

Ἄν σοῦ φανεῖ χρήσιμο αὐτὸ τὸ βιβλίο,
ἀγόρασέ το στὴν ἔντυπη μορφή του.

ΧΡΟΝΟΣ ΚΑΙ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ
ΣΤΟΝ ΓΡΗΓΟΡΙΟ ΝΥΣΣΗΣ ΚΑΙ ΤΟΝ
MEISTER ECKHART

ISBN: 978-1-387-87632-7

ELPENOR IN *print*

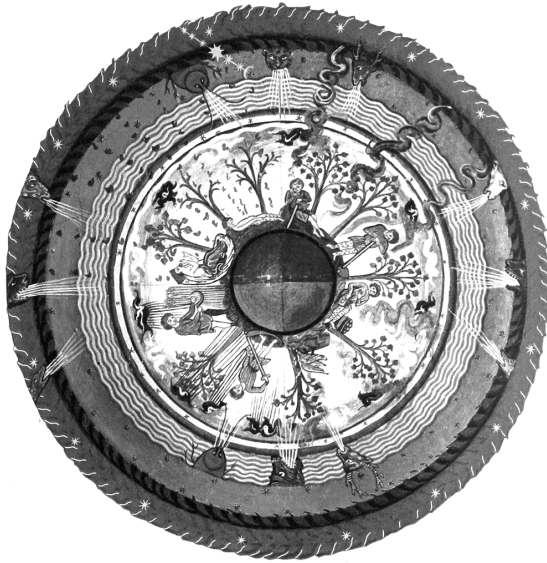
2017, 2018

information: www.elpenor.org

© Γιώργος Βαλσάμης

Γιώργος Βαλσάμης

Χρόνος καὶ Δημιουργία
στὸν Γρηγόριο Νύσσης καὶ τὸν
Meister Eckhart



ELPENOR

Ἀθήνα 2018²

Π ε ρ ι ε χ ό μ ε ν α

Εἰσαγωγή	13
ΑΡΧΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ	73
Χρόνος καὶ Δημιουργία στὴν Παλαιὰ Διαθήκη	75
Παρένθεση: ἀντιφάσεις τῶν ἱερῶν διηγήσεων	107
Ὁριγένης	127
Μ. Ἀθανάσιος	145
Μ. Βασίλειος	161
ΦΥΣΗ ΤΗΣ ΕΓΧΡΟΝΗΣ ὙΠΑΡΞΗΣ	189
Χάος καὶ 'Χώρημα' ὡς ὄψεις τοῦ Εἶναι	191
Ἡ 'πρώτη ὕλη' τῆς Δημιουργίας	229
Ἡ φύση ὡς χάρη	289
Μηδέν	311
Τέλος τοῦ χρόνου	321
Ἐνσαρκος Λόγος	357
ΚΥΚΛΙΚΗ ΔΟΞΑ	435
Ἐπίλογος	481
Βιβλιογραφία	494
Συντμήσεις	497
Πηγές	499
Βοηθήματα	503
Πίνακας κυρίων ὀνομάτων	521

Σὰν ἓνας φωτεινὸς χῶρος ἡ συζήτηση μὲ τὸν Γιώργο Ζωγραφίδη προφύλαξε τὴν συγγραφή τῶν σελίδων αὐτῶν καὶ μεγάλωσε καθοριστικὰ τὴν δύναμή τους. Χωρὶς τὴν συνεργασία μας, πολλὰ θὰ ἦταν πολὺ ἐλλιπέστερα, καὶ ὅλα θὰ ζημιώνονταν — ἂν εἶχαν γραφεῖ.

Ἡ ἀπογοήτευση ποὺ προκαλεῖ ἡ κατάσταση τῆς παιδείας στὴν χώρα μας θὰ ὑπερίσχυε, τὸ ἔργο δὲν θὰ εἶχε κἂν ἐπιχειρηθεῖ, χωρὶς τὶς πρωτοβουλίες τοῦ Περικλῆ Τζανέτου, στὸν ὁποῖο καὶ ἀνήκει.

Ὁ δὴ Θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἶη μάλιστα

Πλάτων

Εισαγωγή

ΚΑΝΕΙΣ δὲν θυμᾶται τὴν γέννησή του,¹ καὶ ἡ ἀνθρωπότητα συνολικὰ διστάζει καὶ ἐρίζει γιὰ τὴν προέλευση τῆς ὑπαρξῆς. Ἡ ἀνάπτυξη τῶν θετικῶν ἐπιστημῶν φαίνεται νὰ ἐνισχύει τὴν ἐλπίδα γιὰ ἀντικειμενικὴ γνώση, ὅμως ἡ ἀνάθεση τῆς κοσμολογίας στὸν θετικισμό² ματαιώνεται στὸ πιὸ σημαντικὸ ἰδίως, στὸ

¹ Χωρὶς νὰ ὑπάρχει οὔτε κἂν μιὰ διαίσθηση τῶν γεγονότων, εἶναι ἀκριβῶς σὰν νὰ μὴν εἶχε συμβεῖ γέννηση. “Ὅταν ὁ γεννημένος συνειδητοποιήσει τὴν ὑπαρξή του, τοῦ φαίνεται σὰ νὰ ὑπῆρχε ἀπὸ πάντοτε καὶ ὅτι ἐξύπνησε ἀπὸ ἓναν ἀδιαφώτιστο ὕπνο. Ὅταν ἀκούει γιὰ τὴν γέννησή του δὲν θυμᾶται τίποτε τὸ σχετικόν”: K. Jaspers, *Μαθήματα φιλοσοφίας*, σ. 179.

² Χρησιμοποιῶ τὸν ὄρο συμβατικά, ἐπειδὴ ἐπικρατεῖ, ἀλλὰ πιστεύω ὅτι χρειάζεται ἀναθεώρηση. Μὲ ποιὰ κριτήρια ἡ φυσικὴ εἶναι θετικὴ ἐπιστήμη καὶ συνεπάγεται γιὰ τὴν φιλοσοφία ὅτι εἶναι ἀρνητικὴ ἢ περιπου θετικὴ; Γιατί τὰ μαθηματικά δὲν εἶναι θεωρητικὴ ἐπιστήμη; Περισσότερο ἔγκυρη φαίνεται ἡ διάκριση ἀνάμεσα σὲ ἀντικειμενικὲς καὶ προσωπικὲς σπουδές, δηλαδή ἀνάμεσα σὲ ἐπιστῆμες πού ἐπιδιώκουν, τοῦλάχιστον προγραμματικά, τὴν αὐστηρότητα τῆς ἀντικειμενικῆς ἀπόδειξης, ὅπου καὶ ἔχουν ἀποφασίσει νὰ περιορίζονται, καὶ σὲ ἐπιστῆμες γιὰ τὴν ἀλήθεια τῶν ὁποίων μαρτυρεῖ κυρίως ἡ προσωπικὴ γνώση, ὅπως ἐξηγεῖ ὁ Ἀριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικά* 1006a, ὅτι ἀποκτῶντας κανεῖς

ἐρώτημα για τὴν προέλευση καὶ τὸ νόημα τῆς ὑπαρξῆς,³ ἐπομένως τὸ κύριο ζήτημα ποὺ ἀνοίγει ἡ ἐμμονὴ στὴν ‘ἀντικειμενικὴ’ κοσμολογία, εἶναι ἐκεῖνο γιὰ τὴν φύση τῆς ἐκκοσμίκευσης.⁴ Στὸν

παιδεία, δὲν ἀμφιβάλλει πὼς ἡ διευκρίνιση ὀρισμένων ζητημάτων ἀπαιτεῖ τρόπους ποὺ ὑπερβαίνουν τὸν ἀποδεικτικὸ λογισμό.

³ Γιατί ὑπάρχουν τὰ ὄντα; Τὸ ἐρώτημα δὲν τίθεται γιὰ πρώτη φορὰ στὴν ἐλληνικὴ ἀρχαιότητα (βλ. Πλάτων, *Τίμ.* 29d κ.έ.), ἀλλὰ εἶναι πράγματι ἡ βάση τῆς θρησκείας, “ἡ πίστη τοῦ ἀνθρώπου στὴν ὑπαρξη θεοῦ ὀφείλεται κατ’ ἀρχὴν στὴν ἄρνηση τῆς διάνοιάς του νὰ δεχθεῖ ὡς δυνατὸν τὸ καθ’ ὁλοκληρίαν ἄσκοπο· καὶ ἀκόμη, στὴν ἄρνησή του νὰ δεχθεῖ ὡς ὀρθὸ τὸ χαῶδες, τὸ ἀκυβέρνητο”: Π. Δρακόπουλος, *Βιογραφία τῆς Εὐρώπης*, σ. 13. Δὲν ἀρκεῖ νὰ γνωρίζεις ὅτι κάτι ὑπάρχει μὲ βεβαιότητα ἢ καὶ ἀναγκαιότητα, ὅπως ἐξηγεῖ ὁ W. Guthrie, *A history...*, τ. 4, σ. 507, παραμένει ἡ ἀπορία γιατί ὑπάρχει, ποῦ εἶναι τὸ νόημα καὶ ἡ ἀξία του, ὁ σκοπὸς καὶ ὁ προορισμὸς του, ἂν ἔχει, “τὸ ἐπιπλέον ἐρώτημα, γιὰ ποῖον λόγο ὑπάρχει;” Τὸ ἐρώτημα αὐτὸ εἶναι κεντρικὸ στὸν Πλάτωνα, ὁ λόγος τοῦ ὁποῖου εἶναι ἐπίσης θρησκευτικὸς, σημειώνει ὁ Guthrie, *A history...*, τ. 5, σ. 275: “Γιατί δημιουργήθηκε ὁ κόσμος. [...] Ὁ Θεὸς εἶναι ἀγαθός, καὶ δὲν εἶναι θεμιτὸ γιὰ τὸ καλύτερο νὰ δρᾷ παρὰ μόνον πρὸς τὸ καλύτερο. [...] Ἔτσι, ἀπὸ τὴν πρόνοια τοῦ Θεοῦ δημιουργήθηκε αὐτὸς ὁ κόσμος γιὰ νὰ εἶναι ἓνα ζωντανὸ καὶ νοῆμον πλάσμα”.

⁴ Τὴν *detraditionalization* θὰ μετέφραζα ὡς ἀπέκδυση τῆς παραδοσιακότητας. Ὅπως κι ἂν ἀποδοθεῖ, ὁ ὅρος αὐτὸς δὲν γίνεται νὰ ἀντικαταστήσει τὴν ἐκκοσμίκευση. Ὁ ἐκκοσμικευμένος ἄνθρωπος τείνει νὰ ἀπορρίπτει τὴν θρησκευτικὴ συνείδηση. Ἡ σχετικὴ κριτικὴ ποὺ ἀσκεῖ, δὲν σημαίνει ἐγκατάλειψη τῆς παραδοσιακότητας ἐν γένει, ἀλλὰ τὴν ἐχθρότητα ἀπέναντι σὲ θρησκευτικὲς παραδόσεις. Μὲ τὴν ἀφορμὴ αὐτὴ δημιουργοῦνται διάφορες πολιτικὲς καὶ φιλοσοφικὲς παραδόσεις ποὺ τείνουν νὰ ἀπορρίπτουν τὸ Ἱερό, ὥστε ἡ γενικὴ ἔννοια τῆς παράδοσης κάθε ἄλλο παρὰ ἐγκαταλείπεται.

βαθμὸ πού θέλει νὰ κρατηθεῖ στὴν φιλοσοφικὴ οὐσία, ἡ σπουδὴ τοῦ Γρηγορίου Νύσσης, τοῦ Μάιστερ Έκκαρτ καὶ ὁποιουδήποτε σημαντικοῦ στοχαστῆ χρειάζεται νὰ παρακολουθεῖ καὶ νὰ συμμερίζεται τὸν προσωπικὸ χαρακτῆρα τῆς φιλοσοφικῆς γνώσης. “Συχνὰ θεωρεῖται δεδομένο ὅτι μέσα ἀπὸ τὴν μοντέρνα ἐπιστῆμη ἡ κοσμολογία προόδευσε ἀρκετὰ γιὰ νὰ μὴν ἔχουμε ἄλλη ἐπιλογή, παρὰ μόνον νὰ παραδοθοῦμε στὴν ἀποψή της καὶ νὰ ἀπορρίψουμε ἐκείνη τῶν προηγουμένων αἰώνων. Οἱ ἐκκωφαντικὲς προειδοποιήσεις τοῦ Μπλέηκ γιὰ τὸν “ὕπνο τοῦ Νεύτωνα” συνήθως ἀμελήθηκαν, ἀκόμα καὶ στὸν χῶρο τῆς θρησκευτικῆς σκέψης, κι ἔτσι ἡ μοντέρνα κουλτούρα παραδόθηκε στὸ ἀδρανὲς καὶ ἄσκοπο μηχανιστικὸ σύμπαν, πού δὲν φανερώνει κανένα νόημα σὲ κανένα ἐπίπεδο.^{5]} Σὲ τέτοιο κόσμο (cosmos), ἂν αὐτὸς θεωρηθεῖ ὡς ὁ ἀπόλυτα

⁵ Βλ. τὴν ἐπιστολὴ–ποίημα τοῦ Μπλέηκ στὸν Τόμας Μπάτς, 22 Νοεμβρίου 1802: “*Now I a fourfold vision see / And a fourfold vision is given to me. / 'Tis fourfold in my supreme delight, / And threefold in soft Beulah's night, / And twofold always. May God us keep / From single vision, and Newton's sleep!*”. Βλ. W. Blake, *Collected poems*, σ. 134. Ἡ κάπως ἀόριστη ἀναφορὰ τοῦ Milne ἴσως ἐπιτρέπει τὴν ἐσφαλμένη ἐντύπωση, ὅτι πρόβλημα στὸν Μπλέηκ δημιουργοῦσε ἰδίως ὁ Νεύτων. Ὁ Milne μέμφεται τὴν τάση τῶν λεγομένων θεικῶν ἐπιστημῶν νὰ προβάλλουν ὡς μόνη ἔγκυρη τὴν ὁδὸ τῆς ἀντικειμενικῆς γνώσης. Γι' αὐτὸ πῶς κάτω ἐπικρίνει ὅσους νομίζουν πὼς ἐνισχύουν τὸ κοσμοεἶδωλο τοῦ βιβλίου τῆς *Γενέσεως*, ὅταν τὸ ὑπερασπίζονται ὡς ἔγκυρο ἐπιστημονικὰ ἢ ὡς τὴν καλύτερη δυνατὴ ἐπιστῆμη γιὰ τὴν ἐποχὴ πού συντάχθηκε. “Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ὁ ἐκκοσμικευμένος ἀθεϊστὴς ὅσο καὶ ὁ θρησκευόμενος φονταμενταλιστὴς, μοιράζονται μιὰ κοινὴ ἀποψή, πὼς ἡ πραγματικότητα εἶναι κυριολεκτικὴ καὶ μονοδιάστατη [...] [“Ὁμως] ἡ θρησκευτικὴ ἀλήθεια τῶν πραγμάτων, διακρίνεται ἀπόλυτα ἀπὸ τὴν ἐπιστημονικὴ ἀντικειμενικότητα [facticity] τῶν πραγμάτων. [...] Δὲν πρόκειται

πραγματικός, ούτε ή θρησκεία ούτε ή μυστική γνώση είναι δυνατές. Δέν μποροῦν νά ἔχουν καμμιά θέση ἀπολύτως”.⁶

Ἡ φιλοσοφική σπουδή τοῦ Γρηγορίου καί τοῦ Ἐκκαρτ ἔχει ἀνάγκη ἀπό τήν προσωπική μετοχή στήν μαρτυρία τους. “Προσηλωνόμαστε μέ δύναμη στόν ὑψηλότερο βίον”, ἐξηγεῖ ὁ Γρηγόριος, “ὅταν ἔχουμε τήν ἐπιμέλεια καί τήν ἐγρήγορση πού εἶναι ἀπαραίτητες γιά νά φέρουμε τόν ἑαυτό μας στό μέτρα τῶν ἰσχυρότερων ἀθλητῶν”.⁷ Εὐκαιρία νά γνωρίσει τήν φιλοσοφική σκέψη ὡς τέτοια ἀποκτᾶ ὁ συναθλούμενος, ὅταν δέν ἀνακρίνονται ἐξ ἀποστάσεως ἀγωνίες ἄλλων, πού δέν ἔχουν γιά τόν ἑαυτό παρά μόνο ἐγκυκλοπαιδικό ἐνδιαφέρον.⁸ Ἐπιστήμη ἢ τέχνη ‘ἀνθρωπιστική’ ἢ

γιά παραλλαγές, ἀλλά γιά τελείως διάφορες τάξεις”: J. Milne, “All things in the mind of God and the mind of God in all things”, σ. 5–6.

⁶ J. Milne, ὁ.π., σ. 5.

⁷ *Eἰς τὸν βίον Μωϋσέως* 2.44 (GNO VII 45, 17–19).

⁸ Ἡ ἔμπρακτη ἀξιολογική κρίση εἶναι ἓνα καθρέφτισμα τῶν κειμένων ἐπὶ τῶν ἀναγκῶν καί ἀξιώσεων τοῦ προσωπικοῦ βίου. Αὐτὸ γίνεται σαφές ἀμέσως, γιά παράδειγμα συγκρίνοντας τὰ *Γράμματα* σὲ ἓνα νέο ποιητή, μέ τὸν ἄψυχο κατὰ κανόνα λόγο πού χαρακτηρίζει τὶς περι τὴν ποιητικὴ ἀκαδημαϊκὲς ἐργασίες. Ὁ Νίτσε περιέγραφε τὸν ἄνθρωπο τῆς ἀπλῆς ἀντικειμενικότητος ἀναγνωρίζοντάς του πλαστὴ καί μηχανικὴ ὕπαρξη, “ἐγχειρίδια πού ἔχουν λάβει σάρκα, κάτι σὰν συγκεκριμενοποιημένες ἀφαιρέσεις”: F. Nietzsche, *Ἱστορία καί ζωή*, σ. 53: “*σχήματα χωρὶς μορφή [...]* χειρονομίες χωρὶς κίνηση”, ὅπως περιγράφει τὴν περίπου ὕπαρξη τῆς μικροψυχίας ὁ Eliot, “Οἱ Κούφιοι Ἄνθρωποι”, *Collected poems*, σ. 89. Κι ὅταν ἀφήνεται σὲ ἓνα πάθος χωρὶς νά ἔχουν μεταβληθεῖ οἱ προϋποθέσεις της, ἢ ἔρευνα καταντάει χυδαία, θορυβώδης, χάνει καί τὴν ἐπιφανειακὴ ἔστω λάμψη μιᾶς ἀκαδημαϊκῆς ἀβρότητας, καί πάλι συνεχίζει ἀδιάφορη γιά τὸ οὐσιῶδες, τυχαία, ταγμένη στήν ἀσημαντό-

μή, ικανή από μόνη της να 'έξυψώνει' πραγματικά τὸν ἄνθρωπο, δὲν ἀνακαλύφθηκε οὔτε πρόκειται. “Ὑπήρξαν ἀμέτρητες γενιές ποὺ ξέρανε λέξη πρὸς λέξη ἀπέξω τὴν ἱστορία τοῦ Ἀβραάμ, πόσους ἔκανε νὰ ξαγρυπνήσουν;” ἐρωτᾷ ὁ Κίρκεγκωρ,⁹ καὶ ὁ Βίτγκενστάιν εἰδοποιεῖ πὼς “ἡ δουλειὰ στὴν φιλοσοφία [...] εἶναι στὴν πραγματικότητα δουλειὰ πάνω στὸν ἴδιο σου τὸν ἑαυτό, στὴν [προσωπικότητά σου ὅπως διαμορφώνεται στὴν] δική σου ἐρμη-

τητα. “Ἄς ποῦμε πὼς κάποιος ἀσχολεῖται μὲ τὸν Δημόκριτο. Ἀμέσως μοῦ ἔρχεται στὰ χεῖλη τὸ ἐρώτημα: Γιατί ὄχι μὲ τὸν Ἡράκλειτο; Ἡ μὲ τὸν Φίλωνα; Ἡ τὸν Bacon; Ἡ τὸν Descartes – καὶ πάει λέγοντας... Ὡς οὐδέτεροι ποὺ εἴσαστε, ἀγγίζετε ἀκόμη καὶ τὴν ἱστορία σὰν κάτι οὐδέτερο. [...] Ποτὲ δὲν παράγεται κάποια ἐπενέργεια, ἀλλὰ πάντοτε ‘κριτική’ μόνο, κι οὔτε πάλι αὐτὴ ἢ κριτικὴ ἀσκεῖ ὅποιαδήποτε ἐπίδραση ἀλλὰ ἀπλῶς γίνεται καὶ ἡ ἴδια ἀντικείμενο κριτικῆς. [...] Φθάνουν μάλιστα στὸ σημεῖο νὰ δέχονται ὅτι ὁ καταλληλότερος νὰ πραγματευθεῖ μιὰ ὀρισμένη πτυχὴ τοῦ παρελθόντος εἶναι ἐκεῖνος, τὸν ὁποῖο διόλου δὲν ἐνδιαφέρει. [...] Ἀκόμη κι ὅταν κάποιος γαλοουχημένος σ’ αὐτὴ τὴ σχολὴ ὀργίζεται καμμιά φορὰ δημόσια καὶ ἀγανακτεῖ, χαίρεται κανεὶς γι’ αὐτὸ γιατί ξέρεي πὼς τὸ ἐννοεῖ ἀπλῶς ὡς ἀκροβατικὸ γύμνασμα, ὅτι εἶναι ira καὶ studium κι ὡστόσο πέρα γιὰ πέρα sine ira et studio...”: ὁ.π., σ. 53–55, 64, 84. Ὅμως ἡ ἀρετὴ κινήτοποιεῖ τὸν ἑαυτό ἀπὸ ἐντὸς πρὸς τὰ ἔξω, κυβερνάει τὴν προσωπικότητα, καὶ παίρνει μορφή ποὺ ἀντιστοιχεῖ στὴν μοναδικότητα τοῦ προσωπικοῦ βίου. “Ἄν ἔχεις μιὰ ἀρετὴ, ἀδελφέ μου, κι αὐτὴ ’ναι ἡ ἀρετὴ σου, τότε τὴν ἀρετὴ αὐτὴ δὲν τὴν ἔχεις κοινὴ μὲ κανέναν ἄλλο”: F. Nietzsche, *Ἐτσι μίλησε ὁ Ζαρατούστρα*, σ. 71.

⁹ S. Kierkegaard, *Ἡ ἐπανάληψη*, σ. 152· βλ. ἐπίσης, *Πράξ.* 13, 46.

νεία, στὸ πῶς βλέπεις τὰ πράγματα (καὶ στὸ τί περιμένεις ἀπὸ αὐτά)”.¹⁰

¹⁰ L. Wittgenstein, *Πολιτισμὸς καὶ ἀξίες*, σ. 37. Ἄν κάποιος τείνει νὰ ἀποδίδει ἀπόλυτη ἰσχὺ στὴν ἐκπαίδευση, ἴσως δὲν πρόσεξε ὅσο χρειάζεται ὅτι μᾶς ἐκπαιδεύουν οἱ πράξεις μας μόνον στὸν βαθμὸ ποῦ εἶναι δικές μας: τὸ σημαντικὸ δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ μεταδοθεῖ σὲ ὅποιον δὲν θέλει νὰ παραλάβει. Ὁ Ἀριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομ.* 1106a κ.έ., περιγράφει τὴν ἀρετὴ ὡς συνήθεια, ὅμως ἀναγνωρίζοντας τὴν ἀρχὴ τῆς ἐσωτερικῆς. Τὴν παιδαγωγικὰ κρίσιμη ποιότητα δὲν ἀποφασίζει οὔτε ἡ πληθώρα τῶν πληροφοριῶν οὔτε ἡ ὑπαρξὴ δεξιότητων καὶ εὐφυΐας, ὅπως ἀποδεικνύει χαρακτηριστικὰ ἡ μεγάλη ἀπαιδευσία τῆς σημερινῆς ‘ἔξυπνης’ καὶ ‘μορφωμένης’ ἐποχῆς μας. Ὁ Πλάτων, *Πολιτεία* 536e, εἰδοποιῶσε κατηγορηματικὰ πῶς ἡ μάθηση στηρίζεται στὴν ἐλευθερία τῆς ψυχῆς. Ὁ Μᾶρκος Αὐρήλιος ἐξηγεῖ πῶς ἡ ψυχὴ καθενὸς διαμορφώνεται σύμφωνα μὲ τὴν φύση καὶ ποιότητα τῶν ἐπίμονων σκέψεων τῆς, δηλαδὴ σύμφωνα μὲ τὸ ἦθος τῆς (“οἷα ἂν πολλάκις φαντασθῆς, τοιαύτη σοι ἔσται ἡ διάνοια, βάπτεται γὰρ ὑπὸ τῶν φαντασιῶν ἡ ψυχὴ”, *Τὰ εἰς ἑαυτόν*, V, 16, 1), τὸ δὲ ἦθος ὑπάγεται πρωταρχικὰ στὴν ἀνεξήγητη (ἔχει τὴν αἰτία τῆς στὸν ἑαυτὸ τῆς) βούληση τῆς ψυχῆς: “τὸ ἡγεμονικὸν ἐστὶ τὸ ἑαυτὸ ἐγείρον καὶ τρέπον καὶ ποιῶν μὲν ἑαυτὸ οἷον ἂν καὶ θέλῃ” (ὁ.π., VI, 7, 1). Τὸ αὐτεξούσιο ἔχει τόσο μεγάλη ἰσχὺ, ὥστε ἐνδέχεται νὰ ἀγνοήσει ὄχι μόνον ἐξωτερικοὺς παράγοντες, ὅπως εἶναι τὰ ἐκπαιδευτικὰ συστήματα καὶ οἱ κοινωνικὲς συνήθειες, ἀλλὰ ἀκόμη καὶ τοὺς πιὸ ἐσωτερικοὺς, ἀκόμη καὶ τὴν ἀνθρώπινη φύση (ὁ.π., X, 20, 1 καὶ V, 16, 1). Ὅπως ὑποδεικνύει ἡ συνεχὴς καὶ μεγάλη στὸν ἐλληνογενῆ ἢ ‘δυτικὸ’ πολιτισμὸ ἔνταση τῆς φιλοσοφικῆς ὁρμῆς, ἡ συλλογικὴ συνείδηση καὶ οἱ πολιτισμικὲς μορφές τῆς, μάλιστα οἱ ἐκπαιδευτικοὶ θεσμοί, συνεργοῦν γιὰ νὰ ἀναπτύσσεται ἡ φιλοσοφικὴ βούληση καθενός, ἂν ὑπάρχει, ἢ ἀκόμη γιὰ νὰ ὑπονομεύεται! Ἡ δὴλωση τοῦ Ἀριστοτέλη, *Μετὰ τὰ φυσικὰ* 980a, ὅτι κάθε ἄνθρωπος ἀπὸ τὴν φύση του λαχταράει

Ἡ ἀποδοχὴ στὸν χῶρο τῆς φιλοσοφίας ἀπρόσωπων ὄρων τῶν ‘θετικῶν’ ἐπιστημῶν, ὅπως εἶναι ἡ πεποιθὴση πὼς ἡ ἐπανάληψη στερεῖται πρωτοτυπίας, ὑπονομεύει ριζικὰ τὴν φιλοσοφικὴ ἐργασία. Ἄν ἡ πραγματικὴ μὀρφωση ἀφορᾷ τὸν προσωπικὸ βίο,¹¹ ἡ ἀξία αὐτὴ πάνω ἀπ’ ὅλες καὶ ἀσυγκρίτως χρειάζεται νὰ κατευθύνει τὴν φιλοσοφικὴ ἔρευνα, ἐὰν θέλουμε νὰ παραμένει φιλοσοφικὴ. Ἡ φιλοσοφία ἐνδιαφέρεται γιὰ τὸν κοινὸ λόγο μᾶλλον παρὰ γιὰ τὴν ἐφεύρεση, ἡ δικὴ της πρωτοτυπία δὲν βρῖσκεται στὴν ἀνακάλυψη ἀντικειμενικὰ νέας γνώσης ἀλλὰ στὴν προσωπικότητα, χάρη στὴν ὁποία κατορθώνεται μιὰ νέα καὶ μοναδικὴ οἰκιο-

τὴν μάθηση, ἀληθεύει καὶ ἐνδιαφέρει ὡς αἴτημα, σημαίνοντας πὼς ἡ ἀπουσία τῆς φιλοσοφικῆς ὀρμῆς ἀναιρεῖ τὴν ἀνθρώπινη ιδιότητα, ὅπως τὸ ἔλεγε καλύτερα ὁ Πλάτων, *Ἄπολ.* 38a, ὅτι ἀνθρώπος πραγματικὰ δὲν εἶναι παρὰ μόνον ὅποιος ἀδυνατεῖ νὰ ἐπιβιώσει χωρὶς νὰ προσέχει καὶ ἀνακρίνει τὸν βίο του. Ζητούμενο δὲν εἶναι ἡ πληροφόρηση, καλλιέργεια, ἠθικὴ συμμὀρφωση, κ.λπ, ἀλλὰ ἡ ἀποφυγὴ τοῦ πνευματικοῦ ἐξανδραποδισμοῦ, νὰ μὴν θέλεις γιὰ τὸν ἑαυτὸ σου τίποτα λιγώτερο ἀπὸ αὐτὸ ποὺ πραγματικὰ εἶσαι.

¹¹ Ἡράκλειτος DK 40 καὶ 129. Καμμιά φορά διαφεύγουν τὰ πιὸ φανερά. Γιατί μᾶς ἐνδιαφέρει ὁ Νίτσε, μολονότι ὀδηγήθηκε σὲ τόσο πολ- λές παρερμηνεῖες; Δὲν θὰ ἀρκοῦσε αὐτὸ γιὰ νὰ εἰκάσουμε ὅτι στὴν φιλοσοφία ἴσως προσέχει κάτι περισσότερο ἀπὸ τὴν ἀντικειμενικὴ ὀρθότητα, ὅτι ἀκόμη κι ἓνα λάθος καὶ μιὰ παρερμηνεῖα ἐνδέχεται νὰ εἶναι γόνιμα; Οἱ πρῶτοι χριστιανοὶ ἀπολογητές, ἐκτὸς ἐξαιρέσεων, ποὺ φανερώνουν ἀν μὴ τι ἄλλο πὼς δὲν ἐπρόκειτο γιὰ ἱστορικὴ ἀνάγκη, ὑποχώρησαν σὲ παρόμοιο σφάλμα ὅταν ἀπέκρουαν τὴν παγανιστικὴ σκέψη σὰν μιὰ σειρὰ ἐσωτερικῶν ἀντιφάσεων μάταιη καὶ ἀνώφελη, ἀνίκανη γιὰ βέβαιη ἀλήθεια, ἀποκρούοντας ἔτσι τὴν δικὴ τους σκέψη καὶ καταδικάζοντάς τὴν σὲ μικρότητα.

ποίηση τῆς σημασίας.¹² Ἡ πρωτοτυπία πὸ καλλιεργεῖται στὶς ἐπιστημοτεχνικὲς σπουδές, τὸ αἶτημα γιὰ ἀντικειμενικὴ προσθήκη γνώσης, στὴν φιλοσοφικὴ ἐργασία δὲν εἶναι κάτι ἄχρηστο ἢ ἐπιζήμιο, εἶναι ὅμως δευτερεῦον καὶ ἐπουσιῶδες.¹³

¹² Ὁ Ρίλκε τὸ θεωρεῖ τόσο ἀναγκαῖο καὶ αὐτονόητο, ὥστε ἐν τέλει ἀπορεῖ, “εἶναι δυνατὸ νὰ πιστεῦει κανεὶς πῶς θὰ μποροῦσε νὰ ἔχει ἕναν Θεό, χωρὶς νὰ τὸν μεταχειρίζεται;” R. Rilke, *Οἱ σημειώσεις τοῦ Μάλτε*, σ. 19. Παρόμοια νοοῦνται οἱ ἐποχές. Ἀθήνα, Ρώμη, Ἱερουσαλήμ, Κωνσταντινούπολη... ὑποτιμῶνται, ἂν προσεγγίζονται ὡς πολιτισμικὲς ιδιοτροπίες! Ὅσο κι ἂν τὶς περιφρονεῖ ὁ σχετικισμὸς, οἱ ἰδιαιτερότητες τῶν πολιτισμῶν δὲν παύουν νὰ ἀποτελοῦν τὶς μόνες ἀπόπειρες πραγματικῆς, δηλαδὴ βιωμένης, ἀναγωγῆς τῶν λαῶν στὸ νόημα. Δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι ἡ σύγχρονη Εὐρώπη, μὲ τόση ἐλαφρότητα παρακάμπτοντας τὸ χριστιανικὸ θεμέλιο τῆς ἴδιας τῆς δικῆς τῆς ἱστορίας, δὲν ὀραματίζεται, ὁσοδήποτε οὐτοπικά, ἄλλο ἱερὸ κέντρο, ἔστω μόνον ἐπιστημονικὰ καὶ ἀντικειμενικὰ ἔγκυρο. Προσεγγίζοντας τὴν θρησκεία μέσα ἀπὸ τὶς σχετικιστικὲς προϋποθέσεις τῆς ἐπιστήμης, ἀφαίρεσε ἀπὸ τὸ Ἱερὸ τὴν μυητικὴ προσωπικὴ ἀξία του, καὶ ἀξιοπεριφρόνητο ὅπως τὸ κατάντησε, τὸ πέταξε στὸ περιθώριο.

¹³ Βλ. ἐπίσης ὅσα γράφω στὰ *Στοιχεῖα*, σ. 199 κ.έ., καὶ σ. 333 κ.έ.

Η ΜΝΗΜΗ απαιτεί χρόνο και σχέση.¹⁴ Ο χρόνος θεμελιώνει δυνατότητα μάθησης,¹⁵ όμως ήδη στα όμηρικά ποιήματα ‘στιγματίζεται’ από το μηδέν,¹⁶ σημαίνοντας αλλοίωση εν μέρει αρνητική,

¹⁴ Ως πρὸς τὸ ζήτημα ποῦ ἐνδιαφέρει ἐδῶ, ἂν εἰπωθεῖ ὅτι ὁ χρόνος προέρχεται ἀπὸ καὶ ἀπαιτεῖ μνήμη καὶ σχέση, ὡς ὁ τρόπος τῆς συνείδησης νὰ οἰκειοποιεῖται τὴν ὑπαρξὴ δυναμικά, ἀναλογιζόμενη τὸ ἄλλοῦ (μέλλον ἢ παρελθόν), οἱ συνέπειες εἶναι οἱ ἴδιες. Ὁ χρόνος ὑποστηρίζει τὴν μάθησιν ἂν νοηθεῖ προερχόμενος ἀπὸ τὴν συνείδησιν, ὅταν ἡ ἐρμηνεία ἐστιάζει στὴν ἀντίληψιν παραδικότητας, ἀλλὰ ἐξίσου ἂν νοηθεῖ ἀντικειμενικά, προερχόμενος ἀπὸ τὴν κίνησιν τῆς δημιουργίας καὶ τὴν πολυπλοκότητα στὴν ὁποία ἐπενδύεται τὸ παρὸν τῆς συνείδησης.

¹⁵ Σύμφωνα μὲ τὸν M. Heidegger, *Εἶναι καὶ χρόνος*, τ. 1, σ. 23, ὁ χρόνος εἶναι “ὁ [μόνος] δυνατὸς ὀρίζοντας ὁποιασδήποτε κατανόησης τοῦ Εἶναι”. Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν διευκρίνισιν προσθέτω τὴν χρῆσιν τοῦ ἐπιθέτου *δυνατός*. Ὁ μεταφραστὴς γράφει *μπορετός*, τὸ ὁποῖο ἴσως εὐνοεῖ παρανόησιν. Ἄν κάτι δὲν εἶναι δυνατό, δὲν σημαίνει τόσο ἢ πρωταρχικὰ ὅτι δὲν μπορῶ ἢ ὅτι δὲν ὑπάρχει πιθανότητα νὰ τὸ κάνω ὅσο ὅτι δὲν δίνονται οἱ προϋποθέσεις νὰ τὸ κάνω. Ὁ Χάιντεγγερ ἐδῶ δὲν ἐστιάζει στὴν προσωπικὴ πράξιν, ὅτι μποροῦμε ἢ ὅτι ὑπάρχει πιθανότητα νὰ προσδώσουμε στὸν χρόνο τὴν ἐξῆς χρῆσιν, ἐνδιαφέρεται γιὰ τὶς ὑπαρκτικὰ συνθῆκες, καὶ εἰδοποιεῖ ὅτι ὁ χρόνος ὑφίσταται ὡς διαθέσιμη δυνατότητα καὶ μαζί εὐκαιρία γιὰ τὴν κατανόησιν τοῦ Εἶναι: τὸν ἄνθρωπο διαπερνᾷ ἰσχύς ποῦ διατίθεται, δὲν τὴν δημιουργεῖ ὁ ἴδιος. Ἄς σημειωθεῖ ἐπίσης ὅτι ἡ μετάφρασις τοῦ Χάιντεγγερ ἀπὸ τὸν Μαλεβίτση προσδίδει οὐσιώδεις πλεονέκτημα στὴν *Εἰσαγωγὴ στὴν Μεταφυσική*, ἢ ὁποία οὕτως ἢ ἄλλως, χάρις στὴν κεντρικὴ θέσιν ποῦ κατέχει ἐντὸς τῆς ἢ ἀναμέτρησιν μὲ τὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ σκέψιν, κατορθώνει ἔννοιες διαυγέστερες ἀπὸ ἐκεῖνες τοῦ *Εἶναι καὶ χρόνος*.

¹⁶ Βλ. π.χ. στὴν *Ὀδύσεια* τὸ γ 236–237, καὶ ὅσα γράφω στοὺς *Ἀρχαίους Ἑλληνες*, σ. 176 κ.έ.

τὴν τραγικὴ μοῖρα γιγνομένων καὶ οὐδέποτε ὄντων,¹⁷ ἀλλὰ ἐπίσης τὴν ἀπόλυτη ἄρνηση, τὴν φθορὰ καὶ τὸν θάνατο. Μὲ τὸν Ἡράκλειτο καὶ τὸν Παρμενίδη ἡ χρονικότητα ἀποσυνδέεται ἀπὸ τὴν ἀπώλεια, ἐνῶ μὲ τὸν Πλάτωνα δὲν ἀφορᾷ μόνο τὴν εὐταξία ἀλλὰ τὴν δημιουργία τοῦ κόσμου ὡς τὸ νόημα ποῦ προϋποτίθεται ἐλεύθερα στὴν μορφή τῶν πραγμάτων. Μὲ τὸν Παρμενίδη, τὸν Πλάτωνα καὶ ἀκόμη περισσότερο στὴν χριστιανικὴ περίοδο, ἡ ἀλλοίωση ἀναφέρεται σὲ διπλὸ ὑπαρκτικὸ καὶ ὑπαρξιακὸ ὀρίζοντα, φθορᾶς, ἀπώλειας καὶ πτώσης, κυρίως ὅμως δημιουργίας καὶ ὀλοκλήρωσης. Πέρα ἀπὸ ὀτιδήποτε ἄλλο, τὸ γίγνεσθαι καὶ ὁ χρόνος σημαίνουν τώρα τὴν φύση τῆς ὑπαρξης ὡς δυναμικὴ.¹⁸

Ἡ χριστιανικὴ περίοδος ἀναγνωρίζει στὸν χρόνο ἓνα θεμέλιο τῆς δυνατότητας ὡς κεντρικῆς ιδιότητος τῆς ἀνθρώπινης φύσης — πάνω ἀπὸ κάθε ιδίωμά του, ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἀνοιχτότητα¹⁹ — καὶ

¹⁷ Πλάτων, *Τίμαιος* 27d.

¹⁸ Ὅπου βρῖσκεται ἡ ἀρχὴ τῆς διαφορᾶς ἀνάμεσα στὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ ἀγωνία καὶ τὴν χριστιανικὴ ἐνοχή, ὅπως τὴν ἐπισήμανε ὁ Κίρκεγκωρ. Μὲ τὴν ἀρχαία θρησκεία νὰ κλονίζεται μέχρι καταρρέουσας, ἀπέχοντας οὕτως ἢ ἄλλως ἀπὸ τὴν σαφήνεια τῶν λεγομένων θρησκευτῶν ‘τοῦ βιβλίου’, τὸ βίωμα τῆς ἀρχαιότητος θεμελιώνεται περισσότερο στὴν καθαρὴ δυνατότητα. Ἡ διαύγεια τῆς χριστιανικῆς ἀποκάλυψης προτείνει τὸν χρόνο ὑπὸ τὴν μορφή προσωπικῆς κλήσης νὰ ὑπερνηκηθεῖ μιὰ συγκεκριμένη ἀρχέγονη ἀμαρτία.

¹⁹ Ὁ ὀρισμὸς τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἔλλογου ὄντος ἀναδεικνύει περισσότερο μιὰ συγγένεια μὲ τὸν Δημιουργὸ καὶ μιὰ διαφορὰ ἀπὸ τὴν ἄλογη κτίση. Σύμφωνα μὲ τὸν ἀρκετὰ συνήθη αὐτὸν ὀρισμὸ, ὁ Δημιουργὸς θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι ὁ κυρίως ἄνθρωπος, ἐκτὸς ἂν τὴν ἀνθρώπινη φύση, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τίς διαφορὰς μὲ τὰ ὑπόλοιπα πλάσματα, χαρακτηρίζει κάτι ἄλλο περισσότερο ἀπὸ τὸν λόγος. Στὴν χριστιανικὴ περίοδο, ὅταν ἡ κατ’

μαζί τὸ ἐνδεχόμενον αὐξησης ἀντὶ ἀπώλειας, προόδου στὴν βιολογικὴ ὑγεία καὶ ἀκόμη κυριώτερα στὴν πνευματικὴ. Ὡς θεμέλιο τῆς δυνατότητας, ὁ χρόνος ἔχει κυρίως ὑπαρξιακὸ ἐνδιαφέρον, ἐπιτρέπει τὴν ἐλευθερίαν ὡς ἀπόφαση καὶ ἐπιλογή, καὶ ἀκόμα τὴν ὑπαγωγὴν τοῦ ἄχρονου Λόγου στὸ κοσμικὸ γίγνεσθαι ποῦ ὁ ἴδιος δημιουργεῖ. Στὴν προοπτικὴ αὐτὴ φανερώνεται σειρὰ σχετικῶν προβλημάτων, ἡ ἀνάγκη νὰ ἐξηγηθεῖ ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν ἔγχρονη κτίση καὶ τὴν ἄχρονη ἀρχὴ τῆς, οἱ μορφές τῆς θείας γονιμότητας ὡς πρὸς τὰ πλάσματα ('χαρισματικὴ' καὶ 'φυσικὴ' περιουσία), ἡ ἀσκητικὴ οἰκειοποίηση τοῦ χρόνου ἢ ὁποῖα ἐντείνεται στὴν διάρκεια τῆς χριστιανικῆς περιόδου²⁰ μέσα ἀπὸ τὴν σπουδῆ

εἰκόνα Θεοῦ προέλευσὴ τῆς ἐπέδυσσε μὲ ἀπόλυτη ἔνταση τὴν ιδιότητα τοῦ αὐτεξουσίου, ἔγιναν δυνατὲς ἀποφάνσεις ὅπως τοῦ ντοστογιεφσκινοῦ ἥρωα, πὼς ἡ αὐτοχειρία ἀποδεικνύει πραγματικὰ τὴν ἐλευθερίαν τοῦ ἀνθρώπου, κύριο γνώρισμα τοῦ ὁποῖου εἶναι ἡ μέχρι ἀρνήσεως τῆς ὑπαρξῆς ὑπερβολὴ τῆς δυνατότητας.

²⁰ Ἄν ἀκούγεται παράξενη ἡ ἀναφορὰ σὲ χριστιανικὴ 'περίοδο', ὡς ἐὰν ἐπρόκειτο γιὰ φαινόμενο τοῦ παρελθόντος, διευκρινίζω ὅτι στὴν Ἑλλάδα καὶ σὲ ἄλλες χώρες ὁ χριστιανισμὸς διατηρεῖ μεγάλη ἰσχὺ, ὅμως δὲν βρίσκεται στὸ ἐπίκεντρο τῆς κοινωνικῆς ζωῆς. Μιλῶντας γιὰ χριστιανικὴ περίοδο προϋποθέτω πὼς ἡ θρησκεία εἶναι πηγὴ τῶν ἀξονικῶν κοινωνικῶν σημασιῶν. Σύμφωνα μὲ τὸ κριτήριον αὐτό, ἡ χριστιανικὴ περίοδος τερματίζεται, ὅταν ἡ κοινωνία ἀρχίζει νὰ ἐμπιστεύεται κυρίως ἀξίες ποῦ δὲν ἀναγνωρίζονται ἀναπόσπαστες ἀπὸ τὴν χριστιανικὴ θρησκεία ἢ οὐσιωδῶς χριστιανικές, ἀκόμη κι ὅταν ὁμολογοῦνται παρόμοιες μὲ τίς χριστιανικές ἢ καὶ ἀναγόμενες στὴν πνευματικότητά τῆς χριστιανοσύνης. Ἀξίζει ἐπίσης νὰ σκεφθεῖ κανεὶς τί σημαίνει τὸ παράδοξο αὐτό, ἡ δημιουργία ἐνιαίας εὐρωπαϊκῆς συνείδησης στὴν χριστιανικὴ περίοδο, καὶ ἡ σημερινὴ ἀνανέωση τῆς ἐπιθυμίας γιὰ ἐνότητα, μὲ ἀδιαφορία ὅμως

ὅσων ἡ θεία πρόνοια ἐπιτρέπει νὰ συμβαίνουν στὴν ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπου, ὕπαρξη ἔγχρονη καὶ ὁμῶς αἰώνιας οὐσίας!

ἢ καὶ ἀνοιχτὴ ἐχθρότητα γιὰ τὸ θρησκευτικὸ βίωμα ὡς τέτοιο. Ἴσως δὲν περιττεύει νὰ σημειωθεῖ ὅτι, ἂν ὁ κοινωνικὸς βίος δὲν ἔχασε κάθε δυνατότητα γιὰ ἀνάκτηση ἰδιωμάτων παλαιότερων περιόδων, καὶ μὲ δεδομένη τὴν μεγάλη ἰσχὺ τοῦ χριστιανισμοῦ ἀκόμη σήμερα, ἡ ἐπαναφορά του στὸ ἐπίκεντρο τῆς κοινωνικῆς δημιουργίας, δηλαδὴ ἡ ἔναρξη καὶ νέας χριστιανικῆς περιόδου, δὲν γίνεται νὰ ἀποκλεισθεῖ.

Η ΠΡΩΤΗ ΕΝΟΤΗΤΑ (*Λογικά Ζητήματα*) συνοψίζει κοσμολογικές έννοιες της Παλαιᾶς Διαθήκης, τοῦ Ὁριγένη, τοῦ Μ. Ἀθανασίου καὶ τοῦ Μ. Βασιλείου. Πέρα ἀπὸ προσωπικὲς ιδιαιτερότητες καὶ πέρα ἀπὸ τὴν διαφορὰ τῶν ἀναγκῶν ποὺ εἶχε νὰ ἀντιμετωπίσει καθένας στὴν ἐποχὴ του, ἡ κοσμολογία τοῦ Ἐκκαρτ καὶ τοῦ Γρηγορίου, ὡς σκέψη ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων, δὲν μποροῦσε παρὰ νὰ θεμελιώνεται κυρίως σὲ ἔννοιες ποὺ ἀφοροῦν τὴν οὐσία τῆς χριστιανοσύνης καὶ προέρχονται ἀπὸ τὸ βιβλίον τῆς Γενέσεως, τὸ σημαντικώτερο κοσμολογικὸ κείμενο τῆς νέας θρησκείας, ἀλλὰ ὄχι μόνο ἀπὸ αὐτό. Ἐπειδὴ οἱ πρῶτες Ἐκκλησίες ἦταν ἐλληνικὲς ἢ ἐλληνόφωνες ἐπὶ σειρᾶ αἰῶνων, οἱ δὲ μεγάλοι Πατέρες χρησιμοποίησαν στὴν ἐρμηνεία τῶν ἱερῶν κειμένων ἔννοιες τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς καὶ μάλιστα τῆς πλατωνικῆς σκέψης,²¹ ὁλόκληρη ἡ χριστιανικὴ κοσμολογία πηγάζει ἀπὸ τὴν οἰ-

²¹ Ὅπως σημειώνει ὁ D. Moran, “Medieval Platonism”, σ. 431, “ἡ δημοτικότητα τοῦ Πλάτωνος κατὰ τὴν μεσαιωνικὴν περίοδο σχετίζεται μὲ τὸ θρησκευτικὸ στοιχεῖο ποὺ χαρακτηρίζει τὴν σκέψη του. Οἱ πρῶτοι Πατέρες τῆς χριστιανοσύνης, ἰδίως ὁ Κλήμης Ἀλεξανδρεὺς, ὁ Ὁριγένης, ὁ Γρηγόριος Νύσσης, ὁ Βασίλειος, ὁ Ἀμβρόσιος καὶ ὁ Αὐγουστῖνος, θεωροῦσαν τὸν πλατωνισμό πλησιέστερο στὴν χριστιανοσύνη σὲ σύγκριση μὲ ἄλλες παγανιστικὲς θεωρήσεις καὶ τὸν ἄδραξαν πρόθυμα γιὰ νὰ διαμορφώσουν μὲ αὐτὸν τὸ χριστιανικὸ μῆνυμα. Ὁ Πλάτων ὑμνήθηκε ὡς πρόδρομος τῆς χριστιανοσύνης ἐπειδὴ ἀναγνώρισε τὴν ὑπαρξὴ μοναδικῆς, ὑπερβατικῆς καὶ ἀγαθῆς θεότητος ποὺ δημιουργοῦσε τὸν κόσμον ἐλεύθερα. Ὁ Πλάτων δίδαξε ἐπίσης τὴν πεποιθὴση στὴν δημιουργία ἀθάνατης, ἔλλογης ἀνθρώπινης ψυχῆς κατ’ εἰκόνα τοῦ Θεοῦ (Θεαίτ. 176b), ἐνῶ ὑπέδειξε ἀκόμα καὶ μιὰ ὁδὸ σωτηρίας. Ὁ Πλάτων ἦταν ἀκόμη γνώστης τοῦ ζητήματος τῆς φύσης τῶν θείων διανοιῶν. Ὁ Ἐριγένης, γιὰ παράδειγμα, πίστευε πὼς ὁ Πλάτων δίδασκε γιὰ τὴν φύση τῆς κοσμικῆς

κειοποίηση τῆς Γενέσεως ὅπως τὴν θέλησε καὶ τὴν πραγματοποιήσε ὁ Ἑλληνισμός.

Σκοπὸς τῆς ἐνότητος τῶν *Ἀρχικῶν Ζητημάτων* δὲν εἶναι ἡ ἀνίχνευση κάποιου ‘παρελθόντος’ ποῦ ἐνέπνεε ἢ ἐμπόδιζε τὶς ἐρμηνεῖες τοῦ Ἑκκαρτ καὶ τοῦ Γρηγορίου. Ἐν τοιαύτῃ περιπτώσει θὰ ἔπρεπε νὰ συμπεριληφθοῦν ὁ Διονύσιος, ὁ Ἐριγένης, ὁ Ἀλβέρτος, ὁ Ἀκινάτης καὶ φυσικὰ ὁ Αὐγουστῖνος, καὶ ὄχι μόνον. Δὲν θὰ ἐπρόκειτο ὅμως πιά γιὰ ἀρχικά ζητήματα, δηλαδὴ γιὰ ἔννοιες καὶ ἀπορίες ποῦ θεμελιώνουν τὴν χριστιανικὴν περίοδο καὶ παραμένουν ἀπολύτως κοινές, προσδιορίζουν ὅλες τὶς ἐποχὲς καὶ περιοχὲς τῆς χριστιανοσύνης, ἔστω μόνο δυνητικά. Οἱ ἀρχὲς ἀπαιτοῦν ἀπὸ τὴν σκέψη ποῦ ἀκολουθεῖ νὰ ἀποκρίνεται στὴν δική τους καθολικότητα. Ὁ Ἑκκαρτ καὶ ὁ Γρηγόριος ἱκανοποιοῦν τὴν προϋπόθεση αὐτὴ καὶ δὲν ἔπαψαν ποτὲ νὰ εἶναι ἐπίκαιροι. Χρειάζεται νὰ τοὺς σκεφτοῦμε στὴν καθολικότητα ποῦ τοὺς ταιριάζει, τὴν ὁποία κυρίως ὑπηρέτησαν, ἂν ἐνδιαφέρει ἡ κατανόηση τῶν πρὸ οὐσιαστικῶν ὄψεων τῆς κοσμολογίας τους.

ψυχῆς καὶ τῶν ἀγγέλων (*Περὶ φύσεων* III.732d). Πράγματι ὀρισμένοι, ὅπως ὁ Πέτρος Ἀβελάρδος καὶ ὁ Ἰωάννης τοῦ Σάλσπερου, ἀνακάλυψαν στὸν Πλάτωνα ἀκόμη καὶ ἴχνη τῆς Τριάδας (Ἀβελάρδος, *Theologia Christiana* I.68, Ἰωάννης τοῦ Σάλσπερου, *Polieraticus* VII.5). [...] Στὴν *Πολιτεία τοῦ Θεοῦ* ὁ Αὐγουστῖνος παρουσιάζει τὸν Πλάτωνα ὡς τὸν φιλόσοφο ποῦ βρίσκεται πρὸ κοντὰ ἀπὸ ὅλους στὴν χριστιανοσύνη· γιὰ παράδειγμα, ὁ Πλάτων εἶχε ὀρίσει τὴν φιλοσοφία ὡς ἔρωτα τοῦ Θεοῦ (VIII.II)...”

ΤΟ ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ τῶν *Ἀρχικῶν Ζητημάτων*, μὲ τίτλο *Χρόνος καὶ Δημιουργία στὴν Παλαιὰ Διαθήκη*, ἀφορᾷ τὴν ἔννοια τοῦ χρόνου ὡς ἔκφραση τῆς γόνιμης ‘ἐξόδου’ τοῦ Δημιουργοῦ ἀπὸ τὴν ἀπλότητα τῆς θείας ὑπαρξῆς στὴν κοσμικὴ συγκρότηση, σύμφωνα μὲ τὶς σχετικὲς διηγήσεις τοῦ βιβλίου τῆς *Γενέσεως*.

Τὴν Βίβλο τοῦ ἀρχαίου Ἰσραὴλ διαπερνοῦν τραυματικὰ βιώματα διαίρεσης, ὥστε ἐμμέσως αἴτημα ἐνότητας τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴν ἀρχὴ του. Ἡ πλήρης ἔκφραση καὶ ἀκόμα ἢ ἱκανοποίηση τοῦ αἰτήματος αὐτοῦ γίνεται δυνατὴ μόνον μὲ τὶς προϋποθέσεις τῆς Καινῆς Διαθήκης. Στὸ βιβλίον τῆς *Γενέσεως* ἡ ἀνθρώπινη κατάσταση δὲν ἐξαρτᾶται ἀπλῶς ἀπὸ τὶς κοσμικὲς συνθῆκες: ὁ ἄνθρωπος διαμορφώνει τὴν ἴδια τὴν φύση τῶν πραγμάτων, ὁ Δημιουργὸς προσαρμῶζει τὴν κοσμικὴ ὑπόσταση ἀνάλογα μὲ τὴν σχέση ποῦ ἐπιθυμεῖ μαζί Του τὸ κορυφαῖο πλάσμα Του. Σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν ἔννοια τῆς κατ’ εἰκόνα Θεοῦ δημιουργίας, ἡ σημασία αὐτὴ θὰ ὀδηγήσει, ἤδη μὲ τὸν Γρηγόριο, στὴν ἐπίγνωση τῆς θείας καταγωγῆς τοῦ ἀνθρώπου ὡς κυριολεκτικῆς. Κόσμος καὶ ἄνθρωπος συνδέονται μὲ ἀμοιβαία ἐξάρτηση, ποῦ καταντάει ἐπώδυνη ὅταν ὁ χρόνος στρέφεται στὴν φθορὰ καὶ τὸν θάνατο. Στὴν Καινὴ Διαθήκη ἡ ἀνθρωποκεντρικὴ ἐστίαση τοῦ ἀρχαίου Ἰσραὴλ ἐπιμένει, μὲ διαφορετικὸ περιεχόμενον: τὴν ἀξία προσδιορίζει κυρίως ἡ πρόγευση καὶ προοπτικὴ τελειότητας στὴν ἔνωση μὲ τὸν Δημιουργό.

Ὁ ἡμερολογιακὸς χρόνος τῆς ἐπανάληψης ἀποτελεῖ τρόπο ἀπουσίας τοῦ χρόνου. Οἱ δύο κοσμολογικὲς διηγήσεις τοῦ βιβλίου τῆς *Γενέσεως* εἰσηγοῦνται δύο χρονικὲς μορφές, τὴν γνήσια χρονικότητα ἐπτὰ ἡμερῶν (ἄμεση δημιουργικὴ ἐνέργεια) καὶ τὸν ψευδοχρόνον τῆς μίας ἡμέρας ἢ ἐπανάληψης (ἀλληλεξάρτηση τῶν ὄντων / ἔμμεση ἢ δευτερεύουσα δημιουργικὴ ἐνέργεια). Ὁ κυρίως χρόνος συσχετίζεται μὲ τὸν ἴδιον τὸν Δημιουργό, ἐνῶ στὴν κτίση ὁ

χρόνος παρουσιάζεται σαν μιὰ διάσταση τοῦ χώρου καὶ ψευδοαιωνιότητα, ὑπονομεύοντας τὴν δημιουργικὴ προοπτικὴ τοῦ ἴδιου τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ κύρια ἀνθρώπινη δημιουργία ποὺ συμβαίνει στὴν διάσταση τῆς ψευδοχρονικότητας ἢ ψευδοαιωνιότητας, σύμφωνα πάντα μὲ τὸ βιβλίον τῆς *Γενέσεως*, εἶναι ἡ ἀμαρτία ὡς ἀντίστροφη δημιουργία, ὅταν περιεχόμενο τῆς ἀλλοίωσης γίνεται ἡ φθορὰ καὶ ὁ ἄνθρωπος ὑποτάσσεται στὴν μειονεξία. Σὲ ἐπόμενο κεφάλαιο (*Χάος καὶ 'Χώρημα' ὡς ὄψεις τοῦ Εἶναι*) θίγεται ἐπίσης ἡ σημασία τοῦ προ-κοσμικοῦ χάους, τὸ ὁποῖο, ὡς προηγούμενο τῆς δημιουργικῆς κινήσεως καὶ ἀπολύτως θεμελιῶδες, ἀφορᾷ ἐξίσου τίς δύο χρονικὲς 'ἐκδοχές'.

Τὸ δεύτερο κεφάλαιο τῆς ἐνότητας τῶν *Ἀρχικῶν Ζητημάτων* (*Ἵωριγένης*) ἐστιάζει στὴν πρώτη συστηματικὴ ἀπόπειρα τῆς χριστιανικῆς περιόδου νὰ ἐρμηνεύσει τὴν παράδοση τοῦ ἀρχαίου Ἰσραὴλ καὶ νὰ διαμορφώσει μὲ νέα κριτήρια τὴν ἰδιαίτερη κοσμολογία της. Ὁ Ἵωριγένης δίνει ἔμφαση στὴν αὐτάρκεια τῆς θεότητας, στὴν θεία ἀπλότητα ὡς ἀνέγγιχτη ἀπὸ τὴν σύνθεση καὶ μεταβολή, ἰδιώματα τοῦ κυρίως χρόνου τῶν ἑπτὰ ἡμερῶν τῆς δημιουργίας, ἀλλὰ καὶ τοῦ ψευδοχρόνου τῆς μίας ἡμέρας. Ἀπορρίπτονται οἱ ἀνθρωπομορφικὲς τάσεις τῆς ἐβραϊκῆς παράδοσης, κατὰ τὸ προηγούμενο τῆς κριτικῆς τοῦ ὁμηρικοῦ ἀνθρωπομορφισμοῦ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα.²² Σύμφωνα μὲ τὸν Ἵωριγένη, ἡ Ἐνανθρώπιση ἐπιτρέπει στὴν ἀχρονικότητα τῆς θείας ὑπαρξῆς νὰ σχετίζεται μὲ τὴν κοσμικὴ μεταβολὴ καὶ νὰ ὑποστηρίξει τὴν κατάργηση τῶν

²² Στὸν ἴδιον τὸν Ἐβραϊσμό μίαν τόσο σημαντικὴ ἔννοια ὅπως εἶναι ἐκείνη τοῦ αὐλοῦ καὶ ἀσώματου τῆς θείας ὑπαρξῆς, ἐδραιώθηκε χάρις στὴν ἐπαφὴ Ἐβραίων λογίων μὲ τὴν ἐλληνικὴ φιλοσοφία κατὰ τὸν μεσαιῶνα, σημειώνει ἡ C. Sirat, "Jewish philosophy", σ. 93.

‘πτωτικῶν’ συνθηκῶν ὡς ἀπελευθέρωση τοῦ χρόνου ἀπὸ διαιρέσεις. Στὸ βιβλίο τῆς *Γενέσεως* δὲν περιγράφεται ἡ αὐθεντικὴ / ἰδανικὴ μορφή τῆς δημιουργίας, ἀλλὰ ἡ διαφθορά της. Τὴν κατὰ πτωση τοῦ αὐθεντικοῦ χρόνου ὑποστηρίζει ἡ ὑλικότητα, ὅπου θεμελιώνονται οἱ κοσμικὲς διαδοχές, διαιρέσεις καὶ ἀποστάσεις. Ὅμως πέρα ἀπὸ κάθε ἐνδεχόμενο τρόπο της νὰ ὑπάρχει, ἡ κτίση στερεώνεται στὴν ἄχρονη πραγματικότητα τοῦ Δημιουργοῦ. Ὁ Ὀριγένης ἐγκαταλείπει μᾶλλον ἀνεξήγητη τὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴν χωροχρονικὴ πολλαπλότητα καὶ τὴν ἀπλότητα τῆς ἀρχῆς της, πραγματοποιοῦντας ταυτόχρονα μιὰ πρόοδο καὶ μιὰ ὀπισθοδρόμηση ὡς πρὸς τὴν Παλαιὰ Διαθήκη. Ἐστιάζοντας μὲ ἔνταση στὴν ἀχρονικότητα τῆς θείας ὑπαρξῆς ὑπονομεύει τὴν ἐνότητα τοῦ Δημιουργοῦ μὲ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὸν κόσμο.

Τὸ τρίτο κεφάλαιο τῶν *Ἀρχικῶν Ζητημάτων* ἀναφέρεται στὸν Μ. Ἀθανάσιο, ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ ὁποίου περιγράφει τὴν σύνθεση καὶ ἀλλοίωση, δηλαδή τοὺς ἴδιους τοὺς βασικοὺς νόμους τῆς δημιουργίας, ὡς ιδιότητες ποὺ δὲν ταιριάζουν στὸν Δημιουργὸ ἀλλὰ οὔτε στὸν θεούμενο ἄνθρωπο. Τὴν ἀπόσταση τῆς ἀδιάστατης φύσης ἀπὸ τὴν χωροχρονικὴ σύνθεση γεφυρώνει μόνον ἡ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἀποκτήσει τὴν νόηση τῆς ἀρχῆς του. Ἡ ἐνότητα εἰκόνας καὶ ἀρχετύπου συνιστᾷ νοητικὸ γεγονός ἐνὸς εἶδους ποὺ ὑπερβαίνει τὴν κριτικὴ σκέψη. Τάση γιὰ ὑποτίμηση τῆς ὕλης δὲν ἀπουσιάζει ἀπὸ τὸν Ἀθανάσιο, ὅπως οὔτε ἀπὸ τὸν Ὀριγένη. Τὸ ἴδιο τὸ ἀνθρώπινο σῶμα παραμένει σὲ ἀξιολογικὴ ἐκκρεμότητα, ἐνῶ δὲν δίνεται πειστικὸς λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο ἡ κοσμικὴ σύνθεση ἔχει δύναμη νὰ σαγηνεύει καὶ νὰ ἀπομακρύνει τὴν ψυχὴ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ της, ποὺ εἶναι ἡ ἐντὸς της ἀπλότητα τῆς θείας εἰκόνας. Προθετικὴ στὴν φύση της, ἡ ψυχὴ χαρακτηρίζεται ἐξίσου παράδοξα μὲ τὸν Δημιουργό, ἀπὸ τὴν ἔνωση τῆς οικείας ἀπλότητας μὲ τὴν σύνθεση καὶ ἀλλοίωση. Ὅμως ἰδανικὸς καὶ πρωταρχικὸς προορισμὸς τῆς ἀπόβλεψῆς της εἶναι τὸ θεῖο ἀρχετύπο πέρα

ἀπὸ τὸν χρόνον, ὥστε ἡ ἀναφορικότητά της σὰν νὰ καταργεῖται τὴν ‘στιγμὴν’ ἀκριβῶς ποὺ φθάνει σὲ πλήρη ἔνταση. Ὁ Ἀθανάσιος ἀναγνωρίζει τὴν ἀπλότητα τοῦ καθαροῦ νοεῖν ὡς ‘περιοχὴ’ ὅπου ἡ ἔγχρονη ὕπαρξις τῆς ψυχῆς κερδίζει πληρότητα ἐνώσεως μὲ τὴν θεία ἀρχή της.

Στὸ τέταρτο κεφάλαιο προσεγγίζονται κεντρικὲς σημασίαι τῆς κοσμολογίας τοῦ Μ. Βασιλείου καὶ πρῶτα ἡ εἰσήγησή του γιὰ τὸ βιβλίον τῆς *Γενέσεως*, ὅτι δὲν ἀναφέρεται στὴν αὐθεντικὴ δημιουργία ἀλλὰ σὲ μιὰ περιστασιακὴ ‘προσαρμογὴ’ της, ποὺ ἀντιστοιχεῖ στὸν χρόνον τῆς παράβασης.

Ἡ ἔγχρονη, τρεπτὴ καὶ σύνθετη φύσις τῶν πραγμάτων, ὅπως τὴν περιγράφει ἡ *Γένεσις* καὶ ὅπως τὴν φανερώνει ἡ ἱστορικὴ μας ἐμπειρία, δὲν ἀνήκει πρωταρχικὰ στὴν βούληση τοῦ Δημιουργοῦ γιὰ τὸν κόσμον ἀλλὰ ἔχει μόνον προσωρινὴ παιδαγωγικὴ ἀξία, ὑποστηρίζει τὴν δυνατότητα γιὰ μετάνοια. Στὸ πλαίσιον αὐτὸ γίνεται καλύτερα κατανοητὴ ἡ ἀντίληψις τοῦ Βασιλείου γιὰ τὴν λειτουργία τῶν αἰσθήσεων καὶ τῆς αἰσθητικῆς ὡς πνευματικῶν ἐμποδίων. Ἡ προσπάθειά του νὰ ἀπομακρύνει τὴν προσοχὴν ἀπὸ τὰ φαινόμενα ἀναδεικνύοντας τὴν ἐσωτερικότητα ποὺ ἀναπτύσσουσιν οἱ ἀρετές, θεμελιώνει τὴν ἀσκητικὴν νοοτροπία μὲ προϋποθέσεις ποὺ εἶχαν διαμορφώσει ἤδη ὁ Ὁριγένης καὶ ὁ Ἀθανάσιος.

Ὁ Βασίλειος ἐξακολουθεῖ νὰ εὐνοεῖ μιὰ ὑποτίμησιν τῆς σωματικότητος καὶ τοῦ χρόνου, δίνοντας ἔμφασιν στὸν γνωσιολογικὸ ἀποφατισμὸν καὶ στὴν ἄχρονη καὶ νοερὴ φύσιν τοῦ ἀνθρώπου ὡς εἰκόνας τοῦ Λόγου. Σύμφωνα μὲ τὸν ἀδελφὸν τοῦ Γρηγορίου οἱ ἀνθρώπινες δυνατότητες γιὰ ἔγκυρη γνώσιν ἀφοροῦν περισσότερο τὴν κατανόησιν τῆς κοσμικῆς πραγματικότητος, ἐνῶ ὁ Δημιουργὸς παραμένει συνεχῶς ἀπερινόητος, μόνον ἔμμεσα καὶ ἀμφίβολα εἰκαζόμενος ἀπὸ τίς ἐκδηλώσεις Του στὴν σχέση Του μὲ τὰ πλάσματα. Παρὰ τὴν ‘ἀποδοκιμασίαν’ τῆς σωματικότητος, ὁ Βασίλειος

ἀναγνωρίζει επίσης ἀξία στὸ ἀνθρώπινο σῶμα, καλλιεργῶντας ἔτσι, κατὰ τὸ προηγούμενο τοῦ Ὀριγένη,²³ μιὰ ἀμφισημία ποὺ δὲν θὰ ἀποφύγουν οὔτε οἱ ἐπόμενοι αἰῶνες. Ἄν καὶ ἀσκητικὴ προσωπικότητα, ὁ Βασίλειος θαυμάζει τὴν κτίση γιὰ τὴν σοφία μὲ τὴν ὁποία συγκροτήθηκε, ἐνῶ δὲν ὑποστηρίζει τὴν ἀναχωρητικὴ ἀλλὰ μόνον τὴν κοινοβιακὴ ἄσκηση, τόσο ἐκείνη τοῦ ὀργανωμένου κοινοβιακοῦ μοναχισμοῦ ὅσο τὴν ἄσκηση συνόλης τῆς κοινωνίας, οἰκαιοποιούμενης κατὰ τὸ δυνατὸν τὶς κοινοβιακὲς ἀρχές, ἀπ' ὅπου οἱ πάντες προσανατολίζονται στὴν ἐνότητα μὲ τὸν Δημιουργό, στὸ πρόσωπο τοῦ ὁποίου ἀναγνωρίζουν τὸν πατρικὸ χαρακτήρα.

Στὴν ἐνότητα τῶν Ἀρχικῶν Ζητημάτων, συνοψίζοντας τὴν πιὸ πρωταρχικὴ κοσμολογία ποὺ προέκυψε ἀπὸ τὴν συνάντηση τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας μὲ τὴν θρησκεία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, γίνεται φανερὸ πὼς ἡ σωματικὴ πλευρὰ τῆς ὑπαρξῆς τείνει σὲ ἀξιολογικὴ ἐκκρεμότητα καὶ ἀκόμη πὼς ἀναπτύσσεται μὲ ἰδιαίτερη ἔνταση ἢ ἔννοια τῆς εἰκόνισης τοῦ Θεοῦ στὴν ψυχὴ, μάλιστα ὡς νοερῆς καὶ ἄχρονης δύναμης ποὺ ἐπιτρέπει στὴν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου νὰ μετασχηματίζει τοὺς ὅρους τῆς ὑπαρξῆς του καὶ νὰ ἀνάγεται στὴν ἀρχὴ του.

²³ Βλ. C. O'Brien, *The Demiurge in ancient thought*, σ. 278.

Η ΔΕΥΤΕΡΗ ΕΝΟΤΗΤΑ (Φύση τῆς Ἑγχορονος Ἵπαρξης) ἀφορᾷ τὴν προέλευση, τὴν συγκρότηση καὶ τὸν σκοπὸ τῆς δημιουργίας. Στὰ ζητήματα τῆς σημασίας τοῦ χωροχρόνου, τῆς ‘πρώτης ὕλης’ τῶν ὄντων, τοῦ μηδενός, τῆς σχέσης ἀνάμεσα στὴν φύση καὶ τὴν χάρη, ἀναδεικνύεται ἡ διπλὴ ὄψη τῶν πραγμάτων ὡς φανερώσεων τῆς κτιστότητας ὅσο καὶ τοῦ Δημιουργοῦ. Τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ περιεχόμενο τῆς τελειοποίησης συμβάλλει νὰ ἐξηγηθεῖ τὸ παράδοξο τῆς προέλευσης τῆς κοσμικῆς σύνθεσης ἀπὸ τὴν θεία ἀπλότητα.

ΣΤΟ ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ (Χάος καὶ ‘Χώρημα’ ὡς ὄψεις τοῦ Εἶ-
ναι) ἡ ἔννοια τοῦ Γρηγορίου γιὰ τὸν χωροχρόνο συνδέεται μὲ τὴν Ἰβυσσο τῆς Γενέσεως καὶ τὸ Χάος τοῦ Ἡσιόδου. Στὴν ἀρχαιότητα τῆς ἐβραϊκῆς καὶ τῆς ἐλληνικῆς παράδοσης, τὸ μυθολογικὸ χάος μνημειώνει λογοτεχνικὰ καὶ ἐδραιώνει στὴν συλλογικὴ συνείδηση βιώματα παράδοξης συμπλοκῆς εἶναι καὶ μηδενός, μιᾶς ‘κοσμολογικῆς ἀντίφασης’ ποὺ μὲ τὴν ἀμφισημία της διαβάλλει καὶ ὑπονομεύει τὰ πράγματα.

Χάρη στὴν θεμελιακὴ γιὰ τὴν χριστιανοσύνη ἐνότητα τῆς πεποιθήσεως στὴν Ἐνανθρώπηση τοῦ Λόγου μὲ τὴν πλατωνικὴ διδασκαλία περὶ ἀπλότητος καὶ ἀτρεψίας τῆς θείας φύσης,²⁴ ιδιότητες

²⁴ Ὅπως εἶναι γνωστό, ὁ Πλάτων συσχετίζει τὴν σύνθεση μὲ τὴν ἀλλοίωση καὶ τὴν θνητότητα. Βλ. *Φαίδ.* 78c, *Τίμ.* 41b, *Πολιτεία* 546a, χωρὶα ποὺ ἐπισημαίνει ὁ W. Guthrie, *A history...*, τ. 4, σ. 556, σημειώνοντας ὅτι, σύμφωνα μὲ τὸν μαθητὴ τοῦ Σωκράτη, ἡ ψυχὴ λαχταράει τὴν ἀναλλοίωτη θεία ὕπαρξη ἐπειδὴ συγγενεῦει μὲ τὸν Θεὸ χάρη στὴν δική της ἀπλότητα. Βλ. χαρακτηριστικὰ καὶ συνοπτικὰ *Φαίδ.* 80b: “τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ αἰὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιώτατον εἶναι ψυχῇ, τῷ δὲ

στις όποιες ό Ώριγένης είχε έπιμείνει με ιδιαίτερη έμφαση, ό Γρηγόριος διαμορφώνει μια θεώρηση άνεπηρέαστη από τις τραυματικές πλευρές των αρχαίων μυθοφιλοσοφικών παραδόσεων Έλληνισμοϋ και Έβραϊσμοϋ. Άν και πηγάζει από την κίνηση τής δημιουργίας, ό χρόνος τοϋ Γρηγορίου αποτελεί κυρίως χωρολογική πραγματικότητα, συγγενεύοντας με την πλατωνική χώρα και τό στωϊκό διάστημα. Η πρωταρχικότητα τοϋ χρόνου θεμελιώνει τον χωροχρόνο στην δυνατότητα, με τον κόσμο να μορφώνεται και μεταμορφώνεται ακατάπαυστα αναγόμενος στην άχρονη πηγή

άνθρωπίνω και θνητῷ και πολυειδεῖ και άνοήτῳ και διαλυτῷ και μηδέποτε κατά ταυτά έχοντι έαντῶ όμοιότατον αϋ εῖναι σῶμα”. Σχολιάζοντας την μυθοφιλοσοφική διήγηση τοϋ Φαίδρου, πού μοιάζει να απομακρύνεται από τον Φαίδωνα εισάγοντας σύνθεση, ό Γκάθρυ γράφει ότι “έπειδῆ ή θεία φύση, ὅπως γνωρίζουμε, εῖναι καθαρή και άπλή, χρειάζεται να φανταστοϋμε ότι στην περίπτωση αϋτή ό ήνίοχος και τὰ άλογα συνιστοϋν απόλυτη ένότητα. [...] Η πεποιθήση ότι τὰ τρία μέρη τής ψυχῆς, όταν φθάνουν στο θεῖο επίπεδο, δέν βρίσκονται μόνο σε άρμονία αλλά συγχωνεύονται και γίνονται ένα, δηλαδή νοϋς, μπορεί να κατανοηθεῖ πιό εύκολα όταν αναλογιστοϋμε ότι, ὅπως τό έθεσε ό James Adam, ό νοϋς στην έλληνική φιλοσοφία ‘ποτέ δέν εῖναι μόνο τό *siccum lumen*, τό διάφανο, ψυχρό φῶς πού έμεῖς μερικές φορές συνηθίζουμε να αποκαλοϋμε λόγο’ (*Cambr. Prael.* 36 κ.έ.)”. Βλ. W. Guthrie, ὁ.π., σ. 425, και πιό μετά, σ. 476 και 556, με αναφορά στην Πολιτεία, ότι “στην οϋσία ή ψυχή παραμένει [στην Πολιτεία] ὅ,τι ύπῆρξε εκεί [στον Φαίδωνα], άπλή, συγγενής με τό θεῖο [...] Τίποτα σύνθετο δέν μπορεί να εῖναι άθάνατο”. Περνώντας πέρα από την αναφορά της στην σωματικότητα κατανοοϋμε την άληθινή φύση τής ψυχῆς, “την λαχτάρα της να έναρμονισθεῖ με τό αναλλοίωτο θεῖο Όν, με τό όποῖο εῖναι ὅμοια. Μόνον έτσι εῖναι δυνατόν να κατανοήσουμε αν ή άληθινή φύση της εῖναι άπλή ή σύνθετη, και τί πραγματικά εῖναι”.

του. Μολονότι πρωταρχικό και μόνιμο ιδίωμα τῆς κτίσης ἀναγνωρίζεται ἡ ἀλλοίωση, χάρις στὸ συγκεκριμένο εἶδος τῆς κίνησης καὶ στὴν ἴδια τὴν θεμελίωσή της πέρα ἀπὸ ὁποιαδήποτε ἔννοια μεταβολῆς καὶ χρόνου, δὲν εὐνοοῦνται βιώματα ἀνασφάλειας. Σύμφωνα μὲ τὴν κοσμολογία τοῦ Γρηγορίου, τὰ πράγματα εἶναι οἱ ἰδέες τους καὶ οἱ ἰδέες ὑπάρχουν ἐπίσης καθ'αυτές, ἀπερίγραπτες ἐπέκεινα τῶν διαφορῶν τους, ταυτιζόμενες μεταξὺ τους καὶ μὲ τὴν ἀπλότητα τῆς θείας νόησης.

Τὸ δεύτερο κεφάλαιο (Ἡ 'πρώτη ὕλη' τῆς Δημιουργίας) δείχνει ὅτι σύμφωνα μὲ τὸν Γρηγόριο, ὁ κόσμος δὲν εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα τεχνικῆς ἰκανότητος ἀλλὰ ἡ φανέρωση προσωπικῆς ἐπιθυμίας, τὴν ἴδια ἔχοντας φύση καὶ οὐσία του. Ἡ ἔννοια αὐτὴ γιὰ τὴν 'πρώτη ὕλη' τῶν πραγμάτων ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὴν κατασκευαστικὴ λογικὴ τοῦ Βασιλείου καὶ τοῦ Αὐγουστίνου. Πρωταρχικὸ αἶτημα δικό του εἶναι ἡ διευκρίνιση τῆς ἀντίθεσης ἀνάμεσα στὴν φύση τῆς κοσμικῆς πραγματικότητος καὶ τὴν φύση τοῦ Δημιουργοῦ της, ἀντίθεση ποὺ ἀντιμετωπίζει ὡς παράδοξη σὲ βαθμὸ σκανδάλου, καὶ γιὰ νὰ τὴν κατανοήσει μεταβάλλει τοὺς ὅρους τῆς πλατωνικῆς θεολογίας. Στὸν Πλάτωνα ὁ Δημιουργὸς παρέμενε μᾶλλον μακρινὸς στὴν ἀχρονικότητα τῆς θείας ὑπαρξῆς. Σύμφωνα μὲ τὸν Γρηγόριο, ἡ κτίση δὲν οἰκαιοποιεῖται μόνον τὴν αἰωνιότητα ὑπὸ τοὺς χωροχρονικοὺς ὅρους, ἀλλὰ ἐκθέτει τὸν ἴδιο στὴν ἀλλοίωση. Ὁ κόσμος ἀπλώνεται σὰν μιὰ ὁμιλία, ὅπου ὁ Θεὸς εἶναι ταυτόχρονα ὁ λέγων καὶ τὸ λεγόμενο, ἐνῶ τὰ νοήμονα ὄντα ἀπολαμβάνουν ἐλευθερία καὶ ἔχουν δυνατότητα ἀπόλυτης ἐνότητος μὲ τὸν κοινὸ τους Λόγο, ἢ ἀκόμα διαίρεσης. Τὰ ὅρια σωματικότητος καὶ νοερότητας, καὶ ἐπίσης τὰ ὅρια Θεοῦ καὶ κτίσης γίνονται δυσδιάκριτα. Ἡ θεία νόηση ἐνώνει τὸν Δημιουργὸ μὲ τὸν κόσμον ἀλλὰ δὲν παραμένει μόνον στὴν οἰκεία ἀπλότητα, ἐξαπλώνεται ἐπίσης θεμελιωτικὰ σὲ ὅλες τὶς παρουσίες, μορφώσεις καὶ μεταμορφώσεις τῆς ὑπαρξῆς.

Τὸ τρίτο κεφάλαιο (*Ἡ φύση ὡς χάρις*) ἀναφέρεται στὴν κατάρτιση καὶ ἔπειτα ἱεράρχηση τῆς κίνησης τοῦ Δημιουργοῦ πρὸς τὸν κόσμο, ἀπ' ὅπου σὰν νὰ ὑποτιμῶνται οἱ πιὸ κοινὲς ἰδιότητες, οἱ λεγόμενες 'φύσεις', ἐν συγκρίσει μὲ σπανιότερες ἢ ἐξαίρετες, τὰ 'χαρίσματα'. Προτάσσοντας τὴν κοσμολογικὴ τους ἀντίληψη περὶ ἐνικότητος τῆς ὑπαρξῆς, ὁ Ἐκκαρτ καὶ ὁ Γρηγόριος κατανοοῦν τὶς φύσεις ὡς εἶδη καὶ βαθμοὺς χάρις. Ὅλα εἶναι χαρίσματα.

Σύμφωνα μὲ τὸν Γρηγόριο, ὅλα μετέχουν στὴν θεότητα ὡς χαριζόμενη, γιὰ νὰ ὑπάρχουν, νὰ συντηροῦνται καὶ νὰ τελειοποιοῦνται. 'Χαρισματικὴ' καὶ 'φυσικὴ' πραγματικότητα ταυτίζονται. Ὁ κόσμος στὸ σύνολό του καὶ σὲ ὅλα τὰ μέρη καὶ τὶς ἐκδηλώσεις του διαμορφώνει μιὰ παρουσία τῆς θεότητας, ἡ δὲ ριζικὴ ἔνωση τῶν πλασμάτων μὲ τὴν ἀρχὴ τους ἐξακολουθεῖ νὰ ὑφίσταται στὴν ἴδια τὴν μοναδικότητα καθενός. Ἡ πληθώρα τῶν ὄντων δὲν ἀναιρεῖ τὴν ἀπλότητα τοῦ κοινοῦ γιὰ ὅλα θεμελίου. Ὁ Δημιουργὸς βρίσκει παντοῦ μὲ μιὰ κυριολεξία ποὺ δὲν ἔχει γίνεи τελείως ἀποδεκτὴ οὔτε κὰν στὴν ὀρθόδοξη παράδοση.

Ὁ Ἐκκαρτ θαυμάζει τὴν μοναδικότητα τῶν πλασμάτων, ἀλλὰ περισσότερο τὴν ἐνικότητα τῆς ὑπαρξῆς, πῶς ἡ πληθώρα ἀφανίζεται στὴν κοινὴ προέλευση, ὅπου ὅλα ταυτίζονται μεταξύ τους καὶ μὲ τὸν Δημιουργό. Τὴν ἐνότητα ὁ ἄνθρωπος εἶναι δυνατὸ νὰ ἀπολαμβάνει ὄχι μόνο στὴν φύση του ἀλλὰ καὶ στὶς ἀποφάσεις, στὸν βαθμὸ ποὺ ὑποδέχεται τὸ χάρισμα ὡς ἐσωτερικὸ καὶ δικό του. Ὅταν ἡ χάρις γίνεи ἀποδεκτὴ καὶ χρησιμοποιεῖται σὰν κάτι οἰκεῖο, δὲν καταργεῖται μόνο ἡ ἐντύπωση τῆς ἀντίθεσής της στὴν ὑποτιθέμενη 'φύση' ἀλλὰ καὶ ἡ διαίρεση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν ἀρχὴ του, ἡ ἀτέλεια τῆς εἰκόνισης. Ἡ εὐχαριστιακὴ ὁρμὴ φθάνει στὴν πλήρη ἔντασή της στὸν βαθμὸ ποὺ τὸ χάρισμα βιώνεται μὲ τὴν ἀμεσότητα αὐτῆ. Ἀληθινὴ προσευχὴ δὲν εἶναι ἡ ἐπίκληση τοῦ Θεοῦ ἀλλὰ ἡ γνησιότητα τοῦ βίου.

Τὸ τέταρτο κεφάλαιο (*Μηδέν*) δείχνει τὴν σημασία τῆς ἀνυπαρξίας ποὺ ‘προηγεῖται’ τῆς κτίσης. Σύμφωνα μὲ τὸν Γρηγόριο, ὑπάρχει πραγματικὰ ὅ,τι ὀφείλει στὸν ἑαυτό του ὄχι μόνον τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο διαμορφώνει τὴν ὕπαρξή του ἀλλὰ τὸ ἴδιο τὸ γεγονός ὅτι ὑπάρχει. Τὰ πλάσματα καθ’ἑαυτὰ ἀνήκουν στὸ τίποτα, ὅπως ἐπαναλαμβάνει ὁ Ἔκκαρτ, δείχνοντας ἄδικη ὄχι μόνον τὴν προσκόλληση στὴν κτίση ἀλλὰ ἐπίσης τὴν περιφρόνησή της. Ἡ προσκόλληση ὅσο ἡ ὑποτίμηση προέρχονται ἀπὸ ἄγνοια τῆς ἀληθινῆς ἀξίας τῶν πραγμάτων ὡς ἀπόλυτης, ἀναγόμενης στὴν θεία ὕπαρξη ποὺ τὰ θεμελιώνει. Ἡ θεότητα δημιουργεῖ τὰ πάντα οὐσιώνοντας τὸ δικό τους μηδέν μὲ τὸν ἑαυτό της.

Τὸ πέμπτο κεφάλαιο (*Τέλος τοῦ χρόνου*) ἀναφέρεται στὴν σημασία τῆς πληρότητας τοῦ χωροχρόνου. Σύμφωνα μὲ τὰ πλατωνικὰ κριτήρια, ἓνας βαθμὸς ἀτέλειας ἐνυπάρχει πάντα στὴν ἀλλοίωση καὶ ἀντιτίθεται στὴν ἀτρεψία τῆς θεότητας. Τὸ περιεχόμενο τῆς συντέλειας τῶν καιρῶν γιὰ νὰ εἶναι πραγματικὸ προϋποθέτει ὅτι στὰ πλάσματα χαρίζεται ἡ δυνατότητα νὰ οἰκειοποιηθοῦν πλήρως τὴν ἀρχή τους.

Ὁ Γρηγόριος προσδιορίζει τὴν πληρότητα τῆς κτίσης ὡς ἔνωση κίνησης καὶ στάσης, ἀέναη αὔξηση τοῦ ἰδίου. Ἡ ἀλλοίωση διασφαλίζει τὴν ἐλευθερία τῶν ἔλλογων: ὡς ἔγχρονος ὁ ἄνθρωπος ἔχει διαρκῶς ἀνοιχτὴ δυνατότητα μεγαλύτερης ἢ μικρότερης μετοχῆς στὴν ἀρχή του. Ὁ ἴδιος ὁ κόσμος τῆς σύνθεσης καὶ μεταβολῆς, ὡς τρόπος τοῦ Δημιουργοῦ νὰ μοιράζεται τὸν ἑαυτό Του, δὲν ἰδρύει μόνον ἀπόσταση ἀπὸ τὴν θεία ὕπαρξη ἀλλὰ ἐπίσης ἐγγύτητα καὶ ὁδὸ προσέγγισης.

Ἡ ὀλοκλήρωση ἔχει στὸν Ἔκκαρτ παρόμοια σημασία, πιὸ αἰνιγματικὴ ὄψη, καὶ ἀπόβλεψη στὴν ὑπέρβαση μᾶλλον τοῦ χρόνου παρὰ στὴν μεταμόρφωσή του. Ὁ χρόνος ἐκπληρώνεται ὅσο ἡ ψυχὴ ἀνάγεται στὴν ‘πρώτη στιγμή’ τῆς δημιουργίας, ἐπέκεινα τοῦ

χρόνου. Στην ὕψωση αὐτὴ συνεργάζονται δυνάμει κίνηση καὶ δυνάμει ἡσυχία, δύο ἄκρα ἀνάμεσα στὰ ὁποῖα ἀπλώνονται καὶ πρὸς τὰ ὁποῖα τείνουν ἀκατάπαυστα οἱ ὑπάρξεις. Ἡ δυναμικότητα ἀποτελεῖ μόνιμη καὶ πρωταρχικὴ συνθήκη τῆς κοσμικῆς ὑπόστασης. Αὐτὸ μοιάζει νὰ περιέχει μιὰ τραγικὴ διάσταση, ὅμως ἡ ἀναγκαία ‘ἐγκατάλειψη’ τῆς ἄχρονης ἡσυχίας εἶναι μιὰ συνύπαρξη μὲ τὸν Δημιουργό, ἀπόκριση στὴν ‘ἐξοδὸ’ τῆς ἴδιας τῆς θεότητας πρὸς τὰ πλάσματά της.

Τὸ ἕκτο κεφάλαιο (*Ἐνσαρκος Λόγος*) παρακολουθεῖ τὸν Ἐκκαρτ στὴν ἀπομάκρυνσή του ἀπὸ τὴν κατασκευαστικὴ λογικὴ, ὅταν ἐρμηνεύει τὴν κίνηση τῆς δημιουργίας ὡς μετάδοση ἀπὸ τὸν Δημιουργὸ τοῦ ἑαυτοῦ Του στὰ ἔργα Του. Ὁ χωροχρόνος θεμελιώνεται στὴν ἀπλότητα. Στὸν βαθμὸ πού ἡ ψυχὴ ἀναγνωρίζει τὴν οὐσία κάθε χρονικῆς στιγμῆς στὴν ‘πρῶτη στιγμὴ’ τῆς δημιουργίας, ἡ ἔγχρονη συνείδηση ἀποβάλλει τὶς ἀρνητικὲς συνεκδοχὲς τοῦ μυθολογικοῦ χάους. Ἀκολουθῶντας ἀντίστροφα τὴν ἐκπήγαση τοῦ χρόνου, ἀναγόμενη στὴν προέλευσή της πού εἶναι ἡ ἴδια ἡ οὐσία της, ἡ ψυχὴ κερδίζει μεγαλύτερη ἔνωση μὲ τὸ ἄχρονο παρὸν τῆς θεότητας καὶ ἐπίγνωση τῆς πατρικῆς φύσης τοῦ Δημιουργοῦ, ἀπολαμβάνει τὴν ὑπαρξὴ της ὡς ἀπόλυτα δική της καὶ ταυτόχρονα ὡς ὑπαρξὴ τοῦ Λόγου τῆς δημιουργίας. Ὁ χωροχρόνος τοῦ Ἐκκαρτ εἶναι ὁ χωροχρόνος τοῦ Γρηγορίου καὶ εἶναι μιὰ ἐρμηνεία τῆς *Γενέσεως* μὲ ἀπόρριψη ἀνθρωπομορφικῶν τάσεων, ἔμφαση στὴν ἀπλότητα τῆς θείας ὑπαρξῆς, ζήτηση τῶν προϋποθέσεων γιὰ τὴν ἔνωση τῆς χωροχρονικῆς συγκρότησης μὲ τὴν ἄχρονη ἀρχὴ της.

Σύμφωνα μὲ τὸν Ἐκκαρτ, ὁτιδήποτε ὑπάρχει στὴν κοσμικὴ ὑπόσταση ἀνήκει στὸ σῶμα τοῦ Λόγου, εἴτε εἶναι ‘φυσικό’, θεμελιωμένο ἄμεσα στὸν Ἴδιο, ἢ ἀκόμη ‘τεχνητό’, προῖον τῆς ἀνθρώπινης δημιουργικότητας. Ἡ κίνηση τῆς δημιουργίας δὲν εἶναι μιὰ ἀναπόφευκτη ἀπορροή, ὅμως συνδέεται ἀμετάκλητα μὲ τὴν θεία

βούληση. Στόν Ώριγένη ή μονιμότητα τῆς δημιουργικῆς κίνησης ἔχει ἴσως ἕναν χαρακτῆρα ἀνάγκης ὡς συνδεόμενη ἔντονα μὲ τὴν ἀτρεψία τῆς θεότητας, ἀναγνωρίζεται ὅμως ἐσωτερικὴ καὶ ὄχι ἐπιβεβλημένη. Στόν Ἔκκαρτ καὶ τὸν Γρηγόριο, ἡ παραδοχὴ αὐτὴ ἐξακολουθεῖ νὰ ἰσχύει ἀλλὰ ἀντιμετωπίζεται ὡς δευτερεύουσα. Ὁ Ἔκκαρτ συντάσσεται μὲ τὴν πλατωνικὴ ἐξήγηση, πὼς ἡ θεία βούληση καὶ ἐλευθερία δὲν σημαίνει αὐθαιρεσία ἀλλὰ ἀγαθότητα, ὅτι ὁ Θεὸς δὲν φθονεῖ τὴν ὕπαρξη τῶν πλασμάτων, μεταδίδει τὸν ἑαυτὸ Του. Τὴν ὁποία ἀναγκαιότητα συνεπάγεται ἡ ἐνότητα φύσης καὶ βούλησης, θεμελιώνει πρωταρχικὰ ἡ ἐπιθυμία, ὥστε ἡ κίνηση τῆς δημιουργίας δὲν ἔχει τὴν σημασία ἀπρόσωπης διαδικασίας.

Ὁ Ἔκκαρτ συγκρίνει τὴν πράξη τῆς δημιουργίας μὲ τὸν ἑναρθρο λόγο. Τὰ πράγματα εἶναι πιὸ ‘εὐγλωττα’ καὶ συμβάλλουν πιὸ ἀποτελεσματικὰ στὴν διαμόρφωση τῆς ψυχῆς. Πρόκειται στὴν οὐσία γιὰ οἰκειοποίηση τῆς πλατωνικῆς ὑπόδειξης περὶ ἀποστάσεως τῆς τέχνης ἀπὸ τὴν πρώτη ἀρχὴ τῆς κοσμικῆς ὑπόστασης, ποὺ εἶναι ἡ θεία νόηση. Ὁ κόσμος συγκροτεῖ μιὰ παρουσία τοῦ Λόγου καὶ ἐνεργοποιεῖ τὴν δύναμη τῆς ἀνθρώπινης σκέψης νὰ οἰκειοποιεῖται μορφολογικὰ τὴν θεία ἀπλότητα. Ὁ ἐμπειρισμὸς τοῦ Ἔκκαρτ ἀφορᾷ τὴν συγκροτησιακὴ γνώση, νοούμενη ὡς κατώτερη: ἡ πιὸ σημαντικὴ ἄγνοια δὲν ταυτίζεται μὲ τὴν μειονεξία ἢ ἀπουσία ἐννοιολογικῆς κατανόησης ἀλλὰ μὲ τὴν βίωση τοῦ μηδενός, τὴν ἀποξένωση ἀπὸ τὸν Θεὸ καὶ ἔτσι ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ. Τὸ εἶναι ὡς παρουσία τῶν ὄντων φαίνεται νὰ μεσολαβεῖ ἀνάμεσα στὴν ἀπλότητα τῆς θείας νόησης καὶ τὴν ἐννοιολογικὴ σύνθεση καὶ μεταβολή, σὰν μιὰ εἰκόνιση μαζὶ καὶ ἀπόκρυψη τῆς θεότητας ὑπὸ τις χωροχρονικὲς συνθῆκες, χάρη στὴν ὁποία προφυλάσσεται ἡ ἀνθρώπινη ἐλευθερία.

Ἡ περιγραφή τοῦ Ἔκκαρτ συμφωνεῖ ἐντυπωσιακὰ μὲ τὴν κεντρικὴ κοσμολογικὴ θέαση τοῦ Γρηγορίου γιὰ τὰ πλάσματα ὡς ὑποστάσεις τῆς θείας βούλησης. Ἐπέκεινα τοῦ χωροχρόνου ὁ Δημιουργὸς δὲν μπορεῖ νὰ ἔχει ἐννοιολογικὴ ἔκφραση, ἐφόσον ἔννοιες καὶ ιδέες Του εἶναι τὰ ἴδια τὰ ὄντα. Συσχετίζοντας ὅπως ὁ Παῦλος τὶς διαστάσεις τοῦ χώρου μὲ τὸ σύμβολο τοῦ Σταυροῦ, ὁ Γρηγόριος δείχνει ὅτι τὸ εἶναι ὡς παρουσία τῶν ὄντων δὲν ἀποτελεῖ ὄψη μιᾶς ἔννομιας ἀλλὰ σκοπὸ τῆς μέριμνας τοῦ Λόγου. Ἀντιστοίχως, ἡ γνήσια ἀπόκριση τοῦ ἀνθρώπου δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι μόνον γνωσιολογικὴ ἐπιχείρηση ἀλλὰ ἀκόμη περισσότερο κατάφαση καὶ ἐπιθυμία, μέσα ἀπὸ ὅλα καὶ πέρα ἀπὸ ὅλα ἀπόκριση στὴν ἐπιθυμία ποὺ δημιουργεῖ τὰ πράγματα. Τὰ ὄντα εἶναι δεῖκτες, προσκλήσεις ποὺ στρέφουν τὴν ψυχὴ στὴν ἀρχὴ τῆς ἐπειδὴ εἶναι καὶ δική τους ἀρχή. Συνειδητοποιῶντας τὶς κοσμολογικὲς διαστάσεις τῆς θείας βούλησης ὡς ἐκδήλωσης ἀκραίας ἀγαθότητος, ἡ ψυχὴ παιδαγωγεῖται καὶ ἀφήνεται μὲ ἐμπιστοσύνη στὴν ἡγεμονικὴ κορυφὴ τῆς, ποὺ εἶναι ὁ Λόγος. Ἡ κοσμικὴ σύνθεση κατευθύνει τὸν ἀνθρωπο στὴν ταυτότητα θείας καὶ ἀνθρώπινης νόησης, ποὺ εἶναι ἡ ἀπειρία καὶ ἀπλότητα τοῦ θεμελίου τῆς. Ἐπιμένοντας περισσότερο ἀπὸ τὸν Ἔκκαρτ στὴν σημασία τοῦ Σταυροῦ, ὁ Γρηγόριος ἀναδεικνύει μὲ μιὰ ιδιαίτερη ἔνταση τὴν μυητικὴ δυνατότητα τῶν πλασμάτων.

Ἡ ΤΡΙΤΗ ΕΝΟΤΗΤΑ (*Κυκλικὴ Δόξα*) ἀφορᾷ τὴν αἰτιώδη πρωταρχικότητα τῶν θείων προσώπων ἔναντι τῆς κοινῆς οὐσίας. Στὴν αἰτιότητα αὐτὴ θεμελιώνεται ἐπίσης ἡ ἔξοδος τῆς Τριάδας ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ τῆς ὡς δημιουργία τῶν πλασμάτων. Σύμφωνα μὲ τὸν Ἔκκαρτ, τὰ θεῖα πρόσωπα προέρχονται ἀπὸ τὶς μεταξύ τους αἰτιώδεις σχέσεις, φύση καὶ οὐσία τους εἶναι ἡ πραγματικότητα τῆς ὑπαρξῆς τους ὡς αἰτιώδους συνύπαρξης. Λόγος καὶ Πνεῦμα εἰκονίζουσι τὴν πατρικὴ γονιμότητα ὡς σχέση, ἐνότητα καὶ μοναδικότη-

τα. Στὸν χριστιανικὸ μονοθεϊσμὸ τὸ Ἕνα δὲν νοεῖται χωρὶς τὴν τριαδικὴ θεμελίωση, χάρις στὴν ὁποία γίνεται τὸ Ἴδιο ἀρχὴ γνήσιας μοναδικότητας στὴν κτιστὴ ὕπαρξη. Ἐπειδὴ ἡ προσωπικὴ σχέση εἶναι μοναδική, τὸ Πνεῦμα μεταδίδεται μόνο στὸν ἴδιο τὸν Λόγο. Ἡ παραδοχὴ αὐτὴ, στὴν ὁποία θὰ ἐπιμείνει περισσότερο ὁ Ἐκκαρτ, ἔχει θεμελιώδη ἀξία γιὰ τὴν πνευματικότητα τῆς χριστιανοσύνης, σημαίνει ὅτι ἡ θέωση τῶν ἔλλογων ὄντων δὲν εἶναι μεταφορικὴ ἀλλὰ κυριολεκτικὴ.

ΜΕ ΤΗΝ ΚΑΘΥΣΤΕΡΗΣΗ τῶν μεσαιωνικῶν²⁵ σπουδῶν στὴν Ἑλλάδα εἶναι ἐπόμενο νὰ ἔχει ἀγνοηθεῖ ὁ Ἔκκαρτ παρὰ τὴν μεγάλη του σπουδαιότητα.²⁶ Ποῦ ὀφείλεται ἡ καθυστέρηση αὐτή, ὅταν ἡ

²⁵ Ὅπως εἶναι γνωστό, τὴν ‘μεσαιωνική’ ταυτότητα ἐπινόησε τὸ μεγάλο τῆς ἐπαφῆς τῆς δυτικῆς Εὐρώπης μὲ τὰ ἀρχαῖα ἑλληνικά γράμματα καὶ ἡ ἔξοδος ἀπ’ ὅ,τι θεωρήθηκε περίοδος δεισιδαιμονίας καὶ ἀνελευθερίας. Τὸ φαινόμενο ἀποκλήθηκε ‘Ἀναγέννηση’, ἀπ’ ὅπου προέρχεται ἐπίσης ἡ μοντέρνα ἐπιστημοτεχνική καὶ ἡ ‘παγκοσμιότητα’. Ἡ ἀπουσία παρόμοιων ἐξελίξεων στὴν Ἀνατολή δὲν ἐπιτρέπει ἀναφορὰ σὲ ἑλληνικὸ μεσαίωνα. Ἡ ἀναφορὰ σὲ ‘μεσαιωνική’ περίοδο τοῦ Ἑλληνισμοῦ εὖνοεῖ τὴν ψευδαίσθηση ὅτι μεσαιωνικὴ Δύση καὶ βυζαντινὴ Ἀνατολή ταυτίζονται στὰ οὐσιώδη. Ἀπὸ ἐδῶ γίνεται δυνατὴ μιὰ παρανόηση τῶν ιδιωμάτων τῶν δύο πλευρῶν τῆς χριστιανοσύνης, μάλιστα τῶν σχετικῶς ὁμοίων. Γιὰ τὴν ἴδια τὴν μεσαιωνικὴ Δύση ἄς μὴν λησμονεῖται ὅτι στὸν ἑαυτὸ της ἀναγνώριζε ἄκρο καὶ ἔσχατο αἰῶνα, τέλος τῶν καιρῶν καὶ ὄχι μεσότητα (Ul. Wiethaus, “Christian spirituality in the medieval West”, σ. 106), δημιουργῶντας ἔτσι προκαταβολικὰ μιὰ ἀντίθεση, ὄχι μὲ τὸν ἐξίσου θρησκευτικὸ καὶ ἀσκητικὸ ἀρχαῖο καὶ βυζαντινὸ Ἑλληνισμό, ἀλλὰ μὲ μιὰ τάση τῆς εὐρωπαϊκῆς νεωτερικότητας νὰ περιφρονεῖ τὸ θρησκευτικὸ βίωμα.

²⁶ Γιὰ βιογραφικὰ στοιχεῖα βλ. J. Koch, “Zur Einführung”, σ. 1 κ.έ.· L. Sturlese, “A portrait of Master Eckhart”, σ. 7 κ.έ.· J. Ancelet-Hustache, *Master Eckhart and the Rhineland Mystics*, σ. 41 κ.έ.· X. Νάσιος, *Ὁ μυστικισμὸς τοῦ δυτικοῦ χριστιανισμοῦ*, σ. 85 κ.έ.· W. Senner, “Meister Eckhart’s life, training, career, and trial”, σ. 7 κ.έ., ὁ ὁποῖος προσδιορίζει τὴν γέννηση τοῦ Ἔκκαρτ κατὰ τὸ 1250 ἀντὶ τοῦ συνήθους 1260. Τὴν κοινωνικὴ κατάσταση στὴν δυτικὴ Εὐρώπη τὸν καιρὸ τοῦ Ἔκκαρτ συνοφίζει καλὰ ὁ R. Gram, “Eckhart as Preacher”, σ. 17 κ.έ. Ὑποβλητικὴ ἀναπαράσταση τῆς ἐποχῆς δημιουργεῖ στὴν 7η σφραγίδα ὁ Ἰγκμαρ Μπέργκμαν. Ἡ ἔμφαση τοῦ Ἔκκαρτ στὴν προσωπικὴ ἐνότητα

έπαφή με την δυτική σκέψη έν γένει έχει αναπτυχθεί μᾶλλον ικανοποιητικά; Δέν φαίνεται νά ἐκτιμᾶται οὔτε κἄν ἡ θεμελίωση στοὺς μεσαιωνικοὺς χρόνους, τόσο τῆς Ἀναγέννησης ὅσο καὶ ὅλης τῆς σκέψης πού ἀκολούθησε. Ἀκόμη καὶ ὡς ἐπαφή με τὴν ἑλληνική ἀρχαιότητα, τὴν Ἀναγέννηση πραγματοποίησε ὁ μεσαιωνικός ἀνθρώπος ἀλλάζοντας τὸν ἑαυτό του. Ὅπως εἶναι γνωστό, παρόμοιες προκαταλήψεις ταλαιπωροῦσαν γιὰ αἰῶνες τὴν ἴδια τὴν Δύση. Οἱ οὐμανιστὲς εἰρωνεύονταν τὸν σχολαστικισμό, μολονότι προέρχονταν ἀπὸ ἕναν πολιτισμὸ πού εἶχαν διαμορφώσει οἱ Σχολαστικοί, οἱ ‘θετικοὶ’ ἐπιστήμονες εἰρωνεύονταν τὸν οὐμανισμό... Ὅμως ἡ κατασκευαστικὴ λογικὴ τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοσμολογίας καὶ ἡ ἴδια ἡ ἀύστηρότητα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ὀργάνωσης συνεργάστηκαν γιὰ τὴν μετάβαση στὸ θετικιστικὸ σύμπαν. “Ὁ Ἄλφρεντ Γουάιτχεντ τόνισε πὼς ἡ σχολαστικὴ πεποιθὴση σ’ ἕνα σύμπαν τακτοποιημένο ἀπὸ τὸν Θεὸ ἦταν ἕνα ἀπὸ τὰ θεμέλια τῆς σύγχρονης φυσικῆς: ἀλλὰ πίσω ἀπ’ αὐτὴ τὴν πεποιθὴση ὑπῆρχε ἡ παρουσία τῆς τάξης στὰ ἰδρύματα τῆς ἴδιας τῆς Ἐκκλησίας. [...] Ἄν τὸ μηχανικὸ ρολοὶ δὲν ἐμφανίστηκε ὥσπου νὰ χρειαστοῦν μιὰ τακτικὴ ρουτίνα οἱ πόλεις τοῦ 13ου αἰῶνα, ἡ συνήθεια τῆς ἴδιας τῆς τάξης καὶ ὁ σοβαρὸς διακανονισμὸς τῶν χρονικῶν ἀκολουθιῶν εἶχαν γίνεи σχεδὸν δεύτερη φύση στὸ μοναστήρι”.²⁷

με τὸν Θεὸ καὶ ἡ ἀντίστοιχη τάση ὑποτιμήσεως τῶν ‘καλῶν ἔργων’, ἴσως βρῆκε ἐπιπλέον ἀφορμὴ καὶ στὴν προσπάθεια νὰ μειώσει τὶς τρομακτικὲς διαστάσεις πού ἐπαιρνε στὴν συνείδηση τῶν ἀνθρώπων ἡ θεία Παρουσία, ἐπειδὴ συσχέτιζαν τὶς ἀκραῖες ταλαιπωρίες τῆς ἐποχῆς με ὅσα ἔνοιωθαν ὡς προσωπικὲς καὶ συλλογικὲς ἁμαρτίες.

²⁷ L. Mumford, *Ὁ μῦθος τῆς μηχανῆς*, σ. 91–92, γόνιμο δοκίμιο, πού ὅμως γίνεται ἄδικο στὴν ἀσύνδετη καὶ οὔτως ἢ ἄλλως ἀβάσιμη κα-

Ἡ συνείδηση ἐνότητας τῆς εὐρωπαϊκῆς ἱστορίας δὲν ἐπέτρεφε στὴν Δύση νὰ περιφρονήσῃ τελείως τὴν φιλοσοφία τῆς μεσαιωνικῆς περιόδου, φαίνεται ὅμως ἐπικρατέστερη ἢ τάση νὰ ἐπιχειρεῖται ἓνα ἄλλμα ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ ἀρχαιότητα στὸν Καρτέσιο, κι ἔτσι ἡ σπουδὴ τῶν μεσαιωνικῶν στοχαστῶν καταντάει συχνὰ ἀχαρη ὑποχρέωση ἐγκυκλοπαιδικοῦ κυρίως περιεχομένου, πὺ βιάζεται κανεὶς νὰ ὀλοκληρώσῃ γιὰ νὰ ἀσχοληθεῖ μὲ τὰ προηγούμενα καὶ τὰ ἐπόμενα. Εἶναι ὅμως δυνατὸν μιὰ σπουδαία συνείδηση νὰ ὑποφέρει ὄχι ἓναν ἢ δύο ἀλλὰ δεκατρεῖς αἰῶνες διανοητικῆς καθυστέρησης τόσο μεγάλης, ὥστε νὰ μὴν ἔχει ἡ ἴδια τὴν παραμικρὴ ὑποψία ὅτι ἀσχολεῖται μὲ τὸ ἀσήμαντο; Ἀφήνω τὸ ἐρώτημα ἀνοιχτό, καὶ ἀρκοῦμαι νὰ ἐπισημάνω ὅτι στὴν περίπτωσιν τοῦ Ἑκκαρτ, μετὰ ἀπὸ ἓνα μεγάλο διάστημα περιθωριακοῦ θαυμασμοῦ,²⁸

τάληξη (ἄ.π., σ. 102): “στὸ κράτημα τοῦ χρόνου, στὸ ἐμπόριο, στὸν πόλεμο, οἱ ἄνθρωποι μετροῦσαν ἀριθμούς· καὶ στὸ τέλος, καθὼς ἐπικρατοῦσε ὅλο καὶ πιὸ πολὺ ἡ συνήθεια, μόνο οἱ ἀριθμοὶ μετροῦσαν πιά”. Ὑπονομεύει τὴν ἴδια τὴν διόρθωσιν τῶν σφαλμάτων ὅ,τι θὰ μπορούσε νὰ ἀποκληθεῖ ‘πολιτισμικὴ ἀχαριστία’, ὅταν ἡ ἀπουσία τελειότητας γίνεται ἄλλοθι γιὰ νὰ διαβληθεῖ ὁ δυτικὸς πολιτισμὸς, μολονότι αὐτὸς κατ’ ἐξοχὴν ἀναγνωρίζει τὴν μοναδικότητα καὶ ἀξία κάθε ἀνθρώπου προσωπικά, καλλιεργεῖ τὴν κριτικὴ σκέψιν, ἀποβλέπει στὴν ἀτομικὴ ἐλευθερία καὶ σέβεται τὴν διαφορετικότητα.

²⁸ Θαυμασμοῦ μυθικῶν διαστάσεων, ὀφειλόμενων στὴν γνησιότητα, τὴν ἔκτασιν, τὸ βάθος καὶ τὴν ποιητικὴ δύναμιν τῆς σκέψιν του, καὶ ὅμως θαυμασμοῦ περιθωριακοῦ μετὰ τὴν καταδίκη του ἀπὸ τὴν παπικὴ ἔδρα, ἢ ὅποια ἐμπόδιζε ἀκόμα καὶ τὴν ἀντιγραφὴν τῶν ἔργων του καὶ τὴν σπουδὴν τους στίς πανεπιστημιακὰς σχολὰς καὶ τίς μονές, ταυτόχρονα ‘ἐμψυτεύοντας’ σπέρμα καχυποψίας ἐναντίον του σὲ καιροὺς ὅπου ἡ ἀπόρριψιν ἀπὸ τὸν ‘διάδοχον’ τοῦ Πέτρου δὲν λειτουργοῦσε διαφημιστικά, ὅπως

ἀναπτύσσεται πιά μὲ ἔνταση ἢ σπουδὴ του. Ἦδη “ἀσκει τὴν ἐπιρροή του στοὺς περισσότερους στοχαστὲς τοῦ τέλους τοῦ μεσαίωνα”,²⁹ μεταξὺ τῶν ὁποίων σημαντικώτερος εἶναι ὁ Νικόλαος Κουζανός (1401–1464), ποὺ ἂν καὶ καρδινάλιος, δὲν δίστασε νὰ ὑποστηρίξει τὸν Ἐκκαρτ, ἀντιτιθέμενος ἀκόμη καὶ ἀνοιχτὰ στὸν διευ-

ἐνδέχεται νὰ συμβαίνει σήμερα. Ὁλόκληρα πνευματικὰ κινήματα ἀφανίστηκαν πλήρως ὅταν ἀσχολήθηκε μαζί τους ἡ Ἱερὰ Ἐξέταση. Ὁ B. McGinn τονίζει πὼς ἡ Ρώμη δὲν σύρθηκε ἀπὸ περιστάσεις στὴν καταδίκη τοῦ Ἐκκαρτ, δὲν δίστασε, καὶ δὲν ἔδειξε τὴν παραμικρὴ ἐκτίμηση γιὰ τὸ πρόσωπό του, ἀντιθέτως, “εἶναι προφανὲς ὅτι ὁ πάπας Ἰωάννης [ιεράρχης μακιαβελικῆς καὶ ἐκκοσμικευτικῆς νοστοροπίας· βλ. W. Harmless, *Mystics*, σ. 113–114] θέλησε νὰ καταστείλει τὴν ἐπίδραση τοῦ Ἐκκαρτ ἀποφασιστικά, ὅπως δείχνει ἀναμφίβολα ἡ προσωπικὰ δυσφημιστικὴ [ἄκρως περιφρονητικὴ] γλωσσο, ποὺ χρησιμοποιήθηκε στὸν πρόλογο τοῦ κειμένου [τῆς καταδίκης]”: B. McGinn, *The mystical thought of Meister Eckhart: the man from whom God hid nothing*, σ. 18. Ἡ παπικὴ βούλλα ἐκδόθηκε στὶς 27 Μαρτίου 1329 ἀναθεματίζοντας 28 θέσεις τοῦ Ἐκκαρτ, ἀπὸ ἄγνοια, βλακεία καὶ φθόνο, ὅπως ἐξήγησε ὁ ἴδιος. Ἀνασκόπηση τῶν γεγονότων βλ. εἰς J. Koch, “Zur Einführung”, σ. 13 κ.έ., περισσότερα εἰς H. Stirnimann, R. Imbach (ἐπιμ.), *Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus*. Βλ. ἐπίσης, W. Senner, “Meister Eckhart’s life, training, career, and trial”, σ. 44 κ.έ. Ὁ W. Harmless, *Mystics*, σ. 113, σημειώνει ὅτι ἐνῶ καὶ ἄλλοι στοχαστὲς καταδικάστηκαν γιὰ αἵρεση, ὁ Ἐκκαρτ εἶναι ὁ μόνος σὲ ὅλη τὴν διάρκεια τοῦ μεσαίωνα ποὺ ἐκλήθη νὰ ἀπολογηθεῖ στὴν Ἱερὰ Ἐξέταση.

²⁹ J. Le Goff, *Οἱ διανοούμενοι στὸν μεσαίωνα*, σ. 205. Ἐπίδραση ποὺ δὲν τερματίζεται στὸν ὕστερο μεσαίωνα, ὅπως δείχνει, γιὰ παράδειγμα, ἡ περίπτωση τοῦ Ἀγγελοῦ Σιλέσιου τὸν 17ο αἰ., ὁ ὁποῖος δέχεται ἐπιρροὲς ἀπὸ τὸν Ἐκκαρτ, ἀλλὰ ἔμμεσα. Βλ. B. McGinn, *The mystical thought*, σ. 1 κ.έ.

θυνητή τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Χαϊδελβέργης. Τὸν 19ο αἰῶνα φιλοσοφοὶ ὅπως ὁ Ἔγκελσ³⁰ καὶ ἔπειτα ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς

³⁰ Σύμφωνα μὲ τὸν Bullivant, “ιδίως σχολιαστὲς τὸν 19ο αἰῶνα δὲν δίσταζαν καθόλου νὰ ἀποδώσουν τὴν φιλοσοφία τῆς θρησκείας τοῦ Ἐγγέλου, ἀκόμα καὶ τὸ σύνολο τῆς φιλοσοφίας του, στὴν ἐπίδραση τοῦ Ἔκκαρτ”: S. Bullivant, “A Meister among the moderns: Hegel, Rosenberg, Bloch and Cage”, σ. 6. Ἡ ἀπουσία δισταγμοῦ δὲν εἶναι παράξενη ἂν σκεφεῖ κανεὶς ὅτι ὁ Ἔγκελσ τελείωσε μιὰ ὀμιλία του γιὰ τὸν Ἔκκαρτ λέγοντας, “ἐδῶ ἔχουμε αὐτὸ ἀκριβῶς πὸν θέλουμε”. Βλ. F. von Baader, *Sämtliche Werke*, τ. 14, σ. 93, ὅπου παραπέμπει ὁ S. Knaebel, “La réception de la mystique rhénane dans l’idéalisme allemand”, σ. 173 (δὲς καὶ στὴν συνέχεια, ιδίως σ. 176 κ.έ. γιὰ τὴν ἀναγωγή θεμελιακῶν ὄρων τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ καὶ ρομαντισμοῦ στὸν Ἔκκαρτ καὶ τὴν λεγόμενη ρηνο-φλαμανδικὴ μυστικὴ, ὅπως “ὄλων τῶν ὄντολογικῶν ὄρων γιὰ παράδειγμα, *Sein, Wesen, Wesenheit, das Seiende, das Nichts, Nichtigkeit, nichtigen, ὄλων τῶν ὄρων ὅπως, Form, Gestalt, Anschauung, Erkenntnis, Erkennen, Vernunft, Vernünftigkeit, Verstand, Verständnis, Bild, Abbild, Bildhaftigkeit, entbilden, ὄλων τῶν ἐννοιῶν ὅπως, Grund, Ungrund, Urgrund, ergründen, Ich, Ichheit, Nicht-Ich, entichen, Entichung...*”). Γιὰ τὴν ἐν γένει νεοπλατωνικὴ ταυτότητα τοῦ Ἔκκαρτ, βλ. J. Macquarrie, “Eckhart and Heidegger”, σ. 63 κ.έ.: “ἡ σκέψη τοῦ Πλωτίνου ἐνσωματώθηκε στὴν χριστιανοσύνη ἀπὸ πολλοὺς μεταγενέστερους [τοῦ Πλωτίνου] πατερικὸς συγγραφεῖς, πρὸ ἀξιοσημείωτα ἴσως ἀπὸ τὸν Διονύσιο Ἀρεοπαγίτη, ἔπειτα συνεχίζοντας [στὴν Δύση] σὲ διάφορες μορφὲς μέσα ἀπὸ τὸν Ἰωάννη Ἐριγένη, τὸν Νικόλαο Κουζανό, τὸν Λάιμπνιτς, τὸν Ἔγκελσ, τὸν Γουάιτχεντ καὶ τὸν Χάιντεγγερ. Αὐτὸ εἶναι τὸ ἱστορικὸ ρεῦμα ὅπου ἀνήκουν καὶ οἱ δύο, ὁ Ἔκκαρτ καὶ ὁ Χάιντεγγερ”. Βλ. P. Šajda, “Meister Eckhart: The patriarch of German speculation who was a leibemeister: Meister Eckhart’s silent way into Kierkegaard’s Corpus”, σ. 237 κ.έ., ιδίως σ. 245 κ.έ., γιὰ τὴν ἐπίδραση τοῦ Ἔκκαρτ στὸν Κίρκεγκωρ μὲσω κυρίως τοῦ Μάρ-

ἀνακαλύπτουν τὴν σκέψη τοῦ Ἐκκαρτ, ὁπότε πληθαίνουν οἱ ἐκδόσεις τῶν ἔργων του.³¹

Φθόνος, ἄγνοια καὶ ἀνοησία χαρακτηρίζουν τοὺς κατηγορούς του, ὅπως ἐξήγησε ὁ Ἐκκαρτ καὶ ὅπως μπορεῖ κανεὶς νὰ συμπεράνει ἀπὸ τὸ κείμενο τῆς καταδίκης του, ὅμως ἡ ἐξήγηση αὐτὴ δὲν περιγράφει ἰκανοποιητικὰ τὴν αἰτία τῆς δίωξης. Τὸ ἴδιο ἀνεπαρκῆς εἶναι ἡ ἐπίκληση τῆς ἐξάπλωσης τῆς “αἵρεσης τοῦ ἐλευθέρου πνεύματος” ὡς ἀφορμῆς γιὰ ἐπιπλέον αὐστηρότητα ἐκ μέρους τῆς παπικῆς ἑδρας.³² Πέρα ἀπὸ ὅποιεσδήποτε περιστάσεις, ἡ περιθωριοποίηση κορυφαίων μεγεθῶν³³ προϋποθέτει συγκρούσεις

τενсен. Τὸν 19ο αἰῶνα δὲν ἔρχεται στὸ προσκῆνιο μόνον ὁ Ἐκκαρτ, ἀλλὰ ἡ μεσαιωνικὴ φιλοσοφία ἐν γένει, γιὰ τὴν ὁποία προηγουμένως δὲν ὑπάρχουν ἀξιόλογες σπουδές.

³¹ Χειρόγραφα ἔχουν σωθεῖ καὶ βρίσκονται σήμερα κυρίως στὴν Ἐρφούρτη, τὰ Τρέβηρα, τὸ Βερολίνο, τὴν Ἀβινιὸν καὶ τὴν βιβλιοθήκη τοῦ Βατικανοῦ. Ἐκδόσεις ἄρχισαν ἀπὸ τὸν Πφάιφερ (F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker*, II, *Meister Eckhart*, Leipzig 1857), τὸν Ντενίφλ (H. Denifle, *Meister Eckhart's Latin Schriften*, Berlin 1885–1886), τὸν Γιόστες (F. Jostes, *Meister Eckhart und seine Jünger, Ungedruckte Texte*, Freiburg 1895), κ.ἄ. Τὸ 1936, μὲ ὑπεύθυνο τὸν J. Quint, ὁργανώνεται ἡ κριτικὴ ἔκδοση τῶν ἔργων του, ἡ ὁποία ἔχει οὐσιαστικὰ ὀλοκληρωθεῖ καὶ εἶναι ὑπόδειγμα φιλολογικῆς ἐπιμέλειας.

³² B. McGinn, *The mystical thought*, σ. 14.

³³ Ἄν βοθηθοῦσε μιὰ ἀναφορὰ στὴν βυζαντινὴ παράδοση, ὥστε νὰ εἰκάσουν τὸ μέγεθός του καὶ ὅσοι δὲν γνωρίζουν τὸ ἔργο του, θὰ περιέγραφα τὸν Ἐκκαρτ συμβολικὰ σὰν μιὰ συνένωση στὸ ἴδιο πρόσωπο, τοῦ Διονύσιου Ἀρεοπαγίτη, τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ καὶ τοῦ Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου.

ανάμεσα σὲ ἰσχυρὲς καὶ θεμελιώδεις κοινωνικὲς δυνάμεις, ὅταν ἕνας πολιτισμὸς κυφορεῖ τὴν ταυτότητά του. Διαφορετικὰ ὁ φθόνος ἢ ὅποια μειονεξία τῶν ἐπικριτῶν δὲν θὰ γινόταν ἀνεκτὴ σὲ ἐπόμενες γενιές, τὰ λάθη τῆς Ἱερᾶς Ἐξέτασης, ἰδίως ἐφόσον παιδαριώδη, θὰ διορθώνονταν, ὅπως συνέβη στὴν περίπτωση τοῦ Ἀκινάτη. Ὅμως ὁ Ἔκκαρτ “ὑπῆρξε καὶ παραμένει ὁ πιὸ ἀμφιλεγόμενος στοχαστὴς τῶν μεσαιωνικῶν χρόνων”.³⁴ Ἡ κύρια εὐθύνη χρειάζεται νὰ ζητηθεῖ στὴν νοοτροπία τῆς παποσύνης, καὶ ἔχει συμβολικὴ εἰρωνικὴ ἔκφραση στὴν σύμπτωση τῆς κοιμήσεώς του στὶς 28 Ἰανουαρίου τοῦ 1328 μὲ τὴν ἡμερομηνία κατὰ τὴν ὁποία ἡ παπικὴ Ἐκκλησία γιορτάζει τὴν μνήμη τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη: ἡ μεταξὺ τους ἀπόσταση ἐξηγεῖ τὴν βαθύτερη αἰτία τῆς καταδίκης τοῦ Μάιστερ Ἔκκαρτ, “τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν ὁποῖο ὁ Θεὸς δὲν ἔκρυψε τίποτα”,³⁵ καταδίκης οὐσιαστικὰ ἀποδεκτῆς μέχρι σήμερα στὸν Ρωμαιοκαθολικισμό,³⁶ μολονότι ὁ πάπας Βενέδικτος καὶ ἤδη

³⁴ J. Aertsen, “Meister Eckhart”, σ. 434.

³⁵ Τὴν περιγραφὴ αὐτὴ περιέχει στὸν τίτλο τῆς μιᾶ ψευδεπίγραφη ὁμιλία, ἀπὸ τίς πολλὲς ποὺ κυκλοφοροῦσαν ὡς ἔργα τοῦ Ἔκκαρτ τὸν 14ο αἰῶνα. Βλ. B. McGinn, “Meister Eckhart: an introduction”, σ. 237. Φυσικὰ ὁ ἴδιος δὲν θὰ ἀναφερόταν ἔτσι στὸν ἑαυτό του, ἀντιθέτως, ἀποδίδει συχνὰ δικές του θέσεις ἀνωνύμως σὲ ἕναν δάσκαλο, ὅμως ἡ φράση εἶναι χαρακτηριστικὴ γιὰ τὴν φήμη του σὲ ὀρισμένους κύκλους. Ἡ μυστικὴ του ἐμπειρία, ἡ σχολαστικὴ παιδεία καὶ ἡ ποιητικὴ ἔκφραση συνεργάστηκαν διαμορφώνοντας λόγο μεγάλης ἰσχύος. Τὸ γεγονός ὅτι πολλοὶ ἀντιλαμβάνονταν τὴν ἀξία του ἀνήκει σὲ ὅσα ἀποδεικνύουν πὼς ἡ δυτικὴ χριστιανοσύνη διατηρεῖ δυνάμεις, ἔστω περιθωριακὲς, ἱκανὲς νὰ ἀναθερμάνουν τὸ θρησκευτικὸ βίωμα καὶ νὰ ἐπανέλθουν στὸ ἐπίκεντρο.

³⁶ “Ἀτέρμονο ἐμπόδιο στὴν ὑστεροφημία τοῦ Ἔκκαρτ” χαρακτηρίζει τὴν παπικὴ ἀπόφαση ὁ B. McGinn, ὁ.π., σ. 239. Μὲ δεδομένη τὴν μεγάλ-

ὁ Ἰωάννης Παῦλος ὁ 2ος παρέθεσαν, ἐπιδοκιμάζοντας, λόγους του. Σύμφωνα μὲ τὴν μαρτυρία τοῦ Κόνολυ, ἀκόμη ὡς τὴν δεκαετία τοῦ 1960 “ὁ Ἐκκαρτ ἐξακολουθοῦσε νὰ παραμένει σταθερὰ περιθωριακὴ καὶ ἐσωτερικὴ μορφὴ, ἀκόμη καὶ (ἴσως ἰδιαίτερα) σὲ Καθολικοὺς κύκλους”.³⁷ Ὑφέρπει κυρίως στὴν παπικὴ Ἐκκλησία μιὰ καχυποψία γιὰ τὴν διδασκαλία του, ὅτι ἀκόμη κι ἂν εἶναι ὀρθή, περιέχει σκάνδαλα, γίνεται ἐπικίνδυνη γιὰ τοὺς πιὸ ‘ἀπλοϊκοὺς’, ἢ ὑπερβολικὰ ‘ἀπαιτητικὴ’, προτάσσοντας μιὰ οἰκειότητα μὲ τὸν Θεό, γιὰ τὴν ὁποία μόνο λίγοι ἀξιῶνονται, ὥστε ἡ καλὴ θρησκευτικὴ προαίρεση τῶν ὑπολοίπων σὰν νὰ περιφρονεῖται.³⁸

λη τιμὴ ποὺ ἀπολαμβάνει, ἔστω ὅχι καθολικὰ οὔτε ἐπίσημα, εἶναι εὐλόγο νὰ εἰκάσει κανεὶς πὼς ἂν δὲν ὑπῆρχε οὔτε τὸ ἐμπόδιο τῆς παπικῆς καταδίκης, ὁ Ἐκκαρτ θὰ ἀποκτοῦσε ἀξονικῆς σπουδαιότητος σημασία στὴν πορεία τῶν δυτικῶν Ἐκκλησιῶν.

³⁷ J. Connolly, *Living without why*, σ. ix. Ἄν ἐπιτρέπεται νὰ ἀναφέρω προσωπικὴ μου ἐμπειρία, συνομιλῶντας μὲ Καθολικὸ ἱερέα καὶ καθηγητὴ, δὲν μπορῶ νὰ λησμονήσω τὴν ἔκπληξή του, ὅταν μὲ ρώτησε ποιὸν θεωρῶ περισσότερο συγγενῆ μὲ τὸν ἅγιο Συμεὼν τὸν Νέο Θεολόγο, καὶ ἀπάντησα ὅτι στὸν Ἐκκαρτ ὑπάρχει ἡ ἴδια ἔνταση τῆς ἄμεσης προσωπικῆς ἐνότητος μὲ τὸν Θεό, ἂν καὶ δὲν ἐκφράζεται μὲ τὸν ἴδιο τρόπο.

³⁸ Ὁ Ἐκκαρτ ἀντιμετώπιζε τὸν φόγο αὐτὸ ἐξηγῶντας ὅτι τὸ ὑψηλότερο δὲν ἀφορᾷ μόνο ἐξαιρέσεις, καὶ ὅτι δὲν ἀφορᾷ κανέναν ἢ δουλοπρέπεια. Μὲ ἄλλα λόγια, ἂν πρόκειται νὰ ἀπομείνει κάποιος στὰ μισὰ τοῦ δρόμου, ἀκόμη καὶ αὐτὸς χρειάζεται νὰ βλέπει, ἔστω ἀπὸ μακριά, τὸν Μωϋσῆ ἄορατο μέσα στὸ Φῶς. “Ἄν ὑπάρχει κάποιος ποὺ παρεξηγεῖ τὰ λόγια μου, τί σημαίνει αὐτὸ γιὰ ἐκεῖνον ποὺ λέει τὴν ἀλήθεια ἀληθινά; Ὁ ἅγιος Ἰωάννης διηγεῖται τὸ ἅγιο Εὐαγγέλιό του γιὰ ὅλους τοὺς πιστοὺς καὶ ἐπίσης γιὰ ὅλους τοὺς ἄπιστους, γιὰ νὰ πιστέψουν, καὶ ὅμως,

Παρόμοια καχυποψία ἐμφανίσθηκε στὸ Βυζάντιο γιὰ τὸν Συμεὼν τὸν Νέο Θεολόγο, χωρὶς νὰ ὀδηγήσει ὅμως στὴν καταδίκη του, ἐφόσον ἀνάμεσα στὴν διδασκαλία του καὶ τὸ γενικώτερο ἐκκλησιαστικὸ ἦθος δὲν παρεμβαλλόταν ἀχανὴς ἀπόσταση. Ὅμοιότητες ποὺ ἐνώνουν τὸν Ἐκκαρτ μὲ τὴν μυστικὴ σκέψη τῆς Ὀρθοδοξίας, καὶ μαζὶ ἡ ποιητικὴ δύναμη τοῦ λόγου του, ἀρχίζουν νὰ εὐνοοῦν στὴν Ἑλλάδα ἐπίσης ἓνα ἐνδιαφέρον.³⁹

Ἰερομόναχος καὶ ἐπίτροπος τῶν Οἴκων τῶν Δομηνικανῶν στὴν κεντρικὴ καὶ βόρεια Γερμανία, ὁ Ἐκκαρτ δίδαξε στὸ κέντρο τῶν Δομηνικανῶν στὴν Κολωνία καὶ στὸ παρισινὸ Πανεπιστήμιο (ἀπὸ τὸ 1302 ὡς τὸ 1303 καὶ ἀπὸ τὸ 1311 ὡς τὸ 1313), ὁπότε εἶχε

ἀρχίζει τὸ Εὐαγγέλιο μὲ τὶς πιὸ ὑψηλὲς σκέψεις ποὺ μπορεῖ νὰ προφέρει ὁ ἄνθρωπος γιὰ τὸν Θεό. Καὶ συχνὰ τὸν λόγο του καὶ τὸν λόγο τοῦ Κυρίου μας δὲν τὸν καταλαβαίνουν ἀληθινά”: *Βιβλίο τῆς θείας παράκλησης* (DW V, σ. 61).

³⁹ Μερικὰ ἀποσπάσματα ἀπὸ ὁμιλίες τοῦ Ἐκκαρτ μεταφράζει ὁ Πλατῆς στὸ βιβλίο του γιὰ *Τὸ ἐρωτικὸ στοιχεῖο στὸν μυστικισμό* (1964). Ἀποσπάσματα μεταφράζει ὁ Βαρδῆς στὸ ἄρθρο του, “Meister Eckhart, μεταφραστικὲς δοκιμὲς” (2001). Ἀποσπάσματα περιέχουν ἐπίσης τὰ ἔργα τῶν Κατερέλου, *Esse est deus* (2002), καὶ Νάσιου, *Ζὲν καὶ Μάιστερ Ἐκαρτ* (2011). Δυστυχῶς δὲν διαθέτουμε πλήρη κείμενα τοῦ Ἐκκαρτ στὴν γλῶσσα μας σὲ ἐκτενῆ ἀνθολόγηση, ἐνῶ καὶ τὰ ἀποσπάσματα ποὺ μεταφράζονται στὶς πιὸ πάνω ἐργασίες δὲν καλύπτουν ἱκανοποιητικὰ τὶς ὑφολογικὲς ἀξιώσεις τοῦ πρωτοτύπου. Εἶναι, ἐλπίζω, κοινὰ ἀποδεκτό, ὅτι μορφή καὶ περιεχόμενο δὲν διαιροῦνται, δημιουργοῦνται μαζὶ, ἐπομένως μειονεξία στὸ ἓνα προϋποθέτει καὶ συνεπάγεται ἀμέσως μειονεξία στὸ ἄλλο. Στὴν περίπτωση τοῦ Ἐκκαρτ τὸ πρόβλημα αὐτὸ ἔχει καθοριστικὴ σπουδαιότητα, ἐφόσον καὶ τὸ ὕψος τοῦ λόγου εἶναι μοναδικό.

ἀπομείνει “ὁ μόνος στήν δυτική Εὐρώπη μέγας γνῶστης τῶν φιλοσοφικῶν καί θεολογικῶν παραδόσεων”.⁴⁰ Χρησιμοποιεῖ ἀφθονά τήν θύραθεν σκέψη, ἰδίως κείμενα τοῦ νεοπλατωνικοῦ περιβάλλοντος, κρατῶντας ἀποστάσεις τόσο ἀπό τήν ἐχθρευόμενη τήν ‘κοσμική’ παιδεία τάση τῆς θεολογικῆς σχολῆς τοῦ παρισινοῦ Πανεπιστημίου ὅσο ἀπό τήν παγανίζουσα μονομέρεια τῶν ‘ριζοσπαστικῶν ἀριστοτελιστῶν’.⁴¹

⁴⁰ Βλ. D. Linge, “Mysticism, poverty and reason in the thought of Meister Eckhart”, σ. 471, καί J. Ancelet–Hustache, *Master Eckhart and the Rhineland Mystics*, σ. 41. Γιά τήν ἀνάθεση στόν Ἐκκαρτ τῆς ἔδρας τῶν Δομηρικανῶν στό Πανεπιστήμιο, ὁ W. Harmless, *Mystics*, σ. 110, σημειώνει ὅτι “τό νά ἀναλάβει κάποιος τήν ἔδρα μία φορά, ἦταν μέγας προνόμιο, νά τήν ἀναλάβει δύο φορές ἦταν μοναδική τιμή. Στήν διάρκεια τῶν μεσαιωνικῶν χρόνων αὐτό συνέβη μόνο μέ τόν Ἀκινάτη καί τόν Ἐκκαρτ”.

⁴¹ L. Sturlese, “A portrait of Master Eckhart”, σ. 7 κ.έ. Μᾶλλον στήν δεύτερη περίοδο τῆς διδασκαλίας στό παρισινὸ Πανεπιστήμιο συνέλαβε τὸ σχέδιο τῆς συγγραφῆς τοῦ *τριμεροῦς ἔργου* (Προτάσεις, Ἀπορίες, Ἐξηγήσεις), ἐνῶ οἱ πραγματεῖες τοῦ ‘Benedictus’ (*Βιβλίον τῆς θείας παράκλησης, καί Γιά τὸν εὐγενῆ*), ὅπως καί οἱ Ὅροι, προέρχονται ἀπὸ προηγούμενα χρόνια, ὅταν τοῦ ἀνετέθη γιά πρώτη φορά ἡ ἐπιτροπεία μόνων τοῦ τάγματός του. Βλ. B. McGinn, “Meister Eckhart: an introduction”, σ. 245. Ἡ *Περί ἀποσπάσεως πραγματεία* εἶναι ἔργο τῶν τελευταίων ἐτῶν τοῦ βίου του. Προσιτὸ σὲ λιγώτερους ὡς λατινόφωνο, μετὰ τήν καταδίκη τοῦ Ἐκκαρτ ἀπὸ τήν παπική ἔδρα τὸ *τριμερές ἔργο* δὲν ἦταν ἐξίσου εὐκόλο νά ἀντιγράφηται κι ἔτσι ἔχει στήν μεγάλη του ἔκταση ἀπωλεσθεῖ. Οἱ σελίδες ποὺ διασώθηκαν, κυρίως ἀπὸ τὸ τελευταῖο μέρος, τὰ ὑπομνήματα καί οἱ ὁμιλίες, δείχνουν τήν πρωτοτυπία καί μεγαλοφυΐα τοῦ Ἐκκαρτ. Βλ. σχετικά B. McGinn, ὁ.π. Οἱ ὁμιλίες στήν καθομιλουμένη, ὅπου ὀφείλεται ἡ μεγάλη δημοτικότητά του καί ἡ κύρια

Ὁ Tobin ισχυρίζεται ὅτι ὁ Ἔκκαρτ θέλησε νὰ ἀντιμετωπίσει τοὺς κινδύνους ἐνὸς μυστικισμοῦ ὁ ὁποῖος θὰ περιφρονοῦσε τὴν σχολαστικὴ παράδοση καὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴ λατρεία, γι' αὐτὸ ἀπουσιάζουν ἀπὸ τὰ ἔργα του ἀναφορὲς σὲ προσωπικὲς του μυστικὲς ἐμπειρίες.⁴² Ἡ ἐξήγηση αὐτὴ δὲν ταιριάζει μὲ τὸ πλῆθος τῶν ὁμιλιῶν ὅπου ὁ Ἔκκαρτ γίνεται ἀκραῖα προκλητικὸς ἀπέναντι στὴν ἐθιμικὴ θρησκευτικότητά.⁴³ Προσωπικὰ δὲν ἀμφιβάλλω πὼς ἡ σκέψη του προϋποθέτει μυστικὲς ἐμπειρίες,⁴⁴ ἢ ἀποσιώπηση

ἀφορμὴ τῶν διώξεων ἐναντίον του, ἀνάγονται κατὰ τὸ μεγαλύτερο μέρος τοὺς στὴν δεκαετία πὺ ἀκολουθεῖ τὴν δευτέρη περίοδο τῆς διδασκαλίας του στὸ Παρίσι, ὅταν βρέθηκε στὸ Στρασβοῦργο καθοδηγῶντας μοναστικὲς κοινότητες τῶν Δομηνικανῶν. Παλαιότερα κυριαρχοῦσε ἡ ἐντύπωση ὅτι διασώθηκαν χάρις στὸ ἀκροατήριό του πὺ κατέγραφε τὴν ὠρα τῆς ἐκφώνησης, ἀπ' ὅπου θὰ ἦταν εὐλόγο νὰ προκύπτουν ἀλλοιώσεις, ὅμως ἡ ἔρευνα ἔχει πιά ὁδηγηθεῖ στὸ συμπέρασμα πὼς ἄλλοτε τὶς συνέτασσε ὁ ἴδιος καὶ ἄλλοτε ἔλεγε τὸ κείμενο ὅσων τὶς κατέγραφαν. Βλ. W. Harmless, *Mystics*, σ. 112.

⁴² F. Tobin, “Mechthild of Magdeburg and Meister Eckhart”, σ. 45.

⁴³ Εὐλόγα ὁ W. Harmless, *Mystics*, σ. 132, σημειώνει ὅτι χρειάζεται νὰ ἀναλογισθεῖ κανεὶς τὰ τελευταῖα 15 χρόνια τοῦ Ἔκκαρτ, “γιὰ ποιὸ λόγο διακινδύνευσε τὰ πάντα —καριέρα, ὑπόληψη, καὶ πολλὰ ἀκόμη— κηρύσσοντας ὅ,τι καὶ ὅπως ἐκήρυττε; Ὅταν ὁ Ἔκκαρτ ἐγκαταστάθηκε στὸ Στρασβοῦργο κι ἔπειτα στὴν Κολωνία, ἡ ἀποστολή του δὲν ἦταν νὰ διδάσκει παρισινὴ μεταφυσικὴ στὰ ἀνεκπαίδευτα πλῆθη...”

⁴⁴ Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ὁ ἀποφατισμὸς τοῦ Ἔκκαρτ δὲν ἐξαντλεῖται στὴν ἀπελευθέρωση ἀπὸ τὶς ἔννοιες ἀλλὰ στὴν ἀναγνώριση καὶ ἀπόλαυση τῆς θεότητος: “ὅπως ἀκριβῶς μπορεῖ νὰ πεθάνει κάποιος ἀπὸ φόβο, ἤδη προτοῦ δοθεῖ τὸ χτύπημα, ἔτσι μπορεῖ νὰ πεθάνει ἀπὸ ἀγαλ-

τῶν ὁποίων ἐξηγεῖται μᾶλλον ἀπὸ τὴν γενικὴ προσπάθειά του νὰ ἀπομακρύνει τὴν προσοχὴ ἀπὸ διακοπὲς τοῦ χρόνου, ἀπὸ αἰφνίδιες / μυστικὲς συναρπαγές. Δὲν δίνει ἔμφαση οὔτε στὰ Μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας, ὄχι ἀπαξιώνοντάς τα ἀλλὰ διδάσκοντας τὴν συνέχεια, ὅταν ὁ χωροχρόνος βιώνεται ἱερὸς σὲ κάθε καιρὸ καὶ περιοχῇ. Ὁ Ἔκκαρτ δὲν εὐνοεῖ τὴν περιφρόνηση τῆς καθημερινότητας οὔτε τὴν ἀφοσίωση στὴν ἀσκητικὴ πειθαρχία καὶ τὰ ‘καλὰ ἔργα’, ἀλλὰ προτάσσει ὡς ἰδανικὴ πνευματικὴ κατάσταση τὴν οἰκαιοποίηση ὄλων τῶν πράξεων καὶ συνθηκῶν, τὴν ἐπίγνωση τῆς ἱερότητας ἀκόμη καὶ τῆς πιὸ τετριμμένης βιοτικῆς ἀσχολίας.⁴⁵ Τὴν ἐμπιστοσύνη στὸ νόημα ποὺ ἐκπληρώνει τὴν ὑπαρξη, περιγράφει ὡς ἀπόσπαση ἀπὸ ὀτιδήποτε κτιστὸ ὡς τέτοιο, ἀπὸ τὰ ἴδια τὰ Μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας καὶ πρῶτα ἀπὸ τὸν ἑαυτό, ἀπὸ χαμηλὲς καὶ ὑψηλὲς ἐπιθυμίες, ἀκόμη καὶ ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία γιὰ τὴν ἀγιότητα! Ἔτσι ἀναπτύσσεται μιὰ ἐμπιστοσύνη ποὺ εὐνοεῖ τὸ ἀνοιγμα τῆς ψυχῆς στὴν ἀρχὴ της.

λίση. Ἔτσι πεθαίνει ἡ ψυχὴ γιὰ τὸν ἑαυτό της προτοῦ εἰσελθεῖ στὸν Θεό”. Βλ. ὁμιλία 84 (*DW* III, σ. 464).

⁴⁵ Ἡ νοοτροπία αὐτὴ χαρακτηρίζει τὴν Ὀρθοδοξία. Βλ. γιὰ παράδειγμα τὸν ἅγιο Πορφύριο: “Νὰ τὰ θεωρεῖτε ὅλα σὰν εὐκαιρίες ἀγιασμοῦ. [...] Δὲν εἶναι ἄλλο ἢ δουλειὰ καὶ ἄλλο ἢ προσευχὴ. Ἡ ἐργασία δὲν ἐμποδίζει τὴν προσευχὴν, ἀντίθετα, τὴν ἐνισχύει καὶ τὴν κάνει πιὸ καλὴ. Εἶναι θέμα ἀγάπης. Ἡ ἐργασία μάλιστα εἶναι σὰν νὰ προσεύχεται κανεὶς, σὰν νὰ κάνει μετάνοιες. Ἡ ἐργασία εἶναι εὐλογία. Γι’ αὐτὸ βλέπουμε ὅτι τοὺς μαθητὲς Του ἀλλὰ καὶ τοὺς προφήτες Του ὁ Χριστὸς τοὺς καλοῦσε τὴν ὥρα ποὺ ἐργάζονταν, ἐπὶ παραδείγματι τὴν ὥρα ποὺ κάποιος φάρευς ἢ ἔβασκε τὰ πρόβατά του”: Πορφύριος Καυσοκαλυβίτης, *Τὸ Μυστικὸ εἶναι ἡ Εὐχαριστία*, σ. 64–65.

Νὰ εἶσαι σταθερὸς καὶ ἀμετακίνητος, νὰ στέκεσαι ὁ ἴδιος στὴν χαρὰ καὶ τὴν λύπη, στὴν εὐτυχία καὶ τὴν δυστυχία, νὰ ἔχεις τὴν εὐγένεια τῶν πολύτιμων λίθων: ὅλες οἱ ἀρετές νὰ εἶναι κλεισμένες μέσα σου καὶ νὰ πηγάζουν ἀπὸ τὴν οὐσία σου. Νὰ διατρέξεις καὶ νὰ ὑπερβεῖς ὅλες τὶς ἀρετές, νὰ πάρεις τὴν ἀρετὴ μόνο στὸ θεμέλιό της, ὅπου εἶναι ἓνα μὲ τὴν θεία φύση. Καὶ ὅσο εἶσαι ἐνωμένος μὲ τὴν θεία φύση περισσότερο ἀπὸ τὸν ἄγγελο, τόσο ὁ ἄγγελος ὀφείλει νὰ πάρει τὴν ἀρετὴ μέσα ἀπὸ σένα.⁴⁶

Ὁ Μάρκη, λόγιος μοναχὸς τοῦ τάγματος τῶν Δομηνικανῶν, δὲν ἐκφράζει μόνο τὸν ἑαυτό του ὅταν παραδέχεται ὅτι “σήμερα δὲν μελετᾶμε τὸ ἔργο τοῦ Ἐκκαρτ μὲ ἱεροεξεταστικὴ ματιὰ ἢ ἔλεγχο, μᾶλλον οἱ ἴδιοι νοιώθουμε νὰ βρισκόμαστε κάτω ἀπὸ τὴν δικὴ του ματιὰ, τὸν δικό του σιωπηλὸ ἔλεγχο. Ὁ Ἐκκαρτ μᾶς πλησιάζει σχεδὸν σὰν νὰ ἦταν σύγχρονός μας καὶ σὰν ὁ δάσκαλος ἀνάμεσα

⁴⁶ Ὁμιλία 16b (*DW I*, σ. 276). Βλ. Ὅροι 6 (*DW V*, σ. 203 κ.έ.), ὅπου φαίνεται ἀκόμη πιὸ καθαρὰ ὅτι δὲν ὑπερασπίζεται τὸν ἐθιμισμὸ, ἀλλὰ καὶ δὲν τὸν περιφρονεῖ: “ἡ προσευχὴ εἶναι καλύτερη ἀπὸ τὸ τρέξιμο καὶ ὁ ναὸς εἶναι πιὸ εὐγενικὸς τόπος ἀπὸ τὸν δρόμο. Ἀλλὰ στίς πράξεις σου ἔχε ἴσο νοῦ, ἴση πίστη, ἴση ἀγάπη γιὰ τὸν Θεό σου, καὶ ἴση σοβαρότητα. Νὰ εἶσαι βέβαιος, ἂν κράταγες τὸν νοῦ σου ἔτσι ἴσο, κανεὶς δὲν θὰ σὲ ἐμπόδιζε νὰ ἔχεις συνέχεια τὴν παρουσία τοῦ Θεοῦ. Ἀλλὰ ἂν ὁ Θεὸς δὲν εἶναι ἔτσι ἀληθινὰ στὸν ἄνθρωπο, ἀλλὰ πρέπει νὰ μπεῖ ἀπὸ ἔξω, ἀπὸ αὐτὸ καὶ ἀπὸ ἐκεῖνο, ἂν γυρεύει τὸν Θεὸ χωρὶς ἴσο νοῦ, εἴτε σὲ συγκεκριμένους πράξεις εἴτε σὲ ἀνθρώπους εἴτε σὲ τόπους, ὁ ἄνθρωπος αὐτὸς δὲν βρῆκε τὸν Θεὸ [...] καὶ ἔτσι δὲν ἐμποδίζεται μόνο ἀπὸ τὴν κακὴ παρέα, ἀκόμα καὶ ἡ καλοσύνη τοῦ εἶναι ἐμπόδιο, ὄχι μόνο ὁ δρόμος ἀλλὰ καὶ ἡ ἐκκλησία, καὶ ὄχι μόνο οἱ κακὲς κουβέντες καὶ πράξεις ἀλλὰ καὶ οἱ καλὲς κουβέντες καὶ πράξεις, γιὰ τὸ ἐμπόδιο εἶναι μέσα του, γιὰ τὸ μέσα του ὁ Θεὸς δὲν ἔχει γίνεῖ ὅλα τὰ πράγματα”.

στούς συγχρόνους μας. Δέν τόν υποβάλλουμε σέ ἔλεγχο, μάλλον τὰ δικά του λόγια, ἀρχαῖα λόγια, ὅμως ἐκφραστικά καί νέα μέσα στήν γαλήνη καί τήν φρεσκάδα τους, μᾶς ἐρευνοῦν καί μᾶς δοκιμάζουν”.⁴⁷

Ὁ John O’Donohue προσθέτει ὅτι “σέ ὁλόκληρη τήν δυτική φιλοσοφική παράδοση δέν ὑπάρχει ἄλλη φωνή ὅπως ἐκείνη τοῦ Μάιστερ Ἐκκαρτ”.

Συγκρότησε τελείως μοναδικό κόσμο σκέψης. Ἐξώθησε τὸ σκέπτεσθαι στὰ ἀπώτατα ὄριά του, τὸ ἔφερε νὰ καταδυθεῖ στοὺς βυθοὺς, ὅπου ἡ πηγή εἶναι ἀδιαπέραστη, καί νὰ ἐγερθεῖ στίς ὑψηλές κορυφές, ὅπου δέν ὑπάρχει τίποτε ἄλλο ἀπὸ φῶς. Ἔστρεψε τὸ βλέμμα του στὸν κόσμο ὑπὸ ἐκπληκτικὴ γωνία. Ὅτι κοίταξε καί κατόρθωσε νὰ φέρει στὸν λόγο, συνεχίζει νὰ μᾶς συναρπάζει μὲ τήν ζωτικότητά του, τὸ σφριῖγος καί τὸν καλὸ κίνδυνο. Τὰ κείμενά του εἶναι γνήσιες παρουσίες. Ἡ γνω-

⁴⁷ P. Murray, “The way of the void: notes on the rediscovery of an ancient path”, σ. 3. Ὁ J. Mills, “Comparing Eckhart”, σ. 3, διαπιστώνει πὼς ἡ καχυποψία ποὺ περιβάλλει τὸν Ἐκκαρτ ἀκόμη σήμερα, ὀφείλεται στήν παπικὴ καταδίκη καί ἀκόμη περισσότερο στήν ἴδια τήν ἀφορμὴ τῶν διώξεων του, στήν μυστικὴ ποιότητα ποὺ χαρακτηρίζει τήν σκέψη του: “ὅπως ὁ Καρδινάλιος ἀρχιεπίσκοπος τῆς Κολωνίας μοῦ ἔλεγε ἤδη ἀπὸ τὸ 1980, ὁ Ἐκκαρτ δέν εἶναι αἰρετικός, ἀλλὰ νὰ εἶσαι βέβαιος πὼς αὐτὸ δέν σημαίνει ὅτι δέν θὰ συνεχίσει νὰ σκανδαλίζει ἀρκετούς”. Ὁ Δομηρικανὸς R. Woods, “Eckhart on contemplation”, σ. 3, δέν χρησιμοποιεῖ ἀπερίσκεπτα ἢ μὲ ὑπερβολὴ τὸ ἐπίθετο τῆς ἀγιότητας: “ὁ Ἐκκαρτ ἀσφαλῶς ὑπῆρξε ἓνας βαθὺς στοχαστής, καί πραγματικά, στήν παράδοση τοῦ Ἀλβέρτου καί τοῦ Ἀκινάτη, ἓνας μεταφυσικὸς διανοητής, ἀλλὰ ἐπίσης ἓνας ἅγιος”. Μὲ πρωτοβουλία τοῦ τάγματος τῶν Δομηρικανῶν ἔχει ἐγερθεῖ ἔμπρακτὴ ἀμφισβήτηση τῆς παπικῆς καταδίκης.

ριμία μαζί τους σημαίνει έναρξη μιᾶς ἀνατρεπτικῆς καὶ μεταμορφωτικῆς περιπέτειας τῆς σκέψης. [...] Συχνὰ νοιώθεις ὅτι στὴν πραγματικότητα τὰ κείμενα διαβάζουν ἐσένα, ἢ ἄλλες φορὲς ὅτι ἔχουν γίνεи ὁδηγοὶ στὴν ἔρημο, ἀποσπῶντας σε μακριὰ ἀπὸ κάθε κυριαρχία μιᾶς συνηθισμένης πίστης καὶ σκέψης.⁴⁸

Κοινὸς τόπος ὅτι ὁ σχολαστικισμὸς καὶ ὁ ὑπαρξισμὸς τοῦ Ἔκκαρτ συνυπάρχουν προϋποθέτοντας ὁ ἓνας τὸν ἄλλο.⁴⁹ Ἡ προκατάληψη πὼς ἡ μυστικὴ σκέψη εἶναι ἀνορθολογικὴ διαφεύδεται στὸ ἔργο του ἐκτυφλωτικά. Τὰ ‘μυστικά’ του κείμενα ἔχουν πῶς ἰσχυρὴ ἐστίαση, τὰ σχολαστικά, ἀκόμη καὶ τὰ ὑπομνήματα, ὅπου ἐρμηνεύει ἀντὶ τοῦ πλήρους κειμένου ὀρισμένα μόνο σημεῖα κατ’ ἐπιλογὴν, ὅπως ἔκανε ὁ Αὐγουστῖνος, ἀπλώνονται σὲ περισσότερα θέματα ἢ περισσότερες πλευρὲς ἑνὸς θέματος, πῶς ἀδιόρατα συγγενεῖς. Περαιτέρω, τὰ μυστικά κείμενα χρησιμοποιεῖ περισσότερες μεταφορὲς, τὰ σχολαστικά κυρίως τὸν ἀφηρημένο συλλογισμό. Τὰ σχολαστικά εἶναι σὰν μιὰ προετοιμασία, ὅταν κανεῖς συγκεντρώνει τὸ ὕλικὸ γιὰ νὰ προχωρήσει στὸ ἔργο.

Ὁ συλλογισμὸς δὲν ὑποτιμᾶται καὶ δὲν ζημιώνεται στὰ μυστικά ἔργα, ἀντιθέτως, κερδίζει ἀμεσότητα καὶ μὲ τὴν σειρά του δυναμώνει τὴν οὐσία τοῦ λόγου. Ἀκόμη καὶ ὑπονομεύοντας τὴν χαρακτηριστικὴ γιὰ σχολαστικούς ὑπαγωγὴ τῆς σκέψης στὴν διάσταση τῆς μέτρησης, καὶ παιδαγωγῶντας στὴν βίωση τῆς ὑπαρξης

⁴⁸ J. O’Donohue, “The absent threshold”, σ. 21. Ὁ B. McGinn, *Meister Eckhart and the beguine Mystics*, σ. 9, παρατηρεῖ πὼς οἱ ὁμιλίες τοῦ Ἔκκαρτ “δὲν μοιάζουν μὲ κανενὸς ἄλλου, ἀν καὶ πολλοὶ τὶς μιμήθηκαν”.

⁴⁹ R. Dobie, “Meister Eckhart’s ‘ontological philosophy of religion’”, σ. 565.

ὡς μυστηρίου τῆς γνήσιας ἐνότητας τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴν ἀρχή του, ὁ Ἔκκαρτ δὲν παύει νὰ εἶναι ἐπίσης ἕνας διανοοῦμενος. Ὅμως σὲ ἀντίθεση μὲ τὰ ἔργα τοῦ Ἀκινάτη, ἡ ποιητικὴ δύναμη δὲν ἀπουσιάζει ἀπὸ τὰ σχολαστικά του κείμενα, τὰ διαπερνάει σὰν μιὰ ὑπόρρητη διάθεση καὶ τὰ προστατεύει νὰ μὴν καταντήσουν μηχανιστικά, ἐνῶ εὐνοεῖ καὶ ἀπροσδόκητες ἐρμηνευτικὲς ἐπεκτάσεις. Ὅπως εἶναι γνωστό, ὁ ὅρος ‘σχολαστικισμός’ ἔφθασε νὰ γίνῃ συνώνυμος μὲ τὴν ἀφόρητη λεπτολογία καὶ ἀσημαντότητα, πολὺ κοντὰ σὲ ὅ,τι σήμερα ἀποκαλεῖται ἐπίσης ‘ἀκαδημαϊσμός’, σκέψη ἀποστεωμένη σὰν μιὰ τεχνικὴ δραστηριότητα ἀποκομμένη ἀπὸ τὴν ὀλόκληρην ἀνθρώπινη ὕπαρξη. Ἡ ποιητικὴ δύναμη τοῦ Ἔκκαρτ εἰσφέρει τὴν παρουσία βιωματικῆς πληρότητας ἱκανῆς νὰ καλύπτει τὶς ἀδυναμίες τῆς σχολαστικῆς, γι’ αὐτὸ τὰ λατινόφωνα ἔργα του, μολονότι δὲν ἔχουν τὴν ὀρμὴ τῶν ὁμιλιῶν στὴν καθομιλουμένη, ὅχι μόνον δὲν ἀπωθοῦν, ἀλλὰ διαβάζονται μὲ πολὺ μεγάλο ἐνδιαφέρον. Ἄς προσέξουμε ἕνα παράδειγμα ποῦ εἶναι χαρακτηριστικό. Ἐστω αὐτὸ μόνον ἂν ἔχει διαβάσει κανεὶς, γνωρίζει πῶς γράφει ὁ σχολαστικὸς Ἔκκαρτ. Προέρχεται ἀπὸ μιὰ ὁμιλία ὅπου περιγράφει τὸν ἀνθρώπινο νοῦ στὴν ἐπαφὴ μὲ τὸν θεῖο νοῦ, ζήτημα κεντρικῆς σπουδαιότητος στὴν σκέψη του. Ὅ,τι θὰ κινδύνευε νὰ καταντήσῃ πνιγερὴ ἀνάλυση ἀφήνεται συνοπτικὸ σὰν ἀπόφθεγμα, πολὺπλευρο, ἀλλὰ χωρὶς νὰ γίνῃται φορτικό, εἶναι συγκεντρωμένο στὴν δῆλωση καὶ ἐκμυστήρευση ἀντὶ ἀποδείξεων, μὲ τὸ νόημα διευρυνόμενο νὰ ἐμπνέει πληρότητα καὶ ἀκόμη νὰ ἐξωθεῖ σὲ περαιτέρω προσωπικὸ στοχασμό. Καὶ ἐδῶ ὁ Ἔκκαρτ ἀξιοποιεῖ τὴν σχολαστικὴ διεξοδικότητα, μετριάζοντάς την, καθιστῶντας μὲ τὴν ἀπλότητα τῆς διατύπωσης ἀκόμη πιὸ ἐντυπωσιακὸ τὸ ἤδη αἰνιγματικὸ περιεχόμενο.

Ἰπάρχει μιὰ δύναμη στὴν ψυχὴ, ποῦ εἶναι ἡ νόηση. Ὅταν ἀποκτῆσῃ γνώση καὶ γεύση τοῦ Θεοῦ, ἔχει πέντε ιδιότητες. Ἡ

πρώτη, ὅτι ἐλευθερώνεται⁵⁰ ἀπὸ τὸ ἐδῶ καὶ τὸ τώρα. Ἡ δεύτερη, ὅτι εἶναι ὅμοια μὲ τὸ τίποτα. Ἡ τρίτη, ὅτι εἶναι ἀπλή καὶ ἀνόθευτη.⁵¹ Ἡ τέταρτη, ὅτι ἐργάζεται καὶ ἐρευνᾷ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ της.⁵² Ἡ πέμπτη, ὅτι εἶναι μιὰ εἰκόνα.⁵³

Τὸ κείμενο παρουσιάζει τὴν ψυχὴ συγκεντρωμένη στὸν ἑαυτὸ της, ὅταν ἔχει ἐλευθερωθεῖ ἀπὸ τὶς μερικότητες, ἀπὸ ὀλόκληρη τὴν κτιστὴ πολλαπλότητα. Ἡ ἀναφορὰ στὸν Δημιουργὸ ὑπερβαίνει τὴν ἀπόσταση ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου, μὲ τὴν ἀπλότητα νὰ προβάλλεται ὅμως σὲ μιὰ εἰκόνιση, ἀπ' ὅπου ἐπανεισάγεται σχέση, ἐφόσον ἡ εἰκόνα ὡς τέτοια παραπέμπει σὲ εἰκονιζόμενο. Ἡ ἔμφαση στὴν ἐσωστρέφεια σημαίνει τὴν εἰκόνιση ὡς ἐνότητα, ὅταν ὁ νοῦς δὲν οἰκειοποιεῖται τὸν Θεὸ ἀπὸ ἔξω ἀλλὰ τὸν ἀπολαμβάνει στὸν ἑαυτὸ του: ἡ λειτουργία τῆς εἰκόνισης θὰ ἀπέμενε λειψή, ἂν ὁ ἄνθρωπος εἶχε ἀποκλεισθεῖ ἀπὸ τὴν αὐτάρκεια ποῦ ἀπολαμβάνει τὸ ἀρχέτυπο. Ἡ εἰκόνιση γίνεται ἀντιληπτὴ ὡς τέτοια στὸν βαθμὸ ποῦ παραμένει ἀτελής. Πραγματοποιῶντας τὴν φύση της ἡ ψυχὴ παύει νὰ ἀντιλαμβάνεται στὸν ἑαυτὸ της μιὰ εἰκόνα, καὶ τότε ἔχει οἰκειοποιηθεῖ πλήρως τὸ ἀρχέτυπο καὶ ἔχει γίνει τέλεια εἰκόνα.

Ἀναγνωρίζοντας προτεραιότητα στὴν νόηση ἔναντι τῆς θελήσεως ὁ Ἔκκαρτ προϋποθέτει πὼς ἀκόμη καὶ στὴν ἀδιάκοπη ἀπόλαυση τοῦ ἀγαθοῦ, γιὰ τὴν ὁποία μιλοῦσε ἡδὴ ὁ Πλάτων, ἐπιμένει ἡ ἀπόσταση ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου. Συγκεντρωμένη στὸν

⁵⁰ si abescheidet: ἀπεξαρτᾶται, ἀποκόβεται.

⁵¹ lûter und unvermenget.

⁵² in ir selber wûrkende oder suochende.

⁵³ Ὁμιλία 69 (*DW* III, σ. 169).

έαυτό της έπέκεινα διανοητικῶν συγκροτήσεων, ή νόηση βυθίζεται στην άπειρία τῆς φύσης της. Όταν ή νοητική πληρότητα δέν εἶναι μόνο κατεύθυνση αλλά ταυτόχρονα φύση, θεμέλιο και περιεχόμενο τῆς έπιθυμίας, βούληση και νόηση έχουν ένωση. Τονίζοντας τήν δυνατότητα τῆς ψυχῆς νά κατορθώνει απόλυτη ένότητα με τόν έαυτό της και τόν Δημιουργό, ό Έκκαρτ παρουσιάζει τήν προοπτική, τό άληθινό περιεχόμενο και τήν αξία τῆς χριστιανότητας, μετριάζει τήν φραγκισκανική τάση νά έρμηνεύεται ή βούληση ως κυριώτερος τρόπος αναφοράς τοῦ ανθρώπου στην αρχή του, και ταυτόχρονα αντιτίθεται στην αποξένωση λαοῦ και κλήρου τήν όποία καλλιεργοῦσε τόσο ή σχολαστική τεχνική μάλλον παρά φιλοσοφία όσο ή έκκοσμηκευτική όρμη τοῦ παπισμοῦ. Τήν σκέψη του δέν έμπνέουν περιστασιακές ανάγκες άντικρούσεως αίρετικῶν κινήματων, όπως συνέβη στην περίπτωση τοῦ Γρηγορίου, μάλλον ή άγωνία για ασθένειες τῆς ἴδιας τῆς κυρίαρχης Έκκλησίας. Ό Έκκαρτ έλπίζει σέ γνησιώτερη θεμελίωση τοῦ θρησκευτικοῦ έθιμισμοῦ, όπως προσπάθησε στην βυζαντινή παράδοση ό άγιος Συμεών ό Νέος Θεολόγος, αναγωγή τοῦ κοινοῦ βίου πέρα από συμβάσεις και τύπους, στην ένότητα τῶν μελῶν τῆς Έκκλησίας ως ένταση και άμεσότητα τῆς προσωπικῆς καθενός σχέσης με τόν Λόγο τῆς ιστορίας, πού ταυτίζεται με τόν Λόγο τῆς θεότητας και τόν Λόγο τῆς ψυχῆς. Ό Έκκαρτ προστατεύει όσους θέλουν νά διδαχθοῦν, έμπνεόμενος και από νεοπλατωνικές έπιγνώσεις, τήν άσκητική εισηγεῖται ως διάνοιξη στόν μυστικό Λόγο τῆς ὑπαρξης πέρα άπ' όλα τά διανοήματα. Ό φιλοσοφικός ρεαλισμός του δέν εἶναι άπλή πεποιθήση αλλά άντίκρουσμα τῆς άπελευθέρωσης άπό τήν μικρότητα τοῦ έγώ. Ό άνθρωπος γνωρίζει τά πράγματα καθαυτά μάλλον παρά στην φαινομενική τους διάσταση έπειδή άπολαμβάνει ουσιώδη ένότητα με τόν Λόγο τῆς δημιουργίας, ό όποῖος τά γνωρίζει στόν έαυτό Του ως έαυτό Του. Η εικόνα στην ψυχή εἶναι τόσο άπλή και άχρονη όσο άκριβώς τό θεῖο άρχέτυπο.

Στά λατινόφωνα κείμενα ἐργάζεται περισσότερο ὁ διανοούμενος καὶ λιγώτερο ὁ πνευματικὸς πατέρας, γι' αὐτὸ εἶναι πῶς συμβατικά στὶς διατυπώσεις τους. Ἡ ἔμφασή του στὴν γνησιότητα τῆς εἰκόνας ὡς μετοχῆς στὴν ἀπλότητα καὶ αὐτάρκεια τοῦ ἀρχετύπου, δὲν εἶναι σωστὸ νὰ ἀποδίδεται σὲ ὑποτίμηση τοῦ τριαδικοῦ δόγματος. Ὁ λεγόμενος 'Θεὸς-πέρα-ἀπὸ-τὸν-Θεὸ'⁵⁴ εἶναι μιὰ μεταφορὰ γιὰ τὴν ὑπέρβαση τῶν διανοητικῶν συγκροτήσεων, τὴν ἀπελευθέρωση τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὴν περιοριστικὴ σκέψη, καὶ ἀκόμη γιὰ τὴν ἀναγωγή τῆς θεότητας στὴν ὑπερούσιο αἰτιώδη σχέση τῶν θείων προσώπων. Ὁ ἀποφατισμὸς τοῦ Ἔκκαρτ δὲν ἐξαντλεῖται ἀποκαρδιωτικά στὴν ἄγνοια,⁵⁵ σημαίνει τὴν ὑψηλότερη θέαση, ὅπως τὴν περιέγραφε ἤδη ὁ Πλωτῖνος. Στὴν ἴδια ἀκριβῶς πραγματικότητα ἀναφέρεται ἡ μεταφορὰ γιὰ τὴν ἄκτιστη ὑπαρξὴ τῆς ψυχῆς, σημαίνοντας τὴν ἀπουσία διαιρέσεων καὶ ὑπέρβαση τῆς συλλογιστικῆς πολλαπλότητας.⁵⁶ Ὁ Ἔκκαρτ δὲν ταυτίζει τὴν ψυχὴ μὲ τὴν θεότητα ἀλλὰ ἐξηγεῖ τὰ ιδιώματα ποὺ χαρακτηρίζουν τὴν ἐπάνοδο στὴν γνησιότητά της, τὴν ἀπλότητα ποὺ ταιριάζει

⁵⁴ Βλ. π.χ. ὁμιλία 52 (*DW II*, σ. 492 καὶ 502–505).

⁵⁵ Ἡ καθαρὴ ἄγνοια χαρακτηρίζει τὸν ἀποφατισμὸ τοῦ Διονυσίου, καὶ ἐκφράζει, σύμφωνα μὲ τὸν V. Lossky, *Ἡ Μυστικὴ Θεολογία*, σ. 32 κ.έ., κατ' ἐξοχὴν τὴν νοοτροπία τῆς ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας. Ἡ παρατήρηση εἶναι σωστὴ, ὑπὸ τὴν παραδοχὴ ὅμως, ὅτι ἡ ἐννοιολογικὴ περιγραφὴ δὲν ἐξαντλεῖ τὴν γνωστικὴ δυνατότητα, ὅτι ἡ ἐμπειρία τῆς θεότητας εἶναι ἐπίσης μορφὴ γνώσης, καὶ πὼς τοῦλάχιστον στὴν Ὁρθοδοξία "ἡ ὁδὸς τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ εἶναι ἀπαραιτήτως αὐτὴ τῆς θεώσεως" (ὁ.π., σ. 40).

⁵⁶ Ὁμιλία 2 (*DW I*, σ. 24–25).

στήν θεία εικόνα.⁵⁷ Κάθε φυγή έχει αξιωθεῖ μὲ τὴν δυνατότητα νὰ γίνῃ θεοτόκος. Ὑπερβαίνοντας τὴν ἐννοιολογικὴ ἀναγνώριση τοῦ Λόγου καὶ ὅλες τὶς μερικότητες, ὁ ἄνθρωπος δὲν ἀλλάζει τὴν φύση του, τὴν πραγματοποιεῖ, οἰκαιοποιεῖται τὰ θεῖα ιδιώματα, μέσα στὸν χρόνο ἐνσαρκώνοντας καὶ πέρα ἀπὸ τὸν χρόνο πηγάζοντας τὴν ἐλεύθερη ἐνότητα θείας καὶ ἀνθρώπινης φύσης.⁵⁸ Κερδίζοντας ἐπίγνωση τῆς ἐλευθερίας του δὲν προσανατολίζεται στὴν θεία ὕπαρξη ὅπως σὲ ἀλλότρια πραγματικότητα, σχετίζεται καὶ ἐνώνεται μαζί της ἀνακτῶντας τὴν γνησιότητα τῆς δικῆς του φύσης.⁵⁹

⁵⁷ Ὅμιλία 69 (*DW* III, σ. 170).

⁵⁸ Ὅμιλία 49 (*DW* II, σ. 428 καὶ 432), ὁμιλία 75 (*DW* III, σ. 300), ὁμιλία 2 (*DW* I, σ. 27 κ.έ.).

⁵⁹ Ὅμιλία 6 (*DW* I, σ. 109 καὶ 113), ὁμιλία 70 (*DW* III, σ. 194–195), ὁμιλία 5a (*DW* I, σ. 80–81), ὁμιλία 46 (*DW* II, σ. 379–380 καὶ 383).

ΑΝΑΓΝΩΡΙΖΟΝΤΑΣ ύποτιμηση τῆς ἀνθρώπινης φύσης στὴν συνειδήση τῆς ἐποχῆς του, ὁ Μ. Βασίλειος εἰδοποιεῖσε γιὰ τὴν κυριολεξία τῆς πατρικῆς ιδιότητος ποὺ ἐπικαλεῖται ἢ προσευχὴ Πάτερ ἡμῶν. Ὁ Ἔκκαρτ ἐστιάζει ἀκριβῶς στὴν ἴδια κυριολεξία μὲ ἔνταση ποὺ ἀποδείχθηκε ἐνοχλητικὴ γιὰ τὴν ἐκκοσμικευτικὴ νοοτροπία τοῦ παπισμοῦ. Στὴν κυριολεξία αὐτὴ ἐπιμένει ἐπίσης ὁ ἀδελφὸς τοῦ Μ. Βασιλείου, ὁ ὁποῖος, παρὰ τὴν τόλμη τῶν εἰσηγήσεών του καὶ ἀκόμη τὴν καχυποψία ποὺ εὐνοοῦσαν ὀρισμένα ὠριγενικὰ στοιχεῖα τῆς σκέψης του, δὲν ἀποδοκιμάστηκε ἀλλὰ καὶ γνώρισε μεγάλη τιμὴ. Ὁ Γρηγόριος φαίνεται πὼς ἀπέφευγε νὰ συγγράφει ὅσο παρέμενε ἐν ζωῇ ὁ ἀδελφός του.⁶⁰ Μὲ τὴν ἐξαίρεση

⁶⁰ Ἄν ἰσχύει ἡ μέχρι στιγμῆς καθιερωμένη χρονολόγησις τῶν ἔργων του. Ὁ Χρήστου ἐρμηνεύει τὴν ἀπροθυμία αὐτὴ σὰν ἕνα εἶδος σεβασμοῦ. Βλ. Π. Χρήστου, *Ἑλληνικὴ πατρολογία*, τ. 4, σ. 199: “ὅσον ἔζη ὁ Βασίλειος, οὗτος [ὁ Γρηγόριος] δὲν εἶχε φανῆ οὔτε ὡς ἐκκλησιαστικὸς ἡγέτης οὔτε ὡς θεολόγος· τοῦτο συνέβη ὅχι διότι ἐκαλύπτετο ἀπὸ τὴν αὐθεντίαν τοῦ ἀδελφοῦ, ἀλλὰ διότι ὁ ἴδιος δὲν ἠθέλησε νὰ ἀναπτύξῃ τὰς μεγάλας πράγματι ἰκανότητάς του ἀπὸ ὑπερβολικὴν εὐλάβειαν πρὸς τὸν ἀδελφόν. Κατὰ τὴν δεκαετίαν ὅμως ἡ ὁποία ἀρχίζει τὸ 380, ἀφοῦ ἐξῆλθεν ἀπὸ τὸ παρασκήνιον, ἐν μέρει πιεζόμενος ὑπὸ ἄλλων, ἐν μέρει κρίνων καὶ ὁ ἴδιος τοῦτο ἀναγκαῖον καὶ ὡς εἶδος μνημοσύνου πρὸς τὸν ἀδελφόν, ὅχι μόνον ἀνεγνωρίσθη ἀλλὰ καὶ πράγματι κατέστη ὁ θεολογικὸς ἡγέτης τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας”. Ὅμως δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι μὲ πιέσεις ἄλλων, συναίσθησις ἀναγκῶν τῆς Ἐκκλησίας καὶ θέλησις νὰ τιμηθεῖ ὁ ἀδελφός, δὲν φθάνει κανεὶς στὸ μέγεθος τοῦ Γρηγορίου, ὅσο ἂν θελήσει ἢ ἀκόμα ὑποχρεωθεῖ νὰ συγγράφει. Γιὰ ποιὸν λόγον δὲν ἐκφραζόταν καὶ προηγουμένως ἢ μεγάλη ἐσωτερικὴ ὀρμὴ του, ἢ εὐαισθησία καὶ οἱ νοητικὲς δυνάμεις του, ὅλα ὅσα θὰ πραγματοποιοῦσαν τὸ μέγεθος μὲ τὸ ὁποῖο μᾶς εἶναι σήμερα γνωστός; Τὴν ἀξία τοῦ ἀδελφοῦ του ἀναγνώριζε ἤδη ὁ Βασίλειος καὶ ἔμπρακτα (*Ἐπιστολὴ* 98, 2, τὴν ὁποία ἐπισημαίνει

τοῦ δοκιμίου *Περὶ Παρθενίας*, τὸ ὁποῖο συνέταξε μᾶλλον μετὰ ἀπὸ αἵτημα τοῦ Βασιλείου,⁶¹ τὰ ἔργα του εἶναι καρπὸς “μιας δεκαπενταετοῦς ἐντατικῆς συγγραφικῆς δραστηριότητος”⁶² στὸ τέλος τοῦ βίου του, μεταξὺ 378 καὶ 395.⁶³

Ἄν τὸ συγγραφικὸ μέγεθος προϋποθέτει ἔντονη προσπάθεια καὶ ἐργασία, ὥστε δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ παρουσιάζεται αἰφνιδίως, ἢ φαινομενικῆ ἀδράνεια τόσων ἐτῶν ἐξηγεῖται, πέρα ἀπ’ ὅτιδήποτε ἄλλο, σὰν μιὰ προετοιμασία, ἀνεκδήλωτη ἐξωτερικὰ ἀλλὰ πραγματική, καὶ ἐπίσης σὰν μεγάλη τιμὴ γιὰ τὴν ἴδια τὴν φιλοσοφία,

ὁ Χρήστου, ὁ.π., σ. 162), ὅταν τοῦ ἀνέθετε τὴν ἄσημη ἐπισκοπὴ τῆς Νύσσης δηλώνοντας ὅτι στὸν Γρηγόριο ἀρμόζει ἢ οἰκουμένη, ἀλλὰ ἐπειδὴ αὐτὸ εἶναι ἀδύνατο, “ἔστω ἐπίσκοπος μὴ ἐκ τοῦ τόπου σεμνυόμενος, ἀλλὰ τὸν τόπον σεμνύων ἀφ’ ἑαυτοῦ”. Γιατί θὰ ἔδειχνε περιφρόνηση γιὰ τὸν Βασίλειο ἢ ἀποτελεσματικὴ ἐκκλησιαστικὴ διοίκηση καὶ ἢ συγγραφικὴ δημιουργικότητα, ὅταν ὁ ἴδιος τὸν εἶχε ἐξωθήσει σὲ αὐτά; Πάντως ὁ θάνατος τοῦ Βασιλείου τὴν ὥρα ποὺ ἡ Ἐκκλησία κινδύνευε ἀπὸ αἱρέσεις ἔδωσε στὸν Γρηγόριο ἀφορμὴ γονιμότητος τόσο ἔντονης, ὥστε ἀναδείχθηκε “ἐξ ἴσου πολυγράφος μετὰ τῶν ἄλλων μεγάλων Καππαδοκῶν πατέρων τῆς ἐποχῆς του”: Π. Χρήστου, ὁ.π., σ. 165.

⁶¹ Π. Χρήστου, ὁ.π. Γιὰ τὸν βίον τοῦ Γρηγορίου καὶ τὸ ἱστορικὸ περιβάλλον τῆς Καππαδοκίας βλ. Β. Τατάκης, *Ἡ συμβολὴ τῆς Καππαδοκίας στὴν χριστιανικὴ σκέψη*.

⁶² Π. Χρήστου, ὁ.π.

⁶³ Τὸ ἔτος τῆς κοίμησής του δὲν εἶναι βέβαιο, ἀλλὰ πιὸ πιθανὸ φαίνεται τὸ 395 σύμφωνα μὲ τὸν Χρήστου (ὁ.π.). Ὁ Quasten δέχεται τὸ 394, ὅταν ὁ Γρηγόριος ἐμφανίζεται στὶς ἱστορικὲς πηγές γιὰ τελευταία φορά, ἐπειδὴ συμμετεῖχε σὲ μιὰ Σύνοδο στὴν Κωνσταντινούπολη. Βλ. J. Quasten, *Patrology*, σ. 255.

ἐπίγνωση ἀνεπάρκειας τῶν οἰκείων δυνάμεων μπροστὰ σὲ σπουδαία κλήση. Πρέπει ἐπίσης νὰ θεωρεῖται βέβαιο ὅτι πέρα ἀπὸ αὐτὰ ὁ Γρηγόριος δὲν ἔνοιωθε πὼς ἡ σκέψη του ἦταν ἀπαραίτητη στὴν Ἐκκλησία, διαφορετικὰ θὰ εἶχε ἐργαστεῖ καὶ προηγουμένως, ἔστω ἂν δὲν τὸ ἤθελε ἢ ἂν δὲν πίστευε στὶς δυνάμεις του. Ὁ θάνατος τοῦ Βασιλείου θὰ πρέπει νὰ τὸν ἔφερε ἀπέναντι στὴν εὐθύνη του, ἀλλὰ ἡ ἰκανότητα νὰ ἀνταποκριθεῖ προϋποθέτει μακρὰ σιωπηλὴ προεργασία τὰ προηγούμενα χρόνια, ἐπομένως μιὰ ἰδιαίτερα ἀνεπτυγμένη καὶ ἀπαιτητικὴ ἐσωτερικότητα, ποὺ ἴσως παρέμενε κλεισμένη στὸν ἑαυτὸ της, ἂν δὲν προέκυπτε ἡ κοίμηση τοῦ ἀδελφοῦ του. Πέρα ἀπὸ τὸ μέγεθος τῆς εὐφυΐας ἢ ὅποιων χαρισμάτων, πέρα καὶ ἀπὸ ὅση ἐπίδραση εἶναι δυνατὸν νὰ ἔχει τὸ ἔργο του, ἡ προσωπικὴ ἀξία κάθε διανοούμενου βρῖσκεται κυρίως στὴν ἐξάντληση τῶν οἰκείων δυνάμεων, μικρῶν ἢ μεγάλων, ἐπειδὴ ἔτσι φανερώνεται ἡ ἔνταση τῆς ἐλευθερίας ὡς ἔκφρασης, μορφὴ τοῦ λόγου γίνεται ἡ δοκιμὴ τῆς ὑπαρξῆς, καὶ ἡ σκέψη σημαδεύεται ἀπὸ τὴν ἐπίγνωση τῆς ἀδυναμίας τῶν συγγραφικῶν διατυπώσεων νὰ ἀποδώσουν τὸ μέγεθος τῆς βιωμένης πραγματικότητας. Γι' αὐτὸ γράφει ὁ Ρίλκε ὅτι “θᾶπρεπε κανεὶς νὰ περιμένει, νὰ μαζεύει νόημα καὶ γλυκύτητα μιὰ ὀλόκληρη ζωὴ, κι ἂν εἶναι δυνατὸ μιὰ μακρὰ ζωὴ, καὶ ὕστερα, ὀλότελα στὸ τέλος, ἴσως μποροῦσε κανεὶς τότε νὰ γράφει δέκα σειρὲς ποὺ νᾶναι καλές”.⁶⁴ Δὲν γίνεται νὰ ἐξηγηθεῖ διαφορετικὰ, ὅτι τὸ *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου*, ἔργο τοῦ 379, δὲν ἔχει τὶς ἀξιώσεις πρωτολείου ἀλλὰ εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ πιὸ σημαντικὰ ἔργα του, τὸ ὁποῖο ἐπρόκειτο νὰ ἔχει ἀποφασιστικὴ ἐπίδραση σὲ Ἀνατολὴ καὶ Δύση. Τέτοια ἔργα δὲν γράφονται ἐκ τοῦ μηδενός, προϋποθέτουν πολλὰ καὶ ἔντονη σπουδῆ.

⁶⁴ R. Rilke, *Οἱ σημειώσεις τοῦ Μάλτε*, σ. 16.

Στὸν Γρηγόριο βρίσκεται τὸ πρῶτο μεγάλο θεμέλιο τῆς μυστικῆς σκέψης ποὺ ἐκφράζεται ἐν συνεχείᾳ μὲ τὸν Διονύσιο,⁶⁵ τὸν Μάξιμο, τὸν Ἐριγένη, τὸν Ἀλβέρτο καὶ τὸν Ἑκκαρτ, ἡ ἀρχὴ τῆς ἀποφατικῆς θεολογίας, μάλιστα μὲ ἔνταση ποὺ ἀπουσιάζει ἀκόμα καὶ ἀπὸ τὸν Διονύσιο. Ὁριγένης, Ἀθανάσιος, Βασίλειος, Γρηγόριος Θεολόγος, ἀξιοποίησαν τὴν φιλοσοφία τῆς ἐλληνικῆς ἀρχαιότητος,

⁶⁵ Ὅπως γνωρίζουμε, ἐπικρατεῖ, ἂν καὶ ὄχι πλήρως, μιὰ τάση ὁ Διονύσιος νὰ ἀποκαλεῖται ‘ψευδο-Διονύσιος’. Θὰ ἤθελα ἐδῶ ἀπλῶς νὰ σημειώσω ὅτι τὸ ἄτοπο τῆς προσθήκης διαπιστώνουν στὴν πράξη πολλοὶ καὶ ἐξ ὧσων τὴν ἔχουν υἱοθετήσει, ὅπως ὁ Dermot Moran, ὁ ὁποῖος, ὅταν ἔπρεπε νὰ ἀναφερθεῖ στὸν συγγραφέα τῶν ἀρεοπαγιτικῶν ἔργων ἐπτά φορές στὴν ἴδια σελίδα, ἄρχισε ἀποκαλῶντας τὸν ψευδο-Διονύσιο, καὶ ἔχοντας τὴν εὐαισθησία νὰ ἀντιληφθεῖ ὅτι δὲν ἦταν δυνατὸ νὰ τὸ ἐπαναλάβει τόσες φορές, στίς ὑπόλοιπες πέντε τὸν ἀποκάλεσε Διονύσιο. Ἀκόμη καλύτερο θὰ ἦταν νὰ εἶχε προσέξει πῶς ἡ προσθήκη περιττεύει, ἐφόσον “δὲν ὑπάρχει κανένα σῶμα κειμένων ποὺ νὰ προέρχεται ἀπὸ τὸν Διονύσιο τῆς Βίβλου, ὥστε νὰ εἶναι δυνατὸν νὰ δημιουργηθεῖ σύγχυση ἀνάμεσα σὲ αὐτὸ καὶ στὸ μεταγενέστερο σῶμα”, παρατηρεῖ ὁ D. Bradshaw, “Time and eternity in the Greek Fathers”, σ. 314. Ἡ περίπτωση δὲν εἶναι μοναδική. Σὲ ἄλλα κείμενα τὸν ἀποκαλοῦν ψευδο-Διονύσιο, ἀλλὰ καὶ ἀπλῶς Ἀρεοπαγίτη! Γιατί ὄχι ψευδο-αρεοπαγίτη, καὶ τὰ ἔργα του ψευδο-αρεοπαγιτικά; Δὲν πρέπει νὰ ἐπικρατεῖ μιὰ συνέπεια; Ὅμως τότε σὲ ἓνα βιβλίον γιὰ τὸν Διονύσιο ἡ ἀνώφελη λέξη τοῦ ψεύδους θὰ ἐπαναλαμβάνονταν σὲ βαθμὸ ἀποκρουστικό. Πρόκειται γιὰ χαρακτηριστικὴ περίπτωση ποὺ ἐπαληθεύει τὴν παροιμία ὅτι ἐνὸς κακοῦ μύρια ἔπονται! Ἀσφαλῶς τὰ κείμενα ποὺ διασώζονται μὲ τὸ ὄνομα τοῦ μαθητῆ τοῦ Παύλου δὲν χάνουν τὴν ἀξία τους, ὅπως κι ἂν ἀποκαλεῖται ἀπὸ τὴν ἔρευνα ὁ συγγραφέας. Ζημιωνόμαστε ἐμεῖς, ἂν δὲν τὰ σεβόμαστε ὅσο ἀρμόζει καὶ ἀναφερόμαστε στὸν συγγραφέα τους μὲ τρόπο ποὺ δὲν τιμᾷ οὔτε κἄν τὴν κοινὴ λογικὴ.

ὁ ἀδελφὸς τοῦ Βασιλείου μὲ πιὸ μεγάλη τόλμη, συνέπεια καὶ εὐρύτητα, πλησιάζοντας στὸν χαρακτῆρα τῆς ἀκόμη καὶ ὑφολογικά,⁶⁶ ἐπιδιώκοντας ὄχι τόσο συστηματικότητα ὅσο ὑπευθυνότητα, συνοχή καὶ πληρότητα, χωρὶς νὰ ἀναπαύεται στὰ ὅποια ἀξιώματα ἀλλὰ καὶ διατηρῶντας ἐπίγνωση πὼς ἡ πλέον κρίσιμη ἀξία τοῦ στοχασμοῦ εἶναι ἐκείνη ποὺ ὑπερβαίνει τὰ ὅρια τῆς συλλογιστικῆς τεχνικῆς.⁶⁷

Ἐπάρχει ἄραγε κάτι θετικὸ στὴν δῆλωση τοῦ Μπάλταζαρ ὅτι ὁ Γρηγόριος ἀνήκει στὴν ‘ἐφηβικὴ ἡλικία τῆς Ἐκκλησίας’, καὶ μάλιστα ὄχι ἐπειδὴ ἀσχολεῖται μὲ προβλήματα ἐνὸς ὀργανισμοῦ ὁ ὁποῖος δὲν ἔχει ἀκόμη διαμορφωθεῖ, ἀλλὰ ἐπειδὴ ἡ συγκυρία τὸν ὑποχρεώνει σὲ μικρὴ σκέψη καὶ ἀνίσχυρη, σὰν μιὰ φωτιά ποὺ ἀδυνατεῖ νὰ θερμάνει τὸν ἐνήλικα;⁶⁸ Σύμφωνα μὲ τὴν μεταφορὰ αὐτή, ὁ Γρηγόριος εἶναι ἔφηβος, ὁ Πλάτων λιγώτερο ἀπὸ βρέφος, ἐφόσον ἔζησε πρὸ Χριστοῦ, ἐνῶ ἐμεῖς αἰωρούμεθα στὶς ἐμπνεύσεις

⁶⁶ Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ δὲν ὑπερέχει μόνο μεταξὺ τῶν στοχαστῶν τῆς ἐποχῆς του, ἀλλὰ καὶ ἐν συγκρίσει μὲ τὸν Μάξιμο καὶ τὸν Διονύσιο, ὅποτε πράγματι “ὀρθῶς ἔχει χαρακτηρησθεῖ ὡς ὁ φιλοσοφικώτερος [ὄλων] τῶν Πατέρων”: Ἡ. Μουτσούλας, *Γρηγόριος Νύσσης*, σ. 7. Ὁ χαρακτηρησμός αὐτὸς ἀνάγεται στὸν Γαῖγκερ, σημειώνει ὁ Ἰ. Πλεξίδας, *Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ κακοῦ*, σ. 21, παραπέμποντας εἰς W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge 1962, σ. 92.

⁶⁷ Ὅπως συνοψίζει ὁ Π. Χρήστου, *Ἑλληνικὴ πατρολογία*, τ. 4, σ. 184, “εἰς τὴν σκέψιν του ἡ γνῶσις δὲν ἔχει καθ’ ἑαυτὴν ἀξίαν, εἰ μὴ μόνον ἐν συνδυασμῷ μὲ τὴν ὑπαρκτικὴν ἐμπειρίαν. [...] Ἀκόμη καὶ ἡ θεολογία πρέπει [νὰ μὴν ἀρκεῖται σὲ μιὰ ἰδεολογικὴ κατάρτιση, ἀλλὰ] νὰ φθάσῃ εἰς τὰ ὅρια τῆς προσωπικῆς πνευματικῆς ἐμπειρίας”.

⁶⁸ H. Balthasar, *Presence and thought*, σ. 13.

τῆς πιὸ μεγάλης διαύγειας ὡς ὁ ἀνθὸς τῆς ἐξέλιξης! Γιὰ νὰ προσλαμβάνεται μὲ τὸν ἐπιπόλαιο αὐτὸ τρόπο ὅ,τι δὲν εἶναι πρῶιμη ἀλλὰ θεμελιώδης καὶ ἀξονικὴ ἡλικία, ὥστε διαρκῶς παρὸν περισσότερο ἀπὸ παρελθόν, χρειάζεται ἀκόμα καὶ περιφρόνηση τῆς κοινῆς λογικῆς, ἐφόσον παραμένει ἄγνωστο πότε ἡ ἱστορία θὰ τερματισθεῖ καὶ θὰ ἐπιτρέψει προσδιορισμοὺς περιόδων μὲ βάση χρονολογικὰ ἔστω κριτήρια, ὁσοδήποτε ἀκατάλληλα. Ὅμως τί θὰ ἀπεδείκνυε στὴν οὐσία καὶ πράξη τῆς τὴν σημερινὴ Ἐκκλησία πιὸ ὄριμη; Ἡ πολυδιάσπαση σὲ ἑκατοντάδες ὁμολογίες; Ἡ μὲ ποιὰ ἔννοια, μεταφορικὴ ἢ μὴ, θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ θεωρηθεῖ σὲ ὁποιοδήποτε βαθμὸ πιὸ ὄριμος ἀπὸ προγενέστερους ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς; Ἀκόμη καὶ στοχαστὲς κορυφαίου μεγέθους, ὅπως ὁ Μάξιμος ἢ ὁ Διονύσιος, δὲν γίνεται νὰ χαρακτηρισθοῦν πιὸ ὄριμοι ὄχι μόνον ἀπὸ τὸν Νύσσης ἀλλὰ οὔτε ἀπὸ τὸν Ἀθανάσιο ἢ τὸν Ὠριγένη. Τὸ ἴδιο ἰσχύει σὲ ἄλλες ἐποχές. Εἶναι πιὸ ὄριμος ὁ Ἀριστοτέλης ἀπὸ τὸν Πλάτωνα; Ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων, τὸ μεγάλο θεμέλιο ὅλων τῶν εὐρωπαϊκῶν πολιτισμῶν, εἶναι πιὸ ὄριμος ἀπὸ τὸν Ἡράκλειτο ἢ τὸν Παρμενίδη; Στὸν χῶρο τοῦ Πνεύματος ὁ δαρβινισμὸς δὲν ἔχει οὔτε σκιά ἐρείσματος. Ἀκόμη καὶ στὰ ἴσως ἀπαρακατιανὰ χωράφια τῆς δευτερεύουσας γνώσης, πῶς θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ θεωρηθοῦν πιὸ ὄριμοι ἀπὸ τὴν γενιὰ τοῦ Βιλαμόβιτς καὶ τοῦ Κόρνφορντ οἱ φιλόλογοι ποὺ ὁμνύουν στὴν πολιτισμικὴ ὀρθότητα καὶ ἐξαντλοῦν τὰ ὄνειρά τους σὲ μιὰ προσπάθεια γιὰ τὴν μεγαλύτερη δυνατὴ ἀπομίμηση τῶν ἰσχυρῶν ἐπιστημῶν; Ἡ ποιὸς διανοούμενος τῶν νεωτέρων Ἐκκλησιῶν θὰ χαρακτηριζόταν ὄριμος σὲ σύγκριση μὲ τὸν ἔφηβο Γρηγόριο, πέρα καὶ ἀπὸ τὰ τριτεύοντα μεγέθη, στὶς ἴδιες τὶς κορυφές: εἶναι πιὸ ὄριμος ἢς ποῦμε ὁ Κίρκεγκωρ;⁶⁹

⁶⁹ Αὐτὸ δείχνει ἐντυπωσιακὰ ἤδη ἢ παλαιολιθικὴ τέχνη. “Διαθέτου-

Ὁ Γρηγόριος θεμελιώνει τὸν στοχασμὸ τῆς χριστιανικῆς περιόδου στὴν ἔμπρακτη ἀλλὰ ὑπόρρητη ἀγάπη γιὰ τὰ ἀρχαῖα γράμματα, καὶ ἐξίσου σὲ μιὰ ρητὴ κριτικὴ ποὺ ἀναδεικνύει περιορισμοὺς καὶ ἀτέλειες τῆς προχριστιανικῆς φιλοσοφίας. Ἡ ἀξία τοῦ ἔργου του εἶναι μεγάλη καὶ ἀδιαμφισβήτητη, ἀλλὰ περιέχει ἐπίσης τὴν προβληματικὴ αὐτὴ διάσταση, ποὺ ἐνδιαφέρει γιατί δὲν ἐπιλύθηκε ποτέ. Ἄν καὶ ἡ ἐπίκριση τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς σκέψης εἶναι ρητὴ καὶ κάποτε ἰδιαίτερα ἔντονη, ἡ χρῆση τῶν ἐννοιῶν της, ἡ ἀξία της καὶ τὸ πάθος μὲ τὸ ὁποῖο ὁ ἴδιος ἐνδιαφέρεται καὶ μελετᾷ τοὺς Ἀρχαίους, δὲν ὁμολογοῦνται μὲ τὴν ἴδια ἔνταση. Ἔτσι τὸ ἀγαθὸ τῆς ἀρχαιότητος τείνει νὰ θαυμάζεται μὲ μισὴ καρδιά, πρόβλημα τὸ ὁποῖο ὁ Γρηγόριος δὲν φαίνεται νὰ εἶχε συνειδητοποιήσει. Ἡ καχυποψία ἀπέναντι στὴν ἐλληνικὴ ἀρχαιότητα δὲν μειώθηκε καθόλου στοὺς ἐπόμενους αἰῶνες καὶ αὐτὸ ἐμπόδισε τὴν σκέψη τῶν Βυζαντινῶν δραματικά. Μολοντοὶ οἱ ἴδιοι οἱ ἐλληνόφωνοι Πατέρες θεμελίωσαν τὸν στοχασμὸ τῶν χριστιανικῶν Ἐκκλησιῶν χρησιμοποιῶντας τὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ φιλοσοφία, ἡ μετοχὴ τῆς Ὁρθοδοξίας στὴν φιλοσοφικὴ ὁρμὴ κατέληγε νὰ ἐξασθενεῖ.⁷⁰ Στὴν Δύση καλλιεργήθηκε πιὸ μεγάλη ἰσορροπία, τόσο

με μόνο τὶς εἰκαστικὲς τέχνες γιὰ νὰ καταλάβουμε τὸ ὑψηλὸ ἐπίπεδο τῆς πρωτοευρωπαϊκῆς κουλτούρας [...]. Οἱ βραχογραφίες στὸ Λασκὼ καὶ ἀλλοῦ, ὁ λεοντόμορφος ἄνθρωπος (ιερέας ἢ θεός;) ἀπὸ τὸ σπήλαιο Χόλενστάιν–Στάντελ τῆς Γερμανίας, ἡ κεφαλὴ γυναικας (ἢ θεᾶς;) ἀπὸ τὴ Μοραβία (Τσεχία) γιὰ νὰ φέρουμε μόνον αὐτὰ ὡς παραδείγματα, βεβαιώνουν ὅτι δὲν ὑπάρχει δαρβινισμὸς στὴν τέχνη, ἡ τέχνη γεννήθηκε μεγάλη”: Π. Δρακόπουλος, *Βιογραφία τῆς Εὐρώπης*, σ. 16.

⁷⁰ Οἱ συνέπειες παραμένουν ἐνεργές. Ἀντιγράφω, γιὰ παράδειγμα, ἀπὸ τὸ βιβλίο τοῦ Β. Τατάκη, *Ἡ συμβολὴ τῆς Καππαδοκίας στὴν χριστιανικὴ σκέψη*, σ. 232, ὅπου ὁ ἱκανὸς ἐρευνητὴς, χωρὶς νὰ ἀρνηθεῖ τὴν

(όλοφάνερη ἄλλωστε) επίδραση καὶ γοητεία ποῦ ἀσκειὶ στὸν Γρηγόριο ὁ Πλάτων, νοιώθει τὴν ἀνάγκη νὰ ἀνακαλύψει ὁπωσδήποτε μιὰ ὑπεροχὴ τοῦ Γρηγορίου, καὶ καταλήγει νὰ βιάσει τὴν πραγματικότητα: “ὁ ἓνας [ὁ Πλάτων] βαδίζει πρὸς τὴν γνώση ὡς γνώση, ὁ ἄλλος [ὁ Γρηγόριος] πρὸς τὴν γνώση ὡς ὑπαρξή, ὡς ζωὴ, ὡς αἴσθησις παρουσίας”. Ἐπειτα, συγκρίνοντας μὲ τὸν Πλωτῖνο, προσπαθεῖ νὰ ἰσχυρισθεῖ ὅτι ὁ ἓνας ἀποστρέφεται τὴν ὕλη, ἐνῶ ὁ ἄλλος βρίσκεται “πολὺ μακριὰ ἀπὸ τὴν ἀποστροφή” (ὁ.π., σ. 238). Πόσο μακριὰ ἄραγε; Ἡ ἴδια ἡ ἀναγωγὴ τῆς σὲ νοερὲς ποιότητες, ἀπὸ μόνη τῆς προϋποθέτει ἀναγνώριση τῆς σωματικότητος ὡς (τοῦλάχιστον) προβληματικῆς. Πέρα ἀπὸ αὐτό, γιὰ τὸν Γρηγόριο οὕτως ἢ ἄλλως ἡ σωματικότης εἶναι κατώτερη καὶ ξένη πρὸς τὸν ἄνθρωπο: “τῶν ἐν ἡμῖν τὰ μὲν ὡς ἀληθῶς ἐστὶν ἡμέτερα, ὅσα τῆς ψυχῆς ἐστὶν ἴδια, τὰ δὲ οἰκειούμεθα ὡς ἡμέτερα, τὰ περὶ τὸ σῶμά τε καὶ τὰ ἔξωθεν λέγω [...] τί κοινὸν τῇ ἀύλῳ τῆς ψυχῆς φύσει πρὸς τὴν ὑλικὴν παχυμέρειαν; [...] μὴ τοῖς ἀλλοτρίοις ἡμῶν, τοῖς περὶ τὸ σῶμά φημι καὶ τὰ ἔξωθεν, τὴν πηγὴν τῆς διανοίας ἐναναλίσκεσθαι, ἀλλὰ περὶ τὸν ἴδιον ἀναστρέφεσθαι κῆπον”: *Eis τὸ Ἄσμα Ἀσμάτων* 9, 4.12 (GNO VI 276, 16–277, 7). Τέτοιες παρατηρήσεις, ἄφθονες στὰ κείμενά του, εἶναι κεντρικὲς παραδοχῆς ποῦ θεμελιώνουν τὴν ἀσκητικὴ ἀπόβλεψη καὶ δὲν προέρχονται ἀπὸ αὐτὴν. Ἡ θεωρητικὴ ἀρχὴ ποῦ τὶς ὑποστηρίζει εἶναι ἡ ταύτιση τοῦ ἀνθρώπου κυρίως μὲ τὸν νοῦ καὶ ἡ πεποίθησις ὅτι στὸν ἄνθρωπο ταιριάζει ἡ ἐνότητα μὲ τὴν ἀρχὴν του, ἐπομένως ἡ μεγαλύτερη δυνατὴ οἰκειοποίηση τῆς ἀπειρίας καὶ ἀπλότητος τῆς θείας νόησης. Δυστυχῶς ἡ μεροληπτικὴ ὑποτίμησις τοῦ παγανιστικοῦ Ἑλληνισμοῦ δὲν ἀποτελεῖ ἰδιοτροπία μεμονωμένων ἐρευνητῶν ἢ ἐρευνητικῶν κύκλων, ἔχει καλλιεργηθεῖ στὸ Βυζάντιο καὶ ἐπιμένει στὴν Ὀρθοδοξία σὲ βαθμὸ ὄχι ἀσήμαντο. Ἀρκετοί, μεταξὺ τῶν ὁποίων ὁ ἴδιος ὁ Τατάκης ἀλλὰ καὶ ὁ Χρήστου καὶ ἄλλοι, δὲν παύουν νὰ ἐκτιμοῦν τὴν σκέψη τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων, ὅμως αὐτὸ δὲν ἀφορᾷ τὴν οὐσία τοῦ προβλήματος, ποῦ δὲν εἶναι ὁ καταλογισμὸς εὐθυνῶν καὶ ἡ κατανόηση κινήτρων καὶ ἀποβλέψεων. Ἐνδιαφέρει ἂν ὁ θαυμασμὸς γιὰ τοὺς Ἀρχαίους ὀδήγησε στὴν ὑποστήριξη

χαρακτηριστικά στὸν Ἐκκαρτ, ὀδηγῶντας στὴν ἀξιοποίηση ὁποιασδήποτε θύραθεν πηγῆς, καθαρὰ, ἀνοιχτὰ, ἀφοβα. Ἡ βυζαντινὴ ὑποτίμηση τῶν κλασικῶν γραμμάτων δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ἀποδοθεῖ στὴν ἡσυχαστικὴ νοοτροπία. Σὲ τί ἐμπόδισε ἡ ἡσυχαστικὴ του πλευρὰ τὸν ἴδιο τὸν Ἐκκαρτ; Οἱ ἱστορικὲς συγκυρίες ἔχουν ἴσως μεγαλύτερη εὐθύνη. Ἡ μεσαιωνικὴ Δύση κερδίζει μεγάλη ἐπαφή μὲ τὸν ἀρχαῖο Ἑλληνισμό μέσω τοῦ Βυζαντίου καὶ μετὰ ἀπὸ αἰῶνες ἀνάπτυξης τῆς χριστιανοσύνης, ἐνῶ οἱ μεγάλοι Καππαδόκες πατέρες ἐργάζονται στὶς ἀρχές, ὅταν ἡ νέα θρησκεία, ἐλεύθερη πιά ἀπὸ διώξεις, προσπαθεῖ νὰ προσδιορίσει ὅ,τι διακρίνει τὴν πνευματικότητά της ἀπὸ τὸ παγανιστικὸ περιβάλλον. Ἡ ἀπουσία ἢ ἀβέβαιη μορφή τῶν θεολογικῶν ἀρχῶν εὐνοεῖ τὴν ἀγωνία γιὰ δυνατότητες λάθους, αἰρέσεων καὶ σχετικισμοῦ. Ὅμως δὲν πρέπει νὰ ὑπερτιμῶνται οἱ ἱστορικὲς αὐτὲς συγκυρίες, ὄχι μόνον ἐπειδὴ ἡ τακτικὴ τῶν Πατέρων δὲν διέφερε οὔτε ἀργότερα, ὅταν οἱ συγκυ-

ἐνθερμης σπουδῆς. Τέτοια θέρμη δὲν ὑπῆρξε στὸ Βυζάντιο ὅσο θὰ περιμενε κανεῖς, κρίνοντας ἀπὸ τὴν φανερὴ στὰ ἔργα τῶν μεγάλων Πατέρων ἐπίδραση τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς φιλοσοφίας, καὶ δὲν ὑπῆρξε οὔτε σὲ μεταγενέστερες περιόδους. Ὅμως ἐπαναλαμβάνονταν ἀπὸ αἰῶνα σὲ αἰῶνα μέχρι σήμερα μιὰ μικρόψυχη κριτικὴ, ἀπὸ χλιαρῆς ἀποδοχῆς μέχρι ὀλοκληρωτικῆς ἀπορρίψεως τῶν ἀρχαίων φιλοσόφων ὡς ‘ξεπερασμένων’, κ.λπ., χωρὶς νὰ λείπουν βέβαια οἱ ἐξαιρέσεις. Δὲν ἔγινε ὅσο χρειάζεται ἀντιληπτὸ στοὺς ἐκκλησιαστικοὺς κύκλους ὅτι ἡ ὑποτίμηση τοῦ ἀρχαίου Ἑλληνισμοῦ ζημιώνει ἐν τέλει τὴν ἴδια τὴν Ἐκκλησία, ὑπονομεύει τὸ φρόνημα, τὴν γνησιότητα, τὴν ἀκεραιότητα καὶ τὴν ἀκτινοβολία της, ὅπως τὸ ἔλεγε ἤδη ὁ Ἐκκαρτ: “ἔχε το αὐτὸ σὰν βέβαιο σημάδι, ὁποιοδήποτε ἀγαθὸ, ἂν δὲν ἀνέχεται ἢ ἂν καταστρέφει ἓνα ἄλλο ἀγαθὸ, ἀκόμη κι ἓνα μικρότερο ἀγαθὸ, δὲν εἶναι ἀπὸ τὸν Θεό. Θὰ ἔπρεπε νὰ φέρεται αὐξηση, ὄχι καταστροφή”: Ὅροι 22 (DW V, σ. 287).

