ πῶς, δηλαδή τὴν ἁρμονία καὶ τάξη τῆς φυσικῆς πραγματικότητας. Ἀναφέρει ὁ Ἀέτιος ὅτι «Πυθαγόρας πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὄλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως»¹. Τὸ ἀντι-κείμενον «πᾶν» ἢ «ὄλον» τῆς ἀνθρώπινης ἐμπειρίας ἐμφανίζεται ὡς «κάλλιστον», δηλαδή «κόσμος· ποίημα γὰρ θεοῦ» (Θαλῆς)², ὡς ὁργανωμένη καὶ ἀδιαίρετη ἐνότητα («οὐ κεχώριται ἀλλήλων τὰ ἐν τῷ ἐνὶ κόσμῳ» — Ἀναξαγόρας)³ ἁρμονικὰ συντεθειμένη ἀπὸ ἀπειρες καὶ πεπερασμένες ποσότητες («ἀρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων» — Φιλόλαος)⁴, ἐνότητα ποὺ οὔτε νὰ χαθεῖ οὔτε νὰ ἀναπτυχθεῖ μπορεῖ περισσότερο, οὔτε καὶ νὰ χάσει τὴν ἁρμονία καὶ κοσμιότητά της («οὔτ' ἂν ἀπόλοιτο οὔτε μεῖζον γίνοιτο οὔτε μετακοσμέοιτο» — Μέλισσος)⁵.

1. Diels, I, 105, 24-25.

2. Diels, I, 71, 11.

3. Frgm, 8, Diels II, 36, 14.

4. Frgm, 1, Diels, I, 406, 25.

5. Frgm. 7, Diels I, 270, 16 κ.έ.

Εἰδικότερα, ἐκφράζεται στὸν Ἀναξίμανδρο ἡ ἀντίληψη ὅτι ἡ τάξη καὶ ἡ ἁρμονία τοῦ κόσμου δὲν εἶναι μιὰ μηχανικὴ, ἀλλὰ μᾶλλον μιὰ ἡθικὴ ἀναγκαιότητα ποὺ ἔχει τὴν ἀναλογία τῆς στὸ δίκαιο καὶ τοὺς νόμους τῆς ἀνθρώπινης συμβίωσης, στὸν «κοινὸν τῆς πόλεως κόσμον»¹. Γράφει ὁ Ἀναξίμανδρος: «Ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν»². Ὑπάρχει μιὰ κοινὴ ἀφετηρία τόσο τῆς γένεσης ὅσο καὶ τῆς φθορᾶς τῶν ὄντων, μιὰ ἀναγκαιότητα ποὺ συντηρεῖ τὰ ὄντα σὲ ἁρμονία καὶ τάξη καὶ ποὺ πρέπει νὰ τὴν ὑποθέσουμε ἡθικὴ, ἀφοῦ θυμίζει τὴ σχέση τιμωρίας καὶ ἐξιλέωσης, μὲ ἀντικειμενικὸ ρυθμιστὴ τὸν χρόνο.

Τὶς ἀντιλήψεις αὐτὲς τῶν προσωκρατικῶν συνοψίζει ὁ Πλάτων στὴ θεώρηση τοῦ κόσμου ὡς ἔμφυχης ἐνότητας — «ζῶου ἐμψύχου, νοήμονος»³ — ζωντανοῦ συνόλου ἐμψύχων καὶ ἀψύχων, θεῶν καὶ ἀνθρώπων: «Φασὶ δ' οἱ σοφοί: . . . καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν. . . οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν»⁴. Ἡ ἀναίρεση τῆς ἀκοσμίας καὶ ἀκολασίας εἶναι ἡ φανέρωση τῆς ζωῆς, γι' αὐτὸ καὶ ὁ κόσμος ἀποκαλύπτεται ὡς ζωντανὸ σύνολο, ὡς «ζῶον ὁρατόν»: «Θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβὼν καὶ συμπληρωθεὶς ὁδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῶον ὁρατόν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν»⁵.

Ἀλλὰ ἡ ζωὴ προϋποθέτει *ψυχή*, γι' αὐτὸ καὶ εἶναι *ἐμψυχο* τὸ «σῶμα» τοῦ κόσμου⁶. τὸ κοσμικὸ κάλλος ἀποκαλύπτει ἕνα ζωντανὸ καὶ ἐπομένως ἐμψυχον ὄργανισμό, ἕνα θεὸ αἰσθητό, «ζῶον τέλειον ἐκ τελέων τῶν

1. Ἡ διατύπωση εἶναι τοῦ Πλάτωνα, χαρακτηριστικὴ γιὰ τὴ χρῆση τῆς λέξης *κόσμος*. Βλ. *Νόμοι* II, 846 D 5-6.

2. Frgm. 1, Diels I, 89, 11 κ.έ. — Βλ. καὶ Konst. Michaelides, *Kosmos und Ethos bei Anaximander und Heraklit*, «Φιλοσοφία» 1/1971 σελ. 141-154.

3. Οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἐμψυχον ἔνουν τε τῇ ἀληθείᾳ. *Τίμαιος* 30b 6-8.

4. Πλάτωνος, *Γοργίας* 507e 6-508a 4.

5. Πλάτωνος, *Τίμαιος* 92c 5-9.

6. Πλάτωνος, *Τίμαιος* 32c 1.

μερῶν»¹. Καὶ ἡ ψυχὴ δὲν εἶναι ἄλογος, ἀλλὰ ἔννους — ἡ τάξι, τὸ μέτρο, ἡ ἁρμονία, ἡ ἀναλογία, ποὺ συνιστοῦν τὸ κάλλος τοῦ κόσμου², προοδίδουν τὴν ὑπαρξὴ νοῦ, γι' αὐτὸ καὶ δὲν εἶναι μόνο ἔμψυχο τὸ κάλλος τοῦ κόσμου, ἀλλὰ καὶ ἔννουν³. τὸ κάλλος ἀποκαλύπτει τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὁ κόσμος, τὸ πῶς καὶ ὅχι τὸ τί τῆς φυσικῆς πραγματικότητας, τὸν κόσμον ὡς ζῶον ἔμψυχον καὶ ἔννουν⁴.

Εἶναι, ὅπως δὴποτε, φανερό ὅτι γιὰ τὴν πλατωνικὴ σκέψιν οἱ κατηγορίες τοῦ κάλλους εἶναι περισσότερο ἀποκαλυπτικὲς τῆς ζωῆς καὶ ὅχι μιᾶς προσωπικῆς παρουσίας· τὸ κοσμικὸ σύνολο εἶναι ἓνα ζωντανὸ ὑποκείμενο, καὶ ὅχι ἡ ἀντι-κείμενη φανέρωση μιᾶς προσωπικῆς ἐξωκοσμικῆς ἐνέργειας. Ὡστόσο ὁ Πλάτων προχωρεῖ καὶ στὴν ἀναγωγὴ τοῦ κάλλους στὸ ἀγαθόν, τὸ κάλλος, μαζὶ μὲ τὴ συμμετρίαν καὶ τὴν ἀλήθειαν, ὁρίζει τὴν ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ⁵. Καὶ ἐπειδὴ τὸ ἀγαθὸ (εἴτε θεῖο εἴτε ἀνθρώπινο) εἶναι ὅπως δὴποτε ἐξαρτημένο ἀπὸ τὸ Θεὸ⁶ καὶ τὸ κάλλος εἶναι «σύμμικτο» μὲ τὸ ἀγαθόν, ἀναδείχνεται τὸ κοσμικὸ κάλλος σὲ θεία ιδιότητα⁷, γι' αὐτὸ καὶ ἀπὸ τὸ κάλλος τοῦ κόσμου μποροῦμε νὰ ἀνα-

1. Πλάτωνος, *Τίμαιος* 32d 1-2.

2. "Ὅτι δὲ ὁ κόσμος ὁρθῶς εἴρηται κάλλιστος... ράδιον καταμαθεῖν, πρῶτον μὲν καὶ τὸ φαινόμενον τοῦ οὐρανοῦ κάλλος καὶ ἡ τάξι τῶν περιόδων καὶ τὰ μέτρα τῶν ὥρῶν καὶ ἡ ἁρμονία τῶν στοιχείων καὶ ἡ διὰ πάντων διήκουσα ἀναλογία δείκνυσιν τοῖς μὴ παντάπασιν ἐσκοτωμένοις, ὅτι κάλλιστον τὸ πᾶν. Πρόκλου, *Σχόλιον εἰς τὸν Τίμαιον τοῦ Πλάτωνος*, 11, 101D (ἐκδ. E. Diehl, I, 1903, 332, 18 κ.έ.).

3. Ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσσεσθαι ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ. διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστάς τὸ πᾶν συνεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος. Πλάτωνος, *Τίμαιος* 30b 1-6.

4. Οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ. Πλάτωνος *Τίμαιος* 30b 6-8.

5. Οὐκοῦν εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ιδέα τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ, λέγωμεν ὡς τοῦτο οἶον ἐν ὁρθότατ' ἂν αἰτιασάμεθ' ἂν τῶν ἐν τῇ συμμείξει, καὶ διὰ τοῦτο ὡς ἀγαθὸν ὃν τοιαύτην αὐτὴν γενέσθαι. Πλάτωνος, *Φίληβος* 65a 1-5.

6. Διπλᾶ δὲ ἀγαθὰ ἐστί, τὰ μὲν ἀνθρώπινα, τὰ δὲ θεῖα· ἡρτηται δ' ἐκ τῶν θείων θάτερα. *Νόμοι* A 631b 6-8. — Ἀγαθὸς ὁ γε θεὸς τῶ ὄντι. *Πολιτεία* B 379b 1.

7. Πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν. *Τίμαιος* 87c 4-5. — Οὐ γὰρ ποὺ ἐνδεᾶ γε φήσομεν τὸν θεὸν κάλλους ἢ ἀρετῆς εἶναι. *Πολιτεία* B, 381c 1-2.

χθοῦμε στὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ Θεοῦ¹. Μόνο ποὺ ἡ δημιουργικότητα τοῦ Θεοῦ δὲν ἀναφέρεται στὴν «ἐκ τοῦ μηδενός» δημιουργία τοῦ κόσμου, ἀλλὰ προσδιορίζει τὴν *κόσμησιν* τοῦ κόσμου², τὴ δυναμικὴ μετάβαση ἀπὸ τὴν ἀταξία στὴν τάξη³, δηλαδὴ, τὴ ζωοποίηση τοῦ κόσμου.

Αὐτὴ ἡ προσέγγιση καὶ ἐρμηνεία τοῦ κοσμικοῦ συνόλου μὲ βάση τις κατηγορίες τοῦ κάλλους, ἡ θεώρηση τοῦ κόσμου ὡς «καλλίστου ποιήματος», ὡς *ζῶον, ἐμψύχον καὶ ἔννοον*, διασώζει τὴν ἀνθρώπινη γνώση τοῦ κόσμου στὰ ὅρια τῆς ἐμπειρικῆς σχέσης μὲ τὸ ἀντικείμενο πᾶν ἡ ὄλον τῆς φυσικῆς πραγματικότητος, δὲν ἐπιτρέπει τὴ συλλογιστικὴ αἰτιολόγηση, δηλαδὴ τὴν οὐδετεροποίηση τοῦ κόσμου στὰ ὅρια τῆς νοητικῆς ἀφαίρεσης. Προϋποθέτουν οἱ κατηγορίες τοῦ κάλλους τὴν ἐμπειρικὴ ἐπίγνωση καὶ ἀξιολόγηση τοῦ *τρόπου* μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ἡ κοσμικὴ πραγματικότης. Ἡ ἐμπειρικὴ πιστοποίηση τοῦ κοσμικοῦ κάλλους (ὅπως, ἄλλωστε, καὶ τοῦ ὁποιοῦδῆποτε κάλλους) πραγματοποιεῖται μόνο στὰ πλαίσια μιᾶς ἄμεσης σχέσης καὶ δὲν εἶναι δυνατό νὰ ἐπιβληθεῖ ἀντικειμενικὰ μὲ τὰ μέτρα μιᾶς ἀφηρημένης ἀποδεικτικότητος.

§ 25. Ὁ κόσμος ὡς νοητικὴ σύλληψη τῆς ὀντικῆς καθολικότητος. Ὑλιστικὴ, πανθεϊστικὴ καὶ θεοκεντρικὴ θεώρηση.

Στὰ κείμενα, ὡστόσο, τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς γραμματείας, παράλληλα μὲ τὴν ἐμπειρικὴ ἀναφορὰ στὸ πῶς τοῦ κοσμικοῦ συνόλου, συναντᾶμε καὶ τὴ συλλογιστικὴ ἀντικειμενοποίηση καὶ ἀφηρημένη αἰτιολόγηση τῆς

1. Καλὸς ἐστὶν ὃδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός. *Τίμαιος* 29a 2-3. — Δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἐμψυχον ἔννοον τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν. *Τίμαιος*, 30b 7-30c 1.

2. "Ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν... *Τίμαιος* 53b 1. — ...θεὸς ὁ κοσμήσας αὐτόν... *Πολιτικός* 273d 4. — "Ἄλλοι δέ, ἐν οἷς ἐστὶ καὶ ὁ... Πλάτων, ἐκ προϋποκειμένης καὶ ἀγενήτου ὕλης πεποιημέναι τὸν θεὸν τὰ ὅλα διηγοῦνται· μὴ ἂν γὰρ δύνασθαι τι ποιῆσαι τὸν θεὸν εἰ μὴ προὔπέκετο ἡ ὕλη. Μεγ. Ἀθανασίου, *Περὶ τῆς Σαρκώσεως* 2, 3, *Migne P.G.* 25, 100 A.

3. Βουλευθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὲ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. *Τίμαιος*, 30a 2-6.

φυσικῆς πραγματικότητας, τὴν ἀναγωγὴ τοῦ κόσμου σὲ οὐδετεροποιημένο τί, πού ἐπιδέχεται νοητικὴ διερεύνηση. Μποροῦμε νὰ προσδιορίσουμε (ἐντελῶς παραδειγματικὰ καὶ χωρὶς νὰ ἐξαντλοῦμε τίς πληροφορίες τῶν κειμένων) τρεῖς διαφορετικοὺς τρόπους ἐρμηνείας τῆς κοσμικῆς πραγματικότητας, στὰ πλαίσια τῆς συλλογιστικῆς ἀντικειμενοποίησης τοῦ φυσικοῦ συνόλου.

Ἡ πρώτη ἐρμηνεία αἰτιολογεῖ τὴν κοσμικὴ πραγματικότητα υἱοθετώντας τὴν πλήρη αὐτοτέλειά της, ἀποδέχεται τὴν αἰδιότητα, αὐθυπαρξία καὶ αὐτονομία τοῦ κόσμου καὶ συγκεκριαλιώνεται χαρακτηριστικὰ στὸ ἀπόφθεγμα τοῦ Ἡράκλειτου: «κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτ' ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεῖζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα»¹.

Ἡ δευτέρη ἐρμηνεία δὲν μεταθέτει καὶ αὐτὴ ἐκτὸς τοῦ κόσμου τὴν αἰτία τοῦ κοσμικοῦ ὅλου, ἀλλὰ θεοποιεῖ τὰ ἴδια τὰ στοιχεῖα τῆς φυσικῆς πραγματικότητας. Πρόκειται, οὐσιαστικά, γιὰ τὴν ἴδια ἀντίληψη τῆς αὐθυπαρξίας, αὐτονομίας, ἀλλὰ καὶ τελειότητας τοῦ κόσμου, δηλαδὴ γιὰ ἀποδιδόμενες στὸν κόσμο ιδιότητες, οἱ ὁποῖες, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴ θνητότητα καὶ τὴ φθορὰ τοῦ ἀνθρώπου, χαρακτηρίζονται ὡς θεῖες. Εἶναι μιὰ πρωτογενὴς ἀνθρώπινη στάση ἀπέναντι στὸν κόσμο, μιὰ στάση πού ἀποδίδεται ἀπὸ τὸν Πλάτωνα τόσο στοὺς ἀπαιδευτοὺς βαρβάρους ὅσο καὶ στοὺς πεπαιδευμένους Ἕλληνες: «Πρῶτον μὲν γῆ καὶ ἥλιος, ἄστρα τε καὶ τὰ σύμπαντα, καὶ τὰ τῶν ὥρων διακεκοσμημένα καλῶς οὕτως, ἐνιαυτοῖς τε καὶ μηνσὶν διειλημμένα· καὶ ὅτι πάντες Ἕλληνές τε καὶ βάρβαροι νομίζουσιν εἶναι θεοὺς»².

Καὶ ἡ τρίτη παραδειγματικὴ ἐρμηνεία ὀρίζεται ἀπὸ τὴ συλλογιστικὴ ἀναγωγὴ τῆς αἰτίας τοῦ κόσμου σὲ μιὰν ὑπέρτατη θεία Ἀρχή, σὲ κάποιο δημιουργὸ Θεὸ ἐμπειρικὰ ἀπρόσιτον, καὶ συνοψίζεται χαρακτηριστικὰ ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη: «Θεασάμενοι γὰρ μεθ' ἡμέραν μὲν ἥλιον περιπολοῦντα, νύκτωρ δὲ τὴν εὐτακτον τῶν ἄλλων ἀστέρων κίνησιν, ἐνόμισαν εἶναί τινα θεὸν τὸν τῆς τοιαύτης κινήσεως καὶ εὐταξίας αἵτιον»³.

Οἱ τρεῖς αὐτὲς ἐνδεικτικὲς ἐρμηνεῖες καὶ θεωρήσεις τῆς κοσμικῆς

1. Frgm. 30, Diels I, 157-158.

2. *Νόμοι* I, 886a 2-5.

3. *Fragmenta Selecta, Περὶ Φιλοσοφίας* 12a, (Ἔκδοσις W. D. Ross, Oxonii 1964, σελ. 80).

πραγματικότητας, ἡ ἀποδοχὴ τῆς αὐθυπαρξίας καὶ αὐτονομίας τοῦ κόσμου, ἡ θεοποίηση τῶν στοιχείων καὶ τῶν νόμων τοῦ φυσικοῦ σύμπαντος καὶ ἡ ἀναφορὰ τῆς αἰτίας τοῦ κόσμου σὲ κάποιο Θεό, θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι συνοψίζουν τὶς μορφές καὶ ἐκδοχές ὅλων τῶν μεταγενέστερον κοσμολογικῶν θεωρήσεων — τῶν ὕλιστικῶν, τῶν πανθειστικῶν καὶ τῶν θεοκεντρικῶν-αἰτιοκρατικῶν θεωρήσεων. Καὶ ὑπάρχει μιὰ κοινὴ ἀφετηρία ἢ προϋπόθεση, ποὺ συνδέει τὶς διαφορετικὲς αὐτὲς θεωρήσεις σὲ μιὰ ἐνιαία στάση ἀπέναντι στὸν κόσμο: Ὅρίζουν καταρχὴν καὶ οἱ τρεῖς μιὰ συλλογιστικὴ ἀντικειμενοποίηση καὶ ἀφηρημένη αἰτιολόγηση τῆς φυσικῆς πραγματικότητας, ἀπολυτοποιοῦν στὶς διαστάσεις τῆς ὀντολογικῆς αὐτοτέλειας — θεοποιημένης ἢ ὄχι — νοητικὰ κατηγορήματα, ὅπως λ.χ., τὴ μετρητὴ ἀναλογία τῶν μεγεθῶν, τὴν ἁρμονία διαδοχῆς τῆς χρονικῆς κινήσεως προτέρου καὶ ὑστέρου, τὴ χωρικὴ ρύθμιση τῆς κινήσεως, δηλαδὴ τὴν εὐταξία κ.τ.θ.

Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ ἀναγωγὴ τῶν νοητικῶν κατηγορημάτων σὲ κοσμολογικὰ θεωρήματα, σημαίνει καὶ τὴν προτεραιότητα τῆς συλλογιστικῆς ἱκανότητας τοῦ ἀνθρώπινου ὑποκειμένου ἔναντι τοῦ ἀντικειμένου κόσμου. Ἡ φυσικὴ πραγματικότητα ἐρμηνεύεται στὴ σύμπτωσή της μὲ τὴ νοητικὴ σύλληψη τῆς συνθετικῆς ἐνότητας τοῦ κοσμικοῦ «καθόλου», τῆς *universitas creaturarum*. Ὁ κόσμος δὲν φανερώνει τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ἡ φυσικὴ πραγματικότητα, διασώζοντας τὴν ἀλήθεια τοῦ εἶναι ὡς δυνατότητα σχέσης καὶ μετοχῆς· ἀλλὰ ἀντικειμενοποιεῖ τὸ εἶναι ὡς ὄντικὴ καθολικότητα, ταυτίζει τὸ εἶναι μὲ τὴν ὄντικὴ-νοητικὴ σύλληψη τῆς οὐσίας¹. Ἔτσι ὁ κόσμος ἀναδείχεται σὲ θεμελιώδη μεταφυσικὴ κατηγορία², σὲ προϋπόθεση τοῦ ὅλου νοητικοῦ οἰκοδομήματος μιᾶς ἀντικειμενοποιημένης Μεταφυσικῆς: Τὸ εἶναι, ὡς ὄντικὴ καθολι-

1. Die Auffassung des Weltbegriffes ist abhängig vom Verständnis des Wesens, παρατηρεῖ ὁ Heidegger (*Vom Wesen des Grundes*, 5. Aufl. Frankfurt — Klostermann — 1965, σελ. 27). — Βλ. καὶ *Was ist Metaphysik*, σελ. 11: Inzwischen bleibt der Metaphysik während ihrer Geschichte von Anaximander bis zu Nietzsche die Wahrheit des Seins verborgen... Allein die Metaphysik antwortet nirgends auf die Frage nach der Wahrheit des Seins, weil sie diese Frage nie fragt... Sie meint das Seiende im Ganzen und spricht vom Sein. Sie nennt das Sein und meint das Seiende als das Seiende.

2. ...der Weltbegriff als ein Grundbegriff der Metaphysik... Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, σελ. 27.

κόττητα, γίνεται τὸ μέτρο τῆς ἀναγωγῆς στὴν ἀπόλυτη ὄντικὴ Οὐσία τῆς θεότητος· ὁ κόσμος, ὡς ἡ ἄμεση ὁλότητα ἐμπειρικῆς ἀλήθειας, προσφέρεται στὸν ἄνθρωπο προκειμένου νὰ ἀναχθεῖ αἰτιολογικὰ στὴν ἀλήθεια τῆς θεότητος, γίνεται τὸ μέτρο τῆς διαφοροποίησης τοῦ σχετικοῦ πρὸς τὸ ἀπόλυτο, τοῦ κινούμενου πρὸς τὸ ἀκίνητο, τοῦ σύνθετου πρὸς τὸ ἀπλό, τὸ «τρίτον τῆς συγκρίσεως» (*tertium comparationis*) μεταξὺ ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ.

Αὐτὰ ὅλα, ὅταν τὸ κοσμοεῖδωλο εἶναι θεοκεντρικόν, ὅταν δηλαδὴ ὁ Θεὸς-αἰτία ἀντιδιαστέλλεται πρὸς τὸ οὐδετεροποιημένο τι τῆς κοσμικῆς ὁλότητος, τῆς *universitas creaturarum*. Ἀλλὰ ὁ κόσμος παραμένει ἀφετηριακὸ κατηγόρημα τῆς Μεταφυσικῆς καὶ στὴν περίπτωσι τοῦ μὴ θεοκεντρικοῦ κοσμοεῖδωλου, ὅταν δηλαδὴ αὐτονομεῖται ὡς ἀντικείμενη ὄντικὴ καθολικότητα ἢ καὶ ὡς «ὀρίζοντας» τῆς ὑπαρκτικῆς ἐμπειρίας. Στὴν πραγματικότητα, αὐτονομεῖται ὁ κόσμος ὡς ὄντικὴ-νοητικὴ σύλληψις τοῦ φυσικοῦ «καθόλου» τόσο στὴν περίπτωσι τοῦ θεοκεντρικοῦ ὅσο καὶ τοῦ μὴ θεοκεντρικοῦ κοσμοεῖδωλου: Ἡ ἀντιδιαστολὴ τοῦ Θεοῦ, ὡς πρώτης αἰτίας (*causa prima*), πρὸς τὸ οὐδετεροποιημένο τι τῆς κοσμικῆς ὁλότητος, ὀρίζει μιὰν ὀξύτατὴ ἀντιθετικὴ διάκρισι ἀνάμεσα στὸ ὑπερβατικόν (*transcendent*) καὶ στὸ ἐγκόσμιον (*immanent*) — ἡ ὑπερβατικὴ Ὀντότητα τοῦ Θεοῦ διαστέλλεται ἄπειρα ἀπὸ τὴν σχετικὴ καὶ αἰσθητὴ ὀντότητα τοῦ κόσμου.

Ἡ ἄμεση συνέπειά εἶναι ἡ «ἐξορία» — ὅπως σωστὰ τὴν ὀνόμασαν — τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν κόσμον, ἡ μετάθεσί του στοὺς «οὐρανοὺς», σὲ χῶρον ἄλλον ἀπὸ τὸν χῶρον τὸν ἐφικτὸ στὴν ἀνθρώπινη ἐμπειρία. Αὐτὸ τὸ ὄν, ποὺ εἶναι ὁ Θεός, χωρίζεται ἀπὸ τὴν κοσμικὴν πραγματικότητα μὲ τὸ ὄριο ποὺ διαστέλλει τὸ γνωστὸ ἀπὸ τὸ ἄγνωστο, τὸ ἐμπειρικὸ ὑπαρκτὸ ἀπὸ τὸ ἐμπειρικὰ ἀνύπαρκτο, τὴν αἰσθητὴν πραγματικότητα ἀπὸ τὴ διανοητικὴ σύλληψιν. Ὁ χῶρος μένει ἐλεύθερος γιὰ τὴν κυριαρχία τοῦ ἀνθρώπου πάνω στὴ φύσιν καὶ στὴν Ἱστορία. Ὁ ἄνθρωπος ἐρμηνεύει καὶ ὑποτάσσει τὴν κοσμικὴν πραγματικότητα στὴν ἀτομικὴ διανοητικὴ του ἱκανότητα, τὸ ἀντικείμενον τι τοῦ κόσμου καὶ τῆς Ἱστορίας ὀργανώνεται ὀρθολογιστικὰ, προκειμένου νὰ ὑπηρετήσῃ τὴν αὐτονομία τῶν ἀνθρώπων ἀναγκῶν καὶ ἐπιθυμιῶν. Στὴ στάσι αὕτῃ θεμελιώνεται φανερά ὁλόκληρο τὸ φαινόμενο τῆς σύγχρονης τεχνολογίας.

§ 26. ‘Η ἐπιστημονική ἀπροσδιοριστία τῆς κοσμικῆς ἁρμονίας.

‘Αλλά στήν αὐτονομημένη ἀντικειμενικότητα τῆς φυσικῆς πραγματικότητας καί στήν ὀρθολογιστική ἐρμηνεία τῆς φαίνεται νά ἀντιτάσσονται σήμερα, πρὶν ἀπὸ κάθε ἄλλη ἀντίρρηση, τὰ πορίσματα τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης, δηλαδή τὰ ἴδια τὰ συμπεράσματα τῆς ὀρθολογιστικῆς ἐπεξεργασίας τῶν δεδομένων τῆς κοσμικῆς πραγματικότητος². ‘Η ἀντικειμενοποίηση τῆς ὕλης καί τῶν «ἀρχῶν» καί «νόμων», σύμφωνα μὲ τοὺς ὁποίους διαρθρώνεται ἡ φυσικὴ πραγματικότητα, βασιζόταν πάντοτε στὴ νοητικὴ ἐπεξεργασία τοῦ ὕλικου ποὺ προμήθευε ἡ παρατήρηση καί τὸ πείραμα, δηλαδή ἡ ἀντικειμενοποιημένη καί μετρητὴ ἐμπειρία τῶν αἰσθήσεων, καί στήν ἐκδοχὴ τῶν ἀριθμητικῶν-ποσοτικῶν σχέσεων ὡς ἀπόλυτης καί μοναδικῆς δυνατότητας γιὰ τὴ γνώση τοῦ κόσμου². ‘Αλλά, ἀπὸ τίς ἀρχές κιόλας τοῦ αἰῶνα μας, τὸ οὐδετεροποιημένο τί τῆς κοσμικῆς πραγματικότητας ἀρχίζει νά ἀποκαλύπτεται κάτω ἀπὸ τὸ φῶς τῆς ἰδίας τῆς ἐπιστημονικῆς παρατήρησης, ὅλο καί περισσότερο ὡς ἓνα ποικιλόμορφο πῶς μιᾶς ἀπειρίας ἀπροσδιόριστων διαφοροποιήσεων.

Θὰ μπορούσε νά ἀναφέρει κανεὶς, ἐντελῶς παραδειγματικά καί δίχως πρόθεση παραβίασης ἀλλότριων ἐπιστημονικῶν χώρων, ὡς πρῶτο ρῆγμα στὴ νοητικὴ βεβαιότητα τῶν ἀντικειμενικῶν μετρήσεων, τὴ θεωρία τῆς σχετικότητας, ποὺ ἔδειξε ὅτι ἡ παρατήρηση, σὲ πλανητικὸ ἐπίπεδο, εἶναι πάντοτε συνάρτηση τῆς θέσης καί τῆς κίνησης τοῦ παρατηρητῆ. ‘Η, ἀργότερα, τὴν ἀρχὴ τῆς ἀπροσδιοριστίας (Unbestimmtheits-

1. Βλ. στὸ σύνολό της τὴν ἐνδιαφέρουσα μελέτη τοῦ Σπ. Κυριαζοπούλου, ‘*Η παρουσία τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης*, Ἀθῆναι 1963, ὅπου καί ἡ σχετικὴ βιβλιογραφία. — Ἐπίσης: Μάριου Μπέτζου, *Διαλεκτικὴ φυσικὴ καί ἐσχατολογικὴ θεολογία* (διδ. διατρ.) Ἀθῆναι 1985 — Χρ. Γιανναρᾶ, *Προτάσεις κριτικῆς ὀντολογίας*, Ἀθῆνα («Δόμος») 1985.

2. «‘Η μαθηματικὴ ἐπιστήμη τῆς φύσεως θὰ ἡμποροῦσε ἀπὸ τῆς ἀπόψεως αὐτῆς νά παραβληθῇ πρὸς τὸν θεατὴν μιᾶς θεατρικῆς παραστάσεως, ὁ ὁποῖος κρατεῖ εἰς τὰ χέρια του ἓν χρονόμετρον καί σημειώνει, πότε ἀκριβῶς εἰσέρχονται καί πότε φεύγουν οἱ συμμετέχοντες εἰς τὸ παιζόμενον ἔργον ἡθοιοί. Ἐὰν σκεφθῇ κανεὶς, ὅτι ἡ φυσικὴ αὐτὴ γνώσις κάποτε συνήρπασε καί ἐμέθυσε τὸν νεώτερον ἄνθρωπον, θὰ ἀντιληφθῇ τὴν κενότητα καί τὴν αὐθάδειαν τοῦ ἀνθρώπου αὐτοῦ, ὁ ὁποῖος, ἐπαρθείς ἐκ τῆς ἀκριβείας τοῦ χρονομέτρου, ἡγέρθη εἰς τὸ μέσον τῆς παραστάσεως, διὰ νὰ διδάξῃ τοὺς συμπαρισταμένους εἰς τὸ θέαμα περὶ τίνος ἀκριβῶς ἐπρόκειτο». Σπ. Κυριαζοπούλου, στὸ ἴδιο βιβλίον, σελ. 259-260.

relation), τοῦ W. Heisenberg, ποὺ ἀπέκλεισε τὴν πρόβλεψη στὸ χῶρο τοῦ φυσικοῦ γίγνεσθαι καὶ συνέδεσε τὸ ἀποτέλεσμα ἢ συμπέρασμα τῆς παρατήρησης ὄχι ἀπλῶς μὲ τὸν παράγοντα «παρατηρητής», ἀλλὰ μὲ τὸ ἴδιο τὸ γεγονός τῆς παρατήρησης, μὲ τὸ γεγονός τῆς σχέσης παρατηρητῆ καὶ παρατηρουμένων. Ἡ, ἀκόμα, τὶς ριζοσπαστικὲς παρατηρήσεις τοῦ Niels Bohr γιὰ τὴν ιδιότητα τοῦ ἠλεκτρονίου νὰ ἐμφανίζεται εἴτε ὡς σωματίδιο εἴτε ὡς κύμα, χωρὶς καθαυτὸ νὰ εἶναι ἢ τὸ ἓνα ἢ τὸ ἄλλο, ἀλλὰ κάτι ποὺ προϋποθέτει καὶ τὰ δύο· τὴν παραδοχὴ ὅτι ἡ ἐνέργεια, στὸ χῶρο τῆς πυρηνικῆς φυσικῆς, δὲν εἶναι μόνο κινητικὴ, ἀλλὰ ταυτίζεται μὲ τὴ μάζα καὶ αὐξάνεται μὲ τὴν κίνηση· τὴν πιστοποίηση ὑπάρξεως «ἀντι-ύλης» ἢ τῆ θεωρία γιὰ τὴ συνεχιζόμενη στὸ κοσμικὸ σύνολο «γέννηση» ὕλης καὶ ἀστρικῶν σωμάτων, καὶ πλῆθος ἀκόμα συμπερασμάτων, τόσο ἀπὸ τὸν χῶρο τῆς μικροφυσικῆς ὅσο καὶ τῆς μακροφυσικῆς, ποὺ κλονίζουν τὴν πίστη στὴν ἀντικειμενικὴ καὶ μηχανικὴ νομοτέλεια τοῦ κοσμικοῦ συνόλου¹.

Τὰ συμπεράσματα αὐτὰ παρουσιάζουν, τελικά, ὡς ἀσύμφορη μεθοδολογικῶς τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴν ὁρθότητα καὶ στὴν πλάνη, ἔτσι ὥστε μόνο μιὰ διαβάθμιση ἀνάμεσα στοὺς δυὸ αὐτοὺς πόλους τῆς γνώσης νὰ προάγει οὐσιαστικὰ τὴν ἐπιστημονικὴ ἔρευνα. Ἡ κοσμικὴ ἁρμονία καὶ τάξη ἀποκαλύπτεται, ὅλο καὶ περισσότερο, ὡς ἐπιστημονικὴ ἀπροσδιοριστία καὶ ἀσυμμετρία: «Τὸ ἐπιστημονικὸ κοσμοεἶδωλο τῆς φυσικῆς παύει πιά νὰ εἶναι καθαρῶς ἐπιστημονικῆς φύσεως»². Ἀλλὰ ἡ ἀπροσδιοριστία καὶ ἡ ἀσυμμετρία εἶναι κατηγορήματα ποὺ ἀναφέρονται κατεξοχὴν στὸν χῶρο τῆς προσωπικῆς μοναδικότητος καὶ ἀνομοιότητος. Τὰ σύγχρονα ἐπιστημονικὰ συμπεράσματα τῆς φυσικῆς μποροῦν νὰ εἶναι ἀφετηρία γιὰ νὰ κατανοηθεῖ ὁ κόσμος ὄχι ὡς αἰτιοκρατικὰ ὄργανωμένη μηχανικὴ εὐταξία, ἀλλὰ ὡς καθολικὴ ἁρμονία ἁπειρων καὶ ἀπροσδιόριστων διαφοροποιήσεων μιᾶς προσωπικῆς Ἐνέργειας³.

1. Βλ. Sartre, *L'Être et le Néant*, σελ. 369-370, ὅπου καὶ τὸ καταληκτικὸ συμπέρασμα: La relativité de la science moderne vise l'être. L'homme et le monde sont des êtres relatifs et le principe de leur être est la relation.

2. W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg 1955, σελ. 21.

3. Χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει ὅτι τὰ ἴδια συμπεράσματα τῆς σύγχρονης φυσικῆς δὲν μποροῦν νὰ ὀδηγήσουν σὲ ριζικὰ διαφορετικὴ στάση ἀπέναντι στὸν κόσμο καί, συγκεκριμένα, σὲ μιὰ παράκαμψη τῆς γνωστικῆς ἐφeses γιὰ χάρη τῆς κυριαρχ-

§ 27. Ὁ προσωπικὸς λόγος τῆς κοσμιότητος τοῦ κόσμου.

Ἡ τελικὴ ὑπέρβαση τῶν ἀριθμητικῶν-ποσοτικῶν σχέσεων ὡς ἀπόλυτης καὶ μοναδικῆς δυνατότητας γιὰ τὴ γνώση τοῦ κόσμου, δηλαδὴ ἡ ἄρνηση τοῦ ὄντικοῦ-νοητικοῦ προσδιορισμοῦ τῆς ἀλήθειας τῆς κοσμικῆς πραγματικότητος (τοῦ κόσμου ὡς συμπτώσεως τῆς φαινόμενης ἀντικειμενικότητος μὲ τὸν ὀρισμὸ τῆς ἀπὸ τῆς διάνοια), γίνεται δυνατὴ μόνο πάνω στὴ βάση τῆς ὄντολογικῆς διαφορᾶς, τῆς διαφορᾶς τοῦ ὄντος ἀπὸ τὸ εἶναι, κι αὐτὸ σημαίνει: μόνο στὶς διαστάσεις ἐνὸς γεγονότος «φανερώσεως» τοῦ εἶναι στὰ πλαίσια τῆς προσωπικῆς σχέσης, καὶ ὄχι στὶς διαστάσεις τῆς ὄντικῆς-ἀντικειμενικῆς ἐκδοχῆς του. Στὰ πλαίσια τῆς προσωπικῆς σχέσης μὲ τὴν κοσμικὴ πραγματικότητα γνωρίζουμε τὸ εἶναι ὄχι ὡς ὄν, ὄχι ὡς ὄντικὴ καθολικότητα ἀριθμητικὰ καὶ ποσοτικὰ μετρητῇ, ὄχι ὡς φύση ἢ οὐσία, ἀλλὰ ὡς ἀπειρία ἀπροσδιόριστων ὄντικῶν διαφοροποιήσεων, δηλαδὴ ὡς τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι τὰ ὄντα στὴ μοναδικὴ καὶ ἀσύγκριτῃ ἀνομοιότητά τους, στὴν «προσωπικὴ» τους μοναδικότητα. Αὐτὸς ὁ τρόπος τῆς «προσωπικῆς» μοναδικότητος τῶν ὄντων εἶναι τὸ κάλλος, εἶναι ἡ φυσικὴ πραγματικότης ὡς «κόσμος». Στὰ πλαίσια τῆς σύνολης φυσικῆς πραγματικότητος, ἡ ὄντολογικὴ διαφορά, ἡ διαφορὰ τῶν ὄντων ἀπὸ τὸ εἶναι, ἐμφανίζεται ὡς διάκριση ἀνάμεσα στὴ νοητικὴ-ὄντικὴ σύλληψη τῶν ὄντων — τῇ συμβατικῇ τους ἐπιστήμανση μὲ βάση τίς ἀριθμητικῆς-ποσοτικῆς σχέσεις — καὶ στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι τὰ ὄντα, δηλαδὴ στὴν «προσωπικὴ» διαφοροποίηση τῶν ὄντων, τὴν ἀλήθεια τῶν ὄντων, τὴν ἀνάδυσή τους στὴν προσωπικὴ σχέση, τὸ κάλλος. «Κόσμος», λοιπόν, εἶναι ἡ ἐμφάνιση τῆς προσωπικῆς καθολικό-

χίας τοῦ ἀνθρώπου πάνω στὸν κόσμον, τῆς ὑποταγῆς τοῦ κόσμου στὴν ἀνθρώπινη ἀνάγκη καὶ ἐπιθυμία μέσω τῆς τεχνικῆς. «Εἰς τὴν τεχνικὴν δὲν χρειάζεται ἡ γνῶσις, ἀλλ' ἡ χρῆσις» δὲν εἶναι σκοπὸς τοῦ μηχανικοῦ ἔργου ἡ ἀλήθεια, ἀλλ' ἡ ὠφέλεια· δὲν ἀπασχολεῖ τὴν ἐποχὴν, τί ἐστὶν ἡ φύσις, ἀλλὰ τί κατασκευάζεται διὰ τῆς φύσεως. Ἡ τεχνικὴ λοιπὸν στάσις δὲν χαρακτηρίζεται μόνον τοὺς ἀμετόχους τῆς ἐπιστημονικῆς ἐρεῦνης, ἀλλὰ καὶ τὴν φυσικὴν ἐπιστήμην, ἐφ' ὅσον μόνον τεχνικῶς προάγεται ἡ ἔρευνα. Ἀντὶ διὰ τοῦτο νὰ παρουσιασθῇ ἡ τεχνικὴ ὡς ἐφηρμοσμένη ἐπιστήμη, ἐμφανίζεται ἡ φυσικὴ ὡς μεθοδικὴ ἀνάπτυξις τῆς τεχνικῆς διαθέσεως. Ἡ διάθεσις αὕτη δὲν προσανατολίζεται πρὸς τὴν θεωρίαν, ἀλλὰ δι' ἐκείνης πρὸς τὴν δύναμιν. Σπ. Κυριαζοπούλου, *Ἡ καταγωγή τοῦ τεχνικοῦ πνεύματος*, Ἀθῆναι 1965, σελ. 275-276. — Βλ. ἐπίσης, Παναγιώτῃ Κονδύλῃ, *Ἡ κριτικὴ τῆς μεταφυσικῆς στὴ νεότερη σκέψη*, Ἀθῆναι (Ἐκδ. Γνώση) 1983.

τητας τοῦ Εἶναι, τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι τὰ ὄντα ὡς φανερώσεις μιᾶς προσωπικῆς μοναδικότητας καὶ κοσμιότητας, ὡς παρ-ουσίες κάλλους. Ἡ ἀ-λήθεια τῶν ὄντων μαρτυρεῖται ὡς κάλλος, ὡς ὁ λόγος μιᾶς προσωπικῆς μοναδικότητας καὶ ἀνομοιότητας, ποὺ προϋποθέτει καὶ φανερώνει μιὰν ἀντικείμενη στὸν ἄνθρωπο προσωπικὴ δημιουργικὴ Παρουσία καὶ Ἑνέργεια.

Αὕτῃ ἡ κοσμοποιὸς προσωπικὴ Ἑνέργεια, ὁ λόγος τῆς κοσμιότητας τοῦ κόσμου, τὸ κάλλος ὡς ἀ-λήθεια τῶν ὄντων, δὲν ἐξαντλεῖται γνωστικὰ σὲ ἓνα «σημαντικὸν» προσδιορισμὸ (ἀριθμητικὸ καὶ ποσοτικὸ) ἀπὸ τὸν ἀνθρώπινο λόγο, ἀλλὰ συναντιέται μὲ τὸν ἀνθρώπινο λόγο στὰ πλαίσια ἐνὸς προσωπικοῦ δια-λόγου, ἐνὸς γεγονότος προσωπικῆς σχέσης. Καὶ εἶναι αὕτῃ ἡ σχέση ποὺ ὀρίζει τὴ δυνατότητα γνώσης τοῦ κόσμου, τὴ μοναδικὴ δυνατότητα φανέρωσης τοῦ Εἶναι. Γνωρίζουμε τὸν κόσμο ὡς ἐμφάνιση καὶ φανέρωση τοῦ Εἶναι¹ στὸ ποσοστὸ ποὺ τὸν ἀναγνωρίζουμε προσωπικὰ (μέσα ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τῆς σχέσης) ὡς «κόσμο»-κόσμημα, ὡς προσωπικὴ μοναδικότητα καὶ κοσμιότητα, στὰ ὅρια τῶν ἀπροσδιόριστων διαφοροποιήσεων ποὺ ἀντιπροσωπεύει τὸ κάλλος, ἡ «προσωπικὴ» ἀνομοιότητα τῶν ὄντων. Γνωρίζουμε τὸ Εἶναι ὡς τὸν τρόπο τῆς προσωπικῆς μοναδικότητας καὶ ἀνομοιότητας, ὡς τὸ ἀνόμοιο καὶ μοναδικὸ πῶς τῆς προσωπικῆς φανέρωσης, δηλαδὴ ὡς περιεχόμενο τοῦ προσώπου.

Ξαναγυρνώντας στὸ παράδειγμα ἐνὸς ἔργου Τέχνης, μποροῦμε ἀμεσότερα καὶ ἀκριβέστερα νὰ προσδιορίσουμε τὴ φανέρωση τῆς προσωπικῆς μοναδικότητας καὶ ἀνομοιότητας μέσω τοῦ κάλλους τῆς προσωπικῆς δημιουργικῆς ἐνέργειας: Ὁ ἀνόμοιος καὶ ἀναπανάληπτος χαρακτήρας τῆς καλλιτεχνικῆς ἔκφρασης δὲν εἶναι ἡ ρυθμισμένη μὲ ποσοτικὲς σχέσεις ἀκρίβεια μιᾶς προγραμματισμένης μοναδικότητας, ἀλλὰ ἡ καθολικὴ ἐκ-στατικὴ ἐνέργεια ἡ πάντοτε ἀποκαλυπτικὴ τοῦ δημιουργοῦ προσώπου, ὁ λόγος - φανέρωση μιᾶς προσωπικῆς παρουσίας - ἀπουσίας. Ἀντίστοιχα, καὶ τὸ κάλλος τῆς σύνολης κοσμικῆς πραγματικότητος δὲν ἀναφέρεται στὴ ρυθμισμένη ἀκρίβεια μιᾶς μηχανικῆς εὐταξίας, ἀλλὰ εἶναι λόγος προσωπικός, εἶναι τὸ κάλλος τῆς φανέρωσης ἐνὸς Προσώπου, ὁ λόγος τοῦ Προσώπου, τὸ πρόσωπο τοῦ Λόγου.

1. Ἀπόηχος τῆς γραφῆς τοῦ Heidegger: «Welt» bedeutet... die Offenheit des Seins. «Welt» ist die Lichtung des Seins. *Über den Humanismus*, σελ. 35.

§ 28. Ἡ ἐρωτικὴ διάσταση τοῦ κοσμικοῦ κάλλους.

Τὸ κάλλος τοῦ κόσμου, ποὺ ἀναδείχνει τὰ ὄντα ποιήματα καὶ λόγους τῆς θείας δημιουργικῆς Παρουσίας, δὲν εἶναι, ἀπλὰ καὶ μόνο, ἓνα κάλλος «αἰσθητικό», δηλαδή, ὑποκειμενικὴ ἐντύπωση ποὺ τὴν προκαλεῖ ἡ τέρψη τῶν ἀτομικῶν αἰσθήσεων. Ὅπως δὲ ποτε, καὶ μόνο οἱ ἐντυπώσεις τῶν αἰσθήσεων ἀντιπροσωπεύουν ἓνα εἶδος «γνώσης» ποὺ ὑπερβαίνει τοὺς ἀντικειμενικοὺς ὁρισμούς, τίς ἀριθμητικὲς - ποσοτικὲς σχέσεις, τίς *a priori* ἔννοιες καὶ περιγραφές¹. Καὶ δὲν εἶναι τυχαῖο ποὺ ἡ ὁμορφιὰ γίνεται ἀφετηρία τοῦ ἔρωτα, δηλαδή ἐκείνης τῆς καθολικῆς «γνώσης», ποὺ τείνει νὰ ὁλοκληρωθεῖ στὴν πληρωματικὴ σχέση τῆς σωματικῆς ἔνωσης καὶ αὐτοπροσφορᾶς. Τὸ αἰσθητικὸ κάλλος μπορεῖ νὰ ὁδηγήσει στὴν ἀντικειμενικὰ ἀπροσδιόριστη «ἐκπληξη», ποὺ συνιστᾷ τὴν καινούργια καὶ ἀποκαλυπτικὴ «γνώση» τῆς ἐρωτικῆς ἐμπειρίας, πέρα ἀπὸ κάθε ἐννοιολογικὸ καθορισμὸ καὶ ἀντικειμενικὲς ἀξιολογήσεις². Ἡ ἐρωτικὴ «ἐκπληξη» μπροστὰ στὴ μοναδικότητα μιᾶς φυσικῆς ὁμορφιάς εἶναι πάντοτε κλήση σὲ κοινωνία καὶ σχέση, μιὰ ἔλξη ποὺ σκοπεύει στὴν ἔνωση, στὴν ἱκανοποίηση τοῦ ὑπαρξιακοῦ πόθου τῆς κοινωνίας. Δὲν εἶναι πάντοτε δεμένη μὲ τὸ ἀνθρώπινο σωματικὸ κάλλος αὐτὴ ἡ ἔλξη. Κάποτε, ἡ φυσικὴ ὁμορφιὰ ἐνὸς τοπίου ἢ ἐνὸς καλλιτεχνήματος μπορεῖ νὰ γεννήσει, μέσα ἀπὸ τὸ θαυμασμό, τὴν ἴδια ἀνάγκη ἐρωτικῆς πληρότητας ποὺ γεννάει καὶ ἡ παρουσία ἐνὸς ἀγαπημένου προσώπου. Μπορεῖ ἡ θεὰ τῆς κοσμικῆς ὁμορφιάς νὰ συνοδεύεται ἀπὸ τὴν ἴδια φυσικὴ ἀπαίτηση πληρωματικῆς ἡδονῆς μέσα στὴν «ἀπόλυτη» σχέση, ποὺ προκαλεῖ καὶ τὸ κάλλος μιᾶς ἀνθρώπινης παρουσίας.

Ἀλλὰ ἀκριβῶς στὴν ἐρωτικὴ τῆς διάσταση ἀποκαλύπτει ἡ ὁμορφιὰ τὴν τραγικότητα τῆς ἀνθρώπινης ἀνεπάρκειας, τὴν ἀδυναμία τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἀνταποκριθεῖ στὴν κλήση τῆς ὁμορφιάς, στὸ οὐσιῶδες «τέλος» τῆς: Νὰ πετύχει τὴν πληρωματικὴ κοινωνία καὶ σχέση μὲ τὸν προσω-

1. ...τῶν αἰσθήσεων, αἱ παραδοχαὶ τινὲς εἰσι τῶν ἔξωθεν, λόγῳ μὴ θεωρούμεναι. Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ, *Λόγος* 28, 22, P.G. 36, 57 A.

2. Ὡς θυμηθούμε τὴν πλατωνικὴ διατύπωση τοῦ *Συμποσίου*: «Ὅς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικὰ παιδαγωγηθῇ θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλὰ, πρὸς τέλος ᾗδων τῶν ἐρωτικῶν, ἐξ αἰφνυγίας κατὰ ψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλὸν (210e 1-6).

πικὸ λόγῳ τοῦ κόσμου. Ἔτσι, ἡ ὁμορφιὰ ἐμφανίζεται σὰν τραγικὴ κλήση σὲ μιὰ πληρότητα ζωῆς ποὺ ἀναδείχεται ἀνέφικτη. Ὅσο πιὸ εὐαίσθητος στὴν ἀνάγκη τῆς κοινωνίας εἶναι ὁ ἄνθρωπος, τόσο πιὸ βασανιστικὴ γίνεται ἡ ὁμορφιὰ τοῦ κόσμου, ἓνας τραγικὰ ἀξεδίψαστος πόθος. Εἶναι ἡ ἀτομικὴ φύση, ὁ φυσικὰ ἐγωκεντρικὸς ἄνθρωπος, ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ αὐθυπερβαθεῖ γιὰ νὰ ἀπαντήσῃ στὴν κλήση τῆς ὁμορφιᾶς, δὲν μπορεῖ νὰ κατορθώσῃ τὴν αὐτοπροσφορὰ ποὺ δημιουργεῖ τὴν πληρωματικὴ σχέση. Ἡ φυσικὴ ἀτομικότητα —τὰ ἀτομικὰ αἰσθήματα, τὰ ἀτομικὰ διανοήματα, οἱ ἀτομικὲς ἐντυπώσεις— εἶναι ἓνα κλειστὸ κύκλωμα ζωῆς, ποὺ ἐντάσσει τὴν κλήση τῆς ὁμορφιᾶς στὸ ἀδιέξοδο τῆς αὐτοϊκανοποίησης, δέχεται τὴν κλήση τῆς ὁμορφιᾶς σὰν πρόκληση αὐτοηδονισμοῦ, ἀφοῦ ἡ ἀτομικὴ φύση τείνει πάντοτε νὰ ἐξαντλεῖ τὴ ζωὴ στὰ ὅρια τῆς δικῆς τῆς ἡδονῆς καὶ αὐτάρκειας. Ἡ ἄδυναμία προσωπικῆς σχέσης καὶ αὐτοπροσφορᾶς μεταβάλλει τὴν ὁμορφιὰ σὲ βασανιστικὰ ἀνέφικτη δίψα πληρότητας, τὸ κάλλος ἀποδείχεται μιὰ ἀδιέξοδη τραγικότητα. Ἀρκεῖ νὰ θυμηθεῖ κανεὶς τὴν ἐρωτικὴ ποίηση ἐνὸς Baudelaire, ἐνὸς Καβάφῃ ἢ ἐνὸς Saint-John Perse, γιὰ νὰ κατανοήσῃ τὸν βασανιστικὸ χαρακτήρα τῆς φυσικῆς ὁμορφιᾶς, τὴ θλίψη ποὺ συνοδεύει τὴν αἰσθητικὴ ἐμπειρία τοῦ κάλλους.

§ 29. Ἡ ἀσκητικὴ αὐθυπέμβαση προϋπόθεση γιὰ τὴ γνώση τῆς ἀλήθειας τοῦ κοσμοῦ κάλλους.

Ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο μιᾶνε οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας γιὰ τὴν ὁμορφιὰ τοῦ κόσμου, ὑποδηλώνει τὴν προϋπόθεση ἐνὸς ἡθικοῦ κατορθώματος. Ἡ κάθε ἀλήθεια, ποὺ γίνεται ἀντικείμενο γιὰ νὰ ὑποταχθεῖ στὴν ἀτομικὴ διάνοια ἢ στὴν ἀτομικὴ αἴσθηση ἢ στὴν ἀτομικὴ ψυχολογικὴ ἐμπειρία, εἶναι μόνον σκιά τῆς ἀλήθειας, φαντασία καὶ ἀπείκασμα τῆς πραγματικότητας. Γιὰ νὰ συναντήσῃ ὁ ἄνθρωπος τὸ ἀληθινὸ κάλλος τοῦ κόσμου —«οὐ τὸ κάλλος τῆς σαρκὸς τὸν φανταστικόν»¹— πρέπει νὰ παραιτηθεῖ ἀπὸ τὴ φυσικὴ ἀπαίτηση τῆς ἡδονῆς ποὺ συνοδεύει τὴ θέα τῆς ὁμορφιᾶς· νὰ ἀρνηθεῖ τὴν ἀλλοίωση τοῦ κάλλους σὲ «φαντασία» ἡδονικὴ τῆς σαρκὸς. Καὶ αὐτὸ σημαίνει ὅτι πρέπει νὰ ἀρνηθεῖ ὁ ἄνθρωπος τὴν ἀτομικὴ του φύση, νὰ νεκρώσῃ τὰ ἀτομικὰ του θελή-

1. Κλήμεντος Ἀλεξανδρ., *Παιδαγωγός* 3, 1, Migne P.G. 8, 557 C.

ματα, πού προβάλλουν στὸ κάλλος τοῦ κόσμου τῆς φυσικῆς ἀπαιτήσεις ἡδονῆς καὶ αὐτάρκειας.

Μὲ τίς αἰσθήσεις του ἔρχεται ὁ ἄνθρωπος σὲ ἐπαφὴ μὲ τὸν κόσμο, αὐτὲς τὸν πληροφοροῦν γιὰ τὸν κόσμο καὶ γιὰ τὸ κάλλος τοῦ κόσμου. Ἀλλά, ταυτόχρονα, οἱ αἰσθήσεις ἐκφράζουν καὶ συγκεκριμενοποιοῦν τὰ ἄλογα θελήματα τῆς βιολογικῆς ἀτομικότητος: ἡ ἀκόρεστη δίψα τῶν αἰσθήσεων γιὰ τὴν ἀπόλυτη ἡδονὴ εἶναι ἡ ἐπαναστατημένη τάση τῆς φυσικῆς ἀτομικότητος νὰ ἀπολυτοποιηθεῖ σὲ αὐτοσκοπὸ. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἐμπειρία τοῦ κόσμου καὶ τοῦ κάλλους τοῦ κόσμου, πού μᾶς παρέχουν οἱ αἰσθήσεις, δὲν ἀνταποκρίνεται στὴν ἀλήθεια τοῦ κόσμου καὶ τῆς ὁμορφιάς του, ἀλλὰ στὶς ἡδονικῆς ἀπαιτήσεις τῶν αἰσθήσεων. Τὸ κοσμικὸ κάλλος ἀλλοιώνεται σὲ ἀντικείμενο εὐφραντικὸ τῶν ἀτομικῶν αἰσθήσεων, ὑπηρετικὸ τῆς ἀτομικῆς αὐτοτέλειας. Δὲν συνιστοῦν καὶ δὲν γνωρίζουν οἱ αἰσθήσεις τὸ ἀληθινὸ κάλλος τοῦ κόσμου, ἀλλὰ ἓνα «φάντασμα» αὐτοῦ τοῦ κάλλους, τὴν παραποιημένη εἰκόνα μιᾶς ὁμορφιάς ὑποταγμένης στὴν ἀτομικὴ ἀπαίτηση. «Ἡ θεωρία τῶν κτισμάτων, θὰ πεῖ ὁ Ἰσαὰκ ὁ Σύρος, εἰ καὶ γλυκεῖα ἐστίν, ἀλλὰ σκιά ἐστὶ τῆς γνώσεως καὶ οὐκ ἐστὶν ἡ γλυκύτης αὐτῆς ἀφωρισμένη ἐκ τῆς τῶν ὀνείρων φαντασίας»¹.

Πρέπει νὰ παραιτηθεῖ ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τίς φυσικῆς ἀπαιτήσεις τῶν αἰσθήσεων γιὰ νὰ γνωρίσει τὸ ἀληθινὸ κάλλος τοῦ κόσμου — τὸ «προσωπικὸ» κάλλος τοῦ κόσμου. Καὶ αὕτῃ ἡ παραίτηση εἶναι τὸ ἔργο τῆς ἀσκήσεως. Ἡ ἀσκησις, ὅπως τὴν καθιέρωσε ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία στὶς συγκεκριμένους πρακτικῆς-σωματικῆς ἐκδηλώσεις της, ἀποβλέπει στὴν ἀπάρνηση τῶν ἀτομικῶν θελημάτων, προκειμένου νὰ ἐλευθερωθοῦν οἱ προσωπικῆς δυνατότητες τοῦ ἀνθρώπου, οἱ δυνατότητες κοινωνίας καὶ ἀγαπητικῆς αὐτοπροσφορᾶς. Ὁ Μάξιμος λέει: «Τὰ φαινόμενα πάντα δεῖται σταυροῦ»². Ὅλα τὰ φαινόμενα, κάθε τι πού μᾶς γίνεται προσιτὸ μέσω τῶν αἰσθήσεων, πρέπει νὰ περάσει ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τοῦ σταυροῦ, νὰ τὸ γνωρίσουμε μέσα ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τῆς σταυρικῆς αὐταπάρνησης, τῆς νέκρωσης τοῦ φυσικοῦ-ἀτομικοῦ θελήματος. Ἡ σταυρικὴ αὐτοπαραίτηση ἀπὸ τὸ φυσικὸ θέλημα εἶναι ἡ μόνη δυνατότητα γιὰ νὰ διακρίνει ὁ ἄνθρωπος, πέρα ἀπὸ τίς φαντασίες τῶν φαινομένων, τὴν ἀλήθεια τῶν πραγμάτων. Ἡ ἀλήθεια τῶν πραγμάτων γίνεται γνωστὴ μόνο μέ-

1. Τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά, Ἐπιστολὴ δ', Ἐκδοσις Χ. Σπανοῦ, σελ. 389.

2. Κεφάλαια θεολογικὰ ξζ', P.G. 90, 1108 B.

σα στὰ ὅρια τῆς προσωπικῆς σχέσης, ποὺ σημαίνει: δυνατότητα ἐκ-στασης ἀπὸ τὸ κλειστὸ κύκλωμα ζωῆς ποὺ εἶναι ἡ φυσικὴ ἀτομικότητα, ταπεινὴ σπουδὴ τοῦ λόγου τῶν πραγμάτων, ἀγαπητικὴ ἀποδοχὴ αὐτοῦ τοῦ λόγου. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ γνώση τοῦ κόσμου, ἡ γνώση τῆς ἀλήθειας τῶν πραγμάτων, εἶναι ἓνα ἡθικὸ κατόρθωμα, ποὺ πραγματοποιεῖται στὰ πλαίσια τῆς ἀσκήσεως. Ἡ σωματικὴ ἄσκηση εἶναι ὁδὸς γνώσεως, εἶναι ἡ προϋπόθεση τῆς κοσμολογικῆς ἀλήθειας, ἡ μόνη δυνατότητα γιὰ τὴν εὕρεση τοῦ «ὄντως κάλλους».

§ 30. Ἡ «φυσικὴ θεωρία».

Στὴν πατερικὴ γραμματεία τῆς βυζαντινῆς περιόδου βρίσκουμε συχνὰ διατυπωμένη τὴν ὁδὸ τῆς γνώσεως σὲ τρία στάδια: *πρᾶξις* — *φυσικὴ θεωρία* — *Θεολογία*¹. Πράξις, εἶναι ἡ ἄσκηση, ἡ συγκεκριμένη σωματικὴ προσπάθεια νεκρώσεως τῶν ἀτομικῶν θελημάτων, ἡ ἄρνηση τῆς ἀτομικῆς ἡδονῆς μέσω τῶν αἰσθήσεων. Ἡ γνώση ἀρχίζει μὲ αὐτὴ τὴν κάθαρση τῶν γνωστικῶν δυνατοτήτων τοῦ ἀνθρώπου ποὺ ἐλευθερώνει τὴ δυνατότητα τῆς προσωπικῆς σχέσης. Ἐτσι ὁ κόσμος, ἀπὸ ἀντικείμενο τῶν αἰσθήσεων, ἀπὸ ἀντικειμενικὸ «φαινόμενο» καὶ ὑποκειμενικὴ ἐντύπωση, μεταβάλλεται σὲ δεῦτερο ὅρο τῆς προσωπικῆς σχέσης.

Ἡ προσωπικὴ σχέση μὲ τὸν κόσμον ὁρίζει τὴ *φυσικὴ θεωρία*. Ὁ Μάξιμος Ὁμολογητὴς ἐρμηνεύει τὴ «φυσικὴ θεωρία», ὡς «μέσσην ὑπάρχουσαν τύπων καὶ ἀληθείας»². Ἀνάμεσα στὴν ἀντικειμενικὴ «σημαντικὴ» τῶν τύπων (δηλαδὴ τῶν συμβατικῶν ὀρισμῶν, τῆς ἀντικειμενοποιημένης ἐντυπώσεως τῶν φαινομένων) καὶ στὴν ἀλήθεια τῆς Θεολογίας (ποὺ εἶναι μεταβολὴ τῆς «καρδίας» σὲ «τόπον μυστηρίων τοῦ καινοῦ κόσμου»)³, ἄμεση θέαση τοῦ Θεοῦ), παρεμβάλλεται ἡ φυσικὴ θεω-

1. Bl. Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München (Beck-Verl.) 1959, σελ. 347 κ.έ.

2. *Περὶ διαφόρων ἀπόρων*, Migne P.G. 90, 752 A. — Περὶ «φυσικῆς θεωρίας» στοὺς Πατέρες τῆς βυζαντινῆς περιόδου, βλ. H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur...* σελ. 348, 356, 357, 360, 363, 585. — Ἐπίσης Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln (Johannes-Verlag) 1961, σελ. 53, 114, 176, 296, 581, 639 κ.έ. — Ἐπίσης, Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator*, Lund 1965, σελ. 363 κ.έ.

3. Bl. Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου, *Τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά*, σελ. 383.

ρία, ἡ προσωπικὴ εὕρεση καὶ συνάντηση μὲ τὸ λόγο τῶν πραγμάτων¹, τὸν προσωπικὸν λόγον τοῦ κόσμου, ἡ πρώτη ἐμπειρικὴ βεβαιότητα τῆς Παρουσίας τοῦ προσωπικοῦ Θεοῦ-Λόγου. Αὕτῃ ἡ βεβαιότητα δὲν σημαίνει καὶ γνώση τοῦ Προσώπου τοῦ Θεοῦ-Λόγου: «ὁ ἄνθρωπος, τοὺς πνευματικούς τῶν ὁρωμένων λόγους κατανοῶν, διδάσκεται, ὡς ἔστι τις τῶν φαινομένων ποιητής, τὴν τοῦ ὁποῖός ἐστιν ἔννοιαν, ὡς ἀνέφικτον ἀφείς ἀνεξέταστον. Τὴν γὰρ ὅτι Ποιητής, ἀλλ' οὐχ ὁποῖός ἐστιν ὁ ποιητής, ὁρωμένη σαφῶς ἡ κτίσις, παρέχει κατάληψιν»².

Ἡ ἐκκλησιαστικὴ κοσμολογία, δηλαδή ἡ φυσικὴ θεωρία, ἀρχίζει μὲ τὴν προσωπικὴ εὕρεση τοῦ λόγου τῶν πραγμάτων, δηλαδή, μὲ τὴν ἀποκάλυψη τῆς ὕλης ὡς «λογικῆς» ἐνέργειας. Ἡ ὕλη δὲν εἶναι μιὰ πραγματικότητα ποὺ ἔχει ἀπλῶς τὴν αἰτία της· καὶ τὴν πρώτη ἀρχὴ της στὸ Θεό. Ἡ ὕλη εἶναι ἡ οὐσίωση τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ, ἀποτέλεσμα τῆς προσωπικῆς Ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ, καὶ παραμένει ἐνεργητικὴ ὡς λόγος ἀποκαλυπτικός τῆς θείας Ἐνέργειας. «Τὰ ὄντα πάντα οὐκ ἔκ τινος ὑποκειμένης ὕλης πρὸς τὸ φαινόμενον μετεσκευάσθη, ἀλλὰ τὸ θεῖον θέλημα ὕλη καὶ οὐσία τῶν δημιουργημάτων ἐγένετο», λέει ὁ Γρηγόριος Νύσσης³. Ὁ Θεὸς δὲν εἶναι ἀπλῶς ὁ αἰτίος τῶν «εἰδῶν» ἢ «ιδεῶν», ἢ «μορφῶν» τῆς ὕλης, ἀλλὰ ἡ ἴδια ἡ ὕλη, ἀχώριστα δεμένη μὲ τὸ εἶδος ἢ τὴ μορφή (δηλαδή μὲ τὸν ἰδιάζοντα σὲ κάθε οὐσία λόγο) ἀποτελεῖ τὴν οὐσίωση τοῦ θείου θελήματος. Τὸ εἶδος ἢ ἡ μορφή, δηλαδή ὁ λόγος τῆς ὕλης⁴, εἶναι ἡ φανέρωση τῆς προσωπικῆς Ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ ποὺ οὐσιοῦται στὴν ὕλη.

Σύμφωνα μὲ τὴ διατύπωση τοῦ Μεγάλου Βασιλείου, ὁ Θεὸς «εἰς

1. Χρὴ ἐκάστῳ τῶν ὄντων καὶ λόγον τινὰ σοφόν τε καὶ τεχνικὸν ἐγκεῖσθαι πιστεῦναι, κὰν κρεῖττον ἢ τῆς ἡμετέρας ὀψεως. Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τὴν ἑξαήμερον* P.G. 44, 73 A. — βλ. καὶ 73 C: Ἡ ἐν τῇ κτίσει θεωρουμένη σοφία λόγος ἐστί, κὰν μὴ ἔναρθρος ἦ.

2. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια θεολογικά*, III, Migne, P.G. 90, 1261 CD.

3. *Ὁμιλία εἰς τὴν Α' Κορ.* 15, 28, P.G. 44, 1312 A. — Βλ. καὶ Εὐσεβίου Καισαρείας *Εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις* 4, 1, P.G. 22, 252 D: Ὑλὴν ὥσπερ τινὰ καὶ οὐσίαν τῆς τῶν ὄλων γενέσεώς τε καὶ συστάσεως τὴν ἑαυτοῦ βουλὴν καὶ δύναμιν πρόβεβλημένος.

4. Γιά τὴν ταύτιση εἰδους καὶ λόγου βλ. Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ φυσικά* B, 996b 8 — H, 1044b 12 — *Φυσικά* Δ, 209a 21-22 — A, 190a 16.

νοῦν βαλλόμενος καὶ ὁρμήσας ἀγαγεῖν εἰς γένεσιν τὰ μὴ ὄντα, ὁμοῦ τε ἐνόησεν ὅποῖόν τινα χρὴ τὸν κόσμον εἶναι, καὶ τῷ εἶδει αὐτοῦ τὴν ἀρμόζουσαν ὕλην συναπεγέννησεν»¹. Μὲ βάσιν αὐτῇ τῇ διατύπωση, θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε· ὅτι τὸ ἐννόημα τοῦ Θεοῦ ἀναφέρεται στὸ εἶδος, ἀλλὰ τὸ ἐννόημα δὲν μπορεῖ νὰ διακριθεῖ ἀπὸ τὴν ὕλη, δηλαδὴ ἀπὸ τῇ συγκεκριμένη ὑποστατικῇ τουπραγμάτωση, ἀφοῦ «ὁ Θεὸς κτίζει ἐννοῶν, καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ὑφίσταται»². Δὲν ὑπάρχει διαφορὰ ἢ ἀπόσταση ἀνάμεσα στὸ ἐννόημα, στὸ θέλημα καὶ στὴν ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ, τὴν οὐσίωση τοῦ λόγου Του: Τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ εἶναι ἔργο, καὶ τὸ ἔργο τοῦ Θεοῦ εἶναι ὁ λόγος Του — «ἐπὶ γὰρ τοῦ Θεοῦ τὸ ἔργον λόγος ἐστίν»³. Ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ, πὺ ἐκφράζει τὸ θέλημά Του, δὲν εἶναι ὅπως ὁ ἀνθρώπινος προφορικὸς λόγος πὺ παρέρχεται ἀνυπόστατος· ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ οὐσιοῦται «εὐθύς», «εἰς ὑπόστασιν καὶ μόρφωσιν κτίσεως»⁴. «Ἡ ὁρμὴ τῆς θείας προαιρέσεως ὅταν ἐθέλῃ πρᾶγμα γίνεται καὶ οὐσιοῦται τὸ βούλευμα εὐθύς ἢ φύσις γινόμενον, τῆς παντοδυνάμου ἐξουσίας, ὅπερ ἂν σοφῶς τε καὶ τεχνικῶς ἐθέλῃ, μὴ ἀνυπόστατον ποιούσης τὸ θέλημα. Ἡ δὲ τοῦ θελήματος ὑπαρξίς οὐσία ἐστίν»⁵.

§ 31. Ἡ «λογικὴ» σύσταση τῆς ὕλης.

Ἡ ὕλη, λοιπόν, ἀποτελεῖ τὴν οὐσίωση τοῦ θείου θελήματος, οἱ λόγοι τῆς ὕλης, δηλαδὴ τὰ «εἶδη» ἢ οἱ «μορφές», ἀντανακλοῦν τοὺς δημιουργικοὺς λόγους τῶν θείων ἐννοημάτων καὶ θελημάτων⁶. Στὴν ἴδια τὴν ὁργανικὴ τῆς σύσταση ἡ ὕλη εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς ἐνώσεως «λογικῶν» ποιότητων, τῶν ὁποίων ἡ συνδρομὴ καὶ ἐνώση ὁρίζει τὴν ὑπόσταση τῶν αἰσθητῶνπραγμάτων. «Τὰ πάντα δι' ὧν ἡ ὕλη συνίσταται, λέει ὁ Γρη-

1. *Εἰς τὴν ἐξαήμερον* 2, 2, P.G. 29, 33 A.

2. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περὶ πίστεως ὀρθοδόξου*, P.G. 94, 865 A, "Ἐκδοσις B. Kotter, σελ. 45. — Βλ. καὶ Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ, *Ὁμιλία 45*, 5, P.G. 36, 629 A: «...ἐννοεῖ τὰς ἀγγελικὰς δυνάμεις καὶ οὐρανίους· καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ἦν, λόγῳ συμπληρούμενον καὶ πνεύματι τελειούμενον».

3. Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τὴν ἐξαήμερον*, P.G. 44, 73 A.

4. Μεγ. Βασιλείου, *Κατὰ Εὐνομίον*, P.G. 29, 736 C.

5. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, P.G. 46, 125 B.

6. Πρβλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τὴν ἐξαήμερον*, P.G. 44, 73 C: Λόγῳ τινὶ τὴν ἀπεργαστικὴν ἐκάστου τῶν γενομένων δυνάμιν εἰς ἐνέργειαν ἄγεσθαι.

γόριος Νύσσης, τὸ κοῦφον, τὸ βαρὺ, τὸ ναστόν, τὸ ἀραιόν, τὸ μαλακόν, τὸ ἀντίτυπον, τὸ ὑγρόν, τὸ ξηρόν, τὸ ψυχρόν, τὸ θερμόν, τὸ χρῶμα, τὸ σχῆμα, τὴν περιγραφὴν, τὸ διάστημα· ὁ πάντα μὲν καθ' ἑαυτὰ ἔννοιαί εἰσιν ψιλαί... οὐ γάρ τι τούτων ἔφ' ἑαυτοῦ ὕλη ἐστίν, ἀλλὰ συνδρομόντα πρὸς ἄλληλα, ὕλη γίνεται»¹. Ἡ «λογικὴ» σύσταση τῆς ὕλης ἀναιρεῖ ἀφετηριακὰ τὸν ὄντικὸ-ἀντικειμενικὸ χαρακτήρα τῶν πραγμάτων· ἡ ὕλη δὲν εἶναι τὸ τί τῆς φυσικῆς πραγματικότητος, τὸ ὕλικὸ ποὺ παίρνει («εἶδος» ἢ «μορφὴ» γὰρ νὰ φανερώσῃ τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ ἡ συνδρομὴ τῶν «λογικῶν» ποιότητων (τῶν πυρηνικῶν μονάδων ἐνεργείας, θὰ λέγαμε σήμερ²), ὁ συντονισμὸς τοὺς στὸ πῶς μιᾶς μοναδικῆς ἀρμονίας, ποὺ ἀποτελεῖ τὸ «εἶδος» ἢ τὴ «μορφὴ» τῶν πραγμάτων. Ἡ σύνολη κοσμικὴ πραγματικότητα, ἡ ἀναρίθμητη ποικιλία τῶν «εἰδῶν»-οὐσιῶν, δὲν εἶναι τὸ τί τῆς ἀντικειμενικῆς παρατήρησης καὶ τῆς νοητικῆς σύλληψης, ἀλλὰ τὸ πῶς τῆς «προσωπικῆς» ἀρμονίας τῶν «λογικῶν» ποιότητων, «μουσικὴ τις ἀρμονία σύγκρατον καὶ θεσπεσίαν τῆς τὸ πᾶν διακρατούσης δυνάμεως ὕμωνδιάν ἀποτελοῦσα»³.

Αὕτῃ ἡ ἀδιάκοπα ἐνεργούμενη «προσωπικὴ» ἀρμονία τοῦ κόσμου ἀποτελεῖ τὴν ἰδρυτικὴν δυνατότητα τῆς προσωπικῆς σχέσης τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν κόσμον, τὴ δυνατότητα τῆς προσωπικῆς σχέσης μὲ τὸν Δη-

1. *Εἰς τὴν ἑξαήμερον* 7, P.G. 44, 69 C. — Βλ. καὶ *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, P.G. 46, 124 C: Οὐδὲν ἔφ' ἑαυτοῦ τῶν περὶ τὸ σῶμα θεωρουμένων σώμα ἐστίν, οὐ σχῆμα, οὐ χρῶμα, οὐ βάρος, οὐ διάστημα, οὐ πηλικότης, οὐκ ἄλλο τι τῶν ἐν ποιότητι θεωρουμένων οὐδέν, ἀλλὰ τούτων ἕκαστον λόγος ἐστίν· ἡ δὲ πρὸς ἄλληλα συνδρομὴ τούτων καὶ ἔνωσις σῶμα γίνεται.

2. Ἐὰν τὸ ἡλεκτρόνιον δὲν εἶναι οὔτε «σῶμα» οὔτε «κύμα», ὑπερπηδᾷ ὅλας τὰς γεωμετρικὰς δυνατότητας τῆς παραστάσεως καὶ συνεπῶς, ὡς πρὸς τὴν ἀνεξάρτητον τοῦ ἀνθρώπου ὑπαρξίν του, δὲν ἀναφέρεται εἰς τὴν φυσικὴν, τὴν ὁποίαν καὶ ὅταν ἀκόμη ἱκανοποιῇ τὸ μαθηματικὸν σύμβολον, ἐνδιαφέρει τελικῶς ὅ,τι εἶναι δυνατὸν κατὰ φυσικὸν ἢ τεχνικὸν τρόπον νὰ γίνῃ ὁπωσδήποτε ἀντικείμενον παρατήρησεως. «Σῶμα» ἢ «κύμα», «μέριον» ἢ «πεδίον», εἶναι λοιπὸν διὰ τὴν σημερινὴν φυσικὴν σύμβολα πρὸς δῆλωσιν τόπου καὶ ταχύτητος. Τόσον ὁ τόπος αὐτός, ὅσον καὶ ἡ ἐν λόγῳ ταχύτης δὲν ὑπάρχουν ἐν τούτοις ἀφ' ἑαυτῶν, ἀλλὰ συγκροτοῦνται ὑπὸ τῆς παρατήρησεως. Ὡστε, ἐὰν διὰ τῆς ἔννοιας τοῦ σώματος συμβολίζεται ὁ ἐντοπισμὸς καὶ διὰ τῆς τοῦ κύματος ἢ συνάφεια ἀλληλοδιαδόχων ἐντοπισμῶν, καὶ τὸ ἐν καὶ τὸ ἄλλο εἶναι ἐπακόλουθα (καλύτερα: συναρτήσεις) τῆς παρουσίας τοῦ ἀνθρώπου. Σπ. Κυριαζοπούλου, *Ἡ παρουσία τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης*, σελ. 151.

3. Γρηγορίου. Νύσσης, *Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῶν Ψαλμῶν*, P.G. 44, 441 B, Ἐκδοσὴ J. McDonough - P. Alexander, σελ. 32, 4-6.

μιουργὸ μέσω τοῦ λόγου τῶν δημιουργημάτων. Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ σύνδεση τοῦ κόσμου μὲ τὸν Θεὸ δὲν εἶναι γιὰ τὸν ἄνθρωπο μόνο μιὰ δυνατότητα διανοητικῆς ἀναγωγῆς τοῦ ἀποτελέσματος στὴν αἰτία του, δὲν συμπεραίνεται αὐτὴ ἡ σύνδεση μὲ τὸ νοητικὸ ἄλλα ἀναγωγῆς τῶν «ἰδεῶν» ἢ «εἰδῶν» ἢ «μορφῶν» τῆς ὕλης στὰ ἀρχέτυπα ποὺ προαιωνίως συνέλαβε ἡ θεία Σοφία, στὶς αἰώνιες αἰτίες τῶν κτισμάτων ποὺ περιλαμβάνονται στὴν Οὐσία τοῦ Θεοῦ¹. Ἀλλὰ σημαίνει, πῶς ἡ Παρουσία τοῦ Θεοῦ, ὡς προσωπικὴ θέληση καὶ ἐνέργεια (καὶ ὄχι ὡς Οὐσία) εἶναι ἄμεση καὶ ἐνεργητικὴ μέσα στὸν κόσμο — μιὰ ἀδιάκοπα ἐνεργούμενη κλήση σὲ προσωπικὴ σχέση, μέσω τοῦ λόγου τῶν πραγμάτων, μὲ τὸν προσωπικὸ Θεὸ-Λόγο.

Αὐτὴ ἡ ἐνεργούμενη κλήση δὲν ταυτίζεται κατὰ τὴν οὐσία μὲ τὸν καλοῦντα, οὔτε καὶ μὲ τὴν Ἑνέργεια τοῦ καλοῦντος· ὁ λόγος καὶ ἡ θέληση τοῦ Θεοῦ δὲν ταυτίζεται μὲ τὰ ἴδια τὰ κτίσματα², ὅπως δὲν ταυτίζεται ἡ θέληση τοῦ καλλιτέχνη μὲ τὸ ἴδιο τὸ καλλιτέχνημα, μὲ τὸ ἀποτέλεσμα τῆς προσωπικῆς δημιουργικῆς ἐνέργειας. Ἀλλὰ τὸ καλλιτέχνημα εἶναι ἡ οὐσίωση καὶ ἐνσάρκωση τοῦ προσωπικοῦ λόγου καὶ τῆς θέλησης τοῦ καλλιτέχνη, ἡ ἐνεργούμενη κλήση καὶ δυνατότητα προσωπικῆς σχέσης μὲ τὸν δημιουργὸ μέσω τοῦ λόγου τῶν δημιουργημάτων του. Τὸ καλλιτέχνημα εἶναι κατὰ τὴν οὐσία καὶ κατὰ τὴν ἐνέργεια διάφορο τοῦ καλλιτέχνη³ (ἄλλη «ἡ τέχνη ἐν τῷ τεχνητῷ» καὶ ἄλλη «ἡ τέχνη

1. Τὴν ἀναίρεση αὐτῆς τῆς ἀπόψεως, ποὺ ἐκπροσωπήθηκε ἀρχικὰ ἀπὸ τὸν Αὐγουστίνου καὶ στὴ συνέχεια καθιερώθηκε ὡς κοινὴ διδασκαλία τῆς δυτικῆς χριστιανικῆς παράδοσης, βλ. στὸ βιβλίο τοῦ VI. Lossky, *La Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, σελ. 90 κ.έ. (ἑλλ. μτφρ. Στέλλας Πλευράκη, σελ. 106 κ.έ.) — Βλ. ἐπίσης, Olivier Clément, *Le sens de la terre — Notes de Cosmologie Orthodoxe*, περιοδικὸ Contacts, No 59-60/1967 σελ. 257 κ.έ.

2. Βλ. Lossky, στὸ ἴδιο βιβλίο, σελ. 92 (ἑλλ. μτφρ. σελ. 109). — Βλ. ἐπίσης, Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Λόγος Ἀπολογητικὸς* 2, 14, P.G. 94, 1300 B, Ἐκδοσις B. Kotter, (De Gruyter) 1975, σελ. 105: Σεβῶ τὴν ὕλην... οὐχ ὡς Θεόν, ἀλλ' ὡς θείας ἐνεργείας καὶ χάριτος ἐμπλεων... — Ἐπίσης, Μεγ. Βασιλείου, *Κατὰ Εὐνομίον* 2, 32, P.G. 29, 648 A: Δυνάμειος καὶ σοφίας καὶ τέχνης, ἀλλ' οὐχὶ τῆς οὐσίας αὐτῆς ἐνδεικτικὰ ἔστι τὰ ποιήματα· καὶ οὐδὲ αὐτὴν πᾶσαν τοῦ δημιουργοῦ τὴν δύναμιν ἀναγκαίως παρίστησιν.

3. Ἡ ἐνέργεια ἕτερον ἐνεργεῖ, ὅπερ ὁ ἐνεργῶν οὐκ ἔστιν. Ἐνεργεῖ γὰρ καὶ ποιεῖ ὁ Θεὸς τὰ κτίσματα, αὐτὸς δὲ ἄκτιστός ἐστι. Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Κεφάλαια φυσικὰ καὶ θεολογικά*, P.G. 150, 1220 C.

ἐν τῷ ἀναλαβόντι αὐτήν», κατὰ τὴν ἔκφραση τοῦ Μεγάλου Βασιλείου¹), ὥστόσο, αὐτὸ ποὺ εἶναι τὸ καλλιτέχνημα φανερώνει καὶ ἀποκαλύπτει τὸν μοναδικό, ἀνόμοιο καὶ ἀνεπανάληπτο προσωπικὸ λόγο τοῦ καλλιτέχνη. Καὶ γιὰ νὰ ἐπαναλάβουμε τὸ παράδειγμα ποὺ χρησιμοποίησαμε σὲ προηγούμενο κεφάλαιο: Ἕνας ζωγραφικὸς πίνακας τοῦ Van Gogh εἶναι «κατὰ τὴν οὐσίαν» ἓνας μουσαμάς μὲ χρώματα, ἀλλὰ αὐτὸς ὁ μουσαμάς μὲ τὰ χρώματα μαρτυρεῖ περὶ τοῦ προσώπου Van Gogh, εἶναι ἡ οὐσίωση τοῦ προσωπικοῦ λόγου τοῦ Van Gogh. Ἐξω ἀπὸ τὰ ὅρια τοῦ γεγονότος τῆς προσωπικῆς σχέσης, τῆς προσωπικῆς ἀποδοχῆς τοῦ λόγου ποὺ ἐνσαρκώνει τὸ καλλιτέχνημα, αὐτὸ παραμένει ἓνα ἀντικείμενο ἀπὸ οὐδέτερα ὑλικά. Ὁ λόγος τοῦ καλλιτέχνη μένει ἀπρόσιτος, ἡ ἀλήθεια τοῦ «πράγματος» ἀνερμήνευτη, ἡ ἐμπειρία τῆς προσωπικῆς παρουσίας, τῆς προσωπικῆς μοναδικότητος καὶ ἀνομοιότητος τοῦ καλλιτέχνη, ἀνέφικτη.

§ 32. Ἡ «τριαδικὴ διακόσμηση» τῆς κτίσης.

Ἐκ γὰρ καλλονῆς τῶν κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται τῇ δημιουργίᾳ². Στὰ ὅρια τῆς φυσικῆς θεωρίας, ὅπως τῇ διατύπωσαν οἱ βυζαντινοὶ Πατέρες, ἡ ἀναλογία («ἀναλόγως») δὲν ἔχει τὸν χαρακτήρα τῆς συλλογιστικῆς σύγκρισης μεγεθῶν ἢ ποιότητων· εἶναι μιὰ ἡθικὴ προϋπόθεση. Ὁ ἄνθρωπος ἀνακαλύπτει τὸ ἀληθινὸ — δηλαδὴ τὸ προσωπικὸ — κάλλος τοῦ κόσμου, ἀνάλογα μὲ τὸ μέτρο τῆς καθάρσεως τῶν ἀτομικῶν του αἰσθητηρίων. «Κάλλος ἀληθινὸν καὶ ἐρασμιώτατον μόνω τῷ τὸν νοῦν κεκαθαρμένω θεωρητόν»³. Ὅταν ὑπερβαθεῖ, μέσῳ τῆς ἀσκήσεως, ἡ «φαντασιώδης» ἀτομικὴ ἐντύπωση τοῦ αἰσθητοῦ κάλλους, τὰ ὄντα θεωροῦνται «πάντα καλὰ λίαν»⁴, ἐπειδὴ μετέχουν στὴν

1. *Περὶ Ἀγίου Πνεύματος*, P.G. 32, 180 C.

2. Προκοπίου Γάζης, *Υπόμνημα εἰς τὴν Γένεσιν* 11, 17, P.G. 87, 324 C.

3. Μεγάλου Βασιλείου, *Ὀμιλία εἰς τὸν Ψαλμὸν* 29, P.G. 29, 317 AB.

4. Μηδὲ ἐν τῶν ὄντων εἶναι καθόλου τῆς τοῦ καλοῦ μετουσίας ἐστερημένον, εἴπερ ὡς ἡ τῶν λογίων ἀλήθειά φησι «Πάντα καλὰ λίαν». Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ Οὐρανοῦ Ἱεραρχίας*, Ἐκδ. Sources Chrétiennes, No 58, σελ. 80, 32-34. — Βλ. καὶ Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ, *Ὀμιλία* 6, 14, P.G. 35, 740 C: Σύμπας οὗτος ὁ κόσμος, τὸ μέγα τοῦ Θεοῦ στοιχεῖον... ὃ καὶ δηλοῦται Θεὸς σιωπῇ κηρυττόμενος.

«καλλοποιὸν» Ἑνέργεια τῆς θείας δημιουργικῆς Σοφίας: «Καλὸν εἶναι μὲν λέγομεν τὸ κάλλους μετέχον, κάλλος δὲ τὴν μετοχὴν τῆς καλλοποιου τῶν ὄλων καλῶν αἰτίας. Τὸ δὲ ὑπερούσιον καλὸν κάλλος μὲν λέγεται, διὰ τὴν ἀπ' αὐτοῦ πᾶσι τοῖς οὖσι μεταδιδομένην οἰκειῶς ἐκάστω καλλοῦν καὶ ὡς τῆς πάντων εὐαρμοστίας καὶ ἀγαθίας αἰτίον. . . καὶ ὡς πάντα πρὸς ἑαυτὸ καλοῦν (ὅθεν καὶ κάλλος λέγεται) καὶ ὡς ὅλα ἐν ὅλοις εἰς ταῦτ' συνάγον»¹. Ἡ ἀναγωγὴ ἀπὸ τὸ κάλλος τῶν κτισμάτων στὴν προσωπικὴ Παρουσία τοῦ γενεσιουργοῦ Θεοῦ-Λόγου, εἶναι μιὰ ἡθικὴ πορεία μετοχῆς στὴν «καλλοποιὸν» προσωπικὴ θεία Ἑνέργεια, μιὰ ἀποδοχὴ τῆς κλήσεως πρὸς ἐνσάρκινον τὸ κάλλος τῶν κτισμάτων — μιὰ ἡθικὴ πορεία καθάρσεως, προοδευτικῆς καὶ δυναμικῆς διαύγειας τοῦ νοῦ, «τοῦ ἐκπλήττεσθαι καὶ κατανοεῖν. . . ἐπαιρόμενος ἀπὸ γνώσεως εἰς γνῶσιν καὶ ἀπὸ θεωρίας εἰς θεωρίαν, καὶ ἀπὸ κατανοήσεως εἰς κατανόησιν»².

Τὸ τέλος (ἀτέλεστο πάντοτε) τῆς δυναμικῆς αὐτῆς θεώρησης τοῦ κόσμου εἶναι ἡ ἀποκάλυψη, μέσω τοῦ κάλλους, τοῦ τριαδικοῦ χαρακτήρα τῆς θείας Ἑνέργειας, «τὸ τριαδικῶς διακεκοσμηθῆναι τὴν κτίσιν»³. Τὸ κάλλος τῶν κτισμάτων δὲν εἶναι ὁ μονοδιάστατος λόγος μιᾶς ποιητικῆς αἰτίας, ἀλλὰ ἡ φανέρωση τοῦ ἐνιαίου καὶ ταυτόχρονα τριαδικοῦ τρόπου τῆς θείας Ἑνέργειας, πρὸς ἀντανάκλασιν τὸ μυστήριον τοῦ ἐνιαίου καὶ ταυτόχρονα τριαδικοῦ τρόπου τῆς θείας ζωῆς. «Ἐκ τῆς κατὰ τὴν κτίσιν σοφῆς θεωρίας λείπει ὁ Μάξιμος, τῶν περὶ τῆς Ἀγίας Τριάδος, Πατρὸς λέγω καὶ Υἱοῦ καὶ Ἀγίου Πνεύματος, λόγον λαμβάνομεν. . . Βοᾷ τοίνυν ἡ κτίσις διὰ τῶν ἐν αὐτῇ ποιημάτων, καὶ οἷον ἀπαγγέλλει τοῖς νοερῶς δυναμένοις ἀκοῦειν, τὴν ἰδίαν αἰτίαν τριαδικῶς ὑμνουμένην»⁴.

Αὕτη ἡ τριαδικὴ μαρτυρία τοῦ κάλλους εἶναι μιὰ ἐμπειρικὴ δυνατότητα μετοχῆς στὸ γεγονός τῆς κοσμικῆς ὑποτυπώσεως τοῦ τρόπου τῆς θείας ζωῆς, πρὸς δὲν μπορεῖ νὰ ἐκφραστεῖ παρὰ μόνον μὲ σχετικὰ εἰκόνας καὶ συμβατικὰς ἔννοιες⁵. Τολμᾷμε νὰ ποῦμε ὅτι ὁ Πατὴρ «ἐννοεῖ»,

1. Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ θείων ὀνομάτων* IV, P.G. 3, 701 C.

2. Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου, *Τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά*, Ἐπιστολὴ δ', Ἔκδ. Σπανοῦ, σελ. 384.

3. Διδύμου τοῦ Τυφλοῦ, *Περὶ Τριάδος* 2, 1, P.G. 39, 452 A.

4. *Περὶ διαφόρων ἀπόρων*, P.G. 90, 296 BC.

5. Τὸ Θεῖον... καὶ νοούμενον ἀληπτον, καὶ λεγόμενον ἄρρητον διαμένει. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, Ἐπιστολὴ 6, P.G. 91, 432 C.

ὁ Λόγος «ἐνεργεῖ» καὶ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα «τελειοῖ» τὰ κτίσματα¹. Ἡ δημιουργία εἶναι τὸ κοινὸ ἔργο τῆς Τριάδος, ἀλλὰ τὰ τρία Πρόσωπα εἶναι ἡ αἰτία τῶν κτισμάτων μετὰ τρόπον διαφορετικόν, ἂν καὶ ἐνιαῖον². Ἡ Σοφία τοῦ Πατρὸς εἶναι «προνοητικὴ τῶν ἀπάντων», νοεῖ «πρὸ πάντων τῶν αἰώνων» καὶ θέλει καὶ ἀγαπᾷ τὰ κτίσματα τοῦ κόσμου· τὸ ἀληθινὸ κάλλος τοῦ κόσμου ἀποκαλύπτει αὐτὴ τὴν πρόνοια καὶ θέληση καὶ ἀγάπη τοῦ Πατρὸς. Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ ἀποκάλυψη εἶναι λόγος, ἡ φανέρωση τῆς Ἑνέργειας τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου, «δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο». Καὶ ὁ λόγος τῶν κτισμάτων δὲν εἶναι ἀπλῶς τὸ «νόημά» τους, ἡ «ἰδέα» τοῦ κάθε ὄντος, ἀλλὰ τὸ εἶναι τῶν ὄντων, ὅπως ἀποκαλύπτεται ὡς «ἐνυπόστατος ζωὴ καὶ ζωοποιὸς δύναμις»³, δηλαδὴ ὡς Ἑνέργεια τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Τὸ κάλλος τῶν κτισμάτων, (ὅχι τὸ αἰσθητικὸ καὶ φαντασιῶδες, ἀλλὰ τὸ κάλλος ποῦ ἀποκαλύπτεται στὸν καθαρμένο ἀπὸ ἀτομικῆς - ἐγωκεντρικῆς ἀντιστάσεις, δηλαδὴ τὸν σταυρωμένο ἄνθρωπον), ἀντανακλᾷ τὴν προσωπικὴν μοναδικότητα τῆς θείας Ἑνέργειας, ποῦ φανερώνεται τριαδική, ὄντας ταυτόχρονα ἐνιαία καὶ ἀδιαίρετη. «Ὁ γὰρ Πατὴρ διὰ τοῦ Λόγου ἐν τῷ Πνεύματι κτίζει τὰ πάντα, ἐπεὶ ἔνθα ὁ Λόγος, ἐκεῖ καὶ τὸ Πνεῦμα· καὶ τὰ διὰ τοῦ Λόγου κτιζόμενα ἔχει ἐκ τοῦ Πνεύματος παρὰ τοῦ Λόγου τὴν τοῦ εἶναι ἰσχύν. Οὕτω γὰρ γέγραπται ἐν τῷ τριακοστῷ δευτέρῳ ψαλμῷ· τῷ λόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, καὶ τῷ Πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν»⁴. «Ὅλες αὐτὲς οἱ ἐκφράσεις καὶ διατυπώσεις παραμένουν «ψιλλὰ» νοήματα, δίχως πραγματικὸ ἀντίκρισμα ζωῆς καὶ ἀλήθειας, ἔξω ἀπὸ τὸν χῶρον τῆς φυσικῆς θεωρίας, ποῦ εἶναι μιὰ συγκεκριμένη ἄσκηση κάθαρσης, καὶ αὐταπάρνησης γιὰ νὰ κατορθωθεῖ ἡ προσωπικὴ προσέγγιση τοῦ κοσμικοῦ κάλλους, ἡ ἄμηση ἐμπειρία τῆς προσωπικῆς διάστασης τοῦ κόσμου.

1. Βλ. Μεγάλου Βασιλείου, *Περὶ Ἁγίου Πνεύματος* 16, 38, P.G. 32, 136 AB, καὶ Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ, *Ὁμιλῖαι* 45, 5, P.G. 36, 629 A.

2. Βλ. Vlad. Lossky, *La théologie mystique...*, σελ. 95-96 (ἐλλ. μτφρ. σελ. 113).

3. Ἐκ τῆς τῶν ὄντων φυσικῆς κινήσεως, τὴν ἐνυπόστατον τοῦ ὄντος μανθάνομεν ζωὴν, τὴν τῶν ὄντων ζωοποιὸν δύναμιν, τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφορῶν ἀπόρων*, P.G. 90, 296 D. — Βλ. καὶ *Κεφάλαια θεολογικά*, P.G. 90, 1209 A: «Ἔστι μὲν ἐν πᾶσιν ἀπλῶς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, καθὸ πάντων ἐστὶ συνεκτικόν καὶ προνοητικόν, καὶ τῶν φυσικῶν σπερμάτων ἀνακινή-τικόν.

4. Μεγάλου Ἀθανασίου, *Ἐπιστολὴ Γ'* πρὸς Σεραπίωνα, 45, P.G. 26, 632 BC.

§ 33. Ὁ ἄνθρωπος «μικρόκοσμος» καὶ «μεσιτεύων».

Στὰ ὅρια τῆς φυσικῆς θεωρίας, τοῦ ἡθικοῦ ἐπιτεύγματος προσωπικῆς σχέσης τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν κόσμον, διαφωτίζεται καὶ ἡ διδασκαλία τῶν Ἑλλήνων Πατέρων γιὰ τὸν ἄνθρωπον ὡς συγκεφαλαίωση τοῦ κτιστοῦ κόσμου, τὸν ἄνθρωπον *μικρόκοσμος*¹ καὶ τὸν κόσμον *μακροάνθρωπο*². Τὴν ἰδέα τῆς σύνοψης τοῦ κόσμου στὸν ἄνθρωπον τὴ συναντᾶμε καὶ στὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ σκέψη, στὰ πλαίσια μιᾶς ἡθικῆς (ὅπως στὸν Δημόκριτον³) ἢ μιᾶς φυσικῆς (ὅπως στὸν Πλάτωνα⁴ καὶ στὸν Ἀριστοτέλην⁵) θεώρησης.

1. Πρβλ. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων* 15, P.G. 95, 144 B: Ὁ ἄνθρωπος τοίνυν μικρόκοσμός ἐστιν· ἔχει γὰρ καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα, καὶ μέσον ἔστηκε νοῦ καὶ ὕλης· σύνδεσμος γάρ ἐστι ὁρατῆς καὶ ἀοράτου ἡτοι αἰσθητῆς τε καὶ νοητῆς κτίσεως. — Ἐπίσης, Λεοντίου Βυζαντίου, *Κατὰ Νεστοριανῶν καὶ Εὐτυχιανῶν* 1, P.G. 86, 1284 C: οὔτε πρότερον ἦν ἵνα τὸν κόσμον... παρῆγάγεν (ὁ λόγος), οὔτε ὕστερον ὅτε τὸν μέγαν ἐν μικρῷ κόσμον τὸν ἄνθρωπον ἐαυτῷ περιέπηξεν, περιεγράφη. — Ἐπίσης, Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ, *Λόγος* 28, 22, P.G. 36, 57 A:... ὁ μικρὸς οὗτος κόσμος, ὁ ἄνθρωπος. — Καὶ *Λόγος* 38, 11, P.G. 36, 324 A:... οἶδόν τινα κόσμον δεύτερον ἐν μικρῷ μέγαν ἐπὶ τῆς γῆς ἴστησιν. — Ἐπίσης, Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῶν Ψαλμῶν* 1, 3, P.G. 44, 441 D, Ἐκδοσὴ MacDonough - Alexander, σελ. 32, 18-27:... μικρὸς δὲ κόσμος ὁ ἄνθρωπος... ὅπερ ἐπὶ τοῦ μεγάλου κόσμου οἶδεν ὁ λόγος, τοῦτο κατὰ τὸ εἰκὸς καὶ ἐν τῷ μικρῷ βλέπει... οὕτω καὶ ἐν τῷ μικρῷ κόσμῳ, τῇ ἀνθρωπίνῃ λέγω φύσει, πᾶσα ἡ ἐν τῷ παντὶ θεωρουμένη μουσικὴ καθορθαῖται. ἀναλογοῦσα τῷ ὅλῳ διὰ τοῦ μέρους, ὡς χωρεῖται τὸ ὅλον ὑπὸ τοῦ μέρους.

2. Πρβλ. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Μυσταγωγία* 7, P.G. 91, 684 D-684 A: Τὸν κόσμον ὅλον τὸν ἐξ ὁρατῶν καὶ ἀοράτων συνιστάμενον, ἄνθρωπον... εἶναι· καὶ κόσμον αὐθις, τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἄνθρωπον. — Γιὰ τὸν ἄνθρωπον ὡς *μικρόκοσμον* καὶ τὸν κόσμον ὡς *μακροάνθρωπον*, βλ. τὴ μελέτη τοῦ Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator*, ἰδιαιτέρα τίς σελ. 140-152. — Ἐπίσης, W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955, σελ. 51 κ.ε. — Ἐπίσης Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, σελ. 169-175.

3. Βλ. H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, τόμος II, B 34, σελ. 153, 4-11: καὶ ὥσπερ ἐν τῷ παντὶ ὁρῶμεν τὰ μὲν μόνως ἄρχοντα οἶον τὰ θεῖα, τὰ δὲ ἄρχοντα καὶ ἀρχόμενα οἶον τὰ ἀνθρώπεια (ταῦτα γὰρ καὶ ἄρχοντα εἰ τῶν θεῶν καὶ ἄρχουσι τῶν ἀλόγων ζώων), τὰ δὲ μόνως ἀρχόμενα ὡς τὰ ἄλογα ζῶα, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ μικρῷ κόσμῳ ὄντι... ταῦτα θεωροῦνται. καὶ τὰ μὲν μόνως ἄρχουσιν, ὥσπερ ὁ λόγος, τὰ δὲ καὶ ἄρχονται καὶ ἄρχουσιν ὡς ὁ θυμός... τὰ δὲ μόνως ἄρχονται ὥσπερ ἡ ἐπιθυμία.

4. Βλ. *Τίμαιος* 81a 2 - b2, καὶ *Φίληβος* 29b - 30a.

5. Βλ. *Φυσικὰ* Θ 2. 252b 24-27: εἰ δ' ἐν ζῳῳ τοῦτο δυνατόν γενέσθαι, τί

Ἡ πατερικὴ γραμματεία προσλαμβάνει αὐτὴ τὴν ἰδέα τῆς ἀναλογικῆς σχέσεως ἀνθρώπου καὶ κόσμου: Ὁ κόσμος μπορεῖ νὰ περιγραφεῖ «ἐν σμικρῷ» στὰ ὅρια τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως καὶ ὁ ἄνθρωπος, ἀπὸ μιὰ ὀρισμένη σκοπιά, μπορεῖ νὰ περιγραφεῖ «ἐν μακρῷ» στὰ ὅρια τοῦ κόσμου. Ὡστόσο, ἡ «εἰδοποιὸς διαφορὰ» στὴν πατερικὴ θεώρησι εἶναι, ἀκριβῶς, ἡ ὑπέρβασις τῆς περιγραφικῆς ἀναλογίας, ὁ δυναμικὸς χαρακτήρας τῆς ἀλήθειας τοῦ ἀνθρώπου ὡς μικροκόσμου, ὅπως ἐμφανίζεται, κυρίως στὴ διδασκαλία τοῦ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ:

Ὁ ἄνθρωπος, ὡς φυσικὴ κατασκευὴ, συγκεφαλαιώνει τὰ στοιχεῖα τοῦ σύμπαντος κόσμου, ἀλλὰ τὰ στοιχεῖα αὐτά, μετὰ τὴν πτώσι τοῦ ἀνθρώπου, τὴν «παρὰ φύσιν» ἁλλοτρίωσίν του, βρίσκονται μέσα του καὶ στὸν γύρω του κόσμῳ σὲ κατάστασι τεμαχισμοῦ καὶ διαίρεσις. Παραμένοντας ὅμως ὑπαρξὴ προσωπικὴ καὶ μετὰ τὴν πτώσι του, λογικὴ ψυχωσματορικὴ ὑπόστασι, ὁ ἄνθρωπος διατηρεῖ τὴ δυνατότητα νὰ πραγματοποιήσῃ δυναμικὰ στὸ πρόσωπό του τὴν ἐνότητά τοῦ κόσμου, νὰ συγκεφαλαιώσῃ τὸν λόγῳ τοῦ κόσμου σὲ μιὰ προσωπικὴ ἀπάντησι στὴν κλήσι τοῦ Θεοῦ γιὰ κοινωνία καὶ σχέσι τοῦ κτιστοῦ μὲ τὸ ἄκτιστο — νὰ φανερώσῃ τὸν καθολικὸ λόγῳ τοῦ κόσμου ὡς προσωπικὸ λόγῳ δοξολογίας τοῦ κτίσματος πρὸς τὸν κτίστη.

Ὁ Μάξιμος διαπιστώνει πέντε διαιρέσεις, ὅπως ἐμφανίζονται στὸ πρῶτο κιόλας βιβλίῳ τῆς Γένεσις, ποὺ ἔπρεπε νὰ τίς ὑπερβεῖ ὁ ἄνθρωπος, ἐκπληρώνοντας τὸν φυσικὸ του προορισμό²: Πρώτη, εἶναι ἡ διαίρεσις ἀνάμεσα στὴν κτιστὴ καὶ τὴν ἄκτιστη φύσι. Ἀκολουθεῖ ἡ διαίρεσις τῆς κτιστῆς φύσεως σὲ νοητὰ καὶ σὲ αἰσθητὰ. Τὰ αἰσθητὰ πάλι διαιροῦνται σὲ οὐρανὸ καὶ σὲ γῆ. Ἡ γῆ διαιρεῖται σὲ παράδεισο καὶ οἰκουμένη. Καί, τελικά, ὁ ἴδιος ὁ ἄνθρωπος διαιρεῖται σὲ ἄρσεν καὶ θῆλυ. Ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ φυσικὴ του κατασκευὴ ἔχει τὸ προνόμιον ὁ ἄνθρωπος νὰ βρίσκεται στὸ (μέσον) αὐτῶν τῶν διαιρέσεων, ὡς σύνδεσμος καὶ μεσιτεύων, δηλαδὴ ὡς προσωπικὴ δυνατότητα ἐνοποίησης τῶν ἀντιθέσεων. Γι' αὐτὸ τὸν σκοπὸ δημιουργήθηκε: «τούτου δὴ χάριν ἔσχατος ἐπέισαγεται τοῖς οὖσιν ὁ ἄνθρωπος, οἶονεῖ σύνδεσμός τις φυσικὸς τοῖς καθό-

κωλύει τὸ αὐτὸ συμβῆναι καὶ κατὰ τὸ πᾶν; εἰ γὰρ ἐν μικρῷ κόσμῳ γίνεται, καὶ ἐν μεγάλῳ.

1. Βλ. *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν*, P.G. 91, 1304 D κ.έ. — Βλ. καὶ L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, σελ. 147 κ.έ.

λου διὰ τῶν οἰκείων μερῶν μεσιτεύων ἄκροις, καὶ εἰς ἐν ἁγῶν ἐν ἑαυτῷ τὰ πολλῶ κατὰ τὴν φύσιν ἀλλήλων διεστηκότα τῷ διαστήματι»¹. Συγκεκριμένο καὶ ἐνδεικτικὸ παράδειγμα τῆς ὑπαρκτικῆς μεσιτείας τοῦ ἀνθρώπου, ἀναφέρει ὁ Μάξιμος τὴν ψυχὴ, «μέσση Θεοῦ καὶ ὕλης... καὶ τὰς πρὸς ἄμφω ἐνοποιοὺς δυνάμεις ἔχουσιν, τὸν νοῦν λέγω πρὸς τὸν Θεὸν καὶ πρὸς τὴν ὕλην τὴν αἰσθησιν»².

Τὸ ἔργο τῆς ἐνοποίησης τῶν διεστώτων ὀφείλει νὰ τὸ ἀρχίσει ὁ ἀνθρώπος μέσα στὰ ὅρια τῆς δικῆς του φύσης, ὑπερβαίνοντας τὴ διαίρεση σὲ ἄρσεν καὶ θῆλυ, φτάνοντας δηλαδὴ σὲ ἀπαθὴ προσωπικὴ ἐνότητα, κατὰ τὸ θεῖο ἀρχέτυπο. Στὴ συνέχεια, ἔπρεπε νὰ ἐνώσει τὸν παράδεισο μὲ τὴν οἰκουμένην, δηλαδὴ νὰ μεταμορφώσει ὁλόκληρην τὴ γῆ σὲ παράδεισο (νὰ φανερώσει τὸ κάλλος τῆς γῆς ὡς συνεχῶς ἐνεργούμενη εὐλογία τοῦ Θεοῦ, ποὺ τὴ δέχεται ὁ ἀνθρώπος στὰ πλαίσια μιᾶς προσωπικῆς σχέσης μαζί Του, μιᾶς μυστηριακῆς Εὐχαριστίας: νὰ ἀναδείξει ὁλόκληρην τὴ γῆ σὲ παράδεισο Παρουσίας τοῦ Θεοῦ). Νὰ καταργήσει, μετὰ, τίς ἀποστάσεις ὅχι μόνο γιὰ τὸ πνεῦμα του, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὸ σῶμα του, ἐνώνοντας τὴ γῆ καὶ τὸν οὐρανόν, τὸ σύνολο τοῦ αἰσθητοῦ σύμπαντος. «Εἶτα τὰ νοητὰ καὶ τὰ αἰσθητὰ πρὸς τούτοις ἐνώσας διὰ τὴν πρὸς ἀγγέλους κατὰ τὴν γνῶσιν ἰσότητά μιαν ποιήσῃ κτίσιν τὴν ἅπασαν κτίσιν, μὴ διαιρουμένην αὐτῷ κατὰ τὴν γνῶσιν καὶ τὴν ἀγνωσίαν, ἴσης αὐτῷ πρὸς τοὺς ἀγγέλους ἀνελλιπῶς γενομένης τῶν ἐν τοῖς οὐσι λόγων γνωστικῆς ἐπιστήμης, καθ' ἣν ἡ τῆς ἀληθοῦς σοφίας ἀπειρόδωρος χύσις ἐπιγενομένη κατὰ τὸ θεμιτὸν ἀκραιφνῶς λοιπὸν τὴν περὶ Θεοῦ καὶ ἀμεσιτεύτως παρέχεται τοῖς ἀξίοις ἀδιάγνωστον καὶ ἀνερμήνευτον ἔνοιον· καὶ τέλος, ἐπὶ πᾶσι τούτοις, καὶ κτιστὴν φύσιν τῇ ἀκτίστῳ δι' ἀγάπης ἐνώσας... ἐν καὶ ταῦτὸν δεῖξειε κατὰ τὴν ἔξιν τῆς χάριτος, ὅλος ὅλῳ περιχωρήσας ὁλικῶς τῷ θεῷ, καὶ γενόμενος πᾶν εἴ τί πέρ ἐστιν ὁ Θεός, χωρὶς τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητος»³. Αὐτὸ τὸ ἔργο, ποὺ ἔχει τὴν ἀφετηρίαν του

1. *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, P.G. 91, 1305 BC. — Βλ. καὶ 1305 AB: "Ὡσπερ τι τῶν ὄλων συνεκτικώτατον ἐργαστήριον καὶ πᾶσι τοῖς κατὰ πᾶσαν διαίρεσιν ἄκροις δι' αὐτοῦ φυσικῶς μεσιτεύων ἀγαθοπρεπῶς κατὰ γένεσιν τοῖς οὐσιν ἐπεισασθεῖς ἀνθρώπος... πᾶσαν ἔχων δηλαδὴ φυσικῶς ταῖς τῶν ἄκρων πάντων μεσότησι διὰ τῆς πρὸς τὰ ἄκρα πάντα τῶν ἰδίων μερῶν σχετικῆς ἰδιότητος τὴν πρὸς ἑνωσιν δύναμιν.

2. *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, P.G. 91, 1193 D.

3. *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, P.G. 91, 1308 AB.

στή φυσικὴ δυνατότητα τῆς ὑπαρκτικῆς μεσιτείας τοῦ ἀνθρώπου ἀνάμεσα στὸν Θεὸ καὶ στὸν κόσμος, καὶ ὁλοκληρώνεται μὲ τὴ θέωση τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου, τὴν ὀλικὴ περιχώρηση κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου, δὲν τὸ πραγματοποιοῖσε ὁ πρῶτος Ἀδάμ· βρῆκε ὅμως τὴν πραγμάτωσή του στὸ πρόσωπο τοῦ δεύτερου Ἀδάμ, τοῦ Χριστοῦ, τοῦ γενάρχη τῆς «καινῆς κτίσεως»¹.

Μὲ τὴ θεώρηση τοῦ ἀνθρώπου ὡς *μικροκόσμου* καὶ *μεσιτεύοντος*, στὰ ὅρια μιᾶς δυναμικῆς σχέσης ποὺ τείνει στὴν ἀγαπητικὴ ἔνωση τοῦ κτιστοῦ μὲ τὸ ἄκτιστο, ὁλοκληρώνεται ἡ ἀλήθεια τῆς προσωπικῆς διάστασης τοῦ κόσμου. Ὁ κόσμος ἀναδείχεται σὲ προσωπικὸ λόγο-φάνερωση τοῦ Θεοῦ, λόγο ποὺ ὁ ἄνθρωπος τὸν ἀποδέχεται καὶ τὸν συγκεφαλαιώνει δυναμικά, γιὰ νὰ τὸν ἀναφέρει καὶ πάλι στὸν Θεό, ἀπὸ τὸν Ὅποιο προέρχεται καὶ στὸν Ὅποιο τελικὰ ἀναφέρεται.

Ὁ ἄνθρωπος ἔχει κληθεῖ νὰ πραγματοποιήσει, στὰ πλαίσια τῆς προσωπικῆς του ἐλευθερίας, τὴ δυναμικὴ συγκεφαλαίωση καὶ ἐνοποίηση τῆς αἰτίας καὶ τοῦ «τέλους» τοῦ λόγου τῶν κτισμάτων, τὴν «ἄκρα ἔνωση» κτιστοῦ καὶ ἄκτιστου λόγου, ποὺ εἶναι ὀλικὴ περιχώρηση καὶ «κατὰ Χάριν» ταυτότητα τῶν κοσμικῶν ὄντων καὶ τοῦ θείου Εἶναι. Μέχρις ὅτου πραγματοποιηθεῖ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο ἡ προσωπικὴ ἐνοποίηση τῆς αἰτίας καὶ τοῦ «τέλους» τοῦ λόγου τῶν κτισμάτων, αὐτὸς ὁ λόγος θὰ παραμένει δυναμικὴ ἐνέργεια καὶ κίνηση, δηλαδὴ πολυφωνία λόγων, τῶν ὁποίων ἡ «φυσικὴ» μονάδα εἶναι ὁ ἀνθρώπινος λόγος. Ἡ «μυριάς» τῆς πολυφωνίας «τῷ τῆς μονάδος στοιχείῳ μόνῃ γνωρίζεται... ὡς ταῦτὸν οὔσα κατὰ τὸ ὑποκείμενον τῇ μονάδι, καὶ δέχεται μόνῃ τῇ ἐπινοίᾳ διαφοράν... Τέλος γὰρ μονάδος ἐστὶν ἡ μυριάς· καὶ ἀρχὴ μυριάδος ἐστὶν ἡ μονάς· ἢ, κυριώτερον εἰπεῖν, κινουμένη μονάς ἐστὶν ἡ μυριάς· καὶ ἀκίνητος μυριάς ἐστὶν ἡ μονάς»². Σὲ αὐτὴ τὴ σχέση τῆς ἀκίνητης μυριάδος καὶ τῆς κινουμένης μονάδος συγκεφαλαιώνεται ἡ φυσικὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου ὡς *μικροκόσμου* καὶ *μεσίτη*, δηλαδὴ ἡ προσωπικὴ δυνατότητα «λογοποίησης» τοῦ κόσμου ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο.

Στὰ πλαίσια, ὡστόσο, τῆς πτώσης καὶ τῆς ἀποτυχίας τοῦ ἀνθρώπου, ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴ «μονάδα» τοῦ ἀνθρώπινου λόγου καὶ στὴν πολυφωνία τοῦ λόγου τῶν κτισμάτων φανερώνεται ὡς κίνηση πρὸς ἓνα ἀνέ-

1. *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, P.G. 91, 1308 D - 1312 B.

2. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀπόρων*, P.G. 90, 541 BC.

φικτο τέλος, κίνηση πού ἀστοχεῖ ὡς πρὸς τὸ «τέλος» καὶ τὸ σκοπὸ της, καὶ γι' αὐτὸ εἶναι «ἀλλοιωτικὴ» τῆς ζωῆς. Ἀντιλαμβανόμεστε αὐτὴ τὴν ἀλλοιωτικὴ κίνηση κυρίως ὡς φθαρτικὴ «ἐτεροίωση» τοῦ κόσμου στὶς διαστάσεις τόσο τῆς χρονικῆς διαδοχῆς ὅσο καὶ τῆς τοπικῆς ἀπόστασης ὡς «στάσεως περιγεγραμμένης». Ὁ ἀνακαινισμὸς τῆς φύσεως ἀπὸ τὸν Χριστὸ ἔγκειται στὴν ἀποκατάσταση τῆς δυνατότητας νὰ «συναφθεῖ» ἡ φύση «ἀμέσως» μὲ τὸν Θεό, πραγματοποιώντας, στὸ γεγονὸς αὐτῆς τῆς «σύναψης» καὶ σχέσης, τὴν ἐνοποίηση ταῦ κτιστοῦ μὲ τὸν ἄκτιστο λόγο, φανερώνοντας τὸν Ἑνσαρκὸ Λόγο ὡς τὴν πραγματικότητα «τῶν πάντων ἐν πᾶσι». Λέει ὁ Μάξιμος: «Ὁπηνίκα δὲ τὸν τόπον διελθοῦσα καὶ τὸν χρόνον κατ' ἐνέργειάν τε καὶ ἔννοιαν, ἡ φύσις ἀμέσως συναφθῇ τῇ Προνοίᾳ, λόγον εὐρίσκει τὴν Πρόνοιαν κατὰ φύσιν ἀπλοῦν καὶ στάσιμον, καὶ μηδεμίαν ἔχοντα πάντῃ περιγραφὴν, καὶ διὰ τοῦτο παντελῶς οὔτε κίνησιν. Διόπερ ἐν μὲν τῷ κόσμῳ ὑπάρχουσα χρονικῶς ἡ φύσις, ἀλλοιωτικὴν ἔχει τὴν κίνησιν, διὰ τὴν τοῦ κόσμου πεπερασμένην στάσιν, καὶ τὴν καθ' ἐτεροίωσιν τοῦ χρόνου φθοράν· ἐν δὲ τῷ Θεῷ γινομένη διὰ τὴν φυσικὴν τοῦ ἐν ᾧ γέγονε μονάδα, στάσιν ἀεικίνητον ἔξει, καὶ στάσιμον ταυτοκινήσιαν, περὶ τὸ ταυτὸν καὶ ἐν καὶ μόνον αἰδίως γινόμενην»¹.

Τὸ τέλος τῆς χριστιανικῆς κοσμολογίας, δηλαδὴ τῆς φυσικῆς θεωρίας, εἶναι ἡ ἐνοποίηση τῶν «πάντων ἐν πᾶσι» στὴν ἐνικὴ μοναδικότητα τῆς θείας ζωῆς· πού σημαίνει, ὅτι: ἡ φυσικὴ θεωρία δλοκληρώνεται στὴ Θεολογία, στὴν ἄμεση θέαση καὶ ἐμπειρία τοῦ ἄκτιστου λόγου τῶν θείων Ἑνεργειῶν, στὴν ἀεικίνητη στάση καὶ τὴ στάσιμη ταυτοκινήσια τοῦ «θεωρητικοῦ βίου» τῶν μαρτύρων τῆς θεοπτίας.

§ 34. Ἡ χρῆση τοῦ κόσμου. Ἱστορία καὶ πολιτισμὸς.

Εἶναι φανερό ὅτι ἡ κοσμολογία τῶν Ἑλλήνων Πατέρων δὲν ἐξαντλεῖται στὰ ὅρια μιᾶς διδασκαλίας, δηλαδὴ ὀρισμένων ἀπόψεων περὶ τοῦ κόσμου, ἀλλὰ ἀντιπροσωπεύει μιὰ συγκεκριμένη στάση ἀπέναντι στὸν κόσμον, ἓνα τρόπο ζωῆς καὶ χρήσης τοῦ κόσμου: Ὁ κόσμος εἶναι ὁ δεῦτερος ὅρος καὶ λόγος ἐνὸς δια-λόγου, μιᾶς προσωπικῆς σχέσης πού ἀποβλέπει στὴν πραγμάτωση καὶ φανέρωση τῆς ἐνοειδοῦς ἀλήθειας τοῦ Εἶναι.

1. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφορῶν ἀπόρων*, P.G. 90, 760 A.

Στὰ πλαίσια αὐτῆς τῆς σχέσης, ποὺ ἀναφέρεται σὲ βασικὲς προϋποθέσεις τοῦ ἀνθρώπινου βίου (στὴν πρόσληψη τῆς τροφῆς, στὴ χρήση τοῦ ὕλικου, στὴν τέχνη, στὴν τεχνικὴ, στὴν οἰκονομία), ὁ ἄνθρωπος διαλέγεται μὲ τὸν κόσμον, σέβεται καὶ σπουδάζει καὶ ἀναδείχνει τὸν λόγο τῶν πραγμάτων. Δὲν ὑποτάσσει τὸν κόσμον, σὰν ἀπρόσωπο καὶ ἄλογο ἀντικείμενο, στὴν ἀτομικὴ του διάνοια καὶ τεχνικὴ ἱκανότητα — δὲν βιάζει τὸν λόγο τῶν πραγμάτων γιὰ νὰ ἐξυπηρετήσῃ, μὲ κριτήρια χρησιμότητος, τίς ἀνάγκες καὶ ἐπιθυμίες τοῦ ἀτομικοῦ του βίου. Γιατὶ μιὰ χρήση τοῦ κόσμου ποὺ ἀρνεῖται τὸν λόγο τῆς δημιουργίας, ποὺ ἀρνεῖται δηλαδὴ τόσο τὴν προσωπικὴ ἀλήθεια τοῦ κόσμου ὅσο καὶ τὴν προσωπικὴ ἀλήθεια τοῦ ἀνθρώπου, κολοβώνει καὶ βασανίζει τὴ φύση καὶ τὸν ἴδιο τὸν ἄνθρωπο, ἀφοῦ ἀναιρεῖ τὴν ἀλήθεια καὶ τὴν «τελειότητα» τῆς ζωῆς, τὴν ἐπίτευξη τοῦ «τέλους» τῆς δημιουργίας: «Οὐ γὰρ ποιεῖ τελειότητα φύσις διὰ τέχνης κολουμένη, καὶ διὰ περινοίας ἀποτιθεμένη τὸ προσὸν αὐτῇ θεόθεν κατὰ λόγον δημιουργίας», βεβαιώνει ὁ Μάξιμος¹.

Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ κοσμολογία τῶν Βυζαντινῶν, ὡς τρόπος ζωῆς καὶ χρήσεως τοῦ κόσμου, ἀντιπροσωπεύει τὴ δυνατότητα μιᾶς συγκεκριμένης πολιτιστικῆς πραγμάτωσης: Μιᾶς συγκεκριμένης τέχνης καὶ τεχνικῆς καὶ οἰκονομίας καὶ πολιτικῆς, ποὺ σέβεται καὶ σπουδάζει καὶ ἀναδείχνει τὸν προσωπικὸν λόγο τοῦ κόσμου, καὶ γι' αὐτὸ σώζει καὶ ὑπηρετεῖ τὴν ἀλήθεια τῆς ζωῆς καὶ τὴ ζωὴ ὡς ἀλήθεια καὶ τελειότητα. Ὁ πολιτισμὸς αὐτὸς βρῆκε, περισσότερο ἢ λιγότερο, τὴν ἱστορικὴ του σάρκωση στὴν περίοδο ποὺ ὀνομάζουμε βυζαντινὴ καὶ μεταβυζαντινὴ². Ὅπωςδήποτε, δὲν εἶναι ἀρμοδιότητα αὐτῆς ἐδῶ τῆς μελέτης νὰ καταδείξῃ τὸ πῶς, στὰ πλαίσια τοῦ βυζαντινοῦ πολιτισμοῦ, ἡ τέχνη καὶ ἡ τεχνικὴ καὶ ἡ οἰκονομία καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ νομοθεσία ἐκφράζουν τὴ βασικὴ στάση ζωῆς τῆς ὀρθόδοξης κοσμολογίας, διασώζουν τὴ λειτουργικὴ ἀντίληψη τοῦ κόσμου καὶ τῆς Ἱστορίας, τὸν κοσμοποιοῦν λόγο τῆς σχέσης τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὰ πράγματα, λόγο ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὴν ὑποταγὴ τῆς ἀτομικῆς αὐθαιρεσίας στὴν κοσμικὴ ἁρμονία καὶ σοφία³.

1. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀπόρων*, P.G. 90, 756 B.

2. Nicol. Jorga, *Byzance après Byzance*, Continuation de l'histoire de la vie byzantine, Bucarest 1935 (B' Ἐκδοση, 1971).

3. Μιὰ καταρχὴν σχετικὴ βιβλιογραφία θὰ μπορούσε νὰ εἶναι ἡ ἐξῆς:
— Dimitri Obolensky, *The Principles and Methods of Byzantine Diplomacy*,

Αὐτὸ ποὺ ἐδῶ ἐνδιαφέρει, ὡς κατάληξη αὐτοῦ τοῦ κεφαλαίου, εἶναι ἡ μεία, ἔστω καὶ σύντομη, τῆς πολιτιστικῆς πραγμάτωσης μιᾶς ἄλλης κοσμολογίας, ἐπίσης θεολογικῆς, ἀλλὰ στοὺς ἀντίποδες τῆς βυζαντινῆς (καὶ ποὺ στὰ ὅριά της καταλύθηκε τελικὰ ὁ βυζαντινὸς πολιτισμὸς ὡς τρόπος ζωῆς καὶ χρήσεως τοῦ κόσμου) — τῆς κοσμολογίας ποὺ προέκυψε ἀπὸ τῆ δυτικῆ αἵρετικῆ ἀλλοίωση τῆς χριστιανικῆς Θεολογίας, καὶ ποὺ σαρκώνεται ἱστορικὰ στὸν λεγόμενον δυτικὸ ἢ τεχνολογικὸ πολιτισμὸ.

Ἡ διαφοροποίηση τῆς χριστιανικῆς κοσμολογίας στὰ πλαίσια τῆς δυτικῆς θεολογίας φαίνεται νὰ ἔχει ὡς ἀφετηρία τὴ διδασκαλία τῶν Βυζαντινῶν γιὰ τὸν ἄνθρωπο ὡς μικρόκοσμο². Ἡ διδασκαλία αὕτη μεταφέρεται στὸν πνευματικὸ χῶρο τῆς Δύσης μᾶλλον ἀπὸ τὸν 9ο αἰῶνα, μὲ τίς λατινικῆς μεταφράσεις ἔργων τοῦ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ καὶ τοῦ Γρηγορίου Νύσσης ἀπὸ τὸν Ioannes Scotus Eriugena (1877)¹. Ἀλλὰ βρίσκει μιὰν εὐρύτατη διάδοση μόλις στὶς ἀρχές (πρῶτες δεκαετίες) τοῦ

Actes du XIIe Congrès International d'Etudes Byzantines I, Belgrade 1963, σελ. 45-61.

- Arnold Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus and his World*, London (Oxford Univ. Press) 1973.
- K. Lechner, *Hellenen und Barbaren im Weltbild der Byzantiner*, München 1954.
- L. Brehier, *Les institutions de l'Empire byzantin*, Paris (Albin Michel) 1948.
- P. Charanis, *On the Social Structure of the later Roman Empire*, Περ. Byzantion XVII (1944-45), σελ. 38-57.
- E. Bach, *Les lois agraires byzantines du Xe siècle*, Classica et Mediaevalia V (1942), σελ. 70-91.
- J. B. Bury, *The Imperial Administrative System in the Ninth Century*, B' Ἔκδοσις, New York (Burt Franklin) 1963.
- A. Gervase Mathew, *Byzantine Aesthetics*, London (John Murray) 1963.
- J. M. Hussey, *Church and Learning in the Byzantine Empire*, London 1937.
- Hélène Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'empire byzantin*, Paris, (P.U.F.) 1975.
- F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine political Philosophy*, Ἔκδοσις Dumbarton Oaks, 1966.
- Steven Runciman, *Byzantine Style and Civilization*, Penguin Books, 1975.

1. Βλ. M. D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, σελ. 34 κ.έ.

2. Βλ. M. A. Schmidt, *Johannes Scotus Eriugena*, στὸ λεξικό: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, τόμος III, στ. 820-821, καὶ Chenu, ἑ.ἀ., σελ. 40 καὶ 50. — Ἐπίσης, Etienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, σελ. 202.

12ου αἰώνα, δηλαδή στὸ ξεκίνημα τῆς πρώιμης «Ἀναγέννησης» (Renaissance), ποὺ ἐμφανίζεται στὴ Δύση μὲ τὸν σχολαστικισμό («ἀνακάλυψη» τῆς κλασικῆς ἀρχαιότητος, εἴσοδος τῆς ἀριστοτελικῆς ἐπιστημολογίας στὸν χῶρο τῆς θεολογίας, ὀρθολογιστικὴ ὁργάνωση τῆς ἀνθρώπινης γνώσης, ἀντικειμενοποίηση —χρηστική— τῆς ἀλήθειας)¹. Εἶναι ὁ αἰώνας τῆς «ἀφύπνισης» τῶν δυτικῶν θεολόγων στὸν χῶρο τῶν δυνατοτήτων τῆς λογικῆς καὶ τῆς ἀξιοποίησης τῶν πρώτων ὀρθολογιστικῶν συμπερασμάτων τῆς ἐπιστημονικῆς παρατήρησης καὶ τῆς μεθοδευμένης γνώσης.

Ἡ πρώιμη σχολαστικὴ σκέψη ἐντάσσει τὴν ἀλήθεια γιὰ τὸν ἄνθρωπο - μικρόκοσμο καὶ τὸν κόσμο - μακροάνθρωπο στὰ πλαίσια τῶν γνωστικῶν δυνατοτήτων τοῦ ἀναλογικοῦ συλλογισμοῦ, δηλαδή ἐρμηνεύει τὴ σχέση μικρόκοσμου - μακρόκοσμου μὲ τὴ βοήθεια μιᾶς ὀρθολογιστικῆς συγκριτικῆς ἐπιστημολογίας². Ὁ κόσμος ἀντικειμενοποιεῖται στὶς διαστάσεις τοῦ ἀνθρώπινου μικρόκοσμου ὡς διανοητικὴ σύλληψη, αἰσθητὴ παρατήρηση καὶ μετρητὸ μέγεθος· ἡ ἀντικειμενικὴ τοῦ ἀλήθεια προσδιορίζεται, καταμετρεῖται καὶ ὑποτάσσεται ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη διάνοια καὶ τὴν ὕλική της ἐνσάρκωση στὸ ἀνθρώπινο ἐργαλεῖο³.

1. C'est ce contexte de re-naissance — où l'inspiration prime l'imitation, où aussi les ressources antiques nourrissent les initiatives de l'esprit nouveau — que se développe le thème littéraire, esthétique, doctrinal, des rapports de l'homme et de la nature: l'homme est un «microcosme» Chenu, *ἔ.δ.*, σελ. 37, βλ. κ.ἑ. — Ἐπίσης, Gilson, *ἔ.δ.*, σελ. 327-328. — Ἐπίσης, Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, σελ. 101: Entre les deux grands carrefours de la renaissance carolingienne et du Quattrocento, les XIIe et XIIIe siècles marquent une étape caractérisée de la récupération du capital de l'Antiquité.

2. Les premières ressources du parallélisme microcosme - macrocosme sont de type rationel, disons même d'abord scientifique: Chenu, *La théologie au douzième siècle*, σελ. 41. — Βλ. καὶ Gilson, *ἔ.δ.*, σελ. 327... le raisonnement par analogie, qui consistait à expliquer un être ou un fait par sa correspondance à d'autres êtres ou d'autres faits. Méthode cette fois légitime et dont toute science fait usage... La description de l'homme comme un univers en réduction, c'est-à-dire comme un microcosme analogue au macrocosme, est l'exemple classique de ce mode de raisonnement.

3. L'homme «en face» de l'univers, n'accepte pas seulement le monde extérieur, il le change, et, avec ses outils, en veut composer un monde humain... La réflexion des hommes du XIIe siècle... avait perçu tout ce que l'art, en

Ἔτσι, ἡ ἀλήθεια γιὰ τὸν ἄνθρωπο - μικρόκοσμο ἐξελίσσεται στὴ Δύση σὲ ἀφετηρία γιὰ τὴν κατασκευὴ ἑνὸς ἀνθρωποκεντρικοῦ κοσμοειδώλου, ἑνὸς οὐμανισμοῦ¹, ποὺ βλέπει στὸν ἀνθρώπινο μικρόκοσμο καὶ στὴν «ἐσωτερικὴ του ζωὴ» τὴ δυνατότητα τῆς διανοητικῆς καὶ μηχανικῆς ἐπιβολῆς πάνω στὸ μακρόκοσμο². Στὰ πλαίσια τῆς διανοητικῆς σύλληψης, τῆς αἰσθητικῆς παρατήρησης καὶ τῶν μετρητῶν σχέσεων ἡ γνώση τοῦ κόσμου αὐτονομεῖται, εἶναι μιὰ γνώση μὲ δική της δομὴ καὶ ὀργάνωση, ποὺ δὲν ἐκφράζεται πιά μὲ τὴ «σημαντικὴ» ὁρολογία τῆς αἰσθητικῆς θεώρησης καὶ τῆς προσωπικῆς σχέσης, ἀλλὰ μὲ μιὰ ἀντικειμενικὰ διαρθρωμένη ἐπιστημονικὴ μέθοδο, ποὺ μπορεῖ νὰ προβλέψει καὶ νὰ αἰτιολογήσει τὰ συμβαίνοντα στὴ φύση³.

Ἡ ἀντικειμενοποίηση τῆς ἀλήθειας τοῦ κόσμου καὶ ἡ ὑποταγὴ της στὴν ἀτομικὴ διάνοια, ἀλλὰ καὶ γενικότερα ἡ εἴσοδος τῆς νοησιαρχίας στὴ δυτικὴ θεολογία, δὲν εἶναι ἓνα ἀποσπασματικὸ σύμπτωμα στὴν ὅλη ἱστορικὴ ἐξέλιξη τῆς δυτικῆς χριστιανισμοσύνης. Καταρχήν, στὰ πλαίσια τῆς ἱστορικῆς φαινομενολογίας, θὰ εἶχε νὰ σημειώσει κανεὶς ὅτι ἡ ὀρθολογιστικὴ δόμηση καὶ μεθόδευση τῆς γνώσης, ἀντλεῖται στὴ μεσαιωνικὴ Δύση ἀρχικὰ ἀπὸ τὸ Δίκαιο καὶ εἰσάγεται πρῶτα στὴ θεολογία καὶ ἀπὸ ἐκεῖ στὴν κοσμολογία καὶ στὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες⁴ — χωρὶς, στὴ συνέ-

forçant la nature, peut révéler sur l'homme: Chenu, ἔ.δ., σελ. 49 (ἡ ὑπογράμμιση δική μου).

1. Βλ. Chenu, ἔ.δ., σελ. 40.

2. La «vie intérieure» appelle, dans le microcosme, au titre même de sa nature, l'emprise intellectuelle et mécanique sur le macrocosme: Chenu, ἔ.δ., σελ. 49.

3. Βλ. Chenu, ἔ.δ., σελ. 314: Il y a de ce monde et de l'homme une connaissance autonome, valable en son ordre, efficace en vérité de spéculation et d'action, laquelle est transférable en science théologique. — Καὶ στὴ σελ. 48: L'ordre n'est plus seulement le schéma d'une imagination esthétique ou d'une conviction religieuse; il est éprouvé, soutenu par une méthode.

4. Βλ. Chenu, *La théologie comme science...*, σελ. 16: Dans son premier état, la théologie est normalement un commentaire, et, sur tout son parcours, elle se développera en constante référence à des structures apparentées à l'enseignement du droit. Au moyen âge surtout, canonistes et théologiens travailleront en incessante collaboration dans des formes analogues et interchangeables. — Θὰ ἔπρεπε κάποτε νὰ ἐρευνηθεῖ γενικότερα τὸ θέμα τῆς ἱστορικῆς προέλευσης τοῦ νομικοῦ-δικανικοῦ πνεύματος τῆς ρωμαϊκῆς Ἐκκλησίας, ἀπὸ τὴν ἐποχὴ κιόλας τοῦ Τερτυλλιανοῦ καὶ τοῦ Αὐγουστίνου (ποὺ ἦταν καὶ οἱ δυὸ σπου-

χειά, νὰ λείπει καὶ ὁ ἀντίστροφος ἐπηρεασμός: τῆς θεολογίας ἀπὸ τὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες¹. Ἀλλὰ οἱ ἱστορικὲς αἰτίες ποὺ προκάλεσαν τὴ γένεση τοῦ θεολογικοῦ ὀρθολογισμοῦ εἶναι πολὺ βαθύτερες, καὶ πρέπει μᾶλλον νὰ ἀναζητηθοῦν στὴν ἀνάγκη ἀντικειμενικῆς ἐπιβολῆς τῆς αὐθεντίας τῆς ρωμαϊκῆς Ἐκκλησίας πάνω στοὺς λαοὺς τῆς Δύσης — ἀνάγκη ποὺ φαίνεται νὰ ἔχει τὶς ρίζες της τόσο σὲ συνθηκὲς καθαρὰ ἱστορικὲς καὶ κοινωνιολογικὲς², ὅσο καὶ στὸν λανθάνοντα μοναρχιανισμό τῆς ρωμαϊκῆς θεολογίας, ἀπὸ τὴν ἐποχὴ κιόλας τοῦ Σαβέλλιου³ καὶ τοῦ Αὐ-

δαῖο νομομαθεῖς. Ἡ ἴδια ἡ φύση τοῦ νομικοῦ πνεύματος ἀπαιτεῖ τὴν ἀντικειμενοποίηση τῶν περιπτώσεων, ὅπως καὶ τὴ μοναρχικὴ ἀντίληψη τῆς ἀντικειμενικῆς αὐθεντίας.

1. Βλ. Chenu, *La théologie au douzième siècle* σελ. 315: La théologie prend à son compte, dans la construction organique de sa sagesse, des objets qui lui fournissent les disciplines rationnelles, sciences de l'univers et de ses lois, sciences de l'homme et de ses facultés. — Καὶ στὴ σελ. 51: C'est le même Alain de Lille († 1203) ce maître de nature, qui est aussi le théoricien des «règles de la théologie», c'est-à-dire de la méthode selon laquelle, comme toute discipline de l'esprit, la connaissance de foi s'organise, se bâtit, grâce à des principes internes qui lui donnent tournure et valeur de science.

2. Ἡ Ρωμαϊκὴ Ἐκκλησία εἶναι ὁ μόνος ἰδρυματικὸς θεσμός στὴ μεσαιωνικὴ Δύση, ποὺ διασώζει τὴ συνέχεια μιᾶς πολιτιστικῆς παράδοσης καὶ ἀνταποκρίνεται στὴν ἀνάγκη τῆς ἐνότητος τῶν φυλῶν ποὺ συνυπάρχουν στὴ δυτικὴ Εὐρώπη. Ἡ ἐκμετάλλευση τῆς ἀναγκαιότητος αὐτοῦ τοῦ θεσμοῦ φτάνει ὡς τὴν ὀλοκληρωτικὰ θρησκευτικὴ ὀργάνωση τῶν δυτικῶν κοινωνιῶν, ἥδη ἀπὸ τὸν 10ο καὶ 11ο αἰῶνα. Γιὰ τὶς θρησκευτικὲς δομὲς τῆς δυτικῆς μεσαιωνικῆς κοινωνίας καὶ τὴν ἐκφανσὴ τους στὴ θρησκευτικὴ τέχνη τοῦ 11ου αἰῶνα, βλ. τὴν ἐξαιρετικὰ ἐνδιαφέρουσα μελέτη τοῦ Georges Duby, *Adolescence de la chrétienté occidentale*, Genève (ed. Skira) 1967. — Βλ. ἐπίσης: Robert Fossier, *Histoire sociale de l'Occident médiéval*, Paris, (Ed. Colin), 1970, ἰδιαιτέρα τὶς σελίδες 43-44, 54-56. — Ἐπίσης: Jean Chelini, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Paris (Ed. Colin). — Ἐπίσης: J. le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, coll. «Les grandes civilisations», 1964.

3. Ἡ Δύσις ὡς βᾶσιν σαφῆ καὶ βεβαίαν (τοῦ τριαδικοῦ δόγματος) ἔθετε τὴν ἐνότητα τοῦ Θεοῦ (εἰς Θεός) καὶ προσεπάθει νὰ ἐννοήσῃ τὸ μυστήριον τῆς τριαδικότητος αὐτοῦ. Θεμελιώδης διατύπωσις ἐν τῇ Δύσει ἦτο «μία οὐσία, μία ὑπόστασις». Ἐκ τῆς τοιαύτης διατύπωσης ὑπῆρχε κίνδυνος νὰ φθάσῃ εἰς ἐν πρόσωπον (Μοναρχιανοί, οἱ μοναρχιανίζοντες ἐπίσκοποι Ρώμης Βίκτωρ, Ζεφυρίνος καὶ Κάλλιστος). Ἡ διατύπωσις ἡνόθει τὸν μοναρχιανισμόν καὶ διηκόλυνε τὴν καταπολέμησην τοῦ ἀρειανισμοῦ, Βασ. Στεφανίδου, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, σελ. 169. — Τὸ μοναρχιανικὸ πνεῦμα τῆς Δύσης ἐκδηλώθηκε σαφέστατα καὶ μὲ τὴν ἀπόρ-

γουστίνου¹.

Ἡ ἀντικειμενική κατοχύρωση τῆς ἀλήθειας, πού προσπορίζει ἕνα προφανές καὶ ἀναμφισβήτητο κύρος αὐθεντίας στὸν ἰδρυματικὸ φορέα τῆς, τὴν Ἐκκλησία, ὀδηγεῖ τοὺς δυτικούς θεολόγους στὴ διαστολὴ τῆς πίστεως ἀπὸ τὴ θεολογία² καὶ στὴν ὀργάνωση τῆς δευτέρας σὲ αὐτόνομη ἐπιστήμη³. Αὐτὴ ἡ ὀργάνωση τῆς θεολογίας σὲ ἐπιστήμη ἀπαιτεῖ

ριψή τῆς διακρίσεως Οὐσίας καὶ Ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ καὶ τὶς σχετικὲς συγγραφές, πού προσπάθησαν νὰ κατοχυρώσουν αὐτὴ τὴν ἀπόρριψη, κυρίως στὸ 14ο αἰώνα. Οἱ λατινόφωνες ἀντίπαλοι τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἔριζαν τὴν ὑπόσταση ὡς ἀναφορική οὐσία, ἡ ὁποία «τῆς ἀπλῶς οὐσίας διενήνοχε ὅτι ἡ μὲν ἀναφορική ἢ δ' ἀπολελυμένη... Τὸ δ' ἀπολελυμένον τοῦ ἀναφορικοῦ λόγῳ μόνον διαφέρει» (Ἰωάν. Κυπαρισσιώτου, *Πότερον τὰ ὑποστατικά ἐν τῇ Τριάδι τῆς οὐσίας διαφέρει*, ἔκδ. E. Candal, *Orientalia Christiana Periodica* 25/1959, σελ. 132, 140, 142). Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς διέκρινε ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ὅτι ἡ ἄρνηση τῶν ἀκτίστων Ἐνεργειῶν τῆς Τριάδος εἶναι καλυμμένη ἄρνηση τῶν ὑποστάσεων καὶ ταύτισή τους μὲ τὴν οὐσία (βλ. *Περὶ θείων ἐνεργειῶν*, 27, Ἔκδ. Π. Χρήστου, τόμος Β', σελ. 115). Καὶ ὁ Ματθαῖος Βλάσταρης καταγγέλλει τοὺς ἀντιπαλαμικούς ὅτι θέλουν «εἰς μίαν ὑπόστασιν τὴν θείαν φύσιν συστεῖλαι», εἰσάγοντας στὸ χριστιανισμὸ τὴν ἰουδαϊκὴ «πενία», δηλαδὴ, τὸν ἰουδαϊκὸ μονοθεϊσμὸ (βλ. *Περὶ τῆς θείας χάριτος ἢ περὶ τοῦ θείου φωτός*, χειρ. Monac. 508, fol. 150r — στὴν ἐργασία τοῦ Ἀμφιλοχίου Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἀγίας Τριάδος κατὰ τὸν ἅγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν*, Θεσσαλονίκη 1973, σελ. 25 καὶ 27).

1. Βλ. Στεφανίδου, ἔ.δ., σελ. 198-199 (σημ.): Ἐν τῇ Δύσει ἡ (μοναρχιανίζουσα) φρασεολογία τῆς δυτικῆς θεολογίας διὰ τῆς ἐπιδράσεως τοῦ Αὐγουστίνου διετηρήθη μέχρι σήμερον. — Βλ. ἐπίσης. Fr. Loofs, *Dogmengeschichte*, 1906, σελ. 363 κ.έ. — Ἐπίσης, τὸ συμπέρασμα τοῦ Chenu (*La théologie comme science...*, σελ. 95): *La théologie d'Augustin... c'est d'un bel intellectualisme* — σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν παρατήρηση τοῦ Στεφανίδου (ἔ.δ., σελ. 166): Ἡ λύσις τὴν ὁποίαν ἔδωσαν οἱ Μοναρχιανοὶ ἐστριζέτο ἐπὶ τοῦ ὁρθοῦ λόγου, οἰοσδήποτε δὲ θέσει τὴν βάσιν αὐτήν, θὰ φθάσῃ εἰς τὰς αὐτὰς ἰδέας. — Βλ. Ν. Νησιώτη, *Προλεγόμενα εἰς τὴν θεολογικὴν Γνωσιολογίαν*, Ἀθῆναι 1965, σελ. 178-179.

