

Ἀπὸ τὴν αὐτοαναφορικότητα στὴν
ἑτεροαναφορικότητα τοῦ ἀνθρώπου.
Ἡ ἔννοια τῆς «προαιρέσεως» στὴ φιλοσοφία
τοῦ Ἐπικτήτου καὶ τοῦ Ὠριγένη

Π. ΓΕΩΡΓΙΟΥ Α. ΛΕΚΚΑ*

I. Ὡς γνωστὸν ἡ διάκριση ἀνάμεσα σὲ ὅ,τι ἐξαρτᾶται ἀπὸ ἐμᾶς («ἐφ' ἡμῖν») καὶ ὅ,τι δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ ἐμᾶς εἶναι μείζονος σπουδαιότητας στὸ πλαίσιο τῆς ἐπικτήτειας φιλοσοφίας¹. Συγκεκριμένα γιὰ τὸν Ἐπικτήτο, «ἐφ' ἡμῖν» ἀποτελοῦν ἡ ὑπόληψη, ἡ ὀρμή, ἡ ἔκκλιση καὶ μ' ἓνα λόγο ὁ,τιδήποτε μπορεῖ νὰ χαρακτηρισθεῖ δικό μας, ἐνῶ «οὐκ ἐφ' ἡμῖν» ἀποτελοῦν τὰ ἀποκτήματα, οἱ τιμές, οἱ ἐξουσίες καὶ μ' ἓνα λόγο ὁ,τιδήποτε δὲν εἶναι πραγματικά δικό μας². «Ἐφ' ἡμῖν» εἶναι, δηλαδή, τὰ ἐνεργήματα τῆς ψυχῆς³, «οὐκ ἐφ' ἡμῖν» τὸ σῶμα καὶ ὅ,τι σχετίζεται μὲ αὐτό, ὅπως ἀδέλφια, παιδιά, ἡ πατρίδα καὶ συνολικά ὅλοι αὐτοὶ πού, κατὰ τὸν Ἐπικτήτο, καταχρηστικά ἀποκαλοῦμε «οἱ δικοὶ μας»⁴. Ὁ φιλόσοφος χρησιμοποιεῖ συνήθως τὸν ὄρο «προαίρεσις» γιὰ νὰ ἀναφερθεῖ στὸ σύνολο τῶν ψυχικῶν ἐνεργημάτων πού ἐξαρτῶνται, κατὰ τὴν ἄποψή του, ἀπολύτως ἀπὸ ἐμᾶς⁵, ὅπως ἡ ὀρθὴ κρίση τῶν φαντασιῶν («τὸ κρίναι καλῶς»), ἡ ἀντίληψη («τὸ ὑπολαβεῖν»), ἡ ὀρμή («τὸ ὀρμηῖσαι»), ἡ ὄρεξις («τὸ ὀρεχθῆναι») ἢ ἡ ἔκκλιση («τὸ ἐκκλῖναι») καὶ τὰ ὁποῖα ἀντιπαραβάλλει μονίμως μὲ τὰ «ἐκτὸς» ἢ «ἀπροαίρετα»⁶, πού ὅπως προαναφέρθηκε συσχετίζει πάντα μὲ τὸ σῶμα καὶ τὴ

* Ὁ π. Γεώργιος Α. Λέκκας εἶναι Δρ. Παν/μίου Paris IV - Σορβόννη.

1. Πρὸβλ. M. ERLER, Death as a Bugbear: Socratic "Epode" and Epictetus' Philosophy of the Self, Th. Scaltsas καὶ A. S. Mason (ἐπιμ.), *The Philosophy of Epictetus*, New York, Oxford University Press, 2007, σ. 103 καὶ M. ΔΡΑΓΩΝΑ - ΜΟΝΑΧΟΥ, Ἡ προαίρεσις στὸν Ἀριστοτέλη καὶ τὸν Ἐπικτήτο, *Φιλοσοφία*, 8-9, 1978-1979, σ. 268.

2. *Encheiridion* 1, 1-2 (Loeb Classical Library, τ. 218, σ. 482).

3. *Discourses* IV, 11, 6 (LCL 218, σ. 410)

4. *Disc.* I, 22, 10-11 (LCL 131, σ. 142).

5. *Disc.* I, 22, 10 (LCL 131, σ. 142).

6. *Disc.* III, 24, 56 (LCL 218, σ. 202).

ζωή του. Ἔτσι ἡ προαίρεση δὲν ἀποτελεῖ γιὰ τὸν Ἐπίκτητο μιὰ ἐπιμέρους ψυχική λειτουργία, ἀλλὰ τὸ σύνολο τῶν ἀνώτερων ψυχικῶν λειτουργιῶν⁷, πού ὁ φιλόσοφος συγκεφαλαιώνει στὰ ψυχικὰ ἐνεργήματα τῆς κρίσης τῶν φαντασιῶν καὶ τῆς ἐσωτερικῆς ἀπάντησης σὲ αὐτές⁸, ἐνῶ ταυτοχρόνως τὶς διακρίνει ἀπὸ κατώτερες ψυχικὲς λειτουργίες, ὅπως ἡ αἰσθητηριακὴ⁹. Μάλιστα ὁ ὅρος «προαίρεσις» χρησιμοποιεῖται ἐναλλακτικὰ ἀπὸ τὸν Ἐπίκτητο μὲ τὸν ὅρο «χρῆσις φαντασιῶν», ἀκριβῶς γιὰ νὰ περιγραφεῖ ὅλο αὐτὸ τὸ φάσμα τῶν ἀνθρώπινων ψυχικῶν δραστηριοτήτων πού σχετίζονται μὲ τὴν ἐλεύθερη ἀντιμετώπιση τῶν φαντασιῶν συνοδευόμενη ἀπὸ τὴν ὑψηλοῦ βαθμοῦ αὐτοσυνειδησία τῆς ἐμπλεκόμενης λογικῆς ἱκανότητάς¹⁰.

Εἰδικότερα κατὰ τὸν Ἐπίκτητο, ἡ χρῆση τῶν φαντασιῶν ἀποτελεῖ «ἐφ' ἡμῖν» ψυχικὴ λειτουργία μὲ τὴν ἔννοια ὅτι πρόκειται γιὰ πραγματικὰ ἀκώλυτη ἀνθρώπινη δραστηριότητα¹¹, καθὼς δὲν γνωρίζει ἄλλο ἐμπόδιο ἐξὸν ἀπ' τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ τῆς¹². Ἀπὸ μόνον τὸν ἔμφρονα ἄνθρωπο ἐξαρτᾶται, δηλαδή, νὰ κρίνει ἂν ἓνα ἐξωτερικὸ ἐρέθισμα ἀποτελεῖ «φαντασία λυσιτελοῦς καθήκοντος» ἢ μή, ὅπως ἐπίσης καὶ νὰ τῆς συγκατατεθεῖ ἢ ὄχι. Κανεὶς δὲν μπορεῖ νὰ μᾶς ἀναγκάσει, ἀναφέρει χαρακτηριστικὰ ὁ Ἐπίκτητος¹³, νὰ συγκαταθεοῦμε σὲ μιὰ ψευδῆ φαντασία, ὅπως ἐπίσης κανεὶς δὲν μπορεῖ νὰ μᾶς ἀναγκάσει νὰ μὴν συγκαταθεοῦμε σὲ μιὰ φαντασία ἀληθινή. Κι αὐτὸ γιὰτὶ ἡ λογικὴ ψυχὴ ἔχει ἀπὸ τὴ φύση τῆς τὴν τάση νὰ συγκατατίθεται στὴν ἀλήθεια καὶ νὰ ἀπορρίπτει τὸ ψεῦδος, νὰ κινεῖται, δηλαδή, «πρὸς μὲν τὸ ἀγαθὸν ὀρεκτικῶς», «πρὸς δὲ τὸ κακὸν ἐκκλιτικῶς»¹⁴. Συνεπῶς, κατὰ τὸν Ἐπίκτητο¹⁵, ὁ Θεὸς δὲν μᾶς ἔδωκε μόνον προαίρεση πού ἐξαρτᾶται ἀποκλειστικὰ ἀπὸ ἐμᾶς («ἐφ' ἡμῖν») ἀλλὰ

7. Πρβλ. B. INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, New York, Oxford University Press, 1987, σσ. 240-241, J. RIST, *Stoic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, σ. 228 καὶ A.-J. VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, P.U.F., 1973, σ. 120.

8. *Disc. I*, 1, 12 (LCL 131, σ. 10). Πρβλ. J.-B. GOURINAT, *Οἱ Στωϊκοὶ γιὰ τὴν ψυχὴ*, μτφρ. Κ. Πετρόπουλος, Ἀθήνα, Α. Καρδαμίτσα, 1999, σσ. 125-129.

9. *Disc. II*, 23, 7-11 (LCL 131, σσ. 396, 398).

10. *Disc. I*, 1, 3-6 (LCL 131, σ. 8). Πρβλ. A.A. LONG, *Epictetus. A Stoic and Socratic guide to life*, New York, Oxford University Press, 2002, σσ. 207 καὶ 227.

11. *Disc. II*, 19, 32-33 (LCL 131, σ. 360).

12. *Disc. III*, 19, 2-3 (LCL 218, σ. 114) καὶ *IV*, 5, 23-24 (LCL 218, σ. 340).

13. *Disc. III*, 22, 42-44 (LCL 218, σ. 146).

14. *Disc. III*, 3, 1-2 (LCL 218, σ. 28).

15. *Disc. IV*, 12, 12 (LCL 218, σσ. 424, 426).

καί τούς κατάλληλους έσωτερικούς «κανόνες» πού μᾶς έξασφαλίζουν τή φυσιολογική της λειτουργία.

Ἡ ταύτιση τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου μέ αὐτήν τήν ψυχική λειτουργία πού έξαρτᾶται ἀπολύτως ἀπό ἐμᾶς, τή «διοίκηση» καί τήν «παρακολούθηση» τῶν φαντασιῶν¹⁶, συνεπαγόταν γιά τόν Ἐπίκτητο πώς εἶναι ἠθικά ἀδιάφορο ὁ,τιδήποτε ἄσχετο μέ τή λειτουργία αὐτή¹⁷. Ἠθικά σημαντικό εἶναι, ἔτσι, μόνο τὸ κακὸ πού μπορεῖ νὰ μοῦ καταλογισθεῖ καί τὸ καλὸ πού πρέπει νὰ μοῦ ἀναγνωρισθεῖ στό βαθμὸ πού έξαρτῶνται ἀπὸ αὐτήν τήν ἀποκλειστικά «ἐφ' ἡμῖν» ψυχική λειτουργία, πού εἶναι ἡ χρῆση τῶν φαντασιῶν ἢ ἄλλιῶς ἢ προαίρεση¹⁸. Ἄρκεῖ νὰ εἶναι, λέει ὁ Ἐπίκτητος, καλὴ ἢ προαίρεσή σου καί θὰ εἶσαι καλός, ἐνῶ ἀντιθέτως κακὸς εἶναι ἐκεῖνος πού ἐνεργεῖ μέ κακὴ προαίρεση¹⁹. Πότε, ὅμως, εἶναι καλὴ καί πότε ὄχι ἡ προαίρεσή μας;

Ὁ ἄνθρωπος, ἐξηγεῖ ὁ φιλόσοφος, καλεῖται κάθε φορὰ νὰ διαλέξει ἀνάμεσα στήν προαιρετική του ἐλευθερία, ἢ ὁποία ταυτίζεται μέ τὸν πραγματικὸ μας ἑαυτό, καί τὰ «ἐκτός»²⁰. Συγκατατιθέμενος στὰ «ἐκτός» ἢ τὰ «ἀπροαίρετα» κινδυνεύει νὰ χάσει τὸν πραγματικὸ του ἑαυτό²¹ καί ἀντιθέτως ἐγκαταλείποντας ἐκούσια τὰ ἀπροαίρετα αὐξάνει σὲ προαιρετικά²². Μέ χρῆση τῆς ἀντίστοιχης ψυχικῆς δύναμης πού τοῦ εἶναι πάντοτε διαθέσιμη²³, ὁ στωϊκὸς σοφὸς νικᾷ κάθε ἀπροαίρετη ἀντιξοότητα (ὅπως καύσιμα, μελαγχολία, ὕπνο), πού ὡς τέτοια δὲν έξαρτᾶται ἀπὸ αὐτόν²⁴, ἀφοῦ κατὰ τὸν Ἐπίκτητο τὰ «δικὰ μας» δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ μᾶς τὰ ἐμποδίσει· ὅ,τι μπορεῖ κάποιος νὰ μᾶς ἐμποδίσει εἶναι ἀπλῶς αὐτὸ πού δὲν εἶναι δικό μας²⁵. Ἔτσι, σὲ ἀντίθεση μέ τὰ ἀπροαίρετα πού εἶναι «καλυτὰ, ἀναγκαστὰ, δοῦλα καί ἀλλότρια», ἡ προαιρετικὴ δύναμη εἶναι «ἐλεύθερον φύσει καί ἀνανάγκαστον»²⁶, γιὰτὶ ὡς ἀπόλυτα αὐτόνομη ψυχικὴ λειτουργία

16. *Disc.* IV, 7, 32 (LCL 218, σ. 372).

17. *Disc.* II, 5, 5 (LCL 131, σ. 232).

18. *Disc.* I, 25, 1-2 (LCL 131, σ. 154).

19. *Disc.* III, 1, 40-41 (LCL 218, σ. 18).

20. *Disc.* IV, 4, 23 (LCL 218, σ. 320).

21. *Disc.* I, 2, 14-15 (LCL 131, σ. 18).

22. *Disc.* II, 10, 8-9 (LCL 131, σ. 270) καί III, 3, 8-9 (LCL 218, σ. 30).

23. *Encheir.* 10 (LCL 218, σ. 490).

24. *Disc.* I, 18, 23 (LCL 131, σσ. 124, 126).

25. *Disc.* I, 25, 3-4 (LCL 131, σ. 154).

26. *Disc.* II, 15, 1 (LCL 131, σ. 306).

γία²⁷ δὲν ἐξαρτᾶται παρὰ μόνο ἀπ' τὸν ἑαυτὸ της²⁸. Οἱ πραγματικοὶ πολέμιοι τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι, λοιπόν, ὑποστηρίζει ὁ Ἐπίκτητος, τὰ ἐξωτερικὰ του ἐρεθίσματα (= φαντασίες), ἀφοῦ τὸ κακὸ μᾶς ἐπιβάλλεται «ἔσωθεν», ἐξαιτίας δηλαδή τῆς κακῆς χρήσης τῶν φαντασιῶν πού μᾶς προσβάλλουν²⁹. Ἡ ἀγαθὴ «προαίρεσις» συνίσταται, ἔτσι, στὴν «ὀρθὴ χρῆσιν τῶν φαντασιῶν», δηλαδή τῶν «ἐκτὸς» καὶ ἡ κακὴ στὴν ἐσφαλμένη χρῆση τους³⁰. Μάλιστα γιὰ τὸν Ἐπίκτητο, κανένα ἀπὸ τὰ ἀπροαίρετα δὲν εἶναι ἀπὸ μόνο του κακὸ. Κακὸς εἶναι μόνο ὁ τρόπος πού τὰ ἀντιμετωπίζουμε, συγκεκριμένα τὰ ἀπροαίρετα ὡς προαιρετικά³¹. Ἀκόμη καὶ αὐτὰ ἀπὸ τὰ ἀπροαίρετα πού ἐσφαλμένως ἀποκαλοῦμε «κακά», ὁ ἄνθρωπος ὀφείλει, ὑποστηρίζει ὁ Ἐπίκτητος, νὰ τὰ ἀντιμετωπίζει «καλῶς»³². Κατὰ τὴν ἄποψη αὐτὴ τὰ πάθη ἐξαρτῶνται ἀπλῶς ἀπὸ μία ἐσφαλμένη κρίση: Νὰ θεωρήσεις, δηλαδή, τὰ «ἄλλότρια» ὡς «ἐφ' ἡμῖν» καὶ νὰ ταυτισθεῖς μαζί τους³³. Στὴν πραγματικότητα κάθε ἀνάρμοστη λογικὴ ἀπάντηση σὲ μιὰ προσβάλλουσα φαντασία προϋποθέτει, κατὰ τὸν Ἐπίκτητο, τὴν ἀπαξίωση τοῦ πραγματικοῦ μου ἑαυτοῦ πού διαπράττει τὸ σφάλμα νὰ ταυτισθεῖ μὲ κάποιον ἀπὸ τὰ ἀπροαίρετα³⁴, ὥστε δικαίως ὁ J.-J. Duhot νὰ βλέπει σὲ αὐτὴν μιὰ αὐτοκαταστροφικὴ συμπεριφορὰ, καθὼς ἔχει γιὰ θῦμα της τὸν ἴδιο της τὸν αὐτουργό³⁵.

Ἐπειδὴ ἡ κακὴ προαίρεση, ὅπως εἶδαμε, συνίσταται κατὰ τὸν φιλόσοφο σὲ ἓνα γνωστικὸ σφάλμα, αὐτὴ εἶναι πάντοτε ἀνατάξιμη μὲ τὴν κατάλληλη διδασκαλία καὶ μάθηση. Συγκεκριμένα γιὰ τὸν Ἐπίκτητο, ὁ ὁποῖος στὸ σημεῖο αὐτὸ φαίνεται νὰ ἀκολουθεῖ πιστὰ τὴ σχετικὴ σωκρατικὴ διδασκαλία³⁶, ὁ ἄνθρωπος

27. A.A. Long, *ὄπ. παρ.*, σσ. 214 καὶ 216.

28. *Disc.* II, 23, 19 (LCL 131, σσ. 400, 402). Πρβλ. R. SORABJI, *Epictetus on proairesis and Self*, Th. Scaltsas καὶ A. S. Mason (ἐπιμ.), *ὄπ. παρ.*, σ. 93.

29. *Disc.* III, 3, 13 (LCL 218, σ. 32) καὶ III, 22, 25 (LCL 218, σ. 138).

30. *Disc.* I, 29, 1-4 (LCL 131, σσ. 182, 184).

31. *Disc.* III, 8, 5-6 (LCL 218, σσ. 58, 60).

32. *Disc.* III, 10, 8-9 καὶ 13 (LCL 218, σσ. 74 καὶ 76).

33. *Encheir.* 1, 3 (LCL 218, σ. 482).

34. Πρβλ. R. SORABJI, *Epictetus on proairesis and Self*, Th. Scaltsas καὶ A. S. Mason (ἐπιμ.), *ὄπ. παρ.*, σ. 89 καὶ A.A. Long, *ὄπ. παρ.*, σ. 217.

35. J.-J. DUHOT, *Ὁ Ἐπίκτητος καὶ ἡ στοικὴ σοφία*, μτφρ. Δ. Παπαθανασοπούλου, Ἀθήνα, Ἐκδόσεις Ἐνάλιος, 2009, σ. 204.

36. Πρβλ. W.K.C. GUTHRIE, *Σωκράτης*, μτφρ. Τάσος Νικολαΐδης, Ἀθήνα, M.I.E.T., 1991, σσ. 189-195.

πράττει πάντα τὸ κακὸ ἀπὸ ἄγνοια ἢ καλύτερα ἀπὸ πλημμελὴ γνῶσις³⁷. Ἡ ἠθικὴ πράξις καθορίζεται ἐδῶ κυρίως ἀπὸ τὰ «δόγματα» πὸν υἰοθετοῦμε παρὰ ἀπὸ τὶς ἐνορμήσεις μας³⁸. Τὰ «δόγματα» στὸν Ἐπίκτητο δὲν ἀποτελοῦν ἀπλῶς εὐκαιριακὲς κρίσεις γιὰ τὸ τί ἀκριβῶς νὰ πράξω σὲ συγκεκριμένη περίπτωση ἀλλὰ μᾶλλον θεμελιακὲς γνωστικὲς στάσεις –κι ὡς ἐκ τούτου πάντοτε ἀνατάξιμες– μὲ τὶς ὁποῖες ἀποδεικνύεται ἂν πράγματι συγχέω ἢ ὄχι τὰ προαιρετικὰ μὲ τὰ ἀπροαίρετα. Κακὸ δὲν εἶναι, γιὰ παράδειγμα, ἡ φτώχεια, ἰσχυρίζεται ὁ Ἐπίκτητος³⁹, ἀλλὰ «τὸ δόγμα τὸ περὶ αὐτῆς». Κι αὐτὸ γιὰτὶ ἡ φτώχεια δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ μᾶς βλάψει· ὅ,τι μᾶς βλάπτει, ἐπιμένει ὁ φιλόσοφος, εἶναι ἡ γνωστικὴ στάσις πὸν υἰοθετοῦμε ἔναντι τῆς φτώχειας ὅταν τὴν ταυτίζουμε μὲ τὰ προαιρετικὰ⁴⁰.

Ὁ Ἐπίκτητος ἀναγνωρίζει ὅτι συνήθως ὁ ἄνθρωπος ἄλλα θέλει κι ἄλλα πράττει, ἀποδίδει ὅμως αὐτὴ τὴν ἀντίφραση ὄχι σὲ κάποια καταστατικὴ δομικὴ σύγκρουση τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς ἀλλὰ σὲ ἐλλειπὴ μελέτη τῶν «ἀναγκαίων θεωρημάτων»⁴¹. Εἶναι ἴδιον, ἰσχυρίζεται⁴², τοῦ φιλοσοφικὰ ἀπαίδευτου νὰ θέλει τὴν εὐδαιμονία ἀλλὰ νὰ τὴν ἀναζητεῖ ἐκεῖ πὸν δὲν μπορεῖ νὰ τὴν βρεῖ, δηλαδὴ στὰ ἀπροαίρετα. Κι ἀκόμα χειρότερα, ἐνῶ ἔχουμε ἀπὸ τὴ φύση μας τὴ δυνατότητα νὰ γνωρίσουμε τὴν ἀλήθεια, κάνουμε ὅ,τι περνάει ἀπὸ τὸ χέρι μας γιὰ νὰ ἀφανίσουμε αὐτὴν τὴν τόσο φυσικὴ τάσις τῆς ψυχῆς μας⁴³. Ὅμως οἱ θλιβερὲς αὐτὲς διαπιστώσεις δὲν κλονίζουν ποτὲ τὴν ἐμπιστοσύνη τοῦ Ἐπίκτητου στοὺ «εὐάγωγον» τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς⁴⁴. Ἐπειδὴ ἀκριβῶς ἡ λογικὴ ψυχὴ στὸν Ἐπίκτητο δὲν διαθέτει καταστατικὴ ρίζα ἀλογίας ἀφενὸς μὲν πράττει, ὅπως εἶδαμε, τὸ κακὸ ἀπὸ ἄγνοια, ἀφετέρου μπορεῖ εὐκόλα νὰ ἐκπαιδευτεῖ στοὺ καλὸ καὶ νὰ ἀποφύγει τὸ κακὸ. Ἡ καταστατικὴ τῆς λογικότητά τὴν κάνει, ἔτσι, νὰ μὴν θέλει ἐκ φύσεως τὸ ψέμα, ὅμως συγκατανεύει σὲ αὐτὸ ὅταν ἀπὸ μιὰ ἐσφαλμένη κρίσις –πάντα ἐπανορθώσιμη– ἐκλάβει τὸ ψέμα ὡς ἀλήθεια, γιὰ τὴν ἀκριβεία κάτι ἀπροαίρετο ὡς προαιρετικὸ⁴⁵. Γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση μιᾶς τέτοιας

37. *Disc.* II, 3, 5 (LCL 131, σ. 226).

38. *Disc.* II, 16, 24-27 (LCL 131, σσ. 318, 320).

39. *Disc.* III, 17, 9 (LCL 218, σ. 112).

40. Πρβλ. *Disc.* I, 25, 26-28 (LCL 131, σ. 160) καὶ IV, 5, 28 (LCL 218, σ. 342).

41. *Disc.* IV, 6, 16-17 (LCL 218, σ. 350).

42. *Disc.* III, 23, 34-35 (LCL 218, σ. 182).

43. *Disc.* II, 20, 21-22 (LCL 131, σσ. 366, 368).

44. *Disc.* IV, 9, 16-17 (LCL 218, σσ. 394, 396).

45. *Disc.* I, 28, 4-5 (LCL 131, σ. 174).

ἀστοχίας ὁ Ἐπίκτητος συνιστᾷ τὴ συνεχὴ ἐξέταση τῶν «ὑπολήψεων» καὶ τῶν «δογμάτων» μας⁴⁶, ἐπειδὴ ἐνῶ τὰ «ὀρθὰ δόγματα» ἰσχυροποιοῦν τὴν ψυχὴ ἔναντι τῶν ὅποιων ἐξωτερικῶν ἐπιθέσεων (=φαντασίες)⁴⁷, τὰ «πονηρὰ δόγματα» τῆς προκαλοῦν καθεστῶς σύγχυσης καθὼς ταυτίζουν τὴν ἀλήθεια τῆς μὲ τὰ μὴ προαιρετικά⁴⁸. Ἡ θεραπεία τῆς ψυχῆς προϋποθέτει, συνεπῶς, ἐπιμένει ὁ φιλόσοφος⁴⁹, τὴ μετάθεσι τῶν «δογμάτων» ἀπὸ τὰ ἀπροαίρετα εἰς τὰ προαιρετικά. Μὲ τὴ στροφή τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὴν προαίρεσίν του⁵⁰ αὐτός, ποῦ μέχρι χθὲς ἦταν δούλος τῶν ἀπροαιρέτων⁵¹, τώρα ἐλευθερώνεται. Εἶναι πλέον ἐλεύθερος νὰ κάνει αὐτὸ ποῦ πραγματικά θέλει ἀλλὰ καὶ νὰ μὴν διαπράξει τὸ σφάλμα ποῦ ἐκ φύσεως ἀποφεύγει⁵².

Τελικὰ μὲ τὴ στροφή τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὴν προαίρεσίν του ἐπιτυγχάνεται ὁ σκοπὸς τῆς φιλοσοφίας ποῦ εἶναι νὰ σὲ μάθει νὰ θέλεις μόνο ὅ,τι ἐξαρτᾶται ἀπὸ ἐσένα καὶ νὰ μὴν προσπαθεῖς νὰ ἀποφύγεις ὅ,τι δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ ἐσένα⁵³. Πρόκειται γιὰ τὰ δύο βασικὰ ἀξιώματα τοῦ ἠθικοῦ πράττειν ποῦ ὁ Ἐπίκτητος ὑπενθυμίζει σὺς *Διατριβές* του: «Δύο, δηλαδή, ἀξιώματα πρέπει νὰ ἔχουμε διαρκῶς στὸ νοῦ μας· ὅτι ἔξω ἀπὸ τὴν προαίρεση δὲν ὑπάρχει οὔτε καλὸ οὔτε κακὸ καὶ ὅτι δὲν πρέπει νὰ προτρέχουμε τῶν γεγονότων ἀλλὰ νὰ τὰ ἀκολουθοῦμε»⁵⁴. Στὴν πραγματικότητα τὸ δεύτερο ἀξίωμα προϋποθέτει τὸ πρῶτο ἢ καλύπτεται ἀρκεῖ νὰ τηρεῖται τὸ πρῶτο ὥστε νὰ ἰσχύει ἀναγκαστικά καὶ τὸ δεύτερο. Ἀρκεῖ, δηλαδή, νὰ εἶσαι σταθερὰ προσανατολισμένος εἰς τὴν ἐπιμέλεια τῆς προαιρέσεως σου, ποῦ ἀποτελεῖ ὅπως εἶδαμε κατὰ τὸν Ἐπίκτητο τὸν ἀληθινὸ σου ἐναντὶ, ὥστε νὰ ἀντιμετωπίζεις ἀδιάφορα κάθε λογῆς ἀπροαίρετα καὶ κυρίως νὰ μὴν θεομαχεῖς γιὰ τὰ κακὰ ποῦ σοῦ συμβαίνουν⁵⁵. Ἄν ὁ τελικὸς σκοπὸς τῆς ζωῆς εἶναι ἡ «εὐροια», αὐτὴ δὲν θὰ τὴν κατακτήσεις, ὑποστηρίζει ὁ φιλόσοφος⁵⁶, ἐπιθυμώντας ἢ ἀποφεύγοντας τὰ «ἐκτός», ἀλλὰ μόνο στρεφόμε-

46. *Disc. I*, 11, 33 καὶ 38-40 (LCL 131, σσ. 86, 88).

47. *Disc. IV*, 5, 26 (LCL 218, σ. 340).

48. *Disc. IV*, 11, 7-8 (LCL 218, σ. 410).

49. *Disc. III*, 3, 18-19 (LCL 218, σ. 34).

50. *Disc. III*, 5, 7-8 (LCL 218, σ. 40).

51. *Disc. IV*, 1, 128-131 (LCL 218, σ. 288).

52. *Disc. IV*, 1, 1-2 (LCL 218, σ. 244).

53. *Disc. II*, 14, 7-8 (LCL 131, σ. 298).

54. *Disc. III*, 10, 18-19 (LCL 218, σ. 78).

55. *Disc. I*, 12, 21 (LCL 131, σ. 92).

56. *Disc. II*, 16, 47 (LCL 131, σ. 326).

νος με τέτοιο τρόπο μέσα σου ώστε τίποτα έξωτερικό (ή και έσωτερικό) να μην μπορεί να σου την ανακόψει⁵⁷. 'Ο άνθρωπος είναι βέβαια ελεύθερος να επιθυμεί («ορέγεσθαι») ή να αποφεύγει («εκκλίνειν»)⁵⁸, όμως χάνει την ελευθερία του όταν σκλαβώνεται στα έξωτερικά αντικείμενα των επιθυμιών του⁵⁹ κι αυτό πού είναι ακόμα χειρότερο, εξαιτίας αυτής ακριβώς της ανέλευθερίας του είναι πού θέτει σε κίνδυνο την κοσμική αιτιακή άλυσίδα στο σύνολό της. Η καινοτομία του 'Επίκτητου έναντι της φυσικής φιλοσοφίας των αρχαίων στωϊκών έγκαιται, έτσι, αφενός μεν στο γεγονός ότι εξείρασε την πραγματικότητα του ήθικου μας έαυτού από την τάξη της άλυσίδας των έξωτερικά καθορισμένων φυσικών αιτίων⁶⁰ και αφετέρου στο γεγονός ότι είδε την «έπιστροφή» μας σε αυτόν ως ύψιστο ήθικό μας καθήκον προκειμένου να διαφυλαχθεί ή κοσμική εϋταξία. Ένω, δηλαδή, ο Χρυσίππος περιορίστηκε να καταδείξει τον έαυτό μας και την έπιλογή του να συγκατατεθεί ή όχι σε κάποια φαντασία ως αποφασιστικό κρικό στην αιτιακή άλυσίδα του παντός⁶¹, για τον 'Επίκτητο μόνο με την «έπιστροφή» μας στον ελεύθερο από έξωτερικούς καθορισμούς έαυτό μας μοιάζει να διασφαλίζεται ή φυσική εϋταξία του κόσμου⁶². 'Ο 'Επίκτητος επιμένει, λοιπόν, στην άγρυπνη επιφυλακή έναντι των άπροαιρέτων πού μάς προσβάλλουν με τη μορφή των φαντασιών⁶³, καθώς από την ήθική ελευθερία μας εξαρτάται άμεσα ή κοσμική τάξη όπως ακριβώς ο Θεός την θέλησε. Διατηρώντας δηλαδή ο στωϊκός σοφός τó ήγεμονικό του «κατά φύσιν»⁶⁴ (ελεύθερο, γενναίο κλπ.)⁶⁵ άδιαφορεί να καταφέρει ή να αποφύγει κάτι από τά άπροαίρετα και

57. *Disc. IV, 4, 5* (LCL 218, σ. 314). Πρβλ. Α. ΜΑΝΟΥ, *Η εϋδαμονία ως εϋροια βίου στην αρχαία στωϊκή φιλοσοφία*, Αθήνα, Α. Καρδαμίτσα, 2002, σ. 40.

58. *Disc. II, 2, 6-7* (LCL 131, σ. 220).

59. *Disc. II, 2, 25-26* (LCL 131, σ. 224) και *IV, 3, 7-8* (LCL 218, σ. 310).

60. S. BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1998, σ. 332 και R. DOBBIN, Προαίρεσις in Epictetus, *Ancient Philosophy*, 11, 1991, σ. 133.

61. G. LEKKAS, *Liberté et progrès chez Origène*, Turnhout, Brepols, 2001, σσ. 242-243.

62. Αντίθετα S. BOBZIEN, *όπ. παρ.*, σ. 338.

63. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée du temps*, Paris, Vrin, 1989 (4^η έκδοση), σ. 121.

64. *Disc. III, 9, 11* (LCL 218, σ. 66).

65. *Disc. III, 7, 26-27* (LCL 218, σ. 56).

ἀρκεῖται στὸ νὰ συμπλέει μὲ τὴν κοσμικὴ τάξη ὅπως τὴ θέλει ὁ Θεὸς του⁶⁶ ὥστε κι ὁ ἴδιος νὰ εὐροεῖ⁶⁷.

II. Ὁ Ὀριγένης ἀξιοποίησε σχεδὸν αὐτούσιον τὸ ἐννοιολογικὸ ὄπλοστάσιον τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἐπίκτητου προκειμένου νὰ δείξει ὅτι ὁ ἄνθρωπος δικαίως εἰσπράττει τὸν ἔπαινον ὅταν διαπράττει τὸ καλὸ καὶ τὸν ψόγον ὅταν διαπράττει τὸ κακὸ, ὅπως ἀποδεικνύεται ἀπὸ τὴν προσεκτικὴ μελέτη ἑνὸς χωρίου ἀπὸ τὸ τρίτον βιβλίον τοῦ *Περὶ Ἀρχῶν*, γιὰ τὴν ἀκρίβεια τοῦ χωρίου III.1.3-5.

Τὸ «λογικὸν ζῶον», ἰσχυρίζεται ὁ Ὀριγένης σὲ αὐτό⁶⁸, διαθέτει ἐκτὸς ἀπὸ τὸ φανταστικὸ («φανταστικὴ φύσει») καὶ «λόγον», ὁ ὁποῖος κρίνει τίς φαντασίαις καὶ ἄλλες τίς ἀποδοκιμάζει ἐνῶ ἄλλες τίς παραδέχεται. Μάλιστα, ὅπως διευκρινίζει ὁ ἀλεξανδρινὸς διανοητής⁶⁹, ἡ κριτικὴ δύναμις τοῦ λόγου ἀναφορικὰ μὲ τίς ἐξωτερικὰς ὡς πρὸς τὸν ἴδιον φαντασίαις ἐξασφαλίζεται ἀπὸ τὸν ἐσωτερικὸν τοῦ ἐξοπλισμὸν («ἀφορμαῖ τοῦ λόγου») ποῦ τοῦ ἐπιτρέπει ἀφενὸς μὲν νὰ διαπιστώνει τὸν θετικὸν ἢ ἀρνητικὸν χαρακτήρα τῶν προσβαλλουσῶν φαντασιῶν («αἷς [= ἀφορμαῖς] ἐπόμενοι θεωρήσαντες τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρόν») καὶ ἀφετέρου νὰ ἐπιλέγει τὸ καλὸ («αἰρούμεθα μὲν τὸ καλόν») ἀλλὰ καὶ νὰ ἀποφεύγει τὸ κακὸ («ἐκκλίνομεν δὲ τὸ αἰσχρόν»). Εἶναι προφανὲς ὅτι τὸ υἱοθετούμενον σχῆμα περιγράφει τὴν φυσιολογικὴν λειτουργίαν τοῦ στωϊκοῦ λόγου ὅπως ἀποδεικνύεται ἀπὸ τὴν προσεκτικὴν ὠριγενικὴν χρῆσιν τῆς συναφοῦς τεχνικῆς στωϊκῆς ὀρολογίας γιὰ τὴν «αἴρεσιν» τοῦ καλοῦ καὶ τὴν «ἐκκλίσιν» ἀπὸ τοῦ αἰσχροῦ. Πιὸ συγκεκριμένα, γιὰ τὴν φυσιολογικὴν ἐπιλογὴν τοῦ ἀγαθοῦ ὁ Ὀριγένης χρησιμοποιοῖ τὸν ρηματικὸν τύπον «αἰρούμεθα» ἀπὸ τὸν ὁποῖον κατάγεται ὁ τεχνικὸς ὄρος «αἴρεσις» ὡς ὑποκατηγορία τῆς λογικῆς ὀρμῆς κατὰ τοὺς ἀρχαίους στωϊκοὺς, ἐνῶ γιὰ τὴν φυσιολογικὴν ἐπιλογὴν τῆς ἀποφυγῆς τοῦ κακοῦ υἱοθετεῖ τὸν ρηματικὸν τύπον «ἐκκλίνομεν» ἀπὸ τὸν ὁποῖον προέρχεται ὁ τεχνικὸς ὄρος «ἐκκλίσιν» ποῦ συναντήσαμε ἤδη στὴν φιλοσοφίαν τοῦ Ἐπίκτητου ὡς ἐναλλακτικὸν στὴν «λογικὴ ἀφορμὴ» τῶν ἀρχαίων στωϊκῶν⁷⁰.

66. *Disc.* II, 17, 21-22 (LCL 131, σ. 334) καὶ IV, 7, 20 (LCL 218, σ. 366). Ἐπίσης *Encheir.* 8 (LCL 218, σ. 490). Πρβλ. R. DOBBIN, *ὄπ. παρ.*, σσ. 132-133.

67. *Disc.* IV, 4, 21-22 (LCL 218, σ. 320). Πρβλ. K. IERODIAKONOU, *The Philosopher as God's Messenger*, Th. Scaltsas καὶ A. S. Mason (ἐπιμ.), *ὄπ. παρ.*, σ. 70.

68. *De Prin.* III, 1, 3, 35-37 (Sources Chrétiennes, τ. 268, σ. 22).

69. *De Prin.* III, 1, 3, 38-41 (SC 268, σ. 22).

70. B. INWOOD, *ὄπ. παρ.*, σσ. 226-227.

Τί συμβαίνει, όμως, όταν η λειτουργία της ανθρώπινης λογικής ψυχής δὲν ἐξελίσσεται ὁμαλὰ κι ὁ ἄνθρωπος, ἀντὶ νὰ ἀποφύγει τὸ κακὸ καὶ νὰ πράξει τὸ καλὸ, ἐπιλέγει γιὰ παράδειγμα τὴν ἀκολασία; Δὲν ἀρκεῖ, συνεχίζει ὁ Ὀριγένης⁷¹, ἡ προκλητικὴ ἐξωτερικὴ ἐμφάνιση μιᾶς νέας καὶ ὁμορφῆς γυναίκας γιὰ νὰ κάψει κάποιον, ποὺ εἶχε ἀποφασίσει προηγουμένως νὰ τηρεῖ ἐγκράτεια καὶ νὰ ἀπέχει ἀπὸ τὴ σαρκικὴ συνεύρεση, νὰ ἀθετῆ τώρα τὶς δεσμεύσεις του. Ἡ κύρια αἰτία («αὐτοτελὴς αἰτία»⁷²) τῆς ἀθέτησης τῶν ἐνάρετων δεσμεύσεων, ὑποστηρίζει ὁ ἀλεξανδρινὸς διανοητὴς, εἶναι ἡ συγκατάθεση («εὐδόκησις γίνεται καὶ συγκατάθεσις καὶ ῥοπή τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπὶ τὸδε τι»⁷³) τοῦ πράττοντος στὸν γλιστερό χαρακτηριστὴρα τῆς προσδοκούμενης ἡδονῆς («τῷ λείψ τῆς ἡδονῆς»⁷⁴) κι ἀφοῦ ἔχει ἤδη προηγηθεῖ ἡ ἐκούσια παραίτησή του ἀπὸ τὴ φυσιολογικὴ συνθήκη τῆς λογικῆς ψυχῆς του νὰ ἀντιμάχεται τὶς ἐφάμαρτες φαντασίες καὶ νὰ παραμένει πιστὴ στὶς ἐνάρετες ἐπιλογές της («ἀντιβλέψαι αὐτῷ μὴ βεβουλημένος μηδὲ τὸ κεκριμένον κυρῶσαι»⁷⁵).

Παραμένοντας στὸ σημεῖο αὐτὸ πιστὸς στὴ νοησιαρχικὴ στωϊκὴ ἐξήγηση τοῦ κακοῦ, ὁ Ὀριγένης ἀποδίδει τὴ μὴ φυσιολογικὴ λειτουργία τῆς λογικῆς ψυχῆς, δηλαδὴ τὸ νὰ ἀποφεύγει τὸ καλὸ καὶ νὰ πράττει τὸ κακὸ, σὲ ἔλλειπὴ μάθησης καὶ ἀνεπαρκῆ ἄσκηση («τῷ πλείονα μαθήματα ἀνεληφότι καὶ ἡσκηκότι»⁷⁶). Μόνον ἂν ὁ λόγος ἰσχυροποιηθεῖ μὲ τὴ μελέτη, συνεχίζει ὁ ἀλεξανδρινός, καὶ σταθεροποιηθεῖ μὲ τὴ διδασκαλία («τοῖς δόγμασι») στὴ μόνιμη ἐκζήτηση τοῦ ἀγαθοῦ, θὰ εἶναι σὲ θέση νὰ ἀντιμετωπίζει μὲ ἐπιτυχία τοὺς ἐξωτερικοὺς «ἐρεθισμοὺς» (=φαντασίες) ποὺ ἀπειλοῦν τὴν κανονικὴ λειτουργία τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς.

Ὁ Ὀριγένης, ἀκριβῶς ὅπως ὁ Ἐπίκτητος, διακρίνει δύο διαφορετικὲς –ἂν καὶ οἱ δύο «ἐφ’ ἡμῖν»– δραστηριότητες τοῦ λόγου μὲ ἔδρα τὸ νοῦ ἢ τὸ ἡγεμονικὸ –τὴν κρίση τῶν φαντασιῶν καὶ τὴν ἀπάντηση σὲ αὐτές– προκειμένου νὰ περιγράψει τὴ διαδικασία διάπραξης τοῦ κακοῦ⁷⁷. Ὁμως τὸ ὀριγενικὸ «αὐτεξούσιον» μοιάζει νὰ ἐστιάζει περισσότερο στὴν ἀπάντηση τοῦ λογικοῦ ἀνθρώ-

71. *De Prin.* III, 1, 4, 59-62 (SC 268, σ. 26).

72. *De Prin.* III, 1, 4, 62 (SC 268, σ. 26).

73. *De Prin.* III, 1, 4, 58-59 (SC 268, σ. 26).

74. *De Prin.* III, 1, 4, 64 (SC 268, σ. 28).

75. *De Prin.* III, 1, 4, 64-65 (SC 268, σ. 28).

76. *De Prin.* III, 1, 4, 66-67 (SC 268, σ. 28).

77. G. Lekkas, *Liberté et progrès chez Origène*, Turnhout, Brepols, 2001, σ. 88.

που στίς προσβάλλουσες φαντασίες παρὰ στήν κρίση του γι' αυτές, ὅπως ἀποδεικνύεται ἀπὸ τὴ σταθερὴ θέση τοῦ φιλοσόφου νὰ θεωρεῖ ὡς τὴν κύρια αἰτία διάπραξης τοῦ κακοῦ ὄχι τὸ ἐξωτερικὸ ἐρέθισμα, οὔτε τὴν ἄλογη τάση μιᾶς ψυχικῆς ἐπιθυμίας, ἀλλὰ τὴν ἐλεύθερη συγκατάθεση τοῦ πράττοντος σὲ μιὰ ἐφάμαρτη φαντασία⁷⁸. Μπορεῖ, ἔτσι, τὰ «ἔξωθεν» ὑποστηρίζει ὁ Ὁριγένης⁷⁹, νὰ μὴν ἐξαρτῶνται ἀπὸ ἐμᾶς, ἐξαρτᾶται ὁμως ἀπολύτως ἀπὸ ἐμᾶς τὸ πῶς θὰ τὰ χρησιμοποιήσουμε, ἂν δηλαδὴ θὰ τοὺς ἀπαντήσουμε καθ' ὑπαγόρευσιν τῶν ἐσωτερικῶν «κανόνων» τοῦ λόγου, ὅπως ἔλεγε ὁ Ἐπίκτητος, ἢ ὄχι.

Εἶναι προφανές ὅτι μέχρις ἐδῶ ἡ ὠριγενικὴ ἐξήγηση τῆς ἠθικῆς πράξης ἀκολουθεῖ κατὰ πόδας τὸ μοντέλο ἀνάλυσης πὺν ἐντοπίσαμε ἤδη στὴ φιλοσοφία τοῦ Ἐπίκτητου: Διακρίνει «ἐφ' ἡμῖν» ἀπὸ «οὐκ ἐφ' ἡμῖν», ταυτίζει τὸ αὐτεξούσιο μὲ τὴ «χρῆσιν τῶν φαντασιῶν» καὶ ἀποδίδει τὸ σφάλμα σὲ πλημμελὴ μάθηση τὸ ὁποῖο, ὁμως, μπορεῖ νὰ ἀναταχθεῖ μὲ περαιτέρω διδασκαλία καὶ ἄσκησι. Ὅμως οἱ προφανεῖς αὐτὲς ὁμοιότητες πὺν ἐντοπίζουμε ἀνάμεσα στὸν Ἐπίκτητο καὶ τὸν Ὁριγένη ἐξ ἀφορμῆς τοῦ *Περὶ Ἀρχῶν* III.1.3-5 στὴν πραγματικότητα εἶναι πολὺ λιγότερο σημαντικὲς ἀπ' ὅσο οἱ διαφορὲς τους ἂν πρόκειται νὰ κατανοήσουμε σωστὰ τὴ σκέψη τους.

Ἐνῶ, δηλαδὴ, στὴν περίπτωσι τοῦ Ἐπίκτητου μέσω τῆς προαιρετικῆς τοῦ λειτουργίας ὁ ἄνθρωπος καλεῖται νὰ υἰοθετήσῃ ὀρθὴ φιλοσοφικὴ στάσι ἔναντι τῆς ἐξωτερικῆς (αἰσθητῆς) πραγματικότητος⁸⁰, στὴν περίπτωσι τοῦ Ὁριγένη μέσω τῆς προαιρετικῆς τοῦ λειτουργίας ὁ ἄνθρωπος καλεῖται νὰ υἰοθετήσῃ ὀρθὴ ὑπαρξιακὴ στάσι ἔναντι προσωπικοῦ Θεοῦ μὲ τὸν ὁποῖο μάλιστα δημιουργήθηκε σὲ ὄντολογικὴ συνθήκη ἀνοικτῆς ἐπικοινωνίας, μὲ συνέπεια τὸ ἀξίωμα τοῦ Ἐπίκτητου γιὰ τὴν ἠθικὴ αὐτοαναφορικότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἀνατρέπεται πλήρως στὴν ὠριγενικὴ προοπτικὴ⁸¹. Ἐτσι, ἐνῶ γιὰ τὸν Ἐπίκτητο ὁ ἄνθρωπος καλεῖται κάθε στιγμὴ νὰ διαλέξῃ ἀνάμεσα στὸν προαιρετικὸ ἑαυτό του καὶ τὰ «ἐκτός», γιὰ τὸν Ὁριγένη ὁ ἄνθρωπος καλεῖται κάθε στιγμὴ νὰ διαλέξῃ ἀνάμεσα στὸν ψιλὸ ἑαυτό του καὶ τὸν δημιουργὸ του Θεοῦ. Στὴν πραγματικότητα ὁ Ὁριγένης φαίνεται νὰ ἐνσωματώνει τὴν τυπικὴ ἀνάλυσι τῆς

78. *De Prin.* III, 1, 4, 63-66 (SC 268, σσ. 26, 28).

79. *De Prin.* III, 1, 5, 97-100 (SC 268, σ. 32): «τὰ μὲν ἔξωθεν οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ, τὸ δὲ οὕτως ἢ ἐναντίως χρῆσασθαι αὐτοῖς τὸν λόγον κριτὴν παραλαβόντα καὶ ἐξεταστὴν τοῦ πῶς δεῖ πρὸς τὰδε τινα τῶν ἔξωθεν ἀπαντῆσαι, ἔργον ἐστὶν ἡμέτερον».

80. Μ. ΔΡΑΓΩΝΑ-ΜΟΝΑΧΟΥ, *ὄπ. παρ.*, σ. 303.

81. P. NEMESHEGYI, La morale d'Origène, *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 37, 1961, σσ. 411-412.

ήθικης πράξης πού βρήκε στον Έπίκτητο στο πλαίσιο μιᾶς ὀλοτελῶς ξένης γιὰ τὸ στωϊκὸ φιλοσοφικὸ μοντέλο ἑτεροαναφορικῆς ἀνθρωπολογίας πού θεμελιώνεται στὴν ἑρμηνεία τοῦ ἀλεξανδρινοῦ στοχαστῆ ἀναφορικὰ μὲ τὴ βιβλικὴ «κατ' εἰκόνα» τοῦ Θεοῦ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου.

Πιὸ συγκεκριμένα, σύμφωνα μὲ τὴ ρουφίνεια ἀπόδοση τῶν ὠριγενικῶν ὀμιλιῶν στο βιβλίον τῆς *Γενέσεως*, ὁ χριστιανὸς φιλόσοφος φαίνεται νὰ εἶδε στὴν ἀρχικὴ «κατ' εἰκόνα» Θεοῦ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου μιὰ πρώτη ἐντελεχειακὴ καὶ ταυτοχρόνως ἐνεργῶς δυναμικὴ παρουσία τοῦ Θεοῦ-Λόγου στὸν λογικὸ ἄνθρωπο. Ὁ Ὄριγένης μοιάζει νὰ κατάλαβε τὴν ἀρχικὴ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου ὡς μιὰ πρώτη μορφή ἐνσάρκωσης τοῦ Θεοῦ-Λόγου στὸν λογικὸ ἄνθρωπο⁸², τὴν ὁποία προκειμένου αὐτὸς νὰ διασώσει μετὰ τὴν πτώση τοῦ τελευταίου θέλησε «ἐν ἐσχάτοις καιροῖς» νὰ ἐνσαρκωθεῖ στὸ ἱστορικὸ πρόσωπο τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Μάλιστα προσεκτικὴ μελέτη τοῦ ἴδιου πάντοτε κειμένου ἀποκαλύπτει ὅτι οἱ ἰδιαίτερες ποιότητες τοῦ «κατ' εἰκόνα» Θεοῦ ἀρχικοῦ ἀνθρώπου (ἀόρατου, ἀσώματου, ἀφθαρτου καὶ ἀθάνατου), αὐτοῦ πού ὁ Ὄριγένης ταυτίζει ἐδῶ μὲ τὸν «ἔσω ἄνθρωπο» τοῦ Ἀποστόλου Παύλου⁸³, ἀπαριθμοῦνται στο κείμενο αὐτὸ ὡς ποιότητες τῆς «εἰκόνας τοῦ Θεοῦ», τῆς ὄντολογικῆς δηλαδὴ ἀναφορᾶς τοῦ ἀνθρώπου ὡς λογικοῦ ὄντος πού εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς-Λόγος⁸⁴. «Ἐσω ἄνθρωπος» δὲν εἶναι, λοιπόν, ἀπλῶς ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ ἐννοήσει παρασυρμένος ἀπὸ μιὰ ἐπιπόλαια πλατωνικῆς ἐμπνεύσεως ἑρμηνεία τοῦ παρουσιαζόμενου κειμένου, ἀλλὰ ὁ καθρεφτίζων σὲ ὅ,τι πιὸ ὑψηλὸ αὐτὸς διαθέτει, δηλαδὴ στὴν ψυχὴ του, τὸ ἀσώματο, ἀφθαρτο, ἀόρατο καὶ ἀθάνατο τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοῦ-Λόγου. Ὁ Ὄριγένης δὲν κατανοεῖ, συνεπῶς, τὸ βιβλικὸ «κατ' εἰκόνα» τόσο μὲ ἑλληνικοὺς ὄρους «οὐσίας» ὅσο κυρίως μὲ βιβλικοὺς ὄρους σχέσεως, ἀφοῦ ὁ ἄνθρωπος φτιάχτηκε ὥστε ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς-Λόγος νὰ διασφαλίζει μὲ τὴν παρουσία του τὴν εὐρυθμὴ λειτουργία τοῦ δημιουργημένου ἀνθρώπου στὸν βαθμὸ βέβαια πού ὁ τελευταῖος θὰ τοῦ τὸ ἐπέτρεπε. Ἡ ὠριγενικὴ, ἔτσι, ἑρμηνεία τοῦ βιβλικοῦ «κατ' εἰκόνα» ὡς τῆς δραχμῆς ἢ τῆς πηγῆς τῆς γνώσης ἢ ἀκόμα καὶ τῆς εἰκόνας τοῦ οὐράνιου βασιλιᾶ, πού ὁ Θεὸς ἔβαλε μέσα μας⁸⁵, δὲν πρέπει νὰ μᾶς ὀδηγήσει στὸ ἐσφαλμένο συμπέρασμα πὼς ὁ ἀλεξανδρινὸς φιλόσοφος ὑποστήριξε ὁμοουσιολογικοῦ τύπου

82. *Hom. Gen. I, 13, 63-68* (SC 7bis, σ. 60).

83. *B' Κορινθ. δ, 16*.

84. *Hom. Gen. I, 13, 53-61* (SC 7bis, σ. 60).

85. *Hom. Gen. XIII, 4* (SC 7bis, σσ. 327έπ.).

συγγένεια μεταξύ λογικῶν ὄντων καὶ Θεοῦ-Λόγου, κάτι πὺ θὰ ἔκανε τὴν πώση τοῦ λογικοῦ ἀνθρώπου ἀδύνατη ἀλλὰ καὶ τὴν ἱστορική ἐνσάρκωση τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ὀλωσδιόλου ἄχρηστη. Ἀντιθέτως, γιὰ τὸν Ὁριγένη, ἀπὸ τὴν ἀρχική «κατ' εἰκόνα» τοῦ Θεοῦ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου, πὺ εἶχε τὴ μορφή, ὅπως προαναφέρθηκε, μιᾶς πρώτης δυναμικῆς παρουσίας τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοῦ μέσα μας, μὲ τὴν πώση χάσαμε αὐτὴν τὴν πρώτη ἐντελεχειακή –γιὰ νὰ χρησιμοποιήσουμε ἕναν ἀριστοτελικὸ ὄρο– κατάσταση συμβιωτικοῦ τύπου ὁμοιώσεως μαζί του καὶ διατηρήσαμε ἀπὸ ἐκεῖνη τὴν ἀρχική συνθήκη συνυπάρξεως μας μὲ τὸν Θεὸ-Λόγο μόνο μιὰ κατοπτρική δυνατότητα φανερώσεώς του, μὲ τὴ διαφορὰ πὺς ἀντὶ νὰ συνεχίζουμε νὰ φανερώνουμε καὶ μεταπτωτικά τὸν Θεὸ-Λόγο ἀρχίσαμε πλέον νὰ φανερώνουμε μόνο εἰδῶλα καὶ καπνοὺς. Ἀπὸ δυναμική συνύπαρξη μὲ τὸν ἴδιο τὸν Θεὸ-Λόγο, τὸ ἀρχικὸ «κατ' εἰκόνα» μετατράπηκε σὲ μιὰ ἀσθενὴ δυνατότητα τοῦ πάντοτε λογικοῦ καὶ αὐτεξούσιου ἀνθρώπου γιὰ τὴν ἐπιδίωξη ἀποκατάστασης τῆς κλονισμένης πλέον μὲ τὸν Θεὸ σχέσης του.

Τὴν πραγματικὴ αἰτία τῆς πώσης τοῦ λογικοῦ ἀνθρώπου φωτίζει, κατὰ τὸν Ὁριγένη, ἡ περίπτωση τοῦ Ἐωσφόρου. Ὁ Ἐωσφόρος ἔπεσε, μᾶς πληροφορεῖ τὸ κείμενο τῆς *Φιλοκαλίας*, γιὰτὶ ἐμπιστεύθηκε περισσότερο τὸν ἑαυτὸ του παρὰ τὸν Θεὸ. Πιὸ συγκεκριμένα, στὴν ἔπαρση ὡς αἰτία τῆς πώσεως ὁ Ὁριγένης εἶδε τὴ στροφή τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν ἡμιτελὴ ἑαυτὸ του –ἀφοῦ τέλειος θὰ γινόταν μόνο μὲ τὴν ἐνεργητικὴ ἀποδοχὴ τῆς παρουσίας τοῦ Θεοῦ-Λόγου πάνω του⁸⁶. Στὸ ἴδιο μῆκος κύματος κινεῖται ἐπίσης ἡ ἐξήγηση τῆς διαβολικῆς «φυσιώσεως» πὺ συναντᾶμε στὸ κείμενο τοῦ *Περὶ Ἀρχῶν*: Ὁ διάβολος, ὑποστηρίζει σὲ αὐτὸ ὁ Ὁριγένης, παραγνώρισε τὸ γεγονὸς ὅτι τὴ δύναμη του δὲν τὴν ὀφείλει στὸν ἑαυτὸ του ἀλλὰ στὸν Θεὸ-Λόγο πὺ τὸν θέλησε «λογικό», μὲ ἀποτέλεσμα πέφτοντας νὰ ἀνακαλύψει τὴν ἀδυναμία του καὶ συνακόλουθα τὰ περιορισμένα ὄρια τῆς αὐτονομίας του⁸⁷. Καὶ μπορεῖ βέβαια ὁ Ὁριγένης νὰ μιλάει⁸⁸ γιὰ δύο αἰτίες πώσης τῶν λογικῶν ὄντων, ἀφενὸς μὲν τὴ ροπή τους πρὸς τὰ αἰσθητὰ⁸⁹ καὶ ἀφετέρου τὸν ἐγωϊσμό τους⁹⁰, τὶς ὁποῖες ἐμπνέεται ἀπὸ τὰ βι-

86. *Philoc.* 26, 7, 31-40 (SC 226, σ. 260).

87. *De Prin.* III, 1, 12, 335-341 (SC 268, σ. 74).

88. *Hom. Jos.* XV, 3 (SC 71, σ. 337).

89. Πρβλ. *Philoc.* 27, 13, 9-12 (SC 226, σ. 312).

90. Κι ὅταν ἔχεις νικήσει τὶς ἄλογες ὀρέξεις τοῦ σώματος πρόσεξε, λέει ὁ Ὁριγένης, τὶς ἄλογες ὀρέξεις τῆς ψυχῆς (= τὴ ματαιοδοξία καὶ τὸν ἐγωϊσμό) πὺ συνιστοῦν κάτι σὺν ἀνεπίτρεπτη κλίση τῆς ψυχῆς πρὸς τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ της. *Hom. Gen.* V, 6 (SC 7bis, σ. 180).

βλία του Ένωχ και του Ησαΐα αντίστοιχα, στην πραγματικότητα όμως και οι δύο τους συνιστούν ανεπίτρεπτη στροφή των λογικών όντων στον ψιλό έναντό τους. Πρόκειται ασφαλώς για καίριο στοιχείο διαφοροποίησης της αυτοαναφορικότητας της στωϊκής ήθικης, ή όποια κορυφώνεται στην ατάρκεια του στωϊκού σοφοῦ⁹¹, από την έτεροαναφορικότητα της ώριγενικής όντολογίας για την όποια ή επίδιωξη της ατάρκειας έκ μέρους των λογικών όντων ύπῆρξε ή πραγματική αίτία της πώσης τους.

Σέ αντίθεση με την έπικτητεια κοσμοαντίληψη⁹² που θέλει τον άνθρωπο χάρις στην προαιρετική του λειτουργία να αυτοπροσδιορίζεται με ατάρκεια έναντι του αισθητοῦ κόσμου –για την ακρίβεια του αισθητοῦ κόσμου έτσι όπως αυτός παρουσιάζεται στο φανταστικό της ψυχῆς μας–, για την έτεροαναφορική ώριγενική όντολογία ό πεσμένος πλέον άνθρωπος εἶναι από τη φύση του αναγκασμένος να διαλέξει ανάμεσα σε δύο μόνο δυνατότητες: Να ζήσει με τον Θεό ή με τον διάβολο χωρίς δυνατότητα τρίτης έναλλακτικής⁹³. Όπως εὔστοχα τό έπισημαίνει ό καθηγητής Τζαμαλίκος⁹⁴, ό Όριγένης στο σημείο αυτό διαφοροποιείται πλήρως από την παραδοσιακή στωϊκή διάκριση «προηγμένων», «αποπροηγμένων» και «οὔδετέρων» αποκλείοντας την ύπαρξη των «οὔδετέρων» από τό πεδίο της ήθικης ζωῆς. Με δεδομένη την καθρεπτική φύση της ανθρώπινης ψυχῆς⁹⁵, ό άνθρωπος, κατά τον άλεξανδρινό, επιλέγει αναγκαστικά να καθρεφτίζει μέσα του είτε τον Θεό είτε τον δαίμονα ώστε είτε να ζήσει πνευματικά είτε να πεθάνει πνευματικά χωρίς δυνατότητα ενδιάμεσης έπιλογῆς⁹⁶. Στην προοπτική αυτή ή άνεικονική σύλληψη του καθρέφτη της ψυχῆς μας άποτελεἶ μόνο νοητικό πλάσμα όχι όμως και ήθικη δυνατότητα. Θεός και δαίμονας, υποστήριξε ό φιλόσοφος, μάχονται για την ανθρώπινη ψυχή και κάθε φορά ό άνθρωπος καλείται να επιλέξει μεταξύ των έπιθυμιών του Θεοῦ κι εκείνων του

91. B. INWOOD και P. DONINI, Stoic Ethics, στο *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, (έπιμ.) K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld και M. Schofield, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, σσ. 721-723.

92. *Disc.* III, 13, 6-7 (LCL 218, σ. 88).

93. *Com. Jean XX*, §107 (SC 290, σ. 212).

94. P. TZAMALIKOS, *The Concept of Time in Origen*, Bern, Peter Lang, 1991, σσ. 213-214.

95. G. LEKKAS, *όπ. παρ.*, σσ. 54-56 και ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, La feminité de l'âme chez Origène, *Revue de philosophie ancienne*, 16, 1998, σ. 34.

96. J. DUPUIS, «L'esprit de l'homme». *Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1967, σ. 53.

διαβόλου⁹⁷, ὥστε μέσω τῆς ἀρετῆς του ἢ τῆς κακίας του νὰ γίνεται «τέκνον Θεοῦ» ἢ τοῦ διαβόλου⁹⁸. Συγκεκριμένα τόσο ὁ Θεὸς ὅσο καὶ ὁ δαίμονας χρησιμοποιῶν, ἰσχυρίζεται ὁ Ὁριγένης πὺν στὸ σημεῖο αὐτὸ φαίνεται νὰ ἀξιοποιεῖ τὴν ἀριστοτελικό-στωϊκὴ ἀντίληψη περὶ φαντασίας προκειμένου νὰ κατοχυρώσει τὴν κατοπτρικὴ φύση τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς, τὴν δίοδο τοῦ φανταστικοῦ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου γιὰ νὰ φτάσουν στὸ ἡγεμονικό του. Ἔτσι οἱ δαίμονες, κατὰ τὸν Ὁριγένη, προσπαθοῦν νὰ παγιδέψουν τὸ ἡγεμονικό τοῦ ἀνθρώπου στέλνοντας στὸ φανταστικό του εἰκόνες ὥστε νὰ παρασυρθεῖ ἀπὸ αὐτὲς καὶ νὰ ἀμαρτήσῃ, ἐνῶ ἀπὸ τὴν ἄλλη τὸ Ἅγιο Πνεῦμα ἐπιδημεῖ ἐπίσης στὸ φανταστικό τῆς ψυχῆς αὐτῶν πὺν ἀξίζουν τὴν ἔλευσή του γιὰ νὰ τοὺς φανερώσει τὰ μεγαλεῖα τοῦ Θεοῦ ἀλλὰ καὶ τὰ σχέδια του ὅπως συμβαίνει μὲ τοὺς προφήτες⁹⁹. Πάντως ἡ τελικὴ ἐπιλογὴ ἀνήκει στὴν ἀνθρώπινη προαίρεση πὺν, διαφοροτικὰ ἀπ' ὅ,τι συμβαίνει στὸν Ἐπίκτητο, στὸν Ὁριγένη ἔχει τὴν εἰδικὴ σημασία μιᾶς ἠθικῆς ἐπιλογῆς πὺν προηγεῖται ἀντίστοιχης πράξεως ἀνάμεσα σὲ αὐτὰ πὺν ἀρέσουν στὸν Θεὸ καὶ αὐτὰ πὺν ἀρέσουν στὸν δαίμονα¹⁰⁰. Συγκεκριμένα ἡ ἐπιλογὴ τῆς κακίας, κατὰ τὸν Ὁριγένη¹⁰¹, ἀποτελεῖ προσβολὴ καὶ προδοσία τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοῦ-Λόγου μὲ τὸν ὁποῖο ὁ «λογικός» ἄνθρωπος κλήθηκε ἐκ κατασκευῆς σὲ ὄντολογικὴ σχέση. Ἔτσι ἡ «ἐκούσιος προαίρεσις» τοῦ ἀνθρώπου ἀποφασίζει γιὰ τὸ ἂν αὐτὸς θὰ ἀνοιχθεῖ ὀλοψύχως στὸν Θεὸ-Λόγο καὶ θ' ἀγιάσει ἢ θὰ ἀποκλειστεῖ μέσα του καὶ θὰ μοιάσει στοὺς δαίμονες¹⁰². Θεὸς καὶ δαίμονας ἀποτελοῦν μάλιστα, γιὰ τὸν ἀλεξανδρινό, ἀλληλοαποκλειόμενες δυνατότητες μὲ τὴν ἐννοία ὅτι ἡ ἐπιλογὴ τῆς μιᾶς ἐναλλακτικῆς ἀποκλείει τὴν ταυτόχρονη ἐπιλογὴ καὶ τῆς ἄλλης¹⁰³. Εἶναι σαφὲς ὅτι βρισκόμαστε ἐδῶ ἀντιμέτωποι μὲ τὴν ἀντίληψη μιᾶς ἀνοικτῆς ψυχῆς, ἐντελῶς διαφοροτικῆς ἀπὸ τὸ σύγχρονο ψυχαναλυτικὸ ἐγὼ καὶ τὸ συνειδέναι του, πὺν λειτουργεῖ ὡς χῶρος ἐπικοινωνίας μὲ τὸν Θεὸ –ἐφόσον ἀνοιχθεῖ ὀλότελα σὲ αὐτόν– ἢ μὲ τὸν διάβολο –ἐφό-

97. *Com. Jean XX*, §192-193, 36-42 (SC 290, σ. 252).

98. *Com. Math.* XI, 17, 117-120 (SC 162, σ. 370).

99. *Contre Celse* IV, 95, 18-24 (SC 136, σσ. 420, 422). Πρβλ. *Στὸ ἴδιο*, III, 61, 13-15 (SC 136, σ. 142).

100. *Philoc.* 21, 24-28 (SC 226, σ. 204): «ἡμεῖς ἂ ποιῶμεν (...) ἰδίᾳ προαιρέσει ποιῶμεν ἀνάκτω μὲν ὅτε ἀμαρτάνομεν· πεπαιδευμένη δὲ (...) ὅτε θεῶ εὐάρεστα πράττομεν».

101. *Com. Jean XX*, §344 (SC 290, σ. 324).

102. *Com. Math.* X, 11, 38-42 (SC 162, σ. 180).

103. *Contre Celse* VIII, 56, 30-35 (SC 150, σ. 302) καὶ *Hom. Jer.* XX, 7, 66-69 (SC 238, σ. 284). Πρβλ. C. BLANC, L'angéologie d'Origène, *Studia Patristica*, XIV=TU 117, 1976, σ. 99.

σον αποφασίσει να αποκλειστεί από τον Θεό μέσα της¹⁰⁴. 'Ο 'Ωριγένης μπορεί βέβαια να μάχεται να κατοχυρώσει την ελευθερία της ανθρώπινης ψυχής, όμως περισσότερο κι από την ελευθερία της επιμένει στη σύλληψη μιᾶς ψυχής ανοικτής καὶ εὐρείας πρὸς ὅλες τὶς δυνάμεις, κοσμικὲς καὶ θεϊκὲς¹⁰⁵. Στὴ σκέψη του μοιάζει νὰ βαρύνει περισσότερο ὁ ἀνοικτὸς χαρακτήρας τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς παρὰ ἡ ελευθερία ἐπιλογῆς της. Γιατὶ ἡ οὐσία τοῦ ἀνθρώπου ταυτίζεται γιὰ τὸν 'Ωριγένη μὲ ὅ,τι αὐτὸς γίνεται ἐλευθέρως κι ὄχι μὲ τὴν ελευθερία του νὰ γίνει.

Ἐντοπίσαμε τὴν προαιρετικὴ λειτουργία τοῦ ἀνθρώπου στὸ ὠριγενικὸ ἔργο στὴν αὐτεξούσια ἐπιλογή του μεταξὺ τῶν «ἐπιθυμιῶν» τοῦ Θεοῦ κι ἐκείνων τοῦ διαβόλου. Τί ἀκριβῶς ὅμως εἶναι αὐτὸ πού ἐπιθυμεῖ ὁ διάβολος καὶ τί ὁ Θεός; Καταρχὴν πρέπει νὰ προσεχθεῖ ὅτι ὁ 'Ωριγένης διακρίνει τὶς ἐπιθυμίες τοῦ διαβόλου ἀπὸ αὐτὲς τοῦ ἀνθρώπου. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν ἄνθρωπο, ὁ διάβολος δὲν ἐπιθυμεῖ τὴ μοιχεία, διαβάζουμε στὸ ὠριγενικὸ *Σχόλιο στὸ Κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιο*, ἀλλὰ τὸν μοιχὸ καὶ δὲν ἐπιθυμεῖ τὸ χρῆμα ἀλλὰ τὸν φιλάργυρο¹⁰⁶. 'Ο ἄνθρωπος νομίζει πὼς ἱκανοποιεῖ ἀπλῶς τὴν ἐπιθυμία του γιὰ τὸ χρῆμα, στὴν πραγματικότητα ὅμως ἱκανοποιεῖ τὴν ἐπιθυμία τοῦ διαβόλου πού εἶναι νὰ τὸν ἀποξενώσει κατὰ τὸ δυνατόν ἀπὸ τὸν Θεό. Χρησιμοποιώντας, ἔτσι, ὁ διάβολος τὴ φυσικὴ ροπὴ τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὴν ὕλη, πετυχαίνει τὴν ἀφύσικη γιὰ τὸν λογικὸ ἄνθρωπο ἀποξένωσή του ἀπὸ τὸν Θεὸ-Λόγο. Χρησιμοποιεῖ τὴν ὕλη, πού δὲν εἶναι καθ' ἑαυτὴ κακὸ γιὰ νὰ δημιουργήσει ὁμοίους του, τὰ παιδιά του, ἐπειδὴ ὁ διάβολος δὲν ἱκανοποιεῖται οὔτε μὲ τὰ ὕλικά ἀγαθὰ οὔτε μὲ τὴν ἱκανοποίησή μας ἀπὸ αὐτὰ ἀλλὰ μὲ τὴ συμμόρφωσή μας μὲ τὴν πνευματικὴ του κατάσταση, τὴ μέγιστη δυνατὴ γιὰ ἓνα λογικὸ δημιούργημα ἀποξένωσή του ἀπὸ τὸν δημιουργὸ του Θεὸ-Λόγο¹⁰⁷. Συγκεκριμένα στὸ πάθος (θυμὸς, λύπη, φόβος κλπ.) ὁ 'Ωριγένης βλέπει μιὰ ὀρισμένη δαιμονικὴ κατάσταση, μιὰ κατοχή. Τὸ πάθος δὲν ἐξηγεῖται ἐδῶ ἀπὸ τὰ στοιχειακὰ δεδομένα τῆς ἴδιας τῆς ψυχῆς (πχ. νίκη τοῦ κατώτερου ἐπὶ τοῦ ἀνώτερου), ἀλλὰ περιγράφεται κυρίως ