

# ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ\*

Ίστορική ανασκόπηση και κύρια θέματα

ΥΠΟ  
ΜΙΧ. Κ. ΜΑΚΡΑΚΗ

Β'

## ΚΥΡΙΑ ΘΕΜΑΤΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ

Με βάση την ιστορική ανασκόπηση που είδαμε στο πρώτο τμήμα της μελέτης μας (τη συνοπτική ιστορία της φιλοσοφίας της θρησκείας από την πρώτη εμφάνισή της στην αρχαιότητα μέσα στο γενικό χώρο της φιλοσοφίας ως την αυτόνομήσή της στα νεότερα χρόνια σε ιδιαίτερο κλάδο και την κατοπινή της εξέλιξη ως την εποχή μας), θα μπορούσαμε να βγάλουμε διάφορα συμπεράσματα. Περιοριζόμαστε όμως εδώ σε τρία βασικά μονάχα, που αποτελούν και τα κύρια περιεχόμενα ή θέματα της φιλοσοφίας της θρησκείας. Θέματα που πηγάζουν και από την έννοια της θρησκείας που αποτελεί το αντικείμενο έρευνας της φιλοσοφίας ως «φιλοσοφίας της θρησκείας», από τον ίδιο τον όρισμό της θρησκείας ως δεσμού μεταξύ Θεού και ανθρώπου. Από τη σχέση δηλαδή του Θεού ως αντικειμένου της θρησκείας με την ψυχή του ανθρώπου ως υποκειμένου και τη συνέπεια αυτής της σχέσης: τη λύτρωση. Έτσι τα τρία θέματα που θα μάς απασχολήσουν εδώ είναι: 1) Το αντικείμενο της θρησκείας: ο Θεός, 2) η σχέση του αντικειμένου με το υποκείμενο: η ψυχή και 3) η λύτρωση ως συνέπεια της σχέσης του υποκειμένου με το αντικείμενο<sup>1</sup>.

\* Συνήχεια εκ της σελ. 890 του προηγούμενου τόμου.

1. Το περιεχόμενο και τα προβλήματα της φιλοσοφίας της θρησκείας, τα διάφορα θέματά της γενικά, διαμορφώνονται από κάθε έρευνητή της θρησκείας από φιλοσοφική πλευρά με διαφορετικό τρόπο. Ο θεολόγος Arthur Titius, λογογράφος, που πέθανε το 1935, ως θέματα που πρέπει ν' απασχολήσουν τη φιλοσοφία της θρησκείας όριζε τα παρακάτω: 1) Την κριτική όλων των φιλοσοφικών συστημάτων που έχουν την αξίωση πώς λύνουν όριστικά όλα τα μεταφυσικά προβλήματα και πώς επομένως κάνουν περιττή τη θεολογία. 2) Την κριτική όλων των θρησκευτικών αντίληψεων με βάση αυτόνομα κριτήρια. 3) Τη σύνθεση της θρησκευτικής ιδέας με όλες τις ιδέες που είναι καθοδηγητικές για την ανθρωπινή πνευματική ζωή (Βλ. Κ. Δ. Γεωργούλη, «Θρησκευτολογία», ΘΗΕ, τ. 6, στ. 549). Σύμφωνα με τον όρισμό, που δίνει ο Εύαγγ. Θεοδώρου, επισημαίνει συνάμα το σκοπό και το περιεχόμενο της φιλοσοφίας της θρησκείας. «Η Φιλοσοφία της θρησκείας —γράφει— είναι ο κλάδος της Φιλοσοφίας, οστις ως κύριον σκοπόν έχει άφ' ενός την εξέτασιν της ουσίας της

## 1. Τὸ ἀντικείμενο τῆς θρησκείας: ὁ Θεός (Οὐσία καὶ ὕπαρξη ἢ ὄντολογία καὶ γνωσιολογία τοῦ Θεοῦ)

*α'. Οἱ παραδοσιακὲς θεωρίες γιὰ τὴ θεία οὐσία  
καὶ οἱ λογικὲς ἀποδείξεις γιὰ τὴν ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ*

Τὸ πρῶτο θέμα ποὺ ἐξάγεται ὡς συμπέρασμα ἀπὸ τὰ ὅσα εἴπαμε, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸν ὀρισμὸ τῆς θρησκείας, ἀφορᾷ τὸ ἀντικείμενο τῆς θρησκείας, τὸ Θεό. Καὶ συγκεκριμένα, τὴ φύση (οὐσία) καὶ τὴ γνώση, ἢ τὴν ὄντολογία καὶ τὴ γνωσιολογία τοῦ Θεοῦ.

θρησκείας, ἀφ' ἑτέρου τὴν ἐξακριβῶσιν τῆς σχέσεως αὐτῆς πρὸς τε τοὺς ἄλλους τομεῖς καὶ τὴν ὁλότητα τοῦ καθ' ὅλου πνευματικοῦ βίου καὶ πολιτισμοῦ, ἐκ τρίτου τὴν διερεῦνησιν τοῦ προβλήματος τῆς ἀληθείας τῆς θρησκείας καὶ τέλος τὴν μελέτην τῶν κυρίων μορφῶν τῆς θρησκείας» (Εὐάγγ. Θεοδωροῦ, «Θρησκείας, φιλοσοφία», ΘΗΕ, τ. 6, στ. 542). Ἐμεῖς ἐδῶ περιοριζόμεσθα στὰ θέματα ποὺ ἐξάγονται ὡς συμπέρασματα ἀπὸ τὴν ἱστορικὴ ἀνασκόπησιν ποὺ κάναμε γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς θρησκείας, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸν ἴδιον τὸν ὀρισμὸ τῆς θρησκείας ὡς δεσμοῦ τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τὸ Θεό. «Ἄλλωστε, σύμφωνα καὶ μετὰ τὸν ὀρισμὸ τοῦ Schleiermacher γιὰ τὴ θρησκεία ποὺ τὴ δέχεται ὅταν τέτοιο δεσμὸ, ἓνα δεσμὸ ἀνάμεσα στὸ πεπερασμένον καὶ στὸ ἄπειρον, ὡς συναίσθησιν δηλαδὴ τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὴν ἐξάρτησίν του ἀπὸ τὸ ἄπειρον, τὸ Θεό, τονίζονται καὶ τὰ τρία συστατικὰ τῆς θρησκείας ποὺ ἀποτελοῦν, ὅπως εἴπαμε, τὰ βασικὰ θέματά της ἀπὸ φιλοσοφικὴ πλευρὰ. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Εὐάγγ. Παπανοῦτσος, «ἡ ἀνάληψις τῆς θρησκευτικῆς συνειδήσεως εἰς τὴν τελευταίαν φάσιν τῆς ἐξελιξέως της, τὴν Χριστιανικὴν, ἀποκαλύπτει τὰς ἐξῆς δύο θεμελιώδεις ἀρχάς, αἱ ὁποῖαι δύνανται νὰ θεωρηθῶν ὡς πρῶται ἀλήθειαι τῆς Θρησκείας: τούτων πρώτη εἶναι ἡ βεβαιότης τοῦ πιστοῦ ὅτι ἐξαρτᾶται ἀναποσπάστως ἀπὸ ὑπερτάτης τινὸς Δυνάμεως (ἢ συναίσθησις τῆς ἐξαρτήσεως) καὶ δευτέρα ἡ πεποίθησις του ἐπὶ τὴν ἀγαθότητά Της (ἢ συνειδήσις τῆς χάριτος)» (Ε. Π. Παπανοῦτσος, «Εἰσαγωγή εἰς τὴν φιλοσοφίαν τῆς θρησκείας», τ. ΚΕ', σ. 312). Καί, ὅπως ἐξηγεῖ σὲ ὑποσημείωσιν, σὲ ἄλλη σελίδα, «ὁ ὅρος χάρις σημαίνει ἐνταῦθα ὄχι μόνον τὸν ἐξιλασμὸν καὶ τὴν συνδιαλλαγὴν, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐπιθυμίαν καὶ προσπάθειαν τοῦ Θεοῦ πρὸς σωτηρίαν καὶ λύτρωσιν τοῦ ἀνθρώπου» (Στὸ ἴδιον, σ. 322σημ.). Οἱ δύο αὐτὲς λοιπὸν θεμελιωδὲς ἀρχές, «ἡ συναίσθησις τῆς ἐξαρτήσεως» καὶ «ἡ συνειδήσις τῆς χάριτος», ἀποτελοῦν, σύμφωνα μετὰ τὸν Ε. Παπανοῦτσο, τὶς βασικὰς ἀρχὰς τῆς θρησκευτικῆς γνώσεως. «Εἰς τὴν θρησκευτικὴν γνῶσιν —γράφει— αὐτὸ τοῦτο τὸ θρησκευόμενον ὑποκείμενον γινώσκει ἀφ' ἑνὸς μὲν ἑαυτοῦ, ὡς προσωπικότητα ἐξαρτωμένη ἀπὸ ὑπερτάτης τινὸς ὄντοτήτος, ἀρωγῆ τῆς ὁποίας ὑπάρχει, δρᾷ καὶ ἐλπίζει, ἀφ' ἑτέρου δὲ αὐτὴν τὴν ροπήν τοῦ θεοῦ ἐφ' ἑαυτοῦ ὡς λυτρωτικὴν ἀπὸ τοῦ φυσικοῦ καὶ ἠθικοῦ κακοῦ ἕξασιν καὶ καθαρμὸν καὶ στήριγμα» (Στὸ ἴδιον). Οἱ δύο παραπάνω «α priori ἀρχαί», ὅπως τὶς χαρακτηρίζει ὁ Ε. Παπανοῦτσος, ἡ ἀρχὴ «τῆς ἐξαρτήσεως» καὶ ἡ ἀρχὴ «τῆς χάριτος», ἀντιστοιχοῦν, σύμφωνα μετὰ αὐτόν, στὶς ἔννοιαις «τῆς ἀποκαλύψεως καὶ τῆς ἐκκλησίας — καθὼς ὁ Χριστιανισμὸς τὰς διεμόρφωσεν... Ἡ ἀποκαλύψις ἀφ' ἑνὸς μὲν τὸν Θεὸν ἀνθρώπων ὀπίσω της, τὴν ἀσύλληπτον αὐτὴν ἔνοιαν τοῦ Ἄπειρου μετὰ τοῦ πεπερασμένου... Ἡ ἐκκλησία ἀφ' ἑτέρου, ὡς αὐθεντία ἀπόλυτος...» (στὸ ἴδιον, σ. 321), ὡς «κιβωτὸς τῆς σωτηρίας», ὡς «ταμιεῦχος τῆς θείας χάριτος». Ἡ χάρις αὐτὴ δὲν εἶναι μονάχα ἐξιλέωσις καὶ συνδιαλλαγὴ, ἀλλὰ καὶ προσπάθεια τοῦ Θεοῦ ποὺ ἀπορρέει ἀπὸ τὴν ἀγαθότητά του. Ἔτσι, δὲν ἀρκεῖ μονάχα ἀπὸ ψυχολογικὴ πλευρὰ ἢ συναίσθησιν τῆς ἐξάρτησεως ἀπὸ τὴν παντοδυναμίαν

Γενικά ἡ φύση τοῦ Θεοῦ εἶναι ἓνα μεταφυσικό πρόβλημα, σὸ ὁποῖο ἡ προσπάθειά μας ἀποβλέπει ν' ἀναπτύξουμε μιὰ θεωρία πού συμβιβάζεται εἴτε μὲ τὶς γενικές μας πληροφορίες γιὰ ὀρισμένες θρησκευτικές παραδόσεις καὶ μὲ τὴν ἐπιστημονική μας γνώση γιὰ τὸ πῶς λειτουργεῖ ὁ κόσμος, εἴτε μὲ τὴ λογική μας κατανόηση τοῦ χαρακτήρα τῶν διαφόρων ὄψεων τῆς ἐμπειρίας μας. Οἱ θεωρίες γιὰ τὴ φύση τοῦ Θεοῦ ταξινομοῦνται σὲ ὀλόκληρη σειρά. Ἀπὸ διάφορες δηλαδὴ μορφές ἐπιστημονικοῦ ἀθεϊσμοῦ, πού ἰσχυρίζεται πῶς ὁ Θεὸς ἐπινοήθηκε ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη φαντασία γιὰ διάφορους ψυχολογικούς, κοινωνιολογικούς, οἰκονομικούς καὶ ἄλλους λόγους, ὡς τὶς πολὺ ἐπεξεργασμένες μεταφυσικὲς θεωρίες πού ἀποβλέπουν νὰ ἐξηγήσουν τὸ χαρακτηρισμὸ τους γιὰ τὸ Θεὸ ὡς Βούληση, Νόηση καὶ τὰ παρόμοια<sup>2</sup>.

Στὶς τελευταῖες ἀνήκουν ὅλες οἱ γνωστὲς ἐκεῖνες θεωρίες πού ἐπινόησε ἡ φυσικὴ ἢ ὀρθολογικὴ (φιλοσοφικὴ) θεολογία, ὅπως ὁ θεϊσμός<sup>3</sup>, ὁ ντεϊ-

τοῦ Θεοῦ καὶ ὁ πόθος γιὰ λύτρωση ὡς ἐτοιμότητα ν' ἀποδεχθεῖ τὴ θεία χάρη. Ἀπαραίτητη εἶναι καὶ ἀπὸ μεταφυσικὴ πλευρὰ ἡ ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ, ἡ δική του ἐπιθυμία, παράλληλα μὲ τὸν πόθο τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ἀπέραντη ἀγάπη του ὡς προϋπόθεση γιὰ τὴν ἐκπλήρωση αὐτοῦ τοῦ πόθου. Μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια ἀντιλαμβάνεται ὁ Ε. Παπανοῦτσος τὶς πρώτες καὶ κύριες θρησκευτικὲς ἀλήθειες πού εἶναι, ὅπως ἀναφέρει, «εἰς μὲν τὴν ψυχολογικὴν των ἔκφρασιν: ἡ συναίσθησις τῆς ἐξαρτήσεως καὶ τῆς χάριτος ἢ συνειδήσις, εἰς δὲ τὴν μεταφυσικὴν των διατύπωσιν: ἡ ὑπαρξὴς τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ ἀπεριόριστος ἀγαθότης Του» (Στὸ ἴδιο, σ. 322). Γενικά γιὰ τὸ περιεχόμενο τῆς θρησκευτικῆς συνειδήσεως, γιὰ τὶς a priori ἀρχές της, βλ. ἐπίσης στὸ ἴδιο, τ. ΚΣΤ', σ. 55,56-57). Εἶναι ἀκριβῶς «τὰ τρία ἐκεῖνα συστατικὰ τῆς ψυχῆς», ὅπως τὰ καθορίζει ὁ P. Kalweit στὴν Εἰσαγωγή του γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς θρησκείας: ὁ Θεὸς (ἡ ὑπαρξὴ του), ἡ ἀθανασία (ἡ ἐξάρτηση τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὸ ἀπειρο) καὶ ἡ ἀρετὴ ἢ ἡ ἐλευθερία (ἡ χάρη ἢ λύτρωση) (P. Kalweit, ὁ. π., σ. 26). Ἡ, ὅπως τὰ ἀντιλαμβάνεται, στὸ βιβλίον του *Das Erkennen und die Werturteile*, ὁ Lüdemann, πού «τὴν προσοχὴν αὐτοῦ ἔστρεψεν εἰς τὰς ἀξίας ἐκείνας αἱ ὁποῖαι ἀναφέρονται εἰς ἀντικείμενα νοητὰ, ὧν εἶναι ὁ θεός, ἡ ἀθανασία, ἡ ἀπολύτρωσις ἀποτελοῦντα αὐτὴν τὴν ψυχὴν πάσης θρησκείας» (βλ. Ν. Ι. Λοῦβαρι, Ἡ φιλοσοφία τῆς θρησκείας ἐν τῷ παρόντι., σ. 27). Χαρακτηριστικὰ γιὰ τὰ τρία αὐτὰ θέματα τῆς φιλοσοφίας τῆς θρησκείας εἶναι τὰ τρία ἀντιστοιχῶν βιβλία τοῦ Albert Cornelius Knudson: *The Doctrine of God* (1930), *The Philosophy of Personalism* (1927) καὶ *The Doctrine of Redemption* (1933) πού ἐκδόθησαν ἀπὸ τὸν ἴδιον ἐκδ. οἶκο (The Abingdon Press, New York). Καὶ πού ὁ Edgar Sheffield Brightman τὰ ἀναφέρει τόσο στὴν «Ἱστορικὴ βιβλιογραφία» (Historical Bibliography) ὅσο καὶ στὴ «Γενικὴ βιβλιογραφία» (General Bibliography) τοῦ βιβλίου του *A Philosophy of Religion*, New York, Greenwood Press, Publishers, 1969, σ. 493-94, 510.

2. Βλ. R. Popkin - A. Stroll, ὁ. π., σ. 162.

3. Ὁ θεϊσμός (Theismus, ἀπὸ τὸ ἑλλ. «Θεός») σὰν μιὰ φιλοσοφικὴ διαμόρφωση τῆς θεολογίας, σὰν φιλοσοφικὴ θεολογία ἢ φιλοσοφία τῆς θρησκείας, εἶναι ἡ πρὸ ὀρθόδοξης ἄς ποῦμε ἄποψη μὲ τὸ νὰ στέκεται πρὸς κοντὰ στὴ θεολογικὴ. Ὅπως ἡ θεολογία, ἔτσι καὶ ὁ θεϊσμός δέχεται πῶς ὁ Θεὸς εἶναι διαφορετικὸς καὶ χωριστὸς ἀπὸ τὸν κόσμο. Δέχεται δηλαδὴ ἓνα Θεὸ ἐξωκοσμικὸ καὶ ὑπερκοσμικὸ, ὑπερβατικὸ, transcendens, προσωπικὸ, πού εἶναι αἰτία τοῦ κόσμου, πού μὲ τὴ βούληση καὶ τὴ δυνάμη του ἐνεργεῖ ἀδιάκοπα πάνω του,

σμός<sup>4</sup>, ὁ πανθεισμός<sup>5</sup> καὶ ὁ πανενθεισμός<sup>6</sup>. Θεωρίες ποὺ ἐπιδιώκουν νὰ ἐξηγήσουν τὴ φύση ἢ τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ. Ἔτσι, σύμφωνα μὲ τὸ θεϊσμὸ καὶ τὸν ντεϊσμὸ, ὁ Θεὸς ὡς οὐσία εἶναι ὑπερβατικὸς σὲ σχέση μὲ τὸν κόσμον. Σύμφωνα μὲ τὸν πανθεισμὸ, ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ ἢ τοῦ Ἀπολύτου εἶναι ὀλόκληρα ἐνδοκοσμικὴ (μέσα στὸν κόσμον), δηλαδὴ ταυτόσημη μὲ τὸν κόσμον. Σύμφωνα μὲ τὸν ἐνδοκοσμικὸ θεϊσμὸ ἢ πανενθεισμὸ, ὁ Θεὸς εἶναι ἐνδοκοσμικὸς (ὡς παρουσία καὶ δραστηριότητα), ἀλλὰ συνάμα καὶ ὑπερβατικὸς (ὡς οὐσία)<sup>7</sup>.

Στὴν προσπάθειά τους οἱ διάφοροι ὄπαδοὶ τῆς φυσικῆς ἢ ὀρθολογικῆς θεολογίας νὰ ἐξηγήσουν μὲ τὸ λογικὸ τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ, ἐπιδίωξαν ἐπίσης μὲ τὸ ἴδιο μέσο (τὸ λογικὸ) ν' ἀποδείξουν καὶ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ. Ἔτσι διαμορφώθηκαν οἱ λεγόμενες λογικὲς ἀποδείξεις, ὅπως εἶναι ἡ κοσμολογικὴ

φροντίζει ἀκατάπαυστα γι' αὐτὸν κι ἐπεμβαίνει ὅταν εἶναι ἀνάγκη. Δέχεται ἐπομένως ἕνα Θεὸ προσωπικὸ ποὺ εἶναι ὄχι μονάχα δημιουργός, ἀλλὰ καὶ προνοητὴς τοῦ κόσμου.

4. Ὁ ντεϊσμὸς (Deismus, ἀπὸ τὸ λατ. Deus) δέχεται, ὅπως καὶ ὁ θεϊσμὸς, πὼς ὁ Θεὸς εἶναι ὑπερβατικὸς ἀλλὰ λιγότερο προσωπικὸς. Ὁ Θεὸς τοῦ ντεϊσμοῦ εἶναι πάντα ὁ δημιουργός ποὺ ἑμῶς δὲν ἔχει φροντίδα γιὰ τὴ λειτουργία τοῦ κόσμου καὶ δὲν ἐπεμβαίνει γιὰ νὰ κάμει θαύματα, δὲ φανερόνεται ἄμεσα.

5. Ὁ πανθεισμός (Pantheismus), ἀντίθετα μὲ τὸ θεϊσμὸ καὶ τὸν ντεϊσμὸ, ταυτίζει Θεὸ καὶ κόσμον καὶ βλέπει τὸ Θεὸ μέσα στὴ φύση. Ὁ Θεὸς εἶναι ἀπρόσωπος καὶ ἐνδοκοσμικὸς, immanent. Τέτοιοι εἶναι, λογουχάρη, ὁ Θεός, σύμφωνα μὲ τὴν πανθειστικὴ ἀντίληψη, ὅπως τὴ βλέπουμε στὸν κλασικὸ τῆς ἐκπρόσωπο, τὸν Spinoza. Ἐκπρόσωποι τοῦ πανθεισμοῦ εἶναι ἐπίσης στὰ νεότερα χρόνια ὁ Hegel καὶ ὁ Ed. von Hartmann. Σχετικὰ μὲ τὸν τελευταῖο ὁ Νικ. Λούβαρις παρατηρεῖ: «Ὡς παρ' Ἐγέλω οὕτω καὶ παρ' αὐτῷ ὁ Θεὸς εἶναι ὁ ἔμμονος λόγος τοῦ παντός, ἡ ἐνυπάρχουσα ἀρχὴ τοῦ πνεύματος καὶ τοῦ κόσμου ὡς φαινομένου. Διὰ τοῦτο ὁ θεὸς οὔτε προσωπικότητος εἶναι οὔτε συνειδησὶν δύναται νὰ ἔχη» (Ν. Ι. Λ ο ὑ β α ρ ι, Ἡ φιλοσοφία τῆς θρησκείας ἐν τῷ παρόντι, σ. 20). Πανθειστικὲς τάσεις βρίσκουμε ἀκόμα καὶ στὸν Ἡράκλειτο, σὲ πολὺ παλαιότερα χρόνια.

6. Ὁ πανενθεισμός (Panentheismus) ποὺ εἶναι μιὰ παραλλαγὴ τοῦ πανθεισμοῦ ἢ μᾶλλον ἕνας συνδυασμός τοῦ πανθεισμοῦ μὲ τὸ θεϊσμὸ, δέχεται τὸ Θεὸ ὡς ἐνδοκοσμικὸ καὶ ἐξωκοσμικὸ μαζί. Σύμφωνα μὲ τὴν ἀντίληψη αὐτή, ὁ Θεὸς δὲν εἶναι μέσα στὴ φύση, ὅπως δέχεται ὁ πανθεισμός, ἀλλὰ ἡ φύση εἶναι μέσα στὸ Θεὸ. Ὁ πανενθεισμός δηλαδὴ ὑποστηρίζει πὼς ὅλα εἶναι στὸ Θεὸ, τὸ πᾶν ἐν Θεῷ, πὼς ὅλα περιέχονται στὴ θεϊκὴ οὐσία. Μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια, ὁ Θεὸς εἶναι μιὰ συνθετικὴ ἐνότητα, ποὺ κλείνει μέσα τῆς ἕνα σύστημα ἀπὸ μέλη, ἀπὸ τὰ ἰδιαίτερα ὄντα ποὺ ἔχουν σχετικὴ αὐτοτέλεια (Γιὰ ὅλες αὐτὲς τῆς θεωρίας τῆς φυσικῆς θεολογίας: θεϊσμὸ, ντεϊσμὸ, πανθεισμὸ καὶ πανενθεισμὸ, ποὺ ἀναφέρονται στὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ, βλ. Χ. Θ ε ο δ ρ ί δ η, Εἰσαγωγή στὴ Φιλοσοφία, σ. 346-60, καθὼς ἐπίσης καὶ στὸ βιβλίον τῶν R. P o r k i n καὶ A. S t r o l l, ὁ. π., σ. 163-66 γιὰ τὸν πανθεισμὸ, τὸν ντεϊσμὸ, τὸ θεϊσμὸ καὶ τὴν κριτικὴ τοῦ θεϊσμοῦ).

7. Ὅλες αὐτὲς οἱ θεωρίες ποὺ προσπαθοῦν νὰ συλλάβουν τὴν ἔννοια τοῦ Θεοῦ, τὴ θεία οὐσία, πρέπει νὰ ἐννοηθοῦν σὲ σχέση μὲ τὴν «ἐνδοκοσμικότητα» καὶ τὴν «ὑπερβατικότητα» τοῦ Θεοῦ (βλ. Μ ι χ. Κ. Μ α κ ρ ά κ η, Ἐμμένεια καὶ ὑπέρβαση στὴ φιλοσοφία τοῦ Kierkegaard, σ. 31-34.

(αιτιολογική)<sup>8</sup>, ή οντολογική (τελειολογική)<sup>9</sup>, ή τελεολογική (φυσικοθεολο-

8. 'Η κοσμολογική απόδειξη ξεκινά από την αρχή της αιτιότητας που σημαίνει ότι ο Θεός είναι συνάμα ή αίτια του έαυτού του και όλων των όντων, ή αίτια και τὸ τέλος τοῦ κόσμου. Κάθε όν δηλαδή στον κόσμο όφείλει την ύπαρξή του σ' ένα άλλο όν που είναι ή αίτια του. Και τὸ όν αυτό υπάρχει επίσης έξαιτίας ενός άλλου όντος και με τὸν ίδιο τρόπο καθένα χωριστά από τὰ άλλα όντα που προηγούνται. Σε αυτή την άλυσιδα όλων τῶν υπαρκτῶν όντων που σχετίζονται μεταξύ τους όπως ή αίτια με τὸ αποτέλεσμα, υπάρχει τὸ πρώτο όν, ὁ Θεός, που είναι ή πρώτη αίτια όλων τῶν όντων και που άντλεί την ύπαρξή του από τὸν έαυτό του, αφού ή οὐσία του είναι νά υπάρχει. 'Η οὐσία του δηλαδή περιέχει και την ύπαρξή του (essentia involvit existentiam). Γενικά ή κοσμολογική απόδειξη προέρχεται από τὸν 'Αριστοτέλη. 'Όμως ὁ 'Ακινάτης την άνέπτυξε με τέτοιο συστηματικό τρόπο που νά συνδεθεῖ ιδιαιτέρα με τὸ όνομά του. Σύμφωνα με την απόδειξη αυτή, ὁ Θεός, όπως παρατηρεῖ σέ αναφορά με τή σχολαστική θεολογία, φυσικά και με τὸν 'Ακινάτη, τὸ σπουδαιότερο εκπρόσωπό της, ὁ Νικ. Νησιώτης, «δύναται νά γνωρισθῆ άπλῶς διὰ τοῦ άνθρωπίνου λόγου, αναγομένου διὰ τῆς έρεύνης τῆς νοησιαρχικῆς αίτιας έκάστου νοητοῦ άντικειμένου εἰς την πρώτην 'Αρχήν παντός όντος» (Νικ. Α. Νησιώτης, Προλεγόμενα εἰς την θεολογικὴν γνωσιολογίαν, σ. 177). 'Η γνώση αυτή τοῦ Θεοῦ είναι αθάνατη, γιατί δέχεται a priori ὅτι επιδιώκει ν' αποδείξει (Στὸ ίδιο, σ. 180). Για την κοσμολογική (αιτιολογική) απόδειξη, σύμφωνα με τὸν 'Αριστοτέλη και τὸν 'Ακινάτη, βλ. R. P o r k i n - A. S t r o l l, ὁ. π., σ. 152-53, καθώς και για κριτικές, όπως τοῦ Hume και τοῦ Kant, σχετικά με αυτή την απόδειξη, σ. 153-55. Βλ. επίσης Κω ν. Ι. Λ ο γ ο θ έ τ ο υ, ὁ. π., τ. Β', σ. 692, όπου και ή παραπομπή στη Summa theologiae I', qu. 2, τοῦ 'Ακινάτη. Για άλλες (τέσσερις) ακόμα αποδείξεις, βλ. στὸ ίδιο, σ. 691-93.

9. 'Η οντολογική απόδειξη έχει, όπως και ή κοσμολογική, μακρόχρονη πνοή, αλλά πήρε την πρώτη όριστική της διατύπωση τὸν 11ο αιώνα από τὸν 'Ανσελμο Καντερβουρίας. Στὸ Μονολόγιο (Monologium 1-4) αναφέρει τέσσερις αποδείξεις (ανάμεσά τους και ή κοσμολογική απόδειξη) για την ύπαρξή τοῦ Θεοῦ. 'Η σπουδαιότερη όμως άπ' όλες είναι γι' αυτόν ή οντολογική που βρίσκεται σ' ένα άλλο έργο του, στὸ Προσλόγιο (Proslogium 2). 'Η φύση τῆς οντολογικῆς απόδειξης βρίσκεται στὸ ὅτι εξέγει την ύπαρξή τοῦ Θεοῦ (esse in re) από την έννοιά του (esse in intellectu), από τὸν όρισμό του, ανάλυντάς τὰ οὐσιαστικά του γνωρίσματα, την essentia του. Στηρίζεται στὸν όρισμό για τὸ Θεό ὡς τέλειο, ὡς ὕψιστο όν. 'Ο Θεός είναι τὸ ὕψιστο όν που άνώτερό του δέν μπορεί νά νοηθεῖ. 'Αν όμως ὕπῆρχε μονάχα στη σκέψη μας, τότε δέν θά ήταν τὸ ὕψιστο όν. Γιατί θά ὕπῆρχε άνώτερο όν από αυτό που θά εἶχε και πραγματική ύπαρξή. 'Απ' έδῶ ακολουθεῖ τὸ συμπέρασμα ὅτι τὸ ὕψιστο όν που είναι ὁ Θεός, πρέπει νά υπάρχει ὄχι μονάχα στη σκέψη αλλά και στην πραγματικότητα. 'Η οντολογική απόδειξη, μολονότι έδραωσε και διέδωσε τή φήμη τοῦ 'Ανσελμου, καταπολεμήθηκε, ενώ ακόμα ζούσε, από τὸ μοναχό Gaunilo. Σύμφωνα με την παρατήρησή του, από την ύπαρξή μιᾶς έννοιας στη σκέψη μας δέν μπορούμε νά συμπεράνουμε την πραγματική της ύπαρξή έξω από μᾶς, όπως και από την έννοια ενός τέλειου, ενός ιδανικοῦ νησιοῦ δέν έπεται αναγκαστικά και ή πραγματική του ύπαρξή. Τήν οντολογική απόδειξη καταπολέμησε άργότερα και ὁ 'Ακινάτης, επαναλαμβάνοντας στην πραγματικότητα τις αντιρρήσεις τοῦ Gaunilo. 'Ο Kant πάλι τή χαρακτήρισε, μαζί με άλλους, ὡς σόφισμα. (Για την οντολογική απόδειξη, καθώς και για τὸς ὑποστηρικτές της ή τὸς επικριτές της, βλ. R. P o r k i n - A. S t r o l l, ὁ. π., σ. 155-58. Βλ. επίσης Κω ν. Ι. Λ ο γ ο θ έ τ ο υ, ὁ. π., τ. Β', σ. 472-73, καθώς και για τις τέσσερις αποδείξεις [που αναφέρονται στὸ Monologium], σ. 471-72).

γική)<sup>10</sup>, ἡ ἠθικὴ (ἠθικοθεολογική)<sup>11</sup> καὶ ἄλλες<sup>12</sup> ποὺ ὁμως ἀναφέρονται, τὸ ξαναλέμε, ἔχι στὴν οὐσία (ὄντολογία) τοῦ Θεοῦ, ὅπως ὁ θεϊσμός, ὁ ντεϊσμός, ὁ πανθεισμός καὶ ὁ πανενθεισμός, ἀλλὰ στὴ γνώση (γνωσιολογία) τοῦ Θεοῦ<sup>13</sup>.

10. Ἡ τελεολογικὴ ἀπόδειξη εἶναι ἐπίσης, ὅπως καὶ οἱ ἄλλες (ἡ κοσμολογικὴ καὶ ἡ ὄντολογικὴ) πολὺ παλιά. Ξεκινᾷ ἴσως ἀπὸ τὸ «νοῦ» τοῦ Ἀναξαγόρα. Πάντως ὁ Πλάτων καὶ ὁ Ἀριστοτέλης, καὶ περισσότερο οἱ Στωικοί, τὴ μεταχειρίστηκαν πολὺ συχνά. Στηρίζεται πάνω στὴν τάξη καὶ στὴ σκοπιμότητα ποὺ βλέπουμε στὸν κόσμο. Ἡ ἐπιχειρηματολογία ἀκολουθεῖ τὴν παρακάτω σειρά: Ὑπάρχει σκοπιμότητα, δηλαδὴ τάξη καὶ ἁρμονία στὴ φύση. Κάθε σκοπιμότητα ὁμως ὑποθέτει νοῦ. Ἄρα ἡ φύση ἔχει αἰτία νοητικὴ. Ἡ ἀπόδειξη αὐτὴ εἶναι ἡ πιὸ ἀπλή, ἡ πιὸ λαϊκὴ. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἀποδεικτικὴ τῆς ἀξία εἶναι μικρὴ (Γιὰ τὴν τελεολογικὴ ἀπόδειξη, βλ. X. Θεοδωρίδης, δ. π., σ. 364, καθὼς καὶ γιὰ τὶς δυὸ ἄλλες ἀποδείξεις, σ. 362-64. Βλ. ἐπίσης N. I. Λοὺβερρι, Ἡ φιλοσοφία τῆς θρησκείας ἐν τῷ παρόντι, σ. 12-14, ὅπου ἀσκειῖται καὶ κριτικὴ γιὰ τὶς ἀποδείξεις αὐτές).

