

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ

Ίστορική ανασκόπηση και κύρια θέματα

ΥΠΟ
ΜΙΧ. Κ. ΜΑΚΡΑΚΗ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Παρά τή μεγάλη της ανάπτυξη στην άλλοδαπή, ή έρευνα για τή φιλοσοφία τής θρησκείας ως ιδιαίτερο κλάδο τής γενικής φιλοσοφίας (ένα παρακλάδι τής λεγόμενης αξιολογίας) εξακολουθεῖ νά παραμένει ακόμα περιορισμένη στη χώρα μας. Τά διάφορα μελετήματα ή άρθρα, πού έχουν εμφανισθεῖ κατά καιρούς στα έλληνικά, είναι πολὺ γενικά ή αναφέρονται σέ ὀρισμένα μονάχα προβλήματα και φιλοσόφους. Ἡ ἀπουσία ἀπό τήν έλληνική βιβλιογραφία συστηματικῆς εργασίας για μιὰ συνοπτική ἔστω ἱστορία και τὰ κύρια προβλήματα τής φιλοσοφίας τής θρησκείας είναι αισθητή.

Μέρος ἀπό αὐτό τὸ κενὸ φιλοδοξεῖ νά καλύψει, ὅσο γίνεται βέβαια, ή σύντομη μελέτη μας, καρπὸς μακρόχρονης εργασίας, πὸν πρέπει νά θεωρηθεῖ ὡς συμπληρωματικὴ τῶν τριῶν ἔκτενῶν θρησκευοφιλοσοφικῶν μας ἔργων - διατριβῶν για Μ. Α., διδακτορία και ὑφηγεσία σχετικὰ με τὸν G. Santayana, τὸν Α. Τολστόι και τὸν Φ. Ντοστογιέφσκι, ἀντίστοιχα. Καὶ συνάμα ὡς εισαγωγική σ' ἕνα μεγαλύτερο (ὀλοκληρωμένο) ἔργο για τή φιλοσοφία τής θρησκείας πὸν ἐτοιμάζεται.

Ὅπωςδήποτε, ή μελέτη μας αὐτή, με τή συντομία πὸν τή χαρακτηρίζει, δὲν είναι δυνατὸ ν' ἀνταποκριθεῖ σ' ἕνα τόσο μεγάλο θέμα. Μ' ἐπίγνωση ὀλων τῶν ἑλλείψεων της, τήν προσφέρουμε «εἰς μνήμην» τοῦ ἀλησμόνητου καθηγητῆ Νικ. Α. Νησιώτη, με τή συμπλήρωση ἔτους ἀπό τὸν ἀδόκητο θάνατό του. Ἐλάχιστη προσφορά μεγάλης ἀγάπης και θαυμασμοῦ πρὸς τὸν ἐκλεκτὸ θεολόγο και φιλόσοφο, και προπάντων ἄνθρωπο, πὸν για εἴκοσι ὀλόκληρα χρόνια τίμησε με τήν παρουσία του τήν ἔδρα τής Φιλοσοφίας τής Θρησκείας στο Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν.

Α'

**ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΑΝΑΣΚΟΠΗΣΗ
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ**

Σύμφωνα με τη διττή διαίρεση του υπότιτλου τῆς μελέτης μας, θὰ ἐξετάσουμε σὲ δυὸ ἀντίστοιχα τμήματα: Α') τὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα τῆς φιλοσοφίας τῆς θρησκείας καὶ Β') τὰ βασικὰ θέματά της, ὅπως ἐξάγονται ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ἱστορία της ποῦ, ἂν καὶ θὰ τὴ δοῦμε μὲ συντομία (πρόκειται μονάχα γιὰ ἱστορικὴ ἀνασκόπηση), δὲν εἶναι καθόλου σύντομη. Ἀπεναντίας, μολονότι ἡ φιλοσοφία τῆς θρησκείας καθιερώθηκε ὡς ἰδιαιτέρως κλάδος μὲν στὶς ἀρχὲς τοῦ περασμένου αἰῶνα, εἶναι τόσο παλαιὰ ὅσο καὶ ἡ ἴδια ἡ φιλοσοφία. Ἀρχίζει μὲ τὴν πρώτη κιόλας ἐμφάνιση τῆς φιλοσοφίας γενικὰ στὶς ἐλληνικὲς ἀποικίες, γιὰ ν' ἀναπτυχθεῖ παράλληλα μὲ αὐτή.

**1. Ἐννοια καὶ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας τῆς θρησκείας
ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ὡς τὸν Κάντ.**

α'. Σχέση τῆς φιλοσοφίας μὲ τὴ θρησκεία: Τὸ κύριο πρόβλημα.

Ἡ φιλοσοφία, ἡ παραδοσιακὴ τουλάχιστον φιλοσοφία, ἐνδιαφέρεται νὰ συγκεντρώσει τίς σκόρπιες γνώσεις τῶν ἰδιαιτέρων ἐπιστημῶν, τὰ πορίσματα δηλαδὴ τῶν ἐπιστημῶν ποῦ ἀποτελοῦν τίς προϋποθέσεις τῆς φιλοσοφίας, γιὰ νὰ σχηματίσει μιὰ ἐνιαία, μιὰ ὁλοκληρωμένη εἰκόνα τοῦ κόσμου¹. Ἔτσι, στὴ

1. Ἀπὸ τοὺς ἀναριθμητοὺς ὀρισμοὺς τῆς φιλοσοφίας (ὑπάρχουν τόσο ὀρισμοὶ ὅσοι καὶ φιλόσοφοι), ὁ ἐπικρατέστερος ἴσως, ὁ πιὸ παραδεκτός, εἶναι αὐτὸς ποῦ θέλει τὴ φιλοσοφία ὡς «ἐπιστήμη τῶν ἐπιστημῶν» (scientia scientiarum). Ἐνας ὀρισμὸς ποῦ δόθηκε ἀπὸ παλιὰ καὶ ποῦ ἀναγνωρίζεται καὶ σήμερα ἀπὸ πολλοὺς. Ἔτσι ὁ Paul Tillich, λογογράφος, πιστεύει πὼς ἡ φιλοσοφία ἀσχολεῖται, βασικὰ βέβαια μὲ τὸ "Ὄν, ἀλλὰ καὶ μὲ τίς ἐπιστῆμες. Καὶ πὼς ἀποπειρᾶται νὰ ἐνώσει τὰ τελευταῖα τοὺς συμπεράσματα σὲ μιὰ ἐνιαία εἰκόνα τοῦ κόσμου (P. Tillich, «Φιλοσοφία καὶ Θεολογία» [Philosophy and Theology], ἐναρκτήριο μάθημα στὴν ἔδρα τῆς Φιλοσοφικῆς Θεολογίας στὸ Union Theological Seminary, τὸ 1933, στὸ βιβλίο Τὸ θάρρος τῆς ὑπάρξεως [The Courage to Be], εἰσαγωγή, μετάφραση, σημειώσεις Χρήστου Μαλεβίτση, Ἀθήνα, ἐκδ. «Δωδώνη», 1976, σ. 266-67). Σύμφωνα μὲ τὸν Εὐάγγ. Θεοδώρου, «ἡ φιλοσοφία διέπεται ἀπὸ καθολικὴ τάση»,

δίψα της για μιὰ τέτοια ἐνότητα, προσπαθεῖ νὰ διεισδύσει στή βαθύτερη οὐσία τοῦ κόσμου ποῦ εἶναι κοινὴ γιὰ ὅλα τὰ ὄντα. Νὰ βρεῖ τὴν ἐνιαία ἀρχή, τὴν πρώτη ἀρχὴ τῶν ὄντων, τὸ «ὄντως ὄν». Σ' αὐτὴ λοιπὸν τὴν περιοχὴ τῆς ὄντολογίας ἢ τῆς μεταφυσικῆς, ἡ φιλοσοφία συναντᾷ τὴ θρησκεία ποῦ διακατέχεται ἀπὸ τὴν ἴδια δίψα γιὰ ἐνότητα. Ἐνωτικὸς κρίκος ἐδῶ εἶναι ὁ δημιουργὸς τοῦ κόσμου, ὁ Θεός, ποῦ εἶναι πνεῦμα.

Παρὰ τὴν ὁμοιότητα ὅμως αὐτὴ ποῦ διακρίνει τὴ φιλοσοφία καὶ τὴ θρησκεία ὅσον ἀφορᾷ τὸ ἐνδιαφέρον τους γιὰ τὴν πρώτη ἀρχή, ὑπάρχει ὡστόσο μιὰ βασικὴ διαφορὰ ἀνάμεσά τους. Στὴ φιλοσοφία, ἡ πρώτη ἀρχή, ἡ αἰτία τοῦ κόσμου εἶναι τὸ ζητούμενο. Εἶναι ἡ ἀναζήτησις τῆς ἀπόλυτης ἀλήθειας. Μιὰ διαρκὴς ἀναζήτησις ποῦ βασίζεται πρωταρχικὰ στὸ λογικὸ, ἀδιάφορο ἂν στὴν ἀτέλειωτη πορεία της πρὸς τὸ Ἄπλοιο χρησιμοποιεῖ συνάμα, μαζί μὲ τὸ λογικὸ, τὸ ἄλογο ἐπίσης στοιχεῖο τῆς ψυχῆς, τὸ συναίσθημα, τὴ φαντασία, τὴν ἐνόραση. Ἀντίθετα μὲ τὴ φιλοσοφία, στὴ θρησκεία ἡ πρώτη ἀρχή, ὁ Θεὸς δηλαδὴ, ποῦ ὡς ἀντικείμενό της ἀποτελεῖ γι' αὐτὴ μιὰ πραγματικότητα, εἶναι ἓνα δεδομένο, ἓνα datum στὴν πίστη τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ πίστη ὅμως εἶναι κάτι διαφορετικὸ ἀπὸ τὸ λογικὸ ποῦ σ' αὐτὸ βασίζεται πρωταρχικὰ, ὅπως εἴπαμε, ἡ φιλοσοφία.

Ἀπὸ αὐτὴ ἀκριβῶς τὴ διαφορὰ πηγάζει τὸ μεγάλο πρόβλημα γιὰ τὴ σχέση ἀνάμεσα στὴ φιλοσοφικὴ γνῶσις καὶ στὴ θρησκευτικὴ πίστη². Μιὰ σχέση γιὰ τὴν ὁποία διατυπώθηκαν κατὰ καιροὺς ἀπὸ πολλοὺς φιλοσόφους καὶ θεολόγους οἱ πιὸ διαφορετικὲς γνῶμες. Γιατὶ αὐτὴ τὴ σχέση τὴν εἶδαν ὅλοι αὐτοὶ ἄρμονικὴ, συμπληρωματικὴ, ταυτῶσημὴ ἢ μὴ ἄρμονικὴ, ὁλόκληρα ἄσχετη, ἀνά-

«εἶναι καθολικὴ γνῶσις, προσπάθεια συλλήψεως τοῦ ἐπιστητοῦ σύμπαντος στὴν ἐνδότερη συν-ἀφεια καὶ συνάρτησί του» (Ε. Δ. Θεοδωροῦ, «Ὀρθὲς καὶ ἐσφαλμένες ἀντιλήψεις γιὰ τὴν ἔννοια καὶ τὸ ἔργο τῆς Φιλοσοφίας», Θεολογία, τ. ΝΖ', τεύχ. Γ' [Ἰουλ.-Σεπτ.] 1986, σ. 522). Αὐτὴ «ἡ καθολικότης τῆς Φιλοσοφίας δὲν σημαίνει, ὅτι ὁ φιλόσοφος ἔχει τὴν ψευδαίσθησι, ὅτι κατέχει ὅλες τις ἐπὶ μέρους ἐπιστῆμες. Ἀπλῶς χρησιμοποιεῖ τὰ τελικὰ συμπεράσματα τῶν διαφόρων ἐπιστημῶν καὶ προσπαθεῖ νὰ τὰ συνενώσει σ' ἓνα ἐνιαῖο ὄλον, ἀπαλλαγμένο ἀπὸ ἀντιφάσεις» (Στὸ ἴδιο, σ. 523. Βλ. ὁλόκληρο τὸ ἄρθρο, σ. 521-31, καθὼς καὶ τὴ σχετικὴ βιβλιογραφία, σ. 531).

2. Γιὰ τὸ πρόβλημα αὐτὸ ποῦ εἶναι καὶ τὸ κύριο πρόβλημα τῆς φιλοσοφίας στὴ σχέση της μὲ τὴ θρησκεία ἀσχολεῖται καὶ ὁ Ε. Π. Παπανοῦτσος σ' ἓνα ὁλόκληρο Μέρος τῆς μελέτης του γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς θρησκείας. Στὸ Πρῶτο ἀπὸ τὰ δυὸ Μέρη ποῦ ἔχει τὸν τίτλο: «Ἡ οἰκειώσις τῶν θρησκευτικῶν ἀληθειῶν: Πίστις καὶ γνῶσις» (βλ. Ε. Π. Παπανοῦτσος, «Εἰσαγωγή εἰς τὴν Φιλοσοφίαν τῆς θρησκείας», Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, τ. ΚΕ' [Ἀπρ.-Δεκ.] 1926, σ. 289-325, καὶ ἰδιαιτέρως σ. 310-13, 321-25). «Ὅσον ἀφορᾷ τὸ πρόβλημα γιὰ τὴ σχέση τῆς φιλοσοφίας μὲ τὴ θρησκεία, καὶ ἰδιαιτέρως μὲ τὴ χριστιανικὴ θεολογία, βλ. ἐπίσης L o u i s R a e y m a e k e r, Introduction to Philosophy, trans. by Harry McNeill, New York City, Joseph F. Wagner, Inc., 1948, κεφ. Ι, § 3: «Philosophy and Christian Theology», σ. 20-26.

λογα με την αντίληψη που διαμόρφωσαν για το περιεχόμενο της φιλοσοφίας και της θρησκείας³. Έτσι, σε αναφορά με την πίστη και τη γνώση, άλλοι, όπως ο Ίουστίνος, υποστήριξαν ότι υπάρχει αρμονική σχέση και άλλοι, όπως ο Τερτυλλιανός, πλήρης αντίθεση⁴.

Η διαφορά όμως υπάρχει ακόμα και σ' αυτούς που ανήκουν, όχι σε αντίθετα, αλλά στο ίδιο στρατόπεδο. Έτσι, λογουχάρη, ο Kierkegaard, μολονότι κλίνει, όπως και ο Τερτυλλιανός, προς τη διαρχία, σε μιάν αντιθετική δηλαδή διάκριση ανάμεσα στην πίστη και στη γνώση, δεν αποκλείει όλοτελα τη φιλοσοφία, αφού και ο ίδιος, εκτός από θεολόγος, είναι και φιλόσοφος. Καταδικάζει ειδικά το «Σύστημα» του Hegel, και μαζί με αυτό κάθε θεωρητική φιλοσοφία, την αφηρημένη σκέψη γενικά, που χάνεται μέσα στον καθαρό στοχασμό, ξεχνώντας τη συγκεκριμένη «ύπαρξη» του ανθρώπου.

Τό ίδιο θα μπορούσαμε να πούμε και γι' αυτούς που δέχονται αρμονική σχέση ανάμεσα στην πίστη και στη γνώση, δίνοντας ώστόσο τα πρωτεία άλλοτε στη μιὰ και άλλοτε στην άλλη. Έτσι, για ν' αναφέρουμε κι εδώ ένα παράδειγμα, σε αντίθεση με τον Άνσελμο Καντερβούριας που με το credo

3. Niels Thulstrup, Kierkegaard's Relation to Hegel, trans. by George L. Stengren, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1980, σ. 5.

4. Την αρμονική σχέση ανάμεσα στη χριστιανική πίστη και στην ελληνική φιλοσοφία, ανάμεσα στη διδασκαλία του Χριστού και στη διδασκαλία του Πλάτωνα, καθώς και μ' εκείνη των άλλων μεγάλων ελλήνων φιλοσόφων, του Σωκράτη, του Ήρακλείτου, των Στωϊκών, προσπαθεί ν' αποδείξει ο Ίουστίνος με τη θεωρία του για το σπερματικό Λόγο. Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, σπέρματα του θεού Λόγου φώτισαν τους εθνικούς φιλοσόφους. Έτσι κήρυξαν και αυτοί «σπέρματα αληθείας». 'Ο ίδιος γράφει στη δεύτερη 'Απολογία του: «Χριστιανός εύρεθῆναι και εύχόμενος και παμμάχως αγωνιζόμενος όμολογώ, ούχ ότι άλλότρια έστι τὰ Πλάτωνος διδάγματα του Χριστού, άλλ' ότι ούκ έστι πάντη όμοια, ώσπερ ούδὲ τὰ των άλλων, Στωϊκών τε και ποιητών και συγγραφέων. Έκαστος γάρ τις από μέρους του σπερματικού θείου λόγου τό συγγενές όρών καλώς εφθέγγετο» ('Ιουστίνου, 'Απολογία Β'), 13: 2-3, Βιβλιοθήκη Έλλήνων Πατέρων [βραχ. ΒΕΠ] 3, 207, 14-21). Με τη γνώμη αυτή του Ίουστίνου ήταν όλοτελα αντίθετος ο Τερτυλλιανός. Στην πραγματικότητα ο τελευταίος υπήρξε ο αντίποδας του πρώτου. Η άρμονία που επικρατεί, σύμφωνα με τον Ίουστίνου, ανάμεσα στο Χριστιανισμό και στη φιλοσοφία, αποτελεί πλάνη. 'Αντί γι' αυτή την άρμονία, ο Τερτυλλιανός βρίσκει άπόλυτη αντίθεση. Μιάν αντίθεση που εκφράζεται με τὰ λόγια του: «Είμαι πιστευτό γιατί είναι παράλογο, άληθινό γιατί είναι άδύνατο» (Credibile est quia ineptum, verum quia impossibile est) (Bl. N. Thulstrup, ό.π., σ. 119). Δικαιολογημένα λοιπόν συνόψισαν τη διδασκαλία του Τερτυλλιανού για την αντίθεση αυτή στο άπόφθεγμα: «Πιστεύω γιατί είναι παράλογο (Credo quia absurdum est)». Για τη φιλοσοφία γενικά του Τερτυλλιανού, καθώς και του Ίουστίνου, που ή αντίθεσή τους από την πρώτη κιόλας εμφάνιση της χριστιανικής φιλοσοφίας προδιαγράφει τό βασικό της πρόβλημα για τη σχέση ανάμεσα στην πίστη και στη γνώση, βλ. Κων. Ι. Λογοθέτο, 'Η φιλοσοφία των Πατέρων και του Μέσου αιώνας, 'Αθήναι, έκδ. Ι. Δ. Κολλάρου & Σίας, Μέρ. (τόμ.) Α' (1930), σ. 62-68 ('Ιουστίνος), ιδιαίτερα σ. 64-65 και σ. 136-55 (Τερτυλλιανός), ιδιαίτερα σ. 138-40.

ut intelligam έβαλε πρώτα την πίστη, ό Θωμάς ό 'Ακινάτης με τó intelligo ut credam έδωκε τά πρωτεΐα στη γνώση. Τó ζήτημα όμως είναι πώς στη φιλοσοφία τῆς θρησκείας θά συνυπάρξουν ή γνώση και ή πίστη, ή φιλοσοφία και ή θρησκεία, χωρίς προτεραιότητα ή άπορρόφηση τῆς μιᾶς από την άλλη.

β'. *Άρχή και εξέλιξη τῆς φιλοσοφίας τῆς θρησκείας
ώς τά τέλη τοῦ 18ου αιώνα.*

Με την έννοια ότι ή φιλοσοφία έρχεται ν' άπαντήσει στο έρώτημα πού πριν από αυτή είχε θέσει ή θρησκεία, στο έρώτημα δηλαδή για την πρώτη άρχή, τó «πρώτον κινούν αίτιον», θά μπορούσαμε νά πούμε ότι ή ιστορία τῆς φιλοσοφίας τῆς θρησκείας άρχίζει κανονικά από την πρώτη εμφάνιση τῆς φιλοσοφίας στις έλληνικές άποικίες. Καί συγκεκριμένα, από τότε πού ό άνθρωπος, παύοντας νά μένει ικανοποιημένος από την εξέγηση τοῦ Μύθου, άρχισε νά χρησιμοποιεῖ τó Λόγο στην αναζήτηση τῆς πρώτης άρχῆς τοῦ κόσμου. Άπό αυτή την πλευρά ό Ξενοφάνης, ό Παρμενίδης, ό 'Ηράκλειτος, ό 'Εμπεδοκλής, ό 'Αναξαγόρας, ό Πλάτων, ό 'Αριστοτέλης, οί Στωικοί, ό Πλωτίνος, είναι κατά βάθος θεολόγοι και οί θεωρίες τους φαινόμενά θρησκευτικά⁵. Έφύσον όμως είναι και φιλόσοφοι, προπάντων φιλόσοφοι, θά μπορούσαν νά χαρακτηρισθούν σέ συνδυασμό με τή θεολογία τους ως οί πρώτοι φιλόσοφοι τῆς θρησκείας. Βέβαια, με τή γενική έννοια, γιατί με τή στενότερη έννοια ό πρώτος θεμελιωτής τῆς φιλοσοφίας τῆς θρησκείας είναι ό 'Ωριγένης⁶. Καί ιδιαίτερα ό Ιερός Αύγουστίνος πού θεωρεῖται ό πραγματικός πατέρας αὐτῆς τῆς φιλοσοφίας⁷.

5. Βλ. Χ. Θεοδωρίδης, Εισαγωγή στη Φιλοσοφία, δεύτερη έκδοση ξαναδουλεμένη και συγχρονισμένη, 'Αθήνα, Βιβλιοπωλεῖον τῆς «'Εστίας» Ι. Δ. Κολλάρου και Σίας, χ.χ., σ. 343.

6. Σέ άναφορά με τόν 'Ωριγένη, ό Κων. Γεωργούλης παρατηρεῖ ότι «δύναται νά θεωρηθῆ ως ό πρώτος θεμελιωτής τῆς Φιλοσοφίας τῆς θρησκείας, διότι ήθέλησε νά άποδείξει διά τῆς έλληνικῆς Φιλοσοφίας τήν ορθότητα τῆς χριστιανικῆς πίστεως» (Κ. Δ. Γεωργούλης, «Θρησκειολογία», Θρησκευτική και 'Ηθική 'Εγκυκλοπαίδεια [βραχ. ΘΗΕ], τ. 6 [1965], στ. 548).

7. 'Όσον άφορᾶ ειδικά τόν Ιερό Αύγουστίνο, ή συμβολή του στη φιλοσοφία τῆς θρησκείας φαίνεται από την προσπάθειά του νά θεμελιώσει την αλήθεια τῆς θρησκείας με τó νά δείξει πώς υπάρχει μιᾶ άπόλυτη 'Αλήθεια πού ταυτίζεται με τó Θεό και πού είναι πηγή κάθε άλλης αλήθειας. Νά δείξει δηλαδή πώς ή θρησκευτική ψυχή, στην όποία υπάρχουν ξιμφυτες οί μερικές αλήθειες σάν ιδέες, έρχεται μέσα στο θρησκευτικό βίωμα σ' έπαφή με μιάν άντικειμενική πραγματικότητα, με την ίδια την αλήθεια τοῦ Θεοῦ. Τó μεταφυσικό αυτό θεμελίωμα τῆς θρησκείας έπομένως δέν περιορίζεται άπλώς στην αναζήτηση τῆς πρώτης αίτίας τοῦ πραγματικοῦ κόσμου. 'Η αναζήτηση έδó επέκτείνεται και στο έσχατο θεμέλιο τοῦ ιδεατοῦ κόσμου τών λογικῶν ιδεῶν. Πρόκειται, με άλλα λόγια, για μιᾶ ιδεο-λογική ένδειξη τῆς αλήθειας τῆς θρησκείας πού την άρχή της βρίσκουμε στη διδασκαλία τοῦ

Ένας άλλος σημαντικός εκπρόσωπος τῆς φιλοσοφίας τῆς θρησκείας είναι ἔπίσης ὁ Θωμᾶς ὁ Ἀκινάτης⁸ πού, μαζί με τοὺς ἄλλους σχολαστικούς τοῦ Μεσαίωνα, διαμορφώνουν τὴ φυσικὴ ἢ ὀρθολογικὴ θεολογία (theologia naturalis ἢ rationalis), μετὰ τὴν ἐπιδιώξή τους ν' ἀποδείξουν τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ μετὰ τὸ λογικόν⁹. Μιὰ θεολογία πού, σὲ συνδυασμὸ πάντα μετὰ τὴν φιλοσοφία, ὡς φιλοσοφικὴ ἢ φυσικὴ θεολογία, συνεχίζεται καὶ μετὰ τὴν Ἀναγέννηση μετὰ τὸν ὀρθολογισμὸ (Descartes, Spinoza, Leibniz)¹⁰, γιὰ ν' ἀποκορυφωθεῖ στὴν ἐποχὴ τοῦ Διαφωτισμοῦ μετὰ τὴ λεγόμενη «φυσικὴ θρησκεία» ὡς ἀπαί-

Αὐγουστίνου. Σύμφωνα μετὰ τὸ φιλόσοφο αὐτό, εἶναι ἀνεξήγητὴ ἡ ὑπαρξὴ τῶν μερικῶν ἀληθειῶν χωρὶς τὴν παραδοχὴ μιᾶς αἰώνιας, ἀμετάβλητης καὶ ἀπόλυτης ἀλήθειας πού ὑπάρχει ἀναγκαστικὰ καὶ πού ταυτίζεται μετὰ τὸ Θεόν. Ἀνάλογη μετὰ τὴν ἰδεολογικὴ, εἶναι καὶ ἡ ἀξιολογικὴ ἔνδειξη πού ἀναφέρει ὅλες τὶς ἀξίες στὴν ἀπόλυτη ἀξιολογικὴ πραγματικότητα τοῦ Θεοῦ πού εἶναι τὸ «ὑψιστὸ ἀγαθόν» (summum bonum), ἡ «ἀξία τῶν ἀξιών» (valor valorum) (βλ. Εὐαγγ. Θεοδώρου, «Θρησκεία», ΘΗΕ, τ. 6, στ. 540). Ὁ Θεός, σύμφωνα μετὰ τὸ φιλόσοφο τοῦ Ἰππώνος, δὲν εἶναι μονάχα ἡ ἀμετάβλητὴ ἀλήθεια, ἡ πηγὴ κάθε ἀλήθειας. Εἶναι συνάμα τὸ ἀπόλυτο ἀγαθὸ καὶ τὸ ἀπόλυτο καλὸ (ῥαῖο). Ἐπομένως «πᾶσαι αἱ ἐπὶ μέρους πνευματικαὶ ἀλήθειαι ἔχουσι, κατὰ τὸν Αὐγουστίνου, τὴν ἀρχὴν αὐτῶν εἰς τὸν Θεόν, ὅστις εἶναι τὸ καθ' ἑαυτὸ ἀπόλυτον ἀληθές, καλὸν καὶ ἀγαθόν» (Εὐαγγ. Δ. Θεοδώρου, Ὁ Ἅγιος Αὐγουστίνος καὶ ἡ φιλοσοφία τῆς θρησκείας, ἤτοι: Ἡ διδασκαλία τοῦ Ἁγίου Αὐγουστίνου ἐν σχέσει πρὸς τὰ θεμελιώδη προβλήματα τῆς Φιλοσοφίας τῆς Θρησκείας, Ἀθήναι 1955, σ. 31). Γιὰ τὰ ἔργα τοῦ Αὐγουστίνου, μετὰ σύντομη ἐνημέρωση γιὰ τὸ περιεχόμενό τους καὶ μετὰ σχετικὲς παραπομπὲς στοὺς τόμους τῆς Πατρολογίας τοῦ Migne (PL) ὅπου περιέχονται, βλ. Κων. Ι. Λογοθέτου, δ. π., τ. Α', σ. 280-83.

8. Σὲ ἀντίθεση μετὰ τὴ βουλησιαρχία τοῦ Αὐγουστίνου, σύμφωνα μετὰ τὴν ὁποία ἡ πίστη δὲ στηρίζεται πάνω σὲ λογικὲς βάσεις ἀλλὰ πάνω στὴ βούληση σὲ σχέση μετὰ τὸ συναίσθημα, πάνω στὴν ἄμεση βεβαιότητα πού ἀποκτᾶ κανεὶς μετὰ τὴ θρησκευτικὴ ἐνόραση, ὁ Ἀκινάτης εἰσάγει τὴ νοησιαρχία στὰ θρησκευτικὰ ζητήματα. Ἡ ἔμφαση τοῦ Ἀκινάτη στὴ λογικὴ νόηση σχετίζεται μετὰ τὴν πηγὴ τῆς γνώσης. Μετὰ τὴν ἀφαίρεση δηλαδὴ τοῦ εἶδους (τῆς ιδέας) ἀπὸ τὴν ὕλη τῶν ἀντικειμένων τῆς γνώσης. Πάνω σ' αὐτὴ τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴν ὕλη καὶ στὸ εἶδος, στὸ δυνάμει καὶ στὸ ἐνεργεῖα, πού τὴ δανείστηκε ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, στηρίχτηκε ὁ Ἀκινάτης γιὰ νὰ κάμει μιὰ παραπέρα διάκριση ἀνάμεσα στὴν οὐσία (εἶδος) καὶ στὴν ὑπαρξὴ (αὐτοῦ τοῦ εἶδους). Μιὰ διάκριση πού ἰσχύει γιὰ ὅλα τὰ ὄντα, μετὰ μοναδικὴ ἔξαρση τὸ Θεὸν στὸν ὅποιο, σύμφωνα μετὰ τὸν Ἀκινάτη, ἡ οὐσία ταυτίζεται μετὰ τὴν ὑπαρξὴ (Κατάλογο τῶν ἔργων τοῦ Ἀκινάτη, βλ. Louis de Raeymackers, δ. π., σ. 259-66, καὶ γιὰ τὶς ἐκδόσεις τῶν ἔργων του, σ. 267-69).

