**Θ. Ζιάκας: Γιατί έγιναν οι Έλληνες χριστιανοί;** από [Άρδην - Ρήξη](https://ardin-rixi.gr/archives/author/diaxeiristis) 12 Ιανουαρίου 2001 **από το Άρδην τ. 28, Δεκέμβριος 2000-Ιανουάριος 2001**

**1. Οι νεωτερικές απαντήσεις**

Ο κοινός νους των χριστιανικών αιώνων δεν έβλεπε τίποτε το παράδοξο στην επικράτηση του χριστιανισμού: Έγιναν οι Έλληνες χριστιανοί επειδή ο αρχαίος παγανισμός ήταν μια ψεύτικη θρησκεία, ενώ ο χριστιανισμός ήταν η μοναδική αληθινή θρησκεία. Το βάπτισμα του Ελληνισμού αναγορεύθηκε σε πρόβλημα μόνο στη νεωτερική εποχή, επειδή για τον διαφωτισμένο άνθρωπο ο χριστιανισμός ήταν το θεμέλιο του τόσο μισητού σ’ αυτόν μεσαιωνικού δεσποτισμού: Πώς μπόρεσε ένα τόσο καλλιεργημένο πνεύμα, όπως το ελληνικό, να υποταχθεί στον χριστιανικό σκοταδισμό;

**1.1 Οι τρεις λύσεις**

Με προκείμενη την εξίσωση «μεσαιωνικός σκοταδισμός = χριστιανισμός» τρεις λύσεις είναι δυνατές: Η πρώτη λύση είναι να υποθέσουμε ότι οι Έλληνες έγιναν χριστιανοί με το στανιό (**θεωρία της βίας).** Η δεύτερη είναι να διαφοροποιήσουμε τον χριστιανισμό: να υποθέσουμε ότι στην αρχή **ο χριστιανισμός ήταν «καλός»**, αλλά ύστερα «χάλασε» και έγινε αυτό που ξέρουμε από τον παπικό Μεσαίωνα. Η τρίτη λύση είναι να διαφοροποιήσουμε τον ίδιο τον Ελληνισμό: **ο «καλός» Ελληνισμός** βρέθηκε σε μια δύσκολη στιγμή, στιγμή παρακμής-αγωνίας, οπότε ο «κακός» χριστιανισμός τον έπιασε στον ύπνο.

**1.1.1 Φουνταμενταλισμός**

Ας σημειώσουμε ότι η δεύτερη λύση έχει ως άμεση συνέπειά της τον χριστιανικό *φουνταμενταλισμό*: να «καθαρίσουμε» δηλαδή τον χριστιανισμό από τις μεταγενέστερες «προσθήκες-αλλοιώσεις». Ειδικότερα: Να τον καθαρίσουμε από τις *ρωμαϊκές* και τις *ελληνικές* αλλοιώσεις, επιστρέφοντας στον «αυθεντικό» χριστιανισμό της «αρχικής» Εκκλησίας. Η φουνταμενταλιστική αυτή αποελληνοποίηση-απορωμαιοποίηση (δηλαδή εβραιοποίηση) του χριστιανισμού, έγινε ήδη και αποτελεί, όπως ξέρουμε, τον πυρήνα του *προτεσταντισμού*. Είναι πολύ πιθανό η επιτυχία της νεωτερικής επιλογής, που χρονικά ακολούθησε την προτεσταντική επιλογή, να σχετίζεται με την αδυναμία της Μεταρρύθμισης να ξεμπερδέψει τελείως με τον κολεκτιβιστικό-μεσαιωνικό δεσποτισμό. Οι διαφοροποιήσεις όμως που πέτυχε ο προτεσταντισμός, εισάγοντας την εξατομικευμένη-ιδιωτική σχέση ανθρώπου-Θεού, επέτρεπαν την προώθηση της ρήξης με τον μεσαιωνικό κολεκτιβισμό από πολύ καλύτερες θέσεις.[1]

Κατ’ αναλογία, η συνέπεια της τρίτης εκδοχής (ότι ο χριστιανισμός βρήκε τους Έλληνες σε κακή στιγμή) είναι ένας «παγανιστικός» φουνταμενταλισμός. Όπως όμως και στην περίπτωση του προτεσταντισμού, δεν πρόκειται για πραγματική «επιστροφή» (: στον «καλό» χριστιανισμό εκεί, στον «καλό» ελληνισμό εδώ). Το αποτέλεσμα ήταν η *Νεωτερικότητα,* ένας νέος πολιτισμός, μια νέα ιστορική μορφή οικουμένης, στους αντίποδες του αρχαίου ατομοκεντρικού παγανισμού. Ο *φυσιοκεντρισμός* της Νεωτερικότητας μοιάζει παγανιστικός αλλά δεν είναι. Σε αντίθεση με την αρχαιοελληνική πίστη, ο Κόσμος δεν είναι εδώ η υπέρτατη αξία, το πρότυπο. Περιέχεται στην Ιστορία, στο κέντρο της οποίας τοποθετείται ο Άνθρωπος. Απορρίπτοντας ριζικά τον Μεσαίωνα ο νεωτερικός Άνθρωπος παραμέρισε τον Θεό, αλλά και τον Κόσμο. **Από τον αρχαίο κοσμοκεντρισμό και τον μεσαιωνικό θεοκεντρισμό, περάσαμε στον *ανθρωποκεντρισμό*.[2]  Ο «Άνθρωπος» είναι ο μοναδικός αληθινός θεός του νεωτερικού πολιτισμικού σύμπαντος.** Όμως ο ανθρωποκεντρισμός, κι εδώ βρίσκεται το κρίσιμο σημείο για το θέμα μας,  απαιτεί την εφαρμογή της ανθρωποκεντρικής εννοημάτωσης προς κάθε κατεύθυνση και πριν απ’ όλα στην ίδια την ερμηνεία του δικού του ιστορικού παρελθόντος. Κοντολογίς: Αν θέλουμε να μη θιγεί το ανθρωποκεντρικό μας πρόταγμα, οι επιλογές που συζητούμε, λύση Α’ (θεωρία της βίας) και λύση Γ’ (θεωρία της παρακμής-αγωνίας), προβάλλουν υποχρεωτικές.

Συναφείς με το ερώτημα του θέματός μας είναι, λοιπόν, η πρώτη και η τρίτη λύση. Και οι δύο δέχονται ότι ο χριστιανισμός υπέβαλε σε τόσο βαθιά αλλοίωση τους Έλληνες, που στο εξής παύουν να είναι και να λέγονται Έλληνες. Το συμπέρασμα των δύο λύσεων είναι κοινό: Ο χριστιανικός *Ελληνισμός* δεν υπήρξε ποτέ. Είναι μια εκ των υστέρων φανταστική κατασκευή. Αλλά ας δούμε από πιο κοντά τις δύο αυτές «λύσεις».

**1.1.2 Η θεωρία της βίας**

Οι οπαδοί της θεωρίας της βίας επικαλούνται τα διωκτικά μέτρα των πρώτων βυζαντινών αυτοκρατόρων εναντίον των παγανιστικών ιερών και σχολών. Επικαλούνται δηλαδή γεγονότα που συμβαίνουν μετά τον τέταρτο αιώνα, όταν η νίκη του χριστιανισμού ήταν ήδη δεδομένη. **Παραβλέπουν το γεγονός ότι ο εκχριστιανισμός των μεγάλων αστικών κέντρων είχε ήδη συντελεστεί, πριν υπάρξουν «χριστιανοί» αυτοκράτορες να στραφούν εναντίον του αρχαίου παγανισμού.** Παραβλέπουν το γεγονός ότι στην προβυζαντινή περίοδο συνέβη ακριβώς το αντίθετο απ’ αυτό που ισχυρίζονται. *Οι Έλληνες έγιναν χριστιανοί παρά και ενάντια στους διωγμούς, εκ μέρους της ρωμαϊκής εξουσίας.*

Ποια ήταν η εθνικότητα των προβυζαντινών χριστιανών μαρτύρων; Δεν διαθέτουμε κάποια ειδική διατριβή επί του θέματος, αλλά μάλλον μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η πλειονότητά τους ήταν Έλληνες. Έλληνες βεβαίως με κριτήριο την παιδεία. Εφαρμόζοντας το κριτήριο της παιδείας συμμορφωνόμαστε, άλλωστε, απολύτως με την κλασική ελληνική αντίληψη, σύμφωνα με την οποία η *πνευματική καταγωγή* είναι το κριτήριο της εθνικότητας και όχι η φυλετική. Εβραίοι πάντως δεν ήταν οι προβυζαντινοί χριστιανοί. Γνωρίζουμε ήδη από τις *Πράξεις των Αποστόλων,* ότι αυτοί που δημιουργούσαν προβλήματα στο έργο του Παύλου, ήταν μονίμως οι Ιουδαίοι συμπατριώτες του. Ώσπου το πήρε απόφαση και έπαψε να ασχολείται μαζί τους. Το κήρυγμά του απευθυνόταν στους Έλληνες και στους Λατίνους, κυρίως στους Έλληνες.[3]

Το πότε έλαβε χώρα η μετάβαση από τον παγανισμό στον χριστιανισμό είναι, λοιπόν, γνωστό: Από τα μέσα του 1ου αιώνα ως τα μέσα του 4ου αιώνα**. Στο διάστημα αυτό έχει ολοκληρωθεί, τουλάχιστο στις μεγάλες ελληνιστικές πόλεις, η θρησκευτική μετάλλαξη του Ελληνισμού**. Ήδη από την ελληνιστική περίοδο το κέντρο βάρους του Ελληνισμού είχε μετατοπιστεί στις μεγαλουπόλεις της Ανατολής: «Εμείς οι Αλεξανδρείς, οι Αντιοχείς, / οι Σελευκείς, κι οι πολυάριθμοι / επίλοιποι Έλληνες Αιγύπτου και Συρίας, / κι οι εν Μηδία, κι οι εν Περσίδι, κι όσοι άλλοι. /Με τες εκτεταμένες επικράτειες, / με την ποικίλη δράση των στοχαστικών προσαρμογών. / Και την Κοινήν Ελληνική Λαλιά /ως μέσα στην Βακτριανή την επήγαμεν, ως τους Ινδούς./ Για Λακεδαιμόνιους να μιλούμε τώρα!».[4]

Η κατάσταση αυτή δεν έχει αλλάξει στην «υστερορωμαϊκή» εποχή, όπου ο Ελληνισμός εκπροσωπείται κυρίως από τον μείζονα Ελληνισμό των οικουμενικών μεγαλουπόλεων και πολύ λιγότερο από τους αγροτικούς πληθυσμούς του ελλαδικού χώρου. Αυτό δεν σημαίνει φυσικά ότι όλοι οι Έλληνες έγιναν χριστιανοί στους τέσσερεις πρώτους αιώνες. Υπάρχουν ακόμη πολλοί «εθνικοί». Tον τέταρτο αιώνα ο αυτοκράτωρ Ιουλιανός στηρίζει σ’ αυτούς τις ελπίδες του, για να πετύχει την παλινόρθωση του παγανισμού. **Στους αγροτικούς πληθυσμούς του ελλαδικού χώρου η είσοδος της νέας θρησκείας ακολουθεί, φυσικά, πιο αργούς ρυθμούς**. Το Κοινό των Ελευθερολακώνων θα εκχριστιανιστεί μόλις τον δέκατο αιώνα, από τον άγιο Νίκωνα. Αλλά τι ποσοστό αντιπροσώπευαν οι αγροτικοί ελλαδικοί πληθυσμοί έναντι του μείζονος Ελληνισμού; Ποσοτικά μικρό και ποιοτικά (πολιτισμικά) ασήμαντο. (*Για Λακεδαιμόνιους θα μιλάμε τώρα;*). **Είναι, λοιπόν, δεδομένο ότι οι Έλληνες έγιναν χριστιανοί με τη θέλησή τους. Μαρτύρησαν για τον χριστιανισμό και η μαρτυρία τους του εξασφάλισε τη νίκη.[5]**

Βεβαίως όταν η ρωμαϊκή εξουσία «προσέλαβε» τον χριστιανισμό με «κοπτάτσια»[6], η πολιτική βία άλλαξε κατεύθυνση και στράφηκε εναντίον των άλλων θρησκειών ή αιρέσεων, μεταξύ των οποίων και εναντίον της ολυμπιακής θρησκείας. Αυτή όμως ήταν ήδη νεκρή. *Απέσβετο και λάλον ύδωρ*.

**1.1.3 Η θεωρία της παρακμής-αγωνίας**

Αποκλειομένης της βίας, ως μοναδική εκδοχή νεωτερικής ερμηνείας, μένει το σχήμα της «παρακμής-αγωνίας». Πρόκειται για τη θεωρία ότι στους τρεις πρώτους αιώνες ο ελληνορωμαϊκός κόσμος έπεσε σε φοβερή παρακμή. Χωρίς πίστη στον εαυτό του και στις αξίες του, ήταν έτοιμος να αρπαχτεί απ’ οποιαδήποτε σανίδα σωτηρίας. Ο χριστιανισμός εμφανίστηκε μπροστά του σε μια τέτοια ακριβώς κακή στιγμή, σαν από μηχανής θεός. Κι έτσι δεν αποφύγαμε το μοιραίο. Όπερ έδει δείξαι.

Σ’ αυτή την πολύ απλή ιδέα βασίζεται η νεωτερική προσέγγιση στο χριστιανικό φαινόμενο. Θα την παρακολουθήσουμε, βήμα προς βήμα, μέσω του Ε. R. Dodds.[7] Ο Dodds είναι μια αναγνωρισμένη αρχαιογνωστική αυθεντία. Η έκθεσή του αντιπροσωπεύει την «τελευταία λέξη» της νεωτερικής επιστημοσύνης. **Σε τι συνίσταται η «αγωνία»;** Σε υλική και ηθική ανασφάλεια, μας βεβαιώνει ο Dodds. Βεβαίως η ηθική ανασφάλεια δεν προκύπτει οπωσδήποτε από την υλική. Η ηθική και πνευματική ανασφάλεια συχνά προηγείται της υλικής. Με τη διευκρίνιση αυτή ο Dodds παίρνει τις αποστάσεις του από την ανυπόληπτη σήμερα ιστορικο-υλιστική ιδέα της αποκλειστικής αναγωγής της ηθικο-πνευματικής ανασφάλειας σε υλική ανασφάλεια. Αναγνωρίζει δηλαδή μια σχετική αυτονομία στις ηθικο-πνευματικές συνιστώσες της «αγωνίας».

Αλλά από ποια εμπειρικά δεδομένα συνάγεται η διαπίστωση ότι στους αιώνες της «ύστερης Αυτοκρατορίας» κυριαρχεί μια τόσο βαθιά και γενικευμένη ηθικο-πνευματική ανασφάλεια, που να μας κάνει να μιλάμε για «εποχή αγωνίας»; Συνάγεται λέει ο Dodds από τρεις ηθικο-πνευματικές στάσεις που κυριαρχούσαν στο πνεύμα της εποχής:

α) Τη στροφή του ενδιαφέροντος από τον Κόσμο στον Εαυτό.

β) Την ανάπτυξη της πίστης στα πνεύματα, στους μάγους και στους προφήτες.

γ) Τη στροφή στον μυστικισμό.

Ο Dodds παραλείπει να μας εξηγήσει γιατί οι «στάσεις» αυτές μαρτυρούν οπωσδήποτε «ανασφάλεια». Γιατί η απουσία τους θα βεβαίωνε «έλλειψη ανασφάλειας». Δεν είναι φυσικά καθόλου εύκολο να επιχειρηματολογηθεί η ύπαρξη αιτιώδους συνάφειας ανάμεσα σε φιλοσοφικές και θρησκευτικές επιλογές, αφ’ ενός και σε συναισθήματα ανασφάλειας, αφ’ ετέρου: Πώς θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς ότι το εσωστρεφές άτομο είναι περισσότερο ανασφαλές από το εξωστρεφές; Ότι η μελέτη του εαυτού υποδηλώνει ανασφαλέστερα κίνητρα από τη μελέτη του κόσμου. **(Στάση α’).** Ότι η μη πίστη σε πνεύματα συνοδεύεται από την απουσία ανασφάλειας; (Στάση β’). Ότι ο μυστικιστής είναι οπωσδήποτε πιο φοβισμένος από τον υλιστή. Ο Πλωτίνος ανασφαλέστερος από τον Επίκουρο. (Στάση γ’). Όσο η «υλική ανασφάλεια» μπορεί να θεωρηθεί πηγή της «πνευματικής ανασφάλειας», άλλο τόσο αυθαίρετα μπορεί αυτή η τελευταία να αναχθεί σε πηγή ηθικοπνευματικών στάσεων. Και μάλιστα στάσεων που αγκαλιάζουν μια ολόκληρη ιστορική εποχή. Αλλά ας τις δούμε.

**1.2 Από τον κόσμο στον εαυτό**

Οι άνθρωποι έπαψαν, την εποχή αυτή, να παρατηρούν τον εξωτερικό κόσμο και να προσπαθούν να τον καταλάβουν, να τον χρησιμοποιήσουν και να τον βελτιώσουν. Στράφηκαν στον εαυτό τους. Η ιδέα της ομορφιάς του ουρανού και του κόσμου βρέθηκαν εκτός μόδας και αντικαταστάθηκε από εκείνη του Απείρου[8]. Επικρατούν απόψεις ότι ο κόσμος είναι φυλακή, ότι όλα είναι μάταια, ότι η ζωή είναι ψευδαίσθηση, ότι σημασία έχει μόνο η ψυχή κ.τ.τ.

**1.2.1 Κοσμική φυλακή**

Στον υποσελήνιο κόσμο που ζούμε βασιλεύει ο θάνατος, η αταξία και η φθορά. Είναι το χειρότερο μέρος του σύμπαντος. Σε αντίθεση με τον κρυστάλλινο υπερσελήνιο κόσμο, που είναι αρμονικός-θεϊκός. (Ουράνιο = θείο). -Πρόκειται για μια γενική τάση, που στους γνωστικούς παίρνει εντελώς ακραίες μορφές. *Γνωστικισμός* είναι κάθε σύστημα που κηρύσσει έναν τρόπο απόδρασης από τον κόσμο, μέσω μιας ιδιαίτερης διαφώτισης, η οποία δεν είναι προσιτή σε όλους και δεν εξαρτάται από τον Λόγο. Έχουμε, αυτή την εποχή, παγανιστικό και χριστιανικό γνωστικισμό.[9] **Για όλους τους γνωστικούς ο υποσελήνιος κόσμος είναι μια *κοσμική φυλακή*, από την οποία θα πρέπει ο άνθρωπος να αποδράσει.**

**1.2.2 Ματαιότης τα ανθρώπινα**

Συναφής είναι η πίστη στη ματαιότητα των ανθρωπίνων πραγμάτων. Ακόμα και ένας Αυτοκράτορας, ο Μάρκος Αυρήλιος, που λόγω θέσεως θα ήταν μακριά από το δόγμα της ματαιότητας, εμφανίζεται σαν ένας από τους θεωρητικούς του: «*Καπνός και μηδαμινότητα*» οι αυτοκρατορικές του δραστηριότητες. «***Καυγάς των κουταβιών πάνω σ’ ένα κόκαλο*» η σύγκρουση των στρατιών. «*Αυταρέσκεια της αράχνης που έπιασε μια μύγα*»,** ο δικός του σαρματικός θρίαμβος. Ίδια η στάση στον Κικέρωνα, στον Σενέκα, στον Κέλσο, στον Λουκιανό, στον Πλωτίνο. Γενική τάση υποτίμησης των πολιτικών πραγμάτων, της δημόσιας σφαίρας και των κοσμικών επιδιώξεων του ανθρώπου. Σημασία έχει ο «*έσω άνθρωπος*». «*Ένδον σκάπτε*» κ.λπ.

**1.2.3 Όνειρο η ζωή**

Ο βίος και η ιστορία είναι ονειρικές και ψεύτικες καταστάσεις. Άλλη είναι η αυθεντική πραγματικότητα. Ίχνη αυτής της αντίληψης βρίσκει κανείς και πολύ παλιότερα π.χ. στον Πίνδαρο. Επίσης στον Αριστοφάνη. Στην Πολιτεία ο Πλάτων παρομοιάζει τους ανθρώπους **με δεσμώτες ενός σκοτεινού σπηλαίου.** Στους Νόμους του οι άνθρωποι είναι σχεδόν **μαριονέτες.** Το ίδιο και στους Κυνικούς και στους Σκεπτικούς. **Συγγραφέας του ανθρωπίνου δράματος είναι η Τύχη,** λέει ο Βίων ο Βορυσθενίτης. Για το Ανάξαρχο και τον Μόνιμο, ό,τι ονομάζουμε πραγματικότητα είναι **σκηνή θεάτρου** και η εμπειρία μας δεν είναι κάτι περισσότερο από όνειρο και ψευδαίσθηση. Το ίδιο και στους Στωικούς και στους νεοπλατωνικούς. Πορφύριος: **η ζωή είναι «τραγικωμωδία**». Ο Παλλαδάς (4ος αιώνας) θα συνοψίσει όλη αυτή τη στάση στο διάσημο επίγραμμά του: «*σκηνή πάς ο βίος και παίγνιον, ή μάθε παίζειν / την σπουδήν μεταθείς, ή φέρε τας οδύνας*».[10]

Παρά ταύτα ο άνθρωπος δεν πρέπει να παραιτείται απ’ αυτό που μπορεί να κάνει κι ας είναι πάντοτε λίγο. Η πεποίθηση του Μάρκου Αυρήλιου, για τον ψεύτικο χαρακτήρα των ανθρωπίνων υποθέσεων, δεν τον εμποδίζει να είναι εργασιομανής. Η μη ταύτιση με τα εγκόσμια υποδηλώνει απλώς την ταύτιση με μιαν άλλη πραγματικότητα εσώτερη, η οποία και αναγορεύεται ως η μόνη αυθεντική. Για τον Πλωτίνο μόνο ο εξωτερικός άνθρωπος είναι ανδρείκελο, ο εσωτερικός, η ψυχή, ο μύχιος εαυτός, δεν είναι. Κάτι περισσότερο: η ψυχή είναι δυνάμει ταυτόσημη με το Ένα, ή Αγαθό, ή Θεό. Τελικώς πόσο απαισιόδοξος μπορεί να χαρακτηριστεί ο Πλωτίνος;[11]

**1.2.4 Όχι απλώς όνειρο αλλά εφιάλτης**

Στους γνωστικούς, παγανιστές και χριστιανούς, **ο δυισμός** πραγματικού και νοητού κόσμου φτάνει σε παροξυσμό. **Στον Πλάτωνα το άνω και το κάτω είναι μια ενότητα**. Εικόνα του νοητού κόσμου είναι ο πραγματικός κόσμος. Μοναδικός σε ομορφιά και τελειότητα.[12]. Στους γνωστικούς όμως όχι απλώς είναι όνειρο η ζωή αλλά και εφιάλτης. **Πλήρης απαξίωση της ύλης.** Ο ορατός κόσμος έρχεται σε αντίθεση με τον Θεό. Είτε ως ύλη-σκοτάδι, που δεν δημιουργήθηκε από τον Θεό και του αντιστέκεται. **Είτε ως πεπρωμένο με εκπροσώπους του διάφορους πλανητικούς δαίμονες, *φύλακες των επτά πυλών*[13], που αποκόπτουν τον κόσμο από τον Θεό**. Είτε ως προσωποποιημένο κακό, ως *άρχων του κόσμου τούτου*. [14]  Ψαλμός του Κουμράν: **ο κόσμος είναι «*η επικράτεια του φόβου και του τρόμου, η περιοχή της απελπισίας, η ερημιά*».** Η «*ολότητα της ανομίας*» για τους παγανιστές ερμητικούς. Για τον γνωστικό Ηρακλέωνα είναι **η έρημος, όπου κατοικούν μόνον άγρια θηρία**. Στο βαλεντινιανό *Ευαγγέλιο*είναι το **βασίλειο του εφιάλτη**, στο οποίο «*ο καθένας εγκαταλείπει τρέχοντας έναν άγνωστο τόπο ή μένει αδρανής αναζητώντας ένα άγνωστο πρόσωπο*». Είναι αδιανόητο έναν τέτοιο κόσμο να τον έφτιαξε ένας καλός Θεός.

**1.2.5 Αναβάθμιση της ψυχής**

Βρισκόμαστε, λοιπόν,  κλεισμένοι σε μια κοσμική φυλακή. Τα πάντα ματαιότης μέσα στη φυλακή: τα ενδιαφέροντα και οι πιθανές ανέσεις της. Η ζωή της φυλακής είναι όνειρο και εφιάλτης. Το πρώτο πράγμα που πρέπει να σκεφθεί εδώ ένας γνωστικός άνθρωπος, είναι πώς θα αποδράσει από τη φυλακή. Όχι πώς θα προσαρμοστεί στη ζωή της φυλακής. **Το θέμα της *απόδρασης*** θέτει το πρόβλημα της ψυχής με έναν δραματικό τρόπο. Η δοξογραφία του Ιάμβλιχου *περί ψυχής* χωρίζει τις απόψεις σε αισιόδοξες και απαισιόδοξες. Η παλιά ελληνική πίστη ήταν ενοποιητική-αισιόδοξη. *Τίμαιος*: χωρίς την ανθρώπινη τελείωση δεν μπορεί να τελειωθεί ο κόσμος [15]. Είμαστε εδώ ***εις θείας ζωής επίδειξιν***[16].

Πλατωνική ρήση: **«*πάσα ψυχή παντός επιμελείται του αψύχου»*.** Ο άνθρωπος είναι **διαχειριστής του θεού** στη γη. Η γήινη ύπαρξή του είναι *λειτουργία* (υπηρεσία). Κέλσος: *υπηρεσία στη ζωή*. Μάρκος Αυρήλιος: *υπηρεσία στη σάρκα*. Πίστη ανάλογη της ανατολικής: Οι Ινδοί σοφοί του Βαρδεσάνη μιλούν για *αναγκαστική υπηρεσία στη φύση*, την οποία και υπομένουν απρόθυμα σαν αγγαρεία. Ο Πλωτίνος **συγκρίνει την ψυχή με τον τιμονιέρη**, που αποφασισμένος να σώσει το καράβι διακινδυνεύει απερίσκεπτα να χάσει τη ζωή του.[17]

Σε τελική ανάλυση όμως η ψυχή μπορεί να κερδίσει από την εμπειρία του κακού. Πρόκλος: μια τέτοια εμπειρία είναι αναγκαίο τμήμα της παιδείας. Χριστιανοί πλατωνικοί: ο κόσμος είναι **«σχολείο ψυχών».** Ο Ωριγένης, πούρος διανοούμενος, φαντάζεται ακόμα **και τον Παράδεισο σαν πανεπιστήμιο, όπου για να περάσει η ψυχή από τη μια τάξη στην άλλη πρέπει να πετύχει στις εξετάσεις**. Μέγας Βασίλειος: *διδασκαλείον και παιδευτήριον των ανθρωπίνων ψυχών* ο κόσμος. Για τους δυιστές πρόκειται για Πτώση. Αφύσικη η επίγεια ζωή γράφει ο Ιάμβλιχος. **Γι’ αυτό ο πραγματικά σοφός δεν καταδέχεται να γιορτάζει γενέθλια**.

Πτώση: είτ**ε λόγω αμαρτίας,** που έγινε στον παράδεισο είτε **λόγω λάθους επιλογής** που διέπραξε η ψυχή. Το πρώτο έχει πυθαγόρεια την καταγωγή ή προέρχεται από τα Μυστήρια, γράφει ο Αριστοτέλης. Την αντίληψη αυτή μαζί με την εβραϊκής προελεύσεως **πίστη στους πεπτωκότες αγγέλους**, την πήραν οι γνωστικοί και ο Ωριγένης. Ερμητικοί: η Πτώση οφείλεται σε ανυπακοή, μαζί με θρασεία αυτοεπιβεβαίωση: **την *τόλμα*.**[18]  Ή άλλη εκδοχή, Νουμήνιος, Ποιμάνδρης, Πλωτίνος:[19]  Κίνητρο της ψυχής ήταν η **αγάπη της προς τη φύση, την ύλη.** Ή πιο λεπτά, **ο ναρκισσισμός της: η ψυχή ερωτεύεται την ίδια της την εικόνα, που καθρεφτίζεται πάνω στον υλικό κόσμο**. Μια άποψη πολύ χρήσιμη για την κατανόηση της σημερινής ταύτισης υποκειμένου-προσωπικότητας.

Άλλη εκδοχή: η φιλοδοξία ή η *τόλμα*. Για τους πλατωνικούς θεωρητικούς το πρόβλημα είναι να γεφυρωθεί **η κοσμολογία του *Τιμαίου* με την ψυχολογία του *Φαίδρου*.** Το κάνει ο πρώιμος Πλωτίνος σε απαισιόδοξη κατεύθυνση: η ψυχή υποβιβάσθηκε, γιατί ζήτησε με επιμονή να κυβερνήσει μόνη της ένα τμήμα του κόσμου ή να γίνει ο κύριος του εαυτού της. Μετά το *Προς Γνωστικούς* αλλάζει θέση. Εγκαταλείπει το λεξιλόγιο της *τόλμα*: η ψυχή δεν καταπίπτει ούτε από τη δική της βούληση ούτε κατ’ εντολή του Θεού**, αλλά ενστικτωδώς, υπακούοντας σε εσωτερική εντολή, όπως η αγελάδα βγάζει κέρατα.** Ο σύνδεσμος ψυχής-σώματος είναι φυσικός. Η αδυναμία της ψυχής δεν είναι έμφυτη σ’ αυτήν, αλλά οφείλεται **στην παρουσία της ύλης,** η οποία εμφανίστηκε ως αναγκαία συνέπεια της δυναμικής εκδιπλώσεως, που ξεκίνησε από το Έν.

**Το ενδιαφέρον για την αυτοτελείωση κινείται από την αυτοδυσαρέσκεια.** Μάρκος Αυρήλιος: είναι δύσκολο για έναν άνθρωπο να αντέξει τον εαυτό του. Όμως το ενδιαφέρον αυτό για την τελειοποίηση της ψυχής δεν εξικνείται σε αδιαφορία για τη ζωή. Ο Μάρκος Αυρήλιος εργάζεται σκληρά. Ο Πλωτίνος διακόπτει **τη θέαση του Ενός και ασχολείται με το ορφανοτροφείο του (είχε μετατρέψει το σπίτι του σε ορφανοτροφείο).**

**1.2.6 Απαξίωση του σώματος**

Με την αναβάθμιση της ψυχής συμβαδίζει **η απαξίωση του σώματος.** Οι εθνικοί συναγωνίζονται ποιος θα σωρεύσει περισσότερες προσβολές στο σώμα:. «Γη και λύθρος». Ρυπαρός σάκος περιττωμάτων και ούρων. **Ο Πλωτίνος ντρέπεται που έχει σώμα, αλλά πιστεύει συγχρόνως ότι ο σοφός πρέπει να ενδιαφέρεται για το σώμα του, όπως ο μουσικός για τη λύρα του**.

Το μίσος προς το σώμα εκδηλώνεται έμπρακτα στον ασκητισμό, όπου το ένα μισό του ανθρώπου βρίσκει ικανοποίηση βασανίζοντας το άλλο μισό. Έχουμε ήδη κοινότητες ασκητών πριν την εμφάνιση του χριστιανισμού. **Εσσαίοι στην Παλαιστίνη. Θεραπευταί γύρω από τη Μαρεώτιδα λίμνη. Αιγύπτιοι στοχαστές και νεοπυθαγόρειοι στη Ρώμη.** Ο Σώστρατος είναι ένας παγανιστής, που ασκητεύει στον Παρνασσό. Ο «άγιος άνθρωπος» του Πλουτάρχου ζει στην αραβική έρημο και τρώει μια φορά το μήνα. Ο παγανιστικός ασκητισμός είναι ωστόσο σχετικά μετριοπαθής: έλεγχος εαυτού, ως θεμέλιο της ευλάβειας.