ρίες άλλαξαν, αλλά και επειδή ένας από τους μεγαλύτερους Πατέρες, ο Γρηγόριος Θεολόγος, ήδη τότε εξέφραζε ανεπιφύλακτα και με ιδιαίτερη ένταση τόν θαυμασμό του για την σκέψη του κλασικού Έλληνισμού. Πώς ο φίλος, συμφοιτητής και συνασκητής του Βασιλείου και τόσο συνετός εκκλησιαστικός άνδρας, μπόρεσε να μην συμμορφωθεί με τις 'ανάγκες των καιρών'; Γιατί, έστω, δέν έδειξε μιá κατανόηση για τις ανάγκες αυτές, αλλά υπήρξε τόσο σφοδρός κατήγορος όσων περιφρονούσαν τὰ άρχαία γράμματα; Όπως και άν έξηγούσε κανείς τήν δική του στάση και τήν στάση των ύπολοίπων, επικρίνοντας, επαινώντας ή όπωσδήποτε, πάντως οί συνέπειες παραμένουν οί ίδιες.

Η καλλιέργεια περιφρόνησης για όσα θεωρήθηκαν άτέλειες τής προχριστιανικής φιλοσοφίας δέν άναιρεί τήν θεμελιώδη συμβολή του Γρηγορίου στην άπροκατάληπτη σκέψη και τόν σεβασμό των κανόνων τής λογικής, στην ανάδειξη τής μυστικής θεωρίας ως προσρισμού και ούσίας τής θρησκείας, στην άναγνώριση τής άξίας του άνθρώπου ως άπόκρισης στην άπόλυτη άξία τής προέλευσης του, άκόμη και στην ίδια τήν σπουδή τής άρχαίας πνευματικότητας με τόν έμπρακτο θαυμασμό που διέκρινε τόν ίδιο, τόν άδελφό του και μάλιστα τόν κοινό τους φίλο, Γρηγόριο Θεολόγο. Όμως πέρα από τις ιστορικές συγκυρίες που εύνοούσαν άμυντική αντιμετώπιση τής θύραθεν γραμματείας, πέρα και από τὰ σφάλματα που συνέβαλαν στην διαιώνιση τής νοοτροπίας αυτής, ή άναγνώριση του Λόγου καθεαυτόν και τής ούσίας τής ίδιας τής κτίσης ως άπερινόητων, έδειχνε πως ή κριτική σκέψη χαρακτηρίζεται και ύποφέρει από αναπόφευκτους σημαντικούς περιορισμούς, όποτε ή έξιχνίαση τής ισχύος της ματαιωνόταν: πόση άξία είναι δυνατόν να διεκδικεί ή άκριβής εκτίμηση των προϋποθέσεων και των όρίων τής κριτικής δύναμης, όταν είναι βέβαιο ότι τó άπολύτως σπουδαίο ούτως ή άλλως πάντα θα διαφεύγει;

Στήν ίδια τήν Δύση τὸ πρόταγμα τῶν ἀρχῶν ποὺ ὀδήγησαν στὴν ὑπερένταση τῆς ἐπιστημοτεχνικῆς, ἀπαίτησε ὄχι μόνον τὴν ἀνάπτυξη ἀλλὰ καὶ τὴν ἐκκοσμίκευση τῆς κριτικῆς σκέψης.⁷¹ Φαίνεται πῶς ὁ ἄνθρωπος ἔπρεπε νὰ γίνεи για τὸν ἑαυτὸ του μιὰ “ἐρώτηση χωρὶς ἀπάντηση”,⁷² ὅπως συνόψιζε τὶς ἱστορικὲς διαδρομὲς ὁ Μαρσέλ ἀναφερόμενος στὸν Νίτσε καὶ τὸν θάνατο τοῦ

⁷¹ Ἐκκοσμίκευση καὶ ρασιοναλισμὸς δὲν εἶναι ἀναγκαῖο νὰ συνυπάρχουν. Ἡ ἴδια ἡ ἐμπιστοσύνη στὴν λογικὴ χρειάζεται νὰ ἀγνοήσει τὰ ὄριά της ἀλόγως καὶ νὰ γίνεи ἀπόλυτη, ἂν πρόκειται νὰ ὑπηρετήσει μὲ τὴν μεγαλύτερη δυνατὴ ὀρμὴ τὴν ἐκκοσμίκευση. Μοιάζει σωστὴ ἡ παρατήρηση τοῦ J. Le Goff, *Time, work and culture in the Middle Ages*, σ. 35 κ.έ., ὅτι χάρη στὶς ἀνάγκες τοῦ ἐμπορίου ὁ μεσαιωνικὸς ἄνθρωπος οἰκειοποιήθηκε τὸν χωροχρόνο ρασιοναλιστικὰ καὶ ἐκκοσμικευτικὰ, ὅμως ἰσχυρὴ ἐμπορικὴ ὀρμὴ ὑπάρχει καὶ σὲ ἄλλες περιόδους καὶ πολιτισμοὺς. Ἀκόμα καὶ ἡ ἐπιδίωξη αὐστηρῆς ἀκριβείας προκύπτει στὸν ἴδιο τὸν σχολαστικισμό. Ἡ πραγματικὴ διαφορὰ ποὺ προκύπτει μὲ τὴν ἀνάπτυξη ὄχι τοῦ ἐμπορίου ἰδίως ἀλλὰ τοῦ ἀστικοῦ κόσμου, ἀπ’ ὅπου προέρχεται ἐπίσης ἡ ἀκριβὴς μέτρηση τοῦ χρόνου καὶ ἡ προσήλωση στὴν ἐπιστήμη, εἶναι ἡ σταδιακὴ ἀφαίρεση τοῦ ἱεροῦ ἐνδύματος ἀπὸ τὴν ἐκκοσμικευτικὴ πορεία, μιὰ ὑπερένταση αὐτονομίας. Δυνάμεις ἤδη προηγουμένως ἀνεπτυγμένες, ἡ ἐπιθυμία γιὰ γνώση, ὁ ρασιοναλισμὸς, ἡ αὐστηρὴ κρίση, ἀρχίζουν πιά νὰ ἀποκοτῶν ἀνεξαρτησία ἀπὸ τὴν θρησκεία. Ἡ νοοτροπία τῶν ἀστῶν θεμελιώνεται στὴν οὐμανιστικὴ καὶ ὄχι μόνον ρασιοναλιστικὴ αὐτάρκεια, ἐπενδύει τὸν ἄνθρωπο μὲ βέβαιη ἀξία, ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὴν πεποίθηση στὴν θεία προέλευση τῆς ὑπαρξῆς. Γιὰ νὰ ἔχει ἡ ἐπένδυση αὐτὴ ἰσχύ ἱκανὴ νὰ ὑποστηρίξει πλήρως τὴν ἐκκοσμίκευση, χρειάζεται μιὰ κοσμολογία ποὺ νὰ ἐπιτρέπει στὴν πραγματικότητα νὰ γίνεи ἀντιληπτὴ ὡς (ὅποιας φύσεως) ἀφορμὴ πολιτισμικῆς ἀποδημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου.

⁷² Βλ. G. Marcel, *Ὁ προβληματικὸς ἄνθρωπος*, σ. 41.

Θεοῦ. Ἄν δὲν γίνεται νὰ ζητηθεῖ ἔγκυρο νόημα οὔτε στὴν ὑποτιθέμενη θεία προέλευση τοῦ ἀνθρώπου οὔτε στὸν ἑαυτό, ὅλα ἀποκαλύπτονται ἐξίσου δυνατὰ καὶ συνεπῶς ἐξίσου ἀδύνατα, σὰν ἓνα ἀδιέξοδο ποῦ σχεδὸν ὑποχρεώνει τὸν πολιτισμὸ νὰ θεμελιωθεῖ στὴν αὐθαιρεσία ἢ ἀλλιῶς νὰ παραλύσει.

Ὁ Γρηγόριος καταφεύγει σὲ ἀλληγορικὴ ἐρμηνεία τῶν ἱερῶν κειμένων παραβλέποντας τὴν σχετικὴ συμβουλὴ τοῦ Βασιλείου, ἐπειδὴ προσπαθεῖ νὰ συνδέσει τὶς παραδεδομένες πεποιθήσεις μὲ τὴν προσωπικὴ του γνώση καὶ νὰ ἐμπνεύσει στὴν Ἐκκλησίᾳ ἀντισυμβατικὴ διάθεση. Ἡ ἀλληγορία εἶναι ἓνας τρόπος νὰ κερδίζει τὰ κείμενα μὲ τὴν ἐμπειρία του καὶ νὰ μεγαλώνει τὴν συνειδητότητά του. Ἡ χριστιανικὴ μυστικὴ ὡς θεὰ τοῦ ἀοράτου καὶ σοφὴ ἀγνωσία ἰδρύεται στὴν δικὴ του προσπάθεια νὰ κατανοήσῃ τὴν προέλευση τοῦ κόσμου καὶ τὴν δυνατότητα ποῦ ἔχει ἡ ψυχὴ νὰ οἰκαιοποιεῖται τὴν θεία φύση.

Χάρη καὶ στὴν ἀνάγκη ἀπορρίψεως τῆς ἀποξενωτικῆς ἀρειανικῆς μεταφυσικῆς, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἐπίσης ὁ Λόγος τῶν πλασμάτων, ὁ Γρηγόριος ὑπερέβη τὶς ἀντιτριαδικὰς τάσεις τοῦ Ὁριγένη, κερδίζοντας ἔτσι πληρέστερη κατανόηση τῆς ἐνότητος τῆς κτίσης μὲ τὴν ἀρχὴ τῆς, ἀπ' ὅπου ἀναδεικνύεται διπλὴ ἢ ὄψη τοῦ χρόνου: ἡ κοσμικὴ ἐπέκταση τῆς τριαδικῆς γονιμότητος ἀντιστοιχεῖ στὸν χρόνο τῆς ἐκ τοῦ μηδενὸς εισόδου τῶν πλασμάτων στὸ εἶναι, ποῦ εἶναι ἡ ἀποδοχὴ καὶ ὑποδοχὴ τῆς θείας ὑπαρξῆς.

ΑΡΧΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ

ΑΡΧΙΚΑ ονομάζω ἐδῶ ὅσα ζητήματα ἀφοροῦν θεμελιώδεις τάσεις καὶ ἀντιλήψεις τῆς χριστιανικῆς κοσμολογίας, μάλιστα τὶς προερχόμενες ἀπὸ τὸ βιβλίον τῆς *Γενέσεως*. Ἡ συνάντησις τοῦ Ἑβραϊσμοῦ μὲ τὸν Ἑλληνισμόν ὁδηγεῖ στὴν φιλοσοφικὴ διερεύνησις τῆς Βίβλου,⁷³ ἢ πράξις τῆς δημιουργίας τίθεται ὑπὸ

⁷³ Ἦδη ὁ Κλήμης Ἀλεξανδρεὺς διακρίνει ἀνάμεσα σὲ Ἑλληνισμόν καὶ Ἑβραϊσμόν μὲ τὸ συγκεκριμένο κριτήριον. Στους Ἑλληνες ἀναγνωρίζει τὴν ἀλήθειαν ποὺ τεκμηριώνουν τὰ ἐπιχειρήματα, στους Ἑβραίους τὴν ἀλήθειαν τῆς ἀποκάλυψης μέσῳ τῶν προφητῶν, ὅμως καὶ τὶς δύο παραδόσεις ἀποδίδει σὲ θεῖα δωρεά. Προοπτικὴ τῆς φιλοσοφίας εἶναι ἡ κατανόησις τοῦ Εὐαγγελίου. Βλ. *Στρωματεῖς*, 6, 6, 44. Ὁ Κλήμης ἀπευθύνεται στὸν χριστιανικὸν Ἑλληνισμόν, ὄχι στὸν Ἑβραϊσμόν. Δείχνοντας τὴν ἀξίαν τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς φιλοσοφίας μὲ κριτήριον τὸ Εὐαγγέλιον, ἐξωθεῖ τὶς πρῶτες χριστιανικὰς κοινότητες νὰ σεβαστοῦν τὴν ἀρχαίαν παράδοσίν τας. Ὁ ἴδιος ὁ παραδοσιακὸς Ἑβραϊσμός εἶχε ἀρχίσει στὰ ἐλληνιστικὰ χρόνια νὰ ἐρμηνεύει τὴν Παλαιὰ Διαθήκην μὲ κατηγορίας τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας. Πρῶτος γνωστός μας στοχαστὴς ποὺ ἀνήκει στὴν παράδοσιν αὐτήν, εἶναι ὁ Ἀριστόβουλος (2ος αἰ. π.Χ.) καὶ πιὸ σημαντικὸς ὁ Φίλων. Βλ. A. Berlin, M. Brettler, M. Fishbane (ἐπιμ.), *The Jewish Study Bible*, σ. 1949 κ.έ. Στὸν χριστιανικὸν Ἑλληνισμόν καὶ στὸν παραδοσιακὸν Ἑβραϊσμόν ἢ μυθοφιλοσοφία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης τίθεται ὑπὸ διερώτησιν μόνον ὅσο ἀναπτύσσεται ἡ ἐπαφὴ μὲ τὴν ἀρχαίαν ἐλληνικὴν σκέψιν. Εἶναι χαρακτηριστικὸν ὅτι τὰ ἔργα τοῦ ἴδιου τοῦ Φίλωνος στὴν

έρωτηση, ποιές προϋποθέσεις τήν προσδιορίζουν, ποιές αποβλέψεις τήν κατευθύνουν, με ποιούς τρόπους ενεργοποιείται και εκπληρώνεται, ποιές θεϊκές ιδιότητες σε ποιόν βαθμό μεταφέρονται στα πλάσματα, αν μεταφέρονται, ή, πώς προσδιορίζει τήν ίδια τήν θεότητα, αν τήν προσδιορίζει, ή χρονικότητα, ή πολλαπλότητα, ή έκταση, ή αλλοίωση... Τήν άπορία τροφοδοτεί κυρίως ό,τι έμφανίζεται ως βαθειά και παράδοξη αντίθεση ανάμεσα στο κοσμικό γίγνεσθαι και τήν αναλλοίωτη άπλή φύση του Δημιουργού, όπως τήν κατανοούσε ήδη ο πλατωνισμός. “Πώς είναι δυνατόν ή ύπαρξη τής θεότητας να σχετίζεται με κάτι τόσο έκτεταμένο και διαιρεμένο όσο ο χρόνος;”⁷⁴ Τα θεμέλια τής χριστιανικής κοσμολογίας βρίσκονται στην άπορία αυτή, που έχει ακόμη μεγαλύτερο ενδιαφέρον όσο γίνεται αντιληπτή στους όρους τής δημιουργίας όχι του κόσμου εν γενει αλλά ιδίως του ανθρώπου. Η κοσμολογική σκέψη τής νέας περιόδου αρχίζει ως διερεύνηση τής ένότητας τής ύπαρξης, και μάλιστα ως σχέσης τής ανθρώπινης φύσης με τήν άκτιστη αρχή της.

συντριπτική πλειοψηφία τους διέσωσε ή χριστιανική παράδοση και όχι ο Έβραϊσμός.

⁷⁴ D. Bradshaw, “Time and eternity in the Greek Fathers”, σ. 335. Ο W. Guthrie, *A history...*, τ. 5, σ. 61, επισημαίνει πώς πρόκειται για κεντρικό ζήτημα τής έλληνικής σκέψης, είναι “το παλαιό έλληνικό πρόβλημα του Ένός και των Πολλών”, και “δέν πρέπει ποτέ να λησμονούμε ότι ο Πλάτων ανήκε στην παράδοση αυτή. ‘Με τί τρόπο’, ρώτησε ο όρφικός Δημιουργός, ‘θα έχω όλα τα πράγματα ένωμένα και όμως το καθένα χωρισμένο;’”

Χρόνος και Δημιουργία στην Παλαιά Διαθήκη

ΠΡΟΤΑΣΣΟΝΤΑΣ τὴν ἐπίγνωση⁷⁵ ὅτι ὅλα ἔχουν τὴν αἰτία τῆς ὑπαρξεως καὶ τοῦ εἶδους τους ἄμεσα στὸν Δημιουργό⁷⁶ καὶ ἀκόμα ὑποβάλλοντας τὴν δημιουργικὴ δύναμη ὡς ὑπεροχικὴ θεία ιδιότητα⁷⁷ ἡ Παλαιὰ Διαθήκη στρέφεται στὸν κόσμον μὲ

⁷⁵ Αὐτὸ εἶναι τὸ πιὸ σημαντικὸ ἰδίωμα τῆς θεμελιωμένης στὴν Βίβλο πνευματικότητας. Μποροῦμε νὰ σκεφτοῦμε τὴν ἀξία αὐτὴ σὲ σχέση μὲ ἄλλες δυνατότητες, γιὰ παράδειγμα συγκρίνοντας μὲ τὸ Κοράνι, ὅπου δὲν ἐγείρεται γνωσιολογικὸ ἀλλὰ ἠθικὸ πρόταγμα, τὸ χρέος τῶν ἀνθρώπων στὸν Ἀλλάχ. Ἡ Καινὴ Διαθήκη προτάσσει τὴν γνώση, πιὸ ἄμεσα θεολογικὴ παρὰ κοσμολογικὴ, μολονότι ἀφορᾷ πάλι τὴν σχέση Θεοῦ καὶ κόσμου, ὑπὸ τοὺς ὅρους ὅμως τῆς Ἐνανθρώπησης ἢ ἔνταξης τοῦ ἴδιου τοῦ Δημιουργοῦ στὶς συνθῆκες τοῦ ἔργου Του.

⁷⁶ Βλ. τὴν διήγηση γιὰ τὴν δημιουργία τοῦ κόσμου στὸ πρῶτο κεφάλαιο τῆς *Γενέσεως*.

⁷⁷ Ὁ Θεὸς πρωτοεμφανίζεται στὴν Βίβλο ὡς δημιουργός, καὶ στὴν συνέχεια καμμία ἄλλη δύναμη Του δὲν παρουσιάζεται μὲ τόση ἔνταση. Ἴσως ὁ Φίλων πρῶτος ἐπέμεινε στὸ συγκεκριμένο ἰδίωμα, ὅτι σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν πλατωνικὸ δημιουργό, ὁ ὁποῖος πρωταρχικὰ θεᾶται τὸν κόσμον τῶν Ἴδεῶν, καὶ τὸν ἀριστοτελικὸ δημιουργό, ὁ ὁποῖος νοεῖ τὸν ἑαυτό Του, στὴν Παλαιὰ Διαθήκη “ἡ πρωταρχικὴ καὶ οὐσιώδης δραστηριότητα τοῦ Θεοῦ εἶναι ἐκείνη τῆς δημιουργίας καὶ τίποτε ἄλλο”: R. Radice, “Philo’s

ένταση πού δὲν θὰ βρεθεῖ σὲ κανένα ἱερὸ κείμενο ἄλλης παράδοσης ἢ ἐποχῆς.⁷⁸ Ἡ Παλαιὰ Διαθήκη⁷⁹ παρουσιάζει τὸν Θεὸ πανέ-

theology and theory of creation”, σ. 131. Συζητήσιμη παρατήρηση, τοῦλάχιστον ὡς πρὸς τὸν πλατωνικὸ δημιουργό, ἂν θυμηθοῦμε ὅτι ὁ *Τίμαιος* ἀρχίζει μὲ μιὰ συζήτηση γιὰ τὴν Πόλη, ἐνῶ καὶ ὅταν περνάει στὸ προφανέστερα κοσμολογικὸ τμήμα, ἀναδεικνύει ἀκριβῶς τὴν δημιουργικὴ δύναμη καὶ ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ: “Λέγωμεν δὴ δι’ ἣντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ’ ἐκτὸς ὦν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ”: Πλάτων, *Τίμαιος* 29d–e. Δὲν εἶναι κάτι ἀσήμαντο οἱ προτεραιότητες πού ἡ ἴδια ἡ δομὴ ἐνὸς κειμένου περιέχει καὶ ἀναδεικνύει, ἰδίως καὶ ὅπωςδήποτε ὅταν πρόκειται γιὰ κλασικὸ κείμενο. Ἡ δομὴ τοῦ *Τίμαιου* προτάσσει τὸν Θεὸ ὡς δημιουργό, καὶ ὀλοκληρῶνεται μὲ τὴν εἰκόνα τῆς ὑπεροχικῆς τελειότητας τοῦ ἔργου: “θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβῶν καὶ συμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῶον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελειώτατος γέγονεν εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενῆς ὦν”: *Ο.π.*, 92c.

⁷⁸ Οὕτε στὴν Καινὴ Διαθήκη. Γιὰ παράδειγμα, τοὺς πρώτους στίχους τῆς *Γενέσεως* — *Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος...* — ὅπου Ἀρχή, Δημιουργία, Κόσμος καὶ Θεὸς ἐμφανίζονται μαζί, καὶ ἡ προσοχὴ στρέφεται ἀμέσως στὶς προϋποθέσεις τῆς Δημιουργίας, ἰδίως στὴν γόνιμη κίνηση τοῦ Πνεύματος, σύγκρινε μὲ τοὺς πρώτους στίχους ἀπὸ τὸ Εὐαγγέλιο τοῦ Ἰωάννη — *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν...* — ὅπου ὁ κόσμος λανθάνει στὴν ὑπαρξὴ τοῦ Λόγου. Τὸ πρωταρχικὸ ἐνδιαφέρον ἀποσπᾷ ὁ ἴδιος ὁ Λόγος.

τοιμο για την Δημιουργία, ως εάν δεν μπορούσε να ‘ήσυχάσει’⁸⁰ χωρίς να έχει δημιουργήσει τα πλάσματά Του, ενώ ή ανθρώπινη ιδίως φύση συνοψίζει μιὰ ενότητα ανάμεσα στον Ίδιο και τὰ ἔργα Του.⁸¹ Τὸ εἶδος καὶ τὸ μέγεθος τῆς ενότητας δὲν προσδιορίζονται. Μὲ τὸν ἄνθρωπο ὀλοκληρώνεται ἡ δημιουργικὴ πράξη, εἶναι τὸ κορυφαῖο πλάσμα τοῦ κόσμου μᾶλλον, παρὰ εἰκόνα τοῦ Δημιουργοῦ.

Ἦδη πρὶν ἀπὸ τὴν ‘πτώση’, ὁ ἄνθρωπος δὲν φαίνεται νὰ βιώνει καμμία ‘παραδείσια’ ενότητα ἀλλὰ τὸ ἀντίστροφο, διαίρεση, ἀποξένωση καὶ ἐγκατάλειψη. Τὸ κείμενο δὲν περιγράφει καὶ δὲν ὑπαινίσσεται ὅποιοδήποτε περιεχόμενο στὴν εἰκόνηση, ἐνῶ ἡ ἐν συνεχείᾳ ἀνθρωπολογικὴ ἀναφορὰ ἀναδεικνύει τὴν ἴδια τὴν ἱστορία

⁷⁹ Ἐχοντας πρῶτο βιβλίο της τὸ βιβλίο τῆς *Γενέσεως*, μὲ πρώτη φράση σὲ ὅλη τὴν Βίβλο μιὰ φράση ποὺ περιγράφει τὴν δημιουργία: *ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν...* Ὅπως σημειώνει ὁ T. Rudavsky, “Time and cosmology in late medieval Jewish philosophy”, σ. 148–149, “οἱ Ἑβραῖοι ἐπηρεάστηκαν σὲ ἀπίστευτο βαθμὸ ἀπὸ τὴν Γραφή καὶ ἰδίως ἀπὸ τὴν διήγηση γιὰ τὴν δημιουργία στὸ βιβλίο τῆς *Γενέσεως* 1–2”.

⁸⁰ Ἡ κοσμικὴ ὑπόσταση εὐλογεῖται ἐπειδὴ ὀλοκληρώθηκε ἡ πράξη τῆς δημιουργίας (*Γέν.* 2, 3). Ἡ δημιουργία δὲν ἔχει τὴν ἀξία της στὸν ἑαυτὸ της ἀλλὰ εἶναι προϋπόθεση γιὰ τὴν ὑψηλότερη κατάσταση τῆς ἀργίας: “καὶ ἠυλόγησεν ὁ θεὸς τὴν ἡμέραν τὴν ἐβδόμην καὶ ἡγάσεν αὐτήν, ὅτι ἐν αὐτῇ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ”.

⁸¹ *Γέν.* 1, 27.

σάν μιὰ ἐξέλιξη καὶ συνέπεια τῆς ἀρχικῆς ἀπόστασης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου.⁸²

Πῶς γίνεται ἀντιληπτὴ ἡ διαίρεση; Ὁ Θεὸς ἀπευθύνεται στὸ μόνο ἔργο ποῦ εἶναι εἰκόνα Του, δηλαδή σὲ ὅ,τι πιὸ οἰκεῖο καὶ ὁμοίό Του, χρησιμοποιῶντας ἐντολή, ἡ ὁποία εἶναι προειδοποίηση / ἀπειλή, καὶ ἀναιτιολόγητη.⁸³ Αὐτὰ προϋποθέτουν ἀποξένωση, ἂν πράγματι στὴν ἐνότητα ὑπάρχει ὁμοιότητα, συμφωνία καὶ συνεννόηση.⁸⁴ Στὴν πρὸ τῆς πτώσεως κατάσταση ἀνελευθερίας, ἀδυ-

⁸² Βλ. *Γέν.* 3, 8: “καὶ ἐκρύβησαν ὃ τε Ἄδὰμ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἀπὸ προσώπου Κυρίου τοῦ Θεοῦ”· 3, 19: “ἐν ἰδρωτί τοῦ προσώπου σου φαγῆ τὸν ἄρτον σου ἕως τοῦ ἀποστρέψαι σε εἰς τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήμφθης, ὅτι γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύση”· 3, 23–24: “καὶ ἐξάπεστείλεν αὐτὸν Κύριος ὁ Θεὸς ἐκ τοῦ παραδείσου [...] καὶ ἐξέβαλε τὸν Ἄδὰμ καὶ κατώκισεν αὐτὸν ἀπέναντι τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς καὶ ἔταξεν τὰ Χερουβὶμ καὶ τὴν φλογίνην ῥομφαίαν τὴν στρεφομένην φυλάσσειν τὴν ὁδὸν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς”· 4, 11: “καὶ νῦν ἐπικατάρατος σὺ ἀπὸ τῆς γῆς, ἡ ἔχαιεν τὸ στόμα αὐτῆς δέξασθαι τὸ αἷμα τοῦ ἀδελφοῦ σου ἐκ τῆς χειρός σου”· 4, 16: “ἐξῆλθεν δὲ Κάιν ἀπὸ προσώπου τοῦ Θεοῦ καὶ ᾤκησεν ἐν γῆ Ναϊδ κατέναντι Ἐδέμ”.

⁸³ Βλ. *Γέν.* 2, 16–17: “καὶ ἐνετείλατο Κύριος ὁ Θεὸς τῷ Ἄδὰμ λέγων· ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ βρώσει φαγῆ, ἀπὸ δὲ τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν, οὐ φάγεσθε ἀπ’ αὐτοῦ· ἢ ὃ ἂν ἡμέρα φάγητε ἀπ’ αὐτοῦ, θανάτῳ ἀποθανεῖσθε”.

⁸⁴ Δὲν νομίζω πὼς εὐσταθοῦν ἀπόψεις ὅπως τοῦ H. Balthasar, “Patristik, Scholastik und wir”, σ. 65 κ.έ., ὅτι ἡ μυστικὴ τάση περιέχει ἐπαναστατικὴ κίνηση ἐναντίον τοῦ Δημιουργοῦ (!), ἀποκέρυξη τῆς γῆ-ἴνης χωροχρονικῆς ὑπαρξῆς στὴν ὁποία δημιουργήθηκε ὁ ἄνθρωπος, ἀποτελῶντας στὴν κυριολεξία ὕβριν, προσπάθεια τοῦ ἀνθρώπου νὰ ὑπερβεῖ τὴν φύση γιὰ τὴν ὁποία τὸν προόρισε ὁ Θεός... Ἡ νοστοροπία

ναμίας, άγνοιας και διαίρεσης αποκτᾶ δυνατότητα να άκουστεῖ, να κατανοηθεῖ και να γίνει πειρασμὸς ἡ ὑπόσχεση ἔσεσθε ὡς θεοί.⁸⁵

Στὸ βιβλίο τῆς Γενέσεως δὲν περιγράφεται μόνο ἡ δημιουργία ἀλλὰ και ἡ ἀντιστροφή της στὴν φθορὰ και ἀπώλεια. Ὅμως δὲν διαφαίνεται πραγματικὴ προοπτικὴ σωτηρίας, ὁ ἄνθρωπος ὀδηγεῖται στὶς πτωτικὲς συνθηκὲς ὅπως σὲ ὀριστικὴ διαμονή, ὅποτε περιεχόμενο τῆς σωτηρίας τείνει νὰ γίνει ἡ μεγαλύτερη δυνατὴ διασφάλιση μιᾶς προσωρινῆς ἐπιβίωσης. Οἱ θεῖες ἀποφάσεις περιγράφονται σὲ σχέση μετὴν ἐξωτερικὴ τους ἐπίδραση, ὡς διαμορφωτικὲς τῶν βιοτικῶν συνθηκῶν, δὲν φανερώνεται ἡ κύρια ἀπόβλεψη και φύση τους, δηλαδὴ παρατείνεται ἡ πρὸ τῆς πτώσεως οὐσιώδης ἀποξένωση Θεοῦ και ἀνθρώπου ὡς σχέση Κυρίου και δούλου.

Ἡ κοινωνία προϋποθέτει ἰσότιμη σχέση, συναντίληψη, οἰκειότητα, γνώση, ὅπως δείχνει ἡ χαρακτηριστικὴ γιὰ τὸ πνεῦμα τῆς Καινῆς Διαθήκης ἐξήγηση τοῦ Χριστοῦ “οὐκέτι ὑμᾶς λέγω δούλους, ὅτι ὁ δοῦλος οὐκ οἶδε τί ποιεῖ αὐτοῦ ὁ κύριος· ὑμᾶς δὲ εἴρηκα φίλους, ὅτι πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρὸς μου

ἀκριβῶς αὐτὴ καταδίκασε και ἀκόμη σήμερα προσπαθεῖ νὰ ἐξωθεῖ στὸ περιθώριο τὸν Ἑκκαρτ, ἡ κυριαρχία στὶς παπικὲς Ἐκκλησίες τῆς πεποίθησης ὅτι ὁ ἄνθρωπος δημιουργήθηκε δοῦλος και ζητιάνος. Ἡ ἴδια ἡ ἀγρότερη ἀπόβλεψη, ἡ θέληση γιὰ ἐνότητα μετὸν Δημιουργό, ἀπωθεῖται ὡς ἀλαζονικὴ!

⁸⁵ “Και εἶπεν ὁ ὄφεις τῇ γυναικί, Οὐ θανάτῳ ἀποθανεῖσθε· ἥδει γὰρ ὁ θεὸς ὅτι ἐν ἧ ἂν ἡμέρᾳ φάγητε ἀπ’ αὐτοῦ, διανοιχθήσονται ὑμῶν οἱ ὀφθαλμοὶ και ἔσεσθε ὡς θεοὶ γνώσκοντες καλὸν και πονηρόν”: Γέν. 3, 4–5. Γιὰ τὴν ἀντίληψη τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας περὶ διαβόλου, βλ. Ἰ. Ρωμανίδης, *Τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα*, σ. 59 κ.έ.

ἐγνώρισα ὑμῖν”.⁸⁶ Συνεχῶς παρών, ὀφθαλμὸς ποὺ ὄρᾳ τὰ πάντα ἀνακρίνοντας, ὁ Θεὸς τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης εἶναι ἀπόμακρος καὶ ἀπειλητικός. Τὸ ἀδιέξοδο τόσο βαθειᾶς ἀποξένωσης προϋποθέτουν τὰ λόγια τοῦ Χριστοῦ, ὅτι ὁ πιὸ μικρὸς στὴν Βασιλεία τῶν Οὐρανῶν εἶναι μεγαλύτερος ἀπὸ τὸν Βαπτιστὴ Ἰωάννη.⁸⁷ Μέσα ἀπὸ τὴν θέληση γιὰ ἐπιβίωση, ὁ λαὸς τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης κλίνει στὴν ὑπακοή καὶ ὄχι στὴν φιλοσοφία, ὥστε προσπαθεῖ νὰ ἀποφεύγει τὴν παράβαση ἀντὶ γὰρ τὴν ἄγνοια καὶ διαρκῶς ἐπικαλεῖται παθητικὰ τὴν θεία εὐνοια.⁸⁸

Ἡ ἐβραϊκὴ νοοτροπία, τοῦλάχιστον ὅπως καθρεφτίζεται στὰ κείμενα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, δὲν ἔχει μικρὴ διαφορὰ ἀπὸ τὴν ἑλληνική.⁸⁹ Ἡ ἀπόρριψη τῶν Καλῶν Νέων ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν παράδοση ὅπου ἀκούστηκαν γιὰ πρώτη φορά, καὶ ἡ ὑποδοχὴ ἀπὸ τὸν

⁸⁶ Ἰω. 15, 15.

⁸⁷ Βλ. *Ματ.* 11, 11. Ὅπως σημειώνει ὁ Β. Στεφανίδης, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, σ. 430, “οἱ Ἑβραῖοι ἦσαν ὀλοτελεῶς ξένοι πρὸς τὸν μυστικισμόν. Τὸ μεταξὺ τοῦ Ἰεχωβᾶ καὶ τοῦ Ἑβραίου χάσμα ἀπετέλει ἀνυπέβλητον ἐμπόδιον. Φίλων ὁ Ἰουδαῖος [...] παρέλαβε τὸν μυστικισμόν ἐκ τῆς πλατωνιζούσης καὶ νεοπυθαγοριζούσης φιλοσοφίας”.

⁸⁸ Τὸ στοιχεῖο αὐτὸ ἐνισχύεται περαιτέρω στὴν ἰσλαμικὴ χρῆση τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, θεμελιακὰ στὸ Κοράνι, κατόπιν ἀποβάλλοντας μιὰ τάση γιὰ σπουδὴ τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, ποὺ ἀναδύθηκε στοὺς πρώτους ἰσλαμικοὺς αἰῶνες χάρις στὴν ἐπαφὴ μὲ τὸ Βυζάντιο.

⁸⁹ Ἡ ἀξία τῆς ἐπιβίωσης, ὡς δευτερεύουσα στὸν Ἑλληνισμό σὲ σύγκριση μὲ τὴν ἀξία τῆς γνώσης, ἐκφράζεται χαρακτηριστικὰ στὴν ὀμηρικὴ προσευχή, ὅπου βρίσκεται ἐπίσης ἡ θεμέλια δύναμη τῆς τραγικῆς ποίησης. Βλ. *Ἰλιάδα* P 645–647, καὶ ὅσα γράφω στοὺς *Ἀρχαίους Ἑλληνες*, σ. 141 κ.έ., 171 κ.έ., 181 κ.έ.

Ἑλληνισμό, ἀπ’ ὅπου μεταδόθηκαν ἄμεσα ἢ ἔμμεσα στοὺς ὑπόλοιπους λαοὺς ποὺ ἐπρόκειτο νὰ ἀποτελέσουν τὴν χριστιανικὴ οἰκουμένη, σχετίζεται μὲ τὸ αἶτημα γιὰ γνήσια προσωπικὴ ἐνότητα Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου, ὅπως τὸ ἐκφράζει ἡ ἐνανθρώπηση τοῦ Λόγου. Ἡ ἀρχαία ἐβραϊκὴ παράδοση υἱοθετεῖται μεταμορφούμενη ἀπὸ τὸν ἐλληνορωμαϊκὸ κόσμο καὶ τὴν φιλοσοφικὴ πνευματικότητά τοῦ Ἑλληνισμοῦ.⁹⁰

Ἀκόμα καὶ στὴν ὀρθόδοξη Ἀνατολὴ δὲν ἔγινε συνειδητὴ ἡ ἀπουσία τοῦ παραδείσου ἀπὸ τὶς διηγῆσεις τῆς *Γενέσεως*, ἢ πρὸ τῆς πτώσεως διαίρεση Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου. Τὸ κείμενο δὲν ἐπιτρέπει τὸ συμπέρασμα πὼς οἱ πρωτόπλαστοι “εὐφραίνοντο θου-

⁹⁰ Παραπλανοῦν οἱ ἐξιδανικεύσεις τῆς ἀρχαιότητος, ὅπως ἐκεῖνες ποὺ προϋποθέτει, γιὰ παράδειγμα, ὁ A. Louth, *The origins of the Christian mystical tradition: from Plato to Denis*, σ. xiv, ὅτι ὁ ἀρχαῖος ἄνθρωπος εἶναι περίπου ἰσόθεος, ἐνῶ στὸν χριστιανισμό ἴσος μὲ τὸ τίποτα. Θὰ δεχόμεθα ὅτι μιὰ τάση ὑποτίμησης τῆς ἀνθρώπινης φύσης ἀναπτύχθηκε στὴν Δύση, ὅπου ἡ ἀγιότητα ἔτεινε νὰ ἐρμηνεύεται λιγώτερο ὡς ἀπόκριση σὲ κλήση γιὰ ἐνότητα καὶ περισσότερο ὡς ἀγώνισμα ὑποταγῆς. Ὑπὸ τὴν διευκρίνιση αὐτὴ ἐπιτρέπεται ἐν μέρει ἡ ἀμφιβολία ὅτι “εἶναι συζητήσιμο ἂν ἀνήκει στὴν οὐσία τοῦ χριστιανισμοῦ ἡ ζήτηση καὶ ἐμπειρία ἀμεσότητος στὴν σχέση μὲ τὸν Θεό” (ὁ.π.). Στὴν δυνατότητα νὰ καταντήσῃ ἡ πίστη ἀπλὴ ἰδεολογία ἀντιτάσσεται ὁ Ἐκκαρτ ὅταν ἐξηγεῖ ὅτι “ὁ Θεὸς δὲν ἐντέλλεται κατὰ κύριο λόγο ἐξωτερικὲς πράξεις, ἐπειδὴ ὅποιαδήποτε ἐξωτερικὴ πράξη μπορεῖ νὰ ἐμποδιστεῖ. [...] Ἡ ἐξωτερικὴ πράξη δὲν εἶναι κυρίως ἀγαθὴ οὔτε θεία, καὶ ὁ Θεὸς δὲν τὴν ἐνεργεῖ οὔτε τὴν γεννάει κυρίως (proprie)”. Βλ. *Παραβολὲς τῆς Γενέσεως* 165 (*LW* I,1, σ. 634–635). Ἡ θέση τοῦ αὐτῆ καταδικάστηκε ἀπὸ τὴν Ἱερά Ἐξέταση, μολοντί ἀνάγεται σὲ κεντρικὲς βιβλικὲς ἀρχές, ὅπως τοῦ Ἰω. 10, 34.

μάσια, κυρίως από τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, πὸ ἐμφοροῦσε μέσα τους πλούσια”!⁹¹ Τόσο χαρακτηριστικὰ στὸν Ρωμανίδη,⁹² σὲ διατριβὴ πὸ ἀφορᾶ τὴν προπατορικὴ ἁμαρτία, ἐνῶ περιγράφεται μὲ ἔμφαση τὸ χριστιανικὸ ἰδανικὸ τῆς ἐνότητος, δὲν ἔχει γίνεи συνειδητὴ ἢ προ-πτωτικὴ ἀποξένωση Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου. Ἡ κοινὴ αὐτὴ καὶ διαχρονικὴ ‘ἀπροσεξία’, ἴσως ὀφείλεται στὴν σχετικὴ ἀδράνεια τῶν πρώτων χριστιανικῶν αἰῶνων, ὅταν ἀκόμη δὲν εἶχε

⁹¹ Ἐφραίμ Φιλοθεΐτης, *Ἡ τέχνη τῆς σωτηρίας*, σ. 294–295. Βλ. ὁμοίως, G. Neamțu, *Language and theology in St Gregory of Nyssa*, σ. 64: “ἂν διαβαστεῖ μεταφορικὰ, ἢ βιβλικὴ σκηνὴ [τῆς ὀνοματοδοσίας τῶν ζώων] δείχνει τὸν Ἀδὰμ νὰ καθαγιαζέι, σχεδὸν μὲ ἓνα Εὐχαριστιακὸ τρόπο, τὰ δῶρα πὸ τοῦ ἔκανε ὁ Θεός”. Τὰ παραδείγματα πολλαπλασιάζονται κατὰ κόρον. Ἐπίγνωση τῆς προ-πτωτικῆς διαίρεσης ἀπουσιάζει ὄχι μόνο ἀπὸ τοὺς σημερινοὺς στοχαστές, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τοὺς προγενέστερους καὶ ἀπὸ τὴν λεγόμενὴ ‘κοινὴ γνώμη’ ἢ ‘συνείδηση’ τῆς Ἐκκλησίας, ἀκόμη καὶ ἀπὸ τοὺς μεγαλύτερους Πατέρες! Ἀκόμα καὶ Πατέρες ὅπως ὁ Νύσσης, οἱ ὁποῖοι διαπίστωναν ἀνακολουθία ἀνάμεσα σὲ ὅ,τι θὰ περίμενε κανεὶς ἀπὸ τὴν δημιουργία κατ’ εἰκόνα Θεοῦ καὶ τὸ ἀποτέλεσμα πὸ περιγράφει τὸ βιβλίον τῆς *Γενέσεως*, τὴν διαφορὰ τῶν φύλων, κ.λπ., ἐξηγοῦν τὴν ἀπόκλιση ὡς ὀφειλόμενη σὲ θεία πρόγνωση τῆς πτώσης. Ὅμως ἡ πτώση εἶναι μιὰ περιφρόνηση τῆς ὑποτιθέμενης μακάριος ζωῆς στὸν ‘Παράδεισο’ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης: “Τί οὖν ἐκεῖνος [ὁ πρωτόπλαστος] ἦν; Γυμνὸς μὲν τῆς τῶν νεκρῶν δερμάτων ἐπιβολῆς [...] μόνον τοῦ κυρίου κατατρυφῶν καὶ τῆ δοθείσῃ βοηθῆ πρὸς τοῦτο συγχρώμενος [...] οὐ πρότερον αὐτὴν ἔγνω, πρὶν ἐξορισθῆναι τοῦ παραδείσου καὶ πρὶν ἐκείνην ἀντὶ τῆς ἁμαρτίας, ἣν ἀπατηθεῖσα ἐξήμαρτε, τῆ τῶν ὠδίνων τιμωρία κατακριθῆναι”: *Περὶ παρθενίας* XII.4 (*GNO* VIII/1, 302, 9–17).

⁹² *Τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα*, σ. 153 κ.έ.

βιωθεῖ ἀρκετὰ ἡ ἐνότητα τῶν δύο φύσεων στὴν ἐνσάρκωση τοῦ Λόγου.⁹³ Ἡ βιολογικὴ ἀτέλεια τῆς ‘παραδείσιας’ κατάστασης προκαλοῦσε ἀμηχανία στοὺς πεπαιδευμένους στοχαστές, ὅμως ἐμφανιζόταν κάπως σὰν ἀφηρημένο κοσμολογικὸ παράδοξο ποὺ ἔπρεπε νὰ διευκρινιστεῖ καὶ ὄχι σὰν ἄμεση ὑπαρξιακὴ πρόκληση. Αὐτὸ φαίνεται χαρακτηριστικὰ στὴν προσπάθεια τοῦ Γρηγορίου νὰ αἰτιολογήσει τὴν διάκριση τῶν φύλων. Τέτοιες ἀπόπειρες εἶναι φυσικὸ νὰ ἐπισκιάζονται ἀπὸ τὴν παρουσία τοῦ θανάτου, ποὺ ἀφορᾷ τὴν ἴδια τὴν ἐπιβίωση καθενὸς ἔντονα, ἅμεσα καὶ προσωπικὰ. Μπροστὰ στὸν θάνατο, ἀκόμη καὶ ὁ ἀτελής βίος ποὺ προηγεῖται τῆς πτώσεως, μποροῦσε νὰ μοιάζει ἀκόμα καὶ ἰδανικὸς,⁹⁴ κι ἔτσι ἡ

⁹³ Μὲ τὴν πάροδο τοῦ χρόνου ἡ ἔννοια τοῦ Παραδείσου ὡς οἰκειότητος μὲ τὸν Θεό, προβλήθηκε στὸ κείμενο τῆς *Γενέσεως* χωρὶς νὰ ὀδηγήσει προηγουμένως σὲ κριτικὴ τῶν ἐκεῖ λεγομένων. Ὅμως ἔτσι ὁ ‘Παράδεισος’ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἐξακολούθησε νὰ ὑπονομεύει τὴν σχέση Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου στὴν ἴδια τὴν χριστιανοσύνη, ἐνισχύοντας νομικιστικὲς διαστάσεις στὴν εὐσέβεια, χωρὶς νὰ καταργεῖται ὅμως ἡ δυνατότητα ὑπερβάσεως τῶν διαστάσεων αὐτῶν. Στὸ Ἰσραήλ, ὅπου δὲν συνέβη ἡ ἴδια ἀλλαγὴ πνευματικότητας, ὥστε νὰ γίνεи δυνατὴ μιὰ ἀναθεώρηση τοῦ παρελθόντος εἴτε ἔμπρακτη καὶ μὴ συνειδητὴ ἀθέτησή του πρὸς ὄφελος τῆς οἰκειότητος μὲ τὸν Θεό, ὁ ‘Παράδεισος’ τῆς *Γενέσεως* παρέμεινε σὲ πλήρη ἰσχύ, ὀδηγῶντας στὴν γνωστὴ, τόσο χαρακτηριστικὴ στὰ ἔργα τοῦ Κάφκα, ἐνοχικὴ συνειδηση, ὅπου δὲν χρειάζεται κανεὶς νὰ διαπράξει τὸ παραμικρὸ ἔγκλημα, ὑποχρεωμένος νὰ τρέμει ἐνώπιον ὀφθαλμοῦ τὰ πάντα ὀρῶντος καὶ δικάζοντος. Κι ἐπειδὴ ὁ κόσμος διὰ μόνης τῆς ὑπάρξεώς του συνιστᾷ ἀτέλεια σὲ σύγκριση μὲ τὴν θεότητα, ἡ καταδίκη ὅλων εἶναι βέβαιη.

⁹⁴ Γι’ αὐτὸ ἄλλωστε τὸν προτείνει ὁ σατανᾶς, προϋποθέτοντας γενικῶς ἀποδεκτὴ ὡς ἰδεώδη τὴν κοσμικὴ ἰσχύ: “ταυτὰ σοι πάντα δώσω

ἀπόσταση ανάμεσα στην αὐθεντική και τὴν ‘ἐκπεσμένη’ κατάσταση εὐλόγα συσχετίσθηκε μὲ τὴν προπατορική παράβαση,⁹⁵ ἀπὸ τὴν ὁποία προέρχεται, σύμφωνα μὲ τὴν Παλαιὰ Διαθήκη, ἡ μετάθεση τοῦ χρόνου στὶς συνθηκὲς τῆς φθορᾶς. Ἡ βαρύτητα τῆς μετάλλαξης αὐτῆς συσκοτίσει τὸ γεγονός, ὅτι ἤδη πρὸ τῆς ‘πτώσεως’ οἱ περιγραφὲς τῆς *Γενέσεως* δὲν μαρτυροῦν καμμιά ἐνότητα Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου, μᾶλλον τὸ ἀντίθετο.⁹⁶ Χάρη στὴν Ἐνανθρῶ-

ἐὰν πεσὼν προσκυνήσης μοι”: *Ματ.* 4, 9. Ἡ πρόταση αὐτὴ ἀποκαλύπτει τὸν ‘παράδεισο’ τῆς *Γενέσεως* ὡς μιὰ κόλαση. Καὶ στὶς δύο περιπτώσεις τὸ οὐσιῶδες βρίσκεται στὴν ὑποταγὴ πὺ δίνεται ὡς ἀντάλλαγμα γιὰ τὴν ἀνεμπόδιστη ἐπιβίωση τοῦ ἑαυτοῦ καὶ τὴν ἐξουσία ἐπὶ τοῦ κόσμου.

⁹⁵ Γιὰ τὸν Νύσσης βλ. χαρακτηριστικά, *Εἰς τὸ Ἄσμα Ἀσμάτων* 2, 1.6 (*GNO VI* 58, 6–10): “ἔθετο ὁ θεὸς τὸν ἀνθρωπὸν ἐργάζεσθαι καὶ φυλάσσειν τὸν παράδεισον [...] ἡ τοῦ παραδείσου τρυφή, ἐν ᾧ ἔθετο ὁ θεὸς τὸν ἀνθρωπὸν ἐργάζεσθαι καὶ φυλάσσειν αὐτόν”.

⁹⁶ Ὁ Ὀριγένης δὲν προσπάθησε ἀπλῶς νὰ “αἰτιολογήσει τὴν σωματική ὕπαρξιν”, ὅπως γράφει ὁ B. Otis, “Cappadocian thought as a coherent system”, σ. 102. Κατάλαβε πὺς ἡ σωματικότητα ἔπεται τῆς πτώσεως καὶ δὲν τὴν προκαλεῖ, ἐφόσον ἡ ‘παράβαση’ τῶν δαιμόνων εἶναι ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὴν δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὴν ὕλική φύση τοῦ κόσμου ὅπως τὴν περιγράφει τὸ βιβλίον τῆς *Γενέσεως*. Ὅμως οὔτε ὁ Ὀριγένης πρόσεξε τὴν ἀπουσία ἐνότητας μὲ τὸν Θεὸ στὴν πρὸ τῆς ἐξορίας ἀπὸ τὸν ‘παράδεισο’ ἀθάνατη διαβίωση τῶν ‘πρωτοπλάστων’. Ἦδη τὸ γεγονός ὅτι ἐρμήνευε τὴν πτῶση ὡς συνέπεια κορεσμοῦ τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὴν ἀπόλαυση τῆς θείας παρουσίας (B. Otis, ὁ.π.) προϋποθέτει γιὰ τὸν ἴδιο μειονεκτική συνείδηση τῆς ἐνότητας Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου. Γι’ αὐτὸ κυριαρχεῖ στὴν σκέψη του μιὰ ἀρνητικὴ διάθεση, ὅπως σωστὰ σημειώνει ὁ Otis: “ἡ ὕψωση πρὸς τὸν Θεὸ ἀπὸ μόνῃ της δὲν εἶναι τὸ πρωταρχικὸ ἐνδιαφέρον τοῦ Ὀριγένη, πρόβλημά του εἶναι μᾶλλον ἡ ἀποφυγὴ τῆς τάσης γιὰ τὴν ἁμαρτία”. Ἡ σκέψη τοῦ Ὀριγένη “κατὰ μέγα μέρος κυριαρχεῖται ἀπὸ

πηση, ή σταδιακή αναγνώριση τῆς προοπτικῆς για ἐνότητα βοήθησε τὴν χριστιανικὴ περίοδο νὰ ἀποκρούει τάσεις τοῦ ἐλληνορωμαϊκοῦ κλίματος περιφρονητικῆς τῆς ὑπάρξεως, τόσο ἰσχυρῆς σὲ ὀρισμένες Γνωστικῆς ομάδες, ὥστε ἡ δημιουργία νὰ ἀποδίδεται σὲ κατώτερο καὶ μοχθηρὸ Θεό.⁹⁷ Ἡ ‘ἀπαισιόδοξη’ κοσμοθεώρηση, στηριζόμενη σὲ διαρχικῆς ἀλληγορικῆς ἐρμηνεῖας τῆς Γενέσεως, κρατᾷ τὴν ἰσχὺ της τοῦλάχιστον τέσσερις αἰῶνες μετὰ Χριστόν.⁹⁸ Ὁ τέταρτος αἰῶνας, μὲ τοὺς Καππαδόκες στὴν Ἀνατολή

τὴν πανταχοῦ παροῦσα δυνατότητα πειρασμοῦ καὶ ἀμαρτίας”, ἐνῶ οἱ Καππαδόκες “ἐνδιαφέρονται σχεδὸν ἀποκλειστικὰ γιὰ τὴν ἐπέκεινα τῆς ἀμαρτίας ζωὴ τῶν σωσμένων ἢ εὐλογημένων”: ὁ.π., σ. 103 καὶ 115.

⁹⁷ Για τὶς Γνωστικῆς αἱρέσεις ὁ Χρήστου σημειώνει ὅτι “ἀπὸ τοῦ γ’ αἰῶνος καὶ ἐξῆς ἤρχισαν νὰ διαλύωνται, ἀπορροφηθεῖσαι ὑπὸ τῆς Ἐκκλησίας ἢ ἐνσωματωθεῖσαι εἰς νέας αἱρέσεις κατὰ καιροὺς ἐμφανιζόμενες, ὅπως εἶναι αἱ τῶν Μασσαλιανῶν, Παυλικιανῶν, Βογομίλων, Καθαρῶν”: Π. Χρήστου, *Ἑλληνικὴ πατρολογία*, τ. 2, σ. 115. Ὁ ὅρος ‘Γνωστικισμός’ δὲν θεωρεῖται ἀπόλυτα ἀκριβῆς, γιὰ λόγους ποὺ δὲν χρειάζεται νὰ ἀναφερθοῦν ἐδῶ. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ C. O’Brien, *The Demiurge in ancient thought*, σ. 205, “ὁ ‘Γνωστικισμός’ παραμένει βολικὴ ἐτικέττα γιὰ νὰ ἐκπροσωπεῖ μιὰ παράδοση ποὺ ἐχθρεύεται τὸν κόσμον, μέσα στὴν ὁποία ὁ πλατωνικὸς Δημιουργὸς ὑφίσταται ἕνα ριζικὸ μετασχηματισμὸ καὶ μέσα στὴν ὁποία ὁ διαχωρισμὸς ἀνάμεσα στὴν Πρώτη Ἀρχὴ καὶ τὴν δημιουργικὴ φαίνεται νὰ φθάνει στὰ ἄκρα του”.

⁹⁸ Ὅπως συνάγεται, γιὰ παράδειγμα, ἀπὸ τὴν δεύτερη ὁμιλία τοῦ Μ. Βασιλείου *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον*. Ὁ Βασίλειος ἀναφέρεται σὲ ομάδες Γνωστικῶν (Μανιχαϊστῶν, Μαρκιωνιτῶν καὶ Βαλεντινιανῶν — βλ. *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον* Π, 4: “Οὐχὶ Μαρκιῶνες; οὐχὶ Οὐαλεντίνιοι ἐντεῦθεν; οὐχὶ ἡ βδελυκτὴ τῶν Μανιχαίων αἵρεσις”). Οἱ Βαλεντινιανοὶ καταδικάζαν τὸν κόσμον θεωρώντας τὸν δημιουργημένον ἀπὸ κατώτερον ὄν. Ὁ Μαρκίων εἰ-

καὶ τὸν Αὐγουστῖνο στὴν Δύση, θεμελιώνει τὴν θεωρητικὴ σκέψη σὲ χριστιανικὸ περιβάλλον ὅποτε ἡ ἀπαισιοδοξία ὑποχωρεῖ, ἂν καὶ ὄχι τελείως.

Ὡς μυθοφιλοσοφικὸ κείμενο, ἡ Παλαιὰ Διαθήκη δηλώνει καὶ συμβολίζει χωρὶς νὰ ἐξηγεῖ. Ὅπως εἰπώθηκε, οἱ σημασίες της τίθενται ὑπὸ ἐρώτηση καὶ γίνονται θεωρητικὰ ζητήματα, ὅταν ὁ Ἑβραϊσμός, ἰδίως μὲ τὸν Φίλωνα, ἀρχίζει νὰ ἀξιοποιεῖ τὴν κλασικὴ φιλοσοφία τῆς ἐλληνικῆς ἀρχαιότητος.⁹⁹ Ὡς θεωρητικὴ ἀπορία, ἡ γνήσια ἐνότητα Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου λανθάνει στὴν ἀντίφαση μιᾶς ὑπαρξῆς ποὺ προέρχεται ἐγχρόνως ἀπὸ ὑπέρχονο Δημιουργό. Ἡ σχέση τῶν ὄντων μὲ τὴν ἀρχὴ τοὺς ἔχει κεντρικὴ θέση ἤδη στὴν πλατωνικὴ σκέψη,¹⁰⁰ ὥστε εἰσάγονται σὲ ἤδη ἀνεπτυ-

σάγει χριστιανικὰ στοιχεῖα στὴν διδασκαλία αὐτῆ, ὅμως καὶ στὸ δικό του σύστημα ὁ κόσμος δημιουργεῖται ἀπὸ κατώτερο Θεό. Σύμφωνα μὲ τὸν Μάνητα ὁ κόσμος προέρχεται ἀπὸ τὴν σύγκρουση ἀγαθῆς καὶ κακῆς ἀρχῆς. Βλ. Π. Χρήστου, *Ἑλληνικὴ πατρολογία*, τ. 2, σ. 153, 182 καὶ 191. Γιὰ τὴν προσπάθεια τοῦ Μ. Βασιλείου νὰ ἀποτρέψει τέτοιες ἐρμηνεῖες καταδικάζοντας τὸν ἀλληγορισμό, βλ. C. Hall, *Reading Scripture with the Church Fathers*, σ. 86–88.

⁹⁹ Ὁ Μπάνερ παρατηρεῖ, καὶ γενικῶς ὁμολογεῖται ἀπὸ τὴν ἔρευνα, ὅτι ὁ Φίλων “ἀκολουθεῖ τὸν τρόπο ἐξέτασης καὶ συζήτησης ποὺ βρίσκει κανεὶς στὸν Πλάτωνα καὶ τοὺς Στωϊκοὺς, γιὰ νὰ φέρεῖ στὸ φῶς τὸν χαρακτήρα καὶ τὸ περιεχόμενο τοῦ [μωσαϊκοῦ] νόμου”: W. Banner, “Origen and the tradition of natural law concepts”, σ. 63.

¹⁰⁰ Ἡ ψυχὴ ποὺ μοιράζεται τὴν ὑπαρξὴ της μὲ τὸν θεό, στὸν Φαῖδρο, ἡ δημιουργία τοῦ κόσμου ὡς κινητοῦ αἰῶνος καὶ οἱ ἄνθρωποι ὡς θεῖα γεννήματα καὶ παιδεύματα, στὸν Τίμαιο, ἡ μετὰ θάνατον ὀριστικὴ ἀνύψωση καθενὸς στὴν αὐθεντικὴ ὑπαρξὴ του ὡς θεῖα συνύπαρξη, στὴν Πολιτεία, ἡ ὁμοίωσις θεῶ, στὸν Θεαίτητο, κ.λπ., δημιουργοῦν στέρεο πλαί-

μένη συζήτηση οί θεωρητικά άσαφείς σχετικοί μυθοφιλοσοφικοί όροι τής Παλαιάς Διαθήκης. Τό γεγονός ότι ή συζήτηση πού διαμορφώνει τά θεμέλια τής χριστιανικής θεολογίας, διεξάγεται υπό τούς όρους τής έβραϊκής αποκάλυψης, προσδίδει στίς κεντρικές σημασίες τής Παλαιάς Διαθήκης τó κύρος άρχών. Όμως άξιωμα με άβέβαιο περιεχόμενο δέν νοείται, ένψ εύρισκόμενο σέ χώρο έντονης κριτικής, όχι μόνο δέν έμποδίζει αλλά προκαλεί και άπαιτεί συζήτηση. Άλλωστε, ή έναρξη είναι πλατωνική, και ό Πλάτων επίσης άντιλαμβάνεται τόν Θεό κυριότερα ως Δημιουργό, υπό τήν προοπτική τής μεγαλύτερης δυνατής ένότητας τού κόσμου με τήν άρχή του: ή γλώσσα τών δύο παραδόσεων δέν διαφέρει στά άπολύτως ούσιώδη, όσο κι άν αλλάζει ή χρήση της.¹⁰¹

Δέν άπομακρύνεται από τó πλατωνικό αίτημα ένώσεως Θεού και άνθρώπου ούτε καν ό λεγόμενος ‘μέσος’ πλατωνισμός, για τόν όποιο ό Dillon έξηγεϊ ότι, σέ αντίθεση με τήν κατά φύσιν διαβίωση τών Στωϊκών, ως ύψιστο αγαθό άποδέχεται τήν πλατωνική όμοίωση με τόν Θεό.¹⁰² Ό Εϋδωρος παρατηρούσε πώς “ό Σωκρά-

σιο για γόνιμη έπαφή τού Έλληνισμού με τήν πνευματικότητα τής Βίβλου.

¹⁰¹ Όπως θυμίζει ό W. Guthrie, *A history...*, τ. 5, σ. 159, “στήν παραδοσιακή έλληνική θρησκεία κανένας θεός, ούτε καν ό Δίας, δέν δημιούργησε τόν κόσμο. Ό συνδυασμός ύψιστου Θεού και Δημιουργού μπορεί δίκαια νά πιστωθεί στόν Πλάτωνα μεταξυ τών φιλοσόφων, άκόμη κι άν είχε μάθει κάτι από τούς Όρφικούς, στους όποιους συχνά δηλώνει ύπόχρεως”.

¹⁰² Βλ. J. Dillon, *The middle platonists*, σ. 114, και τόν Πλάτωνα, *Θεαίτητος* 176b· βλ. επίσης, F. Copleston, *A history of philosophy*, σ. 452.

της και ὁ Πλάτων συμφωνοῦν μετὸν Πυθαγόρα ὅτι τὸ τέλος εἶναι ἡ ὁμοίωση μετὸν Θεό. Ὁ Πλάτων τὸ ὅρισε αὐτὸ πιὸ καθαρά, προσθέτοντας ‘κατὰ τὸ δυνατόν’, και εἶναι δυνατόν μόνο μετὴν φρόνηση, δηλαδὴ ὡς συνέπεια τῆς ἀρετῆς”.¹⁰³ Πιὸ σημαντικὴ ὅμως γιὰ τὸ μέγεθός της εἶναι ἡ περίπτωση τοῦ Πλούταρχου, ὁ ὁποῖος ἀναφερόταν σὲ ἄμεση ἐνόραση και ἐπαφή μετὴν θεία ὑπαρξή. Ὁ Πλούταρχος ἀποδεχόταν ὅτι σὲ ἐξαιρετικὲς περιπτώσεις ὁ ἄνθρωπος μποροῦσε νὰ ἀποκτήσει ἀκόμη και πλήρως τὶς θεῖες ιδιότητες,¹⁰⁴ ἐρχόμενος ἔτσι ἐγγύτερα στὸν Πλωτῖνο και διακρινόμενος ἀπὸ τὸν Ἰάμβλιχο, ὁ ὁποῖος ὑπέθετε ἀγεφύρωτη ἀπόσταση μεταξὺ Θεοῦ και ἀνθρώπου.

Δὲν ἔχει μόνο ἠθικολογικὸ ἐνδιαφέρον ἡ ἀπομάκρυνση τοῦ Πλούταρχου ἀπὸ τὸν Πλάτωνα στὸ ζήτημα τῆς αὐτοχειρίας, τὴν ὁποία κατὰ τὰ πρότυπα τῶν Στωϊκῶν, ὁ Πλούταρχος ἀποδεχόταν. Ἡ ἔγκριση τῆς αὐτοχειρίας εἶναι, σύμφωνα μετὸν Πλάτωνα, μιὰ ἔμπρακτη ἀμφισβήτηση τῆς θείας πρόνοιας γιὰ τὸν ἄνθρωπο,¹⁰⁵

¹⁰³ J. Dillon, *ὁ.π.*, σ. 122.

¹⁰⁴ Ὁ.π., σ. 219. Στὸ περιβάλλον αὐτὸ ἀνήκει ἐπίσης ὁ Κλήμης. Διαμόρφωσε “μιὰ σύνθεση τοῦ Πλάτωνος, τοῦ στωϊκισμοῦ και τῆς Βίβλου” και εισηγήθηκε ὡς “ιδεῶδες τῆς χριστιανικῆς τελειότητος τὴν ὁμοίωσιν θεῶ”. Βλ. W. Banner, “Origen and the tradition of natural law concepts”, σ. 63.

¹⁰⁵ Φαίδ. 62b-c: “Ἐν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι και οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ’ ἀποδιδράσκειν [...] και σὺ ἂν τῶν σαυτοῦ κτημάτων εἴ τι αὐτὸ ἑαυτὸ ἀποκτεινύοι, μὴ σημήραντός σου ὅτι βούλει αὐτὸ τεθνάναι, χαλεπαίνεις ἂν αὐτῶ...” Ἡδὴ οἱ πλατωνικὲς διατυπώσεις φανερόνουν ὅτι τὸ πρόβλημα δὲν εἶναι τόσο ὁ συγκεκριμένος ἄνθρωπος πού δὲν μπόρεσε νὰ ἀντέξει ἓνα βάρος. Ὅμως ἡ ἐπιείκεια γιὰ τὴν δι-

έπομένως μικρή επίγνωση εγγύτητας τῶν δύο. Τὰ δεινὰ ἀπὸ τὰ ὁποῖα μὲ τὴν αὐτοχειρία θὰ ἤθελε κανεῖς νὰ ἐλευθερωθεῖ, ἐνδέχεται νὰ μὴν εἶναι ἀπλῶς δεινὰ, εἰδοποιοῦσε ὁ μαθητὴς τοῦ Σωκράτη, ἀλλὰ νὰ ἔχουν παιδαγωγικὴ ἀξία.¹⁰⁶ Ἡ σημαντικὴ αὐτὴ ἀπόσταση ἀπὸ τὴν πλατωνικὴ νοοτροπία εἶναι χαρακτηριστικὴ γιὰ τὶς ὑπαρξιακὲς ἀνάγκες ποὺ ἔπρεπε νὰ καλύψει ὁ χριστιανισμός. Ἄν οἱ ἴδιοι οἱ Μυστικοὶ βίωναν Θεὸ μακρινὸ καὶ ἴσως ἀκόμη ἀνελέητο, μολοντί ὁ μέσος πλατωνισμὸς ἔτεινε νὰ ταυτίζει τὸν Δημιουργὸ μὲ τὸν ὑψηλότερο καὶ ὄχι μὲ κατώτερο Θεό, καὶ ἀναγνώριζε στὸν ἴδιο κάθε δυνατὴ αἰτιότητα,¹⁰⁷ ποιά βιώματα μπο-

κὴ του ‘ἐξέγερση’ δὲν πρέπει νὰ γίνεταί ἀφορμὴ μειωμένης συνειδητότητας. Μέσα ἀπὸ τὴν θεωρητικὴ δικαίωση τῆς αὐτοχειρίας ἢ περιφρόνηση τῆς θείας πρόνοιας ἐδραιώνεται. Ἡ νοοτροπία αὐτὴ φαίνεται νὰ χαρακτηρίζει τὴν Ὀρθοδοξία πρὸς τὸ παρόν. Στὸν κανόνα ΙΔ’ τοῦ Τιμόθεου Ἀλεξανδρείας, “τὸν ὁποῖο ἔχει ἐπικυρώσει οἰκουμενικὴ σύνοδος [...] γίνεται ἀποδεκτὸ νὰ μνημονεύεται ὁ αὐτόχειρας, ἂν αὐτοκτόνησε μετὰ ἀπὸ συμφορὰ καὶ ὄχι ἐν ψυχρῷ, δηλαδὴ ἂν δὲν εἶχε βαθεῖα ἐσωτερικὴ περιφρόνηση γιὰ τὴν ζωὴ. Ἐπομένως, σύμφωνα μὲ τὸν κανόνα αὐτό, ἡ ἀβάσταχτη ἀπελπισία δὲν δικαιώνει τὴν αὐτοχειρία, ἀλλὰ καὶ δὲν καταδικάζει τὸν αὐτόχειρα. Πρόκειται γιὰ χαρακτηριστικὴ περίπτωσις οἰκονομίας καὶ συγκατάβασης”: Γ. Βαλσάμης, *Στοιχεῖα*, σ. 185.

¹⁰⁶ Στὸν Πλωτῖνο ἐπίσης, *Ἐννεάδες* I.9.1, ἀναδύεται χαρακτηριστικὰ τὸ ἀπρόσωπο στὴν σχέση Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου, στὸ ἴδιο ἀκριβῶς ζήτημα. Ὁ Πλωτῖνος δὲν ἀκολουθεῖ πλήρως τὴν νοοτροπία τῶν Στωϊκῶν, ἀπομακρύνεται ὅμως καὶ ἀπὸ τὴν πλατωνικὴ ὑπακοή. Ἄν μπορεῖ κανεῖς νὰ κρίνει ὅτι πιά δὲν γίνεται καλύτερος στὴν ζωὴ αὐτὴ, εἶναι ἀποδεκτὸ νὰ τὴν ἐγκαταλείπει ἀπὸ μόνος του.

¹⁰⁷ C. Arruzza, “Plato’s world-maker in Origen’s *Contra Celsum*”, σ. 65. Τὴν χριστιανικὴ θεώρηση στὴν πράξι ἐκφράζει χαρακτηριστικὰ ὁ

ρεϊ νὰ κυριαρχοῦσαν στὸν πολὺ λαό, καθηλωμένος ὅπως παρέμενε στὴν ἐπιδερμικότητα τῆς συγκρητιστικῆς πανσπερμίας; Καμμιά φορὰ στὴν ἱστοριογραφία¹⁰⁸ ὁ ἐλληνιστικὸς συγκρητισμὸς παρουσιάζεται ἀναχρονιστικὰ σὰν μιὰ περίοδος ‘πολιτικῆς ὀρθότητας’ καὶ ‘πολιτισμικῆς ἀνοχῆς’, ἀτομιστικῆς ‘φιλελεύθερης’ λατρείας θεοτήτων προερχόμενων ἀπὸ τοὺς πλέον διάφορους πολιτισμούς, χωρὶς νὰ ἐπισημαίνεται ἢ ἀκόμη χειρότερα χωρὶς νὰ γίνεται κἂν ἀντιληπτὸ τὸ ὑπαρξιακὸ κενὸ ποὺ προϋπέθετε καὶ ἐπέτεινε ἡ κατάστασις αὐτή, ὅτι ἡ συσσώρευσις ἀσυνάρτητων θρησκευτικῶν δὲν χαρακτηρίζει μιὰ ἀνώτερη ἢ ἀπλὰ ‘ἰδιαίτερη’ μορφὴ βίου, σημαίνει τὴν κυριαρχία ἀταξίας καὶ σχετικισμοῦ, μὲ “κάθε παράδοσις ἐξ ὀρισμοῦ νὰ εἶναι τόσο σημαντικὴ καὶ ἀσήμαντη ὅσο κάθε ἄλλη, ὅποτε ἡ μηδενικὴ ἀξία ἀνακηρύσσεται ἰδεώδης”.¹⁰⁹

D. Lawrence, *Ἐἴκοσι ποιήματα: ‘Τὰ χέρια τοῦ Θεοῦ’*, καὶ πρόκειται στὴν οὐσία γιὰ ἐπανάληψιν τοῦ Πλάτωνος: “εἶναι τρομερὸ νὰ πέφτεις στὰ χέρια τοῦ ζωντανοῦ Θεοῦ / μὰ εἶναι πολὺ πιὸ τρομερὸ νὰ πέφτεις ἀπὸ τοῦ ζωντανοῦ Θεοῦ τὰ χέρια”.

¹⁰⁸ Βλ. π.χ. G. Bugh (ἐπιμ.), *The Cambridge companion to the Hellenistic world*, σ. 208 κ.έ.· A. Darby Nock, *Early gentile Christianity and its Hellenistic background*, σ. 3 κ.έ.

¹⁰⁹ Γ. Βαλσάμης, *Οἱ Ἀρχαῖοι Ἕλληνες*, σ. 111. Δὲν εἶναι ἡ κατάλληλη στιγμή νὰ συζητηθεῖ τὸ θέμα μὲ λεπτομέρειες, ἄς εἰπωθεῖ μόνον ὅτι οὐδέποτε θὰ εἶχε φθάσει σὲ τόσο μεγάλη ἔντασις ὁ συγκρητισμὸς, οὔτε θὰ γινόταν ἐν τέλει ἀποδεκτὴ μιὰ νέα θρησκεία, προερχόμενη μάλιστα ἀπὸ τὴν ἐβραϊκὴ ἱστορία, γιὰ τὴν ὁποία προηγουμένως οἱ Ἕλληνες ἀδιαφοροῦσαν, ἂν δὲν εἶχε φθαρεῖ ἢ πεποιθήσῃ στὶς πατρῶες θρησκευτικὰς παραδόσεις, ἀφήνοντας τὸν ἄνθρωπο οὐσιωδῶς ἀνέστιο.

ΘΕΟΣ για την Παλαιά Διαθήκη είναι κυρίως ο Δημιουργός, πρωταρχικά Δημιουργός του χώρου, και αυτού όχι αφηρημένου αλλά ως υπό τον ουρανόν γῆς. Ἡ Παλαιά Διαθήκη ενδιαφέρεται για τον Θεό στον βαθμό που ο Θεός ενδιαφέρεται για τον άνθρωπο και δημιουργεί τον κόσμο ως οἶκο του ανθρώπου. Ἡ ανθρωπολογική προοπτική διανοίγεται μέσα από τον κόσμο και ακόμη κυριώτερα μέσα από την ενέργεια που δημιουργεί τον κόσμο. Πέρα και από τις αρχικές συνθήκες, σε κάθε στιγμή του ιστορικού χρόνου δὲν νοεῖται ενδιαφέρον ανθρωπολογικό χωρίς νὰ υποστηρίζεται ἀπὸ τὴν κοσμολογία καὶ χωρίς νὰ πραγματοποιεῖται μέσα στον κόσμο. Στὴν Παλαιά Διαθήκη ὁ ἄνθρωπος δὲν παρουσιάζεται ἐν κενῷ, γιὰ παράδειγμα μὲ τὸν τρόπο ‘ὑπερβατολογικά’ διανοούμενου Ἐγώ,¹¹⁰ οὔτε κἂν ὡς μόνος πρὸς μόνον Θεό, ἀλλὰ ὡς μέρος

¹¹⁰ Για τὸν προσδιορισμὸ τῆς ‘ὑπερβατολογικῆς’ (transzendental) σκέψης βλ. E. Husserl, *Καρτεσιανοὶ στοχασμοί*, σ. 22, 39, 42, κ.ά.: “ἡ φιλοσοφία [μὲ τὸν Καρτέσιο] ἀποφασίζει μιὰ θεμελιώδη στροφὴ ἀπὸ τὸν ἀπλοῖκό ἀντικειμενισμό στον ὑπερβατολογικὸ ὑποκειμενισμό. [...] Τὴν στροφὴ στὸ ego cogito ὡς τὸ ἀποδεικτικὰ ἀσφαλὲς καὶ ἔσχατο ἔδαφος τῶν κρίσεων πάνω στὸ ὅποιο πρέπει νὰ θεμελιώνεται κάθε ριζικὴ φιλοσοφία. [...] Τὸ φυσικὸ ἔδαφος—τοῦ—εἶναι, ὅσον ἀφορᾷ στὴν ὄντολογικὴ του ἰσχύ, εἶναι δευτερεῦον· προϋποθέτει σταθερὰ τὸ ὑπερβατολογικόν”. Μολονότι ὁ Κάντ θέτει ὑπὸ ἀμφισβήτηση τὸ Ἐγὼ ὡς βέβαιη ἔσχατη πραγματικότητα, ἀποδέχεται τὴν καρτεσιανὴ ἔννοια τῆς ὑπέρβασης ὡς πρὸς τὴν ἀπεξάρτηση ἀπὸ τὴν ἐμπειρία: “ἐγὼ νοῶ· ἄρα μὲ τὴν καθαρὴ σύνθεση τοῦ νοῦ, ἡ ὁποία ὑπόκειται ὡς βάση στὴν ἐμπειρικὴ. [...] Πρέπει νὰ ὑπάρχει ἓνας ὄρος, ὁ ὁποῖος προηγεῖται ἀπὸ κάθε ἐμπειρία καὶ ὁ ὁποῖος καθιστᾷ τὴν ἴδια δυνατὴ, γιὰ νὰ ἀποτελεῖ αὐτὸς μιὰ τέτοια ὑπερβατικὴ προϋπόθεση [...] πού μόνον σὲ ἀναφορὰ πρὸς αὐτὴ εἶναι δυνατὴ κάθε παράσταση ἀντικειμένων. Αὐτὴ τὴν καθαρὴ πρωταρχικὴ, μὴ ὑπο-

εϋρύτερου δημιουργημένου Όλου, απ' όπου εξαρτάται ή ίδια ή είσοδος και παραμονή του στο εΐναι.

Έστω υπαγόμενος στην ανθρώπινη έξουσία ή μειονεκτώντας σε σύγκριση με την αξία που ό Δημιουργός έναποθέτει στο κορυφαίο πλάσμα Του, ό κόσμος μοιάζει να απολαμβάνει στο βιβλίο τής Γενέσεως ύπαρκτική προτεραιότητα, και όμως όχι πλήρη ή έστω μεγαλύτερη ύπαρκτική σταθερότητα. Η φράση ότι *έν αρχή έποίησεν ό θεός τον ουρανόν και την γήν*, μέσα από την εξήγηση πώς ή γή ήν *άόρατος και άκατασκεύαστος*,¹¹¹ αναδεικνύει την άβεβαιότητα αυτή. Όταν δέν έχει δημιουργηθεί τίποτα, άορασία και άνυπαρξία έξυπακούονται, όμως ή διευκρίνιση δικαιολογείται και σαν μιá ύπερβολή που προλαβαίνει την άπερίσκεπτη έντύπωση πώς ή γή εΐναι *άκλόνητη*. Η χριστιανική περίοδος εισφέρει σαφήνεια περιγράφοντας την δημιουργία στο σύνολό της ως προερχόμενη *έκ του μηδενός*,¹¹² ήδη με την εξήγηση του Άθανασίου¹¹³ ότι τα πλάσματα καθεαυτά στεροϋνται ουσίας: κύρια ταυτότητα ή 'φύση' τους εΐναι τó μηδέν που 'προηγείται' τής δημιουργίας. Η άμαρτία επίσης έχει κοσμολογική διάσταση, καθρεφτίζεται στην κατάπτωση του χωροχρόνου, ό όποιος βιώνεται πια σαν ένας τόπος έξορίας. Ό Δημιουργός μειώνει δραματικά την προηγούμενη και πρωταρχική / άυθεντική αξία τής κίνησής Του προς τόν κόσμο.

κείμενη σε μεταβολή συνείδηση θέλω τώρα να την ονομάσω *ύπερβατική κατάληψη*": I. Kant, *Κριτική του καθαρού λόγου*, σ. 96 και 98.

¹¹¹ Γέν. 1, 1-2.

¹¹² Μ. Βασίλειος, *Εΐς την Έξαήμερον VIII*, 7.

¹¹³ Μ. Άθανάσιος, *Περί τής Ένανθρωπήσεως IV*, 5.

Τί σημαίνει για τὸν ἄνθρωπο ἡ ὑπαρκτικὴ ἐξάρτηση¹¹⁴ ἀπὸ τὶς κοσμικὲς συνθῆκες, πέρα ἀπὸ τὶς προφανεῖς βιολογικὲς διαστάσεις; Πῶς ὑποστηρίζει ἡ χωροχρονικὴ φύση τὴν πνευματικότητα; Τὸ ἐρώτημα λανθάνει στὴν Παλαιὰ Διαθήκη, περιμένοντας τὴν συνάντηση Ἑβραϊσμοῦ καὶ Ἑλληνισμοῦ, ἰδίως μὲ τὴν βάπτιση τοῦ Ἑλληνισμοῦ, ὅποτε εἰσάγεται μὲ δύναμη στὴν βιβλικὴ παράδοση ἡ πλατωνικὴ θεολογικὴ κοσμολογία καὶ ἀνθρωπολογία, μαζὶ μὲ τὴν (ἐντονώτερη στὴν Δύση) οἰκειοποίηση τοῦ Ἀριστοτέλη.

Ἡ ἐγκυρότητα τοῦ ἀποδεικτικοῦ λογισμοῦ, σὰ ὅποια ὄριά της, ἀναγνωρίστηκε ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὴν φυσικὴ ἢ μεταφυσικὴ ἐμπειρία. Ἡ πεποίθηση σὲ μιὰ αὐτάρκεια τῆς κριτικῆς σκέψης, πεποίθηση ποὺ σήμερα ὀνομάζουμε ρασιοναλισμό, ἀναδείχθηκε ἀρκετὰ γιὰ νὰ εὐνοεῖ ἀκόμη καὶ πλήρη ἀνεξαρτησία ἀπὸ τὰ ἱερά κείμενα, ὅπως φαίνεται χαρακτηριστικὰ στὶς ὁμιλίες *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον* τοῦ Μ. Βασιλείου. Συγκρίνοντας μὲ ὅ,τι θεωρεῖ πνευματικώτερη ἔκφραση τοῦ ἀνθρώπου, ὁ Βασίλειος τείνει νὰ περιφρονεῖ τὴν ἐπιστήμη,¹¹⁵ καὶ ὅμως, δείχνοντας πιθανοὺς τρόπους μὲ τοὺς ὁποίους οἱ φυσικοὶ νόμοι ἀποκρίνονται σὲ θεῖους προορισμοὺς τῶν ὄντων, ἐξηγεῖ ζητήματα ὅπως εἶναι ἡ διαδικασία γιὰ

¹¹⁴ Μολονότι ἡ διαφορὰ τῶν ἐπιθέτων *ὑπαρξιακός* καὶ *ὑπαρκτικός* φαίνεται νὰ ἔχει ἀποκτήσει μιὰ σταθερότητα στὸ φιλοσοφικὸ μας λεξιλόγιο, ἄς διευκρινίσω ὅτι τὸ ἐπίθετο *ὑπαρξιακός* ἀναφέρεται στὸ εἶναι, τὸ *ὑπαρξιακός* στὴν βίωση καὶ ζωντανὴ οἰκειοποίηση τοῦ εἶναι. Σύμφωνα μὲ τὴν διάκριση αὐτή, ἂν πράγματι ὑπάρχει ὑπαρκτικὴ ἐξάρτηση, ἡ κατάλυσή της σημαίνει ἔξοδο ἀπὸ τὸ εἶναι, ὁ ἐξαρτώμενος παύει νὰ ὑπάρχει. Ὅμως ἡ ὑπαρξιακὴ ἐξάρτηση εἶναι δυνατὸ νὰ καταργεῖται ἢ νὰ ἀλλάξει μορφή, χωρὶς ὁ ἐξαρτώμενος νὰ πάψει νὰ ὑπάρχει.

¹¹⁵ Βλ. J. Bishop, "Mind-body unity", σ. 520.

τὴν δημιουργία τῆς βροχῆς, προσφεύγοντας στὴν κριτικὴ τῶν ἐμπειρικῶν δεδομένων χωρὶς τὴν ἐπίκληση ὁποιουδήποτε ἱεροῦ κειμένου ἢ παράδοσης.¹¹⁶

Ἐχει προταθεῖ μιὰ εἰκασία ποὺ μοιάζει εὐλογία, πὼς ἡ ἐμπιστοσύνη στὴν κριτικὴ σκέψη δὲν εἶναι παράδοξη “ἀπὸ τὴν στιγμή ποὺ ὁ Θεὸς (τὸ ἀπόλυτο προσωπικὸ καὶ λογικὸ ὄν) δημιουργεῖ τὸν κόσμο” καὶ “ὑπείσέρχεται μιὰ λογικὴ διάρθρωση μέσα στὴν δομὴ τοῦ σύμπαντος”.¹¹⁷ Ὅμως ἡ θεία νόηση δὲν ταυτίζεται μὲ τὴν κριτικὴ σκέψη. Ἐπιπλέον, τέτοια ἐξήγηση παραβλέπει ὅτι ὁ ‘λογικὸς’ Θεὸς δὲν πυροδότησε οὔτε κἂν στὸν ‘ἐκλεκτὸ λαὸ’ τὴν φιλοσοφικὴ ὁρμὴ ποὺ χαρακτηρίζει γιὰ πρώτη φορὰ τὴν σκέψη τῆς ἐλληνικῆς ἀρχαιότητος. Ἀκόμα καὶ στὴν περίπτωση τῆς χριστιανισμοσύνης, ἡ πεποιθὴση στὴν ἐνσάρκωση τοῦ ἴδιου τοῦ Λόγου δὲν μπόρεσε νὰ ἐνισχύσει τὴν αὐτονομία τῆς κριτικῆς σκέψης, κάτι ποὺ συνέβη μόνον ὅποτε (καὶ στὸν βαθμὸ ποὺ) οἱ χριστιανικοὶ λαοὶ ἀνέπτυσσαν ἐπαφὴ μὲ τὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ φιλοσοφία. Χαρακτηριστικὰ στὴν ἐλληνόφωνη χριστιανικὴ παράδοση, ἂν καὶ ἡ σχέση μὲ τὴν ἐλληνικὴ ἀρχαιότητα ὑπῆρξε συνεχῆς καὶ ἐσωτερικὴ, ἡ περιφρόνηση τῆς εἰδωλολατρίας καὶ ἀκόμα τῆς ἀντιφατικότητος τῶν φιλοσοφικῶν συστημάτων ἔτεινε νὰ διαβάλλει τὴν κλασικὴ παιδεία ἐμποδίζοντας ἐπομένως τὴν ἀνάπτυξη τῆς κριτικῆς σκέ-

¹¹⁶ Βλ. π.χ. *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον* III, 8: “συναγομένων γὰρ τῶν ἀναθυμιάσεων περὶ τὸ ὕψος καὶ πυκνουμένου τοῦ ἀέρος ταῖς ἐκ τῶν πνευμάτων πιλήσεσιν, ὅταν μὲν αἱ τέως ἀτμοειδῶς καὶ λεπτῶς ἐνεσπαρμέναι τῷ νέφει νοτίδες ἀλλήλαις προσχωρήσωσι, σταγόνες γίνονται τῷ βάρει τῶν συγκριθέντων φερόμεναι πρὸς τὸ κάτω”.

¹¹⁷ Ν. Ματσούκας, *Ἐπιστήμη, φιλοσοφία καὶ θεολογία στὴν Ἑξαήμερο τοῦ Μ. Βασιλείου*, σ. 86.

φης.¹¹⁸ Ὁ ὕμνος τοῦ Εὐστάθιου Θεσσαλονίκης στὴν ἀξία τοῦ Ὅμηρου προϋποθέτει μεγάλη δυσφήμιση τῆς ἐλληνικῆς ἀρχαιότητας, μιὰ καχυποψία ποὺ ποτὲ δὲν ἀπουσίαζε ἀλλὰ συνεχιζόταν μὲ διαφορες καὶ συχνὰ μεγάλες ἐντάσεις. Ἡ συμπλοκὴ τῶν δυνάμεων αὐτῶν, θαυμασμοῦ καὶ καταδίκης τῶν ἀρχαίων ἐλληνικῶν γραμμάτων, σήμαινε ἐσωτερικὸ διχασμὸ, ὁ ὁποῖος χρονοῖζε καὶ μετατρεπόταν σὲ πνευματικὴ ὑποκρισία. Ἡ Βίβλος δὲν προσβάλλει τὴν ratio ἀλλὰ καὶ δὲν τὴν εὐνοεῖ ὅσο χρειάζεται γιὰ νὰ δυναμώνει ἢ ἐπιθυμία γιὰ νοητικὴ συγκρότηση. Τὰ βιβλικὰ κείμενα δὲν μεταδίδουν ἐπειδὴ δὲν περιέχουν τέτοια ὄρμη, σὲ ἀντίθεση μὲ τὰ φιλοσοφικὰ ἔργα τῆς ἐλληνικῆς ἀρχαιότητας καὶ πρωτίστως τὰ πλατωνικά. Ἄν ὁ Μ. Βασίλειος καὶ ὁ ἀδελφός του εἶχαν τὸ θάρρος νὰ μιλῆσουν ἀνεπιφύλακτα γιὰ τὴν ἀξία τῶν κλασικῶν γραμμάτων, ποὺ οἱ ἴδιοι ἀπολάμβαναν καὶ θαύμαζαν, ἢ βυζαντινὴ σκέψη δὲν ἀποκλείεται νὰ εἶχε ἐξελιχθεῖ διαφορετικά.¹¹⁹ Οἱ ποιμαντικές,

¹¹⁸ Εὐστοχα ὁ P. Lemerle, Ὁ πρῶτος βυζαντινὸς οὐμανισμὸς, σ. 47, ἐστιάζει στὸ ἔργο τοῦ Μ. Βασιλείου περὶ τῆς σπουδῆς τῶν ἐλληνικῶν γραμμάτων, ἰσχυριζόμενος ὅτι ἀκριβῶς τὴν στιγμή ποὺ ἡ κλασικὴ παιδεία γινόταν ἀποδεκτὴ, ὁ ἴδιος ὁ τρόπος τῆς ἀποδοχῆς τῆς τὴν ὑπονόμει: “στοὺς νεαροὺς χριστιανούς, ποὺ τὰ σχολικὰ προγράμματα τοὺς ὑποχρέωναν νὰ διαβάζουν καὶ νὰ σχολιάζουν τὰ εἰδωλογατρικὰ κείμενα, ὁ Βασίλειος ἀπλῶς ὑποδεικνύει μὲ ποιὸν τρόπο, στὴν μελέτη τους αὐτῇ, δὲν θὰ ἔχαναν τὸν χρόνο τους οὔτε τὴν ψυχὴ τους, καὶ θὰ ἔπαιρναν ἀπὸ αὐτὰ τὰ ἔργα —τὰ καθεαυτὰ κακά— ὅ,τι μπορούσε νὰ συμβιβαστεῖ μὲ τὴν χριστιανικὴ ἠθική”. Ἀσφαλῶς τὸ πρόβλημα δὲν δημιουργεῖται ἀπὸ ἓνα κείμενο τοῦ Βασιλείου. Ὅμως εἶναι χαρακτηριστικὸ τῆς νοοτροπίας ποὺ ἀναπτυσσόταν.

¹¹⁹ Φυσικὰ ἢ δικὴ τους ἀπόφαση δὲν ἐξανάγκασε τοὺς ἐπομένους καὶ ἄλλωστε δὲν τὴν συμμερίστηκαν ὅλοι. Οἱ Καππαδόκες συνέβαλαν ὅμως

ἀπολογητικὲς ἢ ὅποιες ἀνάγκες τῆς ἐποχῆς δὲν ἐμπόδισαν πάντως τὸν Γρηγόριο Θεολόγο νὰ ἐπικρίνει μὲ δριμύτητα τοὺς ὁμοθρήσκους του ἐπειδὴ περιφρονοῦσαν τὴν φιλοσοφία τῆς ἐλληνικῆς ἀρχαιότητος. Δυστυχῶς οἱ ἄλλοι δύο μεγάλοι Καππαδόκες ἀκολούθησαν διαφορετικὴ πορεία, προτείνοντας μιὰ πολιτισμικὴ ἐπιλογή πρὸ ἐπικράτησε.

μὲ τὸ ἰδιαίτερο κῦρος τους στὴν ἐνίσχυση μιᾶς πολιτισμικῆς κατεύθυνσης μὲ τὴν ὁποία συμφώνησε καὶ ἐκφράστηκε ἡ ἐλευθερία πολλῶν ἀκόμη μέχρι σήμερα. Ἡ κατεύθυνση αὐτὴ εἶναι δυνατὸν νὰ καταργηθεῖ ὅποτεδήποτε μὲ τὴν ἴδια ἐλευθερία μὲ τὴν ὁποία προέκυψε. Ὅσο πιὸ γρήγορα συμβεῖ αὐτό, ἂν συμβεῖ, τόσο τὸ καλύτερο.

Η ΕΜΦΑΣΗ στην ταυτότητα τῆς δημιουργίας τοῦ κόσμου ὡς οἰκείου ἀνθρώπινου χώρου εὐνοεῖ ἐνδιαφέρον γιὰ τὸν ἄνθρωπο, ἀκόμα καὶ ὑπαρξιακὴ δέσμευση στὸν κόσμο ἢ ἐκκοσμίκευση. Στὸν βαθμὸ πού ἡ ἐκκοσμίκευση προϋποθέτει, ἔστω χωρὶς ἐπίγνωση, τὴν συγκεκριμένη ἐρμηνεῖα τῆς δημιουργίας, ἀναιρεῖται ἀπὸ τὴν προϋπόθεσή της! Τὸ θεμέλιο τῆς ἀνθρωποκεντρικῆς ἔντασης πού ἐνισχύει τὴν ἐξάρτηση ἀπὸ τὴν κοσμικότητα, δὲν παύει νὰ βρίσκεται ἐπέκεινα τοῦ κόσμου, ὥστε ἡ ἐκκοσμίκευση προκύπτει ἐσωτερικὰ ἀντιφατικῆ, ἔτοιμη νὰ ζητήσῃ ἡ ἴδια τὴν κατάργησή της.

Τί σημαίνει ἡ κατ' εἰκόνα Θεοῦ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου; Τί συνεπάγεται γιὰ τὴν σχέση εἰκόνας καὶ ἀρχετύπου ἢ δημιουργία ἐκ τοῦ μηδενός; Ποιό εἶναι τὸ περιεχόμενο τῆς αὐθεντικῆς ὑπαρξης, ἀπ' ὅπου συνάγεται ἡ ἔννοια τῆς πτώσης; Πῶς ἐξηγεῖται ἡ παράδοξη διαφορὰ ἀρχῆς καὶ ἐπομένων, ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴν ἔγχρονη συγκρότηση τῶν πλασμάτων καὶ τὴν ἄχρονη ἀπλότητα τῆς προέλευσής τους; Ἡ διανοητικὴ ἐλευθερία πού ἀνέπτυξε ὁ ἀρχαῖος Ἑλληνισμός, θὰ ἐπιτρέψῃ τολμηρὰς ἐρμηνεῖες τῆς Βίβλου, τίς ὁποῖες θὰ ἀδικούσαμε ἂν διαβάζαμε ἀπὸ ἐγκυκλοπαιδικὸ ἐνδιαφέρον. Ἀλλὰ κυρίως θὰ ἀδικούσαμε τὸν ἑαυτὸ μας καὶ τὴν σχέση μας μὲ τὴν φιλοσοφία ἐν γένει. Ὅσο πιὸ ὑψηλὰ καὶ σημαντικὰ τόσο τὰ θεωρητικὰ ζητήματα ἀποκρύπτουν τὴν φιλοσοφικὴ ἀξία τους, ἐκτὸς ἂν δὲν διερευνῶνται μὲ σκοπὸ μιὰ πληροφόρηση ἀλλὰ ὅπως ἤδη στὴν ἐλληνικὴ ἀρχαιότητα, ὡς προϋποθέσεις γιὰ νὰ γίνεταί συνειδητὴ καὶ νὰ διαφυλάσσεται ἡ γνησιότητα τοῦ βίου.¹²⁰

Ἡ Καινὴ Διαθήκη καταργεῖ τὴν σχέση / ἀπόσταση Κυρίου καὶ δούλου, τὸ ἐνδιαφέρον μετατίθεται στὴν γνώση καὶ τὴν ἐλευθερία,

¹²⁰ Βλ. ὅσα γράφω στοὺς *Ἀρχαίους Ἑλληνες*, σ. 87 κ.έ.

στην ἐπιθυμία γιὰ οἰκειότητα καὶ ἐνότητα μὲ τὸν Θεὸ ἀντὶ ὑποταγῆς, δειλίας καὶ φόβου. Ἐξίσου ἐντονος ἀλλὰ μὲ διαφοροετικὸ χαρακτήρα, ὁ χριστιανικὸς ἀνθρωποκεντρισμὸς δὲν ἰδρύει δουλικὸ πρόταγμα, ἄλογη διάθεση νὰ ἀναπτύσσει ὁ ἄνθρωπος μιὰ φορτικὴ ἀναφορὰ σὲ ὅ,τι πιὸ οἰκεῖο, στὴν ἴδια τὴν ἀρχή του. Μετὰ Χριστὸν ἡ θέωση γίνεται κοινὸς τόπος μὲ πραγματικὸ περιεχόμενον γιὰ ὅσους λαοὺς συμβάλλουν στὴν νέα πνευματικότητα. Ἀκόμη καὶ θεωρήσεις φαινομενικὰ ἄσχετες ἢ ἀντίθετες, γιὰ παράδειγμα ἡ ἀντίληψη γιὰ τὸν ἄνθρωπον ὡς ‘γέφυρα’ ποὺ ὁδηγεῖ στὸν ὑπεράνθρωπον, δὲν νοοῦνται χωρὶς τὴν συνάντησιν Ἑλληνισμοῦ καὶ Ἑβραϊσμοῦ, ποὺ “κυριάρχησε στὴν ἱστορία τοῦ μοντέρνου πολιτισμοῦ καὶ ἔκανε τὴν Μεσόγειο κέντρο τοῦ κόσμου”.¹²¹ Ἰδίως μὲ τὴν ἀνά-

¹²¹ J. Daniélou, “Hellénisme et Christianisme”, σ. 207. Εἶναι πιὸ σωστὸ νὰ μιλοῦμε γιὰ συνάντησιν Ἑλληνισμοῦ καὶ Ἑβραϊσμοῦ, ἀπ’ ὅπου προέρχεται ὁ Χριστιανισμὸς ὡς διαχωριζόμενὴ πιὰ ἀπὸ τὸ ἀρχαῖο Ἰσραήλ καὶ ἐμπνεόμενὴ ἀπὸ τὸ πρόσωπον τοῦ Χριστοῦ ἐρμηνεία τῆς ἐβραϊκῆς παράδοσης. Ὅπως συνοψίζει ὁ Κωνσταντέλος, χρησιμοποιοῦντας τὸ σχῆμα Χριστιανισμὸς – Ἑλληνισμὸς, ἐμπρακτὰ ὅμως ἀμφισβητῶντας τὴν ἐγκυρότητά του, “ὁ Χριστιανισμὸς τῶν πέντε αἰώνων δὲν ἦτο μόνον Ἑλληνόφωνος εἰς Ἀνατολήν καὶ Ἀσίαν, ἀλλὰ καὶ Ἑλληνοφανής. [...] Οἱ Ἑλληνικοὶ ὄροι Χριστός, Χριστιανός καὶ Χριστιανισμὸς ἐχρησιμοποιήθησαν διὰ νὰ τονισθῇ ὅτι ὁ Χριστιανισμὸς ἦτο ἀνεξάρτητος ἀπὸ τὸν Ἰουδαϊσμό. [...] Ἡ ἀπαρχή, ἡ ἀνθησις καὶ οἰκουμενικὴ ἐξάπλωσις τοῦ Χριστιανισμοῦ ριζώθηκε ἐπάνω εἰς τὴν διδασκαλίαν ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἦτο ὁ Χριστός, καὶ εἰς τὶς πνευματικὰς ἀξίας τοῦ Ἑλληνισμοῦ”: “Πρόδρομοι στὴν ἀλληλοπεριχώρησιν Ἑλληνισμοῦ καὶ Χριστιανισμοῦ”, σ. 58–59. Αὐτὰ ἀφοροῦν τὶς ἀρχές, καὶ ἐπίσης τὴν συνέχεια στὸν βαθμὸν ποὺ θεμελιώνεται στὶς ἀρχές. Γιὰ παράδειγμα, τὸ βιβλίον τῆς Γενέσεως δὲν παύει νὰ εἶναι τὸ πιὸ σημαντικὸ ἀσυγκρίτως κοσμολογικὸ κείμενον τῆς χριστιανοσύνης, μὲ τὸ ὅποῖον κυρίως ἔχει νὰ διαλέγεται ἀκόμη σήμερον

πτυξη του μοναχισμού στις αρχές της νέας για τον έλληνορωμαϊκό πολιτισμό περιόδου, ή χρονικότητα τείνει να σημαίνει πάνω απ' όλα τον καιρό μιᾶς υπαρξιακῆς απόφασης με ἀμετάκλητες ὑπερχρονικὲς συνέπειες.

κάθε χριστιανική Ἐκκλησία ἐρμηνεύοντας καὶ ἐπανερμηνεύοντας τὸ ἴδιο ὅσο καὶ τὰ ὑπομνήματα ποὺ ἔχουν γραφεῖ με ἀφορμὴ τὸ ἴδιο. Ὅμως ἡ βάπτιση τοῦ Ἑλληνισμοῦ δὲν τὸν καθιστᾷ λιγώτερο 'ἐλληνικό', με ἀποτέλεσμα νὰ πρέπει, ἔστω μετὰ τοὺς πρώτους αἰῶνες, νὰ ἀναφερόμαστε σὲ διάλογο τοῦ Χριστιανισμοῦ με τὰ ἀπομεινάρια ἐνὸς παλαιότερου καὶ ὑποτιθέμενου 'γνησιώτερου' Ἑλληνισμοῦ. Τὸ ζήτημα ἔχει ἐνδιαφέρον, ἀλλὰ δὲν γίνεται νὰ συζητηθεῖ ἐδῶ. Ἴσως ἀρκεῖ ἡ παρατήρηση ὅτι μετὰ τοὺς πρώτους αἰῶνες μπορούμε νὰ μιλοῦμε πλέον γιὰ ἐσωτερικὸν διάλογο, προσπάθεια νὰ ἐκτιμῶνται δυνατότητες, ἀνάγκες, τρόποι, λόγοι καὶ ὅρια τῆς ἐπαφῆς τοῦ χριστιανικοῦ Ἑλληνισμοῦ με τὶς μὴ χριστιανικὲς περιόδους τῆς ἴδιας τῆς δικῆς του ἱστορίας, περιόδους ποὺ δὲν συνιστοῦν κάτι ἀλλότριον παρὰ μόνο ὡς πρὸς ἓναν πολυθεϊσμὸν ποὺ εἶχαν ἀπορρίψει ἤδη οἱ ἀρχαῖοι φιλόσοφοι. Τὸ γεγονός ὅτι ὁ Πρόκλος δὲν βαπτίσθηκε, τὸν καθιστᾷ περισσότερο 'ἐλληνικό' ἀπὸ τὸν Μάξιμο ἢ τὸν Διονύσιο; Οἱ σημερινοὶ δωδεκαθεῖστες ποὺ ἀνεβαίνουν στὴν Ἀκρόπολη γιὰ νὰ ψάλουν στὸν Ἀπόλλωνα, εἶναι περισσότερο 'ἐλληνικοί' ἀπὸ τὰ πληρώματα τῶν προσευχομένων στὸν Χριστὸ Ἐκκλησιῶν; Τὸ σχῆμα 'Χριστιανισμὸς καὶ Ἑλληνισμὸς' ἔχει νόημα στὴν περίπτωση μόνο ποὺ ἀφορᾷ τὴν προσπάθεια ἄλλων χριστιανικῶν λαῶν νὰ σκεφτοῦν τὶς ἐθνικὲς τους παραδόσεις σὲ σχέση με τὶς χριστιανικὲς καὶ προχριστιανικὲς πλευρὲς τῆς ἐλληνικῆς ἱστορίας.

ΣΥΜΦΩΝΑ μὲ τὸ βιβλίον τῆς *Γενέσεως* ἡ ἔννοια τοῦ χρόνου¹²² δὲν προσδιορίζεται ἀπὸ τὴν διάρκειαν, τὴν ἐπέκτασιν, τὸν πολλαπλασιασμόν ἢ μετασχηματισμόν, ἀλλὰ μόνον ἀπὸ τὴν ἀνάδυσιν νέας ὑπαρξέως. Ὁ χρόνος πηγάζει στὴν κίνησιν τῆς δημιουργίας: καὶ εἶπεν ὁ Θεός· γεννηθήτω φῶς· καὶ ἐγένετο φῶς [...] καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωΐ, ἡμέρα μία.¹²³ Νέα ἡμέρα προστίθεται μὲ τὴν δημιουργία νέου ὄντος: καὶ εἶπεν ὁ Θεός· γεννηθήτω στερέωμα ἐν μέσῳ τοῦ ὕδατος καὶ ἔστω διαχωρίζον ἀνὰ μέσον ὕδατος

¹²² Δηλαδή ἡ ἔννοια ποῦ ἐμεῖς συνάγουμε γιὰ τὸν χρόνο ἐρμηνεύοντας τὸ βιβλίον τῆς *Γενέσεως*, τὸ ὁποῖο ἀπὸ μόνου τοῦ ἀφηγεῖται γεγονότα καὶ δὲν παρουσιάζει ἔννοιαι. Ἀξίζει νὰ σημειωθῆί πως οὔτε καὶ ἡ πρώτη ραββινικὴ περίοδος δὲν διαβάσει τὸ βιβλίον τῆς *Γενέσεως* ἔτσι ὥστε νὰ συναγάγει μιὰ γενικὴ ἔννοια τοῦ χρόνου, ἀλλὰ ἀρκεῖται σὲ προσδιορισμοὺς ποῦ ἀναφέρονται σὲ ἐπιμέρους διαστήματα, διαδικασίες καὶ μεταβολές. Βλ. S. Stern, “The rabbinic concept of time from late antiquity to the middle ages”, σ. 130 κ.έ.

¹²³ *Γέν.* 1, 3–5. Τὸ πρωταρχικὸ φῶς ἐνδέχεται νὰ διαφέρει ἀπὸ τὸ φῶς ποῦ δημιουργεῖται τὴν τέταρτη ἡμέρα. Ὁ Βασίλειος ἀποδέχεται διαφορὰ, “ὀνομάζει τὸ ἀρχικὸ ‘φῶς’ τῆς πρώτης ἡμέρας ὡς ‘καθαρότατον’, ‘εἰλικρινές’ καὶ ‘ἄυλον’. [...] Ἡ ἔννοια τοῦ ‘καθαροῦ’ ἐδῶ δὲν ἔχει ἠθικὴ σημασία ἀλλὰ ‘ὄντολογικὴ’. Τὸ ‘φῶς’ αὐτὸ δὲν ἔχει στίγματα καὶ δὲν ὑπόκειται σὲ ἀλλοίωσιν καὶ φθορά. Τὸ ὅτι εἶναι ἐπιπλέον ‘εἰλικρινές’ καὶ ‘ἄυλον’ σημαίνει ὅτι εἶναι ἀληθινὸ καὶ πραγματικόν, [δὲν συνιστᾶ ψευδαισθησιν ἢ μιὰ ‘ἀπόκοσμη’ ἐκδήλωσιν,] ἔστω καὶ ἂν δὲν εἶναι κτιστὸ καὶ ὑλικόν”: Γ. Πατρῶνος, *Θεολογία καὶ ὀρθόδοξο βίωμα*, σ. 83. Μολονότι ὑπακούει στὸ γεννηθήτω, ὅπως τὰ ὑπόλοιπα ἔργα, ἡ φύσιν τοῦ πρωταρχικοῦ φωτός ἐνδέχεται νὰ εἶναι ἄκτιστη, καὶ πάλιν εἶναι δυνατὸ νὰ θεωρηθῆί κτιστή, ἂν, ὑπὸ τις ὅποιες προϋποθέσεις, ἢ μετοχὴ τοῦ ἴδιου τοῦ ἀκτίστου στίς χωροχρονικὰς συνθηκὰς ἐπέχει θέσιν δημιουργίας.

καὶ ὕδατος [...] καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωΐ, ἡμέρα δευτέρα.¹²⁴ Τὴν κοσμικὴ ὑπόσταση ὁλοκληρώνει ἡ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου, ὁπότε καταργεῖται ἡ οὐσία τοῦ χρόνου: δὲν προκύπτουν νέες ἡμέρες, ἐπειδὴ δὲν δημιουργοῦνται νέα ὄντα. Οἱ ἕξι ἡμέρες τῆς δημιουργίας συμβάλλουν στὴν ἄχρονη ταυτοτικὴ διάρκεια τῆς ἑσχατης, ἡ ὁποία εἶναι καὶ δὲν εἶναι χρόνος, εἶναι χρόνος καὶ ὁμως καταργεῖ τὸν χρόνο.¹²⁵ Ἡ ἐπάνοδος στὴν πρωταρχικὴ ἀεργία σημαίνει ἀνάδυσση νέου τρόπου ὑπαρξης, ὥστε ἀποκτᾶ θέση δημιουργίας. Στὸ τέλος τοῦ χρόνου ὅ,τι ἐνδέχεται νὰ ὑπάρξει ἔχει συμβεῖ, ἡ πράξη τῆς δημιουργίας βρίσκεται στὸ παρελθόν, ὡς πρὸς τὸ ὁποῖο ἡ ἑσχατὴ ἡμέρα ἔχει νεότητα, ἐπομένως δημιουργεῖ ἡ ἴδια χρόνο καὶ ἀριθμεῖται ὡς ἑβδομη: καὶ εὐλόγησεν ὁ Θεὸς τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδόμην καὶ ἠγάσεν αὐτήν· ὅτι ἐν αὐτῇ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὧν ἤρξατο ὁ Θεὸς ποιῆσαι.¹²⁶

¹²⁴ Γέν. 1, 6–8.

¹²⁵ Στὸν βαθμὸ πού ἰσχύει ταυτότητα τοῦ ὄντος, ὁ χρόνος καταργεῖται ἐπειδὴ ἡ κίνηση εἶναι φαινομενικὴ. Τὸ παρὸν δὲν παρέρχεται, τὸ παρελθόν δὲν ἔχει ἀπομακρυνθεῖ οὔτε ἐπανέρχεται, ἡ κίνηση σημαίνει μιὰ ἐπανάληψη πού ἤδη ἔχει συμβεῖ.

¹²⁶ Γέν. 2, 3. Ἡ σύνδεση τῆς χρονικότητας μὲ τὴν νεότητα στὴν ἑβδομὴ ἡμέρα, σημαίνοντας ποιητικὴ χρόνου ὄχι μόνο τὴν ὑλικὴ ἀλλὰ καὶ τὴν πνευματικὴ δημιουργία, τὴν ὑπαρξιακὴ μεταστροφή τοῦ βίου, τὴν ἀνάδυσση νέων ἀξιών, ἐπιθυμιῶν, κ.λπ., ὁλοκληρώνει τὴν ἱστορία τῆς κοσμικῆς δημιουργίας ‘παραχωρῶντας’ τὴν δημιουργικὴ κίνηση στὸν ἀνθρώπο. Χάρη στὴν πολιτισμικὴ δημιουργία ὁ ἀνθρώπος ἔχει δυνατότητα νὰ μὴν βρῆται μέσα στὸν χρόνο σὰν ἓνας ξένος, ἀλλὰ δημιουργῶντας τοὺς δικούς του χρόνους, προχωρῶντας καὶ ὁ ἴδιος στὴν εὐλογία μιᾶς ἄλλης ἐκπλήρωσης, πού εἶναι ὁ ἀναστάσιμος χρόνος τῆς ὄγδοης ἡμέρας:

Ἡ πραγματικότητα ἀπλώνεται πλήρης καὶ ἱερὴ — ὁ Θεὸς εὐλογεῖ τὴν ἡσυχία τῆς τελειότητος¹²⁷ — παρὸν ταυτοτικό, ἀνευ-
 δεές, πὸν ὅμως ἐξακολουθεῖ νὰ προσδιορίζεται ὡς ‘ἡμέρα’, ἐπειδὴ
 προηγεῖται τὸ διάφορό της, ἡ ἐξαήμερος τῆς δημιουργίας. Ἡ ἀερ-
 γη διάρκεια τῆς τελειότητος τῆς ἑβδομῆς ἡμέρας περιέχει τὴν ρι-
 ζικὴ ἀτέλεια τῶν πλασμάτων ὡς προερχόμενων ἀπὸ τὸ μηδέν. Ἡ
 διήγησις τῆς *Γενέσεως* μοιάζει νὰ εἰσάγει στὴν καθαρὴ παροντι-
 κότητα τὴν μνήμη σὰν μιὰ γεύσις χρόνου ἢ τὴν τελειότητα σὰν
 μιὰ διαρκῆ εἴσοδο στὸ τέλος τοῦ χρόνου.

Ἡ ἔννοια ἐκ τοῦ μηδενὸς δημιουργίας ἐμφανίζεται στὸ δεῦτερο
 βιβλίον τῶν *Μακκαβαίων* (2ος αἰ. π.Χ.): “ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐ-
 ρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα, γινῶναι ὅτι ἐξ
 οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ Θεὸς καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕ-
 τως γεγένηται”.¹²⁸ Στὸ βιβλίον τῆς *Γενέσεως*, ὅπου εἶναι σωστὸ νὰ

“εἶτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται· εἶτε γλῶσσαι, παύσονται· εἶτε
 γινῶσις, καταργηθήσεται”. Βλ. *Α΄ Κορ.* 13, 8.

¹²⁷ *Γέν.* 2, 3: “καὶ εὐλόγησεν ὁ Θεὸς τὴν ἡμέραν τὴν ἐβδόμην καὶ
 ἡγάσεν αὐτήν, ὅτι ἐν αὐτῇ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ”.

¹²⁸ *Β΄ Μακ.* 7, 28. Ἡ σημασία τοῦ κειμένου στὰ συμφραζόμενά του
 εἶναι ὅτι ὁ Θεὸς δὲν ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ τίποτα γιὰ νὰ δημιουργήσῃ ὅτιδὴ-
 ποτε καὶ τὸν ἄνθρωπο, ὅποτε δὲν πρέπει νὰ φοβᾶται κανεὶς τὸν θάνατο.
 Δὲν πρόκειται γιὰ κοσμολογικὸ κείμενο, ἐπομένως θὰ ἦταν ὑπερβολικὸ
 νὰ τοῦ ἀποδοθεῖ ἡ διάστασις αὐτή, ὅσο κι ἂν τὴν εὐνοεῖ. Ἡ παντοδυναμία
 τοῦ Θεοῦ ἀναγνωρίζεται ἀπόλυτη, χωρὶς ἢ ἐκ τοῦ μηδενὸς δημιουργία νὰ
 ἀνάγεται ἔστω ἕμμεσα σὲ ‘τεχνικὸ’ φιλοσοφικὸ ὄρο. Ὁ J. Hubler, *Crea-
 tio ex nihilo*, σ. 73, σημειώνει πὼς δὲν ὑπῆρξε ἡ παραμικρὴ προσπάθεια
 νὰ ὑποστηριχθεῖ ἡ διδασκαλία αὐτή, “κανεὶς στὸν πρῶμο Ἰουδαϊσμὸ δὲν
 ἔνοιωσε τὴν ἀνάγκη νὰ σκεφτεῖ ἕνα ἐπιχειρήμα ὑπὲρ τῆς ἐκ τοῦ μηδενὸς
 δημιουργίας”. Πέρα ἀπὸ αὐτό, ὁ Hubler ὑποθέτει ὅτι τὸ κείμενο ἀναφέ-

ζητώνται οί πιό πρωταρχικές και σημαντικές για τὸ ἀρχαῖο Ἰσραήλ κοσμολογικές σημασίες, ἡ δημιουργία εἶναι δυνατὸν νὰ ἐρμηνευθεῖ ὡς διαμόρφωση προϋπαρχουσῶν συνθηκῶν. Ὅμως δὲν φαίνεται κάποια ἐνέργεια ἢ ὄντοτητα ἢ ἄλλη συνθήκη προσωπική ἢ ἀπρόσωπη, ἡ ὁποία νὰ περιορίζει τὴν ἰσχὺ τοῦ Δημιουργοῦ, ἐπομένως ὑπάρχει ἐπίσης, ἔστω ἔμμεσα, ἡ σημασία τῆς προελεύσεως τῶν ὄντων ἐκ τοῦ μηδενός,¹²⁹ ἡ ὁποία γίνεται ἀκόμη πιό βέβαιη

ρεται στὴν σχετική σημασία τῆς δημιουργίας, δὲν ἐκφράζει ἀπόλυτη ἀπουσία, παρὰ μόνο τὴν ἀπουσία τῶν συγκεκριμένων ὄντων (δ.π., σ. 90). Ἡ ὑπόθεση αὐτὴ εἶναι εὐλογη, ἀλλὰ παραμένει μιὰ εἰκασία.

¹²⁹ Ὅπως παρατηρεῖ ὁ A. Torrance, "*Creatio ex nihilo*", σ. 84, ἡ κατοπινὴ ἔννοια τῆς ἐκ τοῦ μηδενός δημιουργίας θέλησε ἀκριβῶς νὰ δείξει πῶς ἡ θεία παντοδυναμία εἶναι ἀπόλυτη, τὸ ἔργο δὲν θὰ ἄλλαζε στὸ παραμικρὸ ὑπὸ διαφορὲς ἀρχικὲς συνθήκες: "ἡ μεταγενέστερη [τῶν διηγήσεων τῆς *Γενέσεως*] ἀνάδυσή στὸν Ἰουδαϊσμὸ τῆς ἐρμηνείας τῆς δημιουργίας ὡς ἐκ τοῦ μηδενός μᾶλλον, ἀντὶ ὡς ἀπλῆς διαμορφώσεως μιᾶς προηγούμενης κατάστασης χάους [...] σημαίνει ὅτι 'ὄπουδὴποτε καὶ ὅτιδὴποτε δημιουργεῖ ὁ Θεὸς εἶναι τελείως ἀπροϋπόθετο. Δὲν ὑπάρχει μιὰ ἐξωτερικὴ ἀναγκαιότητα πού νὰ δίνει ἀφορμὴ στὴν δημιουργικότητά Του οὔτε μιὰ ἐσωτερικὴ προδιάθεση πού θὰ μπορούσε νὰ ἐπιβάλλει τοὺς νόμους τῆς. Οὔτε ὑπάρχει μιὰ πρωταρχικὴ ὕλη, τῆς ὁποίας ἡ δυναμικότητα προϋποτίθεται τῆς δημιουργικῆς ἐνεργείας Του καὶ ἐπιβάλλει ὕλικὰ ὄρια' [Moltmann, *God in Creation*, σ. 74]. Συνοπτικὰ, τὸ δόγμα τῆς δημιουργίας ἐκ τοῦ μηδενός τονίζει πῶς ἡ δημιουργία εἶναι ἀπροϋπόθετη. Ὑποδεικνύει μιὰ ριζικὰ ἐλεύθερη καὶ κυρίαρχη ἐνέργεια ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ Θεοῦ". Ὅμως γιατί ἀκόμα καὶ μιὰ ἐσωτερικὴ προδιάθεση θὰ σήμαινε 'ἐπιβολή'; Οὔτε ἡ χριστιανικὴ μυστικὴ σκέψη οὔτε ὁ πλατωνισμὸς ταύτιζε τὴν ἐλευθερία μὲ τὴν ἀσυναρτησία. Θὰ τὸ δοῦμε πιό μετὰ, στὸ κεφάλαιο "Ἡ 'πρῶτη ὕλη' τῆς Δημιουργίας".

και σαφής στην Καινή Διαθήκη, φθάνοντας σε πλήρη ανάπτυξη τόσο νωρίς όσο τον δεύτερο αιώνα μ.Χ., όποτε παίρνει κεντρικήσ σπουδαιότητας θέση στην κοσμολογία τών χριστιανικών Έκκλησιών.¹³⁰

Όμως όσα ισχυρίζομαι έδω με άφορμή τó βιβλίο τής Γενέσεως δέν προϋποθέτουν τήν έννοια έκ τοϋ μηδενός δημιουργίας όπως τήν διαμόρφωσαν οί χριστιανικές Έκκλησίες, άσχέτως άν ύπάρχει ή δέν ύπάρχει ή λανθάνει στην Παλαιά Διαθήκη. Η έννοια δημιουργίας έκ τοϋ σχετικοϋ μηδενός, είναι πρόδηλη και αναντίρρητη: ένϋ δέν ύπῆρχε κανένα άν —ή γῆ, ό ούρανός, ό άνθρωπος, κ.λπ.— μέσα από τήν πράξη τής δημιουργίας άρχισε νά ύπάρχει. Άν για τήν δημιουργία τής γῆς διαμορφώθηκε ήδη προηγούμενη ύλη, όποια και άν είναι ή φύση και προέλευσή της, αυτό δέν αλλάζει τήν σημασία τής έκ τοϋ μηδενός δημιουργίας, όπως τήν προσδιορίζω έδω, σύμφωνα με τήν όποία τó μηδέν ταυτίζεται με

¹³⁰ Βλ. π.χ. P. Copan, “Is creatio ex nihilo a post-biblical invention?”, σ. 77 κ.έ., ιδίως σ. 88 όπου παραπομπές στον Eichrodt και στον Westermann. Σύμφωνα με τον τελευταίο, ή άρχή τοϋ βιβλίου τής Γενέσεως (1, 1) δέν αναφέρεται “στην άρχή μιās συγκεκριμένης ύπαρξης, αλλά άπλως στην άρχή: όλα άρχισαν με τον Θεό”. Σύμφωνα με τον Harrison, άν και ή έκ τοϋ μηδενός δημιουργία ήταν “υπερβολικά άφηρημένη έκφραση για τον έβραϊκό νοϋ” και γι’ αυτό δέν ύπάρχει επί λέξει στο βιβλίο τής Γενέσεως, “χωρίς άμφιβολία έξυπακούεται στην άφήγηση”. Βλ. R. Harrison, “Creation”, εις M. Tenney (έπιμ.), *The Zondervan pictorial encyclopedia of the Bible*, σ. 1022. Πάντως ή ραββινική παράδοση έμπεριέχει τουλάχιστον τρεΐς έκδοχές, τήν δημιουργία από προϋπάρχουσα ύλη, τήν δημιουργία έκ τοϋ μηδενός, και τήν θεωρία τής ‘άπορροής’ τοϋ κόσμου από τήν θεότητα. Βλ. T. Rudavsky, “Time and cosmology in late medieval Jewish philosophy”, σ. 149.

τὴν ἀπουσία τῶν συγκεκριμένων ὄντων καὶ ὄχι τῶν (ὄποιων) προϋποθέσεων ἢ στοιχείων τῶν φύσεών τους. Σκοπὸς τῆς προσέγγισης αὐτῆς εἶναι νὰ δειχθεῖ ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν χρόνο τῆς δημιουργίας καὶ στὸν χρόνο τῆς ἐπανάληψης ἢ διάρκειας. Στὸ βιβλίο τῆς *Γενέσεως*, ὁ χρόνος κατὰ κύριο λόγο μετράει ὄχι τὴν κίνηση ἐν γένει ἀλλὰ τὴν νεότητα, τὴν ἀνάδυση καὶ παρουσία προηγουμένως ἀνύπαρκτων μορφῶν. Ὡς πρὸς τὴν πράξη τῆς δημιουργίας, ὁ χρόνος μοιάζει νὰ ἀφορᾷ κυρίως τὴν ἀχρονικότητα, φύση καὶ ἀρχή του ἔχοντας τὴν κίνηση ποὺ πηγάζει ἀπὸ τὸν Δημιουργό, τὴν οὐσίωση τοῦ μηδενὸς τῶν πλασμάτων. Ὁ ἀντικειμενικὸς ἢ κοσμικὸς ἀνθρώπινος χρόνος στερεῖται τοῦ κυρίου ιδιώματος τῆς χρονικότητας, μετρᾶται (καὶ μὲ πολλοὺς τρόπους¹³¹) ἀλλὰ ἔχει οὐσία τοῦ τὴν ἐπανάληψη, ὄχι τὴν δημιουργία.¹³² Στὴν πλευρὰ τοῦ Δη-

¹³¹ Βλ. *Γέν.* 1, 14 κ.έ. (Τέταρτη ἡμέρα): “καὶ εἶπεν ὁ Θεός· γενηθήτωσαν φωστῆρες ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ εἰς φαῦσιν ἐπὶ τῆς γῆς [...] καὶ ἔστωσαν εἰς σημεῖα καὶ εἰς καιροὺς καὶ εἰς ἡμέρας καὶ εἰς ἔνιαυτούς”.

¹³² Ἄς προσεχθεῖ ὅτι ἡ πρώτη πράξη τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τὴν παράβαση / ἐξέγερση καὶ ζήτηση ἰσοθεΐας, εἶναι ἀκριβῶς μιὰ δημιουργία, οἰκειοποίηση τοῦ χρόνου ὡς φορέως νεότητος, μίμηση τοῦ Δημιουργοῦ μὲ τὴν πρώτη τεχνολογικὴ μορφή, τὰ περιζώματα, ποὺ οἱ πρωτόπλαστοι ἐπινοοῦν γιὰ νὰ συγκαλύπτουν καὶ ἀποφεύγουν τὴν ριζικὴ μειονεξία τους. Ἔτσι γίνεται καλύτερα ἀντιληπτὴ ἡ σπουδαιότητα τῆς κριτικῆς τοῦ Γρηγορίου, πὼς ἡ διάκριση τῶν φύλων δὲν ταιριάζει στὸν ἄνθρωπο ἐπειδὴ δὲν ὑπάρχει στὸν ἀρχέτυπο Λόγο. Ἡ παρατήρηση αὐτὴ δὲν ἀμφισβητεῖ ἀπλῶς τὴν πρωταρχικότητα τῆς περιγραφόμενης στὸ βιβλίο τῆς *Γενέσεως* δημιουργίας, ἀλλὰ ἐπίσης ἀφαιρεῖ τὰ περιζώματα, ἀναιρεῖ τὴν συγκαάλυψη τῆς πραγματικότητας καὶ φέρει τὴν ὑπουλή καὶ ἐνοχικὴ συνείδηση σὲ ἐπίγνωση τῆς ἀλήθειας, διανοίγοντας πιὸ ἐντιμὴ σχέση μὲ

μιουργοῦ, ὁ χρόνος ποὺ πλαισιώνει τὴν ἱστορία ἔχει πάντα ὀλοκληρωθεῖ, εἶναι ψευδο-χρόνος, σὰν ἓνα εἶδος αἰωνιότητος.¹³³ Ὅταν ἔρχεται στὴν ὕπαρξη καὶ τὸ κορυφαῖο πλάσμα, ὁ γνήσιος χρόνος τῆς δημιουργίας ὁδηγεῖται στὸν χρόνο-χωρίς-χρόνο τῆς ἑβδομῆς ἡμέρας, στὴν ἡσυχία, ἀεργία καὶ ἀπόλαυση τῆς πληρότητας: καὶ εἶπεν ὁ Θεός· ἰδοὺ δέδωκα ὑμῖν πάντα...¹³⁴

τὸν ἑαυτὸ καὶ τὴν ἱστορία, ἀπ' ὅπου κερδίζει δύναμη ἢ προοπτικὴ τῆς ἐνότητος μὲ τὸν Δημιουργὸ καὶ γνήσιας οἰκειοποίησης τῆς θείας φύσης.

¹³³ Ὁ Βασίλειος παρατηρεῖ γιὰ τὴν ἑβδομάδα ὅτι ὀρίζεται ἀπὸ τὴν ἐπανάληψη, εἶναι χρόνος συντελεσμένος, καὶ ὡς πρὸς αὐτὸ δὲν διαφέρει ἀπὸ τὴν αἰωνιότητα: “τὴν ἑβδομάδα δὲ πάλιν ἐκπληροῦν τὴν ἡμέραν μίαν, ἐπτάκις αὐτὴν εἰς ἑαυτὴν ἀναστρέφουσιν, τοῦτο δὲ κυκλικόν ἐστι τὸ σχῆμα, ἀφ' ἑαυτοῦ ἄρχεσθαι καὶ εἰς ἑαυτὸ καταλήγειν. Ὁ δὲ καὶ τοῦ αἰῶνος ἴδιον, εἰς ἑαυτὸν ἀναστρέφειν καὶ μηδαμοῦ περατοῦσθαι”: Μ. Βασίλειος, *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον* II, 8.

¹³⁴ Γέν. 1, 29.

Παρένθεση: ἀντιφάσεις τῶν ἱερῶν διηγήσεων

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ τῆς *Γενέσεως* περιέχει διαφορετικὲς ἀφηγήσεις γιὰ τὴν δημιουργία, τὴν μία ἀμέσως μετὰ τὴν ἄλλη, τὸ περιεχόμενο τῶν ὁποίων θὰ δοῦμε στὴν συνέχεια. Ὅπως κι ἂν ἐρμηνευθεῖ τὸ φαινόμενο αὐτό, δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι προτείνονται ἀντιτιθέμενες ὄψεις τῆς πραγματικότητας ὡς ἐξίσου ἔγκυρες. Ἡ ἀντίθεση ἔχει ἀσφαλῶς κάποια ὄρια. Ζητούμενο φιλοσοφικὸ δὲν εἶναι ἢ φιλολογικὴ περιγραφή τῆς ἱστορίας τοῦ βιβλικοῦ κειμένου, ἀλλὰ *τί εἶδους συννεργασία τῆς ταυτότητας καὶ τῆς ἑτερότητας, ποιῶν διαστάσεων θεωρητικὴ συμφωνία*, ἐπιτρέπει στὴν συνείδηση μιᾶς κοινότητας, τῆς ἐβραϊκῆς ἀρχικῶς, κι ἔπειτα κάθε λαοῦ ἢ κοινότητας χριστιανικῆς, νὰ ἀποδέχεται τόσο μεγάλες ἀποκλίσεις στὰ ἴδια τὰ θεμελιώδη ἱερά κείμενα.

Σύμφωνα μὲ τὴν ‘ἀντικειμενικὴ’ ἐκδοχή, διάφορης προελεύσεως κείμενα συγκεντρώθηκαν στὸ βιβλίον ποὺ ἡ ἐβραϊκὴ κοινότητα ἀποκάλεσε *Γένεσιν* καὶ ἐπένδυσε μὲ τὸ κῦρος τῆς συγγραφῆς τους ἀπὸ τὸν Μωϋσῆ.¹³⁵ Ἡ φιλολογικὴ ἐξήγηση τῆς συνύπαρξης

¹³⁵ Τὴν πρώτη διήγηση ἢ ἔρευνα τείνει νὰ ἀποδίδει σὲ λεγόμενη ‘ἱερατικὴ’ πηγὴ τοῦ 6ου π.Χ. αἰῶνος, ὅπου ὅμως καθρεφτίζονται πολὺ παλαιότερες παραδόσεις. Φαίνεται πὺς ἐπρόκειτο γιὰ λειτουργικὸ κείμενο. Ἡ δεύτερη διήγηση ἀποδίδεται συνήθως στὴν ἐλαφρῶς ἀρχαιότερη ‘γιαχβικὴ’ πηγὴ, ποὺ ὅμως ἀπηχεῖ πράγματι μεταγενέστερες ἐκείνων τῆς πρώτης διηγήσεως παραδόσεις. Βλ. J. Porter, “Creation”, *The Oxford companion to the Bible*, ἐπιμ. B. Metzger, M. Coogan, Oxford 1993, σ. 140. Ὡς πρὸς τὴν ἀκριβῆ ταυτότητα τῶν πηγῶν τῆς ὅλης Πεντατεύχου δὲν ὑπάρχει ὁμοφωνία. Ἀναμφίβολο θεωρεῖται ὅτι πρόκειται γιὰ σύνθεση ποὺ προέκυψε ἀπὸ σειρὰ ἐπεξεργασιῶν προερχόμενων ἀπὸ διάφορες ἐποχὲς τοῦ ἀρχαίου Ἑβραϊσμοῦ.

τῶν δύο ἀφηγήσεων, ἀρκούμενη στήν (ὅσοδήποτε ὀρθή) ἐξιχνίαση μιᾶς ποικιλίας στήν προέλευση τῶν κειμένων, δημιουργεῖ τήν ἐντύπωση πλαστότητας, μοιάζει νά ὑποτιμᾷ, ἔστω χωρίς τέτοια πρόθεση, τήν θετική ἀξία τῆς συλλειτουργίας τῶν ἴδιων τῶν διαφορῶν. Οἱ ἀποκλίσεις ἐρμηνεύονται μέ τρόπο πού ὑποβάλλει ὡς παραπλανητική τήν συνύπαρξή τους, ἄς ποῦμε ὡς ἀναγκαία παρενέργεια μιᾶς τοτεμικῆς νοοτροπίας.

Ἡ ἐκδοχή αὐτή δὲν ἐνδιαφέρει τήν φιλοσοφική ἀνάγνωση, ὅπως οὔτε ἡ σύγκρουση μέ τήν συνείδηση τῆς κοινότητας, γιά τήν ὁποία τὸ κείμενο τῆς *Γενέσεως* εἶναι ἐνιαῖο, εἶναι ἱερό καὶ προέρχεται ἀπὸ τὸν Μωϋσῆ. Ἡ φιλοσοφία ἐπιδιώκει τήν μεγαλύτερη δυνατὴ μύηση στὶς σημασίες, δὲν ταυτίζεται μέ τήν ἐξ ἀποστάσεως, ἐπιστημονική, παρατήρηση. Στήν ζωντανή φιλοσοφική σκέψη τὸ κρινόμενο δὲν κρίνεται περισσότερο ἀπ' ὅσο τὸ ἴδιο κρίνει τὸν ἐρμηνευτὴ του, ἀπ' ὅπου διαφυλάσσεται ἐπίσης ἀνοιχτὴ ἡ δυνατότητα γιά δημιουργία νέων σημασιῶν.

Ἰδίως ἡ χριστιανικὴ συνείδηση, ἔχοντας διαμορφωθεῖ ριζικά ἀπὸ τήν ἀρχαία ἐλληνικὴ φιλοσοφία καὶ τὸ ρωμαϊκὸ δίκαιο, εἶναι ἐθισμένη σὲ αἴτημα συνέπειας, τάξης καὶ ἐνότητας. Οἱ ἀντιφάσεις τῶν ἱερῶν κειμένων δὲν θὰ γίνονταν δεκτὲς ἀπὸ τοὺς πρῶτους χριστιανικοὺς πληθυσμούς, δηλαδὴ κυρίως ἀπὸ τοὺς Ἑλληνας ἢ ἐξελληνισμένους πολῖτες τῆς Αὐτοκρατορίας, ἂν ἦταν οἱ αὐθαιρεσίες μιᾶς ἀσυνάρτητης σκέψης καὶ ὄχι διαφορὲς ἐξαρτώμενες ἀπὸ κοινὴ ἀρχή ἢ τελικὴ ἐνότητα, ἔστω ὄχι προφανῆ, ἢ ὁποία ὄχι μόνον θὰ τίς νομιμοποιούσε, ἀλλὰ θὰ τίς ἐπέβαλλε ὡς διαφορὲς ἀκριβῶς. Ἡ συνείδηση τοῦ πολιτισμοῦ, ὑπὸ τοὺς ὅρους τοῦ ὁποίου ἀναπτύσσεται ὁ χριστιανισμὸς, εἶναι συγκροτημένη καὶ ἐπιδιώκει διαρκῶς ἰσχυρότερη συγκρότηση. Δὲν ὑπάρχει δυνατότητα νά ἐγκατασταθεῖ ἀσυναρτησία τόσο κρίσιμη ὅσο, γιά παράδειγμα, ἐκεῖνη τῆς μουσουλμανικῆς ἀπόρριψης τῶν πηγῶν τοῦ Ἰσλάμ, τῆς

Παλαιᾶς καὶ τῆς Καινῆς Διαθήκης, κειμένων χωρὶς τὰ ὅποια ὁ μουσουλμανισμὸς δὲν θὰ εἶχε ἰδρυθεῖ ποτὲ σὲ καμμιά ἐκδοχή. Σύμφωνα μὲ τὴν ὑπόδειξη τοῦ ἀρχηγοῦ τῆς νέας γιὰ τὴν Αὐτοκρατορία θρησκείας, οὔτε μία κεραία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης δὲν εἶναι ἐξοβελιστέα, ἀνήκουν ὅλα σὲ ὀργανικὴ ἐνότητα, εἶναι ἱερά καὶ ἀναντικατάστατα, ὅσοδήποτε διαφορετικὰ ἢ ἀταίριαστα ἂν μοιάζουν. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸν χρειάζεται νὰ προσεγγίζονται οἱ ἀντιθέσεις τῶν ἱερῶν κειμένων, ὅπως εἶναι οἱ διαφορετικὲς περὶ δημιουργίας διηγήσεις τοῦ βιβλίου τῆς *Γενέσεως*, ἂν ἐνδιαφέρει ἡ ἐσωτερικὴ τους συνοχὴ καὶ ἡ οὐσία τους. Ἡ ἀντίθεση δὲν γίνεται ἀποδεκτὴ σὰν μιὰ διαφορὰ ποὺ τείνει νὰ ἐκμηδενίσει τὸ διάφορό της, ἀλλὰ μόνον ὡς εὐρισκόμενῃ σὲ (ὅσοδήποτε δυσδιάκριτη) συμφωνία μαζί του καὶ μάλιστα πλήρη, φωτίζοντας ὑπόρρητες διαστάσεις, ἐναλλακτικὲς ποιότητες, κ.λπ. Ἡ πραγματικὴ σημασία ὅσων οἱ ἀντιθέσεις εἰσηγοῦνται, θὰ διαφεύγει ἂν ἀφήνεται ἄγνωστη ἡ αἰτία ποὺ ἐπιτρέπει στὰ ἀντίθετα νὰ συνεργάζονται χωρὶς νὰ ὑπονομεύουν ἀλλὰ καὶ ἐνισχύοντας τὴν συγκρότηση τῆς συνείδησης ὅσων θεωροῦν τὸ βιβλίον αὐτὸ ἱερό.

ΤΟ ΠΑΡΑΔΟΞΟ τῆς ἐνότητας τοῦ ἀεὶ κατὰ ταυτὰ Δημιουργοῦ μὲ τὸ ἀεὶ γιγνόμενο ἔργο Του διαφαίνεται ἤδη στὴν δήλωση ὅτι ὁ Θεὸς ἄρχισε νὰ δημιουργεῖ καὶ κατέπαυσε. Τί μπορεῖ νὰ σημαίνει γιὰ τὴν ἄχρονη ἀναλλοίωτη φύση μιὰ ἐμπλοκὴ στὴν πιὸ ἀπόλυτη ἀλλοίωση, στὴν κίνηση ἀπὸ τὸ μηδὲν στὸ εἶναι;¹³⁶

Οἱ ἐπτὰ ἡμέρες, πέρα ἀπὸ τὴν ὅποια ἀριθμολογικὴ συμβολικὴ ἀξία τους,¹³⁷ σημαίνουν αὐτοτέλεια, ὅτι ὁ χρόνος δημιουργεῖται

¹³⁶ Ἴσως δὲν περιττεύει νὰ ἐπαναλάβω ὅτι δὲν ἀναφέρομαι στὴν πεποιθήση πὸς ἀνέπτυξαν οἱ χριστιανικὲς Ἐκκλησίες γιὰ τὴν δημιουργία τοῦ κόσμου ἐκ τοῦ ἀπολύτου μηδενός, ἀλλὰ στὴν πιὸ προφανῆ καὶ τελειῶς ἀναμφίβολη ἔννοια τοῦ σχετικοῦ μηδενός, ὅταν ἀρχίζει νὰ ὑπάρχει μιὰ προηγουμένως ἀνύπαρκτη ἀτομικὴ ὑπόσταση ὡς τέτοια. Ἄς σημειωθεῖ ἐπίσης ὅτι στὴν προσπάθεια νὰ διαβάσω τὸ κείμενο ἐπιμένοντας στὸ ἴδιο τὸ κείμενο, χωρὶς νὰ ἀποβλέπω σὲ μιὰ ἱστορία τῆς ἐρμηνείας του, παρακάμπτω τὰ σχετικὰ ὑπομνήματα τῆς πατερικῆς γραμματείας.

¹³⁷ Μὲ πιὸ ἄμεση τὴν ἀναφορὰ στὸν καθημερινὸ ἀνθρώπινο χρόνο. Ὁ J. Le Goff σημειώνει πὸς ὅλα τὰ ἐπίπεδα τῆς μεσαιωνικῆς σκέψης διαποτίζονταν ἀπὸ τὸν συσχετισμὸ αὐτόν, “ὁ μακρόσκοπος, τὸ σύμπαν, ἀντιστοιχοῦσε στὸ σχῆμα τῶν ἕξι ἡμερῶν τῆς ἐβδομάδας ἐπειδὴ εἶχε ἕξι ἐποχές, ὅπως ὁ μικρόκοσμος, ὁ ἄνθρωπος. Ἡ συνήθης ταξινόμηση διαιροῦσε τὸν χρόνο ὡς ἐξῆς: δημιουργία τοῦ Ἀδάμ, νόμος τοῦ Νῶε, κλήση τοῦ Ἀβραάμ, βασιλείο τοῦ Δαβίδ, Βαβυλώνιος ἐξορία, ἐρχομὸς τοῦ Χριστοῦ. Ὁμοίως ὑπῆρχαν ἕξι ἐποχές τοῦ ἀνθρώπου: παιδικότητα, νεανικότητα, ἐφηβεία, ὠριμότητα, γῆρας, ἔσχατο γῆρας. Σύμφωνα μὲ τὸν Ὁνόριο τοῦ Ὠτέν, οἱ ἐποχές αὐτὲς τελείωναν ἀντιστοίχως στὰ 7, 14, 21, 50, 70 καὶ 100 χρόνια ἢ ὅποτε συμβεῖ ὁ θάνατος. Ἐπομένως ἡ ἕκτη ἐποχὴ, ὅταν ἤρθε ὁ κόσμος, ἦταν ἐκείνη τοῦ ἔσχατου γῆρατος. Αὐτὸ συνέβαλλε στὸν θεμελιακὸ πεσιμισμὸ πὸς διαπότιζε τὸ σύνολο τοῦ μεσαιωνικοῦ στοχασμοῦ καὶ αἰσθήματος. Ὁ κόσμος ἦταν περιορισμένος, ὁ κόσμος πέθαινε”. Ἄς μὴν ὑποτιμᾶται ὅμως ὅτι σὲ κάθε περίπτωση οἱ ἡμέρες τῆς

προσανατολισμένους στην ολοκλήρωση και κατάργησή του, ως εάν ο Θεός δημιουργώντας εγκατέλειπε την αυτάρκεια τῆς θείας ὑπαρξῆς για να ἐπιστρέφει προσανατολίζοντας τὰ πλάσματά Του στὸν ἐπέκεινα τοῦ χρόνου ἐαυτοῦ Του.

Ἡ σημασία τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ἡμερῶν δὲν γίνεται να καθοριστεῖ, ὅχι ἐπειδὴ τὸ βιβλίο τῆς *Γενέσεως* δὲν ἐξηγεῖ, ἀλλὰ ἐπειδὴ παραδίδεται μαζί με διαφορετικὴ διήγηση, ὅπου ὁ ἄνθρωπος δὲν δημιουργεῖται ἔσχατος ἀλλὰ ἐνδιάμεσος καὶ σὲ διάφορο χρόνο. Σημαίνοντας πὼς ἡ χρονολογικὴ μέτρηση δὲν εἶναι δυνατὴ ἢ δὲν ἐνδιαφέρει, ἡ δευτέρη διήγηση ἐκθέτει τὰ σχετικὰ γεγονότα σὰν να χρειάστηκαν μόνο μία ἡμέρα: *ἢ ἡμέρα ἐποίησε Κύριος ὁ Θεός...*¹³⁸ Ὅμως σύμφωνα με τὴν προηγούμενη διήγηση, ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ χρόνου μία ἡμέρα σημαίνει καμμία, δηλαδὴ πληρότητα διάρκειας μὴ συγκρίσιμης παρὰ μόνο στὴν ἀντίθεσή της με τὴν ἀχρονικότητα τῆς θείας ὑπαρξῆς ἢ τὴν ἀπλὴ ἀπουσία κάθε ὑπαρξῆς. Στὴν δευτέρη διήγηση τοῦ βιβλίου τῆς *Γενέσεως* ὁ χρόνος προϋποθέτει ἀνάδυση νέων ὄντων, ὅποτε πρόκειται για πραγμα-

Δημιουργίας ὑπονομεύουν τὴν εἰκασία πὼς ἡ προέλευση τοῦ κόσμου ἀνάγεται σὲ μυθικῶν διαστάσεων παρελθόν. Ἀκόμη καὶ τὴν ἐποχὴ τοῦ ἐσχάτου γήρατος ἢ καὶ ἰδίως τότε, ὑποσημαίνουν τὴν δημιουργία διαρκῶς παροντικῆ, ὅτι ὁ Θεὸς ποιεῖ τὸν οὐρανὸ καὶ τὴν γῆ ἐδῶ καὶ τώρα: ὅλες οἱ ἐβδομάδες στὴν φύση καὶ ἀρχὴ τους δὲν εἶναι περισσότερες ἀπὸ μία. Κάθε ἐποχὴ, κάθε ἡμέρα, κάθε καιρὸς, εἶναι ἐνωμένος με τὴν ‘πρώτη στιγμή’ τῆς Δημιουργίας. Τὸ ἔσχατο γῆρας, ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ προορισμοῦ του, σημαίνει μᾶλλον τὸ τέλος τῆς ἀπομάκρυνσης ἀπὸ τὴν ἀρχή, σημαίνει τὴν ἐγγύτητα τῆς ἐπιστροφῆς, ὅταν οἱ κοσμικὲς ἐποχὲς ἐκβάλλουν ὀριστικὰ στὴν τελειότητα τοῦ χρόνου.

¹³⁸ *Γέν.* 2, 4.

τικό και όχι για ψευδο-χρόνο, σύμφωνα πάντα με τὰ κριτήρια τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, ὅμως ἡ κίνηση εἶναι ἀκαριαία: ἡ οὐσία τοῦ χρόνου ὡς χρόνου ἰδρύεται μέσα στὴν κατάργησή της.

Γιατί ἐπτὰ ἡμέρες στὴν πρώτη διήγηση καὶ μόνο μία στὴν δεύτερη; Οἱ περιγραφές βρίσκονται στὴν συγκεκριμένη θέση ὡς ἐὰν ὁ συντάκτης θέλησε νὰ ἀφυπνίζει πρὸς μία σύνθεση ποὺ χρειάζεται νὰ ἀποπειραθεῖ ὁ ἴδιος ὁ ἀναγνώστης. Ὁ ἀρχικὸς ‘ἐκδότης’ δὲν διέγραψε οὔτε ἐξομάλυνε τίς διαφορὲς πρὸς ὄφελος ἀντικειμενικῆς ἐνότητας. Ὅπως εἶναι γνωστό, ἀπόπειρες τεχνητῆς ἐναρμόνισης ἀπερριφθῆσαν ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία στὴν περίπτωση ἐπίσης τῶν Εὐαγγελίων. Ἡ ἴδια ἡ σπουδαιότητα τῶν κειμένων, γιὰ ὅσους μποροῦν νὰ τὴν ἀναγνωρίσουν, ἀπαιτεῖ ἀκεραιότητα καὶ ὑποβάλλει ἐμπιστοσύνη, ὅτι ὑπάρχει ἓνα ἐρμηνευτικὸ σημεῖο, ὅσοδήποτε ἀφανές, ὅπου οἱ ἀντιφάσεις ἐπιλύονται φυσιολογικὰ καὶ ἡ ἐπίλυση ἔχει πραγματικὴ ἀξία. Ἡ ἐπίγνωση ὑπόρρητης ἐνότητας ἀποτυπώθηκε στὴν ἴδια τὴν διαίρεση τῶν κεφαλαίων κατὰ τὰ τέλη τῆς πρώτης χιλιετίας μ.Χ., στὴν προέλευση τῆς πρώτης παραγράφου τοῦ δευτέρου κεφαλαίου τῆς Γενέσεως.¹³⁹ Ἡ ‘ἐνωτικὴ’ παράγρα-

¹³⁹ Γέν. 2, 1–3: “καὶ συνετελέσθησαν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν. καὶ συνετέλεσεν ὁ Θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ τὰ ἔργα αὐτοῦ, ἃ ἐποίησεν, καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὧν ἐποίησεν. καὶ ἠλόγησεν ὁ Θεὸς τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδόμην καὶ ἡγάσεν αὐτήν, ὅτι ἐν αὐτῇ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὧν ἤρξατο ὁ Θεὸς ποιῆσαι”. Κανονικὰ μὲ τὴν παράγραφο αὕτῃ θὰ ἔπρεπε νὰ τελειώνει τὸ πρῶτο κεφάλαιο, ἐφόσον πρόκειται γιὰ τὸν ἐπίλογο τῆς πρώτης διήγησης. Τοποθετημένη στὴν ἀρχὴ τοῦ δευτέρου κεφαλαίου ἐνώνει τόσο ἔντονα τίς διηγήσεις, ὥστε ὑποβάλλει καὶ ἐπιβάλλει, ἂν μὴ τι ἄλλο, μιὰ ἐρμηνεία ποὺ θὰ ὑπολόγιζε τὴν παράγραφο αὕτῃ ὡς ἀρχὴ τῆς ἐπόμενης διήγησης — αὕτῃ ἡ βίβλος γενέσεως

φος έξωθει στήν υπέρβαση τῶν ύφολογικῶν, συντακτικῶν καὶ θεματολογικῶν στοιχείων ποὺ δίνουν τὴν ἐντύπωση ἀντίφασης, ἐπιζητεῖ ἀναγωγὴ σὲ μιὰ ἐρμηνεία ποὺ τοῦλάχιστον θὰ ἀποκάλυπτε τὴν ὕπαρξη ἐνιαίας, συνεκτικῆς, ὁμοιογενοῦς, ἀδιάκοπης διήγησης. Οἱ διαφορὲς τῶν διηγήσεων, μέσα ἀπὸ τὶς κυριώτερες καὶ ὑπόρρητες σημασίες τους, θὰ φανέρωναν τὴν ταυτότητά τους ὡς ἐνότητα σὲ ἄλλη τάξη, δηλαδὴ ὅτι *χάρη ἀκριβῶς στήν ἀντίθεσή τους ἀνήκουν σὲ ἐνιαῖο καὶ ὄχι ἀσυνάρτητο περιεχόμενο.*

οὐρανοῦ καὶ γῆς— εἰδοποιῶντας ἔτσι ὅτι ὑπάρχουν ὀρισμένες προϋποθέσεις, σύμφωνα μὲ τὶς ὁποῖες τὸ νέο κεφάλαιο δὲν εἶναι νέο, ἀποτελεῖ ὀργανικὴ συνέχεια τῆς πρώτης διήγησης.

ΕΧΟΝΤΑΣ περιγράφει τὴν δημιουργία ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ Δημιουργοῦ σὰν μιὰ πορεία ἐκπλήρωσης (ἕκτη ἡμέρα) ὑπὸ τὴν προοπτικὴ τῆς ἄεργης μακαριότητος (ἕβδομη ἡμέρα), τὸ βιβλίον τῆς *Γενέσεως* ἀναγνωρίζει ἐν συνεχείᾳ τὰ ἀνθρώπινα μέτρα, ὅπου δὲν ὑπάρχει χρόνος κατὰ κύριο λόγο, ἐφόσον οὔτε διαδοχὴ νέων ὄντων, ἀλλὰ μόνο *μία* ἡμέρα, ὁ ‘χρόνος’ ὡς οικειοποίηση τοῦ παντὸς ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο: ἂν ὁ χρόνος πρωταρχικὰ γνωρίζει σταθμούς (ἕξι ἡμέρες καὶ τὸν ὀρίζοντά τους στὴν ἕβδομη), ἀλλὰ καὶ κάποιου εἴδους ἀρχὴ (ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεός), ὡς πλαίσιο τῆς ἀνθρώπινης ἱστορίας ἰδρύει μιὰ ψευδο-χρονικότητα, ἄχρονη διάρκεια, ἀποκαλυπτικὸ γίνεσθαι ἤδη συντελεσμένης ὑπαρξῆς, καὶ μαζὶ ἀοριστία — ἡ ἡμέρα / ὅτε ἐγένετο — ὅπου ἐκδηλώνεται ἡ ἀνθρώπινη δημιουργικότητα, πολιτισμικὴ καὶ ὑπαρξιακὴ, διαμορφώνοντας τοὺς δικούς της χρόνους.¹⁴⁰ Τὸ βιβλίον τῆς *Γενέσεως* ἀρχίζει τώρα νὰ γίνεται ἰδιαίτερα ἀνθρωπολογικόν, ἐνῶ στὸ ἐπόμενο, τρίτον, κεφάλαιο, παρουσιάζει μιὰ συνθήκη πού δὲν ἔχει τὴν ἀρχὴ τῆς ἀποκλειστικὰ οὔτε κυρίως στὴν θεία βούληση, τὸν χρόνο τῆς ἁμαρτίας, τῆς φθορᾶς καὶ τοῦ θανάτου.

Παρόμοια ‘κἀθοδος’ διαπιστώνεται στὸν τρόπο τῆς Δημιουργίας. Ὅ,τι ἀπὸ τὴν θεία πλευρὰ, στὴν πρώτη διήγηση τῆς *Γενέσεως*, εἶναι ἀπλὸς λόγος — καὶ εἶπεν ὁ Θεός· γεννηθήτω... — στὴν κοσμικὴ πλευρὰ, στὴν δευτέρη διήγηση, περιέχει σύνθετες διαδικασίες, γενεσιουργὸ συσχετισμὸ καὶ συνάψεις.¹⁴¹ Γιὰ παράδειγμα

¹⁴⁰ *Γέν.* 2, 4.

¹⁴¹ Τὸ στοιχεῖο αὐτὸ θὰ τονίσει ὁ Βασίλειος, ἀλλὰ καὶ ὁ ἀδελφός του. Ὁ Ν. Ματσούκας, *Ἐπιστήμη, φιλοσοφία καὶ θεολογία στὴν Ἑξαήμερον τοῦ Μ. Βασιλείου*, σ. 106 κ.έ., διαβλέπει μιὰ συγγένεια μὲ τὶς νεώτερες θεωρίες περὶ ἐξελίξεως τῶν εἰδῶν, ἐπειδὴ “ἡ δύναμη τῆς παραπέρα [ἀπὸ τὸ θεῖο πρόσταγμα] παραγωγῆς καὶ ἐξέλιξης εἶναι προῖκα ἀναφαίρετη τῆς φύσης. [Τὰ πλάσματα] βρίσκονται [...] σ’ ἓνα ἀκατάπαυστο ὄργανισμὸ πού βασιλεύει στὴν δική τους προικισμένη κατάσταση, σὲ μιὰ νομοτέ-

τά φυτά, ἂν καὶ δημιουργημένα, δὲν μεγαλώνουν προτοῦ πέσει ἡ βροχὴ καὶ ὑπάρξει ὁ ἄνθρωπος νὰ καλλιεργήσει τὴν γῆ.¹⁴² Ἡ συνύπαρξη τῶν διηγήσεων σημαίνει πὼς ἡ δημιουργία δὲν ταυτίζεται μὲ τὴν φανέρωση τοῦ ὄντος ἀλλὰ περιέχει μιὰ διαφορετικὴ διάσταση. Ὅτι ὁ ἄνθρωπος προσλαμβάνει ὡς πλέγμα ἐπιμέρους κοσμικῶν σχέσεων, ποὺ ὑφαίνονται στὸ χωροχρονικὸ συνεχὲς μὲ ἀπροσδιόριστη ἀρχὴ καὶ τέλος, γιὰ τὸν Δημιουργὸ εἶναι ἀκαριαία

λεια ποὺ πῆρε τὴν ἀρχὴ ἀπὸ τὴν θεία δημιουργικὴ ἐνέργεια. [...] Τὸ σύμπαν καὶ ἡ ζωὴ ἔχουν μιὰ δική τους τάξη”: ὁ.π., σ. 108, 110 καὶ 111. Καθοριστικὸ στὸ συγκεκριμένο ζήτημα δὲν εἶναι ἂν ὁ Θεὸς ἐπεμβαίνει ἀλλάζοντας τοὺς φυσικοὺς νόμους ἢ ἂν ἐγκαταλείπει τὰ πράγματα σὲ μιὰ νομοτέλεια ποὺ καθόρισε ὁ Ἴδιος, ἀλλὰ ἂν ἡ κτίση θεμελιώνεται στὴν θεότητα. Οἱ θεωρίες τῆς ἐξέλιξης καὶ ὁποιοσδήποτε ἐπιστημονικῶν ἀξιώσεων ἐκτιμήσεις, δὲν μποροῦν νὰ ἔχουν γνώμη στὸ ζήτημα αὐτὸ, ἐφόσον ὑπερβαίνει τὰ κριτήρια καὶ τὶς μεθόδους τῆς ἐπιστήμης. Περαιτέρω, γιὰ τὴν κατανόηση τῆς ὑπαρξῆς ἐνδιαφέρει κυρίως ἡ βιολογικὴ ἢ μήπως ἡ πνευματικὴ τῆς διάστασης; Πὼς νοεῖται ‘ἐξέλιξη’ τοῦ πνεύματος, ἂν τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα πηγάζει ἀπὸ τὸν Δημιουργὸ ἄμεσα καὶ αὐτεξούσιο, εἰκονίζοντας τὴν θεία φύση; Φυσικὰ δὲν ὑπάρχει κανεὸς βαθμοῦ ‘ἐξέλιξη’ καὶ ‘ώριμανση’ ἀπὸ τὸν Ὅμηρο στὸν Τζέιμς Τζόυς ἢ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα στὸν Χάιντεγκερ, ὅπως, ἐλπίζω, καὶ ὁ Ματσούκας θὰ δεχόταν. Εἶναι τοῦλάχιστον συζητήσιμη ἀκόμα καὶ ἡ ὑποτιθέμενη αὐτάρκεια τῆς κοσμικῆς νομοτέλειας στὸν Βασίλειο. Ὅτι ἔχει ‘ἐναποθεθεῖ’ στὰ πράγματα, ὅπως κι ἂν περιγραφεῖ, ποτὲ δὲν γίνεται ἀπολύτως δικό τους καὶ ποτὲ δὲν ἐνεργοποιεῖται ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν θεία βούληση: “οὐκ ἐπειδὴ εἶπεν [ὁ Θεός] Ἐξαγαγέτω, τὸ ἐναποκείμενον αὐτῇ [τῇ γῆ] προήνεγκεν, ἀλλ’ ὁ δοὺς τὸ πρόσταγμα, καὶ τὴν τοῦ ἐξαγαγεῖν αὐτῇ δύναμιν ἐχαρίσατο [...] ὁ θεῖος λόγος φύσις ἐστὶ τῶν γινομένων”: Μ. Βασίλειος, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον* VIII, 1.

¹⁴² *Γέν.* 2, 4–5.

κίνηση από τὸ μηδὲν πὸ προηγεῖται τῶν πλασμάτων στὸ εἶναι τῆς πληρότητας τῆς κοσμικῆς μορφῆς. Ἔτσι ἐπίσης ὁ ἄνθρωπος. Ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ Δημιουργοῦ εἶναι ἀπλῶς θέλημά Του —καὶ εἶπεν ὁ Θεός· ποιήσωμεν ἄνθρωπον [...] καὶ ἐποίησεν ὁ Θεός τὸν ἄνθρωπον...¹⁴³— ἐνῶ στὴν δεύτερη διήγηση, στὴν πλευρὰ τῶν κοσμικῶν συνθηκῶν, μοιάζει νὰ μὴν προέρχεται ἀπὸ τὸν Λόγο ἄμεσα ἀλλὰ ἐπίσης ἀπὸ τὸ χῶμα,¹⁴⁴ ἢ ὑπαρξή του προϋποθέτει ὑπαρξή ἄλλου πλάσματος: καὶ ἔπλασεν ὁ Θεός τὸν ἄνθρωπον, χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς.¹⁴⁵

¹⁴³ Γέν. 1, 26–27.

¹⁴⁴ Ἀπὸ τὸ χῶμα καὶ πρὸς αὐτό (Γέν. 2, 7 καὶ 2, 5): “ἔπλασεν ὁ Θεός τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς [...] ἐργάξεσθαι τὴν γῆν”. Στὴν ἐξορία ἀπὸ τὸν παράδεισο ἡ κατάσταση αὐτὴ ἐπιτείνεται (3, 19): “ἐν ἰδρωτί τοῦ προσώπου σου φαγῆ τὸν ἄρτον σου, ἕως τοῦ ἀποστρέψαι σε εἰς τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήφθης, ὅτι γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύση”.

¹⁴⁵ Γέν. 2, 7.

ΠΑΡΑΜΕΝΟΝΤΑΣ στην δευτερεύουσα χρονικότητα, τὸ βιβλίο τῆς *Γενέσεως* περιγράφει τὴν δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου καὶ μαζὶ τὴν δυνατότητα καθολικῆς ἀξιολόγησης, *ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστόν καλοῦ καὶ πονηροῦ*,¹⁴⁶ ἀφορμὴ γιὰ τὴν ὁποία εἶναι ἡ ἐπιδίωξη αὐτοϊκανοποίησης, μὲ εἰρωνικὸ τέλος τὴν καταθλιπτικὴ ἀναγνώριση τῆς ἀνθρώπινης κατάστασης ὡς ριζικὰ ἐξηρητημένης καὶ ἀνίσχυρης. Ἡ δὴ ἡ θεία ἐντολὴ θεμελιώνει τὴν ἠθικὴ συνείδηση. Τὴν ‘πτώση’ δὲν διενεργεῖ μιὰ συγκεκριμένη ἀξιολόγηση ἀλλὰ ἡ μετάθεση τῆς ἀρχῆς τῶν ἀξιών στὸν ἑαυτό. Τίποτα δὲν ἀλλάζει ἀντικειμενικὰ στὴν ἀνθρώπινη φύση, ὅμως ἡ ἐπιθυμία νὰ ἀναγνωριστεῖ ὁ λόγος (σκοπός, αἰτία, σχέση καὶ ἀρχή) στὸν ἑαυτό, καταλήγει, σύμφωνα πάντα μὲ τὸ βιβλίο τῆς *Γενέσεως*, στὴν ἀπαξίωση τοῦ ἀνθρώπου.¹⁴⁷ Ὅπως περιγράφεται στὸν σχηματισμὸ τῆς ὡς παράβασης, ἡ αὐτονομία προϋποθέτει πὼς ὁ ἄνθρωπος ἀναγνώρισε τὸν ἑαυτό του ἀδικούμενο. Στὴν ἀνθρωπολογικὴ ἐπικέντρωσή της ἡ *Γένεσις* δὲν ἀργεῖ νὰ συνδέσει τὸν χρόνο μὲ τὴν θνητότητα καὶ ἤδη μὲ τὴν ἐπίγνωση βαθεῖας προσωπικῆς μειονεξίας. Ὁ ἄνθρωπος νοιώθει ἐσωτερικὰ γυμνός, ἀδίκῃ ἐκτεθειμένος, καὶ ἀπειλούμενος ἀπόλυτα ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Δημιουργό! Ἡ ἀσθέ-

¹⁴⁶ *Γέν.* 2, 9.

¹⁴⁷ *Γέν.* 3, 7. Ὁ Auerbach, *Μίμησις: ἡ εἰκόνα τῆς πραγματικότητας στὴν δυτικὴ λογοτεχνία*, σ. 201, σημειώνει ὅτι τὸν Ἀδὰμ παρέσυρε τὸ αἶσθημα πὼς ἡ σύντροφός του ἀποδείχθηκε πῶς θαρραλέα: “αὐτός, ἕνας ἄντρας, νὰ δειλιάζει μπροστὰ σὲ κάτι ποῦ ἔκανε ἡ γυναίκα του!” Στὸν βαθμὸ ποῦ ἡ παρακοὴ τείνει νὰ ἀποκτήσει μιὰ σημασία ἀρετῆς, ὁ Ἀδὰμ ἐξωθεῖται σὲ ὑπερβολὴ τόλμης, ἀγνωῶντας τὸν συντριπτικὸ εἰς βάρος του συσχετισμὸ δυνάμεων. Ἡ διαίρεση ἀνάμεσα στὸν Δημιουργὸ καὶ τὸ κορφαῖο πλάσμα ἔχει ἐγκατασταθεῖ.

νεια, ἡ ἀπαξία καὶ ὁ κίνδυνος δὲν ἐπιβάλλονται ἀπὸ τὴν οὐσία τοῦ χωροχρόνου καὶ τῆς ὑπαρξῆς ἐν γένει, ἀλλὰ ἀναδύονται στὴν ἐσωτερικότητα: *διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ τῶν δύο καὶ ἔγνωσαν ὅτι γυμνοὶ ἦσαν.*¹⁴⁸ Ἡ ἐνοχικὴ συνείδηση καθρεφτίζεται ἐπίσης στὸν χωροχρόνο μὲ τὴν εἰσαγωγὴν στὴν κοσμικὴ ὑπόσταση τῶν κινήσεων φθορᾶς καὶ θανάτου.¹⁴⁹ Ἀφημένῃ στὶς δυνατότητες δουλείας (ὑπακοῆς στὴν θεία ἐντολή) καὶ ἐξέγερσης, ἡ ὑπαρξὴ εὖνοεῖ βιώματα ὑστέρησης τοῦ ἑαυτοῦ καὶ ἄλλογης κακοπάθειας. Ἡ προοπτικὴ τῆς ὑποταγῆς ὑποχωρεῖ μέσα ἀπὸ τὴν παράβαση, γιὰ νὰ ἐπανέλθει ἀκόμη πιὸ ἔντονα στὸν χρόνο τῆς φθορᾶς ‘ἀπέναντι τοῦ παραδείσου’, ὑπὸ τὸ βᾶρος αἰσθημάτων ἀκραίας ἀποτυχίας, ντροπῆς, ἐνοχῆς καὶ φόβου.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Γέν. 3, 7.

¹⁴⁹ Τὴν συνείδηση καὶ τὸν κόσμο φαίνεται νὰ συνδέει ἀμοιβαία ἐπίδραση. Ἡ κοσμικὴ σύσταση καὶ τὸ ἀντίστοιχό της εἶδος χρόνου, ἐνδέχεται νὰ εὖνοοῦν ἐσωτερικὴ ἀλλαγὴ τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ἀντιστρόφως. Γιὰ τὴν πεποίθηση τοῦ Γρηγορίου περὶ ὑπαγωγῆς τῆς ὕλης στὶς ἠθικὲς ἀποφάσεις τοῦ ἀνθρώπου, βλ. K. Corrigan, “Plotinus and St. Gregory of Nyssa: can matter really have a positive function?”, σ. 19.

¹⁵⁰ Ὁ φόβος τελειοποιεῖ τὴν διαίρεση, ὅμως τὸ εἶδος τῆς ἐξέγερσης φανερώνει ὅτι σὲ ἀπροσδιόριστο χρόνο ἡ σχέση ὑπῆρξε ἀρκετὰ διαφορετικὴ. Ὁ ἴδιος ὁ φθόνος τῶν πρωτοπλάστων εἶναι ἡ πιὸ σημαντικὴ μαρτυρία τοῦ βιβλίου τῆς Γενέσεως γιὰ μιὰ ἐνότητα ἢ δικαίωμα σὲ ἐνότητα πὺ δὲ πρέπει νὰ εἶχε βιωθεῖ, μολονότι ἀπουσιάζει ἀπὸ τὸν λεγόμενον ‘παράδεισο’.

Περιφρονῶντας τὴν προσωπικὴ εὐθύνη,¹⁵¹ ὁ ἄνθρωπος διατηρεῖ μιὰ περιοχὴ, μολονότι ἀνεπίγνωστα, ὅπου παραμένει ἀνεξήγητη, ἐπιβεβλημένη καὶ οὐσιαστικὰ ἄδικη ἢ ἀρχικὴ κατάσταση τῆς ‘φυσικῆς’ μειονεξίας ὅσο ἡ κατοπινὴ τῆς ἐσωτερικῆς ἀπαξίωσης καὶ ἐνοχῆς. Ἄμαρτία χωρὶς ἄμαρτία, παράδεισος χωρὶς παράδεισο, βασανισμός, τρόμος, ἐνοχὴ, ἀπόσταση... Τὸ ἀρχαῖο Ἰσραὴλ κληροδοτεῖ μιὰ σκοτεινὴ καὶ τραυματικὴ ἐμπειρία ἀπὸ τὴν σχέση μετὰ τὸν Δημιουργὸ καὶ μετὰ τὸν ἑαυτό.

¹⁵¹ Βλ. Γέν. 3, 12–13: “καὶ εἶπεν ὁ Ἀδάμ· ἡ γυνή, ἣν ἔδωκας μετ’ ἐμοῦ, αὕτη μοι ἔδωκεν ἀπὸ τοῦ ξύλου, καὶ ἔφαγον. καὶ εἶπε Κύριος ὁ Θεὸς τῇ γυναικί· τί τοῦτο ἐποίησας; καὶ εἶπεν ἡ γυνή· ὁ ὄφις ἠπάτησέ με, καὶ ἔφαγον.”

ΕΧΟΝΤΑΣ ΑΠΟΔΕΧΘΕΙ τὴν Παλαιὰ Διαθήκη μέχρι κεραίας, ὅπουδήποτε ἂν συγκέντρωνε τὴν προσοχή της δὲν ἦταν δυνατό γιὰ τὴν χριστιανοσύνη, ἀκόμη καὶ ἂν ἤθελε, νὰ ἀπορρίψει τὴν κοσμοστρέφεια τοῦ ἀρχαίου Ἰσραήλ. Ὅμως ὁ προχριστιανικὸς πολιτισμὸς τῶν πρώτων Ἑκκλησιῶν, δηλαδή ὁ ἑλληνικὸς πολιτισμὸς,¹⁵²

¹⁵² Βιβλία καὶ ἄρθρα ποὺ χρησιμοποιοῦν τὸν ὄρο ‘ἑλληνικὸς πολιτισμὸς’, εἶναι χιλιάδες. Πολλὰ ἀλλάζουν μὲ τὴν πάροδο τῶν ἐποχῶν ἢ μεταξὺ τῶν φιλοσόφων ἀκόμη καὶ τὴν ἴδια ἀκριβῶς ἐποχή, καὶ ὅμως μιλοῦμε γιὰ ἑλληνικὸ πολιτισμὸ. Ποιά ἰδιώματα ἐπιβάλλουν τὴν ἀναγνώριση μιᾶς ἐνότητας; Γράφει ὁ W. Jaeger, *Πρωτοχριστιανικοὶ χρόνοι καὶ ἑλληνικὴ παιδεία*, σ. 40: “Ἡ φιλοσοφία [ποιὰ ἀκριβῶς;] προσεφέρθη ὡς βᾶθρον διὰ τὰς πρώτας προσπαθείας πρὸς πληρεστέραν ἐπαφὴν Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως [ποιᾶς ‘Ἀνατολῆς’ καὶ ποιᾶς ‘Δύσεως’;], καθ’ ἣν ἐποχὴν ὁ ἑλληνικὸς πολιτισμὸς [δηλαδή;] ἤρχισε κινούμενος πρὸς Ἀνατολὰς” κ.λπ. Ἄς σκεφτοῦμε κάτι κεντρικὸ καὶ ἐπίσης ἀναμφίβολο: ἀκόμη καὶ ἂν ἀπορρίπτει ὀρισμένα στοιχεῖα τῶν ὀμηρικῶν ποιημάτων, καμμιά ἑλληνικὴ περίοδος δὲν ἀδιαφορεῖ γιὰ τὸν Ὅμηρο, ὅπως ἀδιαφοροῦν, γιὰ παράδειγμα, ὅλοι χωρὶς ἐξαιρέση οἱ ἰσλαμικοὶ πληθυσμοί. Δὲν εἶναι αὐτό, καὶ ὅσα αὐτὸ συνεπάγεται καὶ προϋποθέτει, ἕνα σημαντικὸ καὶ ἰκανὸ κριτήριον πολιτισμικῆς ἐνότητας; Ἐπίσης κοινὸς τόπος ὅτι οἱ πρώτοι χριστιανικοὶ αἰῶνες διαμορφώνονται ἀπὸ ἑλληνικὲς κοινότητες. Μὲ ὅποια κριτήρια καὶ ἂν προσδιορίσει κανεὶς τὸν ἑλληνικὸ πολιτισμὸ, πάντως εἶναι τὴν ἐποχὴ ἐκείνη ὁ δικὸς τους πολιτισμὸς, ὁ πολιτισμὸς τῶν κοινοτήτων / πυρήνων τῆς χριστιανικῆς θρησκείας, γιὰ τὸν ὁποῖο ὁ Φλωρόφσκυ σημειώνει ὅτι “ὁ τρόπος σκέψεως ἐνὸς μέσου Ἑλλήνα στοὺς πρώτους χριστιανικοὺς χρόνους εἶχε βαθύτατα ἐπηρεαστεῖ ἀπὸ πλατωνικὲς καὶ ὀρφικὲς ιδέες”: G. Florovsky, *Δημιουργία καὶ ἀπολύτρωση*, σ. 125. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ J. Rist, “Plotinus and Christian philosophy”, σ. 387, “στὰ χρόνια τοῦ Πλωτίνου κάποια μορφή πλατωνισμοῦ εἶχε καταστεῖ ἡ διανοητικὴ ἀτμόσφαιρα τοῦ μεγαλύτερου μέρους τῆς ἀρχαίας κοινωνίας, τὸν

δὲν ἦταν ἄμοιρος κοσμολογικοῦ ἐνδιαφέροντος, θεμελιωμένον στὴν προσωπικὴ σχέση Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου ὅπως περιγραφόταν στὰ ὁμηρικὰ ἔπη. Ἡ ἐστίαση τοῦ ἀρχαίου Ἰσραὴλ στὸν κόσμον ὡς ἱερὸ χωρὸ τοῦ ἀνθρώπου¹⁵³ δὲν ἦταν δυνατὸ νὰ φανεῖ στοὺς Ἕλληνες ξένη καὶ ἄσχετη.¹⁵⁴ Τὴν νεότητά τῆς Καινῆς Διαθήκης δὲν ὀρίζει μιὰ ἰδεολογικὴ ἐπανάσταση ἀλλὰ τὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, ὅπου βρίσκεται τὸ τέλος (ὁ τερματισμὸς, τὸ νόημα καὶ ὁ σκοπὸς) τῆς ἀνθρώπινης περιπέτειας ‘ἀπέναντι τοῦ παραδείσου’. Ἐνῶ ἡ Παλαιὰ Διαθήκη ἐντάσσει τὰ εἰδικῶς ἀνθρώπινα σὲ εὐρύτερους κοσμολογικοὺς ὅρους, τὸ Εὐαγγέλιο ἀναγνωρίζει τὴν ἀρχὴ κυρίως στὸν Λόγον ποὺ δημιούργησε τὸν κόσμον, καὶ σὲ μιὰ ἰδιαίτερη εἴσο-

ἀέρα αὐτὸν ἀνέπνεαν χριστιανοὶ καὶ παγανιστὲς τὸ ἴδιο...” Τί σημαίνει ‘μέσος Ἕλληνας’; Ποιῆς ἰδέες εἶχαν μεγαλύτερη ἰσχὺ προηγούμενος; Ἄν πράγματι ἐπικρατεῖ ὁ πλατωνισμὸς ἢ σχετικὲς θεωρήσεις, πόσο συμμετέχει τὸ ἀπώτερο παρελθὸν στὴν συγκεκριμένη ταυτότητα; Οἱ ὀρισμοὶ διαφέρουν καὶ συζητοῦνται, ὅμως παραμένει ἀναμφίβολο καὶ ἐξυπακούεται διαρκῶς ὅτι, μὲ κάποια κριτήρια, εἶναι δυνατὸν νὰ περιγραφεῖ ἐνότητα στὴν ἱστορία τοῦ ἀρχαίου Ἑλληνισμοῦ συνολικά, ἀπ’ ὅπου γίνεται λόγος γιὰ ἀρχαῖο ἑλληνικὸ πολιτισμὸ, ἀκόμη καὶ γιὰ ἐνότητα ἀνάμεσα σὲ αὐτὸν καὶ σὲ ὅποιον ὀρίζεται, μὲ ἀντίστοιχες δυσχέρειες, ὡς χριστιανικὸς πολιτισμὸς, ἐνῶ μὲ κριτήρια ἄλλης κλίμακας χωρίζει ἄβυσσος τὸν Αἰσχύλο ἀπὸ τὸν Εὐριπίδην ἢ τὶς διαφορὲς χριστιανικὲς ὁμολογίες μεταξὺ τους.

¹⁵³ Γέν. 28, 16–17: “ἐξηγέρθη Ἰακώβ ἐκ τοῦ ὕπνου αὐτοῦ καὶ εἶπεν· ὅτι ἔστι Κύριος ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ, ἐγὼ δὲ οὐκ ᾔδειν. καὶ ἐφοβήθη καὶ εἶπεν· ὡς φοβερὸς ὁ τόπος οὗτος· οὐκ ἔστι τοῦτο ἀλλ’ ἡ οἴκος Θεοῦ, καὶ αὕτη ἡ πύλη τοῦ οὐρανοῦ”.

¹⁵⁴ Βλ. ὅσα γράφω στοὺς *Ἀρχαίους Ἕλληνες*, σ. 159 κ.έ., 253 κ.έ., 267 κ.έ.

δο τοῦ Λόγου στὸν κόσμο. Προτάσσοντας τὴν γενεαλογία τοῦ Χριστοῦ ἢ Καινὴ Διαθήκη εἰσάγει τὰ ἀνθρώπινα καὶ τὸν χωροχρόνο συνολικὰ στὸν Θεὸ ποὺ γίνεται ἄνθρωπος. Ὅταν ὁ Ἰδιὸς πλησιάζει μὲ ἔνταση τὸν κόσμο, χάρις στὴν δική Του ἐγγύτητα ὁ ἄνθρωπος ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὸν κόσμο καὶ ἐνώνεται μὲ τὸν Λόγο τοῦ κόσμου. Στὸ κείμενο τῆς Καινῆς Διαθήκης τὴν μετάθεση αὐτῆ ὁλοκληρώνει τὸ βιβλίον τῆς Ἀποκάλυψης, ἐνῶ ἤδη σχηματίζουν μιὰ εἰκόνα τῆς τὰ τέσσερα Εὐαγγέλια, ὅπου ἡ *Γένεσις Ἰησοῦ Χριστοῦ* ὡς υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου,¹⁵⁵ κατευθύνει στὸν Θεὸ Λόγο, τὸν ἐν ἀρχῇ ὄντα πρὸς τὸν Θεό.¹⁵⁶

Οἱ ἕξι ἡμέρες τῆς πρώτης διήγησης στὸ βιβλίον τῆς *Γενέσεως* ἢ ὁ ἀτέρμονος χρόνος χωρὶς χρόνο τῆς δεύτερης διήγησης, ἀνήκουν σὲ μιὰ ἐγκατάλειψη τῆς θείας ἡσυχίας, ἀεργίας καὶ αὐτάρκειας. Ὁ χρόνος τῆς Καινῆς Διαθήκης ὑψώνεται στὴν ἀχρονη ἀρχή, ὅπου ἦν ὁ Λόγος. Τὴν μεγαλοπρέπεια τῆς κοσμολογικῆς ἀναφορᾶς τῶν πρώτων στίχων τῆς *Γενέσεως* (ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν) διαδέχεται στὴν Καινὴ Διαθήκη ἡ μυστικὴ πνοὴ τῆς θεολογίας (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος). Ἡ Παλαιὰ Διαθήκη ἀνάγεται στὴν θεία πραγματικότητα μέσα κυρίως ἀπὸ τὴν κοσμογνωσία, ἡ Καινὴ Διαθήκη συνάγει τὴν πραγματικότητα τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἀνθρώπου μέσα κυρίως ἀπὸ τὴν θεογνωσία.¹⁵⁷

¹⁵⁵ *Ματ.* 1.

¹⁵⁶ *Ἰω.* 1.

¹⁵⁷ Στὴν Παλαιὰ Διαθήκη ὅσο στὴν Καινὴ, γνώση καὶ ἐμπειρία δὲν διαιροῦνται, ἡ γνώση δὲν σημαίνει ποτὲ ἀπλὴ συνάρτηση ὑπολογισμῶν, ὥστε καὶ ὁ ἀποφατισμὸς δὲν ἐξαντλεῖται στὴν ἐπίγνωση γνωσιολογικοῦ ἀδιεξόδου. Ἡ διαπίστωση ὀρίων τῆς κρίσης δὲν ἀποκλείει τὴν ἐμπειρία μυστικῆς πραγματικότητος, γνώση ποὺ δὲν ἀποδεικνύεται ἀλλὰ γίνεται

Ὁ βιωματικὸς χρόνος τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἀπλώνεται στὴν ἱστορία ὅπως σὲ ἔξορία καὶ τείνει νὰ γίνῃ ἐξουθενωτικὸς. Παρουσιάζοντας τὴν θεία καὶ τὴν κοσμικὴ ὑπαρξὴ στὸ πρόσωπο τοῦ Θεοῦ ποὺ γίνετα ἄνθρωπος, ἡ Καινὴ Διαθήκη εἰσάγει στὸν χρόνο τῆς φθορᾶς σπóρο ζωῆς, μὲ ὄρμη, ἃ δεῖ γενέσθαι τάχει.¹⁵⁸ Μὲ τὸ ἄκουσμα τῶν Καλῶν Νέων, καὶ ὄψεται Αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμός,¹⁵⁹ ὁ κόσμος κερδίζει δυνατότητα νέας μορφῆς, δὲν εἶναι πιὰ ἀναγκαῖο ἢ πιὸ ‘φυσιολογικὸ’ νὰ βιώνετα σὰν ἐρημότοπος, ἂν καὶ ἡ πλήρης

προσιτὴ ὑπὸ σπάνιες καὶ προσωπικὲς προϋποθέσεις. Ἀξιόλογο γιὰ τὸ θέμα αὐτὸ εἶναι τὸ δοκίμιο τοῦ Φλορόφσκυ, “Ἀποκάλυψη, φιλοσοφία καὶ θεολογία”, εἰς G. Florovsky, *Δημιουργία καὶ ἀπολύτρωση*, σ. 23 κ.έ. Σύμφωνα μὲ τὸν συγγραφέα, “ὁ ἄνθρωπος βλέπει καὶ ἀντιλαμβάνετα τὸν Θεό, καὶ περιγράφει ὅ,τι βλέπει καὶ ἀκούει· μαρτυρεῖ γιὰ ὅ,τι ἀποκαλύφθηκε σ’ αὐτόν. [...] Στὴν Ἁγία Γραφή αἰσθάνετα κανεὶς κατὰ πληξὴ, πρὸ πάντων, ἀπὸ αὐτὴ τὴν στενὴ ἐγγύτητα τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπο καὶ τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν Θεό, ἀπὸ αὐτὸν τὸν ἐξαγιασμὸ ὀλόκληρης τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς ἀπὸ τὴν παρουσία τοῦ Θεοῦ, ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἐπισκίαση τῆς γῆς μὲ τὴν παρουσία τοῦ Θεοῦ. [...] Οἱ ἀλήθειες τῆς πίστεως εἶναι ἀλήθειες ἐμπειρίας, ἀλήθειες ἑνὸς γεγονότος. [...] Γι’ αὐτὸν ἀκριβῶς τὸν λόγο ἡ πίστη εἶναι ἐπίσης ἀναπόδεικτη, ἡ πίστη εἶναι ἡ μαρτυρία τῆς ἐμπειρίας”: ὁ.π., σ. 23, 25, 30. Γιὰ τὴν ἐμπειρικὴ διάσταση τῆς θεολογίας στὴν Βίβλο, βλ. ἐνδεικτικὰ τὴν προτροπὴ “γεύσασθε καὶ ἴδετε ὅτι χρηστὸς ὁ Κύριος” (Ψαλ. 33, 9), ὅπου παραπέμπει ἡ πρώτη Ἐπιστολὴ Πέτρου 2, 3. Βλ. ἀκόμη πρὸ χαρακτηριστικὰ, Ἐβρ. 6, 4–5: “φωτισθέντας, γευσάμενους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου καὶ καλὸν γευσάμενους θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος”.

¹⁵⁸ Ἀποκ. 1, 1.

¹⁵⁹ Ὁ.π. 1, 7.

ἀλλαγὴ δὲν ἔχει συμβεῖ. Ὁ Παράδεισος δὲν βρίσκεται πιά μόνο στὴν ἀρχὴ τῆς δημιουργίας, οὔτε σὲ ἀόριστο καὶ ἀβέβαιο μέλλον, ἀλλὰ ἤδη στὸ παρόν. Ἡ διαχρονικὴ μονιμότητα Ἐκείνου ποὺ ἦταν, ἔρχεται καὶ εἶναι ἤδη τώρα ἐδῶ,¹⁶⁰ ὑποστηρίζει ἐμπιστοσύνη στὴν ὑπαρξη καὶ ὁ χρόνος ἀρχίζει νὰ ἐλευθερώνεται ἀπὸ διαιρέσεις: ἡ Καινὴ Διαθήκη φανερώνει ζωντανὸ καὶ προσωπικὸ τὸν Λόγο τῆς δημιουργίας, πέρα ἀπὸ κάθε ἄλλη ἀπόβλεψη καὶ σὲ πείσμα τῆς φθορᾶς ποὺ χαρακτηρίζει τὶς πτωτικὲς συνθήκες, παρέχοντας ἄμεση δυνατότητα λυτρωτικοῦ ἄλματος αὐθυπέμβασης.¹⁶¹ Ἡ ὠφέλεια τῆς θρησκείας σημαίνει τώρα μιὰ διαδρομὴ ποὺ περιέχει τὴν κατάργηση τῆς θρησκείας.¹⁶² Ἐπειδὴ ὁ Λόγος εἶναι πρόσωπο, ἀκόμη καὶ ὡς πεποιθήση ἢ πίστη δὲν ἐγκλωβίζεται στὴν ἰδεολογία. Τὸ ἰδίωμα αὐτὸ συνέβαλε πρωταρχικὰ νὰ ἐνωθεῖ ἡ χριστιανοσύνη μὲ τὶς προηγούμενες ἐπιγνώσεις τῆς ἐλληνικῆς σκέψης καὶ μάλιστα τὶς πλατωνικὲς. Ἡ ἀσύγκριτη ὑπεροχὴ τοῦ προσώπου δὲν ἄφηνε τὴν ἐθιμικὴ ἀκαμψία νὰ ἐπιβάλλεται πλήρως, τὰ σύμβολα ἀπέκτησαν τὴν μεγαλύτερη δυνατὴ ἀφορμὴ νὰ διατηροῦν τὴν ἀναγωγικὴ λειτουργία τους ἀντὶ νὰ φυλακίζουν στὸν ἑαυτὸ τους καὶ νὰ ματαιώνονται.

¹⁶⁰ Ὁ.π. 1, 4.

¹⁶¹ Ὁ.π. 3, 19.

¹⁶² Βλ. Ἰω. 4, 21–24: “ἔρχεται ὥρα ὅτε οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε τῷ πατρί. [...] ἔρχεται ὥρα, καὶ νῦν ἐστίν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσι τῷ πατρί ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ· καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν. πνεῦμα ὁ Θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν”.

Ὠριγένης

ΕΝ ΑΡΧΗ σημαίνει “πρὸ παντὸς χρόνου καὶ αἰῶνος”, σύμφωνα με τὸν Ὠριγένη.¹⁶³ Ἐχοντας ἀποδεχθεῖ τὴν πλατωνικὴ ἐρμηνεία τῆς θείας ὑπαρξεως ὡς ἄχρονης καὶ ἀναλλοίωτης ἦταν φυσικὸ γιὰ τὶς χριστιανικὲς Ἐκκλησίες νὰ ἀντιλαμβάνονται προβληματικὴ τὴν βιβλικὴ περιγραφὴ ἡμερῶν τῆς δημιουργίας καὶ νὰ προσπαθοῦν νὰ ἐπιλύσουν τὸ παράδοξο τῆς μετοχῆς τῆς θεότητας στὸν χρόνο: “πιθανῶς δ’ ἂν πρὸς τοῦτο κατασκευαζομένῳ χρῆσαιντο ῥητῶ”, δηλαδή, γιὰ νὰ ἀποδείξουν ὅτι “ὕφ’ ἔν πάντα γεγονέναι [...] ἄτοπον ὑπολαμβάνοντες τὸν Θεὸν δίκην οἰκοδόμου μὴ διαρκέσαντος χωρὶς ἡμερῶν πλειόνων πληρῶσαι τὴν οἰκοδομήν”, ἐπικαλοῦνται τὴν φράση: “αὐτὸς εἶπε καὶ ἐγενήθησαν, αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ ἐκτίσθησαν”.¹⁶⁴ Σύμφωνα με τὴν συνήθη τότε ἐρμηνεία, ἡ ἑξαήμερος συμβολίζει τὴν τάξη με τὴν ὁποία συνδέονται τὰ πλάσματα, τὸ εὔτακτον τῆς δημιουργίας, τὴν

¹⁶³ *Εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην*, II, 1, 9 (PG 14, 105C). Γιὰ τὴν σχέση τοῦ Ὠριγένη με τὸν πλατωνισμό, βλ. C. O’Brien, *The Demiurge in ancient thought*, σ. 244 κ.έ.

¹⁶⁴ Ὠριγένης, *Εἰς τὴν Γένεσιν*, PG 12, 97B-C. Τὸ ἐπιχείρημα υἱοθετεῖ ὁ Βασίλειος (βλ. *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον* I, 6), διευκρινίζοντας περαιτέρω ὅτι, ἂν ἡ ἀρχὴ τοῦ χρόνου ἀποτελοῦσε χρόνον ἢ ἴδια, θὰ μπορούσε με τὴν σειρά της νὰ διαιρεθεῖ σὲ ἀρχή, μέση καὶ τέλος, δηλαδή δὲν θὰ ἦταν πράγματι ἀρχή.

συγκρότηση και τὸν συσχετισμό.¹⁶⁵ Πρόκειται γιὰ ἐπανάληψη τῆς πλατωνικῆς ἐρμηνείας τῆς κτίσης ὡς ἀγαθῆς καὶ τῆς ἀγαθότητας ὡς εὐταξίας.

Παρὰ τὸν θάνατο, τὴν ἀνάσταση καὶ τὴν ἀνάληψή Του, ὁ Χριστὸς παραμένει στὴν ἱστορία μεριμνῶντας γιὰ τὴν σωτηρία τῶν ἀνθρώπων.¹⁶⁶ Ὁ σκοπὸς τῆς Ἐνανθρώπησης σχεδὸν ταυτίζεται μὲ τὴν διδασχὴ τῶν ὀρθῶν δογμάτων, ἀνάμεικτη ὅμως μὲ μιὰ ‘παρά-ξενη’ δύναμη καὶ ‘πιὸ θεϊκὴ’ ἀπὸ τίς λέξεις.¹⁶⁷ Σύμφωνα μὲ τὴν πλατωνικὴ περιγραφὴ, τὴν ὁποία ἀκολουθεῖ ὁ Ὁριγένης, ἡ θεότητα βρίσκεται ἐπέκεινα τοῦ εἶναι ἀσύγκριτη καὶ ἀδιανόητη,¹⁶⁸ σχε-

¹⁶⁵ Βλ. Φίλων, *Περὶ τῆς κατὰ Μωϋσέα κοσμοποιίας* 28: “καὶ γὰρ εἰ πάνθ’ ἅμα ὁ ποιῶν ἐποίει, τάξιν οὐδὲν ἤττον εἶχε τὰ καλῶς γινόμενα, καλὸν γὰρ οὐδὲν ἐν ἀταξίᾳ. τάξις δ’ ἀκολουθία καὶ εἰρμός ἐστι προηγουμένων τινῶν καὶ ἐπομένων”. Βλ. J. Worthington, *The beginning and before*, σ. 40 κ.έ. γιὰ τὴν σημασίαν τῆς τάξης στὴν ἐρμηνεία τῆς Γενέσεως ἀπὸ τὸν Φίλωνα.

¹⁶⁶ Ὁριγένης, *Κατὰ Κέλσου* I, 43.

¹⁶⁷ Ὁ.π. II, 38: “σπεῖραι παραδόξως τὸν ἑαυτοῦ λόγον καὶ μετὰ τινος δυνάμειως θειοτέρας παντὶ τῷ ἀνθρώπων γένει”.

¹⁶⁸ Ὁ D. Bradshaw, “Time and eternity in the Greek Fathers”, σ. 332, ἰσχυρίζεται ὅτι σύμφωνα μὲ τὸν Ὁριγένη, ἡ αἰωνιότητα τῆς θείας ὑπαρξης εἶναι ἀπερινόητη καὶ ἀδιάστατη, ὄχι ὅμως μὲ τὸ αὐστηρὸ περιεχόμενο τῶν ὄρων, ὅπως τοὺς χρησιμοποιοεῖ ὁ Κλήμης Ἀλεξανδρεὺς, ἀλλὰ σὰν μιὰ ἕκταση χρόνου ἄπειρη καὶ μάλιστα προσιτὴ στὴν πληρότητα τῶν ἐννοιῶν τῆς ἀνθρώπινης διάνοιας. Ὁ συγγραφέας ἐπικαλεῖται τὸ ὑπόμνημα τοῦ Ὁριγένη στὸ *Κατὰ Ἰωάννην*, 1.29.204: “ὅτε δὲ τὸ Ἰῶς μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε” λέγεται πρὸς αὐτὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ὃ ἀεὶ ἐστὶ τὸ σήμερον, οὐκ ἔνι γὰρ ἐσπέρα θεοῦ, ἐγὼ δὲ ἡγοῦμαι ὅτι οὐδὲ πρῶτα, ἀλλὰ ὁ συμπαρεκτείνων τῇ ἀγενήτῳ καὶ αἰδίῳ

τιζόμενη όμως με τον κόσμο ιδρύοντας μιὰ ποικιλία βαθμῶν μετοχής τῶν ὄντων στήν θεία παρουσία.

Ὁ Ἰησοῦς εἶς ὢν πλείονα τῇ ἐπινοίᾳ ἦν, καί τοῖς βλέπουσιν οὐχ ὁμοίως πᾶσιν ὁρώμενος. Καί ὅτι μὲν τῇ ἐπινοίᾳ πλείονα ἦν, καί σαφές ἐκ τοῦ Ἐγὼ εἰμι ἢ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ καὶ τοῦ Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος καὶ τοῦ Ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα καὶ ἄλλων μυρίων. Ὅτι δὲ καὶ βλέπόμενος οὐχ ὡσαύτως τοῖς βλέπουσιν ἐφαίνετο, ἀλλ' ὡς ἐχώρουν οἱ βλέποντες...¹⁶⁹

Τὸ παράδοξο ἄχρονης ἀρχῆς ἔγχρονων πλασμάτων στήν καθαρὰ θεωρητικὴ πλευρὰ του παραμένει ἀδιευκρίνιστο. Ὡς πρὸς τὴν πρακτικὴν πλευρὰ, ἐνῶ καὶ στήν περίοδο τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ὁ χρόνος ἐπιτρέπει τὴν ἀνθρώπινη ἀπόφαση, ἰδανικὰ ὡς συμμόρφωση μὲ τὴν θεία βούληση, ἀρχίζει νὰ ἀναδεικνύεται ἕνας ὑψηλότερος σκοπός, πέρα ἀπὸ τὶς δυνατότητες ὑπακοῆς καὶ παρά-

αὐτοῦ ζωῆ, ἔν' οὕτως εἶπω, χρόνος ἡμέρα ἐστὶν αὐτῷ σήμερον, ἐν ᾗ γεγέννηται ὁ υἱός, ἀρχῆς γενέσεως αὐτοῦ οὕτως οὐχ εὐρισκομένης ὡς οὐδὲ τῆς ἡμέρας." Τὸ διαρκές νῦν εἶναι μιὰ μεταφορά, γιὰ νὰ ἀναδειχθεῖ ἡ ἀπουσία διαιρέσεων καὶ πολλαπλότητος, ὅτι δὲν νοεῖται σχετικὴ ἔστω ἀρχή, τέλος καὶ δυνατότητα μέτρησης. Μὲ τὸν ὄρο τῆς συμπαρέκτασης ὁ Ὁριγένης χρησιμοποιοῖ τὴν καθημερινὴ ἐμπειρία τῆς διάρκειας τοῦ κοσμικοῦ χρόνου γιὰ νὰ δείξει μιὰ δυνατότητα τοῦ διαστήματος νὰ 'συρρικνώνεται' καὶ νὰ ἀφανίζεται στήν ὑπερχρονικότητα τῆς θείας ὑπαρξῆς ὡς συγκέντρωσης σὲ μιὰ στιγμή-χωρίς-στιγμή. Τὸ ἴδιο γιὰ τὸ ζήτημα τῆς γνώσης. Ὅταν ἰσχυρίζεται πὼς ὑπάρχει ὁμοιότητα ἀνάμεσα στήν ψυχὴ καὶ τὸν Θεό, δὲν εἰσηγεῖται πὼς ἡ θεία νόηση ἔχει ἐννοιολογικὴ συγκρότηση, μᾶλλον τὸ ἀντίθετο, ἀναφέρεται στήν δυνατότητα τῆς ἀνθρώπινης νόησης νὰ προσεγγίζει τὴν θεία ἀρχὴ τῆς πέρα ἀπὸ ἔννοιες.

¹⁶⁹ Ὁριγένης, *Κατὰ Κέλσου* II, 64.

βασης, ἡ ἐνότητα ποὺ καταργεῖ τὴν σχέσηη Κυρίου καὶ δούλου, ἐξωθῶντας τὸν ἄνθρωπο νὰ ἐπιλέγει τὸν βίον του σὰν ἓνα βαθμὸ οἰκειότητος μὲ τὴν ἀρχὴν του. Ὁ Ὀριγένης ἐρμηνεύει τὴν κτίση, σὲ συμφωνία μὲ τὸ ἀρχαῖο Ἰσραήλ, ὡς ‘περίγειο τόπο’, καὶ μὲ πλατωνικούς ὅρους ὡς εὐκαιρία διαμόρφωσης τοῦ χαρακτῆρα μὲ τὸν ὅποιο θὰ ζήσει καθέννας στὸν αἰώνιο ‘ὑπερουράνιο τόπο’.¹⁷⁰ Ὁ παρὼν κόσμος σημαίνει μιὰ ‘γήϊνη’, κατώτερη, κατάσταση, τόπο τῆς ἀμαρτίας¹⁷¹ καὶ ἐπικίνδυνη ‘νύχτα’,¹⁷² μέσα ἀπὸ τὶς προκλή-

¹⁷⁰ Ὁ.π., VI, 59. Ὁ Ὀριγένης χρησιμοποιεῖ μὲ πολλοὺς τρόπους τὸ ἐπίθετο ‘αἰώνιος’: ὁ χωρὶς τέλος καὶ ἀρχή, ὅπως ἰσχύει στὴν θεότητα· ὁ ἔχων ἀρχὴ ἀλλὰ ὄχι τέλος· ὁ ἐδῶ βίος· καθέννας ἀπὸ μιὰ σειρά κόσμων. Βλ. Ἀ. Θεοδώρου, “Ἡ περὶ ἀποκαταστάσεως τῶν πάντων ἰδέα”, σ. 42. Πιὸ σημαντικὸ ὅμως εἶναι ὅτι τόσο γιὰ τὸν ἴδιο ὅσο γιὰ τὸν Γρηγόριο καὶ τὸν Ἐκκαρτ, ἡ ἔννοια τῆς αἰωνιότητος σημαίνει κυρίως τὴν ἀπουσία διαιρέσεων, φθορᾶς καὶ ἀπώλειας, ἐνῶ κάποτε ἀφορᾷ τὴν ποιότητα τοῦ πνεύματος πέρα ἀπὸ ὅποιαδήποτε ἀντικειμενικὴ συνθήκη: “ζωὴ αἰώνιος ἐστὶν οὐχ ἡ κοινή, ἣτις καὶ ἐτέροις ζώοις ὑπάρχει, ἀλλ’ ἡ ἐκ τῆς πίστεως καὶ τῆς λοιπῆς ἀρετῆς ἐγγινομένη”: Ὀριγένης, *Εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην*, ἀπ. 39. Γιὰ τὴν ἀναφορὰ τοῦ ὅρου αἰωνιότητα στὴν ἀτέρμονη διάρκεια ἢ στὴν ἀπουσία χρόνου, βλ. περισσότερα πιὸ μετὰ, στὸ κεφάλαιο “Ἐνσαρκωσὶς Λόγος”.

¹⁷¹ Ὀριγένης, *Εἰς Ἰερειάν* VII, 3: “ἐν ἀλλοτρίᾳ γῆ τὸν ἀλλότριον τῆς γῆς προσκυνοῦμεν Θεόν, ἀλλότριον τῶν ἐπὶ γῆς πραγμάτων. ἄρχει μὲν γὰρ ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου ἐνθάδε, καὶ ἀλλότριος τῶν υἰῶν αὐτοῦ ἐστὶν ὁ Θεός· ἀλλότριον δὲ ἂν εἶπω οὐ τοῦτο λέγω, οὐ κτίσαντα τὸν κόσμον, ἀλλὰ ἀλλότριον τοῦ κυρίου τῆς κακίας, ἀλλότριον τῶν παρόντων ἀμαρτημάτων”.

¹⁷² Ὀριγένης, *Εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην* X, 17, 99.

σεις τῆς ὁποίας ὁ ἄνθρωπος διαμορφώνει τὸ ἦθος του.¹⁷³ Ὁ Ὀριγένης δὲν συνδέει τὸν χρόνο τόσο μὲ τὴν γονιμότητα ὅσο μὲ τὴν κατωτερότητα καὶ τὴν ἀπώλεια.¹⁷⁴

Στὸ βιβλίον τῆς *Γενέσεως* ἡ δημιουργία τοῦ χρόνου ὡς διαδοχῆς ἡμέρας καὶ νύχτας προηγεῖται τῆς πτώσεως. Ἐπομένως ἡ Παλαιὰ Διαθήκη δὲν περιγράφει τὴν αὐθεντικὴ δημιουργία, τὴν ὁποία ὁ Ὀριγένης ἐρμηνεύει ὡς ἐλεύθερη ἀπὸ ὑλικῆ διάσταση. Ἡ σωματικότητα ὀφείλεται στὴν θεία πρόνοια γιὰ τὴν πώση, αὐτὴ εἶναι ἡ αἰτία “τοῦ χρόνου ποῦ ἐξ ἀρχῆς καὶ μέχρι τέλους συμπαρεκτείνεται μὲ τὴν κατασκευὴ αὐτοῦ ἐδῶ τοῦ κόσμου”.¹⁷⁵ Ὁ χρόνος,

¹⁷³ Ὀριγένης, *Κατὰ Κέλσου* IV, 9.

¹⁷⁴ Σύμφωνα μὲ τὸν Π. Τζαμαλίκο, “Origen: the source of Augustine’s theory of time”, σ. 402–403, ἡ διαίρεση Θεοῦ καὶ κόσμου στὸν Ὀριγένη ἀντιτίθεται στὴν πλατωνικὴ εἰκόνηση τῆς θεότητας στὸν κόσμο, στὴν ὁμοιότητα Δημιουργοῦ καὶ κτίσματος. Αὐτὸ εἶναι σωστό, ἂν ἐπιμείνει κανεὶς σὲ μία πλευρὰ μόνο τῆς πλατωνικῆς κοσμολογίας. Ἡ ἐγγύτητα τοῦ Ὀριγένη στὸν Πλάτωνα εἶναι σημαντικὴ, ἐφόσον ὁ κόσμος ὡς κόσμος γιγνομένων καὶ οὐδέποτε ὄντων ἀντιτίθεται πλήρως στὴν αἰὲ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ἔχουσα ὕπαρξη. Βλ. Πλάτων, *Τίμαιος* 27d. Περαιτέρω, πόσο μεγάλη μπορεῖ νὰ εἶναι ἡ διαφορὰ μὲ τὴν πλατωνικὴ ἐρμηνεία τοῦ χρόνου ὡς κινητοῦ αἰῶνος, μιᾶς κοσμολογίας ποῦ εἰσηγεῖται ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Λόγος ἐνσαρκώνεται, ἡ δὲ ψυχὴ δημιουργεῖται ὡς εἰκόνα τοῦ Λόγου;

¹⁷⁵ Ὀριγένης, *Πρὸς Ἐφεσίους* IX, 171. Τὴν διδασκαλία τοῦ Ὀριγένη περὶ πρώτης δημιουργίας καὶ πτώσεως παρουσιάζει ὁ Π. Τζαμαλίκος, *Origen: cosmology and ontology of time*, σ. 65 κ.έ., στὸ τρίτο κεφάλαιο τοῦ βιβλίου. Γιὰ τὴν ἀχρονικότητα τῆς θεότητας, βλ. ὁ.π., σ. 21 κ.έ. Βλ. τοῦ ἰδίου, “Origen and the stoic view of time”, *Journal of the History of Ideas* 52/4 (1991), σ. 535–561 (στὴν ἀναθεωρημένη μορφή, www.tzamalikos.gr/eperiodika/Origen%20and%20Stoic%20View%20of-%20Time/index.-

παρὰ τὴν θεία προέλευσή του, ἀφορᾷ ἰδίως τὴν σωματικότητα: “οὐ περὶ τὴν γνῶσιν, οὔτε περὶ τὸ γινώσκειν θεωρεῖται ὁ χρόνος· καιρὸς γὰρ καὶ ἡμέρα καὶ χρόνος τῆς σωματικῆς ἐστὶ φύσεως”.¹⁷⁶ Ἄρκετὰ διαφορετικὴ ἐρμηνεία θὰ προτείνει ὁ Γρηγόριος.¹⁷⁷ Ἡ ἴδια ἢ Ἐνανθρώπησις ὑποδεικνύει πῶς ὁ χρόνος εἶναι συμβατὸς μετὰ τὴν ἀναλλοίωτην πραγματικότητα, ἔστω ἂν ὁ τρόπος τῆς σχέσεως τοὺς παραμένει ἀγνωστος καὶ μοιάζει παράδοξος, ἐνῶ ἢ ἴδια ἢ

html, σ. 1–26), γιὰ τὴν ἀντίληψη τοῦ χρόνου ὡς διαστήματος στὸν Ὀριγένη καὶ τὸν στωϊκισμό. Ὁ χρόνος στὸν Ὀριγένη δὲν εἶναι παρὰ “ἓνα φυσικὸ στοιχεῖο, δηλαδὴ ἓνα στοιχεῖο τῆς δομῆς τοῦ κόσμου” (ὁ.π., σ. 15). Βλ. ἐπίσης, Π. Χρήστου, “Τὸ ἀνθρώπινον πλήρωμα κατὰ τὴν διδασκαλίαν τοῦ Γρηγορίου Νύσσης”, σ. 251 κ.έ. Ὁ Θεοδώρου σημειώνει μιὰ ἀμφιταλάντευση στὸν Ὀριγένη, ὁ ὁποῖος ὑπερασπίσθηκε τὴν ἀνάστασι τῶν σωμάτων, ἐνῶ ἢ γενικὴ κατεύθυνση τῆς σκέψεως του εὐνοοῦσε τὴν ἀντίθετη πεποίθησι, ἀποβολὴ τῆς σωματικότητος καὶ καθαρὰ πνευματικὴ μορφή τοῦ ἀναστάσιμου βίου. Βλ. Ἄ. Θεοδώρου, “Ἡ περὶ ἀποκαταστάσεως τῶν πάντων ἰδέα”, σ. 46. Ὅμως ὁ Ὀριγένης πίστευε στὴν ἀνάστασι τῶν ἀνθρώπων μετὰ πνευματικὰ σώματα. Βλ. Π. Χρήστου, *Ἑλληνικὴ πατρολογία*, τ. 2, σ. 869, ὅπου ἐξηγεῖται ὅτι στὸ ζήτημα αὐτὸ πράγματι ὁ Ὀριγένης “εὐρίσκεται εἰς τὸ μέσον μεταξὺ τῆς κοινῆς χριστιανικῆς ἀντιλήψεως περὶ ἀναστάσεως τοῦ σώματος μετὰ ὅλα τὰ ἐπίγεια στοιχεῖα, καὶ τῆς γνωστικῆς δοξασίας περὶ ἀποκλεισμοῦ τοῦ σώματος ἀπὸ πᾶν εἶδος σωτηρίας [...] τὸ ἀνιστάμενον λοιπὸν σῶμα δὲν πρόκειται νὰ ἔχη καμμίαν ἀπὸ τὰς ἐπιγείους ὑλικὰς ιδιότητας, ἀλλὰ θὰ διατηρήσῃ ὅλας τὰς οὐρανίους, δηλαδὴ τὸ εἶδος”.

¹⁷⁶ Ὀριγένης, *Εἰς Ψαλμούς*, Ψαλμ. 89, στ. 4. Βλ. τοῦ ἰδίου, *Εἰς τὴν Γένεσιν*, PG 12, 48A.

¹⁷⁷ Ἐξάρτησις τοῦ Γρηγορίου ἀπὸ τὸν Φίλωνα εἰσηγεῖται ὁ J. Daniélou, *L'être et le temps*, σ. 88 κ.έ.

ύλη, στην δική της κατώτερη τάξη, συνιστᾷ πάντως προϋπόθεση για να παίρνει μορφή ἢ ἀδιάστατη φύση.¹⁷⁸ Ὁ Βασίλειος ἰσχυρίζεται, σὲ συμφωνία μὲ τὸν Ὠριγένη, πὼς “ἡ παροῦσα ζωὴ συγγενῆ ἔσχε τοῦ κόσμου τούτου τὴν φύσιν”.¹⁷⁹ Ὡς ‘παροῦσα ζωὴ’ νοεῖται ἡ ἔκπτωτη καὶ φθαρτὴ, προορισμὸς τῆς ὁποίας εἶναι ἡ κατάργησή της, ἡ παλιγγενεσία αἰῶνος.¹⁸⁰ Ἔτσι ὀλόκληρη ἡ κοσμικὴ συγκρότηση ἀμφισβητεῖται ὡς πρὸς τὰ ὅρια τῆς συμφωνίας της μὲ τὸ πρωταρχικὸ σχέδιο τοῦ Θεοῦ γιὰ τὸν κόσμον καὶ ἀναδύεται ἡ εἰκασία ὅτι ἡ δημιουργία ὅπως τὴν περιγράφει ἡ Παλαιὰ Διαθήκη δὲν ἀναφέρεται στὴν αὐθεντικὴ ἀνθρώπινη κατάσταση.¹⁸¹ Ἡ κοσμικὴ πραγματικότητα, ὅπως τὴν γνωρίζουμε ἐμεῖς σήμερα, ἔχει μόνον περιστασιακὴ προσωρινὴ φύση.¹⁸²

¹⁷⁸ Γιὰ τὴν μετάβαση τοῦ Γρηγορίου ἀπὸ τὴν πρώιμη ἀντίληψή του μιᾶς ἀγεφύρωτης ἀντίθεσης νοῦ καὶ ὕλης πρὸς τὴν ἐναρμόνιση τῶν δύο (ἡ ἀνθρώπινη φύση συνοφίξει τὴν διττότητα τῆς ἴδιας τῆς κοσμικῆς ὑπαρξεως καὶ μαζί τὴν ἀρμονία της), βλ. A. Mosshammer, “Historical time and the apokatastasis according to Gregory of Nyssa”, σ. 74 κ.έ.

¹⁷⁹ Μ. Βασίλειος, *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον*, I, 4.

¹⁸⁰ Ὁ.π.