9. βλ. Νικ. Α. Νησιώτη, Προλεγόμενα εἰς τὴν θεολογικὴν γνωσιολογίαν: Τὸ ἀκατάληπτον τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ δυνατότης γνώσεως Αὐτοῦ, Ἀθήναι 1965, σ. 179-80. βλ. γενικὰ ὀλόκληρη τὴν ἐνόητα γιὰ τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ στὴν κλασικὴ μορφή τῆς φυσικῆς θεολογίας, σ. 173-82.

10. Βασικὰ ἔργα τῶν τριῶν αὐτῶν ἐκπροσώπων τοῦ ὀρθολογισμοῦ γιὰ τὴ λογικὴ προσέγγιση τοῦ Θεοῦ εἶναι: Meditationes de prima philosophia (1641), τοῦ Descartes, Ethica ordine geometrico demonstrata (1677), τοῦ Spinoza καὶ Essais de théodicé sur la bonté de Dieu (1710), τοῦ Leibniz.

τηση του λογικού και με βλες εκείνες τις σχετικές θεωρίες για το θεϊσμό, ντεϊσμό, πανθεισμό και πανενθεισμό.

Ἐνάντια στην ὀρθολογική αὐτή προσέγγιση τοῦ Θεοῦ ἐξεγέρθηκε με τοὺς Διαλόγους του γιὰ τὴ φυσικὴ θρησκεία ὁ Hume¹¹, καθὼς και ἄλλοι ἐκπρόσωποι τοῦ ἐμπειρισμοῦ, ἀπορρίπτοντας τὴ μεταφυσικὴ τῆς παραδοσιακῆς φιλοσοφίας. Ἔτσι ὁ Kant ποὺ ἐπηρεάστηκε τόσο ἀπὸ τὸν ὀρθολογισμό ὅσο και ἀπὸ τὸν ἐμπειρισμό¹², διακρίνεται ἀπὸ ἕνα δυισμό με τὴ διαίρεση τῶν ἀντικειμένων σὲ φαινόμενα (πράγματα σχετικὰ - με - μᾶς) και σὲ νοούμενα (πράγματα καθεαυτά). Και ὑποδεικνύει δυὸ ἀντίστοιχα μέσα γιὰ τὴν προσέγγισή τους: τὸν καθαρὸ λόγο και τὸν πρακτικὸ λόγο, στὰ ὁποῖα ἀντιστοιχοῦν ἐπίσης τὰ δυὸ βασικά του ἔργα: *Κριτικὴ τοῦ καθαροῦ λόγου* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781) και *Κριτικὴ τοῦ πρακτικοῦ λόγου* (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788).

Στὴν πρώτη περίπτωση, περιορίζοντας τὴ γνώση, με τὸν καθαρὸ λόγο, στὰ αἰσθητὰ μονάχα ἀντικείμενα, ἀπορρίπτει τὴ μεταφυσικὴ. Ἐνῶ, στὴ δεύτερη, τὴν ξαναδέχεται στὴ φιλοσοφία του¹³, ἀναγνωρίζοντας τις ιδέες γιὰ τὸ Θεό, τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς και τὴν ἐλεύθερη βούληση ὡς αἰτήματα τοῦ πρακτικοῦ λόγου ἢ τῆς ἠθικῆς συνείδησης. Δίνοντας ὅμως τὰ πρωτεῖα, σὲ σχέση με τὴ θρησκεία, στὴν ἠθικὴ, ποὺ ὡς πρακτικὸς λόγος ἀπορρέει ἀπὸ τὴ

11. Βλ. David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* ποὺ γράφτηκαν τὸ 1750, ἀλλὰ ἐκδόθηκαν τὸ 1779, τρία χρόνια μετὰ τὸ θάνατο τοῦ φιλοσόφου. Στὸ βιβλίο του αὐτὸ ὁ Hume, με μορφή διαλόγου, ἐκθέτει τὸ ἐπιχείρημα γιὰ τὴν ἀπόδειξη τῆς ὑπαρξῆς τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸ σχέδιο (τὴ σκοπιμότητα) ποὺ ὑπάρχει στὴ φύση, ἀσκώντας κριτικὴ πάνω στὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ (Βλ., ἐκτός ἀπὸ τὸ παραπάνω ἔργο, τὴν περιληπτικὴ ἐπίσης ἔκθεση τοῦ ἐπιχειρήματος αὐτοῦ και τὴν κριτικὴ τοῦ Hume, στὸ βιβλίο τῶν Richard H. Popkin και Avrum Stroll, *Philosophy Made Simple*, London, Heinemann, 1981, σ. 144-52).

12. Μολοντί δὲν ἔπαψε ὁ Kant νὰ βρῆται πάντα κάτω ἀπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ δογματισμοῦ τῶν ὀρθολογιστῶν, ἐπηρεάστηκε ὡστόσο και ἀπὸ τὸ σκεπτικισμό τῶν ἐμπειριστῶν, και προπάντων τοῦ Hume. Ὅπως γράφει ὁ ἴδιος στὰ Προλεγόμενά του (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, 1783), οἱ θεωρίες τοῦ Hume ποὺ βρῆκαν θιασῶτες και θαυμαστὲς ἔξω ἀπὸ τὴν Ἀγγλία, ἰδιαίτερα στὴ Γαλλία και στὴ Γερμανία, τὸν ἀφύπνισαν «ἀπὸ τὸ δογματικὸ [του] ὕπνο, κι ἔδωσε στὶς ἔρευνές [του] μέσα στὸ πεδίο τῆς θεωρητικῆς Φιλοσοφίας ἐντελῶς ἄλλη κατεύθυνση» (*Immanuel Kant*, Προλεγόμενα σὲ κάθε μελλοντικὴ Μεταφυσικὴ, εἰσαγωγὴ-μετάφραση-σχόλια Γιάννη Τζαβάρα, Ἀθήνα, ἐκδ. «Δωδώνη», 1982, σ. 27).

13. Ἄν και καταγγέλλει τὴ μεταφυσικὴ ὁ Kant, στὴν πραγματικότητά δὲν τὴν καταργεῖ. Ἀντίθετα, φτάνει σ' αὐτὴ ἀπὸ ἄλλο δρόμο. Τὸ δρόμο τῆς ἠθικῆς και ὄχι τῆς καθαρῆς (φιλοσοφικῆς γνώσης). Γιατί, «ἂν με τὴν Ἐκτικὴ τοῦ Καθαροῦ Λόγου» εἶχε διώξει τὴ Μεταφυσικὴ ἀπὸ τὴν πόρτα, τὴν εἶχε φέρει πίσω ἀπ' τὰ παράθυρα με τὴν Ἐκτικὴ τοῦ Πρακτικοῦ Λόγου» (Ἐύαγγ. Δ. Θεοδώρου, Ἡ φιλοσοφία τῆς θρησκείας τοῦ Κάρολ Μάρξ, Ἀθήνα 1984, σ. 59).

λογική φύση του ανθρώπου, μεταφέρει το ενδιαφέρον του έρευνητή από το αντικείμενο της θρησκείας, το Θεό, στο υποκείμενο, στην ήθικη συνείδηση, από την οποία κι εξαρτά τη θρησκεία¹⁴. Έτσι ο Kant, μολοντί θέτει τη φιλοσοφία, όπως και η παραδοσιακή μεταφυσική, πιδ πάνω από τη θρησκεία, ωστόσο διαφέρει από τη μεταφυσική αυτή με το να εντάσσει τη θρησκεία στο υποκείμενο.

2. Η καθιέρωση της φιλοσοφίας της θρησκείας ως ιδιαίτερου κλάδου της φιλοσοφίας στις αρχές του 19ου αιώνα και η παραπέρα εξέλιξή της κάτω από την επίδραση του υπαρξισμού.

α'. Η συστηματική ανάπτυξη της φιλοσοφίας της θρησκείας από τον Schleiermacher και τον Hegel και η διαμόρφωσή της με τον υπαρξισμό του Kierkegaard.

Όπωςδήποτε ο Kant με τη φιλοσοφική ένταξη της θρησκείας στο υποκείμενο, σε όλη την οικονομία γενικά της ανθρώπινης συνείδησης, αποτελεί ένα σημαντικό σταθμό στη φιλοσοφία της θρησκείας που τα προβλήματα

14. Βλ. τις δυο «Κριτικές» του Kant που αναφέραμε παραπάνω, και ιδιαίτερα τη δεύτερη Κριτική του (του πρακτικού λόγου), καθώς και την Κριτική της κριτικής δύναμης (Kritik der Urteilskraft, 1790), όπως επίσης και το κυριότερο θρησκευτοφιλοσοφικό του έργο 'Η θρησκεία μέσα στα όρια του καθαρού λόγου (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 1793) που ανακεφαλαιώνει και συμπληρώνει τις αντιλήψεις του συγγραφέα για τη σχέση της θρησκείας με την ήθικη. 'Η θρησκεία, όπως την έννοει ο Kant στο έργο του αυτό, είναι η έκδοχή των καθηκόντων μας ως θεϊών εντολών (I m m. K a n t, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, γ' έκδ. K. Vorlaender, Leipzig 1903, σ. 179). 'Η θρησκεία επομένως δέν αποτελείται από μεταφυσικά φιλοσοφήματα αλλά πρέπει να είναι ήθικη θρησκεία (Στο ίδιο, σ. 95, 119). "Όπως παρατηρεί ο Paul Kalweit, «ή θρησκεία εξαρτάται κατά τον Κάντιον έντελώς από την ήθικότητα, και μάλιστα ταυτίζεται προς αυτήν» (P. K a l w e i t, Εισαγωγή εις την φιλοσοφίαν της θρησκείας, μετάφρασις έκ της δευτέρας γερμ. εκδόσεως υπό Ν. Ι. Λούβαρι, 'Αθήναι, Μιχ. Σ. Ζηκάκη, 1936, σ. 30). Σε αναφορά με τον Kant, παρατηρεί επίσης ο Νικ. Λούβαρις: «Αι θρησκευτικαί ιδέαι στηρίζονται επί των γεγονότων του ήθικου συνειδότητος, δέν εξαρτάται πλέον ή ήθικη έκ της θρησκείας, ως συνέβαινε παρά τοίς πρό αυτόυ φιλοσοφήσασιν, αλλά τούναντίον ή θρησκεία έκ της ήθικής» (Ν. Ι. Λ ο υ β α ρ ι, 'Η φιλοσοφία της θρησκείας έν τῷ παρόντι, 'Αθήναι 1916, σ. 21). (Γιά τη φιλοσοφία της θρησκείας του Kant, και ιδιαίτερα για τη σχέση της θρησκείας με την ήθικη, με σχετικές αναφορές στα βασικά του έργα, καθώς και για την επίδραση της θρησκευτοφιλοσοφίας του και την κριτική πάνω σ' αυτή, βλ. Ε. Π. Παπανούτσου, δ. π., τ. ΚΕ', σ. 328-40, άπ' όπου [σ. 330-31] και δανειστήκαμε τις παραπάνω παραπομπές στο έργο του Kant, Die Religion... Βλ. επίσης το έργο του Jean-Louis Bruch, La Philosophie religieuse de Kant, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1968).

της ἔρχεται νὰ τὰ δεῖ μετὰ ἀπὸ αὐτὸν μ' ἓνα συστηματικότερο τρόπο ὁ Schleiermacher, στὶς ἀρχές τοῦ περασμένου αἰώνα. Μολονότι ἀναγνωρίζει, ὅπως ὁ Kant, τὴ σημασία τοῦ ὑποκειμένου, τονίζει ὡστόσο, σὲ ἀντίθεση μὲ αὐτόν, τὴν ἰδιοτυπία τῆς θρησκείας καὶ τὴν ἀνεξαρτησία της ἀπὸ τὴ φιλοσοφία. Τὸ μεγάλο του κατόρθωμα ἔγκειται στὸ ὅτι ὀδήγησε στὴν ἀναγνώριση τῆς αὐτοτέλειας τῆς θρησκείας, μὲ τὸ ν' ἀνακαλύψει στὸ συναίσθημα τῆς ἀπόλυτης ἐξάρτησης ἀπὸ τὸ Θεό, τὸ θρησκευτικὸ a priori. Σύμφωνα μὲ τὸν Schleiermacher, πηγὴ τῆς θρησκείας εἶναι τὸ συναίσθημα (Gefühl) ποῦ γεννιέται στὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὴν ἐποπτεία (Anschauung) τοῦ αἰώνιου, τοῦ ἀπείρου. Θρησκεία εἶναι «τὸ ἀπόλυτο συναίσθημα ἐξάρτησης (schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl)» ἀπὸ αὐτὸ τὸ ἀπειρο¹⁵. Ἡ ἀντίληψη ὅτι κάθε πεπερασμένο εἶναι ἔκφραση τοῦ ἀπείρου, αὐτὸ εἶναι θρησκεία¹⁶.

Σὰν τέτοια σχέση τοῦ ἀπείρου μὲ τὸ πεπερασμένο εἶδε καὶ ὁ Hegel τὴ θρησκεία στὰ μαθήματά του γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς θρησκείας¹⁷, μὲ τὰ ὁποῖα καθιερώνει τὴ φιλοσοφικὴ ἔρευνα τῆς θρησκείας ὡς ἰδιαιτέρο κλάδο τῆς φι-

15. Ppβλ. Schleiermacher, Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, Berlin 1919, τ. 1, σ. 14-15 κ.π. "Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Νικ. Λούβαρις σὲ ἀναφορὰ μὲ τὸν Schleiermacher, «ἡ θρησκεία εἶναι κατὰ τὸν περιφανῆ τοῦτον σοφὸν ἀυθιπόστατόν τι, ἴδια ἐπαρχία τοῦ θυμικοῦ"... Ἐντεῦθεν ὀρίζει αὐτὴν τὸ μὲν ὡς ἐποπτεία (ἀντικειμενικὸν μέρος), τὸ δὲ ὡς συναίσθημα (ὑποκειμενικόν), ἀμφοτέρα δὲ ταῦτα θεωρεῖ ἀχώριστα ἀλλήλων» (Ν. Ι. Λούβαρι, ὁ. π., σ. 22. Βλ. γενικὰ γιὰ τὸν Schleiermacher, σ. 22-23). Σχετικὰ μὲ τὴ βασικὴ ἀντίληψη τοῦ Schleiermacher γιὰ τὴ θρησκεία ὡς συναίσθηση τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὴν ἐξάρτησή του ἀπὸ τὸ ἀπειρο, τὸ Θεό, ποῦ ἀποτελεῖ καὶ τὸν ὄρισμό τῆς θρησκείας, σύμφωνα μὲ τὸ γερμανὸ αὐτὸ σοφὸ, ἓναν ὄρισμό ποῦ δέχεται ἐπίσης καὶ ὁ Α. Τολστόι, βλ. L. Tolstoy, Chto takoye religiya i v chem sushchnost yeyno (Τί εἶναι θρησκεία καὶ σὲ τί ἔγκειται ἡ οὐσία της), στὰ Polnoye sobraniye sochineni L. N. Tolstovo ("Ἀπαντὰ τὰ ἔργα τοῦ Α. Ν. Τολστόι), Yubileynoye izdaniye v 90 tomakh (Ἰωβηλαία ἔκδοση σὲ 90 τόμους), Moskva-Leningrad, Gosizdat, 1928-58, τ. 35, κεφ. 3.

16. Schleiermacher, Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Hrsg. von Otto Braun, Leipzig 1911, σ. 38, 43, 75. "Ὅσον ἀφορᾷ τὶς ἀντιλήψεις τοῦ Schleiermacher γιὰ τὴ θρησκεία, βλ. Ε. Π. Παπανοῦτσου, ὁ. π., τ. ΚΕ', σ. 298-99, τ. ΚΣΤ', σ. 45-52, ἀπ' ὅπου καὶ δανειστήκαμε τὶς παραπάνω παραπομπές στὰ δύο σχετικὰ ἔργα τοῦ γερμανοῦ θεολόγου καὶ φιλοσόφου.

17. Τὰ Μαθήματα γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς θρησκείας (Vorlesungen über die Philosophie der Religion) ποῦ ἔγιναν στὰ χρόνια 1821-31, δημοσιεύτηκαν μετὰ τὸ θάνατο τοῦ Hegel (Ἄγγλικὴ μετάφραση: G. W. F. Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, 3 vols., trans. E. B. Speirs and J. Burdon Sanderson, New York, Humanities Press, 1962. Σχετικὰ μὲ τὶς ἀντιλήψεις τοῦ Hegel γιὰ τὴ θρησκεία, βλ. W. T. Stagg, The Philosophy of Hegel: A Systematic Exposition, New York, N. Y., Dover Publications, Inc., 1955, σ. 484-514). Γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς θρησκείας τοῦ Hegel καὶ «κριτικὰς παρατηρήσεις» πάνω σ' αὐτή, βλ. ἐπίσης Ε. Π. Παπανοῦτσου, ὁ. π., τ. ΚΕ', σ. 340-51.

λοσοφίας. Ἡ ὁμοιότητά του μὲ τὸν Schleiermacher φαίνεται στὸν ὀρισμὸ πού δίνει γιὰ τὴ θρησκεία ὅταν τὴ χαρακτηρίζει ὡς τὴ ζωντανὴ παρουσία τοῦ ἀπείρου μέσα στὸν ἄνθρωπο¹⁸. Σὲ ἀντίθεση ὅμως μὲ αὐτὸν πού τονίζει τὴν ἰδιαίτερη σημασία τοῦ συναισθήματος, ὁ Hegel, ἐκτὸς πού ταυτίζει μέσα στὸν ἄνθρωπο τὸ ἀπειρο μὲ τὸ πεπερασμένο, τὴ θεία φύση μὲ τὴν ἀνθρώπινη, ταυτίζει ἐπίσης καὶ τὴ θρησκεία μὲ τὴ φιλοσοφία¹⁹. Καί, παρὰ τὴ «συμφιλίωσή» τους αὐτῆ, ὅπως ὁ ἴδιος χαρακτηρίζει μιὰ τέτοια ταύτιση, δίνει τελικὰ τὰ πρωτεῖα στὴ φιλοσοφία ἀπέναντι στὴ θρησκεία, ὅπως φαίνεται στὸ ἀνώτατο στάδιο πού φτάνει κατὰ τὴ διαλεκτικὴ τῆς ἐξέλιξης (θέση-ἀντίθεση-σύνθεση) ἢ ἀπόλυτη Ἰδέα. Στὸ τρίπτυχο δηλαδὴ Τέχνη-Θρησκεία-Φιλοσοφία, ὅπου πάνω ἀπὸ τὴ Θρησκεία τοποθετεῖται ἡ Φιλοσοφία ὡς «ἀπόλυτη Γνώση» (absolutes Wissen).

Ἐνάντια σὲ μιὰ τέτοια φιλοσοφία, στὸ λεγόμενο «Σύστημα» τοῦ Hegel, πού τοποθετεῖ καθετὶ μέσα στὸν καθαρὸ στοχασμὸ, στὴν ἀφρημημένη σκέψη, ἐξεγείρεται ὁ Kierkegaard, ἀντιτάσσοντας τὴ δική του υπαρξιακὴ φιλοσοφία. Ἡ ἀντίθεσή του αὐτῆ ἐκφράζεται μὲ τὶς δυὸ φάσεις τῆς θρησκευτικῆς ζωῆς, ὅπως τὶς διακρίνει ὁ δανὸς φιλόσοφος καὶ θεολόγος: τὴ θρησκευτικὴτητα Α καὶ τὴ θρησκευτικὴτητα Β²⁰.

18. Σύμφωνα μὲ τὸν Hegel, «θρησκεία εἶναι ἡ γνώση τοῦ θεοῦ πνεύματος ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ του [ἢ αὐτοσυνειδησία τοῦ ἀπόλυτου πνεύματος] μὲ τὴ μεσολάβηση τοῦ πεπερασμένου πνεύματος (Wissen des göttlichen Geistes von sich [das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes] durch Vermittelung des endlichen Geistes)» (Hegel, Religionsphilosophie, Hrsg. von Arthur Drews, Jena und Leipzig 1905, σ. 121. Ἀπὸ τὴ μελέτη τοῦ Β. Π. Παπανούτσου, τ. ΚΕ', σ. 341). Στὸν ὀρισμὸ αὐτό, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Roger Garaudy, ἐρμηνεύοντας τὸν Hegel, «ὁ Θεὸς προσδιορίζεται μόνον σὰν τὸ ὑπερπέραν τοῦ πεπερασμένου» (R. Garaudy, Χέγκελ, μετφρ. Ντίνου Γαρουφαλιᾶ, Ἀθήνα, ἔκδ. «Ἀπειρον», 1979, σ. 263).

19. Ὁ Hegel, ἀπορρίπτοντας τὴν ἀντίληψη τοῦ Schleiermacher γιὰ τὸ συναίσθημα ὡς τὴν ἀληθινὴ βία τῆς θρησκείας (Religionsphilosophie, Hers. v. Arthur Drews, σ. 75-80), ἀπορρίπτει συνάμα καὶ τὴν ἰδιοτυπία καὶ αὐτοτέλεια τῆς θρησκείας, ἐξαρτώντας τὴν ἀπὸ τὴ φιλοσοφία. Γιὰ τὸν Hegel, ἡ θρησκεία ταυτίζεται μὲ τὴ φιλοσοφία. Ὁ Niels Thulstrup στὸ βιβλίο του γιὰ τὴ σχέση τοῦ Kierkegaard μὲ τὸν Hegel, ἐρμηνεύοντας τὸν τελευταῖο, παρατηρεῖ σχετικὰ μὲ τὰ ὅσα λέει γιὰ τὴν ταύτιση αὐτῆ: «Ἡ φιλοσοφία εἶναι γνώση τοῦ αἰωνίου, τοῦ Θεοῦ... Τὸ ἀντικείμενο τῆς φιλοσοφίας εἶναι τὸ ἴδιο μὲ τὸ ἀντικείμενο τῆς θρησκείας. Πραγματικὰ, ὁ Hegel λέει καθαρὰ πὼς ἡ φιλοσοφία ὅταν τὴ βλέπει κανεὶς ἀπὸ τὴν ἄποψη τοῦ ἔργου τῆς εἶναι 'λειτουργία, θρησκεία'. Φιλοσοφία καὶ θρησκεία εἶναι ταυτόσημα ὅσον ἀφορᾷ τὸ περιεχόμενο καὶ τὸ ἔργο τους. Ἡ διαφορά ἀνάμεσα τους βρίσκεται στὴ μέθοδο καὶ στὴ μορφή μὲ τὴν ὅποια ἐκφράζονται» (N. Thulstrup, ὁ. π., σ. 77-78).

20. Σύμφωνα μὲ τὸν Reidar Thomte, «ὁ Kierkegaard κάνει μιὰ ἐντονη διάκριση ἀνάμεσα σὲ ὅ,τι ὀνομάζει θρησκευτικὴτητα Α καὶ θρησκευτικὴτητα Β, θεωρώντας τὴν τελευταία συνώνυμη μὲ τὸ Χριστιανισμὸ», σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ «θρησκευτικὴτητα Α πού εἶναι ἡ

Ἡ πρώτη, ἂν καὶ δὲν εἶναι «θεωρητικὴ φιλοσοφία», μὲν πού εἶναι, ὅπως κι ἐκεῖνη θεωρητικὴ²¹, «ἐμμένεια-θεωρία»²² δηλαδή, εἶναι ὡστόσο ἡ θρησκευτικότητά τῶν φιλοσόφων. Εἶναι ἡ ταύτιση τῆς θρησκείας μὲ τὴ φιλοσοφία, ὅπως τέτοια ἀκριβῶς εἶναι ἡ θεωρητικὴ φιλοσοφία τοῦ Hegel. Ἀντίθετα, ἡ δεύτερη (ἡ θρησκευτικότητά Β) πού ἐκπροσωπεῖ ὁ Kierkegaard, εἶναι ἡ «παράδοξη θρησκευτικότητά»²³. Κύριο χαρακτηριστικὸ τῆς εἶναι τὸ παράδοξο, τὸ παράλογο, πού ἀποτελεῖ τὸ ἀντικείμενο τῆς πίστης²⁴. Ἡ πίστη αὐτὴ ὡς «ἄλλα στὸ παράλογο», ὡς «κίνηση τοῦ παραλόγου»²⁵, εἶναι, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν «ἐμμένεια» τῆς θρησκευτικότητάς Α, «ὑπέρβαση». Εἶναι «τὸ ὕψιστο πάθος»²⁶, «τὸ πάθος τῆς ἐσωτερικότητάς»²⁷.

Σὰν τέτοια ἡ πίστη σχετίζεται μὲ τὴν ἀλήθεια πού χαρακτηρίζεται ὡς «ὑποκειμενικότητά»²⁸. Σὲ ἀναφορὰ λοιπὸν μὲ τὸ ἀντικείμενο τῆς θρησκείας, σημασία ἔχει ὅχι τὸ «τί» εἶναι ἡ ἀλήθεια γιὰ τὸ Θεό, ἀλλὰ τὸ «πῶς» ἡ ἀλήθεια

θρησκευτικότητά τῆς ἐμμένειας» (R. Th o m t e, Kierkegaard's Philosophy of Religion, New York, Greenwood Press, 1969, σ. 87). Γιὰ τὴ θρησκευτικότητά Α καὶ τὴ θρησκευτικότητά Β κάνει ἰδιαιτέρω λόγο ὁ Kierkegaard στὸ ἔργο του Τελικὸ μὴ ἐπιστημονικὸ ὑστερόγραφο (Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift) πού ἂν καὶ «μὴ ἐπιστημονικόν», ὅπως τὸ χαρακτηρίζει, εἶναι ἴσως τὸ πιὸ συστηματικὸ ἀπ' ὅλα τὰ ἔργα του (βλ. γιὰ τὴ θρησκευτικότητά Α στὴν ἀγγλικὴ μετάφραση τοῦ παραπάνω ἔργου: S. K i e r k e g a a r d, Concluding Unscientific Postscript, trans. by David F. Swenson and Walter Lowrie, 9th print., Princeton, Princeton University Press, 1968, σ. 493-98, 507 καὶ γιὰ τὴ θρησκευτικότητά Β, σ. 507, 513, 516. βλ. ἐπίσης τὸ σχετικὸ ἄρθρο τοῦ J. W e l d o n S m i t h, «Religion A and Religion B: A Kierkegaard Study», Scottish Journal of Theology, ἀρ. 15 [March 1962], σ. 245-65).

21. S. K i e r k e g a a r d, Concluding Unscientific Postscript, σ. 505.

22. Στὸ ἴδιο, σ. 133. «Ἡ ἐμμένεια —σύμφωνα μὲ τὸν Kierkegaard— ὑπάρχει γιὰ τὴ θεωρία μονάχα» (Στὸ ἴδιο). «Ὅλη ἡ σκέψη —γράφει ὁ δανὸς φιλόσοφος καὶ θεολόγος— εἶναι ριζωμένη στὴν ἀρχὴ τῆς ἐμμένειας» (Στὸ ἴδιο, σ. 88).

23. Concluding Unscientific Postscript, σ. 494.

24. Ἡ πίστη, σύμφωνα μὲ τὸν Kierkegaard, εἶναι «τὸ παράδοξο τῆς ζωῆς καὶ τῆς ὑπαρξῆς» (S. K i e r k e g a a r d, Fear and Trembling, trans. by Walter Lowrie, Garden City, New York, Doubleday & Co, Inc., 1954, σ. 58. βλ. ἐπίσης σ. 80, 81).

25. Στὸ ἴδιο, σ. 109. Τὸ «παράλογο» ἐδῶ ὅχι σὰν ἀντίθετο μὲ τὸ λόγο ἀλλὰ σὰν ὑπέρλογο πού σημαίνει τὸ ἴδιο μὲ τὸ «παράδοξο».

26. Concluding Unscientific Postscript, σ. 32.

27. Στὸ ἴδιο, σ. 188, 209. Μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια, «ἡ πίστη ὑπάρχει μέσα στὴν ὑποκειμενικότητά» (Στὸ ἴδιο, σ. 118).

28. «Ὅταν ἡ ὑποκειμενικότητά, ἡ ἐσωτερικότητά, —γράφει ὁ Kierkegaard— εἶναι ἡ ἀλήθεια, ἡ ἀλήθεια γίνεται ἀντικειμενικὰ ἓνα παράδοξο. Καὶ τὸ γεγονός ὅτι ἡ ἀλήθεια εἶναι ἀντικειμενικὰ ἓνα παράδοξο δείχνει μὲ τὴ σειρά τῆς ὅτι ἡ ὑποκειμενικότητά εἶναι ἡ ἀλήθεια» (Στὸ ἴδιο, σ. 183). Γιὰ τὴ γνωσιοθεωρία τοῦ Kierkegaard ὅτι «ἡ ἀλήθεια εἶναι ἡ ὑποκειμενικότητά», βλ. στὸ ἴδιο, Βιβλ. Β', Μέρ. II, κεφ. 2: «Ἡ ὑποκειμενικὴ ἀλήθεια, ἐσωτερικότητά. Ἡ ἀλήθεια εἶναι ἡ ὑποκειμενικότητά», σ. 169-224.

αὐτὴ θὰ ἔρθει σὲ ἀληθινὴ σχέσηη μὲ τὸ «ὑποκειμένον» μας²⁹, μὲ τὸν ἐσώτερο ἑαυτὸ μας, ὥστε νὰ μᾶς μεταμορφώσει πρακτικὰ, ἐπηρεάζοντας κάθε φάση καὶ παράγοντα τῆς ζωῆς μας.