11. Ἡ ἠθικὴ ἀπόδειξη γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ ἀναπτύχθηκε ἰδιαίτερα ἀπὸ τὸν Kant, ποὺ ἀπέριψε ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ καθαροῦ λόγου τὶς τρεῖς ὀρθολογικὲς ἀποδείξεις τῆς μεταφυσικῆς, ὅπως αὐτὸς εἶχε καταδικάσει καὶ τὴ δυνατότητα τῆς λογικῆς ἀνήσχεως τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ (B u a γ γ. Θεοδωροῦ, Ἡ φιλοσοφία τῆς θρησκείας τοῦ Κάριλ Μάρξ, σ. 59). Γιὰ τὸν Kant καμιά ἀπὸ τὶς γνωστὲς ἀποδείξεις δὲν μπορεῖ νὰ σταθεῖ (βλ. τὴν κριτικὴ του γιὰ τὶς ἀποδείξεις αὐτὲς στὸ ἔργο του Kritik der reinen Vernunft, βιβλ. II, κεφ. III, §§ III-VI [Kant Werke in Zwölf Bänden, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1968, τ. 4, σ. 523-55]). Ἡ κριτικὴ του στρέφεται ἰδιαίτερα ἐνάντια στὴν ὄντολογικὴ ἀπόδειξη ποὺ τὴ θεωρεῖ καὶ ὡς τὴν πιὸ βασικὴ καὶ ποὺ σ' αὐτὴ θέλει ν' ἀναγάγει καὶ τὶς ἄλλες (Στὸ ἴδιο, βιβλ., II, κεφ. III, § IV [βλ. δ. π., τ. 4, σ. 529-36]). Ἡ μόνη ἀπόδειξη ποὺ στέκεται γιὰ τὸν Kant εἶναι ἡ ἠθικὴ (βλ. γενικὰ γιὰ τὴν ἠθικὴ ἢ ἠθικοθεολογικὴ ἀπόδειξη X. Θεοδωρίδης, δ. π., σ. 364-65). Σύμφωνα μὲ τὴ διαμόρφωση ποὺ ἔδωκε ὁ ἴδιος στὴν ἀπόδειξη αὐτὴ γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ ὡς ἀπαιτήση τοῦ πρακτικοῦ λόγου (βλ. Kritik der praktischen Vernunft, βιβλ. II, κεφ. II, § V [δ. π., τ. 7, σ. 254-64]), ἡ ἠθικὴ μας συνειδηση ζητᾷ μιὰ ὀλοκλήρωση, τὸ ὑπέρατο ἀγαθὸ (summum bonum). Τὸ ἠθικὸ αὐτὸ ἀγαθὸ δὲν εἶναι οὔτε μονάχα ἠθικὸ, δηλαδὴ ἡ ἀρετὴ, οὔτε μονάχα φυσικὸ, δηλαδὴ ἡ εὐτυχία, παρὰ ἡ ἔνωση τῶν δυὸ. Ἄν καὶ ἀναγκαῖα ὁμως ἡ ἔνωση τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς εὐτυχίας, βλέπουμε ὡστόσο πὼς δὲ γίνεται κάτι τέτοιο στὸν αἰσθητὸ κόσμο καὶ στὴν ἐπίγεια ζωὴ. Χρειάζεται λοιπὸν ἕνας ἄλλος κόσμος καὶ μιὰ ἄλλη ζωὴ, ὅπου γίνεται ἡ ἔνωση αὐτῆ, καθὼς καὶ μιὰ δύναμη, ἕνα ὄν γιὰ νὰ τὴν κάμει (Σχετικὰ μὲ τὴν ἠθικὴ ἀπόδειξη τοῦ Kant, καθὼς καὶ τὴν κριτικὴ του γιὰ τὶς ἄλλες ἀποδείξεις, βλ. X. Θεοδωρίδης, σ. 366-67).

12. Ὁ X. Θεοδωρίδης στὴν Εἰσαγωγή του, καὶ συγκεκριμένα στὴν παράγραφο «Οἱ ἀποδείξεις γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ» (σ. 361-69), ἀναφέρει, ἐκτὸς ἀπὸ τὶς παραπάνω ἀποδείξεις, καὶ μιὰν ἄλλη ἀκόμα. Τὴν ἀπόδειξη ἀπὸ τὴν κοινὴ ὁμολογία, e consensu omnium, ἀπὸ τὴ συμφωνία δηλαδὴ ὅλων τῶν λαῶν γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ εἶτε ἀπὸ τὴν προδιάρθρωση ὅλων λαῶν γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῆς ἔννοιας τοῦ Θεοῦ (Στὸ ἴδιο, σ. 365).

13. Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο διαχωρίζουν οἱ R. Popkin καὶ A. Stroll στὴ φιλοσοφία τῆς θρησκείας (Philosophy of Religion) τὴ φύση ἀπὸ τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ μὲ τὶς ἀντίστοιχες θεωρίες γιὰ τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ καὶ τὶς λογικὲς ἀποδείξεις γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ (βλ. τὰ δυὸ τμήματα τοῦ 4ου κεφαλαίου γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς θρησκείας: «The Problem of Religious Knowledge», σ. 140-62 καὶ «The Problem of the Nature of God», σ. 162-66, στὸ ἔργο τῶν R. P o p k i n - A. S t r o l l, Philosophy Made Simple, σ. 140-66).

Βέβαια στη γνωσιολογία ἐδῶ, ὅπως καὶ στὴν ὄντολογία, ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς μεταφυσικῆς τῆς παραδοσιακῆς φιλοσοφίας. Γιατὶ στὰ νεότερα χρόνια ἡ θεολογικὴ γνωσιολογία παίρνει ἄλλες διαστάσεις μὲ τὴ μετάθεση τοῦ κέντρου, κάθε ἀναγωγῆς στὴ μεταφυσικὴ, ἀπὸ τὴν ἀφηρημένη Ἰδέα στὴν πραγματικότητα τοῦ ὑπαρκτοῦ ἀνθρώπου, στὴν ἀνθρωποκεντρικὴ δηλαδὴ σύλληψη κάθε μεταφυσικοῦ προβλήματος<sup>14</sup>.

*β'. Ἡ στροφή ἀπὸ τὴ λογικὴ (ἀντικειμενικὴ)  
στὴν ὑπαρξιακὴ (ὑποκειμενικὴ) προσέγγιση τοῦ Θεοῦ*

Ἡ στροφή ἀπὸ τὴν ἀφηρημένη στὴ συγκεκριμένη προσέγγιση τοῦ Θεοῦ ἄρχισε μὲ τὸν Kant. Ἀπορρίπτοντας ὁ φιλόσοφος αὐτὸς τὴν παραδοσιακὴ μεταφυσικὴ καὶ μαζὶ μὲ αὐτὴ καὶ τὶς λογικὲς ἀποδείξεις γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ, ἔστρεψε τὸ ἐνδιαφέρον τῆς φιλοσοφικῆς ἔρευνας τῆς θρησκείας ἀπὸ τὸ ἀντικείμενό της, τὸ Θεό, στὸ ὑποκείμενο, στὴν ἠθικὴ συνείδηση<sup>15</sup>. Ἔτσι προετοιμασμένος ἀπὸ τὸν Kant ἔρχεται ὁ Schleiermacher πού, παρὰ τὴν ἀντίθεσή του μὲ αὐτὸν ὅσον ἀφορᾷ τὴν προτεραιότητα τῆς θρησκείας ἢ τῆς φιλοσοφίας, δίνει ἐπίσης ἰδιαίτερη ἔμφαση στὸ ὑποκείμενο, θέτοντας ὡς βάση τῆς θρησκείας τὴν ἀπόλυτη συναίσθηση τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὴν ἐξάρτησή του ἀπὸ τὸ Θεό<sup>16</sup>.

Ὁ Kierkegaard, στὴ συνέχεια, ὀρίζοντας τὴν ἀληθινὴ (ὑπαρξιακὴ) θρησκευτικότητα (τὴ θρησκευτικότητα Β), σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ θεωρητικὴ θρησκευτικότητα (τὴ θρησκευτικότητα Α), ὡς «τὸ πάθος τῆς ἐσωτερικότητας», τόνισε τὴ μεγάλη σημασία τῆς «ὑποκειμενικότητας» στὴν προσέγγιση τῆς ἀλήθειας γιὰ τὸ Θεό. Κάνοντας τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸ ἀντικείμενο καὶ στὸ ὑποκείμενο, ἀνάμεσα στὸ «τί» τῆς ἀλήθειας τοῦ Θεοῦ καὶ στὸ «πῶς» ἢ ἀλήθεια αὐτὴ θὰ συνδεθεῖ μὲ τὸ ὑποκείμενο, χαρακτήρισε τὸ Θεό ἀπὸ ἀντικειμενικὴ πλευρὰ «Ἄγνωστο»<sup>17</sup> καὶ ἐπομένως ἀνέκφραστο μὲ κατηγορίες τοῦ νοῦ.

14. Νικ. Α. Νησιώτης, *Φιλοσοφία τῆς θρησκείας καὶ Φιλοσοφικὴ θεολογία*, σ. 12.

15. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Εὐάγγ. Θεοδώρου, «ἡ μεταφυσικὴ αὐτὴ [ἡ παραδοσιακὴ μεταφυσικὴ] περὶ Θεοῦ διδασκαλία κατεπολεμήθη ὡς γνωστὸν ἀπὸ τὸν Kant, ὅστις ἔστρεψε τὸ ἐνδιαφέρον τῆς Φιλοσοφίας πρὸς τὸ ὑποκείμενο, θεωρήσας ταύτην ὡς μίαν αὐτοθεώρησιν τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος» (Ε. Θεοδώρου, «Φιλοσοφία τῆς θρησκείας [Θρησκείας, φιλοσοφία]», ΘΗΕ, τ. 6, στ. 543).

16. Πρόκειται γιὰ τὸ γνωστὸ ὄρισμό πού ἔδωκε ὁ Schleiermacher στὴ θρησκεία (βλ. Α', 2, α' αὐτῆς τῆς μελέτης μας).

17. Στὰ Φιλοσοφικὰ ἀποσπάσματα, ὁ Kierkegaard χαρακτηρίζει τὸ Θεό ὡς «Ἄγνωστο», ὡς κάτι ὑπέρογο, ἀκατανόητο, ἀσύλληπτο (Philosophical Fragments [Philosophiske Smuler], trans. D. F. Swenson, Fifth Print., Princeton, Princeton University Press, 1974, σ. 49, 55-56). Αὐτὸ σημαίνει, ὅπως ἐξηγεῖ ὁ δανὸς φιλόσοφος,

Παρόμοιο χαρακτηρισμό έδωκε και ο R. Otto στο Θεό, στο "Άγιο, τὸ χαρακτηρισμὸ «ἄρρητο» (ἄ-λογο), πού σὸν ἀπροσπέλαστο ἀπὸ τὸν ἀνθρώπινον λόγο, εἶναι ἀκατάληπτο, ἔχοντας νὰ κάμει ἰδιαιτέρα μὲ τὸ συναίσθημα τοῦ θείου<sup>18</sup>, μὲ τὸ θρησκευτικὸ βίωμα. Τὸ ἴδιο και ὁ P. Tillich χαρακτήρησε τὸ «"Ὀν καθεαυτὸ» ὡς «"Ἐσχατο». Τόσο ἔσχατο πού τίποτε ἄλλο δὲν μπορεῖς νὰ πεῖς γι' αὐτὸ παρὰ μονάχα πὼς εἶναι ἔσχατο<sup>19</sup>.

*γ'. Τὸ ἀπρόσιτο τῆς θείας οὐσίας  
και ἡ δυνατότητα γιὰ τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ μέσω τῶν ἐνεργειῶν του*

Ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ἀντιλήφθηκαν οἱ παραπάνω φιλόσοφοι τὸ Θεὸ ἀπομακρύνει Αὐτὸν ἀπὸ κάθε λογικὴ προσπάθεια τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὴν προσέγγισή του. Ὁ Θεὸς ξεφεύγει ἀπὸ τὸν περιορισμένο νοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Εἶναι ὡς οὐσία ὑπερβατικός, σύμφωνα ἄλλωστε και μὲ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας πού ὑποστήριξαν ὅτι «ἡ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος»<sup>20</sup>.

Αὐτὴ τὴν ἔννοια ἔχουν και τὰ λόγια τοῦ πρίγκιπα Μίσκιν, στὸν *Ἡλίθιο*

ὅτι «τὸ πάθος γιὰ τὸ παράδοξο τοῦ Λόγου ἔρχεται ἐπανειλημμένα σὲ σύγκρουση μὲ τὸν Ἄγνωστο ὁ Ὅποιος στὴν πραγματικότητα [ὄντολογικά] ὑπάρχει, ἀλλὰ ὅσο εἶναι Ἄγνωστος [μένει πάντα ἄγνωστος και ἀπὸ τὴν ἀποψη αὐτή, τὴν γνωσιολογικὴ δηλαδή] δὲν ὑπάρχει» (Στὸ ἴδιο, σ. 55).

18. Πρέπει νὰ ἐπισημάνουμε ἐδῶ ὅτι τὸ ἄ-λογο στοιχεῖο στὸν R. Otto, ὅπως και στὸν Kierkegaard, δὲν εἶναι παρά-λογο, ἀντίθετο δηλαδή μὲ τὸ λογικὸ, ἀλλὰ ὑπέρ-λογο, ἀκατανόητο, ἄρρητο. Γι' αὐτὸ και δὲν ἀποκλείει ὀλότελα τὸ λογικὸ στὴν ἰδέα τοῦ Θεοῦ. Τὸ δέχεται ὡς ἓνα σημεῖο, ὡς ἐκεῖ πού τὰ διάφορα κατηγορήματα τοῦ Θεοῦ εἶναι προσιτὰ στὴν ἀνθρώπινη σκέψη. "Ὅπως παρατηρεῖ και ὁ Εὐάγγ. Θεοδώρου, «τὰ κατηγορήματα ταῦτα [Πνεῦμα, Λόγος, Θέλημα, ἀγαθὴ θέλησις, παντοδυναμία και τὰ ὅμοια], ἅτινα συναρτῶνται πρὸς τὸν ἀπόλυτον και τέλειον προσωπικὸν Θεόν, εἶναι λογικαὶ ἔννοιαι, αἵτινες εἶναι προσιτὰ εἰς τὴν σκέψιν. Ἄλλ' ὅμως τὰ λογικὰ κατηγορήματα δὲν ἐξαντλοῦν τὴν θείαν πραγματικότητα, ὡς αὕτη βιοῦται ἐν τῇ θρησκευτικῇ ἐμπειρίᾳ. Ἡ ἰδέα τοῦ Θεοῦ ἢ τοῦ Ἁγίου, ἐκτὸς τοῦ λογικοῦ στοιχείου (Rationale) περιέχει και τὸ 'μὴ δεκτικὸν λόγου' (Irrationale), τὸ ὁποῖον εἶναι ἄρρητον και ὅλως ἀπρόσιτον εἰς τὴν ἐννοιολογικὴν σύλληψιν και κατανόησιν» (Εὐ α γ γ . Δ. Θε ο δ ὶ ο υ, «Ἡ φιλοσοφία τῆς θρησκείας τοῦ Rudolf Otto», σ. 253). «Τὸ Ἄγιον τοῦτο δημιουργεῖ ἐν ἡμῖν τὸ 'συναίσθημα τοῦ δημιουργήματος' (Kreaturgefühl) και καθιστᾷ εἰς ἡμᾶς συνειδητὴν τὴν μηδαμινότητα ἡμῶν ἔναντι τοῦ Θεοῦ» (Στὸ ἴδιο, σ. 254).

19. Ν. Ι. Λ ο ὄ β α ρ ι, *Μεταξὺ δύο κόσμων*, σ. 288.

20. Ὁ Μ. Βασίλειος, λογοχάρη, γράφει: «Ἡμεῖς δὲ ἐκ μὲν τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζειν λέγομεν τὸν Θεὸν ἡμῶν, τῇ δὲ οὐσίᾳ αὐτῇ προσεγγίζειν οὐχ ὑπισχνούμεθα. Αἱ μὲν γὰρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος» (Μ. Β α σ ι λ ε ἰ ο υ, Ἐπιστολὴ 234, PG 32, 869AB). Τὸ ἴδιο ὑποστήριξαν και ἄλλοι Πατέρες ἢ ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς, ὅπως ὁ Εἰρηναῖος Λουγδούνου, ὁ Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς, ὁ Ὁριγένης, ὁ Γρηγόριος ὁ Νύσσης, ὁ Μάξιμος ὁ Ὁμολογητῆς, ὁ Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς κ.ἄ., πού κάνουν τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴν οὐσία και στὶς ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ.



του Ντοστογιέφσκι, τὰ λόγια πού λέει στο φίλο του Ραγκόζιν όταν εκείνος τον ρωτᾷ ἂν πιστεύει στο Θεό. «Ἡ οὐσία τοῦ θρησκευτικοῦ συναισθήματος — λέει ὁ Μίσκιν— δὲν ἔχει νὰ κάμει μὲ καμιὰ λογική, εἶναι ἀπρόσιτη σὲ κάθε ἀθεϊσμό»<sup>21</sup>. Στὸν ἀθεϊσμό, λογουχάρη, τοῦ Σταυρόγκιν, τοῦ Πιότρ Βερχόβενσκι, τοῦ Κυρίλλοφ, τοῦ Σιγαλιόφ. Σὲ ἄλλους τοὺς ἄθεους τῶν *Δαιμονισμένων*, ἢ ἄλλων βιβλίων τοῦ Ντοστογιέφσκι. Σὲ ἄθεους, ὅπως ὁ Σβιντριγκάιλοφ, στοῦ *Ἐγκλημα καὶ τιμωρία*, ὁ Βερσίλοφ, στοῦ *Ἐφηβο*, ὁ Ἰβάν Καραμάζοφ καὶ ὁ Ρακίτιν, στοὺς *Ἀδελφούς Καραμάζοφ*<sup>22</sup>. Γι' αὐτοὺς τοὺς ἄθεους καὶ γιὰ ἄλλους τοὺς ἄθεους τοῦ κόσμου, ἡ ἀνυπαρξία τοῦ Θεοῦ, ὅπως καὶ ἡ ὑπαρξή του<sup>23</sup>, δὲν μποροῦν ν' ἀποδειχθοῦν μὲ τὴ λογική. Σύμφωνα μὲ τὸν Kierkegaard, «ἂν ὁ Θεὸς δὲν ὑπάρχει, θὰ ἦταν βέβαια ἀδύνατο νὰ τὸ ἀποδείξει κανεὶς. Ἄν πάλι ὑπάρχει, θὰ ἦταν μωρία νὰ προσπαθῆσει κανεὶς νὰ βρεῖ ἀποδείξεις»<sup>24</sup>.

Γιὰ τὸν Kierkegaard, ὅπως καὶ γιὰ τὸν Ντοστογιέφσκι, ἡ προσπάθεια τοῦ ἀνθρώπου ν' ἀποδείξει τὴν ὑπαρξή τοῦ Θεοῦ εἶναι «μωρία». Γιατὶ τὸ ζήτημα αὐτὸ ἔχει νὰ κάμει μὲ τὸ «παράλογο», ὄχι ὡς ἀντίθετο μὲ τὸ λογικὸ, ἀλλὰ ὡς «ὑπέρ-λογο». Σ' αὐτὴ τὴν περίπτωση, δυὸ καὶ δυὸ δὲν κάνουν τέσσερα ἀλλὰ πέντε<sup>25</sup>. Τὸ ἓνα ἐπιπλέον, σὰν προσθήκη στὰ τέσσερα, ὡς ἔκφραση τοῦ

21. Ὁ ἡλίθιος, Μέρ. Β', κεφ. IV (βλ. σ' αὐτὴ τὴ μελέτη μας Α', 2, β').