2. La théologie est décidément distincte de la foi (et de l'Ecriture) dans la plus courante vie scolaire: Chenu, *La théologie comme science...*, σελ. 26. — Βλ. καὶ σελ. 55, 79 καὶ 83.

3. Βλ. Chenu, ἔ.δ., σελ. 26-27: Le régime «scientifique» qui s'instaure maintenant... c'est plus qu'un instrument du travail... c'est le droit de la raison à s'installer à l'intérieur du donné et de la lumière de la foi, et à y travailler selon ses propres lois. — Βλ. καὶ σελ. 85-86: La foi comporte... une capacité d'élaboration rationnelle, de manifestation, de probation, selon le sens philosophique du mot *argumentum*... La définition même de la foi s'ouvre dé-

μὴν ἀποδεικτικὴ μεθοδολογία, ποὺ ἀντικειμενοποιεῖ τὴν ἐρευνώμενη ἀλήθεια καὶ τὴν ὑποτάσσει στοὺς στόχους καὶ τὶς ἀρχές (*regulae, axiomata, principia*) τῆς ἀνθρώπινης διάνοιας¹. Ἡ θεολογικὴ ἀποδεικτικὴ μεθοδολογία βρίσκει τὸ βασικὸ ὕλικό γιὰ τὴ διαμόρφωσή της κυρίως στὴ δευτέρη πενήτηχονταετία τοῦ 12ου αἰώνα, ὅταν κάνει τὴν ἐμφάνισή της στὴ Δύση ἡ *logica nova*, δηλαδὴ τὸ δεύτερο μέρος τοῦ ἀριστοτελικοῦ ὄργάνου (*Organon*)², ποὺ γίνεται ἡ βάση γιὰ μιὰ θεωρία τῆς ἐπιστήμης καὶ μιὰ τεχνικὴ τῆς πιθανότητος³.

Τὸ ἐπόμενο βῆμα εἶναι ἡ μεταφορὰ τῆς ἀριστοτελικῆς ἐπιστημολογίας ἀπὸ τὸν χῶρο τῆς συστηματικῆς θεωρίας στὴν περιοχὴ τῆς ἐμπειρικῆς πραγματικότητος, δηλαδὴ στὴν κοσμολογία καὶ στὴ φυσικὴ — καὶ εἶναι οἱ *naturalistes* ἱατροφιλόσοφοι τοῦ Τολέδου, ποὺ φαίνεται πῶς πραγματοποιοῦν πρῶτοι αὐτὴ τὴ μεταφορά⁴. Ἔτσι, ἡ ἐπιστήμη ἀνοίγει τὸ δρόμο γιὰ τὴν μεθόδευση καὶ συστηματοποίηση τῆς γνώσης σὲ ὅλους τοὺς χώρους τοῦ ἐπιστητοῦ, δηλαδὴ γιὰ τὸν περιορισμὸ τῆς γνώσης μέσα στὰ ὅρια τῆς διανοητικῆς σύλληψης καὶ τῆς νοηματικῆς ἐκφρασης — ὁδηγεῖ, τελικά, στὴν ὑποταγὴ τῆς ἀλήθειας στὴν ἀνθρώπινη διάνοια καί, κατὰ συνέπεια, στὴν ὑποταγὴ τοῦ κόσμου στὴν ἀνθρώπινη θέληση καὶ ἐπιθυμία⁵.

sormais, comme sur un horizon homogène, à une expansion rationnelle de qualité scientifique.

1. Βλ. Chenu, ἑ.δ., σελ. 42: ...accepter l'objectivation de la connaissance de foi dans la théologie... — Σελ. 20: Gilbert de la Porrée (1076-1154) énonce vigoureusement le principe du transfert à la théologie des procédés de construction (*regulae, axiomata principia*) coutumiers en toute discipline rationnelle. — Βλ. ἐπίσης, τοῦ ἰδίου, *La théologie au douzième siècle*, σελ. 51: Comme toute discipline de l'esprit, la connaissance de foi s'organise, se bâtit, grâce à des principes internes qui donnent tournure et valeur de science.

2. Τὸ πρῶτο μέρος περιλαμβάνει τὰ βιβλία: *Κατηγορίαι, Περὶ ἐξηγητίας, Ἀναλυτικὰ πρότερα*. Τὸ δεύτερο μέρος περιλαμβάνει τὰ βιβλία: *Ἀναλυτικὰ ὕστερα, Τοπικά, Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι*. Σὲ ὁρισμένες ἐκδόσεις τοῦ *Organon* προστίθενται τὰ βιβλία: *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, καὶ Περὶ κόσμου*.

3. Βλ. Chenu, *La théologie comme science...*, σελ. 20.

4. Βλ. Chenu, ἑ.δ., σελ. 20.

5. La rencontre de l'homme et de la nature ne s'accomplit en effet que lorsque l'homme s'empare de cette nature et la met à son service... Instaurer la Nature, c'était bien, en vérité, mettre fin à une certaine conception chrétienne de l'univers: Chenu, *La théologie au douzième siècle*, σελ. 44 καὶ 50.

Ὅταν ἡ θεολογία, ὡς ἀποδεικτική μεθοδολογία, ἀντικειμενοποιεῖ τὴ γνώση, ὅταν δέχεται τὴν ἀλήθεια ὡς ἀντικείμενο τῆς διάνοιας καὶ ἀποκλείει τὴν ἀλήθεια ὡς γεγονὸς προσωπικῆς σχέσης, τότε ἀποκλείει καὶ τὴ δυνατότητα τῆς προσωπικῆς θεώρησης τοῦ κόσμου, τῆς προσωπικῆς σχέσης μὲ τὸν λόγο τῶν πραγμάτων, μὲ τὴ φανέρωση τῆς προσωπικῆς Ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ στὴν κτίση· (ἡ ἀπόρριψη τῆς διακρίσεως Οὐσίας καὶ Ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τοὺς δυτικούς θεολόγους, στὸν 14ο αἰῶνα, εἶναι τυπικὴ συνέπεια τῆς νοησιαρχικῆς θεολογίας καὶ ὁλοκληρώνει τὸν ἀποκλεισμό τῆς ἀλήθειας ὡς προσωπικῆς σχέσης). Καὶ ὅταν ἡ γνώση τοῦ κόσμου δὲν πραγματοποιεῖται ὡς προσωπικὴ σχέση, ὅταν δὲν ἀποβλέπει στὴν ἀποδοχὴ καὶ τὴ σπουδὴ τοῦ λόγου τῶν πραγμάτων, τότε ἡ μόνη αἰτία ποὺ μπορεῖ νὰ προκαλέσει τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὴ γνώση τοῦ κόσμου εἶναι ἡ *χρησιμότητά* του· καὶ τὸ κριτήριο τῆς χρησιμότητος σημαίνει τὴν ὑποταγὴ τοῦ κόσμου στὴν ἀνθρώπινη θέληση καὶ ἐπιθυμία.

Ἔτσι ἡ γνώση τῆς φύσης ἀρχίζει νὰ ὑπηρετεῖ ἀποκλειστικὰ τὴν τεχνική· τὸ κριτήριο τῆς χρησιμότητος μεταβάλλει τὸν κόσμο σὲ ἀπόσωπο ἀντικείμενο, βιάζει τὴ φύση γιὰ νὰ τὴν ὑποτάξει στὴν ἀνθρώπινη ἀνάγκη καὶ ἐπιθυμία¹. Ὁ κόσμος χάνει τὴν προσωπικὴ του διάσταση, ὁ λόγος τοῦ κόσμου παύει νὰ εἶναι φανέρωση τῆς προσωπικῆς Ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ, ὁ Θεὸς διαστελλεται ριζικὰ ἀπὸ τὸν κόσμο μὲ τὸ ὅριο ποὺ χωρίζει τὴν κτιστὴ ὄντικὴ οὐσία ἀπὸ τὴν ἀκτιστὴ ὄντικὴ οὐσία, τὸ ἐμπειρικὰ γνωστὸ ἀπὸ τὸ ἐμπειρικὰ ἄγνωστο, τὴν αἰσθητὴ καὶ μετρητὴ πραγματικότητα ἀπὸ τὴ διανοητικὴ ὑπόθεση (suppositio). Ὁ χῶρος μένει ἐλεύθερος στὴν προσπάθεια τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἐξασφαλίσει, μὲ τίς διανοητικὰ καὶ τεχνικὰ του δυνατότητες, τὴν κυριαρχία σὲ ὅσο χῶρο ἀλήθειας τοῦ εἶναι ἐφικτός, νὰ ἐρμηνεύσει καὶ νὰ ὑποτάξει τὴν κοσμικὴ πραγματικότητα μὲ τὴν ἀτομικὴ διανοητικὴ του ἱκανότητα.

1. Dans cet univers mécanique, l'homme... dépersonnalise son action, devient sensible à la densité objective et à l'articulation des choses sous la domination des lois naturelles... La science de l'homme embrasse la connaissance de cette maîtrise de la nature. Chenu, *ξ.ά.*, σελ. 48.

§ 35. Οἱ θεολογικὲς προϋποθέσεις τῆς τεχνοκρατίας.

Αὐτὴ ἡ ὑποταγὴ τοῦ κόσμου στὴ διανοητικὴ καὶ τεχνικὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου (δηλαδή τὸ γεγονὸς ποὺ τὸ ὀνομάζουμε σήμερα τεχνολογία καὶ τεχνολογικὸ πολιτισμὸ) βρίσκει, στὴ μεσαιωνικὴ κιόλας ἐποχῇ, τὴν πρώτη χαρακτηριστικὴ πραγμάτωση στὴν περίπτωσι τῆς γοθικῆς ἀρχιτεκτονικῆς. Ὁ τεχνίτης τῶν γοθικῶν οἰκοδομημάτων δὲν ἐνδιαφέρεται γιὰ τὸν λόγον τοῦ ὕλικου τῆς κατασκευῆς, δὲν ἐπιδιώκει νὰ σπουδάσει, νὰ συντονίσαι καὶ νὰ ἀρμόσει αὐτὸν τὸν λόγον ἀναδείχνοντας τίς ἐκφραστικὰς τοῦ δυνατότητες. Ἀντίθετα, ὑποτάσσει τὸ ὕλικὸ σὲ δεδομένους μορφές, δίνει στίς πέτρες ἓνα θελημένο, *a priori* σχῆμα, προκειμένου νὰ πραγματούσῃ τὸν ἰδεολογικὸ στόχον στὸν ὁποῖο ἀποβλέπει ἡ κατασκευὴ¹.

Ὁ Erwin Panofsky, στὴν ἐξαιρετικὰ ἐνδιαφέρουσα μελέτη του: *Architecture gothique et pensée scolastique*², ἔδειξε τὴν κοινὴ στά-

1. Ριζικὰ ἀντίθετη στάσι ἀπέναντι στοῦ ὕλικου τῆς κατασκευῆς ἐκφράζει ἡ βυζαντινὴ καὶ μεταβυζαντινὴ ἀρχιτεκτονικὴ. Συγκρίνοντας τὰ γοθικὰ μὲ τὰ βυζαντινὰ κτίσματα, ἔχουμε τὴν ἐναργέστερη ἴσως φανέρωσι καὶ ὑλοποίησι δύο διαμετρικὰ ἀντίθετων κοσμολογικῶν ἀντιλήψεων, ποὺ ὁδηγοῦν σὲ δύο διαμετρικὰ ἀντίθετες δυνατότητες τεχνικῆς. Βλ. Χρήστου Γιανναρά, ‘*Η ἐλευθερία τοῦ ἥθους*, Ἀθήνα (Ἐκδόσεις «Ἀθηνᾶ») 1970, Κεφ. 13: Τὸ ἥθος τῆς λειτουργικῆς τέχνης, σελ. 183 κ.ε.: Κάθε βυζαντινὸ ἀρχιτεκτόνημα εἶναι μιὰ προσωπικὴ σπουδὴ καὶ μελέτη τῶν δυνατοτήτων τοῦ φυσικοῦ ὕλικου... Στὴ βυζαντινὴ ἀρχιτεκτονικὴ δὲν ἔχουμε μόνον μιὰ προσωπικὴ χρῆσι τοῦ ὕλικου τῆς κατασκευῆς, ἀλλὰ καὶ ἓναν προσωπικὸ διάλογον μὲ τὸ ὕλικό, τὴν προσωπικὴ συνάντησι καὶ σχέσι τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ λόγον τῆς ἀγάπης καὶ τῆς σοφίας τοῦ Θεοῦ, ποὺ ἀποκαλύπτεται στὴν ὕλικὴ κτίσι. Αὐτὸς ὁ διάλογος, ὁ σαρκωμένος στοῖ βυζαντινὸ ἀρχιτεκτόνημα, δίνει τὸ μέτρο τῆς ἀλήθειας τοῦ συνόλου φυσικοῦ κόσμου ὡς κοινωνίας καὶ Ἐκκλησίας... Ἡ ὕλικὴ κτίσι «μορφοποιεῖται», παίρνει μορφή, πρόσωπον, τὸ Πρόσωπον τοῦ Λόγου... — Βλ. ἐπίσης, Olivier Clément, *Dialogues avec le Patriarche Athénagoras*, Paris (Fayard) 1969, σελ. 278-283. — Π. Α. Μιχαῆλ, *Αἰσθητικὴ θεώρησι τῆς βυζαντινῆς τέχνης*, Ἀθήνα, Β’ ἔκδοσις, 1972, ἰδιαίτερα τίς σελ. 85-98. — Christos Yannaras, *Theologia apofatica e architettura bizantina*, στοῖ Simposio Cristiano, Milano (Ediz. dell’Istituto di Studi teologici Ortodossi) 1971, σελ. 104-112. — Μαρίνου Καλλιγᾶ, ‘*Η αἰσθητικὴ τοῦ χώρου τῆς Ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας στοῖ Μεσαίωνα*, Ἀθήνα 1946.

2. Paris (Ed. de minuit) 1970, μετάφρασι ἀπὸ τὸ ἀγγλικὸ πρωτότυπον: *Gothic Architecture and Scholasticism*, Latrobe, The Archabbey Press, 1951.

ση καὶ προσπάθεια διανοητικῆς διερεύνησης τῆς ἀλήθειας, ποὺ ὑπάρχει τόσο στὴ σχολαστικὴ σκέψη ὅσο καὶ στὴ γοθικὴ ἀρχιτεκτονικὴ¹ καὶ τὴν ἀπόλυτη χρονολογικὴ ἀντιστοιχία στὴν ἀνάπτυξη τῆς σχολαστικῆς σκέψης καὶ τῆς γοθικῆς ἀρχιτεκτονικῆς²: «Εἶναι μιὰ συνάφεια πολὺ πιὸ συγκεκριμένη ἀπ’ ὅ,τι ἓνας ἀπλὸς παραλληλισμὸς καί, ὅπως ὁποῦτε, πολὺ εὐρύτερη ἀπὸ τὶς μεμονωμένες ἐπιδράσεις τῶν σχολαστικῶν λογίων πᾶν τοὺς καλλιτέχνες» εἶναι μιὰ αὐθεντικὴ σχέση αἰτίας καὶ ἀποτελέσματος³. Ἡ γοθικὴ ἀρχιτεκτονικὴ εἶναι ἡ πρώτη, χρονολογικὰ καὶ οὐσιαστικὰ ἄμεση, τεχνολογικὴ ἐφαρμογὴ τῆς σχολαστικῆς σκέψης, ἡ τεχνικὴ ποὺ διατυπώνει αἰσθητὰ τὴ σχολαστικὴ προσπάθεια ὑποταγῆς τῆς ἀλήθειας στὴν ἀνθρώπινη διάνοια, τὴν καινούργια δομὴ λογικῆς ὀργάνωσης τῆς ἀλήθειας, ποὺ εἰσηγεῖται ἡ σχολαστικὴ θεολογία. Στὸν 13ο αἰῶνα, καὶ γιὰ πρώτη φορὰ στὴν ἱστορία τῆς ἀνθρώπινης γραμματείας, ἡ διατύπωση καὶ ἀνάπτυξη μιᾶς ἀλήθειας ὁργανώνεται μεθοδικὰ μὲ πολυ-λαπλὲς διαιρέσεις: Τὸ ὅλο μιᾶς πραγματείας διαιρεῖται σὲ μέρη, τὰ μέρη σὲ κεφάλαια, τὰ κεφάλαια σὲ παραγράφους, οἱ παράγραφοι σὲ ἄρθρα· οἱ θέσεις κατοχυρώνονται μὲ συστηματικὴ ἀναίρεση τῶν ἀντιθέσεων, ὁ ἀναγνώστης προωθεῖται προοδευτικὰ, ἀπὸ φράση σὲ φράση, σὲ μιὰν ὀλοκληρωμένη διανοητικὴ διασάφηση τῆς δεδομένης ἀλήθειας⁴. Εἶναι «ἓνα ὀργιο λογικῆς συνέπειας», λέει ὁ Panofsky, μὲ ἀφορμὴ τὴ *Summa theologiae* τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη⁵.

Ἀντίστοιχα, ἡ τεχνικὴ τῆς γοθικῆς ἀρχιτεκτονικῆς, βασιζέται στὴν οἰκοδομὴ μικρῶν λαξευτῶν ὁμοιόμορφων λίθων· οἱ λίθοι συνθέτουν κίονες, οἱ κίονες, διαιροῦνται σὲ νευρώδεις πολυμερεῖς πεσσούς καί, μάλιστα, μὲ τόσες νευρώσεις ὅσες εἶναι καὶ οἱ νευρώσεις τῶν θόλων ποὺ τὶς ὑποδέχονται⁶. Ἡ διάρθρωση τῶν κίωνων καὶ ὁ μελισμὸς τῶν πεσσῶν δημιουργεῖ ἓνα ἀπόλυτα ἐδραιωμένο σύστημα σκελετοῦ, ποὺ ἐξουδετερώνει τὸ βάρος τῆς ὕλης ἰσορροπώντας τὶς ὠθήσεις τῶν τοιχωμάτων.

1. Βλ. σελ. 89 κ.έ.

2. ...ce développement extraordinairement synchrone..., σελ. 83. — Βλ. καὶ τὶς σελ. 71 κ.έ., ὅπως καὶ τοὺς σχετικὸς πίνακες στίς σελ. 171-177.

3. Σελ. 83.

4. ...la construction d'un savoir dans la foi. C'est de quoi fonder la théologie comme science. Chenu, *La théologie comme science...*, σελ. 70.

5. Véritable orgie de logique... Στὸ ἴδιο βιβλίο, σελ. 94.

6. Βλ. Π. Α. Μιχαήλ, *Αἰσθητικὴ θεώρηση τῆς βυζαντινῆς τέχνης*, σελ. 89-90.

Καὶ ἐδῶ οἱ θέσεις κατοχυρώνονται μὲ τὴ συστηματικὴ ἀναίρεση τῶν ἀντιθέσεων, «τὰ φέροντα ὑπερέχουν πάνω στὰ φερόμενα», τὸ βάρος τῆς ὕλης ἐξουδετερώνεται ἀπὸ τὴν ὀρθολογικὰ ὀργανωμένη στατικὴ ἰσορροπία.

Πίσω ἀπὸ αὐτὴ τὴν τεχνικὴ κρύβεται «ἓνα πνεῦμα βαθύτατα ἀναλυτικό, ποὺ δεσπόζει ἀδυσώπητα στὴν κατασκευή. Τὸ πνεῦμα αὐτὸ διανοεῖται, ἀναλύει τὶς δυνάμεις σὲ διαγράμματα τῆς στατικῆς καὶ τὰ ἀπολιθώνει στὸν χῶρο¹, σὲ μιὰ ἐνότητα ὅχι ὀργανικὴ, ἀλλὰ μηχανικὴ, σὲ ἓνα μονολιθικὸ σκελετό. «Τὸ στατικὸ μας αἶσθημα ἱκανοποιεῖται, ἀλλὰ ἐκπλήσσεται, γιατί τὰ μέλη δὲν συνδέονται πιὰ ὀργανικὰ ἀλλὰ μηχανικά, μοιάζουν μὲ τὸν σκελετὸ τοῦ ἀνθρώπινου σώματος γυμνὸν ἀπὸ σάρκες². Εἶναι ἡ τεχνικὴ, δηλαδὴ ἡ ἀνθρώπινη θέληση καὶ λογικὴ, ποὺ δαμάζει τὴν ὕλη. Ἡ κατασκευὴ φανερώνει περισσότερο τὴ διανοητικὴ σύλληψη καὶ τὴ θέληση τοῦ καλλιτέχνη, καὶ ὅχι τὶς δυνατότητες τοῦ ὕλικου — τὴν ἡθικὴ πειθαρχία τῆς ὕλης στὸ πνεῦμα, καὶ ὅχι τὴ «δόξα» τῆς ὕλης, τὴ φανέρωση τῶν Ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ στὸν λόγο τῶν ὕλικῶν πραγμάτων.

Ἡ γοτθικὴ ἀρχιτεκτονικὴ εἶναι τὸ πρῶτο, ἱστορικὰ, ἐμφατικὸ παράδειγμα τῶν πολιτιστικῶν καὶ —πιὸ συγκεκριμένα— τῶν τεχνολογικῶν προεκτάσεων τῆς ἀνθρωποκεντρικῆς κοσμολογίας τῶν εὐρωπαϊκῶν θεολόγων τοῦ μεσαίωνα. Πάνω σὲ αὐτὴ τὴν κοσμολογία θεμελιώνεται ὁλόκληρο τὸ οἰκοδόμημα τοῦ δυτικοῦ ἢ τεχνολογικοῦ πολιτισμοῦ. "Ὅσο κι ἂν μοιάζει περίεργος, δὲν εἶναι αὐθαίρετος ὁ λόγος ποὺ ἀναφέρει στὴ θεολογία τὴ γένεση τῆς τεχνοκρατίας³. Ἡ ἀνάπτυξη τῆς τεχνικῆς στὸν χῶρο τῆς Δύσης δὲν εἶναι, ἀπλὰ καὶ μόνο, ἓνα φαινόμενο ραγδαίας ἐπιστημονικῆς προόδου, ἀλλὰ εἶναι ταυτόχρονα καὶ ἡ συγκεκριμένη ἐνσάρκωση μιᾶς ὀρισμένης στάσης ἀπέναντι στὸν κόσμος, ποὺ συγκεφαλαιώνει ὅλες τὶς φάσεις τῆς θρησκευτικῆς ἐξέλιξης τοῦ ἀνθρώπου τῆς Δύσης: Τὴν ὑποταγὴ τῆς ἀλήθειας στὴ διάνοια, τὴν ἄρνηση διακρίσεως Οὐσίας καὶ Ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ καί, ἐπομένως, τὴ διαχωριστικὴ γραμμὴ ἀνά-

1. Μιχελῆ, ἔ.ἀ., σελ. 90.

2. Μιχελῆ, ἔ.ἀ., σελ. 90. — Βλ. καὶ Worringer, *Formprobleme der Gotik*, München 1910, σελ. 73.

3. La théologie est la première grande technique du monde chrétien... Les hommes qui ont bâti les cathédrales ont construit (aussi) les Sommes: M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris (Vrin. 1974, σελ. 53 καὶ 58.

μεσα στὸ ὑπερβατικὸ καὶ στὸ ἐγκόσμιο, τὴν ἀλλοίωση τῆς προσωπικῆς σχέσης μὲ τὸν κόσμον σὲ προσπάθεια κυριαρχίας τοῦ ἀνθρώπου πάνω στὴ φυσικὴ καὶ στὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα. Ἐκφράζει ἓνα ὀρισμένο ἦθος ἢ ἀνάπτυξη τῆς τεχνικῆς στὴ Δύση, δηλαδή τὶς ἀρχὲς μιᾶς συγκεκριμένης κοσμολογίας (ἀφοῦ, ὅπως εἶδαμε σὲ προηγούμενες σελίδες, ἡ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν κόσμον εἶναι τὸ ἀφετηριακὸ ἡθικὸ πρόβλημα)¹, τόσο ὡς φαινόμενο ὀργανικῆς ἀποκοπῆς τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν σύνολο ρυθμὸ τῆς ζωῆς τοῦ κόσμου, ὅσο καὶ ὡς φαινόμενο ἐμπλοκῆς τῆς ἱστορίας στὸ πλέγμα φοβερῶν ἀπρόσωπων δυνάμεων, ποὺ εἶναι ἀδύνατο νὰ προϋποθέτουν τὴ μοναδικότητα τῆς προσωπικῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς — ὅπως εἶναι ἡ ἐμφάνιση τοῦ καπιταλιστικοῦ συστήματος καὶ τῶν σοσιαλιστικῶν ἀντιστροφῶν του, ποὺ ἀλλοτριώνει τὸν ἀνθρώπινον βίον στὰ πλαίσια μιᾶς ἀπρόσωπης οἰκονομίας, παγιδευμένης στὴν ὀρθολογιστικὴ ἀναμέτρηση παραγωγῆς καὶ κατανάλωσης.

Θὰ ἀπαιτοῦσε ξεχωριστὲς καὶ εἰδικὲς μελέτες ἡ φιλοσοφικὴ διερεύνηση ὅλων τῶν ἱστορικῶν συνεπειῶν τῆς δυτικῆς κοσμολογίας καὶ τοῦ συμπλέγματος τῶν προβλημάτων ποὺ συνοδεύει τὴν καθεμιᾶ. Ἴσως, ὁ σημαντικότερος σταθμὸς στὴν ἱστορικὴ ἐξέλιξη τῆς καινούργιας σχέσης τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν κόσμον, ποὺ ἐγκαινιάζει ἡ σχολαστικὴ θεολογία τοῦ μεσαίωνα, νὰ εἶναι τὸ φαινόμενο τῆς λεγόμενης *μόλυνσης τοῦ φυσικοῦ περιβάλλοντος* (pollution), ποὺ ἐμφανίζει στὶς μέρες μας διαστάσεις μιᾶς προοδευτικῆς αὐξανόμενης ἀπειλῆς. Ἡ δηλητηριασμένη ἀτμόσφαιρα τῶν βιομηχανικῶν περιοχῶν καὶ τὰ νεκρωμένα ἐδάφη καὶ τὰ σαπισμένα νερά καὶ οἱ διαβεβαιώσεις τῆς στατιστικῆς ὅτι σὲ εἰκοσιπέντε ἢ καὶ λιγότερα χρόνια μεγάλες περιοχὲς τῆς γῆς δὲν θὰ μποροῦν νὰ κατοικηθοῦν, αὐτὰ ὅλα ἀποκαλύπτουν ἄμεσα κάποιον λάθος στὴ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν κόσμον, ἀποδείχνουν τὴν ἀποτυχία τοῦ ἀνθρώπου στὴν προσπάθειά του νὰ ὑποτάξει τὴ φυσικὴ πραγματικότητα στὶς ἀτομικὲς του ἀνάγκες. Ἡ ὑποταγὴ κατορθώθηκε μὲ τὴ δύναμη τῆς διάνοιας τὴν ὑλοποιημένη στὴ μηχανή, ἀλλὰ ἀποδείχεται σήμερα βασανισμὸς τῆς φύσης καὶ διαφθορά της, ποὺ εἶναι ἀναπόφευκτα βασανισμὸς καὶ ἀπειλὴ θανάτου γιὰ τὸν ἄνθρωπον. Γιατὶ ἡ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἡ ἀλήθεια τοῦ

1. Ἐκ γὰρ τοῦ εὐλόγως ἢ παραλόγως τοῖς πράγμασι χρῆσασθαι, ἢ ἐνάρετοι ἢ φαῦλοι γινόμεθα. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης* I, P.G. 90, 981 B.

ἀνθρώπου δὲν εἶναι δυνατόν νὰ χωριστεῖ ἀπὸ τὴ ζωὴ καὶ τὴν ἀλήθεια τοῦ κόσμου ποὺ τὸν περιβάλλει. Ἡ σχέσις εἶναι δεδομένη καὶ ἀναπόφευκτη, κάθε ψεύτισμα καὶ κάθε βιασμός αὐτῆς τῆς σχέσεως σημαίνει μιὰ διαστροφή στὶς ὑπαρκτικὰς ρίζες τοῦ ἀνθρώπου.

Στὰ πλαίσια τοῦ σημερινοῦ τεχνολογικοῦ πολιτισμοῦ, τοῦ πολιτισμοῦ ὅχι τῆς σχέσεως ἢ τῆς χρήσης, ἀλλὰ τῆς κατανάλωσης τοῦ κόσμου, ποὺ ἐπιβάλλεται στὶς μάζες μὲ τὴ συστηματικὴ πλύση τῶν ἐγκεφάλων καὶ τὴν ὀλοκληρωτικὴ ὑποταγὴ τοῦ ἀνθρώπινου βίου στὸ ἰδανικὸ τῆς ἀπρόσωπης ἀτομικῆς εὐζωίας, στὰ πλαίσια αὐτοῦ τοῦ πολιτισμοῦ ἡ ὀρθόδοξη θεολογικὴ θεώρηση τοῦ κόσμου δὲν ἀντιπροσωπεύει μιὰν ἀληθινότερη ἢ καλύτερη, ἀπλῶς, φυσικὴ θεωρία, ἀλλὰ ἐνσαρκώνει τὸ ἀντίστροφο ἥθος καὶ τρόπο ὑπάρξεως, τὴ δυνατότητα ἐνὸς πολιτισμοῦ στοὺς ἀντίποδες τοῦ καταναλωτικοῦ. Ἡ ὀρθόδοξη κοσμολογία εἶναι ἓνα ἡθικὸ ἄθλημα ζωῆς ποὺ ἀποβλέπει στὴν ἀνάδειξη, μέσα ἀπὸ τὴν πράξιν τῆς ἀσκήσεως, τῆς προσωπικῆς διάστασης τοῦ κόσμου καὶ τῆς προσωπικῆς μοναδικότητος τοῦ ἀνθρώπου. Θὰ μπορούσε νὰ εἶναι, στὰ πλαίσια τοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ, τὸ ριζοσπαστικότερο πρόγραμμα κοινωνικῆς, πολιτικῆς καὶ πολιτιστικῆς ἀλλαγῆς. Μόνον ποὺ αὐτὸ τὸ «πρόγραμμα» δὲν ἀντικειμενοποιεῖται στὶς διαστάσεις μιᾶς ἀπρόσωπης στρατηγικῆς. Παράμεινε πάντοτε ἐνδεχόμενο προσωπικῆς ἀνακάλυψης, δηλαδὴ μετάνοιας, ἀλλὰ καὶ περιεχόμενο τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κηρύγματος καὶ πράξιν τῆς ὀρθόδοξης λατρείας. Στὴ μεσαιωνικὴ οὐτοπία τῆς καταναλωτικῆς «εὐτυχίας», ποὺ ἀλλοτριώνει τὸν ἄνθρωπο σὲ ἀπρόσωπη μονάδα, ρυθμισμένη σύμφωνα μὲ τὶς ἀνάγκες τῶν μηχανιστικῶν δομῶν τοῦ κοινωνικοῦ συστήματος, ἡ Ἐκκλησία ἀντιτάσσει τὴν προσωπικὴ μοναδικότητα τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως κατορθώνεται στὸ γεγονός τῆς ἄσκησιν, δηλαδὴ τῆς προσωπικῆς σχέσεως, μὲ τὸν κόσμο.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η ΠΡΟΣΩΠΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΧΩΡΟΥ: Η ΑΠΟΥΣΙΑ

§ 36. Ὁ χώρος ὡς συνάρτηση τοῦ γεγονότος τῆς σχέσης.

Ἡ συνείδηση τοῦ χώρου εἶναι ἡ συνείδηση τοῦ ἄλλου. Ὅτιδήποτε ἄλλο ὀρίζει μιὰν ἀπόσταση ἀναφορᾶς, τοποθετεῖται «ἐναντι» καί, ἐπομένως, «ἐντὸς» μιᾶς χωρικῆς διαστάσεως. Γνωρίζουμε καταρχὴν τὸ πρόσωπο ὡς τῇ μοναδικῇ δυνατότητά «εἶναι-ἐναντι» τῶν ὄντων, ὡς προϋπόθεση τῆς ἀναφορικῆς φανέρωσης τῶν ὄντων καί, ἐπομένως, ὡς προϋπόθεση ἐπίγνωσης τοῦ χώρου. Γνωρίζουμε δηλαδὴ τὸν χῶρο ὡς συνάρτηση τῆς προσωπικῆς ἀναφορᾶς, ὡς γεγονὸς σχέσης.

§ 37. Ἡ ἀντικειμενοποίηση τῆς προσωπικῆς σχέσης σὲ τοπικὴ ἀπό-σταση καὶ χωρικὴ διά-σταση.

Αὐτὴ ἡ πρωταρχικὴ ἐμπειρία τοῦ χώρου μέσα στὰ ὅρια τῆς προσωπικῆς σχέσης ἀντικειμενοποιεῖται συμβατικὰ καὶ ἀριθμεῖται, ὡς γεωμετρικὸ μέγεθος καὶ μετρητὴ διάσταση, στὸ ποσοστὸ ποὺ ἀντικειμενοποιεῖται ἡ ἴδια ἡ προσωπικὴ σχέση. Ἡ ἀλλοίωση τῆς προ-συνειδητῆς ἐκ-στατικῆς ἀναφορᾶς τοῦ προσώπου σὲ ἀποκλειστικὰ νοητικὴ ἐπισήμανση τῆς φανέρωσης τῶν ὄντων ὡς ἀντι-κειμένων (δηλαδή, ἡ θεώρηση τῆς προσωπικῆς σχέσης «ἐξῶθεν» — ἡ ἐκδοχὴ τῆς προσωπικῆς σχέσης ὡς γεγονότος ποὺ μπορεῖ νὰ προσδιοριστεῖ ἐκτὸς τῆς ἐμπειρίας τῆς σχέσης) ἔχει ὡς συνέπεια καὶ τὴν ἀντικειμενοποίησιν τοῦ χώρου, τὸν ὀρισμὸ τοῦ χώρου τῶν μετρητῶν διαστάσεων: "Ὅταν ἡ προσωπικὴ σχέση μὲ τὸν κόσμον μεταβάλλεται σὲ ἀντικειμενικὴ παρατήρηση τῶν φαινομένων, τότε τὸ «ἐναντι» τῆς προσωπικῆς ἀναφορᾶς μετρίεται συμβατικὰ ὡς πρὸς τὴν στάση τοῦ παρατηρητῆ, προσδιορίζεται μὲ συγκεκριμένα μέτρα τοπικῆς ἀπό-στασης. Τὸ ἀντι-κείμενο ἄλλο εἶναι ἐδῶ ἢ ἐκεῖ, ἄνω ἢ κάτω, δε-

ξιά τῇ ἀριστερά, εἶναι ἐγγύτερο ἢ ἀπώτερο¹, σὲ ἀντικειμενικὰ - νοητικὰ προσδιορισμένη ἀπόσταση.

Ἡ «ἐξώθεν» θεώρηση τῆς προσωπικῆς σχέσης ἀντικειμενοποιεῖ τὸ χῶρο ὡς ἀπό-σταση μεταξύ τῶν δύο ὄρων τῆς σχέσης, καὶ καθιερώνει ὡς μέτρο γιὰ τὴ μέτρηση τοῦ χώρου τὴ διά-σταση: Ὁ χῶρος μετρίεται μεταξύ τῶν «διεστηκότων», «ἐνθένδε ἐκεῖσε κάκειθεν δεῦρο»². Ἡ διάσταση «χωρεῖ» τὰ ὄντα, τοὺς δίνει χῶρο. Καὶ δίνοντάς τοὺς χῶρο τοὺς δίνει ὅρια, τὰ «ὀρίζει»: Ἡ ἀντικειμενοποίηση τῶν ὄντων σημαίνει, τελικὰ, τὸν ὀρισμὸ τοὺς ἀπὸ τίς διαστάσεις τοὺς — «διαστήματα μὲν οὖν ἔχει τρία, μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος, οἷς ὀρίζεται σῶμα πᾶν»³. Ἐτσι ὁ χῶρος χάνει ἐντελῶς τὸν χαρακτήρα τοῦ προσωπικοῦ «ἐναντι» τῆς δυναμικῆς ἐκ-στατικῆς ἀναφορᾶς, γίνεται ὄριο τῶν ὄντων, δηλαδὴ τὸ μετρητὸ τοὺς μέγεθος, ἡ συμβατικὴ ἐπισήμανση τῶν διαστάσεων τοὺς, ταυτίζεται ὁ χῶρος μὲ τὸν τόπο τῶν ἀντικειμένων. Ὁ τόπος εἶναι ἀκίνητο ὄριο⁴, ποὺ «περιέχει» τὸ ἀντικείμενο, δηλαδὴ ποὺ ἀντικειμενοποιεῖ τὸ φαινόμενο σὲ ἀκίνητο μέγεθος: «ὁ τόπος ἐστὶ τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, οἷον ἀγγεῖον ἀμετακίνητον»⁵.

Μὲ βάση αὐτὸ τὸν ὀρισμὸ, εἶναι δυνατό νὰ φτάσουμε σὲ μιὰν ἀπόλυτα ἀντικειμενοποιημένη ἀντίληψη τῆς σύνολης φυσικῆς πραγματικότητος, ὅπου καὶ αὐτὴ ἡ κίνηση εἶναι «ὁ τόπος τοῦ τόπου»⁶ — «οἷον ἐν ποταμῷ πλοῖον»⁷ — καὶ τὸ κενὸ εἶναι «τόπος ἐστερημένος σώματος»⁸ καὶ ὁ σύνολος κοσμικὸς χῶρος συγκροτεῖται ἀπὸ τὴ διαδοχικὴ ἀλληλοπεριχώρηση τῶν τοπικῶν διαστάσεων τῶν ὄντων ὡς τὸ ἔσχατο «πέρας» τοῦ σύμπαντος: — «καὶ διὰ τοῦτο ἡ μὲν γῆ ἐν τῷ ὕδατι, τοῦτο

1. Ταῦτα δ' ἐστὶ τόπου μέρη καὶ εἶδη, τό τε ἄνω καὶ τὸ κάτω καὶ αἱ λοιπαὶ τῶν ἐξ διαστάσεων. Ἀριστοτέλους, *Φυσικὰ*, Δ 8, 208b 12-14.

2. Ἀριστοτέλους, *Φυσικὰ* Γ 3, 202b, 17-19.

3. Ἀριστοτέλους, *Φυσικὰ* Δ 1, 209a 4-6.

4. ... ἀκίνητος εἶναι ὁ τόπος... πέρας ἀκίνητον... οὔτε κινεῖ οὔτε κινεῖται. Ἀριστοτέλους, *Φυσικὰ* Δ 4, 212a 18-21 — Ε 1, 224b 5.

5. Ἀριστοτέλους, *Φυσικὰ* Δ 4, 212a 20-21 — 15-16 — Δ 2, 209b 1-2 — *Περὶ οὐρανοῦ* Δ 3, 310b 7-8.

6. Ἀριστοτέλους, *Φυσικὰ* Δ 2, 210a 9.

7. Ἀριστοτέλους, *Φυσικὰ* Δ 4, 212a 17.

8. Ἀριστοτέλους, *Φυσικὰ* Δ 1, 208b 26-27.

δ' ἐν τῷ ἀέρι, οὗτος δ' ἐν τῷ αἰθέρι, ὁ δ' αἰθήρ ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ δ' οὐρανὸς οὐκέτι ἐν ἄλλῳ»¹.

Ὡστόσο, ἡ ἀντικειμενοποίηση τῆς φυσικῆς πραγματικότητος στὰ ὅρια τῶν τοπικῶν διαστάσεων δὲν ἀναιρεῖ ὅπωςδήποτε τὴν ἐμπειρία τῆς «οὐτοπίας» (οὐ τόπος), ποὺ εἶναι ἡ ἐμπειρία τοῦ χώρου στὰ ἀόριστα ὅρια τῆς προσωπικῆς σχέσης. Μέσα στὰ «ὅρια» τῆς προσωπικῆς σχέσης, τῆς προσυνειδητῆς καθολικῆς ἐκστατικῆς ἀναφορᾶς, πρὶν ἀπὸ κάθε παρεμβολὴ μέτρων κοινῆς συμβάσεως, τὸ «ἐναντι» παραμένει ἀδιάστατο, δηλαδή μετρητὰ ἀπροσδιόριστο. Ἡ ἐκ-στατικὴ ἀναφορὰ τοῦ προσώπου εἶναι γεγονός ποὺ ὑπερβαίνει τίς κατηγορίες τοῦ μετρητοῦ χώρου, δηλαδή τοῦ τόπου — τοῦ ἐδῶ ἢ τοῦ ἐκεῖ, τοῦ ἐγγύτερου καὶ τοῦ ἀπώτερου. Ὁ δεύτερος ὅρος τῆς προσωπικῆς σχέσης μπορεῖ νὰ εἶναι ἐδῶ, ὡς διαστατὴ παρουσία, ἢ ἄλλοῦ, ὡς διαστατὴ ἀπουσία, ὀρίζοντας πάντοτε τὸν ἴδιο χῶρο τῆς προσωπικῆς ἀναφορᾶς — ἓναν ἀδιάστατο χῶρο. Στὴν περίπτωσιν αὕτῃ ὁ χῶρος «γνωρίζεται» ὅχι ὡς νοητικὴ ἐπισήμανση τῆς διάστασης δύο ἀκίνητων ὀρίων, ἀλλὰ ὡς ἀδιάστατη δυναμικὴ ἐκ-στασις μὲ διπλὴ φορά, ὡς ἀμοιβαία προσωπικὴ ἀναφορὰ, ὡς βιωματικὴ ἐγγύτητα ποὺ καταργεῖ τὴν ἀπό-στασις, δίχως νὰ ἀναιρεῖ τὴ συνείδηση τοῦ χώρου. Καὶ αὐτὸ σημαίνει, πῶς ὅτιδήποτε ἄλλο, στὴ βιωματικὴ αὕτῃ ἐγγύτητα τῆς προσωπικῆς ἀναφορᾶς, εἶναι πάντοτε ἓνα δεύτερο πρόσωπο ἢ μιὰ πράξις προσωπικῆς «φανέρωσης», ἓνα *πράγμα*, καὶ ποτὲ τὸ συμβατικὰ ἀντικειμενοποιημένο «χρῆμα» τῆς καθημερινῆς ἀναγκαιότητος.

Μόνο ἡ σχέση τῶν προσώπων καὶ ἡ ἀνάδυση τῶν ὄντων στὴν προσωπικὴ ἐπίγνωση τῆς μοναδικότητος καὶ καθολικότητός τους ὡς «πραγμάτων», ἀναιρεῖ τὴ μετρητὴ διάσταση τοῦ ἐδῶ καὶ τοῦ ἐκεῖ, τοῦ ἐγγύτερου καὶ τοῦ ἀπώτερου, ἀναδείχνει τόσο τὴν παρουσία ὅσο καὶ τὴν ἀπουσία σὲ ἀδιάστατη βιωματικὴ ἐγγύτητα.

§ 38. Ἡ ἀπουσία ὡς ἐμπειρία τῆς ἀδιάστατης ἐγγύτητας.

Ὅμως ἡ διαστατὴ παρουσία, ὡς ἄμεση τοπικὴ ἐγγύτητα, δεσμεύεται καὶ ἄμεσότερα στὴ νοητικὴ λειτουργία προσδιορισμοῦ τῆς μετρητῆς ἀπόστασης, παρακολουθεῖται ἀπὸ αἰσθητὲς ἀφορμὲς μέτρησης, δηλαδή ἀντικειμενοποίησης τοῦ χώρου καί, ἐπομένως, ἀπὸ τὴ δυσκολία, ἂν ὅχι τὴν

1. Ἀριστοτέλους, *Φυσικὰ Δ* 5, 212b 20-22.

ἄδυναμία ἐπίγνωσης τοῦ ἀδιάστατου χώρου τῆς προσωπικῆς σχέσης. Ὁ προσδιορισμὸς τῶν μετρητῶν ἀποστάσεων τοῦ διαστατοῦ χώρου, ἰδιαίτερα ὅταν πρόκειται γιὰ ἀντικείμενα ἄμεσης τοπικῆς ἐγγύτητας, εἶναι μιὰ συνειδησιακὴ λειτουργία ὁπωσδήποτε αὐτοματικὴ, ποὺ μπορεῖ νὰ βιώνεται ὡς ὑποκατάστατο σχέσης, ἐνῶ πρόκειται γιὰ συνείδηση ἀπόστασης στὰ ὅρια τοῦ ἀντικειμενοποιημένου χώρου. Γι' αὐτὸ θὰ πρέπει νὰ ἀποδεχθοῦμε, καταρχήν, ὡς μέτρο βιωματικῆς ἐπίγνωσης τοῦ ἀδιάστατου «ἐναντι» τῆς προσωπικῆς ἀναφορᾶς περισσότερο καὶ κυρίως τὴν ἀπουσία.

Ὁ Jean-Paul Sartre ἔχει διεξοδικὰ ἀναλύσει τὴν πραγματικὴ σχέση τῆς προσωπικῆς ἀπουσίας μὲ τὸν χῶρο¹. Πρόθεσή του δὲν εἶναι νὰ ἀναδείξει τὴν προσωπικὴ διάσταση τοῦ χώρου, τὴν προσωπικὴ σχέση ὡς προϋπόθεση γιὰ τὴν ἐμπειρία τῆς ἀπουσίας ὡς βιωματικῆς ἐγγύτητας. Ὡστόσο, θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ ἰσχυριστεῖ ὅτι ἀπὸ τὴν ἀνάλυση ποὺ ἐπιχειρεῖ ὁ Sartre, ἡ συνείδηση τοῦ χώρου τῆς ἀπουσίας βεβαιώνεται ὡς ἡ κατεξοχὴν δυνατότητα ἐπίγνωσης τῆς ἀδιάστατης ἀμεσότητας τῆς προσωπικῆς σχέσης.

Ὁ Sartre χρησιμοποιεῖ ἓνα παράδειγμα τῆς καθημερινῆς ἐμπειρίας, ποὺ μπορεῖ νὰ προσδιορίσει ἐναργέστερα τὴν πραγματικὴ σχέση τῆς ἀπουσίας μὲ τὴν προσωπικὴ ἀμεσότητα².

Πρόκειται γιὰ τὴν ἀπουσία τοῦ φίλου μου Πέτρου ἀπὸ τὸ καφενεῖο, ὅπου συνήθως τὸν συναντῶ. Φτάνω καθυστερημένος καὶ δὲν βρίσκω τὸν Πέτρο, ὁ Πέτρος δὲν εἶναι ἐδῶ. Τὸν ἀναζητῶ μέσα στὸν χῶρο τοῦ καφενεῖου καὶ ἡ ἀναζήτησή μου μοῦ ἀποκαλύπτει τὴν πραγματικότητα τῆς ἀπουσίας τοῦ Πέτρου στὶς διαστάσεις τοῦ συγκεκριμένου χώρου. Τὸ καφενεῖο μὲ τὰ τραπέζια καὶ τὶς καρέκλες, ὅπου συνήθως καθόμαστε, μὲ τοὺς καθρέφτες του καὶ τὴ βαριὰ ἀτμόσφαιρα τῶν χνῶτων καὶ τοῦ καπνοῦ, μὲ τοὺς γνωστούς πελάτες, τὸ βόμβο ἀπὸ τὶς συζητήσεις καὶ τὸν θόρυβο ἀπὸ φλυτζάνια καὶ ποτηρικά, εἶναι ἓνα συγκεκριμένο διαστατὸ σύνολο ἀπ' ὅπου λείπει ὁ Πέτρος, κάθε στοιχεῖο αὐτοῦ τοῦ χώ-

1. Βλ. τὸ βιβλίο του, *L'Être et le Néant*, Paris (Gallimard) 1943, σελ. 40 κ.ε.

2. Βλ. *L'Être et le Néant*, σελ. 44-46. Διασκευάζω τὸν μῦθο, σὲ ἓνα ποσοστό, μὲ δική μου ὁρολογία.

ρου κάνει ὑπαρκτὴ τὴν ἀπουσία του¹. Τὸ ὅτι ὁ Πέτρος δὲν εἶναι ἐδῶ, δὲν τὸ διαπιστώνω ἀπλῶς μὲ τὸ βλέμμα πού ρίχνω στὴ γνωστὴ γωνιὰ καὶ στὸ συγκεκριμένο κάθισμα, ὅπου συνήθως τὸν συναντῶ. Ὁ Πέτρος λείπει συνολικὰ ἀπὸ τὸν χῶρο τοῦ καφενεῖου², τὸ καφενεῖο μοῦ «φανε-ρῶνει» τὴν ἀπουσία τοῦ Πέτρου, γιὰ μένα τὸ καφενεῖο «πληροῦται» ἀπὸ τὴν ἀπουσία τοῦ Πέτρου. Καὶ ἀκριβῶς αὐτὸς ὁ χῶρος πού δὲν «περιέχει» τὸν Πέτρο, ὁ κενὸς ἀπὸ τὸν Πέτρο χῶρος, μοῦ βεβαιώνει τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Πέτρου ἐναργέστερα ἀπὸ ὅσο ἡ τοπικὴ διαστατὴ παρουσία του³. Ἡ ἐμπειρικὴ διαπίστωση: ὁ Πέτρος δὲν εἶναι ἐδῶ, εἶναι γιὰ μένα ἓνα βίωμα ἄμεσης ἀναφορᾶς σὲ αὐτόν, πού προκαλεῖται ἀπὸ τὸν συγκεκριμένο χῶρο τῆς ἀπουσίας του⁴. Ἀντίστοιχες διαπιστώσεις πού ἀληθεύουν ἐπίσης, ἀλλὰ μόνο νοητικὰ (ὅπως, λ.χ.: ὁ Wellington δὲν εἶναι ἐδῶ, σὲ αὐτὸ τὸ καφενεῖο, ὁ Paul Valéry ἐπίσης δὲν εἶναι ἐδῶ), δὲν ἔχουν καμιά σημασία γιὰ μένα, δὲν ἀντιπροσωπεύουν καμιά ἐμπειρία ἀναφο-ρικῆς ἐγγύτητας μέσω τῆς ἀπουσίας⁵.

Ὁ Πέτρος δὲν εἶναι ἐδῶ, καὶ ὅμως τώρα εἶναι γιὰ μένα ἄμεσα ὑπαρ-κτὸς σὲ μιὰ συγκεκριμένη ἀδιάστατὴ ἐγγύτητα. Ὁ διαστατὸς χῶρος τοῦ καφενεῖου μοῦ ἀποκαλύπτει τὴν ἀπουσία τοῦ Πέτρου ὡς βιωματικὴ βε-βαιότητα γιὰ τὴν ὑπαρξή του, ὡς ἐμπειρία τοῦ ἀδιάστατου «ἐναντι» τῆς προσωπικῆς μου ἀναφορᾶς στὸν Πέτρο. Ὅταν ὁ Πέτρος εἶναι ἐδῶ,

1. Lorsque j'entre dans ce café, pour y chercher Pierre, il se fait une organisation synthétique de tous les objets du café en fond sur quoi Pierre est donné comme devant paraître. *"E.d.*, σελ. 44.

2. Pierre n'est pas là, cela ne veut point dire que je découvre son absence en quelque lieu précis de l'établissement. En fait Pierre est absent de *tout* le café. *"E.d.*, σελ. 45.

3. Je m'attendais à voir Pierre et mon attente a fait *arriver* l'absence de Pierre comme un événement réel concernant ce café, c'est un fait objectif, à présent, que cette absence, je l'ai *découverte* et elle se présente comme un rapport synthétique de Pierre à la pièce dans laquelle je le cherche. *"E.d.*, σελ. 45.

4. Et, certes, l'absence de Pierre suppose un rapport premier de moi à ce café. *"E.d.*, σελ. 45.

5. ...sont de pures significations abstraites... ils ne parviennent pas à établir un rapport réel entre le café, Wellington ou Valéry: la relation: «n'est pas» est ici simplement *pensée*. *"E.d.*, σελ. 45.

ὁ χῶρος δὲν ἔχει τὴν προσωπικὴ διάσταση¹ ποὺ μοῦ ἀποκαλύπτει τώρα ἡ ἀπουσία του. "Ὅταν ὁ Πέτρος εἶναι ἐδῶ, εἶναι μιὰ συγκεκριμένη διαστατὴ παρουσία, αὐτονόητα παρούσα στὴ συνειδήσή μου. Τώρα ποὺ ὁ Πέτρος δὲν εἶναι ἐδῶ, τὸ αὐτονόητο τοῦ συνειδησιακοῦ αὐτοματισμοῦ αἴρεται καὶ ἀποκαλύπτεται ἡ προ-συνειδησιακὴ ἐπίγνωση τοῦ ἀδιάστατου χώρου τῆς προσωπικῆς ἀναφορᾶς. Τώρα ὁ Πέτρος εἶναι κατεξοχὴν ὑπαρκτός, ὡς ὁ δεύτερος ὅρος μιᾶς ἄμεσης σχέσης, ποὺ ἀναιρεῖ τὴν ἀντικειμενοποιημένη μετρητὴ ἀπόσταση. Ἡ ἀπουσία τοῦ Πέτρου («ὀρίζει») ἕναν βιωματικὸ χῶρο ὑπαρκτικῆς ἐγγύτητας, τὴν αὐτεπίγνωση τῆς ὑπαρξῆς ὡς δυναμικῆς ἐκ-στασης «ἐναντι» μιᾶς δεύτερης προσωπικῆς ἀναφορᾶς.

Βέβαια, αὐτὴ εἶναι μιὰ ἐκμετάλλευση τοῦ παραδείγματος τοῦ Sartre ποὺ ἀπομακρύνεται, ὅπωςδήποτε, ἀπὸ τὴν πρόθεση μὲ τὴν ὁποία ὁ ἴδιος τὸ χρησιμοποιεῖ. Ἡ ἀναφορὰ τοῦ Sartre στὴν ἀπουσία τοῦ Πέτρου δὲν ἀποβλέπει στὴν ἐπισήμανση τοῦ ἀδιάστατου προσωπικοῦ «ἐναντι»· πρόθεσή του εἶναι νὰ προσδιορίσει τὴν ἀπουσία ὡς τὴ ρεαλιστικὴ πραγματικότητα τοῦ *μὴ-εἶναι* (non-être)², τὴ σύλληψη τοῦ ὑπαρκτοῦ μὲ ἀναφορὰ στὸ μηδέν. Ἀλλὰ τὸ ἴδιο αὐτὸ παράδειγμα ἐμπειρίας μιᾶς προσωπικῆς ἀπουσίας ὁδηγεῖ σὲ συμπεράσματα ποὺ μᾶς ὑποχρεώνουν νὰ ὑπερβοῦμε, χωρὶς ἴσως καὶ νὰ ἀναιρέσουμε, τὴν ἀφετηριακὴ ἰδέα ποὺ συνέλαβε ὁ Sartre.

§ 39. Ἐνδεχόμενες ὀντολογικὲς ἐρμηνεῖες τοῦ γεγονότος τῆς ἀπουσίας ὡς ἐμπειρίας μηδενισμοῦ τῆς ὄντικῆς φανέρωσης.

Ἀναμφισβήτητα, ἡ συνείδηση τῆς ἀπουσίας βεβαιώνει τὴν ὑπαρξὴ τοῦ ἄλλου μηδενίζοντας τὴν αἰσθητὴ προσιτότητα, ἀναδείχνοντας τὴν πραγματικότητα τῆς ὑπαρξῆς μέσα ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τοῦ *μὴ-εἶναι*. Ἡ βίωση τῆς πραγματικότητος τοῦ *μὴ-εἶναι*, ὡς βεβαιωτικὴ τῆς ὑπαρξῆς, συνιστᾷ μιὰ τραγικὴ ἐμπειρία τῆς δυνατότητας τῆς ὑπαρξῆς νὰ ἐνσαρκώνει τόσο τὸ *εἶναι* ὅσο καὶ τὸ *μὴ-εἶναι* — ὅ,τι ὁ Sartre ὀνομάζει *ἀγωνία*, δηλαδὴ συνείδηση τῆς ὑπαρκτικῆς ταύτισης τοῦ *εἶναι* καὶ τοῦ *μὴ-εἶναι*

1. Ἐδῶ ὄχι ὡς διά-σταση, ἀλλὰ μὲ τὴ μεταφορικὴ ἔννοια τοῦ προοπτικοῦ βάθους, τῆς dimension.

2. Βλ. στὸ ἴδιο βιβλίο, σελ. 40.

(ἐπίγνωση ὅτι τὸ εἶναι μου, αὐτὸ ποὺ εἶμαι τώρα, εἶναι τὸ μέλλον μου ὡς μὴ-εἶναι)¹.

Αὐτὴ ἡ ἀγωνία, ποὺ συνιστᾷ μιὰν ἄμεση ἐμπειρικὴ γνώση τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ-εἶναι ὡς ἐνδεχομένων, ἀλλὰ καὶ δυνατοτήτων τῆς ὑπαρξῆς, βεβαιώνει τὴν ὑπαρξὴ τόσο ὡς διαστατὴ παρουσία ἄμεσα προσιτῆ, ὅσο καὶ ὡς μηδενισμὸς τῆς διαστατῆς παρουσίας — μὲ ἀφετηρία πάντοτε τὴν ἐμπειρία τῆς ὑπαρκτικῆς ἀμεσότητας τῆς ἀπουσίας. Ἔτσι, ἡ συνείδηση τῆς ἀπουσίας, ὡς ἐμπειρικὴ προϋπόθεση καὶ τῆς ἀγωνίας, εἶναι μιὰ μορφὴ ὑπαρκτικῆς ἐπίγνωσης, ποὺ μηδενίζει τὴ μετρητὴ καὶ αἰσθητὴ προσιτότητα ἀναδείχοντας τὴ ρεαλιστικὴ πραγματικότητα τῆς ἀδιάστατης ἐγγύτητας τοῦ μὴ-εἶναι: Τὸ ἀντικείμενο ἄλλο τῆς ὑπαρκτικῆς ἐπίγνωσης εἶναι καί, ταυτόχρονα, δὲν εἶναι ὅτιδήποτε ὑπάρχει εἶναι καὶ ὅταν δὲν εἶναι στίς διαστάσεις τῆς αἰσθητῆς προσιτότητας. Ἀλλὰ γεννιέται τὸ ἐρώτημα, ἂν αὐτὸς ὁ μηδενισμὸς τῆς αἰσθητῆς προσιτότητας ποὺ βεβαιώνει τὴν ὑπαρξὴ, ἀναφέρει τὸ μηδὲν στὸ εἶναι τῶν ὄντων ἂν τὸ μὴ-εἶναι τῆς διαστατῆς ἀπουσίας ἀναφέρεται στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι τὰ ὄντα, ἂν ἡ ἀπουσία, ὡς ἐμπειρικὴ βεβαίωση τῆς ὑπαρξῆς, ἀναιρεῖ τὸν χαρακτήρα τοῦ εἶναι ὡς προσωπικῆς φανέρωσης καὶ ἀποκαλύπτει τὸ μηδὲν ὡς τὴν ὑποκρυπτόμενη οὐσία κάθε ὄντος.

Ἡ βεβαίωση τῆς ὑπαρξῆς μέσω τῆς ἀπουσίας ὡς τῆς ρεαλιστικῆς πραγματικότητας τοῦ μὴ-εἶναι, ὁ προσδιορισμὸς τῆς ὑπαρξῆς μέσω τοῦ ἐνδεχόμενου καὶ δυνατοῦ μηδενισμοῦ της ὡς αἰσθητῆς προσιτότητας, εἶναι φανερό ὅτι βασίζεται σὲ μιὰ προϋπόθεση προ-συνειδητῆς ἐμπειρίας ἢ διαίσθησης (intuition, λέει ὁ Sartre)². Μέσω αὐτῆς τῆς ἐμπειρίας ἢ διαίσθησης μᾶς ἀποκαλύπτεται ἡ διαστατὴ ἀπουσία ὡς ὑπαρκτικὴ ἀμεσότητα. Ἀλλὰ τὸ ἐρώτημα εἶναι, ἂν ἡ ἐμπειρία τῆς ἀπουσίας, ὡς ὑπαρκτικῆς ἀμεσότητας, προϋποθέτει μιὰ σχέση μὲ τὴν ὑπαρξὴ ποὺ εἶναι ἀπούσα, μιὰ δυναμικὴ ἐκ-στατικὴ ἀποδοχὴ καὶ προσωπικὴ ἐπίγνωση τῆς μοναδικότητας καὶ ἀνομοιότητας τοῦ ἄλλου — σχέση καὶ ἐπίγνωση ποὺ βιώνεται ὡς γεγονὸς πρὶν ἀπὸ κάθε συνειδησιακὴ ἐπισήμανση τῆς δια-

1. Βλ. *L'Être et le Néant*, Μέρους πρῶτο, Κεφάλαιο πρῶτο, παράγραφος 5: L'origine du néant (σελ. 58 κ.έ.), καὶ εἰδικότερα στὴ σελ. 69: C'est précisément la conscience d'être son propre avenir sur le mode du n'être-pas que nous nommerons l'angoisse.

2. Στὸ ἴδιο βιβλίο, σελ. 45.

στατῆς παρουσίας ἢ ἀπουσίας τοῦ ἄλλου — ἢ ἂν ἀντιπροσωπεύει, ἀπλῶς τῇ βιωματικῇ - ψυχολογικῇ πιστοποίηση τοῦ συγκεκριμένου *κενοῦ* στὸν ὀρισμένο διαστατὸ χῶρο, ὅπου ὁ ἄλλος θὰ *ἔπρεπε* νὰ εἶναι, δηλαδὴ τὴν ἐπίγνωση τῆς μηδενισμένης, ἀλλὰ συγκεκριμένα διαστατῆς ὀντικότη-
τας τῆς ὑπαρξης — μιὰ βιωματικὴ ἀντιστροφή τῆς διαστατῆς - ὀντικῆς ἔννοιας τοῦ *εἶναι* σὲ ἐπίγνωση τῆς διαστατῆς πραγματικότητας τοῦ *μὴ-εἶναι*. Εἶναι φανερό ὅτι ἡ ἀπάντηση σὲ αὐτὸ τὸ ἐρώτημα ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴ γενικότερη τοποθέτησή μας στὸν χῶρο τῆς ὄντολογίας, ἀπὸ τὴν ἀντί-
ληψη ποὺ ἔχουμε γιὰ τὸ *εἶναι*: Ἄν ταυτίζουμε τὸ *εἶναι* μὲ τὴν ὀντικὴ *φανέρωση* τῶν ἀντι-κειμένων, ἢ ἂν τὸ γνωρίζουμε ὡς τὸν προσωπικὸ *τρόπο* τῆς *υἰαρχέως* — τὸν μοναδικὸ καὶ ἀνόμοιο *τρόπο* μὲ τὸν ὁποῖο *εἶναι* ὅ,τι *εἶναι* — ὅπως αὐτὸς ἀποκαλύπτεται στὰ πλαίσια τοῦ γεγονό-
τος τῆς ἐκ-στατικῆς σχέσης.

Ἄν γνωρίζουμε τὴν ὑπαρξὴ ὡς ὀντικὴ - διαστατὴ *φανέρωση*, τότε ἡ ἐμπειρία τῆς ἀπουσίας, δηλαδὴ τῆς μὴ-φανέρωσης, βεβαιώνει τὴν ὑπαρ-
κτικὴ ἀμεσότητα (στὸ ποσοστὸ ποὺ προϋπάρχει ἡ ἐπίγνωση τῆς δια-
στατῆς φανέρωσης), ὡς ἀναπόφευκτη καὶ τελικὰ ὑποχρεωτικὴ ἀναφορὰ
στὸ μηδέν, ποὺ εἶναι προϋπόθεση τῆς φανέρωσης. Στὴν περίπτωσιν αὕτῃ
ὁ χῶρος παίζει τὸν ρόλο τοῦ συγκεκριμένου «πλαισίου», ὅπου «προβάλλ-
εται» ἡ ἀπουσία ὡς τὸ διαστατὸ *μὴ-εἶναι* τῆς ὑπαρξης· (στὸ παραπάνω
παράδειγμα, τὸ συγκεκριμένο «πλαίσιο» τῆς ἀπουσίας τοῦ Πέτρου εἶναι
τὸ «γνωστό» μου καφενεῖο) — ἡ ὑπαρξὴ βεβαιώνεται στὶς συγκεκριμέ-
νες διαστάσεις τοῦ μηδενισμοῦ της, ἡ ἀπουσία ἀποκαλύπτεται ὡς ἡ «ἄλλη
ὄψη» τῆς ὑπαρκτικῆς φανέρωσης, τὸ μηδέν ὡς ἡ «ἄλλη ὄψη» τοῦ *εἶναι*.
Ἄν, ὅμως, ἡ ἀλήθεια τῆς ὑπαρξης βιώνεται μόνο ὡς γεγονὸς ἐκστατικῆς
σχέσης, μόνο ὡς τὸ ἀδιάστατο «ἐναντι» τῆς προσωπικῆς μας ἀναφορᾶς
στὴν ἐπίσης προσωπικὴ μοναδικότητα καὶ ἀνομοιότητα τοῦ ἄλλου, τότε
ἡ πραγματικότητα τῆς ἀπουσίας δίνει στὸ *εἶναι* καὶ στὸ *μὴ-εἶναι* ἓνα
περιεχόμενο πολὺ διαφορετικὸ ἀπὸ αὐτὸ ποὺ προϋποθέτει ἡ ἀνάλυση τοῦ
Sartre. Καὶ συγκεκριμένα:

Ἀπὸ τὸ παραπάνω παράδειγμα, τῆς ἐμπειρίας τῆς προσωπικῆς ἀπου-
σίας τοῦ Πέτρου, γεννιέται τὸ ἐρώτημα: Γιατί ἡ ἀπουσία τοῦ Wellington καὶ τοῦ Paul Valéry ἀπὸ τὸ γνωστό μου καφενεῖο, ἐνῶ ἀναφέρεται
ἐπίσης στὴ ρεαλιστικὴ πραγματικότητα τοῦ *μὴ-εἶναι*, δὲν εἶναι γιὰ μένα
ἐξίσου βεβαιωτικὴ τῆς ὑπαρξης τῶν δύο ὅσο καὶ ἡ ἀπουσία τοῦ Πέτρου;
Ποιά εἶναι ἡ προϋπόθεση (ἢ ἀναγκαία καὶ ἱκανὴ βιωματικὴ συνθήκη)

ποῦ δίνει στὴν ἀπουσία τοῦ Πέτρου, καὶ ὅχι ὁποιουδήποτε ἄλλου, τὴν ὑπαρκτική διάσταση μιᾶς ἀμεσης προσιτότητας; Εἶναι, ἀπλᾶ καὶ μόνο, ἡ προϋπάρχουσα στὴ συνείδησή μου ἐμπειρία τῆς διαστατῆς (ὄντικῆς) φανέρωσης τοῦ Πέτρου στὸν ἴδιο χώρο; Ἀλλὰ τότε καὶ ἡ ἀπουσία ὁποιουδήποτε ἄλλου ἀντικειμένου, τοῦ ὁποίου ἔχω ἐπίσης τὴν ἐμπειρία τῆς ὄντικῆς φανέρωσης στὸν ἴδιο χώρο ἄλλοτε (μιᾶς καπελιέρας, λ.χ., ποῦ ἀντικαταστάθηκε ἢ μιᾶς ὀμπρελοθήκης) θὰ ἔπρεπε νὰ βεβαιώνει γιὰ μένα τὴν ὑπαρκτική ἀμεσότητα αὐτῶν τῶν ἀντικειμένων μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ποῦ βεβαιώνεται, μέσω τῆς ἀπουσίας, καὶ ἡ ὑπαρξὴ τοῦ Πέτρου. Ὁ Sartre ὅμως βεβαιώνει ὅτι κανένα ἀντικείμενο (κανένα ὄν στὴν κατάσταση τοῦ en-soi) δὲν δημιουργεῖ τὴ συνείδηση τῆς ἀπουσίας ὡς ὑπαρκτική πιστοποίηση τοῦ μὴ-εἶναι. Τὸ ἀντικείμενο, ἀπλῶς, δὲν εἶναι πιά, ἡ ἀπουσία του δὲν ἀποκαλύπτει τὸ μὴ-εἶναι (non-être), συνιστᾷ μόνο μιὰν ἀρνητική διαπίστωση, μιὰ σύγκριση τοῦ παρελθόντος μὲ τὸ παρόν, ποῦ ἐκφράζεται μὲ τὴ μορφή τοῦ ὅχι-πιά (ne-plus)¹. Ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξὴ (τὸ μοναδικὸ ὄν στὴν κατάσταση τοῦ pour-soi), αὐτὴ μονάχα μπορεῖ νὰ τίθεται «ἐκτὸς τοῦ εἶναι» (en dehors de l'être) μὲ τὴν ἀπουσία, ποῦ βεβαιώνει τὴν ὑπαρξὴ (pour-soi) μηδενίζοντας τὸ εἶναι ὡς ὄντικότητα (en-soi): «ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ μοναδικὸ ὄν μέσω τοῦ ὁποίου ἔρχεται στὸν κόσμος τὸ μηδέν»².

Ἀλλὰ τὸ ἐρώτημα παραμένει: Ποιὰ εἶναι ἡ βιωματική προϋπόθεση ποῦ βεβαιώνει τὴν ὑπαρξὴ ὅταν μηδενίζεται ἡ ὄντικότητα τοῦ εἶναι; Γιατί δὲν εἶναι ἡ ὁποιαδήποτε ἀπουσία, ἀλλὰ μόνο ἡ ἀπουσία τῆς «γνωστῆς μου» ἀπὸ προηγούμενες «φανερώσεις» ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς, ποῦ δημιουργεῖ τὴ βεβαιότητα τῆς ὑπαρκτικῆς ἀμεσότητας; Εἶναι ἀποτέλεσμα μιᾶς ξεχωριστῆς καὶ ἰδιαίτουσας ἐμπειρικῆς ἐνάργειας, ποῦ συνοδεύει κάθε φορὰ τὴ φανέρωση ἑνὸς προσώπου καὶ μοῦ τὸ καθιστᾷ «γνωστὸ» — ἐνάργειας ποῦ «προεκτείνεται» βιωματικὰ ὡς ὑπαρκτικὴ βεβαιότητα, ὅταν ὁ συγκεκριμένους χώρος μοῦ φανερώνει τὴ διαστατὴ ἀπουσία τοῦ ἄλλου; Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ ξεχωριστὴ καὶ ἰδιαίτουσα, δηλαδὴ μοναδικὴ καὶ ἀνόμοια ἐμπειρικὴ ἐνάργεια, ποῦ συνοδεύει τὴ φανέρωση τοῦ «γνω-

1. Il faut un témoin qui puisse retenir le passé en quelque manière et le comparer au présent sous la forme du «ne-plus». *L'Être et le Néant*, σελ. 43.

2. Στὸ ἴδιο βιβλίο, σελ. 60: L'homme est l'être par qui le néant vient au monde.

στοῦ μου» προσώπου, δὲν συνιστᾷ μιὰ *προσωπικὴ* (προ-συνειδησιακὴ) ἐπίγνωση τῆς μοναδικότητος καὶ ἀνομοιότητος τοῦ ἄλλου, μιὰ δυναμικὴ ἐκ-στατικὴ ἀποδοχὴ τῆς ἀλήθειας τοῦ ἄλλου, τελικὰ μιὰ *σχέση* μὲ τὸν ἄλλο — *σχέση* ποὺ ὑπερβαίνει κάθε προσδιορισμὸ τῆς ὑπαρξὸς μέσω τῆς ὄντικῆς φανέρωσης ἢ τοῦ μηδενισμοῦ τῆς ὄντικῆς φανέρωσης στὸν διαστατὸ χῶρο; Εἶναι ἐπομένως τὸ μηδέν, ὡς ὑπαρκτικὴ προϋπόθεση, ἢ ἡ προσωπικὴ σχέση — τὸ ἀδιάστατο «ἐναντι» τῆς προσωπικῆς ἀναφορᾶς — ποὺ λανθάνει πίσω ἀπὸ τὶς «ἐμφανίσεις» τῆς ὑπαρξὸς ὡς παρουσίας ἢ ἀπουσίας; Ἡ συνείδηση τῆς ἀπουσίας, ὡς βεβαιότητα ὑπαρκτικῆς ἀμεσότητος, ἀναφέρει τὴν πραγματικότητά τῆς ὑπαρξὸς στὸ μηδέν ἢ στὸ εἶναι, ὡς δυνατότητα ἀδιάστατης προσωπικῆς φανέρωσης;

Ἡ θετικὴ ἀπάντηση στὰ παραπάνω ἐρωτήματα εἶναι μιὰ ἐμπειρικὴ δυνατότητα καὶ ὄχι μιὰ νοητικὰ ὑποχρεωτικὴ ἀντικειμενικότητα: Δυνατότητα, ποὺ ἐξαρτᾶται ἀπὸ προϋποθέσεις («ἠθικὲς») (δηλαδὴ ὑπαρκτικὲς - ὀντολογικὲς καὶ ὄχι νοητικὲς - ὄντικὲς), ἀναφερόμενες σὲ ἓναν ἐνδεχόμενο τρόπο τῆς *υὑπάρξεως*. Ἐξαρτᾶται, συγκεκριμένα, ἀπὸ τὴν ἐκ-στατικὴ (ἀσκητικὴ) αὐθυπέμβαση τῆς ἀτομικότητος, ποὺ καθιστᾷ δυνατό τὴ βιωματικὴ προσέγγιση τῆς *προσωπικῆς* ὑπαρξὸς τοῦ ἄλλου.

§ 40. Ἡ ἐμπειρία τῆς ἀπουσίας ὡς ἀφετηρία γιὰ τὴν κατανόηση τῆς *δυναμικῆς* «οὐτοπίας» τοῦ προσώπου.

Ἡ συνείδηση τῆς ἀπουσίας βεβαιώνει τὴν ὑπαρξὴ ὡς προσωπικὴ ἀμεσότητα μόνο μέσα στὰ ὅρια τοῦ δυναμικοῦ - ὑπαρκτικοῦ γεγονότος τῆς ἐκστατικῆς σχέσης καὶ τῆς ἀγαπητικῆς αὐτοπροσφορᾶς, ποὺ εἶναι ὅρια ἀδιάστατα. Ἡ ἐκστατικὴ σχέση καὶ ἀγαπητικὴ αὐτοπροσφορὰ πραγματοποιεῖται ἐξίσου «αὐθεντικὰ» (βιώνεται ὡς «ρεαλιστικὴ πραγματικότητα») τόσο στὴν περίπτωσιν τῆς διαστατῆς παρουσίας τοῦ ἄλλου ὅσο καὶ στὴν περίπτωσιν τῆς διαστατῆς ἀπουσίας του· ποὺ σημαίνει, ὅτι τὸ γεγονός τῆς ἐκστατικῆς - προσωπικῆς σχέσης προηγεῖται τῆς συνειδήσεως τῆς διαστατῆς παρουσίας ἢ ἀπουσίας. Κατεξοχὴν ὅμως ἡ συνείδηση τῆς ἀπουσίας ἀναιρεῖ τὸν αὐτοματισμὸ τῆς νοητικῆς πιστοποίησης τῆς ἀντι-κείμενης ὑπαρξὸς τοῦ ἄλλου καὶ ἐμφανίζει τὴν προσωπικὴν σχέση ὡς προϋπόθεση τῆς ἀναφορικῆς ἀμεσότητος, ποὺ βεβαιώνει τὴν ὑπαρκτικὴν πραγματικότητά τοῦ ἄλλου σὲ ἓνα μὴ-ἀντικείμενο χῶρο.

Μὲ ἄλλα λόγια: ἡ βεβαίωση τῆς ὑπαρξὸς, μέσω τῆς ἐμπειρίας τοῦ

μηδενισμοῦ τῆς ὄντικῆς φανέρωσης, ἀναφέρεται στὸν προσωπικὸ τρόπο τῆς ὑπάρξεως, μόνον ὅταν ἔχει κατορθωθεῖ ἡ σχέση, ἡ ὑπαρκτικὴ ἐμπειρία τῆς ἐκστασης, τῆς ἀγαπητικῆς αὐθυπέρβασης, ἡ δυναμικὴ κίνηση πρὸς τὸ ἀδιάστατο «ἐναντι» τῆς προσωπικῆς ἀμεσότητας. Ἔτσι, ἡ προ-συνειδησιακὴ ἐκστατικὴ ἀναφορικότητα τοῦ προσώπου, ἡ ἀφετηριακὴ του δυνατότητα νὰ εἶναι «ἐναντι» τῆς «οὐσίας» τῶν ὄντων, τῆς ἐνδεχόμενης παρ-ουσίας ἢ ἀπ-ουσίας τους, ἀποδείχεται, μέσω τῆς ἐμπειρίας τῆς ἀπουσίας, ὅχι a priori νοητικὸς προσδιορισμὸς τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξης, ἀλλὰ «ἡθικὸν» ἐνδεχόμενο καὶ δυναμικὸ γεγονός — δυνατότητα «γνώσεως» τόσο τῆς ὑπαρκτικῆς οὐσίας ὅσο καὶ τῆς πραγματικότητας τοῦ κοσμικοῦ χώρου: Ἡ οὐσία τῆς ὑπαρξης — τὸ εἶναι — δὲν ἐξαντλεῖται στὴν ἐπισήμανση τῆς ὄντικῆς φανέρωσης καὶ στὴν προ-σkeptικὴ σύλληψη (Irréflexie) τοῦ μηδενισμοῦ τῆς ὄντικότητας μέσω τῆς ἀπουσίας. Ἀλλὰ βεβαιώνεται ὡς ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὅ,τι εἶναι, δηλαδή ὡς προσωπικὴ παρ-ουσία ἢ ἀπ-ουσία, ὡς ἀδιάστατη ἀμεσότητα στὰ ἄοριστα ὅρια τῆς προσωπικῆς σχέσης. Καὶ αὐτὴ ἡ ἐμπειρικὰ ἀδιάστατη — καὶ μόνον συμβατικὰ διαστατὴ καὶ μετρητὴ — ἀμεσότητα τῆς προσωπικῆς σχέσης, εἶναι ὁ χώρος: Ὁ κοσμικὸς χώρος δὲν μετρίεται (παρὰ μόνον μὲ τὰ συμβατικὰ - ποσοτικὰ μέτρα τῆς διαστατῆς ἀπόστασης)· ἀντίθετα, ὁ χώρος μετράει τὴν ἐκστατικὴ ἀναφορά, ὡς συνειδηση τοῦ προσωπικοῦ «ἐναντι». Ἡ ρεαλιστικότερη βάση κατανόησης τοῦ χώρου εἶναι ἡ ἐμπειρία τῆς δυναμικῆς «οὐτοπίας» τοῦ προσώπου.

Μὲ ἀφετηρία τὴν ἐμπειρία καὶ κατανόηση τοῦ χώρου ὡς «μέτρου» τῆς ἐκστατικῆς ἀναφορᾶς, γίνεται φανερό ὅτι ὁ «ὀρισμὸς» τοῦ προσώπου προηγεῖται ἢ, καλύτερα, ὑπερβαίνει τὴ συνειδηση τῆς κοσμικῆς ἐνθαδικότητας τῆς ὑπαρξης (in-der-Welt-sein)¹. Τὸ «ἐδῶ-εἶναι» (Da-sein), ποὺ ὀρίζει τὴν πραγματικότητα τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξης, ἀναφέρεται ὅχι σὲ μιὰ διαστατὴ ἐνθαδικότητα, ἀλλὰ στὴν ἀμεσότητα τῆς ἐκστατικῆς σχέσης. Ἡ ὑπαρκτικὴ πραγματικότητα τῆς προσωπικῆς (ἐκ-στατικῆς) σχέσης δὲν γνωρίζει τοπικοὺς περιορισμούς· ἀπὸ τὴ στιγμή ποὺ ἓνα πρόσωπο εἶναι «ἐναντι», εἶναι παντοῦ — τὸ «ἐναντι» τῆς προσωπικῆς ἀναφορᾶς εἶναι τοπικὰ ἀπεριόριστο. Τὸ «ἐδῶ-εἶναι» τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρκτικῆς πραγματικότητας ἀναφέρεται, ὅπωςδήποτε, στὴν

1. Bl. Heidegger, *Sein und Zeit*, I, 1, 2: Das In-der-Welt-sein überhaupt als Grundverfassung des Daseins (σελ. 52 κ.ε.).

κοσμικὴ ἐνθαδικότητᾱ¹, ἀλλὰ ὁ κόσμος δὲν ἐξαντλεῖται ὑποχρεωτικὰ στὶς ποσοτικὲς διαστάσεις τῆς συμβατικῆς μέτρησης. Ἀκούγοντας μιὰ μουσικὴ σύνθεση τοῦ Mozart βρισκόμαστε στὸν «χῶρο» τῆς ἀδιάστατης ἐγγύτητας τοῦ προσώπου τοῦ Mozart, τὸ ἴδιο καὶ ὅταν σπουδάζουμε ἕναν πίνακα τοῦ Van Gogh. Εἶναι ὁ χῶρος τῆς προσωπικῆς σχέσης, ἡ ἀμεσότητᾱ τῆς προσωπικῆς μοναδικότητος καὶ ἀνομοιότητος, ποὺ βιώνεται ἐναργέστατα παρὰ τὴ διαστατὴ μὴ-παρουσία τοῦ προσώπου. Ὁ Van Gogh ἢ ὁ Mozart εἶναι («ἐναντι») — ὑπάρχουν, μὲ μιὰν ἀδιάστατη προσιτότητα — ὅπου κι ἂν φανερώνεται ἡ προσωπικὴ δημιουργικὴ τους ἐνέργεια, ἡ αἰσθητὴ ἐκφραση τῆς ἐκστατικῆς τους ἀναφορᾶς. Ἡ προσωπικὴ δημιουργικὴ ἐνέργεια διασώζει τὴν ἀδιάστατη ἀμεσότητᾱ τῆς προσωπικῆς μοναδικότητος καὶ ἀνομοιότητος (ἐναργέστερα στὶς χαρισματικὲς περιπτώσεις τῆς γνήσιας καλλιτεχνικῆς ἐκφρασης) ὑπερβαίνοντας τὴν κοσμικὴ ἐνθαδικότητᾱ τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης ὡς τοπικὸ (καὶ χρονικὸ) περιορισμὸ. Ἡ προσωπικὴ ἐνέργεια εἶναι ὁ τόπος τῆς ὑπαρκτικῆς φανέρωσης τοῦ προσώπου, ὁ ἀδιάστατος τόπος τῆς σχέσης, ποὺ ἀποκαλύπτει τὴν προσωπικὴ μοναδικότητᾱ καὶ ἀνομοιότητᾱ ὡς ἐμπειρικὴ ἀμεσότητᾱ.

§ 41. Οἱ προσωπικὲς ἐνέργειες «τόπος» τῆς προσωπικῆς σχέσης.

Οἱ βυζαντινοὶ θεολόγοι βλέπουν στὴν προσωπικὴ ἐνέργεια τὸν ἀδιάστατο τόπο φανέρωσης τόσο τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου ὅσο καὶ τοῦ Προσώπου τοῦ Θεοῦ. Ὁ Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνὸς προσδιορίζει, συγκεκριμένα, ὡς τόπο τοῦ Θεοῦ τὸν χῶρο φανέρωσης τῆς προσωπικῆς Του Ἐνέργειας: «Λέγεται τόπος Θεοῦ ἐνθα ἐκδηλῶς ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ γίνεται»². Καὶ ἡ προσωπικὴ Ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ γίνεται καταρχὴν ἐκδηλῶς στὸν χῶρο τῆς κοσμικῆς πραγματικότητος. Ὅταν ὁ ἄνθρωπος κατορθώσει τὴν ἐκ-στατικὴ αὐθυπέμβαση τῆς ἀτομικότητος ποὺ καθιστᾷ δυνατὴ τὴ βιωματικὴ προσέγγισι τῆς προσωπικῆς ὕπαρξης τοῦ Θεοῦ, τότε ὁ κόσμος ἀποκαλύπτεται («ἐναντι») τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἀδιάστατος τόπος τῆς θείας προσωπικῆς Ἐνέργειας. Ὁ κοσμικός, τότε, χῶρος δὲν με-

2. Zum Dasein gehört aber wesentlich: Sein in einer Welt. - Heidegger, *Sein und Zeit*, σελ. 13.

1. *Περί πίστεως ὀρθοδόξου* 1, 13, P.G. 94, 852 A. Ἐκδοσὴ Kotter, σελ. 38.

τριέται ὡς συμβατικὴ ἀπό-σταση ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο ἢ ὡς διά-σταση μεταξὺ τῶν ἀντικειμένων. Ἀντίθετα, ὁ κόσμος μετράει («χωρεῖ») τὴν ἀμοιβαία ἐκ-στατικὴ ἀναφορὰ τοῦ ἀνθρώπου στὸν Θεὸ καὶ τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο. Στὰ πλαίσια τῆς προσωπικῆς σχέσης τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Ποιητὴ τῶν «πραγμάτων» — τῶν «πεπραγμένων» τῆς κοσμικῆς πραγματικότητος — ὁ κόσμος παύει νὰ αὐτονομεῖται συμβατικὰ ὡς οὐδετεροποιημένο ἀντικείμενο πού μετρίεται ἐπειδὴ διεκδικεῖται ἀπὸ τὴ χρηστικὴ σκοπιμότητα· ὁ κόσμος «χωρεῖ» - δίνει ὡς ὅρο στὴ σχέση τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν ἄνθρωπο.

Ὁ ἄνθρωπος, ὥστόσο, ἀνακαλύπτει τὴν προσιτότητα τοῦ Θεοῦ στὸ γεγονός τῆς κοσμικῆς πραγματικότητος, χωρὶς αὐτὴ ἢ προσιτότητα νὰ ἀναιρεῖ τὴ φυσικὴ ἀπόσταση τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν κόσμο, τὴν ἀπόσταση τῆς ἄκτιστης ἀπὸ τὴν κτιστὴ φύση. «Πάντα ἀπέχει τοῦ Θεοῦ, οὐ τόπω ἀλλὰ φύσει», λέει ὁ Ἰωάννης Δαμασκηνός¹. Ἡ ἐγγύτητα ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ στὰ πλαίσια τοῦ κόσμου δὲν εἶναι φυσικὴ, ἀλλὰ τοπικὴ, δηλαδὴ προσωπικὴ ἐγγύτητα — ἐγγύτητα σχέσης. Ὁ κόσμος «ἀπέχει τοῦ Θεοῦ» μὲ μιὰν ἀπειρὴ καὶ ἀπροσδιόριστὴ φυσικὴ ἀπόσταση, ἀλλὰ, ταυτόχρονα, ὁ κόσμος εἶναι ἡ «οὐσίωση» τοῦ προσωπικοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ, ὁ τόπος φανερώσεως τῆς προσωπικῆς Του Ἑνέργειας. Ἡ θεία θέληση ἢ Ἑνέργεια δὲν μένει ἀπραγματοποίητὴ καὶ ἀνυπόστατὴ, ἀλλὰ «οὐσιοῦται εὐθὺς» «εἰς ὑπόστασιν καὶ μὀρφωσιν κτίσεως»² — «οὐσιοῦται» ἐκτὸς τοῦ Θεοῦ, ἐνῶ ταυτόχρονα φανερώνει τὴν ἀδιάστατὴ «τοπικὴ» ἐγγύτητα τοῦ Θεοῦ.

Δὲν εἶναι, λοιπόν, ὁ κόσμος πού «χωρεῖ» τὸν Θεὸ ἢ τὴν προσωπικὴ Του Ἑνέργεια, ἀλλὰ εἶναι ἡ θεία θέληση καὶ Ἑνέργεια πού «χωρεῖ» - δίνει ὡς ὅρο στὸν κόσμο, ἕναν ὡς «ἐκτὸς» τοῦ Θεοῦ, πού εἶναι ταυτόχρονα τόπος Θεοῦ, φανέρωση τῆς ἀδιάστατης ἀμεσότητος τῆς προσωπικῆς Του Ἑνέργειας. Ὅπως ἡ προσωπικὴ δημιουργικὴ ἐνέργεια τοῦ ἀνθρώπου (ποιητικὴ ἢ «λογικὴ» ἢ ἀγαπητικὴ ἐνέργεια) διασώζει τὴν ἀμεσότητα τῆς προσωπικῆς μοναδικότητος καὶ ἀνομοιότητος ἀκόμα καὶ στὴν ἀπουσία τῆς ὄντικτῆς ἐνθαδικότητος τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς, ἔτσι καὶ ἡ διάκριση Φύσεως καὶ Ἑνεργειῶν τοῦ Θεοῦ, δίχως νὰ ἀναιρεῖ τὴν πραγματικότητα τῆς φυσικῆς ἀπόστασης τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν κόσμο, δια-

1. *Περὶ πίστεως ὀρθοδόξου* 1, 13, P.G. 94, 853 C. Ἔκδοση Kotter, σελ. 29.

2. Μεγάλου Βασιλείου, *Κατὰ Ἐὐνομίον*, P.G. 29, 736 C.

σώζει τὸν κόσμον ὡς χώρον ἁμεσης προσωπικῆς ἐγγύτητος τοῦ Θεοῦ καὶ φανερῶναι τὸν Θεὸν ὡς τόπον τῶν ὄλων: «Θεὸς . . . οὐ χωρεῖται, ἀλλὰ αὐτός ἐστι τόπος τῶν ὄλων»¹.

Τὸ διαστατὸ «ἐναντι» τῆς κοσμικῆς πραγματικότητος, ὡς φανέρωση τῆς προσωπικῆς δημιουργικῆς Ἑνέργειας τοῦ Θεοῦ, ἀποκαλύπτει στὸν ἄνθρωπο τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ σὲ μιὰν ἀδιάστατη «τοπικὴ» ἐγγύτητα, σὲ μιὰν ἁμεσότητα σχέσης. Καὶ μέσα στὰ «ῥια» τῆς ἀδιάστατης τοπικῆς ἐγγύτητος τοῦ Θεοῦ, ποὺ εἶναι τὰ ῥια τοῦ κόσμου, ἡ κοσμικὴ ἐνθαδικότητα τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξὸς ὑπερβαίνει τοὺς συμβατικὰ ἀντικειμενοποιημένους τοπικοὺς περιορισμούς, τοὺς προσδιορισμούς τοῦ ἐδῶ καὶ τοῦ ἐκεῖ, τοῦ ἐγγύτερου καὶ τοῦ ἀπώτερου. Τὸ «ἐδῶ-εἶναι» τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρκτικῆς πραγματικότητος σημαίνει εἶναι-στὸν-κόσμον καί, ἐπομένως, στὸν χώρον μιᾶς σχέσης, μιᾶς ἀδιάστατης προσωπικῆς ἁμεσότητος. Τὸ ἐδῶ ἐρμηνεύει τὸν τρόπο τοῦ εἶναι, κι αὐτὸς ὁ τρόπος εἶναι ἡ προσωπικὴ ἐκστατικὴ ἀναφορά: *Εἶναι-στὸν-κόσμον* σημαίνει *εἶναι-ἐναντι* στῇ θεῖᾳ προσωπικῇ δημιουργικῇ φανέρωσιν.

§ 42. Ὁ ἔρως ὡς ὑπέρβαση τῆς ὀντικῆς τοπικότητος, ἀδιάστατος τρόπος ὑπάρξεως.

Ἀλλὰ ἡ ἐμπειρία τοῦ ἀδιάστατου χώρου τῆς προσωπικῆς σχέσης ὁλοκληρώνεται ὅπωςδῆποτε στὴν ἁμεση διαπροσωπικὴ κοινωνία, δηλαδὴ στὸ ἐρωτικὸ γεγονός — στὴ δυναμικὴ κίνηση τῆς ἀγαπητικῆς αὐτοπροσφορᾶς. Γιὰ τοὺς Πατέρες τῆς ἐλληνικῆς Ἀνατολῆς τὸ πλήρωμα τῆς ἀδιάστατης ἐρωτικῆς ἐνότητος εἶναι ἡ ἀγαπητικὴ ἀλληλοπεριχώρηση τῶν Προσώπων τῆς Ἀγίας Τριάδος: Ὁ Θεὸς εἶναι «τὸ ὅλον τοῦ ἔρωτος»² — «ὁ ἔρως αὐτός ἐστιν ἡ ἀγάπη, γέγραπται δέ, ὅτι ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν»³. Ὁ ἔρως ἀναδείχνει τίς θεῖες Ὑποστάσεις «ἀδιάστατες»: αὐδὲ γὰρ οὐσίᾳ τέμνονται, οὐ δυνάμει χωρίζονται, οὐ τόπῳ, οὐκ ἐνεργείᾳ, οὐ βουλῇ μερίζονται, ἀνεκφοίτητον ἔχουσαι τὴν ἐν ἀλλήλαις

1. Θεοφίλου Ἀντιοχείας, *Πρὸς Αὐτόλυνον*, 2, 3, P.G. 6, 1049 D.

2. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θεῶν ὀνομάτων*, 4, 17, P.G. 4, 269 D.

3. Μαξίμου, *στὸ ἴδιο βιβλίον*, 268 C.

ἵδρυσίν τε καὶ περιχώρησιν»¹. Ὁ Μέγας Ἀθανάσιος «περιγράφει» τὴν ἀδιάστατη ἀμεσότητα τῆς προσωπικῆς κοινωνίας Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, ἐρμηνεύοντας τὴν «ἐν δεξιᾷ» τοῦ Πατρὸς καθέδρα τοῦ Υἱοῦ: «Ἐκ δεξιῶν γοῦν καθήμενος (ὁ Υἱός), ἀριστερὸν οὐ ποιεῖ τὸν Πατέρα· ἀλλ' ὅπερ ἐστὶ δεξιὸν καὶ τίμιον ἐν τῷ Πατρί, τοῦτο καὶ ὁ Υἱὸς ἔχει, καὶ λέγει· πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατὴρ ἐμὰ ἐστίν (Ἰωάν. 16, 15). Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ καθήμενος ἐκ δεξιῶν, καὶ ὡς ἄνθρωπος λέγει: Προωρώμην τὸν Κύριόν μου ἐνώπιόν μου διὰ παντός, ὅτι ἐκ δεξιῶν μου ἐστίν, ἵνα μὴ σαλευθῶ (Ψαλμ. 15, 8). Δείκνυται γὰρ πάλιν καὶ ἐν τούτῳ ὡς ὁ Υἱὸς ἐν τῷ Πατρὶ καὶ ὁ Πατὴρ ἐν τῷ Υἱῷ. Δεξιῷ γὰρ ὄντος τοῦ Πατρὸς, ἐν τῷ δεξιῷ ἐστὶν ὁ Υἱός· καὶ καθημένου τοῦ Υἱοῦ ἐκ δεξιῶν, ὁ Πατὴρ ἐστὶν ἐν τῷ Υἱῷ»².

Ἡ ἀναίρεση κάθε τοπικοῦ προσδιορισμοῦ στὴ σχέση τῶν Προσώπων τῆς Ἀγίας Τριάδος, σημαίνει ὅπωςδήποτε τὴν ὑπέρβαση κάθε ὄντικοῦ κατηγορήματος καὶ κάθε διάστασης προκειμένου περὶ τοῦ «ἐπέκεινα πάσης οὐσίας» Θεοῦ, ἀλλὰ αὕτῃ ἡ ὑπέρβαση δὲν ἐξαντλεῖται στὴν ἀποφατικὴ μόνο, ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ ἀνθρώπου, προσέγγιση τοῦ μυστηρίου τῆς θείας ζωῆς. Ἡ ὑπέρβαση καταφάσκει ταυτόχρονα τὴν ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ — τὴν «ἐκτὸς ἑαυτοῦ» θελητικὴ καὶ ἐνεργητικὴ φανέρωση τοῦ Θεοῦ — ὡς πληρώματος προσωπικῆς - τριαδικῆς κοινωνίας. Ἡ ἀγαπητικὴ σχέση καὶ ἐρωτικὴ ἀλληλοπεριχώρηση τῶν θείων Προσώπων ἀναιρεῖ κάθε μέτρο διαστατικῆς ὄντικότητας καὶ ἀποκαλύπτει τὴν Τριάδα «ὑπὲρ τὸ ποῦ»³, «ἀδιάστατον ἐνότητα»⁴ καὶ «συνάφειαν ἀδιάστατον» δίχως ἀρχὴ καὶ πέρας, μέτρο ἢ ποσό⁵. Ὁ τόπος τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ ἀδιάστατη

1. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατὰ Ἰακωβιτῶν*, 87, P.G. 94, 1476 B. — Βλ. καὶ Κλήμεντος Ἀλεξανδρείας, *Στρωματεῖς* V, P.G. 9, 109 AB: Σχημα καὶ κίνησιν ἢ στάσιν ἢ θρόνον ἢ τόπον ἢ δεξιὰ ἢ ἀριστερὰ τοῦ τῶν ὅλων Πατρὸς οὐδ' ὅλως ἐννοητέον, καίτοι καὶ ταῦτα γέγραπται... Οὐκ οὖν ἐν τόπῳ τὸ πρῶτον αἴτιον, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου καὶ ὀνόματος καὶ νοήσεως.

2. *Κατὰ Ἀρειανῶν* Α' 60-61, «Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων», Ἔκδοσις Ἀποστολικῆς Διακονίας, Ἀθῆναι, τόμος 30, σελ. 174.

3. Μαξίμου, *Περὶ διαφόρων ἀπόρων*, P.G. 90, 640 B.

4. Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, *Βίβλος τῶν θησαυρῶν περὶ Τριάδος*, 12, P.G. 75, 192 C.

5. Γρηγορίου Νύσσης, *Κατὰ Μακεδονιανῶν* 16, P.G. 45, 1321 A. — Βλ. καὶ *Κατὰ Εὐνομίου*, 9, P.G. 45, 813 B, Ἔκδοσις W. Jaeger, τόμος II, σελ. 226, 22-29. Τὸ δὲ ἄποσον καὶ ἀδιάστατον, πῶς ἂν τις ἡ μετρήσειεν ἢ διαστήσειεν; ποῖον

προσωπικὴ - ἀγαπητικὴ σχέση, ὁ ἔρως τῆς τριαδικῆς κοινωνίας· ἡ διακρίση τῶν ὑποστάσεων, «ἄχρονος καὶ ἀγαπητικῆς»¹, «παντὸς ἀσχέτως ἐπέκεινα ποῦ»², ἀποκαλύπτει τὸν τρόπο τῆς θείας Ὑπάρξεως ποὺ εἶναι ἡ ἀγάπη: Ἡ ἀγάπη εἶναι ὁ τόπος ὡς τρόπος ὑπάρξεως — «ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ Θεῷ μένει καὶ ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ μένει» (Α' Ἰωάν. 4, 16).

Οἱ «θεολόγοι», κατὰ τὸν συγγραφέα τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν Συγγραμμάτων, ὀνομάζουν τὸν Θεό, «κατὰ τὰς θείας ἐκφαντορίας», ἔρωτα καὶ ἀγάπην, «τὸ μόνον αὐτὸ δι' ἑαυτὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν, καὶ ὥσπερ ἐκφάνσιν ὄντα ἑαυτοῦ δι' ἑαυτοῦ, καὶ τῆς ἐξηρημένης ἐνώσεως ἀγαθὴν πρόοδον καὶ ἐρωτικὴν κίνησιν ἀπλῆν, αὐτοκίνητον, αὐτενέργητον, προοῦσαν ἐν τἀγαθῷ καὶ ἐκ τἀγαθοῦ τοῖς οὖσιν ἐκβλυζομένην, καὶ αὐθις εἰς τἀγαθὸν ἐπιστρεφομένην». Ἐν ᾧ καὶ τὸ ἀτελεύτητον ἑαυτοῦ καὶ ἀναρχον ὁ θεὸς ἔρως ἐνδείκνυται διαφερόντως, ὥσπερ τις αἰδιος κύκλος, τἀγαθὸν ἐκ τἀγαθοῦ καὶ ἐν τἀγαθῷ καὶ εἰς τἀγαθόν, ἐν ἀπλανεῖ συνελίζει περιπορευόμενος, καὶ ἐν ταύτῳ καὶ κατὰ τὸ αὐτό, καὶ προῶν αἶι καὶ μένων καὶ ἀποκαθιστάμενος»³. Δὲν ἐξαντλεῖται ὁ «ἀναίτιος» καὶ «ἐξηρημένος» ἔρως τῆς τριαδικῆς κοινωνίας στὰ ἀποφατικὰ «ἥρια» τοῦ μυστηρίου τῆς θείας ζωῆς, ἀλλὰ «μεταβατικῶς πρόεισι» καὶ «ἐκστατικῶς ἐνεργεῖ» — «ἐκίνησεν ἑαυτὸν εἰς τὸ πρακτικεύεσθαι κατὰ τὴν ἀπάντων γεννητικὴν ὑπερβολήν»⁴. «Προάγεται εἰς τὰ ἐκτὸς» μὲ μὴ «ζωτικὴ» καὶ «φυσικὴ» ἐρωτικὴ κίνηση «ἐκτὸς ἑαυτοῦ», κίνηση καὶ ἐνέργεια ποὺ ἰδρύει καὶ συνέχει τὴν πνευματικὴ καὶ τὴν ὕλική δημιουργία, γὰρ νὰ ἐπιστρέψει μέσω αὐτῆς καὶ πάλι στὸν Θεὸ ὡς ἐρωτικὴ - προσωπικὴ ἀνταπόκριση τῶν κτισμάτων στὴν ἀγάπην τοῦ Κτίστη: «Αὐτὸς ὁ πάντων αἷτιος δι' ἃ-

ἐπὶ τοῦ ἀπόσου μέτρον εὐρὼν ἢ ποῖον ἐπὶ τοῦ ἀδιαστάτου διάστημα; πῶς δέ τις τὸ ἀόριστον τέλει καὶ ἀρχῇ διαλήφεται; Ἀρχὴ γὰρ καὶ τέλος τῶν διαστημικῶν περάτων ἐστὶν ὀνόματα. Διαστάσεως δὲ μὴ οὐσῆς οὐδὲ τὸ πέρας ἔστιν. Ἀλλὰ μὴν ἀδιάστατος ἡ θεία φύσις· ἀδιάστατος δὲ οὕσα πέρας οὐκ ἔχει.

1. Βλ. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων*, P.G. 4, 221 A.

2. Βλ. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφορῶν ἀπόρων*, P.G. 90, 640 B.

3. *Περὶ θείων ὀνομάτων* XIV, P.G. 3, 712 CD - 713 A.

4. *Περὶ θείων ὀνομάτων*, X, P.G. 3, 708 B. — Βλ. καὶ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων*, P.G. 4, 261 AB: Ἀγαθὸς ἔρως ἐν τῷ ἀγαθῷ προϋπάρχων, οὐκ ἔμεινεν ἄγονος... πρακτικὸν γὰρ καὶ γεννητικὸν τὸ θεῖον, κατὰ τὸ εἰρημένον· ὁ Πατὴρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι... Ὁ γὰρ ἀγαθοεργὸς ἔρως ἐκίνησε τὸ θεῖον εἰς πρόνοιαν, εἰς σύστασιν ἡμῶν.

γαθότητος ὑπερβολὴν πάντων ἐρᾷ, πάντα ποιεῖ, πάντα τελειοῖ, πάντα συνέχει, πάντα ἐπιστρέφει, καὶ ἔστιν ὁ θεὸς ἔρως ἀγαθὸς ἀγαθοῦ διὰ τὸ ἀγαθόν»⁵.

§ 43. Ὁ κοσμικὸς ἔρως. Ἡ ἐρωτικὴ ἐνότητα τοῦ κοσμικοῦ χώρου.

Ἡ ἐρωτικὴ κίνησις ἀπὸ τὸν Θεὸ στα κτίσματα καὶ ἀπὸ τὰ κτίσματα καὶ πάλιν στὸν Θεό, συγκεφαλαιώνει τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὅ,τι εἶναι, καὶ ἀποκαλύπτει τὸν χῶρο τοῦ κοσμικοῦ συνόλου ὡς τὸ ἄποσο καὶ ἄμετρο πῶς μιᾶς ἀγαπητικῆς κοινωνίας — χῶρο ποὺ μπορεῖ νὰ κατανουθεῖ μόνον μὲ ποιητικὲς κατηγορίες («ἐν τῷ ἀγαθῷ, ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ, εἰς τὸ ἀγαθόν»), μόνον ὡς δυναμικὴ φανέρωσις «ἐκτὸς τοῦ Θεοῦ» τοῦ μυστηρίου τοῦ τριαδικοῦ ἔρωτα.

Εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ διατύπωσις αὐτῆς τῆς θεώρησης τοῦ κοσμικοῦ συνόλου, ὡς ἀδιάστατου χώρου ἐρωτικῆς κοινωνίας, ἀπὸ τὸν Μάξιμο τὸν Ὁμολογητή: Βλέπει ὁλόκληρη τὴ δημιουργία, ἀπὸ τοὺς ἀγγέλους ὡς τὴν ἄψυχη ὕλη, ὡς ἐνιαῖο καὶ ἀδιάστατο ἐρωτικὸ γεγονός, δυναμικὰ ἱεραρχημένη ἐρωτικὴ σχέση καὶ καθολικὴ ἐρωτικὴ κίνησις, ποὺ συγκροτεῖ τὴν κτίσις — τὴν προσωπικὴ καὶ τὴν ἀπρόσωπη, τὴν ἐμψυχη καὶ τὴν ἄψυχη — σὲ «κοινωνικὴ» ἀλληλουχία μὲ ἀναφορὰ ἐπιστρεπτικὴ στὸν Θεό². Λέει ὁ Μάξιμος:

1. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων* X, P.G. 3, 708 AB.— Βλ. καὶ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια θεολογικά* V, P.G. 90, 1385 B: Τῆς ἀγάπης καὶ τοῦ ἔρωτος αὐτόν, δηλαδὴ τὸν Θεόν, προβολέα φασι καὶ γεννήτορα. Αὐτὸς γὰρ ταῦτα ἐν ἑαυτῷ ὄντα προήγαγεν εἰς τὰ ἐκτός, τοὔτέστι περὶ τὰ κτίσματα· καὶ κατὰ τοῦτο εἴρηται, ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστὶ· καὶ πάλιν, Γλυκασμὸς καὶ ἐπιθυμία, ὃ ἐστὶν ἔρως· τὸ δὲ ἀγαπητὸν καὶ ὄντως ἔραστόν, αὐτός ἐστι. Τῷ μὲν οὖν τὸν ἀγαπητικὸν ἔρωτα ἐξ αὐτοῦ προχεῖσθαι, αὐτὸς κινεῖσθαι λέγεται ὁ τούτου γεννήτωρ· τῷ δὲ αὐτὸς εἶναι τὸ ἀληθὲς ἔραστόν καὶ ἀγαπητὸν καὶ ἐφετὸν καὶ αἰρετόν, κινεῖ τὰ πρὸς τοῦτο ὄρῶντα· καὶ οἷς ἡ τοῦ ἐφίεσθαι δύναμις ἀναλόγως αὐτοῖς.

2. Τὸ κείμενο τοῦ ἀγίου Μαξίμου εἶναι σχόλιο στὸ ἀκόλουθο ἀπόσπασμα τῶν *Ἀρεοπαγιτικῶν Συγγραφῶν*: Τὸν ἔρωτα, εἴτε θεῖον, εἴτε ἀγγελικόν, εἴτε νοερόν, εἴτε ψυχικόν, εἴτε φυσικόν εἵπομεν, ἐνωτικὴν τινα καὶ συγκρατικὴν ἐννοήσωμεν δύναμιν, τὰ μὲν ὑπέρτερα κινούσαν ἐπὶ πρόνοιαν τῶν καταδεσπτέρων, τὰ δὲ ὑμῶστοιχα πάλιν εἰς κοινωνικὴν ἀλληλουχίαν, καὶ ἐπ' ἐσχάτων τὰ ὑφειμένα πρὸς τὴν τῶν κρειττόνων καὶ ὑπερκειμένων ἐπιστροφὴν. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων* IV, P.G. 3, 713 AB.

«Πρῶτον αἷτιον τοῦ οὐρανοῦ ἔρωτος ὁ Θεός ἐστιν ἐξηρημένως καὶ ἀναιτιῶς· εἰ γὰρ ὁ ἔρως αὐτός ἐστιν ἡ ἀγάπη, ὡς προεῖρηται, γέγραπται δὲ ὅτι ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν, δηλὸν ὅτι πάντων ἐνοποιὸς ἔρως ἦτοι ἀγάπη ὁ Θεὸς ἐστίν. Ἐκεῖθεν οὖν μεταβατικῶς πρόβεισιν ἐπ' ἀγγέλους· ὅθεν καὶ ἀγγελικὸν αὐτόν φησιν ἔνθα μάλιστα καὶ τὸν τῆς ἐνότητος εὐροι τις ἂν ἔρωτα θεῖον· οὐδὲν γὰρ ἀσύμφωνον ἢ στασιάζον παρ' αὐτοῖς· εἴτα μετ' ἀγγέλους, καὶ νοερόν φησιν ἔρωτα, τουτέστι παρὰ θεοσόφοις ἀνδράσιν, οἳ εἰσι τῆς Ἐκκλησίας· πρὸς οὓς ὁ Παῦλός φησιν, ἵνα τὸ αὐτὸ λέγῃται, καὶ τὰ ἐξῆς· καὶ ὁ Κύριος, ἵνα ὧσιν ἐν, καθὼς καὶ ἡμεῖς ἐν ἐσμεν. Καὶ ταῦτα μὲν περὶ τῶν ἐξ ἀληθείας Χριστιανῶν· λοιπὸν δὲ καὶ περὶ πάντων ἀνθρώπων, ἐν οἷς ὁ περὶ φιλίας νόμος· τὰς δὲ λογικὰς ψυχὰς νοεράς προσεῖπεν ἐκ τοῦ θείου νοῦ προσειπὼν αὐτάς· ψυχικὸν δὲ ἐκάλεσεν ἔρωτα τὸν τῶν ἀλόγων, τὴν αἰσθητικὴν φιλίαν, ἅνουν μέντοι δηλονότι· ἐκ γὰρ τῆς ἐρωτικῆς ταύτης δυνάμεως καὶ πτηνὰ ἀγεληδὸν ἵπτανται, ὡς κύκνοι, καὶ χῆνες, καὶ γέραντοι, καὶ κόρακες, καὶ ὅσα τοιαῦτα· καὶ περὶ μὲντοι εἰσὶ τοιαῦτα, ἔλαφοι, βόες, καὶ τὰ παραπλήσια· καὶ νηκτὰ δὲ εἰσιν, ὡς θύννοι καὶ κέφαλοι, καὶ ὅσα ὁμοιότροπα. Καὶ τὰ μὴ ἀγελαῖα δὲ πρὸς τὴν τῶν ὁμοστοίχων σύνοδον ἔνθεν κινεῖνται. Φυσικὸν δὲ ἔρωτά φησι τὸν τῶν ἀψύχων καὶ ἀναισθητῶν κατὰ τὴν ἐκτικὴν ἐπιτηδεϊότητα, ἦτοι τῆς ποιότητος, ἐρώντων τοῦ δημιουργοῦ διὰ τὸ ὑπ' αὐτοῦ συνεστᾶναι· κατὰ οὖν τὴν ζωτικὴν, ἦτοι τὴν φυσικὴν κίνησιν, καὶ αὐτὰ ἐπέστραπται πρὸς τὸν Θεόν»¹.

Ἡ κοσμικὴ ἐνθαδικότητα τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ μοναδικὴ δυνατότητα φανέρωσης, ἀλλὰ καὶ πραγμάτωσης τῆς ἐρωτικῆς ἐνότητος τοῦ κοσμικοῦ χώρου, τῆς ἐρωτικῆς ἐπιστρεπτικῆς ἀναφορᾶς τοῦ κόσμου στὸν Θεό. Ὁ ρόλος τοῦ ἀνθρώπου ὡς «μεσίτου» ἀνάμεσα στὸν Θεὸ καὶ στὸν κόσμον ὁλοκληρώνεται στὴ δυναμικὴ συγκεφαλαίωση τῆς ἐρωτικῆς ἀλληλουχίας τῆς κτίσεως στὴν προσωπικὴ ἀναφορὰ τῆς στὸν Θεό. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἡ μοναδικὴ δυνατότητα προσωπικῆς πραγμάτωσης τοῦ κοσμικοῦ ἔρωτα. Ἄν ὁ ἔρωτας εἶναι ὁ τρόπος τῆς κτιστῆς κοσμιότητος, ὁ «κόσμος» τῶν κτισμάτων, ἂν εἶναι ὁ τόπος τῆς σχέσεως τοῦ κτιστοῦ μετὰ τὸ ἄκτιστο (ὁ τόπος ὡς τρόπος τῆς ὑπάρξεως) καὶ ἂν ἡ σχέση ὁλοκληρώνεται μόνο στὴν προσωπικὴ ἐκ-στασι, τότε τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο

1. Μαξίμου, *Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θεῶν ὀνομάτων*, P.G. 4, 268 CD - 269 A.

εἶναι ὁ τόπος τοῦ κόσμου, ἡ φανέρωση τῆς ἀλήθειας τοῦ κόσμου ὡς ἐρωτικῆς ἀπόκρισης στὴν προσωπικὴ Ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ.

Ἀλλὰ ἡ προσωπικὴπραγμάτωση τοῦ κοσμικοῦ ἔρωτα, ἡ λογοποίηση τῆς ἐρωτικῆς κοσμιότητος τῆς κτίσεως ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, δὲν εἶναι παρὰ ἡ φανέρωση τοῦ ἐρωτικοῦ ἀρχετύπου τῆς θείας ζωῆς, ἡ εἰκόνα τοῦ τριαδικοῦ πρωτοτύπου. Στὸ ποσοστὸ ποὺ ὁ ἄνθρωπος συγκεφαλαιώνει τὴν ἐρωτικὴ ἀλληλουχία τοῦ κόσμου σὲ μιὰ προσωπικὴ ἀναφορὰ στὸν Θεό, ἐρμηνεύει καὶ πραγματώνει καὶ ἱεουργεῖ τὴ ζωὴ ὡς ἐρωτικὴ κίνηση τοῦ Θεοῦ πρὸς τὰ κτίσματα καὶ τῶν κτισμάτων πρὸς τὸν Θεό¹, γίνεται ὁ τόπος τῆς διπλῆς αὐτῆς ἀγαπητικῆς φορᾶς, ὁ τόπος τοῦ κόσμου, ἀλλὰ καὶ «τόπος Θεοῦ»², ἡ φανέρωση τοῦ μοναδικοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως, ποὺ εἶναι ὁ ἔρος τῆς τριαδικῆς κοινωνίας. Καὶ ὅσο ἀμεσότερη γίνεται ἡ προσωπικὴ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό —πάντοτε ἀτέλεστα πληρέστερη— τόσο ὁ τρισυπόστατος Θεὸς καὶ ὁ μυριυπόστατος ἄνθρωπος ἀλληλοπεριχωροῦνται τοπικὰ (καὶ ὅχι φυσικὰ) στὰ ἀδιάστατα ὅρια τοῦ ἄποσου τόπου τῆς προσωπικῆς σχέσεως³.

§ 44. Ἡ ἀπουσία, ὁ θάνατος καὶ ἡ τριαδικὴ ὑποτύπωση τοῦ πληρώματος τῆς ὑπάρξεως.

Στὰ πλαίσια τῆς κοσμικῆς πραγματικότητος ἡ προσωπικὴ ἀμεσότητα τοῦ Θεοῦ βεβαιώνεται μέσω τῆς ὄντικῆς ἀπουσίας Του. Ἄν ἡ ἐμπειρία τῆς ἀπουσίας βεβαιώνει τὴν ὑπαρξιν ὡς ἀδιάστατὴ ἀμεσότητα προσωπικῆς σχέσεως, ἂν, δηλαδή, ἡ σχέση προηγεῖται τῆς συνειδήσεως τῆς φαινό-

1. Ὡς μὲν ἔρος ὑπάρχον τὸ θεῖον καὶ ἀγάπη κινεῖται, ὡς δὲ ἔραστον καὶ ἀγαπητὸν κινεῖ πρὸς ἑαυτὸ πάντα τὰ ἔρωτος καὶ ἀγάπης δεκτικὰ. Καὶ τρανότερον αὐθις φάναι· κινεῖται μὲν ὡς σχέσιν ἐμποιοῦν ἐνδιάθετον ἔρωτος καὶ ἀγάπης τοῖς τούτων δεκτικοῖς, κινεῖ δὲ ὡς ἑλκτικὸν φύσει τῆς τῶν ἐπ' αὐτῷ κινουμένων ἐφέσεως. Μαξίμου, *Περὶ διαφ. ἀποριῶν*, P.G. 91, 1260.

2. Βλ. Εὐαγγρίου Ποντικοῦ, *Κεφάλαια πρακτικά*, P.G. 40, 1244 A.

3. Τόπον γὰρ εἰπὼν οὐ περιεῖργει τῷ ποσῷ τὸ δεικνύμενον (ἐπὶ γὰρ τοῦ ἀπόσου μέτρον οὐκ ἔστιν) ἀλλὰ τῇ παραλείψει τῆς κατὰ τὸ μέτρον περιγραφῆς ἐπὶ τὸ ἄπειρόν τε καὶ ἀόριστον χειραγωγεῖ τὸν ἀκούοντα... Τοσοῦτόν ἐστιν ὁ παρ' ἐμοὶ τόπος ὥστε τὸν ἐν αὐτῷ διαθέοντα μὴδέποτε δυνηθῆναι λῆξαι τοῦ δρόμου. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ τοῦ βίου Μωυσέως*, P.G. 44, 405 AB. Ἐκδοση H. Musurillo, σελ. 117, 15-24.

μενης ὀντικότητας, ἀν' ὑπερβαίνει, ὡς γνωστικὴ δυνατότητα, τὴν αἰσθητὴ πιστοποίηση τῆς ἀντικειμενοποιημένης ἀτομικότητας, τότε, πραγματικά, «ἡ ἀπουσία εἶναι ὁ Θεός»¹, γιατί ὁ Θεός εἶναι τὸ πλήρωμα τῆς προσωπικῆς σχέσης, ἡ ὑπαρκτικὴ ὑπέρβαση τῆς ἀντικειμενοποιημένης ἀτομικότητας. Ἡ διατύπωση τοῦ μυστηρίου τοῦ Ἑνὸς καὶ ταυτόχρονα Τριαδικοῦ Θεοῦ ἀπὸ τῆς χριστιανικῆς ἀποκάλυψης, ἡ σχέση $3=1$, ποὺ καταργεῖ κάθε ποσοτικὴ καὶ ἀριθμητικὴ ἀντικειμενικότητα, διασώζει τὴν ἀλήθεια τῆς ὑπαρξῆς ὡς ὑπέρβαση τῆς ὀντικῆς ἀτομικότητας, ὡς γεγονὸς ἐρωτικῆς κοινωνίας καὶ ἀγαπητικῆς σχέσης. Ὁ Θεός εἶναι Ἕνας, χωρὶς αὐτὴ ἡ μονάδα νὰ συνιστᾷ μιὰν ὑπαρκτικὰ μοναχικὴ καὶ νοητικὰ ὀντικὴ ἀτομικότητα, γιατί ταυτόχρονα εἶναι τρία Πρόσωπα, χωρὶς ἡ Τριάδα τῶν Ὑποστάσεων νὰ διαιρεῖ τὴν ἐνότητα τοῦ Θεοῦ, ὅπως θὰ ἐπέβαλε ἡ ὀντικὴ κατανόηση τοῦ ἀριθμοῦ τρία. Ἡ διατύπωση «Τριάς ἐν Μονάδι» σημαίνει ὅτι ὁ Θεός εἶναι ἀδύνατο νὰ ὀρίσῃ με κατηγορίες ὀντικῆς - ἀτομικῆς, σημαίνει ὅτι ἡ ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ ἀποκαλύπτεται μόνο ὡς γεγονὸς προσωπικῆς σχέσης, ὁ μόνος «ὀρισμὸς» τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ ἀγάπη (Α' Ἰωαν. 4, 8) — «τὸν Θεὸν εἶναι τὸν ὀλικὸν καὶ τὸν μερικὸν ἔρωτα»². Ἡ διατύπωση «Τριάς ἐν Μονάδι» δὲν εἶναι μόνο ἓνας τρόπος γιὰ νὰ διασωθεῖ ἡ ἀποφατικὴ τοῦ μυστηρίου τῆς θείας ὑπάρξεως· εἶναι καὶ ὑποτύπωση τῆς ἀλήθειας τῆς προσωπικῆς ὑπάρξεως (τοῦ μοναδικοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως), ποὺ ἀποκαλύπτεται μόνο στὴν ὑπέρβαση τῆς αὐτονομημένης ἀτομικότητας, μόνο στὴν ἀμεσότητα τῆς ἀγαπητικῆς σχέσης καὶ τῆς ἐρωτικῆς αὐτοπροσφορᾶς. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἀλήθεια περὶ τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ ἀποκαλύπτει καὶ ἐρμηνεύει καὶ τὴν ἀλήθεια τοῦ ἀνθρώπου, τὸ δυναμικὸ - ἡθικὸ «τέλος» αὐτῆς τῆς ἀλήθειας, ποὺ εἶναι ἡ προσωπικὴ ὑπαρξὴ τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ἀδιάστατη προσωπικὴ ἀμεσότητα τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς³.

1. L'absence c'est Dieu: J.-P. Sartre, *Le Diable et le Bon Dieu* X, IV.

2. Μαξίμου, *Σχόλια εἰς τὸ περὶ θείων Ὁνομάτων*, P.G., 4, 269 CD.

3. Γιὰ τοὺς βυζαντινοὺς Πατέρες, ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος κάθε γνώσης — τῆς γνώσης τοῦ ἀνθρώπου, ὡς προσωπικῆς ὑπάρξεως καὶ τῆς γνώσης τοῦ κόσμου, ὡς φανερώσεως τῶν προσωπικῶν Ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ —, γι' αὐτὸ καὶ ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ, ποὺ πραγματώνεται μόνο ὡς γεγονὸς ἀγάπης, εἶναι ἡ ἀληθὴς φιλοσοφία: «ἡ οὖν ἀγάπη ἡ πρὸς τὸν Θεὸν αὕτη ἐστὶν ἡ ἀληθὴς φιλοσοφία». Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Διαλεκτικά*, Ἔκδοσις Bonifatius Kotter, Berlin —Walter de Gruyter— 1969, σελ. 56 καὶ 137 καὶ 160.

Ἡ ὑπαρξή, ὡς ἀδιάστατη προσωπικὴ ἀμεσότητα, ὡς ἀλήθεια ποὺ γνωρίζεται μόνο μέσα στὰ ὅρια τῆς σχέσης καὶ τῆς ἀγαπητικῆς αὐτοπροσφορᾶς, ἐρμηνεύει τὸ γεγονός τοῦ θανάτου ὡς εἴσοδο στὸν χῶρο ὀριστικῆς ὑπέρβασης τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητος, ὅπως ἐρμηνεύει καὶ τὴν ὀρθόδοξη ἄσκηση, ὡς θεληματικὸ θάνατο τῆς ἐγωιστικῆς ἀτομικότητος καὶ δυναμικὴ ὀλοκλήρωση τοῦ προσωπικοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως¹. Ἡ σχέση $3=1$, ποὺ ἀποκαλύπτει τὴν ὑπαρξή ὡς ὑπέρβαση τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητος, ἀποκαλύπτει καὶ τὸν θάνατο — τὴ διάλυση τῆς φυσικῆς ἀτομικότητος — ὡς κατεξοχὴν δυνατότητα εἰσόδου στὸν χῶρο τοῦ πληρώματος τῆς προσωπικῆς σχέσης, στὸν χῶρο τῆς ὑπαρκτικῆς ὀλοκλήρωσης. Ὁ θάνατος εἶναι μιὰ πραγματικότητα τῆς ζωῆς, ποὺ βιώνεται, καταρχήν, ὡς ἡ διαστατὴ ἀπουσία τῆς ὑπαρξέως, ὡς γεγονός μηδενισμοῦ τῆς αἰσθητῆς προσιτότητας. Ἀλλὰ ὅταν ἡ ἀπουσία βιώνεται ὡς ἐμπειρία προσωπικῆς ἀμεσότητας καὶ ἀγαπητικῆς σχέσης, τότε ὁ θάνατος βεβαιώνει τὴν ὑπαρκτικὴ πραγματικότητα τοῦ προσώπου ὡς πραγματικότητα ζωῆς στὸ γεγονός, ἀκριβῶς, τῆς σχέσης καὶ ὅχι στὶς διαστάσεις τοῦ μετρητοῦ χώρου. Ἡ ἴδια ἡ ἀγαπητικὴ σχέση, ὡς δυναμικὴ-ἠθικὴ πραγμάτωση τῆς ὑπαρκτικῆς ἀλήθειας τοῦ ἀνθρώπου, ὡς αὐθυπέρβαση τῆς ἠθικῆς ἀτομικότητος, τῶν ἀτομικῶν θελημάτων καὶ ἐπιθυμιῶν, εἶναι ἐμπειρία τοῦ θανάτου, ποὺ βιώνεται ὡς πραγματικότητα ζωῆς καὶ ὑπαρκτικῆς ὀλοκλήρωσης².

Ἐξω, ὅμως, ἀπὸ τὰ ὅρια τῆς προσωπικῆς σχέσης, ὅταν τὸ πρόσωπο

1. Διττὴ γὰρ ἡ ζωὴ ἢ τε φυσικὴ, καθ' ἣν ζῶμεν, καὶ ἡ προαιρετικὴ, καθ' ἣν προσπαθῶς τῆς παρούσης ζωῆς ἀντεχόμεθα. Διττὸς καὶ ὁ θάνατος ὃ τε φυσικός, ὃς ἐστὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος, καὶ ὁ προαιρετικός, καθ' ὃν τῆς παρούσης ζωῆς καταφρονούντες πρὸς τὴν μέλλουσαν ἐπειγόμεθα. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Διαλεκτικά*, "Ἐκδ. Kötter, σελ. 56, 7-12. — Βλ. καὶ Εὐαγγρίου Ποντικοῦ, *Κεφάλαια Πρακτικά* NB", Ἐκδ. Sources Chrétiennes No 171, σελ. 618: Σῶμα μὲν χωρῖσαι ψυχῆς, μόνου ἐστὶ τοῦ συνδήσαντος· ψυχὴν δὲ ἀπὸ σώματος, καὶ τοῦ ἐπιμεμένου ἀρετῆς.

2. ...λογικός θάνατος ἀπὸ τῶν παθῶν ἀπάγων καὶ χωρίζων τὴν ψυχὴν... Κλήμεντος Ἀλεξανδρέως, *Στρωματεῖς* 7, 12, P.G. 9, 500 A. — Βλ. καὶ Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, *Ὀμιλία εἰς τὸν Ψαλμὸν 33*, P.G. 29, 385 A: Οἱ ἀποθανόντες τῇ ἀμαρτίᾳ τὸν ἀγαθὸν καὶ σωτήριον ἀποτενήκασιν θάνατον. — Καὶ Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου, *Βίβλος τῶν ἠθικῶν*, Λόγος XI, "Ἐκδ. Sources Chrétiennes No 129, σελ. 332, 46-48: Διὰ θανάτου γὰρ τοῦ κατὰ πρόθεσιν φρονόμησεν ὁ Θεὸς τὴν ζωὴν λαμβάνειν ἡμᾶς τὴν αἰώνιον. Θάνε καὶ ζήση. Οὐ βούλει; καὶ ἰδοὺ σὺ νεκρός.

«ἐκπίπτει» στὴν ἀντικειμενοποιημένη ἀτομικότητα τῆς ἐγωιστικῆς αὐτονομίας, ὁ θάνατος εἶναι μόνο ἡ ἀγωνιακὴ συνείδηση τοῦ χρονικὰ ἐνδεχόμενου καὶ ὑπαρκτικὰ δεδομένου μηδενισμοῦ τῆς διαστατῆς - ἐνθαδικῆς ὄντικότητας — ἕνα «φαινόμενο τῆς ζωῆς» καὶ πάλι (ὅπως ὁ Heidegger τὸν ὅρισε: Der Tod im weitesten Sinne ist ein Phänomen des Lebens)¹, ἀλλὰ στὸ ποσοστὸ ποὺ ἀποκαλύπτει τὴν ἀλήθεια τῆς ζωῆς ὡς δεδομένο καὶ ἀναπόφευκτο μηδενισμό τῆς ὄντικῆς ὑπαρξῆς.

Ἄν ὅμως ὁ Θεὸς εἶναι Τριαδικός, ἂν ἡ ἀλήθεια τῆς ὑπαρξῆς ἀποκαλύπτεται στὴ σχέση $3=1$, τότε ὁ θάνατος εἶναι ἡ δυνατότητα τῆς ὄντως ζωῆς, δηλαδὴ τῆς προσωπικῆς - ὑπαρκτικῆς ὁλοκλήρωσης τοῦ ἀνθρώπου². Ἄν ἡ προσωπικὴ ὑπαρξὴ ὑπερβαίνει, ὡς γεγονός καὶ πραγματικότητα ζωῆς, τὴν ὄντικὴ ἐνθαδικότητα, τότε τὸ ἀδιάστατο «ἐναντι» τῆς προσωπικῆς ἀναφορᾶς δὲν περιορίζεται ἀπὸ τὸν θάνατο. Ὁ θάνατος τότε εἶναι ἡ ἀπουσία ὡς ὑπαρκτικὴ βεβαίωση τοῦ προσώπου, ὀρίζεται αὐτὸς τὴν «ἐκπτώση» τοῦ φυσικοῦ, τοῦ ἀντικειμενικοῦ καὶ ὄντικοῦ, τὴν «κατάποση» τοῦ θνητοῦ³, τὴν εἴσοδο στὸν προσωπικὸ χῶρο τῆς ἀδιάστατης προσιτότητας.

Ὡς συνείδηση τοῦ ἐνδεχόμενου ἀλλὰ καὶ δεδομένου μηδενισμοῦ τῆς ὄντικῆς ἐνθαδικότητας («ἐν ἧ τὸ εἶναι ἐκομισάμεθα»⁴), δηλαδὴ ὡς συνείδηση ἑνὸς ρήγματος ἀνάμεσα στὴ φαινόμενη καὶ διαστατὴ ὄντικὴ πραγματικότητα τῆς ὑπαρξῆς καὶ στὴ δυναμικὴ - προσωπικὴ τῆς τελείωσης, ὁ θάνατος παραμένει, ὅπωςδὴποτε, ἡ κατεξοχὴν δοκιμασία καὶ ὁδὸν καὶ ἀγωνιακὴ ἐμπειρία τῆς ὑπαρκτικῆς ἀτομικότητας. Ἀλλὰ, ταυτόχρονα, ἀποδείχνεται «φιλανθρωπία Θεοῦ»⁵, ἡ κατεξοχὴν ὑπέρβαση τῆς ἀπρό-

1. *Sein und Zeit*, σελ. 246.

2. ...τὸ δὲ ὅλον μετὰ θάνατον ἐλπίζομεν λήψεσθαι... Συμῶν τοῦ Νέου Θεολόγου, *Βίβλος τῶν ἠθικῶν*, Λόγος V, S.C. No 129, σελ. 104, 341-342. — Βλ. καὶ Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς Πουλχερίαν*, P.G. 46, 877 A: Ἀγαθὸς ἂν εἴη ὁ θάνατος, ἀρχὴ καὶ ὁδὸς τῆς πρὸς τὸ κρεῖττον μεταβολῆς ἡμῖν γινόμενος. — Καὶ Μεγ. Βασιλείου, *Ὁμιλία εἰς τὸν Ψαλμὸν 115*, P.G. 30, 109 D: Μηδὲ ἀποδειλιάσετε πρὸς τὸν θάνατον· οὐ γὰρ φοβρὰ ἐστίν, ἀλλὰ ζωῆς ἀφορμή.

3. *Β' Κορ.* 5, 4: ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς.

4. Βλ. Ἰωάννου τῆς Κλίμακος, *Κλίμαξ*, Λόγος ΚΣΤ' § π', Ἔκδ. ἐν Κων/πόλει 1883, σελ. 136: Ἐν τῶν κτισμάτων, ἐν ἐτέρῳ, καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι εἴληψε: καὶ θαῦμα, πῶς ἐκτὸς τοῦ ἐν ᾧ τὸ εἶναι ἐκομίσαστο, συνιστασθαί πέφυκε.

5. Βλ. Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Περὶ θεοποιοῦ μεθέξεως*, Ἔκδ. Π. Χρήστου, τόμος Β', σελ. 144, 13-16: Τοῦτο γὰρ ὁ τῆς ψυχῆς θάνατος, ἡ τῆς ἐν Θεῷ ζωῆς ἄλλο-

σωπης ἀντικειμενοποίησης τοῦ ἀνθρώπου, τῆς καθημερινῆς ἀποτυχίας εἰσόδου στὸν χώρο τῆς ἀδιάστατης προσωπικῆς ἀμεσότητας, μιὰ «φυσική» ἐναντίωση στὴν ἀπολυτοποίηση τῶν συμβατικῶν διαστάσεων τῆς διαστατῆς ὑπαρξῆς.

Στὴ γλώσσα τῆς Γραφῆς, ἡ διαστατὴ ἀτομικότητα εἶναι τὸ «ἐκ μέρους» τῆς ὑπαρξῆς καὶ ὁ θάνατος καταργεῖ τὸ «ἐκ μέρους» γιὰ νὰ διασώσει τὸ «τέλειον»: «Ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τότε τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται¹ ...οὐπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα»². Τὸ «ἐκ μέρους» τῆς ὑπαρξῆς σημαίνει μερικὴ γνώση καὶ ἀποσπασματικὴ αὐτογνωσία μέσα ἀπὸ ἔσοπτρα καὶ αἰνίγματα, σημαίνει σχετικὴ καὶ μερικὴ κοινωνία μέσω τῶν συμβατικῶν μας «γλωσσῶν» — «ἐκ μέρους γινώσκομεν... βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι»³— ἐνῶ τὸ «τέλειον» καταργεῖ τὶς γλώσσες, καταργεῖ τὸ ἐκ μέρους, εἰσάγει στὸν χώρο τῆς προσωπικῆς ἀμεσότητας: «εἴτε γλώσσαι, παύσονται· εἴτε γνώσεις, καταργηθήσεται... τότε ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην... πρόσωπον πρὸς πρόσωπον»⁴. Τὸ μόνο ποὺ δὲν καταργεῖται μὲ τὴν εἴσοδο στὸν χώρο τῆς προσωπικῆς ἀμεσότητας εἶναι ἡ ὑπαρκτικὴ τῆς πρόγευσης, δηλαδὴ ἡ ἀγάπη, ἡ προοιμιακὴ ἐμπειρία τῆς προσωπικῆς καθολικότητας: «ἡ ἀγάπη οὐδέποτε ἐκπίπτει»⁵.

§ 45. Ὁ ἀδιάστατος τόπος τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινωνίας.

Ἡ προσωπικὴ διάσταση τοῦ χώρου καὶ ἡ ἐμπειρία τῆς ἀπουσίας, ὡς ἀδιάστατης προσωπικῆς ἀμεσότητας, βιώνονται ἀπὸ τὴν Ἐκκλησίαν κατεξοχὴν στὸ γεγονός τῆς λατρείας. Ἡ λατρεία, μὲ βάση καὶ ἀφετηρίαν τὴν εὐχαριστιακὴν σύναξη, εἶναι ἡ πραγμάτωση καὶ συγκρότηση τῆς Ἐκκλησίας σὲ «σῶμα», δηλαδὴ σὲ ἐκείνη τὴν ὑπαρκτικὴν πραγματικότητα, ποὺ ὑπερβαίνει τὶς ἐπιμέρους ἀτομικότητες γιὰ νὰ ἀποτελέσει καὶ φανερώσει τὴν ταυτόχρονη ὑπαρκτικὴ ἐνότητα καὶ πολλαπλότητα τῆς κοι-

τρίωσης. Καὶ οὗτος ὄντως δεινὸν ὁ θάνατος· ὁ δὲ μετ' αὐτόν, δηλαδὴ τοῦ σώματος, μετ' αὐτὸν εὐκταίτατος· φιλανθρωπία γάρ ἐστι θεία.

1. Α' Κορ. 13, 10.

2. Α' Ἰωάν. 3, 2.

3. Α' Κορ. 13, 9 καὶ 12.

4. Α' Κορ. 13, 8 καὶ 12.

5. Α' Κορ. 13, 8.

νωνίας τῶν προσώπων, νὰ ὑποτυπώσει τὸ μυστήριον τοῦ Τριαδικοῦ «τρόπου τῆς ὑπάρξεως», ποὺ εἶναι ἡ ἀλήθεια τῆς «ὄντως ὑπάρξεως». Στὰ τοπικὰ ὅρια τῆς λατρείας, ὅρια προσωπικῆς ἀμεσότητος, δὲν ὑπάρχει διάκριση ἢ ἀπόσταση παρόντων καὶ ἀπόντων, ζώντων καὶ τεθνεώτων. Κάθε τοπικὴ λατρευτικὴ σύναξις συγκεφαλαιώνει τὸ ὅλον τῆς Ἐκκλησίας —τὴν καθολικὴν Ἐκκλησίαν— τὴ σύνολη «ἀπογραφὴ τῶν ἁγίων», τὴ δυναμικὴ ἀλληλοπεριχώρηση τῆς ἀγαπητικῆς αὐτοπροσφορᾶς, τὴν ἐρωτικὴ-εὐχαριστιακὴ ἀπόκριση τοῦ κόσμου στὸν Θεόν. Συγκεφαλαιώνει ἡ λατρεία τὴν ἐρωτικὴ ἀλληλουχία τῆς κτίσεως σὲ μιὰ προσωπικὴ ἀναφορὰ στὸν Θεό — «ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ».

Στὸ Πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, ποὺ εἶναι ἡ φυσικὴ ἔνωση τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν ἄνθρωπο (ἔνωση ὀργανικὴ, ὅπως τῆς κεφαλῆς μὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος), ἡ ἐρωτικὴ δομὴ καὶ κίνηση καὶ «λειτουργία» τοῦ κόσμου βρίσκει τὴν προσωπικὴ τῆς ἔκφραση καὶπραγμάτωση «ἐναντί» τοῦ προσωπικοῦ Θεοῦ: Ὁ Χριστὸς εἶναι ἡ συγκεφαλαιώση τῆς ἐρωτικῆς κίνησης τοῦ Θεοῦ πρὸς τὰ κτίσματα καὶ τῶν κτισμάτων πρὸς τὸν Θεό, ὁ τόπος τῆς διπλῆς αὐτῆς ἀγαπητικῆς, φορᾶς, ἡ ἀδιάστατη ἀμεσότης τῆς προσωπικῆς ἔνωσης τοῦ κτιστοῦ μὲ τὸ ἄκτιστο.

Στὴν Εὐχαριστία τῆς Ἐκκλησίας ὁ Χριστὸς εἶναι ἄρτος καὶ οἶνος, εἶναι ὁ κόσμος στὴν ὑπαρκτικὴ του πληρότητα, ὡς τόπος τῆς προσωπικῆς ἔνωσης τοῦ κτιστοῦ μὲ τὸ ἄκτιστο — σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ. Σῶμα καὶ αἷμα σημαίνει ζωὴ (καὶ «περισσὸν ζωῆς», τὴ ζωὴ στὸ πλήρωμά της, στὴν ἐνότητά της μὲ τὴν ἀέναν Πηγὴ τῆς ζωῆς), ποὺ κοινωνεῖται καὶ μετέχεται πραγματοποιώντας τὴν Ἐκκλησίαν ὡς ὑπαρκτικὴ ἐνότητα καὶ πολλαπλότητα, ὡς προσωπικὴ φανέρωση τῆς ἐρωτικῆς κοσμιότητος τοῦ κόσμου καὶ δυνατότητα εἰσόδου στὸν ἔρωτα τῆς Τριαδικῆς κοινωνίας. Αὐτὸς ὁ ἄρτος καὶ αὐτὸς ὁ οἶνος δὲν εἶναι ἡ ἀντικείμενη κτίσις, ποὺ διεκδικεῖται καὶ «συνδιασχίζεται» ἀπὸ τὴν ἀτομικὴ ἐπιθυμία καὶ θέληση, ἀλλὰ εἶναι τὸ σῶμα τοῦ «θανόντος καὶ ἀναστάντος», εἶναι ἡ κτίσις «ἐπέκεινα» τοῦ θανάτου τῆς αὐτονομημένης ἀτομικότητος, ἡ ἀποκατάστασις τῆς ζωῆς στὴν Τριαδικὴ τῆς πληρότητα, στὴν ὑπαρκτικὴ τῆς ἐνότητας καὶ πολλαπλότητα. Καὶ ἡ ζωὴ «ἐπέκεινα» τοῦ θανάτου καταργεῖ τὴν ἀπόσταση παρόντων καὶ ἀπόντων, ζώντων καὶ τεθνεώτων, ἡ ζωὴ στὴν Εὐχαριστίαν «ἀγάπη ἐστίν», ὁ ἄνθρωπος ὑπάρχει στὴν προσωπικὴ ἀμεσότητα τοῦ Τριαδικοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως. «Τοῦτο ἱερῶς νόησον», διαβάζουμε στὶς Ἀρεοπαγιτικὰς Συγγραφεῖς, «ὡς, ἐπιτε-

θέντων τῷ θείῳ θυσιαστηρίῳ τῶν σεβασμιῶν συμβόλων, δι' ὧν ὁ Χριστὸς σημαίνεται καὶ μετέχεται, πάρεστιν ἀδιαστάτως ἡ τῶν ἁγίων ἀπογραφὴ, τὸ συνευγεμένον αὐτῶν ἀδιαιρέτως ἐμφαίνουσα τῆς πρὸς αὐτὸν ὑπερκοσμίου καὶ ἱερᾶς ἐνώσεως»¹.

Ἡ ἀδιάστατη παρουσία τῶν ἁγίων ὀρίζει τὸν τόπο τῆς Ἐκκλησίας ὡς τρόπο ὑπάρξεως, ὅπου ζῶντες καὶ τεθνεῶτες, χοῖκοι καὶ ἐπουράνιοι, πρῶτοι καὶ ἔσχατοι ἐνώνονται στὸ ἓνα σῶμα τοῦ Χριστοῦ — «εἰς ἐκείνην τὴν ἐνότητα, ἣτις κέκτηται διδάσκαλον τὴν ἁγίαν Τριάδα»². Εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ ἀρχιτεκτονικὴ καὶ εἰκονογραφικὴ ὑποτύπωση αὐτῆς τῆς ἀδιάστατης ἐνότητας τοῦ εὐχαριστιακοῦ σώματος στὸν βυζαντινὸ λατρευτικὸν χώρο: Σὲ ἓνα βυζαντινὸ ναὸ, ὁ Παντοκράτορας τοῦ τρούλου, μὲ τὶς ἀγγελικὰς δυνάμεις ποὺ τὸν κυκλῶνουν καὶ τοὺς Προφῆτες τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ποὺ ἀκολουθοῦν, καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Χριστοῦ σὲ χαμηλότερῃ ζώνῃ, ὅπου περνᾶμε μὲ τὴν κλίμακα ποὺ μᾶς δίνουν οἱ Εὐαγγελιστὲς στὰ τέσσερα σφαιρικὰ τρίγωνα, ὅλη αὐτὴ ἡ «οὐράνιος ἱεραρχία» ἐνώνεται ὀργανικὰ μὲ τὶς ὁλόσωμες μορφές τῶν ἁγίων, ποὺ φθάνουν σὲ ὕψος ὡς τὸ ἀνθρώπινο ἀνάστημα, γιὰ νὰ ὑλοκληρωθεῖ τὸ ἐνιαῖο σῶμα στὶς παρουσίες τῶν πιστῶν ποὺ γεμίζουν τὸν ναὸ. Ὁ Παντοκράτορας Θεός, οἱ ἄγγελοι καὶ οἱ ἅγιοι, μαζὶ μὲ τοὺς ζῶντες τοὺς «περιλειπόμενους», ὅλοι σὲ μιὰν ἐνότητα ζωῆς καὶ προσωπικῆς ἀμεσότητος, «εἰς ἐνοειδῆ καὶ μίαν σύμπνοιαν»³, «εἰς ἔνθεον ὁμοτροπίαν»⁴, μὲ ἀρχὴ τῆς ἐνότητας «τῶν πρὶν διεστώτων» τὸν Χριστό. «Ἡ θεία τῆς συνάξεως τελετὴ» σημειῶνουν οἱ Ἀρεοπαγιτικὲς, καὶ πάλι, *Συγγραφεὲς* — «καὶ ἐν ἑνιαίᾳ καὶ ἀπλῇ ἐχούσα καὶ συνεπτυγμένην ἀρχήν, εἰς τὴν ἱερὰν ποικιλίαν τῶν συμβόλων φιλανθρώπως πληθύνεται, καὶ μέχρι πάσης χωρεῖ τῆς θεαρχικῆς εἰκονογραφίας, ἀλλ' ἐνοειδῶς ἐκ τούτων αὐθις εἰς τὴν οἰκείαν μονάδα συνάγεται, καὶ ἐνοποιεῖ τοὺς ἐπ' αὐτὴν ἱερῶς ἀναγομένους»⁵.

1. *Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας* III, 3, 9, P.G. 3, 437 C.

2. Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου, *Τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά*, Λόγος ΠΔ', σελ. 323.

3. Ἐν ταύταις (ταῖς ἱεραῖς συνάξεσιν) ὁ βλέπων ἱερῶς ὕψεται τὴν ἐνοειδῆ καὶ μίαν σύμπνοιαν, ὡς ὑφ' ἐνὸς τοῦ θεαρχικοῦ Πνεύματος κεκινημένην. Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας* III, P.G. 3, 432 B.

4. Ἡ θειοτάτη τοῦ ἐνὸς καὶ ταύτου καὶ ἄρτου καὶ ποτηρίου κοινὴ καὶ εἰρηναία μετὰδοσις ὁμοτροπίαν (ἡμῖν) ἔνθεον ὡς ὁμοτρόφοις νομοθετεῖ. *Περὶ ἐκκλησιᾶς* III, P.G. 3, 428 B.

5. *Περὶ ἐκκλησιᾶς ἱεραρχίας* III, P.G. 3, 429 A.