β'. *Ἡ συμβολὴ τοῦ Pascal καὶ τῶν ρώσεων ὑπαρξιστῶν*
Ντοστογιέφσκι, Σεστόφ καὶ Μπερντιάγιεφ.

Ὁ Kierkegaard, ὄχι ἀπλῶς εἶναι ὁπαδός, ἀλλὰ θεωρεῖται ὁ πατέρας τοῦ ὑπαρξισμοῦ³⁰, μολοντί τὸ κίνημα ποὺ ἐκπροσωπεῖ ἀρχίζει κανονικὰ, ὅπως καὶ ὁ ἴδιος ἀναγνωρίζει, ἀπὸ τὸ Σωκράτη³¹, ὁ ὁποῖος ἔκαμε τὴ στροφή ἀπὸ τὰ κοσμογονικὰ ὄνειροπολήματα τῶν ἰώνων φιλοσόφων στὴν ἐσωτερικὴ ἐπιταγὴ τοῦ «γνώθι σαυτὸν»³². Ἴσως ὅμως τὴν πραγματικὴ ἀρχὴ τοῦ ὑπαρξισμοῦ πρέπει νὰ τὴν ἀναζητήσουμε σὲ κατοπινὰ χρόνια, μιὰ χιλιετηρίδα μετὰ τὸ Σωκράτη. Ἐκεῖ ὅπου τὴ βρίσκει καὶ ὁ Κων. Γεωργούλης: στοὺς μυστικούς

29. Γιὰ τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸ τί καὶ στὸ πῶς κάνει ἰδιαίτερο λόγο ὁ Kierkegaard στὸ βιβλίον του *Τελικὸ μὴ ἐπιστημονικὸ ὑστερόγραφο*, στὸ ὁποῖο ἀναπτύσσει καὶ τὴ θεωρία του γιὰ τὴν ἀλήθεια. Σ' αὐτὸ τὸ βιβλίον ὁ δανὸς φιλόσοφος διακρίνει τὸ «ὑποκειμενικὸ» ἀπὸ τὸ «ἀντικειμενικὸ». «Ὁ ἀντικειμενικὸς τόνος —γράφει— πέφτει στὸ ΤΙ λέγεται, ὁ ὑποκειμενικὸς τόνος στὸ ΠΩΣ λέγεται» (Στὸ ἴδιο, σ. 181). Τὸ ἓνα εἶναι «ποσοτικὸ» (ποσότητα ἀντικειμενικῶν γνώσεων). Τὸ ἄλλο εἶναι «ποιοτικὸ» (ποιοτικὴ ἀξία τοῦ ὑποκειμένου) (Στὸ ἴδιο, σ. 442).

30. Ἀπὸ τὰ πολυάριθμα ἔργα ποὺ ἔχουν ἐμφανισθεῖ γιὰ τὸν Kierkegaard, βλ. ἐκτὸς ἀπὸ τὸ παραπάνω ἔργο τοῦ R. Thomte γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς θρησκείας, τὸ ἀξιόλογο ἐπίσης ἔργο τοῦ N. K. A. N. H. σ. ι' τ. η, Ἑπαρξισμὸς καὶ χριστιανικὴ πίστις, κατὰ τὸν S. Kierkegaard κ.κ., γ' ἔκδ., Ἀθήναι 1985, καθὼς καὶ τὸ ἔργο μου Ἑμμένεια καὶ ὑπέρβαση στὴ φιλοσοφία τοῦ Kierkegaard, Ἀθήναι, ἔκδ. «Ἰδρυμα Γουλανδρῆ-Χόρν», 1983, ὅπου καὶ σχετικὴ βιβλιογραφία, τόσο γιὰ τὰ ἔργα τοῦ Kierkegaard (στὸ πρωτότυπο καὶ σὲ μεταφράσεις) ὅσο καὶ γιὰ τὰ βιβλία καὶ ἄρθρα ποὺ ἔχουν γραφεῖ γιὰ τὸν ἴδιο (στὰ ἑλληνικὰ καὶ σὲ ἄλλες γλώσσες), σ. 343-69.

31. Οἱ συχνὲς ἀναφορὲς ποὺ κάνει ὁ Kierkegaard στὰ ἔργα του γιὰ τὸ Σωκράτη, δείχνουν τὴν ἰδιαίτερη ἐκτίμησή του γιὰ τὸ μεγάλο Ἕλληνα φιλόσοφο ποὺ τὸν θαύμαζε χωρὶς καμιά ἐπιφύλαξη. Τὸ πρῶτο του μάλιστα ἔργο, ἡ διδακτορικὴ του διατριβή, ποὺ ἔχει τὸν τίτλο Ἡ ἔννοια τῆς εἰρωνείας (Om Begrebet Ironi, 1841), ἐξετάζει τὸ θέμα του «μὲ συνεχῆ ἀναφορὰ στὸ Σωκράτη» (βλ. ἑλληνικὴ μετάφραση: Ἡ ἔννοια τῆς εἰρων[ε]ίας μὲ σταθερὴ ἀναφορὰ στὸ Σωκράτη, μτφρ. Γεωργίου Στεφ. Καραγιάννη, Ἀθήνα, ἔκδ. Γερ. Ἀναγνωστίδης [1981]).

32. Γιὰ τὸν Kierkegaard, τὸ «γνώθι σαυτὸν» τοῦ Σωκράτη εἶναι τὸ ἴδιο μὲ τὸ «διαχώριζε τὸν ἑαυτὸ σου ἀπὸ τοὺς ἄλλους» ποὺ σημαίνει («νὰ ἐκλέξεις τὸν ἑαυτὸ σου») (S. Kierkegaard, *Either/Or* [Enten-Eller], trans. by W. Lowrie, Garden City, New York, Doubleday and Co., Inc., 1959, τ. 2, σ. 263). Σημαίνει δηλαδὴ «ἐσωτερικότητα» ποὺ εἶναι ἀντίθετη μὲ τὴν «ἀμεσότητα» τοῦ αἰσθητικοῦ σταδίου. Εἶναι μιὰ στροφή ὄχι πρὸς τὰ ἔξω, στὸν αἰσθητὸ κόσμον, ἀλλὰ πρὸς τὰ ἔσω, στὸν κόσμον τῆς ψυχῆς. Εἶναι ἡ ἀνακάλυψη τοῦ «προσώπου» μὲ τὴ στροφή στὸν πραγματικὸ ἑαυτὸ μας.

μοναχούς, και ιδιαίτερα στους λεγόμενους «Ήσυχαστές», όπως λογουχάρη, στη διδασκαλία του Γρηγορίου του Παλαμά για τὸ ἀνά σκέπτεσαι τὸν ἴδιο τὸ Θεὸ μὲ τρόπο ὑπαρξιακό, διατηρώντας ἐντελῶς τὴν ἀπόλυτη ὑπερβατικότητά του»³³. Γιὰ τὴ διάκριση δηλαδή ἀνάμεσα στὴν οὐσία και στὶς θεῖες ἢ ἄκτιστες ἀνέργειες³⁴. Μιὰ διάκριση ποὺ δὲ φαίνεται νὰ εἶναι μονάχα ἔργο τῶν παλαμιστῶν ἀλλὰ ἡ κυρίαρχη βασικὴ ἀρχὴ ὀλόκληρης τῆς πατερικῆς θεολογίας πρὸς τὴν ὁποία στρέφεται ἡ σύγχρονη ὀρθόδοξη φιλοσοφία τῆς θρησκείας³⁵.

Πάντως, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ ποιά εἶναι ἡ ἀρχὴ τοῦ ὑπαρξισμού γενικά, πρὸδρομος τοῦ νέου ὑπαρξισμού θὰ μπορούσε νὰ θεωρηθεῖ ὁ Pascal μὲ τὴν ἐξέγερσή του ἐναντία στὸν ὀρθολογισμό τοῦ Descartes³⁶. Ὅπως ὁ Kierke-

33. Jean Meyendorff, Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς και ἡ Ὁρθόδοξη Μυστικὴ παράδοση, μετφρ. ἀπὸ τὴν πρωτότυπη γαλλικὴ ἐκδοση Ἐλ. Μάινα, Ἀθήνα, ἐκδ. «Ἀκρίτας», 1983, σ. 158. Βλ. ἐπίσης ὀλόκληρο τὸ κεφάλαιο μὲ τὸν τίτλο «Ἐνας χριστιανικός ὑπαρξισμός», σ. 148-61, καθὼς και τὸ προηγούμενο «Ἡ θεολογία τοῦ Ἁσυχασμοῦ», σ. 133-47.

34. Γιὰ τὴ διάκριση αὐτὴ ἀνάμεσα στὴν οὐσία και στὶς οὐσιώδεις ἢ ἄκτιστες ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ, ὁ Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς γράφει πρὸς τὸ μοναχὸ Ἀκίνδυνο: «Ἄλλο ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ και ἕτερον ἡ οὐσιώδης τοῦ θεοῦ ἐνέργεια» (Ἐπιστολὴ Γ' πρὸς Ἀκίνδυνο, 3, Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα, τ. Α', ἐκδίδουν: Β. Bobrinsk[o]y, Π. Παπαευαγγέλου, I. Meyendorff, Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη 1962, σ. 298, 4-5). Ἀντίστοιχη μὲ τὴ διάκριση αὐτὴ εἶναι ἐπίσης και ἡ διάκριση ποὺ κάνει ὁ Παλαμᾶς ἀνάμεσα στὸ «τί ἐστὶ θεός» και στὸ «πῶς ἐστὶ θεός» ποὺ θυμίζει τὴ διάκριση τοῦ Kierkegaard, ὅπως τὴν ἀναφέραμε παραπάνω, ἀνάμεσα στὸ «τί» και στὸ «πῶς» τῆς ἀλήθειας. Σύμφωνα μὲ τὸν Παλαμᾶ, τὸ «τί ἐστὶ θεός» ἀναφέρεται στὴν πίστη πρὸς τὸ Θεὸ, τὸν ὅποιο «οὐδεὶς πώποτε τῶν εὐ φρονούντων οὐτ' εἶπεν, οὐτ' ἐζήτησεν, οὐτ' ἐνόηκεν». Ἐνῶ τὸ «πῶς ἐστὶ θεός» ἀναφέρεται σὲ ὅ,τι ὁ Παλαμᾶς χαρακτηρίζει ἀποδεικτικὸ συλλογισμό, στὸ «ζητῆσαι τε και ἀποδείξαι» (Ἐπιστολὴ Α' πρὸς Ἀκίνδυνο, 8, Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, σ. 214-12, 26, 1-4). Μὲ τὸ εἶδος αὐτὸ τοῦ συλλογισμοῦ ἐννοεῖ ὁ Παλαμᾶς τὴν ἀναστροφή τῆς ψυχῆς μὲ τὸ πνεῦμα ποὺ ἀποκαλύπτει τὶς θεῖες ἀλήθειες. Εἶναι ἡ περιοχὴ «τῆς ἀληθοῦς και πνευματικῆς γνώσεως» (Β. Ν. Τατάκη, Μελετήματα Χριστιανικῆς Φιλοσοφίας, Ἀθήναι, ἐκδ. «Ἀστὴρ» Ἀλ. και Ε. Παπαδημητρίου, 1967, «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς (Μεθοδολογία)», σ. 85). Εἶναι ἡ πληρότητα τοῦ νοῦ ὅταν κατοικεῖ μέσα στὴν καρδιά (Στὸ ἴδιο, σ. 90), ὅταν ἔχει στερεὴ βάση γιὰ τὴν ἀλήθεια τὴν πίστη, ὅταν τὴν ἀλήθεια τὴ δίνει στὸ λόγο ἢ πίστη ποὺ τοῦ προσφέρει τὶς θεοδιδάκτες ἀρχές (Στὸ ἴδιο, σ. 39). Σὰν τέτοιος λοιπὸν ὁ ἀποδεικτικὸς συλλογισμὸς διακρίνεται ἀπὸ τὸ διαλεκτικὸ συλλογισμό ποὺ μὲ τρόπο ἀπόλυτο καταδικάζει ὁ Παλαμᾶς (Στὸ ἴδιο, σ. 84). Καταδικάζει τὴ διαλεκτικὴ προσέγγιση τοῦ Θεοῦ μὲ τὶς λεγόμενες λογικὲς ἀποδείξεις τῆς σχολαστικῆς θεολογίας.

35. Βλ. Ν. κ. Α. Νησιώτη, Φιλοσοφία τῆς θρησκείας και Φιλοσοφικὴ θεολογία (Σκέψεις ἐπὶ τοῦ προβλήματος τῆς θέσεως τῆς φιλοσοφίας ἐν τῇ συστηματικῇ Θεολογίᾳ), γ' ἐκδ., Ἀθήναι, ἐκδ. Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, 1984, σ. 39-40.

36. Σὰν τέτοιο, σὰν πρὸδρομο τοῦ ὑπαρξισμού, μὲ τὴν ἐξέγερσή του «κατὰ τοῦ καρτεσιανισμοῦ» θεωρεῖ τὸν Pascal ὁ Emm. Mounier, πιστεύοντας πῶς ὁ «Πασκάλ ἐθίξε σχεδὸν ὅλα τὰ θέματα τῆς φιλοσοφίας τοῦ ὑπαρξισμού» (Ζὰ ν Βάλ, Εἰσαγωγή στὶς φιλοσοφίες τοῦ ὑπαρξισμού: Κίριεγκορ, Χάιντεγκερ, Γιάσπερς, Μαρσέλ, Σάρτρ, εἰσαγωγὴ-

gaard, έτσι πριν από αυτόν και ο Pascal³⁷ που η συμβολή του στη φιλοσοφία τής θρησκείας υπήρξε πολύ σημαντική, τόνισε την ιδιαίτερη σημασία του συναισθηματικού παράγοντα, υποστηρίζοντας ότι δεν είναι ο νους, ή ειδικότερα ο λόγος, αλλά η καρδιά που αισθάνεται το Θεό (*Dieu est sensible au coeur*)³⁸.

Στά Ίχνη του Pascal βράδισε και ο Φιόντορ Ντοστογιέφσκι που με το να δώσει κι αυτός ιδιαίτερη έμφαση στην καρδιά, ένωσε, σύμφωνα με τον Λ. Σεστόφ, «την Ίδια περιφρόνηση, όπως ο Pascal, απέναντι στα λογικά επιχειρήματα»³⁹. Σ' αυτό μοιάζει επομένως και με το σύγχρονό του, τον Kierkegaard, που τόνισε, όπως είδαμε, το «παράλογο» στην πίστη προς το Θεό. Γι' αυτό και τον ονομάζει ο Σεστόφ «δεύτερο Kierkegaard»⁴⁰.

μετάφραση-σχόλια Χρ. Μαλεβίτση, β' έκδ., 'Αθήνα, έκδ. «Δωδώνη», 1970. 'Επίμετρο: E m m. M o u n i e r, «Εισαγωγή στους υπαρξισμούς», κείμενο συνεπτυγμένο, σ. 197).

37. Βλ. E. L. A l l e n, «Pascal and Kierkegaard», London Quarterly Review, άρ. 162 (April 1937), σ. 150-64.

38. B l a i s e P a s c a l, Σκέψεις (Pensées), μετφρ. Π. 'Αντωνόπουλου, 'Αθήνα, έκδ. 'Αναγνωστίδη, χ.χ., σ. 96 (άρ. 278). Γι' αυτό «μην ξαφνιάζεσθε όταν βλέπετε άπλοτικούς ανθρώπους να πιστεύουν χωρίς λογική. 'Ο Θεός τους έχει δώσει την αγάπη... προδιαθέτοντας έτσι την καρδιά τους στην πίστη» (Στὸ Ίδιο, σ. 97 [άρ. 284]). Για τον Pascal, όπως παρατηρεῖ ο Walter Kaufmann, «ο Θεός του 'Αβραάμ, του 'Ισαάκ και του 'Ιακώβ δεν είναι ο Θεός τῶν φιλοσόφων και τῶν θεολόγων. [‘Ο Pascal] είδε την άδυναμία τῶν παλαιῶν άποδείξεων για τήν ύπαρξη τοῦ Θεοῦ και έβγαλε κάποιους υπαινιγμούς ότι ή πίστη σχετίζεται άπωσδήποτε με τήν εκτέλεση πράξης» (W. K a u f m a n n, Critique of Religion and Philosophy, Garden City, New York, Doubleday & Co., Inc., 1961, σ. 170). 'Ο Pascal εκθέτει το επιχειρημά του για το Θεό με το περίφημο «στοιχημα» (Σκέψεις, σ. 65-86 [άρ. 184-241]). Συνοψίζοντας το επιχειρημα αυτό, ο W. Kaufmann γράφει: «'Η ύπάρχει Θεός ή δεν ύπάρχει', ισχυρίζεται ο Pascal. Καμιά όμως πρόταση δεν μπορεί ν' άποδειχθεῖ. Πρέπει επομένως να στοιχηματίσουμε:... "Αν στοιχηματίσουμε ότι ο Θεός ύπάρχει κι έχουμε δίκιο, κερδίζουμε καθετί. "Αν κάνουμε λάθος δε χάνουμε τίποτα» (W. Kaufmann, δ. π., σ. 170).

39. L é o n C h e s t o v, 'Αθήνα και 'Ιερουσαλήμ, Δοκίμιο κριτικής του έλληνοικού όρθολογισμού και τής μεταφυσικής τής Βίβλου, μετφρ. 'Αχ. Βαγενά, 'Αθήνα, έκδ. 'Αναγνωστίδη, χ.χ., σ. 160. Πρέπει να σημειώσουμε έδώ ότι ο Σεστόφ έγραψε ιδιαίτερη μελέτη για τον Ντοστογιέφσκι (Βλ. L. C h e s t o v, Les Révelations de la mort, préf. et trad. de Boris de Schloezer, Paris, Plon, 1958, «Dostoievsky, la lutte contre les évidences», σ. 1-124), καθώς και για τον Pascal (Βλ. Λ έ ω ν Σ ε σ τ ώ β, 'Η νύχτα τής Γεθσημανής, Δοκίμιο για τή φιλοσοφία του Πασκάλ, εισαγωγή και μετάφραση 'Αρη Δικταίου, β' έκδ. άναθεωρημένη και συμπληρωμένη, 'Αθήνα, έκδ. «Δωδώνη», 1970). Κι ακόμα και για τον Kierkegaard (L é o n S c h e s t o v, Kierkegaard et la philosophie existentialiste, trad. du russe, Paris, J. Vrin, 1936. Πρβλ. L. S c h e s t o v, «Κίρκεγκωρ και Ντοστογιέφσκι», μετφρ. Χρ. Μαλεβίτση, σὸ συλλογ. έργο Σπουδή στὸν Ντοστογιέφσκι, 'Αθήνα, έκδ. Imago [1982], σ. 259-77).

40. Βλ. στην παραπάνω μελέτη του Σ ε σ τ ὸ φ «Κίρκεγκωρ και Ντοστογιέφσκι», σ. 273.

“Ένα χαρακτηριστικό του Ντοστογιέφσκι που επηρέασε τους συγγραφείς του 20ού αιώνα είναι, σύμφωνα με τον Fr. J. Hoffman, «ό παραλογισμός»⁴¹. Το χαρακτηριστικό αυτό υπάρχει περισσότερο απ’ όλα του τα έργα στις *Σημειώσεις από το υπόγειο*⁴² που θεωρείται «μια φιλοσοφική εισαγωγή στον επόμενο κύκλο των μεγάλων μυθιστορημάτων»⁴³. “Ένα μικρό αλλά τόσο σημαντικό από υπαρξιακή πλευρά έργο⁴⁴, όπου ο ήρωάς του εκφράζει την αποστροφή του για το «δυο και δυο κάνουν τέσσερα»⁴⁵. Η αποστροφή αυτή προς τη λογική, «το άλλογο στοιχείο» δηλαδή, κυριαρχεί, όπως δείχνει και ο τίτλος του, στον *Ήλιθιο*⁴⁶, που αναφέρεται στον ίδιο τον ήρωα του βιβλίου, στον πρίγκιπα Μίσκιν, καθώς θεωρείται «ήλιθιος» (ά-νόητος) από τον περίγυρό του⁴⁷.

41. Frederick J. Hoffman, *Freudianism and the Literary Mind*, Baton Rouge, Louisiana, Louisiana State University Press, 1945, σ. 321.

42. Το βιβλίο αυτό (ρωσ. τίτλος *Zapiski iz podpolya*) που βρίσκεται στην τελευταία έκδοση των *Απάντων* του Ντοστογιέφσκι (Polnoye sobraniye sochineni F. M. Dostoyevskogo [βραχ. PSSD] v tridtsati tomach, Akademiya Nauk SSSR, Institut Russkoi Literatury, Leningrad, izd. «Nauka», 1972κ.π.), στον τ. 5 (1973), σ. 9κ.π., θεωρείται από τον W. Kaufmann ως «ένα από τα πιο επαναστατικά και πρωτοποριακά έργα της παγκόσμιας λογοτεχνίας» (*Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, edited, with an introduction, preface and new translations by W. Kaufmann, revised and expanded, New York, The New American Library, 1975, σ. 13). Γράφτηκε το 1863 και κυκλοφόρησε το 1864 ως απάντηση στο βιβλίο του Ν. Γ.ρ. Τσερνισέφσκι *Τί πρέπει να κάνουμε* (1863) που εκθειάζει την τέλεια κοινωνία των ορθολογιστών, το θράμβο του ανθρώπινου λόγου.

43. Ernest J. Simmons, «Fyodor Dostoyevsky», *The New Encyclopaedia Britannica*, 15th ed., Chicago-London-Toronto, τ. 5 (1977), σ. 697.

44. Από υπαρξιακή πλευρά ο W. Kaufmann θεωρεί το έργο αυτό ως «την καλύτερη ‘ούβερτούρα’ [ouverture] που γράφτηκε ποτέ για τον υπαρξισμό» (*Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, δ. π., σ. 14).

45. Σε κάποιο σημείο του βιβλίου ο ήρωας του Ντοστογιέφσκι αναφωνεί: «Θεέ μου και Κύριε, τι με νοιάζει έμένα για τους φυσικούς νόμους ή την αριθμητική όταν συμβαίνει να μη μου άρέσουν αυτοί οι νόμοι και το ότι δυο και δυο κάνουν τέσσερα» (*Σημειώσεις από το υπόγειο*, Μέρ. Α', κεφ. 3).

46. Το βιβλίο αυτό (ρωσ. τίτλος *Idiot*), ένα από τα πέντε μεγάλα έργα του Ντοστογιέφσκι, βρίσκεται στην τελευταία έκδοση των *Απάντων* (PSSD), στον τ. 8 (1973), σ. 5κ.π. Γράφτηκε το 1868.

47. Ντοστογιέφσκι, *‘Ο ήλιθιος*, Μέρ. Α', κεφ. III, V, VII, Μέρ. Β', κεφ. VIII, XII, Μέρ. Γ', κεφ. II κ.λπ. Από αυτή την πλευρά ο πρίγκιπας Μίσκιν που χαρακτηρίζεται από τον περίγυρό του «ήλιθιος», μοιάζει με τον Δόν Κιχώτη. Με τον *Ιππότη* δηλαδή της «έλεεινης μορφής», τον άφελή αυτόν «ιδάλγο» των χρόνων της *Αναγέννησης*, που αποτελεί, σύμφωνα με τον Kierkegaard, «το πρότυπο της υποκειμενικής παραφροσύνης» (*Concluding Unscientific Postscript*, σ. 175). Σύμφωνα με τον ίδιο τον Ντοστογιέφσκι, «μέσα σ’ όλες τις ώραϊες μορφές της χριστιανικής λογοτεχνίας, ή πιο τέλεια είναι ή μορφή του Δόν Κιχώτη» (Γράμμα στην άνηψιά του Σ. Α. Ίβάνοβα, Γενεύη 1/13 Ίανουαρίου 1868). Κάνει μάλιστα ιδιαίτερο λόγο για τον *Ιππότη* της Μάντσας μέσα στο δικό του βιβλίο (Βλ. *‘Ο ήλιθιος*, Μέρ. Β', κεφ. I και V).

Στό βιβλίο του αυτό ο συγγραφέας, όπως παρατηρεί ο Henri Troyat, «εισάγει μέσα στον κόσμο του 'δύο και δυο κάνουν τέσσερα' πρόσωπα που έχουν συλληφθεί κάτω από το συμπέρασμα του 'δύο και δυο κάνουν τρία'»⁴⁸. Το «παράλογο» που εκπροσωπεί ο κεντρικός ήρωας εκφράζεται ιδιαίτερα με τα όσα λέει στο φίλο του Ραγκόζιν, όταν ο τελευταίος τον ρωτά αν πιστεύει στο Θεό⁴⁹. Καθώς ακόμα και με τα λόγια του Σάτοφ (του ίδιου του συγγραφέα) για το Χριστό, σ' ένα άλλο έργο του, στους *Δαιμονισμένους*⁵⁰.

Η ύπαρξη του Θεού, όπως την αντιλαμβάνεται ο Ντοστογιέφσκι στην περίπτωση του Χριστού και στην 'Ανάστασή του ως Υιού του Θεού, είναι αναπόσπαστη από την άθνασσία της ψυχής. 'Ο Θεός και η άθνασσία αποτελούν για το διάσημο ρώσο συγγραφέα τα δυο «αιώνια προβλήματα», που μπορεί να τα προσεγγίσει κανείς όχι με το λογικό αλλά με την αγάπη. Αυτό φαίνεται από τα τελευταία λόγια του Στεπάν Τροφίμοβιτς, στους *Δαιμονισμένους*⁵¹. Κι αυτό πιστεύει και ο 'Αλιόσα⁵², καθώς και ο δάσκαλός του, ο

48. H e n r i T r o y a t, Dostoïevski, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1975, σ. 288. 'Ο πρίγκιπας Μίσκιν «έχει οχυρωθεί έξω από τα κοινωνικά τείχη, έξω από τον κόσμο των 'δύο και δυο κάνουν τέσσερα'. Είναι άγνος σε κάθε του επαφή με τους ανθρώπους. Και όταν πέφτει ανάμεσά τους, μέσα σ' αυτή τη μεγάλη πόλη που κατοικείται από άρπαγες, άπατεώνες, φιλήδονους, παλιάτσους και μέθυσους, φαίνεται μια παρείσιακη μορφή» (Στό ίδιο, σ. 280). Σύμφωνα με τον Henri Troyat, η βασική ιδέα του βιβλίου είναι «η εισβολή που κάνει η κύρια νόηση [ή νόηση του αισθήματος] στην περιοχή όπου κυριαρχεί η δευτερεύουσα νόηση [στην περιοχή δηλαδή των νόμων και της αιτιότητας]» (Στό ίδιο, σ. 281).

49. 'Ο ήλιος, Μέρ. Β', κεφ. IV. 'Η απάντηση του Μίσκιν στον Ραγκόζιν για το Θεό ως άπρόσιτο από το ανθρώπινο λογικό, ως άκατανόητο και άρρητο, είναι χαρακτηριστική μέσα σε όλο το βιβλίο. 'Αποτελεί, θα μπορούσαμε να πούμε, το βαθύτερο νόημα, την κεντρική ιδέα του βιβλίου που εκφράζει και ο τίτλος του 'Ο ήλιος.

50. 'Ο Σάτοφ, που μέσα στο βιβλίο εκπροσωπεί ως ένα σημείο τον ίδιο τον Ντοστογιέφσκι (τις ιδέες του για τον «εδαφισμό»), λέει στον Σταυρόγκιν: «'Αν κάποιος μου απέδειχνε με τρόπο μαθηματικό πώς ο Χριστός είναι μακριά από την αλήθεια και πώς στην πραγματικότητα η αλήθεια υπήρχε έξω από το Χριστό, θα προτιμούσα να μείνω με το Χριστό παρά με την αλήθεια» (Ν τ ο σ τ ο γ ι έ φ σ κ ι, Οί δαιμονισμένοι, Μέρ. Β', κεφ. I, § 7). Οί δαιμονισμένοι ή πιδ σωστά Οί δαίμονες (Besy) που περιλαμβάνονται στα 'Απαντα του Ντοστογιέφσκι (PSSD), στον τ. 10 (1974), σ. 7κ.π., γράφτηκαν το 1871-72. Δεκαοκτώ χρόνια νωρίτερα ο Ντοστογιέφσκι είχε γράψει στη Νατάλια Ντιμιτρίγιεβνα Φονβίζινα: «'Αν κάποιος μου απέδειχνε πώς ο Χριστός είναι μακριά από την αλήθεια και πώς στην πραγματικότητα η αλήθεια είναι έξω από το Χριστό, θα προτιμούσα να μείνω με το Χριστό παρά με την αλήθεια» (Γράμμα του Ντοστογιέφσκι, 20 Φεβρουαρίου 1854).

51. Στις τελευταίες του στιγμές ο Στεπάν Τροφίμοβιτς, εκφράζοντας την πίστη του στο Θεό και λέγοντας πώς η άθνασσία του είναι απαραίτητη, όπως του είναι και ο Θεός, συμπεραίνει: «'Αν υπάρχει Θεός, τότε κι εγώ είμαι άθνατος! Voilà ma profession de foi ('Ιδού η όμολογία μου για την πίστη [άναφέρεται στα γαλλικά μέσα στο ρωσικό κείμενο])» (Οί δαιμονισμένοι, Μέρ. Δ', κεφ. VII, § 3).

52. Ν τ ο σ τ ο γ ι έ φ σ κ ι, 'Αδελφοί Καραμάζοφ (Bratya Karamazovy), Μέρ. Α', βιβλ. I, κεφ. 5.

στάρετς Ζωσιμᾶς, ὅπως δείχνουν καὶ τὰ λόγια του πρὸς τὴν κυρία Χοχλάκοβα, στοὺς Ἀδελφοὺς Καραμάζοφ⁵³.

