

νο. Οι αδυναμίες της προφανώς προέρχονται κατά κύριο λόγο απ' το γεγονός ότι ο μεταφραστής δεν είχε προ οφθαλμών την ευρύτερη σκέψη του συγγραφέα, πράγμα που τον ανάγκασε να ακολουθήσει στενόκαρδα και κατά πόδας το πρωτότυπο κείμενο, εκεί ακριβώς όπου χρειαζόταν η γνώση του «που το πάει», για να μπορέσει να βρει τη σωστή απόδοση. Ελπίζω ότι σε μια επανέκδοση, αυτές οι αδυναμίες θα απουσιάζουν, ούτως ώστε το μεταφραζόμενο κείμενο να μπορεί να συναγωνίζεται από πλευράς ποιότητας το σχολιαστικό μέρος.

Θα ήθελα τελειώνοντας να εκφράσω την απορία μου για την ελληνική απόδοση του ονόματος του συγγραφέα ως Βιτγκενστάιν, αντί Βιτγκενστάιν, στα εξώφυλλα και στα πρωτόφυλλα του βιβλίου. Αδυνατώ να φανταστώ κάποιον λόγο που θα μπορούσε να υπαγορεύσει κάτι τέτοιο.

ΔΡ ΚΩΣΤΗΣ Μ. ΚΩΒΑΙΟΣ  
ΑΘΗΝΑ

Χρήστου Μαλεβίτση, *Φιλοσοφία και θρησκεία*: Πέντε όμιλίες για τή φιλοσοφική και θρησκευτική συν-είδηση, Ίδρυμα Γουλανδρῆ Χόρν, Ἀθήνα 1985, σελ. 184.

Τό κείμενο πού ἀκολουθεῖ ἀναφέρεται στό παραπάνω βιβλίο τοῦ Χρήστου Μαλεβίτση. Δέν εἶναι ὅμως ἀπλή παρουσίαση βιβλίου. Εἶναι συνάμα καί κριτική. Κι ἀκόμα, κάτι περισσότερο ἀπό προσωπικές ἀντιλήψεις πού θά μπορούσε νά ἐκφράσει ἕνας κριτικός. Γιά τοῦτο καί τό κείμενο αὐτό παίρνει ἴσως διαστάσεις ἀρθρου.

Ὁ Χρήστος Μαλεβίτσης, καταξιωμένος συγγραφέας, μέ Κρατικό βραβεῖο (1974) καί βραβεῖο τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (1978), εἶναι γνωστός στό ἑλληνικό κοινό ὄχι μονάχα ἀπό τό μεταφραστικό του ἔργο, ἀλλά καί ἀπό τό πρωτότυπό του ἔργο γενικά. Στ' ἀξιόλογα βιβλία του, ἐμπνευσμένα βασικά ἀπό τόν ὑπαρξισμό, ἔρχεται νά προστεθεῖ τώρα καί τό νέο του βιβλίο γιά τή φιλοσοφία καί τή θρησκεία. Στήν πραγματικότητα, ὅπως δείχνει καί ὁ ὑπότιτλος, πρόκειται γιά πέντε ὁμιλίες πού ἔγιναν τόν Ἰανουάριο τοῦ 1984 στό Ίδρυμα Γουλανδρῆ-Χόρν, στήν Πλάκα. Δίπλα στήν «ἄλλοτε πολύβουη ἀγορά τῶν ἀρχαίων Ἀθηνῶν» πού «ἔχει σιωπήσει ἀπό χιλιετίες» (σ. 13). Μέσα στήν «πηχτή σιωπή» λοιπόν πού ἀπλώθηκε πάνω της γιά «ὑπερχλιοστό βράδυ», ἐκεῖνο τό βράδυ 8 ἢ ὡρα, 9 Ἰανουαρίου, ἀκούστηκε στό κτίριο τοῦ Ἰδρύματος ἡ πρώτη ἀπό τίς πέντε ὁμιλίες σάν ἦχος σάλπιγγας.

Ἴσως τίποτα δέ θά μπορούσε νά χαρακτηρίσει καλύτερα τήν ἐμφάνιση τοῦ ὁμιλητῆ πάνω στό βῆμα ἀπό τήν εἰκόνα πού ὁ ἴδιος χρησιμοποιεῖ: «Υπῆρξε — λέει — ἕνας ἀρχαῖος ζωγράφος πολεμικῶν σκηνῶν. Τοποθετοῦσε τά ἔργα του στήν ἀγορά, καλυμμένα μέ πέπλα. Μαζευότανε περίεργος ὁ κόσμος. Ἐβαζε ἕνα σαλπικτή νά σαλπίζει ἐπίθεση. Ἐφούντωναν οἱ ἄνδρες ἀπό πολεμικό μένος. Καί τότε ὁ ζωγράφος ἔσυρε τά πέπλα, καί ἔβλεπε ὁ κόσμος, μέσα σέ κατάλληλο ψυχικό κλίμα, τίς ζωγραφισμένες σκηνές μάχης, καί τίς ἀπολάμβανε, καί τίς ζοῦσε» (21).

Αὐτή ἡ σκηνή πού τή φέρνει ὁ ὁμιλητής στή σκέψη του καί στή δευτέρῃ του ὁμιλία (64), ἀπεικονίζει ἀκριβῶς τό δικό του ρόλο. Ὅπως λέει στή συνέχεια, «πρέπει νά προηγηθεῖ ἕνας σαλπικτής. Γιά νά ἀνυψωθεῖ τό ἐπίπεδο τοῦ θυμοῦ, τῆς ἐνθυμίας. Ὁ λόγος ὁ δημιουργικός ἀνθίζει μέσα σέ ἀρμόδιες ἐνθυμικές καταστάσεις. Καί αὐτό εἶναι κυρίως ἐκεῖνο πού θά τονίσουμε στίς ὁμιλίες τοῦτες» (21).

## Α'. ΤΟ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΟ ΚΑΙ ΟΙ ΒΑΣΙΚΕΣ ΕΝΝΟΙΕΣ ΤΩΝ ΟΜΙΛΙΩΝ

### 1. Ὁμοιότητες καὶ διαφορές ἀνάμεσα στὴ φιλοσοφία καὶ στὴ θρησκεία

Στὴν πρώτη ὁμιλία του γιὰ τὴ φιλοσοφία καὶ τὴ θρησκεία, «στὶς γνήσιες καὶ αὐθεντικές ἐκδοχές τους» (20), διακρίνει ὁ Χ.Μ., ὅσον ἀφορᾷ ἰδιαίτερα τὴ φιλοσοφία, «τρία ἐπίπεδα πραγματοποιήσεων: Εἶναι τὸ φιλοσοφεῖν, εἶναι τὸ φιλοσόφημα καὶ εἶναι καὶ τὸ περί φιλοσοφίας» (22). «Τὸ περί φιλοσοφίας δέν ἔχει καμιά σχέση μέ τὴ φιλοσοφία» (22). «Ἡ φιλοσοφία στὴν περιπετειώδη τῆς ἐκδοχὴ εἶναι τὸ φιλοσοφεῖν». Εἶναι ὅ,τι χαρακτήρισε ὁ Πλάτων γιγαντομαχία περί τῆς οὐσίας (23). «Τὸ φιλοσοφεῖν λοιπόν δέν εἶναι τὸ ἀπαρτισμένο φιλοσοφικό οἰκοδόμημα, ἀλλά ἡ δραστηριότητα τῆς κατασκευῆς του» (24). «Στό τέλος ὁμως ἡ ἐνέργεια τοῦ φιλοσοφεῖν καταλήγει σέ ἕνα φιλοσόφημα. Εἶναι αὐτό τὸ ἀπαρτισμένο σύστημα συλλογισμῶν καὶ ἰδεῶν καὶ παραστάσεων καὶ σχημάτων πού τὸ ὀνομάζουμε φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος, τοῦ Ἀριστοτέλους, τοῦ Σπινόζα κλπ.» (24). «Τέλος, ἔχουμε τὸ τρίτο ἐπίπεδο πραγματοποιήσεων. Αὐτό εἶναι τὸ 'περί φιλοσοφίας', εἶναι ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, εἶναι ἡ ἱστορία τῶν φιλοσοφικῶν ἰδεῶν» (25). «Τά ἀντίστοιχα ἰσχύουν καὶ μέ τὴν λειτουργία τῆς θρησκευτικῆς συνειδήσεως. Δηλαδή ἔχομε τὸ θρησκεύειν, τὸ θρήσκευμα καὶ τὸ περί θρησκείας. Ὅπως ἔχομε καὶ τὸ ποιεῖν, τὸ ποίημα καὶ τὸ περί ποιήσεως» (26).

Παρά τὴν ὁμοιότητα ὁμως τῆς φιλοσοφίας μέ τὴ θρησκεία ὅσον ἀφορᾷ «τὸ κρυφὸ μυστήριό» τους (26-27), ὑπάρχει ὡστόσο μιά διαφορὰ ἀνάμεσά τους. «Ἡ φιλοσοφία εἶναι πάντοτε ἔλλογη. Ἀλλιῶς δέν θά ἦταν φιλοσοφία· θά ἦταν ποίηση ἢ θρησκεία». Δουλειὰ τῆς φιλοσοφίας εἶναι «ἡ διά λόγου σύλληψη τοῦ κοσμικοῦ συμβαίνοντος» (27). Σέ ἀντίθεση μέ τόν κόσμο πού ἀποτελεῖ τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου, ἡ ψυχὴ ἀποτελεῖ τὸ ἐνδιαφέρον τῆς θρησκείας. Ἔτσι, «ὅταν συγκλονίζεται ὁ νοῦς μας, φιλοσοφοῦμε· καὶ ὅταν συγκλονίζεται ἡ ψυχὴ μας, θρησκευόμαστε. Ἡ φιλοσοφία προσπαθεῖ νά θεμελιώσῃ τόν κόσμο. Ἡ θρησκεία προσπαθεῖ νά θεμελιώσῃ τὴν ψυχὴ» (28).

