

ΤΟ ΑΝΘΡΩΠΙΝΟ ΣΩΜΑ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ ΑΠΟ ΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΣΤΗ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ

ΜΑΡΙΟΥ Π. ΜΠΕΓΖΟΥ

Πώς σχετίζεται ο άνθρωπος με τό σῶμα¹ του; Ἀποτελεῖ ἄραγε τό σῶμα κατιτί τό δευτερεῦον ἢ τό ὑποδεέστερο πού προστίθεται στήν ψυχή γιά νά ἀπαρτισθεῖ ὁ ἄνθρωπος; Ἦ μήπως ἰσχύει τό ἀντίθετο, δηλαδή τό σῶμα εἶναι πού συνιστᾶ τόν ἄνθρωπο, ἀποτελώντας τό πρῶτεον στοιχεῖο τῆς ὑπαρξῆς, χωρίς τό ὁποῖο δέν ὑφίσταται κἄν ἄνθρωπος; Τελικά, ἐρωτᾶμε μέ φιλοσοφικούς ὄρους πιά: τό σῶμα ἀνήκει στόν *ἔχειν* ἢ στό *εἶναι*² τοῦ ἀνθρώπου;

Σέ αὐτή τή μεταφυσική διαστολή ἀνάμεσα στό *ἔχειν* καί τό *εἶναι* ἀντικατοπτρίζεται ἡ διττή ἀπάντηση τῆς ἀνθρωπολογίας στό ἐρώτημα γιά τό σῶμα. Μιά φιλοσοφική ἀπόκριση εἶναι ἡ ἐξῆς: «ὁ ἄνθρωπος ἔχει σῶμα» καί σημαίνει ὅτι ἡ ὑπαρξη διχάζεται σέ δύο μόρια (τό ἔνυλο καί τό ἄυλο ἢ τό ἐνσῶματο καί τό ἀσῶματο, πού λέγονται σῶμα-πνεῦμα ἢ σάρκα-ψυχή, ἀντιστοίχως). Αὐτή τήν ἀπάντηση συναντᾶμε στήν ἀρχαία ἐλληνική ὄντολογία ἀπό τόν Πλάτωνα μέχρι τόν Πλωτῖνο.

Τήν ἄλλη φιλοσοφική ἀπόκριση στήν ἀνθρωπολογική ἀπορία γιά τό σῶμα ἀπαντᾶμε στήν ἐλληνική σκέψη τῶν Μέσων Χρόνων μέ ἀφετηρία τή βυζαντινὴ θεολογία, ὅπου ἰσχύει ἡ ρήση: «ὁ ἄνθρωπος εἶναι σῶμα». Αὐτό ἐννοεῖ ὅτι τό σῶμα συνιστᾶ τήν ὑπαρξή καί ἐπιπλέον ὁ ἄνθρωπος εἶναι ψυχοσωματική ἐνότητα, ὥστε κάθε διατάραξη τοῦ σώματος (ἢ / καί τῆς ψυχῆς, ἐξίσου) συνεπιφέρει ἀνάλογη διατάραξη σέ ὅλη τήν ἀνθρώπινη ὑπόσταση.

Τό ἀνθρωπολογικό ἐρώτημα γιά τό σῶμα ἀπασχολεῖ σοβαρά τή φιλοσοφία τῆς θρησκείας καί μάλιστα τό νεοελληνικό στοχασμό τῆς μεταπολεμικῆς περιόδου, ἰδίως στόν «περσοναλιστικό»³ προσανατολισμό του. Δυό κυρίως ὄψεις τοῦ θέματος προσελκύουν τό θρησκευτοφιλοσοφικό ἐνδιαφέρον.

Τό ἓνα εἶναι ὅτι πίσω ἀπό τίς κλασικές φιλοσοφικές θέσεις γιά τό σῶμα λειτουργοῦν δραστικά, ἂν καί ἀθόρυβα, οἱ ἀνάλογες θρησκευτικές πεποιθήσεις τοῦ ὀρφισμοῦ, τῶν μυστηριακῶν θρησκείων καί τῶν ἐλευσινίων μυστηρίων. Σέ τέτοιο βαθμό μάλιστα πού ὁ πλατωνισμός, π.χ., νά φαντάζει περίπου ὡς ἔλλογη ἄρθρωση ἐλευσινίων δρωμένων. Τό ἄλλο πάλι σημεῖο θρησκευτοφιλοσοφικοῦ ἐνδιαφέροντος ἀφορᾷ τή βυζαντινὴ σκέψη, ἡ ὁποία ἐλαύνεται ἀπό τά θεολογικά κίνητρα τῆς χριστιανικῆς παράδοσης, ἀλλά οἱ θέσεις τῆς ἐνέχουν σαφῶς φιλοσοφικές συνέπειες. Ἡ μεταφυσική προφάνεια τοῦ χριστιανικοῦ στοχασμοῦ τῶν Μέσων Χρόνων, ἰδίως στή λατινική παράδοση, καταφαίνεται ἀπό τή σύγχρονη εὐρωπαϊκὴ ἀνθρωπολογία, ἡ ὁποία παραπέμπει κατευθείαν στή μεσαιωνικὴ σκέψη, ἀκόμα κι ὅταν τήν ἀκυρώνει ἢ τήν ἐπικρίνει. Εἴτε θετικά εἴτε ἀρνητικά ἡ φιλοσοφικὴ ἀνθρωπολογία ἀναφέρεται στή θεολογικὴ παράδοση, γι' αὐτό λοιπόν τό ἀνθρώπινο σῶμα θεματογραφεῖται στή φιλοσοφία τῆς θρησκείας.