22. Τὸ πρόβλημα γιὰ τὴν ὑπαρξή τοῦ Θεοῦ, ἐπομένως καὶ τῆς ἀθεΐας, εἶχε ἀπασχολήσει, καὶ μάλιστα σὲ πολὺ ἔντονο βαθμὸν, τὸν Ντοστογιέφσκι. Ἄλλωστε τὸ βασικὸ θέμα τοῦ μυθιστορηματὸς του Ἡ ἱστορία ἑνὸς μεγάλου ἁμαρτωλοῦ πού, μολονότι δὲν τὸ ὀλοκλήρωσε ποτέ, τὸν ἐφοδίασε ὥστὸσο μὲ ὕλικὸ γιὰ τὰ τρία τελευταῖα του μεγάλα μυθιστορήματα (Οἱ δαιμονισμένοι, Ὁ ἐφηβος, Ἀδελφοὶ Καραμάζοφ), εἶναι ἂν ὑπάρχει Θεός. Σ' ἓνα γράμμα του στοῦ Α. Ν. Μάικοφ, ποιητὴ καὶ φίλο του, ὁμολογεῖ ὁ Ντοστογιέφσκι: «Τὸ βασικὸ πρόβλημα πού θὰ κυριαρχεῖ σὲ ἄλλα τὰ μέρη [τοῦ μυθιστορηματὸς Ἡ ζωὴ ἑνὸς μεγάλου ἁμαρτωλοῦ], εἶναι τὸ ἴδιο ἐκεῖνο πρόβλημα πού μ' ἔκαμε νὰ βασανίζομαι συνειδητὰ ἢ ἀσυνειδητὰ σὲ ὅλη μου τὴ ζωὴ» (Γράμμα τοῦ Ντοστογιέφσκι τῆς 25ης Μαρτίου 1870). Γιὰ τὸ πρόβλημα τοῦ ἀθεϊσμοῦ, ὅπως τὸ εἶδε ὁ Ντοστογιέφσκι, βλ. Stanislas de Les-t a p i s, «Le problème de l' athéisme vu par Dostoïevsky», *Études*, 20 novembre 1937, σ. 433-448 καὶ 5 décembre 1937, σ. 606-622).

23. Γενικὰ γιὰ τὴν ὑπαρξή τοῦ Θεοῦ ἢ τὴν ἀνυπαρξία του (ἀθεΐα), βλ. τὸ ὀγκώδες ἔργο τοῦ Hans Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München-Zürich, R. Piper & Co. Verlag, 1978.

24. Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, σ. 49.

25. Ντοστογιέφσκι, Σημειώσεις ἀπὸ τὸ ὑπόγειο, Μέρ. Α', κεφ. 3. Ὁ Μ. Ἀλεξανδρόπουλος, ἐξηγώντας τὸ συκοφαντικὸ γράμμα τοῦ Ν. Ν. Στράχοφ στοῦ Α. Τολστόι σὲ βάρος τοῦ Ντοστογιέφσκι (βλ. σχετικὸ ἀπόσπασμα στοῦ ἄρθρου τοῦ Μ. Ἀλεξανδρόπουλου, «Τὰ δυὸ Φτερά τῆς Μέλισσας», στὴν ἐπιθεώρηση Ἄντι, ἀρ. 221, 24 Δεκ. 1982, σ. 32-33), βρῖσκει ὡς βαθύτερη αἰτία γι' αὐτὸ τὸ γράμμα τὴ μεγάλη διαφορά πού χωρίζε τοὺς δυὸ ὁμοιδεάτες κι ἕναν καιρὸ πολὺ στενοῦς συναγωνιστές. Τὴ διαφορετικὴ δηλαδὴ σκέψη τοῦ Στράχοφ, τὴ διαφορετικὴ του λογικὴ πῶς δυὸ καὶ δυὸ κάνουν τέσσερα, σὲ ἀντίθεση μὲ αὐτὸ πού πίστευε ὁ Ντοστογιέφσκι πῶς δυὸ καὶ δυὸ μποροῦν νὰ κάμουν καὶ

«ὐπέρ»). Ἐπομένως ὁ Θεὸς ὡς ἀντικείμενο τῆς θρησκείας δὲν εἶναι ἀντικείμενο σκέψης, ὅπως νόμισε ἡ φυσικὴ ἢ ὀρθολογικὴ θεολογία. Εἶναι ἓνα δεδομένο στὴν πίστη τοῦ ἀνθρώπου. Σ' αὐτὴ τὴν πίστη ποὺ εἶναι «τὸ ἄλλα στο παράλογο», «τὸ ὕψιστα πάθος», «τὸ πάθος τῆς ἐσωτερικότητος», ὅπως τὴ χαρακτηρίζει ὁ Kierkegaard<sup>26</sup>. Καὶ σὰν τέτοια ἡ πίστη ἔχει νὰ κάμει μὲ τὸ ἄ-λογο στοιχεῖο τῆς ψυχῆς, μὲ τὸ συναίσθημα, μὲ τὴν καρδιά, ποὺ ἔχει κι αὐτὴ, σύμφωνα μὲ τὸν Pascal, «τὴ δική της λογική»<sup>27</sup>.

Ἡ ὑπαρξὴ λοιπὸν τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι ἀντικείμενο λογικῶν ἀποδείξεων, ἀλλὰ σχετίζεται μὲ τὸ ὑποκείμενο, μὲ τὴν ἴδια τὴν ὑπαρξὴ τοῦ ἀνθρώπου. Εἶναι ὑποκειμενικὴ συνειδητοποίηση, βίωση. Ἔτσι, στὴν περίπτωση τοῦ Θεοῦ, ἡ θεολογικὴ γνωσιολογία ἀκολούθησε στὴν ἐποχὴ μας ὄχι τὴν ὀρθολογικὴ ἢ φυσικὴ θεολογία, ἀλλὰ τὴν Πατερικὴ θεολογία ποὺ διακρίνει τὸ ἀκατάληπτο τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ ὡς ὑπερβατικὸ ἀπὸ τὴ δυνατότητα γιὰ τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ μέσω τῶν ἐνεργειῶν του, ἀπὸ τὴ συμμετοχὴ δηλαδὴ τοῦ ἀνθρώπου στὶς σωστικὲς θεῖες ἐνέργειες<sup>28</sup>.

## 2. Ἡ σχέση τοῦ ἀντικειμένου μὲ τὸ ὑποκείμενο: ἡ ψυχὴ (Ἡ ἀθανασία τῆς ψυχῆς)

### α'. Ἡ ψυχὴ καὶ ἡ ἐξάρτησή της ἀπὸ τὸ Θεὸ

Ἡ δυνατότητα γιὰ τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ ποὺ ἀποτελεῖ τὸ κύριο ἀντικείμενο τῆς σημερινῆς φιλοσοφικῆς θεολογίας, μὲ τὴ μετάθεση τῆς ἔρευνάς της

πέντε. Μιὰ πίστη (πίστη στο «παράλογο») ποὺ πάνω της στήριξε ὅλο του τὸ ἔργο (ὅπως, λογουχάρη, στὴν περίπτωση τοῦ πρίγκιπα Μίσιιν, στὸν Ἡλίθιο), ἐνῶ στὴ σκέψη τοῦ Στράχοφ, μιὰ σκέψη ποὺ δὲν ἔπαψε νὰ μισεῖ καὶ νὰ περιφρονεῖ σὲ ὅλη του τὴ ζωὴ ὁ Ντοστογιέφσκι, εἶδε ἓναν ἀπὸ τοὺς θανάσιμους ἐχθροὺς του (Στὸ ἴδιο, σ. 35-36. Βλ. ἐπίσης Μ. Ἀλεξάνδρου, Ὁ μεγάλος ἁμαρτωλός: Ὁ Ντοστογιέφσκι καὶ τὰ ἱερά του τέρατα, Μυθιστορηματικὴ βιογραφία, Ἀθήνα, ἐκδ. «Κέδρος», 1984, σ. 79-80).

26. Βλ. Α', 2, α' αὐτῆς τῆς μελέτης μας.

27. Blaise Pascal, Σκέψεις, σ. 95 (ἀρ. 277). Σύμφωνα μὲ τὸν Ε. Π. Παπανοῦτσο, «οἱ ἐπιγραμματικοὶ καὶ τόσοον βαθεῖς εἰς νόημα λόγοι τοῦ Pascal: 'le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point' [βλ. Pascal, Pensées, texte de l'édition Brunschvicg, Paris, Garnier, 1925, σ. 145], ἐγένετο ἔκτοτε τὸ ἐμβλημα τῆς θρησκείας τοῦ συναίσθηματος, τῆς ἀπαιτούσης ὄχι ξηρὰς λογικὰς ἀποδείξεις, ἀλλὰ καθαρὰν καρδίαν καὶ πίστewς ἔντασιν» (Ε. Π. Παπανοῦτσο, «Εἰσαγωγή εἰς τὴν Φιλοσοφίαν τῆς θρησκείας», τ. ΚΕ', σ. 297-98).

28. Κων. Ε. Παπαπέτρο, Ἡ ἀπολογητικὴ καὶ ἡ ἱστορικὴ ἔρευνα τῶν ἀρχῶν τοῦ Χριστιανισμοῦ, ἀνάτυπον ἐκ τοῦ περιοδ. Γρηγόριος Παλαμᾶς, Θεσσαλονίκη, 1971, σ. 15. Βλ. ἐπίσης σ. 22.

ἀπὸ τὸ ἀντικείμενο στὸ ὑποκείμενο, ἢ μᾶλλον μὲ τὴ σύνδεση τοῦ ἀντικειμένου μὲ τὸ ὑποκείμενο, ὀδηγεῖ σ' ἓνα ἄλλο σημαντικό θέμα ἢ πρόβλημα, παράλληλα μὲ τὸ πρόβλημα τοῦ Θεοῦ. Στὸ θέμα τῆς ψυχῆς. "Ἄλλωστε ὁ Schleiermacher, πού θὰ μπορούσε νὰ θεωρηθεῖ ὁ πρῶτος συστηματικός φιλόσοφος τῆς θρησκείας, ἀπὸ τὴ στιγμή πού θέτει ὡς βάση τῆς θρησκείας τὸ συναίσθημα, τὴν ἀπόλυτη συναίσθηση τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὴν ἐξάρτησή του ἀπὸ τὸ Θεό, ὀρίζοντας ἔτσι τὴ θρησκεία, σύμφωνα μὲ τὴν προέλευση τοῦ ὄρου ἀπὸ τὸ religare, ὡς ἓνα δεσμὸ τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ Θεό, βλέπει ὡς ἀπαραίτητον ὄρο σ' αὐτὸ τὸ δεσμὸ, μαζὶ μὲ τὸ Θεό, τὸν ἄνθρωπο ἐπίσης, τὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου.

Μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια, δεκατέσσερις αἰῶνες πρὶν ἀπὸ τὸν Schleiermacher, ὁ Αὐγουστίνος πού θὰ μπορούσε νὰ ὀνομασθεῖ ὁ πραγματικός πατέρας τῆς φιλοσοφίας τῆς θρησκείας, εἶπε τὰ χαρακτηριστικὰ ἐκεῖνα λόγια, πού δείχνουν τὸ κύριο ἐνδιαφέρον του, τὰ δυὸ βασικὰ θέματα τῆς φιλοσοφίας του: «Ὁ Θεὸς καὶ ἡ ψυχὴ, αὐτὰ θὰ γνωρίσω καὶ αὐτὰ εἶναι τὸ πᾶν»<sup>29</sup>. Καὶ πραγματικά, τὸ πρόβλημα τῆς ψυχῆς μαζὶ μὲ τὸ πρόβλημα τοῦ Θεοῦ ἀποτελοῦν τὰ δυὸ μεγάλα θέματα τῆς φιλοσοφίας τῆς θρησκείας, ἀφοῦ δὲν μπορεῖ νὰ ἐννοηθεῖ θρησκεία, σύμφωνα μὲ τὸν ὀρισμὸ της ὡς δεσμῶ, χωρὶς τοὺς δυὸ αὐτοὺς ὄρους.

### β'. Τὰ δυὸ «αἰῶνια προβλήματα»:

*ἡ ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ ἀθανασία τῆς ψυχῆς ὡς «ἀντικείμενα ἀγάπης»*

"Ὅπως ὁ Αὐγουστίνος, ἔτσι καὶ ὁ Ντοστογιέφσκι, σὲ συμφωνία καὶ αὐτὸς μὲ τὸν ὀρισμὸ τῆς θρησκείας, συνδέει στενὰ τὸ Θεὸ καὶ τὴν ψυχὴ. Ὁ διάσημος ρῶσος συγγραφέας πιστεύει ὅτι ὅλα τὰ προβλήματα συγκεφαλαιώνονται σὲ δυὸ «αἰῶνια προβλήματα», στὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ καὶ στὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς. Τὰ προβλήματα αὐτὰ ἔχουν μέσα τους τέτοια ἀκατανίκητη μαγνητικὴ δύναμη πού προσελκύουν καὶ ὑποτάσσουν ὅλα τὰ ἄλλα προβλήματα. Ἀπὸ τὴ λύση πού θὰ δοθεῖ στὰ «αἰῶνια προβλήματα», ἐξαρτᾶται, ὅπως ἰσχυρίζεται ὁ Ντοστογιέφσκι, ἡ λύση ὅλων τῶν ἄλλων. Ἡ λύση τοῦ ἐνὸς περιέχει μέσα της καὶ τὴ λύση τοῦ ἄλλου. Γιατὶ αὐτὰ κινοῦνται πάντα

29. Ὁ Θεὸς καὶ ἡ ψυχὴ ἀποτελοῦν τοὺς δυὸ πόλους τῆς σκέψης τοῦ Αὐγουστίνου: «Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino» (Soliloquiorum libri duo, lib. I, cap. ii, § 7, PL 32,872). Πάνω σ' αὐτὰ τὰ δυὸ, στὸν Deum καὶ στὴν animam βασιλεύει ὀλόκληρη ἡ φιλοσοφία τοῦ Αὐγουστίνου πού ἔχει χαρακτῆρα θεοκεντρικό. Μέσα σ' αὐτὴ ὁ φιλόσοφος ἀντιπαραβάλλει τὸ Θεὸ μὲ τὴν ἐρημιὰ τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς πού ἡ εὐδαιμονία της ἀποτελεῖ τὸ κύριο ἐνδιαφέρον του. Σύμφωνα μὲ τὸ φιλόσοφο τοῦ Ἰππῶνος, ἡ ἀληθινὴ εὐτυχία εἶναι ἡ ἀπόλαυση τοῦ Θεοῦ πού εἶναι τὸ ἀπόλυτο ἀγαθόν, ἀλλὰ συνάμα καὶ τὸ ἀπόλυτο ὄραϊο, ὅπως ἐπίσης καὶ τὸ ἀπόλυτο ἀληθινόν, ἀφοῦ στὸ Θεὸ καὶ τὰ τρία (τὸ ἀγαθόν, τὸ ὄραϊο, τὸ ἀληθινόν) ταυτίζονται.

μὲ τὴν κατευθείαν ἀλληλουχία καὶ ἀντιστοιχία: "Ἄν ὑπάρχει Θεός, ἡ ψυχὴ εἶναι ἀθάνατη. Ἄν δὲν ὑπάρχει Θεός, ἡ ψυχὴ εἶναι θνητὴ"<sup>30</sup>. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Ντοστογιέφσκι συνδέει πάντα τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς στοὺς διάφορους ἡρώες του.

Ἔτσι, λογουχάρη, ὁ Στεπὰν Τροφιμόβιτς, στοὺς *Δαιμονισμένους*, λίγο πρὶν πεθάνει, διακηρύττει στοὺς παριστάμενους φίλους του: «Ἄν ὑπάρχει Θεός, τότε κι ἐγὼ εἶμαι ἀθάνατος!»<sup>31</sup>. Μὲ βάση αὐτὴ τὴν ἀλληλουχία, ἐκφράζει τὴν ἀνάγκη του: «Ὁ Θεός μου εἶναι ἀπαραίτητος... Ἡ ἀθανασία μου εἶναι ἀπαραίτητη...»<sup>32</sup>. Συνδέοντας τὸ Θεὸ καὶ τὴν ἀθανασία μεταξύ τους, συνδέει συνάμα αὐτὰ τὰ δυὸ καὶ μὲ τὴν ἀγάπη. Γιατί, ὅπως λέει, ὁ Θεός ὡς ἀγάπη «εἶναι τὸ μοναδικὸ "Ὀν ποὺ μπορεῖς ν' ἀγαπᾶς αἰώνια»<sup>33</sup>. Αὐτὸ σημαίνει πῶς γιὰ νὰ τὸν ἀγαπᾶς αἰώνια πρέπει νὰ ἔχεις μιὰν ἀθάνατη ψυχὴ.

Μὲ αὐτὴ τὴν ἀγάπη συνδέει καὶ ὁ στάρετς Ζωσιμᾶς, στοὺς *Ἀδελφούς Καραμάζοφ*, τὸ Θεὸ καὶ τὴν ἀθανασία, ὅταν λέει στὴν κυρία Χοχλάκοβα: «Ὅσο περισσότερο θὰ προοδεύετε στὴν ἀγάπη, τόσο καὶ σταθερότερα θὰ πείθεσθε γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς»<sup>34</sup>. Τὸ ἴδιο καὶ ὁ μαθητὴς τοῦ στάρετς Ζωσιμᾶ, ὁ δόκιμος μοναχὸς Ἀλιόσα, ἔχει ἀντιληφθεῖ τὴ σημασία τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς ἀθανασίας ὡς «ἀντικείμενα ἀγάπης»<sup>35</sup>.

