

# Ι. Ο ΠΡΟΣΩΠΙΚΟΣ «ΤΡΟΠΟΣ ΤΗΣ ΥΠΑΡΞΕΩΣ»

## Ι. Ο ΕΚΣΤΑΤΙΚΟΣ ΧΑΡΑΚΤΗΡΑΣ ΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥ

Με τή λέξη *πρόσωπο* προσδιορίζουμε μιάν αναφορική πραγματικότητα. Ὁ αναφορικός χαρακτήρας τοῦ ὄρου δηλώνεται καταρχήν ἀπό τήν ἀφειτηριακή χρήση του, δηλαδή ἀπό τή σύσταση καί τήν ἐτυμολογία του. Ἡ πρόθεση *πρός* μαζί μέ τὸ οὐσιαστικό *ὤψ*, (γεν. ὠπός), πού σημαίνει: ὄμμα, ὄφθαλμός, ὄψις<sup>1</sup>, σχηματίζουν τή σύνθετη ἔννοια *πρόσ-ωπον*: ἔχω τήν ὄψη στραμμένη *πρός* κάποιον ἢ *πρός* κάτι, εἶμαι ἀπέναντι σέ κάποιον ἢ σέ κάτι. Ἡ λέξη, λοιπόν, λειτούργησε ἀφειτηριακά ὡς προσδιορισμός μιᾶς ἀμεσης ἀναφορᾶς, μιᾶς σχέσης.

Τὸ πρόσωπο ὀρίζεται ὡς ἀναφορά καί σχέση καί ὀρίζει μιάν ἀναφορά καί σχέση. Τὸ πρωταρχικό νοηματικό περιεχόμενο τῆς λέξης ἀποκλείει νά ἐρμηνεύσουμε τὸ πρόσωπο ὡς ἀτομικότητα καθεαυτήν, ἔξω ἀπὸ τὸ χῶρο τῆς σχέσης. Τὸ νόημα πού παίρνει ὁ ὄρος *σχέση* στήν περίπτωση τοῦ προσώπου, θά διευκρινιστῇ προοδευτικά στὰ ἐπόμενα· πάντως δέν πρόκειται γιὰ ἀφηρημένη ἀναλογία ἢ σύγκριση, ἀλλά γιὰ τὸ γεγονός: «εἶναι-ἐναντι-τινός». Αὐτὸ πού *εἶναι* «ἐναντι-τινός», δηλαδή τὸ πρόσωπο, ἀντιπροσωπεύει, ὅπωςδήποτε, μιάν ἀτομικότητα, ἀλλά μιάν ἀτομικότητα σέ ἀναφορά, μιὰ δυναμική πραγματοποίηση σχέσης. Ἡ σχέση εἶναι ἢ «εἶδοποιός διαφορά» τοῦ προσώπου, ὁ ὀρισμός τοῦ προσώπου, ἢ ριζική διαφοροποίησή του ἀπὸ τήν ἔννοια τῆς στατικής ἀτομικότητας.

Τὸ πρόσωπο εἶναι, καταρχήν, ἢ μόνη δυνατὴ σχέση μέ τὰ ὄντα. Τὰ ὄντα ὑπάρχουν μόνο ὡς *ἀντι-κείμενα*, δείχνουν, δηλαδή, αὐτὸ πού *εἶναι* μόνο σέ σχέση ἀναφορική *πρός* τὸ πρόσωπο. Αὐτὴ ἢ ἀναφορά ὀρίζει τὸν ὑπαρκτικὸ χαρακτήρα τῶν ὄντων ὡς *φαινομένων* — τὰ ὄντα *φαίνονται*, φανερώνονται ὡς αὐτὸ πού *εἶναι*, μόνο ὡς ὁ λόγος τῆς σχέσης τους μέ τὸ πρόσωπο. Ἡ προσπάθεια νά ὀρίσουμε τὰ ὄντα καθεαυτά, σέ ταυτότητα μέ τὸν ἑαυτό τους, χωρὶς ἀναφορική σχέση μέ αὐτὸν πού τὰ ὀρίζει, εἶναι ἓνα ἄλλο εἶδος ὀρισμοῦ πού προϋποθέτει αὐθαίρετα τή σχέση ὡς μὴ-σχέση, ἓνα συμβατικὸ διανοητικὸ ἐφεύρημα, μιὰ ἄρνηση τῆς μόνης δυνατῆς ἐμπειρίας πού βεβαιώνει τήν ὑπαρξὴ τῶν ὄντων — τῆς ἐμπειρίας τῶν ἀντι-κειμένων. Πρόκει-

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

ται για συμβατικό-διανοητικό έφεύρημα, έπειδή τὰ ὄντα «καθ'εαυτά», ὡς «σύνθεση τοῦ ἑαυτοῦ τους με τὸν ἑαυτό τους» (Sartre), δὲν εἶναι πιά τὰ φανερούμενα ἀντικείμενα τῆς ὄντικῆς πραγματικότητας, ἀλλὰ μόνο οἱ ἔννοιες ἢ ιδέες τῶν ὄντων. Τὰ ὄντα εἶναι μόνο ὡς φαινόμενα, μόνο καθόσον γίνονται προσιτὰ σὲ μιὰν ἀναφορικὴ σχέση φανερώσεως. Δὲν μπορούμε νὰ μιλάμε γιὰ τὸ καθ'εαυτὸ εἶναι τῶν ὄντων, ἀλλὰ γιὰ τὸ παρ-εἶναι, γιὰ τὴ συνόπαρξιν με τὴ δυνατότητα τῆς φανέρωσής τους. Γνωρίζουμε τὸ ὄν ὡς παρουσία καὶ ὄχι ὡς οὐσία.

Ἡ ἀναφορικὴ αὐτὴ σχέση ἐκφράζεται ἄμεσα ὡς *συν-εἶδηση* τοῦ προσώπου, ὡς καθολικὴ σύλληψη καὶ σύνθεση τῶν «εἰδήσεων» τοῦ κόσμου, τῆς μαρτυρίας τῶν ἀντικειμένων. Ἡ συνείδηση ἐμφανίζεται, καταρχὴν, ὡς ἀναγκαία καὶ ἰκανὴ συνθήκη τῆς φαινομενικότητας τῶν φαινομένων — ὁ ὀρισμὸς τῶν ὄντων ὡς «φαινομένων» προϋποθέτει τὸν ὑπαρκτικὸ χῶρον τῆς φανέρωσής τους, ἓνα χῶρον σχέσης· καὶ ἡ σχέση εἶναι ἀποκλειστικὴ δυνατότητα τοῦ προσώπου, ποὺ ἐκφράζεται καταρχὴν με τὴ λειτουργία τῆς συνείδησης. Ἡ λειτουργία τῆς συνείδησης εἶναι ὅπωςδήποτε ἀναφορικὴ, λειτουργία σχέσης· ὁ Husserl ἔδειξε ὅτι ἡ συνείδηση εἶναι πάντοτε «συνείδηση τινός» — κάποιου πράγματος —, δὲν ὑπάρχει συνείδηση χωρὶς ἀναφορὰ σὲ ἓνα περιεχόμενο (Intentionalität), συνείδηση σημαίνει μιὰν ἀριστογί σχέσιν πρὸς τὰ ἀντικείμενα. Ἐδῶ λέμε: ἡ συνείδηση εἶναι μιὰ «προσωπικὴ» ιδιότητα.

Προσδιορίζοντας τὴ συνείδηση ὡς προσωπικὴ *ιδιότητα*, ἐννοοῦμε ὅτι ἡ ἀναφορὰ τῆς συνείδησης σὲ ἓνα περιεχόμενο δὲν ἐξαντλεῖ τὴν πραγματικότητά τῆς *σχέσης* τοῦ προσώπου με τὰ ὄντα. Μόνη ἡ συνειδησιακὴ ἰκανότητα δὲν ἀρκεῖ γιὰ νὰ ἐρμηνεύσῃ τὴν καθολικότητα ἢ τὸ λόγο τῆς σχέσης τῶν ὄντων με τὸ πρόσωπο. Ἡ συνείδηση ἀνήκει στὸν ἀναφορικὸ χαρακτήρα τοῦ προσώπου, ἀλλὰ δὲν τὸν ἐξαντλεῖ. Μποροῦμε νὰ ἐπισημάνουμε τὴν καταρχὴν διάκριση τῆς καθολικῆς πραγματικότητας τοῦ προσώπου ἀπὸ τὸ γεγονὸς τῆς συνείδησης ἀνατρέχοντας στὴ διατύπωση — τοῦ Husserl καὶ πάλι — γιὰ τὴν πραγματικὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν ὑποκειμενικότητα τῆς γνώσης (die Subjektivität des Erkennens) καὶ στὴν ἀντικειμενικότητα τοῦ περιεχομένου τῆς γνώσης (die Objektivität des Erkenntnisinhaltes)<sup>2</sup>. Ἐχὼ συνείδηση τῶν ἀντικειμένων καὶ με τὴ βοήθεια τῆς «σημαντικῆς» ποῦ μοῦ προσφέρει ἡ γλῶσσα, προσδιορίζω μιὰ πέτρα, ἓνα ποτάμι, ἓνα παιδί, κι ὥστόσο, ἡ συνειδησιακὴ πληροφορία ἢ ἔννοια ποῦ κοινοποιεῖ τὸ περιεχόμενο

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

τῆς γνώσης, ἔχει ὡς ἀφετηρία τὴν «προσωπική» μου γνώση (ἢ ἐμπειρία) τῶν κοινῶν αὐτῶν ἀντικειμένων — δηλαδή, μιὰ γνώση διαφοροποιημένη ἀπὸ ἄνθρωπο σὲ ἄνθρωπο. Ἡ ἀντικειμενικότητα<sup>3</sup> τοῦ γνωστικοῦ περιεχομένου τῆς συνείδησης δὲν εἶναι πρωτογενής, προσδιορίζεται καὶ διαμορφώνεται ἀπὸ τὴ «σημαντική» τῆς γλώσσας, δηλαδή ἀπὸ τὴ σύνδεση τῆς ὑποκειμενικῆς ἐμπειρίας μὲ τὶς «ἀκουστικὲς εἰκόνες» ποὺ μᾶς ἐπιβάλλει τὸ κοινὸ γλωσσικὸ ἰδίωμα<sup>4</sup>. Ἡ ὑποκειμενικὴ ἐμπειρία, δηλαδή ἡ διαφοροποίηση ἀπὸ ἄνθρωπο σὲ ἄνθρωπο τῆς ἀφετηριακῆς συνειδησιακῆς ἐπίγνωσης, παραμένει «προσωπικὸ» γεγονὸς, παρὰ τὴν αὐτοματικὴ σύνδεση τῶν ἐννοιῶν μὲ τὶς ἀκουστικὲς εἰκόνες ποὺ μᾶς ἐπιβάλλει τὸ κοινὸ γλωσσικὸ ἰδίωμα. Καὶ τὸ «προσωπικὸ» αὐτὸ γεγονὸς εἶναι ἐναργέστερο καὶ ἀμεσώτε-  
ρα προσιτό, ὅταν πρόκειται γιὰ ἐννοιες ἢ συλλήψεις αἰσθητικές, ἠθικὲς καὶ θρησκευτικές: τὸ κάλλος, τὸ χρέος καὶ ἡ μεταφυσικὴ πίστη, ὡς περιεχόμενα τῆς συνείδησης, βεβαιώνουν ἀμεσώτερα τὸν «προσωπικὸ» χαρακτήρα τῆς συνειδησιακῆς ἐπίγνωσης, ἀποκαλύπτουν, δηλαδή, τὴν πραγματικότητα τοῦ προσώπου *πέρα* ἀπὸ τὴ συνείδηση, τὴν καθολικότητα τοῦ προσώπου σὲ σχέση μὲ τὴ συνείδηση.

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

3. Ἐδῶ μὲ τὴν ἐννοια τῆς κοινῆς (γενικῆς) κατανόησης.

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

Ἡ ἐρμηνεία τοῦ ἀνθρώπου ὡς γεγονότος συλλογιστικῆς δυνατότητας, ὡς «ζώου λόγον ἔχοντος» (animal rationale), ἀμφισβητήθηκε ὀριστικά ἀπὸ τὸν Heidegger, καταδείχτηκε ὅτι ἀπομακρύνει ἀπὸ τὸ οὐσιαστικὸ περιεχόμενον τοῦ ὄντολογικοῦ προβλήματος, μεταθέτει τὸ πρόβλημα στὸ χῶρον ἀξιολογικῶν κρίσεων, γίνεται ἀφετηρία μιᾶς ἀξιοκρατικῆς μεταφυσικῆς<sup>5</sup>. Ἡ ἀποκλειστικὴ προτεραιότης τῆς συλλογιστικῆς δυνατότητας, ἢ ταύτιση τῆς ὑπαρξῆς μὲ τὸ νοεῖν (cogito ergo sum), θεμελιώνει μιάν ἀξιοκρατικὴν (καὶ ἐπομένως συμβατικὴν) μεταφυσικὴν, γιὰτὶ προϋποθέτει τὴν αἰτιολογικὴν σύνδεσιν τῶν ὄντων μὲ τὸ εἶναι. Τὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα τίθεται ὡς a priori αἰτιολογικὸ ἐρώτημα: *Τί εἶναι αὐτὸ ποῦ κάνει τὰ ὄντα νὰ εἶναι;* Τὸ εἶναι προϋποτίθεται ὡς αἰτία τῶν ὄντων καί, ταυτόχρονα, ἢ ἐκδοχὴ του, στὰ πλαίσια τοῦ αἰτιολογικοῦ ἐρωτήματος, εἶναι ὑποχρεωτικὰ ὄντικὴ, δηλαδὴ ἐκδοχὴ ἀτομικότητος.

Ἡ δυτικὴ μεταφυσικὴ δανείστηκε στοιχεῖα ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη γιὰ νὰ ἐρμηνεύσῃ ἀξιολογικὰ τὴν διαφορὰ τῆς ὄντικῆς ἐκδοχῆς τοῦ εἶναι ἀπὸ τὴν κοσμικὴν πραγματικότητα τῶν ὄντων. Ὁ προσδιορισμὸς τῆς διαφορᾶς βασίστηκε ἀπὸ τοὺς Σχολαστικούς ἐπὶ τὴν μεθοδολογίαν τῆς ἀναλογίας καὶ τῆς ὑπεροχῆς (analogia entis, via eminentiae), ἢ διαφοροποίησις κατανοήθηκε σὲ μιὰ κλίμακα μεγεθῶν, δηλαδὴ στὰ πλαίσια τῆς ἀντίθεσης τοῦ ἀπόλυτου πρὸς τὸ σχετικόν, τοῦ ἀπειροῦ πρὸς τὸ πεπερασμένον. Τὸ εἶναι ὀρίστηκε ἀναπόφευκτα ὡς «ὄν ἀκρότατον, θεῖον — γένος τιμιώτατον», αὐτοαἰτία καὶ αἰτία τῶν ἄλλων ὄντων, ἀναγωγὴ ἐπὶ τὸ ἀπόλυτον (regressus in infinitum) τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητος. Συνοψίζει τὸ εἶναι τὶς αἰτίαι αἰτίαι ἢ ἐννοίαι τῶν ὄντων — ἢ ὑπαρξὴ τῶν ὄντων ταυτίζεται, ἀπλᾶ καὶ ἀπόλυτα, μὲ τὴν ἀναγωγὴν τῶν ἀντικειμένων ἐπὶ τὶς αἰτίαι αἰτίαι τους, ἐπὶ τὶς ἀπόλυτες ἐννοίαις τους, ὀρίζεται ἢ ὑπαρξὴ ὡς σύμπτωση τῆς ἐννοίας μὲ τὸ νοούμενον (adaequatio rei et intellectus)<sup>5a</sup>. Αὐτὴ ἢ σύμπτωση πραγματοποιεῖται καὶ φανερώνεται ἐπὶ λογικὴν κρίσιν, δηλαδὴ στὰ ὅρια τῆς συλλογιστικῆς δυνατότητας, γι' αὐτὸ καὶ ὁ ὀρισμὸς τῆς ὑπαρξῆς ταυτίζεται μὲ τὸ νοεῖν.

εἶναι γνωστὸ ὅτι τὴν ἀξιοκρατικὴν καὶ λογιτοκρατούμενην αὐτὴν ἀντίληψη τῆς ὄντολογίας τὴν ἀμφισβήτησε ἀρχικὰ ὁ Kant· πρῶτος αὐτὸς ἀρνήθηκε τὸ ἀποκλειστικὸν πρωτεῖον τῆς συλλογιστικῆς δυνατότητας, διέκρινε τὴν σκέψη ἀπὸ τὴν ὑπαρξὴν, ἀπέρριψε τὴν ταύτιση τῆς ἐννοίας τοῦ ὄντος μὲ τὸ εἶναι τοῦ ὄντος, ὀρίζοντας ἔτσι τὸ τέλος τῆς σχολαστικῆς ὄντολογίας. Ἀλλὰ ὁ Kant ἐναρμόνισε τὴν διάνοιαν μὲ τὴν ὑπαρξὴν ἐπὶ τὸν χῶρον τῆς ἀτομικῆς

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

5a. Βλ. THOMAS DE AQUINO, *Quaest. disp. de veritate*, qu. I, art. 1.

έμπειρίας, έγκαινιάζοντας τόν άτομοκεντρικό ύποκειμενισμό τής όντολογίας τών νεώτερων χρόνων.

Ό Hegel προχώρησε ένα βήμα περισσότερο και με τήν όρολογία μιās πρώιμης φαινομενολογίας προσδιόρισε τήν ούσιαστική άποξένωση τής διάνοιας από τά πράγματα<sup>6</sup>: γνωρίζουμε τά όντα μόνο κατά τó φαινόμενο και όχι κατά τήν ούσία, και φαινόμενο σημαίνει τó φαινομενικό, αυτό πού φαίνεται, άνεξάρτητα από τó τι είναι κατά τήν ούσία<sup>7</sup>. Ό μοναδική δυνατότητα για νά ύπερβαθίη αυτή ή άποξένωση είναι για τόν Hegel ή Όστορία ή Όστορία κάνει προσιτό τó είναι ως γεγονός. Όλλά τó άλμα τοϋ Kant και τοϋ Hegel είναι φανερό ότι δέν ύπερβαίνει τά όρια τοϋ ύποκειμένου, τά όρια τής άτομικότητας. «Γιά τή μεταφυσική τοϋ Hegel ισχύει ó προσδιορισμός: μεταφυσική τοϋ άπόλυτου ύποκειμενισμού»<sup>8</sup>. Αίρεται ή άποκλειστική προτεραιότητα τής συλλογιστικής δυνατότητας, για νά άντικατασταθίη με τήν προτεραιότητα τής άτομικής έμπειρίας ή τής άτομικής ιστορικής ύπαρξης. Ό έποχή τών «νεώτερων χρόνων» χαρακτηρίζεται από τόν έγκλωβισμό τοϋ άνθρώπου στήν τέλεια ύποκειμενικότητα και τήν ταυτόχρονη προσπάθεια για άπόλυτη άντικειμενικότητα, με κέντρο και στίς δυό περιπτώσεις τó άτομο.

Ό πιο χαρακτηριστική, άλλα και πιο ένδιαφέρουσα έκφραση αυτού τοϋ έγκλωβισμού, είναι ή «μεγάλη στιγμή» τής νεώτερης φιλοσοφίας, ή «νέα όντολογία» τοϋ Martin Heidegger — ή προσπάθεια νά διατυπωθίη μιá μη-μεταφυσική όντολογία, νά ύπερβαθίη, με τή μέθοδο τής φαινομενολογίας, ó άπόλυτος και όντικός ή ó μυστικός προσδιορισμός τοϋ Είναι, άλλα και ó ύποκειμενισμός και όρθολογισμός, πού επιβάλλεται στή φαινομενολογική μέθοδο με τήν παρεμβολή τής συνείδησης, ως άποκλειστικού χώρου έρμηνείας τοϋ είναι.

Ό Heidegger άρνεϊται κάθε προσδιορισμό τοϋ Είναι, θεωρεί τή δυνατότητα προσδιορισμού άναπόφευκτα δεσμευμένα σε κατηγορίες όντικές. Γι' αυτό άρνεϊται και τήν αίτιολογική διατύπωση τοϋ όντολογικού προβλήματος, ως έρωτήματος για τή σχέση τών όντων με τó Είναι, τήν έρμηνεία τοϋ Είναι ως αίτίας τών όντων. Μεταθέτει τó όντολογικό έρώτημα από τή σχέση στή διαφορά τών όντων από τó Είναι. Ό διαφορά έγκειται στο ότι τά όντα φαίνονται, είναι «φαινόμενα», ένώ τó Είναι, ή ούσία, «κρύπτεσθαι φιλεϊ»<sup>9</sup>.

6. Das Ding an sich ist ein Abstraktionsprodukt aus der Reflexion auf die Dingheit. G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, 2. Teil, σελ. 125.

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

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

9. ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΣ, άπόσπ. 123 (Diels I, 178): Φύσις κρύπτεσθαι φιλεϊ.— Βλ. και HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, σελ. 87.

Δέν γνωρίζουμε τήν οὐσία, τὸ εἶναι τῶν ὄντων, ἀλλά μόνο τὸν τρόπο μετὸν ὁποῖο εἶναι, καὶ αὐτὸς ὁ τρόπος εἶναι τὸ γεγονός τῆς φανέρωσης.

Ὁ Heidegger δέχεται ὡς ἀφειτηρία γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ εἶναι τῶν ὄντων (τοῦ τρόπου μετὸν ὁποῖο εἶναι ὅ,τι εἶναι) τὴν ἐρμηνεία τῆς ἀλήθειας ὡς φανέρωσης, ἀναδύσεως ἀπὸ τῆς λήθης: τὸ εἶναι τῶν ὄντων δέν ταυτίζεται μετὸν ἀντικειμενικὴ τους πραγματικότητα, δηλαδή μετὸν μιὰ δεδομένη «οὐσία», ἀλλά κατανοεῖται ὡς ἐνέργεια, ὡς τὸ συγκεκριμένο γεγονός τοῦ «ἔρχεσθαι εἰς φῶς» (ans Licht kommen), ὡς ἀνάδυση ἀπὸ τῆς λήθης εἰς τὴν ἀλήθεια, ἀπὸ τὴν ἀπ-ουσία εἰς τὴν παρ-ουσία. Ἐπομένως, στὸν τρόπο μετὸν ὁποῖο εἶναι τὰ ὄντα δέν ἀνήκει μόνο ἡ πραγματικότητα τῆς φανέρωσης, ἡ διάσταση τῆς παρ-ουσίας, ἀλλά καὶ ἡ συνεχὴς ἀνάδυση ἀπὸ τὴν ἀπ-ουσία. Τὰ ὄντα φαίνονται ὡς παρ-ουσία καὶ εἶναι ὡς ἀπ-ουσία καὶ παρ-ουσία. Ἡ συνεχὴς ἀνάδυση ἀπὸ τὴν ἀπ-ουσία ὀρίζει τὴν διάσταση τῆς χρονικότητος τοῦ εἶναι τῶν ὄντων· ὁ χρόνος εἶναι προϋπόθεση γιὰ τὴν κατανόηση τῆς ἀλήθειας τῶν ὄντων, τῆς ἀνάδυσής ἀπὸ τὴν ἀπ-ουσία εἰς τὴν παρ-ουσία, εἶναι ὁ «ὀρίζοντας» ὅπου τὰ ὄντα κατανοοῦνται ὡς αὐτὸ ποῦ εἶναι.

Ὁ τρόπος, ἐπομένως, μετὸν ὁποῖο εἶναι τὰ ὄντα προϋποθέτει, ἀλλά καὶ ὀρίζει τὴν φανέρωση ὡς χρονικότητα, ὡς ἀνάδυση ἀπὸ τὴν ἀπ-ουσία. Ἔτσι, ἡ κατανόηση τοῦ εἶναι τῶν ὄντων ἀποδείχεται ὑποχρεωτικὰ φαινομενολογική, ἡ γνώση τῶν ὄντων ἐξαντλεῖται εἰς τὴν χρονικὴν ἀνάδυση ἀπὸ τῆς λήθης, εἰς τὴν διάκριση τῆς παρ-ουσίας ἀπὸ τὴν ἀπ-ουσία, δηλαδή εἰς τὴν φανέρωση τῆς γνωστικῆς ἀπόστασης ἀπὸ τὴν οὐσία. Δέν εἶναι ἡ γνώση ἀναγωγή τοῦ φαινομένου εἰς τὴν καθολικὴν «ιδέα» ἢ νοητικὴ σύλληψη τῆς οὐσίας του· εἶναι ἡ ἐπίγνωση τῆς φανέρωσης ἢ τῆς λήθης ὡς τοῦ τρόπου νὰ εἶναι ὅ,τι εἶναι, ἡ κατανόηση τοῦ γεγονότος τῆς φανέρωσης ὡς ὀρισμοῦ τοῦ χρόνου — τοῦ μόνου ὀρίζοντα ὅπου αὐτὸ ποῦ εἶναι ἔρχεται εἰς τὴν φῶς, φαίνεται.

Ἡ ὄντολογικὴ αὐτὴ ἀντίληψη ἀρνεῖται, ὅπωςδήποτε, τὸν ἐφησυχασμὸν τῆς ἀπλουστευμένης ἐκδοχῆς τοῦ προβλήματος τῆς ἀλήθειας, τοῦ ὀρισμοῦ τῆς ἀλήθειας ὡς συμπτώσεως τῆς ἔννοιᾶς μετὸν νοούμενο ἀντικείμενο, τοῦ περιορισμοῦ τῆς οὐσίας εἰς τὴν ιδέα ἢ σύλληψη. Ἐδῶ ἡ κατανόηση τῆς ἀλήθειας εἶναι ἐπίγνωση ἢ ἐμπειρία τῆς ἀπόστασης ἀπὸ τὴν οὐσία, τῆς ἐνδεχόμενης παρ-ουσίας ἢ ἀπ-ουσίας, περιορισμὸς τῆς γνώσεως τῶν ὄντων στὸν τρόπο μετὸν ὁποῖο αὐτὰ φαίνονται, δηλαδή, δέν εἶναι μηδέν. Δέν εἶναι πιά ἡ γνώση ἀντικειμενικὰ ὀλοκληρωμένη νοητικὴ βεβαιότητα, ἀλλὰ ἐπίγνωση σχετικότητος ὡς πρὸς τὴν κρυμμένη οὐσία — τελικά, ἀγωνία ἀναμέτρησης μετὸν τῆς λήθης ἢ τὸ μηδέν, συνείδηση ὅτι ἡ λήθη ἢ τὸ μηδέν εἶναι ἡ ἄλλη ὄψη τῆς χρονικῆς φανέρωσης.

Ἡ κατανόηση ἢ ἐμπειρία τῆς ἀπόστασης ἀπὸ τὴν οὐσία, δηλαδή ἡ γνώση τῶν ὄντων ὡς φαινομένων, καταλήγει νὰ εἶναι ἐμπειρία τῆς ἀπόστασης

ανάμεσα στον άνθρωπο και στα αντι-κείμενα όντα, στην απρόσιτη ουσία τους. Ο άνθρωπος κατανοεί τον τρόπο με τον οποίο είναι τα όντα — την αλήθεια των όντων ως φανέρωση και τη φανέρωση ως χρονικότητα — αλλά ή κατανόηση της φανέρωσης, δηλαδή ή συνείδηση του χρόνου, ως αποκλειστική δυνατότητα του ανθρώπου, δεν είναι παρά ή αναγκαία και ίκανή συνθήκη της φαινομενικότητας των φαινομένων· δεν αναιρεί την αυτοαπόκρυψη της ουσίας, την απόσταση ανάμεσα στον άνθρωπο και στην κρυμμένη ουσία των όντων. Η εμπειρία αυτής της απόστασης είναι εμπειρία αποξένωσης (Entfremdung), άγωνία ανεστιότητας, ό,τι ό Heidegger ονομάζει: die Unheimlichkeit der Daseins, das Unzu Hause<sup>10</sup>. Ο άνθρωπος είναι «έρριμμένος» μέσα σε ένα κόσμο, όπου ή φαινομενικότητα των φαινομένων αποκαλύπτει την όντολογική πραγματικότητα του Μηδενός· ή σχέση του ανθρώπου με τον κόσμο δεν είναι παρά άγωνία αναμέτρησης με το Μηδέν<sup>11</sup>.

Η ύπαρκτική εμπειρία της φαινομενικότητας των φαινομένων, ως άγωνία αναμέτρησης με το Μηδέν, αν και αντιπροσωπεύει μιá ριζοσπαστική αντίδραση στο καρτεσιανό cogito, ώστόσο δεν αφίσταται ουσιαστικά από τις προϋποθέσεις της όντικής ατομικότητας, όπου θεμελιώνεται ή καρτεσιανή όντολογία. Είπαμε, ότι σύμφωνα με τη σκέψη του Heidegger, τα όντα φαίνονται ως παρ-ουσία και είναι ως παρ-ουσία και απ-ουσία. Ως παρ-ουσία τα όντα συλλαμβάνονται ως φαινόμενα, και ως απ-ουσία παρ-ουσία τα όντα είναι, συλλαμβανόμενα μέσω της νόησης και του λόγου. Ο διαχωρισμός της παρ-ουσίας από την απ-ουσία έγκειται στην κατανόηση των όντων σε αυτό που είναι, δηλαδή έγκειται στο νοείν. Το νοείν, ως προϋπόθεση συλλήψεως του είναι των όντων ως παρ-ουσίας και απ-ουσίας, αναδείχεται και προϋπόθεση διαχωρισμού της απουσίας από την παρουσία, δηλαδή προϋπόθεση προσδιορισμού της όντότητας των όντων, της συλλήψεως των όντων ως ατομικότητων. Η φαινομενολογία επιμένει ότι αυτή ή ατομικότητα είναι φαινομενική, πρέπει να νοηθί ως ένέργεια, ως ανάδυση από την απουσία στην παρουσία, δηλαδή ως χρονικότητα. Αλλά χρονικότητα σημαίνει κατανόηση του Είναι ως αναδύσεως από την απουσία στην παρουσία, και ή κατανόηση συνεπάγεται διαχωρισμό της παρουσίας από την απουσία, έπομένως προσδιορισμό της χρονικής φανέρωσης ως όντικής ατομικότητας. Έστω και ως ένέργεια χρονικής φανέρωσης ή ατομικότητα παραμένει όντική, αφού τα όντα φαίνονται μόνο ως αντι-κείμενα, μόνο στην απόσταση της όντικής ατομικότητας.

---

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

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

Ἄλλά, ἂν δεχθοῦμε τὴ χρονικὴ φανέρωση ὡς ὄντικὴ ἀτομικότητα, ἀφήνουμε τὴν ἄλλη τῆς ὄψης, τὴ λήθη ἢ τὸ μηδέν, σὲ μιὰν ἀπροσδιοριστία σχεδὸν μυστικιστικὴ. Τὸ εἶναι, ἢ οὐσία, αὐτοαποκρύβεται ὡς παρ-ουσία καὶ ἀπ-ουσία, ὡς φανέρωση ἄλλὰ καὶ συνεχῆς ἀνάδυση ἀπὸ τὴ λήθη· αὐτὴ, ὅμως, ἢ αὐτοαπόκρυψη δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ συλλαμβάνεται τόσο μὲ κατηγορίες ὄντικες ὅσο καὶ μὲ κατηγορίες μὴ-ὄντικες. Ὅταν οἱ ὄντικες κατηγορίες διατηροῦνται στὴ μία φάση αὐτοαπόκρυψης τῆς οὐσίας, στὴν παρ-ουσία, καὶ ἀντικαθίστανται στὴ δευτέρη φάση, τῆς ἀπ-ουσίας, ἀπὸ τὴ μὴ-ὄντικες κατηγορίες τῆς λήθης ἢ τοῦ μηδενός, τότε τὸ πρόβλημα τῆς οὐσίας, τὸ πρόβλημα τοῦ εἶναι — τὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα — μένει φιλοσοφικὰ ἐκκρεμές. Δὲν εἶναι δυνατὸ ἢ παρ-ουσία, ἢ μία ὄψη τοῦ προβλήματος τῆς οὐσίας, νὰ συλλαμβάνεται, ὡς χρονικὴ φανέρωση, μὲ κατηγορίες ὄντικες, καὶ νὰ μένη μόνη ἢ ἄλλη ὄψη, ἢ ἀπ-ουσία, τὸ ἐνδεχόμενον τῆς μὴ-φανέρωσης, γιὰ νὰ θεμελιώσῃ τὴ διαφορὰ τῶν ὄντων ἀπὸ τὴν οὐσία, δηλαδὴ τὴν οὐσία ὡς αὐτοαπόκρυψη.

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

\*

Ἡ εἰσαγωγὴ τοῦ ὄρου πρόσωπον στὰ πλαίσια τοῦ ὄντολογικοῦ προβλήματος πραγματοποιήθηκε ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ Θεολογία τῆς ἐλληνικῆς Ἀνα-



τολῆς, τὸν 4ο αἰώνα, καὶ συγκεκριμένα ἀπὸ τὸν Γρηγόριο Νύσσης († 394)<sup>12</sup>. Οἱ ἐκκλησιαστικοὶ Πατέρες τῶν πρώτων χριστιανικῶν αἰώνων, στὴν προσπάθειά τους νὰ προσδιορίσουν τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία τῆς ἀλήθειας τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ, δηλαδή τὸν τρόπο τῆς θείας Ὑπάρξεως, ὅπως αὐτὸς ἀποκαλύπτεται στὸ γεγονὸς τῆς θείας Οἰκονομίας, καὶ προκειμένου νὰ διαστείλουν αὐτὴ τὴν ἀλήθεια ἀπὸ τὶς αἰρετικὲς ἀλλοιώσεις της (ἀρειανισμός, Σαβελλιανοί, Εὐνομιανοί, Ἀπολλιναριστές), ζήτησαν νὰ διευκρινίσουν τοὺς ὅρους τῆς νεοπλατωνικῆς ὄντολογίας<sup>13</sup> οὐσία καὶ ὑπόστασις, μὲ ἀναφορὰ

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

13. Βλ. K. OEHLER, ἑ.ἄ. σελ. 23: Die altkirchliche Theologie hat der neuplatonischen Philosophie viele Begriffe entlehnt. Von diesen Begriffen ist der der Usia (οὐσία) der wichtigste. . . In enger Verbindung mit dem Begriff der Usia erscheint in der altkirchlichen Theologie der Begriff der Hypostase (ὑπόστασις), den sie ebenfalls der neuplatonischen Terminologie entnimmt.

Καὶ ὁ μὲν ὄρος οὐσία εἶχε χρησιμοποιηθῆ καὶ παλαιότερα στὴ Φιλοσοφία (Προσωκρατικοί, Πλάτων, Ἀριστοτέλης) μὲ σημασίες παραπλήσιες μὲ αὐτὴν ποὺ τῆς ἔδωσε καὶ ἡ χριστιανικὴ Θεολογία. Ἐνῶ ὁ ὄρος ὑπόστασις ἀποκτᾷ φιλοσοφικὸ περιεχόμενο, κατὰ μὲν τὸν Oehler (ἑ.ἄ. σελ. 23) μὲ τὸν Πλωτῖνο, κατὰ δὲ τὸν Köster (βλ. Helmut KÖSTER, Ὑπόστασις, στὸ Theolog. Wörterbuch zum Neuen Testament — Begr. von G. Kittel —, τόμος 8, σελ. 574) μὲ τοὺς Στωϊκοὺς. Πρὶν ἀπὸ τοὺς Νεοπλατωνικοὺς ἢ τοὺς Στωϊκοὺς, ἡ λέξη ὑπόστασις χρησιμοποιεῖται ἀποκλειστικὰ σὲ ἐκφράσεις σχετικὲς μὲ τὴ φυσικὴ ἢ τὴν ἰατρικὴ («ἡ ὑπόστασις εἰς τὴν κύστιν», «ἐκ τῶν νεφρῶν ἢ γιγνομένη ὑπόστασις», «ὑπόστασις τοῦ βάρους», «νέφους ὑποστάσεις» κ.λ.π. Βλ. KÖSTER, ἑ.ἄ. σελ. 572 - 573 καὶ Δ. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΥ *Μέγα Λεξικὸν τῆς Ἑλλ. Γλώσσης*, τόμος Θ', σελ. 7504 - 5). Βλ. ἐπίσης ΛΕΟΝΤΙΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΟΥ, *Κατὰ Νεστοριανῶν* II, 1, Migne P. G. 86, 1528D - 1529A: «Φαμὲν οὖν ἡμεῖς ὡς ὑπόστασις μὲν λέγεται τισι κατὰ τῶν παλαιότερων Ἑλληνικῶν τὴν γλῶτταν, ἢ ὑποστάθμη καὶ τρύξ τοῦ οἴνου καὶ τῶν τοιούτων ὑγρῶν, διὰ τὸ ὑποβεβηκυῖαν τῷ ἐπιπολάζοντι ὑγρῷ τὴν ἑαυτῆς στάσιν δεικνύναι, ὡς λέγομεν ἐνυπόστατα σημεῖα. Λέγεται δὲ καὶ ἡ κίνησις εἶπουν μεταστάσις τοῦ ἐνεστῶτός ποτε, ὑπόστασις. . . Λέγεται δὲ καὶ ἡ κτήσις τῶνδὲ τινῶν τῶν χρημάτων ἢ προσόδων. . . Λέγεται δὲ ὑπόστασις καὶ τὸ καρτερικὸν καὶ οὐκ εὐκατάπτωτον. . . καὶ ἡ τινὸς διηγῆματος ἢ ἀπλῶς λόγου ἰδιάζουσα καὶ οὐ καθόλου οὐσα πρότασις: ὡς τὸ λεγόμενον ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει τῆς καυχήσεως. Λέγεται δὲ καὶ ἡ πίστις ὑπόστασις οἷα δὴ τινος καταλήψεως οὐσα ἐπιστήμη...». Ἀπὸ τὴ χρήση τοῦ ὄρου στὸν Πλωτῖνο ἀναφέρει ὁ Köster τρεῖς χαρακτηριστικὲς ἐκφράσεις: «ἀληθινῶς μὴ ὄν, εἶδωλον καὶ φάντασμα ὄγκου καὶ ὑποστάσεως ἔφεσις» (*Ἐννεάδες* III, 6, 7, 13). «Ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τελειότητος καὶ συνούσης ἐνεργείας ἡ γεννηθεῖσα ἐνέργεια ὑπόστασιν λαβοῦσα» (V 4, 2, 36). «Ὑπόστασιν δὲ εἶναι καὶ οὐσίαν ἐξ οὐσίας ἐλάττω μὲν τῆς ποιησαμένης, οὐσαν δὲ ὁμῶς, ἀπιστεῖν οὐ προσήκει» (III, 5, 3, 1). Εἶναι γνωστὸ ὅτι στὴν *Καινὴ Διαθήκη* ἡ λέξη ὑπόστασις χρησιμοποιεῖται πέντε φορές μὲ διαφορετικὲς σημασίες καὶ μόνο μία φορὰ μὲ περιεχόμενο παραπλήσιο μὲ αὐτὸ ποὺ τῆς ἔδωσε ἀργότερα ἡ χριστιανικὴ Θεολογία (: «ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτῆρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ» — τοῦ Θεοῦ Πατέρα — *Ἑβρ.* 1, 3).

στή θεία Οὐσία καὶ στὶς τρεῖς θεῖες Ὑποστάσεις. Ἐπρεπε νὰ καταδειχθῆ ἡ διαφοροποίηση τῶν τριῶν Ὑποστάσεων, τὸ «ιδιάζον» κάθε Ὑποστάσεως, δίχως νὰ ἀναιρεθῆ ἡ ἐνότητα τῆς Μιᾶς Θεότητος, τὸ «ὁμοούσιον» τῶν Ὑποστάσεων.

Ὡστόσο, ὡς τὴν ἐποχὴ τῶν Καππαδοκῶν Πατέρων (Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, †379, Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ, †390, καὶ Γρηγορίου Νύσσης), οἱ δύο ὅροι, οὐσία καὶ ὑπόσταση δὲν ἔχουν ἀπόλυτα διευκρινισθῆ, συχνὰ συγχέονται ἢ ταυτίζονται<sup>14</sup>. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι καὶ ἡ Α' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος μὲ τὸν ὅρο «ὁμοούσιος» ἐννοοῦσε «μίαν οὐσίαν καὶ ὑπόστασιν». Πρῶτοι οἱ Καππαδόκες διαστέλλουν μὲ σαφήνεια καὶ διευκρινίζουν τοὺς ὅρους «ὑπόστασις» καὶ «οὐσία», μὲ βάση τὴν ἀριστοτελικὴν διάκριση «οὐσία πρώτη» καὶ «οὐσία δευτέρα»<sup>15</sup>. Ἡ ὑπόσταση ἀποκτᾷ τὸ περιεχόμενο τῆς ἀριστοτελικῆς ἐννοίας «οὐσία πρώτη», καὶ μὲ τὸν Γρηγόριο Νύσσης γίνε-

14. Βλ. Βασίλ. ΣΤΕΦΑΝΙΔΟΥ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, Γ' Ἔκδ. Ἀθῆναι (Ἔκδ. «Ἀστήρ» — Παπαδημητρίου), 1970, σελ. 193.

15. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Κατηγορίαι* 5, 2α 11 - 16: Οὐσία δὲ ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρῶτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστὶν, οἷον ὁ τίς ἄνθρωπος ἢ ὁ τίς ἵππος. δευτεراὶ δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἶδεσιν αἱ πρῶτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη. — Βλ. ἐπίσης *Μετὰ τὰ φυσικὰ* Ζ 13, 1038 β 9 - 16: πρῶτον μὲν γὰρ οὐσία ἐκάστου ἢ ἴδιος ἐκάστῳ, ἢ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ, τὸ δὲ καθόλου κοινόν.

Ὅπως δὲ ἴσως, οἱ ὅροι οὐσία καὶ ὑπόστασις ἢ πρόσωπον στὴν πατερικὴ γραμματεία ἀποκτοῦν ἀπὸ τὴν ἀρχὴν ἓνα περιεχόμενο πού δὲν ἐξαντλεῖται στὴν ἀριστοτελικὴν διάκριση: οὐσία δευτέρα — οὐσία πρώτη. Γράφει ὁ Vladimir LOSSKY (*L'Image et à la ressemblance de Dieu*, Paris — Aubier - Montaigne — 1967, σελ. 112): Il est clair qu'une telle définition de l'hypostase (μὲ βάση τὴν ἀριστοτελικὴν διάκριση) ne pouvait servir que de préambule à la théologie trinitaire, de point de départ conceptuel vers une notion déconceptualisée, qui n'est plus celle de l'individu d'une espèce. Si quelques critiques ont voulu voir dans la doctrine trinitaire de saint Basile une distinction d'hypostasis — οὐσία qui répondrait à la distinction aristotélicienne entre πρώτη et δευτέρα οὐσία, c'est qu'ils n'ont pas su démêler le point d'arrivée d'avec le point de départ, l'édifice théologique, au delà des concepts, d'avec son échafaudage conceptuel.

Ἄν καὶ ἡ παρατήρηση τοῦ Lossky εἶναι σωστὴ, ὡστόσο διαφαίνεται σὲ αὐτὴν ἡ δυτικὴ κατανόηση τῆς ἀριστοτελικῆς διάκρισης. Ἡ καθιερωμένη ἐπὶ αἰῶνες στὴ Δύση σχολαστικὴ ἐρμηνεία τοῦ Ἀριστοτέλη, ἔχει ἐπιβάλλει τὴ νοηματικὴ κατανόηση τῶν ἀριστοτελικῶν ὀρισμῶν, τοὺς ἔχει ἀπογομνῶσει ἀπὸ τὸ ὑπαρκτικὸ περιεχόμενο πού ἔβλεπαν πάντοτε οἱ Ἕλληνες σὲ αὐτούς. Πρέπει νὰ ἐπαναλάβουμε καὶ ἐδῶ τὸ πόσο αἰσθητὴ εἶναι πᾶς σήμερα ἡ ἀνάγκη γιὰ ἓνα ἑλληνικὸ διάβασμα τοῦ Ἀριστοτέλη, ὅπως καὶ τοῦ Πλάτωνα. (Εἶναι χαρακτηριστικὴ στὸ σημεῖο αὐτὸ ἡ παρατήρηση τοῦ E. GILSON, στὸ βιβλίο του *L'Être et l'Essence*, Paris 1948, σελ. 57, σχετικὰ μὲ τὶς παρερμηνεῖες πού ἐγίναν στὶς ἀπόψεις τοῦ Ἀριστοτέλη ἀπὸ τοὺς δυτικούς, στὴ διάρκεια τοῦ Μεσαίωνα: Réalistes et nominalistes du moyen âge, pour leurs donner leur noms traditionnels, n'avaient pas tort de se réclamer pareillement d'Aristote, bien

ται συνώνυμη με τὸ «πρόσωπον». Τὸ πρόσωπο ἢ ὑπόσταση διαφοροποιεῖται ὡς πρὸς τὴν οὐσία ἢ φύση με βάση τὴ μοναδικότητα καὶ ἀνομοιότητα τῶν ιδιωμάτων. Εἶναι «τὸ ἰδιάζον», ἢ ἑτερότητα· ὀρίζεται ὡς «συνδρομὴ τῶν περὶ ἕκαστον ιδιωμάτων, τὸ ἰδιάζον τῆς ἑκάστου ὑπάρξεως σημείου»<sup>16</sup>, «ἢ τὸ κοινόν τε καὶ ἀπερίγραφτον ἐν τῷ τινι πράγματι διὰ τῶν ἐπιφαινομένων ιδιωμάτων παριστῶσα ἔννοια»<sup>17</sup>. Ἐνῶ ἡ οὐσία, εἶναι τὸ γενικό, τὸ εἶδος, ἢ κοινότητα τῶν γνωρισμάτων, «ἢ οὐσία. . . εἰς ἑτερότητα τινὰ φύσεως οὐ διαμερίζεται»<sup>18</sup> — «ἐπὶ μὲν τῆς οὐσίας ἐδείχθη παρὰ τῶν τὰ τοιαῦτα φιλοσοφεῖν εἰδόντων, μηδεμίαν δύνασθαι διαφορὰν ἐννοῆσαι, ἐάν τις αὐτὴν ψιλώσας καὶ ἀπογυμνώσας τῶν ἐπιθεωρουμένων ποιότητων τε καὶ ιδιωμάτων αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἐξετάζη, κατὰ τὸν τοῦ εἶναι λόγον»<sup>19</sup>.

Τὴν παραπέρα ἀνάπτυξη καὶ ἐρμηνεία τῶν δύο ὄρων ἀπὸ τοὺς μεταγενέστερους Πατέρες τῆς ἑλληνικῆς Ἀνατολῆς, θὰ παρακολουθήσουμε κάπως στὰ ἐπόμενα. Ἐδῶ μᾶς ἐνδιαφέρει καταρχὴν ἡ πρώτη αὐτὴ εἰσαγωγή τοῦ ὄρου *πρόσωπο* στὸ χῶρο τῆς ὄντολογίας, ὁ ἀφετηριακὸς ὀρισμὸς τοῦ ὡς «ἰδιάζοντος τῆς ἑκάστου ὑπάρξεως σημείου», τὸ «ἀπερίγραφτον» τοῦ προσώπου, ἢ ἀπόλυτη ἑτερότητα. Τὸ ὄντολογικὸ περιεχόμενο, ποῦ ἔδωσε στὸν ὄρο ἡ ἑλληνικὴ πατερικὴ γραμματεία εἶναι, ἀκριβῶς, ἡ ἀπόλυτη ἑτερότητα ὡς ὑπαρκτικὴ διαφορὰ ἀπὸ τὴν οὐσία· συλλαμβάνουμε τὴν οὐσία ὡς ἔννοια τοῦ καθόλου, ὡς εἶδος, ὡς κοινότητα γνωρισμάτων, ἀλλά, προκειμένου περὶ τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ ἀνθρώπου, ἡ οὐσία *ὑπάρχει* μόνο «ἐν προσώποις», καὶ τὸ πρόσωπο εἶναι ἡ ἀπόλυτη ἑτερότητα ὡς πρὸς τὰ κοινὰ γνωρίσματα τῆς οὐσίας. Διαφοροποιεῖται τὸ πρόσωπο ἀπὸ τὴν οὐσία ἢ φύση με βάση τὸν «ἰδιάζοντα» καὶ ἀπερίγραφο χαρακτήρα του, δηλαδή διαφοροποιεῖται ἀπὸ ὅ,τι-δήποτε συλλαμβάνεται ὡς ὄν καθεαυτό, ὡς κοινότητα γνωρισμάτων, ὡς καθολικὸ εἶδος.

Τελικὰ, ἡ διαφορὰ εἶναι ἀνάμεσα στὸν *τρόπο* τῆς ὑπάρξεως, δηλαδή στὸ πρόσωπο ὡς ἀπόλυτη ἑτερότητα, καὶ στὴ *νοητικὴ σύλληψη* τῆς οὐσίας,

qu'ils l'interprétassent, comme l'on sait, en deux sens diametralement opposés. — Καὶ συμπληρώνει τὴν παρατήρηση ὁ M. - D. CHENU, στὸ βιβλίο του *La Théologie au Douzième Siècle*, Paris, ed. Vrin, 1966, σελ. 313, σχετικὰ μετὸν Πλάτωνα: On a vu, à propos du platonisme au XIIe siècle, que les mythes existentiels de Platon furent alors tournés en simples allégories, et, par cette désessentialisation intellectualiste ramenés à une expression figurée de la loi métaphysique des essences).

16. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως* 5, Migne P.G., 32, 336 C.

17. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *ἔ.α.* 3, Migne P.G. 32, 328B.

18. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Ἐπιστ.* 24, Migne P.G. 46, 1089 C.

19. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Κατὰ Ἐθνολογίου* I, Migne P.G. 45, 337 B.

δηλαδή του ὄντος ὡς καθόλου, ὡς κοινότητας ἀντικειμενικῶν γνωρισμάτων. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι τὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα, τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο *εἶναι* ὅ,τι εἶναι, δὲν μπορεῖ νὰ τεθῆ παρὰ μόνο στὰ ὅρια τῆς πραγματικότητας τοῦ προσώπου, στὴ βάση τῆς προτεραιότητας τοῦ προσώπου ἔναντι τῆς οὐσίας, τῆς προτεραιότητας ποὺ ἔχει ἡ *ὑπάρξις* σὲ σχέση μὲ τὴν *κατανόηση* τῶν ἀντι-κειμένων οὐσιῶν.

Τὸ πρόσωπο ὡς ἀπόλυτη ἑτερότητα, διαφοροποιεῖται ἀπὸ ὅ,τιδῆποτε συλλαμβάνεται μὲ τὴ νόηση ὡς ὄν καθεαυτὸ, ὡς κοινότητα γνωρισμάτων· γι' αὐτὸ καὶ ὁ τρόπος ὑπάρξεως τοῦ κάθε προσώπου εἶναι ἀντικειμενικὰ ἀπροσδιόριστος, μοναδικός, ἀνόμοιος καὶ ἀνεπανάληπτος, ἀφοῦ κάθε προσδιορισμὸς καὶ κάθε κατηγορημα ἀντιπροσωπεύει ὁποσδήποτε μιὰ κοινότητα γνωρισμάτων. Τὸ «ιδιάζον» τοῦ προσώπου, ἡ ἑτερότητά του, δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ προσδιορισθῆ, ἀλλὰ μόνο νὰ βιωθῆ ὡς *γεγονός*, δηλαδή ὡς μοναδική, ἀνόμοια καὶ ἀνεπανάληπτη *σχέση*. Ἡ ἑτερότητα εἶναι ἐξ ὀρισμοῦ ἀναφορική, προσδιορίζεται πάντοτε «ἐν σχέσει», καὶ ἡ ἀπόλυτη ἑτερότητα μόνο ὡς μοναδική, ἀνόμοια καὶ ἀνεπανάληπτη σχέση μπορεῖ νὰ βιωθῆ.

Αὐτὸ σημαίνει ὅτι στὴν περίπτωση τοῦ προσώπου ἡ ἀναφορὰ ἢ σχέση δὲν εἶναι ἀπλῶς συγκριτική, δὲν εἶναι ἀπλῶς ἓνας τρόπος νὰ κατανοηθῆ ἡ ἑτερότητα ὡς διαφοροποίηση ὄντικῶν ἀτομικότητων, ἀλλὰ εἶναι ἐκεῖνος ὁ *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* ποὺ πραγματοποιεῖται ὡς σχέση καὶ ὄχι ἀπλῶς *φανερώνεται* ὡς σχέση. Τὸ πρόσωπο *εἶναι* μόνο ὡς δυναμικὴ ἀναφορὰ, μόνο «ἐναντι-τινός», μόνο ὡς μοναδική, ἀνόμοια καὶ ἀνεπανάληπτη σχέση. Στὰ ὅρια αὐτῆς τῆς σχέσης τὸ *τί* τῆς προσωπικῆς ἀναφορᾶς ἀναδείχεται σὲ ἀφορμὴ φανέρωσης τῆς ἑτερότητας τοῦ προσώπου, καὶ ταυτόχρονα ὀρίζεται ὡς πρὸς αὐτὴ τὴν ἑτερότητα, *φαίνεται* ὡς αὐτὸ ποὺ *εἶναι* μόνο στὰ ὅρια τῆς σχέσης ποὺ ἀποκαλύπτει τὴν ἑτερότητα τοῦ προσώπου.

Ἐπομένως, στὴν ὄντολογικὴ προοπτικὴ ποὺ ὀρίζει ἡ προτεραιότητα τοῦ προσώπου, ὁ ὀρισμὸς τῶν ὄντων ὡς *φαινομένων* ἀποκτᾶ ἓνα περιεχόμενο προ-συνειδησιακῆς ἐπίγνωσης· τὰ ὄντα *φαίνονται* ὄχι ἀπλῶς ὡς χρονικότητα στὴν ἀπόσταση τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητας, ἀλλὰ στὰ ὅρια ἑνὸς προσωπικοῦ *γεγονότος*, ποὺ προηγεῖται ἀπὸ κάθε συνειδησιακὸ-νοητικὸ καθορισμὸ, καὶ τὸ γεγονός αὐτὸ εἶναι ἡ *σχέση*, ἀποκαλυπτικὴ τῆς ἑτερότητας τοῦ προσώπου καὶ τοῦ *τρόπου* μὲ τὸν ὁποῖο *εἶναι* τὰ ὄντα. Ὅποσδήποτε, ἡ πραγμάτωση τῆς προσωπικῆς σχέσης ὀλοκληρώνεται (ὅπως θὰ δοῦμε στὰ ἐπόμενα) μόνο στὰ ὅρια τῆς διαπροσωπικῆς κοινωνίας, μόνο σὲ ἀναφορὰ στὴν κατεξοχὴν (δηλαδή οὐσιαστικὴ) ἑτερότητα· ὥστόσο, βρίσκει τὴ δυναμικὴ ἀπαρχὴ τῆς στὸ γεγονός τῆς *φανέρωσης* τῶν ὄντων στὸν «ὀρίζοντα» τῆς προσωπικῆς ἐπίγνωσης, δηλαδή στὴν ὑπέρβαση τῆς *κατανόησης* τῶν ἀντι-κειμένων οὐσιῶν. Ἔτσι, ἡ φανέρωση τῶν ὄντων ἀντιπροσωπεύει ἓνα γεγονός *κλήσης* γιὰ τὴν ἀποκάλυψη τοῦ προσώπου, καὶ τὸ πρόσωπο ἀντι-

προσωπεύει τή μοναδική δυνατότητα προσέγγισης τοῦ τρόπου τῆς ὑπαρξῆς τῶν ὄντων, πέρα ἀπό κάθε ἀντικειμενικό, δηλαδή συμβατικό προσδιορισμό.

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

Τὸ ἀφειρητικό, ἐπομένως, ἐρώτημα τῆς ὄντολογίας, τὸ ἐρώτημα γιὰ τὰ ὄντα καὶ τὸ εἶναι, γιὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὅ,τι εἶναι, ταυτίζεται μὲ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ πρόσωπο, μὲ τὴ διερεύνησι τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος τῆς προσωπικῆς σχέσης. Ὁ λόγος τῆς ἑτερότητας τοῦ προσώπου ἀπαντᾷ στὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ εἶναι, ὄχι πιά ὡς εἶναι-καθεαυτὸ, ὡς νοητικὴ σύλληψι ἢ ἀπροσδιόριστι ἀπόκρυψι καὶ χρονικὴ φανέρωσι, ἀλλὰ ὡς τρόπο τῆς ὑπάρξεως· ὁ ἄνθρωπος μετέχει στὸ ἐρώτημα ὡς ἐρωτώμενος, ὡς μοναδικὴ δυνατότητα βιωματικῆς ἀπόκρισις, ὡς ὅρος μιᾶς «προσωπικῆς» σχέσης. εἶναι - ὡς - πρόσωπο, σημαίνει τὴν ἀλλαγὴ τοῦ σκεπτόμενου ὑποκειμένου σὲ ὅρο μιᾶς καθολικῆς-ὑπαρκτικῆς σχέσης, ἕνα γεγονὸς ἐκ-στασις ἀπὸ τὴν ἀντικειμενικότητα τῆς κατανόησις στὴν καθολικὴ-ὑπαρκτικὴ σχέση.

Ἡ κίνησι αὐτὴ ἀπὸ τὴ νοητικὴ-συνειδησιακὴ στάσι στὴν καθολικὴ σχέση, εἶναι ἡ μετάβασι ἀπὸ τὴν ὄντικὴ-ἀτομικὴ ἀντίληψι τῆς ἀνθρώπινις ὑπαρξῆς στὸν ἐκστατικὸ προσδιορισμὸ τῆς. Καὶ ἐδῶ ἡ ἐκ-στασι (ἐξω-ἴσταμαι, ἐξίσταμαι) δὲν περιορίζεται στὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἴσταται-ἐξω ἀπὸ τὴν ταυτότητά του, νὰ ἀπορῆ γιὰ τὸ εἶναι του, νὰ συλλαμβάνη, αὐτὸς μόνος, τὴ φανέρωσι ὡς χρονικότητα<sup>20</sup>. ἡ ἐκστασι ἐδῶ ταυτίζεται μὲ

20. εἶναι τὸ νόημα πού ἔδωσε στὸν ἐκ-στατικὸ χαρακτήρα τῆς ἀνθρώπινις ὑπαρξῆς ὁ

τὴν πραγμάτωση τῆς ἑτερότητας τοῦ προσώπου, δηλαδή μὲ τὴν ἴδια τὴν ὑπαρκτικὴ προϋπόθεση τοῦ προσώπου, ποὺ εἶναι καὶ μοναδικὴ δυνατότητα προσπέλασης τοῦ τρόπου τῆς ὑπαρξης τῶν ὄντων — σημαίνει ἢ ἔκστασι τὴν αὐτομετάθεση ἀπὸ τὸ αὐτονόητο τῶν νοητικῶν-συνειδησιακῶν συλλήψεων τῆς ἀντικειμενικῆς συμβατικότητας, τὴν ἔξοδο ἀπὸ τὴ δεδομένη κοινὴ κατανόηση τῶν ἀντικειμένων οὐσιῶν, τὴν καθολικὴ ὑπαρκτικὴ σχέση.

Ἡ δυναμικὴ καὶ πάντοτε ἀτέλεστη ὀλοκλήρωση αὐτῆς τῆς σχέσης εἶναι ὁ ἔρως τῶν ἐλλήνων Πατέρων τῆς Ἀνατολῆς, ἢ ἀγαπητικὴ φορὰ καὶ κίνησι τῆς ἔξοδου ἀπὸ τὴν ἀτομικοποιημένην στὸ χῶρο τῶν ἀντικειμένων ὑπαρξη, γιὰ τὴν πραγμάτωση τῆς κατεξοχὴν σχέσης. Ὁ ἔρως εἶναι ἢ ὀλοκλήρωση τῆς ἔκστασης, δηλαδή τῆς προσωπικῆς ἀναφορᾶς στὴν κατεξοχὴν ἑτερότητα: «ἔστι δὲ καὶ ἔκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως, οὐκ ἑῶν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστάς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων»<sup>21</sup>.

\*

Τὸ ὄντολογικὸ περιεχόμενο ποὺ ἔδωσε στὸν ὄρο πρόσωπο ἢ ἐλληνικὴ πατερικὴ γραμματεία τῆς βυζαντινῆς περιόδου, γίνεται ἀφετηρία μιᾶς ὄντολογίας ριζικὰ διαφορετικῆς ἀπὸ αὐτὴν ποὺ ἐκπροσώπησε, στὴ διάρκειαι τῆς ἱστορικῆς τῆς ἐξέλιξης, ἢ δυτικῆ θεολογικῆ καὶ φιλοσοφικῆ παράδοσι. Ὁ ἐγκλωβισμὸς τῆς Δύσης στὴν ἀδιέξοδη πόλωσι ἀνάμεσα στὸν ἀναλογικὰ ἀπόλυτο καὶ ὄντικό, ἢ στὸ μυστικιστικὸ προσδιορισμὸ τοῦ εἶναι, ἐμφανίζεται ὡς ἀναπόφευκτη συνέπεια τῆς προτεραιότητας ποὺ ἔδωσαν οἱ δυτικοί, ἀπὸ τοὺς πρώτους κιόλας χριστιανικοὺς αἰῶνες, στὴν οὐσία ἔναντι τοῦ προσώπου — σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν ἐλληνικὴ Ἀνατολή, ποὺ βασίστηκε πάντοτε ἀφετηριακὰ στὴν προτεραιότητα τοῦ προσώπου ἔναντι τῆς οὐσίας<sup>22</sup>.

Ἡ προτεραιότητα τῆς οὐσίας στὰ πλαίσια τοῦ ὄντολογικοῦ ἐρωτήματος

---

Heidegger, δημιουργώντας τοὺς ὄρους: ek-sistieren, Ek-sistenz, σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὸν ὄρο existentia τῆς δυτικῆς Μεταφυσικῆς. Βλ. *Über den Humanismus*, σελ. 15 - 16: Das ekstatische Wesen des Menschen beruht in der Ek-sistenz, die von der metaphysisch gedachten existentia verschieden bleibt. . . Ek-sistenz bedeutet inhaltlich Hinausstehen in die Wahrheit des Seins.

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

21. ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΟΥ, *Περὶ Θεῶν Ὀνομάτων* 4, 13 — Migne P.G. 3, 712 A.

22. «Ἡ λατινικὴ φιλοσοφία ἐξετάζει ἐν πρώτοις τὴν φύσιν καθ' ἑαυτὴν καὶ ἐπιζητεῖ τὸ πρόσωπον· ἢ ἐλληνικὴ φιλοσοφία ἐξετάζει κατ' ἀρχὴν τὸ πρόσωπον καὶ ἐν συνε-

ύποχρεώνει σὲ ἀντικειμενικὸ προσδιορισμὸ τῆς ὕπαρξης τῶν ὄντων, καὶ σὲ νοητικὸ (ἀναλογικὸ-ὄντικὸ) καὶ αἰτιολογικὸ προσδιορισμὸ τοῦ εἶναι. Οἱ Σχολαστικοὶ καθιερώνουν στὴ Δύση τὴν τριπλῆ ὁδὸ (via triplex) τῆς ἀναλογικῆς γνώσης τοῦ εἶναι: τὴν ὁδὸ τῆς ἀφαίρεσης (via negationis), τὴν ὁδὸ τῆς ὑπεροχῆς (via eminentiae) καὶ τὴν ὁδὸ τῆς αἰτίας (via causalitatis)<sup>23</sup>.

Ὡστόσο, σὲ ἀντιφατικὸ ἀλλὰ καὶ ἱστορικὸ συνδυασμὸ μὲ τὸν ἀναλογικὸ προσδιορισμὸ τοῦ εἶναι, ἀπασχολεῖ τὴ Δύση καὶ ὁ ἀποφατισμὸς τοῦ εἶναι, ἡ ἀδυναμία τῆς ἀνθρώπινης διάνοιας νὰ ἐξαντλήσῃ μὲ ὀρισμοὺς τὴν ἀλήθεια τοῦ εἶναι. Ὁ ἀποφατισμὸς στὴ Δύση προκύπτει ἀπὸ τὴν ἀνάγκη προστασίας τοῦ μυστηρίου τῆς θείας Οὐσίας, εἶναι, δηλαδή, πάντοτε ἕνας ἀποφατισμὸς τῆς οὐσίας. εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι οἱ δύο βασικοὶ διαμορφωτὲς τῆς ἀναλογικῆς γνώσης τοῦ Θεοῦ στὴ Δύση, ὁ Ἄνσελμος (†1109) καὶ ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης (†1274), κηρύττουν ταυτόχρονα καὶ τὴν ἀποφατικότητα αὐτῆς τῆς γνώσης, τὴν οὐσιαστικὴ ἀγνωσία τοῦ Θεοῦ, τὸ ἀπροσπέλαστο τοῦ εἶναι<sup>24</sup>. Καὶ σὲ αὐτὴ τὴ γραμμὴ ἢ κατεύθυνση, τοῦ ἀποφατισμοῦ τῆς οὐσίας, συναντῶνται τόσο οἱ κορυφαῖοι σχολαστικοὶ ὅσο καὶ οἱ μεγάλοι

χειρὰ εἰσδύει ἐν αὐτῷ διὰ νὰ ἀνεύρῃ τὴν φύσιν. Ὁ Λατῖνος θεωρεῖ τὴν προσωπικότητα ὡς τρόπον τῆς φύσεως, ὁ Ἕλληνας θεωρεῖ τὴν φύσιν ὡς περιεχόμενον τοῦ προσώπου». Th. de REGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, I, 433 (ἡ παραπομπὴ ἀπὸ τὸ βιβλίον τοῦ Vlad. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, — Aubier — 1944, σελ. 57, ἑλλην. μετφρ. Σ. Πλευράκη, Θεσσαλονίκη 1964, σελ. 64).— Βλ. ἐπίσης, H. - M. LEGRAND, *Bulletin d'Écclésiologie - Introductions aux Églises d'Orient*, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, tome 56, No 4, σελ. 709, ὅπου κρίνοντας τὴ δυτικὴ - σχολαστικὴ δομὴ τῆς *Λογματικῆς* τοῦ Π. Ν. ΤΡΕΜΠΕΛΑ, σημειῶναι: . . . puis vient le traité de Dieu (livre I), où le De Deo uno précède le De Deo Trino, comme dans la Somme de S. Thomas d'Aquin (cognossibilité de Dieu, vraie notion de Dieu, attributs divins et, après seulement, le dogme trinitaire «en général», puis «en particulier»).

23. Βλ. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, τόμος I, München 1960, σελ. 306 κ.έ. — Ἐπίσης, Karl BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, II 1, σελ. 390. — Ἐπίσης, Χρήστου ΑΝΔΡΟΥΤΣΟΥ, *Λογματικὴ*, Ἀθήναι 1907, σελ. 47 κ.έ. — Ἐπίσης, Π. Ν. ΤΡΕΜΠΕΛΑ, *Λογματικὴ*, τόμος Α', Ἀθήναι 1959, σελ. 186 κ.έ.

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

μυστικοί τοῦ Μεσαίωνα, ὅπως ὁ Petrus Abaelardus († 1142), ὁ Albertus Magnus († 1280), ὁ Johannes Duns Scotus († 1308), ὁ Meister Eckhart († 1327), ὁ Nicolaus Cusanus († 1464).

Ἄλλα ὁ ἀποφατισμὸς τῆς οὐσίας εἶναι ἀδύνατο νὰ ἀντιμετωπίσῃ τὸ ὄντο-  
λογικὸ πρόβλημα ὡς πρόβλημα ὑπαρκτικό, ὡς ἐρώτημα γιὰ τὸν τρόπο μὲ  
τὸν ὁποῖο εἶναι ὅ,τι εἶναι, γιὰ τὸν «τρόπον τῆς ὑπάρξεως»<sup>25</sup>. Ἡ ἀπολυτοποίη-  
ση τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος, ἀπὸ τοὺς Σχολαστικούς, προκειμένου περὶ  
τοῦ Θεοῦ ὁ ὁποῖος ὀρίζεται ὡς «καθαρὴ ἐνέργεια τοῦ ὑπάρχειν» (actus  
purus), ἐρμηνεύει τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ἢ οὐσία, καὶ αὐτὸς ὁ τρόπος  
εἶναι τὸ ὑπάρχειν (essentia est id cuius actus est esse)<sup>26</sup>, ἀλλὰ δὲν θίγει τὸν  
τρόπο τοῦ ὑπάρχειν, καὶ ἐπομένως ἐξακολουθεῖ νὰ περιορίζῃ τὸ ὄντολογικὸ  
πρόβλημα στὸ χῶρο τῶν ἀφηρημένων ὀρισμῶν.

Ἀντίθετα, στὴν ἀνατολικὴ Θεολογία ἡ πόλωση ἀνάμεσα στὸν ἀναλογικὸ-  
ὄντικὸ ἢ στὸν μυστικιστικὸ προσδιορισμὸ τοῦ εἶναι ἔχει ἀφετηριακὰ ἀπο-  
κλειστῆ καὶ ἡ ὄντολογία τῶν ἀνατολικῶν εἶναι πρωταρχικὰ ὑπαρκτική,  
γιατὶ βάση καὶ ἀφετηρία εἶναι ὁ ἀποφατισμὸς τοῦ προσώπου καὶ ὄχι ὁ ἀπο-  
φατισμὸς τῆς οὐσίας. «Στὴν παράδοση τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας δὲν  
ὑπάρχει περιθώριο γιὰ μιὰ θεολογία καὶ, πολὺ λιγώτερο, γιὰ ἓνα μυστικισμὸ  
τῆς θείας οὐσίας. . . Γιὰ τὴν ἀνατολικὴ Ἐκκλησία, ὅταν μιλάει κανεὶς γιὰ  
τὸ Θεό, πρόκειται πάντοτε γιὰ τὸ συγκεκριμένο: ὁ Θεὸς τοῦ Ἀβραάμ, τοῦ  
Ἰσαὰκ καὶ τοῦ Ἰακώβ, ὁ Θεὸς τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ», πρόκειται πάντοτε γιὰ  
τὴν Τριάδα (τῶν προσώπων) — Πατὴρ, Υἱὸς καὶ Ἅγιον Πνεῦμα. Ἀντίθετα,  
ὅταν ἡ κοινὴ φύση παίρνει τὴν πρώτη θέση στὴ σύλληψη τοῦ τριαδικοῦ  
δόγματος, εἶναι ἀναπόφευκτο ἡ ὀρησκευτικὴ πραγματικότητα τοῦ Θεοῦ-  
Τριάδος νὰ παραμερίζεται, σὲ ἓνα ποσοστὸ, γιὰ χάρι μιᾶς κάποιας φιλο-  
σοφίας τῆς οὐσίας. . . Πραγματικά, στὸ πλαίσιο τῶν θεωρητικῶν προϋπο-  
θέσεων τῆς Δύσεως, κάθε θεωρία καθαρὰ θεοκεντρικὴ θὰ κινδύνευε νὰ θέσῃ  
τὴν οὐσία πρὶν ἀπὸ τὰ πρόσωπα, νὰ γίνῃ ἓνας μυστικισμὸς τῆς «θείας ἀβύσ-  
σου» (πρβλ. τὴν Gottheit τοῦ Meister Eckhart), ἓνας ἀπρόσωπος ἀποφατισμὸς  
τῆς θεότητος-μηδὲν ποὺ θὰ προηγῆτο τῆς Τριάδος. Ἔτσι, διαγράφοντας ἓνα

25. Ἐκφραση καθιερωμένη στὴ θεολογικὴ γραμματεία τῆς Ἑλληνικῆς Ἀνατολῆς καὶ  
ἀφετηριακὴ τοῦ ὄντολογικοῦ προβληματισμοῦ της. Πρβλ. χαρακτηριστικά, ΜΑΞΙ-  
ΜΟΥ τοῦ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Περὶ διαφορῶν ἀπόρων*, Migne P.G. 90, 285A καὶ *Μυ-  
σταγωγία*, Migne P.G. 91, 701 A. — ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Κατὰ Ἐὐνομίον* I,  
Migne P.G. 45, 316 C — ΙΟΥΣΤΙΝΟΥ, *Φιλοσ. Ἐκθεσις τῆς ὁρθῆς ὁμολογίας* 3,  
Migne P.G. 6, 1209B — ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ *Κατὰ Ἰακωβιτῶν* 52, Migne  
P.G. 94, 1461B.

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



παράδοξο κύκλο, επανέρχεται κανείς, μέσα από τον Χριστιανισμό, στο νεοπλατωνικό μυστικισμό»<sup>27</sup>.

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

Ἀλλὰ οἱ ἱστορικὲς καὶ πολιτιστικὲς συνέπειες, ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὶς διαφορᾶς Ἀνατολῆς καὶ Δύσης στὸ χῶρο τῆς ὄντολογίας, θὰ πρέπει νὰ εἶναι ἀντικείμενο μιᾶς ἄλλης μελέτης<sup>28</sup>. Ἐδῶ, θὰ θυμῆσουμε ἀπλῶς τὴν ἐναργέστατη διατύπωση τοῦ ἀδιεξόδου, ποὺ δημιουργεῖ ἡ προτεραιότητα τοῦ ἀποφατισμοῦ τῆς οὐσίας, στὰ κείμενα τοῦ Heidegger (τοῦ τελευταίου, μᾶλλον, «μυστικοῦ τῆς Οὐσίας» στὴ Δύση<sup>29</sup>). Ἡ περίπτωση τοῦ Heidegger ἔδειξε καθαρά τὸ πῶς ὁ ἀποφατισμὸς τῆς οὐσίας προσδιορίζει καὶ σέβεται τὰ ὅρια τῆς σκέψης, ἐπομένως καὶ τὰ ὅρια τῆς μεταφυσικῆς ἢ τοῦ ἀρρήτου, ἀλλὰ ἀφήνει τὸ πρόβλημα τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητας στὰ ὅρια τοῦ ἐνδεχόμενου μηδενισμοῦ της, ἀποκαλύπτει τὸ Μηδὲν ὡς ἐξ ἴσου ἐνδεχόμενη δυνατότητα μὲ τὸ εἶναι, μεταθέτει τὸ ὄντολογικὸ ἐρώτημα στὸ δίλημμα ἀνάμεσα στὸ ὄν

27. Vlad. LOSSKY, *La théologie mystique. . .* σελ. 63, 64, ἑλλην. μετφρ. Σ. Πλευράκη, σελ. 70, 71.

28. Σὲ προηγούμενη μελέτη, ἀλλὰ καὶ πάλι στὸ χῶρο τῶν θεωρητικῶν διαφοροποιήσεων, ἐγινε προσπάθεια νὰ καταδειχθῇ, μὲ βῆση τὰ κείμενα τοῦ Heidegger, πῶς ἡ σχολαστικὴ θεολογικὴ παράδοση τῆς Δύσης ὀδηγεῖ ἀναπόφευκτα στὸ σημερινὸ φαινόμενο τοῦ «εὐρωπαϊκοῦ Μηδενισμοῦ». Βλ. Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Ἡ θεολογία τῆς ἀπουσίας καὶ τῆς ἀγνωσίας τοῦ Θεοῦ* (μὲ ἀναφορὰ στὶς ἀρεοπαγιτικὲς συγγραφές καὶ στὸν Martin Heidegger), Ἀθήνα 1967.

29. Πρβλ. τοὺς χαρακτηριστικοὺς ἀφορισμοὺς του: *Sein erweist sich als ein höchst - bestimmtes völlig Unbestimmtes (Einführung in die Metaphysik, σελ. 59)*. — *Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am weitesten (Über den Humanismus, σελ. 20)*. — *Die Unbestimmtheit dessen jedoch, wovor und worum wir uns ängstigen, ist kein blosses Fehlen der Bestimmtheit, sondern die wesenhafte Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit (Was ist Metaphysik? σελ. 32)*. — *Das Sein als das Geschick, das Wahrheit schiekt, bleibt verborgen. Aber das Weltgeschick kündigt sich in der Dichtung an (Über den Humanismus, σελ. 26)*. — Βλ. ἐπίσης τὸν ἐνδεικτικὸν χαρακτηρισμὸ τῆς φιλοσοφίας τοῦ Heidegger ἀπὸ τὸν J. HIRSCHBERGER (*Geschichte der Philosophie, II, σελ. 648*): *Was bleibt, ist eine Art Mystik und Romantik des Seins, bei der alles auf die Hinnahme ankommt.*

καί στο Μηδέν: (warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?<sup>30</sup>). Ὁ ἀποφατισμός τῆς οὐσίας ἀποδείχεται μέ τόν Heidegger ἐνδεχόμενο ὄντο-λογικοῦ καί θεολογικοῦ Μηδενισμοῦ τόσο, ὅσο καί ὁ ὄντικος-νοητικός προσδιορισμός τῆς οὐσίας. Ἀλλά στο θέμα αὐτό θά χρειαστῆ νά ἐπανέλθουμε σέ ἐπόμενο κεφάλαιο αὐτῆς ἐδῶ τῆς μελέτης.

## 2. Η ΚΑΘΟΛΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΙΟΥ

Ἡ καθολικότητα τοῦ προσώπου προσδιορίζεται ἀπό τόν ἐκστατικό χαρακτήρα του. Τό πρόσωπο στήν ἐκστατική του ἀναφορά, δηλαδή στήν ἑτερότητά του, διαφοροποιεῖται ἀπό τήν ἀναφορική παρ-ουσία τῶν ὄντων μέ μέτρο διαφοροποίησης τήν καθολικότητα: Ὁ λόγος τῆς ἑτερότητας τοῦ προσώπου συγκεφαλαιώνει τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο *εἶναι* ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξη, τόν «καθόλου»<sup>31</sup> τρόπο τῆς ὑπάρξεως· ἐνῶ ἡ ἀναφορική παρ-ουσία τῶν ὄντων περιορίζεται στο λόγο τῆς σχέσης τους μέ τό πρόσωπο, ὀρίζει τά ὄντα ὡς *φαινόμενα*, ὡς ἀτομικότητες φανερούμενες στά ὅρια τῆς προσωπικῆς σχέσης. Τό ὄν, ὡς ἀναφορική παρ-ουσία, εἶναι τό μερικό, τό τμηματικό, ἡ φαινόμενη (σέ σχέση) ἀτομικότητα· τό πρόσωπο, ὡς δυνατότητα τῆς σχέσης, δηλαδή ὡς προϋπόθεση φανερώσεως τῶν ὄντων, εἶναι τό ὅλον, τό καθολικό. Κάθε ἀνθρώπινο πρόσωπο εἶναι ἡ δυνατότητα τῆς καθολικῆς φανέρωσης τοῦ τρόπου μέ τόν ὁποῖο *εἶναι* ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξη καί, ταυτόχρονα, ἡ προϋπόθεση τῆς καθολικῆς σχέσης, στά ὅρια τῆς ὁποίας τά ὄντα ἀ-ληθεύουν, δηλαδή *φαίνονται* ὡς αὐτό ποῦ *εἶναι*.

Μέ τόν προσδιορισμό τῆς καθολικότητας τοῦ προσώπου ἀπαντᾷμε στο

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

31. Δηλ. ἐν συνόλω, ἐν γένει, γενικῶς: βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Περί Ἐμφυσίας* 7, 17a 38: Ἐπεὶ δέ ἐστὶ τὰ μὲν καθόλου τῶν πραγμάτων τὰ δὲ καθ' ἕκαστον, — λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ' ἕκαστον δὲ ὃ μὴ, οἷον ἄνθρωπος μὲν τῶν καθόλου Καλλίας δὲ τῶν καθ' ἕκαστον. — βλ. ἐπίσης ΛΕΟΝΤΙΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΟΥ, *Κατὰ Νεστοριανῶν καὶ Εὐτυχιανῶν*, Migne P.G. 86, 1289 D - 1292A: Ἐπειδὴ γάρ, καθὼς οἱ τὰ λογικὰ σκέμματα διακρίνοντες παραδιδόασιν, τὰ μὲν ἐπὶ μέρους κοινωνεῖ τοῖς καθ' ὅλου, τὰ δὲ καθ' ὅλου κατηγορεῖται κατὰ τῶν ἐπὶ μέρους· καὶ τῶν μὲν ἀτόμων, κοινωνία ἐστὶ πρὸς τὸ εἶδος κατὰ τὴν φύσιν· τῶν δὲ καθόλου, κοινωνία πρὸς τὰ μέρη κατὰ τὴν κλήσιν· τῆ τοῦ ὅλου προσηγορίᾳ τὸ μέρος καλεῖν οὐ παρητησάμεθα.

ἐρώτημα γιὰ τὴν οὐσία ἢ φύση<sup>32</sup> τοῦ ἀνθρώπου. Εἶπαμε ὅτι τὸ πρόσωπο στὴν ἐκστατική του ἀναφορά, δηλαδή στὴν ἑτερότητά του, ὑπερβαίνει τὰ ἀντικειμενικὰ ἰδιώματα καὶ κοινὰ γνωρίσματα τοῦ εἶδους, ἐπομένως δὲν προσδιορίζεται ἀπὸ τὴ φύση του· ἀντίθετα, προσδιορίζει τὴ φύση ἢ οὐσία του<sup>33</sup>: ἡ ἐκ-στασις τοῦ προσώπου, ἡ πραγμάτωση τῆς ἑτερότητας, εἶναι ὁ *τρόπος* μὲ τὸν ὁποῖο *εἶναι* ὁ ἄνθρωπος «καθόλου».