Αὐτὴ τὴν ψυχὴ τὴ συνδέει στὴ συνέχεια τῆς ὁμιλίας του ὁ Χ.Μ. μέ τὸ πνεῦμα, τοῦ ὁποῦ ὁ ἄνθρωπος εἶναι εἰκόνα, σύμφωνα μέ τὸ «εἰκὼν εἰμι...» (30). «Εἶναι ἡ κινούμενη εἰκὼν τῆς αἰωνιότητος» (31). Ἡ ἀντίθεση τῆς αἰωνιότητος μέ τὸ θάνατο ἀποτελεῖ τὴν τραγωδία τοῦ πνεύματος. Αὐτό πού ὁ ὁμιλητὴς ὀνομάζει «σκάνδαλο τοῦ θανάτου» γιὰ τὴν «ὑπαρξιακὴ μοναδικότητα» τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου (35). Ἔτσι «γιὰ νά τηρηθεῖ ἡ πνευματικότητα τοῦ προσώπου πρέπει νά ἀφομοιωθεῖ ὁ θάνατος ἀπὸ τὸ πνεῦμα» (35). «Καὶ αὐτό τὸ ἐπιχείρησε μόνον ὁ Χριστιανισμός. Ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία ἄφησε ἔξω τὸ σκάνδαλο τοῦ θανάτου, ἐπειδὴ ἀκριβῶς δέν εἶχε συλλάβῃ ἀκόμη τὴν ὄντολογικὴ σημαντικότητα τοῦ προσώπου» (35-36). Αὐτό τὸ σκάνδαλο ἀντιμετωπίστηκε γιὰ πρώτη φορά στὴν ἱστορία «ἀπὸ Ἐκεῖνον πού ἀνακάλυψε τὸ πρόσωπο, καὶ κατέληξε στό σταυρὸ τοῦ Γολγοθᾶ». Γι' αὐτό «μόνο στὴ Χριστιανικὴ πνευματικὴ ἐμπειρία διατηρεῖται ἡ σημαντικότητα τοῦ προσώπου — καὶ ὑπερβαίνεται ὁ θάνατος διὰ τῆς ἀναστάσεως — συνεπῶς διασώζεται ὀριστικῶς τὸ πρόσωπο. Δηλαδή ἡ λύση τοῦ σκανδάλου πραγματοποιεῖται μέ τὴν θρησκευτικὴ συνείδηση καὶ ὄχι τὴν φιλοσοφική. Τοῦτο σημαίνει ὅτι τὸν ἔσχατο λόγο στὰ ἔσχατα προβλήματα τῆς ὑπάρξεως τὸν παρέχει ἡ θρησκευτικὴ ἐξαγγελία καὶ ὄχι ὁ φιλοσοφικός λόγος» (36).

### 2. Ἡ φιλοσοφικὴ γνώση καὶ ἡ ἔσχατη ἀλήθεια (Συνειδησιακοὶ τύποι τῆς ἀλήθειας)

Στή δεύτερή του όμιλία ο Χ.Μ. ασχολείται με τό αντικείμενο τής φιλοσοφίας, με τό αντικείμενο τοῦ λόγου. Με τή σοφία δηλαδή ἢ τή γνώση πού στήν ιδανική της μορφή εἶναι ἡ ἀλήθεια. Αὐτή ἡ ἀλήθεια ἀποτελεῖ καί τό ἐνδιαφέρον τής θρησκείας. Με τή διαφορά ὅτι ἡ ἀλήθεια στή φιλοσοφία εἶναι ἀναζήτηση, ἐνῶ στή θρησκεία εἶναι κάτι τό δεδομένο. Πρίν ὁμως ἀπό τήν ἀλήθεια, ἄς δοῦμε πῶς ὁ ὁμιλητής ἀντιλαμβάνεται τή γνώση.

Ἀρχίζοντας με τή βιβλική διήγηση γιά τό δέντρο τής γνώσης, διαπιστώνει ὅτι ἡ γνώση ὡς ἓνα γεγονός με κοσμοϊστορική σημασία δέν εἶναι ὁ ἀπλός γνωρισμός, ἡ ἀναγνώριση ἑνός πράγματος πού περιορίζεται στό ἴδιο τό πράγμα, ἀλλά «ἡ γνώση πού ὑπερβαίνει τό πρᾶγμα» (48). Ἔτσι διακρίνει τό γνωρίζω τοῦ ζῶου ἀπό τό γνωρίζω ὅτι γνωρίζω τοῦ ἀνθρώπου (50, 55). Τήν ἀπλή δηλαδή γνώση ἀπό τήν ὑπερβατική διάσταση τής γνώσης. Αὐτή ἡ τελευταία εἶναι «ἡ ὑπέρβαση τοῦ αντικειμένου διά τοῦ μηδενισμοῦ του» (53). Εἶναι ἡ πορεία τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τόν ἔσχατο νοηματισμό του, πρὸς τή θέωσή του, πού πραγματοποιεῖται με διαδοχικές μηδενοποιήσεις, με τήν ἀδιάλειπτη ὑπέρβαση τοῦ κόσμου (51). Εἶναι ἐπομένως ἡ ἀνοδική πορεία πρὸς «τήν ἀρχέγονη πνευματική του πηγῆ», πρὸς αὐτό πού «ἔχει δοθεῖ τό ὄνομα Πνεῦμα» (53).

Ἐνα δεῖγμα αὐτῆς τής πορείας γιά τήν προσέγγιση τοῦ Πνεύματος, γιά τήν ἀνάβαση σέ μιά ψηλή κορφή κι ἀπό αὐτή σέ πιο ψηλή κι ἀκόμα ψηλότερη κορφή, εἶναι, σύμφωνα με τό Χ.Μ., ἡ Ἐβδόμη Συμφωνία τοῦ Μπετόβεν (58-60). Εἰδικά ἐδῶ ἡ διαδικασία αὐτή παίρνει τή μορφή τραγωδίας στόν καλλιτέχνη πού, ἔχοντας τήν πιο ἔντονη αἴσθηση «τῆς εὐδοκίας τοῦ ὄλου», μηδενίζει ἀδιάκοπα ὄλες του τίς ἀπόπειρες γιά τή σύλληψη αὐτοῦ τοῦ ὄλου, στήν προσπάθειά του νά συλλάβει τό ἀπόλυτο (58). Παρόμοια, ὅπως ὑποστηρίζει ὁ Χ.Μ., εἶναι καί ἡ περίπτωση τοῦ Ἀρχιμάστορα Σόλνες τοῦ Ἴψεν (60-61).

Στήν πραγματικότητα, τόσο στό ἔργο τοῦ Μπετόβεν ὅσο καί στό ἔργο τοῦ Ἴψεν ἡ βασική ἰδέα, παρά τή διαφορετική της ἔκβαση σέ καθένα χωριστά, εἶναι ἡ ἴδια: ἡ ἐναγώνια προσπάθεια τοῦ καλλιτέχνη νά συλλάβει τό ἀπόλυτο. Αὐτό τό ἀπόλυτο στήν περίπτωση τής τέχνης ἀφορᾷ τό ὠραῖο. Ὅ,τι εἶναι τό ὠραῖο γιά τήν τέχνη εἶναι ἡ ἀλήθεια γιά τή φιλοσοφία. Αὐτή ἡ ἀλήθεια πού ἀποτελεῖ, ὅπως εἶπαμε, τήν ιδανική γνώση, ἐκδηλώθηκε στή σχέση της με τό ὠραῖο (τέχνη) καί τό ἱερό (θρησκεία) με «μιά σειρά ἀπό συνειδησιακούς ὀρίζοντες». Σύμφωνα με τό Χ.Μ., «κάθε συνείδηση τελεῖ ὑπό τόν ὀρίζοντα τής ἀλήθειας. Καί ἡ ἱστορία τοῦ πνεύματος μᾶς διδάσκει πῶς ὑπάρχουν διάφοροι τύποι συνειδησιακῶν ὀριζόντων». Διάφορες συνειδήσεις δηλαδή πού κατατάσσονται σέ πέντε τύπους: «Μυστική συνείδηση, προφητική συνείδηση, ποιητική συνείδηση, φιλοσοφική συνείδηση καί γνωστική συνείδηση» (66). Καθεμιά ἀπό τίς συνειδήσεις αὐτές ἔχει τή δική της ἀλήθεια. Γιά τή μυστική συνείδηση ἀλήθεια εἶναι ἡ θεϊότητα. Ὅχι ὁ ἐξαντικειμενισμένος Θεός (Gott) τής λογικῆς, ἀλλά ἡ Θεϊότητα (Gottheit), ὅπως τήν ἀντιλήφθηκε ὁ Ἐκχαρτ. Σάν κάτι δηλαδή πού ὑπερβαίνει τόν ἀνθρώπινο νοῦ, πού εἶναι ἀκατανόητο καί ἀναπόδεικτο ἀπό τόν καθαρὸ λόγο. Γιά τήν προφητική συνείδηση ἀλήθεια εἶναι ὁ ἀποκεκαλυμμένος λόγος τοῦ Θεοῦ. Γιά τήν ποιητική συνείδηση ἀλήθεια εἶναι ἡ ὠραιότητα, ἡ ἔσχατη, ἡ ἀπόλυτη ὠραιότητα πού εἶναι ἡ ἴδια ἡ ἀλήθεια τοῦ ὄντος. Γιά τή φιλοσοφική συνείδηση ἀλήθεια εἶναι ἡ ἀλήθεια ὡς ποιοτική μετοχή στό κρυμμένο ὄν. Γιά τή γνωστική συνείδηση, δηλαδή τήν ἐπιστημονική, ἀλήθεια εἶναι ἡ ἀλήθεια ὡς ἀκρίβεια πού προκύπτει ἀπό τίς ποσοτικές μετρήσεις τῶν ὄντων (66-67).

Κάθε ἀλήθεια χωριστά εἶναι μέρος τής ἀλήθειας τοῦ πνεύματος. Αὐτό δείχνει, λογουχάρη, στήν ἐποχή μας ὁ ξεπεσμός τής ἐπιστημονικῆς ἀλήθειας στόν ἐπιστημονισμό (68). Στήν προσπάθειά της νά προβληθεῖ ἡ ἀλήθεια αὐτή ὡς ἡ μόνη ἀλήθεια, κατάντησε με τήν ἐμφάνιση τῆς τεχνολογίας ὁ χειρότερος βαρβαρισμός (68-69, πρβλ. 28-29). Ὅμως τό ἴδιο μπορεῖ νά συμβεῖ καί με κάθε ἄλλη ἀλήθεια ὅταν θελήσει νά ὑπερκαλύψει τίς ὑπόλοιπες ἀλήθειες (67). Κάθε ἀλήθεια ἔχει τή δική της ἀξία. Γι' αὐτό καί τό ἐρώτημα: ποιά συνείδηση προσεγγίζει περισσότερο τήν ΕΣΧΑΤΗ ΑΛΗΘΕΙΑ δέν μπορεῖ νά βρεῖ ὀριστική ἀπάντηση.

Έπομένως ή διάκρισή τους σέ πέντε συνειδήσεις δέν εἶναι ἀξιολογική, ἀλλά φαινομενολογική, τυπική (67). Στήν πραγματικότητα, «ή συνείδηση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἐνιαία. Συνεπῶς κάθε συνείδηση εἶναι ταυτοχρόνως γνωστική, φιλοσοφική, ποιητική, προφητική, μυστική» (71-72). Ὡστόσο οἱ μεγάλες συνειδήσεις, ὅπως στήν περίπτωση τοῦ Πλάτωνα, μπορεῖ ν' ἀνυψώνουν σέ κυρίαρχο ἐπίπεδο μίαν ἀπό τίς πέντε συνειδήσεις, διατηρώντας ὁμως σ' ἐνεργητικότητα καί τίς ἄλλες, μιά ἢ περισσότερες, ἢ καί ὅλες (72).

### 3. Ἡ θρησκευτική ἢ μυστική συνείδηση καί ἡ καθολικότητα τῆς μυστικῆς ροπῆς

Ὑστερ' ἀπό τή διάκριση τῶν πέντε συνειδήσεων, ἔρχεται ὁ ὁμιλητής νά κάμει ἰδιαίτερο λόγο γιά τή μυστική, τή θρησκευτική δηλαδή συνείδηση, σέ σχέση ἐπομένως καί μέ τήν προφητική. Καί σέ ἀντίθεση φυσικά μέ τή φιλοσοφική συνείδηση ἀπό τήν ὁποία προῆλθε ἡ γνωστική ἢ ἐπιστημονική.