Ὅπως οἱ ἡρώες του, ἔτσι καὶ ὁ ἴδιος ὁ Ντοστογιέφσκι ἀντιλήφθηκε τὴν ἀθανασία ὡς ἀντικείμενο ἀγάπης καὶ ὄχι ὡς ἀντικείμενο σκέψης. Μὲ παρόμοιο τρόπο εἶχε δεῖ τὸ πρόβλημα τῆς ἀθανασίας καὶ ὁ ἱερός Αὐγουστίνος, γιὰ τὸν ὁποῖο ἡ ψυχὴ, μαζὶ μὲ τὸ Θεὸ, εἶναι τὸ πᾶν. Σύμφωνα μὲ τὸν Σεστόφ, «ὁ Ἅγιος Αὐγουστίνος καὶ ὁ Ντοστογιέφσκι δὲν διέθεταν καθόλου [λογικὰ] 'ἐπιχειρήματα' [γιὰ τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς]»<sup>36</sup>.

γ'. *Ἡ ἀντικειμενικὴ ἔρευνα τῆς ἀθανασίας  
καὶ ἡ σύνδεσή της μὲ τὸ ὑποκείμενο*

Ὅπως ἡ ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ, ἔτσι καὶ ἡ ἀθανασία τῆς ψυχῆς δὲν εἶναι ἀντικείμενο σκέψης, λογικῶν ἀποδείξεων. Εἶναι ἀγαπητικὴ σχέση μὲ τὸ ὑπο-

30. Βλ. τὸ ἄρθρο τοῦ Ἰουστίνου Πόποβιτς, «Ὁ Ντοστογιέφσκι ἐνώπιον τῶν αἰώνιων προβλημάτων», στὸ συλλογ. ἔργο Σπουδὴ στὸν Ντοστογιέφσκι, σ. 12. Βλ. ἐπίσης Α', 2, β' αὐτῆς τῆς μελέτης μας.

31. Οἱ δαιμονισμένοι, Μέρ. Δ', κεφ. VII, § 3.

32. Στὸ ἴδιο.

33. Στὸ ἴδιο.

34. Ἀδελφοὶ Καραμάζοφ, Μέρ. Α', βιβλ. II, κεφ. 4.

35. Στὸ ἴδιο, Μέρ. Α', βιβλ. I, κεφ. 5.

36. Λεὸν Σεστόφ (Leon Chestov), «Ντοστογιέφσκι καὶ Ἅγιος Αὐγουστίνος», Εὐθύνη, ἀρ. 167, Νοέμ. 1985, σ. 597.

κείμενο. Είναι βίωση, συνειδητοποίηση του υποκειμένου. «Το ζήτημα τῆς ἀθανασίας —λέει ὁ Kierkegaard— εἶναι στὴν πραγματικότητα ἓνα ἐρώτημα ποῦ δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν πολυμάθεια τοῦ ἀνθρώπου... Ἀντικειμενικά δὲν μπορεῖ νὰ δοθεῖ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα αὐτό, γιατί δὲν μπορεῖ νὰ τεθεῖ ἀντικειμενικά, ἀφοῦ ἡ ἀθανασία εἶναι ἀκριβῶς ἡ δυνατότητα καὶ ἡ ὑψιστὴ ἀνάπτυξη τῆς ἀνεπτυγμένης υποκειμενικότητας. Μονάχα ὅταν θελήσω πραγματικά νὰ γίνω υποκειμενικός [καὶ γίνομαι ἀπόλυτα υποκειμενικός ὅταν ἀποκτήσω συνείδηση τῆς ἀθανασίας μου] μπορεῖ κατάλληλα νὰ προκύψει τὸ ἐρώτημα»<sup>37</sup>. «Γι' αὐτό, ἀντὶ ν' ἀναζητᾶ κανεὶς ἀποδείξεις πρὸς τὰ ἔξω, θὰ ἦταν καλύτερα νὰ γίνεῖ λίγο υποκειμενικός. Ἡ ἀθανασία εἶναι τὸ πιὸ περιπαθὲς ἐνδιαφέρον τῆς υποκειμενικότητας. Καὶ στὸ ἐνδιαφέρον αὐτὸ ἀκριβῶς βρίσκεται ἡ ἀπόδειξη»<sup>38</sup>.

Παράδειγμα, ὁ Σωκράτης. «Ὁ Σωκράτης —παρατηρεῖ ὁ Kierkegaard— δὲ συγκέντρωσε πρῶτ' ἀπ' ὅλα μερικές ἀποδείξεις γιὰ τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς μὲ σκοπὸ νὰ ζήσει ὕστερα μ' αὐτὴ τὴν πεποίθηση, μὲ τὴ δύναμη δηλαδὴ τῶν ἀποδείξεων. Ἐντελῶς ἀντίστροφη εἶναι ἡ περίπτωσή του. Εἶπε: ἡ δυνατότητα νὰ ὑπάρχει ἀθανασία μὲ ἀπασχολεῖ σὲ τέτοιο βαθμὸ ποῦ χωρὶς ἀμφιβολία διακυβεύω ὀλόκληρη τὴ ζωὴ μου πάνω σ' αὐτὸ σὰν νὰ ἦταν τὸ πιὸ βέβαιο ἀπ' ὅλα τὰ πράγματα. Καὶ ἔτσι ἔζησε. Καὶ ἡ ἴδια ἡ ζωὴ του εἶναι ἀπόδειξη τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς. Δὲν πίστεψε ἀπλῶς στὴ δύναμη τῶν ἀποδείξεων κι ὕστερα νὰ ζήσει: ὄχι, ἡ ἴδια ἡ ζωὴ του εἶναι ἡ ἀπόδειξη. Καὶ μονάχα μὲ τὸ θάνατό του, τὸ θάνατο ἐνὸς μάρτυρα ἡ ἀπόδειξη εἶναι πλήρης»<sup>39</sup>.

Στὴν περίπτωση λοιπὸν τῆς ἀθανασίας, σημασία δὲν ἔχουν οἱ λογικὲς ἀποδείξεις τοῦ Πλάτωνα<sup>40</sup> ἢ οἱ ἀποδείξεις ὁποιουδήποτε ἄλλου φιλοσόφου.

37. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, σ. 154.

38. Στὸ ἴδιο, σ. 155.

39. *The Journals of Kierkegaard*, translated, selected, and with an Introduction by Alexander Dru, New York, Harper Torchbooks, 1959, σ. 184. Βλ. ἐπίσης *Concluding Unscientific Postscript*, σ. 180.

40. Γιὰ τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς κάνει ἰδιαιτερό λόγο ὁ Πλάτων στὸ Φαίδωνα ὅπου καὶ ἀναφέρονται οἱ τρεῖς γνωστὲς ἀποδείξεις ἢ μᾶλλον ἐνδείξεις: Ἡ πρώτη ἀπόδειξη βασίζεται πάνω στὶς ἀντίθετες πορεῖες ποῦ διαδέχονται ἡ μιὰ τὴν ἄλλη. Ὅπως ἡ ἐργήγορη δηλαδὴ ἀκολουθεῖ τὸν ὕπνο, ἔτσι καὶ ἡ ἀναβίωση πρέπει ν' ἀκολουθήσει τὸ θάνατο. Ἡ δεύτερη ἀπόδειξη εἶναι πὼς ἡ ψυχὴ δὲν μπορεῖ νὰ διαλυθεῖ καὶ νὰ φθαρεῖ. Γιατί, ὅπως οἱ ἰδέες, ἔτσι καὶ ἡ ψυχὴ ποῦ συγγενεὺς μὲ τίς ἰδέες, μοιάζει μ' αὐτές, χωρὶς ὅμως ἡ ἴδια νὰ εἶναι ἰδέα, ἀνήκει ἀπὸ τὴ φύση της στὴν τάξη ἐκείνη ποῦ περιέχει ἀπλά καὶ ἀμετάβλητα. Κι ἐφόσον τὸ σύνθετο μονάχα διαλύεται, ἡ ψυχὴ ὡς ἀπλή οὐσία εἶναι ἀδιάλυτη, ἐπομένως ἀθάνατη. Τέλος, ἡ τρίτη ἀπόδειξη γιὰ τὴν ἀθανασία πηγάζει ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ἔννοια τῆς ψυχῆς, ἀπὸ τὸν ὀρισμὸ της, ποῦ σημαίνει πὼς ἡ ἔννοια αὐτὴ περιέχει μέσα της τὴν ἔννοια τῆς ζωῆς, ἐπομένως τὴν αἰωνιότητα. Ἀφοῦ ἡ ἔννοια τῆς ἀρχῆς τῆς ζωῆς, ὁ ὀρισμὸς τῆς ψυχῆς ὡς ἀρχῆς ζωῆς ἀτοκλεῖε ὀλότελα τὸ θάνατο: «ἡ ψυχὴ οὐ δέχεται θάνατον» (Φαίδων 70c κ.π.,

Γιατί ή άθανασία δέν είναι δυνατό ν' άποδειχθεί λογικά. Άλλά κι άν ήταν ακόμα δυνατό οί άποδείξεις αυτές νά ικανοποιήσουν τό ανθρώπινο λογικό, τό λογικό μας, πάλι ή ώφέλειά μας θα ήταν άνύπαρκτη, έφόσον δέν θα έπιδιώκαμε νά φέρουμε τήν άλήθεια για τήν άθανασία σέ άληθινή σχέση με τό άτομό μας, πείθοντας έτσι τόν έαυτό μας γι' αύτή με τήν ίδια μας τή ζωή. Γιατί ή βεβαιότητα στο ζήτημα τής άθανασίας δέν έξαρτάται τόσο άπό τήν άντικειμενική ή θεωρητική της έρευνα όσο άπό τήν ύποκειμενική ή ήθική (πρακτική) σύνδεσή της με τόν ίδιο τόν άνθρωπο. Τό ζήτημα έπομένως, σύμφωνα με τόν Kierkegaard, «πρέπει νά τεθεί πώς ή άθανασία μεταμορφώνει πρακτικά τή ζωή τοϋ ανθρώπου»<sup>41</sup>, πού σημαίνει τήν άπαλλαγή του άπό τό κακό.

### 3. Ό σκοπός τής θρησκείας: ή λύτρωση (Ή λύτρωση ως συνέπεια τής σχέσης τοϋ ύποκειμένου με τό άντικείμενο)

#### α'. Ό πόθος για λύτρωση, ή ρίζα κάθε θρησκείας

Με τό ζήτημα τής άθανασίας συνδέεται τό θέμα τής σωτηρίας τόσο άπό τό φυσικό κακό πού άποκορύφωσή του είναι ό θάνατος όσο και άπό τό ήθικό κακό, τήν άμαρτία<sup>42</sup>, ή όποία «θάνατός έστι τής άθανάτου», «άρρωστία

78b κ.π., 103c κ.π. Πρβλ. Πολιτεία 608b κ.π.). Έκτός όμως άπό τις τρεις άποδείξεις για τήν άθανασία, στο Φαίδωνα, ό Πλάτων αναφέρει επίσης σ' ένα άλλο του έργο, στο Φαίδρο, και μιάν άλλη άπόδειξη πού τή στηρίζει πάνω στον όρισμό για τήν ψυχή ως «αυτοκίνητον έν». «Ότι δηλαδή αύτή είναι ή ίδια ή δύναμη πού κινεί τόν έαυτό της. «Ψυχή πᾶσα άθάνατος. Τό γάρ άεικίνητον άθάνατον» τό δ' άλλο κινούν και ύπ' άλλου κινούμενον, παύλαν έχον κινήσεως, παύλαν έχει ζωής. Μόνον δη τό αύτό κινούν, άτε ούκ άπολείπον έαυτό, οϋ ποτε λήγει κινούμενον, αλλά και τοίς άλλους όσα κινείται τοϋτο πηγή και άρχή κινήσεως. Άρχή δέ άγέννητον... Έπειδή δέ άγέννητον έστιν, και άδιάφθορον αύτό άνάγκη είναι» (Φαίδρος 245c-d). Τέτοιο λοιπόν άκίνητο και άφθαρτο, χωρίς άρχή και τέλος δηλαδή είναι ή ψυχή ως «αυτοκίνητον έν». Όπωςδήποτε, τόσο ή άπόδειξη στο Φαίδρο όσο και οί τρεις άλλες άποδείξεις στο Φαίδωνα δέν είναι λογικές άποδείξεις άλλ' άπλώς ένδείξεις. Μιά προσπάθεια δηλαδή τοϋ Πλάτωνα νά δικαιώσει λογικά τήν πίστη στην άθανασία τής ψυχής.

41. K i e r k e g a a r d, Concluding Unscientific Postscript, σ. 156.

42. Κατά τήν ούσία του τό κακό, άπό τό όποιο επιδιώκει ό άνθρωπος νά σωθεί, παρουσιάζεται με δυό όψεις, ως φυσικό κακό και ως ήθικό κακό. Φυσικό κακό είναι ό σωματικός ή ψυχικός πόνος, ή φθορά και ό θάνατος. Ήθικό κακό είναι ή άμαρτία (Π. Χ. Δ η μ η τ ρ ο π ο υ λ ο υ, «Κακόν», ΘΗΕ, τ. 7 [1965], στ. 200). Σύμφωνα με τόν Μ. Βασίλειο, τό κακό διακρίνεται «ως πρός τήν έαυτοϋ φύσιν» και «ως πρός τήν ήμετέραν αίσθησιν» (Μ. Β α σ ι λ ε ί ο υ, «Όμιλία ότι ούκ έστιν αίτιον τών κακών ό Θεός», § 3, ΡG 31, 333A). Τήν ίδια διάκριση κάνει και ό Ιερός Χρυσόστομος όταν γράφει ότι «έστι κακία, ή έντως κακία» (ήθικό κακό) και «έστι κακία, μᾶλλον δέ ούκ έστιν, αλλά λέγεται» (φυσικό

ψυχής», σύμφωνα με τὸ Μ. Βασίλειο<sup>43</sup>, «ἀσθένεια πρὸς θάνατον», σύμφωνα με τὸν Kierkegaard<sup>44</sup>. Ἐπομένως σωτηρία τόσο ἀπὸ τὸ φυσικὸ ἢ σωματικὸ θάνατο ὅσο καὶ ἀπὸ τὸν πνευματικὸ ἢ ψυχικὸ θάνατο<sup>45</sup>. Ἰδιαίτερα μάλιστα ἀπὸ τὸν πνευματικὸ θάνατο ποὺ εἶναι καὶ ἡ αἰτία τοῦ φυσικοῦ θανάτου<sup>46</sup>. Ἔτσι ἐρχόμαστε σ' ἓνα τρίτο μεγάλο θέμα τῆς φιλοσοφίας τῆς θρησκείας: τῆ σωτηρία ἢ τῆ λύτρωση ποὺ τόνισε ἰδιαίτερα ἡ φιλοσοφία τῶν ἀξιών. Σύμφωνα με τὸν Α. Ritschl, τὸν εἰσηγητῆ τῆς ἀξιολογικῆς ἔρευνας τῆς θρησκείας, ἡ λύτρωση ἀποτελεῖ τὴν ὕψιστη θρησκευτικὴ ἀξία<sup>47</sup>. Εἶναι αὐτὸ ποὺ διατύπωσε με ἀνυπέβλητο τρόπο ὁ Αὐγουστίνος καὶ ποὺ μεταφράζεται στὴ γλῶσσα τῆς ἀξιολογίας με τὸν ἀκόλουθο τρόπο: «Ἐντὸς τῆς ἀξιολογικῆς ὕψης τοῦ ἀτόμου πραγματοποιεῖται ἐνδύμυχος δύναμις καὶ εἰρήνη. Τοῦτο ὅμως καλεῖται ἀπολύτρωσις»<sup>48</sup>.

Τὸ θέμα γιὰ τὴν ἀπολύτρωση ἀπορρέει κανονικὰ ἀπὸ τὰ δυὸ προηγούμενα, ὅπως τὰ εἶχε διατυπώσει ἐπίσης ὁ Αὐγουστίνος, ἀπὸ τὸ θέμα γιὰ τὸ Θεὸ

κακὸ) (Ἰωάννου Χρυσόστομου, «Κατήχησις II: Πρὸς τοὺς λέγοντας, ὅτι δαίμονες τὰ ἀνθρώπινα διοικοῦσι...», Ὀμιλία Α', § ε', PG 49, 251).

43. Σὲ ἀναφορὰ μετὰ τὴν ἁμαρτία ὁ Μ. Βασίλειος συνιστᾷ: «Ἵπὲρ ἁμαρτίας κλαῖε. Αὕτη ἀρρωστία ψυχῆς· αὕτη θάνατός ἐστι τῆς ἀθανάτου...» (Μ. Βασιλίου, «Ὀμιλία εἰς τὴν μάρτυρα Ἰουλίτταν», § 9, PG 31, 260Α). Ὁ Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἐπίσης χαρακτηρίζει τὴν ἁμαρτίαν ὡς «νόσον ψυχῆς» (Κλήμεντος τοῦ Ἀλεξανδρῆως, Στρωματεῖς II, 7, PG 8, 969Α).