Ἄλλὰ στὴν τελευταία αὐτὴ φράση ὑπάρχει μιὰ καταρχὴν λογικὴ ἀντίφαση: Μιλᾶμε γιὰ «πραγμάτωση» τῆς ἑτερότητας, ἐνῶ ταυτόχρονα ὀρίζουμε τὴν ἑτερότητα ὡς τὸν *τρόπο* μὲ τὸν ὁποῖο *εἶναι* ὁ ἄνθρωπος «καθόλου». Ἡ ταυτόχρονη αὐτὴ ἀναφορά στὴν ἑτερότητα ὡς ὀρισμὸ καὶ ὡς δυναμικὴ πραγμάτωση, εἶναι ἓνα καίριο θέμα, ποῦ θὰ ἀναλυθῆ ἐκτενέστερα σὲ ἐπόμενο κεφάλαιο. Ἐδῶ θὰ περιοριστοῦμε στὸν ἐνδεικτικὸ χαρακτήρα ποῦ ἔχει αὐτὴ ἡ καταρχὴν λογικὴ ἀντίφαση: εἶναι ἐνδεικτικὴ τῆς ὑπέρβασης τῶν νοητικῶν προσδιορισμῶν, ἐπισημαίνει τὴν ἑτερότητα ὡς ὀρισμὸ καὶ, μαζί, ὡς ὀριο ἐνὸς ὑπαρκτικοῦ γεγονότος: βεβαιώνει ἡ καταρχὴν ἀντίφαση τὸν ὑπαρκτικὸ καὶ ὄχι μόνον θεωρητικὸ χαρακτήρα τόσο τῆς ἑτερότητας τοῦ προσώπου ὅσο καὶ τῶν κοινῶν ἰδιωμάτων τῆς φύσεως σὲ σχέση μὲ τὰ ὁποῖα ὀρίζεται ἡ ἑτερότητα. Ἡ ἐκστασις τοῦ προσώπου, ἡ διαφοροποίησή του ἀπὸ τὰ κοινὰ ἰδιώματα τῆς φύσεως, δὲν συλλαμβάνεται μόνον νοητικά, δὲν *ὀρίζει* μόνον τὴν ἑτερότητα, ἀλλὰ καὶ *ὀρίζεται* ὡς ὑπαρκτικὸ γεγονός, δηλαδή ὡς πραγματικότητα, ποῦ μόνον δυναμικὰ — ὡς δυνατότητα — εἶναι δυνατό νὰ γνωσθῆ. Ἡ προσωπικὴ ἑτερότητα *εἶναι* ὡς ὀρισμὸς, ἀλλὰ καὶ *συντελεῖται* δυναμικὰ ὡς ὑπαρκτικὸ γεγονός στὰ ὅρια τῆς φυσικῆς ἀτομικότητας.

Αὐτὸ σημαίνει ὅτι τὰ ἀντικειμενικὰ ἰδιώματα τῆς φύσεως ἐκλαμβάνονται ἐδῶ ὄχι ἀπλῶς ὡς θεωρητικὰ καὶ ἀφηρημένα γνωρίσματα τοῦ εἶδους, ἀλλὰ καὶ ὡς ἀτομικὰ ἰδιώματα τῆς ὑπαρξῆς, ὡς ὑπαρκτικὰ γνωρίσματα τῆς φυσικῆς ἀτομικότητας. Τὸ πρόσωπο ἀντιπροσωπεύει ὅπωςδήποτε μιὰ καταρ-

32. Οἱ ἐννοιες *φύση* καὶ *οὐσία* εἶναι καταρχὴν ταυτόσημες, ὅπως εἶναι καταρχὴν ταυτόσημες καὶ οἱ ἐννοιες *πρόσωπο* καὶ *ὑπόστασις*. Βλ. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Ἐπιστ. 15*, Migne P. G. 91, 549 B: *Ταυτὸν μὲν οὐσία καὶ φύσις· ταυτὸν δὲ πρόσωπον καὶ ὑπόστασις*. — Οἱ λέξεις *οὐσία* καὶ *φύση* ταυτίζονται καὶ μὲ τὴ φιλοσοφικὴ ἐννοια τοῦ *εἶδους*: Οὐσία δὲ ἐστίν, ἦτοι φύσις, παρ' αὐτοῖς (τοῖς Πατέρεσι) ὅπερ οἱ φιλόσοφοι λέγουσιν εἶδος. ΛΕΟΝΤΙΟΣ ΒΥΖΑΝΤΙΟΥΣ *Σχόλια I*, Migne P.G. 86. 1193A.

33. Οὐσία μὲν γὰρ αὐτὸ τὸ εἶναι μόνον δηλοῖ. Ὑπόστασις δὲ οὐ μόνον τὸ εἶναι δηλοῖ, ἀλλὰ καὶ τὸ πῶς ἔχειν καὶ τὸ ὁποῖόν τι εἶναι παρίστησι. ΘΕΟΔΩΡΟΥ πρεσβυτέρου τῆς ΡΑΓΘΟΥ, *Ἠμομιμασμένη*, Analecta Patristica (Orientalia Christiana Analecta) Rome 1938. σελ. 204, 10, 16. — Βλ. ἐπίσης, ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Κατὰ Ἐννομίου I*, Migne P.G. 45, 337 B: Ἐπὶ μὲν τῆς οὐσίας ἐδείχθη παρὰ τῶν τὰ τοιαῦτα φιλοσοφεῖν εἰδόντων, μηδεμίαν δύνασθαι διαφορὰν ἐννοῆσαι, ἐὰν τις αὐτὴν ψιλῶσας καὶ ἀπογυμνώσας τῶν ἐπιθεωρουμένων ποιότητων τε καὶ ἰδιωμάτων αὐτὴν ἀφ' ἑαυτῆς ἐξετάζη, κατὰ τὸν τοῦ εἶναι λόγον.

χὴν φυσικὴ ἀτομικότητα, ἢ καταρχὴν προσέγγιση τοῦ προσώπου πραγματοποιεῖται μὲ ἀφετηρία τῆ φυσικὴ ἀτομικότητα ὡς πρὸς τὴν ὁποία ὀρίζεται ἡ ἑτερότητα<sup>34</sup>. Ἐπομένως, καὶ ἡ καταρχὴν προσέγγιση τῆς φύσεως μπορεῖ νὰ πραγματοποιηθῆ μὲ ἀφετηρία τὸ χῶρο τῆς προσωπικῆς ὑπαρξῆς καί, τότε, ἡ φύση ὄχι ἀπλῶς ὀρίζει τὴ νοητικὴ σύλληψη τοῦ «καθόλου», ἀλλὰ καὶ ὀρίζεται ὡς ὑπαρκτικὴ πραγματικότητα στὰ ὄρια τοῦ γεγονότος τῆς ἑτερότητας<sup>35</sup>. Τὸ πρόσωπο «ὑφίσταται», τὰ συμβαίνοντα στὴ φύση<sup>36</sup> — τὰ «συμβεβηκότα» τῆς φύσεως εἶναι «πάθη» τοῦ προσώπου<sup>37</sup> — καὶ ταυτόχρονα τὸ πρόσωπο εἶναι ὡς ἑτερότητα ἀπέναντι στὴ φύση καὶ στὰ «συμβεβηκότα» τῆς φύσεως. Ἡ ὑπέρβαση τῶν ἀντικειμενικῶν ιδιωμάτων — τῶν «συμβεβηκότων» τῆς φύσεως — ἢ πραγμάτωση τῆς ἑτερότητας, εἶναι ἓνα ὑπαρκτικὸ γεγονός, ποὺ συντελεῖται στὰ ὑπαρκτικὰ ὄρια τῆς φυσικῆς ἀτομικότητας — καὶ ἐπομένως ἡ ἑτερότητα δὲν ἀναφέρεται μόνο στὰ ἀντικείμενα ὄντα καὶ στὰ ἄλλα πρόσωπα, ἀλλὰ καὶ πραγματοποιεῖται καταρχὴν ὡς πρὸς τὴ φυσικὴ ἀτομικότητα τῆς προσωπικῆς ὑπαρξῆς.

Ἡ δυναμικὴ ἑτερότητα ὡς πρὸς τὰ ἀτομικὰ «πάθη», ποὺ εἶναι «συμβεβηκότα» τῆς φύσεως, ὀρίζει τὸν ἐκστατικὸ χαρακτήρα τῆς προσωπικῆς ὑπαρξῆς — ἡ ἐκ-στασις σημαίνει μιὰ δυναμικὴ αὐθυπέρβαση. Ἡ ἐκ-στασις ὡς αὐθυπέρβαση συγκεφαλαιώνει, δηλαδὴ ὀρίζει, τὴν προσωπικὴ ἑτερότητα καί, ταυτόχρονα, προϋποθέτει, δηλαδὴ «περιέχει» τὴν καθολικὴ φύση ὡς ὑπαρκτικὴ πραγματικότητα. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο δὲν

34. Ἡ μὲν γὰρ ὑπόστασις, ἦτοι τὸ ἄτομον τῆς φύσεως, φύσις, ἀλλ' οὐ μόνον φύσις, ἀλλὰ μετὰ ιδιώματος· ἡ δὲ φύσις, οὐχ ὑπόστασις, ἦτοι ἄτομον. ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Ἰακωβιτῶν* 52, Migne P.G. 94, 1461A.

35. Ὑπόστασις... τόδε τι καθ' ἑαυτὴν ἀπόστασις τις οὐσα καὶ διορισμὸς τῶν ἀδιορίστων οὐσιῶν εἰς τὸν κατὰ πρόσωπον ἀριθμὸν ἐκάστου· διὸ δὴ καὶ πρόσωπον ταύτην οἱ πατέρες νοοῦσιν τε καὶ ὀνομάζουσι. ΛΕΟΝΤΙΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΟΥ, *Κατὰ Νεστοριανῶν* 2, 1 - Migne P.G. 86, 1529D.

36. Ὑπόστασις ἐστὶ πρᾶγμα ὑφειστός τε καὶ οὐσιῶδες, ἐν ᾧ τὸ τῶν συμβεβηκότων ἄθροισμα ὡς ἐν ἐνὶ ὑποκειμένῳ πράγματι καὶ ἐνεργεῖα ὑφειστήκε. ΘΕΟΔΩΡΟΥ τῆς ΡΑΪΘΟΥ, *Προπαρασκευή*, *Analecta Patristica*, σελ. 206, 5. — Βλ. ἐπίσης: ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ *Διαλεκτικά* ΙΣΤ', Migne P.G. 94, 581B, κριτικὴ ἐκδόσις, Bonif. KOTTER, Berlin 1969, σελ. 86: Λέγεται δὲ τὸ συμβεβηκὸς ἐν ὑποκειμένῳ τῇ οὐσίᾳ. — Ἐπίσης, *Διαλεκτικά* ΜΓ', P.G. 94, 613B, ἐκδόσις KOTTER, σελ. 109: Οἱ ἅγιοι Πατέρες ὑπόστασιν καὶ πρόσωπον τὸ αὐτὸ ἐκάλεσαν· τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ἐξ οὐσίας καὶ συμβεβηκότων ὑφιστάμενον, καὶ ἀριθμῷ διαφέρον, καὶ τὸν τινα δηλοῦν, οἷον Πέτρον καὶ Παῦλον. — Ἐπίσης, *Διαλεκτικά* Λ', P.G. 94, 593A - 596A, ἐκδόσις KOTTER, σελ. 94 - 95: Ἡ δὲ ὑπόστασις θέλει ἔχειν οὐσίαν μετὰ συμβεβηκότων, καὶ καθ' ἑαυτὴν ὑφίστασθαι, καὶ αἰσθῆσαι, ἡγουν ἐνεργεῖα θεωρεῖσθαι.

37. Γιά τὴν ταύτιση «συμβεβηκότων» καὶ «παθῶν» βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά* Ν. 1, 1088α 17 καὶ Α. 8, 989β 3. — *Περὶ Ψυχῆς*, Α1, 402α 7 - 9. — Ἐπίσης, ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Σχόλια εἰς τὸ περὶ Θεῶν Ὀνομάτων*, Migne P.G. 4, 412 BC.

είναι μέρος ή τμήμα τοῦ ἀνθρώπινου ὄντος, τῆς ἀνθρώπινης οὐσίας ή φύσεως, ἀλλά ή ἔπαρξι τῆς φύσεως<sup>38</sup> — ἀφοῦ ή ἑτερότητα συγκεφαλαιώνει τή φύση στό γεγονός τῆς ἐκστατικῆς της αὐθυπέρβασης: ή ἀνθρώπινη φύση ὑπάρχει μόνο «ἐν προσώποις»<sup>39</sup>, μόνο ὡς ἐκστατική ἑτερότητα ὡς πρὸς τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ της, ή φύση εἶναι τὸ περιεχόμενο τοῦ προσώπου. Ἐπειδὴ ή προσωπική ἑτερότητα ἀποτελεῖ τὸν τρόπο ὑπάρξεως τῆς φύσεως καὶ κάθε πρόσωπο ὀρίζει τὴν καθολική ἑτερότητα, γι' αὐτὸ καὶ τὸ κάθε ἀνθρώπινο πρόσωπο στὴν ἐκστατική του ἑτερότητα «περιέχει» τὴν καθολική φύση<sup>40</sup>, συγκεφαλαιώνει τή φύση στὰ ὅρια τῆς δυναμικῆς ἀναφορᾶς «ἐκτὸς» τῆς φύσεως (στὰ ὅρια τῆς προσωπικῆς ἐκ-στασης) — δηλαδή, τὸ κάθε ἀνθρώπινο πρόσωπο εἶναι ή δυναμική συγκεφαλαίωση τῆς καθολικῆς ἀνθρωπότητας.

Αὐτὴ ή ἀναγωγή στὴν καθολική ἀνθρωπότητα μπορεῖ νὰ εἶναι καταρχὴν ἓνα σχῆμα νοητικὸ — ή ἐνότητα ὄλων τῶν ἀνθρώπινων προσώπων εἶναι ἓνας κατ' ἀρχὴν νοητικὸς προσδιορισμὸς τοῦ «καθόλου» («τὸ ὅλως λεγόμενον ὡς ὅλον τι ὄν, οὕτως ἐστὶ καθόλου ὡς πολλὰ περιέχον τὸ κατηγορεῖσθαι καθ' ἑκάστου καὶ ἐν ἅπαντα εἶναι ὡς ἕκαστον», Ἀριστοτέλης)<sup>41</sup>. Ἡ ἐκ-στασις, ὁμως, τοῦ προσώπου, ὡς συγκεφαλαίωση τῆς οὐσίας ή φύσεως στό γεγονός τῆς αὐθυπέρβασῆς της, ἀνταποκρίνεται ὄχι στό νοητικὸ-συνειδησιακὸ (καὶ ἐπομένως ὄντικὸ), ἀλλὰ στὸν ὑπαρκτικὸ-ὄντολογικὸ προσδιορισμὸ τοῦ «καθόλου». Εἶναι ή φύση «καθόλου» ποὺ ἐξ-ίσταται, στὰ

38. . . . οὐ συνδιαίρουντες τοῖς προσώποις τὴν τῆς οὐσίας ἐνότητα: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Κατὰ Ἐννομίων* I, Migne P.G. 45, 405B. — Βλ. ἐπίσης, ΛΕΟΝΤΙΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΟΥ, *Σχόλια* II, Migne P.G. 86, 1152 BC: . . . καθ' ὑπόστασιν, τοῦτ' ἐστὶν καθ' ὑπαρξιν. — Ἐπίσης, ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Διαλεκτικά* MB, Migne P.G. 94, 613A, ἐκδόση KOTTER, σελ. 109: Ἐν αὐτῇ γάρ (τῇ ὑποστάσει) ή οὐσία ἐνεργεῖα ὑφίσταται.

39. Ἡ οὐσία δὲ καθ' ἑαυτὴν οὐχ ὑφίσταται, ἀλλ' ἐν ταῖς ὑποστάσεσι θεωρεῖται. ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Περὶ πίστεως ὀρθοδόξου*, 3, 6 - Migne P. G. 94, 1001 D. — Βλ. ἐπίσης, ΛΕΟΝΤΙΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΟΥ, *Κατὰ Νεστοριανῶν καὶ Εὐτυχιανῶν*, Migne P. G. 86, 1280A: Ἀνυπόστατος μὲν οὖν φύσις, τουτέστιν οὐσία, οὐκ ἂν εἴη ποτέ. Οὐ μὴν ή φύσις ὑπόστασις, ὅτι μηδὲ ἀντιστρέφει ή μὲν γάρ ὑπόστασις καὶ φύσις, ή δὲ φύσις οὐκέτι καὶ ὑπόστασις: ή μὲν γάρ φύσις τὸν τοῦ εἶναι λόγον ἐπιδέχεται: ή δὲ ὑπόστασις, καὶ τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸν εἶναι: καὶ ή μὲν εἶδους λόγον ἐπέχει, ή δὲ τοῦ τινὸς εἶναι δηλωτική. Καὶ ή μὲν καθολικοῦ πράγματος χαρακτηῖρα δηλοῖ, ή δὲ τοῦ κοινοῦ τὸ ἴδιον ἀποδιαστέλλεται.

40. . . . πρὸς τὸν ὑφιστάτωτα ή φύσις ἀνάγεται. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Κεφάλαια θεολογικά*, Migne P. G. 91, 200 D.

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

ύπαρκτικά όρια τής προσωπικής έτερότητας, τόσο ως αύθυπέρβαση όσο και ως σχέση με τὰ όντα — ύπαρκτική προϋπόθεση τής καθολικής φανέρωσης τών όντων.

Έπομένως, ή καθολικότητα τοῦ προσώπου άπαιτεϊ μιá κατανόηση τής ούσίας ή φύσεως πολύ διαφορετική από τή θεωρητική άναγωγή στο «όμοειδές όλον». Το πρόσωπο στην έκστατική του έτερότητα παραμένει ένα γεγονός συγκεκριαλαίωσης τής ανθρώπινης φύσεως — προσδιορισμοῦ τής ένοειδοῦς ανθρώπινης ούσίας —, αλλά έδώ ή συγκεκριαλαίωση και ό προσδιορισμός προϋποθέτουν τήν ύπαρκτική έμπειρία τής έκστασης, δηλαδή, τήν όντολογική-ύπαρκτική και όχι τή νοητική-όντική έρμηνεία τής ούσίας ή φύσεως<sup>42</sup>.

Η όντική έρμηνεία τής ούσίας από τή δυτική μεταφυσική παράδοση, ή νοητική σύλληψη τοῦ Είναι ως ύπαρκτικοῦ «καθόλου», ως νοητοῦ προσδιορισμοῦ τής ένότητας τοῦ όντος (*Sedes ipsius esse in uno est, in uno semper sedet esse, Meister Eckhart*), εισάγει στο γεγονός τής ύπαρξης τή σχέση άφηρημένου και συγκεκριμένου ως σχέση ούσίας και προσώπου<sup>43</sup>, δηλαδή, οδηγεί αναπόφευκτα στην αντίληψη τοῦ προσώπου ως όντικής μονάδας, τμήματος και μερίσματος τής καθολικής φύσεως, τελικά στην αντίληψη τοῦ προσώπου ως άτομου (ό Θωμᾶς Άκινάτης έρμηνεύει τήν *substantia* ως *natura rei, per se esse*)<sup>44</sup>.

Άντίστροφα, στην έκστατική αντίληψη τοῦ προσώπου (όπου ή έκ-σταση σημαίνει τὸ ύπαρκτικὸ γεγονός τής έτερότητας ως καθολικής σχέσεως) αντι-

42. Τήν ύπαρκτική - όντολογική έρμηνεία τοῦ όρου φύση συναντάμε, όπωςδὴποτε, στα άσκητικά κείμενα τής Όρθόδοξης Άνατολής. Η Όρθόδοξη Άσκητική βασίζεται στην προϋπόθεση και τή δυνατότητα δυναμικής αύθυπέρβασης τής φύσης στα όρια τής προσωπικής ύπαρξης. Πρβλ. τίς έκφράσεις: «νικῆσαι τήν φύσιν», «φύσεως ήττα», «τήν έμήν ταύτην και οὐκ έμήν, έχθράν φίλην σάρκα» (Ιωάννης τής Κλίμακος) «έξελθεϊν εκ τοῦ όρου τής φύσεως», «άγιασθῆναι τήν φύσιν», «όταν φθάση τήν άγάπην, ύπεραίρεται ύπέρ τήν φύσιν», «άνακαινίσει τήν φύσιν» (Ισαάκ ό Σύρος), «τήν φύσιν αλλάξει και μεταβαλεϊν», «άλλαγηῆναι και μεταβληθῆναι εις έτέραν κατάστασιν και φύσιν» (Μακάριος ό Αϊγύπτιος). — Βλ. και Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Η Μεταφυσική τοῦ Σώματος*, Άθήνα (Έκδ. «Δωδώνη») 1971, Κεφ. Β' και Γ', και *Η Έλευθερία τοῦ Ήθους*, Άθήνα (Έκδ. «Άθηνά») 1970, Κεφ. Η': Η διάκριση τής άσκήσεως από τήν ήθική πράξη.

43. Βλ. Μ. - D. CHENU, *La Théologie au Douzième Siècle*, σελ. 302: Les concepts de *nature* et de *personne* impliquent le rapport de l'abstrait (quo est) et du concret (quod est) dans les êtres existants. . . Jeu philosophique de l'abstrait et du concret.

44. Βλ. *Summa theologica*, I, 29, 2 και *De Potentia* IX, 1 και 2. — Βλ. σχετικά και Joh. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, I, σελ. 490 - 491 και Μ. - D. CHENU, *La Théologie au Douzième Siècle*, σελ. 303: Le mot *res* sortira de son neutra-

στοιχεῖ ἡ ὄντολογικὴ-ύπαρκτικὴ ἐρμηνεία τῆς φύσεως ἢ οὐσίας. Τὸ πρόσωπο εἶναι ἡ μοναδικὴ δυνατότητα τοῦ «εἶναι-ἐναντι» — ἀπέναντι στὰ ὄντα, ἀλλὰ καὶ στὴν ἴδια του τὴ φύση — ὄχι μόνο ὡς καταρχὴν συνειδησιακὴ ἱκανότητα ἀντικειμενικοῦ προσδιορισμοῦ τῆς διαστατῆς παρ-ουσίας τῶν ὄντων καὶ νοητικῆς συλλήψεως τοῦ «καθόλου» τῆς φύσεώς του, ἀλλὰ ὡς καθολικὴ ὑπαρκτικὴ σχέση, ἡ ὁποία σχέση συγκεφαλαιώνει τὸ εἶναι ὡς γεγονός, δηλαδὴ ὡς τρόπο τῆς υπάξεως. Στὰ ὅρια τῆς ὄντολογίας ποὺ ὀρίζει ἡ προτεραιότητά τοῦ προσώπου, «γνωρίζουμε» τὸ εἶναι ὡς τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὅ,τι εἶναι: ἡ ἀνθρώπινη φύση ὡς προσωπικὴ ἐκ-σταση, ἢ οὐσία τῶν ὄντων ὡς παρ-ουσία ἀναφορικὴ στὸ πρόσωπο.

Φύση εἶναι ἡ πρώτη ὀνομασία τοῦ εἶναι<sup>45</sup>, ὁ λόγος τοῦ εἶναι<sup>46</sup>. Ὁ λόγος

---

lisme (chose) pour designer, grâce à l'allitération de la formule technique *res naturae - natura rei*, la densité réelle d'une chose concrète existante, en équivalence d'*hypostasis*.

Αὐτὴ ἡ ἀπώλεια τοῦ ὑπαρκτικοῦ περιχομένου τῆς ἐννοίας τῆς ὑποστάσεως, ἡ ἐκδοχὴ τῆς ὡς ὄντικῆς ἀτομικότητας, ὀδήγησε ραγδαῖα τὴ Δύση, ἀπὸ τὸν 12ο κιόλας αἰῶνα, στὴν ἀντικειμενοποίηση ὅλων τῶν ὑπαρκτικῶν κατηγοριῶν στὸ χῶρο τῆς θεολογίας. Σημειώνει χαρακτηριστικὰ ὁ M. - D. CHENU (στὸ ἴδιο βιβλίον, σελ. 314 - μεταφράζω): «Ἄν καί, ἀπὸ τὸν Ἄνσελμο καὶ τὸν Ἀβελάρδο ὡς τοὺς μεγάλους Λασκάλους τοῦ 13ου αἰῶνα, ἡ διεισδυτικότητά τῆς μεταφυσικῆς συνεχίζεται (σ.τ.μ.: πιστεύω πὼς ἐννοεῖ τὴ διείσδυση τῆς μεταφυσικῆς στὸ ὑπερβατικὸ, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸν περιορισμὸ τῆς στὰ ὅρια τῶν ὀρθολογιστικῶν ἀναλύσεων), εἶναι, ὡστόσο, ἐνδιαφέρον νὰ διακρίνουμε σὲ αὐτὴ τὴ διεισδυτικότητά δυὸ ζῶνες ἀρκετὰ διαφορετικὲς, παρά τὴ συνάφειά τους. Ἡ μιὰ ζώνη, τῆς ὁποίας ἀρχηγέτης ἐμφανίζεται ὁ Ἀβελάρδος, εἶναι ἡ ἐνεργοποίηση, στὰ ὅρια τῆς θεολογικῆς σύνθεσης, τῶν διαλεκτικῶν μεθόδων, ποὺ εἶναι καθεαυτὲς κοσμικὰ (profanes) ὄργανα (γνώσης) καὶ ποὺ χρησιμοποιοῦνται, ὡστόσο, γιατί τοὺς ἀναγνωρίζεται ἡ ἀξία ποὺ ἔχουν στὸν ἴδιο τὸ χῶρο τοῦ ἱεροῦ. . . Βαθμαῖα, σχηματίζεται μιὰ ἄλλη ζώνη, ὅπου δὲν εἶναι πιά μόνο οἱ συλλογιστικοὶ τρόποι ποὺ εἰσάγονται στὴ μελέτη τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καινούργια ἀντικείμενα, ποὺ βεβαιώθηκαν πρόσφατα στὰ ὅρια τῆς ἀνακάλυψης τοῦ κόσμου καὶ τῆς φύσης τῶν πραγμάτων. Δὲν πρόκειται πιά μόνο γιὰ τὴν ἀναφορὰ στὸ Θεό, διὰ τῆς συμβολικῆς ἢ διαλεκτικῆς ὁδοῦ, τῶν κτιστῶν πραγματικότητων, ποὺ μὲ τὴν ἀναφορὰ τους στὸ ἔσχατο τέλος χάνουν τὸ καθαυτὸ περιεχόμενό τους καὶ τὴ γήϊνη σημασία τους: εἶναι μιὰ αὐτόνομη γνώση τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου, μὲ ἀπόλυτο κύρος στὰ ὅρια τῆς κοσμικῆς γνώσης, πραγματικὰ ἀποτελεσματικὴ στὴ θεωρία καὶ στὴν πράξη, ποὺ μεταποιεῖται τώρα σὲ θεολογικὴ ἐπιστήμη. Ἔτσι, χρησιμοποιοῦσαν ἀπὸ καιρὸ τὴ διάκριση μορφῆς - ὕλης γιὰ νὰ ἀναλύσουν τὴ δομὴ τῶν μυστηριακῶν συμβόλων: τώρα. . . ἀνακαλύπτουν τὴ μεταφυσικὴ ἀλήθεια τοῦ ὕλομορφισμοῦ, ἐκλαμβάνουν τὸν ἀνθρώπο ὡς μορφὴ δεμένη μὲ μιὰν ὕλη, οἰκοδομοῦν μιὰν ἀντίστοιχη θεὰ τοῦ σύμπαντος, ὀρίζουν τὴν ὕλη ὡς οὐσία τῶν πραγμάτων. . . Ὁ θεολόγος οἰκειοποιεῖται, στὰ ὅρια τῆς ὀργανικῆς κατασκευῆς τῆς σοφίας του, τὰ ἀντικείμενα ποὺ τοῦ προμηθεύουν οἱ ὀρθολογιστικοὶ κλάδοι τῆς ἐπιστήμης, οἱ ἐπιστήμες τοῦ σύμπαντος καὶ τῶν νόμων του, οἱ ἐπιστήμες τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῶν ἱκανότητων του».

45. Οἱ «περὶ φύσεως» συγγραφές τῶν προσωκρατικῶν φιλοσόφων ἔχουν ὡς περιεχόμενο

σημαίνει τὴ φανέρωση, τὴ δυνατότητα γνώσεως. Τὸ εἶναι φανερόνεται, δηλαδή γνωρίζεται, ὡς οὐσία ἢ φύση: φύση δὲν εἶναι ἢ καθολικὴ σύλληψη τοῦ ὄντος ἢ ὁ νοητικὸς προσδιορισμὸς τοῦ εἶναι ὡς ὑπαρκτικοῦ «καθόλου», ἀλλὰ ἢ ὑπαρκτικὴ πραγματικότητα — δηλαδή, ὁ τρόπος ὑπάρξεως — ποὺ γνωστοποιεῖ τὸ εἶναι, ἢ πραγματικὴ δυνατότητα τοῦ λόγου τοῦ εἶναι. Λέμε: «δυνατότητα», ὄχι γιὰ νὰ ὑποθέσουμε νοητικὰ τὴν ἀντιδιαστολὴ τῆς φανέρωσης ἀπὸ κάποια ἐνδεχόμενὴ «ἀπόκρυψη», ἀλλὰ γιὰ τὴ φύση ὡς ὑπαρκτικὴ πραγματικότητα ἀντιπροσωπεύει μιὰ γνωστικὴ δυνατότητα, ἕνα ἐνδεχόμενο γνώσεως: Ἡ φανέρωση τοῦ εἶναι προϋποθέτει ἕναν «ὀρίζοντα» φανερώσεως, ὁ λόγος τοῦ εἶναι προϋποθέτει τὴ δυνατότητα ἀποδοχῆς του, δηλαδή διά-λογο, ἔκ-στασι, προσωπικὴ ἀναφορά.

Ἐπομένως, τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ εἶναι συγκεφαλαιώνεται στὸν προσδιορισμὸ μιᾶς ὄντολογικῆς-ὑπαρκτικῆς πραγματικότητας, ποὺ ἀντιπροσωπεύει τὸ λόγο τοῦ εἶναι ὡς γνωστικὴ δυνατότητα. Καὶ τέτοια πραγματικότητα εἶναι ἀποκλειστικὰ καὶ μόνο ἢ οὐσία ἢ φύση ὡς γεγονὸς ὑπάρξεως, δηλαδή ὡς προσωπικὴ ἔκ-στασι ἢ ὡς παρ-ουσία τῶν ὄντων ἀναφορικὴ στὸ πρόσωπο. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἢ οὐσία ἢ φύση μόνο ὡς περιεχόμενο τοῦ προσώπου εἶναι ἢ μοναδικὴ δυνατότητα καθολικῆς φανερώσεως τοῦ εἶναι. Μόνο ὡς ὑπαρκτικὸ γεγονὸς ἢ φύση εἶναι ὁ λόγος τοῦ εἶναι, μόνο ὡς προσωπικὴ ἔκ-στασι ἢ ὡς παρ-ουσία (τῶν ὄντων) ἀναφορικὴ στὸ πρόσωπο. Κάθε πρόσωπο εἶναι ἢ δυνατότητα καθολικῆς φανερώσεως τοῦ λόγου τοῦ εἶναι.

\*

Ἔως ἐδῶ ἔχουμε ἐπιχειρήσει δυὸ καταρχὴν προσεγγίσεις ἢ προσδιορισμοὺς τῆς οὐσίας ἢ φύσεως καὶ τῆς σχέσης ποὺ ὑπάρχει ἀνάμεσα στὴ φύση καὶ στὸ πρόσωπο. Σύμφωνα μὲ τὴν πρώτη προσέγγιση, ἢ φύση εἶναι ὑπαρκτικὴ πραγματικότητα, ποὺ ὀρίζεται ὡς γεγονὸς (μὲ «πάθη» καὶ «συμβεβηκότα») στὰ ὄρια τῆς προσωπικῆς ὑπάρξεως καὶ «ἐναντι» τῆς ὁποίας πραγματώνεται ἢ ἑτερότητα τοῦ προσώπου. Καὶ μὲ τὴ δεύτερη προσέγγιση προσδιορίσαμε τὴ φύση ὡς λόγο τοῦ εἶναι, ὡς ὑπαρκτικὴ καὶ πάλι πραγματικότητα, ποὺ ἀντιπροσωπεύει τὴ μοναδικὴ δυνατότητα φανερώσεως ἢ γνωστοποιήσεως

---

ὅ,τι σήμερον ὀνομάζουμε «ὄντολογία». — Βλ. καὶ ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Διαλεκτικά*, ΑΑ'. Ἐκδοσις Β. Kotter, σελ. 94, 27: τὸ δὲ εἶναι καὶ πεφυκέναι ταῦτόν ἐστι.

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



τοῦ εἶναι — ὡς πραγματικότητα προσωπικῆς ἐκ-στάσεως ἢ ἀναφορικῆς στοῦ πρόσωπο παρουσίας τῶν ὄντων.

Αὐτὴ ἢ προσπάθεια κάποιου καταρχὴν προσδιορισμοῦ τῆς σχέσης ἀνάμεσα στὴ φύση ἢ οὐσία καὶ στοῦ πρόσωπο, ἂν καὶ προϋποθέτει τὸ πρόσωπο ὡς ἀποκλειστικὴ δυνατότητα προσεγγίσεως τῆς οὐσίας ἢ φύσεως, ὡς τὸν τρόπο ὑπάρξεώς της, δὲν συμπίπτει μὲ τὸν καθορισμὸ μιᾶς μεθοδολογικῆς προτεραιότητος τοῦ προσώπου σὲ σχέση μὲ τὴ φύση. Τὸ πρόσωπο δὲν «προηγεῖται τῆς φύσεως» ὡς ὑποκειμενικὴ προσδιοριστικὴ ἀρχὴ τῆς ἀντικειμενικῆς καθολικότητος, δὲν συνιστᾷ τὴν καταρχὴν προτεραιότητα τοῦ ὑποκειμένου, ὅπως τὴ θέλησε ἡ δυτικὴ μεταφυσικὴ ἀπὸ τὸν Descartes καὶ μετὰ. Ἐπίσης τὸ πρόσωπο δὲν «προηγεῖται τῆς φύσεως» μὲ τὸν τρόπο πού ὀρίζει ὁ Sartre ὅτι «προηγεῖται ἢ ὑπαρξὴ τῆς οὐσίας»<sup>47</sup>. Δὲν εἶναι τὸ πρόσωπο μόνο μιὰ αὐτοσυνειδησία, πού αὐτοπροσδιορίζεται προτοῦ προλάβῃ νὰ προσδιοριστῇ ἀπὸ ὁποιαδήποτε καθολικὴ ἔννοια, δηλαδὴ ἀπὸ ὁποιαδήποτε καθολικὴ φύση ἢ οὐσία<sup>48</sup>. Τόσο ἢ προτεραιότητα τοῦ ὑποκειμένου (ὡς φορέως τῆς συλλογιστικῆς ἰκανότητος ἢ τῆς ἠθικῆς καὶ ἱστορικῆς ἐμπειρίας) ὅσο καὶ ἢ προτεραιότητα τῆς ὑπαρξιακῆς αὐτοσυνειδησίας (ὡς σχέσεως τοῦ ἑαυτοῦ μὲ τὸν ἑαυτό του μέσα στὴν ὁποία σχέση ὁ ἑαυτὸς ἀναγνωρίζει τὸν ἑαυτό του πράγματι ὡς δικό του), προϋποθέτει τὴν ἀποδοχὴ τῆς νοητικῆς-ὄντικῆς ἀντίληψης τῆς οὐσίας ἢ φύσεως, τὸ νοητικὸ-ἀντικειμενικὸ καθορισμὸ τοῦ «καθόλου», ἔστω κι ἂν αὐτὸς ὁ καθορισμὸς ἔπεται καὶ δὲν προηγεῖται τῆς ὑπάρξεως. Ὅταν ἢ σχέση τῆς οὐσίας μὲ τὴν ὑπαρξὴ τίθεται ὡς πρόβλημα καθοριστικῆς προτεραιότητος, τότε, ὅπωςδήποτε, ἀγνοεῖται τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ εἶναι ὡς ὑπαρκτικὸ ἐρώτημα, δηλαδὴ ὡς ὑπέρβαση τῶν ὀρισμῶν καὶ ἀναφορὰ στοῦ γεγονὸς τοῦ εἶναι, στοῦν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὅ,τι εἶναι. Ὁ Heidegger ἔδειξε ὅτι ἢ ἀντιστροφή τῆς μεταφυσικῆς προτάσεως «ἢ οὐσία προηγεῖται τῆς ὑπάρξεως» δὲν ἀποδεσμεύει ἀπὸ τὰ πλαίσια τῆς μεταφυσικῆς ἢ ἀντιστροφή μιᾶς μεταφυσικῆς ἀρχῆς παραμένει μιὰ μεταφυσικὴ ἀρχὴ<sup>49</sup>. Ἡ ἀλήθεια τοῦ ἀνθρώπου (ἔστω καὶ ἂν ἔπεται, ὡς ὀρισμὸς, καὶ δὲν προηγεῖται τῆς ὑπάρξεως) ἐξαντλεῖται, ὅπως καὶ ἢ ἀλήθεια κάθε ὄντος, στὴ σύμπτωσή του μὲ τὴν ἀντίστοιχη ἔννοια πού περιέχεται στὴ διάνοια. Ὁ ἐγκλωβισμὸς στὴ μεσαιωνικὴ ἀντικειμενοποίηση τοῦ ἀνθρώπου ὡς «ζώου λόγον ἔχοντος» (animal rationale) δὲν ὑπερβαίνεται<sup>50</sup>.

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

48. SARTRE, *στοῦ ἴδιου βιβλίου*, σελ. 21: Il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept et cet être c'est l'homme.

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

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

Ὡστόσο προσδιορίζοντας τὴ φύση ὡς περιεχόμενο τοῦ προσώπου, τὸ πρόσωπο ὡς τὴν ὑπαρξὴ τῆς φύσεως, βρισκόμαστε πέρα καὶ ἀπὸ τὴν ὑπέρβαση, ποὺ κατόρθωσε ὁ Heidegger, τῆς καθοριστικῆς προτεραιότητος τῆς οὐσίας ὡς πρὸς τὴν ὑπαρξὴ, ἢ τῆς ὑπαρξιακῆς αὐτοσυνειδησίας ὡς πρὸς τὴν οὐσία. Σύμφωνα μὲ τὴν ἀντίληψη τοῦ Heidegger, ἡ διάκριση οὐσίας καὶ ὑπάρξεως — διάκριση ποὺ κυριαρχεῖ στὴν πνευματικὴ ἱστορία τῆς Δύσης<sup>51</sup> — αἶρεται μὲ τὴν κατανόηση τῆς ἀνθρώπινης παρ-ουσίας (Da-sein) ὡς ἐκ-στατικοῦ γεγονότος<sup>52</sup>. Ἐκσταση ἐδῶ, (Ek-sistenz, κατὰ τὴ γραφὴ τοῦ Heidegger), σημαίνει τὴν ἀνάδυση στὴν ἀλήθεια τοῦ εἶναι<sup>53</sup>, καὶ ἡ ἀ-λήθεια τοῦ εἶναι, δηλαδή ἡ δυνατότητα νὰ φαίνονται τὰ ὄντα σὲ αὐτὸ ποὺ εἶναι, εἶναι ὁ χρόνος<sup>54</sup>. Ἡ χρονικότητα σημαίνει κατανόηση τοῦ εἶναι ὡς γεγονότος ἀναδύσεως στὴν παρ-ουσία· δίχως χρόνο τίποτε δὲν φαίνεται ὡς αὐτὸ ποὺ εἶναι. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ μόνο ὄν ποὺ κατανοεῖ τὸ εἶναι ὡς χρονικότητα, ὡς ἀνάδυση στὴν παρ-ουσία, κι αὐτὸ σημαίνει ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ μοναδικὸ ὄν ποὺ ἐξ-ίσταται, ποὺ μπορεῖ νὰ «ἴσταται ἔξω» ἀπὸ τὸ εἶναι του, δηλαδή νὰ κατανοῇ τὸ εἶναι του ὡς παρ-ουσία, ὡς χρονικὴ ἐνθαδικότητα<sup>55</sup>.

Ἐπομένως, ἡ Ek-sistenz διαφέρει οὐσιαστικὰ ἀπὸ τὴν Existenz (existentia), τὸν καθιερωμένο στὴ Δύση ὄρο γιὰ τὴ διάκριση τῆς πραγματικότητας ἀπὸ τὴν essentia, δηλαδή τὴ δυνατότητα<sup>56</sup>. Ἀκόμα καὶ γιὰ τὸν Sartre, ἡ existence σημαίνει τὴν πραγματικότητα τοῦ ὄντος σὲ διάκριση πρὸς τὴν ἀπλὴ δυνατότητα τῆς ιδέας<sup>57</sup>. Ἐνῶ ἡ Ek-sistenz προσδιορίζει μίαν ἐνέργεια, τὸ γεγονός τῆς ἀνάδυσης στὴν ἀλήθεια τοῦ εἶναι, ἡ ὁποία ἀ-λήθεια κατανοεῖται μόνο ὡς χρονικότητα.