Ὁ Ντοστογιέφσκι ἀνήκει στὴ ρωσικὴ φιλοσοφία ποὺ εἶναι βασικὰ θρησκευτικὴ καὶ ποὺ γι' αὐτὸ ξεκόβει κάπως ἀπὸ τὴν κεντρικὴ εὐρωπαϊκὴ γραμμὴ, ἀποτελώντας μιὰ παρένθεση μέσα σ' αὐτὴ⁵⁴. Τὸ ἴδιο θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε καὶ γιὰ τὸν Λέφ Σεστόφ, ποὺ ἐγκωμιάζει μὲ τρόπο ὑπερβολικὸ τὴν κριτικὴ τοῦ Ντοστογιέφσκι ἐναντία στὴν ἐπιστῆμη. Στὸ τελευταῖο του ἔργο *Ἀθήνα καὶ Ἱερουσαλὴμ* (Δοκίμιο κριτικῆς τοῦ ἑλληνικοῦ ὀρθολογισμοῦ καὶ τῆς μεταφυσικῆς τῆς Βίβλου) ποὺ, ὅπως δείχνει καὶ ὁ τίτλος του, εἶναι ἐμπνευσμένο ἀπὸ τὸν Τερτυλλιανό, ἀντιτάσσει στὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία τὴ θρησκευτικὴ πίστη, στὴν ὀρθολογιστικὴ γνώση τὴν ὑπαρξιακὴ βίωση⁵⁵.

Ἕνας ἄλλος φιλόσοφος, ὁμοεθνῆς (καὶ μάλιστα ἀπὸ τὴν ἴδια πόλη, τὸ Κίεβο) καὶ στενὸς φίλος τοῦ Σεστόφ, ἀλλὰ καὶ θερμὸς θιασώτης τοῦ Ντοστογιέφσκι, εἶναι ὁ Νικολαῖ Μπερντιάγιεφ. Μολονότι ἀνήκει κι αὐτὸς στὸν ὑπαρξισμὸ, ἐκπροσωπεῖ κανονικὰ ἓνα ἄλλο, παρόμοιο μὲ αὐτόν, φιλοσοφικὸ κίνημα: τὸν «προσωπισμὸ» (personalismus). Ἄλλωστε ἡ μόνη διαφορὰ ἀνάμεσα στὰ δυὸ αὐτὰ κινήματα εἶναι πὼς ὅ,τι ὀνομάζεται στὸ ἓνα «ὑπαρξη», ὀνομάζεται στὸ ἄλλο «πρόσωπο». Τὸ πρόσωπο, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ ἄτομο ποὺ εἶναι βιολογικὴ ἔννοια, ἔχει πνευματικὸ περιεχόμενο καὶ συνδέεται μὲ τὴν ἰδέα τῆς ἐλευθερίας. Ἡ ἐλευθερία ἀποτελεῖ τὸ κύριο χαρακτηριστικὸ τῆς φιλοσο-

53. Στὸ ἴδιο, Μέρ. Α', βιβλ. II, κεφ. 4.

54. Μέσα στὴν ἱστορία τῆς θρησκευτικῆς ρωσικῆς φιλοσοφίας ὁ Ντοστογιέφσκι μὲ τὴ θρησκευτικὴ καὶ φιλοσοφικὴ του σκέψη κατέχει σημαντικὴ θέση, ὅπως δείχνει καὶ ὁ μεγάλος ἀριθμὸς σελίδων ποὺ ἀφιερώνει γι' αὐτόν ὁ V. V. Z e n k o v s k i στὸν πρῶτο τόμο τοῦ βιβλίου του *Istoriya russkoi filosofii* (Ἱστορία τῆς ρωσικῆς φιλοσοφίας), P a r i z h, YMCA-Press, 1948 (γαλλ. μετφρ. *Histoire de la Philosophie russe*, trad. par C. Andronikoff, Paris, Gallimard, 1953, ἀγγλ. μετφρ. *A History of Russian Philosophy*, trans. by G. L. Kline, New York, Columbia University Press, 1953). Γιὰ τὴ θρησκευτικὴ φιλοσοφία τοῦ Ντοστογιέφσκι, βλ. Μιχ. Κ. Μ α κ ρ ά κ η, «Ντοστογιέφσκι - Βιβλιογραφία», στὸ συλλογ. ἔργο Σπουδὴ στὸν Ντοστογιέφσκι, σ. 322-25. Βλ. ἐπίσης ὀλόκληρη τὴ βιβλιογραφία (ἔργα τοῦ Ντοστογιέφσκι στὸ πρωτότυπο καὶ σὲ μεταφράσεις, βιβλία καὶ ἄρθρα γιὰ τὸν Ντοστογιέφσκι σὲ διάφορες γλώσσες, καὶ ἰδιαίτερα στὰ ἑλληνικά), σ. 301-73.

55. Βλ. L. C h e s t o v, Ἀθήνα καὶ Ἱερουσαλὴμ, ἰδιαίτερα τὴν παράγραφο μὲ τὸν τίτλο «Ἀβραὰμ καὶ Σωκράτης», σ. 214-15. Αὐτὴ ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴν πίστη καὶ στὴ γνώση ποὺ χαρακτηρίζει τὸ ἔργο του γενικά, κάνει τὸ Σεστόφ νὰ βλέπει μὲ μάτι ἐχθρικὸ τὴν κοσμικὴ φιλοσοφία τῆς ἐποχῆς του, μιὰ «φιλοσοφία χωρὶς θρησκεία καὶ ἀντιθρησκευτικὴ». Χωρὶς αὐτὸ τὸ χαρακτηριστικὸ τῆς διαμάχης του μὲ μιὰ τέτοια φιλοσοφία «δὲν μπορεῖ —σύμφωνα μὲ τὸν Β. Ζενκόφσκι— νὰ κατανοήσει κανεὶς τὸν Σεστόφ» (B. Z e n k o v s k y, *Histoire de la Philosophie russe*, traduit du russe par C. Andronikof, τ. 2, σ. 339. Βλ. γενικά γιὰ τὸν Σεστόφ, στὸ ἴδιο, σ. 337-50, ὅπου καὶ σχετικὴ βιβλιογραφία, σ. 337-38).

φίας του Μπερντιάγιεφ, όπως φαίνεται και από το βασικό έργο του *Πνεῦμα και ἐλευθερία*.

Ἡ ὀλόκληρη ἡ φιλοσοφία του στηρίζεται πάνω στὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸ εἶναι καὶ στὴν ὑπαρξὴ ἢ στὸ Θεὸ-Δημιουργὸ καὶ στὴν ἀδημιούργητη ἐλευθερία, διάκριση ἀνάλογη μὲ αὐτὴ ποὺ κάνει ὁ Meister Eckhart ἀνάμεσα στὸ Θεὸ (Gott), τὸ δημιουργὸ τοῦ κόσμου, καὶ στὴ θεότητα (Gottheit), τὸ θεῖο μηδέν⁵⁶. Μιὰ διάκριση ποὺ, εἰδικὰ στὴν περίπτωση τοῦ Μπερντιάγιεφ, εἶναι μᾶλλον γνωσιολογικὴ παρά ὄντολογικὴ⁵⁷. Διάκριση δηλαδὴ ἀνάμεσα στὴν καταφατικὴ καὶ στὴν ἀποφατικὴ θεολογία, μὲ τὴν ὁποία τὴ συσχετίζει καὶ ὁ ἴδιος ὁ φιλόσοφος. Καὶ ποὺ γι' αὐτὸ πρέπει νὰ κατανοηθεῖ στὰ πλαίσια ποὺ συνιστοῦν οἱ δύο βασικὲς ἀρχές του: ἡ ἀντικειμενοποίηση καὶ ἡ ἐλευθερία⁵⁸.

56. Ἀντίστοιχη μὲ τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸ εἶναι καὶ στὴν ὑπαρξὴ εἶναι, σύμφωνα μὲ τὸν Μπερντιάγιεφ, ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὸ Δημιουργὸ Θεὸ καὶ στὴν ἀδημιούργητη ἐλευθερία. Ἡ τελευταία εἶναι ἡ ἀρχέγονη ἢ πρωταρχικὴ ἐλευθερία ποὺ ὑπάρχει πρὶν ἀπὸ τὴν ἐμφάνιση τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ. Μιὰ ἐλευθερία δηλαδὴ ποὺ εἶναι ριζωμένη στὸ Μηδέν. Αὐτὸ τὸ Μηδέν, στὴν ἀντίληψη τοῦ Μπερντιάγιεφ, εἶναι ὅπως τὸ «θεῖο μηδέν» τοῦ Meister Eckhart, ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἔχει ἐπηρεασθεῖ ὁ ρώσος φιλόσοφος. Εἶναι ὁμοιο μὲ τὴ Gottheit (θεότητα) τοῦ Eckhart, ἀπὸ τὴν ὁποία προκύπτει ὁ Gott (Θεός), ὁ δημιουργὸς τοῦ κόσμου. Μοιάζει μὲ τὸ Ungrund (ἀπόθμενο) τοῦ Jakob Böhme. Εἶναι ἡ ἀπόθμενη καὶ μὴ ὄντολογικὴ ἐλευθερία ποὺ γι' αὐτὸ καὶ βρίσκεται σὲ μεγαλύτερο βᾶθος ἀπὸ τὸ ὄν. Σὰν Μηδέν, σὰν μὴ ὄν δηλαδὴ, ἡ ἐλευθερία αὐτὴ ὑπάρχει πρὶν ἀπὸ τὸ ὄν, τὸ ὁποῖο καὶ προσδιορίζει. Ἡ ἐλευθερία λοιπὸν τοῦ Μηδενός, ἡ ἀδημιούργητη ἐλευθερία, ὅπως τὴ χαρακτηρίζει ὁ Μπερντιάγιεφ προηγεῖται ἀπὸ τὸ Δημιουργὸ Θεὸ (Bl. N. M π ε ρ δ ι ἄ γ ι ε φ, Πνεῦμα καὶ ἐλευθερία, Δοκίμιον χριστιανικῆς φιλοσοφίας, μεταφρασθὲν ἐκ τῆς γαλλικῆς ὑπὸ Μητροπολίτου Σάμου Εἰρηναίου, Ἀθήναι 1952, σ. 150. Βλ. ἐπίσης στὸ ἔργο τοῦ Ἰδίου συγγραφέα, Περὶ τοῦ προορισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου, Δοκίμιον παραδόξου ἠθικῆς, μεταφρασθὲν ἐκ τῆς γαλλικῆς ὑπὸ Μητροπολίτου Σάμου Εἰρηναίου, Ἀθήναι, ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας, 1950, σ. 59-60, καθὼς καὶ στὸ ἄλλο ἔργο τοῦ Ἰδίου, Θεῖον καὶ ἀνθρώπινον, μετφρ. Προδρόμου Π. Ἀντωνιάδου, Θεσσαλονίκη, ἐκδ. Π. Πουρναρά, 1971, σ. 142).

57. Σὲ ἀναφορὰ μὲ τὸν Μπερντιάγιεφ, γράφει ὁ Χρ. Μαλεβίτσας: «Παραπονεῖτο ὅτι τὸν παρανοοῦσαν οἱ μελετητές του. Παραγνώριζαν τὸν χαρακτῆρα τοῦ δυαδισμοῦ του, γιὰ τὸν ἐξελάμβαναν ὡς ὄντολογικόν, ἐνῶ γιὰ τὸν Μπερντιάγιεφ ἡ ἐλευθερία καὶ ὁ Θεὸς κείνται ἐκτός τοῦ ὄντος» (N. M π ε ρ ν τ ι ἄ ε φ, Ἀλήθεια καὶ ἀποκάλυψη, εἰσαγωγὴ, μεταφρασὴ, σημειώσεις Χρ. Μαλεβίτση, β' ἐκδ., Ἀθήναι, ἐκδ. «Δωδώνη», χ.χ., «Εἰσαγωγὴ τοῦ μεταφραστῆ», σ. 29). Ὁ ἴδιος ὁ Μπερντιάγιεφ γράφει στὸ παραπάνω βιβλίο του σὲ ἀναφορὰ μὲ τοὺς μελετητές του: «Ἐπάρχει σύγχυση ἀνάμεσα στὸ Gott καὶ στὸ Gottheit, γιὰ νὰ χρησιμοποιήσω τὴ φρασεολογία τοῦ Eckhart, ἐνῶ καὶ τὰ δύο ταυτίζονται» (N. M π ε ρ ν τ ι ἄ ε φ, β. π., σ. 103).

58. Ἡ ἀρχὴ τῆς ἀντικειμενοποίησης ἀναφέρεται στὸ εἶναι (στὸ Θεὸ-Δημιουργὸ) ὡς ἀντικείμενο σκέψης, ἐνῶ ἡ ἀρχὴ τῆς ἐλευθερίας ἀναφέρεται στὸ Μηδέν, δηλαδὴ στὸ Θεὸ ὡς «μὴ ὄν». Ἀναφέρεται στὸ ἄρρητο μηδέν ὡς πρωταρχικὴ πηγὴ τῆς ἐλευθερίας. Γιὰ τοῦτο καὶ ἡ ἐλευθερία αὐτὴ, μὲ τὸ νὰ ἀνήκει στὸ «μὴ ὄν», ποὺ βρίσκεται πρὶν ἀπὸ τὸ «ὄν», πρὶν ἀπὸ τὸ εἶναι, δὲν μπορεῖ νὰ κατανοηθεῖ, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ εἶναι ποὺ ἀποτελεῖ ἀντικείμενο τῆς ἀφηρημένης σκέψης. Ὅπως γράφει ὁ ἴδιος ὁ Μπερντιάγιεφ, «τὸ εἶναι, εἶναι δευτερεῖον

‘Ο Θεός-Δημιουργός είναι τὸ εἶναι ὡς προῖον ἀντικειμενοποίησης τῆς γνώσης, ἐνῶ τὸ θεῖον Μηδέν, ἂν καὶ εἶναι ὑπαρξῆ, τὸ Ὑπάρχον-“Ὀν, χαρακτηρίζεται ὡς Μηδέν, ὡς μὴ “Ὀν, γιατί εἶναι ἀκατανόητο, ἀποτελεῖ τὸ μυστήριο τῆς ἐλευθερίας. ‘Ο ἴδιος ὁ Θεός εἶναι ἡ ἐλευθερία, ἡ ἀρχέγονη, ἡ ἀδημιούργητη ἐλευθερία.

Σὰν τέτοιος συνδέεται μὲ τὴ συγκεκριμένη ὑπαρξῆ τοῦ ἀνθρώπου ποῦ εἶναι ἐπίσης ἐλευθερία⁵⁹. Σχετίζεται μὲ τὸ ἴδιο τὸ πρόσωπο, μὲ τὸν ἐσώτερο ἑαυτό μας, μὲ τὸ ὑποκειμένο μας. ‘Ο προσωπισμός του αὐτὸς κάνει τὸν Μπερντιάγιεφ ν’ ἀπεχθάνεται τὴν ἀντικειμενοποιημένη, τὴ θεωρητικὴ γνώση τοῦ Hegel, ποῦ ἀπορροφᾷ καὶ ἀφανίζει τὸ ὑποκείμενο. Ἀπὸ μιὰ τέτοια πλευρά, ἡ συμβολὴ τοῦ «ὑπαρξιστῆ» αὐτοῦ φιλοσόφου⁶⁰, καθὼς καὶ αὐτὴ τοῦ Kierke-

καὶ εἶναι προῖον ἀντικειμενοποίησης. Εἶναι τέκνο τῆς ἀφηρημένης σκέψης. Ἡ ἐλευθερία εἶναι πῶς ἀρχέγονη ἀπὸ τὸ εἶναι καὶ δὲν μπορεῖ νὰ καθορισθεῖ ἀπὸ τὸ εἶναι μας· εἶναι ἀπύθμενη καὶ ἀθεμελιωτή. Μὲ τὸν καθορισμὸ καὶ τὸν ὀρθολογισμό, δηλαδὴ μὲ τὴν ἀντικειμενοποίηση, ἡ ἐλευθερία ἐξαφανίζεται. Γι’ αὐτὸ εἶναι τόσο δύσκολο νὰ ὀρίσουμε τὴν ἐλευθερία. Διαφεύγει ἀπὸ τὸν ὀρισμὸ» (Στὸ ἴδιο, σ. 122). Καὶ ἄλλοῦ: «Ἐλευθερία εἶναι ἡ ἀντίθεση τοῦ ἐξαντικειμενισμοῦ, ὁ ὁποῖος εἶναι πάντοτε ντετερμινισμός (ἐτερόνομος)» (Στὸ ἴδιο, σ. 61). Γενικὰ ὁ ἐξαντικειμενισμὸς ἢ ἀντικειμενοποίηση (objectivation) εἶναι βασικὴ ἔννοια γιὰ τὸν Μπερντιάγιεφ. Γι’ αὐτὸ καὶ τῆς ἀφιέρωσε ἰδιαίτερη πραγματεία: *Essai de métaphysique. Acte createur et objectivation*, Paris, Aubier, 1946.

59. «Ἡ ὑπαρξῆ, στὸ βάθος τῆς —γράφει ὁ Μπερντιάγιεφ— εἶναι ἐλευθερία» (N. Μπερντιάγιεφ, Ἐλευθερία καὶ ἀποκάλυψη, σ. 59).

60. ‘Ο Μπερντιάγιεφ εἶναι ἰδιαίτερα γνωστὸς στὸ ἑλληνικὸ κοινὸ ἀπὸ μεταφράσεις τῶν ἔργων του. Ἐκτὸς ἀπὸ αὐτὰ ποῦ ἀναφέραμε παραπάνω καὶ ποῦ εἶναι τὰ σπουδαιότερά του (Περὶ τοῦ προορισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου, Πνεῦμα καὶ ἐλευθερία, Ἀλήθεια καὶ ἀποκάλυψη, Θεῖον καὶ ἀνθρώπινον), ἀναφέρουμε ἐπίσης καὶ τὰ ἐπόμενα: Τὸ πνεῦμα τοῦ Ντοστογιέφσκι, μετφρ. Χ. Μαρκέτη, Ἀθήνα, ἐκδ. «Ὁ Κεραμεύς», χ.χ. [1943;] (μονάχα τὰ πρῶτα ἀπὸ τὰ ἐννιά κεφάλαια τοῦ βιβλίου), πλήρης μετάφραση Νικ. Ματσούκα, Θεσσαλονίκη, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, 1972· «Ὁ θρησκευτικὸς μεσσιανισμὸς τοῦ ρωσικοῦ κομμουνισμοῦ», στὸ περιοδ. Τὸ σύνορο, ἀρ. 40, χειμῶνας 1966-67· Πνεῦμα καὶ πραγματικότητα, Δοκίμιο, μετφρ. Ἀντιγόνης Χατζηθεοδώρου, Ἀθήνα, «Οἱ ἐκδόσεις τῶν Φίλων», 1968· Βασίλειο τοῦ Πνεύματος καὶ Βασίλειο τοῦ Καίσαρος, μετφρ. Β. Γιούλτση, Θεσσαλονίκη, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, 1971· Τὸ πεπρωμένο τοῦ ἀνθρώπου στὸ σύγχρονο κόσμο, μετφρ. Εὐτυχίας Β. Γιούλτση, Θεσσαλονίκη, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, 1980· Χριστιανισμὸς καὶ κοινωνικὴ πραγματικότητα, μετφρ. Β. Τ. Γιούλτση, Θεσσαλονίκη, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, 1983· Πέντε στοχασμοὶ περὶ ὑπάρξεως, μετφρ. Β. Τριανταφύλλου - Σ. Γουνελά, ἐκδ. «Κοινότητα», Ἀθήνα 1983· Γιὰ τὴν κοινωνικὴ ἀνισότητα, μετφρ. Ε. Δ. Νιάνιου, Θεσσαλονίκη, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, 1984· Δοκίμιο ἐξατολογικῆς μεταφυσικῆς, μετφρ. Χρ. Μαλεβίτση, Ἀθήνα, ἐκδ. Imago, 1984· Οἱ πηγές καὶ τὸ νόημα τοῦ Κομμουνισμοῦ, μετφρ. Ε. Δ. Νιάνιου, Θεσσαλονίκη, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, [1985;]· Νέος Μεσαίωνας, μετφρ. Προδρόμου Ἀντωνιάδη, Θεσσαλονίκη, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, 1987. Γιὰ τὴ φιλοσοφία τοῦ Μπερντιάγιεφ γενικὰ, βλ. Β. Ζ e n k o v s k y, ὁ. π., τ. 2, σ. 315-37, ἔπου καὶ σχετικὴ βιβλιογραφία, σ. 315-17. Βλ. ἐπίσης καὶ *Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious*

gaard και τῶν ὑπαρξιστῶν γενικά, τόσο αὐτῶν ποὺ ἀναφέραμε ὅσο και ἄλλων ἀκόμα⁶¹, στὴ φιλοσοφία τῆς θρησκείας ὑπῆρξε σημαντικὴ.

3. Ἡ διαμόρφωση τῆς φιλοσοφίας τῆς θρησκείας κάτω ἀπὸ ἄλλες ἐπιδράσεις κατὰ τὰ τέλη τοῦ 19ου αἰῶνα καὶ ἀρχὲς τοῦ 20οῦ.

α'. Ἡ φιλοσοφία τῆς θρησκείας τῶν νεοκαντιανῶν
(*Wilhelm Windelband κ.ά.*) καὶ τοῦ *Ernst Troeltsch*.

Σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Hegel ποὺ συγχωνεύει τὸ ὑποκείμενο μὲ τὸ ἀντικείμενο μέσα στὸ ὄλο⁶², ὅπως συγχωνεύει καὶ τὴ θρησκεία μὲ τὴ φιλοσοφία μέσα στὸ σύστημα, ὁ Μπερντιάγιεφ, ὅπως καὶ ὁ Kierkegaard ποὺ βάζει τὸ

Thought, edited and with an Introduction by Alexander Schmemmann, New York-Chicago-San Francisco, Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1965, σ. 241κ.π., μὲ σχετικὴ βιβλιογραφία στ' ἀγγλικά, σ. 241-42. Καθὼς καὶ τὸ ἄρθρο τοῦ Θεοφάνη Γ. Σταύρου, «Μπερντιάγιεφ, Ἀλεξάνδροβιτς Νικολάι», ΘΗΕ, τ. 9 (1966), στ. 171-76, μὲ πλούσια βιβλιογραφία τῶν ἔργων του, στ. 174-75 καὶ γιὰ τὸν ἴδιο στ. 175-176.

61. Δυστυχῶς ἡ σύντομη ἱστορία τῆς φιλοσοφίας τῆς θρησκείας, ὅπως τὴ δίνουμε στὴ μελέτη μας αὐτὴ, δὲ μᾶς ἐπιτρέπει ν' ἀναφέρουμε, ἔστω καὶ περιληπτικά, ὄχι μονάχα ἄλλους ρώσους θρησκευτοφιλοσόφους (βλ. B. Z e n k o v s k y, ὁ. π., τ. 1, γιὰ τὸν Α. Χοιμάκοφ, σ. 202κ.π. καὶ τὸν Β. Ρόζανοφ, σ. 501κ.π. καὶ τ. 2, γιὰ τοὺς Β. Σολοβιόφ, σ. 9κ.π., Ν. Φιόντοροφ, σ. 137κ.π., Ντ. Μερετζκόφσκι, σ. 312κ.π., Σ. Μπουλγκάκοφ, σ. 456κ.π. κ.λπ.), ἀλλὰ καὶ ἄλλους ὑπαρξιστὲς φιλοσόφους ποὺ εἶναι σημαντικοὶ γιὰ τὸ θέμα μας. Ἔτσι περιοριζόμεστε ἐδῶ, σὲ ὑποσημείωση, ν' ἀναφέρουμε ἰδιαίτερα τὰ ὄνόματα μονάχα τοῦ Karl Jaspers (βλ. Εὐάγ. Δ. Θεοδώρου, Ἡ φιλοσοφία τῆς θρησκείας τοῦ Karl Jaspers, Θεσσαλονίκη 1963) καὶ τοῦ χριστιανοῦ ὑπαρξιστῆ Gabriel Marcel (βλ. Νίκοι Μάκρη, «Τὸ μυστήριον τῆς ὑπάρξεως: Ὀντολογία καὶ μυστικὴ στὸ ἔργο τοῦ Gabriel Marcel», Ἐποπτεία, ἀρ. 58, Ἰούνιος 1981, σ. 467[469]-509). Ἡ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ Martin Heidegger (βλ. Γρηγ. Φιλ. Κωσταρά, Martin Heidegger, ὁ φιλόσοφος τῆς μερίμνης, Εἰσαγωγή εἰς τὴν φιλοσοφίαν τῆς ὑπάρξεως, Ἀθήναι 1973) ποὺ καὶ σὰν θεολόγος ὁ ἴδιος, ἀν καὶ κατέχοχεν φιλόσοφος, ἐπηρέασε ἀπὸ ὑπαρξιστικὴ πλευρὰ πολλοὺς θεολόγους, ὅπως τὸν Rudolf Bultmann, τὸν Karl Barth κ.ά. Ἡ καὶ ἀκόμα, ἀπὸ ἀρνητικὴ ἀποψη, ἀναφέρουμε τὸ ὄνομα τοῦ Jean-Paul Sartre, μὲ τὸν ἀθεϊσμὸ ἢ μᾶλλον ἀντιθεϊσμὸ του (βλ. γιὰ τὸν Sartre, καθὼς καὶ γι' ἄλλους ὑπαρξιστὲς, μὰζι μὲ τὸν Kierkegaard, ἐκτὸς ἀπὸ τὸν G. Marcel, τὸ ἀξιόλογο βιβλίον τοῦ Νικ. Α. Νησιώτη, Ὑπαρξισμὸς καὶ χριστιανικὴ πίστις, κατὰ τὸν S. Kierkegaard καὶ τοὺς συγχρόνους ὑπαρξιστὰς φιλοσόφους Karl Jaspers, Martin Heidegger καὶ Jean-Paul Sartre, γ' ἔκδ., Ἀθήναι 1985).

62. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ W. B. McLaughlin στὸ βιβλίον του γιὰ τὴ σχέση τοῦ Hegel μὲ τὸν Kierkegaard, «ὁ Hegel ὑποστηρίζει πὼς μονάχα μέσα στὴν ἀπόλυτη Γνώση ὑπάρχει ἡ ταύτιση ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου, ἐνῶ κάθε ἄλλη στάθμη τῆς ἐμπειρίας εἶναι διαρκική» (W. B. McLaughlin, *The Relation between Hegel and Kierkegaard*, Boston, Boston University, 1958, σ. 106). Ἔτσι «ὁ Hegel ἐμφανίζεται πὼς ἀναγνωρίζει

υποκείμενο πάνω ἀπὸ τὸ ἀντικείμενο⁶³, καὶ μαζὶ μὲ αὐτοὺς ὅλοι οἱ ὑπαρξιστὲς ποὺ ἀναφέραμε πρωτῆτερα (ὁ Pascal, ὁ Ντοστογιέφσκι, ὁ Σεστόφ), θεωροῦν τὴ θρησκεία ὄχι μονάχα ἀνεξάρτητη ἀλλὰ καὶ ἀντίθετη μὲ τὴ φιλοσοφία, τὴ θεωρητικὴ φιλοσοφία. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἄποψη ὁ ὑπαρξισμὸς γενικὰ ἔρχεται σὲ ἀντίθεση καὶ μὲ τὸν Kant ποὺ, μολονότι μετατοπίζει τὸ ἐνδιαφέρον του στὸ ὑποκείμενο, στὴν ἠθικὴ συνείδηση, ἐξαρτᾶ ὡστόσο τὴ θρησκεία ἀπὸ τὴν ἠθικὴ, ἀπὸ τὴ φιλοσοφία.

Ἡ ἀντίθεση αὐτὴ ὑπάρχει ἐπίσης καὶ ἀνάμεσα στὶς δυὸ σχολῆς τοῦ νεοκαντιανισμοῦ, ποὺ ἀποτελεῖ ἀνανέωση καὶ πῦρ πέρα διαμόρφωση τῆς φιλοσοφίας τοῦ Kant. Ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά ἡ σχολὴ τοῦ Μαρβούργου ποὺ ἰδρύθηκε ἀπὸ τὸν Hermann Cohen ὑποστηρίζει ὅτι ἡ θρησκεία δὲν ἔχει αὐτοτελὴ ἀξία, ἀλλ' εἶναι μιὰ μορφή τῆς ἠθικότητος καὶ ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ἓνα ἠθικὸ ἰδεῶδες, χωρὶς μεταφυσικὸ περιεχόμενο, ἐξαρτώντας τὴ θρησκεία ἀπὸ μιὰ ἠθικὴ ποὺ θεμελιώνεται a priori. Ἔτσι βλέπει, λογουχάρη, τὴ θρησκεία ὁ μαθητὴς του, ὁ Paul Natorp, ποὺ στὴ μελέτη του *Die Religion innerhalb der Grenzen der Hummanität* κάνει λόγο γιὰ μιὰν ἀνθρωπότητα ποὺ παίρνει τὴ θέση τῆς ὑπερβατικῆς Θεότητος. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ἡ σχολὴ τῆς Βάδης ποὺ ἰδρύθηκε ἀπὸ τὸν Wilhelm Windelband, ρίχνοντας ὅλο τὸ βᾶρος στὴν ἱστορία, καὶ μάλιστα στὴν ἀξιολογία, θεωρεῖ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ ὡς αἴτημα τῶν θρησκευτικῶν ἀξιών, κατατάσσοντας τὸ ἅγιο ἢ ἱερὸ (θρησκεία) ἀνάμεσα

τὸν ἐπιστημολογικὸ δυισμό στὴν πεπερασμένη γραμμὴ τῆς ἐμπειρίας, ἐνῶ διατηρεῖ τὴν ἄποψιν τοῦ ἐπιστημολογικοῦ μονισμοῦ στὴν ἀπεριόριστη γραμμὴ» (Στὸ ἴδιο, σ. 104). Σ' αὐτὴ τὴν τελευταία γραμμὴ λοιπόν, στὴν ἀπεριόριστη γραμμὴ, ἀναφέρεται ἡ θεωρία τοῦ Hegel, ὅπως διατυπώνεται ἀπὸ τὸν ἴδιο στὴ Φαινομενολογία τοῦ πνεύματος (*Phänomenologie des Geistes*, Bamberg 1807). Ἡ θεωρία δηλαδὴ πῶς «ἡ ἀλήθεια εἶναι τὸ ὄλο» ποὺ ἀποτελεῖ μιὰ σύνθεση τοῦ ὑποκειμένου μὲ τὸ ἀντικείμενο μέσα στὸ «ὄλο», μέσα στὴν ὕψιστη ἐνότητα τῆς ἀπόλυτης Ἰδέας. Αὐτὴ ἡ θεωρία γιὰ τὴν ἀλήθεια ὡς ὄλο ποὺ εἶναι στὴν πραγματικότητα ἀντικειμενικὴ γνώση καὶ ποὺ σὰν τέτοια ἐπομένως ἀνήκει στὴν περιοχὴ τῆς λογικῆς καὶ τῆς ἀναγκαιότητος», εἶναι ἀντίθετη μὲ τὴ γνωσιολογικὴ θεωρία τοῦ Kierkegaard ὅτι «ἡ ἀλήθεια εἶναι ἡ ὑποκειμενικότητα» ποὺ ἀνήκει στὴν «περιοχὴ τῆς ἐλευθερίας», τονίζοντας τὴν ἰδιαίτερη σημασίαν τοῦ ὑποκειμένου στὴ διάγνωση τῆς ἀλήθειας.