44. Μὲ τίτλο τὸ χαρακτηρισμὸ αὐτὸ ἔγραψε ὁ Kierkegaard ἰδιαίτερο βιβλίον (γράφτηκε τὸ 1848 καὶ δημοσιεύτηκε τὸν ἐπόμενον χρόνον, καὶ συγκεκριμένα στὶς 30 Ἰουλίου 1849) ποὺ εἶναι ἓνα ἀπὸ τὰ καλύτερά του ἔργα. Ὁ τίτλος τοῦ βιβλίου (στὰ δανικὰ Sygdommen til Døden) βασιζέται στὰ λόγια τοῦ Χριστοῦ: «Αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἐστι πρὸς θάνατον» (Ἰωάν. ια' 4), μετὰ τὰ ὅποια καὶ ἀρχίζει ὁ Kierkegaard τὴν εἰσαγωγὴ τοῦ βιβλίου. «Ὅπως ἐξηγεῖ σ' αὐτὴ τὴν εἰσαγωγὴν, μολοντί ἡ ἀσθένεια αὕτη δὲν ἦταν «πρὸς θάνατον», ὡστόσο ὁ Λάζαρος πέθανε. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι «ἡ ἀσθένεια πρὸς θάνατον» δὲν ἀναφέρεται στὸ φυσικὸ θάνατο, ἀλλὰ σ' ἓνα μεγαλύτερο ἀκόμα κακὸ (S. Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, trans. with introductions and notes by Walter Lowrie, New York, Doubleday Anchor Books, 1954, σ. 144-45). Ἀπὸ αὐτὸ τὸ κακὸ ὅλοι ὑποφέρουμε ὡς ἓνα βαθμὸ (Στὸ ἴδιο, σ. 134). Μονάχα ποὺ «οἱ περισσότεροι ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους δὲν τὸ ἔχουν συνειδητοποιήσει» (Στὸ ἴδιο, σ. 159). Τέτοιο κακὸ, σύμφωνα με τὸν Kierkegaard, εἶναι ἡ ἀπελπισία, τὴν ὁποία στὸ Δεύτερον Μέρος τοῦ βιβλίου τὴν ταυτίζει μετὰ τὴν ἁμαρτίαν: «Ἀπελπισία —λέει— εἶναι ἁμαρτία» (Οἱ λέξεις αὐτὲς ἀποτελοῦν καὶ τὸν τίτλον τοῦ Δεύτερου Μέρους τοῦ βιβλίου στὸ ὅποιο ἐξετάζει πᾶν τὴν ἀπελπισία ὡς ἁμαρτία. Στὸ ἴδιο, σ. 208κ.π.).

45. Γιὰ τὰ δυὸ αὐτὰ εἶδη τοῦ θανάτου, τὸ φυσικὸ θάνατο καὶ τὸν πνευματικὸ θάνατο, βλ. Μιχ. Κ. Μακράκη, Ἡ ἀίσθησις τοῦ θανάτου καὶ ὁ ὁδὸς τῆς λυτρώσεως εἰς τὸν Α. Τολστόη, σ. 50κ.π. καὶ 62κ.π., ἀντίστοιχα.

46. Ρωμ. ε' 12.

47. Ν. Ι. Λούβαρι, Μεταξὺ δύο κόσμων, σ. 296-97.

48. Στὸ ἴδιο, σ. 298-99.

καὶ τὸ θέμα γιὰ τὴν ψυχὴ. Γιατὶ ἡ σχέση, ὁ σύνδεσμος τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ Θεό, σύμφωνα μὲ τὸν ὀρισμὸ τῆς θρησκείας, ἀποβλέπει σ' αὐτὸν ἀκριβῶς τὸ σκοπὸ: τὴ σωτηρία. "Ἔτσι πού θὰ μπορούσαμε νὰ δώσουμε τὸν ὀρισμὸ τῆς θρησκείας μὲ βάση αὐτὸ τὸ χαρακτηριστικὸ. "Ὅπως παρατηρεῖ καὶ ὁ John R. Everett, «ένας τρόπος ὀρισμοῦ τῶν θρησκευτῶν εἶναι ἡ διαπίστωση πὼς αὐτὲς ὑπάρχουν γιὰ τὸ σκοπὸ τῆς σωτηρίας. Ἡ σωτηρία μὲ τὴν ἔννοια αὐτὴ εἶναι ὁ τελικὸς σκοπὸς κάθε θρησκευτικῆς προσπάθειας καὶ τὸ κίνητρο κάθε θρησκευτικῆς πρακτικῆς. Ἡ ἀνάλυση τῆς ἱστορίας τῶν θρησκευτῶν δείχνει πὼς οἱ ἄνθρωποι ἀγωνίστηκαν νὰ σωθοῦν ἢ γιὰ κάτι ἢ ἀπὸ κάτι»<sup>49</sup>.

Μὲ τὸν ἴδιο τρόπο καὶ ὁ Ν. Ι. Λούβαρις ὀρίζει τὴ θρησκεία ὡς τὴ λειτουργία ἐκείνη τοῦ πνευματικοῦ βίου πού δίνει νόημα σὲ ὅλα, πού μὲ ἄλλες λέξεις παρέχει τὴν ὀριστικὴ, τὴν τελειωτικὴ λύτρωση. «Ἡ τελευταία αὕτη —γράφει χαρακτηριστικὰ— εἶναι τὸ βασικὸν θέμα πάσης θρησκείας, διότι ρίζα ἀπὸ τὴν ὁποῖαν ἀναφέρεται κάθε θρησκεία εἶναι ἀποκλειστικῶς ὁ πόθος πρὸς λυτρωμὸν· καὶ ἀποστολὴ κάθε θρησκείας εἶναι ἡ πραγματοποίησις, ἡ ἐπίτευξις τοῦ λυτρωμοῦ τούτου»<sup>50</sup>.

β'. Λύτρωση ἀπὸ τὸ φυσικὸ καὶ τὸν πνευματικὸ θάνατο  
(᾽Αναφορὰ στὸν Rudolf Otto)

Ἡ λύτρωση ἢ ἡ σωτηρία ἀποτελεῖ στὴν πραγματικότητά τὸ κύριο νόημα τῆς θρησκείας, τὸ νόημα αὐτό, ὅπως τὸ ἀντιλαμβάνεται ὁ R. Otto στὸ βιβλίον του γιὰ τὸ Ἅγιο (Das Heilige) πού ἐπηρέασε ἰδιαίτερα τὴ νεότερη ἔρευνα τῆς θρησκείας τόσο ἀπὸ φιλοσοφικὴ ὅσο καὶ ἀπὸ ψυχολογικὴ ἄποψη. Τὸ νόημα δηλαδὴ πού ἔχει τὸ Numinose, ὅπως τὸ ὀνομάζει, μὲ τὰ χαρακτηριστικὰ πού ἀποδίδει σ' αὐτό: τὸ tremendum (φοβερὸ) καὶ τὸ fascinans (γοητεῦον), τὴν ἄπωση καὶ τὴν ἔλξη, ἢ τὸ ἀνόμοιο καὶ τὸ ὅμοιο πρὸς τὸ θεῖο<sup>51</sup>.

49. J. R. Everett, «Religion», The Encyclopedia Americana, New York-Chicago-Washington, D. C., τ. 23(1960), σ. 344.

50. Ν. Ι. Λούβαρις, Συμπόσιον Ὁσίων, τ. Β', σ. 141.

51. Τὰ ἀντίθετα αὐτὰ χαρακτηριστικὰ γνωρίσματα τοῦ θεοῦ, τὸ tremendum καὶ τὸ fascinans, βρίσκει ὁ R. Otto νὰ ἐκφράζονται μὲ τὰ γνωστὰ λόγια τοῦ ἱεροῦ Αὐγουστίνου γιὰ τὴ φρίκη (τρόμο) ὡς ἀνόμοιο στοιχεῖο σὲ σχέση μὲ τὸ Θεὸ καὶ τὴν ἀγάπη ὡς ὅμοιο στοιχεῖο πρὸς Αὐτόν: «Φρικτῶ [ἀπὸ ἱερὸν τρόμον], ἐφ' ὅσον εἶμαι ἀνόμοιός του. Διαφλέγομαι [ἀπὸ ἀγάπην], ἐφ' ὅσον εἶμαι ὁμοιός του» (Ἅ γ ί ο υ Α ὐ γ ο υ σ τ ί ν ο υ, Αἰ ἐξομολογήσεις [Confessiones], μετὰφρασις-σχόλια-εἰσαγωγή Ἀνδρέου Δαλεζίου, Δρος Φ., 4η ἐκδ., Ἀθῆναι 1965, τεῦχ. Β', βιβλ. XI, σ. 97). Ἡ περιφρημα αὐτὴ φράση στὸ πρωτότυπο εἶναι ἡ παρακάτω: «Inhorresco in quantum dissimilis ei sum, inardesco in quantum similis ei sum» (Στὸ ἴδιο, σ. 97σημ.). Τὰ λόγια τοῦ Αὐγουστίνου σὲ σχέση μὲ τὸ tremendum καὶ τὸ fascinans τοῦ R. Otto ἀναφέρει καὶ ὁ W. Gruehn στὸ βιβλίον



Ἡ ἄπωση ἢ τὸ ἀνόμοιο προέρχεται ἀπὸ τὴ συναίσθηση τῆς ἁμαρτωλότητας, ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἁμαρτία ὡς θάνατος τῆς ψυχῆς ἀποτελεῖ ὄχι μόνον τὴν αἰτία τοῦ χωρισμοῦ τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὴν πηγὴ τῆς ἀθανασίας (πνευματικὸς θάνατος), ἀλλὰ καὶ τὴν πραγματικὴ αἰτία τοῦ χωρισμοῦ τῆς ἀπὸ τὸ σῶμα (φυσικὸς θάνατος). Ἔτσι πού νὰ δημιουργεῖ τὸ χάσμα ἀνάμεσα στὸ θνητὸ ἄνθρωπο καὶ στὸν ἀθάνατο Θεό, ἀνάμεσα στὸ πεπερασμένο καὶ στὸ αἰώνιο. Ἡ ἔλξη, πάλι, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ἢ τὸ ὅμοιο, ἀπορρεῖ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ὁ ἀγαθὸς Πατέρας, πού μπορεῖ νὰ γίνεῖ εὐμενῆς καὶ νὰ λυτρώσει τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὸ κακό, ἰδιαίτερα μάλιστα ἀπὸ τὸ θάνατο, τόσο τὸν πνευματικὸ ὅσο καὶ τὸ φυσικό. Ὡστε νὰ χαρίσει σ' αὐτόν, μὲ τὴν ὁμοίωσή του πρὸς τὸ Θεὸ μέσω τῆς ἀρετῆς, τὴ μακαριότητα τῆς αἰώνιας ζωῆς<sup>52</sup>.

Τὸ Numinose λοιπὸν τοῦ R. Otto, μὲ τὰ κύρια χαρακτηριστικά του, τὰ δυὸ μυστήρια πού περιλαμβάνει μέσα του, ἐκφράζει τὴ λύτρωση ἀπὸ τὸ κακό, τόσο τὸ ἠθικὸ ὅσο καὶ τὸ φυσικό. Ἐκφράζει, σὲ τελευταία ἀνάλυση, τὴ λύτρωση ἢ τὴν ἀνάσταση τόσο ἀπὸ τὸν πνευματικὸ θάνατο ὅσο καὶ ἀπὸ τὴ συνέπεια αὐτοῦ τοῦ θανάτου, τὸ φυσικὸ θάνατο.

### γ'. Πνευματικὴ ἀνάσταση ἢ ἠθικὴ ἀναγέννηση (Παραδείγματα ἀπὸ τὴ Λογοτεχνία)

Ἄν θέλαμε ν' ἀπεικονίσουμε τὰ ὅσα εἶπαμε παραπάνω γιὰ τὴ λύτρωση ἢ τὴν πνευματικὴ ἀνάσταση τοῦ ἀνθρώπου μὲ διάφορες «προσωπογραφίες» ἀπὸ τὴ λογοτεχνία, θὰ μπορούσαμε ν' ἀναφέρουμε πάμπολλα παραδείγματα. Ἐνα χαρακτηριστικὸ παράδειγμα εἶναι ἡ περίπτωση τοῦ Νεχλιούνοφ, στὴν Ἀνάσταση τοῦ Α. Τολστόι<sup>53</sup>, μολονότι ἡ σωτηρία του (ἡ ἀνάστασή) του,

τοῦ Ἡ ψυχολογία τῆς θρησκείας, μετφρ. Β. Κ. Ἐξάρχου, μετὰ εἰδικοῦ Προλόγου τοῦ συγγραφέως καὶ διεθνοῦς Βιβλιογραφίας μέχρι τοῦ 1937, Ἀθῆναι 1937, σ. 145. Τὸ ἴδιο καὶ ὁ Κ. Δ. Γ ε ω ρ γ ο ὕ λ η ς, στὸ ἔρθρο του «Θρησκευσιολογία», ΘΗΕ, τ. 6, στ. 548 καὶ στὸ βιβλίον του Φιλοσοφικὰ μελετήματα περὶ θρησκείας (ἑμίλια «Τὸ Ἅγιον καὶ τὸ Θεῖον»). Ἀθῆναι, ἐκδ. Δημ. Ν. Παπαδήμα, 1976, σ. 79-80. Καθὼς ἐπίσης καὶ ὁ Εὐάγγ. Δ. Θεοδώρου, «Ἡ φιλοσοφία τῆς θρησκείας τοῦ Rudolf Otto», σ. 254-55.

52. Βλ. Α', 3, γ' αὐτῆς τῆς μελέτης μας.

53. Ἡ πνευματικὴ ἀνάσταση τοῦ πρίγκιπα Ντμίτρι Ἰβάνοβιτς Νεχλιούνοφ, τοῦ κεντρικοῦ ἥρωα τοῦ βιβλίου τοῦ Τολστόι, ἀπὸ τὸν φυσικὸ θάνατο πού τοῦ εἶχε προκαλέσει ἡ ἁμαρτία, καὶ ἰδιαίτερα ἡ πύδ ἐπαίσχυντη ἀπ' ὅλες τῆς ἁμαρτωλές του πράξεις, ἡ ἀποπλάνηση τῆς δεκαεπταχρονῆς Κατιούσα (Γιεκατερίνα) Μάσλοβα, συντελεῖται παράλληλα μὲ τὴν ἀνάσταση τῆς φύσης κατὰ τὴν ἀνοιξή, κάτω ἀπὸ τὴ θαπεία τῆς ἐαρινῆς αὔρας (Α. Τ ο λ σ τ ὀ ι, Ἀνάσταση [Voskreseniye], Μέρ. Β', κεφ. 3). Τότε πού ἐκίωσε τὴν ἀναζωογονητικὴ πνοὴ τῆς θείας αὔρας νὰ πνεῖ μέσα του, «προκαλῶντας συναισθήματα χαρᾶς γιὰ τὴ λύτρωσή του, γιὰ τὴ νέα του ζωὴ» (Στὸ ἴδιο, Μέρ. Β', κεφ. 9). Τότε πού ἀποσύρθηκε στὸ ἰδιαίτερό του δωμάτιο καὶ φέρνοντας στὴ σκέψη του τὸ ἁμαρτωλὸ του παρελθόν, γονάτισε μπρο-

σύμφωνα με τὸν τίτλο)<sup>54</sup> συντελεῖται «extra Ecclesiam»<sup>55</sup>, χωρὶς τὴν πίστῃ στὴν «ἀνάσταση τῶν σωμάτων»<sup>56</sup>.

Ὅσον ἀφορᾷ ἰδιαίτερα τὴν ἀνάσταση ἀπὸ ἐκκλησιαστικῆ ἀποψη, ὄχι μονάχα ὡς πνευματικῆ, ἀλλὰ καὶ μετὰ τὴν προέκτασή της σὲ μιὰ «μέλλουσα ζωὴ», ὡς σωματικῆ δηλαδὴ, χαρακτηριστικὲς εἶναι οἱ περιπτώσεις τῶν ἡρώων τοῦ Ντοστογιέφσκι, ποὺ ἡ «ἀνάστασή» τους πραγματοποιεῖται μέσα στὰ πλαίσια τῆς Ὁρθοδοξίας<sup>57</sup>. Ὁ Ρασκόλνικοφ στὸ *Ἔγκλημα καὶ τιμωρία*<sup>58</sup>, ὁ

στὰ στὸ Θεὸ γεμάτος συντριβὴ (Στὸ ἴδιο, Μέρ. Α', κεφ. 28). Σχετικὰ μετὰ τὴν πνευματικὴ ἀνάσταση τοῦ Νεχλιούνοφ, βλ. τὸ παραπάνω βιβλίον μου γιὰ τὸν Τολστόι («Ἡ αἰσθησις τοῦ θανάτου καὶ ὁ πόθος τῆς λυτρώσεως...») ποὺ ἀναφέρεται ἰδιαίτερα στὸ μυθιστόρημα τοῦ συγγραφέα: Ἀνάσταση, ὅπως δειχθῆναι καὶ τὸ κεφάλαιον «Ἡ ἀνάστασις τοῦ Νεχλιούνοφ καὶ ἡ φιλοσοφικὴ ἐξήγησις αὐτῆς», σ. 136-49.

54. Ὁ Τολστόι δίνει ὡς τίτλον τοῦ βιβλίου του τὸ ἴδιον ὄνομα ποὺ ἔχει στὴ Ρωσικῆ Ἐκκλησία ἡ ἑβδομῆ μέρα, ἡ Κυριακὴ (Woskresen[i]ye=Ἀνάσταση) ὡς ἀνάμνηση τοῦ γεγονότος τῆς «Ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ».

55. Γιὰ τὴν στάση τοῦ Τολστόι ἀπέναντι στὴν Ἐκκλησία, βλ. Μιχ. Κ. Μακράκη, ὁ. π., κεφ. VII: «Τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας ὡς μέσα σωτηρίας», σ. 229-75 καὶ κεφ. VIII: «Ψυχολογικὰ αἶτια τῆς ἀποκοπῆς τοῦ Τολστόι ἀπὸ τῆς μυστηριακῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας», σ. 277-99, καὶ ἰδιαίτερα, ἀπὸ τὸ κεφ. IX, τὴν παράγραφο μετὰ τὸν τίτλον «Extra Ecclesiam nulla salus», σ. 317-22.