Μιά σχεδόν ἄδηλη πτυχή τοῦ ζητήματος εἶναι ἡ συγκριτικὴ διερεύνηση ἀνάμεσα στήν ἀρχαιοελληνικὴ ὄντολογία καί τή βυζαντινὴ θεολογία. Ἡ μετάβαση ἀπό

τόν ελληνισμό στό χριστιανισμό κατά τούς Μέσους Χρόνους στήν Ἐνατολή ση-μειώνεται στό χῶρο τῆς ἀνθρωπολογίας καί σημαδεύεται μεταξύ ἄλλων ἀπό τή διαφορετική ἐννοιολόγηση τοῦ σώματος. Ἐπί τού «ἔχειν» τῆς ἐλληνικῆς ὄντο-λογίας μεταβαίνουμε στό «εἶναι» τῆς βυζαντινῆς θεολογίας: ὁ ἄνθρωπος θεωρεῖτο ὅτι «ἔχει» σῶμα, ἐνῶ τώρα πιά πιστεύεται πῶς «εἶναι» σῶμα. Πῶς πραγματώνεται μιά τέτοια μετάβαση, πῶς τεκμηριώνεται στίς πηγές καί πῶς κατανοεῖται σήμερα, εἶναι τά ἐρωτήματα πού ἐπιχειροῦμε νά ἀπαντήσουμε ἐδῶ.

Ἐλληνική ὄντολογία: «Ἐάνθρωπος ἔχει σῶμα»

Ἐάν ἀπαιτεῖτο νά συνοψίσουμε σέ μιά μόνο φράση τόν πυρήνα τῆς ἀρχαιοελλη-νικῆς ἀνθρωπολογίας, λαμβάνοντας ὑπόψη μας τήν κλασική ἐκδοχή καί ἐμμένοντας μάλιστα στήν πλατωνική παράδοση, θά ὑποχρεωνόμασταν νά ἐπιμείνουμε στήν παρακάτω διατύπωση: «ὁ ἄνθρωπος ἔχει σῶμα». Ἡ διατύπωση αὐτή σημαίνει μιάν ὀλόκληρη σειρά ἀπό ρητές καί ἄρρητες προϋποθέσεις. Μερικές μόνο θά ἐπισημά-νουμε ἐδῶ μέ κάθε δυνατή συντομία.

Καταρχήν χρειάζεται νά τονισθεῖ ὅτι τῶ «ἔχειν» διαστέλλεται ἀπό τῶ «εἶναι». Τό ὅτι ὁ ἄνθρωπος «ἔχει» σῶμα ὑπονοεῖ ὅτι δέν «εἶναι» τῶ σῶμα του, δηλαδή μπορεῖ νά ὑπάρξει χωρίς σῶμα. Ἐρα τῶ σῶμα δέν συνιστᾷ τήν ὑπαρξη οὔτε κάνει τόν ἄνθρω-πο. Ἡ ὄντοτητα τοῦ ἀνθρώπου δέν συνδέεται ὀποσδήποτε μέ τή σωματικότητα του.

Ἐπειτα καί σέ συνέπεια μέ τά προηγούμενα, συνάγεται ὅτι τῶ «ἔχειν» ὑπολείπε-ται τοῦ «εἶναι». Τό σῶμα ἐκλαμβάνεται ὡς κατιτί δευτερεῦον, ἐποσειῶδες καί ὑποδεέ-στερο. Προηγεῖται τῶ ἄλλο μόριο τοῦ ἀνθρώπου, ὄχι τῶ σωματικό, ἀλλά τῶ ἀσώμα-το, πού ἀκούει στό ὄνομα «πνεῦμα». Ἐντί γιά τῶ ἔνυλο προκρίνεται τῶ ἄυλο στοι-χεῖο τῆς ὑπαρξης, ὄχι ἡ σάρκα, ἀλλά ἡ ψυχή. Οὔσιῶδες καί πρωταρχικό πιστεύεται ὅτι εἶναι ὀτιδήποτε ἄλλο πέρα κι ἔξω ἀπό τῶ σῶμα.

Τελικά, ὁ ἄνθρωπος θεωρεῖται ὡς δισυπόστατο ὄν, πού «ἔχει» σῶμα καί ψυχή. Ἐ προτεραιότητα τοῦ ἀσώματος στοιχείου ἀπέναντι στό ἐνσῶματο δηλώνει τῶ δῦισμό τοῦ ἀνθρώπου σέ ψυχή καί σῶμα, πού μπορεῖ νά κλιμακωθεῖ σέ διάσπαση, διχασμό καί σχάση τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξης μέ ὄλα τά συνεπακόλουθα, φιλοσοφι-κῆς ἢ καί ψυχολογικῆς ὕψης.

Τεκμήρια μῆς τέτοιας ἀνθρωπολογικῆς στάσης ἀφθονοῦν, καί ἀπό τίς πηγαῖες μαρτυρίες προσκομίζουμε ἐντελῶς δειγματοληπτικά —ἀλλά καθόλου μεροληπτικά, οὔτε ἐπιλεκτικά— μερικές κραυγαλέες ἀποδείξεις γιά τούς ἰσχυρισμούς πού προβλή-θηκαν παραπάνω.