Ἡ φράση τοῦ Heidegger πὼς ἡ «οὐσία» τοῦ ἀνθρώπου ὀρίζεται ἀπὸ τὸν ἐκ-

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

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

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

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

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

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

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

στατικό χαρακτήρα της ύπαρξής του<sup>58</sup>, συνοψίζει, όποσδήποτε, τή διαφοροποίηση τής χαϊντεγκεριανής όντολογίας από τήν όντολογία τών όντικων-νοητικων κατηγοριων τής δυτικης φιλοσοφικης παράδοσης. Άλλά, παρά τήν άρνηση τής α priori νοητικης αντικειμενοποίησης (Verdinglichung), ή έρμηνεία τής «ουσίας» από τόν Heidegger βρίσκεται πολύ μακρυνά από τις όντολογικές αντιλήψεις τής έλληνικης Άνατολής. Υπάρχει μιá κοινή προϋπόθεση, πού είναι, ακριβώς, ή άρνηση νά έξαντληθί ή αλήθεια του όντος στη σύμπτωση τής έννοιας με τó νοούμενο (adaequatio rei et intellectus) — κατά τουτό ο Heidegger μπορεί νά άποτελέσει μιá πολύ καλή προετοιμασία για τήν εισαγωγή ένός δυτικού στοχαστή στο χώρο τών αντιλήψεων τής έλληνικης Άνατολής για τήν ουσία ή φύση. Η είδωλοκλαστική στάση του (ή άρνηση τών «νοητων ειδώλων»<sup>59</sup>) απογυμνώνει τόν δυτικό ύποκειμενισμό από τήν ψευδαίσθηση τής βεβαιότητας πού προσφέρει ή κοινή κατανόηση τών αντικειμενικων συλλογισμων. Άπογυμνωμένη ή όντολογία από τά μεταφυσικά έρείσματα τής λογικης αναγκαιότητας, έρείσματα βασισμένα στη συλλογιστική ίκανότητα του ύποκειμένου ή στις α priori ήθικες κρίσεις του, άποκαλύπτει τó άπειλητικό (das bedrohende) κενό τής άπ-ουσίας ως όντολογική προϋπόθεση τής φαινομενικότητας τών φαινομένων, τó Μηδέν ως τήν ύποκρυπτόμενη ουσία κάθε όντος<sup>60</sup>.

Ό εκ-στατικός χαρακτήρας τής ανθρώπινης παρ-ουσίας περιορίζεται από τόν Heidegger στην *κατανόηση* (Verständnis) του Είναι ως χρονικότητας, δηλαδή ως παρ-ουσίας ή άπ-ουσίας, ένδεχόμενης φανέρωσης ή μηδενισμού του όντος. Η εκ-στατική αυτή «κατανόηση» είναι ύπαρκτικό γεγονός, όρίζεται από τήν ύπαρκτική συνείδηση τής έγκοσμιότητας (In-der-Welt-sein) και πραγματώνεται ως *άγωνία* (Angst) άπέναντι στο Είναι ως μηδέν ή φανέρωση<sup>61</sup>. Ό κόσμος, τά όντα, ή ανθρώπινη παρουσία «αίωρούνται» (schwe-

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

59. Νοητήν είδωλολατρείαν είδωλοποιούντες έν έαυτοίς. . . Μεγάλου ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Είς τόν Προφ. Ήσαϊαν* 96, Migne P.G. 30, 276C.

60. Das Nichts gehört, auch wenn wir es nur im Sinne des völligen Nicht von Anwesendem meinen, ab-wesend zum Anwesen als eine von dessen Möglichkeiten. Wenn somit im Nihilismus das Nichts waltet und das Wesen des Nichts zum Sein gehört, das Sein jedoch das Geschick des Überstiegs ist, dann zeigt sich als Wesensort des Nihilismus das Wesen der Metaphysik. M. HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, Frankfurt (Klostermann-Verl.) 1959, σελ. 33. — Βλ. και σελ. 38. — Βλ. και: *Einführung in die Metaphysik*, σελ. 62 και 64.

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

ben) — είναι φαινόμενα μετέωρα — μέσα στην όντολογική πραγματικότητα του Μηδενός. Τελικά, ό έκ-στατικός χαρακτήρας τής ανθρώπινης «ουσίας» αποδείχεται, στα όρια τής όντολογίας του Heidegger, δυνατότητα «ανά-δυσης» στην επίγνωση του Μηδενός, δηλαδή *άγωνία* ύπαρκτικής αναμέτρησης μέ το Μηδέν<sup>62</sup>. 'Η ούσία δέν είναι πιά ούτε ό a priori νοητικός-συνειδησιακός καθορισμός του όντος, αλλά ούτε και το *είναι* του όντος, ό λόγος του Είναί· ή ούσία είναι ό χώρος τόσο του Είναί όσο και του Μηδενός<sup>63</sup>, ή πραγματικότητα τής συνύπαρξής τους<sup>64</sup>, ή φανέρωση του «άβυσσαλέου θεμέλιου» ή τής «άβάσιμης βάσης» (abgründiger Grund) τών όντων και τής ύπαρξης.

'Η ύπέρβαση τής συλλογιστικής ίκανότητας του ύποκειμένου στα όρια τής όντολογίας του Heidegger, ή άρνηση τής νοητικής βεβαιότητας που προσφέρουν οι αντικειμενικά ύποχρεωτικοί συλλογισμοί, όρίζει, όπωςδήποτε, μιá ριζική άλλαγή ή τομή στην ίστορική εξέλιξη τών όντολογικών αντιλήψεων στη Δύση. 'Ωστόσο, ή όντολογία του Heidegger δέν παύει νά είναι μιá τυπική συνέπεια ή κατάληξη τής ίστορικής αúτης εξέλιξης. Τόσο ή νοητική βεβαίωση του Είναί όσο και ή ύπαρκτική άγωνία τής έμπειρίας του Μηδενός, αντιπροσωπεύουν μιá κοινή *στάση* άπέναντι στο όντολογικό πρόβλημα, στάση που όρίζεται άπό τήν άπουσία κατανόησης ή έμπειρίας του γεγονότος τής *σχέσης*, δηλαδή τής όντολογικής προτεραιότητας του προσώπου<sup>65</sup>. Παρ' όλα όμως αυτά, πολλές άπό τίς όντολογικές διατυπώ-

---

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

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

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

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

65. 'Η *σχέση* στην πατερική γραμματεία τής 'Ανατολής είναι πάντοτε δηλωτική τής ύπόστασης. Πρβλ. Μεγ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Αιάλογοι περί Τριάδος*, I, 25, Migne P. G. 28, 1153 D: τó θεός τήν φύσιν δηλοί· τó δέ πατήρ τήν σχέσιν τήν πρός τόν υίόν. — 'Επίσης, ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΑΖΙΑΝΖΗΝΟΥ, *Λόγος* 29, 16. Migne P. G. 36, 96A: ούτε ούσίας όνομα ό πατήρ. . . ούτε ένεργείας, σχέσεως δέ. — 'Επίσης, ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Κατά Εδνομίου*, 2, Migne, P. G. 45, 473B: ή του πατρός κλήσις ούκ ούσίας έστι παραστατική, αλλά τήν πρός τόν υίόν σχέσιν άποσημαίνει.

σεις του Heidegger είναι ιδιαίτερα πολύτιμες σήμερα, προκειμένου να ξαναβροῦμε τή σωστή κατανόηση τῶν ὄντολογικῶν κατηγοριῶν τῆς χριστιανικῆς Ἀνατολῆς, προκειμένου, δηλαδή, να ἀποσπασθοῦμε ἀπό τὸ αὐτονόητο πιάστις μέρες μας (στάθρια τοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ) ὄντικό-νοητικό περιεχόμενο πού ἔδωσε ὁ δυτικός μεσαίωνας στίς κοινές ἀφειηριακές κατηγορίες τῆς χριστιανικῆς ὄντολογίας.

Σχετικά, λοιπόν, μετὸ πρόβλημα τῆς οὐσίας ἢ τοῦ Εἶναι, καὶ γιὰ νὰ καταδειχθῇ ἡ ὑπέρβαση τῶν ὄντικῶν-νοητικῶν προσδιορισμῶν, θὰ μπορούσαμε νὰ διατηρήσουμε ἐδῶ τίς ἐκφράσεις τοῦ Heidegger γιὰ τὴ φανέρωση καὶ τὸ μηδέν ὡς τοὺς μοναδικούς τρόπους μετὸς τοὺς ὁποίους κατανοοῦμε τὸ Εἶναι στὴ χρονικότητα. Μετὸς ὄντολογικές, ὅμως, προϋποθέσεις τῆς χριστιανικῆς Ἀνατολῆς, θὰ πρέπει νὰ κατανοήσουμε τὴ φανέρωση ὡς προσωπικὴ σχέση καὶ τὸ μηδέν ὡς ἀπουσία σχέσης, ὅποτε δὲν εἶναι πιά ἡ χρονικότητα ἀλλὰ ἡ σχέση πού ὀρίζει τὴ μοναδικὴ δυνατότητα κατανόησης τοῦ Εἶναι ὡς παρ-ουσίας — (σὲ ἐπόμενο κεφάλαιο θὰ δοῦμε πῶς καὶ ἡ χρονικότητα εἶναι συνάρτηση τῆς προσωπικῆς σχέσης, τὸ μέτρο τῆς σχέσης). Τὸ Εἶναι ἢ τὸ Μηδέν, ἢ ἀλήθεια ἢ ἡ λήθη τῶν ὄντων, εἶναι ἢ ἀναφορὰ ἢ ἡ μὴ ἀναφορὰ στὸ πρόσωπο, ἢ ἐμφάνιση ἢ ἡ ἀπόκρυψη τοῦ λόγου τοῦ Εἶναι ὡς περιεχομένου τοῦ προσώπου. Τὰ ὄντα εἶναι, ὑπάρχουν, ὄχι ὡς νοητικῆ-συνειδησιακὴ ἢ αργιστὴ ἐμπειρικὴ (ἀντικειμενικὴ πάντοτε) διαπίστωση, οὔτε ὡς ἡρεμὴ ταυτότητα μετὸ εἶναι τους, μετὸς τὴ διαρθρωμένη συνοχὴ τῶν ιδιοτήτων τους (δηλαδή ὡς ὄντα καθεαυτά), οὔτε καὶ ὡς μὴ-μηδέν (nicht Nichts), δηλαδή ὡς «φανέρωση» στὴ χρονικότητα, ἀλλὰ μόνο ὡς ἀναφορὰ στὸ πρόσωπο, ὡς παρ-ουσία (πάρ-ειμι). Θὰ δοῦμε στὴ συνέχεια, ὅτι καὶ τὸ ἴδιο τὸ πρόσωπο ὑπάρχει μόνο ὡς παρ-ουσία, ἀλλὰ στὴν περίπτωση τῆς ἀναφορικῆς παρ-ουσίας τοῦ προσώπου ἢ ἀναφορὰ πραγματοποιεῖται ὡς πρὸς μιὰν ἄλλη, ὄχι μόνο προσωπικὴ, ἀλλὰ καὶ «κατ' οὐσίαν» ἑτερότητα.

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

Ἡ ἀ-λήθεια τῶν ὄντων, ὡς ἀνάδυση στὸ χῶρο τῆς προσωπικῆς σχέσης, ἀνταποκρίνεται στὸν ὀρισμὸ τῶν ὄντων ὡς *πραγμάτων*, ὡς πεπραγμένων, ὡς τοῦ ἀποτελέσματος μιᾶς προσωπικῆς πράξης, ὡς τοῦ λόγου μιᾶς προσωπικῆς ὑπαρξης<sup>66</sup>. Τὰ ὄντα ὡς «πράγματα» ἀποτελοῦν τὸ λόγο τῆς προσωπικῆς μοναδικότητος καὶ ἀνομοιότητος, δηλαδή τὸ λόγο τοῦ εἶναι ὡς περιεχομένου τοῦ προσώπου, τὴ φανέρωση τῆς οὐσίας ὡς προσωπικῆς ἔκστασης, ἀποκαλύπτουν τὸν «τρόπον τῆς ὑπάρξεως» ὡς προσωπικὴ ἑτερότητα. Κατὰ τοῦτο ὀρίζουν περισσότερο μιὰ *δυνατότητα* παρά μιὰ πραγματικότητα<sup>67</sup>.

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

Τὰ ὄντα ὡς «πράγματα», δηλαδή ἀναδυόμενα στὴν προσωπικὴ σχέση, μαρτυροῦν περὶ τοῦ προσώπου, ποὺ θὰ πῆ, ἀποκαλύπτουν τὸν ἀνόμοιο, μοναδικὸ καὶ ἀνεπανάληπτο χαρακτήρα καὶ τῶν δύο ὄρων τῆς σχέσης: τόσο τῆς πράξης, τῆς ὁποίας εἶναι συνέπεια ὡς πράγματα-πεπραγμένα, ὅσο καὶ τῆς προσημαντικῆς ἐπίγνωσης, ποὺ ἀναγνωρίζει τὸ χαρακτήρα τοῦ ὄντος ὡς «πράγματος». Κατὰ τοῦτο, ὁ χαρακτήρας τῶν ὄντων ὡς «πραγμάτων» βεβαιώνει τὴν προσωπικὴ ἑτερότητα ὡς τὸν καθολικὸ *τρόπο ὑπάρξεως* τῆς οὐσίας κάθε ὄντος: τὴν ἑτερότητα ὡς ἀνόμοιο, μοναδικὸ καὶ ἀνεπανάληπτο λόγο μιᾶς προσωπικῆς-δημιουργικῆς πράξης, καὶ ὡς προσωπικὴ ἀποδοχὴ-ἐπίγνωση αὐτοῦ τοῦ λόγου. (Μόνο ὅταν ἡ παραγωγικὴ πράξη πάσῃ νὰ εἶναι προσωπικὴ — καὶ αὐτὸ συμβαίνει μονάχα μὲ τὴν παρεμβολὴ τοῦ ἀπρόσω-

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

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

που παράγοντα τῆς μηχανῆς — τὰ παραγόμενα ἀντικείμενα οὐδετεροποιοῦνται στὰ σχήματα τῆς τυποποιημένης ὁμοιομορφίας, δὲν εἶναι πλέον «πράγματα», ἀλλὰ «χρήματα», ἀντικείμενα χρήσεως καὶ ὄχι σχέσεως· κατὰ τοῦτο ἡ μηχανή, τουλάχιστον ὅπως σήμερα τὴν ξέρουμε στὰ ὄρια τῆς δυτικῆς τεχνολογίας, ἀντιπροσωπεύει τὴ ριζικώτερη ὑπονόμευση τῆς προσωπικῆς ἀλήθειας τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου, τὴν ἄρνηση τοῦ ὄντολογικοῦ χαρακτήρα τῆς ὑπαρκτικῆς ἑτερότητας, στὸ ποσοστὸ πὺ ὑλοποιεῖ ἐκείνη τὴ *στάση* τοῦ ἀνθρώπου ἀπέναντι στὸν κόσμο πὺ δὲν ἀποβλέπει στὴ σχέση, ἀλλὰ στὴν ὑποταγὴ τοῦ κόσμου — ὑποταγὴ στὴν ἀπρόσωπη ἀτομικὴ ἀνάγκη καὶ ἐπιθυμία).

Ὡστόσο τὰ «πράγματα», ὡς ὁ λόγος τῆς προσωπικῆς πράξης πὺ ἀποτελεῖ τὴν αἰτία τους, μαρτυροῦν περὶ τοῦ προσώπου χωρὶς νὰ ἐξαντλοῦν τὸν προσδιορισμὸ τοῦ προσώπου. Τὸ πρόσωπο μαρτυρούμενο ἀπὸ τὰ «πράγματα» ὀρίζεται χωρὶς νὰ προσδιορίζεται οὔτε κατὰ τὴν οὐσία οὔτε ὡς διαστατὴ παρουσία — εἶναι τὸ ἐγγύτατο καὶ τὸ ἀπώτατο<sup>68</sup>. Ἡ ἀναφορὰ τῶν ὄντων στὸ πρόσωπο εἶναι ἡ προϋπόθεση τῆς ἀ-λήθειας τους, τὰ ὄντα εἶναι ὡς «πράγματα» ἀναφερόμενα στὸ πρόσωπο — ἐμφανίζονται τὸ λόγο τῆς οὐσίας τους ὡς παρ-ουσία ἀναφορικὴ στὸ πρόσωπο.

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

Χωρὶς νὰ ἀναλύσουμε ἐδῶ περισσότερο αὐτὴ τὴ δυνατότητα τῆς «ἔρωτικῆς» γνώσης τοῦ προσώπου τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ «προσώπου» τοῦ κόσμου, μποροῦμε, συνοψίζοντας τὰ παραπάνω, νὰ ποῦμε ὅτι ἡ προσωπικὴ ἑτερότητα, ὡς ὁ καθολικὸς *τρόπος ὑπάρξεως* κάθε κοσμικῆς οὐσίας, ἀντιπροσωπεύει τὴ μόνη δυνατότητα γιὰ τὴ γνωστικὴ προσπέλαση τοῦ Εἶναι. Γνωρίζουμε

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

τὸ εἶναι μόνο ὡς τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὅ,τι εἶναι, καὶ αὐτὸς ὁ τρόπος εἶναι ἢ προσωπικὴ ἑτερότητα ὡς κλήση σὲ σχέση καὶ ὡς πραγμάτωση σχέσεως. Ἡ διάκριση τῶν ἐπιμέρους οὐσιῶν μὲ βάση τὰ κοινὰ καὶ ὁμοειδῆ γνωρίσματα, ἀποτελεῖ, ὅπωςδήποτε, μιὰν ἀφειηριακὴ «σημαντικὴ» γιὰ τὴ γνωστικὴ προσπέλαση τῆς προσωπικῆς ἑτερότητας τῶν ὄντων· ἀποτελεῖ, ὅμως, καὶ ἐνδεχόμενον συμβατικῆς ἀντικειμενοποίησης, μεταβολῆς τῶν οὐσιῶν σὲ ἐννοιολογικὰ «σημεῖα»· καὶ αὐτὴ ἢ ἀντικειμενοποίηση ἀποκλείει τὴν ὑπαρκτικὴ προσέγγιση τοῦ εἶναι. Μόνο ὅταν ἢ οὐσία ἐνὸς ὄντος κατανοηθῆ ὡς καταρχὴν σημαντικὸς, ἀπλῶς, ὄρισμός τῆς ἑτερότητάς του, μόνο τότε τὸ πρόβλημα τοῦ εἶναι παραμένει ἀνοιχτὸ ὡς ὑπαρκτικὴ δυνατότητα. Καὶ μόνο τότε ἢ καθολικότητα τοῦ εἶναι δὲν ἐξαντλεῖται στὴ νοητικὴ σύλληψη τοῦ καθόλου, ὡς νοητοῦ προσδιορισμοῦ τῆς ἐνότητας τοῦ ὄντος, ἀλλὰ ταυτίζεται μὲ τὴν ὑπαρκτικὴ ἐμπειρία τῆς καθολικότητας τοῦ προσώπου, μὲ τὴ δυνατότητα νὰ «εἶναι-ἐναντι» στὴν προσωπικὴ ἑτερότητα τῶν ὄντων καθόλου. Τὸ πρόσωπο συγκεφαλαιώνει τὶς δυνατότητες τοῦ εἶναι, τὸ εἶναι μόνο ὡς περιεχόμενο τοῦ προσώπου, μόνο ὡς ἐκ-στατικὴ φορὰ σχέσης, δηλαδὴ ὡς ἀγαπητικὴ-ἐρωτικὴ ἀνθυπέρβαση εἶναι δυνατό νὰ «γνωσθῆ».

Ἄλλὰ τὸ πρόσωπο συγκεφαλαιώνει τὸ εἶναι χωρὶς ποτὲ νὰ τὸ ἐξαντλή· τὸ εἶναι ὡς περιεχόμενο τοῦ προσώπου, ὡς γεγονὸς καθολικῆς ἐκ-στατικῆς ἀναφορᾶς, ὀρίζεται χωρὶς νὰ προσδιορίζεται, εἶναι ἐπίσης τὸ ἐγγύτατο καὶ τὸ ἀπώτατο<sup>69</sup>. Τὸ κάθε πρόσωπο συγκεφαλαιώνει τὶς δυνατότητες τοῦ εἶναι χωρὶς νὰ ἐξαντλή τὸ εἶναι, οὔτε ὡς καθολικότητα φανερώσεως τῆς ἀναφορικῆς παρ-ουσίας τῶν ἀντι-κειμένων, οὔτε καὶ ὡς γεγονὸς ἐκ-στατικῆς ἀνθυπέρβασης τῆς φύσης στὰ ὅρια τῆς ἀγαπητικῆς σχέσης. Κάθε πρόσωπο συγκεφαλαιώνει τὴν καθολικότητα τοῦ εἶναι ὡς ἀτέλεστη ὑπαρκτικὴ δυνατότητα καὶ ὄχι ὡς συνειδησιακὴ, ἀπλῶς, πληροφορία περὶ τοῦ καθόλου, ὡς νοητὸ προσδιορισμὸ τῆς ἐνότητας τοῦ γένους. Γιὰ νὰ ξαναγυρῶμε, λοιπόν, στὸν ἀφειηριακὸ ὄρισμό μας, πρέπει νὰ ποῦμε πῶς φύση ἢ οὐσία εἶναι ἢ πρώτη ὀνομασία τοῦ εἶναι ὡς «σημαντικὴ» τῆς ἑτερότητας, δηλαδὴ τῶν δυνατοτήτων τῆς προσωπικῆς σχέσης.

\*

Ἡ μετάβαση ἀπὸ τὴ συμβατικὴ ἐπισήμανση τῆς φαινομενικότητας τῶν φαινομένων στὴν ἐπίγνωση τῆς ὑπαρκτικῆς τους ἑτερότητας, ὅπως καὶ ἢ μετάβαση ἀπὸ τὴν ἐννοια τῆς οὐσίας ὡς νοητοῦ καθόλου στὴν ὑπαρκτικὴ ἐμπειρία τοῦ εἶναι ὡς περιεχομένου τοῦ προσώπου, μπορεῖ νὰ ἐκληφθῆ, καὶ αὐ-

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



τή, μόνο σάν συλλογιστική διατύπωση, μόνο σά νοητικό κατόρθωμα ποιητικά ἢ «μυστικά» ἐκφρασμένο· ὥστόσο, δὲν παύει νά ἀποτελῆ τὸν προσδιορισμὸ μιᾶς βιωματικῆς δυνατότητας, τὸ «σημαντικὸ» ὄριο μιᾶς ἐμπειρίας. Ἄλλὰ, ἡ βιωματικὴ αὐτὴ δυνατότητα καὶ ἐμπειρία — ἡ ὑπέρβαση τῶν ἀφηρημένων διατυπώσεων καὶ ἡ εἴσοδος στὸ χῶρο τῆς ὑπαρκτικῆς ἀλήθειας — προϋποθέτει, ὅπωςδήποτε, τὸ γεγονὸς τῆς προσωπικῆς σχέσης: τῆ συνάντησης τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν προσωπικὸ λόγο τῶν κοσμικῶν «πραγμάτων», δηλαδή, τὴν παρεμβολὴ τοῦ προσωπικοῦ Θεοῦ στὰ ὅρια τῆς προσωπικῆς ἐμπειρίας τοῦ ἀνθρώπου.

Τὰ φαινόμενα ὄντα τοῦ κοσμικοῦ συνόλου, ἀναδυόμενα στὴν προσωπικὴ σχέση ὡς «πράγματα», ἀναφέρονται στὴν καθολικὴ «πράξι» τῆς φυσικῆς πραγματικότητας, δηλαδή στὴ «Δημιουργία», στὸν ἐνιαῖο λόγο ἑνὸς Προσώπου, τοῦ ὁποῖου πράγματα-πράξεις εἶναι τὰ ὄντα<sup>70</sup>. Ἡ μετάβαση ἀπὸ τὰ ὄντα στὸ εἶναι εἶναι μετάβαση ἀπὸ τὰ «πράγματα» στὸ Πρόσωπο, καὶ ὡς ὑπαρκτικὴ δυνατότητα ὀρίζει ἓνα ἐνδεχόμενο καὶ ὄχι μιὰ νοητικὴ βεβαιότητα. Ὁ λόγος τῆς παρ-ουσίας τῶν «πραγμάτων», λόγος τῆς προσωπικῆς πράξης ποὺ ἀποτελεῖ τὴν αἰτία τους, μαρτυρεῖ περὶ τοῦ Προσώπου τοῦ Θεοῦ χωρὶς νά ἐξαντλῆ τὸν προσδιορισμὸ τοῦ θείου Προσώπου. Μὲ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο «πᾶς οἶκος» μαρτυρεῖ τὴν «ὑπὸ τινος» κατασκευὴ του<sup>71</sup>, τὴ σοφία καὶ τὴν τέχνη τοῦ κατασκευαστῆ, τὴν καλαισθησία καὶ τὴν ἀγάπη, τὴ νοημοσύνη καὶ τὴν ἰκανότητα — προδίδει, δηλαδή, τὶς «προσωπικὲς» ιδιότητες τοῦ τεχνίτη καὶ ποιητῆ, ἀλλὰ δὲν ὑποκαθιστᾷ τὴν πληρότητα τῆς γνώσης τοῦ προσώπου του, ποὺ τὴν παρέχει μόνο ἡ ἄμεση κοινωνία μαζί του — μὲ τὸν ἴδιο τρόπο μαρτυροῦν τὰ ὄντα περὶ τοῦ δημιουργοῦ Θεοῦ. Μὲ ἀφετηρία τὸ λόγο τῶν «πραγμάτων» ὡς κλίση σὲ μιὰ σχέση, ποὺ ὑπερβαίνει τοὺς περιορισμοὺς τοῦ χώρου καὶ τοῦ χρόνου καὶ διαφεύγει τὸν σημαντικὸ-ἀντικειμενικὸ καθορισμὸ ὄντας μοναδικὴ καὶ ἀνεπανάληπτη, δηλαδή *προσωπική*, γνωρίζουμε καταρχὴν τὴν ὑπαρξὴ τοῦ προσωπικοῦ Θεοῦ-Λόγου. Ἄλλὰ ἡ «γνώση» τοῦ Προσώπου τοῦ Λόγου προϋποθέτει, διὰ μέσου τῆς κλίσης, τὴν πραγμάτωση τῆς ἀποκλειστικῆς σχέσης στὰ ὅρια τῆς ἄμεσης προσωπικῆς κοινωνίας, ποὺ εἶναι γεγονὸς ἐκστατικῆς ἀμοιβαιότητος, δηλαδή ἀμοιβαίας ἀγαπητικῆς-ἐρωτικῆς αὐτοπροσφορᾶς.

Στὰ ὅρια, ἐπομένως, τῆς προσωπικῆς συνάντησης τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν προσωπικὸ λόγο τῶν κοσμικῶν «πραγμάτων», τὸ πρόβλημα τοῦ εἶναι δὲν τίθεται πιά ὡς ἐρώτημα συλλογιστικῶν διερευνήσεων, αἰτιολογικῆς ἀναγω-

70. Θὰ μπορούσε νά παρατηρήση κανεὶς, πὼς ἡ σύγχρονη Φυσικὴ, ἀναφέροντας κάθε μορφή ὕλης τελικὰ σὲ μορφὲς ἐνέργειας, βεβαιώνει τὸ χαρακτῆρα τῶν ὄντων ὡς «πραγμάτων», ἀποκαλύπτει τὴν καθολικὴ Δημιουργία ὡς συντελούμενη *πράξι*.

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

γῆς τῶν ὄντων στὸ εἶναι ἢ τῆς «ὕπαρκτικῆς» διαφορᾶς τους· τὸ εἶναι δὲν ἀντιπροσωπεύει, ἀπλῶς, τὴν αἰτιολογικὴ Πρῶτη Ἀρχὴ (causa prima) τῶν ὄντων, οὔτε ἀπλῶς τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὅ,τι εἶναι γαίνεται ἀναδυόμενον στὸν ὀρίζοντα τοῦ χρόνου. Στὰ ὅρια τῆς σχέσης μὲ τὸν προσωπικὸ κοσμικὸ Λόγο ἢ ἀλήθεια τοῦ εἶναι ταυτίζεται μὲ τὴν ἐμπειρία τῆς προσωπικῆς καθολικότητος, δηλαδὴ τῆς ἐκστατικῆς-ἐρωτικῆς αὐθυπέμβασης. Ἡ γνώση τοῦ εἶναι ἀποτελεῖ ἓνα «ἠθικὸ» κατόρθωμα πραγμάτωσης τῆς ἐρωτικῆς αὐθυπέμβασης, εἰσόδου σὲ ἐκεῖνο τὸ χῶρο ζωῆς τὸν ἀποκαλυπτικὸ τῶν ὄντων ὡς «πραγμάτων», τῆς ὕλης ὡς προσωπικῆς Ἐνέργειας, τοῦ Προσώπου τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ προσώπου τοῦ ἀνθρώπου «ἐπέκεινα» πάσης ὄντικῆς οὐσίας.

Ἡ πρώτη κίνηση γιὰ τὴν πραγμάτωση τῆς γνωστικῆς-ἀποκαλυπτικῆς αὐτῆς σχέσης τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό, γίνεται ἀπὸ μέρος τοῦ Θεοῦ. Ἡ ὀρθόδοξη Θεολογία τῆς χριστιανικῆς Ἀνατολῆς ἀναφέρεται στὴν ἐκστατικὴ ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ, στὴν ἐρωτικὴ θέληση τῆς θείας Ὑπερούσιας Οὐσίας νὰ προσφέρεται ὡς σχέση προσωπικῆς κοινωνίας. «Αὐτός, ὁ πάντων αἴτιος, σημειώνουν οἱ ἀρεοπαγιτικὲς συγγραφές, δι' ὑπερβολὴν τῆς ἐρωτικῆς ἀγαθότητος ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται. . . καὶ ὅλον ἀγαθότητι καὶ ἀγαπήσει καὶ ἐρωτι θέλγεται. Καὶ ἐκ τοῦ ὑπὲρ πάντα καὶ πάντων ἐξηρημένου πρὸς τὸ ἐν πᾶσι κατάγεται κατ' ἐκστατικὴν ὑπερούσιον δύναμιν ἀνεκφοίτητον ἑαυτοῦ»<sup>72</sup>. Ἡ ἐκστατικὴ «κίνηση» τῆς θείας Ὑπερούσιας Οὐσίας εἶναι καὶ ἡ συστατικὴ-ἰδρυτικὴ τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου προϋπόθεση: «ὁ γὰρ ἀγαθοεργὸς ἔρως ἐκίνησε τὸ θεῖον εἰς πρόνοιαν, εἰς σύστασιν ἡμῶν», γράφει ὁ ἅγιος Μάξιμος ὁ Ὁμολογητῆς<sup>73</sup>. Καὶ τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο ἀποτελεῖ «εἰκόνα» καὶ φανέρωση τοῦ Θεοῦ ἀκριβῶς στὴν ἐρωτικὴ-ἐκστατικὴ αὐτοπροσφορὰ του. «Ὡς μὲν ἔρως ὑπάρχον τὸ θεῖον καὶ ἀγάπη κινεῖται, ὡς δὲ ἐραστὸν καὶ ἀγαπητὸν κινεῖ πρὸς ἑαυτὸ πάντα τὰ ἔρωτος καὶ ἀγάπης δεκτικά. Καὶ τρανότερον αὐθις φάναι· κινεῖται μὲν ὡς σχέσιν ἐμποιοῦν ἐνδιάθετον ἔρωτος καὶ ἀγάπης τοῖς τούτων δεκτικοῖς, κινεῖ δὲ ὡς ἐλκτικὸν φύσει τῆς τῶν ἐπ' αὐτῷ κινουμένων ἐφέσεως», γράφει ὁ ἅγιος Μάξιμος καὶ πάλι<sup>74</sup>.

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

72. *Περὶ Θεῶν Ὁνομάτων*, IV, Migne P. G. 3, 712 AB.

73. *Σχόλια εἰς τὸ Περὶ Θεῶν Ὁνομάτων*, Migne P. G. 4, 261 B.

74. *Περὶ διαφόρων ἀπόρων*, Migne P. G. 91, 1260.

### 3. Η ΕΝΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥ

Τὸ ὄντολογικὸ περιεχόμενον, ποῦ ἔδωκε ἡ ἑλληνικὴ πατερικὴ γραμματεία στὸν ὄρο *πρόσωπο*, προσδιορίζει, ὅπωςδήποτε, μιὰν ἐνιαία ὑπαρκτικὴ πραγματικότητα· ἡ φανέρωση τῆς ὄντολογικῆς προτεραιότητος τοῦ προσώπου, ἡ ἀνάδειξή του σὲ ἀφιετηριακὴ ὑπαρκτικὴ ἀλήθεια, προϋποθέτει τὴν πρωταρχικὴν του ἐνότητα. Τὸ πρόσωπο εἶναι πρωταρχικὰ ἐνιαῖο: Ὡς προσυνειδησιακὴ δυνατότητα «εἶναι-ἐναντι» τῶν ὄντων, ὡς μοναδικὴ ὑπαρκτικὴ προϋπόθεση φανέρωσης τοῦ λόγου τοῦ Εἶναι, ἀλλὰ καὶ στὴν ἐκ-στατικὴν του ἑτερότητα ὡς πρὸς τὰ κοινὰ γνωρίσματα τῆς οὐσίας, εἶναι τὸ πρόσωπο ἀσύγκριτα ἐνιαῖο — τοῦ προσώπου «οὐδὲν ἐνικώτερον»<sup>75</sup>. Προσδιορίζοντας τὴν καταρχὴν συγκεκριαλαίωση τῶν δυνατοτήτων τοῦ Εἶναι στὴ διάσταση τῆς καθολικότητος τοῦ προσώπου, ἀναφερόμαστε σὲ μία καὶ μοναδικὴν προϋπόθεση ἐμφάνισης τοῦ λόγου τοῦ Εἶναι πρὶν ἀπὸ κάθε «σημαντικὸ» προσδιορισμὸν, σὲ ἓνα καὶ ἐνοειδῆ — ὄχι σύνθετο — «ὀρίζοντα» φανέρωσης. Ἡ ἐνότητα τοῦ προσώπου εἶναι ἡ πραγματικὴ προϋπόθεση τῆς προσυνειδησιακῆς ἀναφορᾶς καὶ τῆς ἐκ-στατικῆς ἑτερότητας, ἡ ὑπαρκτικῶς ἀναγκαία καὶ ἱκανὴ συνθήκη τοῦ μοναδικοῦ, ἀνόμοιου καὶ ἀνεπανάληπτου χαρακτήρα τῆς προσωπικῆς σχέσης: πραγματικὴ προϋπόθεση προσπέλασης τοῦ *τρόπου ἐπιώξεως* καθόλου.

Ἡ προσπάθεια τῆς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας νὰ προσδιορίσῃ τὴν ἀνθρώπινον ὑπαρξιν ὡς συνθετικὴν — καὶ, συγκεκριμένα, δισύνθετην — πραγματικότητα, διακρίνοντας τὴν ψυχὴ ἀπὸ τὸ σῶμα, τὴν ὕλη ἀπὸ τὸ πνεῦμα, ἐγένετο δεκτὴ στὰ ὅρια τῆς χριστιανικῆς θεολογίας μὲ ἀποκλειστικὴν ἀναφορὰν στὴ *γένεση* τοῦ ἀνθρώπου ἢ ὡς σχηματικὴ ὑποτύπωση τῆς ὄντολογικῆς διακρίσεως προσώπου καὶ φύσεως. Ἡ ἀναφορὰ τοῦ δισυνθέτου στὴν ἀνθρώπινον *γένεση* ἐκφράστηκε μὲ σαφήνεια στὸν ὄρο τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, ποῦ κήρυξε τὸν Σαρκοθέοντα Θεὸν «Θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος»<sup>76</sup>. Ἡ ἀναφορὰ αὐτὴ ἔχει καὶ ἄλλα ἐρείσματα, τόσο στὴ Βίβλον<sup>77</sup> ὅσο καὶ στὶς πατερικῆς συγγραφές, ἀλλὰ πάν-

75. Τὴν ἐκφραση χρησιμοποιεῖ ΛΕΟΝΤΙΟΣ Ο ΒΥΖΑΝΤΙΟΣ, ἀναφερόμενος στὴν ἔνωση τῆς θείας μὲ τὴν ἀνθρώπινον φύσιν στὸ Πρόσωπον τοῦ Χριστοῦ. Βλ. *Κατὰ ἀφθαρτοδοκητῶν*, Migne P.G. 86, 1380B.

76. Βλ. Ἰωάννου ΚΑΡΜΙΡΗ, *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, τόμος Ι, Ἐν Ἀθήναις (Β' ἐκδοσις) 1960, σελ. 175.

77. Γιά τὴ βιβλικὴ ἐρμηνεία τοῦ *δισυνθέτου* τῆς ἀνθρώπινον φύσεως καὶ τὶς σημασίες τῶν ὀρων: σῶμα - ψυχὴ - σὰρξ - πνεῦμα, στὴν Π.Α. καὶ στὴν Κ.Δ. ὑπάρχει ἐκτενέστατη βιβλιογραφία, ἀπὸ τὴν ὁποία σημειώνουμε ἐδῶ ἐνδεικτικὰ ὀρισμένα βασικὰ βοηθήματα: Ernest de Witt BURTON, *Spirit, Soul and Flesh*, Chicago (Univ. Piess) 1918. — Daniel LYS, Néphesh, *Histoire de l'âme dans la révélation d'Israel*, Paris (P.U.F.) 1959. — K. GALLING, *Das Bild vom Menschen in bibl. Sicht*, Mainzer Universi-

τοτε με μιάν ἐλευθερία χρήσεως και μιάν «ἀλληλοπεριχώρηση» τῶν ὄρων ψυχῆ και σῶμα<sup>77α</sup>, χωρίς ποτέ τὸ ὄριο τῆς διακρίσεως νά προσδιορίζεται ἀντικειμενικά και νά ταυτίζεται με τῆ δυαλιστικῆ-ἀξιολογικῆ ἀντίθεση ὕλης και πνεύματος.

Ὅπωςδήποτε, ὑπάρχουν πατερικῆς ἐκφράσεις, ποὺ ἀναφέρουν στὴν ἀνθρώπινη φύση δύο «οὐσίες», τὴν «ἀσώματον οὐσίαν τῆς ψυχῆς» και τὴν «ἀλογον οὐσίαν τοῦ σώματος»<sup>78</sup>. Ἀλλὰ ἡ ψυχῆ δὲν ἀντιπροσωπεύει ἀποκλειστικά τὸ «νοερὸν» και «λογιστικὸν» τῆς ἀνθρώπινης φύσης, ἀντιπροσωπεύει και τὸ «αἰσθητικὸν»<sup>79</sup>, εἶναι «συγκεκραμένη τῆ ὕλικῆ φύσει διὰ τῶν αἰσθήσεων»<sup>80</sup>. ὑπάρχουν Πατέρες ποὺ μιᾶνε γιὰ «σωματικῆ»<sup>81</sup> ἢ «ζωώδη»<sup>82</sup> ψυχῆ, και ἄλλοι ποὺ διακρίνουν «μέρη» τῆς ψυχῆς, τὸ «λογιστικὸν», τὸ «θυμικὸν» και τὸ «ἐπιθυμητικὸν»<sup>83</sup>. Ἡ ψυχῆ εἶναι «οὐρανία»<sup>84</sup> και «θεοειδής»<sup>85</sup>, «τῶν ὄντων θεωρητικῆ και λογιστικῆ»<sup>86</sup>, ὑπάρχει ὅμως και μέρος «παθητικὸν και ἀλογον»<sup>87</sup> τῆς ψυχῆς· εἶναι «αὐτεξούσιος»<sup>88</sup> ἡ ψυχῆ, ἀλλὰ και «φιλόυλος»<sup>89</sup>,

täts - Reden 3 (1947). — A. GELIN, *L'homme selon la Bible*, Paris (Cerf) 1968. — Gerhard von RAD, *Theologie des Alten Testaments*, München (Kaiser-Verl.) 1962, τόμος I, σελ. 166 - 167. — Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen (Mohr - Verl.) 4. Aufl. 1961, σελ. 204 κ.έ. — Παναγ. ΜΠΡΑΤΣΙΩΤΟΥ, *Ἀνθρωπολογία τῆς Π.Α.*, I. Ὁ ἄνθρωπος ὡς θεῖον δημιούργημα, Ἀθήναι 1967. — Εὐσεβίου ΒΙΤΤΗ, *Πτυχαὶ ἐκ τῆς Ἰωαννείου ἀνθρωπολογίας*, Ἀθήναι 1973.

77α. Πολλὰ λέγει ἡ θεία γραφή, και τίθησι καταχρηστικῶς ὀνόματα πολλάκις· ἅτινα τοῦ σώματος μὲν ἐστι, κατὰ τῆς ψυχῆς δὲ λέγεται. Καί πάλιν τὰ τῆς ψυχῆς κατὰ τοῦ σώματος, και οὐ χωρίζει ταῦτα. ΙΣΑΑΚ τοῦ Σύρου, *Τὰ εὐαγγέλια ἀσκητικά*, Λόγος ΠΓ', (Ἐκδ. Σπανοῦ) σελ. 317.

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

79. ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ Ἀλεξανδρέως, *Στρωματεῖς* 8, 4, Migne P. G. 9, 573 B και *Ἰποσπάσματα* 38, Migne P. G. 9, 769C.

80. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* ΙΔ', Migne P. G. 44, 176.

81. ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ Ἀλεξανδρέως, *Στρωματεῖς* Ζ', 12, Migne P. G. 9, 509C.