Ἡ λατρεία εἶναι ἡ δυνατότητα φανέρωσης, ἀλλὰ καὶ τὸ μέτρο τῆς προσωπικῆς διάστασης τοῦ χώρου, τοῦ ἀδιάστατου καὶ ἐνοειδοῦς «ἐναντι» τῆς προσωπικῆς ἀναφορᾶς, ἡ πραγμάτωση τῆς ἐρωτικῆς ἐνότητος τοῦ κοσμικοῦ χώρου, τῆς ἐρωτικῆς ἐπιστρεπτικῆς ἀναφορᾶς τοῦ κόσμου στὸν Θεό.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Η ΠΡΟΣΩΠΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ: Η ΠΑΡΟΥΣΙΑ

§ 46. *Ἡ κατανόηση τῆς προσωπικῆς ἐκ-στασης ὡς χρονικῆς διαδοχῆς.*

Ἡ ἐκ-στατικὴ ἀναφορικότητα τοῦ προσώπου, ἡ προ-σkeptικὴ καθολικὴ σχέση μετὰ τὰ ἀντι-κείμενα ὄντα καὶ τὰ ἄλλα πρόσωπα, γίνεται συνειδητὴ καὶ ὡς ἐμπειρία τοῦ χρόνου. Ἡ προσωπικὴ σχέση εἶναι ἡ ὑπαρκτικὴ προϋπόθεση γιὰ τὴ γνωστικὴ φανέρωση τῶν ὄντων, τὴν ἀνάδυσή τους ἀπὸ τῆ λήθη στὴν ἀ-λήθεια. Αὐτὴ ἡ ἀνάδυση καὶ φανέρωση τῶν ὄντων, ὡς προ-σkeptικὴ ἐπίγνωση ἀλλὰ καὶ ὡς αὐτοματικὴ συνειδησιακὴ ἐπισήμανση, συνιστᾷ ὁπωσδήποτε μιὰν ἐμπειρία μεταβολῆς. Μεταβολή, εἶναι ἡ ἐμπειρία τῆς μετάβασης ἀπὸ μιὰ κατάσταση σὲ μιὰν ἄλλη — «πᾶσα μεταβολὴ ἐκ τινος εἷς τι», κατὰ τὴ ρῆσιν τοῦ Ἀριστοτέλη¹. Τὸ πέρασμα, λοιπόν, ἀπὸ τὴ μὴ-σχέση στὴ σχέση, ἀπὸ τῆ λήθη στὴν ἀ-λήθεια, εἶναι μιὰ ἐμπειρία μεταβολῆς — ἀφετηριακὴ ἐμπειρία γιὰ τὴ συνειδητοποίηση τῆς φανέρωσης τῶν ὄντων. Ἡ ἐκ-στασις τοῦ προσώπου ἀπὸ τὴ μὴ-σχέση στὴ σχέση μόνο δυναμικά, δηλαδὴ ἀναφορικά, εἶναι δυνατό νὰ ὀριστεῖ, ἐπομένως μόνο ὡς μεταβολή. Ἀλλὰ καὶ ἡ μεταβολὴ δὲν μπορεῖ νὰ νοηθεῖ χωρὶς ἐκστατικὸ χαρακτήρα: «ἐκστατικὸν ἢ μεταβολὴ καθ' αὐτήν», σύμφωνα μετὰ τὸν ὀρισμὸ τοῦ Ἀριστοτέλη². Καὶ εἶναι ἡ ἐμπειρία τῆς ἐκ-στασης ὡς μεταβολῆς («ἐκ τινος εἷς τι», ποὺ συνειδητοποιεῖται ὡς μετάβασις ἀπὸ ἓνα «πρότερον» σὲ ἓνα «ὕστερον», δηλαδὴ ὡς χρόνος. «Πᾶσα μεταβολή... ἐν χρόνῳ»³ καὶ «οὐκ ἔστιν ἄνευ μεταβολῆς χρόνος»⁴.

1. Φυσικὰ Ζ 4, 234b 11.

2. Φυσικὰ Δ 13, 222b 21. — Βλ. καὶ 222b 16: Μεταβολὴ πᾶσα φύσει ἐκστατικόν.

3. Φυσικὰ Δ 14, 222b 30-31.

4. Φυσικὰ Δ 11, 218b 33-34.

Ἡ ἔκ-στασις «χρονοῦται» ὡς μεταβολή· χρόνος εἶναι ἡ κατανόηση τῆς ἔκστασης ὡς μεταβολῆς, ἡ συνειδητὴ πιά ἐπίγνωση τῆς διαδοχῆς ἀπὸ τῆς λήθης στὴν ἀ-λήθεια. Αὐτὸ σημαίνει, πὼς ἡ συνειδησις τοῦ χρόνου εἶναι ἐμπειρικὴ συνάρτηση τῆς φανέρωσης τῶν ὄντων, τῆς ἀνάδυσσης τῶν ὄντων στὴν προσωπικὴ σχέση. Ἡ προσωπικὴ σχέση εἶναι ἡ ὑπαρκτικὴ προϋπόθεσις τῆς φαινομενικότητος τῶν φαινομένων, τῆς μεταβολῆς ἀπὸ τῆς λήθης στὴν ἀ-λήθεια, δηλαδὴ τῆς ἐμπειρίας τοῦ χρόνου. Ἡ ἐμπειρία τοῦ χρόνου προϋποθέτει τὴν προσωπικὴν σχέση — τὴν ἔκ-στασις τοῦ προσώπου καὶ τὴν ἀναφορικὴν στοὺς πρόσωπο παρ-ουσία τῶν ὄντων. Ἡ παρουσία (πάρ-ειμι) ὀρίζει καὶ προϋποθέτει μιὰ σχέση δυαδική, τῆς ὁποίας ὁ ἕνας ὅρος εἶναι τὸ πρόσωπο καὶ ἡ ὁποία σχέση «μετρεῖται» ὡς χρόνος. «Μετρεῖται» σημαίνει ὀρίζεται «ποσοτικά»¹, ὡς διαδοχικὴ καὶ ἐπαναλαμβανόμενὴ μεταβολή, ὀρίζεται «οὐχ ὅρῳ ἀλλὰ λόγῳ»². Ὁ χρόνος, λοιπόν, («ὑπάρχει» μόνον ὡς συνάρτηση τῆς προσωπικῆς σχέσεως, ὡς ἐμπειρία «μετρήσεως» τῆς ἐκστατικῆς μεταβολῆς ἀπὸ τῆς λήθης στὴν ἀ-λήθεια, τῆς ἀναφορικῆς στοὺς πρόσωπο παρ-ουσίας τῶν ὄντων.

Ἡ ἔκ-στασις, καθόσον «χρονοῦται» ὡς μεταβολή, δὲν παύει νὰ εἶναι μιὰ προσωπικὴ ἐμπειρία, νὰ προϋποθέτει τὸ πρόσωπο ὡς «ὀρίζοντα» γιὰ τὴν φανέρωση τῆς μεταβολῆς, νὰ βιώνεται πάντοτε ὡς δυναμικὴ ἀναφορὰ καὶ δυαδικὴ σχέση, πάντοτε ὡς παρ-ουσία. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι τὸ γεγονός τῆς ἀνάδυσσης τῶν ὄντων ἀπὸ τῆς λήθης στὴν ἀ-λήθεια, δηλαδὴ ἡ φαινομενικότης τῶν φαινομένων, δὲν προσδιορίζει ὡς χρονικότητα τὴν ἀναφορικὴν στοὺς πρόσωπο παρ-ουσία τῶν ὄντων, ἀλλὰ προσδιορίζεται ὡς χρονικότητα ἀπὸ τὸν ἐκ-στατικὸν χαρακτήρα τῆς ἀναφορᾶς στοὺς πρόσωπο. Μποροῦμε νὰ δεχθοῦμε ὅτι καὶ ἡ χρονικότητα εἶναι ἐκστατικὴ³, ἀλλὰ μόνον ὡς φανέρωση τῆς ἔκ-στασης τοῦ προσώπου, τῆς μεταβολῆς ἀπὸ τῆς λήθης στὴν ἀ-λήθεια, ὡς ἐμπειρία τῆς ἀναφορικῆς στοὺς πρόσωπο παρ-ουσίας τῶν ὄντων — ὡς ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ἡ ἀ-λήθεια τῶν ὄντων βιώνεται ὡς μεταβολή.

Μὲ ἄλλα λόγια: δὲν εἶναι ὁ χρόνος μιὰ ἀντικειμενικὴ πραγματικό-

1. Μέτρον ἐστὶν ὃ τὸ ποσὸν γινώσκεται. *Μετὰ τὰ Φυσικά* I, 1, 1052b 20.

2. Μετρητέον καὶ ἐνταῦθα, ἀλλ' οὐχ ὅρῳ ἀλλὰ λόγῳ. *Ἡθικά Εὐδήμεια* 10, 1243b 29.

3. Die Zeitlichkeit ist wesentlich ekstatisch, Heidegger, *Sein und Zeit*, σελ. 331.

τητα ποὺ μετρίεται ἀπὸ τὴν ἐκστατικὴ μεταβολὴ (δηλαδὴ ἀπὸ τὴν ἀλήθεια τῶν ὄντων), ἀλλὰ εἶναι ἡ ἐκ-στασις, ὡς ἀναφορικὴ στὸ πρόσωπο παρ-ουσία τῶν ὄντων, ποὺ μετρίεται ὡς χρόνος. Ὁ χρόνος δὲν εἶναι μιὰ ἀντικειμενικὰ ἢ συνειδησιακὰ ἀνεξάρτητη λειτουργία φανέρωσης τῶν ὄντων στὸν «ὀρίζοντα» τοῦ προσώπου, δὲν εἶναι ὁ χρόνος ἡ ὑπαρκτικὴ προϋπόθεσις τῆς φανέρωσης τῶν ὄντων, ἀλλὰ εἶναι ἡ ἀναφορὰ στὸ πρόσωπο, ἡ δυαδικὴ σχέση ὡς παρ-ουσία, ἡ ἀνάδυση ἀπὸ τὴ λήθη τῆς μὴ-σχέσης, ποὺ μετρίεται ὡς χρόνος. Τὰ ὄντα φαίνονται στὸν «ὀρίζοντα» τοῦ προσώπου καὶ ὅχι στὸν «ὀρίζοντα» τοῦ χρόνου· τὸ πρόσωπο «ὀρίζει» τὴ φανέρωση τῶν ὄντων, ἐνῶ ὁ χρόνος «μετράει» αὐτὴ τὴ φανέρωση, εἶναι τὸ μέτρο τῆς προσωπικῆς σχέσης, μὲ τὰ ὄντα¹.

§ 47. Ὁ χρόνος ὡς «μέτρο» τῆς προσωπικῆς σχέσης.

Ἐρμηνεύοντας τὸν χρόνο ὡς ἐμπειρικὴ συνάρτηση τῆς ἐκ-στατικῆς μεταβολῆς καὶ μέτρο τῆς προσωπικῆς φανέρωσης τῶν ὄντων, δηλαδὴ ὡς «σημαντικὴ» τοῦ προσωπικοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως, μεταθέτουμε τὸ πρόβλημα τοῦ χρόνου σὲ ἐπίπεδο ἄλλο ἀπὸ τὸ ἐπίπεδο τῆς φαινομενολογίας καὶ τῶν ἀντικειμενικῶν ὀρισμῶν, υπερβαίνουμε τὴν ἀντίληψη τόσο τοῦ ἀντικειμενικοῦ ὅσο καὶ τοῦ ὑποκειμενικοῦ χρόνου, ἀλλὰ καὶ τὴν προσπάθεια συγκερασμοῦ τῶν δύο ἀντιλήψεων. (Χαρακτηριστικὰ παραδείγματα, στὴν ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας, τῶν ἀντιλήψεων τοῦ ἀντικειμενικοῦ καὶ τοῦ ὑποκειμενικοῦ χρόνου καὶ τοῦ συνδυασμοῦ των, εἶναι ἡ πλατωνικὴ ἀποψη, ποὺ ταυτίζει τὸν χρόνο μὲ τὴν κίνησις τῶν οὐρανίων σωμάτων², τὰ ὅποια θεωρεῖ «ὄργανα χρόνου» ἢ «ὄργανα χρόνων»³, ἡ

1. Οὐ γὰρ ἡ κίνησις τῶν εἰς μούρας καὶ ὥρας καὶ νύκτας καὶ ἡμέρας διαστάσεων, τοῦτο χρόνος, ἀλλ' ὁμῶνυμον τῷ χρόνῳ· ὥσπερ γὰρ τὸ μετροῦν καὶ τὸ μετρούμενον εἰώθαμεν ὁμῶνυμος καλεῖν, οὕτω καὶ ἐναυῦθα. Οἶον, ἐὰν τὸ ὑπὸ πῆχως μετρούμενον, εἴτε ἔδαφος, εἴτε τεῖχος ἢ ἕτερον, πῆχυν λέγομεν. Μαξίμου τοῦ Ὁμοιογητοῦ, *Σχόλια εἰς τὸ Περι θεῶν ὀνομάτων*, P.G. 4, 316 AB.

2. Κατὰ τὸν Πλάτωνα, ὁ χρόνος εἶναι κινουμένη εἰκόνα τῆς αἰωνιότητος, ἡ «κατ' ἀριθμὸν» κυκλομενὴ αἰὼνία εἰκόνα: εἰκὼ δ' ἐπενόει κινήτῳ τινι αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰούσαν αἰῶνιον εἰκόνα, τοῦτον δὲν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν. *Τίμαιος* 37d 5-7. — Βλ. καὶ *Θοοί*, 411b 3: Χρόνος ἡλίου κίνησις, μέτρον φορᾶς.

3. *Τίμαιος* 41e 5 καὶ 42d 5.

ἄποψη τοῦ Πλωτίνου, ποὺ θεωρεῖ τὸν χρόνον ὡς «ἐνέργεια ψυχῆς», δηλαδὴ ἀποδίδει ἀποκλειστικὰ στὴν ψυχὴ τὴν ἱκανότητα τοῦ «χρονίζειν»¹, καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη ἡ ἄποψη, ποὺ συνδυάζει τὶς δυὸ παραπάνω, ὀρίζοντας τὸν χρόνον ὡς μετρικὴ σχέση, ποὺ ἀπορρέει ἀπὸ τὴ σύζευξη τοῦ ἀντικειμενικοῦ καὶ τοῦ ὑποκειμενικοῦ παράγοντα, ὡς συγκερασμὸ τῆς κοσμικῆς κίνησης καὶ μιᾶς ψυχικῆς λειτουργίας².)

Ἡ φαινομενολογικὴ ἀντίληψη τοῦ χρόνου — ἀντικειμενικὴ καὶ ὑποκειμενικὴ³ — ἔχει ὡς ἀφετηρίαν τὴν ἀντικειμενοποίηση τῆς ἐμπειρίας τῆς ἐκστατικῆς μεταβολῆς σὲ μετρικὴ μεταβολή, τὴν ἀντικειμενοποίηση τῆς συνειδησιακῆς πληροφορίας γιὰ τὴ φανέρωση σὲ μετρητὴ διαδοχὴ λήθης καὶ ἀ-λήθειας. Ἄν τὰ ὄντα ἀληθεύουν μόνο σὲ σχέση ἀναφορικῇ στὸ πρόσωπο, κι ἂν αὐτὴ ἡ σχέση ὡς ἐκστατικὴ μεταβολὴ «σημαίνεται» ἀπὸ τὸν χρόνον, τότε εἶναι φανερό ὅτι ὁ χρόνος γίνεται τὸ μέτρο γιὰ τὴν κατανόηση τῆς ἀ-λήθειας, δηλαδὴ τοῦ εἶναι τῶν ὄντων. Ἄν, ὅμως, ἡ ἐμπειρία τῆς ἐκ-στασης ὡς μεταβολῆς ἀντικειμενοποιηθεῖ σὲ συνειδησιακὴ πληροφορία μετρητῆς διαδοχῆς, τότε τὸ μέτρο τῆς ἐκστατικῆς ἀναφορᾶς ταυτίζεται μὲ τὸ ἴδιο τὸ γεγονός τῆς ἀναφορᾶς, δηλαδὴ ταυτίζεται ὁ χρόνος μὲ τὸ εἶναι τῶν ὄντων. Λέει ὁ Ἀριστοτέλης: «Ὡν τὸ

1. Ἐννεάδες, 3, 7, 7-13. Βλ. ἰδιαιτέρως 11, 59-62 καὶ 12, 22-28, 40-43: Δεῖ δὲ οὐκ ἔξωθεν τῆς ψυχῆς λαμβάνειν τὸν χρόνον, ὥσπερ οὐδὲ τὸν αἰῶνα ἐκεῖ ἔξω τοῦ ὄντος, οὐδ' αὖ παρακολούθημα οὐδ' ὕστερον, ὥσπερ οὐδ' ἐκεῖ, ἀλλ' ἐνορώμενον καὶ ἐνόντα καὶ συνόντα, ὥσπερ κἀκεῖ ὁ αἰὼν... Διὸ καὶ εἴρηται ἅμα τῷδε τῷ παντὶ γεγονέναι, ὅτι ψυχὴ αὐτὸν μετὰ τοῦδε τοῦ παντός ἐγέννησεν. Ἐν γὰρ τῇ τοιαύτῃ ἐνεργείᾳ καὶ τότε γεγένηται τὸ πᾶν' καὶ ἡ μὲν χρόνος, τὸ δὲ ἐν χρόνῳ. Εἰ δὲ τις λέγοι χρόνους λέγεσθαι αὐτῷ καὶ τὰς τῶν ἄστρον φορὰς, ἀναμνησθήτω, ὅτι ταυτὰ φησι γεγονέναι πρὸς δῆλωσιν καὶ δι ο ρ ι σ μ ὸ ν χ ρ ὶ ν ο υ καὶ τὸ ἵνα ἡ μέτρον ἐναργές... Ἡ οὖν κίνησις ἡ τοῦ παντός μετρομένη κατὰ χρόνον ἔσται, καὶ ὁ χρόνος οὐ μέτρον ἔσται κινήσεως κατὰ τὸ τί ἐστίν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς ὧν ἄλλο τι πρότερον παρέξει δῆλωσιν τοῦ ὅποση ἡ κίνησις.

2. Βλ. ἐνδεικτικὰ, *Φυσικὰ Δ* 11, 219a 23-30: τότε φαμὲν γεγονέναι χρόνον, ὅταν τοῦ προτέρου καὶ ὕστερου ἐν τῇ κινήσει αἰσθησιν λάβωμεν' ὀρίζομεν δὲ τῷ ἄλλο καὶ ἄλλο ὑπολαβεῖν αὐτά, καὶ μεταξὺ τι αὐτῶν ἕτερον' ὅταν γὰρ ἕτερα τὰ ἄμρα τοῦ μέσου νοήσωμεν, καὶ δύο εἴπη ἡ ψυχὴ τὰ νῦν, τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὕστερον, τότε καὶ τοῦτό φαμεν εἶναι χρόνον· τὸ γὰρ ὀριζόμενον τῷ νῦν χρόνος εἶναι δοκεῖ.

3. Βλ. Heidegger, *Sein und Zeit*, σελ. 326 καὶ 420.—Ἐπίσης Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, Husserliana τόμος III, Haag (Martinus Nijhoff) 1950, σελ. 196, 29-32.

εἶναι μετρεῖ, τούτοις ἅπασιν ἔσται τὸ εἶναι»¹. Αὐτὴ εἶναι ἡ ἀφετηρία γὰρ τὴν ἀντίληψη τόσο τοῦ λεγόμενου ἀντικειμενικοῦ χρόνου (τῆς μετρικῆς κίνησης τῶν οὐράνιων σωμάτων, τῆς βιολογικῆς αὐξήσης, τοῦ ἱστορικοῦ γίνεσθαι κλπ.) ὅσο καὶ τοῦ λεγόμενου ὑποκειμενικοῦ χρόνου (τοῦ χρόνου ὡς συνειδησιακῆς ροῆς χρονικῶν βιωμάτων). Καὶ στὶς δύο περιπτώσεις ὁ χρόνος κατανοεῖται ὅχι ὡς ἡ «σημαντικὴ» ἐμπειρία τῆς ἐκστατικῆς ἀναφορᾶς ποὺ μετράει τὴν ἐκστατικὴ ἀναφορά, ἀλλὰ ὡς μετρητὴ ἐκστατικὴ πραγματικότητα, ἀντικειμενικὴ ἢ συνειδησιακὴ, ποὺ «ὀρίζει» τὴν ἀλήθεια τῶν ὄντων ὡς ἀριθμημένη κίνηση ἐκστατικῆς διαδοχῆς, δηλαδὴ προσδιορίζει τὸ εἶναι τῶν ὄντων. Ἡ ἀνάδυση στὴν ἀλήθεια, ἡ ἐκ-σταση ἀπὸ τῆς λήθης, κατανοεῖται ὅχι ὡςσχέση καὶ ἀναφορά στὸν «ὀρίζοντα» τῆς προ-σkeptικῆς καθολικότητος τοῦ προσώπου, ἀλλὰ ὡς τὸ γεγονὸς τῆς ἐκστατικῆς μεταβολῆς ποὺ μετριέται ὡς κίνηση ἀπὸ ἓνα «πρότερον» σὲ ἓνα «ὕστερον» (ὅπου τὸ «πρότερον» καὶ τὸ «ὕστερον» ἀποτελοῦν σημειοσύνολο ἀντικειμενικῶν συμβάντων δεδομένης διαδοχῆς ἢ συνειδησιακὰ βιώματα δεδομένης ροῆς) καὶ ἡ ὁποία κίνηση ἀποτελεῖ τὴ μοναδικὴ δυνατότητα νὰ κατανοηθοῦν τὰ ὄντα σὲ αὐτὸ ποὺ εἶναι. Ἔτσι, ἡ διαδοχὴ ἀπὸ τὸ «πρότερον» στὸ «ὕστερον», εἴτε ὡς φυσικὸς - μετρικὸς χρόνος εἴτε ὡς συνειδησιακὴ ροή, γίνεται ἡ ὑπαρκτικὴ προϋπόθεση τῶν ὄντων.

§ 48. Τὸ «νῦν» ὡς ἀκίνητος χρόνος: τὸ μηδὲν τῆς διαδοχικῆς ἀπόστασης τῶν γεγονότων ἢ ὁ ἀδιάστατος χρόνος τῆς προσωπικῆς ἀμεσότητος.

Ἡ διαστολὴ καὶ διάκριση τοῦ χρόνου ἀπὸ τὴν ἀναφορικὴ στὸ πρόσωπο παρ-ουσία τῶν ὄντων — τὴν ἀνάδυση ἀπὸ τῆς λήθης τῆς μὴ-σχέσης — ἐκφράζεται χαρακτηριστικὰ στὴ διατύπωση τοῦ Sartre: Αὐτὸ ποὺ χωρίζει τὸ προηγούμενο ἀπὸ τὸ ἐπόμενο εἶναι τὸ τίποτα, λέει ὁ Sartre². Ἡ σύλληψη αὐτοῦ τοῦ τίποτα προϋποθέτει, ὅπωςδῆποτε, τὴν ἀντίληψη τοῦ χρόνου ὡς ἀντικείμενης καὶ μετρητῆς ἐκστατικῆς μεταβολῆς, δηλα-

1. Φυσικά Δ 12, 221b 27-28.

2. Ce qui sépare l'antérieur du postérieur c'est précisément rien. Et ce rien est absolument infranchissable, justement parce qu'il n'est rien. *L'Être et le Néant*, σελ. 64.

δὴ ὡς ἀριθμημένης διαδοχῆς ἀντικειμενικῶν συμβάντων, τὰ ὅποια κατανοοῦνται, δηλαδή φαίνονται, μόνο ὡς σημειοσύνολο «μεταβλητῶν». Τὸ τίποτα εἶναι ἡ σκεπτικὴ σύλληψη τοῦ μεσοδιαστήματος τῆς ἐκστατικῆς μεταβολῆς, ἡ νοητὴ ἀπόσταση τῶν συμβάντων, ἡ μὴ-ποσοτικὴ διαφορὰ τῶν συνεχῶν τιμῶν ποὺ παίρνουν οἱ μεταβλητέες τοῦ χρονικοῦ σημειοσυνόλου.

Ὁ Ἀριστοτέλης πρῶτος, συνεπῆς στὴν ἀντίληψή του γιὰ τὸν χρόνον ὡς ἀριθμημένη κίνηση, εἶχε προσδιορίσει τὸ «μεταξὺ» προτέρου καὶ ὑστέρου¹ ὡς τὴν ἀδιαίρετη μονάδα τοῦ ἀριθμοῦμενου χρόνου, ποὺ εἶναι τὸ νῦν², τὸ ὁποῖο ὡς ἀδιαίρετο εἶναι καὶ ἀκίνητο — εἶναι τὸ μηδὲν τῆς κίνησης καὶ τοῦ χρόνου³.

Ἀλλὰ ὁ Ἀριστοτέλης ἐρμηνεύει τὸ νῦν καὶ ὡς «μεσότητα» ποὺ ἐμπεριέχει ταυτόχρονα τὴν ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος τῆς («τὸ δὲ νῦν ἐστὶ μεσότης τις, καὶ ἀρχὴν καὶ τελευτὴν ἔχον ἅμα»⁴) καὶ αὐτὸς ὁ ὀρισμὸς ἐπέτρεψε στὴ βυζαντινὴ σκέψη νὰ δεῖ στὸ νῦν τὸ ἀδιάστατο παρὸν τῆς προσωπικῆς ἀμεσότητος. Ὁ Ἰωάννης Δαμασκηνὸς ὀρίζει τὸ νῦν ὡς «ἄποσο» χρόνον⁵ καὶ ὁ Μέγας Βασίλειος ἀναφέρει τὸ νῦν στὴ θεία «αἴσθησι» τοῦ χρόνου⁶, ποὺ δὲν γνωρίζει κίνηση καὶ μεταβολή. Ὁ Μάξιμος ὁ Ὁμολογητὴς βλέπει στὸ νῦν τὴν ἀλήθεια τοῦ ἀκινήτου χρόνου», δηλαδή τοῦ «αἰῶνος», ἀφοῦ «αἰὼν ... ἐστὶν ὁ χρόνος ὅταν στῇ τῆς κινήσεως,

1. Φυσικά Δ 11, 219a 26 καὶ Ζ 1, 231b 9.

2. Ἔστιν τι ἐν τῷ χρόνῳ ἀδιαίρετον, ὃ φαμεν εἶναι τὸ νῦν. Φυσικά Ζ 3, 234a 22-23. — Χρόνος μὲν γὰρ ὁ τῆς φορᾶς ἀριθμὸς, τὸ νῦν δὲ ὡς τὸ φερόμενον, οἷον μονάδας ἀριθμοῦ. Φυσικά Δ 11, 230a 3-4.

3. Μέγεθος καὶ χρόνον καὶ κίνησιν ἐξ ἀδιαίρετων συγκεῖσθαι, καὶ διαιρεῖσθαι εἰς ἀδιαίρετα, ἢ μηθέν. Φυσικά Ζ 1, 231b 19-20. — Ἄπαν ἐν χρόνῳ κινεῖται, ἐν δὲ τῷ νῦν μηθέν. Φυσικά Ζ 9, 241a 15. — Ὅταν μὲν οὖν ὡς ἐν τῷ νῦν αἰσθανώμεθα, καὶ μὴ ᾗτοι ὡς πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τῇ κινήσει ἢ ὡς τὸ αὐτὸ μὲν προτέρου δὲ καὶ ὕστερου τινός, οὐ δοκεῖ χρόνος γεγενῆσθαι οὐδεὶς, ὅτι οὐδὲ κίνησις, ὅταν δὲ πρότερον καὶ ὕστερον, τότε λέγομεν χρόνον. Φυσικά Δ 11, 219a 30-219b 1.

4. Φυσικά Θ 1, 251b 20-21.

5. Διαλεκτικά Ν' 52, Έκδ. B. Kotter, σελ. 116: Ὁ χρόνος μετρεῖται εἰς τὸν παρελληλυθότα καὶ εἰς τὸν μέλλοντα, καὶ ἔχουσι τὰ μέρη αὐτοῦ κοινὸν ὅρον συνάπτοντα αὐτὰ τὸ νῦν· τὸ δὲ νῦν ἄποσόν ἐστιν.

6. Εἰς τὸν Ἡσαῖον 119, P.G. 30, 312 A: Τὸ νῦν, ἐφ' ἡμῶν μὲν τὸ ἀκαριαῖον καὶ τὸ ἀδιαίρετον τοῦ χρόνου σημαίνει· ἐπὶ δὲ Θεοῦ πάντα κατὰ τὴν τοῦ νῦν αἴσθησιν παράκειται.

καὶ χρόνος ἐστὶν ὁ αἰὼν κινήσει φερόμενος, ὡς εἶναι τὸν μὲν αἰῶνα ... χρόνον ἐστερημένον κινήσεως, τὸν δὲ χρόνον αἰῶνα κινήσει μετρούμενον»¹. Ὁ «αἰὼν» εἶναι ὁ χρόνος τοῦ πληρώματος τῆς προσωπικῆς σχέσεως ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ, γιατί ὁ χρόνος «στερεῖται κινήσεως» μόνο ὅταν «ἡ φύσις ἀμέσως συναφθῇ τῇ Προνοίᾳ».

Στὰ ἀδιάστατα ὅρια αὐτῆς τῆς «σύναψης», δηλαδὴ τοῦ πληρώματος τῆς προσωπικῆς ἀμεσότητος ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ, ἡ φύσις «εὐρίσκει τὴν Πρόνοιαν λόγον κατὰ φύσιν ἀπλοῦν καὶ στάσιμον, καὶ μηδεμίαν ἔχοντα πάντῃ περιγραφὴν, καὶ διὰ τοῦτο παντελῶς οὔτε κίνησιν». Ἡ περιγραφὴ σημαίνει ὅριο, φραγμό, περιορισμό, σημαίνει τὴν ἀντικειμενικὴ ἀτομικότητα καί, ἐπομένως, κίνηση «ἐκ τινος εἰς τι» — σημαίνει τὸν περιορισμὸ ἢ τὴν ἀναίρεση τῆς ἀδιάστατης προσωπικῆς ἀμεσότητος. Γι' αὐτὸ καὶ στὸν κοσμικὸ χῶρον τῶν ἀντικειμένων, ἡ προσωπικὴ ἐκ-στασις τῆς φύσεως μετρίεται ὅπωςδῆποτε ὡς χρόνος καὶ «ἀλλοιωτικὴ τῶν ἐν τῷ χρόνῳ καθέστηκεν ἡ κατὰ τὴν ζώην κίνησις», γιατί ὁ κόσμος εἶναι «πεπερασμένη στάσις» σὲ σύγκριση μὲ τὴν ἀπερίοριστη καὶ ἀδιάστατη ἀμεσότητα τῆς προσωπικῆς σχέσεως μὲ τὸν Θεό. Ἡ ἀλλοιωτικὴ κίνηση τῆς χρονικῆς φύσεως ἀναφέρεται σὲ μιὰ περίσπαση σχέσεων — καὶ ὅχι στὴ φυσικὴ «τοῦ ἐν ᾧ γέγονε μονάδα» — καὶ φανερώνεται ὡς «ἐτεροίωσις» τοῦ χρόνου καὶ φθορά. Μόνο «ἐν τῷ Θεῷ γινομένη» ἡ φύσις ὑπερβαίνει τὸν χρόνο, ὑπερβαίνει τὴ στάσι καὶ τὴν κίνηση, «καὶ ἔξει στάσιν ἀεικίνητον καὶ στάσιμον ταυτοκινήσιαν, περὶ τὸ ταυτὸν καὶ ἐν καὶ μόνον αἰδίως γινομένην»².

Ἔτσι, τὸ περιεχόμενο ποὺ θὰ ἀποδώσουμε στὸ νῦν ἐμφανίζεται νὰ κρίνει τόσο τὸ πρόβλημα τοῦ χρόνου ὅσο καὶ τὸ πρόβλημα τῆς ὑπαρξεως. Τὰ δυὸ αὐτὰ προβλήματα παίρνουν ριζικὰ διαφορετικὰ ἀπαντήσεις, ἀνάλογα μὲ τὸ πῶς κατανοοῦμε τὸ νῦν: ὡς τὸ *μηδέν*, τὸ κενὸ τοῦ μεσοδιαστήματος τῆς ἐκστατικῆς μεταβολῆς, ἢ ὡς τὸν ἀδιάστατο χρόνο τῆς προσωπικῆς ἀμεσότητος. Ἡ σύλληψις τοῦ *τίποτα*, τοῦ κενοῦ ποὺ

1. *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν*, P.G. 91, 1164 BC. — Ὁ Πλωτίνος εἶχε διακρίνει καὶ διαστελεῖ τὸν αἰῶνα ἀπὸ τὸν χρόνο, ἀναφέροντας τὸν πρῶτο στὴ αἰδίο φύσι καὶ τὸν δεύτερο στὴν ὕλική - πεπερασμένη φύσι. Βλ. *Ἐννεάδες* 3, 7, 1, 1-3: τὸν αἰῶνα καὶ τὸν χρόνον ἕτερον λέγοντες ἐκάτερον εἶναι καὶ τὸν μὲν περὶ τὴν αἰδίο εἶναι φύσιν, τὸν δὲ χρόνον περὶ τὸ γινόμενον καὶ τότε τὸ πᾶν.

2. *Περὶ διαφορῶν ἀπόρων*, P.G. 90, 760 A.

διανοίγεται ἀνάμεσα στὸ προηγούμενο καὶ στὸ ἐπόμενο, προϋποθέτει καὶ ὀρίζει τὸν χρόνον ὡς δεδομένη διαδοχὴ ἀντικειμενικῶν συμβάντων, καὶ τὴν ὑπαρξὴ τῶν ὄντων καὶ τοῦ ἀνθρώπου μετέωρη στὸ κενὸ τῆς μετρητῆς ἀπό-στασης τῶν συμβάντων. Τὰ συμβάντα εἶναι φαινομενικὲς ἀναιρέσεις τοῦ μηδενός, τὰ ὄντα εἶναι ἐπειδὴ δὲν εἶναι *μηδέν*· ἡ ὑπαρξὴ κατανοεῖται ὑποχρεωτικὰ σὲ ἄμεσο συσχετισμὸ μὲ τὸ μηδέν (τὸ τίποτα τῆς χρονικῆς ἀπό-στασης) καὶ τὸ μηδέν ὡς ἀφετηρία, τέλος καὶ ἀδιάκοπο ἐνδεχόμενο τῆς χρονικῆς ὑπαρξος.

Ὅταν, ὅμως, τὸ προηγούμενο καὶ τὸ ἐπόμενο δὲν εἶναι σημεῖα μιᾶς ἀντικειμενικῆς διαδοχῆς, ποὺ ὀρίζει καὶ ἐξαντλεῖ τὴν ἐκστατικὴ ἀ-λήθεια, ἀλλὰ εἶναι οἱ «σταθμοὶ» (δηλαδή τὰ μέτρα ἢ τὰ ὅρια) στὴν ἐμπειρία τῆς σχέσης τοῦ προσώπου μὲ τὰ ὄντα, στὴν προοδευτικὴ καὶ δυναμικὴ φανέρωση στὸν «ὀρίζοντα» τοῦ προσώπου τῆς ἀναφορικῆς παρ-ουσίας τῶν ὄντων, τότε ἡ διαδοχὴ ἀπὸ τὸ προηγούμενο στὸ ἐπόμενο μετράει τὴν ἐκστατικὴ ἀναφορά, τὴ φορὰ τοῦ προσώπου πρὸς τὴν καθολικότητα, τὴν καθολικὴ σύνθεση καὶ συγκεφαλαίωση τῆς προσωπικῆς ἀλήθειας τοῦ κόσμου. Καὶ ὅταν λέμε ὅτι ἡ χρονικὴ διαδοχὴ μετράει τὴ φορὰ τοῦ προσώπου πρὸς τὴν καθολικότητα καὶ τὴν «ἐνοείδεια» τῆς σχέσης, ἐννοοῦμε ὅτι στὸν χῶρον τῶν κοσμικῶν ἀντικειμένων ὁ χρόνος μετράει τὴν ἀποσπασματικότητά τῆς προσωπικῆς σχέσης (τὸ «γίγνεσθαι» τῆς σχέσης), ἐνῶ τὸ μέτρο αὐτῆς τῆς μέτρησος εἶναι ἡ ἴδια ἡ σχέση, ὁ ἀδιάστατος χρόνος τοῦ νῦν, ὁ ἐρωτικὸς χρόνος τῆς προσωπικῆς ἀμεσότητος, τῆς ἐνοειδοῦς σχέσης τοῦ κτιστοῦ μὲ τὸ ἄκτιστο.

§ 49. Ὁ ἀριθμούμενος χρόνος. «Φορὰ» καὶ «συνέχεια».

Μίλησαμε γιὰ τὴ φαινομενολογικὴ ἀντίληψη τοῦ χρόνου—ἀντικειμενικὴ καὶ ὑποκειμενικὴ—ποὺ ἔχει ὡς ἀφετηρία τὴν ἀντικειμενοποίηση τῆς ἐμπειρίας τῆς ἐκστατικῆς μεταβολῆς σὲ μετρικὴ μεταβολή, τὴν ἀντικειμενοποίηση τῆς συνειδησιακῆς πληροφορίας γιὰ τὴ φανέρωση τῶν ὄντων σὲ ἀριθμημένη διαδοχὴ λήθης καὶ ἀ-λήθειας τῶν ὄντων. Πρέπει νὰ ἐπανεέλθουμε σὲ αὐτὴ τὴν ἀντίληψη, διερευνώντας τίς προεκτάσεις τῆς στὸν χῶρον τῆς ὄντολογίας.

Εἴπαμε ὅτι ὁ χρόνος, ὡς ἀντικειμενοποιημένη μέτρηση τῆς ἐκστατικῆς μεταβολῆς, ἀντιπροσωπεύει τὴ συνειδησιακὴ πιστοποίηση τῆς ἀ-

λήθειας ὡς διαδοχῆς ἀντικειμενικῶν συμβάντων ἢ χρονικῶν βιωμάτων, ταυτίζεται μὲ τὸ ἴδιο τὸ γεγονός τῆς μεταβολῆς ἀπὸ τῆς λήθης στὴν ἀλήθεια, δηλαδή μὲ τὸ εἶναι τῶν ὄντων. Δὲν εἶναι πιά ὁ χρόνος ἡ «σημαντική» τῆς ἀλήθειας τῶν ὄντων, τὸ μέτρο μὲ τὸ ὁποῖο ἀριθμοῦμε τὴ φανέρωση τῶν ὄντων, ἀλλὰ εἶναι αὐτὸς τὸ ἀριθμούμενο μέγεθος, ὁ «ὀρίζοντας» τῆς φανέρωσης τῶν ὄντων ὡς ὄντων. Λέει ὁ Ἀριστοτέλης: «Ὁ δὴ χρόνος ἐστὶν τὸ ἀριθμούμενον καὶ οὐχ ὃ ἀριθμοῦμεν»¹.

Ἄν ὁ χρόνος εἶναι «τὸ ἀριθμούμενον», ἀριθμεῖται ἀπὸ τὴν ἐκ-σταση τῶν ὄντων, δηλαδή τὴ φανέρωσή τους στὸν «ὀρίζοντα» τοῦ χρόνου καί, ἐπομένως, ἀπὸ τὴ συνειδησιακὴ πληροφορία περὶ τῆς ἀλήθειας ὡς φανερώσεως. Ὁ χρόνος, ὡς «ὀρίζοντας» τῆς φανέρωσης τῶν ὄντων, περιέχει τὰ ὄντα — ἀνάγκη πάντα τὰ ἐν χρόνῳ ὄντα περιέχεσθαι ὑπὸ χρόνου»² — εἶναι ἡ ὑπαρκτικὴ προϋπόθεση τῶν ὄντων, ἀφοῦ ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὅ,τι εἶναι, εἶναι ἡ χρονικότητα ὡς ἐκστατικὴ φανέρωση: Τὰ ὄντα εἶναι μόνο διανοιγόμενα στὸν χρόνο, δηλαδή μόνο καθόσον φαίνονται, ποὺ θὰ πεῖ, προσδιορίζονται ἀπὸ τὴ συνειδησιακὴ πληροφορία περὶ τῆς ἀλήθειας ὡς ἐκστάσεως στὸν χρόνο. Ὁ χρόνος, ἔτσι, ἐρμηνεύεται ὡς ἡ κατανόηση τοῦ εἶναι — χωρὶς χρόνο δὲν νοεῖται τὸ εἶναι καὶ χωρὶς εἶναι δὲν νοεῖται χρόνος³.

Ἔτσι, ἡ χρονικότητα τοῦ χρόνου, ἡ διαδοχικὴ του μεταβλητότητα, αὐτονομεῖται, δὲν εἶναι ἡ ἐμπειρικὴ συνάρτηση τῆς δυναμικῆς φορᾶς τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὴν προσωπικὴ του καθολικότητα, τῆς ἀναφορικῆς στὸ πρόσωπο παρ-ουσίας τῶν ὄντων, ὁ προσδιορισμὸς ἢ ἡ «σημαντικὴ» τῆς ἐκ-στασης ὡς μεταβολῆς ποὺ ἀριθμεῖ τὴν προσωπικὴ σχέση. Αὐτονο-

1. *Φυσικά* Δ 11, 219b 7-8. — Βλ. καὶ Δ 12, 220b 8-9: ὁ δὲ χρόνος ἀριθμὸς ἐστὶν οὐχ ὃ ἀριθμοῦμεν ἀλλ' ὁ ἀριθμούμενος.

2. Ἀριστοτέλους, *Φυσικά* Δ 12, 221a 28.

3. Βλ. Heidegger, *Sein und Zeit*, σελ. 235: Der Entwurf eines Sinnes von Sein überhaupt kann sich im Horizont der Zeit vollziehen. — Σελ. 404-405: Alles Verhalten des Daseins soll aus dessen Sein, dass heisst aus der Zeitlichkeit interpretiert werden. — Ἐπίσης, *Was ist Metaphysik?*, σελ. 17-18: «Sein» ist... nicht etwas anderes als «Zeit», insofern die «Zeit» als der Vorname für die Wahrheit des Seins genannt wird, welche Wahrheit das Wesende des Seins und so das Sein selbst ist... Gesetzt, die Zeit gehöre in einer noch verborgenen Weise zur Wahrheit des Seins, dann muss jedes entwerfende Offenhalten der Wahrheit des Seins als Verstehen von Sein in die Zeit als den möglichen Horizont des Seinsverständnisses hinaussehen.

μεῖται ἡ χρονικότητα ὡς ἀντικειμενικὸ μέγεθος, τὸ ὁποῖο ἀριθμεῖται ἀπὸ τὴν ἐκστατικὴ φανέρωση τῶν ὄντων. Μὲ ἄλλη διατύπωση: χρόνος ὑπάρχει ὅχι ὅταν ἡ μεταβολὴ ὡς κίνηση ἀπὸ τὸ πρότερο στὸ ὕστερο ἀριθμεῖ τὴν προσωπικὴ σχέση, ἀλλὰ ὅταν ἡ κίνηση ὡς μεταβολὴ ἀπὸ τὸ πρότερο στὸ ὕστερο εἶναι ἀριθμημένη: «Τοῦτο γάρ ἐστίν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. Οὐκ ἄρα κινήσεις ὁ χρόνος, ἀλλ' ἢ ἀριθμὸν ἔχει ἡ κίνησις»¹. Μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο καταλήγει ἡ ἀλήθεια νὰ εἶναι ἓνα ἀντικειμενικὸ γεγονὸς καί, ταυτόχρονα, μιὰ ἀπλὴ φαινομενικότητα, ποὺ δὲν ἐρμηνεύει τὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα τῆς οὐσίας τῶν ὄντων, ἀφοῦ περιορίζεται στὴ συνειδησιακὴ πιστοποίηση πὼς ὅ,τι ἀληθεύει ἀπλῶς ἐξ-ίσταται ἀπὸ τὴ λήθη, ὅ,τι εἶναι ἀπλῶς δὲν εἶναι μηδέν. Ἡ ἐκστατικὴ μεταβολὴ εἶναι μιὰ ἀντικειμενικὴ πληροφορία περὶ τῆς ἀ-λήθειας ὡς ἀριθμημένης κινήσεως, «ὁ δὲ χρόνος ἀριθμὸς, οὐχ ὃ ἀριθμοῦμεν ἀλλὰ ὁ ἀριθμούμενος...². "Ἐστὶ δὲ ὡς ἐν ἀριθμῷ τὸ ἐν χρόνῳ»³.

Ἡ ἐρμηνεία τοῦ χρόνου κρίνεται τελικὰ στὴν περιοχὴ τῆς ὄντολογικῆς διακρίσεως ἀτόμου καὶ προσώπου, ἀτομικῆς καὶ προσωπικῆς ὑπάρξεως. Ὁ αἰχμαλωτισμὸς τοῦ χρόνου στὴ φαινομενολογικὴ ἀντικειμενοποίηση τῆς ἐκστατικῆς μεταβολῆς προϋποθέτει τὴν ἐκδοχὴ τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου ὡς αὐτονομημένης ὄντικῆς ἀτομικότητας — τὸν ἀνθρώπο ὡς ἀτομικὴ συνειδηση καὶ νόηση καὶ ψυχολογικὸ ἐγώ. Ἀντίθετα, ἡ ἐμπειρία τοῦ χρόνου ὡς μέτρου τῆς προσωπικῆς ἐκστασης καὶ ἀναφορᾶς, δηλαδὴ τῆς παρ-ουσίας, τῆς ἀνάδυσης ἀπὸ τὴ λήθη τῆς μὴ-σχέσης, προϋποθέτει τὸ «ἡθικὸ» ἐπίτευγμα τῆς καθολικότητας τοῦ προσώπου, τὴ δυναμικὴ αὐθυπέρβαση τῆς ἀτομικότητας, τὴν ἐρωτικὴ συγκεφαλαίωση τῆς φύσης στὸ πρόσωπο, τὸ πρόσωπο ὡς φανέρωση τῆς ἐνοειδοῦς ἀνθρώπινης οὐσίας.

Στὴν πρώτη περίπτωσι, ἡ φαινομενολογικὴ ἀντικειμενοποίηση τοῦ χρόνου φαίνεται νὰ ἔχει μιὰ πραγματικὴ ἐπαλήθευση σὲ κάθε περιοχὴ ὑπαρκτικῆς ἐμπειρίας, ὡς γεγονὸς προοδευτικῆς φθορᾶς. Ἡ κίνηση τῆς μεταβολῆς εἶναι ἐμπειρικὰ συνδεδεμένη μὲ τὴν πιστοποίηση τῆς φθο-

1. Φυσικὰ Δ 11, 219b 1-3.

2. Φυσικὰ Δ 12, 230b 8-9.

3. Φυσικὰ Δ 12, 221a 26. — Βλ. καὶ 221b 14-16: τὸ δ' εἶναι ἐν ἀριθμῷ ἐστὶν τὸ εἶναι τινα ἀριθμὸν τοῦ πράγματος, καὶ μετρεῖσθαι τὸ εἶναι αὐτοῦ τῷ ἀριθμῷ ἐν ᾧ ἐστὶν, ὥστ' εἰ χρόνῳ, ὑπὸ χρόνου.

ρᾶς. «Ἡ κίνησις ἐξίστησιν τὸ ὑπάρχον», λέει ὁ Ἀριστοτέλης¹, ἡ κίνηση μεταθέτει τὴν ὑπαρξὴ σὲ ἓνα ὕστερον, ποὺ εἶναι πάντοτε λιγότερο ἄφθορο ἀπὸ τὸ πρότερον. «Ἐν δὲ τῷ χρόνῳ πάντα γίγνεται καὶ φθείρεται»². Γένεση καὶ φθορά στοὺς ζωντανοὺς ὁργανισμοὺς, ἡ αὐξηση καὶ φθίση στὴν ἄζωη ὕλη (ὅπου ἡ αὐξηση πρέπει νὰ νοηθεῖ ὡς «ἡ κατὰ τὸ ποσὸν — τὸ μέγεθος — μεταβολή»³, εἶναι τὰ ἄμεσα ἐμπειρικά δεδομένα ποὺ συγκροτοῦν τὴ συνείδηση τοῦ χρόνου ὡς «ἐν τόπῳ κινήσεως», δηλαδὴ τὴ χρονικὴ μεταβολὴ μέσα στὰ ὅρια τῆς ἀτομικῆς ὑπαρξέως⁴.

Ἀλλὰ «τῆς ἐν τόπῳ κινήσεως τὸ μὲν φορά, τὸ δὲ αὐξήσις καὶ φθίσις» — ὅπου ἡ φορά, ὡς ὑποχρεωτικὴ διαδοχὴ προτέρου καὶ ὑστέρου, εἶναι ἡ αἰτία τῆς γένεσης καὶ τῆς φθορᾶς⁵, αἰτία τῆς διαδοχῆς τους, δηλαδὴ

1. *Φυσικά* Δ 12, 221b 3.

2. *Φυσικά* Δ 13, 222b 16-17. — Βλ. καὶ *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* B 10, 336b 18-24: ὁρῶμεν γὰρ ὅτι προσιώντος μὲν τοῦ ἡλίου, γένεσις ἐστίν, ἀπιώντος δὲ φθίσις, καὶ ἐν ἴσῳ χρόνῳ ἑκάτερον· ἴσος γὰρ ὁ χρόνος τῆς φθορᾶς καὶ τῆς γενέσεως τῆς κατὰ φύσιν· ἀλλὰ συμβαίνει πολλάκις ἐν ἐλάττωσι φθίρεσθαι διὰ τὴν πρὸς ἄλληλα σύγκρασιν, ἀνωμάλου γὰρ οὐσης τῆς ὕλης καὶ οὐ πανταχοῦ τῆς αὐτῆς ἀνάγκης καὶ τὰς γενέσεις ἀνωμάλους εἶναι καὶ τὰς μὲν θάττους τὰς δὲ βραδυτέρας, ὥστε συμβαίνει διὰ τὴν τούτων γένεσιν ἄλλοις γίνεσθαι φθοράν.

3. *Μετά τὰ Φυσικά* Α 2, 1069b 11-12 — N 1, 1088a 31.

4. Βλ. *Φυσικά* Γ 1, 201a 12-15: τοῦ δὲ αὐξήτοῦ καὶ τοῦ ἀντικειμένου φθιτοῦ (ἐντελέχεια)... αὐξήσις καὶ φθίσις, τοῦ δὲ γεννητοῦ καὶ φθαρτοῦ γένεσις καὶ φθορά, τοῦ δὲ φορητοῦ φορά. — Ἐπίσης, Δ 3, 211a 14-17: (τῆς κινήσεως ἐν τόπῳ) τὸ μὲν φορά, τὸ δὲ αὐξήσις καὶ φθίσις· καὶ γὰρ ἐν τῇ αὐξήσει καὶ φθίσει μεταβάλλει, καὶ ὁ πρότερον ἦν ἐνταῦθα, πάλιν μεθέστηκεν εἰς ἐλάττω ἢ μεῖζον. — Ἡ διάκριση τοῦ Ἀριστοτέλη ἀνάμεσα στὴν (ποσοτικὴ) αὐξηση καὶ φθίση τῆς ἄζωης ὕλης καὶ στὴ γένεση καὶ τὴ φθορά τῶν ζωντανῶν ὁργανισμῶν βρίσκει, ἴσως, μιὰ σχετικὴ ἀντιστοιχία στὸ περιεχόμενο ποὺ ἔδωσε ἡ σύγχρονη φυσικὴ στοὺς ὅρους ἐντροπία καὶ μεταβολισμός. Στὸν χῶρο τῆς ἄζωης ὕλης, ἡ ἐντροπία — ἡ τάση τῶν μορίων ἐνδὸς κλειστοῦ συστήματος πρὸς μιὰ κατάσταση αὐξανόμενης ἀταξίας — μεταθέτει τὸ ὑπάρχον σὲ ἓνα ὕστερον ποὺ εἶναι πάντοτε λιγότερο ἄφθορο ἀπὸ τὸ πρότερον. Στοὺς ζωντανοὺς ὁργανισμοὺς, ποὺ ἀποτελοῦνται ἀπὸ οὐσίες μὲ μικρὴ ἐντροπία, δημιουργεῖται μὲ τὸν μεταβολισμό ἀκατάπαυστα νέα τάξη, ποὺ τείνει πρὸς τὴν ἀντίθετη κατεύθυνση ἀπὸ ἐκείνη ποὺ θὰ ἐπέτρεπε ἡ ἀρχὴ τῆς ἐντροπίας· ἔτσι ὁ μεταβολισμός, θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι μεταθέτει τὸ ὑπάρχον σὲ ἓνα ὕστερον ποὺ εἶναι περισσότερο ἄφθορο ἀπὸ τὸ πρότερον. Ὡστόσο καὶ κάθε ζωντανὴ ἀτομικότητα, παρὰ τὸν μεταβολισμό, τείνει τελικὰ πρὸς μιὰ κατάσταση μέγιστης ἐντροπίας ποὺ εἶναι ὁ θάνατος.

5. Βλ. *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* B 10, 336a 15 - 336b 16.

αἰτία τῆς συνέχειας τοῦ χρόνου¹ (ἐδῶ μὲ τὴν ἔννοια τῆς συνοχῆς σὲ συγκεκριμένα πέρατα). Ἡ ἀτομικὴ ὑπαρξὴ συνέχεται ἀπὸ τὴ φορὰ τοῦ χρόνου, ἀφοῦ ἡ γένεση καὶ ἡ φθορά, «συνεχῆς οὖσα τοῖς πράγμασιν»², ἔχει τὴν αἰτία τῆς στῆ φορὰ. Ἔτσι, ἡ φορὰ τοῦ χρόνου, ὡς ὑποχρεωτικὴ διαδοχὴ γένεσης καὶ φθορᾶς ἢ αὔξεσης καὶ φθίσης, ὀρίζει τὴ συνείδηση τῆς χρονικότητος ὡς ἐμπειρία τοῦ «γίγνεσθαι» καὶ «φθεῖρεσθαι». Καὶ ἡ συνέχεια, ὡς διαρκῆς συνοχὴ τοῦ χρόνου στὰ πέρατα τῆς γένεσης καὶ τῆς φθορᾶς, ὀρίζει τὴ συνείδηση τῆς χρονικότητος ὡς ἐμπειρία διαρκοῦς περατότητος.

§ 50. Ὁ θάνατος ὡς χρονικὴ («συνέχεια») καὶ συνολικὴ ἐκστατικὴ («φορὰ») τῆς ἀτομικῆς ὑπαρξεως.

Μὲ βάση τὶς φαινομενολογικὰς αὐτὰς προϋποθέσεις τῆς συνειδησιακῆς ἐμπειρίας, μπορεῖ νὰ κατανοηθεῖ τὸ ὅπωςδήποτε κεντρικὸ γεγονὸς τῆς ὑπαρκτικῆς - χρονικῆς αὐτοσυνειδησίας, τὸ γεγονὸς τοῦ θανάτου, σὲ ἄμεση συσχέτιση μὲ τὴ συνείδηση τῆς χρονικότητος ὡς φθορᾶς καὶ συνέχειας. Ὁ θάνατος ἀνήκει στὴ συνείδηση τῆς χρονικότητος ὡς συνέχειας, συνέχει τὴ χρονικότητα ὡς φορὰ καὶ «χρονοῦται» ὁ ἴδιος ὡς φθορά. Δὲν εἶναι ὁ θάνατος τὸ τέλος τῆς χρονικότητος, ἡ διακοπὴ τῆς διαδοχῆς προτέρου καὶ ὑστέρου σὲ κάποια ἐπερχόμενη «στιγμὴ», ἀλλὰ εἶναι ἡ διαρκῆς πραγματικότης τῆς συνέχειας τῆς χρονικότητος, ἡ συνείδηση τῆς φθορᾶς ὡς διαρκοῦς περατότητος. Ἔτσι, ἡ διαδοχὴ προτέρου καὶ ὑστέρου, ὡς διαρκῆς μεταβολή, εἶναι ἐμπειρία φθορᾶς («καὶ γὰρ ἐν τῇ αὐξήσει καὶ φθίσει μεταβάλλει»), καὶ ὡς χρονικὴ συνέχεια, δηλαδὴ ὡς διαρκῆς περατότητα, εἶναι συνείδηση τῆς θνητότητος. Ὁ χρόνος βιώνεται ὡς ὑποταγὴ τῆς ὑπαρξεως καὶ τοῦ κόσμου στὴ φθορὰ καὶ στὸν θάνατο. Ἡ χρονικότητα τοῦ χρόνου «διαρκεῖ» ὡς φθορὰ καὶ ἡ συνέχεια τοῦ χρόνου περατοῦται διαρκῶς στὸν θάνατο. Εἶναι αὕτη μιὰ πολὺ πραγματικὴ, ἐμπειρικὴ σύλληψη καὶ κατανόηση τοῦ χρόνου, ποὺ μπορεῖ νὰ γίνῃ ἀφετηρία γιὰ νὰ ἀναφερθεῖ στὸν χρόνο καὶ ἡ ἀντικειμενικὴ αἰτία τῆς φυσικῆς φθορᾶς: «Πάσχει δὴ τι ὑπὸ τοῦ χρόνου», λέει ὁ Ἀριστο-

1. *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* B 10, 336b 2-3: τῆς μὲν οὖν συνεχείας ἡ τοῦ ὅλου φορὰ αἰτία.

2. *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* B 10, 336a 25-26:

τέλῃς, «καθάπερ καὶ λέγειν εἰώθαμεν ὅτι κατατῆται ὁ χρόνος, καὶ γηράσκει πάνθ' ὑπὸ τοῦ χρόνου, καὶ ἐπιλανθάνεται διὰ τὸν χρόνον, ἀλλ' οὐ μεμάρθηκεν, οὐδὲ νέον γέγονεν οὐδὲ καλόν· φθορὰς γὰρ αἴτιος καθ' ἑαυτὸν μᾶλλον ὁ χρόνος· ἀριθμὸς γὰρ κινήσεως, ἡ δὲ κίνησις ἐξίστησιν τὸ ὑπάρχον»¹.

Ἡ ἔκ-στασις τῆς ὑπαρξῆς, ὡς μεταβολὴ πρὸς «χρονοῦται» στὴ διαδοχὴ προτέρου καὶ ὑστέρου, βεβαιώνεται ὡς φθορά. Ἀλλὰ ἡ ἔκ-στατικὴ ὑπαρκτικότητα (τὸ «ἐκστατικῶς ὑπάρχειν») βιώνεται καὶ ὡς συνείδηση συνολικῆς συνέχειας τῆς χρονικότητος, εἶναι δηλαδὴ μιὰ βεβαιότητα θανάτου. Ἡ ἔκ-στασις τῆς ὑπαρξῆς συγκεφαλαιώνεται στὸ γεγονός τοῦ θανάτου, ὁ θάνατος εἶναι ἡ δυνατότητα συνολικῆς ἐκστατικῆς ἀναφορᾶς τῆς ὑπαρξῆς — ἀναφορᾶς στὸ μηδὲν τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητος, ἔκ-στασις ἀπὸ τὸ εἶναι στὸ μηδέν. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ συνείδηση τοῦ θανάτου μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει τὴ συγκεφαλαιωτικὴ αὐτοσυνειδησίαν τῆς ἀτομικῆς ὑπαρξῆς, τὴν αὐτεπίγνωση τῆς ὑπαρξῆς ὡς χρονικῆς περατότητας καὶ ἐκστατικῆς ἀναφορᾶς. Κατανοοῦμε τὴν κοσμικὴ πραγματικότητα τῆς ἀτομικῆς ὑπαρξῆς ὡς χρονικὴ συνέχεια καὶ συνολικὴ ἐκστατικὴ φορὰ, μόνο στὸ γεγονὸς τοῦ θανάτου. Ἡ χρονικότητα τῆς ἀτομικῆς ὑπαρξῆς συνέχεται ἀπὸ τὸν θάνατον, ἡ ὑπαρξὴ εἶναι ὡς διαρκὴς περατότητα, τὸ εἶναι τῆς ἀτομικῆς ὑπαρξῆς — ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι — μπορεῖ νὰ ὀρίσται ὡς εἶναι πρὸς θάνατον (*Sein zum Tode*)², ὡς συνολικὴ ἐκστατικὴ φορὰ πρὸς τὸν θάνατον. Ἡ συνείδηση τοῦ θανάτου εἶναι μιὰ δυνατότητα συγκεφαλαιωτικῆς αὐτοσυνειδησίας τῆς ἀτομικῆς ὑπαρξῆς, δυνατότητα αὐτεπιγνώσεως τῆς ὑπαρξῆς, ὡς συνολικῆς ἐκστατικῆς ἀναφορᾶς.

Ἀλλὰ ἡ δυνατότητα τῆς συνολικῆς ἀναφορικῆς ἔκ-στασις τῆς ἀτομικῆς ὑπαρξῆς εἶναι, ταυτόχρονα, καὶ ἓνα πρῶτον ἐνδεχόμενο εἰσόδου στὸν χώρον τῆς προσωπικῆς παρουσίας (ἐδῶ μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀδιά-

1. *Φυσικά* Δ 12, 221a 30 - 221b 3.

2. Βλ. Heidegger, *Sein und Zeit*, II, 1: Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode. — Χαρακτηριστικὸς οἱ διατυπώσεις στὴ σελ. 245: Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein *Sein zum Ende* dieses Seienden. Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist. «Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben». — Καὶ στὴ σελ. 250: Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor.

στατης ἀμεσότητας). Ἡ χρονικὴ ὑπαρκτικότητα εἶναι δυνατόν νὰ συγκεφαλαιώνεται ὄχι μόνο στὴ συνολικὴ ἐκστατικὴ φορὰ πρὸς τὸν θάνατο, ὄχι μόνο στὴ συνέχεια τοῦ θανάτου, ἀλλὰ καὶ στὴ διάρκεια τῆς προσωπικῆς ἐνέργειας, δηλαδὴ σὲ κάθε γεγονὸς φανερώσεως τῆς προσωπικῆς μοναδικότητας καὶ ἀνομοιότητος τῆς ὑπαρξῆς, σὲ κάθε γεγονὸς παρουσίας. Ἡ παρουσία διαρκεῖ ὡς προσωπικὴ ἐνέργεια, ὡς ἀμεσότητα καθολικῆς ἐκστατικῆς σχέσης, δημιουργώντας ἕνα ρῆγμα στὴν ἐπίγνωση καὶ στὴν αὐτοσυνειδησία τῆς χρονικῆς περατότητας τῆς ὑπαρξῆς.

§ 51. Ἡ «διάρκεια» τῆς προσωπικῆς ἐνέργειας.

Αὕτῃ ἡ μετάβαση ἀπὸ τὴν αὐτοσυνειδησία τῆς χρονικῆς συνέχειας καὶ τῆς συνολικῆς ἐκστατικῆς φορᾶς τῆς ἀτομικῆς ὑπαρξῆς στὴν ἐμπειρία τῆς προσωπικῆς ἀναφορικῆς καθολικότητος, τὸ πέρασμα ἀπὸ τὴν συγκεφαλαιωτικὴ αὐτοσυνειδησία τῆς ἀτομικότητος στὴ βίωση τοῦ γεγονότος τῆς παρουσίας, δηλαδὴ τῆς ἀδιάστατης προσωπικῆς ἀμεσότητος ποὺ δὲν συνέχεται ἀπὸ τὸν χρόνο, εἶναι βέβαια μιὰ δυνατότητα καὶ ὄχι μιὰ ἀναγκαιότητα. Ὡστόσο, ἡ δυνατότητα ἔχει πολλὰ καὶ συγκεκριμένες ἐμπειρικὲς βεβαιώσεις. Ὑπάρχουν ἐκστατικὲς προεκτάσεις —συνολικὲς φανερώσεις— τῆς ἀτομικῆς ὑπαρξῆς, ποὺ δὲν συγκεφαλαιώνονται στὴ χρονικὴ περατότητα τῆς ἀτομικότητος, δηλαδὴ στὸ γεγονὸς τοῦ θανάτου, ἀλλὰ διαρκοῦν πέρα καὶ ἔξω ἀπὸ τὴ χρονικὴ συνέχεια. Τέτοια ἐκστατικὴ φανέρωση εἶναι κάθε ἔργο τέχνης καὶ κάθε ἀληθινὴ ἐρωτικὴ κοινωνία. Ἕνας ζωγραφικὸς πίνακας, ἕνα γλυπτό, μιὰ μουσικὴ σύνθεση, ἕνα ποίημα, διασώζει τὴν ἀνόμοια καὶ ἀνεπανάληπτη μοναδικότητα τοῦ προσώπου, ὡς ἐμπειρία ἀδιάστατης ἀμεσότητος καὶ σχέσης, πέρα ἀπὸ τὰ ὅρια τῆς χρονικῆς περατότητας τῆς ἀτομικῆς ὑπαρξῆς¹. Μὲ τὴν

1. Εἶναι τὸ νόημα τῶν στίχων τοῦ ποιητῆ Γ. Σεφέρη:

Ὅπως τὰ πεῦκα
κρατοῦνε τὴ μορφή τοῦ ἀγέρα
ἐνῷ ὁ ἀγέρας ἔφυγε, δὲν εἶναι ἐκεῖ
τὸ ἴδιο τὰ λόγια
φυλάγουν τὴ μορφή τοῦ ἀνθρώπου
κι ὁ ἄνθρωπος ἔφυγε, δὲν εἶναι ἐκεῖ

ἀντίληψη τῆς ἀριθμητικῆς διαδοχῆς τοῦ χρόνου καὶ τῆς συνοχῆς του στὰ περατὰ ὅρια τῆς ἀτομικῆς ὑπαρκτικότητος, ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξὴ τοῦ ζωγράφου Van Gogh εἶναι μιὰ συνέχεια ζωῆς τριανταεπτὰ χρόνων. Ὡστόσο, ὁ Van Gogh «ὕπάρχει» ὅπωςδῆποτε καὶ πέρα ἀπὸ τὰ χρονικὰ αὐτὰ ὅρια, εἶναι μιὰ προσωπικὴ παρουσία πού ὑπερβαίνει τὴ χρονικὴ περατότητα τῆς ἀτομικότητος καὶ διαρκεῖ ὡς καθολικὴ ἐκστατικὴ φανέρωση σὲ κάθε καλλιτεχνικὸ του δημιούργημα, δηλαδὴ σὲ κάθε φανέρωση τῆς προσωπικῆς του ἐνέργειας. Κάθε πίνακας τοῦ Van Gogh εἶναι ὁ Van Gogh, ἀποκαλύπτει τὴν παρουσία του, τὴν ἀδιάστατη ἀμεσότητα τῆς μοναδικῆς καὶ ἀνεπανάληπτης ἀνομοιότητος τοῦ προσώπου Van Gogh, τῆς προσωπικῆς του ἐτερότητας.

Θὰ μπορούσε καὶ συγκριτικὰ νὰ πεῖ κανεὶς ὅτι ὁ Van Gogh εἶναι, «ὕπάρχει» —ὡς καθολικὴ ἐκστατικὴ φανέρωση τῆς προσωπικῆς του ἐτερότητας— πολὺ περισσότερο σὲ ἓνα του πίνακα, παρὰ ὡς ἱστορικὴ ἀτομικότητα καὶ ἀντικειμενικὰ βεβαιωμένη χρονικὴ ὑπαρξὴ. Οἱ ιδιότητες καὶ τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ ἀτομικοῦ χαρακτήρα καὶ βίου, πού συγκεντρώνουμε προκειμένου νὰ προσδιορίσουμε καὶ γνωρίσουμε τὴν ἀτομικὴ ὑπαρξὴ τοῦ ζωγράφου Van Gogh, οἱ ἐρμηνεῖες τοῦ ἔργου του καὶ οἱ συνθῆκες ζωῆς πού τὸ ἐπηρέασαν, παραμένουν πάντοτε ἀντικειμενικοὶ —συμβατικοὶ προσδιορισμοὶ πού εἶναι δυνατὸ νὰ χαρακτηρίζουν περισσό-τερα ἄτομα ἢ, ὅπωςδῆποτε, ἀφήνουν ἀπρόσιτη τὴν προσωπικὴ ἐτερότητα τοῦ Van Gogh, τὴν ἀμεσότητα τῆς παρουσίας του. Κάθε πίνακας τοῦ Van Gogh, δηλαδὴ κάθε φανέρωση τῆς προσωπικῆς του ἐνέργειας, κάθε καλλιτεχνικὴ του πράξις, εἶναι δυνατότητα γιὰ μιὰ γνώση τοῦ Van Gogh ἀσύγκριτα ἀμεσότερη ἀπὸ τὸ σύνολο τῶν πληροφοριῶν περὶ τοῦ Van Gogh, γιὰ τὴν πραγματοποίησιν μιᾶς σχέσης μαζί του, πού ὑπερβαίνει κάθε τοπικὸ καὶ χρονικὸ περιορισμό.

Καὶ αὕτῃ ἡ σχέση, πού διασώζει τὴν καθολικότητα τῆς ἐκστατικῆς ἀναφορᾶς τῆς ὑπαρξος, δηλαδὴ τὴν ἀμεσότητα τῆς προσωπικῆς παρουσίας, ἀναιρῶντας τὴ χρονικὴ περατότητα τοῦ ἀτομικοῦ βίου, δὲν εἶναι μιὰ δυνατότητα συνδεδεμένη ὅπωςδῆποτε μὲ τὴν ἐκφραστικὴ δεξιότητα τῆς καλλιτεχνικῆς ιδιοφυΐας. Ἡ καλλιτεχνικὴ ιδιοφυΐα ἐμφανίζει, ἀπλῶς, σὲ ἐμφατικὰ διαστάσεις τὴν προσωπικὴ ἐνέργεια ὡς διάρκεια καὶ ἀμεσότητα παρουσίας. Ἡ προσωπικὴ ὅμως ἐνέργεια εἶναι ἡ πραγματικὴ προϋπόθεση γιὰ τὴ φανέρωση καὶ τὴ γνώση τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας τοῦ κάθε ἀνθρώπου, ἀναφέρεται στὴν ἴδια τὴν ὑπαρκτικὴ ἀλήθεια

τοῦ προσώπου, στὸν ἐκστατικὸ χαρακτήρα του. Τὸ πρόβλημα δὲν εἶναι στὰ διαφοροποιημένα περιθώρια τῆς ἐκφραστικῆς δυνατότητας — στὸ ποσοστὸ ποὺ ὑπάρχει ἔμφυτη ἢ καλλιεργημένη σὲ κάθε ἄνθρωπο μιὰ ξεχωριστὴ ἐκφραστικὴ ἱκανότητα — ἀλλὰ στὴ δυναμικὴ («ἡθικὴ») μετάβαση ἀπὸ τὴ χρονικὴ αὐτοσυνειδησία τῆς ἀτομικότητος (ὡς ἐκ-στασης στὸν θάνατο) στὴν ἐμπειρία τῆς καθολικῆς προσωπικῆς ἀναφορᾶς ποὺ ἀναιρεῖ τὴ χρονικὴ συνέχεια. Ἡ χρονικὴ ἐκστασις τῆς ἀτομικῆς ὑπαρξης εἶναι, ὅπως δὴποτε, φορὰ πρὸς τὸν θάνατο (ἀφοῦ ἡ μόνη δυνατὴ ὑπαρκτικὴ μετάθεσις τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητος εἶναι τὸ μηδέν, τὸ ἀντίθετο τῆς φανέρωσης, ἡ λήθη) ἐνῶ ἡ ἐκ-στασις τοῦ προσώπου εἶναι φορὰ πρὸς τὴ σχέση καὶ πραγματοποιοίησις σχέσης, ἐμπειρία τοῦ ἀδιάστατου παρόντος τῆς προσωπικῆς ἀμεσότητος. Καὶ αὕτῃ ἀκόμα ἡ ἀγωνιακὴ βίωσις τῆς χρονικῆς συνέχειας, δηλαδὴ ἡ ἀγωνία τῆς βεβαιότητος τοῦ θανάτου, τῆς βεβαιότητος γιὰ τὴν ἀναπότρεπτη ἐκ-στασις τῆς ἀτομικότητος στὸ μηδέν τῆς φαινόμενης ὄντικότητος, εἶναι δυνατό νὰ ἀντικειμενοποιεῖται ὡς συνειδησιακὴ ἐμπειρία, δίχως νὰ ἐγγίζει τὸ ἐνδεχόμενο τῶν δυνατοτήτων τῆς ἀδιάστατης προσωπικῆς ἐκστασης. Νὰ εἶναι μόνο μιὰ ἀγωνία μπροστὰ στὸ ἀντικειμενικὸ ἐνδεχόμενο ὅτι «πεθαίνει κανεὶς».

§ 52. Ἡ ἐρωτικὴ ὑπέρβασις τῆς χρονικῆς «συνέχειας». Ὁ «μεριστὸς ἔρωτος» καὶ ὁ «ὄντως ἔρωτος».

Ἡ μετάβασις ἀπὸ τὴν αὐτοσυνειδησία τῆς συνολικῆς ἐκ-στασης τῆς ἀτομικότητος στὴν ἐμπειρία τῆς προσωπικῆς καθολικῆς ἀναφορᾶς θὰ μπορούσε νὰ εἶναι ἕνας πρῶτος ὀρισμὸς τοῦ ἐρωτικοῦ γεγονότος. Θὰ μπορούσαμε νὰ προσδιορίσουμε, καταρχήν, τὸν ἔρωτα ὡς τὴν ὑπαρκτικὴ φορὰ γιὰ τὴν ὑπέρβασις τῶν ὁρίων τῆς ἀτομικότητος, γιὰ τὴν ἀναίρεσις τῆς χρονικῆς συνέχειας καὶ τῆς ἀναπότρεπτης φθορᾶς. Ἡ συνολικὴ ἐπομένως ἐκστασις τῆς ἀτομικότητος μπορεῖ νὰ εἶναι ὄχι μόνο φορὰ πρὸς τὸν θάνατο, ἀλλὰ καὶ ἐρωτικὴ ἐκστασις. Ἡ ἐρωτικὴ, ὅμως, ἐκστασις τῆς φυσικῆς ἀτομικότητος δὲν ἐπαρκεῖ γιὰ τὴν αὐθυπέρβασή της, δὲν εἶναι αὕτῃ ποὺ ὀρίζει τὸ ἐρωτικὸ γεγονός τῆς προσωπικῆς καθολικῆς ἀναφορᾶς. Πρέπει νὰ διακρίνουμε τὴν ἐρωτικὴ ἐκστασις τῆς φυσικῆς ἀτομικότητος ἀπὸ τὴν ἐρωτικὴ - καθολικὴ ἀναφορὰ τοῦ προσώπου — ἢ, σύμφωνα μὲ τὴν ἐκφράσι τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν Συγγραφεῶν, νὰ διαστείλουμε τὸν «ὄντως ἔρωτα» ἀπὸ τὸ «εἰδῶλον» ἢ τὴν «ἐκπτώσιν» τοῦ «ὄντως

ἔρωτος», πού εἶναι («μεριστός» καί «σωματοπρεπής» καί «διηρημένος» ἔρως¹.

Ἡ ἐρωτική ἐκσταση τῆς ἀτομικότητος εἶναι, καταρχήν, μιὰ φυσική ἀναγκαιότητα, ἡ ὑποχρεωτική γιά τή φύση γενετική της φορά, πού ἀποβλέπει στήν αὐτοσυντήρηση τῆς φύσης μέσω τῆς διαιώνισης τοῦ ἀτομικοῦ εἶδους καί πραγματοποιεῖται ὡς κίνηση αὐτοϊκανοποίησης τῆς ἀτομικότητος, ἱκανοποίησης τῆς φυσικῆς ἐπιθυμίας τῶν ἀτομικῶν αἰσθήσεων. Ἡ ὑποχρεωτική αὕτη φυσική φορά εἶναι ὅπωςδήποτε ἓνα γεγονός ὑπαρκτικῆς ἐκ-στασης — «ἀμυδρόν ἀπήχημα» τοῦ «ζωῆς ἐφίεσθαι»², τῆς ὑπαρκτικῆς ἀνάγκης γιά τήν ὑπέρβαση τῆς χρονικῆς συνέχειας καί τῆς φυσικῆς φθορᾶς. Ἀλλά ἡ ἀτομική ὑπαρξη ἐξ-ίσταται πάντοτε μέσα στά ὅρια τῆς φύσης, συναντᾷ τόν «ἄλλον» ὅχι στόν χῶρο τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας, ἀλλά στόν χῶρο τῆς φύσης, ὡς ἀτομικό ἐπίσης εἶδος, ὡς ἀντικείμενο καί ἀπροσπέραστο ὄριο ἀτομικῆς ἡδονῆς, πραγματοποιεῖ δηλαδή καί βεβαιώνει τόν μερισμό τῆς φύσης σέ ἀτομικότητες. Καί ὁλοκληρώνεται ἡ ἐρωτική ἐκσταση τῆς ἀτομικότητος στήν τεκνογονία, στήν ἀντικειμενική αὕτη φανέρωση τοῦ ἀναπόφευκτου τεμαχισμοῦ τῆς φύσης, στήν «καταδίκη» τοῦ νεογέννητου ἀνθρώπου νά εἶναι φορέας μιᾶς ἀτομικῆς φύσης. Ἡ φιλοσοφική ὁρολογία μπορεῖ νά ὑποδηλώσει, ἀλλά δέν ἐπαρκεῖ νά περιγράψει τήν ἐρωτική ἐκσταση τῆς ἀτομικότητος ὡς ἐμπειρία ὑπαρκτικῆς μετάθεσης στό *μηδέν*, τήν τραγική συνείδηση τοῦ κενοῦ πού ἀποκαλύπτει ὁ ἐγωκεντρικός ἐρωτισμός· μόνο κάποιες στιγμές τῆς ποίησης ἢ τῆς λογοτεχνίας μποροῦν νά «σημάνουν» αὕτη τήν ἐμπειρία.

Ἡ δυναμική («ἡθική») μετάβαση ἀπό τήν αὐτοσυνειδησία τῆς συνολικῆς ἐκ-στασης τῆς ἀτομικότητος στήν ἐμπειρία τῆς προσωπικῆς καθολικῆς ἀναφορᾶς, εἶναι ὁ ὀρισμός τοῦ («ὄντως ἔρωτος»). Ὅπωςδήποτε, ἡ ἐρωτική ἐκστατική φορά τῆς ἀτομικότητος εἶναι ἡ φυσική προϋπόθεση τῆς προσωπικῆς καθολικῆς ἀναφορᾶς, ἀφοῦ τὸ πρόσωπο δέν εἶναι μιὰ ὑπαρκτική πραγματικότητα ξέχωρη ἀπὸ τή φύση. Ὁ Μάξιμος Ὁμολογητῆς βλέπει τή φυσική προϋπόθεση τῆς «ἀγαπητικῆς δυνάμεως»³ τοῦ ἀνθρώπου στήν «κατ' ἐπιθυμίαν δύναμιν»: «δίχα τῆς κατ' ἐπιθυμίαν δυ-

1. Βλ. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων* IV, P.G. 3, 709 BC.

2. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων* IV, P.G. 4, 720 BC.

3. *Κεφάλαια θεολογικά* V, P.G. 90, 1392 A.

νάμεως», λείπει, «οὐ συνίσταται πόθος, οὐ τέλος ἐστὶν ἡ ἀγάπη· τὸ γὰρ ἔρᾱν τινος, ἰδίον ἐστὶν ἐπιθυμίας. Καὶ δίχα θυμικῆς δυνάμεως νευρούσης τὴν ἐπιθυμίαν πρὸς τὴν τοῦ ἡδέος ἔνωσιν, οὐδαμῶς γίνεσθαι πέφυκεν εἰρήνη· εἴπερ ἀληθῶς εἰρήνη ἐστὶν ἡ ἀνενόχλητος καὶ παντελής τοῦ καταθυμίου κατὰσχεσις»¹. Βέβαια, γιὰ τὸν Μάξιμο ἡ ἐπιθυμία δὲν ἀναφέρεται στὴν ἡδονὴ τῶν αἰσθήσεων, ἀλλὰ στὴν ἡδονὴ τοῦ νοῦ² — καὶ ὁ νοῦς, στὴ δική του γλώσσα, σημαίνει τὶς προσωπικὲς δυνατότητες τοῦ ἀνθρώπου³. Ἡ ἀναφορὰ τῆς ἐπιθυμίας στὴν ἡδονὴ τῶν αἰσθήσεων

1. *Κεφάλαια θεολογικά* II, P.G. 90, 1248 CD. — Βλ. καὶ *Κεφ. θεολ.* III, P.G. 90, 1284 DC - 1285 A: 'Ἐνεργουμένην ἐπιθυμίαν φασὶν εἶναι τὴν ἡδονήν... ἀνερέγγητον δὲ ἡδονὴν τὴν ἐπιθυμίαν... τὸν δὲ θυμὸν, μανίας μελετωμένης κίνησιν, καὶ τὴν μανίαν, θυμὸν ἐνεργούμενον. Ὁ γοῦν ταύτας ὑποτάξας τῷ λόγῳ τὰς δυνάμεις, εὐρήσει, τὴν μὲν ἐπιθυμίαν, αὐτῷ γινομένην ἡδονήν, κατὰ τὴν ἐν χάριτι πρὸς τὸ Θεῖον τῆς ψυχῆς ἄχραντον συμπλοκήν· τὸν δὲ θυμὸν ζέσιν ἀκήρατον, τῆς περὶ τὸ Θεῖον ἡδονῆς φρουρητικὴν καὶ σώφρονα μανίαν, τῆς κατὰ τὴν ἔφεσιν τῆς ψυχῆς θελτικῆς δυνάμεως ἀπὸ τῶν ὄντων τελείως ἐκστατικὴν.

2. Βλ. *Κεφάλαια θεολογικά* IV, P.G. 90, 1317 C: 'Ὁ τὴν φύσιν τῶν ἀνθρώπων δημιουργήσας Θεός, οὐ συνέκτισεν αὐτῇ κατὰ αἴσθησιν, οὔτε ἡδονήν, οὔτε ὁδύνην· ἀλλὰ δυνάμιν τινα κατὰ νοῦν αὐτῇ πρὸς ἡδονήν, καθ' ἣν ἀρρήτως ἀπολαύειν αὐτοῦ δυνησεται, ἐνετεκτῆνατο. Ταύτην δὲ τὴν δύναμιν, λέγω δὲ τὴν κατὰ φύσιν τοῦ νοῦ πρὸς τὸν Θεὸν ἔφεσιν, ἅμα τῷ γενέσθαι, τῇ αἰσθῆσει δούς ὁ πρῶτος ἀνθρώπος, πρὸς τὰ αἰσθητὰ κατ' αὐτὴν τὴν πρώτην κίνησιν διὰ μέσης τῆς αἰσθήσεως ἔσχε παρὰ φύσιν ἐνεργουμένην τὴν ἡδονήν.

3. Βλ. *Ἔτερα κεφάλαια*, P.G. 90, 1437 B: Τῆς λογικῆς ψυχῆς, αὐλὴ μὲν ἡ αἴσθησις· ναὺς δέ, ἡ διάνοια· ἀρχιερεὺς δέ, ὁ νοῦς. — *Κεφ. θεολ.* II, P.G. 90, 1233 A: 'Ὁ νοῦς ἔχει δύναμιν διακριτικὴν, νοητῶν καὶ αἰσθητῶν, προσκαίρων καὶ αἰωνίων... — *Κεφ. περὶ ἀγάπης*, 3, 92, P.G. 90, 1045 B: 'Ἐξουσίαν ἔχει ὁ νοῦς καὶ δύναμιν ᾧ θέλει εἶτε ἐπεσθαι εἶτε ἀντιστῆναι. — *Περὶ διαφ. ἀπόρων* 25, P.G. 90, 332 D: 'Ἡ τοῦ λόγου νόσις, ἀρίδης τοῦ γεννήσαντος αὐτὸν νοδὸς καθέστηκε γινώσκουσα, ὡς ἐν ἑαυτῷ δεικνύοντος ὑφιστάμενον κατ' οὐσίαν τὸν νοῦν, πρὸς ὃν ἀνάγει τὸν ἐφιέμενον τῆς πρὸς Θεὸν κατὰ χάριν ταυτότητος νοῦν. — *Περὶ διαφόρων ἀπόρων*, P.G. 90, 33 CD: Καὶ πᾶς νοῦς μυστικῆς γενόμενος ἐραστής θεολογίας, προσευχόμενος ἢ προφητεύων, κατὰ κεφαλῆς ἔχων, τουτέστι ταῖς ἀδύτοις ἐμβατεύων ἀγνώστως θεωρίαις, ἢ διδάσκων καὶ μυσταγωγῶν ἄλλους πρὸς θεολογίαν, εἴ τινα μορφήν σχολῇ νοήσεως, τὸν ὑπὲρ νόησιν Λόγον μυσταγωγούμενος ἢ μυσταγωγῶν, κατασιχνύει τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ· τὸν ἀπλοῦν καὶ ὑπὲρ ἐπέκεινα πάσης νοήσεως, ὑποθεῖς τινι τῶν ὄντων καὶ γινωσκομένων· δέον πάσης αὐτὸν γυμνὸν ἐννοίας καὶ γνώσεως ἀνομιμάτων ὁρᾶν τὸν ἀληθινὸν Θεὸν Λόγον, γινώσκοντα σαφῶς, ὡς ἐπὶ Θεοῦ μᾶλλον αἰ καθ' ὑπεροχὴν στερήσεις ἀληθεύουσι, ποσῶς μηνύουσαι τὴν θείαν θέσιν, διὰ τῆς τῶν ὄντων παντελῶς ἀφαιρέσεως.

εἶναι, γιὰ τοὺς Πατέρες, μιὰ ὑπαρκτικὴ διαστροφή τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως θὰ δοῦμε σὲ ἐπόμενο κεφάλαιο. Ἀλλὰ αὕτῃ ἡ διαστροφή δὲν ἀναιρεῖ τίς φυσικὲς προϋποθέσεις τοῦ «ὄντως ἔρωτος»¹.

Ὁ «ὄντως ἔρωσις» προϋποθέτει τὴ φυσικὴ φορὰ τῆς ἐρωτικῆς ἐκστασις τῆς ἀτομικότητος, τὴν «ἐγκαταμεμιγμένην» στὴ φύσιν ἀγαπητικὴ δύναμις² καί, ταυτόχρονα, ὑπερβαίνει καὶ ἀναιρεῖ τὴ φυσικὴ συνέχεια αὐτῆς τῆς ἐκστασις, τὴ συνοχὴ τοῦ ἔρωτα μέσα στὰ ὅρια τῆς φύσις. Μεταθέτει ὁ ἔρωσις τὴν ὑπαρκτικὴ ἐκστασις στὰ ἀπεριόριστα ὅρια τῆς προσωπικῆς ἀναφορᾶς, στὴ δυναμικὴ καὶ ἀδιάστατη ἀμεσότητα τῆς προσωπικῆς σχέσης — φανερῶναι τὴν ὑπαρκτικὴ ἐκστασις ὡς καθολικότητα καὶ διάρκεια κοινωνίας. Ὁ ἔρωσις εἶναι ἡ «φανέρωσις», δηλαδὴ ἡ ἄμεση ἐμπειρία τῆς προσωπικῆς καθολικότητος καὶ τοῦ ἀδιάστατου παρόντος τῆς προσωπικῆς ἀμεσότητος.

Αὐτὸ τὸ παρὸν εἶναι πάντοτε γεγονὸς παρουσίας, εἶναι ἡ ἀ-λήθεια τοῦ προσώπου, ἡ ἀνάδυσις τοῦ «ἄλλου» ἀπὸ τὴ λήθη τῆς μὴ-σχέσης — ἀνάδυσις ποὺ ἀναιρεῖ τὴ χρονικὴ διαδοχὴ στὸ βιωματικὸ γεγονὸς μιᾶς καθολικῆς ὑπαρκτικῆς ἐκπληξης, ἀναφορικῆς στὴν ἑτερότητα τῆς παρουσίας. Ἡ παρουσία διαρκεῖ ὡς ἀμεσότητα σχέσης μοναδικῆς, ἀσύγκριτης καὶ ἀνόμοιας, καὶ ὁ χρόνος μόνο συμβατικὰ μπορεῖ νὰ μετρήσῃ αὐτὴ τὴ διάρκεια — ἀφοῦ ἡ διάρκεια εἶναι βιωματικὴ συνάρτησις τῆς παρουσίας καὶ δὲν ἐξαρτᾶται οὔτε δεσμεύεται ἀπὸ τὴν ἀντικειμενικὴ-συμβατικὴ ἀρίθμησις τῆς χρονικῆς διαδοχῆς — διαρκεῖ ἡ παρουσία ὡς ἀδιάστατο παρὸν ἐρωτικῆς κοινωνίας, δηλαδὴ ὑπερβαίνει καὶ ἀναιρεῖ τὴν ἀντικειμενικὴ ἀρίθμησις τῆς χρονικῆς διαδοχῆς.

Ἡ ἐπιβεβαίωσις αὐτῆς τῆς ἀλήθειας εἶναι ἐμπειρικὴ καὶ ἄμεσα προ-

1. Βλ. Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ θείων ὀνομάτων* IV, P.G. 3, 713 AB. — Στὸ ἴδιο βιβλίον, 709 C: Ἐπέπεσέ τις, φησίν, ἡ ἀγάπησί σου ἐπ' ἐμέ ὡς ἡ ἀγάπησις τῶν γυναικῶν. (Βλ. *Β' Βασιλ.* 1, 26). — Ἰωάννου Σιναΐτου, *Κλίμαξ*, Ε', στ', 57: Εἶδον ἀκαθάρτους ψυχὰς περὶ ἔρωτας σωμάτων ἐμμανῶς διακειμένας καὶ δὴ αὐταί, σκῆψιν μετανοίας προσλαμβάνουσαι, ἐκ πείρας ἔρωτος τὸν αὐτὸν πρὸς Κύριον μετενηνόχασιν ἔρωτα καὶ πάντα φόβον εὐθύς ὑπερπηδῆσασαι, ἀπλήστως εἰς ἀγάπην Θεοῦ ἐνεκεντρίστησαν. (Βλ. Χρ. Γιανναρᾶ, *Ἡ μεταφυσικὴ τοῦ σώματος*, σελ. 157 κ.ε.). — Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* II', P. G. 44, 168: Διὰ γὰρ τῶν αἰσθήσεων πρὸς τὸν ἀνθρώπον ἡ τοῦ νοῦ συνανάγκρσις γίνεται. — Στὸ ἴδιο βιβλίον, ΙΔ' 176: Οὕτε οὖν αἰσθησις χωρὶς ὕλικῆς οὐσίας, οὔτε τῆς νοερᾶς δυνάμεως χωρὶς, αἰσθήσεως ἐνέργεια γίνεται.

2. Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου*, ΙΗ, P.G. 44, 193.

σιτή, τόσο ὡς διάρκεια τῆς προσωπικῆς ἐνέργειας σὲ κάθε δημιουργικὴ «φανέρωση» τοῦ προσώπου (ποὺ εἶναι τόσο περισσότερο «ἐρωτικὴ» ὅσο ἀρτιότερα, δηλαδὴ καθολικότερα, εἶναι ἐκφρασμένη), ὅσο καὶ ὡς διάρκεια τῆς ἄμεσης ἐρωτικῆς κοινωνίας τῶν φύλων. Ὁ χρόνος μιᾶς ἐρωτικῆς συνάντησης, ἀντικειμενικὰ μετρημένος, μπορεῖ νὰ εἶναι ὁ ἴδιος μὲ τὸν χρόνο τῆς ἀναμονῆς ἐνὸς καθυστερημένου τρένου ἢ τῆς ἐκτέλεσης ἐνὸς καθήκοντος ἀνιάρου· ἀλλὰ τὰ ἴσα αὐτὰ χρονικὰ μεγέθη διαφέρουν μεταξὺ τους ὡς πρὸς τὴ διάρκεια.

§ 53. Ἡ «ἐτεροίωσις» τοῦ χρόνου στὴ φθορὰ καὶ στὸν θάνατο συνάρτηση τῆς χρήσης τοῦ κόσμου.

Ὁ προσδιορισμὸς τῆς διάρκειας τοῦ χρόνου ὡς συναρτήσεως τῆς παρουσίας δὲν σημαίνει καθόλου τὴν ἀναγωγὴ σὲ ἓνα εἶδος «ὑποκειμενικοῦ» ἢ «ψυχολογικοῦ» χρόνου. Μιὰ τέτοια ἀναγωγὴ περιορίζει, ὅπωςδήποτε, τὰ ὅρια διερεύνησης τοῦ προβλήματος τοῦ χρόνου στὴν περιοχὴ τῆς ἀτομικῆς συνείδησης. Ἀλλὰ ὁ χρόνος, ὡς βιωματικὴ συνάρτηση τῆς ὑπαρκτικῆς ἐμπειρίας, δὲν μπορεῖ νὰ περιορίζεται ἀποκλειστικὰ στὴ συνειδησιακὴ περιοχὴ, ὅσο κι ἂν ἡ συνείδηση φαίνεται νὰ περικλείνει τὴν ἀναγκαίαν καὶ ἱκανὴ συνθήκη τῆς φαινομενικότητας τοῦ φαινομένου τῆς χρονικῆς διαδοχῆς. Ὑπάρχει, χωρὶς ἄλλο, μιὰ δεδομένη καὶ ἀφετηριακὴ συνειδησιακὴ λειτουργία, ποὺ συγκροτεῖ τὸ βίωμα τοῦ χρόνου σὲ ἐπίγνωση χρονικῆς διαδοχῆς, δίχως τὴν παρεμβολὴ ἀντικειμενικῶν παραγόντων μετρήσεως¹, λειτουργία ποὺ μπορεῖ νὰ διαταραχθεῖ σὲ περιπτώσεις ψυχικῶν νοσημάτων. Γιὰ τὸν προσδιορισμὸ αὐτῆς τῆς δεδομένης καὶ ἀφετηριακῆς συνειδησιακῆς λειτουργίας μπορεῖ κανεὶς νὰ ἀποδεχθεῖ, καταρχήν, τὶς διατυπώσεις τοῦ Husserl², στὶς ὁποῖες δὲν φαί-

1. Βλ. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* I, Husserliana, Band III, σελ. 197: Diejenige Zeit, die wesensmässig zum Erlebnis als solchem gehört, mit ihren Gegebenheitsmodis des Jetzt, Vorher, Nachher, des durch sie modal bestimmten Zugleich, Nacheinander usw., ist durch keinen Sonnenstand, durch keine Uhr, durch keine physischen Mittel zu messen und überhaupt nicht zu messen. — Βλ. καὶ στὴ σελ. 292, περὶ τῆς Ursynthese des ursprünglichen Zeitbewusstseins.

2. Βλ. E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle 1928, Κεφ. 2, § 8 καὶ § 14. — *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, § 81, § 113 καὶ § 118.

νεται νὰ ἀντιτίθεται ἡ σύγχρονη ψυχολογία. Θὰ ἦταν ὅμως αὐθαίρετο νὰ περιορίσουμε τὸ πρόβλημα τοῦ χρόνου στὴ συνειδησιακὴ μόνο λειτουργία ποὺ συγκροτεῖ τὸ χρονικὸ βίωμα σὲ ἐπίγνωση χρονικῆς διαδοχῆς. Θὰ ἀφήναμε ἔτσι ἀναπάντητα οὐσιώδη ἐρωτήματα, ποὺ ἀναφέρονται στὴν ἐμπειρικὰ βεβαιωμένη συσχέτιση τοῦ χρόνου μὲ τὸ γεγονὸς τῆς προοδευτικῆς φθορᾶς, ποὺ αὐτὴ ὅπωςδήποτε μεταθέτει τὸ πρόβλημα τοῦ χρόνου ἀπὸ τὴ συνειδησιακὴ περιοχὴ στὸν χῶρο τῆς καθολικῆς ὑπαρκτικότητος.

Τόσο ἡ ἐμπειρία τῆς φθορᾶς ὅσο καὶ ἡ αὐτοσυνειδησίᾳ τῆς συνολικῆς συνέχειας τῆς χρονικότητος, δηλαδὴ ἡ βεβαιότητά τοῦ θανάτου, εἶναι ἀδύνατο νὰ ἐρμηνευθοῦν μὲ μόνον τὰ δεδομένα τῆς συνειδησιακῆς λειτουργίας τοῦ χρόνου. Ὁ χρόνος ὡς φθορὰ καὶ ὁ χρόνος ὡς συνοχὴ τῆς ὑπαρξοῦσας στὴ διαρκὴ περατότητα τοῦ θανάτου, δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἐρμηνευθεῖ παρὰ μόνον στίς διαστάσεις τοῦ γεγονότος τῆς προσωπικῆς σχέσης, μόνον σὲ συσχέτιση μὲ τὴ διάρκειά τῆς παρουσίας.

Εἶπαμε πιὸ πάνω ὅτι ἡ ἐρμηνεία τοῦ χρόνου κρίνεται στὴν περιοχὴ τῆς ὄντολογικῆς διάκρισης ἀτόμου καὶ προσώπου, συνειδησιακῆς ἀτομικότητος καὶ προσωπικῆς καθολικότητος. Ὁ αἰχμαλωτισμὸς τοῦ χρόνου στὴ συνειδησιακὴ λειτουργία συγκροτήσεως τοῦ χρονικοῦ βιώματος σὲ ἐπίγνωση χρονικῆς διαδοχῆς, ἔχει ὡς ἀφετηρίαν τὴν ἀντίληψιν τῆς ὑπαρξοῦσας ὡς ὄντικῆς ἀτομικότητος, ὡς ἀτομικῆς αὐτοσυνειδησίας καὶ ψυχολογικοῦ ἐγώ. Ἀντίθετα, ἡ θεώρηση τοῦ χρόνου στίς διαστάσεις τῆς κοσμικῆς πρόκλησης, ποὺ εἶναι γιὰ τὸν ἄνθρωπο ἡ φθορὰ καὶ ὁ θάνατος, προϋποθέτει τὴν ἐμπειρίαν τῆς καθολικότητος τοῦ προσώπου — τὸ πρόσωπο ὡς ἀναφορικὴ - ἐκστατικὴ συγκεφαλαίωση τῆς φύσης καὶ τὴν κοσμικὴ πραγματικότητά ὡς ἀποτέλεσμα καὶ φανέρωση μιᾶς προσωπικῆς Ἐνέργειας.

Μὲ ἄλλα λόγια: μιὰ ἐρμηνεία τοῦ χρόνου, ποὺ δὲν θὰ περιορίζεται στὰ ὅρια τῆς συμβατικῆς συλλογιστικῆς διαδικασίας οὔτε καὶ στὰ ὅρια τῆς συνειδησιακῆς ἀποκλειστικῆς λειτουργίας, θὰ πρέπει νὰ βασιστεῖ στὴν ἐμπειρίαν τῆς προσωπικῆς σχέσης, ὡς δυναμικῆς - ὑπαρκτικῆς ἀναγωγῆς στὴν κοσμικὴ καθολικότητα τοῦ προσώπου καὶ στὴν προσωπικὴ καθολικότητα τοῦ κόσμου.

Ὁ ἄνθρωπος πραγματοποιεῖ ὅπωςδήποτε μιὰν ἄμεση σχέσιν μὲ τὸν κόσμον, μιὰ σχέσιν ὑπαρκτικῆς κοινωνίας. Δὲν εἶναι ὁ παρατηρητὴς ἢ ὁ μελετητὴς τῆς κοσμικῆς πραγματικότητος, ἀλλὰ προσλαμβάνει τὸν κό-

σμο ἄμεσα τόσο ὡς τροφή ὅσο καὶ ὡς ὕλικὸ γιὰ τὶς τεχνικὲς τοῦ πραγματοποιήσεις, ἀποβλέποντας στὴ συντήρηση τῆς ὑπαρξέας του. Καὶ ἐνῶ ἡ σχέση αὐτὴ καὶ κοινωνία ἀνθρώπου καὶ κόσμου, ἡ καθημερινὴ καὶ ὀργανικὴ πρόσληψη τοῦ κόσμου ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, φαίνεται νὰ συντηρεῖ τὴν ἀνθρώπινη ὑπαρξιν, ταυτόχρονα ἡ ἴδια αὐτὴ σχέση φθείρει βαθμιαῖα τὴν ἀνθρώπινη ἀτομικότητα, τὴ συντονίζει ὑπαρκτικὰ μὲ τὴν προοδευτικὴ φθορὰ κάθε ὄντικῆς ἀτομικότητας — τὴ φθορὰ ποὺ μετριέται ὡς χρόνος. Ἡ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν κόσμον δὲν εἶναι μόνον νοητικὴ ἢ συνειδησιακὴ, ἀλλὰ μιὰ δυναμικὴ κίνησις καὶ ὑπαρκτικὴ μετάθεσις πρὸς τὸν κόσμον, ποὺ πραγματώνεται ὡς πρόσληψη τοῦ κόσμου καὶ, ταυτόχρονα, «χρονοῦται» ὡς φθορά: Ἡ κίνησις πρὸς τὸν κόσμον εἶναι μιὰ ἐκ-στασις ἀλλοιωτικὴ τῆς ὑπαρξίνης, καὶ ἡ ἐκ-στασις μετριέται ὡς χρόνος. Ἡ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν κόσμον, ἀν καὶ ὑπαρκτικὴ - πραγματικὴ κοινωνία, μοιάζει νὰ ἔχει τὸ «τέλος» τῆς — τὸν οὐσιώδη σκοπὸ τῆς — ἔξω ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν σχέση, νὰ κατατείνει σὲ μιὰν ἀνέφικτη προσωπικὴ - ἐρωτικὴ ἀμεσότητα, σὲ μιὰν ἀπραγματοποίητη *διάρκεια* παρουσίας. Γι' αὐτὸ καὶ συνιστᾷ μιὰ κίνησις ποὺ δὲν ὀλοκληρῶνεται (δὲν φτάνει στὸ φυσικὸ τῆς «τέλους»), μιὰν ἀδιάκοπη μεταβολὴ ποὺ ἀναιρεῖ τὴ *διάρκεια* καὶ «χρονοῦται» ὡς φθορά.

Ὁ χρόνος ὡς φθορά, ἀλλὰ καὶ ὡς *συνέχεια* θανάτου, εἶναι λοιπὸν τὸ μέτρο τῆς σχέσεως τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν κόσμον, μιᾶς σχέσεως τῆς ὁποίας ὁ χρόνος μετράει τὴν ἀποτυχία καὶ τὴν ἀποργάνωσις καὶ τὴ συνεχὴ περατότητα. Ἡ σχέση ἔχει ὡς οὐσιῶδες - φυσικὸ «τέλος» τὴ ζωὴ, δηλαδὴ τὴ *διάρκεια* τῆς ὑπαρξίνης, καὶ ἡ ἀποτυχία τῆς σχέσεως εἶναι μιὰ ἀστοχία ὡς πρὸς αὐτὸ τὸ τέλος (δηλαδὴ *ἁμαρτία*, μὲ τὴν πρώτη σημασίαν τῆς λέξεως⁴) — ἡ σχέση πραγματώνεται ὡς φθορὰ καὶ συνοχὴ τῆς ζωῆς στὴ διαρκὴ περατότητα τοῦ θανάτου, δὲν φτάνει ποτὲ στὴν ὑπαρκτικὴ *διάρκεια* τῆς προσωπικῆς ἀμεσότητος, στὸ ἀδιάστατο παρὸν τῆς ὑπαρκτικῆς ὀλοκλήρωσης.

1. Ἁμαρτίαν, τούτέστιν ἀτευξίαν καὶ ἀπόπτωσιν τινα τοῦ προσήκοντος, αὐτὸ τὸ τῆς στερήσεως καλεῖ καὶ ἄσκοπον, ἀντὶ τοῦ, παρὰ τὸν σκοπὸν βάλλον, ἐκ μεταφορᾶς τῶν τοξευόντων. Τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς κατὰ φύσιν κινήσεως ἦτοι τάξεως ἀποτυγχάνοντες φερόμεθα εἰς τὴν παρὰ φύσιν ἄλογον καὶ παντελεῖ καὶ ἀνούσιον ἀνυπαρξίαν. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θεῶν ὀνομάτων*, P.G. 4, 348 C.

Καὶ δὲν κατορθώνει ἡ σχέση τῇ διάρκειᾳ τῆς προσωπικῆς ἀμεσότητος, γιατί ἡ πρόσληψη τοῦ κόσμου ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο δὲν ἀποβλέπει στὴν προσωπικὴ ἀγαπητικὴ σχέση του μὲ τὸν κόσμον, ἀλλὰ στὴν ἀτομικὴ διεκδίκηση τοῦ κόσμου, στὴν ὑποταγὴ τοῦ κόσμου στὴν ἀτομικὴ ἐπιθυμία καὶ θέληση. Ἡ πρόσληψη τοῦ κόσμου, ἡ ὑπαρκτικὴ ἐκ-στασις τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν κόσμον, δὲν ὑπηρετεῖ τὴν προσωπικὴν σχέση μὲ τὸν κόσμον, ἀλλὰ ὑποτάσσεται στὴ «φυσικὴ» ἀναγκαιότητα καὶ φορὰ αὐτοσυντήρησης τῆς ἀτομικότητος, φορὰ ποὺ «χρονοῦται» ὡς φθορά. Καὶ «χρονοῦται» ὡς φθορά, γιατί ἡ «φυσικὴ» φορὰ αὐτοσυντήρησης τῆς ἀτομικότητος εἶναι μιὰ ἐκ-στασις τῆς ἀτομικότητος μέσα στὰ ὅρια τῆς φύσης καὶ ὄχι μιὰ ἐκ-στασις τῆς φύσης ἐκτὸς-τῆς-φύσεως, δηλαδὴ στὴν προσωπικὴ ὑπαρκτικότητα, στὸν προσωπικὸ τρόπο τῆς υπάρξεως.

Ἡ φορὰ αὐτοσυντήρησης τῆς ἀτομικότητος εἶναι «φυσικὴ», γιατί ὀρίζεται ἀπὸ τὴ φύση, ἐξαντλεῖται μέσα στὰ ὅρια τῆς φύσης, γι' αὐτὸ καὶ ἐρχεται ἀναπόφευκτα σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἐπίσης «φυσικὴ» φορὰ αὐτοσυντήρησης τῶν ἄλλων ἀτομικοτήτων. Ἀλλὰ αὐτὲς οἱ ἀντιθετικὲς ἐκ-στάσεις τῶν ἀτομικοτήτων, μέσα στὰ ὅρια τῆς φύσης, διαιροῦν καὶ τεμαχίζουν τὴ φύση¹, εἶναι ἡ αἰτία τῆς ὑπαρκτικῆς περατότητος τῶν ἀτομικοτήτων καὶ τῆς προοδευτικῆς τους φθορᾶς. Καὶ ἂν τὸ «τέλος» τῆς φύσης εἶναι ἡ ζωὴ ὡς διάρκεια τῆς ὑπαρξῆς, τότε ἡ «φυσικὴ» φορὰ αὐτοσυντήρησης τῆς ἀτομικότητος ἀποδείχνεται μιὰ «παρὰ φύσιν» φορὰ, ποὺ ἀναιρεῖ τὴν «κατὰ φύσιν» ὑπαρκτικότητα τῆς φύσης, δηλαδὴ τὴ ζωὴ ὡς διάρκεια.

§ 54. Ἡ ἀσκητικὴ ἐμπειρία τῆς ζωῆς ὡς «διάρκειας».

*Ἀν εἶναι, λοιπόν, ἡ προσωπικὴ ἀμεσότητα —τὸ ἀδιάστατο παρὸν τῆς ἐρωτικῆς κοινωνίας— ἡ μόνη βιωματικὴ δυνατότητα γιὰ τὴν ἐμπειρία

1. Ἡ μία φύσις εἰς μυρία κατεμερίσθη τμήματα· καὶ οἱ τῆς αὐτῆς φύσεως ἀλλήλων ἐσμὲν δίκην ἐρπετῶν θηρίων παραναλώματα. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀπόρων*, P.G. 90, 256 B. — Βλ. καὶ 397 C: Ἡ φιλαυτία τῆς ἐκάστου γνώμης... τὴν ἡμερωτάτην ἐθέρωσε φύσιν· καὶ μίαν τὴν οὐσίαν εἰς πολλὰς καὶ ἀντιθέτους, οὐδὲν δὲ χεῖρον εἰπεῖν, καὶ φθαρτικὰς ἀλλήλων, κατέτεμε μοίρας. — Καὶ 716 B: Πρὸς τὴν φύσιν κεκτημένος (ὁ ἄνθρωπος) τὴν ἄλλοτρίωσιν, καθ' ἣν πάντα τὰ τῆς φύσεως παρὰ τὴν φύσιν μεταχειρίζεται, τῷ κατὰ παράχρησιν τρόπῳ τὴν τῆς φύσεως παραφθείρων εὐπρέπειαν.

τῆς ζωῆς ὡς διάρκειας, καὶ ἂν τὸ οὐσιῶδες - φυσικὸ «τέλος» τῆς σχέσης τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τὸν κόσμον εἶναι ἡ διάρκεια τῆς ὑπαρξέως, τότε αὐτὴ ἡ σχέση εἶναι «κατὰ φύσιν» μόνο ὅταν εἶναι σχέση προσωπική. Καὶ εἶναι προσωπικὴ ἡ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τὸν κόσμον, ὅταν ἡ πρόσληψις τοῦ κόσμου ἀπὸ τὸν ἄνθρωπον, ἡ ὑπαρκτικὴ ἐκ-στασις τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν κόσμον, δὲν ὑποτάσσεται στὴν ἀναγκαιότητα καὶ φορὰ αὐτοσυντήρησης τῆς ἀτομικότητος καὶ δὲν ὑποτάσσει τὸν κόσμον στὴν ἀτομικὴ ἐπιθυμία καὶ θέλησιν, ἀλλὰ ὑπερβαίνει τὴ φυσικὴ ἀτομικότητα καὶ τὴν ἀντικείμενη ὄντικὴ φαινομενικότητα, γιὰ νὰ συναντήσῃ τὸν προσωπικὸ λόγον τῶν «πραγμάτων», νὰ φανερῶσιν τὴν προσωπικὴν διάστασιν τοῦ κόσμου.

Αὕτῃ ἡ δυναμικὴ ἐκ-στασις τῆς φύσεως ἐκτὸς-τῆς-φύσεως, ἡ εὕρεσις καὶ ἀποδοχὴ τῆς προσωπικῆς ἀμεσότητος τοῦ κόσμου, εἶναι ἓνα συγκεκριμένο ἔργο καὶ κατόρθωμα, εἶναι τὸ βιωματικὸ περιεχόμενο τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἄσκησης, ὅπως ὀρίσθηκε καὶ σὲ προηγούμενον κεφάλαιον. Ἡ ἄσκηση εἶναι ἡ δυναμικὴ καὶ ἐμπρακτὴ ἄρνησις τοῦ ἀνθρώπου νὰ ὑποταχθεῖ στὴν ἀναγκαιότητα καὶ φορὰ αὐτοσυντήρησης τῆς ἀτομικότητος καὶ νὰ ὑποτάξῃ τὸν κόσμον στὴν ἀτομικὴ θέλησιν καὶ ἐπιθυμίαν. Ἡ ἀσκητικὴ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τὸν κόσμον μεταθέτει τὴν ἐκστατικὴν φορὰ αὐτοσυντήρησης τῆς ἀτομικότητος ἐκτὸς-τῆς-φύσεως, στὴν ὑπαρκτικὴ εὕρεσιν καὶ ἀναγνώρισιν μιᾶς προσωπικῆς παρουσίας, τῆς ὁποίας λόγος καὶ φανέρωσις εἶναι ἡ φύσις.

Ὁ προσωπικὸς λόγος τῶν «πραγμάτων» ἀναφέρεται στὴν προσωπικὴ παρουσία τοῦ Δημιουργοῦ Λόγου, στὴ φανέρωσιν τοῦ Προσώπου τοῦ Λόγου, στὸν προσωπικὸ Θεὸ Λόγον. Καὶ ἡ παρουσία τοῦ Λόγου διαρκεῖ ὡς προσωπικὴ ἐνέργεια στὸν χαρακτήρα τῶν ὄντων ὡς «πραγμάτων», στὴν «προσωπικὴν» μοναδικότητα καὶ ἀνομοιότητα —τὸ κάλλος καὶ τὴ σοφία— τῶν ὄντων τῆς κοσμικῆς πραγματικότητος. Ὁ λόγος τῶν ὄντων τῆς κοσμικῆς πραγματικότητος εἶναι ἔξω ἀπὸ τὸν ἑαυτό τους, εἶναι λόγος ἀναφορικὸς στὸ Πρόσωπον τοῦ Λόγου (ὅπως ὁ λόγος ἐνὸς πίνακα τοῦ Van Gogh δὲν ἐξαντλεῖται στὸν ἴδιον τὸν πίνακα, ἀλλὰ ἀναφέρεται στὸ πρόσωπον τοῦ Van Gogh, φανερώνει τὸ πρόσωπον τοῦ Van Gogh). Ἡ ἀναφορὰ αὕτῃ δὲν εἶναι μιὰ ἀναγκαιότητα, ἀλλὰ μιὰ ἐκστατικὴ δυνατότητα, ἓνα ἐνδεχόμενο ἀ-λήθειας, ἀνάδυσσις ἀπὸ τὴ «λήθη» τῆς ἀντικειμενικότητος, ἐνδεχόμενο ἐρωτικῆς ἐκπληξῆς μπροστὰ στὴν προσωπικὴ μοναδικότητα καὶ ἀνομοιότητα τῶν «πραγμάτων», στὸ προσωπικὸ κάλλος τοῦ κόσμου (— ὅμοια μετὰ τὴν ἐκπληξὴν μπροστὰ στὸ

ἀπαρόμοιαστο καὶ μοναδικὸ κάλλος κάθε ἐρωτικῆς προσφορᾶς, ποὺ μεταμορφώνει τὸ δώρημα σὲ εἰκόνα τοῦ ἐρωμένου¹).

Ἀντίθετα, ὅταν ἡ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν κόσμον ἐξαντλεῖται στὰ ὅρια τῆς ἀτομικῆς ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμίας, στὴν «ἀσθένεια τῶν αἰσθήσεων», τότε ὁ λόγος τῶν ὄντων περιορίζεται στὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ τους, χάνει κάθε προσωπικὴ ἀναφορὰ — τὰ ὄντα εἶναι μόνο ἀντι-κειμένα «χρήματα», ὑπηρετικὰ τῆς ἀτομικότητος, ἡ ἀλήθεια τους ἐξαντλεῖται στὴν ἀντικειμενικὴ τους φανέρωση² καὶ ἡ χρονικὴ τους μεταβολὴ βιώνεται μόνο ὡς ἐκστασις φθορᾶς, ὡς διαρκὲς περατότητα στὸ μηδέν.

§ 55. Ὁ λειτουργικὸς χρόνος.

Ἡ δυναμικὴ ἐκ-στασις τῆς φύσης ἐκτὸς-τῆς-φύσεως, ἡ ὑπαρκτικὴ εὐ-ρεσις καὶ ἀναγνώρισις τῆς κοσμικῆς παρουσίας τοῦ Λόγου, ὡς βιωματικὸ περιεχόμενο καὶ ἔργο τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀσκήσεως, βρίσκει τὴν «τελική» τῆςπραγμάτωσις στὴν Ἐκκλησίαν ὡς γεγονὸς *Εὐχαριστίας*. Ἡ Ἐκκλησία, ὡς γεγονὸς Εὐχαριστίας, εἶναι ἡ κοινωνία τοῦ κόσμου ὑπὸ

1. Νόει μοι ἐρωμένην κόρην... τὸν δὲ ταύτης ἐρώντα ἔξωθεν προσπελάζοντα... Εἰ τοίνυν ἐκ μικρᾶς καὶ στενοτάτης ὁπῆς ἡ κόρη, μόνην χρυσῷ πεπυκασμένην τὴν χεῖρα ἔξωθεν ἐκτείνασα, τῷ ἐραστῇ ἐπιδώσει, κάκεινος ταύτης δραξάμενος καὶ τὸ ἀμήχανον κάλλος αὐτῆς κατανοῶν κατασπάσσεται αὐτήν... τὴν τοῦ πόθου μᾶλλον ἐκκαυσιν περισσοτέραν ἐκ τούτου τῷ τοιοῦτῳ σφοδρῶς ἀπεργάσσεται... Καὶ καθάπερ ὁ τὴν ἐκ χρωμάτων κατασκευασθεῖσαν ἄψυχον εἰκόνα τῆς νύμφης νυμφίος ὁρῶν ταύτην πρόσκειται καὶ ἐνατενίζει διηλεκτῶς καὶ βούλεται ὁρᾶν αὐτήν, ἀναφλέγων τὸν πόθον αὐτοῦ καὶ τὴν ἐπιθυμίαν τὴν πρὸς αὐτήν, ἐπὶ δὲ αὐτὴν ἐκείνην τὴν νύμφην παραγενομένην θεάσεται, οὐ κατὰ τὴν τῆς εἰκόνης μορφὴν οὖσαν, ἀλλ' ἐν ἀσυγκρίτῳ καὶ ἀφράστῳ κάλλει ἀμώμητον τὸ εἶδος κεκτημένην τῆς εὐπρεπείας, καὶ ταύτην κατασπάσεται καὶ περιπλακῇ, οὐκέτι ὅλως ἀνέχεται πρὸς τὴν εἰκόνα ταύτης ἐναπιδεῖν σχετικῶς, τὸ αὐτὸ δὴ μειζόνως πάσχουσι καὶ οἱ ἐκ μεγέθους καὶ καλλονῆς τῶν ὁρωμένων κτισμάτων τὴν δύναμιν καὶ τὴν σοφίαν τοῦ γενεσιουργοῦ ἀναθεωροῦντες καὶ εἰς ἀγάπην καὶ πίστιν τὴν πρὸς αὐτὸν καὶ εἰς φόβον ἐκ τούτων ἀγνὸν κατὰ προκοπὴν ἀναγόμενοι. Ὅποτε γὰρ αὐτῷ ἐκείνῳ οὐσιωδῶς τῷ Θεῷ ἐνωθῶσι καὶ τῆς ἐκείνου θέας καὶ μεθέξεως ἀξιωθῶσιν, οὐκέτι τῇ εἰκόνι τῶν ποιημάτων, οὐδὲ τῇ σκιᾷ τῶν ὁρωμένων ἐμπαθῶς ἢ προσπαθῶς ἢ σχετικῶς προσανέχουσι. Συμμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου, *Βίβλος τῶν ἠθικῶν*, Λόγος Δ', Ἐκδοσις Sources Chrétiennes No 129, σελ. 70-74.

2. Ἡ γὰρ ἀσθένεια τῶν αἰσθήσεων οὐ δύναται συναντῆσαι τῇ φλογὶ τῶν πραγμάτων. Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου, *Τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά*, Λόγος ΚΓ'. Ἐκδ. Σπανοῦ, σελ. 94.

τὰ εἶδη τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου ὡς τῆς σαρκὸς τοῦ Λόγου, ἡ πρόσληψη τοῦ κόσμου ὡς ἀμεσότητά σχέσης μετὰ τὸν προσωπικὸ Θεὸ Λόγο. Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ σχέση, ὡς γεγονὸς καὶ πραγματικότητά μεταβολῆς τοῦ κόσμου σὲ σάρκα τοῦ Θεοῦ Λόγου καὶ τοῦ ἀνθρώπου σὲ κοινὸν θείας φύσεως, προϋποθέτει μιὰν ἀμοιβαιότητα ἐκ-στασης, μιὰν αὐθυπέμβαση τόσο τῆς ἀνθρώπινης ὅσο καὶ τῆς θείας φύσης: Ἡ προσωπικὴ ἄσκησις βρίσκει τὴν «τελική» τῆς πραγμάτωσις στὴν ἐκκλησιαστικὴ Εὐχαριστία, ὅχι μόνον ὡς ἐκ-στασις τῆς φύσης ἐκτός-τῆς-φύσεως, ὅχι μόνον ὡς δυναμικὴ αὐθυπέμβαση τῆς ἀτομικῆς φύσης, ἀλλὰ καὶ ὡς συνάντησις μετὰ τὴν ἀντίστοιχὴ ἐκ-στασις τοῦ Θεοῦ πρὸς τὴ φύση¹.

Στὸ γεγονὸς τῆς ἐκκλησιαστικῆς Εὐχαριστίας, ἡ προσωπικὴ πρόσληψη τῆς φύσης ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο συναντᾷ τὴ φύση νὰ ἔχει προσληφθεῖ ἀπὸ τὸν Θεό, νὰ εἶναι ὅχι ἀπλῶς τὸ ἀποτέλεσμα τῆς προσωπικῆς Ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ Λόγου, ἀλλὰ ἡ σάρκα τοῦ Θεοῦ Λόγου. Αὐτὴ ἡ πρόσληψη τῆς φύσης ἀπὸ τὸν Θεό, ἡ Σάρκωσις τοῦ Θεοῦ Λόγου, εἶναι τὸ ἓνα καὶ μοναδικὸ γεγονὸς, ποὺ συγκεφαλαιώνει καὶ ἐξαντλεῖ τὴν ἀλήθεια τῆς Ἐκκλησίας γιὰ τὴν ὑπαρξὴ καὶ τὴ χρονικότητα, γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὸν κόσμον καὶ τὸν Θεό. Στὸ Πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σαρκωθέντος Θεοῦ Λόγου, ἡ προσωπικὴ διάσταση τοῦ κόσμου καὶ ἡ ὑπαρκτικὴ ἐκστασις τῆς φυσικῆς ἀτομικότητος τοῦ ἀνθρώπου βρίσκουν τὴν «τελική» προσωπικὴ τους κορύφωσις, τὴν «τελική» τους πραγμάτωσις καὶ ὁλοκλήρωσις, ὡς γεγονὸς ὑποστατικῆς ἑνώσεως τοῦ κτιστοῦ μετὰ τὸ ἄκτιστο.

Ἡ Σάρκωσις τοῦ Λόγου δὲν σημαίνει πῶς ὁ Θεὸς γίνεται κόσμος καὶ ὁ κόσμος γίνεται Θεός², ἀλλὰ σημαίνει ὅτι οἱ προσωπικῆς δυνα-

1. Αὐτός, ὁ πάντων αἴτιος... δι' ὑπερβολὴν τῆς ἐρωτικῆς ἀγαθότητος ἕξω ἑαυτοῦ γίνεται... Καὶ ἐκ τοῦ ὑπὲρ πάντα καὶ πάντων ἐξηρημένου πρὸς τὸ ἐν πᾶσι κατὰγεται κατ' ἐκστατικὴν ὑπερούσιον δύναμιν ἀνεκφοίτητον ἑαυτοῦ. Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ θεῶν ὀνομάτων* IV, P.G. 3, 712 AB. — Βλ. καὶ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θεῶν ὀνομάτων*, P.G. 4, 229 C: Ὁρᾷς πῶς φησιν, 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 κατ' ἡλθε, τουτέστιν, ἕως ἐκείνου ἐφθασε τοῦ ἀτιμωτέρου, καὶ οὐπερ αὐτὸς οὐκ ἐκέκτειτο.

2. ...ὁλος ἐν ὅλῳ παντὶ ἀχωρήτως χωρούμενος (ὁ Θεός), ἐκ δὲ τῶν ὑπ' αὐτοῦ κτισθέντων ἀποκεχώρισται, καὶ ὁλος τούτων ἀδιαστάτως διίσταται, ἐν ὅλῳ

τότητες τοῦ κόσμου καὶ ἡ καθολικὴ τους συγκεφαλαίωση στὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο, ἡ ἐνοειδὴς ὑπαρκτικὴ ἀλήθεια τῆς προσωπικῆς καθολικότητος πρὸς τὴν ὁποία τείνει δυναμικὰ κάθε μορφὴ ὑπαρξης, φτάνει τὸ φυσικὸ τῆς «τέλους» στὸ θεανθρώπινο Πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, στὴν ἀσύγχυτη, ἄτρεπτη, ἀδιαίρετη καὶ ἀχώριστη ἐνότητα τῆς θείας καὶ τῆς ἀνθρώπινης φύσης —τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ κόσμου¹— σὲ ἓνα Πρόσωπο καὶ μία Ὑπόσταση². Αὐτὴ ἡ ἐνωση καὶ κοινωνία καὶ ἀσύγχυτη ἀλληλοπεριχώρηση τῶν δύο φύσεων εἶναι μιὰ «καινὴ» ὑπαρκτικὴ πραγματικότης, ποὺ ἀναιρεῖ τὴν ὑπαρκτικὴ ἔκσταση ὡς χρονικὴ διαδοχὴ καὶ φθορὰ καὶ περατότητα θανάτου ἢ, μᾶλλον, ὀλοκληρώνει τὴν ὑπαρκτικὴ ἔκσταση ὡς ἀμεσότητα προσωπικῆς κοινωνίας, χαρίζει στὴν ὑπαρξὴ τὴ φυσικὴ τῆς διάρκεια.

Ἡ Σάρκωση τοῦ Λόγου, ὡς ἀμεσότητα προσωπικῆς κοινωνίας τοῦ κτιστοῦ μὲ τὸ ἄκτιστο, εἶναι μιὰ «καινὴ» ὑπαρκτικὴ, ἐπομένως καὶ χρονικὴ πραγματικότης: Εἶναι τομὴ στὸν χρόνο, ποὺ ἀναιρεῖ τὴ συνέχεια

ὅλος ὢν τῷ παντὶ καὶ οὐδαμοῦ, ἐν ὅλοις ὅλος τοῖς ὁρωμένοις κτίσμασι καὶ ὅλος τούτων ἐκτός, ὅλος ἐν τοῖς ὁρωμένοις καὶ ὅλος ἐν τοῖς ἀοράτοις, καὶ πανταχοῦ ὅλος πάρεστι καὶ ὅλος οὐδαμῶς οὐδαμοῦ. Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου, *Κεφάλαια Γνωστικά καὶ Θεολογικά*, 25, Ὑεκδ. Sources Chrétiennes No 51, σελ. 79.

1. Εἰ γὰρ ὁ ἄνθρωπος μέσος νοῦ καὶ ὕλης ἱστάμενος, σύνδεσμός ἐστι πάσης ὁρατῆς τε καὶ ἀοράτου κτίσεως, ἐνωθεὶς ὁ δημιουργὸς Λόγος τοῦ Θεοῦ τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων, δι' αὐτῆς ἀπάσῃ τῇ κτίσει ἥνεται. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Εἰς τὸ Γενέσιον τῆς Θεοτόκου*, 1, Ὑεκδ. Sources Chrétiennes No 80, σελ. 46.

2. Ἐπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις Πατράσιν, ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν Ὑῖδον τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, Θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς Θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχώριστως γνωριζόμενον, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῆρημένης διὰ τὴν ἐνωσιν, σφωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ιδιότητος ἐκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἐν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζούμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν μονογενῆ, Θεὸν Λόγον, Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. Ὅρος πίστεως τῆς ἐν Χαλκηδόνι τετάρτης Οἰκουμενικῆς Συνόδου, Ἰωάν. Καρμίρη, *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, τόμος I, Ἐν Ἀθήναις 1960, σελ. 175.

τοῦ χρόνου, τῇ χρονικότητι ὡς δουλεία στὸ «πρότερον» καὶ «ὕστερον» — παρεμβάλλει στὸν χρόνο τὴ διάρκεια τῆς «φυσικῆς» κοινωνίας ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ. Ὁ Θεὸς παρεμβαίνει μὲ μιὰ ρωγμὴ δυνατότητας στὴ φαινόμενη πραγματικότητα. Ἡ δυνατότητα εἶναι ἡ ἄμεση σχέση μαζί Του — ἡ Σάρκωση εἶναι μιὰ ρωγμὴ στὴν ἀντικειμενικὴ χρονικότητα, ἀποκαλυπτικὴ τοῦ ἀδιάστατου χρόνου τῆς προσωπικῆς σχέσης, τῆς ὑπερβάσης τοῦ χρόνου στὸ δίχως ὅρια παρὸν τῆς ἀγαπητικῆς κοινωνίας. Ἡ πίστις τῆς Ἐκκλησίας στὴν «αἰώνια ζωὴ» δὲν ἀναφέρεται σὲ μιὰν ἀτελειωτὴ προέκταση τῆς χρονικῆς διαδοχῆς, ἀλλὰ στὸ παρὸν τῆς ἀγαπητικῆς σχέσης, στὸ ἀδιάστατο γεγονός τῆς ἐρωτικῆς κοινωνίας, δηλαδὴ σὲ ἐκεῖνο τὸν τρόπο τῆς ὑπάρξεως, ποὺ ἀποκαθιστᾷ τὸν ἄνθρωπο στὴν πληρότητα τῆς προσωπικῆς του ἀλήθειας, ἐλευθερὸν ἀπὸ τοὺς περιορισμοὺς τῆς φυσικῆς ἀτομικότητας, περιορισμοὺς χρόνου, χώρου, φθορᾶς καὶ θνητότητας.

Τῇ γεύσει καὶ ἐμπειρίᾳ αὐτοῦ τοῦ ἀφθαρτοποιημένου χρόνου τῆς προσωπικῆς κοινωνίας, τὴν προσεγγίζουν οἱ πιστοὶ μέσα στὸν λειτουργικὸ χρόνο τῆς Ἐκκλησίας. Κάθε λειτουργικὴ — εὐχαριστιακὴ σύναξις δὲν εἶναι ἐπανάληψις, μίμηση ἢ συμβολισμὸς τῆς κοινωνίας τοῦ κόσμου ὡς τῆς σαρκὸς τοῦ Λόγου, ἀλλὰ ἡ πάντοτε παρούσα δυνατότητα μετοχῆς σὲ αὐτὴ τὴν κοινωνία, στὸ γεγονός τῆς «φυσικῆς» ἑνώσεως ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ. Ἐπαναλαμβάνομεν καί, ὥστόσο, ἀμετάθετη καὶ πάντοτε παρούσα δυνατότητα κοινωνίας τοῦ Λόγου, ἡ Εὐχαριστία συναίρει τὸ παρελθὸν καὶ τὸ μέλλον στὴν ἀμεσότητα τῆς παρουσίας: Ἡ προσφορὰ καὶ πραγμάτωση τῆς Εὐχαριστίας εἶναι μιὰ πράξις καθολικῆς ὑπαρκτικῆς ἐνότητας, ποὺ ἀναιρεῖ κάθε ὑπαρκτικὴ, ἡθικὴ ἢ χρονικὴ διαφορὰ: Οἱ ζῶντες καὶ οἱ τεθνεῶτες, οἱ ἐγγυὲς καὶ οἱ μακράν, οἱ ὅσιοι καὶ οἱ ἁμαρτωλοί, οἱ πρῶτοι καὶ οἱ ἔσχατοι, εἶναι ὅλοι παρόντες ἐδῶ καὶ τώρα «ἐνώπιον» τοῦ Χριστοῦ καὶ «ἐν τῷ Χριστῷ» — στὴν ἀμεσότητα τῆς προσωπικῆς σχέσης μαζί Του. Ἡ ἐμπειρία τῆς «αἰώνιας ζωῆς» μέσα στὴν Ἐκκλησία, ἡ αἰωνιότητα τῆς Ἐκκλησίας, δὲν ἐρμηνεύεται (παρὰ μόνον σχετικὰ καὶ εἰκονικὰ) μὲ τὴν «ἀθανασία τῆς ψυχῆς» τῶν φιλοσόφων. Ἡ Σάρκωση τοῦ Θεοῦ δὲν σώζει τὰ «πνεύματα», ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπο ὁλόκληρο, ἔτσι ὅπως τὸν προσέλαβε ὁ Χριστὸς στὴ θεανδρικὴ Του σάρκα¹. Ἡ αἰωνιότητα τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἡ ἐμπειρία τῆς μεταμόρφω-

1. Ὁ Μάξιμος φτάνει νὰ πεῖ ὅτι δὲν βρῖσκει «φυσικὴν μετὰ τὴν ἑνωσιν ἐν

σης τοῦ χρόνου στὴν ἀμεσότητα τῆς παρουσίας — τῆς ἑνσαρκῆς παρουσίας τοῦ Λόγου καὶ τῆς διαχρονικῆς παρουσίας τοῦ Σώματος ποὺ κοινωνεῖ τοῦ Λόγου.

Ὁ λειτουργικὸς χρόνος τῆς Ἐκκλησίας μεταβάλλει τὴ χρονικὴ διαδοχὴ σὲ ἑορταστικὴ μαρτυρία τοῦ παρόντος τῆς σωτηρίας. Παράλληλα καί, οὐσιαστικά, ἔξω καὶ πέρα ἀπὸ τὸν ἀριθμούμενο χρόνο τῆς μετρητῆς φθορᾶς, ἡ Ἐκκλησία ἔχει τὸν δικό της κύκλο τοῦ χρόνου, τὴ συνεχὴ δυναμικὴ ἀνακύκλιση ποὺ ἐνοποιεῖ τὴ ζωὴ «περὶ τὸ ταυτὸν καὶ ἐν καὶ μόνον» τῆς ἐρωτικῆς ἐνοείδειας — τῆς βεβαιότητος τῆς σωτηρίας ἀρθρωμένη σὲ καθημερινὴ γιορτῇ. Ὁ κύκλος τῶν ἑορτῶν τῆς εἶναι κινήτος καὶ ἀκίνητος — ἀμετάθετη κίνηση καὶ κινήτῃ μονιμότητῃ — ρωγμῆς ἀλλεπάλληλες στὸν ὀριζόντιο χρόνο τῆς φθαρτικῆς μεταβολῆς, ρωγμῆς δυνατότητας γιὰ τὴν ἐμπειρία τῆς «ἀδιαστάτου καὶ ἀπείρου ζωῆς», τὴν ἐμπειρία τοῦ «αἰωνίου» χρόνου, «τοῦ αἰῶνος μετέχοντος» — τοῦ «μετέχοντος εἰς τὸ αἶ εἶναι»¹. Ὁ λειτουργικὸς χρόνος εἶναι ὁ χρόνος τῆς λειτουργίας ἐνὸς Σώματος, ὅπου τὰ μέλη κοινωνοῦν τὴν ἴδια ἐμπειρία προσωπικῆς ἀμεσότητος, εἶναι ὁ χρόνος τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ, τὸ ἀδιάστατο παρὸν τῆς «Ὁγδοῆς Ἡμέρας»: Σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν «ἐβδομάδα τὴν ἐκμετροῦσαν τὸν χρόνον»², ἡ Ὁγδοὴ Ἡμέρα «τῆς ὑπὲρ φύσιν καὶ χρόνον ὑποδηλοῦ καταστάσεως τὸν τρόπον»³ — τὸ ἀδιάστατο παρὸν τῆς Ὁγδοῆς Ἡμέρας εἶναι ἕνας τρόπος ὑπάρξεως, εἶναι τὸ γεγονὸς τῆς σχέσης τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεὸ ὡς διάρκεια ἐρωτικῆς κοινωνίας.

Ἡ Σάρκωση τοῦ Λόγου ἀναιρεῖ τὴ συνέχεια, ἀλλὰ καὶ τὴ φορὰ τοῦ χρόνου, τὴ φορὰ ὡς Ἱστορία — αὐτὴ τὴν οὐτοπία τῶν χρονικῶν δυνατο-

τῶ μυστηρίῳ διαφορὰν σαρκὸς καὶ θεότητος». *Περὶ διαφορῶν ἀπόρων*, P.G. 90, 649 A.

1. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων*, P.G. 4, 313 D.

2. Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῶν Ψαλμῶν*, 2, 5, P.G. 44, 505 A, Κριτικὴ ἔκδοσις J. Donough, τόμος V, σελ. 84, 5.

3. Μαξίμου, *Κεφάλαια θεολογικά* 1, 51, P.G. 90, 1101 C. — Βλ. καὶ Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου, *Βίβλος τῶν ἡθικῶν*, Λόγος Α', Ἐκδ. Sources Chrétiennes No 122, σελ. 182: (τὴν ὀγδόην ἡμέραν) ἀρχὴν ἢ τέλος μὴ ἔχουσιν. Οὐδὲ γὰρ νῦν μὲν οὐκ ἔστι, μέλλει δὲ γενέσθαι καὶ ἀρχὴν λήψεσθαι· ἀλλὰ καὶ ἦν πρὸ τῶν αἰώνων καὶ ἔστι νῦν καὶ ἔσται εἰς αἰῶνας αἰώνων, ἀρχὴν δὲ λαβεῖν λέγεται, ὅτε πάντως ἐλεύσεται καὶ ἡμῖν ἐσχάτως ἀποκαλυφθῇ ἀνέσπερος μία ἡμέρα καὶ ἀτελεύτητος ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς γινομένῃ.

τήτων δυναμικῆς «ἀλλαγῆς» καὶ ἐξελικτικῆς βελτίωσης τῶν ἀντικειμενικῶν «καταστάσεων», τὴν πλασματικὴ αἰωνιότητα ἐνὸς ἀδιέξοδου «γίγνεσθαι» ποὺ εἶναι ὑφασμένο ἀπὸ τὰ ἀνθρώπινα πάθη, τὴ βία, τοὺς ἀνταγωνισμούς, τὴ φρίκη τοῦ μίσους, τὴν κτηνωδίαν τῆς ἐκμετάλλευσης, τὴν ἀνεπάρκεια τῶν καλῶν προθέσεων. Γιατὶ Ἱστορία εἶναι μόνο ὅ,τι μπορεῖ νὰ ἀντικειμενοποιηθεῖ μέσα στὸν χρόνον, γι' αὐτὸ καὶ δὲν εἶναι Ἱστορία ἡ ἀμεσότητα τῆς προσωπικῆς σχέσης — ἡ λατρεία, ὁ ἔρωτας, ἡ τέχνη ἢ καὶ ἡ πολιτικὴ ὡς δικαιοσύνη καὶ αὐταπάρνηση. Καὶ ὅσες φανερώσεις τῆς προσωπικῆς ζωῆς μνημειώνονται ἐκφραστικὰ καὶ νικᾶνε τὸν χρόνον, δὲν εἶναι ἱστορικὰ ἀπολιθώματα ἀντικειμενοποιημένα στὴ μνήμη, ἀλλὰ ἀμεσότητες προσωπικῆς παρουσίας, ἀδιάκοπα ἐπίκαιρες δυνατότητες προσωπικῆς μέθεξης στὴ ζωὴ. Ἡ Σάρκωση τοῦ Λόγου ἀναιρεῖ τὴν Ἱστορία, γιατί συγκεφαλαιώνει τὸ ἀνθρώπινο «γίγνεσθαι» στὸ παρὸν τῆς ὑπαρκτικῆς ἀναμέτρησης τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴν ἀλήθεια, συγκεφαλαιώνει τὴ ζωὴ στὴν ἀλήθεια καὶ φανερώνει τὴν ἀλήθεια ὡς ζωὴ. Στὰ πλαίσια αὐτῆς τῆς ἀναμέτρησης, ἡ Ἱστορία ὡς διαδοχὴ δυνατοτήτων δυναμικῆς ἀλλαγῆς, ἀποδείχεται μορφὴ δουλείας στὸν ἀντικειμενικὸ χρόνον. Ὁ ἄνθρωπος, ἐγκλωβισμένος στὸ ἱστορικὸ «γίγνεσθαι», εἶναι χρονικὴ μονάδα ὑποταγμένη ἢ ἐπαναστατημένη μέσα στὰ ὅρια τῶν ἀντικειμενικῶν «καταστάσεων» ποὺ τὴν προσδιορίζουν, ἀδιέξοδα δεσμευμένη στὰ γρανάζια τῆς κοινωνικῆς ἀναμέτρησης δικαιωμάτων καὶ ὑποχρεώσεων, στὸν φαῦλο κύκλο τοῦ χρόνου - χρήματος.

Ἡ Σάρκωση τοῦ Λόγου ἀναιρεῖ τὴ συνέχεια καὶ τὴ φορὰ, ἀλλὰ καὶ τὴ φθορὰ τοῦ χρόνου, γιατί ἀναιρεῖ τὴν περατότητα τῆς «στιγμῆς», μεταμορφώνοντας τὴν ἐπιθυμία σὲ ἐρωτικὴ πληρότητα διάρκειας. Ὁ Λόγος σαρκώνεται «ἐκ τῆς Παρθένου», κι αὐτὴ ἡ παρθενικὴ γέννηση εἶναι ἡ ἀφθαρσία τῆς φύσης, ἀφοῦ ὁ ἔρωτας ὑπερβαίνει τὴ «φυσικὴ» ἀναγκαιότητα τῆς ἀτομικῆς ἐκ-στασης γιὰ νὰ ὁλοκληρωθεῖ ὡς καθολικὴ ἐκ-στασις τῆς φύσης ἐκτὸς-τῆς-φύσεως: Στὴ σάρκα τῆς Παρθένου ὁ ὅλος Θεὸς καὶ ὁ ὅλος ἄνθρωπος ἐνώνονται ἀσύγχυτα, ἄτρεπτα, ἀδιαίρετα καὶ ἀχώριστα, στὰ ὅρια τοῦ πληρώματος τῆς ἐρωτικῆς ἐκστασης τῶν δύο φύσεων, ποὺ εἶναι παρθενικὴ, γιατί εἶναι ἐλεύθερη ἀπὸ τὴν ἀξεδίψαστη ἀτομικὴ ἐπιθυμία. Ἀπὸ ἐκεῖ καὶ πέρα ὁ ἔρωτας γίνεται μυστήριον φανερώσεως τῆς ἐνότητας τοῦ Χριστοῦ μὲ τὴν ἀνθρωπότητα, καὶ ὁ κάθε ἔρωτας εἶναι μιὰ δυνατότητα πληρωματικῆς διάρκειας ὡς παρθενία αὐθυπέρβασης. Ὁ πόθος ἐλευθερώνεται ἀπὸ τὴ χρονικὴ δέσμευση

στη «στιγμή», ὁ ἐρωτικός χρόνος δὲν εἶναι πιά ἡ ἀνακύκληση τῆς τραγωδίας τῶν Δαναΐδων¹, ὁ ἐρωτας ξαναγίνεται δυνατότητα νὰ ὑπερβεῖ ὁ ἄνθρωπος τὴ φυσική του ἀτομικότητα, τὴ δουλεία στὴ χρονικὴ διαδοχὴ τῶν στιγμῶν τοῦ πόνου, νὰ πραγματώσει τὸ μυστήριο τῆς κοινωνίας τῶν φύσεων στὸν ἀδιάστατο χῶρο τῆς ἐρωτικῆς αὐτοπροσφορᾶς.

Μιὰ τελικὴ παρατήρηση: Εἶναι φανερό ὅτι ἡ «αἰωνιότητα» τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὑπαρκτικὴ αὐθυπέρβαση τῆς ἀτομικότητας καὶ ἡ εἴσοδος στὸν χῶρο τῆς προσωπικῆς ἀμεσότητας, διαφέρει ἀπὸ τὴν αἰωνιότητα τοῦ Θεοῦ ὅσο διαφέρει ἡ ἀνθρώπινη φύση ἀπὸ τὴ θεία Φύση: "Ὅταν μιᾶμε γιὰ τὴν αἰωνιότητα τοῦ Θεοῦ, ἀναφερόμαστε στὸ σκεπτικὰ ἀπρόσιτο μυστήριο τοῦ πληρώματος τῆς προσωπικῆς κοινωνίας τῶν τριῶν θείων Προσώπων μέσα στὴν ἐνότητα τῆς μιᾶς καὶ ἀδιαίρετης Φύσεως. Αὕτὴ ἡ κοινωνία, ποὺ δὲν προϋποθέτει αὐθυπέρβαση ἀτομικῶν ὑπάρξεων, μᾶς εἶναι τόσο ἄγνωστη ὅσο καὶ ἡ θεία Φύση. Ἡ ἀναφορά μας στὴν αἰωνιότητα τοῦ Θεοῦ εἶναι μόνο σχετικὴ, μὲ βάση τὴν ἐμπειρία τῆς «αἰωνιότητας» τοῦ λειτουργικοῦ χρόνου τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινωνίας.

1. ...ἡ τῶν γυναικῶν ἡδονή, ἡ πέρας οὐκ ἔχουσα... Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀπόρων*, P.G. 90, 516 C.

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ

**Η «ΣΗΜΑΝΤΙΚΗ»
ΤΗΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΦΑΝΕΡΩΣΗΣ**

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Ο ΛΟΓΟΣ ΦΑΝΕΡΩΣΗ ΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥ

§ 56. Ὁ λόγος ὡς «ἀπόφανση» καὶ ὁ λόγος ὡς «λογική».

Ἡ πρώτη σημασία τοῦ λόγου πρέπει νὰ προέρχεται ἀπὸ τὸ λέγω, νὰ εἶναι συλ-λογή, σύναξι, συναγωγή. Διαβάζουμε στὸν Ὅμηρο: «ὁστέα Πατρόκλοιο Μενoitιάδαο λέγωμεν»¹. Λέγω, σήμαινε ἀρχικὰ μαζεύω, συνάζω τὰ ἐπιμέρους στοιχεῖα ἢ κατηγορήματα στὴν ἐνότητα ποὺ εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ νὰ φανερωθεῖ τὸ ὑπαρκτό. Στὴν ἀρχικὴ αὐτὴ σημασία τοῦ λόγου ἀνταποκρίνεται καίρια ἡ μεταγενέστερη ἐρμηνεία τοῦ Φίλωνος τοῦ Ἀλεξανδρέως: «ὅτε γὰρ τοῦ ὄντος λόγος», λέει ὁ Φίλων, «ὁδεσμός ὢν τῶν ἀπάντων, ὡς εἴρηται, καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει κωλύων αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι»². Ὁ λόγος ταυτίζεται μὲ τὴν προϋπόθεση τῆς πρωταρχικῆς ἐνότητας τοῦ ὄντος, μὲ τὴν ἀφετηριακὴ δυνατότητα νὰ φανερωθεῖ ὁ ἐνικός χαρακτήρας τῆς καθολικότητος τοῦ ὄντος, δηλαδὴ αὐτὸ ποὺ εἶναι τὸ ὄν θεωρούμενο ὡς «καθόλου», θεωρούμενο ὡς οὐσία. «Ἐν μὲν τὴν οὐσίαν, ἐν δὲ τῆς οὐσίας τὸν λόγον, ἐν δὲ ὄνομα», ὀρίζει καὶ ὁ Πλάτων. Ἡ ἐνικότητα τοῦ λόγου τῆς οὐσίας διασώζει τὸν ἐνοειδῆ χαρακτήρα τοῦ ὄντος: «αὐτὴ ἡ οὐσία ἥς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι», προσθέτει ὁ Πλάτων⁴ — ποὺ σημαίνει ὅτι ὁ λόγος τοῦ ὄντος ταυτίζεται μὲ τὴν οὐσία τοῦ ὄντος, ἀναφέρεται σὲ αὐτὸ ποὺ καταρχὴν εἶναι τὸ ὄν, ὡς δεδομένη καθολικὴ ἐνότητα, δηλαδὴ προηγεῖται τοῦ προσδιορισμοῦ ιδιοτήτων καὶ γνωρισμάτων (τῶν κατηγορημάτων τοῦ ὄντος).

1. Ἰλιάδος Ψ, 239.

2. *De Fuga et Inventione* § 112, Ἔκδοση Starobinski-Safran, Éditions du Cerf 17, Παρίσι 1970, σελ. 184.

3. *Νόμοι* I, 895d 4-5.