Πρὶν εἰσελθεῖ στό ἰδιαίτερό του θέμα, ὑπενθυμίζει τό γενικό του θέμα, τήν «κεντρική γραμμή» τῶν ὁμιλιῶν του πού εἶναι «ή φαινομενολογική διερεύνηση τῶν δυνατοτήτων τῆς ἀνθρώπινης συνείδησης» (78). Συνοψίζοντας ὅλες αὐτές τίς δυνατότητες — τούς πέντε τύπους τῆς συνείδησης — στίς δύο θεμελιακές δυνάμεις τῆς συνείδησης πού δημιούργησαν τήν ἱστορία καί πού εἶναι ἡ φιλοσοφία καί ἡ θρησκεία (αὐτό ἄλλωστε εἶναι καί τό κύριο θέμα), παρατηρεῖ: «Ἀπό τή φιλοσοφική συνείδηση προέκυψε ἡ ἐπιστημονική, ἡ γνωστική. Καί ἀπό τή θρησκευτική συνείδηση προέκυψε ἡ ποιητική» (78). Βέβαια, λέγοντας «θρησκευτική» ἐννοεῖ τόσο τή μυστική ὅσο καί τήν προφητική συνείδηση πού τή φέρνει σέ σχέση μέ τήν ποιητική. Αὐτή τή συνείδηση καί αὐτή τή σχέση ἐκφράζει, σύμφωνα μέ τό Χ.Μ., ἡ ζωή τοῦ Ἁγίου Φραγκίσκου τῆς Ἀσίζης (81-85). Ὁ Ἅγιος αὐτός πού ὁ ἴδιος ὁ χαρακτηρισμός του ὡς «ἀγίου» εἶναι συνώνυμος μέ τό «πνεῦμα», ἔγραφε ὠραιότατα ποιήματα (84). Ὅμως ἡ ἴδια ἡ ζωή του ἦταν τό μεγαλύτερό του ποίημα, ὅπως δείχνει γενικά ἡ ἀδελφοσύνη του μέ τούς ἀνθρώπους, τά ζῶα καί τά στοιχεῖα τῆς φύσης. Ἀγαποῦσε τόσο πολύ ἀκόμα καί τή φωτιά πού δίσταζε νά σβῆσει ἕνα κερι (85). Ἡ θρησκευτική του συνείδηση ἦταν στενά συνδεδεμένη μέ τήν ποίηση.

Τί εἶναι ὁμως θρησκευτική συνείδηση; Βασικά εἶναι ἡ μυστική συνείδηση πού γι' αὐτό ὑπάρχει καί στήν προφητική. Καί ὄχι μονάχα στήν προφητική, ἀλλά καί στή φιλοσοφική, ἀκόμα καί στή γνωστική. «Ἡ μυστική συνείδηση», ὅπως παρατηρεῖ ὁ Χ.Μ., «εἶναι δυνατότητα τῆς κάθε συνειδήσεως. Συνεπῶς μυστικό στοιχεῖο θά βροῦμε σέ ὅλες τίς συνειδήσεις, καί προπαντός στίς μεγάλες. Ἰσχυρίζομαι ὅτι ἡ πηγὴ ἢ κρυφή κάθε δημιουργικῆς συνειδήσεως, εἴτε αὐτή ἔχει φανερωθεῖ ὡς γνωστική, εἴτε ὡς φιλοσοφική, πολύ δέ περισσότερο ὡς ποιητική καί προφητική — πηγὴ κρυφή, λέω, εἶναι ἡ μυστική τῆς συνόραση» (88).

Αὐτή τήν εὐρύτερη μυστική ἐμπειρία ἐπιδιώκει ὁ Χ.Μ. νά τή θεμελιώσῃ στή συνέχεια μέ παραδείγματα. Ὅμως θεωρεῖ ἀπαραίτητο νά ἐξακριβώσῃ πρωτίτερα τί ἀκριβῶς εἶναι αὐτή ἡ ἐμπειρία. Ἀσφαλῶς δέν εἶναι μονάχα ἡ ἔκσταση, ὅλες οἱ τυπικά ἐκστατικές ἐμπειρίες πού εἶναι ἡ περίπτωση τῶν «εἰδικευμένων» (89-90). «Ἄν περιοριζόμεσταν μόνον σ' αὐτές, θά ὑποτιμούσαμε πολύ τήν καθολικότητα τῆς μυστικῆς ροπῆς, πού ὑπάρχει σέ κάθε ἄνθρωπο, καί ἰδίως σέ κάθε δημιουργό» (90). Ἡ μυστική αὐτή ροπή ὑπάρχει ἀκόμα καί σέ καταστάσεις πού ἂν καί φαίνονται στήν ἐξωτερικότητά τους ἀντικειμενικές, λογικές, ἀναβλύζουν ὡστόσο ἀπό ὄντολογικές πηγές μὴ λογικές. Καί ἀσφαλῶς, σέ σχέση μέ αὐτό πού ἀντικειμενοποιήθηκε, εἶναι πιό ἔγκυρο αὐτό πού βρίσκεται πιό κοντά στήν πηγὴ, στό ὄν, ἀπό τό ὁποῖο ἀντλήσαν τήν ἔμπνευσή τους ὅλα τά μεγάλα πνεύματα (90-91).

Δυό ἀντιπροσωπευτικά παραδείγματα αὐτῆς τῆς καθολικότητας τῆς μυστικῆς ροπῆς εἶναι, σύμφωνα μέ τό Χ.Μ., ὁ Πλάτων καί ὁ Παῦλος. Παρά τή νοησιарχία του, ὁ Πλάτων εἶχε μιά πλούσια μυστική ἐμπειρία. Αὐτό φαίνεται ἰδιαίτερα στήν πολύ σημαντική 7η ἐπιστολή

του, στην οποία μιλά γι' αυτό που συνέλαβε με τό νοῦ του, μήν τολμώντας νά τό αποτυπώσει με λόγους «διά τό τῶν λόγων ἀσθενές». Κάτι παρόμοιο λέει καί ὁ Παῦλος ὅταν γράφει στή Β' πρὸς Κορινθίους ἐπιστολή του: «...ὅτι ἠρπάγη εἰς τόν παράδεισον καί ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἐξόν ἄνθρωπῳ λαλῆσαι» (93-94). Ὡστόσο παρά τή μυστική του αὐτή ἐμπειρία, ὁ Παῦλος δέν μπορεῖ νά χαρακτηριστεῖ μυστική συνείδηση, ἀλλά προφητική πού διαφέρει εἰδολογικά ἀπό τή μυστική. Ἡ μυστική συνείδηση ἐκβάλλει ἀπευθείας στό θεῖο μηδέν, στό ἐπέκεινα, στό ἐκεῖθεν, ἐνῶ «ἡ προφητική συνείδηση κεῖται ἐντεῦθεν τοῦ ἀρρήτου». Ἄν καί εἶναι ὁμοίως ὁ Παῦλος μιά προφητική συνείδηση, ὅπως οἱ Προφῆτες, ὁ Ἰησοῦς, οἱ Ἀπόστολοι, δέν παύει νά ἔχει μέσα του τή μυστική τάση. Τήν ἴδια τάση πού ἔχει καί ὁ Πλάτων (94).

Εἰδικά ὁμοίως στή σύγκρισή του με τόν Πλάτωνα, παρά τήν ὁμοιότητά του αὐτή, ὑπάρχει μιά οὐσιαστική διαφορά. Γιατί ὁ Παῦλος ὡς προφητική συνείδηση ἀνήκει κανονικά, ὅπως καί ὅλοι οἱ μυστικοί, στό θρησκευτικό χῶρο, σέ ἀντίθεση με τόν Πλάτωνα πού ὡς φιλοσοφική συνείδηση ἀνήκει βασικά, παρά τή μυστική του τάση, στό φιλοσοφικό χῶρο (94). Ἡ διαφορά ἐπομένως ἀνάμεσα στόν Πλάτωνα καί στόν Παῦλο εἶναι διαφορά ἀνάμεσα στή φιλοσοφία καί στή θρησκεία. Ἡ καλύτερα ἀνάμεσα στήν Ἀθήνα καί στήν Ἱερουσαλήμ. Μιά ἀντίθεση τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας γενικότερα με τή χριστιανική πίστη πού ἐπισήμανε πρῶτος ὁ Τερτυλλιανός. Καί πού ἀποτελέσσε στά νεότερα χρόνια τό κύριο θέμα τοῦ Λ. Σεστόφ στό τελευταῖο ἀπό τά βιβλία του, με τίτλο *Ἀθήνα καί Ἱερουσαλήμ*.

Γι' αὐτή τήν ἀντίθεση λοιπόν, τή «διαφορά μεταξύ Ἀθηνῶν καί Ἱερουσαλήμ», ὑπόσχεται ὁ Χ.Μ., μολονότι δέν κάνει καμιάν ἀναφορά οὔτε στόν Τερτυλλιανό οὔτε στόν Σεστόφ, ν' ἀσχοληθεῖ στίς «ἀπομένουσες ὁμιλίες» του (95). Γι' αὐτό ἄς περάσουμε ἀπευθείας στίς δύο ὑπόλοιπες αὐτές ὁμιλίες με τό κοινό τους θέμα, παραβλέποντας τ' ἄλλα παραδείγματα πού ἀναφέρει στή συνέχεια ὁ Χ.Μ. (95-114). Καί πού δείχνουν, ἀπό τή μιά μεριά, «τήν ὑπαρξη μυστικῶν ἀποθεμάτων σέ ὅλο τό εὖρος τῶν συνειδήσεων, ἐπιστημονικῶν, φιλοσοφικῶν κ.λπ.» (104). Καί ἀπό τήν ἄλλη, «τόν κόσμον τόν καθαρά μυστικό, τόν κόσμον δηλαδή πού ἀναδύεται ἀπό τήν κατάσταση τῆς ἔκστασης» (105).

#### 4. Λόγος καί Πνεῦμα ἢ Λόγος καί μυστική συνείδηση

Ἡ τέταρτη ὁμιλία, ὅπως καί ἡ ἐπόμενη, ἔχει γιά θέμα της τό Λόγο καί τό Πνεῦμα. Σύμφωνα με τό Χ.Μ., «ὁ Λόγος ἦταν τό κυρίαρχο χαρακτηριστικό τῆς Ἑλλάδος καί τό Πνεῦμα τό κυρίαρχο χαρακτηριστικό τοῦ Ἰσραήλ» (117). Στό λόγο καί στό Πνεῦμα ἀντιστοιχοῦν κανονικά ἡ φιλοσοφική καί ἡ θρησκευτική συνείδηση. Ὑπάρχουν ὁμοίως καί τά ἄλλα ἐπίπεδα τῆς συνείδησης (117-118). Καί ἰδιαίτερα, ὅπως θά δοῦμε σ' αὐτή τήν ὁμιλία, ἡ μυστική.