82. ΔΙΔΥΜΟΥ τοῦ τυφλοῦ, *Περὶ Ἁγίου Πνεύματος* 54, 55, 59, Migne P. G. 39, 1079 - 1082.

83. ΗΣΥΧΙΟΥ τοῦ Σιναΐτου, *Πρὸς Θεόδουλον* 2, 24, Migne P. G. 93, 1520 A: «τὸ τριμερὲς τῆς ψυχῆς... τὸν θυμόν... τὸ ἐπιθυμητικὸν... τὸ δὲ λογιστικὸν». — Καί ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ Ἀλεξανδρέως, *Παιδαγωγός* 3, 1, Migne P. G. 8, 556 A: «τριγενοῦς οὖν ὑπαρχούσης τῆς ψυχῆς τὸ νοερὸν, ὃ δὴ λογιστικὸν καλεῖται, ὁ ἄνθρωπος ἐστὶν ὁ ἔνδον... τὸ δὲ θυμικὸν θηριῶδες ὄν, πλησίον μανίας οἰκεῖ· πολύμορφον δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν και τρίτον».

84. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Εἰς τὸν Ἠσαΐαν* Α' § 13, Migne P. G. 30, 140.

85. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* ΚΖ', Migne P. G. 44, 228.

86. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Ὁμιλίαι* 31, Migne P. G. 31, 1340 D.

87. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Ὁμιλίαι* 3, 7, Migne P. G. 31, 213 C.

88. ΚΥΡΙΛΛΟΥ Ἱεροσολύμων, *Κατήχησις φωτιζομένων* 4, 21, Migne P.G. 33, 481B.

89. ΜΑΞΙΜΟΥ τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια θεολογικά* 1, 12, Migne P. G. 90, 1088 B.

«τῶν παθῶν ἐν αὐτῇ ἐνοικούντων»<sup>90</sup>. Μέσα ἀπὸ τὴν ποικιλότητα καὶ τὴν ποικιλία τῶν πατερικῶν θεωρήσεων καὶ ἐκφράσεων, ἡ σχέση ὕλης καὶ πνεύματος, στὰ ὅρια τῆς ἀνθρώπινης φύσεως, ἐμφανίζεται τελικὰ ὡς τὸ ὑπαρκτικὸ «μυστήριον» τοῦ ἀνθρώπου, τὸ μυστήριον τῆς συγκράσεως, τοῦ ὁποίου ἔχει συνείδηση καὶ ἐμπειρία ἢ ἐνικὴ προσωπικότητα τοῦ κάθε ἀνθρώπου<sup>91</sup>, καὶ χάρις στὸ ὅποιο ἡ ἀνθρώπινη φύση μπορεῖ νὰ γίνῃ δοχεῖο τῆς ἄκτιστης Χάρης καὶ τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ.

Τὸ ὑπαρκτικὸ «μυστήριον» τοῦ ἀνθρώπου συνθέτου δὲν θίγει, μὲ κανένα τρόπο, τὸν ἐνοειδῆ χαρακτήρα τῆς ἀνθρώπινης προσωπικῆς ὕπαρξης — θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι μὲ τρόπο συμπερασματικὸ ὁ Γρηγόριος Νύσσης ὀρίζει τὸν ἄνθρωπο ὡς «ἓνα ὄντα διὰ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστηκότα»<sup>92</sup>. Καί, ταυτόχρονα, θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ διατυπώσῃ τὴν ἄποψη — ἀποφεύγοντας ὅποιονδήποτε ὀρισμὸ — ὅτι, τόσο στὴ βιβλικὴ ὅσο καὶ στὴν πατερικὴ ὀρολογία, ἡ διάκριση ψυχῆς καὶ σώματος ἐμφανίζεται συχνὰ νὰ ὑποδηλώνῃ καὶ νὰ εἰκονίζῃ τὴν ὄντολογικὴ διάκριση προσώπου καὶ φύσεως. Ἡ ψυχὴ (τὸ ἑβραϊκὸ *nephesh* τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, τὸ ἀποτέλεσμα τῆς πνοῆς ποὺ ἐμφύσησε ὁ Θεὸς στὸ χοϊκὸ ἄνθρωπο<sup>93</sup>) δὲν περιορίζεται σὲ ἓνα τμῆμα ἢ μέρος τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης — τὸ πνευματικὸ, σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὸ ὑλικὸ — ἀλλὰ σημαίνει τὸ «ἰδιάζον» τοῦ ἀνθρώπου (ἀποτέλεσμα τῆς ξεχωριστῆς δημιουργικῆς ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ)<sup>94</sup>, τὴ ζωοποίηση καὶ μετάδοση τῶν προσωπικῶν δυνατοτήτων στὴ χοϊκὴ οὐσία τοῦ ἀνθρώπου<sup>95</sup>.

---

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

91. Πρβλ. ΙΩΑΝΝΟΥ τῆς ΚΛΙΜΑΚΟΣ: τί τὸ περὶ ἐμὲ μυστήριον, τίς ὁ λόγος τῆς ἐμῆς συγκράσεως; *Κλίμαξ*, Ἐκδοσις (ὑπὸ Σωφρονίου ἐρημίτου) ἐν Κωνσταντινουπόλει 1883, Κεφ. ΙΕ' § πγ' σελ. 97.

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

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

94. Ἐνεφύσησεν οὗτος καὶ τὴν ἀρχὴν εἰς τὸ πρόσωπον τοῦ πρώτου πλάσματος. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, *Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, Λόγος Β' 8, Ἐκδοσις Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη 1962, τόμος 1, σελ. 85.

95. . . . τὸ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν θεϊαν τὴν ψυχὴν ἔχειν ἐντελῶς ὡς ἐνιαίαν οὐσαν ἐν νῶ καὶ λόγῳ καὶ πνεύματι. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, ἔ.ἀ. 9, 85. — Βλ. ἐπίσης ΜΑΚΑΡΙΟΥ τοῦ Αἰγυπτίου, *Πνευματικαὶ Ὁμιλίαι* 1, 7 (Ἐκδοσις Dörries κ.λ.π. σελ. 9): (ἡ ψυχὴ) ἔστι κτίσμα τι νοερὸν καὶ ὡραῖον καὶ μέγα καὶ θαυμαστὸν καὶ καλόν, ὁμοίωμα καὶ εἰκὼν Θεοῦ. — Ἐπίσης, ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* ΣΤ', Migne P. G. 44, 140: Μία γὰρ τίς ἐστι δύναμις, αὐτὸς ὁ ἐγκείμενος νοῦς, ὁ δι' ἐκάστου τῶν αἰσθητηρίων διεξιὼν καὶ τῶν ὄντων ἐπιδρασσομενός. Οὗτος θεωρεῖ διὰ τῶν ὀφθαλμῶν τὸ φαινόμενον· οὗτος συνιᾷ διὰ τῆς ἀκοῆς τὸ λεγόμενον, ἀγαπᾷ τε τὸ κατενθύμιον καὶ τὸ μὴ καθ' ἡδονὴν ἀποστρέφεται, καὶ τῇ χειρὶ χρῆται πρὸς ὅ,τι βούλεται.

σημαίνει, δηλαδή, ή ψυχή τὸν ὀλόκληρο ἄνθρωπο ὡς ἐνιαία ζωντανή προσωπική υπόσταση<sup>96</sup>, τὴν κυρίως προσωπικότητα, ὅ,τι ὡς ἐδῶ ὀνομάσαμε *πρόσωπο* τοῦ ἀνθρώπου<sup>97</sup>, ποῦ εἶναι εἰκόνα καὶ «δόξα» τοῦ προσωπικοῦ Θεοῦ<sup>98</sup>. Καὶ τὸ σῶμα εἶναι ἡ *φύση*, ἡ ὕλική πραγματικότητα ποῦ συνιστᾷ τὴν κοσμική διάσταση τοῦ προσώπου, τὴ μετοχή τοῦ ἀνθρώπου στὴν ὕλική φύση τοῦ κόσμου, τὴ συγκεφαλαίωση τοῦ ὕλικου κόσμου στὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο<sup>99</sup>.

Ἡ σχέση ψυχῆς καὶ σώματος στὰ ὅρια τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης, εἶναι κάτι περισσότερο ἀπὸ ἀλληλοπεριχώρηση δύο ὄντολογικῶν πραγματικοτήτων, εἶναι *σύγκρασις* ἐνική καὶ ζεῦξις, κατὰ τὴν ἔκφραση τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τῆς Κλίμακος<sup>100</sup>. ὁ λόγος τῆς ἀνακράσεως εἶναι ἄφραστος, κατὰ τὸν

96. Ὡσπερ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλά ὄντα εἰς ἄνθρωπος λέγεται, οὕτως καὶ μέλη ψυχῆς εἰσι πολλά, νοῦς, συνείδησις, θέλημα, λογισμοὶ κατηγοροῦντες καὶ ἀπολογοῦμενοι, ἀλλὰ ταῦτα πάντα εἰς ἓνα λογισμόν εἰσιν ἀποδεδεμένα· μέλη δὲ ἐστὶ ψυχῆς, μία δὲ ἐστὶ ψυχή ὁ ἔσω ἄνθρωπος. ΜΑΚΑΡΙΟΥ τοῦ Αἰγυπτίου, *Πνευματικαὶ Ὁμιλίαι* 7, 8 (Ἐκδοσις Döggies κ.λ.π. σελ. 76). — Βλ. ἐπίσης, ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, *ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἠσυχάζόντων* 3, 2 - 22, Ἐκδοσις Π.Χρήστου, τόμος I, σελ. 673: Ἡ ψυχή μία καὶ ἀπλή καὶ ἀσύνθετος ἐστὶ.

97. Ἐκ γῆς μὲν τὸ σῶμα διαπλάττεσθαι λέγει Μωϋσῆς. . . ψυχὴν δὲ τὴν λογικὴν ἀνωθεν ἐμπνευσθῆναι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ εἰς πρόσωπον. ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ Ἀλεξανδρέως, *Στοιματεῖς* 5. 14, Migne P. G. 9, 140A.

98. Κατὰ γὰρ τὸ θεῖον κάλλος, τὸ τῆς ψυχῆς εἶδος ἀπεικονίζεται. οὐκοῦν ὅταν πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἑαυτῆς βλέπη ἡ ψυχή, τότε δι' ἀκριβείας ἑαυτὴν καθορᾷ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Λόγος εἰς τοὺς κοιμηθέντας*, Migne P. G. 46, 509 CD. — Βλ. τοῦ ἴδιου *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, Migne P. G. 46, 52A: Ὁμοίωμα Θεοῦ τὴν ψυχὴν εἶναι. . . πᾶν ὁ ἀλλότριον ἐστὶ Θεοῦ, ἐκτός εἶναι τοῦ ὅρου τῆς ψυχῆς. — Βλ. καὶ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΑΖΙΑΝΖΗΝΟΥ. *Ὁμιλ.* 38.11, Migne P. G. 36, 321D: Παρὰ μὲν τῆς ὕλης λαβῶν τὸ σῶμα ἤδη προὑποστάσης, παρ' ἑαυτοῦ δὲ πνοὴν ἐνθεῖς (ὁ δὲ νοεράν ψυχὴν καὶ εἰκόνα Θεοῦ οἶδεν ὁ λόγος).

99. Προμηθεὶα κρείττονι πρὸς τὴν αἰσθητὴν φύσιν γίνεται τις τοῦ νοητοῦ συνανικρασις, ὡς ἂν μηδὲν ἀπόβλητον εἶη τῆς κτίσεως, καθὼς φησιν ὁ Ἀπόστολος, μηδὲ τῆς θείας κοινωνίας ἀπόκληρον. Τούτου χάριν ἐκ νοητοῦ τε καὶ αἰσθητοῦ, τὸ κατὰ τὸν ἄνθρωπον μίγμα παρὰ τῆς θείας ἀναδείκνυται φύσεως, καθὼς διδάσκει τῆς κοσμογενείας ὁ λόγος. Λαβῶν γάρ, φησιν, ὁ Θεὸς χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς, τὸν ἄνθρωπον ἐπλασε· καὶ διὰ τῆς ἰδίας ἐμπνεύσεως τῷ πλάσματι τὴν ζωὴν ἐνεφύσησεν· ὡς ἂν συναρθεῖ τῷ θεῷ τὸ γῆινον, καὶ μία τις κατὰ τὸ ὁμότιμον διὰ πάσης τῆς κτίσεως ἡ χάρις διήκοι, τῆς κάτω φύσεως πρὸς τὴν ὑπερκόσμιον συγκινημένης. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Λόγος Κατηχητικὸς ΣΤ'*, Migne P.G. 45, 27D - 28A. — Ἐπίσης, τοῦ ἴδιου, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* ΚΖ', Migne P. G. 44, 228: . . . ἡ κρᾶσις οὐκ ἄλλη τις παρὰ τὴν τῶν στοιχείων μίξιν ἐστὶ, στοιχεῖα δὲ φαμεν τὰ τῇ κατασκευῇ τοῦ παντός ὑποκείμενα, δι' ὧν καὶ τὸ ἀνθρώπινον συνέστηκε σῶμα, ἀναγκαίως τοῦ εἶδους οἷον ἐκμαγείῳ σφραγίδος τῇ ψυχῇ παραμείναντος. . .

100. Τίς ὁ λόγος τῆς ἐμῆς συγκράσεως . . . μήποτε ἄρα διὰ τὴν ζεῦξιν, ἣν ὁ δῆσας μόνος ἐπίσταται. *Κλίμαξ*, (ἔκδοσις ἐν Κων/πόλει 1883), Κεφ. II' § πγ' σελ. 97

Γρηγόριο Νύσσης, καὶ ὁ τρόπος ἀμήχανος καὶ ἀκατανόητος<sup>101</sup>. Ἡ χοϊκὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι τὸ μοναδικό, στὰ ὅρια τῆς ὑλικῆς Δημιουργίας, ποίημα τοῦ Θεοῦ, στὸ ὁποῖο «προσφύεται» ἢ «ὑπερκόσμιος φύσις» τῆς ψυχῆς, «ὁμοτίμως ἐκάστῳ τῶν μορίων», γιὰ νὰ τὸ ἀναδείξῃ σὲ προσωπικὴ ὑπαρξή, νὰ ἀποτυπώσῃ στὸ σῶμα τὴν Εἰκόνα τοῦ προσωπικοῦ Θεοῦ «οἶον ἐκμαγεῖω σφραγίδος». Καὶ εἶναι αὐτὴ, ἀκριβῶς, ἡ σύγκραση ψυχῆς καὶ σώματος, ἢ ἄκρα ἔνωσις, κατὰ τὸ λόγο τοῦ ἁγίου Μαξίμου<sup>102</sup>, ποὺ ὀρίζει χωρὶς νὰ προσδιορίσῃ τὸ ἄρρητο μυστήριον τῆς ταυτόχρονης ὑπαρκτικῆς ταυτότητας καὶ ἑτερότητας τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ταυτόχρονη ὑπαρκτικὴ ταυτότητα καὶ ἑτερότητα στὰ ὅρια τῆς μιᾶς ἀνθρώπινης ὑπαρξης, ἢ «ἄκρα ἔνωσις», βεβαιώνει τόσο τὴν ἐνικὴ «ἀρχή» τοῦ προσώπου, ὅσο καὶ τὴν οὐσιαστικὴ-φυσικὴ του σύσταση «ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος» — ὑποδηλώνει τόσο τὴν ὄντολογικὴ διάκριση προσώπου καὶ φύσεως ὅσο καὶ τὸ ὑπαρκτικὸ μυστήριον τοῦ δισυνθέτου τῆς ἀνθρώπινης φύσεως.

Ὡστόσο, ἂν καὶ ὑπαρκτικὰ ἀλληλοπεριχωρούμενες οἱ δύο διακρίσεις — ψυχῆς καὶ σώματος, προσώπου καὶ φύσεως — δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ταυτιστοῦν δίχως νὰ ἀναιρεθῇ, ἀπὸ μιὰ νοητικὴ ἀντικειμενοποίηση, ἢ πραγματικὴ καὶ ἄρρητη ἐνότητα ὅλων τῶν «ἐπιπέδων» τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξης στὰ ὅρια τῆς προσωπικῆς ἔκστασης, ἢ «ἐνυπόστατη<sup>103</sup> κοινωνία» τῶν σωματικῶν καὶ ψυχικῶν, προσωπικῶν καὶ φυσικῶν ιδιωμάτων.

Ἀλλὰ ὁ σεβασμὸς τῶν Ἑλλήνων Πατέρων μπροστὰ στὸ ὑπαρκτικὸ μυστήριον τοῦ ἀνθρώπου συνθέτου — σεβασμὸς ποὺ ἐκφράστηκε μὲ τὴν ἀποφυγὴ

---

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

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

102. Ἡ ἄκρα ἔνωσις καὶ ταυτότητα ἔχει καὶ ἑτερότητα· ἢ ταυτότητα οὐσιῶν καὶ ἑτερότητα προσώπων καὶ τὸ ἔμπαλιν. Οἶον ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος ταυτότης μὲν ἐστὶ οὐσίας· ἑτερότης δὲ προσώπων. . . Ἐπὶ δὲ τοῦ ἀνθρώπου ταυτότης μὲν ἐστὶ προσώπου, ἑτερότης δὲ οὐσιῶν· ἐνὸς γὰρ ὄντος ἀνθρώπου, ἄλλης οὐσίας ἐστὶν ἡ ψυχὴ καὶ ἄλλης ἢ σάρξ. ΜΑΞΙΜΟΥ, *Κεφάλαια θεολογικὰ καὶ πολεμικά*, P. G. 91, 145B.

103. Τὸ ἐνυπόστατον ποτὲ μὲν τὴν οὐσίαν σημαίνει, ὡς ἐν ὑποστάσεσι θεωρουμένην· ποτὲ δὲ ἕκαστον τῶν εἰς σύνθεσιν μιᾶς ὑποστάσεως συνερχομένων· ὡς ἐπὶ ψυχῆς καὶ σώματος. ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ *Περὶ συνθέτου φύσεως, κατὰ Ἀκεφάλων* ΣΤ', Migne P. G. 95, 120 C. — Βλ. καὶ ΜΑΞΙΜΟΥ τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Κεφά-*

κάθε όρισμοῦ καὶ κάθε ἀντικειμενοποίησης τῶν ὑπαρκτικῶν διακρίσεων — δὲν διατηρήθηκε στὰ ὅρια τῆς μεταγενέστερης, «συστηματικῆς» λεγόμενης θεολογίας. Ἡ ἀνάγκη τῶν Σχολαστικῶν γιὰ συλλογιστικές διασαφηνίσεις καὶ ἐξαντλητικούς όρισμούς, ἢ πολὺ γενικώτερη ἀντικειμενοποίηση τῆς ἀλήθειας<sup>104</sup>, ποὺ ἐπέβαλε στὴ χριστιανικὴ θεολογία ὁ δυτικὸς ἀκαδημαϊσμός καὶ οἱ ἀνατολικὲς ἀπομιμήσεις του, ὁδήγησε ἀναπόφευκτα καὶ στὴν ἀντικειμενοποίηση τοῦ ὑπαρκτικοῦ μυστηρίου τοῦ ἀνθρώπινου συνθέτου, στὴν ἀντιθετικὴ-πραγματικὴ διαστολὴ ψυχῆς καὶ σώματος, ὕλης καὶ πνεύματος<sup>105</sup>. Ἡ ἀντιδιαστολὴ αὐτὴ εἶναι τυπικὴ συνέπεια τῆς ἀποδοχῆς όρισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου ὡς «ζώου λόγον ἔχοντος» (animal rationale), ὡς καταρχὴν βιολογικοῦ ὄντος, προικισμένου ἐπιπλέον μὲ ψυχὴ ἢ μὲ ψυχὴ καὶ πνεῦμα.

Εἶδαμε στὰ προηγούμενα<sup>106</sup> ὅτι ὁ όρισμός αὐτός ἀναφέρεται σὲ μιὰν ἀξιοκρατικὴ Μεταφυσικὴ καὶ ὄχι στὴν ὄντολογία τῆς ὑπαρκτικῆς ἐμπειρίας, προϋποθέτει ὄντικὲς-νοητικὲς καὶ ὄχι ὄντολογικὲς-ὑπαρκτικὲς κατηγορίες, ἀγνοεῖ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὰ ὄντα καὶ στὸ εἶναι, στὴ φύση καὶ στὸ πρόσωπο<sup>107</sup>. Μὲ βάση τοὺς ἀντικειμενικούς όρισμούς τῆς σχολαστικῆς ἀνθρωπολογίας<sup>108</sup> ἢ ρωμαιοκαθολικὴ ἐκκλησία μὲ τὴ σύνοδο τῆς Vienna (1311 - 1312) καθιέρωσε ὡς δόγμα τὴ διδασκαλία τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴν ψυχὴ ὡς ἐντελέχεια τοῦ σώματος<sup>109</sup>. Θὰ ἦταν θέμα ἐνὸς ξεχωριστοῦ

---

*λαία θεολογικὰ καὶ πολεμικά*, Migne P. G. 91, 149B: Ἐνυπόστατόν ἐστι, τὸ κατὰ τὴν οὐσίαν κοινόν, ἤγουν τὸ εἶδος, τὸ ἐν τοῖς ὑπ' αὐτὸ ἀτόμοις πραγματικῶς ὑφιστάμενον, καὶ οὐκ ἐπινοία ψιλῆ θεωρούμενον. ἄλλως, ἢ πάλιν ἐνυπόστατόν ἐστι, τὸ ἄλλω διαφόρῳ κατὰ τὴν οὐσίαν εἰς ἐνὸς σύστασιν προσώπου καὶ μιᾶς γένεσιν ὑποστάσεως, συγκείμενόν τε καὶ συνυφιστάμενον, καὶ οὐδαμῶς καθ' αὐτὸ γνωριζόμενον.

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

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

106. Βλ. σελ. 150.

107. Τὴ διάκριση φύσεως καὶ προσώπων ἀγνοοῦν ἐντελῶς στὸ χῶρο τῆς ἀνθρωπολογίας καὶ οἱ νεώτεροι ἑλληνες δογματικοί, Χρῆστος ΑΝΔΡΟΥΤΣΟΣ (*Δογματική*, ἐν Ἀθῆναις 1907, βλ. σελ. 129 - 164) καὶ Παναγιώτης ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ (*Δογματική*, Ἀθῆναι 1959, βλ. τόμος Α' σελ. 456 - 568), τυπικοὶ ἐκπρόσωποι τῆς μεταφορᾶς τοῦ πνεύματος τῆς δυτικῆς ἀντικειμενικότητας στὸ χῶρο τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας.

108. Βλ. ἐνδεικτικά: THOMAS de AQUINO, *Summa Theologica*, I, 76, 1.

109. De anima ut forma corporis, βλ. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, 1950, σελ.



κεφαλαίου νά καταδείξει κανείς τὸ πῶς ἡ ἀποδοχὴ τοῦ ἀντικειμενοποιημένου αὐτοῦ ἀριστοτελικοῦ ὕλομορφισμοῦ ὀδήγησε ὑποχρεωτικὰ τοὺς δυτικούς σὲ μιὰν ἐξωτερικὴ καὶ σχηματικὴ ἀντίληψη τῆς ἠθικῆς ζωῆς — τελικὰ στὸν δικανικὸ μοραλισμὸ τῆς ρωμαιοκαθολικῆς ἐκκλησίας καὶ στὸν προτεσταντικὸ πιετισμὸ καὶ πουριτανισμὸ<sup>110</sup>.

Γιὰ τὴ Θεολογία, πάντως, τῆς ἐλληνικῆς Ἀνατολῆς δὲν εἶναι δυνατὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ ἀνθρώπινου συνθέτου — ψυχὴ καὶ σῶμα — νά ἀνταποκρίνονται σὲ ὄντολογικοὺς καθορισμοὺς, δὲν προσδιορίζουν αὐτὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὁ ἄνθρωπος, ἀλλὰ προσδιορίζονται καὶ ἐπισημαίνονται (πάντοτε σχετικὰ ἢ καὶ συμβατικὰ) ὡς διακρίσεις τοῦ ἀποτελέσματος τῆς φυσικῆς ἐνέργειας. Μιλᾶμε γιὰ σωματικὲς καὶ ψυχικὲς ἢ πνευματικὲς ἐκδηλώσεις, ἐπισημαίνοντας ἀντικειμενικὰ (καὶ ἐπομένως συμβατικὰ) τὸ ἐκδηλούμενο ἀποτέλεσμα τῆς φυσικῆς ἐνέργειας, δηλαδή τῆς καθολικῆς - ἐκστατικῆς ἀναφορᾶς τῆς δισύνθετης οὐσίας ἢ φύσεως. Ἡ ἐκστατικὴ ἀναφορὰ προϋποθέτει, δηλαδή «περιέχει» τὴ δισύνθετη φύση ὡς ὑπαρκτικὴ πραγματικότητα, συντελεῖται, ὅμως, μόνο στὰ ὅρια τῆς προσωπικῆς ὑπαρξης: ὀρίζεται ὡς πρὸς τὴν προσωπικὴ ἑτερότητα ἢ ὀρίζει τὴν προσωπικὴ ἑτερότητα.

Ἐπομένως, ἡ ψυχικὴ ἢ ἡ σωματικὴ ἐνέργεια ἔχει ὄντολογικὸ περιεχόμενο, δηλαδή συνιστᾷ ὑπαρκτικὸ γεγονός, μόνο ὡς φυσικὴ ἐνέργεια «ἐναντι» τῆς

---

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

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

110. Βλ. μιὰ πολὺ πρώτη προσέγγιση τοῦ θέματος στὸ βιβλίο: Χρ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Ἡ Μεταφυσικὴ τοῦ Σώματος*, σελ. 87 σημ. 22, σελ. 109 σημ. 28 καὶ σελ. 102 κ.έ. — Βλ. ἐπίσης ὀρισμένες χαρακτηριστικὲς γιὰ τὸ θέμα παραπομπὲς στὸν Θωμᾶ Ἀκινάτη ἀπὸ τὸν Joh. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, τόμος I, σελ. 517, 518. Χωρὶς συγκεκριμένη ἀναφορὰ στὶς ἠθικὲς συνέπειες τοῦ ἀντικειμενοποιημένου ἀριστοτελικοῦ ὕλομορφισμοῦ, ἀλλὰ σὲ σαφὴ ἀντίθεση πρὸς τὴν ἀριστοτελικὴ ἀντίληψη περὶ τῆς ψυχῆς, ποὺ οἰκειοποιήθηκε ἡ ρωμαιοκαθολικὴ ἐκκλησία, σημειώνει ὁ ἅγιος ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ὁ ΠΑΛΑΜΑΣ: (ὁ Ἀριστοτέλης) ψυχῶν τῶν ἡμετέρων, τὸ γε εἰς αὐτὸν ἤκον, ἀπεσύλησε τὸ ἀθάνατον. (*Ἐπιστολαὶ πρὸς Ἀκίνδυνον καὶ Βαυλαίμ*, Ἐκδόσεις Π. Χρήστου, τόμος Α' σελ. 257).

προσωπικῆς (ἢ «γνωμικῆς» κατὰ τὸν ἅγιον Μάξιμον<sup>111</sup>) ἐνέργειας — σὲ ἀντίθεση ἢ σὲ συντονισμό μὲ τὴν προσωπικὴ θέληση ἢ ἐνέργεια. Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ διάκριση ψυχῆς καὶ σώματος δὲν ἀναφέρεται στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὁ ἄνθρωπος (ὡς φύση καὶ πρόσωπο), ἀλλὰ στὴ σημαντικὴ διαφοροποίηση τοῦ ἀποτελέσματος τῆς φυσικῆς ἐνέργειας.

Ἡ ἄμεση ἐμπειρία τῆς σχέσης βεβαιώνει τὸν σχετικὸ ἢ καὶ συμβατικὸ χαρακτήρα τῶν σημαντικῶν διαφοροποιήσεων τῆς φυσικῆς ἐνέργειας: τὸ ἀνθρώπινο βλέμμα, ἡ φυσιογνωμικὴ ἔκφραση, ἡ χειρονομία, ὁ ἔναρθρος λόγος, ἡ ἐρωτικὴ ἐκδήλωση, εἶναι σωματικὲς ἢ ψυχικὲς ἐκδηλώσεις: Ἡ σύγχρονη ψυχολογία καὶ ἰδιαίτερα ὁ κλάδος τῆς «ψυχολογίας τοῦ βάθους» (Tiefenpsychologie) ἤρθε νὰ καταδείξῃ μὲ πειραματικὰ-ἐμπειρικὰ δεδομένα τὴν ἀδυναμία πραγματικῆς διακρίσεως περιοχῶν τῆς ὑπάρξεως, τὴν ἀνυπαρξία ἀμιγῶν ἐκδηλώσεων τοῦ σώματος, τῆς ψυχῆς ἢ τοῦ πνεύματος<sup>112</sup>. Ἀλλὰ

111. Βλ. *Κεφάλαια Θεολογικὰ καὶ πολεμικὰ*, Ρ. Γ. 91, 48D — 192C — 193A. Ἐπίσης, 45CD, ὅπου ἡ διατύπωση:

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

112. Παραπέμπω ἐνδεικτικὰ τὸν ἀναγνώστη στὴ μελέτη τοῦ Igor A. CARUSO, *Psychoanalyse und Synthese der Existenz*, Herder-Verlag, Wien 1952 (ἐλληνικὴ μετφρ.: *Ψυχανάλυσις καὶ Σύνθεσις τῆς Ὑπάρξεως*, ὑπὸ Ἀθανασίου Καραντώνη, ἱατροῦ, Ἀθήναι 1953, Ἐκδοσις Ἰνστιτούτου Ἱατρικῆς Ψυχολογίας καὶ Ψυχικῆς Ὑγιεινῆς — ἢ μετὰ φραση ἀνεπαρκῆς καὶ μὲ σημαντικὲς παραποιήσεις τοῦ κειμένου) καὶ μὲ τὴν εὐκαιρία αὐτὴ θέλω νὰ ὑπογραμμίσω τὴν ἐξαιρετικὴ σπουδαιότητα αὐτοῦ τοῦ βιβλίου, ποὺ ἐπιχειρεῖ μιὰ προσέγγιση τῶν βασικῶν προβλημάτων τῆς Ψυχανάλυσης μὲ τὰ κριτήρια τῆς Ὁρθόδοξης Θεολογίας. Γράφει ὁ Caruso, σχετικὰ μὲ τὸν ἐνιαῖο χαρακτήρα τῶν ψυχοσωματικῶν ἐκδηλώσεων: «Εἰς τὴν ἀναγνώρισιν τῆς στενῆς καὶ ἀδιαχωρίστου ἐνώσεως τοῦ πνεύματος μετὰ τῆς ὕλης δέον ὅπως ἀναζητεῖται ἡ λύσις τοῦ κεντρικοῦ προβλήματος τῆς ἀνθρωπολογίας. . . Ἡ ἀπολυτοποίησης τῆς «νεστοριανῆς» θεωρήσεως ἤγαγεν εἰς τὸ νὰ διακρίνεται τὸ κυρίως καὶ εἰδικῶς ἀνθρώπινον μόνον ποσοτικῶς ἀπὸ τὸ ψυχοφυσικὸν τοῦ ζώου. Ἐν ἀντιθέσει πρὸς τοῦτο, ἡ «μονοφυσικὴ» θεώρησις τοῦ ἀνθρώπου ἔβλεπε τὸ ἰδιάζον μόνον εἰς τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ἐλευθερίαν. Ἀμφότεραι αἱ θεωρήσεις ἦσαν ἐν τῇ μονομερείᾳ τῶν ὀλοκληρωτικαί. Οὔτε τὸ ψυχοφυσικόν, ἀλλ' οὔτε καὶ τὸ πνεῦμα εἶναι τὸ ἰδιάζον ἀνθρώπινον. Ἰδιάζον ἀνθρώπινον εἶναι ἡ ἐνσάρκωσις τοῦ πνεύματος: τὸ ὅτι ἡ σὰρξ ἔγινε πνεῦμα καὶ τὸ πνεῦμα σὰρξ» (σελ. 279 τῆς ἐλλ. μετφρ.). — «Ἡ ἐννοια τῆς ἀνθρωπίνης νευρώσεως δὲν δύναται εὐνοήτως νὰ εἶναι οὔτε ἀμιγῶς μεταφυσικὴ, διότι ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι μόνον πνεῦμα, οὔτε καὶ ἀμιγῶς βιολογικὴ. Ἡ νευρώσις τοῦ ἀνθρώπου ἔχει μίαν ἐννοίαν, ἡ ὁποία διαπερᾷ τὸ βιολογικόν, τὸ ψυχοφυσικόν καὶ τὸ πνευματικόν ἐπίπεδον καὶ πρέπει νὰ λαμβάνεται γνῶσις ταύτης ἐφ' ὅλων τῶν ἐπιπέδων τούτων» (σελ. 110 τῆς ἐλλ. μετφρ.).

καὶ ἡ πραγματιστικὴ ὄντολογία τῶν φιλοσόφων τῆς ὑπάρξεως, μὲ ἀφετηρία τὴν ἐμπειρικὴ, ἀκριβῶς, ἐρμηνεῖα τῆς κοσμικῆς πραγματικότητος τοῦ ἀνθρώπου, τῆς ἐνθαδικῆς παρ-ουσίας του (Da-sein), ἀναφέρει τὸ σῶμα στὴν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου, προσδιορίζει τὴν οὐσιαστικὴν διαφορὰ ἀνάμεσα στὸ ἀνθρώπινο σῶμα καὶ στὸν ὄργανισμό τοῦ ζώου (Heidegger)<sup>113</sup>, τὸ σῶμα ὡς ἄμεση παράσταση τῆς ψυχικότητος (Sartre)<sup>114</sup>.

Στὴ σημαντικὴ-ἀντικειμενικὴ διάκριση ἐπιμέρους περιοχῶν τῆς ὑπάρξεως, δηλαδή στὴν προϋπόθεση ὀρισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου ὡς «ζώου λόγον ἔχοντος», βασιζέται καὶ ἡ προσπάθεια τῆς σχολαστικῆς θεολογίας νὰ ἐρμηνεύσῃ τὴν «εἰκόνα» τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο ἀποδίδοντας τὰ στοιχεῖα τοῦ «κατ' εἰκόνα» στὸ ἀντικειμενοποιημένο ἀποτέλεσμα τῆς φυσικῆς ἐνέργειας, δηλαδή σὲ ἀντικειμενικὰ ἰδιώματα τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητος — στὸ ἓνα ἀπὸ τὰ δύο κατὰ σύμβαση «μέρη» τῆς ὄντικῆς φύσεως, στὸ «πνεῦμα» - διάνοια τοῦ ἀνθρώπου<sup>115</sup>. Ὑπαρκτικὰ κατηγορήματα, ποὺ χρησιμοποιήθηκαν ἀπὸ τοὺς Ἑλληνας Πατέρες ὡς ἐνδεικτικὰ τῆς ὄντολογικῆς διαφορᾶς προσώπου καὶ φύσεως (ἀποκαλυπτικὰ τῆς προσωπικῆς καθολικότητος καὶ ἀνομοιότητος), ὅπως τὸ «λογικόν», τὸ «αὐτεξούσιον» καὶ τὸ «ἀρχικόν»<sup>116</sup>, ἐρμηνεύονται ἀπὸ τὴ θεολογία τῶν ἀντικειμενικῶν κατηγοριῶν ὡς ἀτομικὲς ἰδιότητες (κα-

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

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

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

116. Κατὰ πόσους τρόπους λέγεται τὸ κατ' εἰκόνα; κατὰ τὸ λογικόν, καὶ νοερὸν, καὶ αὐτεξούσιον, κατὰ τὸ γεννᾶν τὸν νοὸν λόγον, καὶ προβάλλειν πνεῦμα· κατὰ τὸ ἀρχικόν. ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Περὶ τῶν δύο ἐν Χριστῷ θελήσεων*, 30, Migne P. G. 95, 168 B.

θόλου)<sup>117</sup> τῆς «πνευματικῆς φύσεως» τοῦ ἀνθρώπου: Ἀναφέρονται τὰ ἀτομικά ἰδιώματα σὲ μιὰν ἀναλογικὴ καὶ συγκριτικὴ ἐρμηνεῖα τοῦ «κατ' εἰκόνα», ποῦ ἐξαντλεῖται στὴ φαινομενολογία τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητος καὶ ἀδυνατεῖ νὰ ἐρμηνεύσῃ τὴν ὄντολογικὴ πραγματικότητα τῆς διαφορᾶς προσώπου καὶ φύσεως, τὸν «τρόπον τῆς ὑπάρξεως» τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ εἰκόνα τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο ὀρίζει μιὰν ἀναλογικὴ ἀναγωγὴ<sup>118</sup>, δηλαδὴ μιὰ συλλογιστικὴ ἀναφορὰ ὄντικῶν κατηγορημάτων στὸ Θεὸ καὶ στὸν ἄνθρωπο· δὲν ἀναφέρεται ἢ εἰκόνα τοῦ Θεοῦ στὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου, στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ἢ ἀνθρώπινη ὑπαρξίς, ὁ ἄνθρωπος δὲν εἰκονίζει τὸν Θεὸ ὑπαρκτικὰ καὶ ὄντολογικὰ, δηλαδὴ ὡς προσωπικὴ μοναδικότητα καὶ ἀνομοιότητα, ὡς «τρόπος ὑπάρξεως» ποῦ ἐπιτρέπει στὸν ἄνθρωπο τὴν ἀγαπητικὴ σχέση καὶ κοινωνία μὲ τὸν Θεό, τὴν ἐξομοίωσίν του μὲ τὸ θεῖο Ἀρχέτυπο. Ἀλλὰ εἰκονίζει ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπο ἀναλογικὰ καὶ ἀναγωγικὰ, ὀριζόμενος ὡς τὸ ἀπόλυτα λογικὸ, αὐτεξούσιο καὶ ἀρχικὸ ὄν<sup>119</sup>.

Ἀντίθετα πρὸς τὴ σχολαστικὴ ἀντικειμενοποίηση, ἢ ἀνατολικὴ Θεολογία, ἐρμηνεύοντας τὴν εἰκόνα τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο, ζήτησε νὰ διαφυλάξῃ ἀπὸ τὸν κίνδυνο νοητικῶν σχηματοποιήσεων τὸ μυστήριον τοῦ τρόπου τῆς θείας ὑπάρξεως καὶ τὴν ἀποτύπωσίν του στὴν ἀνθρώπινη ὑπαρξίς. Ὅπως καὶ γιὰ τὴ διάκριση ψυχῆς καὶ σώματος, ἔτσι καὶ γιὰ τὴν ἐρμηνεῖα τοῦ «κατ' εἰκόνα», οἱ Ἕλληνες Πατέρες ἀρνήθηκαν κάθε ἀντικειμενικὸ ὄρισμό — δυαλιστικὸ ἢ καὶ μονιστικὸ —, ἀρνήθηκαν τὴν ὑποταγὴ τῆς ὑπαρκτικῆς ἀλήθειας σὲ αὐτοῦ ἐννοιολογικοὺς καθορισμοὺς. Περιορίστηκαν στὴ σημαντικὴ ὑποτύπωση τοῦ ὑπαρκτικοῦ μυστηρίου τῆς διαφορᾶς προσώπου καὶ φύσεως, διασώζοντας τὸν ἐνικὸ χαρακτήρα τοῦ προσώπου, τὴν προτεραιότητα τοῦ προσώπου ἐναντι τῆς φύσεως, (τὴ δυνατότητα τοῦ προσώπου νὰ προσδιορί-

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

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

119. Γράφει σχετικὰ ὁ VI. LOSSKY (*La théologie mystique de l'Église d'Orient*, σελ. 109-110 — ἑλλ. μετφρ. Σ. Πλευράκη σελ. 131 - 132): Ἡ σκέψις τοῦ ἁγίου Λύγουστίνου ἐκκινουσα ἐκ τῆς ἐν ἡμῖν εἰκόνας τοῦ Θεοῦ, θά ἐπιδιώξῃ νὰ σχηματίσῃ γνῶσιν τινὰ τοῦ Θεοῦ, προσπαθοῦσα νὰ ἀνακαλύψῃ ἐν Αὐτῷ ἐκεῖνο, τὸ ὁποῖον εὐρίσκει τις εἰς τὴν κατ' εἰκόνα Αὐτοῦ δημιουργηθεῖσαν ψυχὴν. Τοῦτο θά εἶναι μιὰ μέθοδος ψυχολογικῶν ἀναλογιῶν ἐφηρμοσμένη εἰς τὴν γνῶσιν τοῦ Θεοῦ, εἰς τὴν θεολογίαν.

ζη τῆ φύση του καὶ ὄχι νὰ προσδιορίζεται ἀπὸ αὐτὴν — νὰ ἐξομοιώνῃ τὴ φύση του δυναμικὰ μὲ τὸ θεῖο Ἄρχέτυπο).