56. Ὁ Τολστόι, ἀπορρίπτοντας τὴν ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ (βλ. γενικὰ «Ἡ ἀνάστασις τοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν», στὸ ἴδιο, σ. 101-113, καὶ ἰδιαίτερα τὴν παράγραφο «Ἡ ὑπὸ τοῦ Τολστόι ἀρνησις τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ», σ. 103-105) ποὺ ἔγινε «ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων» (Α' Κορ. ιε' 20), ἦταν φυσικὸ ν' ἀρνηθεῖ καὶ τὴν ἀνάσταση τῶν νεκρῶν (βλ. στὸ ἴδιο, τὸ τμήμα «Ἀνάστασις καὶ ἀθανασία», σ. 113-34).

57. Σὲ ἀντίθεση μετὰ τὸν Τολστόι γιὰ τὸν ὅποιο ἡ Ὁρθοδοξία εἶναι «ὁ ὑπ' ἀριθ. 1 ἐχθρὸς» (Μ. Ἀ λ ε ξ α ν δ ρ ὀ π ο υ λ ο υ, Πέντε ρώσοι κλασικοὶ: Ποῦσκιν, Γκόγκολ, Μπελίνσκι, Ντοστογιέφσκι, Τολστόι, μετὰ σύντομη εἰσαγωγή στὴν Ἱστορίαν τῆς ρωσικῆς λογοτεχνίας τοῦ 19ου αἰῶνα, Ἀθήνα, ἐκδ. «Σύγχρονη Ἐποχὴ», 1975, σ. 216), ὁ Ντοστογιέφσκι δὲν μπορεῖ νὰ κατανοηθεῖ χωρὶς τὴν Ὁρθοδοξίαν (Ν. Α. Μ α κ ρ ῆ, Φαινόμενα καὶ πραγματικότης, Ἀθήνα, ἐκδ. «Τῆνος», 1969, σ. 49), πιστεύοντας ὅσον ἀφορᾷ τὸ θέμα τῆς σωτηρίας ὅτι ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία εἶναι ἡ μόνη ἐλπίδα σωτηρίας ποὺ μένει τώρα στοὺς ἀνθρώπους (βλ. Μιχ. Κ. Μ α κ ρ ά κ η, Ἡ αἰσθησις τοῦ θανάτου..., τὴν παράγραφο μετὰ τὸν τίτλον «Ἡ μόνη ἐλπίς σωτηρίας», σ. 315-17). Σύμφωνα μετὰ τὸν Ντοστογιέφσκι, ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία ἔχει θεμελιωθεῖ ἀποκλειστικὰ στὴν ἐλπίδα τῆς ψυχικῆς σωτηρίας (Φ. Ντοστογιέφσκι, «Δυὸ κόσμοι», στὸ ἄρθρον τοῦ Μ. Ἀ λ ε ξ α ν δ ρ ὀ π ο υ λ ο υ, «Ντοστογιέφσκι», Ἐποχές, ἀρ. 42, Ὀκτώβριος 1966, σ. 326).

58. Στὸ τέλος τοῦ βιβλίου του, ὁ Ντοστογιέφσκι κάνει λόγο γιὰ μιὰ καινούργια ἱστορία ποὺ ἀρχίζει μετὰ τὴν ἡθικὴ ἀναγέννηση τοῦ ἡρώα του, γιὰ «τὴν ἱστορίαν ἐνὸς ἀνθρώπου ποὺ ξαναγεννήθηκε σιγά-σιγά», γιὰ τὸ «βαθμιαῖον πέρασμά του ἀπὸ τὸν ἕνα στὸν ἄλλον κόσμον» (*Ἔγκλημα καὶ τιμωρία*, Ἐπιλογος, κεφ. II). Ἡ ἡθικὴ αὐτὴ ἀναγέννηση ἢ πνευματικὴ ἀνάσταση τοῦ Ρασκόλνικοφ συντελεῖται μετὰ τὸ Εὐαγγέλιον ποὺ τοῦ δίνει ἡ Σὺνία Μαρμελάντοβα, ἀπὸ τὸ ὅποιο μάλιστα τοῦ εἶχε διαβάσει τὴν περικοπὴν γιὰ τὴν ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου (Ἰωάν. ια' 1-45) ὕστερ' ἀπὸ παράκλησίν του (Στὸ ἴδιο, Μέρ. Δ', κεφ. 4). Στὴν

Στεπάν Τροφίμοβιτς στους *Δαιμονισμένους*<sup>59</sup>, και ιδιαίτερα οί διάφοροι ντοστογιεφσκικοί ήρωες που «άναστήνονται», ό ένας μετά τόν άλλο στους *Άδελφούς Καραμάζοφ*: *Ό Ζηνόβιος* που έγινε μετά ό στάρετς Ζωσιμιάς<sup>60</sup>, ό αδελφός του, ό Μάρκελλος<sup>61</sup>, ό μεγάλος άμαρτωλός Μιχαήλ<sup>62</sup>, ό Ντιμίτρι Καραμάζοφ<sup>63</sup>. Και πάνω άπ' όλους ό *Άλιόσα*, ό κεντρικός ήρωας, που στό τέλος του

ευαγγελική αυτή περικοπή, ό Ντοστογιέφσκι δίνει ιδιαίτερη έμφαση στα λόγια του Ίησού, υπογραμμίζοντας τα: «Έγώ ειμί ή άνάστασις και ή ζωή» (Ίωάν. ια' 25) που πρέπει ασφαλώς νά νοηθούν σέ συνδυασμό με την πνευματική άνάσταση του Ρασκόλνικοφ στό τέλος του βιβλίου. Άφου ή άνάσταση αυτή συντελείται μέσα στα πλαίσια τής άνάστασης του Χριστού και παράλληλα, άπό συμβολική πλευρά, σέ συνδυασμό επίσης με την άνάσταση του Λαζάρου.

59. Για την πνευματική άνάσταση του Στεπάν Τροφίμοβιτς που στό τέλος τής ζωής του εκφράζει την έπιθυμία: «Ώ, θά 'θελα τόσο πολύ νά ξαναζήσω!..», αλλά και την άκράδαντη πίστη του στην άθανασία που τή θεωρεί για τόν έαυτό του άπαραίτητη, βλ. στό έργο του Ντοστογιέφσκι *Οί δαιμονισμένοι*, Μέρ. Δ', κεφ. VII, § 3.

60. Πριν άκολουθήσει τό μοναχικό βίο ό στάρετς Ζωσιμιάς, ζούσε ως άξιωματικός, με τ' όνομα Ζηνόβιος, μιá εκλυτή ζωή. Στήν ξαφνική άπόφασή του ν' αλλάξει ζωή έπηρεάστηκε άπό τή μεταστροφή του αδελφού του Μαρκέλλου. Ήταν τότε άκριβώς που θυμήθηκε τόν έτοιμοθάνατο αδελφό του. Τότε που έτοιμαζόταν νά πάει νά σκοτώσει έναν άνθρωπο σέ μονομαχία και άκουσε έξω στόν κήπο τά πουλιά νά κωληδούν (*Άδελφοί Καραμάζοφ*, Μέρ. Β', βιβλ. VI, κεφ. 2, γ').

61. *Ό Μάρκελλος*, ό μεγαλύτερος αδελφός του στάρετς Ζωσιμιά, ήταν δεκαεφτά χρονών όταν έπηρεάστηκε άπό έναν πολιτικό έξόριστο στην άθεια, ξεμακρύνοντας άπό τήν Έκκλησία. *Όμως μιá καλπάζουσα φυματίωση που τόν έριξε στό κρεβάτι, τήν έκτη έβδομάδα τής Μ. Τεσσαρακοστής, τόν έκαμε νά έξομολογηθεί και νά κοινωνήσει τή Μ. Έβδομάδα. Και τότε μιá θαυμάσια μεταβολή συντελέστηκε μέσα του που του προκάουσε άπέραντη χαρά σέ πείσμα τής αρρώστιας του. Τόση χαρά, ώστε νά ζητά συγγνώμη άπό τούς υπηρέτες που τόν φρόντιζαν. Άκόμα και άπό αυτά τά πουλιά, τά πουλάκια του Θεού, που τά 'βλεπε άπό τό άνοιχτό παράθυρο νά πετούν στόν κήπο. Ή άγάπη του σέ καθέναν και σέ καθετί που τόν έκανε νά νιώθει ένοχη «για όλους και για όλα», συντελούσε στό νά βλέπει τή ζωή σαν έπίγειο παράδεισο (Στό Ίδιο, Μέρ. Β', βιβλ. VI, κεφ. 2, α).*

62. Πρόκειται για τή μεταστροφή (πνευματική άνάσταση) του μεγάλου εκείνου άμαρτωλού που ό στάρετς Ζωσιμιάς τόν παρακίνησε, για ν' άποφύγει τήν κόλαση τών τύψεων μέσα του, νά όμολογήσει μπροστά στόν κόσμο τό φοβρό του έγκλημα. Και που ύστερ' άπό τή δημόσια αυτή όμολογία του ένωσε πώς «ό Παράδεισος άνθισε στην καρδιά του» (Στό Ίδιο, Μέρ. Β', βιβλ. VI, κεφ. 2, δ').

63. *Ύστερ' άπό μιá εκλυτή ζωή ό Ντιμίτρι (Μίτια) Καραμάζοφ, με άφορμή τήν ένοχοποίησή του για τό φόνο του πατέρα του, θέλει νά ύποστει τήν τιμωρία και νά ύποφέρει για τίς πρότερες άμαρτίες του, αν και όλότελα άθώος για τό συγκεκριμένο έγκλημα που τόν κατηγορούν. Έτσι κάπου μέσα στό βιβλίο, τόν άκούμε ν' άναφωνεί: «Θέλω νά ύποφέρω και νά έξιλεωθώ με τόν πόνο!» (Στό Ίδιο, Μέρ. Γ', βιβλ. IX, κεφ. 9. Πρβλ. Μέρ. Δ', βιβλ. XII, κεφ. 1,14). Θέλει, πραγματικά, νά ύποστει τό μαρτύριο τής έξορίας του στη Σιβηρία, νά σηκώσει τό σταυρό του, για ν' άναγεννήσει μέσα του έναν άλλον άνθρωπο (Στό Ίδιο, *Έπίλογος*, κεφ. 2). Για ν' άναστηθεί μέσω του σταυρού αυτού, μέσω του πόνου, στή χαρά. Στόν αδελφό του *Άλιόσα* που τόν επισκέπτεται στό κελί του, λέει συνεργαρμένος άπό τό*

βιβλίου θὰ διακηρύξει πάνω ἀπὸ τὸν τάφο τοῦ μικροῦ Ἰλιούσα τὴν ἀκράδαν-  
τη πίστη του στὴν ἀνάσταση τῶν νεκρῶν<sup>64</sup>.

Σύμφωνα μὲ τὸν Ν. Μπερντιάγιεφ, ὁ Ἄλιόσα ἀκολούθησε «τὴν πορεία  
τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ τὸ Γολγοθᾶ στὴν ἀνάσταση καὶ τὴ νίκη ἀπέναντι στοῦ θάνα-  
το»<sup>65</sup>. Ἔτσι, «ἡ ἀνάσταση εἶναι νικηφόρα ἀπέναντι στοῦ θάνατο στὴν ψυχὴ  
τοῦ Ἄλιόσα καὶ νιώθει ν' ἀναγεννιέται»<sup>66</sup>. Ἀπὸ πνευματικὴ πλευρὰ ἡ ἀνά-  
σταση ταυτίζεται μὲ τὴν ἀναγέννηση<sup>67</sup>.

Γιὰ τὴν ἀναγέννηση τοῦ Ἄλιόσα κάνει λόγο ὁ Ντοστογιέφσκι σ' ἓνα  
ιδιαιτέρου κεφάλαιο τοῦ βιβλίου του, ὅπου μὲ τὴν ἀρχὴ μιᾶς νέας ἡμέρας, τότε  
ποὺ τὰ λουλούδια συνέχιζαν ἀκόμα τὸν αὐγινὸ τους ὕπνο, ἀρχίζει καὶ γι' αὐτὸν  
μιὰ νέα ζωὴ<sup>68</sup>. Ἡ ἀναγέννηση, ὅπως αὐτὴ τοῦ Ἄλιόσα, εἶναι, σύμφωνα μὲ  
τὸν στάρετς Ζωσιμᾶ, «ἡ ἠθικὴ ἀναγέννηση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴ δουλεία στὴν  
ἐλευθερίαν καὶ στὴν ἠθικὴ τελείωση»<sup>69</sup>.

δραμα τῆς λυτρωτικῆς αὐτῆς χαρᾶς: «ὦ, ναί, θὰ εἴμαστε [στὴ Σιβηρία] ἀλυσοδεμένοι,  
στερημένοι ἀπὸ τὴν ἐλευθερίαν, ἀλλὰ μέσα στοῦ μεγάλο μας πόνου θ' ἀναστηθοῦμε στὴ χαρὰ,  
ποὺ χωρὶς αὐτὴ δὲν μπορεῖ νὰ ζήσει ὁ ἄνθρωπος οὔτε καὶ νὰ υπᾶρξει Θεός. Γιατὶ ὁ Θεὸς  
εἶναι ποὺ δίνει τὴ χαρὰ...» (Στὸ ἴδιο, Μέρ. Δ', βιβλ. XI, κεφ. 4).

64. Τὴν ἐλπίδα γιὰ τὴν ἀνάσταση τοῦ Ἰλιούσετσα σὲ μιὰν ἄλλη ζωὴ θὰ φέρει ὁ  
Ἄλιόσα στὴν ὁμάδα τῶν παιδιῶν ποὺ θὰ ἔχουν συγκεντρωθεῖ γύρω ἀπὸ τὸν τάφο τοῦ μικροῦ  
φίλου τους. Ἔνα μῆνυμα χαρᾶς, μιὰ χαρμόσυνη νότα στοῦ finale τοῦ βιβλίου: «Ὅπωςδήποτε  
θ' ἀναστηθοῦμε, ὅπωςδήποτε θὰ τὸν ξαναδοῦμε [τὸν Ἰλιούσετσα] καὶ χαρμόσυνα, εὖ-  
θυμα θὰ διηγηθοῦμε ὁ ἓνας στὸν ἄλλο καθετὶ γιὰ τὰ περασμένα» (Στὸ ἴδιο, Ἐπίλογος,  
κεφ. 3).

65. N. B e r d i a e v, Dostoevsky, trans. by D. Attwater, New York, Meri-  
dian Books, 1957, σ. 203.

66. Στὸ ἴδιο, σ. 207-208.

67. G. S a n t a y a n a, The Realm of Spirit, book fourth of Realms of Being,  
New York, Scribner's Sons, 1940, σ. 209.

68. Ἡ ἠθικὴ ἀναγέννηση ἢ πνευματικὴ ἀνάσταση τοῦ Ἄλιόσα περιγράφεται στοῦ  
κεφάλαιο μὲ τὸν τίτλο «Ἡ Κανὰ τῆς Γαλιλαίας». Ὑστερ' ἀπὸ μιὰ κρίση ποὺ πέρασε ὁ  
Ἄλιόσα γιὰ τὴ δυσάρεστη ὁσμὴ, ἀντὶ τὴν εὐωδία, ποὺ περίμενε, ἀπὸ τὴν ἀποσύνθεση τοῦ  
ἀγαπημένου του νεκροῦ, τοῦ στάρετς Ζωσιμᾶ, ἐνωσε ξαφνικὰ ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ἔπεσε  
πάνω στὴ γῆ καὶ τὴν πότισε μὲ τὰ δάκρυά του, νὰ συντελεῖται μέσα του ἓνα θαῦμα. Ἦταν  
τότε ποὺ «ἡ δροσερὴ νύχτα ἀγκάλιαζε τὴ γῆ» καὶ ποὺ «τὰ φθινοπωρινὰ λουλούδια ἐμοιαζαν  
νὰ συνεχίζουν ἀκόμα τὸν αὐγινὸ τους ὕπνο». Τότε ποὺ «ἡ σιωπὴ τῆς γῆς φαινόταν νὰ γίνε-  
ται ἓνα μὲ τὴ σιωπὴ τῶν οὐρανῶν, τὸ μυστήριον τῆς γῆς νὰ συγχωνεύεται μὲ τὸ μυστήριον  
τῶν ἄστρων». Πέφτοντας ὁ Ἄλιόσα στὴ γῆ, ἐνωσε νὰ σηκώνεται ἀπὸ πάνω της καινούργιος  
ἄνθρωπος ὕστερ' ἀπὸ τὸ μεγάλο πόνου ποὺ εἶχε δοκιμάσει ἀπὸ τὴν ἀπόλεια τοῦ ἀγα-  
πημένου του στάρετς. Ἔνα πόνου ποὺ μεταστράφηκε σὲ χαρὰ μὲ τὴν ἀνάστασή του σὲ μιὰ  
νέα ζωὴ. Σὲ γαμήλιο τραπέζι μιᾶς οὐράνιας Κανᾶ, ὅπου ἤπιε «τὸ νέο κρασί, τὸ κρασί μιᾶς  
νέας καὶ μεγάλης χαρᾶς» (Ἄδελφοὶ Καραμάζοφ, Μέρ. Γ', βιβλ. VII, κεφ. 4).

69. Στὸ ἴδιο, Μέρ. Α', βιβλ. I, κεφ. 5.