Τόσο ὁ Λόγος ὅσο καί τό Πνεῦμα ξεκίνησαν ἀπό τό Μῦθο. Ἔτσι πού ὁ μῦθος γενικά νά εἶναι «ἡ κοινή ἀφετηρία». Καί δέν εἶναι ὁ μῦθος αὐτός ὡς ἀφετηρία διαφορετικός στήν Ἑλλάδα καί στό Ἰσραήλ, ἀλλά ὁ ἴδιος μῦθος τῆς ἀνατολικῆς λεκάνης τῆς Μεσογείου. «Ὁ γεωγραφικός χῶρος: Σουμέρ - Ἀσσυρία - Βαβυλωνία - Ἰράν - Φοινίκη - Αἴγυπτος - Μικρά Ἀσία - Ἑλλάς εἶναι τό λίκνο τοῦ κοινοῦ μῦθου πού ἐξέθρεψε τό Δυτικό πολιτισμό» (118).

Λέγοντας «μῦθος», ἐννοεῖ ὁ Χ.Μ. «τόν κοσμικό μῦθο καί ὅ,τι νοηματικά καί βιωματικά ἀνάγεται σ' αὐτόν. Ἄλλωστε ἡ μεγάλη σημασία τοῦ μῦθου ἔγκειται στό ὅτι εἶναι κοσμικός, ἀλλιῶς εἶναι παραμῦθι, τοῦ ὁποίου ἡ λειτουργία εἶναι ἄλλη» (123). Σάν τέτοιος «ὁ μῦθος... εἶναι τό δημιουργημά τῆς βαθειᾶς ἐσωτερικότητας τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὁποία διανοίγεται σέ κοσμικό ὄνειρο» πού «εἶναι ἡ Οὐσία τοῦ ὄντος» (123-124). Σέ τοῦτο τό κοσμικό ὄνειρο λοιπόν εἶναι ριζωμένα αὐτά πού ὁ Χ.Μ. χαρακτηρίζει Πνεῦμα καί Λόγο.

Σχετικά με τό πρῶτο, ἀναφέρει πολύ συνοπτικά ὅτι συνειδητοποιήθηκε στό Ἰσραήλ στήν πύο μεγάλη του ἔνταση ὡς «προσωπικό ἐνέργημα» πού κομίζεται στόν κόσμον ὡς «ἄγγελμα

του Αίωνίου», μέ «ὄλη τή σειρά τῶν προφητῶν, τοῦ Ἰησοῦ, τῶν Εὐαγγελιστῶν καί τοῦ Παύλου» (124). Ἔτσι, ἀφήνοντας τό Πνεῦμα, ὅπως φανερώθηκε στό Ἰσραήλ, γιά ν' ἀσχοληθεῖ ἀναλυτικότερα μ' αὐτό στήν ἐπόμενη ὁμιλία του, περνᾷ στό Λόγο (128). Σ' αὐτό τό Λόγο πού, καθῶς ἀνοιξε μέ τή συνειδητοποίησή του σέ ὄλη του τήν καθαρότητα στήν ἀρχαία Ἑλλάδα τό δρόμο γιά τή φιλοσοφία, ἀποτελεῖ τό ἰδιαίτερο θέμα σ' αὐτή (τήν τέταρτη) ὁμιλία.

Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Χ.Μ., στήν ἀρχαία Ἑλλάδα διακρίνουμε τέσσερα πολιτισμικά στρώματα: τό Ἐλευσίνειο, τό Διονυσιακό, τό Ὀρφικό καί τό Ὀλυμπιακό. «Τό Ἐλευσίνειο καί Διονυσιακό στρώμα — μέ ἐξάρχον τό Διονυσιακό — κορυφώθηκε στήν Τραγωδία. Τό Ὀλυμπιακό καί Ὀρφικό στρώμα — μέ προεξάρχον τό Ὀρφικό — κορυφώθηκε στή Φιλοσοφία. Οἱ δύο κορυφώσεις τῆς Ἑλληνικῆς συνειδήσεως εἶναι ἡ Τραγωδία καί ἡ Φιλοσοφία, ἡ μιά χωριστή ἀπό τήν ἄλλη καί ἀνεπικοινωνήτες μεταξύ τους. Συνεπῶς εἶναι λάθος νά λέμε πῶς στήν Ἑλλάδα κυριάρχησε ὁ Λόγος. Στήν Ἑλλάδα παρήχθησαν δύο ἐκδοχές τοῦ 'κόσμου'. Εἶναι ὁ ἔλλογος 'κόσμος'. Καί εἶναι ὁ τραγικός 'κόσμος'» (129).

Ἄνεξάρτητα ὁμως ἀπό τόν κόσμο τοῦ Σοφοκλῆ, τήν Τραγωδία, πού παρά τήν αὐτοτέλειά του δέν εἶναι λιγότερο ἐγκυρος ἀπό τόν κόσμο τοῦ Πλάτωνα, στή Φιλοσοφία εἰδικά, στήν ὁποία ἀνήκει ὁ τελευταῖος, συμβάλανε δύο ρεύματα: Τό ἐπιστημονικό ἀνατολικό πού ἔφτασε ἀπό τό Ἰράν καί τή Μέση Ἀνατολή, γιά νά ἐπικρατήσῃ στήν Ἰωνία μέ τό Θαλῆ, τόν πρῶτο ἐπιστήμονα, καί τόν Ἡράκλειτο, τόν πρῶτο φιλόσοφο τοῦ Λόγου. Καί τό μυστικό βόρειο ρεῦμα πού ἔφτασε στήν Ἑλλάδα μέσω Σκυθίας καί Θράκης (130-131). Τό τελευταῖο σχετίζεται μέ τό Σαμανισμό πού, σύμφωνα μέ τό ἔργο τοῦ Μ. Eliade, *Samanism*, εἶναι ἡ τεχνική γιά τή μυστική ἔκσταση. Ὁ ὅρος Σαμανισμός προέρχεται ἀπό τό ὄνομα τοῦ Σαμάνα πού θεωρεῖται ὁ εἰδικός τῆς «ψυχῆς», πιστεύοντας ὅτι ἡ ψυχή εἶναι *χωρισμένη* ἀπό τό σῶμα (131-132). Μέ αὐτή τήν ἔννοια ὁλόκληρος ὁ θρύλος τοῦ Ὀρφέα στή σχέση του μέ τήν Εὐρυδίκη εἶναι σαμανικός (136). Σ' αὐτό ἡ ὀρφική ἀντίληψη γιά τήν ψυχή διαφέρει ἀπό τή διονυσιακή πού θεωροῦσε τήν ψυχή ἐνωμένη μέ τό σῶμα. Στήν πραγματικότητα, τό Σαμανικό ρεῦμα «δέν ἔχει συγγένεια μέ τό Διονυσιακό. Εἶναι ἐντελῶς διαφορετικό». Γι' αὐτό, σέ ἀντίθεση μέ «τό Διονυσιακό ρεῦμα [πού] ὀδήγησε στήν Τραγωδία», «τό ὀρφικό ρεῦμα ὀδήγησε στή φιλοσοφία» (134).

Οἱ μεγάλοι φιλόσοφοι τοῦ σαμανικοῦ-ὀρφικοῦ τύπου εἶναι ὁ Πυθαγόρας, ὁ Παρμενίδης καί ὁ Ἐμπεδοκλῆς πού δέν τούς καταλάβαιναν οἱ Ἴωνες φιλόσοφοι, οἱ στοχαστές τοῦ Λόγου (139). Καί μολονότι ὁ Ξενοφάνης πού καταγόταν ἀπό τόν Κολοφῶνα τῆς Ἰωνίας «ἔφερε στήν κάτω Ἰταλία τόν ὀρθολογισμό τῶν Ἰόνων» (139), ὥστόσο «ὁ ὀρθολογισμός [αὐτός] δέν εἶχε ἐξαφανίσει τή θρησκευτική ἀντίληψη, συνυπῆρχε στούς μεγάλους Προσωκρατικούς, ἰδίως στοῦ σαμανικοῦ-ὀρφικοῦ τύπου» (141-142).

Ἄπ' ὅλους τούς Προσωκρατικούς, ἰδιαίτερα ὁ Ἐμπεδοκλῆς πέτυχε τή μεγάλη σύνθεση τῆς ἰωνικῆς καί τῆς ὀρφικῆς γραμμῆς (142, 143, 145). «Τοῦ ἴδιου εὔρους σύνθεση ἔκαμε καί ὁ Πλάτων» (145), ὁ ὁποῖος «προϋποθέτει ἐπιπλέον καί τό Σωκράτη» (147).

## 5. Λόγος καί Πνεῦμα ἢ Λόγος καί τραγική συνείδηση

Ἡ πέμπτη καί τελευταία ὁμιλία, μέ τή σύντομη εἰσαγωγή της, εἶναι συνέχεια τῆς προηγούμενης πού γι' αὐτό καί τελειώνει ἀπότομα. Ἐχει ἐπομένως τό ἴδιο θέμα μ' ἐκείνη, τό θέμα: Λόγος καί Πνεῦμα. Μέ τή διαφορά ὅτι ἡ ἔμφαση στή μιά ὁμιλία πέφτει στή μυστική συνείδηση, ἐνῶ στήν ἄλλη τονίζεται ἰδιαίτερα ἡ τραγική συνείδηση. Σημεῖο ἐπαφῆς ἀνάμεσά τους, ἀνάμεσα στίς δύο αὐτές ὁμιλίες, εἶναι ὁ Πλάτων πού στήν ἀρχή τῆς πέμπτης ὁμιλίας χαρακτηρίζεται ὁ πρῶτος Εὐαγγελιστής τοῦ Δυτικοῦ πολιτισμοῦ. Εἶναι ὁ φιλόσοφος πού «ἐκατόρθωσε τή μεγάλη σύνθεση, γιά τήν ὁποία μιλήσαμε στήν προηγούμενη ὁμιλία μας» (153). Τή σύνθεση δηλαδή τῆς ὀρθολογικῆς γραμμῆς μέ τή μυστική γραμμή.

Ἡ σύνθεσις αὐτὴ φαίνεται ἰδιαίτερα στὴν ἀντίληψή του γιὰ τὴν ψυχὴ πού ἀποτελεῖ τὸ κυρίαρχο θέμα τῆς φιλοσοφίας του. Τὴν ἀλήθεια τόσο γιὰ τὴν ἴδια τὴν ψυχὴ ὅσο καὶ γιὰ τὴν ἀθανασία τῆς τῆ γνωρίζουμε μὲ τὸ λόγο, μὲ τὸ συλλογισμό (153-154). Ὅμως ὁ Πλάτων καταλαβαίνει πὼς ἡ μαρτυρία τοῦ λόγου δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἔσχατα πειστική. Τὸ μεγάλο του ἐπιχείρημα στὴν *Πολιτεία* εἶναι ἡ προσωπικὴ μαρτυρία τοῦ Ἡρόδου τοῦ Ἀρμενίου μετὰ τὴν ἀνάστασή του πού ἡ προέλευσή της εἶναι σαμανική. Μὲ τὸ σαμανικὸ μῦθο τοῦ Ἡρόδου φτάνει στὸ τέλος τῆς ἡ ὀρφικῆ-μυστικῆ γραμμῆ τοῦ Πλάτωνα. Ἡ ἄλλη γραμμὴ εἶναι αὐτὴ τῆς Τραγωδίας. Δηλαδή ἡ Ἐλευσίεια-Διονυσιακὴ γραμμὴ πού μονάχα ἀρνητικὰ μπόρεσε νὰ τὴν ἀφομοιώσει ὁ Πλάτων. Ἀφοῦ, ὅπως ξέρουμε, ἀπέρριψε κατηγορηματικὰ τὴν Τραγωδίαν (155).