63. Μολονότι ὁ Kierkegaard κάνει λόγο, ὅπως ὁ Hegel, γιὰ τὴν ἔνωση τοῦ «εἰδικοῦ» (ἰδιαίτερου) μὲ τὸ «γενικὸ» (παγκόσμιο), καθορίζοντας μάλιστα μὲ τὴν ἔνωση αὐτὴ τὴ διαμόρφωση τῆς προσωπικότητος (Kierkegaard, *Either/Or*, τ. 2, σ. 269), ὡστόσο τὸ «εἰδικὸ» σ' αὐτὸν δὲν ἀπορροφᾶται ἀπὸ τὸ «γενικὸ», ὅπως στὸν Hegel, ἀλλ' ἀπεναντίας βρίσκεται «πῦρ ψηλὰ ἀπὸ τὸ γενικὸ» (Kierkegaard, *Fear and Trembling*, σ. 65, 66, 67, 73, 77, 80, 91, 92, 102, 106). Ἔτσι ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Hegel τοῦ ὁποῖου «ὅλη ἡ φιλοσοφία —ὅπως παρατηρεῖ ὁ I. N. Θεοδωρακόπουλος— εἶναι ἓνας θρίαμβος τοῦ γενικοῦ καὶ ἀφρημένου πνεύματος ἐπάνω στὸ εἰδικὸ» (I. N. Θεοδωρακόπουλος, *Φιλοσοφικὰ καὶ χριστιανικὰ μελετήματα*, β' ἐκδ. ἐπιτηρημένη, Ἀθῆναι 1973, σ. 50).

στις άλλες αξίες, όπως ή αλήθεια (φιλοσοφία), τὸ καλὸ ή ὠραῖο (τέχνη) και τὸ ἀγαθὸ (ήθικη)⁶⁴. Ἔτσι πὸς ή φιλοσοφία νὰ μεταβάλλεται σὲ φιλοσοφία τῶν ἀξιῶν, σὲ μιὰν ἀξιολογική θεώρηση πὸς εἰδικὰ στήν περίπτωση τῆς θρησκείας εἰσήγαγε ὁ Albrecht Ritschl, ὑποστηρίζοντας ὅτι σκοπὸς τῆς θρησκείας εἶναι ή διάσωση τῆς αὐτοτέλειας τῆς προσωπικότητας ἀπέναντι στή φύση, ή ἀπολύτρωση, πὸς εἶναι και ή ὕψιστη ἀξία⁶⁵. Μιὰ ἀξία φυσικά πὸς ἀπορρέει ἀπὸ τή σχέση τοῦ ὑποκειμένου μὲ τὸ ἀντικείμενο, μὲ τὸ ἅγιο.

64. Ἡ σχολή τῆς Βάδης (Baden) διακρίνει τίς φυσικές ἐπιστήμες ἀπὸ τίς ἱστορικές ή πνευματικές. Σὲ ἀντίθεση μὲ τή σχολή τοῦ Μαρβούργου (Marburg) πὸς εἶναι προσανατολισμένη πρὸς τίς φυσικές ἐπιστήμες, ρίχνει ὅλο τὸ βάρος στήν ἱστορία, και ἰδιαίτερα στήν ἀξιολογία, μεταβάλλοντας τή φιλοσοφία σὲ μιὰ γενική «θεωρία τῶν ἀξιῶν» και σὲ «κανονιστική ἐπιστήμη», μὲ κανόνες, «νόρμες» (λατ. norma) πὸς ἐπιβάλλονται σὲ κάθε συνείδηση, στή «συνείδηση γενικά» (Bewusstsein überhaupt) και ἔχουν καθολικὸ κύρος. Σύμφωνα μὲ τή σχολή αὐτή, οἱ διάφορες ἀξίες ὑπάρχουν a priori, ὅπως οἱ λογικοὶ και ήθικοὶ νόμοι. Δὲν εἶναι ὄντοτες, εἶναι ὅμως ἀπόλυτες. Ἴσχύουν δηλαδή αἰώνια και ἀπερίοριστα. Τέτοιες ἀξίες εἶναι και οἱ θρησκευτικές, ὁ Θεός, πὸς ὡς ἀξία δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τήν ήθική, ὅπως πιστεύουν οἱ ὀπαδοὶ τῆς σχολῆς τοῦ Μαρβούργου, ἀκολουθώντας σ' αὐτὸ τὸν ἴδιο τὸν Kant. Ἄκρια περίπτωση τῆς σχολῆς τοῦ Μαρβούργου εἶναι ή θεωρία τοῦ Hans Vaihinger, πὸς ὁ ἴδιος τήν ὀνόμασε «Φιλοσοφία τοῦ ὡς ἔάν» σὲ ὁμώνυμο βασικὸ του ἔργο Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen und religiösen Fiktionen der Menschheit, auf Grund eines idealistischen Positivismus (Berlin 1911). Ἡ θεωρία αὐτή εἶναι γνωστή ὡς πλασματογραφία ή πλασματισμός (Fictionalismus). Πλάσματα (Fiktionen), σύμφωνα μὲ τὸν Vaihinger, εἶναι δημιουργήματα τῆς φαντασίας, ὅπως συλλήψεις τῆς γλυπτικής ή τῆς λογοτεχνίας, πὸς δηλώνουν πὸς τὸ περιεχόμενο αὐτοῦ πὸς ἐκφράζουν δὲν συμφωνεῖ μὲ τήν πραγματικότητα. Τέτοια πλάσματα εἶναι και οἱ βασικές ἔνοιες τῆς φιλοσοφίας (οἱ κατηγορίες γενικά, ὅπως αὐτὲς τοῦ Kant), καθὼς και οἱ μεταφυσικές ή θρησκευτικές ἔνοιες. Οἱ θρησκευτικές ἀλήθειες εἶναι γιὰ τὸν Vaihinger «ὠραῖο μῦθος» (βλ. σὸς παραπάνω ἔργο του, σ. XIV), πλάσματα τῆς φαντασίας, μέσα «ὡς-ἔάν» πὸς ἐπινοήσε σκοπίμα τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα και τὰ δέχτηκε ἐνσυνείδητα γιὰ νὰ μπορέσει νὰ προσαρμολοθεῖ κάθε φορὰ ὅσο τὸ δυνατό πιδ πετυχημένα στίς ἀπαιτήσεις τῆς ζωῆς. Μιὰ τέτοια θρησκευτική ἔννοια εἶναι και ή ἰδέα τοῦ Θεοῦ πὸς σάν πλάσμα τῆς φαντασίας και αὐτή δὲν ἀνταποκρίνεται στήν πραγματικότητα. Ἀντιπροσωπευε ὅμως τήν πραγματικότητα «ὡς ἔάν» ἦταν ή ἴδια πραγματικότητα. Ἔτσι ή ἀλήθεια γιὰ τὸ Θεὸ εἶναι μιὰ πλάνη. Μιὰ πλάνη ὅμως χρήσιμη γιὰ τὸν ἄνθρωπο. Μὲ αὐτή τήν ἔννοια τὸ νὰ ἔχει κανεὶς θρησκεία σημαίνει νὰ ζεῖ ἔτσι «ὡς ἔάν» ὑπῆρχε Θεός. Ἐντελῶς ἀντίθετη μὲ τή θεωρία τοῦ Vaihinger (βλ. γιὰ τή θεωρία αὐτή και τήν ἀνάλυσή τῆς E. Π. Παπανοῦτσου, ὁ. π., τ. ΚΒ', σ. 387-98) εἶναι ή ἀποψη τοῦ Ernst Troeltsch, πὸς δέχεται τήν ἀπόλυτη πραγματικότητα τῆς ἰδέας τοῦ Θεοῦ. Ὅμως γιὰ τὸ φιλόσοφο αὐτὸ πὸς ἐπηρεάστηκε ἐπίσης, μὲ τὸ δικὸ του τρόπο, ἀπὸ τὸν Kant, ἀλλὰ και ἀπὸ τὸν Hegel, κάνουμε ἰδιαίτερο λόγο παρακάτω.

65. Βλ. Ν. Ι. Λοῦβαρι, Μεταξὺ δύο κόσμων, Ἀθήναι, ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας, 1949, κεφ. «Ἡ θρησκευτολογική ἔρευνα», σ. 296-97. Στὸ βιβλίο του Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, ὁ A. Ritschl προσπαθεῖ ν' ἀποδείξει ὅτι ή ἐπιστήμη και ή θρησκεία εἶναι δυὸ ἐντελῶς αὐτοτελεῖς κύκλοι δίχως κανένα κοινὸ σημεῖο ἐπαφῆς. Και ὅτι ἐπομένως, καθὼς ή ἐπιστήμη ἔχει τίς βασικές ἀλήθειές τῆς, ἔτσι

Στὴν πραγματικότητα καὶ οἱ ὀπαδοὶ τῆς σχολῆς τῆς Βάδης ἀρνοῦνται, ὅπως ὁ Cohen, ὅτι τὸ ἅγιο αὐτὸ ἀποτελεῖ ἰδιαίτερη, αὐτοτελῆ κατηγορία θρησκευτικῶν ἀξιών. "Ὁμως, παρὰ τὴν ἀρνήσή τους αὐτῆ, ὁ Windelband, λογουχάρη, ὁ ἰδρυτὴς αὐτῆς τῆς σχολῆς⁶⁶, πιστεύει ὅτι τὸ ἅγιο συνιστᾷ τὴν

καὶ ἡ θρησκεία διαθέτει δικές της ἀναμφισβήτητες ἀξίες. Ἡ βεβαιότητα τοῦ πιστοῦ γι' αὐτὲς τὶς ἀξίες εἶναι τὸ ἴδιο κατηγορηματικὴ καὶ ἀκλόνητη μὲ τὴν πίστη ποὺ ἐμπνέουν τὰ βέβαια μέσα τῆς ἐπιστημονικῆς πειστικότητας. Ὁ Ritschl ὀνομάζει τὶς κρίσεις ποὺ στηρίζονται στὴν πίστη: Werturteile (ἀπὸ τὸ Wert=ἀξία), ἀξιολογικὲς κρίσεις. Καὶ τὶς ἀντιπαρθέτει στὶς ἐπιστημονικὲς ποὺ τὶς ὀνομάζει: Seinsurteile (ἀπὸ τὸ Sein=ὑπαρξῆ, ὑπόστασις, ἀνάλογο μὲ τὴ ρηματικὴ του μορφῆ: sein=εἶμαι, ὑπάρχω), ὄντολογικὲς κρίσεις (βλ. Ε. Π. Παπανοῦτσου, ὁ. π., σ. 305, ὅπου καὶ ἡ παραπομπὴ στὸ ἔργο τοῦ Ritschl). "Ἦδη ὁ Kant εἶχε κάμει τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴ σφαῖρα τοῦ εἶναι, τῆς ὑπαρξῆς, ὅπου κυριαρχοῦν οἱ νόμοι τῆς γνώσης τῶν πραγμάτων, καὶ στὴν ἠθικὴ σφαῖρα ποὺ βρίσκει τὴν ἐκφρασὴ τῆς στὴ μορφῆ ἐνὸς προστακτικοῦ πρ ἐ π ε ι. Οἱ δύο αὐτὲς σφαῖρες τοῦ πνεύματος, ἡ μιὰ ὄντολογικὴ, ἡ ἄλλη δεοντολογικὴ, ἀντιστοιχοῦν στὸ θεωρητικὸ καὶ πρακτικὸ λόγο τοῦ Kant. Μὲ βάση μάλιστα τὴ θεμελιακὴ αὐτὴ διάκριση, ὁ Kant ἀντιτάσσει στὴν αἰτιώδη τάξη τῆς φύσης (kausale Naturordnung) τὴν ἠθικὴ περιοχὴ τῶν σ κ ο π ὠ ν (Reich der Zwecke). Μετὰ τὸν Kant διάφοροι μελετητὲς τῆς φιλοσοφίας του, ἀνάμεσά τους καὶ ὁ Ritschl, ποὺ ἐξακρίβωσαν περισσότερο τὴ φύση τοῦ εἶναι καὶ τοῦ πρ ἐ π ε ι, ἔρχισαν νὰ μιλοῦν γιὰ ἀξίες, ἀντὶ γιὰ σκοποῦς, ἀφοῦ ἄλλωστε ὡς σκοπὸ προβάλλει κανεὶς ἐκεῖνο ποὺ ἐκτίμησε πρωτῆτερα ὡς ἀξία. "Ἔτσι ὁ ὅρος ἀξία μπῆκε στὴ φιλοσοφικὴ γλῶσσα (Στὸ ἴδιο, σ. 305σημ. - 306σημ.). Εἰδικὰ ὁ Ritschl ποὺ εἰσήγαγε τὴ φιλοσοφία τῶν ἀξιών στὴν περιοχὴ τῆς θρησκείας, ἐπικρίνοντας ὡς ἓνα σημεῖο τὸν Kant καὶ ἀπορρίπτοντας τὸ «ἀπόλυτο» τοῦ Hegel (βλ. τὸ ἔργο του: Kritik des Hegelschen Absoluten), δίνει ἰδιαίτερη ἔμφαση γιὰ τὴν περιοχὴ αὐτῆ, ἔχι στὴ γνώση, ἀλλὰ στὶς ἀξιολογικὲς κρίσεις, στὶς ἀξίες (N. I. Λούβαρι, "Ἡ φιλοσοφία τῆς θρησκείας ἐν τῷ παρόντι, σ. 25). "Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Paul Kalweit, «ὁ Ritschl ἰσχυρίζεται ὅτι ἡ θρησκευτικὴ γνώσις ἔγκειται εἰς αὐτοτελεῖς ἀξιολογικὲς κρίσεις» (P. Kalweit, ὁ. π., σ. 23). "Ἔτσι, λογουχάρη, τὸ ἀξίωμα: «Ἀγάπα τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν» δὲν ἀποκτᾷ καμιά σημασία γιὰ τὸν ἄνθρωπο, ἐφόσον δὲν αἰσθάνεται τὴν ἀξία του (Στὸ ἴδιο, σ. 24). «Τὸ αὐτὸ δὲ ἀριβῶς συμβαίνει καὶ ὡς πρὸς τὸν θεόν. Ὁ θεός, δηλαδὴ ὁ θεὸς τῆς θρησκείας, γνωρίζεται μόνον, ὅπου συναισθανόμεθα ἀμέσως τὴν ἀξίαν του» (Στὸ ἴδιο). Γι' αὐτὸ καὶ γνωρίζουμε τὸ Θεό, ὅπως λέει ὁ Ritschl, μὲ τὴ μορφῆ ποὺ μᾶς ἐμφανίζεται. Καὶ ἡ μορφῆ αὐτῆ εἶναι ἡ ἀγάπη (ἡ χάρις) (N. I. Λούβαρι, ὁ. π., σ. 24), μὲ τὴν ὁποῖαν σχετίζεται ἡ ἀπολύτρωση (ἡ διάσωση δηλαδὴ τῆς αὐτοτέλειας τῆς προσωπικότητας ἀπέναντι στὴ φύση) ὡς ὕψιστη ἀξία. «Ἐν τῇ χρησιμοποίησιν δὲ τῆς ἐννοίας τῆς ἀξίας ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ τῆς θρησκείας συνίσταται —σύμφωνα μὲ τὸ Νικ. Λούβαρι— ἡ μεγάλῃ ὑπηρεσία, ἣν ὁ θεολόγος οὕτως προσήνεγκε τῇ τε θρησκείᾳ καὶ τῇ θεολογικῇ ἐπιστῆμῃ» (Στὸ ἴδιο, σ. 25. βλ. ἐπίσης ὅσα γράφονται γενικὰ γιὰ τὸν Ritschl, σ. 23-25, καθὼς καὶ γιὰ τὴν ἐννοια τῶν ἀξιών, ἰδιαίτερα τῶν θρησκευτικῶν, σ. 25-26).

66. Βασικὸ ἔργο τοῦ Wilhelm Windelband εἶναι: Geschichte und Naturwissenschaft, Strassburger Rectoratsrede, 1894, γ' ἔκδ. 1901, ποὺ θεμελιώνει τὴν ἀντίληψη τῆς βαδικῆς σχολῆς γιὰ τὴν ἱστορία. Σ' αὐτῇ τῇ σχολῇ ἀνήκουν, ἐκτὸς ἀπὸ τὸν ἰδρυτὴ τῆς, τὸν Windelband, ὁ μαθητὴς του, ὁ ἀμερικανὸς φιλόσοφος Münsterberg, καθὼς καὶ ὁ Heinrich Rickert (βλ. I. N. Θεοδωρακοπούλου, "Ἡ γνωσιολογία τοῦ Ri-

ένότητα όλων τῶν ἀξιών (τῆς ἀλήθειας, τοῦ ὠραίου καὶ τοῦ ἀγαθοῦ). "Οτι δηλαδή τὸ σύνολο αὐτῶν τῶν ἀξιών ποῦ ἀποτελοῦν τὸ περιεχόμενο τῆς ἀξιολογικῆς συνείδησης, ἀπὸ ἀνάγκη ν' ἀποκτήσει καθολικὸ χαρακτῆρα μὲ μιὰ μεταφυσικὴ του κατοχύρωση, ἀναφέρεται στὸ ἅγιο ὡς δεοντολογικὴ, κανονιστικὴ συνείδηση, ὡς κάτι ὑπερβατικόν⁶⁷. Μ' ἓνα παρόμοιο τρόπο καὶ ὁ Heinrich Rickert, ὁ ἡγέτης τῆς Βαδικῆς σχολῆς μετὰ τὸν Windelband, ἀναγνωρίζει, ὅπως κι ἐκεῖνος, μέσα στὸ ἀξιολογικὸ του σύστημα ὅπου τοποθετεῖ καὶ τὶς θρησκευτικὰς ἀξίες, τὴν ὑπερβατικότητα τοῦ ἁγίου ποῦ βιώνεται ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά ὡς ἀπρόσωπη ἀγιότητα, ὡς "Ἐν καὶ Πᾶν (μυστικισμὸς) καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη ὡς προσωπικὸς Θεὸς (θρησκεία μὲ τὴν κύρια ἔννοια)⁶⁸.

Ὅπως δὴποτε, ὑπάρχουν καὶ ἄλλοι, μὲ προϋποθέσεις τῆς καντιανῆς ἐπίσης φιλοσοφίας ἀλλὰ μὲ κάποια ἐπίδραση ἐγγελιανῶν ἰδεῶν, ὅπως ὁ θεολόγος καὶ φιλόσοφος Ernst Troeltsch, ποῦ ἔχοντας γιὰ βάση τὴν εὐρύτερη θρησκευτικὴ ἐμπειρία, τὰ ἱστορικὰ καὶ ψυχολογικὰ δεδομένα τῆς θρησκείας, δέχονται ὅτι αὐτὴ ἀποτελεῖ ξεχωριστὸ καὶ αὐτόνομο δεδομένο στὴ συνείδηση. "Ἐτσι ποῦ ἡ θρησκεία ὡς βιωματικὴ ἐμπειρία νὰ συσχετίζει ὅλες τὶς ἀξίες μὲ μιὰν ἀπόλυτη ὄντοτητα ὡς τὴν πηγὴ τους, ἀναφέροντας αὐτὲς τὶς ἀξίες ὡς περιεχόμενο τῆς συνείδησης στὸ Θεό. Ἡ θρησκευτικὴ αὐτὴ ἐμπειρία παράγει καὶ διαμορφώνει τὸ ἀντικείμενό της μὲ τὴ δυνατότητα ἀνώτερου νόμου ποῦ ὑπάρχει a priori στὴ συνείδηση⁶⁹.

Ἀπὸ αὐτὴ τὴ θρησκευτικὴ ἀεξ ὑποκειμένου» ὁδηγεῖται ὁ Ernst Troeltsch στὴ μεταφυσικὴ ποῦ εἶναι σύνθεση θρησκευτικῆς ἐμπειρίας καὶ ὑπερβατικῆς πραγματικότητας. Γιατὶ ἡ θρησκεία, σύμφωνα μὲ αὐτόν, δὲν παράγει μονάχα τὸ ἀντικείμενό της, ἀλλὰ καὶ τὸ προβάλλει ὡς κάτι πραγματικόν. Ὁ Θεὸς εἶναι γιὰ τὸν Troeltsch μιὰ πραγματικότητα⁷⁰. "Ἐτσι ἡ φιλοσοφία του

ckert ὡς εἰσαγωγή εἰς τὸν Νεοκαντιανισμόν, Ἀθῆναι, ἐκδ. «Ὁ Κοραῆς», 1929) ποῦ διαδέχτηκε τὸν Windelband, μετὰ τὸ θάνατό του, στὴν ἡγεσία τῆς σχολῆς, ὁ G. Mehlis κ.ἄ. "Ὅλοι αὐτοὶ δηλαδή ποῦ εἶδαν τὴ θρησκεία ἀπὸ φιλοσοφικὴ πλευρὰ μὲ τρόπο ἀνάλογο μ' ἐκεῖνο τοῦ ἰδρυτῆ αὐτῆς τῆς σχολῆς.

67. Περὶληψη τῶν ἀπόψεων τῶν ὁπαδῶν τῆς σχολῆς τῆς Βάδης, καὶ ἰδιαίτερα τοῦ Windelband, βλ. Ν. Ι. Α ο ὕ β α ρ ι, Μεταξὺ δύο κόσμων, σ. 274-75. Πιὸ πέρα ἀπὸ τὸν Windelband προχώρησε ὁ μαθητῆς του, ὁ Münsterberg, ποῦ συγκρότησε ὀλόκληρο μεταφυσικὸ σύστημα μὲ κεντρικὴ ἰδέα σ' αὐτὸ τὴν ἰδέα τοῦ Θεοῦ (Στὸ ἴδιο, σ. 275).

68. Στὸ ἴδιο, σ. 275-76. Βλ. ἐπίσης καὶ τὶς ἀπόψεις τοῦ Georg Mehlis (Στὸ ἴδιο, σ. 276-77).

69. Στὸ ἴδιο, σ. 278-79.

70. Στὸ ἴδιο, σ. 280. Μ' ἓνα τρόπο ἀνάλογο προσπαθεῖ νὰ θεμελιώσει τὴ θρησκεία καὶ ὁ G. Simmel. Ἀναλύοντας τὸ θρησκευτικὸ βίωμα, τὸ καθορίζει, ὅπως καὶ ὁ Troeltsch, ὡς ἄμεσο βίωμα πραγματικότητας, παρουσίας τοῦ ἀντικειμένου, τοῦ Θεοῦ, τὸν ὅποιον θεωρεῖ ὅχι ἀπρόσωπο, ὅπως ὁ πανθεισμός, ἀλλὰ προσωπικόν, ὅπως ὁ θεϊσμός (Στὸ ἴδιο, σ. 280-81).

γὰ τὴ θρησκεία εἶναι, ὅπως καὶ στὴν περίπτωση τοῦ Windelband ἢ ἄλλων νεοκαντιανῶν τῆς σχολῆς τῆς Βάδης, μετάβαση στὴ μεταφυσικὴ κάτω ἀπὸ τὴ σημαία τῆς κριτικῆς φιλοσοφίας τοῦ Kant⁷¹.

*β'. Διάφορες τάσεις τῆς φιλοσοφίας τῆς θρησκείας
κάτω ἀπὸ τὴν ἐπίδραση τῶν ἄμεσων διαδόχων τοῦ Kant,
καὶ ἰδιαίτερα ἡ φιλοσοφικοθεολογικὴ τάση τοῦ Paul Tillich.*

Ἡ μετάβαση στὴ μεταφυσικὴ ποὺ χαρακτηρίζει τὴν ἐρμηνεία τῆς θρησκείας ἀπὸ φιλοσοφικὴ πλευρὰ, στὴν περίπτωση τῶν νεοκαντιανῶν, χαρακτηρίζει ἐπίσης καὶ τὶς διάφορες τάσεις τῆς φιλοσοφίας τῆς θρησκείας κάτω ἀπὸ τὴν ἐπίδραση τῶν ἄμεσων διαδόχων τοῦ Kant (Fichte, Schelling καὶ Hegel). Ὅλοι αὐτοὶ (Brunstäd, Coellen, Schwarz, Tillich, Eucken κ.ἄ.)⁷², συσχετίζοντας τὴν ἐμπειρικὴ πραγματικότητα μὲ τὸ ἀπόλυτο ὄν, ἀνήκουν στὸ μεταφυσικὸ ἰδεαλισμὸ ποὺ ἀναβίωσε στὸν αἰῶνα μας μὲ δύο μορφές. Ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά, ἀποδείχνουν πρῶτα μὲ μιὰ μεταφυσικὴ ἀναζήτηση τὴν ὑπαρξὴ τοῦ ἀπολύτου ὄντος, γιὰ νὰ τὸ συσχετίσουν ὕστερα μὲ τὴ συνείδηση τοῦ ἀνθρώπου. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ξεκινοῦν πρῶτα ἀπὸ τὴ θρησκευτικὴ ἐμπειρία γιὰ νὰ ὀδηγηθοῦν τελικὰ μὲ μεταφυσικὲς ἀποδείξεις στὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ⁷³.

Στὴ δευτέρη αὐτὴ κατηγορία ἀνήκει ὁ γερμανὸς θεολόγος καὶ φιλόσοφος Paul Tillich, ἓνας ἀπὸ τοὺς σπουδαιότερους εἰσηγητὲς τῆς νέας μορφῆς τῆς φιλοσοφίας τῆς θρησκείας⁷⁴, τῆς λεγόμενης «φιλοσοφικῆς θεολογίας»⁷⁵. Ἐνα βασικὸ πρόβλημα ποὺ τὸν ἀπασχόλησε εἶναι ἡ σχέση ἢ μᾶλλον τὰ ση-

71. Στὸ ἴδιο, σ. 282. Βλ. τὴ θαυμάσια μελέτη τοῦ Ernst Troeltsch «Religionsphilosophie», στὸ Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts, Festschrift für Kuno Fischer, Heidelberg, τ. I (1904), καθὼς καὶ τὸ ἔργο του Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, Tübingen 1905. Βλ. ἐπίσης γιὰ τὴ συμβολὴ τοῦ E. Troeltsch στὴ φιλοσοφία τῆς θρησκείας στὴ μελέτη τοῦ E. Π. Παπανοῦτσου, δ. π., τ. ΚΕ', σ. 339σημ., 369-70, ἰδιαίτερα τ. ΚΣΤ', σ. 57-58, 65.

72. Γιὰ τὶς ἀπόψεις καθενὸς χωριστὰ κάνει λόγο ὁ Νικ. Λούβαρις στὸ παράπαν βιβλίον του, ὅπως γιὰ τὸν Brunstäd (σ. 286-87), τὸν Coellen (σ. 287), τὸν Schwarz (σ. 227-88), τὸν Tillich (σ. 288) καὶ τὸν Eucken (σ. 288-89). Ἰδιαίτερα γιὰ τὸν τελευταῖον, τὸν R. Eucken (ἔργα του: Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart, Der Wahrheitsgehalt der Religion κ.ἄ.), βλ. ἐπίσης Ν. Ι. Λούβαρις, «Ἡ ἐν τῇ θρησκείᾳ ἀλήθεια κατὰ τὸν φιλόσοφον Eucken», Ἀνάπλασις, ἀπὸ Μάιο ὡς Σεπτέμβριον 1916, ποὺ δημοσιεύτηκε καὶ μὲ τὸν τίτλον «Αἱ περὶ θρησκείας ἰδέαι τῆς συγχρόνου φιλοσοφίας», στὸ περιοδ. Γρηγόριος Παλαμάς, ἔτ. Γ' (1920), σ. 412-17, 485-88, 490-94 κ.λπ.

73. Ν. Ι. Λούβαρις, Μεταξὺ δύο κόσμων, σ. 286.

74. Νικ. Α. Νησιώτη, Φιλοσοφία τῆς θρησκείας καὶ Φιλοσοφικὴ θεολογία, σ. 33σημ.

75. Στὸ ἴδιο, σ. 20.