Ἐ ὀρφική θρησκευτικότητα λειτουργεῖ ὡς ὀ ἰμάντας πού διοχετεύει ἴσως ἀνα-τολικές μυστηριακές πίστεις γιά τῶ σῶμα μέ ἐμφανή τά ἴχνη τῆς μεταφυσικῆς ἀπαξίωσῆς του. Ἐ *Πλάτων* ἀπηχεῖ ἀνάλογες ἀπόψεις μέ ρητή ἀναφορά στόν ψυχο-σωματικό δῦισμό τοῦ ἀνθρώπου καί παράλληλη πρόταξη τῆς ψυχῆς ἀπέναντι στό σῶμα. Στό ἐρώτημα «τί εἶναι ὁ ἄνθρωπος;» ἡ πλατωνική ἀπάντηση δίνεται μέ σαφή-νεια: «ἡ ψυχή ἐστίν ἄνθρωπος».Ἐ Μέ κανένα τρόπο δέν εἶναι ἡ σωματικότητα πού προσδίδει ὄντοτητα στόν ἄνθρωπο. Ἐ Ἐντιθέτως ἡ ψυχή συνιστᾷ τήν ὑπαρξη.

Καί τότε τί εἶναι τῶ σῶμα; Μιά σειρά ἀπό καταφανῶς ἀρνητικούς ὄρους θά ἐπιστρατευθεῖ γιά νά δηλώσει τήν ἀντίληψη περί τοῦ σώματος πού πρυτανεῖει στόν

Πλάτωνα. Ὁ «τάφος» εἶναι τὸ γνωστότερο ὄνομα τοῦ σώματος: «καὶ τὸ μὲν σῶμα ἐστὶν ἡμῖν σῆμα».⁵ Τὸ σῶμα λοιπὸν εἶναι τὸ «σῆμα», δηλαδή τάφος, καὶ μάλιστα τάφος τῆς ψυχῆς, ἡ ὁποία συνιστᾷ τὸν ἄνθρωπο, ὅπως εἶδαμε πρὶν ἄνω. Συνεπῶς τὸ σῶμα εἶναι τάφος ὄχι μόνον τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἀνθρώπου. Τελικὰ τὸ σῶμα εἶναι ἡ ἄρνηση τοῦ ἀνθρώπου, ἀφοῦ συρράπτεται μὲ τὸ θάνατό του, εἶναι ὁ τάφος του.

Μία ἄλλη ρητῶς ὑποτιμητικὴ ἐπισήμανση τοῦ σώματος δίνεται μὲ τὸν ὄρο «δεσμοτήριον».⁶ Τὸ σῶμα εἶναι ἡ φυλακὴ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ ἀνθρώπου γενικά: «καὶ γὰρ σῆμᾶ τινές φασὶν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι· καὶ διότι αὐτὸ τοῦτω σημαίνει ἅ ἄν σημαίνει ἡ ψυχὴ, καὶ ταύτη 'σῆμα' ὀρθῶς καλεῖσθαι. Δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὁρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἔνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σφῆται, δεσμοτηρίου εἰκόνα· εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἄν ἐκτείσῃ τὰ ὀφειλόμενα, (τὸ) 'σῶμα', καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδ' ἔν γράμμα».⁷

Ἀξιοσημείωτο παραμένει τὸ γεγονός ὅτι καὶ σὲ ἄλλη πλατωνικὴ συνάφεια, στὸν «Φαίδωνα» συγκεκριμένα, γίνεται ρητὴ παραπομπὴ στὴν ὀρφικὴ θρησκευτικὴτητα καὶ ἐκλαμβάνεται τὸ σῶμα ὡς «φυλακὴ» μὲ σαφῶς στερητικὴ ἔννοια: «Ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἐν τινι φρουρᾷ ἐσμέν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν».⁸ Τόσο τὸ «δεσμοτήριον» τοῦ Κρατύλου ὅσο καὶ ἡ «φρουρά» (φυλακὴ) τοῦ Φαίδωνα καταδεικνύουν τὴν ὑποτιμητικὴν θέσιν τοῦ σώματος στὴν πλατωνικὴ ἀνθρωπολογία.

Ἀνάλογα ἰσχύουν καὶ στὴν ἡπιότερη διατύπωση τοῦ Τιμαίου, ὅπου τὸ σῶμα θεωρεῖται «ὄχημα» τῆς ψυχῆς: «παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνευσαν ὄχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδωσαν ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσφοκδόμον τὸ θνητόν».⁹ Ἐδῶ κυριολεκτεῖται πρὸς τὸ «ἔχειν» τοῦ σώματος, τὸ ὁποῖο εἶναι τὸ «ὄχημα» τῆς ψυχῆς, ὁ φορέας τοῦ ἀνθρώπου. Τὸ «εἶναι» ἀνήκει στὴν ψυχὴ. Στὸ σῶμα ἐναπομένει τὸ «ἔχειν» τοῦ ἀνθρώπου.

Στὸ σῶμα ἀποδίδεται ἡ συνυπαιτιότητα γιὰ τὴν ἀνάδυσή του κακοῦ στὸν κόσμον: «κακὸς μὲν γὰρ ἐκὼν οὐδεὶς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφήν ὁ κακὸς γίγνεται κακός, παντὶ δὲ ταῦτα ἐχθρὰ καὶ ἄκοντι προσγίγνεται».¹⁰

Ἡ ψυχὴ ἀπαλλάσσεται ἀπὸ τῆς ρητῆς εὐθύνης καὶ μόνον στὸ σῶμα ἐπιφορτίζεται ὀνομαστικὰ ἕνα μερίδιο τοῦ κακοῦ. Ἡ ψυχὴ πάλι ἐπιμολύνεται ἀπὸ τὸ σῶμα καὶ κατανατᾷ «ἄνους», ἐξαιτίας τῆς ἐπαφῆς τῆς μὲ τὸν ἐνσώματο ἀντίποδά της: «καὶ διὰ δὴ ταῦτα πάντα τὰ παθήματα νῦν κατ' ἀρχὰς τε ἄνους ψυχὴ γίγνεται τὸ πρῶτον, ὅταν εἰς σῶμα ἐνδεθῇ θνητόν».¹¹