Ἐπὶ ἤρξαν, βέβαια, Πατέρες (κυρίως τῆς πρώτης ἐκκλησιαστικῆς περιόδου, δηλαδή, σὲ ἓνα ἱστορικὸ περιβάλλον κυριαρχημένο ἀκόμη ἀπὸ τὴν εἰδωλολατρεία), ποὺ ἀρνήθηκαν τὴ σχέση τῆς εἰκόνας τοῦ Θεοῦ μὲ τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου, προκειμένου νὰ διαφυλάξουν τὴν ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ ἀπὸ κάθε σωματοπρεπῆ καὶ ἀνθρωποπαθῆ ἀναλογία<sup>120</sup>. Ἐπὶ ἤρξαν, ὅμως, καὶ Πατέρες, ποὺ ὑπογράμμισαν ἐμφατικὰ τὴν ἀναφορὰ τῆς εἰκόνας τοῦ Θεοῦ στὴν ψυχοσωματικὴ ὁλότητα καὶ ἐνότητα τοῦ ἀνθρώπου<sup>121</sup>. Συχνότερα, πάντως, οἱ πατερικὲς ἐρμηνεῖες συνοψίζουν τὴν ἀλήθεια τοῦ «κατ' εἰκόνα» στὸν τριαδικὸ χαρακτήρα τῶν προσωπικῶν ἐνεργειῶν (νοῦς, λόγος, πνεῦμα)<sup>122</sup> ἢ στὸ

---

120. Βλ. ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *Κατὰ Κέλσου* 6, 63 Migne P. G. 11, 1396 A: Εἰ γὰρ τὸ κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ σώματι ἐστὶ μόνον, ἐστέρηται τὸ κρεῖττον, ἢ ψυχὴ, τοῦ κατ' εἰκόνα καὶ ἐστὶν ἐν τῷ φθαρτῷ σώματι, ὅπερ οὐδεὶς ἡμῶν λέγει. Εἰ δ' ἐστὶν ἐν τῷ συναμφοτέρῳ τὸ κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ, ἀνάγκη σύνθετον εἶναι τὸν Θεόν. . . λείπεται δὴ τὸ κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς λεγομένῳ ἔσω ἀνθρώπῳ. — Βλ. ἐπίσης, ΚΥΡΙΛΛΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, *Κατὰ ἀνθρωπομορφιτῶν*, P. G. 76, 1068A: Ἔστι . . . ὁμολογουμένως κατ' εἰκόνα Θεοῦ ὁ ἀνθρώπος, ἢ δὲ ὁμοιότης οὐ σωματικὴ· ὁ γὰρ Θεὸς ἐστὶν ἀσώματος. — Ἐπίσης, Μεγ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Περὶ τῆς ἀνθρωπ. κατασκευῆς* 1, 4, Migne P.G. 30, 13D: Πῶς δὲ τὸ κατ' εἰκόνα Θεοῦ νοητέον; οὐδὲν τι σωματικὸν καὶ γήϊνον ἐννοήσασθαι χρή.

121. Βλ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ τοῦ ΠΑΛΑΜΑ, *Προσωποποιΐαι*, Migne P.G. 150, 1316 C: Μὴ ἂν ψυχὴν μόνην, μήτε σῶμα μόνον λέγεσθαι ἀνθρώπον, ἀλλὰ τὸ συναμφοτέρον, ὃν δὴ καὶ κατ' εἰκόνα πεποιηκέναι Θεὸς λέγεται. — Τοῦ ἰδίου, *Κεφάλαια φυσικὰ* 63, P.G. 150, 1165 CD: Εἶποι δ' ἂν τις σὺν πολλοῖς ἑτέροις καὶ τὸ τριαδικὸν τῆς ἡμετέρας γνώσεως μᾶλλον ἡμᾶς τῶν ἀγγέλων δεικνύειν κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ· οὐ μόνον ὅτι τριαδικόν, ἀλλ' ὅτι καὶ συμπεριβάλλει γνώσεως ἅπαν εἶδος. Μόνοι γὰρ ἡμεῖς τῶν κτισμάτων ὑπάντων πρὸς τῷ νοερῷ τε καὶ λογικῷ καὶ τὸ αἰσθητικὸν ἔχομεν, — Βλ. ἐπίσης, ΚΥΡΙΛΛΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, *ὑπόμνημα εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην* 9, P. G. 74, 277 D: Πρὸς ἰδιότητα τῆς τελείας φύσεως δι' ἀμφοῖν ἀφιγμένῳ, ψυχῆς δὴ λέγω καὶ σώματος, καθάπερ τινὰ σφραγίδα τῆς ἑαυτοῦ φύσεως ἐνέπηξεν ὁ Δημιουργὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τουτέστι, τὴν πνοὴν τῆς ζωῆς, δι' ἧς πρὸς τὸ ἀρχέτυπον διεπλάττετο κάλλος, ἀπετελεῖτο δὲ κατ' εἰκόνα τοῦ Κτίσαντος, πρὸς πᾶσαν ἰδέαν ἀρετῆς δυνάμει τοῦ ἐνοικισθέντος αὐτῷ διακρατούμενος Πνεύματος. — Ἐπίσης, ΕΙΡΗΝΑΙΟΥ, *Κατὰ αἰρέσεων*, 5, 6, 1, P.G. 7, 1137A: Anima autem et spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam, perfectus autem homo, commistio et adunitio est, animae assumptis Spiritum Patris, et admista ei carni, quae est plasmata secundum imaginem Dei.

122. Βλ. ΘΕΟΔΩΡΗΤΟΥ ΚΥΡΟΥ, *Εἰς τὴν Γένεσιν*, Ἐρωτ. Κ'. Migne P.G. 80, 108AB: Γεννᾷ μὲν ὁ νοῦς τὸν λόγον, συμπρόεισι δὲ τῷ λόγῳ πνεῦμα, οὐ γεννώμενον καθάπερ ὁ λόγος, συμπαρομαρτοῦν δὲ αἰεὶ τῷ λόγῳ, καὶ συμπροῖδον γεννωμένῳ. Ἀλλὰ ταῦτα ὡς ἐν εἰκόνι πρόσεστι τῷ ἀνθρώπῳ· οὐ δὴ χάριν καὶ ἀνυπόστατος ὁ λόγος ἐστὶ, καὶ τὸ πνεῦμα. — Βλ. ἐπίσης, ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ ΣΙΝΑΪΤΟΥ, *Ἐκ τοῦ κατ' εἰκόνα*, Migne P.G. 89, 1148 BC: Τὸ κυριώτατον τοῦ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν. . . τὸ μοναδικὸν τῆς ἐν τριάδι Θεότητος. . . εὐδηλον ὅτι ἢ ἡμετέρα πάλιν ψυχὴ, καὶ

«ἀρχικόν»<sup>123</sup> καὶ στὸ «αὐτεξούσιον»<sup>124</sup>, ποὺ συγκεφαλαιώνουν κατεξοχὴν τὴν ὄντολογικὴ διαφοροποίησι τοῦ προσώπου ἐναντι τῆς φύσεως.

Ὅπως, λοιπόν; ἡ καθολικότητα ἔτσι καὶ ἡ ἐνότητα τοῦ προσώπου ἀναφέρεται σὲ ἓνα πραγματικὸ-ύπαρκτικὸ καὶ ὄχι σὲ ἓνα νοητικὸ-σημαντικὸ προσδιορισμό. Ὁ νοητικὸς ἐξαντλεῖται πάντοτε στὸν ὄντικὸ προσδιορισμό: ὀρίζει τὸ ὄν καθεαυτὸ, τὴν ὄντοτήτά του καὶ τὴ νοηματικὴ του πολλαπλότητα — «τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτὸ»<sup>125</sup> / «τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν»<sup>126</sup> / «ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχὴν»<sup>127</sup> — ταυτίζει τὴ σημαντικὴ τοῦ ὄντος μὲ τὸ εἶναι τοῦ ὄντος, ἀναφέρεται στὸ εἶναι ὡς ὄν καὶ ποτὲ στὴ διαφορὰ τους<sup>128</sup>. Καὶ ὁ πραγματικὸς ἀντιστοιχεῖ στὸν ὄντολογικὸ προσδιορισμό: ἀναφέρεται στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι τὸ ὄν, στὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὰ ὄντα καὶ στὸ εἶναι — στὸ εἶναι ὡς δυνατότητα καὶ γεγονὸς σχέσης, στὰ ὄντα ὡς τὸν λόγὸ τοῦ εἶναι.

---

ὁ ταύτης νοερὸς λόγος, καὶ ὁ νοῦς. . . Ἀγέννητός ἐστὶν ἡ ψυχὴ καὶ ἀναίτιος εἰς τύπον τοῦ ἀγεννήτου καὶ ἀναίτιου Θεοῦ καὶ πατρός· οὐκ ἀγέννητος δὲ ὁ νοερὸς αὐτῆς λόγος, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς γεννώμενος. . . ἀπαθῶς, εἰς τύπον τοῦ γεννητοῦ υἱοῦ· ὁ δὲ νοῦς οὐδὲ ἀναίτιος ἐστὶν, οὐδὲ γεννητός, ἀλλὰ ἐκπορευτός. . . κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ παναγίου καὶ ἐκπορευτοῦ πνεύματος.

123. Βλ. Μεγ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Περὶ τῆς ἀνθρώπ. κατασκευῆς* 1, 8, P.G. 30, 20 C: ὅπου. . . ἡ τοῦ ἀρχεῖν δύναμις, ἐκεῖ ἡ τοῦ Θεοῦ εἰκὼν. — Ἐπίσης, Ἰωάννου ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Ὁμιλ. εἰς τὴν Γένεσιν*, 9, β P.G. 53, 78: Ἐμάθετε τί ἐστὶ τό, κατ' εἰκόνα ὅτι οὐκ οὐσίας ἐστὶν ἀξία, ἀλλ' ἀρχῆς ὁμοιότης, καὶ ὅτι οὐ κατὰ τὴν τῆς μορφῆς εἰκόνα εἶπεν, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρχῆς λόγον, διὸ καὶ ἐπήγαγε· καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων κλπ. — Ἐπίσης, ΔΙΟΔΩΡΟΥ ΓΑΡΣΟΥ, *Υπόμνημα εἰς τὴν Γένεσιν* 1, 26, P. G. 33, 1564 CD: Τινὲς κατ' εἰκόνα Θεοῦ τὸν ἄνθρωπον ἐνόμισαν κατὰ τὸ τῆς ψυχῆς ἄορατον. Καὶ οὐ συνήκαν, ὅτι καὶ ἄγγελος ἄορατος, καὶ δαίμων ἄορατος. . . πῶς οὖν εἰκὼν Θεοῦ ὁ ἄνθρωπος; κατὰ τὸ ἀρχικόν.

124. Βλ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου*, 16, 10, P.G. 44, 184B: Ἐπεὶ δὲ πολὺς τῶν καθ' ἕκαστον ἀγαθῶν ὁ κατάλογος. . . περιληπτικῆ φωνῆ ἅπαντα συλλαβῶν ὁ λόγος ἐσήμανεν, ἐν τῷ εἰπεῖν, κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγενῆσθαι τὸν ἄνθρωπον, ἐν δὲ τῶν πάντων καὶ τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι, καὶ μὴ ὑπεξεῖχθαι τινὶ φυσικῇ δυναστείᾳ· ἀλλ' αὐτεξούσιον πρὸς τὸ δοκοῦν ἔχειν τὴν γνώμην. — Βλ. ἐπίσης, ΚΥΡΙΛΛΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡ. *Υπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάν.* 9, P.G. 74, 277D: Αὐτοπροαίρετος ὢν, καὶ τὰς τῶν ἰδίων θελημάτων πεπιστευμένος ἡνίας (ὁ ἄνθρωπος) μοῖρα γὰρ τῆς εἰκόνας καὶ αὐτῆ, κατεξουσιάζει γὰρ τῶν οἰκείων θελημάτων Θεός.

125. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Γ' 1, 1003α 21.

126. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Γ' 2, 1003α 33.

127. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Γ' 2, 1003β 5.

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

Ἡ διάκριση ὄντικου καὶ ὄντολογικοῦ προσδιορισμοῦ διευκρινίζει καὶ τὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν ἀντικειμενικὴ-σημαντικὴ ἑρμηνεία τῆς ἐνότητας τοῦ ὄντος καὶ στὴν ἐνικὴ ἑτερότητα τοῦ προσώπου. Προκειμένου νὰ προσδιορίσουμε τὴν ἐνότητα τοῦ ὄντος στὴ γλώσσα τῆς ἀριστοτελικῆς ὄντολογίας, προκειμένου, δηλαδή, περὶ τοῦ ὄντικου προσδιορισμοῦ τῆς ἐνότητας, ἀναφερόμαστε στὴν ἔλη (ὑποκείμενο), στὴ μορφή (εἶδος) καὶ στὸ «ἐκ τούτων τρίτον» («Λέγω δὲ τὴν μὲν ὕλην οἷον τὸν χαλκόν, τὴν δὲ μορφήν τὸ σχῆμα τῆς ιδέας, τὸ δὲ ἐκ τούτων τὸν ἀνδριάντα [τὸ σύνολον]») <sup>129</sup>. Τὸ ἀριστοτελικὸ εἶδος ὀρίζει τὴν ἐνότητα τοῦ «συνόλου» καθόσον ἐμφανίζει τὸν «εἰδοποιὸ» χαρακτήρα τοῦ «καθόλου» — «τὸ δὲ καθόλου καθ' ὑποκείμενου τινὸς λέγεται ἀεὶ» <sup>130</sup>. Ὁ «εἰδοποιὸς» χαρακτήρας τοῦ «καθόλου», τὸ ἀριστοτελικὸ «εἶδος», τὸ δεδομένο αὐτὸ τὸ ἐνοποιητικὸ τῆς πολλαπλότητας τῶν ὑποκειμένων, στὶς ποικίλες «συνολικὲς» ἐμφανίσεις του ἀναφέρεται σὲ αὐτὸ πὺ μπορεῖ νὰ «ἴδῃ», δηλαδή νὰ ὀρίσῃ ἢ νόησῃ, ἀναφέρεται, ἐπομένως, στὸ φαινόμενο καὶ στὴ «σημαντικὴ» ἢ τὸ λόγο τοῦ φαινομένου <sup>131</sup> — ἐξαντλεῖται στὸν «ὀρισμὸς», στὴ σύμπτωση τῆς ἐννοίας μὲ τὸ πρᾶγμα νοούμενο ὡς «καθόλου»: «τοῦ γὰρ καθόλου καὶ τοῦ εἶδους ὁ ὀρισμὸς» <sup>132</sup>. Ἔτσι, τὸ «τρίτον» «ἐξ ἀμφοῖν» <sup>133</sup> (μορφῆς καὶ ὕλης) ὀρίζεται ἐνιαῖο χάρη στὸ εἶδος, πὺ προηγεῖται τόσο τῆς ὕλης ὅσο καὶ τοῦ «ἐξ ἀμφοῖν» <sup>134</sup>: «καὶ τοῦ μὲν συνόλου μέρη, τοῦ εἶδους δὲ καὶ οὐ ὁ λόγος οὐκέτι» <sup>135</sup> — ὅπου ὁ «λόγος» ἔχει τὴν ἐννοία τοῦ ὀρισμοῦ («τὸν λόγον ὀρισμὸν εἶναί φαμεν» <sup>136</sup>).

Ὁ ὀρισμὸς, ἐπομένως, αὐτὸς τῆς ἐνότητας τοῦ κάθε «συνολικοῦ» ὑποκειμένου μὲ ἀναφορὰ στὸν εἰδοποιὸ χαρακτήρα τοῦ καθόλου, δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἑρμηνεύσῃ τὸ ὑπαρκτικὸ γεγονὸς τῆς ἐνικῆς ἀνθρώπινης ὑποστάσεως, ἀφοῦ ἢ διαφορὰ τοῦ «καθόλου» ἀπὸ τὸ «καθ' ἕκαστον» εἶναι μόνο εἰδολογικὴ: διαφορὰ «κατὰ τὸν λόγον» καὶ «κατὰ τὴν αἴσθησιν» (: «τὸ μὲν γὰρ καθόλου κατὰ τὸν λόγον γνῶριμον, τὸ δὲ καθ' ἕκαστον κατὰ τὴν αἴσθησιν· ὁ μὲν γὰρ λόγος τοῦ καθόλου, ἢ δ' αἴσθησις τοῦ κατὰ μέρος» <sup>137</sup>). Ἡ νοητικὴ καὶ αἰσθητικὴ (κατὰ τὴν αἴσθησιν) σύλληψη τοῦ ὄντος ὡς «καθόλου» καὶ

129. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Ζ' 3, 1029α 2 - 5.

130. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Ζ' 13, 1038β 16.

131. Ἔοικε δ' ὅτε λόγος τοῖς φαινομένοις μαρτυρεῖν καὶ τὰ φαινόμενα τῷ λόγῳ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Περὶ οὐρανοῦ*, Α3, 270β 4.

132. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Ζ' 11, 1036α 28.

133. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Ζ' 3, 1029α 6.

134. «Ὡστε εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον». ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Ζ' 3, 1029α 5 - 7.

135. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Ζ' 10, 1035α 20 - 21.

136. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Ζ' 12, 1037β 11 - 12.

137. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Φυσικ. Α'* 5, 189α 5 - 8. - Βλ. ἐπίσης, *Μεταφ. Δ'* 11, 1018β 32 - 33: κατὰ μὲν γὰρ τὸν λόγον τὰ καθόλου πρότερα κατὰ δὲ τὴν αἴσθησιν τὰ καθ' ἕκαστα.

«καθ' ἕκαστον» *δρίζει*, ἀπλῶς, δηλαδή ἐπισημαίνει εἰδολογικῶς τὴ «συνολικὴ» — συνθετικὴ καὶ ταυτόχρονα ἐνοειδῆ — ὑπόστασις τοῦ ἀνθρώπινου ὑποκειμένου: «Δῆλον δὲ καὶ ὅτι ἢ μὲν ψυχὴ οὐσία ἢ πρώτη (ἢ μορφή), τὸ δὲ σῶμα ὕλη, ὁ δ' ἄνθρωπος ἢ τὸ ζῶον τὸ ἐξ ἀμφοῖν ὡς καθόλου»<sup>138</sup>.

Ἔτσι ὁ *τρόπος* μὲ τὸν ὁποῖο *εἶναι* τὸ ἀνθρώπινον ὑποκείμενον ὡς ὑπαρκτικὴ ἐνότητα καὶ ταυτότητα, ὡς γεγονὸς ἀφετηριακὸ παντὸς προσδιορισμοῦ ταυτότητας καὶ ἑτερότητας, δὲν θίγεται στὰ ὅρια τῆς ἀριστοτελικῆς μεταφυσικῆς. Ἐκεῖ ἡ ἐνότητα εἶναι κατηγορία εἰδολογικῆ-σημαντικῆ καὶ ὄχι ὄντολογικῆ-ὑπαρκτικῆ, προκύπτει ἀπὸ τὴ διαφορὰ «συνόλου» καὶ «καθόλου», ἀναφέρεται στὸ μὴ-κατηγορικὸ χαρακτῆρα τοῦ ὑποκειμένου (: «τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου»<sup>139</sup>). Τὸ ἴδιο ὑποκείμενον λαμβανόμενον ὡς «σύνολον» ἔχει διακρινόμενα μέρη, ἐνῶ λαμβανόμενον ὡς «καθόλου» εἶναι ἐνιαῖο καὶ ἀμερές: «καὶ τοῦ μὲν συνόλου ἀνδριάντος μέρος ὁ χαλκὸς τοῦ δ' ὡς εἶδους λεγομένου ἀνδριάντος οὐ»<sup>140</sup>. Ὁ εἰδολογικὸς-ὄντικὸς προσδιορισμὸς τῆς ἐνότητας τοῦ ἀνθρώπινου ὑποκειμένου εἶναι φανερό ὅτι ἀφήνει ἄθικτο τὸ ὑπαρκτικὸ πρόβλημα τῆς ἐνικῆς ἐκστατικῆς ἑτερότητας τοῦ προσώπου.

Προκειμένου περὶ τοῦ προσώπου, βεβαιώνουμε τὴν ἐνότητά του ἀναφερόμενοι ὄχι σὲ ἓνα νοητικὸ-ἀντικειμενικὸ προσδιορισμὸ, ἀλλὰ στὴν καθολικῆ-ὑπαρκτικὴ ἐμπειρία τῆς *σχέσης*, δηλαδή, στὴν καταρχὴν μοναδικότητα καὶ ἀνομοιότητα τῆς προ-συνειδησιακῆς ἐπίγνωσης καὶ στὴν ἐκστατικὴ ἑτερότητα τοῦ προσώπου ὡς πρὸς τὴ φύση. Βέβαια, τόσο ἡ προ-συνειδησιακὴ σχέση μὲ τὸν προσωπικὸ *λόγο* τῶν «πραγμάτων», ὅσο καὶ ἡ ἐκστατικὴ ὡς πρὸς τὴ φύση σχέση τοῦ προσώπου, τελικὰ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἐκφραστῆ παρὰ μόνον μὲ νοήματα — μέσῳ τῆς νόησης. Ὑπάρχει, ὅμως, πολὺ μεγάλη διαφορὰ ἀνάμεσα στὸ νοητικὸ προσδιορισμὸ, ποὺ ἐξαντλεῖ τὴν ἀλήθεια στὴν ἐννοιολογικὴ τῆς σύλληψη καὶ τὴν εἰδολογικὴ περιγραφή, καὶ στὴ συμβολικὴ ἢ εἰκονολογικὴ ἐπισήμανση τῶν ὀρίων, ἀπλῶς, τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος, ποὺ ἀναδείχνει τὴν ἀλήθεια σὲ δυνατότητα καθολικῆς βιωματικῆς μετοχῆς, δηλαδή σὲ «ἠθικὸ» κατόρθωμα. Ἡ ἐννοια τῆς «καθόλου» ἐνότητας τῶν στοιχείων τοῦ ἀνθρώπινου συνθέτου δὲν θίγει τὸ ὑπαρκτικὸ-ὄντολογικὸ πρόβλημα τοῦ *τρόπου* μὲ τὸν ὁποῖο *εἶναι* ἢ δισύνθετη ἀνθρώπινη φύση ὡς ἐνικὴ προσωπικὴ ὑπαρξή· ἡ εἰδολογικὴ ἐνότητα δὲν καλύπτει τὴν ὄντολογικὴ πραγματικότητα τῆς προσωπικῆς ἀναφορᾶς καὶ τῆς ἐκστατικῆς ἑτερότητας, ἀγνοεῖ τὴν ὑπαρκτικὴν σχέση προσώπου καὶ φύσεως: τὸ

138. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Ζ' 11, 1037a 5 - 7.

139. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Ζ' 3, 1028β 36 - 37.

140. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Ζ' 10, 1035a 6 - 7.



πρόσωπο ως αναφορική συγκεκριαλαίωση τῆς φύσεως, τῆ φύση ως περιεχόμενο τοῦ προσώπου.

Ὅπως δὴποτε, ὀρίζοντας τὸ πρόσωπο ως αναφορική συγκεκριαλαίωση τῆς φύσεως δὲν ἀρνούμεθα τὸν εἰδοποιὸ χαρακτήρα τῆς φύσεως ἢ οὐσίας, μόνο πού τὸν ἐρμηνεύουμε ὄντολογικὰ καὶ ὄχι ὄντικὰ (ὡς γνωστικὴ δυνατότητα καὶ ὄχι ὡς φαινομενολογικὴ πραγματικότητα). Ὁ εἰδοποιὸς χαρακτήρας τῆς φύσεως, ὡς ὑπαρκτικὸ γεγονός, εἶναι ὅ,τι πιὸ πάνω ὀνομάσαμε «ἐκδηλούμενο ἀποτέλεσμα τῆς φυσικῆς ἐνέργειας» στὰ ὄρια τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας<sup>141</sup>. Ἡ ἐκστατικὴ ἀναφορὰ τῆς οὐσίας ἢ φύσεως, ὡς πραγματοποίησι διαπροσωπικῆς σχέσης καὶ ὡς μοναδικὴ καὶ ἀνόμοια προ-συνειδησιακὴ ἐπίγνωση, φανερώνει τὸν εἰδοποιὸ, ἀκριβῶς, χαρακτήρα τῆς φύσεως, μαρτυρεῖ περὶ τῆς οὐσίας ὡς παρ-ουσίας. Ἐπομένως, ἡ «σωματικὴ φύση» τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι ἀπλῶς τὸ «ὕλικὸ αἷτιο» (*causa materialis*) τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς, ἢ ὕλη μὲ τὴ σημασία τοῦ ὑποκειμένου στὴ σχέση του πρὸς τὴ μορφή<sup>142</sup>, ἀλλὰ ἡ φυσικὴ δυνατότητα φανερώσεως τῆς ἐτερότητας τοῦ προσώπου, πραγματοποίησεως τῆς ἐκστατικῆς ἀναφορᾶς τῆς φύσεως ἐκτὸς τῆς φύσεως, τὸ ἐκδηλούμενο ἀποτέλεσμα τῶν ἐνεργειῶν τῆς φύσεως στὰ ὄρια τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας.

Ἔτσι, βρισκόμαστε στὸ χῶρο μιᾶς δεύτερης ὄντολογικῆς διακρίσεως, παράλληλης πρὸς τὴ διάκριση φύσεως καὶ προσώπων: Διακρίνουμε τὴν καθολικὴ φύση ἢ οὐσία ἀπὸ τὸν εἰδοποιὸ χαρακτήρα τῆς, δηλαδὴ ἀπὸ τὸ ἐκδηλούμενο ἀποτέλεσμα τῆς φυσικῆς ἐνέργειας στὰ ὄρια τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας — τελικὰ διακρίνουμε τὴ φύση ἀπὸ τὴ φυσικὴ ἐνέργεια. Ἡ διάκριση εἶναι πραγματικὴ καὶ ὄχι ἀπλῶς ἐννοιολογικὴ, ἀφοῦ ὁ μόνος τρόπος νὰ γνωρίσουμε τὴ φύση εἶναι οἱ ἐκδηλούμενες ἐνέργειες, πού «εἰδοποιοῦν» γιὰ τὴ φύση χωρὶς νὰ ταυτίζονται μὲ αὐτήν. «Εἶ τι τὰ τοῦ πυρὸς ἐνεργοίη, λάμπον τε καὶ θερμαῖνον ὡσαύτως, πῦρ ἐστι πάντως», λέει ὁ Γρηγόριος Νύσσης, ἐπομένως ἡ ταυτότητα τῆς κοινῆς φύσεως «διὰ τῆς ταυτότητος τῶν ἐνεργημάτων παρίσταται»<sup>143</sup>. Ἀλλὰ, ἂν ἡ ταυτότητα τῶν ἐνεργημάτων φανερώνει τὴν ταυτότητα τῆς φύσεως, ὡστόσο ἡ φύση δὲν ταυτίζεται μὲ τὰ ἐνεργήματα, ὅπως δὲν ταυτίζεται ἡ αἷτία μὲ τὸ ἀποτέλεσμα. Τὰ αἷτιατὰ γνωστοποιοῦν καὶ «εἰκονίζου» τὰ αἷτια, ἀλλὰ δὲν ταυτίζονται μὲ τὰ αἷτια. «Οὐ γὰρ ἐστιν ἀκριβῆς ἐμφέρεια τοῖς αἷτιατοῖς καὶ τοῖς αἷτιοις, λένε οἱ ἀρεοπαγιτικὲς συγγραφές, ἀλλ' ἔχει μὲν τὰ αἷτιατὰ τὰς τῶν αἷτιων ἐνδεχομένης εἰκόνας, αὐτὰ δὲ τὰ αἷτια τῶν αἷτιατῶν ἐξήρηται καὶ ὑπερίδρυται, κατὰ τὸν τῆς οἰκείας ἀρχῆς

141. Βλ. σελ. 187 - 188.

142. Βλ. Ν. ΛΥΓΕΛΗ, *Ἡ ἐπέμβαση τῆς φυσικῆς στὸν Ἀριστοτέλη*, «Φιλοσοφία», Ἐπετηρὶς τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, 2, 1972, σελ. 293.

143. *Κατὰ Ἐὐνομίου* II, P.G. 45, 564 B.

λόγον· και ἵνα τοῖς καθ' ἡμᾶς χρήσῃται παραδείγμασιν, ἡδοναὶ και λύπαι λέγονται ποιητικαὶ τοῦ ἡδεσθαι και λυπεῖσθαι· αὐταὶ δὲ οὔτε ἡδονται, οὔτε λυποῦνται· και τὸ πῦρ θερμαῖνον και καῖον οὐ λέγεται καίεσθαι και θερμαίνεσθαι. . . ὅτι περισσῶς και οὐσιωδῶς προένεστι τὰ τῶν αἰτιατῶν τοῖς αἰτίοις»<sup>144</sup>. Βρισκόμαστε, λοιπόν, μπροστὰ σὲ μιὰν ἀκόμα ὑπαρκτικὴ ἀντινομία ταυτότητας και ἑτερότητας: Εἶναι πραγματικὰ ἀδύνατο νὰ χωρίσουμε τὴ φύση ἀπὸ τὴν ἐνέργεια, νὰ θεωρήσουμε τὴ φύση δίχως ἐνέργεια ἢ τὴν ἐνέργεια δίχως φύση<sup>145</sup> και, ταυτόχρονα, εἶναι ἀδύνατο νὰ ταυτίσουμε τὴ φύση μὲ τὴν ἐνέργεια τῆς φύσεως<sup>146</sup>.

Ὁ Ἀριστοτέλης ταύτισε τὴν ἐνέργεια μὲ τὸ εἶδος, και ἡ φαινομενολογικὴ αὐτὴ διαπίστωσή του ὑπῆρξε ἴσως ἡ κρισιμώτερη γιὰ τὴν ἐξέλιξη τῆς φιλοσοφικῆς μεταφυσικῆς. Διέκρινε ὁ Ἀριστοτέλης ἀνάμεσα στὸ *δυνάμει ὄν*, πὸ εἶναι ἡ ὕλη (τὸ ὑλικό, πὸ ἔχει τὴ δύναμη ἢ τὴ δυνατότητα νὰ εἶναι κάτι), και στὸ *ἐνεργείᾳ ὄν*, πὸ εἶναι τὸ εἶδος (ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι

144. *Περὶ Θεῶν Ὀνομάτων*, P.G. 3, 645 CD.

145. Ἐνεργείας χωρὶς οὔτε ἐστὶν οὔτε γινώσκειται φύσις. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, Ἐποστάσματα, F. Diekamp, *Analecta Patristica (Orientalia Christiana Analecta 117)* Rome 1938, σελ. 14.4. — Ἐπίσης: Οὔτε γὰρ οὐσία κατὰ φύσιν ἐνεργείας ἀνευ, οὔτε ἐνέργεια χωρὶς οὐσίας ποτέ, μᾶλλον δὲ τὴν οὐσίαν διὰ τῆς ἐνεργείας γνωρίζομεν, αὐτὴν δὲ τὴν ἐνέργειαν δεῖγμα τῆς οὐσίας πρὸς πίστωσιν ἔχοντες. Μεγ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, στὸ *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, 14, 9, Ἐκδ. F. Diekamp, Münster 1907, σελ. 88, 19 κ.έ. — Βλ. ἐπίσης, ΜΑΞΙΜΟΥ τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια Θεολογ.* P.G. 91, 200C: Ἡ ἔλλειψις ταύτης (φυσικῆς ἐνεργείας), ἢ οὐδὲ φύσιν εἶναι ποιεῖ τὴν φύσιν, ἢ τὰς πάσας ἀλλήλαις ταυτὸν και ἀντὶ πάντων μιαν, τὴ ἀπαλείψει τῆς συνιστώσης συμφυρεῖσας δι' ὄλου συγχυθείσας. — Ἐπίσης, τοῦ ἴδιου, *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν*, P. G. 91, 1037C: Τῆς φυσικῆς ἐνεργείας ὁ λόγος ὄρος τῆς οὐσίας ἐστὶ, πάντας χαρακτηρίζων φυσικῶς οἷς κατ' οὐσίαν ἐμπέφυκε. Τὸ γὰρ κοινῶς τε και γενικῶς τινῶν κατηγορούμενον ὄρος τῆς αὐτῶν οὐσίας ἐστὶν. — Βλ. ἐπίσης, ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων III 1, 24, ἔκδοσις Π. Χρήστου, τόμος Α' σελ. 637, 6: Οὐσίαν γὰρ φυσικῆς ἀνευ ἐνεργείας οὐδ' ἠντινοῦν ἄν ἴδοις. — Και στὸ ἴδιο βιβλίον. III 3, 6 σελ. 685, 9: Οἱ ἅγιοι πατέρες φανερώς λέγουσι. . . μήτε εἶναι μήτε γινώσκεσθαι χωρὶς τῆς οὐσιώδους αὐτῆς ἐνεργείας τὴν οἴαν-δήποτε φύσιν.

146. Βλ. ΚΥΡΙΛΛΟΥ Ἀλεξανδρείας, *Θησαυροὶ* 18, P.G. 75, 312C: φύσις και ἐνέργεια οὐ ταυτὸν. — Βλ. ἐπίσης, Μεγ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Κατὰ Ἐὐνομίον* 1, 8, P.G. 29, 528B: πῶς οὐ καταγέλαστον τὸ δημιουργικὸν οὐσίαν εἶναι λέγειν, τὸ προνοητικὸν πάλιν οὐσίαν, τὸ προγνωστικὸν πάλιν ὡσαύτως, και ἀπαξιαπλῶς πῦσαν ἐνέργειαν οὐσίαν τίθεσθαι; — Και 2, 32, P.G., 29, 648A: δυνάμεως και σοφίας και τέχνης, ἀλλ' οὐχὶ τῆς οὐσίας αὐτῆς ἐνδεικτικὰ ἐστὶ τὰ ποιήματα και οὐδὲ αὐτὴν πᾶσαν τοῦ δημιουργοῦ τὴν δύναμιν ἀναγκαίως παράστησιν. — Βλ. ἐπίσης, ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, *Κεφάλαια φυσικὰ και θεολογικά*, P.G. 150, 1220C: Ἡ δὲ ἐνέργεια ἕτερον ἐνεργεῖ, ὅπερ ὁ ἐνεργῶν οὐκ ἐστὶν. — Ἐπίσης, τοῦ ἴδιου, *Περὶ Θεοποιῶν μεθέξουσιν* 29, Ἐκδοσις Π. Χρήστου, τόμος Β' σελ. 162, 5: Ὅταν οὖν ἡμῶν ἀκούσης ἄλλο λεγόντων οὐσίαν και ἄλλο ἐνέργειαν, τοῦτο διανοήθητι, ὡς ἄλλο και ἄλλο λέγομεν τὸ ὑφ' ἑκατέρου τούτων σημαινόμενον.

τὸ ὄν)<sup>147</sup>. Γιὰ νὰ ἐνεργοποιηθῇ τὸ *δυνάμει ὄν* πρέπει νὰ ὑπάρξῃ *κίνησις*· κίνησις εἶναι ἢ μετάβασις ἀπὸ τὸ *ἐν δυνάμει ὄν* στὸ *ἐν ἐνεργείᾳ ὄν*. Ἀλλὰ ἡ κίνησις ἔχει πάντοτε κάποια ἀφετηρία ἢ ἀρχή, («ἅπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπὸ τινος κινεῖσθαι») <sup>148</sup>, τὸ *δυνάμει ὄν* πρέπει νὰ κινηθῇ ἀπὸ κάποιο *ἐν ἐνεργείᾳ ὄν*, ἀλλιῶς δὲν ὑπάρχει κίνησις: «Εἰ ἔστι κινητικὸν ἢ ποιητικόν, μὴ ἐνεργοῦν δέ τι, οὐκ ἔσται κίνησις· ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν»<sup>149</sup>. Ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης παραθέτει ἕνα συγκεκριμένο παράδειγμα: «Τὸ ἐνεργεῖα θερμὸν πῦρ ποιεῖ τὸ δυνάμει μόνον ὄν θερμὸν ξύλον νὰ γίνῃ καὶ ἐνεργεῖα θερμὸν, τοιοῦτοτρόπως δὲ κινεῖ καὶ ἄλλοιοῖ τοῦτο. . . Κινεῖν, δηλαδή, οὐδὲν ἕτερον σημαίνει ἄλλ' ἢ ἄγειν τι ἐκ τῆς δυνάμεως εἰς τὴν ἐνέργειαν. Ἀπὸ τῆς δυνάμεως δὲ οὐδὲν δύναται νὰ τεθῇ εἰς τὴν ἐνέργειαν, παρὰ διὰ τινος ἐν ἐνεργείᾳ ἤδη ὄντος»<sup>150</sup>.

Εἶναι φανερό ὅτι ἡ ὀπισθοβατικὴ ἀλληλουχία κινουμένου καὶ ἐνεργουμένου ὀδηγεῖ ἀναπόφευκτα στὴ μεταφυσικὴ ἀναγκαιότητα τῆς πρώτης ἀρχῆς τῆς κινήσεως, τοῦ *πρώτου κινουμένου*<sup>151</sup>. Τὸ *πρῶτον κινουόν* δὲν πρέπει νὰ ἔχῃ ἀπλῶς κινητικὴ δυνατότητα, γιατί μπορεῖ αὐτὸ ποὺ ἔχει μόνο δύναμη νὰ μὴν ἐνεργῇ — «ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν». Ἐπομένως, δὲν κερδίζουμε τίποτε ἂν πλάσουμε αἰδίες οὐσίες, ὅπως εἶναι οἱ πλατωνικὲς ιδέες, ἂν δὲν ὑπάρχῃ μέσα στις οὐσίες αὐτὲς ἀρχὴ ἰκανὴ νὰ προκαλῆ μεταβολὴ καὶ, ἐπομένως, κίνησις: («οὐθέν ἄρα ὄφελος οὐδ' ἐὰν οὐσίας ποιήσωμεν αἰδίους, ὡσπερ οἱ τὰ εἶδη, εἰ μὴ τις δυναμένη ἐνέσται ἀρχὴ μεταβάλλειν») <sup>152</sup>.

Καὶ γιὰ νὰ εἶναι ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως μόνο ἐνεργητικὴ, ἀφοῦ ἡ μετάβασις ἀπὸ τὸ *δυνάμει* στὸ *ἐνεργείᾳ* ἀποκλείεται γιὰ τὸ *πρῶτο κινουόν*, ποὺ κανένας δὲν τὸ ἔθεσε σὲ κίνησις, πρέπει ἡ οὐσία τῆς νὰ εἶναι μόνο ἐνέργεια: «δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια»<sup>153</sup>. Καὶ ἐπειδὴ ἡ κίνησις εἶναι

147. Βλ. *Μετὰ τὰ φυσικὰ* Λ2, 1069β 15 - 20.

148. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Φυσικ.* Θ' 5, 256α 14.

149. *Μετὰ τὰ φυσικὰ* Λ' 6, 1071β 12 - 14. — Βλ. καὶ Ν. ΑΥΓΕΛΗ, ἔ.α. σελ. 300.

150. *Summa Theologica* I 2, 3 — ἑλλην. μετφρ. Ἰωαν. Καρμίρη, τόμος Α' τεύχος 1, Ἀθῆναι 1935, σελ. 80.

151. «Ἐὰν ἄρα τὸ κινουόν ἕτερόν τι, κινεῖται ἐπίσης καὶ αὐτό, πρέπει καὶ τοῦτο νὰ κινῆται ὑπ' ἄλλου τινός, καὶ ἐκεῖνο ὑφ' ἑτέρου κ.ο.κ. Τοῦτο ὅμως δὲν δύναται ἐπ' ἄπειρον νὰ χωρῇ, ἐπειδὴ ἐν τοιαύτῃ περιπτώσει δὲν θὰ ὑπῆρχεν οὐδὲν πρῶτον κινουόν, καὶ κατὰ συνέπειαν οὐδὲ κινούμενον· διότι τὰ δευτερεύοντα κινουόντα κινουσι μόνον διὰ τῶν κινουμένων ὑπὸ τοῦ πρώτου κινουόντος, ὅπως ἡ ράβδος κινεῖται μόνον ἐφ' ὅσον ὑπὸ τῆς χειρός κινεῖται. Ὀφείλομεν ἄρα νὰ φθάσωμεν εἰς τι πρῶτον κινουόν, ὑπ' οὐδενός ἑτέρου κινούμενον. Τὸ πρῶτον τοῦτο κινουόν ὀνομάζουσι πάντες Θεόν». THOMAS de AQUINO, *Summa Theologica*, ὅπου καὶ παραπάνω.

152. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ φυσ.* Λ' 6, 1071β 14 - 16.

153. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ φυσ.* Λ' 6, 1071β 19 - 20.

ή μετάβαση από τὸ δυνάμει στὸ ἐνεργεία καὶ αὐτὴ ἡ μετάβαση ἀποκλείεται γιὰ τὸ πρῶτο κινῶν, ἄρα τὸ πρῶτο κινῶν, ὡς καθαρὴ ἐνέργεια, εἶναι τὸ ἴδιο ἀκίνητο<sup>154</sup>.