Ἔτσι, ἀφήνοντας τὸν Πλάτωνα, περνᾷ ὁ Χ.Μ. στὴ συνέχεια τῆς ὁμιλίας του σ' ἓνα διαφορετικὸ κόσμο ἀπὸ τὸ μυστικὸ. Στὸν κόσμο τῆς Τραγωδίας. Σύμφωνα μὲ τὸν ὄρισμό πού δίνει, «ὅταν λέμε Τραγωδία, ἐννοοῦμε ἓναν τύπο θρησκευτικῆς ἐμβιώσεως τῆς ἐγκοσμιότητας. Ἡ Τραγωδία ἄλλωστε εἶναι ἀπόληξη τῆς Διονυσιακῆς Θρησκείας» (158). Ἡ κορυφαία στιγμή τῆς Τραγωδίας σημειώθηκε στοὺς δυὸ Οἰδίποδες τοῦ Σοφοκλῆ. Ὁ *Οἰδίπους Τύραννος* καὶ ὁ *Οἰδίπους ἐπὶ Κολωνῶν*, παρά τὰ τριάντα χρόνια πού τοὺς χωρίζουν, εἶναι στὴν πραγματικότητα ἓνα ἐνιαῖο ἔργο (160).

Τὸ ἔργο αὐτὸ λειτουργεῖ σὲ τρία ἐπίπεδα. Τὸ πρῶτο εἶναι τὸ ὑπαρξιακὸ, ἡ πορεία τοῦ Οἰδίποδα πρὸς τὴν αὐτογνωσία πού εἶναι ἄρση τῆς πλάνης μὲσω τῆς ὁδύνης (161-162). Τὸ δεύτερο εἶναι τὸ ἱστορικὸ, ὄχι ἡ φυσικὴ ἀλλὰ ἡ πνευματικὴ ἱστορία τοῦ Οἰδίποδα πού συνδέεται στενὰ μὲ τὴ μοῖρα τοῦ προσώπου (163). Τὸ τρίτο ἐπίπεδο εἶναι ἡ ἀνάληψη τοῦ Οἰδίποδα, στὸ τέλος, μὲ ἀστραπὲς καὶ βροντὲς, πού τὸν ἔκαμε νὰ ζήσει «συνειδητὰ τίς στιγμὲς τῆς θεώσεώς του» (165).

Στὴ συνέχεια ὁ Χ.Μ., ὕστερ' ἀπ' ὅσα λέει γιὰ τὰ τρία ἐπίπεδα, κάνει ἓνα συσχετισμὸ τῶν περιστατικῶν τοῦ Οἰδίποδα τοῦ Σοφοκλῆ μὲ περιστατικὰ ἀπὸ τὴ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ τῶν Εὐαγγελίων (167), θέλοντας νὰ δείξει τὴν κοινότητα τοῦ Μεσογειακοῦ μύθου. Αὐτοῦ τοῦ μύθου ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἄνθισε ὁ Λόγος πού κυριάρχησε στὴν Ἀθήνα καὶ τὸ Πνεῦμα πού κυριάρχησε στὴν Ἰουδαία. Ὅμως ἡ Τραγωδία δὲ βγήκε ἀπὸ τὸ Λόγο ἀλλὰ ἀπὸ τὸ παράλογο. Δὲν ἀνήκει στὸ Λόγο ἀλλὰ στὸ Πνεῦμα (168-169).

Ὁ Χ.Μ. χρησιμοποιοῖ ἐδῶ τὴ λέξη «πνεῦμα» ὄχι μὲ τὴν εὐρύτερη σημασία, σὰν «κάθε δραστηριότητα τῆς συνείδησης, καὶ τῆς διάνοιας γενικώτερα», ἀλλὰ μὲ «ἐντελῶς εἰδικὴ σημασία» (169). Μὲ τὴ σημασία δηλαδή τοῦ Πνεύματος πού ἔκαμε τὴ *φανέρωσή* του, «τὴν ἀποκάλυψή του ἐκ τῶν ἄνω», στὸ Ἰσραήλ, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἀνακάλυψη τοῦ Λόγου «ἐκ τῶν κάτω», στὴν Ἑλλάδα (169-170). Τὸ πνεῦμα εἶναι «τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ» πού σημαίνει πὼς «ἡ γνήσια πνευματικότητα εἶναι γνήσια θρησκευτικὴ». Κύριο χαρακτηριστικὸ του εἶναι ἡ ἐλευθερία πού ἔχει νὰ κάμει μὲ τὸ «πρόσωπο». Αὐτὸ τὸ πρόσωπο πού δὲν εἶχε ἀνακαλύψει ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία καὶ πού φανερώθηκε πρώτη φορὰ στὴν Ἰουδαία (170, πρβλ. 157-158). Στὴ σχέση του μὲ τὸ πρόσωπο, τὸ πνεῦμα εἶναι ἡ ἴδια ἡ ὑπαρξὴ πού ἀναδύεται μέσα ἀπὸ τὴν τραγικὴ μοῖρα τοῦ ἀνθρώπου, μέσα ἀπὸ τὸ σπαραγμὸ καὶ τὸν ἀπελπισμὸ, ὅταν συγκλονίζεται ἀπὸ τὸ θάνατο. Μέσα σ' αὐτὸ τὸν κλονισμό «τὸ Πνεῦμα ἀγγέλλει τὴν Ἀνάστασι» (171).

Ἴσως ἡ πιὸ χαρακτηριστικὴ περίπτωση παρουσίας τοῦ πνεύματος, σύμφωνα μὲ τὸ Χ.Μ., εἶναι αὐτὴ πού μᾶς περιγράφει ὁ Ἰεζεκιήλ στὴν προφητεία του γιὰ τὴν κατάμεστη πεδιάδα ἀπὸ ἀνθρώπινα ὀστά πού πῆραν νεῦρα, σάρκες καὶ δέρμα. Μέσα στοὺς «νεκροὺς τούτους» φύσηξε τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ. Καὶ τότε «εἰσῆλθεν εἰς αὐτούς τὸ πνεῦμα, καὶ ἔζησαν καὶ ἔστησαν ἐπὶ τῶν ποδῶν αὐτῶν» (173-176).

Μέσα στὴν ἐξουθένωση τοῦ θανάτου δημιουργεῖται μὲ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξὴ. Τότε πού σὲ μιὰ ἀποκεκαλυμμένη στιγμή, σὲ μιὰ συγκεκριμένη στιγμή, συντελεῖται σὲ ὀρισμένο τόπο ἢ προφητεία τοῦ Ἰεζεκιήλ. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι τὸ Πνεῦμα δὲ μιλάει γενικὰ

ἀλλά *εἰδικά* «σ' αὐτόν πού ὀδυνᾶται τήν ἔσχατη ὀδύνη» (178). Αὐτή ἡ σημασία τοῦ πόνου ὡς συστατικοῦ τῆς πνευματικότητας στή σχέση του μέ τό Θεό, ἡ σημασία τοῦ θρησκευτικοῦ πόνου, εἶναι ἡ μεγάλη εἰσφορά τῆς τραγωδίας τοῦ Ἰσραήλ στό Δυτικό κόσμο. Παράλληλη εἶναι καί ἡ εἰσφορά τῆς Ἑλληνικῆς Τραγωδίας. Μέ τή διαφορὰ ὅτι αὐτή ἐκτυλίσσεται πάνω στή σκηνή τοῦ Θεάτρου, ἐνῶ ἡ τραγωδία τοῦ Ἰσραήλ ἐκτυλίσσεται στή σκηνή τῆς Ἱστορίας (178-179).

Ἡ ἴδια διαφορὰ ὑπάρχει καί στή σχέση τῆς ἀρχαίας Τραγωδίας μέ τήν τραγωδία τοῦ Γολγοθᾶ. Μιά διαφορὰ πού ὡστόσο ἐξαφανίζεται στή σχέση τῆς Παλαιᾶς μέ τήν Καινή Διαθήκη. Γιατί «στήν Παλαιά Διαθήκη ἡ τραγωδία εἶναι τραγωδία ἑνός ἱστορικοῦ λαοῦ, καί στήν Καινή Διαθήκη εἶναι ἡ τραγωδία ἑνός ἱστορικοῦ προσώπου» (163). Ὅμως κι ἐδῶ, παρά τήν ὁμοιότητα αὐτή, δέν παύει ἡ Καινή Διαθήκη νά «εἶναι ριζικῶς διαφορετική ἀπό τήν Παλαιά Διαθήκη» (180). Εἶναι αὐτό πού ἀποτελεῖ τήν ἀληθινή πραγματικότητα στήν Καινή Διαθήκη, σέ ἀντίθεση μέ αὐτό πού περιορίζεται σέ ἀπλή προφητεία, σέ προεικόνιση μονάχα, στήν Παλαιά Διαθήκη. Αὐτό δηλαδή πού συνιστᾷ τό ἰδιαίτερο χαρακτηριστικό τῆς τραγωδίας τοῦ Γολγοθᾶ: ἡ κατάληξή της στήν Ἀνάσταση. Γιατί ἡ οὐσία τοῦ Χριστιανισμοῦ, σύμφωνα μέ τόν Χ.Μ., δέν εἶναι τό «ἀγαπᾶτε ἀλλήλους» οὔτε ἡ ἀγάπη πρὸς τοὺς ἐχθρούς ἢ τό «εἰρήνη ὑμῖν» (182). Ἡ οὐσία τοῦ Χριστιανισμοῦ εἶναι ἡ ἐγκυρη βεβαίωση τοῦ Ἰησοῦ γιά τήν Ἀνάσταση καί τήν αἰώνια ζωή (183).

## Β'. ΤΟ ΘΕΜΑ, Η ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΓΡΑΜΜΗ, ΤΟ ΥΦΟΣ, Η ΓΛΩΣΣΑ ΚΑΙ ΤΟ ΤΕΛΟΣ ΤΩΝ ΟΜΙΛΙΩΝ

### 1. Ὁ ἐλεύθερος χειρισμός τοῦ θέματος

Μέ ὅσα εἶπαμε ὡς τώρα, προσπαθήσαμε νά δώσουμε μέ τρόπο συστηματικό τίς βασικές ἔννοιες πού περιέχονται σέ καθεμιά ἀπό τίς πέντε ὁμιλίες χωριστά. Λέω, προσπαθήσαμε. Γιατί ἡ σκέψη τοῦ Χ.Μ. εἶναι τέτοια πού νά δυσκολεύεται κανεῖς νά τή βάλει σ' ἕνα καλούπι, σ' ἕνα σύστημα. Πολύ περισσότερο μάλιστα ὅταν ἕνα κείμενο, ὅπως εἶναι οἱ ὁμιλίες πού μᾶς ἀπασχολοῦν ἐδῶ καί πού, ἂν καί τυπωμένες σέ βιβλίο, δέν ἔχουν οὔτε ἕνα τίτλο ἢ ὑπότιτλο. Πράγμα πού δείχνει τή διάθεση τοῦ συγγραφέα ν' ἀποφύγει, ἀκόμα καί σ' ἕνα γραπτό κείμενο, κάθε περιορισμό, ἀφήνοντας ἔτσι τό λόγο του νά κινηθεῖ ἐλεύθερα ἔξω ἀπό τά στενά καί περιορισμένα ὄρια μιᾶς συστηματικῆς διάταξης. Ὁ ἴδιος λέει, σχετικά μέ τίς ὁμιλίες του αὐτές, ὅτι δέν ἀποβλέπει νά κάμει ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ἢ τῆς θρησκείας, ὅποιας φιλοσοφίας ἢ θρησκείας, ἀλλά θά προσπαθήσει μέσα σ' ἕνα ἐνθυμικό κλίμα νά διακρίνει «τό γνήσιο ἀπό τό ψεύτικο, τό ζωντανό ἀπό τό νεκρό, τήν οὐσία ἀπό τόν τύπο» (21-22).