¹⁸¹ Βλ. Π. Χρήστου, *Ἑλληνικὴ πατρολογία*, τ. 2, σ. 865: “τὸ ἀρχικὸν ἀμάρτημα κατὰ τὸν Ὠριγένη δὲν εἶναι προπατορικὸν ἀλλὰ προκόσμιο καὶ ἐκάστη ψυχὴ ἔχει προσωπικὴν εὐθύνην δι’ αὐτό”. Βλ. ὅμως *Κατὰ Κέλσου* 7, 39 γιὰ τὴν ἀπροσεξία τοῦ Ὠριγένη ὡς πρὸς τὸ εἶδος τῆς ζωῆς στὸν παράδεισον τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, ὅταν γράφει πὼς οἱ πρωτόπλαστοι ἔβλεπαν μὲ τὰ μάτια τῆς ψυχῆς καὶ εὐφραίνονταν μὲ τὸν Θεό!

¹⁸² “Ἐκάστη ἀνθρώπινη ψυχὴ, οἶονεὶ ἀποφυγεῖσα ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ ἀγάπης, ἔρχεται μεμολυσμένη εἰς τὸν κόσμον, ἔνθα οἰκεῖ ἐν σώματι ὑλικῷ, πρὸς κάθαρσιν ἐκ τῆς ἀμαρτίας αὐτῆς. Εἰς τὴν τοιαύτην κάθαρσιν

Ἡ ἐρμηνεία αὐτὴ εἶναι χαρακτηριστικὴ γιὰ τὴν ἔνταση μὲ τὴν ὁποία ἡ κριτικὴ δύναμη τῆς ἑλληνικῆς ἀρχαιότητος ἐμπνέει τὴν σκέψη τῆς χριστιανικῆς περιόδου, εὐνοῶντας τὴν συζήτηση, τὴν ὑπόθεση καὶ τὸν ἔλεγχο εἰς βάρος τοῦ δογματισμοῦ, ἀλλὰ καὶ χωρὶς νὰ ὑποτιμῶνται ὅσα κριτήρια ὑπερβαίνουν τὴν ἀπλὴ ἀντικειμενικότητα, ὅπως εἶναι ἡ ἀναγνώριση ἀπόλυτης ἀξίας στὴν ἀνθρώπινη ὑπαρξὴ ὡς εἰκόνα τῆς θεότητος. Τέτοια κριτήρια ἄλλωστε ὑπῆρχαν στὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία, ἡ ὁποία ἐπίσης ὑπερέβαινε τὰ ὅρια τῆς ἀπόδειξης, ὅχι μόνον στοὺς Προσωκρατικούς, ἀλλὰ ἀκόμη καὶ στὴν κλασικὴ περίοδο, στὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη. Περαιτέρω, τὴν ἀναθεώρηση τῆς κοσμολογίας τοῦ ἀρχαίου Ἰσραὴλ εὐνοεῖ καὶ ἡ ἐπιθυμία γιὰ ἀπελευθέρωση ἀπὸ τὶς πτωτικὲς συνθῆκες, ὁ ἀναχωρητισμὸς, ποὺ χαρακτηρίζει τὴν νέα πνευματικότητα σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν ἐνδοκόσμιον προσανατολισμὸ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης.

Σύμφωνα μὲ ὀρισμένα κείμενά του, ὁ Ὠριγένης φέρεται νὰ ἀποδέχεται ἰδεατὴ προὔπαρξη τῆς κτίσης στὴν θεία νόηση,¹⁸³ χω-

ἔξυπηρετεῖ ὁμοίως καὶ ὁ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ πρὸς τοῦτο δημιουργηθεὶς ὕλικὸς κόσμος. Ἡ πτώσις τῶν δαιμόνων καὶ τῶν ἀνθρώπων εἶναι, κατὰ ταῦτα, ἡ πραγματικὴ αἰτία τοῦ ὕλικου σύμπαντος: Ἀ. Θεοδώρου, “Ἡ περὶ ἀποκαταστάσεως τῶν πάντων ἰδέα”, σ. 39.

¹⁸³ Τὴν θέση αὐτὴ συμμερίζεται ὁ Αὐγουστῖνος, στὸ ἔργο *De Genesi contra Manichaeos* I, 2, 3, ὅπως σημειώνει ὁ R. Sorabji, *Time, creation and the continuum*, σ. 234. Ὁ Γρηγόριος ταυτίζει τὶς ‘ιδέες’ τῶν ὄντων μὲ τὰ ἴδια τὰ ὄντα, ὁ δὲ Ἐκκαρτ ταυτίζει τὶς προαιώνιες ιδέες μὲ τὸ καθαρὸ νοεῖν, ὁπότε στεροῦνται τῶν ἰδιοτήτων διακρίσεως, ἀρίθμησης, κ.λπ. Πρβλ. Ν. Κουζανός, *Ἡ σοφία τῆς ἀγνωσίας*, Α’ 17.48–49, σ. 109–110: “ὁ λόγος ὄλων τῶν πραγμάτων, ὁ εὐλογημένος Θεός, εἶναι αἰώνιος καὶ ἀμετάβλητος. Καὶ ἐδῶ ἀποκαλύπτεται ἡ βαθύνοια τοῦ μεγάλ-

ρις να απορρίπτει ούτε την πραγματική προϋπαρξη. Ἐδῶ ἐνδιαφέρει κυρίως ἡ ἴδια ἢ θεωρητική δυνατότητα τῆς συγκεκριμένης σκέψης, ὡς σκέψης ποῦ ἀφορᾷ θεμελιακὰ τὴν χριστιανικὴ φιλοσοφία, ἀκόμη καὶ ἂν τὴν ἀπέρριπτε ὁ Ὀριγένης, τὸ ἔργο τοῦ ὁποίου οὕτως ἢ ἄλλως ἔχει ταλαιπωρηθεῖ ἀπὸ διαφόρων προσελεύσεων καὶ βαθμῶν νοθεύσεις. “Πάντα τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη [τῶν πλασμάτων] αἰεὶ ἦν, ἄλλος δέ τις ἐρεῖ καὶ τὸ καθ’ ἐν ἀριθμῷ, πλὴν ἐκατέρως δηλοῦται ὅτι οὐκ ἤρξατο ὁ Θεὸς δημιουργεῖν ἀργήσας ποτέ”.¹⁸⁴ Τὸ ἐπιχείρημα πὼς ἡ ἀτρεψία τῆς προέλευσής του συνεπάγεται γιὰ τὸν κόσμον ὅτι ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸν Δημιουργὸ ἐπέκεινα τοῦ χρόνου, προβάλλει εὐλογα τὴν σχέση τῶν δύο ὡς πρωταρχική, δὲν ἐξηγεῖ ὅμως τὴν μεγάλη διαφορὰ στὸ εἶδος τῆς ὑπαρξης.

Πῶς δὲ οὐκ ἄτοπον τὸ μὴ ἔχοντά τι τῶν πρεπόντων αὐτῷ τὸν Θεὸν εἰς τὸ ἔχειν ἐληλυθῆναι; εἰ δὲ οὐκ ἔστιν ὅτε παντοκράτωρ οὐκ ἦν, αἰεὶ εἶναι δεῖ ταῦτα, δι’ ἃ παντοκράτωρ ἐστί, καὶ αἰεὶ ἦν ὑπ’ αὐτοῦ κρατούμενα, ἄρχοντι αὐτῷ χρώμενα.¹⁸⁵

Σύμφωνα μὲ τὸν Χρήστου, ὁ Ὀριγένης “ἀπὸ τὴν ἀρχὴν, καθ’ ἣν ὁ δημιουργὸς εἶναι ὀπωσδήποτε Θεός, ἔφθασεν εἰς τὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ὀπωσδήποτε δημιουργός. Ἡ δοξασία αὐτὴ

λου Διονυσίου, ὁ ὁποῖος ἔλεγε ὅτι ἡ οὐσία τῶν πραγμάτων εἶναι ἀνώλεθρη, καὶ [ἢ βαθύνοια] ὅλων τῶν ἄλλων, ποῦ εἶπαν ὅτι ἡ οὐσία τῶν πραγμάτων εἶναι αἰώνια, ὅπως π.χ. ὁ θεῖος Πλάτων [...]. Μόνο μία εἶναι ἡ οὐσία ὅλων τῶν πραγμάτων τὰ ὁποῖα μετέχουν σ’ αὐτήν [...] καὶ τὸ ὅτι εἶναι μεθεκτὴ μὲ διαφοροετικὸ τρόπο ὀφείλεται στὸ ὅτι [...] δὲν εἶναι δυνατὸ δύο πράγματα νὰ εἶναι ἀκριβῶς ἴσα”.

¹⁸⁴ Ὀριγένης, *Περὶ Ἀρχῶν*, ἀπ. 10.

¹⁸⁵ Ὀριγένης, *Περὶ Ἀρχῶν*, ἀπ. 5.

ὅμως, εἰσάγουσα κάποια ἀναγκαιότητα εἰς τὸν Θεόν, σημαίνει ὅτι οὗτος ἦτο πάντοτε δημιουργὸς καὶ ὅτι ἡ δημιουργία εἶναι αἰωνία παραγωγή τούτου, ἐν εἶδος φυσικῆς προβολῆς αὐτοῦ”.¹⁸⁶ Ἡ κριτική ἀνακαλεῖται στὴν συνέχεια μὲ τὸν ἰσχυρισμὸ ὅτι ὁ Ὁριγένης “ἀπέδιδε τὴν προαιωνίαν δημιουργίαν ὄχι εἰς τὴν φύσιν ἀλλ’ εἰς τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ”.¹⁸⁷

Οἱ θεῖες ιδιότητες, μεταξὺ τῶν ὁποίων ἡ δημιουργική, δὲν παρέρχονται, ἀνήκουν στὴν θεότητα μονίμως. Ἄν ἡ θεία φύση καὶ ὑπαρξὴ εἶναι ἀναλλοίωτη, ἡ σχέση Δημιουργοῦ καὶ κόσμου ὑπακούει σὲ μιὰ ἀνάγκη, ἂν ὄχι ἐξωτερικὴ καὶ ἐπιβεβλημένη, πάντως ἐσωτερικὴ, στὴν τελειότητα τῆς θείας νόησης καὶ στὸ ἀμετάκλητο τῆς θείας βούλησης. Ὁ Πλωτῖνος ἀποφεύγει νὰ συσχετίσει τὴν δημιουργία μὲ τὴν βούληση, ὄχι ἐπειδὴ πιστεύει πῶς ὁ κόσμος ‘ἐκβιάζει’ τὸν Δημιουργὸ ἢ ἀποτελεῖ ‘μέρος’ τῆς φύσης Του,¹⁸⁸ ἀλλὰ ἀποτρέποντας ἀνθρωπομορφικὲς ἐρμηνεῖες τῆς θείας νόησης μὲ τοὺς ὅρους τῆς κίνησης ποὺ χαρακτηρίζει τὴν ἀνθρώπινη βούληση.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Βλ. Π. Χρήστου, “Ἄκτιστον καὶ κτιστόν, ἀγέννητον καὶ γεννητόν εἰς τὴν θεολογίαν τοῦ Μεγάλου Ἀθανασίου”, σ. 15.

¹⁸⁷ Ὁ.π., σ. 16.

¹⁸⁸ Τὰ παραδείγματα ποὺ χρησιμοποιεῖ ὁ Πλωτῖνος, τῆς φωτιᾶς καὶ τῆς θερμότητος ἢ τοῦ ἥλιου καὶ τοῦ φωτός, δὲν ἐπιδιώκουν νὰ δείξουν οὐσιώδη ταυτότητα, τὴν ὁποία ἀρνεῖται ἀλλοῦ καθαρὰ καὶ ρητὰ, ἀλλὰ τὴν ἀπουσία χρόνου καὶ ἀλλοίωσης.

¹⁸⁹ Βλ. Πλωτῖνος, *Ἐννεάδες* III.2.1, καὶ H. Wolfson, “The identification of *ex nihilo* with emanation in Gregory of Nyssa”, σ. 54. Ἡ εἰσήγησις τοῦ Βασιλείου, ὅπου βρῖσκεται ὁ κανόνας τῆς πατερικῆς θεολογίας, ὅτι ὁ κόσμος δημιουργεῖται ἐκ τοῦ μηδενός, ἐπομένως δὲν νοεῖται

‘Προϋπαρξή’ τῆς κτίσης εἶναι ἕνας τρόπος ὑπαρξῆς της ἐπέκεινα μεταβολῶν, ὅπως λέγεται γιὰ τὸν Ἰῖδὸ ὅτι, ἂν καὶ γεννᾶται, δὲν νοεῖται κάποια ‘στιγμὴ’ κατὰ τὴν ὁποία δὲν ὑπῆρχε. Ἄν ἡ ἀρχὴ τῶν πλασμάτων δὲν ἐρμηνεύεται μὲ χρονολογικὴ ἀλλὰ μὲ ὑπαρκτικὴ σημασία, ὅπως δέχεται ὁ Ὁριγένης, δηλαδὴ ὅτι ἀφορᾷ τὸ θεμέλιο καὶ τὴν αἰτία, δὲν ἀποκλείει τὴν ἔννοια τῆς προϋπαρξῆς, ὅπως οὔτε στὴν περίπτωσι πού ἡ θεότητα περιέχει τὸ πλῆρωμα τοῦ χρόνου. Ἡ μεταβολὴ ἀφορᾷ τὴν δική τους ὑπαρξὴ ἀλλὰ ὄχι τὴν ἀναφορὰ τοῦ ἴδιου τοῦ Δημιουργοῦ στὰ πλάσματά Του. Γνώρισμα τῆς κτίσης δὲν εἶναι κάποιου εἴδους ‘καθυστέρηση’ τῆς ὑπαρξῆς της. Ἡ δημιουργία ἐκ τοῦ μηδενὸς δὲν ἀναφέρεται σὲ χρονικὴ ‘στιγμὴ’, ὅταν ὁ Θεὸς δὲν εἶχε ‘ἀκόμα’ δημιουργήσει τὸν κόσμον καὶ ἀποφάσισε νὰ τὸ κάνει. “Ἄν καὶ γιὰ τὸν Ὁριγένη, δὲν ὑπάρχει ‘διαίρεση’ ἢ ‘παρεμβολή’ ἀνάμεσα στὸν Πατέρα καὶ τὸν Ἰῖδὸ, αὐτὸ δὲν τὸ θεωρεῖ διακριτικὸ γνώρισμα τοῦ Θεοῦ ἔναντι τῶν

προϋπαρξῆ του, εἰσάγει χρονικότητα στὴν θεία ὑπαρξή. Ὁ Οὐλφσον ἐρμηνεύει τὸ “ἐκ τοῦ μηδενὸς” στὸν Νύσσης ὡς ταυτόσημο μὲ τὴν ἄρνησι ὅλων ὅσα μποροῦμε νὰ ποῦμε ἢ νὰ σκεφτοῦμε γιὰ τὴν θεότητα. Ὁ κόσμος προέρχεται ἐκ τοῦ Θεοῦ, καὶ ὅμως ἐκ τοῦ μηδενὸς, ἐπειδὴ ἡ θεία φύσι εἶναι ἀπερινόητη. Ἡ παρατήρησι μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὀρθή, ἂν συνυπολογίσει κανεὶς ὅτι γιὰ τὸν Γρηγόριο ἡ θεότητα δὲν βρίσκεται μόνο ἐπέκεινα ἐννοιολογικῶν περιγραφῶν, ἀλλὰ καὶ φανερώνεται σὲ ὑψηλότερη νόησι, καὶ ἐπίσης μέσφ τῶν χαρισμάτων πού ἀπολαμβάνουν τὰ πλάσματα. Ὅμως πέρα ἀπὸ αὐτό, ὁ Γρηγόριος δὲν χρησιμοποιεῖ τὸ “ἐκ τοῦ μηδενὸς” ὡς ἀπλὸ συνώνυμο τῆς ἀγνωσίας, διατηρεῖ τὴν ὄντολογικὴ ἔννοιά του γιὰ νὰ δηλώσει ὅτι χωρὶς τὴν θεία παρουσία τὰ πλάσματα δὲν θὰ ὑπῆρχαν μὲ κανέναν τρόπο καὶ σὲ κανέναν βαθμὸ: φύσι τους γίνεται ἢ ἴδια ἢ θεία βούλησι. Βλ. ἐπίσης Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, ἐπιμ. Ε. Diehl, τ. 1, σ. 288 κ.έ.

πλασμάτων”.¹⁹⁰ Ἐκτὸς ἂν ἀγνοηθεῖ ἡ πιὸ κοινὴ λογικὴ, ὅποτε καὶ ἡ συζήτηση δὲν ἔχει νόημα, κάποιου εἴδους προὔπαρξη τῶν πλασμάτων συνεπάγεται ἡ ἀτρεψία τῆς θεότητος, καὶ ὄχι μόνο: στὴν χριστιανοσύνη εἶναι πολλὰ καὶ ἀπολύτως σημαντικὰ ὅσα συνδέουν τὸν Δημιουργὸ μὲ τὸ ἔργο Του, ὥστε πραγματικὰ δὲν νοεῖται διαίρεση τῶν δύο. Ἡ ἀτρεψία τῆς θείας ὑπαρξῆς, ἡ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου ὡς εἰκόνας τοῦ Λόγου, ἡ Ἐνανθρώπηση τοῦ ἴδιου τοῦ Λόγου, τὸ ἀπόλυτο μηδὲν ὡς μόνη περιουσία τῶν πλασμάτων καθεαυτά, ἡ θέωση τοῦ ἀνθρώπου... Ἄν ὁ ἄνθρωπος ἐνώθηκε μιὰ φορὰ μὲ τὸν Θεό, βρίσκεται μαζὶ Του πέρα ἀπὸ ὅλο τὸν χρόνον, ἀκριβῶς σὰν νὰ ἦταν ἄκτιστος.

Ὁ Φλορόφσκυ ἀντιδρᾷ στὴν (φερόμενη ὡς) εἰσῆγηση τοῦ Ὀριγένη, κι ἐνῶ ἀφιερώνει πολλὰς σελίδες γιὰ νὰ τὴν περιγράψει, προσπαθῶντας νὰ διακρίνει ἓνα ‘λάθος’ ποὺ ἴσως καὶ ὁ ἴδιος δὲν εἶχε βεβαιωθεῖ ἀπόλυτα πὼς ὑπάρχει, δὲν προτείνει κάποιο πραγματικὸ ἐπιχείρημα, ἀλλὰ μόνο ὅτι “ὁ Θεὸς δὲν ἔχει τόσο, ὅσο ‘στοχάζεται’ τὴν ιδέα τῆς δημιουργίας. Καὶ τὴν ‘στοχάζεται’ μὲ πλήρη ἐλευθερία, καὶ μόνο δυνάμει αὐτοῦ τοῦ τελείως ἐλεύθερου ‘στοχασμοῦ’ (thinking up) καὶ τῆς ἐλεύθερης εὐδοκίας Του ‘γίνεται’, τρόπον τινά, Δημιουργός, ἔστω κι ἂν τοῦτο γίνεται προαιωνίως (He as it were ‘becomes’ Creator, even though from everlasting)”.¹⁹¹ Ἄν ὁ ‘στοχασμὸς’ τῆς ιδέας τῆς δημιουργίας γίνεται ἐπέκεινα κοσμικῶν μεταβολῶν, χωρὶς ἀρχὴ καὶ τέλος, στὴν ἀτρεψία τῆς θεότητος, εἴτε νοηθεῖ ὡς ἀπλὴ ἀπουσία χρόνου εἴτε ὡς

¹⁹⁰ D. Bradshaw, “Time and eternity in the Greek Fathers”, σ. 333.

¹⁹¹ G. Florovsky, *Δημιουργία καὶ ἀπολύτρωση*, σ. 64.

ἀτέρμονη διάρκεια τοῦ ἰδίου, ποιά εἶναι ἡ οὐσιώδης διαφορά ἀπὸ τὴν προὔπαρξη;¹⁹²

Τὸ πρόβλημα ποῦ φαίνεται νὰ ἀπασχολεῖ τὴν σχετικὴ κριτικὴ, τὸ ὁποῖο καὶ ὁδήγησε στὴν ἄστοχη καταδίκη τοῦ Ὁριγένη ἢ μὲσω αὐτοῦ ὁποῖων ὑποστήριζαν τὴν συγκεκριμένη πεποίθηση, εἶναι ὅτι κάποιου εἶδους προὔπαρξη θὰ ἰσοδυναμοῦσε μὲ ἀναίρεση τῆς κτιστότητας, θὰ συνέδεε μόνιμα καὶ ἀναγκαῖα τὰ πλάσματα μὲ τὴν θεότητα, καὶ ὁ κόσμος θὰ ἔπρεπε νὰ θεωρηθεῖ ἰσόθεος, “σὰν μιὰ συν-καθοριστικὴ ἀρχή”.¹⁹³ Ὅμως τὰ πλάσματα ὡς τέτοια ἐξ ὀρισμοῦ ἔχουν τὴν αἰτία τους στὸν Δημιουργὸ καὶ δὲν γίνεται νὰ ἀποτελοῦν “συν-καθοριστικὴ ἀρχή” παρὰ μόνον κατὰ χάριν, ἂν καθόλου, ὅπως οἱ ἔννοιές μας δὲν παύουν νὰ ἔχουν τὴν ἀρχὴ τους στὸν νοῦ, ἀκόμη καὶ ἂν ἀποτελοῦν θεμέλια μιᾶς σκέψης ποῦ ἔπεται, καὶ ἀκόμη ἂν αὐτὸ ἔχει μόνιμη καὶ ἀμετάκλητη ἰσχὺ. Ἐλεύθερο δὲν εἶναι τὸ ἀνερμάτιστο. Ἄν ἡ δημιουργικὴ ἢ ὅποια ιδιότητα ‘δέσμευε’ τὸν Θεό, γνήσια ἐλευθερία θὰ ἀπολάμβανε μόνον ἂν ἔκανε πότε τὸ ἓνα, πότε τὸ ἄλλο καὶ τὸ πιὸ ἀντίθετο! Ἀλλὰ γιατί δὲν θὰ ἦταν κι αὐτὴ μιὰ ἀνάγκη; Ὅταν ὁ Γαληνὸς παρατηρεῖ πὼς ἡ δημιουργία δὲν στηρίζεται σὲ ἀυθαίρετη βούληση ἀλλὰ σὲ ἀναγκαιότητα, δὲν ἐννοεῖ ὅτι ἐκβιάζει τὸν Δημιουργό, ἐννοεῖ πὼς ἡ θεία ὑπαρξη δὲν εἶναι ἀσυνάρτητη. Ὁ Δημιουργὸς ἐνεργεῖ σὲ συμφωνία μὲ τὸν ἑαυτὸ Του, γι’ αὐτὸ δημιουργεῖ τὸ τελειότερο, ὅπως εἰση-

¹⁹² Πρβλ. τὸν Γρηγόριο, *Κατὰ Εὐνομίον* 1.1.371 (GNO I 136, 20–24): “δὲν διαιρεῖται [ἡ θεότητα] σὲ κάτι ποῦ ἔχει περάσει καὶ κάτι ποῦ ἔπεται [...] Τὰ πάθη αὐτὰ προσιδιάζουν στὴν κτίση, ὅπου ἡ ζωὴ σχίζεται ὅπως διαιρεῖται ὁ χρόνος, μὲ ἓνα κομμάτι στὴν ἐλπίδα κι ἓνα ἄλλο στὴν μνήμη”.

¹⁹³ Ὁ.π.

γήθηκε ὁ Πλάτων¹⁹⁴ καὶ στὴν συνέχεια ἡ πατερικὴ θεολογία. Ἐπομένως, ἂν “δημιουργεῖ ἀπὸ ἄπειρη εὐσπλαχνία καὶ ἀγαθότητα”, ὅπως δέχεται ὁ Florovsky,¹⁹⁵ τί θὰ μπορούσε νὰ στερήσει τὴν ἀπειρία τῆς ἀγαθότητος ἀπὸ τὴν μόνιμη κατοχὴ τῶν ἔργων τῆς; Ἡ ἀπόρριψη κάποιου εἴδους προὔπαρξης φανερώνεται ἀκόμη πιὸ ἀδικαιολόγητη ὅταν κανεὶς ἀποδέχεται τὴν προὔπαρξη προτύπων, ὅτι “ὁ κόσμος δημιουργεῖται σύμφωνα μὲ τὴν ἰδέα”.¹⁹⁶ Γιατί ἡ ἀτρεφία τῆς θεότητος ἀπαιτεῖ ἢ ἐπιτρέπει προὔπαρξη τῆς ἰδέας γιὰ τὸν κόσμο ἀλλὰ ὄχι προὔπαρξη τοῦ ἴδιου τοῦ κόσμου! Καὶ ἂν ἔστω γινόταν δεκτὴ ἡ διαφορὰ αὐτή, δὲν θὰ ἦταν ἀναγκαῖο νὰ ἐξηγηθεῖ ἡ ‘καθυστέρηση’ τῆς δημιουργίας; Γιὰ ποιὸν λόγο ὁ Δημιουργὸς ἐνῶ εἶχε τὴν ἰδέα, δὲν εἶχε τὸ ἔργο; Ἐπειτα, γιὰ τὴν ἴδια τὴν θεία νόηση, ποιά ἀκριβῶς μπορεῖ νὰ εἶναι ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν ἰδέα καὶ τὸ ἔργο;

¹⁹⁴ Βλ. τὶς παραπομπὲς τοῦ Ν. Σινιόσογλου, “Time, perpetuity and eternity in late antique Platonism”, σ. 226, στὸν Γαληνό, *Περὶ χρειᾶς μορίων*, III.906.16–907.1 καὶ III.906.9–16. Ἐφθασαν νὰ ἐρμηνεύουν τὴν παντοδυναμία ὡς ἀσυναρτησία ὀρισμένοι μετὰ τὸν Occam, ὅπως ὁ Holcot, ὁ ὁποῖος δίδασκε, γιὰ παράδειγμα, ὅτι ὁ Θεὸς μπορεῖ ἀκόμη καὶ νὰ διατάξει τὸν ἄνθρωπο νὰ τὸν μισεῖ. Βλ. D. Knowles, *The evolution of Medieval thought*, σ. 329.

¹⁹⁵ Ὁ.π., σ. 65.

¹⁹⁶ G. Florovsky, ὁ.π., σ. 69.

ΩΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ κείμενο ποιητικῆς καὶ μυθοθησκευτικῆς μορφῆς,¹⁹⁷ ἡ Παλαιὰ Διαθήκη ἐνδιαφέρεται κυρίως νὰ ἐμπνεύσει

¹⁹⁷ Ἰδιαίτερα μετὰ τὴν ‘ἐπιστημονικὴ ἐπανάσταση’, φαίνεται νὰ ἀναπτύσσεται μιὰ πεποίθηση ὅτι μεταξὺ ‘μύθου’ καὶ ‘λόγου’ ὑπάρχει οὐσιώδης διαφορὰ εἰς βᾶρος τοῦ πρώτου. Τὸ λάθος αὐτὸ δὲν ἔκανε ὁ Πλάτων, ὅπως φαίνεται καὶ ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν χρῆση τοῦ μύθου στὰ ἔργα του. Ὁ Μ. Eliade, *Cosmos and history*, σ. 3, συνοψίζει τὴν λογικὴ οὐσία τοῦ μύθου, ὅταν γράφει ὅτι “τὸ σύμβολο, ὁ μῦθος, ἡ τελετουργία, ἐκφράζουν σὲ διαφορετικὰ [τοῦ ἀπλοῦ ὑπολογισμοῦ] ἐπίπεδα καὶ μέσα ἀπὸ τοὺς δικούς τους τρόπους, ἓνα πολύπλοκο σύστημα συνεκτικῶν ἀποφάνσεων γιὰ τὴν ἔσχατη πραγματικότητα τῶν ὄντων, ἓνα σύστημα ποὺ μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὅτι συνιστᾷ μιὰ συγκεκριμένη μεταφυσικὴ”, σύστημα ποὺ δὲν προκύπτει τελείως ἄμεσα, ὅπως οὔτε στὸν ὑπολογισμό, σημειώνει ὁ E. Cassirer, “Ἡ ἀνθρώπινη πράξις καὶ ἡ προσωποποίηση τῆς θεότητας”, σ. 264–265: “πρὶν ἀρχίσει ἡ ἀντικειμενοποίηση αὐτῆ, πρὶν ὁ κόσμος, ὡς ἓνα ὅλον, διασπασθεῖ σὲ καθορισμένες, ἀνθεκτικὲς, καὶ ἐνωτικὲς μορφές, μεσολαβεῖ μιὰ φάση ποὺ ὑπάρχει γιὰ τὸν ἄνθρωπο μόνο μέσα σ’ ἓνα ἄμορφο αἰσθημα. Μέσα σ’ αὐτὴ τὴν ἀπροσδιοριστία τοῦ αἰσθηματος ξεκινοῦν ἀπὸ τὸ κοινὸ ὑπόστρωμα ὀρισμένες ἐντυπώσεις μετὰ τὴν ἰδιαίτερη ἔνταση καὶ δυνάμη τους. Σ’ αὐτὲς ἀνταποκρίνονται οἱ πρῶτες μυθολογικὲς εἰκόνες”. Ὁ μυθοθησκευτικὸς λόγος ὑπερέχει ἐναντι τοῦ ἀπλοῦ ὑπολογισμοῦ περισσότερο ἀπ’ ὅσο μειονεκτεῖ, χωρὶς νὰ τὸν ματαιώνει. Περιέχει καὶ ὑπερβαίνει τὴν κριτικὴ, ἐνίοτε τὴν ἀφυπνίζει, ἔχοντας δυνάμη νὰ ἀγγίζει τὴν ψυχὴ μὲ μεγαλύτερη ἀμεσότητα καὶ πληρότητα. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ, πέρα ἀπὸ τὸ πλεονέκτημα ἐπίγνωσης καὶ ἐπεξεργασίας, ἡ κριτικὴ διατηρεῖ πάντα μιὰ ἀπόσταση ἀπὸ τὶς μύχιες νοητικὲς δυνάμεις. Ἐπειδὴ τὴν ἴδια τὴν φύση της, ἐκτὸς ἐπιμέρους ἀφορμῶν, ὀρίζει πρωταρχικὰ τὸ αἶτημα γιὰ γνώση, δηλαδὴ ἡ ἀπουσία γνώσης, ἡ κριτικὴ εἶναι ἐν γένει πιὸ πειστικὴ στὴν ἀπορία της ἀπ’ ὅσο στὰ συμπεράσματά της, κι ἔτσι δὲν μπορεῖ νὰ ἀποβάλλει ποτὲ τὸ ἰδίωμα αὐτό, ὅτι δίνει μιὰ ἐντύπωση αὐθαιρεσίας, ὅσο μεγάλη κι ἂν εἶναι ἡ

παρά να εκθέσει λόγο για κάποιο ζήτημα. Αυτό ισχύει για την παράδοση διαφορά ανάμεσα στην άτρεπτη φύση του Δημιουργού και την αλλοίωση που χαρακτηρίζει τα έργα Του, ακόμα και για την φθορά και απώλεια υπό τις συνθήκες της πτώσης. Χρησιμοποιώντας κατηγορίες της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, ή σκέψη της χριστιανικής περιόδου ήδη τους πρώτους αιώνες προσπαθεί να συναγάγει με την μεγαλύτερη δυνατή συνέπεια όσα ενδέχεται να λανθάνουν στην βιβλική κοσμολογία. Ο Ώριγένης συνδέει την αχρονικότητα με την σταθερότητα των ιδιωμάτων, ίσως και προσπαθώντας να αναδείξει την λογικότητα του χριστιανισμού αντικρούοντας τις επικρίσεις των πλατωνικών,¹⁹⁸ όμως πληρέστερη εξήγηση θα είχε να δείξει πώς υπό τους όρους αυτούς είναι δυνατόν για τον Θεό να δημιουργεί αυτό που ήδη έχει, δηλαδή πώς νοείται συνύπαρξη παντοκρατορικής και δημιουργικής ιδιότητας.

Αναγνωρίζοντας πως η θεία φύση δεν μεταβάλλει καταστάσεις, ο Ώριγένης απομακρύνεται από ανθρωπομορφισμούς, χωρίς

τεκμηρίωση και ή συνοχή της. Δεν θα περίττευε ίσως να διευκρινισθεί ότι δεν χρησιμοποιώ τους όρους ‘ύπολογισμός’ και ‘κριτική’ ως συνώνυμους του λογικισμού (ρασιοναλισμού), της πεποιθήσης πως ή κριτική έχει έσωτερικές δικές της προϋποθέσεις έγκυρότητας, έστω για όρισμένα μόνο ζητήματα ή περιοχές σκέψης. Δεν με ενδιαφέρουν εδώ τα ακριβή όρια της έγκυρότητας της κριτικής, αλλά ή γενική αρχή ότι πάντως δεν έξαντλει τις φιλοσοφικές δυνατότητες.

¹⁹⁸ Όπως παρατηρεί ο Ν. Σινιόσογλου, “Time, perpetuity and eternity in late antique Platonism”, σ. 222, ήταν κοινός τόπος στην πολεμική των πλατωνικών έναντιον του χριστιανισμού, ότι ή εκ του μηδενός δημιουργία κατέληγε σε άτοπο, σημαίνοντας ότι ο Θεός προτού δημιουργήσει παρέμενε άπραγος, και αλόγως, σαν να μην είχε επίγνωση του αγαθού των πλασμάτων.

ίκανή ισχύ, ἐφόσον ἡ σχέση τῆς ἀπλῆς θείας νόησης μὲ τὴν (ἔστω μόνο ἰδεατὴ) πολλαπλότητα τῶν πλασμάτων παραμένει ἀδιευκρίνιστη, ἀφήνοντας τὸ παράδοξο νὰ ἐντείνεται. Περαιτέρω, ἂν ἡ κτίση πρωταρχικά, δηλαδὴ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ὑποτιθέμενη ‘παράβαση’ καὶ ‘πτώση’, ἐγκαινιάζει ἔξοδο ἀπ’ ὅπου ἦν ὁ Λόγος καὶ εἴσοδο στὶς συνθῆκες τῆς ἀλλοίωσης, σωστὰ ἐρμήνευαν οἱ Γνωστικοὶ τὴν δημιουργία ὡς ἀνάξιο ἔργο ἐνὸς κατώτερου Θεοῦ;

Μ. Ἀθανάσιος

ΕΠΙΜΕΝΟΝΤΑΣ στὴν ἀντίθεση ἀτρεψίας καὶ ἀλλοίωσης ὡς ἀγεφύρωτη ἀπόσταση τῶν πλασμάτων ἀπὸ τὴν θεία φύση, ἀπόσταση ἀκόμα τῆς ἐννοιολογικῆς γνώσης ἀπὸ τὴν ἀπλότητα τῆς θείας νόησης, ὁ Ἀθανάσιος δὲν περιγράφει μιὰ τραγικὴ διαίρεση, ἡ πολλαπλότητα δὲν ταιριάζει καὶ δὲν ἀνήκει στὴν αὐθεντικὴ φύση τῆς ψυχῆς.¹⁹⁹ Ἡ ἐνότητα μὲ τὸν Λόγο, στὴν εἰκόνα τοῦ ὁποῖου θεμελιώνεται ἡ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου, ἐπιτρέπει ἐξ ἀρχῆς θεογνωσία καὶ κοσμογνωσία, μιὰ ἐπιστήμη γνήσια καὶ τέλεια, ποῦ ἀποκρίνεται στὴν θεία προέλευση τῶν πραγμάτων.²⁰⁰ Ὅσο ἡ ἐνότητα ἀνθρώπινης καὶ θείας νόησης μεγαλώ-

¹⁹⁹ Μ. Ἀθανάσιος, *Κατὰ Ἑλλήνων* 2.

²⁰⁰ Τὸ κατ' εἰκόνα συνεπάγεται ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὴν σχέση μὲ τὸν κόσμος μετοχὴ στὴν θεία νόηση: “αὐτάρκης μὲν γὰρ ἦν ἡ κατ' εἰκόνα χάρις γνωρίζειν τὸν Θεὸν Λόγον καὶ δι' αὐτοῦ τὸν Πατέρα· εἰδὼς δὲ ὁ Θεὸς τὴν ἀσθένειαν τῶν ἀνθρώπων, προενοήσατο καὶ τῆς ἀμελείας τούτων, ἵν' ἐὰν ἀμελήσαιεν δι' ἑαυτῶν τὸν Θεὸν ἐπιγινῶναι, ἔχωσι διὰ τῶν τῆς κτίσεως ἔργων τὸν δημιουργὸν μὴ ἀγνοεῖν”: Μ. Ἀθανάσιος, *Περὶ τῆς Ἐνανθρωπήσεως* 12, 1. Ὁ Π. Χρήστου, *Ἑλληνικὴ πατρολογία*, τ. 4, σ. 485, σημειώνει πῶς “ἡ γινῶσις προέρχεται ἀπὸ τὴν συγγένειαν τῆς ψυχῆς πρὸς τὸν Λόγον, ὡς ἐκ τοῦ ὁποῖου ‘αὐτὴ ἑαυτῆς γίνεται ὁδός, οὐκ ἔξωθεν ἀλλ' ἐξ ἑαυτῆς λαμβάνουσα τὴν τοῦ Θεοῦ γινῶσιν καὶ κατάληψιν””. Βλ. Μ. Ἀθανάσιος, *Κατὰ Ἑλλήνων* 33.

νει, τόσο γίνεται συνειδητή ή αντίθεση ανάμεσα στην κοσμική αλλοίωση και την άτρεπτη αρχή της, απ' όπου εϋνοείται ἀπεξάρτηση ἀπὸ τὰ πλάσματα.²⁰¹ Ἀναγόμενη στὸν ἀρχέτυπο Λόγο της ἡ ψυχὴ 'ἀδειάζει' ἀπὸ κάθε ἀναφορά στὴν κτίση.²⁰² Τὸ εἶναι ἀφορᾶ

²⁰¹ “Ὑπερεκπλήττεται δὲ [ὁ ἄνθρωπος] κατανοῶν τὴν δι' αὐτοῦ [τοῦ Λόγου] εἰς τὸ πᾶν πρόνοιαν, ὑπεράνω μὲν τῶν αἰσθητῶν καὶ πάσης σωματικῆς φαντασίας γινόμενος, πρὸς δὲ τὰ ἐν οὐρανοῖς θεῖα νοητὰ τῇ δυνάμει τοῦ νοῦ συναπτόμενος”: Μ. Ἀθανάσιος, *Περὶ τῆς Ἐνανθρωπήσεως* 12, 1.

²⁰² Ταυτίζοντας τὸ εἶναι μὲ τὸ γίνεσθαι ὁ Ἀθανάσιος ἀπομακρύνει τὴν προσοχὴ ἀπὸ τὴν κοσμικὴ πραγματικότητα σὲ βαθμὸ ἀδιανόητο γιὰ τὴν περίοδο τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Αὐτὸ δὲν σημαίνει ἀδιαφορία γιὰ τὰ πλάσματα ἀλλὰ συγκέντρωση στὴν ἀρχὴ τους, ὅπως φαίνεται χαρακτηριστικὰ στὴν εἰκονογραφία, ἡ ὁποία ἔφθασε νὰ παρουσιάζει τὸ ὁμοούσιο Πατρὸς καὶ ἑνσαρκου Λόγου ἐγγράφοντας στὸ φωτοστέφανο τὶς λέξεις ὁ ὦν: τὸ εἶναι δὲν παραχωρεῖται σὰν ἓνα δάνειο, ποῦ ἀργὰ ἢ γρήγορα ἢ ἔστω μόνο ὑπὸ προϋποθέσεις θὰ ἀνακληθεῖ, ἔχει χαριστεῖ ἀμετάκλητα ὄχι στὰ ἴδια τὰ πλάσματα ἀλλὰ στὴν σχέση τους μὲ τὸν Λόγο. Ἐνωμένοι μαζί τους ὁ πατρικὸς Λόγος οὐσιώνει τὰ πλάσματα στὸ σύνολό τους (ὦν, ἦν, ἐρχόμενος). “Στὸν φωτοστέφανο, μέσα στὶς κεραῖες τοῦ Σταυροῦ, γράφει τὴν φράση ‘ὁ ὦν’, ποῦ σημαίνει πὼς εἶναι ὁ πραγματικὰ ὑπάρχων, ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς” (Σ. Σκληρῆς, *Ἐν ἐσόπτρῳ*, σ. 82), ἀπ' ὅπου ἀναδεικνύεται ἡ πρωταρχικὴ, ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὶς συνθηκὲς τῆς ἀμαρτίας, ἐνότητα τῶν ὄντων μὲ τὴν ἀρχὴ τους. Ἡ R. Lyman, *Christology and cosmology*, σ. 133, σημειώνει πὼς ἤδη ὁ Ὁριγένης καὶ ὁ Εὐσέβιος, ἐπικαλούμενοι τὸ χωρίο τῆς *Ἐξόδου* 3, 14, ἀναγνώριζαν στὸν Θεὸ τὴν πηγὴ τοῦ εἶναι τῶν ὄντων στὸ σύνολό τους. Ὁ R. Youngblood, “A new occurrence of the divine name “I Am””, σ. 148 κ.έ., σημειώνει πὼς τὸ ἐβραϊκὸ ρῆμα *אֲנִי* (ἐγχεί, ἐγὼ εἰμι) δὲν δηλώνει ἀπλῶς τὸ εἶναι ἀλλὰ τὴν συμπάρασταση. Ἐπηρεασμένοι ἀπὸ τὴν ἐρμηνεία τῶν Ἑβδομήκοντα, ἡ

κατὰ κύριο λόγο τὴν κοσμικότητα, ἐνῶ πραγματικὴ εὐστάθεια χαρακτηρίζει τὴν θεία νόηση καθ'ἑαυτὴν καὶ τὴν εἰκόνα τῆς στὸν ἀνθρώπινο νοῦ. Ὁ Ἀθανάσιος παραλλάσσει τὴν μεταφυσικὴ τῶν Στωϊκῶν, σύμφωνα μὲ τοὺς ὁποίους μόνο τὰ σώματα μποροῦν νὰ θεωρηθοῦν γνήσια ὄντα, τὰ ἀσώματα περίπου ἀνύπαρκτα (ἕνα 'κάτι'), τὰ ἐννοήματα εἰκασίες χωρὶς πραγματικότητα (οὔτινα). Στὴν κατηγορία τῶν περίπου ἀνύπαρκτων ἀνήκει ὁ χρόνος, ὁ χῶρος, τὸ κενὸ καὶ τὰ λεκτά.²⁰³ Μολονότι ὁ Ἀθανάσιος συνδέει τὸ εἶναι μὲ τὴν κτίση καὶ ἀκόμη περισσότερο μὲ τὴν σωματικὴ διάσταση, γιὰ ἐκεῖνον ἡ πραγματικότητα ὑπάρχει ὅπου ἀκριβῶς οἱ Στωϊκοὶ νόμιζαν ὅτι ἐλαττώνεται, δηλαδὴ ἐπέκεινα τοῦ εἶναι.

Προσαρμόζοντας τὸν πλατωνικὸ λόγο στὰ δεδομένα τῆς χριστιανοσύνης, ὁ Ἀθανάσιος καταφάσκει μὲ ἔνταση τὴν κτίση, γιὰ τὴν ὁποία ὁ Δημιουργὸς ἐνδιαφέρεται καὶ προνοεῖ.²⁰⁴ Ἡ ἐγκατά-

ὁποία οἰκειοποιεῖται τὸ κείμενο μὲ πλατωνικοὺς ὅρους, οἱ Ἑβραῖοι σχολιαστὲς τῆς Ἐξόδου ἐρμήνευσαν τὸ ἐγὼ εἰμι τονίζοντας τὴν ἀναλλοίωτη ἀχρονικότητα τῆς θείας ὑπαρξης. Τὴν σημασία τῆς συμπαράστασης ἀντὶ τοῦ ἀπλοῦ εἶναι διατηρεῖ ἡ Καινὴ Διαθήκη σὲ διάφορα σημεῖα καὶ στὶς μεσσιανικὲς δηλώσεις τοῦ Χριστοῦ 'ἐγὼ εἰμι'. Εἰκονογραφῶντας τὸν Χριστὸ ὡς ὄντα ἡ Ἐκκλησία ἀναδεικνύει τὴν πηγὴ τῆς ὑπαρξης ὡς πηγὴ σωτηρίας. Στὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ ὁ μόνος ὢν εἶναι ὁ μόνος προσφερόμενος, καὶ ἀντιστρόφως.

²⁰³ Βλ. R. Sorabji, *Time, creation and the continuum*, σ. 22, κ.έ., ὅπου παρατίθενται οἱ σχετικὲς πηγές.

²⁰⁴ "Ὁ Θεὸς γὰρ ἀγαθὸς ἐστι, μᾶλλον δὲ πηγὴ τῆς ἀγαθότητος ὑπάρχει· ἀγαθὸν δὲ περὶ οὐδενὸς ἂν γένοιτο φθόνος· ὅθεν οὐδενὶ τοῦ εἶναι φθονήσας, ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα πεποίηκε διὰ τοῦ ἰδίου Λόγου τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ": Μ. Ἀθανάσιος, *Περὶ τῆς Ἐναθρωπήσεως* 3, 3· βλ. ἐπίσης, *Κατὰ Ἑλλήνων* 2: "τοῦ παντὸς δημιουργὸς καὶ παμβασι-

λειψή της ως ύψωση στην θεία νόηση καθεαυτήν, δὲν προϋποθέτει ἀπαξίωση ἀλλὰ τὸ ἀντίθετο, ἐπίγνωση τοῦ καλοῦ τῶν πλασμάτων καὶ βέβαιη ἐμπειρία τῆς θείας πρόνοιας. Φωτιζόμενος ὁ νοῦς ὑπερβαίνει τὴν χωροχρονικὴ συγκρότηση ὡς ἐνδιάμεση πραγματικότητα, ἀναγνωρίζει τὰ ὅρια της καὶ προσεγγίζει τὸν Λόγο της.²⁰⁵ Σχετικὲς ἀναφορὲς δὲν ἀπουσιάζουν ἀπὸ τὴν Παλαιὰ Διαθήκη,²⁰⁶ ἐπισκιάζονται ὅμως ἀπὸ τὴν κοσμοστρέφεια τῆς Γενέσεως. Χαρακτηριστικὴ ἴσως περισσότερο ἀπ’ ὅτιδήποτε εἶναι ἡ ‘θυσία τοῦ Ἀβραάμ’, ὑπόδειγμα τυφλῆς ὑπακοῆς μᾶλλον παρὰ ἐνόητας, μὲ τὸ happy end νὰ ὑποτείνει τὸν Θεὸ ὡς ἀπλὸ μέσον, χάρις στὸ ὅποιο ὁ ἄνθρωπος κερδίζει τὸν ἴδιο τὸν κόσμο.

Σύμφωνα μὲ τὸν Ἀθανάσιο, περιεχόμενο τοῦ ‘προπατορικοῦ ἁμαρτήματος’ εἶναι ἡ περιφρόνηση τῆς ὑψηλότερης ἀξίας.²⁰⁷ Ἄν ἡ κτίση εἶναι *λίαν καλή*, ὥστε ὁ ἄνθρωπος δημιουργεῖ μόνος του τὸ κακὸ πού ὑποφέρει, πῶς θὰ μπορούσε νὰ ἐξηγηθεῖ ὅτι ὁ Ἀθανάσιος, ὁ Βασίλειος καὶ ἤδη ὁ Ὠριγένης ἐπικρίνουν τὴν σωματικότητα ἐν γένει καὶ ἀφήνουν τὸ ἴδιο τὸ ἀνθρώπινο σῶμα διφορούμενο ἀνάμεσα στὴν καλὴ κτίση τοῦ Δημιουργοῦ καὶ τὴν κακὴ προαίρε-

λεὺς Θεός, ὁ ὑπερέκεινα πάσης οὐσίας καὶ ἀνθρωπίνης ἐπινοίας [...] ἀγαθὸς καὶ ὑπέρκalos”. Κοινοὶ μεταφυσικοὶ τόποι στὸν πλατωνισμό τῆς ἐποχῆς γιὰ τὴν ὑπερβατικότητα τῆς θεότητας, παρατηρεῖ ἡ R. Lyman, *Christology and cosmology*, σ. 132.

²⁰⁵ Βλ. π.χ. Μ. Ἀθανάσιος, *Κατὰ Ἑλλήνων* 40–42.

²⁰⁶ Τίς ἐπικαλεῖται ἐπίσης ὁ Ἀθανάσιος; βλ. π.χ. *Κατὰ Ἑλλήνων* 46.

²⁰⁷ Μ. Ἀθανάσιος, *Κατὰ Ἑλλήνων* 3: “κατολιγωρήσαντες τῶν κρειτόνων καὶ ὀκνήσαντες περὶ τὴν τούτων κατάληψιν, τὰ ἐγγυτέρω μᾶλλον ἑαυτῶν ἐζήτησαν, ἐγγύτερα δὲ τούτοις ἦν τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου αἰσθήσεις”.

ση τοῦ ἀνθρώπου, καλό, ὅπως ὅλα τὰ θεῖα ἔργα, κακό, ὡς ἀφορμὴ πνευματικῆς πλάνης; Ἄν τὸ εἶδος καὶ ἡ ἀξία τοῦ προσωπικοῦ βίου στηρίζεται σὲ μιὰ ἐπιλογή, ὑπολογισμένη προτίμηση ἢ ἀνεπίγνωστη ὀρμὴ ἢ συνεργασία τῶν δύο, ἡ ἀνθρώπινη ταυτότητα βρίσκεται κυρίως στὴν ψυχὴ καὶ ὄχι στὴν ψυχοσωματικὴ ἐνότητα. Ἄν ἡ ψυχὴ ἀπολαμβάνει μεγαλύτερη ἐπαφὴ μὲ τὴν κοινὴ ἀρχὴ ὄλων, τί συνεπάγεται αὐτὸ γιὰ τὸ εἶδος τῆς ἐνότητας ποῦ ἀποτελοῦν; Ὡς πνευματικὴ ἀσθένεια, πῶς σχετίζεται ἡ ‘πτῶση’ μὲ τὴν σωματικότητα; Πῶς θὰ μπορούσε νὰ εὐθύνεται τὸ σῶμα, ἔστω ἔμμεσα, ἰδίως ὅταν ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Ἀθανασίου τὸ ἀναγνωρίζει κατώτερο τοῦ πνεύματος καὶ ὑποταγμένο; Μιὰ ἐγγύτητα ποῦ παρασύρει στὸ χειρότερο, προϋποθέτει ἀσθένεια τοῦ κατ’ εἰκόνα, δηλαδὴ τῆς ἴδιας τῆς ἐσωτερικευμένης θεότητας, παντοδύναμης, τέλειας, ἀγαθῆς, καὶ ὅμως ἀνῆμπορης νὰ κρατηθεῖ στὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ της, περιφρονῶντας πρώτη τὸν ἑαυτὸ της μὲ τὴν πνευματικὴ ὀκνηρία.

Ὅταν ὁ Ἀθανάσιος ἀναφέρεται στὴν αὐθεντικὴ ἀνθρώπινη κατάσταση, ἐξηγῶντας γιὰ τὸν θεούμενο ἄνθρωπο ὅτι συγκεντρώνεται στὸν ἑαυτὸ του σύμφωνα μὲ τὴν πρωταρχικὴ ἀνεξαρτησία του ἀπὸ τὸ σῶμα — “ὅλος ἐστὶν ἄνω ἑαυτῷ συνὼν ὡς γέγονεν ἐξ ἀρχῆς”²⁰⁸ — δὲν ἀφαιρεῖ αὐθαίρετα τὴν σωματικὴ διάσταση καὶ ὅσα συνεπάγεται ἡ ἔνωση ψυχῆς καὶ σώματος, τὴν ἴδια τὴν χωροχρονικὴ ἀντίληψη. Ἡ πεποίθησή του δὲν ἀντιτίθεται στὸ βιβλίον τῆς *Γενέσεως*, ἀπ’ ὅπου ἴσως συμπεραίνει ἀνεξαρτησία τοῦ νοῦ ἀπὸ τὸ σῶμα στὴν προ-πτωτικὴ, ἰδανικὴ, κατάσταση.²⁰⁹ Ἀπουσιάζει

²⁰⁸ Ὁ.π., 2.

²⁰⁹ Μ. Ἀθανάσιος, *Κατὰ Ἑλλήνων* 3. Στὸ βιβλίον τῆς *Γενέσεως* τὸ σῶμα φαίνεται νὰ δημιουργεῖται πρὶν ἀπὸ τὴν ψυχὴ, προϋποθέτοντας ὀλόκληρη τὴν κτίση ὡς τὰ πιὸ ἀρχικὰ θεμέλια. Ὅμως τὸ ἔσχατο ‘ση-

ὅμως μιὰ ἐρμηνεία γιὰ τὴν δευτερογενῆ ἔστω ψυχοσωματικὴ ἐνότητα: ποιά ἀξία ἔχει τὸ σῶμα στὴν πνευματικὴ ζωὴ; Τὸ ἐρώτημα ἀφορᾷ ἐν τέλει ὀλόκληρη τὴν χωροχρονικὴ φύση, ἢ ὅποια μοιάζει νὰ περιφρονεῖται, ἂν στὴν κίνηση τῆς τελειοποίησής του ὁ νοῦς περνάει πέρα ἀπὸ τὰ πλάσματα, ἐγκαταλείποντάς τα σὰν νὰ μὴν ὑπῆρχαν. Γιατί ὁ ἄνθρωπος ἔχει ἀνάγκη νὰ παρατηρεῖ τὴν κοσμικὴ ἄρμονία ἐπιδιώκοντας ἔμμεση καὶ ἀμφίβολη γνώση τοῦ Δημιουργοῦ,²¹⁰ ὅταν μπορεῖ νὰ ἀπολαμβάνει ἄμεση ἐπαφὴ μαζί Του, ὅπως καὶ συνέβαινε ἀρχικά;²¹¹ Πῶς ὁ κόσμος παιδαγωγεῖ, ἂν ἢ πολλαπλότητα, ἀκόμη καὶ ὡς δυνάμει φθορά, εὐνοεῖ διασκορπι-

μεῖο' τῆς ἀκολουθίας αὐτῆς, ἢ πνοὴ ζωῆς ποὺ ὁ Δημιουργὸς ἐμφυσᾷ στὸν ἄνθρωπο, δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ὕλική ἢ ὅποια τάξη τῆς δημιουργίας: ἡ ψυχὴ φαίνεται νὰ πηγάζει ἄμεσα ἀπὸ τὸν Δημιουργό. Στὸ κείμενο τῆς *Γενέσεως* ψυχὴ καὶ σῶμα δὲν ἀνήκουν σὲ ἰδιαίτερη, πρωταρχικὴ, μόνιμη, οὐσιώδη καὶ ἀναγκαῖα ἐνότητα, πέρα ἀπὸ τὴν ἀπολύτως στοιχειώδη καθολικὴ ἐνότητα, ποὺ ὀφείλεται στὴν κοινὴ προέλευση κάθε πλάσματος ἀπὸ τὸν Δημιουργό. Μολονότι μοιάζει νὰ ἔχει ὀλοκληρωθεῖ ἤδη πρὶν δεχθεῖ πνοὴ ζωῆς, ὡς πρὸς τὴν σειρὰ τῆς δημιουργίας τους δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ εἰπωθεῖ ὅτι τὸ σῶμα προηγεῖται. Ἡ ψυχὴ ἐνώνεται μαζί του ἐπεισαγόμενη στὴν σωματικότητα ὡς ἔσχατο σημεῖο τῆς φαινομενικά, πράγματι ὅμως ἀνεξάρτητο. Ἡ ψυχὴ δὲν δημιουργεῖται μέσα στὸν χρόνο καὶ ὑποστηρίζομενη ἀπὸ χρόνο. Ἄν καὶ στὴν ἔνωσή της μὲ τὸ σῶμα ἀποκτᾷ χρονολογικὴ ἀναφορά, παραμένει ὡς πρὸς τὴν φύση της ἄχρονη. Ἡ R. Lyman, *Christology and cosmology*, σ. 139, συνδέει τὴν πεποιθὴση αὐτὴ τοῦ Ἀθανασίου μὲ τὴν ἀνάπτυξη τοῦ ὀργανωμένου μοναχισμοῦ, ὅποτε τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν ἐνδοϊστορικὴ θεία πρόνοια μειωνόταν πρὸς ὄφελος 'ἐξόδου' ἀπὸ τὴν ἱστορία.

²¹⁰ Ὁ.π., 4.

²¹¹ Ὁ.π., 3.

σμούς τοῦ πνεύματος ἀπομακρύνοντας ἀπὸ τὴν ἀπλότητα τῆς θείας φύσης;²¹² Ἄν ἡ διαίρεση καὶ νοητικὴ ἀστοχία ὀφείλεται σὲ κατάχρηση τοῦ σώματος, γιατί ἔπρεπε νὰ δημιουργηθεῖ αὐτὴ ἡ πνευματικὴ παγίδα; Τὸ σῶμα καὶ ἡ χωροχρονικὴ σύνθεση ἐν γένει, ποῦ κορυφώνεται στὸ ἀνθρώπινο σῶμα, ὀφείλεται μήπως στὴν πτώση, ὥστε ἀντὶ ἀναστάσεως θὰ ἔπρεπε νὰ υπάρξει ὀριστικὸς ἀφανισμὸς του; Ἄν ἀποτελεῖ ἀπαραίτητο συστατικὸ τῆς ἀνθρώπινης φύσης, τί προσφέρει στὸν θεούμενο ἄνθρωπο, τὴν συνείδηση τοῦ ὁποίου ὑπερπληρώνει ἡ θεία νόηση;

Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν παράβαση τῆς θείας ἐντολῆς ἢ ἔμμεση ρῆξη, ἡ ἁμαρτία, σύμφωνα μὲ τὸν Ἀθανάσιο, φαίνεται νὰ πηγάζει κατὰ κύριο λόγο ὡς προσωπικὴ ἄμεση ἀπόρριψη τῆς σχέσης μὲ τὸν Δημιουργό. Περιφρονῶντας τὴν ἱερὴ θεωρία οἱ ἄνθρωποι προτίμησαν τὰ ‘δικά τους’, ποῦ εἶναι τὰ ἐγγύτερα στὸ σῶμα, βυθιζόμε-

²¹² Ὁ.π. Ἡ R. Lyman, *Christology and cosmology*, σ. 141, σημειώνει ὅτι “ἐν γένει ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Ἀθανασίου βασίστηκε στὴν διερεύνηση τῆς ἐκ τοῦ μηδενὸς δημιουργίας ὑπὸ τις προϋποθέσεις τῆς πλατωνικῆς ὄντολογίας. [...] Ὡς δημιουργημένη ἡ κτίση ὑπέκειτο στὴν φθορὰ καὶ τὴν ἀλλοίωση ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὴν αἰωνιότητα καὶ τὴν ἀτρεφία τοῦ Θεοῦ. Μιὰ ἀμφισημία ὑπῆρχε σχετικὰ μὲ τὴν κατάσταση τῶν ἀνθρώπων ὡς δημιουργημένων εἰκόνων. [...] Ὁ νοῦς ἦταν ἔλλογος, ἀθάνατος, καὶ οὐσιωδῶς ἱκανὸς γιὰ ὄραση τοῦ Θεοῦ, ἔστω κι ἂν εἶχε ἐκπέσει”. Στὸν Ἀθανάσιο ἡ φθορὰ ὡς δυνατότητα δὲν συνδέεται πρωταρχικὰ μὲ τὴν πτώση, ἀλλὰ μὲ τὴν κτίση ὡς τέτοια, παρατηρεῖ ὁ Χρῆστου, “Ἄκτιστον καὶ κτιστόν, ἀγέννητον καὶ γεννητόν εἰς τὴν θεολογίαν τοῦ Μεγάλου Ἀθανασίου”, σ. 12: “οἱ δύο πόλοι τῆς ἀντιθέσεως εἰς τὸ σύμπαν εἶναι [στὸν Μ. Ἀθανάσιο] τὸ ἀφθαρτόν καὶ τὸ φθαρτόν, τὰ ὁποῖα ἀντιστοιχοῦν εἰς τοὺς δύο τρόπους υπάρξεως, τὸν ἄκτιστον καὶ τὸν κτιστόν”. Βλ. ἐπίσης, G. Florovsky, *Δημιουργία καὶ ἀπολύτρωση*, σ. 117–118.

νοι ἔτσι στὸ πλήθος τῶν ἐπιθυμιῶν ποὺ ἀντιστοιχεῖ στὴν ποικιλία τῶν ἡδονῶν καὶ τῶν πλασμάτων.²¹³ Ἡ σωματικότητα σαγηνεύει τὴν ψυχὴ καὶ ἡ πολλαπλότητα τὴν ἐρημώνει, ἀποκρύβει καὶ μειώνει τὴν ἐνότητα τῶν πραγμάτων μὲ τὴν ἀρχὴ τους. Ἀναστατωμένοι ἀπὸ τὶς χωροχρονικὲς συνθῆκες, οἱ ἄνθρωποι λησμόνησαν τὴν κατ' εἰκόνα δημιουργία τους.²¹⁴ Ἡ ἐξήγηση ποὺ ὑπάρχει στὴν Παλαιὰ Διαθήκη γιὰ τὴν παράβαση, ὅτι συνέβη συμβουλίᾳ τοῦ ὄφρου, μεταθέτει ἀπλῶς τὸ πρόβλημα²¹⁵ καὶ συγκρούεται μὲ τὴν ἱστορικὴ ἐμπειρία, ἐφόσον καὶ στὶς πτωτικὲς συνθῆκες ἀναπτύσσεται ἔγκυρα ἡ διάκριση μεταξὺ λιγώτερο καὶ περισσότερο σημαντικοῦ, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία θὰ ἦταν πιὸ εὐλογο νὰ μὴν εἶχε συμβεῖ ποτὲ σύγκρουση μὲ τὸν Δημιουργό. Ἄν ὁ ἄνθρωπος τῆς πτώσης, ὑπαγόμενος σὲ συνθῆκες ἰσχυρῆς πνευματικῆς ὀκνηρίας, δὲν παύει νὰ ἀναγνωρίζει γνήσιες ἀξίες καὶ νὰ ἀπολαμβάνει ὄχι μόνον ἔννοια τῆς ἀρχῆς του ἀλλὰ καὶ ὀρμὴ ἐπιστροφῆς, πῶς δὲν θὰ ἦταν παράδοξη ἡ προηγούμενη ἀδιαφορία γιὰ τὸ ἀπολύτως ἐπιθυμητό, σοφὸ καὶ ἰσχυρό, τὴν ὥρα ἀκριβῶς τῆς πιὸ ἄμεσης σχέσης μαζί του, δηλαδὴ προτοῦ συμβεῖ ἡ πτώση; Ποιὰ πειθὼ δυνάμωσε καὶ στερέωσε τὸν πειρασμό, ὑπερνικῶντας τὴν ἴδια τὴν

²¹³ “Δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία”, παρατηρεῖ ἡ R. Lyman, *Christology and cosmology*, σ. 142, “ὅτι ὁ ἀπολογισμὸς τοῦ Ἀθανασίου γιὰ τὴν ἀλλοτρίωση τῆς ἀνθρωπότητας καὶ τὴν σωτηρία ἐπικεντρωνόταν στὴν ἔνταση ἀνάμεσα στὸν νοῦ καὶ τὸ σῶμα. [...] Στὴν πτώση ἕνα νοητικὸ ὀλίσιθμα μέσα ἀπὸ τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὸ σῶμα ἀποξένωσε τὴν ἀνθρωπότητα ἀπὸ τὸν Θεό”.

²¹⁴ Ὁ.π.

²¹⁵ Ἄν ὁ διάβολος εὐθύνεται, ἔστω ἐν μέρει, γιὰ τὴν ἀνθρώπινη παράβαση, ποιὸς ἐξώθησε τὸν διάβολο στὴν παράβαση;

πραγματικότητα, πώς θα μπορούσε να εξηγηθεί ή κίνηση του ίδιου του Δημιουργού, απ' όπου προέρχεται ο κόσμος;

Σύμφωνα με τον Ἀθανάσιο, ή ψυχὴ εἰκονίζει τὸν πατρικὸ Λόγο καὶ δημιουργεῖται σὰν μιὰ ἀπόκριση στὸ ἀρχέτυπο: θεμελιώδης ἀπόβλεψη εἶναι ἡ ἐπιθυμία γιὰ τὸν Λόγο. Ἡ εἰκόνιση ἀποτελεῖ μεταμορφωτικὴ δύναμη, ὑποστηρίζει διαρκῶς μεγαλύτερη ἐνότητα τοῦ ἀνθρώπου μετὴν ἀρχή του, ἐνῶ κάθε ἄλλη ἀπόβλεψη εὐνοεῖ ἢ συγκαλύπτει καὶ μεταβιβάζει τὴν πρωταρχικὴ ἀνεξάλειπτη κίνηση τῆς ψυχῆς, ποὺ εἶναι ἡ ἀναγωγὴ στὸ ἀρχέτυπο. Ἡ παραμόρφωση τῆς ἐκπτώτης ὑπαρξῆς καταργεῖται στὸν βαθμὸ ποὺ ἡ ψυχὴ ἀποδεσμεύεται ἀπὸ ἄσχετες κινήσεις καὶ συγκεντρώνεται στὴν φύση της, δηλαδὴ στὴν ἐπιθυμία γιὰ τὸ ἀρχέτυπο. Ἀποβλέποντας στὴν ἀρχή του πέρα ἀπ' ὅλα τὰ πράγματα ὁ ἄνθρωπος κερδίζει γνησιότητα, δηλαδὴ τελειοποιεῖ τὴν ἔνωση μετὸν Λόγο καὶ ἀναγνωρίζει τὴν πατρικὴ ταυτότητα τοῦ Δημιουργοῦ.²¹⁸ Τὴν συνείδηση κυριεύει ἡ θεωρία τοῦ ἀρχετύπου, ἢ μήπως ἐπιμένει ἢ ἐπανεμφανίζεται ἡ μετασχηματίζεται κάποια ἀναφορὰ ἐπίσης στὴν κτιστὴ ὑπαρξί; Τὰ πλάσματα συμμετέχουν στὴν μεταμορφωτικὴ ὁρμὴ τῆς ψυχῆς; Ἄν ἡ γνώση τοῦ Λόγου εἶναι ἄπειρη,²¹⁹ τί νόημα ἔχει ἡ τελειότητα στὴν ἔνωση εἰκόνας καὶ ἀρχετύπου;

Παρὰ τὴν σύνδεση τοῦ κατ' εἰκόνα μετὴν δυνατότητα γιὰ ἔγκυρη κοσμολογικὴ γνώση, στὸν Ἀθανάσιο ὑπερισχύει δραματικὰ ἡ

²¹⁸ Μ. Ἀθανάσιος, *Κατὰ Ἑλλήνων* 2: “τὰ αἰσθητὰ καὶ πάντα τὰ ἀνθρώπινα διαβάς, ἄνω μετάρσιος γίνεται, καὶ τὸν Λόγον ἰδὼν ὁρᾷ ἐν αὐτῷ καὶ τὸν τοῦ Λόγου Πατέρα, ἡδόμενος ἐπὶ τῇ τούτου θεωρίᾳ καὶ ἀνακαινούμενος ἐπὶ τῷ πρὸς τοῦτον πόθῳ”.

²¹⁹ Μ. Ἀθανάσιος, *Περὶ τῆς Ἐνανθρωπήσεως* 57, 1: “καθ' ὅσον ἐφικτόν ἐστι τῇ ἀνθρώπων φύσει περὶ τοῦ Θεοῦ Λόγου μανθάνειν”.

άσκητική συγκέντρωση τῆς προσοχῆς ὄχι στὴν κατανόηση ἀλλὰ στὴν ‘ἀφαίρεση’ τῆς κτίσης ἀπὸ τὴν σκέψη. Γιὰ νὰ κατανοηθεῖ ὁμως ἡ σχέση εἰκόνας καὶ ἀρχετύπου χρειάζεται νὰ προσεχθεῖ ἐπίσης ἡ ἀναφορὰ τῶν σχετιζομένων στὴν κοσμικὴ πραγματικότητα, στὴν ὁποία, ἄλλωστε, ὁ ἄνθρωπος ἀποβλέπει ὄχι μόνον ἀποκτῶντας συνειδηση τῆς διαφορᾶς του ἀπὸ τὰ ὑπόλοιπα πλάσματα ἀλλὰ καὶ ὡς μέρος της.

Ἡ Ἐνανθρώπηση ἐντάσσεται στοὺς ὅρους μιᾶς περιστάσης, ἀποκρίνεται στὴν κατάπτωση τῆς ψυχῆς καὶ ἐπιτρέπει τὴν διδασκαλία καὶ τὸ Πάθος, τρόπους μὲ τοὺς ὁποίους ὁ Λόγος ἀπευθύνεται στὰ πλάσματά Του. Σύμφωνα μὲ τὸν Ἀθανάσιο, ὁ Λόγος χρησιμοποίησε τὸ σῶμα γιὰ νὰ ἀποκτήσει τὴν κατάλληλη παρουσία γιὰ τὶς αἰσθήσεις τοῦ ἐκπεσόντος ἀνθρώπου, “ὡσπερ ὄργανον, ἐν αὐτῷ γνωριζόμενος καὶ ἐνοικῶν”.²²⁰ Τὸ σῶμα περιττεῖ ὅσο ἡ σχέση εἰκόνας καὶ ἀρχετύπου παραμένει στὴν γνησιότητά της, ὅπως στὴν περίπτωσι τῶν ἀγγέλων,²²¹ ἐπομένως τόσο τὸ ἴδιο ὅσο ἐν γένει ἡ ὕλική πλευρὰ τῆς κτίσης στεροῦνται πρωταρχικῆς ἀξίας. Συμμετρικὰ μὲ τὴν ἀναγνώριση παιδαγωγικῆς σημασίας, ἡ διδασκαλία τοῦ Ἀθανασίου ὡς πρὸς τὴν ἠθικὴ τῆς πλευρά, ὅπου ἡ σωματικὴ ἐπιτρέπει στὸν ἄνθρωπο νὰ ἐκδηλώνει ἔμπρακτα ἐγγύτητα ἢ ἀπόσταση ἀπὸ τὸν Λόγο, ἐπίσης ἀποδίδει στὸ σῶμα περιστασιακὴ μόνον ἀξία.

Ἄν ἡ Ἐνανθρώπηση ἀποβλέπει στὴν μεγαλύτερη δυνατὴ ἰσχὺ τῆς διδασκαλίας, ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Λόγο μὲ ὅσα κηρύττει καὶ μὲ τὰ θαύματα ποὺ πραγματοποιεῖ, ἡ διαίρεση θείας σοφίας καὶ ἀνθρώ-

²²⁰ Ὁ.π., 8, 3.

²²¹ Ὁ.π., 56, 3–5.

πινης ἀγνοίας ὡς διαίρεση βάρθους ἐπιμένει: ποιά εἶναι ἀκριβῶς ἡ ἐνωτική ἀξία τοῦ κατ' εἰκόνα; Ἀκριβῶς τὸ πρόβλημα αὐτὸ ὑπάρχει στὸ βιβλίον τῆς Γενέσεως, ὅπου ἡ ὑπαρξη φανερώνεται σὰν ἓνας τόπος ἀποξένωσης ὑπὸ τὸν ἀσφυκτικὸ ὀρίζοντα ἐξέγερσης καὶ ὑποταγῆς, ἤδη πρὶν ἀπὸ τὴν 'παράβαση'.²²² Ὁ Ἀθανάσιος δὲν φαίνεται νὰ ἔχει ἐπίγνωση τοῦ προβλήματος καὶ μάλιστα συμβάλλει στὴν ἔντασή του ἀποδίδοντας περιστασιακὴ ἀξία στὴν Ἐνανθρώπηση. Ὅμως ἂν οἱ δυνάμεις τοῦ Λόγου βρίσκονται σὲ ὅλα τὰ πλάσματα καὶ περισσότερο στὸν ἄνθρωπο, κύριος 'τόπος' γιὰ τὴν γνώση τῆς ἀλήθειας ἀναδεικνύεται ὁ ἑαυτὸς ἀντὶ ὁποιασδήποτε ἐξωτερικότητας διδασχῶν καὶ παραδειγμάτων.²²³ Ἡ ἐμμένεια τοῦ Λόγου ὑπερβαίνει τὴν Παλαιὰ Διαθήκη, ἂν καὶ ὄχι τὴν πνευματικότητα τοῦ ἀρχαίου Ἑλληνισμοῦ, πρὸς τὸν ὁποῖο ἀπευθύνεται ὁ Ἀθανάσιος ἐπικαλούμενος τὸ εὐλογον: "οὐκ ἀποροῦντος ἐν ἀποδείξει τοῦ παρ' ἡμῖν λόγου, φέρε καὶ τούτους [τοὺς Ἑλληνας] ἐκ τῶν εὐλόγων δυσωπήσωμεν".²²⁴ Ἡ ἀνοιχτότητα αὐτῆ, χάρις στὴν

²²² Βλ. τὸ κεφάλαιο "Χρόνος καὶ Δημιουργία στὴν Παλαιὰ Διαθήκη".

²²³ Ὁ.π., 17. Βλ. ἐπίσης, Π. Χρήστου, *Ἑλληνικὴ πατρολογία*, τ. 3, σ. 484 κ.έ.: "ἡ ὁδὸς πρὸς τὸν Θεὸν [σύμφωνα μὲ τὸν Ἀθανάσιο,] δὲν εἶναι ἐξωτερικὴ, ἀλλ' εὐρίσκεται μέσα μας. Διὰ νὰ τὴν γνωρίσωμεν, δὲν χρειαζόμεθα τίποτε ἄλλο παρὰ 'ἡμᾶς αὐτούς'. Δὲν εἶναι, ὅπως ὁ Θεός, ἐπάνω ἀπὸ ἡμᾶς οὔτε μακρὰν ἀπὸ ἡμᾶς οὔτε ἔξω ἀπὸ ἡμᾶς, ἀλλ' εἶναι μέσα μας· καὶ εἶναι εἰς χεῖρας μας νὰ εὐρωμεν τὴν ἀρχὴν τῆς. Ποία εἶναι αὐτὴ ἡ ὁδός; 'φημὶ δὴ τὴν ἐκάστου ψυχὴν καὶ τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν· δι' αὐτοῦ γὰρ μόνον οὐ δύναται Θεὸς θεωρεῖσθαι καὶ δύναται νοεῖσθαι' (*Κατὰ Ἑλλήνων* 30)".

²²⁴ Ὁ.π., 41, 2. Δυστυχῶς ὁ Ἀθανάσιος δὲν ὑπῆρξε πάντα πειστικὸς, ἐπειδὴ δὲν ἔδινε τὴν ἀπαραίτητη προσοχὴ στὴν διερεύνηση, παρατηρεῖ ὁ Π. Χρήστου, "Ἀκτιστον καὶ κτιστόν, ἀγέννητον καὶ γεννητόν εἰς τὴν θε-

ὅποια οἱ Πατέρες ἀξιοποίησαν τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ σκέψη γιὰ νὰ ἀναπτύξουν τὶς διανοητικὲς δυνάμεις τῆς Ἐκκλησίας, ἔχει ἐπιπλέον σημασία ὄχι μόνο ὡς στοιχεῖο ἐνότητας τῶν ἱστορικῶν περιόδων τοῦ Ἑλληνισμοῦ, ἀλλὰ ἰδιαίτερα γιὰ τὸ θέμα ποῦ ἐνδιαφέρει ἐδῶ, ἐπειδὴ μέσα ἀπὸ τὴν κατάφαση τῆς ἐλλογίκευσης ἀναγνωρίζοταν ἡ ἀξία τῆς πολιτισμικῆς γονιμότητας, ἐμποδίζοντας τὴν ἀσκητικὴ ‘παράκαμψη’ τῶν πραγμάτων νὰ γίνεται ‘ἀπόκοσμη’ ἢ ‘ἐχθρική’ πρὸς τὸν κόσμο. Ἡ χριστιανικὴ περίοδος ἀπομακρύνεται σημαντικὰ ἀπὸ τὴν πνευματικότητα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης διαμορφώνοντας ἕναν ἰδιαίτερο τύπο ἀνθρωποκεντρισμοῦ, μὲ τὴν οὐσία τῆς παιδείας ὡς ἐνότητας τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴν ἀρχὴ του νὰ καταργεῖ τὴν δουλικὴ ἀναφορὰ στὸν Θεό, ποῦ χαρακτηρίζει τὴν ἴδια τὴν ‘παραδείσια’ προοπτικὴ τῆς Γενέσεως. Μέσα ἀπὸ τὴν ἀναγνώριση τῆς τριαδικότητας εἰσάγεται στὴν πλατωνικὴ ἀντίληψη γιὰ τὸν Δημιουργὸ ἢ διῦποκειμενικότητα ὡς θεμέλιο τῆς θεότητας καθ’ ἑαυτὴν, ἐνῶ ἡ Ἐνανθρώπηση φανερῶνει σταθερῆ, πλήρη καὶ προσωπικὴ τὴν φροντίδα τοῦ Δημιουργοῦ γιὰ τὸν κόσμο, ὑποστηρίζοντας τόσο τὴν βούληση γιὰ πολιτισμικὴ δημιουργία ὅσο τὴν ἀσκητικὴ καὶ ἀναχωρητικὴ ἢ μυστικὴ ὁρμή. Μὲ τοὺς ὅρους αὐτοὺς ἡ ἐπίγνωση θείας καταγωγῆς τοῦ ἀνθρώπου, ἂν καὶ δὲν ἀπουσίαζε ἀπὸ τὸν ἀρχαῖο Ἑλληνισμό, κερδίζει τὴν ἰσχὺ μιᾶς πρωτόγνωρης κυριολεξίας.

ολογίαν τοῦ Μεγάλου Ἀθανασίου”, σ. 11: “περὶ τοῦ πόσον ὀλίγην σημασίαν ἔδιδεν εἰς τὰς λέξεις ὁ Ἀθανάσιος, φαίνεται μεταξὺ ἄλλων καὶ ἀπὸ ρητὰς δηλώσεις του ὡς εἶναι ἡ περιλαμβανομένη εἰς τὴν πρώτην ἐπιστολὴν του *Πρὸς Σεραπίωνα, περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*. ‘ἀρκεῖ γινώσκειν ὅτι μὴ κτίσμα ἐστὶ τὸ Πνεῦμα’. Δὲν χρειάζονται περισσότερα πράγματα”.

Οἱ φιλοσοφικὲς ἐπιγνώσεις τῆς ἐλληνικῆς ἀρχαιότητος συγχοροῦνται μὲ τὶς ἀνθρωπομορφικὲς τάσεις τῆς ὀμηρικῆς ποιήσεως. Στὸν Θεὸ ἀναγνωρίζοταν ἓνα ὕψος ποῦ ὁ ἄνθρωπος δὲν ἦταν δυνατὸν νὰ διεκδικεῖ,²²⁵ ὅποτε μεγάλωνε τὸ παράδοξο, νὰ ὑμνεῖται ἢ θεότητα καὶ νὰ θαυμάζεται σὲ ὀλόκληρη τὴν κοσμικὴ ἁρμονία ἀλλὰ μόνον διστακτικὰ στὸν ἴδιο τὸν ἄνθρωπο. Ὁ Ἀθανάσιος κατηγορεῖ ὅσους ἀπορρίπτουν ἀκόμα καὶ τὸ ἀπλὸ ἐνδεχόμενον τῆς Ἐνανθρώπησης, ὅτι περιφρονοῦν τὴν ἀνθρώπινη φύση ἀδικαιολόγητα: ἂν τὸ σῶμα τοῦ κόσμου ἀξίζει ἀρκετὰ γιὰ νὰ βρῖσκεται μέσα τοῦ ὁ Λόγος, γιατί θὰ ἀξίζε λιγώτερο τὸ ἀνθρώπινο σῶμα;²²⁶ Ὁ Ἀθανάσιος ἀρκεῖται στὴν κοινὴ μὲ τὸν στωϊκισμό καὶ τὸν πλατωνισμό ἀναγνώριση θείας συστάσεως τῆς κοσμικῆς ὑπόστασης, ἀποδίδοντας τὴν Ἐνανθρώπησιν στὴν μέριμνα τοῦ Θεοῦ γιὰ τὸν ἄνθρωπο, ἐξηγῶντας τὴν ἀρχὴ καὶ τὸν σκοπὸ τοῦ μυστηρίου τῆς δημιουργίας σὰν μία κίνησι μὲ δύο ὄψεις, καταβάσεως τοῦ Θεοῦ καὶ θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου. Ὅμως δὲν δέχεται προὔπαρξιν τοῦ κόσμου, ἐπειδὴ “τὰ γενητὰ ὅτε ἠθέλησε [ὁ Πατὴρ] καὶ λυσιτελεῖς ἦν αὐτοῖς ἐποίησεν, ὁ δὲ γε Υἱὸς οὐκ ὦν ποίημα ἀλλ’ ἴδιος τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς, αἰεὶ ἐστίν”.²²⁷

Ἡ ἐρμηνεία αὐτὴ δημιουργεῖ πρόβλημα, ἐπειδὴ τὸ ‘ὅτε’ στερεῖται νοήματος στὴν ἀδιάστατη ὑπαρξί. Ἡ ‘προὔπαρξι’ δὲν πρέπει καὶ δὲν γίνεται νὰ νοηθεῖ χρονολογικὰ ἀλλὰ ὑπαρκτικὰ,

²²⁵ Βλ. ὅσα γράφω στοὺς *Ἀρχαίους Ἑλληνας*, σ. 281 κ.έ.

²²⁶ “Διὰ πάντων ὦν (ὁ Λόγος), εἰ ἀνθρώπινω κέχρηται ὀργάνω, οὐκ ἀπρεπὲς ἂν φαίνοιτο τοῦτο. Εἰ γὰρ ἀπρεπὲς ὀργάνω χρήσασθαι σῶματι, ἀπρεπὲς καὶ ἐν τῷ ὅλῳ αὐτὸν εἶναι”: Μ. Ἀθανάσιος, *Περὶ τῆς Ἐνανθρώπησης* 42, 7.

²²⁷ Μ. Ἀθανάσιος, *Κατὰ Ἀρειανῶν* I, 29 (PG 26, 72C).

σημαίνει τὴν μόνιμη σχέση Θεοῦ καὶ κόσμου, ὅτι τὰ πλάσματα ἔχουν στὴν θεότητα μιὰ ὄψη ποὺ δὲν εἶναι ὁρατὴ στὶς ἐγχρονες συνθήκες ὅπως τὶς γνωρίζουμε, δηλαδή ὅτι τὸ γίνεσθαι, ἡ πολλαπλότητα καὶ ἡ διαστηματικότητα δὲν ἐξαντλοῦν τὴν πραγματικότητα τους. Ἄλλωστε ὁ ἴδιος ὁ Ἀθανάσιος ὑποδηλώνει τὴν ἀχρονη καὶ ἀπλή ὑπαρξὴ τῶν πλασμάτων στὴν πηγὴ τους ὅταν ἐξηγεῖ ὅτι “τὸ παράδοξον αὐτοῦ τῆς θεότητος τοῦτό ἐστιν, ὅτι ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ νεύματι πάντα ὁμοῦ καὶ οὐκ ἐκ διαστημάτων, ἀλλ’ ἀθρόως ὅλα τὰ τε ὀρθὰ καὶ τὰ περιφερῆ, τὰ ἄνω, τὰ μέσα, τὰ κάτω, τὰ ὑγρά, τὰ ψυχρά, τὰ θερμά, τὰ φαινόμενα καὶ τὰ ἀόρατα περιάγει καὶ διακοσμεῖ κατὰ τὴν ἐκάστου φύσιν. ὁμοῦ γὰρ τῷ αὐτῷ νεύματι αὐτοῦ, τὸ μὲν ὀρθὸν ὡς ὀρθόν, τὸ δὲ περιφερὲς περιάγεται, τὸ δὲ μέσον, ὡς ἔστι, κινεῖται, τὸ θερμὸν θερμαίνεται καὶ τὸ ξηρὸν ξηραίνεται, καὶ τὰ ὅλα ὡς ἔχει φύσεως ζωοποιεῖται καὶ συνίσταται παρ’ αὐτοῦ”.²²⁸ Ὁ Ἀθανάσιος ἀποκρούει τὴν προϋπαρξὴ τοῦ κόσμου ἀλλὰ χωρὶς νὰ τὸ γνωρίζει ἐνισχύει τὶς προϋποθέσεις της, ἐπειδὴ συνδέει τὴν θεία ἀγαθότητα μὲ τὴν δημιουργία, ὅπως οἱ πλατωνικοί, ἐξηγῶντας ὅτι ὁ Θεὸς δὲν εἶναι δυνατὸ παρὰ νὰ θέλει πάντα τὸ ἀγαθόν.²²⁹ Οὕτως ἢ ἄλλως διαφέρει σημαντικὰ μιὰ περι-

²²⁸ Μ. Ἀθανάσιος, *Κατὰ Ἑλλήνων* 42. Σύμφωνα μὲ τὸν Ἀθανάσιον, “οἱ χρονικοὶ προσδιορισμοί, ὡς τὸ ‘ἦν ποτε’, τὸ ‘πρὶν γενέσθαι’, τὸ ‘ὅτε’ κ.τ.τ., ἐκφράζοντες τὴν ρευστότητα καὶ τὸ ἀτελὲς τῆς φύσεως, δεόν νὰ ἀναφέρονται μόνον εἰς τὰ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος δημιουργηθέντα κτίσματα καὶ ὄχι εἰς τὸν τρόπον ὑπάρξεως τῆς θεότητος”, σημειώνει ὁ Τσάμης, “Ἡ χρῆσις τῶν χρονικῶν κατηγοριῶν εἰς τὴν θεολογίαν τοῦ Μ. Ἀθανασίου”, σ. 30.

²²⁹ Βλ. χαρακτηριστικὰ τὴν πραγματεία τοῦ Μ. Ἀθανασίου *Κατὰ Ἀρειανῶν* II, 66 (PG 26, 461C): “τὸ εἶναι ἀγαθὸς οὐκ ἐκ βουλήσεως μὲν ἤρξατο [...] ὁ γὰρ ἐστὶ τοῦτο καὶ θελητόν ἐστὶν αὐτῷ”. Βλ. ἐπίσης,

γραφή, σύμφωνα με την οποία η κτίση αποτελεί έργο απόμακρου Δημιουργού, από μια περιγραφή που αναγνωρίζει τον Ίδιο ζωντανό μέσα στα πλάσματα. Αν και τραυματισμένος από την πολλαπλότητα, ο κόσμος στον Άθανάσιο τείνει να αποβάλλει όχι μόνο την θεωρούμενη ως επικίνδυνη γοητεία του, αλλά επίσης τον χαρακτηρισμό καταδίκης ‘απέναντι του παραδείσου’, γίνεται ο καιρός μιας πνευματικής πρόσκλησης, προερχόμενης από Θεό πατρικής στοργής, που φροντίζει τον άνθρωπο μέχρι αυτοθυσίας.

R. Lyman, *Christology and cosmology*, σ. 135: “αντιδρώντας στην άρειανική διδασκαλία περί θείας βουλήσεως και σε συμφωνία με όρισμένους συγχρόνους του πλατωνικούς, ο Άθανάσιος υποστήριξε ότι ως προς την αγαθότητα ο Θεός βρίσκεται πέρα από την βούληση και την έλευθερία”.

Μ. Βασίλειος

ΠΕΡΙΣΣΟΤΕΡΟ και από τον Ὁριγένη ὁ Βασίλειος διαπιστώνει στίς κοσμικῆς συνθῆκες τῆς πτώσης μιὰ περατότητα και περιοριστικότητα ἀνάξια νὰ συγκεντρώνει τὸ ἐνδιαφέρον.²³⁰ Ἦδη πρὶν ἀπὸ τὸν ἀδελφὸ του, ὑπέθετε ἀρχαιότερη τῆς περιγραφόμενης στὸ βιβλίον τῆς *Γενέσεως* δημιουργία, ἐκείνη τῶν ἀγγέλων, και ἀπέδιδε τὴν ἀποσιώπησή της ἀπὸ τὴν Βίβλον στὴν ἀνετοιμότητα τῶν ἀνθρώπων νὰ πληροφορηθοῦν γιὰ τὸν ἀναλλοίωτο βίον τῶν ὑπερκόσμιων φύσεων.

Ἦν γάρ τι, ὡς ἔοικεν, και πρὸ τοῦ κόσμου τούτου, ὃ τῇ μὲν διανοίᾳ ἡμῶν ἐστὶ θεωρητόν, ἀνιστόρητον δὲ κατελείφθη διὰ τὸ τοῖς εἰσαγομένοις ἔτι και νηπίοις κατὰ τὴν γνῶσιν ἀνεπιτήδειον, ἦν τις πρῆβυτέρα τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως κατάστασις ταῖς ὑπερκοσμίοις δυνάμεσι πρέπουσα, ἢ ὑπέρχρονος, ἢ αἰωνία, ἢ ἀίδιος.²³¹

²³⁰ Μ. Βασίλειος, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον* I, 3: “εἰ ἀρχὴν ἔχει χρονικὴν μὴ ἀμφιβάλῃς περὶ τοῦ τέλους. γεωμετρικαὶ γὰρ και ἀριθμητικαὶ μέθοδοι και αἰ περὶ τῶν στερεῶν πραγματεῖται και ἡ πολυθρύλλητος ἀστρονομία, ἢ πολυάσχολος ματαιότης, πρὸς ποῖον καταστρέφουσι τέλος; [...] οὗ τὰ μέρη φθοραῖς και ἀλλοιώσεσιν ὑπόκειται, τούτου και τὸ ὅλον ἀνάγκη ποτὲ τὰ αὐτὰ παθῆματα τοῖς οἰκείοις μέρεσιν ὑποστῆναι...”

²³¹ Ὁ.π., I, 5. Ὑπερχρονικότητα, αἰωνιότητα και ἀιδιότητα χρησιμοποιοῦνται ἐδῶ ἀπὸ τὸν Βασίλειον ὡς συνώνυμοι ὄροι, ἀν και ἐν γένει ὁ

Τί ακριβῶς σημαίνει τὸ ἀνεπιτήδειον, πὸ ἐπέβαλε ἀποσιώ-
 πηση τῆς πρώτης δημιουργίας; Ἡ ἐξήγηση τοῦ Βασιλείου ἔχει
 τὴν ἀρχή της στὴν Καινὴ Διαθήκη,²³² καὶ ὅπως ἂν ἐρμηνευθεῖ,
 προϋποθέτει ὅτι ὁ ἄνθρωπος τῆς χριστιανικῆς περιόδου διακρίνε-
 ται γιὰ μιὰ ὠριμότητα πὸ τοῦ ἐπιτρέπει νὰ σεβαστεῖ περισσότερο
 τὶς ἱερὲς ἀλήθειες, ὁ δὲ σεβασμὸς περιέχει μιὰ κίνηση ὑπερβάσεως
 τοῦ γράμματος τῶν κειμένων. Ἐν γένει στὴν χριστιανοσύνη ἡ Βί-
 βλος θεωρεῖται αὐτάρκης γιὰ τὴν γνώση τῆς ἱερῆς ἀλήθειας, τὰ δὲ
 μεταγενέστερα συγγράμματα ἐξηγήσεις περισσότερο ἢ λιγώτερο
 ἀβέβαιες, πὸ χρειάζονται χρόνο γιὰ νὰ δοκιμαστοῦν καὶ νὰ φανεῖ
 ἡ ἐγκυρότητά τους.²³³ Παρὰ τὴν προσωπικὴ του θέρμη μὲ τὴν
 ὁποία χρησιμοποιοῖ τὴν Καινὴ καὶ τὴν Παλαιὰ Διαθήκη δίνοντας
 ἔμφαση στὸ κῦρος τους, ὁ Βασίλειος δὲν διστάζει νὰ φέρει τὴν λο-
 γικὴ τῶν ἐπιχειρημάτων στὸ ὕψος πὸ ὡς τότε ἀπολάμβαναν οἱ

ἀδελφὸς τοῦ Γρηγορίου συνδέει τὴν αἰωνιότητα περισσότερο μὲ τὸν χρό-
 νο, τὴν δὲ αἰδιότητα μὲ τὴν ἐπέκεινα τοῦ αἰῶνος θεοπρεπέστερη κατά-
 σταση. Βλ. σχετικὰ Δ. Τσάμης, *Ἡ πρωτολογία τοῦ Μ. Βασιλείου*, σ. 24
 κ.έ.

²³² Βλ. *Ματθ.* 7, 6: “μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν, μηδὲ βάλητε τοὺς
 μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων”.

²³³ Βλ. Μ. Ἀθανάσιος, *Κατὰ Ἑλλήνων* 1, 1, ὅπου ἤδη ὑπάρχουν
 προϋποθέσεις γιὰ ‘ἀναβάθμιση’ τοῦ ἀποδεικτικοῦ λογισμοῦ, ἐφόσον ἡ
 ἐξαντλητικὴ χρῆση τῆς τεκμηρίωσης δὲν ἐκτιμᾶται ὡς δευτερεῦον ἀλλὰ
 κύριο ἀγαθό, ἡ ἀπουσία τοῦ ὁποίου καταδικάζει τὴν πίστη. Σύμφωνα μὲ
 τὸν Ἀθανάσιο, ἡ πίστη εἶναι ἀξιόλογη σὺν τοῖς ἄλλοις ἂν δὲν εἶναι παρά-
 λογη, ἐνῶ καὶ ἀπὸ παιδαγωγικῆς πλευρᾶς ὁ ἔλεγχος καὶ τὸ ἐπιχείρημα
 δὲν γίνεται νὰ ἀγνοηθοῦν, “ἵνα μήτε εὐτελεῖ τις τὴν τοῦ καθ’ ἡμᾶς λόγου
 διδασκαλίαν ἡγήσεται, μήτε ἄλογον τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν ὑπολάβῃ”:
 ὁ.π.

Γραφές, υποδεικνύοντας ότι για την άμφισβήτηση μιᾶς θέσης δὲν ἀρκεῖ ἀπλή ἐπίκληση τῆς ἀπουσίας της ἀπὸ τὸ ἱερό κείμενο, τὸ ὁποῖο ἔτσι ἀναγνωρίζεται ἐντεῦθεν τῆς γνωστικῆς πληρότητας, χωρὶς νὰ ἀποτελεῖ οὔτε κἂν μοναδική πηγὴ γνώσης. Ἡ παραδεδομένη ἀποκάλυψη ἐνώνεται μὲ τὴν κριτικὴ σκέψη καὶ τὴν προσωπικὴ ἐμπειρία, καὶ οἱ συνέπειες θὰ ἀποδειχθοῦν ἐκπληκτικές.

Ἄν ἐξαιρεθοῦν οἱ ἐλληνοιστὲς καὶ περιστασιακοὶ ζηλωτὲς, οἱ Ἑβραῖοι δὲν κατέγραφαν ἐρμηνεῖες τῆς Βίβλου καὶ δὲν ἀνέχονταν μεταφράσεις, ἐπειδὴ προσπαθοῦσαν νὰ ἀποφύγουν ὅ,τι οἱ ἴδιοι ἐφοβοῦντο ὡς διαστρέβλωση τῆς παράδοσης. Αὐτὸ καθιστοῦσε τὴν Παλαιὰ Διαθήκη πνευματικὸ ἐμπόδιο, ἀπ' ὅπου ἐξηγεῖται ἡ ἐντονη ἀναφορὰ τῆς Καινῆς Διαθήκης στὴν ἀντίθεση μεταξὺ πνεύματος πού εἶναι ζωντανὸ καὶ δίνει ζωὴ, καὶ γράμματος πού εἶναι νεκρὸ καὶ σκοτώνει. Ὁ Ἑβραϊσμός δὲν ἀπέφευγε τὴν συγγραφὴ πρὸς ὄφελος τῆς συνομιλίας,²³⁴ ἀλλὰ διατηρῶντας μὲ μουσειακὴ

²³⁴ Τὸ πλατωνικὸ αἴτημα λόγον διδόναι ἐκφράζει τὴν ἀξία τῆς συνομιλίας. Τὴν γνώση (λόγον εἰδέναι) ἐμπεριέχει ἡ ἐξήγηση ὡς εὐθύνη ἀπέναντι στὸν ἑαυτὸ καὶ τοὺς ἄλλους γιὰ τὴν μεγαλύτερη δυνατὴ συνειδητότητα. “Τῷ μὴ εἰδῶτι μηδὲ ἔχοντι λόγον διδόναι”: *Φαίδ.* 95d· “ἐν τοῖς ἑαυτῶν λόγοις πείραν ἀλλήλων λαμβάνοντες καὶ διδόντες”: *Πρωτ.* 348a· “λόγον αὐτῷ τε καὶ ἄλλῳ διδόναι”: *Πολιτεία* 534b. Δὲν πρόκειται γιὰ συμβατικὴ ὑποχρέωση σὲ ἀπολογία, ἀλλὰ γιὰ ἐπίγνωση τῆς πραγματικότητας πῶς ἡ διάθεση γιὰ γνώση δὲν δημιουργεῖται στὴν ἀπομόνωση ἀλλὰ σὲ μιὰ συγκεκριμένη κοινότητα, λόγος τῆς ὁποίας εἶναι ἡ ζήτηση τοῦ λόγου, ὅπου ἔχουν τὴν ἀρχὴ καὶ ἐπιστροφή τους οἱ προσωπικὲς ἀναζητήσεις καθενός. Στὸν βαθμὸ πού μεταγενέστερες ἐποχὲς ταύτισαν τὸ λόγον διδόναι σχεδὸν μὲ μιὰ ψυχρὴ ἢ καὶ ἐπώδυνη ἀνάκριση, ἀπέδειξαν τὴν ἀπόσταση καὶ ὄχι τὴν ἐγγύτητά τους στὴν πλατωνικὴ ἀρχὴ τῆς φιλοσοφίας. Ὁ μοναχικὸς καλλιτέχνης, πού σὲ πείσμα ὄλων τῶν κοσμικῶν

αύστηρότητα ένα συγκεκριμένο σύγγραμμα, δηλαδή προστάτευε τὸ κείμενο εἰς βάρος τῆς σκέψης. Χωρὶς νὰ ὑποτιμᾶει τὴν πραγματικότητα πὼς ἡ πίστη μεταδίδεται κυρίως ἀπὸ ἄνθρωπο σὲ ἄνθρωπο καὶ ὄχι ἀπὸ σύγγραμμα σὲ ἄνθρωπο, ὁ χριστιανισμὸς ἀνέπτυξε μὲ πάθος τὴν συγγραφή. Προχωρῶντας περισσότερο, μεγάλοι Πατέρες καὶ ἡ γενικὴ ‘συνείδηση τῆς Ἐκκλησίας’, δὲν δίσταζαν νὰ ἀναγνωρίζουν σὲ μεταγενέστερα τῆς Βίβλου ἔργα κῦρος ἰσοδύναμο μὲ ἐκεῖνο τοῦ ἱεροῦ κειμένου, δηλαδή θεοπνευστία. Ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὰ κείμενα αὐτὰ καὶ τὴν Βίβλο δὲν καταργήθηκε, δὲν ἐντάχθησαν σὲ Κανόνα διεκδικῶντας καθολικὴ παραδοχή, ὅμως ἡ μεγάλη τιμὴ φανερῶναι ἀφοσίωση στὴν σκέψη, βούληση νὰ ἀποφεύγονται προκαταλήψεις, καὶ ἐπίγνωση τῆς δυνατότητας κάθε ἐποχῆς γιὰ ζωντανὴ δική της ἐμπειρία τῆς ἀλήθειας, ἀκόμα καὶ ὑψηλότερης ἀπὸ ὅποια μαρτυρεῖται στὴν Βίβλο. Ὁ Γρηγόριος δὲν διστάζει νὰ διακηρύξει γιὰ τὴν κοσμολογία τοῦ Βασιλείου ὅτι ὑπερβαίνει σὲ μέγεθος καὶ ὠραιότητα τὶς περίφημες κοσμολογικὲς διηγήσεις τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, καὶ ἱκανοποιεῖ τὸ ὑψηλότερο αἶτημα ἀλήθειας ποὺ χαρακτηρίζει τὴν χριστιανικὴ Ἐκκλησία.

Τὴν θεόπνευστον ἐκείνην τοῦ πατρὸς ἡμῶν εἰς τὸ προκείμενον θεωρίαν, ἦν οἱ ἐγνωκότες πάντες οὐδὲν ἔλαττον τῶν αὐτῶ Μω-

δυνάμεων συνθέτει μέσα στὸ καλύβι του τὸ ἓνα ἀριστούργημα μετὰ τὸ ἄλλο, εἶναι μιὰ ρομαντικὴ ἐπιπόνηση χωρὶς ἀνταπόκριση στὴν πραγματικότητα. Τὸν ἄνθρωπο δὲν δημιουργοῦν οἱ κοινωνικὲς συνθηκὲς, ἀλλὰ καὶ δὲν τὸν ἀφήνουν ἀνεπηρέαστο. Αὐτὸς καὶ ὄχι μιὰ διαφορὰ στὸ DNA εἶναι ὁ λόγος ποὺ δὲν ἔχει προκύψει Ρίλκε στοὺς Μογγόλους ἢ Πλάτων στοὺς Σκῦθες. Τὴν κοινωνικότητα ἀκριβῶς τῆς σκέψης ἀναδεικνύει ἡ πλατωνικὴ ἔκφραση λόγον διδόναι.

ὑσῆ πεφιλοσοφημένων θαυμάζουσιν [...] Ὅν γὰρ ἔχει λόγον πρὸς τὸν κόκκον ὁ ἄσταχυς [...] τὸν αὐτὸν εἶποι τις ἂν ἐπέχειν λόγον πρὸς τὴν τοῦ μεγάλου Μωϋσέως φωνὴν τὰ παρὰ τοῦ μεγάλου Βασιλείου διὰ φιλοπονωτέρας θεωρίας ἐξεργασθέντα νοήματα· ἃ γὰρ ἐκεῖνος εἶπεν ἐν ὀλίγοις τε καὶ εὐπεριγράπτοις τοῖς ῥήμασι, ταῦτα διὰ τῆς ὑψηλῆς φιλοσοφίας ὁ διδάσκαλος ἡμῶν αὐξήσας, οὐχὶ ἄσταχυν ἀλλὰ δένδρον ἐποίησε κατὰ τὸν ὁμοιωθέντα τῇ βασιλείᾳ τοῦ σινάπεως κόκκον [...] ὥστε γενέσθαι πανταχόθεν αὐτὸν ἀμφιλαφεῖ τοῖς νοήμασι [...] ὡς καὶ τὰς ὑψηλὰς τε καὶ μετεωροπόρους ψυχὰς, ἅς πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ τὸ Εὐαγγέλιον ὀνομάζει, δύνασθαι τῷ μεγέθει τῶν τοιούτων κλάδων ἐννοσσεύειν.²³⁵

“Ὁ Βασίλειος ὑπαινίσσεται περὶ παρουσίας μηνύματος οὐρανοῦ δυνάμεως εἰς πάντα λόγον καὶ πᾶν ἔργον τοῦ Γρηγορίου [Νεοκαισαρείας τοῦ Θαυματουργοῦ.] [...] Ἡ ποντικὴ καὶ καππαδοκικὴ εὐσέβεια ἀπέδωσε τὸ σύντομον τοῦτο κείμενον [τὴν ἔκθεσιν πίστεως] εἰς θεῖαν ἔμπνευσιν καὶ βάσει αὐτῆς ὁ Γρηγόριος Νύσσης εἰς τὸ πρότυπον τῆς βιογραφίας δηλώνει ὅτι εἰς ἓνα νυκτερινὸν διαλογισμὸν περὶ τοῦ λόγου τῆς πίστεως ἐνεφανίσθησαν ἡ Θεοτόκος καὶ ὁ εὐαγγελιστὴς Ἰωάννης, ὁ δεῦτερος δὲ κατὰ μεσίτευσιν τῆς πρώτης τοῦ ἀπεκάλυψε τὰ μυστήρια. Ὅθεν ἡ χειρόγραφος παράδοσις εἰς τὸν ἀπλοῦν, καὶ προφανῶς ἀρχικόν, ὡς ἄνω τίτλον προσέθεσεν ταῦτα· ‘ἦν δι’ ἀποκάλυψιν παρὰ τοῦ μακαρίου Ἰωάννου τοῦ εὐαγγελιστοῦ μεσιτεούσης τῆς Θεογεννητρίας τῆς παρθένου Μαρίας ἔσχεν’.”²³⁶

²³⁵ Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς ἑξαήμερου, PG 44, 61A κ.έ.

²³⁶ Π. Χρήστου, Ἑλληνικὴ πατρολογία, τ. 2, σ. 961–962.

Τὸ πρόταγμα τῆς προσωπικῆς γνώσης ὡς γνήσιας παιδείας φανερώνει χαρακτηριστικὰ ἢ δήλωση τοῦ Εὐσεβίου, ὅτι ἀναγνωρίζει στὸ βιβλίο τῆς Ἀποκαλύψεως θεοπνευστία, διακρίνοντας τὴν ἀξία του ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ταυτότητα τοῦ συγγραφέως, τὴν ὁποία καὶ ἀνοιχτὰ ἀμφισβητεῖ: “ἀγίου μὲν γὰρ εἶναί τινος καὶ θεοπνεύστου συναινω, οὐ μὴν ῥαδίως ἂν συνθείμην τοῦτον εἶναι τὸν ἀπόστολον [...] τεκμαίρομαι γὰρ ἔκ τε τοῦ ἥθους ἐκατέρων καὶ τοῦ τῶν λόγων εἶδους καὶ τῆς τοῦ βιβλίου διεξαγωγῆς λεγομένης, μὴ τὸν αὐτὸν εἶναι”.²³⁷ Ἡ ἴδια ἐτοιμότητα γιὰ ζωντανὴ γνώση ἐπιμένει μέχρι σήμερα, ὅπως φαίνεται, γιὰ παράδειγμα, ἀπὸ τὴν διήγηση τοῦ Σωφρονίου Σαχάρωφ ὅτι σύμφωνα μὲ τὸν Σιλουανὸ τὸν Ἀθωνίτη, οἱ σημερινοὶ μοναχοὶ δὲν διαβάζουν παθητικὰ τὰ βιβλία τῶν Πατέρων, ἀλλὰ θὰ μποροῦσαν νὰ τὰ συγγράψουν οἱ ἴδιοι!

Μπορούσατε νὰ πεῖτε στὸν διδάκτορα Μπ. ὅτι οἱ μοναχοὶ μας ὄχι μόνο διαβάζουν τὰ βιβλία αὐτὰ [Ἰωάννη τῆς Κλίμακος, Μακάριο τὸν Αἰγύπτιο, Συμεὼν τὸν Νέο Θεολόγο, Γρηγόριο Παλαμᾶ, Μάξιμο τὸν Ὁμολογητὴ, καὶ τοὺς ἄλλους Πατέρες], ἀλλὰ καὶ οἱ ἴδιοι θὰ μποροῦσαν νὰ συγγράψουν παρόμοια. [...] Οἱ μοναχοὶ δὲν συγγράφουν, γιατί ἤδη ὑπάρχουν πολλὰ ὠραῖα βιβλία καὶ ἱκανοποιοῦνται μὲ αὐτά. Ἄν ὅμως τὰ βιβλία αὐτὰ γιὰ ὁποιοδήποτε λόγο ἐξαφανίζονταν, τότε οἱ μοναχοὶ θὰ συνέγραφαν νέα.²³⁸

Ἄνάμεσα σὲ ὅλες τὶς θρησκευτικὲς παραδόσεις, μόνο ἡ χριστιανικὴ εὐνόησε σὲ τέτοιο βαθμὸ τὴν πνευματικὴ γονιμότητα, ἔχοντας κυριολεκτικὰ ἐνωθεῖ μὲ τὴν φιλοσοφία τοῦ ἀρχαίου Ἑλλη-

²³⁷ *Ἐκκλ. ἱστορία*, VII, 25, 7–8.

²³⁸ Σωφρόνιος Σαχάρωφ, *Ὁ ἄγιος Σιλουανὸς ὁ Ἀθωνίτης*, σ. 89.

νισμού, κυφορεῖ στήν εὐρύτερη πολιτισμική δημιουργία ἀπεριόριστο πάθος γιά γνώση. Ἰδίως οἱ μαχόμενοι τίς θρησκευτικές προκαταλήψεις ἐπιβάλλεται νά μὴν ὑποτιμοῦν τὸ χαρακτηριστικό αὐτό, ἀλλὰ καὶ ὅσοι ἀναγνωρίζουν στήν πίστη μιὰ ὑπεροχὴ ἀπέναντι στήν ἐπιστήμη. Γιά παράδειγμα, ὁ M. Laird, *Gregory of Nyssa and the grasp of faith*, σ. 28, νομίζει ὅτι ἀνακαλύπτει στὸν Πλάτωνα τὴν πίστη ὡς μία ἀπὸ τίς “πιὸ χαμηλές μορφές γνώσης”, καὶ ἀναφέρεται στήν ἀλληγορία τοῦ σπηλαίου, ἐπειδὴ ὑποτίθεται ὅτι ἐκεῖ ὁ Πλάτων ἀναδεικνύει τὴν ἐπιστημονικὴ γνώση εἰς βάρος τῆς πίστεως. Τὸ πρόβλημα ποὺ ἀναδεικνύεται στὸ πλατωνικὸ σπήλαιο, δὲν εἶναι ἡ πίστη ἀλλὰ ἡ δόξα καὶ μάλιστα ἡ κακὴ δόξα, δηλαδή ἡ ψευδαίσθηση. Ἄρκει κανεὶς νά θυμηθεῖ ὅτι ὁ Πλάτων δὲν ἀποπειρᾶται νά ἀποδείξει σὲ κανέναν βαθμὸ, αὐστηρὸ ἢ μὴ, τὴν ὕπαρξη Δημιουργοῦ καὶ τὴν ἐγκυρότητα ὧσων ὁ ἴδιος ἰσχυρίζεται περὶ δημιουργίας. Φυσικὰ δὲν εἶναι δυνατὸν κανεὶς νά περιμένει ὅτι θὰ ὑπάρχει στὸν μαθητὴ τοῦ Σωκράτη μιὰ ἔννοια γιά τὴν πίστη παρόμοια μὲ ἐκείνη ποὺ ἀντιστοιχεῖ στήν ἀποκαλυπτικὴ παράδοση τῆς Βίβλου, ὅμως οὔτε ἡ θρησκεία ἀπορρίπτεται οὔτε ὁ ἀποδεικτικὸς λογισμὸς ἀναβιβάζεται σὲ μοναδικὸ καὶ ἀπεριόριστο κριτήριον τῆς ἀλήθειας. Ἄλλωστε ἡ ἴδια ἡ ὑπερουσιότητα τῆς θεότητας, τὴν ὁποία ὁ Πλάτων ὑποστηρίζει, ἀμέσως εἰσάγει ἀνυπέβλητα ὅρια στήν ἐπιστημονικὴ ἔρευνα. Τὸ ἴδιο ἡ ἔμφαση τοῦ Γρηγορίου στήν πίστη, τόσο φυσικὴ γιά τὸ περιβάλλον ἀποκαλυπτικῆς παράδοσης, καθιστᾷ ἀκόμη πιὸ ἐντυπωσιακὴ τὴν πεποίθησή του στήν ἰσχὺ καὶ ἀξία τοῦ ἀποδεικτικοῦ λογισμοῦ. Ὁ Βασίλειος ἐπίσης ἀπορρίπτει ἔμπρακτα τὸ ἐνδεχόμενον ἢ Βίβλος νά ἐξαντλεῖ τίς δυνατότητες γιά γνώση.²³⁹

²³⁹ Ἡ διάθεση ὀρισμένων ἐρευνητῶν νά ἀνακαλύπτουν ὅπωςδῆποτε

Μιά έκφραση πάθους για γνώση και ελευθερία είναι επίσης το πανεπιστήμιο, το οποίο προέρχεται από τα μοναστηριακά σχολεία. Ακόμη και όταν υπήρξε σφοδρή, ή αντίσταση του δυτικού κλήρου στην επιστήμη, δεν μπορούσε παρά να ταλαιπωρεί την επιφάνεια χωρίς συνέπειες, εφόσον δεν είχε ούτε προϋποθέσεις, βάθους.²⁴⁰ Η έμπρακτη εκτίμηση μεγάλων Ελλήνων Πατέρων

ἀγεφύρωτες ἀποστάσεις ἀνάμεσα στὸν παγανιστικὸ καὶ τὸν χριστιανικὸ Ἑλληνισμό, παραβλέπει καὶ ἰδιαιτέρως ἐμφανεῖς ὁμοιότητες, ὅπως ὅτι δὲν εἶναι κἄν δυνατὸν νὰ ἀπουσιάζει ἡ ἔννοια τῆς σωτηριολογικῆς χάρης ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο ἡ θεία πρόνοια ἐπιδιώκει τὴν μεγαλύτερη δυνατὴ ὁμοιότητα δημιουργοῦ καὶ πλάσματος. Βλ. π.χ. *Τίμ.* 29e–30c: “πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη (ὁ θεὸς) γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ [...] τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν”. *Φαίδ.* 62b: “θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἐν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι”, κ.λπ. Ὅπως σημειώνει ὁ W. Jaeger, *Πρωτοχριστιανικοὶ χρόνοι καὶ ἑλληνικὴ παιδεία*, σ. 67, σύμφωνα μὲ τὸν Πλάτωνα, “ὁ Θεὸς εἶναι ὁ παιδαγωγὸς τοῦ σύμπαντος, ὁ Θεὸς παιδαγωγεῖ τὸν κόσμον” [βλ. Πλάτων, *Νόμοι* 897b, “ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ πάντα”].

²⁴⁰ Δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι ἡ ἴδια ἡ μυστικὴ πνευματικὴ ἰσχύς, ἡ ὁποία στὴν λατινόφωνη χριστιανοσύνη ἐρχόταν σὲ ριζικὴ καὶ ὀξεῖα ἀντίθεση μὲ τὴν κυρίαρχη ἐκκοσμικευτικὴ ροπή, σὲ καμμιά ἐποχὴ δὲν ἔφθασε νὰ γοητεύει τὴν Δύση ὅσο τὸ ἐπιστημονικὸ καὶ τεχνολογικὸ πνεῦμα. Στὴν πράξη βέβαια αὐτὸ δὲν σημαίνει πάντα ελευθερία σκέψης. Ακόμη σήμερα, ἀκόμα καὶ στὴν φιλοσοφία, ὅπου ἐξ ἀρχῆς ἡ πληθώρα ἀπόψεων εἶναι μεγάλη καὶ ἡ δυνατότητα ἀντικειμενικοῦ ἐλέγχου ἀναπόφευκτα καὶ μόνιμα περιορισμένη, δὲν σπανίζουν οἱ περιπτώσεις δασκάλων ἀνίκανων νὰ ἀνεχθοῦν ἀπόκλιση ἀπὸ τὶς δικές τους πεποιθήσεις. Ἡ κλειστότητα αὐτῆ συνεργάζεται μὲ τὴν γενικώτερη μικρότητα ποῦ εὐνοεῖ ἡ ἐξειδίκευση, ὑπονομεύοντας τὴν οὐσία τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης.

στήν ισχύ τῆς κριτικῆς σκέψης, ρασιοναλισμὸς ὑπαρκτὸς καὶ στὸν Γρηγόριο Νύσσης καὶ στὸν ἀδελφὸ του, ἐπέτρεψε στὴν χριστιανοσύνη νὰ παραμένει δημιουργικὴ ἀκόμη καὶ ὅταν δὲν ἐπεδίωκε τίποτα λιγώτερο ἢ περισσότερο ἀπὸ τὴν ἀκριβέστερη δυνατὴ ἐρμηνεία τῆς Βίβλου.

Ὁ Βασίλειος ἀκολουθεῖ γιὰ τὸν ἑαυτό του καὶ εἰσηγεῖται στὴν χριστιανοσύνη τὸν σκοπὸ πὺ ἀναγνωρίζει στὶς ἀρχές τῆς Δημιουργίας, ὅτι ὁ Θεὸς θέλει νὰ ἐμφυσήσει στὸν ἄνθρωπο πάθος γιὰ γνώση. Ἡ κύρια ἀξία τοῦ χωροχρονικοῦ διαστήματος²⁴¹ δὲν εἶναι ὅτι ἀποτελεῖ τὴν προτιμότερη ἢ μόνη δυνατὴ μεταξὺ ἐναλλακτικῶν θεμελιώσεων τῆς κοσμικῆς ὑπόστασης: ὁ κόσμος δημιουργεῖται σύνθετος καὶ μεταβλητὸς ἐπειδὴ αὐτὸ ἀπαιτεῖ ἡ παιδαγωγικὴ προοπτικὴ του ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ὅποια κατασκευαστικὴ ἀνάγκη. Μιὰ κεντρικὴ πλατωνικὴ πεποιθίση τοῦ Κλήμη καὶ τοῦ Ὁριγένη ἐπαναλαμβάνεται: ὁ Δημιουργὸς εἶναι παιδαγωγός, θέλει νὰ ἀφυπνίσει τὴν ἐσωτερικότητα καὶ θεῖα φύση τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ χωροχρονικὴ μορφή ἐπεισάγεται στὰ ἤδη ὄντα τῆς κεκρυμμένης δημιουργίας τῶν ἀγγέλων γιὰ νὰ συσταθεῖ ὁ κόσμος ὡς διδασκαλεῖο καὶ παιδευτήριον, κατὰ δεύτερο λόγο γιὰ νὰ ὑποστηρίξει τίς ὑπαρκτικὲς συνθήκες πὺ ἔχει ἀνάγκη κάθε ὑποκείμενο σὲ γένεση καὶ φθορὰ πλάσμα.²⁴² Ἡ χωροχρονικὴ πολλαπλότητα εἶναι μιὰ ἀπόκριση τοῦ Δημιουργοῦ στὴν ἀπομάκρυνση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν ἀρχή του, εὐκαιρία μετάνοιας, προϋπόθεση γιὰ τὴν μόρφωση τῆς συνείδησης ὡς δυνατότητας καθενὸς νὰ παρατηρεῖ καὶ ἀπο-

²⁴¹ Γιὰ τὴν ἔννοια τοῦ διαστήματος στὸν Βασίλειο, βλ. Δ. Τσάμης, *Ἡ πρωτολογία τοῦ Μ. Βασιλείου*, σ. 31 κ.έ.

²⁴² Μ. Βασίλειος, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον* I, 5.

φασίζει τὸν βίο του.²⁴³ Ἡ κρίση συμβολίζει τὴν ἄχρονη ἀρχή της,²⁴⁴ δημιουργεῖται ὡς *θεογνωσίας παιδευτήριο*,²⁴⁵ καὶ δίνει

²⁴³ Ἡ πατερικὴ ἀνθρωπολογία ἀποδέχεται ὁμόφωνα ὅτι ἡ ἁμαρτία, ὅπως ἡ ἀγιότητα, ἀποτελεῖ ἔκφραση ἐλευθερίας. Γιὰ τὸν Γρηγόριο, βλ. χαρακτηριστικά, *Εἰς τὴν ἡμέραν τῶν φώτων* (GNO IX/1, 224, 11–17): “ἐπανάγομεν εἰς τὸ τοῦ βρέφους ἀνεύθυνον, ὡς γὰρ τὸ εὐθύτοκον παιδίον ἐλεύθερόν ἐστιν ἐγκλημάτων καὶ τιμωριῶν, οὕτως καὶ ὁ τῆς ἀναγεννήσεως παῖς οὐκ ἔχει περὶ τίνος ἀπολογήσεται”, κ.λπ. Ὅπως θὰ περίμενε κανεὶς, ἔτσι ἀκριβῶς ἔγινε στὴν περίπτωση τῶν ἀγγέλων: τὸ αὐτεξούσιό τους ὑποστήριξε διάφορες ἐπιλογές. Πόσο πιθανὸ εἶναι τὸ σύνολο τῶν ἀνθρώπων, χωρὶς τὴν ἐξαίρεση οὔτε ἑνός, νὰ ἔχει κάνει ἐπιλογή ἁμαρτίας; “Στὸ συγκεκριμένο θέμα ὁ Γρηγόριος ἀδυνατεῖ νὰ δώσει ἱκανοποιητικὴ ἀπάντηση [...] διαπιστώνει τὸ λογικὸ παράδοξο τῆς μεταβίβασης τῶν συνεπειῶν τῆς ἁμαρτίας καὶ περιορίζεται σὲ μία ἀπλὴ παραδοχὴ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεώρησης”, παρατηρεῖ ὁ Ἰ. Πλεξίδης, *Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ κακοῦ*, σ. 195. Ὁ μόνος τρόπος νὰ ἐπιλυθεῖ τὸ ζήτημα τῆς ἀκολουθίας τοῦ κακοῦ, εἶναι νὰ γίνῃ ἀποδεκτὸ ὅτι δὲν γεννιέται στὶς τωρινὲς συνθῆκες κανεὶς, παρὰ μόνον ἂν ἔχει ἤδη κάνει ἢ πρόκειται νὰ κάνει ἐπιλογή ἁμαρτίας. Ὅμως ἡ λύση αὐτὴ προϋποθέτει πῶς γίνεται ἐπίσης ἀποδεκτὴ μιὰ ἀνώτερη κατάσταση γιὰ τὸ μέρος ἐκεῖνο τῶν ἀνθρώπων ποὺ δὲν ἔκαναν τὴν ἴδια ἐπιλογή, ὁπότε προκύπτει καὶ ἔτσι τὸ ζήτημα τῆς διαφορᾶς τους, ἂν ὑπάρχει, ἀπὸ τοὺς ἄγγελους. Σύμφωνα πάντα μὲ τὶς προϋποθέσεις τῆς βιβλικῆς παράδοσης, δὲν φαίνεται πιθανὴ παρὰ μόνον μιὰ τάξη ἔλλογων κατ’ εἰκόνα Θεοῦ πλασμάτων, ὅπως καὶ ἂν ἀποκληθεῖ, ἀγγελικὴ ἢ ἀνθρώπινη. Ἐνα μέρος κρατήθηκε στὴν αὐθεντικὴ φύση του, ἄλλο προχώρησε στὴν ἀντίθετη κατεύθυνση, πάντα σὲ διάφορους βαθμούς, κι ἔτσι ὑπάρχουν ἰσχυρότεροι καὶ ἀσθενέστεροι ἄγγελοι καὶ δαίμονες, ἐνῶ ἕνα τρίτο μέρος μετατέθηκε στὶς συνθῆκες τῆς ‘πτώσης’ ὅπου καλεῖται νὰ βεβαιωθεῖ γιὰ τὴν ἐπιλογή του. Μὲ τὴν κατάργηση τῶν πτωτικῶν συνθηκῶν ἄλλοι ἐπιστρέφουν στὴν γνήσια φύση τους καὶ ἄλλοι ἐντάσσονται ὀριστικὰ στὴν δαιμονικὴ. Τὸ δὲ τοῦ βρέ-

μορφή στην απλότητα της θείας νόησης,²⁴⁶ όπου οφείλει όλα τα ιδιώματα και τις λειτουργίες της. Ο Θεός δὲν εὐθύνεται μόνο για τὸ εἶναι ἀλλὰ ἐπίσης για τὸ συγκεκριμένο εἶδος και ιδιαίτερο τέλος τῶν ὄντων, δημιουργεῖ, ὅπως ὁ πλατωνικός Δημιουργὸς τὸ καλύτερο ποὺ μπορεῖ νὰ υπάρξει, “ὡς ἀγαθὸς τὸ χρήσιμον, ὡς σοφὸς τὸ κάλλιστον, ὡς ἰσχυρὸς τὸ μέγιστον”.²⁴⁷

Γιατί χρειαζόταν ἡ ἔμμεση παιδεία; Γιατί θὰ βοηθοῦσε ἡ ἀμφοσημία και ἀμφιβολία νὰ γίνει σεβαστὸ ὅ,τι εἶχε περιφρονηθεῖ στην ἄμεση σχέση με τὴν πραγματικότητα ἐκείνη, στην ὁποία ἀκριβῶς τὰ σύμβολα παραπέμπουν; Ἄν ἀληθεύει πὼς οἱ ἄνθρωποι εἶναι “φυσικῶς ἐπιθυμητικοὶ τῶν καλῶν [...] κυρίως δὲ καλὸν

φους ἀνεύθυνον πιθανῶς προηγεῖται τῆς περιγραφόμενης στην Παλαιὰ Διαθήκη δημιουργίας, ὅπως δεχόταν ὁ Ὀριγένης, ἀλλὰ ὄχι ὁ Νύσσης. Τὸν ἐδῶ βίο ὡς τόπο ἀσκήσεως ἐκπεσμένων ψυχῶν, περιέγραφε ἤδη ὁ Πλάτων, *Φαῖδρος*, 246a κ.έ.

²⁴⁴ Για τὶς ἀριστοτελικὲς προϋποθέσεις τῆς ἐρμηνείας τοῦ χρόνου ὡς θεμελιωμένου στην ἀχρονικότητα, βλ. Δ. Τσάμης, *Ἡ πρωτολογία τοῦ Μ. Βασιλείου*, σ. 33, ὅπου παραπομπὴ στὰ *Ἠθικά Νικομ.* 1174b9· *Φυσικά* 219b10 και 233b33–234a24. Καὶ ἐδῶ ὅμως ἡ ἀρχὴ βρίσκεται στὸν Πλάτωνα. Βλ. J. Callahan, *Four views of time in ancient philosophy*, σ. 3 κ.έ., ὅπου δείχνεται ὅτι, σύμφωνα με τὸν Πλάτωνα, τὰ ἀστρικὰ σώματα διασφαλίζουν ὁμαλότητα και συνδέουν τὸν ἄνθρωπο με τὸ ἐπέκεινα τῆς γήινης ἐπιφανείας: ὁ χρόνος εἰκονίζει τὴν ἀχρονη νόηση τῆς θείας ὑπαρξης, ὑψώνεται και ὑψώνει στην κίνηση ποὺ φέρει τὰ ὄντα στὸ εἶναι.

²⁴⁵ Μ. Βασίλειος, *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον*, I, 6.

²⁴⁶ *Ὁ.π.*, I, 7.

²⁴⁷ *Ὁ.π.*

και αγαπητόν τὸ αγαθόν, αγαθὸς δὲ ὁ Θεός”,²⁴⁸ πῶς ἡ σκιώδης παιδαγωγία θὰ υπερέβαινε τὴν περιφρόνηση γιὰ τὸ κύριο αγαθό, πῶς θὰ ἀναιροῦσε τὴν παράδοξη διαστροφή, ποὺ μπόρεσε νὰ ὑπερνικήσει τὸ πιὸ ἰσχυρὸ και μαζί οἰκεῖο, τὴν ἴδια τὴν θεμέλια ὀρμὴ τῆς ψυχῆς; Ὁ Βασίλειος δὲν ὀδηγεῖται στὸ ἐρώτημα αὐτό.²⁴⁹

Σύμφωνα μὲ τὸν ἀδελφὸ τοῦ Γρηγορίου, τὸ καλὸ λῖαν ποὺ ἀναγνωρίζει ὁ Δημιουργὸς στὴν κτίση, ἀπὸ τὴν δική Του πλευρὰ δὲν ἔχει αἰσθητικὸ και αἰσθητηριακὸ περιεχόμενο, δὲν καταφάσκειται παρὰ μόνο ἡ σκόπιμη συναρμογὴ και ὀλοκλήρωση, ἡ τεχνι-

²⁴⁸ Μ. Βασίλειος, *Ὅροι κατὰ πλάτος*, PG 31, 912A.

²⁴⁹ Φαίνεται πῶς ἀκολουθοῦσε τὸν Ἀθανάσιο χωρὶς νὰ ἔχει ἀντιληφθεῖ τὴν παραδοξότητα ποὺ ὑπάρχει στὴν ‘πτώση’, ὅτι χρησιμοποιῶντας τὸ αὐτεξούσιο ὁ ἄνθρωπος “εὐρέθη πρὸ τοῦ ἀπατηλοῦ διλήμματος νὰ ἐκλέξη μεταξὺ τῆς συμπαράταξέως μὲ τὸν Θεὸν και τῆς ἀνυψώσεώς του εἰς Θεόν. Ἀφοῦ ἐπροτίμησε τὸ δεύτερον, ἔγινεν ἀντίπαλος τοῦ Θεοῦ, ἀπεμακρύνθη ἀπὸ τὸν Θεόν, και ἡ ἀπομάκρυνσις ἀπετέλεσε τὴν ἁμαρτίαν, ἡ ὁποία ἐπέφερε τὸν θάνατον”: Π. Χρήστου, *Ἑλληνικὴ πατρολογία*, τ. 4, σ. 65–66. Σύμφωνα μὲ τὸν Δ. Τσάμη, *Ἡ πρωτολογία τοῦ Μ. Βασιλείου*, σ. 133, κίνητρο τῆς ἁμαρτίας γιὰ τὸν Βασίλειο δὲν ὑπῆρξε μόνο ἡ ματαιοδοξία τῆς αὐτοθεώσεως, ἀλλὰ και ὁ κορεσμὸς ἀπὸ τὴν θεία θεωρία, ὅπως νόμιζε ὁ Ὀριγένης. Σὲ κάθε περίπτωση ὅμως τὸ κρίσιμο ἐρώτημα δὲν ἀλλάζει· βλ. F. Nietzsche, *Ἐτσι μίλησε ὁ Ζαρατούστρα*, σ. 178: “ποῦ ὑπάρχει Ὁμορφιά; Ἐκεῖ ποὺ πρέπει νὰ θέλω μὲ ὄλη μου τὴ θέληση· ἐκεῖ ποὺ θέλω ν’ ἀγαπήσω και νὰ χαθῶ γιὰ νὰ μὴ μείνει μιὰ εἰκόνα εἰκόνα μόνο”. Ἄν τὸ κύριο αγαθό, ποὺ εἶναι ἡ φύση ὄλων τῶν δυνατῶν αγαθῶν, ἐπιτρέπει ἀνία, ποιά ἐλπίδα μένει γιὰ τὸν ἄνθρωπο; Τὸ ἴδιο παράδοξη φαίνεται ἡ δυνατότητα κατώτερων αγαθῶν ἀκόμα και νὰ ἐπισκιάζουν τὴν ἀπόλαυση τῶν ἀνωτέρων και τοῦ ἀπόλυτου, διεκδικώντας τὴν ἀφοσίωση τοῦ ἀνθρώπου.

κῆ μὲ τὴν ὁποία τὰ μέρη τοῦ ὄλου σχετίζονται καὶ συνάπτονται, καὶ ἀκόμα ἡ χρησιμότητα κάθε μέλους, ὅπως προσδιορίζεται ἀπὸ τὴν σκοπιμότητα τοῦ ὄλου.²⁵⁰ Ἡ ἐξήγηση αὐτή, στὰ ἴχνη τοῦ Ὁριγένη,²⁵¹ τείνει νὰ περιγράφει τὸν κόσμον ὡς μηχανισμό. Ὁλη ἡ ἀξία βρίσκεται στὴν λειτουργικότητα καὶ αξιοπιστία τοῦ συστήματος, “ὁ κόσμος τεχνικὸν ἐστὶ κατασκευάσμα”,²⁵² ὁ Θεὸς ἕνας “τεχνίτης”,²⁵³ “θαυματοποιὸς καὶ τεχνίτης”²⁵⁴ στὸ “ποικίλον τῆς θείας δημιουργίας ἐργαστήριον”.²⁵⁵

Τὸ παράδειγμα ποὺ χρησιμοποιεῖ ὁ Βασίλειος εἶναι τὸ ἀνθρώπινο σῶμα, ἐπομένως ἔχει κατὰ νοῦ λιγώτερο τὸν μηχανισμό καὶ περισσότερο τὸν ὀργανισμό, κατὰ τὸ πλατωνικὸ προηγούμενο. Τὰ δύο συγγενεύουν ἀλλὰ ὁ ὀργανισμὸς περιέχει μιὰ σημασία ἐλευθερίας, ἐσωτερικότητας καὶ ριζικῆς ἐνότητας, ἐνῶ ὁ μηχανισμὸς εἶναι καθαρὸ ἀντικείμενο καὶ κατασκευάζεται μὲ συγκολλήσεις.²⁵⁶

²⁵⁰ Μ. Βασίλειος, *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον* III, 10.

²⁵¹ Γιὰ τὴν ἀνάλογη ἐρμηνεία τοῦ Ὁριγένη, βλ. Π. Τζαμαλίκος, *Origen: cosmology and ontology of time*, σ. 45 κ.έ.

²⁵² Μ. Βασίλειος, *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον* I, 7.

²⁵³ Ὁ.π., III, 10.

²⁵⁴ Ὁ.π., IV, 1.

²⁵⁵ Ὁ.π. Ὑπὸ τοὺς ὄρους αὐτοὺς ἐρμηνεύεται σωστὰ ἡ δήλωση ὅτι ὁ Θεὸς δημιουργεῖ “ὡς σοφὸς τὸ κάλλιστον”: Ὁ.π., I, 7. Σοφία εἶναι ἡ τεχνικὴ γνώση, τὸ δὲ κάλλιστον σημαίνει τὴν πραγματοποίηση τῆς τελειότερης δυνατῆς κατασκευῆς, παρακάμπτοντας αἰσθητικὲς ποιότητες, ἀφορῶντας ἀποκλειστικὰ τὴν συνοχὴ μέσων καὶ σκοποῦ, “τὸ τῷ λόγῳ τῆς τέχνης ἐκτελεσθὲν καὶ πρὸς τὴν τοῦ τέλους εὐχρηστίαν συντεῖνον”.

²⁵⁶ Ἄλλωστε ὁ Βασίλειος χρησιμοποιεῖ μιὰ μεταφορά, ποὺ θὰ υἱοθετήσῃ καὶ ὁ ἀδελφός του, τὴν δημιουργία τοῦ κόσμου ὡς κυσοφορία, μὲ τὸν

Μηχανιστική δὲν παύει νὰ παραμένει ἢ ἴδια ἢ λογικὴ τῆς περιγραφῆς, ἐφόσον καὶ τὸ ὀργανικὸ μέλος, ὅπως τὸ μηχανικὸ ἐξάρτημα, ἂν ἀπομείνει μόνου του καταντᾶται ἀσήμαντο, στὴν καλύτερη περίπτωση ἀνταλλακτικὸ, καὶ διαρκῶς ἀφορᾷ τὴν συνολικὴ λειτουργικότητα χωρὶς νὰ ἔχει κανενὸς βαθμοῦ αὐτάρκεια. Τὸ ἴδιο ἢ ὑπαρξὴ ἀκόμη καὶ τοῦ ὀλόκληρου σώματος, δὲν ἔχει τὴν ἀξία της στὸν ἑαυτὸ της ἀλλὰ στὸν σκοπὸ γιὰ τὸν ὁποῖο προορίζεται, ὅπως κάθε μηχανή, ἂν δὲν ἐπιτελεῖ τὸ ἔργο της περιττεύει.

Τὸ γεγονός ὅτι ὁ Βασίλειος ἄφησε τὴν προέλευση τῶν αἰσθητικῶν ποιότητων ἀνεξήγητη, ἐπέτρεπε νὰ ἀναπτυχθεῖ ἡ ἐντύπωση ὅτι στὴν κίνηση τῆς δημιουργίας συμμετέχει, καὶ μάλιστα ζημιώνοντας, ἢ τυχαιότητα. Ἄν ὁ Δημιουργὸς δὲν ἐνδιαφέρεται γιὰ τὴν ὁμορφιά,²⁵⁷ πῶς θὰ προέκυπτε ἂν ὄχι σὰν ‘παρενέργεια’ ἢ ‘παράπλευρη ἀπώλεια;’ Ἡ ἔρμηνεία αὐτῆ εὐνοεῖ ἐπιλεκτικὴ ἀποδοχὴ τῶν ἴδιων τῶν θεμελιῶν τῆς ὑπαρξῆς, σὲ πείσμα κριτηρίων ποὺ ὁ ἀδελφὸς τοῦ Γρηγορίου ὑπερασπίζεται μὲ τὸν πιὸ ἀπόλυτο

Θεὸ νὰ περιέχει δυναμικὰ τὴν ὑπαρξὴ καὶ νὰ τὴν φέρει στὸ εἶναι καλῶντας τὴν νὰ ἀναπτύσσει τίς ἀτομικὲς μορφές μὲ τὴν πάροδο τοῦ χρόνου. Ἡ θεώρηση αὐτὴ ἀνήκει σὲ ὅσα ἀπομακρύνουν τὴν χριστιανικὴ πνευματικότητα ἀπὸ τὴν κατασκευαστικὴ ἀντίληψη τῆς δημιουργίας. Σύμφωνα μὲ τὸν Βασίλειο, “ἡ ‘ἐναποτεθεῖσα δύναμις’ στὴν δημιουργία ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Θεὸ σημαίνει τὴν ἀπαρχὴ τῶν ‘ὠδίνων’ γιὰ τὴν γέννηση τῶν πάντων [...] Τὸ θεῖο κέλευσμα μοιάζει νὰ διαδραματίζει τὸ ρόλο μαιευτήρα”: Ν. Ματσούκας, *Ἐπιστήμη, φιλοσοφία καὶ θεολογία στὴν Ἑξαήμερο τοῦ Μ. Βασιλείου*, σ. 104–105.

²⁵⁷ Μ. Βασίλειος, *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον* III, 10: “οὐχὶ ὀφθαλμοῖς Θεοῦ τέρψιν παρέχει τὰ παρ’ αὐτοῦ γινόμενα, οὐδὲ τοιαύτη παρ’ αὐτῶ ἢ ἀποδοχὴ τῶν καλῶν, οἷα καὶ παρ’ ἡμῖν, ἀλλὰ καλὸν τὸ τῷ λόγῳ τῆς τέχνης ἐκτελεσθὲν καὶ πρὸς τὴν τοῦ τέλους εὐχρηστίαν συντεῖνον”.

τρόπο.²⁵⁸ Περαιτέρω, κατάλληλος για τὸ “ποικίλον τῆς θείας δημιουργίας ἐργαστήριον”,²⁵⁹ ὅπου σφυρηλατεῖται ἡ κοσμικὴ τάξη καὶ συγκρότηση, δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι παρὰ μόνον ὁ προγραμματιζόμενος χρόνος, ὅποιες ἄλλες ιδιότητες ἂν ἔχει, ἀκόμη καὶ μιὰ ἀπροσδιοριστία ἢ ἀνάγκη / τυχαιότητα. Ἄλλωστε ἤδη τὸ βιβλίον τῆς *Γενέσεως* περιγράφει τὴν δημιουργία περιεχόμενη σὲ συγκεκριμένο ἀριθμὸ ἡμερῶν, ὅπου κάθε σταθμὸς ἀντιστοιχεῖ στὴν ὀλοκλήρωση ὀρισμένου ἔργου. Ὁ Βασίλειος ἀνακτᾷ τὴν ποιητικὴ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης σὲ συλλογιστικὴ μορφή, προσθέτοντας ὀρισμένα στοιχεῖα γιὰ τὰ ὁποῖα εἰκάζει πὼς ἐνισχύουν τὴν ἀσκητικὴν προσπάθεια καὶ μειώνουν τὶς ἀνθρωπομορφικὲς τάσεις.

Σύμφωνα μὲ τὴν ἀσκητικὴ ἐμπειρία, ἡ ἀπόλαυση τῶν αἰσθησεων, τοῦλάχιστον ἀπὸ ἐνὸς σημείου πνευματικῆς προόδου καὶ πέρα, δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ικανοποιεῖ, ὥστε ὅσο μεγαλύτερη ἔλξη ἀσκεῖ ἡ παρουσία τῶν πλασμάτων τόσο μεγαλύτερη ἀπελπισία προετοιμάζει. Ὅμως γιατί δὲν ἰσχύει τὸ ἴδιο γιὰ τὴν ἀπόλαυση τῶν ‘θετικῶν’ ἐπιστημῶν καὶ τὴν διαχείριση τῆς κτίσης μέσα ἀπὸ φυσικομαθηματικούς νόμους καὶ τεχνολογικὲς ἐφαρμογές; Ἡ ἐπιστήμη ἀντιλαμβάνεται τελειότητα συγκρότησης σὲ ὀργανισμοὺς ἄγριων ἢ φιλικῶν ζώων, ἀλλὰ πόσο πιὸ μεγάλη δὲν εἶναι κάποτε ἡ διαφορὰ στὴν ἐξωτερικὴ μορφή, καὶ πόσο πιὸ εὐεργετικὴ γιὰ τὴν πνευματικὴ πρόοδο τοῦ ἀνθρώπου ἢ προσοχὴ στὴν αἰσθητικὴ διαφορὰ! Γιὰ παράδειγμα, οἱ μορφές τοῦ καρχαρία καὶ τοῦ δελφι-

²⁵⁸ Βλ. *Εἰς Ψαλμούς*, PG 29/2, 329C, καὶ τὶς ἴδιες τὶς ὁμιλίες *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον* V, 8: “οὐδὲν ἀναίτιον, οὐδὲν ἀπὸ ταυτομάτου, πάντα ἔχει τινὰ σοφίαν ἀπόρρητον”, IX, 5: “οὐδὲν περιττὸν οὐδὲ ἐλλεῖπον ἐν τοῖς κτισθεῖσι δυνατὸν εὐρεθῆναι”.

²⁵⁹ Μ. Βασίλειος, *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον* IV, 1.

νιοῦ ἐπιτρέπουν στὸν ἄνθρωπο νὰ συνειδητοποιεῖ τὸ ἦθος ποὺ ταιριαρίζει περισσότερο στὸν δικό του βίο καὶ νὰ ἀσκεῖ τὴν ἐλευθερία του γιὰ νὰ τὸ καλλιεργεῖ. Γιατί θὰ ζημίωνε ἡ σύγκριση αὐτῆ, προερχόμενη ἀπὸ τὴν αἰσθητικὴ μὲ τόση ἀμεσότητα, ἐσωτερικότητα, ἐλευθερία καὶ ἔνταση;²⁶⁰ Διερχόμενος ‘ἀνώριμα’ στάδια τῆς

²⁶⁰ Γιὰ τὴν αἰσθητικὴ συγκίνηση ὡς ἔκφραση ἐλευθερίας, βλ. Θ. Πενολίδης, “Ἡ καντιανὴ καλαισθητικὴ κρίση”, σ. 128–129: “ὁ Kant ἐδῶ εἶναι σαφής: δίχως τὴν ἰδέα τῆς αὐταρχίας τῆς ὠραιότητας, ἡ ὁποία συνυφαίνεται ἔμμεσα πρὸς τὴν ἰδέα τῆς βουλευτικῆς ἐλευθερίας, ἡ ἰδέα τοῦ ἀνθρώπου (Humanitas) καθυποτάσσεται στὶς προθετικὲς ἐνέργειες τῆς βουλήσεως. [...] Ἡ ἰδέα τῆς σκοπιμότητας δίχως σκοπὸ, τῆς ἀναλογίας τῆς αἰσθητικότητας καὶ τοῦ νοῦ, πραγματοποιεῖται μόνο ἀπὸ τὴν αἰσθητικὴ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου. [...] [Μὲ τὸν βουλευτικὸ σκοπὸ] τέμνεται σ’ ἓνα καὶ μοναδικὸ σημεῖο — σημεῖο ὅπου ὁ σκοπὸς ἀναπαριστάνει τὴν ἐλευθερία τοῦ ἑαυτοῦ”. Ὅμως ὁ ἑαυτὸς δὲν εἶναι βέβαιος, διαμορφώνεται συνεχῶς, μεταστρέφεται, ἀναμορφώνεται, κ.λπ., ὥστε σὲ δεδομένη στιγμή ἡ αἰσθητικὴ συγκίνηση ἐνδέχεται νὰ ἐκφράζει τὴν ἐλευθερία μιᾶς ταυτότητας ποὺ ἀργότερα θὰ ἀποδειχθεῖ ξένη καὶ ἀνεπιθύμητη. Εἶναι ἐπιτρεπτὸς ἀκόμη καὶ τότε ὁ συσχετισμὸς τῆς αἰσθητικῆς ἀπόλαυσης μὲ τὴν ἐλευθερία, ἢ μήπως στὴν περίπτωση αὐτῆ ἡ ἐλευθερία καταντᾶει στὸ ἀντίθετό της; Τὸ ἐρώτημα αὐτὸ βρίσκεται πίσω ἀπὸ τὴν κριτικὴ ποὺ ἀσκεῖ ὁ Πλάτων στὴν ἀνάπτυξη τῆς ὀργανικῆς μουσικῆς τὴν ἐποχὴ του, ἀκόμα καὶ ἀπὸ τὴν κριτικὴ του στὸν ποιητικὸ λόγο. Τὸ ἴδιο ἐρώτημα προϋποθέτει ἡ κριτικὴ τοῦ Βασιλείου καὶ ἡ ἀσκητικὴ νοσοτροπία ἐν γένει. Εἶναι μιὰ προσπάθεια νὰ ἀπομακρυνθεῖ ὁ κίνδυνος τῆς κακοδοξίας, ποὺ ὅμως δημιουργεῖ ἓναν ἄλλο κίνδυνο, τὴν καλλιέργεια ἐπίπλαστα ‘ιδανικῆς’ προσωπικότητας. Ἡ σημαντικὴ διαφορά ἐδῶ τοῦ Πλάτωνος ἀπὸ τὴν κριτικὴ τοῦ Βασιλείου, εἶναι ὅτι ὁ μαθητὴς τοῦ Σωκράτη δυσπιστεῖ ἀπέναντι στὴν ὁμορφιὰ τῆς τέχνης, ἀλλὰ ὄχι τόσο ἀπέναντι στὴν ὁμορφιὰ τῆς φύσης καὶ ἀκόμα λιγώτερο τοῦ ἀνθρώπου, γι’ αὐτὸ ἐπιδοκιμάζει

πνευματικῆς ἄσκησις χρειάζεται κανείς νά ἐλπίζει ὅτι θά ἀποφύγει μὲ τὴν ἀσχήμια τὴν ἐξάρτηση ἀπὸ τὸν κόσμος, ἢ μήπως τὸ ἀντίθετο θά ἦταν πιὸ σύμφωνο μὲ τὴν πνευματικότητα τοῦ ἀσκητικοῦ ἰδίως βίου, δηλαδή, ἀποσύροντας τὴν ἐμπιστοσύνη του ἀπὸ τὰ προγράμματα ποὺ ἐπινοεῖ γιὰ τὴν ἄσκησή του, νά ἐλπίζει ὅτι Ἐκεῖνος, ἀπ' ὅπου πηγάζει τόσο ἡ ὁμορφιά ὅσο καὶ οἱ κίνδυνοί της, θά ὀδηγεῖ ἀπὸ ὁμορφιά σὲ μεγαλύτερη ὁμορφιά ὡς τὸ ἄπειρο πέλαγος τοῦ καλοῦ, γιὰ τὸ ὁποῖο μίλαγε ὁ Πλάτων;²⁶¹

ἀκόμα καὶ μιὰ ἀτελῆ ἐρωτική σχέση, στὸν βαθμὸ ποὺ εἶναι γνήσια. Ὑποπτεύεται τὴν αἰσθητική συγκίνηση ὅταν εἶναι δυνατὸν νά συνδέεται μὲ ἀνεπαρκῆ λόγο καὶ νά εὐνοεῖ κατώτερες ἐπιθυμίες, στὴν ἐρωτική ἐνότητα ὅμως ἀναγνωρίζει ἓνα περιεχόμενο ποὺ ὑπερβαίνει τὶς προθετικές ἐνέργειες τῆς βούλησης χωρὶς νά κινδυνεύει νά τὶς διαστρέφει.

²⁶¹ *Συμπόσιον* 210d. Ἦστω σπάνια, ὁ Βασίλειος ἀναγνωρίζει ὅτι καὶ ἡ ἐξωτερικὴ ἢ 'κατώτερη' ὁμορφιά ἴσως γίνεῖ ἀφορμὴ ἐνὸς θαυμασμοῦ ποὺ συγκεντρώνει τὴν σκέψη στὸν Δημιουργό. Βλ. *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον* VI, 1: "εἰ γὰρ τὰ πρόσκαιρα τοιαῦτα, ποταπὰ τὰ αἰώνια; Καὶ εἰ τὰ ὀρώμενα οὕτω καλά, ποταπὰ τὰ ἀόρατα; [...] Εἴ ποτε οὖν ἐν αἰθρίᾳ νυκτερινῇ πρὸς τὰ ἄρρητα κάλλη τῶν ἄστρον ἐνατενίσας, ἔννοιαν ἔλαβες τοῦ τεχνίτου τῶν ὄλων, τίς ὁ τοῖς ἄνθεσι τούτοις διαποικίλας τὸν οὐρανὸν καὶ ὅπως ἐν τοῖς ὀρωμένοις πλεόν τοῦ τερπνοῦ τὸ ἀναγκαῖόν ἐστι", κ.λπ. Τὴν μυητικὴν δυνατότητα τοῦ κοσμικοῦ καλοῦ ἐνεργοποιεῖ ἡ πεποίθησις στὴν θεία ὑπαρξὴ καὶ στὴν δημιουργικὴ τῆς ἐκδήλωση, διαφορετικὰ ὁ θαυμασμὸς τείνει νά ἐγκλωβίζει στὰ ἴδια τὰ πλάσματα. Ὁ Πλάτων ἀναδεικνύει συγκριτικὰ περισσότερο τὴν σπουδαιότητα τῆς κοσμικῆς εὐταξίας ἐπειδὴ ἐντάσσει τὴν ἔλξη τῆς στὴν παιδαγωγικὴ μέριμνα τοῦ ἴδιου τοῦ Δημιουργοῦ, ποὺ ὑπερβαίνει ἀντικρουόμενες ἀπόψεις φιλοσόφων καὶ ποιητῶν. Ὁ Βασίλειος κρίνει πιὸ ἐπιφυλακτικὰ τὶς δυνατότητες τῆς αἰσθητικῆς ἐκκινῶντας ἀπὸ τὸ κῦρος μιᾶς ἀποκαλυπτικῆς θρησκείας, ὅταν ὁ λόγος τῶν πραγμάτων ἔχει φανερωθεῖ μὲ σαφήνεια, ὅποτε οἱ αἰσθητικὲς

Ἐπειτα, γιατί μιὰ περιγραφή τοῦ Δημιουργοῦ ὡς γεωμέτρη θὰ ὀδηγοῦσε ἐγγύτερα στὴν ἀληθινὴ φύση Του ἀπ’ ὅσο μιὰ περιγραφή Του ὡς καλλιτέχνη; Γιατί φανερώνει περισσότερο γιὰ τὴν θεία σοφία ἢ τομογραφία τοῦ σώματος καὶ λιγώτερα ἢ ἐξωτερικὴ παρουσία; Ἄν ὁ Δημιουργὸς ἀντιλαμβάνεται, ἔστω σὲ ἓνα ἰδεατὸ ‘μοντέλο’ ἢ σὲ μιὰ σειρὰ ‘σπερματικῶν λόγων’, ‘φυσικῶν νόμων’, κ.λπ., πῶς ἀκριβῶς χρειάζεται νὰ συγκροτηθεῖ ἓνα πλάσμα, πῶς θὰ ἀρμοσθοῦν τὰ μέλη, ὑπὸ ποιῆς σχέσεις καὶ μὲ ποιούς μηχανισμούς θὰ μοιρασθεῖ τὸ βάρος, καὶ τόσα πού φαίνεται νὰ θαυμάζει ὁ Βασίλειος, γιατί δὲν ταιριάζει στὴν θεία νόηση νὰ περιέχει ἐπίσης αἰσθητικὲς ποιότητες, ἐφόσον ἄλλωστε ὁ Δημιουργὸς προικίζει τὸν ἄνθρωπο μὲ τὴν δυνατότητα αὐτή; Γιὰ νὰ ἀναγνωρισθεῖ τὸ

ὄρμης καὶ ὄχι οἱ στοχεύσεις προσδίδουν ἀμφιβολία καὶ σύγχυση. Ἡ χριστιανικὴ ἀσκητικὴ εἶναι δυνατόν νὰ ἐρμηνευθεῖ σὰν μιὰ προσπάθεια ἀποφυγῆς τῆς ἀμφισημίας τῶν αἰσθητικῶν βιωμάτων, ὥστε νὰ ἐνισχύεται ἡ ἔμπρακτὴ οἰκειοποίηση τῆς θεωρητικῆς βεβαιότητας. “Καταδικάζει τὸ ὠραῖο, γιὰ νὰ ἀναδείξει τὸ ἱερὸ στὴν καθαρότητά του”, ὅπως συνοψίζει γιὰ τὸ εἰκονομαχικὸ πνεῦμα ὁ Γ. Ζωγραφίδης, *Εἰκαστικὴ φιλοσοφία*, σ. 16. Γιατί νὰ ἀφεθεῖ κανεὶς στὴν ἔλξη μιᾶς ὁμορφιάς πού κινδυνεύει νὰ περιορίζει στὸν ἐφήμερο ἑαυτὸ της καὶ νὰ καλλιεργεῖ ἀπόσταση ἀπὸ τὴν θεία ὑπαρξὴ ἐπιφυλάσσοντας ἀπογοήτευση, ἐνῶ εἶναι διαθέσιμη ἡ ἀσφάλεια τῶν ἱερῶν δογμάτων; Ἐπειδὴ ὅμως ἡ ἴδια ἡ θεία νόηση βρίσκεται ἐπέκεινα τῆς κριτικῆς σκέψης, ἡ ἀσκητικὴ ἀποφυγὴ τῆς ἀσάφειας, στὸν βαθμὸ πού δὲν ἀναπληρώνεται ἀπὸ τὴν ἀποφατικὴ μύηση τῆς ψυχῆς, κινδυνεύει νὰ μὴν ἀπομακρύνει μόνο ἀπὸ τὶς παγίδες τῶν αἰσθήσεων, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν ὑψηλότερη περιοχὴ τῆς νόησης, ὅπου ἀκριβῶς συντελεῖται ἡ πλέον ἄμεση καὶ γνήσια ἐπαφὴ τῆς ψυχῆς μὲ τὴν ἀρχὴ της. Ἡ ἄμυνα ἀπέναντι στοῦ ἄλλογο ὑπονομεύει ἔτσι τὸ ἀνοιγμα στοῦ ὑπέρλογο.

ὕφος ἐνὸς συνθέτη, νὰ ταυτιστεῖ ἡ πηγὴ τῶν μορφῶν ποὺ προσδιορίζουν τὴν προσωπικότητά του καὶ τὸν διακρίνουν ἀπὸ ὅλους τοὺς ὑπόλοιπους, προϋποτίθεται ἐξοικείωση μὲ τὰ ἔργα του καὶ ζωντανὴ προσωπικὴ ἐκτίμηση τῆς ἀξίας του. Ἔστω μόνο γιὰ τὴν ἀπλότητα καὶ ἀμεσότητά τους, ἡ μύηση καὶ ἡ ἀγάπη δὲν ταιριάζουν στὴν θεία νόηση περισσότερο ἀπ' ὅσο ὁ ὑπολογισμός;²⁶²

Ἡ ἐπιστημονικὴ διάνοια χρειάζεται τὸν χρόνο ὅσο ἡ αἰσθητικὴ. Δὲν ἀρκεῖ ἀφαίρεση τοῦ χώρου γιὰ νὰ προκύπτει, ἔστω μὲ ἐσφαλμένα κριτήρια, ἐγκυρότερη ἀντίληψη γιὰ τὸν Δημιουργό. Γιὰ παράδειγμα, σὲ τί θὰ πλούτιζε τὴν ὑπαρξή Του ἡ ψηφιακὴ νόηση ἀντὶ ἀναλογικῆς; Ἡ χρονικότητα θὰ συνέχιζε νὰ τὸν χαρακτηρίζει καὶ ὁ ἀνθρωπομορφισμὸς θὰ ἐπέμενε ἀλλὰ μὲ τὸν ἀνθρωπο νὰ ἀποδεικνύεται πιὸ προικισμένος! Μοναδικὸ ἀδιάφορο ἰδίωμα τῶν τεχνολογικῶν μορφῶν ὡς τέτοιων εἶναι τὸ χρῶμα, καὶ πάλι μὲ ἐξαιρέσεις,²⁶³ ὥστε ὅλη αὐτὴ ἡ μάχη ποὺ δίνει ὁ Βασίλειος, φαίνεται νὰ ἀποκρούει τὴν ἐπιφάνεια καὶ τὸ χρῶμα, ἔχο-

²⁶² Παντογνωσία καὶ μύηση φαίνεται νὰ ἀποκλείουν ἡ μία τὴν ἄλλη, ὅμως δὲν εἶναι ἀνεπίτρεπτο νὰ εἰπωθεῖ πὼς ἡ ἴδια ἡ θεία νόηση μυεῖται, ἐφόσον ἀπλώνεται σὲ γνώσεις ποὺ δὲν ὑπάρχουν πρωταρχικὰ στὴν ἀπόφασή της, γνωρίζει ἐπιλογές τῶν ἔλλογων ὄντων ποὺ ὀφείλονται στὴν ἀπρόβλεπτη χρῆση τῆς ἐλευθερίας τους. Φυσικὰ ἡ μύηση αὐτὴ πρέπει νὰ νοηθεῖ πέρα ἀπὸ ἔννοιες χρόνου, ἀλλὰ καὶ μὲ ἔννοιες χρόνου, ἐφόσον γίνεται δεκτὴ ἡ Ἐνανθρώπηση.

²⁶³ Γιὰ παράδειγμα, στὶς πολεμικὲς στολὲς τὸ χρῶμα δὲν εἶναι στοιχεῖο καλλωπισμοῦ, εἰσφέρει στὴν ἀποτελεσματικότητα, ὑποβάλλοντας ἐντυπώσεις κύρους καὶ ἰσχύος, καλύπτοντας καὶ ἀποκρύπτοντας τὸν πολεμιστὴ, κ.λπ.

ντας τὴν ἀρχὴ τῆς σὲ παιδαγωγικὴ μέριμνα ἀποφυγῆς μιᾶς ἐπιπόλαιης σχέσης μὲ τὰ πράγματα.

Ὁ Βασίλειος ἀναγνωρίζει τὸ εἶναι καθ᾽αυτὸ ἐπέκεινα τοῦ χρόνου. Ὁ χρόνος ὑποστηρίζει μιὰ κατώτερη ὑπαρξή, ταιριαστὴ μὲ τὴν ὕλη καὶ καταργούμενη.²⁶⁴ Τὰ πλάσματα “ἔχουν τὸ εἶναι ἀπὸ χρόνου”, ὁ προσδιορισμὸς ἐν ἀρχῇ τοῦ βιβλίου τῆς *Γενέσεως* δηλώνει ἐναρξή χρόνου,²⁶⁵ πὺ δὲν εἶναι ἀξιολογικὰ οὐδέτερη. Ὁ οὐρανὸς ἀποκλείει τὴν ἔξωθεν αὐγὴν, τὸ φῶς τῶν ἀγγελικῶν φύσεων, γι’ αὐτὸ ἡ διήγησις τῆς *Γενέσεως* περιγράφει τὴν δημιουργία ὡς διάλυσις τοῦ σκότους.²⁶⁶ Περαιτέρω, ὁ Βασίλειος τείνει νὰ ἀντι-

²⁶⁴ Σύμφωνα μὲ τὸν Βασίλειο, *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον* I, 3, ὅ,τι ἔχει ἀρχή, ἀναγκαῖα θὰ ἔχει τέλος. Πάντως ὁ ἴδιος ἀναγνωρίζει τὴν ἀγγελικὴ διάστασις ἀτελεύτητη, μολονότι ἔχει ἀρχή, καὶ πιστεύει ἐπίσης στὴν ἀθανασία τοῦ ἀνθρώπου στὴν ἐρχόμενη ζωὴ. Γιὰ τὴν ἀντίστοιχη θέσις τοῦ Πλάτωνος, βλ. *Πολιτεία* 546a: “γενομένῳ παντὶ φθορὰ ἐστίν”, ὅπου ὁμως ὁ λόγος δὲν ἀφορᾷ τὰ θεῖα ἀλλὰ τὰ ἀνθρώπινα ἔργα.

²⁶⁵ Μ. Βασίλειος, *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον* I, 4: “ἐπειδὴ δὲ ἡ ἀρχὴ κατὰ φύσιν προτέτακται τῶν ἀπ’ αὐτῆς, ἀναγκαίως περὶ τῶν ἀπὸ χρόνου τὸ εἶναι ἐχόντων διαλεγόμενος, ταύτην ἀπάντων προέταξε τὴν φωνήν, εἰπὼν *Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν*”.

²⁶⁶ “Τὸ ἐγκόσμιον σκότος τῆ σκιᾶ τοῦ οὐρανίου σώματος παρυπέστη”: Μ. Βασίλειος, *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον* II, 5. Σημαντικὴ πρότασις καὶ γιὰ ἄλλο λόγο. Ἡ δυνατότητα τοῦ οὐρανοῦ νὰ παρεμβάλλεται προϋποθέτει γιὰ τὴν πτωτικὴ καὶ τὴν ἀγγελικὴ φύσις ὅτι, μέσα στὶς ὅποιες διαφορὲς, δὲν παύουν νὰ προσδιορίζονται καὶ οἱ δύο ἀπὸ χωροχρονικὲς ιδιότητες. Ὁ Βασίλειος χαρακτηρίζει ὑπέρχρονη τὴν ὑπαρξή τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων, ἐννοῶντας τὴν ἀπουσία παροδικότητος καὶ διαιρέσεων, τὴν καθαρότητά τῆς ἀπὸ τίς συνθῆκες τοῦ πτωτικοῦ χρόνου. Ἡ ἀνέκπτωτη κατάστασις τῶν ἀγγέλων, ὁ ἀναστάσιμος χρόνος, δὲν διαφέρει στὰ πάντα

λαμβάνεται τὸ ἔγχρονο ὡς ἀσήμαντο, μολονότι δὲν ὑπάρχει λόγος γιὰ τὰ δύο νὰ συγχέονται. Ἔστω κατώτερη καὶ καταργούμενη, γιατί θὰ ἦταν ἀσήμαντη ἡ ἔγχρονη πραγματικότητα, ἂν ἀποτελεῖ σχολεῖο θεογνωσίας; Γιὰ τὸν Βασίλειο ἡ ἀγγελικὴ εἶναι ἡ ἰδανικὴ (ἡ τελικὴ καὶ ἡ πρωταρχικὴ) ἀνθρώπινη κατάσταση,²⁶⁷ ὅμως αὐτὸ

ἀπὸ τὶς πτωτικὲς συνθῆκες, ὥστε νὰ μὴν μπορεῖ κἂν νὰ γίνεταί λόγος γιὰ χρόνο στὴν περίπτωσι αὐτή, καὶ ἐπίσης δὲν παύει νὰ εἶναι κτιστὴ, γι' αὐτὸ ἐνῶ “ὑπερβαίνει τὸν δικό μας χρόνο, δὲν συνιστᾷ γνώρισμα τῆς θεότητος περισσότερο ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν χρόνο”: D. Bradshaw, “Time and eternity in the Greek Fathers”, σ. 337. Στὸ συμπέρασμα αὐτὸ εἶχε προηγηθεῖ ὁ Ὁριγένης. Βλ. Α. Μπαρτζελιώτης, “Origen’s dual doctrine of God and Logos”, σ. 209. Ὁ Γρηγόριος συντάσσεται μὲ τὴν θεώρησι τῆς χωροχρονικῆς φύσεως τῶν πλασμάτων στὸ σύνολό τους ὡς μόνιμης καὶ καθολικῆς. Τόσο ὁ ἴδιος ὅσο καὶ ὁ Γρηγόριος Θεολόγος “ἐπιμένουν στὸν διαστηματικὸ χαρακτῆρα τῆς αἰωνιότητος τῶν ἀγγέλων καὶ στὴν συγγενεία τῆς μὲ τὸν δικό μας χρόνο”, παρατηρεῖ ὁ D. Bradshaw, ὁ.π., σ. 338. Βλ. ἐπίσης, Β. Otis, “Gregory of Nyssa and the Cappadocian conception of time”, σ. 344 κ.έ.

²⁶⁷ *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον* IX, 6: “τελειούμενος ἄνθρωπος πρὸς τὴν τῶν ἀγγέλων ἀξίαν ἀνάγεται”. Τὴν ἀποψη αὐτὴ συμμερίζεται καὶ ὁ Γρηγόριος. Ὁ Ἐκκαρτ ἀναγνωρίζει τὸν ἄνθρωπο σὲ ὑψηλότερη θέσι ἀπὸ τὸν ἄγγελο ὡς πρὸς τὴν δυνατότητα τῆς ἔνωσις μὲ τὸν Θεὸ καὶ ὑπέρβασις τοῦ χρόνου. Βλ. ὁμιλία 1 (*DW I*, σ. 13): “οἱ ὑψηλότεροι ἄγγελοι μοιάζουν πολὺ μὲ τὸν ναὸ ποῦ ἀνήκει στὴν εὐγενικὴ προέλευσι τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ δὲν εἶναι τελείως ὅμοιοι. Μοιάζουν μὲ τὴν ψυχὴ στὴν γνώσι καὶ τὴν ἀγάπη, ὡστόσο ἔχουν ὄριο ποῦ δὲν μποροῦν νὰ ὑπερβοῦν. Ἡ ψυχὴ μπορεῖ νὰ προχωρήσι παραπέρα. Ἄν ἡ ψυχὴ ἦταν ἴση μὲ τὸν ὑψηλότερο ἄγγελο, ἡ ψυχὴ ἐνὸς ἀνθρώπου ζωντανοῦ τώρα, μέσα στὸν χρόνο, καὶ πάλι, ἀκόμα κι αὐτός ὁ ἄνθρωπος, θὰ εἶχε τὴν ἐλευθερίαν τῆς δύναμις νὰ ὑψωθεῖ ἀπεριόριστα πιὸ πάνω ἀπὸ τὸν ὑψηλότερο ἄγγελο, σὲ κάθε τώρα νέος

σημαίνει ὅτι ἡ κατ' εἰκόνα δημιουργία δὲν περιορίζεται στὸν ἄνθρωπο.

Ἡ εἰκασία περὶ προηγουμένης καὶ ἀνώτερης τῶν ἀνθρώπων δημιουργίας τῶν ἀγγέλων καθιστᾷ τοῦλάχιστον εὐλογία τὴν ἀπόδοση τοῦ κατ' εἰκόνα σὲ ὅλες τὶς νοερὲς φύσεις. Σύμφωνα μὲ τὸν Βασίλειο, ἡ ἀνθρώπινη ταυτότητα βρίσκεται ἀποκλειστικὰ στὸν νοῦ.²⁶⁸ Πέρα ἀπὸ κάθε ἐνότητα καὶ συνεργασία τους, τὰ δύο στοιχεῖα ἐν τέλει βρίσκονται σὲ ρῆξη καὶ τὸ ἓνα τείνει νὰ ἀναιρεῖ τὸ ἄλλο, ἡ ἐνδυνάμωση τῆς ψυχῆς συνεπάγεται ἀποδυνάμωση τοῦ σώματος καὶ ἀντιστρόφως: “ψυχῆς δὲ εὐεκτούσης καὶ διὰ τῆς τῶν ἀγαθῶν μελέτης πρὸς τὸ οἰκεῖον μέγεθος ὑψουμένης, ἐπόμενόν ἐστι τὴν τοῦ σώματος ἕξιν καταμαραίνεσθαι”.²⁶⁹

Ἡ ἀναγνώριση ἀπλότητας καὶ ἀτρεψίας τοῦ νοῦ,²⁷⁰ μεταφέρει στὴν ἴδια τὴν σύσταση τῆς ἀνθρώπινης φύσης τὸ παράδοξο ποὺ χαρακτηρίζει τὴν σχέση τοῦ Δημιουργοῦ μὲ τὸν κόσμο. Μήπως ἡ ἐνότητα τοῦ νοῦ μὲ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ μὲ ὅτιδήποτε ἕγχρονο, ἐπιτρέπει ὡς ἓναν βαθμὸ ἕγκυρες εἰκασίες γιὰ τὴν ἐνότητα κτιστῆς καὶ ἄκτιστῆς φύσης;²⁷¹ Ὁ ‘ἐντοπισμὸς’ αὐτὸς τοῦ κατ' εἰκόνα, συ-

χωρὶς μέτρο, δηλαδὴ χωρὶς ἰδιαίτερο τρόπο, καὶ πάνω ἀπὸ τὸν τρόπο τοῦ ἀγγελοῦ καὶ κάθε κτιστῆς διάνοιας”.

²⁶⁸ Μ. Βασίλειος, *Εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῶ*, 26: “ἡμεῖς μὲν οὖν ἐσμεν ἡ ψυχὴ καὶ ὁ νοῦς, καθ' ὃν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος γεγενήμεθα”. Ἡ ἀρχὴ βρίσκεται στὸν Πλάτωνα. Βλ. R. Chiaradonna, “Plotinus’ account of demiurgic causation and its philosophical background”, σ. 45.

²⁶⁹ Ὁ.π., 28.

²⁷⁰ Ὁ.π., 27.

²⁷¹ Σύμφωνα μὲ τὸν A. Williams, *The divine sense: the intellect in patristic theology*, σ. 98–99, στὰ κείμενα τοῦ Γρηγορίου ἡ ἔνωση θείας

νήθης στην φιλοσοφία τῆς χριστιανικῆς περιόδου, παρέχει τόσες δυνατότητες για τὴν κατανόηση τοῦ ἀνθρώπου ὅσες εἶναι οἱ δυνατὲς ἐνέργειες καὶ συνεργασίες τῶν νοερῶν δυνάμεων.

Ὁ Βασίλειος θαυμάζει περισσότερο τὴν ἐξουσιαστικὴ ἐπὶ τῆς κτίσεως ἀλλὰ καὶ τοῦ ἑαυτοῦ δύναμη ποὺ μεταφέρει στὸν ἄνθρωπο ἢ εἰκόνιση.²⁷² Περαιτέρω, ἡ ψυχὴ εἶναι ἰκανὴ γιὰ μιὰ δευτερεύουσα ἢ σχετικὴ γνώση γύρω ἀπὸ τὸν Θεὸ (περινοεῖ), ἀντιλαμβάνεται ὅμως μὲ ἀκρίβεια (καθορᾶ) τὴν φύση τῶν ὄντων.²⁷³ Στὴν ἔννοια τοῦ Θεοῦ εἶναι δυνατὸ νὰ ὀδηγεῖ ἡ παρατήρηση τῆς ἀνθρώπινης φύσης, ἀνεξάρτητα ἀπὸ κάθε ἄλλη γνώση, ἢ ὁποῖα ἔτσι περιττεύει. Τὸ ἄπειρο καὶ τὸ ἀσῶματο χαρακτηρίζουν ἐξίσου τὸν Θεὸ καὶ τὴν ψυχὴ. Ἡ ἄορασία ὀφείλεται στὴν ἀπουσία χρώματος, μορφῆς καὶ ὁποιουδήποτε σωματικοῦ γνωρίσματος. Ὅπως ἡ εἰκόνα Του στὴν ψυχὴ, ὁ Ἰδιος δὲν παρουσιάζεται στὶς αἰσθήσεις, ἀλλὰ εἰκάζεται μέσα ἀπὸ τὶς ἐνέργειές Του.²⁷⁴ Τέτοια γνώση, ὅσο-

καὶ ἀνθρώπινης φύσης στὴν ἐνανθρώπηση τοῦ Λόγου δὲν γίνεται πιὸ κατανητὴ μέσα ἀπὸ τὴν ἐνότητα νοῦ καὶ σώματος, οὔτε ἀντιστρόφως· καὶ στὶς δύο περιπτώσεις ἀναδεικνύεται μόνο ἡ ἐπίγνωση ὅτι σύναψη τόσο διαφορετικῶν φύσεων ἀποτελεῖ μυστήριον.

²⁷² Μ. Βασίλειος, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον* IX, 5: “πάντα ὑπέταξεν ἡμῖν, διὰ τὸ κατ’ εἰκόνα ἡμᾶς πεποιῆσθαι τοῦ κτίσαντος”.

²⁷³ Μ. Βασίλειος, *Εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ*, 33.

²⁷⁴ Βλ. Δ. Τσάμης, *Ἡ πρωτολογία τοῦ Μ. Βασιλείου*, σ. 115, “τοῦτο δὲ [ἢ διὰ τῆς αὐτογνωσίας γνώση τοῦ Θεοῦ] ἐπιτυγχάνεται, ὅταν μελετήσῃ τις τὸν ἑαυτόν του καὶ ἴδῃ τὴν στενὴν ἀλληλεξάρτησιν σώματος καὶ ψυχῆς, τὴν σύμπνοιαν καὶ κοινωνίαν τῶν μελῶν τοῦ σώματος, λόγῳ τῆς εἰς αὐτὸ ἐνυπαρχούσης δυνάμεως τῆς ψυχῆς, τὴν ὑπὸ τῆς ψυχῆς παρεχομένην πρὸς τὸ σῶμα δυνάμιν καὶ τὴν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐπιστρέφουσαν

δήποτε ὀρθή, παραμένει ὑπερβολικὰ ἀφηρημένη γιὰ νὰ ικανοποιήσῃ, ἰδίως ὅταν κανεὶς πιστεύει πὼς ὁ Θεὸς ἔγινε ἄνθρωπος.

Ἐπικαλούμενος τὴν ψυχοσωματικὴ ἐνότητα ὁ Βασίλειος προσπαθεῖ νὰ δείξῃ τὴν σοφία τοῦ Δημιουργοῦ, ὅπου ἔχουν τὴν αἰτία τους τόσο ἡ νοερὴ ὅσο ἡ ὕλική πλευρὰ τῶν πραγμάτων.²⁷⁵ Ὅμως ἡ φύση τοῦ κόσμου δὲν εἶναι ἀπλῶς μιὰ ιδέα!²⁷⁶ Ἔστω ἀναγόμενη σὲ ποιότητες, ἢ ὕλη ἀναγνωρίζεται σὲ τάξῃ διάφορη καὶ κατώτερη τοῦ πνεύματος, ἀνώτερη ὅμως ἀπὸ τὶς μορφές ποὺ ἐκδηλώνουν

πρὸς τὴν ψυχὴν συμπάθειαν, πρὸ πάντων δὲ τὴν νίκην τῆς ἀρετῆς ἐπὶ τῆς κακίας”.

²⁷⁵ Βλ. *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον* I, 8: “μὴ πολυπραγμονεῖν αὐτῆς [τῆς γῆς] τὴν οὐσίαν ἣτις ποτέ ἐστὶ, μηδὲ κατατρίβεσθαι τοῖς λογισμοῖς αὐτὸ τὸ ὑποκείμενον ἐκζητοῦντας, μηδὲ ζητεῖν τινα φύσιν ἔρημον ποιότητων, ἅποιον ὑπάρχουσαν τῷ ἑαυτῆς λόγῳ, ἀλλ’ εὖ εἰδέναι, ὅτι πάντα τὰ περὶ αὐτὴν θεωρούμενα εἰς τὸν τοῦ εἶναι κατατέτακται λόγον, συμπληρωτικὰ τῆς οὐσίας ὑπάρχοντα. Εἰς οὐδὲν γὰρ καταλήξεις ἐκάστην τῶν ἐνυπαρχουσῶν αὐτῇ ποιότητων ὑπεξαιρεῖσθαι τῷ λόγῳ πειρώμενος. Ἐὰν γὰρ ἀποστήσῃς τὸ μέλαν, τὸ ψυχρόν, τὸ βαρύ, τὸ πυκνόν, τὰς κατὰ γεῦσιν ἐνυπαρχούσας αὐτῇ ποιότητας ἢ εἴ τινες ἄλλαι περὶ αὐτὴν θεωροῦνται, οὐδὲν ἔσται τὸ ὑποκείμενον”. Ἡ ἀναγωγὴ τῆς ὕλης σὲ ποιότητες μοιάζει ἴσως νὰ ὑπονομεύει τὴν κατασκευαστικὴ λογικὴ, ὅμως ἀπὸ μόνῃ τῆς δὲν κάνει ἄλλο ἀπὸ τὸ νὰ μεταφέρει τὸ σύνολο τῶν προϋποθέσεων τῆς κτίσεως ἐντὸς τῆς θείας ὑπαρξεως, ἔστω ὅχι χωρὶς προβλήματα. Ἄν ἡ παντοδυναμία τοῦ Δημιουργοῦ εἶναι ἀπόλυτη, ὁ ἴδιος παράγει ὅ,τι χρειάζεται γιὰ τὴν κατασκευὴ τῶν πραγμάτων.

²⁷⁶ “Ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν” οὐκ ἐξ ἡμισείας ἐκάτερον, ἀλλ’ ὅλον οὐρανὸν καὶ ὅλην γῆν, αὐτὴν τὴν οὐσίαν τῷ εἶδει συνειλημμένην. Οὐχὶ γὰρ σχημάτων ἐστὶν εὐρέτης, ἀλλ’ αὐτῆς τῆς φύσεως τῶν ὄντων δημιουργός”: Μ. Βασίλειος, *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον* II, 3.

τὴν δημιουργικὴ ἐνέργεια τοῦ πνεύματος, ἀνώτερη ἀκόμα καὶ ἀπὸ τὶς ποιότητες ποὺ θεμελιώνουν τὴν σωματικότητα, δηλαδὴ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό της! Ὁ Βασίλειος ταύτιζε τὰ πράγματα μὲ τὴν ὑλική τους διάσταση σὲ τέτοιο βαθμὸ, ὥστε τὸ ἐνδεχόμενο 'ἰδεατῆς' Δημιουργίας ἔμοιαζε νὰ στερεῖ ἰσχύ ἀπὸ τὸν Δημιουργὸ καὶ νὰ μετατρέπει τὸ ἔργο Του σὲ κάτι τόσο ἀφηρημένο ὥστε νὰ καταντάει ὑποτιμητικὸ. Γιὰ τὶς αἰσθήσεις ἢ σωματικότητα διατηρεῖ τὸν ὑλικὸ της χαρακτῆρα ἀκόμη καὶ ὅταν ἡ θεωρία ἔχει ἀναγνωρίσει πῶς ἡ προέλευση καὶ οὐσία της εἶναι νοερή.

Ἡ πλευρὰ αὐτὴ τῆς σκέψης τοῦ Βασιλείου δὲν ἀπουσιάζει ἀπὸ τὴν κοσμολογία τοῦ ἀδελφοῦ του καὶ ἐνισχύει ἐσωτερικὴ ἀντίφαση, τὴν ὕλη ὡς γνησιότητα τῶν πραγμάτων καὶ μαζὶ μειονεξία, ἀπ' ὅπου ἡ ἴδια ἢ κτίση, ἀνεξάρτητα ἀπὸ ἠθικὲς ἐπιλογές, τείνει νὰ ἐμφανίζεται κάπως σὰν ἀνάπηρη καὶ μὲ σκιώδη προορισμὸ, σὰν τὶς ψυχὲς στὸν ὀμηρικὸ ἄδη, σὲ ὅποιο ἀκριβῶς βαθμὸ ἔχει ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ τὴν κατώτερη ὑλικὴ της διάσταση: ἡ δύναμη τοῦ πνεύματος μειώνεται καθρεφτίζοντας τὴν ἀπουσία τῆς ὕλης!

Ὁ Βασίλειος δὲν ἀποδίδει τὴν συναρμογὴ τοῦ ὀργανισμοῦ κυρίως σὲ ὑλικὲς διαρθρώσεις, ἢ μηχανικὴ συγκρότηση δὲν καθορίζει τὴν σωματικότητα πρωταρχικά. Διατρέχοντας τὸ σῶμα μέχρι τῶν περάτων αὐτοῦ ἢ ψυχὴ δημιουργεῖ ἐνότητα καὶ στὰ πιδὶ διαφορετικὰ μέλη, συνάγοντας ὅλα πρὸς μίαν σύμπνοια καὶ κοινωνίαν.²⁷⁷ Ἡ περιγραφή αὐτὴ ἀνήκει σὲ ὅσα τὸν ἀπομακρύνουν ἀπὸ μηχανιστικὲς ἐρμηνεῖες καὶ συμβάλλουν σὲ διαφορετικὴ κατανόηση τῆς σχέσης ψυχῆς καὶ σώματος, ἐπομένως καὶ τῆς σχέσης τοῦ

²⁷⁷ Μ. Βασίλειος, *Εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ*, 35. Πρόκειται γιὰ χαρακτηριστικὴ θέση τοῦ Πλωτίνου, σημειώνει ὁ D. Knowles, *The evolution of Medieval thought*, σ. 27.

Δημιουργοῦ μὲ τὴν κατώτερη κτίση, ἂν πράγματι ἡ ψυχὴ ἀπολαμβάνει ὁμοιότητα μαζί Του. Ἐστω μόνο ἡ σχέση ψυχῆς καὶ σώματος ὑποδεικνύει πῶς ἀπλότητα καὶ σύνθεση, χρόνος καὶ ἀχρονικότητα, ὕλη καὶ νόηση, εἶναι δυνατὸ νὰ συνυπάρχουν σὲ μιὰ ἐνότητα, μποροῦμε ἢ δὲν μποροῦμε νὰ τὴν κατανοήσουμε. Ἡ ψυχὴ ζωοποιεῖ τὸ σῶμα ἀλλὰ τραυματίζεται ἀπὸ τὴν σχέση της μαζί του, ἀλλοτριώνεται στὸ 'αἶσχος τῆς κακίας' ἀντὶ νὰ ἀπολαμβάνει τὴν ἐπαφὴ καὶ ἔνωσή της μὲ τὸν Δημιουργό, καὶ πάλι ἐλευθερώνεται ὅσο ἀφήνεται νὰ εἰκονίζει στὴν δική της καθαρότητα τὴν θεία ἀρχὴ της.²⁷⁸ Στὸν χρόνο ἀναγνωρίζεται ἀφορμὴ πλάνης ἀλλὰ ἐπίσης ἡ δυνατότητα ἄσκησης καὶ μεταστροφῆς.

Εἰσφορὰ ὁ Βασίλειος ἐκφράζει θαυμασμὸ γιὰ τὸ σῶμα! Σύμφωνα μὲ τὴν θετικὴ ἐρμηνεία, τὸ σῶμα ἀποτελεῖ *κατάλληλο οἶκο τῆς ψυχῆς, ὁδηγὸ πρὸς τὴν ἄνωθεν συγγένεια καὶ ἀξιοθαύμαστο δεῖγμα τῆς σοφίας* ποὺ τὸ δημιούργησε.²⁷⁹ Ὁ θαυμασμὸς ἀφορᾷ τὸ ὀρθὸ σχῆμα, τὴν λειτουργικότητα καὶ τὴν ἀψογή συναρμογῆς. Τὸ σχῆμα ἀντιστοιχεῖ σὲ πιὸ πραγματικὴ ἀξία, ἐπειδὴ ἔτσι ὁ ἄνθρωπος διακρίνεται ἀπὸ τὰ ἐγγύτερα στὸ χῶμα τετράποδα, δηλαδή ἐξωθεῖται ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν σωματικὴ του κατασκευὴ στὸν συμβολικὸ τόπο τῆς ἀνώτερης κατάστασης τῆς ψυχῆς. Κατὰ τὰ ἄλλα ἡ περιγραφὴ τείνει στὸν μηχανισμό, ὅπως καὶ ἡ ἀξιολόγηση τῆς κοσμικῆς συναρμογῆς.

Ἰδιαίτερα σημαντικὸ γιὰ τὴν δύναμη τῆς σκέψης ποὺ θεμελιώνεται τὴν περίοδο τῶν Καππαδοκῶν καὶ χαρακτηρίζει τὴν χριστιανοσύνη, εἶναι ὅτι ἀκόμη κι ἓνας στοχαστῆς μὲ πρακτικὲς ἀπο-

²⁷⁸ Ὁ.π., 36.

²⁷⁹ Μ. Βασίλειος, *Εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῶ*, 36.

βλέψεις ὅπως εἶναι ὁ Βασίλειος, δὲν περιφρονεῖ τὴν κοσμολογία καὶ μάλιστα ἐρμηνεύει τὰ ἱερά κείμενα χωρὶς νὰ στερεῖται διανοητικῆς τόλμης, δὲν διστάζει νὰ μιλήσει γιὰ δύο δημιουργίες, διαβάζοντας τὸ βιβλίο τῆς *Γενέσεως* μὲ τρόπο πού δὲν ἀπέχει πολὺ ἀπὸ τὴν ἀμφισβήτηση.²⁸⁰ Ὅμως ὁ Βασίλειος κληροδοτεῖ διφορούμενη ἀξιολόγηση τῆς σωματικότητας,²⁸¹ ἐντείνοντας ἔτσι καὶ ὁ ἴδιος τὴν

²⁸⁰ Ἄν καὶ δὲν ἀνέπτυξε τίς πεπειθήσεις του. Σύμφωνα μὲ τὸν Π. Χρήστου, “Τὸ ἀνθρώπινον πλήρωμα κατὰ τὴν διδασκαλίαν τοῦ Γρηγορίου Νύσσης”, σ. 252, δὲν ἀποκλείεται ὁ Γρηγόριος νὰ ἐκθέτει ἀπόψεις τοῦ Βασιλείου γιὰ τὸ θέμα αὐτό, “πρᾶγμα τὸ ὅποσον ἐξηγεῖ καλῶς τὸν δισταγμὸν του [τοῦ Βασιλείου] νὰ τὰς ἐκφράσῃ, διότι οὕτως ἀπέφυγε νὰ εἴπῃ πράγματα τὰ ὅποια δὲν ἦσαν σύμφωνα μὲ τὰ γενικῶς ὑπὸ τῆς Ἐκκλησίας πιστευόμενα”. Γιὰ ποιὸν λόγο δὲν τὸ ἀπέφυγε ὁ Γρηγόριος, σεβόμενος μάλιστα καὶ τὸν ἀδελφὸ του, ὅπως συνήθιζε; Μήπως ἐπειδὴ εἶχε μεγαλύτερη ἐπαφὴ μὲ τὴν κλασικὴ ἑλληνικὴ φιλοσοφία;

²⁸¹ Βλ. Α. Cooper, *Holy flesh, wholly deified: the place of the body*, σ. 3 κ.έ., γιὰ τὴν ‘ἐπίκριση’ τοῦ Balthasar, πὼς οἱ Ἕλληνες Πατέρες ἐπηρεαζόμενοι ἀπὸ τὸν πλατωνισμὸ ὑποτιμοῦν τὴν σωματικότητα, ἀποδίδουν ἀνωτερότητα στὸν νοῦ καὶ ἐπιθυμοῦν τὴν ἐκπνευματώση τοῦ ἀνθρώπου, μὲ τὸ σῶμα νὰ κρατᾷ ὀριακὴ μόνον ἀξία. Εὐστοχα ὁ Κοῦπερ, σχολιάζοντας τὴν κριτικὴ τοῦ Μπάλταζαρ, σημειώνει ὅτι πράγματι ἀναγνωρίζουν προτεραιότητα στὸ πνευματικὸ ἔναντι τοῦ σωματικοῦ στοιχείου, συνετά, ἐφόσον τὸ νόημα καὶ ἡ ἀξία τοῦ βίου ἀπορρέει ἀπὸ τὴν πνευματικότητα, ἐνῶ τὸ σωματικὸ στοιχεῖο ἀπὸ μόνου του ὀδηγεῖ στὸν μηδενισμὸ. Περαιτέρω, ἡ προτεραιότητα δὲν σημαίνει ἀντίθεση ἀλλὰ συνεργασία: μὲ τὴν ἐξωτερικότητα τοῦ σώματος ὑποταγμένη στὴν ἐσωτερικότητα τοῦ πνεύματος ὁ ἄνθρωπος ἐκπληρώνει τὸν θεῖο προορισμὸ του. Ὅμως ὁ Κοῦπερ παραβλέπει ὅχι μόνου τὸ γεγονὸς ὅτι στὴν Δύση ἡ ὕλη διηγείρε μεγαλύτερη καχυποψία καὶ ὀδήγησε σὲ ὑπερβολὴ ἀντίθεσης πρὸς τὸ σῶμα, κι ἔπειτα στὴν ἀντίστοιχη ὑπερβολὴ κατάφασης τῆς σω-

ανάγκη νὰ συζητηθεῖ διεξοδικὰ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν πραγματικὴ φύση καὶ ἀξία τοῦ χωροχρόνου.

ματικότητας, ἀλλὰ κι αὐτὸ ποὺ εἶναι πολὺ πιὸ σημαντικό, παραβλέπει πὼς ἡ κριτικὴ τοῦ Μπάλταζαρ σὰν νὰ ἀποδίδει στὸν πλατωνισμό κάποιου εἴδους ‘μανία’ ἐναντίον τοῦ σώματος! Ὅπως εἶναι γνωστὸ, ὁ Μπάλταζαρ δὲν εἶναι ὁ μόνος οὔτε ὁ πρῶτος ποὺ ὑπογράφει τὴν παρεξήγηση αὐτὴ, καὶ μᾶλλον προκατάληψη, ἀκόμη καὶ ἐμπαθῆ, ἐφόσον δὲν συζητεῖται ἡ οὐσία τοῦ θέματος. Τὴν οὐσία προσδιορίζει κυρίως τὸ ἐρώτημα γιὰ τὰ κριτήρια τῆς ἀξιολόγησης, ὑπὸ ποιῆς ἀκριβῶς προϋποθέσεις τὸ σῶμα θὰ μποροῦσε νὰ κριθεῖ ἰσάξιο, ἀνώτερο ἢ κατώτερο τοῦ νοῦ, καὶ κατόπιν τὸ ἐρώτημα, μὲ ποιούς τρόπους ἐνδέχεται νὰ ἐμποδίζουν ἢ διευκολύνουν τὴν σκέψη οἱ σωματικὲς λειτουργίες.

ΦΥΣΗ ΤΗΣ ΕΓΧΡΟΝΗΣ ΥΠΑΡΕΞΗΣ

Χάος και ‘Χώρημα’ ὡς ὄψεις τοῦ Εἶναι

ΚΟΙΝΟΣ ΤΟΠΟΣ, σύμφωνα μὲ τὸν Γρηγόριο, ὅτι στὴν πράξη τῆς Δημιουργίας ὁ χωροχρόνος δὲν προκύπτει ἔμμεσα, ἀποτελεῖ πρωταρχικὸ περιέχον καὶ θεμελιῶ τῶν πλασμάτων, χωρὶς νὰ εἶναι πλάσμα ὁ ἴδιος:

Νομίζω καθένας τὸ γνωρίζει αὐτό, ἔστω λίγο ἂν ἔχει δεῖ καὶ σκεφεῖ τὰ ὄντα, ὅτι τοὺς αἰῶνες καὶ τὸν τόπο ποὺ βρίσκεται μέσα τους, σὰν ἓνα ‘Χώρημα’ ἱκανὸ νὰ ὑποδέχεται ὅσα ἔρχονται στὴν ὑπαρξή, τοὺς προτάσσει θεμελιωτικὰ ὁ Δημιουργὸς τῶν ὄλων, καὶ μέσα τους δημιουργεῖ τὰ πάντα.²⁸²

²⁸² Κατὰ *Εὐνομίου* 1.1.370 (GNO I 136, 8–11): “παντὶ γὰρ οἶμαι τοῦτο γνώριμον εἶναι τῷ καὶ μετρίως ἐπεσκεμμένῳ τὰ ὄντα, ὅτι τοὺς αἰῶνας καὶ τὸν ἐν τούτοις τόπον, οἷόν τι χώρημα δεκτικὸν τῶν γινομένων προκαταβαλλόμενος ὁ τῶν ὄλων δημιουργός, ἐν τούτοις κτίζει τὰ πάντα”. Τὸ ‘Χώρημα’ βρίσκεται ἐντὸς εἰσαγωγικῶν, ἐπειδὴ ὁ Γρηγόριος χρησιμοποιοῖ τὸν ὄρο μεταφορικὰ (οἷόν τι). Μᾶλλον δὲν θὰ κινδύνευε κανεὶς νὰ ἐρμηνεύσει τοὺς αἰῶνας καὶ τὸν ἐν τούτοις τόπον κυριολεκτικὰ σὰν μιὰ θήκη, ἐφόσον εἶναι φανερὴ στὸ κείμενο καὶ στὴν μετάφραση ἡ μεταφορικότητα, ἃς δίνουν ὅμως καὶ τὰ εἰσαγωγικὰ πρόσθετη ἀφορμὴ ἀκρίβειας. Τὸ ‘Χώρημα’ ἔχει καὶ δὲν ἔχει σχέση μὲ τὴν θήκη. Ἔχει, στὸν βαθμὸ ποὺ ‘περικλείει’ καὶ ὑποστηρίζει τὰ πράγματα. Δὲν ἔχει, ἐπειδὴ μιὰ θήκη ὡς προϋπόθεση ὄντος ἀνήκει σὲ ἄλλη θήκη, κι αὐτὸ

Τὸ γνώριμον ὀρίζουν ἡ Παλαιὰ Διαθήκη καὶ ὁ Πλάτων.²⁸³ Ἀφορᾷ τὴν σύνδεση τῆς δημιουργίας μὲ τὴν ἀλλοίωση, ὅπου ὁ Γρηγόριος ἐπιμένει γιὰ νὰ ἀπορρίψει τὴν ἐφαρμογὴ κατηγοριῶν

ὀδηγεῖ σὲ ἄτοπο. Ὁ Γρηγόριος ἐπιλέγει τὴν μεταφορὰ τοῦ 'Χωρήματος' γιὰ νὰ δηλώσει τὴν χωροχρονικὴ ἐνότητα ὡς ἔσχατο ἢ πλέον πρωταρχικὸ χῶρο, διάσταση τοῦ ὁποῖου θεμελιώδη ἀποτελεῖ ὁ χρόνος. Ἡ συγκεκριμένη ἔκφραση συμβολίζει τὴν πραγματικὴ ἀξία τῶν κοσμικῶν διαστάσεων, ὅτι χῶρος καὶ χρόνος προ-υπο-τίθενται σχηματίζοντας μιὰ ἐνότητα ποὺ περιέχει καὶ θεμελιώνει τὸ κοσμικὸ γίγνεσθαι ὡς *συννύπαρχειν*.

²⁸³ Ἡ M. Niehoff, "Did the *Timaeus* create a textual community?", σ. 171–172, 174, 176, 187, ἀναγνωρίζει κεντρικὴ σπουδαιότητα γιὰ τὴν δημιουργία τοῦ κοινοῦ αὐτοῦ τύπου στὸν Φίλωνα, ὅτι "ἔβαλε τὸ θεμέλιο γιὰ τὶς μεταγενέστερες στρατηγικὲς ἀνάγνωσης [τοῦ *Τίμαιου*] μεταξὺ τόσο τῶν ἐθνικῶν ὅσο τῶν χριστιανῶν, καὶ τέλος γιὰ τὴν ἀνάδυση ἐπίσης ἐνὸς νέου αἰσθήματος κοινότητας γύρω ἀπὸ τὸν *Τίμαιο* τὸν δεῦτερο αἰῶνα μ.Χ. [...] Σύμφωνα μὲ τὴν δική του θεώρηση, ἡ Τορὰ εἶχε μιὰ μοναδικὴ θέση ἐπειδὴ ἀντανάκλωσε τὴν τέλεια ἀλήθεια. Ὡστόσο τὴν ἴδια ὥρα, ὁ *Τίμαιος* καὶ γενικώτερα οἱ συγγραφὲς τοῦ Πλάτωνος ἀνυψώθηκαν στὴν ὑπόληψη μιᾶς χωρὶς προηγούμενο αὐθεντίας [...] Εἶναι ἐντυπωσιακό, ὅτι ὁ Φίλων φθάνει κάποτε νὰ ἐπικαλεσθεῖ ἕνα χωρὶς τοῦ *Φαίδρου* λέγοντας 'κατὰ τὸν ἱερώτατον Πλάτωνα' [...] Ὁ Φίλων δὲν ἐνισχύει τὴν πλατωνικὴ αὐθεντία γιὰ νὰ διασφαλίσῃ τὸ περιεχόμενο τῆς Βίβλου, μᾶλλον προσδίδει βιβλικὴ αὐθεντία στὰ ἔργα τοῦ Πλάτωνος [...] Ἐπεκτείνοντας τὴν ἔννοια τῶν Γραφῶν στὰ πλατωνικὰ κείμενα, ὁ Φίλων τὰ μεταχειρίζεται, μόνον αὐτά, ὡς ἔργα μιᾶς αὐθεντίας ἐξίσου ἱερῆς [...] Ὁ Ὀριγένης πίστευε ὅτι ἀνυψώνει τὴν ἐβραϊκὴ Βίβλο σὲ ἕνα ἀνώτερο πνευματικὸ ἐπίπεδο μὲ τὸ νὰ τὴν ἐρμηνεύει χρησιμοποιῶντας ἔννοιες τῆς ἑλληνικῆς καὶ ἰδίως τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας", κ.λπ.

χρόνου στις τριαδικές προόδους.²⁸⁴ Όμως οί αποκλίσεις άπ' ό,τι προϋποθέτει ως κοινό τόπο δέν εἶναι άσήμαντες.

²⁸⁴ Ήδη ό Όριγένης άντιτάχθηκε σέ όσους έρμήνευαν τήν θεία ύπαρξη μέ όρους χρονικότητας, όμως ή διάταξη ήμερών τής δημιουργίας μοιάζει νά άφορά τόν Δημιουργό μάλλον παρά τόν κόσμο (βλ. τó κεφάλαιο “Χρόνος και Δημιουργία στην Παλαιά Διαθήκη”), δηλαδή εϋνοεῖ μιá έρμηνεία ή όποία θά ένέτασσε στόν χωροχρόνο τήν ίδια τήν θεότητα. Άκολουθώντας τήν πλατωνική έννοια τής θείας ύπαρξης ως άτρεπτης, ή χριστιανική σκέψη θεώρησε άνθρωπομορφική όποιαδήποτε έρμηνεία τοϋ βιβλίου τής Γενέσεως θά περιέγραφε ως έγχρονη τήν θεότητα, έρμηνεία όμως πάντοτε έπιτρεπτή θεωρητικά, όχι μόνο έπειδή ή άπόρριφή της δέν στηρίζεται σέ άύστηρή άπόδειξη αλλά κυριότερα έπειδή ή Ένανθρώπηση τοϋ Λόγου συνεπάγεται οϋτως ή άλλως ριζική σχέση μέ τó γίγνεσθαι, δηλαδή ‘προϋπαρξη’ τοϋ κόσμου.

ΑΝ ΤΟ 'ΧΩΡΗΜΑ' ἦταν 'πλάσμα', θὰ χρειαζόταν κάποιον ἄλλο χωροχρόνο γιὰ νὰ ἐνταχθεῖ τὸ ἴδιο. Ἀκόμα περισσότερο ἀπομακρύνονται ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ πλάσματος ἡ Ἄβυσσος τῆς *Γενέσεως* καὶ τὸ Χάος τοῦ Ἡσιόδου.²⁸⁵ Ὅπως ἂν διαφέρει ἀπὸ ἐκείνη τῶν πλασμάτων, πάντως δὲν ἀμφισβητεῖται ἡ πραγματικότητά του, τὸ 'Χώρημα' τοῦ Γρηγορίου ὑποστηρίζει τὴν κοσμικὴ ὑπόσταση, ἐνῶ ἡ Ἄβυσσος καὶ τὸ Χάος εἶναι παράδοξες ἔννοιες, κάπως σὰν παρουσίες τῆς ἀπουσίας. Ἡ πιὸ κοινὴ ἀντίληψη ἀναγνωρίζει στὸ χάος ἄρνηση τοῦ εἶναι, τὸ μηδὲν ὡς ἀπειλητικὰ διανοιγόμενο 'ἀντιχῶρο', 'μορφὴ' ὄχι τῆς ἀπλῆς ἀπουσίας ἀλλὰ κυρίως τοῦ κινδύνου. Στὸ βιβλίον τῆς *Γενέσεως* καὶ στὸν Ἡσιόδο ἡ ἀντίληψη αὐτὴ περιέχει θετικὴ σημασία. Διατηρῶντας τὴν ἀπειλητικὴ πλευρά, Χάος καὶ Ἄβυσσος στὶς διηγήσεις τῆς Δημιουργίας μοιάζουν μὲ παράδοξη 'πηγὴ' ζωῆς, σὰν μιὰ 'πρόγευση' τῆς ὑπαρξῆς τῶν ὄντων, παρουσία τοῦ εἶναι 'καθαροῦ' ἀπ' ὅλες τὶς μορφές. Ἔτσι ὅμως τὸ ἴδιο τὸ εἶναι φαίνεται νὰ ἀναιρεῖ τὴν ἀναγκαιότητα τῶν πραγμάτων, τὰ ὅποια δὲν παύει νὰ ἀναγγέλλει ἡ ἴδια ἡ δική του προοιμιακὴ περίπου-ὑπόσταση, ὥστε ἡ ὑπαρξὴ μοιάζει νὰ ὑποστηρίζεται ἀπὸ τὴν ἄρνησή της. Τὸ προκοσμικὸ Χάος ἀναδεικνύει τὸ εἶναι σὰν κάτι παράδοξο, μόνιμη δυνατότητα νέων μορφῶν καὶ μαζὶ ἀπροσδιόριστο κίνδυνο. Τὸ Χάος τοῦ Ἡσιόδου καὶ ἡ Ἄβυσσος τῆς

²⁸⁵ Τὸ Ἡσιόδειο Χάος δὲν προϋπῆρχε ἀλλὰ ἐγένετο ("ἦ τοι μὲν πρῶτα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ' εὐρύστερονος, πάντων ἕδος ἀσφαλές αἰεί": *Θεογονία* 116–117), ἡ δὲ Ἄβυσσος τῆς *Γενέσεως*, ἂν καὶ προϋπῆρχε, βρίσκεται ἀπέναντι τοῦ Δημιουργοῦ, σὰν μιὰ συνθήκη ποὺ ἀνήκει περισσότερο στὰ ὄντα. Καὶ τὰ δύο ἀπομακρύνονται ἀπὸ τὴν σημασία τοῦ πλάσματος ὡς ἐγγύτερα στὸ μηδὲν, ἐπειδὴ προσδιορίζονται κυρίως ἢ περισσότερο ἀπὸ σημασίες σκοτεινότητας καὶ ἀφανισμοῦ, ἀρνοῦνται τὴν ὑπαρξὴ ὄλων τῶν πλασμάτων καὶ ὄλων τῶν τάξεων καὶ συγκροτήσεων.

Γενέσεως μπορούν να θεωρηθοῦν σύμβολα βιωμάτων μιᾶς παράδοξης ένότητας εἶναι καὶ μηδενός. Στις διηγήσεις αὐτὲς τὰ ὄντα σημαδεύονται ἀπὸ τὴν ἀμφισημία, ἔρχονται μὲ ἀβέβαιη καὶ τὴν ἀπλὴ δυνατότητα νὰ παραμείνουν στὴν ὕπαρξη.

Ἡ Ἄβυσσος τῶν Ο' ἀποδίδει τὴν ἐβραϊκὴν Τεχώμ, ποῦ ἔχει τὴν ἔννοια τοῦ κατακλυσμοῦ καὶ τοῦ βυθοῦ.²⁸⁶ Τὸ Ἡσιόδειο Χάος ἐπίσης συνδέεται μὲ τὸ νερὸ (χειῖσθαι), ἀλλὰ χωρὶς τὴν σαφήνεια καὶ ἔμφαση ποῦ διαπερνᾷ τὴν περιγραφή τῆς Γενέσεως.²⁸⁷ Ὅπως δὲ ποτε τὸ νερὸ δὲν συμμετέχει στὴν ἔναρξη τῆς δημιουργίας παρὰ

²⁸⁶ Βλ. G. Jantzen, "Eros and the Abyss", σ. 251, καὶ M. Eliade, *Cosmos and history*, σ. 15 γιὰ τὴν σχέση μὲ τὰ βαβυλωνιακὰ ὕδατα τοῦ κοσμογονικοῦ χάους. Βλ. J. Bremmer, "Canonical and alternative creation myths in ancient Greece", σ. 73 κ.έ., γιὰ τὸ ἐνδεχόμενο καταγωγῆς τοῦ ὁμηρικοῦ Ὀκεανοῦ ἀπὸ τὴν Μεσοποταμία (Enûma Eliš). Στὸν Ἡσιόδο ἐμφανίζεται μὲ τὴν κεντρικὴ κοσμογονικὴ του σημασία, χωρὶς ἐπιρροή ἀπὸ ἄλλες μυθολογίες, ὁ Ἔρως (σ. 80). Ὁ συγγραφέας θυμίζει ἐπίσης τὴν παρατήρηση τοῦ Burkert, ὅτι στὴν ἑλληνικὴ ἐκδοχὴ τῆς κοσμογονίας κυριαρχεῖ βιομορφισμός (γέννηση θεῶν κ.λπ.), ἐνῶ στὴν ἐβραϊκὴ τεχνομορφισμός (ὁ Θεὸς ἐποίησε). Ὅπως παρατηρεῖ ὁ J. Hubler, *Creatio ex nihilo*, σ. 76 κ.έ., ἀποτελεῖ κοινὸ θέμα στὶς μυθολογικὲς διηγήσεις περὶ δημιουργίας ἢ προέλευση τοῦ κόσμου ἀπὸ τὰ ὕδατα, καὶ εἶναι ὡς πρὸς αὐτὸ παρακινδυνευμένη κάθε ἀπόπειρα ἀναγωγῆς μιᾶς παράδοσης σὲ ἄλλη.

²⁸⁷ Τὸ Χάος τοῦ Ἡσιόδου δὲν ἔχει τὴν σημασία ἀταξίας, διευκρινίζει ὁ Λεκατσᾶς (Ἡσιόδος, *Θεογονία*, σημ. 46, σ. 104–106), ἀλλὰ τοῦ χάσματος, τοῦ κενοῦ. "Ὁμοίως ἡ Σκανδιναυικὴ Völupsa τοποθετεῖ εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ παντὸς ἀπέραντον ἄβυσσον, τὴν ginnungagap = ἄβυσσος τῶν ἀβύσσων. Ἡ λέξις διετηρήθη παρ' ἡμῖν σημαίνουσα τὸ μυστηριῶδες χάσμα ἢ τὸ βαθὺ κενόν".

μόνον ως περιεχόμενο τῆς Ἀβύσσου, σὰν μιὰ ἀόριστη πύκνωση, ποὺ προηγεῖται τῆς ὑπάρξεως προεξαγγελτικὰ ἔστω ἢ θεμελιακά,²⁸⁸ χωρὶς νὰ ἀνήκει στὴν ἐπιφάνεια τῆς συγκρότησης τῶν πλα-

²⁸⁸ Τὴν σημασία αὐτὴ ἔχει ἀποκτήσει ἤδη στὴν Καινὴ Διαθήκη, Β' Πέτρου, 3, 5: "γῆ ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος συνεστῶσα τῷ τοῦ Θεοῦ λόγῳ". Ἡ φράση, ἀναμφίβολα ἀναφερόμενη στὸ βιβλίο τῆς Γενέσεως (βλ. E. Adams, "Creation 'out of' and 'through' water in 2 Peter 3:5", σ. 197 κ.έ.), ἀποδίδει στὰ ὕδατα τὴν σημασία οὐσίας καὶ θεμελίου. Ἡ πρόθεση ἐκ, σὲ συνδυασμὸ μὲ τὸ ρῆμα *συνιστάναι*, σημαίνει τὸ ὑλικὸ ἀπὸ τὸ ὁποῖο κατασκευάζεται κάτι. Βλ. Adams, ὁ.π., σ. 199. Ὁ προσδιορισμὸς δι' ὕδατος δὲν δηλώνει ὄντοτητα ἐργαλειακῆς ἀξίας, ἀλλὰ ἐνδιάμεση κατάσταση, δηλαδὴ ὅτι ἡ ὑδάτινη οὐσία τοῦ κόσμου ἀποτελεῖ μορφή πρωταρχικώτερου στοιχείου, ποὺ εἶναι ἡ φωτιά. Σύμφωνα μὲ τὸν Adams (ὁ.π., σ. 205), ὁ συγγραφέας τῆς Β' Πέτρου ἐρμηνεύει τὸ βιβλίο τῆς Γενέσεως χρησιμοποιῶντας τὴν στωϊκὴ φυσικὴ. Ἐπομένως μπορεῖ κανεὶς νὰ εἰκάσει τὴν "ὑπαρξὴ μιᾶς κατάστασης ποὺ προηγεῖτο τῆς περιγραφόμενης στὸ ἐδάφιο τῆς Γενέσεως 1, 2: πρὶν ἀπὸ τὸ ὑδάτινο χάος ὑπῆρχε μιὰ πύρινη μᾶζα" (ὁ.π., σ. 206). Ἡ σύνδεση μὲ τοὺς Στωϊκοὺς θέλει νὰ ὑπονομεύσει τὴν πεποιθὴση στὴν αἰωνιότητα τοῦ κόσμου. Καιρὸς τῆς ἐκπύρωσης εἶναι ἡ Δευτέρα Παρουσία (ὁ.π., σ. 210). Ἐκεῖνο ποὺ ἐνδιαφέρει περισσότερο γιὰ τὸ θέμα μας, εἶναι ὅτι στὴν Καινὴ Διαθήκη βρίσκονται οἱ ἀρχές μιᾶς ἐρμηνείας τῆς Γενέσεως, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ ἐξ οὐκ ὄντων σημαίνει ὅτι ὁ κόσμος δὲν ἔχει δική του οὐσία καὶ αὐτάρκη ὑπαρξή. Ἡ χριστιανικὴ περίοδος ἐρμηνεύει τὸ μηδὲν ποὺ 'προηγεῖται' τῆς δημιουργίας ὡς ἀπόλυτο, ἄδικα ὅμως ἐπικρίνοντας τὸν πλατωνικὸ Δημιουργό, ἐφόσον καὶ στὸ βιβλίο τῆς Γενέσεως ἡ δημιουργία ἀφορᾷ μᾶλλον μιὰ διαμόρφωση. Βλ. ἐπίσης τὴν ὑπενθύμιση τοῦ R. Sorabji γιὰ τὰ κεφάλαια Ἰωβ 28 καὶ 38, *Time, creation and the continuum*, σ. 194. Ἐχει παρατηρηθεῖ πὺς τὰ κεφάλαια αὐτὰ ἐπίσης ἀναφέρονται στὴν δημιουργικὴ ἐνέργεια ὡς διευθετικὴ παρὰ ὡς ἐκ τοῦ μη-

σμάτων και χωρίς να τὰ ἔχει ἀνάγκη γιὰ νὰ ὑπάρχει.²⁸⁹ Τὸ νερὸ ἀπέχει ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ μηδενὸς ἐνισχύοντας τὴν ἐντύπωση μιᾶς βεβαιότητος, τὴν ὁποία ἀναιρεῖ ἢ ἀνάμιξη εἶναι καὶ μηδενὸς ποὺ ὑποβάλλει ἢ ἔννοια τῆς Ἀβύσσου. Ἄν ἡ ἀμφισημία αὐτὴ δὲν ἐπιλυθεῖ, ὁ πολιτισμὸς ποὺ θεμελιώνεται ἐπάνω τῆς εἶναι ὑποχρεωμένος σὲ ἐκκρεμότητα: ἀργὰ ἢ γρήγορα ἐρμηνεύεται ὡς ὕβρις ὁποιαδήποτε τάση ἐπικρατήσεως τοῦ εἶναι ἐπὶ τοῦ μηδενὸς ἢ ἀντιστρόφως. Ἡ μεροληψία δὲν ἐπιτρέπει στὴν συνείδηση γνήσια ἐνότητα. Φυσικὸ τέλος θεμελιώδους ἀξιολογικοῦ διχασμοῦ εἶναι μιὰ ἥπια ἀπελπισία. Ἀκόμη κι ὅταν κυριαρχεῖ ἐνωτικὴ ἀναφορά, κατάργηση ἀντιφατικοῦ περιεχομένου δὲν νοεῖται, ἂν ἡ συνείδηση ἔχει τὰ θεμέλιά της στὴν ἀντίφαση. Πρωταρχικὸς διχασμὸς ἐπιλύεται σὲ τάξη ποὺ δὲν τὸν ἐγκαταλείπει ἀλλὰ τὸν προϋποθέτει ἐνῶ τὸν ὑπερβαίνει. Ἄν ἡ θεμελιακὰ διχαστικὴ συνείδηση δὲν ἀναχθεῖ σὲ μιὰ ἐνότητα ποὺ περιέχει τὸν διχασμὸ, θὰ ἐπιμένει στὴν ἀμφισημία τραυματικά, ἢ θὰ ἀποκρύψει τὴν ἀρχὴ τῆς σὲ πλαστὴ ἐνότητα, μειώνοντας τὸν τραυματισμὸ καὶ κάνοντάς τον δυσδιάκριτο, πιὸ ὕπουλο καὶ πιὸ ἐπικίνδυνο.