Ταυτόχρονα, ἀφοῦ τὸ πρῶτο κινῶν ὀφείλει νὰ εἶναι μόνο ἐν ἐνεργεία καὶ σὲ καμιά περίπτωση ἐν δυνάμει, καὶ ἀφοῦ τὸ ἐν δυνάμει ὄν εἶναι ὕλη, γίνεται φανερό ὅτι τὸ πρῶτο κινῶν εἶναι ἄυλο καὶ ἀσώματο<sup>155</sup>. Καὶ ἐπειδὴ ἡ κίνηση οὔτε γεννιέται οὔτε φθείρεται, ἀλλὰ εἶναι πάντοτε, τουλάχιστον ὡς χρονικὴ μεταβολὴ ἀπὸ τὸ πρότερον στὸ ὕστερον («ἀεὶ γὰρ ἦν»), καὶ χωρὶς τῆ χρονικὴ μεταβολὴ φύση δὲν ὑπάρχει, ἄρα εἶναι ἡ κίνηση αἰδῖος, ὅπως εἶναι καὶ ὁ χρόνος αἰδῖος, καὶ τὸ πρῶτο κινῶν ἐνέργεια αἰδῖος<sup>156</sup>.

Ἡ ἀριστοτελικὴ ἐρμηνεία τῆς ἐνέργειας μεταφέρεται ἀπὸ τὸν Θωμᾶ Ἀκινάτη αὐτούσια στὸ χῶρο τῆς χριστιανικῆς Θεολογίας<sup>156a</sup>. Ἀλλὰ ἡ συλλογιστικὴ ἀναγωγὴ στὸ πρῶτο κινῶν, τὸ ὁποῖο ὀφείλει, σύμφωνα μὲ τὴ λογικὴ μας, νὰ εἶναι κατὰ τὴν οὐσία αἰδῖος ἐνέργεια, καθαρὴ καὶ ἄυλη, ἀγνοεῖ ὀλοκληρωτικὰ τὸν προσωπικὸ τρόπο ὑπάρξεως τῆς Θεότητος, ὅπως αὐτὸς ἀποκαλύπτεται στὸ γεγονός τῆς θείας Οἰκονομίας, στὰ ὄρια τῆς ἐμπειρίας τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ προβληματικὴ τῆς ἐνέργειας ἐνδιαφέρει τὸν Ἀκινάτη στὰ ἀντικειμενικὰ πλαίσια μιᾶς λογικῆς-ἀποδεικτικῆς διαδικασίας, ποὺ ἐξαντλεῖ τὸ μυστήριον τῆς θείας ὑπάρξεως στὴ συλλογιστικὴ ὑποχρεωτικὴ ἔννοια ἑνὸς ποιητικοῦ καὶ κινητικοῦ αἰτίου τῆς δημιουργίας. Γι' αὐτὸ καὶ ἀπουσιάζει ἀπὸ τὴν *Summa Theologica* ἡ ὁποιαδήποτε ἀναφορὰ στὸν προσωπικὸ Θεὸ τῆς ὑπαρκτικῆς σχέσης· ἐκεῖ ὁ Θεὸς εἶναι τὸ ἀντικείμενο<sup>157</sup>

154. Καὶ τὸ πρῶτον κινῶν ἀκίνητον αὐτό. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ φυσ.* Γ8, 1012β 31 — *Φυσικά Θ'* 6, 260α 3 — *Περὶ ζώων κινήσεως* 1, 698α 9.

155. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ φυσ.* Λ' 6, 1071β 20-21, καὶ THOMAS de AQUINO, *Summa Theologica* I, 3, 1. ἑλλην. μτφρ. σελ. 84-85.

156. Ἄδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι (ἀεὶ γὰρ ἦν), οὔδὲ χρόνον. οὐ γὰρ οἶόν τε τὸ πρότερον καὶ ἕσπερον εἶναι μὴ ὄντος χρόνου· καὶ ἡ κίνησις ἄρα οὕτω συνεχῆς ὡσπερ καὶ ὁ χρόνος. . . τοῖνον ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἰδῖον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα. ΑΡΙΣΤΟΤ. *Μετὰ τὰ φυσικά* Λ 6, 1071β 6-10 καὶ Λ' 7, 1072α 24-26.

156a. Ἡ μεταφορὰ ἔγινε στὰ πλαίσια τῆς γενικώτερης ὑποταγῆς τῆς Θεολογίας στὴν ἀριστοτελικὴ ἐπιστημολογία: Par l'introduction de l'épistémologie aristotélicienne, s'était constituée au XIIIe siècle, dans une réflexion explicite, la théologie comme science. Saint Thomas d'Aquin était le maître de cette opération. M. - D. CHENU, *La théologie comme science...* σελ. 9. — Καὶ στὴ σελ. 11: Saint Thomas le premier a su — et osé — poser nettement le principe d'une intégrale application du mécanisme et des procédés de la science au donné révélé, constituant par là une discipline organique où l'Écriture, l'article de foi est non plus la matière même, le sujet de l'exposé et de la recherche, comme dans la *sacra doctrina* du XIIe siècle, mais le *principe*, préalablement connu, à partir duquel on travaille, et on travaille selon toutes les exigences et les lois de la *demonstratio* aristotélicienne.

157. Πρβλ. *S. Th.* I, 1, 7, ἑλλ. μτφρ. σελ. 67: Ἀντικείμενον τῆς ἡμετέρας ἐπιστήμης εἶναι

τῆς λογικῆς διερεύνησης, μιὰ ἀφηρημένη νοητικὴ βεβαιότητα, μιὰ ὄντικὴ οὐσία ἀπόλυτα ἐνεργητικὴ, ἓνα ἀπρόσωπο καὶ ὑπαρκτικὰ ἀπρόσιτο κινητικὸ αἶτιο.

Ἀντίθετα, στὸ χῶρο τῆς ἐλληνικῆς Ἀνατολῆς τὸ πρόβλημα τῶν ἐνεργειῶν τίθεται ἀποκλειστικὰ στὰ ὅρια τῆς ὑπαρκτικῆς ἐμπειρίας. Ἡ ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ ὡς γεγονὸς προσωπικῆς σχέσης, καὶ τὸ πρόβλημα ποῦ τίθεται εἶναι ἡ μαρτυρία καὶ ἡ ὑπεράσπιση αὐτοῦ τοῦ γεγονότος, τὸ «πῶς ἡμεῖς Θεὸν γινώσκουμεν, οὐδὲ νοητόν, οὐδὲ αἰσθητόν, οὐδέ τι καθόλου τῶν ὄντων ὄντα»<sup>158</sup>. Ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ, ὡς γεγονὸς προσωπικῆς σχέσης, φανερῶνει τὴν προτεραιότητα τῆς ἀλήθειας τοῦ προσώπου στὸ χῶρο τῆς θεολογικῆς γνωσιολογίας· δὲν ὑπάρχει περιθώριο νὰ παρακάμψουμε τὴν πραγματικότητα τοῦ προσώπου μὲ ἓνα ἀπευθείας διανοητικὸ ἄλμα ἀναφορᾶς στὴν οὐσία — «εἶπερ ἐν πράγμασιν ἡμῖν, ἀλλ' οὐκ ὀνόμασιν ἡ ἀλήθεια»<sup>159</sup>. Ἡ ἐνότητα τοῦ προσώπου, ὁ ἐνικὸς χαρακτήρας του, συγκεφαλαιώνει τὸν τρόπον τῆς ὑπάρξεως, ἐπομένως, καὶ κάθε δυνατότητα πρόσβασης τοῦ ὑπαρκτικοῦ περιεχομένου τῶν ὄντολογικῶν διακρίσεων φύσεως καὶ προσώπου, φύσεως καὶ ἐνεργειῶν. Γνωρίζουμε τὴν οὐσία ἢ φύση μόνο ὡς περιεχόμενο τοῦ προσώπου, καὶ αὐτὴ ἢ μοναδικὴ δυνατότητα γνώσεως τῆς φύσεως σημαίνει τὴν ἐκστατικὴ τῆς συγκεφαλαίωσις στὰ ὅρια τῆς προσωπικῆς ἀναφορᾶς, τὴ δυνατότητα τῆς φύσεως νὰ «ἴσταται-ἐκτὸς-ἑαυτῆς», νὰ γίνεται προσιτὴ καὶ μεθεκτὴ ὄχι ὡς ἔννοια, ἀλλὰ ὡς προσωπικὴ μοναδικότητα καὶ ἀνομοιότητα. Ἡ ἐκ-σταση, ὅμως, τῆς φύσεως δὲν μπορεῖ νὰ ταυτιστῆ μὲ τὴ φύση, ἀφοῦ αὐτὴ ἢ ἴδια ἢ ἐμπειρία τῆς σχέσης εἶναι ἐμπειρία μὴ ταύτισης. Ἡ ἐκσταση εἶναι ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ἢ φύση γίνεται προσιτὴ καὶ γνωστὴ στὰ ὅρια τῆς προσωπικῆς ἑτερότητας, εἶναι ἡ ἐνέργεια τῆς φύσεως<sup>160</sup>, ποῦ δὲν ταυτίζεται οὔτε μὲ τὸν φορέα τῆς οὔτε μὲ τὸ ἀποτελέσματά της: «ἡ ἐνέργεια οὔτε ὁ ἐνεργῶν ἐστὶ οὔτε τὸ ἐνεργηθῆν»<sup>161</sup>.

Βέβαια, δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ γνωρίσουμε τὴν ἐνέργεια παρὰ μόνο μέσῳ τοῦ ἐνεργοῦντος, ἀλλὰ καὶ τὸν ἐνεργοῦντα μόνο μέσῳ τῆς φυσικῆς ἐνέργειας

---

ὁ Θεός. . . Ἐν τῇ ἱερᾷ ἐπιστήμῃ ἡ ἀρχουσα ἰδέα, ὑφ' ἣν πάντα ὑποτάσσονται, εἶναι ὁ Θεός. . . Βλ. καὶ CHENU, *La théologie comme science* . . . σελ. 55: La foi qui a pour objet la Vérité première. . .

158. ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΟΥ, *Περὶ Θεῶν Ὀνομάτων* III, P.G. 3, 869C.

159. ΜΑΞΙΜΟΥ τοῦ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Κεφάλ. Θεολ. καὶ πολεμικά*, P.G. 91, 32BC.

160. Ἐνέργεια μὲν γάρ ἐστὶν ἡ οὐσιώδης τῆς φύσεως κίνησις, ἐνεργητικὸν δὲ ἡ φύσις, ἐξ ἧς ἡ ἐνέργεια πρόεισι. ΙΩΑΝΝΗΣ ὁ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ, παραπομπὴ ἀπὸ τὸ ἔργο ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ τοῦ ΠΑΛΑΜΑ *Κεφάλαια φυσικά καὶ θεολογικά*, P.G. 150, 1220D.

161. Μέγας ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ, παραπομπὴ ἀπὸ τὸ ἔργο ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ τοῦ ΠΑΛΑΜΑ, *Κεφάλαια φυσικά καὶ θεολογικά*, P.G. 150, 1220 D.

μπορούμε να τον γνωρίσουμε τόσο ως προσωπική έτερότητα όσο και ως φύση ή ουσία. Ἡ θέληση, π.χ. είναι ενέργεια τῆς φύσεως, μᾶς είναι, ὡστόσο, προσιτή μόνο μέσω τοῦ προσωπικοῦ φορέως τῆς· ἀναφερόμαστε στο *τί* τῆς θελήσεως, μόνο ἐπειδὴ γνωρίζουμε τὸ *πῶς* τῆς προσωπικῆς ἐκφορᾶς τῆς<sup>162</sup>. Τὸ *τί* τῆς θελήσεως μᾶς γνωστοποιεῖ τὴ φύση ποῦ ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ θέλῃ, ἐνῶ τὸ *πῶς* τῆς θελήσεως ἀποκαλύπτει τὴν προσωπικὴ έτερότητα τοῦ φορέως τῆς<sup>163</sup>. Ἡ θέληση, ὅμως, δὲν ταυτίζεται οὔτε μὲ τὴ φύση, ποῦ ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ θέλῃ, οὔτε καὶ μὲ τὸ πρόσωπο, ποῦ θέλει πάντοτε μὲ τρόπο μοναδικό, ἀνόμοιο καὶ ἀνεπανάληπτο. Γι' αὐτὸ καὶ ἀναγνωρίζουμε στὴ θέληση μιὰν *ἐνέργεια* τῆς φύσεως, ὄντολογικὰ διακρινόμενη τόσο ἀπὸ τὴ φύση ὅσο καὶ ἀπὸ τὸ πρόσωπο.

Ἄν καὶ διακρίνουμε τὴν ἐνέργεια ἀπὸ τὴ φύση καὶ τὴ φύση ἀπὸ τὰ πρόσωπα, δὲν ἀναφέρουμε καμιά σύνθεση στὴν ἴδια τὴ φύση, δὲν διαιροῦμε, δηλαδή, καὶ δὲν τεμαχίζουμε τὴ φύση σὲ πρόσωπα καὶ ἐνέργειες: τὰ πρόσωπα καὶ οἱ ἐνέργειες δὲν εἶναι οὔτε «μέρη», οὔτε «συστατικά», οὔτε «πάθη», οὔτε «συμβεβηκότα» τῆς φύσεως, ἀλλὰ ὁ *τρόπος ἐπάγωγος* τῆς φύσεως. Ἡ προσωπικὴ ἐκφορὰ τῆς κάθε ἐνέργειας συγκεκριαλιώνει «ἀμερῶς» καὶ «ἐνσειδῶς» τὴν ὅλη φυσικὴ ἐνέργεια, ὅπως τὸ πρόσωπο συγκεκριαλιώνει τὴν ὅλη φύση, εἶναι ἡ ὑπαρξὴ τῆς φύσεως. Τὸ *πῶς* τῆς θελητικῆς ἐνέργειας (ἢ τῆς ποιητικῆς ἢ ἀγαπητικῆς ἢ ὁποιασδήποτε ἄλλης ἐνέργειας) συγκεκριαλιώνει τὸ *τί* τῆς φυσικῆς θελητικῆς ἐνέργειας, ἢ δυνατότητα τῆς φύσεως νὰ θέλῃ ὑπάρχει καὶ ἐκδηλώνεται μόνο μέσω τῆς έτερότητας τοῦ προσωπικοῦ θελήματος. Ἡ μουσικὴ, ἡ ζωγραφικὴ, ἡ γλυπτικὴ, εἶναι ποιητικὲς ἐνέργειες τῆς ἀνθρώπινης φύσεως, δὲν ὑπάρχουν, ὅμως, παρὰ μόνο ὡς φανερώσεις τῆς προσωπικῆς έτερότητας: ὡς μουσικὴ τοῦ Mozart, ζωγραφικὴ τοῦ Van Gogh, γλυπτικὴ τοῦ Rodin. Ἀλλὰ οὔτε καὶ ὑπάρχει ἄλλος τρόπος φανερώσεως καὶ προσδιορισμοῦ τῆς οὐσίας ἢ φύσεως ἔξω ἀπὸ τὴν ἐνεργητικὴ τῆς ἐκ-στιαση στὰ ὅρια τῆς προσωπικῆς έτερότητας. Ὁ μόνος τρόπος νὰ ὀνομάσουμε τὴ φύση εἶναι ἡ προσωπικὰ ἐκδηλούμενη ἐνέργεια τῆς φύσεως: ὁ λόγος τῆς ἐνέργειας «σημαίνει» τὴ φύση — «ἢ τε οὐσία καὶ ἢ ἐνέργεια τὸν αὐτὸν ἐπιδέχεται λόγον»<sup>164</sup>.

162. Οὐ ταυτὸν τὸ θέλειν καὶ τὸ πῶς θέλειν· ὡσπερ οὐδὲ τὸ ὄρῃν καὶ τὸ πῶς ὄρῃν. Τὸ μὲν γὰρ θέλειν, ὡσπερ καὶ τὸ ὄρῃν, φύσεως· καὶ πᾶσι τοῖς ὁμοφυέσι καὶ ὁμογενέσι προσόν· τὸ δὲ πῶς θέλειν, ὡσπερ καὶ τὸ πῶς ὄρῃν. . . τρόπος ἐστὶ τῆς τοῦ θέλειν καὶ ὄρῃν χρήσεως, μόνῳ τῷ κεχρημένῳ προσόν, καὶ τῶν ἄλλων αὐτὸν χωρίζον, κατὰ τὴν κοινῶς λεγομένην διαφορὰν. ΜΑΞΙΜΟΥ τοῦ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Ζήτησις μετὰ Πύρρον*, P.G. 91, 292D.

163. Τῷ μὲν τῆς φύσεως λόγῳ, μία δειχθήσεται πάντων ἡ θέλησις· τῷ δὲ τῆς κινήσεως τρόπῳ, διάφορος. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛ. *Κεφάλαια θεολογικὰ καὶ πολεμικὰ*, P.G. 91, 25A.

164. Μεγ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Ἐπιστολαὶ* 189, 8, P.G. 32, 696B. — Βλ. καὶ ΜΑΞΙΜΟΥ *Κεφάλαια*

Ἔτσι, κάθε εἰδοποιό κατηγορημα τῆς ἀνθρώπινης οὐσίας ἢ φύσεως (τὸ λογικόν, τὸ αὐτεξούσιον, τὸ ἀρχικόν) εἶναι χαρακτηρισμὸς μεταγενέστερος τῆς οὐσίας, ἀντικειμενικὸς προσδιορισμὸς ἐκδηλώσεων ποὺ ἀναφέρονται στὶς ἐνέργειες, δηλαδὴ στὴν καθολικὴ φύση ὡς περιεχόμενο τοῦ προσώπου. Ἄλλὰ καὶ «ὁ Θεὸς ἀπὸ τῶν ἐνεργειῶν ἔχει τὰς ἐπωνυμίας, ἢ γὰρ ὑπερουσιότης ἀνώνυμός ἐστὶν αὐτοῦ»<sup>165</sup>. Ὅ,τι ὀνομάζουμε «οὐσία» τοῦ Θεοῦ ὑπερβαίνει κάθε ἀνθρώπινη δυνατότητα γνώσεως, προσδιορισμοῦ ἢ καὶ σχετικῆς συγκρίσεως, γι' αὐτὸ καὶ εἶναι «ἄληπτος», «ἄκλητος» καὶ «ὑπερώνυμος» ἢ θεία Οὐσία, «καὶ οὔτε αἴσθησις αὐτῆς ἐστὶν, οὔτε φαντασία, οὔτε δόξα, οὔτε ὄνομα, οὔτε λόγος, οὔτε ἐπαφή, οὔτε ἐπιστήμη»<sup>166</sup>.

Τὰ ὀνόματα, ἐπομένως, ποὺ ἀποδίδουμε στὸ Θεὸ δὲν ἀναφέρονται παρὰ στὶς Ἐνέργειες, μὲ τίς ὁποῖες ἡ θεία Φύση γίνεται προσιτὴ καὶ γνωστὴ καὶ μεθεκτὴ, μένοντας «κατ' οὐσίαν» ἀπρόσιτη καὶ ἄγνωστη καὶ ἀμέθεκτη. Λοιπόν, «εἰ τὴν ὑπερούσιον κρυφίτητα Θεόν, ἢ ζωὴν, ἢ οὐσίαν, ἢ φῶς, ἢ λόγον ὀνομάσαιμεν, οὐδὲν ἕτερον νοοῦμεν, ἢ τὰς εἰς ἡμᾶς ἐξ αὐτῆς προαγομένης δυνάμεις, ἐκθεωτικάς, ἢ οὐσιοποιούς, ἢ ζωογόνους, ἢ σοφοδῶρους»<sup>167</sup>. Ἡ ἴδια ἢ θεότητα τοῦ Θεοῦ δηλώνει τὴ θεία Ἐνέργεια καὶ ὄχι τὴ θεία Οὐσία: «Κοινῇ πάντες οἱ ἅγιοι πατέρες ἐπὶ τῆς ἀκτίστου φασὶ τριάδος οὐκ ἔστιν εὐρεῖν ὄνομα τῆς φύσεως δηλωτικόν, τῶν δὲ ἐνεργειῶν ἐστὶ τὰ ὀνόματα. Καὶ γὰρ ἡ θεότης ἐνεργείας ἐστὶ δηλωτικόν, τοῦ θέειν ἢ τοῦ θεᾶσθαι ἢ τοῦ αἰθεῖν, ἢ τὴν αὐτοθέωσιν δηλοῦν· ταῦτὸ δὲ τῷ ὀνομαζομένῳ τὸ ὑπερώνυμον οὐκ ἔστιν· οὐ ταῦτὸ ἄρα οὐσία καὶ ἐνέργεια Θεοῦ. . . Ἡ δὲ τοῦ Θεοῦ θεότης κυρίως τὴν τοῦ Θεοῦ ἐνέργειαν δηλοῖ»<sup>168</sup>.

Ἄλλὰ οἱ ἐνέργειες δὲν εἶναι ἀποκλειστικὰ καὶ μόνο ὁ τρόπος νὰ ὀνομάσουμε τὴ φύση, νὰ «σημάνουμε» τὸ ἐνεργοῦν μέσῳ τῶν ἐνεργημάτων του. Ἡ προσωπικὰ ἐκδηλούμενη φυσικὴ ἐνέργεια ἀντιπροσωπεύει ἐκείνη τὴ δυνατότητα ἐμπειρικῆς γνώσης, ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὴν προσωπικὴ «μετοχὴ»

*λαία θεολ.* P.G. 91, 200D: Ἡ γὰρ τε ἐνέργεια πρὸς τὸν ἐνεργοῦντα, καὶ πρὸς τὸν ὑφ' ἐστῶτα πάλιν ἡ φύσις ἀνάγεται.

165. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, Ἐπεὶ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων 3, 1, 31 - Ἐκδοσις Π. Χρήστου, τόμος Α' σελ. 643, 15 - 17.

166. ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΓΙΤΟΥ, Περὶ θείων ὀνομάτων 5, P.G. 3, 593 AB.

167. Στὸ ἴδιο βιβλίον, P.G. 3, 645A.

168. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, Ἐπεὶ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων, 3, 2, 10 - Ἐκδοσις Π. Χρήστου, τόμος Α', σελ. 664, 25 - 665, 3. Πιθανὸς ἀπόηχος ἀπὸ τὸν πλατωνικὸ Κρατύλο: Φαίνονται μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους (τοὺς θεοὺς) ἠγεῖσθαι οὕσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἡλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν· ἅτε οὖν αὐτὰ ὀρῶντες πάντα αἰεὶ ἰόντα δρόμῳ καὶ θέοντα, ἀπὸ ταύτης τῆς φύσεως τῆς τοῦ θεοῦ «θεοῦς» αὐτοὺς ἐπονομάσαι· ὕστερον δὲ κατανοοῦντες τοὺς ἄλλους πάντας ἤδη τούτῳ τῷ ὀνόματι προσαγορεύειν (397c 8 -

καὶ «μέθεξι» στὴν οὐσία ἢ φύση, δίχως ἢ μέθεξι νὰ σημαίνει καὶ ταύτιση μὲ τὴ φύση. Οἱ ἀρεοπαγιτικὲς συγγραφές χρησιμοποιοῦν, ὡς εἰκόνα καὶ παράδειγμα τέτοιας μετοχῆς, τὴν ἀνθρώπινη φωνή, ἢ ὁποῖα «μία οὐσα καὶ ἡ αὐτή, πρὸς πολλῶν ἀκοῶν ὡς μία μετέχεται»<sup>169</sup>.

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

Καὶ ἂν ἐπιμείνουμε στὸ σχηματικὸ αὐτὸ παράδειγμα τῆς φωνῆς καὶ τοῦ λόγου, θὰ μπορούσαμε νὰ κάνουμε ἐναργέστερη μιὰν ἀκόμη διαπίστωση σχετικὴ μὲ τὶς δυνατότητες μετοχῆς στὴν οὐσία μέσῳ τῆς ἐνέργειας: Ὅπως-δήποτε ἡ φωνὴ ἀντιπροσωπεύει μιὰ φανέρωση τῆς ἐνέργειας τοῦ λόγου «ὁμογενῆ» μὲ τὴν οὐσία τοῦ λόγου, ποὺ κάνει δυνατὴ τὴν ἄμεση μέθεξι στὸ λόγο· μπορεῖ, ὅμως, νὰ ὑπάρξῃ καὶ φανέρωση τῆς ἐνέργειας τοῦ λόγου μέσα ἀπὸ οὐσίες «ἐτερογενεῖς» τοῦ λόγου — ἢ δυνατότητα νὰ μορφωθοῦν σὲ λόγο «οὐσίες» ἄλλες, ὅπως ἡ γραφὴ λ.χ., τὸ χρῶμα, ἢ μουσικὴ, τὸ μάρμαρο.

Τὸ παράδειγμα σημαίνει ὅτι μπορούμε νὰ μιλήσουμε γιὰ δύο μορφές ἐνέργειας τῆς ἴδιας οὐσίας ἢ φύσεως: μιὰν «ὁμογενῆ», ὅπως τὴν εἶπαμε, μὲ τὴ φύση τοῦ ἐνεργοῦντος ἐνέργεια, (ὅ,τι πιὸ πάνω ὀνομάσαμε ἐκστατικὴ αὐτοπροσφορὰ τῆς φύσεως στὰ ὅρια τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας)· καὶ μιὰν ἐνέργεια, ποὺ φανερόνεται μέσα ἀπὸ οὐσίες «ἐτερογενεῖς» πρὸς τὴ φύση τοῦ ἐνεργοῦντος, «τῶν ἐκτὸς ἀπεργαστικῆν, καθ' ἣν περὶ τι τῶν ἔξωθεν καὶ ἐτεροουσίων ἐνεργῶν τις ἕτερόν τι τῆς ἴδιας οὐσίας ἀλλότριον ἐκ προϋποκειμένης ὕλης τινὸς κατασκευάζει»<sup>170</sup>.

d 6). — Βλ. καὶ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Κατὰ Ἐὐνομίον* II, P.G. 45, 960 (W. Jaeger, *Gregorii Nysseni Opera* I, σελ. 268): ὁ μὲν Θεὸς ἐστὶν καθ' ἑαυτὸν, ὅτι ποτὲ καὶ εἶναι πεπίστευται, ὀνομάζεται δὲ παρὰ τῶν ἐπικαλουμένων οὐκ αὐτὸ ὃ ἐστὶν (ἄφραστος γὰρ ἡ φύσις τοῦ ὄντος), ἀλλ' ἐξ ὧν ἐνεργεῖν τι περὶ τὴν ζωὴν ἡμῶν πεπίστευται τὰς ἐπωνυμίας ἔχει.

169. *Περὶ θείων ὀνομάτων* 9, P.G. 3, 825A. — Βλ. καὶ ΜΑΞΙΜΟΥ τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Σχόλια εἰς τὸ περὶ θείων ὀνομάτων*, P.G. 4, 332 CD.

170. ΜΑΞΙΜΟΥ, *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν*, P.G. 91, 1265D - 1268 AB. Τὸ ὄλο ἀπόσπασμα ἔχει ὡς ἐξῆς: Δύο καθόλου τὰς ἐνεργείας εἶναι φασιν ἐν τοῖς οὐσί, μιὰν μὲν



Προκειμένου περί τοῦ Θεοῦ, ἡ «ὁμογενῆς» ἐνέργεια ἐρμηνεύει τὴν ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας γιὰ τὴ θεία Χάρη, ποὺ εἶναι ἄκτιστη («ἐτερογενῆς» τῶν κτισμάτων καὶ «ὁμογενῆς» τοῦ Θεοῦ)<sup>171</sup>, διὰ τῆς ὁποίας ὁ Θεὸς «ὀλικῶς μετέχεται»<sup>172</sup> καὶ «μετέχεται πρὸς πάντων ἐνικῶς»<sup>173</sup> μένοντας ἀπλοῦς καὶ ἀμέριστος, προσφέροντας στὸν μετέχοντα ὅ,τι Αὐτὸς ἔχει «κατὰ φύσιν» ἐκτὸς «τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητος»<sup>174</sup>, καὶ ἀναδείχνοντας τὸν ἄνθρωπο, κατὰ τὸ λόγο τῆς Γραφῆς, «κοινωνὸν θείας φύσεως» (*Β' Πέτρον* 1, 4). Καὶ ἡ φανέρωση τῆς ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ μέσα ἀπὸ οὐσίες «ἐτερογενεῖς» τοῦ Θεοῦ ἐρμηνεύει τὸ χαρακτήρα τῶν ὄντων ὡς «πραγμάτων» — πεπραγμένων τῆς θείας ἐνέργειας : ὁ προσωπικὸς λόγος τῶν «πραγμάτων» (λόγος δυνάμεως καὶ σοφίας καὶ τέχνης<sup>175</sup>), ἂν καὶ «ιδιάζων» σὲ καθένα ἀπὸ τὰ ὄντα στὰ ὄρια τῆς ἀπειρης ποικιλίας τῶν οὐσιῶν, γνωστοποιεῖ τὴν «ἐνικὴν ὀλοτητα» τῆς μιᾶς θείας Ἐνέργειας, μαρτυρεῖ τὸν ἕνα ἀπλοῦν καὶ ἀμέριστον Θεό<sup>176</sup>.

---

τὴν προάγουσαν ἐκ τῶν ὄντων φυσικῶς τὰ ὁμογενῆ καὶ ὁμοούσια καὶ ἑαυτοῖς πάντη ταυτά. . . Τὴν δὲ ἑτέραν ἐνέργειάν φασιν εἶναι τῶν ἐκτὸς ἀπεργαστικὴν, καθ' ἣν περί τι τῶν ἐξωθεν καὶ ἑτεροουσιῶν ἐνεργῶν τις ἑτερόν τι τῆς ἰδίας οὐσίας ἀλλότριον ἐκ προὑποκειμένης ὕλης τινὸς κατασκευάζει. Ταύτην δὲ τὴν ἐνέργειαν ταῖς τέχναις ἐπιστημονικῶς συγκεῖσθαί φασι.

171. Διὸ καὶ ὁ μέγας φησὶ Βασίλειος· «τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς ὁ Θεὸς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐξέχεεν, οὐκ ἔκτισεν, ἐχαρίσατο, οὐκ ἐδημιούργησεν, ἔδωκεν, οὐκ ἐποίησε». Τί οὖν ἐξέχεε καὶ ἐχαρίσατο καὶ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ Θεὸς διὰ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ; Ἄρα τὴν οὐσίαν ἢ τὴν χάριν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος; Τὴν θεοποιὸν πάντως χάριν, καθάπερ καὶ ὁ χρυσόστομος θεολόγος Ἰωάννης φησὶν ὅτι «οὐκ ὁ Θεός, ἀλλ' ἡ χάρις ἐκχεῖται» διὰ ταύτης γὰρ καὶ ἡ τοῦ πνεύματος φύσις ἄκτιστος οὐσα καὶ γνωρίζεται καὶ δείκνυται, μηδεμίαν ἐκφανσιν ἔχουσα καθ' ἑαυτήν. Σαφῶς οὖν ἄκτιστος ἢ χάρις αὐτή, καὶ τοσοῦτο σαφῶς, ὡς καὶ τὸ ταύτης ἀποτέλεσμα τῶν κεχαριτωμένων θείως καὶ τεθεωμένων ἕκαστόν φημι ἀναρχον, αἰδίων ἀτελεύτητον. . . οὐ διὰ τὴν φύσιν τὴν κτιστὴν, δι' ἣν τοῦ εἶναι ἤρξατο καὶ ἔληξεν, ἀλλὰ διὰ τὴν χάριν τὴν θείαν καὶ ἄκτιστον καὶ αἰεὶ οὐσαν ὑπὲρ πᾶσαν φύσιν καὶ χρόνον ἐκ τοῦ αἰεὶ ὄντος Θεοῦ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, *Πρὸς Ἀκίνδυνον* Γ' 17, Ἔκδοσις Π. Χρήστου, τόμος Α' σελ. 308, 2 - 14 καὶ 23 - 26.
172. . . (τοῦ Θεοῦ) ὄλου ὄλοις τοῖς ἀξίοις ἀγαθοπρεπῶς περιχωρήσαντος. ΜΑΞΙΜΟΥ, *Περὶ διαφ. ἀποριῶν* P.G. 91, 1076C. - Βλ. καὶ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. *Περὶ θεῶν Ἐνεργειῶν* 28, Ἔκδοσις Π. Χρήστου, τόμος Β' σελ. 116, 24 - 28: Ἡ θεοποιὸς χάρις εἰ καὶ μὴ φύσις ἐστὶ Θεοῦ — καὶ γὰρ ἀμέθεκτος ἐκείνη —, ἀλλὰ φυσικὴ ἐστὶν ἐνέργεια Θεοῦ, φυσικῶς ἐπομένη τῷ Θεῷ καὶ ἀχωρίστως περὶ αὐτὸν αἰεὶ θεωρουμένη. Διὸ καὶ ὁ ταύτης κληρονόμος, κληρονόμος λέγεται Θεοῦ.
173. ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΟΥ, *Περὶ θεῶν Ὄνομάτων* 9, P.G. 3, 825A.
174. Πάντα ὅσα ὁ Θεὸς καὶ ὁ διὰ τῆς χάριτος τεθεωμένος ἐσται, χωρὶς τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητος. ΜΑΞΙΜΟΥ, *Πρὸς Θαλάσσιον* 22, P.G. 90, 320A. Βλ. καὶ *Περὶ διαφ. ἀποριῶν* P.G. 91, 1308 B καὶ 1237A B.
175. Δυνάμεως καὶ σοφίας καὶ τέχνης, ἀλλ' οὐχὶ τῆς οὐσίας αὐτῆς ἐνδεικτικὰ ἐστὶν τὰ ποιήματα. Μεγ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Κατὰ Εὐνομίον* 2, 32 P.G. 29, 648A.
176. Πᾶσα θεία κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον ἐνέργεια τὸν Θεὸν ἀμερῶς ὄλον δι' ἑαυτῆς ἐν

Καὶ προκειμένου περὶ τοῦ ἀνθρώπου, θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ «ὁμογενής» ἐνέργεια ἀναφέρεται στὴν ἀγαπητικὴ δύναμη καὶ τὴν ἐρωτικὴ ἐκστατικὴ αὐτοπροσφορά, στὰ ὄρια τῆς ὁποίας «γνωρίζεται» καὶ γίνεται μεθεκτὴ ἢ ὑπαρκτικὴ ἀλήθεια τοῦ ἀνθρώπου, τὸ μυστήριον τῆς φύσεως καὶ τοῦ προσώπου, ὡς ἐνικὴ ἑτερότητα — ὅταν ὁ ἄνθρωπος «ὅλος ἐν ὅλῳ τῷ ἐραστῷ γίνεται καὶ ὑφ' ὅλου περιλαμβάνεται ἐκουσίως»<sup>177</sup>. Ἀλλὰ ἐρμηνεύει ἡ «ὁμογενής» ἐνέργεια καὶ τὴν πραγματικότητα τοῦ ἀνθρώπινου σώματος στὰ ὄρια τῆς ἐνικῆς ἑτερότητας τοῦ προσώπου — τὸ σῶμα ὡς τὴν κατεξοχὴν προσωπικὴ διαφοροποίηση τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν<sup>178</sup> καὶ ἀποκλειστικὴ δυνατότητα συνάντησης καὶ κοινωνίας τῆς κτιστῆς ἐνέργειας τῆς ἀνθρώπινης οὐσίας μὲ τὴν ἄκτιστη ἐνέργεια τῆς Χάρης τοῦ Θεοῦ<sup>179</sup>. Ὅσο γιὰ τὴ φανέρωση τῆς ἐνέργειας τοῦ ἀνθρώπου μέσα ἀπὸ οὐσίες «ἑτερογενεῖς» τοῦ ἀνθρώπου, αὐτὴ ἐρμηνεύει τὴ διάσωση καὶ γνωστοποίηση τῆς προσωπικῆς ἑτερότητας στὰ ποικίλα ἀνθρώπινα «ποιήματα»<sup>180</sup>, στὰ ἔργα τῆς ἀνθρώπινης τέχνης, σοφίας καὶ δύναμης.

Ἡ βασικὴ διαπίστωση ποὺ διατηρεῖται καὶ βεβαιώνεται μὲ τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴν «ὁμογενῆ» ἐνέργεια τῆς οὐσίας ἢ φύσεως καὶ τὴν «ἑτερογενῆ» φανέρωσή της, εἶναι πὼς καὶ οἱ δύο αὐτὲς μορφὲς ἐκδηλώσεως τῆς ἐνέργειας ἀποκαλύπτουν τὴ φύση ἢ οὐσία πάντοτε «ἐνικῶς», πάντοτε ὡς περιεχόμενο

---

ἐκάστῳ καθ' ὄνπερ τινὰ λόγον ἐστὶν ἰδικῶς ὑποσημαίνει. . . ἐν πᾶσι τε κοινῶς ὅλος καὶ ἐν ἐκάστῳ τῶν ὄντων ἰδιαζόντως, ἀμερῶς τε καὶ ἀμερίστως ἐστὶν ὁ Θεός, μῆτε ποικίλως συνδιαστελλόμενος ταῖς τῶν ὄντων οἷς ἐνεστὶν ὡς ὦν ἀπείροις διαφοραῖς, μῆτε οὖν συστελλόμενος κατὰ τὴν τοῦ ἐνός ἰδιάζουσαν ὑπαρξιν, μῆτε συστέλλων κατὰ τὴν μίαν πάντων ἐνικὴν ὁλότητα τὰς τῶν ὄντων διαφοράς, ἀλλὰ πάντα ἐν πᾶσιν ἐστὶν ἀληθῶς, ὁ μηδέποτε τῆς οἰκείας ἀμεροῦς ἀπλότητος ἐξιστάμενος. ΜΑΞΙΜΟΥ, *Περὶ διαφ. ἀποριῶν* P.G. 91, 1257 AB.

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

178. Μία γὰρ τίς ἐστὶ δύναμις, αὐτὸς ὁ ἐγκείμενος νοῦς, ὁ δι' ἐκάστου τῶν αἰσθητηρίων διεξιῶν καὶ τῶν ὄντων ἐπιδρασσόμενος. Οὗτος θεωρεῖ διὰ τῶν ὀφθαλμῶν τὸ φαινόμενον· οὗτος συνιεῖ διὰ τῆς ἀκοῆς τὸ λεγόμενον, ἀγαπᾷ τε τὸ κατενθύμιον καὶ τὸ μὴ καθ' ἡδονὴν ἀποστρέφεται, καὶ τῇ χειρὶ χρῆται πρὸς ὅ,τι βούλεται. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρ.* ΣΤ', P.G. 44, 140. — Ὅτι ὁ νοῦς ἐνέργεια τοῦ ἀνθρώπου, βλ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, *ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχ.* 2, 2 - 26, Ἔκδ. Χρήστου Α' 533, 25 - 27 καὶ Μεγ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Ἐπιστολαὶ* 233, 1. P.G. 32, 864D.

179. Λαβὼν γάρ, φησιν, ὁ Θεὸς χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς, τὸν ἄνθρωπον ἐπλασε· καὶ διὰ τῆς ἰδίας ἐμπνεύσεως τῷ πλάσματι τὴν ζωὴν ἐνεφύσησεν· ὡς ἂν συνεπαρθεῖη τῷ θεῖῳ τὸ γῆϊνον, καὶ μία τις κατὰ τὸ ὁμότιμον διὰ πάσης τῆς κτίσεως ἢ χάρις διήκοι, τῆς κάτω φύσεως πρὸς τὴν ὑπερκόσμιον συγκιρναμένης. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Λόγος Κατηχητικὸς* ΣΤ', P.G. 45, 27D - 28A.

180. Ἐνέργεια δὲ τοῦ ἀνθρώπου ἡ οἰκία καὶ τὸ πλοῖον. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Κατὰ Ἐὐνομίον* 1, P.G. 45, 381B.

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

Σὲ σχέση, λοιπόν, μὲ τὶς πρῶτες παραγράφους αὐτοῦ ἐδῶ τοῦ κεφαλαίου, μποροῦμε τώρα συνοψίζοντας νὰ ποῦμε ὅτι στὴ διάκριση φύσεως καὶ ἐνεργειῶν βασίζουμε τὴν ἐρμηνεία τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος ποῦ εἶναι ἡ ἐνότητα τοῦ προσώπου. Μὲ βάση αὐτὴ τὴ διάκριση μποροῦμε νὰ ὀρίσουμε τὸ ἀνθρώπινο σῶμα ὄχι σὰ μέρος ἢ τμῆμα τῆς προσωπικῆς ὑπαρξης τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ ὡς τὴν κατεξοχὴν προσωπικὴ διαφοροποίηση τῶν ἐνεργειῶν τῆς «δισύνθετης» — ὕλικῆς καὶ πνευματικῆς — φύσεως τοῦ ἀνθρώπου, (ποῦ εἶναι ἐνέργειες «κτιστῆς» φύσεως «κτιστῆς»<sup>181</sup>, σὲ ἀντίθεση μὲ τὶς ἄκτιστες θεῖες Ἐνέργειες), νὰ ἐρμηνεύσουμε τὸ σῶμα ὡς τὴν ἀμεσώτερη ἐμφάνιση καὶ προσιτότητα τῆς συγκεφαλαίωσης τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν στὰ ὅρια τῆς προσωπικῆς ἑτερότητας.