Σύμφωνα μέ τή διάκριση πού κάνει ὅσον ἀφορᾷ τή φιλοσοφία σέ τρία ἐπίπεδα: τό φιλοσοφεῖν, τό φιλοσόφημα καί τό περί φιλοσοφίας, σημασία γι' αὐτόν ἔχει τό πρῶτο, ἡ ἐνέργεια τοῦ φιλοσοφεῖν. Ἡ ἀναστροφή δηλαδή μέ τό ἴδιο τό ἀντικείμενο, μέ τήν οὐσία τῆς φιλοσοφίας. Καί ὄχι τό φιλοσόφημα, τό ἀπαρτισμένο σύστημα συλλογισμῶν καί ἰδεῶν. Ἡ τό περί φιλοσοφίας, ἡ ἱστορία τῶν φιλοσοφικῶν ἰδεῶν (22-26). Αὐτό πού προέχει λοιπόν, αὐτό πού ἐνδιαφέρει ἄμεσα καί τόν ἴδιο, εἶναι νά πλησιάσει, ὅπως γράφει, «τίς πηγές, ἀπό τίς ὁποῖες πηγάζουν οἱ φανερώσεις τοῦ πνεύματος» (22). Γι' αὐτό καί ὁ λόγος του εἶναι πηγαῖος, ξεχειλίζει ἀσυγκράτητος, ἀπλώνεται παντοῦ. Εἶναι ἐλεύθερος, ἀγκαλιάζοντας ὅλες τίς φανερώσεις τοῦ πνεύματος. Ἄλλωστε «τό πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ». Τό πνεῦμα αὐτό πού γιά τίς διαφορές φανερώσεις του, τοὺς πέντε συνειδησιακοὺς τύπους του (66-67, 78, 88, 117, 142), κάνει λόγο ὁ Χ.Μ. στίς ὁμιλίες του, καί ἰδιαίτερα στίς δύο τελευταῖες πού ἀναφέρονται ἀποκλειστικά στή σχέση τοῦ Λόγου μέ τό Πνεῦμα.



Αυτή ή αποφυγή τοῦ συστήματος στήν ανάπτυξη τῶν ὁμιλιῶν του, αὐτός ὁ ἐλεύθερος χειρισμός τοῦ θέματος του, ἔκαμε ὀρισμένους ἀπό τούς ἀκροατές του, μετά τή δεύτερη κιόλας ὁμιλία, ὅπως ὁ ἴδιος ἀναφέρει στήν ἀρχή τῆς τρίτης, νά διαμαρτυρηθοῦν, λέγοντας ὅτι «δέν κατάλαβαν ὀρισμένα τμήματά της», ὅτι ἦταν «στριφνός» καί ὅτι «δέν ἀντελήφθησαν ἀκριβῶς πρὸς τά ποῦ κεντρώνεται τό θέμα» του (77). Ἡ ἀπάντησή του ἦταν ὅτι θά προτιμοῦσε ν' ἀποκτήσουν «μιά γεύση ἑνός πνευματικοῦ προβλήματος παρά τή 'λύση' αὐτοῦ τοῦ προβλήματος» (77). Καί ὅτι ἀκόμα προτιμᾷ νά βγοῦν «ἀπό τήν αἴθουσα τούτη ἐνθουσιασμένοι παρά διδαγμένοι» (78). Γιατί ὅ,τι συμβαίνει μέ τήν ἀνάβαση στά Ἰμαλάια πού «εἶναι βουνά ὑπερήφανα καί πολύ ὑψηλά», συμβαίνει καί «μέ τά βουνά τοῦ πνεύματος». Σημασία «δέν ἔχει ἡ πέτρα» πού κάποιος θά τήν κατεβάσει ἀπό τά βουνά γιά νά τήν πατήσουμε ἐμεῖς ἐδῶ στά χαμηλά. Σημασία ἔχει «τό ὕψος» πού πρέπει ὁ ἴδιος ν' ἀνεβεῖς. Ἐτσι καί «γιά νά ἐννοήσεις τίς πνευματικές κορυφές πρέπει νά πᾶς ἐκεῖ ἐπάνω αὐτοπροσώπως» (80). Πρέπει καί νά συνδέσει ἀπευθείας τόν ἑαυτό του μέ τό θέμα πού τόν ἀπασχολεῖ, ἀκολουθώντας τήν κεντρική γραμμή τῆς ἔρευνάς του ἀπό τήν ἀφετηρία της.

## 2. Ἡ ἀφετηρία τῆς κεντρικῆς γραμμῆς

Παρά τήν κάποια στριφνότητα τῶν ὁμιλιῶν πού ὀφείλεται σ' ἕνα μεγάλο μέρος στήν ἐλευθερία μέ τήν ὁποία κινεῖται ὁ ὁμιλητής, στήν ἐπίμονη — γιά λόγους πού ἀναφέραμε παραπάνω — ἀποφυγή του ν' ἀναπτύξει συστηματικά τίς ἰδέες του, «δέν λείπει — ὅπως ἰσχυρίζεται ὁ ἴδιος — ἡ κεντρική γραμμή. Εἶναι ἡ φαινομενολογική διερεύνηση τῶν δυνατοτήτων τῆς ἀνθρώπινης συνείδησης» (78). Πρόκειται γιά τίς δυνάμεις πού δημιούργησαν τήν ἱστορία, καί ἰδιαίτερα γιά τίς «δύο θεμελιακές δυνάμεις τῆς συνειδήσεως», ἀπό τίς ὁποῖες προήλθαν οἱ διάφοροι συνειδησιακοί τύποι (78) πού ἀνέφερε καί πρωτῆτερα, ἐξετάζοντάς τους ἀναλυτικά (66-67).

Φυσικά, ὅλοι αὐτοί οἱ τύποι, καί οἱ πέντε, πού ὁ Χ.Μ. τούς περιορίζει στόν ὑπότιτλο τῶν ὁμιλιῶν του σέ δύο μονάχα, καί πού τούς ἀναλύει ἰδιαίτερα στό βιβλίο του *Ἐσωτερική Διάσταση*, δέν ἀποτελοῦν κάτι καινούργιο γιά τήν ἱστορία τῆς νεότερης φιλοσοφίας. Μέ ὅποια ὀνόματα κι ἂν ἐμφανίζονται οἱ τύποι αὐτοί κάθε φορά, προέρχονται κανονικά ἀπό τήν παραδοσιακή (πλατωνική) διαίρεση τῆς ψυχῆς σέ τρία «μόρια» ἢ «στοιχεῖα»: στό «λογιστικόν», στό «θυμοειδές» ἢ «θυμικόν» καί στό «ἐπιθυμητικόν». Τά «στοιχεῖα» αὐτά πού εἶναι περίπου ἀνάλογα μέ τά τρία μέρη τῆς ψυχῆς, ὅπως τά διακρίνει σήμερα ἡ ψυχολογία: τό λογικό, τό συναίσθημα καί τή βούληση, διαμορφώνουν, σέ ἀντιστοιχία μέ τίς ὕψιστες ἀξίες τῆς πνευματικῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου (τό ἀληθινό, τό ὠραῖο καί τό ἀγαθό ἢ τό ἅγιο καί ἱερό), τούς τρεῖς βασικούς τύπους τοῦ φιλοσόφου: τόν ἐπιστήμονα φιλόσοφο (Ἄριστοτέλη), τόν καλλιτέχνη φιλόσοφο (Πλάτωνα) καί τόν προφήτη φιλόσοφο (Πυθαγόρα). Ἡ γενικότερα τούς διάφορους συνειδησιακοὺς τύπους γιά τούς ὁποίους μιλά ὁ Χ.Μ., τό φιλόσοφο, τόν ἐπιστήμονα, τόν ποιητή, τό μυστικό καί τόν προφήτη.

Ἄλλά καί ἡ σύμπτυξη ὄλων αὐτῶν τῶν τύπων σέ δύο μονάχα, στή φιλοσοφική καί στή θρησκευτική συνείδηση, ἢ στό Λόγο καί στό Πνεῦμα, πού ἀποτελοῦν τό θέμα τῶν πέντε ὁμιλιῶν, καί ἰδιαίτερα τῶν δύο τελευταίων, δέν εἶναι στήν πραγματικότητα παρά τό γνωστό παραδοσιακό πρόβλημα. Τό πρόβλημα δηλαδή γιά τή σχέση ἀνάμεσα στήν πίστη καί στή γνώση πού ἀπασχόλησε ἀπό παλιά τή φιλοσοφία, τόσο τήν πατερική ὅσο καί τή νεότερη φιλοσοφία. Καί πού κανονικά ἐμφανίστηκε ἀκόμα πιό παλιά, ἀπό τήν πρώτη κιόλας ἐμφάνιση τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας στίς πόλεις τῆς Ἰωνίας. Ἀπό τότε δηλαδή πού ὁ ἄνθρωπος, παραμερίζοντας τή μυθολογική ἐξήγηση τοῦ κόσμου, ἀναζήτησε μέ τή λογική τήν πρώτη αἰτία τῶν ὄντων.

Κάτι τέτοιο φαίνεται νά τό ἀναγνωρίζει καί ὁ ἴδιος ὁ Χ.Μ. μέ τά ὅσα λέει γιά τό Μῦθο ὡς

«κοινή ἀφετηρία» τῆς θρησκείας καί τῆς φιλοσοφίας, ἀλλά καί γιά τίς ὁμοιότητες καί τίς διαφορές πού βρίσκει ἀνάμεσα σ' αὐτές. Ἰδιαίτερα ὁμως ὅταν στήν τελευταία του ὁμιλία περνᾶ ἀπό τή φιλοσοφία στή θρησκεία, λέγοντας πώς «οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ἐπροχώρησαν πολύ στό δρόμο τῆς ἐνότητας». Δέ συμφωνῶ ὁμως μαζί του στήν ἀντίληψη πού ἔχει γιά τόν Κίρκεγκωρ ὅσον ἀφορᾷ τή σχέση ἀνάμεσα στή φιλοσοφία καί στή θρησκεία ἢ στή γνώση καί στήν πίστη. Ὅτι δηλαδή στό ζήτημα αὐτό, μέ τόν πατέρα τοῦ ὑπαρξισμοῦ καί μέ ἄλλους ὑπαρξιστές, «φαίνεται πώς ὁ δρόμος γιά μιᾶ γνήσια ἐνοποίηση ἀνοιξε στήν ἐποχή μας... ὥστε νά καταργηθεῖ ἡ 'παλαιά διαφορά'» (158). Γιατί, στήν πραγματικότητα, ὁ Κίρκεγκωρ ἀκολούθησε ὄχι τή γραμμή τοῦ Ἰουστίνου πού ὑποστήριξε τήν ἁρμονική σχέση ἀνάμεσα στήν ἑλληνική φιλοσοφία καί στή χριστιανική διδασκαλία, ἀλλά τή γραμμή τοῦ Τερτυλλιανοῦ, ὁ ὁποῖος μίλησε γιά τή διάσταση ἀνάμεσα στό μαθητή τῆς Ἑλλάδας καί στό μαθητή τοῦ οὐρανοῦ, ἀνάμεσα στήν Ἀθήνα καί στήν Ἱερουσαλήμ.

Ἀνεξάρτητα ὁμως ἀπό τήν ἀληθινή στάση τοῦ Κίρκεγκωρ, ὁ Χ.Μ., μολονότι ἀσχολεῖται μ' ἓνα παλαιό πρόβλημα, ὅπως εἶναι ἡ σχέση τῆς φιλοσοφίας μέ τή θρησκεία, καθώς καί μέ ἄλλα φανερῶματα τοῦ πνεύματος, τό διαπραγματεύεται μέ πρωτοτυπία. Καί γενικά, ὑπάρχει στήν ἀντιμετώπιση τοῦ θέματός του γιά τή «φιλοσοφία καί τή θρησκεία» μιᾶ γνήσια φιλοσοφική σκέψη ἀλλά κι ἓνας πλοῦτος θρησκευτικῶν γνώσεων. Αὐτό φαίνεται τόσο ἀπό τήν ὄλη φιλοσοφική του ἐνημέρωση πού διεισδύει σέ βάθος κι ἐκτείνεται ὡς τήν ἐποχή μας, ὅσο καί ἀπό τίς ἐπανειλημμένες ἀναφορές του σέ θέματα τῆς θρησκείας, ὅπως εἶναι ὁ Μυστικισμός, ὁ φιλοσοφικός καί ὁ χριστιανικός.

Παρά τίς κάποιες ἐπιφυλάξεις μας στά ὅσα λέει γιά τή σχέση τῆς θρησκείας μέ τό Μῦθο, κι ἀκόμα γιά τή σχέση τοῦ Χριστοῦ μέ τόν Οἰδίποδα πού κι ὁ ἴδιος τή βρίσκει κάπως χαλαρή καί πού ὥστόσο προσπαθεῖ νά δείξει μ' αὐτή «τήν κοινότητα τοῦ Μεσογειακοῦ μύθου» (168), θά μπορούσαμε νά συμφωνήσουμε στήν ἀντίληψή του γιά τό Χριστιανισμό. Εἰδικά στά ὅσα ἀναφέρει σχετικά μέ τό μήνυμά του γιά τήν Ἀνάσταση πού ὁ ἑορτασμός της τήν Κυριακή τοῦ Πάσχα, ἀλλά καί κάθε ἰδιαίτερη Κυριακή, ἀποτελεῖ τό κέντρο τῆς Ὁρθόδοξης λειτουργικῆς ζωῆς. Μονάχα πού κι ἐδῶ θά ἔπρεπε, σέ ἀντίθεση μάλιστα μέ τήν ἀρχαία Τραγωδία, νά τονίσει ξεχωριστά τήν τραγωδία τοῦ Γολγοθᾶ. Ἔτσι πού νά φανεῖ ἡ σχέση αὐτή σάν πορεία ἀπό τό Πάθος στή Λύτρωση, ἀπό τόν πόνο στή χαρά, πού ἀποτελεῖ καί τήν κεντρική διδασκαλία τοῦ Χριστιανισμοῦ. Ἴσως αὐτό νά φαίνεται κάπως στόν ἐπίλογο τῆς τελευταίας ὁμιλίας τοῦ Χ.Μ., γιά τόν ὁποῖο θά μιλήσουμε ἰδιαίτερα. Πρωτύτερα ὁμως ἄς ποῦμε μερικά πράγματα γιά τό ὕφος καί τή γλώσσα τῶν ὁμιλιῶν.

### 3. Τό ἀφηγηματικό ὕφος

Ἄν ἡ ἀσυστηματοποίητη ἀνάπτυξη τοῦ περιεχομένου τῶν ὁμιλιῶν δυσκολεύει, ὅπως εἶπαμε, τήν κατανόηση τῶν ἐννοιῶν, ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο ἐμφανίζονται ἀπό τήν ἄλλη μεριά οἱ ἐννοιες αὐτές, ἡ μορφή τους δηλαδή, αὐτό πού ὀνομάζουμε «ὕφος», βοηθᾷ σέ μεγάλο βαθμό στήν ἀποσαφήνισή τους. Ἔτσι πού νά κάνει προσιτές διάφορες ἐννοιες πού ἀπό τή φύση τους εἶναι στριφνές. Ὅταν οἱ ἀκροατές ἐκεῖνοι πού ἀναφέραμε καί πιό πάνω, παραπονήθηκαν στόν ὁμιλητή γιά τή στριφνότητά του, αὐτός, γιά νά γίνει καταληπτός στήν ἀπάντησή του, χρησιμοποίησε τό παράδειγμα γιά τήν ἀνάβαση στά Ἰμαλᾶια, προσθέτοντας στό τέλος: «Αὐτά ἤθελα νά πῶ μέ τό παράδειγμα. Καί νομίζω ὅτι εἶμαι σαφής, σαφέστερος δέ γίνεται. Ὁ νοῶν νοεῖτω» (80).

Αὐτό τό τελευταῖο θυμίζει κάτι ἀνάλογο πού συνήθιζε νά λέει ὁ Χριστός, ὁ ὁποῖος μιλοῦσε πάντα μέ παραβολές, «καί χωρίς παραβολῆς οὐδέν ἐλάλει». Βέβαια ὁ παραβολικός λόγος γι' αὐτούς πού ἔχουν αὐτιά καί δέν ἀκοῦνε καί μυαλό καί δέν καταλαβαίνουν, εἶναι πιό δυσνόητος ἀπό τόν ἄμεσο λόγο. Ὅμως αὐτοί πού ἀκοῦνε καί καταλαβαίνουν, μποροῦν πιό εὐκόλα ν' ἀνεβοῦν στό «ὕφος» τῶν Ἰμαλαῖων καί νά μὴν ἀρκεστοῦν στήν «πέτρα» πού θά

πατήσουν στά χαμηλά. Παρόλ' αυτά τό ύφος τοῦ Χ.Μ. δέν εἶναι τόσο παραβολικό, ὥστε νά δυσκολεύει καμιά φορά τήν κατανόηση μέ τήν ἐμμεσότητά του. Κατά κύριο λόγο εἶναι ὅ,τι θά μπορούσαμε νά χαρακτηρίσουμε γενικότερα «ἀφηγηματικό ύφος» πού ἔχει νά κάμει περισσότερο μέ τήν ἀμεσότητα. Μέσα στίς ὀμιλίες του ὑπάρχουν ὄχι μονάχα σύντομες ἀφηγήσεις, ὅπως αὐτή τοῦ σαλπικτῆ πού ἀναφέραμε στήν ἀρχή (21) ἢ, ὅπως ἡ ἄλλη μέ τίς παπαροῦνες πού θ' ἀναφέρουμε στό τέλος (184). Παράλληλα, ὑπάρχουν κι ἐκτενεῖς ἀφηγήσεις, ὀλόκληρες ἱστορίες, ὅπως αὐτή τοῦ νέου πού ἤθελε νά ἀφοσιωθεῖ στή λατρεία τοῦ Θεοῦ (32-33), ἡ ὡραία ἀφήγηση γιά τόν Ἅγιο Φραγκίσκο (82-85), ἡ συγκλονιστική ἱστορία τῆς Σιμόν Βείλ (112-114) κ.ἄ. Καί μαζί μ' αὐτές ὑπάρχουν ἀκόμα κι ἄλλες πολλές πού δέν εἶναι καθαρές ἀφηγήσεις, ἔχουν ὅμως εἰκονογραφικό χαρακτήρα. Εἰκονογραφήσεις δηλαδή πού μποροῦν νά ἐκτείνονται, ὅπως οἱ ἀφηγήσεις γενικά, σέ ὀλόκληρες σελίδες. Ἡ καί νά περιορίζονται σ' ἐλάχιστες σειρές, σέ μιά φράση, ἢ καί σέ μιά λέξη μονάχα. Εἶναι τόσες πολλές οἱ εἰκόνες πού νιώθεις νά σέ πυρπολοῦν ἀπό παντοῦ. Μέσα σ' ἕνα τέτοιο καταιγισμό ἀπό εἰκόνες: ἀπανωτές ἀλληγορίες, μεταφορές, παρομοιώσεις, ἀτέλειωτες ἐναλλαγές, ὁ λόγος τοῦ Χ.Μ. ξεπετιέται κάθε τόσο ἀπότομα, τρέχει ἐλεύθερα, χωρίς κανένα περιορισμό.

Ὁ εἰκονογραφικός αὐτός λόγος, αὐτό πού ονομάσαμε γενικότερα «ἀφηγηματικό ύφος», ἀνταποκρίνεται ἀπόλυτα, θά μπορούσαμε νά ποῦμε, στήν κινητικότητα τῆς «κινηματογραφικῆς» ἐποχῆς μας. Τῆς ἐποχῆς τοῦ «ματιοῦ» καί τῆς «εἰκόνας», ὅπως χαρακτηρίστηκε. Ἴσως ἡ ἀφηγηματική αὐτή μορφή πού ὑποβοηθεῖ στήν καλύτερη κατανόηση τῆς σκέψης τοῦ Χ.Μ., ἔρχεται σέ ἀντίθεση μέ τήν ἀσυστηματοποίητη ἀνάπτυξη καί τήν κάποια στριφνότητα τῶν ὀμιλιῶν του. Ὅμως ἡ ἀφήγηση καί ἡ ἀνάπτυξη αὐτή μοιάζουν ἢ μιά μέ τήν ἄλλη στήν ἐλεύθερη διακίνησή τους. Μιά ἐλευθερία πού δίνει ζωντάνια, προπάντων ζωντάνια, στό ύφος τοῦ Χ.Μ. Αὐτή τῆ ζωντάνια πού ὑπάρχει ἐπίσης καί στή γλώσσα του.

#### 4. Ἡ ποιητική γλώσσα

Χαρακτηριστικό τῆς γλώσσας τῶν ὀμιλιῶν, αὐτό πού τήν κάνει ν' ἀποκτᾷ, τυπωμένη ἀκόμα καί σέ βιβλίο, ἰδιαίτερη ζωντάνια, εἶναι ἡ κοφτή, σύντομη, ἐπιγραμματική πρόταση καί ἡ δυναμική φράση. Ὅσες φορές βέβαια δέ φτάνει σέ ὑπερβολές μέ αὐτοτελεῖς ἀναφορικές προτάσεις, προτάσεις δηλαδή πού ἀρχίζουν μέ τήν ἀναφορική ἀντωνυμία «ὁποῖος-οἶαο» (14,19, 81). Μολονότι ὑπάρχουν καμιά φορά καί μακρές προτάσεις, ὅπως στή σελ. 20-21 (ὀκτώ σειρές), τίς πιο πολλές φορές ἡ πρόταση περιορίζεται σ' ἐλάχιστες λέξεις ἢ καί σέ μιά μονάχα. Ὡστόσο ἡ γλώσσα, ἂν καί στή δομή της εἶναι ἀπόλυτα δημοτική, δέν εἶναι αὐτό πού λέμε «γνήσια δημοτική». Μᾶλλον πρέπει νά θεωρηθεῖ μικτή. Ὑπάρχουν πάρα πολλές λέξεις τῆς καθαρεύουσας. Ἀκόμα καί λέξεις τῆς ἀρχαίας, ὅπως: ἐννόηση (48, 50, 86), ἐκμετρήσεις (63), κατασεῖουν (64), τῆ ροϊκότητα (93) κ.ἄ. Ἡ καί πολλές φράσεις τῆς καθαρεύουσας, ὅπως: ἐκ μέρους (9), ἐναντι τούτου (15), ἐκ τῶν ἔσω (16), πρὸς τοῦτο (21), πρὸς χρῆσιν (24) καί ἄλλες (27, 30, 33, 46, 83, 84, 89, 90, 100, 108, 118, 122, 129, 146, 151, 152, 154, 163, 173, 182). Ὑπάρχουν ἐπίσης πολλά ἐπιρρήματα τῆς καθαρεύουσας, ὅπως: ἐνίστε (19), περαιτέρω (20), ριζηδόν (27), χύδην (37), ἐκτάδην (63) κ.ἄ. Ἰδιαίτερα μάλιστα ἐπιρρήματα μέ κατάληξη -ως. Χαρακτηριστική εἶναι ἡ περίπτωση στή σελ. 126, μέ τέσσερα ἐπιρρήματα σέ -ως στή σειρά. Ἐνα ἄλλο χαρακτηριστικό εἶναι ὅτι χρησιμοποιοῦνται, παρά τό γενικό κανόνα, πολλά ρήματα μέ συλλαβική αὔξηση (15, 16, 22, 33, 84, 97, 137, 146 153 κ.λπ.). Ἄλλα χαρακτηριστικά: ἡ χρησιμοποίηση τῆς δοτικῆς (34, 37, 52, 129, 169, 174), τοῦ ἐναντιωματικοῦ «δέ» (20, 88) καί τοῦ αἰτιολογικοῦ «Διότι» (15, 23, 25, 28, 29), ἀντί τοῦ «Γιατί». Καθώς καί ἡ ἀδικοιολόγητη χρησιμοποίηση τοῦ τελικοῦ ν στό γ' ἐνικό πρόσωπο ἢ στήν αἰτιατική τῶν ἄρθρων καί τῶν ἀντωνυμιῶν (15, 16, 19, 20, 27 κ.λπ.).

Τέλος, επισημαίνουμε ἐδῶ ἰδιαίτερα διάφορες γλωσσικές ἀσυνέπειες. Παρακάτω παραθέτουμε παραδείγματα ὁμοίων περιπτώσεων μέ διαφορετική γραφή πού βρίσκονται μάλιστα στήν ἴδια σελίδα: λέει, λέγει (17), τήν Μητέρα, τή Μητέρα (18), ἐρημία, ἐρημιά (19), τή γοητεία, τήν βαρύτητα (19), Γιαυτό, Γι' αὐτό (20), συνειδήσεως, συνείδησης (24), ἢ καί στήν ἴδια φράση: περιστασιακά καί παρεπιμπτόντως (27). Πρβλ. ἐπίσης παραδείγματα πού βρίσκονται σέ διαφορετικές σελίδες: Γι' αὐτό (24, 33) καί γιαυτές (79), ὕπαρξης (26, 30) καί ὑπάρξεως (28), Πλάτωνας (22, 23) καί Πλάτων (24, 31, 94, 146, 147), κατ' ἐξοχήν (27, 163, 182) καί κατεξοχήν (45, 166, 177), ἐντέλει (164) καί ἐν τέλει (169) κ.ἄ.

Ἄν ἐξαιρέσουμε τίς ἀσυνέπειες πού ὀπωσδήποτε ἀποτελοῦν ἀνομοιομορφία, ὅλες οἱ ἄλλες ἰδιορρυθμίες πού ἀναφέραμε παραπάνω, θά μπορούσαν νά δικαιολογηθοῦν, εἰδικά στήν περίπτωση τῆς γλώσσας τοῦ Χ.Μ. πού ἀπό τή φύση τῆς ἢ ἴδια εἶναι ἰδιορρυθμη. Ἔχει, ἂν καί σέ πεζό λόγο, ἕνα χαρακτήρα ποιητικό, ὅπως φαίνεται προπάντων ἀπό τίς λέξεις πού ὁ ἴδιος πλάθει. Ἡ γλώσσα του εἶναι ποιητική μέ τήν εὐρύτερη ἔννοια, ὅπως ποιητικό εἶναι καί τό ὕφος του μέ τό πλῆθος τῶν εἰκόνων καί τή λογοτεχνικότητά του (βλ. ἰδιαίτερα 92, 109, 159-160 κ.ἄ.).

##### 5. Ἐνα χαρακτηριστικό δεῖγμα: Τό τέλος μέ τίς «παπαροῦνες»

Ἐνα χαρακτηριστικό δεῖγμα τόσο τῆς γλώσσας ὅσο καί τοῦ ὕφους, τοῦ τρόπου γραφῆς τοῦ Χ.Μ., ἀλλά καί τοῦ περιεχομένου τῶν ὁμιλιῶν του γενικότερα, ἀποτελεῖ τό σύντομο συμπέρασμα τῆς τελευταίας ἀπ' αὐτές πού εἶναι συνάμα καί συμπέρασμα ὄλων τῶν ἄλλων. Πρόκειται γιά τήν εἰκόνα μέ τίς «κόκκινες παπαροῦνες» πού *πλαταγίζουν* κάτω ἀπό τήν ἀνοιξιάτικη αὔρα.

Πρίν παραθέσουμε ἐδῶ τό σχετικό ἀπόσπασμα, θά θέλαμε νά κάνουμε μιά παρατήρηση γιά τό ρῆμα πού χρησιμοποιεῖ ὁ ὁμιλητής καί πού φαίνεται ἀταίριαστο, εἰδικά στή περίπτωση μέ τίς παπαροῦνες. Γιατί ὅσο πλατιά πέταλα κι ἂν ἔχουν δέν πλάτ-, πλάτ-, πλαταγίζουν. Καί μάλιστα κάτω ἀπό τήν ἀπαλή αὔρα πού ὡστόσο λίγο περισσότερο ἂν φυσήξει ὑπάρχει κίνδυνος ν' ἀποσπάσει τα εὐαίσθητα κι ἀνάλαφρα πέταλά τους. Κι ὁμως τό ρῆμα «πλαταγίζω», ὅσο ἀταίριαστο κι ἂν φαίνεται, ἐκφράζει καλύτερα ἀπό τό ρῆμα «ἀνεμίζω», λογουχάρη, τήν ἔννοια πού ἔχει στό νοῦ του ὁ ὁμιλητής. Αὐτός εἶναι ἄλλωστε καί ὁ λόγος πού δέν ἐπιλέγει ἕναν ἀγρό μέ ἀνεμῶνες ἢ μαργαρίτες. Προτιμᾷ τίς παπαροῦνες. Ὅχι τόσο γιά τό μέγεθος ὅσο γιά τό ἐντυπωσιακό χρῶμα τῶν πετάλων τους. Τό κόκκινο χρῶμα πού συμβολίζει τή χαρά τοῦ Πάσχα. Τό χαρούμενο μήνυμα γιά τήν Ἀνάσταση πού *ἐξαγγέλουν*, πού θέλουν νά «φωνάξουν» καί μέ τή δική τους ἀνάσταση, μέ τήν ἀνθησή τους, οἱ παπαροῦνες, καθώς «πλαταγίζουν» πάνω στό «ἀνασκαμμένο χῶμα».

Μέ αὐτή τήν ἔννοια, ἡ εἰκόνα μέ τίς παπαροῦνες ἔρχεται σάν ἐπιστέγασμα, σάν συμβολική ἀπεικόνιση τῶν ὄσων εἶπε πρωτύτερα ὁ ὁμιλητής γιά τήν οὐσία τοῦ Χριστιανισμοῦ, γιά τήν Ἀνάσταση. Ἀφορμή τοῦ ἔδωσαν τά λόγια κάποιου ἀκροατῆ πού συνάντησε στό μέσο τοῦ χρόνου τῶν ὁμιλιῶν του καί πού χαιρέτησε «διά χειραψίας». Τά λόγια: «Κύριε Μαλεβίτση, τά χέρια σας δέν εἶναι σάν τῶν ἄλλων διανοουμένων, εἶναι σκληρά, σκάβετε;» Ἡ ἀπάντησή του ἦταν: «Ναί, σκάβω» (183-184).

Ἔτσι περίμενε τήν κατάλληλη στιγμή γιά ν' ἀναφέρει τήν εἰκόνα, μέ τήν ὁποία τέλειωσε, ὅπως εἶπα τίς ὁμιλίες του. Καί μέ τήν ὁποία θά 'θελα νά τελειώσω κι ἐγώ — ἄλλωστε μέ μιά εἰκόνα ἀρχισα ἐπίσης — τήν κριτική μου γι' αὐτές τίς ὁμιλίες.

Νά, ή εικόνα, δπως τήν περιγράφει ό αφηγητής σέ πρώτο πρόσωπο:

«Έχω έναν αγρό, πού τόν αγόρασα χέρσο. Χρόνια είχαε νά τόν αύλακώσει τό ύνί τοῦ γεωργοῦ καί αφέθηκε στό έργο τής φύσεως. Αποφάσισα νά τόν καλλιεργήσω, αλλά τά χέρια μου δέ δυνόντουσαν νά τόν ξεχερσώσουν. Τότε κάλεσα ένα από αυτά τά σκαπτικά τέρατα τής τεχνολογίας. Έμπηξε τά άτσαλένια ύνιά του μέ βία στό μέχρι τότε άναπαυμένο χώμα καί άρχισε νά τό άναστατώνει. Τό ώραίο έργο τής φύσεως κατασυντριβόταν. Ένιωσα νά άμαρτάνω· ότι διαπράττω ίεροσυλία κατά τής φύσεως.

»Αλλά από τό άνασκαμμένο χώμα τήν έπομένη άνοιξη έπρόβαλε πλήθος από κόκκινες παπαροῦνες. Οί όποίες έπλατάγιζαν στήν αύρα· καί μέσα στό άφθονο έαρινό φως μηνούσαν τήν άνάσταση.

»Έτσι πρέπει νά άναστηθοῦν οί ψυχές για νά άνθίσουν τήν άλλην άνοιξη» (184).

ΔΡ ΜΙΧ. Κ. ΜΑΚΡΑΚΗΣ