Κεντρικὴ στὴν κοσμολογία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καὶ τοῦ Ἡσιόδου δὲν εἶναι μόνον ἡ προέλευση τῆς κοσμικῆς ὑπόστασης ἀπὸ τὸ Χάος, ἀλλὰ ἐπίσης ἡ ἀναγκαιότητα τοῦ χώρου, θεμελιώδες αἶτημα γιὰ συμπάγεια καὶ ἀσφάλεια, σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο δὲν νοεῖται συγκρότηση ἀνεξάρτητη ἀπὸ μιὰ ὀριοθεσία ποὺ ἐπιτρέπει

δενὸς ποιητικῆ. Βλ. J. Porter, "Creation", *The Oxford companion to the Bible*, σ. 140.

²⁸⁹ Βλ. *Γέν.* 1–2: "ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκευάστος, καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα Θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος."

στά όντα νά σχετίζονται μεταξύ τους και νά αποκτοϋν στερεότητα.²⁹⁰ Ό χώρος δέν περιέχει τά όντα σχεδόν άνύπαρκτος ό ίδιος, όπως τόν περιέγραφαν ό Πλάτων και οί Στωϊκοί. Τά πλάσματα άποτελοϋνται άπό χωροχρόνο και συνεπώς άκόμη πιό ριζικά άνήκουν στον 'πρόγονο' τοϋ 'Χωρήματος': τó Χάος μοιάζει νά εΐναι ή πρωταρχική παράδοξη 'οϋσία' τους. Η προϋπόθεση αύτή ύπονομεύει έν τή γενέσει της τήν λήψη τής ζητουμένης στερεότητας, ώστε ή θεμέλια άντίφραση προεκτείνεται. Πέρα άπό τήν ύπόσχεση μετά θάνατον βίου, για τόν όποιο δέν άμφέβαλλαν οϋτε οί άρχαίοι Έλληνες, θά ήταν άδύνατο νά αναγνωρισθεΐ λυτρωτική προοπτική στον χριστιανισμό, ύπό τους όρους αύτούς, άν ή νέα θρησκεία δέν εισέφερε πραγματική επίλυση τής άμφισημίας τοϋ χωροχρόνου.²⁹¹

²⁹⁰ Βλ. *Γέν.* 1: "έν άρχή έποίησεν ό Θεός τόν οϋρανόν και τήν γήν", και *Ήσιόδος, Θεογ.* 116–128: "πρώτιστα Χάος γενετ' αύτάρ έπειτα Γαΐ' εύρύστερνος, πάντων έδος άσφαλές αιεί άθανάτων [...] Γαΐα δέ τοι πρώτον μέν έγεινατο ίσον έωυτῆ Οϋρανόν άστερόενθ', ίνα μιν περι πάντα καλύπτει, όφρ' εΐη μακάρεσσι θεοΐς έδος άσφαλές αιεί".

²⁹¹ Στην άμφισημία αύτή όφείλονται τά μελαγχολικά αισθήματα για τίς τελευταίες μορφές τοϋ κλασικοϋ κόσμου στην ύστερη άρχαιότητα, ό λεγόμενος 'νεοπλατωνισμός' σαν ένα ήλιοβασίλεμα, "ένα ύστατο, παθητικό φώς" (J. Borges, *Ίστορία τής αιωνιότητας*, σ. 14, με άναφορά μιá παρομοίωση τοϋ Ντύσσειν για τόν Πλωτίνο). Οί σημασίες τής πλατωνικής παράδοσης έμπνέουν και διαμορφώνουν τήν χριστιανική έποχή, έχουν στην νέα περίοδο τήν νεότητα θεμελίου και όχι τήν γοητεία λαμπροϋ χαμένου παρελθόντος. Μαζί τους όμως τελείωσε οϋσιαστικά ό παγανισμός και έν γενεί ό κλασικός κόσμος, στον βαθμό ποϋ διαμορφωνόταν άπό τήν παγανιστική θρησκευτικότητα. Έτσι σφραγίστηκε ή τραγική φύση τοϋ άρχαίου Έλληνισμού, ύποχρεωμένου νά στοχάζεται τήν

ΤΟ ΚΕΙΜΕΝΟ ύπαινίσσεται άπουσία παρελθόντος, περιγράφει τήν Δημιουργία ως εάν συνέβαινε στο παρόν.²⁹² Ο χρόνος έχει πραγματική, 'άντικειμενική', ύπόσταση, και επίσης επιτρέπει τήν ψευδαίσθηση ότι 'κυλάει', μιá εντύπωση που γεννοϋν οι δυνατότητες τής συνείδησης για μνήμη, σύγκριση και άφαίρεση. Από τήν πλευρά του Δημιουργού τó χωροχρονικό συνεχές δέν διαχωρίζεται σέ τώρα, πριν και μετά, ή έδω και άλλοϋ, έχει άκαριαία παρουσία, έπομένως, με τήν έξαίρεση τής θεμέλιας κίνησης από τó μηδέν στο εΐναι, ó χρόνος άποτελεΐ διάστημα,²⁹³ πιό θεμελιακό σέ σύγκριση με τις ύπόλοιπες τρεΐς διαστάσεις του χώρου, ως έγγύτερο στην κίνηση τής Δημιουργίας.

Ύπαρξη χωρίς εάν δυνατότητα μυθοφιλοσοφικής / θρησκευτικής βεβαίωσης των ίδιων των σπουδαιότερων φιλοσοφικών ιδεών του, όσων έπρόκειτο να άντέξουν στον χρόνο μέσα από τήν γόνιμη ένότητά τους με τήν σκέψη των χριστιανικών Έκκλησιών.

²⁹² Κατά Εϋνομίον 1.1.370 (GNO I 136, 8–11): ó Δημιουργός "[...] προκαταβάλλει [...] δημιουργεί τά πάντα".

²⁹³ Για τις πηγές του Γρηγορίου ως προς τον όρο του διαστήματος, βλ. V. Cvetkovic, "St Gregory's argument concerning the lack of διάστημα in the divine activities from *Ad Ablabium*", σ. 369 κ.έ. Ό A. Mosshammer, "Historical time and the apokatastasis according to Gregory of Nyssa", σ. 91 κ.έ., συνοφΐζει τήν έννοια του διαστήματος ως διάστασης, ή όποία άφορã τó σύνολο τής κτιστής ύπαρξης και εκφράζει τήν διαφορά μεταξύ του μηδενός, άπ' όπου προβάλλουν τά πάντα, και τής τελειότητας για τήν όποία προορίστηκαν. Τά αισθητά όρίζονται με μέτρα χωρολογικής τάξης, ένϋ τά νοερά από τον βαθμό τής μετοχής τους στην τελειότητα τής θείας ύπαρξης.

Ἡ ὑπερβατικότητα τῆς θείας ὑπαρξῆς σὰν νὰ 'συσκοτίζεται' στὸ βιβλίον τῆς *Γενέσεως*, ἐνῶ ἀναδεικνύεται στὸν Πλάτωνα, ἀπ' ὅπου ἐπίσης ἀντλεῖ ἡ χριστιανικὴ σκέψη, χωρὶς ἢ διαφορὰ νὰ ἀποξενώνει τὸν Δημιουργὸ ἀπὸ τὰ πλάσματα.²⁹⁴ Μὲ τὸν Πλάτωνα ἢ

²⁹⁴ Ὁ Γρηγόριος ἐπηρεάστηκε σημαντικὰ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, ὅπως φαίνεται ἀκόμα καὶ ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν γραφὴ του. Πειστικὴ ἢ τεκμηρίωση τοῦ H. Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, ἀνεξάρτητα ἀπὸ ἐπιμέρους ἀντιρρήσεις ποὺ θὰ μπορούσε νὰ ἔχει κανεὶς. Μικρὴ ἐπίδραση τοῦ Πλωτίνου στὸν Γρηγόριο καὶ τὸν ἀδελφὸ του ἀναγνωρίζει ὁ J. Rist ("Basil's 'Neoplatonism': Its Background and Nature", σ. 137–220, ὅπου παραπέμπει ὁ Turcescu, *Gregory of Nyssa and the concept of divine persons*, σ. 40), μεγαλύτερη ὁ Paulos Mar Gregorios, *Cosmic man*, σ. 20, ἐπιχειρῶντας πιὸ συνολικὴ ἐκτίμηση τῆς ἔρευνας περὶ τὴν ἔνταση πλατωνισμοῦ καὶ νεοπλατωνισμοῦ στὸν Γρηγόριο, μὲ ἀναφορὰς στοὺς Ivanka, Jaeger καὶ Mühlenberg. Συμφωνῶντας μὲ τὸν Ivanka, δὲν θεωρεῖ τὴν ἐπίδραση ἄμεση, ἀλλὰ προερχόμενη ἀπὸ τὴν προηγούμενη χριστιανικὴ παράδοση, Γρηγόριο τὸν Θαυματουργὸ καὶ Κλήμεντα τὸν Ἀλεξανδρέα. Βλ. A. Ojell, *One word, one body, one voice*, σ. 20 κ.έ. γιὰ τὴν συζήτηση περὶ ὑπερισχύσεως ἀριστοτελισμοῦ ἢ πλατωνισμοῦ στὸν Γρηγόριο. Δὲν πείθει ὁ ἰσχυρισμὸς τοῦ Ὅγιελ, ὅτι τὰ περὶ ἐνσωματώσεως τῆς ἐλληνικῆς σκέψης στὴν χριστιανικὴ θεολογία ἀποτελοῦν 'πολιτιστικὴ ἀποικιοκρατία', δηλαδὴ ὅτι οἱ κλασικοὶ φιλόλογοι ζητοῦν, σὰν ἀπὸ 'συντεχνιακὸ' πάθος, νὰ δείξουν ἐπέκταση τῆς κλασικῆς παιδείας στὴν χριστιανικὴ περίοδο. Ὅποιαδήποτε κι ἂν εἶναι τὰ κίνητρα τῶν φιλολόγων, ἢ πραγματικότητα δὲν ἀλλάζει, "δὲν ὑπάρχει καμμιὰ ἀμφιβολία ὅτι ὁ Πλάτων εἶναι θεμελιώδης καὶ γιὰ τὶς δύο παραδόσεις, τὴν ἀνατολικὴ καὶ τὴν δυτικὴ": D. Bradshaw, "Time and eternity in the Greek Fathers", σ. 323. Ὁ W. Jaeger, *Πρωτοχριστιανικοὶ χρόνοι καὶ ἐλληνικὴ παιδεία*, σ. 51, βλέπει ἐπίσης τὴν ἄλλη πλευρὰ τοῦ νομίσματος, ὅτι στὸν Πλάτωνα δὲν ὀφείλει μόνον ὁ χριστιανισμὸς τὴν δυνατότητα νὰ συγκρο-

τήσει την θεολογία του, αλλά και ο παγανιστικός ελληνικός πολιτισμός την επιβίωσή του: “δὲν ἠδύνατο νὰ διασώσει τὸν ἀρχαῖον ἐκεῖνον πολιτισμὸν ἀπλῶς ὁ τυπικὸς κλασικισμὸς. Ἡ αἰτία τῆς ἐπιβιώσεώς του ὡς συνόλου ὑπῆρξε τὸ γεγονὸς ὅτι κατεῖχε τὸν Πλάτωνα. Ἐὰν τοῦτο δὲν συνέβαινε, ὅ,τι ἀπέμενε ἀπὸ τὸν ἐλληνικὸν πολιτισμὸν, δυνατὸν νὰ εἶχε συναποθάνει ὁμοῦ μετὰ τῶν ἀρχαίων ὀλυμπίων θεῶν.” Ὅπως συνοψίζει ὁ Β. Otis, “Gregory of Nyssa and the Cappadocian conception of time”, σ. 327, ὁ Γαῖγκερ σωστὰ τόνισε γιὰ τὸν πλατωνισμὸ ὅτι συνιστοῦσε “τὸν μεγάλο κοινὸ παρονομαστὴ τοῦ συνόλου σχεδὸν τῆς ἀρχαίας σκέψης στὴν μέση καὶ ὕστερη αὐτοκρατορία”. Ὅπως σημειώνει ὁ D. Knowles, *The evolution of Medieval thought*, σ. 30, “ὁ νεοπλατωνισμὸς φαίνεται στὴν διάρκεια τῆς ὕστερης ἀρχαιότητος καὶ τοῦ μεσαίωνα νὰ εἶναι τὸ κύριο στοιχεῖο τῆς χριστιανικῆς φιλοσοφίας καὶ θεολογικῆς θεωρίας”. Μπορεῖ ὁ χριστιανισμὸς νὰ μὴν εἶναι ‘ἐκλαϊκευμένος πλατωνισμὸς’, ὅπως διακήρυττε ὁ Νίτσε, ὅμως σὲ μεγάλο βαθμὸ ὀφείλει τὴν ταυτότητά του στὸν μαθητὴ τοῦ Σωκράτη καὶ τὴν παράδοση ποὺ αὐτὸς δημιούργησε. Ἀγάπη γιὰ τὴν παιδεία καὶ τὴν συζήτηση, ἀναγνώριση στὴν κοσμικὴ πραγματικότητα μιᾶς εἰκόνας τῆς θείας ὑπαρξῆς, πεποίθηση στὴν μύχια καὶ πρωταρχικὴ ἐνότητα μετὰ τὸν Θεό, ἐνύπαρξη τῆς σοφίας στὸ βάθος τῆς ψυχῆς, ἡ γνώση ὡς ἀνάμνηση, περιφρόνηση τῆς βιοτικῆς μέριμνας πρὸς ὄφελος τῆς ἐλευθερίας τοῦ φρονήματος καὶ τῆς ἀναγωγῆς τῆς ψυχῆς στὴν θεία νόηση, ἀναγνώριση τῆς ἴδιας τῆς θείας νόησης ὡς ὑψηλότερης ἀρχῆς ἢ θεμελίου τῆς ψυχῆς, ἀναγνώριση τῆς θεότητας ὡς ἄτρεπτης καὶ ἀπλῆς, ἀναγνώριση τῆς συνεχοῦς προσωπικῆς φροντίδας τοῦ Θεοῦ γιὰ τὴν πνευματικὴ τελειοποίηση τοῦ ἀνθρώπου... Τί θὰ ἀπέμενε ἀπὸ τὸν χριστιανισμὸ χωρὶς αὐτὰ καὶ τὰ συνακόλουθα πλατωνικὰ στοιχεῖα; Ὅμως δὲν ἦταν κἂν δυνατὸν νὰ μὴν καθορίζει τὴν διαμόρφωση τῆς χριστιανοσύνης ἢ ἀρχαία ἐλληνικὴ φιλοσοφία, ἀξονικὴ ἔκφραση τῆς ὁποίας ἢ πλατωνικὴ, ἐφόσον ἢ νέα θρησκεία δὲν ἔγινε ἀποδεκτὴ ἀπὸ τὸν Ἑβραϊσμὸ, ἀλλὰ υἱοθετήθηκε ἀπὸ τὶς ἐλληνικὲς κοινότητες τῆς Αὐτοκρατορίας. Βλ. τὸ κεφάλαιο “Οἱ πρῶτοι χριστιανοί”: Γ.

έλληνική κοσμολογία υπερβαίνει τις τραυματικές διαστάσεις τοῦ ἡσιόδειου Χάους,²⁹⁵ ὁ Δημιουργὸς ἀναγνωρίζεται σὲ ἐγγύτητα ἰκανὴ νὰ ἀποτρέπει τὰ βιώματα τοῦ μηδενός. Ἐν καὶ τρομακτικῆ, ἢ Ἄβυσσος ὅπου πνεῦμα Θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος,²⁹⁶ δὲν

Βαλσάμης, *Οἱ Ἀρχαῖοι Ἕλληνες*, σ. 17 κ.έ., ὅπου μεταξὺ ἄλλων παρατίθεται (σ. 22) ἡ τόσο χαρακτηριστικὴ ὑπενθύμιση τοῦ Cleveland Cox, ἐπιμελητοῦ τῆς μετα-νικαιανῆς σειρᾶς πατερικῶν κειμένων, ὅτι “ἡ πρωτογενὴς Χριστιανισμὸς ἦταν ἑλληνικὴ στὴν μορφὴ καὶ τὸν χαρακτῆρα, ἑλληνικὴ ἀπὸ τὰ πρῶτα ὡς τὰ ἔσχατα στοιχεῖα τῆς, ἑλληνικὴ σὲ ὅλες τὶς μορφές τοῦ δόγματός, τῆς λατρείας καὶ τῆς διοίκησής τῆς”.

²⁹⁵ Ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ ἡ ἀπουσία ἀπὸ τὶς κοσμογονικὲς διηγήσεις Ὀμήρου καὶ Ἡσιόδου ὅποιασδήποτε ἀναφορᾶς σὲ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου. Βλ. J. Bremmer, “Canonical and alternative creation myths in ancient Greece”, σ. 89. Ἡ ἀνθρώπινη ἀξία εἶναι ἀβέβαιη, καὶ καταλαμβάνει ὅλη τὴν κλίμακα, ἀπὸ ἰσοθειᾶς μέχρι ἀσημαντότητας.

²⁹⁶ *Γέν.* 1, 2. Τὸ Πνεῦμα ποῦ ‘ἐκκολάπτει’ τὴν Δημιουργία, μεταφορὰ συνήθης ἤδη στοὺς πρώτους χριστιανικοὺς αἰῶνες (βλ. Μ. Βασίλειος, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον* II, 6), σημαίνει ἀρχὴ ‘ἐξόδου’ τῆς θεότητας ἀπὸ τὴν ἀχρονικότητα, προκαταβολὴ τοῦ χωροχρονικοῦ θεμελίου τῶν ὄντων, καὶ ἀποτελεῖ τὴν πιὸ πρωταρχικὴ ἔκφραση τῆς μέριμνας τοῦ Δημιουργοῦ γιὰ τὰ πλάσματα ὡς θεῖα γεννήματα. Τὴν μεταφορὰ τῆς ἐκκόλαψης χρησιμοποιοῦν καὶ σύγχρονοί μας ἐρμηνευτές, ὅπως ἡ G. Jantzen, “Eros and the Abyss”, σ. 251: “ἐπάνω στὴν ἄβυσσο αὐτὴ [τῆς Δημιουργίας, ὅπως περιγράφεται στὸ βιβλίον τῆς *Γενέσεως*] τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ ὑπερίπταται ὡς ἓνα πετεινάρει ποῦ κλωσσάει τὰ αὐτὰ του. Πρόκειται γιὰ εἰκόνα σκοτεινότητος καὶ χάους, ἀλλὰ χάους γόνιμου, ὄχι καταστροφικοῦ: πολὺ περισσότερο ὡς μιὰ μήτρα, παρὰ ὡς κόλαση”. Γιὰ τὴν ‘ἀνακάλυψη’ τῆς πρωταρχικῆς ἀβύσσου μέσα στὴν ἴδια τὴν ψυχὴ, ὅπως εἰσηγεῖται ὁ Αὐγουστῖνος, μὲ τὸν ὅποιο συντάσσεται σειρὰ στοχαστῶν καὶ ὁ Ἐκκαρτ, βλ. G. Jantzen, ὁ.π., σ. 251. Στὴν ἀρχὴ τῆς παράδοσης

παύει να αποτελεί τόπον ὄντος, ἤδη προτοῦ δημιουργηθεῖ ὀτιδῆποτε. Ὅχι λιγώτερο ἀπὸ τὸν Ἡσίοδο, τὸν Πλάτωνα ἢ τὸν Παρμενίδη, ἡ Γένεσις δὲν προτάσσει ἀπλὸ μηδέν. Ὅ,τι κι ἂν σημαίνει τὸ χάος τῶν ὑδάτων ποῦ θεμελιώνουν τὴν κτίση, δὲν ἐπιτρέπει στὸν χῶρο νὰ γίνεи τόσο ἀφηρημένος ἢ πρωταρχικός ὅσο ἡ πλατωνική χώρα, ὥστε νὰ βρῖσκεται ἐνωμένος μὲ τὶς ὑποστάσεις τῶν πλασμάτων, μέσα ἀπὸ τὴν ἐνότητα αὐτὴ ὑποστηρίζοντας τὴν φανέρωση τῶν ὄντων ὡς μορφῶν. Ἐκκινῶντας ἀπὸ τὴν πλατωνική ἀφαίρεση, ὁ Γρηγόριος προτάσσει τὸν χρόνο καὶ τὸν ἐνοποιεῖ μὲ τὸν χῶρο.

Ἡ Παλαιὰ Διαθήκη καὶ ὁ Πλάτων ἀναγνωρίζουν προτεραιότητα στὸν χῶρο. Ὁ προσδιορισμὸς *Ἐν ἀρχῇ στήν φράση, Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν*, δὲν εἶναι χρονολογικός ἀλλὰ χωρολογικός. Ἐστω μεταφορικά, ἡ ἀρχὴ νοεῖται ὡς εἶδος χώρου. Ἐν ἀρχῇ σημαίνει μέσα στήν ἀρχή, δὲν ἀκολουθεῖ ἀπόδοση, δὲν πρόκειται γιὰ ἔναρξη σειρᾶς, γι' αὐτὸ δὲν λέγεται πῶς ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸ φῶς...²⁹⁷ Προσηγοῦνται δύο περιληπτικὲς ἐννοιες, ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἀνεξαρτήτως χρονολογικῆς τάξεως τῆς δημιουργίας, ὅχι “σὰν ἓνας τρόπος γιὰ νὰ εἰπωθεῖ ‘τὰ πάντα’”,²⁹⁸ ἀλλὰ ἐπειδὴ σημαίνουν τὸν χῶρο ὡς θεμέλιο τῶν ὄντων καὶ μάλιστα τῆς ἀνθρώπινης διαβίωσης. Δύο ἐρμηνεῖες εἶναι ἐξίσου δυνατές, ὅτι ὁ χῶρος δημιουργεῖται μέσα στήν ἀρχὴ ἢ ὅτι δη-

αὐτῆς βρῖσκεται ὁ Ὄρφισμὸς καὶ ὁ Πλάτων, ὅπου ἐμφανίζεται καὶ ἡ ἐρμηνεία τῆς γνώσης ὡς ἀνάμνησης.

²⁹⁷ Ὅπως, γιὰ παράδειγμα, στὸ *Ἄξιον ἐστὶ* (“Στὴν ἀρχὴ τὸ φῶς. Καὶ ἡ ὥρα ἡ πρώτη”), ὅπου ὁ Ἐλύτης κρατᾶει μόνον ἐπιδερμικὴ ἐπαφή μὲ τὸ ἀρχαῖο κείμενο.

²⁹⁸ C. Gunton, “Between allegory and myth”, σ. 49.

μιουργείται ως αρχή. Καί στις δύο περιπτώσεις, ή φύση τῶν πραγμάτων φαίνεται νὰ ὑπάγεται κυρίως στὰ ἰδιώματα τῆς ἄχρονης μορφῆς, τῆς σταθερότητας καὶ τῆς ἀμεσότητας. Ἄν ὁ χῶρος εἶναι αὐθύπαρκτος, ὁπότε ἡ ἀναγωγή του στὶς μορφές δευτερεύει, τὸ κενὸ προϋποτίθεται ὡς βαθμὸς ὑπαρξῆς ἐξίσου γνήσιος, μολονότι ἀπουσιάζουν τὰ ὄντα: τὸ κενὸ δὲν σημαίνει γειτνίαση μὲ τὸ μηδέν, τὰ πλάσματα συνεχῶς ὅπουδῆποτε ἀπολαμβάνουν πληρότητα ὑπάρξεως. Ἡ θεμέλια ἐνότητα εἶναι καὶ μηδενός, ὅπως τὴν συμβολίζουν ἡ Ἄβυσσος καὶ τὸ Χάος, σημαίνει ὑπαρκτικὴ ἀσάθεια. Ὅλα κινδυνεύουν, ὅμως ἡ ἴδια ἡ Ἄβυσσος ἀναδύεται στὴν ἐπιφάνεια τῆς ὄντικῆς συγκρότησης σὰν μιὰ θάλασσα ἀόρατης ὕλης, ποὺ ἐπιτρέπει διάκριση καὶ μαζὶ σταθερὴ συνύπαρξη, ἔχοντας ἀποβάλλει, στὸ ἐπίπεδο αὐτό, ὅλες τὶς ἀπειλητικὲς συνεκδοχές. Ἡ ἀρνητικὴ ὄψη τῆς Ἄβυσσου ἐπανέρχεται μὲ ὀδυνηρὴ ἔνταση ὅσο ἐνεργοποιεῖται ἡ δυνατότητα ἀποξένωσης τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν ἀρχὴ του.

Οὔτε ἡ Παλαιὰ Διαθήκη οὔτε ὁ Πλάτων δίνουν λόγο: ἡ πρωταρχικότητα τοῦ χώρου ἔναντι τοῦ χρόνου καὶ ἡ ἴδια ἡ αὐθύπαρξία του δὲν ἀνακοινώνονται ὡς συμπεράσματα φιλοσοφικῶν ἀξιωματικῶν ἢ θρησκευτικῶν δογμάτων, ἔχουν θέση αἰτήματος: στὸν χῶρο ζητεῖται ἐγγύηση ἀκλόνητης διαμονῆς στὸ εἶναι, σὰν ἓνα ἔχνος τῆς θεότητας ἐπὶ τοῦ ὁποίου τὰ πράγματα μποροῦν νὰ σταθοῦν ἀσφαλῆ. Στὴν Παλαιὰ Διαθήκη τὸ αἶτημα ἐξουδετερώνεται ἐν τῇ γενέσει του ὑπὸ τὸ βάρος μιᾶς συνείδησης τραυματισμένης ἀπ' ὅ,τι βιώθηκε ὡς ἀρνητικὴ ἰσχὺς τῆς Ἄβυσσου, κυριαρχία τῆς ἀπειλῆς.

Ἡ ἀγαθότητα τοῦ Δημιουργοῦ καὶ ἡ ἐκ τοῦ μηδενὸς προέλευση τοῦ κόσμου εἶναι πεποιθήσεις τῆς χριστιανοσύνης ἀποδεκτὲς ὄχι μόνο στὴν ἀνατολικὴ ἀλλὰ ἐπίσης στὴν δυτικὴ τῆς πλευρᾶ, ὅπου ὅμως δὲν ἐνίσχυσαν στὸν ἴδιο βαθμὸ τὴν ἐπίγνωση ἰσοθείας τοῦ ἀνθρώπου. Γιατί ἡ σκέψη τοῦ Γρηγορίου εὐνοεῖ βιώματα ἐνό-

τητας; Τὸ ἐρώτημα ἐνδιαφέρει ἰδίως γιὰ τὴν κατανόηση τῆς προερχόμενης ἀπὸ τὴν συνάντηση Ἑβραϊσμοῦ καὶ Ἑλληνισμοῦ νοοτροπίας ὡς αἰτίας ἐνὸς αἰσθήματος ἀσφάλειας ποὺ ὑπερβαίνει ἀντίθετες βεβαιότητες, ὅπως ἐκεῖνες τοῦ θανάτου, τῆς φθορᾶς, κ.λπ.

Ὁ Γρηγόριος ἀναζητεῖ στὴν ἀρχὴ τῆς Δημιουργίας κάτι ἀνάλογο τῆς κοινῆς καθημερινῆς ἐμπειρίας, 'ὑποδοχὴ' καὶ στήριγμα τῶν ὄντων. Ἡ σκέψη τῆς ἐλληνικῆς ἀρχαιότητος εὐνοεῖ τὴν 'συσκότιση' τῆς ἔννοιας τοῦ προ-κοσμικοῦ μηδενὸς ποὺ διαμόρφωσε ἡ χριστιανοσύνη, ἂν πράγματι στοὺς Ἀρχαίους κυριαρχεῖ ἡ πεποίθηση πὼς τίποτα δὲν γεννιέται ἀπὸ τὸ τίποτα.²⁹⁹ Ὁ Πλάτων

²⁹⁹ Βλ. W. Guthrie, *A history...*, τ. 2, σ. 287, κ.ά. Πάντως ὁ Ἡσίοδος προτάσσει τὸ Χάος, καὶ ἀκόμη πρὶν τὸ μηδέν, τόσο ἀληθινά, ὥστε οὔτε κἂν τὸ ὀνομάζει! Ἀπὸ μόνο του μιὰ 'μορφὴ' ἀπουσίας, τὸ Χάος θεμελιώνεται στὴν καθαρὴ ἀπουσία. Μποροῦμε νὰ ἐρμηνεύουμε τὸ *γένετο* (πρώτιστα Χάος *γένετο*) ὡς ἦν, ἀρκεῖ νὰ μὴν περιφρονηθεῖ ἀνερμήνευτη ἢ προτίμηση ἀπὸ τὸν Ἡσίοδο τοῦ ἐνὸς τύπου ἔναντι τοῦ ἄλλου. Πέρα ἀπὸ τὴν χρονολογικὴ διαφορά (ἄλλωστε οἱ θεοὶ τοῦλάχιστον εἶναι αἰὲν ἐόντες), τὸ ρῆμα τῆς *γενέσεως*, ποὺ δὲν εἶναι μόνο του ἀλλὰ συνυπάρχει καὶ μὲ ἄλλα σχετικὰ ("ἔτικτεν", "ἐρέϊνατο", κ.λπ.), σημαίνει τὴν ὑπαρκτικὴ αἰτιώδη προτεραιότητα, μιὰ τάξη τοῦ ὄντος ἐπὶ τῆς ὁποίας θεμελιώνεται ἡ ἐπομένη. Τὸ ἴδιο σημαίνουν τὰ ἐπιρρήματα (πρώτιστα, ἔπειτα) καὶ οἱ προσδιορισμοὶ προέλευσης (ἐκ Χάους). Κι ἂν δὲν ὑπῆρχε χρονολογικὰ ἢ καθολικὴ ἀπουσία, τὸ μηδέν 'προηγεῖται' ὑπαρκτικὰ ὄλων τῶν θείων ἢ μὴ καὶ ἄψυχων ἢ μὴ ὑποστάσεων, τὸ ἀπόλυτο μηδέν ὡς ἀρχὴ ἀκόμη καὶ τοῦ Χάους. Τὸ *κείμενο* τῆς Θεογονίας *διαπερνᾷ ἡ γονιμότητα, προέλευση καὶ αἰτιότητα, ὄχι ἡ σταθερότητα καὶ μονιμότητα*, ἐπομένως ἡ ἔνταξη καὶ τοῦ πρωταρχικοῦ Χάους σὲ μιὰ ἀρχὴ δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ἀγνοηθεῖ. Τὸ Χάος δὲν εἶναι ἀπολύτως πρωταρχικό, εἴτε τὸ κείμενο ἐρμηνευθεῖ μὲ χρονολογικοὺς ὅρους εἴτε μὲ ὄντολογικούς. Καὶ ἀσφαλῶς δὲν συμφέρει νὰ 'λυθεῖ' τὸ

ονομάζει τὸν χώρο “ὕποδοχὴ κάθε γενέσεως”, συμπληρώνοντας ὅτι ἔχει “κάποια ἀόρατη ὄψη καὶ ἄμορφη, χωράει τὰ πάντα καί, χωρὶς καθόλου νὰ μπορούμε νὰ καταλάβουμε πῶς, μετέχει μὲ κάποιον τρόπο στὸ νοητό [...] εἶναι κάτι ποὺ τὸ ἀγγίζουμε ἀνεπαίσθητα, μ’ ἓναν νόθο λογισμό, μόλις ποὺ τὸ νοιώθουμε, πρὸς τὸ ὁποῖο καὶ ὄνειροπολοῦμε καθὼς κοιτάζουμε”.³⁰⁰

ζήτημα μὲ προκαταλήψεις ὑποτιθέμενης βέβαιης γνώσης ποὺ ἔχουμε γιὰ τοὺς Ἀρχαίους, ὅπως ἔκανε, γιὰ παράδειγμα, ὁ Π. Λεκατσᾶς, λέγοντας ὅτι “ἡ ἀφελὴς νοοτροπία τῶν πρωτογόνων [sic] οὐδόλως ἐρωτᾶ, ἐφ’ ὅσον τὸ Χάος ἐγεννήθη, τί πρὸ τούτου ὑπῆρχεν ὡς γεννήτωρ αὐτοῦ, ὅπως ἠρώτησεν ὁ νεαρὸς Ἐπίκουρος...” (Ἡσίοδος, *Θεογονία*, σημ. 46, σ. 106). Ἡ ἀπόδοση πρωτογονισμοῦ στὸν Ἡσίοδο προσβάλλει τὴν νοημοσύνη μας καὶ ἀκόμη χειρότερα, ἐμποδίζει τὴν ἀναγωγὴ στὴν σημασία τοῦ μηδενός, ἐφόσον καμμιά ὑπαρξὴ δὲν φαίνεται νὰ ὑπονοεῖται στὸ κείμενο ὡς ἀρχὴ τοῦ Χάους. Τὸ ἴδιο τὸ Χάος εἶναι τόσο ἀφηρημένο καὶ τόσο κοντινὸ στὴν ἀπλὴ ἀπουσία, ὥστε ἀμέσως προηγούμενη δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι παρὰ μόνον ἡ καθαρὴ ἀπουσία, συνεπῶς καὶ ἀνώδυμη.

³⁰⁰ Πλάτων, *Τίμαιος* 49a–52b: “νῦν δὲ ὁ λόγος ἔοικεν εἰσαναγκάζειν χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίσει. τίν’ οὖν ἔχον δύναμιν καὶ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον; τοιάνδε μάλιστα· πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην [...] τὴν τοῦ γεγονότος ὄρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν· ἀλλ’ ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσάλωτότατον [...] φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ’ ἀναισθησίας ἀπτόν λογισμῶ τινι νόθῳ, μόλις πιστόν, πρὸς ὃ δὴ καὶ ὄνειροπολοῦμεν βλέποντες καὶ φάμεν ἀναγκαῖον εἶναί που τὸ ὄν ἅπαν ἐν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινὰ, τὸ δὲ μήτ’ ἐν γῆ μήτε που κατ’ οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι”.

Σύμφωνα με τὸν Πλάτωνα, ὁ χῶρος προηγεῖται θεμελιώνοντας τὴν ὑπαρξή, ὁ χρόνος πηγάζει ἕμμεσα ὡς μέτρο τοῦ γίνεσθαι. Ὑποδοχὴ τῶν πλασμάτων γιὰ τὸν Γρηγόριο εἶναι ἡ χωροχρονικὴ ἐνότητα, με κύρια διάσταση τὴν χρονική: ὁ χρόνος προηγεῖται θεμελιωτικά, τὸ δὲ ἐνιαῖο 'Χώρημα', ὡς ἀνεξάρτητο κάθε πλάσματος πρωταρχικὸ ἐνυπόστατο θεμέλιο, περιέχει, στερεώνει καὶ ὑπερβαίνει τὸ σύνολο τῆς δημιουργίας.

Μεταφέροντας στὸν χρόνο ὑπαρκτικὴ προτεραιότητα, ἀντίθετα με τὴν πλατωνικὴ κοσμολογία, ὁ Γρηγόριος μοιάζει νὰ ὑπονομεύει τὸ αἶτημα γιὰ ἀσφάλεια τῶν πραγμάτων. Σὰν νὰ διασαλεύει τὰ θεμέλια ἀφυπνίζοντας τὴν Ἄβυσσο τῆς Γενέσεως καὶ τὸ ἠσιόδειο Χάος, ἂν καὶ ὁ χρόνος ὡς τέτοιος, ἀκόμα καὶ στὴν κίνηση τῆς φθορᾶς, προϋποθέτει μέτρα. Ἐστιάζοντας στὴν ἀποκάλυψη τῆς θείας ἀπλότητας καὶ μετοχὴ τοῦ ἔγχρονου στὴν ἄχρονη πηγὴ του, ὁ Πλάτων ἀναγνωρίζει στὸν χρόνο δευτερεύουσα ἕμμεση ὑπόσταση. Γιατί ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὴν ἔννοια αὐτὴ ὁ Γρηγόριος;

Ὡς φορέας νεότητας ὁ χρόνος θεμελιώνει ἐπεκτάσεις, ὁλοκληρώσεις, διαδοχές, μορφές περιεκτικὲς δυνάμει ἀλλοιώσεως. Μολονότι προσλαμβάνει τὸν χρόνο καὶ ὡς ἄλλο χῶρο, ἀκόμη καὶ προτάσσοντας τὴν διαστηματικὴ ἔννοια στὴν ἔκφραση τοῦ 'Χωρήματος',³⁰¹ ἡ περιγραφὴ τοῦ Γρηγορίου ἀναγνωρίζει πρωταρχικὴ τὴν ἀλλοίωση, παρακολουθεῖ μᾶλλον τὴν κίνηση τῆς δημιουργίας καὶ λιγώτερο τίς

³⁰¹ Ἡ ἴδια ἢ γλῶσσα συνδέει τίς δύο ἔννοιες μέσα ἀπὸ τὴν ταυτότητα τῶν ἀρχικῶν στοιχείων τῶν ὄρων καὶ τὴν διαφορὰ θέσης. Τὸ φωνῆεν ἐκτείνεται στὸν χῶρο καὶ βραχύνεται στὸν χρόνο σημαίνοντας τὸν χρόνο σὰν ἕναν πιὸ 'εὐκίνητο' χῶρο καὶ τὸν χῶρο σὰν ἕναν πιὸ 'ἀκίνητο' χρόνο. Ἡ σχέση αὐτὴ δὲν ἐκφράζεται στοὺς σχετικοὺς ὄρους ἄλλων γλωσσῶν (Λατ. Tempus / Spatium, Γερμ. Zeit / Raum, Ἀγγλ. Time / Space, κ.λπ.)

φανερώσεις τῆς ἀρχῆς καὶ τὶς ἀποκρυσταλλώσεις τῶν ἱστορικῶν μορφῶν. Παρακάμπτοντας τὴν πλατωνικὴ ἀντίληψη, ἔστω ἔμμεσα ἀναδεικνύοντας πρωταρχικὴ τὴν δυναμικὴ πλευρὰ τῆς δημιουργίας, μὲ τὶς ιδιότητες τῆς κίνησης καὶ ἐξέλιξης νὰ ὑπερέχουν ἔναντι τῶν χωρολογικῶν ἀντιστοίχων τῆς συμπάγειας, σταθερότητας καὶ αἰδιότητος, ὁ Γρηγόριος ἐστιάζει στὴν σημασία τῆς μόρφωσης ἔναντι τῆς μορφῆς, ἀκόμα καὶ τῆς διαρρηκτικῆς τοῦ χρόνου ἄμορφης μορφῆς ἢ ἀποκάλυψης τῆς ἀχρονικότητας. Χωρὶς τὴν κυριολεξία μὲ τὴν ὁποία ἡ σκέψη τῆς χριστιανικῆς περιόδου ἔφθασε στὴν ἔννοια τῆς δημιουργίας ἐκ τοῦ ἀπολύτου μηδενός,³⁰² ἡ θεμελίωση τοῦ χώρου στὴν κίνηση τῆς θείας γονιμότητας θὰ ἀπέμενε τοῦλάχιστον ἀβέβαιη. Ὁ Γρηγόριος προσέλαβε τὸ γίνεσθαι ὅπως σχεδὸν ὁ Παρμενίδης,³⁰³ ἐρμηνεύοντας τὴν χρονικότητα σὰν μιὰ διάσταση τοῦ χώρου, ὅμως ἀναγνώριζε στὴν μεταβολὴ τὴν πιὸ πρωταρχικὴ ιδιότητα τῶν πραγ-

³⁰² Ὅπως θυμίζει ὁ J. Hubler, *Creatio ex nihilo*, σ. 102, ἡ δημιουργία ἐκ τοῦ μηδενός ἀνάγεται στὰ τέλη τοῦ δευτέρου αἰῶνος μ.Χ., στὸν Τατιανὸ καὶ τὸν Θεόφιλο, καὶ ἀναπτύχθηκε στὴν συνέχεια μὲ τὸν Εἰρηναῖο, τὸν Τερτυλλιανὸ καὶ τὸν Ὁριγένη. Σύμφωνα μὲ τὸν ἴδιο ἐρευνητὴ (ὁ.π., σ. 106), ἡ ἔννοια τοῦ ἀπολύτου μηδενός διαμορφώθηκε στὴν προσπάθεια τῆς Ἐκκλησίας νὰ κατανοήσῃ μὲ ποιὸ τρόπο ἡ δικὴ τῆς κοσμολογία ὑπερέβαινε τοὺς περιορισμοὺς καὶ τὶς ἀναγκαιότητες ποὺ συνεπαγόταν ἡ ὕλη καὶ ποὺ ἔκαναν τὴν ἀνάσταση τοῦ σώματος νὰ μοιάζει κάτι ἀπίθανο καὶ ἀνεπιθύμητο. Ἡ δημιουργία 'ἐκ τοῦ μηδενός' κατέστη καὶ ἐπισημῶς 'δόγμα' τὸν 13ο αἰῶνα. Βλ. P. Gregorios, *Cosmic man*, σ. 198.

³⁰³ "Στὸ ποίημα τοῦ Παρμενίδη δὲν ἀπομένει πραγματικὴ θέση γιὰ τὸ μηδέν [...] Τὸ γίνεσθαι καταλαβαίνει ὡς ἀπώλεια ὅποιος παρασύρεται στὰ ὄριά του, ἀντὶ τοῦ Ἐνὸς βιώνοντας δικό του πέρας [...] Τὸ σοφὸν θεᾶται μόνον ἀκίνητη αἰώνια συνοχή": Γ. Βαλσάμης, *Οἱ Ἀρχαῖοι Ἕλληνες*, σ. 255.

μάτων, οδηγούμενος έτσι σε επίγνωση τοῦ ὑπάρχειν ὡς ἀενάως συντελούμενης μορφῆς. Ἔτσι ἀπομακρύνθηκε ἀπὸ τὴν ἰσχυρὴ στὸν Παρμενίδη, τὸν Πλάτωνα³⁰⁴ καὶ τοὺς Στωϊκοὺς ἔννοια τῆς περιοδικότητας τῆς ἱστορίας, προτείνοντας τὴν ὑπαρξὴ ὡς δυνατότητα περισσότερο ἀπὸ σταθερότητα, ἀναλλοίωτη μόνο στὶς ιδιότητες τῆς ἀνοιχτότητας, κίνησης καὶ μεταμόρφωσης. Μὲ τὴν ἱστορία νὰ ἔχει συντελεσθεῖ ἀκαριαῖα ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ Δημιουργοῦ, ἡ δύναμη δὲν γινόταν νὰ ἀφορᾷ τὸν ἴδιο τὸν χρόνο κυρίως, ἀλλὰ τὸν προορισμό του. Ἡ δύναμη διαπερνᾷ τὴν κοσμικὴ ὑπόσταση θεμελιώνοντας τὴν ὀρμὴ ὑπεριστορικοῦ ἄλματος τοῦ θεοῦμένου ἀνθρώπου, ὅπου ἔχει τὴν ἀπόδοσή της ἢ πρωταρχικὴ 'ἐξοδος' τῆς θεότητας ἀπὸ τὸν ἑαυτό της, ἢ κίνηση τῆς δημιουργίας: ἡ ἱστορία ἀπλώνεται σὰν ἓνα ἔχνος τῶν πλασμάτων ἐκτινασσόμενων πέρα ἀπὸ τὸν χωροχρόνο.

Σύμφωνα μὲ τὸ βιβλίον τῆς Γενέσεως, ἡ Δημιουργία ἀρχίζει ὡς μετάδοση τοῦ εἶναι, ὅταν πνεῦμα Θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος,³⁰⁵ καὶ ὀλοκληρώνεται μὲ τὴν ἀποκάλυψη ὅτι ὁ Θεὸς παραμένει πάντα κάτι περισσότερο ἀπὸ Δημιουργός: καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς τὰ πάντα, ὅσα ἐποίησεν, καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν, ὅπως τὰ εὐλογεῖ ἀπὸ τὴν ἄεργη ἡσυχία καὶ αὐτάρκεια τῆς ἔβδομης ἡμέρας.³⁰⁶

Ἡ προέλευση τῶν πλασμάτων ἀπὸ τὸ μηδέν, δηλαδὴ ἡ ἀναγωγὴ ὄλων σὲ μία καὶ τὴν ἴδια ἀρχή, ὑποδηλώνει τὸ εἶδος τῆς σχέσης τοῦ Δημιουργοῦ μὲ τὰ πλάσματα. Ἀπόλυτη ἀπόσταση καὶ

³⁰⁴ Ὁ ὁποῖος, πέρα ἀπὸ τὴν κυριότητα ποὺ ἀναγνωρίζει στὴν χωρικὴ ἔναντι τῆς χρονικῆς διάστασης, δίνει ἐπίσης ἔμφαση στὴν ἀέναη ὀλοκλήρωση αἰεὶ γιγνομένων οὐδέποτε ὄντων.

³⁰⁵ Γέν. 1, 2.

³⁰⁶ Γέν. 2, 3.

ἀπόλυτη ἐγγύτητα ταυτίζονται. Δὲν ὑπάρχει οὔτε ἀπλή δυνατότητα νὰ ἀποξενωθεῖ ὁ Δημιουργὸς ἀπὸ τὰ ἔργα Του ὡς πρὸς τὸ εἶναι. Τὰ πλάσματα δὲν ἀποτελοῦν σκιές ὑπερβατικῶν 'έννοιῶν' καὶ βαθμοὺς ἀποξένωσης ἀπὸ τὴν ἀρχή τους,³⁰⁷ ὁ Θεὸς δὲν τὰ γνωρίζει πέρα ἀπὸ τὰ ἴδια καὶ σὰν κάτι ἄσχετο ἀλλὰ ὡς ἑαυτὸ Του.³⁰⁸

³⁰⁷ Εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ διαφορὰ ἀπὸ τὸν πλατωνισμό τοῦ Φίλωνος, *Περὶ τῆς κατὰ Μωϋσέα κοσμοποιίας* 19: “ὡς ἄρα τὴν μεγαλόπολιν κτίζειν διανοηθεὶς ἐνενόησε πρότερον τοὺς τύπους αὐτῆς, ἐξ ὧν κόσμον νοητὸν συστησάμενος ἀπετέλει καὶ τὸν αἰσθητὸν παραδείγματι χρώμενος ἐκείνῳ”.

³⁰⁸ Ἀπὸ ἐδῶ προέρχεται ἡ ἔνταση τῆς ἀγωνίας μὲ τὴν ὁποία ἡ χριστιανοσύνη ἀναλογίζεται τὴν φράση, *οὐκ οἶδα ὑμᾶς*. Βλ. *Ματ.* 25, 12 καὶ *Λουκ.* 13, 25. Ἄς μὴν ἀγνοηθεῖ οὔτε ἡ ριζικότητα τοῦ Ματθαίου σὲ σύγκριση μὲ τὴν περιττή, ἂν μὴ τι ἄλλο, διευκρίνιση τοῦ Λουκᾶ, ὁ ὁποῖος προσδιορίζει, περιορίζει καὶ μειώνει τὴν ἄγνοια (“οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ”), ὑποτιμῶντας ἔτσι τὴν ἰσχὺ τῆς ἄρνησης καὶ ἀπαλύνοντας τὶς συνέπειες. Στὴν ἀποστροφὴ τοῦ Λόγου ἀναδύεται τὸ πρωταρχικὸ μὴδὲν τῶν πραγμάτων. Ὅμως ἡ ἀχρονικότητα τῆς θείας ὑπαρξῆς συνεπάγεται γιὰ τὴν θεία βούληση πὼς εἶναι ἀμετάκλητη, ἡ δὲ κατάργηση τοῦ μὴδενός, ἀκόμη καὶ ὡς ἀπλῆς δυνατότητος, σημαίνει ὅτι τὸ ἴδιο τὸ εἶναι κινδυνεύει νὰ γίνῃ εἶδος ἀπουσίας, στὸν βαθμὸ πού ὑποστηρίζει βιωματικὸ μὴδέν: περιεχόμενον τῆς γέενας τοῦ πυρὸς εἶναι μιὰ ὑπαρξὴ πού δὲν ἐπιθυμεῖ καὶ ἀπορρίπτει τὸν ἑαυτὸ τῆς. Στὴν ὁμιλία 10 (*DW I*, σ. 164), ὁ Ἐκκαρτ προειδοποιεῖ πὼς ἡ ὑποχώρηση στὸ μὴδὲν ἀρχίζει ὑπουλα καὶ ἀνεπαίσθητα: “ἔτσι συμβαίνει μὲ τοὺς ἀνθρώπους πού ζοῦν στὴν ἄγνοια, δὲν γνωρίζουν τί εἶναι ὁ Θεός, καὶ ὅμως νομίζουν καὶ φαντάζονται πὼς εἶναι ζωντανοί”.

Ο ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ απομακρύνεται από την πεποίθηση του Ώριγένη³⁰⁹ ότι ο Δημιουργός ἐπινοεῖ ἀρχέτυπα στὰ ὁποῖα ἀναφέρεται τὸ καλὰ λίαν τῆς Δημιουργίας, ἀπ' ὅπου προέρχονται ὡς εἰδῶλα τὰ πράγματα. Θὰ ἀξίζε νὰ σταθοῦμε ἐδῶ περισσότερο, ἐπειδὴ φαίνεται νὰ ἐπικρατεῖ στὴν ἔρευνα ἡ ἀντίθετη γνώμη.³¹⁰ Σύμφωνα μὲ τὸν Ματσούκα, μόνον ὁ Χρήστου παίρνει ἀπόσταση καὶ ἐπισημαίνει ἓνα ἐξελικτικὸ σχῆμα στὴν περιγραφὴ τῆς Δημιουργίας ἀπὸ τὸν Γρηγόριο, ἐρμηνεύει τὸν πρῶτο ἄνθρωπο ὡς ἱστορικὸ καὶ ὄχι ἰδεατό, παρέχοντας ἐναύσματα γιὰ πῶς σωστὴ θεώρηση τοῦ προβλήματος, στὴν ὁποία ὅμως δὲν κατορθώνει νὰ φθάσει οὔτε ὁ ἴδιος. Ἐν τέλει καὶ ὁ Χρήστου “ἀσπάζεται τὴ θεωρία γιὰ τὶς δύο ‘δημιουργίες’”.³¹¹ Ὁ Ματσούκας διαφωνεῖ, ἐξηγῶντας ὅτι σύμφωνα μὲ τὸν Γρηγόριο, ὁ ‘πρῶτος’ ἄνθρωπος δὲν εἶναι συγκεκριμένο πρόσωπο ἀλλὰ “κάτι σὰν ἓνα σῶμα ποὺ περιέχει ὀλόκληρο τὸ πλήρωμα τῆς ἀνθρωπότητος, εἶναι ‘ἅπαν τὸ ἀνθρώπινον’ [...] ἐδῶ ἡ ἔννοια τῆς λέξεως ἄνθρωπος εἶναι περιληπτικὴ καὶ ἀφηρημένη”.³¹² Ὁ Ματσούκας εἰσηγεῖται πῶς ὁ καθόλου ἄνθρωπος³¹³ εἶναι

³⁰⁹ Βλ. *Περὶ Ἀρχῶν* 10.

³¹⁰ Χαρακτηριστικὰ ἡ Λυμπέρη υἱοθετεῖ χωρὶς συζήτηση τὴν ἐρμηνεία περὶ ἰδεατῆς δημιουργίας, ἀναφέροντάς την ὡς κοινὸ τόπο. Βλ. V. Limberis, “Καιρὸς and χρόνος in Gregory of Nyssa”, σ. 141, μὲ παραπομπὴ καὶ στὸ ἔργο τοῦ Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nyssa*.

³¹¹ Ν. Ματσούκας, “Οἱ δύο ‘Δημιουργίες’ στὸ ἔργο τοῦ Γρηγορίου Νύσσης”, σ. 178, παραπέμποντας εἰς Π. Χρήστου, “Τὸ ἀνθρώπινον πλήρωμα κατὰ τὴν διδασκαλίαν τοῦ Γρηγορίου Νύσσης”, *Κληρονομία* 4 (1972), σ. 41–62.

³¹² Ν. Ματσούκας, “Οἱ δύο ‘Δημιουργίες’”, σ. 183. Βλ. ἐπίσης, G. Maspero, “Anthropology”, σ. 43, ὁ ὁποῖος σημειώνει ὅτι σύμφωνα μὲ

τὸ πλήρωμα τῶν σπερματικῶν καταβολῶν, τὸ ὁποῖο μέσα ἀπὸ τὴν ἱστορικὴ ἐξέλιξη ὑποστηρίζει τὴν παρουσία τῶν συγκεκριμένων προσώπων. Ἡ διάκριση τῶν φύλων ἀπορρέει ἀπὸ τὴν ἴδια ἐξέλιξη καὶ ἀποκρίνεται στὶς πτωτικὲς συνθῆκες. Μὲ τὴν ἔννοια αὐτή, ὁ Γρηγόριος δὲν μιλάει γιὰ δύο 'δημιουργίες', οὔτε γιὰ (ἰδεατὸ εἶτε ἱστορικὸ) πρωτάνθρωπο.³¹⁴ Εἶναι φανερὸ ἀπὸ τὰ κείμενα πὼς οἱ ἔρμηνεῖς περὶ ἰδεατῆς δημιουργίας καὶ ἱστορικοῦ 'πρωτανθρώπου' δὲν εὐσταθοῦν, καὶ ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ καθολικοῦ ἀνθρώπου εἶναι περιληπτική. Ὅμως δὲν μπορῶ νὰ συμφωνήσω μὲ τὸν Ματσούκα στὴν δική του εἰσήγηση, ὅτι ὁ Γρηγόριος δὲν ἀναφέρεται σὲ δύο δημιουργίες, καὶ ὅτι ἡ διαφορὰ τοῦ καθολικοῦ ἀπὸ τὸν ἐπιμέρους ἄνθρωπο εἶναι ἡ διαφορὰ μεταξὺ σπερματικῆς καὶ ἐξελιγμένης ὑπόστασης. Σύμφωνα μὲ τὶς ἐπίμαχες θέσεις τοῦ Γρηγορίου, "τῇ θείᾳ προγνώσει τε καὶ δυνάμει πᾶσα ἡ ἀνθρωπότης ἐν τῇ πρώτῃ κατασκευῇ περιείληπται".³¹⁵ "Ὁμοίως ἔχει ὁ τε τῇ πρώτῃ τοῦ κόσμου κατασκευῇ συναναδειχθεὶς ἄνθρωπος καὶ ὁ κατὰ τὴν τοῦ παντός συντέλειαν γενησόμενος [...] ἡ δὲ πρὸς τὸ ἄρρῆν καὶ θῆλυ τοῦ γένους διαφορὰ π ρ ο σ κατασκευάσθη".³¹⁶ Ὅπως θὰ δοῦ-

τὸν Daniélou ἡ πρώτη δημιουργία σημαίνει τὴν προϋπαρξὴ τοῦ συνόλου τῶν ἀνθρώπων στὴν πρόθεση τοῦ Δημιουργοῦ.

³¹³ Βλ. *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* 16, *PG* 44, 185B-D: "ὄνομα τῷ κτισθέντι ἀνθρώπῳ οὐχ ὁ τις ἄλλ' ὁ καθόλου ἐστίν [...] εἷς ἄνθρωπος κατωνομάσθη τὸ πᾶν".

³¹⁴ Ν. Ματσούκας, "Οἱ δύο 'Δημιουργίες'", σ. 184–185.

³¹⁵ *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* 16, *PG* 44, 185B.

³¹⁶ Ὁ.π., 185C-D. Ὅπως εἶναι γνωστό, ἤδη στὴν ἀνθρωπολογία τοῦ Φίλωνα ὁ ἀρχετυπικός ἄνθρωπος εἶναι ἄφυλος. Βλ. C. O'Brien, *The Demiurge in ancient thought*, σ. 72.

με πιό μετά,³¹⁷ ὁ Γρηγόριος σὲ ἄλλο κείμενό του ἀναφέρεται στὴν γενεσιουργὸ κίνηση τῆς θεότητος χρησιμοποιοῦντας τὴν μεταφορὰ τῆς καταβολῆς σπέρματος.³¹⁸ Ὁ Ματσούκας συνδέει τὰ δύο κείμενα, ταυτίζοντας τὴν 'πρώτη' κατασκευὴ ὡς ἀρχὴ δημιουργικῆς ἐξέλιξης καὶ ὄχι ὡς (ιστορικὴ εἴτε ἰδεατὴ) δημιουργία ποὺ προηγεῖται 'δεύτερης' δημιουργίας. Ὅμως στὸ συγκεκριμένο κείμενο, ὅπου ἐν γένει ἡ ἔρευνα διακρίνει δύο δημιουργίες, ὁ Γρηγόριος ἐστιάζει σὲ κάτι ἄσχετο μὲ τὴν ἐξέλιξη μιᾶς σπερματικῆς ὀρμῆς.

Στὸ 16ο κεφάλαιο τῆς πραγματείας *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* ὁ Γρηγόριος προσπαθεῖ νὰ προσδιορίσει τὴν φύση τοῦ ἀνθρώπου ὡς εἰκόνας καὶ τὴν σημασία ἐν γένει τῆς εἰκόνισης, ἐκτιμώντας τὴν διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν ἀνθρώπινη φύση καὶ τὴν θεία φύση ὡς σκανδαλώδη, ἐπειδὴ τὸ κατ' εἰκόνα προϋποθέτει ἰσότητά³¹⁹ καὶ πάντως ὄχι τὴν μεγάλη διαφορὰ ποὺ μαρτυρεῖ ἡ ἱστορικὴ ἐμπειρία.³²⁰ Ἡ εἰκόνα ὅμως βρίσκεται ἀποκλειστικὰ στὴν ψυχὴ, καὶ δὲν ὑπάγεται σὲ κανενὸς εἶδους ἢ βαθμοῦ ἐξέλιξης: "πᾶσιν ὡσαύτως ὁ νοῦς ἐγκαθιδρύεται, πάντες τοῦ διανοεῖσθαι καὶ

³¹⁷ Στὸ κεφάλαιο "Ἡ 'πρώτη ὕλη' τῆς Δημιουργίας".

³¹⁸ *Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς ἐξαήμερου*, PG 44, 77D–80A.

³¹⁹ "Ἐν τῷ πλήρησ εἶναι παντὸς ἀγαθοῦ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἢ εἰκὼν ἔχει τὴν ὁμοιότητα": *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* 16, PG 44, 184B.

³²⁰ "Πῶς ὁμοίωται τῷ σώματι τὸ ἀσώματον, πῶς τῷ αἰδίῳ τὸ πρόσκαιρον, τῷ ἀναλλοιώτῳ τὸ διὰ τροπῆς ἀλλοιούμενον, τῷ ἀπαθεῖ τε καὶ ἀφθάρτῳ τὸ ἐμπαθὲς καὶ φθειρόμενον, τῷ ἀμιγεῖ πάσης κακίας τὸ πάντοτε συνοικοῦν ταύτῃ καὶ συντρεφόμενον; Πολὺ γὰρ τὸ μέσον ἐστὶ τοῦ τε κατὰ τὸ ἀρχέτυπον νοουμένου καὶ τοῦ κατ' εἰκόνα γεγεννημένου": ὁ.π., 180B.

προβουλεύειν τὴν δύναμιν ἔχουσι, καὶ τὰ ἄλλα πάντα δι' ὧν ἡ θεία φύσις ἐν τῷ κατ' αὐτὴν γεγονότι ἀπεικονίζεται".³²¹ Ἐντοπίζοντας τὴν ἀνθρώπινη φύση κατὰ κύριο λόγο στὸν νοῦ, ὁ Γρηγόριος διαπιστώνει ὄχι μόνο τὴν συγγένεια τῆς εἰκόνας μὲ τὸ ἀρχέτυπο, ἀλλὰ ἐπίσης τὴν σταθερότητα τῆς εἰκόνας, δηλαδή τὴν *τελειότητα καὶ μονιμότητα τῆς κοινῆς φύσης* ὅλων τῶν ἀνθρώπων, ἀπ' ἀρχῆς τῆς ἱστορίας καὶ μέχρι συμπληρώσεως τοῦ ἀνθρώπινου πληθυσμοῦ.

Ἐξελικτικὸ στοιχεῖο ὑπάρχει στὴν ἱστορία ὡς χρόνος τῆς γενέσεως τοῦ ἀνθρώπινου πληρώματος, ὅμως ἡ *πρώτη κατασκευὴ* δὲν ἀφορᾷ τὴν ἀρχὴ οὔτε καὶ τῆς συγκεκριμένης ἐξέλιξης, ἀλλὰ τὴν ταυτότητα τῆς ἀνθρώπινης φύσης καὶ μάλιστα ὡς θείας εἰκόνας. Ἡ *πρώτη κατασκευὴ* δὲν εἶναι μιὰ ἰδεατὴ δημιουργία οὔτε ἡ ἀρχὴ μιᾶς ἐξέλιξης, εἶναι ἡ γνήσια, μόνιμη καὶ πρωταρχικὴ φύση ὅλων, ἡ πρώτη 'στιγμὴ' κάθε ἀνθρώπου, ἡ ὁποία προηγεῖται τῆς πτώσεως. Ἡ πρώτη ἢ αὐθεντικὴ δημιουργία ἀντιτίθεται στὴν *πρόσθετη*, ὅπου ἀνήκουν ὅλα ἐκεῖνα τὰ γνωρίσματα τῶν πτωτικῶν συνθηκῶν, τὰ ὁποῖα σκανδαλίζουν γιὰ τὴν προκλητικὴ διαφορά τους ἀπὸ τὸ θεῖο ἀρχέτυπο καὶ διαβάλλουν τὴν ἀξία τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου στὸ σύνολό του.³²² Ἡ δεύτερη δημιουργία εἶναι ἐπίσης ὑπαρκτή, δὲν συνιστᾷ ἐξέλιξη οὔτε καὶ μὲ τὴν σημασία κατὰπτωσεως, εἶναι μιὰ προσθήκη στερούμενη πρωταρχικῆς ἀναγκαιότητος καὶ ἀξίας, ἡ ὁποία καταργεῖται ὅσο ἀναδύεται ἡ ἀρχαία ὠραιότητα, ἡ αὐθεντικὴ, μόνιμη καὶ πρωταρχικὴ ἀνθρώπινη φύση, δηλαδή ἡ *τελειότητα τῆς ἔνωσης* μὲ τὴν θεία φύση.

³²¹ *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* 16, PG 44, 185C.

³²² *Ὁ.π.*, 185D.

Ἄν ἐνδιαφέρει ἡ κατανόηση τοῦ Γρηγορίου, εἶναι σωστό καὶ ἡ δεύτερη ἀνθρώπινη κατάσταση νὰ ἀποκληθεῖ δημιουργία, ἐφόσον ὁ ἴδιος ὁ ἀδελφός τοῦ Βασιλείου διακρίνει ρητὰ μεταξὺ πρώτης καὶ πρόσθετης κατασκευῆς. Πέρα ὅμως ἀπὸ αὐτό, ἀπὸ μόνο του τὸ γεγονός ὅτι ἡ δεύτερη κατάσταση ὑπῆρξε πρόσθετη καὶ προσωρινή, δὲν τὴν καθιστᾷ κάτι διαφορετικὸ ἀπὸ δημιουργία, ἐφόσον ὁ ἄνθρωπος ἀπέκτησε μορφή πού δὲν εἶχε προηγουμένως, ἡ ὁποία δὲν ἐντάσσεται στὴν αὐθεντικὴ μορφή του, ἔστω ὑπὸ τὸν τρόπο μιᾶς προσωρινῆς ἐξέλιξης, καὶ δὲν εἶναι ἐπουσιώδης. Ἡ νέα μορφή ἀντανακλᾷ τὴν πτώση, ὄχι μιὰ 'ἐναλλακτικὴ' κατάσταση ἀλλὰ τὴν ἄρνηση τοῦ ἀνθρώπου.

Γιὰ νὰ ὑπάρξει νέα δημιουργία, σύμφωνα πάντα μὲ τὸν Γρηγόριο, δὲν εἶναι ἀναγκαῖο νὰ καταργηθοῦν ὅλες οἱ ἤδη ὑπαρκτές συνθηκῆς καὶ νὰ δημιουργηθοῦν ἐξ ἀρχῆς νέες, ἀρκεῖ ὅσα ἀλλάζουν νὰ εἶναι οὐσιώδη, καὶ ἐφόσον δὲν πρόκειται γιὰ κατάργηση καὶ ἀνάπλαση τοῦ παντός, ἡ πρόσθετη κατασκευὴ ἀναγκαῖα σημαίνει ἐπίσης τὸν διχασμὸ τοῦ ἀνθρώπου. Στὴν πραγματικότητα ἡ νέα δημιουργία εἶναι μιὰ αὐτοδημιουργία, ἂν τὸ οὐσιώδες βρίσκεται στὴν κατάσταση τῆς ψυχῆς, ἡ δὲ νέα μορφή πού προσθέτει ὁ δημιουργός, παρακολουθεῖ τὴν βούληση τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἀπομακρυνθεῖ ἀπὸ τὴν αὐθεντικὴ του κατάσταση οὐσιαστικά, ἀλλὰ ὄχι ἀκόμη ὀριστικά.

Ἐξεστι γὰρ ἑκατέρου [...] ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ συγκρίματι θεωρῆσαι τὴν μοῖραν, τοῦ μὲν θείου τὸ λογικόν τε καὶ διανοητικόν, ὃ τὴν κατὰ τὸ ἄρρεν καὶ θῆλυ διαφορὰν οὐ προσίεται, τοῦ δὲ ἀλόγου τὴν σωματικὴν κατασκευὴν καὶ διάπλασιν εἰς ἄρρεν τε καὶ θῆλυ μεμερισμένην. Ἐκὰ τερον γὰρ τούτων ἐστὶ πάντως ἐν παντὶ τῷ μετέχοντι τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς. Ἀλλὰ προτερεύειν τὸ νοερὸν [...] ἐπιγεννηματικὴν δὲ εἶναι τῷ ἀνθρώπῳ τὴν πρὸς τὸ ἄλογον κοινωνίαν τε καὶ συγγένειαν. [...] Πᾶσα τοίνυν ἡ φύσις ἢ ἀπὸ τῶν πρώτων μέχρι τῶν ἐσχάτων διήκουσα [στὴν γνη-

σιότητά της, αφαιρουμένης τῆς ἐπιγεννηματικῆς ἀλογίας], μία τις τοῦ ὄντος ἐστὶν εἰκόν.³²³

Στὶς πτωτικὲς ἀλλὰ καὶ στὶς αὐθεντικὲς ὑπαρκτικὲς συνθήκες, ἀκόμη καὶ ὅταν φαίνεται νὰ συμβαίνουν διαδικασίες ἐξέλιξης, στὴν πραγματικότητα ὅλα ὑποστηρίζονται συνεχῶς, ἔμμεσα ἢ ἄμεσα, ἀπὸ τὸν Δημιουργό. Τὸ μέσον ὡς τέτοιο εἶναι φαινομενικό, θεμελιώνεται καὶ τὸ ἴδιο στὴν θεία βούληση. Ὁ Δημιουργὸς δὲν ὀρᾷ μὲ τὴν συνέργια μιᾶς ἄλλης πραγματικότητας, ἐπειδὴ δὲν ὑπάρχει ἄλλη πραγματικότητα: ὁ Ἴδιος γίνεται τὸ διάφορό Του, ὅλες τὶς ἐνέργειές Του οὐσιώνει ἢ θεία φύση, καὶ κάθε πραγματικότητα, ὕλική ἢ νοερή ὁποιασδήποτε τάξης ἢ λειτουργίας, εἶναι θεμελιωμένη στὸν ἑαυτό Του. Πιὸ σωστὴ θὰ ἦταν ἡ μεταφορὰ τῆς συγκατάβασης, ἀντὶ ἐξ ἀποστάσεως 'ἐργασίας'. Νόμοι, ιδέες, λόγοι καὶ κανόνες, ἢ ὅπως ἀλλιῶς ἀν ἐρμηνευθοῦν καὶ περιγραφοῦν ὅσα ἐνδέχεται νὰ εἰκάζει ἡ δική μας ἀντίληψη παρατηρῶντας τὰ φαινόμενα, δὲν εἶναι ἄλλο ἀπὸ φορεῖς τῆς συγκατάβασης αὐτῆς, δηλαδή μορφές, τρόποι καὶ ὑποστάσεις τῆς θείας βούλησης. Ὅτι τὰ ἔργα Του δὲν ἐξαντλοῦν τὴν θεότητα, δὲν σημαίνει ὅτι οὐσιώνονται ἀπὸ κάτι ἄλλο καὶ ὄχι ἀπὸ τὴν ἴδια. "Ὁ ὁ δὲν τῶν ὄντων τῶν τε φαινομένων καὶ τῶν νοουμένων αὐτόματόν τινα καὶ τυχαίαν ἔχει τὴν σύστασιν, ἀλλὰ π ᾶ ν, ὅ τ ι π ε ρ ἐν τοῖς οὔσι καταλαμβάνεται, τῆς πάντων τῶν ὄντων ὑπερκειμένης φύσεως ἐξ ἧ π τ α ι κ ᾶ κ εῖθεν τὴν αἰτίαν τῆς ὑπάρξεως ἔχει".³²⁴

³²³ *Περί κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* 16, PG 44, 181C–185D.

³²⁴ *Κατὰ Εὐνομίου* 2.1.583 (GNO I, 396, 16–20), τὸ ὁποῖο σχολιάζοντας ὁ Neamțu γράφει ὅτι "θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ μιλήσει ἀκόμη καὶ γιὰ ἓνα δόγμα συνεχοῦς δημιουργίας". Βλ. G. Neamțu, *Language and theology in St Gregory of Nyssa*, σ. 59.

ΥΠΑΓΟΜΕΝΟ στὸν χρόνο, τὸ 'Χώρημα' ὑποστηρίζει τὴν ἀλλοίωση ὡς ἀρχὴ τῆς δημιουργίας, καὶ ὅμως χωρὶς νὰ εὐνοεῖ βιώματα κινδύνου.³²⁵ Ἀντιθέτως, γιὰ πρώτη φορὰ ἡ κοσμολογία φαίνεται νὰ ἐγγυᾶται μὲ τόση δύναμη τὴν ἀσφάλεια τῆς ὑπαρξης, ἐπειδὴ ὁ χωροχρόνος δὲν 'ἐξορίζεται' ἀπέναντι ἀπὸ τὴν αἰωνιότητα, ἔστω σχηματίζοντας τὸ ἀκριβέστερο δυνατὸ εἶδωλό της, ἀλλὰ ἀνήκει στὸν Δημιουργὸ μόνιμα ἐνωμένος μαζί Του,³²⁶ χωρὶς νὰ προκύπτει κἂν δευτερογενῶς. Ἡ κοσμικὴ ὑπόσταση προσδιορίζεται πάντα ἀπὸ τὶς χωροχρονικὲς συνθήκες, τὸ 'Χώρημα' προκαταβάλλεται.³²⁷ Θεμελιώδης κίνηση ἢ προκαταβολὴ εἶναι ἡ γένεση τῆς θείας βούλησης γιὰ τὰ πλάσματα, δηλαδὴ ἡ γένεση τῶν πλασμάτων μέσα στὸν Δημιουργό, ἀπὸ τὸν ἴδιον καὶ μὲ οὐσία τους τὸν ἴδιον.

Ἡ ὁρμὴ τῆς θείας προαιρέσεως, ὅταν ἐθέλη, πρᾶγμα γίνεται καὶ οὐσιοῦται τὸ βούλημα εὐθὺς φύσις γινόμενον, τῆς παντοδυνάμου ἐξουσίας, ὅπερ ἂν σοφῶς τε καὶ τεχνικῶς ἐθε-

³²⁵ Ἄς προσεχθεῖ ὅτι χώρημα δὲν εἶναι ἡ ἀπλὴ ὑποδοχὴ ἀλλὰ ἡ ἀπολύτως ἰκανή, τόπος σταθερότητας, ἀπλωσιᾶς, χαρᾶς καὶ ἀνάπαυσης. "Χώρημα καρδίας ἐλπίς εἰς Θεόν", λέει ὁ ἀσκητὴς Μᾶρκος (*Περὶ τῶν οἰομένων ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι, ριδ'*), "στενοχωρία δὲ αὐτῆς φροντὶς σωματικῆ".

³²⁶ Ἀκόμη καὶ στὸν Φίλωνα ὁ Δημιουργὸς παραμένει σὰν 'ἀποκλεισμένος' στὴν αὐτάρχεια τῆς θείας ὑπαρξης χωρὶς νὰ δημιουργεῖ ὁ ἴδιος ἄμεσα τὴν αἰσθητὴ πραγματικότητα. Βλ. C. de Vogel, "On the neoplatonic character of Platonism and the platonic character of Neoplatonism", σ. 52.

³²⁷ *Κατὰ Εὐνομίον* 1.1.370 (*GNO* I 136, 8–11).

λήση, μὴ ἀνυπόστατον ποιούσης τὸ θέλημα· ἢ δὲ τοῦ θελήματος ὑπαρξίς οὐσία ἐστί.³²⁸

Χωροχρονικὸ περιέχον καὶ θεμέλιο τῶν πλασμάτων εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Δημιουργός. “Ἡ ὀρμὴ τῆς θείας προαίρεσης ὅταν θέλει γίνεται ἢ ἴδια πράγμα. Τὸ βούλευμα ἀμέσως οὐσιώνεται γινόμενον τὸ ἴδιο ἢ φύση, ἐπειδὴ ἡ παντοδύναμη ἐξουσία δὲν ἀφήνει τὸ θέλημά της ἀνυπόστατο, ὅ,τι κι ἂν θελήσει σοφὰ καὶ ὑπολογισμένα. Ὑπαρξὴ τοῦ θελήματός της [δὲν εἶναι μιὰ ὑπερβατικὴ ἔννοια ἢ κοσμικὸ εἶδωλο θείας ἔννοιας,] ἀλλὰ μιὰ οὐσία”.³²⁹ Πέρα ἀπὸ ἀπλὸ ποιητικὸ αἶτιο, τὸ θεῖο θέλημα εἶναι ἡ οὐσία τῶν ὄντων. Στὸν βαθμὸ πὸ ταυτίζεται μὲ τὴν βούληση γιὰ τὸν κόσμον, ἢ θεό-

³²⁸ *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 124B (GNO III/3 93, 10–14). Σπέρμα τῆς θεώρησης αὐτῆς κατέβαλε ὁ Γρηγόριος Θεολόγος, *Εἰς τὰ Θεοφάνεια*, λόγος 38, PG 36, 320C: “οὐκ ἤρκει τῇ ἀγαθότητι τοῦτο, τὸ κινεῖσθαι μόνον τῇ ἑαυτῆς θεωρίᾳ, ἀλλ’ ἔδει χ ε θ ἦ ν α ι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὁ δ ε ὖ σ α ι ὡς πλείονα εἶναι τὰ εὐεργετούμενα, τοῦτο γὰρ τῆς ἄκρας ἦν ἀγαθότητος [...] ἐννοεῖ τὰς ἀγγελικὰς δυνάμεις καὶ οὐρανίους, καὶ τὸ ἐν-νόημα ἔργον ἦν, Λόγῳ συμπληρούμενον καὶ Πνεύματι τελειούμενον”. Τὴν δημιουργία ὡς διάχυση τοῦ ἀγαθοῦ εἰσηγεῖται ὁ Πλάτων, *Τίμαιος* 29d-e: “λέγωμεν δὴ δι’ ἡντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τότε ὁ συνιστὰς συνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ’ ἐκτὸς ὦν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ”.

³²⁹ *Ο.π.* Ἀποδίδω τὸ ἀπόσπασμα πὸ παρετέθη προηγουμένως στὸ πρωτότυπο. Στὴν συνέχεια ὁ Γρηγόριος δείχνει τὴν συμφωνία Δημιουργοῦ καὶ πλασμάτων ἀκόμη καὶ στὴν ὕλική διάσταση, ἀνάγοντας τὴν σωματικότητα σὲ νοερὰ ποιότητες. Θὰ τὸ δοῦμε αὐτὸ πιὸ μετὰ, ἀρκεῖ ἐδῶ νὰ εἰπωθεῖ ὅτι γιὰ τὸν Γρηγόριο, ὅτιδήποτε νοερὸ ὡς τέτοιο εἶναι σύμφωνο καὶ ταιριαστὸ μὲ τὴν θεία φύση.

τητα υποστηρίζει την κοσμική υπόσταση γινόμενη φύση τῶν πραγμάτων ἢ ἴδια καὶ τίποτε ἄλλο ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἴδια. Θεὸς καὶ κόσμος ἀπολαμβάνουν μέχρι ταυτίσεως ἐγγύτητα ἀκόμη καὶ πρὸ τῆς 'πτώσεως' ἀδιανόητη γιὰ τὴν συνείδηση τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, ἐγγύτητα ἀμείωτη, ἀνεξάρτητη ἀπ' ὅλη τὴν ἁμαρτία καὶ ἀγιότητα τῶν πλασμάτων. Ὁ Γρηγόριος τείνει νὰ ἐξηγήσει τὸν κόσμο σὰν ἓνα τρόπο τῆς θείας ὑπαρξῆς, καὶ ὅμως δὲν καταλήγει σὲ πανθεισμό. Ὁ Δημιουργὸς παραμένει πάντα υπερβατικὸς καθεαυτὸν, ἂν καὶ ἐμμενῆς στὴν δημιουργία. Ὁ κόσμος συγκροτεῖ μιὰ παρουσία τῆς θεότητας, φύση του ἔχει, χωρὶς νὰ τὴν ἐξαντλεῖ, τὸν ἴδιο τὸν Δημιουργό,³³⁰ γι' αὐτὸ τὰ διαρκῶς γινόμενα, ὅπως περιέγραφε τὰ πλάσματα ὁ Πλάτων, καθίστανται ὄντως ὄντα.³³¹

³³⁰ Γιὰ τὸν Ἐκκάρτ βλ. χαρακτηριστικὰ τὴν ὁμιλία 16a (DW I, σ. 258): "ἓνας δάσκαλος λέει πὼς ἂν χανόταν κάθε τι ἀνάμεσα σὲ μένα καὶ τὸ τεῖχος αὐτό, θὰ βρισκόμουν ἐπάνω στὸ τεῖχος καὶ ὄχι πιά στὴν μέσα πλευρά του. Δὲν ἰσχύει τὸ ἴδιο στὰ πνευματικὰ πράγματα, γιατί ἐδῶ τὸ ἓνα βρίσκεται πάντα μέσα στὸ ἄλλο, αὐτὸ ποὺ περικλείει εἶναι αὐτὸ ποὺ περικλείεται, γιατί δὲν περικλείει τίποτε ἄλλο παρὰ μόνο τὸν ἑαυτό του. Αὐτὸ εἶναι λεπτὸ ζήτημα. Ὅποιοι τὸ καταλαβαίνει δὲν χρειάζεται ἄλλη διδαχὴ". Βλ. ἀκόμη ὁμιλία 16a (DW I, σ. 258): "ὅταν ἓνα κλαδὶ φυτρώνει ἀπὸ τὸ δέντρο, φέρει καὶ τὰ δύο, τὸ ὄνομα καὶ τὴν οὐσία τοῦ δέντρου. Ὅ,τι προβάλλει ἐξωτερικὰ εἶναι ὅ,τι μένει μέσα, καὶ ὅ,τι μένει μέσα εἶναι ὅ,τι προβάλλει ἐξωτερικὰ. Ἔτσι τὸ κλαδὶ εἶναι μιὰ φανέρωση τοῦ ἑαυτοῦ του". Γιὰ τὴν ἔμφαση τοῦ Ἐκκάρτ στὴν εἰκόνιση ὡς ἐνυπαρξῆς, πὼς "ἡ εἰκόνα δὲν βρίσκεται κοντὰ στὴν πηγὴ τῆς, ἀλλὰ εἶναι ἀληθινὰ μέσα στὴν πηγὴ τῆς", βλ. L. Sturlese, "Mysticism and theology in Meister Eckhart's theory of the image", σ. 18 κ.έ., ἰδίως τὴν σ. 24 κ.έ.

³³¹ Βλ. Ἀντιρρητικὸς εἰς τὴν Εὐνομίῳ ἔκθεσιν 29 (GNO II 323, 10–11): "ἔστι δὲ ὄντως ὄν ἕκαστον τῶν ὄντων καθὸ ἔστιν". Ἡ ἐνόητα

Ἡ πράξη τῆς δημιουργίας σημαίνει ὅτι ἄλλες ιδιότητες ἀνήκουν στὸν χωροχρόνο, ἄλλες στὸν Δημιουργὸ καθ'αυτὸν, ἐπομένως ὅτι ὁ Ἰδιος εἶναι μαζί καὶ δὲν εἶναι ἀίδιος, ἄπειρος, ἀπλός, ἄμορφος, κ.λπ. Ἡ ὑπαγωγή τῆς ὑπέρχουσης φύσης στὴν χωροχρονικὴ πολλαπλότητα καὶ ἀλλοίωση εἶναι γιὰ τὸν Γρηγόριο σκανδαλιῶδες παράδοξο. Πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι Θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι, διακήρυττε ὁ Παῦλος.³³² Ἀπὸ ἐδῶ ἀντλεῖ ὁ Γρηγόριος τὴν ἀρχὴ τῆς κοσμολογίας του, τὴν ὀρθότητα τῆς ὁποίας ὁ λόγος συλλαμβάνει σὲ ἀντιφάσεις κι ἐν τέλει ἐγγυῶνται μόνον ἡ πίστη καὶ ἡ διαίσθηση. Ποτὲ προσηγουμένως, στὸ ἐβραϊκὸ ἢ τὸ ἀρχαῖο ἐλληνικὸ ἢ ἀκόμα στὸ χριστιανικὸ παρελθόν, δὲν ὑπῆρξε τόσο διαυγῆς ἀποδοχὴ τοῦ

τῆς κτίσης μὲ τὴν ἀρχὴ τῆς εὐνοεῖ καὶ ταυτόχρονα ἐμποδίζει τὴν δυνατότητα νὰ ἀναπτύσσονται ἐκκοσμικευτικὲς ροπές. Ἡ κτίση ἔλκει στὸν ἑαυτὸ τῆς, ἐνῶ ἡ ἀξία τῆς δὲν ὀφείλεται στὸν ἑαυτὸ τῆς. Ὅσο ἀποκρύβεται ἡ αἰτία τῆς ἀξίας τους τόσο τὰ πλάσματα ὑστεροῦν σὲ νόημα καὶ ἀπογοητεύουν.

³³² Ἐβρ. 11, 3. Τὰ ῥήματι Θεοῦ καὶ μὴ ἐκ φαινομένων, ἀπέχουν ἀπὸ τὴν ἐρμηνεία τοῦ Γρηγορίου ὅσο τὸ βιβλίον τῆς Γενέσεως, ἐπιτρέποντάς τιν ὅμως ἀνάμεσα σὲ διάφορες δυνατότητες: ἄλλο ἢ πρόταση ὅτι ὁ κόσμος, ἂν καὶ ὄρατός, συγκροτεῖται ἀπὸ κάτι ἀόρατο, ἄλλο ἢ ἐρμηνεία ὅτι τὸ ἀόρατο αὐτὸ εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Θεός. Χαρακτηριστικὸς εἶναι ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ἐρμηνεύει ἐδῶ τὸν Γρηγόριο ὁ Ντανιελού (βλ. J. Daniélou, "Grégoire de Nysse et la philosophie", σ. 15), ἰσχυριζόμενος πὼς ἡ ὑπαρξὴ τῶν πλασμάτων προέρχεται ἀπὸ μιὰ πράξη τῆς θείας βούλησης (*suscitée par un acte de vouloir*), ὅτι δηλαδὴ ὁ Δημιουργὸς διατηρεῖ ἐξωτερικότητα καὶ ἀπόσταση ἀπὸ τὰ πλάσματα, μολονότι ὁ Γρηγόριος ἀναγνωρίζει τὴν ἴδια τὴν θεία βούληση ὡς μόνη ὕλη καὶ οὐσία τῶν πλασμάτων. Βλ. Κατὰ Εὐνομίον 1.1.370 (GNO I 136, 8 κ.έ.).

ἐγγχρονισμοῦ τῆς θεότητας, ἔστω ὡς ἀκραῖα παράδοξοι: “οὐδὲ γὰρ ἐφικτὸν τὸ τοιοῦτον οἶμαι τοῖς ἀναζητοῦσιν εἶναι, πολλὰς ἀμηχανίας τοῦ περὶ τούτων ζητήματος ἡμῖν προδεικνύοντος· πῶς ἐκ τῆς ἐστώσης φύσεως τὸ κινούμενον, ἐκ τῆς ἀπλῆς τε καὶ ἀδιαστάτου τὸ διαστηματικόν τε καὶ σύνθετον· ἄρα ἐξ αὐτῆς τῆς ὑπερκειμένης οὐσίας; ἀλλ’ οὐχ ὁμολογεῖ τὸ ἑτερογενῶς ἔχειν πρὸς ἐκείνην τὰ ὄντα· ἀλλ’ ἐτέρωθέν ποθεν; καὶ μὴν οὐδ’ ἐν ἔξωθεν τῆς θείας φύσεως ὁ λόγος βλέπει· ἦ γὰρ ἂν διασχισθεῖη πρὸς διαφοροὺς ἀρχὰς ἢ ὑπόληψις, εἴ τι τῆς ποιητικῆς αἰτίας ἔξω νομισθεῖη, παρ’ οὗ ἡ τεχνικὴ σοφία τὰς πρὸς τὴν κτίσιν παρασκευὰς ἐρανίζετα”.

ἐπεὶ οὖν ἐν μὲν τῶν ὄντων τὸ αἴτιον, οὐχ ὁμογενῆ δὲ τῇ ὑπερκειμένη φύσει τὰ δι’ ἐκείνης παραχθέντα εἰς γένεσιν, ἴση δὲ καθ’ ἐκάτερον ἐν τοῖς ὑπονοουμένοις ἢ ἀτοπία, τό τε ἐκ τῆς φύσεως τοῦ θεοῦ τὴν κτίσιν οἶεσθαι καὶ τὸ ἐξ ἐτέρας τινὸς οὐσίας ὑποστῆναι τὰ πάντα· ἦ γὰρ καὶ τὸ θεῖον ἐν τοῖς τῆς κτίσεως ἰδιώμασιν εἶναι ὑπονοηθήσεται, εἴπερ ὁμογενῶς πρὸς τὸν θεὸν ἔχοι τὰ γεγονότα, ἦ τις ὑλικὴ φύσις ἔξω τῆς θείας οὐσίας ἀντεισαχθήσεται τῷ | θεῷ κατὰ τὸ ἀγέννητον τῇ αἰδιότητι τοῦ ὄντος παρισουμένη, ὅπερ δὴ καὶ Μανιχαῖοι φαντασθέντες, κ.λπ.³³³

³³³ *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 121B–124A (GNO III/3 92, 7–93, 4). Ἡ ἀπορία ἐπέμενε τὴν ἐποχὴν ἐπίσης τοῦ Ἐκκαρτ. Βλ. B. Muller-Thym, *The establishment of the university of being in the doctrine of Meister Eckhart of Hochheim*, σ. 96. Γιὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο τὴν καταλάβαινε ὁ Ἰωάννης Δαμασκηνός, βλ. Γ. Ζωγραφίδης, *Βυζαντινὴ φιλοσοφία τῆς εἰκόνας*, σ. 87 κ.έ., συνοπτικὰ στὴν σ. 96: “στὴ σκέψη τοῦ Δαμασκηνοῦ ἡ ὑπερβατικότητα τοῦ ἀκτίστου εἶναι καὶ δὲν εἶναι ἀπόλυτη. Εἶναι ἀπόλυτη ὡς πρὸς τὴν οὐσία του [...] ὄχι ὁμως ὡς πρὸς τίς

Ὁ Γρηγόριος δὲν ἐπιλύει τὸ παράδοξο, ὅμως οἱ ἴδιες οἱ προϋποθέσεις, χάρη στὶς ὁποῖες προκύπτει στὴν σκέψη του ὡς παράδοξο, ἐξακολουθοῦν νὰ ἐγγυῶνται τὴν ἀσφάλεια τῶν πλασμάτων, σὲ πείσμα ὄχι μόνο τῆς προτεραιότητος τοῦ χρόνου, δηλαδὴ τῆς ἀλλοίωσης, τῆς ἀστάθειας καὶ τῆς ἐνδεχομενικότητος, ἀλλὰ καὶ τῆς φύσης τοῦ χωροχρόνου ὡς προκαταβολικῆς, τὴν ὁποία ὁ Ὁριγένης χρωμάτιζε ἀρνητικά, ὅτι περιέχει τὴν ὑποτιμητικὴ σημασία μιᾶς πτώσης (καταβολῆς).³³⁴ Τὸ Χάος τῆς Γενέσεως ἀποβάλλει τὴν ἀπειλητικὴ ὄψη του, μετατίθεται στὴν ἔννοια τῆς ἀπειρίας τῆς θείας δύναμης, ἐνῶ ἡ ἐκ τοῦ μηδενὸς προέλευση διασφαλίζει τὴν χωροχρονικὴ ὑπόσταση, ἂν τὸ ἐκ τοῦ μηδενὸς ταυτίζεται μὲ τὸ ἐκ Θεοῦ, ὅπως ὑπέθεσε ὁ Γρηγόριος. Τὸ μηδὲν ὡς πρωταρχικὴ 'κατάσταση' τῶν ὄντων δὲν ὑποδηλώνει ἐγγύτητα στὴν ἀνυπαρξία

ἐνέργειές του, ποὺ ἐπιτρέπουν νὰ μιλήσουμε γιὰ ἐγκοσμιότητα καὶ ἐμμένεια τοῦ ὑπερβατικοῦ, κι αὐτὴ ὅμως ὄχι ἀπόλυτη". Ὁ Πρόκλος θεωροῦσε παράδοξη τὴν μετοχὴ στὸν χρόνο καὶ μαζί στὴν αἰωνιότητα, προσεγγίζοντας τὸ πρόβλημα μέσα ἀπὸ τὴν ὑπαρξὴ τῶν ἐπιμέρους πλασμάτων, τὴν ὁποία ἐρμήνευε ὡς συμπλοκὴ αἰώνιων ἰδεῶν / οὐσιῶν μὲ ἐγγχρονες ἐνέργειες. Βλ. C. Steel, "The neoplatonic doctrine of time and eternity and its influence on medieval philosophy", σ. 11–12, ὁ ὁποῖος παραπέμπει στὸν Πρόκλο, *Θεολογικὴ Στοιχείωσις* 191, ἐπιμ. E. Dodds, σ. 166: "πᾶσα ψυχὴ μεθεκτὴ τὴν μὲν οὐσίαν αἰώνιον ἔχει, τὴν δὲ ἐνέργειαν κατὰ χρόνον. [...] ἢ οὖν κατ' οὐσίαν αἰώνιός ἐστι, κατ' ἐνέργειαν δὲ χρόνου μέτοχος, ἢ ἔμπαλιν, ἀλλὰ τοῦτο ἀδύνατον. πᾶσα ἄρα ψυχὴ μεθεκτὴ τὴν μὲν οὐσίαν αἰώνιον ἔλαχε, τὴν δὲ ἐνέργειαν κατὰ χρόνον".

³³⁴ Ἀναφερόμενος σὲ βιβλικὰ χωρία ὅπως τὸ Ἰω. 17, 24: "ἡγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου". Βλ. Π. Τζαμαλίκος, *Origen: cosmology and ontology of time*, σ. 117–118, καὶ C. O'Brien, *The Demiurge in ancient thought*, σ. 276.

ἀλλὰ τὸ ἀντίθετο, ἀποκλειστική θεμελίωση ὄλων στὴν θεία ὕπαρξη.³³⁵ Ἄν θεμέλιο τοῦ χωροχρόνου εἶναι ἡ θεότητα, τί θὰ βεβαίω-
νε καλύτερα τὴν ἀσφάλεια τῶν πραγμάτων; Ὁ χρόνος ὡς μέτρο
τῆς κίνησης,³³⁶ ὁ χρόνος τοῦ γίνεσθαι, εἶναι μᾶλλον διάσταση τοῦ
χώρου, “ὁ κόσμος ἀπλώνεται μαζὶ μὲ τὰ χρονικὰ διαστήματα”.³³⁷
Στὴν πηγὴ τῆς ὀρμῆς τοῦ Δημιουργοῦ γιὰ τὰ πλάσματά Του δὲν
ὑπάρχει γίνεσθαι ἀλλὰ ἡ ἀπόλυτη ἀντίθεση ταυτότητας καὶ ἑτε-
ρότητας. Τὴν κοσμικὴ ὑπόσταση θεμελιώνει ἡ ἀπόβλεψη τοῦ ταυ-
τοῦ στὸ τελείως διάφορο, χωροχρόνος εἶναι ἡ μετάδοση τῆς θεό-
τητας στὴν ἀπουσία τῶν πλασμάτων.

³³⁵ Τὴν σκέψη τοῦ Γρηγορίου θὰ ἀναλάβει στὴν Δύση γόνιμα καὶ
τολμηρὰ ὁ Ἐριγένης. Βλ. P. Bullerwell, *The distinction of indistinction*,
σ. 10, μὲ παραπομπὴ στὸ *Περὶ Φύσεως Μερισμού (De Divisione Natu-
rae)* τοῦ Ἐριγένη, 634 A–B. Ὅπως θὰ ἀνέμενε κανεὶς, τὸ ἔργο τοῦ Ἰρ-
λανδοῦ φιλοσόφου καταδικάστηκε ἀπὸ τὴν Ἱερὰ Ἐξέταση γιὰ πανθεϊ-
σμό. Αὐτὸ δὲν ἐμπόδισε τὸν Ἐκκαρτ νὰ τὸν μελετήσει, ὅπως θὰ ἔκανε
ἀργότερα καὶ ὁ Νικόλαος Κουζανός.

³³⁶ *Κατὰ Εὐνομίον* 3.6.61 (GNO II 207, 25–27).

³³⁷ Ὁ.π. 3.6.67 (GNO II 209, 26–210, 1). Βλ. ἐπίσης, Μ. Βασι-
λειος, *Κατὰ Εὐνομίον*, PG 29, 560B.

Η ΚΟΣΜΟΛΟΓΙΑ αυτή, συγγενής με την πλατωνική και την στωϊκή, έδραιώθηκε στο Βυζάντιο,³³⁸ στους μεγάλους Πατέρες, αν και όχι με την ίδια ένταση και άμεσότητα στην λεγόμενη 'συνείδηση τῆς Ἐκκλησίας',³³⁹ ὡς ἓναν βαθμὸ ἐπηρεάζοντας τὸ σύνολο

³³⁸ Βλ. Μάξιμος Ὁμολογητής, *Εἰς τὰ Λιουνσίου*, PG 4, 313D: "ὁ Θεὸς εἶναι αἰῶνας καὶ ποιεῖ αἰῶνες". Ὅπως κι ἂν ἐρμηνευόταν ἡ σημασία τοῦ αἰῶνος, δὲν ἀλλάζει τὸ κύριο, δηλαδή ὅτι τὸ ἴδιο κατηγορημα ἀποδίδεται στὴν φύση τοῦ Δημιουργοῦ καὶ στὴν φύση τοῦ ἔργου Του, ἀσχέτως ἂν ἡ θεότητα εἶναι καὶ περισσότερα ἀπὸ αὐτό.

³³⁹ Ὁ A. Meredith, "Influence of Gregory of Nyssa", GND, σ. 427, ὑπενθυμίζει ὅτι ὁ Γρηγόριος εἰκονογραφεῖται πολὺ λιγώτερο ἀπὸ ἄλλους Πατέρες καὶ οἱ ρητὲς ἀναφορὲς στὸ ἔργο του στὴν βυζαντινὴ γραμματεία εἶναι ἐπίσης σπάνιες. Ὁ Π. Χρήστου, *Ἑλληνικὴ Πατρολογία*, τ. 4, σ. 199, σημειώνει ὅτι "πρὶν παρέλθει πολὺς χρόνος ἀπὸ τοῦ θανάτου του, ἤρχισε νὰ παρατηρεῖται κάποια μείωσις τῆς ἐκτιμῆσεως πρὸς τὴν προσωπικότητά του. Ἐπισήμως ἡ μνήμη του δὲν ἐστιάσθη ποτέ, ἀλλ' ἀνεπισήμως ὑπέβασκε ἡ ὑποψία εἰς βάρος τῆς δογματικῆς του ἀκεραιότητος..." Πάντως ἡ Ἐκκλησία δὲν ἐμποδίστηκε νὰ τὸν ὀνομάσει Πατέρα Πατέρων (ἐβδόμη οἰκουμενικὴ σύνοδος, 787 μ.Χ.· ἤδη ἡ πέμπτη οἰκουμενικὴ, τὸ 553 μ.Χ., τὸν εἶχε ἀνακηρύξει Πατέρα). Ἐκτὸς ἀπὸ τὸ ζήτημα τῆς ἀποκατάστασης τῶν πάντων, ποὺ ὅμως δὲν ὀδήγησε στὴν καταδίκη του, φαίνεται ὅτι σκανδάλιζαν οἱ χριστολογικὲς θέσεις του, γιὰ τὶς ὁποῖες θὰ μπορούσε νὰ χρησιμοποιηθεῖ τόσο ἀπὸ τὸν μονοφυσισμὸ ὅσο ἀπὸ τὸν δυοφυσισμὸ. Ὅμως στὴν πραγματικότητά ολόκληρη ἡ κοσμολογία καὶ θεολογία τοῦ Γρηγορίου εἶναι δυνατὸν νὰ ἐρμηνευθεῖ σὲ μίαν κλίμακα ποὺ ἀρχίζει ἀπὸ ἀγεφύρωτη ἀπόσταση μεταξὺ Δημιουργοῦ καὶ πλασμάτων καὶ φθάνει ὡς τὸν πανθεισμὸ. Στὰ ἐπόμενα κεφάλαια θὰ ἀναδειχθεῖ ἡ δυνατότητα αὐτῆ, ὅποτε δὲν θὰ πῶ ἐδῶ περισσότερα, παρὰ μόνον ὅτι ὁ Γρηγόριος ἔχει ἰκανὴ τόλμη σκέψης γιὰ νὰ μὴν προσπαθεῖ νὰ 'ἐναρμονίσει' ὅσα καὶ ὁ ἴδιος διαπίστωνε ὡς ἀντιφατικά. Μολοντί δὲν

τοῦ βίου ὅσων χριστιανικῶν πληθυσμῶν συμμετεῖχαν στήν πνευματικότητα τοῦ Βυζαντίου, συμβάλλοντας στήν ὑποχώρηση τοῦ ἑλληνιστικοῦ κλίματος μαγείας³⁴⁰ καί τήν μείωση τῶν τραυματικῶν βιωμάτων τοῦ προ-κοσμικοῦ μηδενός. Ὁ ἀρχαῖος κόσμος γνωρίζει τήν ἀνάδυση πρωτοφανοῦς πνευματικῆς ἀνοιχτότητας.³⁴¹

εἶναι πανθεϊστής, θά σκανδαλίζει ὅσους ἀρνοῦνται νά τόν προσεγγίζουν χωρίς προκαταλήψεις, ἐπειδὴ δὲν διαιρεῖ τήν φύση τῶν πλασμάτων ἀπὸ τήν φύση τοῦ Δημιουργοῦ καί δὲν προσφέρει καμμιά 'βολικὴ' ἐνότητα τῶν δύο.

³⁴⁰ Σωστὰ λέγεται πὼς “δὲν εἶναι ὀρθὴ ἢ ἐντύπωσις ὅτι ἡ σημερινὴ συγκρότησις τοῦ ὀρθοδόξου μοναχισμοῦ εἶναι βασιλειανή”: Π. Χρήστου, *Ἑλληνικὴ Πατρολογία*, τ. 4, σ. 88. Ὁ Χρήστου ἀναφέρεται ἰδιαίτερα στὸν μοναχισμό, ὅμως τὸ σχόλιό του πράγματι ἀφορᾷ τὴν Ἐκκλησία συνολικά. Ὅπως εἶναι γνωστό, ὁ μοναχισμὸς ἐμπνέει τὴν καρδιὰ τῆς χριστιανοσύνης, ἢ ὁποία στήν Ἀνατολὴ συγκινεῖται περισσότερο ἀπὸ τὴν μυστικὴ θέρμη τοῦ Γρηγορίου καί λιγώτερο ἀπὸ τὴν ἠθικολογικὴ μέριμνα τοῦ ἀδελφοῦ του. Δὲν γίνεται ἐδῶ νά εἰπωθοῦν περισσότερα, ὅμως ἀρκεῖ νά προσέξει κανεὶς τὰ μεγέθη ἐπὶ τῶν ὁποίων θεμελιώνεται ἡ ὀρθόδοξη πνευματικότητα. Δὲν θά ἦταν ὑπερβολικὴ ἀπλούστευση ἂν περιέγραφε κανεὶς τὴν Ὀρθοδοξία σὰν μιὰ πορεία ἀπὸ τὸν Γρηγόριο Νύσσης στὸν Διονύσιο, τὸν Μάξιμο καί τὸν Συμεῶν τὸν Νέο Θεολόγο. Χαρακτηριστικὴ ὡς ἀντίθετη ἢ περίπτωση τῆς παπικῆς Ἐκκλησίας, καρδιὰ τῆς ὁποίας ἔγινε ὁ Ἀκινάτης, μὲ σπουδαῖα μεγέθη τῆς μυστικῆς πνευματικότητας καί τὸν ἴδιο τὸν Ἐκκαρτ νά πετάγονται στὸ περιθώριο.

³⁴¹ Ἐξαπλούμενης στήν πολιτικὴ ἐπίσημη. Χάρη στὸ βίωμα τῆς καιwonίας ὡς πνευματικῆς κοινότητας ἔγινε δυνατὴ χιλιετῆς συνοχὴ στὸ ἴδιο τὸ 'ψυχρὸ' πολιτειακὸ ἐπίπεδο. Ὁ αὐτοκράτορας “ἔχει ἐπίγνωση πὼς ἡ ἐξουσία εἶναι ἐννομος ἐπιστασία”, χρησιμοποιοῖ “μὲ θέρμη ὡς σοφὸ κυβερνήτη τῆς ἐξουσίας τὸν νόμο, ὁ ὁποῖος εἶναι εὖρημα καί δῶρο τοῦ Θεοῦ [...] τέχνη τοῦ καλοῦ καί τοῦ ἴσου”: “Νεαρὰ ἐπὶ τῇ ἀναδείξει καί προ-

Ὁ ὁμηρικὸς ἄνθρωπος εἶχε ἐπίγνωση τῆς πνευματικῆς ἐλευθερίας του, ὅμως οὔτε αὐτὸς οὔτε ἐκεῖνος ἐπομένων ἐποχῶν ἦταν δυνατὸ νὰ ἀπολαμβάνει πλήρη ἐλευθερία ὑπὸ τοὺς ὄρους μιᾶς ἀπρόσωπης ἀνάγκης ὡς ἀρχῆς τοῦ σύμπαντος, ὥστε ἀπὸ ἐνὸς σημείου τοῦλάχιστον καὶ πέρα ἀνθρωπολογία καὶ κοσμολογία ἀδυνατοῦσαν νὰ ἐνωθοῦν. Τὸ βίωμα τραγικῆς διαφορᾶς ἀνάμεσα στὴν ἰσχύ τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας καὶ στὸ ἀγόμενο ἀπὸ τὴν ἀνάγκη κοσμικὸ

βολῆ τοῦ διδασκάλου τῶν νόμων”, 2, *Βυζαντινὰ κείμενα*, ἐπιμ. Δ. Ζακυθηνός, σ. 158. Οἱ νόμοι ἔμειναν πάντα “ἡ μόνη αὐθεντία μπροστὰ στὴν ὁποία καὶ ὁ ἴδιος ὁ αὐτοκράτορας ἦταν ὑποχρεωμένος νὰ ὑποχωρεῖ”: S. Runciman, *Βυζαντινὸς πολιτισμὸς*, σ. 89. Ἡ συνολικὴ ἀλλαγὴ τῆς κοινωνικῆς ζωῆς εἶναι χαρακτηριστικὴ. Ἡ θανατικὴ ποινὴ καταργήθηκε, οἱ ἀναμετρήσεις θηρίων καὶ ἀνθρώπων καταργήθηκαν ἀπὸ τὸν Ἀναστάσιο ἤδη τὸν 5ο αἰῶνα, ἐποχὴ πλήρους ἐδραιώσεως τοῦ χριστιανισμοῦ, μειώθηκαν τὰ νομικὰ αἷτια ποὺ δικαιολογοῦσαν ἔκδοση διαζυγίου, ἀξέήθησαν οἱ βαθμοὶ συγγενείας ποὺ ἀπαγόρευαν τὸν γάμο, βελτιώθηκε ἡ θέσις τῆς γυναίκας, τὰ παιδιὰμποροῦσαν νὰ ἐπιλέγουν τὸ ἐπώνυμο τῆς μητέρας, γενικὰ βελτιώθηκε ἡ νομικὴ ὑπόσταση παιδιῶν καὶ γυναικῶν, κ.λπ. Βλ. S. Runciman, *ὁ.π.*, σ. 86–87. Τὸ κοινὸν τῆς βυζαντινῆς πολιτείας ἐπέτρεπε διαφωνία χωρὶς διαίρεση, ἐπαφὴ ἀπρόσκοπτη ἀπὸ κοινωνικὲς ἱεραρχήσεις, ἀκόμη καὶ ἐξέγερση χωρὶς διάλυση. Ἡ ἐπίκληση στὸ φαινόμενον τῶν ἐξεγέρσεων καὶ τὶς σχετικὲς δολοπλοκίαις τοῦ παλατιοῦ χρειάζεται προσοχή, ὥστε νὰ ἀποφεύγονται οἱ ἄδικες ἐντυπώσεις, συμβουλεύει ὁ Ράνσιμαν παρατηρῶντας ὅτι τὸ ποσοστὸ τῶν δολοφονημένων ἀμερικανῶν προέδρων εἶναι πολὺ μεγαλύτερο ἀπὸ τὸ ποσοστὸ τῶν δολοφονημένων βυζαντινῶν αὐτοκρατόρων, σὲ σχέση μὲ τὰ χρόνια ὑπαρξῆς τῶν Η.Π.Α. Βλ. *συνέντευξη μὲ τὸν Ράνσιμαν*, 6 Νοεμβρίου τοῦ 2000, ἐπιμ. Λ. Θωμᾶ, ὅπως δημοσιεύεται στὴν ψηφιακὴ βιβλιοθήκη τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, http://www.myriobiblos.gr/texts/greek/runciman_inter-view.html, Μάιος 2015.

περιέχον ἄφηνε τὸν ἄνθρωπο ἀνέστιο ἀκόμη καὶ μετὰ τὸν Πλάτωνα.³⁴² Στὴν Δύση, μετὰ τὴν εἰσβολὴ τῶν γερμανικῶν φύλων, τὴν διαίρεση ἀπὸ τὸ Βυζάντιο καὶ τὴν ἐκκοσμίκευση τῆς Ρώμης, ἡ χριστιανοσύνη εἰσερχόταν σὲ αἰῶνες μεταφυσικῆς τρομοκρατίας, ἐνισχύθηκε ἀπελπιστικὴ δουλοπρέπεια στὴν σχέση μὲ τὸν Θεό, κι ἔτσι ἡ περίοδος αὐτὴ βιώθηκε ὡς 'σκοτεινὴ'³⁴³ καὶ 'μεσαιωνικὴ' ἀπὸ τοὺς λαοὺς ἀκριβῶς πού ἡ ἴδια μόρφωσε, χωρὶς τὴν ὁποία ὁ πολιτισμὸς τους δὲν νοεῖται.³⁴⁴ Ἡ κοσμολογία πού θεμελίωσε ὁ

³⁴² Ἄς μὴν ὑποτιμᾶται τὸ γεγονὸς ὅτι στὸν Πλάτωνα τὴν σχέση τοῦ χρόνου μὲ τὸν Δημιουργὸ ἐξαντλοῦσε ἡ ἐξ ἀποστάσεως σκιώδης εἰκόνηση, ἡ ὁποία ἱκανοποιοῦσε ἀκόμα λιγώτερο ὑπὸ τις συνθῆκες ἀπογοήτευσης καὶ ἀποξένωσης πού χαρακτηρίζαν τὴν παρακμὴ τῆς ἀρχαίας Πόλεως.

³⁴³ Ὁ Πετράρχης (14ος αἰ.) "ἔδωσε τὸν ἄδικο χαρακτηρισμὸ 'Σκοτεινοὶ Αἰῶνες' στὸν Μεσαίωνα, πού τὸν ὄρισε ὡς περίοδο ἀπὸ τὸ τέλος τῆς Ρώμης ἕως τὴν ἐποχὴ του": Π. Δρακόπουλος, *Βιογραφία τῆς Εὐρώπης*, σ. 126.

³⁴⁴ Γι' αὐτὸ στὴν ὀρθόδοξη Ἀνατολή, στὸν βαθμὸ πού δὲν ἰσχύει ἀφομοίωση στὶς σχετικὲς δυτικὲς ροπές, ἡ ἀπόρριψη τῆς θρησκείας ἀπὸ μιὰ νοοτροπία ὅπως ἦταν ἐκεῖνη τοῦ Μάρξ, μοιάζει, ἂν δὲν ἔχουν γίνεи γνωστὲς οἱ προϋποθέσεις της, ἀπλὴ κακοτεχνία, συνδυασμὸς παρεξηγήσεων, ἐπιπολαιότητος καὶ ἐγωπάθειας. Τὰ προβλήματα τῆς μεσαιωνικῆς πραγματικότητος καθιστοῦν ὅμως ἔγκυρο καὶ θεμιτὸ ἓναν λόγον σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο, "ἡ κριτικὴ [ἐπίκριση καὶ ἀπόρριψη] τῆς θρησκείας, ἐκπληρώνεται [endet] μὲ τὴν διδασκαλία ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ ὕψιστο ὄν γιὰ τὸν ἄνθρωπο, κι ἔτσι μὲ τὸ πρόταγμα νὰ καταργηθοῦν ὅλες ἐκεῖνες οἱ σχέσεις, μέσα στὶς ὁποῖες ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἓνα ταπεινωμένο, ἓνα δουλωμένο, ἓνα ἐγκαταλελειμμένο, ἓνα περιφρονημένο ὄν": Marx K., "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", σ. 385. Γιατί ἡ κριτικὴ αὐτὴ δὲν συνυπολογίζει πασίγνωστες ἀρχές τοῦ χριστιαν-

Γρηγόριος, μολονότι καταδικάστηκε στά πρόσωπα μεγάλων Μυστικῶν τῆς Δύσης, ὄχι μόνο δὲν ἀφανίστηκε ἀλλά καί γνώρισε μιὰ σπουδαία συνέχεια, ὅσοδήποτε περιθωριακή, σὲ στοχαστὲς μεγάλου μεγέθους ὅπως εἶναι ὁ Μάιστερ Ἔκκαρτ.

νισμοῦ, ἰσχυρὲς καί στὴν Δύση, ὅπως εἶναι ἡ ἀγάπη τοῦ πλησίον, ἂν ὄχι ἐπειδὴ καθοριστικὴ γιὰ τὴν ποιότητα τῶν ὑπολοίπων θεωρεῖται ἡ σχέση Θεοῦ καί ἀνθρώπου; Σωστὰ ἐπιμένοντας στὴν σχέση αὐτή, μὲ τὴν κριτικὴ του ἄθελά του ὁ Μάρξ ὑποδεικνύει ὅτι δὲν θὰ ἀναπτυχθεῖ ἐνότητα στὴν κοινωνία, ἂν δὲν ἐπικρατήσῃ ὡς γνήσια ἀναφορὰ στὴν θεότητα τὸ ἀκριβῶς ἀντίθετο τῆς δούλωσης καί ἀπόστασης.

Ἡ ‘πρώτη ὕλη’ τῆς Δημιουργίας

Ο ΣΤΟΧΑΣΜΟΣ ἐρμηνεύει τὰ φαινόμενα ἤδη μὲ τοὺς Προσωκρατικούς, ἀνιχνεύοντας δυνατότητες ἀναγωγῆς σὲ οὐσιώδη ἐνότητα. Παρὰ τὸ πλῆθος καὶ τὶς διαφορὰς τῶν ὄντων καὶ τῶν λειτουργιῶν τους, φαίνεται πὼς ἡ κτίση εὐνοεῖ τὴν ἐντύπωση ὅτι δὲν ἄγεται ἀπὸ ἀγεφύρωτες ριζικὲς ἀντιθέσεις ἀλλὰ ὑπακούει σὲ μιὰ σχέση, συμφωνία καὶ συγγένεια. Τὸ ἐλληνορωμαϊκὸ φιλοσοφικὸ περιβάλλον, μὲ τοῦ ὁποίου τὰ κριτήρια ὁ χριστιανισμὸς ἀξιολογήθηκε θετικά, ὥστε ὄχι μόνον ἀντεξε τὶς σφοδρὲς διώξεις, ἀλλὰ κατέστη κεντρικὴ πνευματικὴ τῆς Αὐτοκρατορίας, ἰδρύνοντας ἢ ἀναπτύσσοντας καθοριστικὰ τοὺς πολιτισμοὺς ὅλων τῶν λαῶν τῆς ‘Δύσης’, ἐμπνεόταν κυρίως ἀπὸ τὸν στωϊκισμό.³⁴⁵ Οἱ Στωϊκοὶ

³⁴⁵ Ὅπως παρατηρεῖ ὁ D. Hahm, *The origins of Stoic cosmology*, σ. xiii, “ποτὲ δὲν ὑπῆρξε, φυσικά, μία καὶ μοναδικὴ κοσμοθεώρηση στὴν ἀρχαιότητα ποὺ νὰ ἐπικρατεῖ πλήρως, ὥστόσο ἀπὸ τοῦ τρίτου αἰῶνος π.Χ. μέχρι τοῦ δευτέρου αἰῶνος μ.Χ. οἱ περισσότεροι στὸν μεσογειανὸ κόσμον φαίνεται πὼς λίγο πολὺ εἶχαν υἱοθετήσει τὴν στωϊκὴν περισσότερον ἀπὸ ἄλλες ἔννοιες περὶ κόσμου”. Γιὰ τὴν ἐπίδραση τοῦ Πλάτωνα στοὺς Στωϊκοὺς, βλ. A. Long, “Plato and Hellenistic Philosophy”, *A Companion to Plato*, ἐπιμ. H. Benson, Oxford 2006, σ. 420 κ.έ., ὅπου ἀναδεικνύεται ἡ θέση ὅτι “στὴν οὐσία τὸ σύνολο τῶν πλατωνικῶν διαλόγων ἦταν κείμενα γιὰ τὰ ὅποια οἱ Στωϊκοὶ ἀναγνώριζαν ὅτι ὀφείλαν νὰ τὰ μελετήσουν καὶ νὰ διαμορφώσουν τὴν σκέψη τους συνυπολογίζοντάς τα”.

συνόψιζαν τὴν κοσμογονικὴ ὄρμη σὲ μιὰ διαπεραστικὴ οὐσία, λεπτή καὶ εὐκίνητη, τὴν θεία νόηση ὑπὸ τὸ εἶδος *τεχνικοῦ πυρός*.³⁴⁶

³⁴⁶ “Ἡ κίνηση καὶ οἱ ιδιότητες τῶν ἀτομικῶν σωμάτων εἶναι συνέπεια τῶν διαθέσεων μιᾶς καὶ μοναδικῆς δυναμικῆς οὐσίας ποῦ διαπερνᾷ τὰ πάντα”: A. Long, *Ἡ ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία*, σ. 253. Βλ. χαρακτηριστικά, Μᾶρκος Αὐρήλιος, *Τὰ εἰς ἑαυτὸν* VI, 9, 1: “κόσμος τε γὰρ εἷς ἐξ ἀπάντων καὶ θεὸς εἷς δι’ ἀπάντων καὶ οὐσία μία καὶ νόμος εἷς”· τὸ ἀπόσπασμα τοῦ Σέξτου, *SVF* II, 309: “ἐξ ἀποίου μὲν οὖν καὶ ἑνὸς σώματος τὴν τῶν ὄλων ὑπεστήσαντο γένεσιν οἱ Στωϊκοί· ἀρχὴ γὰρ τῶν ὄντων κατ’ αὐτούς ἐστίν ἡ ἄποιος ὕλη καὶ δι’ ὄλων τρεπτὴ, μεταβαλλούσης τε ταύτης γίνεταί τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, πῦρ καὶ ἀήρ, ὕδωρ καὶ γῆ”· τὸν Γαληνό, *SVF* II, 1133: “φύσις ἐστὶ πῦρ τεχνικὸν ὁδῶ βαδίζον εἰς γένεσιν καὶ ἐξ ἑαυτοῦ ἐνεργητικῶς κινούμενον”, κ.λπ. Σύγκριση τῆς ὕλης τῶν Στωϊκῶν μὲ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη, βλ. εἰς D. Hahm, *The origins of Stoic cosmology*, σ. 34 κ.έ., ὅπου σημειώνεται ὅτι, ἀντίθετα μὲ τὴν ιδέα περὶ ἀκινήτου κινούντος, ἡ ἐνεργὸς ἀρχὴ τῶν Στωϊκῶν βρίσκεται ἐντὸς τοῦ κόσμου, “διαπερνᾷ κάθε ἴνσα τῆς ὕλης, προκαλῶντας ἅμεσα τὴν κίνηση ὄλων τῶν κοσμικῶν σημείων”. Βλ. ὁ.π., σ. 42, καὶ τὴν ὑποσημείωση 45, σ. 54, ὅπου ὁ συγγραφέας ἐξηγεῖ πῶς ἡ πεποίθησις αὐτὴ δὲν ἀντιφάσκει μὲ τὴν στωϊκὴ διδασκαλία γιὰ τὸ πρῶτο κινοῦν, ὅτι ἐνεργεῖ μέσῳ παρεμβαλλόμενων αἰτίων: ὁ Θεὸς τῶν Στωϊκῶν εἶναι ἐμμενῆς καὶ διεγείρει τὸ κοσμικὸ πεπρωμένο σὲ ἀέναη ἀνακύκλωση, ὥστε δὲν ἀλλάζει τίποτε ἂν εἰπωθεῖ ὅτι ἐνεργεῖ ἅμεσα ἢ μέσῳ μιᾶς ἀλυσίδας αἰτίων. Τὴν ἔννοια τῶν σπερματικῶν λόγων υἰοθέτησαν πολλοὶ καὶ ὁ Αὐγουστῖνος, ὅπως παρατηρεῖ ὁ D. Knowles, *The evolution of Medieval thought*, σ. 48, ὁ ὁποῖος σχολιάζει εὐστοχα ὅτι “δὲν πρέπει νὰ θεωρεῖται σὰν μιὰ προτύπωση [σημερινῶν ἀντιλήψεων περὶ] τοῦ μετασχηματισμοῦ ἢ τῆς ἐξέλιξης, δὲν εἶναι μιὰ συνεχῆς, ἀτέρμονη διαδικασία, οὔτε ἀλλαγὴ ἑνὸς ξεχωριστοῦ εἶδους σὲ ἓνα ἄλλο, ἀλλὰ ἡ σταδιακὴ ἀνάδυση εἰδῶν καὶ ἀτόμων, παρελθόντων, παρόντων καὶ ἐπομένων, τῶν ὁποίων ἤδη ἔχομεν, ἢ ἐπόμενες γενιὲς θὰ ἀποκτήσουν, γνώση”. Ὁ Αὐγουστῖνος χρησιμοποίη-

ησε την ιδέα αυτή “για να εξηγήσει ότι ο Θεός δημιούργησε όλα ανεξαιρέτως τα πράγματα, ακόμη κι αυτά που δεν άρχισαν να υπάρχουν άμέσως στην πληρότητα της ύπαρξής τους. Έπομένως, *σε αυτές τις δευτερογενείς αιτίες ανήκει μόνο φαινομενική αιτιότητα στην ύλη*”. Ποιά είναι η πραγματική διαφορά ανάμεσα στην πεποίθηση ότι ο Θεός δημιουργεί τα όντα και στην πεποίθηση ότι δημιουργεί σπερματικούς λόγους, ιδέες, φυσικούς νόμους, στοιχεία, αρχές ή κανόνες, πέρα και από όσες επιμέρους διαφορές μπορεί να υπάρχουν ανάμεσα στις ‘παραλλαγές’ αυτές μιᾶς αιτιότητας που παρεμβάλλεται μεταξύ Δημιουργοῦ και κόσμου; Ἄν οἱ ποικίλες θεωρίες περι σπερματικῶν λόγων και ιδεῶν προσπαθοῦν νὰ περιγράψουν (ὅ,τι και ὅπως μπορούμε νὰ κατανοήσουμε ἀπὸ) ὀρισμένες χωροχρονικές ἐκφράσεις τῆς δημιουργίας, τὸ ἐγχείρημα δὲν στερεῖται σοβαρότητας. Ἄν ὅμως ὑποδηλώνουν ὅτι ὁ Δημιουργὸς εἶναι ‘ἀνίκανος’ ἢ ‘ἀδιάφορος’ γιὰ τὴν ἀτομικότητα, ἀποκλεισμένος στὴν δική Του νόηση και τὸ πολὺ (γιατί;) ‘κατερχόμενος’ σὲ νόμους και τρόπους μιᾶς χωροχρονικῆς φύσης, τῆς ὁποίας τὶς συγκεκριμένες ὑποστάσεις ὁ ἴδιος ἀγνοεῖ ἢ δὲν δημιουργεῖ ἢ δὲν ἐπιδιώκει, μολοντί προέρχονται ἀπὸ τοὺς ἴδιους τοὺς δικούς Του νόμους, λόγους ἢ ιδέες, ἀρχίζει νὰ ὑπάρχει λογικὸ πρόβλημα. Ἄν πράγματι γνωρίζει τὰ πλάσματα, ὅπως ὁμολογεῖται παντοῦ στὴν Βίβλο, ποιά οὐσιαστικὴ διαφορά μπορεί νὰ ἔχει ἢ ἄμεση δημιουργικὴ ἐνέργεια ἀπὸ τὴν ἴδια ἐνέργεια ἐκφραζόμενη μέσῳ νόμων, λόγων, κανόνων ἢ ιδεῶν; Ὡς χωροχρονικὴ ἢ ὑπαρξὴ οὕτως ἢ ἄλλως περιέχει σχέσεις. Πῶς ὁ Δημιουργὸς ἐπινοεῖ μόνον αὐτὲς ἀλλὰ ὄχι τὸ ἀποτελέσματά τους; Εἶναι, ἐλπίζω, φανερό ὅτι, ἂν κάποιος ἰσχυριζόταν (δὲν τὸ ἔκανε πάντως ὁ Αὐγουστῖνος, οὔτε ὁ Γρηγόριος, οὔτε ὁ Ἐκκαρτ), γιὰ παράδειγμα, πῶς ὁ Δημιουργὸς ἐπινοεῖ τὴν ἀναλογία τῆς ἐνότητας ὕδρογονοῦ και ὀξυγόνου ἢ ἀκόμη τὸν σκοπὸ τῆς, ἃς ποῦμε νὰ δεῖ ὁ ἀνθρώπος και νὰ θαυμάσει, ἀλλὰ δὲν δημιουργεῖ τὴν συγκεκριμένη λίμνη, ὁ ἰσχυρισμὸς αὐτὸς δὲν θὰ ἦταν μιὰ (ἔστω ἐσφαλμένη) ἐρμηνεία, ἀλλὰ καθαρὴ ἀνοησία.

Ἀποτελῶντας ἔργο καὶ παρουσία ὑπεροχικῆς νόησης, ἡ κοσμικότητα δὲν ταυτίστηκε μὲ ὅσα ἐμφανίζονται ὡς καθορισμοὶ τῆς, ἀναγνωρίζοταν μεγαλύτερη ἀπὸ τὸν ἑαυτό τῆς καὶ ἀπερινόητη στὴν οὐσία τῆς. Ἡ κοσμολογία τοῦ Γρηγορίου δὲν βροντᾷ ὡς κεραινὸς ἐν τῇ ἀγνοίᾳ τῆς ἀρχαιότητος, μᾶλλον θὰ εἶχε κανεὶς νὰ σκεφεῖ κατὰ πόσον ὁ ἀδελφὸς τοῦ Βασιλείου εἰσφέρει κάτι πραγματικὰ νέο.³⁴⁷

Ἔστω μόνον ἡ ἀπορία, μήπως οἱ ἀρχαῖοι φιλόσοφοι ἔχουν χρησιμοποίησει τὴν σκέψη τοῦ Ἰσραήλ,³⁴⁸ δείχνει ὅτι ὁ Γρηγόριος δὲν 'ἀντέγραφε' οὔτε ἀγνοοῦσε τὰ ἀρχαῖα κείμενα, ἐνῶ σεβόταν θέσεις τῆς χριστιανικῆς παράδοσης, ἡ ὁποία, ὅπως εἶναι γνωστό, εἶχε δεχτεῖ ἐπιδράσεις τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς φιλοσοφίας ἀκόμη καὶ στὰ βιβλικά κείμενα, ἤδη στὴν Παλαιὰ Διαθήκη. Ὅσο πιὸ ἀπαιτητικός, τόσο περισσότερο ὁ στοχασμὸς ἐξακολουθοῦσε τὴν ἐποχὴ τοῦ Γρηγορίου νὰ διαμορφώνεται μὲ κριτήρια προερχόμενα ἀπὸ τὴν

³⁴⁷ Ἀρκετοὶ ἐρευνητὲς ἀνακαλύπτουν διαφορὲς καὶ ὅπου δὲν ὑπάρχουν, μὲ τόσο ἀνεξέταστη βεβαιότητα, ὥστε καμμιά φορὰ δὲν ἀποφεύγονται οὔτε οἱ προφανεῖς ἀντιφάσεις. Μιὰ χαρακτηριστικὴ περίπτωση εἶναι ὅταν ὁ Π. Χρήστου, "Τὸ ἀνθρώπινον πλήρωμα κατὰ τὴν διδασκαλίαν τοῦ Γρηγορίου Νύσσης", σ. 236, δηλώνει πὼς "δὲν ὑπάρχει τίποτε τὸ ἀντίστοιχον πρὸς τὴν ἀντίληψιν τοῦ Γρηγορίου περὶ συνολικῆς δημιουργίας ἐν σπέρματι ἐντὸς τῆς κοσμολογίας τῶν Στωϊκῶν", ἐνῶ ὁ ἴδιος παραδέχεται, στὸ ἴδιο ἀκριβῶς κείμενο!, πὼς "ὑπάρχει" καὶ μάλιστα "βεβαίως ἐν εἶδος παραλληλισμοῦ. Ἡ λειτουργία τοῦ σπερματικοῦ λόγου εἶναι ὁμοία εἰς ἀμφοτέρα τὰ συστήματα", μὲ τὴν διαφορὰ ὅτι "εἰς τὴν στωικὴν κοσμολογίαν σπερματικὸς λόγος εἶναι αὐτὸς οὗτος ὁ Θεός, διεσπαρμένος εἰς ὅλα τὰ μέρη τοῦ σύμπαντος". Στὴν παροῦσα ἐργασία ἰσχυρίζομαι ὅτι δὲν ὑπάρχει οὔτε κἂν αὐτὴ ἡ διαφορὰ.

³⁴⁸ *Εἰς τὸν Ἐκκλησιαστὴν 6 (GNO V 375, 8 κ.έ.).*

έλληνική αρχαιότητα, όπως είναι φυσικό ακόμη σήμερα, εφόσον οι περισσότερες έννοιες του δυτικού πολιτισμού και όλες οι θεμελιώδεις προέρχονται ιδίως από τον Πλάτωνα. Κι αν ο Γρηγόριος δεν είχε υιοθετήσει άμεσα και συνειδητά συγκεκριμένες πεποιδήσεις, ή σπουδή της 'θύραθεν' γραμματείας έπηρέαζε τὰ κριτήριά του, χωρίς τὰ όποια οι δικές του έννοιες δεν αποκλείεται να παρέμεναν ύποτονικές ή και να μὴν διαμορφώνονταν καθόλου. Όμως έδω δὲν ενδιαφέρει ή αντίχνευση επιδράσεων αλλά ή αξία τῶν σημασιῶν. Ποιά μπορεί να είναι ή σχέση του τεχνικοῦ πυρός τῶν Στωϊκῶν με τὴν οὐσίωση του θείου θελήματος για τὴν όποία μιλάει ο Γρηγόριος;

Ός πρὸς τὴν ἀναγνώριση συνθετικῆς δυνατότητας τῆς θείας σκέψης ο Γρηγόριος δὲν ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὴν ἀντίληψη του Πλάτωνος και τῶν Στωϊκῶν, ἀπ' ὅπου ἀντλεῖ ἤδη ο ἀδελφός του: ή πράξη τῆς Δημιουργίας πηγάζει σοφῶς τε και τεχνικῶς.³⁴⁹ Όπως έχουμε δεῖ,³⁵⁰ σύμφωνα με τὸν Γρηγόριο, ή διαφορὰ οὐσίας μεταξὺ Δημιουργοῦ και πλασμάτων είναι παράδοξη. Ός διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν ἀπλότητα τῆς φύσης και τὴν πληθώρα τῶν ἐνεργειῶν, μπο-

³⁴⁹ *Περὶ ψυχῆς και ἀναστάσεως*, PG 46, 124B (GNO III/3 93, 12). 'Η στωϊκή κοσμολογία καθρεφτίζεται ἤδη στὸ βιβλίο τῆς Σοφίας Σολομώντος 7, 21 κ.έ., ὅπου ἀναφέρεται ή πάντων τεχνίτις σοφία, πὸ ὅμως δὲν ταυτίζεται πλήρως με τὸν Θεό, ἀποτελῶντας μᾶλλον δημιουργική δύναμη, και πάλι ἴχνος μόνο δύναμης, "ἀτμὶς γάρ ἐστι τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως και ἀπόρροια τῆς τοῦ Παντοκράτορος δόξης εἰλικρινῆς, διὰ τοῦτο οὐδὲν μεμιαμμένον εἰς αὐτὴν παρεμπίπτει. ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς αἰδίου και ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ Θεοῦ ἐνεργείας και εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ". *Ό.π.* 7, 25–26.

³⁵⁰ Στὸ κεφάλαιο "Χάος και 'Χώρημα' ὡς ὄψεις τοῦ Εἶναι".

ρεῖ νὰ θεωρηθεῖ ἀκόμη καὶ ἐσωτερικὸ παράδοξο τῆς θεότητος, ὅμως τὰ ὅρια ἐσωτερικότητος καὶ ἐξωτερικότητος εἶναι δυσδιάκριτα ὑπὸ τοὺς ὅρους ἀτρεψίας τῆς θεότητος, θέωσης τοῦ ἀνθρώπου, κατ' εἰκόνα δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου, ἐκ τοῦ μηδενὸς δημιουργίας, κ.λπ. Στὴν τεχνικὴ ἰσχὺ πάντως ἀναγνωρίζεται ὁμοιότητα ἀδιαμφισβήτητη μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου, τὸ ἀπλὸ νοεῖν ἀποκτᾶ διαστηματικὴ ἔκφραση καὶ ἐκτίθεται στὴν κίνηση καὶ σύνθεση τῶν ἔργων του.

Τὸ τεχνικὸν πῦρ σὰν νὰ ὑπερβαίνει τὰ παραδοσιακὰ τέσσερα στοιχεῖα συνοφίζοντας τὴν πράξιν τῆς Δημιουργίας ἀπρόσωπη σὲ μιὰ θερμότητα, μὲ τοὺς θεοὺς νὰ προνοοῦν γιὰ ἐπιμέρους βιοτικὲς συνθῆκες, ἀλλὰ χωρὶς νὰ δημιουργοῦν ἢ ἀφθαρτίζουσιν τὰ πλάσματα, τὸ μέλλον τῶν ὁποίων μετὰ τὸν θάνατο παραμένει ἀβέβαιο. Ἡ ἀντίστοιχη εἰσήγηση τοῦ Γρηγορίου εἶναι πιὸ ἀφηρημένη καὶ ταυτόχρονα τόσο ἀπόλυτα συγκεκριμένη ὅσο καθένα ἀπὸ τὰ ὄντα: οὐσιοῦται τὸ βούλημα,³⁵¹ τὰ πάντα δημιουργοῦνται ὡς αὐθυπόστατες ἀποκαλύψεις τῆς θείας βούλησης, τὴν ἴδια ἔχοντας φύση καὶ οὐσία τους. Οὐσία τοῦ κόσμου εἶναι ἡ θέληση τοῦ Θεοῦ γιὰ τὸν

³⁵¹ *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 124B (GNO III/3 93, 10–14). Δὲν κρύβονται ἐκπλήξεις στὰ συμφραζόμενα, ἡ δῆλωση ἔχει τὴν προφανῆ τῆς σημασίας. Προηγουμένως ὁ Γρηγόριος ἀπορεῖ, πῶς εἶναι δυνατὸν τὰ πλάσματα νὰ ἔχουν φύση τους τὴν ἴδια τὴν θεότητα, καὶ πῶς ὄχι, ὅταν δὲν ὑπάρχει κάτι ἄλλο ἀπὸ τὸ ὁποῖο θὰ μπορούσαν νὰ δημιουργηθοῦν. Ἀμέσως μετὰ ἐξηγεῖ ὅτι πάντως ἡ νοερὴ τους πλευρὰ συμφωνεῖ μὲ τὴν ἀσώματη θεία φύση, ἐπομένως ἡ ἀπορία καταρρέει κατὰ τὸ ἥμισυ, κι ἔπειτα δείχνει τὴν ἀνάλυση τῆς σωματικότητος σὲ νοερὲς ποιότητες γιὰ νὰ συμπεράνει ὅτι ὡς νοερὴ καὶ ἡ σωματικότητα ταιριάζει στὴν θεία φύση.

κόσμο, καὶ ὑπαρξὴ τῆς θέλησῆς Του γιὰ τὸν κόσμον ὁ ἴδιος ὁ κόσμος. Ἡ θεώρηση τῶν Στωϊκῶν ἐπιτρέπει τὴν ἐπίγνωση μιᾶς ἰερότητος τῶν πραγμάτων, καταντᾶει ὁμως πνιγηρῆ, ὑπονομεύεται ἀπὸ βιώματα φυλακίσεως, ἀνακυκλώσεως, ματαιότητος, ἀβεβαιότητος, ἀπαξίας τοῦ ἀτόμου καὶ ἀπώλειας τῆς προσωπικῆς ταυτότητος.³⁵² Ἀπὸ τὸ ἀπρόσωπο τεχνικὸν πῦρ καὶ τὸν σχηματισμὸ τῆς κοσμικῆς ὑπόστασης σὰν μιᾶς ἀλυσίδας ἀνακυκλούμενου πεπρωμένου, κατὰ τὸ προηγούμενον τοῦ Παρμενίδη, ἡ κοσμολογία τοῦ Γρηγορίου ἀπομακρύνεται σημαντικὰ, ἀναγνωρίζοντας τὴν αἰτία

³⁵² Βλ. Μᾶρκος Αὐρήλιος, *Τὰ εἰς ἑαυτὸν*, II, 14, 2: “Πάντα ἐξ αἰδίου ὁμοειδῆ καὶ ἀνακυκλούμενα”· II, 17, 1–2: “Τοῦ ἀνθρωπίνου βίου ὁ μὲν χρόνος στιγμὴ, ἡ δὲ οὐσία ῥέουσα, ἡ δὲ αἴσθησις ἀμυδρά, ἡ δὲ ὄλου τοῦ σώματος σύγκρισις εὐσηπτος, ἡ δὲ ψυχὴ ῥόμβος, ἡ δὲ τύχη δυστέκμαρτον, ἡ δὲ φήμη ἄκριτον· συνελόντι δὲ εἰπεῖν, πάντα τὰ μὲν τοῦ σώματος ποταμός, τὰ δὲ τῆς ψυχῆς ὄνειρος καὶ τῦφος, ὁ δὲ βίος πόλεμος καὶ ξένου ἐπιδημία [...] εἰ δὲ αὐτοῖς τοῖς στοιχείοις μηδὲν δεινὸν ἐν τῷ ἕκαστον διηνεκῶς εἰς ἕτερον μεταβάλλειν, διὰ τί ὑπίδηται τις τὴν πάντων μεταβολὴν καὶ διάλυσιν; κατὰ φύσιν γάρ”· III, 10, 1: “Μικρὸν μὲν οὖν ὁ ζῆ ἕκαστος· μικρὸν δὲ τὸ τῆς γῆς γωνίδιον ὅπου ζῆ· μικρὸν δὲ καὶ ἡ μηκίστη ὑστεροφημία καὶ αὕτη δὲ κατὰ διαδοχὴν ἀνθρωπαρίων τάχιστα τεθνηξομένων καὶ οὐκ εἰδόντων οὐδὲ ἑαυτούς, οὐτι γὰρ τὸν πρόπαλαι τεθνηκότα”· VI, 36, 1–37, 1: “Πάντα μικρά, εὐτρεπτα, ἐναφανιζόμενα. [...] Ὅ τὰ νῦν ἰδὼν πάντα ἐώρακεν, ὅσα τε ἐξ αἰδίου ἐγένετο καὶ ὅσα εἰς τὸ ἄπειρον ἔσται· πάντα γὰρ ὁμογενῆ καὶ ὁμοειδῆ”· VII, 24, 1–25, 1: “Πάντα ὅσα ὀρᾶς ὅσον οὐπω μεταβαλεῖ ἢ τὰ ὅλα διοικοῦσα φύσις καὶ ἄλλα ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῶν ποιήσει καὶ πάλιν ἄλλα ἐκ τῆς ἐκείνων οὐσίας, ἵνα ἀεὶ νεαρός ᾖ ὁ κόσμος”· VIII, 58, 1: “Ὁ τὸν θάνατον φοβούμενος ἤτοι ἀναισθησίαν φοβεῖται ἢ αἴσθησιν ἕτεροίαν. ἀλλ’ εἴτε οὐκέτι αἴσθησιν ἔξεις οὐδὲ κακοῦ τινος αἰσθήσῃ· εἴτε ἀλλοιοτέραν αἴσθησιν κτήσῃ, ἀλλοῖον ζῶον ἔσῃ καὶ τοῦ ζῆν οὐ παύσῃ” κ.λπ.

τῆς δημιουργίας στήν ἐπιθυμία τοῦ Θεοῦ γιά ἓνα πρὸς ἓνα τὰ πλάσματα Του, ὑπὸ τὸν ὀρίζοντα ἐλεύθερης καὶ τέλειας ἔνωσης τῶν ἔλλογων ὄντων μαζί Του.

Ὁ κόσμος μορφώνει τὴν δημιουργικὴ βούληση τῆς ἀρχῆς του χωρὶς νὰ ἐξαντλεῖ τὴν φύση της. Μὲ τὴν ὑπερβατικότητα τῆς φύσης Του ὁ Δημιουργὸς ἀπομακρύνει τὰ πλάσματα ἀπὸ τὶς διαιρέσεις τοῦ γίνεσθαι καὶ τὰ φέρει στὴν δική Του ἀπειρία καὶ ἀπλότητα.³⁵³ Ὁ Γρηγόριος ἐρμηνεύει τὸν Πλάτωνα καὶ τοὺς Στωϊκοὺς, ἐπιμένοντας στὴν προσωπικὴ φύση τῆς προέλευσης καὶ τοῦ προσωρισμοῦ τῆς ὑπαρξῆς, καὶ στὴν σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου ὡς ὑπέρχρονη πληρότητα προσωπικῆς ἔνωσης μὲ τὴν ἀρχή του. Ἡ θεία βούληση ὡς φύση τῶν πραγμάτων συνδέει μὲ τὸν πιὸ μόνιμο καὶ θεμελιώδη τρόπο τὴν ἀπλότητα καὶ τὴν σύνθεση. Τὴν κοσμικὴ ὑπόσταση δὲν διασφαλίζει κάποιου εἶδους αὐτάρκεια δική της καὶ τῶν λειτουργιῶν της, ὅτι ἀποτελεῖ *μίμησιν αἰῶνος*, ἀνακυκλοῦται ἀενάως, κ.λπ.³⁵⁴ Τὴν διαμονὴ τῶν ὄντων στὸ εἶναι ἐγγυᾶται μὲ ἀμε-

³⁵³ Τὴν θεότητα ἀναγνώριζε ἀδιάστατη ἡδὴ ὁ Κλήμης Ἀλεξανδρεὺς, σύμφωνα μὲ τὸν D. Bradshaw, "Time and eternity in the Greek Fathers", σ. 330. Ἡ πλατωνικὴ ἔννοια τῆς ταυτότητας καὶ ἀπειρίας περιέχει τὴν σημασία τοῦ ἀδιάστατου. Ἡ παρατήρηση τοῦ Κλήμη γιά τὴν ἀδιάστατη ἀπειρία τῆς θεότητας, καὶ οἱ ἀνάλογες τοῦ Ὁριγένη, τοῦ Μ. Βασιλείου, τοῦ Μ. Ἀθανασίου, τοῦ Γρηγορίου Νύσσης, κ.λπ., δὲν ἀπομακρύνονται ἀπὸ τὴν πλατωνικὴ θεολογία: "ἀδιαιρέτον γὰρ τὸ ἓν, διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄπειρον, οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον νοούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον καὶ μὴ ἔχον πέρας, καὶ τοίνυν ἀσημάτιστον καὶ ἀνωνόμαστον": *Στρωματεῖς* 5.12.81.6–82.1.

³⁵⁴ Στὸν χριστιανισμό ἡ ἴδια ἢ βεβαιότητα τῆς ἀνάστασης τείνει νὰ μὴν ἐνδιαφέρει ἀπὸ μόνη της ἢ νὰ καταντάει ἀκόμα καὶ ἀποκρουστικῶς, ἂν πρόκειται γιά διαιώνιση ἀποτυχίας, ἀποξένωση καὶ κόλαση. Θεμελιώ-

σότητα ή φροντίδα τοῦ Δημιουργοῦ, οὔτε κἄν μιὰ ἰσχυρὴ ἐξ ἀποστάσεως πρόνοια, ἀλλὰ ἡ μετοχὴ Του στοὺς ὅρους τῆς κτίσης. Οὐσία ὄλων σὲ ὄλα τὰ μέρη καὶ σὲ κάθε ἐνέργειά τους εἶναι ἡ ἴδια ἡ θεία βούληση, δημιουργῶντας, τελειοποιῶντας καὶ ὑψώνοντας τὰ πλάσματα της στὸν ἑαυτό της. Ἐντὶ νὰ θεραπεύει ἐπιδερμικὰ καὶ

δη κείμενα, ὅπως ἡ πρώτη ἐπιστολὴ τοῦ Παύλου πρὸς Κορινθίους, μοιάζουν σὲ μερικὰ σημεῖα νὰ δίνουν μιὰ ἔμφαση στὴν ἀθανασία καθευατὴν, ἀλλὰ χρειάζεται νὰ προσέχει κανεὶς τὰ συμπραζόμενα. Ἡ πίστη ματαιώνεται χωρὶς τὴν ἀνάσταση, ὅχι ἐπειδὴ ἡ ὑπαρξὴ δὲν διαιωνίζεται, ἀλλὰ ἐπειδὴ ἡ ἁμαρτία δὲν καταργεῖται (*Α' Κορ.* 15, 17), ὁ ἀγαθὸς βίος ἐγκλωβίζεται στὴν θνητότητα καὶ ὁδηγεῖται στὸν ἀφανισμό (*Α' Κορ.* 15, 32). Ἡδὴ μὲ τὸν Κλήμεντα Ἀλεξανδρέα (βλ. J. Sachs, "Apocatastasis in patristic theology", σ. 617), ἀκριβῶς ἐπειδὴ εἶχε ἀρχίσει νὰ προκαλεῖ φρίκη μιὰ αἰωνιότητα πτώσης καὶ διαίρεσης, ἐμφανίζεται ἡ πεποίθηση περὶ ἀποκαταστάσεως τῶν πάντων, ἡ ἐλπίδα γιὰ καθολικὴ ἐπικράτηση τοῦ ἀγαθοῦ περιεχομένου τῆς ἀθανασίας, ἡ σωτηρία ὅχι ὡς ἀπλὴ διαιώνιση, ἀλλὰ ὡς γενικὴ κατάργηση τῆς ἀπόστασης ἀπὸ τὸν Θεό. Ὁ Κλήμης ἐκφράζει μὲ διαύγεια τὴν σημασία τοῦ περιεχομένου τῆς αἰωνιότητος ὅταν γράφει ὅτι σωτηρία εἶναι ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ, συμπληρώνοντας ὅτι ἀκόμη κι ἂν δὲν ἦταν, ὁ φιλόσοφος θὰ προτιμοῦσε τὴν συνείδηση αὐτὴ εἰς βάρος τῆς ἴδιας τῆς σωτηρίας, "οὐδὲ καθ' ὅτι οὐν διστάσας ἔλοιτ' ἂν τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ, δι' αὐτὴν αἰρετὴν κρίνας εἶναι τὴν ἐπαναβεβηκυῖαν τῆς πίστεως δι' ἀγάπην εἰς γνῶσιν ιδιότητα": *Στρωματεῖς* 4.22.136.5–137.1, χωρὶς πὺ ἐπισημαίνει ὁ B. Otis, "Gregory of Nyssa and the Cappadocian conception of time", σ. 331, συνδέοντας μὲ τὴν ἐν συνεχείᾳ ἐκκλησιαστικὴ παράδοση μέσω τοῦ Ὁριγένη, ὁ ὁποῖος ἐρμηνεύει τὴν σωτηρία ὡς μύηση στὴν γνώση τοῦ Λόγου. Βλ. Ὁριγένη, *Εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην* 1.16.92: "μία πρᾶξις ἔσται [...] κατανοεῖν τὸν θεόν, ἵνα γένωνται οὕτως ἐν τῇ γνώσει τοῦ πατρὸς μορφωθέντες πάντες ἀκριβῶς υἱός, ὡς νῦν μόνος ὁ υἱὸς ἔγνωκε τὸν πατέρα".

ἐν τέλει μάταια τὴν ἀγωνία του υἰοθετῶντας ἐκεῖνες ἢ ἄλλες κοσμολογικὲς εἰκασίεις, ὁ ἄνθρωπος καλεῖται νὰ ἀνοίγει τὴν ψυχὴ του σὲ βιώματα ζωντανῆς προσωπικῆς σχέσης καὶ ἐνότητος μὲ τὴν θεία ὕπαρξιν ὡς ἀρχὴ τόσο ἐσωτερικὴ καὶ δική του ὅσο ἀκριβῶς εἶναι ἡ φύση του. Ἡ συνολικὴ πρόσληψη τῆς πραγματικότητος ἀλλάζει, ἡ μεσολάβηση ἐρμηνευτικῶν ἐννοιῶν περιττεύει καὶ ὑποχωρεῖ, ἐπισκιάζεται ἀπὸ τὴν προσωπικὴ καθενὸς ἄμεση σχέση μὲ τὸν Δημιουργό.

Η ΜΕΤΟΧΗ τοῦ Λόγου στό χωροχρονικό διάστημα πού ὁ Ἴδιος δημιουργεῖ, εἶναι ὁ μόνος τρόπος νά ὑπάρχει ἡ βούληση τοῦ Θεοῦ γιά τόν κόσμο, ἡ ὁποία δέν νοεῖται 'πέρα' ἢ ἀνεξάρτητα ἀπό τὰ πλάσματά της. Τά πράγματα δέν πηγάζουν ἀπό τόν Δημιουργό ὅπως ἀπό 'μακρινή' χρονολογικά ἢ 'ἐξωτερική' ἀρχή, ταυτίζονται μέ τήν ἐπιθυμία πού τὰ δημιουργεῖ, τήν ἴδια ἔχοντας φύση καί οὐσία τους. Ὁ χωροχρόνος δημιουργεῖται σάν μιᾶ 'ἐξάπλωση' ἢ 'διαστηματική ἔκφραση' τῆς αἰωνιότητος.³⁵⁵ Ἐτσι ἐρμηνεύει ὁ Γρηγόριος τόν προσδιορισμό ἐν ἀρχῇ τοῦ βιβλίου τῆς Γενέσεως, ἐξηγώντας ὅτι "καμμιά ἔννοια διαστήματος δέν ἔχει τήν ἀρχή της στό ἴδιο τὸ διάστημα".

Ὅπως τὸ σημεῖο εἶναι ἀρχή τῆς γραμμῆς καί τὸ ἄτομο τοῦ ὄγκου, ἔτσι ἐπίσης τὸ ἀκαριαῖο τοῦ χρονικοῦ διαστήματος. Ἐπομένως ἡ ἀθρόα δημιουργία τῶν ὄντων ἀπό τήν ἀφραστη δύναμη τοῦ Θεοῦ ὀνομάστηκε ἀπό τὸν Μωϋσῆ ἀρχή, δηλαδή κεφάλαιο, μέσα στό ὁποῖο ὁμολογεῖται ὅτι συστάθηκαν τὰ πάντα.³⁵⁶

³⁵⁵ Βλ. ἐπίσης, Κλήμης Ἀλεξανδρεὺς, *Στρωματεῖς*, I, 13, 57, 3: "ὁ γοῦν αἰὼν τοῦ χρόνου τὸ μέλλον καί τὸ ἐνεστὸς ἀτὰρ δὴ καί τὸ παρωχητὸς ἀκαριαίως συνίστησι".

³⁵⁶ *Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς ἑξαήμερου*, PG 44, 72A: "ἡ γὰρ ἀρχὴ παντὸς διαστηματικοῦ νοήματος ἀλλοτρίως ἔχει. Ὡς τὸ σημεῖον ἀρχὴ τῆς γραμμῆς, καί τοῦ ὄγκου τὸ ἄτομον, οὕτως καί τὸ ἀκαρὲς τοῦ χρονικοῦ διαστήματος. Ἡ οὖν ἀθρόα τῶν ὄντων παρὰ τῆς ἀφράστου δυνάμεως τοῦ Θεοῦ καταβολή, ἀρχὴ παρὰ τοῦ Μωϋσέως, ἤτουν κεφάλαιον κατωνομάσθη, ἐν ᾗ τὸ πᾶν συστήναι λέγεται". Βλ. Μ. Βασίλειος, *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον*, I, 6. Τὴν θεώρηση τοῦ Γρηγορίου προϋποθέτει ὁ Μάξιμος, *Εἰς τὰ Διονυσίου*, PG 4, 408B: "λέγεται [ὁ Θεὸς] καί ἔν, ἀρχὴ τις ὡσπερ καί στοιχεῖον τῶν ἐσομένων νοούμενος". Ὁ Εὐκλείδης ἀφαιροῦσε τὴν

Τὸ σημεῖο ὡς τέτοιο ὑποχωρεῖ στὴν συμπάγεια τῆς γραμμῆς, βρίσκεται πέρα ἀπὸ κάθε ἔννοια γραμμικότητας. Ἄν καὶ ὁ Δημιουργὸς ἀποτελεῖ μοναδικὸ 'στοιχεῖο' τῆς κτίσης, παραμένει καθεαυτὸν ἀφανῆς στὴν ἴδια τὴν φανέρωσή Του: φυσικὴ ἀποκάλυψη καὶ παραπλάνηση ἐνδέχεται νὰ ταυτίζονται, ὅπως συγκαλύπτουν τὸ νόημά τους φράσεις ποὺ ἀκόμη δὲν προσέχθησαν, οὕτως ἢ ἄλλως ἐπιτρέποντας παρερμηνεῖες. Ὁ χωροχρόνος μοιάζει κάποτε ἀδιανόητος καὶ ἀπατηλός, ὄχι ἐπειδὴ τὸν προβάλλει στὰ πράγματα ἡ συνείδηση (στὴν περίπτωση αὐτὴ οἱ λειτουργίες τῆς συνείδησης στὸ σύνολό τους θὰ δημιουργοῦσαν, τὸ λιγώτερο, καχυποψία), ἀλλὰ ἐπειδὴ θεμελιώνεται στὴν ἀχρονικότητα. Ἡ στιγμῆ-χωρίς-στιγμῆ τῆς αἰωνιότητας 'ἐκτείνεται' γινόμενη ἢ πολυμέρεια τοῦ χωροχρόνου.

Ἡ ἀπόκρυψη τοῦ Δημιουργοῦ δὲν θὰ μποροῦσε νὰ εἶναι ἀπόλυτη. Τὸ σημεῖο διαφέρει ὡς πρὸς τὸ (μηδενικὸ) μῆκος του, ὡς ἀρχὴ ὅμως διατηρεῖ πάντα ἐνότητα μὲ τὴν γραμμῆ. Ἐστω εὐλογη, μιὰ θεώρηση τοῦ σημείου ὡς 'ἐλάχιστου' καὶ 'ἄτμητου' ἀλλὰ πάντως μήκους, θὰ συσκοτίζε αὐτὸ ποὺ ἡ μεταφορὰ τοῦ Γρηγορίου προσπαθεῖ νὰ ἀναδείξει: ὁ Δημιουργὸς θεμελιώνει τὰ ἔργα Του μὲ τὸν ἑαυτὸ Του, μέσα στὰ ὁποῖα ἐξακολουθεῖ νὰ παραμένει περισσότερο ἄγνωστος παρὰ γνωστός. "Δὲν ὑπάρχει τίποτε περισσότερο παρὰ μόνο ἓνα σημεῖο, τὸ ὁποῖο δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ

ἐπιφάνεια ἀπὸ τὸ σῶμα, τὴν γραμμῆ ἀπὸ τὴν ἐπιφάνεια, καὶ τὸ σημεῖο ἀπὸ τὴν γραμμῆ, δείχνοντας τὴν θεμελίωση τῶν διαστάσεων σὲ ἀδιάστατη πραγματικότητα, ὅπως σημειώνει ὁ Σιμπλίκιος. Βλ. M. Sells, *The metaphor and dialectic of emanation in Plotinus, John the Scot, Meister Eckhart, and Ibn Arabi*, σ. 43 κ.έ., γιὰ τὴν σχέση ὡς πρὸς αὐτὸ μεταξὺ νεοπλατωνισμοῦ καὶ Εὐκλείδη.

ἄπειρη ἐνότητα".³⁵⁷ Ὁ κόσμος προβαίνει ὡς ἀποκάλυψη ἐν ταυτῷ καὶ ἀπόκρυψη τῆς φύσης του, ποὺ εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Δημιουργός.

Σύμφωνα μὲ τὸν Ὁριγένη, μεταξὺ κόσμου καὶ Δημιουργοῦ ἡ διαφορὰ εἶναι ἀπόλυτη. Ἡ κοσμολογία τοῦ Γρηγορίου περιέχει ἀλλὰ καὶ ὑπερβαίνει τὸ προηγούμενο αὐτό.³⁵⁸ Μεγάλοι Πατέρες ὅπως ὁ Μάξιμος, συντάσσονται μὲ τὴν δική του θεώρηση. Διαρχικὲς τάσεις, ποὺ ἴσως εὐνοεῖ ὁ ὠριγενισμός, ὑποχωροῦν ὅσο ἐπικρατεῖ ἡ ἐπίγνωση θεμελιακῆς ἐνότητας. Τὸ ἀδιάστατο ἀναλλοίωτο παρόν, τὸ "ἀκαριαῖον καὶ ἀμερὲς νῦν, ἐν ᾧ Θεὸς ὑφίστησιν ἕκαστον",³⁵⁹ ἀποκτᾶ μορφή συνεχῶς τὴν κάθε στιγμή, καὶ ὅμως παραμένει πέρα ἀπὸ ὅποιαδήποτε ἔννοια διαστήματος. Ἡ ὑπέρχουσα ἀπειρία τῆς θεότητας οὐσιώνει τὴν χωροχρονικὴ ὑπόσταση στὸ σύνολό της καὶ σὲ ὅλα τὰ μέρη της, καὶ ὑπερβαίνει τὴν ἴδια τὴν κίνηση τῆς δημιουργίας. Θεμέλιο τῆς χωροχρονικῆς ὑπαρξης εἶναι ἡ ἐνδοτριαδικὴ γονιμότητα. "Δὲν ὀρίζονται ἀπὸ χρόνο, ὕλη, χῶρο ἢ πάθος οὔτε ἡ γέννηση τοῦ Υἱοῦ οὔτε ἡ δημιουργία τοῦ κόσμου".³⁶⁰ Ἐπομένως ἡ χωροχρονικὴ ἀλλοίωση δὲν ἐξουσιάζει τὰ πλάσματα, μολονότι ἀναγκαῖο δὲν εἶναι κρίσιμο ἰδίωμά τους ἡ παροδικότητα καὶ ἡ πολλαπλότητα, ἀλλὰ οὔτε ἡ ἀπλή ἐνικότητα τῆς ἄχρονης φύσης τους. Ἀπόλυτη καὶ ἀπολύτως κρίσιμη διαφορὰ,

³⁵⁷ Ν. Κουζανός, *Ἡ σοφία τῆς ἀγνωσίας Β'* 3.105, σ. 148.

³⁵⁸ Στὸ ὁποῖο παρέμεινε ὁ Αὐγουστῖνος: "non de Dei natura, sed a Deo sit facta de nihilo", εἰς *De Genesi ad litteram*, I, 2 (PL 34, 221). Στὸν Αὐγουστῖνο ὁ Θεὸς εἶναι ποιητικὸ αἷτιο καὶ ὄχι θεμέλιο τῶν πραγμάτων: "ἡ φύση δὲν δημιουργήθη ἐκ Θεοῦ ἀλλὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἐκ τοῦ μηδενός".

³⁵⁹ Ἰωάννης Φιλόπονος, *Εἰς τὴν Μωυσέως κοσμογονίαν*, 1γ, σ. 9.

³⁶⁰ *Κατὰ Εὐνομίον* 3.6.38 (GNO II 199, 15–17).

μαζί με όσα ή διαφορά αυτή συνεπάγεται, είναι ή μόνιμη και πρωταρχική εξάρτηση τών πλασμάτων από τήν θεότητα, ή άπουσία αὐτάρκειας.³⁶¹

³⁶¹ Βλ. D. Staniloae, *Εἰσαγωγή καὶ σχόλια εἰς Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, Ἐρωτήματα Φιλοσοφικά καὶ Θεολογικά*, σ. 138–139, σημ. 23. Ἡ συμφωνία με τόν πλατωνισμό εἶναι πλήρης, γένεση καὶ ἐξάρτηση ταυτίζονται. Βλ. N. Σινιόσογλου, “Time, perpetuity and eternity in late antique Platonism”, σ. 220.

Η ΕΝΤΥΠΩΣΗ πώς ή Δημιουργία συνέβη σέ μυθικῆς ἀποστάσεως παρελθόν, ἐντύπωση πού εὐνοεῖ βιώματα ἀποξένωσης καί ἀπογοήτευσης, ἔχει θεωρητική στήριξη στόν Αὐγουστῖνο, ἡ κοσμολογία τοῦ ὁποίου εἰσηγεῖται τήν ἀπίθανη περίπου-ὄντοτητα μιᾶς ‘πρώτης ὕλης’: “ἐσὺ Κύριε ἔπλασες τὸν κόσμον ἀπὸ ἄμορφη ὕλη, τὴν ὁποία δημιούργησες ἀπὸ τὸ μηδὲν ὡς ἓνα σχεδὸν μηδέν, ἀπ’ ὅπου θὰ ἔπλαθες τὰ μεγάλα πού θαυμάζουμε οἱ γιοιοὶ τῶν ἀνθρώπων”.³⁶² Σύμφωνα μὲ ὅ,τι θὰ μποροῦσε νὰ ὀνομαστεῖ ὀντολογικὸς ἀποφατισμὸς τοῦ Γρηγορίου, ἓνας ἀποφατισμὸς πού προηγεῖται τοῦ γνωσιολογικοῦ, ἂν ὁ κόσμος δημιουργήθηκε κυριολεκτικὰ ἐκ τοῦ μηδενός, δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ τὸν ὑποστηρίξει καμμιά οὐσία ἐκτὸς ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Δημιουργό του. Ἡ κτίση ἔχει ὑπερβατικὴ φύση, καί οὔτε κἂν τὴν ἐξάντλεῖ. Ἡ μεσολάβηση μιᾶς ‘πρώτης ὕλης’ εἶναι ἀτυχῆς τρόπος νὰ διαφυλαχθεῖ θεωρητικὰ ἡ ὑπερβατικὴ φύση τῆς θείας ὑπαρξεως, νὰ ἀποτραπεῖ ὁ πανθεῖσμος διαβάλλοντας τὰ πράγματα, ἀποδίδοντάς τους μόνιμη καί βέβαιη κατωτερότητα.³⁶³ Ὅμως, ἂν ὁ κόσμος δημιουργήθηκε ἀπὸ προϋπάρχουσα ὕλη, ἡ ἴδια ἡ ὕλη ἀπὸ τί δημιουργήθηκε;

³⁶² Αὐγουστῖνος, *Ἐξομολογήσεις*, XII, 8 (PL 32, 829): “tu enim, Domine, fecisti mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re pene nullam rem, unde faceres magna quae miramur filii hominum”. Βλ. ὁ.π., στ. 827 κ.έ., καί ὁμοίως τὸν Ὁριγένη, *Κατὰ Κέλσου*, IV, 57.

³⁶³ Ὁ Μπωναβεντοῦρα ἀκολουθεῖ μὲ περισσότερη εὐθύτητα τὴν ἴδια λογική, ὅταν ἀναφέρεται στὴν αἰωνιότητα ὡς πραγματικότητα τόσο ἀνώτερη ὥστε νὰ εἶναι τελείως ἀπρόσιτη σὲ ἓνα κτιστὸ ὄν. Βλ. παραπομπὴ τοῦ R. Sorabji, *Time, creation and the continuum*, σ. 237), εἰς Μπωναβεντοῦρα, *In IV libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, tomus 2, in librum 2, dist. 1, p.1, a.1, q.2.

Σύμφωνα με τὸν Οὐγό τοῦ ἁγίου Βίκτωρος, ἐρμηνευτὴ τοῦ Αὐγουστίνου, ἡ ἀλλοίωση προϋποθέτει μορφή, ἐπομένως ἡ ‘πρώτη ὕλη’ ἀποτελεῖ ὃν ἡ ἴδια, συνιστάμενο καὶ μεταβλητό. “Σὲ σύγκριση μὲ τὴν ὁμορφιὰ καὶ εὐταξία πὸ ἐπεταί,³⁶⁴ ἡ πρώτη ὕλη μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ἄμορφη”.³⁶⁵ Τὴν νοοτροπία αὐτή, πὸ ὁ ἴδιος ὁ Αὐγουστίνος ἔτεινε νὰ ὑπερβεῖ,³⁶⁶ ὀνομάζω κατασκευαστική. Ἄν χρησιμοποιήσω τὶς πλατωνικὲς Ἰδέες, ἀγνοῶντας τὴν ὀμηρικὴ ἐρωτικὴ τους προέλευση καὶ τὴν παιδαγωγικὴ προοπτικὴ τους, ἰδρῶ τὴν κατασκευαστικὴ λογική. Ὅμως ἰσχύει ἓνα ἀπὸ τὰ δύο, ἡ ἴδια ἢ ‘πρώτη ὕλη’ συνιστᾷ κάποιου εἴδους καὶ βαθμοῦ ἔκθεση τῆς θεότητας στὴν κίνηση, ἢ διαφορετικὰ εἰσάγεται διαρχία.

³⁶⁴ Δηλαδή τὴν γένεση τῶν διαφόρων πλασμάτων καὶ τῶν μεταξύ τους σχέσεων.

³⁶⁵ Οὐγος, *Adnotationes elucidatoriae in Pentateuchon V* (PL 175, 34 B).

³⁶⁶ Βλ. π.χ. *Πολιτεία τοῦ Θεοῦ X*, 1 (PL 41, 277): “ἐπιλέξαμε [νὰ συζητήσουμε μὲ] τοὺς πλατωνικοὺς, σωστὰ ἐκτιμῶντας ὅτι εἶναι οἱ εὐγενέστεροι ἀνάμεσα σὲ ὅλους τοὺς φιλοσόφους. Μπόρεσαν νὰ καταλάβουν ὅτι ἡ ἀνθρώπινη ψυχὴ, ὡς ἀθάνατη καὶ ἔλλογη ἢ νοητικὴ, δὲν μπορεῖ νὰ ἔχει μακαριότητα, ὁμορφιὰ καὶ εὐλογία, παρὰ μόνο μετέχοντας στὸ Φῶς τοῦ Θεοῦ, ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἔχει δημιουργηθεῖ καὶ ἡ ἴδια καὶ ὁ κόσμος [a quo et ipsa et mundus factus est]”.

“ΑΠΟΛΥΤΩΣ ἀναγκαῖο ὅσα ἀκολουθοῦν νὰ συμφωνοῦν μὲ τὴν ἀρχὴ τους”, εἰδοποιεῖ ὁ Γρηγόριος: “ὑπάρχει καὶ ἡ ἀρχή, καὶ κανενὸς πράγματος ἡ ἀρχὴ δὲν εἶναι ξένη ἀπὸ τὰ μετὰ τὴν ἀρχή. Ἄν ἀποφασίσουμε πὼς εἶναι ζωὴ ἡ ἀρχή, ζωὴ πάντως θὰ νοηθεῖ καὶ ὅ,τι ἀκολουθεῖ. Κι ἂν εἶναι φῶς ἡ ἀρχή, φῶς καὶ τὸ μετὰ τὴν ἀρχή πρέπει νὰ νοηθεῖ”.³⁶⁷

³⁶⁷ Πρὸς Ὀλύμπιον περὶ τελειότητος (GNO VIII/1 207, 19 κ.έ.). *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 117B (GNO III/3 89, 4–5): “ἀνάγκη πᾶσα τῆ ἀρχῆ καὶ τὰ μετ’ αὐτὴν συμφώνως ἔχειν” (GNO III/3 89, 4–5). Βλ. ἀκόμη, M. Heidegger, *Εἰσαγωγή στὴν Μεταφυσική*, σ. 46, καὶ τὴν παρατήρηση τοῦ Πρόκλου, *Στοιχειώσεις Θεολογικῆ* 35, ἡ ὁποία σημάδεψε τὴν σκέψη τοῦ Ἐκκαρτ, ὅτι “πᾶν τὸ αἰτιατὸν καὶ μένει ἐν τῇ αὐτοῦ αἰτία καὶ πρόεισιν ἀπ’ αὐτῆς καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτήν”. Ἄν πράγματι ἀσυμφωνία ἀρχῆς καὶ ἐπομένων δὲν νοεῖται, χρειάζεται ἐπανεξέταση ὁ ἰσχυρισμὸς ὅτι “ἡ ἄκτιστη αἰτία τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος πρέπει νὰ εἶναι (μὲ τὰ μέτρα τῶν ἀντιληπτικῶν μας δυνατοτήτων) κάτι ἄλλο (διαφορετικὸ) ἀπὸ τὰ ὑπαρκτικὰ παράγωγα αὐτῆς τῆς αἰτίας”: Χ. Γιανναράς, *Ὄντολογία τῆς σχέσης*, 11, 1, 4, σ. 112. Ὁπωσδήποτε δὲν εὐσταθεῖ τέτοιο συμπέρασμα, ἂν πράγματι ὁ ἄνθρωπος δημιουργεῖται ὡς εἰκόνα τοῦ Λόγου. Οἱ σχολαστικοὶ χρησιμοποιοῦσαν τὸ χαρακτηριστικὸ ἀπόφθεγμα, ποὺ ἐπαναλαμβάνει συχνὰ ὁ Ἀκινάτης, προερχόμενο ἀπὸ τὴν ἐλληνικὴ ἀρχαιότητα, *omne agens agit sibi simile*. Βλ. στὸν Ἐκκαρτ: “*omne quid fit, fit a simili*”: *Εἰς τὴν Ἐξοδον* (LW II, σ. 115), ὅπου παραπέμπει ὁ B. McGinn, *The mystical thought*, σ. 104. Γιὰ τὴν ‘ἀναλογία’ στὸν Ἀκινάτη, βλ. C. Vale, “Theilhard de Chardin: ontogenesis vs. ontology”, σ. 313 κ.έ. Βλ. B. Muller-Thym, *The establishment of the university of being*, σ. 101 γιὰ τὸν Ἀλβέρτο, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο, *ab uno non est nisi unum* (μὲ παραπομπὴ τοῦ συγγραφέα εἰς *De caelo et mundo* I tr.3, c.4, J2/45a). Βλ. τὴν παρατήρηση τοῦ P. Bullerwell γιὰ τὸν Ἐκκαρτ (*The distinction of indistinction*, σ. 10) πὼς “ἡ

Σωματικότητα και αλλοίωση μοιάζουν να διαφεύδουν την ἐγγύτητα τῶν πλασμάτων στὴν ἀρχὴ τους.³⁶⁸ Ἦδη ὁ Βασίλειος ἔνοιωθε ὑποχρεωμένος νὰ ἀντιτίθεται στὴν ἐντύπωση βαθειᾶς διαφορᾶς καὶ ἀπόστασης ἀνάμεσα στὸν κόσμον καὶ τὸν Δημιουργό, ἐπιμένοντας ὅτι “ὁ Θεὸς δὲν ὀνομάζεται Πατέρας καταχρηστικὰ ἢ μεταφορικὰ, ἀλλὰ κυριολεκτικὰ, πρωταρχικὰ καὶ ἀληθινὰ, ἐπειδὴ μᾶς ἔφερε ἀπὸ τὸ μηδὲν στὴν ὕπαρξιν μέσα ἀπὸ τοὺς σωματικοὺς γονεῖς, καὶ μὲ τὶς κηδεμονίες Του μᾶς πλησιάζει στὸν ἑαυτό Του”.³⁶⁹ Ὅμως ὁ Βασίλειος ἀναγνωρίζει μᾶλλον ἠθικολογικὴ ἐνό-

ἀρχὴ πού διαπερνᾷ ὀλόκληρη τὴν συζήτηση περὶ Δημιουργίας στὸν *Γενικὸ Πρόλογο*, εἶναι ὅτι “τὸ ὅμοιο ποιεῖ ὅμοιο”. Βλ. B. McGinn, *The mystical thought*, σ. 91 κ.έ., γιὰ τὴν ἔννοια τῆς ἀναλογίας στὸν Ἐκκαρτ ὡς ἐξάρτησης ἀπὸ ποιότητες πού ἀνήκουν μόνο, συνεχῶς, πλήρως καὶ ἀποκλειστικὰ στὸν Θεό, μὲ τὴν χρῆση τῆς εὐστοχῆς παρατήρησης τοῦ Ντῆτμαρ Μῆθ, πὼς ἡ ἀναλογία στὸν Ἐκκαρτ “δὲν ἐξηγεῖ τί εἶναι ἓνα ὄν, ἀλλὰ ἀπὸ ποῦ προέρχεται”.

³⁶⁸ Ἐκτὸς ἂν τὰ ιδιώματα αὐτὰ δὲν ἀνήκουν μόνο στὴν κτίση. Μιὰ τέτοια τάση ἀναδύθηκε στὴν χριστιανικὴ περίοδο, ἀλλὰ ὑπῆρξε ἀσθενική. Ὅπως σημειώνει ἡ A. Marmodoro, “Gregory of Nyssa on the creation of the world”, σ. 95, “ὁ Τερτυλλιανὸς τὸ νόμιζε αὐτὸ [ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ὑλικός], ἀκολουθῶντας τὸν στωϊκισμό, καὶ τὸ ἴδιο νόμιζαν ἐπίσης οἱ ‘ἀνθρωπομορφίτες’ τὸν 4ο αἰῶνα. Τὸ γεγονός ὅτι μερικοὶ θεολόγοι, ὅπως ὁ Ὠριγένης, ἀφιέρωσαν χρόνο γιὰ νὰ ὑποστηρίξουν τὴν αὐτὴ φύση τῆς θεότητας δείχνει πὼς δὲν ἦταν κάτι πού ἀποδέχονταν ὅλοι. Πάντως ἐν γένει τὴν ἰδέα πὼς ὁ Θεὸς εἶναι ὑλικὸς συμμερίζονταν μιὰ μικρὴ μειονότητα, τὴν ὁποία δὲν ἔπαιρνε σὰ σοβαρὰ τὸ πλῆθος τῶν φιλοσοφικῶν θεολόγων, καὶ σίγουρα ὄχι ὁ Γρηγόριος Νύσσης”.

³⁶⁹ Μ. Βασίλειος, *Κατὰ Ἐννομίον*, PG 29/2, 624B. Βλ. Συμεὼν ὁ Νέος Θεολόγος, *Ἕγνοι θεῶν ἐρώτων*, σ. 45: “πάντως Φῶς γεννάει τὸ

τητα παρά όντολογική. Ό Γρηγόριος δέν προτείνει μιὰ σπουδαία κοσμοθεωρία ή, με όποια κριτήρια, περισσότερο 'όρθή', αλλά τήν ύποχρέωση τοῦ στοχασμοῦ, ακόμη και ύπό τούς όρους άποκαλυπτικής θρησκείας, νά σέβεται τίς οικείες άρχές, έλέγχοντας τίς ιερές άλήθειες στόν βαθμό πού εἶναι δυνατόν νά κρίνονται. Χωρίς αυτές τίς προϋποθέσεις ή έλευθερία θά χρειαζόταν, πέρα άπό ότιδήποτε άλλο, έγκατάλειψη τής θρησκείας. "Όμως άν ό κόσμος θεμελιώνεται στην θεότητα, πώς γίνεται νά τόν προσδιορίζουν ποιότητες τόσο άταίριαστες με τήν προέλευσή του;

Ίση δέ καθ' έκάτερον έν τοῖς ύπονοουμένοις ή άτοπία, τό τε έν τής φύσεως τοῦ θεοῦ τήν κτίσιν οἶεσθαι και τό έξ έτέρας τινός ούσίας ύποστῆναι τά πάντα· ή γάρ και τό θεῖον έν τοῖς τής κτίσεως ιδιώμασιν εἶναι ύπονοηθήσεται, εἴπερ όμογενῶς πρὸς τόν θεόν έχει τά γεγονότα, ή τίς ύλική φύσις έξω τής θείας ούσίας άντεισαχθήσεται τῷ | θεῷ κατά τό άγένητον τῇ άϊδιότητι τοῦ όντος παρισουμένη.³⁷⁰

Φῶς, άρα Φῶς κι αυτοί έχουν γίνει, / όπως έχει γραφεῖ : Παιδιά τοῦ Θεοῦ, / άπό τήν Χάρη Σου Θεοὶ οἱ ἴδιοι!"

³⁷⁰ *Περὶ ψυχῆς και άναστάσεως*, PG 46, 121C–124A (GNO III/3 92, 18–93, 4). Ό R. Sorabji, *Time, creation and the continuum*, σ. 245, χαρακτηρίζει 'έσφαλμένη' τήν πεποίθηση τοῦ Γρηγορίου ότι μεταξύ αίτίας και άποτελέσματος κανονικά ύπάρχει όμοιότητα. "Όμως ό Γρηγόριος άναφέρεται στην αίτία ως θεμέλιο, όχι ως άπλό ποιητικό αίτιο. Άκόμη και στην δεύτερη περίπτωση, τί παράλογο ύπάρχει στην προσδοκία αυτή, ότι ένας άγαθός Θεός θά δημιουργήσει άγαθό κόσμο; Τήν ποιητική σχέση αίτίας και άποτελέσματος κατανοοῦσε ήδη ό Πλάτων, όταν έλεγε πώς ό Δημιουργός εἶναι έλεύθερος άπό φθόνο και έπιθυμεῖ τόν άνθρωπο ισόθεο. "Ήδη στις άρχές τής χριστιανικής περιόδου, Νουμή-

ΑΠΟΔΕΧΟΜΕΝΟΣ ότι ο κόσμος δημιουργείται με προϋποθέσεις ενώσεως με την αρχή του, ο Πλάτων είχε την ίδια άπορία. Πώς εξηγείται ή διαφορά ανάμεσα στην άτρεψία τής θεότητας και την αλλοίωση που χαρακτηρίζει τα πλάσματα; Έκκινώντας από την πεποίθηση περί ομοιότητας αρχής και έπομένων,³⁷¹ οδηγείται σε μιὰ λύση που ο Γρηγόριος μοιάζει να αποκρούει. Έφρόσον ο Δημιουργός είναι αίτια ομοιότητας, όσα διαφεύγουν από την ομοιότητα δέν γίνεται να έχουν την αίτια τους στον Ίδιο, αλλά στην άμορφία την όποία 'υποτάσσει' ή πράξη τής Δημιουργίας, στο ίδιο τὸ μηδέν τῶν πλασμάτων. Έρμηνεύοντας τὸν Πλάτωνα χρειάζεταιται προσοχή στην συμβολιστική / μυθοποιητική λειτουργία τής

νιος και Πτολεμαῖος ἔθεταν τὸ ἐρώτημα πὸ ἀπασχολοῦσε τὸν Γρηγόριο, πὼς συμβιβάζεται ἡ θεία ἀπλότητα μετὰ τὴν σύνθετη καὶ τρεπτὴ ὑπαρξή, καὶ ἐξηγοῦσαν ἐν τέλει τὸν κόσμον ὡς ἔργον κατώτερου θεοῦ. Σὲ παρόμοιες ἐρμηνεῖες ὡδηγοῦντο οἱ Γνωστικοί. Βλ. A. Radde-Gallwitz, *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the transformation of divine simplicity*, σ. 33 κ.έ. Ὅμως ἡ 'λύση' αὐτὴ μεταθέτει τὸ πρόβλημα: πὼς σχετίζεται ὁ ἀνώτερος μετὰ τὸν κατώτερο Θεό; Γιατί ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων δὲν ἔνοιωσε τὴν ἀνάγκη νὰ 'προστατεύσει' τὴν ἰδανικότητα τοῦ Δημιουργοῦ ἀπὸ κάθε ἐπαφή μετὰ κατώτερους θεοὺς καὶ μετὰ τὸν κόσμον; Οἱ κοσμοθεωρίες πὸ ἀποδίδουν τὴν κτίση σὲ κατώτερο Θεό, μοιάζουν νὰ ἀποδέχονται ὡς γνήσια καὶ μόνιμη τὴν φύση τῆς ὑπαρξῆς ὅπως μᾶς εἶναι γνωστὴ στὶς συνθῆκες τῆς φθορᾶς. Ἀντίθετα ὁ Πλάτων ἀναγνώριζε τὴν κατάστασιν αὐτὴ ἑκπρωτῆ, περιστάσια καὶ παιδαγωγικὴ. Ἡ ψυχὴ προετοιμάζεται γιὰ ἀνώτερη μορφή, σύμφωνη μετὰ τὸ μέγεθος καὶ τὴν ποιότητα τῆς ἐπιθυμίας τῆς, ὅπως δέχεται καὶ ἡ ἀνθρωπολογία τῆς χριστιανικῆς περιόδου.

³⁷¹ Βλ. Πλάτων, *Τίμαιος* 29e.

σκέψης του, ή όποια συχνά επιμένει και όταν ό λόγος φαίνεται να έξαντλείται στην προφάνεια και την μονοσημία.³⁷²

Βουληθείς ό Θεός αγαθά μέν πάντα, φλαῦρον δέ μηδέν εἶναι κατά δύναμιν, οὔτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὄρατόν παραλαβῶν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλά κινούμενον πλημμελῶς και ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτό ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον.³⁷³

Ό σφοδρός πολέμιος τοῦ ἀνθρωπομορφισμοῦ, ἐκεῖνος πού συγχρούεται ἀκόμη και με τόν ἀγαπημένο του Όμηρο για να δείξει πόση σπουδαιότητα ἔχει ἡ ἐπίγνωση τῆς ἀτρεψίας και ἀπλότητας τῆς θείας ὑπαρξης, φθάνοντας ὡς τόν συμβολισμό τῆς 'έξορίας' τῶν ποιητῶν ἀπό τήν ἰδανική Πολιτεία, εἶναι δυνατόν να εισηγεῖται για κοσμολογικό θεμέλιο ἕναν κυκεῶνα ἄκτιστης ὕλης πού διαπλάθει ό συμπαντικός ὑπερμάστορας; Μήπως, για να ἀποκαλύψει τις ἀληθινές της σημασίες, ἡ διήγηση χρειάζεται να ἐρμηνευθεῖ ὡς ποιητική σύνθεση, ἡ κυριολεξία τῆς όποίας δέν θά βρεθεῖ παρά μόνο σε ὑπόρρητο περιεχόμενο, προσιτό στην προσωπική ἀνάγνωση; Στην περίπτωση αὐτή καμμιά ἐρμηνεία δέν μπο-

³⁷² Ό L. Tarán, *Collected Papers*, Leiden 2001, σ. 320 κ.έ., φθάνει ὡς τὸ σημεῖο να ἀρνηθεῖ πραγματική ὑπόσταση τοῦ Δημιουργοῦ, θεωρῶντας τον ἀπλό σύμβολο μιᾶς ἔλλογης αἰτιότητας, ἀντίστοιχο τοῦ ἀριστοτελικοῦ κινουόντος ἀκινήτου.

³⁷³ Ό.π. 30a. Ἐς σημειωθεῖ ἐδῶ, μολοντί εἶναι γενικῶς μᾶλλον γνωστό, ὅτι ό Πλάτων διακρίνει ἀνάμεσα σε πλῆθος κατώτερων θεῶν και στον ἕνα Θεό και Πατέρα ὄλων. Αὐτός εἶναι και ό Δημιουργός πού ἐμφανίζεται στον *Τίμαιο*, στην *Πολιτεία*, κ.ά. Ἐπομένως δέν εἶναι σωστό να λέμε ὅτι ό Πλάτων δέν δέχεται ἕναν ἀλλά πολλούς θεούς. Βλ. ἐπίσης W. Guthrie, *A history...*, τ. 5, σ. 253.

ρεῖ νὰ εἶναι ἀντικειμενικά βέβαιη, καὶ ἀρκετὲς θὰ μοιάζουν ἐξίσου δυνατὲς καὶ θεμιτές.

Γιατί ὁ Πλάτων δὲν παρουσίασε τὶς πεποιθήσεις του ἀντικειμενικά καὶ ὀριστικά, ἔστω ὡς ἀπλὲς εἰκασίες ἢ καὶ ἀπορίες, ἀλλὰ προτίμησε τὴν μορφή μιᾶς ἀναπόδεικτης διήγησης μυθολογικοῦ τύπου; Πῶς γνωρίζουμε ὅτι ὑπάρχει κἂν Δημιουργός; Τί ἀκριβῶς διαμορφώνεται γιὰ νὰ δημιουργηθεῖ ὁ κόσμος; Πῶς γνωρίζουμε ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ἀγαθός; Τί ὑποκινεῖ τὴν ἀταξία τοῦ ἀδιαμόρφωτου 'ὄρατοῦ';³⁷⁴ Ἄν ὁ Πλάτων σκόπευε νὰ προτείνει ἀντικειμενικὴ κοσμολογία ἐπιστημονικοῦ τύπου, ἔστω ὡς ἀπλὴ εἰκασία, θὰ εἶχε θέσει τὰ ζητήματα αὐτά, ἀλλὰ δὲν τὸ ἔκανε, ὥστε ἡ πλατωνικὴ μυθολογία εἶναι μονίμως ἀνοιχτὴ καὶ ὑποστηρίζει διάφορες ἀναγνώσεις, μολονότι σὲ ἀρκετὰ σημεῖα δὲν ἐπιτρέπει κρίσιμο ἐρμηνευτικὸ δισταγμὸ, ἀσχέτως ἂν ὅ,τι λέγεται στὸ κείμενο παραμένει πάντα ἀπλὴ εἰκασία καὶ ὡς τέτοιο προτείνεται ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν συγγραφέα του.

Ὁ Θεὸς εἶναι ἀγαθὸς καὶ ἀποβλέπει στὸ ἀγαθό. Τὸ ἀγαθὸ προϋποθέτει εὐταξία, ἢ ὁποία ὅμως ἀπουσιάζει ἀπὸ κάτι, πού

³⁷⁴ Πολλὲς εἰκασίες, ἤδη ἀπὸ ἀρχαιότητος, ἀφοροῦν τὸ ζήτημα αὐτό. Συνοπτικὴ καταγραφή εἰσφέρει ὁ Β. Κάλφας, "Εἰσαγωγή καὶ σχόλια", σ. 353 (σημ. 73). Μὲ ὅσα ἰσχυρίζομαι ἐδῶ ταιριάζει περισσότερο ἢ μεταφορικὴ ἐρμηνεία τοῦ *Τίμαιου* ἀπὸ τὸν Festugière, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία, "δὲν ὑπάρχει ποτὲ ἐνεργὸ κοσμικὸ χάος." Ἄν ἡ ὕλη ἀφηνόταν μόνη της, χωρὶς τὴ συνεχῆ διεύθυνση ἐνὸς κοσμικοῦ Νοῦ, τότε ἡ φυσικὴ της τάση θὰ ἦταν πρὸς τὴν ἀταξία – ὅπως συμβαίνει στὸν μῦθο τοῦ *Πολιτικοῦ*: Κάλφας, ὅ.π. Ἡ ἀνάγνωση αὐτὴ περιέχει καὶ μία προβληματικὴ πλευρά, ἐφόσον τείνει νὰ ἀποδώσει στὴν ὕλη φαυλότητα, κάτι πού δὲν συνάγεται ἀπὸ τὸ κείμενο, ὅπως θὰ δοῦμε στὴν συνέχεια.

έμφανίζεται ως 'όρατόν'. Θα μπορούσε να μὴν ἔχει δημιουργηθεῖ ποτὲ τίποτα: ἡ δημιουργία δὲν ἀπορρέει ὡς φυσικὴ 'διαδικασία' ἀλλὰ στηρίζεται στὴν βούληση τοῦ Δημιουργοῦ. Καὶ ὡς ἀθάνατος, ὁ κόσμος δὲν εἶναι αὐτάρκης, ἐνδέχεται νὰ παραμένει στὴν ὑπαρξὴ ἀκόμη καὶ ἐπ' ἄπειρον, ἀλλὰ μόνο ὡς ἐπιθυμία τοῦ Δημιουργοῦ, ἔχοντας τὴν ἀποκλειστικὴ αἰτία του στὴν θεία νόηση, προερχόμενος ἀπὸ τὴν ἀγαθὴ ἀπόφαση τοῦ Δημιουργοῦ νὰ μεταδώσει τὸν ἑαυτό Του ὅσο γίνεται περισσότερο. Ἡ ἀγαθότητα ἀπουσιάζει ἀπὸ τὸ ἀρχικὸ χάος τοῦ 'όρατοῦ' στὸν βαθμὸ ποὺ δὲν ἔχουν δημιουργηθεῖ οἱ ὀλοκληρωμένες μορφές τῶν ὄντων.

Ἄν ἡ σωματικότητα εἴτε ἡ ἀπλὴ ἀπουσία ἦταν ἀπὸ μόνη τῆς κάτι κακὸ ἢ θεμέλιο κακίας, ὁ πλατωνικὸς Δημιουργὸς θὰ ὑποχρεωνόταν νὰ φέρει τὰ πλάσματά Του σὲ τραυματικὴ ὑπαρξὴ, προσθέτοντας τάξη καὶ ἀρμονία στὴν πρωταρχικὴ καὶ ἐπομένως μόνιμη ἀνυπερβλήτη κακία τους. Τὸ κείμενο δὲν ἐπιτρέπει ἀμφιβολία πὼς ἡ φαυλότητα σημαίνει τὴν ἠθελημένη ἀπουσία τῆς μορφῆς, φαυλότητα εἶναι ἡ ἄρνηση τῶν ὄντων. Στὸν βαθμὸ ποὺ δὲν ἔχει ἐνωθεῖ μὲ τὴν πνευματικὴ τάξη, ἡ σωματικότητα δὲν εἶναι φαύλη, εἶναι ἀνάμικτη μὲ τὴν δυνατότητα γιὰ κακία, χωρὶς νὰ ταυτίζεται μαζί της. Φαυλότητα θὰ ὑπῆρχε κύρια καὶ πρωταρχικὰ μόνο ἂν δὲν εἶχε γίνει ἐπιθυμητὸς ὁ κόσμος. Φαυλότητα θὰ ἦταν ἡ κλειστότητα τῆς θείας ὑπαρξῆς, ὁ φθόνος, ἡ βούληση νὰ ὑπάρχει τὸ τίποτα καὶ ὄχι τὰ ὄντα.

Μήπως ἡ χαοτικὴ διαίρεση τοῦ πνεύματος ἀπὸ τὴν σωματικότητα εἶναι πρωταρχικὴ καὶ πραγματικὴ; Μήπως εἶναι ἀπλὴ δυνατότητα ἢ σύμβολο μιᾶς δυνατότητας τῆς νόησης νὰ ὑποχωρεῖ ἐπιτρέποντας ἀταξία; Σὲ κάθε περίπτωση δὲν ἐπιτρέπεται ἀναγνώριση διαρχίας στὸν Πλάτωνα, παρὰ μόνο ἂν γίνει τὸ ἴδιο στὴν Παλαιὰ Διαθήκη, ὅπου ὁ Δημιουργὸς ἐπίσης ἐμφανίζεται ἀπέναντι σὲ προηγούμενο τοῦ κόσμου χάος, ἐνῶ δὲν δηλώνεται πουθενὰ ὅτι

τὸ δημιούργησε ὁ ἴδιος. Ὅσοι χριστιανοὶ φιλόσοφοι ἀποδίδουν στὸν πλατωνισμὸ δυαλιστικῆς φύσεως πρωταρχικὴ ὕπαρξη τῆς ὕλης, εἶναι ὑποχρεωμένοι νὰ ἐπεκτείνουν τὴν ἴδια ἐρμηνεία στὴν χριστιανικὴ κοσμολογία, καὶ εἴτε νὰ θεωρήσουν διαρχικὲς τὶς προϋποθέσεις τοῦ χριστιανισμοῦ στὴν Παλαιὰ Διαθήκη εἴτε νὰ ἐρμηνεύσουν τὸ πλατωνικὸ χάος μὲ τὰ κριτήρια ποὺ ἐφαρμόζουν γιὰ τὸ χάος τῆς Γενέσεως, ἐφόσον δὲν δικαιολογεῖται ἀλλαγὴ μέτρου.

Ὅσο κι ἂν προσπάθησε ἡ χριστιανοσύνη, ἥδη μὲ τὸν Γρηγόριο, νὰ ἀποφύγει τὸν ὑποτιθέμενο 'πλατωνικὸ δυϊσμὸ', ἦταν ὑποχρεωμένη νὰ τὸν ἀκολουθεῖ, ἐπειδὴ στὴν πραγματικότητά δὲν πρόκειται γιὰ δυϊσμὸ ἀλλὰ γιὰ ἀναγνώριση τῆς διαφορᾶς κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου. Ἡ πρωταρχικὴ 'ὕλη', γιὰ τὴν ὁποία ὁ Πλάτων δὲν χρησιμοποιοῦν κἂν τὸν ὄρο αὐτό,³⁷⁵ δὲν φαίνεται νὰ εἶναι κάποιον σῶμα ἢ συμπλοκὴ σωματικῶν μορφῶν, ἀλλὰ μόνον ἓνα πιὸ 'ζωντανὸ' μηδέν, ἂν μπορεῖ νὰ εἰπωθεῖ ἔτσι, ὁ ἄπειρος πόντος τῆς ἀνομοιότητάς,³⁷⁶ κοσμολογικὴ κατάσταση συγγενῆς μὲ τὸ ἡσιόδειον Χάος καὶ

³⁷⁵ Ὅπως σημειώνει ὁ L. Eslick, "The material substrate in Plato", σ. 39, "φυσικά, τὸ νὰ μιλοῦμε γιὰ 'ὕλη' στὸν Πλάτωνα εἶναι τὸ ἴδιο μὲ τὸ νὰ κινδυνεύουμε νὰ παρεξηγήσουμε τὴν σκέψη του. Ἡ λέξη σημαίνει πρωταρχικὰ τὸ ξύλον ἢ τὴν ξυλεία, καὶ φαίνεται ὅτι γιὰ πρώτη φορὰ ὁ Ἀριστοτέλης τὴν χρησιμοποίησε ὡς τεχνικὸ φιλοσοφικὸ ὄρο". Σύμφωνα μὲ τὸν F. Solmsen, *Aristotle's system of the physical world*, New York 1960, σ. 122 (παραθέτει καὶ μεταφράζει ὁ Κάλφας, "Εἰσαγωγή καὶ σχόλια", σ. 136), ἡ ἔννοια τῆς ὕλης τὴν ὁποία εἰσάγει ὁ Ἀριστοτέλης, εἶναι "ὄχι μόνον ξένη στὸν Πλάτωνα ἀλλὰ καὶ ἀδιανόητη· τὸ νὰ προσπαθήσεις νὰ προσδιορίσεις τὸ ριζικὰ ἄμορφο καὶ ἀκαθόριστο πρέπει νὰ φαινόταν ἄσκοπη καὶ ἀντιφατικὴ διαδικασία στὸν Πλάτωνα".

³⁷⁶ *Πολιτικός* 273d.

τὴν Ἄβυσσο τῆς Γενέσεως, τὸ μηδὲν ὡς ἀναιρετική τῶν μορφῶν ἀμοιβαία σύγκρουση τῶν δυνατοτήτων τῆς ὑπαρξῆς. Τὸ πλατωνικὸ χάος συμβολίζει τὴν δύναμη ὡς ἀπειρη ἐνέργεια, ὅταν ὅλα ἐν ταυτῷ πραγματοποιιοῦνται καὶ ἀλληλοαναιροῦνται. Εἶναι ἡ δυνατότητα τῆς δημιουργίας ἐνωμένη μὲ τὴν δυνατότητα τῆς κακίας, ἓνας τρόπος νὰ εἰπωθεῖ ὅτι καὶ στὴν πιὸ ἰδανικὴ ἰσότητά μὲ τὸν Δημιουργό, τὰ πλάσματα παραμένουν ἐξηρητημένα ἀπὸ τὴν θεία νόηση. Αὐτὸ ἀναιρεῖ τις πανθειστικὲς δοξασίες καὶ δείχνει τὸ μέγεθος καὶ τὴν ἀναγκαιότητα τοῦ ἀγαθοῦ ὡς θεμελίου τῆς ὑπαρξῆς.

Ὅταν λέγεται πὺς ὁ Θεὸς παρέλαβε πᾶν ὅσον ἦν ὄρατόν,³⁷⁷ ἐξυπακούεται ὑπαρξὴ μὴ ὄρατοῦ, τὸ ὁποῖο ὅμως δὲν παρελήφθη. Ἄν γίνεαι ἀποδεκτὸς ὁ δυῖσμός, δὲν ἐξαντλεῖται στὴν ‘ἀντίθεση’ Θεοῦ καὶ ὕλης, ἀλλὰ θὰ πρέπει νὰ περιέχει κάποιον νοερὸ στοιχεῖο ἄκτιστο, τὸ ὁποῖο περιέργως δὲν ἀναφέρεται στὸ κείμενο, μολονότι ὑποτίθεται ὅτι περιγράφονται οἱ πρῶτες ἀρχές. Ἔστω πὺς ἡ ὑπόθεση αὐτὴ δὲν ἰσχύει, ἐπειδὴ ὁ Πλάτων θέλει ἴσως νὰ δηλώσει ὅτι δὲν ἐγκαταλείφθηκε τίποτα, ὅτι τὸ ‘ὄρατόν’ ἀξιοποιήθηκε στὸ σύνολό του. Ἡ χρῆση αὐτὴ τοῦ ‘πᾶν ὅσον’ δὲν ὑποστηρίζεται ἀπὸ ἄλλες περιπτώσεις ὅπου χρησιμοποιεῖται τὸ ἴδιο σχῆμα στὰ πλατωνικὰ ἔργα, μποροῦμε ὅμως νὰ σκεφτοῦμε τὴν πιθανότητα ἔστω μοναδικῆς τέτοιας χρήσης. Θὰ ἔπρεπε νὰ ἐξηγηθεῖ γιὰ ποιὸν εἶναι ‘ὄρατόν’ ὅ,τι παρέλαβε ὁ Δημιουργός. Θὰ ἦταν σωστὸ νὰ ἐρμηνευθεῖ ὁ Δημιουργὸς ἀνθρωπομορφικά;

Πιθανότερο εἶναι ὅτι ὁ Πλάτων δὲν περιγράφει μιὰ διαδικασία κατασκευῆς ἀλλὰ ἐκκινῶντας ἀπὸ τὴν ὑπαρκτὴ μορφὴ τοῦ κόσμου, ὅπως εἶναι ὁρώμενη ἀπὸ ἐμᾶς μέσα στὸν κόσμον, δείχνει τὴν

³⁷⁷ Πλάτων, *Τίμαιος* 30a.

μοῖρα τῆς σωματικότητας στήν περίπτωση πού θά τήν ἐγκατέλειπε ἡ τάξη τοῦ πνεύματος, δηλαδή ἡ ἀγαθὴ βούληση τοῦ Δημιουργοῦ νὰ μεταδώσει τὸν ἑαυτό Του στὰ ἔργα Του. Ὁ Θεὸς παραλαμβάνει τὸ 'ὄρατὸν' ἀπὸ μιὰ ὑπερκόσμια ἀποθήκη γιὰ νὰ κατασκευάσει τὸν κόσμο; Μᾶλλον τὸ κείμενο δείχνει πόσο θεμελιώδη, ἀπόλυτη καὶ διαρκῆ ἀξία ἔχει γιὰ τὰ πράγματα ἡ γονιμότητα καὶ ἀγαθότητα τῆς θείας νόησης, ὅτι δὲν ἀπολαμβάνουν καθ'αυτὰ τὴν παραμικρὴ ἀναγκαιότητα ἀλλὰ θά μπορούσαν νὰ μὴν ἔχουν δημιουργηθεῖ ποτέ, ὅτι ἡ ἀταξία, τὸ χάος, ἡ ἀμορφία, καὶ ἐν τέλει ἡ φαυλότητα μιᾶς καθολικῆς ἄρνησης ἔχει τόση ἰσχὺ ὅση ἡ ἴδια ἡ κοσμικὴ ὑπόσταση ἀπὸ μόνη της.³⁷⁸

³⁷⁸ Τὸ ἐρώτημα, ἂν ὁ Πλάτων πίστευε σὲ δημιουργία τοῦ κόσμου ἢ ἂν χρησιμοποίησε τὴν δημιουργία σὰν μιὰ μεταφορὰ γιὰ τὴν ἐξάρτηση τῆς κοσμικῆς τάξης ἀπὸ τὴν θεία νόηση, ὁ W. Guthrie, *A history...*, τ. 5, σ. 302 κ.έ., θεωρεῖ μᾶλλον ἄλυτο, καταδικασμένο σὲ μιὰ συζήτηση χωρὶς τέλος. Ὁ ἴδιος προτιμᾷ τὴν πρώτη ἐκδοχή, ἀλλὰ μὲ προβληματικὰ ἐπιχειρήματα. Δεχόμενοι ὅτι μόνον ἂν ὁ κόσμος κάποτε δὲν ὑπῆρχε, νοεῖται δημιουργία, καὶ ὄχι ἂν βρίσκεται σὲ ἐξάρτηση ἀπὸ τὴν ἀρχὴ του, στήν πράξη ἐρμηνεύουμε καὶ τὸν Θεὸ ὡς ἔγχρονο, μὲ τὸν δικό Του χρόνον νὰ διαρκεῖ περισσότερο ἀπὸ τὸν κοσμικό. Πρόκειται γιὰ παρεξήγηση, ἀπὸ τὴν ὁποία ἀποτρέπει ὁ Ἑκκαρτ ὅταν διευκρινίζει ὅτι "ὅλα ὅσα δημιουργήσε ὁ Θεὸς πρὶν ἀπὸ ἕξι χιλιάδες χρόνια καὶ περισσότερο, ὅταν ἔκανε τὸν κόσμον, τὰ δημιουργεῖ ὅλα μαζί τώρα": ὁμιλία 30 (*DW* II, σ. 94). Ἡ διαφορὰ τῆς ἄχρονης θεότητας ἀπὸ τὴν ἔγχρονη ὑπαρξὴ τῶν ἔργων τῆς ἐπιτρέπει στήν ἐξάρτηση νὰ νοηθεῖ ὡς δημιουργία, ἐὰν ὁ κόσμος δέχεται ἀπὸ τὴν θεία βούληση τὴν προϋποθέσεις τῆς ὑπαρξῆς του καὶ δὲν ἀπολαμβάνει πρωταρχικὴ ἀναγκαιότητα καὶ αὐτάρκεια. Τότε καὶ ἡ πλατωνικὴ περιγραφή ἐρμηνεύεται μὲ τρόπο πού δείχνει ὅτι οἱ δύο ἐκδοχὲς δὲν ἔχουν οὐσιαστικὴ διαφορὰ. Ἡ δυνατότητα τοῦ μηδενὸς δὲν εἶναι κάτι λιγώτερο ἢ πιὸ ἀσήμαντο ἀπὸ τὴν πραγματικὴ 'ὑπαρξὴ' τοῦ

Ἡ ὑπόθεση ὅτι ὁ Πλάτων ἀναγνωρίζει μιὰ 'πρώτη ὕλη' πλάι στὸν Δημιουργὸ εἰς βάρος τῆς παντοδυναμίας Του, δὲν βλέπω νὰ ὑποστηρίζεται ἀπὸ ἱκανὰ ἐρείσματα.³⁷⁹ Ἄν τὸ 'ὄρατὸν' ἦταν κά-

μηδενός, γι' αὐτὸ μιλοῦμε γιὰ δημιουργία ἀκόμη καὶ ἀποδεχόμενοι ὅτι τὰ πλάσματα ἀπολαμβάνουν τὴν ἀμετάκλητη ἀπόφαση τοῦ Δημιουργοῦ νὰ τὰ συγκρατεῖ στὴν ὕπαρξη.

³⁷⁹ Ὅπως σημειώνει ὁ A. Taylor, *Plato*, σ. 444, "ὁ *Τίμαιος* δὲν γνωρίζει κανένα ἐξωτερικὸ περιορισμὸ πού νὰ ἐπιβάλλεται στὴν βούληση τοῦ Θεοῦ ἀπὸ συνθηκῆς πού δὲν ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Θεό. Ἡ ἀγαθότητα τοῦ 'Δημιουργοῦ' εἶναι ἡ ὀλόκληρη καὶ πλήρης ἐξήγηση τῆς ἴδιας τῆς ὑπαρξῆς τοῦ φυσικοῦ κόσμου. Αὐτὸ θὰ ἀρκοῦσε γιὰ νὰ μᾶς δικαιολογήσει ὅταν λέμε πὼς ὁ 'Δημιουργός' πραγματικὰ νοεῖται ὡς Δημιουργός μετὰ τὴν πλήρη σημασία τοῦ ὄρου. [...] Σύμφωνα μετὰ τὴν πλατωνικὴ σύλληψη ὁ κόσμος βρίσκεται πάντα 'σὲ ἐξέλιξη', ἀκόμη κι ἂν ἡ ἐξέλιξη δὲν εἶχε ἀρχὴ καὶ δὲν θὰ ἔχει τέλος. Γι' αὐτὸ ὁ κόσμος, σὲ ἀντίθεση μετὰ τὸν Θεό, ἔχει μιὰ ἱστορία. Διαρκῶς δημιουργεῖται, ποτὲ δὲν ὑπάρχει ἓνα σημεῖο στὸ ὁποῖο εἶναι τελείως δημιουργημένος". Ἡ ἀνάγκη στὴν ὁποία ἀναφέρεται ὁ Πλάτων, δὲν εἶναι ἓνας νόμος πού ἀντιτίθεται στοὺς κανόνες τῆς δημιουργικῆς διάνοιας, ἃς ποῦμε ὅτι ὁ Δημιουργός δὲν μπορεῖ νὰ φτιάξει ὑγρὲς πέτρες ἢ ἀτσάλινο οὐρανό. *Κάθε νόμος πηγάξει ἀπὸ τὸν θεῖο νοῦ καὶ ὑπάγεται στὴν ἰσχὺ τῆς θείας βούλησης. Ἀνάγκη εἶναι ἡ ἄπειρη δυνατότητα, "ἡ λειτουργία τῆς ἀνάγκης εἶναι νὰ ἀποτελέσει ὄργανο τῶν σκοπῶν τοῦ νοῦ"* (A. Taylor, *ὁ.π.*, σ. 455), εἶναι ἡ δυνατότητα γιὰ ὀτιδήποτε καὶ γιὰ τὸ ἄλλο, ἀκόμα καὶ γιὰ τὸ χειρότερο, ἐπομένως φανερώνει τὴν παντοδυναμία τοῦ Δημιουργοῦ καὶ ὄχι ὅρια τῆς δυνάμεις Του. *Ἡ μόνη πραγματικὴ 'ἀνάγκη' πού ὑπάρχει εἶναι ὅτι ὁ Θεός δὲν ἔχει λόγο νὰ δημιουργεῖ παρὰ μόνον τὸ καλύτερο.* Ἐπιχειρήματα τοῦ τύπου ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ κάνει ἱπτάμενα ψάρια, δὲν προσβάλλουν τὴν παντοδυναμία τοῦ πλατωνικοῦ Δημιουργοῦ ἀλλὰ τὴν δική μας νοσημοσύνη. Αὐτὴ εἶναι ἡ σημασία τῆς 'ἀνεξαρτησίας' τῶν Ἰδεῶν, τίς ὁποῖες μεταγε-

ποιο ‘πρόπλασμα’ ἢ ‘πρώτη ὕλη’, ὁ Δημιουργὸς θὰ ὀλοκλήρωνε τὴν διαμόρφωση μὲ τὸν καλύτερο δυνατὸ τρόπο καὶ θὰ περιίττευε ἢ διαρκῆς φροντίδα. Ἡ θάλασσα τῆς ἀνομοιότητος εἶναι ἡ μοναδικὴ ιδιότητα ποὺ ἀνήκει στὰ πλάσματα καθ’αυτά, δηλαδὴ στὸ μηδὲν ποὺ ἀπομένει, ἂν δὲν δημιουργηθεῖ τίποτα. Ὁ Πλάτων δὲν διαφέρει ἐδῶ ἀπὸ ὅσους χριστιανοὺς συγγραφεῖς δέχονται τὴν ἔννοια τῆς ἐκ τοῦ μηδενὸς δημιουργίας καὶ ἀναγνωρίζουν στὸ μηδὲν αὐτονόητους περιορισμούς, ὅτι ἂν ὁ Δημιουργὸς ἐπιθυμῆ τὰ πλάσματα, ὀφείλει νὰ τὰ δημιουργήσῃ, ἐπομένως νὰ ὑποταγεῖ στὴν προϋπόθεση αὐτή, ὅτι δὲν ὑπάρχουν καὶ δὲν μποροῦν νὰ ἔρθουν στὴν ὑπαρξὴ ἀπὸ μόνον τους ἢ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸν ἴδιο, ἐπομένως νὰ ὑποταγεῖ ἐπίσης σὲ ὅποιοδήποτε ὄρο συνεπάγεται ἡ πρωταρχικὴ ἀπουσία τους, στὴν ἀνάγκη νὰ ἐπιλέγῃ ἀπὸ διάφορες δυνατότητες, νὰ δίνει μιὰ συγκεκριμένη μορφή στὸν κόσμον ἀντὶ ἄλλων δυνατῶν, νὰ ἀναιρεῖ τοὺς περιορισμοὺς τῶν πραγμάτων στὴν δικὴ Του ἀπειρία, κ.λπ. Ὅταν ὁ Ἔκκαρτ, σὲ συμφωνία μὲ τὸ σύνολο τῆς χριστιανικῆς παράδοσης, δηλώνει ὅτι “ἂν ὁ Θεὸς ἔφευγε ἀπὸ τὰ πλάσματα γιὰ μία μόνο στιγμὴ, θὰ χάνονταν στὸ τίποτα”,³⁸⁰

νέστεροι ἐρμηνεύσαν ὡς θεῖες ἔννοιες. Μὲ τὴν σταθερότητα καὶ ἀνεξαρτησία τους ὁ Πλάτων συμβολίζει τὴν ἀπουσία αὐθαιρεσίας, ἀτέλειας καὶ ἀσυναρτησίας ἀπὸ τὴν θεία νόηση, καὶ μαζὶ τὴν ἐπέκεινα τῶν Ἰδεῶν ὑπερβατικὴ τῆς ἀπλότητα. Ὅσο γιὰ τὴν ἀνάγκη ποὺ ‘ἐμποδίζει’ τὴν δημιουργία εἰσάγοντας ἀτέλεια ἢ ροπή στὴν ἀτέλεια, δὲν εἶναι σωστὸ νὰ ἐρμηνεύεται ὡς ἐξωτερικὴ ἀλλὰ ὡς συμβολικὴ ἔκφραση τῆς πλατωνικῆς ἐπίγνωσης ὅτι τὰ πλάσματα δὲν εἶναι ὁ Θεός. Ἡ διαφορὰ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου πῶς θὰ μποροῦσε νὰ μὴν ἔχει κανένα ἀπολύτως ἀντίκρουσμα στὴν ὑπαρξὴ τῶν ὄντων καὶ στὴν ἴδια τὴν πράξη τῆς δημιουργίας;

³⁸⁰ Ὁμιλία 4, *DW I*, σ. 70. Ἡ θέση καταδικάστηκε ἀπὸ τὴν Ἱερὰ Ἐξέταση (ἄρθρο 26).