δ'. *Ἡ ἀναγέννηση τοῦ ἀνθρώπου στὴν αἰωνιότητα  
 μὲ τὴ συμμετοχὴ του στὴν «ἐν χρόνῳ» γέννηση τοῦ Χριστοῦ  
 (Μετάνοια καὶ σωτηρία)*

Εἰδικὰ στὴν περίπτωση τῆς ἠθικῆς ἀναγέννησης ὁ Kierkegaard χρησιμοποιοῦν μιὰ νέα κατηγορία ἢ ὄρο τῆς φιλοσοφίας. Τὸν ὄρο «ἐπανάληψη» ποὺ ἀποτελεῖ καὶ τὸν τίτλο τοῦ γνωστοῦ μυθιστορήματός του<sup>70</sup>, ὅπου περιγράφεται ἡ ἀναγέννηση τοῦ νεαροῦ ἥρωα, τοῦ Νέου, μὲ τὴν ἀπελευθέρωσή του ἀπὸ τὰ δεσμὰ τοῦ πάθους του γιὰ μιὰ κοπέλα<sup>71</sup>. Ἡ ἐπανάληψη, ὅπως ἐξηγεῖ στὴν ἀρχὴ τοῦ βιβλίου του ὁ Kierkegaard, ἐκφράζει κίνηση ποὺ ἀποτέλεσε τὴν αἰτία τῆς διαμάχης ἀνάμεσα στὸν Παρμενίδη καὶ στὸν Ἡράκλειτο<sup>72</sup>. Καὶ σὰν τέτοια ἔχει νὰ κάμει μὲ τὸ «γίγνεσθαι» ποὺ, σύμφωνα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, εἶναι κίνηση ἀπὸ τὸ μὴ εἶναι στὸ εἶναι τῆς μορφῆς, ἀπὸ τὸ «δυναμει» στὸ «ἐνεργεῖα». Αὐτὸ δηλαδὴ ποὺ ὁ σταγιρίτης φιλόσοφος ὀνομάζει «ἐντελέχεια» (τὴ μετάβαση τῆς ὕλης ἀπὸ τὸ δυνατό στὴν πραγματικὴ τῆς μορφῆς)<sup>73</sup>. Εἶναι, ὅπως λέει ὁ Kierkegaard, «μετάβαση ἀπὸ τὸ μὴ ὄν στὸ ὄν», «μιὰ μετάβαση (ἀλλοίωσις) ἀπὸ τὴ δυνατότητα στὴν πραγματικότητα ποὺ προξενεῖται μὲ ἐλευθερία»<sup>74</sup>. Ἡ ἐπανάληψη λοιπὸν ὡς ἓνα γίγνεσθαι εἶναι, σύμφωνα μὲ τὸ δανὸ φιλόσοφο, «τὸ ἔργο τῆς ἐλευθερίας, ποὺ σημαίνει πὼς εἶναι ἡ ἴδια ἡ ἐλευθερία»<sup>75</sup>.

Ἐνα ἄλλο χαρακτηριστικὸ τῆς ἐπανάληψης, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἐλευθερία, εἶναι ἡ αἰωνιότητα. «Ἡ αἰωνιότητα —λέει χαρακτηριστικὰ ὁ Kierkegaard

70. Τὸ μυθιστόρημα αὐτὸ μὲ τὸν τίτλο Ἐπανάληψη (Gjentagelsen) γράφτηκε τὸ 1843. Ὁ ὄρος «ἐπανάληψη», λέει ὁ Kierkegaard στὴν ἀρχὴ τοῦ βιβλίου του, «πρόκειται νὰ παίξει πολὺ σημαντικὸ ρόλο μέσα στὴ νεότερη φιλοσοφία» (Kierkegaard, *Repetition: An Essay in Experimental Psychology*, trans. by Walter Lowrie, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1946, σ. 3).

71. Στὴν πραγματικότητα, ὁ Kierkegaard περιγράφει στὸ μυθιστόρημά του αὐτὸ τὸ δικό του ἐρωτικὸ πάθος γιὰ τὴ Regina Olsen, τὸ μεγάλο του ἔρωτα. Εἶναι ἡ δική του ἱστορία, ἡ ἱστορία ἀγάπης γι' αὐτὴ τὴν κοπέλα ποὺ τελικὰ ἀρραβωνιάστηκε, γιὰ νὰ διακόψει ὅμως ξαφνικὰ τὸ δεσμό του μαζί της ἓνα χρόνο μετὰ τὴ μνηστεία του. Μὲ τὴν ἀποκοπή του αὐτὴ ἔνωσε νὰ ξαναποκτᾷ τὸν ἑαυτό του, ὅπως ὁ ἥρωάς του στὴν Ἐπανάληψη ποὺ, στὸ τέλος τοῦ βιβλίου, λέει: «... Εἶμαι καὶ πάλι ὁ ἑαυτός μου... Τὸ σχίσμα ποὺ ἦταν μέσα στὴν ὑπόστασή μου, ἔπαψε νὰ ὑπάρχει πιά. Εἶμαι ἐνοποιημένος πάλι... Σταμάτησε πιά μέσα μου ἡ διαμάχη» (Repetition, σ. 144).

72. Στὸ ἴδιο, σ. 3. Βλ. ἐπίσης σ. 33.

73. Ἀριστοτέλους, Φυσικὰ 201a 10-12.

74. Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, σ. 90-93.

75. Kierkegaard, *The Concept of Dread (Begrebet Angest)*, trans. by W. Lowrie, Princeton, Princeton University Press, 1957, Introduction, σ. xxvii.

μὲ τὸ στόμα τοῦ νεαροῦ ἡρώα του— εἶναι ἡ ἀληθινὴ ἐπανάληψη»<sup>76</sup>. Μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια, ἡ ἐπανάληψη ἀποτελεῖ ὅ,τι χαρακτηρίζει ὁ Kierkegaard ὡς «δεύτερο γίνεσθαι» πού, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ φυσικὸ ἢ βιολογικὸ γίνεσθαι (τὸ πρῶτο γίνεσθαι), εἶναι ἡ ἀναγέννηση τοῦ ἀνθρώπου στὴν αἰωνιότητα<sup>77</sup>, ἡ «νέα γέννησις» του<sup>78</sup>. Δηλαδή ἡ ἴδια ἡ ἐλευθερία, πού στὴ θρησκευτικὴ γλῶσσα σημαίνει, σύμφωνα μὲ τὸν Kierkegaard, «σωτηρία»<sup>79</sup>, σημαίνει «λύτρωση»<sup>80</sup>.

Ἡ νέα αὐτὴ γέννηση ἀρχίζει μὲ τὴν πίστη καὶ τὴ συμμετοχὴ μας στὴν «ἐν χρόνῳ» γέννηση τοῦ Χριστοῦ, στὴν ἐνσάρκωση τοῦ θεοῦ Λόγου, στὸ «Θεὸ - Ἀνθρώπου», πού εἶναι «τὸ ἀπόλυτα παράδοξο» ὡς ἐνότητα τῆς αἰωνιότητος μὲ τὸ χρόνο<sup>81</sup>. Ἀρχίζει μὲ τὴ μετάνοια πού εἶναι, σύμφωνα μὲ τὸν

76. Kierkegaard, Repetition, σ. 144. Ἡ σχέση πού ἔχει ἡ ἐπανάληψη μὲ τὴν αἰωνιότητα δείχνει πὼς εἶναι μιὰ κατηγορία «υπερβατικῆ, κίνηση θεολογικῆς δυνάμει τοῦ παραλόγου» (Ἀπάντηση τοῦ Kierkegaard στὸν καθηγητὴ Heiberg. Βλ. Sören Kierkegaard, Ἡ ἐπανάληψη, μετφρ. Σοφίας Σκοπετέα, Ἀθήνα, ἐκδ. Παπαζήση, 1977, Σειρά: Φιλοσοφία-Πηγές, σ. 220, 224) ἢ θρησκευτικὴ κατηγορία ὑπερβολικὰ ὑπερβατικῆ. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἐπανάληψη σὰν μιὰ νέα κατηγορία πού χαρακτηρίζεται θεολογικὴ ἢ θρησκευτικὴ, ἔχει κανονικὰ τὴ θέση τῆς σὲ ὅ,τι ὁ Kierkegaard ὀνομάζει «θρησκευτικὸ» ἢ «τρίτο στάδιο τῆς ὑπαρξῆς» (Repetition, Μέρ. II, σ. 81κ.π. Βλ. Σημειώσεις τοῦ μεταφραστῆ, σ. 166, ἀρ. 42).

77. Ὁ Kierkegaard κάνει τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸ γίνεσθαι στὴ φύση (χώρος) ἢ «ταυτόχρονο γίνεσθαι» καὶ στὸ ἱστορικὸ γίνεσθαι (χρόνος) ἢ «ἀναδιπλασιασμένο γίνεσθαι». Μὲ ἄλλα λόγια, διακρίνει, ἐκτὸς ἀπὸ τὸ φυσικὸ γίνεσθαι, ἓνα ἄλλο, ἓνα νέο γίνεσθαι πού τὸ ὀνομάζει ὁ δανὸς φιλόσοφος «δεύτερο γίνεσθαι», σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ πρῶτο γίνεσθαι. «Ἐνα δεύτερο γίνεσθαι μέσα στὸ πρῶτο γίνεσθαι» (Philosophical Fragments, σ. 94). Γιὰ τὸ νέο αὐτὸ γίνεσθαι ἀκριβῶς χρησιμοποιεῖ ὁ Kierkegaard τὴ νέα κατηγορία «ἐπανάληψη». Τὸ πρῶτο γίνεσθαι ἢ φυσικὸ γίνεσθαι εἶναι ἡ βιολογικὴ γέννηση τοῦ ἀνθρώπου πού πραγματοποιεῖται ἀπὸ ἀνάγκη. Τὸ «δεύτερο γίνεσθαι» ἢ «ἐπανάληψη» (ἀναδιπλασιασμένο γίνεσθαι) εἶναι ἡ πνευματικὴ γέννηση τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ἀλλαγὴ, ἡ μεταστροφή του σὲ μιὰ νέα ζωὴ πού πραγματοποιεῖται ὕστερ' ἀπὸ ἐλευθερὴ ἀπόφαση τοῦ ἀνθρώπου. Ἔτσι, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ πρῶτο γίνεσθαι πού ἀρχίζει μὲ τὴ φυσικὴ γέννηση καὶ τελειώνει μὲ τὸ θάνατο, τὸ δεύτερο γίνεσθαι εἰσχωρεῖ στὴν αἰωνιότητα, συνεχίζεται ὡς αἰώνια ὑπαρξή. Εἶναι ὑπέρβαση, ἀναγέννηση στὴν αἰωνιότητα πού εἶναι «ἡ ἀληθινὴ ἐπανάληψη» ὡς «δεύτερο γίνεσθαι».

78. Philosophical Fragments, σ. 23.

79. Αὐτὴ «ἡ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου εἶναι —σύμφωνα μὲ τὸν Kierkegaard— τὸ πῶς σημαντικὸ ἀπ' ἑαυτὸν» (Kierkegaard, Training in Christianity [Indøvelse i Christendom], trans. by W. Lowrie, Princeton, Princeton University Press, 1944, σ. 134).

80. Μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια, ὁ Χριστός, πού ὡς Διδάσκαλος σώζει τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὴν ἁμαρτία καὶ τὸν ἀπελευθερώνει μὲ τὴν ἀλήθεια (Ἰωάν. η' 32), ὀνομάζεται ἀπὸ τὸν Kierkegaard Σωτήρας καὶ Λυτρωτὴς (Philosophical Fragments, σ. 21).

81. Training in Christianity, σ. 85. Τὸ «Παράδοξο» αὐτὸ («ὁ Λόγος ἐγένετο σὰρξ»), «τὸ ἀπόλυτο Παράδοξο» τοῦ Θεοῦ «ἐν χρόνῳ» πού ἀποτελεῖ τὸ κύριο θέμα τοῦ Kierkegaard στὰ Φιλοσοφικὰ ἀποσπάσματα (βλ. Philosophical Fragments, III: «The Ab-

Kierkegaard, ἐλεύθερη ἐκλογή<sup>82</sup> τοῦ ἀληθινοῦ ἑαυτοῦ μου «στό αἰώνιό μου κύρος»<sup>83</sup>. Ἐκλογή τῆς ἴδιας τῆς ἐλευθερίας στή σχέση της μέ τὸ «πρόσωπο» ὡς «σύνθεση τῆς χρονικότητας μέ τὴν αἰωνιότητα»<sup>84</sup>.

Ἡ μετά-νοια ὡς ἀλλαγὴ τοῦ νοῦ, τῆς σκέψης, εἶναι στροφή πρὸς μιὰν ἄλλη κατεύθυνση, ἀνοίγοντας τὸν ὀρίζοντα γιὰ τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἑαυτοῦ μας. Γνωρίζοντας τὴν Ἀποκάλυψη μέσω τοῦ θείου Λόγου καὶ βιώνοντας Αὐτὸν ὡς Ἀλήθεια ποὺ ἐλευθερώνει τὸν ἄνθρωπο, γνωρίζουμε συνάμα καὶ τὸν ἑαυτό μας<sup>85</sup>. Συνειδητοποιοῦμε τὴν ἀθάνατη ψυχὴ ποὺ ἔχουμε μέσα μας καὶ ποὺ μᾶς συνδέει μέ τὴν αἰωνιότητα, τὸ Θεό. Καὶ εἶναι ἡ σύνδεση αὐτὴ ὅ,τι ἀκριβῶς ὀνομάζουμε λύτρωση, σωτηρία. Μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια, ἡ μετάνοια ἀναφέρεται εἰδικὰ στό τρίτο θέμα τῆς φιλοσοφίας τῆς θρησκείας: τὴ σωτηρία (τὴ λύτρωση δηλαδή ἢ τὴν ἐλευθερία).

(Συνεχίζεται)

solute Paradox: A Metaphysical Crotchet), σ. 46κ.π.) καὶ σὲ σχέση μέ τὸ «σκάνδαλο», σὲ εἰδικὸ Παράρημα («The Paradox and the Offended Consciousness», σ. 61κ.π.), εἶναι μιὰ ἀντιλογία. Εἶναι τὸ ἀντικείμενο ποὺ ἔχει ἡ πίστη σὰν «κίνηση τοῦ παραλόγου». «Αὐτὴ ἡ ἀντιλογία —γράφει ὁ Kierkegaard— εἶναι πάλι τὸ ἀντικείμενο τῆς πίστεως. Καὶ εἶναι τὸ Παράδοξο, ἡ Στιγμὴ...» (Στὸ ἴδιο, σ. 77). «Ἡ Σ τ ι γ μ ἡ [ποῦ] εἶναι πραγματικὰ ἀποφασιστικὴ γιὰ τὴν αἰωνιότητα!» (Στὸ ἴδιο, σ. 72). Γιατὶ ἀπὸ τὴ στιγμή αὐτὴ ἀκριβῶς ποὺ θὰ πιστέψει ὁ ἄνθρωπος στό ἀπόλυτο παράδοξο τοῦ Θεανθρώπου, στὴ συνάντηση τῆς Αἰωνιότητας μέ τὸ χρόνο, στὴ σάρκωση τοῦ θείου Λόγου, στὴ γέννηση τοῦ Θεοῦ «ἐν χρόνῳ», ἀρχίζει ἡ δικὴ του γέννηση, ἡ ἀναγέννησή του στὴν αἰωνιότητα, μέ τὴν ἀνακάλυψη τοῦ πραγματικοῦ ἑαυτοῦ τοῦ ποὺ εἶναι σύνθεση τῆς χρονικότητας μέ τὴν αἰωνιότητα.

82. «Ἐκλογή —γράφει ὁ Kierkegaard— εἶναι μετάνοια» (Either/Or, τ. 2, σ. 222, 245, 252-53, 255) ποὺ ἀποτελεῖ «τὴν ὑψιστὴ ἔκφραση τῆς ἠθικῆς σφαίρας» (Stages on Life's Way [Stadier paa Livets Vei], trans. by W. Lowrie, Princeton, Princeton University Press, 1945, σ. 430. Βλ. ἐπίσης Fear and Trembling, σ. 108σημ., ὅπου ὁ Kierkegaard γράφει: «Ἡ μετάνοια εἶναι ἡ ὑψιστὴ ἠθικὴ ἔκφραση»), ὅπως ἡ ἀπελπισία ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ εἶναι ἡ ὑψιστὴ ἔκφραση τοῦ αἰσθητικοῦ σταδίου (Either/Or, τ. 2, σ. 197).

83. Στὸ ἠθικὸ στάδιο, σὲ ἀντίθεση μέ τὸ αἰσθητικὸ, «ἐκλέγει ὁ ἄνθρωπος τὸν ἑαυτό του ὄχι στὴν ἀμεσότητά του [ὅπως στό αἰσθητικὸ στάδιο] ἀλλὰ στό αἰώνιό του κύρος» (Στὸ ἴδιο, τ. 2, σ. 215), διαπιστώνοντας πῶς ἔχει μέσα του μιὰ ψυχὴ ἀθάνατη ποὺ τὸν φέρνει σ' ἐπαφὴ μέ τὴν αἰωνιότητα. Αὐτὸ σημαίνει πῶς ἐκλέγει ὁ ἄνθρωπος τὸ ἀπόλυτο ποὺ ὀρίζεται ἀπὸ τὸν Kierkegaard μέ τὰ λόγια: «Ἐγὼ ὁ ἴδιος στό αἰώνιό μου κύρος» (Στὸ ἴδιο, τ. 2, σ. 218).

84. Σύμφωνα μέ τὸν Kierkegaard, «τὸ πρόσωπο εἶναι μιὰ σύνθεση στὴν ὁποία τὸ πεπερασμένο [τὸ χρονικὸ] εἶναι ὁ περιορισμένος παράγοντας καὶ τὸ ἀτελεῦττο [τὸ αἰώνιο] εἶναι ὁ ἐκτεταμένος παράγοντας» (The Sickness unto Death, σ. 163).

85. Ἡ «μετά-νοια» ὡς ἀλλαγὴ τρόπου σκέψης καὶ ἐνεργείας, ἀναπροσαρμογῆς καὶ νέας κατευθύνσεως εἶναι μιὰ βασικὴ ὀρθόδοξη κατηγορία ἡ ὁποία «ὄχι μόνον ἀνοίγει τὸν ὀρίζοντα πρὸς γνῶσιν τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν πρὸς ἐνδοσκόπησιν, πρὸς ἐπάνοδον εἰς ἑαυτὸν τοῦ ἀνθρώπου καὶ συνεπῆ ἀνακατάταξιν τῶν πάντων περὶ αὐτὸν» (Ν ι κ. Α. Ν η-σ ι ὡ τ η, Προλεγόμενα εἰς τὴν θεολογικὴν γνωσιολογίαν, σ. 241).