Δὲν χρειάζεται νὰ ἐπιμείνει κάποιος περισσότερο στίς μαρτυρίες τοῦ πλατωνισμοῦ γιὰ νὰ διαφωτισθεῖ σχετικὰ μὲ τὴν ἀντίληψη γιὰ τὴν ἀνθρωπολογία. Ἱστορικὴ ἐπιβεβαίωση τοῦ γεγονότος ὅτι τέτοιες ἀντιλήψεις ἐπιβίωσαν σὲ ὅλη τὴ μεταγενέστερη ἐποχὴ μέχρι τὰ τέλη τῆς ἀρχαιότητος ἀποτελεῖ ἡ σύμφωνη γνώμη τοῦ Πλωτίνου, στὸν ὁποῖο παρατηρεῖται παρόμοια μεταφυσικὴ ὑποτίμηση τοῦ σώματος. Σύμφωνα μὲ τὸ βιογράφο του Πορφύριο, ὁ Πλωτίνος αἰσχυρόταν ὅτι ζοῦσε μὲ σῶμα («ὄτι ἐν σώματι εἶη»),¹² γι' αὐτὸ λοιπὸν δὲν διηγείτο οὔτε γιὰ τοὺς γονεῖς του οὔτε γιὰ τὸ γένος του οὔτε γιὰ τὴν πατρίδα του. Ἀκόμα ἀπέφευγε νὰ αὐτοβιογραφηθεῖ καὶ δὲν ἤθελε νὰ ἀπεικονισθεῖ, ἀπαγορεύοντας τὴν κατασκευὴ τοῦ ἀγάλματός

του ἢ τῆς εἰκόνας του. Τέλος, χαιρόταν πού θά πέθαινε, διότι θά ἀπολυτρωνόταν ἢ ἀθάνατη ψυχὴ του ἀπὸ τὸ θνητό του σῶμα, τὸ πλατωνικὸ «ὄχημα», «δεσμοτήριον» καὶ «σῆμα» (τάφος).

II

Βυζαντινὴ θεολογία: «Ὁ ἄνθρωπος εἶναι σῶμα»

Ἐπέναντι στὸν ἑλληνισμό διαγράφει τὴν ἱστορικὴ του πορεία ὁ *ιουδαϊσμός*, στὸν ὁποῖο τὸ σῶμα κατέχει ἰδιάζουσα θέση. Γιὰ τὸ ἐβραϊκὸ κοσμοεἰδωλο ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ σῶμα του, γι' αὐτὸ καὶ τὸ ἰουδαϊκὸ ἀνθρωποεἰδωλο ἀποκαλεῖται «ποιητικός ὕλισμός ἢ σαρκικός ἰδεαλισμός»¹³. ἐπὶ πλέον ἐπισημαίνεται ὅτι «ὁ ἐβραῖος ἔχει τὸ αἶσθημα τοῦ σαρκικοῦ, διότι σέ αὐτὸ διαβλέπει τὸν πνευματικὸ χυμό».¹⁴ Αὐτὴ ἡ παλαιοδιαθηκικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴν κατάφαση τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος περνᾷ στὸν ἀρχέγονο χριστιανισμό μέσα ἀπὸ τὴν καινοδιαθηκικὴ θεολογία¹⁵ καὶ ἀπὸ ἐκεῖ πιά κληροδοτεῖται στὴ βυζαντινὴ παράδοση.

Σύμφωνα μέ τὴν ἑλληνικὴ θρησκευοφιλοσοφικὴ παράδοση τῶν Μέσων Χρόνων ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ σῶμα του. Ἐντὶ γιὰ τὸ «ἔχειν» καθιερώνεται τὸ «εἶναι» στὴν ἀνθρωπολογία. Τῆ θέση τοῦ δυισμοῦ παίρνει ἡ ψυχοσωματικὴ ἐνότητα. Ἡ ὄντολογικὴ προτεραιότητα μετατίθεται ἀπὸ τὴν ψυχὴ στό σῶμα. Χωρὶς περιττὰ σχόλια ἀρκεῖ καὶ πρέπει νά παρουσιαστοῦν τεκμήρια τῆς βυζαντινῆς ἀνθρωπολογίας σέ συγκριτικὴ ἀντιπαράθεση πρὸς τὴν ἀρχαιοελληνικὴ ὄντολογία.

Τί εἶναι ὁ ἄνθρωπος; Ἡ βυζαντινὴ θεολογία υἱοθετεῖ τὸν ἑλληνικὸ φιλοσοφικὸ ὄρο «συναμφότερον», ἀλλὰ γιὰ νά διατυπώσει τὴν ψυχοσωματικὴ ἐνότητα τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς ὀρίζει ὡς ἐξῆς τὸν ἄνθρωπο: «μὴ ἂν ψυχὴν μόνην, μῆτε σῶμα μόνον λέγεσθαι ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ συναμφότερον».¹⁶ Στὴν πλατωνικὴ παράδοση σημειώνεται ρητὴ καὶ κατηγορηματικὴ ἄρνηση τοῦ «συναμφότερον» ψυχῆς καὶ σώματος στὸν ὀρισμὸ τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως ἄλλωστε σημειώσαμε προηγουμένως: «ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἄνθρωπος» (Ἁλκιβιάδης 130 C). Στὴν παλαμικὴ σκέψη χρησιμοποιεῖται τὸ «συναμφότερον» ἀκριβῶς γιὰ νά ὑπογραμμισθεῖ ἡ ψυχοσωματικὴ ἐνότητα.

Ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα δὲν ἀπομονώνονται οὔτε πολώνονται. Στὸ προηγούμενο παλαμικὸ χωρίο πρέπει νά προσεχθεῖ ὅτι τὸ βᾶρος πέφτει στοὺς ἀρνητικούς προσδιορισμούς «μὴ ἂν ψυχὴν μόνην, μῆτε σῶμα μόνον». Ἡ αὐτονόμηση καὶ ἡ ἀπομόνωση τῶν ψυχοσωματικῶν δεδομένων ἀλλοιώνουν τὸν ἄνθρωπο. Ὅχι ἡ ὑπαρξη, ἀλλὰ ἡ συνύπαρξη τῶν δύο διαφορετικῶν (ἢ ἀκόμα κι ἀντιθετικῶν ἴσως) μοριῶν τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξης προβάλλεται. Ψυχὴ καὶ σῶμα εἶναι δύο διαφορετικὰ συστατικά στοιχεῖα τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ δὲν εἶναι ἀνταγωνιστικά, ἀσυμβίβαστα ἢ ἀσύμπτωτα. Ἡ διαφορὰ δὲν σημαίνει ἀντίθεση, ἡ διάκριση δὲν ταυτίζεται μέ τὴ διαίρεση, ἡ διαστολὴ δὲν ὑπονοεῖ διάσπαση.

Ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα εἶναι οἱ δύο ποικίλες ὄψεις τοῦ ἀνθρώπου: ἡ ἐνυλὴ καὶ ἡ ἄυλη, ἡ ἐνσώματη καὶ ἡ ἀσώματη, ἡ ἐνσαρκὴ καὶ ἡ ἄσαρκη, ἡ ὄρατὴ καὶ ἡ ἀόρατη, ἡ ἀπτή καὶ ἡ ἀναφής. Ἡ ἐβραϊκὴ ἀνθρωπολογία προοίκισε τὴ χριστιανικὴ παράδοση μέ τὴν ψυχοσωματικὴ ἐνότητα τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὴ συνακόλουθη ἀνατίμηση

τοῦ σώματος. Γι' αὐτό ἤδη ἀπό τόν 4ο αἰ. τοῦλάχιστον συναντᾶμε στήν πατερική θεολογία φράσεις σάν αὐτήν: «μήτε ψυχὴν πρό τοῦ σώματος, μήτε χωρὶς ψυχῆς τό σῶμα, ἀλλά μίαν ἀμφοτέρων ἀρχήν»,¹⁷ προετοιμάζοντας τό ἔδαφος γιά τήν παλαμική ἀνθρωπολογία τοῦ 14ου αἰ.

Ἡ βυζαντινὴ θεολογία διακηρύσσει ὁμόφωνα τήν ψυχοσωματικὴ ἐνότητα τοῦ ἀνθρώπου ἀπό τόν 4ο ὡς τόν 14ο αἰ. Καί αὐτό διατυπώνεται καταρχὴν μέ ἀρνητικούς ὅρους: «μὴ μόνην... μήτε μόνον» πού ἀπορρίπτουν τίς διασπάσεις: «μήτε χωρὶς... μήτε πρό...». Καμμιά προτεραιότητα τῆς ψυχῆς οὔτε πάλι αὐτονόμηση ἢ χειραφέτηση τοῦ σώματος. Τό «συναμφοτέρον» παραμένει τό σταθερό σημεῖο ἀναφορᾶς τῆς βυζαντινῆς ἀνθρωπολογίας. Τό σῶμα ἀνήκει στό «εἶναι» τοῦ ἀνθρώπου κι ὄχι ἀπλά στό «ἔχειν» του: ὁ ἄνθρωπος δέν ἔχει σῶμα, ἀλλά εἶναι τό σῶμα του. Χωρὶς σῶμα δέν ὑπάρχει ἄνθρωπος. Οὔτε μόνο μέ σῶμα ὑφίσταται ἄνθρωπος. Ἡ ἀσώματη ψυχὴ εἶναι φάντασμα καί τό ἄψυχο σῶμα εἶναι πτώμα (Φλωρόφσκυ).¹⁸ Ἐπομένως τό σῶμα κάνει τόν ἄνθρωπο, τοῦ προσδίδει τό «εἶναι» του, ἢ σωματικότητα γίνεται συνώνυμη τῆς ὄντητας τοῦ ἀνθρώπου.

Μιά ἀξιοπαρατήρητη παράμετρος τῆς βυζαντινῆς ἀνθρωπολογίας εἶναι ἡ διάκριση ἀνάμεσα σέ δύο συναφεῖς ὄρους: «σῶμα» καί «σάρξ». Καταρχὴν διακρίνεται τό σῶμα ἀπό τή σάρκα. Ἐάν τό σῶμα θεωρεῖται ἀνθρωπολογικῶς οὐδέτερο, ἢ σάρξ παίρνει ἀρνητικὸ περιεχόμενο. Σάρξ σημαίνει τό ἐφάμαρτο, τό κακό, τό ἄηθες. Ἐνῶ τό σῶμα πιστεύεται οὐδέτερο ὡς πρὸς τήν ἁμαρτία, δεκτικὸ τοῦ καλοῦ καί τοῦ κακοῦ ἐξίσου, ὅπως ἀκριβῶς καί τό πνεῦμα ἢ ἡ ψυχὴ, ὅμως ἡ σαρὶς προσλαμβάνει ἐξαρχῆς ἀρνητικὴ χροιά.

Ἄλλὰ ἐξίσου ἀξιοπαρατήρητο γεγονός εἶναι καί τό ἐξῆς. Ἡ σάρξ δέν περιορίζεται στό σῶμα, ἀλλά ἐκτείνεται στό πνεῦμα. Σαρκικὸ φρόνημα εἶναι τό ἐφάμαρτο φρόνημα, τό ὁποῖο δέν περιορίζεται στό σῶμα οὔτε ἐξαντλεῖται σέ αὐτό, παρά προεκτείνεται ὅπωςδήποτε στήν ψυχικὴ σφαῖρα τῆς ὑπαρξῆς καί ἐμπερικλείει τήν πνευματικὴ ὑπόσταση τοῦ ἀνθρώπου. Τελικά, ἀπαλλάσσεται τό σῶμα ἀπό κάθε συνυπευθυνότητά του γιά τήν ἐμφάνιση τοῦ κακοῦ στόν κόσμο. Δέν εὐθύνεται τό σῶμα, ἀλλά ἡ σάρξ, δηλαδή τό ἐφάμαρτο φρόνημα.

Ἐνῶ στήν πλατωνικὴ ἀνθρωπολογία (Τίμαιος 86 Ε) τό σῶμα ἐνέχεται κατὰ ἓνα τοῦλάχιστον μέρος γιά τό κακό στόν κόσμο, ἡ βυζαντινὴ σκέψη ἀθωώνει τό σῶμα καί καταλογίζει στή σάρκα εὐθύνες. Ἀξίζει νά προσεχθεῖ ἡ ὁμοφωνία τῆς βυζαντινῆς παράδοσης σέ αὐτό τό καίριο σημεῖο τῆς ἀνθρωπολογίας. Εἶναι ἀρκετὰ ἐνδεικτικὸ ὅτι ἀκόμα καί τὰ ἀρεοπαγιτικά κείμενα, τὰ ὁποῖα θεωροῦνται «ὑποπτα» νεοπλατωνισμοῦ,¹⁹ τοποθετοῦνται μέ κρυστάλλινη σαφήνεια μέσα στόν κορμό τῆς βυζαντινῆς σκέψης, πλειοδοτώντας ὑπὲρ τοῦ σώματος μέ ἐνδιαφέρουσα μάλιστα ἐπιχειρηματολογία: «οὐδὲ κακίας αἴτιον τῇ ψυχῇ τό σῶμα, δῆλον ἐκ τοῦ δυνατόν εἶναι καί ἄνευ σώματος παρυφίστασθαι κακίαν, ὥσπερ ἐν δαίμοσι».²⁰

Ἡ πατερικὴ θεολογία ἀπό τόν 4ο αἰ. τοῦλάχιστον μέ ἐμμονὴ καί σαφήνεια ὀριοθετεῖται ἀπέναντι στή νεοπλατωνικὴ ἀνθρωπολογία, ἔχοντας ὡς βάση τὴ διάκριση ἀνάμεσα στό σῶμα καί στή σάρκα, ὅπως μαρτυρεῖται μέ κατηγορηματικότητα στό ἀκόλουθο χωρίο: «οὐ τὴν σάρκα ἀποθέσθαι βουλόμεθα, φησίν, ἀλλὰ τὴν φθοράν, οὐ τό σῶμα, ἀλλὰ τόν θάνατον».²¹ Καί σέ ἄλλη πάλι συνάφεια δηλώνεται ἡ διάκριση τοῦ σωματικοῦ ἀπὸ τό σαρκικὸ στοιχεῖο μέ ρητὴ κατάφαση τοῦ πρώτου

ώς ἐξῆς: «δεδιψήκαμεν γάρ οὐ τὴν τῶν σωμάτων ἀπόθεσιν, οὔτε μὴν ταύτην εἶναι φαμέν τὴν λύτρωσιν· ἔσσεσθαι δέ προσδοκῶμεν τὸ σῶμα πνευματικόν, τουτέστιν ἀποβεβληκός εισάπαν φρόνημα τὸ σαρκικόν καὶ γεῶδες, καὶ τῆς ἁμαρτίας τὸ κέντρον».²²

Πέρα ἀπὸ τὴν παλαιοδιαθηκική, ἑβραϊκή κληρονομιά, ἡ βυζαντινὴ θεολογία τροφοδοτεῖται ἀπὸ τὴν παύλεια παράδοση πού θεωρεῖ τὸ σῶμα ὡς «ναό» ἀντί γιὰ τὸν πλατωνικὸ τάφο (σῶμα: σῆμα) ἢ τὴ φυλακὴ (δεσμοπήριον, φρουρά) καὶ τὸ ὄχημα τῆς ψυχῆς: «τὸ σῶμα ὑμῶν ναός τοῦ ἐν ὑμῖν Ἁγίου Πνεύματος ἐστιν» (Α΄ Κορινθ. 6, 19). Πάνω σέ αὐτές τίς δυὸ βιβλικές βάσεις, τὴν παλαιοδιαθηκική καὶ τὴν καινοδιαθηκική, οἰκοδομεῖται ἡ διαφοροποίηση τῆς ἑλληνικῆς μεσαιωνικῆς θεολογίας ἀπὸ τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία ὅσον ἀφορᾷ τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὴν οὐσιώδη μετάβαση ἀπὸ τὸ «ἔχειν» στό «εἶναι».

Ἡ καθημερινότητα τοῦ βυζαντινοῦ πολιτισμοῦ διαποτιζόταν ἀπὸ τέτοιες ἀντιλήψεις, ὅπως, π.χ., διαπιστώνουμε σέ κείμενα λαϊκῆς θρησκευτικότητος: «ἡμεῖς οὐκ ἐδιδάχθημεν σωματοκτόνο, ἀλλά παθοκτόνο».²³ Παρόμοιες πεποιθήσεις συναντᾶμε σέ κορυφαῖα θεολογικά κείμενα, στά ὁποῖα ἡ ἀνάστασις ἐντοπίζεται στό σῶμα (καὶ ὄχι στήν ψυχή), ὅπως διατείνεται ὁ Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος: «Εἰ γάρ μὴ ἀνίσταται σῶμα, οὐκ ἀνίσταται ἄνθρωπος· ὁ γάρ ἄνθρωπος οὐκ ἔστι ψυχὴ μόνον, ἀλλά ψυχὴ καὶ σῶμα»²⁴ ἢ ὁ Ἰωάννης Δαμασκηνός: «Ἀνάστασιν δὲ λέγοντες, σωμάτων φαμέν ἀνάστασιν. Ἀνάστασις γάρ ἐστι δευτέρα τοῦ πεπτωκότος στάσις· αἱ γάρ ψυχαὶ ἀθάνατοι οὐσαι, πῶς ἀναστήσονται; Εἰ γάρ θάνατον ὀρίζονται χωρισμόν ψυχῆς ἀπὸ σώματος, ἀνάστασις ἐστι πάντως συνάφεια πάλιν ψυχῆς τε καὶ σώματος, καὶ δευτέρα τοῦ διαλυθέντος καὶ πεσόντος ζώου στάσις. Αὐτὸ οὖν τὸ σῶμα τὸ φθειρόμενον καὶ διαλυόμενον, αὐτὸ ἀναστήσεται ἄφθαρτον»²⁵ ἐπεξηγώντας μάλιστα ὅτι «ἐπεὶ μὴτε τὴν ἀρετὴν μὴτε τὴν κακίαν ἢ ψυχὴ μετῆλθε δίχα τοῦ σώματος, δικαίως ἄμφω ἅμα καὶ τῶν ἀμοιβῶν τεύξονται».²⁶

* * *

Ἡ μετάβαση ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ ὄντολογία στὴ βυζαντινὴ θεολογία, ἡ μετατόπιση τῆς ἀνθρωπολογίας ἀπὸ τὸ «ἔχειν» τοῦ σώματος στό «εἶναι», ὅπως δείχθηκε στά προηγούμενα, ἐνέχει ἰδιάζουσα θρησκευτοφιλοσοφικὴ σημασία. Ἡ ἀνάδειξη αὐτῆς τῆς πτυχῆς τοῦ θέματός μας εἶναι ἐξω ἀπὸ τὰ ὄρια αὐτοῦ τοῦ μελετήματος. Γι' αὐτὸ παραιτούμεθα ἀπὸ ἓνα τέτοιο ἐγχείρημα πρὸς τὸ παρόν τοῦλάχιστον, γιὰ νὰ ἐπανέλθουμε ἀργότερα, σέ ἄλλη ἐκτενέστερη ἐργασία. Μᾶς ἀρκεῖ μόνο μιὰ σύντομη ὑπενθύμιση.

Ὁ Μάξ Σέλερ, ὁ κορυφαῖος θεμελιωτὴς τῆς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας²⁷ στὸν αἰῶνα μας, μέ τὸ ἀπαράμιλλο ἔργο του «Ἡ θέσις τοῦ ἀνθρώπου στὸν κόσμον» (1927), χρησιμοποιοεῖ τὴ θρησκευτοφιλοσοφικὴ κατηγορία, αὐτὴ τοῦ «ἀσκητῆ», γιὰ νὰ διατυπώσει τὴν κεντρικὴ θέσις τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸν κόσμον. Θὰ παρουσίαζε ἐνδιαφέρον μιὰ ἀπόπειρα νὰ κατανοηθεῖ ὑπὸ τὸ φῶς τῆς βυζαντινῆς φιλοσοφίας τῆς θρησκείας, ἔτσι ὅπως σκιαγραφήθηκε στά προηγούμενα, ἡ σκέψη τοῦ ἀνθρώπου ὡς «ἀσκητῆ τῆς ζωῆς», ὅπως προβάλλεται ἀπὸ τὸν Μάξ Σέλερ: «Συγκρινόμενος μέ τὸ ζῶο, πού πάντοτε λέει 'ναί' στήν πραγματικότητα ὡς τέτοια, ἀκόμη καὶ στίς περιπτώσεις πού τὴν ἀποστρέφεται καὶ τὴν ἀποφεύγει, ὁ ἀνθρώπος εἶναι τὸ 'ὄν πού

μπορεί να λείει ὄχι, ὁ ἄσκητὴς τῆς ζωῆς» καί, ὡς πρὸς ὅτιδιδήποτε εἶναι μόνο πραγματικότητα, ὁ αἰώνιος διαμαρτυρούμενος». ²⁸