μεία έπαφής, τὰ «σύνορα» φιλοσοφίας και θρησκείας. Γι' αυτό και χαρακτηρίστηκε διανοούμενος τών «συνόρων» (δικός του όρος). 'Η φιλοσοφική θεολογία του είναι μιὰ προσπάθεια νά καθορίσει «τὰ σύνορα πραγματικότητας και φαντασίας, θεωρίας και πράξεως, φιλοσοφίας και θεολογίας»⁷⁶. Νά δεϊ «τήν φιλοσοφίαν και τήν θεολογίαν εις τήν ένότητά των»⁷⁷. Ξεκινώντας από τή βάση ότι κάθε ανθρώπινο όν διαθέτει μιὰ πίστη, μιὰ «έσχατη μέριμνα», ώς τρόπο όργάνωσης τής έμπειρίας και τής δράσης του, καταλήγει σέ μιὰ μεταφυσική του άπολύτου. Σ' αυτό που βρίσκεται πέρα και πάνω από τó Είναι σάν έσχατη πραγματικότητα. Στό «Όν καθαυτό» που είναι τόσο έσχατο, ώστε τó μόνο που μπορούμε νά πούμε πραγματικά γι' αυτό είναι ότι συνιστά τó έσχατο⁷⁸.

γ'. "Άλλες τάσεις τής φιλοσοφίας τής θρησκείας στόν 20ό αιώνα
μέ άφετηρία τήν ψυχολογική και τή θρησκευτική γενικά έμπειρία
(William James και Rudolf Otto)

"Άλλες τάσεις τής φιλοσοφίας τής θρησκείας στόν 20ό αιώνα, διαφορετικές από αυτές που ξεκίνησαν από τήν ιδέα του άπολύτου, είναι οι τάσεις που έχουν ως άφετηρία τους τήν ψυχολογική και έμπειρική γενικά έρευνα τής θρησκείας⁷⁹. 'Η θεώρηση αυτή είναι διαφορετική από τήν καθαρά ψυχολογική έρευνα τής θρησκείας στό ότι προχωρεί πέρα από αυτή, επιδιώκοντας νά έπισημάνει τή δικαίωση και τήν αλήθεια τής θρησκείας⁸⁰.

76. Κων. Ε. Παπαπέτρου, «Paul Tillich: 'Ο άνθρωπος και ó στοχαστής τών 'συνόρων'», Πρόσωπα και θέματα (R. Bultmann, P. Tillich, D. Bonhoeffer, K. Rahner), 'Αθήναι 1967, σ. 10.

77. Στό ίδιο, σ. 12.

78. Ν. Ι. Λούβαρι, δ. π., σ. 288.

79. Κανονικά, έισηγητής τής ψυχολογικής άποψης υπήρξε ó Schleiermacher. Σήμερα έννοούμε κάτω από αυτή όλες εκείνες τις αντιλήψεις για τόν καθορισμό τής ουσίας τής θρησκείας και για τήν άπόδειξη τής αλήθειας της. 'Απόπειρες που στηρίζονται πάνω στην ψυχολογική και έμπειρική γενικά άποψη. Πάνω στην ιστορία δηλαδή τών θρησκευμάτων και τής θρησκευτικής γενικά έμπειρίας του παρελθόντος και του παρόντος.

80. 'Η διαφορά που υπάρχει άνάμεσα στην ψυχολογική θεώρηση τής θρησκείας και στην καθαρά ψυχολογική έρευνα τής θρησκείας είναι άνάλογη με τή διαφορά άνάμεσα στη θρησκειολογική φαινομενολογία που ίδρυσε ó Max Scheler, διακρίνοντας τήν αόστηρά από τή θρησκευτική φιλοσοφία (φιλοσοφία τής θρησκείας), και στην έπιστήμη τής ψυχολογίας. Με τή φαινομενολογία ύψώνεται ó έρευνητής πέρα από τó συγκεκριμένο και τυχαίο τής ύπαρξης στό καθαυτό, στην αληθινή και αιώνια ουσία τών φαινομένων. 'Ενδιαφέρεται για τήν ουσία (περιεχόμενο) του φαινομένου ως δεδομένου στην καθαυτή συνείδηση, στην «καθαρή συνείδηση». Προσέχει στό «νόημα», στό περιεχόμενο, στό όποιο άναφέρεται τó ψυχικό ένέργημα, και όχι στό ίδιο τó ένέργημα. 'Αντίθετα ó ψυχολόγος στρέφει πρωταρχικά τήν προσοχή του προς τή «νόηση», δηλαδή προς τó ίδιο τó νοητικό ένέργημα και ψυχολογικό φαινόμενο (Ν. Ι. Λούβαρι, δ. π., σ. 282-83).

«Έτσι, λογουχάρη, ο William James, αρχίζοντας ως ψυχολόγος και προχωρώντας πέρα από τα ψυχολογικά δεδομένα, προσπαθεί όχι μονάχα να προσδιορίσει την ούσία της θρησκείας, αλλά και να καθορίσει τα κριτήρια για την αλήθεια της. Με βάση λοιπόν την αρχή του Πραγματισμού που εκπροσωπεί πια ως φιλόσοφος⁸¹, την «πραγματιστική» δηλαδή αρχή πώς μια θεωρία είναι αληθινή έφ'όσον λειτουργεί στην ανθρώπινη εμπειρία, καταλήγει στο συμπέρασμα πώς και η ιδέα του Θεού είναι αληθινή από τη στιγμή που λειτουργεί σ' αυτή την εμπειρία. 'Από τη στιγμή δηλαδή που «θα αποδειχθεί —όπως γράφει ο James— πώς έχει έστω και την ελάχιστη πρακτική αξία για τη ζωή, αληθινή με την έννοια ότι είναι καλή»⁸². Με αυτή την έννοια, η πίστη στο Θεό,

81. «'Ο όρος πραγματισμός —γράφει ο ίδιος ο W. James— προέρχεται από την ελληνική λέξη 'πράγμα'. 'Η λέξη τούτη έκαμε, για πρώτη φορά την εμφάνισή της, σαν φιλοσοφικός όρος, τὸ 1878. Τὴν χρησιμοποίησε πρώτος ὁ Charles Peirce σ' ἕνα ἄρθρο του με τὸν τίτλο: 'Πὼς ν' ἀποσαφηνίζουμε τὶς ιδέες μας'» (W. J a m e s, 'Ο πραγματισμός, μετφρ. Δ. 'Αλεξόπουλου, 'Αθήνα, έκδ. 'Αναγνωστὴν, χ.χ., σ. 51-52. 'Ο πλήρης τίτλος τοῦ βιβλίου στο πρωτότυπο: Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking, popular lectures in philosophy, [London 1907]). Στο ἄρθρο του ὁ Ch. Peirce ὑποστήριξε ὅτι «για νὰ πετύχουμε τὴν τέλεια σαφήνεια στὶς ιδέες πὸ ἀναφέρονται σ' ἕνα ἀντικείμενο, πρέπει νὰ κοιτάξουμε τὰ πρακτικὰ ἀποτελέσματα, πὸ αὐτὸ εἶναι σὲ θέση νὰ προκαλέσει». Με αὐτὴ τὴν έννοια, «ἡ κατανόηση ἑνὸς πράγματος, ἀπὸ μέρους μας, δὲν εἶναι τίποτ' ἄλλο παρὰ ἡ νοητὴ σύλληψη αὐτῶν τῶν ἀποτελεσμάτων» (Στὸ ἴδιο, σ. 52). Αὐτὴ εἶναι, σύμφωνα με τὸν James, «ἡ βασικὴ ἀρχὴ τοῦ πραγματισμοῦ, ὅπως τὴν ἔθεσε ὁ Peirce», πὸ τὴν ξανάφερε σὴν ἐπιφάνεια ὁ James ὕστερ' ἀπὸ εἴκοσι χρόνια, τὸ 1898, σὲ μιὰ ὀμιλία του στο Πανεπιστήμιο τῆς Καλιφόρνιας, ἐφαρμόζοντάς τη στο θέμα τῆς θρησκείας, τὴν κατ'ἀλληλῆ ὥρα (Στὸ ἴδιο), ὅπως φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸ περίφημο ἔργο του πὸ ἐμφανίστηκε ἀργότερα: The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, Gifford lectures delivered at Edinburg University, London 1902. 'Ενα βιβλίο πὸ διαβάστηκε με ἀπληστία σὲ ὀλόκληρο τὸν κόσμο (Μιὰ ἀπὸ τὶς νεότερες ἐκδόσεις του εἶναι καὶ αὐτὴ πὸ συνοδεύεται με εἰσαγωγὴ [introduction] τοῦ Arthur Darby Nock, London and Glasgow, The Fontana Library, 1975). Για τὸν πραγματισμὸ τοῦ W. James καὶ τὴν ἐφαρμογὴ του σὴν θρησκεία, βλ. A n d r e w J. R e c k, Introduction to William James: An Essay and Selected Texts, Bloomington/London, Indiana University Press, 1967. Καθὼς καὶ τὸ συλλογικὸ ἔργο: The Philosophy of William James, edited by Walter Robert Corti, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1976. Στὸν Πραγματισμὸ, ἐκτός ἀπὸ τὸν W. James καὶ τὸν Charles S. Peirce, τὸν ἐκφραστὴ τῶν ἀρχῶν αὐτῆς τῆς φιλοσοφίας, ἀνήκει ἐπίσης ὁ John Dewey. Γενικὰ για τὴν ἀνάπτυξη τοῦ Πραγματισμοῦ, βλ. τὸ ἄρθρο τοῦ J. Dewey, «Le développement du Pragmatisme américain», σὴν Revue de Métaphysique et de Morale, oct.-déc. 1922, σ. 411-30.

82. W. J a m e s, 'Ο πραγματισμός, σ. 72. Στο βιβλίο αὐτὸ πὸ, σύμφωνα με τὸν ὑπότιτλό του, περιέχει τὶς ἐκλαϊκευμένες διαλέξεις τοῦ συγγραφέα για τὴ φιλοσοφία (the Lowell Lectures, 1907), ὁ W. James, ὅπως παρατηρεῖ ὁ V. J. McGill, «δικαίηρυξε ὅτι για τὶς πραγματιστικὲς ἀρχές, ' ἐὰν ἡ ὑπόθεση για τὸ Θεὸ λειτουργεῖ ἱκανοποιητικὰ με τὴν εὐρύτερη έννοια τῆς λέξης, τότε [ἡ ὑπόθεση αὐτὴ] εἶναι αληθινή'. Καὶ πῆρε θέση ἀνάμεσα στον ἰδεαλισμὸ [τοῦ Hegel: τὴ θεωρία του για τὸ ἀπόλυτο] καὶ στον ὀλισμὸ, πὸ τὴν ὀνόμασε

ή θρησκευτική πίστη, που στηρίζεται, σύμφωνα με τον James, πάνω στην πράξη⁸³, δέν είναι ψευδαίσθηση αλλά πραγματικότητα. Ἄρκει νά προσεγγί-

‘πραγματιστικό ή βελτιωτικό’ (pragmatistic or melioristic) θείσμο» (V. J. Mc Gill, «Pragmatism», Dictionary of Philosophy, edited by D. D. Rumes, Ames, Iowa, Littlefield, Adams and Co, 1958, σ. 246. Βλ. και ολόκληρο τὸ ἄρθρο γιὰ τὸν Πραγματισμὸ [Pragmatism], σ. 245-47). Μὲ ἄλλα λόγια, ὅσο οἱ ἔννοιες ποὺ ἐκφράζουσι μιὰ θρησκευτική πίστη, (αἰτιουργοῦν ὡς ὁδηγοὶ γιὰ τὴ ζωὴ ἢ ὡς ἐκπαιδευτικὴς τοποθετήσεις, τότε οἱ ἔννοιες αὐτὲς εἶναι ἀληθινὲς ἀπὸ πραγματιστικὴ πλευρὰ γιὰ ὀρισμένους ἀνθρώπους» (R. H. Popkin -A. Stroll, ὁ. π., σ. 270. Βλ. και ὅσα γράφονται γενικὰ γιὰ τὸν Πραγματισμὸ, σ. 264-71). Αὐτὸ ἰσχύει ἰδιαίτερα γιὰ τὴν ἰδέα τοῦ Θεοῦ ποὺ ὁ James τὴ χαρακτηρίζει ὡς «καλή», ὡς «χρήσιμη» δηλαδὴ (ἀπ’ ἐδῶ προέρχεται και ἡ συσχέτιση τοῦ Πραγματισμοῦ μὲ τὴ Χρησιμοθηρία ἢ τὸν Ὀφελισμὸ). Ὁ ἴδιος ὁ James ἀναφέρει τὴν περιφρημὴ φράση τοῦ J. H. Leuba: «Ὁ Θεὸς δὲ γνωρίζεται, δὲν κατανοεῖται: χρῆσιμὸ π ο ι ε ἴ τ α ι (God is not known, he is not understood; he is used)» (Ἀπὸ τὴ μελέτη τοῦ E. Π. Παπανοῦτσου, ὁ. π., τ. ΚΕ’, σ. 386). Στὴν κριτικὴ του γιὰ τὸν πραγματισμὸ, ὁ Εὐάγγ. Παπανοῦτσος ἐπισημαίνει, σὲ ἀντίθεση μὲ αὐτὸν ποὺ ἐπιδιώκει τὴ χρησιμότητα τῆς ἀλήθειας, ὅτι, «μολονότι ὑπότινα ἔποψιν δὲν εἶναι εὐάρεστος και ὠφέλιμος πάντοτε ἡ ἀλήθεια, δύναται ἐν τούτοις νὰ δεχθῆ τις τὴν πρότασιν: τὸ ἀληθὲς εἶναι χρήσιμον, ὄχι ὁμῶς και τὴν ἀντίστροφον» (Στὸ ἴδιο, σ. 382). Ὑστερα ἡ στάθμιση τῆς ἀξίας τῆς πίστεως, κατὰ τὸν Πραγματισμὸ, μὲ βάση τὰ ἀγαθὰ τῆς θρησκείας στὴν προσωπικὴ ζωὴ κάθε ἀνθρώπου, «ἀντιστρατεύεται καταφῶρος —σύμφωνα μὲ τὸν E. Παπανοῦτσο— πρὸς τὰς θεμελιωδεστέρας ἀπαιτήσεις τῆς θρησκευτικῆς συνειδήσεως, ἢ ὅποια ἐκτιμᾷ τὴν πίστιν καθ’ ἑαυτὴν και ἀνεξαρτήτως τῶν ἀγαθῶν, τὰ ὅποια εἶναι δυνατόν ν’ ἀπορρέουν ἐκ τῶν ἀληθειῶν τῆς» (Στὸ ἴδιο, σ. 384). «Τὰ ἀγαθὰ τῆς Θρησκείας εἶναι ἀκολουθήματα, συνέπεια και ὄχι ἔρεισμα τῆς ἀξίας τῆς ἢ κριτήριον τῶν ἀληθειῶν τῆς» (Στὸ ἴδιο, σ. 386). Ὁποσδήποτε, παρὰ τὸ μειονέκτημα τῆς «πραγματιστικῆς» ἀρχῆς γιὰ τὴν στάθμιση τῆς ἀλήθειας, ὁ E. Παπανοῦτσος ἀναγνωρίζει τὴ μεγάλη προσφορά τοῦ ἀμερικανοῦ φιλοσόφου ἀπὸ ψυχολογικὴ πλευρὰ, ἀπὸ τίς παρατηρήσεις του δηλαδὴ γιὰ τὰ θρησκευτικὰ ψυχολογικὰ φαινόμενα, λέγοντας: «Ἡ περὶ τῆς θρησκευτικῆς ἐμπειρίας θεωρία τοῦ James, καθ’ ἑαυτὴν και ἀσχέτως πρὸς τὸ γνωσιολογικὸν κριτήριον τοῦ Πραγματισμοῦ, εἶναι πολλοῦ λόγου ἀξία» (Στὸ ἴδιο, σ. 386-87). Αὐτὸ φαίνεται ἄλλωστε και ἀπὸ τὸ βασικὸ του ἔργο The Varieties of Religious Experience. Τὸ βιβλίον αὐτὸ, ὅπως παρατηρεῖ ὁ E. Παπανοῦτσος, «ἀναγνωσθὲν ἀπλήστως εἰς τὸν κόσμον ολόκληρον ἔστρεψε τὴν προσοχὴν τῶν ψυχολόγων εἰς τὴν μελέτην τῶν θρησκευτικῶν φαινομένων, ἀφθονοῦν δὲ σήμερον αἱ ψυχολογικαὶ ἐργασίαι εἰς τὴν σφαῖραν αὐτήν» (Στὸ ἴδιο, σ. 383. Βλ. ἐπίσης και τὴν ὑποσημείωση στὴν ἴδια σελίδα ὅπου ἀναφέρονται «ἔρευμαι αὐτῆς τῆς φύσεως» και σχετικὴ βιβλιογραφία. Βλ. ἐπίσης ολόκληρη τὴν κριτικὴ γιὰ τὸν Πραγματισμὸ, σ. 381-86. Καθὼς και τίς κριτικὲς παρατηρήσεις: Some Criticisms of Pragmatism, στὸ βιβλίον τῶν R. Popkin -A. Stroll, ὁ. π., σ. 270-71. Γιὰ τὸν πραγματισμὸ, ὅπως και γιὰ τὸν W. James, βλ. και στὴ μελέτη τοῦ N. I. Λούβαρι, Ἡ φιλοσοφία τῆς θρησκείας ἐν τῷ παρόντι, σ. 29-31, 37-39).

83. Στὴν πραγματεία του The Will to Believe, γράφει ὁ W. James: «Ἐφόσον ἡ πίστη μετριεῖται μὲ τὴν πράξη, ἐκεῖνος ποὺ θὰ μᾶς ἀπαγορεύει νὰ πιστεύουμε πῶς ἡ θρησκεία εἶναι ἀληθινή, ὑποχρεωτικὰ μᾶς ἀπαγορεύει ἐπίσης νὰ πράττουμε ὡσὰν νὰ πιστεύαμε πῶς εἶναι ἀληθινή. Ὅλη ἡ κατοχύρωση τῆς θρησκευτικῆς πίστεως ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν πράξη»

σει κανείς με αὐτὴ τὴν πίστη τὸ Θεό, τὴν ἀνώτερη πραγματικότητα, πού μέρος τῆς εἶναι τὸ ὑποσυνειδητο τοῦ ἀνθρώπου. Γιατί, ὅπως δείχνει καὶ ἡ θρησκευτικὴ ἐμπειρία, πέρα ἀπὸ τὸ συνειδητὸ κόσμο ὑπάρχει καὶ ἡ περιοχὴ πού ἀνήκει στὸ ἀσυνειδητο ἢ ὑποσυνειδητο.

Τὴ μέθοδο τοῦ James τὴν ἔκαμε γνωστὴ στὴν Εὐρώπη ὁ Georg Wobermin, πού με ὑπόδειγμα τὸν Schleiermacher ὑποστήριξε τὴν αὐτονομία καὶ τὴν ιδιοτυπία τῆς θρησκείας⁸⁴, γιὰ ν' ἀκολουθήσει μετὰ ὀλόκληρη σειρὰ ἐρευνητῶν (Höfding, Oesterreich, Heiler, Scholz κ.ἄ.)⁸⁵. Ἀνάμεσά τους καὶ ὁ Rudolf Otto με τὸ περίφημο ἔργο του γιὰ τὸ Ἅγιο (Das Heilige)⁸⁶, ὅπου ἐμφανίζεται ὡς συνεχιστὴς τῆς θεωρίας γιὰ τὸ συναίσθημα σὰν ἓνα εἶδος ἀνώτερης γνωστικῆς δυνάμεως στὴν ἐμπειρία τοῦ ὑπερβατικοῦ⁸⁷.

Τὸ συναίσθημα αὐτὸ πού εἶναι ἄσχετο με τὸ λογικὸ, ἀναφέρεται στὸ ἀντικείμενο τῆς θρησκείας, στὸ θεῖο ἢ ἅγιο ἢ ὄσιο. Κύριο χαρακτηριστικὸ του εἶναι τὸ «ἄρρητο», τὸ ἀνέκφραστο, τὸ ἀκατάληπτο⁸⁸, πού ἐμφανίζεται στὴν

(W. J a m e s, Essays on Faith and Morals, selected by Barton Perry, New York, The World Publishing Co., 1972, σ. 60σημ.).

84. Βλ. I. N. Λ ο ὄ β α ρ ι, Μεταξὺ δύο κόσμων, σ. 290. Πρβλ. σ. 261-63, καθὼς καὶ σ. 23. Βλ. ἐπίσης Κ. Δ. Γ ε ω ρ γ ο ὄ λ η, ΘΗΕ, τ. 6, στ. 549 καὶ Ε. Π. Π α π α ν ο ὄ τ σ ο υ, ὁ. π., τ. ΚΕ', σ. 387.

85. Βλ. I. N. Λ ο ὄ β α ρ ι, ὁ. π., σ. 293, 295-96.

86. Ὅπως ἐξηγεῖ ὁ R. Otto, ἡ λέξις Heiliges ἀντιστοιχεῖ στὸ ἐλληνικὸ *hagios*, στὸ ἐβραϊκὸ *qādoch* καὶ στὸ λατινικὸ *sanctus* ἢ *sacer* (R. O t t o, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 23. bis 24. Auflage. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1936, σ. 6). Ὅσο γιὰ τὸ ἴδιο τὸ βιβλίον πού ἔχει γιὰ τίτλον τὴν παραπάνω λέξις (Heiliges), ἐμφανίστηκε γιὰ πρώτη φορὰ τὸ 1917 καὶ ἀπὸ τότε ἀριθμεῖ δεκάδες ἐκδόσεις (δεκαπέντε καὶ παραπάνω μέσα στὴν πρώτη δεκαετία), ἔχοντας μεταφρασθεῖ στις κυριότερες εὐρωπαϊκὰς γλώσσες.

87. Τὴ θεωρία γιὰ τὸ συναίσθημα προήγαγε καὶ συμπλήρωσε ὁ Schleiermacher στὸ περίφημο ἔργο του γιὰ τὴ θρησκεία (Ueber die Religion, 1799). Ὡστόσο σύμφωνα με τὸν Otto, ὁ πλησιέστερος προσδιορισμὸς πού ἔδωκε γιὰ τὸ θρησκευτικὸ συναίσθημα ὁ Schleiermacher (τὸ ἀπόλυτο συναίσθημα ἐξάρτησης) δὲν ἐξαντλεῖ ὀλόκληρα τὸ βαθύτερο συγκλονισμὸ τῆς ψυχῆς πού θρησκεύει (R. O t t o, ὁ. π., σ. 9-11). Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Otto, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἀντίληψη τοῦ Schleiermacher, ἔλαβε ὑπόψη του καὶ τὴν ἀντίληψη τοῦ Kant γιὰ τὴ θρησκεία, καθὼς καὶ τὸ συνδυασμὸ πού ἔκαμε αὐτῶν τῶν ἀντιλήψεων ὁ J. Fries (Πρβλ. R. O t t o, Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie, Tübingen 1909).

88. Τὸ ἄ-λογο στοιχεῖο μέσα στὴν ἰδέα τοῦ «θεοῦ», τοῦ «ιεροῦ», ἢ τοῦ «ἀγίου», ὅπως τὸ ὀνομάζει ὁ R. Otto, σύμφωνα με τὸν τίτλον τοῦ βιβλίου του Das Heilige, φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸν ὑπότιτλον αὐτοῦ τοῦ βιβλίου: «Τὸ ἄλογο [παραλόγο, ὑπέρογο, ἄρρητο] στὴν ἰδέα τοῦ θεοῦ καὶ ἡ σχέση του με τὸ λογικὸ» (Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen) πού τονίζει ἀκριβῶς τὸ ἄ-λογο αὐτὸ στοιχεῖο, τὸ ἄρρητο, στὴ σχέση του με τὸ ἄλλογο, τὸ λογικὸ. «Ὄνομάζουμε 'ἄλλογο' (rational) στὴν ἰδέα τοῦ θεοῦ —γράφει ὁ ἴδιος ὁ Otto— ἐκεῖνο πού μπορεῖ νὰ συλληφθεῖ ξε-

ἀρχή ως numinosum (ἀπό τὸ numen-nis). Σὲ μιὰν ἀνώτερη βαθμίδα, τὸ numinosum γίνεται συνειδητὸ ὡς Ἅγιο (Heiliges)⁸⁹. Στις δύο αὐτὲς βαθμίδες, τὴν προβαθμίδα καὶ τὴν ἀνώτερη βαθμίδα, ἀνταποκρίνονται δύο ἀπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ θείου, τὸ tremendum καὶ τὸ fascinans (αὐτὸ ποὺ γοητεύει)⁹⁰. Τὸ ἕνα στοιχεῖο προκαλεῖ τὸν τρόμο, τὴν ἱερὴ φρίκη, μπροστὰ στὸ μεγαλεῖο τοῦ θείου, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ μηδαμινότητα καὶ τὴν ἀμαρτωλότητα τοῦ ἀνθρώπου. Τὸ ἄλλο στοιχεῖο, τὸ «γοητεῦον», εἶναι ἐκεῖνο ποὺ ἐλκύει καὶ σαγηνεύει τὸν ἄνθρωπο, κἀνοντάς τον νὰ νιώθει τὸ Θεὸ ὡς Λυτρωτὴ καὶ φιλόστοργο Πατέρα⁹¹. Τὰ στοιχεῖα αὐτά, τὸ fascinans ὡς ἔλξη καὶ τὸ tremendum ὡς ἀπώση, ἀποτελοῦν τοὺς δύο πόλους τοῦ θρησκευτικοῦ βιώματος στὴν ἀναφορά του πρὸς τὸ Ἅγιο⁹².

κάθαρα ἀπὸ τὴ νοημοσύνη μας καὶ νὰ περάσει μέσα στὴν περιοχὴ τῶν ἐννοιῶν ποὺ εἶναι γνώριμες καὶ δεκτικὲς ὀρισμοῦ. Ὑποστηρίζουμε ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ ὅτι κάτω ἀπὸ αὐτὴ τὴν περιοχὴ καθαρῆς σαφήνειας βρίσκεται ἕνα σκοτεινὸ βάθος ποὺ κρύβεται, ὅχι στὴν αἴσθησή μας, ἀλλὰ στὶς ἐννοίεές μας καὶ ποὺ γι' αὐτὸ τὸ λόγο τὸ ὀνομάζουμε «ἄ-λογο» (das Irrationale)» (R. Otto, ὁ. π., σ. 76).

89. Κ. Δ. Γεωργιάδης, ΘΗΕ, τ. 6, στ. 548. Βλ. ἐπίσης R. Otto, ὁ. π., σ. 6.

90. Βλ. τὸ κεφ. «Das Moment des 'tremendum'» (R. Otto, ὁ. π., σ. 14κ.π.) καὶ τὸ κεφ. «Das fascinans (Moment des Numinosen)» (Στὸ ἴδιο, σ. 42-52).

91. Τὰ δύο αὐτὰ μυστήρια ἀντιστοιχοῦν κανονικὰ στὸ φόβο καὶ στὴν ἀγάπη, ὅπως ἀποδεικνύουμε στὴ μελέτη μας Ψυχολογικὸι παράγοντες τοῦ θρησκευτικοῦ φαινομένου, ἰδιαίτερα ὁ φόβος καὶ ἡ ἀγάπη, ἀνάτυπο ἀπὸ τὴ «Θεολογία», Ἀθήναι 1987, τμήμα Β', § 2: «Οἱ δύο πόλοι τοῦ θρησκευτικοῦ βιώματος: mysterium tremendum καὶ mysterium fascinosum σὲ ἀντιστοιχία μὲ τὸ φόβο καὶ τὴν ἀγάπη», σ. 34-41.

92. Βλ. Ε. Δ. Θεοδώρου, Οἱ δύο πόλοι τοῦ θρησκευτικοῦ βιώματος, Ἀθήναι 1971, σ. 4-6. Βλ. ἐπίσης τοῦ Ἰδίου, «Θρησκευτικὸν βίωμα», ΘΗΕ, τ. 6, στ. 554, καθὼς καὶ Μιχ. Κ. Μακράκη, Ἡ αἴσθησις τοῦ θανάτου καὶ ὁ πόθος τῆς λυτρώσεως εἰς τὸν Λ. Τολστόη, Ἀθήναι 1978, σ. 41-43. Σὲ αὐτὴ τὴν ἀντιστοιχία τῶν δύο πόλων μὲ τὸ «τρομερὸν» (ἀπώση) καὶ τὸ «σαγηνευτικὸν» (ἐλξη) βασιζέται οὐσιαστικὰ καὶ ὁ Σπυρ. Δ. Κοντογιάννης στὴν ἀνάλυσή του γιὰ τὸ Ἅγιο τοῦ Otto (Βλ. Σ. Κοντογιάννη, Mysterium tremendum καὶ Mysterium fascinosum, ἀνάτ. ἀπὸ τὸ περιοδ. Γρηγόριος Παλαμᾶς, Ἀθήναι 1973, σ. 5). Γενικὰ γιὰ τὰ στοιχεῖα αὐτά, τὸ tremendum καὶ τὸ fascinans, βλ. Ε. Π. Παπανοῦτσου, Τὸ θρησκευτικὸ βίωμα στὸν Πλάτωνα, Ἀθήνα, ἐκδ. «Δωδάνη», 1971, σ. 21-23 καὶ Ἰωάν. Δ. Δρούλια, Αἰώνιες ἀναζητήσεις καὶ ἀνάλογες θεωρήσεις (τοῦ ὄντως ὄντος), Ἀθήνα 1981, σ. 34. Καθὼς καὶ στὸ ἄρθρο τοῦ Εὐαγγ. Δ. Θεοδώρου «Ἡ φιλοσοφία τῆς θρησκείας τοῦ Rudolf Otto», Θεολογία, τ. ΝΗ', τεύχ. Β' (Ἀπρ.-Ἰούν.) 1987, σ. 254-55, ἀλλὰ καὶ ἀλόκληρο τὸ σημαντικὸ αὐτὸ ἄρθρο ὅπου, στὴν ἀρχή, καὶ σχετικὴ βιβλιογραφία γιὰ τὸν R. Otto καὶ τὰ ἔργα του, σ. 249σημ. - 250.