ὁμολογεῖ τὸν ὄρο αὐτὸν ἀκριβῶς, τὸν ὁποῖο ὁ Θεὸς εἶναι ἀναγκα-
σμένος νὰ σεβαστεῖ, ἂν ἐπιθυμεῖ τὰ πλάσματά Του, πὼς ἡ κτίση
δὲν ἀπολαμβάνει κανενὸς βαθμοῦ αὐτάρκεια.³⁸¹ Χωρὶς τὴν θεία
νόηση, ποὺ οὐσιώνοντας τὸ μηδὲν συνέχει τὴν ὑπαρξή τους, θὰ
κατέρρεαν ὅλα καὶ θὰ ἀφανίζονταν.³⁸²

³⁸¹ Βλ. V. Pektaş, *Mystique et philosophie*, σ. 92 κ.έ., καὶ πιὸ χαρα-
κτηριστικὰ στὴν σ. 101 τὴν παραπομπή *Eἰς τὴν Γένεσιν* (LW I, σ.
218), ὅπου θεμέλιο τῆς κτίσης νοεῖται ἡ ὕλη, ταυτιζόμενη μὲ τὴν Ἄβυσ-
σο τῆς Γενέσεως ὡς καθαρὴ δυνατότητα. Ἡ σωματικότητα ἀπὸ μόνη
τῆς δὲν ἔχει λόγο νὰ μὴν ὑποστηρίζει ἀταξία, ἀστάθεια, ἀβεβαιότητα,
ἀοριστία καὶ ἐν τέλει τὴν ἀπλή ἀπουσία. Δικαιολογεῖται ἐπομένως μιὰ
ἀξιολόγηση τῆς ὕλης ὅχι ὡς φαύλης, ἀλλὰ μόνον ὡς κατώτερης ἔναντι
τοῦ πνεύματος. Τὸ ἴδιο ἰσχυρίζεται ὁ Πλάτων.

³⁸² *Τίμαιος* 46d–e, *Πολιτικός* 273d. Βλ. Β. Κάλφας, “Εἰσαγωγὴ καὶ
σχόλια”, σ. 352 (σημ. 72), ὅπου συνοψίζεται ἡ ἀμηχανία τῆς ἔρευνας
γιὰ τὸ ὄλο ζήτημα.

ΔΥΟ ΠΕΡΙΟΔΟΥΣ στην σκέψη του Γρηγορίου διακρίνει ο Α. Mosshammer.³⁸³ Η πρώτη υποτίθεται πως είναι περίοδος δυϊσμού ύλης και νοῦ, ἡ ὁποία υποχωρεῖ γιὰ νὰ ἀναδειχθεῖ ἕνας πιὸ 'χριστιανικός' δυϊσμός, ἐκεῖνος μεταξὺ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου, "ἂν καὶ ὁ Γρηγόριος ποτὲ δὲν ἐγκαταλείπει τὴν γλωσσο τοῦ πλατωνικοῦ δυϊσμοῦ". Οἱ δύο 'δυϊσμοὶ' τοῦ Γρηγορίου στὴν οὐσία ταυτίζονται, πρόκειται πάντα γιὰ τὴν ἀπόσταση κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου, ἀναγνώριση τοῦ μηδενὸς ὡς μόνης κύριας ιδιότητος τῶν πλασμάτων καθεαυτά. Ἡ ἀποκρινόμενη στὸ ἠσιόδειο Χάος καὶ ταιριαστὴ ἐπίσης μὲ τὴν Ἄβυσσο τῆς Γενέσεως μυθολογικὴ ἔκφραση ποὺ δίνει ὁ Πλάτων στὸ μηδὲν ὡς δυνάμει ὑπαρξῆς ἢ πρωταρχικὴ 'ύλη' τῶν ὄντων, βρῖσκεται πίσω ἀπὸ τὴν παρεξήγησιν ὅτι ὁ λεγόμενος 'πλατωνικός δυϊσμός' διαφέρει ἀπὸ τὴν χριστιανικὴν πεποίθησιν στὴν ἐκ τοῦ μηδενὸς δημιουργία.³⁸⁴ Ἄλλωστε καὶ ρητὰ ὁ Πλάτων ὀρίζει τὴν δημιουργία ὡς προερχόμενη ἐκ τοῦ μηδενός, αὐτὴ εἶναι ἡ ἴδια ἢ ἔννοια κάθε δημιουργίας ὡς δημιουργίας: "ἢ γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὄψοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις".³⁸⁵ Τὸ συ-

³⁸³ "Gregory of Nyssa and Christian Hellenism", σ. 172.

³⁸⁴ Γιὰ τὴν ἀντίθεση σωματικότητος καὶ πνεύματος, γιὰ τὴν ὁποία ἐπίσης ἔχει κατηγορηθεῖ ὁ πλατωνισμός, ὡς σημειωθεῖ μόνον ὁ κοινὸς τόπος, ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ 'δυϊσμός' κάθε ἄλλο παρὰ ἀπουσιάζει ἀπὸ τὴν χριστιανικὴν περίοδον, ἀπὸ τὸν ἴδιον τὸν Γρηγόριον καὶ τὸν Ἐκκαρτ, καὶ οὔτε στὴν περίπτωσιν τοῦ πλατωνισμοῦ οὔτε τοῦ χριστιανισμοῦ εἶναι σωστὸ νὰ περιγράφεται ὡς 'δυϊσμός'. Πρόκειται γιὰ ἀπλὴ καὶ αὐτονοήτη ἀξιολογικὴ διάκριση.

³⁸⁵ Συμπ. 205b. Γιὰ τὴν διαμόρφωσιν στὸ χριστιανικὸ περιβάλλον κατὰ τὰ τέλη τοῦ 2ου αἰῶνος μ.Χ. τῆς ἔννοιαις ἐκ τοῦ ἀπολύτου μηδενὸς δημιουργίας, βλ. στὸ κεφάλαιον "Ἐνσαρκος Λόγος".

γκεκριμένο ὄν ἀπουσιάζει, ἡ δημιουργία ὡς δημιουργία εἶναι μιὰ πρόοδος ἀπὸ τὸ μηδὲν στὸ εἶναι, μολονότι κατὰ περίπτωσιν ἐνδέχεται ἡ ὑπαρξὴ του νὰ περιέχει μιὰ πλευρὰ ποὺ προϋπῆρχε ἢ δημιουργήθηκε σὲ προηγούμενο χρόνο.

Ὁ Γρηγόριος δὲν θὰ ἀμφισβητήσῃ τὴν θεμελίωσιν τῆς κτίσεως στὸν Δημιουργό, ἀν καὶ ταυτόχρονα τὴν θεωρεῖ παράδοξον. Φύσιν τῶν ὄντων δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι τίποτα λιγώτερον ἀπὸ τὸν ἴδιον τὸν Δημιουργό, μολονότι δὲν τὸν ἐξαντλεῖ. Προσπαθῶντας νὰ διαμορφώσῃ τὴν ἐρμηνευτικὴν τὴν πρότασιν, σκέφτεται τὴν διάκρισιν νοερῆς καὶ σωματικῆς πραγματικότητος, στὴν νόησιν ἀναγνωρίζοντας ὁμοιότητα μὲ τὴν θεῖαν φύσιν — τὸ ἀειδὲς τε καὶ ἀναφῆς καὶ ἀδιάστατον δεικνύουσα — ὅποτε τὸ παράδοξον περιορίζεται πρὸς τὴν σωματικότητα, γὰρ νὰ ἐπιλυθεῖ καὶ αὐτὸ στὴν συνέχειαν μὲ τὴν περιγραφὴν τῆς ὕλης ὡς φαινομενικῆς καὶ πράγματι ἐξίσου νοερῆς.³⁸⁶ Σύμφωνα μὲ τὴν ἐπανάληψιν ἀπὸ τὸν Γρηγόριον τῆς εἰσηγήσεως τοῦ Βασιλείου,³⁸⁷ ἡ ὕλη προκύπτει ὡς συνδρομὴ ποιότητων, χρώματος, σχήματος, βάρους, κ.λπ., δὲν ἔχει οὐσιαστικὴν 'σωματικὴν' ὑπόστασιν. Ὅμως καὶ ἂν ἡ ὕλη ἐρμηνευθεῖ ὡς τρόπος τοῦ πνεύματος, τὸ παράδοξον τῆς σωματικότητος δὲν ἀναιρεῖται πραγματικά, ἐφόσον οὔτε οἱ νοερὲς ποιότητες ἢ ἀπλῆς δυνατότητες ἢ 'ιδέες' τοῦ χρώματος, σχήματος, κ.λπ., ταιριάζουν μὲ τὴν ἀπλότητα τῆς θεῖας ὑπαρξῆς. Ἀκόμη καὶ χωρὶς νὰ 'ἐπιβαρύνεται' ἀπὸ σωματικότητα, ἡ 'ιδέα' τῆς γραμμῆς δὲν παύει νὰ ἔχει διαστηματικὴν φύσιν, καὶ ὡς πρὸς αὐτὸ δὲν εἶναι λιγώτερον σωματικὴ ἀπ' ὅσον ἕνας ἀπτόν χάρακας. Τὸ χρῶμα ἐπίσης καὶ τὸ σχῆμα δὲν νοοῦνται

³⁸⁶ Βλ. *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 124C κ.έ. (GNO III/3 93, 14 κ.έ.), καὶ *Κατὰ Ἐννομίον* 2.1.116 (GNO I 259, 28–260, 6).

³⁸⁷ Βλ. *Εἰς ἐξάμηρον* I, 8.

ἐπέκεινα ὁποιουδήποτε διαστήματος.³⁸⁸ Τὸ βάρος μοιάζει ἴσως νὰ ἐξαιρεῖται, ὅμως προϋποθέτει σχέση σωμαίων. Ἰδεατὴ ἢ πραγματική, ἡ σωματικότητα εἶναι ἀδύνατο νὰ ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ κάθε ἔννοια διάστασης,³⁸⁹ γι' αὐτὸ ἡ ἐρμηνεία τοῦ Γρηγορίου δὲν ἱκανοποίησε οὔτε τὸν ἴδιο.³⁹⁰

³⁸⁸ Τὸ πρόβλημα δὲν ἔχει διαφύγει ἀπὸ τὴν προσοχὴ τοῦ ἴδιου τοῦ Γρηγορίου, *Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς ἑξαήμερου*, PG 44, 80A: “τὸ δὲ χρῶμα οἶόν τις ἀπορροή τοῦ κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν σχήματος γίνεται, τὸ δὲ σχῆμα οὐκ ἄνευ σώματος. Εἰ οὖν ἀόρατον ἦν καὶ ἀχρωμάτιστον πάντως. Τοῦτ' αὖθις θεωρεῖται τὸ ἀσχημάτιστον, ἐκείνῳ δὲ τὸ ἀσώματον”.

³⁸⁹ Ὁ C. Stead, “Ontologie und Terminologie bei Gregor von Nyssa”, σ. 111, διακρίνει ἕναν βαθμὸ ἀνθρωπομορφισμοῦ στὴν ἀνθρωπολογία τοῦ Γρηγορίου, καὶ ἀπορεῖ γιατί “οἱ περισσότεροι ἐρμηνευτὲς του δὲν φαίνεται νὰ ἐκπλήσσονται καθόλου ποὺ ὁ Γρηγόριος ἐξομοιώνει τὸν θεῖο νοῦ μὲ τὸν ἀνθρώπινο σὲ τόσο μεγάλο βαθμὸ”. “Ὁμως ὁ Γρηγόριος ἐπιζητεῖ λογικὴ συνέπεια, χωρὶς τὴν ὁποία ἡ συζήτηση δὲν μπορεῖ νὰ ἔχει νόημα, προσδιορίζοντας σημασίες ποὺ ἀπορρέουν ἀπὸ τὴν Ἐνανθρώπηση τοῦ Λόγου καὶ τὴν κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐκ τοῦ μηδενὸς δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου, χωρὶς νὰ προσπαθεῖ νὰ ‘προσαρμόσει’ τὰ συμπεράσματα σὲ μιὰ ἀνθρωπομορφικὴ ἢ σὲ μιὰ ἀντι-ανθρωπομορφικὴ προοπτικὴ.

³⁹⁰ Ἡ Μαρμοντόρο θεωρεῖ τὶς ποιότητες διανοητικὲς ἀφαιρέσεις συναγόμενες ἐκ τῶν ὑστέρων, ἐξίσου ὅμως φυσικὲς πραγματικότητες, στοιχεῖα ποὺ συγκροτοῦν τὰ πλάσματα. Πρῶτος ὁ Γρηγόριος παραδέχεται πὺς ἡ ἐξήγησή του δὲν ἐπιλύει τὸ παράδοξο τῆς δημιουργίας ὄντων ἀνόμοιων μὲ τὴν ἀρχὴ τους, παράδοξο ποὺ γίνεται τόσο πιὸ κατανοητὸ ὅσο προσεγγίζεται μὲ τοὺς ὅρους τῆς συνολικῆς κοσμολογίας του, τὴν ὁποία ἡ Μαρμοντόρο, ἀντίθετα μὲ ὅ,τι ἰσχυρίζεται ὁ τίτλος τοῦ δοκιμίου της, παρακάμπτει. Βλ. A. Marmodoro, “Gregory of Nyssa on the creation of the world”, σ. 103 κ.έ.

Ἡ Ἀλεξάντρ ἰσχυρίζεται πὼς ἐδῶ ὑπάρχει ἀντίφαση, ὅτι ὁ Γρηγόριος ἀνάγει πλήρως τὴν σωματικότητα σὲ ποιότητες, μολονότι ἀποδέχεται ὑποκείμενη 'δύναμη' δεκτικὴ ποιότητων.³⁹¹ Σωστά λέγεται ὅτι γιὰ τὸν Γρηγόριο κανένα σῶμα δὲν νοεῖται καὶ δὲν ὑπάρχει χωρὶς ποιότητες,³⁹² ὅμως τὸ 'Χώρημα' δὲν εἶναι δεκτικὸ ποιότητων ἀλλὰ τὶς ἐμπεριέχει σπερματικά, μὲ ἀπλότητα καὶ ἀπειρία, ἐφόσον οὐσία τῆς κτίσης εἶναι ἡ ἴδια ἡ θεότητα. Ὅχι μόνο δὲν βρίσκεται ἐπέκεινα ποιότητων, ἀλλὰ ἔχει ὡς φύση του τὸ ἀπόλυτο σύνολό τους.

Ὁ Ὠριγένης φαίνεται νὰ διστάζει στὸ συγκεκριμένο ζήτημα.³⁹³ Σύμφωνα μὲ τὸν Ο'Μπράϊαν,³⁹⁴ ὁ δάσκαλος τῶν Καππαδοκῶν ἐπικαλεῖται κάποτε γιὰ πολεμικοὺς λόγους τὴν ἀναγωγή τῆς ὕλης σὲ ποιότητες, γιὰ νὰ δείξει ὅτι δὲν εἶναι ἄκτιστη, ὅμως δέχεται συνήθως πὼς ἡ ὕλη συνιστᾷ ὑποκείμενο δεκτικὸ ποιότητων, ἔστω καὶ ἂν δὲν εἶναι δυνατό νὰ ὑπάρχει χωρὶς ποιότητες, δηλαδὴ ὅτι ἀρχίζει νὰ ὑπάρχει τὴν ὥρα πού ἀρχίζουν νὰ ὑπάρχουν καὶ οἱ ποιότητες τὶς ὁποῖες ὑποδέχεται. Ὁ Κόριγκαν διακρίνει ὁμοιότητα ἀνάμεσα στὸν Πλωτῖνο καὶ τὸν Γρηγόριο ὡς πρὸς τὴν ταύτιση τῆς ὕλης μὲ νοερὲς ποιότητες,³⁹⁵ σωστά ὅμως ἐπισημαίνει ὅτι καὶ οἱ

³⁹¹ Βλ. M. Alexandre, "L'Exégèse de Gen 1, 1-2a dans l'*In Hexameron* de Grégoire de Nyse", σ. 191 κ.έ.

³⁹² Βλ. π.χ. *Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς ἑξαήμερου*, PG 44, 80A: "μήπω αὐτὴν [τὴν γῆν] πεπεκνωσθαι ταῖς σωματικαῖς ιδιότησιν".

³⁹³ Βλ. *Περὶ Ἀρχῶν* IV, 4.

³⁹⁴ Βλ. C. O'Brien, *The Demiurge in ancient thought*, σ. 271.

³⁹⁵ Βλ. K. Corrigan, "Plotinus and St. Gregory of Nyssa", σ. 14 κ.έ. Ὁ Πλωτῖνος δέχεται ὅτι "ἔστι τι ὑποκείμενον καὶ ἀόρατον καὶ ἀμέγεθες

δύο αναπτύσσουν όχι μόνο θετική αλλά και αρνητική αξιολόγηση τῆς ὕλης. Σύμφωνα με τὸν Ντανιελουῦ, ὁ ἀδελφὸς τοῦ Βασιλείου δὲν ἀναγνωρίζει στὴν ὕλη κανενὸς βαθμοῦ ἀξιολογικῆ κατωτερότητας.³⁹⁶

ὕπαρχη”: *Ἐννεάδες* Π.4.12, 22–23. Βλ. C. Arruzza, “Plato’s world-maker in Origen’s *Contra Celsum*”, σ. 74, σημ. 48. Ὁ Πλωτῖνος φαίνεται πὼς κατανοοῦσε ὡς ὕλη δεκτικὴ ποιότητων τὴν πλατωνικὴ χώρα (ἔτσι ἐρμήνευε τὸν Πλάτωνα ὁ Ἀριστοτέλης, σύμφωνα με τὸν Π. Χρήστου, “Ἀκτιστον καὶ κτιστόν, ἀγέννητον καὶ γεννητόν εἰς τὴν θεολογίαν τοῦ Μεγάλου Ἀθανασίου”, σ. 13), ὁπότε δὲν θὰ εἶχε λόγο νὰ ἀπορρίψει τὴν ἀναγωγὴ τῶν σωμάτων σὲ ποιότητες, ἀλλὰ αὐτὸ εἶναι μιὰ εἰκασία.

³⁹⁶ Ὁ Μπίσοπ ἰσχυρίζεται ὅτι “σύμφωνα με τὸν Γρηγόριο καὶ ἀντίθετα με τὸν Ὠριγένη καὶ τοὺς Νεοπλατωνικούς, ἀπὸ μόνη τῆς ἡ ὕλικότητα τοῦ σώματος δὲν τοῦ προσδίδει ἀρνητικὲς ὀψεις”. Βλ. J. Bishop, “Mind–body unity”, σ. 527. Τὸ ἴδιο τὸ γεγονός ὅτι ὁ Γρηγόριος προσπάθησε, περισσότερο καὶ ἀπὸ τὸν Πλωτῖνο, νὰ ἀναγάγει τὴν ὕλη σὲ νοερὲς ποιότητες, θὰ ἀρκοῦσε γιὰ νὰ φανεῖ ἡ ἀναγνώριση μιᾶς κατωτερότητας στὴν ὕλη. Ἀκόμη καὶ μετὰ τὴν ἀναγωγὴ αὐτῆ, τὸ σῶμα ἀποτελεῖ γιὰ τὸν Γρηγόριο κάτι διαφορετικὸ ἀπὸ ἀπλὸ ἰσοδύναμο τῆς συνενώσεως ποιότητων, δὲν ἀντιμετωπίζεται σὰν μιὰ ‘ὑπερ-ἔννοια’ ἢ ‘μετα-ἔννοια’, δὲν παύει νὰ θεωρεῖται ‘ὕλικό’, καὶ ὡς τέτοιο παραμένει σκανδαλωδὲς στὴν ἀπόστασή του ἀπὸ τὴν ἀπλότητα τῆς θείας φύσης. Ἡ θεοπρεπὴς ὑπεροχὴ τῆς νοήσεως καὶ ὄχι ἡ σωματικότητα, ποὺ χαρακτηρίζει τὸν ἔκπτωτο βίος, ταιριάζει στὴν αὐθεντικὴ ἀνθρώπινη φύση: “ὥσπερ ἡ σὰρξ ὑλώδης οὕσα τῇ ὕλικῇ ταύτῃ ζωῇ προσφκείωται, οὕτω καὶ ἡ ψυχὴ τότε μετέχει τῆς νοερᾶς καὶ ἀύλου ζωῆς, ὅταν τὴν περιέχουσιν αὐτὴν ὕλην ἀποτινάξῃται. [...] οἷόν τι προσωπεῖον εἰδεχθὲς τὴν σαρκώδη περιβολὴν ἐκδυομένους εἰς τὸ οἰκεῖον ἐπανιέναι κάλλος, ἐν ᾧ κατ’ ἀρχὰς ἐμορφώθημεν κατ’ εἰκόνα τοῦ ἀρχετύπου γενόμενοι. [...] ξένη γὰρ τίς ἐστὶν ὄντως καὶ ἀλλοδαπὴς τῇ ἀσωμάτῳ φύσει ἢ τοῦ σώματος ὕλη, ἧ κατ’ ἀνάγκην ὁ

ΣΤΗΝ ΚΡΙΤΙΚΗ και συγκροτησιακή τάξη της ή νόηση αποκάλυπτε δικούς της περιορισμούς, οι όποιοι την έφεραν έγγύτερα στην σωματικότητα. Από έδω προέρχεται, στην έλληνόφωνη χριστιανοσύνη αλλά και στην μυστική σκέψη τής Δύσης, στον ίδιο τον Έγκαρτ, ή ανάδυση τής πλατωνικῆς επίγνωσης τής τελειότητας ως ύψωσης του νοῦ πέρα από όλες τις συνθέσεις και διαιρέσεις, όταν ο άνθρωπος ελευθερώνεται ακόμα και από τις ύψηλότερες δυνατές έννοιες.³⁹⁷ Αν και από μόνη της ή διαφορά Δημιουργού και κόσμου φαινόταν να άκυρώνει την θεωρητική του σύλληψη, όπως και ο ίδιος αναγνώριζε, ο Γρηγόριος ταυτόχρονα συνέχισε να έρμηνεύει την θεμελιώδη σχέση των δύο ως σχέση ουσίας και ισότητας. Στην διερεύνηση τής σχέσης αυτής εστιάζοντας διαμόρφωσε την κοσμολογία του.

νοῦς ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ συμπεπλεγμένος ἐνταλαιπωρεῖ τῷ ἀλλοφύλῳ βίῳ συνδαισιώμενος": *Εἰς τοὺς κοιμηθέντας* (GNO IX, 42, 18–43, 3).

³⁹⁷ Βλ. χαρακτηριστικά, Πορφύριος Καυσοκαλυβίτης, *Τὸ Μυστικὸ εἶναι ἢ Εὐχαριστία*, σ. 71 κ.έ. Ἡ συμβουλή τοῦ Πορφύριου ἔχει πίσω της μιὰ ὀλόκληρη παράδοση, ἀρχαία καὶ σημερινή: "να προσεύχεσθε χωρὶς νὰ σχηματίζετε τὸν νοῦ σας εἰκόνες. Νὰ μὴ φαντάζεσθε τὸν Χριστό. Οἱ Πατέρες ἐτόνιζαν τὸ ἀνεικόνηστον στὴν προσευχή. [...] Ἡ εὐχή νὰ γίνεται μέσα μας, μὲ τὸν νοῦ καὶ ὄχι μὲ τὰ χεῖλη, γιὰ νὰ μὴ δημιουργεῖται διάσπαση καὶ ὁ νοῦς νὰ πηγαίνει ἀπὸ δῶ κι ἀπὸ κεῖ. [...] Ὅταν προχωρήσεις δὲν εἶναι ἡ σκέψη τῆς εὐχῆς ποὺ ἀκούγεται τὸν νοῦ, ἀλλὰ εἶναι κάτι ἄλλο. Εἶναι κάτι ποὺ τὸ αἰσθάνεσαι μέσα σου, ἀλλὰ χωρὶς ἐσὺ νὰ κάνεις προσπάθεια. Αὐτὸ τὸ 'κάτι' εἶναι ἡ θεία χάρις ποὺ σοῦ χαρίζει ὁ Χριστός. [...] Ὅταν βρεθεῖς σ' αὐτὴ τὴν κατάσταση δὲν χρειάζονται λόγια. Αὐτὸ εἶναι κάτι ποὺ τὸ ζεῖς. Κάτι ποὺ δὲν ἐξηγεῖται. [...] Μὲς στὴν σιγή, στὴν σιωπή, στὸ μυστήριο. Ἐκεῖ γίνεται ἡ πιὸ ἀληθινὴ λατρεία".

Σύμφωνα με τον Γρηγόριο, “δυναμικά τὰ πάντα ὑπῆρχαν στήν πρώτη ὄρμη τοῦ Θεοῦ γιὰ τὴν δημιουργία, σὰν νὰ καταβλήθηκε μιὰ σπερματική δύναμη γιὰ τὴν γένεση τοῦ παντός, χωρὶς ἀκόμη τὰ διάφορα πλάσματα νὰ ἔχουν ἀποκτήσει πραγματικά τὴν ὑπαρξή τους. Ἐπειδὴ λέει, *ἡ γῆ ἦταν ἀόρατη καὶ ἀκατασκευάστη*, ποὺ εἶναι ἀκριβῶς τὸ ἴδιο σὰν νὰ ἔλεγε πὼς ὑπῆρχε καὶ δὲν ὑπῆρχε, ἐπειδὴ ἀκόμη δὲν εἶχαν συγκεντρωθεῖ γιὰ νὰ τὴν συγκροτήσουν οἱ ποιότητες της”.³⁹⁸

³⁹⁸ *Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς ἑξαήμερου*, PG 44, 77D–80A: “τῇ μὲν δυνάμει τὰ πάντα ἦν ἐν πρώτῃ τοῦ Θεοῦ περὶ τὴν κτίσιν ὄρμη, οἷον ἐσπερματικῆς τινος δυνάμεως πρὸς τὴν τοῦ παντός γένεσιν καταβληθείσης, ἐνεργεία δὲ τὰ καθ’ ἕκαστον οὖπω ἦν. Ἡ γὰρ γῆ, φησὶν, ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκευάστος, ὅπερ ἴσόν ἐστι τῷ λέγειν, ὅτι ἦν καὶ οὐκ ἦν, οὐ γάρ που συνδεδραμήκεσαν περὶ αὐτὴν αἱ ποιότητες”. Ἡ ἐρμηνεία τῆς τελευταίας πρότασης χρειάζεται προσοχή, ἐπειδὴ ὁ ἐμπρόθετος προσδιορισμὸς δὲν φανερώνει τὸ ὄντολογικὸ περιεχόμενον τοῦ κειμένου: οἱ ποιότητες νοοῦνται ὡς θεῖες νοήσεις καὶ μαζὶ στοιχεῖα τῆς σύστασης τῶν ὄντων ὡς ὄντων. Ἡ περὶ τὴν γῆν συνδρομὴ ἔχει τὴν σημασίαν συγκρότησης, τὸ ἀκατασκευάστο ταυτίζεται μὲ τὴν ἀπουσία ποιότητων / ἐκτάσεων τοῦ ἀδιάστατου — ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκευάστος, οὐ γάρ που συνδεδραμήκεσαν αἱ ποιότητες— ὅπως εἰσηγεῖται ὁ Γρηγόριος καὶ σὲ ἄλλα κείμενα, ὅπου χρησιμοποιοῦνται οἱ ἴδιες ἔννοιες καὶ ὁ ἴδιος ἐμπρόθετος προσδιορισμὸς. Βλ. *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 124C (GNO III/3 94, 11–12): “ἡ πρὸς ἄλληλα συνδρομὴ τούτων καὶ ἔνωσις σὼμα γίνεσθαι”. Ταῦτα εἶναι οἱ ποιότητες, “ὅσα περὶ τὴν σωματικὴν καταλαμβάνεται φύσιν, [σχῆμα, χρῶμα, βάρος, κ.λπ.,] περὶ ὧν τοσοῦτόν φημεν, ὅτι οὐδὲν ἐφ’ ἑαυτοῦ τῶν περὶ τὸ σῶμα θεωρουμένων σῶμά ἐστιν [...] ὧν ἡ πρὸς ἄλληλα συνδρομὴ τὴν τοῦ σώματος ἡμῶν ἀπεργέννησε φύσιν”: ὁ.π., 124D (94, 7–15). Βλ. ὁμοίως, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* 24, PG 44, 213A-B: “εἰ τοίνυν νοητὸν μὲν τὸ χρῶμα, νοητῆ

Κατασκευαστική λογική υπερέχει στις όμιλίες τοῦ Βασιλείου *Εἰς τὴν ἑξαήμερον*,³⁹⁹ ἂν καὶ ὄχι ἀπόλυτα⁴⁰⁰ ἐνῶ ἐγκαταλείπεται ἀκόμη περισσότερο στὸ ἔργο του *Κατὰ Ἐὐνομίον*,⁴⁰¹ ἀπ' ὅπου καὶ πάλι δὲν ἀπουσιάζει.⁴⁰² Ἀρχικὰ ὁ Γρηγόριος, ὅπως ὁ Αὐγουστῖνος, δὲν ἀποκλείεται νὰ ἀκολουθοῦσε τὸν Βασίλειο,⁴⁰³ χωρὶς νὰ ὑποχωρεῖ τελείως σὲ κατασκευαστικὰ σχήματα. Γιὰ παράδειγμα, στὸν *Ἀντιρρητικὸν εἰς τὴν Ἐὐνομίον ἔκθεσιν*,⁴⁰⁴ τὸ κατασκευαστικὸ σχῆμα μετριάζεται ἀρκετά, μὲ τὴν κτίση νὰ περιέχεται στὸν Δημιουργὸ καὶ ἰδίως μὲ τὴν ἰσοτιμία τῶν ὑπαρκτικῶν προϋποθέσεων τῶν πλασμάτων καὶ τῆς δημιουργικῆς ἐνέργειας. Στὴν κατασκευαστικὴ λογικὴ ἀνήκει ἡ πεποίθηση τοῦ Γρηγορίου πὼς ἡ μοναδικότητα τοῦ προσώπου ἐξαρτᾶται ἀπὸ κάθε σωματικὸ μῦρο, ὅποτε ὁ Δημιουργὸς ὀφείλει νὰ συγκεντρώσει τὰ ἀποσυντεθειμένα γιὰ νὰ

δὲ καὶ ἡ ἀντιτυπία καὶ ἡ ποσότης καὶ τὰ λοιπὰ τῶν τοιούτων ἰδιωμάτων, ἕκαστον δὲ τούτων εἰ ὑφαιρεθῆι τοῦ ὑποκειμένου, πᾶς ὁ τοῦ σώματος συνδιαλύεται λόγος, ἀκόλουθον ἂν εἴη, ὧν τὴν ἀπουσίαν τῆς τοῦ σώματος λύσεως αἰτίαν εὔρομεν, τούτων τὴν συνδρομὴν ἀποτίκτειν τὴν ὑλικὴν φύσιν ὑπολαμβάνειν. [...] ὅπου δ' ἂν συνδράμη τὰ εἰρημένα, τὴν σωματικὴν ὑπόστασιν ἀπεργάζεται. [...] τῆς δὲ τούτων πρὸς ἄλληλα συνδρομῆς τὴν ὑλώδη φύσιν παραγούσης εἰς γένεσιν”.

³⁹⁹ Βλ. π.χ. *PG* 29, 33B, ὅπου ὁ Δημιουργὸς ἐπίνοεῖ τὴν ὕλη καὶ μαζὶ τὴν μορφή, συνδέει τὰ δύο καὶ κατασκευάζει τὰ πράγματα.

⁴⁰⁰ Μ. Βασίλειος, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, *PG* 29, 164D: “ὁ θεῖος λόγος φύσις ἐστὶ τῶν γινομένων”.

⁴⁰¹ *“Ο.π.*, *PG* 29, 728B–729B.

⁴⁰² *“Ο.π.*, *PG* 29, 736B.

⁴⁰³ Βλ. π.χ. *Κατὰ Ἐὐνομίον* 2.1.374 (*GNO* I 335, 21–336, 3).

⁴⁰⁴ 68–69 (*GNO* II 340, 10 κ.έ.).

τὰ ἐπιστρέφει τὴν ὥρα τῆς Ἀνάστασης.⁴⁰⁵ Ὅμως τί συγκρατεῖ ἤδη τώρα τὴν ἀνθρώπινη ταυτότητα μέσα ἀπὸ τὶς ἀπώλειες σωματικῶν στοιχείων, ἀνεπαίσθητες ἢ σημαντικές, ὅπως σὲ ἀναπηρίες, μεταμοσχεύσεις κ.λπ.; Ποιό εἶναι τὸ “ἀκριβῶς τὸ ἴδιον”, τί ἀπὸ τὰ ἤδη περιττὰ ἢ δευτερεύοντα ἢ καὶ ζημιογόνα εἶναι ὑποχρεωμένοι νὰ ἐπιστρέφει προσωπικὰ στὸν κάθε ἄνθρωπο ὁ Κατασκευαστής; “Ἐνας καννίβαλος ποὺ τράφηκε, ὅπως καὶ οἱ πρόγονοί του, σ’ ὅλη του τὴν ζωὴ μὲ ἀνθρώπινο κρέας, ἔτσι ὥστε κάθε μέλος τοῦ σώματός του ν’ ἀνήκει σὲ κάποιον τρίτο ποὺ θὰ τὸ διεκδικήσει τὴν ἡμέρα τῆς Κρίσης, πῶς θὰ μπορέσει ν’ ἀναστηθεῖ γιὰ ν’ ἀντιμετωπίσει τὴν κρίση του; Αὐτὸ [...] προβληματίσε σοβαρὰ τὸν Ἀκινάτη”.⁴⁰⁶ Ὁ Γρηγόριος εἶχε ἤδη σκεφεῖ τὸ ἐρώτημα καὶ εἶχε δια-

⁴⁰⁵ *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 76A κ.έ. (GNO III/3 54, 10 κ.έ.). Βλ. ὁμοίως, Αὐγουστῖνος, *Ἡ Πολιτεία τοῦ Θεοῦ* I, 12 (PL 41, 27).

⁴⁰⁶ A. Koestler, *Οἱ ὑπνοβάτες*, σ. 76. Ἄν περιέχει καὶ εἰρωνία ἢ παρατήρηση τοῦ Καϊσερ, ἀδικεῖ τὸν Ἀκινάτη, ὁ ὁποῖος μὲ τὸ παράδειγμα αὐτὸ προσπαθεῖ νὰ δείξει πῶς ἡ φύση τοῦ σώματος δὲν εἶναι ἀφηρημένο δογματικὸ ζήτημα ἀλλὰ θίγει τὴν σημασία τῆς ἀνθρώπινης ταυτότητας καὶ τὸ περιεχόμενο τῆς ἀναστάσιμης ὑπαρξῆς. Τὸ ἐρώτημα ποὺ θέτει ὁ Ἀκινάτης (*Summa Contra Gentiles* IV 80, 5 καὶ 81, 13), ἐπιλύει χρησιμοποιώντας τὴν κατασκευαστικὴ λογικὴ, ὅτι ὁ Δημιουργὸς θὰ ἀναπληρώσει τὴν ὕλη ποὺ χρειάζεται, ἂν τὴν ἔχει ἰδιοποιηθεῖ ἄλλος ἄνθρωπος (quod defuerit, supplebitur omnipotentia creatoris). Τὸ πρόβλημα ἔθεσε ὁ Ὁριγένης στὴν ὀξεῖα μορφή (ὅταν ἡ διατροφικὴ ἀλυσίδα μεταφέρει τμήματα ἐνὸς ἀνθρώπινου σώματος σὲ ἄλλο ἀνθρώπινο σῶμα), ὅμως ἐμφανίζεται ἤδη τὸν δεῦτερο αἰῶνα μὲ τὸν Ἀθηναγόρα. Βλ. R. So-rabji, “Waiting for Philoponus”, σ. 74.

πιστώσει τὸ ἄτοπο,⁴⁰⁷ γιὰ νὰ καταφύγει ἐν τέλει στὴν διεξοδικώτερη διδασκαλία τοῦ Παύλου⁴⁰⁸ ἐρμηνεύοντας τὴν Ἀνάσταση ὡς ἐπιστροφή στὴν ἀρχαία ὠραιότητα.⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ *Eἰς τοὺς κοιμηθέντας* (GNO IX 64, 4 κ.έ.).

⁴⁰⁸ Βλ. κυρίως τὸ 15ο κεφάλαιο τῆς πρώτης ἐπιστολῆς πρὸς Κορινθίους.

⁴⁰⁹ *Περὶ παρθενίας* IV.8 (GNO III/1 276, 15–21). Βλ. ἐπίσης, A. Mosshammer, “Historical time and the apokatastasis according to Gregory of Nyssa”, σ. 70 κ.έ. Ὡς πρὸς τὸ ζήτημα τῆς ἀυθεντικῆς φύσης τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος φαίνεται νὰ ἐπιμένει καὶ στὸν Γρηγόριο ἢ ἀμφισημία ποῦ ἀφορᾷ ἐν τέλει τὴν ἀξία τοῦ ἴδιου τοῦ χωροχρόνου: ὁ ἀνθρωπος ἐξαρτᾶται πρωταρχικὰ ἀπὸ τὴν διαστηματικότητα ἢ μήπως στὴν ἀνέκπτωτη ὑπαρξη, ὅταν δὲν εἶναι τίποτα λιγώτερο ἀπὸ εἰκόνα τοῦ Λόγου, δὲν χρειάζεται τὸν χωροχρόνο; Ὁ G. Ladner, “The philosophical anthropology of saint Gregory of Nyssa”, σ. 59 κ.έ., συνοψίζει τὴν ἀπόπειρα τοῦ Γρηγορίου νὰ κατανοήσει τὸ πρόβλημα αὐτό. Ὁ ἴδιος ἐρευνητῆς (καὶ ὄχι μόνος, βλ. π.χ. B. Otis, “Cappadocian thought as a coherent system”, σ. 113 κ.έ.), ἐπικαλεῖται τὴν ἐπικράτηση ἐν γένει τοῦ πλατωνικοῦ ἰδεαλισμοῦ, οἱ προϋποθέσεις τοῦ ὁποῦ ἔχουν ἐπινοηθῆναι τὴν ἀξία τῆς σωματικότητας. Ὅμως δὲν ὑφίσταται “σχεδὸν ἀγεφύρωτη σύγκρουση ἀνάμεσα στὸ βιβλικὸ δόγμα τῆς δημιουργίας καὶ ἕναν ἐλληνικὸ–πλατωνικὸ δυαλισμὸ”: B. Otis, ὁ.π., σ. 114. Στὴν κοσμολογία τοῦ Γρηγορίου, ὑπὸ τοὺς ὅρους τῆς ὁποίας γίνεται σαφέστερη ἢ ἀνθρωπολογία του, ἡ σωματικότητα τείνει νὰ ἐρμηνεύεται ὡς πνευματικὴ διάσταση. Τὸ πνεῦμα ὡς τέτοιο ὑπερέχει, τὸ πνεῦμα κυρίως εἶναι ἡ ἀνθρώπινη φύση, εἰκόνα τῆς θεότητας, ὅμως καὶ τὸ σῶμα ἔχει νοερὴ σύσταση. Ὅμοιως ὁ χρόνος δὲν κατανοεῖται ὑπὸ προοπτικὴ κατάργησης ἀλλὰ μεταμόρφωσης. Βλ. J. Daniélou, *L'être et le temps*, σ. 2, γιὰ τὴν ἐρμηνεία τοῦ ὀνόματος ‘θεός’ ἐκ τοῦ θεᾶσθαι. Ὅμοιως ἡ θεία εἰκόνα στὸν ἀνθρώπο χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν θεωρητικὴ καὶ διακριτικὴ ἐνέργεια. Περιττεύει ἐδῶ νὰ

Η ΔΥΝΑΜΗ τῆς γένεσης τῶν ὄντων, στήν περιγραφή τοῦ Γρηγορίου, ἔχει τήν φύση σπέρματος, ὅμως σπέρμα δὲν καταβάλλει ὁ κατασκευαστής ἀλλά ὁ πατέρας,⁴¹⁰ καί μετὰ τήν Ἐνανθρώπηση γίνεται ἀκόμα πιὸ ἐφικτὸ νὰ ἐρμηνευθεῖ μὲ κυριολεξία ὡς πατρικὴ ἢ φύση τοῦ Δημιουργοῦ. Τὴν κτίση χαρακτηρίζουν, μὲ πληρότητα στήν περίπτωση τοῦ θεοῦμένου ἀνθρώπου, οἱ ἀρετὲς ποὺ χαρακτηρίζουν τὴν θεότητα: “ἡ θεία φύση [...] ἀπὸ τὴν ὁποία πηγάζει ἡ ζωὴ, τὸ φῶς, ἡ ἀλήθεια, ἡ δικαιοσύνη, ἡ σοφία, ἡ ἀφθαρσία καὶ ὅποιοδήποτε ἀγαθὸ μπορούμε νὰ σκεφτοῦμε, αὐτὸ εἶναι καὶ αὐτὸ χαρίζει”.⁴¹¹ Στὴν δύναμη τῆς δημιουργίας οἱ ιδιότητες δὲν ἐπιβάλλ-

εἰπωθοῦν περισσότερο, γιατί ὁλόκληρη ἡ ἐνότητα γιὰ τὴν “Φύση τῆς Ἐγγχρονης Ὑπαρξης” θίγει πλευρὲς τοῦ ζητήματος αὐτοῦ.

⁴¹⁰ Οἱ Στωϊκοὶ ἤδη προτιμοῦν γιὰ τὴν δημιουργία ἕναν βιομορφισμό, ὁ δημιουργὸς εἶναι Πατέρας μᾶλλον παρὰ τεχνίτης. Προσπάθησαν νὰ ἀπορρίψουν τὰ ‘τεχνολογικὰ’ καὶ πυθαγορικὰ στοιχεῖα, καὶ νὰ τονίσουν τὴν ‘σωκρατικὴ’ πλευρὰ τοῦ Τιμαίου, σημειώνει ὁ C. O’Brien, *The Demiurge in ancient thought*, σ. 90.

⁴¹¹ Κατὰ εἰμαρμένης (*GNO* III/2 58, 15–19): “τῆς τοίνυν θείας φύσεως [...] παρ’ ἧς ἡ ζωὴ, τὸ φῶς, ἡ ἀλήθεια, τὸ δίκαιόν τε καὶ σοφὸν καὶ τὸ ἀφθαρτον καὶ πᾶν ὃ τί περ ἔστι κατ’ ἐννοιαν λαβεῖν ἀγαθόν, τοῦτο οὐσης καὶ τοῦτο χαρίζομένης”. Βλ. *Ἐβρ.* 11, 3 καὶ *Ἰω.* 1, 4–16. Βλ. Κατὰ Κέλσου, IV, 48, ὅπου ὁ Ὀριγένης μέμφεται τὴν διδασκαλία τοῦ Χρυσίππου, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία “τοὺς σπερματικούς λόγους τοῦ Θεοῦ ἡ ὕλη παραδεξαμένη ἔχει ἐν ἑαυτῇ εἰς κατακόσμησιν τῶν ὄλων”. Σύμφωνα μὲ τὸν Ὀριγένη, ἡ ὕλη δὲν ὑπάρχει χωρὶς τὶς ποιότητες, ἀλλὰ οὔτε τὶς περιέχει οὔτε προέρχεται ἀπὸ τὶς ποιότητες. Ὅπως ἰσχύει ἐν γένει στὸν λεγόμενο ‘μέσο πλατωνισμό’, ἡ ὕλη στὸν Ὀριγένη συνιστᾷ ἄμορφο ὑπόστρωμα, ἱκανὸ νὰ δεχθεῖ κάθε μορφή. Τὴν ἀνάγει στὴν συγκέντρωση τῶν ποιότητων γιὰ πολεμικούς λόγους, ὅταν θέλει νὰ δείξει ὅτι δὲν εἶναι

λονται, ὅπως ὅταν ὁ γλύπτης διαμορφώνει τὸ ὕλικό του, ἀλλὰ προϋπάρχουν ἐντὸς της.⁴¹² Ἡ ἀπόλυτη ἀξία τῆς δημιουργικῆς δύναμης σημαίνει ὅτι τὰ χαρίσματα καθ'αυτὰ ἀπολαμβάνουν ἀπειρία καὶ ἀπλότητα, ἀνήκουν στὴν θεία φύση μολονότι ἀποβλέπουν στὴν γένεση τῶν πλασμάτων.⁴¹³ Τὸ χάρισμα ἐνὸς δέντρου νὰ ὑψώνεται καὶ νὰ ἀπλώνεται, νὰ κινεῖται ἀπὸ τὸν ἀέρα, νὰ ἀνθίζει ἐκείνη τὴν ἐποχὴ ἢ κάθε ἐποχὴ, προσελκύνοντας λιγώτερο ἢ περισσότερο ἢ καθόλου αὐτὰ καὶ ὄχι ἄλλα ζῶα, μεγαλώνοντας μὲ συγκεκριμένο ρυθμὸ, ἔχοντας τὶς ρίζες, τὸν κορμὸ, τὸ χρῶμα, τὰ κλαδιά, τὰ φύλλα, τὸ μέγεθος καὶ τὴν σκιά του ὅπως τὰ ἔχει, ἢ ἀκόμη τὸ νὰ καίγεται, νὰ κόβεται, νὰ φυτεύεται, νὰ ἔχει καρπούς, νὰ ὑπομένει ἀσθένειες κ.λπ., τὸ χάρισμα αὐτὸ ἔχει ἀπλή φύση καὶ εἶναι τέλειο. Ἔτσι εἶναι ὅλα τὰ χαρίσματα, καθένα στὰ δικά του μέτρα καὶ τὰ πάντα στὸ σύνολό τους οὐσιώνονται ἀπὸ τὴν θεία φύση καὶ τὴν ἴδια μεταφέρουν καὶ χαρίζουν σὲ κάθε πλάσμα, στὸν βαθμὸ πὺ μπορεῖ νὰ τὴν ὑποδεχθεῖ. “Κάθε εἶδος ἀγαθοῦ εἶναι ἐνιαῖο καὶ τὸ ὅλον εἶναι κάτι ἀπλὸ καὶ ἐνιαῖο”.⁴¹⁴ Δωρεὲς τῆς θεότητας εἶναι

ἄκτιστη, συνηθίζει ὅμως νὰ τὴν περιγράψει ὡς ὑποκείμενο δεκτικὸ ποιότητων. Βλ. C. O'Brien, *The Demiurge in ancient thought*, σ. 271.

⁴¹² *Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς ἑξαήμερου*, PG 44, 77D–80A.

⁴¹³ Σύμφωνα μὲ τὸν Π. Χρήστου, *Ἑλληνικὴ Πατρολογία*, τ. 4, σ. 187, “ἡ δημιουργία εἶναι ἐγχρονον καὶ κτιστὸν ἐνέργημα, ἀλλ’ ἡ δημιουργικὴ δύναμις εἶναι ἄκτιστος καὶ αἰωνία ἐνέργεια. [...] Εἰς τὴν βουλήν τοῦ Θεοῦ ὑπάρχουν αἰδιῶς αἱ ἐννοιαὶ τῶν ὄντων. [...] Ἡ ὁρμὴ τοῦ θεοῦ θελήματος εἶναι ἡ μοναδικὴ δημιουργὸς δύναμις, ἡ ὁποία οὐσιώθη εἰς τὰ ὄντα”.

⁴¹⁴ *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* 19, PG 44, 197A: “πᾶσα τῶν ἀγαθῶν ἰδέα πρὸς ἑαυτὴν συμφυῶς ἔχει, καὶ ἔν τι τὸ ὅλον ἐστί”.

ὄλα ὅπως τὰ περιέχει καὶ πηγάζει ὁ κοινὸς Λόγος.⁴¹⁵ Ἔτσι κατανοεῖ ὁ Γρηγόριος τὴν πηγὴ τοῦ χρόνου, χώρου καὶ οἴκου τῶν ὄντων. Ἡ ‘πρώτη ὕλη’ δὲν εἶναι μιὰ τρίτη πραγματικότητα, κάτι παράδοξο καὶ ἀπίθανο, οὔτε κτιστὸ οὔτε ἄκτιστο, ποὺ ὑπάρχει γιὰ νὰ παρεμβάλλεται συνδέοντας καὶ χωρίζοντας τὸν Δημιουργὸ ἀπὸ τὰ πλάσματα. ‘Πρώτη ὕλη’ τοῦ κόσμου εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Θεός. Μέσα Του ὄλα κερδίζουν τὸ εἶναι τοῦ μόνου κυρίως ὄντος καὶ μαζί τὰ ιδιαίτερα χαρίσματα τους.⁴¹⁶ Ὁ Γρηγόριος ἐπικαλεῖται τὴν πληθώρα τῶν εὐεργεσιῶν, τὶς μεταδόσεις ζωῆς, υἰείας, δύναμης καὶ γνώσης, ἐξηγῶντας ὅτι μέσα σὲ ὄλες τὶς ἐνέργειές Του δὲν βρίσκεται τίποτα λιγώτερο ἀπὸ τὸν Ἴδιο.

Ἐκεῖνος ποὺ βρίσκεται πέρα ἀπὸ κάθε ὄνομα, γίνεται γιὰ μᾶς πολυώνυμος [...] ἐπειδὴ μὲ πολλοὺς τρόπους διαχωρίζει καὶ μοιράζει τέλεια τὸν ἑαυτὸ Του στὶς εὐεργεσίες μας.⁴¹⁷

Ὁ Γρηγόριος προσπαθεῖ νὰ συλλάβει τὴν ἀπόλυτη ἀρχή, ὅταν ἡ ἀπλότητα δημιουργεῖ τὸν ἀριθμὸ θεμελιώνοντας τὶς ὑλικές καὶ νοερές μορφές, ὄλα τὰ χαρίσματα ποὺ συγκροτοῦν τὴν χωροχρονικὴ ὑπόσταση τῶν πλασμάτων. Οὐσία κάθε σώματος, μιᾶς πέ-

⁴¹⁵ “γενικῶς τε καὶ ὑπερκειμένῳ λόγῳ [...] τὸ ὄντως ἀγαθόν, ὃ δὴ καὶ πᾶν ἐστὶν ἀγαθόν. Δαβὶδ μὲν λέγων, *Κατατρώφῃσον τοῦ Κυρίου, Σολομῶν δὲ τὴν σοφίαν αὐτήν, ἣτις ἐστὶν ὁ Κύριος, ξύλον ζωῆς ὀνομάζων*”: ὁ.π.

⁴¹⁶ Βλ. Γρηγόριος Θεολόγος, *Ἐπιστ.* 101, 38–39· Ἰωάννης Δαμασκηνός, *Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας...* I, 16· *Ἔξ.* 3, 13–14.

⁴¹⁷ *Κατὰ Εὐνομίον* 3.8.10 (GNO II 242, 10–17). Ἡ τελευταία φράση στὸ πρωτότυπο: “ποικίλως ἑαυτὸν ταῖς ἡμετέραις εὐεργεσίαις καταμερίζων”.

τρας ὅσο τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος ἢ τοῦ σώματος τῶν ἀγγέλων, ὑπόκειται⁴¹⁸ ἢ θεότητα συμπαρεκτεινόμενη⁴¹⁹ σὲ ὅλες τὶς ἐνό-
τητες ὑλικῶν χαρισμάτων ποὺ μποροῦν νὰ υπάρξουν.⁴²⁰ Ἡ ἴδια
οὐσιώνει τὸν νοῦ τῶν ἔλλογων πλασμάτων σὲ ὅλες τὶς λογικὲς καὶ
προαιρετικὲς κινήσεις ποὺ μποροῦν νὰ κάνουν.⁴²¹

Ὁ ὄρος τῆς συμπαρέκτασης εἶχε χρησιμοποιηθεῖ ἀπὸ τὸν Ὀρι-
γένη ὄχι μόνο γιὰ τὸν χρόνο,⁴²² ἀλλὰ ἐπίσης γιὰ τὸν Χριστό: “πα-
ρῶν (ὁ Χριστός) παντὶ ἀνθρώπῳ παντὶ δὲ καὶ ὄλῳ τῷ κόσμῳ συ-
μπαρεκτεινόμενος, ὅπερ δηλοῦται διὰ τοῦ Μέσος ὑμῶν ἔστη-
κεν”.⁴²³ Τὸν ὄρο χρησιμοποιεῖ ὁ Βασίλειος⁴²⁴ περιγράφοντας τὴν

⁴¹⁸ Γιὰ τὸ ὑποκείμενον ὡς οὐσία, βλ. *Κατὰ Εὐνομίου* 3.1.114 (*GNO* II 42, 11–20). Βλ. Ἀναξιμένης, DK A 5, γιὰ τὴν σύνδεση οὐσίας καὶ ἀρχῆς.

⁴¹⁹ “Ἰδιόν ἐστι τῆς θεότητος τὸ διὰ πάντων ἡκεῖν καὶ τῇ φύσει τῶν ὄντων κατὰ πᾶν μέρος συμπαρεκτείνεσθαι”: *Μέγας κατηχητικὸς* 32 (*GNO* III/4 79, 12–14). Κατὰ τὴν διατύπωση τοῦ Ἐκκαρτ, τὸν Δημιουργὸ διακρίνει ἀπὸ τὰ πλάσματα ἢ ἴδια ἢ ἀδιαιρεσία. Βλ. *Εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην* 1, 11 (*LW* III, σ. 85). Βλ. ἐπίσης, Ὀριγένης, *Εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην*, VI, 30, 154.

⁴²⁰ Βλ. *Κατὰ Εὐνομίου* 2.1.374–375 (*GNO* I 335, 21 κ.έ.).

⁴²¹ Ὁ.π.

⁴²² Βλ. Ὀριγένης, *Πρὸς Ἐφεσίους* IX, 171: “τὸν συμπαρεκτεινόμενον χρόνον τῇ τούτου τοῦ κόσμου ἀπ’ ἀρχῆς μέχρι τέλους κατασκευῆ”.

⁴²³ Ὀριγένης, *Εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην*, VI, 30, 154.

⁴²⁴ Ἴσως καὶ ἐμπνεόμενος ἀπὸ τὸν Ὀριγένη. Αὐτὸ ἰσχυρίζεται ὁ Π. Τζαμαλίκος, “Origen: the source of Augustine’s theory of time”, σ. 406 κ.έ., κατηγορῶντας τὸν Βασίλειο γιὰ ‘λογοκλοπὴ’ (plagiarism) ἀναχρονιστικά, ἐφόσον τὴν περίοδο τῶν Καππαδοκῶν ἐνδιέφερε ἀποκλειστικά ἢ

θεση με τὴν θεότητα, ἡ ὁποία “ὑπερεκπίπτει πᾶσαν διαστήματος ἔννοιαν”.⁴²⁷ Πῶς ἡ συμπαρέκταση ἀρμόζει ἀποκλειστικὰ στὴν κτίση, ὅταν λέγεται πῶς ἡ ἴδια ἡ θεότητα συμπαρεκτείνεται!;

Στὸν διάλογο *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, ὁ Γρηγόριος περιγράφει τὴν ψυχὴ ὡς συμπαρεκτεινόμενη σὲ ὅλα τὰ μέρη τοῦ σώματος ἀκόμη καὶ μετὰ θάνατον, χωρὶς ἡ ἴδια νὰ ὑφίσταται διαιρέσεις.⁴²⁸ Γιατὶ προσδιορίζει ὡς συμπαρέκταση τὴν ἐνότητα ψυχῆς καὶ σώματος καὶ τὴν ἐνότητα τοῦ Δημιουργοῦ μετὰ τὰ πλάσματα, ἔχοντας ἐπίγνωση ὅτι, ὅσο καὶ ἂν τὸ ἀποκρούει ρητὰ, ἔχει ὑπόρρητα εἰσαγάγει ἔτσι στὴν ἄκτιστη φύση κάποιον ἔχνος διαστημικότητας; Στὴν περίπτωση τῆς ψυχῆς ἡ συμπαρέκταση δηλώνει τὴν μόνιμη ἐνότητα ψυχῆς καὶ σώματος, μετὰ τὴν ἀπλότητα τῆς ψυχῆς νὰ ‘ἐπαναλαμβάνεται’ σὲ κάθε σημεῖο τοῦ σώματος σὰν μιὰ ‘ἐξάπλωση’ τῆς ταυτότητας ἢ μετοχῆ κάθε σωματικοῦ μέρους στὴν δική της ἐνιαία ἀπειρία καὶ ἀπλότητα. Μετὰ τὸν ἴδιο τρόπο εἶναι δυνατὸν νὰ νοηθεῖ χωρὶς προβλήματα ἡ συμπαρέκταση στὴν περίπτωση τῆς θεότητας. Ὅμως ἡ θεότητα δὲν περικλείει μόνον ‘ἀκαριαῖα’ ὀλόκληρο τὸν χωροχρόνο στὴν δική της ἀπλότητα, ἀλλὰ εἶναι ἐπιπλέον ἡ πρωταρχικὴ ποιητικὴ αἰτία καὶ ‘ὕλη’ τοῦ σώματος καὶ τῆς ἴδιας τῆς ψυχῆς, μιὰ πού δὲν ὑπάρχει ἄλλη αἰτία καὶ ὕλη, τὰ πάντα στὰ πάντα γίνεται ἡ ἴδια ἡ θεότητα. Ἡ θεία φύση παραμένει στὴν οἰκεία ἀπλότητα μολοντί δημιουργεῖ τὰ πλάσματά της μετὰ τὸν ἑαυτὸ της, ὅπως ἀκριβῶς τὸ διατυπώνει ὁ Ἐκκαρτ: “ὁ Θεὸς ρεῖ μέσα στὰ πλάσματα καὶ ὅμως παραμένει

⁴²⁷ Κατὰ *Εὐνομίον* 2.1.70 (GNO I 246, 16 κ.έ.).

⁴²⁸ Βλ. *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 48A κ.έ. (GNO III/3 30, 11 κ.έ.).

ἀνέγγιχτος ἀπ' ὅλα, δὲν τὰ χρειάζεται καθόλου".⁴²⁹ Ἡ 'δεύτερη' ἐνότητα εἶναι ἡ δημιουργικὴ ἐνέργεια ἢ βούληση καὶ 'ἐξάπλωση' τῆς θεότητας. Ὁ κόσμος οὐσιώνεται ἀπὸ τὴν θεία φύση χωρὶς νὰ ταυτίζεται μαζί της, χωρὶς νὰ τὴν ἐξαντλεῖ. Στὴν περίπτωση τῆς ψυχῆς μιὰ 'ἐξοδος' ἀπὸ τὴν οἰκεία ἀπλότητα ἐπίσης συμβαίνει, ὅπως ἀναγνώριζε ἤδη ὁ Πλάτων, ἐφόσον τὰ σωματικὰ πάθη ἔχουν ἀντίκρουσμα μέσῳ τῶν αἰσθήσεων στὶς δυνάμεις της ὡς βιώματα, ἐντυπώσεις, συναισθήματα, κ.λπ., τὰ ὁποῖα συνιστοῦν μιὰ πολλαπλότητα, καὶ ὅμως χωρὶς νὰ ἐξαντλοῦν τὴν φύση τῆς ψυχῆς καὶ χωρὶς νὰ τραυματίζουν τὴν ἀπλότητά της. Πέρα ἀπὸ ὅλες τὶς διευκρινίσεις, τὰ παραδείγματα καὶ τὶς μεταφορές, ἡ ἐρμηνεία τοῦ Γρηγορίου μοιάζει παράδοξη, καὶ οὔτε ὁ ἴδιος ἀναγνώριζε ἐδῶ τὴν ἀρμονία μιᾶς ἰδανικῆς 'ὀρθοδοξίας'.

οὐδὲ γὰρ ἐφικτὸν τὸ τοιοῦτον οἶμαι τοῖς ἀναζητοῦσιν [...] πολλὰς ἀμνηχανίας τοῦ περὶ τούτων ζητήματος ἡμῖν προδεικνύοντος [...] ἴση δὲ καθ' ἑκάτερον ἐν τοῖς ὑπονοουμένοις ἢ ἀτοπία, τό τε ἐκ τῆς φύσεως τοῦ θεοῦ τὴν κτίσιν οἶεσθαι καὶ τὸ ἐξ ἐτέρας τινὸς οὐσίας ὑποστῆναι τὰ πάντα.⁴³⁰

Ἄν ὑπάρχει μιὰ πρώτη ὕλη, ἀπὸ τί δημιουργήθηκε ἡ ἴδια; Τὸ νὰ παρεμβάλλονται μεταξὺ Θεοῦ καὶ πλασμάτων τρίτες 'ὀνότητες', νοερὲς ποιότητες, πρώτη ὕλη, ιδέες, νόμοι, σπερματικοὶ λόγοι, κ.λπ., ὄχι ὡς φορεῖς μιᾶς 'ἐπέκτασης' τῆς θεότητας, ἀλλὰ γιὰ νὰ διαχωρίσουν τάχα καὶ νὰ προφυλάξουν τὴν ὑπερβατικὴ ταυτότητα τοῦ Δημιουργοῦ, εἶναι προσπάθεια ἀποφυγῆς καὶ ὄχι ἐπίλυ-

⁴²⁹ Ὁμιλία 71 (DW III, σ. 217).

⁴³⁰ *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 121B κ.έ. (GNO III/3 92, 7–92, 20).

σης τοῦ προβλήματος, ἐκτὸς ἂν δηλώνεται τί ἀκριβῶς ἐκτὸς τῆς θεότητας οὐσιώνει ἢ ἐμπνέει τοὺς ἐνδιάμεσους παράγοντες. Μήπως δὲν εἶναι ἡ φύση ὅ,τι οὐσιώνει τὶς ἐνέργειες; Ἄν πάλι ἡ 'πρώτη ὕλη' ἢ ὀτιδήποτε μεσολαβεῖ εἶναι ὁ τρόπος τῆς ὑπερβατικῆς νόησης νὰ 'προβάλλεται' στὴν δημιουργία τῶν πραγμάτων, τὸ ἀρχικὸ παράδοξο ἢ ὅ,τι μοιάζει παράδοξο ἐπιστρέφει καὶ ἐδραιώνεται.

Ὡς ἓνα βαθμὸ ἡ κοσμολογικὴ πρόταση τοῦ Γρηγορίου ἀναγγέλεται ἤδη στὸν Παῦλο, ὁ ὁποῖος εἰδοποιοῦσε ὅτι "κανένα ὄρατὸ δὲν ἔγινε ἀπὸ κάτι ὄρατὸ".⁴³¹ Ὁ Γρηγόριος δὲν ἐπιτρέπει ἀμφιβολία ὅτι ὁ χωροχρόνος καὶ ὅλα τὰ πλάσματα φύονται στὴν προαιώνια ἀπόβλεψη τοῦ Λόγου καὶ γεμίζουν ἀπὸ τὸ πλήρωμα τῆς θεότητας. Ὅπως κι ἂν ἀποκληθεῖ, Περιέχον, Ὑποδοχή, Τιθήνη, Χωροχρόνος, 'Χώρημα', Σπερματικὴ Δύναμη, Οἶκος ἢ 'Πρώτη Ὑλη', 'Στοιχεῖο' ἢ 'Θεμέλιο', εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Θεός, ὁ καιροὺς καὶ χρόνους ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ θέμενος,⁴³² ὁ Θεὸς τῶν σημείων καὶ τῶν τεράτων,⁴³³ ὁ Θεὸς ἐργάζεται τὰ πλάσματά Του ἀπὸ μέσα.

Ἐκεῖνος ποὺ ἔχει συγκεντρώσει τὰ πάντα, μέσα στὸν ὁποῖο, ὅπως λέει ὁ Ἀπόστολος,^[434] δημιουργήθηκαν τὰ πάντα καὶ μέσα στὸν ὁποῖο τὰ πάντα συστάθηκαν, τίποτε ἀπ' ὅσα ὑπάρχουν δὲν ἔχει ἔξω ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ Του. [...] Διαπερνάει τὰ πάντα, ὑπάρχει ὁ ἴδιος μέσα στὰ πάντα καὶ συγκαταεῖ μέσα στὴ δύναμή Του τὰ

⁴³¹ Ἐβρ. 11, 3. Βλ. ἐπίσης, Ἰω. 14, 6.

⁴³² Ἀπολυτίκιο τῆς Ἰνδίκτου.

⁴³³ Βλ. Ἐβρ. 2, 4· Ρωμ. 15, 18· Β' Κορ. 12, 12.

⁴³⁴ Βλ. π.χ. Κολ. 1, 16–17, Γαλ. 3, 25 κ.έ., Ἐφ. 4, 6.

πάντα. [...] Δὲν ἔχει ποῦ ἄλλοῦ νὰ πάει, ἐπειδὴ τίποτα δὲν εἶναι ἄδειο ἀπὸ τὸ θεῖο πλήρωμα.⁴³⁵

Ποιός εἶναι τόσο νήπιος στὴν ψυχὴ, ὥστε νὰ βλέπει τὰ πάντα καὶ νὰ ἀμφιβάλλει ὅτι βρίσκεται μέσα στὰ πάντα ἢ θεότητα, φέροντάς τα, περιέχοντάς τα μέσα της καὶ ἡσυχάζοντας μέσα στὰ πάντα;⁴³⁶

Ἡ θεία βούληση οἷόν τις ὕλη ἐγένετο,⁴³⁷ κάπως σὰν νὰ ἔγινε μιὰ ὕλη, μοιάζει μὲ κάποιου εἴδους ὕλη, ἐνῶ στὴν πραγματικότητα-

⁴³⁵ Κατὰ *Εὐνομίου* 3.10.4 (*GNO* II 290, 11–20): “ὁ δὲ τὰ πάντα ἐμπεριελήφως, ἐν ᾧ, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος, ἐκτίσθη τὰ πάντα καὶ ἐν ᾧ τὰ πάντα συνέστηκεν, οὐδὲν ἐν τοῖς οὖσιν ἔξω ἑαυτοῦ ἔχει. [...] τὸ διὰ πάντων ἦκον καὶ ἐν πᾶσιν ὄν καὶ πάντα περικρατοῦν. [...] οὐκ ἔχει ὅπου μεταχωρήσει τῷ μηδὲν εἶναι κενὸν τοῦ θείου πληρώματος”. Βλ. ἐπίσης, *δ.π.* 3.3.40 (*GNO* II 121, 21–122, 4). Ὁ Διονύσιος φαίνεται νὰ ἐπαναλαμβάνει τὸν Γρηγόριο, ὅταν δηλώνει ὅτι “τὸ εἶναι πάντων ἐστὶν ἢ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης”: *Περὶ τῆς Οὐρανίας Ἱεραρχίας*, 20, 16–17. Βλ. ἐπίσης, Μάξιμος Ὁμολογητής, *Εἰς τὰ Διονυσίου*, *PG* 4, 296C: “ὑπάρχει κάτι, τὸ ὁποῖο παραμένει μέσα [στὰ πλάσματα], ἡ δύναμη ποῦ δὲν ἐργάζεται μὲ χέρια ἀλλὰ εἶναι βούληση καὶ νόηση τοῦ Θεοῦ, ἢ ὁποῖα προβαίνει σὰν τέχνη γιὰ τὴν γένεση τῶν φυομένων. [...] Ὁ ἀμετακίνητος Λόγος ποῦ βρίσκεται μέσα στὸ πᾶν, ὁ Ἰδιος εἶναι ἢ θεία τέχνη”. Μὲ τὴν ἐρμηνεία αὐτὴ συντάσσεται ὁ Ἐριγένης, *Περὶ Φύσεων* IV 759a: *deus ipse essentia omnium est*.

⁴³⁶ *Μέγας κατηχητικὸς* 25 (*GNO* III/4 63, 19–21): “τίς γὰρ οὕτω νήπιος τὴν ψυχὴν ὡς εἰς τὸ πᾶν βλέπων μὴ ἐν παντὶ πιστεύειν εἶναι τὸ θεῖον, καὶ ἐνδύμενον καὶ ἐμπεριέχον καὶ ἐγκαθήμενον;”

⁴³⁷ *Εἰς τὸν βίον ἀγ. Γρηγορίου τοῦ Θαυματουργοῦ*, *PG* 46, 920A: “οὔ [Δεσπότης] τὸ θέλημα οἷόν τις ὕλη καὶ κατασκευὴ καὶ δύναμις αὐτοῦ

τα δὲν εἶναι παρὰ μόνον ὁ ἴδιος. Δὲν μεσολαβεῖ οὔτε ὄν οὔτε περιπυο ὄν, δημιουργεῖ τὸν κόσμο μέσα στὴν θεία ὑπαρξη και τὸν οὐσιώνει με τὸν ἑαυτό Του, “ἔκανε οὐσία τὸ θέλημα Του”,⁴³⁸ “ἡ ὑπαρξη τοῦ θελήματός Του εἶναι οὐσία”.⁴³⁹ Στις ἐκφράσεις αὐτές, ὅταν ἐπιδιώκεται μιὰ προσέγγιση τῆς σχέσης κτιστοῦ και ἀκτίστου, εἶναι ἐπόμενο νὰ ὑπάρχει μεταφορικότητα και νὰ εἶναι δυνατὴ ἡ παρερμηνεία. Ἡ χρήση τοῦ ὄρου τῆς βούλησης γιὰ νὰ πε-

τε τοῦ κόσμου και τῶν ἐν αὐτῷ πάντων και τῶν ὑπὲρ τοῦτον ὄντων ἐγένετο”.

⁴³⁸ “οὐσίαν ποιῆσαι τὴν βούλησιν”: *Κατὰ Εὐνομίον* 2.1.584 (GNO I 396, 29).

⁴³⁹ *Περὶ ψυχῆς και ἀναστάσεως*, PG 46, 124B (GNO III/3 93, 13–14). Βλ. *Περὶ τοῦ ἁγ. Πνεύματος* (GNO III/1 100, 6): “οὐσία ἡ πρόθεσις γίνεται”. Σύμφωνα με τὸν Κάλλαχαν, ἡ ὁμοιότητα τῆς ἔννοιας τοῦ Γρηγορίου γιὰ τὸν χρόνο με τὴν θεώρηση τῶν Στωϊκῶν και μάλιστα τοῦ Χρυσίππου, εἶναι κυρίως φραστική. Στὸν Γρηγόριο ὁ χρόνος δὲν ἀποτελεῖ διάστημα ποῦ συνοδεύει τὴν κοσμικὴ ἀλλοίωση σὰν μιὰ συνέπεια τοῦ γίγνεσθαι, ἀλλὰ, κατὰ τὴν πλατωνικὴ εἰσήγηση, ἀφορᾷ προηγούμενη ὑποδοχὴ μέσα στὴν ὁποία δημιουργεῖται ὁ κόσμος. Βλ. J. Callahan, “Gregory of Nyssa and the psychological view of time”, σ. 63. “Ὅμως στὴν πλατωνικὴ θεώρηση ὁ χρόνος συνδέεται κυρίως με τὴν κοσμικὴ ἀλλοίωση, ἀπ’ ὅπου ἀντλεῖ ὁ Χρυσίππος, ἐνῶ ὁ χῶρος ἔχει τὴν σημασία ὑποδοχῆς. Ὁ Γρηγόριος παίρνει σχετικὴ ἀπόσταση ἀπὸ τὴν πλατωνικὴ και τὴν στωϊκὴ ἀντίληψη και ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Βασίλειο, ἐπειδὴ ἀναγνωρίζει στὸν χρόνο ὑπαρκτικὴ προτεραιότητα, ἀλλὰ ἐπίσης χωρολογικὴ λειτουργία. Πέρα ἀπὸ αὐτό, ἀκόμα πιὸ σημαντικὴ εἶναι ἡ ἔννοια τῆς συμπαρέκτασης ὡς αἰτιώδους καθολικῆς ἐνότητος. Ὁ Δημιουργὸς οὐσιώνει με τὸν ἑαυτό Του τὰ πλάσματα σὲ ὅλα τὰ μέρη και σὲ ὅλες τις ἐνέργειές τους.

ριγραφεί ή κίνηση τής δημιουργίας πρέπει να νοηθεί ανεξάρτητα από ψυχολογικές αποχρώσεις. Είναι μόνο ένας τρόπος να ειπωθεί ότι, αν και όλα θεμελιώνονται στην θεότητα, ή δημιουργία τους δεν επιβάλλεται και δεν εξαντλεί την αρχή τους: ή κτίση θα μπορούσε να μην έχει υπάρξει ποτέ, και όμως έχει ουσία της τόν Δημιουργό, χωρίς να ταυτίζεται μαζί Του. Η κτιστότητα δηλώνει την εξάρτηση, ότι τα πλάσματα χρειάζονται πάντα την νόηση που τα δημιουργεί. Ο κόσμος δεν έχει χρονολογική διαφορά από την αρχή του, δεν είναι ‘κτιστός’ επειδή ‘προηγούμενος’ απουσίαζε αλλά επειδή έχει τρεπτή υπόσταση και μόνιμη, αναγκαία και πρωταρχική εξάρτηση από την αρχή του για να υπάρχει και για να τελειοποιείται.

Κανένα πλάσμα δεν ήρθε στην ύπαρξη από κάποια υποκείμενη ύλη, αλλά το ίδιο το θεϊο θέλημα έγινε ύλη και ουσία των πλασμάτων.⁴⁴⁰ Ολόκληρη ή δημιουργία μέσα στον κόσμο και οτιδήποτε νοείται πέρα από τα φαινόμενα, έχουν όλα συσταθεί στην δύναμη του Θεού, γιατί το ίδιο το θεϊο θέλημα έγινε ουσία, όπως νόμιζε.⁴⁴¹

⁴⁴⁰ *Είς τὸ Τότε καὶ αὐτὸς ὁ Υἱὸς ὑποταγήσεται* (GNO III/2 11, 4–7): “τὰ ὄντα πάντα οὐκ ἔκ τινος ὑποκειμένης ὕλης πρὸς τὸ φαινόμενον μετεσκευάσθη ἀλλὰ τὸ θεῖον θέλημα ὕλη καὶ οὐσία τῶν δημιουργημάτων ἐγένετο”. Βλ. *Κατὰ Εὐνομίον* 2.1.222 (GNO I 290, 3 κ.έ.). Βλ. ὅμως καὶ *Ἀντιρρητικὸς εἰς τὴν Εὐνομίον ἐκθεσιν* 93 (GNO II 350, 15–16) καὶ 68 (GNO II 340, 16 κ.έ.), ὅπου ἡ ἔννοια τῆς οὐσίωσης ἀκολουθεῖ κατασκευαστικὴ λογικὴ καὶ διατηρεῖ ἐξωτερικότητα: ὁ Δημιουργὸς ‘διατάζει’ καὶ δημιουργοῦνται μαζί ὕλη, ποιότητες καὶ τὸ ἔργο.

⁴⁴¹ *Μέγας κατηχητικὸς* 24 (GNO III/4 61, 10–13): “πᾶσαν τὴν ἐν τῷ κόσμῳ κτίσιν καὶ πᾶν ὅ,τι περ ἔξω τῶν φαινομένων καταλαμβάνεται,

Ἡ διαφορὰ Δημιουργοῦ καὶ πλασμάτων ἀφορᾷ ἐπίσης τὴν ἴδια τὴν θεία ὑπαρξή.⁴⁴² Ἡ κοσμικὴ συγκρότηση προέρχεται ἀπὸ τὴν θεία ἀπλότητα ὅπως ἡ ἀνθρώπινη νόηση διαμορφώνει τὶς ἔννοιες τῆς χωρὶς νὰ ταυτίζεται μαζί τους.

Τὴν ἀκατάληπτον σοφίαν τοῦ ταῦτα νοήσαντος προσκυνήσωμεν,
ἧς πράγματα ἔστι τὰ νοήματα.⁴⁴³

ἐν τῇ δυνάμει τοῦ θεοῦ συστήναι, αὐτοῦ τοῦ θελήματος πρὸς τὸ δοκοῦν οὐσιωθέντος". Μόνο οἱ πολλοὶ μικρόψυχοι ("λίαν μικροψύχως κατανοοῦσι τὰ ὄντα [...] τίς γὰρ οὕτω νήπιος τὴν ψυχὴν..") δὲν βλέπουν ὅτι τὰ ὄντα θεμελιώνονται στὸν Δημιουργό, "τοῦ ὄντος ἐξῆπται τὰ ὄντα καὶ οὐκ ἔνεστιν εἶναι τι μὴ ἐν τῷ ὄντι τὸ εἶναι ἔχον" (ᾠ.π., 63, 22–23). Ἐνῶ εἶναι εὐλογο γιὰ τὴν θεότητα νὰ δημιουργεῖ κάτι μεγάλο καὶ ὑψηλὸ ὅσο τὸ σύμπαν, τὴν δυνάμη τῆς δείχνει κυρίως ἡ κάθοδος στὴν ἀνθρώπινη ἀσθένεια, ἡ μετοχὴ στὰ πιὸ ταπεινὰ ἰδιώματα τῆς κτίσης, "πῶς θεότης ἀνθρωπίνῃ συμπλακεῖσα φύσει καὶ τοῦτο γίνεται καὶ ἐκεῖνό ἐστιν" (ᾠ.π., 62, 2–3). Ὁ Λόγος δὲν πῆρε ἀπλῶς κάποτε τὴν ἀνθρώπινη μορφή, ἀλλὰ ἀκόμη τώρα οὐσιώνει κάθε ἄνθρωπο, "οὐδὲ νῦν ἔξω τοῦ ἀνθρώπου εἶναι [...] ἐγκέκραται ἡμῖν ὡς συνέχων ἐν τῷ εἶναι τὴν φύσιν" (ᾠ.π., 64, 3 καὶ 6–7).

⁴⁴² *Μέγας κατηχητικὸς 25 (GNO III/4 63, 19–21):* "βρίσκεται μέσα στὰ πάντα ἡ θεότητα, φέροντάς τα, περιέχοντάς τα μέσα τῆς καὶ ἡσυχάζοντας μέσα στὰ πάντα".

⁴⁴³ *Πρὸς Ὀλύμπιον περὶ τελειότητος (GNO VIII/1 183, 3–4).* Θὰ μπορούσε μήπως νὰ διαβαστεῖ καὶ ἀντίστροφα, σὰν νὰ ἔλεγε, ἧς νοήματα ἔστι τὰ πράγματα; Γραμματολογικὴ / συντακτικὴ ἀφορμὴ δὲν ὑπάρχει, ὅμως πρόκειται ἐν τέλει γιὰ μιὰ ἐξίσωση. Τὰ πράγματα εἶναι τὰ νοήματα, συνεπάγεται ὅτι τὰ νοήματα εἶναι τὰ πράγματα, ἀλλὰ ὁ Γρηγόριος ἐπιλέγει συγκεκριμένη κατεύθυνση προσδιορίζοντας πρωταρχικὰ τὰ νοήματα, διευκρινίζοντας πῶς οἱ ἔννοιες τῆς θείας σκέψης γιὰ τὸν κόσμο

Ἄν “τὸ ἴδιο τὸ θεῖο Θέλημα ἔγινε κάπως σὰν μιὰ ὕλη, κατασκευὴ καὶ δύναμη τοῦ κόσμου, ὅλων ὅσα βρίσκονται μέσα στὸν κόσμο καὶ τῶν ὄντων ποὺ βρίσκονται ὑπεράνω τοῦ κόσμου”,⁴⁴⁴ τὰ πλάσματα ὄχι μόνο δὲν ὑπομένουν ἀπόλυτη ὑπαρκτική διαφορά, ἀλλὰ ὡς πρὸς τὸν λόγο ποὺ τὰ διατρέχει, θεμελιώνει καὶ οὐσιώνει, δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ἔχουν τὴν παραμικρὴ ἀπόσταση ἀπὸ τὸν Δημιουργό.

Βυθισμένος στὸ ἔγκοπο φῶς τῆς ἐπιστήμης, πῶς θὰ ἀποδεχόταν κανεὶς ὄχι μόνο ὅτι τὰ πράγματα δίνουν ὑπόσταση στὴν θεία βούληση, ἀλλὰ ὅτι στὴν ψυχὴ χαρίστηκε τὸ πλήρωμα τῆς θείας νόησης; Πῶς δὲν θὰ ἔμοιαζε ἐξωπραγματικὴ διδασκαλία, ὑπὸ τοὺς ὅρους τῆς φθαρτότητας, ἄγνοιας τῆς ἀρχῆς τῶν ὄντων, λήθης τῆς ἴδιας τῆς προσωπικῆς γέννησης; Ἐρμηνεύοντας τὴν ἐκ τοῦ μηδενὸς δημιουργία ὡς ἐκ τοῦ Θεοῦ, συμπεραίνοντας ὅτι ὁ Δημιουργὸς οὐσιώνει τὰ πλάσματα μὲ τὸν ἑαυτὸ Του, καὶ ἀκόμη ἐρμηνεύοντας τὴν εἰκόνηση τοῦ Λόγου ὡς μετάδοση ἰσότητας, ὁ Γρηγόριος σέβεται τὶς ἀρχὲς τῆς χριστιανοσύνης καὶ τοὺς νόμους τῆς λογικῆς, ἐνῶ δὲν ἀποφεύγει νὰ ἀναδείξει τὴν Ἐνανθρώπηση ὡς εὐεργεσία μεγάλης ταπεινώσεως καὶ συγκατάβασης, οὕτως ἢ ἄλλως προβάλλοντας τὴν ἀπόλυτη ὑπεροχὴ τῆς θεότητος ἔναντι τῆς μηδενικῆς

ἔχουν ὑλικὴ ὑπόσταση, εἶναι τὰ πράγματα. Μιὰ ἀρχὴ τοῦ συλλογισμοῦ αὐτοῦ βρίσκειται στὴν ὑποτίμηση τῶν ἀπλῶν ἰδεῶν ἀπὸ τὸν Βασίλειο, *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον* II, 3: “οὐχὶ γὰρ σχημάτων ἐστὶν εὐρέτης, ἀλλ’ αὐτῆς τῆς φύσεως τῶν ὄντων δημιουργός”.

⁴⁴⁴ *Εἰς τὸν βίον τοῦ ἀγ. Γρηγορίου τοῦ Θαυματουργοῦ*, PG 46, 920A: “οὗ [Δεσπότη τοῦ παντός] τὸ θέλημα, οἷόν τις ὕλη καὶ κατασκευὴ καὶ δύναμις αὐτοῦ τε τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ πάντων καὶ τῶν ὑπὲρ τοῦτον ὄντων ἐγένετο”.

ουσίας και δύναμης τῶν πλασμάτων καθεαυτά. Τὰ ἴδια τὰ κείμενά του δὲν ἀποφεύγουν τὴν ἀπορία, πῶς εἶναι δυνατὸν νὰ θεμελιώνεται στὸν Δημιουργὸ μιὰ πραγματικότητα ἀτέλειας καὶ μικρότητας, ὅπως τόσο συχνὰ τὴν περιγράφει καὶ ὅπως τὴν βιώνει καθένας στὶς πτωτικὲς τοῦλάχιστον συνθήκες. Χρειάζεται προσοχή, νὰ μὴν ἀμελοῦνται ὄχι μόνο τὰ ἄμεσα συμφραζόμενα ἀλλὰ ἰδίως οἱ πιὸ κεντρικὲς ἐπιδιώξεις στὸ ἔργο του συνολικά, ἀπ' ὅπου ἐνδέχεται νὰ φανεῖ καλύτερα ἢ σημασία ἐπιμέρους ζητημάτων καὶ τῶν ἴδιων τῶν ἐγγύτερων συμφραζομένων.

Κυριώτερη ἀπόβλεψη τοῦ Γρηγορίου εἶναι ἡ σωτηριολογική. Δὲν ἀποσκοπεῖ στὴν συγκρότηση μιᾶς κοσμολογίας, θεολογίας ἢ ἀνθρωπολογίας, ἀλλὰ φέρει καὶ ἐντάσσει τὰ πάντα σὲ σωτηριολογικὴ προοπτική. Ἡ ἔμφαση στὴν μικρότητα τῆς κτίσης, στὴν ἀτέλεια καὶ τὴν ἁμαρτία, ἂν δὲν ἐρμηνεύεται σωτηριολογικά, σὰν ἓνας τρόπος γιὰ νὰ γίνεῖ πιὸ φανερὴ ὡς προϋπόθεση ζωῆς καὶ τελειοποίησης ἢ ἐνότητα μὲ τὸν Δημιουργό, μοιάζει νὰ μὴν συμβιβάζεται μὲ τὴν θεμελίωση τῶν πλασμάτων στὸν Ἴδιο. Ὅπως τόσο συχνὰ ἐπαναλαμβάνεται στὶς σελίδες αὐτές, ἡ σκέψη τοῦ Γρηγορίου δὲν εἶναι πανθειστική. Ἡ θεμελίωση τῆς κοσμικῆς ὑπόστασης στὸν Δημιουργὸ δὲν εἶναι μιὰ ἀνάγκη καὶ δὲν μεταφέρει αὐτομάτως στὰ πλάσματα παντοδυναμία καὶ παντογνωσία.⁴⁴⁵ Ἡ ἐξάρτησή ὅλων ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τους εἶναι διαρκῆς, ἡ κτίση μετέχει καὶ

⁴⁴⁵ Βλ. Πλωτῖνος, *Ἐννεάδες* VI.8.19, 18: “ποιήσας ταύτην [δηλ. τὴν οὐσία] ἔξω εἶασεν ἑαυτοῦ”. Ἡ ‘ἐξωτερικότητα’ σημαίνει κυρίως τὴν ἀνεξαρτησία τοῦ Δημιουργοῦ ἀπὸ τὸ ἔργο Του, ὅτι κανένα πλάσμα δὲν εἶναι ἀναγκαῖο γιὰ τὴν δική Του ὑπαρξή. Τὴν θέση αὐτὴ συμμαρτυρεῖται ἀπόλυτα ὁ Γρηγόριος, μὲ τὴν διαφορὰ ὅτι ἀπουσιάζουν χρωματισμοὶ ἀποξέωσης.

μάλιστα υπό ὄρους στήν θεία τελειότητα, δὲν τὴν κατέχει κύρια καὶ πρωταρχικά, ἀκόμη καὶ ὅταν ἔχει ἀναχθεῖ σὲ πληρότητα μετοχῆς, ὅπως εἶναι δυνατὸν νὰ συμβεῖ στήν περίπτωση τῆς ψυχῆς. Τὸ μὴ ὄν παραμένει σὰν ἓνα 'στοιχεῖο' τῆς κτίσεως, ἀκόμη καὶ 'μετατιθέμενο' στὸ εἶναι. Τὰ πλάσματα δὲν βρίσκονται ἐγγύτερα στὸ εἶναι ἀπ' ὅσο στὸ μηδέν, καὶ εἰσάγουν τὸ μηδέν στὸ εἶναι ὡς ἀκατάπαυστη ἀλλοίωση. Ἡ κοσμικὴ ὑπόσταση δὲν ἀπολαμβάνει οὔτε καὶ τὴν ἔμμεση αὐτάρκεια μιᾶς ἀντικειμενικῆς καὶ ἀκλόνητης θεμελίωσης σὲ 'φυσικοὺς νόμους', 'ιδέες', 'σπερματικοὺς λόγους', κ.λπ., ἀλλὰ ἐξαρτᾶται διαρκῶς ἀπὸ τὴν προσωπικὴ / τριαδικὴ μετάδοση τῆς θεότητας στὸ μηδέν τῶν πλασμάτων.⁴⁴⁶ Εἰσάγοντας τὸ μηδέν στὸ εἶναι, ἡ ἀδιάστατη ὑπαρξὴ σὰν νὰ χαμηλώνει καὶ νὰ ἀπλώνεται σὲ μιὰ ἐπιστροφή στὸν ἑαυτὸ της. Ὁ Δημιουργὸς διαφέρει ἀπὸ τὰ πλάσματα στήν ἀτρεψία,⁴⁴⁷ καὶ ἀναιρεῖ τὴν διαφορὰ

⁴⁴⁶ Βλ. *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 104A κ.έ. (GNO III/3 76, 12 κ.έ.). *Α' Κορ.* 15, 28. Σὲ μυθολογικὲς ἐπιγνώσεις ὅπως τῆς βεδικῆς θρησκείας, ὅπου χρειάζεται ὁ Θεὸς νὰ ἔχει 'σταθεῖ' στὸν χῶρο γιὰ νὰ μπορέσει νὰ δημιουργήσῃ, ἡ διαφορὰ ἀπὸ τὸν Γρηγόριο εἶναι μεγάλη ἀπὸ μιὰ πλευρά, ἐλάχιστη ἀπὸ ἄλλη. Καὶ οἱ πιὸ ἀνθρωπομορφικὲς περιγραφὰς τῶν σπουδαίων θρησκειῶν, περιγραφὰς πού συχνὰ χλευάζονται, στήν πραγματικότητά εἶναι τρόποι νὰ δηλωθεῖ, προβληματικὰ ἴσως, ἡ θεία ταυτότητα τῶν πλασμάτων, ὅτι ὁ κόσμος δημιουργεῖται σὲ ἐνότητα μὲ τὴν ἀρχή του, προϋποθέτοντας λοιπὸν μετοχὴ τοῦ Δημιουργοῦ στοὺς ὄρους τοῦ ἔργου Του.

⁴⁴⁷ *Μέγας κατηχητικὸς* 6 (GNO III/4 24, 1–6): "ἡ ἄκτιστος φύσις τῆς κινήσεως τῆς κατὰ τροπὴν καὶ μεταβολὴν καὶ ἀλλοίωσιν ἐστὶν ἀνεπίδεκτος, πᾶν δὲ τὸ διὰ κτίσεως ὑποστὰν συγγενῶς πρὸς τὴν ἀλλοίωσιν ἔχει, διότι καὶ αὐτὴ τῆς κτίσεως ἢ ὑπόστασις ἀπὸ ἀλλοιώσεως ἤρξατο, τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι θεία δύναμι μετατεθέντος".

χαρίζοντας σὲ ὅλα τὸν ἑαυτὸ Του. “Ὁ Θεὸς ἔχει τελείως διαφορετική φύση καὶ ὅμως εἶναι μέσα σὲ ὅλα τὰ πλάσματα”.⁴⁴⁸ Τὸ παράδοξο τῆς ταυτότητας ἀνάμεσα στὴν ἐμμένεια καὶ τὴν ὑπερβατικότητα σημαίνει ὅτι ὁ κόσμος δὲν εἶναι συναϊδῖος μὲ τὸν Δημιουργό, ἀλλὰ εἶναι προαιώνια δημιουργημένος καὶ μαζί προαιώνια ἀδημιούργητος. Ἡ θεία χάρη δημιουργεῖ τὸν χρόνο, δὲν ὀρίζεται ἀπὸ χρόνο, ἐνῶ τὰ πλάσματα καθ'ἑαυτὰ δὲν παύουν ποτὲ νὰ ταυτίζονται μὲ τὸ ἀπόλυτο τίποτα. Ἡ ἀντίφαση ὅτι, ἂν καὶ διακρίνει στὴν μεταβολὴ ἀναγκαῖο ἰδίωμα τῆς κτίσης,⁴⁴⁹ ὁ Γρηγόριος περιγράφει τὴν ἰδανικὴ κοσμικὴ κατάσταση ὡς εὐρισκόμενη πέρα ἀπὸ διαστηματικότητα καὶ μεταβολή, εἶναι φαινομενική. Ὁ ἀδελφὸς τοῦ Βασιλείου ἐστιάζει ἄλλοτε στὴν δημιουργία ἐκ τοῦ μηδενὸς καὶ ἄλλοτε στὶς συνθῆκες τῆς χωροχρονικῆς κατάπτωσης, σὲ ἐκείνη τὴν λειτουργία τοῦ ‘Χωρήματος’ ποὺ ἐπιτρέπει φθορὰ καὶ ἀπώλεια, καὶ ἀκόμα στὴν δυνατότητα ἀντιστροφῆς τῶν πτωτικῶν συνθηκῶν.⁴⁵⁰ Ὑποστηρίζοντας τὸ πλῆθος καὶ τὴν ἀλλοίωση,

⁴⁴⁸ *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 44B (GNO III/3 27, 17–19).

⁴⁴⁹ Αὐτὴ εἶναι ἡ πλέον πρωτότυπη εἰσφορά του, σύμφωνα μὲ τὸν J. Daniélou, *L'être et le temps*, σ. viii, ὅμως ἀνάγεται στὸν Ὁριγένη, καὶ ἤδη στὸν Πλάτωνα. Ὁ Γρηγόριος προσέδωσε ἴσως μιὰ ἔμφαση.

⁴⁵⁰ Ἡ πραγμάτευση τοῦ P. Gregorios, *Cosmic man*, σ. 168 κ.έ., περιέχει χρήσιμες βάσεις, ποὺ ὅμως δὲν ἀξιοποιήθηκαν ἀρκετά. Ἐνῶ ἔδειξε μικρότερη τὴν ἔνταση τῆς ‘ἀντίφασης’, δὲν τὴν ἐπέλυσε (βλ. ὁ.π., σ. 175). Στὴν πραγματικότητα τὸ πολὺ ποὺ μπορεῖ νὰ καταλογισθεῖ στὸν Γρηγόριο γιὰ τὸ ζήτημα αὐτὸ εἶναι κάπως ἀπρόσεκτη διατύπωση. Τὰ σχετικὰ ἀποσπάσματα, ἀπὸ τὰ ἔργα *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* καὶ *Εἰς τὸ Ἄσμα Ἀσμάτων*, βλ. στὸν P. Gregorios, ὁ.π., σ. 168 κ.έ. Βλ. P. Plass, “Transcendent time and eternity in Gregory of Nyssa”, σ. 182

ὁ ἐγχρονισμὸς τῆς ὑπερβατικῆς ὑπαρξῆς δημιουργεῖ προϋποθέσεις τοῦ αὐτεξουσίου τῶν ἔλλογων ὄντων, τῆς δυνατότητας ἀκόμη καὶ νὰ ἀποξενώνονται ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τους πραγματοποιῶντας τὴν ἐλευθερίαν τους ὡς ἄρνηση τῆς ἴδιας τῆς διαμονῆς τους στὸ εἶναι, ἀναπτύσσοντας βιώματα κατάθλιψης, ἀνίας, ἀπελπισίας, κ.λπ. Ὁ Θεὸς ὡς κίνηση πρὸς τὸν Θεὸ δὲν εἶναι μηχανισμὸς καὶ καταναγκασμὸς. Ὁ Γρηγόριος ἀναφέρεται στὸ βίωμα τῆς ἀπλῆς ἐνότητας ποὺ χαρακτηρίζει τὴν πρωταρχικὴ, ἰδανικὴ καὶ ἀναστάσιμη κατάσταση, ὅχι ὑποτιμῶντας τὴν οὐσίωση τοῦ μηδενὸς ἢ τὴν δυνατότητα γιὰ μετάνοια ἢ ἄπειρη ἐπέκταση στὴν θεία ὑπαρξή, ἀλλὰ ὑποδεικνύοντας τὸ περιεχόμενο τῆς κίνησης, τὴν προέλευση καὶ τὸν προορισμὸ τῶν πραγμάτων στὴν ἀπλότητα, δηλαδὴ τὴν ποιότητα τῆς μεταμόρφωσης τοῦ χρόνου στὴν ψυχὴ τοῦ θεούμενου ἀνθρώπου, “ἅμα τρεπτοῦ καὶ ἄτρεπτου”.⁴⁵¹ Ἡ ἀπλότητα τῆς θείας φύσης ὑπερβαίνει, περιέχει καὶ οὐσιώνει τὸν χρόνο στὴν ἐνεργὸ δύναμη καὶ δυναμικὴ ἐνέργεια, ποὺ εἶναι ἡ μόνη κύρια ‘μέτρηση’ τῆς ἀχρονικότητος στὸν χρόνο.⁴⁵²

κ.έ., γιὰ τὸ ἀδιάστατο διάστημα τῆς θείας ἐπιθυμίας, ἡ ὁποία ἀναδύεται ἀενάως στὴν ἴδια τὴν ἱκανοποίησή της, ὅπως καταλαβαίνει ὁ Γρηγόριος τὴν ἀναστάσιμη κατάσταση.

⁴⁵¹ J. Daniélou, “Εἰσαγωγή”, εἰς J. Daniélou (ἐπιμ.), *From Glory to Glory*, σ. 54. Βλ. τοῦ ἰδίου, *L'être et le temps*, σ. 104. Βλ. A. Mosshammer, “Historical time and the apokatastasis according to Gregory of Nyssa”, σ. 71, γιὰ τὸ ‘διάστημα’ ὡς μέτρο τῆς μεταβολῆς στὸν ἔκπτωτο χρόνο, ἀλλὰ καὶ μὲ γενικὴ σημασία ὡς πρωταρχικὸ καὶ μόνιμο ἰδίωμα τῆς κτιστῆς ὑπαρξῆς.

⁴⁵² Βλ. H. Boersma, “Overcoming time and space”, σ. 575 κ.έ., γιὰ τὴν ἀποψη ὅτι, σύμφωνα μὲ τὸν Γρηγόριο, χῶρος καὶ χρόνος, ἢ διαστη-

Τὸ μηδὲν ποὺ προηγεῖται τῆς δημιουργίας σημαίνει ἀπόλυτη ἐξάρτηση τῶν πλασμάτων ἀπὸ τὴν γονιμότητα τῆς ἀρχῆς τους. “Ἡ κτίσις ἀπὸ ἀπέναντι βοᾷ τὸν ποιητὴ τῆς”,⁴⁵³ “πιὸ σημαντικὰ ἀπὸ ὁποιαδήποτε κατήχηση βοᾷ ὀλόκληρη ἢ ποικίλη καὶ πολυσύνθετη κτίσις”,⁴⁵⁴ ἐπειδὴ “πραγματικά, ὅλα αὐτά, ποὺ γίνονται

ματικότητα, ἡ διαίρεση παρελθόντος, παρόντος καὶ μέλλοντος, ἡ αὔξηση τῆς ἡλικίας, δὲν χαρακτηρίζουν τὴν μεταθανάτια πραγματικότητα τῆς κατάργησης τῶν διαιρέσεων καὶ ἀέναης αὔξεσης τοῦ ἰδίου. Ἄν καὶ ὁ Μπαῖρσμα προσπαθεῖ νὰ προσεγγίσει ὡς ὑπαρκτικὸ φαινόμενο τὴν κατάργηση τοῦ χρόνου (τὸ ἴδιο ἐπιχειρεῖ ἐπίσης ὁ Θ. Ἀμπατζίδης, “Χρόνος καὶ αἰωνιότητα στὸν Γρηγόριο Νύσσης”, σ. 118 κ.έ., χωρὶς ἐπιτυχία), ἐν τέλει ὁδηγεῖται στὴν βιωματικὴ τῆς οὐσίας, διαπιστώνοντας ὅτι στὴν διασηματικὴ φύση τῆς κτίσεως καθεαυτὴν ὁ Γρηγόριος διακρίνει μιὰ κενότητα ποὺ ἀφήνει τὸν ἄνθρωπο ἀνικανοποίητο, καὶ ἀναδεικνύει τὴν ἀνάγκη νὰ ἀποδεσμευτεῖ ἡ ψυχὴ ἀπὸ τὶς χωροχρονικὲς διαιρέσεις. Πρόκειται ἐπομένως γιὰ μετοχὴ τοῦ διασηματικοῦ στὸ ἀδιάστατο, ὄχι γιὰ κατάργηση τῆς διασηματικότητας. Καταργεῖται ἡ ἀλλοίωση τῆς ἐβδομάδας, ἀναδύεται ἡ μία ἡμέρα, ἡ ἐνότητα τῆς αἰωνιότητας, ὁ χρόνος συγκεντρώνεται στὴν τελειότητά του. Ἡ κατάργηση ἀνάμνησης καὶ ἐλπίδας προϋποθέτει διαφορετικὴ λειτουργία τοῦ χρόνου, τὴν ὁποία καθορίζει τὸ ἀναστάσιμο περιεχόμενο τῆς συνειδήσεως, δηλαδὴ ἡ Παρουσία τοῦ Λόγου. Ὑπαρκτικὰ ὄρια τοῦ χρόνου εἶχε ἤδη ἀπορρίψει ὁ Ἀριστοτέλης, ὅπως εἶναι γνωστό. Βλ. J. Mooij, *Time and mind*, σ. 33 κ.έ., J. Callahan, *Four views of time in ancient philosophy*, σ. 38 κ.έ. Θὰ χρειαζόταν ἕνας ἄλλος χρόνος γιὰ νὰ καθοριστεῖ ἔναρξη ἢ περάτωση τοῦ κοσμικοῦ χρόνου, ὅμως σύμφωνα μὲ τὸν Γρηγόριο, ὅπως ἤδη γιὰ τὸν ἀδελφὸ του καὶ τὸν Ὀριγένη, ὁ χρόνος θεμελιώνεται στὴν ἀχρονικότητα.

⁴⁵³ *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 25A (GNO III/3 11, 17).

⁴⁵⁴ *Εἰς τὸ ἄγιον Πάσχα* (GNO IX/1 257, 4–6).

μέ σοφία καὶ μέσα στὴν σοφία, εἶναι λόγος τοῦ Θεοῦ, τὸν ὁποῖο δὲν προφέρουν φωνητικὰ ὄργανα, ἀλλὰ τὰ ἴδια τὰ θαύματα τοῦ κόσμου, ὅλα ὅσα βλέπουμε στὸν κόσμο”.⁴⁵⁵ Ὁ Γρηγόριος εἰσηγεῖται μιὰ παραλλαγή τῆς πλατωνικῆς διδασκαλίας περὶ τριῶν βαθμῶν ἐγγύτητας στὴν ἀλήθεια. Ἡ τέχνη ἀνήκει στὸν τελευταῖο βαθμὸ, ἡ φύση, ὅπως καὶ στὸν Πλάτωνα, στὸν ἀμέσως ἀνώτερο, ἐνῶ ὁ πρῶτος ἢ πηγαῖος καὶ πλέον γνήσιος, ἡ ἀρχὴ τῆς ὑπαρξῆς, βρῖσκεται στὸν Θεὸ καὶ ἐξίσου στὸν ἐνωμένο μαζὶ Του ἄνθρωπο.

Οὐδὲ ὁ οὐρανός σοι θαυμαστός νομισθήσεται [...] Πῶς γὰρ θαυμάσεις τοὺς οὐρανοὺς [...] οἱ μὲν γὰρ παρέρχονται, σὺ δὲ τῷ αἰεὶ ὄντι συνδιαμένεις πρὸς τὸ αἰδῖον.⁴⁵⁶

Ἔργο τῶν σημαντικῶν κειμένων εἶναι νὰ ὑπηρετοῦν ἐπιγνώσεις ὑπεροχῆς τῶνπραγμάτων. Τὰ ἴδια τὰ κείμενα, στὸν βαθμὸ τῆς ἀξίας τους, προσέρχονται ἀπὸ τὸν κοινὸ Λόγο.⁴⁵⁷ Οἱ μορφές τῆς τέχνης καὶ ἀκόμα τῆς φύσης ἐγκλωβίζουσιν ἂν δὲν διδάσκεται κανεὶς ἀπὸ τὸν Λόγο. Ἡ ἐνότητα μὲ τὸν Λόγο ἀποκρίνεται στὴν ἐλευθερία καθενός. “Τὸ παιδὶ ποὺ γεννήθηκε μέσα μας, ὁ Ἰησοῦς, αὐτὸς ποὺ προσδεύει σὲ σοφία, ἡλικία καὶ χάρη διαφορετικὰ σὲ

⁴⁵⁵ *Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς ἑξαήμερου*, PG 44, 88C.

⁴⁵⁶ *Εἰς τὸ Ἄσμα Ἀσμάτων 2*, 1.8 (GNO VI 68, 18–69, 3).

⁴⁵⁷ “Πᾶσα ἡ περὶ τῆς ἀρρήτου φύσεως διδασκαλία, κἂν ὅ,τι μάλιστα δοκῇ θεοπρεπῆ τινα καὶ ὑψηλὴν ἐμφαίνειν διάνοιαν, ὁμοιώματα χρυσοῦ ἐστίν, οὐκ αὐτὸ τὸ χρυσοῖον· οὐ γὰρ ἔστι παραστήσαι δι’ ἀκριβείας τὸ ὑπὲρ ἔννοιαν ἀγαθόν. κἂν Παῦλός τις ἦ ὁ ἐν παραδείσῳ μνηθεὶς τὰ ἀπόρρητα, κἂν τῶν ἀλαλήτων ῥημάτων ἐπακροάσῃται, ἀνέκφραστα μένει περὶ θεοῦ τὰ νοήματα, ἄρρητα γὰρ φησὶν εἶναι τῶν νοημάτων τούτων τὰ ῥήματα”: *Εἰς τὸ Ἄσμα Ἀσμάτων 3*, 1.11 (GNO VI 85, 16 – 86, 2).

ὅσους τὸν ὑποδέχθησαν, δὲν εἶναι ὁ ἴδιος σὲ ὅλους, φανερόνεται ἀνάλογα μὲ τὸ μέτρο ἐκείνου στὸν ὁποῖο βρίσκεται, ὅσο μπορεῖ ἐκεῖνος ποὺ τὸν δέχτηκε, σὰν ἓνα νήπιο ἢ προσδεύοντας ἢ τελειούμενος”.⁴⁵⁸

⁴⁵⁸ *Eis τὸ Ἄσμα Ἀσμάτων* 3, 1.14 (GNO VI 96, 7–12): “τὸ γὰρ γεννηθὲν ἐν ἡμῖν παιδίον, ὁ Ἰησοῦς, ὁ ἐν τοῖς δεξαμένοις αὐτὸν διαφόρως προκόπτων σοφία τε καὶ ἡλικία καὶ χάριτι, οὐκ ἐν πᾶσιν ὁ αὐτός ἐστιν, ἀλλὰ πρὸς τὸ μέτρον τοῦ ἐν ᾧ γίνεται, καθὼς ἂν ὁ χωρῶν αὐτὸν ἰκανῶς ἔχη, τοιοῦτος φαίνεται ἢ νηπιάζων ἢ προκόπτων ἢ τελειούμενος”

Ἡ φύση ὡς χάρη

ΦΥΣΗ καὶ χάρη διακρίνονται συνήθως ἔντονα, στὴν λατινογενῆ ἰδίως παράδοση, μὲ τὴν ‘φυσικὴ’ κατάσταση νὰ ἐρμηνεύεται σὰν κάτι προβλέψιμο καὶ συγκριτικῶς ἀσήμαντο. Ἡ διάκριση εἶναι τοῦλάχιστον συζητήσιμη, ὅμως προϋποτίθεται ἀνεξέταστα ἀκόμη καὶ σὲ περιπτώσεις πὺ ἀπαιτοῦν ἰδιαίτερη σύνεση.⁴⁵⁹ Ἄν “μὲ τὴν δημιουργία προστίθεται καὶ εἰσάγεται στὰ πλάσματα αὐτὸ πὺ τοὺς λείπει”,⁴⁶⁰ δηλαδὴ ὅλα (“ἡ [καθαρὴ] ἀνυπαρξία μετατίθεται σὲ οὐσία ἀπὸ τὴν θεία δύναμη”⁴⁶¹), οἱ φύσεις συνιστοῦν οἰκειοποίηση ἀκτιστῆς χαριζόμενης περιουσίας.⁴⁶² Ἄν

⁴⁵⁹ Εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ ἐρμηνεία τῆς ἐλευθερίας ὡς ἀνεξαρτησίας ἀπὸ τὴν φύση, ὅπου ὡς φύση νοεῖται ἓνα σύνολο ἀναγκαίων καθορισμῶν τοὺς ὁποίους χρειάζεται νὰ παραβαίνει ἀκόμα καὶ ὁ Δημιουργός, ἐνεργοποιῶντας τὶς ἐξαιρετικὲς δυνατότητες τῆς χάρης. Θὰ τὸ δοῦμε στὴ συνέχεια.

⁴⁶⁰ Κατὰ *Εὐνομίου* 3.7.56 (*GNO* II 235, 2 κ.έ.), 3.6.68 (*GNO* II 210, 11 κ.έ.).

⁴⁶¹ *Μέγας Κατηχητικός* 21 (*GNO* III/4 55, 12–13).

⁴⁶² Σύμφωνα μὲ τὸ συγκεκριμένο κριτήριον, καθ’ἑαυτὴν ἡ ταυτότητα φύσης καὶ χάρης δὲν ἀλλάζει μετὰ τὴν πτώση. Ἄν οἱ πτωτικὲς συνθῆκες οἰκονομοῦνται ἀπὸ τὸν Δημιουργὸ πρὸς τὸ ἀνθρώπινο συμφέρον, ἡ πτωτικὴ φύση δὲν συνιστᾷ ἄλλο ἀπὸ μιὰ διαφορετικὴ μορφή τῆς θείας χάρης.

τὸ χάρισμα αὐτὸ εἶναι αἰτιοκρατικό, δεσμευτικό, πιεστικό, ἢ ἀσήμαντο, γιατί διαφέρουν τὰ ἐπόμενα; Ἀπλῶς ἐπειδὴ ἀκολουθοῦν; Ἐπειδὴ προκύπτουν σπανιώτερα καὶ ἀπροσδόκητα; Ἐπειδὴ καταργοῦν ἐν μέρει ἢ προσωρινὰ ἢ τελείως ὀρισμένα πιὸ συνήθη ἢ κοινὰ χαρίσματα; Καμμία ἀπὸ τὶς διαφορὲς αὐτὲς δὲν εἶναι διαφορὰ οὐσίας. Περαιτέρω, ἂν τὸ ἴδιο τὸ αὐτεξούσιο, ὡς ἰδρυτικό καὶ ἀνεξάλειπτο γνῶρισμα τῆς ἔλλογης φύσης, θεωρηθεῖ ἐπιβεβλημένη, τετριμμένη καὶ μὴ χαρισματικὴ περιουσία, ποιά ‘ὑπερφυσικὴ’ ιδιότητα θὰ ἐξόντωνε τὸ τέρας αὐτὸ μιᾶς φορτικῆς ἐλευθερίας; Γιατί τὸ νέο χάρισμα θὰ ἐλευθέρωνε περισσότερο ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ἐλευθερία, ἢ πῶς θὰ γινόταν στηριζόμενος κανεὶς στὸ αὐτεξούσιο νὰ ὑπερβεῖ τὴν ἴδια τὴν φύση ὅπου τὸ αὐτεξούσιο ἀνήκει;

Ἦτὸ τὴν προϋπόθεση ὅτι τὰ πλάσματα δὲν ἔχουν ἄλλη οὐσία δική τους ἐκτὸς ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Δημιουργό, ποῖο πραγματικὸ περιεχόμενο ἀπομένει στὴν συμπτωματοκτικότητα; Ἄν οἱ χωροχρονικὲς συνθηκῆς, μὲ ὅλες τὶς σχέσεις, κινήσεις καὶ διαφορὲς ποὺ περιέχουν, οὐσιώνονται ἀπὸ τὸ ἀδιάστατο ‘παρὸν’ τῆς θεότητας, ἂν ἡ προσωρινότητα δὲν εἶναι συνώνυμη τῆς συμπτωματοκτικότητας, ἡ ταυτότητα τῶν πλασμάτων προσδιορίζεται οὐσιωδῶς ὄχι μόνον ἀπὸ σταθερὰ ἀλλὰ ἐπίσης ἀπὸ προσωρινὰ ιδιώματα, οἱ φύσεις τους πρέπει νὰ θεωροῦνται ρευστές.⁴⁶³ Ὡς μετοχὲς στὴν μία κίνηση μὲ

⁴⁶³ Σὲ παρόμοια ἔννοια ἔτεινε ὁ Πλωτῖνος, *Ἐνν.* V.7.1.16–21: “ἀρκεῖν γὰρ ἓνα ἄνθρωπον εἰς πάντας ἀνθρώπους, ὥσπερ καὶ ψυχὰς ὠρισμένας ἀνθρώπους ποιούσας ἀπείρους. Ἡ τῶν διαφορῶν οὐκ ἔστιν εἶναι τὸν αὐτὸν λόγον, οὐδὲ ἀρκεῖ ἄνθρωπος πρὸς παράδειγμα τῶν τινῶν ἀνθρώπων διαφερόντων ἀλλήλων οὐ τῇ ὕλῃ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἰδικαῖς διαφοραῖς μυρίαῖς”. Τὸ ἀπόσπασμα ἐπισημαίνει ὁ L. Turcescu, *Gregory of Nyssa and the concept of divine persons*, σ. 10, σημειώνοντας ὅτι αὐτὸ διέβλεπε ὁ Ἀριστοτέλης ἡδὴ στὴν πλατωνικὴ θεωρία τῶν Ἰδεῶν ἐπικρίνοντάς την.

τὴν ὁποία ἡ θεότητα χαρίζει τὸν ἑαυτό της, τὰ πλάσματα βρίσκονται πέρα ἀπὸ ἀναγκαιότητα καὶ συμπτωματικότητα: “ἡ ἴδια καὶ ἀπόλυτη μέσα στὴν μία ἀξία της χάρη τοῦ Θεοῦ διαπερνάει τὰ πάντα, κι ἔτσι ἡ κάτω φύση ἐναρμονίζεται καὶ ἐνώνεται μὲ τὴν ὑπερκόσμιο φύση”.⁴⁶⁴ Ἡ ὑπαρκτική ἐνότητα εἶναι θεμελιώδης, ἡ δὲ ἐντύπωση πὼς ὁ Δημιουργὸς ἀδιαφορεῖ ἀπόμακρος σὰν ἕνας ξένος, δὲν θὰ βρεῖ ἔρεισμα στὴν σκέψη τοῦ Γρηγορίου.

Ὁ ἰσχυρισμὸς τοῦ A. Mosshammer,⁴⁶⁵ ὅτι σύμφωνα μὲ τὸν Γρηγόριο, τὴν σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου ἐργάζεται ὁ χρόνος καὶ ὄχι ὁ Χριστός, ἡ δὲ πτώση ὀφείλεται στὴν ἴδια τὴν φύση τῆς πραγματικότητας, δὲν φαίνεται νὰ εὐσταθεῖ.⁴⁶⁶ Ἡ ἐρμηνεία τῆς σωτηρίας

Ὁ Πλωτῖνος ἀποδέχθηκε τὴν ἐρμηνεία τοῦ Ἀριστοτέλη, ἀλλὰ ἀναγνωρίζοντας στὸ ἴδιο ἀκριβῶς πλατωνικὸ στοιχεῖο ἕνα θεωρητικὸ πλεονέκτημα καὶ ὄχι αἰτία ἐπικρίσεως. Προσέχοντας τὴν ἀπίστευτη ποικιλία καὶ μοναδικότητα τῶν ὄντων, ὁ Ἐκκαρτ δὲν θαυμάζει τόσο τὴν ἴδια, ὅσο τὴν ἐνότητα ποὺ θεμελιώνει καὶ περιέχει τὸ σύνολο τῶν διαφορῶν. Βλ. ὀμιλία 22 (*DW I*, σ. 384–385).

⁴⁶⁴ *Μέγας κατηχητικός* 6 (*GNO III/4 22*, 16–18): “μία τις κατὰ τὸ ὁμότιμον διὰ πάσης τῆς κτίσεως ἡ χάρις διήκοι, τῆς κάτω φύσεως πρὸς τὴν ὑπερκόσμιο συγκιναμένης”.

⁴⁶⁵ “Historical time and the apokatastasis according to Gregory of Nyssa”, σ. 74 κ.έ.

⁴⁶⁶ Βλ. D. Balás, “Eternity and Time”, σ. 291, γιὰ τὸ ὑπόμνημα τοῦ Γρηγορίου στὸ *Ἄσμα Ἀσμάτων*, ὅπου “τὸ κάλεσμα τοῦ Νυμφίου παρακινεῖ καὶ μαζὶ κάνει δυνατὴ γιὰ τὴν νύμφη τὴν συνεχῆ ἐξύψωση καὶ πρόδοό της”. Βλ. P. Gregorios, *Cosmic man*, σ. 176, γιὰ τὶς *Ἐπιγραφές τῶν Ψαλμῶν* (*GNO V 62*, 26–63, 6), ὅπου γίνεται φανερὸ πὼς δὲν νοεῖται γνήσια ὑπαρξὴ παρὰ μόνο ὡς μετοχὴ στὸν Χριστό, ἡ ἀποξένωση ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἰσοδυναμεῖ μὲ ὑποχώρηση στὸ μηδέν. Βλ. ἀκόμη, J. Daniélou,

ὡς χρονολογικῆς πραγματικότητας μοιάζει πιθανὴ ὡς συνέπεια μιᾶς τάσης τοῦ Γρηγορίου νὰ ἀποδεχθεῖ τὴν ἀποκατάσταση τῶν πάντων. Τὴν ἐκδοχὴ ‘μηχανικῆς’ σωτηρίας ὑποστηρίζει κυρίως ἡ πεπερασμένη φύση τοῦ κακοῦ, τὴν ὁποία ὑποτίθεται πὺς ἡ ψυχὴ ἀργὰ ἢ γρήγορα ἐξαντλεῖ καὶ μεταστρέφεται στὴν θεία ἀπειρία.⁴⁶⁷ Προτιμότερο νὰ διακρίνει κανεὶς ὄχι μόνον πόσα χωρία συμφωνοῦν ἀλλὰ κυρίως τί ἔχει ἐν γένει μεγαλύτερη σπουδαιότητα στὴν σκέψη τοῦ Γρηγορίου, ἀπ’ ὅπου χρειάζεται νὰ μετρηθοῦν τὰ ὑπόλοιπα. Ἰδίως στὴν περίπτωση ἀντιφάσεων καὶ μάλιστα κεντρικῆς ἀξίας χρειάζεται νὰ μὴν ἀμελεῖ κανεὶς τὰ συμφραζόμενα. Ἡ περιφνημὴ ἀναφορὰ στὸ πέρας τῆς κακίας, ποὺ περιέχει ἡ πραγματεία *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* 21, PG 44, 201B κ.έ., ἀν διαβαστεῖ πιὸ προσεκτικὰ, ἐμφανίζει ἀρκετὰ διάφορη ὄψη.

Στὸ ἀμέσως προηγούμενο κεφάλαιο ὁ Γρηγόριος ἀναπτύσσει τὴν ἔννοια τῆς ἀμαρτίας ἀκολουθῶντας τὴν πλατωνικὴ πεποιθῆση

L'être et le temps, σ. 133, γιὰ τὰ ἔργα *Περὶ παρθενίας*, *Μέγας κατηχητικὸς* καὶ *Περὶ τῶν πρὸ ὥρας ἀναρπαζομένων νηπίων*, ὅπου ζωὴ τῆς ψυχῆς εἶναι ἡ ὄραση τοῦ Θεοῦ. Ἐπειδὴ ἡ γνώση αὐτὴ ἔχει ἀποφασιστικὴ σημασία, καὶ μόνον τὸ ὅμοιο γνωρίζει τὸ ὅμοιο, ὁ ἀνθρώπος χρειάζεται νὰ οἰκειοποιηθεῖ πλήρως τὴν θεία φύση.

⁴⁶⁷ Βλ. J. Sachs, “Apocatastasis in patristic theology”, σ. 632 κ.έ., ὅπου συνοψίζονται σὲ τέσσερις οἱ προϋποθέσεις τῆς ‘ἀποκατάστασης’ στὸν Γρηγόριο. 1: Ἐνότητα τοῦ ἀνθρωπίνου γένους στὴν πληρότητά του: κατὰ κύριο λόγο εἰκόνα τῆς θεότητας εἶναι τὸ σύνολο τῶν ἀνθρώπων ὡς τέτοιο καὶ δευτερευόντως οἱ ἐπιμέρους ἀνθρωποι (στὴν προϋπόθεση αὐτὴ ἐπιμένει ὁ J. Patout, “The economy of salvation: two patristic traditions”, σ. 601 κ.έ.). 2: Προσωπικὴ ἐνότητα τῶν ἔλλογων μεταξύ τους. 3: Πεπερασμένη φύση τοῦ κακοῦ καὶ ἀναγκαῖα καταστροφή του. 4: Ἄπειρη ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ.

ὅτι κακὸς ἐκὼν οὐδεὶς. Τὸ ἴδιο τὸ προπατορικὸ ἀμάρτημα, ἡ οὐσία ὅλης τῆς ἀμαρτίας, εἶναι ἀκούσια μᾶλλον καὶ ὄχι ἀποφασισμένη ὁρμὴ γιὰ τὸ κακὸ, αὐταπάτη ὀφειλόμενη στὴν ἀνάμιξη τῆς κακίας μὲ μιὰ ἀγαθὴ πραγματικότητα.

Ἡ ἐρμηνεία αὐτὴ εἶναι δυνατὸν μὲ κάποια κριτήρια νὰ θεωρηθεῖ ἐσφαλμένη ἢ ἀβέβαιη, ὅμως γιὰ τὸ ζήτημα ποῦ σκεφτόμαστε ἔχει ἐνδιαφέρον ὅτι στὸ κακὸ ἀναγνωρίζεται δευτερεύουσα, ἐτοιμόρροπη καὶ πλασματικὴ φύση. Ἐπομένως, ὅταν στὸ ἐπόμενο κεφάλαιο ὁ Γρηγόριος μιλάει γιὰ ἐξάντληση τῆς κακίας, εἶναι πιὸ πιθανὸ νὰ μὴν ἐννοεῖ αὐτόματη διαδικασία ποῦ ἐπιβάλλεται ἀλλὰ τὴν ἀνάδυση τῆς πρωταρχικῆς καὶ γνήσιας βούλησης. Τὸ κακὸ ὡς πλάνη σημαίνει ὅτι ὁ ἄνθρωπος στὴν πραγματικότητα ἀκολουθοῦσε σωστὴ ἀλλὰ ἀτελῆ πορεία, ὑπὸ μορφές νόθων καὶ μικρότερων ἀγαθῶν. Ἴσως ὁ Γρηγόριος, ὅπως ἤδη προηγουμένως ὁ Πλάτων, ἔτεινε σὲ ὑπερβολὴ ‘αἰσιοδοξίας’, ὅμως δὲν φαίνεται νὰ ταύτιζε τὴν σωτηρία μὲ μηχανισμούς εἰς βάρος τῆς βουλήσεως. Περαιτέρω, ἡ ἀξία ποῦ ἀναγνωρίζει στὴν ἐλευθερία, εἶναι τόσο ἰσχυρὴ καὶ συνεχῆς στὸ ἔργο του, ὥστε ἀπὸ μόνη της θὰ ἐπέβαλλε νὰ ζητηθεῖ ἡ δυνατότητα διαφοροετικῆς ἐρμηνείας, ἀντὶ ὅποιασδήποτε θὰ ἀνέθετε τὴν σωτηρία σὲ ἀπρόσωπες διαδικασίες. Ὁ Γρηγόριος δὲν ἐπιτρέπει ἀμφιβολία γιὰ τὴν φύση τῆς ὑπαρξῆς καὶ τῆς σωτηρίας ὡς συνάντησης τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας μὲ τὴν θεία μέριμνα γιὰ τὸν ἄνθρωπο. Χωρὶς νὰ ἔχουν δική τους οὐσία, προσερχόμενα ἀπὸ τὸ καθαρὸ μηδέν, “τὰ πάντα ἀπολαμβάνουν ἰδανικῆ^[468]

⁴⁶⁸ Μετέχουν κατὰ τὸ ἴσον: ἀπολαμβάνουν τὸ εἶδος ἀκριβῶς τῆς μετοχῆς ποῦ χρειάζονται, τὴν ἀπολύτως κατάλληλη γιὰ καθένα μετοχή, ὄχι τὴν ἴδια γιὰ ὅλα.

μετοχή στο αγαθό, τίποτα δὲν ἀπομένει ξένο καὶ ἀμέτοχο στὴν φύση ποῦ τὸ ὑπερβαίνει”.⁴⁶⁹

Παντοῦ τὴ σκέψη σου τὴ συναντάει ὁ Θεός, παντοῦ σὲ πλησιάζει πρῶτος. Γιατὶ ὁ Ἴδιος μόνος εἶναι ὅτιδήποτε βλέπεις σὲ ὅσα ὑπάρχουν καὶ σὲ ὅλα τὰ μέρη τους, τὰ πάντα ὁ Ἴδιος ἐνώνει καὶ συκρατεῖ στὴν ὑπαρξη.⁴⁷⁰

Ποιό κριτήριο θὰ ἐπέτρεπε νὰ ὑποτιμηθεῖ μιὰ θεία ἐνέργεια ὡς τέτοια ἔναντι ἄλλων; Ἄν δημιουργοῦνται ὡς ἀποβλέψεις καὶ ὑποστάσεις τῆς θείας βούλησης, τὰ πλάσματα δὲν ἐπιδέχονται ριζικὴ ἀξιολόγηση. Ὅλα προβαίνουν καὶ ἔλκονται ἀπὸ τὴν ἰσότητα ὡς βαθμοὶ μετοχῆς στὸν κοινὸ Λόγο. Τὰ ἀνώτερα περιέχουν τὶς ιδιότητες τῶν κατώτερων καὶ προσθέτουν νέες διαμορφώνοντας τὴν κοσμικὴ συγκρότηση σὰν μία κλίμακα. Αὐτὸ δὲν συνεπάγεται ἐξάρτηση τῶν ἀνωτέρων ἀπὸ τὰ κατώτερα οὔτε τὸ ἀντίστροφο: σὲ ὅλα γίνεται ὅλα ἢ θεότητα. Ὁ ἐνδοκόσμιος συσχετισμὸς δὲν ἰδρύει πραγματικὲς αἰτιότητες, ἔστω δευτερεύουσας τάξης, μᾶλλον καθρεφτίζει στὶς δικές του αἰτιότητες τὴν ἄμεση ἐξάρτηση τῶν πραγμάτων ἀπὸ τὸν Δημιουργό, τὴν μόνη κύρια καὶ γνήσια αἰτία. Στὶς ἔμμεσες σχέσεις ὑπάρχει ἡ κοινὴ ἀρχὴ καὶ αἰτία ἐλαττωμένη, ἐνταγμένη σὲ περιορισμούς. Ἡ μεταφορὰ τῆς κλίμακας συμ-

⁴⁶⁹ *Μέγας κατηχητικὸς* 6 (GNO III/4 22, 1–3): “πάντα τοῦ καλοῦ κατὰ τὸ ἴσον μετέχει καὶ μηδὲν τῶν ὄντων ἀμοιροῖ τῆς τοῦ κρείττονος φύσεως”.

⁴⁷⁰ *Μέγας κατηχητικὸς* 32 (GNO III/4 80, 6–8): “πανταχοῦ τῷ λογισμῷ σου προαπαντᾷ ἡ θεότης, μόνη κατὰ πᾶν μέρος τοῖς οὖσιν ἐνθεωρουμένη καὶ ἐν τῷ εἶναι τὰ πάντα συνέχουσα”. *Προαπαντᾷ*: ἀποκρίνεται ὁ Ἴδιος προκαταβολικά, σὲ συναντᾷ πρὶν ἀκόμη τὸν ζητήσεις.

βολίζει το πλήρωμα σημαίνοντας πώς η θεία αγαθότητα επιθυμεί οτιδήποτε μπορεί να υπάρξει με οποιοδήποτε τρόπο. Έπειδή όλα έχουν κοινή αρχή, τα περιγράφει επίσης μια σχέση μεταξύ τους, που αποκρίνεται στο είδος και το μέγεθος των χαρισμάτων καθενός.⁴⁷¹ Μέσα και πέρα από κάθε κτιστή σχέση βρίσκεται ως αιτία της ή ίδια η θεία βούληση.

Η φύση διενεργεί την άνοδο από τα μικρότερα στο τέλειο, σαν να ανέβαινε από βαθμίδες, εννοῶ τα ιδιώματα της ζωής.⁴⁷² Η δημιουργία του ανθρώπου ιστορεῖται ἔσχατη, ἐπειδὴ ἔχει συμπεριλάβει πλήρη ἀπὸ τὴν ὑπόλοιπη κτίση τὴν ζωτικὴ ἰδέα πὺ θεωρεῖται στὰ φυτὰ καὶ τὰ ἄλογα ζῶα.⁴⁷³ Θεία δύναμη γόνιμη καὶ σοφὴ γίνεται φανερὴ στὰ πλάσματα, διαπερνάει τὰ πάντα, συναρμύζει τὰ μέρη στὸ ὅλο, συμπληρώνει τὸ ὅλο στὰ μέρη, κι ἔτσι συγκρατεῖται τὸ σύμπαν στοὺς ὅρους του, ἀπὸ μία καὶ τὴν ἴδια δύναμη παραμένοντας σταθερὸ στὸν ἑαυτό του.⁴⁷⁴

⁴⁷¹ Βλ. *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* 22, PG 44, 205D, ὅπου ἀνθρώπινη φύση θεωρεῖται τὸ σύνολο τῶν ἀνθρώπων. Ἡ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου δὲν ιστορεῖται τελευταία ἐπειδὴ ὁ ἀνθρώπος προέρχεται ἀπὸ τὴν ἄλογη κτίση, ἀλλὰ ἐπειδὴ τὴν ὑπερβαίνει περιέχοντας τὰ κατώτερα ιδιώματα καὶ εἰσφέροντας ἀνώτερα. Στὸν *Μέγα Κατηχητικὸ* 6 (GNO III/4 22, 3 κ.έ.), ὁ Γρηγόριος ἐξηγεῖ τὴν ὑλικὴ σύσταση τοῦ ἀνθρώπου ὄχι ὡς προϋπόθεση τῆς ὑπαρξῆς του ἀλλὰ ὡς τρόπο τοῦ Δημιουργοῦ νὰ διασῶζει τὰ κατώτερα, νὰ μὴν ἐγκαταλειφθεῖ τίποτα ἀμέτοχο στὴν θεία ὑπαρξη.

⁴⁷² *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* 8, PG 44, 148B-C.

⁴⁷³ *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 60B (GNO III/3 41, 3-6).

⁴⁷⁴ *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 28A (GNO III/3 12, 21-13, 3). Βλ. *Ἐφ.* 4, 15-16, καὶ τὸν P. Gregorios, *Cosmic man*, σ. 125, ὁ

Τὰ πλάσματα ἐκδηλώνουν τὴν βούληση τοῦ Δημιουργοῦ γιὰ τὸν κόσμον, χωρὶς νὰ ἔχουν ἄλλη οὐσία ἐκτὸς ἀπὸ τὸν ἴδιο.⁴⁷⁵ Κάθε τι εἶναι μοναδικὸ καὶ τέλειο, ἓνα μὲ τὸν ἑαυτό του καὶ ἴσο μὲ τὰ ὑπόλοιπα στὴν προέλευσή του ἀπὸ τὴν μία θεία δωρεά, καὶ πάλι διαφορετικὸ ἀπὸ κάθε ἄλλο καὶ ἀπὸ κάθε στιγμή ἄλλου πλάσματος γιὰ τὴν μοναδικότητα τῶν χαρισμάτων του.

ὁποῖος εἰδοποιεῖ ὅτι “μάταια θὰ ἀναζητήσει κανεὶς στὸν Γρηγόριο τὴν ἔννοια τοῦ ‘ὑπερφυσικοῦ’”.

⁴⁷⁵ Βλ. *Κατὰ Εὐνομίον* 2.1.115 (GNO I 259, 28 κ.έ.). Βλ. *Παρισινὰ ἐρωτήματα* III, 3 (LW V, σ. 50)· *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* 24, PG 44, 213A-B· τὸν Ἀριστοτέλη, *Μετὰ τὰ φυσικὰ* 1001b26 κ.έ.· τὸν Μ. Βασίλειο, *Εἰς τὴν ἑξαήμερον* I, 8.

ΑΝΑΙΡΩΝΤΑΣ στὴν πράξη τὴν διάκριση ἀνάμεσα σὲ φυσικά καὶ χαρισματικά ἰδιώματα, ὁ Ἐκκαρτ συμβουλεύει νὰ ὑπάρχει ἐμπιστοσύνη καὶ ἀπλότῃτα στὴν πνευματικὴ ζωὴ, νὰ μὴν ἀνησυχεῖ κανεὶς γιὰ μεθόδους σωτηρίας καὶ συνθηκῆς μιᾶς ἐξαιρετικῆς εὐεργεσίας. Ἡ κοινὴ ἀρχὴ φανερώνει τὰ πάντα ἰσότιμα: “ἄσε τὸν Θεὸ νὰ ἐργαστεῖ μέσα σου, δῶσε τὸ ἔργο στὸν Θεὸ καὶ ἔχε εἰρήνη”.

Μὴν ἀνησυχεῖς ἂν ἐργάζεται μετὰ τὴν φύση σου ἢ πάνω ἀπὸ τὴν φύση σου, ἀφοῦ καὶ τὰ δύο δικά Του εἶναι, καὶ ἡ φύση καὶ ἡ χάρη.⁴⁷⁶

Ὅποια κριτήρια προσδιορίζουν τὴν διάκριση φύσης καὶ χάρης, ἔχουν ἐπουσιώδη καὶ περιορισμένη ἐγκυρότητα: ὅλα εἶναι χαρίσματα, οἱ φύσεις, οἱ μεταξὺ τους διαφορὲς καὶ ὅσα ὑπερβαίνουν τὰ θεωρούμενα ὡς φυσικά ἰδιώματα, εἶναι ὄψεις τῆς μίας θείας δωρεᾶς.

Ὁ Ἐκκαρτ, ὅπως ἤδη ὁ Γρηγόριος, ἀντὶ γιὰ τὴν διάκριση φύσης καὶ χάρης ἀναγνωρίζει μᾶλλον βαθμοὺς χάρης. Πρώτη, πλέον θεμελιώδης, κατώτερη ὅμως καὶ ἀνεπαρκῆς, εἶναι ἡ χάρη τῆς δημιουργίας. Τελειότητα ὑπάρχει στὴν δεύτερη χάρη, ἐπειδὴ περιέχει τὴν ἀπόκριση τῆς ἐλευθερίας τῶν ἔλλογων πλασμάτων. Ἡ χάρη αὐτὴ δίνεται στὴν νόηση καὶ εἶναι μιὰ ἰκανότητα γιὰ αἴσθηση τῆς θεότητας. Ἡ ἀμεσολάβητη θεία θεωρία καὶ ἐνότητα καταργεῖ τὴν ἁμαρτία.⁴⁷⁷ Ἡ χάρη τῆς σωτηρίας ἀνήκει σὲ μιὰ πνευματικὴ ‘περιοχὴ’ ποὺ συνδέει τὴν κοινὴ καθημερινὴ ἀντίληψη μετὰ τὴν σπανιότητα τῆς θείας γνώσης. Ὁ Heer ὑπενθυμίζει τὴν ἐξήγηση

⁴⁷⁶ Ὅροι (*DW V*, σ. 307). Βλ. ἐπίσης, *Α΄ Κορ.* 12, 4–18.

⁴⁷⁷ Βλ. B. McGinn, *The mystical thought*, σ. 128 κ.έ.

του Έκκαρτ πώς η θέωση είναι ένα πλησίασμα και ένα μαζί Του, “ή χάρη είναι μιὰ συνύπαρξη (Einwohnen) και μιὰ συναναστροφή (Mitwohnen) τῆς ψυχῆς μὲ τὸν Θεό”.⁴⁷⁸

⁴⁷⁸ F. Heer (ἐπιμ.), *Meister Eckhart: Predigten und Schriften*, σ. 19. Βλ. J. Patout, “Grace: the Augustinian foundation”, σ. 330 κ.έ., για τὴν σημασία τῆς χάρης στὴν δυτικὴ παράδοση ὡς παράδοση στηριζόμενη στὸν Αὐγουστῖνο. Βλ. ἐπίσης, N. Largier, “Interpreting Eckhart’s incarnation theology”, ἰδίως σ. 32 κ.έ., για τὴν ἔμφαση τοῦ Έκκαρτ στὴν ἀεργία, ἡσυχία και ἀπόλαυση ὡς κύρια γνωρίσματα τῆς χάρης. Ἄν και ὀρθή, ἡ παρατήρηση τοῦ Largier δὲν ἀρκεῖ. Μὲ ἀφορμὴ τὸν Έκκαρτ, ὁ Χοῦσσερλ ὑποστήριξε πὼς ἡ μυστικὴ σκέψη διδάσκει ἀεργία. “Ὀλόκληρες σελίδες τοῦ Μάιστερ Έκκαρτ, ἔλεγε ὁ Χοῦσσερλ, θὰ μπορούσε νὰ τις υἰοθετήσῃ και ὁ ἴδιος χωρὶς νὰ τις ἀλλάξῃ στὸ παραμικρό. Ὡστόσο ἀμφιβάλλει για τὴν πρακτικὴ ἐπάρκεια τοῦ μυστικισμοῦ. [...] Ὁ Μυστικὸς παραμελεῖ τὴν ἐργασία”: D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, The Hague, 1976, σ. 91, ὅπου παραπέμπει ὁ D. Moran, “Christian Neoplatonism and the phenomenological tradition”, σ. 611. Ἡ ἔνταση τῆς μυστικῆς ἐμπειρίας τοῦ Έκκαρτ ἐπιτρέπει τὴν παρερμηνεῖα αὐτῆ, ἂν δὲν ὑπολογίσει κανεὶς πῶς σημαντικὲς διαστάσεις τῆς σκέψης του, ὅπως δὲν ἦταν ἴσως δυνατὸ νὰ συμβεῖ τὴν ἐποχὴ τοῦ Χοῦσσερλ, ὅταν πολλὰ κείμενα παρέμεναν ἀνέκδοτα. Ἡ ἐμπειρία τῆς θείας χάρης, για τὴν ὁποία μιλοῦσε ὁ Έκκαρτ, εἶναι ἡ καρδιὰ ποὺ δίνει νόημα και μεταμορφώνει τὴν ἴδια τὴν καθημερινότητα, ὁποιοσδήποτε πράξεις περιέχει ὁ βίος. Ἡ μυστικὴ γνώση, ὅπως τὴν ἀντιλαμβάνεται ὁ Έκκαρτ, ὄχι μόνο δὲν ὑπονομεύει τὴν ἐργασία, ἀλλὰ τὴν ἐπιζητεῖ και τὴν ὑψώνει σὲ ἀνώτερη τάξη, ἐπειδὴ ἀναγνωρίζει τὴν πηγὴ τῆς στὸν Θεό: “ἂν κάποιος δὲν ἔχει ἢ δὲν θέλει νὰ πράξῃ κανένα ἔργο, θὰ ἦταν σωστὸ νὰ ἐξαναγκάσει τὸν ἑαυτό του νὰ κάνει ὅτιδήποτε, ἐσωτερικὸ ἢ ἐξωτερικὸ, νὰ μὴν ἀρκεῖται σὲ τίποτα, ὅσο καλὸ ἂν φαίνεται ἢ εἶναι. [...] Μόνο ἂν τὸ ἐξωτερικὸ ἔργο πάει νὰ καταστρέφῃ τὸ ἐσωτερικὸ, θὰ πρέπει κα-

Καμμιά ψυχή δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι χωρὶς ἀμαρτία, ἐκτὸς ἂν ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ ἔρθει μέσα της. [...] Ἔργο τῆς χάριτος εἶναι νὰ κάνει τὴν ψυχή γρήγορη καὶ ἔτοιμη γιὰ ὅλα τὰ θεῖα ἔργα, γιατί ἡ χάρις πηγάζει ἀπὸ τὴν θεία πηγή καὶ εἶναι μιὰ ὁμοίωση μὲ τὸν Θεό, ἔχει τὴν γεύση τοῦ Θεοῦ καὶ κάνει τὴν ψυχή ἴδια μὲ τὸν Θεό.⁴⁷⁹

Ἡ κοινὴ προέλευση ὅλων ἀπαγορεύει τελείως τὴν μεροληψία καὶ τὴν ριζικὴ ἀξιολόγηση ἀλλὰ ὄχι ὁποιαδήποτε διάκριση. Πολλὰ χαρίσματα εἶναι προσωρινά, καὶ κάθε τι γιὰ νὰ ὑπάρχει χρειάζεται-ται ἓνα σύνολο στοιχειωδῶν ιδιοτήτων. Τὸ σύνολο αὐτὸ τείνει νὰ ἐρμηνεύεται ὡς ‘φυσικό’, ἂν καὶ τὰ κριτήρια μὲ τὰ ὁποῖα προσδιο-ρίζεται δὲν ἀποφεύγουν πάντα τὴν ἀβεβαιότητα καὶ τὴν αὐθαι-ρεσία.⁴⁸⁰ Οἱ ταξινομήσεις ἀναδεικνύουν μιὰ σταθερὴ ἐνότητα ὡς

νεις νὰ ἀφήνει τὸ ἐξωτερικὸ καὶ νὰ ἀρκεῖται στὸ ἐσωτερικὸ. Ἄν ὅμως μποροῦν τὰ δύο νὰ εἶναι ἐνωμένα (*beidiu in einem*), αὐτὸ θὰ ἦταν τὸ κα-λύτερο, νὰ εἶχε ὁ ἄνθρωπος συνεργασία μὲ τὸν Θεό”: *Ὁροι 23 (DW V, σ. 290–291)*.

⁴⁷⁹ Ὁμιλία 33 (*DW II, σ. 152*).

⁴⁸⁰ Γιὰ παράδειγμα, ἂν ὁ ἄνθρωπος εἶναι λογικὸ ζῶο, σὲ τί διαφέρει ἀπὸ τὸν ἄγγελο, ἢ ὡς ποιὸν βαθμὸ ἀπουσίας τῆς λογικότητας παραμένει ἀνθρώπινος; Οἱ ‘καθυστερημένοι’, οἱ παράφρονες, κ.λπ., εἶναι ἄνθρωποι ἢ ἔχουν γίνεῖ κάτι ἄλλο; Ἡ κοινωνικὴ συγκρότηση τῆς ψυχῆς εἶναι ἐπου-σιώδης, ἢ μήπως δὲν ὑπάρχει μιὰ ἀλλὰ διάφορες ‘ἀνθρωπότητες’; Κι ἂν ὁ ἄνθρωπος προσδιορίζεται κοινωνικά καὶ πολιτισμικά στὴν οὐσία του, μήπως τὸ νεογέννητο δὲν εἶναι ἀνθρώπινο, μήπως εἶναι ἀπλὰ ἓνα τρελὸ ζῶο, ὅπως εἰσηγεῖται ὁ Καστοριάδης, *Ἡ φαντασιακὴ θέσμιση τῆς κοι-νωνίας*, σ. 422, ἓνα ζῶο “πού στὴν ἀρχὴ εἶναι τρελὸ καὶ πού, γι’ αὐτὸν ἐπίσης τὸν λόγο [!], γίνεταί ἢ μπορεῖ νὰ γίνεῖ λογικό;”

θεμέλιο τῶν συσχετισμῶν καὶ τῶν συγκροτήσεων ποῦ συνιστοῦν τὴν μοναδικότητα κάθε πλάσματος. Ἡ μοναδικότητα φθάνει σὲ τέτοια ἔνταση, σύμφωνα μὲ τὸν Ἔκκαρτ, ὥστε νὰ διαπιστώνεται πὼς ὀρισμένες φύσεις ἢ σταθερὲς ἐνότητες χαρισμάτων ἐνδέχεται νὰ ἀποτελοῦν εἶδη ἀκόμη καὶ ἐνὸς μέλους, ὅπως στὴν περίπτωση τῶν ἀγγέλων, ἢ περιγραφή τῶν ὁποίων ὑπὸ τὸν ἴδιο ὄρο ἐξαπατᾶ: “κάθε ἄγγελος ἔχει μιὰ πλήρη φύση καὶ διακρίνεται ἀπὸ τοὺς ἄλλους ἄγγελους, ὅπως ἓνα ζῶο διακρίνεται ἀπὸ ἓνα ἄλλο ποῦ ἔχει διαφορετικὴ φύση”.⁴⁸¹ Ἡ παντοδυναμία τῆς θεότητας εἰκονίζεται στὴν πληθώρα τῶν πλασμάτων. Κοινὸ θεμέλιο παραμένει πάντα ὁ Δημιουργός, ὅπου ὀφείλεται ἡ ἐνικότητα τοῦ ὄντος, ἀκόμη πιὸ θαυμαστή, ἀκριβῶς ἐπειδὴ ἐκδηλώνεται σὲ τόσο μεγάλου πληθῆος διαφορῶν.

Ἐνας δάσκαλος λέει ὅτι τὰ φύλλα τῆς χλόης εἶναι τόσο ἀνόμοια, ἀπὸ τὴν ὑπερχειλιζουσα ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ, ποῦ τὴν διαχέει μὲ ὑπεραφθονία σὲ ὅλα τὰ πλάσματα γιὰ νὰ φανερωθεῖ τόσο περισσότερο ἡ δύναμή Του.^[482] Ἐγὼ λέω ὅτι εἶναι ἀκόμη πιὸ θαυμαστό, πὼς ὅλα τὰ φύλλα τῆς χλόης εἶναι τόσο ὅμοια, καὶ λέω: ὅπως ὅλοι οἱ ἄγγελοι εἶναι ἓνας ἄγγελος μέσα στὴν πρώτη ἀγνότητα, ὅλοι ἓνας, ἔτσι ἀκριβῶς ὅλα τὰ φύλλα τῆς χλόης εἶναι ἓνα μέσα στὴν πρώτη ἀγνότητα, καὶ ὅλα τὰ πράγματα ἐκεῖ εἶναι ἓνα.⁴⁸³

⁴⁸¹ Ὁμιλία 38 (*DW* II, σ. 235). Ἡ θέση ἀνάγεται στὸν Ἀκινάτη.

⁴⁸² Ἡ ἴδια ἔμφαση στὸν Γρηγόριο Παλαμᾶ, *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 16 (*Συγγράμματα*, τ. 2, σ. 79): “διὰ τὴν τῆς ἀγαθότητος ἀνεῖκαστον ὑπερβολὴν πολυειδὲς ὑπέστησε τὸ πᾶν ὁ προαγωγεὺς καὶ κοσμητὼρ τοῦ παντός”.

⁴⁸³ Ὁμιλία 22 (*DW* I, σ. 384–385).

Ὁ ὑψηλότερος ἄγγελος ὅσο τὸ πιὸ ἀδιόρατο λιθαράκι, πηγάζοντας ἀπὸ τὴν ἴδια ἀρχὴ καὶ ἐντὸς τῆς ἔχουν τὴν ἴδια ἀκριβῶς ἀξία. Ἡ ἐκτίμηση τῆς ὑπαρξεως ὡς ἄδικης, ἄνισης ἢ παράλογης προϋποθέτει ἀποξένωση ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῶν πραγμάτων καὶ ἐμπιστοσύνη σὲ ἀτομικὰ ἢ κοινωνικὰ κριτήρια.⁴⁸⁴

Ὁ Θεὸς δίνει [ἀκριβῶς] τὸ ἴδιο σὲ ὅλα, καὶ ὅπως πηγάζουν ἀπὸ τὸν Θεὸ εἶναι ἴσα. Πραγματικά: ἄγγελοι, ἄνθρωποι καὶ ὅλα τὰ πλάσματα πηγάζουν ἀπὸ τὸν Θεὸ μὲ ἰσότητα μέσα στὴν πρωταρχικὴ τους ἀνάβλυση. [...] Ἄν πάρεις μιὰ μῦγα μέσα στὸν Θεό, ἢ μῦγα αὐτὴ εἶναι πιὸ εὐγενικὴ μέσα στὸν Θεὸ ἀπὸ τὸν ὑψηλότερο ἄγγελο στὸν ἑαυτὸ του. Ὅλα τὰ πράγματα μέσα στὸν Θεὸ εἶναι ἴσα καὶ εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Θεός.⁴⁸⁵

Ἔτσι ἀποκτᾶ νέα ἔνταση ἢ πλατωνικὴ ἔννοια τῆς εἰκόνισης ὡς ἐγγύτητας μαζὶ καὶ ἀπόστασης ἀπὸ τὸ θεῖο ἀρχέτυπο. Ὁ Ἐκκαρτ δὲν ἀρνεῖται τὸ μειονέκτημα ἀλλὰ τὸ ὑπερβαίνει ἐξηγῶντας ὅτι τὰ πλάσματα ὑπάρχουν γιὰ νὰ διώχνουν ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ τους. Τὸ κατώτερο ὁδηγεῖ στὸ ἀνώτερο, ἀπ' ὅπου δημιουργεῖται παιδαγωγικὴ ἀλυσίδα, ἀρχὴ καὶ τέλος τῆς ὁποίας εἶναι ὁ κοινὸς Λόγος. Ἡ ἀπό-

⁴⁸⁴ Ἀποξένωση δὲν φέρει ἀπαραιτήτως ἢ ἀθεΐα ἢ ὁ ἀγνωστικισμὸς. Ἐπανέρχεται καὶ σήμερα ὡς ἓναν βαθμὸ, ἴσως οὔτε κἂν μικρότερο, ἢ πεποίθηση τῶν Γνωστικῶν ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς εἶναι πηγὴ ἀδικίας. “Ἡ ἰδέα ποὺ σχηματίζει ὁ [μαρκήσιος ντὲ] Σάντ γιὰ τὸν Θεὸ εἶναι ἡ ἰδέα μιᾶς ἐγκληματικῆς θεότητας ποὺ συντρίβει καὶ ἀρνιέται τὸν ἄνθρωπο. [...] Μιὰ διπλὴ ἐξέγερση θὰ ὁδηγεῖ ἀπὸ δῶ καὶ πέρα τὸν συλλογισμὸ τοῦ Σάντ: ἐνάντια στὴν τάξη τοῦ κόσμου κι ἐνάντια στὸν ἴδιο του τὸν ἑαυτὸ. [...] Θὰ κάνει τὴν φύση μιὰ καταστροφικὴ δύναμη”: A. Camus, *Ὁ ἐπανάστατημένος ἄνθρωπος*, σ. 56 κ.έ.

⁴⁸⁵ Ὁμιλία 12 (*DW I*, σ. 199). Βλ. Ἐπίκτητος, *Διατριβαί*, I, 14, 6.

σταση τῆς κτίσης ἀπὸ τὴν ἀρχή της δὲν τὴν διαβάλλει, ἀν δὲν χρησιμοποιηθοῦν κριτήρια προερχόμενα ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν κτιστότητα. Ἡ χάρη παρουσιάζει τὴν ἔνωση δύο ὄψεων τῆς θείας βούλησης γιὰ τὸν κόσμος, τὴν μία γονιμότητα ποὺ δημιουργῶντας τὰ πλάσματά της τὰ συγκεντρώνει στὸν ἑαυτὸ της.⁴⁸⁶

Τὸ σῶμα μου εἶναι περισσότερο μέσα στὴν ψυχὴ μου, ἀπ' ὅσο εἶναι ἡ ψυχὴ στὸ σῶμα. Τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ μου εἶναι περισσότερο μέσα στὸν Θεό, ἀπὸ ὅσο στὸν ἑαυτὸ τους. Αὐτὸ εἶναι ἡ δικαιοσύνη. Ἡ πρωταρχὴ ὄλων τῶν πραγμάτων στὴν ἀλήθεια.⁴⁸⁷

Ἡ ὁμολογία, “δὲν μὲ γεννάει ἀπλῶς υἱὸ Του, μᾶλλον μὲ γεννάει ἑαυτὸ Του καὶ τὸν ἑαυτὸ Του ἐμένα, κι ἐμένα δική Του ὑπαρξη καὶ φύση”,⁴⁸⁸ συνοφίξει τὸ παράδοξο αὐτό, ὅτι ἡ οὐσία τοῦ κτιστοῦ εἶναι ὑπερβατικὴ, πλήρως στὴν περίπτωση τοῦ ἀνθρώπου. Δὲν ὑφίσταται διαφορὰ μεταξύ τοῦ θεοῦμένου ἀνθρώπου καὶ τοῦ Λόγου στὴν θεανθρώπινη ὑπόσταση, οὔτε κἂν ἡ πολλαπλότητα—χωρὶς—πολλαπλότητα ποὺ χαρακτηρίζει τὴν Ἁγία Τριάδα.⁴⁸⁹

⁴⁸⁶ Περισσότερα στὴν ἐνότητα ‘Κυκλικὴ Δόξα’.

⁴⁸⁷ Ὁμιλία 10 (*DW I*, σ. 161).

⁴⁸⁸ Ὁμιλία 6 (*DW I*, σ. 109). Μὲ ἀφορμὴ τὴν φράση αὐτὴ ὁ Μόζις ἐξηγεῖ ὅτι, σύμφωνα μὲ τὸν Ἑκκαρτ, τὸ ἄκτιστο ‘θεμέλιο’ ἢ ‘βάθος’ τῆς ψυχῆς σημαίνει τὴν οὐσία της. Βλ. B. Mojsisch, *Meister Eckhart: analogy, univocity and unity*, σ. 153, ὅπου παραπέμπει ὁ P. Bullerwell, *The distinction of indistinction*, σ. 39, ὑπενθυμίζοντας τὴν σχετικὴ ἐξήγηση τοῦ Ἑκκαρτ ἀπολογουμένου στὴν παπικὴ ἔδρα, ὅτι τὸ ἄκτιστο θεμέλιο βρῖσκεται στὴν ψυχὴ ἀλλὰ χωρὶς νὰ τῆς ἀνήκει, *in anima*, ὄχι *animae*.

⁴⁸⁹ Ὁμιλία 40 (*DW II*, σ. 274), ὅπου παραπέμπει ὁ P. Bullerwell, *The distinction of indistinction*, σ. 43.

Ἵποδεχόμενος τὴν τριαδικὴ φύση στὸ πρόσωπο τοῦ Λόγου, ὁ ἄνθρωπος δὲν μετέχει πανθειστικά στὴν ἀρχὴ του ὡς ‘τέταρτο’ θεῖο πρόσωπο, ἀλλὰ μέσα στὸ πρόσωπο τοῦ Λόγου. Ἡ μοναδικότητα τῶν θείων ὑποστάσεων ὀφείλεται στὶς μεταξύ τους αἰτιώδεις σχέσεις, στὴν διαφορὰ γονιμότητας, γέννησης καὶ ἐκπόρευσης, ἐνῶ τὴν μοναδικότητα κάθε ἀνθρώπου θεμελιώνει ἡ αἰτιώδης ἀναφορὰ στὴν χάρη τῆς δημιουργίας, ὥστε κυριολεκτῶντας εἶναι σωστὸ νὰ μιλοῦμε περιληπτικά γιὰ ἓναν ἄνθρωπο, στὸν βαθμὸ ποὺ καθένας μετέχει στὴν δωρεὰ τῆς θεότητας καὶ ἀνάγεται στὴν ἔνωση μὲ τὴν ἀρχὴ του.

Ἡ ἐνωμένη μὲ τὸν Λόγο ἀνθρώπινη ὑπόσταση δὲν ἔχει δύο ἀρχές ἀλλὰ μία, προέρχεται ἀπὸ τὸν Πατέρα ὅπως ὁ Λόγος, χωρὶς τὴν ἀναγκαιότητα τῶν ἐνδοτριαδικῶν σχέσεων. Ἡ θεία ὕπαρξη ποὺ ὑποδέχεται ὁ ἄνθρωπος δὲν μειώνεται ἐπειδὴ χαρίζεται, ὑστερεῖ μόνο ἐφ’ ὅσον δὲν γίνεται ἐπιθυμητὴ, δὲν βιώνεται ὡς οἰκεία καὶ δὲν ἐκτιμᾶται ὡς ἱερή. Τὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴν θεία ἀπλότητα καὶ τὴν πολλαπλότητα τῶν ἔργων της γεφυρώνει ἡ ἀναγωγὴ τῆς εἰκόνας στὸ ἀρχέτυπο, ἡ κίνηση ποὺ ἀποκρίνεται στὴν πράξη τῆς δημιουργίας.

Δὲν προσέλαβε ἐκεῖνον ἢ τὸν ἄλλο ἄνθρωπο ὁ αἰώνιος Λόγος ἀλλὰ τὴν μία, ἐλεύθερη καὶ ἀμερῆ ἀνθρώπινη φύση, καθαρὴ καὶ χωρὶς εἰκόνες, γιὰτὶ ἡ ἐνιαία μορφή τῆς ἀνθρωπότητας εἶναι χωρὶς εἰκόνες. Κι ἐπειδὴ ὁ αἰώνιος Λόγος πῆρε ἔτσι τὴν ἀνθρώπινη φύση ἐνιαία καὶ χωρὶς εἰκόνες, ἡ Εἰκόνα τοῦ Πατέρα, ποὺ εἶναι ὁ αἰώνιος Υἱός, ἔγινε Εἰκόνα τῆς ἀνθρώπινης φύσης. [...] Ὅπως ὁ Υἱὸς ἔχει τὴν ἴδια οὐσία καὶ φύση μὲ τὸν Πατέρα, ἔτσι ἔχεις καὶ σὺ τὴν ἴδια οὐσία καὶ φύση μαζί Του, τὸ ἔχεις ὁλόκληρο στὸν ἑαυτὸ σου, ὅπως ὁ Πατέρας τὸ ἔχει στὸν ἑαυτὸ Του: δὲν τὸ ἔχεις δανεικὸ ἀπὸ τὸν Θεό, γιὰτὶ ὁ Θεὸς εἶναι δικός σου. Ἐπομένως, ὅ,τι ἔχεις τὸ ἔχεις δικό σου, καὶ ὅσα ἔργα δὲν

προέρχονται από το δικό σου, τὰ ἔργα αὐτά, ὅλα, εἶναι νεκρά
για τὸν Θεό.⁴⁹⁰

Ἡ ἰσότητα ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἀπόφαση τοῦ Δημιουργοῦ νὰ μεταδώσει τὶς ιδιότητές Του ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν βούληση τῆς ψυχῆς νὰ οἰκειοποιηθεῖ τὸ χάρισμα. Περαιτέρω, τὴν εἰκόνιση τοῦ Λόγου στὴν ψυχὴ ὁ Ἐκκαρτ κατανοεῖ μὲ τὸν τρόπο τοῦ Γρηγορίου: ἂν δὲν περιέχει ὅλες τὶς ιδιότητες τοῦ ἀρχετύπου, ἡ εἰκόνα ἀδικεῖ ἀντὶ νὰ εἰκονίζει. Ὅπως τὸ περιεχόμενο τῆς συνείδησης διαφόρων προσώπων ἐνδέχεται νὰ εἶναι ταυτόσημο, ἔτσι ἡ τελειότητα τῆς εἰκόνισης σημαίνει τὴν ἐνιαία νόηση, χωρὶς νὰ καταργεῖται ἡ ἰδιαιτερότητα τῶν ὑποστάσεων καὶ ἡ διαφορὰ τῶν φύσεων. Φύση τῆς εἰκόνας εἶναι ἡ ἀπειρία τῆς νόησης, ὅπως ἀκριβῶς ἡ φύση τοῦ ἀρχετύπου, προερχόμενη ἀπὸ τὸ ἀρχέτυπο καὶ ὄχι ἀπὸ τὴν ἴδια, χωρὶς τὴν ἀναγκαιότητα ποὺ χαρακτηρίζει τὶς ἐνδοτριαδικές προόδους. Ἡ θεότητα ἀνήκει στὴν ψυχὴ, δὲν τῆς δίνεται σὰν κάτι ξέ-

⁴⁹⁰ Ὁμιλία 46 (*DW II*, σ. 379–380 καὶ 383). Ἡ πρόσληψη τῆς ἀνθρώπινης φύσης ἀπὸ τὸν Λόγο δὲν σημαίνει κυρίως τὴν μετοχὴ στὰ ἰδιώματα ποὺ χαρακτηρίζουν τὸν ἄνθρωπο ἀλλὰ τὴν οἰκειοποίηση τῆς ἴδιας τῆς ἀναφορᾶς τοῦ ἀνθρώπου ὡς πλάσματος στὴν πατρικὴ ἀρχή. Μὲ τὴν ἐνανθρώπηση ὁ Λόγος ἀπολαμβάνει τὴν θεία φύση ὡς δική Του καὶ ὅμως χαριζόμενη, ὅπως σὲ κάθε ἄνθρωπο μέσα στὸν χρόνο, σὰν μιὰ δυνατότητα μᾶλλον παρὰ πραγματικότητα. Βλ. π.χ. *Λουκ.* 2, 52: “καὶ Ἰησοῦς προέκοπτε σοφία καὶ ἡλικία καὶ χάριτι παρὰ Θεῶ καὶ ἀνθρώπων”. Ἡ ἐπίγνωση αὐτὴ διαφαίνεται κάπως στὶς τελευταῖες φράσεις. Ἐπειδὴ ὁ Θεὸς σὰν νὰ ‘μειώνει’ τὴν ταυτότητά Του ὑποδεχόμενος ὡς χαριζόμενη καὶ μελλοντικὴ τὴν ἴδια τὴν φύση Του, ὁ ἄνθρωπος ἔχει δυνατότητα νὰ ‘μειώσει’ τὴν κτιστὴ ταυτότητά του ὑποδεχόμενος τὴν ἄχρονη φύση ὡς οἰκεία καὶ δική του, δηλαδὴ νὰ ἀποκτήσει τὴν πρωταρχικὴ σχέση ποὺ ἔχει μὲ τὸν Πατέρα ὁ Λόγος.

νο, αλλά όχι επειδή αίτια της είναι η ψυχή. Κάθε χάρισμα παραμένει τέτοιο, όμως το έχει κανείς αληθινά όταν το βιώνει ως οικείο και δικό του.⁴⁹¹

Ποιός θα ισχυριζόταν πως είναι δυνατή και πρωταρχική ή ισότητα με τον Δημιουργό, όταν δέν θυμάται την ίδια την γέννησή του και αγωνίζεται καθημερινά με πειράματα, συλλογισμούς και εικασίες να κερδίσει ίχνη μιᾶς ἀμφίβολης γνώσης; Ἡ σκέψη τοῦ Ἐκκαρτ δὲν εἶναι πανθεϊστική, ὅμως δίνει ἔμφαση σὲ μιὰ πραγματικότητα ποὺ διαφεύγει. Ἡ ὑπαρκτική ταυτότητα εἶναι ἀπόλυτη (μόνο ὁ Θεὸς ὑπάρχει) καὶ ἀπολύτως ἀδύνατη (ἄλλα τὰ πλάσματα καθ'αυτὰ παραμένουν τὸ ἀπλὸ τίποτα), ἡ δὲ ἐπίγνωση τῆς ἀτομικότητας ὑποχωρεῖ στὴν νόηση καὶ ἀπόλαυση τῆς ἴδιας ἀκριβῶς φύσης.⁴⁹² Ἐκεῖνος γίνεται ἐγώ, κι ἐγώ Ἐκεῖνος. Τὸ 'ἐγώ' καὶ τὸ 'Ἐκεῖνος' συναιροῦνται σὲ ἐνιαίᾳ ὑπαρξῆ (ein 'ist'). Ἡ ὑποχώρηση τῆς αὐτοσυνειδησίας ἀρχίζει ὡς συνειδητὴ ἐπιδίωξη (abnegatio propriae), ἐγκατάλειψη τῆς ἐαυτότητας καὶ κάθε μερικότη-

⁴⁹¹ Βλ. J. Aertsen, *Medieval philosophy as transcendental thought*, σ. 349, γιὰ τὴν ἔννοια τῆς ἀναλογίας στὸν Ἐκκαρτ, σύμφωνα με τὴν ὁποία μιὰ πανθεϊστική ἐρμηνεία τῆς σκέψης τοῦ δὲν ἔχει ἐρείσματα. Τὰ πλάσματα δὲν ἀντλοῦν τελειότητα ἀπὸ τὸν ἑαυτό τους, ἡ ἴδια ἡ δύναμή τους νὰ δεχθοῦν τὰ χαρίσματα προέρχεται ἀπὸ τὸν Δημιουργό, τὰ δὲ χαρίσματα παραμένουν πάντα αὐτὸ ἀκριβῶς, θὰ μπορούσαν τὴν κάθε στιγμή νὰ ἀνακληθοῦν. Κύρια καὶ πρωταρχικά στὰ πλάσματα προσιδιάζει ἡ πολλαπλότητα καὶ μόνο στὸν Θεὸ ἡ ἐνότητα καὶ ἀπλότητα.

⁴⁹² Ὅπως φαίνεται γιὰ παράδειγμα στὴν ὁμιλία 83 (*DW III*, σ. 447), ὅπου παραπέμπει ὁ K. Albert, "Eckharts intellektuelle Mystik", σ. 234. Βλ. O. Langer, "Zum Begriff der Innerlichkeit bei Meister Eckhart", σ. 19–20, ὅπου παραπομπὴ εἰς *DW III*, σ. 149 κ.έ.

τας, ή όποία όλοκληρώνεται με την γνώση ώς μετοχή στην θεία νόηση, όπου ή ψυχή έπανευρίσκει την άτομικότητά της και μεγαλώνει την ένότητά της με όλα όσα είχε έγκαταλείψει. Έπομένως πρόκειται για νοητική ανανέωση και μεταμόρφωση, όταν ή προηγούμενως αποξενωμένη *naturae rationalis individua substantia* προσλαμβάνεται στην γνησιότητά της ώς αιτιώδους φανερώσεως τής θείας φύσης.⁴⁹³

Τί είναι ή ζωή μου; Η ύπαρξη (*wesen*) του Θεού είναι ή ζωή μου. Αν ζωή μου είναι ή ύπαρξη του Θεού, τότε το είναι (*sîn*)

⁴⁹³ Όπως σημειώνει ο B. McGinn, *The mystical thought*, σ. 153, ο Έκχαρτ προτιμάει να αναφέρεται στην θέωση ώς μεταμόρφωση. Βλ. επίσης, M. Vannier, “Maître Eckhart: un pont entre le moyen âge et aujourd’hui”, σ. 48 κ.έ., ή όποία παραπέμπει στην 25η λατινική όμιλία και άλλοϋ, όπου ή χάρη σημαίνει μετοχή και μεταμόρφωση τής ψυχής στην τριαδική ένότητα. Παρόμοια έννοια προτείνει ο Πλωτίνος: “Στόν καθαρό ούρανό τά πάντα είναι ούρανός· εκεί, ούρανός είναι κι ή γή, καθώς και τά ζώα, τά φυτά, οί άνθρωποι κι ή θάλασσα. Άτενίζουν έναν κόσμο που δέν δημιουργήθηκε ποτέ [όρωσι τά πάντα, ούχ οίς γένεσις πρόσεστιν, άλλ’ οίς ουσία]. Το καθετι καθρεφτίζεται μέσα στ’ άλλα. Δέν ύπάρχει τίποτα σ’ αυτό το βασίλειο που να μήν είναι διάφανο. Τίποτα δέν είναι άπόρθητο, τίποτα δέν είναι θαμπό [σκοτεινόν ούδδ άντίτυπον ούδδέν] — τó φώς συναντάει τó φώς. Όλα βρίσκονται παντού, ταυτόχρονα, και τó καθετι είναι τó π̄ν. Κάθε πράγμα είναι όλα τά πράγματα. Ο ήλιος είναι όλα τ’ άστρα, και κάθε άστρο είναι μαζί όλα τ’ άστρα και ο ήλιος. Κανείς εκεί δέν περπατάει σαν πάνω σε μιá άγνωστη [άλλοτρίας] γή”: *Έννεάδες* V.8.3, 32–V.8.4, 15, όπου παραπέμπει ο J. Borges, *Ιστορία τής αιωνιότητας*, σ. 14. Σέ άγκϋλες προσθέτω όρισμένα σημεία του πρωτοτύπου έπειδὴ ή μετάφραση έπιτρέπει ίσως παρεξηγήσεις.

τοῦ Θεοῦ πρέπει νὰ εἶναι τὸ εἶναι μου, καὶ παρουσία μου (isticheit) ἢ παρουσία τοῦ Θεοῦ, οὔτε λιγώτερο οὔτε περισσότερο.⁴⁹⁴

⁴⁹⁴ Ὁμιλία 6 (*DW* I, σ. 106–107). Χρησιμοποιεῖ καὶ τοὺς τρεῖς ὄρους (wesen, sîn, isticheit) ὡς συνώνυμους τοῦ εἶναι γιὰ νὰ δηλωθεῖ ἡ πληρότητα τῆς ὄντικῆς φανέρωσης, ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι δυνατὸ νὰ ὑπάρχει ἀπολαμβάνοντας πληρότητα ἐνώσεως μὲ τὴν ἀρχή του. Γιὰ τὴν σημασία τοῦ ὄρου isticheit στὸν Ἐκκαρτ, βλ. A. Beccarisi, “*Isticheit nach Meister Eckhart. Wege und Irrwege eines philosophischen Terminus*”, σ. 314 κ.έ., καὶ R. Schürmann, *Meister Eckhart*, σ. 187 κ.έ.

Ο ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ άσκει εύλογη στους όρους της κριτική σε όσους ισχυρίζονται ότι ο κόσμος άποτελεί σωμα του Θεού: “ποιά θά ήταν πιό άτυχής πίστη από εκείνη που θάλεγε ότι χτυπώντας ένα παιδί χτυπάω μέρος του Θεού; Και ποιός θά μπορούσε να τó άντέξει, άν όχι όποιος έχασε τελείως τά λογικά του, ότι υπάρχουν μέρη του Θεού που γίνονται λάγνα, άδικα, άσεβή και έν γένει άξιοκατάκριτα; Τέλος, γιατί να θυμώνει ο Θεός με όσους δέν τόν λατρεύουν, άφοϋ είναι δικά Του τά μέρη εκείνα που δέν τόν λατρεύουν;”⁴⁹⁵ Όμως ή διαφορά ανάμεσα στον πανθεισμό και την μυστική άναγνώριση ένότητας του όντος δέν είναι άμελητέα, “στήν πεποίθηση ότι ο κόσμος είναι ο Θεός γινόμενος φανερός, δέν έξυπακούεται άπαραιτήτως τó αντίστροφο: για τούς Μυστικούς ο Θεός είναι κάτι περισσότερο από τόν κόσμο”.⁴⁹⁶ Τί άκριβώς σημαίνει τó ‘περισσότερο’, στην σκέψη ιδίως του Γρηγορίου και του Έκκαρτ;

Ό Αύγουστίνος φαίνεται να ύποτιμάει δύο παραδοχές, την έν του μηδενός δημιουργία, έπομένως την θεμελίωση των πλασμάτων στον Δημιουργό άποκλειστικά, και επίσης την έξουσία των

⁴⁹⁵ Βλ. *Πολιτεία του Θεού* IV, 12–13 (PL 41, 123–124). Έ επίκριση άφορα μάλλον τούς Στωϊκούς. Βλ. Έπίκτητος, *Διατριβαί*, I.14.6: “άλλ’ αί φυχαί μέν οϋτως εισίν ένδεδεμένοι και συναφεϊς τῷ θεῷ άτε αϋτοϋ μόρια οϋσαι και άποσπάσματα, οϋ παντός δ’ αϋτων κινήματος άτε οικείου και συμφουός ο θεός αισθάνεται;”

⁴⁹⁶ Βλ. B. McGinn, “The problem of mystical union in Eckhart, Seuse, and Tauler”, σ. 542. Ό Heer, για παράδειγμα, έρμηνεύει τόν Έκκαρτ ως πανθειστή, και ισχυρίζεται πως έχει δεχτεί επιδράσεις από τούς Νεοπλατωνικούς, επίσης φερόμενους ως πανθειστές, της σχολής της Σάρτρ. Βλ. F. Heer, *Meister Eckhart*, σ. 43 κ.έ.

ἔλλογων νὰ διαμορφώνουν τὸν βίον τους. Τὰ πλάσματα διαφέρουν μονίμως ἀπὸ τὸν Δημιουργό, ἐπειδὴ τόσο ἡ ὑπαρξιακὴ διαίρεση ὅσο ἡ πλήρης ὑπαρκτικὴ ἐκμηδένιση ὑπόκεινται πάντα στὴν σύστασή τους, ἔστω ὡς δυνατότητες. Ἡ ἁμαρτία, ἡ ἀγιότητα, ὁ θάνατος καὶ ἡ Ἀνάσταση θὰ ἀδειαζαν ἀπὸ περιεχόμενο, ἂν ὁ κόσμος ταυτιζόταν μὲ τὸν Δημιουργό. Ἀκόμα καὶ στὴν περίπτωση τοῦ ἀνθρώπου, ἡ πλήρης ἐνότητα δὲν εἶναι βέβαιη, δεδομένη καὶ ἐπιβεβλημένη ἀλλὰ ὑπάγεται στὴν βούληση τῆς ψυχῆς νὰ ὑπερβεῖ τὶς μερικότητες.⁴⁹⁷ Ποιό πραγματικὸ περιεχόμενο ἀπομένει στὸν πανθεισμό, ἂν ἀπὸ τὰ πλάσματα ἀπουσιάζει ἀκόμα καὶ αὐτὴ ἡ κεντρικὴ θεία ιδιότητα, ἡ ἐπίγνωση τοῦ ἑαυτοῦ ὡς Κυρίου; Συνείδηση παντοδυναμίας δὲν εἶναι δυνατὴ παρὰ μόνο ὡς παραφροσύνη, ἀκριβῶς ἐπειδὴ ἡ θεία φύση χαρίζεται: δὲν ἀνήκει ποτὲ στὰ πλάσματα ἀπολύτως, καὶ ποτὲ δὲν τὴν ἀπολαμβάνουν ἀπροϋπόθετα. Κύρια περιουσία δική τους παραμένει συνεχῶς τὸ ἀπλὸ τίποτα.

⁴⁹⁷ Βλ. π.χ. ὁμιλία 6 (*DW I*, σ. 106–107): “ἡ δίκαιη ψυχὴ θὰ εἶναι ἴση μὲ τὸν Θεὸ καὶ πλάι στὸν Θεό: ἀκριβῶς ἴση, οὔτε πιὸ κάτω οὔτε πιὸ πάνω. Ποιοὶ ἄνθρωποι εἶναι ἔτσι ἴσοι; *Αὐτοὶ ποὺ δὲν εἶναι τίποτα*, δὲν εἶναι ἴσοι μὲ τίποτα, μόνο αὐτοὶ εἶναι ἴσοι μὲ τὸν Θεό”.

Μηδέν

ΕΙΜΑΣΤΕ ἀπὸ τὴν ὕλη ποὺ φτιάχνονται τὰ ὄνειρα, πιστεύει μιὰ παραίσθηση,⁴⁹⁸ “φευγαλέα σκιά [...] γεμάτη φωνές καὶ ταραχή, σημαίνοντας τίποτα”.⁴⁹⁹ Ἡ ἴδια ἢ σωφροσύνη ὑποφέρει, κινδυνεύει κι ἐν τέλει ἀπελπίζεται: “ἡ ζωὴ εἶναι μιὰ διαρκῆς παραπλάνηση, ποὺ δὲν ἀφήνει περιθώρια γιὰ σκέψη οὔτε γιὰ τὸ ἀπὸ τί παραπλανᾷ”,⁵⁰⁰ “λαχταρᾷ, στὰ κρυφὰ (ἀλλὰ καὶ τὸ φωνάζει μερικές φορές), νὰ πάψει νὰ ὑπάρχει”.⁵⁰¹

Δὲν γκρεμιζόμαστε συνεχῶς; Πίσω, πλάγια, μπροστά, πρὸς ὅλες τις μεριές; [...] Δὲν περιπλανιόμαστε σὰν μέσα σ’ ἓνα ἀπέραντο μηδέν; Δὲν νιώθουμε τὴν ἀνάσα τοῦ κενοῦ χώρου; Δὲν κάνει περισσότερο κρύο; Δὲν ἔρχεται ἡ νύχτα, πάντα ἢ νύχτα, πάνω μας; Δὲν πρέπει ν’ ἀνάβουμε φανάρια στὸ καταμεσήμερο;⁵⁰²

⁴⁹⁸ W. Shakespeare, *Τρικυμία*, πράξη 4, *Complete works*, σ. 1154.

⁴⁹⁹ W. Shakespeare, *Μάκβεθ*, πράξη 5, σκηνὴ 5, ὁ.π., σ. 882.

⁵⁰⁰ F. Kafka, *Κομμᾶτια ἀπὸ τετράδια καὶ σκόρπια φύλλα*, σ. 102.

⁵⁰¹ G. Ceronetti, *Ἡ σιωπὴ τοῦ σώματος*, σ. 45–46.

⁵⁰² F. Nietzsche, *Χαρούμενη ἐπιστήμη* III, 125, σ. 133.

Σύμφωνα με την Βίβλο, τὸν κόσμον ἔχει καταπιεῖ ὁ πονηρὸς,⁵⁰³ ὥστε ὅπως αὐτός, οἱ ἄνθρωποι περιφέρονται τυχοδιωκτικὰ στὴν ματαιότητα, κυκλωμένοι ἀπὸ φαντάσματα σύμπαντος τέρατος “ποὺ τόσοι αἰῶνες περιστρέφεται στὸ κενὸ χωρὶς νὰ κάνει οὔτε βῆμα, οὐρλιάζει, σαλιάζει καὶ σπαράσσεται”.⁵⁰⁴ Ἡ ἱστορία εἶναι “ἓνας ἐς αἰὲ ἀνολοκλήρωτος παρατατικός [...] ἓνα πρᾶγμα ποὺ ζεῖ ἀρνούμενο καὶ κατατρώγοντας τὸν ἑαυτό του, ἀντιφάσκοντας πρὸς τὸν ἴδιο του τὸν ἑαυτό”.⁵⁰⁵ “Ἡ ἱστορία, εἶπε ὁ Στῆβεν, εἶναι ἓνας ἐφιάλτης ἀπ’ ὅπου προσπαθῶ νὰ ξυπνήσω”.⁵⁰⁶

Στροβιλιζόμαστε ἐκεῖ μέσα, παρασυρμένοι ἀπὸ ἓναν ἄνεμο θανάτου, σὰν τὸ φύλλο ποὺ τὸ σαρώνει ἢ θύελλα. Λὲς καὶ τὸ ἄπειρο εὐχαριστιέται νὰ μᾶς λικνίζει μέσα στὴν ἀπέραντη ἀμφισβήτηση.⁵⁰⁷

Ἴσως ὁ Μπόρχες πιὸ ἐπίμονα στὴν εὐρωπαϊκὴ παράδοση καὶ μαζί γοητευτικὰ ἀπέδιδε ὅλες τὶς σκέψεις καὶ ὑπάρξεις στὴν δύναμη τῆς ψυχῆς νὰ ὄνειρεύεται. Ἡ ἀγάπη του γιὰ τὰ βιβλία καὶ ιδί-

⁵⁰³ *Α' Ἰωάν.* 5, 19.

⁵⁰⁴ G. Flaubert, *Ἀπομνημονεύματα ἐνὸς τρελοῦ*, σ. 23–25.

⁵⁰⁵ F. Nietzsche, *Ἱστορία καὶ ζωή*, σ. 18.

⁵⁰⁶ J. Joyce, *Ὀδυσσεύς*, σ. 58. Γιὰ τὴν ἀρχὴ τῶν βιωμάτων αὐτῶν στὴν παιδικὴ ἡλικία, βλ. J. Joyce, *Τὸ πορτραῖτο τοῦ καλλιτέχνη*, σ. 63: “καμμιά φορὰ ἔνοιωθε μιὰ ἀόριστη ἀλλαγὴ στὸ σπίτι. Κάθε μικρὴ ἀλλαγὴ γιὰ ὅ,τι εἶχε πιστέψει ἀμετάβλητο, ἦταν ἓνα μικρὸ σὸκ γιὰ τὴν παιδικὴ ἀντίληψη ποὺ εἶχε γιὰ τὸν κόσμον. Τὸ ἀναστάτωμα ποὺ ἔνοιωθε κάποιες φορὲς στὰ βᾶθη τῆς ψυχῆς του δὲν ἔβρισκε διέξοδο. Μιὰ καταχνιά, σὰν κι αὐτὴ τοῦ ἔξω κόσμου, σκοτείνιαζε τὴν ψυχὴ του”.

⁵⁰⁷ G. Flaubert, *Ἀπομνημονεύματα ἐνὸς τρελοῦ*, σ. 173.

ως για ό,τι τοῦ ἔμοιαζε θαῦμα γέννησης βιβλίων ἀπὸ ἄλλα βιβλία, τείνει νὰ προβάλλει ὡς μόνη στέρεη γνώση τὴν ἀδιέξοδη ἐπίγνωση τῆς ψευδαίσθησης. "Ὀνειρο ποὺ ἔχει δύναμη νὰ κόψει καὶ νὰ ρίξει ἀπὸ τὸν οὐρανὸ "ἓνα τεράστιο κεφάλι δράκοντα ποὺ ἔσταζε αἷμα",⁵⁰⁸ δὲν ἀποδεικνύει τόσο τὴν δύναμη τοῦ ὄνειρου ὅσο τὴν ἀσθένεια τῆς πραγματικότητας.

Ὁ Σοπενάουερ ἔγραψε πὼς ἡ ἱστορία εἶναι ἓνα ἀτέλειωτο καὶ μπερδεμένο ὄνειρο ποὺ ὄνειρεύονται γενιές καὶ γενιές ἀνθρώπων· στὰ ὄνειρα οἱ μορφές ἐπαναλαμβάνονται· ἴσως νὰ εἶναι μόνο μορφές καὶ τίποτε ἄλλο· μιὰ ἀπ' αὐτὲς εἶναι ἡ πορεία ποὺ περιγράφηκε σ' αὐτὴν ἐδῶ τὴν σελίδα.⁵⁰⁹

⁵⁰⁸ J. Borges, *Σύντομες καὶ παράξενες ἱστορίες*, σ. 9.

⁵⁰⁹ "Ἀπὸ κάποιον σὲ κανένα", *Ἀνθολογία Μπόρχες*, σ. 175–176. Βλ. E. A. Poe, "A dream within a dream", *Works* III, σ. 28: "ὄλα ποὺ θωροῦμε ἢ θωροῦν σὲ μᾶς οἱ ἄλλοι / εἶναι μονάχα ὄνειρο μέσα σὲ ὄνειρο;"

ΟΣΑ δὲν ἐξουσιάζουν ὄχι μόνο τὸ εἶδος τοῦ βίου τους ἀλλὰ τὴν ἴδια τὴν γέννησή τους, εἶναι λιγώτερο ἀπὸ φαντάσματα: “αὐτὸς ποὺ δὲν ὑπάρχει κυρίως, δὲν ὑπάρχει καθόλου”.⁵¹⁰ Τὴν ὁμίχλη τοῦ μηδενὸς γιγνομένων καὶ οὐδέποτε ὄντων διαλύει ἡ ἀναγνώριση τῆς ἀκτιστῆς φύσης ὡς μόνῃς πραγματικῆς. Ὅ,τι ἔμοιαζε καταδίκη, τὸ ἴδιο τὸ μηδὲν τῆς δημιουργίας, αὐτὸ ἐγγυᾶται τὴν ἀσφάλεια τῶν πλασμάτων. Ἄν πραγματικὰ ὑπαρκτὸς εἶναι μόνον ὁ Δημιουργός, ὅλα μὲ κάποιον τρόπο καὶ σὲ κάποιον βαθμὸ δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ μοιράζονται ἄλλο ἀπὸ τὴν θεία φύση καὶ ὑπαρξῆ, “αὐτὸ ποὺ ὑπάρχει ἀπὸ τὸ μηδὲν, πάντως δὲν ὑπάρχει μὲ δική του φύση”.⁵¹¹

Ἄπ’ ὅσα συλλαμβάνουν οἱ αἰσθήσεις καὶ ἀπ’ ὅσα βλέπει ὁ νοῦς, τίποτε ἄλλο δὲν ὑπάρχει πραγματικά, παρὰ μόνον ἡ οὐσία ποὺ βρῖσκεται ἐπέκεινα ὄλων καὶ εἶναι ἡ αἰτία τους, ὅπου ὅλα χωρὶς ἐξάιρεση εἶναι στερεωμένα καὶ ἔχουν τὴν ἀρχή τους.⁵¹²

Τίποτα δὲν θὰ παρέμενε στὸ εἶναι, ἂν δὲν ἔμενε μέσα στὸ ὄν, ἀλλὰ τὸ μοναδικὸ κύρια καὶ πρωταρχικὰ ὄν εἶναι ἡ θεία φύση.⁵¹³

⁵¹⁰ *Κατὰ Εὐνομίου* 3.8.33 (GNO II 251, 4): “ὁ γὰρ μὴ κυρίως ὢν, οὐδὲ ἔστιν ὄλως”.

⁵¹¹ *Εἰς Ἐκκλησιαστήν* (GNO V 300, 23 – 301, 1): “τὸ δὲ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ὄν οὐδὲ ἔστι πάντως κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν”.

⁵¹² *Εἰς τὸν βίον Μωϋσέως* (GNO VII 40, 14–17): “οὐδὲν τῶν ἄλλων ὅσα τε τῇ αἰσθήσει καταλαμβάνεται καὶ ὅσα κατὰ τὴν διάνοιαν θεωρεῖται τῷ ὄντι ὑφέστηκε, πλὴν τῆς ὑπερανεστῶσης οὐσίας καὶ αἰτίας τοῦ παντὸς ἀφ’ ἧς ἐξῆπται τὸ πᾶν”.

⁵¹³ *Μέγας κατηγοητικὸς* 32 (GNO III/4 79, 14–15): “οὐ γὰρ ἂν τι διαμένει ἐν τῷ εἶναι, μὴ ἐν τῷ ὄντι μένον· τὸ δὲ κυρίως καὶ πρώτως ὄν ἡ

Αὐτὸ ἀκριβῶς κατανοεῖ ἤδη ὁ Βασίλειος,⁵¹⁴ καὶ ἀκόμα πιὸ πρὶν ὁ Ἀθανάσιος: “οἱ ἄνθρωποι ἔχουν φύση τους ὅτι κάποτε δὲν ὑπῆρχαν”.⁵¹⁵ Χρειάζονται τὴν ἀρχὴ τους γιὰ νὰ ὑπάρχουν, καὶ ἀκόμη γιὰ νὰ τελειοποιῦνται, ὥστε ὅ,τι ἔλκει στὸν ἄνθρωπο καὶ σὲ ὅποιοδήποτε πλάσμα, ὅτιδήποτε ἀναγνωρίζεται ὡς ἀγαθὸ καὶ ἀξία, δὲν ἀνήκει παρὰ μόνο στὸν Δημιουργό. Ἡ ὑπαρξὴ ἐμφανίζει τὴν ὄψη ὄνειρου ὀδηγῶντας σὲ ἀπογοήτευση, ἂν δὲν ἔγινε συνειδητὴ ἢ πραγματικὴ τῆς φύσης. Ἄν δὲν βιωθεῖ ἢ προέλευσὴ τους, ἡ γοητεία τῶν πλασμάτων μηδενίζεται: “ὅποιος ἔχει καθηλώσει τὴν σκέψη καὶ ἐπιθυμία του στὰ ὄντα, δὲν βλέπει τίποτα”,⁵¹⁶ παντοῦ ὑποχρεώνεται ἀργὰ ἢ γρήγορα νὰ ἀντικρύσει τὸ τίποτα. Στὴν χριστιανικὴ παράδοση ἡ κίνηση τῆς δημιουργίας εἶναι ἀμετάκλητη, χωρὶς νὰ ἀναιρεῖται ἡ ριζικὴ ἐνδεχομενικότητα τῶν πραγμάτων, ἡ μόνιμη ἀπόλυτη ἐξάρτηση ὅλων ἀπὸ τὴν βούληση τοῦ τὰ δημιουργεῖ. Ὅμως ὑπαρξὴ παραχωρημένη, ἐξηρητημένη καὶ ἐνδεχόμενη στερεῖται γνησιότητος. Ἐστὼ ὡς παραίσθησις ὁ κόσμος θὰ ἀπολάμβανε τὴν στρεβλὴν πραγματικότητα τοῦ ψεύδους, ὅμως

θεία φύσις ἐστίν”. Βλ. *Εἰς τὸ Ἄσμα Ἀσμάτων* (GNO VI 133, 3): “τὸ δὲ μὴ ὑφεστῶς κατὰ τὴν οὐσίαν, ἰσχὺν οὐκ ἔχει”.

⁵¹⁴ Μ. Βασίλειος, *Εἰς τὴν ἐξαήμερον*, I, 8.

⁵¹⁵ Μ. Ἀθανάσιος, *Περὶ τῆς Ἐνανθρωπήσεως* IV, 5: “φύσιν ἔχοντες τὸ μὴ εἶναι ποτε”. Σύμφωνα μετὰ τὸν Ἀθανάσιον, ἡ θνητότητα, ὡς ἓνα ἔχον καὶ ‘μεταμόρφωσις’ τοῦ ἀρχικοῦ μηδενός, ἀποτελεῖ πάντα, ἔστω μόνο ὡς ἐνδεχόμενη, τὸ κύριον γνῶρισμα καὶ τοῦ ὑψηλότερου πλάσματος: “ἔστι μὲν γὰρ κατὰ φύσιν ἄνθρωπος θνητός, ἅτε δὴ ἐξ οὐκ ὄντων γεγονώς”: ὁ.π., IV, 6.

⁵¹⁶ “Ὁ πρὸς ταῦτα βλέπων βλέπει οὐδέν”: *Εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν* (GNO V 285, 7–8).

ούτε αυτό. “Όλα τὰ πλάσματα εἶναι ἓνα ἀπόλυτο τίποτα”, ἐξηγεῖ ὁ Ἔκκαρτ.

Δὲν λέω πὼς εἶναι ἀσήμαντα ἢ ἓνα κάτι: εἶναι τὸ ἀπόλυτο τίποτα. Ὅ,τι δὲν ἔχει οὐσία δὲν ὑπάρχει. Κανένα πλάσμα δὲν ἔχει οὐσία, γιατί ἡ οὐσία ὄλων βρίσκεται στὴν παρουσία τοῦ Θεοῦ. Ἄν ὁ Θεὸς ἔφευγε ἀπὸ τὰ πλάσματα γιὰ μίαν μόνο στιγμὴ, θὰ χάνονταν στὸ τίποτα.⁵¹⁷

Ἐπαναλαμβάνοντας τὸν Πλάτωνα, ὁ Αὐγουστίνος ἰσχυριζόταν ὅτι “σὲ σύγκριση μὲ Ἐκεῖνον ποὺ ὑπάρχει ἀληθινά, ἐπειδὴ εἶναι ἀναλλοίωτος, ὅσα δημιουργήθηκαν τρεπτὰ δὲν ὑπάρχουν”.⁵¹⁸ Ἡ ἀπόσταση ἀπὸ τὸν Ἔκκαρτ εἶναι μεγαλύτερη τῆς συμφωνίας.

Ἄν τὸ μηδὲν ἔχει μόνο σχετικὴ σημασία, μετατίθεται στὴν ἀπλὴ κατωτερότητα. Στὸν Ἔκκαρτ γίνονται καλύτερα ἀντιληπτές οἱ προϋποθέσεις καὶ τοῦ Γρηγορίου, ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο ἀληθεύει ἡ παρατήρηση ὅτι “ὅποιος συγκέντρωσε τὴν σκέψη καὶ ἐπιθυμία του στὰ ὄντα, δὲν βλέπει τίποτα”.⁵¹⁹ Τὸ ἄγγιγμα τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὸ μηδὲν τῶν πραγμάτων, ἡ ἐξάρτηση ἀπὸ τὸν κόσμον καὶ καταθλιπτικὴ τύφλωση γιὰ τὴν πραγματικὴ φύση καὶ προέλευση τῆς ἀξίας του, ἀρχίζει ἀνεπαίσθητα, κυριεύει τὴν ψυχὴ καὶ τὴν ὀδηγεῖ στὴν ἀπογοήτευση. Ἡ ψυχὴ προέρχεται ἀπὸ τόσο μεγάλη ἀγνότητα, ὥστε ἡ προσκόλληση σὲ ὀτιδήποτε περιορισμένο τὴν

⁵¹⁷ Ὅμιλία 4 (*DW I*, σ. 69–70).

⁵¹⁸ Βλ. *Πολιτεία τοῦ Θεοῦ VIII*, 11 (*PL 41*, 236). Ὁ Ἔκκαρτ δὲν διαφωνεῖ (βλ. π.χ. ὁμιλία 68, *DW III*), ἀλλὰ ἐντάσσει καὶ τὴν ἐρμηνεία αὐτὴ στὴν πρωταρχικότητα τῆς προελεύσεως ἀπὸ τὸ καθαρὸ μηδέν.

⁵¹⁹ *Εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν* (*GNO V 285*, 7–8).

ἀποκόβει ἀπὸ τὴν θεία ὕπαρξιν.⁵²⁰ Ἡ ἀποδέσμευση ἀπὸ τὰ πλάσματα δὲν διαβάλλει τὴν δημιουργία καὶ δὲν ἀντιτίθεται στὴν

⁵²⁰ Αὐτὸ κυρίως εἶχε προσέξει ὁ Χάιντεγκερ, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο ἡ γερμανικὴ φιλοσοφία ἀρχίζει μὲ τὸν Ἕκκαρτ. Βλ. D. Moran, “Christian Neoplatonism and the phenomenological tradition”, σ. 612. Στὸ ἔργο του γιὰ τὴν Ἀπελευθέρωση (*Gelassenheit*, 1959 [ἡσυχία, ἀπόσπαση, ἴση διάθεση, ἀπάθεια], προερχόμενο ἀπὸ ἤδη προγενέστερες συγγραφές, “τὸ ὁποῖο δείχνει τὴν ἐκτενῆ ἐνασχόλησή του μὲ τὸν Ἕκκαρτ”, σημειώνει ὁ Moran, ὁ.π., σ. 613), ὁ Χάιντεγκερ “ἀναγνωρίζει στὸν Ἕκκαρτ κάποιον πὺ ἦρθε σὲ ρήξη μὲ τὴν ὄντοθεολογία, καὶ μπορεῖ νὰ σκεφτεῖ τὸν Θεὸ ἐπέκεινα τοῦ εἶναι, ὡς μὴ ὄντα”: Moran, ὁ.π. “Ὅμως ὁ Ἕκκαρτ δὲν παύει νὰ ἀναγνωρίζει τὸν Θεὸ ὡς πρόσωπο. Ὑπερβαίνοντας τὸ εἶναι ὡς εἶναι τῶν ὄντων, ὁ Δημιουργὸς καλεῖ τὸν ἄνθρωπο σὲ προσωπικὴ σχέση μὲ τὸν Ἴδιο. Ἡ δυναμικότητα αὐτὴ ἀπουσιάζει ἀπὸ τὸν Χάιντεγκερ, ὁ ὁποῖος προσπαθεῖ νὰ ὑπερβεῖ τὸν βιολογικὸ χαρακτήρα τῆς ἀνάλυσης τοῦ Κάντ, περιγράφοντας τὸν χωροχρόνο συνυφασμένον μὲ τὸν ὑπαρξιακὸ προσανατολισμὸ τοῦ ἀνθρώπου, πάντα ὅμως ἐντὸς τῆς κοσμικῆς πραγματικότητος. Βλ. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, ἰδίως τὸ χαρακτηριστικὸ καὶ ἰδιαίτερα σημαντικὸ κεφάλαιο “Die Räumlichkeit der Welt”, σ. 306 κ.έ. Ὁ χῶρος ἐγκαθιδρύει τὴν συμπάγεια τῶν διαστηματικῶν σχέσεων, θεμελιακὰ ὅμως ἀποστάσεις. Τὸ διάστημα ὡς εὐκαιρία γιὰ διάνυση ἀποστάσεων ἀντιστοιχεῖ στὴν μέριμνα (*Sorge*) γιὰ κάτι, χάρη στὴν ὁποία συμβαίνει μετακίνηση, εἶναι ἡ ἐγγύτητα καὶ ἀπόσταση ἐκείνου, γύρω ἀπὸ τὸ ὁποῖο καὶ πρὸς τὸ ὁποῖο στρέφεται ὁ ἄνθρωπος: τὸ διάστημα ἀπλώνεται παρουσιάζοντας προορισμούς. Τὸν ἐγκλωβισμὸ αὐτὸν ἔχει ἤδη ὑπερβεῖ ἡ κοσμολογία τοῦ Ἕκκαρτ μὲ κριτήριό της τὴν ἐπίγνωση (βλ. *Λογκ.* 17, 21) πὺς ἡ πληρότητα νοήματος ἀνήκει στὴν οἰκαιοποίηση τῆς θείας εἰκόνας καὶ δὲν ἐξαρτᾶται καθόλου ἀπὸ τὴν διαστηματικὴ ἐξωτερικότητα. Οἱ χωροχρονικὲς ἀποστάσεις καὶ διαιρέσεις στεροῦνται συνειδησιακοῦ ἀντικρύσματος, ὅταν τὸ νόημα βιώνεται στὸν οἰκεῖο ‘χῶρο’ του, δηλαδή ἐσωτερικά, στὴν

άνθρωπινη φύση αλλά φανερώνει τὴν ἀληθινὴ ἀξία τῶν πραγμάτων καὶ ἐλευθερώνει ἀπὸ τὸ ἀσήμαντο. Ἀπουσιάζει ἀπὸ τὸν Αὐγουστῖνο καί, σὲ μικρότερο βαθμὸ, ἀπὸ τὸν Γρηγόριο, ἀλλὰ ἀναδεικνύεται στὴν κοσμολογία τοῦ Ἐκκαρτ, τὸ πέρασμα ἀπὸ μιὰ τελείως ἀδίκαιολόγητη ὑποτίμηση τῶν πραγμάτων, στὴν ἀναγνώριση τῆς ἀξίας τους ἀπόλυτης, ἐφόσον οἱ φύσεις τους δὲν ἀποτελοῦν κάτι λιγώτερο ἀπὸ μετοχὲς τῆς θεότητος. Ἡ ψυχὴ δὲν κινδυνεύει ἀπὸ τὴν ἀπαξία τῆς κτίσης ἀλλὰ ἀπὸ τὴν ἀπαξίωση μὲ τὴν ὁποία ἡ ἴδια ἐπενδύει τὰ πλάσματα.⁵²¹ Γιὰ νὰ ἐξηγήσει ὅτι ἀπελευθέρωση ἀπὸ τὰ πλάσματα εἶναι ἡ ἐπίγνωση τῆς θείας ἀρχῆς τους ὡς ἀληθινῆς τους ταυτότητας, ὁ Ἐκκαρτ ἐπικαλεῖται τὴν προειδοποίηση τοῦ Χριστοῦ, “ἂν δὲν πιστέψετε πῶς ἐγὼ εἶμαι, θὰ πεθάνετε μέσα στὶς ἁμαρτίες σας. [...] Ὅταν ὑψώσετε τὸν Υἱὸ τοῦ ἀνθρώπου, τότε θὰ καταλάβετε ὅτι ἐγὼ εἶμαι”.⁵²²

θεία εἰκόνα στὴν ψυχὴ, ὅπως δείχνει ὁ Γρηγόριος ἀναφερόμενος στὴν κατάργηση ἀνάμνησης καὶ ἐλπίδας, πού εἶναι ἡ ἀνάδυση τοῦ καθαρῶ παρόντος ὡς παρόντος τοῦ Λόγου. Ἡ συνείδηση παύει νὰ συγκροτεῖ ἓνα προσανατολισμένο κάπου (orientiertes Wo), ἡ πραγματικότητα δὲν ἀποτελεῖ περιβάλλον καὶ εὐκαιρία ἐνδοκόσμιων ἐπιδιώξεων ἀλλὰ συγκεντρώνεται στὴν δυνατότητα ἀμεσολάβητης προσωπικῆς ἐνότητας μὲ τὴν ἀρχὴ της: χωρὶς νὰ καταργεῖται ὁ χρόνος ‘συμπυκνώνεται’ στὴν στιγμῆ-χωρὶς-στιγμὴ τῆς παρουσίας τοῦ Λόγου.

⁵²¹ Ὅπως χαρακτηριστικὰ ἐξηγοῦσε ὁ Ἀλώνιος, “ἂν δὲν φτάσει ὁ ἄνθρωπος νὰ πεῖ βαθεῖα μέσα στὴν καρδιά του, ὅτι ἐγὼ μόνον καὶ ὁ Θεὸς εἶμαστε στὸν κόσμον, δὲν θὰ βρεῖ ἡσυχία”: ἀπ. 1, PG 65, 133A. Βλ. ὁμοίως, Πορφύριος Καυσοκαλυβίτης, *Τὸ Μυστικὸ εἶναι ἡ Εὐχαριστία*, σ. 128: “Μακριὰ ἀπ’ ὄλους κι ἀπ’ ὄλα! Νὰ δουλεύεις, νὰ προσεύχεσαι, καὶ νὰ σὲ βλέπει μονάχα ὁ Θεός”.

⁵²² *Ἰω.* 8, 24–28.

Ἡ λέξη ἐγὼ⁵²³ σημαίνει πὼς ἡ ὕπαρξη εἶναι ὕπαρξη τῆς θείας ἀλήθειας: βεβαιώνει τὴν μία ὕπαρξη, βεβαιώνει πὼς μόνο Ἐκεῖνος ὑπάρχει. Καὶ ἀκόμα σημαίνει πὼς ὁ Θεὸς ὑπάρχει μέσα σὲ ὅλα ἀδιαιρετος, γιατί ὑπάρχει στὰ πάντα καὶ βρίσκεται μέσα τους περισσότερο ἀπ’ ὅσο τὰ ἴδια.⁵²⁴ [...] Ἐπομένως ὁ ἄνθρωπος ποὺ δὲν χωρίζεται ἀπὸ τίποτα, ἀντλεῖ τὴν θεότητα ἀπ’ ὅπου τὴν ἀντλεῖ ὁ ἴδιος ὁ Θεός.⁵²⁵

Ἐπειδὴ κύριο καὶ πρωταρχικὸ ἰδιώμα Του εἶναι νὰ βρίσκεται παντοῦ ἐνιαῖος καὶ νὰ μὴ διαιρεῖται ἀπὸ τίποτα, “νὰ διακρίνεται γιὰ τὴν ἴδια τὴν ἀδιαιρεσία Του, στὴν δὲ κτίση προσιδιάζει πραγματικὰ νὰ εἶναι διαιρετὴ”,⁵²⁶ ἡ ψυχὴ κερδίζει τὴν ἀγαθὴ της ἀκε-

⁵²³ Ἰω. 8, 24: “ἐὰν μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγὼ εἰμι”.

⁵²⁴ “Περισσότερο ἀπ’ ὅσο τὰ ἴδια”, ἐπειδὴ καμμιά ιδιότητα καὶ παρουσία τους δὲν πηγάζει ἀπὸ τὸν ἑαυτό τους: “*nihil enim in nobis est a nobis*”: ὁμιλία 2, 2 (*LW IV*, σ. 20), ὅπου παραπέμπει ἢ V. Pektaş, *Mystique et philosophie*, σ. 232, τονίζοντας ὅτι σύμφωνα μὲ τὸν Ἐκκαρτ, ὅπως κι ἂν προσδιορίσουμε τὰ πράγματα, οἱ ιδιότητες ποὺ διαπιστώνουμε δὲν τοὺς ἀνήκουν. Μόνο ὁ Θεὸς μπορεῖ νὰ ἀποκληθῆῖ ὢν, ἕνας, ἀγαθός, ἀληθινός, κ.λπ.

⁵²⁵ Ὁμιλία 77 (*DW III*, σ. 339–340).

⁵²⁶ *Eis τὸ Κατὰ Ἰωάννην* 1, 11 (*LW III*, σ. 85). Σύμφωνα μὲ τὴν διατύπωση τοῦ Γρηγορίου, “ἰδιόν ἐστι τῆς θεότητος τὸ διὰ πάντων ἦκειν καὶ τῇ φύσει τῶν ὄντων κατὰ πᾶν μέρος συμπαρεκτείνεσθαι”: *Μέγας κατηχητικὸς* 32 (*GNO III/4* 79, 12–14). Γιὰ τὴν ἔνωση κτιστῆς καὶ ἄκτιστης φύσης, σύμφωνα μὲ τὴν ἀποφατικὴ γνωσιολογία, βλ. D. Turner, “Meister Eckhart: dualist or monist?”, σ. 50. Ὁ P. Bullerwell, *The distinction of indistinction*, σ. 21, σημειώνει πὼς ὁ Ἐκκαρτ δὲν ἐνδιαφέρεται ἂν σκεφτόμαστε τὴν θεότητα ὑπὸ τὴν ἔννοια τοῦ καθαροῦ εἶναι ἢ τοῦ καθαροῦ νοεῖν, ἀρκεῖ νὰ ἐκφράζεται ἡ ἀδιαιρεσία της. βλ. Y.

ραιότητα στὸν βαθμὸ ποὺ φέρει ἐπέκεινα τῆς χωροχρονικῆς σύνθεσης τὴν σχέση της μὲ τὸν κόσμο. Τοῦλάχιστον γιὰ τὸν ἄνθρωπο, τέλος τοῦ χρόνου δὲν εἶναι κυρίως, ἂν καθόλου, μιὰ μελλοντικὴ ἀντικειμενικὴ συνθήκη, ἀλλὰ πρόκληση τοῦ προσωπικοῦ παρόντος, προϋπόθεση ὅποιου βαθμοῦ συνειδητότητας, ἀξίας καὶ γνησιότητας τὴν κάθε στιγμή.

Andia, “La théologie négative de Maître Eckhart”, σ. 56, γιὰ τὴν ἀδιαίρεσία τοῦ καθαρῶ εἶναι ὡς θείου ιδιώματος στὸν Ἀκινάτη. Γιὰ τὴν ἐνανθρώπηση ὡς ‘μετάθεση’ τοῦ Λόγου ἀπὸ τὸ ἀπολύτως κοινὸν στὴν ἰδιαιτερότητα τῆς ἀνθρώπινης φύσης, βλ. J. Aertsen, *Medieval philosophy as transcendental thought*, σ. 350.

Τέλος τοῦ χρόνου

ΑΝΑΘΕΩΡΩΝΤΑΣ τὴν πλατωνικὴ σχέση αἰτιότητας καὶ μεταβολῆς, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία κανένα αἰτιατὸ δὲν ὑπῆρχε πάντοτε,⁵²⁷ ἡ τριαδολογία τῆς χριστιανικῆς περιόδου προέβαλε τὴν συναϊδιότητα τῶν θείων προσώπων.⁵²⁸ Τὸ ἀποτέλεσμα ἰσοδυναμεῖ μὲ τὴν αἰτία, ἡ ὑπαρξὴ τοῦ Λόγου καὶ τοῦ Πνεύματος ἐπιτρέπει τὴν ἴδια τὴν πατρικὴ γονιμότητα. Ἐπειδὴ ἡ ἐπέκταση τῆς θεότητας στὸν κόσμον θεμελιώνει τὸν χρόνο χωρὶς νὰ ὀρίζεται ἡ ἴδια ἀπὸ χρόνο, συνεπάγεται γιὰ τὰ πλάσματα ἓνα εἶδος ἄχρονης ταυτότητας.⁵²⁹ Τὸν Γρηγόριο ἐνδιαφέρει λιγώτερο τὸ ἀντικειμενικὸ ‘τέλος τῶν καιρῶν’ καὶ περισσότερο ἡ οὐσία τοῦ χωροχρόνου, ποὺ εἶναι ἡ ἀπλότητα τῆς θείας ὑπαρξῆς. Ὡς προορισμὸς τοῦ βιώματος, ὁ ἀναστάσιμος χρόνος ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἐλευθερία καθενὸς καὶ παραμένει συνεχῶς διαθέσιμος. Στὴν προσωπικὴ ἢ ἀκόμα στὴν ἀντικειμενικὴ διάσταση, συντέλεια τοῦ χρόνου δὲν εἶναι ἡ κατάργησή του. “Νὰ καταπαύσω”, ἐξηγεῖ ὁ Γρηγόριος, ὄχι στὸν τερματισμὸ τῆς κίνησης, ποὺ θὰ ἀναιροῦσε τὶς διαιρέσεις ἀφανίζο-

⁵²⁷ Πλάτων, *Τίμαιος* 28b–c.

⁵²⁸ “Ἐπειδὴ δὲν ὑπάρχει χρόνος, ἀπ’ ὅπου θὰ μπορούσε νὰ σημειωθεί τέλος καὶ ἀρχὴ τῆς γέννησης, μάταια θὰ εικάζαμε τέλος καὶ ἀρχή”: *Κατὰ Εὐνομίον* 3.7.29 (*GNO* II 225, 16–19). Βλ. ἀκόμη, *Εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην*, 1, 1–5 (*LW* III, σ. 9).

⁵²⁹ Βλ. τὸ κεφάλαιο “Ἡ ‘πρώτη ὕλη’ τῆς Δημιουργίας”.

ντας τὰ πράγματα, ἀλλὰ στήν ἀπόλαυση τῆς πληρότητας, “ἐκείνη τὴν κατάπαυση, ὅταν κατέπαυσε ὁ Θεὸς ἀπὸ τὰ ἔργα Του”.⁵³⁰ Συντέλεια τοῦ χρόνου εἶναι ὁ καλὸς θάνατος, ἡ κατάπαυση ποῦ δὲν καταργεῖ τὸ γίνεσθαι ἀλλὰ τὸ στρέφει στὴν αὔξησι. Τὴν ἀλλοίωση τοῦ χρόνου ὁ Γρηγόριος περιγράφει ὡς αἰφνίδια ἔνωση κίνησης καὶ στάσης (στήσεσθαι καὶ ἀναστήσεσθαι), ὅταν ἡ χρονικὴ ἐξάπλωση σὰν νὰ παγώνει γιὰ μιὰ στιγμὴ ἀποτινάζοντας τὴν κίνηση τῆς φθορᾶς γιὰ νὰ ἀνακτήσει τὴν αὐθεντικὴ καὶ ἀναστάσιμη μορφή της.