Να τρώμε μόνο όταν πεινάμε. Να κοιμόμαστε μόνο όταν μας λείπει ύπνος. Να μη μεθάμε και να συνουσιαζόμαστε μόνο για τεκνοποίηση. Διατηρεί κάποια επαφή με την  πλατωνική και αριστοτελική «άσκηση» ως εξάσκηση. Οι γνωστικοί επαυξάνουν: **ο αυτοευνουχισμός είναι προτιμότερος από τη λαγνεία.** Οι μαρκιωνίτες αρνούνται τα άχραντα μυστήρια στους παντρεμένους. Το Ευαγγέλιο των Αιγυπτίων διδάσκει ότι ο Χριστός ήλθε για «*να καταστρέψει τα έργα του θηλυκού*», δηλαδή να δώσει τέλος στη σεξουαλική αναπαραγωγή. Στις πρώτες περιόδους της Εκκλησίας, από την άλλη πλευρά, η μοιχεία κατατάσσεται στα ασυγχώρητα αμαρτήματα, όπως ο φόνος. Ο νεαρός Ωριγένης αυτοευνουχίζεται. Ύμνοι στην παρθενία. Ηθικός αυτουργός ο Παύλος, που δηλώνει όμως ότι είναι προσωπική του γνώμη και όχι του Κυρίου. Μάλλον η άποψή του, σημειώνει ο Dodds, ήταν λιγότερο ακραία από της κοινότητας στην οποία απευθύνεται η Α’ Προς Κορινθίους (ζ’). **Η περιφρόνηση του σώματος, γενικεύει ο Dodds, είναι ενδημική νόσος του πολιτισμού αυτή την εποχή.**

**1.3 Γνωστικισμός και χριστιανισμός**

Την υστερορωμαϊκή εποχή τη διαποτίζει, λοιπόν σαφώς, πνεύμα γνωστικισμού. Το γνωστικιστικό πνεύμα δεν είναι, βεβαίως, φαινόμενο μόνο της υστερορωμαϊκής εποχής. Υπάρχει σε κάθε εποχή. Δεν γίνεται αντικείμενο προσοχής, γιατί έχει περιθωριακό χαρακτήρα. Το θέμα είναι να δούμε γιατί ο γνωστικισμός είναι κυρίαρχη πνευματική τάση την εποχή που εξετάζουμε κι αν αυτό έχει ή όχι σχέση με ανασφάλεια.

**1.3.1 Η απώλεια του νοήματος**

Συνιστά, κατ’ αρχάς, εντελώς απλοϊκή ερμηνευτική πρόταση η αναγωγή του γνωστικισμού σε υλική «ανασφάλεια». **Είναι κατ’ αρχήν ανεξάρτητος από την υλική ανασφάλεια. Δεν δείχνει καμιά ιδιαίτερη προτίμηση στους φτωχούς.** Απεναντίας οι άνθρωποι που εμφανίζουν, αυτή την εποχή, ιδιαίτερη δεκτικότητα σε γνωστικιστικές αντιλήψεις, είναι άνθρωποι κορεσμένοι από υλικές ανέσεις.

Μήπως μπορούμε, αντίθετα, να καταφύγουμε στην ηθικο-πνευματική ανασφάλεια; Στην πραγματικότητα μια τέτοια αναγωγή θα μας απομάκρυνε από το πρόβλημα. Θα το σκέπαζε με μια απλή ετικέτα. Η λέξη «ανασφάλεια», στο μέτρο μάλιστα που είναι απογυμνωμένη από υλικά συμπαρομαρτούντα, δεν σημαίνει τίποτα το συγκεκριμένο, ενώ η περιγραφή του γνωστικιστικού πνεύματος, όπως έγινε παραπάνω, είναι τελείως συγκεκριμένη και αξιοσημείωτα ακριβής. Το γνωστικιστικό πνεύμα εκφράζει ασφαλώς μια «αγωνία», **αλλά αυτή έχει βαθύ υπαρξιακό περιεχόμενο,** όχι μόνο ατομικό αλλά και συλλογικό. Το υποκείμενο του γνωστικισμού δεν βρίσκει *νόημα* στη ζωή του, την *προσωπική* και τη *συλλογικ*ή. Τι πιο φυσιολογικό, λοιπόν, από τη στάση της «φυγής από τον κόσμο»; Της «στροφής στον εαυτό» και της αναζήτησης νοήματος «εντός» του; Όταν ο κόσμος έχει χάσει το νόημά του, είναι λογικό να το αναζητήσω *έξω από τον κόσμο*, γιατί όπως είπε κι ο Βιτκενστάϊν, το νόημα του κόσμου βρίσκεται έξω από τον κόσμο. Τι σημαίνει «έξω από τον κόσμο» αν όχι «μέσα στον εαυτό»;

**1.3.2 Η κατάρρευση του Ατόμου**

Αγωνία, λοιπόν, υπάρχει και είναι εμφανής. Είναι όμως άλλου είδους. **Είναι η αγωνία του Ατόμου για το νόημα της ύπαρξής του.** Ο Dodds συγχέει, αυτό το είδος της αγωνίας, **με την αγωνία του ξεριζωμένου από την πατριαρχική του κοινότητα, από τις κολεκτιβιστικές δομές εν γένει.** Του πεταμένου στα αφιλόξενα σοκάκια των ελληνορωμαϊκών μεγαλουπόλεων. Δεν χωρά αμφιβολία ότι αυτό το είδος αγωνίας, η αγωνία του κολεκτιβιστικού ανθρώπου, που μπαίνει στον δρόμο μιας βίαιης εξατομίκευσης, παίζει ένα πολύ σημαντικό ρόλο. Αλλά αυτό το είδος της αγωνίας δεν αφορά τους Έλληνες. Δεν μπορεί να συσχετιστεί με την εκ μέρους τους αποδοχή του χριστιανισμού, αν ο χριστιανισμός έδινε απλώς διέξοδο στην αγωνία του κολεκτιβιστικού ανθρώπου. Μιλώντας για τον εκχριστιανισμό των Ελλήνων, αναφερόμαστε σε **άτομα-πολίτες μιας ατομοκεντρικής κοινότητας-πόλεως.** Η κοινότητα αυτή, η *πόλις*, είχε καταρρεύσει, αφήνοντας μετέωρη την ελληνική ατομικότητα. Μιλάμε δηλαδή για την *κρίση της ελληνικής εξατομίκευσης*. [20]  Η ελληνική αγωνία είναι διαφορετική, απ’ αυτή στην οποία αναφέρεται ο Dodds, γιατί αφορά ακριβώς το νόημα της *ατομικότητας* και της *πολιτικής κοινότητας* που της αντιστοιχεί. Άρα, λογικά σκεπτόμενοι, με αυτήν μάλλον την ειδική μορφή αγωνίας θα πρέπει να συσχετίσουμε την εκ μέρους των Ελλήνων αποδοχή του χριστιανισμού. ***Μήπως ο χριστιανισμός έδινε νέο νόημα στην από καιρό προβληματική ατομικότητά τους*; Ιδού το κρίσιμο ερώτημα.**

**1.3.3 Κόντρα στο ρεύμα**

Στο σημείο αυτό πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι ο χριστιανισμός είχε εξ αρχής απολύτως εχθρική στάση απέναντι στον γνωστικισμό. Πήγαινε *κόντρα στο ρεύμα*. Και ιδού γιατί:

α) Για τον χριστιανό ο κόσμος δεν είναι *φυλακή*. Είναι *καλός λίαν*. Δημιούργημα του Θεού. Δώρο του Θεού στον άνθρωπο.

β) *Ματαιότης* δεν είναι συλλήβδην τα ανθρώπινα, αλλά μόνο τα έργα του κακού.

γ) Το *αυθεντικό* (το μη ονειρικό και ψεύτικο) δεν βρίσκεται «κάπου αλλού», σε έναν «εσωτερικό χώρο», αλλά στο «εδώ και τώρα», στα έργα του καλού. Η πραγματικότητα είναι μία και αδιαίρετη. Η ζωή δεν είναι όνειρο[21] και *εφιάλτης* γενικά, αλλά μόνο η ζωή η βουτηγμένη στο κακό.

δ) Ο χριστιανισμός δεν επικεντρώνει το ενδιαφέρον του στη σωτηρία της *ατομικής ψυχής*. Απεναντίας. Φτιάχνει κοινότητα εστραμμένη στον ευαγγελισμό του κόσμου. Υποτάσσει τη «σωτηρία» στην κοινωνική προσφορά, όπως θα δούμε και παρακάτω.[22]

Τέλος, ε) δεν απαξιώνει το *σώμα*, γιατί πιστεύει στην ανάσταση. Τους χριστιανούς δεν τους ενδιαφέρει τόσο η σωτηρία της ψυχής, όσο η σωτηρία του σώματος.

Γι’ αυτό και ο Κέλσος φτάνει να τους κατηγορήσει για **«φιλοσώματον γένος».[23]** Εδώ κι αν πήγαιναν κόντρα στο ρεύμα. Το γεγονός  ότι ο χριστιανισμός πηγαίνει κόντρα στο ρεύμα δεν συνάγεται μόνο από τις πεποιθήσεις των χριστιανών, αλλά και από την πρακτική τους, η οποία βασιζόταν ακριβώς στην αδιάλλακτη απόρριψη όλων των πίστεων που έρχονταν σε αντίθεση με τα παραπάνω. Και ανάμεσά τους την κεντρική και πολιτειακά σημαντικότερη μεταξύ τους: την πίστη στην *ιερότητα της εξουσίας* και ειδικά του προσώπου του Αυτοκράτορα. Λαλίστατοι για τα πιο δευτερεύοντα πράγματα οι νεωτερικοί ερμηνευτές μας, αποσιωπούν αυτό που είναι το θεμελιώδες. Το σημαντικό, σ’ αυτό που πρέπει να δώσουμε την δέουσα προσοχή, είναι το γεγονός ότι η μαχητική απόρριψη των κρατουσών πίστεων, έχοντας στο κέντρο της την πάλη **για την αποϊεροποίηση της εξουσίας,** δεν κάμφθηκε ούτε από τη σκληρότητα των αυτοκρατορικών διωγμών. Ηθικοί αυτουργοί των διωγμών ήταν, φυσικά, οι ιδεολογικοί αντίπαλοι των χριστιανών: οι πλήρως αλωμένοι από τον δεσποτισμό παγανιστές, οι οποίοι και ηττήθηκαν κατά κράτος. Έχει επίσης τη σημασία του να σημειώσουμε εδώ ότι οι χριστιανοί γνωστικοί εξαιρέθηκαν από τους διωγμούς, παρ’ ότι «κι αυτοί χριστιανοί ήταν». Δεν διώχθηκαν, γιατί δεν είχαν κανένα πρόβλημα να θυσιάσουν στα είδωλα ή να λιβανίσουν την εικόνα του Αυτοκράτορα. Τα πογκρόμ δεν ήταν καθόλου «τυφλά», όπως θα περίμενε κανείς. Ήταν προσεκτικά σχεδιασμένα και πολύ επιλεκτικά.

**1.3.4 Υποτίμηση της σημασίας των αξιών**

Βασική επιδίωξη του Dodds είναι να αποσυνδέσει την ιστορική επιτυχία του χριστιανισμού από την ποιότητα των αξιών του. Για τον λόγο αυτό αποσιωπά την άβυσσο που χωρίζει τους εθνικούς και τους χριστιανούς, τους «χριστιανούς» γνωστικούς και τους ορθόδοξους χριστιανούς, παρουσιάζοντας τα πράγματα σαν κατά βάθος να συμμερίζονται όλοι το ίδιο γνωστικιστικό πνεύμα. Και τελικώς σαν οι διωγμοί να ήταν μια ακατανόητη «θλιβερή παρεξήγηση». Σαν υπεύθυνα για τους διωγμούς να ήταν τα ίδια τους τα θύματα. Ούτε λίγο ούτε πολύ αυτό είναι που μας λέει ο Dodds. Χωρίς ενδοιασμούς, ο σοφός μελετητής μας ενοχοποιεί τα ίδια τα θύματα των διωγμών και απαλλάσσει τους θύτες. **Σύμφωνα με τη διάγνωσή του έφταιγε, κατά βάθος, η «*θανατολαγνεία*» των ίδιων των χριστιανών.** Ήταν, λέει, «ερωτευμένοι με τον θάνατο» και τον επιζητούσαν!

**1.3.5 Συμμαχία εναντίον του γνωστικισμού**

Δεν είναι εύκολο να αποφανθούμε αν η παραπλανητική χρήση των πηγών, εκ μέρους του Dodds, είναι συνειδητή και σκόπιμη. Στηρίζεται πάντως σε τρεις τρόπους χειρισμού:

α) Αφήνει τον αναγνώστη να νομίζει ότι ο χριστιανισμός των πρώτων αιώνων είναι ο ίδιος με τον σημερινό, απλώς περισσότερο φανατικός.

β) Συλλέγει με εξονυχιστική επιμέλεια από τα χριστιανικά κείμενα και προβάλλει όλες εκείνες τις διατυπώσεις που μοιάζουν γνωστικιστικές και παραλείπει όλες τις αντίθετες προς αυτές.[24]

Και γ) νεοπλατωνικά στοιχεία, που εδραιώθηκαν στον χριστιανισμό μόνο πολύ αργότερα, αποφεύγει να διευκρινίσει ότι αυτή την εποχή ήταν εντελώς περιθωριακά. Το θέμα όμως δεν είναι αν υπήρχαν κάποιες γνωστικές ή νεοπλατωνικές διατυπώσεις, ή ακόμη και ουσιαστικές παραχωρήσεις στον γνωστικισμό (όπως συμβαίνει με τον Ωριγένη, ο οποίος αργότερα χαρακτηρίστηκε «μεταλλείο αιρέσεων»), αλλά αν υπήρξε *αγώνας εναντίον του γνωστικισμού*, πράγμα που είναι και η ιστορική αλήθεια. Οι τρεις πρώτοι αιώνες του χριστιανισμού είναι ακριβώς ένας ανειρήνευτος, σκληρός και παρατεταμένος αγώνας εναντίον του γνωστικισμού.

Θα συμφωνήσουμε με τον Dodds ότι η θεμελιακή τάση της εποχής είναι γνωστικίζουσα, αλλά πέρα από τη διαπίστωση χρειάζεται και μια σοβαρή ερμηνεία. Αν το γνωστικιστικό κλίμα το θεωρήσουμε όχι ως σύμπτωμα ανασφάλειας, αλλά ως πνευματικό σύμπτωμα της κρίσης του ελληνικού Ατόμου, τότε μόνο κερδίζουμε πραγματικά σε κατανόηση. Η ατομική ύπαρξη, αφού είχε διανύσει την πορεία της ολοκλήρωσής της, ξαφνικά είδε το συλλογικό της έδαφος να φεύγει κάτω από τα πόδια της και να βιώνει την αγωνία της αποσύνθεσής της. Αυτή είναι η ανθρωπολογική βάση της «στροφής στον εαυτό». Βεβαίως η στροφή στον εαυτό δεν είναι από μόνη της γνωστικισμός. **Προσλαμβάνει γνωστικιστικό χαρακτήρα, όταν ξεχάσει τον λόγο για τον οποίο ξεκίνησε και ο οποίος είναι η ανεύρεση νοήματος και η επιστροφή στον κόσμο, με στόχο την ανα-εννοημάτωσή του**. Ενώ το αυθόρμητο γνωστικιστικό κλίμα έχει ως βάση την κατάρρευση του νοήματος και την απογοήτευση από την αδυναμία επανανακάλυψής του, ο γνωστικισμός, ως σύνολο ιδεολογικών συστημάτων, μπορεί μάλλον να εξηγηθεί σαν γέννημα της συνάντησης του χριστιανισμού με το αυθόρμητο γνωστικιστικό κλίμα της εποχής. Αν μια τέτοια προσέγγιση ευσταθεί θα ήταν ερμηνευτικά λειτουργικότερο να θεωρήσουμε τη «χριστιανική» Γνώση σαν τον ειδικό «τρόπο», με τον οποίο **το αποσαθρωμένο ατομοκεντρικό περιβάλλον της ελληνιστικής περιμέτρου τείνει να προσλάβει-ενσωματώσει τον χριστιανισμό**. Ο «χριστιανικός» γνωστικισμός θα ήταν το «κέλυφος», που αυτόματα σχηματίστηκε γύρω από τον χριστιανισμό, μόλις αυτός εισχώρησε στον ελληνορωμαϊκό κόσμο.[25] Στη βάση αυτού του σχήματος ερμηνείας η παγανιστική Γνώση θα μπορούσε να κατανοηθεί σε μεγάλο βαθμό και σαν «αντίλαλος» της «χριστιανικής» Γνώσης, δεδομένου ότι διαθέτουμε πλείστα όσα δείγματα μιας τέτοιας «αντήχησης». [26]

Έχει ιδιαίτερη σημασία να επισημάνουμε ότι ο γνωστικός δυισμός στρεφόταν τόσο εναντίον του χριστιανισμού, όσο και εναντίον της κυρίως ελληνικής παραδόσεως, **η οποία ήταν κοσμοκεντρική** και όχι αρνησίκοσμη, κοινωνιοκεντρική και όχι εαυτο-εγκλειστική. Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι ο πατριάρχης του νεοπλατωνικού εσωτερισμού, ο Πλωτίνος, γίνεται γρήγορα σφοδρός πολέμιος του γνωστικισμού, ενώ στα πρώιμα γραπτά του, ερωτοτροπεί σαφώς με τις γνωστικές απόψεις. Στην πάλη του εναντίον του γνωστικισμού, χριστιανικού και παγανιστικού, ο νεοπλατωνισμός υπερασπίζεται ουσιαστικά την κλασική ελληνική παράδοση, **δηλαδή την ελληνική ατομικότητα και τις αξίες της**. Τελικώς είναι η «συμμαχία» χριστιανισμού και νεοπλατωνισμού, που θα καταβάλει τον γνωστικισμό.[27] Εδώ πρέπει να αναχθεί και η εκτεταμένη χρήση νεοπλατωνικού λεξιλογίου από τους χριστιανούς ή τα αντίστοιχα «χριστιανικά» δάνεια των νεοπλατωνικών.[28]

Πώς πρέπει να αξιολογήσουμε το ανθρωπολογικό περιεχόμενο αυτής της «μετωπικής» σύμπραξης; Η απάντηση στο ερώτημα πρέπει να λάβει υπόψη ότι ο χριστιανισμός εμφανίζεται ενώπιον του ελληνικού Ατόμου, ως πιο συνεπής αντιγνωστικισμός από τον νεοπλατωνισμό και συνεπώς ως «πιο ελληνικός» απ’ αυτόν, δηλαδή ως πιο κοντινός στην κλασική ελληνική νοοτροπία.

**1.3.6 Η υπαρξιακή ανεστιότητα**

Έχουμε, πράγματι, ένα «κύμα απαισιοδοξίας», που διχοτομεί τον κόσμο σε «εξωτερικό» και «εσωτερικό», για να τους αντιπαραθέσει απότομα, αφαιρώντας κάθε αξία από τον πρώτο και αποδίδοντάς την στον δεύτερο. Η «πεσιμιστική» αυτή διάθεση συμφύρεται όμως με το μελαγχολικό συναίσθημα της *ανεστιότητας***,**όπου και πρέπει να αναζητηθεί ο ανθρωπολογικός πυρήνας του προβλήματος. Όπως επισημάναμε η ανεστιότητα είναι δύο τύπων: Είναι η ανεστιότητα του *κολεκτιβιστικού ανθρώπου*, την οποία δεν παραλείπει να περιγράψει ο Dodds. Είναι όμως και η ανεστιότητα του *ελληνικού Ατόμου*, το οποίο έχασε την *πόλιν* του, όπου «έδιδε λόγο» στους όψει γνωστούς του και όπου ταύτιζε το νόημα της ατομικότητάς του με τη διακεκριμένη-προσωπική μετοχή του στα πολιτικά δρώμενα. Ερώτημα του ανέστιου Ατόμου: Για ποιο σκοπό είμαστε εδώ; *Επί τι εγεγόναμεν*; Δεν είναι φυσικά ένα ερώτημα που θέτει ο «ευτυχισμένος άνθρωπος». Η «έλλειψη ευτυχίας», μια έκφραση σαφώς νεωτερική και σε μεγάλο βαθμό παραπλανητική, εφαρμοζόμενη εδώ, θα συνδεόταν ασφαλώς με την ανθρωπολογικά αδιαφοροποίητη ανεστιότητα και των δύο τύπων, με την απομόνωση, την αποξένωση και τη μελαγχολία, που τις συνοδεύουν. Στη διατύπωση όμως *υπαρξιακών ερωτημάτων,* σαν αυτά που είδαμε, οδηγεί μόνον η ανεστιότητα του ανθρώπου που έχει αποκτήσει ατομικότητα. Βεβαίως και δεν έχει σχέση με την ανασφάλεια, η ανεστιότητα αυτή, εκτός και αν ξεχειλώσουμε τόσο τη λέξη «ανασφάλεια», ώστε να σημαίνει τα πάντα και τίποτα. Τα μεγαλαγχολικά συμπτώματα, που συνοδεύουν την ανεστιότητα, δεν είναι συμπτώματα ανασφάλειας. Στο σημείο αυτό ο Dodds αστοχεί εντελώς, όχι μόνο εξ αιτίας ενός ρηχού ψυχολογισμού, αλλά και γιατί δεν αντιλαμβάνεται τη διαφορά περιεχομένου ανάμεσα στους δύο κατηγορίες ανεστιότητας, που συνδέονται η μια με την κρίση του κολεκτιβισμού και η άλλη με την κρίση της εξατομίκευσης.

Πρέπει να δεχθούμε ότι ο χριστιανισμός προσέφερε λύση στο ενδημικό αυτό πρόβλημα της ανεστιότητας: *Ουκ έχωμεν ώδε μένουσαν πόλιν, αλλά την μέλλουσαν επιζητούμεν* (Παύλος). *Ξένοι είμαστε και οδοιπόροι. Κάθε ξένος τόπος πατρίδα και κάθε πατρίδα ξένη* (*Επιστολή προς Διόγνητον*). Άλλο είναι το δικό μας *Σύστημα Πατρίδος* (Ωριγένης). Στο θέμα αυτό ο χριστιανισμός κάθε άλλο παρά συμπορευόταν με την εποχή του: όχι μόνο πήγαινε κόντρα στο ρεύμα, αλλά κατόρθωσε και να το αναστρέψει. Βεβαίως, αλλιώς εισέπραττε τη χριστιανική λύση ο κολεκτιβιστικός άνθρωπος κι αλλιώς το Άτομο. Άλλα προβλήματα έλυνε στον ένα τύπο και διαφορετικά στον άλλο.

Υπό «κανονικές συνθήκες» με απορροφά η επιβίωση. Η ζωή μου δεν έχει άλλο νόημα από την αναπαραγωγή της. Η επιβίωση καταντά αυτοσκοπός. Εδώ δεν υπάρχουν υπαρξιακά προβλήματα. Αποτελούν «προβλήματα πολυτελείας». Μερικοί δοκησίσοφοι ορίζουν τη «δυστυχία» ως την «απόσταση» ανάμεσα στην επιθυμία και στην ικανότητα κορεσμού της. Δίδουν μάλιστα και το κοινωνικό της μέτρο: την απόσταση από την άρχουσα τάξη. Αλλά ακόμα κι όταν συμβεί να καλύψω το «κενό» (μέχρι σκασμού), είτε γιατί μπόρεσα να «κάνω την καλή», είτε γιατί τυχάρπαστος ήρθα στα πράματα, ανακαλύπτω ότι παραμένω «δυστυχής», αλλά με καινούργιο τρόπο: Πάλι «κάτι μου λείπει», αλλά δεν ξέρω τι. Η «ευτυχία» δεν συμπίπτει με τον επιθυμητικό κορεσμό. Τουναντίον. «Κρίση νοήματος», λοιπόν. Και νέου τύπου «δυστυχία». Σύνηθες αποτέλεσμα: η ψυχική απονέκρωση και η προσωπική αποσύνθεση. Λιγότερο σύνηθες: Η αναζήτηση πνευματικής διεξόδου. Και τα αντίστοιχα «υπαρξιακά ερωτήματα». Σ’ αυτή την περίπτωση ο κορεσμός μοιάζει να λειτουργεί σαν την αφετηρία για την ανάδυση νέων αινιγματικών αναγκών της ψυχής. Σαν να υπάρχει δρόμος ακόμα και *πέρα από το Άτομο*…

Δεν ανάγονται, λοιπόν, όλα τα υπαρξιακά προβλήματα στην ανεστιότητα του Ατόμου, στην πολιτική κατάρρευση του οικοσυστήματός του. Αν και ξεκινούν από κει. Ούτε, κατά συνέπεια, και οι απαντήσεις ανάγονται εκεί. Τη νηστεία, για παράδειγμα, την επινόησαν άνθρωποι χορτασμένοι. Περιττό να επαναλάβουμε ότι η «ανασφάλεια» είναι, για όλα αυτά, ένας πολύ ακατάλληλος όρος.

**1.4 Δαίμονες, μάγοι και προφήτες**

Ο κόσμος των τριών πρώτων αιώνων κυριαρχείται από την εισβολή του δαιμονικού. Όλοι πιστεύουν στην ικανότητα των μάγων να κάνουν θαύματα. Οι προφήτες μάλιστα έχουν ιδιαίτερη πέραση. Ενώ τα επίσημα μαντεία είναι νεκρά, κατά τον Πλούταρχο και τον Κλήμη, είναι πολύ εύκολο να στηθούν καινούργια από το μηδέν και να εξελιχθούν σε ανθηρές επιχειρήσεις. Πλήθος είναι οι «προφήτες χωρίς ναό», οι ιδιώτες προφήτες.

Στο κλίμα αυτό αντιδρούν μόνον οι επικούρειοι και οι χριστιανοί, υπογραμμίζει ο Dodds. Υπάρχουν βεβαίως και χριστιανοί προφήτες. Αλλά αν ζουν ταπεινά και με ανιδιοτέλεια, γίνονται δεκτοί από την Εκκλησία. Αλλιώς και χωρίς περιστροφές, το «προφητικό» τους πνεύμα χαρακτηρίζεται δαιμονικό και εξοστρακίζονται.[29] Σημειωτέον ότι, μέσω των «προφητών» αυτής της εποχής, το «άγιο πνεύμα» δεν λέει και τίποτα το πνευματικά αξιόλογο. Περιορίζεται να επιπλήττει αυστηρά τους επισκόπους για τη χαλαρότητα των ηθών τους. Η μοίρα των προφητών ήταν επομένως προδιαγεγραμμένη.[30]

**1.4.1 Η πίστη στο δαιμονικό**

Υπάρχουν ή όχι δαίμονες και πνεύματα; Η πίστη στην ύπαρξή τους δεν αμφισβητείται από κανένα την εποχή που εξετάζουμε. Θεωρείται αυτονόητο ότι οι δαίμονες υπάρχουν και είναι ανεξάρτητες οντότητες. Αλλά αυτό δεν είναι καθόλου μια πίστη που χαρακτηρίζει ειδικά την υστερορωμαϊκή εποχή, ώστε να συνδεθεί μ’ αυτήν η ανάπτυξη του χριστιανισμού, σαν νοσηρό σύμπτωμα «παρακμής-αγωνίας». Όλη η αρχαιότητα από την αρχαϊκή εποχή και ως την κλασική εποχή, πιστεύει στην ύπαρξη δαιμόνων και πνευμάτων. Ούτε μπορεί να υποστηριχθεί ότι στην εποχή που εξετάζουμε έχουμε μια ιδιαίτερη έξαρση του φαινομένου. Απλώς έχουμε μια κατάσταση ανακατατάξεων, όπου οι παλιές πίστεις σε καθιερωμένα πνεύματα, αμφισβητούνταν πολύ εύκολα από νέες πίστεις σε νέα πνεύματα. Δεν πάμε δηλαδή από μια εποχή χωρίς δεισιδαιμονία σε μια εποχή δεισιδαιμονίας. Το πολύ-πολύ να έχουμε μεταβολή στις μορφές της δεισιδαιμονίας. Η ερμηνευτική πρόταση του Dodds χωλαίνει στο σημείο αυτό απολύτως.

Το ζήτημα δεν βρίσκεται στο αν οι άνθρωποι πιστεύουν στην ύπαρξη δαιμόνων, αλλά στο πως αντιλαμβάνονται τη σχέση ανάμεσα στα «πνεύματα» και στη δική τους *ελευθερία*. Σ’ αυτήν ακριβώς τη «λεπτομέρεια» βρίσκεται μια πολύ καθαρή διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στον χριστιανισμό και στα άλλα ρεύματα, την οποία δεν βλέπει καθόλου ο Dodds. Ο χριστιανισμός έκανε σκληρό αγώνα εναντίον της μαγικής αντίληψης του κόσμου. Μάθαινε τους ανθρώπους να πιστεύουν στην απόλυτη ελευθερία τους έναντι των οποιωνδήποτε πνευμάτων. Μπορεί ο άνθρωπος να δέχεται την επίδραση διαφόρων πνευμάτων, αλλά αν δεν ενδίδει στις προτροπές τους αυτά είναι τελείως ακίνδυνα. Ήρθε ο ίδιος ο άρχοντας του κόσμου τούτου κι έφυγε άπρακτος, γιατί δεν βρήκε τίποτα μέσα του, για να πιαστεί, λέει το Ευαγγέλιο για τον Χριστό. Ο άνθρωπος είναι ο μόνος υπεύθυνος για τις πράξεις του.

Αλλά γιατί ο χριστιανισμός δεν κηρύσσει ανύπαρκτα τα πνεύματα, για να τελειώνουμε μια και καλή μ’ αυτά; Η απάντηση είναι σαφής: Επειδή υπάρχουν τα *πάθη* (: της φιλοχρηματίας, της ακολασίας, της εξουσιομανίας κ.λπ.). Τα πάθη εξελίσσονται σε αυτονομημένους ψυχικούς σχηματισμούς και συχνά ελέγχουν την προσωπικότητα. Ως τέτοιοι έχουν τη δική τους «υποκειμενικότητα» και τα δικά τους «φυσικά» χαρακτηριστικά. Εμπνέονται δηλαδή και ελέγχονται από συγκεκριμένα «πνεύματα», η σχέση των οποίων με την προσωπικότητα του ανθρώπου είναι *παρασιτική*. Σαν παράσιτα είναι επικίνδυνα, γιατί μπορούν να καταστρέψουν την προσωπικότητα του ανθρώπου ή να μην την αφήσουν καν να αναπτυχθεί, όταν ο άνθρωπος συνηθίσει να ενδίδει στις «προσβολές» τους, να «συνδιαλέγεται», να «συμπράττει» και τέλος να «αιχμαλωτίζεται» απ’ αυτά.[31]

Εδώ βρίσκεται και μια ουσιαστική διαφορά της Εκκλησίας από τον Κήπο. Ο επικούρειος Κήπος υποστήριζε κι αυτός την ελευθερία του ανθρώπου έναντι των πνευμάτων, αλλά αρνούνταν στα πνεύματα τη δυνατότητα να χώνουν την ουρά τους στα μυαλά των ανθρώπων. Για να απαλλάξει τον άνθρωπο από τον φόβο των πνευμάτων ο Επίκουρος είχε προβεί στο ριζικό διάβημα να τα εξορίσει έξω από τον κόσμο, στα περίφημα *μετακόσμια*. Τους έδωσε το υπέρτατο προνόμιο να απολαμβάνουν εκεί όσο θέλουν τη μακαριότητά τους, υπό τον όρο όμως να αδιαφορούν τελείως για τις υποθέσεις των θνητών, ως ανάξιες της ανώτερης φύσης τους. Καταφάσκοντας, με τον τρόπο αυτό, την ελευθερία του ανθρώπου, ο Επίκουρος τον εφοδίαζε, ωστόσο, με μια πολύ ρηχή ψυχολογία, ανίκανη να τον βοηθήσει στον αγώνα του εναντίον των παθών, από τον οποίο και εξαρτάται στην πράξη η προσωπική ελευθερία.

Το ίδιο στρουθοκαμηλικό σφάλμα θα επαναλάβει και η Νεωτερικότητα: Θέλοντας να απαλλάξει τον άνθρωπο από τον φόβο των πνευμάτων τα κήρυξε ανύπαρκτα. Για να τα βρει μπροστά της και υπό την πιο φρικαλέα μορφή τους, στα Άουσβιτς και στα Γκουλάγκ.

**1.4.2 «Σημεία» και «σοφία»**

Ασφαλώς είναι εύκολο να ταυτιστεί η πίστη στα θαύματα, στους προφήτες και στα πνεύματα, με τη δεισιδαιμονία. Δεν είναι όμως τόσο εύκολο να ερμηνευθεί, η έξαρσή της, ως «ανασφάλεια». Ο ανασφαλής δεν θα γίνει ασφαλέστερος αν στον πραγματικό κόσμο προσθέσει κι έναν κόσμο φαντασμάτων, κατά κανόνα απρόβλεπτων και κακόβουλων.

Η διάγνωση «ανασφάλεια» έχει το μειονέκτημα να μη λέει τίποτα για το πώς μεταβαίνει κανείς στην «ασφάλεια». Εκτός κι αν υπονοείται η στρουθοκαμηλική λύση της απαλλαγής από τη δεισιδαιμονία, μέσω της κήρυξης των αντικειμένων της σε ανύπαρκτα. Της απαλλαγής από την ψυχασθένεια, μέσω της ανακήρυξης της ψυχής ως φανταστικής κατασκευής. Στον «διπλασιασμό» του κόσμου μπορούμε να διαπιστώσουμε, αντίθετα, τη θραύση της νοηματικής ενότητας του πραγματικού κόσμου, θραύση που αντιστοιχεί στην απουσία ενότητας στο επίπεδο της προσωπικότητας, λόγω προβληματικής αναπαραγωγής (κρίσης) του συστήματος ρύθμισης των παθών. Μπορούμε δηλαδή να εξηγήσουμε το συγκεκχυμένο «πνευματιστικό» κλίμα της εποχής από την ανθρωπολογική της κατάσταση. Οι άνθρωποι της εποχής υποφέρουν, όπως είπαμε, από την ανεστιότητα, κι αυτή πλήττει, όπως επίσης είπαμε, τόσο τον κολεκτιβιστικό άνθρωπο, όσο και το Άτομο. Σ’ αυτή την κατάσταση ο πρώτος τύπος ανθρώπου, βιώνοντας την κατάρρευση του ετερόνομου συστήματος ρύθμισης της προσωπικότητας, που του παρείχε η πρόσδεσή του στην κολεκτιβιστική ομάδα, είναι φυσικό να ζητά μαγικές-εξωλογικές λύσεις στο υπαρκτικό αδιέξοδό του. Ο δεύτερος όμως, βιώνοντας την κατάρρευση του δικού του συστήματος αυτορρύθμισης, είναι φυσικό να ζητά λογικές-οντολογικές λύσεις. Όπως ακριβώς το λέει ο Παύλος: οι Εβραίοι αιτούν (και περιμένουν να τους δοθούν) «σημεία» και οι Έλληνες ζητούν (αναζητούν) «σοφία». Ο «Εβραίος» αντιπροσωπεύει, όπως είναι φανερό, τον κολεκτιβιστικό άνθρωπο, ενώ ο «Έλληνας» τον ατομικό. Στον πρώτο ο χριστιανισμός εμφανίζεται σαν «σκάνδαλο» και στον δεύτερο σαν «μωρία». Αν η παύλεια αντιδιαστολή δίδει μια αντικειμενική καταγραφή, το ερώτημα είναι γιατί οι «λογικοί» Έλληνες προσχώρησαν σε μια «μωρία», ενώ οι «μη-λογικοί» Εβραίοι ενεργώντας λογικότατα τον απέρριψαν.

Το ελληνικό Άτομο, που γίνεται χριστιανικό, αν και δεν αμφισβητεί τη δυνατότητα του θαύματος, συντονίζεται με τη σαφή θέση του Χριστού ότι είναι ανάξιο, για έναν ελεύθερο άνθρωπο, να πιστέψει σε κάτι επειδή το επικυρώνει ένα θαύμα. Το θαύμα καταναγκάζει σε αποδοχή, άρα αποτελεί ανάγκη μόνο για τον ετερόνομο άνθρωπο. Το μόνο είδος πίστης, που επιβεβαιώνει την ατομική ελευθερία, είναι η εμπιστοσύνη, η οποία συνδέεται με την αγάπη. Και ασφαλώς δεν αποτελεί σύμπτωση ότι αυτήν ακριβώς την πίστη-εμπιστοσύνη ευαγγελιζόταν ο χριστιανισμός. Γιατί να μη δεχθούμε, λοιπόν, ότι αυτή την πίστη-«σοφία» βρήκε το ελληνικό Άτομο στον χριστιανισμό και όχι το είδος πίστης που προϋποθέτει «σημεία»; Αν η διαφοροποίηση της ανεστιότητας είναι σωστή, δεν είναι καθόλου λογικό να συσχετίσουμε τον εκχριστιανισμό του Ελληνισμού με την αποδοχή της τυφλής-δεισιδαιμονικής-μαγικής πίστης, η οποία προσιδιάζει στον ετερόνομο-κολεκτιβιστικό άνθρωπο.

Το Ευαγγέλιο απευθύνεται προφανώς και στους δύο τύπους ανθρώπου, αυτόν που αιτεί «σημεία» και αυτόν που ζητεί «σοφία», τον κολεκτιβιστικό και τον ατομικό. Κι έχει να υπερνικήσει τόσο το «σκάνδαλο» όσο και τη «μωρία». Είναι συγχρόνως μια ιστορία θαυμάτων και ένα εγχειρίδιο σοφίας, από το οποίο μπορεί κανείς να πάρει ό,τι του χρειάζεται, σύμφωνα με τον τύπο του και σύμφωνα με το υπαρκτικό επίπεδό του. Ο κολεκτιβιστικός άνθρωπος βοηθιέται να αποκτήσει σταθερή προσωπικότητα, ενσωματώνοντας το κανονιστικό πλαίσιο της νέας κοινότητας κι ο ατομικός να συνειδητοποιήσει τον ψεύτικο χαρακτήρα της δικής του αυτόνομης προσωπικότητας και να αναγεννηθεί, μεταβαίνοντας στο επίπεδο της πίστης-εμπιστοσύνης-αγάπης, όπου θα αποκτήσει νέα προσωπικότητα: θα γίνει Πρόσωπο. -Αν φυσικά μπορέσουν, οι δύο τύποι, να ξεπεράσουν την πρώτη τους εντύπωση:  του «σκανδάλου» και της «μωρίας».  Όσοι όμως (και για όσο) έχουν ανάγκη «σημείων» πρέπει να έχουν τους δικούς τους όρους αναπαραγωγής (κολεκτιβιστικές δομές). Όσοι (και για όσο) χρειάζονται «σοφία» έχουν ανάγκη τους διαφορετικούς όρους που αντιστοιχούν στις δικές τους ανάγκες. Τα δύο επίπεδα και τα αντίστοιχα ανθρωπολογικά συστήματα, δεν μπορούν να διαχωριστούν. Οι «ποιμένες» όμως του πρώτου επιπέδου δεν θα πρέπει να εξαλείψουν τους όρους αναπαραγωγής των δεύτερων, γιατί έτσι θα κλείσουν το δρόμο στην εξέλιξη τη δική τους και των «ποιμνίων» τους. Το ίδιο ισχύει και για τους ταγούς του δευτέρου επιπέδου, σε σχέση με το τρίτο. Τέλος η ασυμμετρία μεταξύ των ρυθμών εξέλιξης του ατομικού υποκειμένου και των ρυθμών εξέλιξης του συλλογικού, του Βίου και της Ιστορίας, υπαγορεύει μια μη λογική (μυστηριώδη) διαλεκτική «σημείου» και «σοφίας». Τα «σημεία» οδηγούν στη «σοφία» και η «σοφία» χρησιμοποιεί «σημεία». Το τι είναι «σημείο» και τι «σοφία» γίνεται αντιληπτό με διαφορετικό τρόπο στο κάθε ανθρωπολογικό επίπεδο. Το «παρακάτω» φαίνεται διαφορετικά κοιτώντας το από το «παραπάνω». Μήπως  όλος ο χριστιανισμός δεν είναι τελικά μια πρόσκληση μετοχής στη μυστηριώδη «σοφία» ενός «σημείου»; Στο πώς «πατείται ο θάνατος θανάτω»;

**1.5 Ο μυστικισμός**

Το τρίτο στοιχείο, που πιστοποιεί, κατά τον Dodds, ότι αναφερόμαστε σε μια εποχή «παρακμής-αγωνίας», είναι η έξαρση του μυστικισμού. Ως προς το νόημα του όρου ο Dodds χρησιμοποιεί τον καθιερωμένο στη Δύση ορισμό του μυστικισμού. Υποτίθεται ότι ο ορισμός αυτός καλύπτει όλες τις περιπτώσεις: «Μυστικισμός είναι η πίστη στη δυνατότητα μιας προσωπικής και απ’ ευθείας ενώσεως του ανθρωπίνου πνεύματος με τη θεμελιώδη αρχή της υπάρξεως, ένωση η οποία αποτελεί ταυτοχρόνως τρόπο υπάρξεως και τρόπο γνώσεως διαφορετικό και ανώτερο από την κανονική ύπαρξη και γνώση».

Ονομάζει «θεωρητικούς μυστικούς», όσους έχουν την άποψη ότι μια τέτοια ένωση είναι δυνατή και «εν ενεργεία μυστικούς», όσους πιστεύουν ότι είχαν οι ίδιοι τέτοια εμπειρία. Στη βάση αυτή ξεχωρίζει τον καθαυτό μυστικισμό, που είναι η μυστική ένωση, από τη θέωση και την πνευματιστική κατάληψη.

**1.5.1 Ο Ορθόδοξος μυστικισμός**

Κατά περίεργη σύμπτωση ο ορισμός αυτός δεν καλύπτει καθόλου τον ορθόδοξο χριστιανικό μυστικισμό.H μυστική ένωση δεν αφορά εδώ μόνο το ανθρώπινο πνεύμα**, αλλά ολόκληρο τον άνθρωπο, ψυχή τε και σώματι. Δεν πρόκειται επίσης για την ένωση με μια αφηρημένη αρχή της υπάρξεως, αλλά με ένα συγκεκριμένο Πρόσωπο: το Πρόσωπο του Χριστού.** Η θεοπτία, των ησυχαστών είναι εμπειρία συνάντησης-ένωσης δύο προσωπικών υπάρξεων: του επώνυμου Θεού και του επώνυμου ανθρώπου. Επιπλέον η εμπειρία αυτή έχει εξ ολοκλήρου εκκλησιολογική αναφορά. Εξατομικεύει την εμπειρία της μετοχής στο ευχαριστιακό συλλογικό σώμα του Χριστού.

Αυτά τα δύο διαφοροποιούν τελείως τον ορθόδοξο χριστιανικό μυστικισμό από κάθε άλλη εκδοχή μυστικισμού. Αλλά ας επιστρέψουμε στην ταξινόμηση του Dodds.

**1.5.2 Η πίστη στη θέωση.**

Το να γίνει κανείς θεός μετά θάνατον ήταν κάτι το πολύ εύκολα δεκτό στον ελληνιστικό κόσμο. Θεός εν ζωή ήταν κάπως δυσκολότερο. Ως δυνατότητα όμως υποστηρίζεται σχεδόν απ’ όλους. Είναι ένα κοινό λεξιλόγιο. Από τον Επίκουρο ως τον Κλήμη. Από τον Πλωτίνο και τον Πορφύριο, ως τους ερμητικούς. Κι’ από τους χριστιανούς γνωστικούς μέχρι τον Ειρηναίο, τον Ωριγένη και τον Γρηγόριο Νύσσης.

Στην ελληνική παράδοση η λέξη «θεός» δεν έχει τη νεωτερική σημασία του απόμακρου μεταφυσικού πατέρα-αφέντη και δυνάστη. «Ο άνθρωπος είναι θνητός θεός και ο θεός αθάνατος άνθρωπος». Πλούταρχος: «τη θεότητα διακρίνουν τρία χαρακτηριστικά, **αφθαρσία, ισχύς και αρετή»,** η τέλεια αρετή. Ομοίωσις θεώ, είναι κατά τον Πλάτωνα ο σκοπός της επίγειας ζωής του ανθρώπου.[32]  Η ομοίωση έχει ηθικό περιεχόμενο, λέει ο Dodds. Η ταύτιση με τον θεό είναι ιδανικό. Πλωτίνος: ο ύστατος σκοπός του σωστού ανθρώπου δεν είναι ο αρνητικός στόχος να αποφύγει την αμαρτία, αλλά ο θετικός, να γίνει θεός. Την ίδια φρασεολογία χρησιμοποιεί και ο χριστιανός Κλήμης: ο σωστός άνθρωπος ασκείται για να γίνει θεός.

Ανάμεσα στην παραδοσιακή αυτή ελληνική θέωση-ομοίωση και σ’ αυτή των γνωστικών και των χριστιανών υπάρχει μεγάλη διαφορά. Για τους δεύτερους είναι εμπειρία «αναγεννήσεως». Ερμητική Γραφή: γίνεται ο άνθρωπος «θεός και υιός θεού εξ ολοκλήρου, σύνθεση όλων των θείων δυνάμεων». **Έχουμε εισβολή του θείου στον άνθρωπο. Θεία κατοχή και μάλιστα μόνιμη.** Γι’ αυτό ο τέλειος μπορεί να κάνει ό,τι θέλει. Αυτό που κάνει δεν επηρεάζει αυτό που είναι. **Για τους ερμητικούς η αναγέννηση εξαρτάται από μια τελετουργική πράξη συνοδευόμενη από τη μετάδοση απόκρυφης γνώσης και μερικώς από τη θεία χάρη.**

Στον Κλήμη εξαρτάται από το βάπτισμα, συν την παιδεία, συν τη θεία χάρη. Και γι’ αυτόν ο αναγεννημένος είναι εφεξής αναμάρτητος. Πρόκειται όμως για υπερβολή την οποία οι εκκλησιαστικοί πατέρες σπεύδουν να μετριάσουν. Το «μόνιμα αναμάρτητος» είχε ήδη οδηγήσει πολλούς χριστιανούς γνωστικούς σε προκλητική περιφρόνηση των ηθικών κανόνων.

**1.5.3 Η Αγιότητα**

Η πίστη στη θέωση είναι βεβαίως ακατανόητη με τα δικά μας νεωτερικά κριτήρια, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι μπορούμε να τη θεωρήσουμε ως ένδειξη «παρακμής-αγωνίας». Οι βαθιές ρίζες της στην ελληνική παράδοση δεν θα συνηγορούσαν σ’ αυτό.

Ανταποκρίνεται ασφαλώς, η πίστη στη θέωση, σε ένα κοινό λεξιλόγιο. Θα ήταν όμως εξ ίσου ρηχή άποψη να συσχετίσουμε την επιτυχία του χριστιανισμού με την κοινότητα λεξιλογίου, αφού δεν είναι οι λέξεις που μετρούν, αλλά το νόημά τους, οι εμπειρίες στις οποίες παραπέμπουν. Αν όμως πάμε στο νόημα και στην εμπειρία, θα εντοπίσουμε μια ριζική διαφορά. Κι εδώ ο χριστιανισμός πήγαινε κόντρα στο ρεύμα. Αυτό όμως σημαίνει ότι είναι στη διαφορά και όχι στην ομοιότητα που πρέπει να αναζητήσουμε την ελκυστικότητα του χριστιανισμού. Σε αντίθεση με τις άλλες εκδοχές η χριστιανική θέωση ήταν μετοχή στον τριαδικό-προσωπικό τρόπο υπάρξεως, δηλαδή σε έναν τρόπο όπου υπερβαίνεται στην πράξη η πόλωση κολεκτιβισμού-ατομικισμού.

Θέωση σημαίνει σε γενικές (χριστιανικές) γραμμές «αγιότητα», μια επίσης κοινή λέξη. Έχει άλλο όμως νόημα για τον κολεκτιβιστικό άνθρωπο, άλλη για το Άτομο και άλλη για το Πρόσωπο. **Για το χριστιανικό πρόσωπο η «αγιότητα», δηλαδή η εμπράγματη θέωση, δεν είναι «ουσία», που άπαξ και δημιουργήθηκε μέσα του δεν εγκαταλείπει τον φορέα της, αλλά κοινωνική ενέργεια, κάτι που συνδέεται αναπόσπαστα με την άγια ζωή.** Χωρίς άγιες πράξεις δεν μπορεί να υπάρξει άγιος. Γι’ αυτό και μόνο μετά θάνατο μπορεί κανείς να καταταχθεί στη χορεία των αγίων. Αυτή είναι μια βασική διαφορά ανάμεσα στη χριστιανική άνωθεν γέννηση και στη γνωστικιστική δεύτερη γέννηση.

Μια άλλη βασική διαφορά είναι **το «κοινωνικό» περιεχόμενο της χριστιανικής αναγέννησης.** Ενώ το «δεύτερο σώμα» του γνωστικού αγίου συλλαμβάνεται και αναπτύσσεται σε έναν εξωκοινωνικό-«εσωτερικό» χώρο, κατά τρόπο μαγικό-αλχημιστικό,[33] το σώμα της χριστιανικής αγιότητας είναι **«εκκλησιολογικό»:** Η Εκκλησία είναι το «σώμα» του αναστάντος Χριστού και το «σώμα» της αγιότητας είναι απλώς «μέλος» του συλλογικού αυτού σώματος. **Η θέωση-αθανασία του δεν είναι κάτι το «φυσικό», αλλά μετοχή του «κτιστού» στον τρόπο ύπαρξης του «ακτίστου».** Η αλλαγή ταυτότητας, που υπονοεί η χριστιανική αναγέννηση (η αγιότητα), **δεν είναι αλλαγή ταυτότητας στην κυριολεξία.** Ο χριστιανός άγιος δεν αισθάνεται ποτέ ότι είναι ένα διαφορετικό πρόσωπο. Η αγιότητα επισημαίνει απλώς τη μετάβαση του υποκειμένου στο επίπεδο του Προσώπου, του αγαπώντος υποκειμένου. Η μετάβαση προϋποθέτει την αλλαγή-εγκατάλειψη της κολεκτιβιστικής και της ατομικής προσωπικότητας-ταυτότητας, όχι όμως και του υποστατικού της φορέα.

Αντίθετα, στους γνωστικούς η «αναγέννηση» δεν σημαίνει ότι αλλάζει απλώς η κοινωνική ταυτότητα του υποκειμένου (η ταυτότητα της προσωπικότητας), αλλά η ίδια η υποστατική του ταυτότητα. Πριν «δεν είχε ταυτότητα», γιατί ήταν ένα «πράγμα», που πήγαινε πότε κατά δω και πότε κατά κει, αλλάζοντας κάθε δευτερόλεπτο, ανάλογα με τις περιστάσεις. «Αποκτώντας ταυτότητα» γίνεται έτσι κάποιος «άλλος». Στις περιπτώσεις καταληψίας το φαινόμενο αυτό είναι εντελώς ξεκάθαρο.

**1.5.4 Η ταύτιση με τον θεό**

«Εγώ είμαι Συ και Συ είσαι Εγώ», λέει το πνεύμα που καταλαμβάνει τον εμ-πνευσμένο. Κοινή εμπειρία σε ερμητικούς γνωστικούς, χριστιανούς προφήτες τύπου Μοντανού, σε ινδούς, σε μουσουλμάνους μυστικιστές και σε αντίστοιχους μεσαιωνικούς δυτικούς. Εδώ υπάρχει ταύτιση μαγικού τύπου με τον θεό ή το πνεύμα. Ο άγιος εδώ είναι ο μάγος.

Η ταύτιση αυτή υπονοεί, κατ’ αρχάς, μια πανθεϊστική κοσμοαντίληψη. Πίστις Σοφία, Ευαγγέλιο της Εύας, Ευαγγέλιο του Θωμά κ.λπ. είναι γεμάτα πανθεϊστικές διατυπώσεις: Είμαι (ο θεός-πνεύμα) διασκορπισμένος σε όλα τα πράγματα. Μπορείς να με συγκεντρώσεις και έτσι να συγκεντρώσεις τον εαυτό σου. Κίνητρο του μάγου είναι πάντοτε η απόκτηση δυνάμεως. Για τους χριστιανούς όμως η ταύτιση με τον Θεό είναι αδύνατη, γιατί ο Θεός είναι άκτιστος κι ο άνθρωπος κτιστός.

Όμως αυτό που κάνει τον Θεό να είναι Θεός είναι ο τριαδικός-προσωπικός τρόπος υπάρξεως, δηλαδή το να υπάρχεις επειδή αγαπάς. Ο άνθρωπος που ζει με τον ίδιο τρόπο γίνεται «θεός κατά χάριν», χωρίς να παύει ποτέ να είναι το συγκεκριμένο κτιστό πρόσωπο.

Όλες οι περιπτώσεις «ταύτισης με τον θεό» απορρίπτονται από τους χριστιανούς ως δαιμονική καταληψία. Αν υποθέσουμε ότι χαρακτηρίζουν μια «εποχή αγωνίας», ότι είναι το κυρίαρχο «ρεύμα», δεν βλέπουμε πώς θα μπορούσαν να συσχετιστούν με τη νίκη του χριστιανισμού.

**1.5.5 Η κρίση ταυτότητας**

Η αναζήτηση της θέωσης-αναγέννησης ή της ταύτισης με τον θεό, υποδηλώνουν, λέει ο Dodds, έντονη κρίση ταυτότητας: Είναι ο Αριστείδης που μιλάει στα όνειρα του Αίλιου Αριστείδη ή ο Ασκληπιός; Είναι η φωνή του Μοντανού ή η φωνή που χρησιμοποιεί τον Μοντανό;

Για τον Πλωτίνο η ταυτότητα του εγώ είναι έτσι κι αλλιώς ασταθής. Τα όριά του ποικίλουν. Ανάλογα με τις κλιμακώσεις της συνείδησης, στην ανάβασή της προς το Εν. Ή ανάλογα με την απομάκρυνσή της από το Εν. Δεν τίθεται δηλαδή θέμα αλλαγής υποστατικής ταυτότητας. Βλέπει κανείς εδώ τον «ενδιάμεσο» χαρακτήρα του νεοπλατωνισμού στη σύγκρουση μεταξύ χριστιανισμού και γνωστικισμού. Ένα minimum εμμονής του στην ατομική ταυτότητα είναι ολοφάνερο.

Ο Dodds συνδέει την «κρίση ταυτότητας» με τον συγκρητισμό: Στο μεγάλο χωνευτήρι της ύστερης Αυτοκρατορίας, όπου ρίχνονταν μαζί άνθρωποι από τις πιο διαφορετικές θρησκευτικές και κοινωνικές καταβολές, είναι ευνόητο η ερώτηση «τι είμαι;» να παίρνει ασυνήθιστη βαρύτητα. Κι αυτό συμβαίνει, λέει, για τους ίδιους λόγους που το ερώτημα «τι είμαι;» προσλαμβάνει μεγάλη βαρύτητα στη σύγχρονη Αμερική. Όμως κι αυτή η ερμηνευτική σύνδεση είναι ρηχή. Η κρίση ταυτότητας είναι κάτι βαθύτερο από τον συγκρητισμό. Μιλάμε για κρίση κοινωνικής ταυτότητας, κρίση προσωπικότητας, άρα συνδέεται με την ανεστιότητα. Δεν μιλάμε μόνο για τον Ασιάτη ή τον Αφρικανό, που πετάχτηκε δούλος, απελεύθερος ή απλώς μετανάστης, στους αφιλόξενους δρόμους μιας ελληνιστικής μεγαλούπολης. Δεν μιλάμε μόνο για τον κολεκτιβιστικό άνθρωπο. Μιλάμε και για το πιο καλλιεργημένο έθνος της εποχής, για τους Έλληνες, που είχαν πόλι και την έχασαν. Που έχασαν δηλαδή τη συλλογική υπόσταση του Κοινού Λόγου, από τον οποίο αντλούσαν την ατομική τους ταυτότητα.[34]  Η κρίση ταυτότητας είναι κρίση της κολεκτιβιστικής ταυτότητας, αλλά και κρίση της ατομικής ταυτότητας, κρίση της εξατομίκευσης. Πραγματικά: Όπως και στη σημερινή Αμερική, όπου η κρίση ταυτότητας προκύπτει από την κρίση της νεωτερικής εξατομίκευσης και όχι από τον συγκρητισμό, όπως πιστεύει o Dodds. Την εποχή που η Αμερική ήταν ακόμη άθυρμα ανασφαλών μεταναστών και φυγοδίκων, οι άνθρωποι δεν έβαζαν στον εαυτό τους υπαρξιακά ερωτήματα. Απλώς αγωνίζονταν να επιβιώσουν. Αν δεν υπάρχει ανεστιότητα, δηλαδή κατάρρευση της ομάδας, ο συγκρητισμός παραμένει εξωτερική κατάσταση χωρίς υπαρκτικές αναμοχλεύσεις. Δεν θίγει την προσωπικότητα.

Φτιάχνοντας «άλλο σύστημα πατρίδος», που επιτρέπει τη θεωτική αναγέννηση, ο χριστιανισμός δεν δίνει στους Έλληνες απλώς ταυτότητα, όπως στους ξεριζωμένους από τα κολεκτιβιστικά τους περιβάλλοντα. Τους επιτρέπει να αντικαταστήσουν την πριν ασταθή-μισοπραγματική και τώρα εν διαλύσει αυτόνομη ταυτότητά τους, με μιαν άλλη σταθερή, πραγματική και εντελώς διαφορετικού περιεχομένου. Από Άτομα μιας τοπικής αυτοδιοικούμενης κοινότητας, που είχε καταστεί ανάμνηση, μπορούν να γίνουν Πρόσωπα: Άτομα μιας κοινότητας υπερσυμπαντικής-ακατάλυτης.

**1.5.6 Η μυστική ένωση**

Ο καθαυτού μυστικισμός είναι εμπειρία σπάνια και βραχείας διάρκειας. Γι’ αυτό τον λόγο δεν θα έπρεπε να έχει θέση σε μια διερεύνηση των λόγων της ιστορικής επιτυχίας του χριστιανισμού. Αλλά ας παρακολουθήσουμε κι εδώ την έκθεση του Dodds, γιατί η υποτιθέμενη «κοινή ροπή στον μυστικισμό» είναι πάλι εντελώς φαινομενική.

Για τον Πλωτίνο, όπου έχουμε και τις καθαρότερες διατυπώσεις, η μυστική ένωση είναι «έκσταση, άπλωση και παράδοση του εαυτού, έφεση προς την επαφή, η οποία είναι ταυτοχρόνως γαλήνη και πνευματική προσπάθεια προσαρμογής» (ένωσης με το Έν). Κατά τη μυστική ένωση η ψυχή «έγινε θεός ή μάλλον είναι θεός».[35] Παρά ταύτα ο Πλωτίνος απορρίπτει τη μεγαλομανή αξίωση των γνωστικών να μονοπωλούν τη θεία παρουσία. Ο Θεός είναι παρών σε όλα τα όντα και η δύναμη να αντιλαμβάνεται κάποιος αυτή την παρουσία είναι φυσική ικανότητα, «την οποία διαθέτουν όλοι οι άνθρωποι, αν και λίγοι τη χρησιμοποιούν».[36]

Ο μυστικισμός μπορεί να χωριστεί σε εξωστρεφή και εσωστρεφή, λέει ο Dodds. Εξωστρεφής είναι όταν επιστρατεύει τις αισθήσεις.Εσωστρεφής όταν τις εγκαταλείπει για να συστραφεί στο εσωτερικό του νου. Ο εξωστρεφής φτάνει να αισθάνεται την πολλαπλότητα των όντων να συναιρείται μέσα του σε ενότητα.[37] Ο ενδοστρεφής αφαιρεί βαθμιαία κάθε παράσταση και εισέρχεται στον «καθαρό νου». Ενώ οι ερμητικοί αρκούνται να εξισώνουν τον εαυτό τους με τη φύση, ο Πλωτίνος τον εξισώνει με την αιτιώδη δύναμη πίσω από τη φύση. Εκεί που για τους ερμητικούς βρίσκεται η τελική ολοκλήρωση, για τον Πλωτίνο βρίσκεται μόνον η αρχή της ανόδου. Από τη θεώρηση της φύσεως πρέπει να φτάσουμε στη θεώρηση του νοητού κόσμου και εκεί να ανακαλύψουμε το «ακίνητο σημείο του περιστρεφόμενου κόσμου», τον μύχιο εαυτό, ο οποίος είναι δυνάμει ταυτόσημος με το Έν. Η διαδρομή της ψυχής προς το Έν είναι το ταξίδι της ανακάλυψης του εαυτού. Πάντα είσω.[38] Ο «δρόμος» του Πλωτίνου είναι η νοητική και ηθική άσκηση, που δημιουργεί την κατάλληλη προδιάθεση. Από κει και έπειτα λειτουργεί η πειθαρχία της αρνήσεως. Διώχνουμε από τη σκέψη μας τη σωματική αδιαφάνεια του κόσμου, ακόμα και το εσωτερικό του δίκτυο νοητών σχέσεων. Δεν απομένει τίποτα. Εκτός από ένα κέντρο συνειδήσεως, το οποίο δυνητικώς, αλλά ακόμη όχι στην πράξη, είναι το Απόλυτο. Εκεί «πρέπει να περιμένουμε ήσυχα την εμφάνισή του και να ετοιμάσουμε τους εαυτούς μας να το ατενίσουμε, όπως το μάτι περιμένει την ανατολή του ήλιου».[39] Η εμπειρία αυτή δεν μπορεί να περιγραφεί, γιατί στη διάρκειά της έχει σβήσει η διάκριση υποκειμένου-αντικειμένου. «Η ψυχή βλέπει τον θεό να εμφανίζεται ξαφνικά μέσα της, διότι δεν υπάρχει τίποτα που να τους χωρίζει: δεν είναι πια δύο, αλλά ένας. Όσο η παρουσία διαρκεί, δεν μπορείς να τους ξεχωρίσεις. Αυτήν ακριβώς την ένωση μιμούνται οι εραστές όταν επιθυμούν να γίνουν μία σάρκα. Η ψυχή δεν έχει πια συνείδηση πως βρίσκεται μέσα σε ένα σώμα ούτε πως ο εαυτός της έχει κάποια ταυτότητα – άνθρωπος ή ζωντανό ον, πράγμα ή σύνολο πραγμάτων… Όταν βρίσκεται σ’ αυτήν τη θέση η ψυχή δεν αλλάζει για τίποτα στον κόσμο την παρούσα κατάσταση, ακόμα και αν της πρόσφεραν το βασίλειο όλων των ουρανών: διότι αυτό είναι το αγαθό και δεν υπάρχει τίποτα καλύτερο».[40]

Η περιγραφή της μυστικής εμπειρίας είναι κοινή παγκοσμίως, υπογραμμίζει ο Dodds. Η ερμηνεία της μόνο διαφέρει και είναι εδώ καθαρώς ελληνική: διανοητική. Τρεις είναι οι τρόποι της αναβάσεως: Αρνήσεις, Αναλογία, Ανάβαση μέσω του κάλλους, όπως την περιγράφει ο Πλάτων στο Συμπόσιο. Η μυστική ένωση δεν είναι υποκατάστατο της νοητικής προσπάθειας, αλλά το αποκορύφωμα και ο τελικός σκοπός της. Ούτε είναι υποκατάστατο της ηθικής προσπάθειας, όπως μπορεί να συμβαίνει σε ορισμένες γνωστικές αιρέσεις. «Χωρίς αληθινή αρετή κάθε συζήτηση για τον θεό δεν είναι παρά λόγια».[41]

Η πλωτινική περιγραφή είναι κοντινή στην αντίστοιχη ινδική και μουσουλμανική: Η μυστική ένωση είναι φυσικό γεγονός. Το Εν δεν περιέχει καμιά ετερότητα. Αυτός είναι άλλωστε ο λόγος που είναι πανταχού παρόν. Ενωνόμαστε μ’ αυτό μόνο όταν απελευθερωθούμε από κάθε ετερότητα.[42]  Το ίδιο όπως και στο βαλεντινιανό ευαγγέλιο της αλήθειας: «Ακριβώς μέσω της Ενότητας ο καθένας θα βρει τον εαυτό του. Μέσω της Γνώσεως θα εξαγνίσει τον εαυτό του από την ποικιλότητα προσεγγίζοντας την Ενότητα».

Η ενότητα στην απροσωπία εμφανίζεται, λοιπόν, ως γενικός όρος της μυστικής ενώσεως. Ο έρωτας προς το Εν είναι η κινητήρια δύναμη της ενώσεως. Όμως το Έν δεν έχει κανένα ενδιαφέρον ή πάθος για μας. Η ένωση δεν είναι αμοιβαία. Όπως ακριβώς στον Κρίσνα, ο οποίος λέει: «Είμαι αδιάφορος για κάθε γεννημένο ον. Δεν υπάρχει κανένα που να μισώ, κανένα που να αγαπώ».

**1.5.7 Ο «μυστικισμός» του Προσώπου**

Αν η ενότητα στην απροσωπία είναι χαρακτηριστικό ενός μυστικισμού κολεκτιβιστικού, μπορούμε να πούμε ότι η μυστική ανάβαση του Πλωτίνου, απεκδυόμενη την προσωπική ετερότητα, επιτελεί την υποστροφή του Ατόμου στην κολεκτιβιστική του αναίρεση.

Αντιθέτως ο ορθόδοξος χριστιανικός μυστικισμός στοχεύει στην αναγέννηση της ατομικότητας. Αίρει την κρίση της εξατομίκευσης, για να ανασυγκροτήσει το Άτομο στη βάση της Αγάπης. Να το κάνει Πρόσωπο. Ζωντανή μυστική σχέση με τον Τριαδικό Θεό. Η μυστική ένωση είναι εδώ υπερφυής «συνουσία» δύο προσώπων: του επώνυμου ανθρώπου και του επώνυμου Θεού-Χριστού. Η επίγνωση της αμοιβαίας προσωπικής ετερότητας δεν αναιρείται στη διάρκεια της μυστικής εμπειρίας. Καμία απολύτως σχέση με τον πλωτινικό μυστικισμό, ακόμα κι όταν μερικοί εκκλησιαστικοί συγγραφείς ερωτοτροπούν με τη φρασεολογία του Πλωτίνου. Η διαφορά είναι terra incognita για τον Dodds, παρόμοια με όλους όσους εκλαμβάνουν τον χριστιανισμό ως «λαϊκό πλατωνισμό». Θα επιμείνουμε στον συλλογισμό μας: η επικράτηση του χριστιανισμού πρέπει να συνδεθεί με τη διαφορά του από το «πνεύμα της εποχής» και όχι με τις ομοιότητές του προς αυτό. Ο Θεός του Πλωτίνου είναι μέσα στη φύση. Δεν είναι Πρόσωπο, όπως ο Θεός των χριστιανών. Το πανθεϊστικό πλαίσιο αναφοράς, μαζί με την απροσωπία του Απολύτου, είναι ο κοινός παρονομαστής όλων των μη χριστιανικών μορφών μυστικισμού, νεοπλατωνικών και γνωστικών. Υπάρχουν βεβαίως διαφορές ανάμεσα στον νεοπλατωνικό και στον γνωστικό μυστικισμό, όπως στο θέμα της ταύτισης-κατοχής του Απολύτου. Η διαφορά μεταξύ νεωπλατωνικού και γνωστικού μυστικισμού έχει μεγάλο ενδιαφέρον, γιατί αναπαράγεται αργότερα στη Δύση: α) Ο δυτικός χριστιανικός μυστικισμός ακολουθεί κατά πόδας τις νεοπλατωνικές διατυπώσεις, καθιστώντας εύλογη τη θέση εκείνων που υποστηρίζουν ότι ο δυτικός χριστιανικός μυστικισμός δεν είναι παρά αναπαραγωγή του νεοπλατωνικού μυστικισμού.[43] Η δυτική Εκκλησία αναγνώρισε τη μυστική ένωση, ως σπάνια φώτιση, όπου όμως η ανθρώπινη κατάσταση παραμένει. Ο πιστός που έχει μυστικές εμπειρίες δεν είναι παρά κοινός θνητός, με κανενός είδους υπεροχή έναντι των υπολοίπων. β) Ο αιρετικός όμως αισθανόταν ότι έχει πλήρως μεταμορφωθεί. Ότι δεν ενώθηκε απλώς με τον Θεό, αλλά έχει ταυτισθεί με τον Θεό και παραμένει ταυτισμένος για πάντα. Πρόκειται για την ίδια διαφορά, που χωρίζει τον μυστικισμό του Πλωτίνου από τον μυστικισμό των γνωστικών (ερμητικών και χριστιανών).

Αγνοώντας τον ορθόδοξο χριστιανικό μυστικισμό, οι δυτικοί ψάχνουν για τη διαφορά της χριστιανικής από τις μη χριστιανικές εκδοχές μυστικισμού, στο αν η ένωση γίνεται με τη θεία χάρη ή χωρίς τη θεία χάρη. Σωστά ο Dodds παρατηρεί ότι μια τέτοια διαφοροποίηση αφορά τη θεολογική ερμηνεία της εν λόγω εμπειρίας και όχι τη φύση της. Το ουσιαστικό είναι ότι η εμπειρία περιγράφεται απ’ όλους αυτούς με τους ίδιους όρους: ως καταβύθιση στην απροσωπία.

Ο Dodds θεωρεί την «εξαθλίωση» και τον μυστικισμό «συγγενή γεγονότα», προκειμένου να τον παρουσιάσει ως απόδειξη ότι πράγματι αναφερόμαστε σε μια εποχή ιδιαιτέρως ανασφαλή, παρακμασμένη και βουτηγμένη στην αγωνία. Δεν προβληματίζεται καθόλου για το ανθρωπολογικό υπόβαθρο του μυστικισμού, όπως εύκολα θα μπορούσε να το υποψιαστεί κανείς αν κοιτούσε την ιστορία των εξάρσεων του μυστικισμού. [44] Χωρίς καμιά ανάλυση αποδίδει τον μυστικισμό στην ιδεολογική φτώχεια, στην υλική ανασφάλεια, στον φόβο και το μίσος, που υποτίθεται ότι πρέπει να ήταν ιδιαίτερα αναπτυγμένα αυτήν ακριβώς την εποχή. Και ανακαλύπτει τέτοιες απλοϊκές σημασίες στη χρήση από τον Πλωτίνο των λόγων του Αγαμέμνονα, «ας φύγουμε για τη δική μας χώρα». Ή στην παρομοίωση της επιστροφής του Οδυσσέα με την επιστροφή της ψυχής «στη δική της χώρα».

Ο μυστικισμός έτσι κι αλλιώς αφορά λίγους. Παίζει όμως ρόλο στην ιστορία. Παίζει ένα σημαντικό ρόλο, όταν λειτουργεί ως πηγή έμπνευσης, για τους πνευματικούς πυρήνες των μεγάλων ιδεολογικών κινημάτων. Συμβαίνει τούτο μόνον όταν συντονίζεται «μ’ αυτό που θέλει ο κόσμος». Και μόνο μ’ αυτή την έννοια είναι δυνατόν να έπαιξε ρόλο στην εποχή που εξετάζουμε. Τον «πολύ κόσμο» τον ενδιέφερε να «δει Θεού πρόσωπο». Πρόσωπο προς πρόσωπο. Το εκφράζει ανάγλυφα ο Διάλογος με τον Τρύφωνα του Ιουστίνου: Από τις διάφορες σχολές μόνο η πλατωνική τράβηξε την προσοχή του. Γιατί μόνο αυτή έδινε την ελπίδα της συνάντησης με τον θεό, αφού αυτός είναι «ο σκοπός της πλατωνικής φιλοσοφίας». Για τον απλό άνθρωπο ο όρος «φιλοσοφία» είχε καταλήξει να σημαίνει την αναζήτηση του Θεού.[45]

**1.6 Η «ήττα του παγανισμού»**

Ο Dodds συνοψίζει σε τέσσερις τους λόγους που, στα πλαίσια της «γενικής παρακμής-αγωνίας», καθόρισαν τη νίκη του χριστιανισμού. Αυτό που αποκλείει ρητά είναι η πιθανότητα να οφείλεται, η νίκη του χριστιανισμού, στις «εγγενείς αξίες της χριστιανικής πίστεως». Η επικράτηση του χριστιανισμού ήταν ανεξάρτητη από το περιεχόμενο της χριστιανικής πίστης!

**1.6.1 Ακατανίκητη αδιαλλαξία**

Γράφει ο Dodds συνεχίζοντας στο αγαπημένο του μοτίβο της «ανασφάλειας»: Η αποκλειστικότητα του χριστιανισμού, η άρνησή του να αναγνωρίσει οποιαδήποτε αξία σε εναλλακτικές μορφές λατρείας, στοιχείο που σήμερα δίνει συχνά την αίσθηση αδυναμίας, τότε για τις περιστάσεις εκείνης της εποχής, ήταν πηγή δυνάμεως. Η θρησκευτική ανοχή, που ήταν η συνηθισμένη ελληνική και ρωμαϊκή πρακτική, είχε προέλθει από την εκπληκτική συσσώρευση εναλλακτικών προτάσεων. Υπήρχαν πάρα πολλές λατρείες, πάρα πολλά μυστήρια, πάρα πολλές φιλοσοφίες ζωής, για να επιλέξει κανείς. Μπορούσε να στοιβάξει τη μια θρησκευτική εξασφάλιση πάνω στην άλλη, αλλά ακόμη και τότε να μην αισθάνεται ασφαλής. Ο χριστιανισμός έκανε ένα καλό ξεκαθάρισμα. Πήρε το βάρος της ελευθερίας από τους ώμους του ατόμου: μια επιλογή, μια αμετάκλητη επιλογή και ο δρόμος προς τη σωτηρία ήταν ανοικτός. Μπορεί η παγανιστική κριτική να χλεύαζε τη χριστιανική αδιαλλαξία, αλλά σε εποχές αγωνίας κάθε «ολοκληρωτική» πίστη ασκεί ισχυρή έλξη. Μπορούμε να αναλογιστούμε τη γοητεία του κομμουνισμού σε πολλά σαστισμένα μυαλά στις μέρες μας.[46]

Το γεγονός, ότι η αιχμή της χριστιανικής άρνησης όλων αυτών των «εναλλακτικών πίστεων», ήταν η άρνηση της λατρείας του Αυτοκράτορα, η άρνηση της ιερότητας της εξουσίας, η άρνηση του άξονα της κολεκτιβιστικής υποστροφής του αρχαίου κόσμου, άρνηση τρομακτικού κόστους για τους φορείς της, ο σοφός αναλυτής μας το καλύπτει με την εύγλωττη σιωπή του.

Επίσης: Ενώ προσφεύγει στο σχήμα του «ολοκληρωτισμού», για να εξηγήσει την επιτυχία του χριστιανισμού, είναι ο ίδιος ο Dodds που έχει, σε άλλη θέση, δώσει στον χριστιανισμό της εποχής κάθε άλλο παρά «ολοκληρωτικά» χαρακτηριστικά. Έχει υπογραμμίσει πως δεν ήταν ένας ο χριστιανισμός, αλλά αναρίθμητες τάσεις, που μόνο το όνομα είχαν κοινό μεταξύ τους.[47] Αλλά πέρα απ’ αυτό: Το κέντρο βάρους του επιχειρήματος πέφτει στα «σαστισμένα μυαλά», τα οποία σε «εποχές αγωνίας» είναι δεκτικά σε ολοκληρωτικές πίστεις. Η «εξήγηση» του Έριχ Φρομ για τη στράτευση των γερμανικών μαζών κάτω από τα λάβαρα του ναζισμού, ο περίφημος «φόβος της ελευθερίας», επιστρατεύεται αυτούσιος, για να εξηγήσει την περίπτωση της εθελοντικής και κατ’ άτομο προσχώρησης των Ελλήνων στον χριστιανισμό. Που συνέβη μάλιστα παρά τους διωγμούς! Απρόσφορη είναι επίσης η συσχέτιση με τον κομμουνισμό, παρά τις ομοιότητες, ως προς τον τρόπο επέκτασης (κατ’ άτομο αποδοχή υπό καθεστώς διωγμών). Ο κομμουνισμός δεν διαδόθηκε επειδή τα μυαλά ήταν «σαστισμένα», αλλά επειδή οι «εγγενείς αξίες» του έμοιαζαν ικανές να βγάλουν τον κόσμο από την καπιταλιστική και την ιμπεριαλιστική καταπίεση και εκμετάλλευση. Η μεταγενέστερη εξέλιξη του κομμουνισμού σε ολοκληρωτισμό δεν μπορεί να προβάλλεται αναδρομικά σαν η αιτία της όποιας επιτυχίας του. Είναι εντυπωσιακό: Οι πιο αγοραίες αντικομουνιστικές ερμηνείες επιστρατεύονται για να ερμηνεύσουν τον χριστιανισμό. Εντελώς συμμετρικά με την «ερμηνεία» πολλών μαρξιστών ότι ο αρχικός χριστιανισμός δεν ήταν παρά ένα επαναστατικό κίνημα, «παραπλήσιο με τον κομμουνισμό».

Με τη βοήθεια του Φρομ ο ιδεολογικός σεχταρισμός μεταβάλλεται σε  βασική αιτία της επιτυχίας του χριστιανισμού. Η φανατική αδιαλλαξία, η ανεξάρτητη από το περιεχόμενο της πίστης που την εμπνέει και για τούτο εντελώς νοσηρή, αποδιδόμενη στον χριστιανισμό (σε έμμεση συμφωνία με τον Πλίνιο, που την έβλεπε σαν «το αποκρουστικότερο χαρακτηριστικό των χριστιανών»), αναγορεύεται σε ερμηνευτική αρχή. Αρκεί λοιπόν να είμαι ακλόνητος στην αδιαλλαξία μου και έχω την επιτυχία εξασφαλισμένη. Δεν έχει σημασία αν υπερασπίζομαι μια ανοησία. Γιατί; Μα γιατί έτσι συμβαίνει σε «εποχές αγωνίας»!

**1.6.2 Κοινωνική πολυσυλλεκτικότητα**

Ως δεύτερη αιτία, πέραν της σεχταριστικής αδιαλλαξίας, ο Dodds προτείνει την κοινωνική πολυσυλλεκτικότητα του χριστιανισμού:

Βασική αρχή του χριστιανισμού ήταν να μην κάνει κοινωνικές διακρίσεις. Αποδέχτηκε εξ ίσου τον χειρώνακτα, τον δούλο, τον απόκληρο, τον πρώην εγκληματία. Παρόλο που κατά την περίοδό μας δημιούργησε ισχυρή ιεραρχική δομή, η ιεραρχία του προσέφερε ανοικτή σταδιοδρομία σε όποιον είχε ικανότητες. Πάνω απ’ όλα δεν απαιτούσε, όπως ο νεοπλατωνισμός, παιδεία και μόρφωση. Η έννοια της «βαθμολογίας Καλώς και Άριστα στην υπηρεσία του Θεού» ήταν αρχικώς ξένη προς το πνεύμα του χριστιανισμού και παρέμεινε σε γενικές γραμμές ξένη. Ο ελιτισμός, που χαρακτήριζε όλα τα παγανιστικά ρεύματα, ήταν τελείως έξω από το πνεύμα του. Τον δεύτερο, αλλά και τον τρίτο αιώνα, η Εκκλησία ήταν ακόμη σε μεγάλο βαθμό (αν και με πολλές εξαιρέσεις) ένας στρατός αποκλήρων.

Αλλά αν η κοινωνική ισότητα ήταν μια «εγγενής αξία» του χριστιανισμού, γιατί να μην αποδώσουμε ρητά σ’ αυτήν το μερίδιο που της αναλογεί στην ερμηνεία της επιτυχίας του χριστιανισμού;

**1.6.3 «Θανατολαγνεία»**

Σε μια περίοδο, λέει ο Dodds,  όπου η ανθρώπινη ζωή έχανε όλο και περισσότερο την αξία της και τα αισθήματα ενοχής είχαν ευρύτατα επικρατήσει, ο χριστιανισμός προσέφερε στους απόκληρους την υποθετική υπόσχεση καλύτερης κληρονομιάς σε έναν άλλο κόσμο.

Το ίδιο έκαναν και ορισμένοι από τους εθνικούς αντιπάλους του. Όμως ο χριστιανισμός είχε πιο βαρύ χέρι και πιο γλυκά δώρα. Κατηγορήθηκε ότι ήταν θρησκεία φόβου και δεν υπάρχει αμφιβολία πως αυτός ήταν ο χαρακτήρας του, όταν βρισκόταν στα χέρια αδιαλλάκτων. Όμως ήταν επίσης θρησκεία ζωντανής ελπίδας. Ο Πορφύριος, αλλά και άλλοι ύστερα απ’ αυτόν, μέσα στον οίστρο της αντιχριστιανικής πολεμικής, «παρατήρησαν» ότι «μόνον άρρωστες ψυχές είχαν ανάγκη του χριστιανισμού». Όμως οι άρρωστες ψυχές ήταν πολλές κατά την περίοδό μας, προσυπογράφει ο Dodds. Υπάρχουν μαρτυρίες που μας επιτρέπουν να σκεφτούμε ότι σ’ αυτούς τους αιώνες αρκετοί άνθρωποι ήταν συνειδητώς ή ασυνειδήτως ερωτευμένοι με τον θάνατο. Για τέτοιου είδους ανθρώπους το μαρτύριο, που έφερνε μαζί του φήμη σ’ αυτό τον κόσμο και μακαριότητα στον άλλο, το μόνο που έκανε ήταν να αυξάνει την έλξη του χριστιανισμού. Παραθέτει μάλιστα ο Dodds το φιλισταϊκό ευφυολόγημα του Γαληνού, ότι οι χριστιανοί διαθέτουν τις τρεις από τις κύριες αρετές: ανδρεία, σωφροσύνη και δικαιοσύνη. Αυτό που τους λείπει είναι η φρόνηση, η λογική βάση των άλλων τριών. Η απόδειξη επιτυγχάνεται έτσι με τη λήψη του ζητουμένου: όταν προσφέρεις τα αγαθά του άλλου κόσμου σε ανθρώπους που είναι ερωτευμένοι με το θάνατο, είναι λογικό να κάνεις θραύση. Για την προκείμενη του «επιχειρήματος», την υποτιθέμενη μαζική θανατολαγνεία, δεν έχει προσκομιστεί κανένα στοιχείο ή έστω κάποιο επιχείρημα. Είναι αυτονόητο ότι έτσι πρέπει να συμβαίνει σε «εποχές αγωνίας».

Ο χριστιανισμός του κολεκτιβιστικού ανθρώπου είναι, οπωσδήποτε, θρησκεία φόβου, όπως και κάθε θρησκεία που μπορεί να προσλάβει ο κολεκτιβιστικός άνθρωπος.[49] Στο μέτρο που αναφέρεται στον κολεκτιβιστικό άνθρωπο ο Dodds έχει δίκιο: το βαρύ χέρι από τη μια και η ελπίδα από την άλλη αποτελούν πλεονέκτημα. Αλλά εδώ δεν έχουμε μόνο, ούτε κυρίως, τον κολεκτιβιστικό άνθρωπο. Έχουμε και το ελληνικό Άτομο, έναν τύπο ανθρώπου που μια θρησκεία φόβου είναι ό,τι χρειάζεται για να το απωθήσει. Το θέμα είναι ότι αυτός ο τύπος ανθρώπου πήρε πάνω του τον χριστιανισμό και μαρτύρησε γι’ αυτόν. Άρα βρήκε άλλα πράγματα σ’ αυτόν από κολεκτιβιστική χειραγώγηση. Το ζήτημα είναι να δούμε ποια ήταν αυτά.

**1.6.3 «Ωφελιμισμός»**

Με το να γίνει κάποιος χριστιανός, λέει ο Dodds, είχε οφέλη που δεν περιορίζονταν στον άλλο κόσμο. Οι χριστιανικές αδελφότητες ήταν, κατ’ αρχάς, κοινότητες με πολύ πληρέστερη έννοια από κάθε αντίστοιχη ομάδα ζηλωτών της Ίσιδος ή του Μίθρα. Τα μέλη της συνδέονταν όχι μόνο με κοινές τελετουργίες, αλλά και με κοινό τρόπο ζωής. Και επί πλέον με τον κοινό κίνδυνο.

Η ετοιμότητά τους να προσφέρουν υλική βοήθεια μαρτυρείται όχι μόνο από χριστιανούς συγγραφείς αλλά και από τον Λουκιανό,[49]  μάρτυρα κάθε άλλο παρά ευμενή. Η αγάπη προς τον πλησίον δεν είναι αποκλειστικώς χριστιανική αρετή, όμως στην περίοδό μας οι χριστιανοί φαίνεται να την κάνουν πράξη πολύ πιο αποτελεσματικά από κάθε άλλη ομάδα. Η Εκκλησία προσέφερε τα απαραίτητα μιας κοινωνικής ασφάλειας: φρόντιζε τις χήρες και τα ορφανά, τους γέροντες, τους άνεργους και τους αναπήρους, προσέφερε τα έξοδα κηδείας των φτωχών και νοσηλευτικές υπηρεσίες σε εποχές επιδημιών.[50] Κι ο Ιουλιανός έχει την ίδια άποψη: Αποδίδει την επιτυχία των χριστιανών «στη φιλανθρωπία τους απέναντι στους ξένους, τη φροντίδα για την ταφή των νεκρών και την υποτιθέμενη αυστηρότητα του τρόπου ζωής τους». Λέει επίσης: «Αυτοί οι άθεοι Γαλιλαίοι τρέφουν όχι μόνο τους δικούς τους φτωχούς αλλά και άλλους, ενώ εμείς αμελούμε ακόμα και τους δικούς μας».[51]

Είναι παγκόσμια η ανάγκη εντάξεως, ιδιαίτερα ανάμεσα στους χωρίς ρίζες κατοίκους των μεγάλων πόλεων, γενικεύει ο Dodds. Επικαλείται μάλιστα τον Επίκτητο, που μας περιέγραψε την τρομακτική μοναξιά που περιβάλλει έναν άνθρωπο ανάμεσα στους συνανθρώπους του. Τέτοια μοναξιά πρέπει να είχαν αισθανθεί εκατομμύρια άνθρωποι – το μέλος μιας φυλής που έγινε αστός, ο χωρικός που ήλθε στην πόλη να αναζητήσει δουλειά, ο απόστρατος στρατιώτης, ο εισοδηματίας που καταστράφηκε από τον πληθωρισμό, αλλά και ο χειραφετημένος δούλος. Για ανθρώπους σ΄ αυτή την κατάσταση η συμμετοχή στη χριστιανική κοινότητα ήταν ίσως ο μόνος τρόπος για να διατηρήσουν τον αυτοσεβασμό τους και να δώσουν στη ζωή τους κάποιο νόημα. Στην κοινότητα υπήρχε ανθρώπινη ζεστασιά: κάποιος νοιαζόταν γι’ αυτούς και εδώ και στον άλλο κόσμο. Δεν προξενεί λοιπόν έκπληξη ότι η πρωιμότερη και εντυπωσιακότερη ανάπτυξη του χριστιανισμού συνέβη στις μεγάλες πόλεις, στην Αντιόχεια, στη Ρώμη, στην Αλεξάνδρεια. Οι χριστιανοί ήταν πολύ περισσότερο από την τυπική έννοια «ο ένας για τον άλλον». Νομίζω, συμπεραίνει ο Dodds, πως αυτή ήταν από τις σπουδαιότερες αιτίες, ίσως η ισχυρότερη αιτία, για τη διάδοση του χριστιανισμού.

Φαίνεται όμως ότι η θανατολαγνεία δεν πρέπει να εμπόδιζε τον περίεργο άνθρωπο αυτής της εποχής να μετρά όχι μόνο τα μεταφυσικά αλλά και τα φυσικά οφέλη! Η ολοφάνερη εκλεκτικότητα των επιχειρημάτων του μελετητή μας καθορίζει και την αξία της ερμηνευτικής του πρότασης. Δεν θα διαφωνήσουμε ότι η αλληλεγγύη «ήταν από τις σπουδαιότερες αιτίες, ίσως η ισχυρότερη αιτία, για τη διάδοση του χριστιανισμού». Γιατί όμως να μην υποθέσουμε ότι εδώ ενσαρκώνεται η διακηρυγμένη από τον χριστιανισμό, ως η κεντρική ανάμεσα στις «εγγενείς αξίες» του: η Αγάπη; Και γιατί να μην αποδώσουμε σ’ αυτή την «αξία» του την επικράτηση του χριστιανισμού, έναντι του παγανισμού; Ο τρόπος που διατυπώνει την εξήγησή του ο Dodds απαντά σε άλλο ερώτημα απ’ αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ. Απαντά πάλι μόνο στο ερώτημα γιατί οι κολεκτιβιστικές μάζες αγκάλιασαν τον χριστιανισμό. Δεν απαντά στο ερώτημα γιατί τα ελληνικά Άτομα ασπάστηκαν τον χριστιανισμό. Ο κολεκτιβιστικός άνθρωπος, λόγω της δομής της προσωπικότητάς του, που βασίζεται στον φόβο, είναι φυσικό να αναζητά στην κοινότητα θαλπωρή και προστασία, με αντάλλαγμα την πλήρη υποταγή-αφοσίωση. Όμως το Άτομο, που βρίσκεται σε υπαρξιακή αναζήτηση, λόγω κατάρρευσης του συλλογικού οικοσυστήματος της ελευθερίας του («πολιτική» ανεστιότητα) δεν μπορεί να προσχώρησε στη χριστιανική κοινότητα για τέτοιους λόγους. Θα προσχωρούσε μόνο αν οι προσφερόμενες απαντήσεις είχαν ως ελάχιστη προϋπόθεση τον σεβασμό της ατομικότητάς του.

Συνοψίζουμε το ερμηνευτικό σχήμα του Dodds: Η νίκη του χριστιανισμού αποδίδεται: α) στον αδιάλλακτο σεχταρισμό του, ο οποίος έλκει πάντα τα σαστισμένα μυαλά (που βρίθουν σε «εποχές αγωνίας»), β) στην εκμετάλλευση της ενδημικής την εποχή αυτή θανατολαγνείας (προσφέροντας πλούσιες δοξαστικές και μεταφυσικές παροχές), και γ) στην ευφυΐα των χριστιανών ηγετών να αναπτύξουν ένα χωρίς κοινωνικές διακρίσεις οργανωμένο σύστημα κοινωνικής πρόνοιας.

**1.6.4 Γιατί ηττήθηκε ο παγανισμός;**

Αφανής σκοπός του όλου σχήματος ερμηνείας είναι να αποκλειστεί το πιθανό συμπέρασμα ότι η νίκη του χριστιανισμού ενδέχεται να ήταν συνέπεια της υπεροχής των αξιών του, έναντι των παγανιστικών αξιών.

Αυτό είναι φανερό όχι μόνο στην προσπάθεια να καλλιεργηθεί η εντύπωση ότι στα βασικά θέματα οι ιδέες ήταν παραπλήσιες, αν όχι ταυτόσημες, αλλά ακόμα και στον τρόπο με τον οποίο περιγράφεται η ήττα του παγανισμού: Ο παγανισμός ηττήθηκε γιατί είχε παρακμάσει.

[52] Είχε χάσει την πίστη του, τόσο στην επιστήμη όσο και στον εαυτό του. Ένας βασικός λόγος για την επιτυχία του χριστιανισμού ήταν απλώς η αδυναμία και η κόπωση του αντιπάλου του.

.Το επιχείρημα είναι της ίδιας αξίας με τα προηγούμενα. Αν αυτό για το οποίο συζητούμε είναι ένας αγώνας μεταξύ δύο παλαιστών και προσπαθούμε να καταλάβουμε γιατί ο ένας νίκησε και ο άλλος ηττήθηκε, το να λέμε ότι ο παλαιστής Α ηττήθηκε από τον παλαιστή Β, επειδή βρισκόταν σε αδυναμία και κόπωση ή επειδή είχε χάσει την πίστη του στην παλαιστική τέχνη και στον εαυτό του, δεν λέμε τίποτα. Απλώς διαπιστώνουμε το προς εξήγηση γεγονός, την ήττα, με διαφορετικά λόγια. Δεν εξηγούμε τίποτα. Άνευ αξίας είναι και το επιχείρημα ότι εγκατέλειψε ο παλαιστής, γιατί οι δυνάμεις του τον είχαν εγκαταλείψει και γιατί ο νικητής δεν φοβόταν τον θάνατο.[53]  Το θάρρος μπρος στον θάνατο εντυπωσιάζει, αλλά από μόνο του δεν παράγει οπαδούς. Εντυπωσιάζομαι, αλλά ο εντυπωσιασμός με κάνει απλώς να προσέξω την πίστη και την πράξη, για χάρη των οποίων ο μάρτυς αψηφά τον θάνατο. Θα προσηλυτιστώ μόνο αν βρω κάτι το πολύ σημαντικό σ’ αυτά, που να δικαιώνει την αυτοθυσία. Αυτό μετατοπίζει αυτομάτως τη συζήτηση εκεί που βρίσκεται και το πρόβλημα, δηλαδή στο πεδίο των συγκρουόμενων αξιών και (επιμένουμε) στο κεντρικό: την πάλη εναντίον της ιεροποιημένης εξουσίας, το οποίο παραπέμπει κατ’ ευθείαν στην ελληνική ατομικότητα.

Επίσης: Αυτό που θα διεκδικούσαν οι δύο υποτιθέμενοι μονομάχοι, ο παγανισμός και ο χριστιανισμός, η ιδεολογική κυριαρχία, το να κερδίσουν τον κόσμο με το μέρος τους, δεν θα μπορούσε να γίνει αν οι αξίες τους, οι αντιλήψεις και οι πρακτικές τους δεν ανταποκρίνονταν σε ομόλογα στοιχεία-αναμονές της μαζικής ψυχολογίας. Με άλλα λόγια: ο χριστιανισμός δεν θα μπορούσε να νικήσει τον παγανισμό αν δεν υπήρχε στον λαό καμία ευνοϊκή «προδιάθεση», κανένα στοιχείο «αυθόρμητου χριστιανισμού». Αντιστοίχως: ο παγανισμός δεν θα μπορούσε να ηττηθεί αν μέσα στον λαό δεν είχε ήδη ξεπεραστεί, αν δεν είχε καταστεί ανίκανος να εκφράσει τις κυρίαρχες τάσεις της λαϊκής ψυχής. Όταν συσχετίζουμε τα δύο ρεύματα πρέπει να συμπεριλάβουμε στη δύναμή τους και τα αντίστοιχα λαϊκά τους ερείσματα. Τόσο ως προς τις «αξίες» γενικά όσο και ως προς την αξία-αιχμής ανάμεσα σ’ αυτές: τη θέση απέναντι στην ιεροποίηση της εξουσίας.

Αν δούμε τη διαμάχη «σφαιρικά» θα αντιληφθούμε ότι είχαν σημειωθεί δύο αλλαγές κοσμοϊστορικής κλίμακας: Η κατάρρευση της ελληνικής πόλεως και η δημιουργία της ελληνικής οικουμένης. Η κρίση της ώριμης ελληνικής εξατομίκευσης, αφ’ ενός, και το ρίξιμο μεγάλων κολεκτιβιστικών μαζών στη χοάνη της εξαναγκαστικής εξατομίκευσης, από την άλλη. Και βεβαίως οι δυο τελείως διαφορετικές μορφές ανεστιότητας και κρίσης ταυτότητας, με τις οποίες τα φαινόμενα αυτά συνδέονται. Υπήρχε, λοιπόν, ένα διπλό πρόβλημα: να δοθεί διέξοδος στην κρίση της ελληνικής εξατομίκευσης και συγχρόνως να χειραγωγηθούν στην εξατομίκευση οι διαλυμένες κολεκτιβιστικές μάζες, που συσσώρευσε η διαμόρφωση της ελληνικής οικουμένης. Για να σχηματίσουμε μια πιο προσγειωμένη εικόνα πρέπει να τοποθετήσουμε τους υποτιθέμενους «μονομάχους» σε σχέση μ’ αυτό το διπλό ανθρωπολογικό πρόβλημα. Από την εποχή του Πλάτωνα και μετά ο παγανισμός εργάστηκε σκληρά για να το λύσει, αλλά απέτυχε. Απέτυχε να ανακόψει την κατολίσθηση στον ανατολικό κολεκτιβισμό. Ήδη ήταν πολύς ο δρόμος που είχε διανυθεί στην κατεύθυνση αυτή. Το μέτρο της κολεκτιβιστικής υποστροφής το δίνουν ακριβώς τα δύο βασικά δεδομένα που την πιστοποιούσαν: α) Η ιεροποίηση της εξουσίας στο πρόσωπο της στρατιωτικής μοναρχίας, ιεροποίηση που ξεκίνησε με τον Μεγαλέξανδρο, συνεχίστηκε με τα ελληνιστικά βασίλεια, συνδέθηκε με την αντίστοιχη λατινική παράδοση του Μεγάλου Ποντίφικα, για να επενδύσει τον καισαρισμό. Και β) την κυριαρχία του γνωστικισμού. Στον αγώνα εναντίον αυτών ακριβώς των δύο ρίχτηκε ψυχή τε και σώματι ο χριστιανισμός. Πρότεινε τη δική του λύση και έπεισε τις ζωντανότερες δυνάμεις του ελληνικού κόσμου. Στην ουσία ήταν η μοναδική θετική εναλλακτική λύση. Και γι’ αυτό νίκησε. Βεβαίως πρέπει να λάβουμε υπόψη τις αντικολεκτιβιστικές αντιστάσεις της ελληνικής κουλτούρας, τα πιθανά ευνοϊκά προς τον χριστιανισμό προχριστιανικά θρησκευτικά στοιχεία του Ελληνισμού και κυρίως το γεγονός ότι είχε τις οικουμενικές προδιαγραφές που στερούνταν η αρχαία θρησκεία. Ανταποκρίθηκε, λοιπόν, ο χριστιανισμός α) στην ανάγκη του ελληνικού πνεύματος να ανακόψει την ανθρωπολογική υποστροφή του, να βγει από την κρίση του, πηγαίνοντας πέρα από το Άτομο και β) στη γενικότερη ανάγκη της ανθρωπολογικής αναβάθμισης του βαβυλωνιακού κολεκτιβιστικού του περίγυρου.

Στο σημείο αυτό μπορούμε να θέσουμε εκποδών τη νεωτερική παρανόηση ότι ο χριστιανισμός συγκρούστηκε τάχα με τον αρχαιοελληνικό παγανισμό και τον νίκησε, βρίσκοντάς τον σε στιγμή κόπωσης και αδυναμίας. Κανέναν αγώνα δεν έδωσε ο χριστιανισμός εναντίον του αρχαιοελληνικού παγανισμού, για τον απλούστατο λόγο ότι αυτός ήταν από καιρό νεκρός, όπως πολύ εύγλωττα το χρησμοδότησε η Πυθία στον Ιουλιανό και το είδαμε στη ρήση του Παλλαδά. Μιλούμε πάντα για την προβυζαντινή περίοδο, πριν τους χριστιανούς αυτοκράτορες και τα διατάγματά τους εναντίον των παλιών ιερών. Μάχεται βεβαίως ο χριστιανισμός έναν πολύ σκληρό αγώνα, αλλά αυτός δεν είναι παρά ο διμέτωπος αγώνας εναντίον της ιεροποίησης της εξουσίας και εναντίον του γνωστικισμού. Στον αγώνα εναντίον της πρώτης συμμαχεί με το δημοκρατικό ατομοκεντρικό πνεύμα του ελληνικού πολιτειακού κοινοτισμού. Στον αγώνα εναντίον του δεύτερου συμμαχεί με τον κεντρικό φορέα της υστερορωμαϊκής ελληνικής παιδείας: τον νεοπλατωνισμό. Αυτό είναι και το τριλεκτικό σχήμα-θεμέλιο της χριστιανικής νίκης, ως προσωποκεντρικής αναγέννησης του Ελληνισμού, τέτοιας που να εξηγεί συγχρόνως και το γιατί ο χριστιανισμός έστησε εδώ «το θέατρο της ενεργείας του», – «προεξασκούμενος», κατά τον Ζαμπέλιο, στην «αναστοιχείωση του κόσμου». Γιατί χάρη στους Έλληνες «δοξάστηκε ο υιός του ανθρώπου».

Η πηγή των σφαλμάτων του μελετητή μας βρίσκεται, λοιπόν, στη νεωτερική διανοητική αφετηρία του: ότι η «ύστερη Αυτοκρατορία» ήταν μια εποχή «παρακμής». Στην πραγματικότητα δεν ήταν καθόλου έτσι. Ήταν μια εποχή με πρωτοφανή και αναμφισβήτητα επιτεύγματα, με μεγαλύτερο απ’ όλα το θαύμα της επέκτασης των πολιτικών δικαιωμάτων σε όλη την Αυτοκρατορία. Εδώ πρέπει να προσθέσουμε ότι δεν υπάρχει πιο ύποπτο πράγμα από τη νεωτερική χρήση των λέξεων «παρακμή» και «πρόοδος». Η ιδέα της «παρακμής» είναι φορτισμένη από την επιτακτική νεωτερική ανάγκη να θεωρηθεί ο χριστιανισμός ως «οπισθοδρόμηση» έναντι της κλασικής αρχαιότητας. Αυτή είναι η εμβόλιμη στον όρο σκοπιμότητα και αυτή καθορίζει τη χρήση του. Άπαξ και εγκαινιάστηκε από τους διαφωτιστές, πέρασε στα ιστορικά εγχειρίδια και «τεκμηριώθηκε» από την υψηλή ρητορική ιστορικών τύπου Γίβωνος. Για να μπει κατόπι στα σχολεία και με το πέρασμα των γενεών να εμπεδωθεί ως αναμφισβήτητο γεγονός. Ένα άλλου είδους «παρακμής» είναι αυτό που μπορεί να εντοπιστεί με βεβαιότητα. Είναι η «παρακμή» του ελληνικού Ατόμου. Αλλά αν θέλουμε να κυριολεκτήσουμε αυτό δεν είναι και τόσο «παρακμή», γιατί το Άτομο καταρρέει πάντοτε, όταν φτάσει στο σημείο που ολοκληρώνεται η εξατομίκευσή του. Αυτή η κατάρρευση, θεωρούμενη από τη χριστιανική σκοπιά, μπορεί να κατανοηθεί ως ο ιδιαίτερος τρόπος με τον οποίο εκδηλώνεται η ωρίμανση των όρων για την αναγέννησή του Ατόμου σε ένα ανώτερο επίπεδο ατομικότητας, με αγαπητικό περιεχόμενο. Αυτή η νέα-ανώτερη μορφή Ατόμου είναι το Πρόσωπο. Από την άποψη αυτή η κρίση της εξατομίκευσης δεν είναι παρακμή. Παρακμή στην κυριολεξία είναι μόνο η υποστροφή του Ατόμου στην κολεκτιβιστική απροσωπία. Αν πράγματι ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός έχει ατομοκεντρικό κοινωνικό υπογραμμό, αν η εξέλιξή του ελέγχεται από μια εξατομικευτική ανθρωπολογική παράδοση, τότε μπορούμε να αναγνωρίσουμε στην κατάρρευση της κλασικής πόλεως τα αποτελέσματα της εξατομικευτικής ολοκλήρωσης, η οποία και εκτείνεται μέχρι την αποσύνθεση της ίδιας της ατομικότητας. Η στροφή στον χριστιανισμό μπορεί τότε να ερμηνευθεί ως αναγέννηση της ατομικότητας σε ένα ανώτερο επίπεδο, συνοδευόμενο από την αντίστοιχη αναγέννηση της αρχαίας Εκκλησίας.

Μιλάμε, λοιπόν, για το επίπεδο του Προσώπου, μιας νέας ατομικότητας, άξονας της οποίας είναι ο υπερσυμπαντικός τριαδικός υπογραμμός.

**Σημειώσεις**

[1] Εδώ βρίσκεται ασφαλώς και η βάση της θεωρίας του Μαξ Βέμπερ, για τις ρίζες του καπιταλισμού στο πνεύμα του προτεσταντισμού.

2[2] Κ. Παπαϊωάννου, Η αποθέωση της Ιστορίας. Εναλλακτικές Εκδόσεις.

3[3]  Ο Παύλος μιλώντας στους χριστιανούς της Ιερουσαλήμ, αναφέρει τα λόγια του Χριστού, ο οποίος σε όραμα του αποκάλυψε, ότι οι Ιουδαίοι δεν θα δεχθούν το κήρυγμά του, και ότι πρέπει να απευθυνθεί στα έθνη: «πορεύου, ότι εγώ εις έθνη μακράν εξαποστελώ σε … ανοίξαι οφθαλμούς αυτών». (Πράξ.26.17,18) Επίσης: Το Άγιο Πνεύμα αποτρέπει τον Παύλο από την επιλογή του να κατευθυνθεί στην Ασία: «κωλυθέντες υπό του Αγίου Πνεύματος λαλήσαι τον λόγον εν τη Ασία» και «επείραζον κατά την Βιθυνίαν πορεύεσθαι, και ουκ είασεν αυτούς το Πνεύμα».   (Πράξ. 16.6,7). Εν τέλει ο Παύλος οδηγήθηκε στην Τρωάδα, όπου δέχτηκε την εντολή να ευαγγελίσει την Ελλάδα: «παρελθόντες δε την Μυσίαν κατέβησαν εις Τρωάδα. και όραμα δια της νυκτός ώφθη τω Παύλω, ανήρ τις ην Μακεδών εστώς, παρακαλών αυτόν και λέγων, διαβάς εις Μακεδονίαν βοήθησον ημίν. ως δε το όραμα είδεν, ευθέως εζητήσαμεν εξελθείν εις την Μακεδονίαν, συμβιβάζοντες ότι προσκέκληται ημάς ο Κύριος ευαγγελίσασθαι αυτούς» (Πράξ. 16.8-10). Στη συμβολική γλώσσα του οράματος τούτο σημαίνει ότι οι Έλληνες αυτοβούλως ζήτησαν να ευαγγελισθούν. Ανάλογα στοιχεία έχουμε και για τον Πέτρο. Ενώ ο Παύλος θεωρείται ο κατ’ εξοχήν ευαγγελιστής των Ελλήνων, ο Πέτρος θεωρείται ο ευαγγελιστής των Λατίνων. Περιλαμβάνονται βέβαια και οι απόστολοι Ανδρέας (Πάτρα και Βυζάντιο) και Ιωάννης (Πάτμος – Αλεξάνδρεια;). Εδώ λοιπόν ο χριστιανισμός «προεξασκείται στο έργο της αναστοιχειώσεως του κόσμου». Οι προσπάθειες των αποστόλων που κινήθηκαν έξω από τον ελληνο-ρωμαϊκό πολιτισμικό χώρο δεν άφησαν καρπούς. Ως εξαίρεση, που επιβεβαιώνει τον κανόνα, μπορούμε να θεωρήσουμε την Εκκλησία που ίδρυσε ο απόστολος Θωμάς στις Ινδίες: μια μικρή περιθωριακή ομάδα που διατηρείται ως τις μέρες μας.

4[4]  Κ. Καβάφης, 200 π.Χ.

5[5]  Στο πρότυπο της εκ των κάτω χριστιανικής επικράτησης αναζητούσε ο Φρ. Έγκελς, στο τελευταίο από τα κείμενά του (6-3-1895), το μοντέλο για τη νίκη του  σοσιαλισμού στη Γερμανία: «Πριν από χίλια εξακόσια περίπου χρόνια ένα επικίνδυνο επαναστατικό κόμμα λυμαινόταν τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Υπέσκαπτε τη θρησκεία και όλα τα θεμέλια του Κράτους. Αρνιόταν ακλόνητα τη θέληση του αυτοκράτορα ως υπέρτατο νόμο. Ήταν ένα κόμμα χωρίς πατρίδα, διεθνές, εξαπλωμένο σ’ ολόκληρη την Αυτοκρατορία, από τη Γαλατία μέχρι την Ασία, ακόμα και πέρα από τα σύνορά της. Πολύ καιρό τώρα δούλευε υπονομεύοντας την αυτοκρατορία υπογείως, μυστικά. Αλλά κάποια στιγμή ένιωσε αρκετά ισχυρό ώστε να έρθει στην επιφάνεια. Αυτό το επαναστατικό κόμμα ήταν γνωστό με το όνομα Χριστιανικό, και ήταν ισχυρό ακόμα και μέσα στις τάξεις του στρατού. Λεγεώνες ολόκληρες ήταν χριστιανικές και όταν τις διέτασσαν να παρουσιαστούν στις θυσίες της παγανιστικής Εκκλησίας, οι επαναστάτες στρατιώτες τους είχαν το θράσος να κρεμούν σταυρούς στα κράνη τους για να διαμαρτυρηθούν. Και δεν τους γονάτιζαν ούτε τα συνηθισμένα καψόνια των ανωτέρων τους στους στρατώνες. Ο αυτοκράτορας Διοκλητιανός δεν άντεχε να βλέπει άπρακτος αυτή την υπονόμευση της τάξης, της υπακοής και της πειθαρχίας, στο στρατό του. Αποφάσισε να επέμβει όσο ήταν καιρός. Έφτιαξε ένα νόμο εναντίον των Σοσιαλιστών, συγγνώμη των Χριστιανών θέλω να πω. Οι συνάξεις των επαναστατών απαγορεύτηκαν, οι τόποι συνάντησής τους έκλεισαν ή καταστράφηκαν, τα χριστιανικά εμβλήματα, οι σταυροί κ.λπ. απαγορεύτηκαν, όπως σήμερα στη Σαξωνία απαγορεύονται τα κόκκινα μαντήλια. Οι Χριστιανοί δεν είχαν πλέον το δικαίωμα να καταλαμβάνουν δημόσια αξιώματα, ούτε να ανέλθουν μέχρι τον βαθμό του δεκανέα. Και καθώς εκείνη την εποχή δεν υπήρχαν δικαστές που να ‘σέβονται το άτομο’ … απαγορεύτηκε τελείως στους Χριστιανούς να προστρέχουν στη Δικαιοσύνη. Όμως ούτε αυτός ο νόμος είχε αποτελέσματα. Οι Χριστιανοί τον χλεύασαν και τον ξεκολλούσαν από τους τοίχους. Λέγεται μάλιστα ότι στη Νικομήδεια πυρπόλησαν τα ανάκτορα κάτω από τη μύτη του αυτοκράτορα. Τότε ο Διοκλητιανός αποφάσισε να εκδικηθεί δίνοντας το σύνθημα για τον μεγάλο Διωγμό του έτους 303 της εποχής μας. Αυτός ήταν και ο τελευταίος Διωγμός. Ήταν τόσο αποτελεσματικός, ώστε δέκα επτά χρόνια αργότερα ο στρατός ήταν σχεδόν καθ’ ολοκληρίαν χριστιανικός και ο καινούργιος αυτοκράτορας της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, ο διάδοχος του Διοκλητιανού Κωνσταντίνος, που οι παπάδες ονόμασαν Μέγα, ανακήρυξε τον Χριστιανισμό θρησκεία του κράτους». (Από την Εισαγωγή στο έργο του Κ. Μαρξ, Οι ταξικοί αγώνες στη Γαλλία.)

6[6]  «Κοπτάτσια» όρος της κομμουνιστικής διαλέκτου. Θα πει:  τοποθετώ κάποιον σε ηγετική θέση παρακάμπτοντας κάθε φυσιολογική διαδικασία. Βέβαια δεν υπάρχει άλλος τρόπος ειρηνικής μεταβολής καθεστωτικού θρησκεύματος από την κοπτάτσια. Ο άλλος δρόμος είναι η επανάσταση, όπως στην περίπτωση της κατάλυσης της κυριαρχίας του καθολικισμού από τη Γαλλική Επανάσταση και της εγκαθίδρυσης της θρησκείας των Φώτων.

7[7]  E. R. DODDS, Εθνικοί και Χριστιανοί σε μια εποχή αγωνίας, Από τον Μάρκο Αυρήλιο ως τον Μ. Κωνσταντίνο. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1995.

8[8] E. R. DODDS.  Ό.π. σ. 25.

9[9] Η παγανιστική Γνώση περιλαμβάνεται σε κείμενα όπως τα Ερμητικά, η Λειτουργία του Μίθρα, τα Χαλδαϊκά Λόγια και τα Αποσπάσματα του Νουμηνίου.

10[10] Σκηνή και παιγνίδι η ζωή / ή μάθε να παίζεις το ρόλο σου / μεταθέτοντας κάθε σπουδή / ή ας υποφέρεις τις οδύνες.

11[11]  «Όταν οι πόλεις λεηλατούνται, οι άνδρες σφάζονται, οι γυναίκες βιάζονται, πρόκειται απλώς για παροδική στιγμή στο χωρίς τέλος δράμα. Μια μέρα θα υψωθούν άλλες καλύτερες πόλεις και τα παιδιά που συνελήφθησαν μέσα στο έγκλημα μπορεί να αποδειχθούν καλύτεροι άνθρωποι από τους πατέρες τους». (Πλωτίνος, 3, 2, 18.15. 269 μ.Χ.)

12[12]  Τίμαιος, 92 C.

13[13]  Βαβυλωνιακή λατρεία, οι επτά κυβερνήτες των ερμητικών, που ρυθμίζουν

τη μοίρα. Τους φοβούνταν και οι χριστιανοί. Πλωτίνος: τα άστρα μπορούν να αποκαλύψουν το μέλλον, αλλά όχι να το καθορίσουν. Ο Αυγουστίνος απορρίπτει την αστρολογία. Ο Ωριγένης: ενδιάμεση θέση, τα άστρα ως σημεία.

14[14]  Οι δοξογράφοι ανάγουν τη δοξασία αυτή στον Πυθαγόρα. Υπάρχει στον Πλωτίνο. Ισχυρότερος πρόμαχός της ο νεοπυθαγόρειος Νουμήνιος. Ο πρώιμος γνωστικός Βασιλείδης την εμφανίζει ως σοφία των βαρβάρων.

15[15]  Τιμ, 41 Β-C.

16[16]  Αποδίδεται από τον Ιάμβλιχο στην πλατωνική σχολή του Ταύρου του 2ου αιώνα.

17[17]  IV,iii,17,21.

18[18]  Πυθαγόρειο όνομα της Δυάδας, της αρχής της διαμάχης προς το Ένα.

19[19]  IV, iii, 12.1.

20[20]  Η εξατομίκευση μπορεί να κοιταχθεί από δύο σκοπιές: από τη σκοπιά του συλλογικού και από τη σκοπιά του ατομικού υποκειμένου. Στην πρώτη περίπτωση αντιστοιχεί στη μετάβαση από μια κολεκτιβιστική κοινότητα σε μια κοινότητα ατομοκεντρική. Στη δεύτερη περίπτωση η σημασία εστιάζεται συνήθως στη «διάλυση» της ομάδας και στη μετατροπή των ανθρώπων σε «άσχετα άτομα». Η δεύτερη αυτή χρήση είναι παραπλανητική, γιατί κρύβει το είδος της ομάδας, στην οποία, παρά ταύτα, ανήκουν τα άτομα. Άνθρωπος εντελώς μόνος ή θηρίο ή θεός, λέει ο Αριστοτέλης. Δηλαδή ο άνθρωπος ανήκει πάντα σε ομάδα. Το «περιθώριο» είναι κι αυτό μια μορφή του «ανήκειν». Ο «υπόκοσμος» ανήκει στον «κόσμο». Ο τρόπος που χρησιμοποιούμε εδώ τη λέξη «εξατομίκευση» είναι μόνο ο πρώτος, γιατί είναι ο μόνος πλήρης και ακριβής. Έτσι όταν μιλούμε για «κρίση της εξατομίκευσης» αναφερόμαστε στο σημείο εκείνο όπου η εξατομίκευση έχει ολοκληρωθεί: η ατομοκεντρική κοινότητα έχει αντικαταστήσει την κολεκτιβιστική και έχει φτάσει σε τέτοιο σημείο ανάπτυξης, ώστε το άτομο να ξεπερνά τα συλλογικά νοηματοδοτικά πλαίσια, που ρυθμίζουν την προσωπικότητά του, με αποτέλεσμα την εσωτερική της κατάρρευση. Μιλάμε, λοιπόν, για κείνη τη φάση της εξατομίκευσης όπου ο κόσμος της ατομοκεντρικής κοινότητας τείνει να χάσει το νόημά του.

21[21]  Με την πνευματική αυτή στάση φαίνεται να συντονίζονται βασικοί θεωρητικοί εκπρόσωποι των χριστιανών, πράγμα που παραπλανά τον Dodds. Γρηγόριος Νύσσης: οι ανθρώπινες υποθέσεις δεν είναι παρά παιγνίδι παιδιών, που φτιάχνουν στην άμμο κάστρα, που το νερό γρήγορα θα τα παρασύρει. Ο κόσμος δεν είναι πραγματικός, είναι μια γοητεία, μια μαγική ψευδαίσθηση. Αυγουστίνος: Η ζωή δεν είναι παρά η κωμωδία του ανθρωπίνου γένους. Κυπριανός: Ο κόσμος σήμερα μιλάει από μόνος του και με τη μαρτυρία της παρακμής του αναγγέλλει τη διάλυσή του. Οι αγρότες εξαφανίζονται από την ύπαιθρο, το εμπόριο από τη θάλασσα, οι στρατιώτες από τα στρατόπεδα. Κάθε τιμιότητα στις εμπορικές δοσοληψίες, κάθε δικαιοσύνη στα δικαστήρια, κάθε αλληλεγγύη στη φιλία, κάθε δεξιότητα στις τέχνες, κάθε κανόνας στα ήθη –όλα εξαφανίζονται. Ωριγένης: ζοφερές επίσης οι προβλέψεις του. Πέρα από τις εμφανείς ρητορικές υπερβολές και την ευνόητη, λόγω πολεμικής καταστροφολογία, ο συντονισμός με την παγανιστική υποτίμηση του πραγματικού κόσμου είναι εδώ εντελώς φαινομενικός.

22 [22] Αν δεν θέλει να σταθεί κανείς μόνο στο Ευαγγέλιο μπορεί να συσχετίσει τις κυρίαρχες την εποχή αυτή προτροπές για αυτοενδοσκόπηση, με τις συγκαιρινές τους προτροπές της Επιστολής προς Διόγνητον, όπου η σχέση του χριστιανού με τον κόσμο περιγράφεται σαν η σχέση της ψυχής με το σώμα: κρατά στη ζωή το σώμα, το αγαπά και το φροντίζει, παρόλο που το σώμα μισεί την ψυχή, γιατί του βάζει χαλινάρι. Η ανάπτυξη αυτοενδοσκοπικού μοναχισμού στον χριστιανισμό, από τον τέταρτο αιώνα και μετά, είναι άλλο θέμα. Δεν σημαίνει καθόλου ότι ο νικηφόρος χριστιανισμός των τριών πρώτων αιώνων ήταν αυτοενδοσκοπικός, όπως συνέβαινε με το ιστορικό περιβάλλον του.

23 [23] Κέλσος, Αληθής Λόγος, σ. 136. Θύραθεν ΕΠΙΛΟΓΗ. Θεσσαλονίκη.

24 [24] Ως παραδείγματα γνωστικοφανών ή γνωστικών διατυπώσεων επικαλείται την τυπολογία του Παύλου : σαρκικός άνθρωπος, ψυχικός άνθρωπος, πνευματικός άνθρωπος. Η διάκριση μοιάζει γνωστική αλλά δεν είναι. (Είναι η διάκριση Δούλος του Θεού – Εργάτης (μισθωτός) του Θεού – Φίλος του Θεού, που απαντάμε στον Άγιο Μάξιμο και σε άλλους νηπτικούς πατέρες και την οποία αναλύσαμε στο Πέρα από το Άτομο.) Πρώτη επιστολή Ιωάννη: Ο κόσμος όλος εν τω πονηρώ κείται. Ωριγένης: Τον κόσμο τον δημιούργησαν κάποια «ασώματα έλλογα όντα» που άρχισαν να «πλήττουν» από τη θέαση του θεού «και στράφηκαν προς το υποδεέστερο». «Όλη η υλική δημιουργία είναι κατ’ αυτό τον τρόπο αποτέλεσμα της αμαρτίας, ο σκοπός της είναι να χρησιμεύει ως καθαρτήριο και θα ήταν πολύ καλύτερα αν δεν υπήρχε ποτέ καμιά ανάγκη γι’ αυτήν». Ένα θέμα που προσφέρεται για σύγχυση, μεταξύ γνωστικισμού και χριστιανισμού, είναι ο Διάβολος, μια υπόσταση ξένη προς την ελληνική παράδοση, που έρχεται μέσω του ύστερου ιουδαϊσμού. Το ανθρωπολογικό της αντίκρισμα είναι, όπως ξέρουμε από τη θυσιαστική θεωρία, ο συγκρουσιακός μιμητισμός. Ο Απόστολος Παύλος τον αναφέρει ως «άρχοντα του κόσμου τούτου». Τα Χαλδαϊκά Λόγια τον ταυτίζουν με τον Άδη. Σύμφωνα με τον βαλεντινιανό μύθο τα κακά πνεύματα δημιουργήθηκαν από τις τύψεις του Αχαμώθ, που συμβολίζει την ανθρώπινη ψυχή. Η δυαρχία καταλήγει στην τρομοκρατική τοπιογραφία Κόλαση-Παράδεισος. Κι αυτή εξειδικεύεται στην πίστη ότι κάθε άνθρωπο τον συνοδεύουν ένας άγγελος και ένας διάβολος, κουρνιασμένοι στη δεξιά και στην αριστερή πλάτη του αντίστοιχα. Ο πρώτος τον παρακινεί να κάνει το καλό και ο άλλος το κακό. Ενώ ο καλός Θεός δεν κάνει άλλη δουλειά από να καταγράφει τα συν και τα πλην, με αμερόληπτη λογιστική ακρίβεια, έτσι ώστε, ανάλογα με τον ισολογισμό, να ρίχνει την ψυχή στην Κόλαση ή να την ανεβάζει στον Παράδεισο. Αλλά σ’ αυτά φτάνουμε αρκετά αργότερα, κυρίως στη Δύση, με την αξιοποίηση του Πλάτωνα. Συνδέονται περισσότερο με τις ανάγκες ενός «πολιτικού πλατωνισμού» παρά με τον χριστιανισμό, όπως θα δούμε. Δεν έχουν πάντως σχέση με τον πρώτο χριστιανισμό.

25[25]  Για την ανθρωπολογική σημασία της έννοιας του «κελύφους» βλ. ‘Έκλειψη του Υποκειμένου, σ. 140.

26[26]  Οι «θεωρίες» διάφορων σύγχρονων γνωστικιστών, ότι η συστηματοποιημένη παγανιστική Γνώση (Ερμητικά κ.τ.λ.) είναι κατά πολύ αρχαιότερη του χριστιανισμού, κινούνται στη σφαίρα της εικοτολογίας. Δεν υπάρχουν στοιχεία που να τεκμηριώνουν κάτι τέτοιο.

27[27]  Δεν είναι βέβαια σίγουρο αν από τη συμμαχία αυτή βγήκε κερδισμένος σε όλα ο χριστιανισμός. Το σίγουρο είναι ότι ο νεοπλατωνισμός αφομοιώθηκε από τον χριστιανισμό και σύντομα έπαψε να υφίσταται ως ανεξάρτητο ρεύμα. Τον 6ο αιώνα ο Ιωάννης ο Φιλόπονος, ένας χριστιανός φιλόσοφος, αναιρώντας την κοσμική απαισιοδοξία του Πρόκλου, προβάλλει σαν συνεπέστερος πλατωνικός από τον διάδοχο του Πλάτωνα στην ηγεσία της Ακαδημίας. (Λάμπρος Σιάσιος, Η ενάργεια των πραγμάτων. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη.)

28[28]  Η κρατούσα θεωρία βλέπει σε όλα αυτά την ευφυή τακτική των Πατέρων να «δανειστούν την ελληνική γλώσσα και ορολογία για να κερδίσουν τους Έλληνες». Μια τέτοια αντίληψη δείχνει ιστοριογνωστική αφέλεια νηπιώδη. Υποτιμούν τη νοημοσύνη τους αν νομίζουν ότι οι Έλληνες έγιναν χριστιανοί, επειδή απλώς κάποιοι τους σέρβιραν τη χριστιανική πίστη στη γλώσσα τους, καρυκευμένη με νεοπλατωνικό λεξιλόγιο. Δεν αντιλαμβάνονται ότι εδώ γινόταν γιγαντομαχία για ζητήματα ζωής και θανάτου και το πρόβλημα ήταν να πάρεις σαφή θέση σ’ αυτά. Ότι, επομένως, η γλώσσα και τα εξεζητημένα φιλοσοφικά λεξιλόγια, υιοθετήθηκαν αποκλειστικά και μόνο για να υπηρετήσουν την αναγκαία νοηματική σαφήνεια.

29 [29] Εντυπωσιακή περίπτωση «εμπνευσμένου» είναι ο Περεγρίνος, στον οποίο έχει αφιερώσει και βιβλίο του ο Λουκιανός. Περιφέρεται ανά την Ελλάδα και προσπαθεί να υποκινήσει εξέγερση εναντίον της ρωμαϊκής εξουσίας. Προσβάλλει δημοσίως τον Ηρώδη τον Αττικό. Και αυτοπυρπολείται θεαματικά στα Ολύμπια το 165. «Οι μυστικές σας αμαρτίες θα σας φανερώσουν», είναι το σύνθημά του. Τύπος χριστιανού προφήτη είναι και ο Μοντανός, που δρα στη Μικρασία. Ειδικεύεται μάλιστα στα χρονοδιαγράμματα της Δευτέρας Παρουσίας. Ο Μοντανός προτιμά τις γυναίκες, ως δεκτικότερες στην προφητική έμπνευση. Φέρεται μάλιστα ως ο πρώτος που μισθοδοτεί ιεραποστόλους. Οι προφήτες κρατούσαν τις ελπίδες ζωντανές και οι ελπίδες κρατούσαν τους προφήτες ζωντανούς, αποφαίνεται ο Dodds.

30[30] Το Άγιο Πνεύμα θα εκδήλωνε σύντομα την απαρέσκειά του προς τις εξωθεσμικές παρεμβάσεις, σχολιάζει ο Dodds. «Μην κάνεις τίποτα χωρίς τον επίσκοπο», θα πει στον άγιο Ιγνάτιο. Ματαίως ο Τερτυλλιανός θα διαμαρτυρηθεί ότι η Εκκλησία δεν είναι συνάθροιση επισκόπων. Ματαίως ο άγιος Ειρηναίος θα εκφράσει την αντίθεσή του στην αποπομπή της προφητείας. Οι τελευταίοι μοντανιστές θα εκλείψουν επί Ιουστινιανού: θα κλειδωθούν στις εκκλησιές τους και θα αυτοπυρποληθούν, για να μην πέσουν στα χέρια των ομοθρήσκων τους χριστιανών.

31[31]  Φιλοκαλία, τ. Β’, σ. 285, Αστήρ.

32 [32] Θεαίτητος 176 Β.

33 [33] Στους σύγχρονους γνωστικούς (θεοσοφιστές κ.ά.) το βρίσκει κανείς ως «αστρικό σώμα», «πνευματικό σώμα» κλπ.

34 [34] «Του Λόγου δ’ εόντος ξυνού ζώουσιν οι πολλοί ως ιδίαν έχοντες φρόνησιν» (Ηράκλειτος).

35 [35] Οράν δη έστιν ενταύθα κακείνον και εαυτόν ως οράν θέμις, εαυτόν μεν ηγλαϊσμένον, φωτός πλήρη νοητού, μάλλον δε φως αυτό καθαρόν, αβαρή, κούφον, θεόν γενόμενον, μάλλον δε εόντα… VI, ix, 9.59.

36 [36] Ήν έχει μεν πας, χρώνται δε ολίγοι. Ι,vi.8.24.

37[37]  Παράδειγμα το γνωστικό Ευαγγέλιο της Εύας. «Αν δεν εξισωθείς με τον θεό, δεν μπορείς να κατανοήσεις τον θεό, διότι ο όμοιος κατανοείται από τον όμοιο. Πήδηξε έξω από το σώμα και εξάπλωσε τον εαυτό σου ως την αμέτρητη μεγαλοσύνη. Ξεπέρασε κάθε χρόνο και γίνε αιωνιότητα (αιών γενού). Έτσι θα κατανοήσεις τον θεό.»

38 [38] «Ξύπνησα έξω από το σώμα μου και μέσα στον εαυτό μου, κατέληξα να είμαι εξωτερικός για όλα τα πράγματα και να περιέχομαι μέσα στον εαυτό μου, όταν είδα μια υπέροχη ομορφιά και ήμουν πεισμένος, όσο ποτέ, ότι ανήκα στην ύψιστη τάξη, όταν απήλαυσα ενεργητικά την ευγενέστερη μορφή ζωής, όταν έγινα ένα με το θείο και ισορρόπησα μέσα στο θείο». IV, viii, 1.1

39 [39] Ή ου δει ζητείν πόθεν ή ου γαρ εστι το πόθεν ή ούτε γαρ έρχεται ούτε άπεισιν ουδαμού. Αλλά φαίνεταί τε και ου φαίνεται ή διό ου χρη διώκειν. Αλλ’ ησυχή μένειν. Έως αν φανή. Παρασκευάσαντα εαυτόν θεατήν είναι. Ώσπερ οφθαλμός ανατολάς ηλίου περιμένει ή δε υπερφανείς του ορίζοντος ά εξ ωκεανού φασιν οι ποιηταί έδωκεν εαυτόν θεάσασθει τοις όμμασιν. V, v, 8.3.

40 [40] Ιδούσα δε εν αυτή εξαίφνης φανέντα ά μεταξύ γαρ ουδέν ουδ’ έτι δύο. Αλλ’ έν άμφω ή ου γαρ αν διακρίναις έτι. Έως πάρεστι ή μίμησις δε τούτου και οι ενταύθα ερασταί και ερώμενοι συγκρίναι θέλοντες ά και ούτε σώματος έτι αισθάνεται. Ότι εστίν εν αυτώ. Ούτε εαυτήν άλλο τι λέγει. Ουκ άνθρωπον. Ου ζώον. Ουκ ον. Ουδέ παν ά ανώμαλος γαρ ή τούτων πως θέα ά και ουδέ σχολήν άγει προς αυτά ούτε θέλει. Αλλά και αυτό ζητήσασα εκείνω παρόντι απαντά κακείνο αντ’ αυτής βλέπει ή τις δε ούσα βλέπει. Ουδέ τούτο σχολάζει οράν. Ένθα δη ουδέν πάντων αντί τούτου αλλάξαιτο. Ουδ’ εί τις αυτή πάντα τον ουρανόν επιτρέποι. Ως ουκ εόντος άλλου έτι αμείνονος ουδέ μάλλον αγαθού ή ούτε γαρ ανωτέρω τρέχει τά τε άλλα πάντα κατιούσης. Καν ή άνω.VI, vii, 34,2.

41 [41] Αρετή μεν ουν εις τέλος προϊούσα και εν ψυχή εγγενομένη μετά φρονήσεως θεόν δείκνυσιν. Άνευ δε αρετής αληθούς θεός λεγόμενος όνομά εστιν. ΙΙ ix, 15.39.

42 [42] Σώμασιν ου διείργεται. Ουδ’ αφέστηκε τοίνυν αλλήλων τόπω, ετερότητι δε και διαφορά . Όταν ουν η ετερότης μη παρή, αλλήλοις τα μη έτερα πάρεστιν. Εκείνο μεν ουν μη έχον ετερότητα αεί πάρεστιν, ημείς δ’ όταν μη έχωμεν. Κακείνο μεν ημών ουκ εφίεται, ώστε περί ημάς είναι, ημείς δέ εκείνου, ώστε ημείς περί εκείνο. Είναι, ημείς δε εκείνου, ώστε ημείς περί εκείνο. Και αεί μεν περί αυτό, ουκ αεί δε εις αυτό βλέπομεν, αλλ’ οίον χορός εξάδων καίπερ έχων περί τον κορυφαίον τραπείει αν εις το έξω της θέας, όταν δε επιστρέψη, άδει τε καλώς και όντως περί αυτόν έχει, ούτω και ημείς αεί μεν περί αυτόν, και όταν μη, λύσις ημίν παντελής έσται και ουκέτι εσόμεθα. Ουκ αεί δε εις αυτόν, αλλ’ όταν εις αυτόν ίδωμεν, τότε ημίν τέλος και ανάπαυλα και το μη απάδειν χορεύουσιν όντως περί αυτόν χορείαν ένθεον. Εν δε ταύτη τη χορεία καθορά πηγήν μεν ζωής, πηγήν δε νου, αρχήν όντος, αγαθού αιτίαν, ρίζαν ψυχής. (6, 9, 8, 33.)

43 [43] Βλ. π. Ν. Λουδοβίκος, Η Κλειστή Πνευματικότητα και το Νόημα του Εαυτού. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα2 1999.

44 [44] Ο μυστικισμός έχει μια ιστορία εξάρσεων στην πορεία του ελληνικού πολιτισμού. Τον 6ο αιώνα εμφανίζεται ο πυθαγορισμός και ο ορφισμός. Μετά τον Πελοποννησιακό Πόλεμο ο Πλάτων. Τον 1ο αιώνα ο Ποσειδώνιος και ο νεοπυθαγοριμός. Τον 3ο αιώνα ο Πλωτίνος.

45 [45] Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος, τον 4ο αιώνα, για να γίνει κατανοητός από το ακροατήριό του, εξηγεί ότι η εν Χριστώ ζωή δεν είναι παρά μια μορφή φιλόσοφου βίου: η ανώτερη όλων. Υπό την έννοια αυτή δεν θα ήταν υπερβολή να προσθέσουμε ότι ο χριστιανισμός αντιπροσωπεύει, στην ελληνική περίμετρο, την είσοδο των μαζών στη φιλοσοφία.

46[46]  E. R. DODDS. Ό.π. σ. 204.

47 [47] Τα όρια με τις αιρέσεις ήταν ασαφή. Δεν υπήρχε ακόμη επίσημη χριστιανική πίστη ούτε οριστικός κανόνας των χριστιανικών ιερών γραφών. Το μουρατοριανό απόσπασμα, που συνήθως χρονολογείται γύρω στο 180, αποκλείει την Προς Εβραίους επιστολή και περιλαμβάνει την Αποκάλυψη του Πέτρου. Μερικοί ρωμαίοι κληρικοί απέρριπταν το Κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο και πολλοί απέρριπταν την Αποκάλυψη του Ιωάννη. Από την άλλη ακόμα και ο Ωριγένης θεωρούσε τον Ερμά εμπνευσμένο από τον Θεό, ενώ μεγάλη ποικιλία από απόκρυφα Ευαγγέλια, Πράξεις και Αποκαλύψεις, κυκλοφορούσαν ανάμεσα στους πιστούς. Είναι σημαντικό ότι στα τέλη της περιόδου μας ο απόστολος Ιωάννης φαίνεται να αποκτά το μεγαλύτερο κύρος ανάμεσα στους Ευαγγελιστές. Το σχετικό με τον Λόγο δόγμα του γοήτευε τους φιλοσόφους. Ακόμα και το κείμενο των Ευαγγελίων μπορούσε να παραχαραχθεί: ο Μαρκίων είχε ξαναγράψει το Κατά Λουκάν και ο Κλήμης γνώριζε μια «μυστική» εκδοχή του Κατά Μάρκον, την οποία θεωρούσε γνήσια στα βασικά της σημεία, αν και παραποιημένη από τους γνωστικούς για τους δικούς τους σκοπούς.

48 [48] Αυτό δεν ενέχει τίποτα το μειωτικό. Ο φόβος είναι φυσικό συναίσθημα, στην υπηρεσία της ζωής, ωφελιμότατο και αγαθότατο.

49 [49] Περί Περεγρίνου τελευτής,12 κε.

50 [50] Ο Harnack, Mission, I, s 147-98 δίνει, λέει ο E. R. DODDS, μια εντυπωσιακή παρουσίαση.

51 [51] Ιουλιανός. Επιστ. 843 Bidez/Cumont, 430d.

52 [52] «Τον τέταρτο αιώνα ο παγανισμός μοιάζει με ζωντανό πτώμα που αρχίζει να διαλύεται μόλις το κράτος παύει να τον υποστηρίζει. Και είναι δύσκολο να πιστέψουμε ότι η προσπάθεια του Ιουλιανού να τον αναστήσει με ένα μείγμα αποκρυφισμού και ηθικολογίας μπορούσε να έχει κάποια μόνιμη επιτυχία, ακόμη κι αν εκείνος είχε ζήσει για να επιβάλει το πρόγραμμά του. Η ζωτικότητα είχε χαθεί. Όπως λέει ο Παλλαδάς μιλώντας για την τελευταία γενιά των μορφωμένων παγανιστών: «αν εμείς είμαστε ζωντανοί, τότε η ίδια η ζωή είναι νεκρή». (Παλατ. ανθολογία. 10.82.)»

53 [53] «Ο χριστιανισμός, από την άλλη, κρίθηκε άξιος να ζήσει επειδή θεωρήθηκε άξιος να πεθάνει κανείς γι’ αυτόν. Είναι προφανές ότι ο Λουκιανός, ο Μάρκος Αυρήλιος, ο Γαληνός και ο Κέλσος ήταν, παρά τις απόψεις τους, εντυπωσιασμένοι από το θάρρος των χριστιανών απέναντι στο μαρτύριο (Λουκιανός, Περεγρίνος,13. Μάρκος Αντωνίνος, 11.3. Ωριγένης, Κατά Κέλσου, 8.65. Επίκτητος, 4.7.6) Και αυτό το θάρρος πρέπει να αποτέλεσε την πρωταρχή πολλών προσηλυτισμών (ο Ιουστίνος είναι ένα παράδειγμα)… το αίμα των μαρτύρων είναι η σπορά της Εκκλησίας… Από την άλλη λίγοι ήταν οι παγανιστές μάρτυρες υπό χριστιανική κυριαρχία –όχι γιατί ο χριστιανισμός ήταν πιο ανεκτικός, αλλά γιατί ο παγανισμός ήταν τότε πολύ φτωχός για να αξίζει μια ζωή». (σ. 204)

**Θ. Ζιάκας: Γιατί έγιναν οι Έλληνες “ρωμαίοι”; Ο εκχριστιανισμός της Ρώμης** 20 May 20130 *του* ***Θεόδωρου Ι. Ζιάκα***

Έγιναν  οι Έλληνες “ρωμαίοι”**,** **α)**επειδή οι Ρωμαίοι προσηλυτίστηκαν στον ελληνικό πολιτισμό,  **β)** επειδή οι Ρωμαίοι έλυσαν τα προβλήματα διοίκησης της πολιτισμικά ελληνικής Οικουμένης και   **γ) επειδή οι Ρωμαίοι έγιναν κι αυτοί χριστιανοί.**Στο κείμενο που ακολουθεί αναλύεται ο τρίτος λόγος. Είναι σαφές ότι οι Λατίνοι προσέλαβαν τον χριστιανισμό από πολιτικό ωφελιμισμό, για να αναθεμελιώσουν το πολιτικό τους σώμα. Προσέθεσαν όμως ένα εντυπωσιακό βάθος στην πραγματιστική αυτή πρόσληψη. Το κατόρθωσαν, καθώς αναλύει η Χάνα Άρεντ στο *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, χάρη στην ιδιοφυή αξιοποίηση του Πλάτωνα.

**1. H Αυθεντία**

Το πρόβλημα που προσπάθησε να λύσει ο Πλάτων ήταν, κατά βάθος, το πρόβλημα της *αυθεντίας*. Η πρότασή του συντρόφευσε του Έλληνες καθ’ όλη την περίοδο από την κατάρρευση των Αθηνών ως τη ρωμαιοκρατία. Δεν τους άγγιξε ωστόσο καθόλου. Αφ’ ενός, γιατί δεν είχαν εμπειρία πολιτικής αυθεντίας. Και αφ’ ετέρου, γιατί με τους προπολιτικούς πλατωνικούς όρους δεν τους ενδιέφερε. Οι Λατίνοι όμως ήταν εθισμένοι από μακρού στην εκτίμηση της πολιτικής αυθεντίας. Αναγνώρισαν τη σημασία της πλατωνικής πρότασης και την εφάρμοσαν με δεξιοτεχνία. Καθώς δεν υπήρχαν εμπειρικά δεδομένα από το ελληνικό πολιτικό πεδίο ο Πλάτων περιέγραψε την πολιτική αυθεντία με παραδείγματα παρμένα από σχέσεις μη πολιτικές: τη σχέση γιατρού και ασθενούς, δάσκαλου και μαθητή, ειδήμονος και αδαούς. Στις σχέσεις αυτές, που είναι σχέσεις εντολής-υπακοής, η εντολή γίνεται δεκτή εθελοντικά. Όχι γιατί αιωρείται η χρήση βίας. Ούτε γιατί ο αποδεχόμενος την εντολή ελέγχει την επιχειρηματολογία, βάσει της οποίας οι ειδικοί θεωρούν την εντολή επιβεβλημένη. Αγνοεί την επιχειρηματολογία, την οποία ούτως ή άλλως βρίσκεται σε αδυναμία να παρακολουθήσει. Τέλος, κι αυτό είναι που έχει σημασία, η αποδοχή της εντολής βασίζεται στην *εμπιστοσύνη* στον εντολοδότη, ο οποίος «ξέρει τι κάνει»: «είναι αυθεντία». Η πηγή της αυθεντίας δεν βρίσκεται στη σχέση πομπού και δέκτη της εντολής, αλλά έξω και πάνω απ’ αυτήν. Βρίσκεται κάπου αλλού. Αυτό το «αλλού», το πώς ο άρχων το έχει προσεγγίσει, πώς έχει λάβει την αυθεντία και πώς την κατέχει, ο Πλάτων μας το διηγήθηκε με τον **μύθο του Σπηλαίου**.

Προτού η επιβίωση της πόλεως τεθεί ως θέμα προσφυγής στην αυθεντία, η αυθεντία ανήκε στο δημοκρατικό παιγνίδι γενικά και όχι σε συγκεκριμένα πρόσωπα ή μηχανισμούς. Ενώ στο ελληνικό περιβάλλον δεν υπήρχε αντίληψη πολιτικής αυθεντίας στο λατινικό η αυθεντία είχε περίοπτη θέση. Βάση της ρωμαϊκής πολιτικής ήταν ανέκαθεν η τριάδα *θρησκεία, παράδοση, αυθεντία*. Φορέας της αυθεντίας ήταν η Σύγκλητος. «*Ενώ η εξουσία ανήκει στο λαό, η αυθεντία ανήκει στη Σύγκλητο*» (Κικέρων). Πράγματι:

α) Η Σύγκλητος δεν ήταν προικισμένη με μέσα καταναγκασμού. Παρά ταύτα οι γνώμες της ήταν σεβαστές. Όχι επειδή έπειθαν για την ορθότητά τους, χάρη σε μια λογική επιχειρηματολογία. Έπειθαν γιατί η Σύγκλητος ήταν ο συμβολικός φορέας μιας συνέχειας, μιας αλυσίδας, μέσω της οποίας το παρόν συνδεόταν με την ιερή κείνη στιγμή του παρελθόντος, κατά την οποία οι προπάτορες είχαν επιτελέσει τον περιφανή άθλο να θεμελιώσουν τη Ρώμη. Οι patres κατείχαν την αυθεντία λόγω καταγωγής και παράδοσης.

β) Η αυθεντία είναι όντως ανεξάρτητη από τη σχέση «ηγεσίας-βάσης». Αν το πολιτικό σώμα είναι μια *πυραμίδα*, τότε η αυθεντία κατεβαίνει μεν από την κορυφή προς τη βάση, αλλά η πηγή της βρίσκεται έξω από την πυραμίδα. Απορρέει από τη σχέση του φορέα της αυθεντίας με την θεμελιακή-ιδρυτική στιγμή της πυραμίδας. Η δύναμη που συγκρατεί το οικοδόμημα και δεν πέφτει, δεν βρίσκεται στην καθημερινή σχέση των δομικών υλικών μεταξύ τους (όπως πιστεύουν οι Έλληνες), αλλά στη θεμελίωσή του: στη σωστή σχέση του οικοδομήματος με το «έδαφος», πάνω στο οποίο στηρίζεται. Παραπέμπει, δηλαδή, στη θεμελιωτική δεινότητα των ιδρυτών-πατέρων, των θρυλικών maiores. Μετέχω στη ρωμαϊκή πολιτική σημαίνει ακριβώς αυτό: λαμβάνω μέρος σε ένα συνεχιζόμενο ζωντανό έργο, που αντλεί τη σπουδαιότητά του από την αρχική πράξη, μέσω της οποίας ιδρύθηκε το πολιτικό σώμα. Η μεταβίβαση της αυθεντίας των maiores στους επιγενόμενους minores, είναι η βάση της ρωμαϊκής πολιτικής φιλοσοφίας. Πιθανή διακοπή της συνέχειας-παράδοσης σημαίνει κατάρρευση του πολιτικού σώματος.

Η μοναδική σημασία της ιδρυτικής αρχής εξηγεί γιατί οι Λατίνοι αυξάνονται με τη μέθοδο της επέκτασης του πολιτικού σώματος, – της Ρώμης, της μοναδικής αιώνιας πόλης. Η ελληνική μέθοδος του αποικισμού και της ίδρυσης νέων πόλεων, είναι εντελώς ξένη προς το λατινικό πνεύμα.

**2. Η πλατωνική Αυθεντία**

Οι Ρωμαίοι «ακαταπόνητοι στην επιδίωξή τους για παράδοση και αυθεντία», μετέφεραν την έννοια της αυθεντίας από τον πολιτικό στον πνευματικό χώρο, όπου και μετέτρεψαν σε αυθεντίες τους Έλληνες. Ειδικά τον Πλάτωνα τον ανακήρυξαν πνευματική αυθεντία, με έναν τρόπο που ο ίδιος ποτέ δεν θα μπορούσε να διανοηθεί. Καθαγίασαν έτσι τις προπολιτικές απόψεις του περί αυθεντίας. Ας σημειωθεί τούτο και ως παράδειγμα για το πώς αυτό που κυρίως παίρνουν οι Λατίνοι από τους Έλληνες δεν είναι «ελληνικό». Και αντιστρόφως: αυτό που παίρνουν οι Έλληνες από τους Λατίνους (το παραδοσιαρχικό-κανονιστικό πνεύμα της βυζαντινής σύνθεσης) δεν είναι ελληνικό.

Με την πτώση της Ρώμης στα χέρια των «βαρβάρων» ο μύθος της «αιώνιας πόλης» και η αυθεντία των ιδρυτών maiores, θα λάβει οριστικό τέλος. Ήδη όμως από την εποχή της εμφάνισης των πρώτων ρωγμών, τον 2ο και 3ο αιώνα, ο λατινο-ρωμαϊκός κόσμος είχε βγει σε αναζήτηση αυθεντίας. Η αναζήτηση αρχίζει να αποδίδει καρπούς τον 4ο αιώνα, όταν οι περισσότεροι Έλληνες έχουν γίνει χριστιανοί και η αποτυχία των διωγμών να κάμψουν την «ακατανίκητη αδιαλλαξία» τους, απέδειξε την ανθεκτικότητα του νέου θρησκεύματος. Αν ο χριστιανισμός μπορούσε να αντικαταστήσει το παλιό θρησκευτικό θεμέλιο, το ανίσχυρο να σηκώσει το βάρος ενός πολιτικού σώματος δεκάδων εκατομμυρίων πολιτών, θα λυνόταν αναπάντεχα το περίπλοκο πρόβλημα της αυθεντίας, χωρίς την οποία καμιά πολιτειακή Αρχή δεν μπορεί να μακροημερεύσει. Το πρόσκομμα (το «σκάνδαλο») ήταν βεβαίως τα απαράδεκτα αντιθεσμικά – εξισωτικά χαρακτηριστικά της νέας θρησκείας. Με την πλατφόρμα του Ευσεβίου οι οξείες γωνίες του χριστιανισμού λειάνθηκαν σε σημαντικό βαθμό. Η αυτοκρατορική λατρεία καταργήθηκε, αλλά ο αυτοκρατορικός θεσμός κατόρθωσε να διατηρήσει μια κάποια αύρα ιερότητας. Η ευσεβιανή διευθέτηση δεν ήταν όμως και τόσο αξιόπιστη. «*Κατ’ αυτόν τον τρόπον*, ***ο Ευσέβιος ανατρέπει τη ρωμαϊκή αντίληψη του βασιλέως-θεού και στη θέση της βάζει την αντίληψη του “ελέω θεού βασιλέως****“*. *Χωρίς αμφιβολία, οι θεωρίες του Ευσεβίου, διατυπωμένες σε πολύ διπλωματική γλώσσα, έτσι ώστε να φαίνονται σαν πλούσιο δώρο, είναι μια* ***τελεσίδικη απόρριψη του φαραωνισμού***: *ο αύγουστος, ο αυτοκράτωρ, δεν είναι Θεός, είναι****εικόνα****θεού*.» (Π. Δρακόπουλος,  *Μεσαίωνας ελληνικός και δυτικός*, σ. 130. Εποπτεία. Αθήνα 1987.) Η ευσεβιανή διευθέτηση δεν ικανοποιούσε πλήρως το λατινικό πνεύμα, το οποίο ήθελε τον χριστιανισμό απολύτως λειτουργικό από πολιτική άποψη. Το λατινικό πνεύμα θα κατορθώσει τελικά, χάρη στην ιδιοφυία του Αυγουστίνου, να μεταμορφώσει τον χριστιανισμό σε αποτελεσματικό εργαλείο εξουσιαστικής διαχείρισης.

Μετά τη συνταρακτική άλωση της Αιώνιας Πόλεως από τους Γότθους, το 410, ο Αυγουστίνος, ο «*μοναδικός μεγάλος φιλόσοφος της Ρώμης*», κατά την ΄Χάνα Άρεντ, ανέπτυξε την ιδέα των ***δύο πολιτειών***: της ***ουράνιας*** και της ***επίγειας***. Η επίγεια πολιτεία, που βασίζεται στη δύναμη, το χρήμα και τη δόξα, είναι εύθραυστη και ασταθής. Η ουράνια όμως πολιτεία, που βασίζεται στην ταπεινοφροσύνη και την αγάπη, είναι ακατάλυτη. Το ζήτημα είναι να θεμελιωθεί η επίγεια ασταθής πολιτεία στη σταθερή και ακλόνητη ουράνια πολιτεία (και όχι να υπερνικηθεί η εσωτερική αστάθεια του ατομικού πολιτικού υποκειμένου, όπως το έθεταν οι Έλληνες).

Η λύση που επεξεργάστηκε ο Αυγουστίνος, αξιοποιώντας τη λατινική ratio, γεφυρώνει το χάσμα, ανάμεσα στην πραγματική και την παραδειγματική πολιτεία, με μια ορθολογιστική κατασκευή «μετάβασης-ανόδου» από την πρώτη στη δεύτερη. Το διάβημά του δημιούργησε την παράδοση, την οποία θα συνεχίσει ο πάπας Γρηγόριος ο Μέγας, ο Θωμάς Ακινάτης και οι μεταγενέστεροι διανοητές της λατινικής Δύσης.

Το άπιαστο παραδειγματικό, συλλαμβανόμενο από τη συστηματική Ratio, αποσπάται από τον ουρανό και κατεβαίνει στη γη, για να γίνει εκεί λογική προέκταση του πραγματικού. Το παρελθόν και το μέλλον συσσωματώνονται σε μια ενιαία κανονιστική δομή, βάσει της οποίας γίνεται δυνατή η συνεκτική εννοημάτωση και η λογική σύνταξη όλων των διαπροσωπικών και διασυλλογικών σχέσεων. Και ακριβώς, η τεράστια όσο και ακλόνητη πυραμίδα της Καθολικής Εκκλησίας, είναι δομημένη σύμφωνα με την κλασική αυτή λατινική μέθοδο. Το κλειδί για τη λύση του προβλήματος ο Αυγουστίνος το βρήκε στον Πλάτωνα. Είναι τα δύο μέτρα και τα δύο σταθμά της πλατωνικής πρότασης: **ο μύθος του Σπηλαίου, για τους λίγους και ανώτερους, και ο μύθος Κόλασης, για τους πολλούς και κατώτερους**.

Με τους κατάλληλους χειρισμούς οι διφορούμενες πρωτοχριστιανικές δοξασίες, περί κρίσεως και ανταποδόσεως και κυρίως οι συνέπειες της πίστης στην Ανάσταση, μπόρεσαν να παραμεριστούν, ενώ οι μεγαλοψυχίες για τη σωτηρία όλων, ακόμα και του Διαβόλου, να καταδικαστούν ρητά. [Σημειωτέον ότι στον θαυμασμό του Drury για το όραμα του Ωριγένη περί της των πάντων τελικής αποκαταστάσεως και στη λύπη του που η Εκκλησία το καταδίκασε, ο Βιτκενστάϊν απάντησε: «*Φυσικά και απορρίφθηκε, θα αφαιρούσε το νόημα από όλα τα άλλα. Αν όσα κάνουμε τώρα δεν έχουν καμιά σημασία τελικά, τότε χάνεται όλη η σημασία της ζωής*».] Στη θέση της χριστιανικής ψυχής μπήκε η πλατωνική ψυχή, ενώ ο πλατωνικός μύθος της δικαιοσύνης, με ολόκληρο το μεταθανάτιο οπλοστάσιό του, εγκαταστάθηκε στο κέντρο του νέου θρησκεύματος. Ο λατινικός χριστιανισμός απέκτησε έτσι την ολοκληρωμένη οικουμενική αντίληψη περί δικαιοσύνης, που είχε ανάγκη για να γίνει ικανός να λειτουργήσει ως θρησκευτικός φορέας του λατινο-ρωμαϊκού πολιτικού πνεύματος. Αρκεί η Εκκλησία να αναλάμβανε τις πολιτικές ευθύνες της. Η λατινική Εκκλησία τις ανέλαβε στο ακέραιο και εμπέδωσε γρήγορα στους κόλπους της αυτό που ο Πάπας Γελάσιος θα γράψει στον Αυτοκράτορα Αναστάσιο, στα τέλη του 5ου αιώνα, ότι «***δύο είναι τα πράγματα από τα οποία κυριαρχείται τούτος ο κόσμος: η ιερή αυθεντία των Παπών και η βασιλική εξουσία***».

Η αληθινή «νέα Ρώμη» είναι εφεξής η Καθολική Εκκλησία. Η θεμελίωσή της, «πάνω στην πέτρα που είναι ο απόστολος Πέτρος», δεν έχει αντίστοιχο ανθεκτικότητας στην ιστορία. Από την αρχαία Σύγκλητο η αυθεντία μετατοπίστηκε στον Πάπα. Ο Πάπας είναι ο *Μέγας Ποντίφηξ*. Κατέχει την αυθεντία, γιατί είναι διάδοχος του Αποστόλου Πέτρου, τον οποίο ο ίδιος ο Χριστός όρισε αρχηγό των Αποστόλων και θεμέλιο της Εκκλησίας Του. Η χριστιανική αυθεντία έχει πια διατυπωθεί με καθαρά λατινικούς όρους, ως παράδοση-διαδοχή, που οδηγεί πίσω στους θεμελιωτές Πατέρες-Maiores. Η πλατωνική θεωρία των δύο μέτρων και των δύο σταθμών, είναι ο ακρογωνιαίος λίθος: Για τις μάζες το καρώτο και το μαστίγιο, το φυσικό και το μεταφυσικό (Παράδεισος-Κόλαση). Για το ιερατείο ο μύθος του Σπηλαίου. Σε θεσμούς, όπως η αγαμία του κλήρου, ο αποκλεισμός των μαζών από την ακεραιότητα της θείας κοινωνίας (στους λαϊκούς δινόταν μόνο το σώμα του Χριστού), η τέλεση της λειτουργίας στην ακατάληπτη από τον λαό νεκρή λατινική γλώσσα και πλήθος άλλους συναφείς διαχωρισμούς, μπορούμε να διαγνώσουμε το πνεύμα της πλατωνικής σκοπιμότητας να διαφυλαχτεί αδιάβροχο το σώμα των «φυλάκων» (του ιερατείου). Ενώ ο ελληνικός χριστιανισμός είχε συμμαχήσει με τον Πλωτίνο, προκειμένου να βγάλει το ελληνικό Άτομο από τη δίνη του γνωστικισμού, πνευματικό σύμπτωμα της ολοκλήρωσης-αποσύνθεσής του, ο λατινικός-δεσποτικός χριστιανισμός συμμάχησε με τον ίδιο τον Πλάτωνα όχι μόνον εναντίον του μανιχαϊστικού γνωστικισμού (πριν γίνει χριστιανός και πλατωνικός ο Αυγουστίνος ήταν στρατευμένος μανιχαϊστής), αλλά και εναντίον του αντιεξουσιαστικού-κοινοτικού ελληνικού χριστιανισμού.

Το λατινο-ρωμαϊκό πνεύμα (*θρησκεία, παράδοση, αυθεντία*) βρίσκοντας την οικουμενική Θρησκεία που του έλειπε, την Παράδοση ως αδιάσπαστη ζωντανή διαδοχή από τον Πέτρο-θεμέλιο ως τον εκάστοτε Πάπα, και την Αυθεντία ενσαρκωμένη στην παπική Καθέδρα και δεδομένη ως τη Δευτέρα Παρουσία, επαναθεμελίωσε τη Ρώμη. Και μαζί της τον δυτικό πολιτισμό.

**3. Λατινική Αυθεντία και ελληνική Ανατολή.**

Ο λατινο-ρωμαϊκός χριστιανισμός υπάρχει στην ελληνο-ρωμαϊκή Ανατολή χωρίς αληθινή συνοχή. Ο αρειανικός συνδυασμός, με τον οποίο ο Ευσέβιος δελέασε τον Κωνσταντίνο (***ένας θεός στον ουρανό ένας βασιλιάς στη γη***) δεν είναι παρά μια πρωτόλεια μορφή, αυτού που θα τελειοποιήσει ο Αυγουστίνος στη Δύση.

Από πολιτειακή άποψη ο λατινο-ρωμαϊκός χριστιανισμός είναι κυρίαρχος στην Ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Τον βλέπει κανείς στο ξένο προς την ελληνική νοοτροπία παραδοσιαρχικό πνεύμα («νόμος απαραλλαξίας») και στην τελετουργική επανάληψη της ρητορείας περί «Πατέρων» (παρά τη ρητή απαγόρευση εκ μέρους του Χριστού). Είναι όμως εδώ ένας λατινο-ρωμαϊκός τύπος δίχως λατινικό αντίκρισμα βάθους. Αναγκαία ψευτοαναγνώριση αυθεντίας στο λατινο-ρωμαϊκό αυτοκρατορικό κέλυφος, στα πλαίσια του οποίου βολεύεται το πολιτειακά ανήμπορο ελληνικό πνεύμα. Οι Έλληνες δέχονται τον αυτοκρατορικό δεσποτισμό κάνοντας την ανάγκη φιλοτιμία και όχι επειδή τον πιστεύουν. Τον δέχονται για πραγματιστικούς λόγους, επειδή δεν μπορούν να κάνουν διαφορετικά και επειδή φαίνεται να είναι *αποτελεσματικότερος από τη δημοκρατία*, ως μηχανισμός αποτροπής της βαρβαρικής απειλής και της εσωτερικής αναρχίας. Μια προσεχτική ματιά στους λόγους του Χρυσοστόμου, αλλά και των άλλων Ελλήνων Πατέρων, αρκεί για να πεισθεί κανείς απολύτως περί αυτού. Η σαφώς διαφαινόμενη πολιτειακή μορφή, πίσω από τα κείμενά τους, είναι η Πόλις και όχι η Αυτοκρατορία. [Κ. Α. Μποζίνης, *Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος για το Imperium Romanum*. Μελέτη πάνω στην πολιτική σκέψη της αρχαίας Εκκλησίας. Α. Καρδαμίτσα. Αθήνα 2003.]

Η αυτονομία της Ρωμανίας έναντι των «βαρβάρων» έχει υποκαταστήσει την αυτονομία της αρχαίας πόλης στη συνείδηση των Ελλήνων. Η αρχαία ιδέα περί ίσης μετοχής στη νέα αυτή συλλογική αυτονομία εξακολουθεί να είναι οικεία και αυτονόητη. Από την εφαρμογή της εξαιρείται αυτονοήτως μόνον ο Αυτοκράτωρ. Και όποιοι αυτός, «κατ’ οικονομίαν», τους προβιβάζει σε «πιο ίσους». Ότι όμως δεν έχουν, κατά βάθος, αποδεχθεί οι Έλληνες (οι Ρωμηοί) τη συγκεντρωτική μονοπώληση της οικουμενικής συλλογικής αυτονομίας, το δείχνει η στάση τους κάθε φορά που φαινόταν να εξασθενεί η βαρβαρική περικύκλωση. Στις περιπτώσεις αυτές η συγκεντρωτική εξουσία τείνει να αποσαθρωθεί εν ριπή οφθαλμού, δείχνοντας ακριβώς τον αναρχικό (ατομοκεντρικό – μη κολεκτιβιστικό) δυναμισμό της ελληνο-ρωμαϊκής κοινωνίας.

Οι Έλληνες δεν είχαν ούτε μπόρεσαν να αποκτήσουν αίσθηση πολιτικής αυθεντίας. Η πίεση να αποδεχθούν την αυθεντία των Παπών απλώς θα τους αναγκάσει να διαρρήξουν τις σχέσεις τους με τη λατινική Δύση. Η Εκκλησία τους είναι πολύ διαφορετική: Δεν έχει γενικό αρχηγό. Η αυθεντία του Πατριάρχη δεν είναι μεγαλύτερη από εκείνη του τοπικού επισκόπου. Και των δύο δεν είναι τίποτα μπρος στη χαρισματική αυθεντία του ταπεινού ασκητή. Αν υπάρχει κάποιος φορέας αυθεντίας αυτός είναι η οικουμενική Σύνοδος. Οι αποφάσεις της όμως τελούν υπό την αίρεση της λαϊκής συναίνεσης. Αλλιώς κηρύσσεται *ληστρική*. Αν ο Αυτοκράτορας είναι χαρισματικός, είναι σεβαστός. Αλλιώς τον κοροϊδεύουν στον ιππόδρομο και στα σοκάκια. Τις πομπώδεις φράσεις περί ιερότητας του αυτοκρατορικού θεσμού, που συνοδεύουν το αυτοκρατορικό πρωτόκολλο, τις προορίζουν για τον εντυπωσιασμό των βαρβάρων. Μόνο οι αφελείς τις παίρνουν στα σοβαρά. Πράγματα, βεβαίως, τελείως αδιανόητα για το λατινο-ρωμαϊκό πνεύμα.

Επί πλέον η ελληνο-ρωμαϊκή Εκκλησία δεν είναι Εκκλησία δύο ταχυτήτων, όπως η λατινο-ρωμαϊκή. Ο κλήρος δεν είναι εδώ απότομα διαχωρισμένος από τον λαό. Η αγαμία των επισκόπων καθιερώνεται αργά (και ακολουθεί την πλατωνική συμβουλή: «πάνω απ’ τα πενήντα»), ενώ ο ενοριακός κλήρος είναι έγγαμος. Η Λειτουργία γίνεται στην ελληνιστική-κοινή. Σε γλώσσα κατανοητή απ’ όλους ως αργά στο Βυζάντιο. Ο λαός μετέχει σ’ ολόκληρη τη θεία κοινωνία. Δεν τρώει μόνο ξερό ψωμί. Η έξοδος από το πλατωνικό Σπήλαιο και η μετοχή στο Αγαθό, είναι πάνδημη τις Κυριακές και τις Γιορτές. Εν χορδαίς και οργάνοις. Και όχι μόνο προνόμιο των εκλεκτών. Ο μύθος για τις μεταθανάτιες αξιομισθίες υφίσταται, αλλά ουσιαστικά εξουδετερώνεται από την άπειρη καλοσύνη του Τριαδικού Θεού. Αλλά και τη σχετική συγκατάβαση της Εκκλησίας, η οποία διατηρεί πεισματικά το προνόμιο να συν-χωρεί τα πάντα. Το κυρίαρχο αυτό *συν-χωρητικό* πνεύμα, το περίφημο «κατ’ οικονομίαν», αφήνοντας απ’ έξω μόνο τα Μυστήρια, το Δόγμα και το αυτοκρατορικό Πρωτόκολλο, τις τρεις αυτές οικουμενικές σταθερές (αξίες) του βυζαντινού Ελληνισμού, απέβη, όπως υπογραμμίζει ο Τόϋμπη, ένα απροσδόκητα αποτελεσματικό εργαλείο εσωτερικής ευρυθμίας, βασικός συντελεστής μιας χιλιόχρονης ιστορικής επιτυχίας.

[Το «***κατ’ οικονομίαν***» προϋποθέτει έναν πολιτισμό βασισμένο στη ***ντροπή*** και όχι στην ***ενοχή***. Τούτο είναι ήδη γνωστό από την αρχαιότητα. Γράφει ο Πλάτων: «…*ημίν γαρ κατ’ εκείνον τον χρόνον … πολιτεία τε ήν παλαιά … και δεσπότις ενήν τις αιδώς*…». (Πλάτωνος, Νόμοι, 3, 698 a-b) Βέβαια το στήριγμα στη ντροπή είναι επισφαλέστερο από το στήριγμα στην ενοχή. Γι’ αυτό όταν χαθεί η ντροπή το «κατ’ οικονομίαν» θα εκφυλιστεί σε «διοικείσθαι κατά περίπτωση», αποσαθρώνοντας τις κρατικές δομές.]

Ας προσθέσουμε, πάλι, ότι η συλλογική επέκταση ακολουθεί εδώ το ελληνικό και όχι το λατινικό πρότυπο: Κάθε νέα Εκκλησία, αν και τοπική, είναι καθολική εξ ορισμού. Η καθολικότητα είναι *τροπική* και όχι εκτατική. Δεν έχει ανάγκη τη συνεχή καταγωγική αναφορά στην ιδρυτική αρχή, την αυθεντία της οποίας ενσαρκώνει μια ορατή Έδρα. Αρκεί ότι έχει χειροτονημένο επίσκοπο και παίρνει το Άγιο Μύρο από τη Μεγάλη του Χριστού Εκκλησία της Βασιλεύουσας. Άλλωστε κάθε κοινότητα έχει τον δικό της Πολιούχο και η εκκλησιά του θεμελιώνεται πάνω σε άγια λείψανα. Τα θεμελιωτικά λείψανα ανήκουν πάντα στους *Μάρτυρες* της Πίστης και όχι σ’ οποιονδήποτε άγιο. Δεν θεμελιώνεται, δηλαδή, σε μια παράδοση οπισθοβατικής αναγωγής στην ιδρυτική αρχή, αλλά στην ***αξιοπιστία μιας* *προσωπικής μαρτυρίας****.* Η αξιοπιστία της μαρτυρίας προκύπτει από τον ίδιο τον μαρτυρικό θάνατο του Αγίου. Η κεντρική διαφωνία μεταξύ των δύο Εκκλησιών, ως προς τον διαφορετικό τρόπο που αντιλαμβάνονται την καθολικότητα, έχει αναμφισβήτητα βαθύ θεολογικό περιεχόμενο. Συγχρόνως όμως είναι και η κλασική διαφορά μεταξύ της πολυκρατικής-αντιαυθεντικής Ελλάδας και της μονοκρατικής-αυθεντικής Ρώμης.

Η διαφορά στη συλλογική θεμελίωση αντανακλά τη διαφορά μεταξύ του λατινικού και του ελληνικού προτύπου. Στο ελληνικό πρότυπο το πολιτικό σώμα είναι συγχρονικά αυτόνομο. Στο ρωμαϊκό είναι συγχρονικά ετερόνομο. Η αυτονομία του ανάγεται στη διαχρονικότητά της. Αν το ελληνικό είναι το κατ’ εξοχήν πολιτικό, το ρωμαϊκό είναι προ-πολιτικό. Αν ο ελληνικός τύπος αντιπροσωπεύει την ατομικότητα, ο λατινικός αντιπροσωπεύει σαφώς την κολεκτιβιστική ετερονομία.

Αξίζει να παρατηρήσουμε εδώ ότι η λατινο-ρωμαϊκή περίπτωση είναι, στο ζήτημα της αυθεντίας, ομόλογη της ιουδαϊκής. Ο ιουδαϊκός τύπος είναι κολεκτιβιστικός, αλλά τόσο εκλεπτυσμένος-εξελιγμένος, ώστε η αναπαραγωγή της κολεκτιβιστικής πυραμίδας, στην οποία ανήκει, δεν έχει ανάγκη τη συνδρομή πολιτικών σχέσεων εξουσίας-καταναγκασμού, για να αναπαραχθεί. Το εβραϊκό έθνος μπόρεσε να επιβιώσει επί 1800 χρόνια αποκλειστικά χάρη στην αυθεντία του *Νόμου*. Χωρίς πολιτική πυραμίδα. Η λατινική Εκκλησία είναι μια ανάλογη κολεκτιβιστική πυραμίδα, που βασίζεται στην αυθεντία. Όπως στην ιουδαϊκή περίπτωση, το υποκείμενο της πυραμίδας δεν είναι Άτομο, γιατί αυτοκατανοείται ως μέλος μιας αφηρημένης πυραμιδικής δομής και αυτοεπιβεβαιώνεται ως φορέας αναπαραγωγής της.Υπό την έννοια αυτή το χωρίζει άβυσσος από το ελληνικό υποκείμενο, το εστιασμένο *στην απαράδοτη αμεσότητα των σχέσεων*. –Απαράδοτη, διότι οι κανόνες τους τελούν πάντοτε υπό συνεχή διαπραγμάτευση. Όχι πως δεν έχει παραδειγματική αναφορά, αλλά αυτή δεν εννοηματώνεται ως λογικά κωδικοποιήσιμη και θεσπίσιμη. Είναι λογικά τελείως *ελλειπτική* (αποφατική). Κι αυτό ισχύει τόσο στην αρχαιοελληνική-ατομοκεντρική βαθμίδα, ως συντονισμός με τον κοσμικό Λόγο της Αρμονίας-Δικαιοσύνης, όσο και στην ελληνορωμαϊκή-προσωποκεντρική, ως συντονισμός με τον υπερκοσμικό-προσωπικό Υιό-Λόγο της Αγάπης. Ενώ το λατινο-ρωμαϊκό υποκείμενο είναι*νομοκανονιστικό*, ικανό να ακινητοποιεί το παρελθόν και να προεξοφλεί το μέλλον, μέσα σε μια αφηρημένη δομή, με στόχο την *πολιτική-εξουσιαστική αποτελεσματικότητα*, το ελληνο-ρωμαϊκό είναι αμεσοσχεσιακό-εσχατολογικό. **Σκοπός του είναι η *σωτηρία,* μέσω της εκκλησιαστικής ασκητικής αναγωγής των αδιαμεσολάβητων σχέσεων στην εσχατολογική τους *πληρωματικότητα*.** Δεν νοιάζεται για το παρελθόν και ασφυκτιά μέσα στην παγιωμένη προεξόφληση του μέλλοντος. Η διασφάλιση του μέλλοντος, ενώ είναι κοινή έγνοια και των δύο τύπων, έχει εντελώς ασυμβίβαστα περιεχόμενα, που τους θέτουν σε μετωπική αντιπαράθεση. Η *συνέργειά* τους είναι δυνατή μόνο στη βάση α) της εκχώρησης, εκ μέρους του ελληνο-ρωμαϊκού τύπου, των κοσμικών-πολιτικών υποθέσεων και β) του αυτοπεριορισμού του ελληνο-ρωμαϊκού τύπου στον «πνευματικό» (εκκλησιαστικό) χώρο. Η σταυροφορική αξίωση του πρώτου να επεκτείνει τις ορθολογιστικές δομές του και στην «περιοχή» του δεύτερου, θα συναντήσει την αδιάλλακτη αντίστασή του.

Όπως ξέρουμε [βλ. *Πέρα από το Άτομο*]η φιλοσοφία της θεμελίωσης του πολιτικού σώματος στην παραδοσιαρχική αυθεντία καλύπτει μόνο το λατινικό πνεύμα. Όχι το ελληνικό ή το νορδικό (βορειοευρωπαϊκό). Η «θεμελίωση» του πολιτικού σώματος, η δυνατότητα σταθερής αναπαραγωγής του, προϋποθέτει την εγκατάσταση μιας αρχής *αυτοομοιότητας*. Προϋποθέτει την αδιάλειπτη αναπαραγωγή στο παρόν μιας *ταυτότητας*, την παρουσία της οποίας δεν μπορούμε να την αποδώσουμε μόνο σε «κεκτημένη ταχύτητα», που δόθηκε (κάποτε) από μια «αρχική ώθηση» (όσο ισχυρή κι αν την υποθέσουμε: λατινο-ρωμαϊκό πρότυπο). Πρέπει να την αποδώσουμε σε κάτι που λαμβάνει χώρα στο παρόν και ενεργοποιείται είτε από την αμφίδρομη σχέση με τον παραδειγματικό του τύπο (που «βρίσκεται στο μέλλον»: ελληνο-ρωμαϊκό πρότυπο), είτε από την αμφίδρομη σχέση με μια νόρμα, ένα γνώμονα (που «βρίσκεται στο παρόν» και βασίζεται στην εργαλειακή επεξεργασία του παρελθόντος: νορδικό πρότυπο).

Αυτό το «κάτι» δεν μπορεί παρά να σχετίζεται με την *υποκειμενοποίηση*, διότι φορείς της συλλογικής ταυτότητας είναι πάντοτε τα ατομικά υποκείμενα. Έχει σχέση με την *αυτοκατανόησή* τους ως υποκειμένων, με το *ανθρωπολογικό πρότυπο,* με τον *παραδειγματικό εαυτό,* τον *άξονα* της προσωπικότητάς τους. Η θεμελίωση του πολιτικού σώματος συνδέεται, ασφαλώς, με την αυθεντία, αλλά η αυθεντία είναι ιδιότητα του αντίστοιχου παραδειγματικού εαυτού, τον οποίο και ανακαλύπτουμε ως *αυτοομοιωτικό ελκυστή,* μόνο όταν αναγνωρίζουμε τον λεγόμενο «εκκοινωνισμό του ατόμου» ως διαδικασία *υποκειμενοποίησης*.

Πηγή: [**Αντίφωνο**](http://www.antifono.gr/portal/%CE%A0%CF%81%CF%8C%CF%83%CF%89%CF%80%CE%B1/%CE%96%CE%B9%CE%AC%CE%BA%CE%B1%CF%82/%CE%91%CF%81%CE%B8%CF%81%CE%BF%CE%B3%CF%81%CE%B1%CF%86%CE%AF%CE%B1/4242-%CE%93%CE%B9%CE%B1%CF%84%CE%AF-%CE%AD%CE%B3%CE%B9%CE%BD%CE%B1%CE%BD-%CE%BF%CE%B9-%CE%88%CE%BB%CE%BB%CE%B7%CE%BD%CE%B5%CF%82-%CF%81%CF%89%CE%BC%CE%B1%CE%AF%CE%BF%CE%B9-%CE%B5%CE%BA%CF%87%CF%81%CE%B9%CF%83%CF%84%CE%B9%CE%B1%CE%BD%CE%B9%CF%83%CE%BC%CF%8C%CF%82-%CE%A1%CF%8E%CE%BC%CE%B7%CF%82.html), *Αυτοείδωλον εγενόμην*… σελ. 242 κ.π.)

## η Ορθόδοξη ανθρωπολογία σε διερώτηση

**Γράφει ο π. Νικόλαος Λουδοβίκος** <https://www.romfea.gr/epikairotita-xronika/37715-peri-mias-sukofantikis-kritikis-i-i-orthodoji-anthropologia-se-dierotisi>

Έχω απεριόριστα και εκστατικώς αποθαυμάσει και ενίοτε ομιλήσει γι’αυτό που αποκαλώ ειρωνία της θεολογίας, το πώς δηλαδή παραμένει φευγαλέα και δυσθήρατος, ανύμφευτος νύμφη και απόμακρη, τόσο όσο για να απελπίζει – και να εκθέτει – ειδικά τους παντοειδείς αυτο-θεωρούμενους κατόχους της και τους υπεραμύντορές της. Για όλους μας, παραμένει η θεολογία ελεύθερη αυτο-εκχώρηση του Αγίου Πνεύματος το οποίο ερευνά τα βάθη της ανθρώπινης προαίρεσης – το δε πρώτο που μας μαθαίνει είναι, παρεμπιπτόντως, ότι δεν μας χρειάζεται καθόλου προς σωτηρία της ·εμείς αντιθέτως χρειαζόμαστε απελπισμένα το ήθος, το φως και την χάρη της...

Με τέτοιες σκέψεις υποδέχτηκα την απρόσμενη και αδικαιολόγητα βίαιη προσωπική επίθεση του Μ. Γαλενιανού (στο εξής Γ) από τις στήλες της «Romfea.gr». Από τον εσκεμμένα υπερβολικό τίτλο της («τα αδιανόητα δογματικά σφάλματα του π. Ν.Λ.» ...) ως τον παραληρηματικόν επίλογο που μιλά για δυσθεώρητες «αιρέσεις», «ατοπήματα» και «διαστρεβλώσεις» και προχωρεί σε πελώριες καταδίκες με βάση πιθανολογούμενες και μόνον (!) παντοειδείς εκτροπές του απολύτως απορριπτομένου φανταστικού αντιπάλου.

Θαυμάστε δείγμα σκεπτικού ολοσχερούς καταδίκης στην πυρά, που θα αποθαύμαζε και ο αρχι-Ιεροεξεταστής Τορκουεμάδα (στην πραγματικότητα θλιβερό παράδειγμα εκπεσούσας πνευματικά και ηθικά θρησκευτικής ψυχολογίας που έχει χάσει μάλλον την επαφή με την ευπρέπεια): «Ακόμα πιό τρομακτική είναι η σκέψη ότι, αν ο π. Νικόλαος υπέπεσε σε τόσα δογματικά σφάλματα σε 35 μόλις λεπτά της ώρας, σε πόσα ακόμη μπορεί να έχει υποπέσει στις αμέτρητες ώρες των παραδόσεων , των ομιλιών και των υπολοίπων συνεντεύξεών του;».

Δηλαδή ομολογεί πως δεν έχει την παραμικρήν ιδέα από τις, αρκετές είναι αλήθεια, υπόλοιπες ομιλίες και συνεντεύξεις , καθώς και τις πολυετείς ακαδημαϊκές παραδόσεις του διωκομένου, ούτε φυσικά από το δημοσιευμένο έργο του που ξεπερνά τις 4500 σελίδες, πλην όμως αυτό δεν τον εμποδίζει καθόλου να τον στείλει άμεσα στην κόλαση και την ανυποληψία, με τον πιό αυτονόητα αυτο-βεβαιωμένο τρόπο – και μάλιστα μόλις κρύβοντας την ευτυχία του που βρήκε επιτέλους την ευκαιρία να το κάνει.

Στις περιπτώσεις αυτές δεν απαντά κανείς, αλλά αρκείται στην εκκλησιαστική μνημόνευση του ονόματος του εγκαλούντος, συστήνοντας ταυτόχρονα αδελφικά στην ΡΟΜΦΑΙΑ να μην δημοσιεύει παρόμοιες άγονες προσωπικές εγκλήσεις, που, στην πραγματικότητα, δεν έχουν καμμιά σχέση με την θεολογία. Διότι και η μέθοδος του Γ είναι παντελώς αντι-δεοντολογική και αντι-ακαδημαϊκή, ανάλογη πάντως των σκοπών του, τις αιτίες των οποίων αυτός γνωρίζει: σοβαρός ακαδημαϊκός διάλογος δεν γίνεται με βάση αποσπώμενα φρασίδια από μια και μόνον επετειακή τηλεφωνική συνέντευξη, αλλά με βάση το δημοσιευμένο έργο του κρινομένου, σε αναφορά προς τα τεθέντα ζητήματα.

Υπακούοντας όμως στον επίσκοπό μου, και προς χάρη και μόνον των σκανδαλισθέντων αδελφών, θα παραθέσω ελάχιστα αποσπάσματα του ήδη δημοσιευμένου έργου μου, σχετιζόμενα με την Ορθόδοξη ανθρωπολογία την κατανόησή μου της οποίας ο κριτικός υποβάλλει σε βίαιη διερώτηση, για να φανεί ότι ο εγκαλών (ο οποίος, εάν είχε την παραμικρή αγαθή πρόθεση όφειλε να έχει ο ίδιος αναζητήσει τις πραγματικές απόψεις μου στα έργα μου αυτά, πριν δημοσιεύσει τα ατοπήματά του) δεν κατανοεί καν τις θέσεις μου, (ούτε και την Ορθόδοξη ανθρωπολογία εν γένει).

Η απάντηση αυτή λοιπόν δεν απευθύνεται σ’ αυτόν, ούτε έχει άλλωστε νόημα κάτι τέτοιο, αλλά στην αγαθή διάθεση των πατέρων και αδελφών που μου το ζήτησαν... Είναι αλήθεια πως έχω ένα μικρό πρόβλημα επιλογής, επειδή είναι πολλά τα κείμενα από τα οποία θα μπορούσα να επιλέξω, μιάς και τα ζητήματα αυτά με απασχολούν από την αρχή της θεολογικής μου σπουδής και περιέχονται σποραδικά σε αρκετά βιβλία μου, απο την Κλειστή πνευματικότητα και το νόημα του εαυτού (1999), μέχρι το τελευταίο, Analogical Identities: the Creation of the Christian Self, (Brepols, 2019), όπου μάλιστα υπάρχει, σ’ αυτό το τελευταίο, και η πιό ενδελεχής πραγμάτευση των παραπάνω ανθρωπολογικών θεμάτων.

Θα επιλέξω ωστόσο τελικά, για ευνόητους λόγους, ένα Ελληνικό βιβλίο μου, με τίτλο, Ορθοδοξία και Εκσυγχρονισμός (Αρμός, 2006), στις σελίδες 41-210 του οποίου συζητούνται επίσης εκτενώς ουσιώδεις όψεις της Ορθόδοξης ανθρωπολογίας. Η παράθεση θα είναι αναγκαστικά ενδεικτική, υποδεικνύοντας εισαγωγικά τις θέσεις μου σε αναφορά προς τις βεβιασμένες κατηγορίες που μου αποδίδονται. Υπογραμμίζω κάποιες σημαντικές προτάσεις προς βοήθεια του αναγνώστη.

Εν αρχή λοιπόν μου απευθύνεται η ανυπόστατη κατηγορία ότι υποτιμώ την ψυχή, και δεν την ξεχωρίζω από το σώμα. Οι πραγματικές μου απόψεις είναι όμως όλως διάφορες, όπως φαίνεται αυτό καταρχάς σε ένα κεφάλαιο όπου ακολουθώ τον Αγ. Μάξιμο: «Η περί ψυχής» διδασκαλία του Ομολογητή είναι εξαιρετικά πλούσια και δεν μπορεί να δοθεί φυσικά στο πλαίσιο του παρόντος κεφαλαίου. Την έμμονη υπογράμμιση της εξατομίκευσης της ψυχής ακολουθεί η τάση να τονιστεί το αυθυπόστατό της.

Η θέση του Μάξιμου εδώ είναι ρηξικέλευθη, καθώς αποδίδοντας το αυθυπόστατο στην ψυχή, την οντολογικά αρρήκτως συνδεδεμένη με το σώμα της, θέλει να διασφαλίσει την ακλόνητη συμπάγεια και την υπαρκτική σταθερότητα της πραγματικότητας του Εαυτού, κάτι που το βάρος της επιστημονικής απόδειξης ανέλαβε στον καιρό μας ένας J. Eccles, στο έργο που έγγραψε μαζί με τον K.Popper, The Self and its Brain, αν και παραμένει κι αυτός στα όρια του δυϊσμού.

Παράλληλα, υπερβαίνοντας τον traducianismus του Γρηγορίου[εν. Νύσσης] (η θεωρία κατά την οποία η μετάδοση της ψυχής στο νέο άνθρωπο γίνεται από τους γονείς, κατά τη σύλληψη), ο Μάξιμος διδάσκει πως η ψυχή δημιουργείται ταυτόχρονα μεν με το σώμα «αλλ ̓ ουχ εξ υποκειμένης ύλης, αλλά τω βουλήματι του Θεού αρρήτως και αγνώστως», και αναδεικνύει έτσι την ψυχή ως το άμεσο πνευματικό (και υλικό μαζί) ρίζωμα του προσώπου στην απευθείας προσωπική σχέση του με το Θεό.

Το ανθρώπινο όλον, έτσι, είναι όντως το μοναδικό γέννημα όχι απλώς της ψυχοσωματικής κοινωνίας δύο ανθρώπων, αλλά επίσης και της κοινωνητικής αγαπητικής βούλησης του Θεού.»(σελ.198).

Κατ’αυτόν τον τρόπο ξεκάθαρα τιμώ την ψυχή και μάλιστα εξεχόντως. Ως το απευθείας ρίζωμα του ανθρώπου στην αγαπητική και άμεση δημιουργική ενέργεια του Θεού η ύπαρξη της ψυχής φανερώνει την άμεση μετοχή του Θεού στην ανάδυση κάθε ανθρώπου από το μηδέν (μόνο που δεν προϋπάρχει ούτε για μια χρονική στιγμή της παράλληλης γένεσης του σώματος, όπως θα δούμε παρακάτω).

Από την άλλη, η Πατερική παράδοση ταυτόχρονα αρνήθηκε την δήθεν θεία υφή της ψυχής ως «μόριον θεότητος» (μέρος του Θεού) κατά την Ορφικο-Πλατωνική παράδοση:

«Όσον αφορά στη φύση και τη λειτουργικότητα της ψυχής, ωστόσο, για να επιστρέψουμε, ο Γρηγόριος [εν. Νύσσης] παλεύει ως ένα σημείο με την Πλωτινική κληροδοσία περί ‘πυρήνα της ψυχής’, όπως ονομάζει ο Ivanka (στο κλασικό έργο του Plato Christianus) την κοινή στον Νεοπλατωνισμό και τον Στωικισμό αντίληψη πως η ψυχή περιβάλλεται, καθώς κατέρχεται στον κόσμο τούτο, με στοιχεία ξένα προς την θεία πυρηνική ουσία της.

Εντέλει, στον Πλωτίνο, αποβάλλονται τα στοιχεία αυτά, που είναι τα πάντα της, πλην του διανοητικού της πυρήνα, και η ψυχή αυτο-γνωρίζεται ως Θεός.

Ο άγιος Γρηγόριος απορρίπτει αποφασιστικά αυτήν την αυτο-θέωση της ψυχής, όπως και την κοινή στην αρχαία παράδοση θέση, πως η ψυχή είναι μέρος μιάς θείας συλλογικής ψυχής και όχι παντελώς προσωπική και αυτόνομη» (σ.196-197).\ Αυτή η απο-θεοποίηση της ψυχής δεν έχει βέβαια καμμία σχέση με τον θνητοψυχισμό , για τον οποίο επίσης αυθαιρέτως και αναποδείκτως με κατηγορεί ο Γ, και τον οποίο έχω επίσης στην συνάφεια αυτή ρητώς, και ακολουθώντας την σχετική Πατερική θεολογία, αρνηθεί: «Η αριστοτελική αντίληψη πώς η ψυχή δεν υφίσταται άνευ σώματος, που αποτελεί μια πρώτη αρχαιοελληνική προαίσθηση περί της ανάγκης ενότητας του ανθρώπινου Είναι και οδήγησε ακριβώς γι ̓ αυτό άλλωστε τον πάτρωνά της στο θνητοψυχισμό (ο οποίος αντιπροσωπεύει όμως τελικά την πλήρη διάλυση της συγκεκριμένης ύπαρξης, Ηθικά Νικομάχεια ΙΙΙ), είναι επίσης ανάγκη να υπερβαθεί, μαζί με την πλατωνική, αυτή του ουράνιου άυλου εποίκου, που εγκαθίσταται για λίγο στο επίγειο σκήνος του, με τον πόθο της οριστικής αναχώρησης.»(σελ.195).

Από την άλλη όμως έχουν επέλθει, σύμφωνα με την Βιβλικο-πατερική παράδοση, μεγάλες αλλαγές όσον αφορά στην αρχαιοελληνική αντίληψη της σχέσης της ψυχής προς το σώμα.

Η ψυχή δεν είναι πλέον, όπως στον Αριστοτέλη, «είδος» του ανθρώπου: «Είδος του ανθρώπου, λέγει ο άγιος Μάξιμος, είναι «το όλον αυτού».

Και συνεχίζει, στο ίδιο εκπληκτικό κείμενο: «Ἐπ ̓ αμφοίν τοιγαρούν η σχέσις, ψυχής λέγω και σώματος, ως και όλου είδους ανθρωπίνου μερών αναφαιρέτως νοουμένη, παρίστησι και την άμα τούτων γένεσιν, και την κατ ̓ ουσίαν προς άλληλα διαφοράν αποδείκνυσιν, ουδέν καθ̓ οίον δήποτε τρόπον τους κατ̓ ουσίαν αυτοίς εμπεφυκότας παραβλάπτουσα λόγους. Ούκ έστιν ούν όλως σώμα δυνατόν η ψυχήν ευρείν ή λέγειν άσχετον».

Το κείμενο αυτό, που ξηλώνει ολόκληρη την αρχαία περί σώματος φιλοσοφική παράδοση, μας λέγει πως είναι αδύνατον να μιλούμε ή να βρούμε πουθενά σώμα ή ψυχή ανθρώπινη μόνη της. Το «είδος» του ανθρώπου δεν είναι η ψυχή του, αλλά η «σχέσις» σώματος και ψυχής η οποία δεν πρέπει να νοηθεί αφαιρετικά, αλλά απολύτως συγκεκριμένα· εξαιτίας αυτής της οντολογικής σχέσης το σώμα και η ψυχή του συγκεκριμένου ανθρώπου έχουν λάβει την γένεσή τους ταυτοχρόνως, συγχρονία που δεν παραβλάπτει την ετερότητα του καθενός, την σύμφωνη με τον ιδιαίτερό του «εμπεφυκότα» λόγον.

Το μόνο σταθερό «είδος» στην ανθρώπινη ύπαρξη, το μόνο «ακίνητο», μας λέει ο άγιος Μάξιμος, είναι η οντολογική αυτή άρρηκτη σχέση σώματος και ψυχής, αφού μήτε η ψυχή είναι είδος του σώματος, μήτε το σώμα της ψυχής. Το ίδιο το ανθρώπινο υποκείμενο στο βάθος του δεν είναι ούτε σώμα ούτε ψυχή, ούτε μια ανάμιξή τους, ή ένα «άθροισμά» τους, αλλά «έτερόν τι παρά ταύτα, το περί ο ταύτα εστί, συνεκτικόν μεν τούτων, αυτό δε τούτοις ουδαμώς συνεχόμενον (ουδέ γαρ εστίν εκ τούτων, ή ταύτα, ή τι τούτων, ή εκ τίνων, ή τινος αυτών, ή εν τούτοις, ή τισιν, ή τινι τούτων, το περί ο ταύτα και εστί και λέγεται)».

Πρόκειται εδώ για μια «αποφατική» θεώρηση του ανθρώπινου υποκειμένου, εκπληκτικής ενάργειας. Το υποκείμενο είναι το όλον, το όλον δηλαδή της κτιστής ουσίας στην πραγματικότητα, είναι εικόνα Θεού, δυναμικά και βαθύτατα αυτο- προσδιοριζόμενο, αλλά κυρίως απροσδιόριστο· όλα τα επιμέρους περιγραπτά και ρητά σωματικά ή ψυχικά χαρακτηριστικά του δεν επαρκούν, προστιθέμενα, για να αποδώσουν το υπαρξιακό βάθος του ανθρώπινου υποκειμένου» (σελ. 168-169).

Επιπλέον ,«οι θεωρήσεις αυτές συμπληρώνονται με την θεολογία του αγίου Γρηγορίου του Παλαμά, του κατεξοχήν θεωρητικού του Ορθοδόξου Ησυχασμού.

Στο θεμελιώδες έργο του, Τριάδες υπέρ των ιερώς ησυχαζόντων, ο Παλαμάς πολεμώντας τον Νεοπλατωνισμό του Βαρλαάμ, φέρνει ξανά στο προσκήνιο όλη την παραδοσιακή Ορθόδοξη ολιστική ανθρωπολογία: θεωρεί πως άνθρωπος δεν είναι η ψυχή, αλλά το «συναμφότερον» σώματος και ψυχής, ενώ το σώμα θεώνεται επίσης και αυτό καθώς διαθέτει ήδη «ενσημαινομένας πνευματικάς διαθέσεις» (2,2,20).

Στο νεοπλατωνικό ορισμό της απάθειας ως νέκρωσης του παθητικού της ψυχής από τον Βαρλαάμ, ο Παλαμάς εξεγείρεται, θεωρώντας την κατάλυση του τελευταίου ως κατάλυση του πραγματικού, αισθανόμενου και επιθυμούντος και αγαπώντος ανθρώπου. **Χρειάζεται μεταμόρφωση και όχι νέκρωση [του παθητικού της ψυχής], αντιτείνει με σφοδρότητα ο Παλαμάς(3,3,15).»(σελ.198-199).**

Συνεπώς, και ταυτόχρονα προς την ανατίμηση του σώματος, η ψυχή κάθε άλλο παρά μειώνεται: αντιθέτως, ενάντια στην αρχαία φιλοσοφία που περιορίζει την αξία της σε μόνη την νοητική της λειτουργία, υποτιμώντας τα άλλα μέρη της, η ψυχή αποκαθίσταται, για πρώτη φορά στην πληρότητά της.

Το «κατ’εικόνα» επεκτείνεται ωστόσο τώρα πλέον ταυτόχρονα και στο σώμα, κάτι που ξεκινά από τον απολογητή Αθηναγόρα, κατά τον 2ο αιώνα και ολοκληρώνεται με τον άγιο Γρηγόριο Παλαμά – ο τελευταίος μάλιστα ρητώς αναφέρει πως το «κατ΄ εικόνα» αναφέρεται απολύτως στο «συναμφότερον» ψυχής και σώματος (ό.π. σελ. 166-171).

Έτσι , παρά το γεγονός του πρωτεύοντος χαρακτήρα της ψυχής , αυτή δεν υπέρκειται οντολογικά του σώματος ως δήθεν θεία καθεαυτήν (αφού μάλιστα η αθανασία της δεν οφείλεται σε κάποιο δήθεν θεοειδή της πυρήνα αλλά στην θέληση/ενέργεια του Θεού που την έφτιαξε και την θέλει τέτοια), το δε πρωτείο της μπορεί ίσως να ονομασθεί λειτουργικό:

«Καμιά έννοια «υπερβατικότητας» συνεπώς του ανθρώπινου προσώπου δεν είναι δίκαιο να στηριχθεί στην ύπαρξη ψυχής, όπως πολλοί των (συνήθως πλατωνιζόντων) θεολόγων νομίζουν – εκτός κι αν [...] ιδωθεί η ψυχή ως το πρώτο και θεμελιώδες ρίζωμα του ανθρώπου σε μια απευθείας σχέση με τον Θεό. Καμιά ωστόσο οντολογική υπεροχή της ψυχής ( της σωματοψυχής δηλαδή) δεν θεμελιώνεται έτσι.

Η πρωτοκαθεδρία της ψυχής είναι λοιπόν λειτουργική και όχι οντολογική, όπως ακριβώς το κεφάλι «δεσπόζει» του σώματος. Κάθε «υπερβατικότητα» στον άνθρωπο αφορά στη σχέση του με την Χάρη, η οποία, μετά την Ενσάρκωση του Λόγου, και με την «υλική» διά των Μυστηρίων μετοχή σ ̓ Αυτόν, αφθαρτίζει το πρόσλημμα, μεταβάλλει τον «τρόπο υπάρξεως» της σωματοψυχής, χωρίς να (υπάρχει λόγος να) αλλάξει την ουσία της.»(σελ.196).

Χρησιμοποιώ τον όρο σωματοψυχή εδώ ακολουθώντας την επισήμανση του αγ. Μαξίμου , την οποία είδαμε παραπάνω, πως η ψυχή είναι πάντοτε η ψυχή ενός σώματος και το αντίθετο, παρά την μεταξύ τους «διαφοράν».

Αυτό όμως δεν εμποδίζει καθόλου την λειτουργική προτεραιότητα και πρωτοκαθεδρία της ψυχής και μάλιστα στην διαδικασία της θεώσεως, όπως ήδη φάνηκε: «Αντίθετα λοιπόν με τον φιλόσοφο, ο πνευματικός αγωνιστής κατά τον άγιο Παλαμά, αισθανόμενος ότι κατέχει «το πατρικόν φως εν προσώπω Ιησού Χριστού, εις το γνώναι την δόξαν του αγίου Πνεύματος, εν οστρακίνοις σκεύεσιν, τοις σώμασιν», στέλνει τον νου του «ένδον του σώματος», αυτού του λογικού σώματος, προκειμένου να επανέλθει ο νους στον εαυτό του και δι̛ εαυτού προς τον Θεό.

Έτσι στο λογικό σώμα «ενοικίζεται η επισκοπή του νου» και αυτό επιφέρει την πλήρη λογικοποίηση κάθε δύναμης της ψυχής και κάθε μέλους του σώματος. Λογικοποίηση εδώ σημαίνει αγιασμός, ευφροσύνη πνευματική και χαρά η οποία διαχέεται και στο σώμα δια της ψυχής.»(σελ.171-172).

Δηλαδή, «Ο Θεός ολόκληρος, προσφερόμενος σε όλους μεθεκτικά, γίνεται ψυχή της ψυχής και μέσω αυτής θεουργεί το σώμα, μεταποιώντας το σε αθανασία. Η ανθρώπινη ψυχοσωματική φύση παραμένει η αυτή, χωρίς να απορροφάται ή να εξαφανίζεται όπως στον Ινδουϊσμό, αλλά ταυτόχρονα ο άνθρωπος γίνεται όλος Θεός «κατά τη χάριν». Θεός κατά την ψυχή και κατά το σώμα του.»(σελ.170).

Πού υπάρχει λοιπόν εδώ υποτίμηση της ψυχής ,ή θνητοψυχισμός, ή εξίσωση της ψυχής με το σώμα, όπως φαντάζεται λαύρος και πνευστιών ο κριτικός μου; Μάλλον πρόκειται περί του ακριβώς αντιθέτου – χωρίς φυσικά την Πλατωνική, θεία και, συνεπώς, οντολογικήν υπερέξαρση και υπερβατικότητα της ψυχής, η οποία ψυχή, για τους Πατέρες, όπως είδαμε, είναι απλώς μέρος του κατ’εικόνα, όπως και το σώμα, ως λειτουργικά και μόνον ανώτερη.

Σε κάθε περίπτωση, ο Βιβλικο- Πατερικός ορισμός του ανθρώπου δεν είναι η ψυχή του και μόνον, αλλά το «είδος» της «επ’αμφοίν σχέσεως» των δύο, ψυχής και σώματος, στην μία τελικά ανθρώπινη ουσία: «Συνοψίζοντας, θα θεωρούσαμε ως κύρια σημεία της νέας περί σωματοψυχής χριστιανικής διδασκαλίας τα εξής: α) Τη θεώρηση της ψυχής ως μη θείας και άκτιστης, αλλά κτιστής και δημιουργημένης, μαζί με το σώμα, από το Θεό κατ ̓ εικόνα Του, με τη δυνατότητα της κατά χάρη μετοχής στις θεοποιούς άκτιστες ενέργειες Του. Κάθε φιλοσοφικός δυαλισμός που αναζητά δυο ξεχωριστές ουσίες σε ένα ανθρώπινο πρόσωπο εξαφανίζεται: μία είναι η σωματοψυχική ουσία [είδος] του ανθρώπου.

β) Τον τονισμό της σταθερότητας και πραγματικότητας της απόλυτης ατομικής ψυχής, ανόμοιας και ανεπανάληπτης, σε απόλυτη σχέση με ένα ανόμοιο και ανεπανάληπτο σώμα, με αρχή στο χρόνο και προοπτική, ωστόσο, να μην υποστεί την άμεση φθορά στην οποία υπόκειται το σώμα.

Παρά ταύτα, δεν πρόκειται για μεταφυσική ψυχή, μέρος του Θεού δηλαδή, ή ενδιάμεση «πνευματική» ουσία, αλλά για κτιστή βιολογική ψυχή η οποία, αποτελώντας μια απλούστατη υλική υφή, επιβιώνει, όπως ελέχθη, του θανάτου του σώματος, βαθιά όμως τραυματισμένη από την έλλειψή του και παρηγορούμενη απ ̓ το Άγιο Πνεύμα, μέχρι την τελική ανάσταση των νεκρών, γεγονός στο οποίο αυτή, διατηρούμενη μετά θάνατον, χρησιμεύει ως εκμαγείο.

γ) Την οντολογική καταξίωση, για πρώτη φορά στην ιστορία, όλων ανεξαιρέτως των δυνάμεων της ψυχής (και όχι μόνο του λογιστικού λόγου χάρη ή της προαίρεσης) σε μια δυνατότητα συναφθαρτισμού, εν Θεώ, μαζί με το σώμα. Η δημιουργία της ψυχής, την ίδια ακριβώς στιγμή της σύλληψης του σώματος, από τον Θεό, κατά την επικρατέστερη θεολογική άποψη, σημαίνει επιπλέον και την άμεση παρεμβολή του Θεού στην γένεση καθενός ανθρώπου.

δ) Την αποφατική θεώρηση ψυχής και σώματος, στην εσχατολογική τους θεώρηση ως στοιχείων ενός αιώνιου και ανεπανάληπτου ψυχοσωματικού προσώπου, ενός απροσδιόριστου εαυτού, συνεχώς υπερβαίνοντος το άθροισμα των όποιων οντολογικών του στοιχείων, ως δυνάμει χωρητικού τόσο της πληρότητας του κτιστού Είναι, όσο και, κατά χάρη, της άπειρης θεότητας.»(σελ.199-200).

Είναι εξάλλου εξαιρετικά ατυχής ο τρόπος που ο Γ αντιλαμβάνεται την έννοια της ψυχής στην Καινή Διαθήκη.

Τα ζητήματα αυτά είναι προ πολλού λελυμένα και η βιβλιογραφία άφθονη και προκαλεί συνεπώς έκπληξη η όντως συγχυτική κατανόησή τους από μέρους του.

Εκφράσεις του Κυρίου όπως «όστις θέλει την ψυχήν αυτού σώσαι απολέσει αυτήν» ή «όστις έρχεται προς με και ου μισεί [.... ] και την εαυτού ψυχήν[...]» είναι , με οποιαδήποτε φιλοσοφική σημασία, Πλατωνική, Αριστοτελική, Στωική ή Επικούρεια, παντελώς ακατανόητες, α-νόητες, ή και παράλογες και υποβάλλουν μιαν νέα έννοια της ψυχής , η οποία έχει να κάνει πολύ περισσότερο με την πλήρη ανθρώπινη ύπαρξη και το βαθύτερο υπαρξιακό της νόημα.

Συνεπώς η «ψυχή» εδώ δεν αντιπαρατίθεται, ως κατά φύσιν πνευματικά «ανώτερη», προς το «σώμα», κατά την Ελληνική φιλοσοφική συνήθεια, ως το οντολογικό του αντίθετο. Ομοίως με εκπλήσσει βαθέως και η θεώρηση του Αποστόλου Παύλου υπό του Γ ως ...φιλοθανάτου και πεισιθανάτου.

Το «ήθελον αναλύσαι και συν Χριστώ είναι...» του Αποστόλου, το οποίο ο Γ θεωρεί αδιάσειστο πειστήριο προτίμησης του θανάτου από αυτόν, (ο οποίος Απόστολος, ωστόσο, θεωρεί τον θάνατο συνέπεια και μόνον της αμαρτίας και όχι φίλον εγκάρδιο (Ρωμ. 6, 21-23· 7,5· 8,2) και ομιλεί για ... «την απολύτρωσιν του σώματος ημών» (Ρωμ.8,23 – πώς δεν τον συνέλαβε και αυτόν ο αποκλειστικός ψυχολάτρης Γ;), αποφαίνεται δε πως «έσχατος εχθρός καταργείται θάνατος» (Α Κορ. 16 – κανείς ποτε αρχαίος φιλόσοφος και καμμιά Ανατολική θρησκεία δεν τόλμησε να ονομάσει απερίφραστα τον θάνατο έσχατον εχθρό του ανθρώπου)), η φράση του λοιπόν αυτή δεν έχει καμμιάν απολύτως σχέση με τον ...Ηγησία τον Πεισιθάνατο και την θανατολατρεία του, αλλά με την βεβαιότητα αιώνιας ζωής ψυχοσωματικής και απερίσταλτης εν Χριστώ, της οποίας τον «αρραβώνα» ζή ήδη εν Αγίω Πνεύματι ο Απόστολος.

Εξίσου παράδοξα είναι και τα διαλαμβανόμενα υπό του Γ σχετικά με την ύπαρξη της ίδιας με τον νυν αιώνα δομής του χρόνου στην Βασιλεία του Θεού, (με Σαββατοκύριακα προφανώς και Δευτέρες , πρωτοχρονιές και σχόλες;) Έτσι η Βασιλεία του Θεού διανύει σήμερα και αυτή το κοσμοσωτήριον έτος ...2020, με τους αγίους να ασχάλλουν και να αδημονούν για την συνεχή αναβολή της τελικής κρίσης. Όλα αυτά θυμίζουν το προ ετών συχνάκις επαναλαμβανόμενο αφελές επιχείρημα των Παλαιοημερολογιτών, σχετικά με το «πότε γιορτάζει ο ουρανός» άραγε τα Χριστούγεννα κλπ, με το παλιό ή με το νέο; Μένει κάποιος να ερωτήσει τον Γ και πώς πιστεύει πως γίνεται η εναλλαγή των εποχών στον παράδεισο...

Εκεί όμως που ο κριτικός μου αντιμετωπίζει το τελικό του θεολογικό αδιέξοδο είναι το ζήτημα της Θείας Κοινωνίας.

Ασπαζόμενος κατ’ουσίαν πλήρως το Ρ/καθολικό δόγμα της μετουσίωσης διαμαρτύρεται γιατί εγώ προτιμώ την έννοια της μεταβολής, επειδή, ακολουθώντας την Πατερική θεολογία, θεωρώ πως η ουσία των στοιχείων παραμένει η αυτή, όπως το σώμα του Χριστού παρέμεινε πάντοτε ανθρώπινο, μεταβαλλομένου του τρόπου της υπάρξεως των – η θέση του Γ είναι λοιπόν πως στην Θ. Ευχαριστία μεταβάλλονται κατ’ουσίαν τα προσφερθέντα στοιχεία.

Όπως υποσχέθηκα στην αρχή αυτού του κειμένου απαντώ εδώ με ήδη δημοσιευμένα μου κείμενα.

Έτσι λοιπόν παραθέτω αυτούσιο ένα μέρος από το άρθρο μου στο Αντίφωνο με τίτλο «Μεταλαμβάνοντας σε καιρούς πανδημίας, ή τα Χριστολογικά βάθη του εαυτού και η Θεία Κοινωνία».

Παραλείπω κάποιες ειδικές αναφορές: «Νά το θαύμα του Χριστού: ο Θεός να επιθυμεί, εξ αγάπης, να ζήσει την ζωή του πλάσματός του και να αποκτά έτσι έναν αιώνιο, ανθρώπινο μαζί και θείο εαυτό και ο άνθρωπος, από την άλλη, να αγαπά και να επιθυμεί να ανοίγεται στην ίδια την ζωή του Θεού, βρίσκοντας τον αυθεντικό και πλήρη εαυτό του σ’Αυτόν – το μυστήριο της θεανθρωπίας του Χριστού είναι λοιπόν το μυστήριο της απόλυτης αμοιβαίας αγάπης, όπου ο καθένας ποθεί να ζήσει την ζωή του άλλου, τόσο πολύ, που εντέλει οι δύο (και εδώ ο δεύτερος, ο ανθρώπινος πόλος, είναι η επιθυμία της Θεοτόκου) καθίστανται ένα όν , μία υπόσταση, με δύο όμως φύσεις.

Η αλήθεια και η πληρότητα των δύο φύσεων του Χριστού, στην πλήρη τους έκφραση μέσω δύο ακέραιων φυσικών ενεργειών και θελήσεων, οντολογικά συνδεδεμένων άρρηκτα και ασύγχυτα μέσα στην μία υπόσταση/πρόσωπο του ένσαρκου Λόγου, (αφού είναι Αυτός , ως προσωπική ύπαρξη, που θέλει και ενεργεί ταυτόχρονα ως Θεός και άνθρωπος), δημιουργεί την θεολογική ανάγκη εισαγωγής ενός πολυσήμαντου νέου θεολογικού όρου, προκειμένου αυτό να περιγραφεί: πρόκειται για την έννοια του τρόπου της υπάρξεως.

Έννοια καταρχήν Τριαδολογική, όπου περιγράφει τον τρόπο ακριβώς της υποστατικής διαφοροποίησης των τριών Θείων Προσώπων, εν σχέσει προς την μία αντιδιδόμενη Ουσία, θα χρησιμοποιηθεί εντέλει και στην Χριστολογία, προκειμένου να περιγράψει το πώς, χωρίς καθόλου να χαθούν οι φυσικές ιδιότητες των δύο φύσεων, η ανθρώπινη υφίσταται και δρα με τον τρόπον της Θείας, μέσα στην μία και ενιαία Θεία υπόσταση του Λόγου, υπόσταση η οποία αποτελεί το Εγώ του Χριστού – αφού ο Χριστός είναι ο ίδιος ο Λόγος ,ως, ταυτόχρονα, «υιός του ανθρώπου».

Έτσι, έχουμε στον Χριστό πλήρη και πραγματική ανθρώπινη φύση, θέληση και ενέργεια, δρώσα όμως με τον τρόπον της φύσης του Θεού Λόγου, επειδή Αυτός είναι το μόνο υποκείμενο/υπόσταση.

Χρειάζεται κάποια προσοχή στο σημείο αυτό: δεν έχουμε απλώς την πληρότητα της φύσης του κτιστού στο Χριστό, αλλά και την δυνατότητα της φύσης αυτής «ενεργείσθαι και ενεργείν υπέρ τον εαυτής θεσμόν», να υποδέχεται δηλαδή την άκτιστη ενέργεια του Θεού, αλλά και να ενεργεί πέρα από τα φαινόμενα φυσικά της όρια, κατά την ακριβή έκφραση του αγίου Μαξίμου του Ομολογητή. Η Χριστολογική αυτή θεολογία μεταφέρεται αυτούσια στην θεολογία της Θείας Ευχαριστίας, όπως θα δούμε.

Αλλά, ας επιστρέψουμε ξανά στην ανθρωπολογία. [...] Ο αυθεντικός ορίζοντας του ανθρώπινου εαυτού (αυτό φανερώνει και πραγματώνει ο Χριστός ) είναι ο ίδιος ο Θεός, ο άνθρωπος μόνον ως θεάνθρωπος βρίσκει την αλήθεια και την πληρότητά του. Και επειδή αυτό δεν μπορεί να γίνει με ανθρώπινες δυνάμεις, μόνον ως μετοχή στο γεγονός του Χριστού μπορεί να συμβεί – και για την ακρίβεια αυτό το προσφέρει ο Χριστός δια των Μυστηρίων.

Ο Χριστός γίνεται ο θεωμένος εαυτός μας μέσα μας, δια του Βαπτίσματος, του Χρίσματος και εντέλει, με την Θεία Ευχαριστία, όταν η τελευταία αποτελεί το όχημα της συνειδητής επιθυμίας μας για την εν Θεώ εαυτότητά μας.

Γι' αυτό και η ένωση μεταξύ Χριστού και ανθρώπου, είναι, όπως το λέγει ο Νικόλαος Καβάσιλας μεγαλύτερη από κάθε γήινη ένωση («υπέρ πάσαν ένωσιν», Περί της εν Χριστώ Ζωής, Α, 5-7) και καμμιά ανθρώπινη λέξη δεν μπορεί να την εκφράσει – ούτε η «φιλία», ούτε η «συνάφεια», ούτε ο «γάμος», ούτε η σύναψη η ίδια των μελών του σώματος με την κεφαλή – διότι, εάν τα δύο τελευταία διαιρεθούν αφανίζονται και ο άνθρωπος πεθαίνει, ενώ και όταν ο άνθρωπος πεθάνει τίποτα δεν τον χωρίζει απο τον Θεό.

Προχωρεί μάλιστα ακόμη περισσότερο ο μεγάλος αυτός θεολόγος: με τί μπορεί να ενωθεί κανείς πιο απόλυτα, ερωτά, παρά με τον ίδιο του τον εαυτό; Αλλά όμως, επιλέγει, και αυτή ακόμη η αυτονόητα ισχυρότερη πάντων ένωση είναι πιό αδύναμη από την ένωση με τον Χριστό.

Ο άνθρωπος του Θεού «συνήπται τω Σωτήρι μάλλον ή εαυτώ· φιλεί γαρ εκείνον μάλλον ή εαυτόν». Ως πεμπτουσία λοιπόν του ανθρώπινου εαυτού, δια της Ευχαριστιακής κοινωνίας, ο Χριστός γίνεται, στην κυριολεξία τα πάντα για τον άνθρωπο, συμπλέκεται με το είναι του, δεν υπάρχει τίποτα χρειαζόμενο στον άνθρωπο, το οποίο Αυτός δεν παρέχει, αφού, κατά τον Καβάσιλα, «και γεννά γαρ και αύξει και τρέφει, και φως εστι και πνοή, και πλάττει μεν αυτοίς οφθαλμόν εαυτώ, φωτίζει δε εαυτώ πάλιν, παρέχει δε οράν εαυτόν.

Και τροφεύς ων και τροφή εστι, και αυτός μεν εστιν ο παρέχων τον άρτον της ζωής , αυτός δε εστιν ό παρέχει · και ζωή μεν εστιν ζώσιν, αναπνέουσι δε μύρον, ιμάτιον δε ενδύσασθαι βουλομένοις. Και μην αυτός μεν εστιν ώ δυνάμεθα βαδίζειν, αυτός δε εστιν η οδός, και προς γε ότι το κατάλυμα της οδού και το πέρας. Μέλη εσμεν, εκείνος κεφαλή· αγωνίζεσθαι δέον συναγωνίζεται, ευδοκιμούσιν αγωνοθέτης εστι· νικώμεν, στέφανος εκείνος ευθύς.» (ο.π. παρ.8)

Θέλω να πω δηλαδή, πως στα πλαίσια της Ορθόδοξης θεολογίας η Ευχαριστία δεν έχει καθόλου χαρακτήρα συμβολικό ή μεταφορικό, ή κάτι παρεμφερές – πρόκειται για μετοχή πραγματική και οντολογική στο ίδιο το θεωμένο, λόγω της υποστατικής ένωσης με την Θεία φύση του Χριστού, ανθρώπινο σώμα του Χριστού, το οποίο υπάρχει με τον τρόπον υπάρξεως της πρώτης και είναι πλήρες των ακτίστων ενεργειών της.

Στην απαστράπτουσα ποιητική θεολογική γλώσσα του αγίου Συμεώνος του Νέου Θεολόγου, συνοψίζονται πολλά ανάλογα Πατερικά κείμενα: «Σώμα γαρ το σον, το άχραντον και θείον, αστράπτει όλον πυρί θεότητός σου, αναφυραθέν και συμμιγέν αρρήτως · τούτο ουν καμοί εδωρήσω, Θεέ μου· το γαρ ρυπαρόν και φθαρτόν τούτο σκήνος τω παναχράντω ενωθέν σώματί σου και μιγέν το αίμα μου τω αίματί σου ηνώθην, οίδα, και τη θεότητί σου, και γέγονα σον καθαρώτατον σώμα, μέλος εκλάμπον, μέλος άγιον όντως, μέλος τηλαυγές και διαυγές και λάμπον» ( Των θείων ύμνων οι έρωτες, SC 156, 176-178).

Η θεολογική λοιπόν παράδοση είδε εξαρχής την Θεία κοινωνία ως «φάρμακον αθανασίας , αντίδοτον του μη αποθανείν, αλλά ζην εν Θεώ δια Ιησού Χριστού, καθαρτήριον αλεξίκακον» (Ιγνατίου Θεοφόρου, Προς Εφεσίους ,PG5, 753B-756A) – να διώκει ασθένειες ψυχής και σώματος, όχι να προκαλεί.

Για να γίνει αυτό περισσότερο κατανοητό πρέπει να εφαρμόσουμε και στην Ευχαριστιακή ενσάρκωση του Λόγου, την θεολογική έννοια της μεταβολής του τρόπου της υπάρξεως –« μεταβαλών τω Πνεύματί σου τω Αγίω», είναι η καθαγιαστική ρήση της Λειτουργίας του Ιωάννου του Χρυσοστόμου.

**Δεν πρόκειται, πράγματι για μετουσίωση [...]. Η** ουσία των προσφερθέντων υλικών στοιχείων , όπως ακριβώς και η ανθρώπινη φύση του Χριστού, παραμένει αναλλοίωτη – και οφείλει να παραμείνει αναλλοίωτη, διότι αλλιώς θα ήταν ωσάν ο Θεός να μετανοεί για το είδος των όντων που έπλασε και να ζητά να αφανίσει ή αλλοιώσει την φύση τους. **Ωστόσο, η κτιστή αυτή ύλη υπάρχει πλέον , εν αγίω Πνεύματι, ελεύθερη από τα κτιστά της όρια, δηλαδή υπάρχει με τον τρόπο υπάρξεως της άκτιστης φύσης, «ενεργουμένη και ενεργούσα υπέρ** τον εαυτής θεσμόν», πλήρης της χάριτος του θεωμένου σώματος του Χριστού.

Τούτο σημαίνει πως τα Τίμια Δώρα, ακόμη και αν υποστούν εξωτερική φθορά , (όπως , για παράδειγμα, η μούχλα) ή αναμιχθούν αθελήτως (ή και, υποθετικά, κακοβούλως) με ιούς και μικρόβια, η παρούσα χάρις δεν επιτρέπει να καταστούν επιβλαβή για την υγεία του πιστού, ακριβώς διότι, όπως πάλι ο Συμεών ο Νέος θεολόγος επέμενε, αποτελούν ήδη πραγματικότητα και παρουσία της Βασιλείας του Θεού (πρβλ. τα λόγια του Χριστού «κάν θανάσιμόν τι πίωσιν ου μη αυτούς βλάψει», Μαρκ. 16,18).»

Όσο για την φράση μου «**ο άνθρωπος σκέπτεται με το σώμα του»** που οδηγεί τον Γ σε νέα επώδυνη σύγχυση , παραπέμπω σε άρθρο μου με τίτλο «Η Ανάσταση του αφιερωμένου σώματος» δημοσιευμένο την Κυριακή του Πάσχα , 19-4-20, στην εφημερίδα «Μακεδονία» και αναδημοσιευόμενο στο Αντίφωνο. (Γιά την συστηματικότερη πραγμάτευση του θέματος παραπέμπω στο βιβλίο μου Ο Μόχθος της Μετοχής: Είναι και Μέθεξη στον Γρηγόριο Παλαμά και τον Θωμά Ακινάτη (Αρμός, Αθήνα 2010) , σ.87-133): «Αν ο άνθρωπος είναι η ψυχή του , σε τί χρειάζεται η σωτηρία και η αφθαρτοποίηση του σώματος;

Χρειάσθηκε να ξεπεράσουμε τον νεώτερο Καρτεσιανισμό για να μάθουμε το γιατί.

Ο Διαφωτισμός είχε ως ένα σημαντικό βαθμό δίκαιο όταν προχώρησε σε μιαν ανατίμηση της υλικής ανθρώπινης φύσης, που μια μακρά παράδοση λίγο ή πολύ Πλατωνίζουσας Δυτικής θεολογίας και φιλοσοφίας (που κορυφώνεται ακριβώς στον Καρτέσιο) είχε θέσει, ξανά, στο περιθώριο· παραδόξως, στο σημείο αυτό ο Διαφωτισμός βρισκόταν πιό κοντά στην Καινή Διαθήκη από μερικούς θεολόγους.

Το λάθος του Διαφωτισμού υπήρξε πως ταύτισε την παραπάνω θεολογία με τον Χριστιανισμό εν γένει και τον απέρριψε. Σήμερα, μετά τον Φρόιντ και την ανάδειξη της ψυχικής σημασίας των βιολογικών ενορμήσεων, μετά από τον Νίτσε και την κατάδειξη της σημασίας των «αξιών του σώματος», μετά από φιλοσόφους όπως ο Μερλώ-Ποντύ που κατέδειξαν την απόλυτη σημασία του σώματος για την ανθρώπινη συνείδηση και κυρίως, μετά την σύγχρονη Νευροψυχολογία και Βιολογική ψυχολογία, οι οποίες απέδειξαν την σημασία των σωματικών λειτουργιών, ως βασικών μεταφορών οι οποίες ερμηνεύουν το ανθρώπινο σκέπτεσθαι, γνωρίζουμε πια απολύτως πως χωρίς το σώμα δεν υφίσταται στην πραγματικότητα άνθρωπος.

Όλες οι κεντρικές εννοιολογικές κατηγορίες της ανθρώπινης σκέψης έχουν λοιπόν βιολογική προέλευση, ο άνθρωπος σκέπτεται στην κυριολεξία με το σώμα του: λέμε «τό’πιασα» σε πλείστες δυτικές γλώσσες , για να πούμε ότι καταλάβαμε κάτι, μεταφέροντας την σχετική παιδική μας εμπειρία όπου το πιάσιμο ενός αντικειμένου είναι η πρώτη πράξη γνώσης του.

Λέμε πως αυτό είναι «μεγάλο ζήτημα» , εννοώντας πως είναι άκρως ενδιαφέρον, μεταφέροντας την παιδική μας εμπειρία, όπου τα πιο ενδιαφέροντα αντικείμενα , οι γονείς, είναι εξαιρετικά «μεγάλοι» σε σχέση με μας. Για όλους μας η στοργή και η αγάπη είναι «θερμή», καθώς η πρώτη πείρα της έλαβε χώρα στην θέρμη της μητρικής αγκάλης – το δε μίσος και το βλέμμα του μίσους είναι «παγερό».Με τον ίδιο τρόπο οι δυστυχίες είναι «βάρος ασήκωτο» και οι χαρές «ανάλαφρες». Το ασώματο πνεύμα αιώνων Ιδεαλισμού δεν προκαλεί το ενδιαφέρον πολλών σήμερα.»

Ελπίζω αυτά να είναι, για αρχή, αρκετά για κάθε καλόπιστο, (καθώς και για τη θεολογική στοιχείωση και του ίδιου του κριτικού μου...) Προσπάθησα με όλα τα παραπάνω να δώσω ένα πραγματικό θεολογικό περιεχόμενο σε μια διαμάχη άνευ θεολογικού περιεχομένου, όσον αφορά την προσωπική συκοφαντική της στόχευση. Το έπραξα καθ’ υπακοήν και για χάρη των αδελφών και του Επισκόπου μου που μου το εζήτησαν. Ξαναγυρίζω λοιπόν στον πρόλογό μου: δεν μπορούμε να βάλουμε τη θεολογία να υπηρετήσει τίποτε ταπεινό, διότι θα μας εκθέσει με την θαυμαστή Αγιοπνευματικήν ειρωνία της, καταδεικνύοντας πως δεν διαθέτουμε το ήθος της. Ακόμη κι έτσι όμως θα μας ωφελήσει και πάλι: γιατί θα μας φανερώσει πόσο άμεσα και επώδυνα, σε προσωπικό επίπεδο, την χρειαζόμαστε...