Στὴν ἴδια διάκριση, φύσεως καὶ ἐνεργειῶν, εἶδαμε νὰ βασίζη καὶ ἡ ὀρθόδοξη ἑλληνικὴ Θεολογία τὶς προϋποθέσεις καὶ τὴ δυνατότητα γνώσεως τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο. Καὶ θὰ μποροῦσε νὰ πῆ κανεὶς, πῶς δὲν εἶναι τυχαία ἡ σύνδεση τῆς ἐρμηνείας τοῦ ἀνθρώπινου σώματος μὲ τὸν προσδιορισμὸ τῆς δυνατότητας γιὰ τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ, ἢ ἀναφορὰ στὴν ἴδια ὄντολογικὴ προϋπόθεση. Ἄν εἶναι δυνατὴ ἡ γνώση τοῦ προσωπικοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, πρέπει νὰ εἶναι τόσο πραγματικὴ, ὅσο καὶ ἡ ἐμπειρικὴ πραγματικότητα τῆς συγκεφαλαίωσης τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν στὴν προσωπικὴ ἑτερότητα τοῦ ἀνθρώπινου σώματος. Ἡ μετάθεση τῆς γνώσης τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸ χῶρο τῆς ἀμεσης προσωπικῆς φανέρωσης, μέσφ τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν, στὸ ἐπίπεδο τῆς διανοητικῆς καὶ συλλογιστικῆς προσέγγισης, ὁ περιορισμὸς τῶν δυνατοτήτων τῆς γνώσης τοῦ Θεοῦ στὶς ἰδιάζουσες ἱκανότητες τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ<sup>182</sup>, ἐξαντλεῖ, ἀναπόφευκτα, τὴν ἀλήθεια τοῦ

181. Ἦς οὐσίας αἱ οὐσιώδεις ἐνέργειαι κτισταί, κτιστὴ καὶ αὐτὴ ἐξ ἀνάγκης. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων 3, 1, 31. Ἔκδ. Χρήστου Α' 643, 4 - 5.

182. Βλ. THOMAS de AQUINO, *Summa Theologica* I, 12, 2 — ἑλλην. μτφρ. Ἰ. Καρμίρη, σελ. 173: Ὡς τὰ ἄλλα ἀντικείμενα τῆς γνώσεως, τὰ ὁποῖα δὲν συμπίπτουσι πρὸς τὸ εἶναι αὐτῶν, ἐνοῦνται μετὰ τοῦ νοῦ κατὰ τι εἶναι, δι' οὗ εἰδοποιουσι τὸν νοῦν καὶ

Θεοῦ στὰ ὄρια ἀφηρημένων νοητικῶν σχημάτων καί αἰτιολογικῶν ἀναγωγῶν<sup>183</sup>, δηλαδή ἀναιρεῖ τὴν ἴδια τὴν πραγματικότητα τῆς θείας προσωπικῆς Ὑπάρξεως<sup>184</sup>.

Εἶναι φανερό ὅτι τὸ πρόβλημα τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καί τοῦ ἀνθρώπου καί τοῦ κόσμου — ἡ γνώση ὡς ἄμεση προσωπικὴ σχέση καί ὑπαρκτικὴ ἐμπειρία ἢ ὡς ἀφηρημένη διανοητικὴ προσέγγιση — κρίνεται ἀπὸ τὴν ἀποδοχὴ ἢ τὴν ἀπόρριψη τῆς διακρίσεως οὐσίας καί ἐνεργειῶν. Ἡ ἀποδοχὴ ἢ ἡ ἀπόρριψη αὐτῆς τῆς διακρίσεως ἀντιπροσωπεύει δυὸ ριζικὰ διαφορετικὲς θεωρήσεις τῆς ἀλήθειας, δυὸ ἀσύμπτωτες «ὄντολογίες» καί αὐτὸ δὲν σημαίνει δυὸ διαφορετικὲς θεωρητικὲς, ἀπλῶς, ἀπόψεις καί ἐρμηνεῖες, ἀλλὰ δυὸ διαμετρικὰ ἀντίθετες στάσεις ζωῆς, μὲ συγκεκριμένα πνευματικά, ἱστορικά καί πολιτιστικά ἐπακόλουθα.

Ἡ ἀποδοχὴ τῆς διακρίσεως σημαίνει τὴν ἀλήθεια ὡς προσωπικὴ σχέση, δηλαδή ὡς ἐμπειρία ζωῆς, καί τὴ γνώση ὡς μετοχὴ στὴν ἀλήθεια καί ὄχι ὡς κατανόηση ἐννοιῶν ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὴ νοητικὴ ἀφαίρεση· σημαίνει, ἐπομένως, τὴν προτεραιότητα τῆς πραγματικότητας τοῦ προσώπου πρὶν ἀπὸ κάθε νοητικὸ προσδιορισμό. Στὰ ἀπεριόριστα ὄρια αὐτῆς τῆς προτεραιότητας ὁ Θεὸς εἶναι γνωστός καί μεθεκτός μέσῳ τῶν ἀκατάληπτων

---

ποιοῦσιν αὐτὸν ἐνεργεῖα, οὕτω καί ἡ θεία οὐσία, ἣτις συμπίπτει πρὸς αὐτὸ τὸ εἶναι, ἐνοῦται μετὰ τοῦ κτιστοῦ νοῦ, ποιοῦσα αὐτὸν δι' ἑαυτῆς ἐνεργεῖα νοῦν. — Καί στὸ ἴδιο Κεφ. ἄρθρ. 5 (σελ. 178): Ὅταν κτιστός τις νοῦς θεωρῇ τὸν Θεὸν κατ' οὐσίαν, αὐτὴ ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ γίνεται εἶδος τοῦ νοῦ νοητόν. — Βλ. καί Π. Ν. ΤΡΕΜΠΕΛΑ, *Δογματικὴ*, τόμος Α', σελ. 139: Ὁ ἐμφυῆ κεκτημένος τὴν δεκτικότητα τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος ἀνάγεται δι' αὐτομάτου συλλογισμοῦ ἀπὸ τῶν ὄρατῶν εἰς τὰ ὑπὲρ αἴσθησιν καί κινεῖται διὰ τοῦ νοῦ εἰς ἀναζήτησιν τοῦ Θεοῦ.

183. Βλ. THOMAS de AQUINO, *Summa Theologica* 1, 12, 1 — ἑλλην. μτφρ. Καρμίρη, σελ. 170: Φύσει ἐνεστι τῷ ἀνθρώπῳ ἡ ἐφεσις καί ἡ τάσις πρὸς γνῶσιν τοῦ αἰτίου εὐθύς ἅμα τῇ θέᾳ τοῦ αἰτιατοῦ· ἐκ τούτου δὲ προέρχεται παρὰ τοῖς ἀνθρώποις καί ὁ θαυμασμός. Ἐὰν ἄρα ὁ ἀνθρώπινος νοῦς δὲν ἠδύνατο νὰ ἐξιχθῆ μέχρι τῆς πρώτης τῶν ὄντων αἰτίας, θὰ ἐναπέμεινεν ἀνεκπλήρωτος ἡ φυσικὴ ἐφεσις. Κατὰ συνέπειαν πρέπει νὰ παραδεχθῆ τις, ὅτι οἱ μακάριοι θεωροῦσιν ὄντως τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ. — Τὸ ἴδιο συμπέρασμα καί στὴν *Summa contra Gentiles* 3, 51: *Possibile sit substantiam Dei videri per intellectum.*

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

ἀκτίστων Ἐνεργειῶν Του, μένοντας κατὰ τὴν οὐσία ἄγνωστος καὶ ἀμέθεκτος· γνωρίζεται, δηλαδή, ὁ Θεὸς μόνο ὡς προσωπικὴ φανέρωση, ὡς τριαδικὴ κοινωνία προσώπων, ὡς ἐκστατικὴ αὐτοπροσφορὰ ἐρωτικῆς ἀγαθότητος. Καὶ ὁ κόσμος εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα τῶν προσωπικῶν Ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ, «ποίημα» ἀποκαλυπτικὸ τοῦ Προσώπου τοῦ Λόγου, μαρτυροῦντος περὶ τοῦ Πατρὸς μέσῳ τῆς Χάριτος τοῦ Πνεύματος — ἡ οὐσιωμένη κλήση τοῦ Θεοῦ σὲ σχέση καὶ κοινωνία, κλήση προσωπικὴ καί, ὡστόσο, «έτερουσίως» οὐσιωμένη.

Ἀντίθετα, ἡ ἀπόρριψη τῆς διακρίσεως οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν σημαίνει τὸν ἀποκλεισμό τῆς καθολικῆς-προσωπικῆς ἐμπειρίας καὶ τὴν προτεραιότητα τῆς διάνοιας ὡς ὁδοῦ γνώσεως, τὴν ἐξάντληση τῆς ἀλήθειας στὴ σύμπτωση τῆς ἔννοιας μὲ τὸ νοούμενο, τὴν ἐκδοχὴ τῆς φύσεως καὶ τοῦ προσώπου ὡς προσδιορισμῶν ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὴ νοητικὴ ἀφαίρεση: τὰ πρόσωπα ἔχουν τὸ χαρακτήρα τῶν σχέσεων τῆς οὐσίας, οἱ σχέσεις δὲν χαρακτηρίζουν τὰ πρόσωπα, ἀλλὰ ταυτίζονται μὲ τὰ πρόσωπα, προκειμένου νὰ ἐξυπηρετηθῇ ἡ λογικὴ ἀναγκαιότητα τῆς ἀπλότητος τῆς οὐσίας· τελικὰ ὁ Θεὸς γίνεται προσιτὸς μόνο ὡς οὐσία, δηλαδή μόνο ὡς ἀντικείμενο λογικῆς διερεύνησης, ὡς ἡ ἀναγκαιότητα τοῦ «πρώτου κινουντος», ποὺ εἶναι «ἀκίνητο», δηλαδή «καθαρὴ ἐνέργεια», καὶ τοῦ ὁποῖου ἡ ὑπαρξὴ ὀφείλει νὰ ταυτίζεται μὲ τὴν αὐτοπραγμάτωση τῆς οὐσίας του. Καὶ ὁ κόσμος εἶναι τὸ «αἰτιατὸ» τοῦ «πρώτου κινουντος», ὅπως εἶναι καὶ ἡ Χάρη τοῦ Θεοῦ «αἰτιατὸ» τῆς θείας Οὐσίας («ὑπερφυσικὴ» ἀλλὰ *κτιστή*): ἡ μόνη σχέση τοῦ κόσμου μὲ τὸν Θεὸ εἶναι ἡ σύνδεση αἰτίας καὶ ἀποτελέσματος, «σύνδεση» ποὺ ἀποσυνδέει ὀργανικὰ τὸν Θεὸ ἀπὸ τὸν κόσμο — ὁ κόσμος αὐτονομεῖται καὶ ὑποτάσσεται στὴ διανοητικὴ ἀντικειμενοποίηση καὶ στὴ χρησιμοθηρικὴ σκοπιμότητα<sup>185</sup>.

Τὸ πρόβλημα τῆς διακρίσεως οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν ἔκρινε ὀριστικὰ καὶ τελικὰ τὴ διαφοροποίηση τῆς λατινικῆς Δύσης ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξο ἑλληνικὴ

---

185. Ἀναπτύσσοντας ἐδῶ τὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν ἀποδοχὴ ἢ τὴν ἀπόρριψη τῆς διακρίσεως οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν, γίνεται ἴσως περισσότερο φανερὴ μιὰ πραγματικὴ ἀδυναμία ἢ καὶ ἀσυνέπεια ποὺ χαρακτηρίζει αὐτὴ τὴ συγγραφὴ, σχεδὸν στὸ σύνολό της: μιλάμε γιὰ τὴν προτεραιότητα τῆς προσωπικῆς σχέσης καὶ ἐμπειρίας καὶ τὴν ὑπέρβαση τῶν ἐννοιολογικῶν προσδιορισμῶν, χρησιμοποιώντας, ὡστόσο, ἐννοιολογικοὺς προσδιορισμοὺς συστηματικὰ ἐκτεθειμένους. Ἔτσι, εἶναι ἐνδεχόμενον νὰ θεωρήσῃ ὁ ἀναγνώστης ὅτι δὲν πρόκειται παρὰ γιὰ δύο διαφορετικὰ συστήματα ἰδεῶν — ὄχι γιὰ δύο ριζικὰ ἀντίθετους τρόπους ἢ στάσεις ζωῆς. Βέβαια, ἡ χρῆση νοημάτων καὶ ἡ συστηματικὴ τους ἐκθεση μπορεῖ νὰ εἶναι «σημαντικὴ» τῆς ζωῆς, ἀρκεῖ νὰ ἀναιρητῆ ἀδιάκοπα ἡ ἀντικειμενοποίηση τῆς ἀλήθειας στίς ἐννοιες. Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ ἀναίρεση δὲν εἶναι, ἀπλᾶ καὶ μόνο, ἓνα εἶδος γραφῆς· εἶναι συνάρτηση μιᾶς πνευματικῆς ὀριμότητος, προϋποθέτει, δηλαδή, τὴν ἄμεση ἐμπειρικὴ μετοχὴ στὴν ἀλήθεια, ποὺ μεταδίδει στὸ γραπτὸ λόγο τὴν πειστικότητά τῆς βιωματικῆς

Ἄνατολή. Ἡ Δύση ἀρνήθηκε τὴ διάκριση, θέλοντας νὰ προστατεύσῃ τὴν ἀπλότητα τῆς θείας Οὐσίας, ἀφοῦ ἡ λογικὴ σκέψη δὲν μπορεῖ νὰ παραδεχθῇ τὴν ἀντινομία τῆς ὑπαρκτικῆς ταυτότητας καὶ ἑτερότητας, τὴ διάκριση ποῦ δὲν συνεπάγεται διαίρεση ἢ μερισμό<sup>186</sup>. Γιὰ τὴ δυτικὴ ἀντίληψη ὁ Θεὸς προσδιορίζεται μόνο ἀπὸ τὴν Οὐσία του, ὅ,τι δὲν εἶναι οὐσία δὲν ἀνήκει στὸ Θεό, εἶναι κτίσμα τοῦ Θεοῦ. Ἐπομένως, οἱ Ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ ἢ ταυτίζονται μὲ τὴν οὐσία ὡς «καθαρὴ ἐνέργεια», ἢ ὅποιαδήποτε ἐξωτερικὴ φανέρωσή τους εἶναι ὑποχρεωτικῶς ἑτερούσια, δηλαδή κτιστὸ ἀποτέλεσμα τῆς θείας Αἰτίας<sup>187</sup>.

Ἀλλὰ αὐτὸ σημαίνει, τελικά, ὅτι εἶναι ἀδύνατη ἡ *θέωσις* τοῦ ἀνθρώπου, ἢ μετοχὴ του στὴ θεία ζωὴ<sup>188</sup>, ἀφοῦ καὶ ἡ Χάρις, ἢ «ἐκθεωτικὴ» τῶν ἁγίων, εἶναι καὶ αὐτὴ κτιστὴ, ἂν καὶ «ὑπερφυσικὴ», κατὰ τὸν ἀθθαίρετο προσδιορι-

---

βεβαιότητας. Στὰ κείμενα τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας μπορεῖ ὁ ἀναγνώστης νὰ ἀναζητήσῃ καὶ νὰ διαπιστώσῃ αὐτὴ τὴν ἐκφραση τῆς προσωπικῆς ἐμπειρίας, ποῦ δίνει στὴ γλώσσα τὸ εἰκονολογικὸ βάθος τῆς ὑπαρκτικῆς δυνατότητας. Τὸ κατόρθωμα μοιάζει ἀνέφικτο γιὰ τὴν παροῦσα συγγραφὴ· ἐδῶ ἡ προσπάθεια εἶναι νὰ ὑπερβαθῇ, σὲ ἓνα πολὺ πρῶτο στάδιο, ἡ ἀντικειμενοποίηση τῆς ἀλήθειας στὶς ἐννοιες, μέσα ἀπὸ τὴν πάλη μὲ τίς ἴδιες τίς ἐννοιες. Πρόκειται, ἐπομένως, γιὰ σελίδες οὐσιαστικὰ προ-θεολογικῆς.

186. Βλ. THOMAS de AQUINO, *Summa contra Gentiles* II, 9: Ἡ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ ἐστὶν ἢ οὐσία αὐτοῦ. — Καὶ II, 8: Ἡ θεία δύναμις αὐτὴ ἐστὶν ἢ τοῦ Θεοῦ οὐσία. — Βλ. καὶ ΒΑΡΛΑΑΜ τοῦ Καλαβροῦ, *Κατὰ Μεσσαλιανῶν* (στὰ *Συγγράμματα* Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, ἔκδοσις Π. Χρήστου, Α' 300, 24 - 301, 3): Εἰ γὰρ καὶ τὸ φῶς (τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ) ἄκτιστον, τὸ αἰτιατὸν καὶ μεθεκτὸν καὶ ὄρατὸν. . . ὅπωςδήποτε θεότης προσαγορευόμενον, καὶ ἢ ὑπὲρ πᾶσαν αἰτίαν καὶ μεθεξίν, ὄρασίν τε καὶ κατάληψιν, ἐπωνυμίαν τε καὶ ἐκφανσίν φύσις τοῦ Θεοῦ, πῶς μία ἐστὶν, ἀλλ' οὐχὶ δύο ἄκτιστοι θεότητες, ὑπερκειμένη καὶ ὑφειμένη; — Καὶ ἀπαντᾷ ὁ ἅγιος ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΠΑΛΑΜΑΣ (*Ἐκθεσις δυσσεβημάτων*, Χρήστου Β'. 579, 18 - 22): . . . ἀγνοοῦντας ὅτι ἐπὶ τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν καὶ τῆς οὐσίας ἢ τοιαύτη διάκρισις καὶ ἢ κατ' αὐτὴν ὑπέρθεσις τὸ μίαν εἶναι θεότητα οὐκ ἐμποδίζει, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ μάλιστα συντείνει, ὡς χωρὶς αὐτῆς μὴ δύνασθαι συνάγεσθαι εἰς μίαν θεότητα τὰ διακεκριμένα εὐσεβῶς.
187. Ἡ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι ἑτερόν τι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, ἀλλ' ἀμφότερα εἶναι ἢ θεία οὐσία, ἐπειδὴ οὐδὲ τὸ εἶναι αὐτοῦ εἶναι ἑτερόν τι τῆς οὐσίας αὐτοῦ. . . Ἐν τῷ Θεῷ διασώζεται ἡ ἰδιότης τῆς δυνάμεως, καθ' ὅσον αὐτὴ εἶναι ἀρχὴ τοῦ ἀποτελέσματος, οὐχὶ δ' ὅμως καθ' ὅσον εἶναι ἀρχὴ τῆς ἐνεργείας, ἥτις εἶναι ἢ θεία οὐσία. THOMAS de AQUINO, *Summa theologica* I, 25, 1 — ἑλλ. μτφρ. Ἰ. Καρμίρη, σελ. 372.
188. Βλ. τὴ διατύπωση τῆς Ἐγκυκλίου *Mystici Corporis Christi* τοῦ Πάπα Πίου XII (στὸ βιβλίον: *La foi catholique — Textes doctrinaux du Magistère de l'Église*, Paris, ed. de l'Orante, 1961, σελ. 364): Ce qu'il faut rejeter: tout mode d'union mystique par lequel les fidèles, de quelque façon que ce soit, dépasseraient l'ordre du créé et s'arrogeraient le divin au point que même un seul des attributs du Dieu éternel puisse leurs être attribué en propre. — Καὶ πρβλ. τὴν ἀνατολικὴ ἀποψη διατυπωμένη ἀπὸ τὸν ΓΡΗΓΟΡΙΟ ΝΥΣΣΗΣ (*Εἰς τοὺς Μακαρισμοὺς Ζ'* P.G. 44, 1280C1D): Ἐκβαί-

σμό πού τῆς ἀποδίδουν οἱ δυτικοὶ Θεολόγοι, ἀπὸ τὸν 9ο κιόλας αἰώνα<sup>189</sup>, καὶ πού μένει πραγματικὰ ἀνεξήγητος. Καὶ ἦταν ἡ ὑπεράσπιση, ἀκριβῶς, τοῦ γεγονότος τῆς Θέωσης τοῦ ἀνθρώπου, τῆς μετοχῆς τῶν «ἡσυχαστῶν» στὸ ἄκτιστο φῶς τῆς δόξας τοῦ Θεοῦ, πού ὀδήγησε τὴν ὀρθόδοξη ἀνατολικὴ Θεολογία νὰ προσδιορίσῃ, μὲ τὶς συνόδους τοῦ 14ου αἰώνα (1341, 1347, 1351 καὶ 1368) τὴ διάκριση οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν ὡς τὴν εἰδοποιὸ διαφορὰ τῆς ὀρθόδοξης Ἀνατολῆς ἀπὸ τὴ λατινικὴ Δύση, καὶ νὰ δῆ στὸ κεφάλαιο τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ τὴ συγκεφαλαίωση τῶν αἵρετικῶν ἀποκλίσεων τῆς ρωμαϊκῆς ἐκκλησίας<sup>190</sup>.

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

Εἶδαμε στὸ προηγούμενο κεφάλαιο<sup>191</sup> ὅτι ἡ δυνατότητα «γνώσεως» τοῦ προσώπου, στὰ ὅρια τῆς ὑπαρκτικῆς ἐμπειρίας, ἀναφέρεται εἴτε σὲ μιὰ κλί-

---

νει τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὁ ἀνθρώπος, ἀθάνατος ἐκ θνητοῦ, καὶ ἐξ ἐπικήρου ἀκήρατος, καὶ ἐξ ἐφημέρου αἰδίου, καὶ τὸ ὅλον θεὸς ἐξ ἀνθρώπου γινόμενος. . . Εἰ γὰρ ὅπερ αὐτός (ὁ Θεός) ἐστὶ κατὰ τὴν φύσιν, τούτου τὴν οἰκειότητα τοῖς ἀνθρώποις χαρίζεται, τί ἄλλο, ἢ οὐχὶ ὁμοτιμίαν τινὰ διὰ τῆς συγγενείας κατεπαγγέλλεται;

189. Βλ. Μ. - D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, σελ. 294 σημ. — Βλ. ἐπίσης, *La foi catholique* σελ. 321: *La grâce est gratuite et surnaturelle*, ὅπου καὶ οἱ σχετικὲς παραπομπὲς στὶς δογματικὲς πηγὲς τῆς ρμκθλ. ἐκκλησίας. — Ἐπίσης, J. - H. NICOLAS, *Dieu connu comme inconnu*, σελ. 218 κ.έ. — Περὶ κτιστῆς Χάριτος, χαρακτηριστικὸ τὸ ἀπόσπασμα τοῦ Γρηγορίου ΑΚΙΝΔΥΝΟΥ, πού παραθέτει ὁ ἅγιος ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΠΑΛΑΜΑΣ, *Πρὸς Ἀθανάσιον Κυζίκου* 33, ἐκδ. Χρήστου Β', 443, 20 - 25: Κτίζει ἡ ὑπόστασις τοῦ παναγίου πνεύματος ἐν τοῖς ἁγίοις τὴν θεοποιὸν χάριν, καὶ παρὰ τοῦτο ἡ κτιστὴ χάρις αὕτη ὑπόστασις εἶναι λέγεται τοῦ παναγίου πνεύματος: καὶ οἱ τὴν κτιστὴν ταύτην χάριν λαβόντες, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον λέγονται λαβεῖν, αὐτὴν τὴν οὐσίαν καὶ ὑπόστασιν τοῦ πνεύματος.

190. Βλ. τὴ μελέτη τοῦ Στυλιανοῦ Γ. ΠΑΠΑΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις θεολογικῶν ἔργων — Φιλοθεμιστὰ καὶ ἀντιθεμιστὰ ἐν Βυζαντίῳ*, Ἀθήναι 1967, σελ. 20 καὶ 137.

191. Βλ. σελ. 177.

ση για αποκλειστική σχέση μέσω των «πραγμάτων», που είναι ο λόγος του προσώπου, αλλά ο λόγος της διαστατής απουσίας του, είτε στην άμεση δια-προσωπική κοινωνία, που είναι γεγονός έκστατικής αμοιβαιότητας, δηλαδή αμοιβαίας *έρωτικῆς* αυτοπροσφορᾶς. Ἡ διάκριση φύσεως και ἐνεργειῶν διευκρινίζει αὐτὲς τὶς δυνατότητες καὶ μάλιστα προκειμένου περὶ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Εἶδαμε ὅτι ἡ φύση ἢ οὐσία παραμένει καθεαυτὴν ἄγνωστη καὶ ἀπρόσιτη — εἶναι τὸ ἐγγύτατο καὶ τὸ ἀπώτατο. Μόνο μέσω των φυσικῶν ἐνεργειῶν ἀποκαλύπτεται ὁ *τρόπος* μετὸν ὁποῖο *εἶναι* ἡ οὐσία ἢ φύση, καὶ αὐτὸς ὁ *τρόπος* εἶναι ἡ προσωπικὴ ἑτερότητα. Ἡ προσωπικὴ ἑτερότητα φανερώνεται στὰ ὅρια τῆς ἐμπειρικῆς πραγματικότητας εἴτε ὡς ὁ «πραγματικὸς» λόγος τῆς διαστατής απουσίας εἴτε ὡς πραγματοποίηση ἐρωτικῆς σχέσης.

Αὐτὲς οἱ δυνατότητες «γνώσεως» τοῦ προσώπου ἀναφέρονται τόσο στὴν ἑρμηνεία τοῦ ἀνθρώπινου *εἶναι*, ὅσο καὶ στὴν ἀποκάλυψη τοῦ προσωπικοῦ Θεοῦ. Ἐνα ἔργο τέχνης μαρτυρεῖ περὶ τοῦ προσώπου τοῦ δημιουργοῦ του, εἶναι ἡ προσωπικὴ φανέρωση τῆς ἀνθρώπινης ποιητικῆς ἐνέργειας, γνωστοποιεῖ τὸν *τρόπο* μετὸν ὁποῖο *εἶναι* ἡ ἀνθρώπινη φύση ὡς προσωπικὴ ἑτερότητα· ὡστόσο, τὸ ἴδιο τὸ πρόσωπο τοῦ δημιουργοῦ ἀποκαλύπτεται μόνο ὡς διαστατὴ ἀπουσία. Ταυτόχρονα, ἡ γνώση τοῦ προσώπου, ποὺ κατορθώνεται στὴν ἐρωτικὴ σχέση, στὴ σχέση τῆς καθολικῆς έκστατικῆς αμοιβαιότητας, εἶναι ἀδύνατο νὰ γνωστοποιηθῆ ἀντικειμενικά, νὰ προσδιοριστῆ καὶ νὰ περιγραφῆ μετὰ ἀτομικά (τῆς ἀτομικῆς φύσεως) κατηγορήματα. Ὁ *τρόπος* μετὸν ὁποῖο *εἶναι* τὸ πρόσωπο, ἀποκαλυπτόμενο στὴν ἐρωτικὴ έκστατικὴ σχέση, εἶναι μιὰ πρωταρχικὴ γνωστικὴ βεβαιότητα, ἀλλὰ μιὰ βεβαιότητα ποὺ προσδιορίζεται μόνο ὡς δυνατότητα.

Στὰ δυὸ αὐτὰ δεδομένα τῆς ἐμπειρικῆς πραγματικότητας, προκειμένου περὶ τῆς γνώσεως τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου, (στὰ δεδομένα τῆς «πραγματικῆς» ἀπουσίας καὶ τῆς ἐρωτικῆς βεβαιότητας) ἀνταποκρίνονται ἀντίστοιχα καὶ οἱ βασικὲς θέσεις τῆς ἀνατολικῆς ὀρθόδοξης Θεολογίας προκειμένου περὶ τῆς «γνώσεως» τοῦ Θεοῦ: ὁ Θεὸς γίνεται «γνωστός» εἴτε μέσω των «πραγμάτων» τῆς κοσμικῆς πραγματικότητας ὡς διαστατὴ ἀπουσία, εἴτε ὡς ἐρωτικὴ βεβαιότητα στὰ ὅρια μιᾶς αμοιβαίας *ἐκστατικῆς* σχέσης. Καὶ ἐδῶ ἡ *ἐκ-σταση* βρίσκει τὴ βαθύτερη σημασία της, ἀφοῦ ἡ σχέση πραγματοποιεῖται στὰ ὅρια ὄχι μόνο τῆς προσωπικῆς, ἀλλὰ καὶ τῆς φυσικῆς ἢ οὐσιαστικῆς ἑτερότητας. Ὀνομάζουμε *Λάρη* αὐτὸ τὸ γεγονός νὰ *χαρίζεται* ὁ Θεὸς μετὴν ἐρωτικὴν έκστατικὴν αυτοπροσφορὰν του: ἄγνωστος καὶ ἀπρόσιτος ἐξ ὀλοκλήρου κατὰ τὴν Οὐσία Του — «ἐκ τοῦ ὑπὲρ πάντα καὶ πάντων ἐξηρημένου» — ἀποκαλύπτεται ὡς αυτοπροσφορὰ ἀγάπης γιὰ τὸ κάθε ἀνθρώπινο πρόσωπο — «πρὸς τὸ ἐν πᾶσι κατάγεται» — ὡς παραφορὰ ἐρωτικῆς ἀγαθότητος, ὡς ζηλωτῆς αποκλειστικῆς προσωπικῆς σχέσης. Γίνεται «ἔξω ἑαυτοῦ» ὁ Θεός, «κατ' ἐκστατικὴν ὑπερούσιον δύναμιν ἀνεκφοίτητον ἑαυ-



τοῦ»<sup>192</sup>, ἐνεργεῖ «ἐκτός» τῆς φύσεώς του τὴν ἄρρητη δυνατότητα προσωπικῆς σχέσης, κοινωνίας καὶ μέθεξης. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο ὑπερβαίνει κάθε ἀντικειμενικὴ γνωστικὴ προσέγγιση, εἶναι ἓνα ἐμπειρικὸ γεγονός δυναμικῆς ἀναγνώρισης καὶ κατάφασης τῆς ἐρωτικῆς ἔκστασης τοῦ Θεοῦ· δὲν ἀναφέρεται ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ στὸ χῶρο τῶν ἀντικειμενικῶν ἀναζητήσεων τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ στὴν ἐσωτερικὴ, προσωπικὴ ἀνακάλυψη καὶ βεβαιότητα τοῦ ἀνθρώπου ὅτι σὲ αὐτὸν ἀποκλειστικὰ ἀπευθύνεται ἡ ἐρωτικὴ ἔκσταση τοῦ Θεοῦ, ὅτι εἶναι γνωστὸς καὶ ἀγαπημένος τοῦ Θεοῦ καί, ἐπομένως, δὲν ἔχει παρὰ νὰ ἀπαντήσῃ θετικὰ στὴν ἐρωτικὴ αὐτὴ κλήση, προκειμένου νὰ «γνωρίσῃ» τὸ Πρόσωπο τοῦ νυμφίου καὶ ἐραστῆ του: «γνόντες Θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ» (Γαλ. 4, 9).

Ὅπως δὲ ἴποτε, στὸ χῶρο τῶν ἀντικειμενικῶν ἀναζητήσεων, προκειμένου περὶ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, παραμένουν ὡς ἀφετηριακὸ γνωστικὸ δεδομένο τὰ ἀντι-κεείμενα ὄντα τῆς φυσικῆς πραγματικότητας, ἀναδυόμενα στὴν προσωπικὴ σχέση ὡς «πράγματα» (πράξεις-πεπραγμένα ἑνὸς δημιουργοῦ Προσώπου) --- δηλαδή, τὰ ἀποτελέσματα τῶν Ἐνεργειῶν τῆς ἄγνωστης καὶ ἀπρόσιτης καὶ ἀκατανόητης θείας Οὐσίας ἢ Φύσεως, οἱ ἐξωτερικὲς τῆς φανερώσεως, ποὺ γνωστοποιοῦν τὸν τρόπο ὑπάρξεως τῆς Θεότητος, τὸν προσωπικὸ χαρακτήρα τῆς. Μέσῳ τῶν «πραγμάτων» τὸ Πρόσωπο τοῦ δημιουργοῦ Θεοῦ μαρτυρεῖται καὶ γνωστοποιεῖται ὡς ὑπαρκτικὴ ἀμεσότητα προσωπικῆς σχέσης, ἀλλὰ, ταυτόχρονα, καὶ ὡς διαστατὴ ἀπουσία. Στὰ ὅρια τῆς προσωπικῆς σχέσης τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν κόσμον, τὰ ὄντα ὡς «πράγματα» ἀποκαλύπτουν τὴν ὑπαρξὴ προσωπικοῦ Θεοῦ, τὸν προσωπικὸ Λόγον τοῦ δημιουργοῦ Θεοῦ, τὸ Πρόσωπο τοῦ Θεοῦ Λόγου, ἀλλὰ, ὅπως δὲ ἴποτε, τὴ διαστατὴ ἀπουσία τοῦ Προσώπου. Ἐξω ἀπὸ τὸ χῶρον τῆς ἀμοιβαίας ἐρωτικῆς σχέσης, ὁ Θεὸς εἶναι ἡ ἀπουσία. Ἡ θεολογία τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας θὰ μπορούσε νὰ δικαιώσῃ τὸν ὀρισμὸ τοῦ Sartre, ποὺ συνοψίζει τὴν τραγικὴ ἐμπειρικὴ ἀναζήτησιν τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν δυτικὸ ἄνθρωπον, μετὰ τὸ «θάνατον τοῦ Θεοῦ» τῶν ὄντικῶν κατηγοριῶν: «ἡ ἀπουσία εἶναι ὁ Θεός»<sup>193</sup> — ναι, ἀλλὰ μιὰ ἀπουσία «προσωπικὴ», ποὺ θὰ πῆ, ἓνα γεγονός καὶ μιὰ ἐμπειρία βεβαιότητος γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ. Μόνον στὰ ὅρια τῆς προσωπικῆς σχέσης εἶναι δυνατὴ ἡ ἐμπειρία τῆς ἀπουσίας, ἡ ἀπουσία εἶναι πάντοτε ἐμπειρία στέρησης μιᾶς προσωπικῆς ἀμεσότητος, ποὺ προϋποθέτει τὴν πραγματικότητα ἢ τὴ δυνατότητα τῆς σχέσης.

Αὐτὴ ἡ ἐμπειρικὴ αἴσθησις ἀπώλειας τῆς προσωπικῆς ἀμεσότητος, ἡ ὀδύνη τῆς προσωπικῆς ἀπουσίας τοῦ Θεοῦ, διαφαίνεται κάποτε στὰ κείμενα

192. ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΟΥ *Περὶ θείων Ὄνομάτων* 4, P.G. 3, 712AB.

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

τοῦ Sartre<sup>194</sup>, ὅπως καὶ ἄλλων χαρακτηριστικῶν ἐκπροσώπων τῆς σύγχρονης Δύσης, ποὺ ἀρνοῦνται νὰ ἐξαντλήσουν τὴν ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ στὰ ὅρια τῆς διάνοιας<sup>195</sup>. Κάποιες φορές, ἡ ἐπίγνωση τῆς προσωπικῆς ἀπουσίας μπορεῖ νὰ φτάσῃ καὶ στὴν ἀμεσότητα ἐνὸς ἐρωτικοῦ γεγονότος. Γράφει ὁ Sartre: «Ἄς μὲ κολάσῃ ἑκατό, χίλιες φορές, ἀρκεῖ νὰ ὑπάρχη!»<sup>196</sup>. Μόνο μιὰ ἐρωτικὴ στέρηση εἶναι δυνατὸ νὰ ἀδιαφορῆ γιὰ ὁποιοδήποτε τίμημα, προκειμένου νὰ ἀνταλλάξῃ τὴν ὀδύνη τῆς ἀπουσίας μὲ τὴ βεβαιότητα καὶ τὴν ἀμεσότητα τῆς προσωπικῆς παρουσίας.

Βέβαια, γιὰ νὰ εἶναι ἐρωτικὴ αὐτὴ ἡ ὀδύνη ἀπώλειας τοῦ Θεοῦ προϋποθέτει μιὰ πρώτη γνώση καὶ αἴσθησι τοῦ Προσώπου Του. «Εἰ γὰρ τις αἴσθησιν ἔχει καὶ νοῦν, γράφει ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος, ἤδη καὶ τὴν γέενναν ὑπέμεινεν, ὅταν ἐξ ὄψεως γένηται τοῦ Θεοῦ»<sup>197</sup>. Στὴ γλώσσα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας, μιλάμε στὴν περίπτωση αὐτὴ γιὰ «θεῖον ἔρωτα», ἀνατρέχοντας στὸ «πένθος» τῶν μοναχῶν γιὰ τὴν ἀπώλεια τοῦ θείου Προσώπου. «Κατὰ Θεὸν πένθος ἐστὶ, λέει ὁ ἅγιος Ἰωάννης τῆς Κλίμακος, σκυθρωπότης ψυχῆς, ἐνωδύνου καρδίας διάθεσις, αἰεὶ τὸ διψώμενον ἐμμανῶς ζητοῦσα, καὶ ἐν τῇ τούτου ἀποτυχίᾳ ἐμπόνως καταδιώκουσα καὶ ὀπισθεν τοῦτου ὀδυνηρῶς ὀλολύζουσα»<sup>198</sup>. Καὶ ὁ ἅγιος Συμεὼν ὁ Νέος Θεολόγος καλεῖ σὲ φανέρωση καὶ ἀμεσότητα παρουσίας «τὸ ἀκατανόητον πρόσωπον, τὸ ἀποκεκρυμμένον μυστήριον». «Ἐλθέ, λέει, ὁ ἀόρατος καὶ ἀναφῆς καὶ πάντῃ ἀψηλάφητος. . . ἐλθέ τὸ περιπόθητον ὄνομα καὶ θρυλλούμενον. . . ἐλθέ ὁ γενόμενος πόθος αὐτὸς ἐν ἐμοὶ καὶ ποθεῖν σε ποιήσας με, τὸν ἀπρόσιτον παντελῶς»<sup>199</sup>. Ὅπως δὲποτε, αὐτὸ τὸ «πένθος» γιὰ τὴν ἀπουσία τῆς «αἰσθητῆς» ἀμεσότητας δὲν εἶναι μόνο ὀδύνη, ἀλλὰ καὶ ἡ προϋπόθεσις τῆς ἐρωτικῆς σχέσεως καὶ κοινωνίας, γι' αὐτὸ καὶ εἶναι, τελικὰ, «πένθος χαροποιὸν»

194. Περπατῶ μέσα στὴ νύχτα σου: δός μου τὸ χέρι. Πές: ἡ νύχτα εἶσαι σὺ, εἶ; Ἡ νύχτα, ἡ σπαραχτικὴ ἀπουσία τοῦ σύμπαντος! Γιατί εἶσαι αὐτὸς ποὺ εἶναι παρὼν μέσα στὴν παγκόσμια ἀπουσία, αὐτὸς ποὺ ἀκούγεται ὅταν εἶναι ἀπόλυτη ἡ σιγή, αὐτὸς ποὺ τὸν βλέπουμε ὅταν δὲν φαίνεται πιά τίποτα. *Le Diable et le Bon Dieu*, VIII - IX, II.

195. Εἶναι, λοιπόν, τόσο ὀδυνηρὰ ἀδύνατο νὰ συλλάβῃ κανεὶς τὸ Θεὸ μὲ τίς αἰσθήσεις; Γιατί νὰ κρύβεται σὲ μιὰ ὀμίχλη ἀπὸ μισοειπωμένους ὑποσχέσεις καὶ ἀόρατα θαύματα; . . . Θέλω γνώση, ὄχι πίστη, ὄχι ὑποθέσεις. Γνώση. Θέλω ὁ Θεὸς νὰ μοῦ ἀπλώσῃ τὸ χέρι του, νὰ μοῦ ἀποκαλυφθῇ καὶ νὰ μοῦ μιλήσῃ. . . Ingmar BERGMAN, *Ἡ ἑβδομῆ σφραγίδα - Σενάριο*, ἑλλην. ἐκδοσις «Γαλαξίας» ἀρ. 44, σελ. 110 - 111.

196. *Le Diable et le Bon Dieu*, X, IV. — Βλ. καὶ Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Ἡ θεολογία τῆς κόλασης*, στὸ βιβλίο: *Τίμοι μὲ τὴν Ὀρθοδοξία*, Ἀθῆναι (Ἐκδ. «Ἀστήρ») 1968, σελ. 126 κ.έ.

197. *Ὁμιλία Ε' εἰς τὴν Πρὸς Ῥωμαίους*, 6, P.G. 60, 430.

198. *Κλίμαξ*, Λόγος Ζ' § α'.

199. *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν ἐνὸς μυστικῆς*, στὸ βιβλίο τοῦ VI. LOSSKY, *La théologie mystique*. . . ἑλλην. μτφρ. σελ. 187 - 188.

καὶ «μακαρία μανία»<sup>200</sup> καὶ προϋπόθεση τῆς ἀποφατικῆς-ἐμπειρικῆς θεολογικῆς γνώσεως. Ἡ γνωστικὴ, ὡστόσο, δυνατότητα τῆς ἐρωτικῆς ἀπουσίας θὰ προσδιοριστῇ μὲ ἀναφορὰς ποὺ πρέπει νὰ μετατεθοῦν σὲ ἐπόμενο κεφάλαιο.

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

200. Κλίμαξ τοῦ ΙΩΑΝΝΟΥ, Λόγος Α' § α'.