4. *Φαῖδων*, 78d 1.

Ἡ σχέση λόγου καὶ οὐσίας τοῦ ὄντος ἀναλύεται συστηματικότερα ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη. Στὴν ἀριστοτελικὴ γλώσσα, τὰ ἐπιμέρους στοιχεῖα τῆς ἐνότητας τοῦ ὄντος ὡς καθόλου (ὕλη, μορφή καὶ τὸ «ἐκ τούτων τρίτον»¹ — «τὸ ἐξ ἀμφοῖν ὡς καθόλου»)², ὅπως καὶ οἱ ιδιότητες τοῦ ὄντος ὡς συνόλου — συνθετικῆς ὁλότητας τῶν κατηγορημάτων τοῦ ὄντος («ποιόν, ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων»)³ δίνουν τὴ δυνατότητα νὰ «λέγεται [τὸ ὄν] πολλαχῶς»⁴, ὥστος «ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχὴν»⁵ — πάντοτε μὲ ἀναφορὰ στὴν ἀφετηριακὴ - πρωταρχικὴ ἐνότητα τοῦ ὄντος, στὴν οὐσία ἢ φύση τοῦ ὄντος. Ὅταν λέμε: τὸ δέντρο εἶναι ξυλῶδες (ποιότητα), τὸ δέντρο εἶναι ψηλὸ (ποσότητα), τὸ δέντρο εἶναι στὸ δάσος (τόπος), τὸ δέντρο εἶναι αἰωνόβιο (χρόνος), τὸ δέντρο εἶναι καρποφόρο (ἐνέργεια) κλπ., ὀρίζουμε μὲ πολλοὺς τρόπους («πολλαχῶς») αὐτὸ τὸ ἓνα ὄν, ποὺ εἶναι τὸ δέντρο, προϋποθέτουμε ὁμως τὸν ἐνικὸ ὀρισμὸ τῆς οὐσίας του: αὐτὸ εἶναι δέντρο — τὴν ἀφετηριακὴ ἐνότητα αὐτοῦ τοῦ ὄντος, τὴν ἐνικότητα τῆς οὐσίας του· («ἡ ἐκάστου οὐσία ἓν ἐστίν»⁶ — «καὶ οὐδὲν ἕτερον τὸ ἓν παρὰ τὸ ὄν»⁷). Ὁ λόγος τοῦ ὄντος προηγεῖται τῶν κατηγορουμένων, δηλαδὴ τῶν ιδιοτήτων τοῦ ὄντος ὡς συνόλου, γι' αὐτὸ καὶ ἀναδείχνεται σὲ προϋπόθεση κατανόησης τῆς ἐνικότητας τοῦ ὄντος: «λέγεται δ' ἓν... ὣν ὁ λόγος ὁ αὐτὸς καὶ εἷς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι»⁸. Καὶ αὕτῃ ἡ ἐνικότητα ἔχει χαρακτῆρα κα-

1. Μετὰ τὰ φυσικὰ Ζ, 1029a 2-4.

2. Μετὰ τὰ φυσικὰ Ζ, 1037a 6-7.

3. Μετὰ τὰ φυσικὰ Ζ, 1028a 12-13. — Βλ. καὶ Δ, 1017a 24-27: τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστὶ σημαίνει, τὰ δὲ ποιόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρὸς τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ ποὺ τὰ δὲ ποτέ. — Καὶ Ζ, 1029b 24-25: ... κατὰ τὰς ἄλλας κατηγορίας σύνθετα... τῷ ποιῶ καὶ τῷ ποσῶ καὶ τῷ ποτέ καὶ τῷ ποὺ καὶ τῇ κινήσει. — Λέγω δὲ τὸ σύνολον, ὅταν κατηγορηθῇ τι τῆς ὕλης: Β, 995b 35.

4. Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως. Μετὰ τὰ φυσικὰ Γ, 1003a 33-34.

5. Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἄλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν· τὰ μὲν γὰρ ἐτι οὐσαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ἐτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ἐτι ὁδοὶ εἰς οὐσίαν ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας. Μετὰ τὰ φυσικὰ Γ, 1003b 5-10.

6. Μετὰ τὰ φυσικὰ Γ, 1003b 32.

7. Μετὰ τὰ φυσικὰ Γ, 1003b 31. — Βλ. καὶ Δ, 1016b 8-9: τὰ δὲ πρῶτως λεγόμενα ἓν ὦν ἡ οὐσία μία. — Καὶ Ι, 1053b 25: λέγεται δ' ἴσαχῶς τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν.

8. Φυσικὰ 2, 185b 7-8.

θολικό, ἀναφέρεται σὲ ὅλες τὶς ἐπιμέρους ὑπαρκτικὲς μονάδες τοῦ ὄντος, σὲ ὅσα «ἐν λέγεται» — εἶναι πάντοτε λόγος τοῦ «καθόλου» («ὁ δὲ λόγος ἐστὶ τοῦ καθόλου»¹), εἶναι «ὁ λόγος πρὸς τὸ πρᾶγμα»². Ἀναφέρεται ὁ λόγος τοῦ ὄντος πρὸς τι, δὲν εἶναι λόγος περὶ τινος, ἀφορᾷ στὸ ἀφετηριακὸ ἐρώτημα: «τί ἐστὶ καὶ τὸδε τι»³, δηλαδὴ στὴν οὐσία. «Τοσαυταχῶς δὲ λεγόμενου τοῦ ὄντος φανερόν ἐστι τοῦτων πρῶτον ὃν τὸ τί ἐστίν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν»⁴. Ἡ ταύτιση τοῦ λόγου μὲ τὴ δυνατότητα φανερώσεως τῆς οὐσίας τοῦ ὄντος δείχνει ἀμέσως τὸν χαρακτήρα τοῦ λόγου ὡς ἀποφάνσεως. Δὲν εἶναι κάθε λόγος ἀποφαντικός⁵, ἡ ἀπόφανση ὅμως — ἡ προϋπόθεση γιὰ νὰ φανεῖ (ἀπο-φαίνεσθαι) τὸ ὃν στὴν οὐσία του — εἶναι πάντοτε λόγος⁶. Ἀποφαντικός εἶναι ὁ λόγος ὁ ἀναφορικὸς στὴν οὐσία (πρὸς τι)⁷, ὁ λόγος ποὺ μᾶς λέει ὅτι κάτι εἶναι ἢ δὲν εἶναι, ὅτι ὑπάρχει ἢ δὲν ὑπάρχει, ὅτι ἀληθεύει - φαίνεται ἢ κρύπτεται⁸.

Ἡ ἐνέργεια τοῦ ἀπο-φαίνεσθαι, δηλαδὴ ἡ λειτουργία τοῦ λόγου ποὺ φανερώνει (ἀφῆνει νὰ φαίνεται) τὴν οὐσία τοῦ ὄντος, προϋποθέτει τὴ συλ-λογὴ καὶ συναγωγὴ τῶν ἐπιμέρους στοιχείων καὶ κατηγορημάτων τῆς καθολικῆς καὶ συνολικῆς ἐνότητος τοῦ ὄντος, ἀλλὰ καὶ τὸν ἀποκλεισμό ἄλλων στοιχείων καὶ κατηγορημάτων ποὺ δὲν ἀνήκουν σὲ αὐτὴ τὴν ἐνότητα: «Ἐτσι ὁδηγούμαστε στὴ σημασία τοῦ λόγου ὡς ὀρισμοῦ, δηλαδὴ ὡς ὀρίου τῶν διακριτικῶν προϋποθέσεων τῆς ἐνικότητος τῆς οὐσίας κάθε ὄντος. Ὁ λόγος, ὁ ἀποφαντικός τῆς οὐσίας, ὀρίζει, δηλαδὴ περι-γράφει καὶ διαχωρίζει, τὰ στοιχεῖα ποὺ «σημαίνουν» τὴ μοναδικότητα καὶ ἐνικότητα τῆς οὐσίας, διαστέλλει καὶ διαφοροποιεῖ αὐτὰ τὰ

1. *Μετὰ τὰ φυσικὰ* Z, 1035b 34-35.

2. *Μετὰ τὰ φυσικὰ* Z, 1034b 21.

3. *Μετὰ τὰ φυσικὰ* Z, 1028a 11-12.

4. *Μετὰ τὰ φυσικὰ* Z' 1028a 13-15.

5. Καὶ γὰρ ὁ τοῦ ἀνθρώπου λόγος, ἐὰν μὴ τὸ ἔστιν ἢ ἔσται ἢ ἦν ἢ τι τοιοῦτο προστεθῇ, οὕτω λόγος ἀποφαντικός. *Περὶ Ἑρμηνείας* 5, 17a 11-12.

6. Ἐστὶ δ' ἡ ἀπλὴ ἀπόφανσις φωνὴ σημαντικὴ περὶ τοῦ εἰ ὑπάρχει τι ἢ μὴ ὑπάρχει. *Περὶ Ἑρμηνείας* 5, 17a 23-24.

7. Ἐστὶ δὲ εἷς λόγος ἀποφαντικός ἢ ὁ ἐν δηλῶν ἢ ὁ συνδέσμων εἷς. *Περὶ Ἑρμηνείας* 5, 17a 15-16.

8. Ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς (λόγος), ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεῦδεσθαι ὑπάρχει. *Περὶ Ἑρμηνείας* 4, 17a 2-3. — Βλ. καὶ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Διαλεκτικά*, § 8δ': Περὶ ἀποφάνσεως ἀποφάσεώς τε καὶ καταφάσεως. Ἐκδοσὴ B. Kotter, σελ. 132. — Καὶ Heidegger, *Sein und Zeit*, σελ. 32 κ.έ.

στοιχεῖα ἀπὸ ἄλλα στοιχεῖα «σημαντικὰ» ἄλλων οὐσιῶν. Ἀναφέρεται ὁ ὁρισμὸς στὸν ἐνικὸ χαρακτήρα τῆς οὐσίας («ἐν ἔστιν οὗ τὸν λόγον ὁρισμὸν εἶναι φαμεν»)¹, προϋποθέτοντας τὶς διαφορὰς ποὺ ἀναδείχνουν τὴν ἐνικὴ μοναδικότητα τῆς οὐσίας: «φανερὸν ὅτι ὁ ὁρισμὸς ἔστιν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν λόγος»². Καὶ αὐτὴ ἡ ἐνικότητα ἔχει πάντοτε χαρακτήρα καθολικό, εἴτε ἀναφέρεται στὴ μοναδικότητα τῆς ὑπαρκτικῆς μονάδας τοῦ ὄντος («ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος» — οὐσία πρώτη) εἴτε σὲ ὅλες τὶς ἐπιμέρους ὑπαρκτικὰς μονάδες τοῦ ὄντος, σὲ «ὅσα ἐν λέγεται» (οὐσία δευτέρα)³.

Καὶ στὶς δυὸ περιπτώσεις, ὁ λόγος τῶν διακριτικῶν διαφορῶν ἐνυπάρχει στὸν ἐνοσιδῆ λόγο τοῦ «καθόλου», τὸν ἀποφαντικὸ τῆς οὐσίας. Ὁ ὁρισμὸς ὁρίζει τὴν ἐνικότητα τῆς οὐσίας ὡς λόγος «ἐκ τῶν διαφορῶν»: «ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμὸς»⁴. Ἔτσι, ἡ ἐνέργεια τοῦ ἀπο-φαίνεσθαι, ὁ ἀποφαντικὸς λόγος, ἀποκαλύπτει ὄχι μόνον τὴν ἐνότητα τοῦ ὄντος ὡς «καθόλου», ἀλλὰ καὶ τὸν τρόπο αὐτῆς τῆς ἐνότητας: Διασώζει τόσο τὸν λόγο τῶν διακριτικῶν διαφορῶν, ποὺ ὁρίζουν τὴν καθολικὴ ἐνικότητα τῆς οὐσίας, ὅσο καὶ τοὺς λόγους τῶν ἐπιμέρους «μορίων» ἢ στοιχείων, ποὺ συνθέτουν τὴν τάξη τῆς ἐνικῆς καθολικότητος τῆς οὐσίας: «δεῖ τὸν τῶν μερῶν λόγον ἐνυπάρχειν ἐν τῷ τοῦ ὅλου λόγῳ»⁵ — «ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι ἔχει τὰ μέρη τοῦ ὀριζομένου»⁶. Ἐπομένως, ὁ λόγος ὡς ὁρισμὸς ἀνταποκρίνεται ὄχι μόνον στὴ «σημαντικὴ» τῆς ἐνικῆς καθολικότητος τῆς οὐσίας, ἀλλὰ καὶ στὴ φανέρωση τοῦ τρόπου τῆς συναγωγῆς τῶν ἐπιμέρους «μορίων» ἢ διακριτικῶν διαφορῶν, ποὺ ἀναδείχνουν τὴν ἐνικὴ καθολικότητα τῆς οὐσίας — ἀνταποκρίνεται ὁ λόγος στὸν τρόπο ἢ στὸ πῶς τῆς ὑπαρξεως τῶν οὐσιῶν. Καθόσον, λοιπόν, τὰ ὄντα φανερώνονται μὲ τὸν λόγο, φανερώνονται καὶ κατὰ λόγον. Ὁ τρόπος τῆς φανέρωσής τους ὁρίζεται ἀπὸ τὸν λόγο τὸν ἀποφαντικὸ τῆς οὐσίας τους, εἶναι τρόπος λογικός, ἀναφέρεται σὲ μὴν ἁρμονικὴ καὶ «κατὰ τάξιν» (αιτιολογη-

1. Μετὰ τὰ φυσικὰ Z 12, 1037b 11-12.

2. Μετὰ τὰ φυσικὰ Z 12, 1038a 8-9.

3. Βλ. Κατηγορίαι 5, 2a 11-16 καὶ Μετὰ τὰ φυσικὰ Z 13, 1038b 9-16.

4. Μετὰ τὰ φυσικὰ Z 12, 1038a 19-20.

5. Μετὰ τὰ φυσικὰ Z 10, 1034b 23.

6. Μετὰ τὰ φυσικὰ Z 11, 1037a 22-23.

μένη ἄρμονία καὶ τάξη) συναγωγὴ τῶν διακριτικῶν διαφορῶν καὶ τῶν ἐπιμέρους «μορίων», ἀναδείχνοντας τὴν ἐνικότητα τῆς καθολικῆς οὐσίας — αὐτὸ ποὺ εἶναι τὸ ὄν: «τάξεις δὲ πᾶσα λόγος»¹, «τὸ δ' οὐ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ»². Ἔτσι φτάνουμε στὴ σημασία τοῦ λόγου ὡς λογικῆς, ὁργανικῆς καὶ αἰτιολογημένης σειρᾶς καὶ τάξεως.

Ἀλλὰ ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ἡ οὐσία, ἡ ἐνικὴ καθολικότητα καὶ μοναδικότητα τῆς οὐσίας, συνιστᾷ τὸ εἶδος, τὴν ἀνόμοια μορφὴ της. Ἐπομένως ὁ ὀρισμός, ὡς λόγος ἀποφαντικός (λόγος ποὺ φανερώνει τὸν ἐνικὸ καὶ μοναδικὸ χαρακτήρα τῆς οὐσίας), ἀναφέρεται στὸ εἶδος, εἶναι εἰδοποιὸς λόγος: «τοῦ γὰρ καθόλου καὶ τοῦ εἵδους ὁ ὀρισμός»³. Καὶ ἡ διακριτικὴ διαφορά, ποὺ ἀναδείχνει τὴν ἐνικὴ μοναδικότητα τῆς οὐσίας, εἶναι εἰδοποιὸς διαφορά: «ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν λόγος τοῦ εἵδους ἐστὶ»⁴ — «πᾶσα γὰρ εἰδοποιὸς διαφορὰ μετὰ τοῦ γένους εἶδος ποιεῖ»⁵. Ἀλλὰ τὸ εἶδος μόνον νὰ «σημανθεῖ» μπορεῖ, δηλαδὴ νὰ συνδεθεῖ μὲ τὴν ἐμπειρία τῆς μοναδικότητάς του, γι' αὐτὸ καὶ ὁ λόγος ὡς ὀρισμός εἶναι «σημεῖον» τῆς μοναδικότητάς τῆς οὐσίας: «ὁ λόγος, οὐ τὸ ὄνομα σημεῖον, ὀρισμός γίνεται»⁶. Τὸ ἴδιο τὸ ὄνομα, ὡς φωνητικὴ ἔκφραση, δὲν ἔχει καμιά σημασία ὅταν δὲν εἶναι «σημεῖον», δηλαδὴ σύμβολο — ὅταν δὲν συμβάλλει (βάζει μαζὶ, ἐνοποιεῖ) τίς ἐπιμέρους ἐμπειρίες τοῦ εἵδους ποὺ ἔχει ὁ καθένας μας χωριστά, προκειμένου νὰ «σημάνει» τὸ ὄν, δηλαδὴ νὰ τὸ ὀρίσει: «Φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδὲν ἐστίν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον»⁷. Τὸ σημαννόμενον εἶδος ὀνομάζει τὰ πράγματα: «τὰ εἶδη τοῖς οἰκείοις ἀτόμοις ὀνόματα τιθέασιν»⁸. Ὁ λόγος, ἐπομένως, τόσο ὡς ἀπόφαση ὅσο καὶ ὡς λογικὴ, ταυτίζεται μὲ τὴ δυνατότητα φανέρωσews τῆς οὐσίας μόνον ὅταν λειτουργεῖ σημαντικὰ καὶ συμβολικὰ, δηλαδὴ μόνον ὅταν προϋποθέτει τὴν ἐμπειρία τοῦ εἵδους καὶ ἀναφέρεται σὲ αὐτὴ τὴν ἐμπειρία. Ἐδῶ θὰ μπορούσαμε νὰ προσθέσουμε ὅτι ἡ ἐμπειρία τοῦ εἵδους προϋποθέτει καὶ φανερώνει τὴν προ-σκεπτικὴ

1. Φυσικά Θ 1, 252a 13-14.

2. Φυσικά Β 9, 200a 14-15.

3. Μετὰ τὰ φυσικά Ζ 11, 1036a 28-29.

4. Μετὰ τὰ φυσικά Η 2, 1043a 19-20.

5. Τοπικά Ζ 6, 143b 7-8.

6. Μετὰ τὰ φυσικά Γ 7, 1012a 23-24.

7. Περὶ Ἑρμηνείας 2, 16a 27-28.

8. Περὶ φντῶν Α 1, 816a 14.

σχέση τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τὴν «προσωπική» μοναδικότητα καὶ ἀνομοιότητα τῶν ὄντων, καὶ ἐπομένως ὁ λόγος, ὡς ἀπόφανση καὶ λογική, προϋποθέτει καὶ φανερώνει τὴν προσωπική σχέση τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τὰ ὄντα, ἀφοῦ ἡ σχέση εἶναι ἡ ἀναγκαία καὶ ἱκανὴ προϋπόθεση τῆς ἐμπειρίας τοῦ εἶδους, τὴν ὁποία «σημαίνει» ὁ λόγος.

§ 57. Ὁ λόγος ὡς «τρόπος» τῆς ἐκστατικῆς ἀναφορᾶς τοῦ προσώπου.

Εἶδαμε σὲ προηγούμενα κεφάλαια ὅτι ἡ ἀνάδυση τῶν ὄντων ἀπὸ τῆς λήθης στὴν ἀ-λήθεια προϋποθέτει ἕναν «ὀρίζοντα» (μὴ δυνατότητα φανερώσεως) ποὺ εἶναι ἡ ὑπαρκτικὴ πραγματικότητα τοῦ προσώπου. Θὰ μπορούσαμε τώρα νὰ ποῦμε ὅτι προϋποθέτει καὶ ἕναν τρόπο ἢ μέσο φανερώσεως (ὅχι μόνο τὸ ποῦ, ἀλλὰ καὶ τὸ πῶς τῆς φανέρωσης), ποὺ εἶναι ὁ λόγος. Τὰ ὄντα ἀληθεύουν, φανερώνονται στὸν «ὀρίζοντα» τοῦ προσώπου, ὡς λόγος. Ἡ ἀποφαντικὴ καὶ λογικὴ τους φανέρωση ἐρμηνεύτηκε πιὸ πάνω, μετὰ τὴ βοήθεια τῆς ἀριστοτελικῆς ἀνάλυσης, ὡς σημαντικὴ καὶ συμβολικὴ λειτουργία τοῦ λόγου, δηλαδὴ ὡς ἀναφορὰ στὴν ἐνικὴ μοναδικότητα τῆς καθολικῆς ἐνότητας τοῦ ὄντος — στὸ εἶδος. Καὶ προσθέσαμε πῶς ἡ σημαντικὴ τοῦ εἶδους προϋποθέτει τὴν ἐμπειρία τοῦ εἶδους καὶ ἀναφέρεται σὲ αὐτήν, ἐπομένως ἀφορᾷ στὴν πρωταρχικὴ δυνατότητα σχέσεως τοῦ προσώπου μετὰ τὰ ὄντα, ποὺ εἶναι σχέση φανερώσεως τῶν ὄντων στὸν «ὀρίζοντα» τοῦ προσώπου. Ὁ λόγος ταυτίζεται μετὰ τὸν τρόπο ἢ τὸ πῶς τῆς φανέρωσης, ὥστόσο ἡ διάκριση τοῦ τρόπου φανερώσεως ἀπὸ τὸν ὀρίζοντα φανερώσεως εἶναι περισσότερο νοητικὴ σύλληψη καὶ λιγότερο πραγματικὴ δυνατότητα: «Ὅ,τι ὀνομάζουμε «ὀρίζοντα» φανερώσεως, προτοῦ νὰ εἶναι ἕνα συγκεκριμένο ποῦ, ἕνας συγκεκριμένος «χῶρος» συνειδησιακῆς ἢ καὶ νοητικῆς ἐπιγνώσεως, εἶναι ἕνα δυναμικὸ πῶς ἐκ-στατικῆς ἀναφορᾶς, ἕνα ὑπαρκτικὸ γεγονός προ-σκειπτικῆς σχέσεως, ποὺ ἀποτελεῖ τὴν ἀναγκαίαν καὶ ἱκανὴ προϋπόθεση γιὰ τὴ φανέρωση καὶ ἀ-λήθεια τῶν ὄντων. Ἄν, ὥστόσο, γιὰ λόγους (συμβατικῆς, ἀλλὰ) συστηματικῆς διατυπώσεως, διατηρήσουμε τὴ διάκριση τοῦ τρόπου ἀπὸ τὸν ὀρίζοντα φανερώσεως, θὰ μπορούσαμε νὰ τὴν διατυπώσουμε πιὸ συγκεκριμένα ὡς ἑξῆς: Ἡ δυναμικὴ - ἐκστατικὴ ἀναφορικότητα τοῦ προσώπου συνιστᾷ ὡς δυνατότητα τὸν «ὀρίζοντα» τῆς φανέρωσης τῶν ὄντων, καὶ ὡς ἀποτέλεσμα ἢ συνέπεια τὴν ἀ-λήθεια τῶν ὄντων, τὴ συνεκτικὴ ἐνοποίηση τῶν στοιχείων τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητος

σὲ ἀπόφανση, σὲ ὄρισμὸ ἀποφαντικὸ τῆς οὐσίας τοῦ ὄντος. Ἀλλὰ καὶ στίς δυὸ περιπτώσεις —τόσο ὡς δυνατότητα φανερώσεως ὅσο καὶ ὡς ἀποτέλεσμα φανερώσεως— ἡ ἐκστατικὴ ἀναφορὰ τοῦ προσώπου πραγμάτοποιεῖται ὡς λόγος καὶ συνιστᾷ λόγο: Στὴν πρώτη περίπτωσι, ἡ δυνατότητα φανερώσεως τῶν ὄντων στὸν «ὀρίζοντα» τοῦ προσώπου συνίσταται σὲ μιὰν ἐτοιμότητα λόγου, μιὰ δυνατότητα (λογικῆς) ἀποδοχῆς τοῦ λόγου τῶν πραγμάτων, μιὰ προϋπόθεσι δια-λόγου, δηλαδὴ σχέσεως. Στὴ δευτέρῃ περίπτωσι, τὸ ἀποτέλεσμα τῆς ἐκστατικῆς ἀναφορᾶς τοῦ προσώπου, ἡ φανέρωσι τῶν ὄντων, δηλαδὴ ἡ ἀ-λήθεια τους, εἶναι καὶ πάλι λόγος, «σημαντικὸς» προσδιορισμὸς τῆς προ-σκειπτικῆς ἐμπειρίας τοῦ εἶδους, δηλαδὴ τῆς προσωπικῆς σχέσεως τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τὴν «προσωπικὴν» μοναδικότητα καὶ ἀνομοιότητα τῶν ὄντων. Ἐδῶ μποροῦμε νὰ προσθέσουμε, ὅτι καὶ ὡς κλητικὴ ἐνέργεια διαπροσωπικῆς σχέσεως (ὁμιλία, γραπτὴ καὶ εἰκαστικὴ διατύπωσι, φυσιογνωμικὴ ἔκφρασι, χειρονομία, καλλιτεχνικὴ πράξι, ἐρωτικὴ ἐκδήλωσι) ἡ ἐκστατικὴ ἀναφορὰ τοῦ προσώπου εἶναι καὶ πάλι λόγος. Μποροῦμε λοιπὸν συμπερασματικὰ νὰ ποῦμε, ὅτι τὸ πρόσωπο στὴν ἐκστατικὴν τοῦ ἀναφορᾶ εἶναι πάντοτε λόγος.

§ 58. Ὁ λόγος «σημαντικὸς» τῆς προσωπικῆς σχέσεως.

Ὁ λόγος, ἐπομένως, εἶναι ὁ τρόπος τῆς καθολικῆς - ἐκστατικῆς ἀναφορᾶς τοῦ προσώπου, δηλαδὴ ἓνα ὑπαρκτικὸ γεγονός, τὸ γεγονὸς τῆς σχέσεως, ἡ ὄντολογικὴ ὑπέρβασι τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητος, ἡ δυναμικὴ ἄρνησι τῆς ἀτομικῆς αὐτοτέλειος — ἡ κατεξοχὴν φανέρωσι τοῦ προσώπου. Ἡ σύλ-ληψι τοῦ λόγου τῶν ὄντων, ἡ φανέρωσι τῆς οὐσίας τους, ἀποδείχεται γεγονός πολὺ εὐρύτερον ἀπὸ τὴν σκεπτικὴν - νοητικὴν λειτουργίαν συνδέσεως τῶν ἀντικειμένων μετὰ τὰ συμβατικὰ «σημεῖα» (signes) τοῦ κοινοῦ γλωσσικοῦ ἰδιώματος. Ἡ γνώσι τοῦ λόγου τῶν ὄντων, ὡς καθολικὴ ἐμπειρία τῆς προσωπικῆς ἀ-λήθειας τῶν ὄντων, τῆς φανερώσεως τους στὸν «ὀρίζοντα» τοῦ προσώπου, δὲν ἐξαντλεῖται στὴ σύμπτωσι τῆς ἔννοιος μετὰ τὸ νοούμενον, ἢ στὴν «ἀκουστικὴν εἰκόνα» (image acoustique), ποὺ ἐπισημαίνει συμβατικὰ αὐτὴ τὴ σύνδεσι, στὰ πλαίσια τοῦ αὐτοματισμοῦ τῆς ὀνομασίας τῶν ἀντικειμένων, ὅπως ἐπιβάλλεται ἀπὸ

τὴν καθημερινὴ ἀναγκαιότητα συνεννόησης¹. Ἡ λογικὴ φανέρωση τῶν ὄντων στὸν «ὀρίζοντα» τοῦ προσώπου προϋποθέτει τὸν προσωπικὸ λόγον τῶν ὄντων ὡς «πραγμάτων», ἀλλὰ καὶ τὴν προ-σκειπτικὴ καθολικὴ-ἐκστατικὴ ἀναφορὰ τοῦ προσώπου σὲ αὐτὸ τὸν λόγο, τὴ δυναμικὴ ἀποδοχὴ του — ἐπομένως μιὰ σχέση τοῦ προσώπου μὲ τὰ ὄντα.

Μιὰν ὑποτύπωση αὐτῆς τῆς σχέσης, ποὺ ὑπερβαίνει ὡς καθολικὴ ἐμπειρία τὴν ἀπλὴ νοητικὴ ἐπισήμανση τῶν ἀντικειμένων, θὰ μπορούσαμε ἴσως νὰ δοῦμε καὶ στὴν ταύτιση ποὺ κάνει ὁ Ἀριστοτέλης τῆς αἰσθήσεως μὲ τὸν λόγο: «ἡ δ' αἴσθησις ὁ λόγος»². Ἀναφέρεται, συγκεκριμένα, ὁ Ἀριστοτέλης στὴ «συμφωνία» τοῦ ἐξωτερικοῦ ἐρεθίσματος μὲ τὴν ἐμπειρία τῆς αἰσθητῆς ἀποδοχῆς του: «εἰ δ' ἡ φωνὴ συμφωνία τίς ἐστίν, ἡ δὲ φωνὴ καὶ ἡ ἀκοὴ ἐστίν ὡς ἓν ἐστὶ (καὶ ἐστίν ὡς οὐχ ἓν τὸ αὐτό), λόγος δ' ἡ συμφωνία, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀκοὴν λόγον τινὰ εἶναι»³. Ὁ λόγος, ὡς «συμφωνία» τῆς αἰσθητῆς ἐμπειρίας μὲ τὸ ἐξωτερικὸ ἐρέθισμα, ἐρμηνεύει πολὺ συγκεκριμένα τὴ λειτουργία τῆς λογικῆς φανέρωσης τῶν ὄντων στὸν «ὀρίζοντα» τοῦ προσώπου. Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἀντιθέτει τὴν ἐμπειρία τῶν αἰσθήσεων στὴ γνωστικὴ δυνατότητα τοῦ νοῦ, ἀντίθετα, «δοκεῖ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὥσπερ αἰσθάνεσθαι τι εἶναι (ἐν ἀμφοτέροις γὰρ τούτοις κρίνει τι ἡ ψυχὴ καὶ γνωρίζει τῶν ὄντων), καὶ οἷ γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταῦτον εἶναι φασιν»⁴. Τόσο ἡ αἰσθητὴ ἐμπειρία ὅσο καὶ ἡ νοητικὴ ικανότητα θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ἐδῶ ὅτι ἀποτελοῦν φάσεις ἢ ἐκδηλώσεις τῆς καθολικῆς-ἐκστατικῆς ἀναφορᾶς τοῦ προσώπου, ποὺ εἶναι πάντοτε λογικὴ, ὅπως εἶναι λογικὸ πάντοτε καὶ τὸ ἐξωτερικὸ ἐρέθισμα, δη-

1. Γιὰ τὸν συμβατικὸ χαρακτήρα τῆς ὀνομασίας τῶν ἀντικειμένων στὰ πλαίσια τοῦ κάθε κοινοῦ γλωσσικοῦ ἰδιώματος βλ. Ferdinand de Saussure, *Cours de Linguistique générale*. Paris (Ed. Payot) 1969. Χαρακτηριστικὲς διατυπώσεις: Σελ. 26: La langue est une convention, et la nature du signe dont on est convenu est indifférente. — Σελ. 32: La langue, c'est un système de signes où il n'y a d'essentiel que l'union du sens et de l'image acoustique, et où les deux parties du signe sont également psychiques. — Σελ. 100: Tout moyen d'expression reçu dans une société repose en principe sur une habitude collective ou, ce qui revient au même, sur la convention.

2. *Περὶ ψυχῆς* Γ 2, 426b 7.

3. *Περὶ ψυχῆς* Γ 2, 426a 27-30.

4. *Περὶ ψυχῆς* Γ 3, 427a 19-22.

λαδὴ τὸ εἶδος τῶν ὄντων ἢ ἡ γλῶσσα ὡς εἰδοποιὸς ἐπισήμανση τῶν ὄντων. Στὰ πλαίσια αὐτῆς τῆς θεώρησης «ἡ γλῶσσα τῆς κατὰ ψυχὴν γνωστικῆς ἐνεργείας ἐστὶ σύμβολον» — «ἐνέργεια γάρ ἐστι καὶ φανέρωσις τοῦ νοῦ ὁ λόγος», ὅπως ὀρίζει, πολὺ συγκεκριμένα, ὁ Μάξιμος ὁ Ὁμολογητῆς¹. Ἡ γνωστικὴ ἐνέργεια τῆς ψυχῆς ἢ ὁ νοῦς εἶναι ἐδῶ ἐκφράσεις ταυτόσημες, ἀναφορικὲς στὴν ἐκστατικὴ ἀναφορὰ τοῦ προσώπου, ποὺ εἶναι πάντοτε λογικῇ.

Μὲ ἄλλα λόγια: ὁ λόγος, ὡς λειτουργία τοῦ ἀπο-φαίνεσθαι, σημαίνει τὸ ὑπαρκτικὰ καθολικὸ (καὶ ὄχι νοητικὸ μόνον ἢ συνειδησιακὸ) γεγονὸς τῆς προσωπικῆς ἐπίγνωσης, τὴν ἐμπειρία τῆς λογικῆς ἀποδοχῆς ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο τοῦ λόγου τῶν «πραγμάτων», δηλαδὴ τὸ γεγονὸς τῆς σχέσης τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν κόσμον — γι' αὐτὸ καὶ ὀρίζεται ὁ λόγος ὡς ἡ κατεξοχὴν *προσωπικὴ* δυνατότητα, ἡ ἀφετηριακὴ - ἰδρυτικὴ δυνατότητα τοῦ προσώπου. «Τῶν θηρίων ἐνίοις φαντασία μὲν ὑπάρχει, λόγος δ' οὐ», σημειώνει ὁ Ἀριστοτέλης². Ὁ λόγος εἶναι ἡ εἰδοποιὸς διαφορὰ τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν ἄ-λογη φύση, ἡ διαφορὰ τῆς προσωπικῆς δυνατότητας ἐκστατικῆς ἀναφορᾶς καὶ καθολικῆς σχέσης μὲ τὰ ὄντα — σχέσης ποὺ ὀρίζει τὴν ἀ-λήθεια τῶν ὄντων, τὴν ἀνάδυσή τους ἀπὸ τὴ λήθη (τὴ μὴ-σχέση). Ὁ ὀρισμὸς αὐτὸς τῶν ὄντων, ἡ λειτουργία τοῦ ἀπο-φαίνεσθαι, προτοῦ ἀντικειμενοποιηθεῖ συμβατικὰ στὸν χῶρο τοῦ αὐτοματισμοῦ τῆς καθημερινῆς ἀναγκαιότητας (προτοῦ «ἐκπέσει» καὶ ἄλλοτριωθεῖ ἡ γλῶσσα ἀπὸ σύμβολο «τῆς κατὰ ψυχὴν γνωστικῆς ἐνεργείας» σὲ συμβατικὸ *σημεῖο* τῆς καθημερινῆς χρησιμότητος γιὰ τὴν ἐξυπηρέτηση τῆς συνύπαρξης τῶν ἀτόμων), ἡ λειτουργία λοιπὸν τοῦ ἀπο-φαίνεσθαι ἔχει ἐμπειρικὸ χαρακτῆρα μοναδικό, ἀνόμοιο καὶ ἀνεπανάληπτο, ἀφοῦ μοναδική, ἀνόμοια καὶ ἀνεπανάληπτη εἶναι ἡ καθολικὴ σχέση κάθε προσώπου μὲ τὰ ὄντα ἢ τὰ ἄλλα πρόσωπα. «Ὅ,τι ὀνομάζουμε *λόγο* τοῦ ὄντος εἶναι ἡ ἀπόφανση τῆς οὐσίας τοῦ ὄντος ὡς

1. *Κεφάλαια θεολογικά* II, P.G. 90, 1253 C καὶ *Μυσταγωγία* E, P.G. 91, 680B. — Βλ. καὶ *Κεφάλαια ἑτέρα...*, P.G. 90, 1432 A: Οἱ λογισμοί, οὔτε τοῦ ἀλόγου μέρους εἰσὶ τῆς ψυχῆς· οὐδὲ γάρ ἐστι λογισμὸς ἐν τοῖς ἀλόγοις· οὐδὲ τοῦ νοεροῦ· ἐπεὶ μηδὲ ἐν ἀγγέλοις· αὐτῆς δὲ τῆς λογικῆς ὄντες γεννήματα, ὡς κλίμακι τῇ φαντασίᾳ χρώμενοι, ἀναβαλίνουσι μὲν πρὸς τὸν νοῦν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως, τὰ ἐκείνης αὐτῷ ἀπαγγέλλοντες· καταβαλίνουσι δὲ πρὸς αὐτὴν ἐξ αὐτοῦ τὰ ἐκείνου ὑποτιθέμενοι.

2. *Περὶ ψυχῆς* Γ 3, 428a 23-24.

παρ-ουσίας, ὡς ἀναφορᾶς, στὸν «ὀρίζοντα» τῆς προσωπικῆς μοναδικότητος καὶ ἀνομοιότητος.

Καταλήγουμε ἐπομένως σὲ μιὰν ἐρμηνεία τοῦ λόγου —μποροῦμε νὰ τὸν «ὀρίσουμε» ὡς τὴ δυνατότητα τοῦ προσώπου νὰ ἀποκαλύπτει καὶ διατυπώνει τὴ μοναδικότητα καὶ ἀνομοιότητα τῆς ἐκστατικῆς του ἀναφορᾶς καὶ τῆς καθολικῆς του σχέσης μὲ τὰ ὄντα ἢ τὰ ἄλλα πρόσωπα. Προτοῦ ἀντικειμενοποιηθεῖ ὡς συμβατική («ὀνομασία») τοῦ ὄντος ὁ λόγος¹ εἶναι μιὰ προσωπικὴ φανέρωση, ἡ ἀποκάλυψη μιᾶς μοναδικῆς, ἀνόμοιας καὶ ἀνεπανάληπτης σχέσης. Κάθε ἐπιμέρους τρόπος ἢ φάση στὴ φανέρωση καὶ διατύπωση αὐτῆς τῆς σχέσης, κάθε τρόπος ἀποφάνσεως (ὁμιλία, γραπτὸς λόγος, φυσιογνωμικὴ ἔκφραση, χειρονομία, καλλιτεχνικὴ πράξις, ἐρωτικὴ ἐκδήλωση), προτοῦ νὰ εἶναι ὀρισμὸς ἀποφαντικὸς τῆς οὐσίας τοῦ ὄντος, εἶναι λόγος-ὀρισμὸς τοῦ προσώπου, φανέρωση τῆς προσωπικῆς μοναδικότητος καὶ ἀνομοιότητος.

§ 59. Ἡ «λογικὴ» τῆς αἰσθητικῆς ἐμπειρίας.

Γίνεται φανερό ἀπὸ τὰ παραπάνω, πὼς καὶ ἡ πρώτη σημασία τῆς λογικῆς δὲν εἶναι ἡ συγκρότηση μιᾶς ἐρμηνευτικῆς ἢ καθοριστικῆς δομῆς κατὰ ὀρισμένη ἀντικειμενικὰ παραδεκτὴ τάξις καὶ κανονικότητα, ἀλλὰ ἡ προσωπικὴ δυνατότητα ἀποδοχῆς καὶ ἐπιγνώσεως τοῦ λόγου τῶν «πραγμάτων», ἡ συνάντηση καὶ ὁ συντονισμὸς τοῦ ἀνθρώπινου λόγου μὲ τὸν λόγο τοῦ κόσμου. Μὲ τὰ μέτρα τῆς ἀντικειμενικῆς καὶ κατὰ σύμβαση καθιερωμένης «λογικότητος» (ratio, raison, Vernunft), αὐτὸς ὁ προσωπικὸς συντονισμὸς μπορεῖ νὰ εἶναι μόνον ἀπροσδιοριστὴ ἢ ἀταξία καὶ ἀσυμμετρία. Ἡ λογικὴ δομὴ ἐνὸς φαινομένου δὲν σημαίνει τὴν ἀντικειμενικὴ πειστικότητα μιᾶς συστηματικῆς νοητικῆς ἐπεξεργασίας καὶ σκεπτικῆς ἐρμηνευτικῆς ἢ καθοριστικῆς κατάταξης, ἀλλὰ τὴ μαρτυρία ἢ φανέρωση τοῦ προσωπικοῦ συντονισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν λόγο

1. Γιὰ τὴ διάκριση λόγου καὶ συμβατικοῦ ὀνόματος βλ. στὸν Ἀριστοτέλη: Ἀναλυτικὰ πρότερα Α 35, 48a 30: πολλάκις γὰρ ἔσονται λόγοι οἱς οὐ κεῖται ὄνομα. — Α 39, 49b 5: ἀντὶ τοῦ λόγου τοῦνομα λαμβάνειν. — Τοπικὰ Ε 2, 130a 39: μεταλαμβάνειν τοὺς λόγους ἀντὶ τῶν ὀνομάτων. — Φυσικὰ Α 1, 184b 10: τὸ ὄνομα ἀδιορίστως ἔχει, ὁ λόγος διορίζει. — Τοπικὰ Α 5, 102a 2-5: ὅσοι δ' ὅπως οὖν ὀνόματα τὴν ἀπόδοσιν ποιοῦνται, δῆλον ὡς οὐκ ἀποδιδόσιν οὗτοι τὸν τοῦ πράγματος ὀρισμόν, ἐπεὶδὴ πᾶς ὀρισμὸς λόγος τίς ἐστιν.

τοῦ κόσμου. Καὶ αὐτὴ ἡ μαρτυρία ἢ φανέρωση μπορεῖ νὰ διατυπώνεται εἴτε μὲ νοητικές εἴτε μὲ αἰσθητικές κατηγορίες, μπορεῖ νὰ εἶναι ὁμιλία, γραπτὸς λόγος, φυσιογνωμικὴ ἔκφραση, χειρονομία, καλλιτεχνικὴ πράξις, ἐρωτικὴ ἐκδήλωση.

Ἡ ἔκπτωση τοῦ λόγου στὴν ἀπρόσωπη συμβατικότητα τῆς «σημαντικῆς» τῶν ἀντικειμένων (ἢ αὐτονόμηση τοῦ λόγου καὶ ἡ ὑποταγὴ του στὴ χρησιμότητα τῆς «ὀνομασίας») τῶν ἀντικειμένων, ἡ διαστολὴ τοῦ λόγου ἀπὸ τὸ ὑπαρκτικὸ γεγονός τῆς σχέσης), δηλαδὴ τὸ οὐδετεροποιημένο *μίλημα* (language)¹, καὶ ὁ περιορισμὸς τῆς λογικῆς στὴ δυνατότητα νὰ κάνει κανεὶς συλλογισμοὺς ἀντικειμενικά πειστικούς², ἔχει περιορίσει τὴ λειτουργία τοῦ ἀπο-φαίνεσθαι —τὸν χαρακτήρα τοῦ λόγου ὡς φανερώσεως τῆς προσωπικῆς μοναδικότητος— σὲ ἐλάχιστες περιοχὰς ζωῆς, ἴσως κατεξοχὴν στὴν ἐρωτικὴ ἔκφραση καὶ στὴν καλλιτεχνικὴ πράξις. Ἐνὰ ἔργο τέχνης παραμένει πάντοτε ὁ λόγος ἑνὸς προσώπου, ἡ *λογικὴ* φανέρωση ἑνὸς προσώπου, τὸ «σημεῖο» τοῦ προσωπικοῦ συντονισμοῦ τοῦ καλλιτέχνη μὲ τὸν προσωπικὸ λόγον τοῦ ἀντικειμένου ποὺ ἀναλαμβάνει νὰ παραστήσει. Ἡ καλλιτεχνικὴ πράξις *ὀρίζει* τὰ πράγματα, ἀποκαλύπτει τὴν ἀ-λήθεια τους, δηλαδὴ τὰ ἀποκαθιστὰ στὴν προσωπικὴ τους ἀναφορά. Καὶ αὐτὸς ὁ ὀρισμὸς τῶν πραγμάτων, στὴν περίπτωσιν τοῦ καλλιτεχνικοῦ ἔργου, εἶναι λόγος προσωπικός, μοναδικός, ἀνόμοιος καὶ ἀνεπανάληπτη μαρτυρία τῆς προσωπικῆς ἀνεύρεσης καὶ ἀποδοχῆς τοῦ λόγου τῶν πραγμάτων, εἶναι ἡ μαρτυρία καὶ φανέρωση ἑνὸς προσώπου. Ὁ πίνακας τοῦ Van Gogh ποὺ παριστάνει ἕνα ζευγάρι

1. Βλ. F. de Saussure, *Cours de Linguistique...*, σελ. 21: Le langage est un fait social. — Σελ. 26: Ce n'est pas le langage parlé qui est naturel à l'homme, mais la faculté de constituer une langue, c'est-à-dire un système de signes distincts correspondant à des idées distinctes.

2. Logic may be defined as the science which investigates the general principles of *valid* thought..., it seeks to determine the conditions under which we are justified in passing from given Judgments to other Judgments that follow from them. J. N. Keynes, *Studies and Exercises in Formal Logic*, London 1906, Introduction, § 1. — Logic is... the examination of that part of reasoning which depends upon the manner in which inferences are formed... It has so far nothing to do with the truth of the facts, opinions or presumptions, from which an inference is derived: but simply takes care that the inference shall certainly be true, if the premises be true. Aug. de Morgan, *Formal Logic* (Elements of Logic), London 1947, Κεφ. 1.

χωριάτικα ταιλαιπωρημένα ποδήματα, ὀρίζει μὲ τρόπο ἀνεπανάληπτο αὐτὰ τὰ ποδήματα, ἀποκαλύπτει τὴ μοναδική τους ἀ-λήθεια¹, τὴν ἀνά-δυσή τους στὸν χῶρο τῆς ὑπαρκτικῆς ἐμπειρίας τοῦ καλλιτέχνη —στὸν «ὀρίζοντα» τῆς προσωπικῆς του ἐπίγνωσης— καὶ ἡ παρὰστασή τους γίνεται λόγος προσωπικός, φανέρωση τοῦ ἴδιου τοῦ προσώπου τοῦ Van Gogh. Ἀντικρίζοντας τὸν πίνακα λέμε: αὐτὸς εἶναι Van Gogh.

Θὰ μπορούσαμε ἐδῶ νὰ προσθέσουμε ὅτι καὶ ἡ ἀξιολογικὴ ἀποτί-μηση ἐνὸς ἔργου τέχνης ἀναφέρεται στὸ ποσοστὸ τῆς πληρότητας μὲ τὴν ὁποία ὁ λόγος τοῦ καλλιτέχνη ἀποδίδει τὴ μοναδικότητα τῆς προσωπι-κῆς του σχέσης μὲ τὸ ἀντικείμενο τοῦ καλλιτεχνικοῦ ἔργου, δηλαδὴ στὸ ποσοστὸ ποὺ ἡ διατύπωση τοῦ καλλιτέχνη ὑπερβαίνει τὴν ἀπρόσωπη καὶ συμβατικὴ ἐκδοχὴ τῶν ἀντικειμένων. Ἡ ἀποκάλυψη τῆς προσωπικῆς σχέσης τοῦ καλλιτέχνη μὲ τὸ ἀντικείμενο τοῦ καλλιτεχνικοῦ ἔργου «ἀνα-σύρει» τὸ ἀντικείμενο ἀπὸ τὴν ἀπρόσωπη οὐδετεροποίησή του, προκα-λώντας τὸν κάθε θεατὴ (ἢ ἀναγνώστη ἢ ἀκροατὴ) τοῦ καλλιτεχνικοῦ ἔργου σὲ μιὰ ἐπίσης προσωπικὴ μέθεξι στὴν προσωπικὴ μοναδικότητα τοῦ ἀντικειμένου. Κατὰ τοῦτο ἓνα ἔργο τέχνης εἶναι πάντοτε σύμβολο, συμ-βάλλει τίς ἐπιμέρους ἐμπειρίες προσωπικῆς μέθεξης στὴν προσω-πικὴ μοναδικότητα τοῦ ἀντικειμένου: Ἡ καλλιτεχνικὴ ἔκφραση ἢ φανέ-ρωση τῆς προσωπικῆς συνάντησης τοῦ καλλιτέχνη μὲ τὸν προσωπικὸ λόγο τοῦ ἀντικειμένου (ποὺ εἶναι πάντοτε λόγος κάλλους καὶ ὄχι ἐννοιῶν) ἀνοίγει τὸν δρόμο καὶ προκαλεῖ καὶ συμ-βάλλει τίς ἐπιμέρους προσωπι-κὲς μεθέξεις σὲ αὐτὸ τὸν λόγο — βάζει μαζί, συντονίζει καὶ ἐπανασυνδέει τὴν παρουσία τῶν ὄντων μὲ τὸν «ὀρίζοντα» τῆς ἀλήθειας τους, τὸ ἀν-θρώπινο πρόσωπο, ἀναδείχνοντας τὴ δυναμικὴ καθολικότητα τῆς μιᾶς προσωπικῆς σχέσης. Καὶ ὄντας σύμβολο ἓνα ἔργο τέχνης εἶναι καὶ ἀλλη-γορία, μὲ τὴν ἀρχικὴ σημασία τῆς λέξης: Ἀναδείχνει τὸν λόγο τοῦ ἀντι-κειμένου σὲ μαρτυρία περὶ τοῦ προσώπου ποὺ ἔχει ἀποδεχθεῖ αὐτὸν

1. Ἡ ἀφορμὴ ἀπὸ τὸν Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt (Klostermann-Verl.) 1963, σελ. 25: Van Goghs Gemälde ist die Eröffnung dessen, was das Zeug, das Paar Bauernschuhe, in Wahrheit ist. Dieses Seiende tritt in die Unverborgenheit seines Seins heraus. Die Unverborgenheit des Seienden nannten die Griechen ἀλήθεια... Im Werk der Kunst hat sich die Wahrheit des Seienden ins Werk gesetzt. «Setzen» sagt hier: zum Stehen bringen. Ein Seiendes, ein Paar Bauernschuhe, kommt im Werk in das Lichte Seins zu stehen. Das Sein des Seienden kommt in das Ständige seines Scheinens.

τὸν λόγο — τὸ ἀντικείμενο τοῦ καλλιτεχνικοῦ ἔργου ἀναφέρεται σὲ μιὰ πραγματικότητα ποὺ εἶναι ἄλλη ἀπὸ τὴ συμβατικὴ ὄντικὴ ἐκδοχὴ του, ἄλλο ἀγορεύει¹. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ λόγος τῆς τέχνης εἶναι τόσο καθολικὰ ἀμεσότερος ὅσο πιὸ προσωπικὸς εἶναι, ὅσο περισσότερο κατορθώνει τὴν ἔκφραση τῆς καθολικῆς δυνατότητας ποὺ εἶναι ἡ προσωπικὴ σχέση, τῆς δυνατότητας νὰ φανερωθεῖ ἡ προσωπικὴ μοναδικότητα καὶ ἀνομοιότητα τοῦ ἀντικειμένου στὸν προσωπικὸ «ὀρίζοντα» φανερώσεως. Ἀκριβῶς ἐπειδὴ τὸ πρόσωπο «περιέχει» καὶ συγκεφαλαιώνει τὴν καθολικὴ ἀνθρωπινὴ φύση, εἶναι ἡ ἐκ-στατικὴ δυνατότητα τῆς φύσης καὶ ἡ φύση εἶναι τὸ περιεχόμενο τοῦ προσώπου, γι' αὐτὸ ὁ λόγος τῆς τέχνης εἶναι καθολικότερος καὶ ἐνδεχόμενο κοινῆς γνωστικῆς ἐμπειρίας ὅταν κατορθώνει τὴν ἔκφραση τῆς προσωπικῆς ἐκ-στασης, ὅταν δηλαδὴ ὑπερβαίνει τὴν ἔκφραση ἀτομικῶν, ἀπλῶς, βιωμάτων (ἀτομικῶν συγκινήσεων ἢ ἐμπνεύσεων).

Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ καλλιτεχνικὴ ἔκφραση εἶναι ἓνα «ἠθικόν» — ἐρωτικὸ ἄθλημα ὑπέρβασης τῆς ἀτομικότητας, τοῦ τεμαχισμοῦ τῆς φύσης σὲ ἄτομα, ἄθλημα ἀναγωγῆς στὴν καθολικότητα τῆς προσωπικῆς σχέσης μὲ τὸν κόσμο. Ἡ ὑπέρβαση τῆς ἀτομικότητας κατορθώνεται μὲ τὴν ὑποταγὴ τοῦ καλλιτέχνη στοὺς ἐσωτερικοὺς «νόμους» ποὺ διέπουν τὴ «συνδρομὴ» τῶν λόγων τῆς φυσικῆς πραγματικότητας — «συνδρομὴ» ποὺ συνιστᾷ τὴν ὄντοτητα τῶν ὄντων². Αὕτῃ ἡ ὑποταγὴ ἀναδείχνει τὴν τέχνη σὲ δυνατότητα μιᾶς οὐσιώδους «ἀσκητικῆς», σὲ ὁδὸ ἀποκατάστασης τοῦ προσώπου στὴν ὑπαρκτικὴ του γνησιότητα, καὶ ταυτίζει τὴν καλλιτεχνικὴ δημιουργία μὲ τὴν ἐμπειρία τῆς προσωπικῆς διάστασης τοῦ κόσμου, μὲ τὴν προσωπικὴ ἀνέυρεση καὶ ἀνάδειξη τοῦ προ-

1. Οἱ ἀφορμὲς καὶ πάλι ἀπὸ τὸν Heidegger, *Holzwege*, σελ. 9: Mit dem angefertigten Ding wird im Kunstwerk noch etwas anderes zusammengebracht. Zusammenbringen heisst griechisch συμβάλλειν. Das Werk ist Symbol. — Das Kunstwerk ist wohl ein angefertigtes Ding, aber es sagt noch etwas anderes, als das blosse Ding selbst ist, ἄλλο ἀγορεύει.

2. Πρβλ. τὸν ὀρισμὸ τοῦ Γρηγορίου Νύσσης, ποὺ καὶ σὲ προηγούμενο κεφάλαιο ἀναφέρθηκε: «Οὐδὲν ἐφ' ἑαυτοῦ τῶν περὶ τὸ σῶμα θεωρουμένων σῶμά ἐστιν, οὐ σχῆμα, οὐ χρῶμα, οὐ βάρος, οὐ διάστημα, οὐ πηλικότης, οὐκ ἄλλο τι τῶν ἐν ποιότητι θεωρουμένων οὐδέν, ἀλλὰ τούτων ἕκαστον λόγος ἐστίν· ἡ δὲ πρὸς ἄλληλα συνδρομὴ τούτων καὶ ἔνωσις σῶμα γίνεται». *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, P.G. 46, 124 C.

σωπικοῦ λόγου τῶν πραγμάτων. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ καλλιτέχνης, ὅταν ἀναζητᾷ ὄχι ἀπλῶς τὴν τελειότητα τῆς ἐντύπωσης στὴν ἀτομικὴ του ἔκφραση, ἀλλὰ τὴν ἀληθινὴ μορφή τῆς ζωῆς — ἔστω κι ἂν δὲν κατορθῶναι νὰ βιώσει καὶ νὰ ἐκφράσει παρὰ μόνον τὴν ὑπαρκτικὴ ἀποτυχία τοῦ ἀνθρώπου — ὅταν ἐγγίσει τὸ ὄριο τῆς προσωπικῆς δημιουργικῆς ἔκφρασης, ζεῖ πάντοτε κάτι ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τῆς προπρωτικῆς μακαριότητος. Πίσω ἀπὸ κάθε καλλιτέχνημα ἀποκαλύπτεται ἡ ἄβυσσος τοῦ μυστηρίου τοῦ προσώπου, ὁ τρόπος ὑπάρξεως τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου πέρα ἀπὸ κάθε συμβατικὴ ἀντικειμενοποιημένη διατύπωση. Στὸ ποσοστὸ πὺ τὸ πρόσωπο εἶναι τὸ ἐγγύτατο καὶ τὸ ἀπώτατο, εἶναι ταυτόχρονα καὶ τὸ ἄρρητο. Ἡ τέχνη εἶναι ὁ λόγος αὐτοῦ τοῦ ἄρρητου.

§ 60. Οἱ φυσικὲς ἐνέργειες ὡς λόγος τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας.

Μποροῦμε τώρα, ὕστερα ἀπὸ τὰ παραπάνω, νὰ ποῦμε ὅτι ὁ λόγος ἀποτελεῖ τὴ φανέρωση τοῦ προσώπου μέσω τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν, ὅπως τίς ὀρίσαμε σὲ προηγούμενο κεφάλαιο, ὡς καθολικὴ δυνατότητα τῆς φύσεως νὰ ἀποκαλύπτει τὸν προσωπικὸ τρόπο ὑπάρξεώς της. Γνωρίζουμε τὴ φύση μόνον ὡς περιεχόμενο τοῦ προσώπου, γνωρίζουμε δηλαδὴ μόνον τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ἡ φύση, καὶ αὐτὴ ἡ γνώση μᾶς γίνεται προσιτὴ μέσω τῶν ἐνεργειῶν τῆς φύσεως, πὺ μᾶς ἀποκαλύπτουν τὸν λόγο τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας. Ἡ ὁμιλία, ὁ γραπτὸς λόγος, ἡ φυσιογνωμικὴ ἔκφραση, ἡ χειρονομία, ἡ καλλιτεχνικὴ πράξη, ἡ ἐρωτικὴ ἐκδήλωση, εἶναι τέτοιες ἐνέργειες - δυνατότητες τῆς καθολικῆς φύσεως, πὺ φανερώνουν τὸν λόγο τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας. Τὸ πρόσωπο στὴν ἐκστατικὴ του ἀναφορὰ εἶναι πάντοτε λόγος, καὶ αὐτὸς ὁ λόγος εἶναι ἡ φανέρωση τῶν ἐνεργειῶν τῆς φύσεως πὺ ἀποκαλύπτουν πάντοτε τὴν προσωπικὴ ἐτερότητα.

Στὰ πλαίσια αὐτῆς τῆς ὄντολογικῆς θεώρησης τοῦ λόγου, μποροῦμε νὰ ἐπαναπροσεγγίσουμε καὶ τὴν πραγματικότητα τοῦ κοσμικοῦ λόγου, νὰ δοῦμε τὸν κόσμον ὡς τὸν λόγο - φανέρωση μιᾶς προσωπικῆς δημιουργικῆς ἐνέργειας. Ἡ θεώρηση τῶν ὄντων ὡς «πραγμάτων» ἀναφέρει τοὺς λόγους τῶν ὄντων σὲς Ἐνέργειες ἢ στὰ «θελήματα» ἐνὸς δημιουργοῦ Προσώπου: «Οἱ τῶν ὄντων λόγοι», λέει ὁ Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής, «προκαταρτισθέντες τῶν αἰώνων ἐν τῷ Θεῷ, καθὼς οἶδεν αὐτός, ἄρατοι ὄντες, οὗς καὶ ἀγαθὰ θελήματα καλεῖν τοῖς θείοις ἐστὶν ἔθος ἀνδράσιν,

ἀπὸ τῶν ποιημάτων νοούμενοι καθορῶνται. Πάντα γὰρ τὰ ποιήματα τοῦ Θεοῦ κατὰ φύσιν μετὰ τῆς δεούσης ἐπιστήμης γνωστικῶς ὑφ' ἡμῶν θεωρούμενα, τοὺς καθ' οὓς γεγέννηται λόγους κρυφίως ἡμῖν ἀπαγγέλλουσι, καὶ τὸν ἐφ' ἐκάστῳ ποιήματι θεῖον σκοπὸν ἑαυτοῖς συνεκφαίνουσι καθὼ καὶ οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν Θεοῦ, καὶ τὸ στερέωμα τὴν τῶν χειρῶν ἀναγγέλλει ποίησιν. Ἀτίδιος δὲ δυνάμεις ἐστὶ καὶ θεϊότης ἡ συνεκτικὴ τῶν ὄντων πρόνοια καὶ ἡ κατ' αὐτὴν ἐκθεωτικὴ τῶν προνοουμένων ἐνέργεια¹. Ἡ σύνολη φυσικὴ πραγματικότητα εἶναι λογικὴ στὸ ποσοστὸ ποὺ οἱ λόγοι τῶν ὄντων δὲν ἐξαντλοῦνται στὸν ἑαυτὸ τους, ἀλλὰ φανερόνουν τίς προσωπικὲς Ἐνέργειες ἢ τὰ θελήματα τοῦ Θεοῦ, συνθέτοντας μιὰ συμφωνία λόγων, «καθ' ἣν ἢ τε ὁλότης αὐτῇ καὶ τὰ τῆς ὁλότητος μέρη φαίνεσθαι τε καὶ εἶναι πέφυκεν ὡς ὅλην ἔχοντα τὴν αἰτίαν ἑαυτῶν ὑπερλάμπουσιν»³. Ἡ λογικὴ δομὴ τοῦ κόσμου, ἡ κοσμικὴ συμφωνία ἢ λειτουργία τῶν λόγων τῆς ὄντικῆς πραγματικότητος, ὑποτυπώνει τὴν ἐνοείδεια τῆς ὑπαρκτικῆς ἀρχῆς τῶν ὄντων, τὸ Πρόσωπο τοῦ Θεοῦ Λόγου, ὅπως ἀποκαλύπτεται μέσω τῶν Ἐνεργειῶν τῆς θείας Οὐσίας³.

Ἡ δυνατότητα, ἐπομένως, γνώσεως τοῦ Θεοῦ μέσω τῆς μαρτυρίας τοῦ κόσμου, δὲν ἀναφέρει τὸν λόγο τοῦ κόσμου σὲ μιὰν ἀπρόσωπη αἰ-

1. *Περὶ διαφόρων ἀπόρων*, P.G. 90, 293 D - 296 A.

2. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Μυσταγωγία*, P.G. 91, 665 A.

3. Εἰς ὑπόστασιν καὶ μόρφωσιν κτίσεως... ἀρχὴ τῆς ἀπάντων ὑποστάσεως ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος. Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, *Κατὰ Εὐνομίου*, P.G. 29, 736 C. — Ὁ παντοδύναμος καὶ παντέλειος τοῦ Πατρὸς Λόγος, ἐπιβάς τοῖς πᾶσι καὶ πανταχοῦ τὰς ἑαυτοῦ δυνάμεις ἐφαπλώσας, τὰ πάντα εἰς ἑαυτὸν συνέχει καὶ συσφίγγει. Μεγ. Ἀθανασίου, *Πρὸς Ἑλληνας* 42, P.G. 25, 84 B. — Εἰ γὰρ ὁ καθ' ἡμᾶς ἥλιος, τὰς τῶν αἰσθητῶν οὐσίας καὶ ποιότητας, καίτοι πολλὰς καὶ διαφόρους οὐσας, ὅμως αὐτὸς εἰς ὧν καὶ μονοειδὲς ἐπιλάμπων φῶς ἀνανεοῖ καὶ τρέφει καὶ φρουρεῖ καὶ τελειοῖ καὶ διακρίνει καὶ ἐνοῖ καὶ ἀναθάλπει καὶ γόνιμα εἶναι ποιεῖ καὶ αὖξει καὶ ἐξαλλάττει καὶ ἐνιδρύει. καὶ ἐκφύει καὶ ἀνακινεῖ καὶ ζωοῖ πάντα καὶ τῶν ὅλων ἕκαστον οἰκειῶς ἑαυτῷ μονοειδῶς προσείληφε· πολλῶν γε μᾶλλον ἐπὶ τῆς καὶ αὐτοῦ καὶ πάντων αἰτίας, προῦφρεστάναι τὰ πάντα τῶν ὄντων παραδείγματα, κατὰ μιὰν ὑπερούσιον ἔκαστον συγχωρητέον· ἐπεὶ καὶ οὐσίας παράγει κατὰ τὴν ἀπὸ οὐσίας ἔκβασιν. Παραδείγματα δὲ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν Θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς καὶ ἐνιαίως προῦφρεστώτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμὸς καλεῖ καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικὰ, καθ' οὓς ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν. Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ θείων ὀνομάτων* VIII, P.G. 3, 824 BC.

τιολογική Ἀρχή, ἀλλὰ ἀναφέρει τὸν λόγο, ὡς δυνατότητα προσωπικῆς φανέρωσης, στὸν ἴδιο τὸν Θεό. Καὶ δὲν εἶναι αὕτη μιὰ ἀναφορά τοῦ μερικοῦ στὸ γενικό, τοῦ σχετικοῦ στὸ ἀπόλυτο, ἀφοῦ στὸν χῶρο τῆς προσωπικῆς φανέρωσης δὲν ὑπάρχουν ποσοτικὲς κατηγορίες. Ἡ ἀποδοχή τοῦ λόγου τῶν ὄντων σημαίνει τὴν ἐμπειρία μιᾶς προσωπικῆς σχέσης, ἀποκαλύπτει τὸν κοσμικὸ λόγο ὡς τὸν δεύτερο ὅρο τῆς διαλογικῆς αὐτῆς σχέσης, πὺν μπορεῖ νὰ βιωθεῖ μόνο ὡς κοινωνία προσώπων, κοινωνία ἐκστατικῆς - ἀγαπητικῆς ἀμοιβαιότητος. Στὰ πλαίσια τῆς βιωματικῆς αὐτῆς κοινωνίας, ἡ λογικὴ ὑπαρξὴ τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἡ λογικὴ δομὴ καὶ ἐνοείδεια τοῦ κόσμου ἀποκαλύπτουν τὴν «ἐν ἀρχῇ» ὑπαρκτικὴ τους προϋπόθεση, τὸ Πρόσωπο τοῦ Θεοῦ Λόγου: «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν» (Ἰωαν. 1, 1-3).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η ΕΙΚΟΝΑ ΩΣ «ΣΗΜΑΝΤΙΚΗ» ΤΟΥ ΜΗ ΣΥΜΒΑΤΙΚΟΥ ΛΟΓΟΥ

§ 61. *Ἡ φαινομενολογικὴ ὄντολογία προϋπόθεση τῆς συμβατικῆς σημειολογίας.*

Ἄν δεχθοῦμε ὡς ἀφετηρία γιὰ τὸ πρόβλημα τῆς γνώσης τὴν πρώτη σημασία τῆς λέξης *ἀ-λήθεια*, δηλαδὴ τὴν ἀλήθεια ὡς *φανέρωση*, ἀνάδυση ἀπὸ τῆς λήθη, τότε ὁ προσδιορισμὸς τοῦ «ὀρίζοντα» τῆς φανέρωσης κρίνει τὸ πρόβλημα τῆς γνώσης, εἶναι ἡ βάση γιὰ τὴν οἰκοδομὴ τῆς γνωσιολογίας — τῆς θεωρίας ἢ ἐπιστήμης τῶν προβλημάτων τῆς γνώσης. Ἄν ἡ ἀ-λήθεια τῶν ὄντων, ἡ ἀνάδυσή τους ἀπὸ τῆς λήθη, ὀρίζει ἀλλὰ καὶ προϋποθέτει ἕναν ἀντικειμενικὸ «ὀρίζοντα» φανέρωσως — τὸν ὀρίζοντα τοῦ χρόνου, κατὰ τὴν ὄντολογικὴ ἀντίληψη τοῦ Heidegger — τότε ἡ γνωσιολογία εἶναι ὑποχρεωτικὰ φαινομενολογική. Ἡ γνώση ἐξαντλεῖται στὴ φαινόμενη χρονικὴ ἀνάδυση ἀπὸ τῆς λήθη, στὴ διάκριση τῆς παρ-ουσίας ἀπὸ τὴν ἀπ-ουσία, δηλαδὴ στὴ φανέρωση τῆς γνωστικῆς ἀπόστασης ἀπὸ τὴν οὐσία. Δὲν εἶναι ἡ γνώση ἀναγωγή τοῦ φαινομένου στὴν καθολικὴ «ιδέα» ἢ νοητικὴ σύλληψη τῆς οὐσίας του. Εἶναι ἡ συνειδηση τῆς φανέρωσης ὡς τοῦ τρόπου νὰ εἶναι ὅ,τι εἶναι, ἡ κατανόηση τῆς φανέρωσης ὡς ὀρισμοῦ τοῦ χρόνου, τοῦ μόνου ὀρίζοντα μέσα στὸν ὁποῖο αὐτὸ πού *εἶναι* ἔρχεται στὸ φῶς, *φαίνεται*.

Ἡ φανέρωση τῆς ἀπόστασης ἀπὸ τὴν οὐσία, δηλαδὴ ἡ γνώση τῶν ὄντων ὡς *φαινομένων*, καταλήγει νὰ εἶναι ἐμπειρία τῆς ἀπόστασης ἀνάμεσα στὸν ἄνθρωπο καὶ στὰ ἀντι-κείμενα ὄντα, στὴν ἀπρόσιτη οὐσία τους. Ὁ ἄνθρωπος κατανοεῖ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο *εἶναι* τὰ ὄντα — τὴν ἀλήθεια τῶν ὄντων ὡς φανέρωση καὶ τὴ φανέρωση ὡς χρονικότητα — ἀλλὰ ἡ κατανόηση τῆς φανέρωσης, δηλαδὴ ἡ συνειδηση τοῦ χρόνου, ὡς ἀποκλειστικὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου, δὲν εἶναι παρὰ ἡ ἀναγκαία καὶ ἱκανὴ συνθήκη τῆς φαινομενικότητας τῶν φαινομένων. Δὲν ἀναιρεῖ

τὴν αὐτοαπόκρυψη τῆς οὐσίας, τὴν ἀπόστασι ἀνάμεσα στὸν ἄνθρωπο καὶ στὴν κρυμμένη οὐσία τῶν ὄντων¹.

Ὁ φωτισμὸς τῆς ἀπόστασης ἀπὸ τὰ ὄντα, ὁ ὀρισμὸς τῶν ἀντικειμένων, γίνεται μὲ τὸν λόγο. Ὁ λόγος γεφυρώνει τὸ κενὸ ἀνάμεσα στὴν ὑποκειμενικότητα τῆς γνώσης (die Subjektivität des Erkennens — κατὰ τὴ σχετικὴ διατύπωση τοῦ Husserl²) καὶ στὴν ἀντικειμενικότητα τοῦ «σημαντικοῦ» περιεχομένου τῆς γνώσης (die Objektivität des Erkenntnisinhaltes): Ἡ γνώση εἶναι πάντοτε ἐμπειρία ἢ συνείδηση μιᾶς φανέρωσης, ἀλλὰ φανέρωσης κάποιου πράγματος, ἔχει πάντοτε «σημαντικὸ» περιεχόμενο. Στὸν λόγο, λοιπόν, βρίσκει τὴ σχηματικὴ-ἀντικειμενικὴ διατύπωση τοῦ «σημαντικοῦ» περιεχομένου τῆς, ὥστε νὰ γίνεται δυνατὴ ἡ ἐμπρακτικὴ χρῆσις τῆς, ἡ ἐξαγωγή πρακτικῶν συνεπειῶν μέσω συμβατικῶν, ὅπωςδῆποτε, σχημάτων.

Ἡ γνωσιολογία, ἐπομένως, ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὴ φαινομενολογικὴ ἀντίληψη τῆς ὄντολογίας, ἐνῶ βασίζεται στὴ συνείδηση τῆς ἀπόστασης ἀπὸ τὴν οὐσία, στὴν ἀλήθεια ὡς χρονικὴ φαινομενικότητα, ἀναπόφευκτα ἀντικειμενοποιεῖ τὴ γνώση τῶν «οὐσιῶν» στὸν χῶρο τῆς «σημαντικῆς» τῶν ἀντικειμένων. Ἡ ἀντικειμενικότητα τοῦ περιεχομένου τῆς γνώσης μορφοποιεῖται ἀπὸ τὸν λόγο σὲ ἔννοια, σὲ *σημαινόμενο* (signifié), γιὰ νὰ ἐκφραστεῖ γλωσσικὰ — μὲ τὴν *ἀκουστικὴ εἰκόνα* (image acoustique) — τὸ *σημαῖνον* (signifiant)³. Ἔτσι, τὰ ὅρια τῆς γνώσης μετατίθενται στὰ ὅρια τῆς γλώσσας. Τίποτε δὲν διαφοροποιεῖται, καμιά γνώση δὲν προσδιορίζεται προτοῦ ἐκφραστεῖ γλωσσικὰ. Μόνο στὸν σύνδεσμό τῆς μὲ τὴν ἀκουστικὴ εἰκόνα (signifiant) εἶναι δυνατὴ ἡ σύλληψη τῆς ἔννοιας (concept - signifié)⁴ — σκεπτόμαστε μὲ ἀκουστικὲς εἰκόνας καὶ ὅταν δὲν ἐκφραζόμαστε φωνητικὰ⁵.

1. Αὐτὲς οἱ θέσεις ἔχουν ἐπαναληφθεῖ καὶ ἐκτενέστερα ἐκτεθεῖ στὸ πρῶτο κεφάλαιο τοῦ πρώτου μέρους αὐτῆς τῆς μελέτης, σελ. 25-26.

2. Βλ. *Logische Untersuchungen*, 4. Aufl. τόμος I, σελ. 173-174.

3. Βλ. F. de Saussure, *Cours de Linguistique générale*, σελ. 97 κ.έ.

4. Ἡ ἀκουστικὴ εἰκόνα ταυτίζεται μὲ τὸ *σημαῖνον* καὶ ἡ ἔννοια μὲ τὸ *σημαινόμενο*: Nous proposons... de remplacer *concept et image acoustique* respectivement par *signifié et signifiant*. Saussure, σελ. 99.

5. Sans remuer les lèvres ni la langue, nous pouvons nous parler à nous-mêmes ou nous réciter mentalement une pièce de vers. C'est parce que les mots de la langue sont pour nous des images acoustiques. Saussure, σελ. 98.

‘Η ἀκουστικὴ εἰκόνα μορφοποιεῖ, δηλαδή ὀρίζει καὶ ἐξαντλεῖ τὸ «σημαντικὸν» περιεχόμενο τῆς γνώσης, γίνεται τὸ «σῆμα» (signe)⁴, ἡ σχηματικὴ ὑποτύπωση τῆς ἔννοιας, ποὺ χάνει πιά τὴ σχέση της μὲ τὴν ὑπαρξιακὴ ἐμπειρία τῆς σχετικότητος τῆς γνώσης ὡς πρὸς τὴν αὐτοαπόκρυψη τῆς οὐσίας. ‘Η γνώση εἶναι ὅπωςδήποτε σχετικὴ, ἀφοῦ ὄχι μόνο τὸ σημαῖνον εἶναι αὐθαίρετο στὴ σύνδεσή του μὲ τὸ σημαϊνόμενο⁵, ἀλλὰ καὶ τὸ σημαϊνόμενο εἶναι μόνο φαινομενικὸ — «ἀφίσταται τῆς οὐσίας». ‘Η σχετικότης, ὅμως, τῆς γνώσης θεμελιώνει μιὰν ἀπόλυτη κατάφαση τῆς γλωσσικῆς ἔκφρασης ὡς γνωστικῆς δυνατότητας, δηλαδή ἕναν γλωσσολογικὸ θετικισμό (positivismus) — τὴν ἐξάντληση τῆς γνώσης μέσα στὰ ὅρια τῆς γλώσσας⁵. Γνωρίζουμε τὴν πραγματικότητα μόνο στὴ λογικὴ της μορφή καὶ δομῇ, δηλαδή μόνο ὡς πρὸς τὴ δυνατότητα ποὺ μᾶς προσφέρει νὰ τὴν σημάνουμε μὲ τὰ σημεῖα τοῦ κοινοῦ γλωσσικοῦ μας ιδιώματος. Τὸ κοινὸ στοιχεῖο ποὺ συνδέει τὴ γλώσσα μὲ τὴν πραγματικότητα εἶναι ἡ λογικὴ μορφή καὶ δομῇ, καὶ ὁ μοναδικὸς τρόπος γιὰ νὰ γνωρίσουμε τὴν πραγματικότητα εἶναι ἡ λογικὴ της μορφή καὶ δομῇ ποὺ καθρεφτίζεται στὴ γλώσσα. Γνωρίζουμε, ἐπομένως, μόνο ὅ,τι μπορεῖ νὰ ἐκφραστεῖ ἢ νὰ καθρεφτιστεῖ μέσα στὴ γλώσσα, δηλαδή μόνο ὅ,τι ἔχει νόημα, ὅ,τι ἀνταποκρίνεται σὲ μιὰ λογικὴ μορφή καὶ δομῇ. ‘Ετσι, ἡ ἀλήθεια δὲν μπορεῖ νὰ ἐκφραστεῖ παρὰ μόνο μὲ κανόνες «γλωσσικῆς λογικῆς»⁵, πρέπει νὰ ἐξαρκεῖ στοὺς κανόνες τῆς γλωσσικῆς λογικῆς, ἔστω κι ἂν αὐτὴ ἡ λογικὴ εἶναι μόνο «σημαντικὴ», δηλαδή συμβατικὴ γνώση, χρήσιμη μόνο γιὰ τὶς πρακτικὲς της συνέπειες.

1. Le signe linguistique unit non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique... Nous appelons *signe* la combinaison du concept et de l'image acoustique: mais dans l'usage courant ce terme désigne généralement l'image acoustique seule. Saussure, σελ. 98, 99.

2. Le signe linguistique est arbitraire... Le principe de l'arbitraire du signe n'est contesté par personne. Saussure, σελ. 100.

3. ‘Ο positivismus νομιμοποιεῖ μονάχα αὐτὸ ποὺ λέγεται, κηρύχοντας τὸ ἄλλο —ἐκεῖνο ποὺ δὲ λέγεται, ποὺ δὲν μπαίνει μέσα σὲ λέξεις (στὴ γλώσσα)— ἀνυπόστατο ἢ καὶ ἀνύπαρκτο... Τὸ δράμα τοῦ positivismus δὲν εἶναι πὼς δὲν ἔχει τίποτα νὰ πῇ, ἀλλὰ πὼς δὲν ἔχει τίποτα νὰ σωπάσῃ. Ζήσιμος Λορεντζάτος, ‘Ο «Tractatus» τοῦ Wittgenstein καὶ «ὁ ἀναξ οὗ τὸ μαντεῖον...», στὸ βιβλίο του: *Δυὸ Κείμενα*, Ἀθήνα (Ἐκδ. Ἰκαρος) 1972, σελ. 41-42 καὶ 50.

4. Bl. Wolfgang Stegmüller, *Metaphysik-Wissenschaft-Skepsis*, Frankfurt-Wien (Humboldt-Verlag) 1954, σελ. 48-49.

‘Η βασική θέση τοῦ Saussure ὅτι ἡ σύνδεση τοῦ σημαίνοντος μὲ τὸ σημαινόμενο εἶναι ἀπολύτως αὐθαίρετη, ἀποκαλύπτει τὸν ἀποκλειστικὰ σχετικὸ καὶ συμβατικὸ χαρακτήρα τῆς γλωσσικῆς λογικῆς: ‘Η ὀρθότητα τῆς πρότασης· «τὸ δένδρο εἶναι φυτό», καὶ τὸ λάθος τῆς πρότασης· «τὸ δένδρο εἶναι θηλαστικόν», ἐξαρτῶνται ἀπολύτως ἀπὸ τὴ συμβατικὴ καὶ αὐθαίρετη καθιέρωση τῆς ὀνομασίας «φυτό» καὶ «θηλαστικόν». Καὶ ὅμως εἶναι αὐτὴ ἡ σχετικὴ καὶ συμβατικὴ γλωσσικὴ ἔκφραση καὶ λογικὴ, ἡ «ἀόριστη» καὶ «ἀνακριβής» κοινὴ καθημερινὴ γλῶσσα, ποὺ χρησιμοποιεῖται γιὰ νὰ δημιουργηθεῖ ἡ «ἀκριβής» τυπολογικὴ γλῶσσα τοῦ ἐπιστημονικοῦ θετικισμοῦ¹. Καμιὰ γνώση δὲν μπορεῖ νὰ ἐκφραστεῖ ἑξέχωρα ἀπὸ τὸ συμβατικὸ γλωσσικὸ ἰδίωμα μιᾶς οἰκίας ἀνθρώπων².

§ 62. ‘Η ὄντολογία τοῦ προσωπικοῦ («τρόπον τῆς ὑπάρξεως») προϋπόθεση γιὰ τὴ γνώση ὡς καθολικὴ σχέση.

‘Αν, τώρα, δεχθοῦμε ὡς «ὀρίζοντα» φανέρωσης τῶν ὄντων (ἀναδύσεώς τους ἀπὸ τὴ λήθη στὴν ἀ-λήθεια) τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο, τότε ἡ γνώση εἶναι ἡ ἐμπειρία τῆς φανέρωσης στὰ πλαίσια τῆς σχέσης τοῦ προσώπου μὲ τὰ ἀντι-κείμενα ὄντα. ‘Η κατανόηση καὶ ἐρμηνεία τοῦ ὑπαρκτικοῦ καὶ γνωστικοῦ γεγονότος τῆς σχέσης ἀναφέρεται σὲ ὄντολογικὲς προϋποθέσεις ὅπωςδὴποτε διαφορετικὲς ἀπὸ αὐτὲς τῆς φαινομενολογίας. ‘Υπάρχει μιὰ κοινὴ προϋπόθεση, ἡ ἄρνηση προσδιορισμοῦ τῆς οὐσίας μὲ κατηγορίες ὄντικες, ἄρνηση ταυτισμοῦ τῆς οὐσίας μὲ τὴν ἰδέα ἢ ἔννοια τοῦ ὄντος ὡς «καθόλου». ‘Επομένως ἡ γνώση δὲν εἶναι σὲ καμιὰ ἀπὸ τὲς δυὸ περιπτώσεις φανέρωση τῆς οὐσίας. ‘Η οὐσία παραμένει ἀπρόσιτη ὅχι μόνον στὴ φαινομενολογικὴ, ἀλλὰ καὶ στὴν προσωπικὴ γνωστικὴ προσέγγιση. Πέρα, ὅμως, ἀπὸ τὴν κοινὴ αὐτὴ προϋπόθεση, ἡ στάση ἀπέναντι στὸ πρόβλημα τῆς οὐσίας διαφοροποιεῖται ριζικά.

Σὲ προηγούμενο κεφάλαιο αὐτῆς τῆς μελέτης³ διαγράψαμε συνοπτικὰ τὸ κενὸ ποὺ ἀφῆνε στὴν κυρίως ὄντολογία ἡ φαινομενολογικὴ στά-

1. Βλ. Stegmüller, *στὸ ἴδιο βιβλίο*, σελ. 55.

2. *Prise en elle-même la pensée est comme une nébuleuse où rien n'est nécessairement délimité... rien n'est distinct avant l'apparition de la langue.* Saussure, σελ. 155.

3. Βλ. τὲς σελίδες 24 κ.έ.

ση ἀπέναντι στοῦ πρόβλημα τῆς οὐσίας — κενό, πού ἐπιτρέπει τόσο τὸν ἀπολυτοποιημένο μυστικισμὸ τῆς οὐσίας τοῦ δυτικοῦ ἀποφατισμοῦ, ὅσο καὶ τὴ συμβατικὴ σκοπιμότητα μιᾶς γνωσιολογίας «σημειολογικῆς» (sémiologique). Στὴ φαινομενολογικὴ προσέγγιση τοῦ προβλήματος τῆς οὐσίας ἀντιπαρθέσαμε ἐδῶ τὴ διάκριση τῆς οὐσίας ἀπὸ τὰ πρόσωπα, ὅπως καὶ τὴ διάκριση τῆς οὐσίας ἀπὸ τὶς ἐνέργειες τῆς οὐσίας, πού εἶναι πάντοτε προσωπικές. Οἱ δυὸ αὐτὲς διακρίσεις ἀπαντοῦν στοῦ ἐρώτημα γιὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι τὸ ὑπαρκτό: Ἡ οὐσία, τὸ εἶναι, «αὐτο-αποκρύβεται» στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὅ,τι εἶναι, καὶ αὐτὸς ὁ τρόπος εἶναι τὰ πρόσωπα, φορεῖς τῶν ἐνεργειῶν τῆς οὐσίας, καὶ τὰ πράγματα (πράξεις - πεπραγμένα) τοῦ προσώπου, ἀποτελέσματα τῶν ἐνεργειῶν τῆς οὐσίας, πού εἶναι πάντοτε προσωπικές. Ἐπομένως ἡ «αὐτο-ἀπόκρυψη» τῆς οὐσίας δὲν σημαίνει ἐδῶ μιὰν ἀuthαίρετη μυστικοποίηση τῆς οὐσίας, πού καταλήγει ἀναπόφευκτα στὴ μηδενιστικὴ ἐκδοχὴ τῆς. Ἡ «αὐτοαπόκρυψη» σημαίνει ὅτι ἡ οὐσία δὲν ἐμφανίζεται ἢ δὲν ταυτίζεται ποτὲ μὲ τὴν ὄντικὴ ἀτομικότητα ἢ μὲ νοητικούς ὁρισμούς ἢ μὲ τὴ φαινομενολογικὴ ἐκδοχὴ τῆς λήθης - ἀλήθειας. Ἡ οὐσία εἶναι δυνατὸ νὰ γνωστῇ μόνο στὰ πλαίσια τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος, τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως, καὶ αὐτὴ ἡ γνώση ἀποτελεῖ ἐνδεχόμενη δυνατότητα καὶ ὄχι ἐπισήμανση μιᾶς δεδομένης ἀντικειμενικότητας. Τὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα συγκεφαλαιώνεται καὶ ἐξαντλεῖται στὴν πραγματικότητα τοῦ προσώπου (γλωσσικὰ ἀπερίγραπτη πάντοτε), πού εἶναι ἡ μοναδικὴ δυνατότητα γιὰ τὴ φανέρωση τῆς οὐσίας, ὁ τρόπος ὑπάρξεως τῆς οὐσίας. Ἡ πραγματικότητα τῶν ὄντων, ὁ τρόπος τοῦ εἶναι, ἀποδεσμεύεται ἀπὸ τὴν ἀντίληψη τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητας, δὲν ἐξαντλεῖται στὴν ἀντικειμενικὴ χρονικὴ φαινομενικότητα καὶ στὴ σκεπτικὴ σύλληψη τῆς μη-φαινομενικότητας, τῆς λήθης ἢ τοῦ μηδενός. Τὰ ἀντικείμενα ὄντα εἶναι μορφές ἐνέργειας, καὶ στὴ διαπίστωση αὐτὴ συναντῶνται οἱ ὄντολογικὲς ἀπόψεις τῶν θεολόγων τῆς χριστιανικῆς Ἀνατολῆς, γιὰ τὸν «λογικὸ» χαρακτήρα τῶν ἀπλῶν ποιότητων τῆς ὕλης, μὲ τὶς ἀντιλήψεις τῆς σύγχρονης μικροφυσικῆς¹. Τὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα μετατίθεται ἀπὸ τὸν χώρο τῆς φαινομενικότητας τῶν ὄντικῶν ἀτομικοτήτων, ἀπὸ τὸν χώρο τῆς συμβατικῆς «σημαντικῆς» τῶν νοημάτων καὶ τῶν περιεχομένων τῆς συνείδησης, στὸν χώρο τῆς προσωπικῆς ὑπάρξεως, σὲ αὐτὸ τὸ δυναμικὸ

1. Βλ. τίς σελίδες 123 κ.έ.

καὶ καθολικὸ γεγονὸς τῆς σχέσης ποὺ εἶναι τὸ πρόσωπο, ὡς ἐκ-στατικὴ ὑπαρξή, ἥ τὸ ἀποτέλεσμα τῆς προσωπικῆς ἐνέργειας, ὡς κλήση σὲ προσωπικὴ κοινωνία. Ἡ προσωπικὴ σχέση ἀποτελεῖ τὴ δυναμικὴ πραγμάτωση τοῦ αὐθεντικοῦ τρόπου τῆς υπάρξεως καὶ εἶναι δυνατό νὰ γνωσθεῖ μόνο ὡς γεγονὸς βιωματικῆς ἐμπειρίας. Κανένας νοητικὸς ὀρισμὸς δὲν ἐξαντλεῖ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὅ,τι εἶναι, δηλαδὴ τὴν οὐσία (τὸ εἶναι) ὡς προσωπικὴ ὑπαρξή καὶ προσωπικὴ ἐνέργεια. Τὸ γεγονὸς τῆς σχέσης καὶ μόνο εἶναι ἡ καθολικὴ ὑπαρκτικὴ καὶ γνωστικὴ δυνατότητα, τὸ πλήρωμα τῆς ὑπαρξῆς καὶ τῆς γνώσης. Τὸ εἶναι (ὁ τρόπος τῆς υπάρξεως) «ἀποκρύβεται» ὅχι σὲ μιὰν ἀπροσδιοριστία ἢ δυσκολία νοητικῆς προσπέλασης, ἀλλὰ ὡς ὑπαρκτικὸ καὶ γνωστικὸ ἐνδεχόμενο ἐνὸς δυναμικοῦ - ἡθικοῦ κατορθώματος ἐλευθερίας, ἀναγωγῆς στὸν αὐθεντικὸ (ἢ κατὰ φύσιν) τρόπο τῆς υπάρξεως. Ἡ δυναμικὴ ἀνυπερβάση τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητος (ἡ ὑπερβάση τοῦ τεμαχισμοῦ τῆς φύσης σὲ ἄτομα καὶ τοῦ τεμαχισμοῦ τῆς ὑπαρξῆς σὲ ἐπιμέρους λειτουργίες ἢ δυνατότητες), ἡ ἀναγωγή στὴν ἐκ-στατικὴ ἐνοείδεια τῆς φύσης, δηλαδὴ στὴ δυναμικὴ καθολικότητα τοῦ προσώπου, ποὺ πραγματοποιεῖται στὰ πλαίσια τῆς ἀγαπητικῆς αὐτοπροσφορᾶς καὶ σχέσης, εἶναι ἓνα ἡθικὸ κατόρθωμα: Εἶναι ἡ δυναμικὴ - προσωπικὴ καὶ ὅχι ὄντικὴ ἐκδοχὴ τῆς ὑπαρξῆς, ἐκδοχὴ ἐμπειρικᾶ - βιωματικᾶ, δηλαδὴ ἡθικᾶ προσιτῆ. Ἡ προσωπικὴ ἐνοείδεια τῆς ὑπαρξῆς καὶ τῆς γνώσης πραγματώνεται δυναμικὰ ὡς ἐνότητα νοῦ καὶ καρδίας, λόγου καὶ πράξεως, ἡθους καὶ εἶναι, ἐνότητα ποὺ μεταβάλλει ὁλόκληρην τὴν ὑπαρξή σὲ γνωστικὸ ὄργανο, ἐξασφαλίζει τὴν καθολικὴ ἀμεσότητα καὶ τὴ βιωματικὴ ἀποδεικτικότητα τῆς «ἀληθοῦς γνώσεως».

§ 63. Ἡ ἐνοείδεια τῆς γνώσης ὡς γεγονότος καθολικῆς σχέσης.

Ἡ ὄντολογικὴ αὐτὴ θεώρηση παραμένει στὰ πλαίσια τῆς ἐμπειρικῆς πραγματικότητος —χωρὶς ἀφηρημένες διανοητικὲς ἀναγωγές σὲ a priori ἀρχές καὶ ἀξιώματα— ἀν καὶ ἀντιπροσωπεύει μιὰν ἐμπειρικὴ δυνατότητα καὶ ὅχι μιὰν ἀντικειμενικὴ ἀποδεικτικὴ βεβαιότητα. Ὁ χῶρος τοῦ εἶναι καλύπτεται ἀπὸ τὴν προσωπικὴ παρουσία τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν προσωπικὴ παρουσία τοῦ ἀνθρώπου, ταυτίζεται μὲ τὸ δυναμικὸ γεγονὸς τῆς προσωπικῆς αὐτῆς σχέσης. Μὲ τὴν ὁρολογία τῆς φαινομενολογίας θὰ λέγαμε, ὅτι ὁ «ὀρίζοντας» τῆς φανέρωσης (τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο) καὶ τὰ φα-

νερούμενα ὄντα (τὰ πεπραγμένα τῆς θείας Ἑνέργειας) εἶναι οἱ δυὸ ὅροι τῆς σχέσης, στὰ πλαίσια τῆς ὁποίας συγκεφαλαιώνεται τὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα. Ὅτιδήποτε εἶναι — ἡ πραγματικότητα τῶν ὄντων καὶ ἡ ὁλότητα τῶν ὄσων συμβαίνουν μέσα στὰ ὅρια τῆς πραγματικότητος — ἐντάσσεται στὴν ἐνοείδεια τοῦ γεγονότος τῆς προσωπικῆς σχέσης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου. Τὰ ὄντα εἶναι «πράγματα» - πεπραγμένα τῆς θείας Ἑνέργειας, ἀποκαλυπτικά τῆς θείας προσωπικῆς Παρουσίας, καὶ συνιστοῦν μορφές καὶ δομές κάλλους, δηλαδὴ κόσμος, ἓνα σύνολο κόσμημα, ἐρωτική κλήση τοῦ Θεοῦ γιὰ προσωπικὴ σχέση μὲ τὸν ἄνθρωπο. Καὶ ἡ ὁλότητα τῶν γεγονότων τοῦ κοσμικοῦ καὶ τοῦ ιστορικοῦ γίνεσθαι εἶναι ἡ θετικὴ φορὰ ἀποδοχῆς ἢ ἡ ἀντίστροφη κίνηση ἀρνήσεως τῆς προσωπικῆς αὐτῆς κλήσης γιὰ τὴν κοινωνία τοῦ κτιστοῦ μὲ τὸ ἄκτιστο — τὸ ὑπαρκτικὸ γεγονὸς τῆς προσωπικῆς ἐλευθερίας στὶς πραγματικὲς - κοσμικὲς διαστάσεις του.

Ἔτσι, ὁ τρόπος τοῦ εἶναι δὲν γίνεται μιὰ διαφυγὴ ἀπὸ τὸ πρόβλημα τῆς οὐσίας, δὲν ἀφήνει περιθώρια γιὰ ἓνα μυστικισμό τῆς οὐσίας, ποὺ ἐρμηνεύει τὴν αὐτοαπόκρυψη τῆς οὐσίας τόσο ὡς ὄντικη - χρονικὴ φανέρωση ὅσο καὶ ὡς σκεπτικὴ σύλληψη τῆς μὴ - φανέρωσης, δηλαδὴ τῆς λήθης ἢ τοῦ μηδενός. Ὁ τρόπος τοῦ εἶναι συγκεφαλαιώνει καὶ ἐξαντλεῖ τὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα στὸ ὑπαρκτικὸ γεγονὸς τῆς προσωπικῆς σχέσης, ποὺ εἶναι μιὰ καθολικὴ ἐμπειρικὴ δυνατότητα καὶ ὄχι μιὰ συμβατικὰ σημαινόμενη φαινομενικότητα.

Ἡ δυνατότητα τῆς προσωπικῆς σχέσης ἀναφέρεται στὸν ἀφετηριακὸ «ὀρισμὸν» τοῦ ἀνθρώπου, σὲ αὐτὸ ποὺ εἶναι καταρχὴν ὁ ἄνθρωπος: Δυνατότητα ἐρωτικῆς αὐθυπέμβασης καὶ ἀγαπητικῆς κοινωνίας. Καὶ δυνατότητα σημαίνει καὶ τὸ ἐνδεχόμενο τῆς μὴ αὐθυπέμβασης, δηλαδὴ τοῦ ἀτομοκεντρικοῦ ἐγκλωβισμοῦ στὴν ὑποκειμενικὴ θεώρηση τῆς φαινομενικότητος τῶν φαινομένων ἐνὸς ἄλλοι κόσμου. Στὴ δεύτερη περίπτωσι, ἡ ἀλήθεια τῶν ὄντων εἶναι μιὰ σκεπτικὴ ἢ συνειδησιακὴ σύλληψη καὶ συμβατικὴ ἐπισήμανση τῆς ἀνάδυσης ἀπὸ τῆς λήθης ἢ τὸ μηδέν, καὶ ἡ γνώση μιὰ «σημειολογικὴ» συμβατικότητα. Στὴν πρώτη περίπτωσι, ἡ ἀλήθεια εἶναι μιὰ ἐρωτικὴ ἐκπληξὴ καὶ ἀποκάλυψη τῆς προσωπικῆς διάστασης τοῦ κόσμου, καὶ ἡ γνώση ἓνα δυναμικὸ - ἡθικὸ γεγονός, ἓνα σωματικὸ καὶ πνευματικὸ ἄθλημα ἀσκητικῆς αὐτοπαραίτησης καὶ ἀγαπητικῆς αὐτοπροσφορᾶς. Ἡ γνώση τοῦ κόσμου εἶναι δυνατὴ μόνο στὰ πλαίσια τῆς δυναμικῆς - προσωπικῆς σχέσης τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό.

Γνωρίζουμε τὰ ὄντα ὄχι μὲ μιά συμβατική ἐπισήμανση, ταυτίζοντας τὸ ἀντικείμενο μὲ τὴν ἔννοια ἢ προσδιορίζοντας μὲ τὴν ἔννοια τὴ χρονικὴ φαινομενικότητα, προκειμένου νὰ τὴν κάνουμε ἐφικτὴ στὴν πρακτικὴ τῆς χρήσης μέσω τῆς ἀκουστικῆς τῆς εἰκόνας. Ἀλλὰ γνωρίζουμε τὰ ὄντα ὡς δυναμικὲς φανερώσεις τῆς προσωπικῆς Ἑνέργειας τοῦ Θεοῦ, ὡς τὸν λόγο αὐτῆς τῆς Ἑνέργειας ἢ ὡς κλήση σὲ προσωπικὴ-ἐρωτικὴ σχέση μαζί Του. Καὶ ἡ γνώση τῆς κλήσης εἶναι κιόλας μιά ἐρωτικὴ μετοχὴ στὴ σχέση, εἶναι ὁ ἕως ὡς ἐνικὸς τρόπος τῆς ὑπάρξεως, ἡ ἐνοσίδεια τοῦ πληρώματος τῆς ὑπαρξῆς καὶ τῆς γνώσης.

§ 64. Λόγος καὶ γλώσσα — γλώσσα καὶ ἦθος.

Ἡ γνώση, ὡς προσωπικὴ σχέση, ἐκφράζεται ὅπωςδὴποτε μὲ τὸν λόγο, ἀλλὰ ὁ λόγος δὲν περιορίζεται στὴ σύζευξη τοῦ σημαντικοῦ περιεχομένου τῆς ὑποκειμενικῆς κατανόησης μὲ τὴ γλωσσικὴ ἔκφραση ποὺ ἔχει καθιερώσει τὸ κοινὸ συμβατικὸ ἰδίωμα. Ὑπάρχουν εὐρύτερα περιθώρια δυνατοτήτων λόγου γιὰ τὴ φανέρωση τῆς προσωπικῆς σχέσης καὶ τὴν πραγματώση προσωπικῆς γνώσης, ποὺ τὰ ἀγνοεῖ τόσο ἡ φαινομενολογία ὅσο καὶ ὁ γλωσσολογικὸς νεοθετικισμός. Στὰ πλαίσια τῆς ἐκπτώσεως τοῦ προσώπου στὴν ἀντικειμενοποίηση τῆς ἀτομικότητας, στὴν ἀλλοτρίωσή του σὲ κοινωνικὴ ἢ ψυχολογικὴ μονάδα, οἱ δυὸ αὐτὲς σχολὲς ἀνταποκρίνονται ἐκανοποιητικά. Δὲν προχωροῦν ὅμως στὰ συμπεράσματα ποὺ ἐπιβάλλει ὁ ἐρωτικὸς λόγος, ὁ λόγος τῆς τέχνης, ὁ λόγος μέσα ἀπὸ τὶς λέξεις καὶ πέρα ἀπὸ τὶς λέξεις («ἡ μέσα στὴ λέξη λέξη»¹), ἡ ἀμεσότητα τοῦ λόγου τῆς σωματικῆς ἔκφρασης τοῦ ἀνθρώπου².

Τὸ κοινὸ γλωσσικὸ ἰδίωμα μᾶς δμάδας ἀνθρώπων εἶναι ἓνα μέσο

1. The word within a word, unable to speak a word... T.S. Eliot, *Gerontion*.

2. Πρβλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Κατὰ Εὐνομίου* II, P.G. 45, 980 (Ἔκδ. W. Jaeger, *Gregorii Nysseni Opera* I, σελ. 285): ἔστιν δὲ ὅτε καὶ διανεύοντες μόνον τὸ πρακτέον τοῖς πέλας διεσαφίσσαμεν καὶ τὴν ἐν τῇ ψυχῇ προαίρεσιν καὶ ὀφθαλμὸς τοιῶσδε διατεθεὶς ἐνεδείξατο καὶ χειρὸς ποιά κινήσεις ἢ ἀπείπε τι τῶν γινόμενων ἢ κατεδέξατο... Οἱ σώματι περιειλημμένοι τὰ κρυπτὰ τῆς διανοίας κινήματα καὶ δῖχα φωνῆς ἢ ῥήματος ἢ τῆς ἐν γράμμασιν ὁμιλίας πολλάκις τοῖς πέλας γνωρίζουσι καὶ οὐδεμίαν ἤνεγκε τῷ σπουδαζομένῳ πράγματι ζημίαν ἢ σιωπὴν.

ἢ ὄργανο, ποῦ ὑπηρετεῖ τὴν ἔκφραση ἢ φανέρωση τοῦ προσωπικοῦ λόγου τοῦ κάθε συγκεκριμένου ἀνθρώπου, γι' αὐτὸ καὶ μπορεῖ νὰ εἶναι φορέας τῆς γνωστικῆς «ἐκπληξης», πέρα ἀπὸ κάθε προϋπάρχουσα ὑποκειμενικὴ γνώση. Μποροῦμε νὰ ἀπομονώσουμε τίς λέξεις ὡς «ἀκουστικὲς εἰκόνες» καὶ συμβατικὰ «σημεῖα» τῆς κοινῆς συνεννόησης, ἀλλὰ αὕτῃ ἡ ἀπομόνωση τῶν λέξεων καὶ ἡ σπουδὴ τοῦ συμβατικοῦ χαρακτήρα τους, ἡ τεχνικὴ ἢ ὁ «μηχανισμός» τῆς γλώσσας¹ καὶ ἡ ἐκδοχὴ τῆς ὡς «φωνητικῆς ὕλης» ποῦ ὁργανώνει τὴ σκέψη², δὲν ἐπαρκεῖ γιὰ νὰ ἐρμηνεύσει τὴ λειτουργίαν τῆς γλώσσας, ποῦ φανερώνει πάντοτε τὸν προσωπικὸ λόγο μέσα καὶ πέρα ἀπὸ τίς λέξεις. Ὁ χωρισμὸς τῆς γλώσσας ἀπὸ τὴν προσωπικὴ μοναδικότητα καὶ ἀνομοιότητα τοῦ προσωπικοῦ λόγου εἶναι μιὰ διανοητικὴ αὐθαιρεσία. Ἡ γλώσσα, χωρισμένη ἀπὸ τὸν προσωπικὸ της φορέα, δὲν εἶναι ὁλόκληρο τὸ γεγονὸς τῆς γλωσσικῆς ἔκφρασης τοῦ ἀνθρώπου, τὸ γεγονὸς τῆς ζωῆς, ποῦ εἶναι σχέση καὶ κοινωνία τῶν ἀνθρώπων μέσα ἀπὸ τὴ γλώσσα — τὸ ἴδιο ὅπως καὶ τὸ πτῶμα πάνω στὸ ἀνατομικὸ τραπέζι δὲν εἶναι ὁλόκληρο τὸ γεγονὸς τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξης. Ἀκόμα καὶ μιὰ ὁλότελα συμβατικὴ ἢ τεχνικὴ διάλεκτος, ποῦ λειτουργεῖ μόνο συνθηματικὰ γιὰ χάρη μιᾶς πρακτικῆς συνεννόησης, δὲν παύει νὰ εἶναι ζωή, δηλαδὴ λόγος - φανέρωση ἑνὸς ἡθους μὴ - κοινωνίας, μιὰ ἄρνηση ἢ ἀδυναμία προσωπικῆς σχέσης.

«Ἡ γλῶσσα τῆς κατὰ ψυχὴν γνωστικῆς ἐνεργείας ἐστὶ σύμβολον», ὀρίζει ὁ Μάξιμος ὁ Ὁμολογητῆς³. Ἡ «γνωστικὴ ἐνέργεια» τῆς ψυχῆς εἶναι ἡ *προσωπικὴ* δυνατότητα ἀποδοχῆς τοῦ λόγου τῶν «πραγμάτων» καὶ τῶν ἄλλων προσώπων, καὶ ἡ ἐκστατικὴ - λογικὴ δυνατότητα τῆς πρὸς τὰ ἔξω φανέρωσης τοῦ προσώπου, στὰ πλαίσια τῆς σχέσης μὲ τὰ «πράγματα» καὶ τὰ ἄλλα πρόσωπα. Ἡ προσωπικὴ αὕτῃ «δυνατότητα» εἶναι μιὰ προσωπικὴ *ἐνέργεια*, ἡ φανέρωση τοῦ μοναδικοῦ, ἀνόμοιου καὶ ἀνεπανάληπτου τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὁ κάθε ἄνθρωπος. Καὶ ἡ γλῶσσα εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα τῆς προσωπικῆς αὐτῆς ἐνεργείας, (τῆς γνωστικῆς - λογικῆς ἐνεργείας, τῆς ψυχῆς), ἀποτέλεσμα ἀχώριστα συνυφασμένο μὲ τὴν ὁργανικὴ του αἰτία — εἶναι σύμβολο ἢ γλῶσσα,

1. Mécanisme de la langue. Saussure, σελ. 176.

2. La langue comme pensée organisée dans la matière phonique. Saussure, σελ. 155.

3. *Κεφάλαια θεολογικά* II, P.G. 90, 1253 C.

συμβάλλει (βάζει μαζί) τῇ γνωστικῇ ἐνέργεια τῆς ψυχῆς μὲ τὴ φανέρωση ἢ τὸ ἀποτέλεσμα αὐτῆς τῆς ἐνέργειας.

Σὲ καμιὰ περίπτωσις ἡ γλώσσα δὲν μπορεῖ νὰ χωριστεῖ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο ποὺ τὴν μιλάει, νὰ πᾶψει νὰ εἶναι λόγος ἐνὸς συγκεκριμένου ἀνθρώπου, φανέρωσις τῆς προσωπικῆς τοῦ μοναδικότητος καὶ ἀνομοιότητος. Κι ἂν ὀνομάσουμε ἥθος τοῦ ἀνθρώπου τὴ δυναμικὴ κλιμάκωση ἢ τὸ μέτρο τῶν διαφοροποιήσεων ἀνάμεσα στὴν προσωπικὴ - ἀγαπητικὴ σχέση καὶ στὴν ἐγωκεντρικὴ αὐτάρκεια τῆς ἀτομικότητος (ἀνάμεσα στὸν «κατὰ φύσιν» - προσωπικὸ καὶ στὸν «παρὰ φύσιν» - ἀτομικὸ τρόπο τῆς ὑπάρξεως), τότε ἡ γλώσσα εἶναι μιὰ ἀπὸ τίς κατεξοχὴν φανερώσεις τοῦ ἀνθρώπινου ἥθους. Ὑποταγμένη στὴν ἐγωκεντρικὴ ἀτομικότητα, ἡ γλώσσα γίνεται ἓνα συμβατικὸ μέσο ἢ ὄργανο γιὰ τὴν ἐξυπηρέτησις τῶν ἀτομικῶν ἀναγκῶν, ἐπιθυμιῶν ἢ ἀπαιτήσεων, περιορίζεται στὴν αὐθαίρετη σκοπιμότητα μιᾶς ἀλληλοσυνηνότητος ἐξυπηρετικῆς τῶν ἀτόμων. Οἱ λέξεις δὲν ἀναφέρονται στὴν κοινὴ ἐμπειρία, δὲν εἶναι πιά γέφυρες κοινωνίας, ἀλλὰ ὕλικὸ γιὰ τὴν ἔκφρασι καὶ κατοχύρωση τῶν ἀτόμων, γι’ αὐτὸ καὶ συχνὰ ὑπηρετοῦν τὸ νόημα ποὺ ὁ καθένας θὰ προλάβει νὰ τοὺς δώσει. Λέμε τὰ ἴδια λόγια καὶ ὁ καθένας καταλαβαίνει αὐτὸ ποὺ θέλει νὰ καταλάβει καὶ ὅχι αὐτὸ ποὺ θὰ τὸν φέρι σὲ κοινωνία μὲ τὰ πράγματα καὶ μὲ τοὺς ἄλλους. Λέξεις, ὅπως ἡ δικαιοσύνη, ὁ ἔρωτας, ἡ ἐλευθερία, ἡ εὐσέβεια, ἡ δημοκρατία, ἡ ὁμορφιά, ἡ ἀλήθεια, χάνουν τὸν συμβολικὸ χαρακτήρα τους, παύουν δηλαδὴ νὰ «σημαίνουν» καὶ νὰ συντονίζουν τὴν προσωπικὴ ἐμπειρία, γίνονται καλύμματα μεταβλητὰ τῶν πρὸ διαφοροποιημένων ἀτομικῶν ἐπινοήσεων¹. Ὁ γλωσσολογικὸς νεοθετικισμὸς θέλησε νὰ περιορίσει τὴν αὐθαιρεσία, τὴν ἀνακρίβεια καὶ τὸ πολυσήμαντο τῶν ὄρων τῆς καθημερινῆς γλώσσας, προτείνοντας τὴ συγκρότησι αὐστηρὰ λογικῶν συστημάτων γιὰ τὴ δόμησι ἢ τὴν ἀποσαφήνισι τῶν γλωσσικῶν προτάσεων, δηλαδὴ, μιὰν ὀρθολογιστικὴ ἀναδόμησι καὶ ἀνακατασκευὴ τῆς καθημερινῆς γλώσσας². Φυσικά, μιὰ τέτοια ἀντιμετώ-

1. Στὴ *Φαλακρὴ τραγουδίστρια* (La cantatrice chauve) ὁ Ionesco ἔδειξε μὲ ἀνατριχιαστικὸ ρεαλισμὸ τὴν ἀποσύνθεσι τῆς γλώσσας στὰ πλαίσια τῶν συμβατικῶν ἀνθρώπινων σχέσεων, τὴν τελικὴ μεταποίησι τῆς γλώσσας σὲ ἀσύνδετη διαδοχὴ λέξεων, ποὺ δὲν διαφέρουν ἀπὸ ἄναρθρους φθόγγους καὶ μυκηθμούς.

2. Πληρέστερη καὶ συστηματικότερη ἀνάλυσι, στὴ δική μου ἐρμηνευτικὴ προοπτικὴ, βλ. στὸ βιβλίο μου: *Ὁρθὸς λόγος καὶ κοινωνικὴ πρακτικὴ*, Ἀθήνα («Δόμος») 1984, σελ. 212 κ.έ.

πιση τῆς γλώσσας ἀποβλέπει, ἀπλῶς, στὴν ἀντικειμενικότερη κατοχύρωση τοῦ συμβατικοῦ χαρακτήρα της, δηλαδή στὴν κατασκευὴ μιᾶς αὐστηρότερης σύμβασης, ποὺ δὲν παύει νὰ ἀγνοεῖ τὸν ἡθικὸν χαρακτήρα τῆς γλώσσας —τὴν ταύτισή της μὲ τὴ ζωὴ, μὲ τὸν τρόπο ὑπάρξεως τοῦ ἀνθρώπου— ἀποβλέπει στὴν ὑποταγὴ τῆς ζωῆς στὴ γλώσσα καὶ ὄχι τῆς γλώσσας στὴ δυναμικὴ τῆς ζωῆς.

Τὸ ἀντίστροφο γλωσσικὸ ἥθος ἀπὸ αὐτὸ ποὺ ἐκφράζει ἡ αὐτονόμηση τῆς γλωσσικῆς «σημαντικῆς» (δηλαδή ἡ ὑποταγὴ τῆς γλώσσας στὴν αὐθαιρεσία τοῦ ἐγκωκεντρισμοῦ τῆς ἀτομικότητος) φανερώνεται σὲ ἐκείνη τὴ χρῆση τῆς γλώσσας ποὺ διασώζει καὶ ὑπηρετεῖ τὴν προσωπικὴ σχέση. Μιλώντας γιὰ χρῆση τῆς γλώσσας ποὺ ὑπηρετεῖ τὴν προσωπικὴ σχέση, πρέπει νὰ ἐνοήσουμε ἓνα δυναμικὸ - ἡθικὸ γεγονός ἐλευθερίας: ἀσκητικῆς ὑποταγῆς τοῦ ἐγκωκεντρισμοῦ τῆς ἀτομικῆς ὑπαρξῆς στὸν κοινὸ λόγο, δηλαδή στὴ «σημαντικῇ» τῆς προσωπικῆς ἐμπειρίας¹.

Αὕτῃ ἡ ὑποταγὴ τῆς ἀτομικῆς αὐθαιρεσίας ἐπιτρέπει τὴ δυνατότητα τοῦ λόγου τῆς προσωπικῆς φανέρωσης, ἀναδείχνει τὴ γλώσσα σὲ προσωπικὴ δυνατότητα καὶ ἐνέργεια, σὲ γεγονός γνωστικῆς σχέσης καὶ κοινωνίας. Τότε τὸ κοινὸ γλωσσικὸ ἰδίωμα λειτουργεῖ ὡς φανέρωση (ἢ ἀποτέλεσμα) τῆς προσωπικῆς ἐνέργειας, ἡ γλώσσα ὑπηρετεῖ τὸν διάλογο τῆς προσωπικῆς σχέσης, ἐκφράζει, προκαλεῖ καὶ συντονίζει τὴν προσωπικὴ ἐμπειρία, εἶναι μιὰ δυναμικὴ κλήση σὲ κοινωνία καὶ σχέση. Ἡ γλώσσα λειτουργεῖ ὡς κλήση σὲ προσωπικὴ σχέση, στὸ ποσοστὸ ποὺ ἐνσαρκώνει τὴν προσωπικὴ ἐνέργεια, ἀφοῦ ἡ ἐνέργεια εἶναι πάντοτε κλητικὴ σὲ κοινωνία καὶ σχέση καὶ προσιτὴ μόνον στὰ πλαίσια τοῦ γεγο-

1. Ἡ λειτουργία τῆς ποίησης παραμένει πάντοτε ἡ κατεξοχὴν πραγμάτωση τῆς ἀτομικῆς αὐθιπέμβασης στὰ πλαίσια τῆς γλωσσικῆς ἐκφράσεως καὶ διακονίας τοῦ κοινοῦ λόγου: «Ἡ ποίηση δὲν εἶναι γιὰ προσωπικὰ ἐξομολογήσεις, κι ἂν τίς κάνει, δὲν εἶναι αὐτὲς ποὺ τὴ σώζουν. Δὲν προσπαθεῖ νὰ ἐκφράσει τὴν προσωπικότητα τῶν ποιητῶν, μᾶλλον προσπαθεῖ νὰ τὴν καταργήσει, ὅπως ἔγραφε ὁ Ἐλιοτ. Ἀλλὰ κἀνόντας αὐτό, ἐκφράζει μιὰν ἄλλη προσωπικότητα, ποὺ ἀνήκει σὲ ὅλους» ὅποιος χάσει τὴ ζωὴ του θὰ τὴν ἔβρει, λέει τὸ Εὐαγγέλιο. Ἐτσι, ἂς μὴ γυρεούμε ἀπὸ τὸν ποιητὴ, γιὰ νὰ τὸν αἰσθανθοῦμε, τὰ μικρὰ καθημερινὰ τῆς ζωῆς του ποὺ νομίζουμε ὅτι ἐκφράζει. Τὰ μικρὰ αὐτὰ περιστάτικα, ἂν ἔγιναν ποίηση, εἶναι περιστάτικα δικὰ σας καὶ δικὰ μου καὶ ἐκείνων ποὺ ἔφυγαν καὶ ἐκείνων ποὺ θὰ ῥθοῦν ὕστερα ἀπὸ μᾶς. Ἄν δὲν ἦταν ἔτσι, ποίηση δὲν θὰ ὑπῆρχε». Γ. Σεφέρης, *Μέρες τοῦ 1945-1951*, Ἀθήνα (Ἐκδ. Ἰκαρος) 1973, σελ. 168-169.

νότος τῆς σχέσης. ‘Η γλώσσα ὡς κλήση ἀντιπροσωπεύει μιὰ «σημαντική» διατύπωση τοῦ γεγονότος τῆς προσωπικῆς ἐνέργειας, «σημαίνει» —δηλαδή προκαλεῖ, ἐξασφαλίζει καὶ διασώζει— τὴν ὑπαρκτικὴ δυνατότητα τῆς σχέσης. ‘Οπωσδήποτε, ἡ γλώσσα δὲν παύει νὰ «σημαίνει» καταρχὴν τὰ ἀντικείμενα καὶ τὴν πραγματικότητα τῆς ζωῆς, ὥστόσο, ὁ «σημαντικός» χαρακτήρας της εἶναι δυνατό νὰ μὴν ἐξαντλεῖται στὴ συμβατικὴ ἐκδοχὴ τῶν ἀντικειμένων, στὴ σύνδεση μιᾶς κοινᾶ συμφωνημένης ἀκουστικῆς εἰκόνας μὲ ἓνα συγκεκριμένο φαινόμενο (ἀντικείμενο ἢ γεγονός). ‘Εχει τὴ δυνατότητα ἡ γλώσσα νὰ «σημαίνει» τὰ φαινόμενα ὡς γεγονότα προσωπικῆς ἐνέργειας, νὰ φανερώνει τὸν προσωπικὸ λόγο τῶν «πραγμάτων» καὶ τῶν συμβαινόντων, νὰ συναντάει αὐτὸ τὸν λόγο, ὄντας ἡ ἴδια ἓνας προσωπικὸς λόγος ἢ ἐνέργεια, στὰ ὅρια τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος τῆς σχέσης¹ — καὶ αὐτὴ ἡ δυνατότητα ἀντιπρο-

1. Γιὰ τὴ θεολογικὴ παράδοση τῆς ὁρθόδοξης χριστιανικῆς ‘Ανατολῆς, τὸ «ὀνομάζειν», δηλώνει προσωπικὴ ἐνέργεια καὶ πραγματοποίηση σχέσης, ἀλλὰ καὶ τὰ ὀνομαζόμενα ὀνομάζονται μὲ βάση τὴ διαφορά τῆς προσωπικῆς ἐνέργειας πού ἐναρμονίζουν: «Κατὰ τὴν τῶν ἐνεργειῶν διαφοράν... διάφορα καὶ τὰ ὀνόματα τίθενται» (Μεγ. Βασιλείου, *Κατὰ Εὐνομίον* 1, 7, P.G. 29, 525 A). — ‘Η τῶν περὶ τὴν οὐσίαν ὀνομάτων σημασία ἐξ ἐνέργειας τινὸς ἢ ἀξίας» (Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ Τριᾶδος* 8, P.G. 32, 696 B). — ‘Αλλὰ εἶναι ἐξαιρετικὰ ἐνδιαφέρουσα ἡ ἐρμηνεία τῆς λειτουργίας τοῦ ὀνόματος καὶ τῆς ὀνοματοθεσίας στὴ σύνολη ἱστορία τῶν θρησκειῶν. Σύμφωνα μὲ ἓνα γενικὸ συμπέρασμα τοῦ G. van der Leeuw (*Phänomenologie der Religion*, 1933, σελ. 129-141), σὲ κάθε θρησκεία «der Name ist nicht eine Bezeichnung, sondern eine auf ein Wort gebrachte Wesenhaftigkeit». Καὶ κατὰ τὸν Hans Bietenhard (*‘Ονομα*, ThWNT, τόμος V, σελ. 242-243), «Aussprechen oder Anrufen des Namens setzt die in ihm enthaltene potentielle Energie um in wirkende Kraft». Νὰ φέρει ἓνα ὄνομα σημαίνει νὰ εἰσάγῃς σὲ μιὰ κοινωνία καὶ κοινὴ σχέση, γι’ αὐτὸ καὶ τὸ παιδί, προκειμένου νὰ ἐνταχθεῖ στὴν κοινωνικὴ ὁμάδα, παίρνει τὸ ὄνομα τοῦ πατέρα του (L. Lévy-Bruhl, *Die Seele der Primitiveen*, 1930, σελ. 335). Καὶ τὸ νὰ δίνει ὄνομα σὲ κάτι, σημαίνει νὰ τὸ εἰσάγῃς σὲ ἓνα χώρο κοινωνίας καὶ σχέσης. ‘Η ὀνομασία δημιουργεῖ τὴ δυνατότητα τῆς ἀναφορᾶς, τῆς κλήσης καὶ τῆς ἐπίκλησης, δηλαδή τὴ δυνατότητα τῆς σχέσης. — Κατὰ τὸν Πλάτωνα δὲν μπορεῖ ὅποιοσδήποτε νὰ γίνῃ ὀνοματοθέτης, ἡ ὀνοματοθεσία δὲν εἶναι παράγωγο αὐθαιρεσίας ἢ μόνο προαιρέσεως: «οὐ πάντα δημιουργὸν ὀνομάτων εἶναι, ἀλλὰ μόνον ἐκεῖνον τὸν ἀποβλέποντα εἰς τὸ τῇ φύσει ὄνομα ὃν ἐκάστω καὶ δυνάμενον αὐτοῦ τὸ εἶδος τιθέναι εἰς τε τὰ γράμματα καὶ τὰς συλλαβὰς» (*Κρατύλος*, 390e 1-4). Τὸ ὄνομα ἀναφέρεται στὴν εἰδοποιὸ μοναδικότητα, δηλαδή στὴν οὐσία: «ἕως ἂν ἐγκρατῆς ἢ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος δηλουμένη ἐν τῷ ὀνόματι» (*Κρατύλος*, 393d 2-4). ‘Ο Πλάτων βάζει αὐτὲς τίς ἀπόψεις στὸ στόμα τοῦ Σωκράτη, πού ἀντικρούει

σωπεύει τὴν αὐθεντικὴ λειτουργία τῆς γλώσσας. Ὁλοκληρώνεται ἡ «σημαντική» τῆς γλώσσας, ὅταν ἀναφέρεται ἢ, καλύπτεται, διαβαίνει στὸ πρόσωπο — καὶ πρέπει νὰ ἐννοήσουμε αὐτὴ τὴν ἀναφορὰ ἢ διάβαση ὡς

τὴ γνώμη τοῦ Ἑρμογέנוῦς ὅτι ἡ ὀρθότης τοῦ ὀνόματος δὲν εἶναι παρὰ συνθήκη καὶ ὁμολογία (βλ. *Kratylos*, 384c 9 - 384d 8). (Γιὰ τὴ σημασία τοῦ ὀνόματος στὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ φιλοσοφία βλ. F. Heinimann, *Nomos und Physis*, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, I, 1945, κυρίως στίς σελ. 46-56, καὶ W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 1940, κυρίως 197 κ.έ., 271 κ.έ.) — Στὴν ἰουδαϊκὴ παράδοση, ἡ γνώση τοῦ ὀνόματος σημαίνει ἕνα εἶδος κυριαρχίας πάνω στὸ ὀνομαζόμενο· δίνω ὄνομα σὲ κάτι, θὰ πεῖ τὸ εἰσάγω στὸν χῶρο τῆς δικῆς μου ὑπαρξῆς (βλ. H. Bietenhard, ἔ.δ., σελ. 252). Δίνοντας ὀνόματα ὁ Ἀδὰμ σὲ ὅλα τὰ ζῶα τῆς γῆς (*Γεν.* 2, 19-20) φανερώνει τὴν κυριαρχία του πάνω στὴν κτίση, τὸ βασιλικὸ του ἀξίωμα. Καὶ ὁ κάθε ἄνθρωπος φέρει ἕνα ὄνομα, ποῦ ἀναφέρεται στὴν ἴδια τὴν ὑπαρκτικὴ του ταυτότητα, στὸ πρόσωπό του (βλ. M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 3/10, 1928, σελ. 66 κ.έ.). Ἡ ἀπόκτηση παιδιῶν εἶναι μιὰ εὐλογία, γιατί τὰ παιδιὰ θὰ διατηρήσουν ζωντανὸ τὸ ὄνομα τοῦ πατέρα (βλ. *Γεν.* 48, 16). Αὐτὴ ἡ σημασία τοῦ ὀνόματος κάνει ἀπρόσιτο γιὰ τοὺς Ἰσραηλίτες τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ· τόσο ὁ Ἰακώβ, στὴν πάλη του μὲ τὸν Θεὸ ἀπαρὰ τὴν διάβασιν Ἰαβώκ) (*Γεν.* 32, 22-32) ὅσο καὶ ὁ Μωυσῆς μπροστὰ στὴ φλεγόμενη βάτο (*Ἐξοδ.* 3, 13) ζητᾶνε νὰ γνωρίσουν τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ, ποῦ εἶναι ἡ μόνη βεβαίωση τῆς Θεοφάνειας (βλ. F. Giesebrecht, *Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens*, 1901, σελ. 17 κ.έ.). — Στὴν Καινὴ Διαθήκη, ὁ Χριστὸς βεβαιώνει ὅτι «ἐλήλυθα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός μου» (*Ἰωαν.* 5, 43), ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ συνίσταται στὴ φανέρωση τοῦ Ὀνόματός του: «ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις» (*Ἰωαν.* 17, 6). Οἱ μαθητὲς «ποιοῦν δυνάμεις ἐν τῷ ὀνόματι» τοῦ Χριστοῦ (*Μάρκ.* 9, 38-39, *Λουκ.* 9, 41 καὶ 49). Τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ εἶναι «τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα» (*Φιλιπ.* 2, 9), «ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς» (*Πραξ.* 4, 12). (βλ. Max Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments*, τόμος I, σελ. 175, 176 καὶ τόμος II, σελ. 75).

Ἡ συντομογραφικὴ αὐτὴ ἀναφορὰ στὴ λειτουργία τοῦ ὀνόματος μέσα στὸν χῶρο τῶν θρησκευτικῶν παραδόσεων εἶναι, ἀπλὰ καὶ μόνο, ἐνδεικτικὴ μιᾶς γλωσσικῆς «σημαντικῆς», ποῦ ὑπερβαίνει τὴ συμβατικὴ ἐκδοχὴ τῶν ὀνομάτων ὡς ἀπλῶν σημείων γιὰ τὴν ὑποκατάσταση τῶν ἀντικειμένων μέσα στίς προτάσεις τοῦ κοινοῦ γλωσσικοῦ ἰδιώματος. Ἡ ἐκδοχὴ τῶν ὀνομάτων ὡς ἀπλῶν σημείων μὲ καθορισμένο νόημα (βλ. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 3.202, 3.203, 3.21, 3.22, 3.221, 3.23) ἀντιπροσωπεύει μιὰν ἀντίληψιν τῆς γλώσσας τυπικὰ χρηστικῇ, προϋποθέτει τὴν ἀπόρριψιν τῆς διακρίσεως οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν, τὴν ἀδυναμία νὰ θεωρηθεῖ καὶ νὰ βιωθεῖ ἡ γλώσσα ὡς φορέας καὶ ἀποτέλεσμα προσωπικῆς ἐνέργειας, ὡς ὑπαρκτικὸ γεγονὸς ἀποκαλυπτικὸ τοῦ προσώπου.

διπλῇ δυναμικῇ φορέα: ἀναδείχνει ἡ γλῶσσα τὸν φορέα τοῦ λόγου καὶ τὰ σημαινόμενα ἀπὸ τὸν λόγο ὡς τοὺς δύο ὅρους μιᾶς προσωπικῆς σχέσης.

§ 65. Ἡ Εἰκόνα ὡς ἀνα-λογικὴ γνώση.

Μέσα σὲ αὐτὰ τὰ πλαίσια, ἡ ἐλληνικὴ Ἀνατολὴ κατενόησε τὴν Εἰκόνα ὡς μέσο γιὰ τὴν ἔκφραση τῆς ἀλήθειας τῶν προσώπων καὶ τῶν «πραγμάτων», καὶ μίλησε μιὰ γλῶσσα εἰκονολογικῇ, σημαντικῇ τῆς φανέρωσης τοῦ προσώπου τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ προσώπου τοῦ ἀνθρώπου. Εἰκόνα εἶναι ἡ σημαντικὴ τῆς προσωπικῆς σχέσης, ἡ «λογικὴ» φανέρωση τῆς προσωπικῆς ἐνέργειας ὡς κλήσεως σὲ κοινωνία καὶ σχέση. Ποὺ σημαίνει, ὅτι ὡς γνωστικὴ κατηγορία ἡ Εἰκόνα δὲν ἐξαντλεῖται στὰ ὅριά της, δὲν ἀντιπροσωπεύει ἓνα στατικὸ «σημαινόμενο», δὲν ὑποκαθιστᾷ ἀπλῶς ὡς «ὑπόδειγμα» μιὰ πραγματικότητά ἢ ἓνα γεγονός, ἀλλὰ φανερώνει μιὰ προσωπικὴ ἐνέργεια κλητικὴ σὲ κοινωνία καὶ σχέση, καὶ διασώζει τὸν χαρακτήρα τῆς γνώσης ὡς γεγονότος δυναμικῆς σχέσης.

Ἡ ἀντίληψη ποὺ καλλιέργησε ὁ χριστιανικὸς Ἑλληνισμὸς γιὰ τὴν Εἰκόνα ὡς γνωστικὴ κατηγορία, διαφοροποιεῖται τόσο ἀπὸ τὴν ἀρχαιο-ελληνικὴ ἔννοια τῆς εἰκόνας, ὅσο καὶ ἀπὸ τὴ σημερινὴ χρήσι τοῦ ὅρου στὰ πλαίσια τῆς λεγόμενης ἀναλυτικῆς φιλοσοφίας:

Ἡ ἀρχαιοελληνικὴ ἔννοια τῆς εἰκόνας εἶναι ἀναλογικὴ (ἡ ἐτυμολογικὴ τῆς προέλευση ἀπὸ τὸ ρῆμα εἴκω, εἴωκα), σημαίνει ὁμοίωμα, ἀπεικασμα, ἀναπαράσταση, ἀναλογικὴ ἀποτύπωση τῆς μορφῆς. Ἡ εἰκόνα μπορεῖ νὰ εἶναι ὕλικὴ ἀναπαράσταση πραγματικῶν ἢ φανταστικῶν ἀντικειμένων, δηλαδὴ ζωγραφικὴ ἢ γλυπτικὴ ἀποτύπωση¹, μπορεῖ νὰ εἶναι καὶ ἀντικατοπτρισμὸς —τὸ εἶδωλο ἑνὸς ἀντικειμένου σὲ ὅποιοδῆποτε κάτοπτρο²— ἢ καὶ ἀναπαράσταση γεγονότων ἢ πραγματικοτήτων στὸν νοῦ τοῦ ἀνθρώπου³. Μπορεῖ, τέλος, ἡ εἰκόνα νὰ εἶναι ἀλληγορία, δηλαδὴ μιὰ αἰσθητὴ μορφή ποὺ ἀγορεύει ἄλλο ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ της, ἀναφέρεται συμβολικὰ σὲ μιὰν ἄλλη πραγματικότητα ἢ ιδέα⁴.

1. Βλ. Ἡρόδοτου, *Ἱστορία* 2, 930 — Αἰσχύλου, *Ἐπὶ ἐπὶ Θήβας* 559 — Πλουτάρχου, *Ἡθικά* 117 C.

2. Βλ. Εὐριπίδου, *Μήδεια* 1162, Πλάτωνος, *Πολιτεία* 402 B.

3. Βλ. Πλάτωνος, *Φίλητος* 39b 10-c1: τὰς τῶν δοξασθέντων καὶ λεχθέντων εἰκόνας ἐν αὐτῷ ὁρᾷ πως.

4. Βλ. Πλάτωνος, *Τίμαιος* 29abc: εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὁδε ὁ κόσμος ὃ τε

Ἀναλογικὴ εἶναι ἡ ἔννοια τῆς εἰκόνας καὶ στὴ σύγχρονη ἀναλυτικὴ φιλοσοφία — στὶς ἀφετηριακές, τουλάχιστον, διατυπώσεις τοῦ Wittgenstein¹. Μόνο ποὺ ἐδῶ ἡ ἀνα-λογικὴ σχέση εἰκόνας καὶ εἰκονιζόμενης πραγματικότητας βασίζεται στὴν ἀναλυτικὴ ἀντιστοιχία τῶν λογικῶν σχέσεων ποὺ συνδέουν μεταξύ τους τὰ ἀπλὰ ἀντικείμενα, τόσο στὴν πραγματικότητα ὅσο καὶ στὴν εἰκόνα. Γιὰ κάθε γεγονὸς σχηματίζουμε μιὰν εἰκόνα² — ἡ εἰκόνα ἀναλογεῖ σὲ ἓνα γεγονὸς, δηλαδὴ ἀναλογεῖ σὲ μιὰν ὀρισμένη σύνδεση ἀντικειμένων³ καὶ στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο συνδέονται τὰ ἀντικείμενα, δηλαδὴ στὴ δομὴ ἢ τὴ μορφὴ τοῦ γεγονότος⁴. Ἡ εἰκόνα ἔχει μὲ τὸ ἀπεικονιζόμενο κοινὴ τὴ λογικὴ μορφὴ τῆς ἀπεικόνισης⁵: ἡ σύνδεση τῶν ἀντικειμένων στὰ πλαίσια τοῦ εἰκονιζόμενου γεγονότος καὶ ἡ σύνδεση τῶν στοιχείων τῆς εἰκόνας⁶ μὲ τὴν ὁποία εἰκονίζεται τὸ γεγονὸς, ἔχουν κοινὴ μορφὴ καὶ δομὴ, ποὺ εἶναι λογικὴ. Ἡ

δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδιον ἐβλεπεν... τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὐδ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι... ὧδε οὖν· περὶ τε εἰκόνης καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆς διοριστέον, ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὧν πέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας· τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς μονίμους καὶ ἀμεταπτότους... τοὺς δὲ τοὺς πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντας, ὄντος δὲ εἰκόνης εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας. — Βλ. καὶ 92C: θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβὼν καὶ συμπληρωθεὶς ὧδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῶον ὄρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος...

1. Συγκεκριμένα στὰ *Notebooks* 1914-1916 (Ἑκδ. G.M. von Wright καὶ G.E.M. Anscombe, μὲ ἀγγλικὴ μετάφραση τῆς G.E.M. Anscombe, Oxford-Blackwell-1961) καὶ στὸν *Tractatus Logico-Philosophicus*.

2. Γιὰ τὰ γεγονότα σχηματίζουμε εἰκόνας. *Tractatus* 2.1, ἑλλ. μτφρ. Γ. Βαμβαλῆ, Θ. Κιτσόπουλου, Ζήσιμου Λορεντζάτου, περιοδικὸ «Δευκαλίων», τεύχος 7/8, Ἰούνιος-Νοέμβριος 1971.

3. Αὐτὸ ποὺ κάθε φορὰ συμβαίνει, τὸ γεγονὸς, εἶναι ἡ ὑπαρξὴ καταστάσεων πραγμάτων. — Ἡ κατάσταση πραγμάτων εἶναι μιὰ σύνδεση ἀντικειμένων (πραγμάτων): *Tractatus* 2 καὶ 2.01.

4. Ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο συνδέονται τὰ ἀντικείμενα στὴν κατάσταση πραγμάτων εἶναι ἡ δομὴ τῆς κατάστασης πραγμάτων. *Tr.* 2.032. — Ἡ μορφὴ εἶναι ἡ δυνατότητα τῆς δομῆς. *Tr.* 2.033. — Ἡ μορφὴ τῆς ἀπεικόνισης εἶναι ἡ δυνατότητα νὰ συσχετίζονται τὰ πράγματα μεταξύ τους, ὅπως συσχετίζονται τὰ στοιχεῖα τῆς εἰκόνας. — Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ἡ εἰκόνα συνδέεται μὲ τὴν πραγματικότητα. *Tr.* 2.151, 2.1511.

5. *Tr.* 2.2.

6. Τὰ στοιχεῖα τῆς εἰκόνας ὑποκαθιστοῦν στὴν εἰκόνα τὰ ἀντικείμενα. *Tr.* 2.131.

εἰκόνα εἶναι ἕνα ὑπόδειγμα (Modell) τῆς πραγματικότητος¹, πού σημαίνει ὅτι ἡ λογικὴ μορφή καὶ δομὴ τῆς εἰκόνας εἶναι καὶ ἡ μορφή μὲ τὴν ὁποία μπορούμε νὰ γνωρίσουμε τὴν πραγματικότητα, ὁ τρόπος γιὰ νὰ φτάσουμε ὡς αὐτὴν². Κάθε εἰκόνα εἶναι καὶ λογικὴ εἰκόνα³ καὶ μόνο ὡς λογικὴ εἰκόνα μπορεῖ νὰ ἀπεικονίζει τὸν κόσμον⁴ (δηλαδὴ τὴν ὁλότητα τῶν γεγονότων⁵). Καὶ ἐπειδὴ γνωρίζουμε τὰ γεγονότα (δηλαδὴ τὸν κόσμον) μόνο σχηματίζοντας εἰκόνες, συνάγεται ὅτι ἡ μοναδικὴ δυνατότητα γνωστικῆς προσπέλασης τοῦ κόσμου εἶναι ἡ λογικότητα ταυτόσημη μὲ τὴ δυνατότητα τοῦ εἰκονίζειν. ‘Η ταύτιση λογικῆς καὶ ἀπεικονιστικῆς μορφῆς σημαίνει τὴν ταύτιση εἰκόνας καὶ νοήματος: Αὐτὸ πού ἡ εἰκόνα παριστάνει εἶναι τὸ νόημά της⁶. «Μιὰ κατάσταση πραγμάτων εἶναι νοητὴ», θὰ πεῖ: μπορούμε νὰ σχηματίσουμε γι’ αὐτὴ μιὰ εἰκόνα⁷· ἡ εἰκόνα εἶναι ὁ τρόπος τῆς γνώσης-κατανόησης. ‘Η σκέψη ἀποτελεῖ δυνατότητα γνώσης, γιὰτὶ εἶναι εἰκόνα: κάθε σκέψη εἶναι λογικὴ εἰκόνα τῶν γεγονότων⁸.

‘Η βυζαντινὴ, τώρα, κατανόηση τῆς εἰκόνας, ἡ δυνατότητα τοῦ εἰκονίζειν, προϋποθέτει καὶ αὐτὴ, ὅπωςδήποτε, τὴν ἀνα-λογικὴ σχέση τῆς ἀπεικονιστικῆς μορφῆς μὲ τὴν εἰκονιζόμενὴν πραγματικότητα. Μόνο πού ἐδῶ ἡ ἀναλογία δὲν ἐξαντλεῖται στὴν ἀντιστοιχία τῆς ἀναλυτικῆς-νοητικῆς συσχέτισης τόσο τῶν ἀπλῶν ἀντικειμένων τῆς πραγματικότητος ὅσο καὶ τῶν στοιχείων τῆς εἰκόνας: ‘Ο λόγος τῆς πραγματικότητος δὲν εἶναι μιὰ μετρικὴ συσχέτιση τῶν ἀντικειμένων πού διαμορφώνει μιὰ κατάσταση πραγμάτων, καὶ ὁ λόγος τῆς εἰκόνας δὲν εἶναι, ἀπλὰ καὶ μόνο, μιὰ μορφὴ ἀπεικόνισης, δηλαδὴ ἕνας μετρικὸς κανόνας πού ἀντιστοιχεῖ στὴ δομὴ ἢ τὴ συσχέτιση τῶν ἀντικειμένων σὲ μιὰ κατάσταση πραγμάτων. ‘Ο εἰκονισμὸς δὲν ἔγκειται σὲ μιὰν ἀντιστοιχία συσχετίσεων (πού ἀφήνει ἀναπάντητο τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ τί εἶναι τὰ συσχετιζόμενα),

1. *Tr.* 2.12.2. *Tr.* 2.1511.3. *Tr.* 2.182.4. *Tr.* 2.19.5. ‘Ο κόσμος εἶναι ἡ ὁλότητα τῶν γεγονότων, ὅχι τῶν πραγμάτων. *Tr.* 1.1.6. *Tr.* 2.221.7. *Tr.* 3.001.8. *Tr.* 3.

ἀλλὰ σὲ μιὰ σχέσηη λόγων: Στὴ σχέσηη τοῦ λόγου τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ λόγου τοῦ ἀνθρώπου, στὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπινου λόγου νὰ συναντήσῃ καὶ νὰ φανερώσῃ λογικὰ τὸν λόγο τῆς πραγματικότητος. Ὁ λόγος τῆς πραγματικότητος εἶναι ὁ λόγος τῶν ἰδίων τῶν πραγμάτων ὡς «πεπραγμένων» — εἶναι ἓνας προσωπικὸς λόγος, ὁ λόγος ἑνὸς συμβάντος, δηλαδὴ ὁ λόγος τῆς προσωπικῆς Ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ, ὁ «πεπραγμένος» λόγος, ὁ λόγος - πράγμα. Καὶ τῆς εἰκόνας ὁ λόγος εἶναι ἓνας ἐνεργητικὸς καὶ ὄχι ἓνας μετρικὸς λόγος, εἶναι ἡ προσωπικὴ - λογικὴ ἀποδοχὴ τοῦ λόγου τῆς πραγματικότητος ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, εἶναι ὁ λογικὸς τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ὁ λόγος τοῦ ἀνθρώπου συναντᾷ καὶ φανερώνει τὸν λόγο τῶν «πραγμάτων»¹.

Ἡ δυνατότητα, ἐπομένως, τοῦ εἰκονίζειν δὲν ἐξαντλεῖται στὴ λογικότητα ὡς σύνδεση καὶ δομὴ τῶν ἐπιμέρους, ἀλλὰ στὴ λογικότητα ὡς ὑπαρκτικὸ γεγονός, δηλαδὴ ὡς δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ συναντᾷ καὶ νὰ φανερώνει, μὲ τὸν δικό του λόγο, τὸν προσωπικὸν λόγο τῶν ἀντικειμένων «πραγμάτων». «Διὰ τοῦ λογισμοῦ πρὸς τὰ λογικὰ διέρχεται ὁ λόγος», λέει ὁ Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής². Ἄν δεχθῶμε τὸν λογισμό ὡς «λογικὴ» (λόγου) ἀνατύπωση ἢ ἐκτύπωμα τῆς «προσωπικῆς» ἰδιομορφίας τῶν πραγμάτων, τοῦ «προσωπικοῦ» τοῦ λόγου, δηλαδὴ τοῦ κάλλους των³ καί, ἐπομένως, ὡς τὴ νοητικὴ δυνατότητα τοῦ λογικῶς εἰκονίζειν, τότε αὐτὸς εἶναι ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ὁ λόγος τοῦ ἀνθρώπου συναντᾷ τὴ λογικὴ φύση τῶν πραγμάτων. «Παντὸς εἰκονιζομένου, οὐχ ἡ φύσις, ἀλλ' ἡ ὑπόστασις εἰκονίζεται», ὁρίζει ὁ Θεόδωρος Στουδίτης⁴. Ὁ ὀρισμὸς αὐτός, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἀφετηριακὴν θεολογικὴν του ἀναφορά, σημαίνει σαφέστατα πὼς ἡ εἰκόνα δὲν ἀπεικονίζει τὴν ἴδια τὴν οὐσίαν ἢ φύση τῶν πραγμάτων, ἀλλὰ τὴν ὑπόστασίν τους, δηλαδὴ

1. Πρβλ. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφ. ἀπόρων* 13, P.G. 90, 293 D-296 A: Πάντα γὰρ τὰ ποιήματα τοῦ Θεοῦ κατὰ φύσιν μετὰ τῆς δεούσης ἐπιστήμης γνωστικῶς ὑφ' ἡμῶν θεωρούμενα, τοὺς καθ' οὓς γεγένηται λόγους κρυφίως ἡμῖν ἀπαγγέλλουσι, καὶ τὸν ἐφ' ἑκάστῳ ποιήματι θεῖον σκοπὸν ἑαυτοῖς συνεκφαίνουσι.

2. *Κεφάλαια ἑτερα*, P.G. 90, 1425 A.

3. Πρβλ.: τῷ λογισμῷ ἀνατυπούμενος ἐν ἑαυτῷ τὸ κάλλος. Μεθοδίου Ὁλύμπου, *Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου* 22, Ἐκδ. G.N. Bonwetsch, σελ. 205, 13. — Πρβλ. ἐπίσης Κλήμεντος Ἀλεξ., *Στρωματεῖς* 8, 8, P.G. 9, 588 D: Τὰ νοήματα, ὁμοιώματα καὶ ἐκτυπώματα τῶν ὑποκειμένων ὄντα... τὰ ὑποκείμενα πράγματα, ἀφ' ὧν ἡμῖν τὰ νοήματα ἐκτυποῦνται.

4. Ἀντιρρητικός 3, 34, P.G. 99, 405 A.

τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ἡ φύση ἢ οὐσία. Καὶ αὐτὸς ὁ τρόπος εἶναι πάντοτε λογικὸς — ἡ ὑπόστασις γνωρίζεται μόνο ὡς φορέας καὶ φανέρωση τῶν λόγων τῆς φύσεως, δηλαδὴ τῶν ἐνεργειῶν τῆς ποῦ εἶναι πάντοτε προσωπικῆς.

Ἔτσι, τὰ ὅρια τῆς γνώσης μετατίθενται στὰ ὅρια τῆς προσωπικῆς - λογικῆς σχέσης, δηλαδὴ στὸν τρόπο τῆς «κατὰ λόγον ὑπάρξεως». Ἡ «κατὰ λόγον» ὑπαρξὴ δὲν ἐξαντλεῖται στὴ μετρικὴ ἢ μορφικὴ δομὴ ἢ συσχέτιση τῶν ἐπιμέρους, ἀλλὰ στὴν ἀναφορικότητά τους — ἀναφέρεται στὴν ἴδια τὴν ὑπόστασις τῶν ἐπιμέρους ποῦ εἶναι λόγος, φανέρωση τῶν λόγων - ἐνεργειῶν τῆς οὐσίας. Καὶ ἡ γνώση τῶν ἐπιμέρους λόγων εἶναι πάντοτε λογικὴ, εἶναι τὸ γεγονὸς τῆς «συνάντησης» δυὸ προσωπικῶν λόγων, τὸ γεγονὸς τῆς προσωπικῆς σχέσης. Τὸ πρόβλημα τῆς γνώσης τῶν ἀπλῶν ἀντικειμένων ἢ καὶ τῶν οὐσιῶν μετατίθεται ἀπὸ τὸν χῶρο τῆς σκεπτικῆς - συμβατικῆς ἐπισήμανσης στὴν ἐμπειρία τῶν ἐνεργειῶν τῆς οὐσίας ποῦ εἶναι πάντοτε προσωπικῆς, εἶναι λόγοι προσωπικοί. Καὶ ἐπειδὴ εἶναι προσωπικῆς - λογικῆς οἱ ἐνέργειες τῆς οὐσίας, εἶναι πάντοτε κλητικῆς σὲ σχέση, δηλαδὴ καλοῦν στὴ γνώση τῆς ὑπόστασης, ποῦ γίνεται γνωστὴ μόνο μέσω τῶν ἐνεργειῶν τῆς οὐσίας. Ἡ σημαντικὴ αὐτῆς τῆς γνώσης εἶναι ἡ Εἰκόνα. Ὁ λόγος τῆς Εἰκόνας «σημαίνει» μιὰν ἐνέργεια, μιὰ κλήση, «ἔθεν καὶ κάλλος λέγεται»¹, γι' αὐτὸ καὶ ἡ Εἰκόνα εἶναι μιὰ γλώσσα κάλλους καὶ ὅχι ἀντικειμενοποιημένων ἐννοιῶν ἢ συσχετίσεων. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἔννοια (concept), ποῦ ἀνταποκρίνεται στὴ σκεπτικὴ σύλληψη τῆς οὐσίας, καὶ σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ λογικὴ συσχέτιση ὡς ἀντικειμενοποιημένη δομὴ ποῦ ἐξαντλεῖται ἐπίσης στὴ σκεπτικὴ σύλληψη, τὸ λογικὸ κάλλος τῆς Εἰκόνας προϋποθέτει τὴν ἐμπειρικὴ μετοχή, τὴν καθολικὴ ὑπαρκτικὴ ἀνταπόκριση στὴν κλήση γιὰ προσωπικὴ κοινωνία.

Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ Εἰκόνα, στὰ πλαίσια τῆς πατερικῆς θεώρησης, ἀντιπροσωπεύει τὴ σημαντικὴ ἐκείνης τῆς γνώσης, τῆς ὁποίας ὄργανο δὲν εἶναι ἡ μερικὴ καὶ ἀποσπασματικὴ δυνατότητα τῆς νόησης - σκέψης, ἀλλὰ ὁ δλόκληρος ἄνθρωπος στὴν ὑπαρκτικὴ του ἀκεραιότητα, στὴν ἐνότητα νοῦ καὶ καρδίας, λόγου καὶ πράξεως, ἥθους καὶ εἶναι, δηλαδὴ ἡ καθολικὴ ἀνθρώπινη ὑπόστασις.

1. ...ὡς πάντα πρὸς ἑαυτὸ καλοῦν (ἔθεν καὶ κάλλος λέγεται)... Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ θείων ὀνομάτων* IV, P.G. 3, 701 C.

§ 66. Ἡ ἑλληνικὴ «θεωρία».

Αὐτὴ ἡ κατανόηση τῆς εἰκόνας καὶ τῆς γνωστικῆς λειτουργίας της ὡς λογικοῦ ἀλλοῦ, θὰ μπορούσαμε ἴσως νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ἔχει τὶς ιστορικὲς καὶ βιωματικὲς της ρίζες στὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ τέχνη. Ὑπάρχει, ὅπωςδήποτε, μιὰ σχετικὴ ἀναλογία τῆς βυζαντινῆς Εἰκόνας μὲ τὴ λειτουργία τοῦ εἰκονίζεον στὴν ἑλληνικὴ τέχνη, κυρίως τοῦ 5ου π.Χ. αἰῶνα, δηλαδὴ μὲ τὸν εἰκονισμὸ ὡς φανέρωση μιᾶς δυναμικῆς - προσωπικῆς θεώρησης, μιᾶς συνειδητῆς θέας τῶν πραγμάτων¹. Ὁ ἑλληνας καλλιτέχνης τοῦ 5ου π.Χ. αἰῶνα δὲν ἀποβλέπει στὴν πιστὴ ἀναπαράσταση τοῦ φυσικοῦ προτύπου, δηλαδὴ σὲ μιὰ τεχνητὴ ἀναπαραγωγὴ του, ἀλλὰ σὲ ἐκεῖνο τὸ εἶδος τῆς ἀπεικόνισης ποὺ ἐπιτρέπει τὴν ἄμεση θέα τοῦ λόγου ἢ τῆς οὐσίας τοῦ πράγματος. Γι' αὐτὸ καὶ πραγματοποιεῖ ἓνα εἶδος ἀφαίρεσης τῶν ἀτομικῶν καὶ περιστατικῶν γνωρισμάτων τοῦ εἰκονιζόμενου ἀντικειμένου, προκειμένου νὰ πετύχει τὴν ἀναγωγὴ τοῦ συγκεκριμένου στὶς διαστάσεις τῆς καθολικῆς λογικῆς ἀρμονίας καὶ ἀρτιότητος. Ἔτσι, «τὸ ἔργο τῆς τέχνης, τὸ ἀγαλμα, χρησιμεύει γιὰ μέτρο τῆς ὁμορφίᾳς τοῦ φυσικοῦ προτύπου, ὅχι ἀντίστροφα»². Εἶναι ἀγαλμα τὸ ἔργο τῆς τέχνης, γιὰτὶ προσφέρει τὴν εὐφροσύνη καὶ ἀγαλλίαση τῆς ἀληθινῆς θεώρησης τοῦ κόσμου, ἀποτυπώνει τὴν μετὰ λόγον θέαση τοῦ ἀντικειμένου, ἀναφέρει τὰ αἰσθητὰ στὴ λογικὴ τους πραγματικότητα, ποὺ εἶναι πιὸ πραγματικὴ ἀπὸ τὴν περιστατικὴ ἐντύπωση: Ἡ τέχνη προσφέρει ἓναν τρόπο ὁρασης ποὺ ἐρμηνεύει τὸν κόσμον.

Γενικότερα ἡ ὁραση εἶναι γιὰ τὸν Ἕλληνα τῆς κλασικῆς ἐποχῆς ἡ κατεξοχὴν δυνατότητα μιᾶς σχέσης, ποὺ ἐπιτρέπει τὴ μέθεξιν στὰ ὁρώμενα. Εἶναι ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ὁ λόγος τῶν πραγμάτων «ἐγγράφεται» στὴ λογικὴ συνείδηση — στὸ φρόνημα τοῦ ἀνθρώπου³. Μάλιστα

1. Ἡ ἀφορμὴ γι' αὐτὴ τὴν παρατήρηση εἶναι ἀπὸ τὸ μελέτημα τοῦ Χρήστου Καρούζου, *Οἱ ἀρχὲς τῆς αἰσθητικῆς ὁρασης στὸν 5ον αἰῶνα π.Χ.* (στὸ βιβλίο του: *Ἀρχαία τέχνη*, Ἀθῆνα, Ἐκδ. «Ἑρμῆς», 1972, σελ. 43 κ.έ.), ὅπου καὶ ὁ προσδιορισμὸς τῆς συνειδητῆς θέας ποὺ χαρακτηρίζει τὴν τέχνη τοῦ 5ου αἰῶνα, σὲ διάκριση πρὸς τὴν ὑποσυνειδητὴ θέα τὴν ἀποτυπωμένην στὴν ἀρχαίᾳ τέχνη.

94. Χρ. Καρούζου, *ὁτὸ ἴδιο βιβλίο*, σελ. 51.

95. Πρβλ. Γοργία, *Frgm.* 11 (17): οὕτως εἰκόνας τῶν ὁρώμενων πραγμάτων ἡ ὄψις ἐνέγραψεν ἐν τῷ φρονήματι. Diels-Kranz II, σελ. 293. — Βλ. καὶ G. Rudberg, *Hellenisches Schauen*, στὸ *Classica et Medievalia* 5 (1942), σελ. 162: Die

ὁ Δημόκριτος μεταφέρει τὴ γνωστικὴ αὐτὴ λειτουργία τῆς ὁράσης στὴ γλώσσα, καὶ βλέπει τίς λέξεις ὡς νοητὰ θεάματα — ὀνομάζει τὰ ὀνόματα τῶν θεῶν «ἀγάλματα φωνήεντα» τῶν θεῶν¹. ἡ λειτουργία τῆς γλώσσας πραγματοποιεῖται «διὰ τῶν ὀνομάτων ὡς δι' εἰκόνων».

Ἀπὸ τῆ γνωσιολογικῆ αὐτὴ ἀντίληψη τοῦ Δημόκριτου δὲν ἀπέχει πολὺ ἡ πλατωνικὴ ταύτιση τῆς γνώσης μετὰ τὴ θεωρία, τὴ θέαση τῆς ἀλήθειας. Ὁ ἄνθρωπος γνωρίζει τὴν αἴσθητὴ πραγματικότητα μετὰ τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ σώματος καὶ τὴ νοητὴ πραγματικότητα, τὴν ὄντως ἀλήθεια, μετὰ τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς ψυχῆς. Τὸ γνωστικὸ ὄργανο εἶναι ἡ ὁραση, δηλαδὴ ἡ καθολικὴ συγκεφαλαίωση ὅλων τῶν γνωστικῶν καὶ ἐμπειρικῶν δυνατοτήτων τοῦ ἀνθρώπου σὲ μιὰν ἄμεση ἐποπτεία, ποὺ εἶναι ταυτόχρονα μέθεξη στὰ γιγνωσκόμενα — δὲν ἀντικειμενοποιεῖ τὴ γνώση καὶ τὰ γιγνωσκόμενα μετὰ σκεπτικοὺς συλλογισμοὺς². Ὁ Πλάτων ὀνομάζει τοὺς ἀληθινούς φιλοσόφους «τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονας»³. Αὐτοὶ δὲν ἀναζητοῦν τὴν ἀλήθεια βασιζόμενοι στὴν ἀτομικὴ τους δόξα (δοξασία, διανοητικὴ σύλληψη), ποὺ μόνο *ἀμαθίαν* γεννάει⁴, ἀλλὰ ζητᾶνε νὰ δοῦν τὴν ἀλήθεια μετὰ «τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα»⁵ — «μόνῳ γὰρ αὐτῷ ἀλήθεια ὁράται»⁶. Ἡ μονάδα τῆς γνώσης εἶναι ἡ ἰδέα στὴν πρωταρχικῇ,

Hellenen besaßen in hohem Grade die Gabe des Sehens, des Schauens. Sie waren ein Volk des Auges, mit feinem Sinn für das Geschaute verschiedener Art und auf verschiedener geistiger Höhe.

1. Frgm. 142. Diels-Kranz II, σελ. 170, 9. Βλ. καὶ 10-14: τὸ τοῦ Διὸς ὄνομα σύμβολόν ἐστι καὶ εἰκὼν ἐν φωνῇ δημιουργικῆς οὐσίας τῷ τοῦ πρώτους θεμένοιοις πράγμασι τὰ ὀνόματα διὰ σοφίας ὑπερβολὴν ὥσπερ τινὰς ἀγαματοποιούς ἀρίστους διὰ τῶν ὀνομάτων ὡς δι' εἰκόνων ἐμφανίσαι αὐτῶν τὰς δυνάμεις.

2. Τὸ θέμα τῆς πλατωνικῆς θεωρίας εἶναι τεράστιο καὶ εἶναι ἡ καρδιά τοῦ πλατωνισμοῦ — ἐδῶ θίγεται μόνο ἐπιγραμματικὰ καὶ ἐνδεικτικὰ. Ἡ σχετικὴ βιβλιογραφία ἀναφέρεται σχεδὸν σὲ ὅλα τὰ δημοσιεύματα ποὺ ἀφοροῦν στὸν Πλάτωνα, γι' αὐτὸ καὶ περιορίζομαι ἐδῶ νὰ παραπέμψω τὸν ἀναγνώστη σὲ δύο, κατὰ τὴ γνώμη μου, βασικὰ ἔγχειρδια: F. Boll, *Vita Contemplativa*, 1922, καὶ A.J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris (Ed. Vrin) 1967. Ἐξαιρετικὰ κατατοπιστικὸ εἶναι καὶ τὸ κεφάλαιο: Das Motiv des Schauens bei Plato, ἀπὸ τὸ βιβλίο τοῦ Otfried Becker, *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung*, Berlin 1940, σελ. 72-87.

3. *Πολιτεία* Ε, 475e 4.

4. Βλ. *Πολιτεία* Δ, 443e-444a.

5. *Πολιτεία* Ζ, 533d 2.

6. *Πολιτεία* Ζ, 527d-e.

ἐτυμολογική της σημασία (ἀπὸ τὸ *ιδεῖν*), ὡς ἀποτέλεσμα τῆς δυναμικῆς - ἐνεργητικῆς θέας τῶν πραγμάτων¹. Ἡ ἀναγωγή στὴν *ιδέα*, δηλαδὴ στὴ δυναμικὴ θέα τῶν πραγμάτων, προϋποθέτει κάτι πολὺ περισσότερο ἀπὸ τὴν ἀπλὴ παρατήρηση: προϋποθέτει τὴν καθολικὴ ἐμπειρία καὶ μετοχὴ στὸ κάλλος τοῦ ὁρωμένου. Ἡ γνώση τοῦ κάλλους δὲν εἶναι μιὰ ἐμπειρία ἀποσπασματικὴ (διανοητικὴ μόνον ἢ συναισθηματικὴ) — ἀντίθετα, προϋποθέτει τὸν συντονισμό ὅλων τῶν γνωστικῶν καὶ ἐμπειρικῶν δυνατότητων τοῦ ἀνθρώπου, καὶ αὐτὸς ὁ συντονισμὸς εἶναι μιὰ δυναμικὴ - ὑπαρκτικὴ κίνηση πρὸς τὸ κάλλος τοῦ ὁρωμένου, μιὰ βιωματικὴ - ἐσωτερικὴ σχέση μαζὶ του, ἕνας ἔρως γιὰ τὸ ὁρώμενο κάλλος. Ἡ ὄραση, ἐπομένως, εἶναι ὄργανο γνωστικὸ ὡς ἐμπειρικὴ ἀφετηρία τοῦ ἔρωτα, ποὺ συνιστᾷ τὴν κατεξοχὴν γνώση. Οἱ «ἐπαναβασμοὶ» τῆς γνωστικῆς προόδου εἶναι ἐρωτικοὶ ἀναβαθμοί, βασιζοῦνται στὴ διαδοχικὴ θεωρία-θέαση τοῦ κάλλους τῶν σωμάτων καὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων καὶ τῶν νόμων καὶ τῶν ἐπιστημῶν, ποὺ καταλήγει στὴν ἐρωτικὴ *ἐκπλήξη*, τὴν ἀπρόσμενη θέα τοῦ καθ'αυτὸ κάλλους, ποὺ εἶναι μονοειδὲς καὶ αἰώνιο, καὶ ὅπου ὁ φιλόσοφος θὰ παραμείνει «τετραμμένος ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τοῦ καλοῦ καὶ θεωρῶν»³.

Τὸ ἀντικείμενο αὐτῆς ἐδῶ τῆς μελέτης δὲν ἐπιτρέπει νὰ ἐπεκταθοῦμε γιὰ νὰ καταδείξουμε συστηματικὰ τὴν προτεραιότητα τῆς καθολικῆς - βιωματικῆς θέας τῆς ἀλήθειας καὶ στὴν ἀριστοτελικὴ γνωσιοθεωρία — νὰ καταδείξουμε τὸ ἄτοπο τῆς ἀντιθετικῆς διαστολῆς ποὺ καθιέρωσαν οἱ δυτικοὶ ἐρμηνευτὲς (ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῶν Σχολαστικῶν ὡς σήμερα) ἀνάμεσα στὴν πλατωνικὴ θεωρία καὶ τὴν ἀριστοτελικὴ λογική. Θὰ περιοριστοῦμε στὴν ἀπλὴ διατύπωση τῆς ἀναπόδευκτης ἀποφῆς, πὼς ἡ πλατωνικὴ θεωρία, ὡς στάση γνωσιολογική, βρῖσκει στὸν Ἀριστοτέλη τὴν

102. Πρβλ. *Συμπόσιον* 204c: καὶ γὰρ ἔστι τὸ ἐραστὸν τὸ τῷ ὄντι καλὸν καὶ ἄβρὸν καὶ τέλειον καὶ μακαριστόν· τὸ δὲ γε ἐρῶν ἄλλην ἰδέαν τοιαύτην ἔχον, οἷαν ἐγὼ διῆλθον. — Καὶ σχολιάζει ὁ Ἱ. Συκουτρῆς (*Πλάτωνος Συμπόσιον*, Ἐκδ. Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν 2, Ἀθῆναι 1949, σελ. 147): «Ἐδῶ ἡ λέξις *ιδέα* ἔχει τὴν πρωταρχικὴν ἐτυμολογικὴν της σημασίαν (ἐκ τοῦ *εἶδον*)· εἶναι ὅ,τι παρουσιάζεται εἰς τὴν ὄρασιν, ἕνα πρᾶγμα. Ἐπειδὴ ὅμως ἡ ὄρασις εἶναι ἡ αἴσθησις, ποὺ εἰσδίδει βαθύτερον καὶ ἀκριβέστερον τῶν ἄλλων εἰς τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων (ἀντίληψις χαρακτηριστικὴ τῆς ἐλληνικῆς ψυχῆς τῆς κατ' ἐξοχὴν ὀπτικῆς), διὰ τοῦτο *ιδέα* κατήντησε νὰ σημαίνῃ τὴν φύσιν ἐνὸς πράγματος».

103. Βλ. *Συμπόσιον* 210a-211c.

ὀργανική της προέκταση καὶ συνέχεια: Ἡ ἀριστοτελικὴ λογικὴ προϋποθέτει τὸν ὀρθὸ λόγον ὡς ὀρθὸ ὄρισμό καὶ ὀρθὴ δόμηση τῶν ἐννοιῶν καὶ τῶν συλλογισμῶν, ἀλλὰ δὲν ἐξαντλεῖ τὴ γνώση στὸν ὄρισμό καὶ στὴ δόμηση. Ἡ γνώση ἀναφέρεται στὸ «λογικῶς θεωρεῖν»¹, εἶναι ἡ ψυχὴ ποὺ συναντᾷ τὴ γνωστικὴ ἐννοία — «ἂν πρὸς τινι ἐννοίᾳ σφόδρα γένηται ἡ ψυχὴ»² — καὶ *ψυχὴ* εἶναι ὁ ὅλος ἄνθρωπος³, ποὺ κινεῖται πρὸς τὴ γνώση «θεωρῶν καὶ ἐννοῶν»⁴. Ἡ διανοητικὴ μάθηση δομεῖ καὶ ὀργανώνει καὶ συνθέτει προϋπάρχουσες γνώσεις — «πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως»⁵ — καὶ μένει πάντοτε ἀναπόδεικτὴ ἢ ἀμεσότητα τῆς γνωστικῆς ἐμπειρίας — «ἡ τῶν ἀμέσων ἐπιστήμη ἀναπόδεικτος»⁶ —, ὅπως παραμένουν καὶ γνώσεις ἄρρητες — «πολλάκις γὰρ ἔσονται λόγοι οἷς οὐκ ἔστιν ὄνομα»⁷. Τελικὰ, ἡ θεωρία εἶναι «τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον» τῆς γνώσης⁸, ἀλλὰ καὶ ἡ μεταφυσικὴ της κατὰληξις· τὸ νόημα τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς βρίσκεται στὴν «τοῦ θεοῦ θεωρίαν» — «τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν»⁹.

§ 67. Εἰκονολογικὴ γλώσσα. Κώδικας ἀναγνώσεως.

Μὲ συγκριτικὸ μέτρο ἢ βοήθημα τὴν ἀρχαιοελληνικὴ κατανόηση τοῦ θεωρεῖν καὶ εἰκονίζειν (ποὺ δὲν μεταβάλλεται οὐσιαστικὰ καὶ στὴν περίοδο τοῦ Νεοπλατωνισμοῦ), μπορούμε τώρα νὰ ἐπανεέλθουμε στὴ βυζαντινὴ κατανόηση καὶ λειτουργία τῆς Εἰκόνας. Θὰ μπορούσαμε νὰ προσδιορίσουμε, ἀφετηριακά, τὴν εἰδοποιὸ διαφορὰ ἀνάμεσα στὶς δυὸ ἀντιλήψεις: Εἶναι καὶ πάλι ἡ ἀλήθεια τοῦ προσώπου, ἡ θεμελιακὴ αὐτὴ προϋ-

1. Ἀναλυτικὰ ὕστερα Α 24, 82b 35-36.

2. Φυσιογνωμονικά 6, 813a 30.

3. Ἡ ψυχὴ τοῦτο ὃ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως. *Περὶ ψυχῆς* Β 2, 414a 12-13.

4. *Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως* 1, 449b 17.

5. Ἀναλυτικὰ ὕστερα Α 1, 71a 1-2.

6. Ἀναλυτικὰ ὕστερα Α 3, 72b 19-20.

7. Ἀναλυτικὰ πρότερα Α 35, 48a 30.

8. Μετὰ τὰ φυσικά Α, 1072b 24.

9. Ἠθικά Εὐδήμεια 7, 1249b 16 κ.έ. — Γιὰ τὸ ἴδιο θέμα βλ. ὀρισμένες προσθήκες στὰ βιβλία μου: *Σχεδιάσμα Εἰσαγωγῆς στὴ Φιλοσοφία* Α', σελ. 125-126 Β', σελ. 23-29, 89-101, Ὁρθὸς λόγος καὶ κοινωνικὴ πρακτικὴ, σελ. 205-210, Προτάσεις κριτικῆς ὀντολογίας, σελ. 30.

πόθεση τῆς πατερικῆς ὀντολογίας. Οἱ Ἕλληνες Πατέρες εἶδαν στὴ γλώσσα τῶν Εἰκόνων τὴ γλώσσα τοῦ κάλλους τῆς προσωπικῆς φανέρωσης. Εἶδαν τὸ κάλλος τοῦ κτιστοῦ κόσμου ὡς Εἰκόνα καὶ λόγο τοῦ Θεοῦ¹, ὡς ἀποτέλεσμα τῶν προσωπικῶν Ἑνεργειῶν τῆς θείας Οὐσίας², ὡς προσωπικὴ φανέρωση τοῦ Θεοῦ Λόγου³. Καὶ ταῦτισαν τὴ Γνώση τοῦ Θεοῦ μὲ τὴν ἐμπειρία τῆς θεωρίας τοῦ «νοητοῦ κάλλους» τοῦ Δεσποτικοῦ Προσώπου⁴.

Πῶς ὅμως λειτουργεῖ ἡ γλώσσα ὡς γνωστικὸ ὄργανο, ὅταν προσλαμβάνει τὸ μυσταγωγικὸ βάθος τῆς Εἰκόνας, προκειμένου νὰ ὑπηρετήσει τὴ δυνατότητα τῆς προσωπικῆς φανέρωσης;

Σὲ ἓνα πρῶτο ἐπίπεδο, θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ γλώσσα λειτουργεῖ εἰκονολογικὰ ὅταν προσπαθεῖ νὰ διασώσει ἓναν ἐσωτερικὸ λόγο ὑπερβαίνοντα τὴν αὐτονομία τῶν ἐννοιῶν, δηλαδὴ, ὅταν δὲν ἐξαντλεῖ τὸ σημαϊνόμενο στὴν καθιερωμένη χρῆση τοῦ σημαϊνοντος. Αὐτὴ ἡ ὑπέρβαση τοῦ συμβατικοῦ χαρακτήρα τῶν λέξεων πραγματοποιεῖται, κυρίως, μὲ μιὰ ἀντιθετικὴ χρῆση τῶν καθιερωμένων ἐννοιῶν, δηλαδὴ μὲ ἓνα σχῆμα γλωσσικῶν - ἐννοιολογικῶν ἀντιφάσεων, ποὺ δὲν εἶναι ὅμως

1. Οὐ γὰρ αὐτοποίητον ἐπὶ γῆς τὸ κάλλος, ἀλλὰ... ὑπὸ χειρὸς καὶ γνώμης πεμπόμενον τοῦ Θεοῦ. Ἀθηναγόρου, *Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν* 34, 1, P.G. 6, 968b. — Τὰ φαινόμενα κάλλη τῆς ἀφανοῦς εὐπρεπείας ἀπεικονίσματα. Διονυσίου Ἀεροπαγίτου, *Περὶ οὐρανόου ἱεραρχίας* I, 3, Ἔκδ. S.C., σελ. 72 (P.G. 3, 121 C).

2. Σεβῶ δὲ (τὴν ὕλην) οὐχ ὡς Θεόν, ἀλλ' ὡς θείας ἐνεργείας καὶ χάριτος ἐμπλεων. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Λόγος Ἀπολογητικός* 2.14, P.G. 94, 1300b, Ἔκδοσις Kotter, σελ. 105, 17-20.

3. Εἰ δὲ καὶ τὸ ἔξωθεν κάλλος καταμαθεῖν ἐβέλησειεν, οἶδεν ἐκ τῶν κτισμάτων ἀναλόγως θαυμάζειν τὸν γενεσιουργόν... οὕτω γὰρ ἀπὸ τοῦ μεγέθους καὶ ἀπὸ τῆς καλλονῆς τῶν κτισμάτων ἐπιγινώσκει τὸν δημιουργόν καὶ πρὸς τὴν ἐκείνου θεωρίαν ὁ νοῦς ἀνάγεται. Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου, *Βίβλος τῶν ἠθικῶν*, Λόγος ΣΤ'. Ἔκδ. S.C., τόμος 129, σελ. 138.

4. ...οὐ τῆς θεωρίας τοῦ κάλλους καὶ τῆς γλυκύτητος ὅλως κορεσθῆναι οὐδέποτε δύνανται. Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου, *Βίβλος τῶν ἠθικῶν*, Λόγος Δ', Ἔκδ. S.C., τ. 129, σελ. 70. — Καὶ στὴ σελ. 96 (Λόγος Ε'): Οἱ λόγοι πάντες ἡμῖν καὶ πᾶσα ἡ περὶ τούτων ἐξήγησις ἐκ τῆς ὁράσεως μᾶλλον γίνεσθαι καὶ τῆς θεωρίας αὐτῶν... πῶς εἰπεῖν τις ἰσχύσειεν ἢ διηγῆσθαι περὶ Θεοῦ καὶ θείων πραγμάτων... καὶ οἷα ἐστὶν ἡ τοῦ Θεοῦ ὁρασις... μὴ πρότερον φωτισθεὶς πῶς γνώσεως. — Βλ. καὶ Διονυσίου Ἀεροπαγίτου, *Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας* 4.3.1, P.G. 3, 473 B: πρὸς ἐκεῖνο τὸ νοητὸν καὶ εὐώδες ἀφορῶν κάλλος... ἑαυτὸ τυποῖ καὶ διαπλάττει πρὸς τὸ κάλλιστον μίμημα.

καὶ λογικὲς ἀντιφάσεις. Στὰ κείμενα τῶν ἐκκλησιαστικῶν Πατέρων τῆς βυζαντινῆς περιόδου συχνὰ οἱ ἔννοιες αὐτοαναίρουνται καὶ ἀνατρέπονται γιὰ νὰ γίνεи δυνατὴ ἡ ὑπέρβασή τους· νὰ κατορθωθεῖ μέσα ἀπὸ τὶς ἐννοιολογικὲς ἀντιφάσεις ἡ ὑπέρβαση τῆς συμβατικῆς ἀντικειμενοποίησης τῶν νοημάτων καὶ ἡ ἐμπειρικὴ μέθεξι ὁλόκληρου τοῦ ἀνθρώπου (καὶ ὄχι μόνον τῆς σκέψης) στὴν ἐκφραζόμενη ἀλήθεια. Ἔτσι, ὁ Θεὸς τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ὑπερούσιος οὐσία καὶ νοῦς ἀνόητος καὶ λόγος ἄρρητος, εἶναι τὸ ἀνώνυμον ὄνομα, ἡ ὑπέρθεος θεότης, ἡ ὑπεράρχιος ἀρχή, τὸ ὄνομά Του εἶναι περιληπτικὸν ἀπερίληπτον. Καὶ ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ εἶναι ἐν ἀγνωσίᾳ γινώσις, ἀμέθεκτος μετοχή, ἡ Θεολογία εἶναι μόρφωσις τῶν ἀμορφώτων, τύποι τῶν ἀτυπώτων, σχήματα τῶν ἀσχηματίστων, προτέλειος τελεσιουργία, ἐκφράζει ἀνομοίους ὁμοιότητες, «πάντων ἀσχετῶ συνοχῇ περιεδραγμένη». Ἡ ἀλήθεια ταυτίζεται μὲ τὴ μυστικὴ ἐμπειρία, ἡ Θεολογία μὲ τὴ θεοπτία, αὐτὴ τὴν ἀτέλεστον τελειότητα: Οἱ θεόπτες θεολόγοι «ὁρῶσιν ἀοράτως αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ τὸ ἄφραστον κάλλος· κρατοῦσιν ἀνεπάφως, κατανοοῦσιν ἀκατανόητως τὸ ἀνίδεον εἶδος αὐτοῦ, τὴν ἄμορφον μορφήν καὶ τὸ ἀσχημάτιστον σχῆμα ἐν ἀθεάτῳ θεᾷ καὶ ἀσυνθέτῳ κάλλει ἀποικιλτῶς πεποικιλμένον»¹.

Ἡ ταυτόχρονη ἀναφορὰ δύο ἀντιθετικῶν ἐννοιῶν στὸ ἴδιο σημαίνονο εἶναι «σημαντικὴ» ἐνὸς νοήματος, ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ περιοριστεῖ στὴν ἀντικειμενικὴ - συμβατικὴ κατανόηση τῆς μιᾶς ἀπὸ τὶς δύο ἔννοιες: Τὸ κοινὸ καὶ ἐνιαῖο νόημα στὸ ὁποῖο ἀναφέρεται τὸ ζεῦγος τῶν ἀντιθετικῶν ἐννοιῶν, προϋποθέτει ὁλόκληρο τὸ νοηματικὸ περιεχόμενο τῆς κάθε ἔννοιας καί, ταυτόχρονα, τὴν ἀμοιβαίαν νοηματικὴ τους ἀναίρεση. Ἡ κάθε ἔννοια ἰσχύει ὡς πλῆρες νόημα, πρέπει δηλαδὴ νὰ κατανοήσουμε τὸ σημαίνονο καὶ ὡς νοηματικὴ θέση καὶ ὡς ἀναίρεση τῆς νοηματικῆς θέσης, χωρὶς ὥστόσο νὰ ταυτίσουμε τὸ σημαίνονο οὔτε μόνον μὲ τὴ θέση οὔτε μόνον μὲ τὴν ἀναίρεσή της. Ὁ κάθε ὅρος τῆς ἐννοιολογικῆς ἀντίθεσης ἐκφράζει μιὰν ὁμοιότητα μὲ τὸ σημαίνονο, ἡ ὁποία, στὰ πλαίσια τῆς ἐνιαίας ἀντιθετικῆς διατύπωσης, μόνον ὡς ἐτερότητα εἶναι δυνατό νὰ νοηθεῖ. Καὶ αὐτὸ ἀκριβῶς εἶναι τὸ γνωστικὸ περιεχόμενο τῆς Εἰκόνας: Σὲ κάθε εἰκόνα ἡ εἰκονικὴ παράσταση εἶναι ὅμοια μὲ τὸ εἰκονιζόμενο ἀντικείμενο καί, ταυτόχρονα, κατὰ τὴν οὐσίαν ἀνόμοια μὲ αὐτό. Ἀντί-

1. Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου, *Βίβλος τῶν ἡθικῶν*, Λόγος Δ', Ἐκδ. S.C., τόμος 129, σελ. 68-70.

στοιχα, στὴν εἰκονολογικὴ γλωσσικὴ ἔκφραση, ποὺ χρησιμοποιεῖ ἀντιθετικὰ ζεύγη ἐννοιῶν, τόσο ἡ νοηματικὴ θέση ὅσο καὶ ἡ νοηματικὴ τῆς ἀναίρεση ἔχουν μιὰν ὁμοιότητα μὲ τὸ σημαίνον, ὁμοιότητα ποὺ δὲν πρέπει νὰ κατανοηθεῖ ὡς νοηματικὴ ταυτότητα, ἀλλὰ ὡς εἰκονικὴ ὁμοιότητα, ποὺ προϋποθέτει τὴν οὐσιαστικὴ ἀνομοιότητα.

Μὲ ἄλλα λόγια: ἡ ταυτόχρονη καὶ ἐνιαία ἀναφορὰ καὶ τῆς νοηματικῆς θέσης καὶ τῆς νοηματικῆς τῆς ἀναίρεσης στὸ ἴδιο σημαίνον ἐπιτρέπει ἕνα δυναμικὸ εἰκονισμό τῆς σημαίνουσας ἀλήθειας, δηλαδὴ τὴν ὑπερβαση ἐξαντλήσεως τῆς γνώσης στὴ σύμπτωση τῆς ἐννοίας μὲ τὸ νοούμενο, τὴ δυναμικὴ μετὰβαση («διάβαση») σὲ ἕνα ἄλλο εἶδος γνώσεως, τῆς ὁποίας ὄργανο δὲν εἶναι τὸ συμβατικὸ-κοινὸ γλωσσικὸ ἰδίωμα καὶ τὸ ἐννοιολογικὸ τοῦ ἀντίκρισμα, ἀλλὰ μιὰ πολὺ καθολικότερη ἐμπειρικὴ - γνωστικὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου. Αὕτῃ ἡ πολὺ καθολικότερη γνωστικὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ δυνατότητα τῆς προσωπικῆς σχέσης μὲ τὸ σημαίνον καὶ στὴν πραγματοποίηση τῆς δυναμικῆς αὐτῆς σχέσης καλεῖ ἡ Εἰκόνα.

Ἄς μεταφέρουμε τὴν παραπάνω ἀνάλυση σὲ ἕνα συγκεκριμένο παράδειγμα: τῆς ἐν ἀγνοσίᾳ γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ δὲν μπορεῖ νὰ περιοριστεῖ στὴν κοινὰ κατανοητὴ - συμβατικὴ ἐννοια γνώση, ποὺ ἰσχύει γιὰ τὸν χῶρο τοῦ ἐπιστητοῦ. Σὲ σύγκριση μὲ τὴ γνώση τοῦ ἐπιστητοῦ, ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ εἶναι ὅπωςδήποτε ἀγνοσία —ἀφοῦ ὑπερβαίνει τὰ ὅρια τοῦ ἐπιστητοῦ— χωρὶς νὰ παύει νὰ εἶναι ἕνα εἶδος γνώσεως ἀνόμοιας μὲ τὴ γνώση τοῦ ἐπιστητοῦ. Ἀλλὰ οὔτε καὶ ἡ ἀγνοσία, προκειμένου περὶ τοῦ Θεοῦ, μπορεῖ νὰ ταυτιστεῖ μὲ τὸ νοηματικὸ περιεχόμενο ποὺ τῆς ἀποδίδει τὸ κοινὸ γλωσσικὸ ἰδίωμα, γιὰτὶ καὶ μόνο ἡ ἐπίγνωση τῆς ἀγνοσίας τοῦ Θεοῦ, σὲ σχέση μὲ τὴ γνώση τοῦ ἐπιστητοῦ, εἶναι ἕνα εἶδος γνώσεως, χωρὶς νὰ παύει νὰ εἶναι ἀγνοσία ὅμοια μὲ τὴν ἀγνοσία τοῦ ἐπιστητοῦ. Τόσο ἡ ἐννοια γνώση ὅσο καὶ ἡ ἐννοια ἀγνοσία ἔχουν μιὰ νοηματικὴ (εἰκονικὴ) ὁμοιότητα μὲ τὴ σημαίνουσα ἀλήθεια τῆς ἐν ἀγνοσίᾳ γνώσεως, ἡ ὁποία ὅμως πρέπει νὰ κατανοηθεῖ ὡς οὐσιαστικὴ ἀνομοιότητα. Ἔτσι, ἡ ἔκφραση ἐν ἀγνοσίᾳ γνώσις λειτουργεῖ μόνο εἰκονολογικά, γίνεται «σημεῖο» ἢ Εἰκόνα ποὺ «σημαίνει» τὴ δυνατότητα μιᾶς προσωπικῆς ἐπίγνωσης, πέρα ἀπὸ κάθε συμβατικὴ νοηματικὴ ἀντικειμενικότητα, καθιερωμένη ἀπὸ τὸ κοινὸ γλωσσικὸ ἰδίωμα.

Μὲ ἀνάλογο τρόπο ἡ (εἰκαστική) εἰκονογραφία τῶν Βυζαντινῶν ὑπερβαίνει τὴ νατουραλιστικὴ (καλύτερα: «φωτογραφικὴ») ἀναπαράσταση τῆς ἀντικειμενικῆς ἀτομικότητος, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀλληγορικὴ - ἀναλογικὴ ἐρμηνεία τῆς, καὶ ἀναφέρεται («διαβαίνει») στὸ πρωτότυπο¹, τοῦ ὁποῦ ἡ *προσωπικὴ* μοναδικότητα μόνον ὡς ἀνόμοια ὁμοιότητα μπορεῖ νὰ εἰκονιστεῖ καὶ μόνον ὡς γεγονὸς προσωπικῆς σχέσης μπορεῖ νὰ γνωσθεῖ. Ἡ ἐκπληκτικὴ τεχνικὴ τῆς βυζαντινῆς εἰκονογραφίας κατορθώνει νὰ ὑπερβεῖ τὴν αἰσθητὴ ὄντικότητα τῆς φυσικῆς ἀτομικότητος, χωρὶς νὰ καταφύγει στὴ σχηματικὴ - αἰσθητικὴ ἐντύπωση (impression) ἢ ἰδέα ἢ στὴν ἀναμνηστικὴ ἀλληγορίαν. Ἡ βυζαντινὴ Εἰκόνα, εἰκονίζοντας συγκεκριμένα πρόσωπα, κατορθώνει νὰ ἀποτυπώσῃ ἢ, καλύτερα, νὰ «περιγράψῃ» ἕναν τρόπο υπάρξεως: Τὴν ὑπέρβαση τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητος, τὴν ἀποκατάσταση τοῦ προσώπου στὴν ὑπαρκτικὴ του ὁλοκλήρωση, τὴν ἀσύγχυτὴ ἔνωση, στὸ αἰσθητὸ πρόσωπο, τῆς κτιστῆς καὶ τῆς ἄκτιστης Φύσης ἢ τῆς κτιστῆς καὶ τῆς ἄκτιστης Ἑνέργειας. Ὁ εἰκονισμὸς τοῦ «πρωτοτύπου» (τοῦ Προσώπου τοῦ Χριστοῦ, τῆς Θεοτόκου ἢ τῶν Ἀγίων) λειτουργεῖ ὡς κλήση μετοχῆς στὸν προσωπικὸ τρόπο τῆς υπάρξεως, καὶ μόνον ὡς γεγονὸς δυναμικῆς ἀνταπόκρισης σὲ αὐτὴ τὴν κλήση (δηλαδὴ στὰ ὅρια ἐνὸς «ἡθικοῦ» κατορθώματος) εἶναι δυνατὴ ἡ γνωστικὴ «διάβαση» στὸ πρωτότυπο.

Καὶ στίς δύο, ἐπομένως, περιπτώσεις, τόσο τῆς εἰκονολογίας ὅσο καὶ τῆς εἰκονογραφίας τῶν Βυζαντινῶν, ἡ ἀλήθεια «σημαίνεται» δίχως

1. Ὅσο γὰρ συνεχῶς δι' εἰκονικῆς ἀνατυπώσεως ὀρῶνται [τὰ πρόσωπα τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν Ἀγίων], τοσοῦτον καὶ οἱ ταύτας θεώμενοι διανίστανται πρὸς τὴν τῶν πρωτοτύπων μνήμην τε καὶ ἐπιπόθησιν: "Ὅρος πίστεως τῆς ἐν Νικαίᾳ Ζ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, Ἱ. Καρμίρη, *Δογμ. καὶ Συμβολ. Μημεῖα* 1, σελ. 239 (στὴν ἔκδοση Mansi, XIII, 373). — Ἡ γὰρ τῆς εἰκόνης τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει: Μεγ. Βασιλείου, *Περὶ Ἀγ. Πνεύματος* 18, 45, P.G. 23, 149c. — Εἰκὼν μὲν οὖν ἐστὶν ὁμοίωμα χαρακτηρίζον τὸ πρωτότυπον, μετὰ τοῦ κατὰ τινὰ διαφορὰν ἔχειν πρὸς αὐτό. Οὐ γὰρ κατὰ πάντα ἡ εἰκὼν ὁμοιοῦται πρὸς τὸ ἀρχέτυπον: Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Λόγος ἀπολογ.* I, P.G. 94, 1240 C. Ἐκδοσὴ Kotter, σελ. 83. — Βλ. καὶ ἀπὸ 1337 A κ.έ. (Kotter, σελ. 125-226): Εἰκὼν... ἐστὶν ὁμοίωμα καὶ παράδειγμα καὶ ἐκτύπωμά τινος, ἐν ἑαυτῷ δεικνύον τὸ εἰκονιζόμενον... πᾶσα εἰκὼν ἐκφαντορικὴ τοῦ κρυφίου ἐστὶ καὶ δεικτικὴ. — Βλ. καὶ Ἐπιφανίου, *Κατὰ αἱρέσεων* 72. 10, P.G. 42, 396 C: Ἡ δὲ εἰκὼν ἐτέρου καὶ οὐχ ἑαυτῆς εἰκὼν οὐσα... τοῦ πρωτοτύπου ἐν ἑαυτῇ τοὺς χαρακτῆρας φέρουσα, τὴν ἐτερότητα παρίστησιν, ἐτερότητα δὲ ὡς ὁμοιότητα.

νὰ ἐξαντλεῖται στὴ «σημαντική» τῆς ἔκφραση· ἡ σημαντικὴ τῆς Εἰκόνας «τὴν ἑτερότητα παρίστησιν, ἑτερότητα δὲ ὡς ὁμοιότητα». Καὶ εἶναι αὐτὴ, ἀκριβῶς, ἡ δυναμικὴ ἐκφραστικὴ τῆς ἀνόμοιας ὁμοιότητас¹ (κλητικὴ πάντοτε σὲ προσωπικὴ σχέση ἀντικειμενικὰ ἀπροσδιόριστη), ποὺ συνιστᾷ τὴ γνωστικὴ κατηγορίαν τῆς Εἰκόνας.

§ 68. *Εἰκονικὴ φανέρωση καὶ οὐσιαστικὴ ἀπόκρυψη τῆς ἀλήθειας.*

Εἶπαμε ὅτι ἡ γλῶσσα τῶν ἐκκλησιαστικῶν φιλοσόφων τῆς βυζαντινῆς περιόδου λειτουργεῖ εἰκονολογικά, προκειμένου νὰ διασώσῃ ἕναν ἑσωτερικὸ λόγο πέρα ἀπὸ τὶς λέξεις, ὑπερβαίνοντας τὴν ἀντικειμενοποίηση τῶν ἐννοιῶν στὰ πλαίσια τοῦ κοινοῦ γλωσσικοῦ ἰδιώματος. Αὐτὴ ἡ διάσωση τοῦ λόγου ἀπὸ τὴν ἀντικειμενοποίηση τῶν ἐννοιῶν προϋποθέτει τὴν *εἰκονικὴ* ὁμοιότητα σημαίνοντων καὶ σημαινομένων καὶ τὴν ταυτόχρονη *οὐσιαστικὴ* τους ἀνομοιότητα. Θὰ μπορούσαμε ἐπομένως νὰ ποῦμε ὅτι ἡ γλῶσσα λειτουργεῖ εἰκονολογικά, ὅταν ἀποβλέπει τόσο στὴ φανέρωση ὅσο καὶ στὴν ἀπόκρυψη τῶν σημαινομένων ἀληθειῶν (στὴν *εἰκονικὴ* τους φανέρωση καὶ στὴν *οὐσιαστικὴ* τους ἀπόκρυψη)². Εἶναι

1. Τοῖς νοητοῖς τε καὶ νοεροῖς ἐκ τῶν ὑλαίων (ἔστιν) ἀναπλάσαι τὰς λεγομένας ἀνομοίους ὁμοιότητας, ἐτέρω τρόπῳ τῶν νοερῶν ἔχοντων ἃ τοῖς αἰσθητοῖς ἑτεροίως ἀπονενέμῃται. Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ οὐρανόου Ἱεραρχίας* II, 4. Ἔκδ. S.C., τόμος 58, σελ. 81 (P.G. 3, 141 C). — Βλ. καὶ σελ. 83 (144 BC): Ἔστι τοιγαροῦν οὐκ ἀπαδούσας ἀποπλάσαι τοῖς οὐρανόις μορφὰς κἀκ τῶν ἀτιμωτάτων τῆς ὕλης μερῶν, ἐπεὶ καὶ αὐτὴ πρὸ τοῦ ὄντος καλοῦ τὴν ὑπαρξίν ἐσχηκνῶα κατὰ πᾶσαν αὐτῆς τὴν ὑλαίαν διακόσμησιν ἀπηχρήματά τινα τῆς νοερᾶς εὐπρεπειας ἔχει καὶ δυνατόν ἐστι δι' αὐτῶν ἀνάγεσθαι πρὸς τὰς ἀύλους ἀρχετυπίας, ἀνομοίως ὡς εἴρηται τῶν ὁμοιοτήτων ἐκλαμβανομένων καὶ τῶν αὐτῶν οὐ ταύτως, ἑναρμονίως δὲ καὶ οἰκείως ἐπὶ τῶν νοερῶν τε καὶ αἰσθητῶν ἰδιοτήτων ὀριζομένων.

2. Ἡ εἰκονικὴ ὑποτύπωση καὶ οὐσιαστικὴ ἀπόκρυψη ἀληθειῶν, ποὺ ὑπερβαίνουν τὸ νοηματικὸ περιεχόμενο τῶν δεδομένων στὸ κοινὸ γλωσσικὸ ἰδίωμα ἐννοιῶν, ἀνταποκρίνεται, καταρχήν, καὶ στὴ θεμελιώδη ἀπαίτηση τῆς γνωσιοθεωρητικῆς στάσης τοῦ Wittgenstein, ὅπως διατυπώνεται στὸν *Tractatus*: «(Ἡ φιλοσοφία) πρέπει νὰ ὁροθετῇ τὸ νοητὸ καὶ συνακόλουθα τὸ μὴ νοητό. Πρέπει ἀπὸ μέσα (von innen) νὰ βάζῃ ὅρια στὸ μὴ νοητὸ διαμέσου τοῦ νοητοῦ» (4.114). — («Ἡ φιλοσοφία) σημαίνει αὐτὸ ποὺ δὲν μπορούμε νὰ ποῦμε, παριστάνοντας καθαρὰ αὐτὸ ποὺ μπορούμε νὰ ποῦμε» (4.115). — «Χωρὶς ἄλλο, ὑπάρχει αὐτὸ ποὺ δὲν λέγεται μὲ λόγια. Εἶναι αὐτὸ ποὺ *δεῖχεται*, τὸ μυστικὸ στοιχεῖο (das Mystische)» (6.522). — «Γιὰ ὅσα δὲν μπορεί νὰ μιλήσῃ κανεὶς, γι' αὐτὰ πρέπει νὰ σιωπᾷν» (Wovon man nicht

πολὺ χαρακτηριστικὸ τὸ ἀκόλουθο ἀπόσπασμα τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν Συγγραφῶν:

«Ὅτι μὲν γὰρ εἰκότως προβέβληνται τῶν ἀτυπώτων οἱ τύποι καὶ τὰ σχήματα τῶν ἀσχηματίστων, οὐ μόνην αἰτίαν φαίη τις εἶναι τὴν καθ' ἡμᾶς ἀναλογίαν ἀδυνατοῦσαν ἀμέσως ἐπὶ τὰς νοητάς ἀνατείνεσθαι θεωρίας καὶ δεομένην οἰκείων καὶ συμφυῶν ἀναγωγῶν, αἱ τὰς ἐφικτὰς ἡμῖν μορφώσεις προτείνουνσι τῶν ἀμορφώτων καὶ ὑπερφυῶν θεαμάτων, ἀλλ' ὅτι καὶ τοῦτο τοῖς μυστικοῖς λογίοις ἐστὶ πρεπωδέστατον τὸ δι' ἀπορρήτων καὶ ἱερῶν αἰνιγμάτων ἀποκρύπτεσθαι καὶ ἄβατον τοῖς πολλοῖς τιθέναι τὴν ἱεράν καὶ κρυφίαν τῶν ὑπερκοσμίων νόων ἀλήθειαν»¹.

Σύμφωνα μὲ τὸ παραπάνω ἀπόσπασμα, ἡ εἰκονολογικὴ λειτουργία τῆς γλώσσας προτείνει (προσφέρει τὴ δυνατότητα γιὰ) τὴ δυναμικὴ ἀναγωγὴ στὴ θέαση τῶν «ἀμορφώτων» καὶ «ἀσχηματίστων» ἀληθειῶν, μέσα ἀπὸ ἐφικτὰς στὴν ἀνθρώπινη γνωστικὴ ἱκανότητα «μορφώσεις» καὶ «σχήματα». Ἀλλὰ ἀκριβῶς ἐπειδὴ οἱ «μορφώσεις» καὶ τὰ «σχήματα», ποὺ εἶναι ἐφικτὰ στὴν ἀνθρώπινη γλώσσα καὶ στὸ ἐννοιολογικὸ τῆς ἀντίκρισμα, ἀναφέρονται σὲ ἀλήθειες ποὺ ὑπερβαίνουν τὸ ἐπίπεδο τῆς δεδομένης γλωσσικῆς «σημαντικῆς», γι' αὐτὸ καὶ ἡ εἰκονολογικὴ πρόταση λειτουργεῖ μὲ δυὸ τρόπους (δηλαδὴ ἀντιπροσωπεύει δυὸ δυνατότητες): Εἶναι «σημεῖο» ἢ κλήση γιὰ τὴ δυναμικὴ ἀναγωγὴ σὲ μιὰ καθολικὴ (καὶ ὄχι μόνον διανοητικὴ) γνώση (θέαση) τῆς ἀλήθειας, ἀλλὰ ταυτόχρονα εἶναι καὶ ἓνα ἀπόρρητο αἰνίγμα, ποὺ ἀποκρύβει τὴν ἀλήθεια καὶ τὴν κάνει ἄβατη καὶ ἀπρόσιτη σὲ ὅσους τὴν προσεγγίζουν μὲ τὸ ὄργανο τῆς δεδομένης γλωσσικῆς «σημαντικῆς»².

Μὲ ἄλλα λόγια: ἡ αἰνιγματικὴ τῶν Εἰκόνων λειτουργεῖ ἀντικειμενικὰ ὡς ἀπόκρυψη, καὶ προσωπικὰ ὡς ἀποκάλυψη τῆς ἀλήθειας. Ἔτσι

sprechen kann, darüber muss man schweigen) (7).

Ἡ γλώσσα τῶν Εἰκόνων σημαίνει καὶ δείχνει τὶς ἀλήθειες ποὺ ὑπερβαίνουν τὶς συμβατικὰ καθιερωμένες ἔνοιες, ἐνῶ ταυτόχρονα διατηρεῖ αὐτὲς τὶς ἀλήθειες στὴ σιωπῇ. Ἡ γλώσσα τῶν Εἰκόνων εἶναι μιὰ γλώσσα σιωπῆς, μιὰ εὐγλωττὴ σιωπῇ.

1. *Περὶ οὐρανίου Ἱεραρχίας* II 2, Ἔκδ. S.C., τόμος 58, σελ. 76-77.

2. Οὕτω πάντες οἱ θεόσοφοι... τὴν ἀνόμοιον ἱεροπλασίαν πρεσβεύουσιν ὡς μήτε τὰ θεῖα τοῖς βεβήλοις εὐχεῖρατα εἶναι, μήτε τοὺς τῶν θεῶν ἀγαλμάτων φιλοθεάμονας ὡς ἀληθῆσιν ἐναπομένειν τοῖς τύποις, καὶ ὥστε τὰ θεῖα τιμᾶσθαι ταῖς ἀληθεῖς ἀποφάσσει καὶ ταῖς πρὸς τὰ ἔσχατα τῶν οἰκείων ἀπηχημάτων ἑτεροίαις ἀφομοιώσεσιν. *Περὶ οὐρανίου Ἱεραρχίας* II, 5, Ἔκδ. S.C., σελ. 84-85.

ἀντιπροσωπεύει ὄχι μόνο ἓνα βαθύτατο σεβασμὸ γιὰ τὴν ἀλήθεια, ποὺ πρέπει νὰ διασωθεῖ ἀπὸ τὴν ἀλλοτρίωση τῆς ἀντικειμενοποίησης, ἀλλὰ καὶ μιὰ κατεξοχήν φιλόνηρωπη στάση¹, μιὰ προστασία τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν κίνδυνο νὰ μετασκευάσει τὶς ἀλήθειες σὲ «νοητὰ εἶδωλα». ‘Η ἱερὴ αἰνιγματικὴ τῶν Εἰκόνων ἀρνεῖται νὰ προσφέρει τὴν ἀλήθεια ὡς ἀντικείμενο τῆς διάνοιας², ἀφοῦ αὐτὸ θὰ σήμαινε ἄρνηση τῆς ἀλήθειας, τῆς ἀλήθειας τοῦ προσωπικοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου καὶ τῆς προσωπικῆς διάστασης τοῦ κόσμου. ‘Η γλώσσα τῶν Εἰκόνων ἀποκρύβει τὴν ἀλήθεια σὰν δυναμικὴ ζύμη στὸν μυσταγωγικὸ χῶρο τῆς προσωπικῆς σχέσης καὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινωνίας. ‘Η προσέγγιση τῆς ἀλήθειας μέσα ἀπὸ τὴ γλώσσα τῶν Εἰκόνων, προϋποθέτει ἓνα «ἥθικὸ» κατόρθωμα — ἄσκηση καὶ ὑπέρβαση τοῦ ἐγώ, ἄρνηση τῆς νοητικῆς ἢ συναισθηματικῆς αὐτάρκειας τοῦ ἀτόμου, εἴσοδο στὸν χῶρο τῆς ἀγαπητικῆς αὐτοπροσφορᾶς, δηλαδὴ τῆς προσωπικῆς σχέσης καὶ κοινωνίας.

§ 69. ‘Η Εἰκόνα, κατηγορία αἰσθητοῦ, λογικοῦ καὶ νοητοῦ κάλλους.

Θὰ μπορούσαμε νὰ προσεγγίσουμε τὴ γνωστικὴ λειτουργία τῆς Εἰκόνας καὶ μέσα ἀπὸ τὴ διάκριση τῶν τριῶν ἐπιπέδων τῆς γνώσεως ποὺ ἐπιχειρεῖ ὁ Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής. Τὰ τρία αὐτὰ ἐπίπεδα εἶναι ἡ αἰσθησις, ὁ λόγος καὶ ὁ νοῦς. Τὸ καθένα ἀντιπροσωπεύει μιὰ γνωστικὴ

1. Καὶ γὰρ οὐδὲ δυνατόν ἐτέρωσ ἡμῖν ἐπιλάμψαι τὴν θεαρχικὴν ἀκτῖνα μὴ τῇ ποικιλίᾳ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων ἀναγωγικῶς περιεκαλυμμένην... π ρ ο υ ο ἱ ᾱ π α τ ρ ι κ ῆ ἡ. *Περὶ οὐρανίου Ἱεραρχίας* I, 2. “Εκδ. S.C., σελ. 72.

2. ‘Η ἀντικειμενοποίηση τῆς ἀλήθειας ἀπὸ τὴ διάνοια ἐπισημαίνεται στὴν πατερικὴ γραμματεία ὡς ὁ ἔσχατος κίνδυνος γιὰ τὸν ἑραστή τῆς ἀλήθειας. Γράφει χαρακτηριστικὰ ὁ ἅγιος Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής: «Καὶ πᾶς νοῦς μυστικῆς γενόμενος ἑραστής θεολογίας, προσευχόμενος ἢ προφητεῶν, κατὰ κεφαλῆς ἔχων, τουτέστι ταῖς ἀδύτοις ἐμβατεύων ἀγνώστως θεωρίαις, ἢ διδάσκων καὶ μυσταγωγῶν ἄλλους πρὸς θεολογίαν, εἴ τινα μορφήν σχοίῃ νοήσεως, τὸν ὑπὲρ νόησιν Λόγον μυσταγωγούμενος ἢ μυσταγωγῶν, καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ· τὸν ἀπλοῦν καὶ ὑπὲρ ἐπέκεινα πάσης νοήσεως, ὑποθεῖς τινι τῶν ὄντων καὶ γνωστικῶν δέον πάσης αὐτὸν γυμνὸν ἐννοίας καὶ γνώσεως ἀνομμάτως ὄρᾳ τὸν ἀληθινὸν Θεὸν Λόγον, γνωσκοντα σαφῶς, ὡς ἐπὶ Θεοῦ μᾶλλον αἰ καὶ’ ὑπεροχὴν στερήσεις ἀληθεύουσι, ποσῶς μὴνύουσαι τὴν θεῖαν θέσιν, διὰ τῆς τῶν ὄντων παντελῶς ἀφαιρέσεως». *Περὶ διαφόρων ἀπόρων*, P.G. 90, 333 CD.

δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ καὶ ἕναν ἀντίστοιχο χῶρο γνώσεως ἢ ἕναν τρόπο θεωρήσεως τῆς πραγματικότητας.

Ἡ αἴσθησις ἀναφέρει τὴ γνώση στὴν ἀμεσότητα τῶν ἀντικείμενων ὄντων, στὴν ὕλική τους ὑπόσταση, τὴ μορφή ἢ τὸ σχῆμα τους, ποὺ διαφοροποιεῖ τὴν κάθε ὄντικὴ ἀτομικότητα — ἀλλὰ καὶ στὴν ἐμπειρία τῶν φυσικῶν σχέσεων ποὺ συνδέουν μεταξὺ τους τὰ ἀντικείμενα τῆς κοσμικῆς πραγματικότητας καὶ συγκροτοῦν τὰ γεγονότα τοῦ κόσμου. Ἐπομένως ἡ αἴσθησις εἶναι ἡ γνωστικὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ «ἀντιλαμβάνεται τῶν ὄντων κατὰ ἀθρόαν μόρφωσιν»¹: Ἡ συνολικὴ («ἀθρόα») ἀντίληψη τῆς μορφικῆς διαφοροποίησης τῶν ὄντων ξεκινάει ἀπὸ τὴ βασικὴ γνωστικὴ δυνατότητα ποὺ μᾶς παρέχει ἡ αἴσθησις, τὴ δυνατότητα διακρίσεως «τῆς τοῦ ὑποκειμένου διαφορᾶς»². Ἡ εἰδολογικὴ διαφοροποίηση κάθε ὄντικῆς ἀτομικότητας εἶναι μιὰ αἰσθητὴ διαφοροποίηση ποὺ συνιστᾷ τὴν ἀφετηρία τῆς γνώσης. Ἡ γνώση τῶν ὄντων, «κατὰ μὲν τὴν αἴσθησιν κατ' εἶδος τυπουμένη τοῖς σχήμασι τῶν αἰσθητῶν»³, βρῖσκει στὴ συνέχεια τὸ μέτρο ἢ τὸν ὅρο τῆς διακριτικῆς διαφοροποίησης στὸν λόγο⁴. Ἀλλὰ ἡ καταρχὴν γνωστικὴ λειτουργία τῆς αἴσθησις, ἡ πρὶν ἀπὸ τὸν λόγο γνωστικὴ προσέγγιση τῶν αἰσθητῶν τύπων καὶ σχημάτων, ποὺ κάνει δυνατὴ τὴν ἀφετηριακὴ πρόσβαση τοῦ ἀνθρώπου «πρὸς τὴν πρακτικὴν» (τὴν ἀθρόα ἢ συνολικὴ πραγματικότητα), πραγματοποιεῖται μὲ τὴ φαντασία⁵ (ἐδῶ μὲ τὴν ἔννοια τῆς αἰσθητῆς ἐμπειρίας τῶν φαινομένων)⁶.

Ὁ λόγος εἶναι ὁ τρόπος ἢ τὸ μέσο καὶ ἡ δυνατότητα τῆς προσωπικῆς γνώσης, ὁ σύνδεσμος ἀνάμεσα στὴν ἐμπειρία τῶν αἰσθητῶν καὶ

1. Ἡ μὲν αἴσθησις ἀντιλαμβάνεται τῶν ὄντων κατὰ ἀθρόαν μόρφωσιν. *Σχόλια εἰς τὸ περὶ θεῶν Ὀνομάτων* I, 5, P.G. 4, 201 B.

2. Ἄλλο ὁ νοῦς τοῦ πράγματος, καὶ ἄλλο ὁ λόγος αὐτοῦ· καὶ ἕτερον τὸ ὑπὸ τὴν αἴσθησιν ἀναγόμενον. Καὶ τὸ μὲν ἐστὶν οὐσία· τὸ δὲ συμβεβηκός· τὸ δέ, ἡ τοῦ ὑποκειμένου διαφορά. *Ἔτερα κεφάλαια*, P.G. 90, 1425 AB.

3. *Περὶ διαφορῶν ἀπόρων*, P.G. 90, 456 AB.

4. Ὅρος ὑπάρχει καὶ μέτρον τῶν ὄντων ὁ λόγος. *Περὶ διαφ. ἀπόρων*, P.G. 90, 709 B.

5. Πρὸς τὴν πρακτικὴν (διέρχεται) διὰ τῆς φαντασίας ἡ αἴσθησις. *Ἔτερα κεφάλαια*, P.G. 90, 1425 A.

6. ...φαντασίαν... περὶ ᾗ συνίστασθαι τὴν αἴσθησιν φασιν οἱ σοφοὶ τὰ τοιαῦτα, ὅργανον αὐτῆς οὖσαν ἀντιληπτικὸν τῶν αὐτῇ φαντασθέντων. *Περὶ διαφόρων ἀπορίων*, P.G. 91, 1116 A.

στήν καθολικότητα τῆς ἐπίγνωσης ποὺ ἀντιπροσωπεύει ὁ «νοῦς». Τὰ σχήματα καὶ οἱ τύποι τῶν αἰσθητῶν μεταβιβάζονται στὸν νοῦ ὡς λόγοι¹, χάρη στῇ «λογικῇ δύναμη» τοῦ ἀνθρώπου, τῇ δυνατότητά του νὰ «λογοποιεῖ» τίς πληροφορίες τῶν αἰσθήσεων, νὰ μεταμορφώνει τὴν αἰσθητὴ ἐμπειρία σὲ «ἐπιστημονικὴ» γνώση². Ἐτσι, ἡ δυνατότητα τοῦ λόγου ταυτίζεται καὶ μὲ τὴ «διάνοια τοῦ ἀνθρώπου»³, μὲ τὴ λειτουργία τῶν λογισμῶν⁴, ἀλλὰ καὶ μὲ τὴν «φυσικὴν δύναμιν τῆς λογικῆς ὁρέξεως ἥτις καὶ θέλησις καλεῖται τῆς νοεῆς ψυχῆς»⁵. Ἡ λογικὴ θέληση ἀποκαλύπτει τὴν καθολικότητα τῆς λειτουργίας τοῦ λόγου, ποὺ δὲν ἐξαντλεῖται ἀπλῶς στῇ συλλογιστικῇ ἱκανότητά: Ἡ λογικὴ δύναμη τοῦ ἀνθρώπου συνυφαίνει τὴ γνωστικὴ μὲ τὴ θελητικὴ δυνατότητα, γι' αὐτὸ καὶ γίνεται ἀφετηρία τῆς ἐρωτικῆς ἐκ-στασης, ποὺ συνιστᾷ τὴν κατεξοχὴν γνώση⁶. Προτοῦ νὰ ὁλοκληρωθεῖ στὴν «κίνηση» τῆς

1. Ἡ γὰρ γνώσις τῶν αἰσθητῶν, οὔτε πάντα τῆς νοεῆς ἀποξένωται δυνάμει, οὔτε δ' ὅλον μόνη προσενέμεται τῇ κατ' αἴσθησιν ἐνεργείᾳ· ἀλλ' οἷον τῆς τε τοῦ νοῦ πρὸς τὴν αἴσθησιν καὶ πρὸς τὸν νοῦν τῆς αἰσθήσεως συνόδου μέση τυγχάνουσα, δι' ἑαυτῆς ποιεῖται τὴν πρὸς ἄλλα τούτων συνάφειαν· κατὰ μὲν τὴν αἴσθησιν, κατ' εἶδος τυπομένη τοῖς σχήμασι τῶν αἰσθητῶν· κατὰ δὲ τὸν νοῦν, εἰς λόγους τῶν σχημάτων τούς τύπους, μεταβιβάζουσα. *Περὶ διαφορῶν ἀπόρων*, P.G. 90, 456 AB.

2. Δίχα λογικῆς δυνάμεως, ἐπιστημονικὴ γνώσις οὐκ ἔστι. *Κεφάλαια θεολογικά* II, P.G. 90, 1248 C.

3. Τῆς λογικῆς ψυχῆς, αὐτὴ μὲν ἡ αἴσθησις· ναὸς δέ, ἡ διάνοια· ἀρχιερεὺς δὲ ὁ νοῦς. Ἐν τῇ αὐτῇ οὖν ἴσταται, ὁ ὑπ' ἀκαίρων νοῦς περικυπτόμενος λογισμῶν· ἐν τῷ ναῷ δέ, ὁ ὑπὸ εὐκαίρων· ἐπ' οὐδενὶ δὲ τούτων, ὁ εἰς τὸ θεῖον ἱερατεῖον ἀξιωθείς εἰσελθεῖν. *Ἔτερα κεφάλαια*, P.G. 90, 1437 B.

4. ...διὰ τοῦ λογισμοῦ πρὸς τὰ λογικά (διέρχεται) ὁ λόγος. *Ἔτερα κεφάλαια*, P.G. 90, 1425 A. — Οἱ λογισμοί, οὔτε τοῦ ἀλόγου μέρους εἰσὶ τῆς ψυχῆς· οὐδὲ γὰρ ἔστι λογισμὸς ἐν τοῖς ἀλόγοις· οὐδὲ τοῦ νοεροῦ· ἐπεὶ μὴδὲ ἐν ἀγγέλοις· αὐτῆς δὲ τῆς λογικῆς ὄντες γεννήματα, ὡς κλίμακι τῇ φαντασίᾳ χρώμενοι, ἀναβαίνουνσι μὲν πρὸς τὸν νοῦν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως, τὰ ἐκείνης αὐτῷ ἀπαγγέλλοντες· καταβαίνουνσι δὲ πρὸς αὐτὴν ἐξ αὐτοῦ τὰ ἐκείνου ὑποτιθέμενοι. *Ἔτερα κεφάλαια*, P.G. 90, 1432 A.

5. Τὸ γὰρ φύσει λογικόν, δύνανται ἔχει φυσικὴν τὴν λογικὴν ὄρεξιν, ἥτις καὶ θέλησις καλεῖται τῆς νοεῆς ψυχῆς· καθ' ἣν θέλοντες λογικόμεθα· καὶ λογικόμενοι, θέλοντες βουλόμεθα. Καὶ θέλοντες, ζητοῦμεν σκεπτόμεθα τε καὶ βουλευόμεθα καὶ κρίνομεν καὶ διατιθέμεθα. *Ζήτησις μετὰ Πύρρον*, P.G. 91, 293 BC.

6. Εἰ κινεῖται ἀνάλογος ἑαυτῷ νοερῶς τὸ νοερόν, καὶ νοεῖ πάντως· εἰ δὲ νοεῖ, καὶ ἐρᾷ πάντως τοῦ νοηθέντος· εἰ δὲ ἐρᾷ καὶ πάσχει πάντως τὴν πρὸς αὐτὸ ὡς ἐραστὸν ἐκστασιν· εἰ δὲ πάσχει, δῆλον ὅτι καὶ ἐπείγεται· εἰ δὲ ἐπείγεται, καὶ ἐπιτείνει

«ἀγαπητικῆς δυνάμεως»¹, ἡ λογικὴ γνώση περιορίζεται στὴ «φυσικὴ» ἢ «γνωστικὴ θεωρία», «μέσῃν ὑπάρχουσιν τύπων καὶ ἀληθείας»². Ἀντιπροσωπεύει τὴ δυνατότητα ὑπερβάσεως τῶν συμβατικῶν «τύπων», δὲν εἶναι ὅμως δυνατό νὰ προσεγγίσει τὴν ἀλήθεια: Εἶναι ὅπωςδήποτε «σχετικὴ» ἡ γνώση «ἢ ἐν μόνῳ τῷ λόγῳ κειμένη καὶ τοῖς νοήμασι»³. Προκύπτει «ἐκ τῆς τῶν ὄντων ἀναλογίας»⁴, «τῶν πρὸς τι ἐστίν», εἶναι ἀχώριστη «τῶν συνεπινοουμένων»⁵. Ἀνταποκρίνεται στὴ φυσικὴ ἀναγκαιότητα τῆς πρακτικῆς γνωστικῆς σκοπιμότητος, «δι' ἧς κατὰ τὴν παροῦσαν ζωὴν οἰκονομοῦμεθα»⁶.

Ὁ νοῦς, τέλος, εἶναι «τὸ θεωρητικὸν τῆς ψυχῆς»⁷, ἡ δυνατότητα τῆς θεωρίας, δηλαδὴ θεάσεως τῆς ἀληθείας. Ἡ θέασις τῆς ἀληθείας εἶναι μιὰ γνώση ἐμπειρικὴ, «ἢ κυρίως καὶ ἀληθῆς [γνώσις] ἐν μόνῃ τῇ πείρᾳ κατ' ἐνέργειαν δίχα λόγου καὶ νοημάτων»⁸. Ἐδῶ δὲν πρόκειται πιά γιὰ τὴν πείρα τῶν αἰσθήσεων, τὴν ἐμπειρίαν τῶν αἰσθητῶν τύπων καὶ σχημάτων, ἀλλὰ γιὰ τὴν «αἴσθησι» τοῦ νοῦ, ποὺ ὑπερβαίνει ὄχι μόνον τὴν ἐμπειρίαν τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων, ἀλλὰ καὶ τὴ γνωστικὴ ἐμπειρία τοῦ λόγου — «ἢ τοῦδε τοῦ πράγματος πείρα τὸν περὶ αὐτοῦ καταπαύει λόγον»⁹: Εἶναι μιὰ γνωστικὴ δυνατότητα ἀσύγκριτα καθολικότερη καὶ ἀπὸ τοὺς λογισμοὺς καὶ ἀπὸ τὰ νοήματα, εἶναι ἡ γνώση τὴν ὁποία προσπορίζει τὸ καθολικὸ ὑπαρκτικὸ γεγονός τῆς σχέσεως, δηλαδὴ τῆς μέθεξης

πάντως τὸ σφοδρὸν τῆς κινήσεως. Εἰ δὲ ἐπιτείνει σφοδρῶς τὴν κίνησιν, οὐχ ἴσταιται μέχρις ἂν γένηται ὅλον ἐν ὅλῳ τῷ ἔραστῳ, καὶ ὑφ' ὅλου περιληφθῇ ἐκουσίως, ὅλον κατὰ προαίρεσιν τὴν σωτήριον περιγραφὴν δεχόμενον· ἵνα ὅλον ὅλῳ ποιωθῇ τῷ περιγράφοντι, ὡς μὴδ' ὅλως λοιπὸν βούλεσθαι ἐξ ἑαυτοῦ αὐτὸ ἐκεῖνο ὅλον γνωρίζεσθαι δύνασθαι τὸ περιγραφόμενον· ἀλλ' ἐκ τοῦ περιγράφοντος, ὡς ἀπὸ διόλου πεφωτισμένος φωτὶ καὶ πυρὶ σίδηρος ὅλος ὅλῳ πεπυρακτωμένος, ἢ εἴτι ἄλλο τῶν τοιούτων ἐστί. *Κεφάλαια θεολογικά* V, P.G. 90, 1377 AB.

1. *Κεφάλαια θεολογικά* V, P.G. 90, 1392 A.

2. *Περὶ διαφορῶν ἀπόρων*, P.G. 90, 752 A.

3. *Περὶ διαφορῶν ἀπόρων*, P.G. 90, 621 CD.

4. *Περὶ διαφορῶν ἀπόρων*, P.G. 90, 624 A.

5. *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν*, P.G. 90, 1108 C.

6. *Περὶ διαφορῶν ἀπόρων*, P.G. 90, 621 CD.

7. Τῆς ψυχῆς, τὸ μὲν θεωρητικόν... τὸ δὲ πρακτικόν· καὶ τὸ μὲν θεωρητικόν ἐκάλει νοῦν· τὸ δὲ πρακτικόν, λόγον. *Μυσταγωγία*, P.G. 91, 673 D.

8. *Περὶ διαφορῶν ἀπόρων*, P.G. 90, 621 CD.

9. *Περὶ διαφορῶν ἀπόρων*, P.G. 90, 624 A.

— «ἡ τοῦ γνωσθέντος μέθεξις, ἡ μετὰ πᾶσαν νόησιν ἐκφαινομένη»¹. Τῇ γνωστικῇ ἀμεσότητι τῆς μέθεξης, ποὺ ὑπερβαίνει κάθε νοηματικὴ ἀντικειμενικότητα, πρέπει νὰ τὴν ἀναφέρουμε ἀποκλειστικὰ στὸν χῶρο τῆς προσωπικῆς φανέρωσης καὶ κοινωνίας, τῆς μοναδικῆς, ἀνόμοιας καὶ ἀνεπανάληπτης προσωπικῆς ἀ-λήθειας, διότι «οὐ τῶν πρὸς τι ἐστίν· οὐ γὰρ ἔχει τι καθόλου συνεπινοούμενον»². Ἡ προσωπικὴ σχέση ἢ μέθεξις εἶναι μιὰ δυναμικὰ συντελούμενη γνώση — «κατ' ἐνέργειαν, ἀφαιρετικὴ τῆς ἐν λόγῳ κειμένης καὶ νοήμασι γνώσεως»³— γι' αὐτὸ καὶ δὲν κατακτᾶται ποτὲ ὀριστικά, ὥστε νὰ μπορεῖ νὰ μεταποιηθεῖ σὲ ἀντικειμενικὴ γνωστικὴ κατηγορία, ἀλλὰ «ἐνεργεῖται ἀπαύστως... ὅλην τοῦ γνωσθέντος μεθέξει παρεχομένη τὴν αἴσθησιν»⁴. Ὁ «νοῦς», ἐπομένως, ὡς φορέας τῶν προσωπικῶν δυνατοτήτων μετοχῆς στὴν ἀλήθεια, εἶναι «ἐνοποῖος δύνάμεις πρὸς τὸν Θεόν»⁵, «δι' ἧς ἀγνώστως, ἀλλ' οὐκ ἀποδεικτικῶς ἐνούμεθα τῷ Θεῷ κατὰ τὴν ὑπὲρ νόησιν ἔνωσιν»⁶.

Ὅα μπορούσαμε, τώρα, νὰ ποῦμε ὅτι ἡ γνωστικὴ λειτουργία τῆς Εἰκόνας πραγματοποιεῖται δυναμικὰ καὶ στὰ τρία ἐπίπεδα τῆς γνώσης (αἴσθησις, λόγος καὶ νοῦς) ποὺ προσδιορίζει ὁ Μάξιμος. Ἡ «σημαντικὴ» τῆς Εἰκόνας, μέσω τῶν τύπων καὶ τῶν σχημάτων, «ἀναβαίνει μὲν πρὸς τὸν νοῦν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως, τὰ ἐκείνης αὐτῷ ἀπαγγέλουσα· καταβαίνει δὲ πρὸς αὐτὴν ἐξ αὐτοῦ τὰ ἐκείνου ὑποτιθεμένη». Στὸν χῶρο τῆς ὁρθόδοξης ἐλληνικῆς Ἀνατολῆς, ἡ γνωστικὴ κατηγορία τῆς Εἰκόνας, ποὺ εἶναι κατηγορία αἰσθητοῦ καὶ λογικοῦ καὶ νοητοῦ κάλλους, ἀναφέρεται στὴν «κατ' ἐνέργειαν» γνώση, στὴν προσωπικὴ, δυναμικὴ σχέση καὶ μετοχὴ τὴν «ἀπαύστως ἐνεργουμένην». «Παντὸς εἰκονιζομένου», λέει ὁ Θεόδωρος ὁ Στουδίτης, «οὐχ ἡ φύσις, ἀλλ' ἡ ὑπόστασις εἰκονίζεται». Οἱ φύσεις ἢ οὐσίαι δὲν εἰκονίζονται, προσδιορίζονται μὲ νοηματικὲς κατηγορίες, ποὺ ἐξαντλοῦν ὅπωςδὴποτε στὰ ὅριά τους τὸ γνωστικὸ τους περι-

1. *Περὶ διαφορῶν ἀπόρων*, P.G. 90, 624 A.

2. *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν*, P.G. 90, 1108 C.

3. *Περὶ διαφορῶν ἀπόρων*, P.G. 90, 621 D.

4. *Περὶ διαφορῶν ἀπόρων*, P.G. 90, 621 C.

5. Μέσῃ γὰρ κειμένῃ Θεοῦ καὶ ὕλης τὴν ψυχὴν ἐγνωκότες, καὶ τὰς πρὸς ἄμφω ἐνοποιοὺς δυνάμεις ἔχουσαν, τὸν νοῦν λέγω πρὸς τὸν Θεόν καὶ πρὸς τὴν ὕλην τὴν αἴσθησιν. *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν*, P.G. 91, 1193 D.

6. *Κεφάλαια θεολογικά* II, P.G. 90, 1225 B.

εχόμενο. Προϋποθέτουν τὴν ὄντολογία τῶν ὄντικῶν κατηγοριῶν ἢ τῆς φαινομενικότητας τῶν ὄντικῶν ἀτομικοτήτων. Ἐνῶ ἡ Εἰκόνα, ὡς κατηγορία αἰσθητοῦ καὶ λογικοῦ καὶ νοητοῦ κάλλους, δηλαδὴ καθολικῆς - ἐμπειρικῆς γνώσεως, «καταπαύουσα τῇ πείρᾳ τὸν περὶ τοῦ πράγματος λόγον», ἀναφέρεται στὰ πρόσωπα ἢ τίς ὑποστάσεις, ποὺ εἶναι ἀντικειμενικὰ ἀνόμοιες καὶ ἀνεπανάληπτες («οὐ τῶν πρὸς τι εἰσὶ») καὶ γνωρίζονται μόνο μὲ μιὰ δυναμικὴ «κατ' ἐνέργειαν» ἀκατάπαυστη γνώση.

ΠΕΡΙ ΑΝΑΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΙΕΡΑΡΧΙΑΣ

§ 80. Ἡ ὁδὸς τῆς ἀναλογικῆς γνώσης.

Ἡ ἐκδοχὴ τῆς γνώσης ὡς ὑπαρκτικοῦ προβλήματος, ἡ σύνδεση τῆς γνωστικῆς δυνατότητας μὲ τὴ δυναμικὴ τῆς σχέσης ὡς «τρόπου τῆς ὑπάρξεως», μᾶς ὁδηγεῖ στὴν ἀλήθεια τῆς *ιεραρχίας*, ποὺ εἶναι ἡ ὁδὸς καὶ ὁ τρόπος γιὰ τὴν ἄρθρωση τῆς σχέσης (τὴ μετάδοση καὶ οἰκείωση τῆς γνώσης), ἡ ἀναφορὰ τῆς γνωστικῆς δυνατότητας στὰ διαδοχικὰ στάδια ἢ ἐπίπεδα τῆς ὑπαρκτικῆς γνησιότητας ἢ πνευματικῆς τελειότητας τοῦ ἀνθρώπου.

α. Ἡ πλατωνικὴ ἀναλογία.

Ἡ ἀλήθεια τῆς *ιεραρχίας* ἐρμηνεύει τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο κατανόησε ἡ χριστιανικὴ Ἀνατολή τὴν ἀναλογικὴ μετοχὴ στὴ γνώση, τὴν ἀναλογικὴ ὁδὸ γνώσεως. Ἡ ἀναλογικὴ δυνατότητα τῆς γνώσης ἔχει, ὅπωςδήποτε, τὴν ἀφετηρία τῆς νοηματικῆς τῆς διατύπωσης στὸν Πλάτωνα¹. Σύμφωνα μὲ τὴν πλατωνικὴ ἀντίληψη, κάθε ὄν μετέχει «ἀνὰ τὸν λόγον» στὴν ἰδέα του καὶ κάθε ἰδέα εἶναι «τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τᾶγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ»². Ὁ λόγος ἀντιπροσωπεύει τὴ δυνατότητα γνωστικῆς μετοχῆς στὴν ἀλήθεια τοῦ ὄντος μέσω τῆς ἀνα-λογίας ὄντων καὶ ἰδεῶν (τὸ ὄν ἔχει «τὸν αὐτὸν λόγον» μὲ τὴν ἰδέα του), ἐπομέ-

1. Ἡ ἀναλογία, ὡς γνωστικὴ δυνατότητα καὶ μέθοδος, ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη ὡς τὸν Θωμᾶ Ἀκινάτη καὶ τοὺς Νεοθωμιστές, εἶναι ἓνα θέμα τόσο ἐκτεταμένο, ποὺ ἡ συστηματικὴ καὶ ἱστορικὴ του ἐξέταση θὰ ἀπαιτοῦσε μιὰ ξεχωριστὴ ἐκτενέστατη μελέτη. Ἐδῶ περιοριζόμαστε στὴν ἀπλὴ ἐπισήμανση ὀρισμένων πλευρῶν τοῦ θέματος, ποὺ βοηθοῦν, θετικὰ ἢ ἀντιθετικὰ, στὴν προσέγγιση τῆς ἀλήθειας τῆς *ιεραρχίας*.

2. *Πολιτεία* ΣΤ, 508b 12-13.

νωσ ἀντιπροσωπεύει καὶ τὴ δυνατότητα μετοχῆς στὸ ἀγαθὸ μέσω τῆς ἀνα-λογίας ἰδεῶν καὶ ἀγαθοῦ. Ἡ πρόσβαση στὴν ἀναλογία ὄντων καὶ ἰδεῶν γίνεται ἀμεσότερα προσιτὴ μὲ κάθε δημιουργικὴ πράξη. Κάθε δημιουργικὴ πράξη φανερώνει (φέρει στὸ φῶς) τὸν κοινὸ λόγο ἰδέας καὶ ποιήματος, δηλαδὴ προϋποθέτει τὴ «θέα» τῆς ἰδέας τοῦ ποιήματος, ἐνῶ ἡ ἴδια ἡ ἰδέα παραμένει «ἐπέκεινα» ἀπὸ κάθε δημιουργικὴ δυνατότητα: «Οὐκοῦν καὶ εἰώθαμεν λέγειν ὅτι ὁ δημιουργὸς ἐκατέρου τοῦ σκεύους πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων οὕτω ποιεῖ ὁ μὲν τὰς κλίνας ὁ δὲ τὰς τραπέζας, αἷς ἡμεῖς χρώμεθα, καὶ τᾶλλα κατὰ ταῦτά· οὐ γάρ που τὴν γε ἰδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν»¹. Γνωρίζοντας τὸν λόγο τῶν ὄντων «θεωροῦμε» τὴν ἀλήθεια τῶν ἰδεῶν, μετέχουμε ἀναλογικὰ στὸν χῶρο τῶν ἀφθαρτων καὶ αἰώνιων ἀληθειῶν. Αὐτὴ ἡ «θεωρία» εἶναι μέθεξη στὸ ἀγαθόν, γιατί τὸ ἀγαθὸ εἶναι «τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν»². Τὸ ἀγαθὸ μετέχεται «ἀναλόγως» μέσω τῆς θεωρίας τῶν ἰδεῶν ἢ οὐσιῶν, γιατί εἶναι αὐτὸ ἡ αἰτία τόσο τῶν οὐσιῶν ὅσο καὶ τῆς «θεωρίας» τους, ὄντας τὸ ἴδιο «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας»³ — «ἀμήχανον κάλλος». Ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ «ἀνὰ τὸν λόγον» γνώση τῆς καὶ οἱ «οὐσιώδεις» φανερώσεις τῆς εἶναι «προϊόντα» τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δυνατότητες ἀναλογικῆς μέθεξης στὸ ἀγαθόν.

Τὸ ὄργανο ἢ ὁ τρόπος γιὰ τὴ γνώση - θεωρία καὶ τὴ μέθεξη εἶναι ὁ νοῦς, καὶ εἶναι φανερό ὅτι ἐδῶ ὁ νοῦς δὲν περιορίζεται στὴ διανοητικὴ ἀπλῶς ἱκανότητα, ἀλλὰ ἀντιπροσωπεύει τὴν καθολικὴ γνωστικὴ δυνατότητα τῆς ψυχῆς⁴. Ὁ νοῦς μετέχει στὸ ἀγαθὸ μὲ τρόπο ἀνάλογο μὲ

1. Πολιτεία I, 596b 6-10. Καὶ αὐτὸς ὁ δημιουργὸς τοῦ κόσμου, ποῦ ἐμφανίζεται στὸν *Τίμαιο*, «ὡς πρὸς τὸ αἶδιον ἐβλεπεν», θεωροῦσε τίς προϋπάρχουσες ἰδέες προκειμένου νὰ δημιουργήσῃ τὰ ὅσα συνθέτουν τὸν κόσμον (βλ. *Τίμ.* 29a 3).

2. Πολιτεία ΣΤ, 508e 1-2.

3. Πολιτεία ΣΤ, 509b 6-10: Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοῖνον μὴ μόνον τὸ γιγνωσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

4. Οὕτω τοῖνον καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει· ὅταν μὲν οὐ καταλάμπει ἀλήθειάν τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσθεται, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται· ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γιγνώμενον τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον καὶ ἔοικεν αὐτὸν οὐκ ἔχοντι. Πολιτεία ΣΤ, 508d 4-9.

αὐτὸν ποὺ ἡ ὄραση μετέχει στὴ θέα τοῦ ἡλίου: Ἡ ὄραση τοῦ ἡλίου δὲν εἶναι ἡ ἴδια ἡλιος, ἀλλὰ εἶναι ἡ «ἡλιοειδέστατη» αἴσθησις, καὶ ὁ ἡλιος δὲν εἶναι ὄραση, ἀλλὰ ἡ αἰτία τῆς ὄρασης¹. Ἔτσι καὶ ὁ νοῦς δὲν εἶναι τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ «ἀγαθοειδής»· εἶναι ἡ κατεξοχὴν δυνατότητα «θέας» τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ τὸ ἀγαθὸ δὲν εἶναι νοῦς, ἀλλὰ ἡ αἰτία τοῦ νοῦ.

Ἡ ἀναλογία ποὺ συνδέει τὴν «ἡλιοειδέστατην» ὄραση μὲ τὸν ἡλιο καὶ τὸν «ἀγαθοειδῆ» νοῦ μὲ τὸ ἀγαθόν, εἶναι ἡ δυνατότητα τῆς γνωστικῆς «μέθεξης», δυνατότητα δεδομένη ἀλλὰ καὶ δυναμικὰ ἐνδεχόμενη: Ἡ ἀναλογία ἀντιπροσωπεύει τὸν λόγο τῆς ἐπιτηδειότητος τῶν ὀφθαλμῶν νὰ δεχθοῦν τὸ φῶς ἢ τῆς ἐπιτηδειότητος τοῦ νοῦ νὰ ἀναγνωρίσει τὸ ἀγαθόν. «Οἱ ὀφθαλμοί, ὅταν πιά κανεῖς δὲν τοὺς κατευθύνει ἐπάνω σὲ πράγματα ποὺ τὰ χρώματά τους τὰ χτυπᾷ τὸ φῶς τῆς ἡμέρας ἀλλὰ ἡ ἀστροφειγιά τῆς νύχτας, χάνουν τὴν ξαστεράδα τους καὶ δείχνονται σχεδὸν τυφλοί, ὥσ᾽ νὰ μὴν ὑπῆρχε μέσα τους καθαρὴ ὄψη. Ὅταν ὅμως τοὺς κατευθύνει ἐπάνω σὲ πράγματα φωτισμένα ἀπὸ ὀλόλαμπρον ἥλιο, βλέπουν ξεκάθαρα, καὶ τὰ ἴδια αὐτὰ μάτια δείχνονται πῶς ἔχουν μέσα τους καθαρὴ ὄψη. Ἔτσι συμβαίνει καὶ μὲ τὴν ψυχὴ· ὅταν στηρίζει τὴ ματιά της ἐκεῖ ὅπου εἶναι ἀπλωμένη ἡ λάμψη τῆς ἀλήθειας καὶ τοῦ ὄντος, τότε μὲ μιᾶς τὸ ἀντιλαμβάνεται, τὸ γνωρίζει καὶ δείχνεται πῶς ἔχει νοῦ· ὅταν ὅμως ἡ ματιά της πέσει ἐπάνω στὴν περιοχὴ ποὺ εἶναι ἀνακατωμένη μὲ τὸ σκότος, στὸ γεννώμενο καὶ ἀφανιζόμενο, τότε μπλέκεται σὲ δοξασίες καὶ δείχνεται μυωπικὴ, φέρνει ἄνω-κάτω τίς δοξασίες καὶ μοιάζει μὲ ὃν ποὺ δὲν ἔχει νοῦ»².

Ἡ πλατωνικὴ, λοιπόν, ἀντίληψη τῆς ἀναλογίας δὲν εἶναι συγκριτικὴ ποσοτήτων ἢ μεγεθῶν, δὲν εἶναι ἀναλογία ἀριθμητικῶν σχέσεων καὶ μετρητῶν λόγων ὁμοιότητος. Ἡ ἀναλογία εἶναι εἰκονιστικὴ σχέση,

1. Οὐκ ἔστιν ἥλιος ἡ ὄψις οὔτε αὐτὴ οὔτ' ἐν ᾧ ἐγγίγνεται, δὲ δὴ καλοῦμεν ὄμμα. — Οὐ γὰρ οὖν. — Ἀλλ' ἡλιοειδέστατόν γε οἶμαι τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων. Πολύ γε. — Οὐκοῦν καὶ τὴν δύναμιν ἣν ἔχει ἐκ τούτου ταμειομένην ὥσπερ ἐπίρρυτον κέκτηται; — Πάνυ μὲν οὖν. — Ἄρ' οὖν οὐ καὶ ὁ ἥλιος ὄψις μὲν οὐκ' ἔστιν, αἴτιος δ' ὢν αὐτῆς ὁράται ὑπ' αὐτῆς ταύτης; — Οὕτως ἢ δ' ὅς. — Τοῦτον τοίνυν, ἣν δ' ἐγώ, φάναι με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, δν τάγαθόν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα. *Πολιτεία* ΣΤ, 508a 11-c2.

2. *Πολιτεία* ΣΤ, 508c 4-d9, στὴ μετάφραση Κ.Α. Γεωργούλη, *Πλάτωνος Πολιτεία*, Β' ἔκδοσις, Ἀθῆναι (Ἐκδ. Σιδέρη) 1963.

σχέση τῆς εἰκόνας μὲ τὸ εἰκονιζόμενο, καὶ ἡ γνώση αὐτῆς τῆς σχέσης εἶναι δυναμικὸ γεγονός, προϋποθέτει τὴ γνωστικὴ ἐπιτηδειότητα τοῦ νοῦ, τὴ μετοχὴ ἢ μέθεξι τοῦ νοῦ στὸ εἰκονιζόμενο μέσω τῆς εἰκόνας του.

Μὲ ἄλλα λόγια: ἡ ἀναλογία, ὡς εἰκονιστικὴ σχέση, προϋποθέτει γενικότερα τὸν λόγο ὡς γνωστικὴ δυνατότητα μετοχῆς καὶ μέθεξης, καὶ ὄχι τὸν λόγο ὡς ἀποδεικτικὴ διαπίστωση μετρητῶν - ποσοτικῶν σχέσεων. Τὸ κλασικὸ παράδειγμα ἀναλογίας στὸν *Γοργία* («ὁ κομμωτικὴ πρὸς γυμναστικὴν, τοῦτο σοφιστικὴ πρὸς νομοθετικὴν, καὶ ὁ ὀψοποιικὴ πρὸς ἰατρικὴν, τοῦτο ρητορικὴ πρὸς δικαιοσύνην»)¹ προϋποθέτει, ἀκριβῶς, τὴν ἐμπειρία τῆς ταυτότητας τῶν λόγων, τὴ βιωματικὴ γνώση τῶν ἀναλογικῶν αὐτῶν ἀνθρώπων δραστηριοτήτων. Ὁ Πλάτων φαίνεται νὰ εἶχε σαφὴ ἐπίγνωση τῶν κινδύνων πλάνης ποὺ ἐγκυμονεῖ ἡ ἀποδεικτικὴ ἀπολυτοποίηση τῆς ἀναλογικῆς σχέσης, γι’ αὐτὸ καὶ σημειώνει στὸν *Σοφιστή*: «Τὸν δὲ ἀσφαλῆ δεῖ πάντων μάλιστα περὶ τὰς ὁμοιότητας αἰεὶ ποιεῖσθαι τὴν φυλακὴν· ὀλισθηρότατον γὰρ τὸ γένος»¹.

β. ‘Η ἀριστοτελικὴ ἀναλογία.

‘Η ἀντικειμενικὴ, ὥστόσο, διατύπωση τῆς ἀναλογικῆς σχέσης («ἀναλογίαν ἔχειν πρὸς τι = τὸν αὐτὸν λόγον ἔχειν») ἰσχύει, ὅπωςδήποτε, καὶ γιὰ τίς καθαρὰ μετρικῆς - ποσοτικῆς σχέσεις· ἴσως ἡ ἴδια ἡ προέλευση τῆς ἀναλογίας νὰ εἶναι καταρχὴν μαθηματικὴ καὶ ὄχι συγκριτικὴ ποιοτικῶν ὁμοιοτήτων. Πάντως, στὰ χρόνια τοῦ Πλάτωνα, οἱ Ἕλληνες γνωρίζουν τὴ μαθηματικὴ ἔννοια τῆς ἀναλογίας — τὴ σχέση $\alpha:\beta=\gamma:\delta$ (π.χ. $2:3=4:6$) καὶ τὰ παράγωγα αὐτῆς τῆς σχέσης². Τὸ κρίσιμο

1. *Γοργίας* 465c 1-3.

2. *Σοφιστής* 231a 6-8.

3. ‘Η θεωρία τῶν μαθηματικῶν ἀναλογιῶν λέγεται πῶς ὀφείλεται στὸν Ἕλληνα μαθηματικὸ Εὐδόξο τὸν Κνίδιο (408-355 π.Χ.). Βλ. Arpad Szabo, *Ἀπαρχαὶ τῶν Ἑλληνικῶν Μαθηματικῶν*, ἑλλην. μτφρ. Τεγοπούλου - Σταθακοπούλου, Ἀθῆναι (Ἔκδ. Τεχν. Ἐπιμελητηρίου) 1973, σελ. 143 κ.ε. ‘Η ἔννοια πάντως τῆς ἀναλογίας ἀπαντᾷται καὶ σὲ προγενέστερους Ἕλληνες φιλοσόφους (βλ. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, III, σελ. 43). Ὁ Szabo (σελ. 205 καὶ 219) σημειώνει, σχετικὰ μὲ τὴ μαθηματικὴ προέλευση τῆς ἀναλογίας: «Ἡ ἴδια αὕτη λέξις (ἀναλογία) δὲν ἦτο ἀρχικῶς γραμματικὴ ἢ γλωσσολογικὴ εἰδικὴ ἔκφρασις, ἀλλὰ μαθηματικὴ ἔκφρασις. Εἶναι πράγματι κατάδηλον ὅτι ἡ λέξις ἀναλογία εἶναι μία

γιὰ τὴ φιλοσοφία πρόβλημα εἶναι ἡ μεταφορὰ τῆς μαθηματικῆς ἀναλογίας, ὡς γνωσιοθεωρητικῆς καὶ ἀποδεικτικῆς ἀρχῆς, στὸν χῶρο διερευνήσεως τῆς ἀλήθειας. Πρῶτος ὁ Ἀριστοτέλης μεταφέρει τὴ μαθηματικὴ ἔννοια τῆς ἀναλογίας στὸν χῶρο τῆς Ἠθικῆς, γιὰ νὰ ἀποδείξει «τὸ δίκαιον ἀνάλογον», «τὸ δὲ ἄδικον τὸ παρὰ τὸ ἀνάλογον»¹. Ὅρίζει τὴν ἀναλογία ὅχι ὡς ταυτότητα (ποιοτικῶν) λόγων, ἀλλὰ ὡς ἰσότητα (ποσοτικῶν) λόγων², γιὰτὶ μόνον στὴν ποσοτικὴ - μετρητὴ ἀναλογία εἶναι δυνατό νὰ στηριχθεῖ ἡ ἀπονομὴ τοῦ δικαίου στὰ πλαίσια τῆς ἀνθρώπινης κοινωνίας.

Αὕτῃ ἡ ἀνάγκη τῆς ἀναλογικῆς ἰσότητος ὁδηγεῖ τὸν Ἀριστοτέλη νὰ εἰσαγάγει στὸν χῶρο τῆς Ἠθικῆς τὴν ἔννοια τοῦ «τρίτου τῆς συγκρίσεως» (*tertium comparationis*), δηλαδὴ ἐνὸς ἀντικειμενικοῦ μέτρου γιὰ τὴν ποιοτικὴ ἐξίσωση καὶ τὴν ἀντικειμενικὴ μέτρηση τοῦ παραγόμενου ἀπὸ κάθε μέλος τῆς κοινωνίας ἔργου καὶ τὴν ἀναλογικὴ ἀπονομὴ τοῦ δικαίου. Τὸ συγκεκριμένο αὐτὸ μέτρο συγκρίσεως στὸν χῶρο τῆς κοινωνικῆς συναλλαγῆς εἶναι τὸ νόμισμα (τὸ χρῆμα). Τὸ νόμισμα ἐξισώνει καὶ μετράει τὴν παραγωγὴ ἔργου, εἴτε γιὰ τὰ ὑποδήματα πρόκειται, πού κατασκευάζει ὁ σκυτοτόμος, εἴτε γιὰ τὴν οἰκίαν, πού χτίζει ὁ οἰκοδόμος³. Εἶναι συμβατικὸ μέτρο συγκρίσεως τὸ νόμισμα, «ὐπάλ-

ἐξέλιξις τῆς εἰς τὰ Μαθηματικά χρησιμοποιουμένης ἐκφράσεως λόγος. Διότι ἀφοῦ εἰς τὰ Μαθηματικά λόγος ἦτο ἡ πρὸς ἀλλήλους σχέσις δύο ἀριθμῶν ἢ μεγεθῶν (α:β), καὶ ἡ ἀναλογία ἐξέφραζε τὸ ζεῦγος τῶν σχέσεων, δηλ. αὐτὸ τὸ ὅποιον ἀπὸ τῆς ἐποχῆς κατὰ τὴν ὁποίαν τὸ ἐπρότεινεν ὁ Κικέρων, μεταφράζεται λατινιστὶ *proportio* (a:b=c:d)... Παρὰ Πλάτωνι (ἤδη) ἡ ἀναλογία δὲν εἶναι πλέον μαθηματικὴ μόνον ἐκφρασις. Φαίνεται ὅτι κατὰ τὴν ἐποχὴν αὐτὴν ἡ καθαρῶς μαθηματικὴ εἰδικὴ ἐκφρασις παρελήφθη ἤδη ἀπὸ τὴν γλῶσσαν τῶν μορφωμένων. Καὶ τελικῶς ἔχει κανεὶς τὴν ἐντύπωσιν, ὅτι ἡ ἀναλογία παρὰ Ἀριστοτέλει εἶναι μίᾳ «φιλοσοφικὴ ἐκφρασις».

1. Ἔσται ἄρα ὡς ὁ α ὅρος πρὸς τὸν β, οὕτως ὁ γ πρὸς τὸν δ, καὶ ἐναλλάξ ἄρα ὡς ὁ α πρὸς τὸν γ, ὁ β πρὸς τὸν δ, ὥστε καὶ τὸ ὅλον πρὸς τὸ ὅλον· ὅπερ ἡ νομὴ συνδυάζει, κἂν οὕτω συντεθῇ, δικαίως συνδυάζει. Ἡ ἄρα τοῦ α ὅρου τῷ γ καὶ ἡ τοῦ β τῷ δ σύζευξις τὸ ἐν διανομῇ δίκαιόν ἐστι, καὶ μέσον τὸ δίκαιον τοῦ· ἐστὶ, (τὸ δ' ἄδικον) τὸ παρὰ τὸ ἀνάλογον· τὸ γὰρ ἀνάλογον μέσον, τὸ δὲ δίκαιον ἀνάλογον. Ἡθικὰ Νικομάχεια V 3, 1131b 5-12.

2. Ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων. Ἡθικὰ Νικομάχεια V 3, 1131a 31.

3. Ἡθικὰ Νικομάχεια V 5, 1133a 16-24: Οὐ γὰρ ἐκ δύο ἱατρῶν γίνεται κοινωνία, ἀλλ' ἐξ ἱατροῦ καὶ γεωργοῦ καὶ ὅλων ἐτέρων καὶ οὐκ ἔσων· ἀλλὰ τούτους

λαγμα τῆς χρείας γέγονε κατὰ συνθήκην· καὶ διὰ τοῦτο τοῦνομα ἔχει νόμισμα, ὅτι οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ ἐστίν»¹. Ἀντιπροσωπεύει, ὥστόσο, τὴν ἀντικειμενικὴ δυνατότητα γιὰ τὴν πρακτικὴ ἐφαρμογὴ τῆς ἀναλογικῆς ἰσότητος. Τὸ ἔργο ποὺ προσφέρει ὁ οἰκοδόμος στὸν σκυτοτόμο, πρέπει νὰ εἶναι ἀνάλογο μὲ τὸ ἔργο ποὺ προσφέρει ὁ σκυτοτόμος στὸν οἰκοδόμο — «ποιεῖ δὲ τὴν ἀντίδοσιν τὴν κατ' ἀναλογίαν ἢ κατὰ διάμετρον σύζευξις· οἰκοδόμος ἐφ' ὃ α, σκυτοτόμος ἐφ' ὃ β, οἰκία ἐφ' ὃ γ, ὑπόδημα ἐφ' ὃ δ. δεῖ οὖν λαμβάνειν τὸν οἰκοδόμον παρὰ τοῦ σκυτοτόμου τὸ ἐκείνου ἔργον, καὶ αὐτὸν ἐκείνῳ μεταδίδοναι τὸ αὐτοῦ»². Τὴν ἀναλογικὴ αὐτὴ ἀντίδοσις ἐξασφαλίζει ἡ κοινὴ ἀναφορὰ τοῦ ἔργου καὶ τῶν δύο στὸ ἀντικειμενικὸ μέτρο τοῦ νομίσματος, ποὺ εἶναι τὸ «τρίτον τῆς συγκρίσεως» ὑποδημάτων καὶ οἰκιῶν — ἡ δυνατότητα νὰ ἐξισωθοῦν ἀναλογικὰ ὑποδήματα καὶ οἰκίαις. Στὴ σχέση $\alpha:\beta=\gamma:\delta$, ἡ ἀμοιβὴ τοῦ γεωργοῦ σὲ νόμισμα (α) καὶ τὸ παραγόμενον ἀπὸ τὸν γεωργὸ ἔργο (γ) πρέπει νὰ εἶναι ἀνάλογα μὲ τὴν ἀμοιβὴ τοῦ σκυτοτόμου (β) καὶ τὸ παραγόμενον ἔργο του (δ) — ὅπου «γεωργὸς α, τροφή γ, σκυτοτόμος β, τὸ ἔργον αὐτοῦ τὸ ἰσασμένον δ... ὥστε ὅπερ γεωργὸς πρὸς σκυτοτόμον, τὸ ἔργον τὸ τοῦ σκυτοτόμου πρὸς τὸ τοῦ γεωργοῦ»³.

Ὡστόσο, ἐκτὸς ἀπὸ τὴ μεταφορὰ τῆς μαθηματικῆς ἀναλογίας στὸν χῶρο τῆς Ἡθικῆς, ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἀγνοεῖ καὶ τὴν εἰκονιστικὴ ἀναλογία. Τὴ χρησιμοποιεῖ πολὺ χαρακτηριστικὰ στὴν *Ποιητικὴ* του, προκειμένου νὰ ἐρμηνεύσει τὸ φαινόμενο τῆς ποιητικῆς «μεταφορᾶς»: «Μεταφορὰ δὲ ἐστὶν ὀνόματος ἄλλοτρίου ἐπιφορά... κατὰ τὸ ἀνάλογον... ὅταν ὁμοίως ἔχῃ τὸ δευτέρον πρὸς τὸ πρῶτον καὶ τὸ τέταρτον πρὸς τὸ τρίτον· ἐρεῖ γὰρ ἀντὶ τοῦ δευτέρου τὸ τέταρτον ἢ ἀντὶ τοῦ τετάρτου τὸ δευτέρον. καὶ ἐνίοτε προστιθέασιν ἀνθ' οὗ λέγει πρὸς ὃ ἐστι. λέγω δὲ οἷον ὁμοίως ἔχει φιάλη πρὸς Διόνυσον καὶ ἀσπίς πρὸς Ἀρῆ· ἐρεῖ τοίνυν τὴν φιάλην ἀσπίδα Διονύσου καὶ τὴν ἀσπίδα φιάλην Ἀρεως. ἢ

δεῖ ἰσασθῆναι διὸ πάντα συμβλητὰ δεῖ πως εἶναι, ὧν ἐστὶν ἀλλαγὴ, ἐφ' ὃ τὸ νόμισμα ἐλήλυθε, καὶ γίνεται πως μέσον· πάντα γὰρ μετρεῖ, ὥστε καὶ τὴν ὑπεροχὴν καὶ τὴν ἔλλειψιν, πόσα ἄττα δὴ ὑποδήματ' ἴσον οἰκίᾳ ἢ τροφῇ δεῖ τοίνυν ὅπερ οἰκοδόμος πρὸς σκυτοτόμον, τοσαυτὰ ὑποδήματα πρὸς οἰκίαν ἢ τροφήν.

1. *Ἡθικὰ Νικομάχεια* V 5, 1133a 29-31.

2. *Ἡθικὰ Νικομάχεια* V 5, 1113a 5-10.

3. *Ἡθικὰ Νικομάχεια* V 5, 1133a 32-33, 1133b 4-5. — Βλ. καὶ *Προτάσεις κριτικῆς ὀντολογίας*, σελ. 107-109.

ὁ γῆρας πρὸς βίον, καὶ ἐσπέρα πρὸς ἡμέραν· ἐρεῖ τοίνυν τὴν ἐσπέραν γῆρας ἡμέρας ἢ ὥσπερ Ἑμπεδοκλῆς, καὶ τὸ γῆρας ἐσπέραν βίου ἢ δυσμάς βίου»¹.

Καὶ στὴν ποιητικὴ, λοιπόν, μεταφορὰ ἰσχύει ἡ σχέση $\alpha:\beta=\gamma:\delta$, καὶ μὲ τὸ συγκεκριμένο παράδειγμα, βίος : γῆρας = ἡμέρα : ἐσπέρα. Ἡ σχέση τοῦ γῆρατος πρὸς τὸν βίο εἶναι ἀνάλογη μὲ τὴν σχέση τῆς ἐσπέρας πρὸς τὴν ἡμέρα. Ἡ ἀναλογία ἐπιτρέπει τὴν ποιητικὴν μεταφορὰ, δηλαδὴ ἐπιτρέπει τὴν σχέση $\beta:\gamma=\alpha:\delta$ · ἔτσι, μπορούμε νὰ μιᾶμε «κατὰ λόγον» γιὰ τὸ γῆρας τῆς ἡμέρας ἢ γιὰ τὴν ἐσπέραν τοῦ βίου.

Τὴν ἀναλογία τῆς ποιητικῆς μεταφορᾶς θὰ χρησιμοποιήσουν καὶ οἱ σχολαστικοὶ θεολόγοι τοῦ μεσαίωνα, ἀλλὰ γιὰ νὰ ἀποδείξουν τὴν εἰκονιστικὴν ἀναλογία (τὴν *externa analogia proportionalitatis impropriae*) ὡς μεταφορὰ (*translatio*) τῆς εἰκονιστικῆς σχέσης σὲ ἀμοιβαία ἀντιστοιχία κυριολεκτικῶν ἐννοιῶν². Χαρακτηριστικὸ παράδειγμα αὐτῆς τῆς μεταφορᾶς εἶναι ἡ ἔκφραση τοῦ Ἀποστόλου Παύλου γιὰ τὴν Ἐκκλησίαν ὡς Σῶμα Χριστοῦ (1 Κορ. 12, 12): «Ὅπως τὸ σῶμα εἶναι ἓνα, ἀλλὰ μὲ πολλὰ μέλη, ἔτσι καὶ τὰ μέλη τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινότητος ἀποτελοῦν ἓνα ἐνιαῖο ὅλον, καὶ αὐτὸ τὸ ὅλον εἶναι ὁ Χριστός. Ἡ ἀναλογικὴ σχέση σώματος καὶ μελῶν, ἐκκλησιαστικῆς κοινότητος καὶ μελῶν, ἐπιτρέπει τὴν μεταφορὰ (*translatio*) τῆς εἰκόνας (*imago* - σῶμα) στὴν ἐννοια (*notio* - Ἐκκλησία), τὴν ἀμοιβαία κυριολεκτικὴ ἀντιστοιχία εἰκόνας καὶ ἐννοιας, μὲ κοινὴ ἀναφορὰ στὰ μέλη, ποὺ εἶναι τὸ «τρίτον τῆς συγκρίσεως» (*tertium comparationis*) σώματος καὶ Ἐκκλησίας.

γ. *Analogia entis*.

Ἀλλὰ ἡ σημαντικότερη, ὡς πρὸς τὶς ἱστορικές της συνέπειες, ἐφαρμογὴ τῆς ἀναλογικῆς σχέσης, εἶναι αὐτὴ ποὺ ἐπιχειρήθηκε στὸν χῶρο τῆς ὀν-

1. *Περὶ Ποιητικῆς* 21, 1457b 6-25.

2. Solche Metapher und Analogie bezeichnen und bewerten die Thomisten als *externa analogia proportionalitatis impropriae*, um so von ihr abzuheben die innere Entsprechung der eigentlichen Verhältnissgleichheit, nach der nicht bildlich, uneigentlich, sondern auf beiden Seiten eigentlich, streng begrifflich geredet werde. G. Söhngen, *Analogie*, στὸ Handbuch theologischer Grundbegriffe, I, München (Kösel-Verl) 1962, σελ. 57. — Ἡ *externa analogia proportionalitatis impropriae* διαστέλλεται ἀπὸ τὴν *interna analogia proportionalitatis propriae* (*dicta*).

τολογίας: Πρόκειται γιὰ τὴν ἀναλογικὴ σχέση ὄντων καὶ εἶναι ἢ ὄντων καὶ οὐσίας, τῇ γνωστῇ ἀπὸ τὸ μεσαίωνα ὡς *analogia entis*.

Ἡ ἀφετηρία βρίσκεται καὶ πάλι στὸν Ἀριστοτέλη. Πρῶτος αὐτὸς ξεκινάει ἀπὸ τὴ διαπίστωση ὅτι «τὸ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως»¹. Γιὰ νὰ προσδιορίσουμε τὸ ὄν χρησιμοποιοῦμε τὸ ρῆμα εἶναι (ἐστὶ), ποὺ πιστοποιεῖ τὴν ὄντοτητα, τῇ μετοχῇ στὸ εἶναι — καὶ τὸ χρησιμοποιοῦμε γιὰ νὰ προσδιορίσουμε τὸ ὄν «πολλαχῶς»: ὡς ποιότητα, ποσότητα, τόπο, χρόνο, σχέση². Λέμε: ὁ ἵππος εἶναι λευκός, ὁ ἵππος εἶναι δύο μέτρα, ὁ ἵππος εἶναι ἐδῶ κλπ. Εἶναι φανερό ὅτι προσδιορίζοντας τὸν ἵππο «πολλαχῶς», χρησιμοποιοῦμε τὸ ρῆμα εἶναι πάντοτε ἀναλόγως πρὸς μίαν ἀρχή: Ὁ ἵππος εἶναι λευκός, σὲ ἀναλογικὴ σχέση μὲ τὴ λευκότητα καθόλου, ἢ τὸ δέντρο εἶναι ψηλό, σὲ ἀναλογικὴ σχέση μὲ τὸ ὕψος καθόλου. Ἐπομένως, ἡ γνώση ποὺ ἔχουμε τῆς ὄντοτητας τοῦ συγκεκριμένου ἵππου ἢ τοῦ συγκεκριμένου δέντρου, εἶναι ἀναλογικὴ³, βασίζεται στὴν ἀναλογία τῶν ιδιοτήτων του — ἀναλογία ποιότητας, ποσότητας, τόπου, χρόνου, σχέσης (*analogia attributionis*, ὅπως θὰ ποῦν οἱ σχολαστικοί).

Ἀλλά, ἂν καὶ χρησιμοποιοῦμε τὸ ρῆμα εἶναι (ἐστὶ) γιὰ νὰ προσδιορίσουμε «πολλαχῶς» τὴν ὄντοτητα τοῦ ὑποκειμένου μὲ βάση τὴν ἀναλογία τῶν ιδιοτήτων του, ὥστόσο ὁ καταρχὴν προσδιορισμὸς τῆς ὄντοτητας τοῦ ὄντος γίνεται πάντοτε μὲ ἀναφορὰ «πρὸς ἓν», δηλαδὴ μὲ ἀναφορὰ στὸ «τί ἐστίν» τὸ συγκεκριμένο ὑποκείμενο: Λέμε καταρχὴν ὅτι αὐτὸς εἶναι ἵππος καὶ αὐτὸ εἶναι δέντρο. Προσδιορίζουμε τὸ συγκεκριμένο ὑποκείμενο μὲ ἀναφορὰ στὸν ἓνα ἵππο καὶ στὸ ἓνα δέντρο, δηλαδὴ στὴν οὐσία ἵππος καὶ στὴν οὐσία δέντρο: «Τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερόν ὅτι τούτων πρῶτον ὄν τὸ τί ἐστίν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν»⁴ — «ἢ δ' ἐκάστου οὐσία ἓν ἐστίν»⁵. Καὶ ἡ ἀναφορὰ τοῦ συγκεκριμένου ὑποκειμένου στὸ «πρῶτον ἓν», δηλαδὴ στὴν οὐσία, εἶναι

1. *Μετὰ τὰ φυσικά* Γ 2, 1003a 33-34.

2. Ὅσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει· ἐπεὶ οὖν τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστὶ σημαίνει, τὰ δὲ ποῖόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρὸς τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ πού, τὰ δὲ ποτέ, ἐκάστῳ τούτων τὸ εἶναι ταῦτο σημαίνει. *Μετὰ τὰ φυσικά* Δ 7, 1017a 23-27.

3. Βλ. *Φυσικά* Α 7, 191a 7-8: ἡ ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατὰ ἀναλογίαν.

4. *Μετὰ τὰ φυσικά* Ζ Ι, 1028a 13-15.

5. *Μετὰ τὰ φυσικά* Γ 2, 1003b 32.

ἐπίσης ἀναλογική: Τὸ κάθε συγκεκριμένο ὑποκειμένο μετέχει «κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον» στὴν κοινὴ οὐσία, ἔχει τὸν ἴδιο λόγο μὲ τὴν οὐσία — «κατὰ γὰρ τὸν τῆς οὐσίας λόγον λέγεται τᾶλλα ὄντα... πάντα γὰρ ἔξει τὸν τῆς οὐσίας λόγον»¹.

Εἶναι φανερό ὅτι ὁ προσδιορισμὸς τοῦ ὑποκειμένου τόσο μὲ βάση τὴν ἀναλογία τῶν ιδιοτήτων του ὅσο καὶ μὲ ἀναφορὰ στὸν λόγο τῆς οὐσίας του, ἐξαντλεῖ τὴν ἀναλογικὴ σχέσιν ὡς δυνατότητα ὀρισμοῦ, δηλαδή γνώσεως τοῦ ὄντος. Ὁ Ἀριστοτέλης χρησιμοποιοῖ τὴν ἔννοια τῆς ἀναλογίας γιὰ νὰ διασφαλίσῃ τὴν ἐνότητα τοῦ ὑποκειμένου· δὲν προεκτείνει τὴν ἀναλογία ὡς σχέσιν ὄντολογικῆς ταυτότητας, ὡς μετοχὴ τῶν ὄντων στὸ εἶναι καθόλου. Ἡ σχέσιν τῶν ὄντων μὲ τὸ εἶναι εἶναι γιὰ τὸν Ἀριστοτέλην σχέσιν αἰτίας καὶ ἀποτελέσματος — σχέσιν μετάβασης ἀπὸ τὸ «δυνάμει ὄν» στὸ «ἐνεργείᾳ ὄν», σχέσιν κινουμένων καὶ κινούντος («ἔθεν ἢ κίνησις»)² — καὶ ὄχι σχέσιν ἀναλογικῆς μετοχῆς στὸ εἶναι. Ἡ ὀπισθοβατικὴ ἀλληλουχία ἀποτελέσματος καὶ αἰτίας, κινουμένου καὶ κινούντος, ἀναφέρει τὸ εἶναι - καθόλου τῆς φύσης σὲ μιὰν ἀρχὴ ποὺ ὑπερβαίνει τὴ φύσιν, στὸ «πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον»³, «ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἰτίδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα»⁴.

Πρῶτοι οἱ σχολαστικοὶ χρησιμοποιοῦν τὴν ἀναλογικὴ σχέσιν ὄντων καὶ εἶναι προκειμένου νὰ προσδιορίσουν τὸ εἶναι καθ᾽αυτό, δηλαδή τὸν Θεό, τὸ «πρῶτον κινεῖν», τὴν ὑπερβατικὴν Πρώτην Αἰτίαν τοῦ εἶναι. Κάθε ὄν μετέχει στὸ εἶναι, εἶναι *ens per participationem*, ἐνῶ ὁ Θεός, τὸ «πρῶτον καὶ ἀκρότατον» ὄν, τὸ «αἰτίδιον καὶ ἄριστον», δὲν μετέχει στὸ εἶναι, ἀλλὰ ἀποτελεῖ τὸ εἶναι καθ᾽αυτό, *ens per essentiam*, τὴν αὐτοὑπαρξή, ἀναλόγως πρὸς τὴν ὁποία εἶναι ὅ,τι εἶναι.

Ἡ σχέσιν τῶν ὄντων μὲ τὸ εἶναι - καθόλου τῆς φύσης, καὶ ἡ σχέσιν τοῦ εἶναι - καθόλου τῆς φύσης μὲ τὸν Θεό, τὴν Αἰτίαν τοῦ εἶναι, μπορεῖ, κατὰ τοὺς σχολαστικούς, νὰ ὀδηγήσῃ στὴν ἀναλογικὴ γνώσιν τοῦ Θεοῦ, ἀφοῦ ἡ ἴδια ἡ σχέσιν εἶναι ἀναλογικὴ, μὲ ἓνα μόνο ἄγνωστο ὄρο (τὸν Θεό): Τὸ εἶναι - καθόλου τῆς φύσης ἔχει τὴ θέση τοῦ «τρίτου

1. Μετὰ τὰ φυσικὰ Θ 1, 1045b 29-31.

2. Βλ. Μετὰ τὰ φυσικὰ Α 6, 1071b.

3. Μετὰ τὰ φυσικὰ Γ 8, 1012b 31.

4. Μετὰ τὰ φυσικὰ Α 7, 1072a 25-26.

τῆς συγκρίσεως) (tertium comparationis) ὄντων καὶ Θεοῦ. Οἱ σχολαστικοὶ χρησιμοποιοῦν ὡς πρότυπο τῇ μαθηματικῇ ἀναλογία $\alpha:\beta=\gamma:\delta$ ($2:3=4:6$), στὴν ὁποία, ὅταν ὁ ἕνας ὅρος εἶναι ἄγνωστος μπορεῖ νὰ προσδιοριστεῖ μὲ τὸν παραγωγικὸ συνδυασμὸ τῶν ὑπόλοιπων τριῶν ὄρων. Ἐὰν ὁ ἄγνωστος εἶναι ὁ δ , ἔχουμε τὴ σχέση $\alpha:\beta=\gamma:\chi$ ($2:3=4:\chi$, $2\cdot\chi=3\cdot4$, $\chi=3\cdot4/2=6$)¹.

Ἔτσι, ἡ σχέση ὄντων καὶ εἶναι, εἶναι καὶ Θεοῦ, μπορεῖ νὰ διατυπωθεῖ, κατὰ τοὺς σχολαστικούς, μὲ τὴν ἀκρίβεια τῆς μαθηματικῆς ἀναλογίας· ὄντα : εἶναι = εἶναι : χ , ὅπου ὁ χ ἀντιπροσωπεύει τὴν Αἰτία τοῦ εἶναι, τὸν Θεό. Στὴν περίπτωση αὐτή, ἡ ἀναλογικὴ μετοχὴ τῶν ὄντων στὸ εἶναι ἀποτελεῖ τὸ κλειδί γιὰ τὴν κατανόηση τῆς ἀναλογικῆς μετοχῆς τοῦ εἶναι τῶν ὄντων στὴ θεία Αἰτία του, καὶ ὁ Θεός, ἡ Αἰτία τοῦ εἶναι, προσδιορίζεται ἀναλόγως πρὸς τὸ εἶναι, τὴν αἰτία τῶν ὄντων.

Εἶδαμε ὅτι ἡ μετοχὴ τῶν ὄντων στὸ εἶναι προσδιορίστηκε ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ὡς ἀναλογικὴ ἀναφορὰ τοῦ ὑποκειμένου στὴν οὐσία του, καὶ ὡς ἀναλογία τῶν ιδιοτήτων τοῦ ὑποκειμένου πρὸς τὶς ιδιότητες τοῦ εἶναι - καθόλου.

Στὴν πρώτη περίπτωση, τὸ ὑποκείμενο «λέγεται» (γνωρίζεται) «κατὰ τὸν λόγον» τῆς οὐσίας του· ἡ μετοχὴ τοῦ ὑποκειμένου στὸ εἶναι ὀρίζεται ὡς ἀναλογικὴ μετοχὴ στὴν οὐσία του. Μὲ βάση αὐτὸ τὸν ὀρισμὸ τῆς σχέσης ὑποκειμένου καὶ οὐσίας, μποροῦμε ἀναλογικὰ νὰ ποῦμε ὅτι στὸν Θεὸ αὐτὴ ἡ σχέση εἶναι σχέση ταυτότητας: Τὸ ὑποκείμενο ποὺ μετέχει στὴν οὐσία εἶναι ἡ ἴδια ἡ οὐσία. Τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Θεός, ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ ἴδια ἡ ὑπαρξὴ του¹.

Στὴ δεύτερη περίπτωση, τὸ ὑποκείμενο «λέγεται» (γνωρίζεται) «πολλαχῶς», μὲ βάση τὴν ἀναλογία τῶν ιδιοτήτων του πρὸς τὶς ιδιότητες τοῦ εἶναι - καθόλου (ποιότητα, ποσότητα, τόπο, χρόνο, σχέση). Ἡ ἀναλογικὴ μετοχὴ τοῦ ὑποκειμένου στὶς ιδιότητες τοῦ εἶναι - καθόλου ἐξάντλεῖ, ὅπωςδῆποτε, τὴ γνώση τοῦ εἶναι στὰ ὅρια τῆς κοσμικῆς ἐμπειρίας — ἀφοῦ ἡ ἐμπειρία τῆς ποιότητας, τῆς ποσότητας, τοῦ τόπου, τοῦ χρόνου

1. Bl. G. Söhngen, *Analogie*, ξ.ἀ. σελ. 53.

2. Ce que l'on nomme essence dans les autres êtres est en lui l'acte même d'exister: (κατὰ τὸν Θωμᾶ Ἀκινάτη). Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris (Payot) 1962, σελ. 532. — Nihil igitur est in Deum praeter essentiam eius. Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles* I, 21.

καὶ τῆς μετρικῆς σχέσης ἀναφέρεται πάντοτε στὴν αἰσθητὴ πραγματικότητα τοῦ κόσμου. Εἶναι ὥστόσο δυνατόν νὰ ἀναγνωρίσουμε στὰ ἐπιμέρους ὄντα ὁρισμένες ιδιότητες ποὺ ὑπερβαίνουν τὰ ἀριστοτελικά κατηγορήματα τοῦ ὄντος: Οἱ ιδιότητες αὐτὲς μποροῦν, μὲ τὴ νοητικὴ ἀναγωγή στὸ ἀπὸλυτο (*regressus in infinitum*), νὰ φανερώσουν τὶς τελειότητες τοῦ Εἶναι, μποροῦν δηλαδὴ νὰ μᾶς γνωστοποιήσουν ἀναλογικὰ τὶς ὑπερβατικὰς ιδιότητες τοῦ Θεοῦ¹. Ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης καὶ ὁ Albertus Magnus συνόψισαν αὐτὲς τὶς ιδιότητες, ποὺ μποροῦν νὰ θεμελιώσουν τὴν ὑπερβατικὴ ἀναλογία, στὰ κατηγορήματα: *unum, verum, bonum, res, aliquid* (ἓν, ἀληθές, ἀγαθόν, πράγμα, κάτι)². Τὸ ὄν καθεαυτὸ εἶναι πραγματικόν, ἓνα *πράγμα* (*res*): μὲ τὴν ὑπέρβαση τῶν ἐπιμέρους, εἶναι πάντοτε ἓνα (*unum*): σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὰ ἄλλα ὄντα, εἶναι τί, κάτι (*aliquid*): ὡς πρὸς τὴ γνώση ποὺ ἔχουμε γι' αὐτό, εἶναι ἀληθές (*verum*) καὶ ὡς πρὸς τὴ θελητικὴ σκοπιμότητα, ἀγαθὸ (*bonum*).

Τὰ πέντε αὐτὰ κατηγορήματα τοῦ ὄντος τὰ ὀνομάζουν οἱ σχολαστικοὶ *ὑπερβατικά* (*transcendentalia*). Ἡ ἀναφορά τους στὸν Θεὸ δὲν συνιστᾷ μιὰν ἐμπειρικὴ ἀναλογία, ἀλλὰ μιὰν *ὑπερβατικὴ* ἀναλογία, μιὰ νοητικὴ *ἐπέκταση* (*extensio*) τῶν κατηγορημάτων αὐτῶν πέρα ἀπὸ τὰ ὅρια τῆς κοσμικῆς ἐμπειρίας, στὸν χῶρο τοῦ ὑπερβατικὰ ἀπολύτου³.

1. On peut suivre une deuxième (voie) et chercher à nommer Dieu d'après les analogies qui subsistent entre les choses et lui... En ce sens, nous attribuerons à Dieu, mais en les portant à l'infini, toutes les perfections dont nous aurons trouvé quelque ombre dans la créature. E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, σελ. 533.

2. Vom (induktiven) Analogieschluss ist wohl zu unterscheiden der (deduktive) Syllogismus mit analogem Mittelbegriff. Gibt es das, dann wäre solcher Mittelbegriff nicht empirisch-analog, sondern transzendental-analog, wie der Transzendentalbegriff des Seins (*ens*) und die darin beschlossenen fünf Transzendentalien: *res, aliquid, unum, verum, bonum*. G. Söhngen, *Analogie*, §. 4., σελ. 56.

3. Le procédé analogique en général consiste en une extension du concept: un concept tiré des sujets donnés dans l'expérience, et de soi représentatif de la perfection telle qu'elle se trouve en ces sujets, est étendu à un sujet situé hors de mon expérience, me permet d'atteindre ce sujet, et simultanément devient représentatif de la perfection telle qu'elle se trouve en lui. C'est de cette manière, que par le moyen de concepts tirés des créatures et représentatifs de perfections créées, la raison peut réellement atteindre le Créateur

Ἔτσι, μπορούμε νὰ γνωρίσουμε τὰ ιδιώματα τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ, τὴν ἐνότητα, τὴν ἀγαθότητα, τὴν ἀλήθεια, τὴν κατεξοχὴν ὄντοτητα καὶ τὴν κατεξοχὴν ἑτερότητα, μὲ τὴ βοήθεια τῆς διάνοιας (per lumen intellectus)¹, μέσω τῆς ἀναλογικῆς ἀναγωγῆς τῶν τελειότητων τῶν ὄντων στὴν ἀπόλυτη καὶ ὑπερβατικὴ τελειότητα τοῦ Θεοῦ, ποὺ εἶναι ἡ Αἰτία κάθε τελειότητος².

§ 71. Ἡ σχολαστικὴ ἀναλογία ὡς θεολογικὴ γνωσιολογία.

Δύο, βασικῶς, συμπεράσματα μπορούμε νὰ συναγάγουμε ἀπὸ τὴ συνοπτικὴ αὐτὴ ἔκθεση τῆς διδασκαλίας τῶν σχολαστικῶν γιὰ τὴν ἀναλογία, ὡς γνωσιοθεωρητικὴ ὁδὸ καὶ μέθοδος:

1. Ἡ ἀναλογικὴ γνώση τοῦ Θεοῦ, ὅπως τὴ θεμελίωσαν οἱ σχολαστικοί, ἐξαντλεῖται στὴ νοητικὴ προσέγγιση τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ, ποὺ εἶναι ὑπερβατικὴ, ἀλλὰ πάντως ὄντικη οὐσία — ἓνα ὑπερβατικὸ ἀντικείμενο (objectum) τῆς διάνοιας³. Ἡ σχολαστικὴ ἀναλογία ἀγνοεῖ τὴν προσωπικὴ ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ, τὴν Τριάδα τῶν θείων Προσώπων, τὸν τρόπο ὑπάρξεως τῆς θείας Οὐσίας ποὺ εἶναι προσωπικός. Ἔτσι, εἰσάγουν στὸν χῶρο τῆς χριστιανικῆς θεολογίας ὄχι ἀπλῶς τὴν «πενία» τοῦ ἰουδαϊκοῦ μονοθεϊσμοῦ, ἀλλὰ μιὰν ἀντίληψη τοῦ Θεοῦ ἀσύγκριτα ὑποδεέστερη: Ὑποκαθιστοῦν τὸν προσωπικὸ Θεὸ τῆς βιβλικῆς ἀποκάλυψης καὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας μὲ τὴν ἀπρόσωπη ἔννοια (conceptio)

et connaître, encore que très imparfaitement, ses attributs essentiels. J.-H. Nicolas, *Dieu connu comme inconnu*, Paris (Desclée de Brouwer) 1966, σελ. 237.

1. Βλ. Thomas de Aquino, *De Veritate* 10, 6. Καὶ *Summa Theologica* 1, 79, 2, 3, 4.

2. Dieu contient virtuellement en soi l'être et les perfections de toutes les créatures. E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, σελ. 533.

3. Deum ut est naturae principium et finis, Deum secundum quod est objectum beatitudinis supernaturalis. Thomas de Aquino, *Summa Theologica* I-II, 62, 1. Βλ. καὶ I, 62, 2 ad. 1. — Βλ. καὶ M.-D. Chenu, *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris (Vrin) 1969, σελ. 42: Saint Thomas, lui, faisant prévaloir la considération de l'objet, s'engage ainsi dans une recherche qui d'une part ménagera le concept authentique de science, et qui surtout l'amènera à accepter l'objectivation de la connaissance de foi dans la théologie.

ἐνὸς ὑπερβατικοῦ «ἀντικειμένου», μιᾶς λογικᾶ ὑποχρεωτικῆς Αὐτοαιτίας καὶ Αἰτίας τῶν ὄντων¹.

Αὐτὸ τὸ ὑπερβατικὸ «ἀντικείμενο» εἶναι προσιτὸ μόνον στὴ συλλογιστικὴ ἱκανότητα τοῦ ὑποκειμένου, κατανοεῖται ἀποκλειστικὰ στὰ πλαίσια τῆς ἀντίθεσης τοῦ ἀπόλυτου πρὸς τὸ σχετικόν, τοῦ ἄπειρου πρὸς τὸ πεπερασμένο. Ὁ Θεὸς χωρίζεται ἀπὸ τὸν κόσμον μὲ τὴν ὀξύτατὴ ἀντιθετικὴ διαστολὴ τοῦ ὑπερβατικοῦ (transcendent) πρὸς τὸ ἐγκόσμιο (immanent), τοῦ ἐμπειρικᾶ ὑπαρκτοῦ πρὸς τὸ ἐμπειρικᾶ ἀνύπαρκτο, τῆς αἰσθητῆς πραγματικότητος πρὸς τὴ διανοητικὴ σύλληψη.

Ἡ ἀναλογία, ἐπομένως, τῶν σχολαστικῶν καθιερώνει μιὰν ὄντολογία ὄντικῶν ἀποκλειστικὰ κατηγοριῶν, ἀφήνει ἄθικτο τὸ ὑπαρκτικὸ πρόβλημα, τὸ πρόβλημα τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως τόσο τοῦ Θεοῦ ὅσο καὶ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου, ἀποδέχεται a priori, ὡς λογικὰ προκα-

1. Bl. Thomas de Aquino, *Summa Theologica*, 44. — Ἐπίσης, Jacques Maritain, *Approches de Dieu*, Alsatia, Paris, 1953, σελ. 9-23. — J.-H. Nicolas, *Dieu connu comme inconnu*, σελ. 66: Je ne puis, en effet, connaître Dieu qu'à partir des créatures et au moyen des concepts tirés des créatures. Ces concepts représentent les créatures, et donc ce que Dieu n'est pas. Mais ces mêmes créatures me contraignent d'affirmer Dieu comme leur cause. — E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, σελ. 532: Ce qui est par autrui ne peut avoir d'autre cause première que ce qui est par soi. Il faut donc qu'il y ait, comme cause première de toutes les existences de ce genre, un être en qui l'essence et l'existence ne fassent qu'un. C'est cet être que nous nommons Dieu. — M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris (Vrin) 1966, σελ. 309-311. — Πρβλ. καὶ τοὺς Ἑλλήνες νεοσχολαστικούς πού εἰσήγαγαν στὸν χῶρο τῆς ὁρθόδοξης θεολογίας τὴ ρωμαιοκαθολικὴ προτεραιότητα τῆς οὐσίας ἔναντι τῶν προσώπων καὶ τὴ σχετικὴ αἰτιοκρατικὴ μεθοδολογία: Ζήκου Ρώση, *Σύστημα Δογματικῆς*, Ἐν Ἀθήναις 1903, σελ. 141-142: Ἀνατρέχοντες ἀπὸ ἀποτελεσμάτων εἰς αἰτίας καὶ ἀπὸ τούτων πάλιν ὡς ἀποτελεσμάτων εἰς ἄλλας ἐπ' ἄπειρον ἠθέλομεν ἔχει ἀναρχον σειρὰν αἰτιῶν, ἥτις δὲν δύναται νὰ νοηθῇ. Ὅθεν ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου ἀποδέχεται ἀναγκαιῶς πρῶτην ἢ ὑψίστην ποιητικὴν αἰτίαν τοῦ κόσμου, ἥτις δὲν εἶναι πάλιν ἀποτέλεσμα ἄλλης αἰτίας. Ἡ ὑψίστη αὕτη αἰτία εἶνε ὁ Θεός. — Π.Ν. Τρεμπέλα, *Δογματικὴ*, τόμος Α', Ἀθῆναι («Ζωή») 1959, σελ. 157-158: Ἀναζητοῦντες τὰ αἰτία τῆς ἐν τῷ σύμπαντι κινήσεως εὐρισκόμεθα ἐνώπιον δυσεξαριθμήτου καὶ μακροτάτης σειρᾶς κινούντων, ἕκαστον τῶν ὁποίων λαμβάνει παρ' ἄλλου τὴν κίνησιν, ἡ σειρὰ δὲ αὕτη δὲν δύναται νὰ νοηθῇ ὡς ἐκτεινομένη πρὸς τὰ ἄνω ἐπ' ἄπειρον, ἀλλ' ἀναγκαζόμεθα νὰ νοήσωμεν Πρῶτόν τι κινοῦν ἐξ ἑαυτοῦ μεταδίδοντος εἰς πάντα τὴν κίνησιν.

θορισμένη, τὴν ὑπαρξῆ. Ἡ ὕλη μένει ὄντολογικὰ ἀνερμήνευτη καὶ ἡ ἀρχὴ τοῦ ὑπαρκτοῦ μετατίθεται στὴν ἀναγκαιότητα τῶν προκαθορισμῶν τῆς οὐσίας, ὅχι στὴν ἐλευθερία τοῦ προσώπου, ὅχι στὴν τριαδικὴ ἀγάπη ὡς αὐτοκαθορισμὸ τοῦ τρόπου τῆς υπάρξεως.

2. Ἡ σχολαστικὴ ἀναλογία ἀγνοεῖ τὸν προσωπικὸ τρόπο τῆς υπάρξεως ὅχι μόνον ὡς ὄντολογικὴ πραγματικότητα, ἀλλὰ καὶ ὡς γνωστικὴ δυνατότητα: Ἀγνοεῖ τὴ γνωστικὴ δυνατότητα τῆς προσωπικῆς σχέσης, τὴ φανέρωση —δηλαδὴ τὴν ἄμεση γνώση— τοῦ προσώπου μέσω τῶν ἐνεργειῶν τῆς οὐσίας, ποὺ εἶναι πάντοτε προσωπικές. Ἀγνοεῖ τὴν ἀμεσότητα καὶ καθολικότητα τῆς γνώσης ποὺ συνοδεύει τὴν ἐρωτικὴ «ἐκπληξῆ», πέρα ἀπὸ κάθε ἐννοιολογικὴ σημασιολόγηση, τὴν ἀπρόσμενη ἀποκαλυπτικὴ ἐπίγνωση τῆς προσωπικῆς μοναδικότητος καὶ ἀνομοιότητος, ποὺ ἀναδύεται στὸ γεγονός τῆς ἀγαπητικῆς σχέσης.

Ἔτσι, καὶ ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ δὲν ἀποτελεῖ γιὰ τοὺς σχολαστικοὺς μιὰ καθολικὴ (ὅχι μόνον νοητικὴ) γνωστικὴ ἐμπειρία ἀποκαλυπτικῆς φανέρωσης τοῦ Προσώπου τοῦ Θεοῦ μέσα στὰ ὅρια τῆς δυναμικῆς διαπροσωπικῆς σχέσης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου. Δὲν εἶναι ὁ ἔρως τοῦ Θεοῦ γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὸν Θεό, ποὺ ἀποκαλύπτει ἄρρητα καὶ φανερώνει ἀνερμήνευτα τὴ μοναδικότητα καὶ ἀνομοιότητα τοῦ μυστηρίου τῆς προσωπικῆς ὑπαρξῆς. Ἀλλὰ εἶναι ἡ ἀνθρώπινη διάνοια («la raison seule»¹) ποὺ ἀντικειμενοποιεῖ τὴν ὑπαρξῆ τοῦ Θεοῦ σὲ λογικὴ ἀναγκαιότητα ἀπρόσωπης Ἀρχῆς καὶ Αἰτίας τοῦ κόσμου.

1. Gilson, ξ.ἀ., σελ. 532. — Ἡ ἀλήθεια τοῦ προσώπου καὶ ἡ γνωστικὴ δυνατότητα τῆς προσωπικῆς σχέσης, ἀπουσιάζει καὶ ἀπὸ τὰ δύο σκέλη τῆς θωμιστικῆς γνωσιολογίας, ποὺ εἶναι ἡ λογικὴ (ratio) καὶ ἡ πίστη (fides). Οἱ θωμιστὲς διακρίνουν τὴ λογικὴ ἀπὸ τὴν πίστη —τὴ φιλοσοφία ἀπὸ τὴ θεολογία— καὶ ἀποδείχνουν τὴν ἀναγκαιότητα τῆς συμφωνίας τους. Ἡ διάκριση εἶναι συμβατικὴ, γιὰτὶ καὶ στὶς δύο περιπτώσεις οἱ γνωστικὲς κατηγορίες εἶναι κοινές, εἶναι τὰ ἀξιώματα (principia) τόσο τῆς λογικῆς ὅσο καὶ τῆς πίστεως. Ἡ λογικὴ βασίζεται στὶς a priori δεδομένες δυνατότητες καὶ «ἀρχές» τῆς διάνοιας, ποὺμποροῦν πάντοτε νὰ ἀποδειχθοῦν ἢ νὰ ἐπαληθευθοῦν ἀντικειμενικά· καὶ ἡ πίστη βασίζεται στὴν a priori δεδομένη ἀποκάλυψη, δηλαδὴ στὴ θεία αὐθεντία, ποὺ διατυπώνεται ἀντικειμενικά ἀπὸ τὴν ἀλάθητη ἐκκλησιαστικὴ διοίκηση. Τὸ γνωσιολογικόν, ἐπομένως, πρόβλημα τῶν θωμιστῶν εἶναι ἡ τυπικὴ σύμπτωση τῶν ἀξιωμάτων τῆς λογικῆς καὶ τῆς πίστεως στὴ διαπίστωση τῆς ἀλήθειας (les considérer comme formant idéalement une seule vérité totale). Ἡ λογικὴ πρέπει νὰ βεβαιώσει τὰ ἀξιώματα

Καθιερώνουν ἐπομένως οἱ σχολαστικοὶ μιὰ γνωσιολογία, ποὺ ἐξαντλεῖ τὴ γνωστικὴ δυνατότητα στὶς συμβατικὲς κατηγορίες τῶν ἀντικειμενικῶν συλλογισμῶν καὶ περιορίζει τὴν ἀλήθεια στὴ σύμπτωση τῆς ἔννοιας μὲ τὸ νοούμενο, ἢ ἀνοίγει τὸν δρόμο πρὸς ἓνα *μυστικισμὸ τῆς οὐσίας*, μιὰ *contemplatio* τοῦ ἀπρόσωπου Ἀπολύτου, ποὺ ἀκριβῶς ἐπειδὴ εἶναι ἀπρόσωπο, δὲν ἐπιτρέπει ἄλλη διέξοδο ἐκτὸς ἀπὸ τὸν πανθεισμὸ ἢ τὸν ἀγνωστικισμὸ¹.

§ 72. Ἡ ἀναλογία τῶν ἀνόμοιων ὁμοιοτήτων.

Ἄν ἡ δυτικὴ θεολογία προσέλαβε τὴν ἀριστοτελική, περισσότερο, ἀντίληψη τῆς ἀναλογίας, γιὰ νὰ ὑποταχθεῖ τελικὰ σὲ αὐτὸ τὸ πρόσλημμα, οἱ βυζαντινοὶ θεολόγοι στράφηκαν μᾶλλον πρὸς τὴν κατεύθυνση ποὺ ἔδειξε ὁ Πλάτων, προκειμένου νὰ ἐκφράσουν τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία τῆς γνώσεως: Εἶδαν τὴν ἀναλογία ὡς γνωστικὴ μέθοδος καὶ δυνατότητα φανέρωσης τῆς ἐμπειρικῆς μετοχῆς καὶ μέθεξης στὴν ἀλήθεια, ὡς τὸν λόγο τῆς ἐπιτηδεϊότητας τῶν «ὀφθαλμῶν» τῆς ψυχῆς νὰ δεχθοῦν τὸ «φῶς» τῆς ἀλήθειας.

Ἀντίθετα λοιπὸν πρὸς τὴ σχολαστικὴ ἀντίληψη τῆς ἀναλογίας, ποὺ ἐξαντλεῖται στὴ νοητικὴ ἀναγωγή τῶν σχετικῶν κατηγορημάτων σὲ ἀπόλυτα καὶ τῶν ἐπιμέρους σὲ καθολικά, ἡ ἀναλογία γιὰ τοὺς Βυζαντινοὺς, ὡς γνωστικὴ μέθοδος, ἀναφέρεται στὴ δυνατότητα τῆς ὑπαρξῆς νὰ ἀνάγεται ἀπὸ τὴν κλήση σὲ προσωπικὴ σχέση στὴν ἴδια τὴν πραγματικοί-

τῆς πίστης μὲ τὰ δεδομένα τῆς διάνοιας, μέσω ἀνοδικῶν συλλογισμῶν, καὶ ἡ πίστη πρέπει νὰ ἐπαληθεύσει τὰ ἀξιιώματά της καταλήγοντας στὰ δεδομένα τῆς διάνοιας μὲ καθοδικοὺς συλλογισμοὺς (de remonter par la raison vers la révélation et de redescendre de la révélation vers la raison). Gilson, ἑ.δ., σελ. 528. — Βλ. καὶ M.-D. Chenu, *La théologie comme science...*, σελ. 85, 86 καὶ 91: La foi comporte une capacité d'élaboration rationnelle, de manifestation, de probation, selon le sens philosophique du mot *argumentum*... La définition même de la foi s'ouvre désormais, comme sur un horizon homogène, à une expansion rationnelle de qualité scientifique... — Βλ. τοῦ Ἰδίου, *Le Thomisme*, Paris (Vrin) 1942, σελ. 113. — Ἐπίσης Nicolas, *Dieu connu comme inconnu*, σελ. 237 κ.έ.

1. Βλ. A. Dempf, *Metaphysik des Mittelalters*, München-Berlin 1930, σελ. 31 κ.έ. — Ἐπίσης, Nikolaus M. Häring, *Die Erschaffung der Welt und ihr Schöpfer*, σὺν τόμῳ: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt (Wiss. Buchges.) 1969, σελ. 203 κ.έ.

ηση τῆς σχέσης, δηλαδή ἀναφέρεται στὴν ἀναλογικὴ διαβάθμιση τῶν δυνατοτήτων τῆς ὑπαρξῆς νὰ μετέχει καθολικὰ (καὶ ὄχι νοητικὰ μόνο) στὴν ἀλήθεια.

Μιὰ τυπικὴ, ἀλλὰ καὶ παραδειγματικὴ ὑποδήλωση τῆς διαφορᾶς τῶν δύο ἀντιλήψεων, εἶναι ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὴν ἐκδοχὴ τῆς ἀναλογίας ὡς συγκριτικῆς ὁμοιοτήτων, καὶ στὴν ἐκδοχὴ τῶν ἀναλογικῶν ὁμοιοτήτων ὡς ἀνομοιοτήτων: Ἡ ἀναλογία, ὡς νοητικὴ ἀναγωγὴ τῶν ἐπιμέρους σὲ καθολικὰ καὶ τῶν σχετικῶν σὲ ἀπόλυτα κατηγορήματα, εἶναι ὁπωσδήποτε ἀναλογία ὁμοιοτήτων, προϋποθέτει «τὸν αὐτὸν λόγον» σχετικοῦ καὶ ἀπολύτου, ἐπιμέρους καὶ καθολικοῦ. Ἀντίθετα, ἡ ἀναλογία ὡς δυνατότητα ἀναγωγῆς ἀπὸ τὴν ἐπιμέρους κλήση σὲ προσωπικὴ σχέση στὴν καθολικότητα τῆς γνώσης ποὺ παρέχει ἡ πραγματοποίηση τῆς σχέσης, βασιζέται στὴν ὑπέρβαση τῶν ἀντικειμενικῶν ὁμοιοτήτων, στὴ γνωστικὴ προσέγγιση τῶν ὁμοιοτήτων ὡς ἀνομοιοτήτων — «ἀνομοίως τῶν ὁμοιοτήτων ἐκλαμβανομένων»¹.

Στὴ δευτέρη αὐτὴ περίπτωσι, ἡ ἀναλογία λειτουργεῖ ποιοτικὰ - εἰκονιστικὰ καὶ ὄχι ποσοτικὰ - μετρικὰ. Ἡ ποσοτικὴ - μετρικὴ ἀναλογία μπορεῖ νὰ εἶναι συγκριτικὴ οὐσιῶν, δηλαδή κοινῶν ἀντικειμενικῶν ιδιωμάτων. Ἐνῶ ἡ εἰκονιστικὴ ἀναλογία, ποὺ προϋποθέτει τὴν κατανόηση τῶν ὁμοιοτήτων ὡς ἀνομοιοτήτων, ἀποβλέπει στὴ δυναμικὴ γνωστικὴ μετάβαση ἀπὸ τὰ ἀντικειμενικὰ ιδιώματα τῆς οὐσίας στὴν προσωπικὴ ἑτερότητα, στὸν τρόπο ὑπάρξεως τῆς οὐσίας, στὴ μοναδικότητα καὶ ἀνομοιότητα τῆς προσωπικῆς ὑπαρξῆς. Ἡ προσωπικὴ ὑπαρξὴ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ γνωσθεῖ ὀριστικὰ μέσω ἀναλογικῶν ὁμοιοτήτων, ἀφοῦ ὁ «ὀρισμός» τῆς εἶναι ἡ ἑτερότητα, ὁ μοναδικός, ἀνόμοιος καὶ ἀνεπανάληπτος χαρακτήρας τῆς. Μόνο νὰ ἐπισημανθεῖ (δηλαδή νὰ εἰκονιστεῖ) μπορεῖ ἡ προσωπικὴ ἑτερότητα μὲ ἀναλογικὲς ὁμοιότητες, ἀλλὰ μὲ ὁμοιότητες ποὺ πρέπει νὰ κατανοηθοῦν ὡς ἀνομοιότητες. Νὰ ὀρίσουμε τὴν προσωπικὴ ὑπαρξὴ, ἀλλὰ καὶ τίς προσωπικὲς ἐνέργειες καὶ τὰ ἀποτελέσματα τῶν προσωπικῶν ἐνεργειῶν (τὰ «πράγματα») - πεπραγμένα τοῦ προσώπου) μόνο μὲ ἀναλογικὲς ὁμοιότητες, σημαίνει ὅτι ἀγνοοῦμε τὴν προσωπικὴ ἑτερότητα, ἐκλαμβάνουμε τὴν ἀγνωσία ὡς γνώση.

Ἡ ἀναλογία τῶν ἀνόμοιων ὁμοιοτήτων, ὡς γνωστικὴ μέθοδος, ἀντι-

1. Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ οὐρανίου ἱεραρχίας* II, 4. — Ἐκδ. S.C., τόμος 58, σελ. 83.

προσωπεύει μὴ γνωσιολογία στοὺς ἀντίποδες τῆς ἀντικειμενικῆς ἀποδεικτικότητας. Ἀντιπροσωπεύει τὴν ἄρνηση τῶν Ἑλλήνων Πατέρων νὰ ἀντικειμενοποιήσουν τὴ γνώση, νὰ ὑποτάξουν ὁλοκληρωτικὰ τὴν κάθε γνώση στὴν κοινὴ χρηστικὴ σκοπιμότητα καὶ ὠφελιμότητα· σημαίνει τὴν ἀπόλυτὴ ὑπεράσπιση τῆς ἀλήθειας τοῦ προσώπου, τῶν ἀπεριόριστων ὁρίων τῆς γνώσης ποὺ ἀποκαλύπτει ἡ προσωπικὴ ἑτερότητα¹.

Οἱ ἀναλογικὲς ὁμοιότητες ἔχουν γνωστικὴ χρησιμότητα μόνο γιατί ἐπισημαίνουν καὶ εἰκονίζουν τὴν ἀνομιότητα καὶ μοναδικότητα τῶν προσώπων καὶ τῶν «πραγμάτων», ὅπως αὐτὴ ἀποκαλύπτεται στὸ δυναμικὸ γεγονὸς τῆς προσωπικῆς σχέσης. Ἐχουν, ἐπομένως, γνωστικὴ χρησιμότητα οἱ ἀναλογικὲς ὁμοιότητες μόνο ὅταν ἐπισημαίνουν τὴ δυνατότητα τῆς προσωπικῆς σχέσης, ὅταν ἐκφράζουν τὴ σχέση καὶ ὁδηγοῦν στὴ σχέση — ἀλλὰ εἶναι κενὰ καὶ ἄχρηστα καὶ ἀνεξήγητα νοητικὰ κατηγορήματα δίχως τὴ γνωστικὴ ἐμπειρία τῆς προσωπικῆς σχέσης.

Ἡ ἀναλογία τῶν ἀνόμοιων ὁμοιοτήτων διευκρινίζει μὲ σαφήνεια καὶ τὴ ριζικὴ διαφορὰ τοῦ ἀποφατισμοῦ τῶν Ἑλλήνων θεολόγων ἀπὸ τὴ θεολογία τῶν ἀρνήσεων (theologia negativa) τῶν σχολαστικῶν τῆς Δύσης. Ἡ θεολογία τῶν ἀρνήσεων εἶναι συγκριτικὴ ἀντικειμενικῶν ἀνομοιοτήτων, ὅπως ἡ καταφατικὴ θεολογία (theologia affirmativa) εἶναι συγκριτικὴ ἀντικειμενικῶν ὁμοιοτήτων. Καὶ στὶς δυὸ περιπτώσεις πρόκειται γιὰ συγκριτικὴ οὐσιῶν καὶ ὄντικῶν ἰδιωμάτων. Ὅπως δὲ ποτε, οἱ ὁμοιότητες δὲν συνιστοῦν ταυτότητα· προϋποθέτουν ἐπομένως ἓνα ποσοστὸ δεδομένων ἀνομοιοτήτων, ποὺ ἐπιτρέπει τὴν ἐπίγνωση τοῦ σχετικοῦ χαρακτήρα τῆς γνώσης. Καὶ οἱ ἀνομοιότητες δὲν συνιστοῦν

1. Σὲ ἀντίθεση μὲ τοὺς σχολαστικοὺς θεολόγους, οἱ Ἕλληνες Πατέρες δὲν ἐπιδιώκουν νὰ πείσουν ἀντικειμενικὰ γιὰ τὴν ἀλήθεια καὶ νὰ τὴν ἐπιβάλλουν αὐθεντικὰ, ἀλλὰ νὰ διασώσουν τὴν ἀλήθεια ὡς προσωπικὴ - ἠθικὴ δυνατότητα ὑπαρκτικῆς τελειώσεως. Τὴν ὑποχρέωση τοῦ κηρύγματος τῆς ἀλήθειας καὶ τῆς ὁμολογίας τῆς πίστεως οἱ ἀνατολικοὶ θεολόγοι τὴν συνδέουν τόσο μὲ τὴ μετάδοση καὶ κοινοποίηση τῆς ἀλήθειας ὅσο καὶ μὲ τὴν προσπάθεια γιὰ τὴν ἀπόκρυψη τῆς ἀλήθειας ἢ, καλύτερα, γιὰ τὴ μετάδοση μέσω τῆς ἀπόκρυψης σὲ τύπους καὶ σύμβολα, ποὺ ἐπιτρέπουν τὴ δυναμικὴ - προσωπικὴ ἀποδοχὴ καὶ ἐπίγνωση τῆς ἀλήθειας, «ὡς μὴτε τὰ θεῖα τοῖς βεβήλοις εὐχέειν εἶναι, μὴτε τοὺς τῶν θείων ἀγαλμάτων φιλοθεάμονας ὡς ἀληθῆσιν ἐναπομεῖναι τοῖς τύποις καὶ ὥστε τὰ θεῖα τιμᾶσθαι ταῖς ἀληθῆσιν ἀποφάσεσι καὶ ταῖς πρὸς τὰ ἔσχατα τῶν οἰκείων ἀππηγμάτων ἑτεροταῖς ἀφομοιώσεσιν». Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ οὐρανίου ἱεραρχίας*, Ἔκδ. S.C., τόμος 58, σελ. 85.

ἀπόλυτη ἐτερότητα· προϋποθέτουν, ἐπομένως, ἓνα ποσοστὸ δεδομένων ὁμοιοτήτων, πὺ δὲν ἐπιτρέπει ἓναν πλήρη ἀγνωστικισμό. Ἡ τέταρτη Σύνοδος τοῦ Λατερανοῦ (1215) υἱοθέτησε τὴ διατύπωση ὅτι ἀνάμεσα στὸν Δημιουργὸ καὶ στὰ δημιουργήματα δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ προσδιοριστεῖ μιὰ σημαντικὴ ὁμοιότητα, χωρὶς νὰ προϋποτίθεται μιὰ ἀκόμη μεγαλύτερη ἀνομοιότητα (: quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda¹). Εἶναι φανερό καὶ στὴ διατύπωση αὕτη ὅτι ἡ ἀνομοιότητα δὲν ἀναφέρεται στὴν ἐτερότητα τοῦ προσωπικοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως· ἡ ἀνομοιότητα συνυπάρχει μὲ τὴν ὁμοιότητα σὲ σχέση ποσοτικῆ - μετρικῆ. Ἡ ἀναλογία τῶν ὁμοιοτήτων, πὺ προϋποθέτει ταυτόχρονα ἀκόμη μεγαλύτερες ἀνομοιότητες, δὲν παύει νὰ ἀντιπροσωπεύει ἀντικειμενικὰ κατηγορήματα, νὰ συνιστᾷ μιὰ ποσοτικὴ συγκριτικὴ ἀντικειμενοποιημένων μεγεθῶν.

Ἀντίθετα, ἡ ἀναλογία τῶν ἀνόμοιων ὁμοιοτήτων, δηλαδὴ ὁ ἀποφασισμὸς τῶν βυζαντινῶν θεολόγων, βασίζεται ὅχι στὴν ποσοτικὴ συγκριτικὴ ἀντικειμενικῶν ἀνομοιοτήτων, πὺ ἐπιτρέπει καὶ ἓνα ποσοστὸ ὁμοιοτήτων, ἀλλὰ βασίζεται στὴν ἐκδοχὴ τῶν ἴδιων τῶν ἀντικειμενικῶν ὁμοιοτήτων ὡς πραγματικῶν ἀνομοιοτήτων. Ἀναφέρει δηλαδὴ τὴν ἀνομοιότητα στὴν ἐτερότητα τοῦ προσωπικοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως, στὴν προτεραιότητα πὺ ἔχει ἡ ὑπαρξὴ σὲ σχέση μὲ τὴν κατανόηση τῶν ἀντικειμένων οὐσιῶν. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι γιὰ νὰ λειτουργήσῃ ὡς γνωστικὴ μέθοδος ἡ ἀναλογία τῶν ἀνόμοιων ὁμοιοτήτων, προϋποτίθεται ἡ δυναμικὴ μεταλλαγὴ τῶν ἀντικειμενικῶν κατηγορημάτων σὲ ἐμπειρίες προσωπικῆς ἐπίγνωσης, ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸ γνωστικὸ ἐπίπεδο τῶν κατηγοριῶν τῆς διάνοιας στὸν ὡρο τῆς καθολικῆς γνώσης πὺ παρέχει ἡ ἐμπειρία τῆς προσωπικῆς σχέσης². Ἡ δυναμικὴ αὕτη μετάβαση εἶναι ἐνδεχό-

1. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* etc. Ἔκδ. 31η, Friburgi (Herder) 1957, 432.

2. Ὡσπερ γὰρ ὁ περὶ ἀνθρώπου ἢ περὶ πόλεως τινος, πρὸς τινὰς διηγούμενος, ἐκεῖνος μὲν ἂ εἶδε καὶ ἂ ἐώρακε λαλεῖ πρὸς αὐτοὺς, οἱ δὲ ἀκούοντες μὴ θεασάμενοι τὸν ἄνθρωπον ἢ τὴν πόλιν περὶ ἧς καὶ ἀκούουσιν, οὐ δύνανται ἀπὸ τῆς ἀκοῆς μόνης, ὡς ὁ ἰδὼν καὶ διηγούμενος τὰ περὶ τοῦ ἀνθρώπου γινώσκειν καὶ τὰ περὶ τῆς πόλεως, οὕτως καὶ περὶ τῆς ἁνῶ Ἱερουσαλὴμ καὶ τοῦ ἐν αὐτῇ κατοικοῦντος ἀοράτου Θεοῦ, περὶ τῆς ἀπροσίτου δόξης τε τοῦ προσώπου αὐτοῦ καὶ περὶ τῆς ἐνεργείας καὶ δυνάμεως τοῦ παναγίου αὐτοῦ Πνεύματος, εἴτ' οὖν φωτός, οὐδεὶς εἰπεῖν δύνανται

μενο γεγονός, τελικὰ ἓνα «ἠθικὸν» κατόρθωμα: Εἶναι μιὰ ἀυθυπέρβαση τῆς φυσικῆς ἀτομικότητος καὶ τῶν ἀντικειμενικῶν ἀπαιτήσεων τῆς ἀτομικῆς διάνοιας, εἴσοδος στὸν χῶρο τῆς προσωπικῆς σχέσης¹, ἀναγωγή στὸν προσωπικὸ τρόπο τῆς ὑπάρξεως καὶ στὴν καθολικότητα τῆς γνώσης ποὺ ἀποκαλύπτει αὐτὸς ὁ τρόπος².

Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ γνωσιολογία τῶν βυζαντινῶν θεολόγων δὲν εἶναι μιὰ ἐπιπλέον γνωστικὴ μέθοδος, καλύτερη ἢ χειρότερη, καταλληλότερη ἢ δυσχερέστερη ἀπὸ τὴν ὁδὸ τῶν καταφάσεων καὶ τὴν ὁδὸ τῶν ἀρνήσεων. Ἀλλὰ εἶναι ἓνα δυναμικὰ ἐνδεχόμενο «ἠθικὸν» γεγονός, μιὰ γνωστικὴ δυνατότητα ποὺ συνοδεύει τὴ δυναμικὴ ἀποκατάσταση τοῦ ἀνθρώπου στὴν ὑπαρκτικὴ του γνησιότητα, τὴν προοδευτικὴ κατάκτηση τῆς πρόσωπικῆς καθολικότητος τῆς ὑπαρξεως³. Ἡ γνωσιολογία τῶν ἀνατολικῶν θεολόγων προϋποθέτει «τὴν ἀλλοίωσιν τῆς διανοίας»⁴, τὴν ἐνοποίηση τῶν διεσπασμένων καὶ αὐτονομημένων γνωστικῶν δυνατοτήτων τοῦ ἀνθρώπου (τὴν ἐνότητα νοῦ καὶ καρδίας, λόγου καὶ πράξεως, ἥθους

εἰμὴ πρῶτον αὐτὸ τὸ φῶς ἔδῃ ψυχῆς ὀφθαλμοῖς καὶ ἀκριβῶς γινῶ τὰς αὐτοῦ ἐλλάμψεις καὶ ἐνεργείας ἐν ἑαυτῷ... ὅθεν οὐδὲ δύναται λέγειν ὅτι ἐν γνώσει γέγονα τοῦ Θεοῦ διὰ μόνης ταύτης τῆς ἀκοῆς. "Ὅν γὰρ οὐχ ἐώρακε πῶς γινώσκειν ἐνδέχεται; Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου, *Βίβλος τῶν Ἠθικῶν*, Λόγος Ε', Ἐκδ. S.C., τόμος 129, σελ. 98, 100.

1. Ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐπὶ τὸ πνεῦμα μετέβησαν οἱ τοῦ Κυρίου μύσται, τῇ ἐναλλαγῇ τῶν αἰσθήσεων, ἣν αὐτοῖς τὸ πνεῦμα ἐνήργησεν. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν*, P.G. 91, 1128 A. — Ἡ θεία γραφὴ γινώσιν οἶδε τὴν οἰκειότητα Κυρίου Ἀλεξάνδρ., *Ὑπόμνημα εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην*, P.G. 73, 1044 C.

2. Ἡ γνώσις τῇ πείρᾳ τὸν ἄνθρωπον συνάπτει τῷ Θεῷ. Διαδόχου Φωτικῆς, *Κεφάλαια γνωστικά*, Ἐκδ. Weis-Liebersdorf (Teubner) 1912, σελ. 10, 22. — Ζωὴ γὰρ ἡ γνώσις, ὡς ἔλην ὠδίνουσα τοῦ μυστηρίου τὴν δύναμιν... δι' ἧς τῷ ζῶντι καὶ ζωοποιῷ προσοικειούμεθα Λόγῳ Κυρίου Ἀλεξάνδρ., *Ὑπόμνημα εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην*, P.G. 74, 485 D.

3. Οὐδὲ γὰρ ἡναγκασμένην ἔχομεν ζῶν οὐδὲ διὰ τὴν τῶν προνοουμένων αὐτεξουσιότητα τὰ θεῖα φῶτα τῆς προνοητικῆς ἐλλάμψεως ἀπαμβλύνεται, ἀλλ' ἡ τῶν ἱερῶν ὅψεων ἀνομοιότης τὴν ὑπερπλήρη τῆς πατρικῆς ἀγαθότητος φωτοδοσίαν ἢ παντελῶς ἀμέθεκτον ποιεῖ καὶ πρὸς τὴν αὐτῶν ἀντιτυπίαν ἀδιάδοτον ἢ τὰς μετουσίας ποιεῖ διαφόρους, μικράς ἢ μεγάλας, ἀμυδράς ἢ φανὰς τῆς μιᾶς καὶ ἀπλῆς καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἐχούσης καὶ ὑπερηπλωμένης πηγαίας ἀκτίνος, Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ οὐρανίου ἱεραρχίας*, Ἐκδ. S.C., τόμος 58, σελ. 133-134.

4. Βλ. Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου, *Τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά*, Λόγος ΜΘ', Ἐκδ. Σπανοῦ, σελ. 203.

καὶ εἶναι), τὴν ἐνοείδεια τῆς γνωστικῆς «θεωρίας», ποὺ κατορθώνεται στὰ δυναμικὰ ὅρια τῆς ἀσκητικῆς αὐθυπέμβασης καὶ τῆς ἀγαπητικῆς - ἐρωτικῆς ἑκ-στασης καὶ αὐτοπροσφορᾶς¹.

Ἔτσι, καὶ ἡ ἐκδοχὴ τῶν ὁμοιοτήτων ὡς ἀνομοιοτήτων, ὡς γνωστικὴ μέθοδος καὶ ὁδός, προϋποθέτει τὸν ἡθικὸ - δυναμικὸ χαρακτήρα τῆς γνώσης, τὴ σύνδεση τῆς γνώσης μὲ τὶς φάσεις τῆς ὑπαρκτικῆς τελείωσης τοῦ ἀνθρώπου² (τῆς μὴ-ἀλλοτριώσεως τῶν σχέσεων ποὺ συγκροτοῦν καὶ γνωστοποιοῦν τὸ ὑπαρκτικὸ γεγονὸς τῆς ὑποκειμενικότητος). Προϋποθέτει, τελικὰ, τὴν ἐράρχηση τῶν προσωπικῶν δυνατοτήτων τῆς γνώσης, ποὺ ἀναλογοῦν πάντοτε στὴν ἐράρχηση τῶν φάσεων τῆς ὑπαρκτικῆς τελείωσης — σημαίνει τὴν ἀναλογία ὡς ἱεραρχία τῶν γνωστικῶν - ὑπαρκτικῶν δυνατοτήτων καὶ τελειώσεων.

§ 73. Ἡ ἱεραρχία ὡς τελεταρχία γνωστικῆς μεταδόσεως.

Ἡ ἀλήθεια τῆς ἀναλογίας ὡς ἱεραρχίας διευκρινίστηκε ὀριστικὰ στὶς Ἀρεοπαγιτικὲς Συγγραφές τοῦ 5ου αἰώνα. Οἱ πλατωνικὲς καὶ νεοπλατωνικὲς προδρομικὲς διατυπώσεις, ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἀντλήσε ὁ συγγραφέας τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν Συγγραμμάτων, εἶναι ὅπωςδῆποτε ἓνα πρόβλημα φιλολογικὸ - ἱστορικὸ, ξεχωριστὰ ἐνδιαφέρον γιὰ τοὺς γραμματολόγους³.

1. Ἡ γὰρ γνώσις ἐνωτικὴ τῶν ἐγνωκῶν καὶ ἐγνωσμένων, ἡ δὲ ἀγνοία μεταβολῆς αἰεὶ καὶ τῆς ἐξ αὐτοῦ τῷ ἀγνοοῦντι διαιρέσεως αἰτία (: ἡ γνώσις, τὰ τε γινώσκοντα καὶ τὰ ἐγνωσμένα ἐνοῖ, ἡ δὲ ἀγνοία διαιρέσεως αἰτία τῷ ἀγνοοῦντι γίνεταί· ὁ γὰρ ἀγνοῶν ἔχει τὸ τῆς γνώμης ἀνίδρυτον καὶ εἰς πολλὰ μεριζόμενον). Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ θεῶν ὀνομάτων* Z 4, P.G. 3, 872 CD, καὶ *Σχόλια*, 888 CD.

2. Ἡ γνώσις τελειώσις τις ἀνθρώπου ὡς ἀνθρώπου. Κλήμεντος Ἀλεξανδρ., *Στρωματεῖς* 7, 10, P.G. 9, 477 C. — Ἡ θεαρχικὴ δύναμις ἐπὶ πάντα φοιτῶσα χωρεῖ... καὶ πᾶσι τοῖς νοεροῖς ἀναλόγως ἐπιφαίνεται... Ἡ ἴνα σαφέστερον εἰπω... ἡ τῆς ἡλιακῆς ἀκτίνος διάδοσις εἰς πρώτην ὕλην εὐδιαδότως χωρεῖ τὴν πασῶν διειδεστέραν καὶ δι' αὐτῆς ἐμφανέστερον ἀναλάμπει τὰς οἰκείας μαρμαρυγὰς, προσβάλλουσα δὲ ταῖς παχυτέραις ὕλαις ἀμυδροτέραν ἔχει τὴν διαδοτικὴν ἐπιφάνειαν ἐκ τῆς τῶν φωτιζομένων ὕλῶν πρὸς φωτοδοσίας διαπορθμευτικὴν ἔξιν ἀνεπιτηδεδιότητος καὶ κατὰ σμικρὸν ἐκ τούτου πρὸς τὸ τελείως σχεδὸν ἀδιάδοτον συστέλλεται. Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ οὐρανίου ἱεραρχίας*, Ἔκδ. S.C., τόμος 58, σελ. 150-152.

3. Βλ. σχετικῶς: Endre v. Ivanka, *Plato Christianus*, Einsiedeln (Johannes-Verl.) 1964, σελ. 262-288: Inwieweit ist Pseudo-Dionysius Neuplato-

Ἀπὸ συστηματικὴ ὥστόσο σκοπιὰ, ἡ ἀλήθεια τῆς ἱεραρχίας, ὅπως ἀναλύεται στὶς Ἀρεοπαγιτικὲς Συγγραφές, βρίσκει τὴν ὀργανικὴ ἔνταξί της στὸν χῶρο τῆς βυζαντινῆς Θεολογίας, μὲ ἀπόλυτη συνέπεια προσαρμογῆς στοὺς ὅρους - ὅρια τῆς σύνολης ἐκκλησιαστικῆς ἀλήθειας:

Ἡ ἀναλογία ὡς ἱεραρχία — ἡ γνώση ὡς δυνατότητα ἀνάλογη μὲ τὶς φάσεις τῆς ὑπαρκτικῆς τελείωσης, τὴν ὑπέρβαση τῆς ἀλλοτρίωσης — ἀντιπροσωπεύει, γιὰ τὶς Ἀρεοπαγιτικὲς Συγγραφές, ὄχι ἓνα νοητικὸ - μεθοδολογικὸ σχῆμα γιὰ τὴ διαβάθμιση τῶν ποσοτικῶν διαφοροποιήσεων τῆς γνώσης, ἀλλὰ ἀντιπροσωπεύει τὴν ἔκφραση καὶ ἐπισήμανση μιᾶς ὑπαρκτικῆς πραγματικότητος, τὴ γνώση ὡς ἐμπειρικὴ - καθολικὴ μετοχὴ σὲ αὐτὴ τὴν πραγματικότητα. Ἀπὸ τὴ στιγμή πού θά δεχθοῦμε ὅτι ἡ γνώση ὑπερβαίνει τὴ στατικὴ - νοητικὴ κατανόηση τῶν ἀντικειμενικῶν σημαινόμενων οὐσιῶν καὶ ἀναφέρεται στὴ δυναμικὴ - καθολικὴ ἐπίγνωση τῆς ἐτερότητας τῶν προσώπων καὶ τῶν «πραγμάτων» (τοῦ προσωπικοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως καὶ τῶν ἀποτελεσμάτων τῆς προσωπικῆς ἐνέργειας), δεχόμεστε, ὅπωςδήποτε, καὶ μιὰν ἱεράρχηση τῆς γνώσης, ἱεράρχηση τῶν δυνατοτήτων καὶ ὄχι τῶν ποσοτικῶν διαφοροποιήσεων τῆς γνώσης.

Ἀλλὰ αὕτὴ ἡ ἱεράρχηση τῆς γνώσης δὲν ἀντιπροσωπεύει, ἀποκλειστικὰ καὶ μόνο, τὴν κλιμάκωση τῶν ὑποκειμενικῶν δυνατοτήτων τῆς γνώσης, σὲ ἀναλογία μὲ τὶς φάσεις τῆς ὑπαρκτικῆς τελείωσης. Ἀντιπροσωπεύει, ταυτόχρονα, καὶ τὴν πραγματικότητα ἐνὸς καθολικοῦ τρόπου γιὰ τὴ μετάδοση τῆς γνώσης, μιὰ συνολικὴ ἱερὴ τάξη, μέσα στὰ ὅρια τῆς ὁποίας ἐνεργεῖται δυναμικὰ ἡ μετάδοση τῆς γνώσης καὶ ἀνάγεται ἀναλόγως ἡ κάθε προσωπικὴ ὑπαρξὴ ἐπὶ τὸ θεομίμητον¹ (τὴ μίμηση

niker? — R. Roques, *L'Univers Dionysien*, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys, Paris (Aubier) 1954. — Vlad. Lossky, *La notion des «analogies» chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, σὺν Archives d'histoire doctrinale et littéraire 5/1930, σελ. 279-309. — Hugo Ball, *Byzantinisches Christentum*, Einsiedeln (Benziger-Verl.) 1958, σελ. 167-211: Die dionysische Hierarchie. — Vlad. Lossky, *La théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris (Aubier) 1944, σελ. 22-23.

1. Ἔστι μὲν ἱεραρχία κατ' ἐμὲ τάξις ἱερὰ καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ θεοειδὲς ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιούμενη καὶ πρὸς τὰς ἐνδιδομένας αὐτῇ θεόθεν ἐλλάμψεις ἀναλόγως ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναγομένη. *Περὶ οὐρανίου ἱεραρχίας* III 1, Ἔκδ. S.C., τόμος 58, σελ. 87.

τοῦ ὄντως ὑπαρκτοῦ). Τὸ «θεομίμητον» εἶναι ἡ ὁδὸς καὶ τὸ τέλος τῆς κάθε γνώσης, ὁ ἔμπρακτος τρόπος καὶ ἡ ἀτέλεστη τελείωση τῆς γνώσης. Γιατὶ, ἂν ἡ γνώση δὲν ἐξαντλεῖται στὴ νοητικὴ ἐπίσημανση τῶν ἀντικειμένων οὐσιῶν, ἀλλὰ ἀναφέρεται στὴ δυναμικὴ - καθολικὴ ἐπίγνωση τῆς ἑτερότητας τῶν προσώπων καὶ τῶν «πραγμάτων», καὶ ἂν αὕτῃ ἡ ἐπίγνωση κατορθώνεται μόνο στὸ γεγονὸς τῆς προσωπικῆς - ἀγαπητικῆς σχέσης, τότε ἡ μίμηση τοῦ τριαδικοῦ τρόπου τῆς θείας Ὑπάρξεως — τοῦ πληρώματος τῆς προσωπικῆς - ἀγαπητικῆς κοινωνίας, τοῦ ὑπαρκτικοῦ προτύπου τῶν μὴ - ἄλλοτριωμένων σχέσεων — εἶναι ἡ κατεξοχὴν πράξις ποὺ προσπορίζει τὴ γνώση.

Ἡ σύνολη, λοιπόν, ὑπαρκτικὴ καὶ γνωστικὴ ἱεραρχία εἶναι τάξις καὶ ἐνέργεια ποὺ ἀνάγεται δυναμικὰ ἐπὶ τὸ θεομίμητον, εἶναι ἱερὰ διακόσμησις, εἰκὼν τῆς θεαρχικῆς ὠραιότητος¹, φανέρωση τοῦ κάλλους τῆς τριαδικῆς κοινωνίας. Τὸ «θεοπρεπὲς κάλλος» εἶναι «ἀπλοῦν», «ἀγαθόν», ἀλλὰ καὶ «τελεταρχικόν», ποὺ θὰ πεῖ: «μεταδοτικὸν κατ' ἀξίαν ἐκάστω τοῦ οἰκείου φωτός»². Ἡ τελεταρχικὴ αὕτῃ μετάδοση τῆς γνώσης συντελεῖται μέσω τοῦ τρόπου ὑπάρξεως τῶν φορέων τῆς, ποὺ εἶναι «ἔσοπτρα διειδέστατα καὶ ἀκηλίδωτα, δεκτικὰ τῆς ἀρχιφώτου καὶ θεαρχικῆς ἀκτίνος καὶ τῆς μὲν ἐνδιδομένης αἴγλης ἱερῶς ἀποπληρούμενα, ταύτην δὲ αἰθίς ἀφθόνως εἰς τὰ ἐξῆς ἀναλάμποντα κατὰ τοὺς θεαρχικούς θεσμούς»³.

Ἡ ἱεραρχία, ἐπομένως, ὡς τρόπος γιὰ τὴ μετάδοση τῆς γνώσης, συνιστᾷ μιὰ καθολικὴ καὶ ἐνοποιοῦ κοινωνία καὶ σχέση, μιὰ ἐνοειδῆ τελεταρχία γνωστικῶν ἀντιμεταδόσεων, τὸ κάλλος ἑνὸς συνολικοῦ «τρόπου ὑπάρξεως», ποὺ ἀντανανκλᾷ τὴ θεοεῖδεια τῆς τριαδικῆς ἀγαπητικῆς κοινωνίας: «Οὐκοῦν ἱεραρχίαν ὁ λέγων ἱεράν τινα καθόλου δηλοῖ διακόσμησιν, εἰκόνα τῆς θεαρχικῆς ὠραιότητος, ἐν τάξεσι καὶ ἐπιστήμiais

1. *Περὶ οὐρανίου ἱεραρχίας* III 2, "Εκδ. S.C., σελ. 89-90.

2. Τὸ δὲ θεοπρεπὲς κάλλος ὡς ἀπλοῦν ὡς ἀγαθὸν ὡς τελεταρχικὸν ἀμειγὲς μὲν ἐστὶ καθόλου πάσης ἀνομοιότητος, μεταδοτικὸν δὲ κατ' ἀξίαν ἐκάστω τοῦ οἰκείου φωτός καὶ τελειωτικὸν ἐν τελετῇ θειοτάτῃ κατὰ τὴν πρὸς ἑαυτὸ τῶν τελουμένων ἑναρμονίως ἀπαράλλακτον μόρφωσιν. *Περὶ οὐρανίου ἱεραρχίας* III 1, "Εκδ. S.C., σελ. 87.

3. *Περὶ οὐρανίου ἱεραρχίας* III 2, "Εκδ. S.C., σελ. 88.

ἱεραρχικαῖς τὰ τῆς οἰκείας ἐλλάμψεως ἱερουργοῦσαν μυστήρια καὶ πρὸς τὴν οἰκείαν ἀρχὴν ὡς θεμιτὸν ἀφομοιούμενην»¹.

Ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος τῆς ἱεραρχικῆς αὐτῆς τάξεως κατὰ τὴν ὁποία ἐνεργεῖται δυναμικὰ ἢ γνῶση, εἶναι ὁ Θεός· αὐτὸς ἐνεργεῖ τὴ δυναμικὴ πραγμάτωση τῆς γνῶσης ὡς «ἀφομοίωση» καὶ «ένωση» «πρὸς τὴν αὐτοῦ θειοτάτην εὐπρέπειαν»². Καὶ ὅσοι μετέχουν στὴν τελεταρχικὴ ἐνοσίδεια αὐτῆς τῆς ἱεραρχίας εἶναι «συνεργοὶ Θεοῦ», συνεργοῦν στὴν ἱεραρχικὰ συντελούμενην θεία Ἐνέργεια, φανερώνουν «τὴν θεῖαν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτοῖς κατὰ τὸ δυνατόν ἀναφαινομένην»³.

Ἡ συνέργεια «τῶν ἱεραρχίαν κεκληρωμένων» ἀκολουθεῖ τὴ θεία τάξιν τῆς ἀγαπητικῆς - κενωτικῆς κοινωνίας καὶ εὐπρέπειας, δηλαδὴ πραγματώνεται ὡς διπλὴ δυναμικὴ φορὰ: Ἡ μετάδοσις τῆς γνῶσης πραγματώνεται ὡς ἀγάπη καὶ ἡ ὑποδοχὴ τῆς γνῶσης ὡς ταπείνωση, «ἐπειδὴ τάξις ἱεραρχίας ἐστὶ τὸ τοὺς μὲν καθαίρεσθαι, τοὺς δὲ καθαίρειν καὶ τοὺς μὲν φωτίζεσθαι, τοὺς δὲ φωτίζειν καὶ τοὺς μὲν τελεῖσθαι, τοὺς δὲ τελεσιουργεῖν»⁴. Ἡ μετάδοσις τῆς γνῶσης συνιστᾷ κάθαρση καὶ φωτισμὸ καὶ τελείωσις, δηλαδὴ *μυσταγωγία*⁵, ἐνέργεια ἀγάπης τελειωτικὴ τῶν ἀγαπημένων. Καὶ ἡ ὑποδοχὴ τῆς γνῶσης εἶναι ἐπίσης μιὰ δυναμικὴ ἐτοιμότητα καὶ ἀνταπόκριση στὸ ἔργο αὐτὸ τῆς «μυσταγωγούσης» ἀγάπης, εἶναι μιὰ κένωση ἀπὸ κάθε ἀτομικὴ αὐτάρκεια, μιὰ πράξις ταπείνωσης. Στις δυὸ αὐτὲς βασικὲς χριστιανικὲς «ἀρετές», πὺ δὲν εἶναι συμβατικὰ ἠθικὰ κατηγορήματα, ἀλλὰ ὑπαρκτικὲς κατηγορίες, δυναμι-

1. *Περὶ οὐρανίου ἱεραρχίας* III 2, Ἐκδ. S.C., σελ. 89-90.

2. Σκοπὸς οὖν ἱεραρχίας ἐστὶν ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις αὐτὸν ἔχουσα πάσης ἱερᾶς ἐπιστήμης τε καὶ ἐνεργείας καθηγνημόνα καὶ πρὸς τὴν αὐτοῦ θειοτάτην εὐπρέπειαν ἀκλινῶς μὲν ὄρων ὡς δυνατόν δὲ ἀποτυπούμενος καὶ τοὺς ἑαυτοῦ θιασώτας ἀγάλλματα θεῖα τελῶν. *Περὶ οὐρανίου ἱεραρχίας* III 2, Ἐκδ. S.C., σελ. 87-88.

3. Ἔστι γὰρ ἐκάστω τῶν ἱεραρχίαν κεκληρωμένων ἡ τελείωσις τὸ κατ' οἰκείαν ἀναλογίαν ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναθῆναι καὶ τὸ δὴ πάντων θεϊότερον ὡς τὰ λόγια φησι «θεοῦ συνεργόν» γενέσθαι καὶ δεῖξαι τὴν θεῖαν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτῷ κατὰ τὸ δυνατόν ἀναφαινομένην. *Περὶ οὐρανίου ἱεραρχίας* III 2, Ἐκδ. S.C., σελ. 90.

4. *Περὶ οὐρανίου ἱεραρχίας* III 2, Ἐκδ. S.C., σελ. 90.

5. Πρβλ. Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, *Υπόμνημα εἰς τὸν Ἡσαΐαν* 5, 2. P.G. 70, 785 B. — Μεγ. Βασιλείου, *Περὶ Ἀγίου Πνεύματος*, 75, P.G. 32, 209 A. — Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια θεολογικά* 5, 94, P.G. 90, 1388 D.

κὲς φανερώσεις τοῦ «κατὰ φύσιν» τρόπου τῆς υπάρξεως, συγκεφαλαιώνεται ἡ γνωστικὴ ὁδὸς τῆς ἱεραρχίας.

§ 74. Ἡ ἱεραρχικὴ ἐνοείδεια τῆς ἀλήθειας.

Τελικά, στὴν «ιερά τάξη» καὶ «καθόλου διακόσμησιν» τῆς θεοειδοῦς ἱεραρχίας, ὁ συγγραφέας τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν βλέπει νὰ μετέχει ἡ σύμπασα κτίσις — νὰ μετέχουν ὅλα τὰ ὄντα στὴν ἱεραρχικὴ ἐνοείδεια τῆς κοινωνίας μὲ τὴ θεότητα, ἀναλόγως τοῦ τρόπου τῆς υπάρξεως ποὺ τὸ καθένα ἐνσαρκώνει¹. Ἡ ἀναλογικὴ διαβάθμιση τῶν τρόπων τῆς υπάρξεως εἶναι ἐπίσης τριαδική: Τὰ ἄζωα ὄντα μετέχουν στὴ δυναμικὰ συντελούμενη θεία Ἐνέργεια, ποὺ συνιστᾷ τὴν κτίσις, γιὰ τὴν μετέχουν στὸ εἶναι ποὺ χορηγεῖ ὁ Θεός. Τὰ ζῶντα μετέχουν στὴ ζωὴ, ποὺ συντελεῖται δυναμικὰ ὡς δώρημα τῆς θείας ζωοποιοῦ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας. Καὶ τὰ λογικὰ καὶ νοερά μετέχουν στὴν προσωπικὰ - ἐνεργητικὰ φανερούμενη θεία σοφία, συγκεφαλαιώνοντας δυναμικὰ τὴ σύνολη ἱεραρχικὴ διακόσμησις τοῦ κόσμου σὲ μιὰν ἀμεσότητα καὶ ἐνοείδεια προσωπικῆς σχέσης τοῦ κτιστοῦ μὲ τὸ ἄκτιστο².

Αὕτῃ ἡ θεώρηση τοῦ σύμπαντος κόσμου ὡς θεοειδοῦς ἱεραρχίας καὶ θεαρχικῆς διακοσμήσεως, συγκεφαλαιώνει καὶ ἀντιπροσωπεύει μιὰν ἐνιαία στάση ἀπέναντι στὸ πρόβλημα τῆς γνώσης καὶ στὸ πρόβλημα τοῦ εἶναι καὶ στὸ πρόβλημα τοῦ τέλους ἢ σκοποῦ τῆς υπάρξεως — ὅ,τι σήμερα ὀνομάζουμε γνωσιολογία καὶ ὄντολογία καὶ ἠθική. Καὶ θὰ ἦταν θέμα μιᾶς ξεχωριστῆς μελέτης νὰ καταδειχθεῖ τὸ πῶς ἡ ἐνιαία αὕτη γνωσιοθεωρητικὴ - ἠθικὴ στάση βρίσκει τὴ συγκεκριμένη πραγμάτωσή της στὴν ὁργάνωσις καὶ τὴ δομὴ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βίου: Στὴ συμβολικὴ τῆς λατρείας καὶ στὴ δομὴ τῆς διοικητικῆς ἱεραρχίας καὶ στίς «κανονικὰς» προϋποθέσεις τῆς ἐκκλησιαστικῆς εὐρυθμίας καὶ στὴν κο-

1. Ἔστι γὰρ τοῦτο τῆς πάντων αἰτίας καὶ ὑπὲρ πάντα ἀγαθότητος ἴδιον τὸ πρὸς κοινωνίαν ἑαυτῆς τὰ ὄντα καλεῖν, ὡς ἐκάστῳ τῶν ὄντων ὥριται πρὸ τῆς οἰκειᾶς ἀναλογίας. *Περὶ οὐρανίου ἱεραρχίας* IV, 1, Ἐκδ. S.C., σελ. 93.

2. Τὰ μὲν οὖν ἄζωα πάντα τῷ εἶναι αὐτῆς μετέχει (τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἡ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης), τὰ δὲ ζῶντα τῆς αὐτῆς ὑπὲρ πάσαν ζωὴν ζωοποιοῦ δυνάμεως, τὰ δὲ λογικὰ καὶ νοερά τῆς αὐτῆς ὑπὲρ πάντα καὶ λόγον καὶ νοῦν αὐτοτελοῦς καὶ προτελείου σοφίας. *Περὶ οὐρανίου ἱεραρχίας* IV, 1, Ἐκδ. S.C., σελ. 93-94.

σμολογική σύνθεση πού ἐκφράζει ἡ ἀρχιτεκτονική τῶν ναῶν καὶ ἡ διάρθρωση τῶν ζωνῶν τῆς εἰκονογραφίας.

Θὰ ἦταν θέμα μιᾶς ξεχωριστῆς μελέτης νὰ καταδειχθεῖ τὸ πῶς ἡ ἀλήθεια τῆς ἱεραρχίας θεμελιώνει τις προϋποθέσεις ἑνὸς συνολικοῦ τρόπου ζωῆς, δηλαδὴ ἑνὸς πολιτισμοῦ, στοὺς ἀντίποδες τοῦ πολιτισμοῦ τῶν ἀναλογικῶν - ποσοτικῶν σχέσεων. Ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸ Βυζάντιο καὶ στὴ Δύση εἶναι διαφορὰ ἀνάμεσα σὲ δυὸ συνολικὲς γνωσιοθεωρητικὲς - ἠθικὲς ἀντίληψεις τοῦ κόσμου, τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ Θεοῦ, ἀντίληψεις πού βρίσκουν τὴ συγκεκριμένη πολιτιστικὴ τους πραγμάτωση στὴν ὀργάνωση τῶν δομῶν τοῦ δημόσιου βίου, στὴν ἄσκηση τῆς τέχνης καὶ τῆς πολιτικῆς καὶ τῆς οἰκονομίας καὶ τῆς τεχνικῆς. Καὶ θὰ μπορούσε αὕτὴ ἡ διαφοροποίηση νὰ συνοψισθεῖ τελικὰ στὴ διαστολὴ ἀνάμεσα στὴν ἀντικειμενικὴ - ποσοτικὴ ἀντίληψη τῆς ἀναλογίας καὶ στὴν ἀντίληψη τῆς ἀναλογίας ὡς ἱεραρχίας — διαφορὰ δύο πολιτισμῶν, τῶν ὁποίων τις συνέπειες γιὰ τὴ ζωὴ τῶν ἀνθρώπων καὶ τὴν πορεία τῆς Ἱστορίας μόνο σήμερα πιά μπορούμε σώστὰ νὰ ἐκτιμήσουμε.

Καὶ θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι ἀντικείμενο ἐπίσης μιᾶς ἄλλης μελέτης τὸ πῶς ἡ ἴδια αὕτὴ ἀλήθεια τῆς ἱεραρχίας θεμελιώνει καὶ ἐρμηνεύει τὴν ἀντίληψη τῆς ἐλληνικῆς Ἀνατολῆς γιὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴ Παράδοση. Στὸν χῶρο τῆς ἐκκλησιαστικῆς Ὁρθοδοξίας ἡ Παράδοση λειτουργεῖ ὡς δυναμικὴ, ἱεραρχικὴ τελεταρχία καὶ πρόοδος, ἀκολουθεῖ τὴ θεία τάξη τῆς ἀγαπητικῆς - κενωτικῆς κοινωνίας καὶ εὐπρέπειας, δηλαδὴ πραγματώνεται ὡς διπλὴ δυναμικὴ φορὰ: Μετάδοση πείρας, γνώσεως καὶ ἀρετῆς, πού παραδίδεται ὡς δυναμικὴ πραγμάτωση ἀγάπης, καὶ γίνεται ἀποδεκτὴ ὡς ταπεινὴ ἐτοιμότητα μετοχῆς καὶ συνεργίας στὴν ἱεραρχικὰ συντελούμενη τελεταρχικὴ ἐνοείδεια τῆς ἀλήθειας.

ΜΕΡΟΣ ΤΕΤΑΡΤΟ

Η ΠΤΩΣΗ ΚΑΙ ΤΟ ΜΗΔΕΝ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

ΤΟ ΜΗΔΕΝ ΩΣ «ΕΚΤΟΣ» ΤΗΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΣΧΕΣΗΣ

§ 75. *Τὸ μηδὲν ὡς ἀπό-σταση τῶν ὀντικῶν ἀτομικότητων.*

Μέσα ἀπὸ τὴν πορεία τῶν προηγούμενων κεφαλαίων εἶδαμε νὰ διαγράφονται τὰ ὅρια μιᾶς ὄντολογίας, ποὺ συγκεφαλαιώνει τὴν ἀλήθεια τοῦ Εἶναι, τὴν ἀλήθεια κάθε ὑπαρκτῆς καὶ ὑπαρκτικῆς πραγματικότητας, στὸ γεγονὸς τῆς σχέσης τοῦ προσωπικοῦ Θεοῦ μὲ τὸ πρόσωπο τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ σχέση προϋποθέτει τὸν ἐκ-στατικὸ χαρακτήρα τῆς προσωπικῆς ὑπαρξῆς, δηλαδὴ τὴ συγκεφαλalaίωση καὶ αὐθυπέρβαση τῆς οὐσίας ἢ φύσης στὸ γεγονὸς τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας, τὴ φανέρωση τῆς οὐσίας μόνο μέσω τῶν ἐνεργειῶν τῆς οὐσίας, ποὺ εἶναι πάντοτε προσωπικῆς. Τὸ πρόσωπο εἶναι ὁ φορέας τῶν ἐνεργειῶν τῆς οὐσίας, ποὺ σημαίνει ὅτι ὁ τρόπος ὑπάρξεως τῆς οὐσίας εἶναι ἡ προσωπικὴ ἐτερότητα, εἶναι τὰ πρόσωπα καὶ τὰ «πράγματα» - πεπραγμένα τοῦ προσώπου, ἀποτελέσματα τῶν ἐνεργειῶν τῆς οὐσίας ποὺ εἶναι πάντοτε προσωπικῆς. Ἡ γνώση τῶν προσώπων καὶ τῶν «πραγμάτων» ἀντιπροσωπεύει μιὰ προσωπικὴ δυνατότητα, δηλαδὴ, εἶναι δυνατὴ μόνο μέσω τοῦ γεγονότος τῆς σχέσης, τῆς ἐμπειρικῆς - καθολικῆς μετοχῆς καὶ μέθεξης στὶς προσωπικῆς ἐνέργειες ἢ στὰ ἀποτελέσματα τῶν προσωπικῶν ἐνεργειῶν, στὸν λόγο τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας τῶν «πραγμάτων». Οἱ ἐνέργειες κάνουν δυνατὴ τὴ μέθεξη - σχέση ὡς ὑπαρκτικὴ αὐθυπέρβαση καὶ ἀγαπητικὴ αὐτοπροσφορὰ καὶ ἐρωτικὴ κοινωνία, γι' αὐτὸ καὶ ὁ ἔρως εἶναι τὸ πλήρωμα τῆς μὴ - ἀλλοτριωμένης σχέσης, τὸ πλήρωμα τῶν δυνατοτήτων τῆς γνώσης τῶν προσώπων καὶ τῶν πραγμάτων. Ἡ ἐρωτικὴ γνώση τῶν πραγμάτων ἀποκαλύπτει τὸν κόσμον ὡς προσωπικὴ Ἑνέργεια: Τὸ σύνολο τῶν πραγμάτων - πεπραγμένων τῆς θείας προσωπικῆς Ἑνέργειας συνιστοῦν τὸν κόσμον — ὁ κόσμος εἶναι δυναμικὰ ἐνεργοῦμενη ἐρωτικὴ κλήση τοῦ Θεοῦ γιὰ κοινωνία καὶ σχέση μὲ τὸν ἄνθρωπο.

Ὡστόσο ἡ σχέση, ὡς ἐκστατική ἀνυπερβασία, συνιστᾷ μιὰν ὑπαρκτική δυνατότητα καὶ ὄχι μιὰ δεδομένη ὑπαρκτική ἀναγκαιότητα. Ἡ δυνατότητα σημαίνει καὶ τὸ ἐνδεχόμενο τῆς ἀδυναμίας νὰ ἀνυπερβαθεῖ ἡ φύση μέσω τῆς προσωπικῆς σχέσης, ἓνα γεγονός περιορισμοῦ, ἀλλοτρίωσης ἢ «ἐκπτώσης» τοῦ προσώπου στὰ ὑπαρκτικά ὅρια τῆς φυσικῆς ἀτομικότητας. Ἡ ἀδυναμία προσωπικῆς σχέσης δὲν σημαίνει τὴν ἀπουσία ὅποιασδήποτε σχέσης μετὰ τὸν ἀντι-κείμενο κόσμο, ἀλλὰ τὴν ἀπώλεια τοῦ ἐκ-στατικοῦ χαρακτήρα αὐτῆς τῆς σχέσης — χαρακτήρα ποὺ ἀναδείχνει τὴν προσωπικὴ ἐτερότητα καὶ κάνει δυνατὴ τὴν ἐρωτική μέθεξιν καὶ κοινωνίαν. Ἡ ἀπώλεια τοῦ ἐκστατικοῦ χαρακτήρα περιορίζει τὴν σχέση στὴ νοητικὴ ἐπισήμανση τῶν ἀντι-κειμένων οὐσιῶν, ταυτίζει τὴν ὑπαρξὴ μετὰ τὴ σκέψιν, τὸ εἶναι μετὰ τὸ νοεῖν. Ἡ νοητικὴ δυνατότητα ἢ ἐνέργεια τῆς φύσης δὲν διαφοροποιεῖ καὶ δὲν διαφοροποιεῖται ὡς προσωπικὴ ἐτερότητα στὸ γεγονός τῆς σχέσης, ἀλλὰ ἀντικειμενοποιεῖται ὡς κοινὴ καὶ ἀπρόσωπη φυσικὴ δυνατότητα, ὑποτάσσεται στὴν ἀντικειμενικὴ χρησιμότητα ποὺ ὑπηρετεῖ τὴν ἀτομικὴ αὐτάρκεια. Ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξὴ παύει νὰ συγκεφαλαιώνει τὸν καθολικὸ τρόπο τῆς υπάρξεως, τὴν προσωπικὴ ἐνοείδεια τοῦ εἶναι· ἐκπίπτει στὰ ὑπαρκτικά ὅρια τῆς φυσικῆς ἀτομικότητας, εἶναι μιὰ ὄντικη μονάδα προικισμένη ἀπλῶς μετὰ ἀτομικὴ αὐτοσυνειδησία καὶ συλλογιστικὴ ἱκανότητα. Ἡ συλλογιστικὴ ἱκανότητα, συχνὰ καὶ ἡ ἀτομικὴ αὐτοσυνειδησία, ἀντικειμενοποιεῖται στὰ πλαίσια τῶν συμβατικῶν σχέσεων ποὺ ἐπιβάλλει ἡ κοινὴ συμβίωση καὶ τὸ κοινὸ γλωσσικὸ ἰδίωμα.

Μιλᾷμε λοιπὸν γιὰ ἐκπτώσιν τοῦ προσώπου προκειμένου νὰ προσδιορίσουμε τὴν ἀλλοτρίωσίν του σὲ περισσότερο ἢ λιγότερο ἀδιαφοροποίητη φυσικὴ ἀτομικότητα, νοητικὴ ἱκανότητα καὶ αὐτοσυνειδησία ψυχολογικοῦ «ἐγώ». Αὕτῃ ἡ ἐκπτώσις ἀνταποκρίνεται στὸν ὄντικὸ προσδιορισμὸ τῆς ὑπαρξὸς ἀπὸ τὴν «κλασικὴν» λεγόμενη μεταφυσικὴν — τὴ μεταφυσικὴν τοῦ Ἀριστοτέλη, ὅπως τὴν ἐρμήνευσε ἡ σχολαστικὴ καὶ μετασχολαστικὴ δυτικὴ φιλοσοφικὴ παράδοσις. Ἀνταποκρίνεται, δηλαδή, ὁ ὄντικὸς προσδιορισμὸς τῆς ὑπαρξὸς στὶς προϋποθέσεις μιᾶς ὄντολογίας θεμελιωμένης στὴ νοητικὴ - ἀφηρημένη ἐκδοχὴ τοῦ εἶναι, στὴ σύλληψιν τοῦ εἶναι ὡς νοητοῦ καθόλου, στὴν αἰτιολογικὴ σύνδεσις ὄντων καὶ εἶναι, στὴν ἄγνοια τοῦ ἐρωτήματος γιὰ τὴ διαφορὰ εἶναι καὶ ὄντων, οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν. Ἡ νοητικὴ ἐκδοχὴ τοῦ εἶναι ἀναφέρεται πάντοτε στὸ εἶναι τοῦ ὄντος, δηλαδή στὴ φύσιν τοῦ ὄντος, στὴ σύλληψιν τοῦ ὄντος

ὡς καθόλου, στὴν ταύτιση τῆς ὑπαρξῆς μὲ τὴν καθόλου ὄντοτητα. Ἐπομένως, στὰ πλαίσια τῆς «κλασικῆς» μεταφυσικῆς, τόσο τὸ εἶναι ὅσο καὶ ἡ ὑπαρξὴ παραμένουν κατηγορίες τῆς φυσικῆς, δηλαδή συμβατικά ἀντικειμενικοὶ προσδιορισμοί. «Ἡ φυσικὴ», λέει ὁ Heidegger, «καθορίζει ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τὴν οὐσία καὶ τὴν ἱστορία τῆς μεταφυσικῆς. Ἀκόμα καὶ στὴ θεωρία γιὰ τὸ εἶναι ὡς *actus purus* (Θωμᾶς Ἀκινάτης), ὡς ἀπόλυτης ἔννοιας (Hegel), ὡς αἰώνιας ἐπιστροφῆς τῆς ἴδιας πάντοτε θέλησης γιὰ δύναμη (Nietzsche), ἡ μεταφυσικὴ παραμένει ἀπαρέγκλιτα φυσικὴ»¹.

Εἶδαμε στὰ προηγούμενα ὅτι ὁ Heidegger, ξεκινώντας ἀπὸ δεδομένα τῆς φαινομενολογικῆς μεθόδου, ἀρνήθηκε τὴ νοητικὴ σύλληψη τοῦ εἶναι ὡς τῆς φύσεως καθόλου, ἀλλὰ δίχως νὰ ὑπερβεῖ καὶ τὴν ὄντικὴ ἐκδοχὴ τῆς ὑπαρξῆς: «Γνωρίζουμε» τὸ εἶναι, μέσω τῆς νόησης καὶ τοῦ λόγου, ὡς τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὅ,τι εἶναι, δηλαδή ὡς λήθη καὶ ἀ-λήθεια, ὡς φανέρωση καὶ αὐτοαπόκρυψη· ὥστόσο, ἡ φανέρωση τῶν ὄντων μᾶς γίνεται προσιτὴ μόνο στὴν ἀπόσταση τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητος. Τελικά, οἱ ὄντολογικὲς διατυπώσεις τοῦ Heidegger ἔδειξαν σαφέστερα, πὼς ἡ ὄντικὴ ἐκδοχὴ τῶν φαινομένων, ἔστω καὶ μὲ τὴν ὑέρεβαση τῆς φυσικῆς ἐκδοχῆς τοῦ εἶναι, ὁδηγεῖ ἀναπόφευκτα σὲ μιὰ μηδενιστικὴ ὄντολογία, στὴν ταύτιση τῆς δυνατότητας τοῦ εἶναι μὲ τὴ δυνατότητα τοῦ μὴ-εἶναι, δηλαδή τοῦ μηδενός². Τὸ φαινόμενο ἀντι-κείμενο, ὡς ὄντοτητα κλειστὴ στὴν ἀπλὴ τῆς ταυτότητάς («τὸ ὄν ἢ ὄν»), εἶναι αὐτὸ ποὺ εἶναι καὶ τίποτε ἄλλο³. Ἡ φαινομενικότητα τῶν φαινομένων εἶναι «σημαντικὴ» τῆς ἀντι-κείμενης ὄντικῆς ἀτομικότητος, δηλαδή προϋποθέτει τὴ διαπίστωση: αὐτὸ καὶ τίποτε ἄλλο, ἀναφέροντας τὴν ὑπαρξὴ στὰ ἐνδεχόμενα τόσο τοῦ φαινομένου ὅσο καὶ τοῦ μηδενός. Τὸ ὄν φαίνεται ἐπειδὴ δὲν εἶναι μὴδὲν καί, ἐπομένως, ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι τὸ ὄν προϋποθέτει τόσο τὴ φανέρωση ὅσο καὶ τὸ μηδενισμό.

1. *Einführung in die Metaphysik*, σελ. 14.

2. Βλ. *Was ist Metaphysik?*, σελ. 33-42. — Ἐπίσης, *Einführung in die Metaphysik*, σελ. 13-15, 23-25, 25, 57 κ.έ.

3. Βλ. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, σελ. 34: ...die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: dass es Seiendes ist — und nicht Nichts. — Βλ. καὶ Sartre, *L'Être et le Néant*, σελ. 40: L'être est cela et, en dehors de cela, rien.

Τὸ μηδέν ἀντιπροσωπεύει μιὰ δυνατότητα τοῦ εἶναι ἐξίσου ἐνδεχόμενη μετὰ τὴ φαινομενικότητα τῶν φαινομένων.

Καὶ εἶναι φανερό ὅτι ἐδῶ τὸ μηδέν δὲν ἀναφέρεται στὴ νοητικὴ σύλληψη τοῦ ἀντιθέτου τῆς οὐσίας, στὴν ἔννοια τῆς ἀνυπαρξίας ποὺ παράγεται συλλογιστικὰ ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς ὑπαρξης, ἀλλὰ ἀντιπροσωπεύει τὸ μηδέν τὴν προϋπόθεση τῆς ἀτομικότητας, τῆς φανέρωσης τῶν ἀντικειμένων ὡς ὄντικῶν ἀτομικοτήτων. Τὸ μηδέν ἀποκαλύπτεται ὡς προϋπόθεση τῆς φαινομενικότητας τῶν φαινομένων, δηλαδὴ ὡς ἀπό-σταση τῶν ἀντικειμένων, ἢ προϋπόθεση γιὰ νὰ φανερωθοῦν τὰ ὄντα «καθεαυτὰ» ὡς «σύνθεση τοῦ ἑαυτοῦ τους μετὰ τὸν ἑαυτὸ τους». Ἡ ἀπό-σταση ὁρίζει τὴ στατικὴ ἀτομικότητα, εἶναι δηλαδὴ τὸ ἀντίθετο ἀπὸ τὴν ἐκ-σταση, τὴ δυναμικὴ ἀναφορικὴ αὐθυπέμβαση τῆς ἀτομικότητας, ποὺ ἀποκαλύπτει τὴν ἐνοείδεια τῶν προσώπων καὶ τῶν «πραγμάτων», τὴν καθολικότητα τοῦ λόγου τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας. Τὸ μηδέν εἶναι τὸ κενὸ τῆς ἀπό-στασης τῶν ἀντικειμένων, ποὺ φανερώνεται ὅταν ἀρθεῖ ἡ σχέση καὶ τεμαχιστεῖ σὲ ἀντι-κείμενα ἢ προσωπικὴ - ἐνεργητικὴ ἐνοείδεια τῆς ὑπαρκτικῆς πραγματικότητας. Εἶναι ἡ ἀπουσία τῆς σχέσης ποὺ ἀφήνει ὑπαρκτικὰ μετέωρη τὴν ὄντικὴ ἀτομικότητα — εἶναι τὸ ἐκτὸς τῆς προσωπικῆς ἀναφορᾶς.

Ἡ ὑπαρκτικὴ δυνατότητα τῆς προσωπικῆς σχέσης ἢ ἡ ἔκπτωση ἀπὸ αὐτὴ τὴ δυνατότητα (ἢ ἀλλοτρίωση τῆς σχέσης σὲ ἐξάρτηση, ὑποταγή, ἐγωκεντρικὴ αὐτοάμυνα, φαντασιώδη αὐτάρκεια) ἀποδείχνεται τὸ ἀφετηριακὸ πρόβλημα τῆς ὄντολογίας, ἓνα διπλὸ δυναμικὸ - ἠθικὸ ἐνδεχόμενο, ποὺ θεμελιώνει δυὸ ριζικὰ διαφορετικὲς ἀπαντήσεις γιὰ τὴν ἀλήθεια τῆς ὑπαρξης, δυὸ ριζικὰ διαφορετικὲς ὄντολογικὲς θεωρήσεις. Ἡ ἀποτυχία ἢ ἄρνηση τῆς προσωπικῆς σχέσης, ἢ ἔκπτωση τοῦ προσώπου στὸ ὑπαρκτικὸ ἐπίπεδο τῆς φυσικῆς ἀτομικότητας, συνεπάγεται τὴν ἐξάντληση τῆς ἀλήθειας τῶν ὄντων στὴ νοητικὴ καὶ συνειδησιακὴ ἐπισήμανση τῆς φαινόμενης ὄντικῆς ἀτομικότητας, ἀποκαλύπτοντας τὸ μηδέν ὡς τὴν «ἄλλη ὅψη» τῆς ὄντικῆς φανέρωσης, ὡς τὴν ὑποκρυπτόμενη οὐσία κάθε ὄντος. Καὶ αὐτὴ ἡ ταύτιση τῆς οὐσίας, δηλαδὴ τοῦ εἶναι, μετὰ τὸ μηδέν, εἶναι ἡ συγκλονιστικότερη ἀποκάλυψη ποὺ ὀφείλουμε στὴν ὄντολογία τοῦ Heidegger: τὸ μηδέν ἀποδείχνεται ἡ μόνη μεταφυσικὴ πραγματικότητα¹.

1. Βλ. ἐνδεικτικά: *Einführung in die Metaphysik*, σελ. 62. — *Zur Seinsfrage*, σελ. 33 καὶ 38. — *Was ist Metaphysik?*, σελ. 35 καὶ 39.

Ἡ ἔκπτωση τοῦ προσώπου, ἡ ἀδυναμία αὐθυπέμβασης, δηλαδή τὸ πρόσωπο ὡς ἄτομο, ἀδυνατεῖ νὰ συλλάβει τὰ ὄντα ὡς «πράγματα», ὡς τὸν λόγο τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας. Ζεῖ τὸ ἄ-λογον τῶν πραγμάτων, τὴν ἀν-ούσια ὑπαρξῆς τῶν ὄντων, τὴ φανέρωση τῶν ὄντων ὡς τὴ σιωπηλὴ ἀπάντηση τοῦ μηδενὸς στὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν ὑπαρξῆ. Ἡ ἀδυναμία προσωπικῆς σχέσης μηδενίζει τὰ ὄντα στὴν ἀπόσταση τῆς ἀτομικότη-
 τας· οἱ ἀτομικὲς παρ-ουσίες εἶναι παροδικὰ καὶ ἀνερμήνευτα ρήγματα στὴν καθολικὴ ὄντολογικὴ πραγματικότητά τοῦ μηδενός. Μηδενίζει ἡ ἀπουσία προσωπικῆς σχέσης καὶ τὸν φορέα τῆς συνείδησης τοῦ μηδενός στὴν τέλεια ἄ-λογη μοναχικότητά του, στὸν λήθαργο τῆς ἀτομικῆς αὐτοτέλειας. Ἔτσι, τὸ μηδὲν ἀναδείχεται ἡ βασικὴ ὄντολογικὴ κατηγορία καὶ ἡ μόνη ὑπαρκτικὴ πραγματικότητά, ποὺ βιώνεται ἄμεσα ὡς ἀπουσία σχέσης, ὡς τὸ ἐκτός τῆς προσωπικῆς ἀναφορᾶς.

§ 76. Ἡ «πτώση» ὡς ὑπαρκτικὴ ἀλλοτρίωση.

Τὴν ἀναγωγὴ τῆς πτώσης τοῦ ἀνθρώπου σὲ ὄντολογικὴ πραγματικότη-
 τα καὶ ὄχι ἀπλῶς σὲ συμβατικὴ κατηγορία ἠθικῆς ἀξιολόγησης, τὴ βρίσκουμε καὶ στὸν Heidegger¹, ἀν καὶ μὲ διαφορετικὲς προϋποθέσεις καθορισμοῦ. Γιὰ τὸν Heidegger ἡ πτώση (Verfall, Verfallen, Verfallenheit) εἶναι μιὰ ἀδιάκοπη ἔκπτωση τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς ἀπὸ τὴν αὐθεντικὴ καὶ αὐτοδύναμη ὑπαρκτικὴ τῆς δυνατότητα στὸν οὐδετεροποιη-
 μένο «κόσμο» τῆς «καθημερινότητος» — μιὰ ἔκπτωση ἀπὸ τὸ εἶναι (Sein) στὸ συν-εἶναι (Miteinandersein), στὸν χῶρο τῆς συνύπαρξης². Αὐτὴ ἡ συνύπαρξῆς οὐδετεροποιεῖ συνεχῶς τὸ ἀνθρώπινο εἶναι, δημι-
 ουργεῖ ἓνα «μέσον ὄρο» ἀνθρώπινης ἐνθαδικῆς (κοσμικῆς) παρουσίας (Durchschnittlichkeit des Daseins). Στὰ πλαίσια τῆς καθημερινό-

1. Βλ. *Sein und Zeit*, σελ. 166 κ.ε. καὶ 346 κ.ε. — *Über den Humanismus*, σελ. 21: Das Wort (Verfallen) meint nicht einen «moralphilosophisch» verstandenen und zugleich säkularisierten Sündenfall des Menschen, sondern nennt ein wesenhaftes Verhältnis des Menschen zum Sein innerhalb des Bezugs des Seins zum Menschenwesen.

2. Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die «Welt» verfallen. Die Verfallenheit an die «Welt» meint das Aufgehen im Miteinandersein. *Sein und Zeit*, σελ. 175.

τητας φανερώνεται ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι συνήθως καὶ κατὰ μέσον ὄρο ἡ ἀτομικὴ ὑπαρξὴ (*Alltäglichkeit des Daseins*), καὶ αὐτὸς ὁ τρόπος εἶναι ἡ οὐδετεροποιημένη μονάδα τῆς συνύπαρξης, τὸ οὐδέτερο *Man*, ὁ «κάποιος»¹. Ὁ «κάποιος» δὲν εἶναι συγκεκριμένα κανεῖς, κι ὥστόσο εἴμαστε ὅλοι, ὅχι ὡς σύνολο, ἀλλὰ ὡς φανερώσεις τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι-κανεῖς στὴν καθημερινότητα².

Ὁ Heidegger διαπιστώνει πὼς κατεξοχὴν ἡ σύγχρονη τεχνοκρατούμενη ἐποχὴ μεγεθύνει ἐμφατικὰ τὴν οὐδετεροποίηση τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξὸς στὰ πλαίσια τῆς ὁμαδικῆς συνύπαρξης: Τὰ σύγχρονα μέσα γιὰ τὴν πληροφόρηση τοῦ κοινοῦ, τὰ μαζικὰ μέσα ἐπικοινωνίας, ἡ πολιτικὴ καὶ ἰδεολογικὴ προπαγάνδα καὶ ἡ καταναλωτικὴ διαφήμιση, ἐπιβάλλουν κοινὲς ἀντιλήψεις, ὁμοίομορφες ἀτομικὲς συνήθειες καὶ ἴδιο τρόπο σκέψεως. Μὲ ποικίλες μορφές, ἡ «δικτατορία τῆς δημοσιότητας» (*Diktatur der Öffentlichkeit*) καὶ ἡ «ὑποδούλωση στὴ δημοσιότητα» (*Verknechtung an die Öffentlichkeit*)³ ἀλλοτριώνουν ἀναπόφευκτα τὴν ἀνθρώπινη ὑπαρξὴ, τὴν μεταβάλλουν σὲ ἀνώνυμη ἀριθμητικὴ μονάδα⁴. Ὅπως δὴποτε, οἱ τραγικὲς διαστάσεις ποὺ παίρνει σήμερα ἡ ἀλλοτρίωση τοῦ ἀνθρώπου στὰ πλαίσια τῆς καταναλωτικῆς κοινωνίας δὲν εἶναι ἀντικείμενο φιλοσοφικῆς μόνο διερεύνησης, οὔτε ἐξαντλοῦνται στίς διαπιστώσεις τοῦ Heidegger. Εἶναι τὸ κεντρικὸ θέμα ζωῆς γιὰ τὸν δυτικὸ λεγόμενον πολιτισμό, ποὺ ἀποδείχεται σήμερα ἕνας παγκόσμιος

1. Βλ. *Sein und Zeit*, σελ. 126 κ.έ., 175 κ.έ. καὶ 383.

2. Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor. *Sein und Zeit*, σελ. 127.

3. Βλ. *Über den Humanismus*, σελ. 8. Ἡ γερμανικὴ λέξη öffentlich σημαίνει δημόσιος, κοινός, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸ privat, ποὺ σημαίνει ἰδιωτικός. Ἐπομένως, ἡ Diktatur der Öffentlichkeit ἔχει τὸ νόημα τῆς τυραννικῆς στέρησης τῶν δυνατοτήτων τῆς private Existenz, σημαίνει τὴν ὁλοκληρωτικὴ ἐπιβολὴ ἐνὸς τρόπου ζωῆς, ποὺ δὲν ἀφήνει περιθώρια γιὰ τίποτα τὸ ἰδιωτικὸ καὶ ἰδιαίτερο στὸν ἀτομικὸ βίο.

4. In der Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel, in der Verwendung des Nachrichtenwesens (Zeitung) ist jeder Andere wie der Andere... In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur. Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt: wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt... Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus. *Sein und Zeit*, σελ. 126-127.

πολιτισμός: Τὸ κεντρικὸ θέμα τῆς «διαμαρτυρίας» γιὰ τὴν ἀδιέξοδη ὑπαρκτικὴ «μοίρα» τοῦ σημερινοῦ ἀνθρώπου, ποὺ ἐκφράζει καθολικὰ ἢ σύγχρονη τέχνη. Εἶναι ὁ κεντρικὸς ἄξονας τῶν πιὸ ριζοσπαστικῶν πολιτικῶν ἀναζητήσεων, μέσα ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τῶν κοινωνικῶν προβλημάτων, ποὺ γεννιῶνται ἀπὸ τὴν οὐδετεροποίηση τῆς ἀνθρώπινης μονάδας τόσο στὰ «ἀνεπτυγμένα» κοινωνικὰ σύνολα ὅσο καὶ στὰ ὁλοκληρωτικὰ καθεστῶτα τοῦ καιροῦ μας. Ἔχει ἐπιβληθεῖ δημοσιογραφικὰ ὁ ἔρος «μονοδιάστατος ἄνθρωπος» (One-Dimensional Man), μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Herbert Marcuse προσδιόρισε τὸν τύπο τοῦ ἄλλοτριωμένου ἀνθρώπου στὶς σύγχρονες τεχνοκρατούμενες κοινωνίες¹. Ἕνας τεχνικοοικονομικὸς ὁμοιομορφισμός, ἀποτέλεσμα μιᾶς ἄτεγκτης ὀργανωτικῆς ἀναγκαιότητας, δημιουργεῖ κατευθυνόμενες παγιωμένες συνειδήσεις, ποὺ ὑπηρετοῦν ἀναπόφευκτα καὶ τὸ περισσότερο ἀκούσια τὸν ἴδιο τὸν ἐξανδραποδισμό τους.

Ἀλλὰ πέρα ἀπὸ τὶς ἀντικειμενικὲς αὐτὲς διαπιστώσεις ποὺ εἶναι πιὰ κοινὸς τόπος, πρέπει ἐδῶ νὰ προχωρήσουμε στὴ διερεύνηση τοῦ ὄντολογικοῦ περιεχομένου ποὺ ἔχει ἡ ἔκπτωση τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ἀλλοτρίωση τῆς προσωπικῆς του μοναδικότητας καὶ ἀνομοιότητος, πιὸ μακριὰ ἀπὸ ἐκεῖ ποὺ μᾶς ἀφήνει ὁ Heidegger. Εἴπαμε παραπάνω ὅτι ἡ ἀπουσία ἢ ἄρνηση τῆς προσωπικῆς σχέσης, ἡ ἀδυναμία τῆς ἐκστατικῆς αὐθυπέρβασης, ἀφήνει ὑπαρκτικὰ μετέωρη τὴν ὄντικὴ ἀτομικότητα, ἀποκαλύπτει τὸ κενὸ τῆς ἀπόστασης τῶν ἀντικειμένων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀτομικῶν ὑπάρξεων, τῶν φορέων τῆς συνείδησης τοῦ κενοῦ. Ἡ ἐμπειρία τῆς ἀπόστασης βιώνεται, κυρίως, ὡς ἀπουσία τοῦ λόγου ποὺ κάνει δυνατὴ τὴ σχέση ὡς ὑπαρκτικὴ μετοχὴ στὴν προσωπικὴ - ἐνεργητικὴ ἐνοείδεια τῆς σύνολης πραγματικότητας. Τὸ ἄ-λογον τῆς ὑπαρξῆς περιορίζει τὴν ἀ-λήθεια τῆς στὴν παροδικὴ ἀνάδυση ἀπὸ τὴν ἄβυσσο τοῦ τίποτε ἄλλο, ἀπὸ τὸ κενὸ τῆς ἀπουσίας ὅποιασδήποτε ὑπαρκτικῆς ἀναφορᾶς ἐκτός τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητας. Αὐτὸ τὸ κενὸ τῆς ἀπόστασης τῶν ὄντικῶν ἀτομικοτήτων γεφυρώνεται συμβατικὰ μὲ τὰ ὑποκατάστατα τῆς ὑπαρξιακῆς σχέσης, ποὺ κάνουν ἀποτελεσματικὴ σὲ χρησιμότητα τὴν ὑποχρεωτικὴ συνύπαρξη στὰ πλαίσια τῆς κοσμικῆς πραγματικότητας.

1. Βλ. τὸ βιβλίο του: *One-Dimensional Man*, Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, Boston (Beacon Press) 1964.

Ἡ συλλογιστικὴ ἱκανότητα, συχνὰ καὶ ἡ ἀτομικὴ αὐτοσυνειδησία, ἀντικειμενοποιοῦνται στὶς συμβατικὲς σχέσεις ποὺ ἐπιβάλλει ἡ κοινὴ συμβίωση καὶ τὸ κοινὸ γλωσσικὸ ἰδίωμα. Οἱ συμβατικὲς σχέσεις ὑπηρετοῦν τὴν ἀντικειμενικὴ χρησιμότητα, ὑποτάσσουν τὴν ἀτομικὴ ὑπαρξὴ στὴν ἀντικειμενικὴ χρησιμότητα, ἀλλοτριώνουν τὴν ἀτομικὴ ὑπαρξὴ σὲ οὐδετεροποιημένη συνάρτηση τῆς ἀντικειμενικῆς χρησιμότητας.

Αὐτὸ σημαίνει πὼς οἱ ποικίλες κοινωνικὲς φανερώσεις τῆς ἀλλοτρίωσης τοῦ ἀνθρώπου στὰ πλαίσια τῶν συμβατικῶν σχέσεων τῆς καθημερινότητας, ἀναφέρονται καταρχὴν στὴν ὑπαρκτικὴ ἀπό-σταση τῶν ἀτομικοτήτων, ἡ ὁποία ὅμως ἀπό-σταση ἐκδηλώνεται καὶ φανερώνεται στὰ πλαίσια τῆς συνύπαρξης, τοῦ συν-εἶναι. Ἡ ἀπό-σταση τῆς ἀτομικότητας εἶναι τὸ γεγονὸς τῆς ὑπαρκτικῆς οὐδετερότητας, ἐνῶ ἡ συνύπαρξη, τὸ συν-εἶναι, εἶναι ἀπλῶς ἡ δυνατότητα καὶ τὸ πλαίσιο γιὰ τὴ φανέρωση αὐτοῦ τοῦ γεγονότος. Μὲ ἄλλα λόγια: ἡ κοινωνικὴ συμβίωση δὲν εἶναι ἡ αἰτία τῆς ἀλλοτρίωσης τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ἀλλοτρίωση εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα ποὺ ἔχει ἡ ἀλλοίωση ἢ ἐκπτώση τῆς ὄντολογικῆς πραγματικότητας τοῦ προσώπου. Τὸ πρόσωπο εἶναι ἡ μόνη ὄντολογικὴ πραγματικότητα ποὺ ἀναιρεῖ τὴν ἀπό-σταση τῶν ἀτομικοτήτων καὶ γεφυρώνει τὸ χάσμα ἀνάμεσα στὸ μέρος (στὸ τμῆμα) καὶ στὸ ὅλο, στὴν ἐτερότητα καὶ στὴν καθολικότητα, στὴ συγκεκριμένη ἀνόμοια, μοναδικὴ καὶ ἀνεπανάληπτη ὑπαρξὴ καὶ στὴν καθολικὴ ἀνθρώπινη φύση. Τὸ πρόσωπο εἶναι ἡ μόνη ὄντολογικὴ πραγματικότητα ποὺ ἀναιρεῖ τὴν ἀντιθετικὴ συστοιχία ὄντος καὶ μηδενός¹, ἀφοῦ ἡ ἀπουσία τοῦ προσώπου δὲν ἀναιρεῖ τὴν ὑπαρκτικὴ του ἀμεσότητα, καὶ τὸ «ἐναντίον» τοῦ προσώπου δὲν εἶναι ἡ ὄντικὴ του ἀναίρεση, ἀλλὰ τὸ ὑπαρκτικὸ γεγονὸς τῆς μὴ-σχέσης, ἡ οὐδετεροποιημένη ὄντικὴ ἀτομικότητα.

Οἱ ἐμφατικὲς διαστάσεις ποὺ παίρνει σήμερα ἡ οὐδετεροποίηση τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξὸς στὰ πλαίσια τοῦ δυτικοῦ ἢ καταναλωτικοῦ πολιτισμοῦ, εἶναι τελικὰ πρόβλημα ἱστορικῆς καὶ ὄχι ὄντολογικῆς διερεύνησης: Οἱ ἰδεολογικὲς καὶ θεωρητικὲς προϋποθέσεις αὐτοῦ τοῦ πολιτισμοῦ ἀγνοοῦν ἢ ἀποκλείουν τὴν ἀλήθεια τοῦ προσώπου, βασίζονται στὴν ἐκδοχὴ τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἀτόμου, ταυτίζουν τὴν ὑπαρξὴ μὲ τὴν ἀτο-

1. Πρβλ. Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ φυσικὰ* Γ' 2, 1004b 27-28: Τῶν ἐναντίων ἡ ἐτέρα συστοιχία στέρησις, καὶ πάντα ἀνάγεται εἰς τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν, καὶ εἰς ἓν καὶ πλῆθος.

μικῇ συλλογιστικῇ δυνατότητα καὶ τὴν ἀτομικῇ ψυχολογικῇ αὐτοσυ-
νειδησίᾳ¹.

Ἄρνούμενος τὸν ὄντικὸ προσδιορισμὸ τοῦ εἶναι ἀπὸ τῆ δυτικῇ μετα-
φυσικῇ —τὴν ἐξάντληση τῆς ἀλήθειας τοῦ ὄντος στὴ σύμπτωση τῆς
ἐννοιας μὲ τὸ νοούμενο ἀντικείμενο (adaequatio rei et intellectus)—
ἔθεσε ὁ Heidegger τὶς βάσεις γιὰ μιὰ καινούργια (γιὰ τὴ Δύση) ὄντολο-
γία, ξεκινώντας ἀπὸ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴ διαφορὰ (Differenz) ἀνάμεσα
στὰ ὄντα καὶ στὸ εἶναι². Ἐπιμένοντας, ὡστόσο, στὴ φαινόμενη ἀτο-
μικότητα τοῦ ὄντος καὶ στὴν ἀτομικότητα τῆς ἐνθαδικῆς ὑπαρξης (Da-
sein) καὶ βρίσκοντας μοναδικὴ διέξοδο καθολικῆς ἀναφορᾶς τὸν ὀρί-
ζοντα τοῦ χρόνου, ὁδηγεῖται ἀναπόφευκτα ὁ Heidegger νὰ θέσει τὸ ἐρώ-
τημα γιὰ τὸ εἶναι ὡς δίλημμα ἀνάμεσα στὴ χρονικὴ φανέρωση καὶ
στὴν αὐτοαπόκρυψη, ἀνάμεσα στὸ ὄν καὶ στὸ μηδέν: Warum ist über-
haupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? (Στὴν τρίτη παράγραφο
τοῦ δεύτερου κεφαλαίου πρέπει νὰ ἔγινε φανερό ὅτι ὁ χρόνος, λαμβανό-
μενος ὡς ὁ καθολικὸς ὀρίζοντας τῆς ἐκ-στατικῆς ἀναφορᾶς, δηλαδὴ ὡς
ἡ δυνατότητα γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ εἶναι, ἀποτελεῖ ψευδο-διέξοδο
ἀπὸ τὸ ἀφετηριακὸ ἐρώτημα τῆς ὄντολογικῆς διαφορᾶς ὄντων καὶ εἶναι,
ἐτερότητας καὶ καθολικότητας, ἀφοῦ ὁ χρόνος εἶναι παράγωγο καὶ μέ-
τρο τῆς σχέσης καὶ μόνον ὡς διάσταση τῆς προσωπικῆς σχέσης «χρονοῦ-
ται» ὁ χρόνος. Καὶ αὐτὴ τὴν ἀφετηριακὰ προσωπικὴ διάσταση τοῦ χρό-
νου τὴν ἀποκαλύπτει ἔμμεσα καὶ ὁ ἴδιος ὁ Heidegger, ὅταν ἀναφέρει
τὴ χρονικότητα στὴν ὑπαρκτικὴ συνείδηση ὡς *μέριμνα* [Sorge] ἢ ὅταν
διακρίνει τὴν Historie ἀπὸ τὴν Geschichtlichkeit des Daseins³.) Ἡ

1. Βλ. ἐνδεικτικὰ τὶς παρατηρήσεις τοῦ Heidegger γιὰ τὶς ἰδεολογικὲς προ-
υποθέσεις τοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ, κυρίως στὸ βιβλίο του *Nietzsche* καὶ ἰδιαίτερα
στὶς παραγράφους τοῦ Β' τόμου: Der Nihilismus und der Mensch der abendlä-
ndischen Geschichte (σελ. 80). — Der Nihilismus als Geschichte (σελ. 90). — Die
Herrschaft des Subjekts in der Neuzeit (σελ. 141).

2. Die «Ontologie» gründet auf der Unterscheidung von Sein und Sei-
endem. Die «Unterscheidung» wird gemässer durch den Namen «Differenz»
benannt, worin sich anzeigt, dass Seiendes und Sein irgendwie aus-einander-
getragen, geschieden und gleichwohl aufeinander bezogen sind, und zwar
von sich aus, nicht erst auf Grund eines «Aktes» der «Unterscheidung». Hei-
degger, *Nietzsche*, τόμος II, σελ. 209.

3. Βλ. *Sein und Zeit*, § 65: Die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der

ἀτομικότητα τῆς χρονικῆς ἐνθαδικότητας ὀρίζει τὴν ἀπό-σταση τῶν ὄντων, τὸ ἐνδεχόμενο τῆς φανέρωσης ἢ τοῦ μηδενισμοῦ τους, δηλαδὴ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι τὰ ὄντα, τὸ εἶναι τῶν ὄντων. Τὸ εἶναι τῶν ὄντων ταυτίζεται μὲ τὴ δυνατότητα τῆς παροδικῆς ἀνάδυσής τους ἀπὸ τὴν ἄβυσσο τοῦ τίποτε ἄλλο ἢ τῆς παραμονῆς τους σὲ αὐτὴ τὴν ἄβυσσο: Τὸ εἶναι εἶναι ἢ ἀπό-σταση τῆς ἀτομικότητας, ἢ δυνατότητα νὰ ἀληθεύουν τὰ ὄντα ἢ νὰ μηδενίζονται.

Βέβαια, ὁ ὄντολογικὸς μηδενισμὸς στὸν ὁποῖο μᾶς ὀδηγεῖ ἡ σκέψη τοῦ Heidegger καὶ ποὺ εἶναι ἡ ἀναπόφευκτη κατάληξη τῆς ἐμμονῆς στὴν ἀτομικότητα ὡς τρόπο τῆς ὑπάρξεως, δὲν ἀναιρεῖ τὴν προσφορά τοῦ Heidegger στὸν χῶρο τῆς ὄντολογίας: Τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴ διαφορὰ τῶν ὄντων ἀπὸ τὸ εἶναι ἔχει πιά τεθεῖ μέσα στὰ ὅρια τῆς δυτικῆς προβληματικῆς καὶ ἔχει ἀνατρέψει τοὺς ὄντικους - νοητικούς προσδιορισμοὺς φύσεως - οὐσίας καὶ ὑπάρξεως, γι' αὐτὸ καὶ μπορεῖ νὰ ὀδηγήσει τὴ δυτικὴ σκέψη πολὺ πιὸ μακριὰ ἀπὸ τὸν ἐγκλωβισμὸ στοὺς ὀρισμοὺς τῆς ἀπό-στασης τῶν ἀτομικοτήτων. Στὴν περίπτωσι τοῦ Heidegger, τὸ ἀφετηριακὸ αὐτὸ ἐρώτημα ἔχει σὰν θετικότερο ἀποτέλεσμα (σὲ σύγκρισιν μὲ τὴν ἄρνησιν ποὺ ἀντιπροσωπεύει ὁ ἐκλαϊκευμένος μηδενισμὸς τῶν καταναλωτικῶν μαζῶν ἢ ἡ ἀπελπιστικὴ αὐτάρκεια τῆς μεταφυσικῆς νοησιαρχίας) τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ «ὑπερβατικοῦ» χαρακτήρα τοῦ εἶναι.¹ ὡς ἀ-λήθειας ἢ ὡς μηδενός, δηλαδὴ τὸν προσδιορισμὸ καὶ σεβασμὸ τῶν ὀρίων ποὺ ἔχει ἡ σκέψη ὡς γνωστικὸ ὄργανο². Θὰ προσπαθήσουμε ἐδῶ νὰ δείξουμε ὅτι τὸ ἴδιον αὐτὸ ἐρώτημα μπορεῖ νὰ ἐκφράζει τὴν ὄντολογικὴ διαφορὰ τοῦ προσώπου ἀπὸ τὴ φύσιν, ποὺ εἶναι ἡ βάση γιὰ τὴν ὄντολογικὴ θεώρησιν τοῦ ὑπαρκτικοῦ προβλήματος στὴ θεολογικὴ σκέψη τῆς χριστιανικῆς Ἀνατολῆς, ἡ βάση γιὰ τὴν κατανόησιν τοῦ ὑπαρκτικοῦ περιεχομένου τῆς ἀλήθειας τοῦ μηδενός.

Sorge — καὶ § 76: Der existenziale Ursprung der Historie aus der Geschichtlichkeit des Daseins.

1. Bλ. *Sein und Zeit*, σελ. 38. — *Über den Humanismus*, σελ. 24.

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

§ 77. Τὸ ὑπαρκτικὸ γεγονός τῆς ἐλευθερίας: ὄντολογικὴ διαφορὰ προσώπου καὶ φύσεως.

Προσδιορίσαμε σὲ προηγούμενες παραγράφους τὴ φύση ὡς περιεχόμενο τοῦ προσώπου, τὸ πρόσωπο ὡς τὸν τρόπο ὑπάρξεως τῆς φύσεως, δηλαδή ὡς ὑπαρκτικὴ συγκεφαλαίωση τῆς καθολικῆς φύσεως: Ἡ ἐκ-στατικὴ ἐτερότητα τοῦ προσώπου δὲν καθορίζεται ἀπὸ τὴ φύση του, ἀφοῦ ὑπερβαίνει (ὡς ἐτερότητα) τοὺς προσδιορισμοὺς τῶν κοινῶν ιδιωμάτων ποὺ συνιστοῦν τὴ φύση· ἀλλὰ τὸ πρόσωπο προσδιορίζει τὴ φύση ἢ οὐσία του, ἀφοῦ ἀποτελεῖ τὸν τρόπο ὑπάρξεως τῆς φύσεως. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι κάθε ἀνθρώπινο πρόσωπο δὲν εἶναι ἓνα μέρος τοῦ ἀνθρώπινου ὄντος, τῆς ἀνθρώπινης φύσεως, ἀλλὰ «περιέχει» τὴν καθολικὴ ἀνθρώπινη φύση, εἶναι ἡ ὑπαρκτικὴ πραγμάτωση τῆς φύσεως. Ἡ ἀνθρώπινη φύση ὑπάρχει μόνο «ἐν προσώποις», μόνο μὲ τρόπο προσωπικό, μόνο ὡς φανέρωση προσωπικῆς ἐτερότητας. Ἡ προσωπικὴ ἐτερότητα πραγματώνεται καὶ φανερώνεται ὡς πρὸς τὰ κοινὰ ιδιώματα τῆς φύσεως, προϋποθέτει τὴν κοινὴ φύση, ἐνῶ τὴν ὑπερβαίνει ὡς ἐκ-στατικὸ γεγονός στὴν περίπτωσι τῆς κάθε συγκεκριμένης ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς.

Αὕτῃ ἡ σχέση ἀνάμεσα στὴ φύση καὶ στὸ πρόσωπο, στὸ ἀνθρώπινο εἶναι καὶ στὴ συγκεκριμένη ὑπαρξή, δὲν μπορεῖ νὰ ἐξαντληθεῖ μὲ ὄντικους - νοητικούς προσδιορισμοὺς, δὲν εἶναι μιὰ σχέση τοῦ ὅλου μὲ τὸ μέρος, ἀλλὰ μιὰ ἀφετηριακὴ ὄντολογικὴ πραγματικότητα, ἓνα ὑπαρκτικὸ γεγονός, ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι καταρχὴν ὁ ἀνθρώπος. Γνωρίζουμε τὸ ἀνθρώπινο εἶναι (τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὁ ἀνθρώπος) ὡς προσωπικὴ ἐτερότητα, ἀλλὰ ἡ προσωπικὴ ἐτερότητα πραγματώνεται ὡς πρὸς τὴν ταυτότητα τῶν κοινῶν ιδιωμάτων τῆς φύσεως στὸ γεγονός τῆς ἐνικῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς. Ἡ ὑπαρκτικὴ σχέση προσώπου καὶ φύσεως προϋποθέτει τὴν ὄντολογικὴ τους διαφορὰ: Τὸ πρόσωπο συγκεφαλαίώνει τὴ φύση, ὡς ὑπαρκτικὴ πραγματικότητα, χωρὶς νὰ τὴν ἐξαντλεῖ καί, ταυτόχρονα, ὑπερβαίνει τὴ φύση, ὡς ἐκ-στατικὴ ἐτερότητα — προσδιορίζει τὴ φύση χωρὶς νὰ προσδιορίζεται ἀπὸ αὐτήν. Ἡ ὄντολογικὴ διαφορὰ προσώπου καὶ φύσεως, ἡ ταυτόχρονη ὑπαρκτικὴ ταυτότητα καὶ ἐτερότητα, συνιστᾷ τὴν ἐνικὴ ἀνθρώπινη ὑπαρξή ὡς συγκεκριμένο ὑπαρκτικὸ γεγονός ἐλευθερίας: Ἐλευθερίας τοῦ προσώπου ἐναντὶ τῆς φύσεως, προσδιορισμοῦ τῆς φύσεως ἀπὸ τὴν προσωπικὴ ἐτερότητα.

Εἶναι φανερό ὅτι στὰ πλαίσια αὐτῆς τῆς θεώρησης ἡ ἐλευθερία δὲν ἀντιπροσωπεύει μιὰν ἀφηρημένην ἰδέα — ἓνα κατηγορήμα τῆς ἰδεαλιστικῆς Ἀξιολογίας ἢ ἓνα κοινωνικὸ αἴτημα γιὰ τὴν ὀρθολογιστικὴν ρύθμιση δικαιωμάτων καὶ ὑποχρεώσεων τοῦ ἀτόμου. Ἡ ἐλευθερία εἶναι ἡ συστατικὴ προϋπόθεση τῆς προσωπικῆς ὑπαρξέως, τὸ ἄμεσα ἐμπειρικὸ ὑπαρκτικὸ γεγονὸς τῆς σχέσης προσώπου καὶ φύσεως, ποὺ βιώνεται ἀπὸ τὴν ἐνικὴ ἀνθρώπινη ὑπαρξὴ ὡς ὄντολογικὴ διαφορὰ ὑπαρξέως καὶ οὐσίας, ὡς φυσικὴ ταυτότητα καὶ ὑπαρκτικὴ ἑτερότητα.

Ὡς ἡ ὄντολογικὴ διαφορὰ τοῦ προσώπου ἀπὸ τῆ φύσης, ἡ ἐλευθερία εἶναι μιὰ ἄμεση ἐμπειρικὴ πραγματικότης, τόσο συγκεκριμένη ὡς ὑπαρκτικὴ δυνατότητα ὥστε νὰ μπορεῖ νὰ αὐτοαναιρεθεῖ. "Ὅ,τι ὀνομάζουμε ἐλευθερία δὲν εἶναι ἀπλῶς μιὰ δυνατότητα ὀρθολογικῆς ἐκλογῆς ἀνάμεσα σὲ ἐνδεχόμενα, ἀλλὰ ἡ ἀκραία δυνατότητα γιὰ τὴν αὐτοπραγμάτωση τοῦ προσώπου, δυνατότητα ποὺ μπορεῖ νὰ αὐτοαναιρεθεῖ. Ἡ αὐτοαναιρέση τῆς ἐλευθερίας, ποὺ εἶναι ἡ τραγικότερη αὐτοβεβαίωσή της, σημαίνει τὴν ἐκούσια ὑποταγὴ τοῦ προσώπου στὴν ἀπρόσωπη φύση, ὅ,τι ὀνομάζουμε πτώση τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλοίωση ἢ ἀντιστροφή τῆς πρωταρχικῆς σχέσης προσώπου καὶ φύσεως, ὑπαρκτικὴ ἀλλοτρίωση τῆς ὄντολογικῆς διαφορᾶς τους.

Ἐτσι ἡ πτώση ὀρίζεται ὡς ὑπαρκτικὴ δυνατότητα τοῦ προσώπου, ὡς τὸ γεγονὸς τῆς ἐλευθερίας ποὺ αὐτοαναιρεῖται στὰ ὅρια τῆς σχέσης προσώπου καὶ φύσεως. Τὸ πρόσωπο ὑποτάσσεται στὴ φύση, προσδιορίζεται ἀπὸ τὴ φύση, γίνεται ἄτομο — ἀπρόσωπη μονάδα τῆς φύσεως. Ὁ προσδιορισμὸς τοῦ προσώπου ἀπὸ τὴ φύση σημαίνει τὴν ἀλλοίωση τῆς ἐκ-στατικῆς ἀναφορᾶς τῆς ὑπαρξέως ποὺ παύει νὰ ὑπερβαίνει τὴ φύση καὶ ἐξαντλεῖται μέσα στὰ ὅρια τῆς φυσικῆς ταυτότητας, σημαίνει δηλαδὴ τὴν ὑπαρκτικὴ ἀλλοτρίωση τῆς προσωπικῆς ἑτερότητας, τὴν κυριαρχία τῶν κοινῶν ιδιωμάτων τῆς φύσεως πάνω στὴ μοναδικότητα καὶ ἀνομιότητα τοῦ προσώπου. Ἡ ἐκ-στατικὴ αὐθυπερβαση τῆς φύσεως στὸ γεγονὸς τῆς προσωπικῆς ἑτερότητας ἀλλοιώνεται σὲ ἐκ-στασι τῆς ἀτομικότητος μέσα στὰ ὅρια τῆς φύσεως — καὶ οἱ ἀντιθετικὲς ἐκ-στάσεις τῶν ἀτομικοτήτων μέσα στὰ ὅρια τῆς κοινῆς φύσεως διαιροῦν καὶ τεμαχίζουν τὴ φύση. Ἡ φύση τεμαχίζεται σὲ πλῆθος ἐπιμέρους ἄτομα, ποὺ διακρίνονται μετὰξὺ τους μόνο ἀπὸ τὶς ποσοτικὲς διαφοροποιήσεις τῶν ἀπρόσωπων ιδιωμάτων τῆς κοινῆς φύσεως. Ἡ ὑπαρκτικὴ ἑτερότητα τοῦ προσώπου, ἡ δυναμικὴ ἐκ-στασι τῆς ὑπαρξέως ἐκτὸς-τῆς-φύσεως,

δίνει τὴ θέση τῆς στῆ στατική ἀτομικὴ αὐτοσυνειδησία, ποὺ ἀντιπαρά-
τάσσει τὴν ἀτομικὴ φύση ὡς «ἐγὼ» στὶς ἄλλες ἀτομικὲς φύσεις.

§ 78. Ἡ ἀσκηση τῆς ἐλευθερίας: ἐναντίωση στὰ πάθη.

Ἡ ὑπαρκτικὴ ἐμπειρία τοῦ γεγονότος τῆς ἐλευθερίας, ὡς ὄντολογικῆς διαφορᾶς προσώπου καὶ φύσεως, θεμελιώνει τὴν ἀνθρωπολογία τῶν ἐκκλησιαστικῶν Πατέρων τῆς ἐλληνικῆς Ἀνατολῆς, ἀλλὰ καὶ τὴν πράξη τῆς ὁρθόδοξης χριστιανικῆς ἀσκητικῆς. Ἡ ἀσκητικὴ πάλῃ ἐνάντια στὰ φυσικὰ θελήματα, στὴ φυσικὴ ἐπιθυμία καὶ στὴ φυσικὴ ἀπαίτηση τῆς ἡδονῆς, δὲν ἀναφέρεται στὴν πλατωνικὴ ἀξιολόγηση τοῦ πνεύματος καὶ τῆς ὕλης, οὔτε καὶ στὴ στωικὴ ἀποψη γιὰ τὸν α *priori* ἀρνητικὸ χαρακτήρα τῶν παθῶν, τῶν φυσικῶν κινήσεων τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ποὺ ἀντιστρατεύονται τὸν λόγο. Ἡ χριστιανικὴ ἀσκητικὴ δὲν εἶναι ἡ πάλῃ τοῦ πνεύματος ἐνάντια στὴν ὕλη, οὔτε ἡ ἀντίθεση τῆς διανοητικῆς λογικότητος στὰ ἄλογα στοιχεῖα τῆς ἀνθρώπινης φύσεως. Ἀλλὰ εἶναι ἡ δυναμικὴ ὑπέρβαση τῆς αὐτονομίας τῆς φύσεως — τῆς αὐτονομίας ποὺ εἶναι ἄλογη, γιὰτὶ δὲν ἐξίσταται μέσω τοῦ δια-λόγου τῆς προσωπικῆς σχέσης καὶ κοινωνίας. Ἡ ἀσκηση δὲν ἀντιστρατεύεται τὴ φύση, ἀλλὰ τὴν «παρὰ φύσιν» αὐτονομία καὶ αὐτάρκεια τῆς ἀτομικότητος, τὴν ἀλογία τῆς μὴ-σχέσης. «Βιάζει» ἡ ἀσκηση τὸ αὐτονομημένο φυσικὸ θέλημα, γιὰ νὰ τὸ ὑποτάξει στὴν προσωπικὴ θέληση τῆς κοινωνίας καὶ σχέσης. «Βιάζει» τὴ φύση γιὰ νὰ πετύχει τὴν ἐλευθερίαν τοῦ προσώπου ἀπὸ τὴ φύση, τὴν ἐκ-σταση τῆς φύσεως, τὴν πραγμάτωση τῆς «κατὰ φύσιν» ἀλήθειας τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ εἶναι ἡ προσωπικὴ ἑτερότητα τῆς φύσεως, ἡ ὑπέρβαση τῆς ἀλλοτρίωσης τοῦ προσώπου σὲ ἀπρόσωπο ἄτομο τῆς κοινῆς φύσεως.

Ὁ Μάξιμος ὁ Ὁμολογητὴς ὀρίζει τὴν ἐλευθερίαν ὡς «αὐτεξούσιον κίνησιν τῆς νοερᾶς ζωῆς»¹ καὶ ὁ Γρηγόριος Νύσσης ὡς «τὴν πρὸς τὸ ἀδέσποτόν τε καὶ αὐτοκρατὲς ἐξομοίωσιν»². Τὸ αὐτεξούσιον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ ἀδέσποτον εἶναι τὸ ἀντίθετο τῆς ὑποταγῆς στὴ φυσικὴ ἀνάγκη,

1. Ζήτησις μετὰ Πύρρου, P.G. 91, 301 B. — Γιὰ τίς ἑννοίες: νοῦς, νοερὸς στὸν Μάξιμο βλ. παραπάνω, σελ. 190 καὶ 254-255.

2. Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως, P.G. 46, 101 CD.

στοὺς ἀπρόσωπους νόμους ἐπιβίωσης πού ἐξομοιώνουν τὴ φύση ὑποτάσσοντάς τὴν στὴν κοινὴ ἀναγκαιότητα γιὰ αὐτοσυντήρηση καὶ διαίωνιση. Ἡ φύση καθεαυτή, στὴ βιολογικὴ τῆς ταυτότητα, διέπεται ἀπὸ τὴν ἀνάγκη, ἐνῶ ἡ προσωπικὴ ἑτερότητα προϋποθέτει τὴν ἐκ-σταση τῆς φύσεως ἀπὸ τὴν ὑποταγὴ στὴν ἀνάγκη, γιὰτὶ πραγματώνεται μόνο ὡς σχέση, μόνο ὡς μοναδικότητα καὶ ἀνομοιότητα κοινωνίας, ἐλεύθερη καὶ ἀπροσδιόριστη ἀπὸ κάθε *a priori* ἀναγκαιότητα. «Ἀκριβῆς ἐλευθερία τὸ μηδενὸς ὅλως δεῖσθαι», λέει ὁ Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος¹: Ἡ τέλεια ἀπαλλαγὴ ἀπὸ κάθε ἀναγκαιότητα, ἀπὸ κάθε ἀπρόσωπη φυσικὴ ἀνάγκη ἐπιβίωσης, εἶναι ἡ πληρότητα τῶν δυνατοτήτων τῆς ζωῆς ὡς προσωπικῆς σχέσης, ἡ πληρότητα τῆς ἐλευθερίας.

Εἶδαμε σὲ προηγούμενο κεφάλαιο² πὼς ἡ προσωπικὴ ἑτερότητα δὲν ὀρίζεται μόνο συγκριτικὰ ὡς πρὸς τὰ ἀντι-κείμενα ὄντα καὶ τὰ ἄλλα πρόσωπα, ἀλλὰ καὶ πραγματοποιεῖται καταρχὴν ὡς πρὸς τὴ φυσικὴ ἀτομικότητα τῆς προσωπικῆς ὑπαρξῆς. Ἡ φυσικὴ ἀτομικότητα συγκεφαλαιώνει, ὡς ὑπαρκτικὸ γεγονός, τὰ κοινὰ - ἀντικειμενικὰ ἰδιώματα τῆς φύσεως· ἡ φύση εἶναι «ἐνυπόστατη» στὴν ἀτομικὴ ὑπαρξή, ὑφίσταται ὡς πραγματικὸ ὑπαρκτικὸ γεγονός μόνο μέσα στὰ ὅρια τῆς ἀτομικῆς ὑπαρξῆς³. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ προσωπικὴ ἑτερότητα πραγματοποιεῖται καταρχὴν ὡς πρὸς τὴ φυσικὴ ἀτομικότητα, χωρὶς νὰ διαφέρει οὐσιαστικά, ἀλλὰ μόνο ὑπαρκτικὰ ἀπὸ τὴ φυσικὴ ἀτομικότητα: Ἡ προσωπικὴ ἑτερότητα διαφοροποιεῖται ἀπὸ τὴ φυσικὴ ἀτομικότητα ὡς τρόπος ὑπάρξεως πού προϋποθέτει τὴν αὐθυπέρβαση τῆς φυσικῆς ἀτομικότητος — διαφοροποιεῖται ὡς πρὸς ἕναν ἄλλο τρόπο ὑπάρξεως, πού εἶναι ἡ μὴ-αὐθυπέρβαση τῆς φυσικῆς ἀτομικότητος, δηλαδὴ ἡ ὑπαρκτικὴ τῆς αὐτοτέλεια, αὐτονομία καὶ αὐτάρκεια.

1. *Ὁμιλία 80, 3* *Εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην*, P.G. 59, 477 A.

2. Βλ. σελ. 43-45, σελ. 48 σημ. 1, καὶ σελ. 50.

3. Ἄνυπόστατος φύσις τουτέστιν οὐσία, οὐκ ἂν εἴη ποτέ, ἀλλ' ἐνυπόστατος, τουτέστι πρᾶγμα ὠφεστώς ἐν ἑαυτῷ θεωρούμενον. Λεοντίου Βυζαντίου, *Κατὰ Νεστοριανῶν καὶ Εὐτυχιανῶν* 1, P.G. 86, 1280 A. — Ἐνυπόστατόν ἐστι, τὸ κατὰ τὴν οὐσίαν κοινόν, ἡγουν τὸ εἶδος, τὸ ἐν τοῖς ὑπ' αὐτὸ ἀτόμοις πραγματικῶς ὑφιστάμενον, καὶ οὐκ ἐπινοία ψιλῇ θεωρούμενον. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Μαρίνον* κλπ., P.G. 91, 149 B. — Τὸ ἐνυπόστατον ποτέ μὲν τὴν οὐσίαν σημαίνει, ὡς ἐν ὑποστάσει θεωρουμένην· ποτέ δὲ ἕκαστον τῶν εἰς σύνθεσιν μιᾶς ὑποστάσεως συνερχομένων. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περὶ συνθέτου φύσεως* 6, P.G. 95, 120 C.

Τὸ ὑπαρκτικό, ἐπομένως, γεγονὸς τῆς ἐλευθερίας προϋποθέτει τὴν ὄντολογικὴ πραγματικότητα τῆς ταυτόχρονης φυσικῆς ταυτότητας καὶ ὑπαρκτικῆς ἐτερότητας τοῦ προσώπου — προσωπικῆς ἐτερότητας καὶ κοινῶν - φυσικῶν ιδιωμάτων τῆς κάθε ἐνικῆς ἀτομικῆς ὑπαρξῆς. Τὰ κοινὰ ιδιώματα τῆς φύσεως, «ἐνυπόστατα» στὴν ἀτομικὴ ὑπαρξή, φανερώ- νουν τὴν προσωπικὴ ἐτερότητα, ὅταν ἡ ἀτομικὴ φύση ἐξ-ίσταται ὡς γεγονὸς προσωπικῆς κοινωνίας καὶ σχέσης — εἶναι φυσικὲς ἐνέργειες ἀποκαλυπτικὲς τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας. Στὴν περίπτωσιν αὕτῃ τὰ κοινὰ ιδιώματα τῆς φύσεως δὲν προσδιορίζουν τὸν τρόπο τῆς ὑπάρξεως, ἀλλὰ εἶναι οἱ φυσικὲς προϋποθέσεις φανερώσεως τοῦ προσωπικοῦ τρό- που τῆς ὑπάρξεως. Ὅταν ὅμως ἡ φυσικὴ ἀτομικότητα δὲν πραγματώ- νει τὴν ἐκ-στατικὴ αὐθυπέμβασή της στὸ γεγονὸς τῆς προσωπικῆς σχέ- σης, τότε τὰ ἀντικειμενικὰ ιδιώματα τῆς φύσεως προσδιορίζουν αὐτὰ τὸν τρόπο τῆς ἀτομικῆς ὑπάρξεως, ἀναιροῦν τὴν προσωπικὴ ἐτερότητα τῆς φυσικῆς ἀτομικότητας καὶ ἡ ὑπαρξὴ «πάσχει» τὴν ὑπαρκτικὴ ἀλλοίωση τῆς ἔκπτωσιν στὴν ἀπρόσωπὴ οὐδετερότητα τοῦ ἀτομικοῦ «ἔιδους»: Τὰ ἀντικειμενικὰ ιδιώματα τῆς φύσεως ἀποδείχονται τότε «πάθη» τῆς ὑ- παρκτικῆς ἀτομικότητας, «παρὰ φύσιν» ἐνέργειες τῆς ἀτομικῆς φύσεως¹.

Ἡ ἀσκητικὴ γραμματεία τῆς χριστιανικῆς Ἀνατολῆς προβάλλει τὸν ἀγῶνα ἐναντίον τῶν παθῶν ὡς μοναδικὴ ὁδὸ γιὰ τὴν πραγμάτωση καὶ τὴ βίωσιν τῆς ἐλευθερίας² καὶ ταυτίζει τὴν ἐλευθερίαν μὲ τὴν «ἀπο- κατάστασιν» τῆς φύσεως στὴν προσωπικὴ της ἐτερότητα — μὲ τὴν ἀπο-

1. Ἡ ἐνέργεια πάθος λέγεται, ὅταν ἡ παρὰ φύσιν. Ἐνέργεια μὲν γὰρ ἐστὶ κατὰ φύσιν κίνησις, πάθος δὲ παρὰ φύσιν. Νεμεσίου Ἐμεσῆς, *Περὶ φύσεως ἀνθρώπων* 16, P.G. 40, 673 BC. — Πάθος τῆς κατὰ φύσιν ὑποκειμένης τῇ ἔξει δυνάμεως ἐστίν, ὁ κατὰ τὴν παράφρησιν τῆς φυσικῆς ἐνεργείας τρόπος· παράφρησις δὲ τοῦ κατ' ἐνέρ- γειαν τρόπου καθέστηκεν, ἡ πρὸς τὸ μὴ πεφυκὸς κατὰ φύσιν καὶ ὑφιστάμενον τῆς δυνάμεως κίνησις. Μαξίμου, *Περὶ διαφορῶν ἀπόρων*, P.G. 90, 593 A. — Κατὰ φύ- σιν ὁ νοῦς ἐνεργεῖ ὅταν τὰ πάθη ἔχῃ ὑποταγμένα. Μαξίμου, *Κεφάλαια περὶ ἀγά- πης* 4, 45, P.G. 90, 1057 C.

2. Ἐλευθερία ἐστὶ νοητὴ ἡ τῶν παθῶν ἀπαλλαγὴ. Θελασσίου, *Περὶ ἀγάπης καὶ ἐγκρατείας*, Ἑκατοντὰς II, στὴ *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν*, Ἀθῆναι (Ἐκδ. «Ἀστὴρ» - Παπαδημητρίου) 1958, Τόμος Β', 213 λγ'. — Βλ. καὶ Μάρκου ἀσκη- τοῦ, *Περὶ νόμου πνευματικοῦ*, «Φιλοκαλία», τόμος Α, 98 λβ: Ὁ νόμος τῆς ἐλευθε- ρίας, διὰ μὲν γνώσεως ἀληθοῦς ἀναγινώσκεται, διὰ δὲ ἐργασίας τῶν ἐντολῶν νοεῖται, πληροῦται δὲ διὰ τῶν οἰκτιρισμῶν τοῦ Χριστοῦ. — Βλ. καὶ Κλήμεντος Ἀλεξ. *Στρω- ματεῖς* 2.23, P.G. 8, 1096 A: Τὸ κρατεῖν τούτων (τῶν παθῶν) ἐλευθερία μόνη.

κατάσταση τοῦ προσώπου στὴν ὑπαρκτική του ἀκεραιότητα. Ἡ ὑπαρκτική ἀκεραιότητα τοῦ προσώπου σημαίνει τὴν πληρότητα τῆς προσωπικῆς ἐρωτικῆς σχέσης μετὰ τὴν κτίση καὶ τὸν Θεό, τὴν εὑρεση τῆς προσωπικῆς διάστασης τοῦ κόσμου καὶ τὴν εἴσοδο στὸν «γνόφον τῆς θεολογίας»¹, τὴν ἄμεση κοινωνία μετὰ τὸν Θεό, τὴν «ἐμπειρική» γνώση τοῦ μυστηρίου τῆς θείας Ὑπάρξεως², δηλαδὴ τῆς ὄντως ζωῆς. Ἐτσι ἡ ἐλευθερία σημαίνει, τελικά, τὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου: «Σώζει» τὸν ἄνθρωπο, ποὺ θὰ πεῖ, τὸν ἀποκαθιστᾷ σῶο, δηλαδὴ ὁλόκληρον στὴν ὑπαρκτική του ἀκεραιότητα, στὴν πληρότητα τῆς ζωῆς.

§ 79. Τὸ ἠθικὸ «παράδοξο» τῆς ἐλευθερίας: δικαιοσύνη καὶ ἀγάπη.

Ὁ ἀγώνας ἐναντίον τῶν παθῶν, ὡς μοναδικὴ ὁδὸς γιὰ τὴν πραγμάτωση καὶ τὴ βίωση τῆς ἐλευθερίας, προϋποθέτει ἓνα ἠθικὸ «παράδοξο» — ἀντίστοιχο μετὰ τὸ ὄντολογικὸ «παράδοξο» τῆς ταυτόχρονης ὑπαρκτικῆς ταυτότητας καὶ ἐτερότητας προσώπου καὶ φύσεως ποὺ εἶναι ἡ προϋπόθεση τῆς ἐλευθερίας: Προϋποθέτει ὁ ἀγώνας ἐναντίον τῶν παθῶν τὴν ὑποταγὴν σὲ ἐντολὰς καὶ σὲ νόμους τῆς ἀσκήσεως, προκειμένου νὰ κατορθωθεῖ ἡ ὑπέρβαση κάθε νόμου καὶ ἡ πραγμάτωση τῆς ἐλευθερίας τοῦ προσώπου. Ἀπὸ τὴν ταυτότητα τῆς φύσεως ἀντλείται καὶ ἡ ταυτότητα τῶν «ἔρων» γιὰ τὴν ὑπέρβαση τῆς αὐτονομίας τῆς φύσεως· ἡ ἐτερότητα τῆς προσωπικῆς ἐλευθερίας πραγματώνεται ὡς ὑποταγὴ στὶς κοινὲς προϋποθέσεις γιὰ τὴν ὑπέρβαση τῆς αὐτονομίας τῆς φύσεως. Οἱ ἐντολὰς καὶ οἱ νόμοι τῆς ἀσκήσεως εἶναι γενικοὶ καὶ ἀντικειμενικοί, ἀκριβῶς

1. ...τὴν ἐλευθερίαν, αὐτὴν, φημί, τὴν ἀπάθειαν τῆς ψυχῆς, τὴν ἐξ ἐπιπόνου πράξεως ἐπὶ τὴν φυσικὴν προκοψασαν θεωρίαν τῆς κτίσεως καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς θεολογίας εἰσελθοῦσαν ἐκείθεν. Νικήτα Στηθάτου, *Κεφάλαια πρακτικά*, Α' Ἑκατοντάς α', «Φιλοκαλία», τόμος Γ', 273.

2. Ὁ ἐλευθερίας μετεληγὼς οἶδε τὰ τοῦ Πατρὸς μυστήρια. Καλλίστου Καταφυγώτου, *Περὶ θείας ἐνώσεως καὶ βίου θεωρητικοῦ* ι', «Φιλοκαλία», τόμος Β', 8. — Βλ. καὶ Μάρκου τοῦ ἀσκητοῦ, *Περὶ νόμου πνευματικοῦ*, «Φιλοκαλία», τόμος Α', 98 λ': Ὁ νόμος τῆς ἐλευθερίας διδάσκει πᾶσαν ἀλήθειαν. — Βλ. καὶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου, *Τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά*, Λόγος ΑΕ', σελ. 154: Καθ' ὅσον ἡ διάνοια τῶν δεσμῶν τῶν φροντίδων ἐλευθεροῦται, κατὰ τοσοῦτον τηλαυγὴς γίνεται. Καθ' ὅσον τηλαυγὴς γίνεται, λεπύνεται καὶ ὑψοῦται ἐκ τῶν νοημάτων τοῦ αἰῶνος τούτου, τοῦ βασιτάζοντος τοὺς τρόπους τῆς παχύτητος. Καὶ τότε γινώσκει ἡ διάνοια θεωρεῖν ἐν Θεῷ κατ' αὐτὸν καὶ οὐ καθὼς ἡμεῖς.

γιατὶ ἀντιπροσωπεύουν τὴν ταυτότητα τῶν κοινῶν προϋποθέσεων γιὰ τὴν ὑπέρβαση τῆς γενικῆς ἀντικειμενικῆς ἀνάγκης αὐτονομίας καὶ αὐτάρκειας τῆς φύσεως. Ἡ φύση πρέπει νὰ ὑποταχθεῖ προσωπικᾶ (δηλαδή δυναμικᾶ καὶ ἐλεύθερα) στοὺς «ὄρους» τῆς ἐλευθερίας, ποὺ εἶναι οἱ ἐντολές γιὰ τὰ ἔργα τῆς ἀσκήσεως¹ καὶ αὐτὴ ἡ ὑποταγὴ εἶναι ἡ ἀφετηριακὴπραγματώση τῆς προσωπικῆς αὐτεξουσιότητος καὶ ἐλευθερίας. Οἱ ἐντολές γιὰ τὰ ἔργα τῆς ἀσκήσεως (τὰ ἔργα ποὺ ἀντιστρατεύονται τὶς αὐτονομημένες καὶ ἀπρόσωπες θελήσεις καὶ ἐπιθυμίες τῆς φύσεως) προκύπτουν ἀπὸ τὴν καθολικὴ ἐμπειρία, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀποκάλυψη τοῦ θεοῦ θελήματος γιὰ τὴ σωτηρία-ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου².

Στὰ πλαίσια τῆς ὀρθόδοξης χριστιανικῆς ἀσκητικῆς, ἡ ὑποταγὴ στὶς ἐντολές ἀποβλέπει στὴν ἐλευθερία καὶ πραγματώνεται ὡς δικαιοσύνη ἔναντι τῆς φύσεως³ καὶ ὡς ἀγάπη ἔναντι τοῦ Θεοῦ. Ἡ αὐτονομημένη αὐτάρκεια τῆς φύσεως, ὅπως ἐκφράζεται στὶς ἀπρόσωπες ἀπαιτήσεις τῶν παθῶν, εἶναι μιὰ ἀδικία ἀπέναντι στὴν ἴδια τὴ φύση⁴, ἀφοῦ τὰ πάθη εἶναι «παρὰ φύσιν» ἐνέργειες τῆς φύσεως — ἀδικία ἀπέναντι στὴν ὑπαρ-

1. Αἱ ἐντολαὶ... τοὺς ὄρους τῆς δοθείσης ἡμῖν ἐλευθερίας φυλάττουσι. Μάρκου τοῦ ἀσκητοῦ, *Περὶ τοῦ θεοῦ Βαπτίσματος*, 4, P.G. 65, 992 A.

2. Τὰς ζωοποιούς αὐτοῦ ἐντολὰς ὥσπερ φάρμακα καθαρτικὰ τῆς ἐμπαθείας ἡμῶν δέδωκεν ἡμῖν. "Ὅπερ γὰρ τὰ φάρμακα τῷ νοσερῷ σώματι, τοῦτο αἱ ἐντολαὶ τῇ ἐμπαθεῖ ψυχῇ. Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου, *Τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά*, 'Επιστολὴ Δ', 'Εκδ. Σπανοῦ, σελ. 367. — Δέδωκεν ἡμῖν τὰς ἀγίας αὐτοῦ ἐντολὰς, ὡς ἂν εἴποι τις, ἐργαλεῖα ἡμῖν δεδοκώς... ὡς εἶναι ἡμᾶς μὲν σκευή... τὰς δὲ ἐντολὰς ἐργαλεῖα, δι' ὧν ὁ τεχνίτης Λόγος ἀναστοιχειοῖ καὶ νεουργεῖ τοὺς ἐργάτας τῶν αὐτοῦ ἐντολῶν. Συμμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου, *Βίβλος τῶν Ἠθικῶν*, Λόγος Α', Κεφ. IB', 'Εκδ. S.C. No 122, σελ. 282-283.

3. Δικαιοσύνην... τὴν ὀρθὴν τῆς ψυχῆς ἡγεμονίαν, καὶ τῶν ὑπηρεσίων παθῶν τὴν συμμετριάν. Θεοδωρήτου Κύρου, *Περὶ προνοίας* 6, P.G. 83, 648 A.

4. Βλ. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφορῶν ἀπόρων* 61, P.G. 90, 628 D: ...τὴν ἐξ ἡδονῆς ἀδικωτάτην ἀρχὴν... πρὸς ἀναίρεσιν τῆς ἀδικωτάτης ἡδονῆς... — ...ἵνα πάσχων ἀδικῶς (ὁ Χριστὸς) ἀνέλη τὴν ἐξ ἡδονῆς ἀδικου τυραννοῦσαν τὴν φύσιν ἀρχὴν τῆς γενέσεως (629 B). — Βλ. καὶ *Κεφάλαια θεολογικά* I, P.G. 90, 1196 ABC: ...ἵνα τὴν φύσιν τῶν ἀνθρώπων... στήσῃ τοῦ φέρεσθαι κακῶς πρὸς ἑαυτὴν, μᾶλλον δὲ καθ' ἑαυτῆς στασιάζουσάν τε καὶ μεμερισμένην' καὶ μηδεμίαν ἔχουσιν στάσιν, διὰ τὴν περὶ ἑκάστον τῆς γνώμης ἀστάθμητον κίνησιν... Ἡ (γὰρ) τῶν ἀνθρώπων φιλαυτία καὶ σύνεσις, ἀλλήλους καὶ τὸν νόμον ἢ ἀπωσαμένη ἢ σοφισαμένη, εἰς πολλὰς μοίρας τὴν μίαν φύσιν κατέτεμε καὶ... αὐτὴν καθ' ἑαυτῆς τὴν φύσιν διὰ τῆς γνώμης ἐξώπλισε.

κτικὴ γνησιότητα τῆς φύσεως, ποὺ εἶναι ὁ προσωπικὸς τρόπος ὑπάρξεώς της. Γι' αὐτὸ καὶ τὰ ἔργα τῆς ἀσκήσεως χαρακτηρίζονται ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη χριστιανικὴ γραμματεία ὡς ἔργα δικαιοσύνης καὶ ὁδὸς δικαιοσύνης¹. Καὶ εἶναι ἔργα σωματικά, συγκεκριμένες πράξεις ἀντίστασης στὸ αὐτονομημένο φυσικὸ θέλημα². Ὁ χριστιανὸς ἀσκητὴς ἀρνεῖται τὴν ὑποταγὴ στὴν ἀνάγκη τῆς τροφῆς, στὴν ἀνάγκη τῆς σωματικῆς ἡδονῆς, στὴν ἀνάγκη τοῦ ὕπνου καὶ τῶν ἀνέσεων τοῦ σώματος, ὅχι γιὰτὶ περιφρονεῖ τὸ σῶμα καὶ τὴν ὕλη γιὰ χάρη μιᾶς ἰδεαλιστικῆς πνευματικότη-
τας³, ἀλλὰ γιὰ νὰ ἐπιβάλλει στὸ σῶμα καὶ στὴν ὕλη τὴ δικαιοσύνη τοῦ «κατὰ φύσιν» τρόπου τῆς ὑπάρξεως: Νὰ ξαναβρεῖ ὁ ἀσκητὴς τὸ σῶμα καὶ τὴν ὕλη καὶ τὴν ὁμορφιὰ τοῦ κόσμου στὴν ἀληθινή, προσωπικὴ τους διάσταση, δηλαδὴ μέσα στὰ ὅρια τοῦ πληρώματος τῆς προσωπικῆς - ἀγαπητικῆς σχέσης⁴, ποὺ εἶναι ἐλεύθερη ἀπὸ τὶς αὐτονομημένες ἐπιταγές τῆς ἀτομικῆς φύσεως. Καὶ μόνο μὲ τὴν ἐλευθερίαν τοῦ προσώπου ἀπὸ τὴν ὑποταγὴ στὴν ἀναγκαιότητα τῆς φύσεως ἐλευθερώνεται καὶ ἡ σύνολη φύση, ἡ κτίσις ὁλόκληρη, ἀπὸ τὴ φθορὰ τῆς δίχως ζωτικὸ σκοπὸ αὐτονομίας τοῦ κτιστοῦ, γιὰ νὰ ἀποκαλυφθεῖ ὡς «δόξα» καὶ φανέρωση τοῦ Θεοῦ, λόγος προσωπικὸς τοῦ Δημιουργοῦ της. Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου ἐλευθερώνει καὶ τὴν κτίσις ἀπὸ τὴ φθαρτὴ της

1. Πρβλ. Ἰσαάκ τοῦ Σύρου, *Τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά*, Λόγος ΕΒ', σελ. 254: Ταῦτα τὰ ἔργα τῆς δικαιοσύνης· νηστεία, ἐλεημοσύνη, ἀγρυπνία, ἀγιασμός καὶ τὰ λοιπὰ τὰ διὰ τοῦ σώματος ἐνεργούμενα, — Βλ. καὶ Λόγος ΚΓ', σελ. 91. — Βλ. καὶ Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου, *Βίβλος τῶν Ἠθικῶν*, Λόγος Η', S.C. No 129, σελ. 214.

2. Οὐδεὶς δύναται τὰ πάθη νικῆσαι, εἰ μὴ δι' ἀρετῶν αἰσθητῶν θεωρουμένων. Ἰσαάκ τοῦ Σύρου, *Τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά*, Λόγος ΕΗ', σελ. 269. — Βλ. καὶ Ἐπιστολὴ Δ', σελ. 383: Ἐὰν θέλῃς ἵνα γένηται ἡ καρδιά σου τόπος μυστηρίων τοῦ καινοῦ κόσμου, πρῶτον μὲν πλουτήσον ἐν ἔργοις σωματικοῖς, νηστεία, ἀγρυπνία, λειτουργία, ἀσκήσει, ὑπομονῇ, καθαιρέσει τῶν λογισμῶν, καὶ τοῖς λοιποῖς.

3. Μὴ κάκιζε τὴν ὕλην· οὐ γὰρ ἄτιμος. Οὐδὲν γὰρ ἄτιμον, δὲ παρὰ Θεοῦ γε-
γέννηται. Τῶν Μανιχαίων τοῦτο τὸ φρόνημα· μόνον δὲ ἄτιμον, δὲ μὴ τὴν αἰτίαν ἔσχεν ἐκ Θεοῦ, ἀλλὰ ἡμέτερον ἐστὶ εὔρεμα, τῇ ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν εἰς τὸ παρὰ φύσιν αὐτεξουσίᾳ ἐκκλίσει τε καὶ ροπῇ τοῦ θελήματος, τουτέστιν ἡ ἁμαρτία. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἀπολογητικὸς* I, P.G. 94, 1246 C, Ἐκδοσὴ Kotter, σελ. 90.

4. Ὁ δι' ἀγάπης... προβλέπων τὸ κάλλος... δι' οὗ κάλλους ἐπὶ τὸν τεχνίτην καὶ τὸ ὄντως καλὸν αὐτὸς ἑαυτὸν παραπέμπει, σύμβολον ἄγιον τὸν χαρακτῆρα τῆς δικαιοσύνης τὸν φωτεινὸν ἐπιδεικνύμενος. Κλήμεντος Ἀλεξανδρείας, *Στρωματεῖς* 7, 2, P.G. 9, 416 A.

αὐτοτέλεια, τῆς ξαναδίνει τὴν προσωπικὴ τῆς ἐτερότητα, τὸ κάλλος τοῦ ἐρωτικοῦ γεγονότος, τῆς ἀγαπητικῆς κλήσης τοῦ Θεοῦ ποῦ ἐνσαρκώνει. Στὰ λόγια τοῦ Ἀποστόλου Παύλου, *Ρωμ.* 8, 19-23, ἔχουμε τὴν ἀρχέγονη χριστιανικὴ διατύπωση τῶν κοσμολογικῶν διαστάσεων τοῦ γεγονότος τῆς ἐλευθερίας¹.

Ἀλλὰ ἡ δυναμικὴ ἄσκηση τῆς ἐλευθερίας μέσω τῆς ὑποταγῆς στὶς ἐντολὲς ποῦ ἀντιστρατεύονται τὴν αὐτονομία τῆς φυσικῆς ἀτομικότη-
τας, δὲν ἐξαντλεῖται στὴν τήρηση τῶν ἐντολῶν, στὴν ἐπιβολὴ τῆς δι-
καιοσύνης στὴ φύση: Ἀποβλέπει στὴν ἐκ-στατικὴ αὐθυπέμβαση τῆς φύ-
σης, στὴν πραγμάτωση τῆς κατεξοχὴν σχέσης ποῦ εἶναι ἐλεύθερη ἀπὸ
τις δεσμεύσεις αὐτονομίας τοῦ κτιστοῦ — στὴν ἀγάπη τοῦ ἀνθρώπου
γιὰ τὸν Θεό. Ἄν ἡ ὑποταγὴ τῆς φύσης, ἡ κατασίγηση τῶν θελημάτων
της, γίνεαι αὐτοσκοπός, τότε ἡ ἐλευθερία ἀπὸ τὴ φύση παραμένει ἀνέ-
φικτη, ἀφοῦ ἡ αὐτοαναίρεση τῆς φύσης ἐξαντλεῖται μέσα στὰ ὅρια τῆς
ἀτομικῆς φύσης, δίχως ἡ φύση νὰ ὑπερβαίνεται ὡς ἀπροσδιοριστία καὶ
ἐτερότητα προσωπικῆς σχέσης.

Ἐξ ἄλλου, ἡ αὐτοαναίρεση τῆς φύσης στὰ ὅρια τῆς ἀτομικότητος
εἶναι μᾶλλον ἓνα διανοητικὸ μόνον σχῆμα: Ἡ ἀσκητικὴ ἐμπειρία βεβαιώ-
νει ὅτι «τὴν φύσιν ἑαυτοῦ νικῆσαι τινα τῶν οὐκ ἐνδεχομένων ἐστίν»².
Εἶναι ἀδύνατο νὰ ὑπερβαθεῖ ἡ φυσικὴ αὐτάρκεια καὶ αὐτοτέλεια τῆς
ἀτομικότητος, ὅταν ἡ ὑποταγὴ τῶν αὐτονομημένων θελημάτων τῆς φύ-
σης δὲν εἶναι δυναμικὰ ἐντεταγμένη σὲ ἓνα ἐρωτικὸ γεγονός. Ἡ ὑπο-
ταγὴ τῆς φύσης δὲν ἐξαντλεῖται σὲ μιὰ ὀρθολογικὴ ρύθμιση καὶ μετρια-
σμό τῶν φυσικῶν θελημάτων καὶ ἐπιθυμιῶν, ἀλλὰ σημαίνει νὰ ἀρνηθεῖ
ὁ ἄνθρωπος τὸν ἴδιο τὸν φυσικὸ ἑαυτό του, τὴν ἄσκοπη αὐτάρκεια καὶ
αὐτοτέλεια τῆς ἀτομικότητός του — καὶ αὐτὸ μόνον ὡς ἐκ-στατικὴ ἀγα-
πητικὴ σχέση καὶ αὐτοπροσφορὰ εἶναι δυνατό νὰ κατορθωθεῖ: Ἡ προ-
σωπικὴ ἐλευθερία εἶναι γεγονός ἀγάπης, ἡ ἀγάπη εἶναι ἡ ὑπαρκτικὴ
προϋπόθεση τῆς ἐλευθερίας.

1. Οἱ στίχοι τοῦ χωρίου: Ἡ γὰρ ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν
τῶν υἱῶν τοῦ Θεοῦ ἀπεκδέχεται. Τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη οὐχ ἑκοῦσα,
ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα ἐπ' ἐλπίδι ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς
δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ Θεοῦ. Οἶδαμεν
γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν.

2. Ἰωάννου Συναῖτου, *Κλίμαξ*, Ἔκδ. ἐν Κων/πόλει 1883, Κεφ. ΙΕ', § 8, σελ. 86.

Τὸ ἡθικὸ «παράδοξο» τῆς ἐλευθερίας ὁλοκληρώνεται στὴν ἀγάπη, γιατί ἡ ἀγάπη εἶναι ἐλεύθερη ἀπὸ κάθε νόμο, ἀπὸ κάθε ὑποταγὴ σὲ ἐντολὲς καὶ σὲ φυσικὲς ἢ συμβατικὲς δεσμεύσεις¹, ἐνῶ ταυτόχρονα ὑποτάσσεται ἐκούσια σὲ ὅποιαδήποτε στέρηση, δέσμευση καὶ περιορισμὸς, προκειμένου νὰ πραγματοποιηεῖ ὡς γεγονὸς αὐτοπροσφορᾶς. Ἡ ἀγάπη εἶναι «ἡ μὴ ὑποκειμένη νόμῳ ζωὴ, ἄρα πάσης φυσικῆς ἀνάγκης καὶ παρατροπῆς ὑπεράνω ἐστὶ· καὶ ὁ εἰσελθὼν εἰς αὐτὴν ἐλευθερωθεὶς ὡς ἔξω σαρκός... καταργηθέντος ἐν αὐτῷ τοῦ ἐκ μέρους»². Ἀλλὰ ἡ ὑπέρβαση τῆς φυσικῆς ἀνάγκης καὶ ἡ ἔξοδος ἐκ τῆς σαρκός (ἡ ἐκ-στασις τῆς φύσεως) ποὺ ὁδηγοῦν στὴν πληρότητα καὶ καθολικότητα τῆς ὑπαρξέως (στὴν κατάργηση τοῦ «ἐκ μέρους»), προϋποθέτουν τὴν ταυτόχρονη ὑποταγὴ σὲ ἐκείνους ἀκριβῶς τοὺς νόμους ποὺ ἀντιστρατεύονται τῇ φυσικῇ ἀνάγκῃ αὐτονομίας τῆς «σαρκός». Αὐτοὶ οἱ νόμοι καὶ οἱ ἐντολὲς τῆς ἀσκήσεως, ὡς προϋπόθεση τῆς ἐλευθερίας τῆς ἀγάπης, δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ εἶναι ἀπρόσωποι, δὲν ἐξαντλοῦνται σὲ ἀντικειμενικὲς δικανικὲς διατάξεις, ἀλλὰ φανερώνουν καὶ προσδιορίζουν ἓνα γεγονὸς σχέσης καὶ κοινωνίας, τὸ γεγονὸς τῆς Ἐκκλησίας. Οἱ ἐντολὲς τῆς ἀσκήσεως ἀποβλέπουν στὴ συσσωμάτωση μὲ τὴν Ἐκκλησίαν, ποὺ δὲν γνωρίζει ἄλλο νόμο ἀπὸ τὴ ζωὴ «τὴν μὴ ὑποκειμένην νόμῳ»³, τὴ ζωὴ ποὺ πραγματώνεται ὡς ὑπέρβαση τῆς δικαιοσύνης καὶ ἐρωτικὴ αὐτοπροσφορὰ καὶ ἐλευθερία «ἐν παντὶ πράγματι»⁴.

1. Πρβλ. τὴ χαρακτηριστικὴ διατύπωση Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου (Τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά, Λόγος ΝΗ', σελ. 236): Ἡ ἀγάπη οὐ γινώσκει τὴν αἰδῶ, διὰ τοῦτο οὐ γινώσκει δοῦναι σχῆμα εἰς εὐταξίαν τῶν μελῶν αὐτῆς. Ἡ ἀγάπη φυσικῶς ἔχει τὸ μὴ αἰδεῖσθαι καὶ λαθεῖν τὸ μέτρον αὐτῆς.

2. Νικήτα Σιτηάτου, Κεφάλαια Γνωστικά, Γ' ἑκατοντάς, «Φιλοκαλία», τόμος Γ', σελ. 352 γα'.

3. Ὁλόκληρο τὸ χωρίο τοῦ Νικήτα Σιτηάτου (βλ. σημ. 2) ἔχει ὡς ἑξῆς: Ὁ ὑπὲρ τὰς ἀπειλὰς καὶ τὰς ἐπαγγελίας τῶν νόμων γενόμενος, εἰς τὴν μὴ ὑποκειμένην νόμῳ ζωὴν εἰσῆλθεν, νόμος γεγονὸς Ἐκκλησίας καὶ μὴ ἀρχόμενος ὑπὸ νόμου· ἡ δὲ ἐλευθέρᾳ ἐστίν, ἡ μὴ ὑποκειμένη νόμῳ ζωὴ, ἄρα πάσης φυσικῆς ἀνάγκης καὶ παρατροπῆς ὑπεράνω ἐστὶ· καὶ ὁ εἰσελθὼν εἰς αὐτὴν ἐλευθερωθεὶς ὡς ἔξω σαρκὸς καὶ πῦρ χρηματίσας ἐν μετουσίᾳ τοῦ πνεύματος, ὅλως καὶ αὐτὸς τῷ ὑπεράνω πάσης φύσεως ἡνῶθη Χριστῷ καταργηθέντος ἐν αὐτῷ τοῦ ἐκ μέρους.

4. Ὅταν ὑπερاناβῆς τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης, τότε προσκολληθῇ τῇ ἐλευθερίᾳ ἐν παντὶ πράγματι. Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου, Τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά, Λόγος ΚΓ', σελ. 91.

§ 80. Τὸ ὄριο στὴν αὐτοαναίρεση τῆς ἐλευθερίας: ἡ ἀνομοιότητα ὡς ἀπό-σταση.

Ἡ διάστασις προσώπου καὶ φύσεως, ἡ ἐξέλιξις τῆς ὄντολογικῆς διαφορᾶς σὲ ὑπαρκτικὴ ἀντίθεση, ὡς ἄμεση ἐμπειρία στὴ ζωὴ τῆς καθημερινότητος, δὲν εἶναι ἓνα τετελεσμένο, ἀλλὰ ἓνα δυναμικὰ συντελούμενο ὑπαρκτικὸ γεγονός: Εἶναι μιὰ ἀδιάκοπη διπολικὴ ἀντιθετικὴ φορά, ἓνας τραγικὸς διχασμὸς τοῦ ἀνθρώπου, ἡ πρώτη καὶ ἡ ἔσχατη δοκιμασία τῆς ἐλευθερίας του, δηλαδὴ τῆς δυνατότητος ποὺ ἔχει νὰ αὐτοπραγματωθεῖ ὡς πρόσωπο. Στὴν καθημερινὴ ἐμπειρία ἡ ἔκπτωσις τοῦ προσώπου στὴ φυσικὴ ἀτομικότητα, ἡ οὐδετεροποίηση καὶ ἀλλοτρίωσις τῆς ὑπαρξῆς, δὲν εἶναι πάντοτε τὸ ἀποτέλεσμα μιᾶς συνειδητῆς καὶ θεληματικῆς διαδικασίας ἢ ἀπόφασις, ἀλλὰ μιᾶς ὑποταγῆς — περισσότερο ἢ λιγότερο ἐκούσιας — στὴ δυναμικὴ φορά τῆς φύσεως νὰ ἀπολυτοποιηθεῖ ὡς ἀτομικὴ αὐτοτέλεια, νὰ ἀναχθεῖ καθεαυτὴ (ὡς φυσικὴ ἀτομικότητα) σὲ αὐτοσκοπὸ.

Προτοῦ προσδιορίσουμε ἀκριβέστερα ὅ,τι ὀνομάσαμε: *δυναμικὴ φορά τῆς φύσεως* νὰ ἀπολυτοποιηθεῖ ὡς *ἀτομικὴ αὐτοτέλεια*, πρέπει νὰ σημειώσουμε, ὡς δεδομένο τῆς ἄμεσης ἐμπειρίας, ὅτι ἡ ἐξέλιξις τῆς ὄντολογικῆς διαφορᾶς προσώπου καὶ φύσεως σὲ ὑπαρκτικὴ ἀντίθεση, ἡ ἔκπτωσις τοῦ προσώπου σὲ ἄτομο, δὲν σημαίνει τὴν ὀλοκληρωτικὴ καὶ τελεσιδικὴ ἀπώλεια καὶ καταστροφὴ τῶν στοιχείων τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας, τοῦ προσωπικοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως. Ἄν παραπάνω προσδιορίσαμε τὴν ἔκπτωσις τοῦ προσώπου σὲ ἄτομο μὲ σχηματικὰ ἀπόλυτους χαρακτηρισμοὺς καὶ μὲ ἀναφορὰ σὲ ὀλοκληρωμένες καὶ ὀριστικὲς καταστάσεις, αὐτὸ ἐγίνε γιὰ νὰ ἀναλύσουμε ὅσο γίνεται ἀκριβέστερα τὸ νοηματικὸ περιεχόμενο ποὺ ἔχει ἡ ἀλήθεια τῆς πτώσης. Ἡ ἐμπειρία ὡστόσο τῆς καθημερινῆς πραγματικότητος βεβαιώνει ὅτι ἡ ἔκπτωσις τοῦ προσώπου σὲ ἄτομο δὲν εἶναι μιὰ ὀριστικὴ μετάβασις ἀπὸ μιὰ κατάστασις σὲ μιὰν ἄλλη (ὅπως θὰ ταίριαζε σὲ ἓνα νοητικὸ σχῆμα), ἀλλὰ μιὰ προοδευτικὴ, δυναμικὴ φορά ὑποβιβασμοῦ τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας καὶ αὐτεξουσιότητος, χωρὶς μιὰν ὀριστικὴν κατὰληξιν ἀφανισμοῦ της. Ἀκόμα καὶ στὴν ἔσχατη ἀντικειμενοποίηση καὶ οὐδετεροποίησίν της ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξὴ δὲν παύει νὰ διαφέρει ὄντολογικὰ (ὡς τρόπος ὑπάρξεως) ἀπὸ τίς ἄλλογες ὄντικες μονάδες. Ὑπάρχει ἓνα ὄριο στὴν αὐτοαναίρεση τῆς ἐλευθερίας καὶ αὐτὸ εἶναι ἡ ὄντολογικὴ τῆς προϋπόθεσις

καὶ συστατική της ἀφετηρία, δηλαδή ἡ δεδομένη ὄντολογικὴ διαφορὰ προσώπου καὶ φύσεως, ἡ εἰδοποιὸς διαφορὰ τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ τὸν διακρίνει ὀριστικά ἀπὸ τὴν ὑπόλοιπὴ ὄντικὴ πραγματικότητα. Ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ ἐκπέσει σὲ φοβερὲς ἀλλοιώσεις τῆς ὑπαρκτικῆς του πραγματικότητος, ἀλλὰ δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ ἀναιρέσει καθολικὰ αὐτὴ τὴν πραγματικότητα. («Ὁ ἄνθρωπος εἶναι καταδικασμένος νὰ εἶναι ἐλεύθερος», λέει ὁ Sartre¹, ἐπισημαίνοντας, ἀπὸ ἄλλῃ ὁδὸ, τὴν ἀδυναμία τῆς ἐλευθερίας νὰ αὐτοαναιρεθεῖ ὁλοκληρωτικὰ ὡς ὄντολογικὴ πραγματικότητα. Ἀλλὰ ἂν τὸ ὄριο ποὺ ὑπάρχει στὴν αὐτοαναίρεση τῆς ἐλευθερίας εἶναι ἓνα ἀπόλυτο προνόμιο ἢ μιὰ ἀπόλυτη καταδίκη, αὐτὴ εἶναι μιὰ κρίση ποὺ καθορίζεται, ὅπως θὰ δοῦμε, ἀπὸ τίς προϋποθέσεις ἐρμηνείας τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος.)

Ἡ «διάσωση» τοῦ προσώπου, παρὰ τὴν προοδευτικὴ του ἔκπτωση στὴν ἀτομικότητα, δὲν περιορίζεται μόνο στὴ διατήρηση τῶν δεδομένων τῆς ἀτομικῆς μοναδικότητος καὶ ἀνομοιότητος τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξης (: μοναδικότητος καὶ ἀνομοιότητος λόγου, φυσιογνωμικῶν χαρακτηριστικῶν, συνειδησιακῆς καὶ ψυχολογικῆς ἰδιομορφίας, ἐκφραστικῶν - δημιουργικῶν δυνατοτήτων, ψυχικῶν - σωματικῶν ἱκανοτήτων, ἐρωτικῆς μοναδικότητος κλπ.). Αὐτὰ ὅλα προϋποθέτουν τὴν ἐκ-στατικὴ αὐθυπέρβαση τῶν κοινῶν ιδιωμάτων τῆς φύσεως μέσα στὰ ὅρια τῆς ἀτομικῆς ὑπαρξης — αὐθυπέρβαση ποῦ, ὅσο κι ἂν περιοριστεῖ, παραμένει πάντοτε ἡ ἀφετηριακὴ δυνατότητα τοῦ προσωπικοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως. Συνέπεια τῆς πτώσης δὲν εἶναι ἡ τέλεια ἀπώλεια τῆς δυνατότητας γιὰ τὴν ἐκ-στατικὴ αὐθυπέρβαση τῆς φύσεως, ἀλλὰ ὁ περιορισμὸς τῆς αὐθυπέρβασης μέσα στὰ ὅρια τῆς ὑπαρκτικῆς αὐτοτέλειας τῆς ἀτομικότητος, ἡ ἀδυναμία νὰ κατορθωθεῖ ἡ αὐθυπέρβαση τῆς φύσεως ὡς τρόπος ὑπάρξεως ποὺ δὲν προσδιορίζεται ἀπὸ τίς ἀνάγκες τῆς φύσεως, ἀλλὰ προσδιορίζει τὴ φύση ὡς προσωπικὴ ἑτερότητα κοινωνίας καὶ σχέσης.

Πρέπει, λοιπόν, νὰ ποῦμε (προσδιορίζοντας ἀκριβέστερα τίς ἀρχικὲς ἐκφράσεις ποὺ χρησιμοποιήσαμε σὲ αὐτὸ τὸ κεφάλαιο) ὅτι ἡ ἔκπτωση στὴν ἀτομικότητα δὲν ἀναιρεῖ, ἀλλὰ ἀλλοιώνει τὴν προσωπικὴ ἐκ-σταση τῆς φύσεως ἐκτὸς-τῆς-φύσεως, σὲ ἐκ-σταση τῆς ἀτομικότητος ἐντὸς τῶν ὁρίων τῆς φύσεως: Ἀλλοιώνει τὴν προσωπικὴ ἐκ-σταση σὲ ἀπό-σταση ἀτομικῆς αὐτοτέλειας, σὲ αὐτοκρατικὴ ἀτομικὴ αὐτοσυνει-

253. Être libre c'est être condamné à être libre. *L'Être et le Néant*, σελ. 174.

δησία καὶ ψυχολογικὸ «ἐγώ». Ἡ ἀλλοίωση τῆς ἐκ-στασης σὲ ἀπό-στα-ση ἀτομικῆς αὐτοτέλειας τεμαχίζει τὴ φύση σὲ ἀνόμιους καὶ ἀντι-κείμενες ἀτομικότητες: Ἡ ἀνομοιότητα τῶν ἀτομικῶν υπάρξεων δὲν εἶναι ἡ κλητικὴ σὲ ἐνοποιοὶ κοινωνία καὶ σχέση ἐτερότητα τῶν ἐρωμένων προσώπων, ἀλλὰ γίνεται ἀπό-σταση ἀντικειμένων ἀτομικοτήτων μέσα στὰ ὅρια τῆς κοινῆς φύσεως. Ἡ ἐτερότητα τῶν προσώπων εἶναι ἐτερότητα ἐνὸς τρόπου υπάρξεως ποὺ ὑπερβαίνει τὸν περιορισμὸ τῆς ὑπαρξῆς ἀπὸ τὴ φύση καὶ ἀποκαλύπτεται μόνο στὸ γεγονὸς τῆς ἀγαπητικῆς κοινωνίας καὶ σχέσης — ἐνοποιεῖ τὴ φύση ὡς τρόπος υπάρξεως τῆς φύσεως ἐλεύθερος ἀπὸ τὴ φυσικὴ ἀναγκαιότητα. Ἐνῶ ἡ ἀνομοιότητα τῶν ἀτομικοτήτων ἀποκαλύπτεται μόνο ὡς ἀπό-σταση, ποὺ διαστέλλει τὶς ἀτομικότητες ὡς ὑπαρκτικὲς μονάδες μέσα στὰ ὅρια τῆς κοινῆς φύσεως, τεμαχίζοντας τὴ φύση.

Ἡ ἀνομοιότητα ὡς ἀπό-σταση εἶναι ἡ ὑπαρκτικὴ ἀντιστροφή τῆς ἐτερότητας ὡς σχέσεως καὶ ἀποκαλύπτει τὴν ἔκπτωση τοῦ προσώπου σὲ ἀντικειμενοποιημένο ἄτομο. Ἡ συνειδητοποίηση τῆς ἀνομοιότητας εἶναι ἐμπειρία τῆς ἀπό-στασης ποὺ ἀντικειμενοποιεῖ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ «ἄλλου» καὶ μὲ ἀντιθέτει ὡς ἀντικείμενο στὸν κάθε «ἄλλον». Ὁ Sartre ἔχει διεξοδικὰ ἀναλύσει τὸ πῶς συνειδητοποιεῖ ἡ ἀτομικὴ ὑπαρξὴ τὴν ἀντικειμενοποίησή της ἀπὸ τὸ βλέμμα τοῦ ἄλλου (*le regard d'autrui*)¹. Τὸ βλέμμα, ἡ ὄραση, ποὺ εἶναι ἡ ἀφετηριακὴ δυνατότητα γιὰ τὴν ἀμεσότητα τῆς σχέσης, ἡ καταρχὴν δυνατότητα ἐμπειρίας τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας, ἀποδείχεται, μὲ τὴν ἔκπτωση στὴν ἀτομικότητα, ὡς ἡ κατεξοχὴν ἐμπειρία ἀντικειμενοποίησης. Τὸ βλέμμα τοῦ «ἄλλου» μὲ μεταβάλλει σὲ ἀντικείμενο, μὲ ἀντιθέτει στὴν ἀτομικὴ αὐτονομία τῆς ὑπαρξῆς του, στὴν αὐτονομία ποὺ ἐπιβουλεύεται τὴν αὐτοτέλεια καὶ αὐτεξουσιότητα τῆς δικῆς μου ἀτομικότητας.

254. Βλ. *L'Être et le Néant*, III 1, IV: *Le regard*, σελ. 310 κ.έ. — Χαρακτηριστικὲς ἐκφράσεις: *Le regard d'autrui comme condition nécessaire de mon objectivité...* (σελ. 328). — *Autrui est d'abord pour moi l'être pour qui je suis objet, c'est-à-dire l'être par qui je gagne mon objectivité.* — *Dans l'épreuve du regard, en m'éprouvant comme objectivité non-révélee, j'éprouve directement et avec mon être l'insaisissable subjectivité d'autrui* (σελ. 329). — *Si l'on me regarde, en effet, j'ai conscience d'être objet* (σελ. 330).

§ 81. Ἡ ἀπό-σταση ὡς γυμνότητα καὶ ντροπή.

Ἔχει ξεχωριστὴ σημασία γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ γεγονότος τῆς πτώσης ἡ παρατήρηση τοῦ Sartre, πὼς ἡ ἀντικειμενοποίηση τῆς ὑπαρξῆς μου ἀποκαλύπτεται κατεξοχὴν στὸ αἶσθημα τῆς ντροπῆς ποὺ νιώθω κάτω ἀπὸ τὸ βλέμμα τοῦ «ἄλλου»: «Ἡ ντροπή», λέει ὁ Sartre, «εἶναι ἓνα αἶσθημα προπατορικῆς πτώσης, ὅχι γιατί ἔχω διαπράξει αὐτὸ ἢ ἐκεῖνο τὸ παράπτωμα, ἀλλὰ ἀπλῶς γιατί ἔχω ἐκπέσει σὲ ἓνα κόσμος, ἀνάμεσα σὲ πράγματα, καὶ ἔχω ἀνάγκη τῆς μεσολάβησης τοῦ ἄλλου γιὰ νὰ εἶμαι αὐτὸ ποὺ εἶμαι. Ἡ σύνεση καί, κυρίως, ὁ φόβος νὰ συλληφθῶ σὲ κατά-σταση γυμνότητας δὲν εἶναι παρὰ μιὰ συμβολικὴ ἐξειδίκευση τῆς προπατορικῆς ντροπῆς: στὴν περίπτωσιν αὐτὴ τὸ σῶμα συμβολίζει τὴν δίχως ἄμυνα ἀντικειμενοποίησή μας. Νὰ ντύνεται, σημαίνει νὰ σκεπάζεις τὴν ἀντικειμενικότητά σου, νὰ διεκδικεῖς τὸ δικαίωμα νὰ βλέπεις χωρὶς νὰ βλέπεις, δηλαδὴ νὰ εἶσαι μόνον ὑποκείμενο. Γι' αὐτὸ καὶ τὸ βιβλικὸ σύμβολο τῆς πτώσης, μετὰ ἀπὸ τὴ διάπραξιν τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος, εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Ἀδὰμ καὶ ἡ Εὐὰ ἐγνώσαν ὅτι γυμνοὶ ἦσαν»¹.

Ἡ ἀναφορὰ στὴ βιβλικὴ διήγηση γιὰ τὴν προπατορικὴ ντροπὴ διαφωτίζει τὸ γεγονὸς τῆς ἐκπτώσεως τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ πρόσωπο σὲ ἄτομο: Στὸν προπτωτικὸ προσωπικὸ τρόπο τῆς ὑπάρξεως δὲν ὑπάρχει ντροπὴ, γιατί δὲν ὑπάρχει ἄμυνα τῆς ἀτομικότητος γιὰ νὰ προστατευθεῖ ἀπὸ τὴ μεταβολὴ τῆς σὲ ἀντικείμενο χρήσιμο στὴν ἀτομικὴ ἡδονὴ καὶ αὐτάρκεια τοῦ ἄλλου. Στὸν προσωπικὸ προπτωτικὸ τρόπο τῆς ὑπάρξεως, τὸ σῶμα εἶναι ὁλόκληρο μιὰ ἐκφραση καὶ φανέρωση τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας, μιὰ δυνατότητα καθολικῆς ἀγαπητικῆς σχέσης καὶ αὐτοπροσφορᾶς, δυναμικὴ κλήση γιὰ τὴν πραγμάτωση τῆς ἀμοιβαίας ἐκ-στατικῆς αὐθυπέμβασης καὶ κοινωνίας. Ἡ αἶσθησις τῆς γυμνότητος καὶ ἡ ντροπὴ γιὰ τὴ γυμνότητα ἀρχίζει ἀπὸ τὴ στιγμή ποὺ θὰ ἀναιρεθεῖ ἡ ἀγαπητικὴ σχέση καὶ ἡ ἀμοιβαία ἐκ-στατικὴ αὐτοπροσφορὰ, καὶ θὰ δημιουργηθεῖ ἡ ἀπόσταση τῶν ἀντικειμένων ἀτομικοτήτων. Ἡ ἀγάπη δὲν γνωρίζει τὴν αἶσθησις τῆς γυμνότητος, γιατί δὲν γνωρίζει τὴν ἀπόσταση τῆς ἀντικειμενοποίησης. Καὶ δὲν γνωρίζει τὴν ντροπὴ, γιατί δὲν γνωρίζει τὴν ἄμυνα τῆς αὐτονομημένης ἀτομικότητος: «ἡ ἀγάπη οὐ γινώσκει τὴν αἰδῶ... ἡ ἀγάπη φυσικῶς ἔχει τὸ μὴ αἰδεῖσθαι καὶ λαθεῖν

1. *L'Être et le Néant*, σελ. 349.

τὸ μέτρον αὐτῆς»¹. Στὸν ἀληθινὸ ἔρωτα ὁλόκληρο τὸ σῶμα ἀποκαλύπτει τὴν προσωπικὴ ἑτερότητα, τὸ κάλλος τῆς προπρωτικῆς ἀκεραιότητος τοῦ προσώπου. Ὁ ἀληθινὸς ἔρωτας εἶναι τὸ πλήρωμα τῆς ἀμοιβαίας ἐκ-στατικῆς αὐτοπροσφορᾶς, γι' αὐτὸ καὶ δὲν γνωρίζει τὴν ἀπόσταση, ποὺ ἐπιβάλλει ἄμυνα ἢ ἐπιβολή. Ἐνῶ ὁ «μεριστὸς καὶ διηρημένος» ἔρωτας τῆς ἀτομικῆς ὑπαρξῆς «οὐκ ἔστιν ἀληθῶς ἔρωτας, ἀλλ' εἶδωλον ἢ μᾶλλον ἐκπτώσις τοῦ ὄντως ἔρωτος»²: Μεριρίζει καὶ διαιρεῖ, γιὰτὶ ἀποβλέπει στὴν ἱκανοποίηση τῆς ἀτομικότητος καί, ἐπομένως, ἀντιθέτει τὸν ἄλλον στὴν ἀπό-σταση τῆς γυμνότητος καὶ ἀμύνεται στὶς ἀπαιτήσεις τοῦ ἄλλου μὲ τὴν ντροπή.

Ἡ ντροπὴ εἶναι ἡ ἄμυνα τῆς ἀτομικότητος ἐνάντια στὴν ἀντικειμενοποίησίν της, ἡ διεκδίκηση τῆς ἐλευθερίας της νὰ παραμένει ὑποκειμενικὴ μέσα στὰ ὅρια τῆς ἀντικειμενοποιημένης φύσεως. Ἡ ἀτομικὴ ἐλευθερία δὲν εἶναι ἡ αὐθυπέμβαση τῆς φύσης γιὰ χάρη τῆς ἀγαπητικῆς κοινωνίας καὶ σχέσης, ἀλλὰ ἡ ἄρνηση τῆς ἀντικειμενικότητος τῆς φύσης προκειμένου νὰ ὑπηρετηθεῖ καὶ νὰ αὐτονομηθεῖ ὁ ὑποκειμενισμὸς τῆς ἀτομικότητος. Ἡ ἀτομικὴ ἐλευθερία εἶναι ἡ ἐπίγνωση καὶ ὑπεράσπιση τῆς ὑποκειμενικῆς αὐτοτέλειας, γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἀπό-σταση τῆς ἀτομικότητος ὀρίζεται ἀπὸ τὴν ἐλευθερία τοῦ «ἄλλου» ποὺ ἐπιβουλεύεται τὴν αὐτονομία καὶ αὐτεξουσιότητα τῆς δικῆς μου ὑποκειμενικότητος. Ἐτσι, ἡ κάθε ἄλλη ἀτομικότητα ἀποκαλύπτεται ὡς ἀπειλὴ τῆς δικῆς μου ἀτομικῆς ἐλευθερίας. Ἡ ἀτομικὴ ἐλευθερία τοῦ «ἄλλου» μὲ ἀντικειμενοποιεῖ ἀναπόφευκτα, μὲ ὑποτάσσει ὡς ἀντικείμενο στὴν ὑπεράσπιση τῆς δικῆς μου ὑποκειμενικῆς αὐτονομίας — ἀνάμεσα στὸν «ἄλλον» καὶ σὲ μένα ἀνοίγεται τὸ κενὸ ἢ ἡ ἀπόσταση τῆς ἐλευθερίας, τὸ ὑπαρκτικὸ χάσμα καὶ ἡ ἐμπειρία τοῦ μηδενὸς ποὺ χωρίζει τὸν αὐτονομημένο ὑποκειμενισμό τῶν ἀτομικοτήτων³: Εἶναι ὁ μηδενισμὸς τῆς

1. Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου, βλ. παραπάνω σημ. 1, σελ. 304. — Βλ. καὶ Χρήστου Γιανναρᾶ, *Ἡ Μεταφυσικὴ τοῦ Σώματος*, σελ. 150-151. — Βλ. καὶ Erik Peterson, *Theologie des Kleides*, στὸ βιβλίο του: *Marginalien zur Theologie*, München (Kösel-Verl.) 1956, σελ. 41 κ.έ.

2. Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ θεῶν ὀνομάτων* IV, P.G. 3, 709 BC.

3. ...Il s'agit de mon être tel qu'il s'écrit dans et par la liberté d'autrui. Tout se passe comme si j'avais une dimension d'être dont j'étais séparé par un néant radical: et ce néant, c'est la liberté d'autrui. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, σελ. 320.

σχέσης, τὸ κενὸ ποὺ περιβάλλει τὴν ὄντικὴ ἀτομικότητα, ἡ καταδίκη τῆς ὑπαρξῆς σὲ μιὰν ἄλογη μοναχικότητα.

§ 82. Τὸ μηδέν ὡς ἐρωτικὴ ἐμπειρία ἀπουσίας σχέσης.

Στὸν χῶρο τῆς τεμαχισμένης μετὰ τὴν πτώση φύσεως, ἡ ντροπὴ καὶ ἡ γυμνότητα καὶ ἡ ἀτομικὴ ἐλευθερία καὶ ἡ ἀτομικὴ ἀνομοιότητα εἶναι ἐμπειρίες καὶ φανερώσεις τῆς ὑπαρκτικῆς ἀπό-στασης ποὺ χωρίζει τὶς ἀτομικότητες, ἀφορμὲς γιὰ τὴ βίωση τοῦ μηδενός, ποὺ εἶναι ἡ ἀπουσία τῆς σχέσης. Ἀλλὰ ἡ βίωση τῆς ἀπό-στασης ἢ τοῦ μηδενός, ποὺ χωρίζει τὶς ἀτομικὲς ὑπάρξεις, προϋποθέτει ὅπωςδῆποτε μιὰν ἀφετηριακὴ δυνατότητα ἐκ-στατικῆς ἀναφορᾶς καὶ τὴν ἐμπειρία τῆς ἀδυναμίας νὰ πραγματοποιηθεῖ ἡ ἀναφορὰ ὡς σχέση. Ἡ ἀδυναμία προσωπικῆς καθολικῆς σχέσης ἀναφέρει τὴν ἐκ-στατικὴ δυνατότητα στὸ κενὸ τῆς ἀτομικῆς ἀπό-στασης, στὸ μηδέν ὡς ἐκτὸς τῆς προσωπικῆς σχέσης.

Ἀλλὰ καὶ ἡ τελευταία αὐτὴ διατύπωση πρέπει νὰ συμπληρωθεῖ: Δὲν εἶναι δυνατόν ἡ ἐκ-στατικὴ ἀναφορὰ τῆς φυσικῆς ἀτομικότητας νὰ ἐξαντλεῖται στὴν ἀποκάλυψη καὶ τὴ βίωση τῆς ἀτομικῆς ἀπό-στασης· παύει νὰ εἶναι ἐκ-στασις, ὅταν περιορίζεται μέσα στὰ ὅρια τῆς φύσεως τεμαχίζοντας τὴ φύση σὲ ἀνόμοιες ἀτομικότητες. Ἡ ἐκ-στασις ὀρίζει ὅπωςδῆποτε μιὰν ὑπέρβαση τῆς φύσεως, γι' αὐτὸ καὶ πραγματοποιεῖται ὡς ὑπαρκτικὴ ἀνομοιότητα τῶν ἀτομικοτήτων, δηλαδὴ ὡς ὑπαρκτικὸ γεγονός ποὺ ὑπερβαίνει τὰ ἀντικειμενικὰ ἰδιώματα τῆς φύσεως. Καὶ τὸ ὑπαρκτικὸ αὐτὸ γεγονός τῆς ἐκστατικῆς αὐθυπέρβασης τῆς φυσικῆς ἀτομικότητας δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι παρὰ μόνον μιὰ σχέση ἐκτὸς-τῆς-φύσεως ἢ ἡ ἀποτυχία αὐτῆς τῆς σχέσης, ἀποτυχία ποὺ ὀδηγεῖ στὴν ἐμπειρία τοῦ μηδενός ὡς ἐκτὸς τῆς προσωπικῆς σχέσης.

Καί, ὅπωςδῆποτε, ἡ προϋπόθεση γιὰ τὴ διάσωση τῆς ἐκ-στατικῆς ἀναφορᾶς μέσω τῆς ἀποτυχίας μιᾶς σχέσης ἐκτὸς-τῆς-φύσεως, δὲν εἶναι ὁ «ἄλλος» τῆς κοινωνικῆς συμβίωσης: Ὁ «ἄλλος» εἶναι ἡ φανέρωση τῆς ἀτομικῆς ἀπό-στασης, ἡ ἀφορμὴ γιὰ νὰ βιωθεῖ ἡ ὑπαρκτικὴ μοναχικότητα. Ἀλλὰ μόνον ἡ ἀφορμὴ. Τὸ ἴδιο τὸ γεγονός τῆς ὑπαρκτικῆς μοναχικότητας, ποὺ διασώζει τὴν ἐκ-στατικὴ δυνατότητα, ἀλλὰ ὡς ἀδυναμία καθολικῆς προσωπικῆς σχέσης, προϋποθέτει ἕνα δεύτερο Πρόσωπο στὸ ὁποῖο νὰ κατευθύνεται ἡ ἐκ-στατικὴ ἀναφορὰ ὡς ἀποτυχία σχέσης — ἕνα Πρόσωπο καὶ ὄχι μιὰν ἀτομικότητα σὲ

ἀπό-σταση. Μόνο ἓνα Πρόσωπο πού δὲν ἔχει ἐκπέσει στὴν ἀπό-σταση τῆς ἀτομικότητας, ἀλλὰ ἐξακολουθεῖ νὰ ἀποτελεῖ γιὰ μένα μιὰν ἐκ-στατική κλήση προσωπικῆς καθολικῆς σχέσης, μόνο αὐτὸ μπορεῖ νὰ διασώσει τὴ δική μου ἐκ-στατική ἀναφορὰ ὡς ἀποτυχία σχέσης καὶ ἐμπειρία ὑπαρκτικῆς μοναχικότητας.

Μιὰ ἐμπειρική ἐπιβεβαίωση τῆς προϋπόθεσης ἑνὸς δεύτερου Προσώπου πού διασώζει τὴν ἐκ-στατική ἀναφορὰ ὡς ἀποτυχία σχέσης, εἶναι ἡ βίωση τῆς ἐρωτικῆς ἀπουσίας. Ἡ ἐρωτικὴ ἀπουσία εἶναι τὸ βίωμα μιᾶς καθολικῆς ἐκ-στατικῆς ἀναφορᾶς πού δὲν πραγματοποιεῖται ὡς σχέση, ἀλλὰ καὶ δὲν γνωρίζει τὴν ἀπό-σταση τῆς ἀτομικότητας: Τὸ ἀγαπημένο πρόσωπο ἔχει πιά ἀποκαλυφθεῖ ὡς ἐκ-στατικὴ κλήση σὲ προσωπικὴ καθολικὴ σχέση, πέρα καὶ ἔξω ἀπὸ τὴν αὐτοτέλεια τῆς ἀτομικότητας. Γι' αὐτὸ καὶ λείπει ἀπὸ παντοῦ, ἡ ἀπουσία τοῦ ἀγαπημένου προσώπου δὲν εἶναι μιὰ ἐμπειρία ἀπό-στασης, ἀλλὰ μιὰ βεβαίωση τῆς ὑπαρκτικῆς του πραγματικότητας, ἡ ἐμπειρία μιᾶς ἀπρόσιτης ἀμεσότητας — ἡ ἐμπειρία τοῦ ἐκτός τῆς προσωπικῆς σχέσης. Στὰ πλαίσια τῆς ὄντολογίας πού ὀρίζουν οἱ ἀλήθειες τοῦ ἔρωτα καὶ τοῦ προσώπου, ὁ ὀρισμὸς τοῦ μηδενὸς ἀναφέρεται ἄμεσα στὴν ἐρωτικὴ ἀπουσία: Ὁ ὀρισμὸς τοῦ μηδενὸς δὲν εἶναι νοητικός, τὸ μηδὲν δὲν εἶναι τὸ κενὸ τῆς ὄντικῆς ἀπουσίας, ἡ ἀπόλυτὴ ἀνυπαρξία, τὸ ἀντίθετο τοῦ ὄντος, τὸ μὴ-ᾶν. Τὸ μηδὲν εἶναι μιὰ ἐρωτικὴ ἐμπειρία ἀπουσίας σχέσης. Τὸ μηδὲν ὡς ἐκτός τῆς προσωπικῆς σχέσης προϋποθέτει τὴν καθολικὴ ἐκ-στατικὴ ἀναφορὰ τοῦ προσώπου ὡς ἀποτυχία σχέσης, γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἐμπειρία τοῦ μηδενὸς βεβαιώνει τὴν ὑπαρκτικὴ πραγματικότητά ἑνὸς δεύτερου Προσώπου, εἶναι ἡ ἐμπειρία μιᾶς ἐρωτικῆς ἀπουσίας.

Ἡ ὄντολογικὴ αὐτὴ (ἀναφέρεται στὸν τρόπο τῆς ὑπάρξεως) προϋπόθεση ἑνὸς Προσώπου πού δὲν ἔχει ἐκπέσει στὴν ἀπό-σταση τῆς ἀτομικότητας καὶ πού διασώζει, ὡς ἐκ-στατικὴ κλήση προσωπικῆς καθολικῆς σχέσης, τὴν πραγματικότητά τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου (διασώζει τὴν ἐκ-στατικὴ ἀναφορὰ τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς ὡς σχέση ἢ ὡς ἀποτυχία σχέσης), μᾶς ὁδηγεῖ στὴ θεολογικὴ ἀλήθεια περὶ τοῦ προσωπικοῦ Θεοῦ, τοῦ ὁποῖου ἡ κλήση σὲ προσωπικὴ - ἐρωτικὴ κοινωνία ἀποτελεῖ τὴν ἰδρυτικὴ προϋπόθεση τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου καὶ τὸ ὄριο στὴν αὐτοαναίρεση τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας τοῦ ἀνθρώπου.

Ἄν ὁ Θεὸς δὲν εἶναι προσωπικός, ἀλλὰ τὸ ἀπόλυτο Ὑποκείμενο πού δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ γίνῃ ἀντικείμενο, ἀφοῦ «μόνο βλέπει χωρὶς νὰ

βλέπεται», τότε δικαιώνεται ἡ ἀποψη τοῦ Sartre, πὼς ἡ ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ ἀποκλείει τὴν ἐλευθερίαν τοῦ ἀνθρώπου, γιατί τὸν μεταβάλλει ὀριστικὰ σὲ ἀντικείμενο, χωρὶς τὴ δυνατότητα νὰ διασώσει ὁ ἄνθρωπος τὴν ὑποκειμενικότητά του ἀντικειμενοποιώντας ἐπὶ ἴσοις ὅροις τὸ ἀόρατο καὶ ἀπόλυτο Ὑποκείμενο¹. Ἡ ἀποψη τοῦ Sartre θὰ δικαιωνόταν ἔτσι, γιατί ἡ ἔννοια τοῦ ὑποκειμένου προϋποθέτει τὴν ὑπαρκτικὴ αὐτονομία τῆς ἀτομικότητος καί, ἐπομένως, τὴν ὑπαρκτικὴ ἀπόστασιν πρὸς μόνον ἡ ἀλήθεια τοῦ Προσώπου μπορεῖ νὰ ἀναιρέσει.

Θὰ τολμοῦσε κανεὶς τὴν κάπως σχηματικὴ καὶ γενικευμένη, ἀλλὰ ὄχι αὐθαίρετη παρατήρησιν, πὼς πίσω ἀπὸ τὴν ἀπόρριψιν τοῦ Θεοῦ ὡς ἀπόλυτου Ὑποκειμένου, ὅπως καὶ πίσω ἀπὸ τὴς περισσότερες μορφές τοῦ δυτικο-ευρωπαϊκοῦ ἀθεϊσμοῦ, ὑπάρχει τὸ ἴδιον θεολογικὸ κενὸ πρὸς χαρακτηρίζει καὶ τὴ μεταφυσικὴ δυτικὴ παράδοσιν σχεδὸν στὸ σύνολό της: ἡ ἄγνοια ἢ ἡ παραθεώρησιν τῆς ἀλήθειας τοῦ προσώπου. Ὁ δυτικὸς ἀθεϊσμός δὲν ἀπορρίπτει τὸν προσωπικὸ Θεὸ τῆς χριστιανικῆς Ἀποκάλυψης, γιατί, ἀπλούστατα, δὲν τὸν γνωρίζει· ἀπορρίπτει τὴν Θεολογικὴ καὶ ἠθικὴ ἀναγκαιότητα τοῦ δυτικοῦ θεολογικοῦ ὀρθολογισμοῦ². Ὁ Sartre κατήγγειλε τὴν ἀντιφατικότητα τῆς ἔννοιας τοῦ Θεοῦ ὡς ἀπόλυτου Ὑποκειμένου, στὰ πλαίσια τῆς ὑπαρκτικῆς ἀναμέτρησης τῆς ἀτομικῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴν ἀπόλυτὴν ἀπειλὴν αὐτῆς τῆς ἐλευθερίας, πρὸς εἶναι ὁ Θεὸς στὴν ἀπόστασιν τοῦ ἀπολυτοποιημένου Ὑποκειμένου. Ἀλλὰ αὕτη ἡ ἀναμέτρηση πραγματοποιήθηκε καταρχὴν στὰ πλαίσια τοῦ δυτικοῦ θεολογικοῦ ὀρθολογισμοῦ: Ἡ θεολογία ὑποτάχθηκε στὴν ἀνθρωποκεντρικὴ προσπάθεια ἀντικειμενοποίησης τοῦ Θεοῦ, μεταβολῆς τοῦ Θεοῦ σὲ ἀντικείμενο τῆς διάνοιας, προκειμένου νὰ κατοχυρωθεῖ ἡ ἀτομικὴ αὐτονομία τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ἀτομικὴ ἐλευθερία τῆς

1. *L'Être et le Néant*, σελ. 350.

2. Βλ. Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen (Neske-Verl.) 1957, σελ. 70-71. — Τοῦ ἴδιου, *Holzwege*, σελ. 201, 204, 239-240. — James Robinson, *Die deutsche Auseinandersetzung mit dem späteren Heidegger*, στὸν τόμο: *Der spätere Heidegger und die Theologie*, στὴ «σειρά»: Neuland in der Theologie, Band I., Zürich (Zwingli. Verl.) 1964, σελ. 46 καὶ 91. — Olivier Clément, *Dionysos et le Ressuscité - Essai de réponse chrétienne à l'athéisme contemporain*, στὸν τόμο: *Évangile et Revolution*, Paris (Ed. du Centurion) 1968, σελ. 67 κ.έ. — Χρήστου Γιανναρά, *Ἡ θεολογία τῆς ἀπουσίας καὶ τῆς ἀγνώσεως τοῦ Θεοῦ*, σελ. 13-43.

ὑποκειμενικότητος ἀπέναντι στὴν ὑπερβατικὴ ἀπολυτότητα. Ἡ Δύση μετέβαλε τὸν Θεὸ σὲ ἓνα ἀπόλυτο ὑπερβατικὸ Ὑποκείμενο, μὲ τὸ ὁποῖο ὅμως μπορεῖ νὰ ἀναμετρηθεῖ ἡ ἀνθρώπινη ἀτομικότητα ἐπὶ ἴσοις ὅροις, ὑποτάσσοντας τὸν Θεὸ ὡς ἀντικείμενο στὴν ἀτομικὴ διάνοια, στοὺς δόρους καὶ στίς προϋποθέσεις τῆς ἀνθρώπινης λογικῆς. Ἀλλὰ ἡ ὑποταγὴ αὕτη εἶναι καὶ λογικὰ καὶ ὄντολογικὰ ἀντιφατικὴ καὶ τὴν ἀντιφατικότητα αὕτη τῆς ἔννοιας τοῦ Θεοῦ καταγγέλλει ὁ δυτικὸς ἀθεϊσμός.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η ΠΡΟΣΩΠΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΜΗΔΕΝΟΣ

§ 83. *Ἡ ὑπαρκτική προϋπόθεση τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας.*

Γνωρίζουμε τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο ὡς ἐκ-στατική ἀναφορὰ πρὸς «διασώζεται» στὰ πλαίσια τῆς πραγματοποίησης ἢ τῆς ἀποτυχίας μιᾶς σχέσης — σχέσης πρὸς ὑπερβαίνει τὴν ἀπό-σταση τῶν ἀτομικότητων. Ὅρίσαμε αὐτὴ τὴ «διάσωση» ὡς τὸ ἔσχατο ὄριο στὴν αὐτοαναίρεση τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας, τῆς ἐλευθερίας τοῦ προσώπου ἐναντὶ τῆς φύσεως, καὶ τὴν εἶδαμε ὡς ὑποστατική «ἀπάντηση» σὲ μιὰν ἐπίσης ἐκ-στατική κλήση προσωπικῆς καθολικῆς κοινωνίας, πρὸς προϋποθέτει ἕνα δεῦτερο Πρόσωπο στὸ ὁποῖο νὰ κατευθύνεται ἡ ἐκ-στατική ἀναφορὰ ὡς σχέση ἢ ὡς ἀποτυχία σχέσης.

Τὸ γεγονός αὐτῆς τῆς κλήσης, προτοῦ νὰ εἶναι μιὰ βιωματική βεβαιότητα ἐρωτικῆς ἀπουσίας, μπορεῖ νὰ εἶναι (ὅπως ἐκθέσαμε σὲ προηγούμενο κεφάλαιο) ἡ ἐμπειρία τῆς μετοχῆς τοῦ ἀνθρώπου σὲ μιὰ καταρχὴν δια-λογικὴ σχέση μὲ τὴν κοσμικὴ πραγματικότητα: Ἡ σύνολη κοσμικὴ πραγματικότητα στὴ λογικὴ δομὴ της, δηλαδὴ ὡς γεγονὸς φανερώσεως τοῦ κοσμικοῦ λόγου, προϋποθέτει τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο ὡς τὸν δεῦτερο ὅρο τῆς δια-λογικῆς σχέσης, πρὸς ἀποκαλύπτει τὴν ἀλήθεια τῶν ὄντων ὡς «πραγμάτων» - πεπραγμένων, ὡς ἀποτελέσματος μιᾶς προσωπικῆς δημιουργικῆς πράξης, ὡς τοῦ λόγου μιᾶς προσωπικῆς ὑπαρξῆς. Ἡ φανέρωση τοῦ κοσμικοῦ λόγου προϋποθέτει τὸν προσωπικὸ τρόπο ὑπάρξεως τοῦ ἀνθρώπου, καὶ αὐτὴ ἡ προϋπόθεση δὲν εἶναι μιὰ νοητικὴ ἀναγκαιότητα, ἀλλὰ ἡ πραγματικὴ δυνατότητα τῆς ἁμεσης ἐμπειρικῆς σχέσης τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὰ ὄντα τῆς κοσμικῆς πραγματικότητας: Ὅταν αὐτὴ ἡ σχέση ὑπερβεῖ τὴ συμβατικότητα τῆς χρήσης τῶν πραγμάτων (τὴν ἐκδοχὴ τῶν ὄντων ὡς «χρημάτων»), τότε εἶναι σχέση ὅπως ὁποῖοτε δια-λογική, εἶναι ἡ ἐμπειρία μιᾶς κλήσης σὲ

μετοχή καὶ κοινωνία μὲ τὸν λόγο τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας τοῦ κόσμου. Ἐπομένως, τὰ ὄντα ὡς «πράγματα», ὡς ὁ λόγος - φανέρωση μιᾶς προσωπικῆς ἐτερότητας, καλοῦν, δηλαδή «διασώζουν» τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο στὴν ἐκ-στατική του ἀναφορά πού προϋποτίθεται γιὰ τὴ δια-λογικὴ σχέση.

Αὐτὸ σημαίνει ὅτι «γνωρίζουμε» τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο, δηλαδή διασώζουμε τὴν ὑπαρκτικὴ δυνατότητα τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας, μόνο στὸ μέτρο πού βιώνουμε τὴν πραγματικότητα τῆς ἀντι-κείμενης κλήσης τοῦ κοσμικοῦ λόγου — μόνο ὡς ὑποστατικὴ ἀπόκριση σὲ αὐτὴ τὴν κλήση πού ὑπερβαίνει τὴν ἀτομικὴ ἀπό-σταση. Μὲ ἄλλα λόγια, ὁ τρόπος γιὰ νὰ γνωρίσουμε τὴν πραγματικότητα τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου δὲν εἶναι ἡ μελέτη τῆς συγκεκριμένης χρονικῆς ἐνθαδικότητας (Da-sein) τοῦ ἀνθρώπου, γιὰ αὐτὴ μπορεῖ νὰ ἐξαντλεῖται στὰ ὅρια τῆς ἀτομικῆς ἀπό-στασης. Γνωρίζουμε τὸ πρόσωπο μόνο στὸ γεγονός τῆς σχέσης καί, ἐπομένως, μόνο ὡς ἀπόκριση στὴν καταρχὴν κλήση πού τὸ «διασώζει» ὡς πραγματοποίηση ἢ ὡς ἀποτυχία σχέσης. Καὶ ἀφοῦ τὸ πρόσωπο εἶναι ἡ ἀπόκριση στὴν κλήση γιὰ ἐκ-στατικὴ σχέση, τότε εἶναι ἡ κλήση πού ὀρίζει τὴν ὑπαρκτικὴ του προϋπόθεση. Ἐπομένως, ἡ ἀλήθεια τοῦ προσώπου βρίσκεται πέρα ἀπὸ τὴ δεδομένη κοσμικὴ ἐνθαδικότητα τῆς ἀτομικῆς ὑπαρξῆς, στὸ γεγονός τῆς κλήσης πού τὸ προσδιορίζει ὡς ἐκ-στατικὴ δυνατότητα. Καὶ αὐτὴ ἡ κλήση — ἰδρυτικὴ δυνατότητα τοῦ προσώπου, φανερώνεται ὡς λόγος τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας τοῦ κόσμου πέρα ἀπὸ τὰ ὅρια τῆς ἀπό-στασης τῶν ὄντικῶν ἀτομικοτήτων — εἶναι μιὰ προσωπικὴ Παρουσία πού ὑπερβαίνει τὴν κοσμικὴ ἐνθαδικότητα τῆς ἀτομικῆς ὑπαρξῆς. Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο στὸν χῶρο τῆς Θεολογίας τῆς χριστιανικῆς Ἀνατολῆς προσεγγίζουμε τὴν πραγματικότητα τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου μὲ ἀφρητρίαν τὴν ἀποκεκαλυμμένη ἀλήθεια τοῦ προσωπικοῦ Θεοῦ — σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ Θεολογία τῆς Δύσης, πού ζητάει τὴν ἀλήθεια γιὰ τὸν Θεὸ ἀναγωγικὰ καὶ ἀναλογικὰ, σπουδάζοντας καταρχὴν τὴν πραγματικότητα τοῦ ἀνθρώπου¹.

1. Βλ. καὶ Vladimir Lossky, *La Théologie mystique de l'Église d'Orient*, σελ. 109-110 (ἐλλ. μτφρ. σελ. 131-132).

§ 84. Ἡ τριαδικὴ κλήση: ἰδρυτικὴ ἀφετηρία τῆς προσωπικῆς ἑτερότητας.

Γνωρίζουμε τὸ Πρόσωπο τοῦ Θεοῦ ὄχι στὴν ἀπόσταση τῆς ἀτομικότητας, ἀλλὰ ὡς ἐμπειρικὴ ἀμεσότητα προσωπικῆς σχέσης καὶ κοινωνίας, μέσω τῶν θείων Ἐνεργειῶν — τῶν δυνατοτήτων μὲ τίς ὁποῖες ἡ ἄγνωστη καὶ ἀπρόσιτη θεία Φύση ἀποκαλύπτει τὸν τρόπο ὑπάρξεως τῆς πού εἶναι προσωπικός. Ἔτσι, τὸ πρῶτο γνωστικὸ δεδομένο προκειμένου περὶ τῆς γνώσεως τοῦ προσωπικοῦ Θεοῦ, εἶναι τὸ δημιουργικὸ ἀποτέλεσμα τῶν προσωπικῶν θείων Ἐνεργειῶν, δηλαδὴ τὰ ἀντι-κείμενα ὄντα τῆς κοσμικῆς πραγματικότητος ἀναδυόμενα στὸν «χώρο» τῆς προσωπικῆς σχέσης ὡς «πράγματα», πράξεις - πεπραγμένα ἐνὸς δημιουργικοῦ Προσώπου.

Τὰ ὄντα ὡς «πράγματα» φανερώνουν τὸν λόγον τῆς προσωπικῆς ἑτερότητας πού χαρακτηρίζει τὴ θεία δημιουργικὴ Ἐνέργεια, τὴν καθολικὴ ἀναφορικὴ ἐκ-στασι τῆς θεότητος, τὴ δυνατότητα τῆς θείας Οὐσίας νὰ προσφέρεται ὡς σχέση προσωπικῆς κοινωνίας. Ἀλλὰ ἡ ἐκστατικὴ ἀναφορὰ καὶ «λογικὴ» φανέρωση καὶ αὐτοπροσφορὰ εἶναι ὁ προσωπικὸς τρόπος τῆς ὑπάρξεως: Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ὁ Θεὸς δὲν γίνεται προσωπικὸς μόνο στὴν ἐκφαντικὴ του ἐκ-στασι, ἀλλὰ εἶναι προσωπικὸς ὡς θεία Ὑπαρξι. Ἀποκαλυπτόμενος ἐκ-στατικὰ ὁ προσωπικὸς χαρακτήρας τῆς Θεότητος, ἀναφέρεται ὀντολογικὰ στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι καθεαυτὴν ἡ Θεότης, δηλαδὴ σὲ μιὰ δεδομένη σχέση καὶ κοινωνία Προσώπων. Προσεγγίζουμε τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι καθεαυτὴν ἡ Θεότης, ὡς κοινωνία Προσώπων, στὸ μέτρο πού μᾶς ἀποκαλύπτεται, μέσω τῶν θείων Ἐνεργειῶν, ὡς ἀναφορικὴ ἐκ-στασι, κλητικὴ σὲ κοινωνία καὶ σχέση. Ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο γνωρίζουμε τὴν κλήση πού ἀπευθύνει ὁ Θεὸς στὸν ἄνθρωπον γιὰ προσωπικὴ κοινωνία καὶ σχέση, ἀποκαλύπτει τὴ Θεότης στὴν ἐκφαντικὴ τῆς ἐκ-στασι, ὡς κοινωνία ὑποστατικῶν χαρακτήρων, πού «διακρίνουν» τὴ θεία Φύση ἢ Οὐσία σὲ Τριάδα Προσώπων, χωρὶς νὰ ἀναιρεῖ τὴν ἐνότητα τῆς Φύσεως ἢ Οὐσίας. Χωρὶς νὰ ἀναιροῦμε τὸν ἄγνωστο καὶ ἀπρόσιτο χαρακτήρα τῆς ἁκτιστοῦς θείας Φύσεως, «διακρίνουμε» τὴ Θεότης σὲ Τριάδα Προσώπων, γιὰτὶ εἶναι ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο γνωρίζουμε τὴν κλή-

ση τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπο, ποὺ ἀποκαλύπτει μιὰ Τριαδικὴ Ἑνέργεια τῆς ἐνιαίας καὶ ἀδιαίρετης θείας Φύσεως¹.

α. Οὐσιαστικὴ Μονάδα καὶ ὑπαρκτικὴ Τριάδα.

Ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο γνωρίζουμε τὴν κλήση ποὺ ἀπευθύνει ὁ Θεὸς στὸν ἄνθρωπο γιὰ προσωπικὴ κοινωνία καὶ σχέση, ἀποκαλύπτει μιὰ Τριαδικὴ Ἑνέργεια στὸ μέτρο ποὺ φανερώνεται ὡς δυνατότητα μετοχῆς στὴν πληρότητα τοῦ προσωπικοῦ τρόπου τῆς υπάρξεως — σὲ ἓνα πλήρωμα προσωπικῆς ζωῆς. Ὀνομάζουμε πλήρωμα προσωπικῆς ζωῆς τὸν ἀποκλεισμό τόσο τῆς ἀτομικῆς ἀπόστασης ὅσο καὶ τῆς δυαδικῆς (καὶ ἐπομένως πολλαπλῆς²) διαίρεσης (διάστασης) τῆς θείας Φύσεως. Ὁ Θεὸς ἀποκαλύπτεται ὡς ἓνας Θεός, Μονάδα Θείας Οὐσίας, ἀλλὰ ὄχι μὲ τὴν ἀριθμητικὴ ἔννοια τῆς μονάδας, ποὺ συνιστᾷ μιὰν ὑπαρκτικὴ ἀτομικότητα σὲ ἀπόσταση. Καὶ ἡ ὑπέρβαση τῆς ἀριθμητικῆς μονάδας δὲν συντελεῖται ὡς ἐσωτερικὴ διάσταση τῆς ἐνιαίας Οὐσίας, ἡ μονάδα δὲν δι-ίσταται σὲ ὑπαρκτικὴ δυάδα. Ὁ τρόπος υπάρξεως τῆς Θεότητος ὑπερβαίνει τόσο τὴν ὑπαρκτικὴ ἀτομικότητα τῆς ἀριθμητικῆς μονάδας ὅσο καὶ τὴν ὑπαρκτικὴ διάσταση (καὶ δυναμικὴ πολλαπλότητα) τῆς δυάδας, στὴ «μοναδική» ἐνότητα τοῦ πληρώματος ποὺ ἀποκαλύπτει ἡ τριάδα ὡς ὑπέρβαση τόσο τῆς ἀτομικότητος ὅσο καὶ τῆς διάστασης. Ἡ Μονάδα τῆς Θεότητος ἀφίσταται τριαδικῶς, εἶναι Μονάδα ποὺ ὑπάρχει ὡς ἀδιαίρετη Τριάδα Προσώπων, χωρὶς ἡ ὑπαρκτικὴ Τριάδα νὰ ἀναιρεῖ τὴν οὐσιαστικὴ Μονάδα³. Ἡ ἀλήθεια τῆς θείας

1. Ἡ θεότης, ἥτοι οὐσία, τριαδικῶς ἐξαπλοῦται, ἀδιαίρετως ἐν τρισὶ γνωριζομένη ὑποστάσει. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περὶ τοῦ τρισαγίου ὕμνου* 2, P.G. 95, 25 C.— Τὴν θεαρχίαν ὁρῶμεν ἱερῶς ὕμνουμένην, ὡς μονάδα μὲν καὶ ἐνάδα, διὰ τὴν ἀπλότητα καὶ ἐνότητα τῆς ὑπερφυοῦς ἀμερίας... ὡς Τριάδα δέ, διὰ τὴν τρισυπόστατον τῆς ὑπερουσίου γονιμότητος ἔκφανσιν. Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ θείων ὀνομάτων* 4, P.G. 3, 589 D - 592 A.

2. Ἡ δυαδικότητα εἶναι δυνάμει πολλαπλή, γιατί εἶναι γενετικὴ κάθε ἀριθμοῦ πέρα ἀπὸ τὴ μονάδα: «ὁ γὰρ ἀριθμὸς ἐστὶν ἐκ τοῦ ἐνὸς καὶ τῆς δυάδος τῆς ἀορίστου». Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ φυσικὰ* M 7, 1081a 14. — Βλ. καὶ VI. Lossky, *La Théologie mystique...*, σελ. 46 (ἐλλ. γλ. μτφρ. σελ. 52).

3. Βλ. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν*, P.G. 91, 1400 D: Τριάς ἐστὶν ἡ μονάς ὡς ἐν τελείῳ οὐσα τελεία ταῖς ὑποστάσεσιν, ἤγουν τῷ τῆς υπάρξεως τρόπῳ· καὶ μονάς ἐστὶν ἡ τριάς ἀληθῶς τῷ τῆς οὐσίας λόγῳ. — Βλ. καὶ 1034 A: ταῦτόν... ἐστὶν ὑπερβαθῆναι δυάδα καὶ μὴ στῆναι μέχρι δυάδος καὶ πάλιν

ζωῆς ὑπερβαίνει τὴν ὄντικότητα τῶν ἀριθμῶν¹, εἶναι «ὄλη μονάς ἡ αὐτὴ καὶ ὄλη τριάς ἡ αὐτή», εἶναι ἡ μία οὐσιαστικὴ ἐνότητα τοῦ πληρώματος τῆς τριαδικῆς κοινωνίας τῶν Προσώπων.

β. Ἡ τριαδικὴ «περιχώρηση».

Στὴ θεολογικὴ γλώσσα τῆς ἐλληνικῆς Ἀνατολῆς, ὀνομάζουμε *περιχώρηση* αὐτὸ τὸν τρόπο ὑπάρξεως, ποὺ ὑπερβαίνει τὴν ὄντικὴ ἀτομικότητα τῶν ἀριθμῶν χωρὶς νὰ ἀναιρεῖ τὴν ὑποστατικὴ ἐτερότητα τῶν Προσώπων, καὶ φανερώνει τὴ Μονάδα τῆς Φύσεως ὡς οὐσιαστικὴ ἐνότητα τῆς ὑπαρκτικῆς κοινωνίας τῶν Προσώπων². Ἡ ὑποστατικὴ ἐτερότητα ἀποκαλύπτεται στὴ «δυναμικὴ» ἀναφορὰ καὶ καθολικὴ κοινωνία κάθε θεοῦ Προσώπου μὲ τὰ ἄλλα Πρόσωπα τῆς Τριάδος, μὲ ἓνα εἶδος αὐτοαπόκρυψης τοῦ κάθε Προσώπου στὴ σχέση κοινωνίας μὲ τὰ

ὀρισθῆναι τριάδα καὶ μέχρι τριάδος στῆναι τῆς μονάδος τὴν κίνησιν. — Καὶ 1036 BC: μονάς... ἀληθῶς ἡ μονάς· οὐ γάρ ἐστιν ἀρχὴ τῶν μετ' αὐτὴν κατὰ διαστολῆς συστολῆν... ἀλλ' ἐνυπόστατος ὀντότης ὁμοουσίου τριάδος καὶ τριάς ἀληθῶς ἡ τριάς, οὐκ ἀριθμῷ λυομένη... ἀλλ' ἐνούσιος ὑπαρξίς τρισυποστάτου μονάδος· μονάς γάρ ἀληθῶς ἡ τριάς ὅτι οὕτως ἐστί· καὶ τριάς ἀληθῶς ἡ μονάς ὅτι οὕτως ὑφέστηκεν· ἐπειδὴ καὶ μία θεότης, οὐσα τε μοναδικῶς καὶ ὑφεσταμένη τριαδικῶς. — Βλ. καὶ *Κεφάλαια θεολογικά* 1, 4, P.G. 90, 1180 A: μονάς ἀσύγχυτος καὶ τριάς ἀδιαίρετος. — Καὶ 2, 1, 1125 A: εἰς θεὸς ὅτι μία θεότης· μονὰς ἀναρχος καὶ ἀπλῆ... ἡ αὐτὴ μονὰς καὶ τριάς· ὅλη μονὰς ἡ αὐτὴ καὶ ὄλη ἡ τριάς ἡ αὐτὴ· μονὰς ὅλη κατὰ τὴν οὐσίαν ἡ αὐτὴ καὶ τριάς ὅλη κατὰ τὰς ὑποστάσεις ἡ αὐτὴ.

1. Ὁρισμένον... ἀριθμὸν οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ἐπὶ τῆς ἀορίστου θεότητος, εἰ μὴ μονάδα μὲν οὐσίας, τριάδα δὲ ὑποστάσεων. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περὶ τοῦ τρισυγίου ὕμνου* 5, P.G. 95, 32 C. — (Ὁ Θεὸς) ὑπὲρ πάντα ἐστὶν ἀριθμὸν· εἰ γάρ καὶ λέγοιτο ὁ Θεὸς εἰς καὶ ἓν, ἀλλ' οὖν ὑπὲρ τὸ ἓν ἐστί... Κἂν τριάς, ἐπάγει, κἂν μονὰς ὑμνεῖται ἡ ὑπὲρ πάντα Θεότης, οὔτε μονὰς οὔτε τριάς ἐστί, ἡ παρ' ἡμῶν δι' ἀριθμῶν γνωρίζομένη ἢ παρ' ἐτέρου. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Σχόλια εἰς τὸ περὶ θεῶν ὁμομάτων*, P.G. 4, 369 D, 412 BC.

2. (Περιχώρησις ἐστί) ἡ ἐν ἀλλήλαις τῶν ὑποστάσεων μονὴ τε καὶ ἴδρυσις· ἀδιάστατοι γάρ αὐταὶ καὶ ἀνεκφοίτητοι ἀλλήλων εἰσὶν, ἀσύγχυτον ἔχουσαι τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περὶ πίστεως ὀρθοδόξου* I, 14, P.G. 94, 860 B. — Ἐνοῦνται γάρ... οὐχ ὥστε συγχεῖσθαι, ἀλλ' ὥστε ἔχεσθαι ἀλλήλων· καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν ἔχουσι διχα πάσης συναλοιφῆς καὶ συμφύσεως. Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, *Περὶ Τριάδος* 10, P.G. 77, 1144 B. — Οὐδὲ γάρ οὐσίαι τέμνονται, οὐ δυνάμει χωρίζονται, οὐ τόπῳ, οὐκ ἐνεργείᾳ, οὐ βουλῇ μερίζονται, ἀνεκφοίτητον ἔχοντες τὴν ἐν ἀλλήλοις ἴδρυσίν τε καὶ περιχώρησιν. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατὰ Ἰακωβιτῶν* 78, P.G. 94, 1476 B.

ἄλλα θεῖα Πρόσωπα, μὲ τὴν τέλεια ἀπουσία κάθε στοιχείου ὑπαρκτικῆς αὐτοτέλειας — καὶ αὐτὸ τὸν τρόπο τῆς ὑπαρκτικῆς κοινωνίας τὸν ὀνομάζουμε *περιχώρηση*: Εἶναι ἡ ὑπέρβασις τόσο τῆς ἀτομικῆς ἀποστασης ὅσο καὶ τῆς δυαδικῆς (καὶ ἐπομένως πολλαπλῆς) διάστασης τῆς θείας Οὐσίας. Τὸ κάθε Πρόσωπο δὲν ἀφίσταται ὡς ἀτομικὴ αὐτοτέλεια καὶ ἡ Φύσις δὲν διίσταται ὡς ὑπαρκτικὴ πολλαπλότητα.

Αὐτὸς ὁ τρόπος ὑπάρξεως, ποὺ ἀναδείχνει τὸ πλήρωμα τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας χωρὶς νὰ ἀναιρεῖ τὴν ἐνότητα τῆς Φύσεως, ἀποκαλύπτεται στὴν ἀναφορικὴ ἐκ-στασις τοῦ Θεοῦ ἐκτὸς τῆς Φύσεώς του, στὴν κλήση ποὺ ἀπευθύνει ὁ προσωπικὸς Θεὸς γιὰ κοινωνία καὶ σχέση στὸν προσωπικὸ ἄνθρωπο. Μόνο στὰ πλαίσια τῆς ἱστορικῆς ἐμπειρίας αὐτῆς τῆς κλήσης μᾶς γίνεται προσιτὸς ὁ τρόπος τῆς θείας Ὑπάρξεως, ποὺ ἀναφέρεται καταρχὴν στὴν ἐσωτερικὴ σχέση τῶν θείων Προσώπων στὸν «χῶρον» τῆς ἄγνωστης καὶ ἀπρόσιτης θείας Οὐσίας. Μὲ βάση πάντοτε τὴν ἱστορικὴ ἐμπειρία τῆς κλήσης σὲ προσωπικὴ κοινωνία καὶ σχέση ποὺ ἀποκαλύπτεται ὡς *τριαδική* Ὑνέργεια¹, προσδιορίζουμε μὲ κατηγορίες ποὺ ἀνταποκρίνονται στὴν ἀνθρώπινη νοητικὴ ἱκανότητα τὴν ἐτερότητα κάθε Προσώπου τῆς Τριάδος — χρησιμοποιοῦμε τὶς σχετικές, ἀλλὰ ὅπωςδήποτε ἐμπειρικὲς - ὑπαρκτικές, ἀνθρώπινες κατηγορίες τῆς «πατρότητος» τῆς «υἱότητος» καὶ τῆς «ἐκπορεύσεως» γιὰ νὰ ἀναφερθοῦμε στὸν καταρχὴν ἀπρόσιτο τρόπο τῆς θείας Ὑπάρξεως ὡς κοινωνίας Προσώπων στὸν «χῶρον» τῆς ἀδιαίρετης καὶ ἐνιαίας θείας Φύσεως².

1. Ἐκ τῆς κατὰ τὴν κτίσιν σοφῆς θεωρίας, τῶν περὶ τῆς Ἀγίας Τριάδος, Πατρὸς λέγω, καὶ Υἱοῦ καὶ Ἀγίου Πνεύματος, λόγον λαμβάνομεν... Βοᾷ τοίνυν ἡ κτίσις διὰ τῶν ἐν αὐτῇ ποιημάτων, καὶ οἷον ἀπαγγέλλει τοῖς νοερώς δυναμένοις ἀκούειν, τὴν ἰδίαν αἰτίαν τριαδικῶς ὑμνουμένην. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀπόρων*, P.G. 90, 296 BC. — Βλ. καὶ παραπάνω σελ. 126-128. — Ἐν τῷ Χριστῷ τὸ τῆς Τριάδος μυστήριον ὑμνεῖται... πατὴρ γὰρ ἡδόκησε καὶ ὁ λόγος ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ θεῖον Πνεῦμα ἐπεσκήσεν. Ἀνδρέου Κρήτης, *Κανὼν εἰς τὴν Γέννησιν* 6, P.G. 97, 1324 C.

2. Τριάς... ἐστὶν οὐχ ἕως ὀνόματος μόνον καὶ φαντασίας λέξεως, ἀλλ' ἀληθεῖα καὶ ὑπάρξει τριάς. — Εἰς ἁγίαν τριάδα πιστεύειν, οὐκ ὀνόματι τριάδα μόνον, ἀλλ' ἀληθῶς οὖσαν καὶ ὕφεικται. Μεγάλου Ἀθανασίου, *Ἐπιστολὴ πρὸς Σεραπίωνα* I, 28 καὶ *Τόμος Ἀντιοχ.* 5, P.G. 26, 596 AB καὶ 801 B. — Κατὰ πάντα ἐν εἰσιν ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα πλὴν τῆς ἀγεννησίας καὶ τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἐκπορεύσεως ἐπινοία δὲ τὸ διηρημένον. Ἐνα γὰρ θεὸν γινώσκομεν, ἐν μό-

Ἡ τελευταία αὐτὴ φράση χρειάζεται μιὰν ἀκόμα διευκρίνιση: Ὅταν μιᾶμε γιὰ τὸν τρόπο τῆς θείας Ὑπάρξεως ὡς κοινωνίας Προσώπων στὸν (χώρο) τῆς ἀδιαίρετης καὶ ἐνιαίας θείας Φύσεως, δὲν ἐπιχειροῦμε νὰ (ὀρίσουμε) τὴ θεία Φύση ὡς ἐνιαῖο ἀπλό καὶ ἀδιαίρετο ὄλον, ὑποθέτοντας τὰ Πρόσωπα ὡς μέρη τοῦ ὅλου ἢ ὡς ἐσωτερικὲς σχέσεις τῆς οὐσίας, προκειμένου νὰ ἐξυπηρετηθεῖ ἡ λογικὴ ἀναγκαιότητα τῆς ἀπλότητας τῆς οὐσίας — δὲν ὑποτάσσουμε τὰ Πρόσωπα στὴ νοητικὴ - ὀντική σύλληψη τῆς μιᾶς θείας Οὐσίας, τοῦ ἐνὸς ποιητικοῦ καὶ κινητικοῦ Αἰτίου τοῦ παντός. Ὁ μόνος (ὀρισμὸς) τῆς οὐσίας εἶναι ὁ τρόπος ὑπάρξεώς της, δηλαδὴ τὰ πρόσωπα ποὺ χαρακτηρίζονται ἢ ὀνομάζονται ἀπὸ τίς μεταξὺ τους σχέσεις¹, χωρὶς νὰ ταυτίζονται οἱ σχέσεις μὲ τὰ πρόσωπα, νὰ θεωροῦνται τὰ πρόσωπα ἐσωτερικὲς σχέσεις τῆς οὐσίας².

ναις δὲ ταῖς ιδιότησι τῆς τε πατρότητος καὶ τῆς υἱότητος καὶ τῆς ἐκπορεύσεως κατὰ τε... τὸ τέλειον τῆς ὑποστάσεως ἦτοι τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον τὴν διαφορὰν ἐννοοῦμεν. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περὶ πίστεως ὀρθοδόξου* 8, P.G. 94, 828-829, Ἐκδοσὴ Bonifatius Kotter, σελ. 29. — ...τοῦ δὲ τρόπου τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἐκπορεύσεως ἀκαταλήπτου ὑπάρχοντος. *Στὸ ἴδιο βιβλίο* 820, Kotter, σελ. 24.

1. Οὕτε οὐσίας εἶναι τὸ πατὴρ ὄνομα, οὔτε ἐνεργείας, ἀλλὰ σχέσεως, καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν Υἱὸν ὁ Πατήρ, ἢ ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Πατέρα. Μαξίμου, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, P.G. 91, 1265 D. — Χρὴ γινώσκειν, ὅτι τὸν πατέρα οὐ λέγομεν ἐκ τινος· λέγομεν δὲ αὐτὸν τοῦ υἱοῦ πατέρα. Τὸν δὲ υἱὸν οὐ λέγομεν αἷτιον οὐδὲ πατέρα· λέγομεν δὲ αὐτὸν καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ υἱὸν τοῦ πατρὸς. Τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς λέγομεν καὶ πνεῦμα πατρὸς ὀνομάζομεν, ἐκ τοῦ υἱοῦ δὲ τὸ πνεῦμα οὐ λέγομεν, πνεῦμα δὲ υἱοῦ ὀνομάζομεν καὶ δι' υἱοῦ πεφανερωῖσθαι καὶ μεταδεδοῖσθαι ἡμῖν ὁμολογοῦμεν. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περὶ πίστεως ὀρθοδόξου* 8, P.G. 94, 832 AB, Ἐκδοσὴ B. Kotter, σελ. 30-31. — Ἡ τοῦ πατρὸς κλῆσις οὐκ οὐσίας ἐστὶ παραστατικὴ, ἀλλὰ τὴν πρὸς τὸν υἱὸν σχέσιν ἀποσημαίνει. Γρηγορίου Νύσσης, *Κατὰ Εὐνομίου* 2, P.G. 43, 473 B, Ἐκδοσὴ Jaeger, Τόμος II, σελ. 319.

2. Ἡ ταῦτιση τῶν προσώπων μὲ τίς σχέσεις, ἡ θεώρηση τῶν προσώπων ὡς ἐσωτερικῶν σχέσεων τῆς οὐσίας, εἶναι τυπικὸ γνῶρισμα τῆς σχολαστικῆς ρωμαιοκαθολικῆς θεολογίας: βλ. Thomas de Aquino, *Summa Theologica* Ia, q. 29, a. 4 — J.-H. Nicolas, *Dieu connu comme inconnu*, σελ. 325: La Forme divine... est subsistante, elle est Sujet, et c'est ce Sujet qui est commun aux trois Personnes, c'est-à-dire que les trois Personnes s'identifient avec lui, tout en se distinguant entre elles par l'opposition relative. — Juan-Miguel Garrigues, *L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur*, περιοδικὸ Istina, No 3/1974, σελ. 277: Les noms des personnes trinitaires apparaissent comme les

Διακρίνουμε τὰ Πρόσωπα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος στὴν ἐκφαντικὴ ἐνέργεια τῆς κλήσεως τοῦ ἀνθρώπου σὲ προσωπικὴ κοινωνία μὲ τὸν Θεό, καὶ αὐτὴ ἡ διάκριση προσδιορίζει τὸν τρόπο τῆς θείας Ὑπάρξεως. Ἡ ἐκφαντικὴ ἐνέργεια τῆς κλήσεως σὲ προσωπικὴ κοινωνία εἶναι τριαδική, ἀποκαλύπτει μιὰ καθολικὴ ἀλληλοπεριχώρηση Προσώπων, ποὺ ἡ μεταξὺ τους σχέση καὶ τάξη, ἀπρόσιτη καθ'αυτὴν καὶ ἄρρητη, δηλαδὴ ἀντικειμενικὰ ἀπροσδιόριστη, ἐκφράζεται μὲ τὶς νοητικὲς μας κατηγορίες στὴν ἀριθμητικὴ διατύπωση $3=1$, ποὺ σημαίνει ὅτι βρίσκεται πέρα καὶ ἔξω ἀπὸ κάθε ἀριθμητικὸ καὶ ὄντικὸ προσδιορισμό. Ἡ σχέση $3=1$, ποὺ καταργεῖ κάθε ποσοτικὴ καὶ ἀριθμητικὴ ἀντικειμενικότητα, ἐκφράζει τὴν ἐμπειρία τῆς κλήσεως ποὺ δέχεται τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο γιὰ μετοχὴ στὸ πλήρωμα τοῦ προσωπικοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως, καὶ αὐτὸς ὁ τρόπος εἶναι ἡ ἀλληλοπεριχώρηση ζωῆς καὶ ἐνέργειας τῶν θείων Προσώπων.

Ἔτσι, ἀναφέρουμε στὸ Πρόσωπο τοῦ Πνεύματος τὴ φανέρωση τῶν Ἑνεργειῶν τῆς Θεότητος¹, οἱ θεῖες ὁμως Ἑνέργειες, μεταδιδόμενες διὰ τοῦ Πνεύματος ἀποκαλύπτουν τὸ Πρόσωπο τοῦ Λόγου: τὸ Πνεῦμα πραγματοποιεῖ τὴν προσωπικὴ ἀποκάλυψη τοῦ Λόγου στὶς ἄπειρες «πραγματικὲς» φανερώσεις τῶν θείων Ἑνεργειῶν². «Γνωρίζουμε» τὴν

relations qui les distinguent entre elles dans l'essence sans faire nombre avec elle et donc sans altérer sa consubstantialité.

1. Πάντα ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς τῇ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐνεργείᾳ ἐποίησεν. — Μεταλαμβάνομενον (τὸ πνεῦμα) ὑπὸ πάσης τῆς κτίσεως καὶ δι' ἑαυτοῦ κτίζον καὶ οὐσιῶν τὰ σύμπαντα καὶ ἁγιάζον καὶ συνέχον. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περὶ πίστεως ὀρθοδόξου* 86, P.G. 94, 1141, Ἑκδ. B. Kotter, σελ. 194, καὶ 8, 821, Ἑκδ. Kotter, σελ. 26. — Πᾶση δυνάμει λογικῇ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας εὗρεσιν οἷόν τινα καταφάνειαν (τὸ πνεῦμα) δι' ἑαυτοῦ παρεχόμενον... πάντα πληροῦν τῇ δυνάμει... ἀπλοῦν τῇ οὐσίᾳ, ποικίλον ταῖς δυνάμεισιν, ὅλον ἐκάστω παρὸν καὶ ὅλον ἀπανταχοῦ ὄν. Μεγάλου Βασιλείου, *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος* 22, P.G. 32, 108 C.

2. Πνεῦμα μεμαθηκότες θεοῦ τὸ συμπαραρομαρτοῦν τῷ λόγῳ καὶ φανεροῦν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν... δύνανται οὐσιώδη, αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει θεωρουμένην... ἐν τῷ λόγῳ ἀναπαυομένην καὶ αὐτοῦ οὖσαν ἐκφαντικὴν. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περὶ πίστεως ὀρθοδόξου* 7, P.G. 94, 805, Ἑκδ. Kotter, σελ. 16-17. — (Τὸ Πνεῦμα) ἐν ἑαυτῷ δείκνυσιν τὴν δόξαν τοῦ μονογενοῦς, καὶ τοῖς ἀληθινοῖς προσκυνηταῖς ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ θεοῦ γνῶσιν παρέχεται. Μεγάλου Βασιλείου, *Περὶ Ἁγίου Πνεύματος* 47, P.G. 32, 153 B. — Οὐ γάρ ἐστιν ἐν περινοίᾳ τοῦ Υἱοῦ γενέσθαι, μὴ προκαταυγασθέντα τῷ Πνεύματι. Μεγάλου Βασιλείου, *Ἐπιστολαὶ* 38, P.G. 32, 329 C.

προσωπικὴ παρουσία τοῦ Πνεύματος ὡς δυναμικὴ αὐτοαπόκρυψη, ὡς ἐνέργεια ἀποκαλύψεως τοῦ προσώπου τοῦ Λόγου. Ἀλλὰ καὶ ὁ Λόγος, φανερούμενος ἀπὸ τὸ Πνεῦμα, εἶναι ὁ Λόγος τοῦ Πατρὸς· μαρτυρεῖ ὅχι γιὰ τὸν ἑαυτὸ Του, ἀλλὰ γιὰ τὸ πρόσωπο τοῦ Πατρὸς, τῇ μοναδικῇ Πηγῇ καὶ ὑπαρκτικῇ Ἀρχῇ τῆς Θεότητος¹. Ὁ Λόγος φανερώνεται γιὰ νὰ κάνει γνωστὸ τὸν Πατέρα, ὅπως καὶ τὸ Πνεῦμα ἐνεργεῖ γιὰ νὰ φανερώσει τὸν Λόγο. Τελικὰ, καὶ τὸ πρόσωπο τοῦ Πατρὸς αὐτοαποκρύβεται στὴν καθολικὴ αὐτὴ ἀλληλοπεριχώρηση τῆς προσωπικῆς κοινωνίας, «γεννώντας» αἰδίως τὸν Λόγο καὶ «ἐκπορεύοντας» τὸ Πνεῦμα².

γ. Ὑπόσταση - κένωση.

Ὁ τρόπος υπάρξεως τῆς Θεότητος, ἀναιρώντας κάθε ἐνδεχόμενο ἀτομικῆς ἀπό-στασης, ἀναδείχνει τὴν πραγματικότητά τῆς ὑπόστασης, τὸν τρόπο τοῦ πληρώματος τῆς προσωπικῆς ὑπαρξης τοῦ εἶναι ὑποστατικός. Ἡ ὑπό-σταση σημαίνει τὴ δυναμικὴ πραγμάτωση καὶ ὁλοκλήρωση τῆς προσωπικῆς ὑπαρξης στὴν ἐκ-στατικὴ ἀλληλο-περιχώρηση καὶ καθολικὴ κοινωνία, καὶ εἶναι τὸ ἀντίθετο ἀπὸ τὴν ἀπό-σταση τῆς ἀτομικῆς αὐτοτέλειας.

1. Ὑποδεχόμενοι τὰ δῶρα, πρῶτον ἐντυγχάνομεν τῷ διανέμοντι, εἴτα ἐννοοῦμεν τὸν ἀποστείλαντα, εἴτα ἀνάγομεν τὴν ἐνθύμησιν ἐπὶ τὴν πηγὴν καὶ αἰτίαν τῶν ἀγαθῶν. Μεγάλου Βασιλείου, *Περὶ Ἀγίου Πνεύματος* 37, P.G. 32, 133 D. — Οὔτε πατὴρ χωρὶς υἱοῦ ποτε ἐννοεῖται, οὔτε υἱὸς δίχα τοῦ ἁγίου πνεύματος καταλαμβάνεται. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ Ἀγίου Πνεύματος κατὰ Μακεδονιανῶν* 12, P.G. 45, 1316 B. — Μήπω δὲ ὄντος τοῦ λόγου υἱοῦ, οὐδέπω τις ἐγίνωσκε τὸν πατέρα. Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν* 4, 23, P.G. 26, 501 D. — Ἄμα γὰρ τῷ πατρὶ υἱοῦ πατὴρ, υἱὸς δὲ περὶ πατρὸς ἀληθῆς διδάσκαλος. Κλήμεντος Ἀλεξανδρείας, *Στρωματεῖς* 5, 1, P.G. 9, 9 A.

2. Ἡ τοίνυν ὁδὸς τῆς θεογνωσίας ἐστὶν ἀπὸ ἐνὸς πνεύματος διὰ τοῦ ἐνὸς υἱοῦ ἐπὶ τὸν ἕνα πατέρα, καὶ ἀνάπαλιν ἡ φυσικὴ ἀγαθότης καὶ ὁ κατὰ φύσιν ἁγιασμός καὶ τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα ἐκ πατρὸς διὰ τοῦ μονογενοῦς ἐπὶ τὸ πνεῦμα διήκει. Μεγάλου Βασιλείου, *Περὶ Ἀγίου Πνεύματος* 47, P.G. 32, 153 BC, — Ὁ τοῦ υἱοῦ τὴν οἶονε μορφήν τῇ διανοίᾳ λαβών, τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως τὸν χαρακτήρα ἀνετυπώσατο, βλέπων διὰ τούτου ἐκεῖνον, οὐ τὴν ἀγεννησίαν τοῦ Πατρὸς... ἀλλὰ τὸ ἀγέννητον κάλλος ἐν τῷ γεννητῷ κατοπτεύσας... ὥστε ἡ τοῦ υἱοῦ ὑπόστασις οἶονε μορφή καὶ πρόσωπον γίνεται τοῦ πατρὸς ἐπιγνώσεως· καὶ ἡ τοῦ πατρὸς ὑπόστασις ἐν τῇ τοῦ υἱοῦ μορφῇ ἐπιγιγνώσκεται μενούσης αὐτοῖς τῆς ἐπιθεωρουμένης ιδιότητος εἰς διάκρισιν ἐναργῆ τῶν ὑποστάσεων. Μεγάλου Βασιλείου, *Ἐπιστολὴ ΔΗ'*, P.G. 32, 340 B.

Ἡ γνώση τοῦ ὑποστατικοῦ τρόπου ὑπάρξεως τῆς Θεότητος, ἡ ἀλήθεια τῶν Ὑποστάσεων, εἶναι προσιτὴ στὸν ἄνθρωπο στὰ πλαίσια τῆς ἱστορικῆς ἐμπειρίας, τῆς ἐμπειρίας τοῦ συγκεκριμένου γεγονότος ποὺ σαρκώνει ἱστορικὰ τὸν ὑποστατικὸ τρόπο ὑπάρξεως τῆς Θεότητος — δηλαδὴ μόνον στὸ πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Οἱ δυὸ συγκεκριμένοι δρόμοι ἢ δυνατότητες γιὰ τὴν προσέγγιση τῆς ἀλήθειας τοῦ Θεοῦ, ὅπως ἐπισημάνθησαν συχνὰ στὶς προηγούμενες σελίδες — δηλαδὴ ἡ προτεραιότητα στὴ σύλληψη τῆς Οὐσίας τοῦ Θεοῦ ἢ ἡ προτεραιότητα στὴ γνώση τῶν Ὑποστάσεων ποὺ εἶναι ὁ τρόπος ὑπάρξεως τῆς Οὐσίας — δὲν συνιστοῦν, ἀπλῶς καὶ μόνον, δυὸ διαφορετικὲς θεωρητικὲς μεθοδολογίες, ἀλλὰ δυὸ ριζικὰ διαφορετικὲς στάσεις ἀπέναντι στὴν ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ:

Ἡ προτεραιότητα στὴ σύλληψη τῆς Οὐσίας, σημαίνει τὴ νοητικὴ-συλλογιστικὴ προσέγγιση τῆς ἀλήθειας, τὸν αἰτιολογικὸ καὶ ἀναγωγικὸ προσδιορισμὸ τῆς ἔννοιας Θεοῦ (μιᾶς ἀφηρημένης θείας Οὐσίας ἢ τοῦ ἀνώτατου ὄντος, ποὺ εἶναι ἡ λογικὰ ὑποχρεωτικὴ Ἀρχὴ καὶ Αἰτία κάθε ὑπάρξεως) καὶ ὁδηγεῖ ἀναπόφευκτα στὴ θεώρηση τῶν Ὑποστάσεων ὡς ἐσωτερικῶν σχέσεων τῆς Οὐσίας.

Ἀντίθετα, ἡ προτεραιότητα στὴ γνώση τῶν Ὑποστάσεων, σημαίνει τὴν καταρχὴν καὶ συγκεκριμένη καθολικὴ-βιωματικὴ ἐμπειρία τῆς σχέσης μὲ τὴν ἱστορικὴ φανέρωση «ἐν σαρκὶ» τοῦ Προσώπου τοῦ Λόγου, φανέρωση ποὺ μόνη αὐτὴ ἀποκαλύπτει τὸν τρόπο τῆς θείας Ὑπάρξεως, τὴν πραγματικότητά τῆς τριαδικῆς κοινωνίας. Μιλᾶμε γιὰ τὴν «ἄλληλοπεριχώρηση» τῶν θείων Προσώπων, ποὺ «διακρίνει» τὴ θεία Οὐσία σὲ Τριάδα Ὑποστάσεων χωρὶς νὰ ἀναιρεῖ τὴν ἐνότητα τῆς θείας Οὐσίας καὶ Ἑνέργειας, ἐπειδὴ γνωρίζουμε τὸν τρόπο ὑπάρξεως ποὺ ἀποκάλυψε ἡ Σάρκωση τοῦ Λόγου, δηλαδὴ τὴν κένωση τοῦ Χριστοῦ:

Ὅνομάζουμε κένωση τὴ δυναμικὴ «αὐτοαπόκρυψη» τῆς Θεότητος τοῦ Λόγου στὴ σχέση κοινωνίας μὲ τὴν ἀνθρώπινη φύση, σχέση ποὺ μᾶς ἀποκαλύπτει τὸ «ἄδειασμα» ἀπὸ κάθε στοιχεῖο ὑπαρκτικῆς αὐτοτέλειας, δηλαδὴ ἓνα καινούργιο γιὰ τὴν ἀνθρώπινη ἐμπειρία καὶ τίς ἀνθρώπινες κατηγορίες τρόπο ὑπάρξεως: Εἶναι ὁ ὑποστατικὸς τρόπος ὑπάρξεως τοῦ Λόγου, ποὺ σαρκοῦται ἐνέργεια τοῦ Πνεύματος γιὰ νὰ φανερώσει τὸν Πατέρα, ὁ τρόπος ὑπάρξεως τῆς τριαδικῆς ἄλληλοπεριχώρησης, ποὺ μᾶς ἀποκαλύπτει τὸ μυστήριό τοῦ Ἐνὸς καὶ Τριαδικοῦ

Θεοῦ στὸν κενωτικὸ τρόπο προσλήψεως τῆς ἀνθρώπινης φύσεως ἀπὸ τὸν Λόγο.

Ἔτσι, ἡ ἀλήθεια τῆς κενώσεως ἀποκαλύπτεται ὡς ἡ μοναδικὴ γιὰ τὸν ἄνθρωπο δυνατότητα γνώσεως τῆς ἀλήθειας τοῦ Θεοῦ στὰ συγκεκριμένα πλαίσια τῆς ἱστορικῆς ἐμπειρίας. Καὶ ἡ ἀλήθεια τῆς κενώσεως δὲν εἶναι μιὰ καινούργια, ἀπλῶς, κατηγορία σκέψης, ἀλλὰ μιὰ δυνατότητα βιωματικοῦ συντονισμοῦ μετὰ τὴν ἀλήθεια καὶ τὴ γνησιότητα τῆς ὑπαρξῆς, δηλαδὴ μετὰ τὸν ὑποστατικὸ τρόπο τῆς προσωπικῆς ὑπάρξεως. Τὸ νόημα τῆς χριστιανικῆς ἀσκήσεως καὶ τῆς χριστιανικῆς ἀρετῆς ποὺ συνοψίζεται στὴν ταπείνωση, δὲν σημαίνει παρὰ τὴν προσπάθεια αὐτῆς τῆς κενώσεως, τὸ «ἄδειασμα» ἀπὸ τὰ στοιχεῖα τῆς ἀτομικῆς αὐτοτέλειας, δηλαδὴ τὸ ἐπίτευγμα τῆς προσωπικῆς πληρότητας ποὺ εἶναι ἡ πραγματοποίηση τῆς ὑπόστασης (ὑφ-ίσταμαι, ἵσταμαι ὑπὸ, αὐτοαποκρύβωμαι ὡς ἀτομικότητα σὲ μιὰ καθολικὴ ἐκ-στασι εἰρωτικῆς κοινωνίας).

§ 85. Οἱ ἐνέργειες τῆς φύσεως ὄντολογικὴ προϋπόθεση σχέσεως «ἐκτός» τῆς φύσεως.

Προσεγγίζουμε τὸν «τρόπο ὑπάρξεως» τῆς Θεότητος ὡς κοινωνίας Προσώπων, τὴν ἀλήθεια τῆς ἀλληλοπεριχώρησης τῶν Ὑποστάσεων, στὸ γεγονός τῆς ἐκ-στατικῆς ἀναφορᾶς τῆς θείας Οὐσίας «ἐκτὸς ἑαυτῆς», μέσω τῶν θείων Ἐνεργειῶν, δηλαδὴ ὡς πραγματοποίηση σχέσης δικῆς μας καὶ κοινωνίας μετὰ τὴ Θεότητα ἐκτὸς τῆς θείας Οὐσίας. Ὁ προσωπικὸς τρόπος ὑπάρξεως τῆς θείας Οὐσίας ἀποκαλύπτεται ἐναντι, δηλαδὴ σὲ σχέση μετὰ μιὰ δεύτερη δυνατότητα προσωπικῆς ὑπαρξῆς, δυνατότητα γιὰ τὴν πραγματοποίηση ἢ τὴν ἄρνηση ἐκστατικῆς σχέσης, τὴν ἀποδοχὴ ἢ τὴν ἀπόρριψη κοινωνίας μετὰ τὴ Θεότητα. Ἡ ἐκ-στατικὴ ἀναφορὰ τῆς θείας Φύσεως, μέσω τῶν θείων Ἐνεργειῶν, συνιστᾷ μιὰ κλήση ποὺ εἶναι οὐσιοποιός, δηλαδὴ ἰδρυτικὴ τῆς προσωπικῆς δυνατότητας «εἶναι-ἐναντι» στὴ θεία προσωπικὴ Ὑπαρξη. Ἡ κλήση τοῦ Θεοῦ οὐσιοῦται στὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο· ἡ δυνατότητα γιὰ τὴν πραγματοποίηση μιᾶς προσωπικῆς σχέσης ἐκτὸς τῆς θείας Φύσεως εἶναι ἡ ἰδρυτικὴ προϋπόθεση τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου.

Τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο ἀντιπροσωπεύει μιὰ δυνατότητα καθολικῆς κοινωνίας μετὰ τὸν Θεό, ἀλλὰ ἡ καθολικὴ αὐτὴ κοινωνία ζωῆς συνιστᾷ μιὰ σχέση ἐκτὸς τῆς θείας Οὐσίας: ὁ ἄνθρωπος κοινωνεῖ καθολικὰ

μὲ τῇ Θεότητᾳ χωρὶς νὰ μετέχει στὴν ἄκτιστη Οὐσία τοῦ Θεοῦ, γιατί, ὅπως καὶ κάθε κτίσμα, ἀπέχει τοῦ Θεοῦ, οὐ τόπῳ, ἀλλὰ φύσει»¹. Ἡ ἐκ-στασις τοῦ Θεοῦ, ἡ δυνατότητα νὰ ἐξ-ίσταται, νὰ ἴσταται ἐκτὸς τῆς Φύσεώς Του, νὰ προσφέρεται ὡς δυνατότητα καθολικῆς προσωπικῆς κοινωνίας², ἀναφέρεται στὴ διάκριση τῆς θείας Φύσεως ἀπὸ τίς θεῖες Ἑνέργειες — σὲ αὐτὴ τῇ διάκριση ποὺ εἶναι ἡ «εἰδοποιὸς διαφορὰ» τῆς ἀνατολικῆς Ὁρθόδοξης Θεολογίας ἀπὸ κάθε ἄλλη θεολογικὴ ἢ φιλοσοφικὴ ὀντολογία. Ἡ ἐκ-στατικὴ δυνατότητα τοῦ Θεοῦ εἶναι *θεληματική*, στὰ κείμενα τῶν ἐκκλησιαστικῶν Πατέρων οἱ θεῖες Ἑνέργειες ταυτίζονται μὲ τὰ θεῖα θελήματα³. Ὁ προσωπικὸς τρόπος ὑπάρξεως τῆς θείας Οὐσίας δὲν ὑποχρεώνει στὴν πραγματοποίηση ἐκ-στατικῆς σχέσης, ἀπλῶς ἀποκαλύπτεται στὴν ἐκ-στατικὴ σχέση — ἀποκαλύπτεται ὡς ἐρωτικὴ ἀγαθότητα καὶ ἐπομένως ὡς ἐλευθερία ἀπὸ κάθε φυσικὸ προ-καθορισμό. Ἡ τριαδικὴ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ, ὡς κλήση γιὰ τὴν πραγματοποίηση μιᾶς σχέσης ἐκτὸς τῆς θείας Φύσεως, εἶναι ἐλεύθερη πράξη θελήσεως ἀποκαλυπτικὴ τοῦ προσωπικοῦ τρόπου ὑπάρξεως τῆς θείας Οὐσίας, καὶ ὄχι μιὰ φυσικὴ ἀναγκαιότητα⁴.

1. Βλ. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περὶ πίστεως ὀρθοδόξου* 13, P.G. 94, 853 C, Ἔκδ. Kotter, σελ. 39.

2. Αὐτός, ὁ πάντων αἷτιος... δι' ὑπερβολὴν τῆς ἐρωτικῆς ἀγαθότητος ἔξω ἑαυτοῦ γίνεταί... καὶ οἷον ἀγαθότητι καὶ ἀγαπήσει καὶ ἔρωτι θέλγεται. Καὶ ἐκ τοῦ ὑπὲρ πάντα καὶ πάντων ἐξηρημένου πρὸ τὸ ἐν πᾶσι κατάρχεται κατ' ἐκστατικὴν ὑπερουσίαν δύναντι ἀνεκφοίτητον ἑαυτοῦ. Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ θείων ὀνομάτων* IV, P.G. 3, 712 AB.

3. Θέλῃσις καὶ ἐνέργεια Θεοῦ ἐστὶν ἡ παντὸς τόπου καὶ χρόνου καὶ αἰῶνος καὶ πάσης φύσεως ποιητικὴ τε καὶ προνοητικὴ αἰτία. Εἰρηναίου, *Fragmenta* 5, P.L. 7, 1232 B. — Ὁ ἐπιστήμων γνωρίζει... διὰ τῶν κτισμάτων τὴν ἐνέργειαν, δι' ἧς αὖθις τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ προσκυνεῖ. Κλήμεντος Ἀλεξανδρείας *Στρωματεῖς* 7, 14, P.G. 9, 520 C. — ...τοὺς ἐν τῷ Θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς καὶ ἐνιαίως προῦφεστώτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμούς καλεῖ καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικά καὶ ποιητικά. Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ θείων ὀνομάτων* VIII, P.G. 3, 824 C. — Ἐπὶ πατὴρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιος πνεῦμας ἐκ τῆς ταυτότητος τῆς τε ἐνεργείας καὶ τοῦ θελήματος τὴν ταυτότητα τῆς οὐσίας ἐπιγινώσκωμεν. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περὶ πίστεως ὀρθοδόξου* 58, P.G. 94, 1033 C, Ἔκδ. Kotter, σελ. 137.

4. Οὐδεμία τις ἀνάγκη τῆς θείας ὑπέρκειται φύσεως. Γρηγορίου Νύσσης, *Κατὰ Εὐνομίον* 1, P.G. 45, 329 A, Ἔκδ. Jaeger, τόμος 1, σελ. 101. — Ἡ κτίσις ἐπὶ Θεοῦ θελήσεως ἔργον οὐσα οὐ συναϊδιός ἐστι τῷ Θεῷ... ὁ Θεὸς θελήσας

Ἡ θέληση ἢ ἐνέργεια τῆς φύσεως διακρίνεται ἀπὸ τῆ φύση, ἀναφέρεται στὸν προσωπικὸ τρόπο ὑπάρξεως τῆς φύσεως, στὴν προσωπικὴ δυνατότητα γιὰ τὴν πραγματοποίηση σχέσης ἐκτὸς τῆς φύσεως. Δὲν ὑπάρχει ἀναγκαιότητα ποὺ νὰ προσδιορίζει τὴ θεία Φύση καὶ νὰ μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὑποχρεωτικὴ αἰτία γιὰ τὴν ἐκ-στατικὴ κλήση, ποὺ εἶναι ἰδρυτικὴ τῶν ὄντικῶν ἀτομικοτήτων καὶ τῆς προσωπικῆς ὑπαρξεως τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ πλατωνικὴ καὶ στὴ συνέχεια αὐγουστίνεια καὶ θωμιστικὴ ἀντίληψη, ποὺ ἀναφέρει τίς αἰώνιες αἰτίες τῶν κτισμάτων στὴν Οὐσία καὶ ὄχι στὶς θελητικὲς Ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ¹, ἀποδίδει στὴ δημιουργικότητα τοῦ Θεοῦ ἓνα χαρακτήρα φυσικῆς ἀναγκαιότητας. Ταυτόχρονα, ἀρνεῖται τὴν ὄντολογικὴ προτεραιότητα τῶν προσώπων σὲ σχέση μὲ τὴ φύση, τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ θέληση ἢ ἐνέργεια τῆς φύσεως ἐκφράζεται καὶ πραγματώνεται μόνο ὡς προσωπικὴ φανέρωση, ὡς ἐλεύθερη πράξη ποὺ δὲν προσδιορίζεται ἀπὸ τὴ φύση, ἀλλὰ ἀποκαλύπτει τὸν προσωπικὸ τρόπο ὑπάρξεως τῆς φύσεως².

μόνον ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα παρήγαγε. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περὶ πίστεως ὀρθοδόξου* 8, P.G. 94, 813, Ἐκδ. Kotter, σελ. 21. — Ἡ κλήσις ἡμῶν ὡς ποτε αὐτὴ μὴ οὔσα, νῦν δὲ ἐπιγενομένη, προηγουμένην ἔχει τὴν βούλησιν καὶ... κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος γέγονε. Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν* 3, 61, P.G. 26, 452 A.

1. (Selon Augustin, Dieu) contient éternellement en soi les modèles archétypes de tous les êtres possibles, leurs formes intelligibles, leurs lois, leurs poids, leurs mesures, leurs nombres. Ces modèles éternels sont des Idées, incréées et consubstantielles à Dieu de la consubstantialité même du Verbe. Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, σελ. 132. — Βλ. καὶ Thomas de Aquino, *Summa Theologica* I, 44, 3: In divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. — Puisqu'elles subsistent dans l'intelligence de Dieu, les Idées participent nécessairement à ses attributs essentiels. Comme lui-même, elles sont éternelles, immuables et nécessaires. Étienne Gilson, *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*, Paris (Edition Vrin) 1969, σελ. 109. — Βλ. καὶ Αὐγουστίνου, *De diversis quaestionibus* 83, qu. 46, 1-2, t. 40, col. 29-30. — Ἐπίσης, Étienne Gilson, *Le Thomisme*, Paris (Ed. Vrin) 1972, σελ. 146-148.

2. Dans l'explication de la Trinité, Augustin conçoit la nature divine avant les personnes. Sa formule de la Trinité sera: une seule nature divine subsistant en trois personnes, celles des Grecs au contraire disait: trois personnes ayant une même nature... Saint Augustin au contraire, préluant au concept latin que les scolastiques lui ont emprunté, envisage avant tout la nature

Ἄν οἱ ἰδέες τῶν ὄντων εἶναι οἱ αἰώνιες αἰτίες τους ποὺ περιλαμβάνονται στὴν Οὐσία τοῦ Θεοῦ, στὸ νοητικὸ περιεχόμενο τῆς θείας Οὐσίας (in mente divina), ἂν εἶναι προσδιορισμοὶ τῆς Οὐσίας στὴν ὁποία τὰ κτίσματα ἀναφέρονται ὡς πρὸς τὴν ὑποδειγματικὴ τους αἰτία, τότε ἡ θεία Οὐσία ἔχει μόνον προηγεῖται, ἀλλὰ καὶ αὐτονομεῖται ὑπαρκτικὰ ὡς πρὸς τὰ Πρόσωπα, καὶ ὁδηγούμεστε ἀναπόφευκτα στὸν προκαθορισμὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ ὑπαρκτοῦ ἀπὸ τὴν ἀναγκαιότητα καὶ ἔχει ἀπὸ τὴν ἐλευθερία. Ὁ Θεὸς τότε δὲν μπορεῖ νὰ μὴν εἶναι αὐτὸ ποὺ ἡ Οὐσία Του ἐπιβάλλει νὰ εἶναι, ἐπομένως ἡ προσωπικὴ ὑπαρξὴ καὶ ἐλευθερία τοῦ Θεοῦ καταλύεται ἀπὸ τὴν ἀναγκαιότητα τῶν ὑπαρκτικῶν προκαθορισμῶν ποὺ ἐπιβάλλει ἡ Οὐσία. Σὲ γνωσιοθεωρητικὸ ἐπίπεδο καταλήγουμε τότε καὶ στὴν ὄντικὴ ἐρμηνεία τῆς Οὐσίας ἢ στὴν ταύτιση τῆς Οὐσίας μὲ τὴ νοητικὴ σύλληψη τοῦ καθόλου. Κάθε σύλληψη τῆς οὐσίας ἢ φύσεως καθεαυτὴν, σὲ διαστολὴ ἀπὸ τὸν τρόπο ὑπάρξεως τῆς οὐσίας ποὺ εἶναι τὰ πρόσωπα, εἶναι μιὰ σύλληψη ἀποκλειστικὰ νοητικὴ - σχηματικὴ, ἔξω ἀπὸ τὰ δεδομένα τῆς ὑπαρκτικῆς ἐμπειρίας, τῆς ἐμπειρίας τῆς σχέσης. Ἡ σύλληψη τῆς οὐσίας καθεαυτὴν, ἡ αὐτονόμηση τῆς οὐσίας ὡς πρὸς τὰ πρόσωπα, ἀποτελεῖ τὴ βάση μιᾶς λογικοκρατούμενης ὄντολογίας, ποὺ ἐξαντλεῖ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ εἶναι στὴ νοητικὴ - αἰτιολογικὴ ἀναγωγὴ τῶν ὄντων σὲ ἓνα αἰτιῶδες καθόλου (μὲ διπλὴ ἔννοια: ὡς ὃν καθόλου κοινὸν ἢ ὡς ὃν καθόλου, ἀκρότατον, θεῖον — ποιητικὸ καὶ κινητικὸ Αἶτιο), ἐξαντλεῖ τὸ γεγονὸς τῆς ὑπαρξὸς μέσα στὰ ὅρια τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητος, χωρὶς ὑποψία ἢ ἐρώτημα γιὰ τὸν τρόπο ὑπάρξεως, γιὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὅ,τι εἶναι. Ἐτσι ἀποκλείεται ἡ ἄκτιστη θεία Οὐσία ἢ Φύση καὶ ἡ κτιστὴ ἀνθρώπινη φύση νὰ ἔχουν κοινὸ τὸν τρόπο τῆς ὑπάρξεως — ἀποκλείεται νὰ μπορεῖ ὁ Θεὸς νὰ ὑπάρξει ἐν σαρκί, ὡς πρόσωπο ποὺ ἐνοποιεῖ ὑπαρκτικὰ δύο φύσεις, καὶ ἀποκλείεται νὰ μπορεῖ καὶ ὁ ἄνθρωπος νὰ ὑπάρξει ὡς μέτοχος τοῦ πληρώματος τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ.

Ὀλόκληρη ἡ δυτικὴ μεταφυσικὴ (θεολογικὴ καὶ φιλοσοφικὴ), ἔχοντας ἀρνηθεῖ τὴν ἀφετηριακὴ ὄντολογικὴ διάκριση οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν

divine et poursuit jusqu'aux personnes pour atteindre la réalité complète. Deus, pour lui, ne signifie plus directement le Père, mais plus généralement la divinité. E. Portalié, *Augustin* (saint), στὸ Dictionnaire de Théologie Catholique, τόμος I, στήλη 2268 κ.έ.

(τῇ διαφορᾷ ἀνάμεσα στὴν οὐσία καὶ στὸν τρόπο φανερώσεώς της μέσω τῶν ἐνεργειῶν ποὺ εἶναι πάντοτε προσωπικές), ἐγκλωβίζεται ἀναπόφευκτα στὴ νοητικὴ σύλληψη τῆς οὐσίας¹ καὶ στὴν αἰτιολογικὴ ἐρμηνεία τῆς ὑπαρξοῦς²: Ἔτσι, ἀντιθέτει τὴν οὐσία καὶ τὴν ὑπαρξὴ σὲ μιὰ πόλωση ἀφηρημένου καὶ συγκεκριμένου³, ὁδηγεῖ ὑποχρεωτικὰ στὸν αἰτιοκρατικὸ ἰδεαλισμὸ τῆς ἀρχῆς ἢ οὐσίας προηγεῖται τῆς ὑπάρξεως, ποὺ ἀνάγει τίς ἰδέες ἢ αἰτίες τῶν ὄντων στὸ νοητικὸ περιεχόμενο τῆς θείας Οὐσίας, ἀλλὰ καὶ ἀποδείχνει τὴν ὄντικὴ ὑπαρξὴ σὰν τὴ μόνη ὑπαρκτικὴ πραγματικότητα⁴. Ταυτόχρονα, ἀντιθέτει ὅχι μόνον ὄντολογικά, ἀλλὰ καὶ ὑπαρκτικὰ τὴ θεία καὶ τὴν ἀνθρώπινη φύση σὲ μιὰ ἀγεφύρωτη πόλω-

1. Toute essence, ou quiddité, peut être conçue sans que l'on conçoive rien au sujet de son existence. Par exemple, je peux concevoir *homme* ou *phénix* et ignorer pourtant s'ils existent dans la nature. Il est donc clair que l'existence (esse) est autre chose (aliud) que l'essence ou quiddité. Thomas de Aquino, *De ente et essentia*, Κεφ. 4, Ἔκδοσις Μ.-D. Roland-Gosselin, Paris (Ed. Vrin) 1948, σελ. 34.

2. Γιὰ τὴν ἐρμηνεία τῆς ὑπαρξοῦς στὰ πλαίσια μιᾶς ἀντικειμενικῆς - ὀρθολογιστικῆς αἰτιότητος, ποὺ παρακάμπτει τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως καὶ ἐξαντλεῖ τὸ ὑπαρκτικὸ γεγονός στὴ νοητικὴ - αἰτιολογικὴ σύνδεση ὄντος καὶ εἶναι (ens = rem habentem esse), βλ. Μ. Heidegger, *Die Metaphysik als Geschichte des Seins*, στὸ βιβλίο: *Nietzsche, τόμος II*, Pfullingen (Neske-Verlag) 1961, σελ. 416 κ.ε. — Ε. Gilson, *Le Thomisme*, σελ. 88-89 καὶ 186-187. — Aimé Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris (Ed. Vrin) 1931. — Jacques Maritain, *Court traité de l'existence et des existants*, Paris (Ed. Hartmann) 1947.

3. Les scolastiques opposent *essentia* et *existentia*: l'essence est la nature conceptuelle d'une chose; elle est conçue comme un pouvoir d'être; l'existence au contraire est la pleine actualité, *ultima actualitas*. R. Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie* — ἡ παραπομπὴ ἀπὸ τὸ *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, τοῦ André Lalande, Paris (P.U.F) 1972, σελ. 318. — Βλ. ἐπίσης. Μ. Heidegger, *Über den Humanismus*, σελ. 18: Die in ihrer Wesensherkunft verborgene Unterscheidung von *essentia* (Wesenheit) und *existentia* (Wirklichkeit) durchherrscht das Geschick der abendländischen und der gesamten europäisch bestimmten Geschichte.

4. La signification principale et directe d'*ens* (selon saint Thomas) n'est pas l'exister, mais la chose même qui existe. Le thomisme devient alors un «chosisme» que l'on peut accuser de «réifier» tous les concepts qu'il touche et de transformer en une mosaïque d'entités closes dans leurs propres essences le tissu vivant du réel. E. Gilson, *Le Thomisme*, σελ. 187.

ση — γι' αὐτὸ καὶ ἐρμηνεύει τὴ «σωτηρίαν» τοῦ ἀνθρώπου μέσω νομικῶν μόνο σχημάτων ἀτομικῆς δικαίωσης ἢ μέσω τῆς παρεμβολῆς μιᾶς ὀντολογικᾶ ἀνερμήνευτης (καὶ γι' αὐτὸ μᾶλλον μαγικῆς) ὑπερφυσικῆς «Χάριτος».

Ἀντίθετα, οἱ ὀντολογικῆς ἀντιλήψεις τῶν ἀνατολικῶν θεολόγων βασίζονται ἀφετηριακὰ στὴν ἐμπειρία τῆς προσωπικῆς σχέσης, ποὺ γίνεται κατορθωτὴ μέσω τῶν ἐνεργειῶν τῆς οὐσίας. Οἱ ἐνέργειες διαφοροποιοῦν καὶ ἀποκαλύπτουν τὴν προσωπικὴ ἐτερότητα, ἐνῶ ταυτόχρονα φανερῶνουν τὸ ὁμοούσιον τῶν προσώπων, ἀφοῦ εἶναι κοινὲς ἐνέργειες μιᾶς κοινῆς φύσεως ἢ οὐσίας. Οἱ ὀντολογικῆς, ἐπομένως, ἀντιλήψεις τῶν ἀνατολικῶν θεολόγων βασίζονται στὴν προτεραιότητα τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως σὲ σχέση μὲ τὴν οὐσία¹: Γνωρίζουμε τὴν οὐσία ἢ φύση μόνο ὡς προσωπικὸν τρόπο τῆς ὑπάρξεως, ἡ φύση ὑπάρχει μόνο ὡς περιεχόμενο τοῦ προσώπου. Γι' αὐτὸ καὶ τὰ θελήματα ἢ ἐνέργειες τῆς φύσεως, ὡς δυνατότητα γιὰ τὴ φανέρωση τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ἡ φύση, δὲν ταυτίζονται, ἀλλὰ διακρίνονται ἀπὸ τὴ φύση, ἀναφέρονται στὸν τρόπο ὑπάρξεως τῆς φύσεως.

Ἔτσι, γιὰ τὴ θεολογικὴ ἀντίληψη τῆς ὀρθόδοξης Ἀνατολῆς, τὰ κτιστὰ ὄντα εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα τῶν θείων θελημάτων — τῶν φυσικῶν θελημάτων — ποὺ ἐκφράζονται ὡς προσωπικὴ τριαδικὴ Ἐνέργεια ἀποκαλυπτικὴ τοῦ προσωπικοῦ τρόπου τῆς θείας Ὑπάρξεως, ἀλλὰ καὶ τῆς μιᾶς κοινῆς καὶ ἀδιαίρετης θείας Φύσεως. Ἐχοντας τὴν αἰτία τους στὴ θέληση ἢ ἐνέργεια τῆς θείας Φύσεως καὶ ὄχι στὴν ἴδια τὴ θεία Φύση, τὰ κτιστὰ ὄντα διαφέρουν οὐσιαστικὰ καὶ φυσικὰ ἀπὸ τὴ θεότητα, ἀποτελοῦν μιὰν ἐντελῶς ἄλλη φυσικὴ καὶ οὐσιαστικὴ πραγματικότητα ὡς πρὸς τὴ θεία Φύση ἢ Οὐσία, μιὰ οὐσιαστικὴ δυνατότητα ἐτερότητας ἐναντὶ τῆς θείας Οὐσίας, δηλαδὴ μιὰ προσωπικὴ δυνατότητα εἶναι-ἐναντι στὴ θεία προσωπικὴ Ὑπαρξιν.

Ἡ τριαδικὴ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ ὡς κλήση γιὰ τὴν πραγματοποίηση σχέσεως ἐκτὸς τῆς θείας Φύσεως, οὐσιοῦται σὲ κάθε κτίσμα: Κάθε κτίσμα ἐνσαρκώνει τὴ θεία κλήση, γιὰτὶ κάθε κτίσμα εἶναι «συνδρομὴ»

1. Γράφει χαρακτηριστικὰ ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς: Καὶ τῷ Μωυσῇ δὲ χρηματίζων ὁ θεὸς οὐκ εἶπεν ἐγὼ εἰμι ἡ οὐσία, ἀλλ' ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν· οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὢν, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος ἡ οὐσία· αὐτὸς γὰρ ὁ ὢν ὅλον ἐν ἑαυτῷ συνεῖληφε τὸ εἶναι. Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων 3, 2-12, Ἐκδοσὴ Παναγ. Χρήστου, τόμος Α', σελ. 666.

καὶ «ένωση» λόγων¹ ἀποκαλυπτικῶν τῆς θείας ἐνέργειας. Ἀλλά, ταυ-τόχρονα, ἡ λογικὴ σύσταση τῶν κτισμάτων ἀναδείχνει τὴ δυνατότητα νὰ ἐνσαρκώσουν τὰ κτίσματα καὶ τὴ λογικὴ ἀπόκριση στὴ δυναμικὰ ἐνεργούμενη κλήση τοῦ Θεοῦ σὲ κοινωνία καὶ σχέση, νὰ φανερώσουν τὴν οὐσιαστικὴ ἑτερότητα τοῦ κόσμου ἐναντι τῆς θείας Οὐσίας ὡς προσωπικὴ δυνατότητα κοινωνίας μετὰ τὴ θεία προσωπικὴ Ὑπαρξή.

Ἄν καὶ τὰ κτίσματα ἐνσαρκώνουν τὴν κλήση τοῦ Θεοῦ γιὰ τὴν πραγματοποίησιν σχέσης μετὰ τὸν Θεὸ ἐκτὸς τῆς Οὐσίας τοῦ Θεοῦ, ὥστόσο μόνο ἡ ἀνθρώπινη προσωπικὴ ὕπαρξις ἔχει τὴν ὑπαρκτικὴν δυνατότητα νὰ πραγματοποιήσῃ αὐτὴ τὴ σχέση ἐνεργοποιώντας καὶ συγκεφαλαιώνοντας τὴ λογικὴ δυνατότητα τῶν κτισμάτων νὰ ἐνσαρκώσουν καὶ τὴ λογικὴ ἀπόκριση στὴ δυναμικὰ ἐνεργούμενη κλήση τοῦ Θεοῦ σὲ κοινωνία καὶ σχέση. Ἡ ἀνθρώπινη προσωπικὴ ὕπαρξις εἶναι ἡ μόνη ὑπαρκτικὴ δυνατότητα νὰ γίνῃ ὁ λόγος τῶν κτισμάτων λόγος ἀπόκρισης στὴν ἐνεργούμενη κλήση τοῦ Θεοῦ — δηλαδὴ γεγονὸς σχέσης μαζί Του. Κατὰ τοῦτο τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο συγκεφαλαιώνει καθολικὰ τὴ φύση ὡς ἀποτέλεσμα τῆς θείας θέλησης γιὰ προσωπικὴ κοινωνία — συγκεφαλαιώνει ὅχι μόνο τὴν ἀνθρώπινε φύση καθόλου, ἀλλὰ τὴν καθολικὴ οὐσία τὴν ἐκτὸς τοῦ Θεοῦ.

Τὰ κτιστά, λοιπόν, ὄντα ὑπάρχουν ὡς φανέρωση τῆς δυνατότητας γιὰ τὴν προσωπικὴ σχέση τοῦ κόσμου μετὰ τὸν Θεό, τοῦ κτιστοῦ μετὰ τὸ ἄκτιστο, σχέση πὺ μπορεῖ νὰ πραγματωθεῖ μόνο μέσω τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου. Ἐτσι, διευκρινίζεται ἐδῶ σαφέστερα ὅτι ἡ ἀλήθεια τῶν ὄντων τῆς κοσμικῆς πραγματικότητος εἶναι ἡ ἀνάδυσή τους στὸν «ὀρίζοντα» τῆς προσωπικῆς σχέσης, πρὶν ἀπὸ κάθε νοητικὸ - συνειδησιακὸ προσδιορισμὸ — εἶναι ἡ φανέρωση τῆς «λογικῆς» τους σύστασης, πὺ ἐνσαρκώνει τόσο τὴ θεία κλήση σὲ κοινωνία καὶ σχέση, ὅσο καὶ τὴ δυνατότητα τῆς ἀπόκρισης σὲ αὐτὴ τὴν κλήση. Μὲ ἄλλα λόγια: Ἡ προσωπικὴ σχέση ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ εἶναι ἡ ὑπαρκτικὴ προϋπόθεσις τῶν ὄντων, ἡ προϋπόθεσις γιὰ τὴ φανέρωση τῆς ἀλήθειας τους. Τὰ ὄντα ἀληθεύουν ὡς φανέρωση τῆς καθολικῆς αὐτῆς σχέσης, ὡς ἀνάδυσή ἀπὸ τὸ ἐκτὸς τῆς προσωπικῆς σχέσης.

Ὅταν ὁ ἄνθρωπος «ἀνακαλύπτει» στὴ λογικότητα τῶν κτισμάτων

1. Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τὴν ἐξαήμερον* 7, P.G. 44, 69 C, καὶ *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, P.G. 46, 124 C.

τὴν ἑτερότητα τοῦ προσωπικοῦ λόγου τοῦ Δημιουργοῦ τους, ὅταν σχετίζεται με τὰ ὄντα ὡς «πράγματα» - πεπραγμένα τοῦ Λόγου, μεταποιεῖ τὴν κτιστὴ λογικότητα σὲ ἐρωτικὴ - λογικὴ σχέση με τὸν ἄκτιστο Λόγο — σχέση ὑπαρκτικῆς ἐλευθερίας ἀπὸ τὴν κτιστότητα τῶν κτιστῶν. Στὴν ἀντίθετη περίπτωση ἐγκαταλείπει ὁ ἄνθρωπος τὰ ἀντι-κείμενα ὄντα στὴν ἄσχετη λογικότητα τῶν νοητικῶν ἀπλῶς καθορισμῶν τῆς κτιστῆς αὐτοτέλειας, δηλαδὴ σὲ ἕναν λόγο ποὺ παραπέμπει μόνο στὸν ἑαυτὸ του, στὴν ἀνερμήνευτη διαλεκτικὴ φαινομένου καὶ μηδενός.

§ 86. Ἡ ἐκστατικὴ ἑτερότητα ὡς πρὸς τὴ φύση καὶ ἡ ἀντιθετικὴ διάσταση προσώπου καὶ φύσεως.

Ἡ ἀνθρώπινη προσωπικὴ ὑπαρξὴ εἶναι ἡ μόνη ὑπαρκτικὴ δυνατότητα γιὰ τὴν πραγμάτωση τῆς ἀπόκρισης τοῦ κόσμου στὴν κλήση τοῦ Θεοῦ, στὸ ποσοστὸ ποὺ ἐνσαρκώνει τὴν ἐκ-στατικὴ δυνατότητα τῆς φύσεως, τὴ δυνατότητα νὰ ἐξ-ίσταται ἡ φύση, ὡς προσωπικὴ ἑτερότητα καὶ ἐλευθερία, στὸ γεγονός τῆς σχέσης. Αὕτὴ ἡ ἐκ-στασις τῆς φύσεως εἶναι καὶ ἡ μοναδικὴ δυνατότητα νὰ γεφυρωθεῖ ὑπαρκτικὰ τὸ χάσμα τῆς φυσικῆς ἀπόστασης ἀνάμεσα στὸν κόσμο καὶ στὸν Θεό — καὶ ἡ μοναδικὴ αὕτὴ δυνατότητα ἐνσαρκώνεται στὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο. Εἶναι ἡ δυνατότητα τῆς ἐλευθερίας τοῦ προσώπου ὡς πρὸς τὴ φύση, τὸ ἐνδεχόμενο νὰ αὐθυπερβαθεῖ ἡ φύση στὴ δυναμικὴ τῆς προσωπικῆς σχέσης γεφυρώνοντας τὴ φυσικὴ ἀπόσταση ἀνάμεσα στὸν κόσμο καὶ στὸν Θεό, ἢ τὸ ἐνδεχόμενο νὰ αὐτονομηθεῖ ἡ φύση ἐκτὸς τοῦ Θεοῦ.

Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου ὀρίζεται ὡς συγκεκριμένη δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου νὰ πραγματώσει ἢ νὰ ἀναιρέσει ὑπαρκτικὰ τὴ φυσικὴ ἀπόσταση τοῦ κόσμου ἀπὸ τὸν Θεό, τὸ ἐνδεχόμενο νὰ ἀποκαλύψει ὁ ἄνθρωπος αὕτὴ τὴν ἀπόσταση ὡς τὴν ἀλογία τοῦ ἐκτὸς τῆς θείας Οὐσίας, ἀρνούμενος τὴν προσωπικὴ κοινωνία με τὴ θεία προσωπικὴ Ὑπαρξὴ, ἢ νὰ ἀναιρέσει αὕτὴ τὴν ἀπόσταση με τὴν πραγματοποίησιν μιᾶς καθολικῆς ἐκστατικῆς σχέσης με τὸν Θεό. Τὸ πρῶτο ἐνδεχόμενο (τῆς προσωπικῆς ἐμμονῆς στὴν ἀπόσταση, δηλαδὴ στὴν αὐτονομία καὶ αὐτοτέλεια τῆς φύσεως) ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τὴν πτώση τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ συμπαράσχει καὶ τὸν κόσμο στὸ ἄ-λογο ἢ παρά-λογο τῆς ὄντικῆς αὐτοτέλειας, ἀναφέροντας τὸ μηδέν στὴν ἀλήθεια τῶν ὄντων: Ἡ ἀ-λήθεια τῶν ὄντων ταυτίζεται με τὴ χρονικὴ

φαινομενικότητα, τὴ φαινόμενη «ἀνάδυση» τῶν ὄντων ἀπὸ τὸ τίποτα.

Ἡ πτώση τοῦ ἀνθρώπου τεμαχίζει τὴν ἴδια τὴν ἀνθρώπινη φύση σὲ τόσες ἀτομικὲς αὐτοτέλειες ὅσες εἶναι καὶ οἱ προσωπικὲς ἀρνήσεις γιὰ τὴν ὑπέρβαση τῆς φυσικῆς ἀπόστασης ἀπὸ τὸν Θεό. Μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ἡ πτώση τοῦ ἀνθρώπου τεμαχίζει καὶ τὴν ἐνοείδεια τῆς πολυφωνίας ποὺ συγκροτοῦν οἱ λόγοι τῶν κτισμάτων: Παύουν οἱ λόγοι τῶν κτισμάτων νὰ ἀναφέρονται στὸν ἓνα καὶ ἐνοειδῆ κοσμικὸ Λόγο, παύουν νὰ εἶναι λόγοι κλητικοὶ στὴ μία καὶ ἐνοειδῆ σχέση κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου. Ἀναφέρονται οἱ λόγοι τῶν κτισμάτων στὴν πολυμέρεια τῶν ἀτομικῶν κατανοήσεων ἢ στὴ συμβατικὴ σημαντικὴ μιᾶς κοινῆς χρησιμοθηρικῆς ἀναγκαιότητας — μετατρέπονται σὲ ἐπιμέρους νοήματα μιᾶς σημαντικῆς ποὺ παραμένει στὸ σύνολό της ἄλογη καὶ συμβατικὴ, ὑπηρετικὴ τῆς ἀνθρώπινης ἀτομικῆς αὐτοτέλειας.

Ἡ βιβλικὴ διήγηση γιὰ τὴν καθολικὴ πτώση τῆς ἀνθρώπινης φύσης ἀναφέρεται στὴν ἀφετηριακὴ ἐκλογὴ τῆς ἀτομικῆς αὐτοτέλειας τῶν πρωτόπλαστων ἀνθρώπων, στὸν καταρχὴν τεμαχισμὸ τῆς φύσης σὲ ἄτομα — τεμαχισμὸ ποὺ ἐπεκτείνεται ἐξακολουθητικὰ καὶ ἀναπόφευκτα μὲ κάθε φυσικὴ γέννηση. Ἡ ἐνότητα τῆς ἀνθρώπινης φύσης πρὶν ἀπὸ τὴν πτώση δηλώνεται ὡς ὑπαρκτικὸ γεγονὸς, ἡ φύση ὑπῆρχε ὡς κοινωνία καὶ σχέση προσώπων: Ὁ προσωπικὸς τρόπος τῆς υπάρξεως διέκρινε τὴ φύση σὲ προσωπικὲς ἐτερότητες, χωρὶς νὰ τεμαχίζει καὶ νὰ διαιρεῖ τὴ φύση σὲ ἀντιτιθέμενες ἀτομικότητες. Ἡ ἐνότητα τῆς ἀνθρώπινης φύσης προϋποθέτει, ὅπωςδῆποτε, τὴν ἀναφορικὴ ἐκ-στασι τῆς κάθε φυσικῆς ἀτομικότητας στὴν ἐνοείδεια τοῦ τρόπου τῆς υπάρξεως ποὺ συνιστᾷ ἡ προσωπικὴ σχέση. Προϋποθέτει τὴ συγκεφαλαίωση τῆς φύσης στὸν προσωπικὸ τρόπο τῆς υπάρξεως καὶ ἐπομένως σὲ κάθε γεγονὸς προσωπικῆς ἐτερότητας, δηλαδὴ σὲ κάθε προσωπικὴ ὑπαρξή. Ἡ ἐνότητα τῆς φύσης ταυτίζεται μὲ τὴν προσωπικὴ ἐτερότητα ὡς πρὸς τὴ φύση, δηλαδὴ μὲ τὴν προσωπικὴ αὐθυπέρβαση τῆς φύσης, ποὺ ἔχει τὴν ἀφετηριακὴ τῆς προϋπόθεσι καὶ τὴ δυναμικὴ τῆς κατὰλξη στὴν πραγματοποίηση μιᾶς σχέσης ἐκτός-τῆς-φύσεως: Στὴν ἀποδοχὴ τῆς κλήσης τοῦ Θεοῦ σὲ προσωπικὴ κοινωνία καὶ σχέση.

Ἀπὸ τὴ στιγμή ποὺ ὁ ἄνθρωπος ἀρνεῖται τὴ σχέση καὶ κοινωνία μὲ τὸν Θεό, ἡ προσωπικὴ του ὑπαρξὴ παύει νὰ εἶναι ἐκ-στατικὴ ὡς πρὸς τὴν καθολικὴ φύση, παύει νὰ συγκεφαλαιώνει τὴ φύση σὲ μιὰν

ἀναφορική κίνηση ἐκτὸς τῆς φύσεως. Ἡ προσωπική ἐκ-σταση ἐξαντλεῖται μέσα στὰ ὅρια τῆς φύσης ὡς ἀτομική ἀπό-σταση, καὶ ἡ φύση τεμαχίζεται σὲ ἀτομικὲς αὐτοτέλειες¹. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ πρῶτος τεμαχισμὸς τῆς φύσης εἶναι καὶ ὀριστικός, ἡ πρώτη ἐλεύθερη ἐκλογὴ τῆς ἀτομικῆς αὐτοτέλειας ἔχει τελεσίδικα διασπᾶσει τὴ φύση, ἔχει καταδικάσει τὴ θέληση τῶν ὑπόλοιπων προσώπων νὰ εἶναι μιὰ ἀτομικὴ μόνον θέληση καὶ ὄχι ἡ κοινὴ θέληση τῆς ἐνιαίας φύσης συντονισμένη στὴν ἐλευθερία τῆς σχέσης ἐκτὸς τῆς φύσεως. Ἡ προσωπικὴ ἐλευθερία ὡς πρὸς τὴ φύση γίνεται ἀντιθετικὴ διάσταση προσώπου καὶ φύσης, μιὰ ἀδιάκοπη διπολικὴ ἀντιθετικὴ φορὰ, ἓνας τραγικὸς διχασμὸς τῆς ὑπαρκτικῆς ἐνοείδειας τοῦ προσώπου.

Ὅ,τι ὀνομάσαμε στὸ προηγούμενο κεφάλαιο «δυναμικὴ φορὰ τῆς φύσης νὰ ἀπολυτοποιηθεῖ ὡς ἀτομικὴ αὐτοτέλεια»², εἶναι αὐτὸς ὁ ἐξακολουθητικὸς καὶ ἀναπόφευκτος τεμαχισμὸς τῆς φύσης μὲ κάθε φυσικὴ γέννηση, ἡ «καταδίκη» τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου νὰ εἶναι φορέας μιᾶς ἀτομικῆς φυσικῆς θέλησης. Κάθε καινούργιο ἀνθρώπινο πρόσωπο γεννιέται ὑποταγμένο στὴ φύση, ἡ ἴδια ἡ γέννησή του εἶναι ἓνας ἐπιπλέον τεμαχισμὸς τῆς φύσης. Ὁ ἀφετηριακὸς προσδιορισμὸς του (δηλαδὴ ἡ ἐλευθερία του) δὲν εἶναι ἡ ἐκ-στατικὴ ἐτερότητα ὡς πρὸς τὴ φύση, ἀλλὰ ἡ ἀντιθετικὴ του διάσταση πρὸς τὴ φύση.

Κατὰ τοῦτο ὑπάρχει πολλὴ ἀλήθεια στὴ ρήση τοῦ Sartre: «τὸ παρατορικὸ μου ἀμάρτημα εἶναι ἡ ὑπαρξὴ τοῦ ἄλλου»³. Ἡ ὑπαρξὴ τοῦ «ἄλλου» στὴν ἀντι-κείμενη ἀπόσταση τῆς ἀτομικότητάς, εἶναι ἡ φα-

1. Ἡ μία φύσις εἰς μυρία κατεμερίσθη τμήματα· καὶ οἱ τῆς αὐτῆς φύσεως, ἀλλήλων ἐσμέν δίκην ἐρπετῶν θηρίων παραναλώματα. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀπόρων*, P.G. 90, 256 B. — Βλ. καὶ 397 C: Ἡ φιλαυτία τῆς ἐκάστου γνώμης... τὴν ἡμερωτάτην ἐθέρωσε φύσιν· καὶ μίαν τὴν οὐσίαν εἰς πολλὰς καὶ ἀντιθέτους, οὐδὲν δὲ χεῖρον εἰπεῖν, καὶ φθαρτικὰς ἀλλήλων, κατέτεμε μοίρας. — Βλ. τοῦ Ἰδίου, *Κεφάλαια θεολογικά* I, P.G. 90, 1196 AB: Ἡ τῶν ἀνθρώπων φιλαυτία καὶ σύνεσις, ἀλλήλους καὶ τὸν νόμον ἧ ἀπωσαμένη ἢ σοφισαμένη, εἰς πολλὰς μοίρας τὴν μίαν φύσιν κατέτεμε· καὶ τὴν νῦν ἐπικρατοῦσαν αὐτῆς ἀναλγησίαν εἰσηγησαμένη, αὐτὴν καθ' ἐαυτῆς τὴν φύσιν διὰ τῆς γνώμης ἐξώπλισε.

2. Βλ. σελ. 305.

3. *L'Être et le Néant*, σελ. 321: S'il y a un Autre, quel qu'il soit, où qu'il soit, quels que soient ses rapports avec moi, sans même qu'il agisse autrement sur moi que par le pur surgissement de son être, j'ai un dehors, j'ai une nature; ma chute originelle c'est l'existence de l'autre.

νέρωση τῆς τεμαχισμένης φύσης μου, ὁ «ἄλλος» εἶναι ἡ ἐπιβεβαίωση τοῦ ἀναπόφευκτου τεμαχισμοῦ τῆς φύσης. Κάθε «ἄλλος» εἶναι μιὰ ἄμεση ἐμπειρικὴ πιστοποίηση τῆς ἀδυναμίας τοῦ προσώπου νὰ ἀναιρέσει τὴ δυναμικὴ φορὰ κατατεμαχισμοῦ τῆς φύσης σὲ ἀτομικὲς αὐτοτέλειες· ὁ «ἄλλος» εἶναι ἡ καταδίκη μου νὰ εἶμαι φορέας μιᾶς ἀτομικῆς φυσικῆς θέλησης.

Ἔτσι ὁ «ἄλλος», στὴν ἀτομικὴ του ἀπό-σταση, μοῦ ἀφαιρεῖ μιὰ ὑπαρκτικὴ δυνατότητα, τὴ δυνατότητα νὰ αὐθυπερβαθεῖ ἡ φύση μου στὸν προσωπικὸ τρόπο τῆς ὑπάρξεως. Ἀπὸ τὴ δυνατότητα γιὰ τὴν ὑπαρκτικὴ αὐθυπέμβαση τῆς φυσικῆς ἀτομικότητος καὶ τὴν πραγμάτωση ἐκείνου τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως (τοῦ προσωπικοῦ τρόπου) ποὺ θὰ ἀποκαθιστοῦσε τὴν ὑπαρκτικὴ ἐνοείδεια (καὶ ὄχι τὸν ὑπαρκτικὸ τεμαχισμό) τῆς κοινῆς μας ἀνθρώπινης φύσης, ἀπὸ αὐτὴ τὴ δυνατότητα μὲ χωρίζει ἡ ἐλευθερία τοῦ «ἄλλου»: Γιατὶ ἡ ἐλευθερία, μετὰ τὴν πτώση, δὲν συνιστᾷ τὴν ἐκ-στατικὴ ἑτερότητα ὡς πρὸς τὴ φύση, ποὺ θὰ ἐπέτρεπε τὴν ἐνοείδεια τοῦ προσωπικοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως. Ἡ ἐλευθερία ταυτίζεται μὲ τὴν ἄρνηση τῆς ἀντικειμενικότητος τῆς φύσης, προκειμένου νὰ ὑπηρετηθεῖ καὶ νὰ αὐτονομηθεῖ ὁ ὑποκειμενισμὸς τῆς ἀτομικότητος. Ἡ ἀτομικὴ ἐλευθερία εἶναι ἡ ἐπίγνωση καὶ ὑπεράσπιση τῆς ὑποκειμενικῆς αὐτοτέλειας, ταυτίζεται ἡ ἐλευθερία μὲ τὴ θέληση ποὺ διαφοροποιεῖ τὴ φυσικὴ ἀτομικότητα στὴ βιολογικὴ καὶ ψυχολογικὴ τῆς αὐτοάμυνα.

Ἡ ταύτιση τῆς ἐλευθερίας μὲ τὴ φυσικὴ θέληση, δηλαδὴ μὲ τὴν ἐνστικτώδη ἀτομικὴ αὐτοάμυνα, τεμαχίζει τὴ φύση σὲ ὑπαρκτικὲς αὐτοτέλειες καὶ ἐπομένως μηδενίζει τὴν ὑπαρκτικὴ ἐνοείδεια τῆς κοινῆς μας φύσης, ἐγκαταλείποντας τὴν ἀτομικὴ ὑπάρξη σὲ μιὰν ἄβυσσο ὑπαρκτικῆς μοναχικότητος. Ἡ ὅπωςδήποτε προσωπικὴ ἐκ-στατικὴ φορὰ τῆς ἀτομικῆς ὑπάρξεως γιὰ τὴν πραγματοποίηση σχέσης προσκρούει στὸ σκληρυμένο κέλυφος τῆς «ἐλευθερίας» τοῦ «ἄλλου», δηλαδὴ στὴν ἀτομικὴ του αὐτοάμυνα. Ἡ κίνηση τῆς σχέσης βιώνεται ὡς τραγικὴ ἐμπειρία ἀδυναμίας σχέσης, βασανιστικὴ ἐμπειρία τοῦ μηδενισμοῦ τῆς σχέσης, ποὺ ἐπιβάλλει ἡ «ἐλευθερία» τοῦ «ἄλλου». Ἡ ἐλευθερία τοῦ «ἄλλου», ἡ ἀντι-κείμενη ὑπαρκτικὴ αὐτοτέλεια τῆς ἀτομικῆς του φύσης, μηδενίζει τὴ δική μου δυνατότητα γιὰ τὴν αὐθυπέμβαση τῆς φύσης¹.

1. Tout se passe comme si j'avais une dimension d'être dont j'étais séparé par un néant radical: et ce néant, c'est la liberté d'autrui. *L'Être et le Néant*, σελ. 320.

Γι' αὐτὸ καὶ «ἡ κόλαση εἶναι οἱ ἄλλοι», ὅπως λέει καὶ πάλι ὁ Sartre¹. Στὴ γραφίδα τοῦ ἡ ἔκφραση αὐτὴ σημαίνει φανερά ὅτι τὴν κόλαση τοῦ ἀνθρώπου δὲν τὴν συνιστᾷ μιὰ ἐξωτερικὴ - ἀντικειμενικὴ τιμωρία· τὸ στοιχεῖο τοῦ κολασμοῦ στὴν κόλαση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι οἱ «ἄλλοι». Ἡ ἀποτυχία τῆς προσωπικῆς ὑπαρξέως νὰ ἀποκατασταθεῖ στὴν ὑπαρκτικὴ τῆς πληρότητα, ἡ ἔκπτωσή τῆς σὲ φυσικὴ ἀτομικότητα, τὴν ἀντιθέτει στὶς ἀτομικὲς φύσεις τῶν «ἄλλων». Ὁ «ἄλλος» εἶναι ἡ βεβαίωση τῆς ὑπαρκτικῆς μου ἀποτυχίας, τῆς ἀδυναμίας μου νὰ διαρρήξω τὸ κέλυφος τῆς «ἐλευθερίας» ποὺ ἔχει ταυτιστεῖ μὲ τὴ θέληση τῆς φύσης, μὲ τὴν αὐτοάμυνα τοῦ βιολογικοῦ καὶ ψυχολογικοῦ «ἐγώ». Ὁ «ἄλλος» εἶναι ἡ κόλαση, γιατί μου ἀποκαλύπτει βασανιστικὰ τὴν καταδίκη τῆς «ἐλευθερίας» μου, δηλαδὴ τὴν τραγικὴ μοναξιά τῆς ὑπαρκτικῆς μου αὐτοτέλειας, τὴν ἀδυναμία τῆς σχέσης καί, ἐπομένως, τὸ ἄλογον τῆς ὑπαρξέως μου, τὸ ἀνέφικτο τοῦ διαλόγου, τὴν ἀνημπόρια μου νὰ ἀγαπήσω. Τὸ ἐκτὸς τῆς προσωπικῆς ἐκ-στασης ἀποδείχνεται ἄβυσσος ἀτομικῆς ἀπό-στασης, κόλαση τραγικῆς καὶ ἀδιέξοδης μοναξιάς.

Ὁ Ντοστογιέβσκυ εἶχε προηγηθεῖ ἀπὸ τὸν Sartre στὸν ὀρισμὸ τῆς κόλασης, μέσα ἀπὸ τὴν ἴδια προοπτικὴ, ἀλλὰ μὲ πληρέστερη διατύπωση, ποὺ συνοψίζει τὴ θεολογικὴ ἀλήθεια γιὰ τὴν κόλαση στὴν παράδοση τῆς Ὁρθόδοξης Ἀνατολῆς: «Κόλαση εἶναι τὸ μαρτύριο τοῦ νὰ μὴν ἀγαπάει κανεὶς»². Γίνεται φανερό ἀπὸ αὐτὸ τὸν ὀρισμὸ, ὅτι οἱ «ἄλλοι» εἶναι ἡ ἀφορμὴ γιὰ τὴ δική μου κόλαση, ἐνῶ ἡ αἰτία βρίσκεται στὴ δική μου ἀδυναμία σχέσης, στὸν δικό μου ἐγκλωβισμὸ στὴν ἐγωκεντρικὴ αὐτονομία τῆς ἀτομικότητας, στὴ δική μου «ἐλευθερία». Γι' αὐτὸ καὶ ἡ κόλαση γίνεται ἀκόμα πιὸ βασανιστικὴ, ὅταν ὁ «ἄλλος» δὲν εἶναι μιὰ ἀτομικότητα σὲ ἀπό-σταση ποὺ μηδενίζει τὴ δυνατότητα

1. *Huis clos*, στὸ τέλος τῆς πέμπτης σκηνῆς: L'enfer, c'est les Autres.

2. Ἀδελφοὶ Καραμάζοφ, Α', 6, III: Ἀπὸ τίς διδαχὲς καὶ ὁμιλίας τοῦ Στάρετς Ζωσιμᾶ, θ'. — Βλ. καὶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου, *Τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά*, Λόγος ΠΔ', Ἐκδοσὴ Σπανοῦ, σελ. 326: Ἐγὼ δὲ λέγω, ὅτι οἱ ἐν τῇ γέννῃ κολαζόμενοι τῇ μάλιστα τῆς ἀγάπης μαστίζονται... Ἀποπὸν ἐστὶ λογίζεσθαι τινα, ὅτι οἱ ἁμαρτωλοὶ ἐν τῇ γέννῃ στεροῦνται τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ. Ἡ ἀγάπη ἐκγονόν ἐστὶ τῆς γνώσεως τῆς ἀληθείας, ἥτις ὁμολογουμένως κοινῶς πᾶσι δίδεται. Ἐνεργεῖ δὲ ἡ ἀγάπη ἐν τῇ δυνάμει αὐτῆς κατὰ διπλοῦν τρόπον· τοὺς μὲν ἁμαρτωλοὺς κολάζουσα, ὡς καὶ ἐνταῦθα συμβαίνει πρὸς φίλον ἀπὸ φίλου· τοὺς δὲ τετηρηκότας τὰ δέοντα, εὐφραίνουσα ἐν αὐτῇ.

σχέσης, ἀλλὰ εἶναι ἓνα Πρόσωπο πού μοῦ προσφέρεται σὲ μιὰν ἀγαπητική ἐκ-σταση αὐτοπροσφορᾶς καὶ μὲ καλεῖ σὲ πληρωματικὴ κοινωνία καὶ σχέση πού μένει γιὰ μένα ἀνέφικτη. Αὐτὴ ἡ ἀδυναμία τῆς σχέσης, τὸ μαρτύριο τοῦ νὰ μὴν ἀγαπάει κανεὶς, εἶναι ἡ τελεσίδικη ἀποτυχία τῆς ὑπαρξῆς, πού συνοψίζει τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια γιὰ τὴν αἰώνια κόλαση. Δὲν εἶναι ὁ Θεὸς τιμωρὸς καὶ δημιουργὸς τῆς κόλασης· ὅ,τι γνωρίζουμε γιὰ τὸν Θεὸ εἶναι μιὰ ἀδιάκοπη ἐκχυση ἀγάπης, μιὰ «παραφορὰ ἐρωτικῆς ἀγαθότητος». Ἡ κόλαση εἶναι ἐλεύθερη ἐκλογὴ τοῦ ἀνθρώπου, ἡ βασανιστικὴ μοναχικότητα τῆς ὑπαρκτικᾶ ἀπολυτοποιημένης ἀτομικῆς φύσης, ἡ θεληματικὴ ἄρνηση κοινωνίας μὲ τὴ θεία ἐρωτικὴ ἀγαθότητα.

§ 87. Τὸ ὄντολογικὸ περιεχόμενον τῆς «σωτηρίας».

Ἡ ἀφετηριακὴ ἐκλογὴ τῆς ἀτομικῆς αὐτοτέλειας τῶν πρωτόπλαστων ἀνθρώπων ἦταν ὁ πρῶτος καὶ ὀριστικὸς τεμαχισμὸς τῆς ἀνθρώπινης φύσης, μιὰ καθολικὴ καταδίκη στὴν κόλαση τῆς ὑπαρκτικῆς ἀπόστασης ἀπὸ τὸ πλήρωμα τῆς ζωῆς, πού εἶναι ἡ κοινωνία μὲ τὸν Θεό. Αὐτὴ ἡ κόλαση ἀναιρεῖται στὸ Πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, στὸ γεγονός τῆς ἐνανθρώπισης τοῦ Θεοῦ, στὴν ἔνωση τῆς θείας μὲ τὴν ἀνθρώπινη φύση.

Ἡ ἀλήθεια γιὰ τὴ σωτηρίαν τοῦ ἀνθρώπου «διὰ τοῦ Χριστοῦ» καὶ «ἐν τῷ Χριστῷ» ἀναφέρεται στὴν πραγματικότητα μιᾶς «καινούργιας», ἐνιαίας καὶ ἀδιαίρετης φύσης, μιᾶς «κτίσεως καινῆς» πού συγκεφαλαιώνεται καταρχὴν στὴν προσωπικὴ ὑπαρξὴ τοῦ Χριστοῦ. Στὸ Πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ ἀποκαταστάθηκε ἡ ἐκ-στατικὴ ἀναφορὰ τῆς ἀνθρώπινης φύσης στὸ ὑπαρκτικὸ της «τέλος», (πού εἶναι ἡ κοινωνία ζωῆς μὲ τὴν ἄκτιστη αἰτία καὶ πληρότητα τῆς ζωῆς, τὴν ἀπεριόριστη διάρκειαν τῆς ζωῆς) — δηλαδὴ ἀποκαταστάθηκε ἡ ἄμεση καθολικὴ σχέση καὶ κοινωνία τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό. Αὐτὴ ἡ κοινωνία εἶναι ὁ λόγος τῆς ὑπαρξῆς, τὸ νόημά της, ἡ αἰτία της καί, ταυτόχρονα, ὁ σκοπὸς καὶ τὸ πλήρωμα τῆς ἀλήθειας της. Κάθε ὄντολογικὴ καὶ ὑπαρκτικὴ θεώρηση ὁλοκληρώνεται στὸν Χριστό, γιατί αὐτὸς εἶναι ὁ Λόγος κάθε ὑπαρκτῆς καὶ ὑπαρκτικῆς πραγματικότητος: Εἶναι ὁ Λόγος - ὑποστατικὴ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ ὁ λόγος τῶν κτισμάτων, ἡ φανέρωση τῆς προσωπικῆς δημιουργικῆς ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ. Εἶναι καὶ ὁ λόγος τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς, τὸ ὑπαρκτικὸ της τέλος καὶ τὸ νόημά της — ἡ συγκε-

φαλαίωση τῆς λογικῆς ἁρμονίας τοῦ κόσμου καὶ τοῦ λόγου τῆς Ἱστορίας στὴ σχέση τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν ἄνθρωπο¹.

Αὐτὴ ἡ ζωτικὴ κοινωνία Θεότητας καὶ ἀνθρωπότητας στὸ Πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ δὲν ἦταν μόνο θεληματικὴ, ἀλλὰ καταρχὴν φυσικὴ: Στὸ Πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ ἐνώθηκε ἀχώριστα, ἀσύγχυτα καὶ δίχως «τροπή» ἢ ἀλλοίωση ἡ θεία μὲ τὴν ἀνθρώπινη φύση. Ἡ ἔνωση αὐτῇ τῶν δύο φύσεων, ἡ φυσικὴ πιά σχέση καὶ κοινωνία Θεότητας καὶ ἀνθρωπότητας, ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα μιὰν ὀριστικὴ μεταβολὴ στὶς ὑπαρκτικὲς δυνατότητες τοῦ ἀνθρώπου: Ἡ δυνατότητα τοῦ ἐκ-στατικοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως, ἡ προσωπικὴ δυνατότητα ἐκ-στατικῆς ἐτερότητας ὡς πρὸς τὴ φύση, ποὺ ἦταν καταδικασμένη μετὰ τὴν πτώση νὰ ἐξαντλεῖται μέσα στὰ ὅρια τῆς ἰδίας τῆς φύσης ὡς ἀτομικὴ ἀπό-σταση, αὐτὴ ἡ προσωπικὴ ἐκ-σταση τῆς φύσης ἐκτὸς-τῆς-φύσεως, γίνεται τώρα μιὰ φυσικὴ δυνατότητα στὰ ὅρια τῆς θεανθρώπινης φύσης τοῦ Χριστοῦ. Εἶναι ἡ φύση τώρα ποὺ ἐξ-ίσταται καὶ κοινωνεῖ καθολικὰ μὲ τὴ Θεότητα, καὶ ἀπομένει στὴν ἐλευθερίᾳ τοῦ προσώπου νὰ συντονιστεῖ στὴ φυσικὴ αὐτὴ ἐκ-σταση, δηλαδὴ νὰ ἀρνηθεῖ τὴν ὑπαρκτικὴ αὐτονομία τῆς ἀτομικότητος, νὰ καταργήσῃ τὴν ἀπό-σταση τῆς ἀτομικῆς αὐτοτέλειας, νὰ ἀναχθεῖ στὴν καθολικότητα τῆς φυσικῆς ἐκ-στασης, ποὺ πραγματώθηκε ὑπαρκτικὰ στὸ Πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ.

Βέβαια, ἡ ἔνωση τῆς θείας μὲ τὴν ἀνθρώπινη φύση στὸ Πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ ὀρίζεται ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία ὡς μυστήριον, ἀπρόσιτον στὶς ἀντικειμενικὲς κατηγορίες τῆς σκέψης, δηλαδὴ ὡς γεγονὸς προσιτὸ μόνο στὴ γνώση ποὺ προσπορίζει ἡ καθολικὴ βιωματικὴ ἐμπειρία². Γι' αὐτὸ

1. Λόγος δέ, ὅτι οὕτως ἔχει πρὸς τὸν Πατέρα, ὡς πρὸς νοῦν λόγος· οὐ μόνον διὰ τὸ ἀπαθὲς τῆς γεννήσεως, ἀλλὰ καὶ τὸ συναφές, καὶ τὸ ἐξαγγελτικόν. Τάχα δ' ἂν εἴποι τις, ὅτι καὶ ὡς ὅρος πρὸς τὸ ὀριζόμενον, ἐπειδὴ καὶ τοῦτο λέγεται λόγος... καὶ σύντομος ἀπόδειξις... τῆς τοῦ πατρὸς φύσεως, ὁ υἱός... εἰ δὲ καὶ διὰ τὸ ἐνυπάρχειν τοῖς οὐσι λέγοι τις, οὐχ ἁμαρτήσεται τοῦ λόγου· τί γὰρ ἐστὶν ὁ μὴ λόγῳ συνέστηκεν; Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ, Ὁμιλία 30, 20, P.G. 36, 129 A.

2. Τὸ μέγα τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως μυστήριον αἰ μένει μυστήριον. Οὐ μόνον ὅτι συμμετρῶς τῇ δυνάμει τῶν ὑπ' αὐτοῦ σωζομένων ἐκφαινόμενον ἔχει μεῖζον τοῦ ἐκφανθέντος τὸ μήπω ὁρώμενον, ἀλλ' ὅτι καὶ αὐτὸ τὸ φανὲν ἔτι μένει πάμπαν ἀπόκρυφον, οὐδενὶ λόγῳ καθὼς ἐστὶ γνωσκόμενον. Καὶ μὴ τῷ δόξῃ παράδοξον τὸ λεγόμενον. Ὁ γὰρ Θεὸς ὑπερούσιος ὢν καὶ ὑπερουσιότητος ἀπάσης ὑπερανестηκώς, εἰς οὐσίαν ἐλθεῖν βουλευθείς, ὑπερουσίως οὐσιώθη. Διὸ καὶ ὑπὲρ ἀνθρώπων,

καὶ ὁ προσδιορισμὸς τῆς μεταβολῆς ποὺ συντελεῖται στὶς ὑπαρκτικὲς δυνατότητες τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἐπίσης ἀδύνατο νὰ ἐξαντληθεῖ μὲ φιλοσοφικὴ ὀρολογία. Ἡ αὐθυπέμβαση τῆς φυσικῆς ἀτομικότητος, ἡ «κένωση» τῆς ἀτομικῆς αὐτοτέλειας καὶ ἡ ἀποκατάσταση τοῦ προσώπου στὴν πληρότητα τῆς ὑπόστασης, δηλαδὴ στὴν καθολικὴ ἀλληλοπεριχώρηση τῆς ἀγαπητικῆς κοινωνίας, εἶναι μιὰ ὑπαρκτικὴ δυνατότητα ποὺ «χαρίζεται» στὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὸν Θεὸ (τὸν αἴτιο κάθε ὑπαρξῆς) — εἶναι «χάρις» - χάρισμα, ποὺ προσφέρεται ἀπὸ τὸν Θεὸ ὡς ἀπάντηση στὴν ἐλεύθερη δυναμικὴ θέληση τοῦ ἀνθρώπου νὰ κοινωνήσῃ μὲ τὴ Θεότητα. Καὶ ἡ χαρισματικὴ ἀποκατάσταση τῆς προσωπικῆς κοινωνίας μὲ τὴ Θεότητα βιώνεται ὡς «μυστηριακὴ μετοχή» στὸ ὑπαρκτικὸ γεγονός τῆς φυσικῆς ἔνωσης Θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος.

Τὸ ὑπαρκτικὸ αὐτὸ γεγονός τῆς φυσικῆς ἔνωσης Θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος εἶναι μιὰ φύση («καινή»), δηλαδὴ ἓνας καινούργιος τρόπος υπάρξεως — ἀφοῦ τὴ φύση τὴ γνωρίζουμε μόνον ὡς ὑπαρκτικὸ γεγονός: Εἶναι ἡ «καινή» θεανθρώπινη φύση ποὺ ἔχει ὡς «κεφαλὴ», δηλαδὴ ὡς καταρχὴν προσωπικὴ συγκεφαλαίωση, τὸν Χριστό¹, καὶ ὡς «μέλη»

ὡς φιλόανθρωπος, ἐκ τῆς ἀνθρώπων οὐσίας ἀληθῶς ἄνθρωπος γεγονώς, τὸν τοῦ πῶς ἄνθρωπος γέγονε τρόπον μένει διὰ παντὸς ἔχων ἀνέκφαντον· ὑπὲρ ἄνθρωπον γὰρ γέγονεν ἄνθρωπος. Μαζίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια θεολογικά* I, P.G. 90, 1184 B. — Ἐπὶ τῆς κατὰ Χριστὸν φιλανθρωπίας, καὶ τοῦτο οἶμαι τὴν θεολογίαν αἰνίττεσθαι, τὸ ἐκ τοῦ κρυφίου τὸν ὑπερούσιον εἰς τὴν καθ' ἡμᾶς ἐμφάνειαν ἀνθρωπικῶς οὐσιωθέντα προελθῆναι. Κρύφιος δέ ἐστι καὶ μετὰ τὴν ἔκφανσιν, ἥ, ἵνα θειότερον εἴπω, καὶ ἐν τῇ ἐκφάνσει· καὶ τοῦτο γὰρ Ἰησοῦ κέκρυπται, καὶ οὐδενὶ λόγῳ οὔτε νῦν τὸ κατ' αὐτὸν ἐξήκται μυστήριον, ἀλλὰ καὶ λεγόμενον ἄρρητον μένει, καὶ νοούμενον ἄγνωστον. Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Ἐπιστολὴ Γ'*, P.G. 3, 1069 B. — Βλ. καὶ *Περὶ θείων ὁνομάτων* II, P.G. 3, 648 A.

1. Ὁ Χριστὸς ἐποίησε τὸν ἀνακαινισμὸν τῆς φύσεως ἡμῶν ἐν τῇ ἑαυτοῦ ὑποστάσει. Καὶ ἐνεδυσάμεθα αὐτὸν ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, καὶ ἐν μυστηρίῳ ἄρρῳ τῷ ἦνωσεν ἡμᾶς ἑαυτῷ καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς μέλη τοῦ ἑαυτοῦ σώματος. Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου, *Τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά*, Ἐπιστολὴ Δ', Ἑκδ. Σπανοῦ, σελ. 387. — Ὁ Κύριος ἡμῶν διὰ τοῦτο παραγέγονεν, ὥστε τὴν φύσιν ἀλλάξαι καὶ μεταβαλεῖν καὶ ἀνακαινίσαι καὶ ἀνακτίσαι τὴν ψυχὴν ταύτην τὴν κατεστραμμένην τοῖς πάθεσι διὰ τὴν παράβασιν, κεράσας τῷ ἰδίῳ αὐτοῦ πνεύματι τῆς θεότητος. Καινὸν νοῦν καὶ καινὴν ψυχὴν, καινοὺς ὀφθαλμοὺς, καινὰ ὄντα, καινὴν γλῶτταν πνευματικὴν, καὶ ἀπαξάπλως καινοὺς ἀνθρώπους τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ ἦλθεν ἀπεργάσασθαι. Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου, *Πνευματικά* Ὁμιλία, Ὁμιλία ΜΔ', Ἐκδοσὴ Dörries-Klostermann-Kroeger, σελ. 291.

δλους ὅσους μετέχουν στὸν τρόπο τῆς ὑπάρξεως ποὺ αὐτὸς ἐγκαινίασε, δλους ὅσους μετέχουν *προσωπικὰ* στὴν καθολικὴ φυσικὴ ἔνωση Θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος. Ἡ «κεφαλὴ» καὶ τὰ «μέλη» συγκροτοῦν ἓνα σῶμα, τὸ σῶμα τῆς Ἐκκλησίας, τῇ συγκεκριμένη πραγματάτῳ τῆς «καινῆς» φύσης τοῦ σαρκωθέντος Λόγου, τὴν ὀντολογικὴ πραγματικότητα ἑνὸς καινούργιου τρόπου τῆς ὑπάρξεως, καινούργιου σὲ σύγκριση μὲ τὸν τρόπο ὑπάρξεως τῆς τεμαχισμένης σὲ ἀτομικότητες φύσης. Ἡ Ἐκκλησία εἶναι «συναγωγὴ τῶν πρὶν διεσκορπισμένων» ἀτόμων τῆς τεμαχισμένης φύσης στὴν ἐνότητα τῆς προσωπικῆς ἀγαπητικῆς ἀλληλοπεριχώρησης καὶ τῆς ὑπαρκτικῆς κοινωνίας μὲ τὴ Θεότητα¹.

Ἡ Ἐκκλησία, λοιπόν, δὲν ἀντιπροσωπεύει ἀπλῶς ἓνα κοινωνιολογικὸ ἢ ἡθικὸ γεγονὸς ἢ μιὰ «θρησκευτικὴ» ἐκδήλωση τοῦ ἀνθρώπου τῆς πτώσης. Ἡ Ἐκκλησία εἶναι μιὰ ὀντολογικὴ πραγματικότητα, τὸ ὑπαρκτικὸ γεγονὸς μιᾶς «καινῆς ἀνθρώπινης φύσης, ποὺ κοινωνεῖ καθολικὰ μὲ τὴ Θεότητα, δηλαδὴ ποὺ πραγματοποιεῖ μιὰ ὑπαρκτικὴ «φορὰ» ἀντίθετη πρὸς τὴν πτώση — πραγματοποιεῖ τὴν ὑπαρξὴ ὡς ἀγάπη καὶ ἔρωτα, ὅχι ὡς ἀτομικὴ ἐπιβίωση. Ἡ ἀνθρώπινη ἐλευθερία δὲν παύει, καὶ μέσα στὰ «ὄρια» τῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας, νὰ εἶναι μιὰ ἀντιθετικὴ διάσταση προσώπου καὶ «πεπτωκυίας» φύσης: Ὁ ἐγκεντρισμὸς στὴν «κοινωνίᾳ» φύση τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἓνα προσωπικὸ κατόρθωμα, ἓνα ἐπιτεῦγμα προσωπικῆς ἐλευθερίας, ποὺ γίνεται κατορθωτὸ «δυνάμει τῆς ἐνανθρωπήσεως»². Ἡ ὑπέρβαση τῆς πτώσης, ἡ «κένωση» τῆς φυσικῆς ἀτομικότητος, δὲν ἀντιπροσωπεύει μιὰν αὐτοματικὴ μεταβολή, ἀλλὰ

1. Ὁ φιλόanthropos Θεὸς διὰ τοῦτο γέγονεν ἄνθρωπος, ἵνα τὴν φύσιν τῶν ἀνθρώπων πρὸς ἑαυτὸν συναγάγῃ, καὶ στήσῃ τοῦ φέρεσθαι κακῶς πρὸς ἑαυτὴν, μᾶλλον δὲ καθ' ἑαυτῆς στασιάζουσάν τε καὶ μεμερισμένην· καὶ μηδεμίαν ἔχουσιν στάσιν, διὰ τὴν περὶ ἑκαστον τῆς γνώμης ἀστάθμητον κίνησιν. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια θεολογικὰ* I, P.G. 90, 1196 C.

2. Συνάψας (ὁ Χριστὸς) τοῖς ἐπουρανίοις τὰ ἐπίγεια, τὴν τῶν ἀνθρώπων φύσιν... τῷ Θεῷ προσαγαγὼν σωθεῖσαν... καὶ θεωθεῖσαν οὐκ οὐσίας ταυτότητι, ἀλλὰ δυνάμει τῆς ἐνανθρωπήσεως· θείας κοινωνοὺς φύσεως διὰ τῆς ἐξ ἡμῶν ἀγίας αὐτοῦ σαρκός, ὡς ἀπαρχῆς καὶ ἡμᾶς ἀπεργάσεται. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Ἐπιστολαὶ* 11, P.G. 91, 468 C. — Βλ. καὶ *Περὶ διαφόρων ἀπόρων*, P.G. 90, 608 A: Ἡ χάρις οὐδαμῶς τῆς φύσεως καταργεῖ τὴν δύναμιν, ἀλλὰ μᾶλλον καταργηθεῖσαν τῇ χρήσει τῶν παρὰ φύσιν τρόπων, ἐνεργὸν ποιεῖ πάλιν τῇ χρήσει τῶν κατὰ φύσιν, πρὸς τὴν τῶν θείων κατανόησιν εἰσάγουσα.

ἓνα δυναμικὸ γεγονός προοδευτικῆς μετάνοιας, ἀλλαγῆς τῆς νοο-τροπίας καὶ ἐπομένως τοῦ τρόπου τοῦ βίου — τελικὰ ἓνα γεγονός ὑπαρκτικῆς ἀναγέννησης: Εἶναι ὁ «θάνατος» τοῦ «παλαιοῦ ἀνθρώπου» τῆς ἀτομικῆς αὐτοτέλειας καὶ ἡ «ἀνάσταση» τοῦ «καινοῦ ἀνθρώπου» τῆς καθολικῆς προσωπικῆς αὐτοπροσφορᾶς καὶ σχέσης.

Στὴ δυναμικὴ αὐτὴ ὑπαρκτικὴ ἀλλοίωση συγκεντρώνεται ὅλο τὸ νόημα τῆς χριστιανικῆς ἄσκησης καὶ τῆς μυστηριακῆς ζωῆς τοῦ πιστοῦ¹. Καὶ εἶναι δυνατὴ αὐτὴ ἡ ἀλλοίωση, γιατί ἔχει πιά ἀρθεῖ ὀριστικὰ ἡ ἀδυναμία τῆς φύσης νὰ πραγματοποιήσῃ μιὰν ἐκ-στατικὴ σχέση κοινωνίας μετὰ τῆ Θεότητα. Τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο δὲν εἶναι πιά καταδικασμένο μέσα στὰ ὑπαρκτικὰ ὅρια τῆς φυσικῆς ἀτομικότητος, μπορεῖ τώρα νὰ πραγματοποιήσῃ δυναμικὰ τὴν προϋπόθεσιν τῆς ὑπαρκτι-

1. Ὀνομάζουμε μυστηριακὴν ζωὴν, τὴ μετοχὴ τοῦ ἀνθρώπου στὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας. Καὶ ὀνομάζουμε μυστήριο, στὴ γλώσσα τῆς ἐκκλησιαστικῆς Θεολογίας, τὴ μυστικὴν, δηλαδὴ βιωματικὴν, ἐμπειρικὴν ἐκείνην περιοχὴν καὶ τὸ γεγονός συναντήσεως τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας μετὰ τὴ Χάρη τοῦ Θεοῦ, τὴ δυναμικὰ ἐνεργοῦμεν θεία ἀγάπην. Ἡ ἀνταπόκριση στὴν ἀγάπην τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι συναισθηματικὸ ἢ ἡθικὸ, ἀπλῶς, γεγονός, ἀλλὰ ὁ τρόπος τῆς προσωπικῆς ὑπαρξῆς, τὸ μυστήριο τῆς ὑπαρκτικῆς κοινωνίας τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τὸν Θεόν. Ἔτσι, τὸ πρῶτο καὶ ἀφετηριακὸ μυστήριο εἶναι τὸ ἴδιον τὸ σῶμα τῆς Ἐκκλησίας: Ὁ ἄνθρωπος προσκομίζει στὴν Ἐκκλησίαν τὴν ἐλεύθερην θέλησίν του, δηλαδὴ τὴν καθημερινήν, ἔστω καὶ ἀποτυχημένην, προσπάθειάν του νὰ ἐπιστρέψῃ στὸν «κατὰ φύσιν» τρόπο ὑπάρξεως, στὴν ἐνότητα μετὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους καὶ στὴν κοινωνίαν μετὰ τὸν Θεόν. Καὶ βρίσκει στὴν Ἐκκλησίαν τὴ χαρισματικὴν ἀναπλήρωση τῆς δικῆς του ἀτελέσφορης προσπάθειας, τὴν καθολικὴν ὁλοκλήρωση τοῦ σκοποῦ του. Στὸν χώρον τοῦ μυστηρίου ἡ ἀνθρώπινη προσπάθεια συναντιέται μετὰ τὴ θείαν ἀγάπην, ἡ προσωπικὴ ἄσκηση ἢ ἡ προσωπικὴ ἀποτυχία καὶ ἁμαρτία ἀναπληρώνεται ἀπὸ τὴ δύναμιν τοῦ Θεοῦ, τὴ ζωὴν ποὺ μεταδίδει ἡ ἀγάπην Του. Μέσα ἀπὸ τὴν ἐμπρακτὴ αὐτὴ διαλεκτικὴ φανερώνεται προοδευτικὰ στὸ πρόσωπο τοῦ πιστοῦ ἡ εἰκόνα τοῦ «καινοῦ ἀνθρώπου», τοῦ πολίτη τῆς Βασιλείας, ἀποκαλύπτεται τὸ ἦθος τῆς ὑπαρκτικῆς γνησιότητος. Ὁ ἄνθρωπος προσκομίζει στὴν Ἐκκλησίαν κάθε φάσιν τῆς φυσικῆς του ζωῆς, τῆς πτώσης καὶ τῆς ἀποτυχίας του. Καὶ κάθε τέτοια προσαγωγὴ βρίσκει στὴν Ἐκκλησίαν τὴν ἀντίστοιχον ὑποδοχὴν, τὸ ἀντίστοιχον μυστήριο συναντήσεως τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας μετὰ τὴ θείαν Χάρη. Κάθε μυστήριο τῆς Ἐκκλησίας εἶναι μιὰ δυνατότητα δυναμικῆς καὶ ἐπαναλαμβανόμενης προσαγωγῆς καὶ ἐνσωμάτωσιν τοῦ ἀνθρώπου στὸ ζωηφόρον σῶμα τῆς, στὴ θεανθρώπινον φύσιν τῆς, στὸ αὐθεντικὸ ἦθος τῆς. Εἶναι ἓνα γεγονός μεταμορφώσεως τῆς «παρὰ φύσιν» ζωῆς σὲ ζωὴν «ὑπὲρ φύσιν», τοῦ φθαρτοῦ χρόνου τῆς ἀτομικῆς ὑπαρξῆς σὲ ἀφθαρτοποιημένο χρόνον προσωπικῆς σχέσης.

κῆς του πληρότητας, τὴν κίνηση καὶ ἀναφορὰ ἐκτὸς-τῆς-φύσεως, στὰ δυναμικὰ πλαίσια τῆς φυσικῆς ἔνωσης τοῦ Θεοῦ μὲ τὴν ἀνθρωπότητα.

Μέσα ἀπὸ τὴ συντομογραφικὴ αὐτὴ χριστολογικὴ θεώρηση, γίνεται τώρα πληρέστερα κατανοητὴ ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια γιὰ τὴν κόλαση: Ἡ κόλαση εἶναι ἓνας τρόπος ὑπάρξεως, εἶναι ἡ ὑπαρκτικὴ ἀπό-σταση τῆς ἀτομικότητος, ἡ ἀδυναμία τῆς φυσικῆς ἐκ-στασης, τὸ ἀνέφικτο τῆς ἀγαπητικῆς κοινωνίας καὶ σχέσης. Αὐτὸς ὁ τρόπος ὑπάρξεως εἶναι ὑποχρεωτικὸς καὶ καθολικὸς μετὰ τὴν πτώση, ἀλλὰ ὁ ὑποχρεωτικὸς καὶ καθολικὸς χαρακτήρας τῆς πτώσης αἱρεται στὸ ὑπαρκτικὸ γεγονὸς τῆς ἐνανθρώπισης τοῦ Θεοῦ, στὴν ἔνωση τῆς θείας μὲ τὴν ἀνθρώπινη φύση. Ἡ ἀπό-σταση τῆς ἀτομικότητος, ἡ ἄρνηση τῆς ὑπαρκτικῆς πληρότητας τοῦ προσώπου, δηλαδὴ τῆς κοινωνίας του μὲ τὸν Θεό, εἶναι τώρα πιά μιὰ ἐλεύθερη προσωπικὴ ἐκλογὴ τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ἐκούσια ἄρνησή του νὰ ἀναχθεῖ στὴν καθολικότητα τῆς φυσικῆς ἐκ-στασης, ποὺ πραγματοποιήθηκε ὑπαρκτικὰ στὸ Πρόσωπο τῆς Χριστοῦ.

Ἡ ἔνωση τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν ἄνθρωπο εἶναι ἓνα ὑπαρκτικὸ γεγονὸς ὀριστικὸ καὶ καθολικόν. Ἡ ἐλεύθερη προσωπικὴ ἀνταπόκριση τοῦ ἀνθρώπου στὴ φυσικὴ αὐτὴ ἔνωση μὲ τὴ Θεότητα, ἀποκαθιστᾷ τὸν ἄνθρωπο στὸ πλήρωμα τῶν ὑπαρκτικῶν του δυνατοτήτων, στὸ πλήρωμα τῆς ζωῆς. Ἡ ἐλεύθερη ἄρνηση προσωπικῆς μετοχῆς στὴ φυσικὴ αὐτὴ ἔνωση μὲ τὴ Θεότητα διαωνίζει τὸν «παρὰ φύσιν» τρόπο ὑπάρξεως τῆς πτώσης, τὴν καταδίκη τῆς ἀτομικῆς ἀπό-στασης, τὴν κόλαση τοῦ ἀνθρώπου.

Ἡ «αἰώνια ζωή», γιὰ τὴν ὁποία μιλάει ἡ Ἐκκλησία, εἶναι ἡ ἀντί-ρεση τοῦ χρόνου στὸ ἀδιάστατο παρὸν ποὺ δημιουργεῖ ἡ ἀμεσότητα τῆς σχέσης τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν ἄνθρωπο ἢ στὰ ἀδιάστατα ὅρια τῆς βασιανιστικῆς ἐμπειρίας τοῦ μηδενισμοῦ τῆς σχέσης. (Κατὰ τὸ πέρας τῶν αἰώνων), λέει ὁ ἅγιος Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής, ὅταν δηλαδὴ «ὁ χρόνος στῇ τῆς κινήσεως», ἡ ἔνωση τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν ἄνθρωπο θὰ ἀποκαλυφθεῖ καθολικῇ, θὰ ἔχει περιλάβει κάθε ἀνθρώπινη ὑπαρξή. Γιὰ τοὺς «ἁγίους», αὐτοὺς ποὺ θὰ μποροῦν νὰ ἀνταποκριθοῦν στὸ πλήρωμα τῆς ἀγαπητικῆς αὐτοπροσφορᾶς τοῦ Θεοῦ, ἡ ἔνωση αὐτὴ θὰ εἶναι «κατὰ Χάριν» καὶ πηγὴ «θείας καὶ ἀνεννόητου ἡδονῆς». Γιὰ τοὺς «ἀναξίους», αὐτοὺς ποὺ παρέμειναν στὴν ὑπαρκτικὴ ἀδυναμία τῆς σχέσης, ἡ ἔνωση μὲ τὸν Θεό

θὰ εἶναι «παρὰ τὴν Χάριν» καὶ πηγὴ «ἀνεκκλήτου ὀδύνης»¹. Ἡ αἰώνια σωτηρία ἢ ἡ αἰώνια ἀπώλεια γιὰ τὴν ὁποία μιλάει ἡ Ἐκκλησία, εἶναι ὑπαρκτικὰ ἐνδεχόμενα, πέρα ἀπὸ τὶς συμβατικὲς κατηγορίες τῆς τιμωρίας καὶ τῆς ἐπιβράβευσης, ποὺ ἐπαληθεύονται στὸν χῶρο τῆς ἀμεσης ἐμπειρίας.

§ 88. Τὸ μηδὲν ὡς προσωπικὴ δυνατότητα καὶ ἐκλογή.

Ἡ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου νὰ δεχθεῖ ἢ νὰ ἀρνηθεῖ τὴ φυσικὴ ἀπόσταση τῆς ἀνθρώπινης ἀπὸ τὴ θεία φύση, τὸ ἐνδεχόμενο νὰ ἀποκαλύψει ὁ ἄνθρωπος αὐτὴ τὴν ἀπόσταση ὡς τὸ ἄ-λογο ἢ τὸ παρὰ-λογο τῆς ὑπαρκτικῆς αὐτοτέλειας, δηλαδὴ ὡς τὸ κενὸ ἢ τὴν ἄβυσσο τοῦ εἶναι ἐκτός-τοῦ-Εἶναι, μᾶς ὁδηγεῖ σὲ μιὰν ὄντολογικὴ καὶ ὄχι ὄντικὴ - νοητικὴ κατανόηση τοῦ μηδενός.

Γιὰ τὴ φιλοσοφικὴ ὄντολογία τῶν νοητικῶν προτεραιοτήτων, τὸ μηδὲν ὀρίζεται ἀπὸ τὴ λογικὴ ἀναγκαιότητα τῆς διαλεκτικῆς ἀντίθεσης στὸ ὄν. «Τῶν ἐναντίων ἡ ἐτέρα συστοιχία στέρησις», λέει ὁ Ἀριστοτέλης, «καὶ πάντα ἀνάγεται εἰς τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν»¹. Ἔτσι τὸ μηδὲν ἀνάγεται σὲ ὄντικὴ κατηγορία, ὀρίζεται ἀπὸ τὸ ὄν, εἶναι τὸ ἀντίθετο τοῦ ὄντος, ἢ ἄρνηση τοῦ ὄντος, τὸ μὴ ὄν — δηλαδὴ μιὰ καθαρὰ νοητικὴ σύλληψη. Ἀλλὰ γιὰ τὴν ὄντολογία τῶν ὑπαρκτικῶν κατηγοριῶν, τὴν ὄντολογία ποὺ ξεκινáει ἀπὸ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴ διαφορὰ τοῦ ὄντος ἀπὸ τὸ Εἶναι, τὴ διαφορὰ τῆς φύσης ἀπὸ τὸν τρόπο ὑπάρξεως τῆς φύσης, τὸ μηδὲν

1. Τὸ κείμενο τοῦ ἁγίου Μαξίμου: Οὐκ ἔχει ἡ φύσις τῶν ὑπὲρ φύσιν τοὺς λόγους, ὥσπερ οὐδὲ τῶν παρὰ φύσιν τοὺς νόμους. Ὑπὲρ φύσιν δὲ λέγω, τὴν θεϊαν καὶ ἀνεκνόητον ἡδονήν, ἣν ποιεῖν πέφυκεν ὁ Θεὸς συνισταμένην ἀνεκκλήτων ὀδύνην, ἣν ποιεῖν εἴωθεν ὁ Θεὸς φύσει, παρὰ τὴν χάριν τοῖς ἀναξίοις ἐνούμενος. Κατὰ γὰρ τὴν ὑποκειμένην ἐκάστω ποιότητα τῆς διαθέσεως, ὁ Θεὸς τοῖς πᾶσιν ἐνούμενος, ὡς οἶδεν αὐτός, τὴν αἰσθησὶν ἐκάστω διαπεπλασμένος, πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ πάντως πᾶσιν ἐνωθησομένου κατὰ τὸ πέρας τῶν αἰώνων. *Κεφάλαια θεολογικά* IV, P.G. 90, 1312 C. — Βλ. καὶ *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης* I, P.G. 90, 976 C: Ὁ Κύριος ἡμῶν καὶ Θεὸς Ἰησοῦς Χριστός, τὴν αὐτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ἐνδείξάμενος, ὑπὲρ ὅλης τῆς ἀνθρωπότητος ἔπαθεν, καὶ πᾶσιν ἐξ Ἰσου τὴν ἐλπίδα τῆς ἀναστάσεως ἐχαρίσατο· εἰ καὶ ἕκαστος ἐαυτὸν εἶτε δόξης εἶτε κολάσεως καθίστησιν ἄξιον.

2. *Μετά τὰ φυσικά* Γ', 1005b 27-28. — Βλ. καὶ Thomas de Aquino, *Summa Theologica* I, 45, 1c: idem autem est nihil, quod nullum ens.

ἀποτελεῖ ἓνα ὑπαρκτικὸ ἐνδεχόμενο, ποὺ βεβαιώνει τὴν ἀφετηριακὴ ὄντολογικὴ διαφορὰ:

Γνωρίζουμε τὸ εἶναι μόνο ὡς ὑπαρκτικὸ γεγονὸς, μόνο ὡς τὸν τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὅ,τι εἶναι. Γνωρίζουμε τὴν καθολικὴ φύση μόνο ὡς ἐκ-στατικὴ ἐτερότητα ὡς πρὸς τὰ κοινὰ τῆς ιδιώματα, μόνο ὡς προσωπικὴ ἀμεσότητα ἢ ὡς ἀποτέλεσμα τῆς προσωπικῆς ἐνέργειας: στὸ γεγονὸς τῆς σχέσης ποὺ συγκεφαλαιώνει τὴ φύση ἐκτός-τῆς-φύσεως. Ἡ προσωπικὴ ἐκ-στασις τῆς φύσης εἶναι ὁ τρόπος τῆς ὑπαρξῆς καθόλου, ὁ μόνος τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο τὸ εἶναι μᾶς γίνεται προσιτὸ στὴν ὄντολογικὴ του καθολικότητα καὶ ὅχι στὴν ποσοτικὴ συνεκδοχὴ τῶν τεμαχισμένων ὄντικῶν ἀτομικοτήτων. Ὡστόσο, κάθε προσωπικὴ ἄρνησις ἀναφορᾶς τῆς φύσης στὸ γεγονὸς τῆς σχέσης ποὺ συγκεφαλαιώνει τὴ φύση στὴν προσωπικὴ ἐτερότητα (ἄρνησις βασισμένη στὴν ὑπαρκτικὴ δυνατότητα ποὺ ὀρίζεται ἀπὸ τὴν ὄντολογικὴ διαφορὰ προσώπου καὶ φύσης), ἐξαντλεῖ τὴν ὑπαρκτικὴ ἐκστασις τῆς φύσης στὴν ἀπό-στασις τῆς ἀτομικότητας, δηλαδὴ στὴν παρὰ-φύσιν αὐτοτέλεια τῆς ἀτομικῆς φύσης. Ἡ προσωπικὴ ἐμμονὴ στὴν ἀπό-στασις τῆς ἀτομικότητας, ἡ ἐλεύθερη ἐκλογὴ τῆς ἀτομικῆς αὐτοτέλειας, ἀναφέρει τὴν ἐκ-στασις τῆς φύσης ὅχι στὸ γεγονὸς τῆς προσωπικῆς καθολικῆς σχέσης, ποὺ συγκεφαλαιώνει τὸν τρόπο τῆς ὑπαρξῆς καθόλου (τὸν μόνον τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο τὸ εἶναι μᾶς γίνεται προσιτὸ στὴν ὄντολογικὴ του καθολικότητα), ἀλλὰ ἀναφέρει τὴν ἐκστασις τῆς φύσης στὸ γεγονὸς τῆς ἀπουσίας σχέσης, τοῦ μηδενισμοῦ τῆς ὑπαρκτικῆς καθολικότητας, δηλαδὴ στὸ μηδέν ὡς ὑπαρκτικὴ πραγματικότητα.

Μὲ ἄλλα λόγια: τὸ μηδέν εἶναι ἓνας τρόπος ὑπάρξεως, ποὺ ὀρίζεται ἀπὸ τὴν ἐμμονὴ στὴ φυσικὴ ἀτομικότητα, μιὰ δυνατότητα ἐλεύθερης προσωπικῆς ἐκλογῆς, εἶναι ἡ ἀπό-στασις τῆς ἀτομικότητας σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν ἐκ-στασις ποὺ συγκεφαλαιώνει τὴν καθολικὴ ἐνοείδεια τῆς ὑπαρξῆς στὴν προσωπικὴ ἐτερότητα. Τὸ μηδέν εἶναι ἡ ὑπαρκτικὴ πραγματικότητα τοῦ εἶναι ἐκτός-τοῦ-εἶναι ὡς τοῦ πληρώματος τῆς προσωπικῆς ὑπαρξῆς, δηλαδὴ ἐκτός τῆς σχέσεως καὶ κοινωνίας ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ, τῆς μόνης σχέσεως ποὺ συγκεφαλαιώνει τὴν καθολικὴ φύση στὴν προσωπικὴ ἐκ-στατικὴ ἀναφορὰ ἐκτός-τῆς-φύσεως. Ὡς ἐμπειρία ἀπουσίας ἐκ-στατικῆς ἀναφορᾶς, τὸ μηδέν δὲν εἶναι, ἀπλὰ καὶ μόνο, ἡ ὑπαρξιακὴ (ἀτομικὴ) βίωσις τοῦ τίποτα στὸ ὁποῖο αἰωρεῖται ἡ ἀτομικὴ ὑπαρξῆς. Εἶναι ἡ ὑπαρκτικὴ συνείδησις ἢ ἀγωνία τῆς ἐκπτώσεως ἀπὸ τὸ

Εἶναι, τῆς οὐσιαστικῆς ἀνυπαρξίας τῆς ὑπαρξῆς, τοῦ ἐγκλωβισμοῦ στὴν ἀ-λογία τῆς ἀτομικῆς ὑπαρξῆς¹.

Τὸ μηδὲν συνιστᾷ μιὰ *προσωπικὴ* δυνατότητα τῆς ὑπαρξῆς, γιατί εἶναι ἡ ἀρνηση τοῦ ὑποστατικοῦ τρόπου ὑπάρξεως πού μόνο τὸ πρόσωπο μπορεῖ νὰ κατορθώσει (ἢ νὰ ἀρνηθεῖ νὰ κατορθώσει), εἶναι τὸ ἀντίθετο ἀπὸ τὴν *κένωση*, τὸν ὑποστατικὸ τρόπο ὑπάρξεως πού ἀποκάλυψε ἡ σάρκωση τοῦ Θεοῦ. Ὡς ἐλεύθερη προσωπικὴ ἐκλογή, δηλαδή ὡς προσωπικὴ ὑπαρκτικὴ δυνατότητα, τὸ μηδὲν ἀναφέρεται στὴν προϋπόθεση τῆς προσωπικῆς ὑπαρξῆς, πού εἶναι ἡ κλήση τοῦ Θεοῦ, ἡ ἰδρυτικὴ αὐτὴ δυνατότητα *εἶναι-ἔναντι* στὴ θεία προσωπικὴ Ὑπαρξη. Ἐτσι, θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι τὸ μηδὲν, ὡς ὑπαρκτικὴ ἐμπειρία ἐκ-στατικῆς ἀναφορᾶς *ἐκτός-τοῦ-Εἶναι* βεβαιώνει, τὴν ὑπαρξη προσωπικοῦ Θεοῦ: Εἶναι ἡ συνείδηση τῆς ὑπαρκτικῆς δυνατότητας γιὰ τὴν ἐκ-στασι τῆς ὑπαρξῆς *ἐκτός-τῆς-φύσεως* πρὸς τὴν ὑπαρκτικὴ πληρότητα τῆς προσωπικῆς σχέσης ἢ πρὸς τὸ μηδὲν τῆς ὑπαρξῆς, πού εἶναι ἡ ἀπουσία σχέσης. Ἡ ὑπαρκτικὴ ἐκ-στασι *ἐκτός-τῆς-φύσεως*, ὡς ἐμπειρία μηδενισμοῦ τῆς ὑπαρξῆς ἢ ὡς ἐμπειρία τοῦ ὑπαρκτικοῦ πληρώματος τῆς προσωπικῆς σχέσης, εἶναι δυνατότητα ἰδρυτικὴ καὶ καθοριστικὴ τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου, καὶ προϋποθέτει ἓνα δεύτερο Πρόσωπο στὸ ὁποῖο κατευθύνεται ἡ ἀναφορικὴ ἐκ-στασι ὡς σχέση ἢ ὡς ἀποτυχία σχέσης.

Ἡ προσωπικὴ διάσταση τοῦ μηδενός, τὸ μηδὲν ὡς προσωπικὴ ὑπαρκτικὴ δυνατότητα, ἀποκαλύπτεται ὅχι μόνο στὸ γεγονός τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας, πού διασώζει τὴν ἀλήθεια τοῦ προσώπου ἀκόμα καὶ στὰ ὅρια τῆς ὑπαρκτικῆς αὐτοτέλειας τῆς ἀτομικότητος, ἀλλὰ καὶ ὡς πιστοποίηση βιωματικῆς τῆς προσωπικῆς ὑπαρξῆς τοῦ Θεοῦ, στὴ δυναμικὴ τῆς ὑπαρκτικῆς ἐκ-στασις πού τὸν ἀποκαλύπτει ὡς ἀμεσότητα σχέσης ἢ ὡς ἀποτυχία σχέσης.

1. Τῆς κατὰ φύσιν κινήσεως ἥτοι τάξεως ἀποτυγχάνοντες φερόμεθα εἰς τὴν παρὰ φύσιν ἄλογον καὶ παντελεῖ καὶ ἀνούσιον ἀνυπαρξίαν. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων*, P.G. 4, 305 B. — Βλ. καὶ *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν*, P.G. 91, 1322 A.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Η ΗΘΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΜΗΔΕΝΟΣ

§ 89. *ἦθος* καὶ *Εἶναι*: ταυτότητα καὶ διαφορά.

Ἡ ἔννοια τοῦ ἦθους ἀναφέρεται στὸν τρόπο τῆς ὑπάρξεως: «λέγω δὲ ἦθος, καθ' ὃ ποιούς τινας εἶναί φαμεν τοὺς πράττοντας»¹. Ἡ ἀναφορὰ στὴν «ποιότητα» τοῦ εἶναι προϋποθέτει τὴν ἀλήθεια τῆς ὑπαρκτικῆς γνησιότητος καί, ταυτόχρονα, τὴν ἀλλοίωση ἢ ἀλλοτρίωσή της, ὅ,τι ὀνομάζουμε πώση τοῦ ἀνθρώπου, ἔκπτωσι ἀπὸ τὸν «κατ' ἀλήθειαν» τρόπο τῆς ὑπάρξεως. Ἡ ἔκπτωσι ἀπὸ τὴν ὑπαρκτικὴ γνησιότητα ὀρίζεται ἀναγωγικά, μὲ ἀναφορὰ στὴν προπτωτικὴ ἀκεραιότητα τῆς ὑπαρξεως, καὶ τὸ μέτρο τῆς ἀναφορᾶς τὸ ὀνομάζουμε ἦθος. Ὡς μέτρο τῆς ὑπαρκτικῆς γνησιότητος τὸ ἦθος βρίσκει τὸ πλήρωμα ἢ τὴν ὀλοκλήρωσιν τοῦ στὸν «κατ' ἀλήθειαν» τρόπο τῆς ὑπάρξεως: Τὸ ὀλοκληρωμένο ἢ ἀκέραιο ἦθος εἶναι ἡ «κατ' ἀλήθειαν» ὑπαρξη.

Ὁ ὀρισμὸς αὐτὸς ἀναφέρει στὴν ἔννοια τοῦ ἦθους ἓνα ὀντολογικὸ - ὑπαρκτικὸ καὶ ὄχι ἓνα συμβατικὸ ἢ νομικὸ περιεχόμενο, καὶ ταυτίζει τὸ ὀντολογικὸ περιεχόμενο τοῦ ἦθους μὲ τὴν «ποιότητα» τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως, δηλαδὴ μὲ τὴν ἀλήθεια τοῦ Εἶναι ἢ τὴν ἀλλοίωση αὐτῆς τῆς ἀλήθειας. Ὅ,τι ὀνομάζουμε προ-πτωτικὴ ἀκεραιότητα τῆς ὑπαρξεως, εἶναι ἡ ἐνότητα ἦθους καὶ Εἶναι, ὁ ἀποκλεισμὸς μιᾶς ὀντολογικῆς διάκρισης ἀνάμεσα στὰ δύο, μιᾶς διαφοροποίησης τοῦ ἦθους ἀπὸ τὸ Εἶναι.

Ἄν ἡ ἀλήθεια τοῦ Εἶναι ὀρίζεται ἀπὸ τὴν ἐλευθερίαν καὶ ἐτερότητα τοῦ προσωπικοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως, τότε τὸ ἦθος, ὡς τὸ μέτρο τῆς ἀναφορᾶς στὴν ὑπαρκτικὴ γνησιότητα, προσδιορίζει τὴν προσέγγισιν ἢ τὴν ἀπόστασιν ἀπὸ τὸ πλήρωμα τῆς ἀλήθειας τοῦ προσώπου, τῆς προ-

1. Ἀριστοτέλους, *Περὶ ποιητικῆς* 6, 1450a 5-6.

σωπικῆς κοινωνίας καὶ σχέσης, τῆς ἐλευθερίας ἀπὸ τὴν ὑποταγὴν στὴν αὐτοτέλεια τῆς ἀτομικότητας. Προκειμένου γιὰ τὴ θεία Ὑπαρξην, ὅπου δὲν παρεμβάλλεται ἓνα γεγονὸς πτώσης ἀπὸ τὴν ὑπαρκτικὴ γνησιότητα, τὸ ἦθος τοῦ Θεοῦ ταυτίζεται μὲ τὸ εἶναι (τὸν τρόπο τῆς θείας Ὑπάρξεως): μὲ τὴν τριαδικὴ κοινωνία καὶ ἀλληλοπεριχώρηση τῶν θείων Προσώπων. Ὅταν ἡ χριστιανικὴ ἀποκάλυψη ὀρίζει ὅτι «ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν» (1 Ἰωαν. 4, 8), δὲν ἀναφέρεται σὲ μιὰ ἐπιμέρους ιδιότητα συμπεριφορᾶς τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ σὲ αὐτὸ πού εἶναι ὁ Θεός, ὡς πλήρωμα τριαδικῆς κοινωνίας Προσώπων στὰ «πλαίσια» μιᾶς καὶ ἀδιαίρετης Φύσεως. Ἡ κοινωνία καὶ ἀλληλοπεριχώρηση τῶν θείων Προσώπων, δηλαδὴ ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ἡ Θεότητα, ἀποκαλύπτει τὸ ἦθος τῆς θείας ζωῆς, τὴν ἀγάπη, τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ. Προκειμένου ὅμως γιὰ τὴν ἀνθρώπινη ὑπαρξην, ὅπου παρεμβάλλεται ἓνα γεγονὸς πτώσης ἀπὸ τὴν ὑπαρκτικὴ γνησιότητα, τὸ ἦθος διαφοροποιεῖται ἀπὸ τὸ εἶναι, μὲ τὴν ἔννοια τῆς διαφορᾶς τοῦ μέτρου ἀπὸ τὸ μετρούμενο: Ὡς μέτρο ἀναφορᾶς στὴν ἀλήθεια τοῦ εἶναι (στὴν ἐλευθερία καὶ ἐτερότητα τοῦ προσωπικοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως), τὸ ἦθος προσδιορίζει καὶ «μετράει» τὸ γεγονὸς τῆς «διάσωσης» τοῦ προσώπου στὰ ὅρια τῆς πραγματοποιήσεως ἢ τῆς ἀποτυχίας μιᾶς σχέσης πέρα καὶ ἔξω ἀπὸ τὴν ἀπόσταση τῆς ἀτομικότητας.

§ 90. Συμβατικὴ ἐκδοχὴ τοῦ ἦθους καὶ ἀξιολογικὴ ὄντολογία.

Ἀλλὰ ἡ ὄντολογικὴ - ὑπαρκτικὴ αὐτὴ ἐρμηνεία τοῦ ἦθους προϋποθέτει, ὅπωςδὴποτε, τὴ γενικότερη ἐκείνη θεώρηση τοῦ ὄντολογικοῦ προβλήματος, πού ταυτίζει τὸ εἶναι μὲ τὸν προσωπικὸ τρόπο τῆς ὑπάρξεως, δηλαδὴ συγκεφαλαιώνει στὸ πρόσωπο καὶ στίς προσωπικὲς ἐνέργειες - «πεπραγμένα» τοῦ προσώπου τὴν ἀλήθεια κάθε ὑπαρκτῆς καὶ ὑπαρκτικῆς πραγματικότητας.

Ἀντίθετα, ἡ ὄντολογικὴ θεώρηση πού ταυτίζει τὸ εἶναι μὲ τὴ νοητικὴ σύλληψη τῆς ὀντότητας «καθόλου», μὲ τὴν ἔννοια τῆς ὀντικῆς καθολικότητας, ἢ ἡ ὄντολογικὴ θεώρηση πού ταυτίζει τὸ εἶναι μὲ τὴ χρονικότητα ὡς τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὅ,τι εἶναι φαίνεται, δηλαδὴ δὲν - εἶναι - μὴδὲν, καὶ οἱ δυὸ αὐτὲς ὄντολογικὲς θεωρήσεις ἔχουν ὡς ἄμεσο ἀποτέλεσμα τὸν ὀρισμὸ τοῦ ἦθους μὲ ἑξατομικευμένες κατηγορίες ἀντικειμενικῶν προσδιορισμῶν, ἢ τὴν ἐκδοχὴ τοῦ ἦθους ὡς ἀπλῆς συμβάσεως. Ὅταν ἡ ἀλήθεια τοῦ εἶναι χωριστεῖ ἀπὸ τὸν «κατ' ἀλή-

θειαν» τρόπο τῆς ὑπάρξεως, δηλαδή ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τῆς προσωπικῆς σχέσης καὶ τῶν προσωπικῶν ἐνεργειῶν, τότε ἡ ἔννοια τοῦ ἥθους ἀποκτᾷ ἀναπόφευκτα συμβατικὸ περιεχόμενο. Ἐξαντλεῖται ἡ ἔννοια τοῦ ἥθους στὴν ἀξιολογικὴ μέτρηση ἀντικειμενικῶν προσόντων, ποὺ καθιερώνονται μὲ βάση τὶς ἀπαιτήσεις ἢ ἐπιδιώξεις τῆς κοινωνικῆς συμβίωσης, δηλαδή μὲ ἀφετηρία καὶ τέλος τὴν ἀτομικὴ καὶ κοινωνικὴ χρησιμότητα (περισσότερο ἢ λιγότερο ἰδεαλιστική).

Ἡ ἀντικειμενοποίηση τοῦ ἥθους στὰ πλαίσια τῆς ἀξιολογικῆς διαβάθμισης τῶν κοινωνικῶν ἀπαιτήσεων καθιερώνει τὸ ἑξατομικευμένο ἥθος ὡς βάση τῶν ἠθικῶν ἀξιολογήσεων. Καὶ τὸ ἑξατομικευμένο ἥθος ἀπολυτοποιεῖται ἀναγωγικά, προκειμένου νὰ ὀριστεῖ ἡ ἰδέα τοῦ ἀπόλυτου ἀγαθοῦ — ἀκριβῶς ὅπως ἀπολυτοποιεῖται νοητικὰ τὸ ὄν, ἡ ὄντικὴ ἀτομικότητα, προκειμένου νὰ ὀριστεῖ ἀναγωγικά τὸ εἶναι. Ἡ ἀντιστοιχία τῶν δύο αὐτῶν ἀναγωγικῶν ἀπολυτοποιήσεων εἶναι δυνατόν νὰ συγκλίνει σὲ μιὰν ἀφετηριακὴ θεώρηση τῆς ὄντικῆς πραγματικότητας ὡς ἀξιολογικῆς συνθέσεως, δηλαδή νὰ ὀρίζει τὸ πλαίσιο μιᾶς ἀξιολογικῆς ὄντολογίας: Ἡ ἀξιολογικὴ ὄντολογία εἶναι ὅπωςδήποτε δυαλιστική, ἀντιμετωπίζει τὸ ὑπαρκτικὸ πρόβλημα στὰ πλαίσια τῆς διπολικῆς ὄντολογικῆς ἀντίθεσης καλοῦ καὶ κακοῦ, πνεύματος καὶ ὕλης, ψυχῆς καὶ σώματος. Ἡ γνησιότερη μορφή ὑπάρξεως εἶναι τὸ πνεῦμα, ἔξω ἀπὸ κάθε ἀνάγκη καὶ πάθος, δηλαδή ἔξω ἀπὸ κάθε περιορισμὸ ποὺ ἐπιβάλλει ἡ ὄντικὴ ἀτομικότητα: Τὸ πνεῦμα εἶναι ἡ «καθόλου» ὑπαρξη, ἡ ἀκεραιότητα καὶ τὸ ἀπεριόριστο τῆς ὑπαρξης, δηλαδή τὸ ἀπόλυτο ἀγαθὸ καὶ ὁ ὀρισμὸς τοῦ εἶναι. Ἡ ἐκπτώση ἀπὸ τὴν καθολικότητα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τὴν ἀκεραιότητα τοῦ εἶναι δημιουργεῖ ὑποδεέστερες μορφές ὑπάρξεως, περισσότερο παχυλές, δηλαδή ὕλικές καὶ τεμαχισμένες σὲ ὄντικες ἀτομικότητες. Ἡ ἐμπειρία τῶν αἰσθήσεων εἶναι ἐμπειρία τῆς ἐκπτώσης ἀπὸ τὸ ἀγαθὸ καὶ τὴν καθολικότητα τοῦ εἶναι, ὁ νοῦς ὅμως μπορεῖ νὰ ἀναχθεῖ προοδευτικὰ ὡς τὴν ἀπόλυτη ὄντολογικὴ ἀντίθεση καλοῦ καὶ κακοῦ, πνεύματος καὶ ὕλης, δηλαδή ὡς ἓνα κοσμολογικὸ-θεολογικὸ δυαλισμὸ (: δυὸ Ἀρχές, δυὸ Αἰτίες τοῦ κόσμου). Τὸ μέτρο πάντως γιὰ τὴν ἀντικειμενικὴ ἀξιολόγηση τῆς ὄντολογικῆς αὐτῆς διαβάθμισης ἢ καὶ ἀντίθεσης εἶναι τὸ ἥθος ὡς ἀτομικὸς προσδιορισμός, τὸ ἀγαθὸ ὡς ἀφαιρετικὴ σύνοψη τῶν ἰδιωμάτων ποὺ ὑπηρετοῦν τὴν ἀτομικότητα ἢ δικαιώνουν τὶς ἀπολυτοποιημένες ὑπαρκτικὲς ἀπαιτήσεις τῆς.

α. Ἡ σχολαστικὴ ἀξιολογία.

Οἱ ἀπόψεις καὶ συστηματικὲς θεωρήσεις ποὺ ὀρίζουν τὰ πλαίσια τῆς ἀξιολογικῆς ὄντολογίας καὶ ἠθικῆς, περνοῦν ἀπὸ διαδοχικὲς, ἀντι-θετικὲς φάσεις ἐξελικτικῶν διαμορφώσεων (ἀπὸ τὸν ἀξιολογικὸν ἰδεαλισμὸ τοῦ Πλάτωνα, τὴν ταύτιση τοῦ εἶναι μὲ τὴν αἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ)¹, ὡς τὸν δυαλισμὸ τοῦ Πλωτίνου², τοῦ Corpus Hermeticum³ καὶ τῶν Γνωστικῶν⁴), γιὰ νὰ καταλήξουν στὴ συστηματικὴ σύνθεση τῆς ὀρθολογιστικῆς ἀξιολογίας τοῦ ρωμαιοκαθολικοῦ σχολαστικισμοῦ⁵ ποὺ ἐπηρεάζει ὁπωσδήποτε, θετικὰ ἢ ἀρνητικὰ, σχεδὸν στὸ σύνολό της, τὴ δυτικοευρωπαϊκὴ σκέψη. Ἡ ἔννοια τοῦ ἀγαθοῦ ἢ τῆς ἀρετῆς ὀρίζεται ἀπὸ τοὺς σχολαστικοὺς μὲ βάση τοὺς κανόνες τῆς λογικῆς: Virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis⁶. Ἀγαθὴ ἢ ἐνάρετη εἶναι κάθε πράξις ἢ ἔξις, ποὺ ἀνταποκρίνεται στὶς ἀπαιτήσεις τῆς λογικῆς, ἐνῶ κακὸ ἢ ἁμαρτία εἶναι κάθε ἐμπρακτὴ ἢ ἐνδιάθετη ἀπειθαρχία στὴ λογικὴ⁷. Καὶ τοῦτο, γιὰτὶ ἡ ἀνθρώπινη λογικὴ εἶναι μιὰ δυνατότητα

1. Βλ. ἐνδεικτικὰ: Πλάτωνος, *Πολιτεία* 7, 517 bc. — C. Ritter, *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie*, München 1931, σελ. 18 κ.έ., 55 κ.έ. — J. Stenzel, *Platon der Erzieher*, Leipzig 1928, σελ. 249 κ.έ.

2. Βλ. ἐνδεικτικὰ: Πλωτίνου, *Ἐννεάδες* I, 8, 3. — I, 8, 5. — Fr. Billicsich, *Das Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes*, Philosophische Abhandlung der österreichischen Leo-Gesellschaft, I/1936, σελ. 56-97.

3. Πρβλ. *Corpus Hermeticum* V, 4a — VI, 2a. — Βλ. καὶ A. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, τ. Β' (1949) καὶ Δ' (1954), Paris (Gabalda).

4. Βλ. Ugo Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo* (The origins of gnosticism), Colloquium of Messina 1966, Leiden (Brill) 21972.

5. ...le rationalisme moral chrétien (du moyen âge)... Étienne Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, 2me Edition, Paris (Vrin) 1969, σελ. 310-311.

6. Thomas de Aquino, *Summa Théologica* Ia, IIae, 64, 1, ad 1m. — Ains nous voyons se déterminer la notion de vertu prise sous sa forme la plus parfaite; elle doit sa qualité de bien moral à la règle de la raison. Étienne Gilson, *Le Thomisme*, Introduction à la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin, 6me Edition, Paris (Vrin) 1972, σελ. 327.

7. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est praeter rationem esse. Unde virtus humana, quae hominem facit donum et opus ipsius bonum reddit, intantum est contra naturam hominis, inquantum convenit rationi; vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis. Thomas Aquino, *Summa*

ἀναγωγῆς ἢ μιᾷ ὑπαρκτικῇ σμίκρυνση τῆς θείας Λογικῆς, στὴν ὁποία συνοψίζονται οἱ αἰώνιοι νόμοι τῆς Ἠθικῆς καὶ τῆς ὑπαρξεως¹. Καὶ γι' αὐτὸ ἡ ἀπειθαρχία στὴ λογικὴ εἶναι ἀντίθεση στὴ φύση καὶ στοὺς αἰώνιους νόμους τῆς, εἶναι ἀπειθαρχία στὸν ἴδιο τὸν Θεὸ καὶ στὸ θέλημά Του².

Ἔτσι, ἡ ρωμαιοκαθολικὴ σχολαστικὴ ἀξιολογία συνοψίζει τὸ εἶναι καὶ τὸ Ἄγαθὸ στὴ διανοητικὴ προσέγγιση τοῦ ἀπολύτου, καθιερώνει τὸ ἑξατομικευμένο ἦθος ὡς μέτρο τοῦ ἀγαθοῦ, μέτρο ὑποταγῆς τῆς ἀτομικῆς φύσης στὴ διάνοια, καὶ τῆς διάνοιας στοὺς αἰώνιους νόμους τῆς θείας Λογικῆς. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ θεμελιώνει ὁ ρωμαιοκαθολικισμὸς τὴ λογικοκρατία (rationalismus) καὶ τὸν ὑποκειμενισμὸ (subjectivismus - individualismus) τῆς ἠθικῆς τοῦ νεώτερου εὐρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ. Ὁ προσωπικὸς Θεὸς τῆς ἱστορικῆς ἀποκάλυψης καὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας μετασκευάζεται σὲ ἀφηρημένη «πηγὴ» καὶ «αἰτία» κάθε φυσικῆς, ἠθικῆς καὶ κοινωνικῆς νομοθεσίας³. Ἡ ἀνθρώπινη ἀτομικότητα ὑποτάσσεται στὸ κύρος τῆς ἀπόλυτης Λογικῆς ἢ ἐπαναστατεῖ βίαια ἐναντία σὲ αὐτὸ τὸ κύρος, διαμορφώνοντας τὴν εὐρωπαϊκὴ ἱστορία σὲ τραγικὴ πῶλωση ἀνάμεσα στὸν ὀλοκληρωτισμὸ καὶ τὴν ἐπανάσταση.

Théologia Ia, IIae, 71, 2, Resp. — ...définir la vertu et le bien moral comme ce qui s'accorde avec la raison. Inversement, le mal moral, le péché et le vice dont le péché découle, ne peuvent se concevoir que comme des manques de rationalité dans l'acte ou dans l'habitude. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, σελ. 307.

1. La loi éternelle est la raison divine ou la volonté de Dieu, ordonnant de conserver l'ordre naturel et défendant de le troubler. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, σελ. 314. — Unde ejusdem rationis est quod vitium et peccatum sit contra ordinem rationis humanae et quod sit contra legem aeternam. Thomas de Aquino, *Summa Théologia* Ia IIae, 71, 2, ad Im.

2. Désobéir à la raison, c'est désobéir à Dieu même... Toute rectitude de la volonté humaine se mesure donc à son accord avec la volonté divine en même temps qu'à son accord avec la raison. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, σελ. 308-309, 311. — Virtus est habitus in modum naturae, rationi consentaneus. Thomas de Aquino, *Summa Théologia* Ia, IIae, 71, 2, ad Im.

3. Le Dieu créateur de l'Écriture s'affirme donc comme source et cause de toute législation naturelle, morale et sociale. Gilson, *L'Esprit de la philosophie Médiévale*, σελ. 316.

β. Ἡ καντιανὴ προστακτικὴ.

Ὁ Kant —ἀναμφισβήτητος σταθμὸς στὴν ἱστορία τοῦ προβλήματος— ζήτησε νὰ ἀμβλύνει τὴν πόλωση ἀνάμεσα στὴν ὑπερβατικὴ καὶ τὴν ἀνθρώπινη λογικὴ, ἀφαιρώντας τὴ μεταφυσικὴ διάσταση τῆς σχολαστικῆς ἀξιολογίας¹ καὶ ἀνάγοντας τὸν ἠθικὸ ὑποκειμενισμό σὲ λογικὸ κανόνα μὲ ἀπόλυτο κύρος: «Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne»². Ἡ πόλωση ὑποκαταστάθηκε συνειδητὰ μὲ τὴ διαλεκτικὴ ἀντίθεση τῆς ἠθικῆς προστακτικῆς στὴν ἀπολυτοποιημένη νοητικὴ σύλληψη τῆς φύσης ἢ τοῦ εἶναι³. Ἀλλὰ ἡ ἠθικὴ προστακτικὴ, παρ' ὅλα τὰ ἐρείσματα ποὺ ἔχει στὴν ἀτομικὴ ἐμπειρία, δὲν παύει νὰ εἶναι κι αὐτὴ ἓνα νοητικὰ ἀπολυτοποιημένο μέγεθος, μιὰ ἀναγωγὴ στοῦ ἀπόλυτο τοῦ ἐξατομικευμένου ἥθους. Καὶ τὸ ἐξατομικευμένο ἥθος ἀντιπροσωπεύει, ὅπωςδήποτε, ἓνα μέτρο συμβατικῶν ἀξιολογήσεων, χρησιμοθηρικῆς ἀποτίμησης τῶν ἀντικειμενικῶν ἀνθρώπινων σχέσεων, δίχως τὴν παραμικρὴ ἀναφορὰ στοῦ ὑπαρκτικοῦ πρόβλημα, στοῦ ἐρώτημα γιὰ τὸν «κατ' ἀλήθειαν» τρόπο τῆς ὑπάρξεως — τὴ μὴ ἀλλοτριωμένη ὑπαρξη.

Ἀκόμα καὶ οἱ νεώτεροι ἀξιοκράτες, ποὺ θέλησαν νὰ ὀρίσουν τὸ ἀγαθὸ πέρα ἀπὸ τὰ συμβατικὰ καὶ σχετικὰ ὅρια τοῦ χρησιμοθηρικοῦ - κοινωνικοῦ προσδιορισμοῦ του, δὲν κατόρθωσαν τὴ σύνδεση τοῦ ἥθους μὲ τὸ ὑπαρκτικὸ πρόβλημα, τὴν οὐσιαστικὴ ὑπέρβαση τῶν ἀφηρημένων νοητικῶν σχημάτων. Θὰ μπορούσε νὰ θεωρηθεῖ ἐνδεικτικὴ ἡ συμπερασματικὴ διατύπωση τοῦ Nicolai Hartmann: «Τὸ ἀγαθὸ δὲν εἶναι ἡ ἰδανικὴ ὄντοτητα τῆς Ἀξίας ἢ τὸ ἐσωτερικὸ τῆς νόημα, οὔτε ἡ ἀπλὴ πραγματικὴ ὑπαρξη τοῦ καταξιωμένου, ἀλλὰ μόνο ἡ τελεολογία τῆς Ἀξίας — τὸ καλὸ, ἡ τελεολογία τῆς Ἀπαξίας— στὸν χῶρο τῆς πραγμα-

1. La morale de Kant n'est peut-être qu'une morale chrétienne sans la métaphysique chrétienne qui la justifie. Gilson, *L'Esprit...*, σελ. 323.

2. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie - Ausgabe, Abtlg. I, Bd. IV, σελ. 421.

3. Βλ. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, II 2, 2: Von dem Ideal des höchsten Gutes. — Ἐπίσης: Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, σελ. 150-151: Das Sollen tritt als Gegensatz zum Sein auf, sobald dieses sich als Idee bestimmt... Für Kant, der Natur tritt, gleichfalls von der Vernunft und als Vernunft bestimmt, der kategorische Imperativ gegenüber.

τικότητας»¹. Ἡ προσπάθεια νὰ ὀρισθεῖ τὸ ἀγαθὸ ὄχι «ὡς πρὸς» (συγκριτικὰ) ἢ «πρὸς τι» (ἀναφορικὰ), ἀλλὰ καθεαυτὸ, ἔξω ἀπὸ κάθε σύγκριση καὶ σχέση, σὲ τελεολογικὴ σύνδεση μὲ a priori ἀναγνωριζόμενες «Ἀξίες», καταλήγει ἀναπόφευκτα σὲ μιὰ γυμνὴ ἔννοια τοῦ ἀγαθοῦ, δηλαδὴ σὲ ἓνα σχηματικὸ ἐπινόημα δίχως ὑπαρκτικὸ περιεχόμενο.

§ 91. Ἡ σύνδεση ἦθους καὶ εἶναι στὸν Heidegger.

Ἡ πιὸ σοβαρὴ προσπάθεια γιὰ τὴ σύνδεση τοῦ ἦθους καὶ τῆς Ἠθικῆς μὲ τὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα, στὰ πλαίσια τῆς νεώτερης δυτικῆς φιλοσοφίας, ὀφείλεται μᾶλλον στὸν Heidegger. Ἡ μετάβαση ἀπὸ τὴ μεταφυσικὴ τῶν ὄντικῶν κατηγοριῶν (τὴν αἰτιολογικὴ σύνδεση τῶν ὄντων μὲ τὸ εἶναι) στὴν ὄντολογία τῆς διαφορᾶς ὄντων καὶ εἶναι, συνοδεύεται καὶ ἀπὸ τὴν προσπάθεια γιὰ τὸν ὄντολογικὸ (καὶ ὄχι «ὄντικόν» - κατηγορικὸ) προσδιορισμὸ τοῦ ἦθους, γιὰ τὴν ταύτιση τῆς ἠθικῆς μὲ τὴ «θεμελιώδη ὄντολογία» (Fundamentalontologie) — ὅπως ὀνομάζει ὁ Heidegger τὴν ἐρμηνεία τοῦ ἀνθρώπινου εἶναι, τὴ γνώση τοῦ εἶναι ὡς δυνατότητα ἐκ-στασης, δηλαδὴ ὡς συνείδηση τῆς χρονικῆς φαινομενικότητάς².

Ὁ ἴδιος ὁ Heidegger δὲν προχώρησε στὴ συστηματικὴ διατύπωση τῆς ὄντολογικῆς Ἠθικῆς, προσδιόρισε ὅμως τὰ ὅρια της. Μὲ ἀφετηρίαν τὸ ἀπόσπασμα τοῦ Ἡράκλειτου: «ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων»³, ἀναφέρθηκε ὁ Heidegger στὴν ἐτυμολογία τῆς ἐλληνικῆς λέξης ἦθος καὶ στὸ ὄντολογικὸ της περιεχόμενο. Ἡ πρώτη χρῆση τῆς λέξης, σὲ πληθυντικὸ ἀριθμὸ, σημαίνει τόπο διαμονῆς, κατοικητήριον, ἐνδιαίτημα. «Ἡ-θεα καὶ νομὸς ἱππων», διαβάζουμε στὴν Ἰλιάδα τοῦ Ὀμήρου⁴, καὶ στὴν Ὀδύσσεια βρίσκουμε τὴν ἐκφραση «κατὰ ἦθεα κοιμηθῆναι»⁵. Ἡ λέξη διατηρεῖ τὴν ἴδια αὐτὴ σημασία καὶ στὸν Ἡσίοδον⁶, καθὼς καὶ στὸν

1. *Ethik*, 4, Aufl. Berlin 1962, Κεφ. 39, § F, σελ. 380.

2. Βλ. *Über den Humanismus*, σελ. 41. — *Sein und Zeit*, §§ 4, 5, 7 C, 9, 10.

3. *Frqm.* 119, ἔκδοση Diels-Kranz, τόμος I, σελ. 177.

4. Ζ' 511.

5. Ξ' 411.

6. *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*, 167: τοῖς δὲ διχ' ἀνθρώπων βίοντι καὶ ἦθε' ὑπάσσας.

Ἡρόδοτο¹, Πλάτωνα² καὶ Ἀρριανό³. Προοδευτικὰ καὶ συνεκδοχικά, ἡ λέξις ἀρχίζει νὰ σημαίνει (ἀπὸ τὸν Ἡσίοδο κιόλας⁴) «τὰ ἐν τῇ χώρᾳ οἰκήσεως πολλῶν ὁμοῦ πατροπαράδοτως κρατοῦντα θέσμια, τὰ ἐκ τῆς ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ βιώσεως διαμορφωθέντα καὶ ἐν τῇ συμβιώσει καθιερωμένα ὡς πρέποντα ἔθιμα, αἱ θεωρούμεναι ἐν τῷ τόπῳ ὡς ὀρθαὶ καὶ νόμιμοι συνήθειαι»⁵.

Ὁ Heidegger, λοιπόν, παρατηρεῖ ὅτι τὸ ἀπόσπασμα 119 τοῦ Ἡράκλειτου πρέπει νὰ ἐρμηνευτεῖ μὲ τὴν πρώτην σημασίαν τῆς λέξεως ἥθος: Τὸ ἥθος τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ φανέρωσις τοῦ τόπου ὅπου μόνιμα κατοικεῖ, ὁ προσδιορισμὸς τῆς παρα-μονῆς του, ὁ συγκεκριμένους χώρος τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου. Ἐπομένως, ὅταν ὁ Ἡράκλειτος ὀρίζει ὅτι τὸ ἥθος τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ὁ *δαίμων*, δηλαδὴ ὁ Θεός, ἀναφέρει τὸ ἥθος στὸν χώρο ᾧ *τρόπος* τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου, καὶ αὐτὸς ὁ τρόπος εἶναι ἡ ὑπαρκτικὴ ἐγγύτητα καὶ παρα-μονὴ στὸν Θεό. Τὸ ἥθος ὀρίζει, ἐπομένως, αὐτὸ ποῦ εἶναι ὁ ἄνθρωπος, τὴν οὐσίαν τοῦ ἀνθρώπου⁶.

Ὁ Heidegger περιορίζεται νὰ παρατηρήσῃ ὅτι μιὰ τέτοια ἀντίληψις τοῦ ἥθους ἀναφέρεται καταρχὴν στὴν ὄντολογία καὶ ὄχι στὴν ἠθικὴ⁷. Ὅπωςδὴποτε, αὐτὴ ἡ ἐρμηνεία τοῦ ἥθους δὲν ὀδηγεῖ στὴν ἠθικὴ τῆς δυτικῆς χριστιανισμοῦ καὶ τῆς εὐρωπαϊκῆς φιλοσοφίας, τὴν ἀξιολογικὴ ἠθικὴ τοῦ ἐξατομικευμένου ἥθους. Ἀλλὰ ὁ Heidegger δὲν προχώρησε στὸν προσδιορισμὸ τῶν συνεπειῶν ἀπὸ τὴν ταυτότητα ὄντολογίας καὶ ἠθικῆς, τὴν ταυτότητα ἥθους καὶ εἶναι, ποῦ ἐπισημαίνει ὁ ὀρισμὸς τοῦ Ἡράκλειτου. Τὸ ἥθος τοῦ ἀνθρώπου, ὡς ὁ *τρόπος* μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὁ ἄνθρωπος καί, συγκεκριμένα, ὡς «ἐγγύτητα» καὶ «παρα-μονή» στὸν Θεό (ὅπου ἐγγύτητα καὶ παρα-μονὴ σημαίνουν, ὅπωςδὴποτε, μιὰ

1. 7, 125: οἱ λέοντες... τὰ σφέτερα ἤθεα. — 1, 15: ἐξ ἡθέων ὑπὸ Σκυθέων... ἐξαναστάντες.

2. *Νόμοι*, 865e: ὁρῶν τε τὸν ἑαυτοῦ φονέα ἐν τοῖς ἤθεσι.

3. *Ἀνάβασις Ἀλεξάνδρου*, 5, 20, 4: Ταξίλην ἀποπέμπει ὀπίσω εἰς τὰ ἤθη αὐτοῦ.

4. Βλ. *Θεογονία* 66: νόμους καὶ ἤθεα κεδνά.

5. Δ. Δημητράκου, *Μέγα Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης*, τόμος 4, σελ. 3239.

6. Βλ. *Über den Humanismus*, σελ. 39-41.

7. Dieses Denken ist aber dann auch nicht erst Ethik, weil es Ontologie ist. *Über den Humanismus*, σελ. 41.

ὑπαρκτικὴ ἀναφορὰ καὶ σχέση), ὑποχρεώνει σὲ μιὰν ἀντίληψη τοῦ εἶναι ὡς προσωπικοῦ τρόπου ὑπάρξεως. Καὶ αὐτὴ ἡ ἀντίληψη ἀπέχει πολὺ ἀπὸ τῆ φαινομενολογικῆ ἐκδοχῆ τοῦ εἶναι, στὴν ὁποία ἐπιμένει ὁ Heidegger, τῇ δυνατότητά τοῦ «φαίνεσθαι» καὶ «αὐτοαποκρύπτεσθαι», ὅπου τὸ «φαίνεσθαι» κατανοεῖται ὡς χρονικότητα καὶ ὁ χρόνος ὡς ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο τὰ ὄντα δὲν - εἶναι - μηδέν.

§ 92. Ἡ «Ἡθικὴ τῆς ἐλευθερίας» στὸν γαλλικὸ ὑπαρξισμό.

Ἡ ὑπαρκτικὴ - ὄντολογικὴ θεώρηση καὶ ἐρμηνεία τοῦ ἥθους καὶ τῆς Ἡθικῆς πραγματοποιήθηκε μὲ περισσότερη συνέπεια στὴν περίπτωσιν τοῦ κινήματος τοῦ γαλλικοῦ ὑπαρξισμού (existentialisme), ποὺ ἔχει ὅπως-δήποτε τὶς ρίζες του στὴ «νέα ὄντολογία» τοῦ Heidegger. Ὁ ὑπαρξισμὸς ἐκλαμβάνει ὡς ὄντολογικὴ πραγματικότητα τὴν κυριαρχία τοῦ παρὰ λόγου (absurde) στὴ ζωὴ τοῦ κόσμου καὶ στὸ ἱστορικὸ «γίγνεσθαι»¹. Ἀπὸ τὴ στιγμή ποὺ ὁ ἄνθρωπος θὰ βεβαιωθεῖ «ὑπαρκτικὰ» γιὰ τὴν ὄντολογικὴ αὐτὴ πραγματικότητα, ἀπὸ τὴ στιγμή ποὺ θὰ πεισθεῖ ὅτι τὸ παράλογο καὶ τὸ «κακὸ» δὲν εἶναι δημιουργήματα ἐπὶ μέρους περιστασιακῶν συνθηκῶν, ἀλλὰ ἡ «φυσικὴ» πραγματοποίησις τοῦ ἱστορικοῦ βίου, δεδομένα ποὺ ἀναφέρονται στὸν τρόπο τῆς ἱστορικῆς ὑπαρξεως τοῦ ἀνθρώπου, ἀπὸ αὐτὴ τὴ στιγμή μεταθέτει συνειδητὰ στὸν χῶρο τῆς συμβατικότητος καὶ τῆς οὐτοπίας τόσο τὴν προσπάθειαν γιὰ τὴν ἐπίτευξιν ἀτομικοῦ ἥθους ὅσο καὶ τὴν ὁργανωμένην δράσιν ποὺ ἀποβλέπει στὴν ἱστορικὴ «ἀλλαγὴ».

Ὁ ὑπαρξισμὸς βεβαιώνει τὴν ἀπόλυτη καὶ ὀριστικὴ κυριαρχία τοῦ παρὰ λόγου στὴ ζωὴ τοῦ κόσμου, ζητώντας μιὰν ἐσχάτη διάσωση καὶ καταξίωση τῆς ἀνθρωπίνης ὑπαρξεως μέσα ἀκριβῶς ἀπὸ τὸ παράλογο καὶ μὲ πλήρη ἐπίγνωση τῆς ἀναπόφευκτης ἐμπλοκῆς τῆς Ἱστορίας στὰ «γρανάζια»² τοῦ κακοῦ. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι διαρκοῦσε ὁ δεῦτερος παγκόσμιος πόλεμος, ἡ φρίκη τῆς σφαγῆς καὶ τοῦ αἵματος καὶ ὁ παραλογισμὸς τῶν φασιστικῶν στρατοπέδων καὶ κρεματορίων, ὅταν ἐμφανίστηκε στὴ Γαλλίαν τὸ κίνημα τοῦ ὑπαρξισμού, ὡς ἀπεγνωσμένη

1. Albert Camus, *Le Mythe der Sisyphe*, Paris (Gallimard) 1946.

2. Βλ. τὸ ἐξαιρετικὰ ἀντιπροσωπευτικὸ θεατρικὸ ἔργο τοῦ Sartre, *L'engrenage*, Paris (Nagel) 1948.

προσπάθεια γιὰ τὴν καταξίωση τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς μέσα στὸν δεδομένο παραλογισμό τῆς Ἱστορίας¹.

Ἡ διάσωση καὶ καταξίωση τοῦ ἀνθρώπου πραγματοποιεῖται γιὰ τὸν ὑπαρξισμό μὲ τὴ βεβαίωση τῆς ἐλευθερίας του μέσα στὴν ἱστορικὴ δράση. Ἡ ἱστορικὴ δράση, ἡ ἐνσυνείδητη καὶ ὑπεύθυνη ἀντίσταση στὸ παράλογο τοῦ κόσμου, βεβαιώνει τὴν ἀνθρώπινη ἐλευθερία ὡς ὑπαρκτική εἰδοποιὸ διαφορά ἀπὸ τὴ νομοτέλεια τῆς αἰτιοκρατίας καὶ τοῦ παραλόγου, καταξιώνει τὸν ἄνθρωπο ἀπέναντι στὸν ὅποιοδήποτε ὀλοκληρωτισμό². Ὁ ἄνθρωπος ὑπάρχει ὅχι ἀπλῶς ὡς συλλογιστικὴ δυνατότητα, ὅπως τὸν ᾔθελε ὁ Descartes, ἀφοῦ ἡ σκέψη εἶναι ἀδύνατο νὰ ἐρμηνεύσει τὸ παράλογο τῆς ἱστορικῆς ὑπαρξῆς. Ὁ ἄνθρωπος ὑπάρχει ὡς δυνατότητα γιὰ τὴ δυναμικὴ πραγμάτωση τῆς ἐλευθερίας του. Εἶναι «ἐριμμένος» μέσα σὲ ἕναν παράλογο κόσμο, οἱ συνθήκες ποὺ γεννιέται καὶ μεγαλώνει ἀρνοῦνται τὴν ἐλευθερία τοῦ ὑποκειμένου. Ὡστόσο, αὐτὲς οἱ δεδομένες καταστάσεις (situations)³ εἶναι, ἀκριβῶς, οἱ προϋποθέσεις γιὰ τὴ δυναμικὴ πραγμάτωση τῆς ἐλευθερίας, δηλαδὴ γιὰ τὴν αὐτοπραγμάτωση καὶ τὸν αὐτοπροσδιορισμὸ τῆς ὑπαρξῆς, σὲ δυναμικὴ ἀντίθεση πρὸς κάθε «ἐξωθεν» προσδιορισμό.

Ἡ βασικὴ ὄντολογικὴ διάκριση, τὴν ὁποία εἰσηγεῖται ὁ Sartre, ἀνάμεσα στὴν ἀνθρώπινη ὑπαρξή, ποὺ εἶναι μιὰ δυναμικὴ αὐτοπραγμάτωση (pour-soi), καὶ σὲ κάθε ἄλλη μορφή ὑπαρξῆς, ποὺ εἶναι πάντοτε δεδομένη καὶ «καθ' ἑαυτὴν» (en-soi), ἀποκαλύπτει τὸ ὄντολογικὸ περιεχόμενο τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας⁴. Ἡ ἀνθρώπινη ἐλευθερία προηγεῖται τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι ἡ προϋπόθεσή της⁵, αὐτὸ ποὺ

1. Βλ. Herbert Marcuse, Existentialismus, στὸν τόμο: *Kultur und Gesellschaft* 2, Frankfurt (Suhrkamp) 1968, σελ. 49 καὶ 52.

2. Βλ. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, σελ. 642.

3. Sartre, *L'Être et le Néant*, σελ. 561 κ.έ.

4. Βλ. Sartre, *L'Être et le Néant*, σελ. 30 κ.έ. καὶ σελ. 115 κ.έ. — Ἡ ὄντολογικὴ αὕτὴ διάκριση (en-soi, pour-soi) ἔχει ἐπίσης τὶς ρίζες της στὸν Heidegger, βλ. *Was ist Metaphysik?*, σελ. 15: Das Seiende, das in der Weise der Existenz ist, ist der Mensch, Der Mensch allein existiert. Der Fels ist aber er existiert nicht. Der Baum ist, aber er existiert nicht. Das Pferd ist, aber es existiert nicht. Der Engel ist, aber er existiert nicht. Gott ist, aber er existiert nicht.

5. La liberté humaine précède l'essence de l'homme et la rend possible, l'essence de l'être humain est en suspens dans sa liberté. Sartre, *L'Être et le Néant*, σελ. 61.

διακρίνει τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὰ ὑπόλοιπα ὄντα ποὺ δὲν ἔχουν τὴ δυνατότητα νὰ μεταβάλουν τὶς δεδομένες καταστάσεις ἀπὸ τὶς ὁποῖες προσδιορίζονται ἀπόλυτα. Ἀκόμα καὶ στὰ χέρια τοῦ δημίου του ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἐλεύθερος, ὅχι μὲ τὴν ἔννοια τῆς «ἐσωτερικῆς», τῆς μέσα του ἐλευθερίας, ποὺ κήρυξε ὁ Λούθηρος καὶ ὁ γερμανικὸς ἰδεαλισμὸς, ἀλλὰ ὡς δυνατότητα ἄμεσης ἐνεργητικῆς δράσης, ποὺ μπορεῖ νὰ πραγματοποιεῖ καὶ τὴν τελευταία στιγμή¹. Αὐτὴ ἡ δράση, ἔστω καὶ ἀποτυχημένη, ἔστω καὶ ὡς ἐνδεχόμενο πράξης, τοῦ δίνει τὴ δυνατότητα νὰ εἶναι ὁ ἑαυτός του καὶ ὅχι τὸ παθητικὸ ἀποτέλεσμα τῶν καταστάσεων στὶς ὁποῖες ἔχει βρεθεῖ.

Ἔτσι, τὸ ἀνθρώπινο εἶναι ταυτίζεται μὲ τὴν ἐλευθερία· «ὅ,τι ὀνομάζουμε ἐλευθερία εἶναι ἀδύνατο νὰ διακριθεῖ ἀπὸ τὸ εἶναι τῆς ἀνθρώπινης πραγματικότητος. Ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι καταρχὴν καὶ εἶναι ἐλεύθερος ἐν συνεχείᾳ, ἀλλὰ δὲν ὑπάρχει διαφορὰ ἀνάμεσα στὸ ἀνθρώπινο εἶναι καὶ στὴν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου»². Αὐτὴ ἡ ταύτιση δίνει στὸ ἀνθρώπινο εἶναι χαρακτῆρα ἀπόλυτα δυναμικὸ: «ὁ ἄνθρωπος εἶναι αὐτὸ ποὺ κάνει»³. Ἡ ἱστορικὴ του δράση εἶναι ὁ τρόπος του νὰ εἶναι αὐτὸ ποὺ εἶναι, εἶναι ἡ εὐθύνη του γιὰ τὴν ἴδια τὴν ὑπαρξή του. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὑπεύθυνος γι' αὐτὸ ποὺ εἶναι, ἐκλέγει αὐτὸ ποὺ εἶναι, ἔστω κι ἂν αὐτὴ ἡ ἐκλογὴ εἶναι τελικὰ μιὰ ἀποτυχία. Νὰ ζεῖς τὸ παράλογο ὡς τὴν ἄκρη, δημιουργώντας (ἱστορικὰ ἢ καλλιτεχνικὰ), γεμίζοντας μὲ εἰκόνες ἢ μὲ ἐλπίδες τὸ χωρὶς νόημα κενό: Εἶναι αὐτὸ ἓνα εἶδος «ἡρωικῆς ἀπελπισίας»⁴, μιὰ ἀπόλυτη καὶ τραγικὴ πίστη στὸν ἄνθρωπο καὶ στὸ ὀντολογικὸ πρωτεῖο τῆς ἐλευθερίας του, μιὰ εὐγενικὴ καὶ ἀπελπισμένη Ἠθικὴ.

1. Βλ. Sartre, *L'Être et le Néant*, σελ. 587: même les tenailles du bourreau ne nous dispensent pas d'être libres. — Βλ. καὶ Marcuse, *Existentialismus*, σελ. 64.

2. Ce que nous appelons liberté est donc impossible à distinguer de l'être de la «réalité humaine». L'homme n'est point d'abord pour être libre ensuite, mais il n'y a pas de différence entre l'être de l'homme et son «être-libre». Sartre, *L'Être et le Néant*, σελ. 61.

3. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, σελ. 57 κ.έ.

4. Für Camus ist der einzig angemessene Ausdruck, das absurde Leben zu leben, und das künstlerische Schaffen, das sich weigert, das Konkrete zu begründen, und mit Bildern das ausfüllt, was keinen Sinn hat: Marcuse, *Existentialismus*, σελ. 51.

Ἡ ταύτιση τοῦ ἀνθρώπινου εἶναι μὲ τὴν ἐλευθερία, μὲ τὴν εὐθύνη γιὰ τὴν πραγμάτωση τῆς ὑπαρξῆς ἐνάντια στὶς δεδομένες καταστάσεις ποὺ τὴ δεσμεύουν, δηλαδὴ ἡ ἱστορικὴ δράση ὡς ὑπαρκτικὴ αὐτοπραγμάτωση τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι θέσεις ποὺ ἔφεραν τὸν γαλλικὸ ὑπαρξισμὸ σὲ κάποιον εἶδος συμπληρωματικῆς σχέσης μὲ τὴ μαρξιστικὴ θεωρία τοῦ ἱστορικοῦ ὕλισμοῦ — παρὰ τὸ χάσμα ποὺ χωρίζει τὸν μαρξισμὸ ἀπὸ κάθε μορφὴ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ, ποὺ προϋποθέτει γνωστικὲς κατηγορίες ἀντλούμενες ἀπὸ τὸ ὑποκειμενικὸ βίωμα. Ὁ μαρξισμὸς βασίστηκε στὴν ὀλιστικὴ θεώρηση τῆς ἀτομικῆς συνείδησης καὶ τῆς πράξης ποὺ τὴν ἐκφράζει, εἶδε τὸν ἄνθρωπο μόνον σὰν μέλος μιᾶς «εὐρύτερης ὁλότητας» καὶ τὴν ἀτομικὴ συνείδηση σὰν προῖον τῆς ἱστορικῆς ἐξέλιξης αὐτῆς τῆς ὁλότητας καί, ταυτόχρονα, σὰν ὄργανο ἢ «ἐργαλεῖο» προσαρμογῆς στὴ συνολικὴ ἱστορικὴ ἐξέλιξη.

Ὁ γαλλικὸς ὑπαρξισμὸς ἐμφανίστηκε νὰ θέλει νὰ συμπληρώσει τὸ τεράστιο ἀνθρωπολογικὸ κενό, ποὺ ἄφηνε στὸν μαρξισμὸ ἡ ὀλοκληρωτικὴ ἐξάρτηση τοῦ ἀτόμου ἀπὸ τὸ κοινωνικὸ περιβάλλον καὶ τὴν ἀπρόσωπη ἱστορικὴ ἐξέλιξη, τὸ κενὸ τῆς ἀλλοτρίωσης τοῦ ἀνθρώπινου ὑποκειμένου στὰ πλαίσια τῆς ἐγελιανο-μαρξιστικῆς «φετιχιστικῆς λατρείας τῶν γεγονότων». Ἀπὸ τὴ συνάντηση τῶν δύο «ἰδεολογιῶν», ὑπαρξισμοῦ καὶ μαρξισμοῦ, φαίνεται νὰ ξεκινᾶνε ὅσες σύγχρονες προσπάθειες ἀποβλέπουν στὴ διατύπωση μιᾶς «ἀνθρωπολογίας» τοῦ ἱστορικοῦ ὕλισμοῦ, ἐνὸς νεομαρξιστικοῦ οὐμανισμοῦ, βασισμένου στὴν «ἀρχή» τῆς ἐλπίδας ἢ στὴν ἄρρηση ἀλλοτρίωσης τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὶς μηχανιστικὲς δομὲς τῆς καταναλωτικῆς (σοσιαλιστικῆς ἢ καπιταλιστικῆς) κοινωνίας καὶ στὴν ἀπόλυτὴ προτεραιότητα τοῦ ἀνθρώπινου ὑποκειμένου σὲ σχέση μὲ τίς ὀργανωτικὲς αὐτὲς δομές¹.

1. Βλ. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959 (in fünf Teilen). — Herbert Marcuse, *The One-dimensional Man*, Boston (Beacon Press sixth printing) 1968. — Roger Garaudy, *Marxisme du XXe siècle*, Paris (Union générale d'éditions) 1966. — Τοῦ ἴδιου, *Le grand tournant du Socialisme*, Paris (Gallimard) 1969. — Τοῦ ἴδιου, *Humanisme marxiste*, Paris (Editions sociales) 1957. — Τελικὰ, καὶ οἱ «οὐμανιστικὲς» αὐτὲς τάσεις, ποὺ προσπαθοῦν νὰ ἐγκεντρίσουν κάποια ἀνθρωπιστικὴ διάσταση στὸν μαρξισμὸ (ἢ νὰ ἀντλήσουν ἀπὸ τὸν μαρξισμὸ δυνατότητες ἐπιβίωσης καὶ ἐπικαιριότητας τοῦ οὐμανισμοῦ) δὲν ἀποδεσμεύονται ἀπὸ τὴ χαρακτηριστικὴ πόλωση τῆς δυτικῆς σκέψης ἀνάμεσα σὲ ἓναν ἀπολυτοποιημένο ἀνθρωποκεντρικὸ ὑποκειμενισμὸ καὶ στὴν ἐπίσης ἀνθρωποκεντρικὴ ἀνάξη-

Δὲν θὰ ἐπεκταθοῦμε ἐδῶ σὲ μιὰν εὐρύτερη ἀνάλυση καὶ κριτικὴ αὐτῶν τῶν θέσεων· πρέπει μόνο νὰ σημειωθεῖ ὅτι σὲ ὅλες αὐτὲς τὶς περιπτώσεις τὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα τῆς πτώσης τοῦ ἀνθρώπου, τουλάχιστον ὅπως ὀρίστηκε ἀπὸ τὸν Heidegger¹, μένει οὐσιαστικὰ ἀνερμηνευτο, τὸ παράλογο τοῦ κόσμου καὶ τῆς Ἱστορίας εἶναι μιὰ δεδομένη καὶ ἀμετάβλητη πραγματικότητα² καὶ τὸ μηδὲν ἀποκαλύπτεται ὡς ὑπαρκτικὴ πραγμάτωση τοῦ ἀνθρώπινου εἶναι στὴ συνεχὴ ἀναίρεση τῆς

τῆς ἀπόλυτης ἀντικειμενικότητας. Ὁ Sartre ἐνσαρκώνει χαρακτηριστικὰ τὴν εὐρωπαϊκὴ αὐτὴ σχιζοφρένεια, ὅταν μετὰ τὸ *L'Être et le Néant* γράφει τὴν *Critique de la raison dialectique*, γιὰ νὰ ἐναποθέσει τὸν ὑπαρξισμό του στὶς μεθοδολογικὰς ἀρχὲς τοῦ Hegel (ἀρχὲς γιὰ τὴ διαλεκτικὴ μορφὴ ἀνάπτυξης τοῦ λογικοῦ καὶ τῆς ἱστορικῆς ἐξέλιξης καὶ γιὰ τὴ συσχέτιση τοῦ ἀληθινοῦ μὲ τὸ συνολικόν), ὅπως καὶ στὶς ἀρχὲς τοῦ Marx γιὰ τὴν κοινωνικὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ εἶναι συνυφασμένη μὲ τὴν ἱστορικὴ ἐξέλιξη τῆς παραγωγικῆς ἐργασίας καὶ μὲ τὴν ἱστορίαν τῆς τεχνολογίας.

Ὁ ἴδιος ἐγκλωβισμός στὴν τέλεια ὑποκειμενικότητα καὶ ἡ ταυτόχρονη προσπάθεια γιὰ ἀπόλυτη ἀντικειμενικότητα (μὲ κέντρο καὶ στὶς δύο περιπτώσεις τὸ ἄτομο), συνεχίζεται καὶ στὴν προσπάθεια τῆς λεγόμενης «σχολῆς τῆς Φρανκφούρτης» (Adorno-Horkheimer), ποὺ ζήτησε νὰ γεφυρώσει τὴν πόλωση ἀνάμεσα στὸ ὑποκειμενικὸ βίωμα καὶ σὲ ἐκείνη τὴν «κοινωνικοποίηση» τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ τὸν μεταβάλλει σὲ ἄλλο ἐξάρτημα τοῦ κοινωνικοῦ περιβάλλοντος. Ἡ σχολὴ τῆς Φρανκφούρτης ἐπιμένει στὴν ἀρχὴ τῆς ἀμφισβήτησης, δηλαδὴ στὴν κριτικὴ λειτουργία τῆς νόησης καὶ γενικὰ τῆς συνείδησης, στὴ δυνατότητα τοῦ ὑποκειμένου νὰ ἐλέγχει κριτικὰ τὶς λογικὰς μορφὰς στὶς ὁποῖες μπορεῖ νὰ ἀναχθεῖ ἡ ἱστορικὴ ἐξέλιξη καὶ νὰ συνειδητοποιεῖ τὶς ἀντιφάσεις ποὺ δημιουργεῖ ἡ διαλεκτικὴ τῆς ἱστορικῆς «προόδου». Τὸ πρόβλημα τῆς ἥθικῆς δοκιμασίας τῆς προσωπικότητας στὰ πλαίσια τῶν σχέσεων ποὺ διαμορφώνουν τὸ ἱστορικὸ «γίγνεσθαι» μένει ἀνέγγιχτο — περιφρονημένον πρόβλημα «ἐξωλογικοῦ» καὶ «μεταφυσικοῦ» στοχασμοῦ, ποὺ μόνο «ὑποκειμενικοὺς δογματισμοὺς» μπορεῖ νὰ συντηρήσει.

1. Βλ. *Sein und Zeit*, §§ 25-27, 35-38, 51-52, 59, 68c, 71, 73, 81: Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die «Welt» verfallen. Das Nicht-es-selbst-sein fungiert, (existenzial-ontologisch gesehen) als *positive* Möglichkeit des Seienden, das besorgend in seiner Welt aufgeht. Im Verfallen dokumentiert sich ein *existenzialer Modus* des In-der-Welt-seins. — Die Verfallenheit an die «Welt» meint das Aufgehen im Miteinandersein, sofern dieses durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit geführt wird.

2. L'homme absurde entrevoit un univers brulant et glacé, transparent et limité, où rien n'est possible mais tout est donné, passé lequel c'est l'effondrement et le néant. Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*. Paris 1946, σελ. 83.

ὀντικῆς ταυτότητας (τοῦ en - soi)¹. Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου, ὡς συνειδητὴ καὶ ἐνεργητικὴ ἀντίδραση στὸ παράλογο τοῦ κόσμου καὶ τῆς Ἱστορίας, εἶναι μιὰ τραγικὴ δυνατότητα ὑπαρκτικοῦ αὐτομηδενισμοῦ δίχως λυτρωτικὸ χαρακτήρα, τελικὰ μιὰ πραγματικότητα καταδίκης, ὅπως τὴν προσδιόρισε ἀπὸ μόνος του ὁ Sartre².

§ 93. Τὸ ἀγαθὸ καὶ τὸ κακόν, δυὸ ἀνυπόστατες ἔννοιες.

Ἄν δεχθοῦμε ὡς ἀφετηριακὴ ὄντολογικὴ πραγματικότητα τὴν ἑτερότητα καὶ ἐλευθερία τοῦ προσώπου, τὸν προσωπικὸ τρόπο τῆς ὑπάρξεως, τότε, στὸν χῶρο τοῦ προβλήματος τοῦ ἥθους καὶ τῆς Ἠθικῆς, θὰ πρέπει νὰ ὑπερβοῦμε τόσο τὸν δυαλισμὸ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ τὴν a priori ἀξιολογία, ὅσο καὶ τὴν ὑπαρξιστικὴ «Ἠθικὴ», ποὺ ἀποβλέπει στὴ δυναμικὴ αὐτοπραγμάτωση τῆς ὑπαρξεως στὰ πλαίσια τῆς ἐλευθερίας της, δηλαδὴ τοῦ αὐτομηδενισμοῦ της.

Ἡ ἀλήθεια τοῦ προσώπου, ὡς ἀφετηριακὴ ὄντολογικὴ πραγματικότητα, ἀποκλείει ὁποιοδήποτε ὄντολογικὸ περιεχόμενο στὶς ἔννοιες τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ: Τὸ ἀγαθὸ καὶ τὸ κακόν εἶναι δυὸ ἔννοιες ἀνυπόστατες, δυὸ νοητικὲς κατηγορίες, ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὴν ἀναγωγή στὸ ἀπόλυτο τοῦ ἐξατομικευμένου ἥθους. Καὶ ἀντίστροφα, ἡ ἔννοια τοῦ ἐξατομικευμένου ἥθους προϋποθέτει ὅπωςδήποτε τὸν συμβατικὸ προσδιορισμὸ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ μὲ βάση τὴν ἐμπειρικὴ ὠφελιμότητα, δηλαδὴ τὴν a priori ἀξιολογικὴ διαβάθμιση τῶν κοινωνικῶν σχέσεων³.

1. La réalité humaine est avant tout son propre néant. Ce qu'elle nie ou néantit de soi comme pour-soi, ce ne peut-être que soi. Et, comme elle est constituéé dans son sens par cette néantisation et cette présence en elle de ce qu'elle néantit à titre de néantisé, c'est le soi-comme être-en-soi manqué qui fait le sens de la réalité humaine. Sartre, *L'Être et le Néant*, σελ. 132.

2. Le Pour-soi ne peut jamais être que problématiquement son Futur, car il est séparé de lui par un Néant qu'il est: en un mot il est libre et sa liberté est à elle-même sa propre limite. Être libre c'est être condamné à être libre, *L'Être et le Néant*, σελ. 174.

3. Γινώτε, λέει ὁ ἅγιος Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής, ὅτι τὸ ἀπλῶς λεγόμενον κακόν, οὐ πάντως κακόν· ἀλλὰ πρὸς τι μὲν κακόν, πρὸς τι δὲ οὐ κακόν. Ὡσαύτως καὶ τὸ ἀπλῶς λεγόμενον καλόν, οὐ πάντως καλόν, ἀλλὰ πρὸς τι μὲν καλόν, πρὸς τι δὲ οὐ καλόν. *Περὶ διαφόρων ἀπόρων*, P.G. 90, 413 B.

Ἄν τὸ ἦθος ἔχει ὄντολογικὸ περιεχόμενο, αὐτὸ δὲν μπορεῖ νὰ ἐξαντλεῖται στὶς συμβατικὲς ἀξιολογικὲς κατηγορίες τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ. Τὸ ὄντολογικὸ περιεχόμενο τοῦ ἦθους ἀναφέρεται σὲ μιὰ ὑπαρκτικὴ πραγματικότητα, καὶ ἡ ὑπαρκτικὴ πραγματικότητα εἶναι πάντοτε ὑποστατικὴ. Τὸ ἦθος δὲν εἶναι μιὰ ἀνυπόστατη ἔννοια, ἀλλὰ ἓνα προσωπικὸ κατηγόρημα, εἶναι τὸ «μέτρο» τῆς ἀναφορᾶς στὸν «κατ' ἀλήθειαν» τρόπο τῆς υπάρξεως, δηλαδὴ τοῦ προσωπικοῦ τρόπου τῆς υπάρξεως.

Ὡστόσο, στὴν ὁρολογία τῆς χριστιανικῆς Θεολογίας (τόσο στὴ βιβλικὴ ὅσο καὶ στὴν πατερικὴ γραμματεία) συμβαίνει συχνὰ τὸ ἀπόλυτο ἀγαθὸ ἢ τὸ ἀγαθὸ καθ'αυτὸ νὰ παίρνει ὄντολογικὸ περιεχόμενο, νὰ ὀρίζεται ὡς ὑποστατικὴ πραγματικότης ἀναφερόμενο στὸ Πρόσωπο τοῦ Θεοῦ («οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς, ὁ Θεός»¹). Ἀλλὰ εἶναι φανερὸ ὅτι στὴν περίπτωσιν αὕτῃ τὸ ἀγαθὸ ἀναφέρεται στὸ ἦθος τῆς θείας ζωῆς, πού ταυτίζεται μὲ τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ, μὲ τὸν τριαδικὸν τρόπο τῆς θείας Ὑπάρξεως, πού εἶναι τὸ πλήρωμα τῆς προσωπικῆς κοινωνίας καὶ σχέσης². Δὲν πρόκειται, δηλαδὴ, γιὰ μιὰ νοητικὴ ἀναγωγή στὸ ἀπόλυτο τοῦ ἐξατομικευμένου στὰ πλαίσια τῆς ἐμπειρικῆς ὠφελιμότητος ἦθους, ἀλλὰ γιὰ τὴν ὄντολογικὴ ἐρμηνεία τοῦ ἀγαθοῦ ὡς τοῦ μὴ ἀλλοτριωμένου ἢ «κατ' ἀλήθειαν» τρόπου τῆς υπάρξεως, ὅπως ἀποκαλύπτεται στὴν τριαδικὴ κοινωνία τῶν θείων Προσώπων.

Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ἐνῶ τὸ ἀγαθὸ ἀναφέρεται στὴν ὑποστατικὴ πραγματικότης τῆς τριαδικῆς Θεότητος, ὑπάρχει μιὰ ἀπόλυτη ἔρρηση τῆς ἐκκλησιαστικῆς Θεολογίας νὰ προσδώσῃ ὄντολογικὸ περιεχό-

1. *Ματθ.* 19, 17 — *Λουκ.* 18, 19 — *Μαρκ.* 10, 18. — Τὸ πρῶτως καὶ κυρίως ἀγαθόν, οὗ ἡ φύσις ἀγαθότης ἐστίν, αὐτὸ τὸ θεῖον. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ τοῦ βίου Μωσέως*, 7, P.G. 44, 301 A (Ἔκδοσις H. Musurillo, σελ. 4, 5-6). — Φύσει ἀγαθὸς μόνος ὁ Θεός. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης* 4. 90, P.G. 90, 1069 C. — Ὁ Θεός οὐ κατὰ μετοχὴν ἀγαθότητος ἐστὶν ἀγαθός, ἀλλ' αὐτός ἐστιν ἀγαθότης· ὁ δὲ ἄνθρωπος μετοχῇ ἀγαθότητος ἐστὶν ἀγαθός. Ἀθανασίου, *Διάλογοι περὶ Τριᾶδος* 1, 12, P.G. 28, 1136 B.

2. Τὴν θεαρχικὴν ὑπαρξιν ἀγαθότητα λέγοντες. Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ θείων ὀνομάτων* 4, 1, P.G. 3, 693 B. — Ἡ φυσικὴ ἀγαθότης... ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ μονογενοῦς ἐπὶ τὸ πνεῦμα διῃκει. Μεγάλου Βασιλείου, *Περὶ Ἀγίου Πνεύματος*, 47, P.G. 32, 153 B. — Ἡ οὐσία τῆς ἀγαθότητος, ἡ μία τῶν ὄντων αἰτία τριάς, ἐξ ἧς καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ εἶναι τοῖς οὐσι δι' ἀγαθότητα. Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας* 1, 3, P.G. 3, 373 C.

μενο καὶ στὴν ἔννοια τοῦ κακοῦ¹. Καὶ ἡ ἄρνηση αὐτὴ σημαίνει τὸν ἀποκλεισμό ὅποιασδήποτε δυαλιστικῆς ἐρμηνείας τῆς ὑπαρκτικῆς πραγματικότητος. Ἡ ἐκκλησιαστικὴ Θεολογία δὲν γνωρίζει ἄλλον τρόπο ὑπάρξεως ἐκτὸς ἀπὸ τὸν *προσωπικό*, ποὺ τὸ πλήρωμά του ἀποκαλύπτεται στὴν ἀλήθεια τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ. Τὸ κακὸ δὲν εἶναι μιὰ διαφορετικὴ ὄντολογικὴ πραγματικότης, δὲν εἶναι ἓνας ἄλλος τρόπος ὑπάρξεως, ἀλλὰ εἶναι ἡ ἀλλοίωση καὶ παραφθορὰ τοῦ ἐνὸς καὶ μοναδικοῦ, δηλαδὴ τοῦ προσωπικοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως², ἀποτέλεσμα κακῆς χρήσεως τῆς ἐλευθερίας τῶν προσώπων³, ἡ ὁποία ὅμως ἐλευθερία δὲν μπορεῖ νὰ αὐτοαναιρεθεῖ ὁλοκληρωτικά, ἡ κακὴ χρῆση τῆς δὲν μπορεῖ νὰ ἐξαλει-

1. Βλ. Ἱπολύτου, *Κατὰ αἱρέσεων* 1, 19, P.G. 16, 3045 C: Κακοῦ φύσιν οὔτε ὑπὸ Θεοῦ γενέσθαι οὔτε καθ' ἐαυτὴν ὑπόστασιν ἔχειν, ἀλλὰ κατ' ἐναντίωσιν καὶ παρακολούθησιν τοῦ ἀγαθοῦ γενέσθαι. — Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατὰ ἐθνικῶν* 7, P.G. 25, 16 A: Τὸ κακὸν οὐ παρὰ Θεοῦ οὐδὲ ἐν Θεῷ οὔτε ἐξ ἀρχῆς γέγονεν, οὔτε οὐσία τίς ἐστιν αὐτοῦ. — Μεγάλου Βασιλείου, *Ὅμιλοι* 9, 5, P.G. 31, 341 B: Μῆτε Θεὸν αἷτιον ἡγοῦ τῆς ὑπάρξεως τοῦ κακοῦ μῆτε ἰδίαν ὑπόστασιν τοῦ κακοῦ εἶναι φαντάζου· οὐ γάρ ἐστιν ὑφεστὼς ὥσπερ τι ζῶον ἢ πονηρία. — Καὶ Ὅμιλοι 9, 4, P.G. 31, 341 B: Στέρησις γὰρ ἀγαθοῦ ἐστὶ τὸ κακόν. — Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν*, P.G. 91, 1332 A: Τὸ κακόν, οὐ τὸ εἶναι χαρακτηρίζει ἡ ἀνυπαρξία. — Βλ. καὶ *Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων*, P.G. 4, 304 D-305 A: Ὑπόστασιν οὐκ ἔχει τὸ κακόν, ἀλλὰ παρυπόστασιν, τοῦ ἀγαθοῦ ἕνεκα, καὶ οὐκ ἐαυτοῦ γινόμενον. Οὐ γάρ πρὸς τὸ κακόν ὀρῶντες τοῦτο πράττομεν, ἀλλὰ δοκοῦντες ἀγαθὸν ποιεῖν, εἰ καὶ ἡ ἐκβασὶς τούναντίον δείκνυσιν. — Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Διάλογοι κατὰ Μανιχαίων* 1, 13, P.G. 94, 1517 A: Τὸ κακόν στερήσις ἐστὶ τοῦ εἶναι.

2. Φθορὰ γάρ ἐστὶν ἡ τοῦ κακοῦ φύσις, οὐδαμῶς κατ' οὐδὲν ὑπαρξιν ἔχουσα. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια θεολογικά* III, P.G. 90, 1285 C. — Ὅτ' ἂν... ἐν διατροφῇ τοῦ κατὰ φύσιν γένηται, τότε κακία τῆς ψυχῆς λέγεται. Μεγάλου Ἀθανασίου, *Βίος Μεγάλου Ἀντωνίου* 20, P.G. 26, 873 B. — Πέφυκε πᾶσα κακία ἢ κατ' ἑλλειψιν ἢ καθ' ὑπέρπεττον ἀρετῆς ἐνεργεῖσθαι. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ τοῦ βίου Μωσέως*, P.G. 44, 420 A (Ἐκδ. Musurillo, σελ. 132). — Ἔστιν ἡ κακία ἡ τῶν φυσικῶν δυνάμεων παράχρησις... Κακία, ἡ τῆς τάξεως λύσις, εἰτὸν ἀταξία. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατὰ Μανιχαίων* 1, 14 καὶ 1, 47, P.G. 94, 1517 C καὶ 1548 D.

3. Τὸ κυρίως κακὸν ἡ ἀμαρτία... ἐκ τῆς ἡμετέρας προαιρέσεως ἡρτῆται. Μεγάλου Βασιλείου, *Ὅμιλοι* 9, 5, P.G. 31, 337 D. — Καθέστηκε τὸ κακόν... ἐν τῇ πρὸς τὸ θεῖον θέλημα διαφορᾷ τοῦ κατὰ γνώμην ἡμετέρου θελήματος. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια θεολογικά*, P.G. 91, 56 B. — Ἐπεὶ δὲ γὰρ ἔξω τῆς προαιρέσεως ἡ κακία (εἶναι) φύσιν οὐκ ἔχει, ὅταν πᾶσα προαίρεσις ἐν τῷ Θεῷ γένηται, εἰς παντελεῖ ἀφανισμόν ἡ κακία μεταχωρήσειε. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, P.G. 46, 101 A.

ψει τὴν ὄντολογικὴ τῆς προϋπόθεσης, ποὺ εἶναι ὁ προσωπικὸς τρόπος τῆς ὑπάρξεως¹.

Ὁ κίνδυνος, ἀκριβῶς, νὰ ἐρμηνευθεῖ τὸ κακὸ ὡς ὄντολογικὴ πραγματικότητα, σὲ ἀντιστοιχία μὲ τὴν ὑπαρκτικὴ πραγμάτωση τοῦ ἀγαθοῦ στὸ ἦθος τῆς θείας τριαδικῆς κοινωνίας, ὁδηγεῖ κάποτε ὀρισμένους ἐκκλησιαστικούς Πατέρες νὰ ἀπορρίψουν καὶ τὸ ὄντολογικὸ περιεχόμενο τοῦ ἀγαθοῦ, τὴν ἀναφορὰ τοῦ ἀγαθοῦ στὴ Θεότητα, καὶ νὰ θεωρήσουν τὸ ἀγαθὸ (μὲ τὴ συμβατικὴ του πιά, ἀξιολογικὴ ἔννοια) ὡς ἀπλὸ συμβεβηκός². Ὅπως δὲποτε, ἡ συμβατικὴ ἀξιολογία δὲν μπορεῖ νὰ προσδιορίσει τὸ ὑπαρκτικὸ γεγονός, γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἀξιολογικὴ ἀποτίμηση μόνον ἐπιμέρους πάθη, σχέσεις ἢ συμβεβηκτότα μπορεῖ νὰ ἐκφράζει. Ἡ ἀλλοίωση καὶ παραφθορὰ τοῦ «κατὰ φύσιν» τρόπου τῆς ὑπάρξεως δὲν εἶναι οὔτε ὄντολογικὴ οὔτε συμβατικὰ ἀξιολογικὴ διαφοροποίηση, ἀλλὰ μόνον ἡθικὴ διαφοροποίηση — ὅπου τὸ ἦθος σημαίνει, ἀκριβῶς, τὸ μέτρο τῆς ἀναφορᾶς στὸ πλήρωμα τοῦ προσωπικοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως. Ἡ διαφοροποίηση τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως εἶναι ἡθικὴ, στὸ μέτρο

1. Γιὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴ Θεολογία, ἀκόμα καὶ οἱ δαίμονες, προσωπικὲς ὑπάρξεις τοῦ πνευματικοῦ κόσμου μὲ διεστραμμένη θέληση ποὺ ἀντιστρατεύεται τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ καὶ προκαλεῖ τὴν παραφθορὰ τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας, ἀκόμα καὶ αὐτοὶ δὲν εἶναι κατὰ τὴν οὐσία, ἀλλὰ μόνον κατὰ τὴν προαίρεση κακοί. Πρβλ. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης* III, P.G. 90, 1020 A: Οὐδὲ οἱ δαίμονες φύσει κακοί: ἀλλ' ἐκ παραχρήσεως τῶν φυσικῶν δυνάμεων κακοὶ γεγόνανσι. — Μεγάλου Ἀθανασίου, *Πρὸς Ἀντίοχον*, P.G. 28, 604 A: Τί παρήλλακται ἡ οὐσία τῶν δαιμόνων τῆς τῶν ἀγγέλων οὐσίας; ἡ οὐσία οὐ παρήλλακται, ἀλλ' ἡ προαίρεσις. — Οὔτε οἱ δαίμονες φύσει κακοί... λέγονται δὲ κακοὶ οὐ καθ' ὃ εἰσιν (ἐκ ἀγαθοῦ γὰρ εἰσι, καὶ ἀγαθὴν ἔλαχον οὐσίαν): ἀλλὰ καθ' ὃ οὐκ εἰσίν, ἀσθενήσαντες (ὡς τὰ Λόγια φησι) τηρῆσαι τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν... Οὐ φύσει κακοί, ἀλλ' ἐνδεία τῶν ἀγγελικῶν ἀγαθῶν. Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ θείων ὀνομάτων*, P.G. 3, 724 C-725 AB. — Ἐξ ἀγγέλων οἱ δαίμονες: τὰς γὰρ δοθείσας αὐτοῖς ἀγγελικὰς δωρεὰς οὐκ ἀποβάλλουσιν, τοιούτων ὅπερ ἐκ φύσεως ἔχουσιν ἀγαθὸν οὐ μετατρέπουσιν, εἰ καὶ αὐτοὶ μὴ βούλονται ὁρᾶν τὸ ἐν αὐτοῖς φῶς, μύσαντες αὐτῶν τὰς ἀγαθοπτικὰς δυνάμεις... Σημειῶσαι δὲ ὅτι φωτισεῖς καὶ οἱ δαίμονες, μᾶλλον δὲ φῶτα κατ' οὐσίαν ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀγγελοι: οὕτω καὶ ἐν Εὐαγγελίοις: «θεωροῦν τὸν Σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν». Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων*, P.G. 4, 293 A.

2. Βλ. Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ μυστικῆς θεολογίας* 5, P.G. 3, 1045 D-1048 AB: οὐδὲ ἀγαθότης ἐστίν (ἡ θεότης). — Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων*, P.G. 4, 412 BC: Οὔτε καλόν, οὔτε ἀγαθόν (ἡ θεότης), ταῦτα γὰρ πάθη πως, οἷον εἰσι καὶ σχέσεις καὶ συμβεβηκτότα.

ποῦ φανερώνει τὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν προσωπικὴ ἐκ-σταση καὶ στὴν ἀτομικὴ ἀπό-σταση, στὸ εἶναι καὶ στὸ Μηδέν.

Ὅταν μιλάμε γιὰ τὴν ἠθικὴ διαφοροποίηση τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως, ὡς φανέρωση τῆς διαφορᾶς ἀνάμεσα στὴν προσωπικὴ ἐκ-σταση καὶ τὴν ἀτομικὴ ἀπό-σταση, σημαίνει ὅτι ἀναφέρουμε μιὰ ἠθικὴ διά-σταση τόσο στὸ εἶναι ὅσο καὶ στὸ μηδέν. Τὸ μηδέν, ὅπως καὶ τὸ εἶναι, ὀρίζουν τὴν ἠθικὴ διαφοροποίηση τοῦ ἐνὸς καὶ μοναδικοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος, τοῦ προσωπικοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως, τὴν πιστότητα ἢ τὴν ἄρνηση τοῦ πληρώματος τῆς προσωπικῆς κοινωνίας. Ἡ ἀτομικὴ ἀπό-σταση δὲν διαφοροποιεῖται ὄντολογικά, ἀλλὰ μόνο ἠθικά ἀπὸ τὴν προσωπικὴ ἐκ-σταση· ἡ βίωση τῆς ἀτομικῆς ἀπό-στασης εἶναι, ὅπως ὅποτε, μιὰ προσωπικὴ ἐκ-στατικὴ ἐμπειρία, ἀλλὰ ἐμπειρία ἠθικῆς ἀλλοίωσης τοῦ προσωπικοῦ ἐκ-στατικοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως.

Ἀπὸ τὴν ὄντολογία, ἐπομένως, τῆς ἀλήθειας τοῦ προσώπου προκύπτει μιὰ Ἠθικὴ, ποῦ δὲν γνωρίζει καὶ δὲν δικαιολογεῖ τὰ νοητικὰ σχήματα τῆς ὄντολογικῆς (δυναμιστικῆς) ἢ συμβατικῆς - ἀξιολογικῆς ἀντίθεσης καλοῦ καὶ κακοῦ. Γνωρίζει μόνο τὸ καθολικὸ ἠθικὸ δίλημμα ἀνάμεσα στὸ εἶναι καὶ στὸ μηδέν, δηλαδὴ στὴ «ζωὴ» καὶ στὸν «θάνατο»¹ — ἀφοῦ τὸ εἶναι ταυτίζεται μὲ τὴν πληρότητα τῆς ζωῆς, μὲ τὸ πλῆρωμα τοῦ «κατ' ἀλήθειαν» τρόπου τῆς ὑπάρξεως, ἐνῶ τὸ μηδέν εἶναι ὁ θάνατος, ἡ ἀπό-σταση ἀπὸ τὴν ὄντως ζωὴ, ὁ μηδενισμὸς τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, ἡ ἀλογία τῆς ἀκοινώνητης ἀτομικότητος.

§ 94. «Διὰ τὴν ἀλήθειαν ἢ ἀρετή».

Στὰ πλαίσια τῆς ὄντολογικῆς αὐτῆς Ἠθικῆς, ὑπάρχει μιὰ δεοντολογία καὶ μιὰ νομικὴ ἐκφραση τῶν ὁρίων της, ποῦ ἀποβλέπει στὴν ἀποκατά-σταση τοῦ ἀνθρώπου στὴν ὑπαρκτικὴ του γνησιότητα. Ἡ ἀποκατά-σταση δὲν ἐξαντλεῖται σὲ προσδιορισμοὺς ἀντικειμενικῶν βελτιώσεων τῆς συμπεριφορᾶς, ὅπως συμβαίνει συνήθως σὲ κάθε μορφή κωδικο-ποιημένης Ἠθικῆς, ὅπου ἡ ἀντικειμενικὴ συνέπεια στὸν ἠθικὸ κώδι-

1. Ὅδοι δύο εἰσί, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου... ἡ μὲν οὖν ὁδὸς τῆς ζωῆς ἐστὶν αὕτη· πρῶτον, ἀγαπήσεις τὸν θεόν... δεύτερον, τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. *Διδαχὴ τῶν Δώδεκα Ἀποστόλων* 1, 1,2, Ἐκδοσι Gebhardt-Harnack-Zahn, Leipzig 1920.

κα τρέφει, τελικά, τὴν αὐτάρκεια τῆς ἀτομικότητος¹. ἡ ἀποκατάσταση ἀναφέρεται σὲ μιὰ καθολικὴ ἀλλαγὴ, σὲ μιὰ μετάνοια τοῦ ἀνθρώπου. Καὶ μετάνοια σημαίνει ἀλλαγὴ τοῦ νοῦ δηλαδὴ τῆς «βαθυτέρας» καὶ καθολικῆς στάσης τοῦ ἀνθρώπου, δυναμικὴ μετάβαση ἀπὸ τὴν ἀπόσταση τῆς ἀτομικῆς αὐτοτέλειας στὴν ἐκ-στασι τῆς προσωπικῆς κοινωνίας, ἐπιστροφή ἀπὸ τὸ ἄτομο στὸ πρόσωπο, ἀπὸ τὴν ὑπαρκτικὴ ἀλλοίωση στὴν ὑπαρκτικὴ ἀλήθεια τοῦ ἀνθρώπου².

Μὲ ἄλλα λόγια: ὁ στόχος τῆς ὀντολογικῆς αὐτῆς Ἠθικῆς εἶναι ἡ ἀλήθεια καὶ ὄχι ἡ ἀρετὴ. Ἡ ἀρετὴ εἶναι ἀσκηση ποῦ ὑπηρετεῖ τὴν πραγμάτωση τῆς ἀλήθειας τοῦ ἀνθρώπου — ἡ ἀλήθεια δὲν εἶναι μιὰ «γνώση» ποῦ ὑποτάσσεται στὴν ὠφελιμιστικὴ ἀντίληψη τῆς ἀρετῆς. Ὁ Μάξιμος ὁ Ὁμολογητὴς ὀρίζει μὲ σαφήνεια αὐτὴ τὴν προϋπόθεση τοῦ ὀντολογικοῦ χαρακτήρα τῆς ὀρθόδοξης ἐκκλησιαστικῆς Ἠθικῆς: «Διὰ τὴν ἀλήθειάν ἐστιν ἡ ἀρετὴ· ἀλλ' οὐ διὰ τὴν ἀρετὴν ἡ ἀλήθεια»³. Καὶ διακρίνει τὰ «φυσικὰ εἶδη τῆς ἀρετῆς ἢ κινήματα», ἀπὸ τὰ «πνευματικὰ, τουτέστιν ὑπὲρ φύσιν καὶ Θεὸν χαρακτηρίζοντα»⁴ — διακρίνει ἀνάμε-

1. Οὐκ ἐν σχήμασι καὶ τύποις ἐξωτέροις ἢ ἀλλοιώσεσι τῶν χριστιανῶν ὑπάρχει, ὥς οἱ πολλοὶ ἐν τούτῳ οἴονται εἶναι τὴν διαφορὰν καὶ διάκρισιν μεταξὺ κόσμου καὶ αὐτῶν, ἐν σχήμασι καὶ τύποις... Ἐν γὰρ τῇ τοῦ νοὸς ἀνακαινώσει καὶ τῇ τῶν λογισμῶν εἰρήνῃ καὶ τῇ τοῦ Κυρίου ἀγάπῃ καὶ οὐρανίῳ ἔρωτι ἡ καινὴ κτίσις τῶν χριστιανῶν πάντων ἀνθρώπων τοῦ κόσμου διαφέρει. Διὸ καὶ ἡ ἔλευσις τοῦ Κυρίου γέγονε. Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου, *Πνευματικαὶ Ὁμιλίες*, ἔκδοσις Dörries, Klostermann, Kroeger, 5,5, σελ. 49-50. — Τὸν μὲν καθ' ὑπόκρισιν τῆς ἠθικῆς ἐπιδείξεως ἐκδυσάμενοι χιτῶνα, τὸν ἐνάρετον δέ, καθὼς ὁ θεὸς βούλεται λόγος, ἀνοθεύτως μετελθόντες βίον, εὐσεβῶς τὴν ζωὴν (διενέγκωμεν). Θεῶ μᾶλλον τῆς ψυχῆς τὴν διάθεσιν ἢ τοῖς ἀνθρώποις τὸν ἐκτὸς ἐπιδεικνύμενοι περὶ τὰ ῥητὰ σχηματισμόν. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια θεολογικά* I, P.G. 90, 1209 B.

2. Μετάνοιά ἐστιν ἐκ τοῦ παρὰ φύσιν εἰς τὴν κατὰ φύσιν... ἐπάνοδος. *Σχόλια εἰς τὴν Κλίμακα τοῦ Ἰωάννου*, P.G. 88, 781 BC. — Ἡ μετάνοια σύνεσις ἐστὶν μεγάλη. Ἐρμῆ, *Ὁ Ποιμὴν* 4, 2, 2, ἔκδοσις J. B. Lightfoot, London 1898.

3. ...Ὅθεν ὁ διὰ τὴν ἀλήθειαν πράττων τὴν ἀρετὴν, κενοδοξίας οὐ τιτρώσκειται βέλεσιν· ὁ δὲ τὴν ἀλήθειαν ἀρετῆς ἔνεκεν ἐπιτηδεύων, σύνοικον ἔχει τῆς κενοδοξίας τὴν οἴησιν. *Περὶ διαφορῶν ἀπόρων*, P.G. 90, 369 A.

4. *Κεφάλαια θεολογικά* III, P.G. 90, 1292 B. — Βλ. καὶ 1260 B, ὅπου ἐκφράζεται μὲ βιβλικὴ εἰκόνα ἡ προτεραιότητα τῆς γνώσεως τῆς ἀλήθειας σὲ σχέση μὲ τὴν πράξιν τῆς ἀρετῆς, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀλληλένδετο τῶν δύο: «Ὁ μετὰ πράξεως γινώσκων καὶ μετὰ γνώσεως πράττων, θρόνος καὶ ὑποπόδιόν ἐστι τοῦ Θεοῦ· θρόνος μὲν, διὰ τὴν γνῶσιν· ὑποπόδιον δέ, διὰ τὴν πράξιν».

σα στὴν ἀρετὴ ποὺ ὑπηρετεῖ τὴν αὐτοτέλεια τῆς ἀνθρώπινης φύσης, καὶ στὴν ἀρετὴ ποὺ ἀποκαλύπτει τὴν ἀλήθεια τοῦ τρόπου τῆς θείας Ὑπάρξεως. Ἡ πραγμάτωση τῶν ἀρετῶν δὲν συνιστᾷ, γιὰ τὸν Μάξιμο, μιὰ ποσοτικὴ ἠθικὴ τελειότητα, ἀλλὰ συγκροτεῖ τὴ μονάδα τῆς σοφίας ποὺ «ἐνθεωρεῖται ἀτμήτως» καὶ «ἐπινοεῖται μονοειδῶς» μέσα ἀπὸ τὴν ἄσκηση τῶν ποικίλων ἀρετῶν¹.

Ἡ ἀλήθεια ὡς στόχος τῆς ἀρετῆς, προσδιορίζει τὸν γνωστικὸ χαρακτήρα τῆς ἄσκησης γιὰ τὴν κατόρθωση τῶν ἀρετῶν καὶ τὸν ἄσκη-
τικὸ χαρακτήρα τῆς «ὁδοῦ τῆς γνώσεως». Ἡ ἄσκηση ὁδηγεῖ στὴ γνώ-
ση, γιατί ἡ γνώση τῆς ἀλήθειας εἶναι μιὰ ὑπαρκτικὴ πραγμάτωση καὶ
ὄχι μιὰ νοητικὴ μάθηση. Τὴν ἀλήθεια τὴν προσεγγίζει μόνο «ὁ μετὰ
πράξεως γινώσκων καὶ μετὰ γνώσεως πράττων». Ἡ χριστιανικὴ ἄσκη-
ση καὶ ἡ χριστιανικὴ ἀρετὴ ὡς ἠθικὴ προσπάθεια, συνοψίζονται στὴ θε-
ληματικὴ - δυναμικὴ ἀπάρνηση τοῦ ἐγωκεντρισμοῦ τῆς ἀτομικότητας,
στὴν «κένωση» τοῦ ψυχολογικοῦ ἐγὼ ἀπὸ τὴν ἀτομικὴ αὐτοτέλεια, ἀπὸ
τὴν ἐπαναστατημένη φορὰ τῆς τεμαχισμένης φύσης νὰ αὐτοσυντηρηθεῖ
στὴν ὄντικὴ τῆς αὐτάρκεια. Ἀποβλέπει ἡ ἄσκηση στὴν ἄρνηση τῶν
θελημάτων τῆς ἀτομικῆς φύσης, γιὰ νὰ κερδηθεῖ ἡ ἐλευθερία τοῦ προ-
σώπου, ἡ ὑπαρκτικὴ αὐθυπέρβαση τῆς ἀτομικότητας στὴν προσωπικὴ
κοινωνία καὶ σχέση, ἡ ἐκ-σταση τῆς φύσης ἐκτός-τῆς-φύσεως στὴν
ὑπαρκτικὴ πληρότητα, ποὺ εἶναι ἡ κοινωνία μὲ τὴ Θεότητα.

Καὶ ἐπειδὴ, ἀκριβῶς, ὁ στόχος τῆς ἄσκησης εἶναι ἡ προσωπικὴ
κοινωνία τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό, καὶ αὐτὴ ἡ κοινωνία εἶναι μιὰ ὑ-
παρκτικὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου μόνο ἐπειδὴ ὁ Θεὸς χαρίζεται στὸν
ἄνθρωπο σὲ μιὰ ἐκ-στατικὴ αὐτοπροσφορὰ «ἐρωτικῆς ἀγαθότητος», γι'
αὐτὸ καὶ ὁ στόχος τῆς ἄσκησης πραγματώνεται μόνο στὸ γεγονός τῆς
θείας Χάρης. Ἡ Χάρη τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι κάποιο ἀπροσδιόριστο εἶδος
«εὐλογία» τοῦ Θεοῦ, ποὺ προστίθεται ποσοτικὰ στὶς φυσικὲς δυνατό-
τητες τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ εἶναι ἡ συνεχῶς ἐνεργούμενη ἀπὸ τὸν Θεὸ
ζωτικὴ κλήση καὶ προϋπόθεση νὰ μετᾶσχει ὁ ἄνθρωπος στὴν ὑπαρκτι-

1. Ἡ σοφία μονὰς ἐστὶ, ταῖς ἐξ αὐτῆς διαφόροις ἀρεταῖς ἀτμήτως ἐνθεωρου-
μένη· καὶ μονοειδῶς ταῖς αὐτῶν ἐνεργείαις ἐπινοουμένη· καὶ πάλιν ἀπλῆ μονὰς ἀπο-
δεικνυμένη, ταῖς πρὸς αὐτὴν τῶν ἐξ αὐτῆς ἀρετῶν ἀποκαταστάσεσιν· ὅταν ἡμεῖς,
δι' οὓς κατὰ τὴν ἐκάστης ἀρετῆς γένεσιν ποιεῖται τὴν πρόδοον, ἀνατατικῶς δι' ἐκά-
στης ἀρετῆς πρὸς αὐτὴν συναγόμεθα. *Κεφάλαια θεολογικά* III, P.G. 90, 1280 AB.

κὴ πληρότητα τῆς προσωπικῆς κοινωνίας μὲ τὴ Θεότητα. Εἶναι ἡ δυναμικὰ «ἐλκτική» δύναμη τῆς θείας ἀγάπης, ποὺ ζητάει νὰ ἀποκαταστήσει τὸν ἄνθρωπο στὰ ὑψηλὰ χαρίσματα ποὺ δέχτηκε ἡ φύση του στὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, στὸ γεγονός τῆς φυσικῆς ἐνώσεως τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν ἄνθρωπο. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι καὶ τὰ κατορθώματα τῆς ἀσκήσεως, οἱ ἀρετὲς τοῦ ἀνθρώπου, ἔχουν σχετικὴ μόνον σημασία ὡς πρὸς τὸν στόχο τῆς ὑπαρκτικῆς πληρότητας, καὶ ἀξιοποιοῦνται μόνον ἀπὸ τὴ θεία Χάρη, μόνον ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι ὁ Θεὸς χαρίζεται στοὺς ἀνθρώπους σὲ μιὰ συνεχῶς ἐνεργούμενη αὐτοπροσφορά. Ἡ ἀνθρώπινη ἀρετὴ, ἂν γίνῃ αὐτοσκοπός, ἐγκλωβίζει τὸν ἄνθρωπο σὲ μιὰ ἀντικειμενικότητα αὐτάρκειας, ποὺ συντηρεῖ τὴν ἀτομικὴ αὐτοτέλεια, τὴν καταδίκη τῆς ἀπόστασης ἀπὸ τὴ ζωὴ καὶ τὴν «ὄντως ὑπαρξήν». Ἡ ἀρετὴ βρίσκει τὸν ὑπαρκτικὸ τοῦ στόχο, τὸν στόχο τῆς ἀλήθειας, μόνον ὡς δυναμικὴ κατάφαση στὴ θεία Χάρη, στὴ δυναμικὰ ἐνεργούμενη κλήση τῆς ἐρωτικῆς ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ.

§ 95. Ἡ ἀμαρτία, ἠθικὸ περιεχόμενο τοῦ μηδενός ὡς ὑπαρκτικοῦ γεγονότος.

Ἡ ἐμμονὴ στὴν ἀπό-σταση τῆς ἀτομικότητος σημαίνει τὴν ἀποτυχία τοῦ ἀνθρώπου νὰ εἶναι αὐτὸ ποὺ «κατ' ἀλήθειαν» εἶναι, δηλαδὴ σημαίνει τὴν ἐκπτώση ἀπὸ τὸ εἶναι, ἓνα εἶδος ὑπάρξεως «παρὰ» τὴν ὑπαρξήν, ἓναν τρόπο νὰ εἶναι ὁ ἄνθρωπος ἐκτὸς τοῦ εἶναι, «παρὰ-φύσιν». Αὐτὴ ἡ ἐκπτώση εἶναι ἀμαρτία, δηλαδὴ ἀστοχία ὡς πρὸς τὴ γνήσια, τὴν «κατ' ἀλήθειαν» ὑπαρξήν. Εἶναι οἱ Πατέρες τῆς ὀρθόδοξης Ἀνατολῆς καὶ πάλι, ποὺ ἐπιμένουν σὲ αὐτὴ τὴν ἐρμηνεία τῆς ἀμαρτίας ὡς ἀστοχίας καὶ ἀποτυχίας — ἀποτυχίας τοῦ ἀνθρώπου νὰ παραμείνῃ στὸ «κατὰ φύσιν ἀνθρώπινον». Γράφει χαρακτηριστικὰ ὁ Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής: «Ἡ ἀποτυχία καὶ ἀδυναμία τὸ κακὸν εἰσάγει, τῇ στερήσει τοῦ κατὰ φύσιν τὸ παρὰ φύσιν ποιῶσα»¹. Καὶ ἄλλοι, σχολιάζοντας τὸν συγγραφέα τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν: «Ἀμαρτίαν, τουτέστιν ἀτευξίαν καὶ ἀπόπτωσιν τινα τοῦ προσήκοντος, αὐτὸ τὸ τῆς στερήσεως καλεῖ καὶ ἄσκοπον, ἀντὶ τοῦ, παρὰ τὸν σκοπὸν βάλλον, ἐκ μεταφορᾶς τῶν τοξευόντων. Τοῦ ἀγαθοῦ

1. Σχόλια εἰς τὸ *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*, P.G. 4, 348 C.

καὶ τῆς κατὰ φύσιν κινήσεως, ἥτοι τάξεως, ἀποτυγχάνοντες φερόμεθα εἰς τὴν παρὰ φύσιν ἄλογον καὶ παντελῇ καὶ ἀνούσιον ἀνυπαρξίαν»¹.

Ὅπως τοῖς ἔστιν καὶ πρὸ πάντων, οἱ Ἕλληνες Πατέρες ἀρνοῦνται νὰ δοῦν τὴν ἁμαρτία ὑποστατικά, ὡς φυσικὴ πραγματικότητα, ὅπως ἀρνοῦνται νὰ τῇ δοῦν καὶ δικανικὰ-νομικά, ὡς παράβασις μόνο καὶ ψυχολογικὴ ἐνοχλή. Ἡ ἁμαρτία δὲν εἶναι μιὰ φύσις, φύσις κακὴ, ποὺ ὑπάρχει ὑποστατικά ὡς ἓνας πόλος ἀντίθετος πρὸς τὴν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ· δὲν ὑπάρχει τίποτα μέσα στὴ δημιουργία τοῦ Θεοῦ ποὺ νὰ εἶναι ὑποστατικά καὶ φυσικά κακὰ. Ἡ ἁμαρτία εἶναι μιὰ ἀποτυχία, ἡ ἀποτυχία τῶν προσώπων νὰ ὁλοκληρωθοῦν ὡς πρόσωπα στὴν καθολικὴ σχέσιν καὶ κοινωνία μεταξύ τους καὶ μὲ τὸν Θεό, εἶναι μιὰ ἐλεύθερη προαίρεσις, μιὰ λαθεμένη ἐκλογὴ. Ἡ λαθεμένη ἐκλογὴ ἔχει ὅπωςδήποτε συνέπειες στὴ φύσιν τοῦ ἀνθρώπου, ἀφοῦ αὐτονομεῖ τὴν ἀτομικὴ θέλησιν καὶ φύσιν καί, ἐπομένως, τεμαχίζει καὶ ἀλλοιώνει τὴν προσωπικὴ ἐνοείδεια καὶ καθολικότητα τῆς φύσεως².

Ἀλλὰ αὕτῃ ἡ «μεταποίησις» τῆς φύσεως δὲν σημαίνει τὴν οὐσιαστικὴν μεταβολὴν τῆς σὲ φύσιν κακὴν. Ὁ Μάξιμος, γιὰ νὰ ἀποκλείσει μιὰ τέτοια ἐρμηνεία, φτάνει νὰ χαρακτηρίζει τὴν πώση τῆς φύσεως ὡς ἁμαρτία ἀδιάβλητη, σὲ ἀντίθεσιν μὲ τὴν διαβλητὴν ἁμαρτία τῆς προαίρεσεως. Γράφει σχετικὰ: «Φθαρεῖσα πρότερον τοῦ κατὰ φύσιν λόγου τοῦ Ἀδάμ ἡ προαίρεσις, τὴν φύσιν ἑαυτῇ συνέφθειρεν, ἀποθεμένη τῆς ἀπαθείας τὴν χάριν, καὶ γέγονεν ἁμαρτία· πρώτη μὲν καὶ εὐδιάβλητος, ἡ πρὸς κακίαν ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ τῆς προαιρέσεως ἐκπτώσις· δευτέρα δὲ διὰ τὴν πρώτην, ἡ τῆς φύσεως ἐξ ἀφθαρσίας εἰς φθορὰν ἀδιάβλητος μεταποίησις. Δύο γὰρ ἁμαρτίαι γεγόνασιν ἐν τῷ προπάτορι κατὰ τὴν παράβασιν τῆς θείας ἐντολῆς· ἡ μὲν διαβεβλημένη· ἡ δὲ ἀδιάβλητος, αἰτίαν ἔχουσα τὴν διαβεβλημένην. Καὶ ἡ μὲν, προαιρέσεως ἐκουσίως ἀποθεμένης τὸ ἀγαθόν· ἡ δὲ, φύσεως ἀκουσίως διὰ τὴν προαίρεσιν ἀποθεμένης τὴν ἀθανασίαν»³.

1. Σχόλια εἰς τὸ *Περὶ θείων ὀνομάτων*, P.G. 4, 305 B.

2. Κατάκρισις οὖν ἐστὶ τῆς προαιρετικῆς ἁμαρτίας τοῦ Ἀδάμ, ἡ τῆς φύσεως πρὸς πάθος καὶ φθορὰν καὶ θάνατον μεταποίησις· ἦν οὐ γέγονε μὲν ἐκ Θεοῦ καταρχὰς ἔχων ὁ ἄνθρωπος, ἐποίησε δὲ καὶ ἑγὼ, τὴν προαιρετικὴν διὰ τῆς παρακοῆς ἁμαρτίαν δημιουργήσας· ἥς ὑπάρχει γέννημα σαφῶς, ἡ διὰ τοῦ θανάτου κατάκρισις. Μαξίμου, *Περὶ διαφόρων ἀπόρων*, P.G. 90, 408 C.

3. *Περὶ διαφόρων ἀπόρων*, P.G. 90, 405 C.

Ἡ «μεταποίηση» τῆς φύσης, ἡ ἐκπτώση ἀπὸ τὸ εἶναι (ἀπὸ τὴν καθολικότητα τῆς προσωπικῆς κοινωνίας) στὴν ἀπόσταση καὶ τὸν τεμαχισμό τῆς ἀτομικότητος, εἶναι ἓνα εἶδος «ἀνυπαρξίας», μιὰ μορφὴ ὑπάρξεως «παρὰ» τὴν ὑπαρξιν, «παρὰ-φύσιν», ἐκτὸς τοῦ εἶναι. Ξεκινώντας ἀπὸ μιὰ τέτοια ἀντίληψη τῆς ἀμαρτίας, ἡ Ὁρθόδοξη ἀνατολικὴ Θεολογία ἀρνήθηκε νὰ δεῖ τὴ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεὸ σὲ πλαίσια δικανικὰ - νομικά, σὰν ἀτομικὴ παράβαση ἀντικειμενικῶν διατάξεων καὶ ψυχολογικὴ μόνον ἐνοχή. Στὴν ἐκκλησιαστικὴ γραμματεία τῆς Ἀνατολῆς, ὁ Θεὸς δὲν κατανόηθηκε ποτὲ ὡς τιμωρὸς καὶ τρομοκράτης, δὲν εἶχε ποτὲ σχέση μὲ τὸν Θεὸ τῆς ρωμαϊκῆς δικανικῆς παράδοσης. Ὁ Θεὸς εἶναι «κριτὴς» τῶν ἀνθρώπων, ὅχι μὲ τὴν ἐννοια τοῦ δικαστῆ ποὺ ἀποφασίζει καὶ ἐπιβάλλει τὴν τιμωρίαν πιστοποιώντας τὴν παράβαση, ἀλλὰ εἶναι κριτὴς ὄντας αὐτὸ ποὺ εἶναι: ἡ δυνατότητα τῆς «ὄντως ζωῆς» καὶ τῆς «κατ' ἀλήθειαν» ὑπαρξὸς τοῦ ἀνθρώπου. Ὅταν ὁ ἄνθρωπος ἀποκόβεται ἐκούσια ἀπὸ τὴν ὑπαρκτικὴ αὐτὴ δυνατότητα, τότε «κρίνεται» ὡς πρὸς αὐτὴ τὴ δυνατότητα¹. δὲν εἶναι ἡ ἀπόφαση, ἀλλὰ ἡ ὑπαρξὸς τοῦ Θεοῦ ποὺ τὸν κρίνει. Ὁ Θεὸς εἶναι μόνον μιὰ ἐκχυσὴ ἀγάπης, ἓνας «πλοῦτος χρηστότητος», μιὰ «παρὰ-φορὰ ἐρωτικῆς ἀγαθότητος». Ὄντας ὅμως ἀγάπη ὁ Θεὸς καὶ πλήρωμα τῆς ἀλήθειας τοῦ εἶναι, εἶναι μιὰ παρουσία κριτικὴ γιὰ τὸν ἄνθρωπο: «Θεὸς εἷς ὑπάρχουσα (ἡ ἀγία καὶ ὁμοούσιος Τριάς) κατὰ φύσιν δημιουργός, προνοητικὴ τε καὶ κριτικὴ τῶν ὑπ' αὐτοῦ πεποιημένων»².

Ἡ ἀμαρτία εἶναι αὐτοτιμωρία, ποὺ τὴν ἐκλέγει ὁ ἄνθρωπος ἐλεύθερα, ἀρνούμενος τὴν κοινωνία μὲ τὸν Θεὸ, ἀρνούμενος νὰ εἶναι αὐτὸ ποὺ κλήθηκε νὰ εἶναι, ἀρνούμενος τὸ εἶναι, τὴν «κατὰ φύσιν» καὶ «κατ' ἀλήθειαν» ὑπαρξιν, καὶ προτιμώντας τὴν «ἀστοχίαν» ὡς πρὸς τὸ «κατὰ φύσιν» τέλος τῆς ὑπαρξέας του, τὴν ἐκπτώση ἀπὸ τὸ εἶναι.

Ὡς ἀνυπόστατη, ἀλλὰ ὥστοςο πραγματικὴ - ἡθικὴ δυνατότητα ὑπαρκτικῆς ἀστοχίας καὶ ἐκπτώσεως ἀπὸ τὸ εἶναι, ἡ ἀμαρτία ἀναφέρεται στὸ μηδέν, τοῦ ὁποῦ «μετράει» τὴν ἡθικὴ διάσταση. Ἡ ἀμαρτία εἶναι

1. Πρβλ. Ἰωαν. 3, 19: αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον, καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς.

2. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀπόρων*, P.G. 90, 364 B. — Βλ. καὶ *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης* I, P.G. 90, 984 A: ...ἀγαθότητός τε καὶ σοφίας καὶ δυνάμεως (τοῦ Θεοῦ), δημιουργικῆς τε καὶ προνοητικῆς καὶ κριτικῆς τῶν ὄντων.

τὸ ἥθικὸ περιεχόμενο τοῦ μηδενὸς ὡς ὑπαρκτικοῦ γεγονότος, τὸ μέτρο τοῦ μηδενισμοῦ τῆς ὑπαρκτικῆς πληρότητας, τῆς ἀδιάκοπης πτώσης στὴν ἀνυπαρξία ποὺ δὲν ὀλοκληρώνεται ποτέ, ἀφοῦ τὸ πρόσωπο διασώζεται ἀκόμα καὶ στὴν ἐσχατὴ αὐτοαναίρεσή του. Γι' αὐτὸ καὶ ὡς ἡθικὴ ἐμπειρία ἡ ἁμαρτία δὲν περιορίζεται στὴν ἐπίγνωση μιᾶς νομικῆς παράβασης, ἀλλὰ εἶναι ἐμπειρία τοῦ μηδενός, τῆς ἀ-λογίας ἢ τοῦ παραλόγου τῆς ὑπαρξης, ἡ ἐμπειρία τῆς ἀβύσσου τοῦ «ἐκτός» τῆς προσωπικῆς κοινωνίας, ἡ ὁδὴ τῆς μηδενισμένης ὑπαρκτικῆς πληρότητας, ὁ «θάνατος ὁ δεύτερος» τῆς ἀποκαλυπτικῆς ὁρολογίας¹.

Τὸ μηδέν μπορεῖ λοιπὸν νὰ προσδιοριστεῖ τελικὰ ὄχι ὡς ἔννοια, ἀλλὰ ὡς ἡθικὴ πραγματικότητα, βεβαίωση τῆς ὑπαρκτικῆς ἀλήθειας τοῦ προσώπου, τῆς δυνατότητας τοῦ ἀνθρώπου νὰ λείει ὄχι στὸν Θεὸ — «μηδενίζοντας», ἀλλὰ ὄχι καὶ ἀναιρώντας τὴν ἀλήθεια τῆς προσωπικῆς του ὑπαρξης. Τὸ ἥθος τοῦ ἀνθρώπου εἶναι αὐτὴ ἡ περιπέτεια τῆς ἐλευθερίας του, ἡ ἀδιάκοπη ἐκλογή του ἀνάμεσα στὸ εἶναι καὶ στὸ μηδέν, ἐκλογή πάντοτε ἐπιβεβαιωτικὴ τῆς προσωπικῆς του ἀλήθειας.

Ἔτσι, ἡ ἀλήθεια τοῦ προσώπου συγκεφαλαιώνει τόσο τὴν ὄντολογία ὅσο καὶ τὴν Ἡθικὴ τῆς ἐκκλησιαστικῆς φιλοσοφίας. Τὸ ἥθος τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἡ Ἀλήθεια τῆς, ἡ ἀλήθεια γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ ἡ ἀλήθεια γιὰ τὸν κόσμον καὶ γιὰ τὸν Θεό, καὶ αὐτὴ ἡ ἀλήθεια, ποὺ εἶναι πίστη καὶ κανόνας βίου, εἶναι ἡ πραγματικότητα τοῦ προσώπου. Ἡ ἀποκατάσταση τοῦ προσώπου στὴν ἀκεραιότητα καὶ στὴν καθολικότητά του, τὸ νὰ γίνηι ὁ ἄνθρωπος «ὅλος πρόσωπον», ὀρίζει τὸ ὑπαρκτικὸ τέλος τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὴν κατάληξιν τῆς ἡθικῆς του πορείας, τὸ τέλος τῆς θέωσης στὸ ὁποῖο ἀποβλέπει ἡ Ἐκκλησία — ὅπως χαρακτηριστικὰ τὸ προσδιορίζει ὁ Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος, ὅταν γράφει: «Ψυχὴ, ἡ καταξιωθεῖσα κοινωνῆσαι τῷ πνεύματι τοῦ φωτὸς αὐτοῦ (τοῦ Θεοῦ) καὶ καταλαμφθεῖσα ὑπὸ τοῦ κάλλους τῆς ἀρρήτου δόξης αὐτοῦ, ἐτοιμάσαντος αὐτὴν ἑαυτῷ εἰς καθέδραν καὶ οἰκητήριον, ὅλη φῶς γίνεται καὶ ὅλη πρόσωπον καὶ ὅλη ὀφθαλμός»².

1. Βλ. Ἀποκαλ. 21, 14.

2. Πνευματικαὶ Ὁμιλίαι, Ἔκδ. Dörries, Klostermann, Kroeger, σελ. 1-2, 28-32.

ΑΛΦΑΒΗΤΙΚΟ ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

- ἀγάλματα φωνήεντα 242
 ἀγαπητική δύναμη-ἐπιθυμία 191, 254
 ἀγιογραφία (εἰκονογραφία) 171, 248-9, 281
 ἀγνωστικισμός 271
 Ἀέτιος 107
 ἀθανασία ψυχῆς 200
 Ἀθανάσιος Μέγας 161, 178
 ἀθεϊσμός - ἀθεῖα 313-5
 αἵσθησις γνωστική 252
 αἰτιοκρατία - αἰτιοκρατικός 112, 115, 329, 356
 αἰών 179, 201
 αἰωνιότητα 200-1, 202, 203, 342
 ἀλληγορία 218, 236, 248
 ἀμαθία (πλατ.) 242
 ἀμαρτία 194, 367-70
 ἀμαρτία διαβλητή καὶ ἀδιάβλητη 368
 Ἀναγέννησις (Renaissance) 136
 ἀναλυτική φιλοσοφία 237
 Ἀναξαγόρας 107
 Ἀναξίμανδρος 108
 Ἀνσελμος 39
 ἀντι-ὕλη 115
 ἀξιολογία - ἀξιοκρατική μεταφυσική 24-5, 72, 296, 348 κέ., 363-4
 Ἀπολλιναριστές 31
 ἀπροσδιοριστίας ἀρχὴ 114
 Ἀρειανισμός 31
 Ἀρεοπαγιτικές συγγραφές 63, 83, 90, 162, 170, 171, 188, 250, 276 κέ., 367
 Ἀρριανός 354
 Ἀριστοτέλης 25, 47, 72, 79, 80-1, 84, 86, 111, 129, 136, 140, 173, 176-7, 178, 181, 183, 185, 208, 212, 214-5, 243-4, 261 κέ., 264-6, 286, 343.
 Αὐγουστίνος 138-9, 327
 Βασίλειος Μέγας 32, 122, 126
 βυζαντινός πολιτισμός 135, 281
 γλωσσικός - γλωσσολογικός θετικισμός 225-30, 232
 γνωμική ἐνέργεια 73
 Γνωστικοί - γνωστικισμός 350
 γοτθική ἀρχιτεκτονική 142-5
 Γρηγόριος Ναζιανζηνός 32
 Γρηγόριος Νύσσης 31, 33, 68, 70, 82, 122, 123-4, 135, 297
 Δημόκριτος 129, 242
 δίκαιο 137
 δικαιοσύνη 301-2
 δυαλισμός (dualismus) - δυαλιστικός 66, 77, 349, 362, 364
 ἐβδομάς 201
 εἶδος (ἀριστ.) 79-80, 84, 123-4, 211-2, 215
 εἰδοποιός διαφορά 211
 εἰδωλα νοητὰ 54, 251
 εἰδωλὸν ἔρωτος 188-9, 209
 Ἐμπεδοκλῆς 263
 ἑορτῶν κύκλος 201
 ἐπαναβασμοὶ ἑρωτικοὶ 243
 ἐπανάστασις - ὁλοκληρωτισμός 351
 ἐπιστημολογία 136, 140
 Εὐνομιανοὶ 31
 εὐχαριστία ἐκκλησιαστική 198-9

- Ἡράκλειτος 111, 353-5
 Ἡρόδοτος 354
 Ἡσίοδος 353-4
 Ἡσυχαστές 99
- Θαλῆς 107
 Θεόδωρος Στουδίτης 239, 255
 Θεοπτία 246
 Θεοτόκος 203, 248
 θετικισμός 225, 226, 230, 232
 θεωρία - θεωρητικός βίος 133, 243-4, 245, 258
 θέωση 98-9, 370
 Θωμάς Ἀκινάτης 39, 48, 84, 86, 143, 267, 287, 327
- ιδέες πλατωνικές 85, 122-4, 242-3, 257-8, 328-9
 Ἰσαάκ ὁ Σύρος 120
 Ἰωάννης Δαμασκηνός 158, 159, 178
 Ἰωάννης Κλίμακος 69, 103
 Ἰωάννης Χρυσόστομος 103, 298
- Καβάφης 119
 καπιταλισμός - καπιταλιστικός 145, 358
 καταναλωτικός πολιτισμός 146, 290, 292, 358
 κόλαση 336, 337, 342
- λογική τῆς γλώσσας 225-6, 333
 λογικοκρατία (rationalism) 351
 λόγοι τῶν ὄντων 220, 239-40, 252-3, 331
 Λούθηρος 357
- Μακάριος Αἰγύπτιος 370
 Μάξιμος Ὁμολογητής 63, 70, 73, 120, 121, 127, 130, 131, 133, 134, 135, 163-5, 178-9, 189-90, 220-1, 231, 239 251-2, 255, 297, 342, 365-7, 367, 368
 μαρξισμός 358
- Μέλισσος 107
 μεταβολισμός 180-2
 μετάνοια 146, 340-1, 365
 μεταφορά ποιητική 262, 263
 μηδενισμός (nihilism) 54, 287-8, 294, 309-10
 μικροφυσική 227
 μόλυνση περιβάλλοντος (pollution) 145
 μοναρχισμός 138
 μονισμός - μονιστικός (monism) 77
 μυσταγωγία 279
 μυστικισμός τῆς οὐσίας 29-30, 38, 40, 227, 229, 271
- νεοπλατωνισμός - νεοπλατωνικός 31, 41, 244, 276
 νόμισμα (χρῆμα) 261-2
 νοῦς 190, 214-5, 254-5, 258-9, 365
 Ντοστογιέφσκυ 337
- Ὁγδόη Ἡμέρα 201
 ὁλοκληρωτισμός 146, 351, 356
 Ὁμηρος 207, 353
 ὁμοούσιος 32, 330
 ὄνομα - ὀνοματοθεσία 234-5
 ὄρισμός 210, 217-8, 224
 Οὐμανισμός (Humanism) 137, 358
 οὐσία πρώτη - οὐσία δευτέρα 32-3, 210
- πάθη - συμβεβηκότα 45-6, 51, 67, 88, 299-300, 363
 πανθεϊσμός - πανθεϊστικός 112, 271
 παράδοση ἐκκλησιαστική 281
 πένθος κατὰ Θεὸν 103
 πιετισμός (pietism) 72
 Πλάτων 108-9, 110-1, 129, 207, 242-3, 257 κέ., 271, 327, 350, 354
 Πλωτίνος 176, 350
 πολιτική 134, 146, 202, 281, 290
 προπατορικό ἀμάρτημα 308, 334

πρῶτο κινεῖν 85-6, 96, 265, 328

Πυθαγόρας 107

Σαβέλλιος - Σαβελλιανοὶ 31, 138

σημειολογική γνωσιολογία 227, 229

σοσιαλισμός - σοσιαλιστικὸς 145, 258

σοφία 366

Στωϊκοὶ - στωϊκὸς 297

σύμβολο 211, 215, 218-9, 231

Συμεὼν Νέος Θεολόγος 103

συνείδηση 22κ.ε., 35-6, 192

Σύνοδοι 14ου αἰ. 99

Σύνοδος Βιέννης 72

Σύνοδος Δ' Λατερανοῦ 274

Σύνοδος Οἰκουμενικῆ Α' 32

Σύνοδος Οἰκουμενικῆ Δ' 66

σχετικότητας θεωρία 114

Σχολαστικοὶ - σχολαστικισμός 25, 39,

40, 69-71, 75, 76, 136, 143, 243,

264, 267 κ.ε., 271, 286, 350κ.ε.

τέχνη ἀρχαία ἑλληνικὴ 241

τεχνολογία - τεχνοκρατία 59, 99, 113,
135, 142, 144-6, 290-1

τρίτον τῆς συγκρίσεως 261, 263, 266

ὕλισμός ἱστορικὸς 358

ὕλομορφισμός 72

ὕποστασις 31-2, 323-5

φαινομενολογία - φαινομενολογικὸς 26,
27, 29-30, 176-7, 180, 182, 223,
224, 226-7, 228-9, 230, 287, 353

Φιλόλαος 107

Φίλων Ἀλεξανδρεὺς 207

Φρανκφούρτης Σχολή 359

φῶς ἄκτιστον 99

χάρις Θεοῦ ἄκτιστος 91, 101, 339,
366-7

ψυχολογία 73, 193

Abaelardus Petrus 39

actus purus 40, 96-8, 287

Albertus Magnus 39, 267

Bach 94

Baudelaire 119

Bohr Niels 115

causa materialis 82

causa prima 62, 113

cogito 24, 25, 29

Corpus Hermeticum 350

Cusanus Nic. 39

Descartes 51, 356

Duns Scotus John 39

Eckhart Meister 39, 41, 48

ens per essentiam - ens per partici-
pa-tionem 265

Eriugena Ioannes Scotus 135

Fundamentalontologie 353

Goya 93

Hartman Nic. 352

Hegel 26, 287

Heidegger 11, 24, 26-7, 28-9, 30,
41-2, 51-6, 74, 168, 223, 287,
294, 353-2, 359

Heisenberg 115

Husserl 22, 23, 192-3, 224

Intentionalität 22

intuition 153

Kant 25, 26, 352

langage 217

logica nova 140

Marcuse H. 291

Mozart 88, 94, 158

Naturalistes 140

nephesch 68

Nietzsche 287

organon (ὄργανον) 140

Panofsky E. 142-3

Perse, Saint-John 119

pollution 145

positivismus 225-6

Rodin 88

Sartre 22, 51, 53, 74, 102, 150-6,
177-78, 187, 306-7, 308, 312,
334-5, 336-7, 356κξ., 360

Saussure 226

tertium comparationis 119, 261,
263, 266

theologia affirmativa - negativa 273

transcendentalia 267

universitas creaturarum 112-3

Van Gogh 58-9, 88, 94, 126, 158,
187, 196, 217-8

Wittgenstein 237