4. Ἡ φιλοσοφία τῆς θρησκείας σήμερα στὴν ἀλλοδαπή, καὶ ἰδιαίτερα στὴ χώρα μας.

α'. Ἡ παραπέρα ἔρευνα τῆς θρησκείας
ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς φιλοσοφίας τῶν ἀξιῶν.

Τὸ Ἅγιο τοῦ Otto ἢ τὸ Ὑψηλὸ καὶ Ὑπερέχον, ὅπως τὸ χαρακτηρίζει ὁ Scholz⁹³, εἶναι ὡς ὕψιστη ἀξία τὸ ἀντικείμενο τῆς φιλοσοφίας τῶν ἀξιῶν στὴν ἔρευνά της γιὰ τὴ θρησκεία τόσο κατὰ τὸ δεῦτερο μιστὸ τοῦ 19ου αἰώνα ὅσο καὶ στὴν παραπέρα ἔρευνά της στὸν 20ὸ αἰώνα⁹⁴. Ἰδιαίτερα ὅσον ἀφορᾷ τὸν αἰώνα μας, ὀλόκληρη ἡ ἔρευνα αὐτὴ στηρίζεται πάνω στὴν ψυχολογικὴ ἀνάλυση καὶ στὴν ἱστορικὴ ἐμπειρία, μακριὰ ὅσο τὸ δυνατό ἀπὸ κάθε μεταφυσικὴ προϋπόθεση⁹⁵. Σύμφωνα λοιπὸν μὲ τὸ γενικὸ συμπέρασμα αὐτῆς τῆς ἔρευνας, ἔχει μεγάλη σημασία οἱ θρησκευτικὲς ἀξίες, ὡς ἡ πιὸ ὕψηλὴ καὶ τέλεια ἔκφραση ὅλων τῶν ἀξιῶν, νὰ μὴ εἶναι ἀπλὰ ὄνειροπολήματα, ἀλλὰ νὰ γεννιοῦνται ὡς ἀναγκαῖες ἀπὸ τὴν πραγματικότητα, ποὺ εἶναι καὶ τὸ κριτήριον γιὰ τὴν ἀλήθεια τους⁹⁶.

Τὸ κριτήριον τῆς ἀλήθειας τῶν θρησκευτικῶν ἀξιῶν ἀναφέρεται στὸ πρόβλημα γιὰ τὴ σχέση ἀνάμεσα στὴν πίστη καὶ στὴ γνώση ποὺ σημαίνει ὅτι τὸ κριτήριον αὐτὸ εἶναι διαφορετικὸ ἀπὸ τὸ κριτήριον τῆς ἐπιστημονικῆς ἀλήθειας. Ἀφορᾷ τὴν ἴδια τὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου. Τὴν ἐπίδραση δηλαδὴ ποὺ ἀσκοῦν οἱ θρησκευτικὲς ἀξίες πάνω στὴν ψυχικὴ καὶ πνευματικὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου. Αὐτὸ εἶναι τὸ πρῶτο στοιχεῖο τῆς ἀλήθειας τῶν θρησκευτικῶν ἀξιῶν. Τὸ δεῦτερο στοιχεῖο τῆς ἀλήθειας αὐτῶν τῶν ἀξιῶν εἶναι «ἡ λυτρωτικὴ τῶν δυνάμεις, τ.ἔ. ἱκανοποιήσις τῆς ψυχῆς, πέρα τῆς ὁποίας οὐδεμία ἄλλη δύναται νὰ νοηθῇ. Ὁ πόθος πρὸς τὴν ἱκανοποίησιν ταύτην διήκει δι' ὅλου τοῦ ἀνθρω-

93. Σύμφωνα μὲ τὸν H. Scholz ποὺ δέχεται, ὅπως καὶ ὁ R. Otto, τὴν a priori ὑπαρξὴ τοῦ θρησκευτικοῦ στοιχείου, ἡ θρησκεία δὲν εἶναι δημιούργημα τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος, ἀλλὰ βίωμα τοῦ θεοῦ ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη ψυχῇ. Ἡ ἀντίληψη αὐτὴ τοῦ θεοῦ βασίζεται, ὅπως ἐξηγεῖ ὁ Scholz, πάνω σ' ἐντυπώσεις γιὰ τίς ὁποῖες δίνου ἀφορμὴ τὰ ἐπίγεια φαινόμενα. Αὐτὸ σημαίνει πὼς τὸ θεοῦ ὑπάρχει μέσα στὸν κόσμον. Γιὰτὶ διαφορετικὰ καμιὰ ἐντύπωση ἀπὸ αὐτὸ δὲ θά ἦταν δυνατὴ. Ὅμως, μὲ τὸ νὰ συγκρίνεται μὲ τὰ ὄντα αὐτοῦ τοῦ κόσμου, ἐμφανίζεται συνάμα τὸ θεοῦ ὡς τὸ ὀλότελα Ἄλλότριον, τὸ Ὑπέργειον, τὸ Ὑψηλὸ καὶ Ὑπερέχον, ὡς ἡ ἀξία ποὺ τοποθετεῖται αἰώνια ἀπὸ τὸν ἄνθρωπον (N. I. Λ ο ὄ β α ρ ι, Μεταξὺ δύο κόσμων, σ. 295-96).

94. Περιοριζόμεστε ἐδῶ στὴν παραπέρα ἔρευνα τῆς φιλοσοφίας τῶν ἀξιῶν μονάχα, κατὰ τὸν 20ὸ αἰώνα, μολοντί θά μπορούσαμε νὰ κάνουμε τὸ ἴδιο καὶ γιὰ τὴν κατοπινὴ ἔρευνα τοῦ ὑπαρξισμοῦ στὴν Εὐρώπῃ (Γερμανία, Γαλλία) μετὰ τὸν Kierkegaard (Βλ. ὑποσ. 61 αὐτῆς τῆς μελέτης μας).

95. N. I. Λ ο ὄ β α ρ ι, ὁ. π., σ. 297-98.

96. Στὸ ἴδιο, σ. 298.

πίνου βίου. Είναι νοσταλγία πρὸς ἄρμονίαν, πρὸς δλοκλήρωσιν, πρὸς ὕψωσιν ὑπεράνω τοῦ ἐφημέρου, τοῦ μικροῦ, τοῦ εὐτελοῦς»⁹⁷.

Ἔτσι ὁ E. Spranger, λογουχάρη, ποὺ ἀφορμᾶται ἀπὸ τὶς προϋποθέσεις καὶ τὰ συμπεράσματα τῆς ψυχολογικῆς κι ἐμπειρικῆς ἐρευνας, διαπιστώνει στὸ ἔργο του γιὰ τὴ μαγεία τῆς ψυχῆς (1947), ὅτι ἡ ποιότητα τοῦ κόσμου καὶ τῆς ζωῆς γεννᾷ ἀναγκαστικὰ τὸν πόθο γιὰ τὴν ὕψιστη ἀξία ποὺ βρίσκεται πέρα ἀπὸ τὰ ὅρια τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ὑπεραισθητοῦ κόσμου. Ἡ ὑπαρξη ἐνὸς τέτοιου πόθου, ἡ παρουσία τῆς νοσταλγίας γιὰ τὸ πέρα ἀπὸ τὰ ὅρια τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου ἀποτελεῖ ἰσχυρὴ ἔνδειξη τῆς πραγματικότητας τοῦ ὑπεραισθητοῦ⁹⁸.

*β'. Ἡ φιλοσοφικὴ ἐρευνα τῆς θρησκείας
ἀπὸ τὴν ἄποψη τοῦ ἐμπειρισμοῦ καὶ τῆς ἀναλυτικῆς φιλοσοφίας,
ἰδιαίτερα στὴν Ἀγγλία καὶ στὴν Ἀμερικὴ.*

Ἡ ἀξιολογικὴ ἐρευνα τῶν νεοκαντιανῶν γιὰ τὴ θρησκεία ποὺ συνεχίστηκε καὶ στὸν αἰῶνα μας ἢ καὶ ἡ ἐρευνα σὲ ἀναφορὰ μὲ τὸ ἀπόλυτο ὄν τῶν νεοεγγελιανῶν, ἢ ὅποιαδήποτε ἀκόμα ἐρευνα, ὅπως αὐτὴ ποὺ ἔγινε μὲ βάση τὴν ψυχολογικὴ ἐμπειρία, δὲν περιορίζεται μονάχα στὴ Γερμανία ἀλλὰ ἐκτείνεται καὶ σὲ ἄλλες χῶρες ποὺ δέχτηκαν τὴν ἐπίδραση τοῦ Kant καὶ τοῦ Hegel γενικᾶ⁹⁹. Σὲ χῶρες δηλαδὴ, ὅπως ἡ Γαλλία¹⁰⁰, ἡ Ἀγγλία, οἱ Ἑνωμένες Πολιτεῖς¹⁰¹ κ.ἄ.

Ἰδιαίτερα ὅμως ὅσον ἀφορᾷ τὶς ἀγγλοσαξωνικὲς χῶρες, ἐμφανίστηκε σ' αὐτὲς μιὰ νέα ἐρευνα γιὰ τὴ θρησκεία κάτω ἀπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ ἀγγλικοῦ νεοεμπειρισμοῦ (G. E. Moore καὶ B. Russel)¹⁰² καὶ τῆς σχολῆς τοῦ ἀγγλοαυ-

97. Στὸ ἴδιο.

98. Στὸ ἴδιο, σ. 299.

99. Στὸ ἴδιο, σ. 300.

100. Στὴ Γαλλία παρατηρεῖται ἀπὸ τὸ τέλος τοῦ περασμένου αἰῶνα ἀναζωογόνηση τῆς φιλοσοφικῆς ἐρευνας γιὰ τὴ θρησκεία, ὅπως δείχνουν τὰ ὀνόματα τῶν Sabatier, Revelle, Le Roy, Boutroux, Bergson κ.ἄ. (Στὸ ἴδιο).

101. Είναι καταπληκτικὸς ὁ ἀριθμὸς τῶν θρησκευοφιλοσοφικῶν ἐργασιῶν, μαζὶ μὲ τὶς θρησκευοψυχολογικὲς ἐργασίες, ποὺ ἐμφανίστηκαν στὸν αἰῶνα μας, αὐτοτελεῖς ἢ σὲ περιοδικά, στὰ κέντρα τοῦ ἀγγλοσαξωνικοῦ πολιτισμοῦ. Ἔτσι στὰ παλαιότερα ἔργα τοῦ Starbuck, James, Caird, θὰ μπορούσαν νὰ προστεθοῦν καὶ τὰ σημαντικὰ ἔργα τῶν Josey, Galloway, Bowne, Strickland, Dewey, Burt, Brightman κ.ἄ. (Στὸ ἴδιο, σ. 300-301).

102. Ἡ φιλοσοφία τοῦ G. E. Moore (1873-1958) καὶ τοῦ Bertrand Russel (1872-1970), ποὺ στηρίχτηκε πάνω στὸν κοινὸ νοῦ καὶ προσανατολίστηκε ἐπιστημονικά, εἰσήγαγε μιὰ περίοδο ἐμπειρισμοῦ στὴν Ἀγγλία ποὺ ἐκδηλώθηκε στὸ χῶρο τῆς θρησκείας ὡς μιὰ ἀντιμεταφυσικὴ ἐπανάσταση κατὰ καὶ μετὰ τὸν Α' Παγκόσμιο Πόλεμο (βλ. N i n i a n S m a r t, «Study of Religion: Philosophy of Religion», The New Encyclopaedia Britannica, Publisher: Helen Hemingway Benton, τ. 15 [1980], σ. 623).

στριακού L. Wittgenstein¹⁰³. Ὁ ἀγγλικὸς ἐμπειρισμὸς ἐκδηλώθηκε μὲ μεγάλη δύναμη στὰ σύγχρονα φιλοσοφικὰ κινήματα, στὸ λογικὸ θετικισμὸ¹⁰⁴ καὶ στὴν ἀναλυτικὴ φιλοσοφία, ποὺ συνδυάστηκαν μὲ τὴ φιλοσοφία τῆς γλώσσας, ὅπως διαμορφώθηκε κάτω ἀπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ Wittgenstein¹⁰⁵.

103. Ἡ σχολὴ αὐτὴ ποὺ ἰδρύθηκε ἀπὸ μιὰ ομάδα διανοουμένων στὴ Βιέννη κατὰ τὴ δεκαετία τοῦ 1920 ἔγινε ἀργότερα γνωστὴ μὲ τὸ ὄνομα «Κύκλος τῆς Βιέννης» (Bl. V. C r a f t, Ὁ κύκλος τῆς Βιέννης καὶ ἡ γένεση τοῦ νεοθετικισμοῦ [Schick, Wittgenstein, Carnap, Popper], μετφρ. Γ. Μανάκου, Ἀθήνα, «Γνώση», 1986). Τὰ μέλη τῆς (Moritz Schlick, Hans Hahn, Friedrich Waismann, Herbert Feigl, Otto Neurath, Rudolf Carnap κ.ἄ.) ἐπηρεάστηκαν ἀπὸ τὰ συγγράμματα τοῦ L u d w i g W i t t g e n s t e i n, καὶ ἰδιαίτερα ἀπὸ τὴν ἀποψη ποὺ ἐκθέτει στὸ ἔργο του Tractatus (βλ. Logisch-Philosophische Abhandlung; Tractatus Logico-Philosophicus, London, Kegan Paul, 1922), ποὺ ὑπῆρξε καὶ ἡ ἀφορμὴ γιὰ τὴν ἴδρυση τῆς σχολῆς τους. Ἀπὸ τὴν ἀποψη δηλαδὴ ὅτι ἡ φιλοσοφία δὲν εἶναι θεωρία, ἀλλὰ δραστηριότητα (Bl. Ninian Smart, ὁ. π., σ. 623). «Ἄντί, ἐπομένως, νὰ προσπαθεῖ κανεὶς ν' ἀνακαλύψει τὴ σημασία ὀρισμένων ὄρων μὲ τὴν ἀνάλυση τρόπου Russel, τὸ ἔργο τοῦ φιλοσόφου εἶναι νὰ ἐπισημαίνει τὴ σημασία αὐτῶν τῶν ὄρων μὲ τὸ νὰ δείχνει πῶς χρησιμοποιοῦνται [οἱ ὄροι αὐτοὶ] στὴν πράξη. Ὁ Wittgenstein εἶναι ὑπεύθυνος γιὰ τὴν περίφημη φράση ποὺ χαρακτηρίζει τὴ δραστηριότητα τῶν γνωστῶν φιλοσόφων τῆς γλώσσας: 'Μὴ ζητᾶς τὴ σημασία', εἶπε, 'ζήτα τὴ χρῆση'» (R. P o p k i n - A. S t r o l l, ὁ. π., σ. 286. Βλ. ἐπίσης W. Kaufmann, Critique of Religion and Philosophy, σ. 94-95. Πρβλ. J o h n P a s s m o r e, «Professor Ryle's Use of 'Use' and 'Usage'», The Philosophical Review, LXIII, January 1954).

104. Ὅπως δείχνει καὶ ἡ ὀνομασία του, ὁ λογικὸς θετικισμὸς (Logical Positivism) ἢ Νεοθετικισμὸς (Neopositivismus), ἐκτὸς ὅτι ἐπηρεάστηκε ἀπὸ τὸν ἀγγλικὸ ἐμπειρισμὸ τοῦ 18ου αἰῶνα καὶ τὸν ἐμπειριοκριτικισμὸ τοῦ Avenarius καὶ τοῦ Mach, ἔχει ἐπίσης ὀρισμένα κοινὰ σημεῖα μὲ τὸν παλαιὸ θετικισμὸ τοῦ Comte καὶ τοῦ Mill. Σὰν σχολὴ ὁ λογικὸς θετικισμὸς ἐκπροσωπεῖται ἀπὸ τοὺς ὀπαδοὺς τοῦ «Κύκλου τῆς Βιέννης» (Moritz Schlick, Rudolf Carnap κ.ἄ.), ὑποστηρίζοντας τὴν ἀξία τῆς ἐπιστημονικῆς γνώσης (τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν) καὶ ἀπορρίπτοντας τὶς παραδοσιακὲς μεταφυσικὲς θεωρίες τῆς φιλοσοφίας ὡς ἐκθέσεις ποὺ στεροῦνται ἀπὸ νόημα καὶ τὰ μεταφυσικὰ ἢ ὄντολογικὰ προβλήματα ὡς ψευδοπροβλήματα.

105. Πέρα ἀπὸ τὴ γενικὴ του βάση ὁ λογικὸς θετικισμὸς εἶναι μιὰ φιλοσοφία τῆς γλώσσας. Ἀσχολεῖται συγκεκριμένα μὲ τὴ λογικὴ καὶ συντακτικὴ ἀνάλυση τῆς γλώσσας τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν, μὲ τὸ νόημα τῶν προτάσεων ποὺ ἐκφράζουν ἢ δηλώνουν ἐμπειρικὰ δεδομένα (βλ. τὴν κλασικὴ ἔκθεση τοῦ λογικοῦ θετικισμοῦ στὴ σύντομη μελέτη τοῦ A. J. Ayer, Language, Truth and Logic, London, Gollancz, 1946). Αὐτὸ τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες γενικά, μὲ τὴν ἀκρίβεια καὶ τὴ σαφήνεια τῶν πορισμάτων τους, ποὺ ἀπέκλεισε τὴ μεταφυσικὴ ἀπὸ τὴ φιλοσοφία, καὶ εἰδικότερα γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς γλώσσας, ἔδωκε ἀφορμὴ καὶ γιὰ τὴν ἀνάλυση τῆς θρησκευτικῆς γλώσσας. Ἐτσι καὶ ἐδῶ τὸ κίνημα αὐτό, ὅπως καὶ ὀλίκιλλο τὸ κίνημα τῶν φιλοσόφων τῆς γλώσσας, συνδέθηκε μὲ τὴ σκέψη τοῦ Wittgenstein, ὁ ὁποῖος στὴν κατοπινὴ του φιλοσοφία ἀπομακρύνθηκε πάρα πολὺ ἀπὸ τὴν ἀρχικὴ, μᾶλλον τυπικὴ (φορμαλιστικὴ) ἔρευνα τῆς γλώσσας (βλ. L. W i t t g e n s t e i n, Philosophical Investigations [Philosophische Untersuchungen], Oxford, Blackwell, 1965, μεταθανάτια ἔκδοση μερικῶν ἀπὸ τὰ χειρόγραφα ποὺ τονίζουν ἰδιαίτερα τὶς διδασκαλίες τοῦ μεγάλου φιλοσόφου).

Θεωρητικά, ή αναλυτική προσπάθεια που έγινε από τους οπαδούς των παραπάνω φιλοσοφικών κινήματων, για να δείξουν τη φύση τής θρησκευτικής γλώσσας, θά μπορούσε να περιορισθεί βασικά σ' ένα περιγραφικό έργο. Στην πραγματικότητα όμως οι περισσότεροι από αυτούς, με τις αναλύσεις που έκαναν, απάντησαν σ' ερωτήματα σχετικά με την αλήθεια τής θρησκείας. Κατά πόσο δηλαδή θά μπορούσαν να θεωρηθούν αληθινές οι θρησκευτικές πεποιθήσεις μέσα σ' ένα εμπειριστικό πλαίσιο. "Η ν' αποκλείσουν κάθε αναφορά τους στην αλήθεια, δείχνοντας την έλλειψη νοήματος και την ασυναρτησία τής θρησκευτικής γλώσσας. "Ένα όρβσημο υπήρξε ή έκδοση, τὸ 1955, τοῦ συλλογικοῦ έργου *Μελέτες στη φιλοσοφική θεολογία* (Essays in Philosophical Theology) που έπιμελήθηκαν οι άγγλοι φιλόσοφοι A.G.N. Flew και A. MacIntyre. "Οπωσδήποτε, στο σύνολό της, ή αναλυτική φιλοσοφία τής θρησκείας καλλιεργήθηκε ανεξάρτητα από την περιγραφική μελέτη και ιστορία τής θρησκείας¹⁰⁶.

γ'. *Η φιλοσοφία τής θρησκείας στην Ελλάδα.*

Σε αντίθεση με την Άγγλία και τις Ηνωμένες Πολιτείες, ή Ελλάδα άκολούθησε τή δική της γραμμή στην έρευνα τής θρησκείας από φιλοσοφική πλευρά. Στις άγγλοσαξωνικές χώρες ή φιλοσοφία τής θρησκείας προσαρμοστήκε στα σύγχρονα φιλοσοφικά ρεύματα (τήν αναλυτική φιλοσοφία και τή φιλοσοφία τής γλώσσας), άπορρίπτοντας τή μεταφυσική όχι μονάχα από τή φιλοσοφία αλλά και από τή θρησκεία. Αντίθετα, στη χώρα μας, ή φιλοσοφική έρευνα τής θρησκείας έγινε, τουλάχιστον για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα, από την πλευρά τοῦ νεοκαντιανισμοῦ. Καί, μολοντί έστρεψε, όπως ο Kant, τὸ ενδιαφέρον τοῦ έρευνητῆ από τὸ αντικείμενο στοῦ υποκείμενο, ωστόσο, σε αντίθεση με αυτόν, έδωκε τὰ πρωτεΐα στη θρησκεία άπέναντι στη φιλοσοφία, βλέποντάς την ως εκδήλωση τής πνευματικῆς ζωῆς τοῦ ανθρώπου με δική της αὐτοτέλεια, ανεξάρτητη από αὐτή, όπως και από τήν έπιστήμη και τήν τέχνη, παρά τή στενή σχέση που αναγνώρισε άνάμεσα σε όλες αυτές τις εκδηλώσεις.

"Έτσι, από τους έλληνες έρευνητές, ο Νικ. Ι. Λούβαρις, ο πρώτος που άσχολήθηκε συστηματικά στη χώρα μας με τή φιλοσοφία τής θρησκείας και που επιδίωξε μάλιστα τήν ίδρυση ειδικῆς έδρας στη Θεολογική Σχολή τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, έχοντας ωστόσο ευρύτερα ενδιαφέροντα, όπως δείχνει και ή άγάπη του για τήν τέχνη¹⁰⁷, είδε τή θρησκεία ως άξιολογικό φαινόμενο

106. Βλ. Ninian Smart, δ. π., σ. 623.

107. Τὸ ενδιαφέρον τοῦ Ν. Ι. Λούβαρι για τή σχέση τής φιλοσοφίας με τήν τέχνη φαίνεται και από τήν άγάπη του για τὸν Goethe που τὸν άναφέρει συχνά στα έργα του (έκτος από τὸ ειδικὸ έργο που έγραψε, με τίτλο Ὁ Γκαίτε ως θρησκευτικῆ προσωπικότης, Ἀθῆναι 1929, [μετέφρασε και τὸ έργο τοῦ μεγάλου φίλου του Eduard Spranger,

τοῦ πνευματικοῦ βίου μὲ δική της αὐτοτελὴ περιοχὴ. Ὅπως ἡ τέχνη σὲ ἀναφορὰ μὲ τὸ ὠραῖο ἢ ἡ ἠθικὴ σὲ ἀναφορὰ μὲ τὸ ἀγαθόν, ἔτσι καὶ ἡ θρησκεία ἔχει τὴν ἀναφορὰ της στὸ ἅγιο ἢ ἱερό. Ἐχει ὡς κέντρο τὴν ἀξία τοῦ ἁγίου ἢ θεοῦ¹⁰⁸. Ἡ θρησκεία εἶναι βίωση αὐτῆς τῆς ἀξίας, τῆς πρὸ ὑψηλῆς ἀπ' ὄλες. Μιᾶς ἀξίας ποὺ δὲν εἶναι ἀπλῶς ἰδέα ἀλλὰ ἀντικειμενικὴ πραγματικότητα, ποὺ βιώνεται ἐπομένως ὡς ἀξιολογικὴ πραγματικότητα¹⁰⁹.

Ἡ κοσμοθεωρία τοῦ Γκαίτε, Ἀθῆναι, χ.χ.), ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸ θαυμασμό του γιὰ τὸν Wagner, τὸν κατεξοχὴν φιλόσοφο τῆς μουσικῆς (Ἐγγραψε ἰδιαιτέρη μελέτη γιὰ τὴ θρησκεία τοῦ μεγάλου μουσικοσυνθέτη, μὲ ψυχολογικὴ καὶ θρησκευολογικὴ ἀνάλυση τοῦ Πάρσιφαλ). «Ἐνας ἀπὸ τοὺς τελευταίους μαθητές» του, ὅπως χαρακτηρίζει τὸν ἑαυτὸ του ὁ Δημήτρης Σταθόπουλος, καθηγητῆς σήμερα τῆς θρησκευολογίας στὸ Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν, κάνει λόγο γιὰ τὸν τότε δάσκαλό του, τὸ Νικ. Λούβαρι, γιὰ τὰ «ἀγαπημένα του θέματα: Θρησκεία, Φιλοσοφία, Τέχνη» (Δ η μ. Σ τ α θ ὀ π ο υ λ ο υ, «Homo religiosus». Ἐπιλογὴ ἀπὸ μελέτες, ἐπιφυλλίδες, δοκίμια [ἀναθεωρημένα] καὶ πρόσφατες ἀνεκδοτές ἐργασίες πάνω στὸ πανανθρώπινο φαινόμενο τῆς θρησκείας, Ἀθῆνα 1981, «Γιὰ τὸν ἀπόδημο δάσκαλο Ν. Ι. Λούβαρι», σ. 139).

108. Ἡ συχνὴ ἀναφορὰ τοῦ Ν. Ι. Λούβαρι στὴν ἀξία τοῦ ἁγίου (θρησκεία), παράλληλα μὲ τις ἄλλες ἀξίες: τῆς ἀλήθειας (φιλοσοφία), τοῦ ὠραίου (τέχνη) καὶ τοῦ ἀγαθοῦ (ἠθικὴ) δείχνει τὴν ἐπίδρασή του ἀπὸ τὴν ἀξιολογικὴ φιλοσοφία τῶν νεοκαντιανῶν. Ὡστόσο, στὴν ἀντίληψή του γιὰ τὴ θρησκεία ὡς βίωση τῆς ἀξίας τοῦ ἁγίου, ἐπηρεάστηκε παραπέρα ὁ ἀείμνηστος καθηγητῆς ἀπὸ τὴ φαινομενολογία τοῦ Husserl ποὺ εἰσήγαγε στὴ φιλοσοφικὴ του ἔρευνα γιὰ τὴ θρησκεία ὁ Max Scheler. Ὅπως ὁ Scheler ποὺ ἐπηρεάστηκε καὶ ἀπὸ τὴν ἀξιολογία, ἀναγνωρίζοντας τις ἀξίες τῆς ἀλήθειας, τοῦ ὠραίου, τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ ἱεροῦ, ἔτσι καὶ ὁ Νικ. Λούβαρις δέχεται ὅτι ἡ θρησκεία εἶναι βίωση ἀξίας, καὶ μάλιστα τῆς πρὸ ὑψηλῆς, τῆς ἀξίας τοῦ θεοῦ ἢ τοῦ ἁγίου.