Ὁ ἀναστάσιμος χρόνος ἔχει μονίμως καταργήσει τὸ μηδὲν ἐπειδὴ πηγάζει ἀκαριαῖα στὴν ἀχρονικότητα, ἀνανεώνει ἀδιάκοπα ὅλα τὰ πράγματα ὑψώνοντάς τα στὴν ἀρχὴ τους.⁵³¹ Δὲν καταργεῖται ἡ κίνηση ἀλλὰ ἡ ἀπουσία, ἡ φθορὰ καὶ ἡ ἀπώλεια, καταργεῖται ἡ ἴδια ἡ κατάργησι. Στάσι καὶ ἀνάστασι εἶναι ἡ σύμπτωσι ἀρχῆς καὶ τέλους, συγκέντρωσι στὴν οὐσία τοῦ χρόνου καὶ ἔνωση μὲ τὸν Λόγο, ὅποτε τὸ γίνεσθαι μετράει τὴν ἄνθησι.⁵³² Μολονότι ἡ κίνηση δὲν παύει οὔτε ὡς κοσμολογικὴ οὔτε ὡς ψυχο-

⁵³⁰ *Εἰς τὸ Ἄσμα Ἀσμάτων* (GNO VI, 450, 1–3).

⁵³¹ *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* 25, PG 44, 213C: “στήσεσθαι τὰ νῦν κινούμενα καὶ ἀναστήσεσθαι”. Βλ. ὁ.π. 22, 209A: “ἐνστήσεται τῆς ἐναλλαγῆς ὁ καιρὸς”. Γιὰ τὴν ἔννοια τοῦ εὐκαιροῦ θανάτου, ποῦ εἶναι ἡ πνευματικὴ ἀλλαγὴ, ἡ γέννησι στὸν ὑψηλότερο βίσι, βλ. L. Mateo-Seco, “Death”, GND, σ. 208. Ὁ ‘καλὸς θάνατος’ εἶναι δυνατὸ νὰ συμβεῖ ὅποτεδήποτε, στὴν ἰδανικὴ περίπτωσι συνεχῶς, ἀλλὰ καὶ τὴν ὥρα τοῦ σωματικοῦ θανάτου, ὅταν ὁ ‘πτωτικὸς’ καιρὸς καὶ ὅλες οἱ δοκιμασίαι καὶ προσπάθειαι γιὰ τὴν ἀρετὴ ὀλοκληρώνονται.

⁵³² *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* 22, PG 44, 205C: “συγκαταλήξει τὸν χρόνον καὶ οὕτω τὴν τοῦ παντὸς ἀναστοιχείωσιν γενέσθαι”.

λογική πραγματικότητα,⁵³³ μνήμη και φαντασία αδρανούν, ή συνείδηση απολαμβάνει διαρκή παρουσία και καθαρή πληρότητα. Ένωμένος με την αρχή και ουσία του χρόνου, δηλαδή “ὅλος δι’ ὅλου πνευματικός γινόμενος”,⁵³⁴ ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι κἄν δυνατὸ νὰ ἀποβλέπει σὲ ἀπόντα καιρό, μελλοντικὸ ἢ παρελθοντικόν.⁵³⁵

⁵³³ *Μέγας κατηχητικός* 8 (GNO III/4 35, 18–23): “τὰ δ’ ὅσα παρὰ τῆς ἀκτίστου φύσεως ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ὑπέστη, εὐθύς ἀπὸ τροπῆς τοῦ εἶναι ἀρξάμενα, πάντοτε δι’ ἀλλοιώσεως πρόεισιν, εἰ μὲν κατὰ φύσιν πράττοι, πρὸς τὸ κρεῖττον αὐτοῖς τῆς ἀλλοιώσεως εἰς αἰεὶ γιγνομένης, εἰ δὲ παρατραπείη τῆς εὐθείας, τῆς πρὸς τὸ ἐναντίον αὐτὰ διαδεχομένης κινήσεως”. Βλ. ἐπίσης, Ὁριγένης, *Κατὰ Κέλσου*, IV, 99, γιὰ τὸν χρόνον ὡς τρόπο ἐπιστροφῆς στὸν Δημιουργόν. Σύμφωνα μὲ τὸν Γρηγόριον, δὲν εἶναι θεωρητικὰ δυνατὸ νὰ ἀποκλεισθεῖ καμμία ὑπαρξιακὴ ἀπόφαση. Ἡ μετάνοια τοῦ διαβόλου καὶ ἡ κατὰπτωσις τῶν ἁγίων παραμένουν θεωρητικὰ ἐξίσου δυνατές. Πέρα ἀπὸ αὐτὸ ὅμως, ὁ Γρηγόριος δὲν ἀμφιβάλλει ὅτι κάθε ἔλλογον ὃν ἀργὰ ἢ γρήγορα ὁδηγεῖται σὲ ἀμετάκλητον εἶδος βίου, ὅπως ἰσχυριζόταν ἤδη ὁ Πλάτων, *Φαίδων* 108c· *Φαῖδρος* 256d. Ὁ ἅγιος Παῖσιος, *Λόγοι*, τ. 1, σ. 33, ἐκφράζει χαρακτηριστικὰ τὴν ἴδια παράδοσιν ὅταν ἐξηγεῖ ὅτι “ἂν ὁ διάβολος ἔλεγε ‘ἡμάρτον,’ θὰ γινόταν Ἄγγελος πάλι. Ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ δὲν ἔχει ὅρια. Ἀλλὰ ὁ διάβολος ἔχει θέλημα γερὸν, πείσμα, ἐγωισμόν, δὲν θέλει νὰ καμφθεῖ, δὲν θέλει νὰ σωθεῖ. [...] Καὶ ὅσο πάει χειρότερος γίνεται. Ἐξελίσσεται στὴν κακία καὶ στὸν φθόνον.”

⁵³⁴ *Εἰς τὸ Ἄσμα Ἀσμάτων* 4, 1.15 (GNO VI 105, 21).

⁵³⁵ *Ὁ.π.* 6, 2.17 (GNO VI 174, 6–16): “κατὰ κάποιον τρόπο ἡ ψυχὴ δημιουργεῖται συνεχῶς μέσα ἀπὸ τὴν αὔξησιν τῶν ἀγαθῶν, ἀλλοιώνεται καὶ μεγαλώνει ἔτσι ὥστε δὲν εἶναι ὁρατὸ κανένα πέρας, κανέναν ὅρον πὺ νὰ τερματίζει τὴν αὔξησίν της [...] μὲ τὰ παρελθόντα νὰ περνοῦν στὴν λήθη”.

Ὁ χρόνος μοιάζει ἀκραῖα παράδοξος στὴν ἀντίθεσή του μὲ τὴν ἀπλότητα τοῦ τὸν θεμελιώνει, ὅμως πρωταρχικά δὲν περιέχει κινήσεις φθορᾶς, ὑποστηρίζει τὴν ἐλευθερία τῆς σχέσης τῶν ἔλλογων ὄντων μὲ τὴν ἀρχή τους⁵³⁶ καὶ τὴν σταθερότητα ὡς ἐπανάληψη καὶ αὔξηση. Ὁ χρόνος ἰδρύει τὰ πλάσματα στὴν δυνατότητα καὶ πρωταρχικά τὰ προσανατολίζει στὴν τελειότητα. Ὅμοίως ὁ χῶρος, πρωταρχικά δὲν ὑποστηρίζει ἀποστάσεις διαίρεσης ἀλλὰ τῶπος τοῦ ἰδίου καὶ ἐστίες συγκέντρωσης.

Τὸ πιὸ παράδοξο ἀπ' ὅλα: πῶς τὸ ἴδιο εἶναι κίνηση καὶ στάση; Γιατὶ ὅποιος ὑψώνεται πάντως δὲν στέκεται καὶ ὅποιος ἔχει σταθεῖ δὲν ὑψώνεται. Ἀλλὰ ἐδῶ ἡ ἀνοδος γίνεται μέσα ἀπὸ τὴν στάση, κι αὐτὸ σημαίνει ὅτι ὅσο περισσότερο παραμένει κανεὶς σταθερὸς καὶ ἀμετακίνητος στὸ ἀγαθό, τόσο διανύει τὸν δρόμο τῆς ἀρετῆς.⁵³⁷

“Συνεχῶς φλεγόμενο μέσα του ἀπὸ ἔρωτα”,⁵³⁸ περιγράφει ὁ Γρηγόριος τὸν θεούμενο ἄνθρωπο, σὲ συμφωνία μὲ τὸν Πλάτωνα. Ἄν καὶ ἡ ψυχὴ τὸ ὑποδέχεται διαρκῶς στὸ παρόν, τὸ ἀγαθὸ δὲν καταντάει ἀπλὸ δεδομένο, ἡ διαίρεση ἐπιμένει ὡς δυνατότητα, τὴν ἔνωση εἰκόνας καὶ ἀρχετύπου δὲν παύει νὰ ὑποστηρίζει ἢ ἐπιθυμία, ὅμως ἡ ἔλξη δὲν εἶναι κατὰ κύριο λόγο ἐξωτερική. Αἰτία τῆς ἐπιθυμίας εἶναι ἡ ἐλευθερία καὶ ἔργο της ἡ πληρότητα, κατὰ κύριο λόγο ἐσωτερική, ἱκανοποίηση μὲ τὴν ἴδια τὴν ὁρμὴ τῆς εἰκόνας γιὰ τὸν ἀρχετύπο Λόγο. Κύριο καὶ πρωταρχικὸ “κέρδος τῆς

⁵³⁶ Βλ. *Κατὰ Μακεδονιανῶν* (GNO III/1 102), καὶ Συμεῶν τὸν Νέο Θεολόγο, *Ἠθικὸς 1*, *Ἔργα*, τ. 2, σ. 52 καὶ 66–67.

⁵³⁷ *Εἰς τὸν βίον Μωϋσέως* (GNO VII 118, 3–8).

⁵³⁸ *Περὶ τοῦ κατὰ Θεὸν σκοποῦ* (GNO VIII/1 78, 16).

ζήτησης είναι ή ἴδια ή ζήτηση”,⁵³⁹ ὁ ἄνθρωπος ἀγαπάει τὴν ἐπιθυμία του, ὅπως εἰδοποιουσε ὁ Πλάτων, ὅτι στὸν ἀγαπώμενο ἀπολαμβάνει κανεὶς τὸ δικό του εἶδος καὶ μέγεθος. Ὁ Λόγος μοιράζει στὴν κτίση τὸν ἑαυτό Του καὶ τὴν ἐπιθυμία Του.⁵⁴⁰ Ἡ ἀγάπη ἐκφράζεται ἀμοιβαῖα, ἐνέργεια καὶ πάθος τείνουν στὴν ταύτιση. “Τὸ μέτρο τῆς γνώσης τοῦ Θεοῦ, τῶν δώρων τῆς χάριτος, καὶ ἡ μετοχὴ στοῦ Ἁγίου Πνεῦμα ἐξαρτᾶται πάντα ἀπὸ τὸν βαθμὸ τῆς δεκτικότητας, τοῦ ζήλου καὶ τῆς πίστεως ἀπὸ μέρους μας”.⁵⁴¹

Ἐπειδὴ ἡ ἐρωτικὴ ὁρμὴ κατευθύνεται στὸν Δημιουργό, ὅπου βρίσκεται ἡ οὐσία, ἡ δυνατότητα καὶ ἡ πληρότητά της, μοιάζει νὰ αἰχμαλωτίζει, σὰν νὰ αἰφνιδιάζει καὶ ἡγεμονεύει, μολονότι δὲν ἀπορρέει ὡς ἀνάγκη οὔτε ἐπιβάλλεται. Ἡ ἴδια ἡ αὐτοκατάφαση τῆς ψυχῆς εἶναι μιὰ μετοχὴ στὴν σχέση τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν ἑαυτό Του. Ἡ ἀναγωγὴ στοῦ ἀρχέτυπο εἶναι πλαστή, στὸν βαθμὸ ποὺ πραγματοποιεῖται ὡς συμμόρφωση μὲ κάτι ξένο, ἀκόμα καὶ στίς ἀρχαρίες καταστάσεις μιᾶς ἠθικολογικῆς προσπάθειας. Ὅσο πιὸ

⁵³⁹ *Eis τὸν Ἐκκλησιαστήν* (GNO V 401, 1–2). Βλ. *Eis τὸ Ἄσμα Ἰσμάτων* (GNO VI 160, 14–15): “ὁδηγὸν πρὸς τὸ κρεῖττον τὴν ἰδίαν ἐπιθυμίαν ἔχειν”. Γιὰ τὴν ‘μηχανικὴ’ διάσταση τῆς πνευματικῆς ἀνόδου ὡς συναντήσεως τῆς κτιστῆς περατότητας μὲ τὴν θεία ἀπειρία καὶ ἀναγκαίας ἐξαπλώσεως πρὸς τὸ μήπω ληφθέν, βλ. *Κατὰ Εὐνομίον* 1.1.290 (GNO I 112, 7 κ.έ.). *Eis τὸ Ἄσμα Ἰσμάτων* (GNO VI 245 κ.έ.). Στὴν διάσταση αὐτὴ ἐπιμένει ὁ Θ. Ἀλεξόπουλος, “Τὸ εἶναι” κατὰ τὴν διδασκαλία τοῦ ἁγ. Γρηγορίου Νύσσης, Ἀθήνα 2006, σ. 213.

⁵⁴⁰ Βλ. *Α’ Ἰω.* 4, 19: “ἡμεῖς ἀγαπῶμεν αὐτόν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς”. Ἡ αἰτιότητα δὲν ἐξαντλεῖται στὴν ἠθικὴ διάσταση, σημαίνει πρὶν ἀπ’ ὅλα τὴν δωρεὰ τῆς θείας φύσης στοῦ μηδὲν τῶν πλασμάτων.

⁵⁴¹ H. Drobner, “Analogy”, *GND*, σ. 32.

γνήσια και ισχυρή είναι, όχι μόνο δὲν περιέχει ἀλλὰ καὶ καταργεῖ τὴν ξένωση.⁵⁴² Ὁ ἄνθρωπος ὑποδέχεται τὸ πατρικὸ Πνεῦμα στὸν ἑαυτό του ὡς ἑαυτό του, ἡ ἐλευθερία δὲν ἐξαντλεῖται στὴν ἀπουσία ἐξαρτήσεων καὶ δὲν καθοδηγεῖται: ἡ διάνοιξη στὴν θεία νόηση εἶναι ἀνεξήγητη. Ἐπειδὴ ἡ ὕψωση στὸν Λόγο ταυτίζεται μὲ τὴν ἀνάκτηση τοῦ ἑαυτοῦ, ὁ Γρηγόριος τείνει σὲ μιὰ περιγραφή ποῦ φανερώνει τὴν μύηση καὶ τῶν κατώτερων αἰσθήσεων, τὴν ἀναγωγὴ σὲ πνευματικὴ ἀφή, σὲ θεία αἰσθησιή.⁵⁴³ Ἦδη στίς πτωτικὲς

⁵⁴² Για τὴν διπλὴ φύση τῆς σχέσης μὲ τὸν Δημιουργό, ἐνεργητικῆς στὴν διάθεση, παθητικῆς στὸ περιεχόμενο, βλ. Β. Τατάκης, *Ἡ συμβολὴ τῆς Καππαδοκίας στὴν χριστιανικὴ σκέψη*, σ. 232: “γιὰ νὰ δεχτεῖς τὸ φῶς τοῦ καλοῦ πρέπει πρῶτα νὰ στραφεῖς πρὸς αὐτό”. Ὅπως τὸ περιγράφει ὁ Πορφύριος, “κινεῖσθε πρὸς τὸν Θεὸ καὶ στὸ δευτερόλεπτο τοῦ δευτερολέπτου ἔρχεται ἡ θεία χάρις. Τὸ σκέπτεσθε κι ἔρχεται τὸ Ἅγιον Πνεῦμα. *Δὲν κάνετε τίποτα*”: Πορφύριος Καυσοκαλυβίτης, *Τὸ Μυστικὸ εἶναι ἡ Εὐχαριστία*, σ. 69. Ὁ Γρηγόριος, ἀλλὰ καὶ ὁ Ἐκκαρτ, δὲν θὰ συμφωνοῦσαν ἀπόλυτα μὲ τὴν συγκεκριμένη περιγραφή, ἐφόσον οἱ ἴδιοι ἰσχυρίζονται ὅτι πράγματι ἡ διάθεση εἶναι τὸ περιεχόμενο: ὁ ἄνθρωπος ἐνώνεται μὲ τὸν Θεὸ ὡς ἑαυτό του.

⁵⁴³ “Στὴν ἀνάκραση μὲ τὸ καθαρὸ καὶ τὸ ἀπαθὲς ὁ ἄνθρωπος εἶναι πνεῦμα ἕνα, καθαρὴ νόηση”: *Εἰς τὸ Ἄσμα Ἀσμάτων* (GNO VI 23, 4–6). Βλ. καὶ πιὸ μετὰ, 27, 13–15: “μόνω τῷ πνεύματι ζέειν ἐρωτικῶς ἐν ἡμῖν τὴν διάνοιαν διὰ τοῦ πυρὸς ἐκείνου θερμαινομένην, ὃ βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν ἤλθεν ὁ Κύριος”, καὶ 34, 2–13: “διπλῆ τις ἐστὶν ἐν ἡμῖν ἡ αἰσθησις, ἡ μὲν σωματικὴ ἡ δὲ θειοτέρα, καθὼς φησί που τῆς Παροιμίας ὁ λόγος ὅτι αἰσθησιν θείαν εὐρήσεις [...] ἔστι δέ τις καὶ ἀφή τῆς ψυχῆς ἡ ἀπτομένη τοῦ Λόγου διὰ τινος ἀσωμάτου καὶ νοητῆς ἐπαφήσεως ἐνεργουμένη”. Βλ. ἐπίσης, Πλωτῖνος, *Ἐννεάδες* V.3.17, 33–37, καὶ ἡδὴ τὸν Πλάτωνα, *Φαίδ.* 79c–d, *Συμπ.* 211d–212a, *Φαίδρ.* 253a, *Πολιτεία* 490b, *Τίμ.* 90b–d.

συνθήκες, ή βίωση τόσο τῆς νοερῆς φύσης τῶν πραγμάτων ὅσο και τῆς προσωπικῆς νόησης ὡς ἐπαφῆς μὲ τὸν Λόγο, βεβαιώνει τὴν ψυχὴ ὅτι ὑπερβαίνει τὸν χρόνο καὶ συμμετέχει ἢ ἴδια στὴν δημιουργία τοῦ κόσμου.

“ΟΠΟΥ τὸ νὰ ἔρχομαι καὶ τὸ νὰ ἔχω ἔρθει συγκλίνουν καὶ γίνονται ἓνα, ἐκεῖ γεννιόμαστε, δημιουργούμαστε ἀπὸ τὴν ἀρχὴ καὶ παίρνουμε πάλι τὴν ὄψη τῆς Πρώτης Εἰκόνας”.⁵⁴⁴ Συμφωνῶντας μὲ τὴν ἔννοια τῆς στάσιμης ταυτοκινήσιας, πὺ εἰσήγαγε ὁ Γρηγόριος καὶ υἱοθέτησε ὁ Μάξιμος,⁵⁴⁵ ὁ Ἐκκαρτ χρησιμοποιεῖ τὴν ταύτιση ἐνεστῶτος καὶ παρακειμένου συμβολίζοντας τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, τὴν παράδοξη κίνηση–χωρὶς–κίνηση τῆς εἰσόδου τοῦ γίνεσθαι στὸ ἄχρονο παρὸν τῆς θεότητας.

Ἄν ὁ παρακείμενος σημαίνει ὀλοκλήρωση, ποῦ ἀναφέρεται ὁ ἐνεστώς, ποιά κίνηση ἐπιμένει στὸν συντελεσμένο χρόνο; Ἡ κίνηση τῆς ἀναστάσιμης ὑπαρξης ἀνήκει πρωταρχικὰ στὸν ἴδιο τὸν Λόγο καὶ εἶναι ἡ πράξη τῆς δημιουργίας, ἡ ταυτότητα ἐναρξης καὶ τέλους, ὅπου συμμετέχει ἡ ψυχὴ ὡς εἰκόνα τοῦ Λόγου ἐνωμένη μαζί Του. Ὁ Γρηγόριος ἐγκαινιάζει αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ἐρμηνεῖα ὅταν γράφει πὺς ἡ ψυχὴ “εἶναι ἡ ἴδια θησαυρὸς δικός της, περιέ-

⁵⁴⁴ Ὁμιλία 44 (*DW* II, σ. 349). Γιὰ τὴν ἔμφαση τοῦ Ἐκκαρτ στὴν αὔξηση ὡς θεία δωρεά, καὶ στὴν δωρεά ὡς μετοχὴ τοῦ μηδενὸς στὴν θεότητα, ὅτι τὰ πλάσματα “δὲν ὑποδέχονται καὶ δὲν περιέχουν τίποτα: μᾶλλον τὰ ἴδια γίνονται δεκτὰ καὶ περικρατοῦνται μέσα στὶς θεῖες ἀρετές”, βλ. R. Schürmann, *Meister Eckhart*, σ. 65. Κύρια καὶ πρωταρχικὰ δὲν ἀνήκει τίποτα σὲ κανένα πλάσμα, ἐκτὸς ἀπὸ τὸ μηδὲν πὺς ‘προηγεῖται’ τῆς δημιουργίας. Ἐστιάζοντας στὸ ἦθος, ὁ Βασίλειος ἐξηγοῦσε πὺς ἀκόμα καὶ ἡ ἀπλή προσευχὴ δὲν εἶναι ἀνθρώπινο ἔργο ἀλλὰ χάρισμα.

⁵⁴⁵ Βλ. Μάξιμος ὁ Ὁμολογητὴς, *Περὶ Θεολογίας*, VII, 48. Βλ. ἐπίσης, P. Plass, “Transcendent time and eternity in Gregory of Nyssa”, σ. 186, καὶ *Βίος Μωϋσέως* (*GNO* VII 118, 3–6): “τοῦτο δὴ τὸ πάντων παραδοξότατον, πὺς τὸ αὐτὸ καὶ στάσις ἐστὶ καὶ κίνησις [...] διὰ τοῦ ἐστάσθαι τὸ ἀναβῆναι γίνεται”.

χοντας στὸν ἑαυτό της τὴν δημιουργία ὄλων τῶν ἀγαθῶν”.⁵⁴⁶ Δύο κυρίως ἀρχές ἐπιτρέπουν τὴν ἀνθρωπολογία τοῦ Ἑκκαρτ: ἡ εἰκό-
 νιση τοῦ Λόγου στὴν ψυχὴ καὶ ἡ θεμελίωση τοῦ γίνεσθαι στὴν
 ἀπλότητα. Χωρὶς αὐτὲς τίς προϋποθέσεις, τίς ὁποῖες εἰσηγεῖται
 ἤδη ὁ Πλάτων, ὁ ἀνθρώπος θὰ ἔπρεπε νὰ θεωρηθεῖ καταδικασμέ-
 νος σὲ χρόνον φθορᾶς. Οἱ θεωρίες τῆς αἰώνιας ἐπιστροφῆς προσπα-
 θοῦν νὰ ἐνώσουν τὴν παροδικότητα μὲ τὴν σταθερότητα διαμορ-
 φώνοντας κοσμολογία ἱκανὴ νὰ ὑποστηρίξει ὡς εὐλογητὸ ἕνα εἶδος
 ἀσφάλειας, τηρουμένων ὅμως τῶν χωροχρονικῶν συνθηκῶν τῆς δι-
 αίρεσης, μὲ ἀποτέλεσμα ἡ ὑπαρξὴ νὰ σημαδεύεται ἀπὸ τὴν περα-
 τότητα. Φαντασία καὶ λογικὴ χρησιμοποιοῦνται γιὰ τὴν συγκρό-
 τηση μιᾶς θέασης, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὅλα ἔχουν πραγματο-
 ποιηθεῖ καὶ ἀπλώνονται σὰν “μιὰ μεγάλη χρονιὰ τοῦ γίνε-
 σθαι”.⁵⁴⁷ Στούς ὅρους αὐτοὺς ὑποταγμένος, ὁ προσωπικὸς βίος καὶ
 ὅλες οἱ ἀντιξοότητες καὶ ἀτέλειες ποὺ τὸν χαρακτηρίζουν, κερδίζει
 μόνο εἰρωνικὴ σωτηρία: “τὸ νὰ μπορέσουμε νὰ ὑποφέρουμε τὴν
 ἀθανασία μας, θάταν τὸ ἀνώτερο πρᾶγμα”.⁵⁴⁸ Ἐπειδὴ σωτηρία

⁵⁴⁶ *Εἰς τὸ Ἄσμα Ἀσμάτων* (GNO VI 455, 13–14).

⁵⁴⁷ F. Nietzsche, *Ἔτσι μίλησε ὁ Ζαρατούστρα*, σ. 302.

⁵⁴⁸ *Ο.π.*, σ. 471. Ὁ ἀνθρώπος συμβιβάζεται μὲ τὴν διαιώνιση τῆς
 μειονεξίας, ἐπειδὴ ἔτσι σώζεται ἐπίσης ἡ σπάνια στιγμή μιᾶς ὑψηλότε-
 ρης συνείδησης: “ἡ στιγμή ποὺ συνέλαβα τὴν αἰώνια ἐπιστροφή εἶναι
 ἀθάνατη. Καί, ἐξ αἰτίας αὐτῆς τῆς στιγμῆς, ὑποφέρω τὴν αἰώνια ἐπι-
 στροφή”: *Ο.π.* Σὲ ὅμοια περιγραφή ὁδηγήθηκε πρῶτος ὁ Παρμενίδης,
 ἀλλὰ ἔτεινε νὰ ὑπερβεῖ τὸν ἐγκλεισμὸ σὲ χρονικοὺς κύκλους, ἐπειδὴ ὡς
 φιλοσοφία ἐννοοῦσε, ὅπως μὲ ἀκόμα μεγαλύτερη δύναμη καὶ πεποίθηση
 ὁ Πλάτων, τὴν γνησιότητα τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὴν θεοπτία. Ἐντυπωσιάζει
 ἡ ἐπιπολαιότητα τῆς ‘εὐλογῆς’ εἰσῆγησης τοῦ Ἐπίκουρου, ὅτι ὁ θά-
 νατος δὲν μᾶς ἀφορᾷ γιατί ὅταν ὑπάρχει αὐτὸς δὲν ὑπάρχουμε ἐμεῖς!

πραγματική δὲν νοεῖται χωρὶς θεμελιώδη ἐνότητα μὲ τὸν Λόγο, ὁ Ἔκκαρτ προσπαθεῖ νὰ ἐμποδίσει τὴν ἄγονη σχέση μὲ τὴν παράδοση, χρησιμοποιοῦντας ἀκόμα καὶ διατυπώσεις φαινομενικὰ αἰρετικές.

Ἐπέκεινα τοῦ χρόνου ἡ ψυχὴ ἐλευθερώνεται ἀπὸ τοὺς γενικοὺς ὅρους τῆς κτιστότητας ἀλλὰ ἐπίσης ἀπὸ κάθε δική της ἐνέργεια, ἀπὸ ὀλόκληρη τὴν χωροχρονικὴ φύση της, ἀπὸ ὁποιαδήποτε διαστηματικὴ ἔκφραση τῶν ιδιωμάτων της. Συντέλεια τοῦ χρόνου εἶναι γιὰ τὴν ἴδια μιὰ ἐπιστροφή στὸ σημεῖο—χωρὶς—σημεῖο τῆς παρουσίας τοῦ Λόγου. Ὅσο φανερόνεται ὁ Λόγος, τόσο ἡ ἀναγνώριση τρομοκρατεῖ μιὰ συνείδηση ποὺ ἔχει προσκολληθεῖ στὸν χρόνο. Τὴν ὑπαρξιακὴ ἀποτυχία περιγράφουν βιώματα ἀποξένωσης τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν φύση του.

Στὴν κοσμολογία τοῦ Γρηγορίου περιεχόμενο τῆς ἀνάστασης εἶναι περισσότερο ἡ ἀγαθὴ μεταμόρφωση τοῦ ἑαυτοῦ καὶ τοῦ χωροχρόνου. Ὁ Ἔκκαρτ ἐστιάζει στὴν μέχρι ταυτίσεως ἔνωση μὲ τὸν Λόγο ἢ πλήρη οἰκαιοποίηση τῆς ἀδιάστατης ἄχρονης ὑπαρξης τῆς θεότητας. Ἀναγόμενος στὸ ἀρχέτυπο, ἀνακτῶντας τὴν γνήσια φύση του ἐνωμένος μὲ τὸν Λόγο καὶ περιέχοντας στὴν ἀπειρία τοῦ Λόγου ὅλα τὰ πράγματα καὶ τὴν ἴδια τὴν δική του χωροχρονικὴ ὑπόσταση, ὁ ἀνθρωπος δὲν γίνεται ἀπλῶς ἀθάνατος, περνάει πέρα ἀπὸ τὸν χρόνο.

Πῶς γίνεται νὰ παραμερίζει κανεὶς τὸ οὐσιῶδες, ποὺ δὲν εἶναι ἡ ἀτομικὴ διαίωσις ἀλλὰ ἡ σχέση, “τί γίνεται μ’ αὐτοὺς ποὺ ἀφήνουμε πίσω μας; Καὶ τί γίνεται μὲ μᾶς, ὅταν μᾶς ἀφήνουν τὰ ἀγαπημένα μας πρόσωπα;”: Γ. Ζωγραφίδης, “Εἰσαγωγή”, σ. 69. Τὸ σόφισμα τοῦ Ἐπίκουρου δὲν μπόρεσε μᾶλλον νὰ παρηγορήσει οὔτε τὸν ἴδιο (ὁ.π.), ἀλλὰ δὲν ἔδωσε τὴν θέση του σὲ κάτι πιὸ σημαντικὸ ἀπὸ μιὰ τραγικὴ ὑπομονή.

Ἐπειδὴ ἀναγνωρίζει ὡς προορισμὸ τοῦ ἀνθρώπου τὸ ὕψος τῆς θεότητας καὶ ἐστιάζει στὴν συνείδηση αὐτή, ὁ Ἐκκαρτ μοιάζει νὰ ἀδιαφορεῖ γιὰ τὴν ἱστορία. Ὅμως ἡ φωτιζόμενη ψυχὴ οἰκαιοποιεῖται τὴν ἐλευθερίαν τοῦ Λόγου καὶ τελειοποιεῖ τὴν δυνατότητα γιὰ δημιουργία. Στὸν χωροχρόνον ἐκτείνεται ὁ ἐνωμένος μαζί της Λόγος, ἀπ' ὅπου ἡ ἴδια ἀντλεῖ ἀφορμὴ γονιμότητας. Τὴν ἀφορμὴ αὐτὴ ἐκμεταλλεύεται προσωπικὰ ὁ ἄνθρωπος, καὶ ἐπίσης ἡ συλλογικὴ συνείδηση τῆς κοινωνίας.⁵⁴⁹

⁵⁴⁹ Σὲ ὅποιο βαθμὸ ἡ κοινωνικὴ συνείδηση τείνει νὰ θεωρεῖ ἀνώτερες τὶς ἀξίες ποὺ ὑπηρετεῖ κατ' ἐξοχὴν ὁ ἀναχωρητὴς, ἀνάγει τὴν ἀναχώρηση σὲ πηγὴ πολιτισμικῆς γονιμότητας, διαμορφώνοντας ἔτσι τὸ ἐνδοκόσμιο ἄτομο, ἰσχυρίζεται ὁ L. Dumont, *Δοκίμια γιὰ τὸν ἀτομικισμό*, σ. 39 κ.έ. Ὅμως χρειάζεται νὰ προσεχθεῖ ὅτι ἡ κοινωνικὴ ἀλλαγὴ ποὺ ἐνδέχεται νὰ προκύπτει ἀπὸ μόνον τὸν ἀναχωρητικὸ ἀτομικισμό, στὴν οὐσία της δὲν πηγαίνει πρὸς πέρα ἀπὸ τὴν ἐνίσχυση ἢ τὸν μετασχηματισμὸ παραδεδομένων ἀξιῶν. Ἀντίθετα μὲ τὸν ἰνδικό, τὸν ἰαπωνικὸ ἢ τὸν κινεζικὸ ἀναχωρητισμὸ, στὴν χριστιανικὴ παράδοση ὑπάρχει ἡ ἔννοια τῆς ἰσοθείας, ἔννοια ποὺ περιέχει ἐπίσης ὡς κεντρικὸ στοιχεῖο τῆς τὴν ὁρμὴ γιὰ δημιουργία. Ἔτσι εὐνοεῖται κατ' ἀρχὴν ἡ ἰσχυρότερη δυνατὴ ἀτομικὴ καὶ συλλογικὴ αὐτοδημιουργία. Ἀπὸ ἐδῶ δὲν προκύπτει νομοτελειακὰ ὁ μοντέρνος ἀτομικισμὸς. Ὁ χριστιανισμὸς ἀνοίγει μιὰ προοπτικὴ, ὅμως οἱ διάφορες κοινωνίες καὶ ἐποχὲς ἀξιοποιοῦν ἄλλες δυνατότητες τῆς προοπτικῆς αὐτῆς περισσότερο καὶ ἄλλες λιγώτερο. Ὅμως καὶ ὁ πρὸς περιφρονητικὸς τῆς ἱστορίας ἀναχωρητὴς μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ αὐτοδημιουργούμενος ἀκριβῶς ὅσο τὸ χειραφετημένο ἐνδοκόσμιο ἄτομο, ἐπειδὴ εἶχε πολιτισμικὴ δυνατότητα νὰ βρισκεται στὴν θέση ποὺ ἀπέρριψε γιὰ τὸν ἑαυτό του. Ἐπομένως δὲν εὐσταθεῖ οὔτε ἡ ἐντύπωση πὼς ὁ δυτικὸς χριστιανισμὸς εἶναι πρὸς κοσμικὸς καὶ ὁ ὀρθόδοξος πρὸς ἀναχωρητικὸς, ἐπειδὴ ὁ πρῶτος στηρίχθηκε στὸν Ἀριστοτέλη μᾶλλον ἀντὶ τοῦ Πλάτωνος. Τέτοιες ἐξηγήσεις ἀντιστρέφουν τὶς θέσεις αἰτίας καὶ ἀποτελέσματα.

Ὁ Ἔκκαρτ παρέκαμψε τὴν συζήτηση πρὸς ἀναπτύχθηκε τὸν 13ο αἰῶνα γύρω ἀπὸ τὴν περίφημη ἀπορία τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τῆς σχετικῆς ἐρμηνευτικῆς παράδοσης περὶ φύσεως καὶ πραγματικότητος τοῦ χρόνου.⁵⁵⁰ Ὅπως εἶναι γνωστό, ὁ Ἀριστοτέλης προσδιόρισε τὴν παράδοση φύση τοῦ χρόνου καὶ ἐπίσης τὴν υποκειμενικὴ πλευρὰ ἢ θεμελιώσή του στὴν ψυχὴ, τὸν χρόνο ὡς ἔκφραση τοῦ μέτρου τῆς κίνησης.⁵⁵¹ Κατὰ τὸ προηγούμενο τῆς πλατωνικῆς καὶ ἀριστοτελικῆς ἀναγωγῆς τοῦ χρόνου στὴν μεταβολὴ καὶ πολλαπλότητα, ὁ Ἔκκαρτ ταύτιζε τὸν χρόνο μὲ τὴν ἀπουσία. Ὁ χρόνος δὲν εἶναι ἀνυπόστατος ἐπειδὴ τὸ θεμέλιό του στὸ παρὸν ἔχει ὀριακὸ περιεχόμενο καὶ ἐκφράζει τὴν φευγαλέα συμπλοκὴ παρελθόντος καὶ μέλλοντος, οὔτε ἐπειδὴ χωρὶς τὶς ἀντιληπτικὲς καὶ μνημονικὲς λειτουργίες δὲν θὰ μποροῦσε νὰ μετρηθεῖ, ἀλλὰ ἐπειδὴ, στὸν βαθμὸ πρὸς ὑπάρχει καὶ γίνεται ἀντι-

τος. Ἡ αἰτία βρίσκεται στὴν ἐλευθερία, πρὸς εὐνοοῦν οἱ καθολικὲς θεμελιώδεις ἀρχὲς τῆς χριστιανισμοῦ, οἱ δὲ ἐπιμέρους κατευθύνσεις δίνουν μορφή στὴν ἐλευθερία ἀτόμων, κοινωνιῶν καὶ ἐποχῶν: ἐπειδὴ ἡ δυτικὴ χριστιανισμὸς θέλησε κοσμικὴ κατεύθυνση, ἀξιοποίησε περισσότερο τὸν Ἀριστοτέλη καὶ ἀνέπτυξε τὴν σχολαστικὴ λογικὴ. Ὁμοίως σφάλλουν ὅσοι νομίζουν πὺς ἡ σπουδὴ τοῦ Πλάτωνος ἢ τῶν Ἑλλήνων Πατέρων θὰ ἐνίσχυε τὴν μυστικὴ πνευματικὴ τῆς Δύσης.

⁵⁵⁰ Συγκρίνοντας μὲ ἀπόπειρες τοῦ περιβάλλοντός του (Οὔλριχ τοῦ Στρασβούργου, Ντῆτριχ τοῦ Φράιμπουργκ, κ.ἄ.), διαπιστώνει κανεὶς πόσο λίγο ἀπασχολεῖ τὸν Ἔκκαρτ ἡ ἐρμηνεία τοῦ χρόνου. Βλ. Udo Jeck, *Aristoteles contra Augustinum*, σ. 445 κ.έ. Οἱ συζητήσεις τοῦ 13ου αἰῶνος προϋποθέτουν, ἐκτὸς ἀπὸ τὰ κείμενα τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τῶν ἐρμηνευτῶν του, τὶς περὶ χρόνου θεωρήσεις τοῦ Ἀυγουστίνου στὸ 11ο βιβλίον τῶν *Ἐξομολογήσεων*.

⁵⁵¹ Ἀριστοτέλης, *Φυσ.* 220a κ.έ.

ληπτός ως χρόνος, εκφράζει κίνηση, παροδικότητα, πολλαπλότητα, ιδιώματα που τον διαχωρίζουν από το εΐναι, είτε γίνει αποδεκτή ή υποκειμενική / ψυχολογική είτε ή κοσμική / αντικειμενική έκδοχή του. Στόν αριθμό, τήν κίνηση και τήν πολλαπλότητα ό Έκκαρτ αναγνωρίζει αιτίες για τις όποιες ή έγγχρονη ύπαρξη σημαίνει τó μηδέν γιγνομένων και ούδέποτε όντων.⁵⁵² Άν και δέν διαμορφώνει μιá συστηματική θεωρία, από τά σχετικά κείμενα γίνεται φανερό ότι αποδέχεται αντικειμενική όσο υποκειμενική φύση τοϋ χρόνου. Ός αντικειμενικός / κοσμικός, ό χρόνος δέν παύει νά προσδιορίζει τά πλάσματα, ή συγκράτησή τους στό εΐναι προϋποθέτει συνεχώς τήν κίνηση τής δημιουργίας. “Ότιδήποτε δημιούργησε ό Θεός όποτεδήποτε, τó δημιούργησε τρεπτό. Όλα τά όντα, όπως δημιουργήθηκαν, φέρουν στήν πλάτη τους τó σημάδι τής αλλοίωσης”.⁵⁵³ “Όλα όσα δημιούργησε ό Θεός πριν από έξι χιλιάδες χρόνια και περισσότερο, όταν έκανε τόν κόσμο, τά δημιουργεί όλα μαζί τώρα”.⁵⁵⁴ Ό χρόνος έχει επίσης υποκειμενική /

⁵⁵² Πλάτων, *Τίμαιος* 27d.

⁵⁵³ Όμιλία 21 (*DW* I, σ. 357).

⁵⁵⁴ Όμιλία 30 (*DW* II, σ. 94). Ό R. Schürmann, *Meister Eckhart*, σ. 121, συνοφΐζει ότι “ή ύπαρξη που προέρχεται από τó τίποτα, εΐναι μιá ύπαρξη στήν όποία τά πάντα μόλις αρχίζουν”. Τό *Πασχάλιο Χρονικό* προσδιορίζει ως έτος Δημιουργίας τó 5509 π.Χ. Σύμφωνα με τόν Διονύσιο Πετάβιο, *De Graecorum aeris ac computis dissertatio* I, PG 19, 1395C, τρεΐς εΐναι οι κύριοι ύπολογισμοί τών Βυζαντινών για τó έτος τής Δημιουργίας, τó 5493, τó 5501, και περισσότερο τó 5509. Η άριθμηση έχει τήν άφορμή της στις βιβλικές γενεαλογίες, οι όποιες όμως δέν μετροϋν ‘έπιστημονικά’ τόν χρόνο αλλά συμβολίζουν τήν συνοχή τής ιστορίας ως ιστορίας τής θείας δημιουργίας. Έτσι, τó ζήτημα δέν άπασχόλησε ιδιαίτερα τούς Πατέρες, και εΐναι χαρακτηριστική ή αντίδραση τοϋ

ψυχολογική φύση, και είναι ακριβώς αυτό από το οποίο ελευθερώνεται ή ψυχή όσο ανάγεται στην πρώτη εικόνα, που περιέχει το σύνολο των πραγμάτων σε μια ένιαία απλότητα. Στην τελειότητα της θείας εικόνας στην ψυχή δεν υπάρχει μέτρηση, καμμιά παροδικότητα ή επανάληψη, καμμιά διαίρεση και απόσταση, ο χρόνος παραμένει συγκεντρωμένος σαν ανύπαρκτος στην στιγμη-χωρίς-στιγη που θεμελιώνει την δημιουργία, στην σύμπτωση αρχής και τέλους.

Κάποιο πράγμα είναι πλήρες όταν έχει έρθει στο τέλος του, όπως ή ημέρα είναι πλήρης στο βράδυ της. Έτσι όταν όλος ο χρόνος φεύγει μακριά σου, τότε έχει συμπληρωθεί [...] όταν ο χρόνος έρχεται στο τέλος του, δηλαδή στην αιωνιότητα. [...] Ότι υπάρχει εκεί, είναι παρόν και νέο, και βλέπεις σε ένα απλό τώρα, οτιδήποτε έχει συμβεί ή πρόκειται να συμβεί. Δεν υπάρχει εκεί ούτε πριν ούτε μετά, όλα είναι μέσα στο παρόν, και στην θέαση αυτή, μέσα στο παρόν, κατέχω όλα τα πράγματα.

Φωτίου, ο οποίος αποδοκίμαζε τις σχετικές απόπειρες του Ώριγένη. Αρχή και τέλος συνιστούν προσωπικές πραγματικότητες, όχι ημερολογιακά δεδομένα. Παρ' όλα αυτά οι σχετικές χρονολογήσεις, επειδή συνδέονταν με την Βίβλο, προκαλούσαν ενδιαφέρον, ιδίως όταν ή ιστορία πλησίαζε στο έτος 7000, δηλαδή στο 1491 μ.Χ. Η συμμετρία 7 ημερών της Δημιουργίας και 7 χιλιετιών ιστορίας, μάλιστα όταν το Βυζάντιο έπεφτε, ευνουόσε μια συσχέτιση. Όπως είναι γνωστό, οι χρονολογήσεις αυτές δεν έχουν μόνο εκκλησιαστική προέλευση. Ο Νεύτων πίστευε πως ο κόσμος δημιουργήθηκε το 4004 π.Χ., ο Λόκ το 3950 π.Χ., ο Κέπλερ στις 27 Απριλίου του 4977 π.Χ. Ο Γαλιλαϊός υπολόγιζε 5600 χρόνια κοσμικής ιστορίας. Παρόμοιες χρονολογήσεις δεν ανατράπηκαν παρά μόνο μετά τις γεωλογικές έρευνες των φυσιοκρατών του 18ου αιώνας.

Αὐτὸ εἶναι τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου καὶ τότε βρίσκομαι στὴν δικαιοσύνη καὶ εἶμαι ἀληθινὰ ὁ μοναδικὸς Υἱὸς καὶ Χριστός.⁵⁵⁵

Συγκεντρωμένος στὸν Λόγο τῶν πραγμάτων, ὁ ἀναστάσιμος βίος εἶναι ἐλεύθερος ἀπὸ περισπάσεις καὶ μεροληψίες, χωρὶς νὰ καταργεῖται ἢ ἐπιθυμία ἀλλὰ καὶ χωρὶς νὰ παρεμβάλλεται.⁵⁵⁶ Ἄν ἀπὸ μόνου τοῦ τὸ ἄπειρο ἀπομάκρυνε τὸν κορεσμό, ἀνεξάρτητα ἀπὸ θετικὸ περιεχόμενο ἱκανὸ νὰ ἀνανεώνει τὴν ἐπιθυμία, ἡ Ἀνάσταση θὰ ἔτεινε στὴν ἀποξένωση. Τὴν ἀναγωγή στὸ ἀρχέτυπο δὲν ἐπιβάλλουν συνθηκῆς ἀνεξάρτητες ἀπὸ τὸν χαρακτῆρα καὶ τὴν βούληση τῆς ψυχῆς, ἔστω ὑπὸ τὴν προοπτικὴ κάποιου ἐσωτερικεύσεως. Τὸ αὐτεξούσιο καὶ ἡ βιωματικὴ πληρότητα προϋποθέτουν ἀπειρία τῆς ἐπιθυμίας, ὅταν ἡ ἀναγωγή στὴν ἀρχὴ θεμελιώνεται στὸν ἑαυτὸ, ἀναιρῶντας τὴν δυνατότητα κορεσμοῦ ἐσωτερικά, ἄμεσα καὶ ἐλεύθερα. Τὸ μὴδὲν ποῦ ‘προηγεῖται’ τῆς δημιουργίας, σημαίνει γιὰ τὸ ἰδίωμα τῆς ἀλλοίωσης ὅτι χαρακτηρίζει τὰ πλάσματα μονίμως. Ἐλευθερώνει ἀπὸ τοὺς περιορισμοὺς καὶ ὑπερβαίνει τὴν ἀνάγκη ὁ προσανατολισμὸς τῆς ψυχῆς στὸν Λόγο. Στὴν ἐκπλήρωση τοῦ χωροχρόνου ὡς ἐλεύθερης ἐνότητας μὲ τὸν Λόγο, ἡ ἀπειρία τῆς ἀρχῆς τῆς ὅχι μόνου δὲν ὑπνωτίζει ἀλλὰ ἀφυπνίζει τὴν ψυχὴ. Ἡ ἀντικειμενικὰ ἀνεξάντλητη ἀναγωγή τῆς κοσμικῆς

⁵⁵⁵ Ὁμιλία 24 (*DW I*, σ. 420–423). Βλ. Συμεὼν τὸν Νέο Θεολόγο, *Ἕγνοι θείων ἐρώτων*, σ. 39: “ὅπως μέσα τους Μορφὴ θὰ ἔχει πάρει ὁ Χριστός, / στὸν ἴδιο Αὐτὸν θὰ στέκονται ποῦ ἀπρόσιτα θὰ λάμπει, κι ἔτσι / τὸ τέλος μέσα τους γίνεται ἀρχὴ τῆς δόξας, / καὶ πιὸ καθαρὰ γιὰ νὰ στὸ πῶ, / στὸ τέλος θὰ ἔχουν τὴν ἀρχὴ καὶ στὴν ἀρχὴ τὸ τέλος”.

⁵⁵⁶ Βλ. Ὁμιλία 69 (*DW III*, σ. 165–167): “ἡ χαρὰ καὶ ἡ λύπη εἶναι ἓνα μέσο, ὁ φόβος καὶ ἡ ἐπιθυμία, εἶναι ὅλα μέσα: ὅσο τὰ βλέπετε καὶ σὰς βλέπουν, δὲν μπορεῖτε νὰ δεῖτε τὸν Θεό”.

περατότητας στην θεία άπειρία οικειοποιείται την θεότητα ως άχανη έκταση, ένδεχομένως βασανιστικά απρόσιτη μέσα στην ίδια την εγγύτητά της.⁵⁵⁷ Ίσως και έμπνεόμενος από την πλατωνική περιγραφή τής διπλής τελειότητας, που είναι ή μεταμόρφωση τής φυγής από την έπιθυμία για συναναστροφή με τον Θεό και μέσα της ή άκόρεστη κατοχή και απόλαυση του άγαθού, ο Έκκαρτ έστιάζει πέρα από την αντικειμενική άπειρία, στην προσωπική παρουσία του Λόγου στον θεούμενο άνθρωπο. Η ψυχή δέν πτοείται από το άπειρο γιατί δέν άνήκει στο μηδέν, στην γνησιότητα τής φύσης της απολαμβάνει τον Λόγο ως έαυτό της: έρωτική όρμή της και άπελευθέρωση από τις χωροχρονικές διαιρέσεις είναι ή έπιθυμία του ίδιου του Λόγου για τα πλάσματά Του,⁵⁵⁸ γι' αυτό

⁵⁵⁷ Μια τάση για την θεώρηση αυτή δέν άπουσιάζει από τον Γρηγόριο, (βλ. π.χ. *Είς τον βίον Μωϋσέως* 2.227 [GNO VII 113, 7–9]), αλλά δέν είναι ιδιαίτερα ισχυρή, και ύπάρχει επίσης στον Έκκαρτ (βλ. χαρακτηριστικά, *Είς Σοφ. Σειρ.* [LW II, σ. 272]: “esuriunt quia ipse [deus] infinitus est”). Χρειάζεται όμως να μήν υποτιμήσει κανείς το περιεχόμενο του άπειρου, τις προϋποθέσεις υπό τις όποιες το ίδιο το άπειρο συμμετέχει σε όσα καθιστούν τον Θεό όχι μόνο ανεξάντλητο αλλά επίσης έπιθυμητό. Η άπειρία καθεαυτή δέν σημαίνει τίποτα θετικό, είναι δυνατόν να γίνει κατάρρα ή εύλογία, ύποστηρίζοντας άπείρως το άγαθό περιεχόμενο τής συνείδησης ή καταδικάζοντας άπείρως στο αντίθετό του.

⁵⁵⁸ Ο R. Schürmann, *Meister Eckhart*, σ. 68 κ.έ., ισχυρίζεται πώς ή έπιθυμητική όρμη (motus) καταπαύει στην τέλεια ένωση με τον Θεό. Όμως δέν καταργείται ή ίδια αλλά ή ύπαγωγή στις χωροχρονικές διαιρέσεις, καταργείται ή απόσταση ανάμεσα στην έπιθυμία και το έπιθυμητό. Συνετά ο Λόσκυ έρμηνεύει με έπιφύλαξη (“si nous avons bien compris”: V. Lossky, *Théologie négative*, σ. 331), τονίζοντας την ανάγκη του μηδενός των πλασμάτων να τρέφεται από το θεϊό είναι (ό.π., σ.

δὲν νοεῖται μέθοδος καὶ ὀργάνωση τῆς πνευματικῆς προόδου. Καμμιά πειθαρχία δὲν προμηθεύει ἰκανὴ καὶ ἀναγκαία ἰσχύ, ἐξουσιάζει ὄλων καὶ ἀρκεῖ τὸ ἄνοιγμα τῆς ψυχῆς στὸν Λόγο, ποὺ εἶναι τελείως ἀνεξήγητο, ἔχει τὴν αἰτία του στὸν ἑαυτό του.

Στὸ δοκίμιο *Γιὰ τὸν εὐγενῆ*,⁵⁵⁹ ὁ Ἔκχαρτ καταγράφει σχηματικά, ὑπὸ τὴν μορφή σταδίων τῆς πνευματικῆς ζωῆς, μιὰ σειρά ἰδιωμάτων ποὺ ἀναπτύσσονται τόσο περισσότερο ὅσο ἡ ἐλευθερία καθενὸς οἰκειοποιεῖται τὴν θεία ὕπαρξη. Ἐγκαταλείποντας τὴν ἐξωτερικότητα ὅποιασδήποτε ἡθικῆς συμμόρφωσης (πρῶτο στάδιο) καὶ μεγαλώνοντας τὴν ἐσωτερικὴ σχέση του μὲ τὴν ἀρχή του (δεύτερο στάδιο), ἀπλὰ καὶ ἀβίαστα ἀδιαφορεῖ κανεὶς γιὰ ὅτιδήποτε ἀταίριαστο μὲ τὴν θεία ὕπαρξη (τρίτο στάδιο), ἐρωτεύεται τὸν Θεὸ μὲ τόση δύναμη, ὥστε ἀνυπομονεῖ γιὰ ὅλα ὅσα στέλνει (τέταρτο στάδιο), διψάει ἀκόμα καὶ γιὰ τὴν μεγαλύτερη ὀδύνη...

Εἶναι ἕτοιμος νὰ ἀγκαλιάζει ὅλες τὶς δοκιμασίες, ὅλους τοὺς πειρασμούς, ὅλες τὶς θλίψεις, πρόθυμα καὶ ὀλόψυχα, μὲ χαρὰ καὶ λαχτάρια.⁵⁶⁰

320 κ.έ.). Κάθε τι συνεχῶς χρειάζεται τὸ εἶναι γιὰ νὰ ὑπάρχει, ὅμως τὸν Ἔκχαρτ δὲν ἐνδιαφέρει ἡ ὕπαρξη ἀπὸ μόνη της ἀλλὰ ἡ γνησιότητά της, ἡ ἀναστάσιμη ἐπιθυμία. Ἡ πνευματικὴ πρόοδος ἀφορᾷ ὅσους ἀγαποῦν τὸν Θεό.

⁵⁵⁹ *DW V*, σ. 111–112.

⁵⁶⁰ Ὁ.π.: “*er bereit ist ze empfâhenne alle anevhtunge, bekorunge, widermüete und leit liden willclliche und gerne, begirlliche und vroelliche*”. Βλ. ἀκόμη, *Ματθ.* 7, 11· *Λουκ.* 11, 13 καὶ ὁμιλία 41 (*DW II*, σ. 290–291): “ἂν ἤθελα νὰ εὐχαριστήσω κάποιον καὶ νὰ γίνω ἀρεστὸς σὲ αὐτὸν εἰδικά, ὅ,τι θὰ ἤθελε γιὰ νὰ εὐχαριστηθεῖ μαζί μου, θὰ τὸ ἐπιθυ-

Ἐλεύθερος ἀπὸ τὸ καλὸ καὶ τὸ κακὸ τῶν βιοτικῶν συνθηκῶν χάρη στὴν ἀφοσίωση, τὴν ἐμπιστοσύνη καὶ τὴν ἀγάπη του γιὰ τὸν Θεό, ὁ ἄνθρωπος ὑψώνεται στὴν θεία νόηση (πέμπτο στάδιο), καὶ περνῶντας πέρα ἀπὸ τὸν χρόνο (ἕκτο στάδιο), ἀνακτᾷ τὴν γνησιότητα τῆς φύσης του καὶ γίνεται ὁ ἴδιος ὁ μονογενῆς Υἱός.

μοῦσα περισσότερο ἀπὸ ὅλα. Κι ἂν τὸν εὐχαριστοῦσα μὲ φτωχὰ ἐνδύματα περισσότερο ἀπ' ὅσο μὲ τὸ μετάξι, τότε σίγουρα θὰ φοροῦσα περισσότερο τὸ φτωχὸ ἐνδυμα παρὰ ὅτιδήποτε ἄλλο. Ἔτσι συμβαίνει μὲ ὅσους χαίρονται μὲ τὸ θεῖο θέλημα. Ὅ,τι κι ἂν τοὺς δίνει ὁ Θεός, ἀρρώστια ἢ φτώχεια ἢ ὅτιδήποτε, τὸ προτιμοῦν περισσότερο ἀπ' ὅλα τὰ ἄλλα. Ἐπειδὴ εἶναι τὸ θέλημά Του, τοὺς ἀρέσει πιὸ πολὺ ἀπ' ὅλα”.

ΣΤΗΝ ΑΡΧΗ τῆς ἱστορίας ὅπως τὴν ἀφηγεῖται τὸ βιβλίο τῆς *Γενέσεως*, ὁ ἄνθρωπος βρίσκεται ὑποχρεωμένος νὰ ἐπιλέξει ἀνάμεσα στὴν ἑτερονομία καὶ τὴν ἐξόντωση. Θεόδοτη προοπτικὴ μοιάζει νὰ εἶναι πρὶν ἀπ’ ὅλα καὶ πέρα ἀπ’ ὅλα ἡ ἀποξένωση. Ὅμως ἡ ἴδια ἡ ἀγαθὴ πλευρὰ τῆς ‘παράβασης’, τὸ πρόταγμα ἐλευθερίας καὶ αὐτονομίας, ὁδηγεῖ σὲ νέα ἀλλοτρίωση. Προορισμὸς δὲν γίνεται πράγματι ὁ ἐλεύθερος ἑαυτὸς ἀλλὰ μιὰ πλαστοπροσωπία, ὁ σφετερισμὸς τῆς θείας ταυτότητας. Ἡ χριστιανοσύνη, χαρακτηριστικὰ στὴν περίπτωση τοῦ Ἐκκαρτ, ὑπερβαίνει τὸ ἀδιέξοδο ἀποκρούοντας τὴν πλαστότητα, τὴν ἀληθινὰ ἰσόθεη ἀξία τῆς ἀνθρώπινης φύσης ἀναγνωρίζοντας στὴν εἰκόνισι τοῦ Λόγου. Προτάσσοντας τὴν οἰκειοποίηση τοῦ χρόνου ἐνωμένου μὲ τὴν ἀπειρία καὶ ἀπλότητα τῆς ἄχρονης ἀρχῆς του, ἀποδεσμεύει τὴν ψυχὴ ἀπὸ τὶς μερικότητες καὶ ἀφανίζει τὴν δραματικὴ ἰσχὺ φόβου καὶ ἐλπίδας. Ἔτσι γίνεται ἀντιληπτὸς ὁ χριστιανικὸς διαφωτισμὸς, περιεχόμενο τοῦ ὁποίου εἶναι ἡ κατάργησι τῆς θεμελιακῆς ἀλλοτρίωσης γιὰ τὴν ὁποία ὁ ἴδιος ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὑπεύθυνος.⁵⁶¹ Ἡ

⁵⁶¹ Ὡς πρωταρχικὴ, εἶναι ἐπίσης ἔσχατη, ἀν ὅμως ἡ ἴδια καταργηθεῖ, ἀναιρεῖ ἀμέσως ὅποιαδήποτε ὑπαρκτὴ ἢ δυνατὴ ἀλλοτρίωση. Ὅπως ἤδη στὸν Πλάτωνα, τὴν ἠθικὴ δὲν ἐξαντλεῖ μιὰ διαχείρισι τῆς συμπεριφορᾶς ἱκανὴ νὰ προφυλάσσει τὴν συνείδησι ἀπὸ ἐνοχῆς. Ζητούμενο γίνεται ἡ τελειοποίησι τοῦ πνεύματος, ἡ δὲ ἠθικὴ ἐνώνεται μὲ τὴν γνωσιολογία καὶ τὴν ὄντολογία. Ὁ J. Aertsen, “Meister Eckhart”, σ. 440, παρατηρεῖ ὅτι “στὴν μεσαιωνικὴ σκέψῃ ἡ ἠθικὴ καταλαμβάνει περίοπτη θέσι [ἀκριβῶς ἐπειδὴ ἔχει ὑπαρκτικῆς καὶ γνωσιολογικῆς προϋποθέσεις καὶ συνέπειες], ἐπειδὴ ἀσχολεῖται μὲ τὴν ἐπιστροφὴ τῶν ἔλλογων πλασμάτων στὴν ἀρχὴ ἀπὸ τὴν ὁποία προῆλθαν”. Ἐδῶ βρίσκεται ἡ σημαντικὴ διαφορὰ ἀπὸ τὸ πρόταγμα τοῦ διαφωτισμοῦ ὅπως τὸ συνοψίζει ὁ I. Kant, *Λογίμια*, σ. 42. Ἡ ἀλλοτρίωση ἀφορᾷ ἐξίσου καὶ πρὸς ὑποῦλα τὸν

ήθικη απορρέει από το ήθος και δεν επιχειρεί ματαιώς να το θεμελιώσει. Όσο⁵⁶² ή ψυχή απολαμβάνει την άπειρία τής θεότητας, τελειοποιεί την γνώση και την επιθυμία της και αναγνωρίζει τα πλάσματα ως έργα του Λόγου θεμελιωμένα εντός της.

Μην άνησυχούμε τόσο τί πρέπει να κάνουμε, αλλά να άνησυχούμε μάλλον τί είμαστε. Άν οί άνθρωποι και οί δρόμοι τους ήταν καλοί, οί πράξεις τους θα ήταν πολύ φωτεινές. Άν είσαι δίκαιος, τότε οί πράξεις σου θα είναι δίκαιες. Μην σκέπτεσαι πώς θα βάλεις άγιότητα στην πράξη, θαπρεπε να βάζεις άγιότητα στο να είσαι, γιατί δεν είναι τά έργα που μās άγιάζουν αλλά έμεις άγιάζουμε τά έργα [...] είτε πρόκειται για τó φαγητό ή για τόν ύπνο, τó ξύπνημα ή ότιδήποτε άλλο. Όσοι δεν ζούν σημαντικά, ό,τι και να κάνουν άξίζει όσο τó τίποτα.⁵⁶³

αυτόνομο και όχι μόνο τόν άνώριμο και έτερόνομο άνθρωπο. Η κηδεμόνευση δημιουργεί πρόβλημα επειδή συμβάλλει να άρκεϊται κανείς στην άτέλεια και την άδυναμία, έστω και συμφωνώντας με την άλήθεια, μεγαλύτερο πρόβλημα δημιουργεί όμως ή άυταπάτη, όπως κατανοούσε ήδη ό Πλάτων και πιό πριν ό δάσκαλός του. Η άυτονομία έχει άνεπαρκή και άβέβαιη άξία, χρειάζεται ή φιλοσοφία, και άυτή όχι σαν άπέραντη άμφισβήτηση και άμυντική ικανότητα άπέναντι στις πλάνες που έπιδέχονται έλεγχο, αλλά ή φιλοσοφία ως μετοχή στην θεία νόηση.

⁵⁶² Ό προσδιορισμός δεν άφορα μόνο την ένταση και την πληρότητα αλλά επίσης την διάρκεια. Για την λεγόμενη ‘στέρηση’ τών άγίων, την όδύνη που βιώνουν ως συνέπεια μιās άπροσδόκητης ‘έγκατάλειψής’ τους από τόν Θεό, βλ. Ε. Πλατής, *Τό έρωτικό στοιχείο στον μυστικισμό*, σ. 45 κ.έ.

⁵⁶³ Όροι 4, (*DW V*, σ. 197–198). Βλ. όμιλία 52 (*DW II*, σ. 489–491): “είναι μερικοί που [...] έχουν εξάρτηση από την άσκηση και τίς

“Ό,τι πέρασε, ὅ,τι ὑπάρχει τώρα καὶ ὅ,τι πρόκειται νὰ γίνει, ὁ Θεὸς τὸ δημιουργεῖ στὸ ἐσώτατο μέρος τῆς ψυχῆς.⁵⁶⁴

Ὁ Δημιουργὸς δὲν ἐπιθυμεῖ τὰ ἔργα Του παρὰ μόνο στὸν βαθμὸ πὺ ἐχουν ἔνωθεῖ μαζί Του.⁵⁶⁵ Ὁ χωροχρόνος εἶναι ὁ τρόπος Του νὰ κατέρχεται καὶ ὑπάγεται στοὺς ὅρους τῆς πολλαπλότητας, μέσα ἀπὸ τὶς κτιστὲς συνθήκες καλῶντας, τελειοποιῶντας καὶ συγκεντρώνοντας τὰ πλάσματά Του στὸν ἑαυτό Του,⁵⁶⁶ ἀπολαμβάνοντας τὸν ἑαυτό Του σὰν μιὰ κίνηση καὶ ὄρμη πρὸς τὸν ἑαυτό Του.⁵⁶⁷ Τὰ ὄντα δὲν ἀγαθύνονται ἀπὸ τὴν συμμόρφωσή τους μὲ κανόνες, ιδέες καὶ πρότυπα, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν ἐνότητά τους μὲ τὸν

ἐξωτερικὲς πράξεις, δίνοντάς τους μεγάλη σημασία. Ὁ Θεὸς νὰ λυπηθεῖ τοὺς ἀνθρώπους αὐτοὺς, πὺ καταλαβαίνουν τόσο λίγα ἀπὸ τὴν θεία ἀλήθεια. [...] Θαυμάζονται πολὺ ἀπ’ ὅσους δὲν γνωρίζουν τίποτα καλύτερο, ἀλλὰ λέω πὺ εἶναι στάχτη καὶ δὲν καταλαβαίνουν καθόλου τὴν θεία ἀλήθεια. Ἴσως κερδίσουν τὸν οὐρανὸ μὲ τὶς καλὲς προθέσεις τους, ἀλλὰ γιὰ τὴν πτωχεία πὺ θὰ ποῦμε τώρα, δὲν ἔχουν ιδέα”.

⁵⁶⁴ Ὁμιλία 30 (*DW II*, σ. 96).

⁵⁶⁵ Ὁμιλία 41 (*DW II*, σ. 285): “ὁ Θεὸς δὲν ἀγαπάει τίποτα ἐκτὸς ἀπὸ τὸν ἑαυτό Του, καὶ ὅ,τι ὅμοιό Του βρῖσκει σ’ ἐμένα, κι ἐμένα σ’ Αὐτόν”.

⁵⁶⁶ Ὁμιλία 53 (*DW II*, σ. 530).

⁵⁶⁷ Βλ. S. Kierkegaard, *Ἡ Ἐπανάληψη*, σ. 346–347, γιὰ τὴν λειτουργία τῆς στιγμῆς στὴν κίνηση αὐτή: “ἡ στιγμή εἶναι ἐκεῖνο τὸ διαφορούμενο, ὅπου ἐφάπτονται χρόνος καὶ αἰωνιότητα ἀναμεταξύ τους, καὶ μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ τίθεται ἡ ἔννοια χρόνος κοσμικός, ὅπου ὁ χρόνος συνεχῶς διακόπτει τὴν αἰωνιότητα καὶ ἡ αἰωνιότητα συνεχῶς διαποτίζει τὸν χρόνο [...] Τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου εἶναι ἡ στιγμή ὡς αἰωνιότητα, καὶ ὡστόσο τοῦτο τὸ αἰώνιο εἶναι συγχρόνως παρελθὸν καὶ μέλλον”.

Δημιουργό.⁵⁶⁸ “Εἶναι ἀλήθεια πὼς ὅτιδῆποτε θέλει ὁ Θεός, ἀκριβῶς ἐπειδὴ τὸ θέλει καὶ μέσα στὸ θέλημά Του εἶναι ἀγαθό”.⁵⁶⁹

⁵⁶⁸ Πέρα ἀπὸ τὴν ὑποχώρηση τοῦ ἀπρόσωπου ἀποφατισμοῦ, ἡ πεποίθηση αὐτὴ ἀντιτίθεται στὴν νεοπλατωνικὴ ἀποσύνδεση τῆς αὐτάρκειας ἀπὸ τὴν ἀγαθότητα, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἀκόμη καὶ τὸ αὐτάρκες ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὸ ἀγαθό, στὸν βαθμὸ ἀκριβῶς ποὺ περιέχει ἐπιθυμία τοῦ ἀγαθοῦ, ἐνῶ ἡ τέλεια ἀγαθότητα παραμένει ἀπολύτως ἀκίνητη, χωρὶς νὰ καταφάσκει οὔτε κἄν τὸν ἑαυτὸ της. Βλ. Πρόκλος, *Θεολογικὴ στοιχείωσις*, 10. Μὲ τὴν συγκεκριμένη ἀναίρεση τοῦ νεοπλατωνισμοῦ θὰ συμφωνοῦσε καὶ ὁ Πλάτων, ὁ ὁποῖος ἀναγνωρίζει τὴν μεγαλύτερη ἀξία στὴν ἐπιθυμία ποὺ προϋποθέτει ἡ ἀδιάκοπη ἀπόλαυση τοῦ ἀγαθοῦ. Βλ. *Συμπόσιον* 206a. Πάντως ἰσχύει ἐν γένει ἡ παρατήρηση τῆς C. de Vogel, “On the neoplatonic character of Platonism and the platonic character of Neoplatonism”, σ. 53 κ.έ., ὅτι δὲν δικαιολογεῖται ἔντονη διάκριση τῶν Νεοπλατωνικῶν ἀπὸ τὸν Πλάτωνα. Ἀντιθέτως, “ὁ πλατωνισμὸς πρέπει νὰ κατανοηθεῖ μὲ νεοπλατωνικὸ τρόπο καὶ ὁ νεοπλατωνισμὸς πρέπει νὰ θεωρεῖται, στὴν οὐσία του, ἕνας κανονικὸς (legitimate) πλατωνισμὸς”. Ἄλλωστε θὰ ἀδικούσαμε ὄχι τὴν μεγαλοφυΐα του ἀλλὰ τὴν πιὸ ἀπλὴ νοημοσύνη του, ἂν παραβλέπαμε ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Πλωτῖνος ἔνοιωθε ἀπλὸς μαθητὴς τοῦ Πλάτωνα. Δὲν ἦταν ἱκανὸς νὰ ἀντιληφθεῖ οὔτε κἄν ὅτι ἀπομακρυνόταν ἀπὸ τὴν σκέψη τοῦ δασκάλου του; “Πραγματικὰ τὸ σύστημα τοῦ Πλωτίνου”, γράφει ὁ D. Knowles, *The evolution of Medieval thought*, σ. 21–22, “εἶναι οὐσιαστικὰ πλατωνικὸ στὸν χαρακτήρα καὶ τὴν ἐμπνευση, καὶ πολλὰ γνωρίσματά του ποὺ δὲν θὰ βρεθοῦν στὰ κείμενα τοῦ Πλάτωνα, μποροῦν νὰ ἐκτιμηθοῦν ὡς δικαιολογημένες ἢ ἀκόμα καὶ λογικὲς προεκτάσεις τῆς σκέψης τοῦ δασκάλου”. Ὡς μεγαλοφυὲς εἶναι ἐπίσης πρωτότυπο, “μὲ πιὸ εὐδιάκριτη διαφορὰ τὴν λογικὴ ὀλοκλήρωση”. Ὅμοια ἐκφράζονται πολλοὶ ἐρευνητές, οἱ δὲ σημερινὲς συζητήσεις γιὰ τὸ θέμα ἔχουν μακρὰ ἱστορία, σημειώνει ὁ W. Guthrie, *A history...*, τ. 5, σ. 34. “Ὁ ἴδιος ὁ Πρόκλος διαιροῦσε τοὺς

Ἄλλὰ μπορεῖ νὰ πεῖτε, ‘Πῶς γνωρίζω ἂν εἶναι ἢ δὲν εἶναι θέλημα τοῦ Θεοῦ;’ Νὰ εἴστε σίγουροι: ἂν δὲν ἦταν θέλημα τοῦ Θεοῦ δὲν θὰ συνέβαινε. Δὲν ἔχετε οὔτε ἀρρώστια οὔτε ὀτιδήποτε, ἂν δὲν τὸ θέλει ὁ Θεός [...] Θὰ ἔπρεπε νὰ τὸ δεχόσαστε ἀπὸ τὸν Θεό, ὡς τὸ πιὸ καλὸ ἀπ’ ὅλα, γιατί δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι παρὰ μόνο τὸ πιὸ καλὸ γιὰ σᾶς. Γιατὶ ἢ ἴδια ἢ ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ ἐξαρτᾶται ἀπὸ αὐτό, ἀπ’ τὸ νὰ θέλει τὸ καλύτερο [...] Ἄλλὰ μερικές φορές σκέφτεστε καὶ λέτε, ‘θὰ ἦταν καλύτερα ἂν γινόταν ἄλλιῶς’, ἢ, ‘ἂν δὲν γινόταν αὐτό, τὰ πράγματα μπορεῖ νὰ ἦταν

προηγούμενους ἐρμηνευτές σὲ μιὰ λογικὴ καὶ σὲ μιὰ μεταφυσικὴ σχολή”. Καὶ ὑπάρχουν, ὅπως εἶναι γνωστό, ἐσωτερικὲς διαφοροποιήσεις στὸ ἴδιο τὸ πλατωνικὸ ἔργο. Βλ. π.χ. W. Guthrie, *A history...*, τ. 4, σ. 46–47. Ἡδὴ ὁ Πλωτῖνος παρατηροῦσε, μὲ ἀφορμὴ τὴν ψυχὴ καὶ τὴν σχέση της μὲ τὸν Θεό, τὸ σῶμα καὶ τὸν κόσμος, ὅτι “οὐ ταῦτὸν λέγων πανταχῆ φανεῖται [ὁ Πλάτων] ἵνα ἂν τις ἐκ ῥαδίας τὸ τοῦ ἀνδρὸς βούλημα εἶδεν”: *Ἐννεάδες* IV.8.1, 27–28. Ἄς σκεφεῖ κανεὶς διαφοροποιήσεις, πὺ ἀκόμη καὶ ἂν δὲν εἶναι ἀντιφατικὲς, παραμένουν ἰδιαίτερα ἔντονες. Φιλοσοφία εἶναι ἢ μελέτη θανάτου ἢ τὸ λόγον διδόναι; Ἡ αἰσθητὴ πραγματικότητα ἀποτελεῖ γνωστικὸ ἀντικείμενο, διαφεύγει, παραπλανᾷ; Ὁ Πλάτων ἀποδέχεται σὲ ποιόν βαθμὸ ποιὲς ἀκριβῶς ἐκδοχὲς μετενσάρκωσης; Ἡ ἐπιστήμη προϋποθέτει ἀνάμνηση ἐπέκεινα ἢ συλλογιστικὴ ἀναγωγὴ μέσφ τῶν φαινομένων; Οἱ διαφορετικὲς περὶ ἔρωτος ἀντιλήψεις πὺ περιέχουν τὰ ἔργα του, εἶναι συμπληρωματικὲς, ἐναλλακτικὲς, ἱεραρχημένες; Ἡ θεωρία τῶν ἰδεῶν ἐγκαταλείπεται, παραμένει, μετασχηματίζεται; Ὁ φιλόσοφος πολιτικὸς ὑπερβαίνει τὴν νομοθεσία ἢ χρειάζεται νὰ γίνονται πάντα σεβαστοὶ οἱ νόμοι; Οἱ διάφορες ἀρετὲς συνεργάζονται, συμφωνοῦν ἢ ἀντιτίθενται μεταξύ τους; Ὁ θεῖος νοῦς βρίσκεται μέσα στὴν ψυχὴ ἢ διακρίνεται; κ.λπ.

⁵⁶⁹ *Βιβλίον τῆς θείας παράκλησης* (DW V, σ. 58).

καλύτερα'. Όσο σκέφτεστε έτσι, ποτέ δὲν θὰ βρεῖτε εἰρήνη. Πρέπει νὰ καταλαβαίνετε πὼς ὅλα εἶναι τὰ καλύτερα.⁵⁷⁰

Ἡ ἀντίληψη αὐτὴ ἐπιτρέπει ἐπικρίσεις ὅπως τοῦ Κ. Καστοριάδη, στὴν οὐσία ἐπανεμφανίσεις τοῦ προβλήματος τῆς θεοδικίας: “πρέπει νὰ πιάσουμε ἀπ’ τὸ αὐτὸ τὸν θεολόγο, τὸν ἐγγελιανό, τὸν νιτσεϊκό, τὸν χαϊντεγκεριανό, καὶ νὰ τοὺς ὀδηγήσουμε στὰ στρατόπεδα τῆς Κόλυμα, τοῦ Ἄουσβιτς, στὰ ρωσικὰ [κομμουνιστικὰ] ψυχιατρεῖα, στὶς αἰθουσες βασανιστηρίων τῆς ἀργεντινῆς ἀστυνομίας, καὶ νὰ ἀπαιτήσουμε νὰ μᾶς ἐξηγήσουν ἐδῶ καὶ τώρα καὶ δίχως ὑπεκφυγὲς τὸ νόημα τῶν ἐκφράσεων ‘πᾶσα ἐξουσία ἐκ Θεοῦ’, ‘ὅ,τι εἶναι πραγματικὸ εἶναι καὶ ὀρθολογικὸ’, ‘ἀθωότητα τοῦ γίγνεσθαι’ ἢ ‘ἡ ψυχὴ ἰσοδυναμεῖ μὲ τὴν παρουσία τῶν πραγμάτων’”.⁵⁷¹

Ἡ ἐπίκριση αὐτὴ ἐπικαλεῖται τὸ κοινὸ περὶ δικαίου αἴσθημα, ὅπου ὅμως ἡ προκατάληψη εἶναι ἰσχυρὴ καὶ ὁ ἔλεγχος σπανίζει. Ὁ Καστοριάδης διαβάλλει ἐκ προοιμίου κάθε λεπτὴ διευκρίνηση ὡς ὑποπτη ‘καθυστέρηση’, καὶ ἐπιτρέπει μόνον ‘γρήγορες’ λύσεις τοῦ τύπου ‘ναὶ ἢ ὄχι’, ἐκεῖνες ἀκριβῶς ποὺ εἶναι ἕτοιμος νὰ προβάλλει ὁ προκατειλημμένος νοῦς, καταφεύγει δὲ σὲ λήψη τοῦ ζητουμένου, ἀτόπημα ποὺ ἓνας στοχαστῆς ἔντονης κριτικῆς διάθεσης θὰ εἶχε ἀποφύγει πολὺ ἄνετα σὲ μία τόσο προφανῆ περίπτωση: πὼς εἴμαστε βέβαιοι ὅτι δὲν ὑπάρχει ὑπερϊστορικὴ πραγματικότητα; Δὲν ἐντοπίζεται ἀπάντηση σὲ κανένα κείμενο, σὲ πολλὰ ἐκ τῶν ὁποίων δὲν διστάζει νὰ ἀσχολεῖται μὲ θεολογικὰ ζητήματα. Ἄν ὑπερϊστο-

⁵⁷⁰ Ὁμιλία 4 (*DW I*, σελ. 62-64). Βλ. ἀκόμη, *Εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην* 1, 14 (*LW III*, σ. 112).

⁵⁷¹ Κ. Καστοριάδης, *Ὁ θρημματισμένος κόσμος*, σ. 121.

ρική πραγματικότητα υπάρχει, και αν υπάρχει επίσης Δημιουργός της χωροχρονικής διάστασης, ιδίως ένας στοχαστής που ενδιαφέρεται για την φύση της ιστορίας, έχει πρωταρχική και απαραίτητη υποχρέωση να γνωρίσει την πραγματικότητα αυτή όσο γίνεται καλύτερα. Αν πάλι δεν πιστεύει πως υπάρχει, ως κριτικός νους είναι υποχρεωμένος από τις ίδιες τις αρχές του να φέρει αποδείξεις για την απουσία της, ή να ομολογήσει αδυναμία να οδηγηθεί σε οποιοδήποτε πράγματι βέβαιο για την κριτική συμπεράσμα, ούτως ή άλλως συνυπολογίζοντας στο έξής στην σκέψη του τα πορίσματα των συγκεκριμένων θεολογικών έρευνών του.

Δυστυχώς, την κριτική της ιστορίας και της κοινωνίας που αποπειράται ο Καστοριάδης, θεμελιώνει πλήρως άκριτη απόρριψη και του άπλου ένδεχομένου να υφίσταται υπερϊστορική πραγματικότητα και προσωπικός Δημιουργός. Το ίδιο ατόπημα χαρακτήριζε, όπως είναι γνωστό, τον Μάρξ, ο οποίος απέκρουε όλες τις θρησκευτικές αποφεύγοντας άκριτα την πιθανότητα να πλανᾶται ο ίδιος. Όταν η σκέψη έχει στηριχθεί σε τόσο μεγάλη περιφρόνηση της τεκμηρίωσης, είναι φυσικό να υποφέρει, στον βαθμό μάλιστα που διατείνεται ότι θεμέλιό της έχει την κριτική. Για παράδειγμα, όταν ο Καστοριάδης επικαλείται την αρχή, πᾶσα ἐξουσία ἐκ Θεοῦ, εἰρωνευόμενος, ότι πρόκειται για προσπάθεια νομιμοποίησης ἐγκλημάτων, εἰρωνεύεται ἄθελά του την ἴδια την δική του προσωπική ἐλευθερία. Θὰ ἀποδεχόταν την θρησκευτική πίστη, αν ὁ Θεὸς ἐμφανιζόταν ὡς ἄλλος Σούπερμαν γιὰ νὰ τσακίζει τοὺς τυράννους καὶ νὰ ἐμποδίζει τὸ ἐγκλημα; Τί θὰ γινόταν μὲ την αὐτονομία, τὴν ἀγαπημένη του στόχευση;

Πᾶσα ἐξουσία ἐκ Θεοῦ σημαίνει ὅτι, ἂν ἔστω ὑπάρχει Ἐκεῖνος, στὸν ὅποιο τὰ πάντα ὀφείλουν τὴν δική τους ὑπαρξη, δίνει στὸν ἄνθρωπο ἐξουσία νὰ κάνει καὶ τὸ κακὸ πὸν θέλει νὰ κάνει, μολοντι ὁ ἴδιος δὲν τὸ ἐγκρίνει καὶ δὲν τὸ νομιμοποιεῖ οἱ δικοὶ Του,

για τους οποίους λέει (Ίω. 13, 35), “έν τούτω γνώσονται πάντες ότι ἐμοὶ μαθηταὶ ἐστε, ἐάν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις”.⁵⁷² Καί πάλι, ἡ προτροπή ἀπόδοτε τὰ τοῦ Καίσαρος τῷ Καίσαρι, δὲν σημαίνει πὼς οἱ κυβερνήτες στοῦ σύνολό τους καί σέ ὅλα τὰ ἔργα τους εἶναι ἀποδεκτοὶ θεῖω δικαίω, ἀλλὰ ὅτι ἡ ἀναμόρφωση τῆς πολιτείας δὲν συνιστᾶ κύρια στόχευση τῆς πνευματικῆς ζωῆς, δηλαδή ὅτι κάθε μέριμνα για τὴν διακυβέρνηση χρειάζεται νὰ εἶναι ἐλεύθερη ἀπὸ τὴν αὐταπάτη ὅτι θὰ δημιουργηθεῖ παράδεισος ἐπὶ γῆς ἢ ὅτι μιὰ μορφή πολιτεύματος, ἔστω ἡ χειρότερη, θὰ μπορούσε νὰ ὑπονομεύει κρίσιμα τὴν πνευματικὴ προκοπὴ τοῦ ἀνθρώπου. Τὰ προφανῆ αὐτὰ δὲν θὰ ἀγνοοῦσε ὁ φιλόσοφος τῆς αὐτονομίας, ἂν ἡ ἀκρισία τῶν ἀρχῶν του δὲν εἶχε σημαδέψει σὲ τέτοιο βαθμὸ τὴν σκέψη του.

Δὲν δικαιολογεῖται τὸ συμπέρασμα ὅτι κάθε διάκριση καλοῦ καὶ κακοῦ ἐξαπατᾷ, ἐπειδὴ ὅ,τι ὑπάρχει ἀνήκει στοῦ θεῖο θέλημα, ἔστω κατὰ παραχώρηση, ἔμμεσα, ἢ ὅπως ἀλλιῶς. Ἡ συνολικὴ κατάφαση τῆς ἱστορίας δὲν ἀναιρεῖ τὴν ἀξιολόγηση. Αὐτὸ πὸ μὲ-

⁵⁷² Ἡ φράση τοῦ Παύλου, Ρωμ. 13, 1–5, ἀναφέρεται στοῦ κράτος δικαίου καὶ στὴν ὑποχρέωση νὰ τηροῦνται οἱ ἐντολὲς μιᾶς ἀγαθῆς ἐξουσίας: “πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασέσθω. οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ Θεοῦ [...] οἱ δὲ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρῖμα λήψονται. οἱ γὰρ ἄρχοντες οὐκ εἰσὶ φόβος τῶν ἀγαθῶν ἔργων, ἀλλὰ τῶν κακῶν. θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν; τὸ ἀγαθὸν ποιεῖ, καὶ ἔξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς· Θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστί σοι εἰς τὸ ἀγαθόν. ἐάν δὲ τὸ κακὸν ποιῆς, φοβοῦ [...] διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργήν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν”, καταλήγοντας (ὁ.π. 13, 8) ὅτι “μηδὲν ἰμὴ δὲν ὀφείλετε εἰ μὴ τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους”. Καλλιεργῶντας τὴν ἐσωτερικότητά του ὁ ἄνθρωπος ἔχει τὸν ἑαυτό του ὡς πηγὴ ἀγαθοῦ, ὡστε περιττεύουν οἱ ἐξωτερικὲς πιέσεις καὶ ἀφορμὲς.

σα στο θεϊο θέλημα είναι αγαθό, από μόνο του και με όσα προσθέτει ή αφαιρεί από την αρχή του, στερείται αξίας.⁵⁷³ Ο Δημιουργός καταφάσκει το είναι καθεαυτό, πέρα απ' όλους τους τρόπους και τις μορφές, αλλά το είναι μοιράζονται εξίσου τα πάντα με την αγαθότητα ή την κακία τους. Περαιτέρω, οί εφάμαρτες κινήσεις εντάσσονται σε αγαθή κατεύθυνση, ώστε όχι μόνο ως όντα και αγαθά, αλλά επίσης μέσα από την κακία τους τα πλάσματα συμβάλλουν στο αγαθό.⁵⁷⁴ Ο σκοπός δεν αγιάζει τα μέσα, οί κακοποιήσεις ως τέτοιες δεν δικαιώνονται. Αντιθέτως, εν επιγνώσει του αγαθού τέλους στο όποιο συμβάλλουν, χρειάζεται να μην λησμονείται ή υποτιμάται ή απαξιά τους, ώστε χωρίς να συμβιβάζεται κανείς με το κακό και χωρίς να το νομιμοποιεί, να βεβαιώνεται για την πρόνοια του Δημιουργού, όποτε δειλία και απελπισία δεν είναι δυνατό να αποκτήσουν έρεισματα, ενώ ήθικη έκπτωση και πρόδος παραμένουν στο νόημα και την σαφήνειά τους. Όπως έξηγηεί ο Έκκαρτ με ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα, “αν είχε σκοτωθεί από το χέρι μου ο πάπας [ο θάνατος από μόνος

⁵⁷³ “Όλα τα πλάσματα, όποιαδήποτε, μακριά από τον Θεό δεν έχουν τίποτα παραπάνω απ' ό,τι θα είχε μία σκνίπα μόνη της μακριά από τον Θεό· ακριβώς το ίδιο, ούτε περισσότερο ούτε λιγώτερο”: όμιλία 4 (*DW I*, σ. 70)· βλ. επίσης, Ήράκλειτος, DK 83.

⁵⁷⁴ “Όποιος έχει στεριώσει αληθινά στο θέλημα του Θεού, δεν θα ήθελε να μην είχε κάνει την άμαρτία στην όποία έπεσε. [Και ή θέση αυτή καταδικάστηκε από την Ίερά Έξέταση (άρθρα 14–15)]. Όχι με την έννοια ότι στρεφόταν έναντίον του Θεού, αλλά γιατί από αυτήν άφωσιώθηκε σε μεγαλύτερη αγάπη και έγινε ταπεινότερος. [...] Μπορείς με ασφάλεια να έμπιστευτείς τον Θεό, ότι δεν θα επέτρεπε την άμαρτία αυτή, αν δεν ήθελε να την στρέψει σε όφελός σου”: Όροι 12 (*DW V*, σ. 233).

του συνιστᾶ ἀπαξία], καὶ ἂν αὐτὸ δὲν εἶχε γίνει μὲ τὴν θέλησή μου [ἢ προσωπικὴ ἀπαξία ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν προσωπικὴ προαίρεση], θὰ ἀνέβαινα στὸ θυσιαστήριο καὶ θὰ τελοῦσα τὴν Θεία Λειτουργία ὅπως πάντα [γνωρίζοντας ὅτι τὸ κακὸ ἔχει ἐπιτραπεῖ ἀπὸ τὴν θεία βούληση καὶ ἔχει ἐνταχθεῖ σὲ ἀγαθὴ κατεύθυνση]”.⁵⁷⁵ Ἡ πολλαπλότητα εἶναι μιὰ ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὸν Δημιουργό, σύμφωνα μὲ τὸν Ἔκκαρτ, καὶ κρίσιμη ἢ βιωματικὴ πενία ποὺ χαρακτηρίζει τὴν ἁμαρτία. Ὅμως ὅλα ἀνήκουν στοὺς ὅρους τῆς κτίσης, χωρὶς τοὺς ὁποίους δὲν θὰ εἶχε ὑπάρξει τίποτα ἢ δὲν θὰ ἦταν ἐλεύθερο. Μέσα ἀπὸ τὶς κτιστὲς συνθῆκες ὁ Δημιουργὸς χαρίζει τὴν φύση Του, καὶ πάλι τὴν ὑποδέχεται στὸν βαθμὸ ποὺ τὰ πλάσματα ἀφήνονται νὰ μεγαλώνει τὴν ἔνωσή τους μαζί Του. “Φέροντας τὴν αἰωνιότητα στὸν χρόνο καὶ φέροντας μὲ τὸν ἑαυτό Του τὸν χρόνο στὴν αἰωνιότητα, ὁ Θεὸς ἀνανεώνει τὸν ἑαυτό Του (sich selber verniuwet). Αὐτὸ γίνεται μὲ τὸν Υἱό. Ὅταν ὁ Υἱὸς πηγάζει στὴν αἰωνιότητα, ὅλα τὰ πλάσματα πηγάζουν μαζί Του”.⁵⁷⁶

Ἄν κάποιος μὲ ρώταγε, γιατί προσευχόμαστε, γιατί νηστεύουμε, γιατί κάνουμε ὅλα τὰ ἔργα μας, γιατί βαπτιζόμαστε, γιατί ἔγινε ὁ Θεὸς ἄνθρωπος, ποὺ εἶναι καὶ τὸ ὑψηλότερο, θὰ ἔλεγα: γιὰ νὰ γεννηθεῖ ὁ Θεὸς στὴν ψυχὴ καὶ νὰ γεννηθεῖ ἡ ψυχὴ στὸν Θεό. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ γράφηκε ὅλη ἡ Βίβλος, γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ ὁ Θεὸς δημιούργησε τὸν κόσμον καὶ ὅλες τὶς ἀγγελικὲς φύσεις.⁵⁷⁷

⁵⁷⁵ Ὁμιλία 25 (DW II, σ. 7 κ.έ.).

⁵⁷⁶ Ὁμιλία 91 (DW IV, σ. 96). Βλ. ἐπίσης, B. McGinn, *The mystical thought*, σ. 160.

⁵⁷⁷ Ὁμιλία 38 (DW II, σ. 227-8).

Η ΑΠΛΟΤΗΤΑ τῆς θείας ὑπαρξῆς περιέχει δυναμικὰ τὸ γίγνεσθαι. Ἦδη ἐπέκεινα τοῦ χωροχρόνου, “κανένα ὄν δὲν ἦταν μηδέν, ἀλλὰ εἶχαν τὰ πάντα μιὰ δυναμικὴ ὑπαρξή [...] [ποῦ εἶναι] τὸ ἀποτέλεσμα [ὅπως βρίσκεται] στὴν πρωταρχικὴ, οὐσιώδη καὶ αὐθεντικὴ αἰτία του”.⁵⁷⁸

Τὴν προὔπαρξή τῆς κτίσης δὲν ἀποτελοῦν σύνολα ἐνδιάμεσων ἰδεῶν, ἀλλὰ ἡ ἴδια ἡ θεία νόηση ὡς περιεκτικὴ τῶν ὄντων ἄμορφων, ὅπως τὸ φῶς περιέχει τὰ χρώματα ἢ ὁ σπόρος τὸ δέντρο, ὅπως περιέχει ὁ νοῦς τὶς ἔννοιες προτοῦ σχηματισθοῦν. Ἡ φυχὴ παίρνει ζωὴ μεγαλώνοντας τὴν γνώση τῆς γιὰ τὸν κόσμον καὶ τὴν ἐνότητά τῆς μὲ τὰ πλάσματα. Ὅμως ἡ κίνηση αὐτὴ ὀλοκληρώνεται πέρα ἀπὸ κτιστὲς σχέσεις καὶ κάθε διανοητικὴ ἔκφραση.⁵⁷⁹ Στὴν ἀχρονικότητα τῆς στιγμῆς καὶ τὴν ἀοριστία τοῦ σημείου, στὴν ταυτότητα τοῦ χωροχρόνου μὲ τὴν ἀπειρία ποῦ τὸν θεμελιώνει, ἡ ἀγάπη γιὰ τὸν Θεὸ καὶ ἡ ἀγάπη γιὰ τὰ πλάσματα δὲν ἔχει διαφορὰ. Ἡ ἀγάπη αὐτὴ δημιουργεῖ τὰ πλάσματα.⁵⁸⁰

Ἐπειδὴ ἡ φυχὴ ἔχει δύναμη νὰ γνωρίσει ὅλα τὰ πράγματα, ποτὲ δὲν ἠσυχάζει μέχρι νὰ ἀποκτήσει τὴν πρώτη εἰκόνα, ὅπου ὅλα εἶναι ἓνα. Ἐκεῖ ἠσυχάζει, μέσα στὸν Θεό. Στὸν Θεό, κανένα

⁵⁷⁸ *Eis τὸ Κατὰ Ἰωάννην* 1, 1–2, 45 (LW III, σ. 37). Βλ. Συμεὼν ὁ Νέος Θεολόγος, *Ἠθικὸς* 10, *Ἔργα*, τ. 2, σ. 303.

⁵⁷⁹ Βλ. R. Stephens, “Liminality in Meister Eckhart”, σ. 19, γιὰ τὴν ἐπίγνωση τοῦ Ἐκκάρτ πὼς ὁ Λόγος διαφεύγει καὶ ἀπὸ τὴν ποιητικὴ γλῶσσα, ὅσοδῆποτε ὑπαινικτικὴ ἂν κατορθώσει νὰ γίνει.

⁵⁸⁰ Στὴν ἀρχὴ τῆς, ὅπου προὔπαρχει, ἡ φυχὴ εἶναι ἄκτιστη καὶ ἐργάζεται ὅλα τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ μαζί μὲ τὸν Θεό. Βλ. συγκέντρωση σχετικῶν χωρίων εἰς A. Lasson, *Meister Eckhart der Mystiker*, σ. 152.

πλάσμα δὲν εἶναι πιὸ εὐγενὲς ἀπὸ τὸ ἄλλο [...] γιατίι κάθε τι ποὺ εἶναι μέσα στὸν Θεό, εἶναι ὁ Θεός.⁵⁸¹

Τὰ πλάσματα φανερώνουν τόσο περισσότερο τὴν πραγματικὴ ἀξία τους ὅσο οἰκαιοποιεῖται κανεῖς στὴν φύση τους μιὰ ὄψη τῆς θείας φύσης, διαφορετικὰ οἱ περιορισμοὶ τους ὀδηγοῦν σὲ ἄγνοια καὶ ἀπογοήτευση. Ἀκόμη καὶ στίς σπάνιες περιπτώσεις, ὅταν κάποια μυστικὴ σημασία ἔρχεται στὸ φῶς μὲ τὸ δικό της ἀσυγκρίτως μεγαλύτερο φῶς, ἀλλὰ χωρὶς νὰ γίνεταῖ συνειδητὴ ἢ ὑπερβατικὴ φύση της, ὁ Λόγος παραμένει ἀπρόσιτος καὶ ἀπομακρύνεταῖ.

Τῆς εἶπε: ‘Μαρία!’ Κι ἐπειδὴ εἶχε ἀκούσει συχνὰ τὸ ὄνομα αὐτὸ μὲ τρυφερότητα ἀπὸ τὸ στόμα Του, τὸν ἀναγνώρισε, ἔπεσε στὰ πόδια Του καὶ ἤθελε νὰ τὸν ἀγκαλιάσει. Ἀλλὰ Ἐκεῖνος ἀπομακρύνθηκε, λέγοντας: ‘Μὴ μ’ ἀγγίζεις· ἀκόμη δὲν ἔχω πάει στὸν Πατέρα μου’. Γιὰ ποιὸν λόγο εἶπε, ‘Ἀκόμη δὲν ἔχω πάει στὸν Πατέρα μου’; Ἀφοῦ ποτὲ δὲν εἶχε ἀφήσει τὸν Πατέρα! Ἐννοοῦσε, ‘Ἀκόμη δὲν ἔχω ὑψωθεῖ μέσα σου πραγματικά’.⁵⁸²

Ἡ ἐπίγνωση τῆς ἀρχῆς καὶ ἀναγωγή στὸ ἀρχέτυπο δὲν ἀποτελεῖ καθῆκον ἀλλὰ τὴν πιὸ οἰκεία ὀρμὴ τῆς ψυχῆς, ὅ,τι σημαίνει γιὰ τὸν ὀργανισμό ἢ ἀναπνοή, ἐπομένως ἢ ὑποχώρησή της δὲν

⁵⁸¹ Ὁμιλία 3 (*DW I*, σ. 55–56).

⁵⁸² Ὁμιλία 55 (*DW II*, σ. 576). Τὴν ἀγάπη διενεργεῖ ὁ νοῦς ἀναγόμενος στὴν οἰκεία ἀπλότητα, ὅπου νόηση, βούληση, μνήμη, διάθεση, ὅλες οἱ πνευματικὲς δυνάμεις ταυτίζονται καὶ τελειοποιοῦνται. Βλ. συλλογὴ σχετικῶν χωρίων εἰς A. Lasson, *Meister Eckhart der Mystiker*, σ. 99 κ.έ., καὶ ὁ.π., σ. 146 γιὰ τὸν Ἄγγελο, ὅτι βρίσκεται πέρα ἀπὸ τὸν χρόνο καὶ ἔχει μόνο μιὰ γεύση τοῦ χρόνου.

είναι δυνατή παρά μόνον ως έσωτερικός διχασμός.⁵⁸³ Ἡ ἄβυσσος τῆς Γενέσεως ἔχει κυρίως θετικό περιεχόμενο,⁵⁸⁴ εἶναι “θεμέλιο μᾶλλον παρά ἄβυσσος”,⁵⁸⁵ καὶ βρίσκεται στὴν ψυχὴ ὅσο στὴν θεότητα.⁵⁸⁶ Τὰ πλάσματα καὶ ἡ ἴδια ἡ ἀδιάστατη τριαδικὴ γονιμότητα ἔχουν τὸ θεμέλιό τους μέσα στὴν ψυχὴ.

“Όταν στεκόμουν στὴν πρώτη αἰτία μου, δὲν εἶχα κανένα Θεὸ καὶ ἤμουν αἰτία τοῦ ἑαυτοῦ μου, δὲν ἤθελα τίποτα καὶ δὲν πα-

⁵⁸³ “Ἄν εἶναι νὰ γνωρίσω τὸν Θεὸ χωρὶς μέσα, εἰκόνες ἢ ὁμοιώματα, τότε πρέπει ὁ Θεὸς νὰ γίνῃ πολὺ πιὸ ἐγώ, καὶ ἐγώ νὰ γίνω πολὺ πιὸ Θεός. Τόσο τέλεια Ἔνα, ὥστε νὰ ἐργάζομαι μαζί Του. Ὅχι νὰ τὸ κάνω ἔτσι ὥστε αὐτὸς νὰ μὲ κινεῖ καὶ ἐγώ νὰ ἐργάζομαι, ἀλλὰ νὰ ἐργάζομαι μὲ τὸ δικό μου. Τόσο ιδιαίτερα ἐργάζομαι μαζί Του ὅσο ιδιαίτερα ἐργάζεται ἡ ψυχὴ μὲ τὸ σῶμα μου. Αὐτὴ εἶναι μιὰ τέλεια παρηγοριὰ γιὰ μᾶς, ὥστε καὶ ἂν δὲν εἶχαμε τίποτε ἄλλο, θὰ ἀρκοῦσε αὐτὸ νὰ μᾶς ὑψώσει νὰ τὸν ἀγαπήσουμε”: ὁμιλία 70 (*DW* III, σ. 194–195). Βλ. ἐπίσης ὁμιλία 5α (*DW* I, σ. 80–81): “Τίποτα δὲν θέλουμε περισσότερο ἀπὸ τὴν ζωὴ. Τί εἶναι ἡ ζωὴ μου; Αὐτὸ ποὺ κινεῖται ἀπὸ μέσα του, ἀπὸ τὸν ἑαυτό του. Ὅ,τι κινεῖται ἀπὸ ἔξω δὲν εἶναι ζωντανό. [...] Ἄν λοιπὸν εἶναι νὰ ζήσουμε μέσα Του καὶ ἀπὸ μέσα Του, πρέπει νὰ εἶναι δικός μας, καὶ πρέπει νὰ ἐργαζόμαστε ἀπὸ τὸ δικό μας. Ἀκριβῶς ὅπως ὁ Ἰδιὸς κάνει ὅλα τὰ πράγματα ἀπὸ τὸν ἑαυτό Του καὶ μέσα ἀπὸ τὸν ἑαυτό Του, ἔτσι πρέπει νὰ ἐργαζόμαστε ἀπὸ τὸ δικό μας, ποὺ εἶναι ὁ Ἰδιὸς μέσα μας. Εἶναι τελειῶς δικός μας, καὶ ὅλα τὰ πράγματα εἶναι δικὰ μας μέσα Του”.

⁵⁸⁴ Βλ. τὸ κεφάλαιο “Χρόνος καὶ Δημιουργία στὴν Παλαιὰ Διαθήκη”.

⁵⁸⁵ M. Vinzent, “Now: Meister Eckhart”, σ. 60.

⁵⁸⁶ Βλ. B. McGinn, *The mystical thought*, σ. 44 κ.έ., γιὰ τὸ θεμέλιο ὡς περιουσία τοῦ Δημιουργοῦ καθ’ ἑαυτὸν ἀλλὰ ἐξίσου τῆς ψυχῆς. Ἀναγωγή τῆς εἰκόνας στὸ ἀρχέτυπο εἶναι ἡ πληρότητα αὐτογνωσίας.

ρακαλοῦσα γιὰ τίποτα, γιὰτὶ ἤμουν ἀπλὸ εἶναι καὶ γνωρίζω τὸν ἑαυτὸ μου μέσα στὴν χαρούμενη ἀλήθεια. [...] Μὲ τὴν γέννησή μου γεννήθηκαν ὅλα τὰ πράγματα καὶ ἤμουν αἰτία τοῦ ἑαυτοῦ μου καὶ ὅλων τῶν πραγμάτων. Ἄν δὲν ἤθελα, δὲν θὰ εἶχα γίνει, κι ἔτσι κανένα πρᾶγμα δὲν θὰ εἶχε γίνει. Κι ἂν δὲν ἤμουν ἐγώ, δὲν θὰ ἦταν οὔτε ὁ Θεός. Ἐγὼ εἶμαι ἡ αἰτία ποῦ ὁ Θεὸς εἶναι Θεός. [...] Ὅταν γεννήθηκα ἀπὸ τὸν Θεό, ὅλα τὰ πράγματα εἶπαν: *ὑπάρχει Θεός*,^[587] ἀλλὰ αὐτὸ δὲν μπορεῖ νὰ μὲ κάνει μακάριο, γιὰτὶ μὲ κάνει νὰ γνωρίζω τὸν ἑαυτὸ μου σὰν ἓνα πλάσμα. Διασχίζοντας καὶ περνώντας πέρα, ἐκεῖ ὅπου στεκόμουν ἐλεύθερος ἀπὸ τὴν θέλησή μου, ἀπὸ τὴν θέληση τοῦ Θεοῦ, ἀπ' ὅλα τὰ ἔργα Του καὶ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Θεό, ἐκεῖ εἶμαι πέρα ἀπ' ὅλα τὰ πλάσματα καὶ δὲν εἶμαι οὔτε Θεὸς οὔτε πλάσμα,^[588] ἀλλὰ εἶμαι ὅ,τι ἤμουν, ὅ,τι εἶμαι καὶ ὅ,τι θὰ μείνω γιὰ πάντα.⁵⁸⁹

⁵⁸⁷ Βλ. ἐπίσης ὁμιλία 40 (*DW II*, σ. 278–279): “[ὁ ἄνθρωπος] ἀποσχηματίζεται, μεταστοιχειώνεται καὶ μεταμορφώνεται στὴν μία θεια μορφή, ὅπου εἶναι ἓνα μὲ τὸν Θεό. [...] Ἐνωμένος μὲ τὸν Θεὸ πηγάζει ὅλα τὰ πλάσματα μαζί μὲ τὸν Θεό, εὐλογώντας ὅλα τὰ πλάσματα χάρη στὴν ἔνωση μαζί Του”.

⁵⁸⁸ Βλ. ἐπίσης ὁμιλία 52 (*DW II*, σ. 505): “ἐκεῖ εἶμαι ὅ,τι ἤμουν, χωρὶς ἀφαίρεση ἢ προσθήκη, γιὰτὶ ἐκεῖ εἶμαι μιὰ ἀκίνητη αἰτία ποῦ κινεῖ ὅλα τὰ πράγματα. [...] Ὁ Θεὸς τότε εἶναι ἓνα μὲ τὸ πνεῦμα μας, καὶ αὐτὴ εἶναι ἡ πιὸ ἀσύστηρή πτωχεία ποῦ μπορεῖ νὰ βρεῖ ὁ ἄνθρωπος”.

⁵⁸⁹ Ὅμιλία 52 (*DW II*, σ. 492 καὶ 502–505). Σύμφωνα μὲ τὸν W. Harmless, *Mystics*, σ. 108, ὁ Ἐκκαρτ ἀναφέρεται ἐδῶ στὴν ὑπαρξη τῶν ἀνθρώπων ὡς ἰδεῶν στὸν θεῖο νοῦ. Αὐτὸ ὅμως δὲν θὰ ἐξηγοῦσε, ἂν μὴ τι ἄλλο, τὴν ἀναγνώριση τῆς ποιητικῆς αἰτίας τῶν πραγμάτων στὸν ἑαυτὸ. Ἡ σημασία τοῦ κειμένου γίνεται πιὸ βέβαιη ἂν συνεκτιμηθεῖ ἡ ἐξήγηση ὅτι ὁ Θεὸς “δὲν μὲ γεννάει ἀπλῶς υἱό Του, μᾶλλον μὲ γεννάει ἑαυτὸ Του

Ἡ προβολὴ τῆς ἰσοθεΐας — *Ἡμουν αἰτία τοῦ ἑαυτοῦ μου καὶ ὄλων τῶν πραγμάτων... Ἐλεύθερος ἀπὸ τὸν Θεό... Ἄν δὲν ἦμουν ἐγώ, δὲν θὰ ἦταν οὔτε ὁ Θεός... Ἐγὼ εἶμαι ἡ αἰτία ποὺ ὁ Θεὸς εἶναι Θεός...* — μοιάζει ἐωσφορική, ὅμως δὲν ὑπάρχει στίς φράσεις αὐτὲς ἄλλο ἀπὸ ἐμπειρία τῆς ἀνθρώπινης φύσης, ἀπαίτηση συνειδητότητας ἀντὶ ἐφησυχασμοῦ, καὶ μιὰ σκέψη ποὺ ἀπαιτεῖ συνέπεια. Ὅπως ὁ Γρηγόριος σεβόταν τὴν ἀπλὴ λογικὴ ὅταν ἐξήγησε ὅτι ἰσχύει ἓνα ἀπὸ τὰ δύο, θεμελίωση τῆς κτίσης στὴν ἴδια τὴν θεότητα ἢ ἀλλιῶς διαρχία, ὁ Ἐκκαρτ ἀπαίτησε νὰ γίνονται συνειδητὰ ὅσα συνεπάγεται ἡ ἀχρονικότητα καὶ ἀπειρία τῆς θείας ὑπαρξης, ἢ κατ' εἰκόνα Θεοῦ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἡ ἴδια ἡ ἔννοια τῆς εἰκόνισης, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία, ἡ εἰκόνα παραμένει γνήσια στὸν βαθμὸ ποὺ δὲν παραμορφώνει, ἀλλὰ καθρεφτίζει τὸ ἀρχέτυπο. Τὰ πλάσματα δημιουργοῦνται στὸν χρόνο ὡς δυνατότητες ἐνώσεως μὲ τὴν ἄχρονη ἀρχὴ τους, περιέχοντας δυναμικὰ στὸ γίγνεσθαι τὴν ἀδιάστατη φύση τους. Ἡ ἴδια ἀπόβλεψη ἀποφασίζει καὶ τὴν γνησιότητα τῶν προσωπικῶν σχέσεων,⁵⁹⁰ ποὺ ἀλλιῶς διαψεύδονται τραγικά, “κολλοῦν τ' ἀγαπημένα στόματα, μάταια ὅμως, γιατί δὲν θὰ κατορθώσουν νὰ χαθοῦν ὁ ἓνας μὲς στὸν ἄλλο οὔτε νὰ γίνουν ἓνα”.⁵⁹¹ Συναντῶ ἀληθινὰ τὸν ἄλλο, πέρα ἀπὸ τὸν ἄλλο. Οὐσιῶδες περιεχόμενο κάθε ἐνότητας εἶναι ἡ θεία ὑπαρξη, γι' αὐτὸ ἡ σχέση μὲ τὸν συνάνθρωπο ἰκανοποιεῖ τόσο περισσότερο ὅσο πιὸ συνειδητὸς ἔχει γίνει ὁ Λόγος της.

καὶ τὸν ἑαυτό Του ἐμένα, κι ἐμένα δική Του ὑπαρξη καὶ φύση”: ὁμιλία 6 (DW I, σ. 109).

⁵⁹⁰ Ὅμιλία 55 (DW II, σ. 576).

⁵⁹¹ J. Borges, *Ἱστορία τῆς αἰωνιότητος*, σ. 32.

Ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος, στὸν βαθμὸ πού εἶναι ἀγαθός, εἶναι ἀδημιούργητος καὶ ἄκτιστος, γεννημένο παιδί καὶ υἱὸς τῆς ἀγαθότητας. [...] Ὅταν μιλοῦμε γιὰ ἕναν ἀγαθὸ ἄνθρωπο ἐννοοῦμε πῶς ἡ ἀγαθότητά του ἔχει δοθεῖ, ἔχει πηγᾶσει καὶ γεννηθεῖ μέσα του ἀπὸ τὴν ἀγέννητη ἀγαθότητα. [...] Ὅ,τι ἔχω πεῖ γιὰ τὸν ἀγαθὸ καὶ τὴν ἀγαθότητα, ἰσχύει ἐπίσης γιὰ τὸν ἀληθινὸ καὶ τὴν ἀλήθεια, γιὰ τὸν δίκαιο καὶ τὴν δικαιοσύνη, γιὰ τὸν σοφὸ καὶ τὴν σοφία, γιὰ τὸν Υἱὸ τοῦ Θεοῦ καὶ τὸν Θεὸ Πατέρα, γιὰ ὅλους ὅσοι γεννήθηκαν ἀπὸ τὸν Θεὸ καὶ δὲν ἔχουν πατέρα στὴν γῆ, στοὺς ὁποίους ἐπίσης τίποτα δὲν γεννιέται πού νὰ εἶναι κτιστὸ καὶ νὰ μὴν εἶναι ὁ Θεός, καὶ πού μέσα τους δὲν ὑπάρχει καμμιά εἰκόνα παρὰ ὁ Θεὸς ἀπλὸς, καθαρὸς καὶ μόνος.⁵⁹²

Ὅτιδὴποτε ἔκανε ποτὲ ὁ Θεὸς ἢ θὰ κάνει, ἂν τὸ ἔδινε ὅλο αὐτὸ στὴν ψυχὴ μου καὶ μαζί τὸν ἑαυτὸ Του κι ἂν ἀπέμενε μόνο μιᾶς τρίχας τὸ πλάτος, ἡ ψυχὴ δὲν θὰ εἶχε ἰκανοποίηση, δὲν θὰ ἤμουν εὐτυχισμένος. Ἄν εἶμαι εὐτυχισμένος ὅλα τὰ πράγματα εἶναι μέσα μου καὶ μαζί ὁ Θεός. Ὅπουδὴποτε εἶμαι, ἐκεῖ εἶναι ὁ Θεός. Τότε εἶμαι μέσα στὸν Θεὸ καὶ ὅπουδὴποτε εἶναι ὁ Θεός, ἐκεῖ εἶμαι ἐγώ.⁵⁹³

⁵⁹² Βιβλίον τῆς θείας παράκλησης (DW V, σ. 9–10). Ὁ Ἐκκαρτ συνηθίζει νὰ ἀπομονώνει διαφορὰς ποιότητες λογικὰ (ratione tantum), προσπαθώντας νὰ τις προσδιορίσει μὲ ἀκρίβεια, ἀκόμη καὶ ἂν δὲν μποροῦν νὰ ὑπάρχουν (realiter) παρὰ μόνο ἀνάμιχτες μὲ ἄλλες ποιότητες. Συνήθως χρησιμοποιεῖ τὴν ἔκφραση *in quantum* (qua, στὸν βαθμὸ πού, ἐφόσον, ὅσο, ὡς). Τὴν μέθοδο αὐτὴ, συχνότατη στὸν Ἀριστοτέλη σὲ φράσεις ὅπως τὸ *ὄν ἢ ὄν*, τὸ *ἐν ἢ ἐν*, κ.λπ., ἀξιοποιεῖ ἐπίσης ὁ Γρηγόριος.

⁵⁹³ Ὅμιλία 65 (DW III, σ. 100).

Τὰ πλάσματα δημιουργοῦνται κάπως σὰν γέφυρες ἀνάμεσα στὴν ἀχρονικότητα ὡς δυνάμει κίνηση καὶ τὸν χρόνο ὡς δυνάμει ἡσυχία, δυναμικὲς μαζὶ καὶ ἐνεργὲς ὑποστάσεις, εἶναι πάντα καὶ κάτι ἄλλο ἀπ' ὅ,τι εἶναι, ἕτοιμα γιὰ τὴν ἀλλοίωση μέσα στὴν ἀκίνησια, ἕτοιμα νὰ καταπαύσουν τὴν κάθε στιγμὴ τῆς κίνησής τους. Ἡ κίνηση ἀφορᾷ τὸ τέλος καὶ ὡς τερματισμό,⁵⁹⁴ ὅμως δὲν νοεῖται κατάρρηση τῆς ἀχρονης ἀδιάστατης δυνάμει κίνησης. Κάθε τι ἔχει τὸν ἑαυτὸ του σὰν μιὰ κατεύθυνση πρὸς τὸν ἑαυτὸ του, τείνοντας στὴν ταύτιση μὲ τὸν Δημιουργὸ κι ἔτσι μὲ ὅλα τὰ πλάσματα. Ἐκπληρούμενη στὴν ἀπειρία, ὅπου ὅλες οἱ συγκρίσεις καταρρέουν, ἡ ἐπιθυμία ἀγνοεῖ τὸ μεγαλύτερο καὶ ἀφορᾷ τὸ ἴδιο, εἶναι ἐπιθυμία τοῦ ἑνός. Στὴν τελειότητά της ἡ ἐπιθυμία γιὰ τὸν Θεὸ πηγάζει ὡς αὐτοκατάφαση καὶ ἀντιστοιχεῖ σὲ ριζικὴ νοητικὴ ἀπόφαση, ὁπότε ὁ νοῦς παραμένει ἐλεύθερος ἀπὸ συνθέσεις αἰσθήσεων καὶ ἐννοιῶν καὶ ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ἄρνησή τους, συγκεντρωμένος στὴν καθαρὴ ἀπλότητα, ὅπου ἡ ἐπιθυμία γιὰ τὸν Θεὸ εἶναι ἡ ἐπιθυμία γιὰ τὸν ἑαυτὸ καὶ εἶναι καθαρὸ νοεῖν.

⁵⁹⁴ “Ἡ ψυχὴ ζητάει τὴν ἡσυχία μὲ ὅλες τὶς δυνάμεις καὶ τὶς κινήσεις της, τὸ γνωρίζει ἢ δὲν τὸ γνωρίζει ὁ ἄνθρωπος. Ποτὲ δὲν ἀνοίγει ἢ δὲν κλείνει ἓνα μάτι χωρὶς μ' αὐτὸ νὰ ζητάει τὴν ἡσυχία. [...] Ἡ πέτρα δὲν εἶναι ποτὲ ἐλεύθερη ἀπὸ κίνηση ὅσο δὲν βρίσκεται στὸ ἔδαφος, συνέχεια ζητάει τὸ ἔδαφος. Τὸ ἴδιο ἢ φωτιά, πασχίζει νὰ ὑψωθεῖ, καὶ κάθε πλάσμα ζητάει τὴν φυσικὴ του κατάσταση. Ἔτσι φανερώνουν τὴν ὁμοιότητα τῆς θείας ἡσυχίας ποὺ ἔχει βάλει ὁ Θεὸς σὲ ὅλα”: ὁμιλία 60 (*DW III*, σ. 14–15 καὶ 27–28). Γιὰ τὴν κατανόηση τῆς κοσμολογίας τοῦ Ἐκκαρτ ἀλλὰ καὶ τοῦ Γρηγορίου εἶναι ἀπαραίτητο νὰ μὴν ὑποτιμᾶται ἡ κεντρικὴ αὐτὴ πρόταση, ὅτι ὁ Θεὸς δὲν ἀρκεῖται στὸν ἑαυτὸ Του, θέλει νὰ μοιράζεται τὸ δικό Του καὶ γίνεται ὁ ἴδιος ἡ φύση τῶν ἔργων Του.

Εἶναι φανερό ὅτι ὅσοι ἀγαποῦν τὸν Θεὸ δὲν πεινοῦν ἐπειδὴ δὲν χορταίνουσι, ὅπως λέγεται συνήθως,⁵⁹⁵ ἀλλὰ ἀντίθετα, δὲν χορταίνουσι ἀκριβῶς ἐπειδὴ πεινοῦν, ἐπειδὴ τὸ νὰ πεινάς εἶναι τὸ ἴδιο μὲ τὸ νὰ τρῶς. [...] Στὸν Θεὸ δὲν ὑπάρχει μικρότερο ἢ μεγαλύτερο, προηγούμενο ἢ ἐπόμενο. [...] Τρώγοντας λοιπὸν πεινάει, πεινῶντας τρώει, καὶ πεινάει τὴν ἴδια τὴν πείνα.⁵⁹⁶

⁵⁹⁵ Σύμφωνα μὲ τὸν ἐκδότη τοῦ κειμένου ὑπονοεῖται ὁ Ἀκινάτης, ἀλλὰ πρόκειται γιὰ κοινὸ τόπο, τὸν ὁποῖο ὁ Ἑκκαρτ ἔχει ἤδη χρησιμοποίησει καὶ τώρα διευκρινίζει.

⁵⁹⁶ *Εἰς Σοφίαν Σειράχ* (LW II, σ. 286–287), σχόλιο στὸ Σοφ. Σειρ. 24, 21: “οἱ ἐσθίουντές με ἔτι πεινάσουσιν καὶ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν”. Στὸ περιθώριο ὁ Κουζανὸς προσθέτει μιὰ σημείωση, ποὺ συμβάλλει ἐπίσης στὴν κατανόηση τῆς ἀγίας Τριάδας: *nullus finis amoris amorem amantis* — δὲν ἔχει κανένα τέλος ἢ ἀγάπη ποὺ ἀγαπάει τὴν ἀγάπη.

Ἔνσαρκος Λόγος

ΣΤΟΝ ΒΑΘΜΟ ποὺ συμφωνεῖ μὲ τὴν εἰσήγηση τοῦ Αὐγουστίνου γιὰ τὴν μεσολάβηση στὴν δημιουργία τῶν πλασμάτων μιᾶς ‘πρώτης ὕλης’, ὁ Ἔκκαρτ μοιάζει νὰ ὑποχωρεῖ στὴν κατασκευαστικὴ λογικὴ,⁵⁹⁷ ἀπὸ τὴν ὁποία ὅμως ἀπομακρύνεται ὅσο δὲν ἀναγνωρίζει στὴν κτίση κάτι λιγώτερο ἀπὸ μετάδοση τῆς θεότητας.

Ἡ φύση πρῶτα ζεσταίνει τὸ ξύλο καὶ τὸ θερμαίνει καὶ μετὰ φωτιάει τὴν φωτιά. Ἀλλὰ ὁ Θεὸς πρῶτα δίνει στὰ πάντα τὴν

⁵⁹⁷ Βλ. V. Pektas, *Mystique et philosophie*, σ. 92 κ.έ. Στὴν περίπτωση αὐτὴ ὁ Ἔκκαρτ ἀναδεικνύει κυρίως τὴν ἀρνητικὴ ὄψη τῆς ἀμφισημίας τῆς μυθολογικῆς Ἀβύσσου, καὶ πάλι μὲ τὴν ἔννοια τῆς ὕλης νὰ τείνει στὴν καθαρὴ δυνατότητα (βλ. *Eis τὴν Γένεσιν*, LW I, σ. 218): “dicta est autem materia in praemissis ‘abyssus’, quasi ‘sine basi’, secundum illud Iob 26: ‘appendit terram super nihilum’ aut propter sui informitatem, indeterminationem, confusionem et instabilitatem, qua sub nulla forma quiescit, sed semper aliam appetit ad modum adulterae”. Βλ. *Eis τὴν Γένεσιν* (LW I, σ. 192), ὅπου δίνεται τὸ παράδειγμα ἑνὸς ἀδέσμευτου ἀπὸ ἐξωτερικὰ ὑλικά ἀρχιτέκτονα: “si materia domus se tota esset ab artifice et ei se tota obodedit ad nutum...” Ἡ ἐπιθυμία ἀρκεῖ γιὰ νὰ ὑπάρξει τὸ οἰκοδόμημα, καὶ πάλι ὅμως ἐξωτερικὸ καὶ ξένο.

φύση τους και μετά, μέσα στον χρόνο και όμως χωρίς χρόνο,⁵⁹⁸ δίνει [στο καθένα] χωριστά όλα όσα τους ανήκουν. Ο Θεός δίνει το Άγιο Πνεῦμα πριν ακόμη δώσει τα δώρα του Αγίου Πνεύματος.⁵⁹⁹

Τὰ χαρίσματα υπάρχουν για να δίνονται ενώ το πρόσωπο είναι μοναδικό και αμεταβίβαστο. Η μετάδοση του Πνεύματος σημαίνει ότι ουσία της κτίσης είναι η σχέση της με τον Λόγο. Οί χωροχρονικές συναρτήσεις, αποστάσεις, στοιχεῖα και κινήσεις έπονται σαν μιὰ έκφραση σὲ ἄλλη τάξη τῆς ἄμεσης ἐπαφῆς τῶν ὄντων με τὴν ἀρχή τους.

“Μὲ τὸν ἐρχομὸ Του και τὴν παρουσία Του, ἄμεσα, χωρίς τίποτε ἄλλο νὰ συνεργεῖ, ὁ Θεὸς ἐργάζεται στα πάντα ὄντοτητα, ἐνότητα, ἀλήθεια και ἀγαθότητα, ἀναλογικά”.⁶⁰⁰

⁵⁹⁸ Βλ. ὁμιλία 5α (DW I, σ. 78): “ὁ Θεὸς δὲν μπορεῖ νὰ δώσει λίγα, πρέπει νὰ δώσει ὅλα ἢ τίποτα: τὸ δόσιμό Του εἶναι ἀπόλυτα ἀπλὸ και τέλειο, ἀδιαίρετο, ὄχι μέσα στον χρόνο ἀλλὰ ὀλόκληρο στην αἰωνιότητα”.

⁵⁹⁹ Γιά τὸν εὐγενῆ (DW V, σ. 118). Βλ. ὁμιλία 79 (DW III, σ. 367): “ἡ ἡσυχία τοῦ Θεοῦ εἶναι καθαρὴ και χωρίς προσμίξεις, τέλεια και πλήρης, και θέλει τόσο νὰ στὴν δώσει, ποῦ ἀνυπομονεῖ νὰ σοῦ δώσει τὸν ἑαυτὸ Του πρῶτον ἀπ’ ὅλα”. Τὸ Πνεῦμα δίνεται στον Υἱὸ προαιωνίως, ἐπομένως και στον κόσμο προτοῦ δοθοῦν ἐπιμέρους χαρίσματα, ἀκριβῶς ἐπειδὴ περιέχεται στην Ἐνανθρώπηση. Δὲν πρόκειται για χρονολογικὴ ἀλλὰ για ὑπαρκτικὴ διαφορά. Τὰ χαρίσματα δίνονται μέσα στο Πνεῦμα ἔχοντας φύση τους τὴν θεία φύση.

⁶⁰⁰ “Deus veniens et eius praesentia immediate et nullo cooperante operatur in omnibus entitatem, unitatem, veritatem et bonitatem analogice quidem”: *Εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην* (LW III, σ. 84).

Ἡ προέλευση τῶν πλασμάτων στὸ σύνολό τους ἀπὸ τὴν ἴδια ἀρχὴ δὲν ἐπιτρέπει μεροληψία, καὶ ἡ ἀναλογία δὲν ἐπιτρέπει ταύτιση, ἀπ' ὅπου γίνεται ἀντιληπτὴ ἡ δυναμικὴ προόδου καὶ ὑστέρησης, ἡ πνευματικὴ ὀλιγάρκεια ὡς κίνδυνος: “κάθε μισὸ καταστρέφει κάθε ὀλόκληρο. Τ' ὅτι τὰ φύλλα μαραίνονται, δὲν ὑπάρχει λόγος νὰ παραπονηθῶμαστε. [...] Τὸ Ἄριστο πρέπει νὰ κυριαρχήσει, τὸ Ἄριστο θέλει νὰ κυριαρχήσει! Καὶ ὅπου ἡ διδασκαλία λέει ἄλλα, ἐκεῖ λείπει τὸ Ἄριστο”.⁶⁰¹ Ὁ Ἐκκαρτ κατορθώνει μεγαλύτερη ἀκρίβεια.

Στὴν πρόοδο δὲν νοεῖται στασιμότητα οὔτε διαίρεση τοῦ ἀγαθοῦ. Πρῶτο βῆμα εἶναι ἡ πληρότητα τῆς κατάφασης, καὶ ἀντίστοιχα ἡ ἔκπτωση ἔχει δικό της ὄριο τὸ μηδέν. “Ἐχε το αὐτὸ σὰν βέβαιο σημάδι, ὅποιοδήποτε ἀγαθὸ, ἂν δὲν ἀνέχεται ἢ ἂν καταστρέφει ἕνα ἄλλο ἀγαθὸ, ἀκόμη κι ἕνα μικρότερο ἀγαθὸ, δὲν εἶναι ἀπὸ τὸν Θεό. Θὰ ἔπρεπε νὰ φέρει αὔξηση, ὄχι καταστροφή”.⁶⁰²

Ὁ Θεὸς ἔχει χαρὰ καὶ ἱκανοποίηση ὅπου βρίσκει ἐνότητα (gleichheit). Ἐχει χαρὰ ὅταν μεταδίδει στὴν ἐνότητα ὀλόκληρη τὴν φύση καὶ οὐσία Του, γιατί Ἐκεῖνος εἶναι ἡ ἴδια αὐτὴ ἐνότητα.⁶⁰³

Καθολικὰ καὶ οὐσιωδῶς⁶⁰⁴ ὁ Λόγος ἐνσαρκώνεται σὲ ὅποιοδήποτε ἔργο τῆς φύσης καὶ τῆς τέχνης, τὰ ἔχει ὡς οἶκο Του καὶ ζεῖ σὲ ὅσα γίνονται, ὅπου ὁ Λόγος ἐνσαρκώνεται.⁶⁰⁵

⁶⁰¹ F. Nietzsche, *Ἔτσι μίλησε ὁ Ζαρατούστρα*, σ. 248 καὶ 288.

⁶⁰² *Ἔοροι* 22 (DW V, σ. 287).

⁶⁰³ *Ὀμιλία* 12 (DW I, σ. 200).

⁶⁰⁴ Δὲν πρόκειται γιὰ περιστασιακὴ, προσωρινή, μερική, ἐξαιρετικὴ ἢ ἐξωτερικὴ σχέση.

Ἡ πολλαπλότητα δὲν εἶναι ξένη στὴν θεία ὑπαρξη οὔτε ἡ ἀπλότητα στὴν κοσμική. Τὸ πλῆθος τῶν ὄντων καὶ τῶν μεταξὺ τους σχέσεων, τῶν μερῶν, τῶν τρόπων καὶ τῶν ιδιωμάτων, εἶναι τὸ πλῆθος τῶν θείων δυνάμεων. Πέρα ἀπὸ τὸν χωροχρόνο, στὴν ἴδια τὴν θεία ἀπόβλεψη ποὺ μεταδίδει στὰ ἔργα της τὸν ἑαυτὸ της, τὰ πλάσματα ἀπολαμβάνουν ἀπλότητα καὶ ἀπειρία.⁶⁰⁶ Ἡ σχέση ὡς οὐσία τῶν ὄντων δὲν σημαίνει ὅτι προηγούνται κατέχοντας ιδιώματα μιᾶς φύσης ποὺ δόθηκε σὲ καθένα, καὶ ἔπειτα σχετίζονται πραγματοποιώντας τὴν φύση τους, ἀλλὰ ὅτι πρὶν ἢ πέρα ἀπὸ τὴν σχέση μὲ τὴν ἀρχὴ τους δὲν ἔχουν καμμία φύση. Κατὰ κύριο λόγο στὴν θεότητα, κατὰ χάρη καὶ ἐπέκταση στὰ ἔλλογα πλάσματα, τὸ

⁶⁰⁵ “Universaliter et naturaliter in omni opere naturae et artis verbum caro fit et habitat in illis quae fiunt sive in quibus verbum caro fit” (*Εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην*, *LW* III, σ. 108), γιὰ τὸ ὁποῖο ὁ B. McGinn, *The mystical thought*, σ. 118, σημειώνει ὅτι “κάθε φορά ποὺ δημιουργεῖται μιὰ μορφή καὶ τελειοποιεῖται στὸν κόσμο τῆς φύσης καὶ ἀκόμη στὸν τεχνητὸ κόσμο τῆς ἀνθρώπινης δημιουργικότητας, μπορούμε νὰ δοῦμε κάτι ἀπὸ τὴν δόξα τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ ποὺ παίρνει σάρκα”. Βλ. ἐπίσης ὁμιλία 18 (*DW* I, σ. 306), ὅπου παραπέμπει ὁ D. Gottschall, “Man möhte wunder tuon mit Worten”, σ. 430: “κ ἄ θ ε λ ὄ γ ο ς ἔ χ ρ ε ἰ τὴν δύναμή του ἀπὸ τὸν πρῶτο λόγο”. Βλ. B. McGinn, “The problem of mystical union in Eckhart, Seuse, and Tauler”, σ. 544, γιὰ τὴν προέκταση ἢ προσθήκη ὀντικῆς διάστασης στὴν προηγούμενη *unitas spiritus*, καὶ πάλι ὑπὸ τὸν ὀρίζοντα νοητικῆς ἐνότητας, ὅπου βρίσκεται ἐπίσης ἡ σωτηριολογικὴ ἀξία.

⁶⁰⁶ “Ὅσο πιὸ τέλειο καὶ ἀπλὸ εἶναι κάτι στὴν φύση του, τόσο πιὸ πλούσιο σὲ λόγους καὶ δυνάμεις. [...] Ὅσο πιὸ τέλειο τὸ σύμπαν ἢ ὁ κόσμος, τόσο πιὸ ἀπλή ἡ φύση του καὶ τόσο μεγαλύτερος ὁ ἀριθμὸς καὶ ἡ ποικιλία τῶν μερῶν του”: *Εἰς τὴν Γένεσιν* 12 (*LW* I,1, σ. 196).

πρόσωπο εἶναι ὀρμηὴ σχέσης. Ὁ Λόγος γεννιέται ὑποδεχόμενος τὸ πατρικὸ Πνεῦμα, καὶ μέσα στὸν Λόγο δημιουργοῦνται τὰ πλάσματα ἔχοντας οὐσία τους τὴν δωρεὰ τοῦ ἴδιου Πνεύματος.⁶⁰⁷ Ἡ Ἐνανθρώπηση ἐπεκτείνει τὴν τριαδικὴ γονιμότητα καὶ γίνεται ἡ ἴδια ὑπόδειγμα, θεμέλιο καὶ σκοπὸς τῆς κοσμικῆς συγκρότησης.⁶⁰⁸ Ἡ ὑπερχείλιση τῆς Τριάδας στὴν χωροχρονικὴ ὑπαρξὴ δὲν εἶναι μιὰ ἀυτόματη διαδικασία καὶ δὲν προσθέτει τὸ παραμικρὸ στὴν ἴδια τὴν θεότητα.

Ὁ Θεὸς ρέει μέσα στὰ πλάσματα, καὶ ὅμως παραμένει ἀνέγγιχτος ἀπ' ὅλα, δὲν τὰ χρειάζεται καθόλου.⁶⁰⁹

Τὴν ἀρχὴ τῆς δημιουργίας δὲν ὑποκινεῖ ἡ τυφλὴ ὀρμηὴ μιᾶς ἀνάγκης ἀλλὰ ἡ ἀπόβλεψη τῆς ἐπιθυμίας, ὅμως ἡ φύση ταιριάζει

⁶⁰⁷ Βλ. τὴν ἐνότητα 'Κυκλικὴ Δόξα'. Ἡ σχέση θεμελιώνει τὴν ὑπαρξὴ, ἀλλὰ εἶναι ὑπαρξὴ καὶ σχέση τοῦ προσώπου: σὲ αὐτὸ ἔχει τὸν λόγο τῆς γιὰ νὰ ὑπάρχει ἢ ἀκόμη γιὰ νὰ καταργηθεῖ. Πῶς γίνεται ἡ κυριότητα νὰ βρίσκεται στὸ πρόσωπο καθ'ἑαυτό, ἐνῶ τὸ ἴδιο ἔχει τὴν αἰτία του στὴν σχέση; Ὅπως μιὰ δυνατότητα ποὺ δὲν ὑφίσταται παρὰ μόνο ὅταν πραγματοποιεῖται. Τὸ πρόσωπο γεννιέται στὴν σχέση καὶ εἶναι σχέση, τὴν 'στιγμὴ' τῆς γέννησός του ἀποτελώντας ἀρχὴ καὶ σκοπὸ τῆς σχέσης.

⁶⁰⁸ Ἡ χρονολογικὴ τάξη τῆς δημιουργίας στὸ βιβλίο τῆς *Γενέσεως* δὲν σημαίνει προτεραιότητα τῶν κατώτερων, ὅτι "σὰν ἔπλασε ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸ καὶ τὴ γῆς, ποὺ δὲ νοιώθουσε ὀλότελα τὴν εὐτυχία πὼς ὑπάρχου-νε, θέλησε νὰ πλάσει καὶ κάποια πλάσματα ποὺ νὰ τὸν γνωρίσουνε καὶ ποὺ τὰ κορμιά τους νὰ ἴναι ἀπὸ μέλη ποὺ νὰ σκέπτονται": B. Pascal, *Ρητὰ καὶ λογισμοί*, σ. 40–41. Βλ. *Εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην* (LW III, σ. 154): "incarnatio ipsa sit exemplata quidem ab aeterna emanatione et exemplar totius naturae inferioris".

⁶⁰⁹ Ὁμιλία 71 (DW III, σ. 217).

μέ τήν ἐπιθυμία, “ἡ θεότητά Του κρέμεται ἀπό τήν δύναμή Του νά μοιράζει τόν ἑαυτό Του σέ ὅτιδήποτε μπορεῖ νά τόν δεχτεῖ: ἄν δέν μοίραζε τόν ἑαυτό Του, δέν θά ἦταν Θεός”.⁶¹⁰ Ἡ κοσμική ὑπόσταση δίνει μορφή σέ ἕνα θέλημα πού ἀφορᾷ κυρίως τόν ἄνθρωπο.

Ἔχει τόσο μεθύσει στήν ἀγάπη Του γιά μᾶς, εἶναι ἀκριβῶς σάν νά εἶχε λησμονήσει τόν οὐρανό και τήν γῆ, ὅλη Του τήν μακαριότητα και ὅλη Του τήν θεότητα, και νά μὴν εἶχε τίποτε ἄλλο νά κάνει παρά μόνο νά ἀσχολεῖται μαζί μου, νά μοῦ δώσει ὅτιδήποτε γιά νά μέ ἡσυχάσει. Καί μοῦ τὸ δίνει πλήρες, μοῦ τὸ δίνει τέλεια, τελείως ἀγνά, ὅλο τὸν χρόνο συνεχῶς, και τὸ δίνει σέ ὅλα τὰ πλάσματα.⁶¹¹

⁶¹⁰ Ὁμιλία 73 (*DW III*, σ. 265). Βλ. Κάλλιστος Ware, Ὁ ὁρθόδοξος δρόμος, σ. 51–52.

⁶¹¹ Ὁμιλία 79 (*DW III*, σ. 367). Ἀντίθετα μέ ὅ,τι ἰσχυρίζονται ὀρισμένοι ἐρευνητές (βλ. π.χ. F. Tobin, “Mechthild of Magdeburg and Meister Eckhart”, σ. 45), εἶναι φανερό και ἀπό τὸ κείμενο αὐτὸ ὅτι ὁ Ἐκκαρτ συνδέει τήν διδασκαλία του μέ τήν προσωπική του ἐμπειρία, και ὅτι ἐπιθυμεῖ ἐπίσης γιά τοὺς ἀκροατές του νά κερδίσουν τήν ἴδια ἐμπειρία. Ἡ μετάβαση ἀπό τήν γενικότητα (‘γιά μᾶς’) στὸν ἑαυτό (‘μαζί μου’) ἔρχεται ἀπροσδόκητη και σχεδὸν σάν ὀλίσθημα. Στὴν συνέχεια ἡ κατεύθυνση ἀντιστρέφεται. Ἀπὸ τήν προηγούμενη περίοδο συνεχίζεται ἡ προσωπικὴ ἀναφορά, και τελειώνει μέ τήν δήλωση πὼς ἡ χάρη τῆς δημιουργίας ἀφορᾷ τὰ πάντα. Περικλείοντας τὸν ἑαυτό στήν κοσμική συγκρότηση, ὁ Ἐκκαρτ ὑποβάλλει τήν προσωπικὴ ἐμπειρία σάν ἕνα ἀνοιγμα στὸ σύνολο τῶν πραγμάτων. Ὁ Λόγος εἶναι κοινός, ὁ ἴδιος γιά ὅλα, και ὅμως τελείως προσωπικός.

Δὲν θὰ προσευχηθῶ ποτὲ στὸν Θεὸ γιὰ τὰ δῶρα Του [...] ἐπειδὴ πρέπει νὰ δίνει, ὅμως σίγουρα θὰ προσευχηθῶ νὰ μὲ ἀξιώσει νὰ πάρω τὰ δῶρα Του καὶ θὰ τὸν εὐχαριστήσω γιὰτὶ εἶναι τέτοιος ποὺ πρέπει νὰ δίνει.⁶¹²

⁶¹² Ὁμιλία 63 (DW III, σ. 81).

Ο ΕΝΑΣ Λόγος, άπειρος, άδιάστατος, προαιώνιος, θεμελιώνει περιέχοντας τὸ πλήρωμα τῆς κοσμικῆς σύνθεσης, ἐξηγεῖ ὁ Ἐκκαρτ ἀναφερόμενος στὴν φράση τοῦ Δαβίδ, “ἄπαξ ἐλάλησεν ὁ Θεός, δύο ταῦτα ἤκουσα”.⁶¹³ Ἡ κίνηση προέρχεται ἀπὸ τὴν ἀκίνησία, ἀπὸ τὴν ἀχρονικότητα ὁ χρόνος, ἀπὸ τὴν ἀπλότητα ἢ σύνθεση. Τὰ πλάσματα δὲν δημιουργοῦνται ἀπωθούμενα σὲ ἀβύσσους διαίρεσης ἀπὸ τὸν Δημιουργό, ὅμως μοιάζουν νὰ παραμορφώνουν τὴν ἄχρονη φύση τους μὲ τὸν τρόπο ποὺ περιέγραφε ὁ Πλάτων, σχηματίζοντας ἴχνη ἐγγύτητας μαζὶ καὶ ἀπόστασης.⁶¹⁴

Πραγματικὴ διαίρεση ἀπὸ τὸν Λόγο δὲν ἐπιβάλλουν ὑπαρκτικὲς συνθῆκες ἀλλὰ μόνο ὑπαρξιακὲς ἐπιλογές. “Τὰ δημιουργήσε μὲ τέτοιο τρόπο, ὥστε τὰ πράγματα δὲν ὑπάρχουν ἔξω ἀπὸ τὸν Ἴδιο. Στὸ τέταρτο βιβλίον τῶν *Ἐξομολογήσεων* ὁ Αὐγουστῖνος λέει, *Δὲν δημιούργησε καὶ ἔφυγε! Τὰ πράγματα ποὺ προέρχονται ἀπὸ Ἐκεῖνον εἶναι μέσα σ’ Ἐκεῖνον,*”⁶¹⁵ ἔχοντας τὸν

⁶¹³ *Ψαλμ.* 61, 12.

⁶¹⁴ Πλάτων, *Τίμαιος* 37c–e. Βλ. ἐπίσης, *Πολιτεία* 514a κ.έ. γιὰ τὸν σχετικὸ μῦθο τοῦ σπηλαίου. Βλ. Ν. Σινιόσογλου, “Time, perpetuity and eternity in late antique Platonism”, ὅπου παραπομπὲς στὸν Πρόκλο, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος* III.27.32–28.6· III.28.14–20, καὶ *Εἰς τὰς Πολιτείας Πλάτωνος* II.17.23–18.1, γιὰ τὴν ἐξήγηση τῆς πλατωνικῆς ἔννοιαι τοῦ χρόνου ὡς *κυκλικὸ ἰσοπέδι τοῦ νοῦς*, μιᾶς σπειροειδοῦς περιέλιξης ποὺ ἀποκαλύπτει τὴν θεία ἀρχὴ τῆς. Ἡ κοσμολογία τοῦ Γρηγορίου καὶ τοῦ Ἐκκαρτ δὲν ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὴν ἀντίληψη αὐτή, μᾶλλον συμβάλλει στὴν θεμελίωσή της ἐρμηνεύοντας τὸν νοῦ τοῦ πλατωνισμοῦ μὲ τὶς προϋποθέσεις τῆς ἐνδοτριαδικῆς γονιμότητας.

⁶¹⁵ *Εἰς τὴν Γένεσιν* 19–20 (*LW* I, 1, σ. 201). Ἴσως ἐξυπακούεται ἐδῶ ἡ ἀργία τῆς ἑβδομῆς ἡμέρας ὡς ἐπιστροφή τοῦ Δημιουργοῦ στὴν αὐτάρκεια τῆς θεότητας, πάντως ὁ Αὐγουστῖνος ἀπομακρύνει ἀπὸ τὴν

ἴδιο φύση καὶ οὐσία τους: “κάθε πλάσμα εἶναι γεμᾶτο ἀπὸ τὸν Θεό”.⁶¹⁶

Κανένα ὃν δὲν μοιράζεται τὸ δικό του, γιατί ὅλα ἀπὸ μόνα τους δὲν εἶναι τίποτα: *ὅτιδῆποτε μοιράζονται, τὸ ἔχουν ἀπὸ ἀλλοῦ. Οὔτε δίνουν τὸν ἑαυτό τους. Ὁ ἥλιος δίνει τὴν ἀκτινοβολία του, ὁ ἴδιος παραμένει ὅμως ὅπου βρίσκεται [μόνο αὐτὸς εἶναι ἥλιος], ἡ φωτιά δίνει θερμότητα ἀλλὰ [μόνο ἡ ἴδια] παραμένει φωτιά. Ὅμως ὁ Θεὸς δίνει τὸ δικό Του,⁶¹⁷ γιατί ἀπὸ μόνος Του εἶναι ὅ,τι εἶναι. Καὶ σὲ ὅλα τὰ χαρίσματά Του, πρῶτα δίνει τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό Του [...] στὸν βαθμὸ πὸς μπορεῖ κάθε πλάσμα νὰ τὸν δεχθεῖ.*⁶¹⁸

Ὁ ἅγιος Ἰωάννης λέει στὸ βιβλίον τῶν μυστικῶν, *Αὐτοὶ ἀκολουθοῦν τὸ Ἄρχιον ὅπου κι ἂν πηγαίνει.*⁶¹⁹ Οἱ ἄνθρωποι αὐτοὶ ἀκολουθοῦν τὸν Θεὸ ὅπουδῆποτε τοὺς ὀδηγεῖ, σὲ ἀρρώστια ἢ ὑγεία, σὲ εὐημερία ἢ δυστυχία. Ὁ ἅγιος Πέτρος πῆγε μπροστὰ ἀπὸ τὸν Θεὸ καὶ τότε ὁ Κύριος τοῦ εἶπε, *Πήγαινε πίσω μου σατανᾶ.*⁶²⁰ Ὁ Κύριος λέει, *Εἶμαι μέσα στὸν Πατέρα μου καὶ ὁ*

ἐντύπωση πὼς ἡ κοσμικὴ πραγματικότητα ὑπακούει ἀπλῶς σὲ ‘φυσικούς’ νόμους, ἀκολουθῶντας πορεία ἀνεξάρτητη ἢ ἐξωτερικὴ ὡς πρὸς τὴν θεία ὑπαρξή.

⁶¹⁶ Ὁμιλία 9 (DW I, σ. 156).

⁶¹⁷ Δίνει τὴν φύση Του ὡς φύση τῶν χαρισμάτων πὸς συνθέτουν καὶ τελειοποιοῦν τὰ πλάσματα.

⁶¹⁸ Ὁμιλία 9 (DW I, σ. 149).

⁶¹⁹ Ἀποκ. 14, 4.

⁶²⁰ Ματθ. 16, 23.

Πατέρας μου είναι μέσα σὲ μένα.^[621] Ἔτσι εἶναι ὁ Θεὸς μέσα στὴν ψυχὴ καὶ ἡ ψυχὴ μέσα στὸν Θεό.⁶²²

Ὁ Λόγος μοιράζει τὸν ἑαυτό Του ἐκφράζοντας τὴν δική Του ἀπλότητα στὶς χωροχρονικὲς μερικότητες. Ἡ ἔκφραση αὐτὴ καὶ ἔνωση εἶναι ἡ ὑπόσταση τῆς θείας βούλησης γιὰ τὸν κόσμο. “Ὅλα τὰ πλάσματα εἶναι λόγος τοῦ Θεοῦ”.⁶²³ Οἱ βαθμοὶ μετοχῆς σημαίνουν τὴν καθολικὴ καὶ ἀνυπέρβλητη διαφορὰ ἀπὸ τὸν Δημιουργὸ καθεαυτὸν. Ἀκόμα καὶ ὁ ἄνθρωπος ποὺ ἀνάγεται στὴν ἀρχὴ του μὲ τὴν πληρότητα τοῦ Λόγου, δὲν παύει νὰ δέχεται τὴν θεία φύση σὰν ἕνα χάρισμα, δὲν τοῦ ἀνήκει πρωταρχικά. Ἐπειδὴ ἡ θεμελίωση τοῦ χρόνου στὴν ἀπουσία χρόνου προϋποθέτει, σύμφωνα μὲ τὸν Ἔκκαρτ, μιὰ ‘περιοχὴ’ ἀπόλυτης ταύτισης, ὅπου κάθε διαφορὰ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου καταρρέει, ἡ πανθειστικὴ ἀνάγνωση ἔχει ἀφορμὴ. Ὅμως στὸ θεμέλιό του ὁ κόσμος δὲν διακρίνεται ἀπὸ τὸν Δημιουργὸ παρὰ μόνον ἐπειδὴ εἶναι ὑπερβατικὸς ὡς πρὸς τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του, εἶναι ἡ θεία φύση ‘προτοῦ’ δοθεῖ στὰ πλάσματά της.⁶²⁴ Μὲ ὅλες τὶς κινήσεις, σχέσεις καὶ συνθέσεις, ὁ χωροχρόνος

⁶²¹ Ἰω. 14, 11.

⁶²² Ὁμιλία 59 (DW II, σ. 634–635).

⁶²³ Ὁμιλία 53 (DW II, σ. 535).

⁶²⁴ Βλ. W. Fues, *Mystik als Erkenntnis? Kritische Studien zur Meister-Eckhart-Forschung*, σ. 141, γιὰ τὴν ἐνύπαρξη στὴν θεία νόηση τῶν λόγων τῶν ὄντων ὡς ἀπλὴ καὶ ἐνικὴ. Ὁ Θεὸς παραμένει πάντα ἀνέγγιχτος ἀπὸ τὴν πολλαπλότητα (“die Fülle der Ideen keine Mannigfaltigkeit in die Trinität bringt”). Ὁ συγγραφέας ἐπικαλεῖται τὸ ὑπόμνημα *Eis τὸ Κατὰ Ἰωάννην* n. 13 (LW III, S 12, 15–17), ὅπου ὁ Ἔκκαρτ συνδέει τὴν συγκεκριμένη ἐρμηνεῖα μὲ τὸν Αὐγουστῖνο: “i p s e enim filius dei, ‘verbum in principio’, ratio est, ‘ars quaedam [...] plena omnium

δίνει μορφή στην απλότητα. “Ο Λόγος πηγάζει πρὸς τὰ ἔξω [στην ἔγχρονη γένεση τῶν πραγμάτων] καὶ ὁμως παραμένει μέσα [στην ἄχρονη αὐτάρκεια τῆς θεότητας]”. Ὁ Λόγος οὐσιώνει τὰ πλάσματα χωρὶς νὰ ἐγκαταλείπει τὴν ἄχρονη φύση Του καὶ χωρὶς νὰ διαιρεῖται ἀπὸ τὰ ἔργα Του, “ὅσο περισσότερο [βρίσκεται] μέσα στὰ πράγματα τόσο [παραμένει] ἔξω ἀπὸ τὰ πράγματα: ὅσο πιὸ μέσα τόσο πιὸ ἔξω καὶ ὅσο πιὸ ἔξω τόσο πιὸ μέσα”.⁶²⁵

Σύμφωνα μὲ τὸν Πλωτῖνο, τὸ αἰώνιο “δὲν βρίσκεται μέσα στὸν χρόνο, ἀλλὰ ἔξω ἀπὸ ὀλόκληρο τὸν χρόνο, ἐπειδὴ ὁ χρόνος διαχέεται συνεχῶς διυστάμενος, ἐνῶ ἡ αἰωνιότητα μένει ἀκίνητη σὲ ταυτότητα”.⁶²⁶ Συγκρίνοντας βαθμοὺς (ὅσο πιὸ μέσα τόσο πιὸ ἔξω), ὁ Ἔκκαρτ δείχνει τὴν τελειότητα τῆς διαφορᾶς καὶ ἀποτρέπει τὶς πανθειστικὲς ἐρμηνεῖες. Ἄν καὶ ἐμμενές, τὸ ἄχρονο δὲν ἀνήκει στὸν χρόνο: ὁ χρόνος ἔχει ὑπερβατικὴ οὐσία, γι’ αὐτὸ ἡ ἀληθινὴ γνώση χρειάζεται τὴν κίνηση τῆς δελφικῆς προτροπῆς, στὴν ὁποία ἐπέμενε ὁ Αὐγουστῖνος,⁶²⁷ *noli foras ire, in teipsum redi*.⁶²⁸ Σύμφωνα μὲ τὸν Λόσκυ ἡ ἐρμηνεία τοῦ Ἔκκαρτ σημαίνει ἐνδόσταση μᾶλλον παρὰ ἔκσταση,⁶²⁹ ὁμως ἡ πιὸ πραγματικὴ ἐσωστρέ-

rationum viventium incommutabilium, et *omnes unum in ea*, ut ait Augustinus De Trinitate 1. VI capitulo ultimo”.

⁶²⁵ Ὁμιλία 30 (*DW* II, σ. 94).

⁶²⁶ “οὐδ’ ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ παντὸς χρόνου ἔξω, τοῦ μὲν χρόνου σκιδναμένου ἀεὶ πρὸς διάστασιν, τοῦ δ’ αἰῶνος ἐν τῷ αὐτῷ μένοντος”: *Ἐννεάδες* VI.5.11, 14–16.

⁶²⁷ Βλ. *De vera religione*, 1. I, 39: *PL* 34, 154.

⁶²⁸ Βλ. V. Lossky, *Théologie négative*, σ. 17.

⁶²⁹ “une instase plutôt qu’une extase”, ὁ.π.

φεια είναι ή πιό πλήρης ἐγκατάλειψη τοῦ ἑαυτοῦ: ή διαφορὰ τῶν δύο κινήσεων δὲν ὑπερβαίνεται στήν ἐπικράτηση τῆς μίας, ἔστω ὀριακά, ἀλλά στήν ταύτισή τους. Ἡ θεογνωσία ὡς εἴσοδος στοῦ ὑπερβατικὸ θεμέλιο τῆς κτίσης, ποῦ εἶναι ή πιό μύχια ἐσωτερικότητα τῆς ψυχῆς, ἐκφράζεται ὡς ἀπεξάρτηση ἀπὸ ὀτιδήποτε κτιστό.⁶³⁰ Στήν ἐνότητα μετὴν ἀρχή του ὁ ἄνθρωπος δὲν ‘ἀναχωρεῖ’ ἀπὸ τὸν κόσμο ἀλλὰ παρ-ίσταται στήν σχέση ποῦ μετὰ κάθε τρόπο καὶ μέσα ἀπὸ τὴν ψυχὴ, συνεργαζόμενος μετὰ τὸν ἄνθρωπο, δημιουργεῖ ὁ Θεὸς μετὰ τὰ πλάσματά Του.⁶³¹ Ὁ ἀριθμὸς σημαίνει ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὸ εἶναι.⁶³² Ἡ κτίση πρωταρχικὰ ἀπολαμβάνει ἰσοτιμία μετὰ τὸν Δημιουργό: ἂν τὸ ἄυλο οὐσιώνει τὴν ὕλη καὶ τὸ ἄμορφο τὴν μορφή, δὲν νοεῖται ριζικὴ ἀξιολογικὴ διάκριση. Ὅμως ἐνῶ ἔρχονται στήν ὕπαρξη οἱ ἐπιμέρους ὄντοτητες, μοιάζουν νὰ ἀπομακρύνονται ἀπὸ τὴν φύση τους! Ἀναγνωρίζοντας τὸ θεμέλιό τους

⁶³⁰ Βλ. P. Hayes, “Eckhart as a spiritual guide”, σ. 5 κ.έ., γιὰ τὴν ‘διάσχιση’ τῶν ἐνδοκόσμιων συνθηκῶν ὡς ἐμβίωση τῆς ὑπερβατικῆς οὐσίας τοῦ κόσμου, ὅταν ή ψυχὴ ἀδειάζει ἀπὸ τὰ πράγματα καὶ γίνεται ἐλεύθερη καὶ χρήσιμη γιὰ τὸν Δημιουργό.

⁶³¹ Βλ. ὁμοίως, A. Haas, “The nothing of God and its explosive metaphors”, σ. 6 κ.έ., ἰδίως σ. 13–14.

⁶³² Βλ. Παραβολὲς τῆς Γενέσεως (LW I, σ. 487), τὸ ὅποιο ἐπικαλεῖται ὁ B. McGinn, *The mystical thought*, σ. 106: “*numerus et divisio semper imperfectorum est et ex imperfectione oritur. In se ipso etiam imperfectio est, cum sit casus sive processus [σημαίνοντας ἀποξένωση ταυτίζεται μετὴν πτώση] ad extra unum, quod cum ente convertitur*”. Πρόκειται οὐσιαστικὰ γιὰ ἐπανάληψη τοῦ πλατωνισμοῦ. Ὅπως συνοφίζει ὁ J. Mooij, *Time and mind*, σ. 58, ἀναφερόμενος στὸν Πλωτῖνο, “ἡ ἀνάπτυξη τοῦ χρόνου ἀπὸ τὴν αἰωνιότητα εἶναι καὶ μιὰ ἐκπτώση ἀπὸ τὴν αἰωνιότητα”.

“ὅσο πιὸ ἔξω τόσο πιὸ μέσα στὰ πράγματα”, δηλαδή ὅτι ὁ Λόγος προφέρεται παραμένοντας καθεαυτὸν ἀνέγγιχτος ἀπὸ τὴν πολλαπλότητα ποὺ ὁ Ἰδιος θεμελιώνει, ὁ Ἐκκαρτ θίγει τὸ παράδοξο στὸ ὁποῖο ἐπέμεινε ὁ Γρηγόριος. Ἡ θεμελίωση τῶν πλασμάτων στὴν θεότητα τείνει στὸν πανθεισμό,⁶³³ καὶ ἡ ἐξήγηση τοῦ Ἐκκαρτ ἴσως μοιάζει νὰ μὴν εἰσφέρει κάτι νέο.⁶³⁴ Ἄν καὶ συμφωνεῖ μὲ τὴν κοσμολογία τοῦ Γρηγορίου, ὁ Ἐκκαρτ ἐρμηνεύει τὴν διαφορὰ ὡς προϋπόθεση ἐνότητας. Ἡ ἐρμηνεία του δὲν ὑπονομεύει τὴν ἀξία τῶν ἀτομικῶν ὑπάρξεων, ἡ ἀπόσταση ἀπὸ τὴν φύση τους δὲν καταδικάζει τὰ πλάσματα. Ἀτομικότητα εἶναι ὁ τρόπος νὰ οἰκαιοποιοῦνται δυναμικὰ τὴν ἀπειρία τῆς ἀρχῆς τους. Ὅσο ἡ σκέψη ἀνοίγεται πέρα ἀπὸ τὰ πλάσματα τόσο ἀνακαλύπτει τὸν Λόγο μόνο Του, ἀλλὰ καὶ ὡς οὐσία τῶν πλασμάτων. Ἐπειδὴ ὁ Δημιουργὸς ὑποστηρίζει μὲ τὸν ἑαυτὸ Του τὴν κοσμικὴ σύνθεση καὶ ὁ Ἰδιος εἶναι τὸ πέρα ἀπὸ τὴν μερικότητα καὶ ἀλλοίωση, γίνεται δυνατὴ ἐν κινήσει ἀνάπαυση, ἀπόλαυση τῆς ἐνότητας μέσα στὸν ἀριθμὸ.

Ὁ Λόγος ὑπάρχει προφερόμενος. “Κανένας δὲν θέλησε κάτι τόσο πολὺ ὅσο θέλει ὁ Θεὸς νὰ κάνει ἕναν ἄνθρωπο νὰ τὸν γνωρί-

⁶³³ Βλ. ἐπίσης, Μάξιμος Ὁμολογητής, *Eis τὰ Διονυσίου*, PG 4, 313D, ὁ ὁποῖος δὲν ἀποφεύγει νὰ γίνεῖ προκλητικὸς τονίζοντας τὴν ἰσότητα ἀρχῆς καὶ ἐπομένων. Ὁ Ἰδιος εἶναι αἰὲ ὢν, καὶ δημιουργεῖ τὰ πλάσματά Του ἐξίσου αἰὲ ὄντα, δηλαδή μετοχές στὴν δική Του ἀπειρία.

⁶³⁴ Γιὰ μιὰ γρήγορη σύγκριση μὲ τὸν Γρηγόριο, θυμίζω π.χ. τὸ *Κατὰ Ἐννομίου* 3.6.38 (GNO II 199, 15–17), ὅπου ἡ κοσμικὴ δημιουργία συγκρίνεται μὲ τὴν γέννηση τοῦ Υἱοῦ: “οὔτε ἡ τῆς κτίσεως ποίησις οὔτε ἡ τοῦ υἱοῦ σημασία χρόνον ἢ ὕλην ἢ τόπον ἢ πάθος συμπαρεδέξατο”.

σει”.⁶³⁵ Χάρη στην συγκρότηση τῆς κτίσης ὡς ἀπόστασης ἀπὸ τὴν φύση της, τὸ μηδὲν ποὺ ‘προηγεῖται’ τῆς δημιουργίας συμμετέχει στὴν ὑπαρξὴ ὄχι μόνο ὡς πρωταρχικὴ ταυτότητα ἢ μόνη ‘περιουσία’ τῶν πλασμάτων ἀλλὰ καὶ ὡς ἐνδεχόμενη προοπτικὴ τους. Τὰ σχετιζόμενα προσέρχονται ἀπὸ τὴν σχέση τους, ἐπομένως ἡ φύση ὑπάγεται στὴν βούληση, ἔχει πάντα δυνατότητα νὰ στραφεῖ στὸ μηδέν. Ἡ φύση εἶναι μιὰ ἀναγωγὴ στὴν φύση, ὁ Λόγος φανερώνεται στὴν ἐπιθυμία γιὰ τὸν Λόγο, ἀλλιῶς παραμένει ἀπρόσιτος σὰν ἀνύπαρκτος καὶ ὁ ἄνθρωπος σκορπίζεται καταθλιπτικὰ στὶς χωροχρονικὲς μερικότητες.

Τὸ τώρα εἶναι τὸ ἐλάχιστο τοῦ χρόνου. Δὲν εἶναι τμῆμα χρόνου ἢ μέρος χρόνου. Εἶναι μόνο μιὰ γεύση ἀπὸ χρόνο, ἔχνος καὶ τέλος τοῦ χρόνου. Ὡστόσο, ἂν καὶ μικρὸ ποὺ εἶναι, πρέπει νὰ φύγει. [...] Τὸ ἐδῶ σημαίνει τὸ ἴδιο ἀλλὰ στὸν χῶρο. Ὁ χῶρος ποὺ στέκομαι εἶναι μικρός. Ὅσο μικρός κι ἂν εἶναι, πρέπει νὰ φύγει προτοῦ μπορέσω νὰ δῶ τὸν Θεό.⁶³⁶

Ὅσο μεγαλώνει ἡ ἐπιθυμία γιὰ τὸν Λόγο, ὑπερβαίνει τὸ κακὸ καὶ τὸ καλὸ της, καὶ ἐλευθερώνεται ἀπὸ τὶς κτιστὲς συνθηῆκες: “ἡ ἀληθινὴ μετάνοια [...] εἶναι μιὰ κατάσταση τοῦ νοῦ ὑψωμένη στὸν Θεὸ μακριὰ ἀπ’ ὅλα τὰ πράγματα. [...] Νὰ ἀγαπᾶμε Ἐκεῖνον μόνο, μέσα σὲ ὅλα τὰ πράγματα”.⁶³⁷

⁶³⁵ Ὁμιλία 68 (*DW* III, σ. 152), καὶ πιὸ κάτω: “ὁ Θεὸς εἶναι πάντα ἔτοιμος, ἀλλὰ ἐμεῖς εἴμαστε ἀνέτοιμοι. Εἶναι κοντά μας, ἀλλὰ ἐμεῖς μακριὰ Του. Εἶναι μέσα, ἀλλὰ ἐμεῖς ἔξω”.

⁶³⁶ Ὁμιλία 69 (*DW* III, σ. 170). Βλ. ἐπίσης, Μ. Βασιλείος, *Περὶ πίστεως*, *PG* 31, 465A-C, καὶ τὸν Ἀριστοτέλη, *Φυσικά* 220a κ.έ.

⁶³⁷ Ὅροι (*DW* V, σ. 245–247).

“Όποιος προσεύχεται ζητάει από τον Θεό να τοῦ δώσει ἢ να τοῦ ἀφαιρέσει κάτι. “Όμως ἡ καρδιά ποῦ ἔχει ἐλευθερία δὲν ἐπιθυμεῖ τίποτα ἀπολύτως, οὔτε ἔχει ὀτιδήποτε ἀπὸ τὸ ὁποῖο θὰ ἤθελε νὰ ἐλευθερωθεῖ. Γι’ αὐτὸ στέκεται ἐλεύθερη ἀπ’ ὅλες τις προσευχές, καὶ προσευχή της εἶναι ὅτι ἔχει ἐνωθεῖ μὲ τὸν Θεό. Αὐτὴ εἶναι ὅλη ἡ προσευχή της.⁶³⁸

“Αν κάποιος νομίζει ὅτι θὰ πάρει περισσότερο ἀπὸ τὸν Θεό μὲ τὴν ἐνδοσκόπηση, τὴν κατάνυξη, τὴν γλυκύτητα ἢ μὲ εἰδικὴ ἀποκάλυψη ἀπ’ ὅσο κοντὰ στὴν φωτιὰ ἢ μέσα στὸν στάβλο, αὐτὸ δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπ’ τὸ νὰ πάρω τὸν Θεό, νὰ τυλίξω τὸ κεφάλι Του μ’ ἓναν μανδύα καὶ νὰ τὸν χώσω κάτω ἀπ’ τὸν πάγκο. Γιατὶ ὅποιος ζητάει τὸν Θεό σ’ ἓναν εἰδικὸ τρόπο, παίρνει τὸν τρόπο καὶ χάνει τὸν Θεό, τὸν κρύβει μέσα στὸν τρόπο. Ἀλλὰ ὅποιος ζητάει τὸν Θεό χωρὶς κανέναν εἰδικὸ τρόπο, τὸν βρίσκει ὅπως εἶναι στὸν ἑαυτὸ Του, καὶ ὁ ἄνθρωπος αὐτὸς ζεῖ μὲ τὸν Υἱὸ καὶ εἶναι ἡ ἴδια ἡ ζωή.⁶³⁹

⁶³⁸ *Γιὰ τὴν ἀπόσπαση (DW V, σ. 426–427).*

⁶³⁹ Ὁμιλία 5b (DW I, σ. 91). Δὲν ἔχει τόσο ἠθικολογικὴ ὅσο γνωσιολογικὴ σημασία ἢ εἰδοποίηση ὅτι “αὐτὸς ποῦ ζητάει ἢ σκοπεύει σὲ κάτι, ζητάει καὶ σκοπεύει στὸ τίποτα, καὶ αὐτὸς ποῦ προσεύχεται γιὰ κάτι, δὲν θὰ ἔχει τίποτα”: ὁμιλία 11 (DW I, σ. 187). Βλ. τοὺς Ὅρους (DW V, σ. 239): “στὴν ἀγάπη δὲν ὑπάρχει μόνο ἐμπιστοσύνη, ὑπάρχει ἀληθινὴ γνώση, καὶ ἀκόμη βεβαιότητα χωρὶς τὴν παραμικρὴ ἀμφιβολία”. Ὁ Παῖσιος ἀπορρίπτει ὡς μάταιη μιὰ προσευχὴ ποῦ δὲν ἀποβλέπει πέρα ἀπ’ ὅλα τὰ ὑλικά ἢ πνευματικά ἀγαθὰ: “ἡ προσευχὴ ποῦ κάνουμε γιὰ νὰ νοιώσουμε ἀγαλλίαση καὶ ὄχι γιὰ νὰ ἐνωθοῦμε μὲ τὸν Θεό, δὲν εἶναι πραγματικὴ προσευχὴ”: Παῖσιος Ἀγιορείτης, *Λόγοι, στ’, Περὶ προσευχῆς*, σ. 243. Ἡ ἐνωση φέρει ἀγαλλίαση, ὅμως στὶς συνθῆκες τῆς

Ὡς προσωπικὸ θεμέλιο τῶν ἔργων Του, ὁ Λόγος εἶναι ἡ σχέση χρόνου καὶ ἀχρονικότητας. Τί θὰ βρισκόταν ἐπέκεινα τοῦ χρόνου περισσότερο ἀπὸ τὴν ἀπλότητα, τί θὰ παρέμενε πιὸ ἐσωτερικὸ ἀπὸ τὸ θεμέλιο; Ἀναφερόμενος στὴν διήγηση τῆς Γενέσεως, ὅτι ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν,⁶⁴⁰ ὁ Ἐκκαρτ ἐξηγεῖ πὼς “ἡ ἀρχή, πού μέσα της ὁ Θεὸς ἐποίησε τὸν οὐρανὸ καὶ τὴν γῆ, εἶναι τὸ πρωταρχικὸ ἀπλὸ τώρα τῆς αἰωνιότητος. Τὸ ἴδιο ἀκριβῶς τώρα στὸ ὁποῖο ὑπάρχει ὁ Θεὸς αἰώνια, ὅπου ἐπίσης ἡ πρόοδος τῶν θείων προσώπων αἰώνια ἦταν, εἶναι καὶ θὰ εἶναι. Ὁ Μωϋσῆς λέει λοιπὸν ὅτι ὁ Θεὸς ἐποίησε τὸν οὐρανὸ καὶ τὴν γῆ χωρὶς νὰ μεσολαβεῖ ἢ νὰ παρεμβάλλεται τὸ παραμικρὸ, στὴν ἀπολύτως πρώτη ἀρχή, ὅπου ὑπάρχει ὁ Ἰδιος”.⁶⁴¹

πτώσης ἢ ἐνότητα καὶ ἡ συνεργασία μαζί Του περιέχει ἐπίσης δυσάρεστες ὀψεις.

⁶⁴⁰ Βλ. B. McGinn, *The mystical thought*, σ. 101–102, γιὰ τὴν ἀρχὴ ὡς ἰδεατὸ λόγο τῶν πραγμάτων. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Ἀκινάτη, ὁ Ἐκκαρτ δὲν ἀναγνωρίζει στὸν Δημιουργὸ τὴν ποιητικὴ μόνον ἀλλὰ κυρίως τὴν οὐσιακὴ αἰτία τῶν πραγμάτων, ὅτι δημιουργεῖ ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ Του καὶ μέσα στὸν ἑαυτὸ Του (*a se et in se*): *Eis Σοφίαν Σολομῶντος* (*LW II*, σ. 459). Ἔτσι συνδέεται μὲ τὸν Ἀλβέρτο καὶ τὸν Ντῆτριχ τοῦ Φράιμπουργκ, οἱ ὅποιοι εἶχαν ἀναπτύξει, ἀκολουθῶντας τὸν Πρόκλο καὶ τὸν Διονύσιο, τὴν ἔννοια τῆς, πάντοτε νοερῆς, οὐσιακῆς αἰτίας (*causa essentialis*). Ὁ Ἐκκαρτ διακρίνει δύο εἶδη οὐσιακῆς αἰτιότητας. Ἀπολύτως πρωταρχικὲς αἰτίες (*cause primo–primae*), ὅπως στὴν τριαδικὴ γονιμότητα, καὶ αἰτίες ἐξίσου νοερὲς καὶ οὐσιακὲς ἀλλὰ δευτερο–πρωταρχικὲς (*cause secundo–primae*), ὅπως στὴν δημιουργία τοῦ κόσμου.

⁶⁴¹ “Principium, in quo deus creavit caelum et terram, est primum nunc simplex aeternitatis, ipsum, inquam, idem nunc penitus, in quo deus est ab aeterno, in quo etiam est, fuit et erit aeternaliter personarum

Τὸ εἶναι (“ἦταν, εἶναι καὶ θὰ εἶναι”) παραπέμπει στὴν Καινὴ Διαθήκη, ὅπου ὁ Λόγος περιγράφεται ὡς Ὦν, Ἦν καὶ Ἐρχόμενος, ἀναδεικνύοντας τὴν ἐνότητα κτίσης καὶ Δημιουργοῦ ὡς ὑπέρχρονη θεμελίωση τοῦ χρόνου. Ἀκόμη καὶ ἐγχρονηζόμενος ὁ Λόγος καθε-
αυτὸν βρίσκεται πέρα ἀπὸ διαστηματικές ἐννοιες.⁶⁴² Ἡ αἰωνιότη-

divinarum emanatio. Ait ergo Moyses deum caelum et terram creasset in principio absolute primo, in quo deus ipse est, sine quolibet medio aut intervallo”: *Εἰς τὴν Γένεσιν 7* (LW I,1, σ. 190). Βλ. καὶ πρὶν, σ. 188, γιὰ τὴν ἀρχὴ ὡς περιεχόμενη στὸν Λόγο, χωρὶς τοῦ ἐπισημαίνει ὁ V. Lossky, *Théologie négative*, σ. 282, θυμίζοντας ὅτι ὁ Κλήμης Ἀλεξανδρεὺς καὶ ὁ Ὀριγένης πρῶτοι ταύτιζαν τὴν ‘ἀρχὴ’ τῆς Γενέσεως μὲ τὴν ‘ἀρχὴ’ τοῦ Κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγελίου: “hinc est quod sancti communiter exponunt deum creasse caelum et terram in principio, id est in filio, qui est imago [ἐδῶ ἡ εἰκόνα ἔχει τὴν σημασία προτύπου] et ratio idealis omnium”. Ἄλλοτε ἡ ἀρχὴ τοῦ θεμελιώνει τὴν Δημιουργία ταυτίζεται μὲ τὸ εἶναι, ὅπως γιὰ παράδειγμα στὸν Προλόγο τοῦ Τριμεροῦς Ἔργου, παρατηρεῖ ὁ P. Bullerwell, *The distinction of indistinction*, σ. 8, εὐστοχα γενικεύοντας ὅτι σὲ κάθε περίπτωση ὁ Ἐκκαρτ ταυτίζει τὴν ἀρχὴ μὲ τὸν ἴδιο τὸν Θεό: “creavit in principio, id est in se ipso”: LW I, σ. 160. Καὶ πέρα ἀπὸ αὐτό, γιὰ τὸν Ἐκκαρτ τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι ταυτίζονται. Τὸ ‘Χώρημα’ τοῦ Γρηγορίου, μάλιστα ὡς “προκαταβαλλόμενο”, ἐπιτρέπει μιὰ ἐντύπωση ἀπόστασης, τὴν ὁποία ὅμως ἀναιρεῖ ἡ ἐρμηνεία τῆς κτίσης ὡς ἔκτασης τοῦ Δημιουργοῦ.

⁶⁴² Τὸ ἴδιο σὲ ‘ὑπαρξιακὴ’ μορφῇ, ὅτι δημιουργῶντας δὲν παύει νὰ παραμένει αὐτάρκης, χωρὶς τὴν παραμικρὴ προσκόλληση (abegescheidenheit, ἀπουσία ἐξάρτησης, ἀπόσπαση), ἀκριβῶς σὰν νὰ μὴν εἶχαν δημιουργηθεῖ ποτὲ τὰ πλάσματα: *Γιὰ τὴν ἀπόσπαση* (DW V, σ. 413), ὅπου παραπέμπει ὁ P. Bullerwell, *The distinction of indistinction*, σ. 62. Κερδίζοντας τὴν ἐλευθερία τοῦ ἀπολαμβάνει ὁ ἴδιος ὁ Λόγος, ὁ ἄνθρωπος ἔρχεται στὴν φύση του, γίνεται αὐτὸ ποὺ εἶναι, δηλαδὴ Υἱὸς

τα επαναλαμβάνεται στο πρωτότυπο με διάφορες μορφές, (*primum nunc simplex aeternitatis, ab aeterno, aeternaliter personarum divinarum emanatio*), σημαίνοντας άχρονικότητα, όπως συνάγεται από την έμφαση του Έκκαρτ στην υπερβατικότητα του άπλου ' τώρα' και την άπουσία διαστήματος. Όταν χρησιμοποιούνται όροι διάρκειας για την άδιάστατη ύπαρξη (ό όρος "άει" για την άπουσία άρχής και τέλους, ή "πρόοδος" για την τριαδική γονιμότητα, κ.λπ.), είναι φυσικό να εισάγονται έντυπώσεις χρόνου, όποτε χρειάζεται περισσότερη προσοχή, οί άναπόφευκτες γλωσσικές άδυναμίες να μήν μετατρέπονται σε έρμηνευτικά σφάλματα. Ός διαστηματική, ή κτιστότητα άντιτίθεται στην ίδια την άρχή της, όπου δέν παύει να θεμελιώνεται. Ό χρόνος δέν καθρεφτίζει άπλως την άχρονη άρχή του αλλά πηγάζει άμεσα από την πρόοδο των θείων προσώπων, περιέχεται στην άπλότητα τής θείας ύπαρξης και κατευθύνει τά πλάσματα στην άπειρία τής προέλευσής τους.

Τόν όρο 'αίώνιος' εισήγαγε ό Πλάτων, τόν κατέστησε συνώνυμο του 'άίδιου' και έρμήνευσε την αιωνιότητα ως άχρονικότητα.⁶⁴³

του Θεοϋ. Βλ. V. Pektaş, *Mystique et philosophie*, σ. 176: "*détachée, l'âme est Fils de Dieu*".

⁶⁴³ "Ό Πλωτίνος και ό Πορφύριος άνέπτυξαν περαιτέρω την πλατωνική σύλληψη μιās άχρονης αιωνιότητας, θεώρησης που παρέμεινε χαρακτηριστική του πλατωνισμού και των στενά σχετιζομένων μαζί του σχολών τής άρχαιότητας": I. Ramelli, D. Konstan, "Terms for eternity: αίώνιος and άίδιος in Classical and Christian texts", σ. 29. "Η διάκριση μεταξύ άϊδιότητος και αιωνιότητος στον Πλάτωνα, (βλ. Ν. Σινιόσογλου, "Time, perpetuity and eternity in late antique Platonism", σ. 214 κ.έ.), όπου ό πρώτος όρος σημαίνει άτέρμονη διάρκεια και ό δεύτερος την πλήρη άπουσία κάθε έννοιας χρόνου, δέν φαίνεται να εύσταθει. Στο περίφη-

Ὁ Γρηγόριος χρησιμοποιεῖ συχνὰ τὸ ἐπίθετο *προαιώνιος* σημαίνοντας τὴν ὑπαρξὴ τῆς θεότητας καθ'αυτὴν πέρα ἀπὸ κάθε διαστηματικῆ ἔννοια, χωρὶς νὰ παύει νὰ τὴν προσδιορίζει ὡς αἰώνια.⁶⁴⁴

μὸ ἀπόσπασμα 37d–38a τοῦ *Τίμαιον* εἶναι φανερὴ ἡ χρῆση τῶν δύο ὄρων ὡς συνωνύμων γιὰ τὴν ἀπουσία χρόνου: “ζῶον αἰδιδιον ὄν [...] ἡ μὲν οὖν τοῦ ζῶου φύσις ἐτύγγανεν οὕσα αἰώνιος [...] τό τ' ἦν τό τ' ἔσται χρόνου γερονότα εἶδη, ἃ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν αἰδιδιον οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς [...] τῆ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει, τὸ δὲ ἦν τό τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι [...] τὸ δὲ αἰεὶ κατὰ ταῦτ' ἔχον ἀκινήτως οὔτε πρῆσβυτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίνεσθαι διὰ χρόνου οὐδὲ γενέσθαι ποτὲ οὐδὲ γερονέναι νῦν οὐδ' εἰς αὐθις ἔσεσθαι, τὸ παράπαν τε οὐδὲν ὅσα γένεσις τοῖς ἐν αἰσθησει φερομένοις προσήψεν, ἀλλὰ χρόνου ταῦτα αἰῶνα μιμουμένον καὶ κατ' ἀριθμὸν κυκλοουμένου γέγονεν εἶδη”. Διὰ κριση τῶν δύο ἐπιθέτων δὲν ἐδραιώθηκε οὔτε μὲ τὸν Πλωτῖνο, σύμφωνα μὲ τὸν ὅποιο δὲν ὑφίσταται διαφορὰ, καὶ ἐμφανίζεται γιὰ πρώτη φορὰ μὲ τὸν Πρόκλο. Τὴν ἐποχὴ τῶν ἀρεοπαγιτικῶν συγγραφῶν ὁ παγανιστικὸς πλατωνισμὸς εἶχε διακρίνει τοὺς δύο ὄρους, “χρησιμοποιοῦντας τὸν ὄρο ‘αἰδιδιος’ γιὰ ὅ,τι διαρκεῖ στὸν χρόνο χωρὶς τέλος, καὶ τὸν ὄρο ‘αἰώνιος’ γιὰ τὸ ἄχρονο αἰώνιο· ὅμως οἱ χριστιανοὶ συγγραφεῖς ἐν γένει δὲν υἱοθέτησαν τὴν σύμβαση αὐτή”: D. Bradshaw, “Time and eternity in the Greek Fathers”, σ. 317. Στὸν Διονύσιο ἐπίσης οἱ ὄροι χρησιμοποιοῦνται ἐναλλακτικὰ, ὅποτε μόνον τὰ συμφραζόμενα ἐπιτρέπουν ἀναγνώριση τῆς σημασίας τους. Βλ. ὅ.π., σ. 321.

⁶⁴⁴ Βλ. π.χ. *Κατὰ Ἐὐνομίου* 1.1.570 (GNO I, 190, 27–191, 4): “ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ [...] ἄφθαρτος, αἰώνιος, ἀθάνατος”. Γενικὰ εἶναι δυνατὸν νὰ εἰπωθεῖ ὅτι ὁ ‘αἰώνας’ ἀφορᾷ μᾶλλον τὸν κόσμον, στὴν ἔκπτωτη ὅσο στὴν ἀναστάσιμη μορφή του, καὶ λιγώτερο τὸν Θεό. Ὁ Γρηγόριος ἀναγνωρίζει τὴν ἀυστηρὴ σημασία τῆς αἰωνιότητος μόνον στὸν Θεό, χω-

Περισσότερο όμως ενδιαφέρει ή αιωνιότητα ως ένότητα Θεοῦ και ἀνθρώπου: “αἰώνιος ζωὴ τὸ ἰδεῖν ἐστι τὸν Θεόν”.⁶⁴⁵ Στὸν Ἔκκαρτ ή αιωνιότητα ἔχει κυρίως τήν σημασία ἄχρονου ἀδιάστατου παρόντος, τοῦ “nunc simplex aeternitatis [...] sine quolibet medio aut intervallo”.⁶⁴⁶

Δὲν εἶναι ἀνάγκη καὶ δὲν ἀρκεῖ νὰ στηριχθεῖ κανεὶς στὴν συχρότητα συγκεκριμένου περιεχομένου περιστασιακῶν ἐκφράσεων, ὅταν εἶναι γνωστὸ τὸ γενικὸ πλαίσιο, στὸν Ἔκκαρτ καὶ τὸν Γρηγόριο, σύμφωνα μὲ τὸ ὅποιο ὁ χρόνος θεμελιώνεται στὴν ἀχρονικότητα. Ὅπως καὶ ἂν ἀποκληθεῖ, ‘προαιώνια’, ‘αἰώνια’, ἢ ‘ἀΐδια’, ή θεότητα καθεαυτὴν δὲν προσδιορίζεται διαστηματικά, καὶ ὁμοίως ή κτίση ἂν ἀποκληθεῖ αἰώνια, διακρίνεται γιὰ τὴν μεταβολή καὶ διαστηματικότητα. Ἐπειδὴ οὐσιώνει τὸν χρόνο, ή ἄχρονη ἀπλότητα ὑπάρχει στὸν χρόνο σὰν μιὰ κλήση γιὰ τὸν ἄνθρωπο νὰ μὴν δεσμεύεται στὴν διαστηματικὴ του παρουσία, σὲ καμμιά ἀφορμὴ διαιρέσεων καὶ περιορισμῶν, οὔτε καὶ στὸν ἕναρθρο λόγο, ποὺ ἐπιτρέπει τὴν ἐπίγνωση, τὴν συνεννόηση, τὴν διδασχὴ, τὴν πολιτισμικὴ δημιουργία...⁶⁴⁷ Ὁ Ἔκκαρτ ἐστιάζει κυρίως στὴν ὑπέρ-

ρις νὰ χρησιμοποιεῖ ὅμως κανέναν εἰδικὸ τεχνικὸ ὄρο. Βλ. D. Balás, “Eternity and time”, *GND*, σ. 291.

⁶⁴⁵ *Εἰς τοὺς Μακαρισμοὺς* 6, *PG* 44, 1264D.

⁶⁴⁶ *Εἰς τὴν Γένεσιν* 7 (*LW* I,1, σ. 190).

⁶⁴⁷ Βλ. R. Stephens, “Liminality in Meister Eckhart”, σ. 20. Σύμφωνα μὲ τὸν Στῆβενς, ταιριαστὴ ἀπόκριση στὴν κλήση τῆς ἀρχῆς του εἶναι ή κατάργηση τῆς διαφορᾶς ποὺ ἀποξενώνει ἀπὸ τὸν Δημιουργό, ὅταν ή ψυχὴ κατάντησε νὰ ταυτιστεῖ μὲ τὶς μερικότητες τῆς κτίσης. Ἀφανίζοντας τοὺς καθορισμοὺς τῆς στὴν ἀπειρία τῆς φύσης τῆς, ή ψυχὴ μεγαλώνει τὴν ἐνότητά τῆς μὲ τὴν θεία ὕπαρξη. Βλ. J. O’Donohue, “The absent

χρονη φύση τῆς δημιουργίας, προτάσσοντας τὴν ἀμεσότητα τῆς προσωπικῆς καθενὸς μετοχῆς στὸν Λόγο.⁶⁴⁸ Ἡ ἐλπίδα παρηγορεῖ προσωρινά, καὶ περιττεύει τελείως στὴν ἐπέκεινα τοῦ χωροχρόνου ἐνότητα μὲ τὸν Λόγο.⁶⁴⁹

Εἶναι λάθος νὰ φανταζόμαστε τὸν Θεὸ σὰν νὰ καθόταν καὶ νὰ περίμενε νὰ ἔρθει ἡ ὥρα γιὰ νὰ δημιουργήσει τὸν κόσμο. Γιατὶ στὴν μία καὶ τὴν ἴδια ‘στιγμὴ’ ποῦ ἦταν Θεὸς καὶ γέννησε τὸν

threshold”, σ. 22 κ.έ. γιὰ τὴν ψυχὴ ὡς ‘κατώφλι’ ἀνάμεσα στὸν χρόνο καὶ τὴν αἰωνιότητα, γιὰ τὴν σχέση ψυχῆς καὶ σώματος, καὶ γιὰ τὴν θεμελιώδη ἐνότητα Θεοῦ καὶ ψυχῆς, κυρίως μὲ γνωσιολογικὴ ἀναφορά.

⁶⁴⁸ Ὁ Λόσκυ περιγράφει τὴν σημασία τοῦ εἶναι στὸν Ἐκκαρτ πάνω ἀπ’ ὅλα ὡς ἐνὸς μυστικοῦ σχεδίου (plan mystique), σύμφωνα μὲ τὸ ὅποιο ὅλα ὑπηρετοῦν τὸ ἔργο τοῦ Θεοῦ στὸ βάθος τῆς ψυχῆς. Βλ. V. Lossky, *Théologie négative*, σ. 37, καὶ τὴν παραπομπὴ τοῦ συγγραφέα στὴν ὁμιλία *Deus omnis gratiae* (LW IV, σ. 92–97).

⁶⁴⁹ Ἡ ἀντίληψη γιὰ τὸν χρόνο ὡς συνυφασμένο μὲ τὴν δημιουργία δὲν εἶναι οὔτε στὴν νεώτερη ἐποχὴ καθολικὰ ἀποδεκτὴ ἢ προφανῆς. Γιὰ παράδειγμα, στὶς *Γεωμετρικὲς Διαλέξεις* ὁ Μπάροου, δάσκαλος τοῦ Νεύτωνος, γράφει ὅτι “πρὶν ἀπὸ τὸν κόσμο καὶ μαζὶ μὲ τὸν κόσμο, ἴσως ἐπέκεινα τοῦ κόσμου, ὁ χρόνος ἦταν καὶ εἶναι”. Παραθέτει ὁ B. van Fraassen, *An introduction to the philosophy of time and space*, σ. 22. Ὁ Μπάροου ἀντιτίθεται στὴν σύνδεση τοῦ χρόνου μὲ τὴν κίνηση, προβάλλοντας τὴν εἰκασία, ποῦ υἱοθέτησε ἐπίσης ὁ Νεύτων, ὅτι ὁ χρόνος τρέχει (flows) ἀνεξαρτήτως κινήσεως πραγμάτων καὶ υπάρξεως παρατηρητῶν. Τί εἶναι ὁμως αὐτὸ ποῦ κυλάει; Δὲν χρειάζεται νὰ συμβαίνει, τουλάχιστον στὴν τάξη αὐτῆ, κάποια κίνηση, ἔστω ὄχι πραγμάτων, καὶ ἔστω ἀπαρατήρητη;

συναΐδιο Υιό Του ως Θεό Ἴσο Του σὲ ὅλα, δημιούργησε καὶ τὸν κόσμο.⁶⁵⁰

Ἄν ἡ ἀρχὴ δὲν σημαίνει ἑναρξὴ σειρᾶς ἀλλὰ τὴν οὐσία, ὅπως δέχεται ὁ Ἔκκαρτ, κάθε χρονικὴ στιγμὴ χωρὶς ἐξαίρεση εἶναι ἡ στιγμὴ-χωρὶς-στιγμὴ τῆς Δημιουργίας. Ὁ Λόγος δὲν παύει νὰ παραμένει καθ'αυτὸν ἀδιάστατος, καὶ ἀντίστοιχα, “ὅ,τι ὑφίσταται ἀλλοίωση, ὀφείλει πάντως νὰ γεννιέται συνεχῶς”.⁶⁵¹ Ἄντὶ νὰ ἀπομακρύνεται σὲ μυθικὸ παρελθόν, ὅταν ὁ Θεὸς ἐποίησε τὸν οὐρανὸ καὶ τὴν γῆ, ὁ καιρὸς τῆς Δημιουργίας ἀναγνωρίζεται ἀδιανόητα παροντικός, ἡ χρονικὴ διαδοχὴ ὀριακὴ, σχεδὸν πλασματικὴ, ἐφόσον ἀρχὴ καὶ τέλος ταυτίζονται. Ὁ χρόνος συντελεῖται κάθε ‘στιγμὴ’ καὶ τὸ πλήρωμα δὲν εἶναι χρόνος. Μολονότι προσηγήθη-καν πειστικὰ στίς ἀρχὲς τῆς χριστιανικῆς περιόδου ὁ Ὠριγένης, ὁ Αὐγουστῖνος καὶ οἱ Καππαδόκες, ὁ Ἔκκαρτ ἐπαναλαμβάνει δίνοντας μεγάλῃ ἔμφαση, πὼς ἡ δημιουργία στὴν πηγὴ τῆς δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ χρόνο: ὁ Θεὸς “δὲν μποροῦσε νὰ δημιουργήσει

⁶⁵⁰ *Eiς τὴν Γένεσιν 7 (LW I,1, σ. 190):* “Non enim imaginandum est falso, quasi deus steterit exspectans nunc aliquod temporis futurum in quo crearet mundum. Simul enim et semel quo deus fuit, quo filium sibi coaeternum per omnia coaequalem deum genuit, etiam mundum creavit”. Ἡ ἐνδυνάμωση τοῦ νεοπλατωνικοῦ ρεύματος τὸν 12ο αἰῶνα μέσῳ καὶ τοῦ Ἀβερρόη (βλ. C. Singer, *A short history of science*, σ. 139 κ.έ.), ἔμοιαζε νὰ ὑπονομεύει τὴν ἐγγχρονὴ πραγματικότητά τῆς κτίσης καὶ νὰ ἐξισώνει τὰ πλάσματα μὲ τὸν Δημιουργό, ἀπ’ ὅπου πιθανῶς ἡ παπικὴ ἔδρα ἔνοιωσε τὴν ἀνάγκη νὰ ἀντιδράσει.

⁶⁵¹ *Eiς τὸν βίον Μωϋσέως II.3 (GNO VII 34, 6).* Αὐτὴ εἶναι ἡ πλατωνικὴ θέση. Βλ. Ν. Σινιόσογλου, “Time, perpetuity and eternity in late antique Platonism”, σ. 216 κ.έ.

τὸν κόσμον πρὶν, γιατί πρὶν ἀπὸ τὸν κόσμον καὶ τὸν χρόνον δὲν ὑπῆρχε τὸ πρὶν”.⁶⁵²

“Ὅταν κάποιος μὲ ρώτησε γιατί ὁ Θεὸς δὲν δημιούργησε πρὶν τὸν κόσμον, ἀπάντησα ὅτι δὲν μπορούσε νὰ τὸ κάνει, ἐπειδὴ δὲν ὑπῆρχε. Δὲν ὑπῆρχε προτοῦ δημιουργήσει τὸν κόσμον. Ἐπειτα, πῶς θὰ μπορούσε νὰ τὸν δημιουργήσει πρὶν, ὅταν τὸν εἶχε

⁶⁵² *Εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην 1, 38 (LW III, σ. 180)*. Βλ. *Αὐγουστῖνος, Ἐξομολογήσεις, XI, 12–13 (PL 32, 815)* καὶ Ἔκκαρτ, *Εἰς τὴν Γένεσιν 73 (LW I,1, σ. 235)*. Βλ. ἐπίσης, V. Lossky, *Théologie négative*, σ. 37 καὶ παραπομπὴ τοῦ συγγραφέα εἰς *Γεν. πρόλ. τοῦ τριμεροῦς ἔργου (LW I, σ. 41)*, ὅπου ὁ Ἔκκαρτ λέει τὸ ἴδιον, χωρὶς νὰ γίνεται προκλητικὸς: “ubi enim finis et inicium idem, necessario simul fit et factum est, simul incipit et perfectum est. Deus autem, utpote esse, inicium est et principium et finis”. Ἡ ἄλλη διατύπωση μοιάζει νὰ ἀποδίδει στὸν Θεὸ ἀδυναμία ἀπέναντι σὲ μιὰ ἀνάγκη, ὅτι δὲν μπορούσε νὰ δημιουργήσει σὲ προηγούμενον χρόνο. Δίνοντας τὴν ἐντύπωση ὅτι θίγει τὴν παντοδυναμία τοῦ Δημιουργοῦ, ὁ Ἔκκαρτ ἐπικαλέστηκε προκλητικὰ ἓναν κοινὸ τρόπο, τὴν ἀχρονικότητα τῆς θείας ὑπαρξῆς, γιὰ νὰ σκανδαλίσει τοὺς ἀπερίσκεπτους, μήπως ἔτσι κατορθώσει νὰ τοὺς ἐξωθήσει νὰ προσεγγίζουσιν μὲ μεγαλύτερη σοβαρότητα ὅ,τι καταντοῦσαν νὰ ἀποδέχονται ἐπιδερμικὰ καὶ ἐν τέλει ἀνώφελα, μὲ τρόπο πού δὲν ἐπέτρεπε στὴν σκέψιν τους νὰ ἔρθει σὲ ἐπίγνωση τῆς σχέσης τῶν πραγμάτων μὲ τὴν ἀρχὴ τους. Πρβλ. Ν. Κουζανός, *Ἡ σοφία τῆς ἀγνωσίας*, Β' 2.101, σ. 144: “ἐπειδὴ τὸ δημιουργημα δημιουργήθηκε μέσῳ τοῦ εἶναι τοῦ μεγίστου καὶ ἐπειδὴ στὸ μέγιστον, τὸ εἶναι, τὸ πράττειν καὶ τὸ δημιουργεῖν εἶναι τὸ ἴδιον, γι' αὐτὸ δὲν φαίνεται νὰ εἶναι ἄλλο τὸ ‘δημιουργεῖν’ ἀπὸ τὸ ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι τὰ πάντα. [...] Στὸ εἶναι καθ'αυτὸ τὸ δημιουργημα δὲν ἦταν δυνατὸ νὰ μὴν εἶναι στὴν αἰωνιότητα οὔτε ἦταν δυνατὸ νὰ εἶναι πρότερον τοῦ χρόνου, ἐφόσον πρὶν ἀπὸ τὸν χρόνον δὲν ὑπῆρχε κανένα πρότερον”.

δημιουργήσει στο τώρα εκείνο ακριβώς, στο όποιο υπήρχε και ο Ίδιος;⁶⁵³

Ο Έκκαρτ χρησιμοποιεί την έννοια του Θεμελίου⁶⁵⁴ —και ακόμη της Έρήμου⁶⁵⁵ και της Άβύσσου, αλλά με πολύ μικρότερη

⁶⁵³ *Εἰς τὴν Γένεσιν 7* (LW I,1, σ. 190). Για τὸν Γρηγόριο βλ. χαρακτηριστικά, *Εἰς τὰς ἐπιγραφάς* (GNO V 140, 28 – 141, 2), ἀλλὰ εἶναι κοινὸς τύπος στὰ ἔργα του. Τὸ ἐρώτημα “τί ἔκανε ὁ Θεὸς προηγουμένως”, ἔθεταν Γνωστικοὶ καὶ Μανιχαῖστές. Ἡ ἀπάντηση τοῦ Έκκαρτ ὅτι δὲν ὑπάρχει χρόνος παρὰ μόνο μετὰ τὴν Δημιουργία, ἐπομένως τὸ ‘πρὶν’ δὲν ἔχει νόημα, εἶναι ἡ ἀπάντηση ποὺ ἔχει δώσει ὁ Γρηγόριος καὶ ὁ Αὐγουστῖνος. Βλ. Sorabji R., *Time, creation and the continuum*, σ. 232 κ.έ., ὁ ὁποῖος ἀναφέρει ἐπίσης τὴν εὐλογία προέκταση τοῦ ἐρωτήματος ἀπὸ τὸν Αὐγουστῖνο στὸν χωρὸ, “Γιατί ἐδῶ καὶ ὄχι ἄλλου”: *Πολιτεία τοῦ Θεοῦ XI*, 5. Ὁ Λάιμπνιτς ἀντέταξε ὅτι τὸ ‘πρὶν’ ἢ ‘μετὰ’ ἔχει νόημα στὴν περίπτωση ποὺ σημαίνει ἀπλῶς μεγαλύτερη ἢ μικρότερη διάρκεια τοῦ κόσμου, τὴν συγκεκριμένη διάρκειά του ἐξηγῶντας ὡς ὀφειλόμενη στὴν ἐκτίμηση τοῦ Δημιουργοῦ γιὰ τὸ συμφέρον τῶν πλασμάτων. Βλ. R. Sorabji, ὁ.π., σ. 236, μετὰ παραπομπὴ εἰς G. Leibniz, *Fifth Letter to Clarke*, § 56 ἀπὸ Alexander H. (ἐπιμ.), *The Leibniz–Clarke Correspondence*, Manchester 1956. Ἡ ἀπάντηση αὐτὴ προϋποθέτει ὅτι ὁ χρόνος ἔχει τέλος, καὶ ἐπίσης ἕναν ἄλλο χρόνο γιὰ νὰ μετρηθεῖ τὸ τέλος καὶ ἡ ἀρχή. Ἄν τὰ ἔλλογα, τοῦλάχιστον, πλάσματα εἶναι ἀθάνατα, ἡ δὲ χρονικότητα μόνιμο ἰδίωμα τῆς φύσης τους, ἡ ἀπάντηση τοῦ Λάιμπνιτς δὲν εὐσταθεῖ, ἐφόσον σὲ ἄπειρο χρόνο δὲν νοοῦνται διαφορὲς διάρκειας. Πῶς ὀρίζεται καὶ πῶς ‘μεταφέρεται’ τὸ σημεῖο μηδὲν καὶ μετρεῖται ἢ ‘ἀπόσταση’ ἀνάμεσα στὸ μηδὲν καὶ τὸ ἕνα;

⁶⁵⁴ Σύμφωνα μετὰ τὴν V. Pektaş, *Mystique et philosophie*, σ. 14, στὶς ὁμιλίες τοῦ Έκκαρτ ἡ έννοια τοῦ θεμελίου ἀποκτᾷ πληρότητα. Ἡ Pektaş, ὁ.π., σ. 116, δίνει σωστὴ ἔμφαση καὶ στὴν διαφορὰ αὐτή, ὅτι ὡς θεμέλιο ὁ Θεὸς τοῦ Έκκαρτ δὲν εἶναι μιὰ μακρινὴ ἀφηρημένη ποιητικὴ

συχνότητα— για τήν κοινή 'ρίζα' Θεοῦ και ἀνθρώπου. Ἡ κοινότητα αὐτή εἶναι ἡ κύρια ἀπόβλεψη τοῦ συμβολισμοῦ. Ἐρημος και Ἄβυσσος δὲν συμβολίζουν τόσο τήν στέρηση οὐσίας πού χαρακτηρίζει τὰ πλάσματα καθ'αυτά, ὅσο τήν θεία φύση τῆς κοσμικῆς ὑπόστασης, ὅτι τὸ θεμέλιο τῶν ὄντων εἶναι ἄμορφο, ἄχρονο, ἄπειρο, ἐπομένως και ἀπρόσιτο στήν διανοητική περιγραφή. Ὁ Ἐκκαρτ ἀναγνωρίζει στήν ἀπειρία μιὰ θεία ιδιότητα, ἀλλὰ ἐπίσης ἐγγύηση τῆς ἀσφάλειας τῶν πραγμάτων και ἀφορμὴ ἀποφατικῆς γνωσιολογίας, ἀποφυγῆς τῶν ἀνθρωπομορφικῶν περιγραφῶν. Ὡς θεμέλιο τῶν ὄντων ἡ ἀπειρία σημαίνει για τήν σωτηριολογική προοπτική ὅτι παραμένει διαρκῶς ἀνοιχτή, ἡ ἐγγύτητα τοῦ Δημιουργοῦ δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ καταργηθεῖ ἢ νὰ μειωθεῖ. Ἀναγόμενος στήν ἀπλότητα τοῦ θεμελίου του, ὁ ἀνθρωπος οἰκειοποιεῖται τὸν χρόνο πεπληρωμένο και μαζί δυναμικό.⁶⁵⁶ Δὲν βυθίζεται στὸ ἀπρόσωπο ἀλλὰ κερδίζει πληρότητα ἐνότητας με τὸν Λόγο,

αἰτία, ὅπως τείνει νὰ γίνει στὸν Ἀριστοτέλη, ἀλλὰ ἐσωτερικὸς και προσωπικός. Ὁ Ἐκκαρτ χρησιμοποιεῖ τὸν ἴδιο ὄρο (Grunt) για τὸ ἀνώτερο 'μέρος' τῆς ψυχῆς, ὅπου θεμελιώνεται ἡ ἀπελευθέρωση ἀπὸ ὅτιδήποτε κτιστὸ και ἡ γέννηση τοῦ Θεοῦ ὡς ἐνότητας με τὸν ἀνθρωπο. Βλ. W. Harmless, *Mystics*, σ. 123.

⁶⁵⁵ Βλ. B. McGinn, *The mystical thought*, σ. 48 κ.έ., για τήν ὑπόθεση ὅτι, χρησιμοποιῶντας τήν μεταφορὰ τῆς ἐρήμου, ἡ ὁποία στήν κοσμική λογοτεχνία τῆς ἐποχῆς εἶχε συνδεθεῖ με ἐμπειρίες κινδύνου και τρόμου, ὁ Ἐκκαρτ προσπάθησε νὰ δείξει τὸ ἄπειρο τῆς θεότητας ἀλλὰ και τῆς ψυχῆς, και μᾶλλον τὸ ἄπειρο ὡς ἀπολύτως πρωταρχική πραγματικότητα, ὅπου κάθε εἶδος και βαθμοῦ κινήσεις και διακρίσεις, ἀκόμη και ἐκεῖνη μεταξὺ κτιστοῦ και ἀκτίστου, χάνουν τὸ νόημά τους.

⁶⁵⁶ Βλ. Συμεὼν τὸν Νέο Θεολόγο, *Ἔγνοι θεῶν ἐρώτων*, σ. 39, και τὸν Κουζανό, *De docta ignorantia* I, 23.

ἐλευθερώνεται ἀπὸ τὶς κτιστὲς μερικότητες καὶ ἔρχεται σὲ ἐπίγνωση τῆς Πατρικῆς ἀρχῆς.

“Ὅλα εἶναι νέα στὸν Υἱό, ἐπειδὴ γεννιέται σήμερα ἀπὸ τὸν Πατέρα σὰν νὰ μὴν εἶχε γεννηθεῖ ποτέ.⁶⁵⁷ Κι ὅπως πηγάζει ὁ Θεὸς στὴν ψυχὴ, ἔτσι πηγάζει πάλι ἡ ψυχὴ στὸν Θεό. Καὶ ἀκόμη: ὅπως ἀκριβῶς μπορεῖ νὰ πεθάνει κάποιος ἀπὸ φόβο, ἤδη προτοῦ δοθεῖ τὸ χτύπημα, ἔτσι μπορεῖ νὰ πεθάνει ἀπὸ ἀγαλλίαση. Ἔτσι πεθαίνει ἡ ψυχὴ γιὰ τὸν ἑαυτὸ της προτοῦ εἰσέλθει στὸν Θεό.⁶⁵⁸

Ἡ ἡμέρα τοῦ Θεοῦ εἶναι ἐκεῖ πού ἡ ψυχὴ στέκεται στὴν ἡμέρα τῆς αἰωνιότητος, μέσα σ’ ἓνα οὐσιῶδες τώρα. Ἐκεῖ γεννάει ὁ Πατέρας τὸν μονογενῆ Υἱό, στὸ αἰῶνιο τώρα, καὶ ἡ ψυχὴ γεννιέται μέσα στὸν Θεό. Ὅσο συχνὰ συμβαίνει ἡ γέννηση αὐτῆ, τόσο συχνὰ ἡ ψυχὴ γεννάει τὸν μονογενῆ Υἱό. Γι’ αὐτὸ εἶναι πολὺ περισσότερα τὰ παιδιὰ πού γεννοῦν οἱ παρθένοι ἀπὸ τὰ παιδιὰ πού γεννοῦν οἱ νύμφες, γιὰτὶ γεννοῦν πέρα ἀπὸ τὸν χρόνον, στὴν αἰωνιότητα. Ὅσο πολλὰ κι ἂν εἶναι τὰ παιδιὰ πού γεννάει ἡ ψυχὴ στὴν αἰωνιότητα, ὡστόσο δὲν ἔχει περισσότερα ἀπὸ ἓνα παιδί, γιὰτὶ αὐτὸ γίνεται πέρα ἀπὸ τὸν χρόνον, στὴν ἡμέρα τῆς αἰωνιότητος.⁶⁵⁹

⁶⁵⁷ Δηλαδή, εἶναι ἄμεση ἡ θεμελίωση κάθε χρονικῆς στιγμῆς στὴν θεότητα, ἡ χρονικὴ συνέχεια φαινομενική.

⁶⁵⁸ Ὅμιλία 84 (*DW* III, σ. 463–464).

⁶⁵⁹ Ὅμιλία 10 (*DW* I, σ. 166–167).

ΤΗΝ ΤΑΥΤΙΣΗ εἶναι καὶ νοεῖν στὴν θεότητα καὶ ἀκόμη στὰ ἔργα της ὡς δικὰ της νοήματα, ὅπως εἶναι γνωστὸ δὲν εἰσηγηεῖται γιὰ πρώτη φορὰ ὁ Γρηγόριος οὔτε ὁ Ἔκκαρτ, ἀλλὰ ὁ Παρμενίδης.⁶⁶⁰ Σὲ σύγκριση μὲ τὸν Παρμενίδη, ὁ Ἔκκαρτ εἰσφέρει συνέπεια ἐπειδὴ στὴν αὐθεντικὴ μορφή τοῦ χρόνου προϋποθέτει ἀπουσία φθορᾶς καὶ διαίρεσης. Ἡ ἀτρεψία τοῦ καθαροῦ ἀπὸ μερισμοῦ νοεῖν χαρακτηρίζει τὸν Δημιουργὸ ἐπέκεινα τῆς πολλαπλότητος τῶν ἴδιων τῶν δικῶν Του βουλήσεων, πὸ εἶναι τὰ ἔργα Του.

Στὰ *Παρισινὰ ἐρωτήματα* εἶναι καὶ κόσμος ταυτίζονται. Τὸ εἶναι ἔχει ἐξωτερικὴ αἰτία καὶ διαδέχεται τὸ μηδέν, ἐνῶ τὸ νοεῖν

⁶⁶⁰ Βλ. τὸ κεφάλαιο “Μετάβαση”: Γ. Βαλσάμης, *Οἱ Ἀρχαῖοι Ἑλληνες*, σ. 253 κ.έ. Βλ. L. Sturlese, “A portrait of Master Eckhart”, σ. 11, γιὰ τὴν ἀπόσταση πὸ πῆρε ὁ Ἔκκαρτ ἀπὸ τὸν Ἀκινάτη ὡς ἐγγύτερος στὴν σκέψη τοῦ Ἀλβέρτου. Βλ. ἐπίσης, M. Demkovich, “Explanatory shards of the incarnation in Eckhart’s Parisian Questions”, σ. 5 κ.έ. Εὐσταθεῖ ἐν μέρει ὁ ἰσχυρισμὸς τοῦ D. Balás, “Eternity and time in *Contra Eunomium*”, σ. 147, πὸς ἡ αὐστηρὴ ἔννοια τῆς αἰωνιότητος πὸ ὑπάρχει στὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Γρηγόριο, ἐμφανίζεται γιὰ πρώτη φορὰ μὲ τὸν Παρμενίδη. Ὅμως τὸ σύμπαν τοῦ Παρμενίδη, ἄχρονο καὶ ἀφθορο, αἰωρούμενο ἐπέκεινα κάθε εἶδους καὶ βαθμοῦ κίνησης, μὲ τὴν ἴδια τὴν ἀκίνησιν του καθιστᾶ μόνιμες ἐπίσης τὶς διαιρέσεις καὶ ἀτέλειες πὸ χαρακτηρίζουν ὅ,τι στὴν καθημερινότητα βιώνεται ὡς ἔγχρονη, πεπερασμένη καὶ φθαρτὴ ὑπαρξή. Ἔστω ἔτσι, δὲν παύει νὰ ἰσχύει καὶ γιὰ τὴν αἰωνιότητα τοῦ Παρμενίδη αὐτὸ πὸ ἐπισημαίνει ὁ Μπόρχες γιὰ ὅποια-δήποτε μορφή ἀναγνώρισης τῆς πραγματικότητος ὡς ἀκλόνητης, ὅτι “νὰ φαντάζεσαι τὴν ὀλοκληρωτικὴ ἀπώλεια τόσων χρόνων φορτωμένων πολιτεῖες, ποταμοῦς καὶ χαρμοσύνης, δὲν εἶναι λιγώτερο ἀπίστευτο ἀπ’ τὸ νὰ φαντάζεσαι τὴν ὀλοκληρωτικὴ τους διάσωση”: J. Borges, *Ἱστορία τῆς αἰωνιότητος*, σ. 32–33.

ἔχει τὴν αἰτία του στὸν ἑαυτό του.⁶⁶¹ Ἡ κτίση εἶναι, ἔστω ἐκ τοῦ μηδενός, ἐνῶ ὁ Δημιουργὸς ὑπερβαίνει τὸ εἶναι ὡς αἰτία του. Ἡ ἴδια ἢ Γραφή δὲν μαρτυρεῖ πρωταρχικότητα τοῦ εἶναι, δηλαδή ὅτι ἐν ἀρχῇ ἦν τὸ εἶναι καὶ Θεὸς ἦν τὸ εἶναι.⁶⁶² Τὴν στιγμὴ–χωρίς–στιγμὴ ὅπου ὁ κόσμος πρόκειται νὰ ἀναβλύσει ἀπὸ τὴν καθαρὴ δύναμη, τὰ πλάσματα ἀπολαμβάνουν ἀπλότητα καὶ ἀπειρία χωρὶς νὰ διακρίνονται ἀπὸ τὸν Δημιουργό. “Ὅλα τὰ πλάσματα εἶναι μέσα στὸν Θεὸ καὶ εἶναι ἢ ἴδια Του ἢ θεότητα, τὸ ὁποῖο σημαίνει μιὰ πλησμονή”.⁶⁶³

Ὁ λόγος ποῦ τώρα προφέρω, πηγάζει [πρῶτα] μέσα μου, ἔπειτα ἡσυχάζω στὴν εἰκόνα [του μέσα μου] καὶ τέλος προφέρω τὸν

⁶⁶¹ Βλ. *Παρισινὰ ἐρωτήματα* I, κυρίως ὅσα ἀκολουθοῦν τὴν ἀναφορὰ στὸν Ἀκινάτη.

⁶⁶² Ἡ οὐδετερότητα τοῦ ἀπαρεμφάτου μοιάζει νὰ ἐκβιάζει τὸ συμπέρασμα, ὅμως ἡ πρόταση τοῦ Ἑκκαρτ θὰ παρέμενε ἐγκυρη, ἀκόμη καὶ ἂν τὸ εἶναι ἀποκτοῦσε πρόσωπο (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Ὡν καὶ Θεὸς ἦν ὁ Ὡν). Ἡ διατύπωση αὐτὴ θὰ ταίριαζε ἐπίσης μὲ τὴν *Ἀποκάλυψη* 1, 4· 1, 8· 4, 8: ὁ Ὡν καὶ ὁ Ἦν καὶ ὁ Ἐρχόμενος. Τὸ εἶναι δηλώνει ὅτι κάτι ὑπάρχει, ἀποκρύβοντας, σὲ ἀπαρεμφατικὴ ἢ προσωπικὴ μορφή, τί εἶναι αὐτὸ ποῦ ὑπάρχει. Ὑπὸ τὸν τύπο μετοχῆς τὸ εἶναι ἀνήκει σὲ συγκεκριμένη ὑπαρξη, χωρὶς νὰ περιέχει ὅμως ἄλλη ιδιότητα, οὔτε κἂν τὴν ἀναφορικότητα τοῦ Λόγου. Ὁ Λόγος δὲν νοεῖται ἐκτὸς σχέσεως, προφέρεται πρὸς τὸν ἄλλο, σημαίνει, ὀδηγεῖ, εἶναι σκοπός, αἰτία, ἀναλογία... Ἄς προσεχθεῖ πὺς ἡ χρονο-λογικὴ ἔκφραση τῆς *Ἀποκάλυψης*, μὲ τὴν ἐπέκταση ποῦ εἰσηγεῖται (ὦν, ἦν, ἐρχόμενος) θέλει νὰ ὑπερβεῖ ἀκριβῶς τὴν μόνωση, δηλαδή ἀναγκάζει τὴν ἀκίνησια καὶ οὐδετερότητα τοῦ εἶναι νὰ ἀποκτήσει κάτι ἀπὸ τὴν ἀναφορικότητα τοῦ Λόγου.

⁶⁶³ Ὁμιλία 21 (*DW* I, σ. 363).

λόγο και τὸν ἀκοῦτε ὅλοι. Ἀλλὰ κυρίως παραμένει μέσα μου. Ἔτσι ἔχω παραμείνει στὸν Πατέρα. Στὸν Πατέρα βρίσκονται οἱ εἰκόνες ὅλων τῶν πλασμάτων. Τὸ κομμάτι αὐτὸ τοῦ ξύλου ἔχει μιὰ νοερὴ εἰκόνα μέσα στὸν Θεό: δὲν εἶναι μόνο νοερὴ ἀλλὰ καθαρὸ νοεῖν (lûter Vernunft).⁶⁶⁴ [...] Ἐδῶ ἔχω αἰώνια ἡσυχάσει και ἀποκοιμηθεῖ, στὴν ἀποκεκρυμμένη γνώση τοῦ αἰώνιου Πατέρα, μέσα της παραμένοντας ἀνείπωτος.⁶⁶⁵

Ἀνείπωτος εἶναι ὁ πέρα ἀπὸ τὸ γίγνεσθαι και ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ἀντίθεση ἀπλότητας και ἀριθμοῦ. Μὲ τὴν δημιουργία τὸ νοεῖν μοιάζει νὰ ὑποτάσσεται σὲ ἀλλοιώσεις, μερικότητες και διαιρέσεις,

⁶⁶⁴ Ὁμιλία 22 (DW I, σ. 376–377).

⁶⁶⁵ Ὁ.π., σ. 382: “hie hân ich êwiclîche geruowet und geslâfen in der verborgen bekantnisse des êwigen vaders, inneblibende ungesprochen”. Βλ. τὸ ἀπόσπασμα ποὺ ἐπισημαίνει ὁ V. Lossky, *Théologie négative*, σ. 50, σημ. 34 (*Εἰς τὴν Γένεσιν*, Ia ed., LW I, σ. 62): “ille aque [οἱ ‘ὑπεράνω τοῦ στερεώματος’, δηλαδὴ οἱ λόγοι τῶν ὄντων καθεαυτοῦς] perfectissime et propriissime benedicunt verbum dei, in quo in silentio, sine verbo exteriori et super tempus, laudant et benedicunt semper verbum quod est in silentio paterni intellectus, verbum sine verbo, aut potius super omne verbum”. Γιὰ τὸν προφερόμενο λόγο, τὴν ἐνυπόστατη ὑπαρξὴ τῶν ὄντων, ὁ Λόσκυ τονίζει ὅτι δὲν εἶναι ἀπλὸ ἀποτέλεσμα και ἔργο (effet) ἀλλὰ μὀρφωση τοῦ ἀρχετύπου, ἕνας ἄλλος τρόπος του, “une ‘expression formelle’ de son archétype”: ὁ.π., σ. 233. Βλ. R. Woods, “‘I am the Son of God’: Eckhart and Aquinas on the incarnation”, γιὰ τὴν ἀπομάκρυνση τοῦ Ἐκκαρτ ἀπὸ τὴν ἐρμηνεία τοῦ Ἀκινάτη περὶ ταυτίσεως τῶν ἀτομικῶν φύσεων μὲ τὴν φύση τοῦ Λόγου. Σύμφωνα με τὸν P. Bullerwell, *The distinction of indistinction*, σ. 37, ὁ Ἐκκαρτ ἐρμηνεύει τὸ κατ’ εἰκόνα ὡς δυνάμει νόηση: ὁ ἀνθρωπος δημιουργεῖται ὡς δυνατότητα ἀναγωγῆς στὸν Λόγο.

ἀκόμη και νὰ ‘ύλοποιεῖται’. Σύμφωνα μὲ τὸν Ἔκκαρτ, “οὐσία τοῦ Θεοῦ εἶναι τὸ νοεῖν και γι’ αὐτὸν νὰ εἶναι σημαίνει νὰ νοεῖ, ἐπομένως παράγει τὰ πράγματα στὸ εἶναι διὰ τῆς νοήσεως.^[666] Κατὰ συνέπεια, ὅπως δὲν ἀντιμάχεται τὴν θεία ἀπλότητα ὅτι ὁ Θεὸς νοεῖ πολλὰ πράγματα, ἔτσι [δὲν τὴν ἀντιμάχεται] ὅτι παράγει ἄμεσα πολλὰ πράγματα”.⁶⁶⁷ Ἡ σχέση τῆς κοσμικῆς πολλαπλότητας μὲ τὴν ἀπλότητα τῆς θείας νόησης εἶναι παράδοξη ὅσο ἡ ‘κάθοδος’ τῆς ἀνθρώπινης νόησης στὸν κόσμον τῶν ἐννοιολογικῶν μορφῶν. Ἡ αὐτάρκεια τοῦ Δημιουργοῦ σὰν νὰ ‘ὑπερχειλίζει’, ἀπ’ ὅπου φαίνεται νὰ χαρακτηρίζει τὸν Ἴδιο στὴν σχέση Του μὲ τὰ πλάσματα ἢ ἐπινόηση. Ἄν δὲν στρεφόταν στὴν κτίση παρατηρῶ-

⁶⁶⁶ Βλ. τὸ ὑπόμνημα στὸ *Κατὰ Ἰωάννην* (LW III, σ. 591), γιὰ μιὰ περιγραφή τοῦ εἶναι καθ᾽αυτὸ ὡς πρωταρχικοῦ ἀντικειμένου τῆς νόησης και θεμελιωμένου στὴν νόηση. Τὸ χωρίο ἐπισημαίνει ὁ K. Albert, “Eckharts intellektuelle Mystik”, σ. 235. Τὸ καθαρὸ εἶναι μπορεῖ νὰ περιγραφεῖ ὡς ἡ ἐπέκεινα τῆς ὄντικῆς πολλαπλότητας παρουσία τῆς θείας νόησης, ὅπου συνίσταται ἡ εὐλογία και μακαριότητα τοῦ ἀνθρώπου: “obiectum autem intellectus proprie est ens nudum simpliciter et absolute. [...] Patet ergo quod nudam dei substantiam, plenitudinem esse, quae est nostra beatitudo, deus scilicet, consistit, invenitur, accipitur, attingitur et hauritur per intellectum”. Ἴσως δὲν περιττεύει ἡ διευκρίνιση τοῦ Albert, ὁ.π., σ. 236, πὼς ἡ νόηση αὐτὴ ἔχει ἀμεσότητα, βρίσκεται πέρα ἀπὸ τὴν διαλεκτικὴ (diskursive) δυνατότητα τῆς σκέψης και μπορεῖ νὰ περιγραφεῖ ὡς ἐνορατικὴ (intuitives) και ἐνωτικὴ (unitives). Ὁ Αὐγουστῖνος ὁδηγεῖτο στὴν ταύτιση θείου εἶναι και νοήσεως μέσα ἀπὸ τὴν ἀπλότητα τῆς θείας ὑπαρξεως: ὅλα τὰ θεία ἰδιώματα εἶναι ἓνα, και εἶναι τὸ εἶναι τῆς θεότητος. Βλ. D. Bradshaw, “Time and eternity in the Greek Fathers”, σ. 313.

⁶⁶⁷ *Εἰς τὴν Γένεσιν* 6 (LW I, 1, σ. 194–195).

ντας, ή ανθρώπινη σκέψη δὲν θὰ ἀποκτοῦσε μορφή, ὥστε κύρια δική της γνωσιολογική ιδιότητα στὴν σχέση της μὲ τὸν κόσμο φαίνεται νὰ ἀποτελεῖ ἡ ἀντίληψη.⁶⁶⁸ Τὸ εἶναι ὡς χωροχρονική παρουσία, δηλαδὴ ἡ μορφὴ τῆς κίνησης τοῦ Δημιουργοῦ πρὸς τὰ πλάσματα Του, καλεῖ τὴν ἀνθρώπινη νόηση νὰ ἀποκτήσει μορφὴ καὶ νὰ οἰκειοποιηθεῖ τὴν θεία νόηση ὡς μορφὴ.⁶⁶⁹ Τὰ ὄντα καὶ οἱ μεταξὺ τους σχέσεις ἔχουν γνωσιολογικὴ ἀξία στὸν βαθμὸ πὸ μορφοποιοῦν τὴν ἀπλότητα τῆς θείας εἰκόνας.⁶⁷⁰ Ὡς ὑποστάσεις

⁶⁶⁸ Ἡ γνωσιολογικὴ ἀπόβλεψη τῆς ψυχῆς δὲν ἔχει μορφικὴ φύση παρὰ μόνο δευτερογενῶς καὶ ὑπὸ προϋποθέσεις. Ἡ εἰσήγηση τοῦ Μ. Merleau-Ponty, *Ἡ πρόζα τοῦ κόσμου*, σ. 113, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ γνωστικὸ ἀντικείμενο δὲν ἐπιβάλλεται, παρουσιάζεται στὴν ἀντίληψη ὑπὸ προϋποθέσεις ἐσωτερικὲς τῆς ἰδιαίτερης πνευματικότητος καθενός, σημαίνει μιὰ ὑποδοχὴ πὸ διενεργοῦν δυνάμεις βάρους. Ἄν ἡ ἀντίληψη διαμορφώνεται μέσα ἀπὸ τὴν ἀναφορὰ της στὴν συγκρότηση τῶν θείων ἔργων, ἡ διαδικασία αὐτὴ δὲν εἶναι παθητικὴ, ἐκδηλώνει τὴν ἐλευθερία καθενός νὰ προσεγγίξει τὰ πράγματα μέσα ἀπὸ μιὰ ἰδιαίτερη διάθεση καὶ ἔνταση. Ὅσο ἡ διαμόρφωση ἀναπτύσσεται τελειοποιῶντας τὴν προσωπικότητα, ἡ ἐτοιμότητα τῆς ἀντίληψης γιὰ τὴν ὁποία μιλάει ὁ Μερλώ-Ποντύ, ἐκφράζεται καὶ ἀπὸ ἤδη ἀνεπτυγμένους μορφές.

⁶⁶⁹ Ἀρχὴ τῆς θεώρησης αὐτῆς ὑπάρχει στὸ βιβλίον τῆς *Γενέσεως* 2, 19. Ἡ συμβολιστικὴ / ἐννοιολογικὴ κοσμογνωσία δὲν μεταδίδεται ἄμεσα ἀπὸ τὸν Δημιουργό, θεμελιώνεται στὰ πλάσματα, καὶ ἀκόμη πιὸ καθοριστικὰ στὸν ἄνθρωπο ὡς σκεπτόμενο τὴν φύση τους: “καὶ ἔπλασεν ὁ Θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πάντα τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ καὶ πάντα τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἤγαγεν αὐτὰ πρὸς τὸν Ἀδὰμ, ἰδεῖν τί καλέσει αὐτά. καὶ πᾶν ὃ ἐὰν ἐκάλεσεν αὐτὸ Ἀδὰμ ψυχὴν ζῶσαν, τοῦτο ὄνομα αὐτῷ”.

⁶⁷⁰ Βλ. E. Seeberg, “Meister Eckhart”, σ. 34, ὅτι ἡ διαμόρφωση τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὴν χωροχρονικὴ πολλαπλότητα μὲ τὴν ὁποία συνδέονται οἱ

τῆς θείας βούλησης, τὰ ἴδια διδάσκουν μὲ ἰσχυρότερη ἀμεσότητα καὶ ἐμπνέουν μεγαλύτερη ἐμπιστοσύνη ἀπὸ τὰ κείμενα.⁶⁷¹ Ἐπομένως ἡ αὐτογνωσία στὸν ἔναρθρο λόγο εἶναι δυνατὴ μόνο μέσα ἀπὸ τὴν γνώση τῆς κοσμικῆς πραγματικότητας.⁶⁷² Πέρα καὶ ἀπὸ τὴν μορφολογικὴ γνώση, ὅσο ἡ εἰκόνα ἀνάγεται στὸ ἀρχέτυπο τόσο αὐτογνωσία, κοσμογνωσία καὶ θεογνωσία ταυτίζονται. Ὁ ἀριθμὸς χωρίζει ἀπὸ τὸν Θεό, σύμφωνα μὲ τὴν πλατωνικὴ ἀντίληψη, μὲ τὴν ὁποία συντάσσονται ὁ Ἐκκαρτ καὶ ὁ Γρηγόριος, ἡ μόρφωση τῆς ψυχῆς ‘ἀποσπᾶ’ τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ μιὰ σχέση μὲ τὴν ἀρχὴ τοῦ κενῆ περιεχομένου, ἂν μπορεῖ νὰ εἰπωθεῖ ἔτσι, μέσα ἀπὸ τὶς περιπλανήσεις στὴν κτιστότητα δίνοντας εὐκαιρία ἐπιστροφῆς στὴν σχέση ἐκείνη ἀνανεωμένη τώρα ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία γιὰ τὸν Λόγο. Ὁ Δημιουργὸς μεταδίδει τὴν γνώση Του μέσῳ τῶν πραγμάτων, ἀποκρῦβοντας τὸν ἑαυτό Του στὴν πολλαπλότητα, ἐπιτρέποντας τὴν ἐλεύθερη ἀπόκριση, τὴν σχέση μαζὶ Του ὡς ἐρμη-

δυνάμεις της, εἶναι ἡ κτιστότητα τῆς ψυχῆς, ἡ κτιστὴ φύση της. Βλ. ἐπίσης παραπομπὴ τοῦ συγγραφέα στὴν ὁμιλία 23, ὅπου ἡ δῆλωση τοῦ Ἐκκαρτ, “*sola multitudo et numerus separat a deo*”.

⁶⁷¹ Κάθε πλάσμα φέρει ἐντὸς τοῦ τὸν ἰδεατὸ λόγο ἢ θεμελίό του, καὶ τὴν ἴδια τὴν ἀπειρία καὶ ἀπλότητα τοῦ θείου νοῦ, σημειώνει ὁ B. McGinn, *The mystical thought*, σ. 108.

⁶⁷² Ἐτσι ὁ ἄνθρωπος ἀποκτᾶ καὶ ἐπίγνωση τῆς διαφορᾶς τοῦ ἀπὸ τὴν κτιστότητα, σημειώνει ὁ Γρηγόριος, *Eis τὸ Ἄσμα Ἀσμάτων* (GNO VI 64, 3–12), συνδέοντας τὸν γνησιώτερο ἑαυτό μὲ τὴν ἐπέκεινα τοῦ χωροχρόνου ἀδιάστατη ὕπαρξη: “ἀσφαλεστάτη φρουρὰ τῶν ἐν ἡμῖν ἀγαθῶν τὸ ἑαυτοῦς μὴ ἀγνοῆσαι καὶ τὸ γινῶναι ἕκαστον ἑαυτὸν ὅπερ ἐστὶ καὶ ἀκριβῶς ἑαυτὸν ἀπὸ τῶν περὶ αὐτὸν διακρίνειν, ὡς ἂν μὴ λάθοι φυλάσσωσαν ἀνθ’ ἑαυτοῦ τὸ ἀλλότριον [...] οὐδ’ ἐν γὰρ τῶν παρερχομένων ἐστὶν ἡμέτερον”.

νεία και απόφαση. Ἡ λήθη τῆς ἀρχῆς ἔχει παιδαγωγική ἀξία. Χάρη στὴν ἴδια εἶναι δυνατὴ ἡ ἀνάδυσση τῆς ἔμμεσης γνώσης τοῦ ἔναρθρου λόγου, ἡ οικειοποίηση τοῦ ἴδιου τοῦ ἑαυτοῦ σὲ ‘τεχνητὴ’ τάξη, ἡ ἀσκηση τῆς ἐλευθερίας καὶ βεβαίωση τῆς ἐπιθυμίας.

Ὅ,τι λέει καὶ ἐξηγεῖ τὸ στόμα μου γιὰ τὸν Θεό, τὸ ἴδιο γίνεται ἀπὸ τὴν ὑπαρξη μιᾶς πέτρας, καὶ ὁ ἄνθρωπος κατανοεῖ τὸ ἔργο καλύτερα ἀπὸ τίς λέξεις.⁶⁷³ Αὐτὸς ποὺ δὲν θὰ γνώριζε τίποτα παρὰ μόνο τὰ πλάσματα, δὲν θὰ χρειαζόταν ποτὲ νὰ σκεφετῆ ἐπάνω σὲ καμμιά κατήχηση, γιατί κάθε πλάσμα εἶναι γεμᾶτο ἀπὸ τὸν Θεὸ καὶ εἶναι ἓνα βιβλίον.⁶⁷⁴

⁶⁷³ Ὁμιλία 53 (*DW II*, σ. 535). Σημαίνοντας τὴν ὑπεροχὴ τοῦ πληρέστερου ὡς ἐγγύτερου στὶς αἰσθητὲς μορφὲς λόγου τῆς ποίησης ἔναντι τοῦ ἀφηρημένου ὑπολογισμοῦ, ὁ Ρίλκε, *Γράμματα σ’ ἓνα νέο ποιητὴ*, σ. 21, εὐχεται γιὰ τὴν τέχνη του νὰ κατορθώσει μιὰ ὁμοιότητα μὲ τὴν σωματικὴ φύση: “νὰ φτιάξω πράγματα, ὄχι παραστατικά, γραμμένα πράγματα, νὰ φτιάξω πραγματικότητες βγαλμένες μέσα ἀπὸ χειρονακτικὴ ἐργασία”. Ἡ στερεότητα τῶν πραγμάτων βοηθάει τὴν ψυχὴ νὰ ἐμπιστεύεται τὸν κόσμον γύρω της καὶ νὰ ἐγκαταλείπει τὸν μικρὸ ἑαυτὸ της: “δὲν θέλω τίποτα ἀπὸ τὰ πράγματα ἐκτὸς ἀπὸ αὐτό, νὰ μπορῶ νὰ ἀπλώνομαι μπροστά τους σὰν ἓνας καθρέφτης μὲ ἑκατὸ μάτια”: Νίτσε, *Ἔτσι μίλησε ὁ Ζαρατούστρα*, σ. 177–178.

⁶⁷⁴ Ὁμιλία 9 (*DW I*, σ. 156). Βλ. καὶ ὁμιλία 53 (*DW II*, σ. 535). Ἔτσι νοεῖται ἐπίσης ἡ ἀπόφαση τῆς ἀπόφασης, γνωσιολογικὸ σχῆμα ποὺ εὐνοεῖ ὁ Ἔκκαρτ (βλ. E. Howells, “Meister Eckhart’s spirituality of creation as ‘nothing’”, σ. 35 κ.έ.), γιὰ νὰ δείξει τὴν ἔνωση τῆς ἀπόφασης μὲ τὴν κατάφαση: ὁ Θεὸς δὲν ταυτίζεται μὲ τίποτα καὶ δὲν διαιρεῖται ἀπὸ τίποτα. Ἀντίστοιχα ἡ ἐργήγορση σημαίνει διαρκῆ ἐτοιμότητα ἀναγωγῆς στὴν θεία νόηση.

Ἄν ἤμουν μόνος σὲ μιὰ ἐρημιὰ καὶ φοβόμουν, ἀκόμη κι ἐνὸς παιδιοῦ ἢ παρουσία θὰ σκόρπιζε τὸν φόβο καὶ θὰ μοῦ ἔδινε θάρρος. Τόσο εὐγενικό, τόσο χαρούμενο καὶ τόσο ἰσχυρὸ πρᾶγμα εἶναι ἡ ἴδια ἡ ζωή.⁶⁷⁵

Ἡ κοσμολογικὴ παρατήρηση καὶ ἐπιστήμη, ἀβέβαιη καὶ στὴν δική της τάξη, βρίσκεται σὲ ἀπόσταση ἀπὸ τὴν δυναμικὴ ἀπλότητα τῆς πρώτης εἰκόνας, πού περιέχει τοὺς ἄκτιστους λόγους τῶν πραγμάτων, ὑπαρκτοὺς ὅχι λιγώτερο στὴν ψυχὴ ἀπ' ὅσο στὸν Δημιουργό.⁶⁷⁶ Στὸν ὀρίζοντα μιᾶς ἐννοιολογικῆς συγκρότησης ὡς εὐ-

⁶⁷⁵ Ὁμιλία 78 (*DW III*, σ. 356). Ὅπως συνοφίζει ὁ Fischer, τὸ εἶναι τῶν ὄντων εἶναι μιὰ ἀκρόαση τοῦ Λόγου, ὀλόκληρη ἢ κτίση ἓνας διάλογος μαζί Του. Βλ. H. Fischer, *Meister Eckhart: Einführung in sein philosophisches Denken*, σ. 25. Γιὰ τὴν κτίση ὡς περιεχόμενη στὴν Ἐνανθρώπηση, βλ. ἐπίσης, B. McGinn, "Was Eckhart christologically challenged?", σ. 32 κ.έ. Ὅχι μόνον τὰ ἔργα τῆς φύσης ἀλλὰ καὶ τῆς τέχνης δὲν εἶναι δυνατὰ χωρὶς τὴν Ἐνανθρώπηση. Τὸ σύνολο τῶν πλασμάτων καὶ ὄλων ὅσα συμβαίνουν στὸν κόσμος, ἐντάσσονται στὴν Ἐνανθρώπηση καὶ ἔχουν τὴν ἀρχὴ τους στὴν τριαδικὴ γονιμότητα. Ἡ Ἐνανθρώπηση νοούμενη ὡς θεμέλιο καὶ σκοπὸς τῆς κτίσης, συνδέει τὸν Ἐκκαρτ μὲ τὴν ὀρθόδοξη θεολογία (ὁ συγγραφέας ἐπικαλεῖται χάριν παραδείγματος Μάξιμο τὸν Ὁμολογητή).

⁶⁷⁶ Βλ. J. O'Donohue, "The absent threshold", σ. 28, γιὰ ἓναν σχολιασμό τῆς ὀμιλίας 18. Ὁ κόσμος δημιουργεῖται στὸ ἐσώτατο 'μέρος' τῆς ψυχῆς, ὅπου ἡ θεία καὶ ἡ ἀνθρώπινη νόηση ταυτίζονται καὶ βρίσκονται πέρα ἀπὸ χρόνο. Βλ. ἐπίσης, A. Lasson, *Meister Eckhart der Mystiker*, σ. 89 κ.έ., γιὰ τὸν χωροχρόνο ὡς ἐμπόδιο τῆς πιὸ ἔγκυρης γνώσης, πού εἶναι ἡ ἀναγωγὴ στοὺς θεμέλιους λόγους, καὶ B. McGinn, *The mystical thought*, σ. 111, γιὰ τρεῖς γνωσιολογικοὺς τρόπους, ὅπως τοὺς ἀντιλαμβάνεται ὁ Ἐκκαρτ (ὀμιλία 72) σὲ συμφωνία μὲ τὸν Αὐγουστῖνο: αἰσθη-

καιρίας να αποκτήσει επίγνωση τῆς απόστασης ἀπὸ τὸν Λόγο καὶ νὰ μεγαλώσει τὴν ἐπιθυμία γιὰ ἐνότητα μαζί Του, ἡ χωροχρονικὴ νόηση διαμορφώνει ἴχνη σχετικῆς ἐνότητας / σχετικῆς διαίρεσης τῶν πραγμάτων ἀπὸ τὸν Λόγο πὸς τὰ θεμελιώνει.⁶⁷⁷ Ὅμως ὁ ἴδιος ὁ Λόγος δὲν ἔχει τὴν παραμικρὴ ἀνάγκη νὰ παρατηρεῖ τὰ πράγματα, ἐφόσον ὅλα θεμελιώνονται στὸν Ἴδιο ὅπως σὲ μιὰ ἀπλή καὶ ἐνιαία ὀρμή, πὸς περιέχει κάθε τρόπο, μέγεθος, σχέση, εἶδος καὶ ἔκφρασή τους.

τηριακὴ ἀντίληψη (σωματικὸς τρόπος), διανοητικὴ ἐπεξεργασία τῶν πληροφοριῶν τῶν αἰσθήσεων (διανοητικὸς τρόπος), καθαρὰ ἐσωτερικὴ νόηση, χωρὶς εἰκόνες, προσομοιώσεις καὶ μεσολαβήσεις, τὴν ὁποία ἔχουν ἐπίσης οἱ ἄγγελοι (πνευματικὸς τρόπος: “daz dritte ist inwendig in dem geiste, daz bekennet sunder bilde und glichnisse, und diz bekanntnisse glichet sich den engeln”, *DW* III, σ. 243). Στὴν τελευταία περίπτωση ὁ ἄνθρωπος ἔχει τὴν θεία γνώση καὶ ὁ Θεὸς τὴν ἀνθρώπινη, ὑπάρχει τελειότητα ἕνωσης (ὁμιλία 70, *DW* III, σ. 194). Βλ. J. Callahan, “Gregory of Nyssa and the psychological view of time”, σ. 62 κ.έ., ὅπου τονίζεται ἡ κατάργηση τῶν χρονολογικῶν διαιρέσεων ἀνάμνησης καὶ ἐπιθυμίας στὴν γνώση καὶ συνείδηση πὸς ἀπολαμβάνει ἡ ἐνωμένη μὲ τὸν Λόγο ψυχή. Βλ. ὁμοίως, V. Pektaş, *Mystique et philosophie*, σ. 165, ὅπου παραπομπὴ στὴν ὁμιλία 71 (*DW* III, σ. 215), γιὰ τὴν ἄχρονη ‘σύλληψη’ ἀπὸ τὸν ἀνθρώπινο νοῦ τῆς θείας ὑπαρξῆς, στὴν ἀπλότητα πὸς περιέχει ἐπίσης ὅλα τὰ πράγματα, ὅτιδήποτε εἶχε ἐγκαταλείψει ὁ ἄνθρωπος γιὰ χάρη τῆς γνώσης αὐτῆς. Βλ. καὶ N. Largier, “intellectus in deum ascensus”, σ. 437.

⁶⁷⁷ Πρβλ. Ν. Κουζανός, *Περὶ εἰκασιῶν* Α΄.VI, 26, σ. 95: ἡ νόηση δὲν εἶναι τίποτε ἐξ αὐτῶν τὰ ὅποια μποροῦν νὰ λεχθοῦν γι’ αὐτὴν ἢ νὰ δοθοῦν ὡς ὀνόματά της, ἀλλὰ εἶναι ἡ ἀρχὴ τῆς λογικῆς ἔννοιας ὅλων αὐτῶν, ὅπως ὁ Θεὸς εἶναι ἡ ἀρχὴ τῆς νόησης”.

Τὰ ὄντα ἔχουν τὴν ἀρχὴν καὶ ἐξάρτησή τους στὴν θεία γνώση, γι' αὐτό, ὅταν τὰ ἴδια μεταβάλλονται, ἐπειδὴ ἔπονται, ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ δὲν μεταβάλλεται. Γι' αὐτό στὸν Ψαλμὸ καὶ ἀπὸ τὸν Ἀπόστολο γίνεται ἡ σημαντικὴ προσθήκη γιὰ τοὺς οὐρανοὺς, 'θὰ τοὺς ἀλλάξεις καὶ θὰ ἀλλάξουν ἀλλὰ Σὺ εἶσαι πάντοτε ὁ ἴδιος'.⁶⁷⁸

Οὐσιώνοντας τὰ πλάσματα μὲ τὸν ἑαυτὸ Του, δὲν εἶναι καὶ δυνατὸ νὰ τὰ γνωρίζει ὡς ἀντικείμενα ἀλλὰ ὡς ἑαυτὸ Του: “ἔξω ἀπὸ τὸν Θεὸ δὲν ὑπάρχει τίποτα παρὰ μόνο τὸ τίποτα: ἔχει ὅλα τὰ ὄντα μέσα Του σὲ πληρότητα, ἐπομένως δὲν ζητάει τίποτα ἀπὸ ἔξω ἀλλὰ μόνο στὴν πληρότητα ὅπως ὑπάρχει στὸν ἑαυτὸ Του”.⁶⁷⁹ “Ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ εἶναι αἰτία τῶν πραγμάτων, ἐνῶ ἡ δική μας γνώση ἔχει τὴν αἰτία της στὰ πράγματα.”⁶⁸⁰ “Ὅπως ἡ γνώση μας

⁶⁷⁸ *Eis tēn Gēnesin* 8 (LW I, 1, σ. 192). Βλ. *Ψαλμ.* 101, 27, *Ἐβρ.* 1, 12, καὶ *Κατὰ Ἐννομίον* 2.1.282 κ.έ. (GNO I 309, 16 κ.έ.), 2.1.429 κ.έ. (GNO I 351, 22 κ.έ.).

⁶⁷⁹ Ὁμιλία 21 (DW I, σ. 357–358).

⁶⁸⁰ Ἡ παρατήρηση ἀνάγεται στὸν Ἀκινάτη, θυμίζει ὁ J. Connolly, *Living without why*, σ. 144. Σύμφωνα μὲ τὸν R. Schürmann, *Meister Eckhart*, σ. 141–142, ὁ Ἀκινάτης προσπάθησε νὰ ἐναρμονίσει τὴν ἀριστοτελικὴ θεώρηση μὲ τὴν πλατωνικὴ, διακρίνοντας μεταξὺ καθολικῶν ἰδεῶν *post rem* (ἀρχὲς γνώσης στὸν ἄνθρωπο) καὶ *ante rem* (ἀρχὲς τῆς δημιουργίας στὸν Θεό). Ὅμως δὲν πρόκειται γιὰ ἐναρμόνιση. Ἡ γνώση τῶν καθολικῶν ἰδεῶν γίνεται ἀποδεκτὴ μὲ μιὰ ἐπιπλέον ὄψη, ὑπαρκτὴ ἤδη στὸν Πλάτωνα, ἐκείνη τῆς ἀπόκλισης ἀπὸ τὴν αὐθεντικὴ τους φύση, μιᾶς παραμόρφωσης προερχόμενης ἀπὸ τὴν ἐστίαση τῆς ἀντίληψης στὰ δεδομένα τῶν αἰσθήσεων. Ὁ Ἐκκαρτ συμφωνεῖ μὲ τὴν πλατωνικὴ ἐρμηνεία, συναιρῶντας ὅμως τὶς ἰδέες στὴν ἀπλότητα τῆς θείας νόησης καὶ ἀκόμη ἀναγνωρίζοντας αὐτὸ πρὸς τὸ ὁποῖο ὁ Πλάτων ἔτεινε, τὴν δυνατό-

υπάγεται στὸ ὄν, ὅπου ἔχει τὴν αἰτία της, ἔτσι τὸ ἴδιο τὸ ὄν υπάγεται στὴν θεία γνώση”.⁶⁸¹ Ἡ ἔσχατη πραγματικότητα δὲν βρίσκεται σὲ καθολικὲς ἔννοιες οὔτε στὰ ἄτομα ἀλλὰ “ὅπου καμμιά εἰκόνα δὲν φάνηκε”.⁶⁸²

Αὐτοὶ ποὺ δὲν εἶναι τίποτα, δὲν εἶναι ἴσοι μὲ τίποτα, μόνο αὐτοὶ εἶναι ἴσοι μὲ τὸν Θεό.⁶⁸³

Ἡ κοσμολογικὴ γνώση εἶναι ἔγκυρη ὡς μετοχὴ στὴν νόηση ποὺ οὐσιώνει τὸν κόσμο.⁶⁸⁴ Ἐπειδὴ ἡ ψυχὴ γνωρίζει τὴν κοσμικὴ

τητα γιὰ ἰσότητά γνώσης ἀνάμεσα στὸν Θεὸ καὶ τὸν φωτισμένο ἄνθρωπο.

⁶⁸¹ *Παρισινὰ ἐρωτήματα* 1,8 *LW* V, σ. 44· βλ. καὶ ὁ.π., 2,10 (*LW* V, σ. 54).

⁶⁸² Ὁμιλία 30 (*DW* II, σ. 95–96).

⁶⁸³ Ὁμιλία 6 (*DW* I, σ. 107).

⁶⁸⁴ Ἡ πιὸ κρίσιμη διαφορὰ μεταξὺ ἐπιστημονικῆς ἄγνοιας καὶ φιλοσοφικῆς ἀπόφασης, εἶναι πῶς ἡ πρώτη ἀφορᾷ μόνιμο ἢ προσωρινὸ ἀδιέξοδο, ἡ δευτέρη τὴν νόηση πραγματικότητας ἀπρόσιτης στὸν ἀποδεικτικὸ λογισμό. Τὴν γνώση αὐτὴ περιέγραφε ὁ Κουζανὸς μὲ τὴν φαινομενικὰ παράδοξη ἔκφραση τῆς Σοφῆς Ἀγνωσίας, καὶ ταιριάζει στὴν φύση τοῦ ἀνθρώπου, σύμφωνα μὲ τὸν Γρηγόριο, ἐπειδὴ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς εἶναι ἀπερινόητος ὅσο ἡ θεία ἀρχὴ του: “εἰ γὰρ ἡ μὲν τῆς εἰκόνας φύσις κατελαμβάνετο, τὸ δὲ πρωτότυπον ὑπὲρ κατάληψιν ἦν, ἡ ἐναντιότης τῶν ἐπιθεωρουμένων τὸ διημαρτημένον τῆς εἰκόνας διήλεγχεν. Ἐπειδὴ δὲ διαφεύγει τὴν γνώσιν ἢ κατὰ τὸν νοῦν τὸν ἡμέτερον φύσις, ὅς ἐστι κατ’ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος, ἀκριβῆ πρὸς τὸ ὑπερκείμενον ἔχει τὴν ὁμοιότητα, τῷ καθ’ ἑαυτὸν ἀγνώστῳ χαρακτηρίζων τὴν ἀκατάληπτον φύσιν”: *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* 11, *PG* 44, 156B. Στὸν βαθμὸ ποὺ ὁ ἄνθρωπος ἀρκεῖται στὴν ἐμπειρικὴ γνώση, μὲσω τῶν πραγμάτων δὲν γνωρίζει

πραγματικότητα επέκεινα τῆς ἐμπειρίας τῶν χωροχρονικῶν μορφῶν, τελειοποιεῖται ὅσο κερδίζει ἐλευθερία ἀπὸ τις πτωτικὲς συνθῆκες ἀνακτῶντας τὴν πρωταρχικὴ γνώση.⁶⁸⁵ Ἡ διπλὴ γνώση ἀντιστοιχεῖ σὲ διπλὴ ἀπόβλεψη, πρὸς τὴν χωροχρονικὴ συγκρότηση καὶ πρὸς τὴν ἀπλότητα ποὺ θεμελιώνει τὸν χωροχρόνο. Ἡ ἔγχρονη ἀναφορὰ συνεργάζεται περισσότερο μὲ τις αἰσθήσεις, ἢ ἄχρονη μὲ τὸν νοερὸ ὀφθαλμὸ τῆς ψυχῆς, ποὺ θεᾶται ἐπέκεινα τῆς κοσμικῆς σύνθεσης τὴν προέλευση τῶν πραγμάτων. Ἡ δική του ὄραση ἐστιάζει στὴν ἐνότητα θεογνωσίας καὶ αὐτογνωσίας, σημαίνει ἀναγωγή τῆς ψυχῆς στὴν θεία εἰκόνα.

ἄλλο ἀπὸ ἓναν αὐτοπεριορισμὸ τοῦ πνεύματος: “τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα εἶναι ἡ μορφή τοῦ κατ’ εἰκασίαν κόσμου, ἀκριβῶς ὅπως τὸ θεϊκὸ πνεῦμα εἶναι ἡ μορφή τοῦ πραγματικοῦ κόσμου”, σημειώνει ὁ Ν. Κουζανός, *Περὶ εἰκασιῶν* Α’.Ι, 5, σ. 61.

⁶⁸⁵ Ὁ Milne ἐπισημαίνει εὐστοχα πὼς ἡ ἀληθινὴ μυστικὴ γνώση δὲν ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὴν κτίση ἀλλὰ ἀπὸ τις διαιρέσεις, ἀναγόμενῃ στὴν ἀρχὴ τῶν πραγμάτων ποὺ εἶναι καὶ ἡ δική της ἀρχή: “ἡ μοντέρνα κοσμολογία προερχόμενη ἀπὸ τὴν ἐμπειρικὴ ἐπιστήμη ἢ τὴν μαθηματικὴ ἀφαίρεση δὲν σχετίζεται μὲ τὴν ἐσώτερη ζωὴ τῆς ψυχῆς κατὰ κανένα τρόπο, κρυφὸ ἢ φανερό. Γι’ αὐτὸ τῆς φαίνεται εὐλογία ἢ [δυνατότητα γιὰ] μυστικὴ ‘ὑπέρβαση’ [ὡς ἐγκατάλειψη] τοῦ κόσμου [cosmos], ἐφόσον [ἢ φύση τοῦ κόσμου] ἔχει νοηθεῖ μὲ τὸν τρόπο αὐτό. Γιὰ τὸν Ἐκκαρτ ὅμως δὲν εἶναι ἔτσι. Ἡ ἐσώτερη ‘ἀπεξάρτηση’ ἢ ἀναχώρηση τῆς ψυχῆς πίσω στὸ θεμέλιό της, στὸν Θεό, εἶναι ἀκριβῶς τὸ ἴδιο ταξίδι μὲ τὴν ἀναγνώριση τῆς ‘ἀληθινότητος’ τῶν πλασμάτων [...] ἓνα ταξίδι [ποὺ κατευθύνεται] στὴν οὐσιώδη πραγματικότητά τους, ὄχι ἓνα ταξίδι μακριὰ ἀπὸ αὐτά. Ὅ,τι ὑπερβαίνεται [δὲν εἶναι ὁ κόσμος καὶ τὰ πράγματα,] εἶναι ἡ ἀπόσταση ἢ διείρησή τους ἀπὸ τὸν Θεό”: J. Milne, “All things in the mind of God”, σ. 12.

Ὁ ἄνθρωπος πού γνωρίζει τόν Θεό, γνωρίζει ὅλα ὅσα γνωρίζει ὁ Θεός. [...] Τό ἐσωτερικό μάτι τῆς ψυχῆς εἶναι αὐτό πού θεᾶται [ἐπέκεινα τῶν ὄντων τὸ ἴδιο] τὸ εἶναι καί ἀντλεῖ τὸ εἶναι του ἀπὸ τόν Θεό χωρὶς κανένα μέσο. Αὐτὸ εἶναι τὸ ἰδιαίτερο ἔργο του. Τὸ ἐξωτερικό μάτι τῆς ψυχῆς εἶναι στραμμένο σὲ ὅλα τὰ πλάσματα καὶ τὰ παρατηρεῖ μέσα ἀπὸ εἰκόνες καὶ μέσα ἀπὸ τὶς δυνάμεις τῆς ψυχῆς. [...] Ὅποιος ἔχει στραφεῖ στὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του, ἔτσι ὥστε νὰ γνωρίζει τόν Θεό μέσα στὴν ἴδια τὴν δική του γεύση καὶ μέσα στὸ ἴδιο τὸ δικό του βάθος, αὐτὸς ἔχει ἐλευθερωθεῖ ἀπ' ὅλα τὰ κτιστὰ πράγματα [...] σὲ ἓνα γνήσιο κάστρο τῆς ἀλήθειας. [...] Στὸν ἄνθρωπο αὐτὸν ὁ Θεός δὲν ἔρχεται, ἀλλὰ ἤδη βρίσκεται ἐκεῖ στὸ εἶναι Του.⁶⁸⁶

Ὡς χωροχρονικὴ παρουσία τὸ εἶναι περιορίζει σὲ ἀσθενικὲς σχέσεις μὲ τὸν Λόγο. Ἡ ἀναγωγὴ στὸ ἀρχέτυπο ἀποδεσμεύει καὶ τὸν ἴδιο τὸν Λόγο ἀπὸ τὴν πολλαπλότητα τῶν ἔργων Του.

Ὅσο παίρνομε τὸν Θεό στὸ εἶναι, τόσο παίρνομε τὴν θεότητα στὸ προαυλιό της, γιατί τὸ εἶναι εἶναι τὸ προαυλιό Του, ἐκεῖ διαμένει. Ποῦ λοιπὸν βρίσκεται μέσα στὸν ναό Του καὶ λάμπει ἅγιος; Ναὸς τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ νόηση. Πουθενὰ δὲν κατοικεῖ πιὸ ἀληθινὰ ἀπ' ὅσο στὸν ναό Του, στὴν νόηση [...] ὅπου ποτὲ τίποτα δὲν τὸν ἄγγιξε, γιατί ἐκεῖ εἶναι μόνος μέσα στὴν ἀκίνησία Του. Ὁ Θεός στὴν ἴδια τὴν γνώση Του γνωρίζει τὸν ἑαυτό Του μέσα στὸν ἑαυτό Του.⁶⁸⁷ Τίποτα κτιστὸ δὲν ὑπάρχει στὸν Θεό, παρὰ μόνο ὅπως [τὸ ἀποτέλεσμα βρίσκεται] στὴν αἰτία του, καὶ δὲν

⁶⁸⁶ Ὁμιλία 10 (*DW I*, σ. 164–165). Γιὰ τὸν Γρηγόριο βλ. χαρακτηριστικά, *Εἰς τὸ Ἄσμα Ἀσμάτων* (*GNO VI* 258, 14–20).

⁶⁸⁷ Ὁμιλία 9 (*DW I*, σ. 150).

υπάρχει ἐκεῖ ὡς μορφή.⁶⁸⁸ Τὸ εἶναι καὶ τὸ ζῆν τοῦ Θεοῦ εἶναι ἓνα νοεῖν. [...] Νοεῖ χωρὶς καμμιὰ προσθήκη.⁶⁸⁹ Ὅ,τι ὑπάρχει στὸν Θεό, ὑπάρχει πάνω ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ εἶναι, καὶ εἶναι ὁλόκληρο νόηση.⁶⁹⁰

Σὲ συμφωνία μὲ τὴν πλατωνικὴ παράδοση, ἀπ' ὅπου προέρχεται ἐπίσης ὁ Γρηγόριος, ὁ Ἐκκαρτ ἀναγνωρίζει τὴν θεότητα πέρα ἀπὸ τὸ εἶναι ἀλλὰ τὴν ἀποσυνδέει ἐπίσης ἀπὸ τὸ ἀγαθό. Ὁ Δημιουργὸς δὲν εἶναι “ἓνας συμπαντικὸς Ἄι-Βασίλης”,⁶⁹¹ οὔτε κἂν τὸ μέγιστο ἀγαθό, ποὺ ντροπιάζει μὲ τὴν ὑπεροχὴ Του τὰ ἴδια τὰ πλάσματά Του.

Μᾶλλον, ἐγὼ εἶμαι ἀγαθός, ὁ Θεὸς δὲν εἶναι ἀγαθός. Θὰ πάω πιὸ πέρα καὶ θὰ πῶ ὅτι εἶμαι πιὸ ἀγαθός ἀπὸ τὸν Θεό, γιατί αὐτὸ ποὺ εἶναι καλὸ μπορεῖ νὰ γίνει καλύτερο, κι αὐτὸ ποὺ μπορεῖ νὰ γίνει καλύτερο μπορεῖ νὰ γίνει τὸ πιὸ καλὸ ἀπ' ὅλα [...] Τὰ τρία αὐτά, καλὸ, καλύτερο, τὸ πιὸ καλὸ, εἶναι μακριὰ ἀπὸ τὸν Θεό, γιατί ὁ Θεὸς εἶναι πάνω ἀπ' ὅλα. Τὸ ἴδιο ἂν πῶ ὅτι ὁ

⁶⁸⁸ *Παρισινὰ ἐρωτήματα* 1,9 (*LW V*, σ. 45). Ἡ ἀπουσία μορφῆς σημαίνει ταύτιση μὲ τὴν ἀπλότητα τῆς ἀρχῆς. Γιὰ τὴν σχέση μεταξὺ ὄντων καὶ εἶναι (*esse formaliter* καὶ *esse absolutum*, ἢ *esse hoc et hoc* καὶ *esse simpliciter*), βλ. B. McGinn, “Introduction”, σ. 33 κ.έ. Γιὰ τὴν ἀντίστοιχη θεώρηση τοῦ Πλωτίνου, βλ. C. Noble, N. Powers, “Creation and divine providence in Plotinus”, σ. 54 κ.έ.

⁶⁸⁹ Ὀμιλία 54 (*LW IV*, σ. 445). “Χωρὶς προσθήκη” σημαίνει τὴν παντογνωσία καὶ ἀπλότητα: δὲν συγκρίνει, δὲν ταυτίζει, δὲν στερεῖται γνώσεων, δὲν συγχέει.

⁶⁹⁰ *Παρισινὰ ἐρωτήματα* 1, 8 (*LW V*, σ. 44).

⁶⁹¹ J. Salinger, *Seymour: an introduction*, σ. 79: “a cosmic Santa Claus”.

Θεός εἶναι σοφός: δὲν εἶναι ἀληθινό. Εἶμαι πιὸ σοφός ἀπὸ αὐτόν. Τὸ ἴδιο, ἂν πῶ ὅτι ὁ Θεός εἶναι ἓνα ὄν.⁶⁹²

Ὡς θεμέλιο τῶν πραγμάτων ἡ ἀπλότητα λανθάνει στὶς μερικότητες ἀκόμη καὶ ἀξιολογικῶν διαφορῶν. Δίνοντας νέα πνοὴ στὴν παραδοσιακὴ πεποίθηση ὅτι ὁ Θεός εἶναι αὐτάρκης σὰν νὰ μὴν εἶχε δημιουργήσει τίποτα, ὁπότε καὶ ἡ ἐνότητα μαζί Του παραμένει ἀτελής στὸν βαθμὸ πού περιορίζεται στὴν δημιουργικὴ διάσταση, ὁ Ἐκκαρτ δὲν διστάζει νὰ χρησιμοποιοῦν ἐκφράσεις προκλητικῆς, ἀκριβῶς ἐπειδὴ φέρουν στὸ φῶς πραγματικότητες δυσπρόσιτες, ἐνῶ ἡ ὑπαινικτικὴ ἐμπιστεύεται τὸ νόημα στὴν ἐγρήγορη καθενός. Ἡ ἐπιθυμία τῶν ἀγαθῶν ὑποστηρίζει ἀναγωγὴ στὴν ἐπέκεινα τῆς κοσμικῆς συγκρότησης ἀπλότητα τῆς θείας ὑπαρξης, ὅπου ἡ δημιουργικὴ ἐκδήλωση τοῦ Λόγου ἔχει ἐξαντληθεῖ. Ἐκεῖ ἐκβάλλοντας ἡ βούληση ἐκπληρώνεται καὶ μαζί ὑπερβαίνεται.

Ὁ Θεός δὲν εἶναι ἓνα ὄν οὔτε ἀγαθός. Ἡ ἀγαθότητα ἀφορᾷ τὸ εἶναι καὶ δὲν πάει πιὸ πέρα, γιατί ἂν δὲν ὑπῆρχε τὸ εἶναι, δὲν θὰ ὑπῆρχε ἀγαθότητα, καὶ τὸ εἶναι εἶναι πιὸ καθαρὸ ἀπὸ τὴν ἀγαθότητα.^[693] Ὁ Θεός δὲν εἶναι οὔτε ἀγαθός, οὔτε ἀγαθότερος, οὔτε ὁ πιὸ ἀγαθός. Ὅποιος θᾶλεγε πῶς ὁ Θεός εἶναι ἀγαθός, θὰ τὸν ἀδικοῦσε ὅσο θὰ ἀδικοῦσε τὸν ἥλιο ἂν τὸν ἔλεγε μαῦρο.⁶⁹⁴

⁶⁹² Ὁμιλία 83 (DW III, σ. 441).

⁶⁹³ Γιὰ τὴν σχέση εἶναι καὶ ἀγαθότητας ὅπως τὴν περιγράφει ἐδῶ ὁ Ἐκκαρτ, βλ. Θωμᾶς Ἀκινάτης, *Summa Theologiae* I, q. 5, ἰδίως τὸ πρῶτο καὶ τὸ δεύτερο ἄρθρο.

⁶⁹⁴ Ὁμιλία 9 (DW I, σ. 148). Καὶ αὐτὴ ἡ θέση καταδικάστηκε ἀπὸ τὴν Ἱερὰ Ἐξέταση.

Στην πηγή τους όλα ταυτίζονται με την θεία νόηση.⁶⁹⁵ Ό,τι διακρίνει ένα λιθαράκι από την αγιότερη ψυχή δὲν εἶναι πῶς οὐσιώνεται ἀπὸ κατώτερες ἀλλὰ ἀπὸ λιγώτερες δυνάμεις.⁶⁹⁶ Ό,τι ἡ πέτρα εἶναι, ὅ,τι τὸ σῶμα ζεῖ, ὅ,τι ὁ συλλογισμὸς μετράει, ὁ νοῦς εἶναι, ζεῖ, μετράει, νοεῖ, ἐξουσιάζει καὶ ἐπιθυμεῖ. Στὸ βάθος τῆς ψυχῆς δὲν βρίσκεται τίποτα λιγώτερο ἀπὸ τὴν ἐλευθερία ποῦ ἀπολαμβάνει ὁ ἴδιος ὁ Λόγος. Σχετιζόμενος μετὴν διαστηματικότητα

⁶⁹⁵ Τὸ εἶναι ὡς τέτοιο ἔχει εὐρύτερη ἀναφορὰ ἀπὸ τὸ ζῆν καὶ τὸ νοεῖν. Τὸ εἶναι ἀφορᾷ τὰ πάντα, τὸ ζῆν μόνον τὰ ζῶντα καὶ τὰ νοήμονα, τὸ νοεῖν μόνον τὰ νοήμονα. Ἡ ἱεράρχηση ἀντιστρέφεται μόλις σκεφτεῖ κανεὶς τὰ συγκεκριμένα ὄντα ἀντὶ ἰδιοτήτων: “*intelligens perfectius est quam ens, eo quod includit ens*”. Βλ. *Εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην* (LW III, σ. 51 κ.έ.). Τὰ κατώτερα περιέχονται στὰ ἀνώτερα μετὸν τρόπο τοῦ ἀνώτερου: “*ens in vivente vita est [...] et vivens in suo superiori, quod est intelligens, intellectus est*”: ὁ.π., σ. 53. Δὲν ὑπάρχει τόσο ὁ ἄνθρωπος μέσα στὸν κόσμον, ὅσο μέσα στὸν ἄνθρωπο τὸ σύνολο τοῦ χωροχρόνου. Στὴν ἀρχὴ τους βρίσκονται τὰ πάντα μόνον μετὸν τρόπο τῆς ἀρχῆς τους, ὥστε ἐκεῖ εἶναι ἓνα. Ἡ ἄκτιστη εἰκόνα, ἡ ‘σπίθα’ τῆς θεότητας ποῦ θεμελιώνει τὴν ψυχή, ἀπολαμβάνει τὴν ἀπειρία τῆς θείας νόησης. Ὁ ἄνθρωπος περιέχει τὰ πράγματα στὴν ἀπλότητα τῆς ἴδιας νόησης μετὴν ὅποια τὰ περιέχει ὁ Δημιουργός. Βλ. ἐπίσης, S. Vianu, “*L’intellect divin et l’intellect humain selon Maître Eckhart*”, σ. 231.

⁶⁹⁶ Κάθε πλάσμα ‘συμμορφώνει’ τὴν θεία φύση, τὴν προσλαμβάνει σὲ συμφωνία μετὰ τὰ μέτρα του: “*omne receptum est in recipiente secundum naturam eius in quo est*”: *Εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην* (LW III, σ. 50). Ἡ παιδαγωγικὴ ἀξία τῆς διαπίστωσης αὐτῆς εἶναι ἰδιαίτερη καὶ προφανής, καὶ χρειάζεται νὰ τὴν προσέχουν κυρίως ὅσοι ἔχουν μεγάλη πεποιθὴση στὴν (ὀπωσδήποτε νοούμενη) ἀντικειμενικὴ ποιότητα τῶν ἐκπαιδευτικῶν συστημάτων.

ὁ νοῦς δημιουργεῖ μορφές ἀπ’ ὅπου κερδίζει δυνατότητα ἀνάκτησης τοῦ νοεῖν ὡς ἀνόδου καὶ ‘ἀνάμνησης’ ἢ θεώσεως (deiformatio). “Κανείς δὲν μπορεῖ νὰ γνωρίσει τὸν Θεὸ ἂν δὲν ἔχει γνωρίσει πρῶτα τὸν ἑαυτό του”,⁶⁹⁷ ἐπειδὴ “ἡ ἴδια ἡ σκέψη μας εἶναι ὄψη τοῦ Θεοῦ ἢ θέωση, ἐπειδὴ ὁ Θεὸς εἶναι τὸ ἴδιο τὸ νοεῖν, ὄχι τὸ εἶναι”.⁶⁹⁸

Οὐσία τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ νόηση, καὶ τὸ ἴδιο εἶναι ὅτι μὲ κάνει νὰ γνωρίζω καὶ ὅτι γνωρίζω: ἡ δική Του νόηση γίνεται δική μου.⁶⁹⁹

Τὸ μάτι μὲ τὸ ὁποῖο βλέπω τὸν Θεό, εἶναι τὸ ἴδιο μάτι μὲ τὸ ὁποῖο μὲ βλέπει ὁ Θεός: τὸ μάτι μου καὶ τὸ μάτι τοῦ Θεοῦ εἶναι ἓνα μάτι, μία ὄραση, μία γνώση, μία ἀγάπη.⁷⁰⁰

⁶⁹⁷ Ὁμιλία 54b (DW II, σ. 566).

⁶⁹⁸ Παρισινὰ ἐρωτήματα 3,9 (LW V, σ. 60).

⁶⁹⁹ Ὁμιλία 76 (DW III, σ. 320· βλ. καὶ σ. 310–312): “αὐτὸ εἶναι κάτι ποὺ πρέπει νὰ καταλάβετε, ὅτι εἶναι πράγματι [ἀκριβῶς] τὸ ἴδιο νὰ γνωρίζεις τὸν Θεὸ καὶ νὰ σὲ γνωρίζει ὁ Θεός, νὰ βλέπεις τὸν Θεὸ καὶ νὰ σὲ βλέπει ὁ Θεός. Γνωρίζουμε καὶ βλέπουμε τὸν Θεό, ὅποτε Ἐκεῖνος μᾶς κάνει νὰ γνωρίσουμε καὶ νὰ δοῦμε. Καὶ ὅπως ὁ ἀέρας εἶναι φωτεινός, χωρὶς νὰ γίνεται κάτι ἄλλο ἀπὸ ἀέρας, ἐπειδὴ δέχεται τὸ φῶς καὶ εἶναι φωτεινός, ἔτσι γνωρίζουμε μὲ τὸ νὰ μᾶς γνωρίζει καὶ νὰ μᾶς κάνει νὰ γνωρίζουμε”.

⁷⁰⁰ Ὁμιλία 12 (DW I, σ. 201· βλ. καὶ πιὸ πρὶν, σ. 193): “αὐτὸς ποὺ ἀκούει εἶναι τὸ ἴδιο μὲ αὐτὸ ποὺ ἀκούγεται στὸν αἰώνιο Λόγο. Ὅλα ὅσα διδάσκει ὁ αἰώνιος Πατέρας, εἶναι ἡ φύση καὶ ἡ οὐσία Του καὶ ὁλόκληρη ἡ θεότητά Του, ὅλα αὐτὰ μᾶς φανερώνει στὸν μονογενῆ του Υἱό, καὶ μᾶς διδάσκει ὅτι ἐμεῖς εἴμαστε ὁ ἴδιος Υἱός”. Βλ. ἐπίσης ὁμιλία 10 (DW I, σ. 162), καὶ Πλωτῖνος, Ἐννεάδες V.3.17, 33–37.

Ὁ Θεὸς εἶναι μέσα σὲ ὅλα τὰ πράγματα. Ἐπειδὴ ὁμως εἶναι θεῖος καὶ νοερός, πουθενὰ δὲν ὑπάρχει τόσο ἀληθινὰ ὅσο στὴν ψυχὴ. [...] Ἐκεῖ ποὺ δὲν ἦρθε ποτὲ ὁ χρόνος, ὅπου καμμιὰ εἰκόνα δὲν φάνηκε, στὸ ἐσώτερο καὶ ὑψηλότερο μέρος τῆς ψυχῆς, ὁ Θεὸς δημιουργεῖ τὸν κόσμον αὐτὸν ὁλόκληρο. [...] Ὅ,τι πέρασε, ὅ,τι ὑπάρχει τώρα καὶ ὅ,τι πρόκειται νὰ γίνεῖ, ὁ Θεὸς τὸ δημιουργεῖ στὸ ἐσώτατο μέρος τῆς ψυχῆς.⁷⁰¹

Τὸ μεγαλύτερο καλὸ ποὺ ἔκανε ποτὲ ὁ Θεὸς στὸν ἄνθρωπο, εἶναι ὅτι ἔγινε ἄνθρωπος ὁ ἴδιος. [...] Ἔχει δημιουργήσει τὴν ψυχὴ σύμφωνα μὲ τὴν δική Του τέλεια πληρότητα. Ἔχει πηγάζει μέσα τῆς ὁλόκληρης τὴν καθαρότητά Του μέσα στὴν πρωταρχικὴ ἀγνότητα.⁷⁰²

Ὡς ἐγκατάλειψη τῆς μορφολογικῆς περιγραφῆς, μερικότητας καὶ πολλαπλότητας,⁷⁰³ ἢ συγκέντρωση τῆς ὑπαρξῆς στὴν ἀρχή

⁷⁰¹ Ὁμιλία 30 (*DW II*, σ. 95–96).

⁷⁰² Ὁμιλία 22 (*DW I*, σ. 377–380). Βλ. ἐπίσης ὁμιλία 36α (*DW II*, σ. 192–193): “ὁ Πλάτων λέει καὶ μαζί του ὁ ἅγιος Αὐγουστῖνος, πὼς ἡ ψυχὴ ἔχει μέσα τῆς ὅλη τὴν γνώση καὶ πὼς ὅλα ὅσα κάνουμε ἔχουν μοναδικὸ σκοπὸ τους νὰ ἀφυπνιστεῖ ἡ γνώση αὐτή”.

⁷⁰³ Βλ. V. Lossky, *Théologie négative*, σ. 47 γιὰ τὴν γνωσιολογικὴ ἀτέλεια ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὴν μεταβλητότητα τῶν μορφῶν. Ὁ Λόσκυ παραπέμπει στὸ ὑπόμνημα *Eis τὴν Γένεσιν, Ia ed (LW I)*, γιὰ τὴν διακρίση ἀνάμεσα στὴν βεβαιότητα τῶν ἄκτιστων λόγων τῶν πραγμάτων (*esse virtuale*) καὶ στὴν πολλαπλότητα καὶ ρευστότητα τῆς ἐνυπόστατης φύσης (*esse formale*). Βλ. B. Milem, “Meister Eckhart and the Image: Sermon 16b”, σ. 47 κ.έ., γιὰ τὴν ψυχὴ ὡς ‘ὑποβιβαζόμενη’ εἰκόνα τοῦ Θεοῦ, στὸν βαθμὸ ποὺ ἔρχεται σὲ ἐπαφὴ μὲ τὸν χρόνο καὶ ὑπάρχει ὡς ἔγχρονο ἶχνος τοῦ ἴδιου τοῦ ἄχρονου ἑαυτοῦ τῆς, χωρὶς ποτὲ νὰ κατορθώ-

της είναι ένα στοιχείο που δίνει στην ανθρωπολογία του Έκκαρτ δυναμικό χαρακτήρα, με την έμφαση να παραμένει στην καθαρή ήσυχία.⁷⁰⁴ Ο χωροχρόνος προέρχεται από την απλότητα σαν ένα

νει εικονιστική πληρότητα. Βλ. επίσης, A. Lasson, *Meister Eckhart der Mystiker*, σ. 96 κ.έ. (*Die Seele in ihrem Wesen*).

⁷⁰⁴ Βλ. ομοίως την έκφραση “unum esse et fieri cum deo” (*Eis Σοφ. Σειρ.* 182, *LW* II, 614, 13 – 615, 1), την οποία έπισημαίνει ο B. McGinn, “The problem of mystical union”, σ. 544. Βλ. N. Largier, “intellectus in deum ascensus”, σ. 427 και ιδίως 435 κ.έ., και W. Goris, “The unpleasantness with the agent intellect in Meister Eckhart”, σ. 151 κ.έ., για την διάκριση ανάμεσα σε ένεργητική (*würkende*), παθητική (*lidende*) και δυνητική νόηση (*mügeliche Vernunft*). Με το σχολαστικό αυτό σχήμα ο Έκκαρτ προσπαθεί να συμβολίσει μάλλον παρά να εξηγήσει την μεταμόρφωση με την όποια αξιώνεται ή ψυχή όσο απεξαρτάται από την κτιστότητα και αφήνεται στην άμεση έπαφή με τον Λόγο, απ’ όπου διαμορφώνει την ένδοξοσμική της αναφορά σαν ένα ίχνος και καθρέφτισμα τής έπαφής αυτής. Το αυτεξούσιο έλευθερώνει τον άνθρωπο στον βαθμό που υποστηρίζει την συγκεκριμένη όρμη τής δυνητικής νόησης να αναθέσει τον ένεργό νοϋ στον Λόγο, από τον όποιο ή παθητική νόηση υποδέχεται πια όλο το περιεχόμενό της. Δέν πρόκειται για καταβύθιση στο άπρόσωπο αλλά για μετοχή τής άτομικότητας, τής αυτοσυνειδησίας, τής επίνοιας και όλων των νοητικών δυνάμεων, στην απλότητα και άπειρία του ίδιου του Λόγου, απ’ όπου τελειοποιούνται: “alle die krefte der sële überhüpfent und erhoehent sich [...] die sinne entspringent in die gedenke”: όμιλία 71 (*DW* III, σ. 215). Για την προηγούμενη άριστοτελική διάκριση μεταξύ παθητικής και ένεργητικής νόησης, βλ. U. Kern, “Der Mensch sollte werden ein Gott Suchender”, σ. 149 κ.έ., με παραπομπή στον Άριστοτέλη, *Περί ψυχής* III, 5, 430a κ.έ. Η αναφορά του Άριστοτέλη είναι άκρως σύντομη, και έγινε άφορμή μακράς σειράς συζητήσεων, που δέν όδήγησαν σε βέβαια συμπεράσμα-

δίχτυ, μέσα από τις κοσμικές μορφές εξωθώντας πέρα από τον αριθμό, έλευθερώνοντας από την μικρότητα του εγώ.⁷⁰⁵

Άρχισε πρώτα με τον έαυτό σου και παραιτήσου από τον έαυτό σου. Αλήθεια, αν πρώτα δεν φύγεις από τον έαυτό σου, όπου κι αν πᾶς θὰ βρεῖς ἐμπόδια και πόλεμο, όπουδήποτε. Ὅσοι γυρεύουν εἰρήνη σὲ ἐξωτερικὰ πράγματα, σὲ τόπους ἢ σὲ τρόπους και μεθόδους, σὲ ἀνθρώπους ἢ ἔργα, στὴν ἀναχώρηση ἢ τὴν ἀπομόνωση, στὴν πενία ἢ τὴν ταπείνωση, σὲ ὀτιδήποτε, ὄσοδήποτε μεγάλο κι ἂν εἶναι, τίποτε ἀπὸ αὐτὰ δὲν ἔχει καμμιά ἀξία και δὲν φέρει καθόλου τὴν εἰρήνη. Ὅσοι ζητοῦν ἔτσι, δὲν ζητοῦν σωστά. Ὅσο πιὸ μακριὰ πηγαίνουν τόσο λιγώτερο βρίσκουν ὅ,τι ζητοῦν. Πηγαίνουν ὅπως ἐκεῖνος πού ἔχασε τὸν δρόμο του: ὄσο προχωράει τόσο μεγαλώνει ἡ πλάνη του. [...] Ὅμως, ἂν κάποιος ἐγκαταλείψει τὸν έαυτό του, ὅ,τι ἄλλο κι ἂν κρατήσει, πλούτη ἢ τιμὲς ἢ ὀτιδήποτε, ἔχει ἐγκαταλείψει ὅλα τὰ πράγματα. [...] Παρατήρησε τὸν έαυτό σου και ὅπου τὸν βρεῖς παράτησέ τον. [...] Ὅσο βγαίνεις ἔξω ἀπ' ὅλα τὰ πράγματα τόσο ἀκριβῶς, οὔτε λιγώτερο οὔτε περισσότερο, ἔρχεται μέσα σου ὁ Θεὸς με ὅλα τὰ

τα. Ἐχει εἰπωθεῖ ἀκόμα και ὅτι τὸ συγκεκριμένο κείμενο ἀναφέρεται στὸν θεῖο νοῦ και ὄχι στὸν ἀνθρώπινο!

⁷⁰⁵ Σύμφωνα με χωρία πού ἐπισημαίνει ὁ O. Langer, “Zum Begriff der Innerlichkeit bei Meister Eckhart”, σ. 18 κ.έ., παραπέμποντας εἰς *DW I*, 173 κ.έ. και 201 κ.έ., ὁ Ἐκκαρτ διευκρινίζει γιὰ τὴν συνάντηση τῆς θείας σκέψης με τὴν ἀνθρώπινη, ὅτι δὲν πρόκειται γιὰ ἀμοιβαία ἐξ ἀποστάσεως ἀναγνώριση, ἀλλὰ γιὰ κατοχὴ τῆς ἴδιας γνώσης. Ὅπως ὁ Θεὸς ‘ἐξέρχεται’ ἀπὸ τὸν έαυτό Του δημιουργώντας, ὁ ἀνθρωπος ἐξέρχεται ἀπὸ τὸν έαυτό του και τὶς κοσμικὲς σχέσεις οἰκαιοποιούμενος τὴν ἀπλότητα τῆς θείας νόησης, πού εἶναι ἡ ἴδια ἡ δική του φύση.

δικά Του. [...] Ἄρχισε ἀπὸ αὐτὸ καὶ ἄσε νὰ σοῦ κοστίσει ὅλα ὅσα ἀντέχεις.⁷⁰⁶

Ἡ παιδαγωγικὴ ἀξία τῶν πλασμάτων περιορίζεται στὴν μεσο-
λάβηση.⁷⁰⁷ Ἀπὸ μόνα τους τείνουν νὰ εὐνοοῦν γνωσιολογικὴ ἀβε-
βαιότητα, ἀμφιβολία καὶ ἀμφισημία, ἐκτὸς ἂν μαζὶ τους καὶ τε-
λειῶς πέρα ἀπὸ αὐτὰ ἡ σκέψη ἀξιῶνεται νὰ ἀναχθεῖ στὴν βούληση
ποῦ τὰ θεμελιώνει. Ἡ πιὸ σημαντικὴ γνώση ποῦ μποροῦν νὰ προ-

⁷⁰⁶ Ὅροι 3–4 (*DW V*, σ. 193–194, 196–197).

⁷⁰⁷ Βλ. ὁμιλία 86 (*DW III*, σ. 485), ὅπου παραπέμπει ὁ B. McGinn, *The mystical thought*, σ. 159: “ἔχουμε τοποθετηθεῖ στὸν χρόνο ὥστε ἀπὸ τὴν ἐγγχρονη ἔλλογη ἐργασία μας νὰ ἔρθουμε πιὸ κοντὰ στὸν Θεὸ καὶ νὰ Τοῦ μοιάσουμε περισσότερο” (συνδέοντας μὲ τὴν περιγραφὴ τοῦ Παύλου εἰς *Ἐφ.* 5, 15–17: “βλέπετε οὖν πῶς ἀκριβῶς περιπατεῖτε, μὴ ὡς ἄσοφοι, ἀλλ’ ὡς σοφοί, ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρὸν, ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραὶ εἰσι. διὰ τοῦτο μὴ γίνεσθε ἄφρονες, ἀλλὰ συνιέντες τί τὸ θέλημα τοῦ Κυρίου”). Βλ. J. Milne, “All things in the mind of God”, σ. 13: “ἡ θρησκευτικὴ ὄψη τῆς πραγματικότητος δὲν συγκρούεται μὲ τὴν ἐμπειρικὴ, ἀλλὰ πλησιάζει τὴν πραγματικότητα ἀπὸ μιὰ τελείως διαφορετικὴ γωνία καὶ μὲ τελείως ἄλλα ἐνδιαφέροντα. Δὲν ἐνδιαφέρεται γιὰ τὴν κατασκευὴ κάποιας ἀναπαράστασης τῆς μετρήσιμης μηχανικῆς τοῦ κόσμου, μᾶλλον ἐνδιαφέρεται γιὰ τὴν ὑπαρξὴ του ὡς θεμελιωμένου στὸ ἄχρονο αἰώνιο παρόν, ὅπου ὅλα εἶναι πλήρως ἐνεργά, δηλαδὴ γιὰ τὴν θέση τοῦ κόσμου ὅπως εἶναι στὸν θεῖο νοῦ. Ὁ Ἐκκαρτ ἐνδιαφέρεται γιὰ τὴν ψυχὴ ἢ ὅποια γνωρίζει τὸν Θεὸ ὅπως ὁ ἴδιος γνωρίζει τὸν ἑαυτό Του, δηλαδὴ, μετέχοντας στὴν θεία γνώση, καὶ ὁμοίως ἐνδιαφέρεται γιὰ τὴν ψυχὴ ἢ ὅποια γνωρίζει τὴν κτίση ὅπως τὴν γνωρίζει ὁ Θεός, δηλαδὴ ὡς μετοχὴ στὴν θεία γνώση. Ἡ μετοχὴ αὐτὴ εἶναι ἡ ὑπαρξὴ τῆς κτίσης, ἢ κτίση ἐνεργοποιημένη στὴν ἀληθινὴ της παρουσία”.

σφέρουν εἶναι ἡ ἐπίγνωση πὼς ἡ φύση τους διαφεύγει ἀπὸ περιγραφές.⁷⁰⁸

Στρέψε ὅλη σου τὴ ζωὴ νὰ ἀφήσεις τὸν Θεὸ νὰ μεγαλώσει μέσα σου, ἔτσι ποὺ ὅλη σου ἡ σκέψη καὶ ἡ προσπάθεια νὰ ἀποβλέπει σὲ Ἐκεῖνον, σὲ ὅλα ὅσα κάνεις ἢ δὲν κάνεις. [...] Ἄν ζητᾶς τὸν Θεό, θὰ βρεῖς τὸν Θεὸ καὶ ὅλη τὴν καλωσύνη. Πραγματικά, ἂν ἦσουν ἔτσι καὶ πάταγες ἓνα πετραδάκι, θὰ ἦταν πιὸ θεία πράξη ἀπ' τὸ νὰ μεταλάβεις τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου ὅταν σὲ νοιάζουν περισσότερο οἱ ὑποθέσεις σου ἢ ὅταν ὁ νοῦς σου εἶναι λιγώτερο ἐλεύθερος.⁷⁰⁹

Ὅπως ἤδη ὁ Γρηγόριος, ὁ Ἐκκαρτ ἀναγνωρίζει τὴν φύση τῶν ὄντων ἄπειρη, τὴν παρουσία τους περιοριστική.⁷¹⁰ Ὁ κόσμος τείνει

⁷⁰⁸ Βλ. A. Ojell, *One word, one body, one voice*, σ. 40 κ.έ., γιὰ τὴν ὑπαγωγή τῶν ἐννοιῶν στὴν χωροχρονικὴ διαστηματικὴ καὶ σωματικὴ πραγματικότητα, ἀνίκανων νὰ περιγράψουν τὴν ἄκτιστη φύση. Ἀκόμα καὶ οἱ πιὸ ἱερῆς βιβλικῆς σημασίες χρειάζονται κάθαρση ἀπὸ τὴν περιοριστικότητα ποὺ χαρακτηρίζει τὴν κτίση ὡς τέτοια. Τὴν ἀναγωγή αὐτὴ ἐπιτρέπει ἡ ἐνότητα μὲ τὸν Λόγο.

⁷⁰⁹ Ὅροι 4 (*DW V*, σ. 199 κ.έ.)· πρβλ. Συμεὼν τὸν Νέο Θεολόγο, Ἔργα, τ. 2 (*Ἡθικὸς 14*), σ. 373.

⁷¹⁰ Ὁ Mills τονίζει ὅτι “ὁ Ἐκκαρτ ὑπερασπίστηκε τὴν παράδοση ποὺ πηγάζει ἀπὸ τὸν Γρηγόριο Νύσσης καὶ τὸν Αὐγουστῖνο”: J. Mills, “Was Eckhart an elitist?”, σ. 42, μὲ ἀναφορὰ στὸ δοκίμιό τοῦ J. Milbank, “Only theology overcomes metaphysics”, *New Blackfriars* 76 (1995), σ. 334–335, ὁ ὁποῖος ἰσχυρίζεται γιὰ τὴν συγκεκριμένη παράδοση ὅτι “μποροῦσε νὰ ἀποδέχεται χωρὶς ἐπιφυλάξεις τὴν ἀπόλυτη ἀκαταληψία τῶν πλασμάτων, ποὺ μεταβάλλονται συνεχῶς καὶ δὲν ἔχουν τὸ θεμέλιό τους στὸν ἑαυτό τους, ἐπειδὴ τὰ συνῆγε ἀπὸ τὴν ἀπειρία τοῦ Θεοῦ, τὴν

νά αποκρύβει τὸν Δημιουργὸ ἀντὶ νά τὸν φανερώνει.⁷¹¹ Ἄν ὅμως ἀληθινὴ ἀξία τοῦ χρόνου εἶναι ἡ ἄχρονη φύση καὶ ἀρχὴ του, ἡ ἐξάρτηση ἀπὸ τὰ πράγματα δὲν προϋποθέτει πὼς ἔχουν ἐξιδανικευθεῖ ἀλλὰ τὸ ἀντίθετο. Ἀναγκαῖος ὄρος τῆς προσκόλλησης στὴν κτίση εἶναι ἡ ταύτισή της μὲ κάποια μικρότητα καὶ μερικότητα. Σὰν ἓνας μεγαλοπρεπῆς καθεδρικός, ἡ κοσμολογία τοῦ Ἑκκαρτ ἔχει τὴν κορυφὴ της ἀθέατη, μὲ τὶς μορφές νά ὑπάρχουν γιὰ νά διώχνουν ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ τους κατευθύνοντας στὸ ὕψος τῶν πραγμάτων.

Ἡ ἴδια ἡ ψυχὴ εἶναι τόσο νέα ὅσο τὴν στιγμή τῆς δημιουργίας της, καὶ τὴν ἐπηρεάζει ἡ ἡλικία μόνο σὲ σχέση μὲ τὸ σῶμα, στὸν βαθμὸ πὸ χρησιμοποιοῦ τὶς αἰσθήσεις [...] καὶ πραγματικὰ εἶναι ἀκόμη πιὸ νέα! Καὶ μάθετε ἀκόμη ὅτι θὰ ντρεπόμουν ἀν αὔριο δὲν γινόταν πιὸ νέα ἀπ' ὅσο εἶναι σήμερα!⁷¹²

Κάθε τι περικλείεται ἀπὸ τὴν ἀπουσία του ὡς παρουσία τῶν ἄλλων καὶ ἀκόμη ὡς ἀπώλεια τοῦ παρερχόμενου ἑαυτοῦ, ἐνῶ τὸ

ἀμετάβλητη ἀλλὰ καὶ ἀπεριόριστη [ὑπαρξή Του], ἀκόμη καὶ καθεαυτήν”.

⁷¹¹ Βλ. ὁμοίως Μ. Βασίλειος, Ἐπιστ. β', 2: “νοῦς μὲν γὰρ μὴ σκεδαννύμενος ἐπὶ τὰ ἔξω, μηδὲ ὑπὸ τῶν αἰσθητηρίων ἐπὶ τὸν κόσμον διαχεόμενος, ἐπάνεισι μὲν πρὸς ἑαυτόν, δι' ἑαυτοῦ δὲ πρὸς τὴν περὶ Θεοῦ ἔννοιαν ἀναβαίνει, κάκεινῳ τῷ κάλλει περιλαμπόμενός τε καὶ ἐλαμπόμενος καὶ αὐτῆς τῆς φύσεως λήθην λαμβάνει, μήτε πρὸς τροφῆς φροντίδα, μήτε πρὸς περιβολαίων μέριμναν τὴν ψυχὴν καθελκόμενος, ἀλλὰ σχολὴν ἀπὸ τῶν γηϊνῶν φροντίδων ἄγων τὴν πᾶσαν ἑαυτοῦ σπουδὴν ἐπὶ τὴν κτήσιν τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν μετατίθησι”.

⁷¹² Ὀμιλία 42 (DW II, σ. 304–305).

εἶναι ἀπολαμβάνει ἀπεριόριστη μονιμότητα, πληρότητα καὶ ἀπλότητα. Ἴσχυς καὶ νεότητα τοῦ πνεύματος εἶναι ἡ ἀπελευθέρωση ἀπὸ τὶς μερικότητες καὶ ἐπιστροφή στὴν πιὸ οἰκεία πραγματικότητα.⁷¹³

Ἐπειδὴ κάτι ἐπιθυμητὸ φανερώνεται στὰ διάφορα πλάσματα, οἱ ἄνθρωποι ἀγαποῦν τώρα αὐτὸ καὶ μετὰ ἐκεῖνο: ἅσε στὴν ἄκρη τὸ αὐτὸ καὶ τὸ ἐκεῖνο, καὶ ὅ,τι μένει εἶναι καθαρὰ ὁ Θεός.⁷¹⁴

Θεμελιώνοντας τὴν χωροχρονικὴ πολλαπλότητα στὸν ἑαυτὸ Του ὁ Δημιουργὸς βρίσκεται παντοῦ ἐνιαῖος καὶ ἀδιαίρετος. Ἡ ἀντίθεση αὐτὴ εἶναι ἡ πράξις τῆς δημιουργίας, σὰν μιὰ ἔκρηξη τοῦ εἶναι στὶς ἀποστάσεις, συνάψεις, συναρτήσεις, διαιρέσεις καὶ ὅλες τὶς κινήσεις καὶ σχέσεις ποὺ οὐσιώνουν τὸ μηδὲν τῶν πραγμάτων σχηματίζοντας τὴν κοσμικὴ ὑπόσταση.

Κτίσις εἶναι ἡ γένεσις ἐκ τοῦ μηδενός: ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ εἶναι τὸ ὄν αὐτὸ καὶ ἐκεῖνο, ἐνῶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα δὲν εἶναι ὄν αὐτὸ καὶ ἐκεῖνο, ἀλλὰ ἀπλὸ εἶναι, ὀλόκληρο καὶ πληρὲς εἶναι.⁷¹⁵

⁷¹³ Γιὰ τὸν Ἐκκαρτ ἡ σπουδαιότητα τῆς χάριτος δὲν εἶναι τόσο ὅτι ἐπιτρέπει τὴν μεταμόρφωση τῆς φύσης, ὅπως στὸν Αὐγουστῖνο καὶ τὸν Ἀκινάτη, ὅσο ὅτι ἡ μεταμόρφωση εἶναι μιὰ ἀποκατάσταση. Βλ. J. Connolly, *Living without why*, σ. 144. Στὴν σημασία αὐτὴ ἐστίαζε ἤδη ὁ Γρηγόριος, στὴν μεταμόρφωση ὡς ἀνάκτηση τῆς ἀρχικῆς μορφῆς.

⁷¹⁴ Ὁμιλία 63 (*DW III*, σ. 78). Πρόκειται οὐσιαστικὰ γιὰ ἐπανάληψη τοῦ Πλάτωνα, ἴσως μέσῳ τοῦ Αὐγουστίνου, *Περὶ Τριάδος VIII 3, 4*: “Bonum hoc et bonum illud. Tolle hoc et illud, et uide ipsum bonum si potes; ita deum uidebis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni”.

⁷¹⁵ *Παραβολὴ τῆς Γενέσεως 9 (LW I,1, σ. 481)*.

Ἡ ὑπαρξη δὲν εἶναι παραπλάνηση, ὅπως νόμιζαν οἱ Γνωστικοί, οἱ περατότητες τοῦ γίγνεσθαι δὲν ὑπάρχουν γιὰ νὰ παγιδεύουν ἀλλὰ ἀφοροῦν τὴν ἐλευθερία, γίνονται ἀφορμὲς νὰ μεγαλώνει ἡ σχέση μὲ τὸν Λόγο ὡς ἐπιθυμία καὶ ἀπόφαση. Νόημα, θεμέλιο, φύση, πραγματικότητα, προσρισμὸς καὶ λειτουργικότητα ὅλων παντοῦ εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Λόγος: “στὰ πλάσματα δὲν φέγγει τίποτα, παρὰ μόνο τὸ Νόημά τους”.⁷¹⁶

Ὁ οὐρανὸς δὲν θὰ στρεφόταν ἂν δὲν ζήταγε ἢ δὲν ἔψαχνε τὸν Θεὸ ἢ μιὰ ὁμοιότητα μὲ τὸν Θεό. Ἄν ὁ Θεὸς δὲν ἦταν μέσα στὰ πάντα, ἢ φύση θὰ σταμάταγε κάθε λειτουργία καὶ δὲν θὰ ζήταγε τίποτα. Σοῦ ἀρέσει ἢ δὲν σοῦ ἀρέσει καὶ τὸ γνωρίζεις ἢ δὲν

⁷¹⁶ *Eis τὸ Κατὰ Ἰωάννην* 1, 1–5, 11 (*LW* III, σ. 11). Στὸ πρωτότυπο: “in rebus creatis nihil lucet praeter solam rerum ipsarum rationem”. Τὴν ratio ὁ Ἐκκαρτ ταυτίζει μὲ τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων, πὺ εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Λόγος (*Ἰω.* 1, 4), “et hoc est quod hic dicitur de verbo, quod est lux hominum, ratio scilicet... nihil lucet, nihil cognoscitur, nihil facit scire praeter rerum ipsarum quiditatem, diffinitionem sive rationem”. Εἶναι ἡ φύση καὶ ὁ σκοπὸς τους, ὁ βαθμὸς τῆς μετοχῆς καθενὸς στὸν Λόγο, ὅχι ὅ,τι ἐνδέχεται νὰ συναγάγει ἐκ τῶν ὑστέρων ὁ ὑπολογισμὸς. Βλ. U. Kern, “*Gottes Sein ist mein Leben*”, σ. 47 κ.έ., γιὰ τὴν (ἐτυμολογικὴ προσηγουμένως) ἐξήγηση τῆς διάνοιας ἀπὸ τὸν Ἐκκαρτ ὡς ‘ἐνδόνοιας’, ἀναγνώρισης τῶν θεμελίων τῶν πραγμάτων: “intellectus iuxta nomen suum intus in principiis essentialibus et causalibus ipsam rem [...] intelligere, id est in tus legere”, “in quantum intellectus, est similitudo totius entis, in se continens universitatem entium”: *Eis τὴν Γένεσιν* (*LW* I, σ. 542, 544, 272)· βλ. U. Kern, ὁ.π., σ. 60, γιὰ τὴν ὑπεροχὴ τῆς γνώσης τῶν πραγμάτων ὡς θεογνωσίας καὶ γιὰ τὸ ‘ἡμίφως’ ὅποιας κοσμογνωσίας ἀδιαφορεῖ γιὰ τὸν Λόγο τῆς δημιουργίας.

ἀλήθεια: τὸ μηδὲν καίει στὴν κόλαση.^[721] Νά μιὰ παρομοίωση. Πᾶρε ἓνα ἀναμμένο κάρβουνο καὶ βάλτο στὸ χέρι μου. Ἄν ἔλεγα πὼς τὸ κάρβουνο μὲ ἔκαψε θὰ εἶχα τελείως ἄδικο. Θᾶλεγα ἀλήθεια τί εἶναι αὐτὸ ποὺ μὲ καίει ἂν ἔλεγα πὼς εἶναι τὸ μηδέν, γιατί τὸ κάρβουνο ἔχει κάτι ποὺ τὸ χέρι μου δὲν ἔχει. Τὸ δὲν αὐτό, εἶναι ποὺ μὲ καίει. Ἄν ὅμως τὸ χέρι μου περιεῖχε ὅ,τι εἶναι καὶ κάνει τὸ κάρβουνο, θὰ εἶχε τὴν φύση τοῦ κάρβουνο. Ἐπειτα ἂν κάποιος ἔπαιρνε ὅλη τὴν φωτιά ποὺ ἄναψε ποτὲ καὶ τὴν ἔριχνε στὸ χέρι μου δὲν θὰ μ' ἔβλαπτε.⁷²²

⁷²¹ Αὐτὸ ποὺ 'οἱ δάσκαλοι' λέγουν, ἔχει εἰπωθεῖ μὲ ἰκανὴ ἔνταση ἀπὸ τὸν Ἐκκαρτ, ὥστε ἡ ἔρευνα τείνει νὰ τὸ ἀποδίδει στὸν ἴδιο. Γιὰ παράδειγμα ὁ Kangas, ἀναφερόμενος στὴν ἔννοια τῆς ἀμαρτίας, γράφει ὅτι ὁ Κίρκεγκωρ, "ἀκολουθῶντας τὴν παράδοση τοῦ Ἐκκαρτ, ἐρμηνεύει τὴν ἀμαρτία ὡς *eigenwille*, θέληση γιὰ κατοχὴ τῆς ἐαυτότητας": D. Kangas, *Kierkegaard's Instant*, σ. 162. Εἶναι γνωστὸ ὅτι συχνὰ ὁ Ἐκκαρτ ἐκθέτοντας προσωπικὲς του θέσεις ἀναφέρεται μὲ ἀοριστία σὲ ἕναν δάσκαλο ἢ σὲ 'δασκάλους', ἂν καὶ στὴν περίπτωση τοῦ 'ἰδίου θελήματος' πρόκειται γιὰ κοινὸ τόπο τῆς χριστιανικῆς γραμματείας.

⁷²² Ὁμιλία 5b (*DW I*, σ. 88–89). Βλ. Μακάριος, ὁμιλία 2, 6, καὶ Μάξιμο τὸν Ὁμολογητὴ, *Ἀπορούμενα καὶ ἀμφιβαλλόμενα* 99.

Η ΚΙΝΗΣΗ τῆς δημιουργίας δὲν πηγάζει ἀπὸ τὴν ἀπόσταση παντοδύναμης διαταγῆς, γι' αὐτὸ ὁ Παῦλος προειδοποιεῖ ὅτι “ὅποιοι τρώει καὶ πίνει ἀμαρτάνει τρώγοντας καὶ πίνοντας ἂν δὲν βλέπει τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου”.⁷²³ Ὡς ἀρχὴ καὶ φύση τῶν πλασμάτων, ἡ Ἐνανθρώπηση ἐπιτρέπει τὸ κύριο ἀξιολογικὸ κριτήριο.⁷²⁴ Ὁ Γρηγόριος συμφωνεῖ μὲ τὴν εἰσήγηση τοῦ ἀδελφοῦ του γιὰ τὴν ἀσημαντότητα τῶν αἰσθητικῶν ποιότητων. Τελειότητα εἶναι ἡ λειτουργικὴ συναρμογὴ. Πέρα ἀπὸ αὐτὸ ὅμως, τὸ βῆμα ποῦ ἔχει συντελεσθεῖ δὲν εἶναι μικρό. Τὰ πλάσματα δὲν καταφάσκονται ἐπειδὴ χρησιμεύουν σὲ κάτι ἀλλὰ ἐπειδὴ προέρχονται ἀπὸ τὸν Δημιουργό, γι' αὐτὸ ἡ ἀξία καθενὸς εἶναι ἀπόλυτη καὶ ἀκριβῶς ἴση, ὡς πρὸς αὐτό, μὲ τὴν ἀξία ὄλων τῶν ἄλλων.

Ὁ θεὸς ὀφθαλμὸς δὲν ἀποβλέπει στὴν ἐξωτερικὴ ὁμορφιὰ τῶν πλασμάτων, ὀρίζοντας τὸ καλὸ μὲ κάποια καλὴ χροιά καὶ ἐμφάνιση ἀλλὰ μὲ τὸ νὰ φέρει κάθε ὑπαρξὴ τέλεια τὴν φύση της ἐντὸς της. Τὸ ἄλογο δὲν ὑπάρχει μὲ τὸ νὰ μὴν ὑπάρχει τὸ βόδι ἀλλὰ σὲ καθένα τους ἡ φύση συντηρεῖ τὸν ἑαυτὸ της, προικισμένη μὲ τὰ δικά της μέσα γιὰ τὴν διαμονὴ στοὺς ὅρους της, τὰ ὁποῖα δὲν ἔχει στὸ νὰ φθείρει κάποια ἄλλη φύση ἀλλὰ στὴν δύναμη γιὰ νὰ ὑπάρχει ἡ ἴδια. Ἔτσι, κι ἂν διαφέρουν τὰ πλάσματα μεταξύ τους, καθένα στὸν ἑαυτὸ του εἶναι λίαν καλό. Ἐπειδὴ στερεωμένο στὸν ἑαυτὸ του σύμφωνα μὲ τοὺς δικούς του ὅρους ἔχει γεμίσει καὶ συμπληρωθεῖ μέσα στὸ καλό.⁷²⁵

⁷²³ *Α' Κορ.* 11, 29· βλ. ἐπίσης, *Κολ.* 1, 16–20· *Ἐφ.* 1, 22–23.

⁷²⁴ *Εἰς τὸ Ἄσμα Ἀσμάτων* 2, 1.6 (*GNO VI* 56, 5–6): “ἡ διαφορὰ στὴν προαίρεσή μας ἔσχισε τὴν φύση στὸ φιλικὸ καὶ τὸ ἐχθρικό”.

⁷²⁵ *Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς ἐξαήμερου*, *PG* 44, 92C. Βλ. ἐπίσης, *Α' Κορ.* 12, 24–25.

Ἡ κριτικὴ σκέψη χρησιμεύει ιδιαίτερα ὡς ἐπαγωγικὴ σύνθεση καὶ ἐπίνοια,⁷²⁶ ταλαιπωρεῖται ὅμως ἀπὸ ἀναπόφευκτους περιορισμούς, γι' αὐτὸ χρειάζεται νὰ πλησιάζει κανεὶς τὰ πράγματα μὲ τὴν ἴδια κίνηση μὲ τὴν ὁποία τὰ δημιουργεῖ ἡ θεία νόηση.⁷²⁷

Προϋπάρχει ἡ δύναμη ἀπὸ τὴν ἐνέργεια καὶ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, τὸ δὲ θέλημα ἀπόκειται στὴν ἐξουσία τῆς θείας φύσης. Ἐπομένως διδασκόμαστε ἀπὸ αὐτὸ ἀναμφίβολα πὼς εἶναι ὑστερογενεῖς ὡς πρὸς τὰ πράγματα οἱ προσηγορίες πὸ τοὺς ἀποδίδουμε ὅταν τὰ περιγράφουμε, καὶ πὼς οἱ λέξεις δὲν εἶναι τίποτα περισσότερο ἀπὸ σκιές τῶν πραγμάτων, σχηματιζόμενες ἀνάλογα μὲ τὶς κινήσεις τους.⁷²⁸

⁷²⁶ Βλ. J. Daniélou, *L'être et le temps*, σ. 5 κ.έ., καὶ Εὐ. Μουτσόπουλος, “Épinoia et imaginaire chez Grégoire de Nysse”, σ. 531 κ.έ.

⁷²⁷ “Ὁ ἰδεῖν τὸν θεὸν ἐπιθυμῶν ἐν τῷ αἰεὶ αὐτῷ ἀκολουθεῖν ὁρᾷ τὸν ποθοῦμενον καὶ ἡ τοῦ προσώπου αὐτοῦ θεωρία ἐστὶν ἡ ἄπαυστος πρὸς αὐτὸν πορεία διὰ τοῦ κατόπιν ἔπεσθαι τῷ Λόγῳ κατορθουμένη”: *Εἰς τὸ Ἄσμα Ἀσμάτων* (GNO VI 356, 12–16). Ὁ Ρίλκε ἔγραφε γιὰ τὸ πλησίασμα στὴν φύση τῶν πραγμάτων, “ποιὸς ξέρει, ἀναρωτιέμαι, ἂν δὲν πλησιάζουμε πάντα τρόπον τινὰ τὴν πίσω ὄψη τῶν θεῶν, χωρισμένοι ἀπὸ τὸ ὑπέροχα ἀστραφτερό τους πρόσωπο μὲ τίποτε ἄλλο, παρὰ μόνο ἀπ' αὐτοὺς τοὺς ἴδιους, πλησιέστατα στὴν ἔκφραση πὸ ποθοῦμε, μονάχα πὸ στεκόμαστε ἀκριβῶς πίσω της. Ὅμως τί ἄλλο σημαίνει αὐτό, παρὰ πὼς ἡ ὄψη μας καὶ τὸ θεῖο πρόσωπο θωροῦν πρὸς τὴν ἴδια κατεύθυνση”: *Γράμματα ἀπὸ τὰ χρόνια 1914–1921*, σ. 87, εἰς R. Rilke, *Οἱ σημειώσεις τοῦ Μάλτε*, σ. 183.

⁷²⁸ *Κατὰ Εὐνομίον* 2.1.150 (GNO I 269, 8–14). Βλ. ἀκόμη, *Εἰς Ἐκκλησιαστήν* (GNO V 355).

Τίποτα περισσότερο από σκιές, σημαίνει επίσης ότι δέν είναι τίποτα λιγώτερο από σκιές. Πιθανώς ο Γρηγόριος αξιοποιεί συνειδητά την πλατωνική θεωρία της μίμησης ως τρίτου βαθμοῦ απόστασης από την ἀλήθεια, και την πλατωνική μεταφορὰ τοῦ σπηλαίου, πρὸς ὅπου οὕτως ἢ ἄλλως συγκλίνει. Ἀποκομμένος ἀπὸ τὴν προέλευσή τους ὁ ἄνθρωπος δὲν βλέπει ἀληθινὰ οὔτε τὰ ἴδια τὰ πράγματα, ἂν καὶ οἱ ἐντυπώσεις του δὲν εἶναι τελείως ἄκυρες. Σὲ κάθε περίπτωση, ὁ Γρηγόριος συντάσσεται μὲ μιὰ παράδοση ποὺ ἀνάγεται ὄχι μόνο στοὺς προηγούμενους Πατέρες, ἀλλὰ ἤδη στὸν Πλάτωνα, ταυτίζοντας τὴν ἀνθρώπινη φύση κυρίως μὲ τὸν νοῦ.⁷²⁹ Ὅμως μαζί του ἡ ἀνθρωπολογία τῆς χριστιανισμοσύνης ἀναγνωρίζει στὸ σῶμα βέβαιη ἀξία, καὶ πάλι ἐπαναλαμβάνοντας τὸν Πλάτωνα: ἡ συγκεκριμένη ἀνθρώπινη μορφή εἶναι ἡ κατάλληλη γιὰ νὰ ἀναπτύσσονται οἱ ἐνέργειες μὲ τις ὁποῖες ὁ νοῦς κατευθύνεται στὴν ὑπαρξη γιὰ νὰ τὴν σκεφεῖ. Ἀξία τοῦ σώματος εἶναι νὰ ὑπηρετεῖ τὴν νόηση, ὅμως οἱ ἔννοιες ὑπάρχουν γιὰ νὰ ξεπεραστοῦν. Ἀποσιωπῶντας τὴν φύση τους, τὰ πλάσματα ἐξωθοῦν σὲ μιὰ γνώση ποὺ χρειάζεται νὰ ἀποκτηθεῖ ἀλλιῶς. Ἡ παιδαγωγικὴ ἀξία τους δὲν εἶναι ἀντικειμενικὴ καὶ ἀπροϋπόθετη, οὔτε κἂν καταργεῖ τὴν ιδεολογικὴ πληροφόρηση, μᾶλλον φανερώνει πειστικότερα τὸ περιεχόμενο τῶν δογμάτων. Οἱ χωροχρονικὲς διαστάσεις συμβολίζουν τὴν ἐνότητα πάθους καὶ δημιουργίας. Τὰ ἄκρα τοῦ Σταυροῦ ἀντιστοιχοῦν σὲ κατευθύνσεις τοῦ χώρου ποὺ διανοίγει ὁ Λόγος. Ἡ ὑπαρξη ὑψώνεται, χαμηλώνει καὶ ἀπλώνεται, σημαίνοντας ὅτι ὁ ἴδιος γίνεται φύση, τελειότητα, σκοπὸς καὶ σωτηρία τῶν πλασμάτων.

⁷²⁹ Βλ. *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* 8, PG 44, 144B κ.έ.

Ἐπειδὴ λοιπὸν ὅλη ἡ πλάση βλέπει πρὸς τὸν ἴδιο καὶ ὑπάρχει συγκεντρωμένη γύρω Του, φύεται καὶ ἐνώνεται μὲ τὸν ἑαυτὸ της μέσα Του, τὰ ἐπάνω μὲ τὰ κάτω καὶ τὰ πλάγια μέσα ἀπὸ Ἐκεῖνον συμφύονται μεταξύ τους καὶ ἐνώνονται, θὰ ἔπρεπε ὄχι μόνο ἡ ἀκοὴ νὰ καθοδηγεῖ στὴν νόηση τῆς θεότητας ἀλλὰ καὶ ἡ ὄραση νὰ γίνεи δάσκαλος τῶν πιὸ ὑψηλῶν νοημάτων. Ἀπὸ αὐτὸ παίρνει τὴν ὁρμὴ του ὁ μέγας Παῦλος καὶ μυσταγωγεῖ τὸν λαὸ τῆς Ἐφέσου, μὲ τὴν διδασκαλία του βάζοντας μέσα τους μιὰ δύναμη νὰ γνωρίσουν τί εἶναι τὸ βάθος, τὸ ὕψος, τὸ πλάτος καὶ τὸ μῆκος.⁷³⁰

Τὴν δυνατότητα γιὰ ‘διάσχιση’ τῶν πραγμάτων καὶ ἀναγωγή στὴν ἀρχὴ τους ὑπηρετοῦν οἱ ἴδιες οἱ χωροχρονικὲς συνθῆκες ὡς συμβολικὲς φανερώσεις τοῦ πάθους ποὺ οὐσιώνει τὴν δημιουργία.⁷³¹ “Ὁ κόσμος ἔγινε γιὰ τὴν ψυχὴ, γιὰ νὰ ἀσκήσει καὶ νὰ στη-

⁷³⁰ *Μέγας κατηχητικὸς 32 (GNO III/4 80, 12–21):* “ἐπεὶ οὖν πᾶσα πρὸς αὐτὸν ἡ κτίσις βλέπει καὶ περὶ αὐτὸν ἐστὶ καὶ δι’ ἐκείνου πρὸς ἑαυτὴν συμφυῆς γίνεται, τῶν ἄνω τοῖς κάτω καὶ τῶν πλαγίων πρὸς ἀλληλα δι’ ἐκείνου συμφυομένων, ἔδει μὴ μόνον δι’ ἀκοῆς ἡμᾶς πρὸς τὴν τῆς θεότητος κατανόησιν χειραγωγεῖσθαι, ἀλλὰ καὶ τὴν ὄψιν γενέσθαι τῶν ὑψηλοτέρων νοημάτων διδάσκαλον, ὅθεν καὶ ὁ μέγας ὁρμηθεὶς Παῦλος μυσταγωγεῖ τὸν ἐν Ἐφέσῳ λαόν, δύναμιν αὐτοῖς ἐντιθεὶς διὰ τῆς διδασκαλίας πρὸς τὸ γινῶναι τί ἐστὶ τὸ βάθος καὶ τὸ ὕψος τό τε πλάτος καὶ τὸ μῆκος”. Ὁ κοσμολογικὸς συμβολισμὸς τοῦ Σταυροῦ ἀνάγεται στὸν Παῦλο καὶ τὸν Ἀθανάσιο. Βλ. Ἐφ. 3, 18–19· Μ. Ἀθανάσιος, *Περὶ τῆς Ἐνανθρωπήσεως* XVI, 3· Πλάτων, *Τίμαιος* 36b.

⁷³¹ Ἡ σημασία τῆς αὐτοπροσφορᾶς τοῦ Λόγου δὲν ἀπουσιάζει ἀπὸ τὸν Ἑκκαρτ, εἶναι ὅμως πιὸ ὑποτονικὴ στὴν κοσμολογικὴ της ἰδίως πλευρά. Περισσότερο ἀπὸ ἓνα τρίτο τοῦ ὑπομνήματος γιὰ τὸ τέταρτο Εὐαγγέλιο ἀφιερώνεται στὸ πρῶτο κεφάλαιο, ἀπ’ ὅπου δύο τρίτα στὸν

ρίζει τὸ μάτι τῆς ψυχῆς, νὰ ἀντέξει τὸ θεῖο Φῶς”,⁷³² ὅχι ὅπως νομίζει ἡ ‘ἀνθρωποκεντρικὴ φυσιολατρεία’, ἂν μπορεῖ νὰ ἀποκληθεῖ ἔτσι, ὑποθέτοντας ὡς φύση τὸ ἀπάνθρωπο καὶ τὸν ἄνθρωπο θηριοδαμαστή, ὅτι “ὁ κόσμος ἔχει δημιουργηθεῖ μὲ σκοπὸ νὰ ἐξανθρωπισθεῖ”.⁷³³ Σύμφωνα μὲ τὸν Γρηγόριο, ὁ κόσμος δὲν ὑπάρχει οὔτε γιὰ νὰ ἐξανθρωπισθεῖ οὔτε γιὰ νὰ φέρει τὸν ἄνθρωπο στὰ δικά του μέτρα, ὡς ὑπόσταση τοῦ Λόγου κατευθύνει στὴν ἐνότητα τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴν ἀρχή του.⁷³⁴

πρόλογο, ἐνῶ σχολιάζονται μόνο πολὺ συνοπτικὰ τὰ σχετικὰ μὲ τὸ Πάθος. Βλ. A. Beccarisi, “Eckhart’s latin works”, σ. 112 κ.έ. Γιὰ τὴν παρουσία τοῦ Πάθους στὸ ἔργο τοῦ Ἐκκαρτ, ὁ B. McGinn, *The mystical thought*, σ. 124, προσέχει ἕνα ἀπόσπασμα τοῦ *Βιβλίου τῆς Θείας Παράκλησης* (DW V, σ. 49), ὅτι ὁ Υἱὸς ὑποφέρει τὴν ἐνσάρκωση γιὰ νὰ ἀπαλλαγεῖ ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τὸ πάθος. Στὴν ὁμιλία 66 (LW IV, σ. 466), ὁ Ἐκκαρτ ἐξηγεῖ πὼς ὅλα χρειάζεται νὰ ἐπιστρέψουν στὴν ἀρχή τους βαπτιζόμενα στὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ. Ὁ Υἱὸς μεσολαβεῖ στὸν Πατέρα, ὅπως ὁ Πατέρας ἐνεργεῖ τὰ πάντα μέσα ἀπὸ τὸν Υἱό, ὥστε ἡ ἐπάνοδος ὅλων στὸν Θεὸ νὰ ἀποκριθεῖ στὴν ἐξοδὸ τους: “oportet omnia reducere et tingere in sanguine Christi, mediante ipso filio in patrem, sicut omnia operatur pater per filium, ut refluxus effluxui respondeat”.

⁷³² Ὅμιλία 32 (DW II, σ. 134–135).

⁷³³ D. Stăniloae, *Ὁ Θεός, ὁ Κόσμος καὶ ὁ Ἄνθρωπος*, σ. 29.

⁷³⁴ *Εἰς τὸ Ἄσμα Ἀσμάτων* (GNO VI 108, 6–10): “ἤλθες τὰς τῆς θεότητος ἀκτῖνας τῆ περιβολῆ συστιάσας τοῦ σώματος. πὼς γὰρ ἂν ἐχώρησε θνητὴ καὶ ἐπικηρος φύσις τῆ ἀκηράτω καὶ ἀπροσίτῳ συζυγίᾳ συναρμοσθῆναι, εἰ μὴ τοῖς ἐν σκότῳ ζῶσιν ἡμῖν ἡ σκιά τοῦ σώματος πρὸς τὸ φῶς ἐμεσίτευσεν;”

Ὁ Παῦλος μιλάει στοὺς Ἐφεσίους γιὰ τὴν δύναμη ποὺ διακρατεῖ καὶ συνέχει τὸ πᾶν, ζωγραφίζοντας τὸ σχῆμα τοῦ Σταυροῦ, ἐκεῖ ποὺ τοὺς θέλει νὰ ὑψωθοῦν καὶ νὰ γνωρίσουν τὴν ὑπερβάλλουσα δόξα τῆς δύναμης αὐτῆς [...] γιὰ νὰ φανερωθεῖ ἔτσι τὸ μεγάλο μυστήριον, ὅτι καὶ τὰ οὐράνια καὶ τὰ καταχθόνια καὶ ὅλα τὰ πέρατα τῶν ὄντων διακρατοῦνται καὶ συνέχονται ἀπὸ Ἐκεῖνον ποὺ ἦρθε κοντά μας καὶ φανέρωσε τὴν ἀπόρρητη καὶ μεγάλη δύναμη μὲ τὸ σχῆμα τοῦ Σταυροῦ.⁷³⁵

Ἡ ἴδια ἡ ἀμφισημία τῶν πραγμάτων δὲν στερεῖται παιδαγωγικῆς ἀξίας, ἀποκρύπτοντας τὴν προέλευσή τους τὴν ὥρα ἀκριβῶς ποὺ τὴν φανερώνει, καλῶντας διακριτικά, ἐπιτρέποντας καὶ προφυλάσσοντας τὴν ἐλευθερία καθενός.

Ὁ μεγάλος Ἀπόστολος λέει πὼς ὅταν γεμίσουν τὰ πάντα μὲ πίστη καὶ βαθειὰ γνώση, τὰ οὐράνια, τὰ ἐπίγεια καὶ τὰ καταχθόνια, θὰ προσκυνήσουν στὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ αὐτὸν ποὺ εἶναι πάνω ἀπὸ κάθε ὄνομα. Πάλι κι ἐδῶ μοιράζει τὴν προσκύνηση τοῦ Χριστοῦ σύμφωνα μὲ τὸ σχῆμα τοῦ Σταυροῦ. Ἐπειδὴ ἡ ὑπερκόσμια λήξη προσκυνάει τὸν Κύριο στὸ ἐπάνω μέρος τοῦ Σταυροῦ, ἡ ἐγκόσμια στὰ μέσα, ἡ ὑποχθόνια στὸ κάτω.⁷³⁶

⁷³⁵ Κατὰ Εὐνομίον 3.3.40 (GNO II 121, 21 κ.έ.).

⁷³⁶ Περὶ τῆς τριήμερου προθεσμίας (GNO IX/1 302, 3–10): “ὁ μέγας ἀπόστολος, ὅταν πληρωθῇ τὰ πάντα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως, προσκυνεῖσθαι λέγει τὸν ὑπὲρ πᾶν ὄντα ὄνομα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ὑπὸ τε τῶν οὐρανίων καὶ τῶν ἐπιγείων καὶ τῶν καταχθονίων. πάλιν καὶ διὰ τούτων κατὰ τὸ σχῆμα τοῦ σταυροῦ μερίζει τοῦ Χριστοῦ τὴν προσκύνησιν, ἡ μὲν γὰρ ὑπερκόσμιος λήξις ἐν τῷ ἄνω τοῦ

Ἡ μετοχή τοῦ Λόγου στίς κτιστές συνθῆκες ἀναιρεῖ τὴν ἀποξενωτικὴ φύση τοῦ ἀριθμοῦ ἰδρύοντα τὰ πολλὰ ὡς φανερώσει τὸ ἑνός.⁷³⁷ Στὴν ὀρθόδοξη ὑμολογία τῆς Θείας Κοινωνίας ἀνακαλύπτει κανεῖς μιὰ ὄψη τῆς κοσμολογίας τοῦ Γρηγορίου, χαρακτηριστικὰ στὴν εὐχή, μελίξεται καὶ διαμερίζεται ὁ Ἄμνός τοῦ Θεοῦ, ὁ μελιζόμενος καὶ μὴ διαιρούμενος.⁷³⁸ “Εἶναι μία μέσα σὲ ὅλα σὰν μητέρα τους ἢ αἰτία τῶν ὄντων”,⁷³⁹ “ὁ Θεὸς ἔχει τελείως

σταυροῦ μέρει τῷ δεσπότη πληροῖ τὴν προσκύνησιν, ἡ δὲ ἐγκόσμιος ἐν τοῖς μέσοις, ἡ δὲ ὑποχθόνιος τοῦ βάρους ἔχεται”.

⁷³⁷ Βλ. *Εἰς τὸ Ἄσμα Ἀσμάτων* (GNO VI 255, 12–17): πρὸ τῆς πτώσεως “ποικίλον ἦν ἐν τοῖς ὁρωμένοις οὐδὲν ἐν τῷ δύναμιν οὔσαν τὴν θείαν φύσιν πᾶσαν τὴν κτίσιν κατ’ ἐξουσίαν ἐργάζεσθαι ἐν μόνῃ τῇ ὁρμῇ τοῦ θελήματος τὴν τῶν ὄντων φύσιν εἰς γένεσιν ἄγουσαν καὶ ποιεῖν τὰ πάντα καλὰ λίαν τὰ ἀπὸ τῆς τοῦ καλοῦ πηγῆς ἀναβρύοντα”.

⁷³⁸ Ἀκόμη σήμερα ἐκφράζεται στὴν καθημερινότητα τῶν ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν φυσιολογικὰ καὶ ἀβίαστα ἡ χριστοκεντρικὴ κοσμολογία τοῦ Γρηγορίου, γιὰ παράδειγμα στὴν εἰδοποίηση τοῦ Σωφρονίου Σαχάρωφ ὅτι “ὁ Θεὸς θὰ σᾶς δώσει νὰ ζήσετε τὰ λόγια τῆς Θείας Λειτουργίας, ὅπως αὐτὸ ποὺ περιγράφεται στὴν Ἁγία Γραφή γιὰ τὴν δημιουργία τοῦ κόσμου: *Γενηθήτω φῶς!* Καὶ τότε ὁ λόγος γίνεται ὁ ἴδιος μιὰ ὑπαρξιακὴ πραγματικότητα. Ὅταν ὁ ἱερέας προφέρει τὰ λόγια, *κατάπεμψον τὸ Πνεῦμά Σου τὸ Ἅγιον [...]* καὶ *ποιήσον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον, Τίμιον Σῶμα τοῦ Χριστοῦ Σου [...]* αὐτὸς ὁ λόγος θὰ εἶναι σὰν τὸν δημιουργικὸ λόγον τοῦ κόσμου”: *Οἰκοδομῶντας τὸν ναὸ τοῦ Θεοῦ*, σ. 247. Ἡ κοσμολογία τοῦ Γρηγορίου θὰ ἀσκοῦσε ἀκόμα μεγαλύτερη ἐπιρροή, ἂν ἡ Ὀρθοδοξία εἶχε ἀφεθεῖ ὀλόφυχα στὴν ἐλευθερία τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς σκέψης.

⁷³⁹ *Εἰς τὸ Ἄσμα Ἀσμάτων* (GNO VI 56, 3–4). Γιὰ τὴν θεολογία τοῦ Γρηγορίου ὡς χριστοκεντρικὴ, βλ. A. Ojell, *One word, one body, one*

διαφορετική φύση και όμως είναι μέσα σὲ ὅλα τὰ πλάσματα”,⁷⁴⁰ δημιουργεῖ ἐντὸς Του, ζωοποιεῖ καὶ συγκεντρώνει τὰ πάντα εἰς γαλήνην καὶ νηνεμίαν.⁷⁴¹ Ἀσχέτως τοῦ τρόπου τῆς σύστασής της,

voice, σ. 49 κ.έ. Ὁ Α. Meredith, στὸ βιβλίο του *Gregory of Nyssa*, ὑποτιμᾷ τὸ στοιχεῖο αὐτό, ἴσως ἐπειδὴ δὲν προσέχει ἀρκετὰ ὅτι ὁ Γρηγόριος ἀπωθεῖ τὴν ἐπιπόλαιη εὐλάβεια, ὅσα ἐπιτρέπουν νὰ λατρεύεται ὁ Χριστὸς ‘θεῖο βρέφος’, ‘χριστούλης’, ἢ ἔστω ‘κυρίαρχος’ ποῦ ἀπαιτεῖ σεβασμὸ καὶ διατάσσει τὰ δέοντα. Ὁ ἀδελφὸς τοῦ Βασιλείου προσπαθεῖ νὰ ἐξηγήσει πὼς ἡ ἐπαφή μετὸν Λόγο εἶναι μυστικὴ νοητικὴ ἐνέργεια, στὸ περιεχόμενο τῆς ὁποίας ἀνήκει ἐπίσης ἡ συναίσθηση τῶν κοσμολογικῶν διαστάσεων τῆς Ἐνανθρώπησης.

⁷⁴⁰ *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 44B (GNO III/3 27, 17–19). Βλ. τὸν Μ. Ἀθανάσιο, *Περὶ τῆς Ἐνανθρωπήσεως*, XVII, 2–4, καὶ Συμειῶν τὸν Νέο Θεολόγο, *Κεφάλαια πρακτικά*, κεφ. α’ (Ἔργα, τ. 2, σ. 383), *Κεφάλαια γνωστικά καὶ θεολογικά*, κεφ. κε’ (Ἔργα, τ. 2, σ. 420). Βλ. ἐπίσης, *Εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην* 1, 1–5, 12 (LW III, σ. 11).

⁷⁴¹ *Εἰς τὸ Ἄσμα Ἀσμάτων* (GNO VI 153, 12). Βλ. Μ. Ἀθανάσιος, *Κατὰ Ἑλλήνων*, 42. Βλ. J. Daniélou, *L'être et le temps*, σ. 51 κ.έ., γιὰ τὴν ἱατρικὴ σημασίαν τῆς σύμπνοιας, τὴν σχέση μετὸν Πλωτῖνο (μετὰ ἀναφορὰ στὴν δευτέρη Ἐννεάδα, 3.7), τὴν στωϊκὴ σύμπνοια, ἰδίως στὸν Χρῦσιππο καὶ τὸν Μάρκο Αὐρήλιο. Σύμφωνα μετὸν Ντανιελοῦ, ὁ Γρηγόριος βρῖσκεται ἐγγύτερα στὴν πλατωνικὴ σύμπνοια. Βλ. P. Gregorios, *Cosmic man*, σ. 7 κ.έ., γιὰ τὴν σύμπνοια στὸν Γρηγόριο ὡς ριζικὰ διάφορη ἀπὸ τὴν στωϊκὴ τῆς ἔννοια. Ὁ Γρηγόριος ἀπορρίπτει αἰτιοκρατικὰς ἀποχρώσεις καὶ ἀναγνωρίζει ἐκκλησιολογικὴν σημασίαν, τὴν σύμπνοια ὡς οἰκειοποίησιν τῆς θείας θέλησης ἀπὸ τὰ μέλη τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ συγκρότησις τοῦ εἶναι ἀπὸ τὸν Λόγο συνδέει καὶ μαζὶ διακρίνει τὴν σύμπνοια ἀπὸ τὸ στωϊκὸ πεπρωμένο, τὴν ‘ἐμπλουτίζει’ μετὰ ὅσα εἰσφέρουν οἱ δυνάμεις τοῦ αὐτεξουσίου καὶ τῆς προσωπικῆς σχέσεως τῆς Ἐκκλησίας μετὰ τὸν ἀρχηγό της.

ή κοσμική πραγματικότητα αναγνωρίζεται λίαν καλή ἐπειδὴ συγκεντρώνεται στὸν Λόγο τῆς δημιουργίας της.⁷⁴²

Γιατὶ αὐτὸ μᾶς διδάσκει ὁ ἴδιος ὁ Σταυρὸς μὲ τὸ σχῆμα του ποὺ ἀπλώνεται σὲ τέσσερα μέρη, ὅπως ἀπὸ τὴν καρδιά του, ὅπου ἐνώνει τὸν ἑαυτὸ του, πηγάζουν τέσσερις διαστάσεις, ὅτι Ἐκεῖνος ποὺ ἐξαπλώθηκε στὶς διαστάσεις τοῦ Σταυροῦ γιὰ νὰ φροντίσει τὰ πλάσματά Του μὲ τὸ μυστήριο τῆς θανάτωσής Του, Ἐκεῖνος εἶναι ποὺ συνάπτει καὶ ἐνώνει τὰ πάντα στὸν ἑαυτὸ Του, ὀδηγώντας μέσα στὸν ἑαυτὸ Του τὶς διαφορὲς τῶν πλασμάτων σὲ μία καὶ ἀπλή πνοή καὶ ἀγάπη.⁷⁴³

⁷⁴² Βλ. *Εἰς τὸ Ἄσμα Ἀσμάτων* (GNO VI 255).

⁷⁴³ *Μέγας κατηχητικός* 32 (GNO III/4 79, 17 – 80, 2): “τοῦτο διὰ τοῦ σταυροῦ διδασκόμεθα, τετραγῆ τοῦ κατ’ αὐτὸν σχήματος διηρημένου, ὡς ἐκ τοῦ μέσου καθ’ ὃ πρὸς ἑαυτὸν συνάπτεται τέσσαρας ἀριθμεῖσθαι τὰς προβολάς, ὅτι ὁ ἐπὶ τούτου ἐν τῷ καιρῷ τῆς κατὰ τὸν θάνατον οἰκονομίας διαταθεὶς ὁ τὸ πᾶν πρὸς ἑαυτὸν συνδέων τε καὶ συναρμολόζων ἐστί, τὰς διαφορὰς τῶν ὄντων φύσεις πρὸς μίαν σύμπνοιάν τε καὶ ἀρμονίαν δι’ ἑαυτοῦ συνάγων”. Ὁ Αὐγουστῖνος, *Εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην*, PL 35, 1473· *Εἰς Ψαλμούς*, PL 37, 1236, συσχετίζει τὸν ἄνθρωπο μὲ τὶς κοσμικὰς διαστάσεις, ἐξηγώντας τὸ ὄνομα Ἀδὰμ ἀπὸ τὰ ἀρχικὰ τῶν ἐλληνικῶν λέξεων *Ἀνατολή*, *Λύσις*, *Ἄρκτος*, *Μεσημβρία*. Τὴν ἐξήγηση τοῦ Αὐγουστῖνου ἀναφέρει ὁ M. Laistner, *Thought and letters in western Europe*, σ. 240, ὁ ὁποῖος σημειώνει ὅτι ἐμφανίζεται ἤδη σὲ μιὰ πραγματεία τοῦ τρίτου αἰῶνος, ἐσφαλμένα ἀποδιδόμενη στὸν Κυπριανό, γιὰ νὰ ἐπαναληφθεῖ κατόπιν ἀπὸ τὸν Αὐγουστῖνο καὶ τὸν Ἀλκουῖνο. Ἐπιμένοντας στὴν ἀσύγκριτη ὑπεροχὴ τῆς ψυχῆς, ὁ Γρηγόριος δὲν περιγράφει τὸν ἄνθρωπο ὡς ‘μικρόκοσμο’. Βλ. ἀκόμη, B. Pascal, *Ρητὰ καὶ λογισμοί*, σ. 43, 44, 48.

Δέν εἶναι ἀκριβές ὅτι ὁ Γρηγόριος συσχετίζει τὸν Θεὸ κυρίως μὲ τὸ εἶναι, “ἀντὶ νὰ τὸν ὑπερυψώνει ὅπως ὁ Πλωτῖνος πάνω ἀπὸ τὴν ἰδέα τοῦ εἶναι”.⁷⁴⁴ Συχνὰ μιὰ ἔμφαση στὸ εἶναι ὡς θεῖο ἰδίωμα ἀναδεικνύει τὴν προσέλευση τῆς κτίσης ἀπὸ τὸ μηδέν, ὅμως ἡ ὑπαρξη Θεοῦ καὶ κόσμου θεμελιώνεται στὴν αἰτιώδη σχέση τῶν θείων προσώπων. Οἱ ὑποστάσεις δὲν πηγάζουν ὡς ἐξατομικεύσεις,⁷⁴⁵ ὑπάρχει “μονάδα τῆς ἁγίας Τριάδας”,⁷⁴⁶ ὥστε ἡ μόνη ταιριαστὴ ἀπόκριση ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ ἀνθρώπου στὴν κίνηση ποὺ τὸν δημιουργεῖ, δὲν εἶναι ἀπλῶς τὸ νὰ εἶναι, ἀλλὰ “ἡ ὁμολογία καὶ συνείδηση τοῦ ὄντος ποὺ ὑπάρχει ἀληθινά”.⁷⁴⁷ “Νοῦς καὶ Λόγος ἡ θειότης ἐστίν, ἐν ἀρχῇ τε γὰρ ἦν ὁ Λόγος”.⁷⁴⁸ Ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἀποτελεῖ “μίμημα τοῦ ὄντος Νοῦ τε καὶ Λόγου”,⁷⁴⁹ ἔχοντας ὑψη-

⁷⁴⁴ Βλ. H. Balthasar, *Presence and thought*, σ. 21. Ὁ A. Williams, *The Divine Sense*, σ. 92, ὑπενθυμίζει τὴν ταύτιση τῆς νόησης ὡς πρωταρχικοῦ ἰδιώματος τῆς κατ’ εἰκόνα δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου. Ἐνῶ ὅλα δίνονται, μόνο ἡ νόηση, σύμφωνα μὲ τὸν Γρηγόριο, θὰ ἦταν πιὸ ἀκριβές νὰ εἰπωθεῖ ὅτι μεταδίδεται, γιὰ εἶναι ἰδίωμα τῆς θεότητας. Βλ. ὅ.π., σ. 106.

⁷⁴⁵ Περισσότερα στὴν ἐνότητα “Κυκλικὴ Δόξα”.

⁷⁴⁶ Πρὸς τοὺς Ἕλληνας ἀπὸ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν (GNO III/1 21, 19 καὶ 25, 5 κ.έ.).

⁷⁴⁷ Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως, PG 46, 136A (GNO III/3 103, 8).

⁷⁴⁸ Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου 5, PG 44, 137B. Βλ. ὁμοίως γιὰ τὸν Ἐκκαρτ Παρισινὰ ἐρωτήματα I. Γιὰ τὴν ἀντίθετη ἄποψη, βλ. A. Ojell, *One word, one body, one voice*, σ. 46 κ.έ.

⁷⁴⁹ Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὅ.π. Ὁ A. Williams, *The Divine Sense*, σ. 101 κ.έ., παρατηρεῖ γιὰ τὰ κείμενα τοῦ Γρηγορίου ὅτι δίνουν τὴν ἐντύπωση μιᾶς ἐγκεφαλικότητας ποὺ δὲν ὑπάρχει στὸν Ὠριγένη καὶ

λότερο ‘σημεῖο’ και ὁδηγὸ τὸν Ἴδιο, “οὔ ἀόριστος ἡ σοφία, μᾶλλον δὲ οὔ τὸ εἶναι σοφία ἐστὶ και ἀλήθεια”.⁷⁵⁰ Στὸν Βασίλειο τὸ καθρέφτισμα τοῦ Λόγου σημαίνει ἐπίσης ἀπόσταση, τὴν ὁποία τείνει νὰ καλύπτει ἡ ὁμοίωση. Σύμφωνα με τὸν Λάντνερ, ὁ Γρηγόριος εἶναι ὁ πρῶτος Πατέρας ποὺ ἀναγνωρίζει στὴν πληρότητα τῆς ὁμοίωσης με τὸν Θεὸ ὄχι μόνο τὸν σκοπὸ ἀλλὰ και τὴν ἔναρξη τῆς δημιουργίας. Εἰκόνα και ὁμοίωση εἶναι στὸν Γρηγόριο δύο λέξεις

τὸν Γρηγόριο Θεολόγο, και περαιτέρω ὅτι ὁ ἀδελφὸς τοῦ Βασιλείου ἀρνεῖται πιὸ συχνὰ τὴν γνωσιολογικὴ ἀξία τῆς αἰσθητηριακῆς ἐμπειρίας, παραπλανητικῆς ἀκόμη και στὴν λιγώτερο πνευματικὴ και θεολογικὴ ἀναφορὰ της, ὄχι ἐπειδὴ οἱ αἰσθήσεις ὑποφέρουν ἀπὸ ἀτέλεια, ἀλλὰ ἐπειδὴ ἡ ἔναρξη σκέψη δὲν ἔχει ἰκανὴ δύναμη. Σύμφωνα με τὸν G. Ladner, “The philosophical anthropology of saint Gregory of Nyssa”, σ. 67, αὐτὴ εἶναι ἡ μεγάλη διαφορὰ θείας και ἀνθρώπινης νόησης: “δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει καμμιά ὁμοιότητα ἀνάμεσα στὴν θεία ἀπλότητα και τὴν πολλαπλότητα τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης τοῦ ἀνθρώπου”. “Ὅμως ὁ Γρηγόριος διακρίνει και ὁμοιότητα, ἀπλότητα νοήσεως παρὰ τὴν πληθώρα τῶν ἐνεργειῶν με τὶς ὁποῖες ἐκδηλώνεται ἡ θεότητα, ὅπως στὸν ἄνθρωπο ὁ νοῦς δὲν χάνει τὴν ἀπλότητά του ἐπειδὴ χρησιμοποιεῖ τὸ πλῆθος τῶν αἰσθήσεων. Βλ. *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* 6, PG 44, 137D–140A: “οὐδὲ γὰρ ἡμῖν πολλαὶ τινὲς εἰσὶν αἱ ἀντιληπτικαὶ τῶν πραγμάτων δυνάμεις, εἰ και πολυτρόπως διὰ τῶν αἰσθήσεων τῶν κατὰ ζωὴν ἐφαπτόμεθα. Μία γὰρ τίς ἐστὶ δύναμις, αὐτὸς ὁ ἐγκείμενος νοῦς, ὁ δι’ ἐκάστου τῶν αἰσθητηρίων διεξιῶν και τῶν ὄντων ἐπιδρασσόμενος [...] καὶ διάφορα τύχη τὰ πρὸς αἴσθησιν κατεσκευασμένα παρὰ τῆς φύσεως ὄργανα, ὁ διὰ πάντων ἐνεργῶν και κινούμενος και καταλλήλως ἐκάστω πρὸς τὸ προκείμενον κεχρημένος εἷς ἐστὶ και ὁ αὐτός, ταῖς διαφοραῖς τῶν ἐνεργειῶν οὐ συνεξαλλάσσων τὴν φύσιν”.

⁷⁵⁰ *Εἰς τὸ Ἄσμα Ἀσμάτων* (GNO VI 17, 5–6).

για τὴν ἴδια πραγματικότητα,⁷⁵¹ ὅπως γίνεται δεκτὸ σχεδὸν ὁμόφωνα.⁷⁵² Ἡ ἀκατάπαυστη αὔξηση, χαρακτηριστικὴ στὴν ἀνθρωπολογία του, δὲν σημαίνει βελτίωση ἀλλὰ τὴν ἀναγωγή τῆς εἰκόνας στὸ ἀρχέτυπο, εἶναι ἡ μεταμόρφωση τῆς ψυχῆς ὡς ἀνάκτηση τῆς καθαρότητος τῆς εἰκόνας. Ἡ ἀπειρία χαρακτηρίζει τὴν ἐνότητα εἰκόνας καὶ ἀρχετύπου, καὶ προσλαμβάνει τελειοποιῶντας τὸ σύνολο τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς. Ὁ ἄνθρωπος βρίσκεται πάντα ἐν κινήσει ὡς προερχόμενος ἐκ τοῦ μηδενός, καὶ ἡ πρόσληψη αὐτῆ ἀνάγει τὴν κίνησή του στὴν ἐνότητα τῆς εἰκόνας μὲ τὸν Λόγο της. Ἀνανέωση καὶ ὄχι βελτίωση τῆς εἰκόνας ἐξυπακούεται στὴν διδασκαλία τοῦ Γρηγορίου περὶ ἐπιστροφῆς στὴν ἀρχαία ὠραιότητα.⁷⁵³

⁷⁵¹ Βλ. G. Ladner, “The philosophical anthropology of saint Gregory of Nyssa”, σ. 64. Βλ. ἐπίσης, G. Maspero, “Anthropology”, *GND*, σ. 40.

⁷⁵² Ὁ Ν. Ματσούκας, “Οἱ δύο ‘Δημιουργίες’ στὸ ἔργο τοῦ Γρηγορίου Νύσσης”, σ. 188, ἀναφέρει πὺς οἱ περισσότεροι καὶ ἐπιφανέστεροι ἐρευνητὲς ποὺ ἀσχολήθηκαν μὲ τὸ θέμα, “ὑποστηρίζουν ὅτι ὁ Γρηγόριος χρησιμοποιεῖ τοὺς ὅρους κατ’ εἰκόνα καὶ καθ’ ὁμοίωσιν ὡς συνώνυμα [sic]”. Ὁ ἴδιος διαφωνεῖ, ὄχι πειστικά.

⁷⁵³ Βλ. *Περὶ παρθενίας* IV.8 (*GNO* III/1 276, 15–21), καὶ *Εἰς τὸ Ἄσμα Ἀσμάτων* (*GNO* VI 458, 6–12), ὅπου μία ἀπὸ τὶς προφανέστερες χρήσεις τοῦ κατ’ εἰκόνα καὶ τοῦ καθ’ ὁμοίωσιν ὡς συνωνύμων: “ἐγένετο γὰρ ὁ ἄνθρωπος, φησί, κατ’ εἰκόνα θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν, ὅπερ ἐνδείκνυται τὸ τῶν ἀγαθῶν ἀκρότατόν τε καὶ τελειότατον. τί γὰρ ἂν ὑπέρτερον εὐρεθεῖ τῆς πρὸς τὸν θεὸν ὁμοιώσεως; ἐπὶ μὲν οὖν τῆς πρώτης κτίσεως ἀδιαστάτως τῇ ἀρχῇ συνανεφάνη τὸ πέρας καὶ ἀπὸ τῆς τελειότητος ἡ φύσις τοῦ εἶναι ἤρξατο”. Ἡ ἀνάκτηση τῆς πρωταρχικῆς τελειότητος σημαίνει μιὰ πορεία (ὁ.π., 458, 12–459, 1): “ἐπειδὴ δὲ τῷ θανάτῳ διὰ τῆς πρὸς τὴν κακίαν σχέσεως οἰκειωθεῖσα τῆς ἐν τῷ ἀγαθῷ διαμονῆς ἀπερρύη, οὐκ ἀθρόαν καθ’ ὁμοιότητα τῆς πρώτης συστάσεως ἐπαναλαμ-

Ὁ Ἔκκαρτ ἐπίσης ἀναγνωρίζει ὡς εἰκόνιση τὴν μετάδοση τελειότητας, εἶναι σὰν μιὰ ἐκπήγαση τῆς ἐσωτερικότητος ἢ δωρεὰ τῆς θεότητος στὰ πλάσματά της, ἀπ' ὅπου ἀποκλείεται ὀτιδήποτε ἀταίριαστο μὲ τὴν θεία φύση.

Imago proprie est emanatio simplex formalis transfusiva totius essentiae purae nudae [...] est ergo emanatio ab intimis in silentio et exclusione omnis forinseci.⁷⁵⁴

Ἡ πρωταρχικὴ σχέση εἰκόνας καὶ ἀρχετύπου, τὸ καθρέφτισμα τοῦ Λόγου στὴν ψυχὴ, εἶναι πηγὴ ἰσότητος: ὅ,τι δὲν ταιριάζει στὸν Ἴδιο καὶ δὲν τὸν χαρακτηρίζει, εἶναι ξένο ἐπίσης γιὰ τὴν ψυχὴ, καὶ καμμιά ιδιότητα τῆς ψυχῆς δὲν εἶναι ἀποκλειστικὰ δική της. “Ἡ γὰρ εἰκὼν ἕως ἂν ἐν μηδενὶ λείπηται τῶν κατὰ τὸ ἀρχέτυπον νοουμένων, κυρίως ἐστὶν εἰκὼν”.⁷⁵⁵ Ὡς εἰκόνα τοῦ Λόγου ὁ ἄνθρωπος ὑποδέχεται τὴν ἴδια ἀκριβῶς ἰσότητα μὲ τὴν πατρικὴ ἀρχή, ποῦ ἀπολαμβάνει ὁ Λόγος. Ὁ Γρηγόριος καὶ ὁ Ἔκκαρτ ἀπορρίπτουν καὶ ἀντιστρέφουν τὴν πλατωνικὴ πεποίθησι τοῦ Ὁριγένη πῶς ἡ

βάνει τὴν τελειότητα, ἀλλ' ὁδῶ τινι πρόεισιν ἐπὶ τὸ μεῖζον διὰ τινος ἀκολουθίας καὶ τάξεως κατ' ὀλίγον ἀποσκευαζομένη τὴν πρὸς τὰ ἐναντία προσπάθειαν· ἐπὶ μὲν γὰρ τῆς πρώτης κατασκευῆς οὐδὲν ἦν τὸ κωλύον συνδραμεῖν τῇ γενέσει τὸ τῆς φύσεως τέλειον κακίας οὐκ οὔσης, ἐπὶ δὲ τῆς δευτέρας ἀναστοιχειώσεως ἀναγκαίως ἢ διαστηματικὴ παράτασις συμπαρομαρτεῖ τοῖς πρὸς τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἀνατρέχουσιν”.

⁷⁵⁴ Ὁμιλία 49 (LW IV, σ. 425–426). Ὁ X. Νάσιος, *Ζὲν καὶ Μάιστερ Ἐκκαρτ*, σ. 158, σημειώνει ὅτι στὸν Ἐκκαρτ “ἡ εἰκόνα καὶ τὸ πρωτότυπο εἶναι τόσο πολὺ ἐνωμένα, ὥστε δὲν μπορεῖ νὰ νοηθεῖ καμμιά διαφορὰ μεταξὺ τους”.

⁷⁵⁵ *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* 11, PG 44, 156A.

εικόνα ὑστερεῖ ἀπὸ τὸ ἀρχέτυπο.⁷⁵⁶ Ἡ εἰκόνα ὡς τέτοια σημαίνει ἐνότητα καὶ ἰσότητα.

Σκοπὸν τοῦ λόγου τὴν θεόπνευστον γραφὴν ποιησώμεθα, ἡ μὴ δὲν ψυχῆς ἐξαίρετον νομίζειν εἶναι νομοθετεῖ, ὃ μὴ καὶ τῆς θείας ἐστὶ φύσεως ἴδιον. ὁ γὰρ ὁμοίωμα θεοῦ τὴν ψυχὴν εἶναι εἰπὼν, πᾶν, ὃ ἀλλότριόν ἐστι θεοῦ, ἐκτὸς εἶναι τοῦ ὅρου τῆς ψυχῆς ἀπεφήνατο· οὐ γὰρ ἂν ἐν τοῖς παρηλλαγμαμένοις διασωθεῖη τὸ ὅμοιον.⁷⁵⁷

Εἶναι φανερὸ πὼς ἡ περιγραφή αὐτὴ θὰ σήμαινε ταυτότητα, ὄχι μόνον ἰσότητα καὶ ὁμοιότητα, ὅμως ὁ Γρηγόριος δὲν ὑποτιμᾷ ποτὲ τὴν σημασία τῆς προέλευσης τῶν πλασμάτων ἀπὸ τὸ μηδέν, ἀλλὰ αὐτὴ εἶναι μιὰ ἀπόλυτη διαφορά. Ὑπάρχει διαφορά μεταξύ τῶν ἰδίων τῶν θείων προσώπων, χωρὶς νὰ ζημιώνεται ἡ μεταξύ

⁷⁵⁶ Γιὰ τὴν σχετικὴ εἰσήγηση τοῦ Ὀριγένη, βλ. Α. Μπαρτζελιώτης, “Origen’s dual doctrine of God and Logos”, σ. 207–208.

⁷⁵⁷ *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 52A (GNO III/3 34, 4–9). *Ψυχῆς ἐξαίρετον* δὲν εἶναι τὸ σπάνιο ἀλλὰ τὸ ἀποκλειστικὰ δικό της, ἐξαίρετον ὡς πρὸς ἐκεῖνα ποὺ ἀνήκουν στὴν θεία φύση. Τέτοιο ἰδίωμα δὲν ὑπάρχει, ἰσχυρίζεται ὁ Γρηγόριος. Κάθε δύναμη καὶ ἀρετὴ, χωρὶς ἐξαίρεση, χαρακτηρίζει τὴν θεία φύση καὶ τὴν ψυχὴ, ὅπως γίνεται ἀκόμη πιὸ φανερὸ στὴν συνέχεια τοῦ κειμένου. Ὁ Γρηγόριος δὲν συγκρίνει μεταξύ ἀνθρωπίνων δυνάμεων, ἔστω ἐν παρόδῳ, ἀλλὰ μεταξύ αὐτῶν καὶ τῆς θεότητας, βεβαιώνοντας ὅτι, ὅσο ἡ ψυχὴ παραμένει στὴν αὐθεντικὴ της κατάσταση, ἔχει κοινὲς μὲ τὸν Λόγο ὅλες τὶς δυνάμεις της, ὅπως καὶ ἂν τις περιγράψει ἢ ἀξιολογεῖ κανεὶς, δηλαδὴ δὲν ἔχει τίποτα ἀποκλειστικὰ δικό της, τίποτα ποὺ δὲν χαρακτηρίζει τὸν Λόγο, “ὅτιδὴποτε χωρὶς ἐξαίρεση, ἂν δὲν χαρακτηρίζει τὸν Θεό, βρίσκεται ἔξω καὶ ἀπὸ τὸν ὀρισμὸ τῆς ψυχῆς”.

τους ισότητα, και όμοίως ή ψυχή διακρίνεται έπειδή είναι κτιστή σε αντίθεση με τó αρχετύπο της. Έπομένως τήν δυνατότητα να απολαμβάνει τó πλήρωμα τών θείων δυνάμεων έχει μόνο κατά χάριν: βρίσκεται σε κίνηση, δέν είναι άτρεπτη, δέν είναι αποκλεισμένη από τήν άμαρτία, κ.λπ. Η κτιστότητα και όσα συνεπάγεται έμποδίζουν τήν σχέση ψυχής και Λόγου ως σχέση εικόνας αρχετύπου να καταργηθει στην ταύτιση.⁷⁵⁸ Η δωρεά τής θείας φύσης ως δωρεά σημαίνει άμέσως διάκριση δωρίζοντος και ευεργετουμένου, αλλά δέν στερεεί από τόν άνθρωπο κανένα αγαθό, σύμφωνα πάντα με τόν Γρηγόριο, και ούτε καν μετατρέπει τήν ψυχή σε άπλό παθητικό δέκτη. Η μεταφορά τής σχέσης εικόνας αρχετύπου ύπάρχει μόνο σαν ένας τρόπος να δηλωθει ή ένότητα με τόν Δημιουργό και ή αρχή που θεμελιώνει τήν κοινή τους ύπαρξη. Στόν βαθμό που ή ψυχή θέλει να δεχθει τó χάρισμα, γίνεται έσωτερικό και δικό της, δηλαδή γίνεται ή ίδια πηγή ζωής,⁷⁵⁹ αὐτάρκης

⁷⁵⁸ Βλ. *Περί κατασκευής του ανθρώπου* 10, PG 44, 184C: “Έν πᾶσι τοίνυν τής εικόνας του πρωτοτύπου κάλλους τόν χαρακτήρα φερούσης, ει μη κατά τι τήν διαφοράν έχη, ούκέτι αν εΐη πάντως όμοίωμα, αλλά ταύτόν εκείνο δια πάντων αναδειχθήσεται, τó εν παντι άπαράλλακτον. Τίνα τοίνυν αυτού τε του Θείου και του προς τó Θεϊον όμοιωμένου τήν διαφοράν καθορώμεν; Έν τῷ τó μεν ακτίστως είναι, τó δε δια κτίσεως ύποστῆναι. Η δε τής τοιαύτης ιδιότητος διαφορά πάλιν έτέρων ιδιωμάτων άκολουθίαν έποίησε. Συνομολογεΐται γάρ πάντη τε και πάντως τήν μεν άκτιστον φύσιν και άτρεπτον είναι και άει ώσαύτως έχουν, τήν δε κτιστήν αδύνατον άνευ αλλοιώσεως συστῆναι. Αυτή γάρ ή εκ του μη όντος εις τó είναι πάροδος κινήσις τίς έστι και αλλοίωσις, του μη όντος εις τó είναι κατά τó θεϊον βούλημα μεθισταμένου.”

⁷⁵⁹ *Εις τó Άσμα Άσμάτων* (GNO VI 9, 10–11). Δέν άπουσιάζει τελείως από τόν Γρηγόριο ή μηχανίζουσα έννοια μιᾶς ατέρμονης ζήτησης

ὅσο ὁ Θεός, “ἡ ἴδια θησαυρὸς δικὸς τῆς, περιέχοντας στὸν ἑαυτὸ τῆς τὴν δημιουργία ὄλων τῶν ἀγαθῶν”.⁷⁶⁰ Ἀναφερόμενος στὴν περιγραφή ἀπὸ τὸν Γρηγόριο τῆς θεούμενης ἀνθρωπότητας ὡς ἀπλῆς, ἐνιαίας καὶ ἀπερινόητης, εὐρισκόμενης ἐπέκεινα τῆς διανοητικῆς κατάληψης, ὁ Maspero ἐξηγεῖ ὅτι πρόκειται γιὰ τὴν ἐνωμένη μὲ τὴν ἀρχὴ τῆς ἀνθρώπινη φύση τοῦ ἴδιου τοῦ Λόγου, σημαίνει τὴν κυριολεξία τῆς θέωσης ἢ μεταμόρφωσης τοῦ ἀνθρώπου, πὸ εἶναι ἡ ἀνάκτηση τῆς γνήσιας φύσης του: “εἶναι σημαντικό νὰ ὑπογραμμισθεῖ πὼς ἡ ἀπλότητα καὶ τὸ ἀπερίγραπτο ἐφαρμόζονται στὴν ἀνθρώπινη φύση, ἰδιώματα πὸ χωρὶς ἀμφιβολία ἀνήκουν ἀποκλειστικὰ στὴν θεία φύση [...] Ὡς Υἱὸς εἰσάγει στὸ ἐσωτερικὸ τῆς ἴδιας τῆς Τριάδας τὴν ἀνθρώπινη ὑπαρξή⁷⁶¹ [...] [Ἐχει εἰπωθεῖ ὅτι ἀπὸ μόνη τῆς] ἡ περατότητα τῶν πλασμάτων ἐμποδίζει τὶς ἀνθρώπινες ὑπάρξεις ἀπὸ μιὰ αὐθεντικὴ περιχώρηση, γι’ αὐτὸ εἶναι σημαντικό νὰ τονισθεῖ ἡ ἀναλογικὴ, δηλα-

ὡς ἀναγκαίας συνέπειας τῆς συνάντησης τῆς ἀνθρώπινης περατότητας μὲ τὴν θεία ἀπειρία: “μηδέποτε ὑψούμενον παύεσθαι διὰ τὸ πάντοτε εὐρίσκειν τῆς κατειλημμένης ἐν τῷ ὕψει βαθμίδος τὸ ὑπερκείμενον”: *Eis τὸν βίον Μωϋσέως* (GNO VII 113, 7–9). Ἐδῶ ἐπιμένοντας ἀδίκως, ὁ Λόσκυ συμπεραίνει ἀντίθεση μὲ τὸν Ἔκκαρτ. Βλ. V. Lossky, *Théologie négative*, σ. 196.

⁷⁶⁰ *Eis τὸ Ἄσμα Ἀσμάτων* (GNO VI 455, 13–14): “αὐτὴν εἶναι θησαυρὸν ἑαυτῆς, παντὸς ἀγαθοῦ παρασκευὴν ἐν ἑαυτῇ περιέχουσαν”. Τὸ ἴδιο στὸν Ἔκκαρτ, ὁμιλία 6 (*DW I*, σ. 109): “δὲν μὲ γεννάει ἀπλῶς υἱὸ Του, μᾶλλον μὲ γεννάει ἑαυτὸ Του καὶ τὸν ἑαυτὸ Του ἐμένα, κι ἐμένα δική Του ὑπαρξή καὶ φύση”.

⁷⁶¹ Εἶναι, ἐλπίζω, κατανοητό, ὅτι ἡ εἰσαγωγή αὐτὴ δὲν νοεῖται χρονολογικά: ἂν ἔχει συμβεῖ ‘εἰσαγωγή’ μία φορά, ἔχει συμβεῖ πάντα. Προφανῶς αὐτὸ σημαίνει ‘προὔπαρξή’ τῆς κτίσης ἐπέκεινα τοῦ χρόνου.

δὴ ἢ κατὰ μετοχήν, ἔννοια τῆς μόνης δυνατῆς φυσικῆς καὶ αἰώνιας περιχώρησης”.⁷⁶²

Ἡ ἐρμηνεία τοῦ Γρηγορίου θὰ γινόταν ἴσως καλύτερα ἀντιληπτή, ἂν ἢ κατ’ εἰκόνα δημιουργία σχετιζόταν μὲ τὴν ἀντίδοση τῶν ιδιωμάτων στὴν Ἐνανθρώπηση. Ἡ ἐνότητα ἀνθρώπινης καὶ θείας φύσης συνεπάγεται ἐνιαία συγκέντρωση ὅλων τῶν δυνάμεων, τὴν ὁποία συμβολίζουν δύο γνωστὲς μεταφορές. Τὸ φῶς δὲν μειώνει οὔτε τὴν ἀξία οὔτε τὴν ἰσχύ του ἐπειδὴ φωτίζει τὸν ἀέρα, καὶ πάλι ὁ ἀέρας δὲν χάνει τὴν δική του φύση ὅταν γίνεται φωτεινός. Τὸ ἴδιο μὲ τὸν σίδηρο. Δὲν ταυτίζεται μὲ τὴν θερμότητα ποῦ τὸν διαπερνᾷ, τὸν πυρακτώνει καὶ τὸν μεταμορφώνει. Στὸν βαθμὸ ποῦ ἡ ψυχὴ ἀνάγεται στὸ ἀρχέτυπο, ἀπολαμβάνει τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, παραμένοντας καθεαυτὴν τὸ ἀπόλυτο τίποτα. Ἡ μετοχὴ δημιουργεῖ ἰσότητα ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενο ἀκριβῶς τῆς μετοχῆς. Ἡ ψυχὴ δὲν δημιουργεῖται σὰν ἓνας διπλασιασμός τῆς θεότητος, φύση της εἶναι ἡ ἐλεύθερη ἀναγωγὴ καὶ ἔνωσις μὲ τὴν ἀρχὴ της. Δημιουργεῖται ἴση μὲ τὸν Λόγο, ἐπειδὴ ἔχει δυνατότητα νὰ ἀπολαμβάνει ὅ,τι χαρακτηρίζει τὸν Λόγο. Ὁ Ἔκκαρτ ἐπέμεινε ἐδῶ, καὶ εἶναι προσεκτικός, πυκνὸς καὶ ἀκριβής, ὅταν ἐξηγεῖ γιὰ τὸν θεούμενο ἄνθρωπο ὅτι “πραγματικά, εἶναι ἀπὸ τὴν χάρις τοῦ Θεοῦ τὸ ἴδιο ποῦ εἶναι ὁ Θεὸς ἀπὸ τὴν φύση Του, καὶ ὁ Θεὸς δὲν καταλαμβάνει καμμία διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν ἑαυτὸ Του καὶ στὸν ἄνθρωπο αὐτόν”.⁷⁶³

Παντός ἀγαθοῦ μέτοχον τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἐποίησεν. Εἰ γὰρ πλήρωμα μὲν ἀγαθῶν τὸ Θεῖον, ἐκείνου δὲ τοῦτο εἰκόν, ἄρ’

⁷⁶² G. Maspero, “Social analogy”, *GND*, σ. 691–692.

⁷⁶³ Ὁμιλία 66 (*DW* III, σ. 109).

ἐν τῷ πλήρησ εἶναι παντός ἀγαθοῦ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἢ εἰκῶν ἔχει τὴν ὁμοιότητα. Οὐκοῦν ἐστὶν ἐν ἡμῖν παντός μὲν καλοῦ ἰδέα, πᾶσα δὲ ἀρετὴ καὶ σοφία καὶ πᾶν ὅτιπὲρ ἐστὶ πρὸς τὸ κρεῖττον νοούμενον.⁷⁶⁴

⁷⁶⁴ *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* 10, PG 44, 184B.

ΣΥΧΝΑ ὁ Ἐκκαρτ συνδέει τὴν θεότητα κυρίως μὲ τὸ εἶναι ἀντὶ τοῦ νοεῖν.⁷⁶⁵ Σὲ σύγκριση μὲ τὸ μηδὲν ποὺ ‘προηγεῖται’ τῆς δημιουργίας καὶ ἐπίσης σὲ σύγκριση μὲ τὸ μηδὲν τῆς χωροχρονικῆς πολλαπλότητας ὡς τέτοιας, μόνο ὁ Θεὸς ὑπάρχει.⁷⁶⁶ Ὅμως ἡ δυνατότητα γιὰ δημιουργία ἀνήκει στὸ νοεῖν. Τὸ εἶναι ἀφορᾶ τὰ πλάσματα περισσότερο ἀπὸ τὴν αἰτία τους, ἐπειδὴ ἀντιστοιχεῖ ὡς ἐνεργὸς δική τους ὑπαρξὴ στὴν δύναμη τῆς δημιουργίας. Ἐφόσον θεμελιώνεται στὴν θεία νόηση, τὸ εἶναι ἀνήκει κατὰ κύριο λόγο στὸν Δημιουργό, στὰ δὲ πλάσματα τὸ μηδὲν καὶ δευτερευόντως ἢ ‘ἀνάμιξη’ εἶναι καὶ μηδενός, τὸ γίγνεσθαι καὶ ὁ ἀριθμὸς.

Σύμφωνα μὲ τὸν Μύλερ-Τάιμ,⁷⁶⁷ ὁ Ἐκκαρτ καταλήγει σὲ εἰδητικό / οὐσιακὸ (formal) πανθεισμό. Ὅμως ἡ ‘ταύτιση’ Δημιουργοῦ καὶ πλασμάτων ἐρμηνεύεται σωστὰ μὲ τοὺς ὅρους τοῦ πα-

⁷⁶⁵ Ἡ ἐναλλαγὴ στὴν ἔμφαση μεταξὺ εἶναι καὶ νοεῖν χρειάζεται νὰ ἐρμηνεύεται ὑπὸ τοὺς ὅρους κάποιας ἐνότητας, ἂν σωστά, ὅπως παρατηρεῖ ὁ J. Aertsen, *Medieval philosophy as transcendental thought*, σ. 332, ἔχει ἀπορριφθεῖ ἀπὸ τὴν ἔρευνα ἢ διάκριση ἀνάμεσα σὲ ‘πρώιμο’ καὶ ‘ὕστερο’ Ἐκκαρτ.

⁷⁶⁶ Βλ. T. Suárez-Nani, “Philosophie– und theologiehistorische Interpretationen der in der Bulle von Avignon zensurierten Sätze”, σ. 39, μὲ παραπομπὲς στὸ ὑπόμνημα τοῦ Ἐκκαρτ στὴν *Σοφία Σειράχ*, γιὰ τὴν ταύτιση τοῦ χρόνου ὡς ἀριθμοῦ (πολλαπλότητας / διαίρεσης) μὲ τὸ μηδὲν —*tempus non est [...] quia tempus numerus est [...] ipse numerus non est ens*— ἀπ’ ὅπου συνάγεται ἢ ταύτιση τῆς αἰωνιότητος μὲ τὸν Θεό, μὲ τὸ Ἔνα καὶ μὲ τὸ εἶναι: *deus enim esse est [...] unum autem et ens convertuntur — numerus et unum opponuntur*.

⁷⁶⁷ B. Muller-Thym, *The establishment of the university of being*, σ. 13 κ.έ.

ραδείγματος, πού ο ίδιος ο Έκκαρτ χρησιμοποιεί ακολουθώντας την παράδοση του Άλβέρτου περί σχέσεως ψυχής και σώματος. Ο Δημιουργός είναι για τον κόσμο ό,τι η ψυχή στον άνθρωπο: ένωμένος με τα πράγματα έπειδή τα ουσιώνει στο σύνολό τους και σε όλα τα μέρη τους, παραμένοντας καθ'αυτὸν ἀμέτοχος στα χωροχρονικά ιδιώματα τῆς πολλαπλότητας, ἀλλοίωσης, κ.λπ.

Σύμφωνα με τὴν Ράντλερ,⁷⁶⁸ ο Έκκαρτ μοιάζει νὰ προτάσσει τὴν νόηση ἀντὶ τῆς βουλήσεως, ἐνῶ πράγματι ἀναγνωρίζει ἐξίσου σημαντικὲς καὶ τὶς δύο δυνάμεις, ἐπειδὴ συνδέουν τὸν ἄνθρωπο με τὴν ἀρχή του. Χρειάζεται ὅμως νὰ προσεχθεῖ ὅτι ἰδίως στὴν θεία ὑπαρξη ἢ βούληση, συμβολικὰ καὶ μεταφορικὰ πάντα μιλῶντας, δὲν μπορεῖ νὰ βρῖσκεται στὴν ἴδια τάξη με τὴν νόηση, ἂν ἡ τριαδικὴ γονιμότητα δὲν ἔχει βουλευτικὴ θεμελίωση. Ἐπομένως, στὸν βαθμὸ πού ο Έκκαρτ ἐνδιαφέρεται γιὰ τὴν ἐνότητα με τὴν θεία ὑπαρξη καθ'αυτὴν, εἶναι φυσικὸ νὰ προτάσσει τὴν νόηση. Περαιτέρω, ἂν καὶ ἡ κοσμικὴ δημιουργία δὲν εἶναι ἀναγκαία, φύση τῆς ἔχει τὴν δωρεὰ τῆς θεότητας. Οἱ λόγοι τῶν πραγμάτων ἀνάγονται στὴν θεία νόηση καὶ δίνουν μορφή στὴν ἀπλότητα τοῦ Λόγου, με τὴν γέννηση τοῦ ὁποίου προβαίνει ἡ κοσμικὴ ὑπόσταση.⁷⁶⁹ Ποιὰ εἶναι ἡ ἀρχή, ἡ φύση καὶ ὁ προορισμὸς τῆς ἀγάπης; Ἡ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα αὐτό, θὰ φανέρωνε τὸ σχετικῶς πρωταρχικώτερο μέσα στὴν ἴδια τὴν ἐνότητα τοῦ εἶναι, τῆς νόησης καὶ τοῦ ἀγαθοῦ. Ἄν ὑπαρξη τοῦ Θεοῦ εἶναι τὸ νοεῖν, ὁ ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ νὰ ἀντιληφθεῖ τὴν θεότητα ὡς ἐπιθυμητὴ παρὰ μόνο μέσα ἀπὸ τὴν νόηση, στὸν βαθμὸ πού ἡ ψυχή παιδαγωγεῖται ἀπὸ τὴν νόησή της,

⁷⁶⁸ C. Radler, "In love I am more God", σ. 171 κ.έ.

⁷⁶⁹ Βλ. S. Vianu, "L'intellect divin et l'intellect humain selon Maître Eckhart", σ. 224 κ.έ.

ἀποβάλλει τὴν κακία τῆς καὶ ἀφήνεται νὰ ἐνωθεῖ μὲ τὴν θεία νόηση. Ἡ ἴδια ἢ Ράντλερ ἀναγνωρίζει πὼς εἶναι συνηθέστερη ἢ πρωταρχικότητα τῆς νόησης στὰ κείμενα τοῦ Ἔκκαρτ, καὶ προσπαθεῖ νὰ δείξει συμπληρωματικὰ μᾶλλον καὶ ὄχι ἀναιρετικά, πὼς ἡ σπουδαιότητα τῆς ἀγάπης δὲν εἶναι μικρὴ, ἀλλὰ ἐνίοτε καὶ μεγαλύτερη τῆς νοήσεως, ὅπως ὅταν ὁ Ἔκκαρτ ἰσχυρίζεται πὼς ὁ ἄνθρωπος ἐγκαταλείπει τὴν νόηση καὶ ἐνώνεται μὲ τὸν Θεὸ μὲ τὴν δύναμη τῆς ἀγάπης.⁷⁷⁰ Ὅμως ἀπὸ τὰ συμπραζόμενα γίνεται φανερὸ ὅτι ἡ ἐγκατάλειψη στὴν ὁποία ἀναφέρεται ὁ Ἔκκαρτ, εἶναι ἢ ἐλευθέρωση ἀπὸ τὴν ratio καὶ ἀπὸ κάθε ἐφαρμογὴ τῆς περατότητας τῶν ἐννοιῶν στὴν θεία ἀπειρία. Ἡ περιοριστικὴ νόηση καταντᾷ νὰ χωρίζει τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὴν ἀρχὴ του ἀντὶ νὰ συμβάλλει σὲ ἐνότητα. Ἐφαρμόζοντας λογικοὺς νόμους στὶς θεμελιώδεις ἀρχές τῆς θρησκείας, ἡ κριτικὴ σκέψη δὲν εἶναι ἀποκλεισμένη ἀπὸ ἔγκυρα πορίσματα. Ἀκόμη κι ἂν ἡ πορεία αὐτὴ ὀδηγοῦσε στὴν πληρέστερη δυνατὴ περιγραφὴ τῆς ἴδιας τῆς θείας φύσης, θὰ παρέμενε ζητούμενη ἢ ζωντανὴ σχέση, ἢ ἐνότητα τῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς μεταξὺ τους καὶ μὲ τὴν ἀρχὴ τους στὸν Λόγο. Οἱ πιὸ ἔγκυρες ἔννοιες ἀπλῶς συμβολίζουν τὴν θεότητα σὰν ἓνα προορισμὸ πὸν προσφέρεται στὴν ἐλευθερία. Ὁ Ἔκκαρτ ἀναδεικνύει τὴν βούληση ὡς δύναμη πὸν ὑποστηρίζει τὴν ἀναγωγὴ ἀπὸ τὴν πολυμέρεια πραγμάτων καὶ συλλογισμῶν στὴν ἀπλότητα τῆς θείας νόησης. Χωρὶς τὴν συμμετοχὴ καὶ ἡγεσία τῆς βούλησης ὁ προορισμὸς δὲν γίνεται προσιτὸς καὶ ἡ ψυχὴ ἀπομένει ἀνικανοποίητη. Ἡ ἐνότητα τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴν ἀρχὴ του εἶναι κυρίως νοητικὸ γεγονός, στὸ ὁποῖο συμβάλλει ἀκόμη καὶ ἡγετικά ἢ βούληση.

⁷⁷⁰ Βλ. C. Radler, ὁ.π., σ. 194 κ.έ., μὲ παραπομπὴ στὴν ὁμιλία 60 (*DW III*, σ. 21 κ.έ.).

Σύμφωνα με τὸν Λίνγκε, ὁ Ἔκκαρτ ἐγκαταλείπει τὸν Ἀκινάτη καὶ τὸν Ἀλβέρτο, ὅταν ἀποδίδει τὸ εἶναι στὴν κτίση καὶ τὸ νοεῖν στὸν Δημιουργό.⁷⁷¹ Οἱ δύο ἐκδοχῆς ἰσοδυναμοῦν⁷⁷² ἀλλὰ ὁ συσχετισμὸς τῶν πλασμάτων μετὰ τὸ μηδὲν ἀποδίδει τὴν ὑπαρξή τους στὴν μόνιμη καὶ πρωταρχικὴ ἐξάρτηση ἀπὸ τὸν Δημιουργό, εἶναι ἡ ἐπίγνωση τῆς ἀσκητικῆς. Στὴν συνύπαρξή τους οἱ δύο τρόποι ἀναδεικνύουν τὰ πλάσματα ὡς ἐπιφάνειες τῆς ἑνώσεως μετὰ τὸν Δημιουργό,

⁷⁷¹ D. Linge, “Mysticism, poverty and reason in the thought of Meister Eckhart”, σ. 470, ἰδίως 472 κ.έ.

⁷⁷² Στὰ *Παρισινὰ ἐρωτήματα* 8 (*LW* 5, 45), ὁ Ἔκκαρτ ταυτίζει νοεῖν καὶ εἶναι, δηλώνοντας πὼς ἂν κανεὶς προτιμάει νὰ προσεγγίξει τὸ νοεῖν ὡς εἶναι, ὁ ἴδιος δὲν διαφωνεῖ: “et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi”. Βλ. P. Bullerwell, *The distinction of indistinction*, σ. 20. Καὶ μετὰ τὸν τρόπο αὐτὸ ἀναγνωρίζεται ἡ πρωταρχικότητα τοῦ νοεῖν. Ἡ ἐπιδοκιμασία ἀντὶ ἀνοχῆς (*placet mihi*) ὑποδεικνύει ἴσως ὅτι τὸ πρόταγμα τοῦ εἶναι θὰ φανέρωνε πρὸ ἔγκυρα ἢ πρὸ ἄμεσα τὴν νοερότητα τοῦ εἶναι, δηλαδή τὸ νοεῖν ὡς μόνον ἀπολύτως ὑπαρκτό, καὶ τὸ ὑπαρκτὸ ὡς νοερό. Ὡς αἰτία τοῦ εἶναι, τὸ νοεῖν περιέχει τὸ εἶναι μετὰ ἕνα ἀνώτερο τρόπο. Σύμφωνα μετὰ τὴν A. Beccarisi, “Eckhart’s latin works”, σ. 112 κ.έ., ὁ Ἔκκαρτ διακρίνει τὸ θεῖο εἶναι ὡς ἄπειρο καὶ συγκεντρωμένο στὸν ἑαυτό του, ἀπὸ τὸ εἶναι τῶν ὄντων ὡς ἀτομικό. Ὅμως δὲν ὑπάρχουν δύο εἶδη ἀλλὰ τὸ εἶναι καθ᾽ἑαυτό, καὶ τὸ ἴδιο εἶναι ὅπως τὸ οἰκειοποιεῖται οἱ ὄντοτες. Αὐτὸ προσέχοντας δὲν κινδυνεύει κανεὶς νὰ ὑποτιμήσει τὴν σταθερὴ ἔμφαση τοῦ Ἔκκαρτ στὸ μηδὲν ὡς μόνη κύρια ‘περιουσία’ τῶν πλασμάτων. Σύμφωνα μετὰ τὸν J. Connolly, *Living without why*, σ. 145, ὁ Ἔκκαρτ ὑποστηρίζει οὐσιώδη συγγένεια Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου, ἂν πράγματι ἡ κατ’ εἰκόνα δημιουργία σημαίνει μετοχὴ στὸ ἴδιο ἀκριβῶς νοεῖν. Πέρα ἀπὸ τὴν ἐμπειρία καὶ τὴν κριτικὴ σκέψη, ἡ ψυχὴ πρωταρχικὰ γνωρίζει τὰ πράγματα μετὰ τὸν τρόπο πὸς τὰ γνωρίζει δημιουργῶντας τὰ ἢ θεῖα νόηση.

καθ' ἑαυτὲς ἀβαθεῖς φανερώσεις, μὲ τὴν ἀπουσία βάθους νὰ δηλώνει τὸ μηδὲν ποὺ 'προηγείται' τῆς δημιουργίας καὶ δὲν παύει ποτὲ νὰ εἶναι ἡ μόνη κύρια 'περιουσία' τους, μὲ τὴν φανέρωση νὰ σημαίνει τὴν ἐνότητα θείας καὶ ἀνθρώπινης ἐλευθερίας, καὶ μὲ τὸν πληθυντικὸ νὰ συμβολίζει τὴν κίνηση καὶ πολυμέρεια τοῦ γίγνεσθαι.

Ἡ κτίση θεμελιώνεται στὸν Δημιουργὸ καὶ ἐκδηλώνει θεῖες δυνάμεις. Ὅταν ὁ Γρηγόριος ἢ ὁ Ἔκκαρτ συσχετίζουσι τὸ εἶναι μὲ τὰ ὄντα καὶ τὸ νοεῖν μὲ τὸν Θεό, δὲν διαχωρίζουσι ἄδικα καὶ μάταια ὄψεις ἐνιαίας πραγματικότητας οὔτε ἀναιροῦν τὴν πεποιθήσῃ τους στὴν μετάδοση τῶν θείων ἰδιωμάτων. Ὅπως ὁ ἴδιος ὁ Λόγος, ὁ ἄνθρωπος ὑψώνεται πέρα ἀπὸ τὸ εἶναι καὶ μετέχει στὸ πλήρωμα τῆς θεότητας χωρὶς νὰ ἀφομοιώνεται. Ἡ ψυχὴ σχετίζεται μὲ τὸν χρόνον ἀλλὰ πρωταρχικώτερα μὲ τὴν νόησιν ποὺ οὐσιώνει τὸν χρόνον.⁷⁷³ Ὁ χαμένος παράδεισος ποὺ τὸ βιβλίον τῆς *Γενέσεως* ἀγνοεῖ,⁷⁷⁴ ἡ πρωταρχικὴ καὶ ἰδανικὴ μορφή τῆς ὑπαρξέως, εἶναι ἡ ἐνωμένη μὲ τὸν Λόγον ψυχὴ.⁷⁷⁵

⁷⁷³ Ὁμιλία 52 (*DW* II, σ. 492 καὶ 502–505). Βλ. ἐπίσης, V. Lossky, *Théologie négative*, σ. 37, μὲ παραπομπὴ τοῦ συγγραφέα στὴν ὁμιλία τοῦ Ἔκκαρτ, *Qui manet in caritate* (*LW* IV, σ. 60–64).

⁷⁷⁴ Βλ. τὸ κεφάλαιον "Χρόνος καὶ Δημιουργία στὴν Παλαιὰ Διαθήκη".

⁷⁷⁵ Εὐστοχὰ ὁ Ντόμπη παρατηρεῖ πὼς ὁ ἄνθρωπος ἔχει δυνατότητα νὰ ἀποσπᾶται ἀπὸ τὴν κτίσιν ἀκριβῶς ἐπειδὴ εἶναι θεμελιωμένος στὸν Θεὸ καὶ ὄχι στὴν κτίσιν. Βλ. R. Dobie, "Meister Eckhart's 'ontological philosophy of religion'", σ. 581. Αὕτη εἶναι μία ἀπὸ τὰς πιὸ κεντρικὰς εἰσηγήσεις τοῦ Πλάτωνος, ὅτι ὁ ἄνθρωπος ριζώνει στὸν οὐρανόν, συνδέεται μονίμως μὲ τὸν Θεὸ καὶ εἶναι προορισμένος στὴν μεγαλύτερη δυνατὴ ἐνότητα μαζί Του.

“Οποιοι ἐλευθερώθηκε ἀπὸ τὸν ἑαυτό του γιὰ τὸν Θεό, δὲν ἀνήκει σὲ κανέναν καὶ δὲν ζεῖ γιὰ τίποτα παρὰ μόνον γιὰ τὸν Θεό. Πραγματικά, ἀπὸ τὴν χάρη τοῦ Θεοῦ εἶναι τὸ ἴδιο πὺ εἶναι ὁ Θεὸς ἀπὸ τὴν φύση Του, καὶ ὁ Θεὸς δὲν καταλαβαίνει καμμία διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν ἑαυτό Του καὶ στὸν ἄνθρωπο αὐτόν.⁷⁷⁶

Ἡ ἐνότητα δὲν προϋποθέτει διαίρεση, ὅτι τὰ πλάσματα δημιουργοῦνται σχεδὸν σὰν ἀρνήσεις τῆς ἀρχῆς τους, ὅτι “ἂν ὑπάρχει ἐν γένει κόσμος, ἀναπόφευκτα ἡ ὑπαρξη αὐτῆ συνιστᾷ ἔκπτωση ἀπὸ τὸν Θεό”.⁷⁷⁷ Ὁ ‘μεταβατικὸς’ χαρακτήρας τῆς κτίσης σημαίνει φαινομενικὴ ἀπόσταση καὶ δυναμικὴ ἐγγύτητα, ὅμως εἶναι ἀδύνατο νὰ συλληφθεῖ ἡ ἰλιγγιώδης ἔννοια μιᾶς ἐγγύτητας πὺ ἐξ ἀρχῆς καὶ διαρκῶς μεγαλώνει χωρὶς ποτὲ νὰ ἔχει προηγηθεῖ ἡ παραμικρὴ ἀπόσταση! Μπορεῖ νὰ γίνεῖ κατανοητὸ χωρὶς δυσκολία ὅτι σύμφωνα μὲ τὴν κοσμολογία αὐτῆ, ὁ Λόγος δημιουργεῖ, συγκεντρώνει καὶ προστατεύει γιὰ νὰ προσφέρει τὰ πλάσματα, δὲν τὰ ‘ἀποθηκεύει’.⁷⁷⁸ Ὁ κόσμος δὲν δημιουργεῖται μέσα στὴν θεία ὑπαρξη, ἀλλὰ μέσα καὶ εἰσερχόμενος, θεόθεν εἰς θεὸν ἐρχόμενος.⁷⁷⁹ Οἱ χωροχρονικὲς διαστάσεις συναιροῦνται στὴν ἐνότητα ὄλων μὲ τὴν ἀρχὴ τους, στὴν μία πατρικὴ κίνηση, πὺ ἐκπορεύοντας χαρίζει τὸ Πνεῦμα τοῦ Λόγου της, δημιουργῶντας, συγκεντρῶντας καὶ ὑψώνοντας τὰ πλάσματά της στὸν ἑαυτό της.

⁷⁷⁶ Ὁμιλία 66 (DW III, σ. 109).

⁷⁷⁷ F. Schelling, *Φιλοσοφία τῆς Ἀποκαλύψεως*, σ. 208.

⁷⁷⁸ Βλ. Κολ. 1, 16–20, Μάξιμο τὸν Ὁμολογητῆ, *Εἰς τὴν προσευχὴν τοῦ Πάτερ ἡμῶν*, στ. 529–531, καὶ Συμεὼν τὸν Νέο Θεολόγο, “Ἦμνος ΝΗ”, στ. 249–252.

⁷⁷⁹ Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, *Εἰς ἑαυτόν*, PG 37, 1354A.

ΚΥΚΛΙΚΗ ΔΟΞΑ

ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ αίτημα τῆς χριστιανικῆς θεολογίας δὲν εἶναι μιὰ ἐπιστήμη περὶ Θεοῦ. Τὰ σχετικά κείμενα δὲν ἀναλύουν τὴν θεότητα, ἀλλὰ μόνο ἐξηγοῦν σημασίες τῆς Βίβλου καὶ τῆς ‘θύραθεν’ φιλοσοφίας. Στὸ ζήτημα ποὺ ἐνδιαφέρει ἐδῶ, στὴν διαφορὰ γέννησης καὶ ἐκπόρευσης, ἰσχύει τὸ ἴδιο: τὰ κείμενα δὲν παρέχουν κλινικὴ ἀνάλυση τῆς τριαδικῆς γονιμότητας, ἀλλὰ ἕναν εὐλογο τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο θὰ μπορούσε νὰ γίνεῖ πιὸ σαφὴς ἡ σημασία τῆς μοναδικότητας καὶ ἐπομένως τῆς γνησιότητας τῶν θεῶν προσώπων. Ἡ σημασία αὐτὴ δὲν προκύπτει ὡς ἐπιστημονικὸ συμπέρασμα ἀλλὰ ὡς ἐρμηνεία τῆς Βίβλου. Διαβάζοντας τὰ κείμενα ὡς ἐὰν ἦταν ἐπιστημονικά, νομίζοντας ὅτι εἰσηγοῦνται μιὰ ἀντικειμενικὴ γνώση, δημιουργοῦμε παρεξήγηση καὶ ἀποφεύγουμε τὶς ἀληθινὲς δυνατότητές τους. Ἐπειδὴ ἀφοροῦν ζητήματα ποὺ δὲν ἐπιδέχονται κανενὸς βαθμοῦ ριζικὸ ἔλεγχο καὶ ἀπόδειξη, ὅσο ἀπομακρυνόμαστε ἀπὸ τὴν οὐσία τους τόσο γίνεται ἄξιο ἀπορίας, πῶς μποροῦν νὰ γνωρίζουν ἕνα τέτοιο θέμα οἱ συγγραφεῖς καὶ μάλιστα μὲ τόσες λεπτομέρειες! Ἔτσι τὰ κείμενα ποὺ ἀφοροῦν τὴν ὑψηλότερη γνώση, τείνουν νὰ γίνουν κάτι ἀξιοπεριφρόνητο. Ἡ πνευματικὴ ἀναπηρία ποὺ προκύπτει ἀπὸ ἐδῶ, εἶναι προφανὴς, γι’ αὐτὸ χρειάζεται προσοχή, νὰ γίνονται σεβαστὲς οἱ ἀποφατικὲς προϋποθέσεις τῆς θεολογίας, ἂν πρόκειται νὰ ἔχει νόημα ἡ σπουδὴ τῆς. Ἴσως ἔτσι σκεπτόμενος ὁ Πλάτων ἀπέφυγε νὰ συγκροτήσει θεολογικὸ σύστημα καὶ προτίμησε νὰ ἐμπιστευθεῖ τὴν ὑψηλότερη γνώση του στὴν ἀμφισημία ποιητικῶν διατυπώσεων. Χάρη στὴν θεολογικὴ ἐργασία, ἂν δὲν προσεγγίζεται ὡς ἀντικειμενικὴ

σκέψη ἀλλὰ ὡς ἑρμηνεία κεντρικῶν ὑπαρξιακῶν, πολιτισμικῶν καὶ προσωπικῶν σημασιῶν, οἱ ἔννοιες ἐντάσσονται σὲ ἓναν στοχασμὸ ποὺ ἐπιτρέπει νὰ γίνονται συνειδητὲς οἱ θεωρητικὲς καὶ πρακτικὲς συνέπειές τους, νὰ ὀδηγοῦν σὲ νέες σημασίες, στὴν ἐπίγνωση καὶ οἰκαιοποίηση, μετασχηματισμὸ ἢ ἀπόρριψη παλαιῶν, στὸν διάλογο μὲ σχετικὲς ἔννοιες ἄλλων πολιτισμῶν.

Η ΟΜΙΛΙΑ 47, *Πνεῦμα Κυρίου πεπλήρωκεν τὴν οἰκουμένην*, δίνει εὐκαιρία στὸν Ἐκκαρτ νὰ προσέξει τὴν γέννηση καὶ τὴν ἐκπόρευση ὡς ἀποκαλυπτικὲς κινήσεις.⁷⁸⁰ Ἡ φύση δὲν ὑπάρχει πρὶν ἢ πέρα ἀπὸ τὴν φανέρωσή της, ὅπου ἡ ἴδια θεμελιώνεται καὶ ἐξαντλεῖται. Πρωταρχικὴ εἶναι ἡ γέννηση τοῦ Λόγου, ἀπ' ὅπου προέρχεται ἡ ἐκπόρευση τοῦ Πνεύματος. Τὸ Πνεῦμα δὲν ἐκπορεύεται ἄμεσα ἀπὸ τὴν πατρικὴ ὑπόσταση ἀλλὰ ἀπὸ τὴν σχέση Πατρὸς καὶ Υἱοῦ.⁷⁸¹

Ἡ πατρικὴ ὑπόσταση καθ'αυτὴν δὲν φανερώνει τίποτα καὶ δὲν ὑπάρχει μὲ κανέναν τρόπο, δὲν κατέχει τὴν θεία φύση παρὰ μόνον ὡς ἀνοιγόμενη στὴν κοινωνία τῶν ὑποστάσεων: ὁ Υἱὸς φανερώνει τὴν αἰτία καὶ τὸν προορισμὸ τῆς πατρικῆς κίνησης, ἡ ταυτότητα τῆς ὁποίας βρίσκεται στὴν παρουσία τοῦ Πνεύματος. Φύση τῆς θεότητας εἶναι ἡ πραγματικότητα τῶν αἰτιωδῶν σχέσεων πού θεμελιώνουν τὴν ἐνότητα τῶν προσώπων.⁷⁸² “ὑπάρχει κατ' ἀνάγκην

⁷⁸⁰ Βλ. ὁμιλία 47 (*DW II*, σ. 394 καὶ ἰδίως 395 κ.έ.). Τὸν ὄρο τῆς ἐκπόρευσης ἐνέταξε στὴν τριαδολογία πρῶτος ὁ Γρηγόριος Θεολόγος, στὴν ὁμιλία *Εἰς τὰ ἅγια Φῶτα*. Βλ. Π. Χρήστου, *Ἑλληνικὴ πατρολογία*, τ. 4, σ. 128. Ἐκπόρευση τοῦ Πνεύματος ἀναφέρει τὸ τέταρτο Εὐαγγέλιο: “τὸ Πνεῦμα τῆς Ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται”: Ἰω. 15, 26.

⁷⁸¹ “In einer gemeinender wise [...] von liebe des vaters und des sunes”: ὁμιλία 47 (ὁ.π.).

⁷⁸² Ἡ εἰσήγηση τοῦ V. Lossky, *Théologie négative*, σ. 98, ὅτι τὰ πρόσωπα ἀποτελοῦν ‘τροπικότητες’ (modalités) τῆς ἀποκάλυψης τοῦ εἶναι, στὸν βαθμὸ πού σημαίνει ὑπαγωγή τῆς τριαδικῆς σχέσης καὶ ἐνότητας στὴν κοινὴ φύση, τὰ δὲ πρόσωπα ὡς τέτοια πλασματικά, τίποτε ἄλλο ἀπὸ ὑπαρκτικὲς διαδικασίες, ἀδικεῖ τὴν τριαδικὴ θεμελίωση τοῦ μονοθεϊσμοῦ στὴν χριστιανικὴ πνευματικότητα. Πρόκειται γιὰ σφάλμα

ἡ ἀγάπη τοῦ γεννήτορα γιὰ τὸ γέννημα καὶ τοῦ γεννήματος γιὰ τὸν γεννήτορα, ἡ ὁποία προβαίνει καὶ πηγάζει ἀπὸ τοὺς δύο σὰν ἀπὸ ἓνα”.⁷⁸³

Στὸ συγκεκριμένο κείμενο ἡ ἀγάπη σημαίνει τὴν ἐκπόρευση, εἶναι ἡ αἰτιώδης κίνηση στὴν ὁποία θεμελιώνεται μιὰ ιδιαίτερη ὑπόσταση, δὲν συνιστᾶ θεία ἐνέργεια, ὅποτε θὰ χαρακτηρίζε τις τρεῖς ὑποστάσεις στὸν ἴδιο βαθμὸ καὶ μὲ τὸν ἴδιο τρόπο. Ἡ ἐκπόρευση τοῦ Πνεύματος δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχει παρὰ μόνο μὲ τὴν γέννηση τοῦ Λόγου.

Ἄν ἡ ἐκπόρευση σημαίνει τὴν ἐνότητα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ,⁷⁸⁴ καὶ ἂν προϋπάρχει αἰτιώδης προτεραιότητα τοῦ ἐνὸς ἔναντι τοῦ ἄλλου, ἡ ἐνότητά τους στὴν ἐκπόρευση προϋποτίθεται ὡς αἰτιώδης. Ἐφόσον ὁ Πατέρας εἶναι αἰτία τοῦ Υἱοῦ, στὴν μεταξύ τους ἐνότητα, ἀπ’ ὅπου πηγάζει τὸ Πνεῦμα καὶ ἡ ὁποία εἶναι τὸ Πνεῦμα, ὁ ἓνας πρωταρχικὰ μετέχει ὡς αἰτία ἐνῶ ὁ ἄλλος ὡς αἰτιατό, συνεπῶς τὸ Πνεῦμα δὲν πηγάζει ἀπὸ τοὺς δύο ὁμοίως (Filioque).

Στὴν ὁμιλία 57, *Τὴν πόλιν τὴν ἀγίαν Ἱερουσαλήμ καινήν εἶδον*, ὁ Ἐκκαρτ ἀναγνωρίζει στὸν Πατέρα τὴν ἀπολύτως πρωταρχικὴ αἰτία τῆς τριαδικῆς γονιμότητας.

κάθε ἄλλο παρὰ σπάνιο. Στὸν ἴδιο τὸν ὀρθόδοξο χῶρο ἡ τριαδικότητα κινδυνεύει νὰ γίνετα ἀποδεκτὴ μὲ τρόπο ὁ ὁποῖος στὴν πράξη τὴν ὑποτιμᾷ καὶ τὴν ἀκυρώνει.

⁷⁸³ “Ab utroque tamquam ab uno”: *Eiς Σοφίαν Σολομῶντος*, C. 5 v. 16 (*LW* II, σ. 393).

⁷⁸⁴ Αὐτὴ εἶναι ἡ διαφορὰ στὴν τριαδικὴ γονιμότητα, σύμφωνα μὲ τὸν Ἐκκαρτ, “in einer geburt wise [γιὰ τὸν Υἱό] [...] in einer gemeinen der wise [γιὰ τὸ Πνεῦμα]”: ὁμιλία 47 (*DW* II, σ. 395).

Ὁ Πατέρας προβαίνει με ὅλη Του τὴν πληρότητα στὴν γέννηση τοῦ Υἱοῦ καὶ προβαίνει με ὅλη Του τὴν πληρότητα στοῦ Ἁγιο Πνεῦμα με ἀγαθότητα μέσα σὲ ἀγάπη.⁷⁸⁵

Αἰτία τῆς ἐκπόρευσης εἶναι ἡ ἐνότητα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, ἀν ἐκεῖ παραπέμπουν ἡ ἀγαθότητα καὶ ἡ ἀγάπη, μολονότι ἀρχὴ παραμένει ἀποκλειστικὰ ὁ Πατέρας, χωρὶς νὰ διαφαίνεται ὅποιαδήποτε σχέση ἀνάμεσα στὴν γέννηση καὶ τὴν ἐκπόρευση. Πρόκειται οὐσιαστικὰ γιὰ ἐπανάληψη τοῦ Συμβόλου Κωνσταντινουπόλεως, ὅπου γέννηση καὶ ἐκπόρευση δὲν συνδέονται ρητά.

Στὴν ἐνότητα Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἔν ἐσμεν, ἀπὸ τὸ ὑπόμνημα στοῦ Εὐαγγέλιου τοῦ Ἰωάννη, ὁ Λόγος μεσολαβεῖ στὴν ἐκπόρευση τοῦ Πνεύματος, ὅπως μεσολαβεῖ στὴν δημιουργία τοῦ κόσμου.⁷⁸⁶

“Τὸ ἀγαθὸ προέρχεται ἀπὸ τὸ ἓνα με τὴν μεσολάβηση τοῦ ἀληθινοῦ”.⁷⁸⁷

⁷⁸⁵ “Wie der vater sich ergiuzeit mit aller volkommenheit in der geburt als in den sun und sich ergiuzeit in den heiligen geist mit einer güete als in einer minne”: ὁμιλία 57 (*DW* II, σ. 597).

⁷⁸⁶ Βλ. *Εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην*, ν. 656 (*LW* III, σ. 570): “filius est principium de principio, pater ‘principium sine principio’; oportet ergo filium adire patrem qui fons est totius deitatis, ut ibi accipiat quod fluat, secundum illud Eccl. 1: ‘ad locum unde exeunt flumina, revertuntur, ut iterum fluant’”. Ὁ χαρακτηρισμὸς τοῦ Πατέρα ὡς ἀναρχῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ Υἱοῦ ὡς ἀρχῆς ἐκ τῆς ἀρχῆς ἐπαναλαμβάνεται συχνὰ στὸν Ἐκκαρτ. Σύμφωνα με τὸν B. McGinn, *The mystical thought*, σ. 75, αὐτὸ προϋποθέτει τὸν Πατέρα ὡς μόνη ἀπόλυτη ἀρχή, “ὁ Υἱὸς δύναται νὰ ἐνεργεῖ ὡς ἀρχὴ μόνο μέσῳ τῆς ἐξάρτησής του ἀπὸ τὸν Πατέρα”. Ἡ συμφωνία με τὸν Γρηγόριο εἶναι ἀπόλυτη.

Με την βοήθεια τῶν λεγομένων ‘ὕπερβατικῶν ἐννοιῶν’,⁷⁸⁸ ὁ Ἔκκαρτ συσχετίζει τὴν ἐνδοτριαδικὴ γονιμότητα μετὰ τὴν δημιουργ-

⁷⁸⁷ “*Bonum autem ab uno mediante vero*”: Εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην, C. 10 v. 30 (LW III, σ. 448). Εἶναι, ἓνα, ἀληθὲς καὶ ἀγαθὸ ταυτιζονται, σύμφωνα μετὰ τὸν Ἔκκαρτ, γι’ αὐτὸ δὲν φέρουν διαίρεση οὔτε στὴν κτίση, καὶ μόνον ἔτσι ἀποκρίνονται στὴν βούληση τῆς ψυχῆς γιὰ τελειότητα: “ἂν ἦταν στὸν Θεὸ ἄλλο ἢ ἀγαθότητα καὶ κάτι ἄλλο ἢ σοφία, ἢ ψυχὴ δὲν θὰ ἔβρισκε καμμιά ἱκανοποίηση στὸν Θεό”: ὁμιλία 84 (DW III, σ. 459). Τὴν διάκριση—χωρὶς—διάκριση τῶν ἐννοιῶν αὐτῶν χρησιμοποιεῖ ἐδῶ γιὰ νὰ ἀναδείξει τὶς αἰτιώδεις ὑποστατικὲς σχέσεις στὴν Τριάδα. Σὲ περιπτώσεις ποὺ ἐπισημαίνονται ἀπὸ τὸν J. Aertsen, *Medieval philosophy as transcendental thought*, σ. 353, κ.έ., ὅταν ὁ Ἔκκαρτ διακρίνει ‘ὀποτιμητικά’ τὸ ἀγαθὸ ἔναντι τοῦ ἀληθοῦς, δὲν πρόκειται γιὰ τὴν τριαδικὴ αἰτιότητα ἀλλὰ γιὰ τὴν ἀπελευθέρωση τῆς ψυχῆς ἀπὸ ὀποιαδήποτε θεολογικὴ ἔννοια, ἐπειδὴ κανένας τρόπος νὰ συλλαμβάνεται ἡ θεία ὑπαρξὴ δὲν εἶναι ἔγκυρος. “Ὅποιος ζητᾷ τὸν Θεὸ σ’ ἓναν εἰδικὸ τρόπο, παίρνει τὸν τρόπο καὶ χάνει τὸν Θεό, τὸν κρύβει μέσα στὸν τρόπο”: ὁμιλία 5b (DW I, σ. 91). Γι’ αὐτὸ ὁ Ἔκκαρτ δὲν ἀρκεῖται στὴν ‘ὀποτίμηση’ τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλὰ συνεχίζει ὀποτιμῶντας ἐπίσης τὸ ἀληθές, καὶ τὸ ἓνα! “Ὁ Ἔκκαρτ ἀπορεῖ, ‘ἂν ὁ Θεὸς δὲν εἶναι οὔτε ἀγαθότητα, οὔτε εἶναι, οὔτε ἀλήθεια, οὔτε ἐνότητα, τί εἶναι λοιπόν;’ Καταλήγει ὅτι ὁ Θεὸς ‘δὲν εἶναι μᾶλλον τίποτα, δὲν εἶναι οὔτε ἐκεῖνο οὔτε τὸ ἄλλο’. Ὁ Θεὸς εἶναι πέρα ἀπὸ ὀτιδήποτε μποροῦμε νὰ συλλάβουμε ἢ νὰ διατυπώσουμε στὸν λόγο μας. Ὑπερβαίνει ἀκόμα καὶ τὶς ὑπερβατικὲς ἔννοιες”: Ἔρτσεν, ὁ.π., σ. 359.

⁷⁸⁸ Βλ. J. Aertsen, *Medieval philosophy as transcendental thought*, σ. 330, κ.έ., ὅπου δίνονται πληροφορίες γιὰ τὴν νεοπλατωνικὴ χρῆση τοῦ ἴδιου σχήματος. Ἰδίως γιὰ τὸ ὑπόμνημα στὸ Εὐαγγέλιο τοῦ Ἰωάννη, βλ. ὁ.π., σ. 345 κ.έ. Σύμφωνα μετὰ τὸν Ἔρτσεν (σ. 346), χρειάζεται νὰ μὴν ὀποτιμᾶται ἢ ἀτέλεια αὐτὴ στὴν χρῆση τῶν ὑπερβατικῶν ἐννοιῶν

γία τοῦ κόσμου: “*ipsum unum ex sui ratione propria redundat, germinat, floret et spirat sive diffunditur in omne ens tam increatum quam creatum*”.⁷⁸⁹ Ὀλόκληρη ἡ γονιμότητα, ἐνδοτριαδική καὶ κοσμική, ἔχει τὴν ἀρχή της στὴν πατρικὴ ὑπόσταση: “*esse sub ratione sive proprietate unius et paternitatis redundat germinando [γέννηση τοῦ Λόγου], spirando [ἐκπόρευση τοῦ Πνεύματος], creando [δημιουργία τοῦ κόσμου] in omne ens, tam creatum quam increatum*”.⁷⁹⁰

ὡς πρὸς τὶς τριαδικές σχέσεις, ἀτέλεια ποὺ ἐπισημαίνει ὁ ἴδιος ὁ Ἐκκαρτ, *Eis τὸ Κατὰ Ἰωάννην*, π. 562 (*LW* III, σ. 489), ὅτι τὰ θεῖα πρόσωπα διακρίνονται καὶ πραγματικά (really), ἐνῶ οἱ ὑπερβατικὲς ἔννοιες μόνο ἐννοιολογικά (conceptually).

⁷⁸⁹ Ὁ.π., σ. 446.

⁷⁹⁰ Στὴν ἀμέσως προηγούμενη πρόταση ὁ Ἐκκαρτ χρησιμοποιεῖ τὴν διατύπωση “*filius a solo patre, spiritus sanctus a patre et filio*”, ἡ ὁποία, ὅπως βλέπουμε καὶ ὅπως θὰ δοῦμε περισσότερο πιὸ μετά, στὰ συμφραζόμενά της σημαίνει μεσολάβηση, προϋποθέτοντας τὴν ἐκπόρευση κατὰ κύριο λόγο ἐκ τοῦ Πατρὸς. Ἡ διαφορὰ μὲ τὴν ἐλληνικὴ ἐρμηνεία, ὅπως τὴν ἐκφράζει ὁ Γρηγόριος, φαίνεται νὰ περιορίζεται στὴν ἀτυχή διατύπωση ‘καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ’, ποὺ εἶχε υἱοθετήσει ἡ δυτικὴ θεολογία, ἀντὶ τοῦ ὀρθοῦ ‘διὰ τοῦ Υἱοῦ’, ὅπου ἡ σημασία τῆς μεσολάβησης εἶναι ἀναμφίβολη. Ἡ ἀπλή μεσιτεία στὴν ἐκπόρευση ἀνάγεται, γιὰ τὴν δυτικὴ παράδοση, ἤδη στὸν Αὐγουστῖνο, ὅπου ὁ Πατέρας μόνος νοεῖται *principium totius divinitatis* (*De Trinitate* 4, 20, 29 *PL* 42, 908). Στὸν Αὐγουστῖνο παραπέμπει ἐπίσης ὁ Ἐκκαρτ (π.χ. *Eis τὸ Κατὰ Ἰωάννην* σ. 568, *LW* III, 495), ὅπως σημειώνει ὁ B. McGinn, *The mystical thought*, σ. 219, σημ. 26. Ἡ ἐπιμονὴ τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ νὰ ἀρνεῖται τὴν μεσολάβηση τοῦ Υἱοῦ, ὅπως θὰ δοῦμε στὶς ἐπόμενες σελίδες, δὲν ἀποκλείεται νὰ προϋποθέτει ὅτι καὶ ὁ ἴδιος γνώριζε πὼς τὸ Filioque εἶχε τὴν ἔννοια αὐ-

Ἡ τριαδικὴ ἐνότητα δὲν ὀφείλεται στὴν κοινὴ οὐσία ἀλλὰ στὴν πατρικὴ ἀρχή. Ἡ πατρικὴ ιδιότητα συμβολίζει τὴν γονιμότητα τῆς θείας ὑπαρξῆς, ἐνῶ τὸ ἀπλὸ ἕνα ἀρκεῖται στὸν ἑαυτὸ του ἀφήνοντας τὴν ἐπέκταση στὴν τριάδα ἀνεξήγητη: “μονὰς ἀπ’ ἀρχῆς εἰς δυάδα [γιατί;] κινήθεισα μέχρι τριάδος [γιατί;] ἔστη”.⁷⁹¹ Ἡ

τή, ὥστε θέλοντας ὅπωςδήποτε νὰ τὸ ἀπορρίψει, ἀπέρριψε ἐπίσης τὴν μεσολάβηση.

⁷⁹¹ Γρηγόριος Θεολόγος, λόγος 29, *Τρίτος Θεολογικὸς* (περὶ Υἱοῦ), ἐν. 2. Πάντως τὸ ὑποκείμενο τῶν ρημάτων παραπέμπει στὸν Πατέρα ὡς μόνη αἰτία: ἡ κίνηση, ὅσοδήποτε ἀδικαιολόγητη, δὲν παύει νὰ ἀνήκει στὴν μονάδα καὶ νὰ ὀλοκληρώνεται στὴν Τριάδα. Βλ. ὁμοίως τὸν Ν. Κουζανό, *Ἡ σοφία τῆς ἀγνωσίας*, Α’ 9.24, σ. 93 (“ἐκπορεύεται καὶ ἀπὸ τὰ δύο, διότι κατὰ κάποιον τρόπο ἐκτείνεται ἀπὸ τὸ ἕνα στὸ ἄλλο”), καὶ τὴν εἰσαγωγικὴ πρόταση ἀπὸ τὸ *Βιβλίον τῶν εἴκοσι τεσσάρων φιλοσόφων* (Cl. Baeumker, “Das pseudo-hermetische ‘Buch der vierundzwanzig Meister’”, σ. 31): “deus est monas monadem gignens in se unum reflectens ardorem” (ὁ Θεὸς εἶναι μονάδα ποὺ γεννάει μονάδα μέσα του μοναδικῶς ἀνακλῶντας πόθο). Ἡ πρόταση εἶναι ἀμφίσημη, ἀλλὰ πρὸς τὴν πλευρὰ τοῦ Γρηγορίου μᾶλλον παρὰ τοῦ Filioque: ὁ Πατέρας εἶναι τὸ ὑποκείμενο μοναδικῆς κίνησης (est, gignens, reflectens) καὶ τὸ Πνεῦμα πηγάζει ἀπὸ τὴν πατρικὴ κίνηση πρὸς τὸν Λόγο, ἐπομένως ἡ ἀρχὴ ἀναγνωρίζεται στὸν Πατέρα. Στὴν πρωταρχικὴ ἐσωστρέφεια τῆς Τριάδος ἐστιάζει ἡ περιφημὴ δευτέρη πρόταση, ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι μιὰ ἄπειρη σφαῖρα, τὸ κέντρο τῆς ὁποίας βρίσκεται παντοῦ καὶ ἡ περιφέρεια πουθενά (“deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam”). Ἡ σφαῖρα δηλώνει πληρότητα καὶ αὐτάρκεια, ἀφαιρῶντας ἀπὸ τὸ ἄπειρο ἀποχρώσεις ἀτέλειας. Ἡ ἀπειρία ὡς στέρηση περιφέρειας ἀπαλλάσει τὴν τελειότητα ἀπὸ ἔννοιες ἱεράρχησης, ἐπομένως καὶ σκοπιμότητας καὶ προόδου. Ἐπειδὴ τὸ σχῆμα ὡς τέτοιο προέρχεται ἀπὸ τὴν κτιστὴ φύση καὶ τὴν ἴδια τὴν γήινη σφαῖρα, συνδηλώνει τὴν πα-

ἀφηρημένη περιγραφή δὲν ἐπιτρέπει συσχετισμούς. Ὁ Ἐκκαρτ ἀναδεικνύει τὴν αὐτοκατάφαση τῆς θεότητας ὡς κατάφαση τοῦ δευτέρου ἰδίως προσώπου: ἡ ἐκπόρευση τοῦ Πνεύματος μαρτυρεῖ τὸν Λόγο πὸν ἔχει ἡ κίνηση τῆς Μονάδας. Ἡ θεότητα ὑπάρχει ὡς ἀπόβλεψη καὶ ἀνάπαυση τοῦ Ἐνὸς στὸν Λόγο του. Ἡ κίνηση εἶναι μία, εἶναι ἡ πατρικὴ γονιμότητα, ὅμως μέσα ἀπὸ τὸν Λόγο σὰν νὰ ‘μεταμορφώνεται’. Πνεῦμα καὶ Λόγος φανερώνουν τὸ Ἔνα, ἡ αἰτία τους βρῖσκεται στὴν κίνηση τοῦ Ἐνὸς, ὅμως τὸ Πνεῦμα δέχεται τὴν ἐκπόρευσίν του μέσα ἀπὸ τὸν Λόγο: “ἂν τὸ Ἅγιο Πνεῦμα δὲν εἶχε προσέλθει ἀπὸ τὸν Υἱό, δὲν θὰ ὑπῆρχε καμμία διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν Υἱὸ καὶ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα”, ἐξηγεῖ ὁ Ἐκκαρτ, ἐρμηνεύοντας τὸ Filioque ὡς μεσολάβηση, βεβαιώνοντας ἔτσι τὴν μοναδικότητα καὶ γνησιότητα τῶν προσώπων.⁷⁹²

Ἡ ταυτότητα τῆς ὑπόστασης δὲν ἀναγνωρίζεται σὲ κάποιο σύνολο ἰδιοτήτων ἢ σὲ ὀτιδήποτε θὰ περιοριζόταν στὴν ὑπόσταση καθεαυτὴν, ἀλλὰ στὴν γονιμότητα ἄλλης ὑπόστασης. Οἱ ὑποστάσεις δὲν νοοῦνται πρωταρχικὰ ὡς αὐτάρχεις ‘ὀντότητες’, ἀλλὰ ὡς ἀποκρίσεις. Ἐπομένως, τίποτα δὲν εἶναι πιὸ γόνιμο ἀπὸ τὸ Ἔνα καθεαυτό: πρῶτα ὑπάρχει ἡ ἔξοδος ἀπὸ τὸν ἑαυτό του καὶ μετὰ τὸ ἴδιο, ἂν μπορεῖ νὰ εἰπωθεῖ ἔτσι. Τὸ Ἔνα δὲν προέρχεται ἀπὸ ἄλλη ὑπόσταση, συνδέει ὅμως καὶ ἐνώνει ὅλες τὶς δυνατὲς ὑποστάσεις. Κύριο ἐνοποιοῦ στοιχεῖο τῶν ὑποστάσεων δὲν ἀποτελεῖ ἡ κοινή τους

νταχοῦ παρουσία τῆς θεότητας ὡς περιεκτικῆς τῶν ἔργων της: κάθε σημεῖο τοῦ χωροχρόνου περιέχει ὅλα τὰ ὑπόλοιπα.

⁷⁹² Ὀμιλία 27 (DW II, σ. 51). Βλ. ὁμοίως, Πρὸς Ἀβλάβιον περὶ τοῦ μὴ οἶεσθαι λέγειν τρεῖς θεοὺς (GNO III/1 56, 8–10): “τῆς τοῦ Υἱοῦ μεσιτείας καὶ αὐτῶ τὸ μονογενὲς φυλαττούσης καὶ τὸ Πνεῦμα τῆς φυσικῆς πρὸς τὸν Πατέρα σχέσεως μὴ ἀπειργούσης”.

οὐσία, ἀλλὰ ἡ αἰτιώδης προσωπικὴ ἐνότητα: στὶς συνυπάρξεις τῆς κοσμικῆς συγκρότησης καὶ ἤδη προηγουμένως στὴν Τριάδα εἰκονίζεται ἡ γονιμότητα τοῦ Ἐνός. Ἔτσι γίνεται κατανοητὸ γιατί “ἔνωση τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος εἶναι ὁ Πατέρας”.⁷⁹³

Ἡ πατρικὴ γονιμότητα ἀπὸ μόνη της δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι αἰτία παρὰ μόνο μίας ὑπόστασης: γιὰ νὰ υπάρξουν νέες ὑποστάσεις μὲ γνήσια ταυτότητα, χρειάζεται καθε μιά νὰ ἔχει μοναδικὴ σχέση μὲ τὴν αἰτία της. Ἡ μοναδικότητα τοῦ Πνεύματος ὀφείλεται στὴν μεσολάβηση τοῦ Λόγου: “τὸ ἐνδιάμεσο πρόσωπο, ὁ Υἱός, ὑποδέχεται τὴν πρώτη ἔξοδο τῆς [πατρικῆς] φύσης, γι’ αὐτὸ Ἐκεῖνος κυρίως ἀποκαλεῖται Εἰκόνα τοῦ Πατέρα”.⁷⁹⁴ Τὸ ἴδιο στὴν ὁμιλία 11: “ὅταν ὁ Πατέρας γεννάει τὸν Υἱό, τοῦ δίνει ὅλη τὴν φύση καὶ οὐσία Του. Στὸ δόσιμο αὐτὸ ἐκπορεύεται τὸ Ἅγιο Πνεῦμα”.⁷⁹⁵

Στὴν ὁμιλία 82, ἐρμηνεύοντας τὴν φράση, *Τί ἄρα τὸ παιδίον τοῦτο ἔσται; Καὶ γὰρ χεὶρ Κυρίου ἦν μετ’ αὐτοῦ*,⁷⁹⁶ ὁ Ἐκκαρτ φανερώνει τὴν ἐνότητα τῶν τριῶν ὑποστάσεων στὴν φροντίδα τους γιὰ τὸν κόσμο. Χεὶρ τοῦ Κυρίου εἶναι τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, μὲ τὸ ὁποῖο ὁ Υἱὸς μεταδίδει τὴν Πατρικὴ στοργή: “κανεὶς δὲν ἔρχεται πρὸς τὸν Πατέρα παρὰ μόνο μέσα ἀπὸ μένα”.⁷⁹⁷

⁷⁹³ “Διὰ τοῦτο καὶ μία Θεότης ἐν Τριάδι καὶ ἡ Τριάς ἀδιαίρετος. Ἐνωσις γὰρ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος ὁ Πατήρ, ἡ θεολόγος φησὶ φωνή”: Συμμεῶν Θεσσαλονίκης, *Κατὰ αἱρέσεων* λβ’, PG 155, 157C.

⁷⁹⁴ Ὁμιλία 16b (DW I, σ. 267).

⁷⁹⁵ Ὁμιλία 11 (DW I, σ. 180): “*in dem gebenne quillet úz der heilige Geist*”.

⁷⁹⁶ Λουκ. 1, 66.

⁷⁹⁷ Ἰω. 14, 3–7.

Ἄρα ὁ Πατέρας εἶναι ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ πηγὴ ὅλων τῶν θείων ἔργων.
[...] Ἡ θεία δύναμη προχωράει ἀπὸ τὸ σῶμα [τὸν Πατέρα] καὶ
ἀπὸ τὸν βραχίονα [τὸν Υἱὸ] στὸ χέρι [τὸ Ἅγιο Πνεῦμα].⁷⁹⁸

⁷⁹⁸ Ὁμιλία 82 (*DW* III, σ. 423).

Ο ΕΚΚΑΡΤ είχε να υπερβεί δύο κρίσιμες προϋποθέσεις, την προβληματικότητα της μεταφορικής περιγραφής του Πνεύματος ως αγάπης μεταξύ Πατρός και Υιού, και επίσης την έδραίωση του Filioque στην ρωμαιοκαθολική παράδοση, απ' όπου προέκυπτε σύγχυση ανάμεσα στην αρχή και την μεσολάβηση. Η μεταφορά της αγάπης συσκοτιζε την σημασία της αιτιότητας, ενώ το Filioque έτεινε να απομακρύνει την μία Αρχή από τον Πατέρα.⁷⁹⁹

Ο πάπας καταδίκασε την πρόταση του Έκκαρτ πως ο φωτισμένος άνθρωπος γίνεται ο ίδιος ο Υιός. Ο Έκκαρτ ισχυριζόταν ότι το Πνεύμα δεν υπάρχει παρά μόνον έκπορευόμενο προς τον Υιό. Αν το έχει κανείς πραγματικά, αυτό προϋποθέτει ότι ο ίδιος είναι ο Υιός. Η σύγχυση της παπικής έδρας στο ζήτημα αυτό προκύπτει από πρωταρχικότερη, ανάμεσα στην υπαρξιακή κοινωνία των θείων προσώπων, όπου καθένα πρόσωπο είναι αίτια του άλλου, και στα ιδρυτικά της κοινωνίας μοναδικά για κάθε υπόσταση υπαρκτικά θεμέλια, όπου μόνο ο Πατέρας γεννάει τον Υιό και έκπορεύει το Άγιο Πνεύμα ή Χρίσμα του Υιού. Μέσα από την πατρική έκπόρευση το Πνεύμα γίνεται του Υιού, και το ίδιο αποστέλλεται Πνεύμα Υιοθεσίας στους ανθρώπους, ζητώντας να γίνει δικό τους στην μία Πατρική κίνηση, με την οποία έγινε του Υιού: “την Δόξα που έδωσε ο Θεός και Πατέρας προαιώνια στον Υιό, την

⁷⁹⁹ Βλ. J. Meyendorff, *Η βυζαντινή κληρονομιά στην ορθόδοξη Εκκλησία*, σ. 195–196. “Αν εισάγεται διαρχία στην ίδια την θεότητα, νέες διαιρέσεις γίνονται άμέσως δυνατές. Αυτό δείχνει, για παράδειγμα, ή γνωστικίζουσα έρμηνεία του χριστιανισμού από τον Σέλλινγκ: “δημιουργώντας μια σχέση με το άλλοτριωμένο από τον Θεό είναι, (ο Υιός) προσχώρησε στο αντίπαλο στρατόπεδο”: F. Schelling, *Φιλοσοφία της Αποκαλύψεως*, σ. 344.

Ίδια χάρισε ὁ Υἱὸς στοὺς ἅγιους, κι ἔχουν στραφεῖ ὅλοι στὸ "Ἐνα", σύμφωνα μὲ τὴν χαρακτηριστικὴ διατύπωση Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου.⁸⁰⁰ Γι' αὐτὸ ὁ Ἔκκαρτ ἐπιμένει ὅτι "κανεῖς δὲν ἔχει τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, ἂν δὲν εἶναι ὁ μονογενὴς Υἱός".⁸⁰¹

Ἡ Γραφή λέει: 'κανεῖς δὲν γνωρίζει τὸν Πατέρα παρὰ μόνον ὁ Υἱός'.⁸⁰² Γι' αὐτό, ἂν εἶναι νὰ γνωρίσετε τὸν Θεό, δὲν πρέπει νὰ εἴσαστε μόνο ὅμοιοι μὲ τὸν Υἱό, πρέπει νὰ εἴσαστε ὁ ἴδιος ὁ Υἱός. Ἀλλὰ μερικοὶ ἄνθρωποι θέλουν νὰ δοῦν τὸν Θεὸ ὅπως βλέπουν μιὰ ἀγελάδα, καὶ θέλουν νὰ ἀγαπᾶνε τὸν Θεὸ ὅπως ἀγαπᾶνε μιὰ ἀγελάδα. Ἀγαπᾶς τὴν ἀγελάδα γιὰ τὸ γάλα της, τὸ τυρὶ της καὶ τὸ ὄφελός σου. Αὐτὸ κάνουν ὅλοι οἱ ἄνθρωποι ποὺ ἀγαποῦν τὸν

⁸⁰⁰ Συμεῶν ὁ Νέος Θεολόγος, *Α' Ἡθικός, Ἔργα*, τ. 2, σ. 106. Παρόμοια θὰ μπορούσε νὰ ἐρμηνευθεῖ ὁ Αὐγουστῖνος, ὁ ὁποῖος ἀναφέρεται στὴν ἐκπόρευση ἐκ τοῦ Υἱοῦ *per donum Patris*.