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ἡ παρούσα μελέτη ἀποτελεῖ ἀνάπτυγμα εἰσήγησης, πού ἀνακοινώθηκε στό *Διασχολικό Σεμινάριο Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν* (ὑπό τὴ διεύθυνση τοῦ καθηγητῆ κ. *Εὐάγγελου Μουτσόπουλου*) στὴν ἡμερίδα μέ θέμα « Ὀλυμπισμός» στὸν Πύργο τῆς Ἡλείας, 27-29 Ἀπριλίου 1990.
2. Σχετικά μέ τὴ φιλοσοφικὴ προβληματικὴ τοῦ «εἶναι» καὶ τοῦ «ἔχειν» βλ. G. Marcel, *Etre et avoir*, Paris 1935, B. Staehelin, *Haben und Sein*, Zürich 1971⁵. Γιά τὴν ψυχολογικὴ σημασιολόγηση βλ. E. Fromm, *Haben oder Sein*, Stuttgart 1976.
3. Γιά τὴ νεοελληνικὴ φιλοσοφία τῆς θρησκείας βλ. Μ. Μακράκης, *Εἰσαγωγή στὴ φιλοσοφία τῆς θρησκείας*, Ἀθήνα 1987, 43-49, *Ἐννοια καὶ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας τῆς θρησκείας*, Ἀθήνα 1989, 259-271, Μ. Μπέγζος, *Δοκίμια φιλοσοφίας τῆς θρησκείας*, Ἀθήνα 1988 (1991²), 27-47, «Ἡ φιλοσοφία τῆς θρησκείας στὴν Ἑλλάδα (1916-1986)»: *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, 1991.
4. Πλάτωνος, *Αλκιβιάδης* 130 c.
5. Πλάτωνος, *Γοργίας* 493 a.
6. Πλάτωνος, *Κρατύλος* 400 c.
7. Στό ἴδιο.
8. Πλάτωνος, *Φαῖδων* 62 b.
9. Πλάτωνος, *Τίμαιος* 69 c.
10. Πλάτωνος, *Τίμαιος* 86 e.
11. Πλάτωνος, *Τίμαιος* 44 b.
12. Πορφυρίου, *Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου* 1, 2.
13. C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris 1953, 54. Πρβλ. T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1952.
14. Tresmontant, ὅ.π., 57. Πρβλ. W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, London 1967, II, 124.
15. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testamentes*, Göttingen 1953, 191: «Der Mensch hat nicht ein σῶμα, sondern er ist σῶμα».
16. Γρηγόριος Παλαμᾶς, *PG* 150, 1361c. Σχόλια στό Μ. Μπέγζος, *Ἡ μεταφυσικὴ τῆς οὐσιοκρατίας στό Μεσαίωνα καὶ ἡ ἐκκοσμίκευση*, Ἀθήνα 1989, 145-147 καὶ τοῦ ἴδιου, *Ἐλευθερία ἢ θρησκεία*; Ἀθήνα 1991, 134-144.
17. Γρηγόριος Νύσσης, *PG* 44, 236 b. Πρβλ. Ν. Νησιώτης, *Προλεγόμενα εἰς τὴν θεολογικὴν γνωσιολογίαν*, Ἀθήνα 1965, 74-78, ἰδ. 74: «δὲν ἔχει τις σῶμα, ἀλλ' εἶναι τό σῶμα του», 75: «τό σῶμα εἶναι ὁ κατ' ἐξοχίην ἄνθρωπος ἐν πνεύματι».
18. G. Florovsky, *Collected Works*, Belmont, Mass., 10 volumes, 1972-1982, ἰδίως τόμος III: *Creation and Redemption*, 1976 καὶ ἑλλην. μετάφρ. *Δημιουργία καὶ ἀπολύτρωση*, μετ. Π. Πάλλης, Θεσσαλονικὴ 1983, 243-275. ἰδ. 254.
19. Γιά τό νεοπλατωνισμό τῶν ἀρεοπαγτικῶν κειμένων βλ. τίς νεοελληνικὲς ἔρευνες τῶν Χ. Γιανναρᾶ, *Χαϊντεγγερ καὶ Ἀρεοπαγίτης*, Ἀθήνα 1988² (1967¹, 1972²), Λ. Σιάσου, *Ἐραστὲς τῆς ἀλήθειας*, Θεσσαλονικὴ 1984, Χ. Τερέζη, *Διάμεσα ἀρχέτυπα στὸν Πρόκλο καὶ τὸν Ψευδο-Διονύσιο Ἀρεοπαγίτη*, Ἰωάννινα 1986.
20. Ψευδο Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, *PG* 3, 728 d.
21. Ἰωάννης Χρυσόστομος, *PG* 50, 431 d.
22. Κύριλλος Ἀλεξανδρείας, *PG* 74, 824 b.
23. *Γερωνικόν*, (ἐπ. ἐκδ.) Π. Πάσχος, Ἀθήνα 1970, 101 (Ἄββ. Ποιμὴν, ρηγ').
24. Ἰωάννης Χρυσόστομος, *PG* 50, 434 c.

25. Ἰωάννης Δαμασκηνός, *PG* 94, 1220 a.
26. Ἰωάννης Δαμασκηνός, *PG* 94, 1220 c. Γιά τή βυζαντινή φιλοσοφία βλ. Ν. Ματσούκας, *Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας*, Θεσσαλονίκη 1981, 253-289 («Βυζαντινή Φιλοσοφία»), Λ. Μπενάκης, «Ἡ σπουδή τῆς βυζαντινῆς φιλοσοφίας 1949-1971»: *Φιλοσοφία* 1 (1971), 390-433, «Ἡ γένεση τῆς λογικῆς ψυχῆς στόν Ἀριστοτέλη καί στή χριστιανική σκέψη»: *Φιλοσοφία* 2 (1972), 327-336, «Die Stellung des Menschen im Kosmos»: *Actes du 7e Congrès International du Philosophie Médiévale*, Louvain-la-Neuve, I, 1985, Β. Τατάκης, *Ἡ Βυζαντινή φιλοσοφία* μελ. Ε. Καλπουρτζή, Ἀθήνα 1977 (μέ βιβλιογραφική ἐνημέρωση Λ. Μπενάκη: «Βιβλιογραφία 1949-1976»: σελ. 339-368).
27. Γιά τή νεώτερη «Φιλοσοφική ἀνθρωπολογία» (M. Scheleg, H. Plessner, A. Gehlen) βλ. Κ. Delikostantis, *Der moderne Humanitarismus*, Mainz 1982.
28. M. Scheleg, *Die Stellung der Menschen im Kosmos* (1927) καί *Ἡ θέση τοῦ ἀνθρώπου στόν κόσμο*, μετ. Χ. Μπακονικόλα - Γεωργοπούλου, Ἀθήνα 1989, 98-99.

ΜΑΡΙΟΣ Π. ΜΠΕΓΖΟΣ
ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