109. Σύμφωνα μὲ τὸν Νικ. Λούβαρι, «ἡ φιλοσοφία τῆς Θρησκείας κατέδειξε τὴν ἰδιόζουσαν φύσιν τῆς θρησκευτικῆς ἀξίας τοῦ Ἁγίου, ἡ ὅποια βιοῦται ὡς ἀξιολογικὴ πραγματικότης, ὡς ἀπόλυτον ὄν καὶ ὑψιστον ἀγαθόν· κατ' ἀκολουθίαν ὡς τι τὸ ὄλεως ὑπέροχον, τὸ ὑψηλόν, τὸ μεγαλειῶδες» (Ν. Ι. Λ ο ὄ β α ρ ι, Συμπόσιον Ὁσίων, μελέται καὶ στοχασμοί, τ. Β: Θρησκευολογία, Ἀθῆναι, ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας, 1964, σ. 30). Παραπέψαμε ἐδῶ, στὰ ὅσα εἴπαμε γιὰ τὸν Νικ. Λούβαρι, σὲ μιὰ μονάχα ἀπὸ τις θρησκευολογικῆς του μελέτες, στὴν παραπάνω, ἐνῶ κάναμε πολλὰς παραπομπές, κατὰ τὴν ἀνάπτυξη τοῦ θεματός μας γενικά, σὲ ἄλλο θρησκευολογικὸ του ἔργο. Ὑπάρχουν ὡστόσο στὸ ὄλο συγγραφικὸ του ἔργο πολλὰς μελέτες εἰδικὰ γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς θρησκείας ποὺ θὰ μπορούσαμε νὰ τις συγκεντρώσουμε μὲ τὴν παρακάτω σειρά ὡς πρὸς τὸ χρόνο ποὺ ἐμφανίστηκαν: 1) Ἡ φιλοσοφία τῆς θρησκείας ἐν τῷ παρόντι, Ἀθῆναι 1916, 2) «Θρησκεία καὶ θεολογία», στὸ περιοδ. Γρηγόριος Παλαμάς, ἔτ. Γ' (1919), σ. 340-58, 3) «Αἰ περὶ τῆς θρησκείας ἰδέας τῆς συγχρόνου φιλοσοφίας», στὸ ἴδιο, ἔτ. Δ' (1920), σ. 412-17, 485-88, 490-94, 509-12, 540-54 (δημοσιεύτηκε ἐπίσης κατὰ τὸ μεγαλύτερο μέρος ἀπὸ τὸ Μάιο ὡς τὸ Νοέμβριο τοῦ 1916 στὸ περιοδ. Ἀνάπλασις μὲ τίτλο «Ἡ ἐν τῇ θρησκείᾳ ἀλήθεια κατὰ τὸν φιλόσοφον Eucken»), 4) «Θρησκεία καὶ φιλοσοφία», Γρηγόριος Παλαμάς, ἔτ. Η' (1924), σ. 149-59, 5) «Θρησκεία», Μεγάλῃ Ἑλληνικῇ Ἐγκυκλοπαιδεῖα, α' ἐκδ., Ἀθῆναι, ἐκδ. «Πυρσός», χ.χ., τ. 12, σ. 714-21), 6) Ἡ θρησκεία ἀπὸ ἀξιολογικῆς ἐπόψεως, Ἀθῆναι 1928, 7) Ἡ θρησκεία τοῦ Βάγνερ (Ἡ ἀπολύτρωσις - Ἡ ψυχὴ τοῦ μουσουργοῦ - Ὁ μῦθος τοῦ Γράαλ - Ὁ Πάρσιφαλ, ψυχολογικὴ καὶ θρησκευολογικὴ ἀνάλυσις), Ἀθῆναι, ἐκδ. Ζηκάκη, 1928, 8) Ὁ Γκαίτε

Μ' ένα παρόμοιο τρόπο και ο Εὐάγγ. Δ. Θεοδώρου, μαθητής του Ν. Λούβαρι, και μάλιστα από τους πιο επιστήθιους, καθηγητής της Θεολογικής Σχολής και πρ. πρύτανης του Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, ἐπηρεασμένος, ὅπως κι ἐκεῖνος, ἀπὸ τὴ φαινομενολογικὴ καὶ περσοναλιστικὴ θεωρία τῶν Ἀξιῶν¹¹⁰, βλέπει τὴ θρησκεία ὡς τὴν πιὸ βασικὴ καὶ θεμελιώδη ἀπὸ τὶς ἀξιολογικὲς ροπές, ὡς μιὰ ἐμφυτὴ ὄρμη τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸ Ἅγιο¹¹¹. Μιὰ ὄρμη ποὺ δείχνει τὴ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ Θεὸ ὡς τὸ ἀπόλυτο Ὄν ἀπὸ τὸ ὁποῖο καὶ νιώθει τὸ πεπερασμένο ὄν τὴν ἐξάρτησή του¹¹². Σὰν τέτοια ἡ θρησκεία εἶναι βίωμα, ἕνα ἀξιολογικὸ βίωμα» (Werterlebnis)¹¹³ ποὺ ἐκδηλώνεται μὲ δλόκληρη τὴν προσωπικότητα τοῦ ἀνθρώπου: τὴ διάνοια, τὸ συναίσθημα, τὴ βούληση¹¹⁴. Καὶ πού, παρὰ τὴ στενὴ της σχέση μὲ τὴν ἐπιστήμη, τὴν

ὡς θρησκευτικὴ προσωπικότης, Ἀθῆναι, ἐκδ. Μ. Σ. Ζηκάκη, 1929, 9) «Ἡ θρησκεία καὶ ἡ φιλοσοφία της», περιοδ. Ἀνάπλασις, ἔτ. ΜΗ' (1935), σ. 107-109, 136-37, 155-57, 10) Μεταξὺ δύο κόσμων, Ἀθῆναι, ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας, 1949, ἰδιαιτέρα σ. 251-321, 11) «Τὸ νόημα τῆς θρησκείας», Γρηγόριος Παλαμᾶς, ἔτ. ΛΘ' (1956), σ. 322-26, 12) «Ἡ οὐσία τῆς θρησκείας κατὰ τὴν σύγχρονον Φιλοσοφίαν», στὰ Πρακτικὰ Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, ἀρ. 35 (1960), σ. 430-44, 13) «Ὁ Τολστόη καὶ ἡ θρησκεία», Νέα Ἐστία, ἀρ. 801 (15 Νοεμ. 1960), σ. 1477-79, 14) Συμπόσιον Ὅσιων (μελέται καὶ στοχασμοί), τ. Β': Θρησκειολογία, Ἀθῆναι, ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας, 1964 (174 σελ.). Πρέπει ν' ἀναφέρουμε ἐδῶ, ἐκτὸς ἀπὸ τὴ μετάφραση τοῦ βιβλίου τοῦ E. B e r g g r a v, Ἡ ψυχικὴ πηγὴ τῆς θρησκείας, Ἀθῆναι, ἐκδ. Ἐνώσεως «Ἀνθρωπος», 1946, τὴ μετάφραση ἐπίσης τοῦ βιβλίου τοῦ P. K a l w e i t, Εἰσαγωγή εἰς τὴν φιλοσοφίαν τῆς θρησκείας, ἐκ τῆς δευτέρας γερμ. ἐκδόσεως, Ἀθῆναι, ἐκδ. Μιχ. Σ. Ζηκάκη, 1936.

110. Ἡ ἐπίδραση αὐτῆ στὸν Εὐάγγ. Θεοδώρου φαίνεται, ἀνάμεσα σὲ ἄλλα, καὶ ἀπὸ τὴ μελέτη του «Τέχνη καὶ Ἐλευθερία (Αἰσθητικὸ δοκίμιο)», Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, τ. ΚΑ', Ἀθῆναι 1974, σ. 271 [273]-318, καθὼς καὶ ἀπὸ τὸ Ἐγχειρίδιον Φιλοσοφίας, τευχ. Α', Θεσσαλονικὴ 1967, στὸ ὁποῖο περιλαμβάνει ὁ συγγραφέας, ἐκτὸς ἀπὸ τὰ Εἰσαγωγικὰ καὶ τὴ Γνωσιολογία, τὴ Γενικὴ Ἀξιολογία ἐπίσης, σ. 63-111.

111. Στὸ ἐκτενὲς ἄρθρο του γιὰ τὴ θρησκεία, ὁ Εὐάγγ. Θεοδώρου σημειώνει: «Ἡ πλέον βασικὴ καὶ θεμελιώδης ἐκ τῶν ροπῶν τούτων [ἀξιολογικῶν ροπῶν, ἐμφύτων δηλαδὴ προδιαθέσεων] κατευθύνεται πρὸς τὸν κόσμον τοῦ Ἁγίου, πρὸς τὸ Θεῖον καὶ τὸ Ἀπόλυτον. Εἰς τὴν ἐμφυτον ἀκριβῶς ταύτην ροπήν ἀντιστοιχεῖ τὸ φαινόμενον τῆς θρησκείας» (Εὐάγγ. Θεοδώρου, «Θρησκεία», ΘΗΕ, τ. 6, στ. 530).

112. «Θρησκεία εἶναι —σύμφωνα μὲ τὸν Εὐάγγ. Θεοδώρου— ἐν συναίσθημα μυστηριώδους ἐξαρτήσεως τοῦ ἀνθρώπου ἐξ ὑπερανθρώπου ὄντος...» (Στὸ ἴδιο). «Διὰ τῆς θρησκείας ἐπιβάλλεται τὸ αἶτημα τοῦ Ἀπολύτου εἰς τὴν ἀνθρωπίνην συνείδησιν καὶ ὑφῴται ὁ ἄνθρωπος ὑπεράνω τοῦ παροδικοῦ καὶ τοῦ πεπερασμένου» (Στὸ ἴδιο, στ. 531).

113. Εὐάγγ. Θεοδώρου, «Θρησκευτικὸν βίωμα», ΘΗΕ, τ. 6, στ. 554.

114. «Τὸ θρησκευτικὸν βίωμα —γράφει ὁ Εὐάγγ. Θεοδώρου— κινητοποιεῖ πάσας τὰς ψυχικὰς δυνάμεις. Ἡ θρησκεία δὲν εἶναι μόνον διανοητικὴ καὶ λογικὴ ζήτησις, οὔτε μόνον συναίσθηματικὴ ἐκδήλωσις, οὔτε μόνον ἐν τῇ βουλητικῇ τοῦ ἀνθρώπου ἐνεργεία... Τὸ θρησκευτικὸν βίωμα, ὡς καὶ πᾶν βίωμα, κινητοποιεῖ συγχρόνως πάσας ἀνεξαιρέτως τὰς

τέχνη, τὴν ἠθική, διατηρεῖ ὥστόσο τὴ δική της ἰδιοτυπία καὶ αὐτοτέλεια¹¹⁵.

Ἐνάντια στους ἔλληνες ἐρευνητὲς τῆς θρησκείας, ἀπὸ φιλοσοφικὴ πλευρά, ἀνήκει καὶ ὁ Νικ. Α. Νησιώτης ποὺ ἀνέλαβε (1965) τὴ διδασκαλία στὴν ἔδρα τῆς φιλοσοφίας τῆς θρησκείας, στὸ Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν, καὶ δίδαξε σ' αὐτὴ γιὰ μιὰ δλόκληρη εἰκοσαετία, ἀπὸ τὸ 1966 ὡς τὸν πρόωρο καὶ ἀδόκητο τραγικὸ του θάνατο ἀπὸ αὐτοκινητικὸ δυστύχημα (18 Αὐγούστου 1986)¹¹⁶. Διακρίνοντας τὴν παλαιότερη τάση τῆς φιλοσοφίας τῆς θρησκείας, μὲ τὴν παραδοσιακὴ τῆς μεταφυσικῆ τῆς ἀφηρημένης ἰδέας, ἀπὸ τὴ σύγχρονή τάση τῆς γιὰ μιὰν ἀνθρωποκεντρικὴ σύλληψη κάθε μεταφυσικοῦ προβλήματος¹¹⁷, κάνει λόγο γιὰ μιὰ «Φιλοσοφικὴ Θεολογία» ποὺ ξεκινᾷ ἀπὸ τὶς προϋ-

ψυχικὰς δυνάμεις. Αἰ ρίζει τῆς θρησκείας εἶναι συγχρόνως καὶ νοητικαὶ καὶ συναισθηματικαὶ καὶ βουλητικαὶ» (Στὸ ἴδιο, στ. 553).

115. Βλ. ὅσα λέει ὁ Εὐάγγ. Θεοδώρου γιὰ «τὸ ζήτημα τῆς αὐτονομίας καὶ τῆς αὐτοτελείας τῆς θρησκείας» στὸ ἄρθρο του «Θρησκεία», στ. 540-41. Σ' αὐτὸ συμφωνεῖ μὲ τὸ Ν. Ι. Λούβαρι, ἀπὸ ἔργο τοῦ ὁποῦ παραθέτει καὶ σχετικὸ ἀπόσπασμα (Βλ. Ν. Ι. Λ ο ὕ β α ρ ι, Συμπόσιον Ὁσίων, τ. Β', σ. 111). Μολονότι ἀναφερθήκαμε, στὰ ὅσα εἴπαμε γιὰ τὴ συμβολὴ τοῦ Εὐάγγ. Θεοδώρου στὴ φιλοσοφία τῆς θρησκείας, σ' ἕνα ἢ δύο μονάχα ἄρθρα του, οἱ πολυάριθμοι ὥστόσο παραπομπές, σ' αὐτὴ τὴ μελέτη μας, σὲ ἄλλα ἐπίσης κείμενά του, δείχνουν ὅτι ὁ ἐπιστήμιος αὐτὸς μαθητὴς τοῦ ἀείμνηστου καθηγητῆ ὑπέρξε, ὅπως κι ἐκεῖνος, πολυγραφότατος. Μέσα στὸ πλοῦσιο συγγραφικὸ του ἔργο, συγκαταλέγονται καὶ ἀρκετὰ γραπτὰ (μελέτες καὶ ἄρθρα) σχετικὰ μὲ τὴ φιλοσοφία τῆς θρησκείας, τὰ ὁποῖα παραθέτουμε ἐδῶ συγκεντρωμένα: 1) «Ἡ ἰδέα τοῦ ὑπερβατικοῦ καὶ τοῦ Θεοῦ ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ τοῦ Κάρλ Γιάσπερς», περιοδ. Ἐκκλησία, ἔτ. Α' (15 Ἀπρ.) 1953, σ. 115-19, 2) Κριτικὴ εἰσαγωγή εἰς τὰ ζητήματα τῶν σχέσεων θρησκείας καὶ γνώσεως, Ἀθήναι 1956, 3) Ἡ χριστιανικὴ κοσμοθεωρία, Ἀθήναι 1959, 4) Ὁ Ἅγιος Αὐγουστῖνος καὶ ἡ Φιλοσοφία τῆς Θρησκείας, Ἀθήναι 1955, 5) Ἡ φιλοσοφία τῆς θρησκείας τοῦ Karl Jaspers, Θεσσαλονίκη 1963, 6) «Θρησκεία», ΘΗΕ, τ. 6 (1965), στ. 530-41, 7) «Φιλοσοφία τῆς Θρησκείας» [Θρησκείας, φιλοσοφία], ΘΗΕ, τ. 6 (1965), στ. 542-44, 8) «Θρησκευτικὸν βίωμα», ΘΗΕ, τ. 6 (1965), σ. 554-55, 9) Οἱ δύο πόλοι τοῦ θρησκευτικοῦ βιώματος, Ἀθήναι 1971, 10) Ἡ φιλοσοφία τῆς θρησκείας τοῦ Κάρλ Μάρξ, Ἀθήνα 1984, 11) «Ἡ φιλοσοφία τῆς θρησκείας τοῦ Rudolf Otto (Ἐξ ἀφορμῆς συμπληρώσεως 50 ἐτῶν ἀπὸ τοῦ θανάτου του)», Θεολογία, τ. ΝΗ', τεύχ. Β' (Ἀπρ.-Ἰούν.) 1987, σ. 249-59 κ.ἄ.

116. Γιὰ τὴ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο τοῦ Νικ. Α. Νησιώτη, βλ. τοῦ Ἰ δ ι ο υ, Αὐτοβιογραφικὸν σημεῖωμα (ὑποβαλλόμενον τῇ Θεολογικῇ Σχολῇ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν), Ἀθήναι 1968. Βλ. ἐπίσης Εὐ α γ γ. Δ. Θε ο δ ῶ ρ ο υ, Νίκος Νησιώτης (1925-1986) (Ἐπικηδεῖος Λόγος), Ἀθήναι 1986 καὶ τὸ ἄρθρο τοῦ Ἰ δ ι ο υ, «Νίκος Νησιώτης (1925-1986)» στὴν Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἐπιθεώρηση, ἀρ. 10 (Ἰανουάριος 1987), σ. 97-100. Καθὼς καὶ τὰ ἄρθρα τοῦ Μ. Π. Μ π έ γ ζ ο υ, «Ἐνας ἱεραπόστολος τῆς Ὁρθοδόξιας στὴν Οἰκουμένη: Νίκος Νησιώτης (21.5.1924-18.8.1986)», Πάντα τὰ ἔθνη, τεύχ. 19, Γ' τρίμηνο 1986, σ. 4-5 καὶ «Νησιώτης, Ν.», Ἐκπαιδευτικὴ Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια (Παγκόσμιο Βιογραφικὸ Λεξικὸ τῆς Ἐκδοτικῆς Ἀθηνῶν), τ. 7 (1987), σ. 199-200 μὲ σχετικὴ βιβλιογραφία στὸ τέλος γιὰ τὸν βιογραφούμενο.

117. Ἡ πρώτη τάση εἶναι ἡ καθαρὰ φιλοσοφικὴ ποὺ ταυτίζει τὴν ὄντολογία στὴν τελικὴ τῆς φάσης μὲ τὴ θεολογία. Ἡ δευτέρα τάση εἶναι ἡ καθαρὰ θεολογικὴ (Ν ι κ. Α. Ν η -

ποθέσεις τῆς Δογματικῆς¹¹⁸, ἀπὸ τῆ Χριστοκεντρικῆ θεολογία¹¹⁹. Ἀπὸ τὴν παραδοχὴ δηλαδὴ τῆς εἰδικῆς ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ μετὴν «ἐν χρόνῳ» ἐνσάρκωση τοῦ Λόγου, τοῦ Χριστοῦ καὶ «τῆς προσωπικῆς μετοχῆς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὴν ἐνέργειαν Αὐτοῦ»¹²⁰, «εἰς τὸν Λόγον, ὅστις γίνεται Ἀλήθεια μόνον διὰ ζωῆς»¹²¹. Ἀπὸ τὴν παραδοχὴ ἐπομένως τοῦ θείου Λόγου ὡς Ἀλήθειας καὶ τοῦ Παρακλήτου ὡς φορέα αὐτῆς τῆς Ἀλήθειας στὸν ἄνθρωπο καὶ σὲ δλόκληρη τὴ Δημιουργία, στὴν ἱστορία γενικὰ¹²².

Μὲ τὴν ἔννοια αὐτῆ, ἡ Φιλοσοφικὴ Θεολογία γίνεται «Θεολογικὴ Γνωσιολογία», ὅπου εἶναι σαφὴς ὁ διαχωρισμὸς τῶν ὀρίων ἀνάμεσα στὸ «ἀκατάληπτον» τοῦ Θεοῦ καὶ στὴ δυνατότητα γιὰ τὴ γνώση του μετὴν ἀποκάλυψη τοῦ Χριστοῦ¹²³, ἀλλὰ καὶ τοῦ Παρακλήτου ποῦ εἶναι ἡ ἱστορικὴ συνέχεια καὶ ἡ τελείωση τοῦ ἔργου τοῦ Χριστοῦ μέσα μας¹²⁴. Ἕνας διαχωρισμὸς ἀνάμεσα στὸ «τί» τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ ὡς ὑπερβατικοῦ καὶ στὸ «πῶς» τῆς ἀποκάλυψης τοῦ Θεοῦ μέσω τοῦ Υἱοῦ του. Στὸ «πῶς» θὰ βιώσουμε μετὰ Αὐτόν, συμμετέχοντας στὶς σωστικὲς ἐνέργειές Του¹²⁵, ὥστε νὰ ἐξελιχθοῦμε ἀπὸ ἀπλὰ ἄτομα σὲ ἀληθινὰ «πρόσωπα». Νὰ γνωρίσουμε δηλαδὴ τὸ Θεό, ἢ μᾶλλον νὰ γνωρι-

σιώ τ η, Φιλοσοφία τῆς θρησκείας καὶ Φιλοσοφικὴ θεολογία, γ' ἔκδ., σ. 13. Βλ. ἐπίσης σ. 24-25).

118. Στὸ ἴδιο, σ. 20. Βλ. ἐπίσης σ. 28,30.

119. Στὸ ἴδιο, σ. 30κ.π.

120. Στὸ ἴδιο, σ. 49.

121. Στὸ ἴδιο, σ. 48.

122. Στὸ ἴδιο, σ. 40-41, 42. Βλ. ἐπίσης Προλεγόμενα εἰς τὴν θεολογικὴν γνωσιολογίαν, δλόκληρο τὸ τρίτο (τελευταῖο) κεφάλαιο (Δεύτερο Μέρος) μετὸν τίτλο «Ἡ καινὴ κτίσις ὡς συνεχιζομένη δημιουργία καὶ ἡ ἐπίγνωσις τοῦ Θεοῦ», σ. 230κ.π.

123. Προλεγόμενα..., σ. 30.

124. Φιλοσοφία τῆς θρησκείας καὶ Φιλοσοφικὴ θεολογία, σ. 39.

125. Προλεγόμενα..., σ. 33, 35, 36, 37, 128. Τὸ θέμα γιὰ τὴ σαφὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴ θεία οὐσία καὶ στὶς θεῖες ἐνέργειες, χωρὶς ὅμως τὸ διαχωρισμὸ τῶν ἐνεργειῶν αὐτῶν ἀπὸ τὴ θεία οὐσία, φαίνεται ν' ἀποτελεῖ τὴ βάση γιὰ τὴν ὀρθὴ τοποθέτηση ὄχι μονάχα τῆς Χριστολογίας —καὶ προπάντων τῆς Πνευματολογίας— ἀλλὰ καὶ τὴ βάση γιὰ τὴ σωτηρία τοῦ ἔργου τοῦ 14ου αἰῶνα καὶ τῶν παλαμιστῶν, ἀλλὰ ἡ κυρίαρχη βασικὴ ἀρχὴ δλόκληρης τῆς Ὁρθοδοξίας, ἔδωκε τὴ δυνατότητα μιᾶς θεολογίας ποῦ, ἂν καὶ σὲ ἄμεση ἐπαφὴ μετὰ τὴ φιλοσοφία, ποτὲ δὲν ἔθεσε πρόβλημα γιὰ προτεραιότητα, ἐπίδραση ἢ ἀπορρόφηση τῆς μιᾶς ἀπὸ τὴν ἄλλη (Ν ι κ. Α. Ν η σ ι ώ τ η, Φιλοσοφία τῆς θρησκείας καὶ Φιλοσοφικὴ θεολογία, σ. 39-40). Ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὴν οὐσία καὶ στὶς θεῖες ἐνέργειες ἀποτελεῖ τὴ βάση δλόκληρου τοῦ βιβλίου Προλεγόμενα εἰς τὴν θεολογικὴν γνωσιολογίαν, ὅπως δείχνει καὶ ὁ ὑπότιτλός του «Τὸ ἀκατάληπτον τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ δυνατότης γνώσεως Αὐτοῦ», καθὼς ἐπίσης καὶ τὸ ἄλλο βιβλίον τοῦ Ν ι κ. Ν η σ ι ώ τ η, Φιλοσοφία τῆς θρησκείας καὶ Φιλοσοφικὴ θεολογία ποῦ περιέχει τὰ συμπεράσματα τοῦ πρώτου (Πρόλογος, σ. 5).

σθοῦμε ἀπὸ Αὐτόν¹²⁶ μὲ τὴ συμμετοχὴ μας στὴν ὑπόσταση-πρόσωπο τοῦ Θεοῦ, ποῦ σ' αὐτὴ τὴν περίπτωσι ἀποκτᾶ ὄντολογικὴ προτεραιότητα ἀπέναντι στὴ φύσι-οὐσία τοῦ Θεοῦ. Ἔτσι, τονίζοντας τὴ μετοχὴ τοῦ ἀνθρώπου στὶς ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ καὶ ὄχι στὴν οὐσία Του, εἰσάγει ὁ Νικ. Νησιώτης στὴ «Θεολογικὴ Γνωσιολογία» του τὴν «περσοναλιστικὴ ὄντολογία».

Ἀπὸ αὐτὴ τὴν πλευρὰ ἡ συναίσθησι τῶν ὀρίων τοῦ ὀρθοῦ λόγου σὲ ἀναφορὰ μὲ τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ, ἡ «μετά-νοια» ὡς ἀπόφασι ἀλλαγῆς στὴν κατευθύνσι τῆς σκέψης, μὲ ἀποτέλεσμα τὴ μεταμόρφωσι καὶ τὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου, ἀποτελεῖ μιὰ βασικὴ ὀρθόδοξι κατηγορία γιὰ τὴ γνώσι τοῦ Θεοῦ¹²⁷. Σὰν τέτοια ἡ μετά-νοια, ὡς ἀλλαγὴ σκέψης δηλαδὴ καὶ κατὰ συνέπεια τρόπου ζωῆς, ἀναφέρεται στὸ «πῶς», σὲ ἀντίθεσι μὲ τὸ «τί» ὡς ἀντικείμενο σκέψης στὴν περίπτωσι τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ. Ἔτσι, μὲ τὴν ἔμφασί του σ' αὐτὴ τὴ διάκρισι ἀνάμεσα στὸ «τί» καὶ στὸ «πῶς», στὴν οὐσία καὶ στὶς ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ, ποῦ καθιστᾶ ἀρμονικὴ τὴ σχέση τῆς φιλοσοφίας μὲ τὴ θεολογία, ἀκολουθεῖ ὁ Νικ. Νησιώτης τὴν αὐθεντικὴ γραμμὴ τῶν Πατέρων

126. Βλ. τὰ λόγια τοῦ Ἀποστόλου Παύλου: «Γινόντες Θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ» (Γαλ. 8' 9), ποῦ τὰ χρησιμοποιεῖ ὁ Νικ. Νησιώτης ὡς motto τοῦ βιβλίου του Προλεγόμενα εἰς τὴν θεολογικὴν γνωσιολογίαν, σ. 5.

127. Σύμφωνα μὲ τὸ Νικ. Νησιώτη, «οὐδεμία γνωσιολογία ἐν Θεολογικῇ ὀρθοδόξῳ ἐννοίᾳ εἶναι δυνατὴ ἀνευ τῆς σπουδῆς τῆς μετανοίας ὡς βασικῆς κατηγορίας... Μετά-νοια δὲν εἶναι ἐνταῦθα ἀπόφασις αἰτήσεως συγγνώμης καὶ ἀφέσεως, ἀλλ' ἀλλαγὴ τρόπου σκέψεως καὶ ἐνεργείας, ἀναπροσαρμογῆς καὶ νέας κατευθύνσεως ἐν δράσει πρὸς παραμονὴν ἐν τῇ κοινωνίᾳ μετὰ τοῦ Θεοῦ. Ἡ μετά-νοια ὡς κατηγορία γνώσεως εἶναι περαιτέρω ἢ ἀναλογουσα εἰς τὴν κλήσι τοῦ Θεοῦ ἐνεργεία» (Προλεγόμενα εἰς τὴν θεολογικὴν γνωσιολογίαν, σ. 241. Βλ. ἐπίσης ὅσα ἄλλα λέγονται στὶς σελ. 241-42 γιὰ τὴ μετάνοια ὡς μιὰ ἀπὸ τίς τρεῖς βασικὲς ὀρθόδοξε κατηγορίες τῆς θεολογικῆς γνωσιολογίας. Γιὰ τὴ μετάνοια, βλ. ἀκόμα στὸ ἴδιο βιβλίον, σ. 8,20,22,30,31,34,38,39,243). Ἐκτὸς ἀπὸ τὰ δυὸ παραπάνω βασικὰ ἔργα τοῦ Νικ. Νησιώτη ἀπὸ τὰ ὁποῖα καὶ ἀντλήσαμε ἐδῶ τίς ἀντιλήψεις του γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς θρησκείας, συμπεριλαμβάνεται στὴ συγγραφικὴ του δραστηριότητα καὶ ἕνας μεγάλος ἀριθμὸς μελετῶν καὶ ἄρθρων ποῦ ἀναφέρονται σὲ διάφορα θέματα. Ἀπὸ τὸ ἐκτεταμένο αὐτό, πολὺπλευρο καὶ διάσπαρτο σὲ τέσσερις γλώσσες συγγραφικὸ ἔργο του (ὑπάρχουν περίπου διακόσια ἐκτενη δοκιμια), ἀναφέρουμε ἐδῶ τὸ πρῶτο καὶ ἐκτενέστερο βιβλίον του (332 σελ.) ποῦ ἀριθμεῖ ὡς τὰ σήμερα τρεῖς ἐκδόσεις (1956, 1969, 1985), τὴ διδακτορικὴ του διατριβή: Ὑπαρξισμὸς καὶ χριστιανικὴ πίστις, κατὰ τὸν S. Kierkegaard καὶ τοὺς συγχρόνους ὑπαρξιστὰς φιλοσόφους Karl Jaspers, Martin Heidegger καὶ Jean - Paul Sartre (Βλ. σύντομη ἀνάλυσι ὀρισμένων, ὡς τὸ 1968, βιβλίων καὶ ἄρθρων τοῦ Ν. Νησιώτη στὸ Αὐτοβιογραφικὸν σημεῖωμά του, σ. 12-32, 38-48). Πλήρη κατάλογο τῆς ἐργογραφίας (βιβλίων καὶ ἄρθρων) τοῦ ἀείμνηστου καθηγητῆ ἐτοιμάζει γιὰ τὸν ἀφιερωμένο σ' αὐτὸν (ἀναμνηστικὸ) τόμο ὁ ἄλλοτε βοηθὸς καὶ συνεργάτης του Μάριος Π. Μπέγζος. Στὸν ἴδιο τόμο μάλιστα πρόκειται νὰ συμπεριληφθεῖ καὶ ἐμπεριστατωμένη μελέτη του μὲ τὸν τίτλο: «Ὁ Ν. Νησιώτης καὶ ἡ νεοελληνικὴ φιλοσοφία τῆς θρησκείας».

τῆς Ἐκκλησίας, δίνοντας στή φιλοσοφία τῆς θρησκείας καθαρά ὀρθόδοξο χαρακτήρα¹²⁸.

Ἐκτός ἀπό τούς τρεῖς παραπάνω πανεπιστημιακούς διδασκάλους πού ἀνήκουν ἄμεσα ἢ ἔμμεσα στό χῶρο τῆς Φιλοσοφίας τῆς Θρησκείας, θά μπορούσαμε ν' ἀναφέρουμε καί πολλούς ἄλλους πού ἀσχολήθηκαν περιστασιακά μέ τήν ἔρευνα τῆς θρησκείας ἀπό φιλοσοφική πλευρά¹²⁹. Ὅμως γι' αὐτούς πού παραθέτουμε σέ ὑποσημείωση τὰ ὀνόματά τους μονάχα, καθὼς καί γιά τούς τρεῖς εἰδικούς πού ἀναφέραμε μέ συντομία στήν ἐργασία μας αὐτή, θά χρειασθεῖ ἴσως νά μιλήσουμε ἰδιαίτερα σέ μιὰ μελλοντική μας ἐργασία.

(*Συνεχίζεται*)

128. Βλ. ἰδιαίτερα τήν τελευταία παράγραφο «Ἡ Πατερική σύνθεσις ὡς μέθοδος», στή μελέτη τοῦ Νι κ. Α. Νησιώτη, *Φιλοσοφία τῆς θρησκείας καί Φιλοσοφική θεολογία*, σ. 46-49.

129. Ἀναφέρουμε ἐδῶ τούς Κ. Λογοθέτη, Κ. Γεωργούλη, Ι. Θεοδωρακόπουλο, Ε. Παπανοῦτσο, Β. Τατάκη κ.ἄ.