⁸⁰¹ Ὁμιλία 29 (*DW II*, σ. 83–84). Βλ. ὁμιλία 2 (*DW I*, σ. 27): "ἡ καρποφορία τοῦ δῶρου εἶναι ἡ μόνη εὐχαριστία γιὰ τὸ δῶρο, καὶ μόνον ἐκεῖ τὸ πνεῦμα μας εἶναι νύμφη, στὴν εὐχαριστία ποὺ ἀνταποδίδει τὴν γέννηση, ὅταν εὐχαριστεῖ τὸν Θεὸ γεννῶντας μὲ τὴν σειρά του τὸν Ἰησοῦ στὴν πατρικὴ καρδιά". Βλ. T. Suárez-Nani, "Philosophie- und theologiehistorische Interpretationen der in der Bulle von Avignon zensurierten Sätze", σ. 63, γιὰ χωρίο τοῦ Ἐκκαρτ ὅπου δίνεται ἔμφαση στὴν ἐνότητα τῆς θείας ὑπαρξης. Στὴν ἐνότητα αὐτὴ θεμελιώνεται ἡ δημιουργία ὡς υἰοθεσία: "quia pater unum opus operatur et simplex, propter hoc operatur ipse me unum filium suum, sine omni distinctione". Ἡ ταύτιση ἀφορᾷ τὸν ἄνθρωπο στὸν βαθμὸ τῆς ἔνωσής του μὲ τὴν ἀρχή του, ὅμως διατηρεῖται πάντα τὸ μηδὲν ποὺ 'προηγεῖται' τῆς δημιουργίας, "unde non sequitur quod nos simus deus [...] nos autem ad imaginem et similitudinem et creati".

⁸⁰² *Ματθ.* 11, 27.

Θεὸ γιὰ τὸν ἐξωτερικὸ πλοῦτο ἢ τὴν ἐσωτερικὴ παρηγοριά. Δὲν ἀγαποῦν τὸν Θεὸ σωστά, ἀγαποῦν τὸ ὄφελός τους. Ἀληθινὰ μιλάω, ὅ,τι κι ἂν βάλετε στὴν σκέψη σας, ἂν δὲν εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Θεός, ὅσοδὴποτε καλὸ κι ἂν εἶναι, στέκεται ἐμπόδιο στὸν δρόμο γιὰ τὴν πιὸ ὑψηλὴ ἀλήθεια.⁸⁰³

Τὸ ‘ἄλλο’ τῆς μοναδικῆς κίνησης, ὅπου βρίσκεται ἡ αἰτία νέας ὑπόστασης, εἶναι ἡ σχέση τοῦ Ἐνὸς μὲ τὸν Λόγο. Ἐκπόρευση τοῦ Πνεύματος εἶναι ἡ κατάφαση τῆς ἀποκάλυψης τοῦ Ἐνὸς στὸν Λόγο του, ἡ Δόξα τῆς θείας καὶ τῆς ἀνθρώπινης φύσης τοῦ Λόγου, ὅπου περιέχεται ἡ κοσμικὴ ὑπόσταση μὲ ὅλα τὰ πλάσματα. Ἡ διάκριση τῶν ὑποστάσεων ὄχι μόνο δὲν ἀποτρέπει τὴν οὐσιώδη ἐνικότητα καὶ ταυτότητά τους, ἀλλὰ εἶναι φορέας καὶ προϋπόθεσή της: “δὲν ὑπάρχει καμμία διαφορὰ στὴν θεία φύση ἢ στὰ πρόσωπα ὡς πρὸς τὴν ἐνότητα τῆς θείας φύσης: ἡ θεία φύση εἶναι Ἕνα, καὶ ἐπίσης κάθε πρόσωπο εἶναι Ἕνα καὶ εἶναι τὸ ἴδιο Ἕνα ποὺ εἶναι ἡ φύση.¹⁸⁰⁴ Ἡ διάκριση τῆς οὐσίας ἀπὸ τὴν [προσωπικὴ

⁸⁰³ Ὁμιλία 16b (DW I, σ. 273–274).

⁸⁰⁴ Ἡ πρόταση καταδικάστηκε ἀπὸ τὴν Ἱερὰ Ἐξέταση (ἄρθρα 23 καὶ 24) ὡς ἀντίθετη στὴν διάκριση τῶν προσώπων. Ὁ Ἕκκαρτ προειδοποίησε νηφάλια ὅτι ἀρνούμενοι τὴν θέση αὐτῆ, ὀδηγοῦνται σὲ τριθεϊσμό: “*hoc enim negare, est deum negare et eius unitatem*”: DW V, σ. 128. Βλ. τὴν παραπομπὴ τοῦ Quint στὸ ὑπόμνημα τοῦ Ἕκκαρτ στὸν Ἰωάννη, n. 548: “*tertio sic: unitas, ut dictum est, appropriatur patri; consummatio autem et beatitudo nostra consistit in uno. Unde pater et filius et spiritus sanctus beatificant, ut unum sunt. In uno enim nulla distinctio prorsus est. Propter quod et ipsae relationes personarum non sunt distinctae in essentia nec ab essentia, iuxta illud in figura Genesis: ‘tres vidit et unum adoravit’*”. Βλ. *Ἀντιρρητικὸς εἰς τὴν Ἐννομίον ἔκθεσις* 95 (GNO II 351, 9 κ.έ.), καὶ Συμεὼν ὁ Νέος Θεολόγος, *Κατήχηση* 33, Ἔρ-

ὑπαρξῆ καὶ] παρουσία της, ὀνομάζεται "Ἐνα καὶ εἶναι "Ἐνα [μία θέληση, μία ἐνέργεια, μία οὐσία]".⁸⁰⁵

Ἐρμηνεύοντας τὸ χωρίο *Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἐν ἐσμεν*, ὁ Ἐκκαρτ διευκρινίζει πὼς ἡ οὐσία δὲν γεννάει οὔτε γεννιέται,⁸⁰⁶ ὑπενθύμιση τὴν ὁποία ἐπαναλαμβάνει συχνά, ἐπειδὴ, ὅπως γράφει, εἶναι πολὺ δύσκολο νὰ σκεφτοῦμε καὶ νὰ προσδιορίσουμε ἂν ἡ οὐσία πρωταρχικώτερα ἀπὸ τις ὑποστατικὲς σχέσεις εὐθύνεται γιὰ τὴν τριαδικὴ γονιμότητα.⁸⁰⁷ Ἡ οὐσία ὡς τέτοια εἶναι κλεισμένη στὸν ἑαυτὸ της, δὲν ὑποστηρίζει τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὴν ταυτότητα τοῦ εἶναι, καμμία κίνηση δὲν μπορεῖ νὰ προέλθει ἀπὸ τὴν ἀκίνη-

γα, τ. 1, σ. 418: "φῶς ἐὰν εἴπης, καὶ καθ' ἕκαστον τούτων φῶς καὶ τὰ τρία ἐν φῶς ἐστί. [...] Εἷς Κύριος ἕκαστον, καὶ τὰ τρία Κύριος". Πρόκειται γιὰ ὅ,τι ἡ λειτουργία ὑμεῖς μὲ τὴν ἐπανάληψη *Ἄγιος, Ἄγιος, Ἄγιος*: κάθε πρόσωπο εἶναι "Ἐνα καὶ εἶναι τὸ ἴδιο "Ἐνα πὸ εἶναι ἡ φύση.

⁸⁰⁵ *Γιὰ τὸν εὐγενῆ* (*DW V*, σ. 115): "underscheit enist noch in der natüre gotes noch in den persônen nâch der natüre einicheit. Diu götliche natüre ist ein, und ieglichiu persône ist ouch ein und ist daz selbe ein, daz diu natüre ist. Underscheit in wesene und in wesunge wirt genomen ein und ist ein". Τὸ ἴδιο ἰσχύει γιὰ τὸν θεούμενο ἄνθρωπο: "μὲ γεννάει ἑαυτὸ Του καὶ τὸν ἑαυτὸ Του ἐμένα, κι ἐμένα δική Του ὑπαρξῆ καὶ φύση". Βλ. ὁμιλία 6 (*DW I*, σ. 109). Βλ. ἐπίσης, Μ. Βασίλειος, *Περὶ τοῦ ἁγ. Πνεύματος*, κεφ. 18, ἐν. 45.

⁸⁰⁶ *Εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην*, C. 10 v. 30 (*LW III*, σ. 443 κ.έ. καὶ σ. 447 κ.έ.).

⁸⁰⁷ Βλ. *Εἰς Σοφίαν Σειράχ*, C. 24 v. 23 (*LW II*, σ. 240). Ὁ Ἐκκαρτ προσπαθεῖ νὰ ὑπερβεῖ τὴν κληρονομία τοῦ Ἀκινάτη, τὴν ὁποία καὶ ὁ ἴδιος κάποτε παραδέχθηκε, πὼς ἡ γονιμότητα ἀνήκει στὴν οὐσία. Βλ. B. McGinn, "Introduction", σ. 38.

σία της,⁸⁰⁸ ὥστε τὸ ἐρώτημα ἐπιμένει: πῶς εἶναι δυνατὸ νὰ προηγεῖται ἡ οὐσία ἢ μιὰ ὑπόσταση; Ἡ οὐσία ἀπὸ μόνη της στερεῖται γονιμότητος, ἡ δὲ ὑπόσταση ἀπὸ μόνη της δὲν εἶναι, συνεπῶς “πρέπει κατ’ ἀνάγκην ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο ὑπάρχει γονιμότητα καὶ διάχυση στὴν θεότητα νὰ βρίσκεται στὴν [ἴδια τὴν] σχέση”.⁸⁰⁹ Ἀπὸ μόνη της ἡ ἔννοια τῆς ἀρχῆς προϋποθέτει κάποιου εἴδους σχέση. Ἀρχὴ τῆς τριαδικῆς ἐνότητας δὲν εἶναι ἡ οὐσία, ἀλλὰ τὸ πατρικὸ πρόσωπο.⁸¹⁰

⁸⁰⁸ *Παρισινὰ ἐρωτήματα* 2,1 (*LW* V, σ. 49, 50, κ.ά.). Βλ. ἐπίσης ὁμιλία 28 (*DW* II).

⁸⁰⁹ “Oporet igitur necessario quod relatio sit, ratione cuius est fecunditas et diffusio in divinis”: *Eis Σοφίαν Σειράχ*, C. 24 v. 23 (*LW* II, σ. 241). Βλ. τὸ χωρίο ποὺ σημειώνει ὁ V. Lossky, *Théologie négative*, σ. 65, σημ. 93, ἀπὸ τὸ ὑπόμνημα *Eis τὸ Κατὰ Ἰωάννην*, C., f. 122rb, II. 51–55: “deus sub ratione esse et essentie est quasi dormiens et latens absconditus in se ipso, nec generans nec genitus, ut supra dictum est. Sub ratione vero patris sive paternitatis primo accipit et induit proprietatem fecunditatis, germinis et productionis”.

⁸¹⁰ Βλ. χαρακτηριστικὰ τὸ βιβλίον τῶν *Παραβολῶν τῆς Γενέσεως*, τὸ πρῶτο κεφάλαιο καὶ ἰδίως τὴν παράγραφο 12. Ὁ Φόρμαν προσπαθεῖ ἀδίκως νὰ ἀνακαλύψει στὸν Ἐκκαρτ οὐσιοκρατία καὶ ἀπρόσωπο μυστικισμό. Βλ. R. Forman, *Meister Eckhart: Mystic as theologian*, σ. 67. Ἀπὸ τὴν ἴδια παρανόηση ὑποφέρει ἐπίσης ἡ ἐρμηνεία τοῦ X. Νάσιου, *Zen και Μάιστερ Ἐκκαρτ*, σ. 172, 215, κ.ά. Ἀπρόσωπο ἀποφατισμὸ στὸν Ἐκκαρτ ἀναγνωρίζει ὁ V. Lossky, *Ἡ Μυστικὴ Θεολογία*, σ. 71. Βλ. ἀκόμη, F. Brunner, “Le mysticisme de Maître Eckhart: Étude comparative”, σ. 71, ὅπου καταβάλλεται προσπάθεια νὰ δειχθεῖ προτεραιότητα τῆς οὐσίας ἔναντι τῶν προσώπων, μὲ ἀναφορὰ στὴν εὐχὴ τοῦ Ἐκκαρτ νὰ ‘ἀπαλλαγεῖ’ ἀπὸ τὸν Θεό. Ὅμως ἡ εὐχὴ τῆς ‘ἀπαλλαγῆς’ δὲν ἀφορᾷ τὴν

Ὁ Πατέρας δὲν προφέρει τὸν Λόγο, δὲν γεννάει τὸν Υἱό, στὸν βαθμὸ ποὺ εἶναι οὐσία, ἀλλὰ στὸν βαθμὸ ποὺ εἶναι ἀρχή.⁸¹¹

Τὸ πατρικὸ πρόσωπο δὲν κινεῖται ἐπειδὴ ὑπάρχει, οὔτε ὑπάρχει ἀπλῶς μὲ τὸ νὰ κινεῖται, ὑπάρχει ἐπειδὴ καὶ γιὰ νὰ κινεῖται, νὰ φανερώνεται στὴν θεμελιωτικὴ τῶν ὑποστάσεων αἰτιώδη ἀναφορά Του.⁸¹² Χωρὶς τὴν κίνηση αὐτὴ δὲν θὰ ἦταν Πατέρας καὶ δὲν θὰ ὑπῆρχε καμμιὰ ὑπόσταση, κτιστὴ ἢ ἄκτιστη. Ὡς ἐσωτερικὴ θεμελίωση τῆς θεότητας, ἀλλὰ καὶ ὡς δημιουργικὴ δωρεὰ σὰ

προτεραιότητα τῆς οὐσίας ἀλλὰ τὴν ἐνότητα πλάσματος καὶ Δημιουργοῦ ὡς ἐνότητα οὐσιώδη, ὅταν τὰ δύο δὲν σχετίζονται ἐξ ἀποστάσεως ἀλλὰ ἀπολαμβάνουν ἰσότητα. Ἡ φερόμενη ὡς ἀπρόσωπη εὐχὴ τοῦ Ἐκκαρτονοεῖται σωστὰ στὴν ἐξήγησή του, ὅτι “ἡ θεία φύση εἶναι Ἐνα, καὶ ἐπίσης κάθε πρόσωπο εἶναι Ἐνα, καὶ εἶναι τὸ ἴδιο Ἐνα ποὺ εἶναι ἡ φύση”: *Γιὰ τὸν εὐγενῆ* (DW V, σ. 115).

⁸¹¹ “Pater enim non dicit verbum nec generat filium, in quantum essentia sive substantia, sed in quantum principium”: ὁ.π. Ἀφήνω ἀμετάφραστο τὸν ὄρο *substantia* γιὰ νὰ ἀποφεύγονται παρεξηγήσεις, ἐπειδὴ στὴν ἐλληνικὴ παράδοση ἡ ὑπόσταση σημαίνει συνήθως τὸ πρόσωπο, ἐνῶ στὴν δυτικὴ τὴν οὐσία. Βλ. B. McGinn, *The mystical thought*, σ. 75 κ.έ., γιὰ τὴν σχέση μεταξύ *principium* καὶ *bullitio*. Ὁ Πατέρας εἶναι ἡ πηγὴ ἀπ’ ὅπου ἀρχίζει (*principiat*) ἡ πῆγαση (*bullitio*) τῶν ἄλλων δύο προσώπων. Χάρη στὴν γονιμότητα, ὄχι χάρη στὴν οὐσία Του (*essentia / substantia*), ὑπάρχει ὁ ἴδιος καὶ νοεῖται ὡς ἀρχή.

⁸¹² Βλ. *Eis τὸ Κατὰ Ἰωάννην*, 1, 1–5 (LW III, σ. 6): “ἰσχύει καθολικά, πὼς ὅ,τι παράγεται ἀπὸ κάτι ἄλλο εἶναι ὁ λόγος του, λέγει, ἀνακοινώνει καὶ ἀποκαλύπτει ἐκεῖνο, ἀπὸ τὸ ὁποῖο προβαίνει. Γι’ αὐτὸ λέει, Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος”. Βλ. ἐπίσης, Μ. Ἀθανάσιος, Ὅτι ἡ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος, 24, 5.

πλάσματα,⁸¹³ ἡ πατρικὴ γονιμότητα ἀποτελεῖ τὴν μόνη αἰτία τῆς κτιστῆς καὶ τῆς ἀκτιστῆς ὑπαρξῆς. Ἡ ζωὴ εἶναι μετάδοση προσωπικῆς ὑπόστασης καὶ ἐπέκταση νόησης: ὑπάρχει μόνο στὴν γονιμότητά της.⁸¹⁴ Ἡ ἀκίνησια, δύναμη καὶ ἡσυχία τῆς θεότητας περιέχεται στὴν τριαδικὴ γονιμότητα, ἀπ’ ὅπου πηγάζει ἐπίσης ἡ κοσμικὴ συγκρότηση, ὅπου καὶ πάλι ἡ αἰτιώδης σύναψη ἐπιτρέπει τὴν ἴδια τὴν δυνατότητα τῶν ὑποστάσεων νὰ ὑπάρχουν: ἂν ὁ ἄνθρωπος δὲν ἤθελε νὰ δημιουργηθεῖ ἢ ἂν ὁ Θεὸς δὲν ἤθελε νὰ τὸν δημιουργήσει, δὲν θὰ εἶχε οὔτε ἀπλὴ δυνατότητα νὰ τὸ κάνει.

Ἄν ὁ Πατέρας κατεῖχε μόνος Του τὴν θεία φύση, ἔστω ‘ὑποχρεωμένος’ νὰ τὴν μοιράζεται, δηλαδὴ ἂν ὑποστασίαζε δική Του οὐσία στὰ πρόσωπα τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, ἡ οὐσία θὰ ἦταν ἄλλη λέξη γιὰ τὸ εἶδος, καὶ τὰ πρόσωπα ἀπλὲς ἐξατομικεύσεις, “σὰν κάποιος πηλὸς ἢ κερὶ ποῦ διαπλάθεται σὲ διάφορες μορ-

⁸¹³ Γιὰ νὰ δείξει τὴν ἐνότητα τῶν δύο, ὁ Ἔκκαρτ χρησιμοποιεῖ τοὺς ὁμοίους σημασιολογικὰ καὶ μορφολογικὰ ὄρους *bullitio* καὶ *ebullitio* (πήγραση – ἐκπήγραση). Ἡ ἴδια κίνηση ἔχει τὴν ἀρχὴ τῆς στὴν πατρικὴ ὑπόσταση καὶ ἀφορᾷ τὰ θεῖα πρόσωπα καθ’αυτὰ, ὑπερχειλιζοντας ἐπίσης στὴν δημιουργία τοῦ κόσμου. Μολονότι ἡ μεταφυσικὴ τῆς ‘θείας διάχυσης’ προϋπῆρχε, γιὰ πρώτη φορὰ στὴν δυτικὴ σκέψη ὁ Ἔκκαρτ συνδέει τὴν δημιουργία μὲ τὴν τριαδικὴ γονιμότητα, σημειώνει ὁ B. McGinn, *The mystical thought*, σ. 74.

⁸¹⁴ Βλ. τὸ ὑπόμνημα στὸ βιβλίον τῆς Ἐξόδου (*LW II*, σ. 22), τὸ ὁποῖο ἐπισημαίνει ὁ V. Lossky, *Théologie négative*, σ. 115: “*in ipso vita erat: vita enim quendam dicit exseritionem, qua res in se ipsa intumescens se profundit primo in se toto, quodlibet sui in quolibet sui, antequam effundat et ebulliat extra. Hinc est: quod emanatio personarum in divinis ratio est et praevia creationis*”.

φές”.⁸¹⁵ Ἡ μοναδικότητα τῶν ὑποστατικῶν ἰδιωμάτων, ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὸ κινεῖσθαι (τοῦ Πατρός),⁸¹⁶ τὸ γεννᾶσθαι (τοῦ Υἱοῦ) καὶ τὸ ἐκπορεύεσθαι (τοῦ Πνεύματος), θὰ ἦταν μάταιη, ἂν οἱ ὑποστάσεις ἀποτελοῦσαν ἀτομικὲς μετοχές σὲ κοινὴ φύση. Ἡ Τριάδα θὰ ἔπρεπε νὰ ἀναχθεῖ στὴν δυάδα ἀτόμων καὶ εἶδους, οἱ ὑποστάσεις θὰ σήμαιναν τυχαῖα διακεκριμένες φυλακισμένες στὸν ἑαυτό τους ὄντοτητες, ἡ κατάπαυση στὴν Τριάδα καὶ ὄχι στὴν τετράδα ἢ ὀπουδήποτε, δὲν θὰ εἶχε νόημα. Σὲ τέτοια ‘τριαδολογία’, ἀκριβῶς ὅσο στὸν ἀντιτριαδικὸ μονοθεϊσμό, θεότητα εἶναι ἡ χωρὶς Λόγο ὑπαρξή. Ὁ ἴδιος ὁ κόσμος, στὸν βαθμὸ πού θὰ εἰκόνιζε τέτοια προέλευση, θὰ εἶχε τὴν φύση ἐρημιᾶς, τυχαίου ἀριθμοῦ ἀλόγως ὑπαρχόντων καὶ πράγματι φυλακισμένων στὸν ἑαυτό τους ὑποστάσεων.

Ἡ αἰτιώδης σύναψη καὶ μοναδικότητα τῶν ὑποστατικῶν ἰδιωμάτων ὑποστηρίζει μιὰ ἀνθρωπολογία, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ ἀνθρώπινη φύση προέρχεται ὡς ἀπόκριση στὴν ἐπιθυμία τοῦ Δημιουργοῦ γιὰ τὸν ἄνθρωπο. Ἡ μεταφορὰ τῆς εἰκόνισης δὲν παραπέμπει σὲ ἐξωτερικὸ καθρέφτισμα, ὅπως ὅταν παράγονται ἀντίγραφα. Οὐσία τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ προσωπικὴ αἰτιώδης κατάφα-

⁸¹⁵ *Ἀντιρρητικός εἰς τὴν Εὐνομίον ἐκθεσιν* 37 (GNO II 327, 3–4). Βλ. καὶ ὁ.π. 38 (GNO II 327, 5 κ.έ.). Ἔτσι ἐρμηνεύουν τὴν Τριάδα ἱκανοὶ ἐρευνητὲς ὅπως ὁ Barth, θεωρῶντας τὶς ὑποστάσεις Seinsweisen, εἶδη γένους, ‘ὑπαρκτικούς τρόπους’. Βλ. K. Barth, *Church Dogmatics*, μτφρ. G. Bromiley, Edinburgh 1956–1975, I.1, 355 κ.έ., ὅπου παραπέμπει ὁ L. Turcescu, *Gregory of Nyssa and the concept of divine persons*, σ. 15.

⁸¹⁶ Βλ. ὁμιλία 27 (DW II, σ. 53): “τὸ ὅτι γεννάει εἶναι ἡ ὁμιλία τοῦ Πατέρα, τὸ ὅτι γεννιέται εἶναι ἡ ἀκοή τοῦ Υἱοῦ”.

ση τῆς Ἀρχῆς του, ἀκόμη καὶ ἂν ἡ σχέση αὐτὴ ἀγνοεῖται, ἀμελεῖται, μεταμφιέζεται ἢ διαστρέφεται, ὅπως στὸν μηδενισμό, ἢ ὅπως ὅταν ἀποδίδονται στὴν ‘τύχη’ ἢ σὲ τυφλὲς ‘φυσικὲς’ δυνάμεις τὰ χαρίσματα τῆς δημιουργίας, ἢ ὅπως στὴν ἔπαρση, ποὺ μέσα της τὸ χάρισμα μοιάζει κατόρθωμα. Ἐπομένως καὶ ἡ ἀποξένωση δὲν ἀφορᾷ κάποια ἐξωτερικότητα, ὁσοδήποτε ὀδυνηρή. Ἄν ἡ ὑπόσταση τῶν πλασμάτων θεμελιώνεται στὴν ἐπιθυμία τοῦ Δημιουργοῦ, κάθε βαθμοῦ ἀπόρριψη τῆς ἀρχῆς τους τὰ ἀφανίζει στὸν ἴδιο ἀκριβῶς βαθμό, ἰδρῦει δυνάμεις ματαιώσεως καὶ ἀπελπισίας. “Ὅταν ἡ ψυχὴ ἔρχεται στὸ φῶς τῆς νόησης, δὲν βλέπει πιά καμμία σύγκρουση καὶ καμμία ἀντίφαση. Ὅτιδήποτε φεύγει ἀπὸ τὸ φῶς αὐτό, πέφτει στὴν θνητότητα καὶ πεθαίνει”.⁸¹⁷

Ἡ μοναδικότητα δὲν ταυτίζεται μὲ τὴν ἀτομικότητα, διάκριση τῶν ὑποστάσεων δὲν προκύπτει ἀριθμητικὰ ἢ ποσοτικὰ, δὲν εἶναι σχέση εἶδους καὶ ἀτόμων, τὰ πρόσωπα δὲν ἀποτελοῦν ὄντοτητες, κίνηση τῆς πατρικῆς μονάδας δὲν συνιστᾷ ὁ τριπλασιασμός της: “οἱ ἄπιστοι καὶ μερικοὶ ἀμαθεῖς χριστιανοὶ ἀποροῦν γι’ αὐτό, ἀκόμα καὶ μερικοὶ ἱερεῖς γνωρίζουν τόσο λίγα γι’ αὐτό ὅσα μιὰ πέτρα.

⁸¹⁷ Ὁμιλία 8 (*DW I*, σ. 136). Βλ. ὁμιλία 13 (*DW I*, σ. 215). Καὶ οἱ πρὸ μικρὲς διαφορὲς καταρρέουν στὴν θεία ἀπλότητα, καὶ ὅλες οἱ ἀρετές, δυνάμεις καὶ νοήσεις ταυτίζονται: “ἡ ψυχὴ ἔχει νὰ ὑψωθεῖ στὴν ταυτότητα ποὺ βρίσκει στὸν Θεό, γιὰτὶ ἐκεῖ δὲν ὑπάρχει διαφορά. Σοφία καὶ ἀγαθότητα εἶναι τὸ ἴδιο στὸν Θεό. Τὸ ἴδιο ποὺ εἶναι ἡ σοφία, εἶναι ἐπίσης ἡ ἀγαθότητα, καὶ ὅ,τι εἶναι τὸ ἔλεος, αὐτὸ εἶναι ἐπίσης ἡ δικαιοσύνη. Ἄν ἦταν στὸν Θεὸ ἄλλο ἢ ἀγαθότητα καὶ κάτι ἄλλο ἢ σοφία, ἡ ψυχὴ δὲν θὰ ἔβρισκε καμμιὰ ἱκανοποίηση στὸν Θεό”: ὁμιλία 84 (*DW III*, σ. 459). Βλ. ἐπίσης ὁμιλία 16b (*DW I*, σ. 276): “νὰ διατρέξεις καὶ νὰ ὑπερβεῖς ὅλες τὶς ἀρετές, νὰ πάρεις τὴν ἀρετὴ μόνο στὸ θεμέλιό της, ὅπου εἶναι ἔνα μὲ τὴν θεία φύση”.

Σκέφτονται τὴν Τριάδα σὰν τρεῖς ἀγελάδες ἢ τρεῖς πέτρες. Ἀλλὰ αὐτὸς ποὺ μπορεῖ νὰ κάνει διάκριση στὸν Θεὸ χωρὶς ἀριθμὸ ἢ ποσότητα, γνωρίζει πὼς τὰ τρία πρόσωπα εἶναι ἕνας Θεός.⁸¹⁸ Ἡ γέννηση “ἀποπνέει ἀγάπη, ἡσυχία καὶ εὐδοκία, δηλαδὴ χαρά”, ἐξηγεῖ ὁ Ἐκκαρτ, “καὶ αὐτὰ ἀποτελοῦν κάποια Τριάδα, δηλαδὴ ὁ γεννῶν, τὸ γεννητὸ καὶ ἡ χαρά, εὐδοκία ἢ ἀγάπη”.⁸¹⁹ Ἡ θεότητα ἀρχίζει, συνεχίζει καὶ ἐπιστρέφει στὴν ἀρχὴ της ὡς κίνηση κατάφασης, ἀποκάλυψης, αὐτογνωσίας, ἔχει ὡς Λόγο της τὸ Πνεῦμα τοῦ Λόγου της: ὁ Κύριος εἶναι τὸ Πνεῦμα.⁸²⁰ Ἡ ἴδια ἡ οὐσία τῆς πατρικῆς Ἀρχῆς δὲν ἀνήκει στὸν Πατέρα καθ'αυτὸν: εἶναι ἡ οὐσία τοῦ πατρικοῦ Πνεύματος τοῦ Λόγου καὶ φανερῶνεται στὴν κυκλικὴ Δόξα τῆς αἰτιώδους κοινωνίας τῶν προσώπων.⁸²¹ Μόνο οὐσιώνοντας τὴν ἀποκάλυψή Της μέσα στὸ Πνεῦμα τοῦ Λόγου της ὑπάρχει ἡ ἴδια ἡ πατρικὴ Ἀρχή: “συνεχῶς γεννιέται (ὁ Υἱός) [...] ἢ δὲν γεννιέται ποτὲ ἢ γεννιέται πάντοτε, ἀφοῦ ἡ ἀρχὴ ἢ τὸ ἐν

⁸¹⁸ Βλ. ὁμιλία 38 (*DW II*, σ. 234), καὶ *Παρισινὰ ἐρωτήματα 2,7 (LW V*, σ. 52–53). Κοινὸς τόπος στοὺς Καππαδόκες, σημειώνει ὁ Α. Ojell, *One word, one body, one voice*, σ. 102. “Ὅσο ἡ ἐρμηνεία τῆς τριαδικότητος δὲν ὑπερβαίνει κάθε ἀριθμητικὴ ἀπόχρωση, τείνει νὰ ὀδηγεῖ σὲ παρεξήγηση τῆς θεότητος, σὲ μιὰ τερατωδία “ποὺ μόνο μὲ τὸν τρόπο ἑνὸς ἐφιάλτη μπορεῖ νὰ συγκριθεῖ. [...] Τὰ τρία ἀδιαχώριστα Πρόσωπα προκαλοῦν ἕνα διανοητικὸ τρόπο, ἕνα κατακλυσμένο ἄπειρο, σὰν ἐκεῖνο ποὺ σχηματίζουν δυὸ ἀντιμέτωποι καθρέφτες”: J. Borges, *Ἱστορία τῆς αἰωνιότητος*, σ. 23.

⁸¹⁹ *Εἰς Σοφίαν Σολομῶντος*, C. 1 ν. 14a (*LW II*, σ. 347). Βλ. Συμεῶν ὁ Νέος Θεολόγος, *Εἴς Ἡθικὸς, Ἔργα*, τ. 2, σ. 212.

⁸²⁰ Βλ. Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής, *Εἰς τὴν προσευχὴν τοῦ Πατρὸς ἡμῶν*, Φ2, σ. 191–192.

⁸²¹ Βλ. *Εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην*, 1, 1–5 (*LW III*, σ. 9).

ἀρχῇ ὑπάρχει πάντοτε”.⁸²² Μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ὑπάρχει ὁ ἄνθρωπος καὶ μαζὶ ὀλόκληρη ἡ κοσμικὴ ὑπόσταση ποὺ χαρίζεται στὸν ἄνθρωπο.

Ἡ ὁμιλία Του δὲν εἶναι παρὰ μόνο μία. Στὴν μία ὁμιλία Του μιλάει τὸν Υἱὸ Του καὶ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα καὶ μαζὶ ὅλα τὰ πλάσματα, καὶ δὲν ὑπάρχει παρὰ μόνο μία ὁμιλία στὸν Θεό.⁸²³

Ὁ Πατέρας γεννάει τὸν Υἱὸ στὴν ἐσώτατη πηγῇ. Ἀπὸ ἐκεῖ ἐκπορεύεται τὸ Ἅγιο Πνεῦμα καὶ τότε πηγάζει στὸν Θεὸ ἓνα θέλημα ποὺ ἀνήκει στὴν ψυχῇ.⁸²⁴

Ὁ Θεὸς ἀγαπάει τὴν ψυχῇ μὲ τόση δύναμη, ποὺ εἶναι ἀπίστευτο. Ἄν ἦταν κάποιος νὰ κλέψει ἀπὸ τὸν Θεὸ τὴν ἀγάπη Του γιὰ τὴν ψυχῇ, θὰ Τοῦ ἔκλεβε τὴν ζωὴ καὶ τὴν ὑπαρξὴ Του, ἢ θὰ σκότωνε τὸν Θεό, ἂν μπορεῖ κανεὶς νὰ τὸ πεῖ αὐτό. Ἐπειδὴ ἡ ἴδια ἀκριβῶς ἀγάπη μὲ τὴν ὁποία ἀγαπάει τὴν ψυχῇ, εἶναι ἡ ζωὴ Του, στὴν ἴδια ἀγάπη ἀκριβῶς πηγάζει τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, καὶ ἡ ἴδια ἀγάπη εἶναι τὸ Ἅγιο Πνεῦμα.⁸²⁵

Ὅ,τι ἐργάζεται ὁ Θεός, ἡ πρωταρχικὴ Του ἀνάβλυση, εἶναι τὸ ἔλεος. Ὅχι μὲ τὴν ἔννοια ὅτι συγχωρεῖ τὶς ἁμαρτίες τοῦ ἀνθρώπου ἢ ὅπως ἓνας ἄνθρωπος δείχνει ἔλεος στὸν ἄλλο. [...] Πῶς ὑψηλότερο ἔργο Του εἶναι τὸ ἔλεος, σημαίνει ὅτι ὁ Θεὸς στερεώνει τὴν ψυχῇ στὸ ὑψηλότερο καὶ καθαρότερο μέρος ποὺ μπορεῖ

⁸²² Ὁ.π.

⁸²³ Ὁμιλία 30 (DW II, σ. 98).

⁸²⁴ Ὁμιλία 5b (DW I, σ. 93–94).

⁸²⁵ Ὁμιλία 69 (DW III, σ. 163–164)· βλ. ἐπίσης ὁμιλία 7 (DW I, σ. 121).

νά πάει, στὸ διάστημα, σὲ θάλασσα μὲ ἀπέραντο βυθό, ἐκεῖ ἐργάζεται ὁ Θεὸς ἔλεος.⁸²⁶

⁸²⁶ Ὀμιλία 7 (*DW I*, σ. 121).

ΣΥΜΦΩΝΑ μὲ τὸν Γρηγόριο, “ὁμολογῶντας τὸ ἀπαράλλακτο τῆς φύσης δὲν ἀρνούμαστε τὴν διαφορὰ αἰτίας καὶ αἰτιατοῦ, ὅπου μόνο καταλαβαίνουμε νὰ διακρίνεται τὸ ἓνα θεῖο πρόσωπο ἀπὸ τὸ ἄλλο, ἐπειδὴ πιστεύουμε ὅτι τὸ ἓνα εἶναι αἷτιο καὶ τὸ ἄλλο ἐκ τοῦ αἰτίου. Καὶ πάλι, στὸ ὄν πού ἔχει αἰτία νοοῦμε ἄλλη διαφορὰ. Γιατὶ τὸ ἓνα [ὁ Υἱὸς] εἶναι προσεχῶς [ἄμεσα] ἀπὸ τὸ πρῶτο, ἐνῶ τὸ ἄλλο [τὸ Πνεῦμα] εἶναι ἀπὸ τὸ πρῶτο διὰ τοῦ προσεχοῦς, ὥστε παραμένει ἀναμφίβολο τὸ μονογενὲς γιὰ τὸν Υἱό,⁸²⁷ καὶ ἐπίσης ἀναμφίβολο ὅτι τὸ Πνεῦμα εἶναι ἀπὸ τὸν Πατέρα, μὲ τὴν μεσιτεία τοῦ Υἱοῦ νὰ διασφαλίζει τὸ μονογενὲς γιὰ τὸν ἴδιο καὶ νὰ μὴν ἐμποδίζει τὸ Πνεῦμα ἀπὸ τὴν φυσικὴ σχέση μὲ τὸν Πατέρα”.⁸²⁸

Ἡ αἰτία ἀναγνωρίζεται στὸν Πατέρα —“ἐν γὰρ πρόσωπον καὶ τὸ αὐτό, τοῦ Πατρὸς, ἐξ οὗπερ ὁ Υἱὸς γεννᾶται καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἄγιον ἐκπορεύεται”⁸²⁹ — ἀλλὰ ἡ τρίτη ὑπόσταση πηγάζει μὲ τὴν

⁸²⁷ Ἄν ἀφαιρεθεῖ ἡ μεσιτεία, γέννηση καὶ ἐκπόρευση ταυτίζονται. Τὸ ἴδιο ἐπισημαίνει ὁ Ἑκκαρτ. Βλ. ὁμιλία 27 (*DW II*, σ. 51).

⁸²⁸ Πρὸς Ἀβλάβιον περὶ τοῦ μὴ οἶεσθαι λέγειν τρεῖς θεοὺς (*GNO III/1 55, 24 – 56, 10*): “τὸ ἀπαράλλακτον τῆς φύσεως ὁμολογοῦντες, τὴν κατὰ τὸ αἷτιον καὶ αἰτιατὸν διαφορὰν οὐκ ἀρνούμεθα, ἐν ᾧ μόνῳ διακρίνεσθαι τὸ ἕτερον τοῦ ἐτέρου καταλαμβάνομεν, τῷ τὸ μὲν αἷτιον πιστεύειν εἶναι, τὸ δὲ ἐκ τοῦ αἰτίου· καὶ τοῦ ἐξ αἰτίας ὄντος πάλιν ἄλλην διαφορὰν ἐννοοῦμεν, τὸ μὲν γὰρ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, ὥστε καὶ τὸ μονογενὲς ἀναμφίβολον ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ μένειν, καὶ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς εἶναι τὸ Πνεῦμα μὴ ἀμφιβάλλειν, τῆς τοῦ Υἱοῦ μεσιτείας καὶ αὐτῷ τὸ μονογενὲς φυλαττούσης καὶ τὸ Πνεῦμα τῆς φυσικῆς πρὸς τὸν Πατέρα σχέσεως μὴ ἀπειργούσης”.

⁸²⁹ Πρὸς τοὺς Ἑλληνας ἀπὸ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν (*GNO III/1 25, 4–6*).

μεσιτεία τῆς δεύτερης. Ἡ ἰδιαιτερότητα τῆς ὑπόστασης τοῦ Πνεύματος δὲν ὀφείλεται στὸν Λόγο, ἀλλὰ στὴν *γέννηση* τοῦ Λόγου. Χωρὶς Λόγο δὲν θὰ ὑπῆρχε Πνεῦμα, καὶ ὁ Λόγος εἶναι ταμίας τοῦ Πνεύματος, γι' αὐτὸ ὀνομάζεται ἐπίσης Πνεῦμα τοῦ Λόγου, μολονότι ἐκπορεύεται *ἐκ τοῦ Πατρὸς*.⁸³⁰ Οἱ αἰτιώδεις ὑποστατικὲς σχέσεις δὲν συνιστοῦν ἐπιφανόμενα ἀλλὰ προϋποθέσεις τῆς οὐσίας. Ἐφόσον οἱ σχέσεις αὐτὲς θεμελιώνουν τὴν φύση τῶν προσώπων, ὥστε, ὑπαρκτικὰ καὶ ὄχι μόνον ὑπαρξιακά, δὲν νοεῖται ὑπόσταση μεμονωμένη, ἢ κατανόησή τους ἐνδιαφέρει γιὰ τὴν κατανόηση τῆς 'ἐξόδου' ἢ γονιμότητας τῆς Τριάδας στὴν χωροχρονικὴ δημιουργία. Ὁ Πατέρας δὲν ἐκπορεύει τὸ Πνεῦμα χωρὶς Λόγο καὶ δὲν γνωρίζει τὸν Λόγο παρὰ μόνον ἀπολαμβάνοντας τὸ Πνεῦμα τοῦ Λόγου. Ὁ Γρηγόριος συσχετίζει τὶς βιβλικὲς φράσεις "*ἐκ τοῦ Πατρὸς*" καὶ "*τοῦ Υἱοῦ*:"

ἽΟ μονογενῆς Υἱὸς ὀνομάζεται στὴν ἀγία Γραφή [ὅτι εἶναι] *ἐκ τοῦ Πατρὸς*, καὶ μόνον αὐτὸ τὸ ἰδίωμα τοῦ δίνει ὁ λόγος, ἐνῶ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα λέγεται [πὼς εἶναι] *ἐκ τοῦ Πατρὸς*, ἀλλὰ μαρτυρεῖται ἀκόμη πὼς εἶναι *τοῦ Υἱοῦ*. Διότι λέει, 'ἂν κάποιος δὲν ἔχει *Πνεῦμα Χριστοῦ*, αὐτὸς δὲν εἶναι δικὸς Του'.^[831] Συνεπῶς τὸ Πνεῦμα ποὺ εἶναι *ἐκ τοῦ Θεοῦ* εἶναι ἐπίσης Πνεῦμα τοῦ

⁸³⁰ Βλ. Γρηγόριος Θεολόγος, *Δογματικὰ ἔπη*, PG 37, 511–512: "Λόγε Θεοῦ, Φῶς ἐκ Φωτὸς ἀνάρχου καὶ Πνεύματος ταμίας, Τριττοῦ Φωτὸς εἰς μίαν Δόξαν ἀθροισμένον".

⁸³¹ Ρωμ. 8, 9.

Χριστοῦ. Ἀλλὰ ὁ Υἱός, ἂν καὶ εἶναι ἐκ τοῦ Θεοῦ, ὅμως δὲν εἶναι καὶ τοῦ Πνεύματος. Οὔτε εἶναι οὔτε λέγεται.⁸³²

⁸³² *Εἰς τὴν Προσευχὴν, λόγος γ' (GNO III/4 42, 26 – 43, 6):* “ὁ μονογενὴς Υἱὸς ἐκ τοῦ Πατρὸς παρὰ τῆς ἀγίας Γραφῆς ὀνομάζεται καὶ μέχρι τούτου ὁ λόγος ἴστησιν αὐτῷ τὸ ἰδίωμα. Τὸ δὲ ἅγιον Πνεῦμα καὶ ἐκ τοῦ Πατρὸς λέγεται καὶ τοῦ Υἱοῦ εἶναι προμαρτυρεῖται· εἰ γάρ τις, φησί, Πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. Οὐκοῦν τὸ μὲν Πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ ὃν καὶ Χριστοῦ Πνεῦμά ἐστιν. Ὁ δὲ Υἱὸς ἐκ τοῦ θεοῦ ὢν οὐκέτι καὶ τοῦ Πνεύματος οὔτε ἐστὶν οὔτε λέγεται”. Βλ. *Κατὰ Μακεδονιανῶν (GNO III/1 89, 25 – 90, 1):* “ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστὶ καὶ τοῦ Χριστοῦ ἐστὶ”. Βλ. ἐπίσης, *Αὐγουστίνος, Πολιτεία τοῦ Θεοῦ X, 23 (PL 41, 300):* “nec Patris tantum, nec Filii tantum, sed utriusque Spiritum dicimus”. Ὁ Μάξιμος σημειώνει γιὰ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα πὼς ὑπάρχει “ἐκ τοῦ Πατρὸς οὐσιωδῶς δι’ Υἱοῦ τοῦ γεννηθέντος ἀφράστως ἐκπορευόμενον”: Μάξιμος ὁ Ὁμολογητῆς, *Πρὸς Θαλάσσιον 63, PG 90, 672C.* Τὴν μεσιτεία τοῦ Υἱοῦ εἰσηγεῖτο ἡδὴ ὁ Ὁριγένης. Βλ. Μ. Ὁρφανός, “The procession of the Holy Spirit according to certain Greek Fathers”, σ. 766 κ.έ. Ὁ Ὁρφανός δὲν δέχεται ὅτι ὁ Γρηγόριος ὑπεστήριξε μεσιτεία τοῦ Υἱοῦ, ἂν καὶ δέχεται ὅτι τὰ κείμενα αὐτὸ δείχνουν!, ἐπειδὴ ὁ Γρηγόριος ἀναφέρεται στὸν Πατέρα ὡς μόνη αἰτία τοῦ Πνεύματος! Ὅμως κι ἂν ἡ πατρικὴ αἰτιότητα ἀπέκλειε μεσιτεία τοῦ Υἱοῦ, γιατί θὰ ἔπρεπε κανεὶς νὰ ὑπολογίσει τὴν θέση αὐτὴ μόνον, ὅταν καὶ ἡ μεσιτεία ἐκπροσωπεῖται στὰ κείμενα μὲ τὴν ἴδια βαρύτητα; Κατὰ τὴν γνώμη μου δὲν ὑπάρχει κἂν δίλημμα, καὶ ἴσως ἡ ‘ἀντίρρηση’ τοῦ Ὁρφανοῦ ὀφείλεται στὴν ἐξίσου ἀναιτιολόγητη ἀπόρριψη τῆς μεσιτείας ἀπὸ τὸν Παλαμᾶ καὶ ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη παράδοση ἐν γένει, στὸν βαθμὸ πὺ ἐχουν ἐπικρατήσει οἱ θέσεις τοῦ Παλαμᾶ. Ἡ μεσιτεία τοῦ Υἱοῦ, τὴν ὁποία ἀναμφίβολα ὑποστηρίζει ὁ Νύσσης, δὲν ἀποσύρει τὴν ἀρχὴ ἀπὸ τὸν Πατέρα, ἀντιθέτως, τὴν βεβαιώνει: μόνον χάρη στὴν μεσιτεία ἔχει θεωρητικὰ ἐρείσματα ἢ γνησιότητα τοῦ πατρικοῦ προσώπου.

Τὸ Πνεῦμα εἶναι τοῦ Υἱοῦ, ἐπειδὴ δὲν πηγάζει ἀπὸ τὸν Πατέρα ὅπως ὁ Υἱός, οὔτε ἀπὸ τὸν Πατέρα ‘καὶ τὸν Υἱό’, ὡς ἐὰν ἐπρόκειτο γιὰ δύο πηγές, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν κίνηση τοῦ Πατέρα πρὸς τὸν Υἱό. Αἰτία τοῦ Πνεύματος δὲν εἶναι ‘καὶ ὁ Υἱός’, αἰτία τῆς ἐκπόρευσης εἶναι ἡ γέννηση. Ὁ Πατέρας εἶναι ἡ αἰτία τοῦ Πνεύματος, ἀλλὰ μόνο στὴν αἰτιώδη κίνηση πρὸς τὸν Υἱό.

Αἰτία τοῦ τρίτου Φωτὸς ἅς ὑπονοήσουμε τὴν πρώτη Φλόγα, πὸν [καὶ ἡ ἴδια ὑπάρχει ἐπειδὴ] μεταδόθηκε ἀπὸ τὸ μέσο καὶ ἔτσι ἄναψε τὸ ἄκρο.⁸³³

Ἔτσι ἀναγνωρίζεται ὁ λόγος τῆς τριαδικότητος. Ἡ Τριάδα προηγεῖται τοῦ Ἐνὸς ἐπειδὴ εἶναι τὸ Πλήρωμα. Ἡ Δυάδα ἐπίσης προηγεῖται τοῦ Ἐνός, ἐπειδὴ εἶναι ὁ Λόγος του. Ὁ Πατέρας δὲν θὰ μπορούσε νὰ γεννήσει τὸν Υἱὸ χωρὶς τὸ Πνεῦμα πὸν ἐκπορεύεται στὴν γέννηση τοῦ Υἱοῦ, οὔτε θὰ εἶχε Πνεῦμα ἢ θὰ ὑπῆρχε ὁ ἴδιος, χωρὶς τὸν Λόγο τῆς κίνησός Του. “Οὔτε Πατέρας χωρὶς τὸν Υἱὸ ποτὲ νοεῖται, οὔτε Υἱὸς χωρὶς τὸ Ἅγιο Πνεῦμα”.⁸³⁴ Ἡ διαφορὰ μεταξὺ γέννησης καὶ ἐκπόρευσης κάνει φανερὴ τὴν ἀναγκαιότητα τοῦ συγκεκριμένου ὁρίου στὴν γονιμότητα τῆς Τριάδας.

⁸³³ *Κατὰ Μακεδονιανῶν* (GNO III/1 93, 4–6): “αἰτίαν τοῦ τρίτου φωτὸς ὑποθώμεθα εἶναι τὴν πρώτην φλόγα ἐκ διαδόσεως διὰ τοῦ μέσου τὸ ἄκρον ἐξάψασαν”. Βλ. Μ. Βασίλειος, *Κατὰ Σαβελλιανῶν*, PG 31, 609B: “ἔστι ὁ Πατὴρ [...] ῥίζα καὶ πηγὴ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος [...] Καὶ συνῆπται μὲν ὁ Υἱὸς τῷ Πατρὶ ἀδιαστάτως, συνῆπται δὲ τῷ Υἱῷ τὸ Πνεῦμα”.

⁸³⁴ *Κατὰ Μακεδονιανῶν* (GNO III/1 98, 24–26): “οὔτε Πατὴρ χωρὶς Υἱοῦ ποτε νοεῖται, οὔτε Υἱὸς δίχα τοῦ ἁγίου Πνεύματος καταλαμβάνεται”.

Ἔστω πὼς ὑπῆρχε τέταρτη ὑπόσταση. Γιὰ νὰ εἶναι γνήσια θὰ προϋπέθετε μοναδική αἰτιώδη ἀναφορὰ πρὸς τὸν Πατέρα, διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν γέννηση καὶ τὴν ἐκπόρευση, ἄλλως θὰ ἐπρόκειτο γιὰ διπλασιασμὸ τοῦ Λόγου ἢ τοῦ Πνεύματος. Ἐφόσον τὸ Πνεῦμα ἐκπορεύεται διὰ τοῦ Υἱοῦ, τὸ τέταρτο πρόσωπο θὰ ἔπρεπε νὰ πηγάζει διὰ τοῦ Πνεύματος, ὥστε νὰ διατηρεῖ ἰδιαίτερη ταυτότητα, σχετιζόμενο ἀσύγχυτα μὲ τὸν Υἱὸ καὶ τὸ Πνεῦμα. Ὅπως αἰτία τῆς ἐκπόρευσης εἶναι ἡ γέννηση, ἔτσι γιὰ τὸ τέταρτο πρόσωπο, αἰτία τῆς δικῆς του ἐκπήγασης θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι ἡ ἐκπόρευση. Ἀκολουθῶς, τὸ τέταρτο πρόσωπο θὰ γινόταν αἰτία πέμπτου προσώπου, κ.λπ., δηλαδὴ θὰ προέκυπτε ἀπειρία προσώπων καὶ ἡ τριαδικότητα δὲν θὰ μπορούσε νὰ ἔχει καμμιά ἀναγκαιότητα καὶ κενά πραγματικὸ νόημα.

Ὅμως, ἡ ἐκπόρευση δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι αἰτία νέας ὑποστατικῆς κίνησης ὅπως ἡ γέννηση, γιὰτι κάθε νέα κίνηση θὰ ταυτιζόταν μαζί της. Ὅ,τι διακρίνει γέννηση καὶ ἐκπόρευση εἶναι ἡ μεσιτεία στὴν μετάδοση τῆς Πατρικῆς κίνησης. Ἡ ὑπαρξὴ τετάρτου προσώπου θὰ σήμαινε ὅτι τὸ Πνεῦμα μεσιτεύει στὴν μετάδοση τῆς γονιμότητας, ἀλλὰ ἔτσι θὰ ταυτιζόταν μὲ τὸν Λόγο: τίποτα δὲν διακρίνει τὴν μία μεσιτεία ὡς τέτοια ἀπὸ τὴν δευτέρη ἢ ἄπειρες, ὑπὸ τὴν προϋπόθεση πὼς ἡ πατρικὴ κίνηση εἶναι μοναδική.

Ἐκπορευόμενο 'καὶ' ἐκ τοῦ Υἱοῦ, τὸ Πνεῦμα παραλαμβάνει νέα ὑποστατικὴ κίνηση, ἐκ-τοῦ-Πατρὸς-καὶ-ἐκ-τοῦ-Υἱοῦ, ὅπου ἔχει, μὲ τὰ ὀρθόδοξα μέτρα, διαφορετικὴ μεσιτεία ἀπὸ τὴν μεσιτεία τοῦ Λόγου, ὅποτε γίνεται τὸ ἴδιο πηγὴ τέταρτης ὑπόστασης, ἢ μὲ τὰ μέτρα τοῦ Filioque, πέρα ἀπὸ κάθε μεσιτεία, γίνεται πηγὴ τέταρτης ὑπόστασης *a Patre et Filio Spirituque*. Τίποτα δὲν ἐμποδίζει ἡ τέταρτη ὑπόσταση νὰ γίνῃ αἰτία πέμπτης, κ.λπ. Περαιτέρω, ἂν ὁ Υἱὸς εἶχε τὴν ἴδια πρωταρχικότητα μὲ τὸν Πατέρα στὴν Ἐκπόρευση, ὁ Πατέρας θὰ στερεῖτο μοναδικῆς αἰτιώδους

σχέσεως, οί υποστάσεις Πατρός και Υιού θά ἔτειναν στήν σύγχυση.⁸³⁵ Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, ἄν ὁ Πατέρας ἔκανε δύο αἰτιώδεις υποστατικές κινήσεις, μία πρὸς τὸν Λόγο και μία πρὸς τὸ Πνεῦμα, και ὄχι πρὸς τὸ Πνεῦμα διὰ τοῦ Λόγου, θά εἶχε ὁ ἴδιος δύο πρόσωπα. Ἐπειδὴ οἱ κινήσεις αὐτὲς και ἄρα τὰ δύο πατρικά πρόσωπα δὲν θά σχετίζονταν μεταξύ τους αἰτιωδῶς, τίποτα δὲν θά ἐμπόδιζε νὰ ὑπῆρχαν ἄπειρες κινήσεις και πρόσωπα, δηλαδή θά κατέρεε πλήρως ἡ ἴδια ἡ ἔννοια τῆς μίας ἀρχῆς. Παρομοίως γιὰ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, ἄν εἶχε δύο αἰτίες θά εἶχε και αὐτὸ δύο πρόσωπα, τὰ ὁποῖα ἐπίσης θά ἔτειναν στήν ἀπειρία ἀκολουθῶντας τήν πληθώρα τῆς προέλευσῆς τους.

Σύμφωνα μὲ τήν τριαδολογία τοῦ Γρηγορίου, ἡ ὁποία διασώζει θεωρητικά τήν γνησιότητα τῶν προσώπων, ὁ Πατέρας δὲν κάνει παρὰ μία μόνο αἰτιώδη κίνηση, και μὲ τήν κίνηση αὐτή, ἀλλὰ ὡς κίνηση πρὸς τὸν Υἱό, ἐκπορεύει τὸ Ἅγιο Πνεῦμα ἢ Χρῖσμα τῆς Βασιλείας τοῦ Υἱοῦ.⁸³⁶ Στὸ ἴδιο πλαίσιο ἐντάσσονται διατυπώσεις ὅπως, “πηγὴ μὲν δυνάμεως ἐστὶν ὁ Πατήρ, δύναιμις δὲ τοῦ Πατρὸς

⁸³⁵ Ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ γεγονός ὅτι ὁ Ἐκκαρτ ἐλάχιστα ἐνδιαφέρεται νὰ προσδιορίσει τὸ κύριο υποστατικὸ θεμέλιο τοῦ πρώτου προσώπου, ὅπως ἔκανε γιὰ τὰ ἄλλα δύο, εἶναι φανερὴ ἔμπρακτη ἀπόρριψη τοῦ Filioque. Ἀπαιτοῦν μεγαλύτερη προσοχὴ ἀκριβῶς ἐπειδὴ τὰ υποστατικά ιδιώματα Λόγου και Πνεύματος προσφέρονται περισσότερο στήν σύγχυση. Ἐπειδὴ ὁ Πατέρας ἔχει θεωρηθεῖ μόνος κύριος γεννήτορας, ὁ Ἐκκαρτ δὲν νοιώθει ἀνάγκη προασπίσεως τῆς μοναδικότητος τῆς ὑπόστασῆς Του. Αὐτὸ σημαίνει ἐπίσης ὅτι και ἡ μεσιτεία τοῦ Υἱοῦ στήν ἐκπόρευση δὲν ἀμφισβητεῖται.

⁸³⁶ *Περὶ τοῦ ἁγ. Πνεύματος* (GNO III/1 102, 14 – 103, 13).

ὁ Υἱός, δυνάμεως δὲ Πνεῦμα τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον”,⁸³⁷ μονογενὲς Φῶς (τὸ Ἅγιο Πνεῦμα) ἐκλάμψαν “διὰ τοῦ ἀληθινοῦ Φωτός”,⁸³⁸ “διὰ τοῦ Υἱοῦ πεφηνέναι”,⁸³⁹ κ.λπ.

⁸³⁷ Ὁ.π., 100, 1–3.

⁸³⁸ Κατὰ Ἐὐνομίον 1.1.378 (GNO I 138, 14).

⁸³⁹ Ὁ.π. 108, 18–19: “ἀφίσταται [τὸ Πνεῦμα] πάλιν τῷ ἰδιάζοντι, ἐν τῷ μήτε μονογενῶς ἐκ τοῦ Πατρὸς ὑποστῆναι καὶ ἐν τῷ δι’ αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ πεφηνέναι”.

ΑΣ ΕΠΙΤΡΑΠΕΙ μιὰ σύντομη ἀναφορὰ στὸν Γρηγόριο Παλαμᾶ, ἡ τριαδολογία τοῦ ὁποίου συμφωνεῖ περισσότερο μὲ τὸν ἀντιτριαδικὸ μονοθεϊσμό, ἀλλὰ ἐπικράτησε στὸν ὀρθόδοξο κόσμος, καὶ μαζί μὲ τὴν τάση γιὰ τὸ ἄλλο σοβαρὸ ὀλίσθημα, τὴν περιφρόνηση πρὸς τὴν ‘θύραθεν’ παιδεία, τάση στὴν ὁποία συμβάλλει καὶ ὁ Νύσσης καὶ οἱ περισσότεροι Πατέρες, ὑπονομεύει δραματικὰ τὴν ὀρθόδοξη σκέψη.

Ἡ ἀντίρρηση τοῦ Παλαμᾶ —“εἰ μὴ ἀμέσως καὶ τὸ Πνεῦμα ἐκ Πατρός, τὸ ἐμμέσως τοῦτο δύο ἐξ ἀνάγκης τὰ αἷτια ποιεῖ τοῦ Πνεύματος”⁸⁴⁰— εἶναι θεωρητικὰ ἀσύστατη καὶ ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὴν θεολογία τῶν Καππαδοκῶν. Ἡ ἀπόρριψη τῆς μεσιτείας τοῦ Λόγου ὀδηγεῖ στὴν ἐρμηνεία τῶν ὑποστάσεων ὡς ἀτομικῶν ὄντοτήτων κοινοῦ εἶδους. Ὁ Παλαμᾶς ἀπέρριπτε τὴν μεσιτεία ἐπειδὴ νόμιζε ὅτι καὶ ὁ Υἱὸς γίνεται αἷτια τῆς ἐκπόρευσης ἂν μεταδίδει τὴν πατρικὴ κίνηση, ἐνῶ αἷτια δὲν γίνεται ὁ Υἱὸς ἀλλὰ ἡ γέννηση τοῦ Υἱοῦ, δηλαδὴ ὁ ἴδιος ὁ Πατέρας, στὴν κίνηση ὅμως μὲ τὴν ὁποία γεννᾷ τὸν Υἱό. Ὑπάρχει μεσιτεία τοῦ Υἱοῦ, ὅχι ἐπειδὴ ὁ Υἱὸς ‘συνεργάζεται’, ἰσοτίμως ἢ μὴ, στὴν ἐκπόρευση τοῦ Πνεύματος (Filioque), ἀλλὰ ἐπειδὴ τὸ Πνεῦμα πηγάζει στὴν μία πατρικὴ κίνηση ὡς κίνηση πρὸς τὸν Υἱό. Περαιτέρω, ὁ ἰσχυρισμὸς τοῦ Παλαμᾶ ὅτι ὁ Θεὸς γεννάει τὸν Υἱὸ καὶ ἐκπορεύει τὸ Πνεῦμα ὡς Πα-

⁸⁴⁰ Γρηγόριος Παλαμᾶς, *Περὶ ἐκπορεύσεως*, λόγος α' 37, *Συγγράμματα*, τ. 1, ἐπιμ. Π. Χρήστου, Β. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, I. Meyendorff, Θεσσαλονίκη 1962, σ. 68–69. Βλ. ἀκόμη, *Περὶ ἐκπορεύσεως* β' 35, ὁ.π., σ. 109, ὅπου ὁ Παλαμᾶς ἐπικαλεῖται τὴν μεσολάβηση τοῦ Υἱοῦ στὴν δημιουργία τοῦ κόσμου, γιὰ νὰ ἰσχυρισθεῖ πὼς ἡ μεσολάβηση τοῦ Υἱοῦ στὴν Ἐκπόρευση θὰ μετέφερε τὸ Ἅγιο Πνεῦμα στὴν τάξη κτίσματος.

τέρας συναϊδίων φώτων, δὲν ἐπιτρέπει ἐξήγηση οὔτε τῆς διαφορᾶς ἀνάμεσα στὴν γέννηση καὶ τὴν ἐκπόρευση,⁸⁴¹ οὔτε τῆς ὁλοκλήρωσης στὴν Τριάδα: γιατί τὰ συναΐδια εἶναι τρία καὶ ὄχι τέσσερα ἢ ἑκατό; Μάταια θὰ ζητοῦσε κανεὶς στὴν σκέψη τοῦ Παλαμᾶ τὴν ἀπορία αὐτὴ καὶ ὁποιαδήποτε ἀπόπειρα γιὰ ἐπίλυσή της.

Σύμφωνα μὲ τὸν Παλαμᾶ, “ἐνι τι τῶν τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως ἔχειν τὸν Υἱόν [ὑπὸ τοὺς ὄρους τοῦ Filioque]· εἰ δ’ ἔχει, ἢ δύο ἔσονται τὰ αἷτια, ὡς ἐν δυσὶν ὑποστάσεσι τοῦ ἐκπορεύειν ὄντος (οὔτω γὰρ δύο καὶ τὰ αἰτιατά, ὡς τοῦ αἰτιατοῦ ἐν δυσὶν ὑποστάσεσι θεωρουμένου), ἢ συνδραμοῦνται εἰς μίαν τὴν ὑπόστασιν ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱός”.⁸⁴² Ἄν ὁ Πατέρας εἶναι ἡ μόνη καὶ ἀμεσολάβητη

⁸⁴¹ Βλ. π.χ. τὴν *Ὁμολογίαν* τοῦ Παλαμᾶ *Πρὸς Διονύσιον* (*Συγγράμματα*, τ. 2, ἐπιμ. Γ. Μαντζαρίδης, Ν. Ματσούκας, Β. Ψευτόγκας, Θεσσαλονίκη 1966, σ. 495–496), ὅπου ἡ διάκριση ἀναφέρεται χωρὶς νὰ προσδιορίζεται κανένα πραγματικὸ περιεχόμενο: “αἰτίαν ἔχον [τὸ Πνεῦμα] τὸν Πατέρα, οὐχ ὡς γεννητόν, ἀλλ’ ὡς ἐκπορευτόν [...] οὐ γεννητῶς, ἀλλ’ ἐκπορευτῶς”. Ὁ Παλαμᾶς δὲν ἀναφέρει τὴν διευκρίνιση πὸς προτείνει ὁ Νύσσης, σκόπιμα κατὰ τὴν γνώμη μου, ἀφοῦ ὄχι μόνο δὲν ἀγνοεῖ τὸν ἀδελφὸ τοῦ Βασιλείου, ἀλλὰ καὶ τὸν ἐπικαλεῖται σὲ ἄλλες περιπτώσεις. Τὸ κύριο δὲν εἶναι ἂν ἡ ἀποσιώπηση συμβαίνει ἀπὸ σεβασμὸ στὸν Νύσσης, γιὰ τὸν ὁποῖο προφανῶς ὁ Παλαμᾶς πίστευε ὅτι σφάλει στὸ συγκεκριμένο ζήτημα, διαφορετικὰ θὰ τὸν ἐπεκαλεῖτο πρὸς ἐπίρρωσιν τῶν δικῶν του θέσεων ἢ ἀπὸ προσπάθεια νὰ παρουσιάσει τις θέσεις του ὡς παραδοσιακές. Τὸ κύριο εἶναι ὅτι δὲν νοιώθει τὴν ἀνάγκη νὰ κατανόησει τὴν διαφορὰ γέννησης καὶ ἐκπόρευσης, νὰ καλύψει ἢ ἔστω νὰ περιγράψει τὸ θεωρητικὸ κενὸ πὸς δημιουργεῖ ἡ τριαδολογία του, ἔστω χωρὶς ἀναφορὰ στὸν Νύσσης.

⁸⁴² Γρηγόριος Παλαμᾶς, *Περὶ ἐκπορεύσεως α’*, *Ἄπαντα*, τ. 1, ἐπιμ. Β. Φανουργάκης, Θεσσαλονίκη 1981, σ. 90.

αίτια, δικαιολογείται αντιστοίχως ένα μόνο αιτιατό, όποτε Λόγος και Πνεύμα αναγκαία συγγέονται. Όμως αν τó ίδιο πρόσωπο μπορεί να κάνει δύο γεννητικές κινήσεις, γιατί δύο πρόσωπα δέν μπορούν να κάνουν μία κίνηση; Αν δέν ζημιώνεται ή ύποστατική ταυτότητα τής πατρικής αρχής από τις ύποτιθέμενες δύο κινήσεις της, μίας προς τόν Λόγο και δεύτερης προς τó Πνεύμα, γιατί θά ζημιωνόταν ή διάκριση Πατρός και Λόγου, αν οί δύο έκαναν τήν ίδια κίνηση προς τó Πνεύμα; Ό Παλαμαΐς δέν έρμήνευε τις τριαδικές σχέσεις με συνέπεια, και δέν αξιοποίησε ούτε καν τήν ήσυχαστική του προοπτική για να διαμορφώσει πειστική εικόνα τής ένότητας κόσμου και Δημιουργού. Αναφερόταν στην πιό κρίσιμη διαφορά, εκείνη μεταξύ γέννησης και εκπόρευσης, άγνωώντας τήν σημασία τής μεσολάβησης, μολοντί ήδη ó αδελφός του Βασιλείου ανέδειξε τó περιεχόμενό της.

Περιγράφοντας τήν δημιουργία του κόσμου *ék του Πατρός δι' Υίου έν αγίω Πνεύματι* ως πατρική μοναρχία,⁸⁴³ ó Παλαμαΐς συμπεραίνει πώς ή μεσιτεία του Λόγου στην περίπτωση τής δημιουργίας, ένδοτριαδικά θά σήμαινε αντιστοίχως ότι τó Πνεύμα είναι κτίσμα. Δέν προσέχει όμως τήν διάκριση μεταξύ *κατά χάριν* και *κατά φύσιν* υπάρξεως, άδικαιολόγητα, όχι μόνο έπειδή πρόκειται για διάκριση έδραιωμένη πλήρως ήδη στους πρώτους χριστιανικούς αιώνες, αλλά και έπειδή τήν χρησιμοποιεί σε παρόμοια συμφραζόμενα ó Νύσσης. Έπειδή άκριβώς και ή κτίση όπως τó Πνεύμα πηγάζει *ék του Πατρός δια του Υίου*, ó Γρηγόριος διευκρινίζει ότι “ώς αν μη κοινότητά τινα προς ταύτην (δηλ. τήν κτίση) έχει νομισθῆ τó Πνεύμα *ék του δια του Υίου* πεφηνέναι, έν τῷ άτρεπτω και αναλλοιώτῳ και άπροσδεει τής έτέρωθεν αγαθότητος

⁸⁴³ Βλ. π.χ. *Περί εκπορεύσεως α'*, Άπαντα, τ. 1, σ. 102.

διακρίνεται τὸ Πνεῦμα ἀπὸ τῆς κτίσεως”.⁸⁴⁴ Ἡ ἐκπόρευση προεκτείνει στὸν κόσμον κατὰ χάριν τὴν μοναδικὴ Πατρικὴ κίνηση. Τὸ μηδὲν σημαίνει ἀπουσία, ὄχι νέα ὑπόσταση, ὥστε ἡ δωρεὰ καὶ διάδοση τῆς πατρικῆς κίνησης πρὸς τὴν κτίση δὲν ἐπηρεάζει τὴν Τριάδα οὔτε συγχέεται μὲ κάποια ἀπὸ τὶς αἰτιώδεις σχέσεις ποὺ θεμελιώνουν τὶς θεῖες ὑποστάσεις: τὸ Πατρικὸ Ἔνα δὲν χρειάζεται τὴν κτίση γιὰ νὰ ἔχει Λόγο καὶ νὰ ἀπολαμβάνει τὸ Πνεῦμα τοῦ Λόγου.

Ἐπομένως, ἡ μία Πατρικὴ κίνηση, ἀρχίζοντας ὡς γέννηση καὶ συνεχίζοντας ὡς ἐκπόρευση, συναντᾷ τὸ μηδὲν τῶν πλασμάτων καὶ δημιουργεῖ τὴν χωροχρονικὴ πολλαπλότητα. Ἡ ἴδια γίνεται ἡ χάρη καὶ δωρεὰ τῆς δημιουργίας. Ἡ συμμετοχὴ τοῦ μηδενὸς στὴν πράξη τῆς δημιουργίας σημαίνει τὴν ἀπουσία ἀναγκαιότητας, πῶς ἡ κτίση θὰ μπορούσε νὰ μὴν ἔχει ὑπάρξει ποτέ. Ἡ μετάδοση τῆς θεότητας δὲν μεταβάλλει τὸν Θεὸ σὲ πλάσμα, ἀλλὰ ἐπιτρέπει σὺς ἄκτιστες ποιότητες νὰ ἀποκτήσουν χωροχρονικὴ ἔκφραση, τὸ ἀδιάστατο ἐκδηλώνεται στὸ κοινὸν ποὺ μοιράζονται τὰ διϊστάμενα, τὸ ἀπλὸ οὐσιώνει τὴν ἐνότητα κάθε μορφῆς μὲ τὸν ἑαυτὸ της καὶ μὲ τὴν κοσμικὴ ὑπόσταση συνολικά, τὸ ὑπέρχρονο καὶ ἀναλλοίωτο εἰκονίζεται στὴν διάρκειά καὶ τὴν συνέχεια... Κτιστὴ καὶ ἄκτιστη φύση ἀπολαμβάνουν ἔτσι συμπληρωματικότητα, πάντα διαφέρουν καὶ πάντα διατηροῦν ἰσοτιμία καὶ συγγένεια, μὲ τὸν Θεὸ νὰ δημιουργεῖ τὴν κοσμικὴ ὑπόσταση ὡς ἄλλο ἑαυτὸ Του, παραμένοντας ὁ ἴδιος στὴν ἄχρονη αὐτάρκεια τῆς θείας φύσης.⁸⁴⁵

⁸⁴⁴ Κατὰ *Ἐὐνομίου* 1.1.280 (*GNO* I 109, 2–5).

⁸⁴⁵ Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ ‘ἐπιστράτευση’ χρονολογικῶν προσδιορισμῶν γιὰ νὰ σημανθεῖ ἄχρονικότητα. Μετὰ τὴν χρῆση τοῦ ἐπιρρήματος *ἀεὶ* ἀπὸ τὸν Ὠριγένη καὶ τὸν Πλωτῖνο γιὰ νὰ δηλώνουν ἀδιάστατη ταυτό-

Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὡσπερ φύσει κατ' οὐσίαν ὑπάρχει τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, οὕτως καὶ τοῦ Υἱοῦ φύσει κατ' οὐσίαν ἐστίν, ὡς ἐκ τοῦ Πατρὸς οὐσιωδῶς δι' Υἱοῦ γεννηθέντος ἀφράστως ἐκπορευόμενον καὶ τῇ λυχνία, τουτέστι τῇ Ἐκκλησίᾳ, καθάπερ λύχνους τὰς οἰκείας ἐνεργείας δωρούμενον.⁸⁴⁶

τητα, “βρίσκουμε ἀ-χρονικὲς ἔννοιες ἀποδιδόμενες σὲ ἀμέτρητες [πρωταρχικὰ χρονολογικὲς] λέξεις”, σημειώνει ὁ R. Sorabji, *Time, creation and the continuum*, σ. 115, θυμίζοντας ὅτι ἡ συνήθεια αὐτὴ ἀνάγεται στὰ πλατωνικὰ ἔργα.

⁸⁴⁶ Μάξιμος ὁ Ὁμολογητῆς, *Πρὸς Θαλάσσιον*, 63. Βλ. τοῦ ἰδίου *Ἀπορούμενα καὶ ἀμφιβαλλόμενα*, I, 34, καὶ Μ. Βασίλειος, *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, XVIII, 47: “ἡ ὁδὸς τῆς θεογνωσίας ἐστὶν ἀπὸ ἑνὸς Πνεύματος διὰ τοῦ ἑνὸς Υἱοῦ ἐπὶ τὸν ἕνα Πατέρα. Καὶ ἀνάπαλιν, ἡ φυσικὴ ἀγαθότης καὶ ὁ κατὰ φύσιν ἁγιασμὸς καὶ τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα, ἐκ Πατρὸς διὰ τοῦ Μονογενοῦς ἐπὶ τὸ Πνεῦμα διήκει. Οὕτω καὶ αἱ ὑποστάσεις ὁμολογοῦνται καὶ τὸ εὐσεβὲς δόγμα τῆς μοναρχίας οὐ διαπίπτει”.

Η ΑΝΑΓΝΩΡΙΣΗ μεσιτείας του Λόγου στην εκπόρευση δὲν εἶναι τὸ συμπέρασμα κλινικῆς διερεύνησης ἀλλὰ μιὰ μεταφορὰ πὸ βοηθαί νὰ γίνεται ἀντιληπτὴ ὡς θεωρητικὰ συνεπῆς ἢ μοναδικότητα, γνησιότητα καὶ ἐνότητα τῶν θείων ὑποστάσεων. Ὅσοδήποτε ἀπαράδεκτο γιὰ τὶς θεωρητικὲς τοῦ ἀδυναμίες, τὸ Filioque δὲν ὑπῆρξε ἀχρείαστη ἀργολογία, ἀντιθέτως, ἀνέδειξε ζήτημα πραγματικῆς σπουδαιότητος. Σύμφωνα μὲ τὴν φύση τῆς κοινωνίας ὡς τέτοιας, κάθε πρόσωπο ἀποτελεῖ ἀρχή.⁸⁴⁷ Τὸ Filioque ἀπέδωσε στὸν Λόγο μιὰ μόνο ὄψη τῆς σχέσης Του μὲ τὸ Πνεῦμα, ὅμως στὸ ἐπίπεδο τῆς ὑπαρξιακῆς κοινωνίας ἀρχὴ τοῦ ἴδιου τοῦ Λόγου εἶναι τὸ Πνεῦμα: δὲν θὰ ἦταν Λόγος, ἂν δὲν στρεφόταν μὲ τὴν ὁρμὴ τοῦ Πνεύματος στὸ πατρικὸ Ἔνα, στὴν πηγὴ τῆς τριαδικῆς κίνησης. Στὴν μεταξύ τους κοινωνία κάθε πρόσωπο εἶναι ἀρχὴ κάθε ἄλλου προσώπου, ὅμως τὸ Σύμβολο τῆς Πίστεως ἀφορᾷ τοὺς ὑπερουσίους ἰδρυτικούς τῶν ὑποστάσεων δεσμούς, δηλαδὴ τὴν μιὰ πατρικὴ κίνηση πὸ θεμελιώνει ἐπέκεινα τοῦ εἶναι τὴν αἰτιώδη κοινωνία τῶν θείων προσώπων.

Γεννῶντας τὸν Λόγο καὶ ἐκπορεύοντας τὸ Πνεῦμα τοῦ Λόγου ὁ Πατέρας γεννάει καὶ ἐκπορεύει ἀρχές, γιὰτὶ καὶ ὁ ἴδιος εἶναι ἀρχή. Ἡ πατρικὴ κίνηση πηγάζει καὶ συνεχίζει ὡς μετάδοση ἀρχῆς, καὶ ὡς ἀρχὴ τὴν ὑποδέχεται ἐπίσης ὁ ἄνθρωπος.⁸⁴⁸ Δὲν φεύγει ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ της γιὰ νὰ γίνει κάτι ἄλλο, εἶναι κίνηση ἀρχικὴ, παρα-

⁸⁴⁷ Ὁ L. Turcescu, *Gregory of Nyssa and the concept of divine persons*, σ. 59, ἰσχυρίζεται πὼς ὁ Γρηγόριος ἀποδέχεται τὴν κοινωνία ὡς αἰτία γιὰ τὴν ὁποία τὰ πρόσωπα δὲν συνιστοῦν ἀπλὲς ἀτομικότητες κοινοῦ εἶδους. Ὅμως ἡ κοινωνία ἀπὸ μόνη της δὲν ἀρκεῖ γιὰ νὰ ἐξηγηθεῖ ἡ μοναδικότητα καὶ γνησιότητα τῶν προσώπων.

⁸⁴⁸ Βλ. *Γέν.* 1, 28.

μένει διαρκῶς τέτοια καὶ ἀναφέρεται σὲ ἀρχὴ μέσα ἀπὸ ἀρχή. Κατὰ φύσιν ἀρχές στὴν θεότητα, κατὰ χάριν στὴν τριαδικὴ μετάδοση τῆς θεότητας στὰ ἔλλογα πλάσματα: “ἀναρχος τὸ ἴδιο καὶ σπουδαῖος ὁ ταπεινὸς ἐγὼ,” ὅπως ὁμολογεῖ ὁ Παπατσώνης.⁸⁴⁹ Ἡ μεσολάβηση ἀναφέρεται στὴν ὑπερούσιο αἰτιώδη πατρικὴ γονιμότητα, ὑποσημαίνοντας ἐπίσης τὴν κίνηση ὡς κοινωνία, δηλαδὴ ὅτι ἀρχὴ μέσα ἀπὸ ἀρχὴ ἐνώνεται μὲ ἀρχή. Ἡ ἀποδοχὴ τοῦ Filioque, ἀλλὰ ἐπίσης ἡ ἀπόρριψη τῆς μεσιτείας τοῦ Λόγου στὴν ἐκπόρευση, τραυματίζουν τὴν θεωρητικὴ συνέπεια καὶ εὐνοοῦν ἀποξένωση ἀπὸ τὴν μία κίνηση τῆς πατρικῆς γονιμότητας, ὅπου ἔχουν τὴν αἰτία τους τόσο ἡ θεία ὕπαρξη ὅσο τὰ πλάσματα. Ἡ οἰκειότητα καὶ ἡ ἐνότητα προϋποθέτουν ἀναγνώριση τοῦ κύκλου ποὺ διατρέχει ἡ πατρικὴ γονιμότητα χαρίζοντας στὸν κόσμον τὸ Πνεῦμα τοῦ Λόγου της.

⁸⁴⁹ Ἐκλογή Α', Β', σ. 62.

ΣΤΗΝ ΤΡΙΑΔΙΚΗ γονιμότητα όφείλεται ή ύπαρξη τοϋ Θεοϋ, όμως τὸ ὄνομα Θεός δὲν εκφράζει ύποστατικά ιδιώματα,⁸⁵⁰ ἀλλὰ τὴν κοινή οὐσία,⁸⁵¹ χάρη στὴν ὁποία οἱ ύποστάσεις ταυτίζονται.⁸⁵² Τὸ πολὺ πέλαγος τῆς θείας οὐσίας⁸⁵³ ὀφείλεται σὲ ὅ,τι ἀκριβῶς ἀποσιωπᾶ ὁ ὅρος Θεός, στὴν αἰτιώδη σύναψη καὶ διάκριση τῶν

⁸⁵⁰ “Οὐ γὰρ καθὸ τὴν ἐτερότητα σφίζει Πατὴρ πρὸς Υἱόν, κατὰ τοῦτο Θεός ὁ Πατήρ· οὕτω γὰρ οὐκ ἂν Θεός ὁ Υἱός· εἰ γάρ, ἐπειδὴ Πατὴρ ὁ Πατήρ, διὰ τοῦτο καὶ Θεός ὁ Πατήρ, ἐπειδὴ μὴ Πατήρ ὁ Υἱός, οὐ Θεός ὁ Υἱός· εἰ δὲ Θεός ὁ Υἱός, οὐκ ἐπειδὴ Υἱός. ὁμοίως καὶ ὁ Πατήρ οὐκ ἐπειδὴ Πατήρ, Θεός, ἀλλ’ ἐπειδὴ οὐσία τοιάδε, ἧς ἐστὶ Πατήρ καὶ Υἱός καὶ δι’ ἣν Πατήρ Θεός καὶ Υἱός Θεός καὶ Πνεῦμα Ἁγιον Θεός”: *Πῶς τρία πρόσωπα λέγοντες* (GNO III/1 20, 13–20).

⁸⁵¹ “Ἐντεϋθεν εἰλημμένον τὸ Θεός ὄνομα κυρίως λεγόμενον σημαίνει τὴν οὐσίαν ἐκείνην, ἧτις ἀληθῶς δεσπόζει τῶν ἀπάντων ὡς πάντων δημιουργός. [...] Εἷς Θεός ἔσται κυρίως καὶ ἀκολούθως τῷ λόγῳ τῆς οὐσίας [...] ἐπεὶ μὴ πρόσωπον δηλοῖ τὸ Θεός, ἀλλὰ τὴν οὐσίαν”: *Πῶς τρία πρόσωπα λέγοντες* (GNO III/1 22, 11–24).

⁸⁵² “Ἐστὶ δὲ ταυτότης τῶν προσώπων κατὰ τὴν οὐσίαν, μονὰς ἄρα αὐτῶν κατὰ τὴν οὐσίαν. Εἰ δὲ κατὰ τὴν οὐσίαν μονὰς τῆς ἀγίας Τριάδος, δῆλον ὅτι καὶ κατὰ τὸ Θεός ὄνομα”: *Πῶς τρία πρόσωπα λέγοντες* (GNO III/1 21, 17–20). Τὸ ἐπιχείρημα προκαλεῖ σήμερα ἀμνηχανία, ἐπισημαίνει ὁ Α. Ojell, *One word, one body, one voice*, σ. 101, ἐνῶ ὑπερισχέει μιὰ τάση τῆς ἔρευνας νὰ ἐπικεντρώνεται στὴν θετική, μὴ ἀποφατική, πλευρά του, ὡς ἐὰν ἐπρόκειτο γιὰ ἀπλή περίπτωση τοῦ ζητήματος τῆς σχέσης κοινοῦ καὶ ἰδίου.

⁸⁵³ Γρηγόριος Θεολόγος, *Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα*, λόγος 45, PG 36, 625C: “ὄλον ἐν ἑαυτῷ συλλαβῶν ἔχει τὸ εἶναι, μήτε ἀρξάμενον, μήτε παυσόμενον, οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον, πᾶσαν ὑπερκεπίπτον ἔννοιαν”.

προσώπων. Ὁ Θεὸς ‘θεμελιώνεται’ πέρα ἀπὸ τὸν Θεό, κι ἐπειδὴ ὅλες οἱ ἐνέργειές Του φανερώνουν τὴν ἀπόλυτη ἐνικότητα τῆς φύσης, λέμε ὅτι εἶναι καὶ ὅτι εἶναι ἕνας, παρὰ τὴν διάκριση τῶν προσώπων. Ἡ αὐτάρκεια, ταυτότητα καὶ παντοδυναμία τῆς θεότητας ὑπάγεται στὴν αἰτιώδη ὑποστατικὴ συνοχή. Ἡ φύση ἔχει τὴν αἰτία της στὶς ἐκδηλώσεις τῆς ὑπερβατικῆς ὡς πρὸς τὴν ἴδια γονιμότητας τῶν προσώπων.⁸⁵⁴ Ὁ Πατέρας εἶναι, ἐπειδὴ ἔχει τὴν θεία φύση ὅχι ὡς δική Του, ἀλλὰ ὡς φύση τοῦ Υἱοῦ μέσα στὸ Ἅγιο Πνεῦμα.⁸⁵⁵ Ὁ Υἱὸς εἶναι, ἐπειδὴ ἔχει τὴν θεία φύση ὡς φύση τοῦ Πατρὸς μέσα στὸ Ἅγιο Πνεῦμα. Τὸ Ἅγιο Πνεῦμα εἶναι, ἐπειδὴ ἔχει τὴν θεία φύση ὡς φύση τοῦ Πατρὸς μέσα στὸν Υἱό. Καθεαυτήν, δηλαδὴ πέρα ἀπὸ τὴν αἰτιώδη σχέση στὴν ὁποία θεμελιώνεται, καμμία ὑπόσταση δὲν ὑπάρχει μὲ καμμία φύση καὶ μὲ κανένα τρόπο.

Ἐπειδὴ ἡ φύση φανερώνεται στὶς αἰτιώδεις ὑποστατικὲς σχέσεις, ὥστε δὲν ἀνήκει σὲ κανένα πρόσωπο παρὰ μόνο ὡς φύση τῆς κοινωνίας τους, ὁ Γρηγόριος χρησιμοποιεῖ τὴν ἔκφραση, ὅτι τὰ πρόσωπα ἀνήκουν στὴν φύση.⁸⁵⁶ Ὅποιοδήποτε πρόσωπο καθεαυτὸ ἀνήκει στὴν κοινὴ φύση, ἀλλὰ ἡ ἴδια ἡ φύση ἀνήκει στὴν Τριάδα: “στὴν οὐσία εἶναι μονάδα τῆς ἁγίας Τριάδας [...] γι’ αὐτὸ τὸν

⁸⁵⁴ Γρηγόριος Θεολόγος, *Ἠθικά ἔπη*, PG 37, 524A: “εἷς Θεὸς ἐν τρισσοῖσιν ἀνοιγόμενος φαέεσσι”.

⁸⁵⁵ *Ἀντιρρητικός εἰς τὴν Εὐνομίον ἐκθεσιν* 123 καὶ 127 (GNO II 364, 19 κ.έ. καὶ 366, 20 κ.έ.).

⁸⁵⁶ “Ἡ αὐτὴ ἐστὶν οὐσία, ἧς ἐστὶ τὰ πρόσωπα [...] οὐσία τοιάδε, ἧς ἐστὶ Πατὴρ καὶ Υἱὸς καὶ δι’ ἣν Πατὴρ Θεὸς καὶ Υἱὸς Θεὸς καὶ Πνεῦμα Ἅγιον Θεός”: *Πρὸς τοὺς Ἑλληνας ἀπὸ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν* (GNO III/1 19, 15 – 20, 20).

ἔναν αἴτιο [τὸν Πατέρα] μὲ τὰ αἰτιατά του τὸν λέμε κυρίως καὶ μὲ θάρρος ἕναν Θεό, ἐπειδὴ συνυπάρχει μαζί τους”.⁸⁵⁷

Ἡ ἔννοια τῆς φύσης δὲν ἀφορᾷ κυρίως τὸ σύνολο κάποιων ἰδιωμάτων, ἀλλὰ τὴν συνύπαρξη τῶν προσώπων. Ἡ φύση περιέχει ὁτιδήποτε εἶναι οἱ ὑποστάσεις στὴν αἰτιώδη φανέρωσή τους, ὅπως δηλώνουν γιὰ τὴν σχέση Πατρὸς καὶ Υἱοῦ οἱ μεταφορὲς ἀρχέτυπου καὶ εἰκόνας, χαρακτῆρα καὶ ὑπόστασης, δόξας καὶ ἀπαυγάσματος, ὅτι ὁ Λόγος ὑπάρχει ὡς ἀποκάλυψη καὶ διαμονὴ τῆς πατρικῆς ὑπόστασης μέσα στὸ Ἅγιο Πνεῦμα.⁸⁵⁸ Τὴν ἐνότητα οὐσίας καὶ σχέσης ἢ ὑπαρκτικῆ βεβαιότητα τῆς γονιμότητας, περιγράφει ἀντὶ τῆς οὐσίας καλύτερα ὁ ὅρος φύση, περιέχοντας περισσότερο τὴν γονιμότητα τοῦ φύεσθαι παρὰ τὴν ἀκίνησία τοῦ εἶναι. Ἡ φύση τῶν προσώπων ὑπάρχει ἐπειδὴ ἡ πατρικὴ ὑπόσταση οὐσιώνει τὶς ὑποστάσεις τῶν αἰτιατῶν της, ὅπου διαμένει θεμελιώνοντας τὴν τριαδικὴ φανέρωση τῆς θεότητας στὸν ἑαυτὸ Της καὶ στὰ πλά-

⁸⁵⁷ *Πρὸς τοὺς Ἑλληνας ἀπὸ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν (GNO III/1 21, 18–19 καὶ 25, 6–8).*

⁸⁵⁸ “Ὁ μὲν Υἱὸς ἐν τῷ Πατρὶ ὡς τὸ ἐπὶ τῆς εἰκόνας κάλλος ἐν τῇ ἀρχετύπῳ μορφῇ, ὁ δὲ Πατὴρ ἐν τῷ Υἱῷ ὡς ἐν τῇ εἰκόνι ἑαυτοῦ τὸ πρωτότυπον κάλλος. Ἄλλ’ ἐπὶ μὲν τῶν χειροκμήτων εἰκόνων ὁ διὰ μέσου χρόνος τὴν μεταληφθεῖσαν μορφὴν ἀπὸ τοῦ πρωτοτύπου πάντως διίστησιν, ἐκεῖ δὲ οὐκ ἔστι χωρίσαι τοῦ ἐτέρου τὸ ἕτερον, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος, οὔτε τῆς ὑποστάσεως τὸν χαρακτῆρα οὔτε τῆς θείας δόξης τὸ ἀπαύγασμα οὔτε τῆς ἀγαθότητος τὴν εἰκόνα”: *Κατὰ Εὐνομίου* 1.1.636 (GNO I 209, 8 κ.έ.). Βλ. Γρηγόριος Θεολόγος, ὁμιλία 30, *Περὶ Υἱοῦ*, 20: “Λόγος δὲ ὅτι οὕτως ἔχει πρὸς τὸν Πατέρα, ὡς πρὸς νοῦν λόγος, οὐ μόνον διὰ τὸ ἀπαθὲς τῆς γεννήσεως, ἀλλὰ καὶ τὸ συναφὲς καὶ τὸ ἐξαγγελτικόν”.

σματά Της.⁸⁵⁹ Ἔτσι νοεῖται ἡ πατρικὴ ἡγεμονία, ὅχι ὡς ἐξουσία ἀλλὰ ὡς περιεχόμενο τῆς ζωῆς τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος.⁸⁶⁰ Στὸν μὴ χριστιανικὸ μονοθεϊσμὸ ἡ οὐσία δὲν χρειάζεται παρὰ μία μόνο ὑπόσταση, ὅποτε ὑπάρχει τὸ ὄντως ὄν καὶ τὰ ὑπόλοιπα περιτεύουν.⁸⁶¹ Ἄν ὅμως τὸ εἶναι δὲν ἀνήκει σὲ ἓνα ἢ πολλὰ πρόσω-

⁸⁵⁹ “Τῆς πάντων μὲν ἀρχῆς, ἣτις ἐστὶν ὁ Κύριος, διὰ τοῦ ἀγίου Πνεύματος ταῖς ψυχαῖς ἐλλαμπούσης (ἀμήχανον γὰρ ἄλλως θεωρηθῆναι τὸν Κύριον Ἰησοῦν, εἰ μὴ ἐν Πνεύματι ἀγίῳ, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος), διὰ δὲ τοῦ Κυρίου, ὅς ἐστιν ἡ πάντων ἀρχή, τῆς ἐπέκεινα πάσης ἀρχῆς ἡμῖν εὐρισκομένης, ἣτις ἐστὶν ὁ ἐπὶ πάντων Θεός”: *Κατὰ Εὐνομίου* 1.1.531 (GNO I 180, 3 κ.έ.). Καὶ ἀλλιῶς: “ὡσπερ δέ τινα διάυλον ἀνακάμπτοντες μετὰ τὸ κεφάλαιον τῆς θεογνωσίας, αὐτὸν λέγω τὸν ἐπὶ πάντων Θεόν, διὰ τῶν προσεχῶν τε καὶ οἰκείων τῇ διανοίᾳ τρέχοντες ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸ Πνεῦμα ἀναχωροῦμεν. Ἐν περινοίᾳ γὰρ τοῦ ἀγεννήτου φωτὸς καταστάντες ἐκεῖθεν πάλιν τὸ ἐξ αὐτοῦ φῶς κατὰ τὸ προσεχὲς ἐνόησαμεν οἶον [...] ἐξ ἀγεννήτου ἡλίου ἄλλον ἡλίον ὁμοῦ τῇ τοῦ πρώτου ἐπινοίᾳ γεννητῶς αὐτῷ συνεκλάμποντα καὶ κατὰ πάντα ὡσαύτως ἔχοντα κάλλει δυνάμει λαμπηδόνι μεγέθει φαιδρότητι καὶ πᾶσιν ἅπαξ τοῖς περι τὸν ἡλίον θεωρουμένοις. Καὶ πάλιν ἕτερον τοιοῦτον φῶς κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, οὐ χρονικῶς τινι διαστήματι τοῦ γεννητοῦ φωτὸς ἀποτεμνόμενον, ἀλλὰ δι’ αὐτοῦ μὲν ἐκλάμπον, τὴν δὲ τῆς ὑποστάσεως αἰτίαν ἔχον ἐκ τοῦ πρωτοτύπου φωτὸς, φῶς μέντοι καὶ αὐτὸ καθ’ ὁμοιότητα τοῦ προεπινοηθέντος λάμπον καὶ φωτίζον καὶ τὰ ἄλλα πάντα τὰ τοῦ φωτὸς ἐργαζόμενον”: *Κατὰ Εὐνομίου* 1.1.532–534 (GNO I 180, 10 κ.έ.).

⁸⁶⁰ *Κατὰ Εὐνομίου* 1.1.640 (GNO I 210, 10 κ.έ.).

⁸⁶¹ Βλ. τὸν *Λόγον εἰς τὸ Ἅγιον Πνεῦμα*, PG 46, 697A: “οἱ δὲ τοῦ παντὸς ἀχώρητοι διὰ τὴν γεγεννημένην αὐτοῖς ἐκ τοῦ λιμοῦ τῶν ψυχῶν ἀσθένειαν, πρότερον ἐκ τῆς πολυθεΐας ὑπὸ τῶν προφητῶν τε καὶ τοῦ νόμου μετατεθέντες εἰς μίαν θεότητα, βλέπειν ἐθίζονται καὶ ἐν τῇ μιᾷ

πα, αλλά σὲ αἰτιώδη σχέση,⁸⁶² ὁ μονοθεϊσμός μοναρχιανικῆς, ἀρειανικῆς, ἐβραϊκῆς, ἰσλαμικῆς ἢ ὅποιας μορφῆς, δὲν εὐσταθεῖ.⁸⁶³ Ἄν ὑπόσταση μόνη τῆς δὲν νοεῖται, τὸ ἴδιο τὸ εἶναι καταρρέει χωρὶς αὐτό, γιὰ τὸ ὁποῖο τὸ ἴδιο δὲν εἶναι ἰκανό, δηλαδὴ χωρὶς τὴν ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρωταρχικὴ αἰτιώδη σχέση τῶν προσώ-

θεότητι μόνην τὴν τοῦ Πατρὸς δύναμιν κατανοοῦσιν, ἀχώρητοι, καθὼς εἶπον, ὄντες τῆς τελείας τροφῆς”. Ὁ Π. Χρήστου, “Ἀκτιστον καὶ κτιστόν”, σ. 20, διευκρινίζει πὼς ἡ τριαδικὴ πίστη δὲν εἶναι μιὰ ἐξέλιξη ποῦ συνέβη στὴν ἱστορικὴ διαδρομὴ τοῦ χριστιανισμοῦ ἀλλὰ θεμελιακὸ γεγονός: “ὁ Χριστιανισμὸς ἀπὸ τὴν πρώτην ἐμφάνισίν του ἐστηρίχθη εἰς τὴν πίστην εἰς μίαν τριάδα θεῶν προσώπων καὶ εἶναι δυνατὸν νὰ λεχθῆ ὅτι ἡ τριαδολογία ὑπῆρξεν ἐγγενῆς εἰς αὐτὸν θεώρησις τοῦ θεοῦ. Χριστιανισμὸς χωρὶς πίστην εἰς τὴν Τριάδα δὲν ὑπάρχει”.

⁸⁶² *Ἀντιρρητικὸς εἰς τὴν Εὐνομίου ἔκθεσιν* 95 (GNO II 351, 15–16): “δεῖν (τὸν Ἰῖόν) ἐξ αὐτοῦ τε (τοῦ Πατρὸς) καὶ μετ’ αὐτοῦ κατὰ ταυτὸν νοεῖσθαι”.

⁸⁶³ Βλ. ὁ.π. 38 (GNO II 327, 17 κ.έ.): “ἂν ὅμως ὁ Εὐνόμιος φαντάζεται κάποιον ἄλλο Θεὸ ἀντὶ γιὰ τὸν Πατέρα, ἃς συνομιλεῖ μὲ τοὺς Ἰουδαίους ἢ τοὺς λεγόμενους ὑψιστιανούς, ποῦ αὐτὴ εἶναι ἡ διαφορὰ τους ἀπὸ τοὺς χριστιανούς, ὅτι παραδέχονται πὼς ὑπάρχει κάποιος Θεός, τὸν ὁποῖο ὀνομάζουν Ὑψιστο ἢ Παντοκράτορα, δὲν παραδέχονται ὅμως ὅτι εἶναι [καὶ πέρα ἀπὸ τὴν δημιουργία τοῦ κόσμου, στὴν ὑπαρξὴ τῆς θεότητος καθεαυτῆν,] Πατέρας. Ἀλλὰ ὁ χριστιανὸς ἂν δὲν πιστεύει στὸν Πατέρα, δὲν εἶναι χριστιανός”. Εὐστοχα ὁ Μέρεντιθ σημειώνει τὴν ἀξονικὴ ἐννοιολογικὴ μετατόπιση, ὅτι “τὸ δόγμα τῆς Τριάδας ἀναστατώνει τὴν φιλοσοφικὴ θέση ποῦ ἴσχυε ἀπὸ τὸν καιρὸ τοῦ Παρμενίδη τὸν 6ο αἰῶνα π.Χ., πὼς ἡ μοναδικότητα καὶ ἡ ἀπλότητα σὲ ὅλες τὶς περιπτώσεις εἶναι πρωταρχικώτερη καὶ προτιμητέα ἔναντι τῆς πολλαπλότητος”: A. Meredith, *Gregory of Nyssa*, σ. 20.

πων.⁸⁶⁴ Ὁ Χριστὸς ὀνομάζεται Θεοῦ Δύναμις καὶ Θεοῦ Σοφία, τὸ Πνεῦμα Δόξα καὶ Χρῆσμα τῆς Βασιλείας τοῦ Υἱοῦ, κ.λπ., ὄχι ἐπειδὴ σοφία, δύναμη, δόξα δὲν ἔχουν ὅλα τὰ πρόσωπα ἐξίσου, ἀλλὰ ἐπειδὴ οἱ ἐνέργειες καὶ ιδιότητες τους ἀνήκουν στίς μεταξύ τους πρωταρχικὲς ὑπερούσιες αἰτιώδεις μοναδικὲς σχέσεις. “Τοὺς δοξάζοντάς με δοξάζω”, ὅπως μεταγράφει ὁ Γρηγόριος τὸ βιβλικὸ κείμενο, ἀναγνωρίζοντας τὸν μέλλοντα τοῦ πρωτοτύπου, δηλαδὴ τὸν ὀρίζοντα τοῦ κόσμου, στὸ ἄχρονο παρὸν τῆς Τριάδας.⁸⁶⁵ Γνώση τῆς οὐσίας εἶναι ἡ οικειοποίηση τοῦ Κύκλου τῆς Δόξας τῶν Προσώπων, ὅταν σημειώνεται στὴν ἀνθρώπινη ὕπαρξη τὸ Φῶς τῆς ἀπεριγράπτου τρισηλίου μοναρχίας.⁸⁶⁶ Ἡ οὐσία καθεαυτὴν παραμένει διαρκῶς ἀπερινόητη καὶ γιὰ τὰ ἴδια τὰ θεῖα πρόσωπα, ὄχι ἐπειδὴ ἀδυνατοῦν νὰ τὴν γνωρίσουν, ἀλλὰ ἐπειδὴ δὲν ὑπάρχει καθεαυτήν.⁸⁶⁷ Ἔτσι ὁ Γρηγόριος συνηθίζει νὰ χρησιμοποιοῖ τὸν

⁸⁶⁴ Βλ. *Κατὰ Εὐνομίου* 3.9.21 (GNO II 271, 18–20): “ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων ἀπάντων τὸ ἐν ἀσυνδύαστον ἔχει τὴν σημασίαν, ἐπὶ δὲ τοῦ Πατρὸς τε καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ ἐν οὐκ ἐν μονότητι καθορᾶται”.

⁸⁶⁵ *Περὶ τοῦ ἀγ. Πνεύματος* (GNO III/1 109, 3–4). Βλ. *Α΄ Βασ.* 2, 30 (“τοὺς δοξάζοντάς με δοξάσω”) καὶ, *Ἀντιρρητικὸς εἰς τὴν Εὐνομίου ἔκθεσιν* 163 (GNO II 381, 7 κ.έ.).

⁸⁶⁶ “Δοξάζεται ὁ Υἱὸς ὑπὸ τοῦ Πνεύματος, δοξάζεται ὑπὸ τοῦ Υἱοῦ ὁ Πατὴρ, πάλιν τὴν δόξαν ἔχει παρὰ τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱὸς καὶ δόξα τοῦ Πνεύματος ὁ Μονογενὴς γίνεται, τίνι γὰρ ἐνδοξασθήσεται ὁ Πατὴρ, εἰ μὴ τῇ ἀληθινῇ τοῦ Μονογενοῦς δόξει; ἐν τίνι δὲ πάλιν ὁ Υἱὸς δοξασθήσεται, εἰ μὴ ἐν τῇ μεγαλωσύνῃ τοῦ Πνεύματος; οὕτω πάλιν καὶ ἀνακυκλούμενος ὁ λόγος τὸν Υἱὸν μὲν δοξάζει διὰ τοῦ Πνεύματος, διὰ δὲ τοῦ Υἱοῦ τὸν Πατέρα”: *Περὶ τοῦ ἀγ. Πνεύματος* (GNO III/1 109, 8–15).

⁸⁶⁷ “Οὐχ ἀπλῶς δύναμις ὁ Χριστὸς, ἀλλὰ Θεοῦ δύναμις καὶ Θεοῦ σοφία [...] Θεοῦ γὰρ πάντα ταῦτα εἶναι καὶ πάντα τὰ τοῦ Πατρὸς ἐν αὐτῷ

ἴδιο ὄρο ‘φύση’ δηλώνοντας ὄχι μόνο τὴν οὐσία, ἀλλὰ ἐπίσης τὴν κοινὴ ζωὴ τῶν προσώπων,⁸⁶⁸ τονίζοντας τὴν ὑπαγωγὴ τῆς οὐσίας στὴν ὑπερούσιο, ἀπολύτως πρωταρχικὴ, αἰτιώδη καὶ ἀποκαλυπτικὴ σχέση τῶν προσώπων,⁸⁶⁹ διευκρινίζοντας τὴν τριαδικὴ ἐνότητα (ἡμεῖς ἔν ἐσμεν⁸⁷⁰) μὲ μιὰ διατύπωση ποὺ δείχνει τὴν πηγὴ καὶ αἰτία τῆς ἐνότητας: ἡμεῖς τὸ ἔν.⁸⁷¹

εἶναι πιστεύεται, ἅπερ ὄντος μὲν τοῦ Υἱοῦ ἔστι, μὴ ὄντος δὲ πάντως οὐκ ἔστι διὰ τὸ ἐν αὐτῷ εἶναι πάντα τὰ τοῦ Πατρὸς ὁμολογεῖσθαι”: *Ἀντιρρητικὸς κατὰ Ἀπολλιναρίου* (GNO III/1 137, 5–13).

⁸⁶⁸ Βλ. *Περὶ Θεότητος Υἱοῦ καὶ Πνεύματος*, PG 46, 564C-D· *Κατὰ Ἀρείου καὶ Σαβελλίου* (GNO III/1 73).

⁸⁶⁹ Βλ. τὴν ἀντίστοιχη ἀποκαλυπτικότητα πρὸς τὰ πλάσματα: “ἀεὶ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ ἐρευνᾷ (τὸ Πνεῦμα), ἀεὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ λαμβάνει καὶ ἀποστέλλεται καὶ οὐ χωρίζεται καὶ δοξάζεται καὶ δόξαν ἔχει”: *Περὶ τοῦ ἁγ. Πνεύματος* (GNO III/1 108, 28–30)· βλ. καὶ ὁ.π., 107, 10–13: “ὁ εὐσεβῶς τὸ Πνεῦμα δεξάμενος εἶδεν ἐν τῷ Πνεύματι τοῦ Μονογενοῦς τὴν δόξαν, τὸν δὲ Υἱὸν ἰδὼν, τὴν Εἰκόνα εἶδε τοῦ ἁορίστου”.

⁸⁷⁰ *Ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἔν ἐσμεν*: Ἰω. 10, 30.

⁸⁷¹ *Εἰς τὸ τότε καὶ αὐτὸς ὁ Υἱὸς ὑποταγήσεται* (GNO III/2 23, 7–8). Βλ. *Ἀντιρρητικὸς εἰς τὴν Εὐνομίον ἐκθεσιν* 52 (GNO II 333, 17–18): “θεῖα φύσις ὁ Πατήρ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον”. Βλ. ἀκόμη, *Κατὰ Εὐνομίον* 3.1.48 (GNO II 20, 18): “ἐν τῷ φωτὶ φῶς ἢ τὴν ἐν τῇ ζωῇ ζωὴν ἢ τὴν ἐν τῇ σοφίᾳ σοφίαν”.

Η ΤΡΙΑΔΙΚΗ επέκταση τοῦ ἑνὸς καὶ τίποτε ἄλλο ἀπὸ αὐτό, εἶναι ὅ,τι μεταδίδεται στὴν Δημιουργία. Ὁ Θεὸς εἶναι σχέση καὶ δημιουργεῖ σχέσεις.

Εἶναι στὴν φύση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος νὰ φλέγομαι μέσα Του, νὰ λιώνω καὶ νὰ ἐλαττώνομαι μέχρι ποῦ νὰ μὴν εἶμαι τίποτε ἄλλο παρὰ μόνο ἀγάπη. Κάποιος ποῦ εἶναι ἔτσι μέσα στὴν ἀγάπη καὶ εἶναι ὅλος ἀγάπη, νοιώθει ὅτι ὁ Θεὸς ἀγαπάει αὐτὸν μόνο, καὶ δὲν γνωρίζει κανέναν ποῦ νὰ ἀγάπησε ἢ νὰ ἀγαπήθηκε ἀπὸ ὁποιοδήποτε παρὰ μόνο ἀπὸ Ἐκεῖνον.⁸⁷²

Ἀγάπη γιὰ τὸν Θεὸ μὲ ὅλη τὴν δύναμη, μὲ ὅλη τὴν καρδιά, μὲ ὅλη τὴν ψυχή, μὲ ὅλη τὴν σκέψη, χωρὶς τὴν ὁποία ἡ πίστη ματαιώνεται,⁸⁷³ σύμφωνα μὲ τὸν Γρηγόριο καὶ τὸν Ἐκκαρτ, εἶναι ἡ προσφορὰ τοῦ ἑαυτοῦ καὶ τοῦ κόσμου στὴν κοινὴ ἀρχὴ Θεοῦ καὶ κόσμου,⁸⁷⁴ εὐχαριστία γιὰ τὴν φανέρωση τῆς μίας πατρικῆς κίνη-

⁸⁷² Ὁμιλία 39 (*DW II*, σ. 264). Εὐστοχα σημειώνει ἡ C. Radler, “In love I am more God”, σ. 183, “ὁ Ἐκκαρτ ἐντάσσει πλήρως τὴν ἀγάπη στὴν στέρεη ὄντολογία του, καὶ αὐτὸ ἀνατρέπει ἀποτελεσματικὰ τοὺς ὅποιους ἰσχυρισμοὺς ὅτι ἡ ἀγάπη δὲν ἔχει ὄντολογικὲς συνέπειες στὴν μυστικὴ του σκέψη”.

⁸⁷³ Βλ. *Κατὰ Μακεδονιανῶν* (*GNO III/1 101, 14–16*): “τὸν μὴ δι’ ὄλου τοῦ μυστηρίου τὴν ἀληθῆ μὀρφωσιν τῆς εὐσεβείας δεξάμενον, χριστιανὸν οὐκ οἶδεν ὁ λόγος”.

⁸⁷⁴ Βλ. *Κατὰ Μακεδονιανῶν* (*GNO III/1 98*), *Α’ Κορ.* 8, 6, καὶ Μάξιμος Ὁμολογητής, *Σχόλια εἰς τὰ Διονυσίου*, *PG 4, 73B–D*: “κυκλικὴ ἐπινοεῖται ἡ κίνησις αὕτη καθ’ ὃ ἀνακάμπτων καὶ περὶ αὐτὸν γινόμενος, οὕτως ἑαυτὸν νοήσει καὶ τὸν πρὸ αὐτοῦ, ἐξ οὗ ἐξέλαμψεν, ὡς οὖν ἐκ Θεοῦ βουληθέντος προβληθεῖς, περὶ αὐτόν, ἀντὶ τοῦ περὶ τὴν Θεοῦ ἔφεσιν καὶ ἀγάπην, ὡς περὶ κέντρον, ἔσται· οὐ γὰρ ἐνοῦνται τὰ δεύτερα τοῖς πρὸ

σης, πὸ γεννάει τὸν Λόγο της στὴν ἐκπόρευση τοῦ Πνεύματος τοῦ Λόγου της καὶ χαρίζει στὸν ἄνθρωπο τὴν θεία φύση,⁸⁷⁵ δημιουργώντας τὰ πάντα μὲ τὸν Λόγο της, προσφέροντας καὶ ἀγιάζοντας τὰ πάντα μὲ τὸ Πνεῦμα τοῦ Λόγου της, καὶ ἡσυχάζοντας μέσα στὰ πάντα.⁸⁷⁶

αὐτῶν, ἀλλὰ χορεία τινὲ τὸ γινόμενον ἔοικε· τὰ γὰρ γεννώμενα εἶναι ἐν τῷ οἰκείῳ ἐφιέμενα, τὸν γεννῶντα περιαιθεῖ· τὸ οὖν τῆ νοήσει πρὸς τὰ πρὸ αὐτοῦ ἐπεστραμμένον, κυκλικῆς κινήσεως ἔννοιαν εἰσάγει. [...] Ἔστι τοίνυν καὶ κατὰ φύσιν ἐκάστῳ τῶν νοῶν ὁρμή, ἢ πρὸς Θεὸν ἔφεις καὶ ἢ περὶ αὐτόν, ὡς περὶ κέντρον κυκλικῆ χορεία, ὡς ἡ τοῦ κύκλου περὶ τὸ σημεῖον, ἧτοι κέντρον, ἀφ' οὗ συνέστη, καὶ γὰρ καὶ κατὰ φυσικὴν ἀνάγκην ἕκαστον τῶν ὄντων τὴν περὶ τὸν Θεὸν χορεύει χορείαν, τῷ εἶναι ἐφιέμενον τοῦ εἶναι”.

⁸⁷⁵ Βλ. *Ἐβρ.* 2, 11: “ὁ τε ἀγιάζων [Χριστὸς] καὶ οἱ ἀγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες, δι’ ἣν αἰτίαν οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν”.

⁸⁷⁶ “Ὁλόκληρος ὁ κόσμος πὸ δημιουργήθηκε ἀπὸ τὸν Θεό, θὰ μποροῦσε νὰ ἀποκληθεῖ *κίνηση τοῦ θελήματός Του, ὁρμή τῆς βούλησής Του καὶ διάδοση τῆς δύναμής Του*, πὸ ἀρχίζει ἀπὸ τὸν Πατέρα, προχωρεῖ μέσα ἀπὸ τὸν Υἱὸ καὶ τελειοποιεῖται στὸ “Ἅγιο Πνεῦμα”: *Κατὰ Μακεδονιανῶν* (GNO III/1 100, 7–11). Γιὰ τὴν πρωταρχικὴ σημασία τοῦ Πνεύματος στὴν πρόοδο τοῦ ἀνθρώπου, ὅταν ἀκολουθεῖται ἀντίστροφα ἡ κίνηση τῆς πατρικῆς γονιμότητος, βλ. B. McGinn, “A prolegomenon to the role of the Trinity in Meister Eckhart’s mysticism”, σ. 58. Βλ. ἀκόμη, *Εἰς τὴν ἡμέραν τῶν φώτων* (GNO IX/1 229)· *Ἐπιστ.* 5, ἐν. 6 (GNO VIII/2 33, 9 κ.έ.), καὶ *Ἐπιστ.* 24, ἐν. 4–5, 14–15 (GNO VIII/2 75, 24 κ.έ., 78, 26 – 79, 6).

Ἐπίλογος

ΕΜΠΙΝΕΟΜΕΝΗ ἀπὸ τὸ βιβλίον τῆς *Γενέσεως*, ἡ μεσαιωνικὴ τέχνη παρουσιάζει τὸν Δημιουργὸ ἀπέναντι ἀπὸ τὸν κόσμον ὡς ἓνα μᾶστορα, καὶ ἴσως αὐτὴ ἡ συνύπαρξις ὁμοιότητος καὶ διαφορᾶς εἶναι ὁ καλῦτερος τρόπος νὰ εἰκονιστεῖ καὶ νὰ γίνῃ κατανοητὴ ἀπὸ περισσότερους ἢ δημιουργικὴ ἐνέργεια ὡς προσέγγισις. Ἡ πλατωνικὴ ἔμφρασις στὴν ἀντίθεσιν ἀνάμεσα στὴν ἀπλή ἄτρεπτη φύσιν τῆς θεότητος καὶ τὴν πολλαπλότητα καὶ ἀλλοίωσιν τοῦ γίνεσθαι, συνέβαλε νὰ ἐνισχύονται καὶ μέσῳ αὐστηρῶν συλλογιστικῶν προϋποθέσεων βιώματα διαίρεσιν ἀπὸ τὸν Δημιουργόν. Ἡ τελειότητα τῆς ἔνωσης παρέμενε ἀνέφικτη καὶ εἶναι ἀκριβῶς ἡ τελειότητα αὐτὴ ὅτι ἀνακοίνωσαν τὰ Καλὰ Νέα. Ὅμως τὸ Εὐαγγέλιον δύσκολον θὰ ἔβρισκε ἀνταπόκρισιν μὲ τέτοιαις πολιτισμικαῖς προϋποθέσεις, μωρία γὰρ τὴν Φιλοσοφίαν, σκάνδαλον γὰρ τὸν Νόμον,⁸⁷⁷ καὶ πράγματι μέχρι σήμερον ὁ Ἑβραϊσμός τὸ ἀπορρίπτει. Δὲν συνέβη τὸ ἴδιον μὲ τοὺς Ἕλληνας, γὰρ δύο κυρίως λόγους. Πρῶτον, ἐπειδὴ δὲν ὑπῆρχε περιχαράκωσις σὲ ἱερὴ παράδοσιν, ὅταν μάλιστα ἡ φιλοσοφία καλλιεργοῦσε τὴν κριτικὴν μὲ μιὰ ἔντασιν ποὺ ἐπέτρεπε νὰ συζητηθεῖ ὅτιδήποτε. Δεύτερον, ἐπειδὴ μετὰ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου δὲν εἶχε ἐγκατασταθεῖ ἓνας Νόμος γὰρ νὰ ὑποστηρίξῃ ὅση ἐγγύτητα ἀκριβῶς ἔχει ἀνάγκη ἢ διαίωσις τῆς διαίρεσιν, ἐνῶ παρέμενε ἐπίσης ἐνεργὸν καὶ ἰσχυρόν, στὸν ἴδιον τὸν

⁸⁷⁷ *Α' Κορ.* 1, 23.

πλατωνισμό, τὸ ὁμηρικὸ βίωμα ζωντανῆς μετοχῆς στὴν θεία ὑπαρξη. Στὸ βίωμα αὐτὸ ἀποκρίθηκε τὸ Εὐαγγέλιο, καὶ ἀπέμενε νὰ ἐξηγηθεῖ ἂν εἶναι δυνατὴ κυριολεκτικὴ ἔνωση τόσο διάφορων φύσεων καὶ ἂν δείχνει μωρία ἢ πίστη σὲ παντοδύναμο Θεὸ ποὺ ὑποφέρει πάθος. Ἡ κοσμολογία τοῦ Ἑκκαρτ καὶ τοῦ Γρηγορίου δείχνει πὼς εἶναι ἐσωτερικὰ συνεπῆς ἢ πεποίθησε στὴν ἐνότητα τοῦ κόσμου μὲ τὸν Δημιουργό, ἐνότητα ἀσυγκρίτως μεγαλύτερη ἀπὸ ἐκείνη ποὺ εἰσηγεῖτο ὁ ἀνθρωπομορφισμὸς τῆς κατασκευαστικῆς λογικῆς, καὶ ἀκόμα ἱκανὴ νὰ ἐξηγήσει τὴν παράδοξη διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν ἀπλότητα τοῦ Δημιουργοῦ καὶ τὴν πολλαπλότητα τῶν ἔργων Του.

ΣΤΗΝ ΚΑΤΑΣΚΕΥΗ δὲν ἀρκεῖ νὰ ὑπάρχει μάστορας καὶ σχέδιο. Ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία ἄρχισε ὡς ἀπορία γιὰ τὴν πρώτη ὕλη. Στὴν φιλοσοφικὴ πορεία ποὺ ἐγκαινιάζουν οἱ Ἰωνες στοχαστὲς ἀνήκει ἐπίσης ὁ Γρηγόριος, συγκροτῶντας ‘ἐνοποιημένη’ θεωρία τῆς φύσης, μὲ σαφῆ ταυτότητα γιὰ τὶς πρῶτες ἀρχές, ὅπως ὁ ἴδιος τὶς προσδιορίζει ἐρμηνεύοντας τὴν κοσμολογία τῆς Γενέσεως καὶ συμπεραίνοντας ὅτι ἡ ἴδια ἡ θεία βούληση γίνεται ‘πρῶτη ὕλη’ τῶν πραγμάτων. Πρωταρχικὰ στεροῦνται ὅλα οὐσίας ὡς προερχόμενα ἐκ τοῦ μηδενός, καὶ ποτὲ τίποτα δὲν ἀπολαμβάνει αὐτάρκεια. Φύση τοῦ χωροχρόνου εἶναι ἡ οὐσίωση τοῦ μηδενός καὶ δωρεὰ τῆς θεότητας στὰ πλάσματά της, ἐπομένως δὲν δικαιολογοῦνται ὄχι μόνον ἀκραῖες μανιχαϊστικὲς καὶ πεσσιμιστικὲς ἀντιλήψεις ἀλλὰ ὅποιαδήποτε ὑποτίμηση τῆς κοσμικῆς ὑπόστασης. Ἡ περιγραφή αὐτῆ ἴσως κατέρρευε ἐν τῇ γενέσει της, ἂν δὲν τὴν ὑποστήριζαν δύο κεντρικὲς χριστιανικὲς πεποιθήσεις, ἡ Ἐνανθρώπιση τοῦ Λόγου, καὶ ἡ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου ὡς εἰκόνος τοῦ Λόγου. Ἡ κοσμολογία τοῦ Γρηγορίου, ἔμμεσα ἐμπνέοντας τὸν Ἔκκαρτ, μὲ τὴν ἐρμηνεία τοῦ ὁποῖου οἱ ὁμοιότητες οὕτως ἢ ἄλλως εἶναι ἐντυπωσιακὲς, ἀποδυναμώνει τὴν πλατωνικὴ μεταφορὰ γιὰ τὴν εἰκόνα ὡς ἀπόσταση μᾶλλον ἀπὸ τὸ ἀρχέτυπο παρὰ ἐγγύτητα, καὶ τὴν ἀντιστρέφει: ἡ εἰκόνιση σημαίνει τὴν ἔνωση. Ἄν πρόκειται νὰ καθρεφτίζει ἀντὶ νὰ παραμορφώνει ἡ εἰκόνα ταυτίζεται μὲ τὸ ἀρχέτυπο σὲ ὅλα ἐκτὸς ἀπὸ ἓνα, ὅτι δὲν εἶναι ἡ ἴδια τὸ ἀρχέτυπο, χωρὶς τὸ ὁποῖο δὲν θὰ ὑπῆρχε. Ἐνοποίηση τέτοιου βαθμοῦ τείνει στὸν πανθεισμό, ὅμως ὁ κόσμος δὲν περιγράφεται σὰν ἓνα ‘τέταρτο’ θεῖο πρόσωπο ἀλλὰ καὶ συσχετίζεται μὲ τὴν ἁμαρτία ὡς ἐσωτερικὴ δική του μόνιμη δυνατότητα. Τὸ ἐνδεχόμενο πανθειστικῶν ἀναγνώσεων ἀναιρεῖται, ἂν δὲν ἀγνοηθεῖ ἡ σημασία τοῦ αὐτεξουσίου τῶν ἔλλογων πλασμάτων, καὶ ἀκόμα ἡ σημασία τῶν ἀντιθέσεων καὶ ἀντιφάσεων ποὺ εἶναι δυνατὸ νὰ ἀναδύονται. Οὔτε διαρχία νοεῖται, ἂν ὅλα θεμελιώνονται στὴν θεότητα.

Ὁ Γρηγόριος ἔχει ἐπίγνωση πὼς ἡ κοσμολογία του δίνει ἀφορμὴ σὲ πανθειστικὲς ἐρμηνεῖες, καὶ ἐξηγεῖ πὼς ἡ ταυτότητα Δημιουργοῦ καὶ κόσμου θὰ ἦταν ἀπόλυτη χωρὶς τὸ ἰδίωμα τῆς μεταβολῆς καὶ ὅσα αὐτὸ συνεπάγεται. “Ὁὐ γὰρ ἔτι θεότητος ὑπόληψιν σχοίη, ὅπερ ἂν κινούμενον ἢ ἀλλοιούμενον τύχη”.⁸⁷⁸ Ὅμως μέσα ἀπὸ τὴν ἀλλοίωση ὁ κόσμος δὲν οἰκειοποιεῖται τίποτα λιγώτερο ἀπὸ τὴν ἀπειρία τοῦ Δημιουργοῦ. Τὰ παραδείγματα τῆς κίνησης τοῦ νοῦ στὴν δημιουργία τῶν ἐννοιῶν καὶ τῆς θεμελίωσης τῶν ὄντων στὸ εἶναι, ἐπιτρέπουν μεγαλύτερη κατανόηση. Γιὰ τὸ ἰδιαίζον περιεχόμενο καὶ τὴν πολλαπλότητά τους οἱ ἐννοιες διαφέρουν μεταξύ τους καὶ ἀπὸ τὸ ἀπλὸ νοεῖν, πού ὅμως δὲν παύει νὰ τις θεμελιώνει. Μιὰ ταυτότητα στὴν διαφορὰ ἀναδεικνύει ἐπίσης ἡ σχέση ὄντων καὶ εἶναι. Κάθε ὄν ὡς τέτοιο θεμελιώνεται στὸ εἶναι, χωρὶς νὰ μπορεῖ νὰ εἰπωθεῖ γιὰ κανένα ὅτι αὐτὸ εἶναι τὸ εἶναι. Θεμελιώνοντας στὸν ἑαυτό Του τὴν κοσμικὴ σύνθεση, ὁ Δημιουργὸς δὲν παύει νὰ παραμένει ἀναλλοίωτος, ὅπως δὲν ἀποβάλλει τὴν ἀπλότητά του τὸ νοεῖν, ἐπειδὴ ὑποστηρίζει τὸ πλῆθος τῶν ἐννοιῶν καὶ τῶν σχέσεών τους. Ὁ Ἐκκαρτ ἐξηγεῖ ὅτι εἶναι ὑπερβατικὴ ἡ ἴδια ἡ φύση τῶν πραγμάτων, ὅπως ἡ πολλαπλότητα τῶν ἐννοιῶν ὡς τέτοια οὐσιώνεται ἀλλὰ καὶ ὑπερβαίνεται ἀπὸ τὸ καθαρὸ νοεῖν. Ἀπλότητα καὶ πολλαπλότητα διαφέρουν ἀλλὰ συνυπάρχουν καὶ συνεργάζονται. Τὸν χωροχρόνο οὐσιώνει ἄχρονη ἄπειρη ἀρχή. Τὸ εἶναι ὡς εἶναι τῶν ὄντων συνιστᾷ μὀρφωση, τάξη καὶ ἔκταση τῆς θείας νόησης. Στὴν ἐπέκεινα τοῦ χωροχρόνου αὐτάρκεια τῆς θεότητος, πού εἶναι ἡ ἴδια ἡ φύση τῆς κοσμικῆς συγκρότησης, ὅλα ταυτίζονται μὲ τὴν ἀρχή τους, δὲν ἔχουν μορφή, δὲν διαφέρουν μεταξύ τους ἢ μὲ τὸν Δημιουργό, καὶ εἶναι καθαρὸ νοεῖν. Τὸ νοεῖν

⁸⁷⁸ *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* 1, PG 44, 129D.

ἀποτελεῖ πηγή, φύση καὶ προορισμὸ τῆς ὕπαρξης ὡς ὕπαρξης τῶν ὄντων. Περιέχοντας τὸν χωροχρόνο καὶ καταργῶντας τὸ μηδὲν ποὺ ‘προηγείται’ τῆς δημιουργίας, ἡ θεία ὕπαρξη χαρίζεται στὴν χωροχρονικὴ πολλαπλότητα, οὐσιώνοντας ἀκαριαῖα τὸ σύνολο τῆς κοσμικῆς ὑπόστασης (παντοκρατορικὸ ἰδίωμα), ἐπέκεινα τοῦ χρόνου ἤδη ἔχοντας ἀναιρέσει τὴν ἴδια τὴν δυνατότητα τῆς ἀπουσίας (δημιουργικὸ ἰδίωμα).

ΥΠΕΡΒΑΙΝΟΝΤΑΣ σὲ μεγάλο βαθμὸ τὶς καταθλιπτικὲς πλευρὲς τοῦ ἡσιόδειου Χάους καὶ τὰ τραγικὰ βιώματα τῆς θνητότητας στὸν Ὅμηρο, ἡ πλατωνικὴ κοσμολογία ἐμπιστεύεται τὸν Δημιουργὸ καὶ τὰ πλάσματα σὲ μιὰ ἐγγύτητα μαζὶ καὶ ἀπόσταση ποὺ συνεχίζεται ὡς τὸν Ὀριγένη, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ κτίση, ἂν καὶ ἀσφαλῆς ὑπὸ τὴν πρόνοια ἀγαθοῦ Θεοῦ, ὑπάγεται στὴν κατώτερη τάξη τῆς ἀλλοίωσης καὶ ὑποφέρει πάντα ἓνα βαθμὸ διαίρεσης ἀπὸ τὸ ἀρχέτυπό της. Σύμφωνα μὲ τὸν Γρηγόριο, ἀκόμη κι ἂν ἦταν δυνατὴ ἡ ἀναίρεση τῆς κίνησης, δὲν θὰ χρειαζόταν οὔτε θὰ ἀρκοῦσε γιὰ τὴν ἐνότητα. Ὅμως ἂν καὶ περιγράφει ὡς ἱκανὴ καὶ ἀναγκαία συνθήκη ἐνότητας τὴν κατάργηση τῆς ἀμαρτίας καὶ ὅσων χωροχρονικῶν ιδιωμάτων ἀνήκουν στὴν πτώση, δὲν ἀπορρίπτει οὔτε τὴν πλατωνικὴ ἑποτίμηση τῆς μεταβολῆς. Ὁ Ἐκκαρτεῖνει νὰ ἐρμηνεύει τὴν ἰδανικὴ κατάσταση σὰν ἓνα εἶδος περάσματος ἐπέκεινα τοῦ γίγνεσθαι, ἀποκοίμησης στὴν ἀχρονικότητα, προὑποθέτοντας καὶ ὁ ἴδιος ἀρνητικὴ ἐκτίμηση τοῦ χωροχρόνου ὡς φορέως διαιρέσεων, μολοντί ἐξ ἀρχῆς καὶ ὄχι μόνον μετὰ τὴν πτώση ἢ διαστηματικότητα ὑποστηρίζει τὴν ἴδια τὴν δημιουργία καὶ πληθώρα τῶν πραγμάτων. Ὅμως ἀπλότητα καὶ σύνθεση εἶναι λιγώτερο ἀσύμβατες ἀπ' ὅσο μοιάζουν. Ἄν ἀπὸ μόνη της ἢ ἐπαφὴ μὲ τὸ γίγνεσθαι καταργοῦσε τὴν ἀπλότητα, ὁ ἴδιος ὁ Δημιουργὸς θὰ ἔπρεπε νὰ νοηθεῖ ἐπιμέρους ὄν. Χάρη στὴν ἀπλότητά της ἡ θεότητα θεμελιώνει τὸν χωροχρόνο σὲ κάθε στιγμή καὶ σημεῖο, ὥστε δὲν εἶναι δυνατὸν γιὰ τὸν ἄνθρωπο νὰ ἀποφύγει τὴν ἀρχὴ του ὡς πρὸς τὸ ἀπλὸ εἶναι, ἂν καὶ τὸ ἐνδεχόμενο ὑπαρξιακῆς διαίρεσης οὐδέποτε καταργεῖται. Πράγματι λυτρωτικὸ ἑτέλος τῶν καιρῶν δὲν μπορεῖ νὰ ἔχει ἀντικειμενικὴ φύση, ὅταν κάθε στιγμή ἀπὸ μόνη της ἐπιτρέπει, καὶ μόνον ἔτσι ἑσώζεται, ἐλεύθερη προσωπικὴ ἀναγωγή στὴν οὐσία τοῦ χωροχρόνου. Ὁ Γρηγόριος συνδέει μὲ τὴν ἴδια τὴν Τριάδα καὶ μὲ ὑπαρκτικὴ ἀναφορὰ τὴν ἔννοια τῆς συμπαρέκτασης, μὲ τὴν ὁποία ὁ Ὀριγένης περιέγραφε τὴν

ἐξάπλωση τοῦ χρόνου καὶ διαχρονικὴ ὑπαρξιακὴ συμπαράσταση τοῦ Χριστοῦ στὶς ἀνθρώπινες δοκιμασίες. Τὰ πλάσματα περιέχονται στὴν ἀπλότητα καὶ ἀπειρία τοῦ Δημιουργοῦ ὅπως σὲ εὐρύτερο σῶμα. Ὁ ἴδιος εἶναι ὁ περιέχων καὶ μαζί τὸ περιεχόμενο τῆς κοσμικῆς ὑπόστασης. Ἡ θεμελίωση τοῦ γίγνεσθαι στὴν ἀχρονικότητα ὁμολογεῖται παράδοξη, ὅχι ὅμως γι' αὐτὸ λιγώτερο βέβαιη. Ἀπὸ τὸ ἐλάχιστο πετραδάκι ὡς τὸν ὑψηλότερο Ἄγγελο, τὰ πάντα ἀνεξαιρέτως συνιστοῦν μορφώσεις τῆς βούλησης καὶ χαρίσματα τῶν ἀρετῶν τοῦ Δημιουργοῦ. Ἄν ὁ χωροχρόνος προέρχεται ὅπως εἰσηγεῖται ὁ Γρηγόριος, σὰν μιὰ ὑπόσταση καὶ φανέρωση τῆς θείας βούλησης, ἀπολύτως ἔσχατα ἰδιώματα τῶν πραγμάτων δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ὑπάρχουν, ὅπως οὔτε σωματίδια, στοιχεῖα ἢ ὅποιαδήποτε 'πρώτη ὕλη'.

Ο ΚΟΣΜΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ σχετίζεται με τον ανθρώπινο διπλά, διαμορφώνοντάς τον και διαμορφωνόμενος από αυτόν. Ο χρόνος δίνει ευκαιρία απαλλαγής από τον ακοινωνήτο έαυτό. Τα βιώματα της ένωσης ως έν κινήσει ταυτότητος τοῦ χρόνου με την αρχή του θεμελιώνονται στην έλευθερία με την όποία ο άνθρωπος οικειοποιείται την επιθυμία που ουσιώνει τα πράγματα. Ός εικόνα τοῦ Λόγου ή ψυχή συμμετέχει στην πράξη τῆς Δημιουργίας και έχει την αιτία της στον έαυτό της, σύμφωνα με τον Έκκαρτ. Για την δημιουργία όπως περιγράφεται στο βιβλίο τῆς Γενέσεως ο Γρηγόριος εικάζει πως είναι περιστασιακή, όφείλεται στην πτώση και αποβλέπει στην μετάνοια τοῦ ανθρώπου. Η γνώση άπαιτεί έμπειρία τῶν πραγμάτων στον βαθμό που περιέχει έννοιολογικές συγκροτήσεις, όμως ή φύση τῆς ψυχῆς και τῶν ίδιων τῶν όντων βρίσκειτά επέκεινα κάθε δυνατῆς περιγραφῆς. Ο Δημιουργός προσπαθεῖ να έμπνεύσει, σε όσους θέλουν, πάθος για μιá γνώση που υπερβαίνει τις μορφές. Σκοπός τῆς χωροχρονικῆς πολλαπλότητας είναι να κατευθύνει στην άπειρία τῆς θείας νόησης. Η ψυχή υπερβαίνει τις ιδιότητες που εκδηλώνει στην σχέση της με τα πράγματα και έχει δύναμη να οικειοποιείται την άπειρία τοῦ Λόγου. Ο Γρηγόριος εστιάζει πλήρως στην σημασία τῶν φαινομένων ως τρόπων με τους όποιους ο Δημιουργός προσανατολίζει τον άνθρωπο στην θεία ύπαρξη. Η ‘άποκοίμηση’ είναι μιá μεταφορά τοῦ Έκκαρτ για την απεξάρτηση από τα πράγματα ως αναγωγή στην άπειρία τῆς αρχῆς τους. Στον Γρηγόριο ή ένότητα με τὸ άρχέτυπο χαρακτηρίζεται από ιλιγγιώδη δυναμική. Οί κοσμικές συνθηκες αποκρύβουν άκόμη και παραμορφώνοντας την προέλευσή τους, τα όντα παραπλανοῦν παρά έξηγοῦν και ή πιό σημαντική παιδαγωγική αξία τους είναι ότι απογοητεύουν και διώχνουν από τον έαυτό τους. Ο Έκκαρτ περισσότερο από τον Γρηγόριο έρμηνεύει την κτιστότητα ως συμβολή στην διαμόρφωση τῆς ανθρώπινης νόησης, και πάλι έν όψει υπερβάσεως τῶν μορφῶν. Πρόκειται

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

για διαφορές βαθμοῦ σὲ κινήσεις ποὺ χαρακτηρίζουν τὴν κοσμολογία καὶ τῶν δύο.

ΑΝ Ο ΚΟΣΜΟΣ ἦταν ἄτρεπτος δὲν θὰ ἀπολάμβανε μεγαλύτερη ἐνότητα μὲ τὸν Δημιουργό. Ἀντιθέτως, ἡ διαφορὰ αὐτὴ ἐπιτρέπει τὴν γνησιότητα τῆς προσωπικῆς σχέσης. Διαπιστώνοντας στὶς χωροχρονικὲς συνθῆκες προϋποθέσεις ἐλευθερίας, οἱ περιγραφές τοῦ Γρηγορίου καὶ τοῦ Ἐκκαρτ ἐξηγοῦν πῶς ἀπὸ τὴν δική τους πλευρά, μολονότι θεμελιώνονται στὴν ἀπλότητα τοῦ Λόγου, τὰ πλάσματα ὑπάγονται στὴν χωροχρονικὴ σύνθεση χωρὶς νὰ ἀποξενώνονται ἀπὸ τὴν ἀρχή τους οὔτε ἐκείνη ἀπὸ αὐτά. Ὁ Λόγος δὲν μεταδίδεται τραυματισμένος. Στὴν εἰκόνα ἔχει δοθεῖ καὶ ἡ δυνατότητα ἐπιλογῆς τῆς σχέσης μὲ τὸ ἀρχέτυπο. Ἡ ἐλευθερία εἶναι ἀσυγκρίτως πιὸ σημαντικὴ ἀπὸ τὴν ἀτρεψία, ἐπειδὴ δὲν νοεῖται προσωπικὴ σχέση ἀναγκαστικὴ. Ἀλλοίωση, γίνεσθαι, πολλαπλότητα, ὑπάρχουν γιὰ νὰ ὑποστηρίζουν τὴν ἐλευθερία. Χωρὶς αὐτὰ ὁ ἄνθρωπος θὰ συμφωνοῦσε μὲ τὸν Δημιουργό του σὲ ἰδίωμα ἀσημαντο καθεαυτοῦ, ὅπως εἶναι ἡ ἀτρεψία, ἐνῶ θὰ ὑπέφερε τὴν μεγαλύτερη δυνατὴ διαίρεση. Ἡ ἀπόλυτη ἀξία τῆς ἀλλοίωσης δὲν ἀναγνωρίστηκε στὴν ἐλληνικὴ οὔτε στὴν ἐβραϊκὴ ἀρχαιότητα. Στὴν ἴδια τὴν σκέψη τοῦ Γρηγορίου καὶ τοῦ Ἐκκαρτ δὲν ἔγινε ἀπόλυτα συνειδητὴ, ἴσως ἐπειδὴ τὴν συγκάλυπταν βιώματα φθορᾶς μὲ τὰ ὁποῖα ἔχει συνδεθεῖ ἡ χωροχρονικὴ κατάσταση, καὶ τόσο πιὸ ἔντονα σὲ ἐποχὲς ἀπομακρυσμένες ἀπὸ τὴν θλαμπωρὴ τῆς σημερινῆς ἐπιστημοτεχνικῆς.⁸⁷⁹ Ὅμως ὁ,τι ἀναγνωριζόταν παρά-

⁸⁷⁹ Λέγεται πῶς ἡ ἀνάπτυξη τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς τεχνολογίας εἰσήγαγε 'ἀπάνθρωπους' ρυθμούς. Στὴν πραγματικότητα εἰσήγαγε περισσότερο σταθερότητα, μεγάλο βαθμὸ ὑπέρβασης τῶν χωροχρονικῶν μεταβολῶν καὶ διαιρέσεων, ὄχι μόνο μὲ τὴν θεραπεία ἀσθενειῶν, ἀλλὰ στὴν ἴδια τὴν ἀπλὴ καθημερινότητα, μὲ τὴν ἀποτελεσματικὴ ρύθμιση τῆς θερμοκρασίας, τὴν εὐκολία τῶν μετακινήσεων, τὴν ἀμεσότητα καὶ

δοξη προέλευση ἔγχρονων πλασμάτων ἀπὸ ἄχρονη φύση τείνει νὰ ἀποβάλλει τοὺς μειωτικούς χρωματισμούς. Κάθε ἀπόκλιση ἀπὸ τὴν θεότητα ἰσοδυναμεῖ κατ' ἀρχὴν μὲ ἐλάττωμα, ὄχι ὅμως ἢ μεταβολή, σκοπὸς τῆς ὁποίας εἶναι ἀκριβῶς νὰ ἀναπληρώσει μὲ ἐλευθερία τὴν ἀνάγκη τῆς ἐξάρτησης τῶν ὄντων ἀπὸ τὴν θεία φύση.

Τὴν θεμελίωση τῶν πλασμάτων στὴν θεότητα ὑποβάλλει ἤδη ἡ ἰσοδυναμία πολλῶν καὶ ἑνὸς στὴν πράξη τῆς δημιουργίας ὅπως τὴν περιγράφουν οἱ κοσμολογικὲς διηγήσεις τῆς *Γενέσεως*, ὅπου ὁ ἀπλὸς λόγος τῆς πρώτης διήγησης μετατίθεται στὶς κινήσεις καὶ συναρτήσεις τῆς κοσμικῆς συγκρότησης στὴν δεύτερη διήγηση. Ἡ ἔγχρονη φύση, ποὺ ἔμοιαζε νὰ ἀποξενώνει τὰ πλάσματα ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τους, εἶναι προνόμιό τους καὶ ἄλλος τρόπος τοῦ Δημιουργοῦ νὰ νοεῖ τὸν ἑαυτὸ Του. Ἡ κτίση δὲν προσέρχεται ἀπὸ τὴν ἰσχύ μακρινῆς θεότητας καὶ δὲν θεμελιώνεται σὲ ἀπρόσωπες διαδικασίες 'φυσικῶν νόμων', 'ιδεῶν' καὶ 'λόγων', ἀλλὰ μέσα ἀπὸ αὐτὰ καὶ πέρα ἀπὸ αὐτὰ δίνει ὑπόσταση στὴν ἐπιθυμία τοῦ Δημιουργοῦ, φέρει τὸν ἴδιο ἐνωμένο μὲ τὰ πλάσματά Του στὸ σύνολό τους καὶ σὲ ὅλα τὰ μέρη, τὶς ιδιότητες καὶ τὶς ἐνέργειές τους. Ἡ πατρικὴ γονιμότητα δημιουργεῖ τὸν κόσμον μέσα στὸν Λόγον της, χαρίζοντας στὰ πλάσματα τὸ Πνεῦμα τοῦ Λόγου της. Οἱ ὑποστάσεις εἶναι κατευθύνσεις, σκοποὶ καὶ αἰτίες γονιμότητας. Στὶς ὑπερούσιες αἰτιώδεις σχέσεις τῶν θείων προσώπων ἔχει τὴν ἀρχὴ της ἡ γνησιότητα τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου.

Ἡ κοσμολογία τοῦ Γρηγορίου ἐδραιώθηκε ἐπειδὴ τὴν υἱοθέτησαν μεγάλοι Πατέρες τῆς Ὀρθοδοξίας, χωρὶς νὰ γίνῃ ὅμως

καθολικότητα τῆς ἐπικοινωνίας, τὴν ἀνάπτυξη τοῦ προσωπικοῦ χώρου καὶ διαφύλαξη τῆς ιδιωτικότητας, κ.λπ.

κτῆμα τῶν πολλῶν, τὴν συνείδηση τῶν ὁποίων μέχρι σήμερα διαμορφώνουν περισσότερο τὰ βιώματα ἐξ ἀποστάσεως δημιουργίας, ὅπως τὴν περιγράφουν οἱ σχετικὲς μυθοφιλοσοφικὲς διηγήσεις τῆς *Γενέσεως*.⁸⁸⁰ Στὴν περιθωριακὴ γιὰ τὴν δυτικὴ παράδοση ὅμοια θεώρηση τοῦ Ἑκκαρτ, ὑπαρκτικὴ ἀπόσταση μεταξὺ Δημιουργοῦ καὶ πλασμάτων δὲν εἶναι καὶ δυνατὴ, ὅσοδήποτε παράδοξη ἂν μοιάζει ἡ ἐνότητα τῶν δύο καὶ ὅσοδήποτε τραυματικὴ ἂν εἶναι ἡ ἐμπειρία τῆς πτώσης. Περαιτέρω, ἡ χωροχρονικὴ συγκρότηση ἐξασφαλίζει εὐεργετικὲς συνθῆκες γιὰ τὴν ἐλεύθερη ἀπόφαση τοῦ ἀνθρώπου, ἐπομένως γιὰ τὴν γνησιότητα τῆς σχέσης του μετὰ τὴν ἀρχὴ του. Ἐπέκεινα τῆς κτίσης ἡ ψυχὴ κερδίζει πληρότητα ἐνώσεως μετὰ τὸν Δημιουργό, πού εἶναι ὁ δικός της γνήσιος ἑαυτός.

⁸⁸⁰ Δὲν εἶναι ἀσήμαντη ἡ ἐπίδραση τοῦ Γρηγορίου στὰ λειτουργικὰ κείμενα, τὰ ὁποῖα στὴν λαϊκὴ συνείδηση τῆς χριστιανικῆς περιόδου ἔχουν ἀξία συγκρίσιμη μετὰ τὴν ἀξία τῆς *Γενέσεως*. Ἡ βαρύτητα αὐτὴ μειώνεται πρὸς ὄφελος τῆς *Γενέσεως* στὸ ζήτημα ἰδίως τῆς Δημιουργίας, μετὰ κεντρικῆς σπουδαιότητος ἀναφορῆς, ὅπως εἶναι χαρακτηριστικὰ ἐκείνη τῆς Μ. Ἑβδομάδος, *Σήμερον κρεμᾶται ἐπὶ ξύλου ὁ ἐν ὕδασι τὴν γῆν κρεμάσας...*

Βιβλιογραφία

ΣΥΝΤΡΜΗΣΕΙΣ

- DK* *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zurich.
- DOP* *Dumbarton Oaks Papers*, Cambridge.
- DW* Meister Eckhart, *Die Deutschen Werke*, Stuttgart / Berlin.
- ER* *Eckhart Review*, Maidenhead.
- GND* *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden.
- GNO* *Gregorii Nysseni Opera*, Leiden.
- LW* Meister Eckhart, *Die Lateinischen Werke*, Stuttgart / Berlin.
- PG* *Patrologia Graeca*.
- PL* *Patrologia Latina*.
- RTP* *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne.
- SC* *Sources Chrétiennes*, Paris.
- SP* *Studia Patristica*, Leuven.
- SVF* *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart.
- TLG* *Thesaurus Linguae Graecae*, Irvine.

Πηγές

Για τὰ κείμενα τοῦ Γρηγορίου χρησιμοποίησα τὴν ἔκδοση *Gregorii Nys-seni Opera* [GNO], ὁμάδα ἐπιμελητῶν, Leiden 1958–, γνωστὴ καὶ ὡς ἔκδοση Jaeger. Χρησιμοποίησα ἀκόμη συμπληρωματικὰ τὶς ἐκδόσεις τῆς *Patrologia Graeca* καὶ ὅποιες ἄλλες περιέχονται στὸν *Thesaurus Linguae Graecae* τοῦ Πανεπιστημίου Irvine τῆς California.

Για τὸν Ἔκκαρτ χρησιμοποίησα τὴν ἔκδοση *Meister Eckhart, Die Deutschen und Lateinischen Werke* [DW, LW], herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, ὁμάδα ἐπιμελητῶν ὑπὸ τὸν J. Quint, Stuttgart / Berlin: W. Kohlhammer, 1936–. Στὶς ὁμιλίες (DW I-IV) ἀκολουθῶ τὴν ἀρίθμηση τοῦ Quint.

Ἐξελληνισμένοι τίτλοι

Ὅροι : *Rede der Unterscheidung*

Βιβλίον τῆς θείας παράκλησης : *Buoch der Göttlichen Tröstunge*

Για τὸν εὐγενῆ : *Von dem Edeln Menschen*

Για τὴν ἀπόσπασση : *Von Abegescheidenheit*

Εἰς τὴν Γένεσιν : *Expositio Libri Genesis*

Εἰς τὴν Ἔξοδον : *Expositio Libri Exodi*

Παραβολὴς τῆς Γενέσεως : *Liber Parabolarum Genesis*

Εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην : *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem*

Εἰς βιβλία προτάσεων : *Collatio in Libros Sententiarum*

Γενικὸς πρόλογος τοῦ τριμεροῦς ἔργου : *Prologus Generalis in Opus Tripartitum*

Παρισινὰ ἐρωτήματα: *Quaestiones Parisienses*

Βιβλίον 'Εὐλογημένος': *Liber 'Benedictus'*

Εἰς Σοφίαν Σειράχ : *Sermones et Lectiones super Ecclesiastici*

Εἰς Σοφίαν Σολομῶντος : *Expositio Libri Sapientiae*

Παραπομπές στὸν Γρηγόριο καὶ τὸν Ἐκκαρτ εἶναι συνεχεῖς καὶ θὰ κατανοῦσαν μονότονες, ὥστε τὰ εὐκόλως ἐννοούμενα ἀποσιωπήθηκαν.

Γιὰ τὸν Ἐκκαρτ χρησιμοποιεῖται ἀπλῶς ἡ σύντμηση *DW* (*Deutschen Werke*) ἢ *LW* (*Lateinischen Werke*), διαφορετικὰ ἀναφέρεται ὁ συγγραφέας ρητὰ στὴν ἴδια τὴν παραπομπή ἢ στὸ κυρίως κείμενο.

Ὅμοιως γιὰ τὸν Γρηγόριο χρησιμοποιοῦνται μόνον οἱ συντμήσεις *GNO* (*Gregorii Nysseni Opera*) ἢ *PG* (*Patrologia Graeca*).

Σὲ πηγές ἢ βοηθήματα, ὅπουδήποτε δὲν μεταφράζω ὁ ἴδιος ἀναφέρεται τὸ ὄνομα τοῦ μεταφραστῆ.

Gregorii Nysseni Opera

I-II: *Contra Eunomium*, ἐπιμ. W. Jaeger, Leiden: Brill 1960, 2η ἔκδοση.

III/1: *Opera dogmatica minora*, ἐπιμ. F. Mueller, Leiden: Brill 1958.

III/2: *Opera dogmatica minora*, ἐπιμ. J. Kenneth Downing, J. McDonough, H. Hörner, Leiden: Brill 1987.

III/3: *De Anima et Resurrectione*, ἐπιμ. A. Spira, Leiden: Brill 2014.

III/4: *Oratio Catechetica*, ἐπιμ. E. Mühlenberg, Leiden: Brill 1996.

III/5: *Epistula Canonica*, ἐπιμ. E. Mühlenberg, Leiden: Brill 2008.

IV/1: *In Hexaemeron*, ἐπιμ. H. Drobner, Leiden: Brill 2009.

V: *In Inscriptiones Psalmorum· In Sextum Psalmum· In Ecclesiasten Homiliae*, ἐπιμ. J. McDonough, P. Alexander, Leiden: Brill 1986.

VI: *In Canticum Cantorum*, ἐπιμ. H. Langerbeck, Leiden: Brill 1986.

VII/1: *De Vita Moysis*, ἐπιμ. H. Musurillo, Leiden: Brill 1991.

VII/2: *De Oratione Dominica· De Beatitudinibus*, ἐπιμ. J. Callahan, Leiden: Brill 1992.

- VIII/2: *Epistulae*, ἐπιμ. G. Pasquali, Leiden: Brill 2002.
- IX/1: *Sermones*, ἐπιμ. G. Heil, A. van Heck, E. Gebhardt, A. Spira, Leiden: Brill 1992.
- X/1: *De vita Gregorii Thaumaturgi· De sancto Theodoro· In sanctum Stephanum I et II· In Basilium fratrum· In XL Martyres Ia, Ib et II*, ἐπιμ. G. Heil, J. P. Cavarinos, O. Lendle, Leiden: Brill 1990.
- X/2: *Sermones*, ἐπιμ. E. Rhein, F. Mann, D. Teske, H. Polack, Leiden: Brill 1996.

Meister Eckhart Lateinischen Werke

- I/1: *Prologi in Opus tripartitum· Expositio Libri Genesis et Libri Exodi· Liber Parabolarum Genesis*, ἐπιμ. K. Weiß, Stuttgart / Berlin: Kohlhammer 1964.
- I/2: *Prologi in Opus tripartitum· Expositio Libri Genesis· Liber Parabolarum Genesis* (Από διαφορετικούς κώδικες) ἐπιμ. L. Sturlese, Stuttgart / Berlin: Kohlhammer 2015.
- II: *Expositio libri Exodi· Sermones et lectiones super Ecclesiastici cap. 24· Expositio libri Sapientiae· Expositio Cant. 1, 6*, ἐπιμ. K. Weiß, H. Fischer, J. Koch, L. Sturlese, Stuttgart / Berlin: Kohlhammer 1992.
- III: *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, ἐπιμ. K. Christ, B. Decker, J. Koch, H. Fischer, L. Sturlese, A. Zimmermann, Stuttgart / Berlin: Kohlhammer 1994.
- IV: *Sermones*, ἐπιμ. E. Benz, B. Decker, J. Koch, Stuttgart / Berlin: Kohlhammer 1956.
- V: *Collatio in Libros Sententiarum· Quaestiones Parisienses· Sermo die b. Augustini Parisius habitus· Tractatus super Oratione Dominica· Sermo Paschalis a. 1294 Parisius habitus· Acta et regesta vitam magistri Echardi illustrantia· Processus contra magistrum Echardum· Mag. Echardi Responsio ad articulos sibi impositos de scriptis et dictis suis*, ἐπιμ. J. Koch, B. Geyer, E. Seeberg, H. Fischer, L. Sturlese, Stuttgart / Berlin: Kohlhammer 2006.
- VI: *Indices*.

Meister Eckhart Deutschen Werke

- I: *Predigten* 1-24, έπιμ. J. Quint, Stuttgart / Berlin: Kohlhammer 1958.
- II: *Predigten* 25-59, έπιμ. J. Quint, Stuttgart / Berlin: Kohlhammer 1971.
- III: *Predigten* 60-86, έπιμ. J. Quint, Stuttgart / Berlin: Kohlhammer 1976.
- IV/1: *Predigten* 87-105, έπιμ. G. Steer, Stuttgart / Berlin: Kohlhammer 2003.
- IV/2: *Predigten* 106-110, έπιμ. G. Steer, Stuttgart / Berlin: Kohlhammer 2003.
- V: *Traktate. Liber "Benedictus": Daz buoch der götlichen troestunge· Von dem edeln menschen· Die rede der underscheidung· Von abegescheidenheit*, έπιμ. J. Quint, Stuttgart / Berlin: Kohlhammer 1963.

Βοηθήματα

Όρισμένοι τίτλοι κρίθηκαν σκόπιμο νὰ μὴν συμπεριληφθοῦν στὴν ἀκόλουθη συγκεντρωτικὴ βιβλιογραφία. Τὰ πλήρη στοιχεῖα τοὺς βρίσκονται στὴν πρώτη ἀναφορά τοὺς στὶς ὑποσημειώσεις, οἱ δὲ συγγραφεῖς περιλαμβάνονται ἐπίσης στὸν πίνακα κυρίων ὀνομάτων.

* * *

Ἀμπατζίδης Θ., “Χρόνος καὶ αἰωνιότητα στὸν Γρηγόριο Νύσσης”, *Philotheos* 1 (2001), σ. 110–121.

Βαλσάμης Γ., *Οἱ Ἀρχαῖοι Ἕλληνες*, Ἀθήνα 2012.

— *Στοιχεῖα*, Ἀθήνα 2013.

Βαρδῆς Μ., “Meister Eckhart, μεταφραστικὲς δοκιμὲς στὸ ἔργο του”, *Θρησκευσιολογία* 2 (2001), σ. 67–84.

Γιανναρᾶς Χ., *Ὀντολογία τῆς σχέσης*, Ἀθήνα 2004.

Δρακόπουλος Π., *Βιογραφία τῆς Εὐρώπης*, Ἀθήνα χ.ῆ.

Ἐφραίμ Φιλοθεΐτης, *Ἡ τέχνη τῆς σωτηρίας*, τ. 1, Ἅγιον Ὄρος 2009.

Ζακυθηνὸς Δ. (ἐπιμ.), *Βυζαντινὰ κείμενα*, Ἀθήνα 1957.

Ζωγραφίδης Γ., *Βυζαντινὴ φιλοσοφία τῆς εἰκόνας*, Ἀθήνα 1997.

— *Εἰκαστικὴ φιλοσοφία*, Ἀθήνα 1998.

— “Εἰσαγωγὴ”: *Ἐπίκουρος, Ἡθικὴ, Θεσσαλονίκη* 2009.

Ἡσίοδος, *Θεογονία, Ἔργα καὶ Ἡμέραι, Ἀσπίς Ἡρακλέους, Ἡοῖαι*, ἐπιμ. Π. Λεκατσᾶς, Ἀθήνα 1941.

Θεοδώρου Ἀ., “Ἡ περὶ ἀποκαταστάσεως τῶν πάντων ἰδέα”, *Θεολογία* 30/1 (1959), σ. 20–50.

Κάλφας Β., “Εἰσαγωγὴ καὶ σχόλια”: Πλάτων, *Τίμαιος*, Ἀθήνα 2014.

Καστοριάδης Κ., *Ἡ φανταστική θέσμιση τῆς κοινωνίας, ὁμάδα μεταφραστῶν*, Ἀθήνα 1978.

— *Ὁ θρυμματισμένος κόσμος*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Κ. Σπαντιδάκης, Ἀθήνα 1992.

Κατερέλος Κ., *Esse est deus: θεολογική, κοσμολογική, ἀνθρωπολογική θεώρηση τῆς διδασκαλίας τοῦ Meister Eckhart*, Θεσσαλονίκη 2002.

Κωνσταντέλος Δ., “Πρόδρομοι στὴν ἀλληλοπεριχώρησι Ἑλληνισμοῦ καὶ Χριστιανισμοῦ”, μτφρ. Στ. Γανιάρης, *Θεολογία* 73/1 (2002), σ. 51–85.

Λυμπέρη Β. (Limberis V.), “Καιρὸς and χρόνος in Gregory of Nyssa”, *SP* 32 (1997), σ. 141–144.

Ματσούκας Ν., *Ἐπιστήμη, φιλοσοφία καὶ θεολογία στὴν Ἐξαήμερο τοῦ Μ. Βασιλείου*, Θεσσαλονίκη 1990.

— *Θεολογία, κτισιολογία, ἐκκλησιολογία κατὰ τὸν Μέγαν Ἀθανάσιον*, Θεσσαλονίκη 2007.

— “Οἱ δύο ‘Δημιουργίες’ στὸ ἔργο τοῦ Γρηγορίου Νύσσης”, *Κληρονομία* 21 (1989), σ. 177–193.

Μουτσόπουλος Εὔ. (Moutsopoulos E.), “Épinoia et imaginaire chez Grégoire de Nysse: *Contre Eunomius*, I II, §§ 172–195”, *Θεολογία* 75/2 (2004), σ. 529–542.

Μουτσούλας Ἡ., *Γρηγόριος Νύσσης: βίος, συγγράμματα, διδασκαλία*, Ἀθήνα 1977.

Μπαρτζελιώτης Λ. (Bargeliotes L.), “Origen’s dual doctrine of God and Logos”, *Θεολογία* 43/1&2 (1972), σ. 202–212.

Νάσιος Χ., *Ζὲν καὶ Μάιστερ Ἐκκαρτ: θερησκευτικὰ παράλληλα στὸ μυστικισμὸ τῆς Ἀνατολῆς καὶ τῆς Δύσης*, Ἀθήνα 2011.

— *Ὁ μυστικισμὸς τοῦ δυτικοῦ χριστιανισμοῦ*, Ἀθήνα 1999 (ἐπανεκδόση 2000).

Ὀρφανὸς Μ. (Orphanos M.), “The procession of the Holy Spirit according to certain Greek Fathers”, *Θεολογία* 50/4 (1979), σ. 763–778.

Παῖσιος Ἀγιορείτης, *Λόγοι*, τ. 1, Θεσσαλονίκη 1998.

— *Λόγοι*, τ. 6, Θεσσαλονίκη 2012.

Παπατσώνης Τ., *Ἐκλογὴ Α΄ Ursa minor· Ἐκλογὴ Β΄*, Ἀθήνα 1988.

Πατρῶνος Γ., *Θεολογία καὶ ὀρθόδοξο βίωμα*, Ἀθήνα 1994.

- Πενολίδης Θ., “Η καντιανή καλαισθητική κρίση”, *Λξιολογικά* 13 (2000), σ. 104-131.
- Πλατῆς Ε., *Τὸ ἐρωτικὸ στοιχεῖο στὸν μυστικισμό*, Ἀθήνα 1964.
- Πλεξίδα Γ., *Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ κακοῦ: μιὰ ἀνάγνωση τοῦ Γρηγορίου Νύσσης*, Τρίκαλα 2013 (ἐπανέκδοση 2014).
- Πορφύριος Καυσοκαλυβίτης, *Τὸ Μυστικὸ εἶναι ἢ Εὐχαριστία*, ἐπιμ. Γ. Βαλσάμης, Ἀθήνα 2014.
- Ρωμανίδης Ἰ., *Τὸ προπατορικὸν ἀμάρτημα*, Ἀθήνα 1957 (ἐπανέκδοση 1989).
- Σινιόσσογλου Ν. (Siniosoglou N.), “Time, perpetuity and eternity in late antique Platonism”, *KronoScope* 5/2 (2005), σ. 213–235.
- Σκλήρης Σ., *Ἐν ἐσόπτρῳ*, Ἀθήνα 2002.
- Στεφανίδης Β., *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, Ἀθήνα 1947 (ἐπανέκδοση 1990).
- Συμεὼν ὁ Νέος Θεολόγος, *Ἔργα*, τ. 1, Θεσσαλονίκη 1988· τ. 2, Θεσσαλονίκη 1989.
- *Ἕμνοι θεῶν ἐρώτων*, ἐπιμ. Γ. Βαλσάμης, Ἀθήνα 2012.
- Σωφρόνιος Σαχάρωφ, *Οἰκοδομῶντας τὸν ναὸ τοῦ Θεοῦ*, τ. 1–2, μτφρ. Ἀρχιμ. Ζαχαρίας, Essex 2013 (ἐπανέκδοση 2014).
- Τατάκης Β., *Ἡ συμβολὴ τῆς Καππαδοκίας στὴν χριστιανικὴ σκέψη*, Ἀθήνα 1960 (ἐπανέκδοση 1989).
- Τζαμαλίκος Π. (Tzamalikos P.), *Origen: cosmology and ontology of time*, Leiden 2006.
- “Origen: the source of Augustine’s theory of time”, *Φιλοσοφία* 17–18 (1987–1988), σ. 396–418.
- Τσάμης Δ., *Ἡ πρωτολογία τοῦ Μ. Βασιλείου*, Θεσσαλονίκη 1970.
- “Ἡ χρῆσις τῶν χρονικῶν κατηγοριῶν εἰς τὴν θεολογίαν τοῦ Μ. Ἀθανασίου”, *Τόμος ἐόρτιος χιλιοστῆς ἐξακοσιοστῆς ἐπετείου Μ. Ἀθανασίου (373–1973)*, Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης, Θεολογικὴ Σχολή, Θεσσαλονίκη 1974, σ. 25–43.
- Χρήστου Π., “Ἀκτιστον καὶ κτιστόν, ἀγέννητον καὶ γεννητόν εἰς τὴν θεολογίαν τοῦ Μεγάλου Ἀθανασίου”, *Τόμος ἐόρτιος χιλιοστῆς ἐξακοσιοστῆς ἐπετείου Μ. Ἀθανασίου (373–1973)*, Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης, Θεολογικὴ Σχολή, Θεσσαλονίκη 1974, σ. 11–23.

— *Ἑλληνική πατρολογία*, τ. 2, Θεσσαλονίκη 1978· τ. 3, Θεσσαλονίκη 1987· τ. 4, Θεσσαλονίκη 1989.

— “Τὸ ἀνθρώπινον πλήρωμα κατὰ τὴν διδασκαλίαν τοῦ Γρηγορίου Νύσσης”, *Θεολογικά μελετήματα: γραμματεία τοῦ δ' αἰῶνος*, Θεσσαλονίκη 1975, σ. 233–266.

* * *

Adams E., “Creation ‘out of’ and ‘through’ water in 2 Peter 3:5”, *The creation of heaven and earth: re-interpretations of Genesis, ancient philosophy, Christianity, and modern physics*, ἐπιμ. G. van Kooten, Leiden 2005, σ. 195–210.

Aertsen J., *Medieval philosophy as transcendental thought*, Leiden 2012.

— “Meister Eckhart”, εἰς Gracia J, Noone T. (ἐπιμ.), *A Companion to philosophy in the Middle Ages*, Oxford 2002, σ. 434–442.

Albert K., “Eckharts intellektuelle Mystik”, *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin 2005, ἐπιμ. Speer A., Wegener L., σ. 231–239.

Alexandre M., “L’Exégèse de Gen 1, 1–2a dans l’*In Hexaemeron* de Grégoire de Nysse: Deux approches du problème de la matière”, *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, ἐπιμ. Dörrie H., Altenburger M., Schramm U., Leiden 1976, σ. 159–192.

Altenburger M., Mann Fr., *Bibliographie zu Gregor von Nyssa*, Leiden 1988.

Ancelet–Hustache J., *Master Eckhart and the Rhineland Mystics*, μτφρ. H. Graef, London 1957.

Andia Y., “La théologie négative de Maître Eckhart”, *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec: études sur la mystique ‘rhéno-flamande’ (XIIIe–XIVe siècle)*, ἐπιμ. Dierkens A., Ryke B., Bruxelles 2004, σ. 53–70.

Arruzza C., “Plato’s world-maker in Origen’s *Contra Celsum*”, *Demiurge: The world-maker in the platonic tradition*, ἐπιμ. Song E., *Horizons: Seoul Journal of Humanities* 3.1, 2012, σ. 61–80.

Auerbach E., *Μίμησις: ἡ εἰκόνα τῆς πραγματικότητος στὴν δυτικὴ λογοτεχνία*, μτφρ. Λ. Ἀναγνώστου, Ἀθήνα 2005.

- Balás D., “Eternity and time in Contra Eunomium”, *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, ἐπιμ. Dörrie H., Altenburger M., Schramm U., Leiden 1976, σ. 128–155.
- Balthasar H., “Patristik, Scholastik und wir”, *Theologie der Zeit* 3 (1939), σ. 65–104.
 — *Presence and thought: an essay on the religious philosophy of Gregory of Nyssa*, μτφρ. M. Sebanc, San Francisco 1995.
- Banner W., “Origen and the tradition of natural law concepts”, *DOP* 8 (1954), σ. 49–82.
- Beccarisi A., “*Isticheit* nach Meister Eckhart: Wege und Irrwege eines philosophischen Terminus”, *Meister Eckhart in Erfurt*, ἐπιμ. Speer A., Wegener L., Berlin 2005, σ. 314–334.
 — “Eckhart’s latin works”, *A Companion to Meister Eckhart*, ἐπιμ. Hackett J., Leiden 2012, σ. 85–124.
- Berlin A., Brettler M., Fishbane M. (ἐπιμ.), *The Jewish Study Bible*, Oxford 2004.
- Bishop J., “Mind–body unity: Gregory of Nyssa and a surprising fourth–century CE perspective”, *Perspectives in biology and medicine* 43/4 (2000), σ. 519–529.
- Blake W., *Collected poems*, ἐπιμ. W. Yeats, London 2002.
- Boersma H., “Overcoming time and space: Gregory of Nyssa’s anagogical theology”, *Journal of Early Christian Studies* 20/4 (2012), σ. 575–612.
- Borges J., *Ίστορία τῆς αἰωνιότητος*, μτφρ. Ἀ. Κυριακίδης, Ἀθήνα 1985.
 — *Σύντομες καὶ παράξενες ἱστορίες*, μτφρ. Δ. Καλοκύρης, Ἀ. Κυριακίδης, Ἀθήνα 1988.
- Bradshaw D., “Time and eternity in the Greek Fathers”, *The Thomist* 70 (2006), σ. 311–366.
- Bremmer J., “Canonical and alternative creation myths in ancient Greece”, *The creation of heaven and earth: re–interpretations of Genesis, ancient philosophy, Christianity, and modern physics*, ἐπιμ. G. van Kooten, Leiden 2005, σ. 73–96.
- Brunner F., “Le mysticisme de Maître Eckhart: étude comparative”, *Das ‘einig Ein’: Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik*, ἐπιμ. Stirnimann H., Haas A., Freiburg 1980, σ. 63–86.

- Bugh G. (ἐπιμ.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic world*, New York 2007.
- Bullerwell P., *The distinction of indistinction and Meister Eckhart's way of life*, διατριβή Μάστερ, Dalhousie University, Department of Classics, Halifax 2012.
- Bullivant S., “A Meister among the moderns: Hegel, Rosenberg, Bloch and Cage”, *ER* 18 (2009), σ. 4–21.
- Callahan J., “Basil of Caesarea: a new source for st. Augustine's theory of time”, *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958), σ. 437–454.
— *Four views of time in ancient philosophy*, Harvard 1948.
— “Gregory of Nyssa and the psychological view of time”, *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, Venezia, 12–18 Settembre 1958, τ. 11, Firenze 1960, σ. 59–66.
- Camus A., *Ὁ ἐπαναστατημένος ἄνθρωπος*, μτφρ. Τζ. Τσακίρη, Ἀθήνα 1971.
- Cassirer E., “Ἡ ἀνθρώπινη πράξη καὶ ἡ προσωποποίηση τῆς θεότητας”, μτφρ. Ζ. Δρακοπούλου, *Κοινωνικὴ Ἀνθρωπολογία*, Ἀθήνα 1984, σ. 261–294.
- Ceronetti G., *Ἡ σιωπὴ τοῦ σώματος*, μτφρ. I. Maradei, Ἀθήνα 1998.
- Cherniss H. Fr., *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley 1930 (ἀνατύπωση New York 1971).
- Chiaradonna R., “Plotinus' account of demiurgic causation and its philosophical background”, *Causation and creation in late antiquity*, ἐπιμ. Marmodoro A., Prince B., Cambridge 2015, σ. 31–50.
- Connolly J., *Living without why: Meister Eckhart's critique of the medieval concept of will*, Oxford 2014.
- Cooper A., *Holy flesh, wholly deified: the place of the body in the theological vision of Saint Maximus the Confessor*, διδακτορικὴ διατριβή, Durham University, Department of Theology, 2002.
- Copan P., “Is creatio ex nihilo a post-biblical invention?”, *Trinity Journal* 17/1 (1996), σ. 77–93.
- Copleston F., *A history of philosophy*, τ. 1: *Greece and Rome from the Presocratics to Plotinus*, New York 1962.

- Corrigan K., “Plotinus and St. Gregory of Nyssa: can matter really have a positive function?”, *SP* 27 (1993), σ. 14–20.
- Cusanus N., Ἡ σοφία τῆς ἀγνωσίας, ἐπιμ. Ν. Αὐγελῆς, μτφρ. Γ. Δαρδιώτης, Θεσσαλονίκη 2013.
- *Περὶ εἰκασιῶν*, ἐπιμ. Θ. Πενολίδης, μτφρ. Γ. Δαρδιώτης, Θ. Πενολίδης, Ἀθήνα 2007.
- Cvetkovic Vl., “St Gregory’s argument concerning the lack of διάστημα in the divine activities from *Ad Ablabium*”, *Gregory of Nyssa: The minor treatises on trinitarian theology and apollinarism*, ἐπιμ. Drecoll V., Berghaus M., Leiden 2011, σ. 369–382.
- Daniélou J., “Grégoire de Nysse et la philosophie”, *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, ἐπιμ. Dörrie H., Altenburger M., Schramm U., Leiden 1976, σ. 3–18.
- “Hellénisme et christianisme”, *Θεολογία* 33/2 (1962), σ. 207–210.
- *L’être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970.
- & Musurillo H. (ἐπιμ.), *From Glory to Glory: texts from Gregory of Nyssa’s mystical writings*, London 1961 (ἐπανέκδοση New York 2001).
- Demkovich M., “Explanatory shards of the incarnation in Eckhart’s Parisian Questions”, *ER* 13 (2004), σ. 5–24.
- Dillon J., *The middle platonists*, New York 1977 (ἐπανέκδοση 1996).
- Dobie R., “Meister Eckhart’s ‘ontological philosophy of religion’”, *The Journal of Religion* 82/4 (2002), σ. 563–585.
- Dörrie H., Altenburger M., Schramm U. (ἐπιμ.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden 1976.
- Drecoll V., Berghaus M. (ἐπιμ.), *Gregory of Nyssa: The minor treatises on trinitarian theology and apollinarism*, Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17–20 September 2008), Leiden 2011.
- Dumont L., *Δοξίμια γιὰ τὸν ἀτομικισμό*, μτφρ. Μπ. Λουκούδης, Ἀθήνα 1988.
- Eliade M., *Cosmos and history*, μτφρ. W. Trask, New York 1959.
- Eliot T., *Collected poems 1900–1962*, London 1974.

- Eslick L., “The material substrate in Plato”, *The concept of matter in Greek and Medieval philosophy*, ἐπιμ. McMullin E., Notre Dame 1965, σ. 39–54.
- Fischer H., *Meister Eckhart: Einführung in sein philosophisches Denken*, Freiburg / München 1974.
- Flaubert G., *Ἀπομνημονεύματα ἐνὸς τρελοῦ*, μτφρ. Λ. Ἰωακειμίδου, Ἀθήνα 2004.
- Florovsky G., *Δημιουργία καὶ ἀπολύτρωση*, μτφρ. Π. Πάλλης, Θεσσαλονίκη 1983.
- Forman R., *Meister Eckhart: Mystic as theologian*, Rockport Mass. 1991.
- Fues W., *Mystik als Erkenntnis? Kritische Studien zur Meister-Eckhart-Forschung*, Bonn 1981.
- Gerson L. (ἐπιμ.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996.
- Goris W., “The unpleasantness with the agent intellect in Meister Eckhart”, *Philosophical debates at Paris in the early fourteenth century*, ἐπιμ. Brown St., Dewender Th., Kobusch Th., Leiden 2009, σ. 151–162.
- Gottschall D., “Man möchte wunder tun mit Worten”, *Meister Eckhart in Erfurt*, ἐπιμ. Speer A., Wegener L., Berlin 2005, σ. 427–449.
- Gregorios P., *Cosmic man: the divine presence: the theology of St. Gregory of Nyssa*, New York 1980 (ἐπανέκδοση 1988).
- Gunton C., “Between allegory and myth: the legacy of the spiritualising of Genesis”, *The doctrine of creation: essays in dogmatics, history and philosophy*, ἐπιμ. Gunton C., London 1997 (ἐπανέκδοση 2004), σ. 47–62.
- Guthrie W., *A history of Greek philosophy*, τ. 2, Cambridge 1965· τ. 4, Cambridge 1975· τ. 5, Cambridge 1978.
- Haas A., “The nothing of God and its explosive metaphors”, *ER* 8 (1999), σ. 6–17.
- Hackett J. (ἐπιμ.), *A Companion to Meister Eckhart*, Leiden 2012.
- Hahn D., *The origins of Stoic cosmology*, Ohio 1977.
- Hall C., *Reading Scripture with the Church Fathers*, Illinois 1998.
- Harmless W., *Mystics*, Oxford 2008.

- Hayes P., “Eckhart as a spiritual guide”, *ER* 4 (1995), σ. 5–18.
- Heer F. (έπιμ.), *Meister Eckhart: Predigten und Schriften*, Frankfurt am Main 1956.
- Heidegger M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Mein 1979.
- *Εἶναι καὶ χρόνος*, τ. 1, μτφρ. Γ. Τζαβάρας, Ἀθήνα 1978.
- Holder A. (έπιμ.), *The Blackwell companion to Christian spirituality*, Oxford 2005.
- Howells E., “Meister Eckhart’s spirituality of creation as ‘nothing’”, *ER* 19 (2010), σ. 35–46.
- Hubler J., *Creatio ex nihilo: matter, creation, and the body in Classical and Christian philosophy through Aquinas*, Philadelphia 1995.
- Husserl E., *Καρτεσιανοὶ στοχασμοί*, μτφρ. Π. Κόντος, Ἀθήνα 1994.
- Imbach R., Stirnimann H. (έπιμ.), *Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus: Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart*, Freiburg 1992.
- Jaeger W., *Πρωτοχριστιανικοὶ χρόνοι καὶ ἑλληνικὴ παιδεία*, μτφρ. Γ. Βέρροισ, Ἀθήνα 1966.
- Jantzen G., “Eros and the Abyss: reading medieval Mystics in postmodernity”, *Literature and Theology* 17/3 (2003), σ. 244–264.
- Jaspers K., *Μαθήματα φιλοσοφίας*, μτφρ. Χρ. Μαλεβίτσης, Ἀθήνα 1978.
- Jeck U., *Aristoteles contra Augustinum: zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert*, Amsterdam 1993.
- Jostes F., *Meister Eckhart und seine Jünger*, Freiburg 1895 (έπανέκδοση Berlin 1972).
- Joyce J., *Ὀδυσσέας*, μτφρ. Σ. Καψάσκης, Ἀθήνα 1990.
- *Τὸ πορτραῖτο τοῦ καλλιτέχνη*, μτφρ. Μ.Σ., Ἀθήνα 1965.
- Kafka F., *Κομμάτια ἀπὸ τετράδια καὶ σκόρπια φύλλα*, μτφρ. Γ. Βαμβαλῆς, Ἀθήνα 1982.
- Kangas D., *Kierkegaard’s Instant*, Indianapolis 2007.
- Kant I., *Δοξίμια*, μτφρ. Εὔ. Παπανοῦτσος, Ἀθήνα 1971.
- *Κριτικὴ τοῦ καθαροῦ λόγου*, τ. 2, μτφρ. Ἄ. Γιανναράς, Ἀθήνα 1979.

Kern U., “Der Mensch sollte werden ein Gott Suchender’: zum Verständnis des Menschen in Eckharts *Rede der Unterscheidung*”, *Meister Eckhart in Erfurt*, ἐπιμ. Speer A., Wegener L., Berlin 2005, σ. 146–177.

— “*Gottes Sein ist mein Leben*”: *philosophische Brocken bei Meister Eckhart*, Berlin 2003.

Kierkegaard S., *Ἡ ἐπανάληψη*, ἐπιμ. καὶ μτφρ. Σ. Σκοπετέα, Ἀθήνα 1977.

Knaebel S., “La réception de la mystique rhénane dans l’idéalisme allemand”, *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec: études sur la mystique ‘rhéno-flamande’ (XIIIe–XIVe siècle)*, ἐπιμ. Dierkens A., Ryke B., Bruxelles 2004, σ. 171–186.

Knowles D., *The evolution of Medieval thought*, London 1962 (ἀνατύπωση 1973).

Koch J., “Zur Einführung”, *Meister Eckhart der Prediger*, ἐπιμ. Nix U., Öchslin R., Freiburg 1960, σ. 1–24.

Koestler A., *Οἱ ὑπνοβάτες*, μτφρ. Ἰ. Χατζηνικολῆ, Ἀθήνα 1975 (ἐπανέκδοση 1979).

Ladner G., “The philosophical anthropology of saint Gregory of Nyssa”, *DOP* 12, 1958, σ. 59–94.

Laird M., *Gregory of Nyssa and the grasp of faith: union, knowledge, and divine presence*, Oxford 2004.

Laistner M., *Thought and letters in western Europe*, New York 1931 (ἐπανάκδοση 1966).

Langer O., “Zum Begriff der Innerlichkeit bei Meister Eckhart”, *Germanistische Symposien–Berichtsbände* 7 (Abendländische Mystik im Mittelalter, Symposium Kloster Engelberg 1984), ἐπιμ. Ruh K., Stuttgart 1986, σ. 17–32.

Largier N., *Bibliographie zu Meister Eckhart*, Freiburg 1989.

— “Intellectus in deum ascensus’: intellekttheoretische Auseinandersetzungen in Texten der deutschen Mystik”, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 69 (1995), σ. 423–471.

— “Interpreting Eckhart’s incarnation theology: the sermon collection *Paradisus anime intelligentis*”, *ER* 13 (2004), σ. 25–36.

- Lasson A., *Meister Eckhart der Mystiker: eine Darstellung des bedeutenden Mystikers mit einer Einführung in die mittelalterliche Mystik*, Stuttgart χ.ξ.
- Lawrence D., *Εἰκοσι ποιήματα*, μτφρ. Ὀλ. Καράγιωργα, Ἀθήνα 1972.
- Le Goff J., *Medieval civilization*, μτφρ. J. Barrow, Oxford 1988.
- *Time, work and culture in the Middle Ages*, μτφρ. A. Goldhammer, Chicago 1980.
- *Οἱ διανοούμενοι στὸν μεσαίωνα*, μτφρ. Μ. Παραδέλλη, Ἀθήνα 2002.
- Lemerle P., *Ὁ πρῶτος βυζαντινὸς οὐμανισμὸς*, μτφρ. Μ. Νυσταζοπούλου–Πελεκίδου, Ἀθήνα 1981.
- Linge D., “Mysticism, poverty and reason in the thought of Meister Eckhart”, *Journal of the American Academy of Religion* 46/4 (1978), σ. 465–488.
- Long A., *Ἡ ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία*, μτφρ. Σ. Δημόπουλος, Μ. Δραγώνα–Μονάχου, Ἀθήνα 1987 (ἐπανέκδοση 1990).
- Lossky V., *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris 1973 (ἐπανέκδοση 1998).
- *Ἡ Μυστικὴ Θεολογία τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, μτφρ. Στ. Πλευράκη, Θεσσαλονίκη 1964 (ἐπανέκδοση 1991).
- Louth A., *The origins of the Christian mystical tradition: from Plato to Denis*, Oxford 1981.
- Lyman R., *Christology and cosmology: models of divine activity in Origen, Eusebius and Athanasius*, Oxford 1993.
- Macquarrie J., “Eckhart and Heidegger”, *ER* 2 (1993), σ. 63–69.
- Marcel G., *Ὁ προβληματικὸς ἄνθρωπος*, μτφρ. Σ. Παυλίδη, Ἀθήνα χ.ξ.
- Marenbon J. (ἐπιμ.), *Medieval philosophy: Routledge history of philosophy*, τ. 3, London 1998.
- Marmodoro A., Prince B. (ἐπιμ.), *Causation and creation in late antiquity*, Cambridge 2015.
- “Gregory of Nyssa on the creation of the world”, *Causation and creation*, ἐπιμ. Marmodoro A., Prince B., σ. 94–110.
- Marx K., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Marx K.–Engels F., Werke*, τ. 1, Berlin 1976, σ. 378–391.

- McGinn B., “A prolegomenon to the role of the Trinity in Meister Eckhart’s mysticism”, *ER* 6 (1997), σ. 51–61.
- “Introduction”: Meister Eckhart, *The essential sermons, commentaries, treatises and defense*, New York 1981, σ. 5–70.
- (έπιμ.), *Meister Eckhart and the beguine Mystics*, New York 1997.
- “Meister Eckhart: an introduction”, *An introduction to the medieval Mystics of Europe*, έπιμ. Szarmach P., New York 1984, σ. 237–257.
- *The mystical thought of Meister Eckhart: the man from whom God hid nothing*, New York 2001.
- “The problem of mystical union in Eckhart, Seuse, and Tauler”, *Meister Eckhart in Erfurt*, έπιμ. Speer A., Wegener L., Berlin 2005, σ. 538–553.
- “Was Eckhart christologically challenged?”, *ER* 8 (1999), σ. 29–47.
- Metzger B., Coogan M. (έπιμ.), *The Oxford Companion to the Bible*, New York 1993.
- Meredith A., *Gregory of Nyssa*, London 1999.
- Merleau-Ponty M., *Η πρόξα τοῦ κόσμου*, μτφρ. Μπ. Λυκούδης, Ἀθήνα 1984.
- Meyendorff J., *Η βυζαντινή κληρονομιά στὴν ὀρθόδοξη Ἐκκλησία*, μτφρ. Δ. Μόσχος, Ἀθήνα 1990 (έπανέκδοση 1999).
- Milem B., “Meister Eckhart and the Image: Sermon 16b”, *ER* 8 (1999), σ. 47–59.
- Mills J., “Comparing Eckhart”, *ER* 3 (1994), σ. 3–4.
- Milne J., “All things in the mind of God and the mind of God in all things”, *ER* 19 (2010), σ. 4–14.
- Mooij J., *Time and mind*, μτφρ. P. Mason, Leiden 2005.
- Moran D., “Christian Neoplatonism and the phenomenological tradition: the hidden influence of John Scottus Eriugena”, *Eriugena and creation*, έπιμ. Otten W., Allen M., Brepols 2014, σ. 601–636.
- “Medieval Platonism”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, τ. 7, London 1998, σ. 431–439.
- Mosshammer A., “Gregory of Nyssa and Christian Hellenism”, *SP* 32 (1997), σ. 170–195.

- “Historical time and the apokatastasis according to Gregory of Nyssa”, *SP* 27 (1993), σ. 70–93.
- Muller-Thym B., *The establishment of the university of being in the doctrine of Meister Eckhart of Hochheim*, New York 1939.
- Mumford L., *Ὁ μῦθος τῆς μηχανῆς*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Ἀθήνα 1985.
- Murray P., “The way of the void: notes on the rediscovery of an ancient path”, *ER* 2 (1993), σ. 3–17.
- Niehoff M., “Did the *Timaeus* create a textual community?”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 47 (2007), σ. 161–191.
- Nietzsche F., *Ἔτσι μίλησε ὁ Ζαρατούστρα*, μτφρ. Ἄ. Δικταῖος, Ἀθήνα 1980 (ἀνατύπωση 1983).
- *Ἱστορία καὶ ζωή*, μτφρ. Ν. Σκουτερόπουλος, Ἀθήνα 1993.
- *Χαρούμενη ἐπιστήμη*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Θεσσαλονίκη 2004.
- Neamtu G. *Language and theology in St Gregory of Nyssa*, διατριβή Master, Durham University, Department of Theology, 2002.
- Noble C., Powers N., “Creation and divine providence in Plotinus”, *Causation and creation in late antiquity*, ἐπιμ. Marmodoro A., Prince B., Cambridge 2015, σ. 51–70.
- Nock A., *Early gentile Christianity and its Hellenistic background*, New York 1962.
- O’Brien C., *The Demiurge in ancient thought*, Cambridge 2015.
- O’Donohue J., “The absent threshold: the paradox of divine knowing in Meister Eckhart”, *ER* 12 (2003), σ. 21–38.
- Ojell A., *One word, one body, one voice: studies in apophatic theology and christocentric anthropology in Gregory of Nyssa*, Helsinki 2007.
- Otis B., “Cappadocian thought as a coherent system”, *DOP* XII, 1958, σ. 97–124.
- “Gregory of Nyssa and the Cappadocian conception of time”, *SP* 14 (1976), σ. 327–357.
- Pascal B., *Ρητὰ καὶ λογισμοί*, μτφρ. Φ. Κόντογλου: Κόντογλου Φ., *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ Βλασίου Πασκάλ*, Ἀθήνα 1986, σ. 23–56.
- Patout J., “Grace: the Augustinian foundation”, *Christian spirituality: origins to the twelfth century*, ἐπιμ. McGinn B., Meyendorff J., Leclercq J., New York 1985, σ. 331–349.

- “The economy of salvation: two patristic traditions”, *Theological Studies* 37 (1976), σ. 598–619.
- Pektaş V., *Mystique et philosophie: grunt, abgrunt et ungrund chez Maître Eckhart et Jacob Böhme*, Amsterdam / Philadelphia 2006.
- Plass P., “Transcendent time and eternity in Gregory of Nyssa”, *Vigiliae Christianae* 34/2 (1980), σ. 180–192.
- Poe E., *Works*, τ. 3, ἐπιμ. J. Ingram, London 1899.
- Porro P. (ἐπιμ.), *The medieval concept of time*, Leiden 2001.
- Quasten J., *Patrology*, τ. 3, Allen 1983.
- Radde-Gallwitz A., *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the transformation of divine simplicity*, Oxford 2009.
- Radice R., “Philo’s theology and theory of creation”, *The Cambridge Companion to Philo*, ἐπιμ. Kamesar A., Cambridge 2009, σ. 124–145.
- Radler C., “In love I am more God: the centrality of love in Meister Eckhart’s mysticism”, *Journal of Religion* 90, 2 (2010), σ. 171–198.
- Ramelli I., Konstan D., “Terms for eternity: αἰώνιος and αἰδίτιος in Classical and Christian texts”, *Nova Tellus* 24/2 (2006), σ. 21–39.
- Rilke R., *Γράμματα σ’ ἓνα νέο ποιητή*, μτφρ. Ν. Παπασταϊκούδης, Θεσσαλονίκη χ.ξ̄.
- *Οἱ σημειώσεις τοῦ Μάλτε Λάουριντς Μπρίγκε*, μτφρ. Δημ. Δήμου, Θεσσαλονίκη 1954.
- Rist J., “Plotinus and Christian philosophy”, *The Cambridge Companion to Plotinus*, ἐπιμ. Gerson L., Cambridge 1996, σ. 386–413.
- Rudavsky T., “Time and cosmology in late medieval Jewish philosophy”, *Time and eternity: the medieval discourse*, ἐπιμ. Jaritz G., Moreno-Riaño G., Turnhout 2003, σ. 147–162.
- Runciman S., *Βυζαντινὸς πολιτισμὸς*, μτφρ. Δ. Δετζώρτζη, Ἀθήνα 1969 (ἐπανεκδόση 1978).
- Sacharov S., *Ὁ ἄγιος Σιλουανὸς ὁ Ἀθωνίτης*, μτφρ. S. Sacharov, Ἔσσεξ 1973 (ἐπανεκδόση 1995).
- Sachs J., “Apocatastasis in patristic theology”, *Theological Studies* 54 (1993), σ. 617–640.
- Šajda P., “Meister Eckhart: the patriarch of German speculation who was a lebemeister: Meister Eckhart’s silent way into Kierkegaard’s Corpus”,

- Kierkegaard and the patristic and medieval traditions*, ἐπιμ. Stewart J., Farnham 2008, σ. 237–254.
- Salinger J., *Seymour: an introduction*, London 1964.
- Schelling F., *Φιλοσοφία τῆς Ἀποκαλύψεως*, μτφρ. Θ. Λουπασάκης, Ἀθήνα 2004.
- Schürmann R., *Meister Eckhart: Mystic and philosopher*, Bloomington 1977.
- Seeberg E., *Meister Eckhart*, Tübingen 1934.
- Sells M., *The metaphor and dialectic of emanation in Plotinus, John the Scot, Meister Eckhart, and Ibn Arabi*, διδακτορική διατριβή, University of Chicago, Department of the Humanities, 1982.
- Senner W., “Meister Eckhart’s life, training, career, and trial”, *A Companion to Meister Eckhart*, ἐπιμ. Hackett J., Leiden 2012, σ. 7–84.
- Shakespeare W., *Complete works*, ἐπιμ. A. Bullen, New York 1988.
- Singer C., *A short history of science (to the 19th century)*, Oxford 1941.
- Sirat C., “Jewish philosophy”, *Medieval philosophy: Routledge history of philosophy*, τ. 3, ἐπιμ. Marenbon J., London 1998, σ. 65–95.
- Sorabji R., *Time, creation and the continuum: theories in antiquity and the early middle ages*, Chicago 2006.
- “Waiting for Philoponus”, *Causation and creation in late antiquity*, ἐπιμ. Marmodoro A., Prince B., Cambridge 2015, σ. 71–93.
- Speer A., Wegener L. (ἐπιμ.), *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin 2005.
- Staniloae D., *Εἰσαγωγή καὶ σχόλια εἰς Μαξιμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, Ἐρωτήματα φιλοσοφικά καὶ θεολογικά*, μτφρ. Ἄ. Σακαλῆ, Ἀθήνα 1978 (ἐπανάχδοση 1990).
- Stead C., “Ontologie und Terminologie bei Gregor von Nyssa”, *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, ἐπιμ. Dörrie H., Altenburger M., Schramm U., Leiden 1976, σ. 107–127.
- Steel C., “The neoplatonic doctrine of time and eternity and its influence on medieval philosophy”, *The medieval concept of time*, ἐπιμ. Porro P., Leiden 2001, σ. 3–31.
- Stephens R., “Liminality in Meister Eckhart: the transformative process”, *ER* 9 (2000), σ. 19–31.

- Stern S., “The rabbinic concept of time from late antiquity to the middle ages”, *Time and eternity: the medieval discourse*, ἐπιμ. Jaritz G., Moreno-Riaño G., Turnhout 2003, σ. 129–146.
- Stirnimann H., Haas A. (ἐπιμ.), *Das ‘einig Ein’: Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg 1980.
- Sturlese L., “A portrait of Master Eckhart”, *ER* 5 (1996), σ. 7–12.
— “Mysticism and theology in Meister Eckhart’s theory of the image”, *ER* 2 (1993), σ. 18–31.
- Suárez-Nani T., “Philosophie– und theologiehistorische Interpretationen der in der Bulle von Avignon zensurierten Sätze”, *Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus*, ἐπιμ. Imbach R., Stirnimann H., Freiburg 1992, σ. 31–96.
- Szarmach P. (ἐπιμ.), *An introduction to the medieval Mystics of Europe*, New York 1984.
- Taylor A., *Plato*, 1926 (ἀναθεωρημένη ἔκδοσις 1955).
- Tenney M. (ἐπιμ.), *The Zondervan pictorial encyclopedia of the Bible*, τ. 1, Grand Rapids 1975.
- Tobin F., “Mechthild of Magdeburg and Meister Eckhart”, *Meister Eckhart and the beguine Mystics*, ἐπιμ. McGinn B., New York 1997, σ. 44–64.
- Torrance A., “Creatio ex nihilo and the spatio–temporal dimensions, with special reference to Jürgen Moltmann and D. C. Williams”, *The doctrine of creation: essays in dogmatics, history and philosophy*, ἐπιμ. Gunton C., London 1997 (ἐπανέκδοσις 2004), σ. 83–104.
- Turcescu L., *Gregory of Nyssa and the concept of divine persons*, Oxford 2005.
- Turner D., “Meister Eckhart: dualist or monist? Or is God a superthing?”, *ER* 6 (1997), σ. 40–51.
- Vale C., “Theilhard de Chardin: ontogenesis vs. ontology”, *Theological Studies* 53 (1992), σ. 313–337.
- Van Fraassen B., *An introduction to the philosophy of time and space*, New York 1970.
- Vannier M., “Maitre Eckhart: un pont entre le moyen âge et aujourd’hui”, *Théologiques*, 18 / 2 (2010), σ. 43–69.

- Vianu S., “L’intellect divin et l’intellect humain selon Maître Eckhart”, *RTP*, 132 (2000), σ. 223–237.
- Vinzent M., “Now: Meister Eckhart”, *ER* 18 (2009), σ. 54–65.
- Vogel C. de, “On the neoplatonic character of Platonism and the platonic character of Neoplatonism”, *Mind*, New Series, 62/245 (1953), σ. 43–64.
- Ware K., *Ὁ ὁρθόδοξος δρόμος*, μτφρ. Μαρία Πάσχου, Ἀθήνα 1983 (ἀνατύπωση 1984).
- Wiethaus U., “Christian spirituality in the medieval West”, *The Blackwell Companion to Christian spirituality*, ἐπιμ. Holder A., Oxford 2005, σ. 106–121.
- Williams A., *The divine sense: the intellect in patristic theology*, Cambridge 2007.
- Wittgenstein L., *Πολιτισμὸς καὶ ἀξίες*, μτφρ. Μ. Δραγώνα–Μονάχου, Κ. Κωβαῖος, Ἀθήνα 1986.
- Wolfson H., “The identification of *ex nihilo* with emanation in Gregory of Nyssa”, *Harvard Theological Review* 63 (1970), σ. 53–60.
- Woods R., “Eckhart on contemplation”, *ER* 6 (1997), σ. 3–12.
— “I am the Son of God’: Eckhart and Aquinas on the incarnation”, *ER* 1 (1992), σ. 27–46.
- Worthington J., *The beginning and before: interpreting creation in Paul and Philo*, διδακτορικὴ διατριβή, Durham University, Department of Theology and Religion, 2010.
- Youngblood R., “A new occurrence of the divine name “I Am”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 15 (1972), σ. 144–152.

Πίνακας κυρίων ὀνομάτων

- Adam J., 33
Adams E., 196
Aertsen J., 47, 305, 320, 339, 428, 440
Albert K., 305, 386
Albertus Magnus, 54, 64, 245, 372, 383, 429, 431
Alcuinus, 418
Alexander H., 380
Alexandre M., 261
Ancelet-Hustache J., 41, 50
Andia Y., 320
Angelus Silesius, 44
Aquinas, 47, 50, 54, 225, 245, 266, 300, 320, 356, 372, 383, 384, 385, 397, 406, 431
Arruzza C., 89, 262
Auerbach E., 118
Augustinus, 26, 34, 55, 86, 134, 202, 230, 231, 241, 243, 244, 265, 266, 298, 308, 316, 318, 332, 357, 364, 366, 367, 378, 379, 380, 400, 404, 406, 418, 441, 447, 460
Averroes, 378
Baader F., 45
Bacon R., 17
Balás D., 291, 376, 383
Balthasar H., 65, 78, 187, 188, 419
Banner W., 86, 88
Barrow I., 377
Barth K., 453
Beccarisi A., 307, 414, 431
Bergman I., 41
Berlin A., 73
Bishop J., 93, 262
Blake W., 15
Boersma H., 284
Bonaventura, 243
Borges J., 198, 306, 312, 313, 353, 383, 455
Bradshaw D., 64, 74, 128, 138, 181, 200, 236, 375, 386
Bremmer J., 195, 202
Brettler M., 73
Brunner F., 450
Bugh G., 90
Bullerwell P., 223, 245, 302, 319, 373, 385, 431
Bullivant S., 45

Burkert W., 195
Butts Th., 15
Cairns D., 298
Callahan J., 171, 277, 285, 391
Camus A., 301
Cassirer E., 141
Ceronetti G., 311
Cherniss H., 200, 211
Chiaradonna R., 182
Connolly J., 48, 392, 406, 431
Coogan M., 107
Cooper A., 187
Copan P., 104
Copleston Fr., 87
Cornford Fr., 66
Corrigan K., 119, 261
Cox C., 202
Cusanus N., 45, 134, 223, 241,
356, 381, 391, 393, 394, 442
Cvetkovic V., 199
Cyprianus, 418
Daniélou J., 98, 132, 212, 220,
262, 267, 283, 284, 411
Darby Nock A., 90
Demkovich M., 383
Denifle H., 46
Descartes, 17, 43, 91
Deussen P., 198
DeVogel C., 217, 342
Dietrich Freiberg, 332, 372
Dillon J., 87, 88
Dobie R., 55, 432
Dostoyefsky F., 23
Drobner H., 325
Dumont L., 331
Eichrodt W., 104
Eliade M., 141, 195
Eliot T., 16
Eriugena, 25, 45, 64, 223, 276
Eslick L., 252
Festugière A., 250
Fischer H., 390
Fishbane M., 73
Flaubert G., 312
Florovsky G., 121, 124, 138,
139, 140, 151
Forman R., 450
Fraasen B., 377
Fues W., 366
Galileo, 334
Goris W., 401
Gottschall D., 360
Gram R., 41
Gregorios P., 200, 208, 283,
291, 295, 417
Gunton C., 203
Guthrie W., 32, 33, 74, 87, 205,
249, 254, 342, 343
Haas A., 368
Hahm D., 229, 230
Hall C., 86
Harmless W., 44, 50, 51, 352,
381
Harrison R., 104
Hayes P., 368
Heer Fr., 297, 308
Hegel G., 45, 344
Heidegger M., 21, 45, 116, 245,
317, 344
Holcot R., 140

Holder A., 511
Honorius Augustodunensis, 110
Howells E., 389
Hubler J., 102, 195
Hugo St. Victor, 244
Husserl E., 91, 298
Imbach R., 44
Ioannes XXII Pont., 47
Ivanka E., 200
Jaeger W., 65, 121, 168, 200
Jantzen G., 195, 202
Jaspers K., 13
Jeck U., 332
John Salisbury, 26
Jostes F., 46
Joyce J., 116, 312
Kafka F., 83, 311
Kangas D., 409
Kant I., 91, 92, 176, 317, 339
Kepler J., 334
Kern U., 401, 407
Kierkegaard S., 17, 22, 45, 66,
341, 409
Knaebel S., 45
Knowles D., 140, 185, 230, 342
Koch J., 41, 44
Koestler A., 266
Konstan D., 374
Ladner G., 267, 420
Laird M., 167
Laistner M., 418
Langer O., 305, 402
Largier N., 298, 391, 401
Lasson A., 349, 350, 390, 401
Lawrence D., 90
Le Goff J., 44, 71, 110
Leclercq J., 298
Leibniz G., 45, 380
Lemerle P., 95
Linge D., 50, 431
Locke J., 334
Long A., 229, 230
Lossky V., 59, 336, 367, 373,
377, 379, 385, 400, 425, 432,
437, 450, 452
Louth A., 81
Lyman R., 146, 148, 151, 160
Macquarrie J., 45
Marcel G., 71
Marcus Aurelius, 18, 230, 235,
417
Marmodoro A., 246, 260
Martensen H., 45
Marx K., 227, 228, 345
Maspero G., 211, 421, 425, 426
Mateo-Seco L., 322
McGinn B., 44, 46, 47, 50, 55,
245, 246, 297, 298, 306, 308,
348, 351, 360, 368, 372, 381,
388, 390, 396, 401, 403, 408,
414, 441, 449, 451, 452, 480
Meredith A., 224, 417, 476
Merleau-Ponty M., 387
Metzger B., 107
Meyendorff J., 298, 446
Mieth D., 246
Milbank J., 404
Milem B., 400
Mills J., 54
Milne J., 15, 16, 394, 403
Mojsisch B., 302

Moltmann J., 103
Mooij J., 285, 368
Moran D., 25, 64, 298, 317
Mosshammer A., 133, 199, 258,
267, 284, 291
Mühlenberg E., 200
Muller-Thym B., 221, 245, 428,
431
Mumford L., 42
Murray P., 53
Neamțu G., 82, 216
Newton I., 15, 334, 377
Niehoff M., 192
Nietzsche F., 16, 17, 19, 71, 98,
172, 201, 311, 312, 329, 344,
359, 389
O'Brien C., 31, 85, 127, 212,
222, 261, 268, 269
O'Donohue J., 54, 55, 376, 390
Occam W., 140
Ojell A., 200, 404, 416, 419,
455, 472
Otis B., 84, 181, 201, 237, 267
Pascal B., 361, 418
Patout Burns J., 292, 298
Pektaş V., 257, 319, 357, 374,
380, 391
Petarca, 227
Petrus Abaelardus, 26
Pfeiffer F., 46
Plass P., 283, 328
Poe E., 313
Porter J., 107, 197
Quasten J., 62
Quint J., 46, 448
Radde–Gallwitz A., 248
Radice R., 75
Radler C., 429, 430, 479
Ramelli I., 374
Rilke R., 16, 63, 164, 411
Rist J., 121, 200
Rudavsky T., 77, 104
Runciman S., 226
Sachs J., 237, 292
Sade, 301
Šajda P., 45
Salinger J., 396
Schelling F., 433, 446
Schopenhauer A., 313
Schürmann R., 307, 328, 333,
336, 392
Seeberg E., 387
Sells M., 240
Senner W., 41, 44
Shakespeare W., 311
Singer C., 378
Sirat C., 28
Solmsen F., 252
Sorabji R., 134, 147, 196, 243,
247, 266, 272, 380, 469
Stăniloae D., 242, 414
Stead C., 260
Steel C., 222
Stephens R., 376
Stern S., 100
Stirnemann H., 44
Sturlese L., 41, 50, 219, 383
Suárez-Nani T., 428, 447
Tarán L., 249
Taylor A., 255
Tobin F., 51, 362

- Torrance A., 103
Turcescu L., 200, 290, 453, 470
Turner D., 319
Ulrich Straßburg, 332
Vale C., 245
Vannier M., 306
Vianu S., 398, 429
Vinzent M., 351
Wear K., 362
Whitehead A., 45
Wiethaus Ul., 41
Wilamowitz U., 66
Williams A., 182, 419
Wittgenstein L., 18
Wolfson H., 136
Woods R., 54, 385
Worthington J., 128
Youngblood R., 146
Ἄθανάσιος ὁ Μέγας, 25, 29, 30, 64, 66, 92, 145, 147, 148, 149, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 172, 236, 262, 315, 413, 417, 451
Αἰσχύλος, 122
Ἀλεξόπουλος Θ., 325
Ἀμβρόσιος Μεδιολάνων, 25
Ἀμπατζίδης Θ., 285
Ἀναξιμένης, 271
Ἄριστόβουλος, 73
Ἄριστοτέλης, 13, 18, 66, 134, 171, 230, 249, 252, 285, 291, 296, 331, 332, 370, 381, 392, 401
Αύγουστῖνος, 25, 386
Βαλεντῖνος, 85
Βαλσάμης Γ., 89, 90, 202, 208, 383
Βαρδῆς Μ., 49
Βασίλειος ὁ Μέγας, 25, 30, 34, 61, 62, 64, 72, 85, 92, 93, 94, 95, 100, 106, 115, 116, 127, 133, 136, 148, 161, 162, 164, 167, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 200, 215, 223, 225, 236, 239, 246, 259, 265, 271, 272, 277, 280, 296, 315, 328, 370, 405, 410, 449, 461, 467, 469
Γαληνός, 139, 140, 230
Γιανναράς Χ., 245
Γρηγόριος Νεοκαισαρείας, 165, 200
Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, 64, 70, 96, 181, 218, 270, 419, 433, 437, 442, 443, 459, 472, 473, 474
Γρηγόριος Παλαμᾶς, 66, 166, 300, 441, 460, 465, 466
Δημόκριτος, 17
Διονύσιος Ἀρεσπαγίτης, 45, 46, 59, 64, 66, 99, 135, 225, 372, 375
Διονύσιος Πετάβιος, 333
Δρακόπουλος Π., 14, 67, 227
Εἰρηναῖος, 208
Ἐλύτης Ὁδ., 203
Ἐπίκουρος, 206, 329
Ἐπίκτητος, 301, 308
Εὐδωρος, 87
Εὐκλείδης, 239
Εὐριπίδης, 122
Εὐσέβιος Καισαρείας, 146, 166

- Ἐφραίμ Φιλοθεΐτης, 82
 Ζακυθηνός Δ., 226
 Ζωγραφίδης Γ., 178, 221, 330
 Ἡράκλειτος, 17, 19, 22, 66, 347
 Ἡσίοδος, 32, 194, 195, 197,
 198, 202, 203, 205, 206, 207,
 486
 Θεοδώρου Ἀ., 130, 132, 134
 Θεόφιλος Ἀντιοχείας, 208
 Ἰάμβλιχος, 88
 Ἰωάννης Δαμασκηνός, 46, 221,
 270
 Ἰωάννης τῆς Κλίμακος, 166
 Ἰωάννης Φιλόπονος, 241
 Κάλφας Β., 250, 252, 257
 Καστοριάδης Κ., 299, 344, 346
 Κατερέλος Κ., 49
 Κλήμης Ἀλεξανδρεύς, 25, 73,
 88, 128, 169, 200, 236, 237,
 239, 373
 Κωνσταντέλος Δ., 98
 Λεκατσᾶς Π., 195, 206
 Λυμπέρη Β., 211
 Μακάριος ὁ Μέγας, 166, 409
 Μάνης, 86
 Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής, 64, 66,
 99, 166, 224, 225, 239, 241,
 276, 328, 369, 390, 409, 433,
 455, 460, 469, 479
 Μαρχίων, 85
 Μᾶρκος ἀσκητής, 217
 Μαρτσούκας Ν., 94, 115, 174,
 211, 212, 421
 Μουτσόπουλος Εὐ., 411
 Μουτσούλας ἼΗ., 65
 Μπαρτζελιώτης Λ., 181, 423
 Νάσιος Χ., 41, 49, 422, 450
 Νουμήνιος, 247
 Ὅμηρος, 116, 121, 249, 486
 Ὅρφανός Μ., 460
 Παΐσιος Ἀγιορείτης, 323, 371
 Παπατσώνης Τ., 471
 Παρμενίδης, 22, 66, 203, 208,
 209, 235, 329, 383, 476
 Πατρῶνος Γ., 100
 Πενολίδης Θ., 176
 Πλατῆς Ε., 49, 340
 Πλάτων, 18, 19, 22, 25, 26, 27,
 28, 32, 33, 34, 38, 65, 66, 68,
 74, 76, 80, 86, 87, 88, 90, 93,
 95, 97, 103, 116, 121, 125,
 128, 131, 134, 135, 137, 140,
 141, 142, 147, 159, 160, 163,
 164, 167, 168, 169, 171, 173,
 176, 177, 180, 182, 192, 198,
 200, 201, 203, 204, 205, 206,
 207, 209, 210, 218, 219, 227,
 229, 230, 233, 236, 242, 244,
 247, 248, 249, 251, 252, 253,
 254, 256, 257, 258, 262, 263,
 274, 283, 286, 290, 292, 293,
 301, 316, 321, 323, 324, 325,
 326, 329, 331, 332, 333, 339,
 340, 342, 343, 364, 374, 378,
 383, 392, 396, 400, 406, 412,
 413, 422, 432, 435, 486, 491
 Πλεξίδης Ἴ., 65, 170
 Πλούταρχος, 88, 89
 Πλωτῖνος, 45, 59, 68, 89, 121,
 136, 185, 198, 200, 261, 262,
 281, 291, 306, 326, 342, 367,
 368, 374, 375, 396, 399, 417,
 419, 468
 Πορφύριος, 374

Πορφύριος Καυσοκαλυβίτης, 318, 326
Πρόκλος, 99, 137, 222, 245, 342, 364, 372, 375
Πτολεμαῖος, 248
Πυθαγόρας, 80, 88
Ρωμανίδης Ἴ., 79, 82
Σέξτος, 230
Σιλουανός ὁ Ἀθωνίτης, 166
Σιμπλίκιος, 240
Σινιόσογλου Ν., 140, 142, 242, 364, 374, 378
Σκλήρης Σ., 146
Στεφανίδης Β., 80
Συμεὼν Θεσσαλονίκης, 444
Συμεὼν ὁ Νέος Θεολόγος, 46, 48, 49, 58, 166, 225, 246, 324, 335, 349, 381, 404, 408, 417, 433, 447, 448, 455
Σωκράτης, 32, 87, 167, 176, 201, 268
Σωφρόνιος Σαχάρωφ, 166, 416
Τατάκης Β., 62, 67, 68, 326

Τατιανός, 208
Τερτυλλιανός, 208, 246
Τζαμαλίκος Π., 131, 173, 222, 271
Τιμόθεος Ἀλεξανδρείας, 89
Τσάμης Δ., 159, 162, 169, 171, 172, 183
Φίλων, 17, 73, 75, 80, 86, 128, 132, 192, 210, 217
Φώτιος ὁ Μέγας, 334
Χρήστου Π., 61, 62, 65, 68, 85, 86, 132, 133, 135, 145, 151, 156, 165, 187, 211, 224, 225, 232, 262, 269, 437, 476
Χρόσιππος, 268, 277, 417
Ὀριγένης, 25, 28, 29, 30, 31, 33, 61, 64, 66, 72, 84, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 139, 142, 146, 148, 161, 169, 171, 173, 192, 193, 208, 211, 222, 236, 237, 241, 243, 246, 262, 266, 268, 271, 272, 283, 285, 323, 373, 378, 419, 422, 468, 486

Ἄν σοῦ φανεῖ χρήσιμο αὐτὸ τὸ βιβλίο,
ἀγόρασέ το στὴν ἔντυπη μορφή του.



ELPENOR

www.elpenor.org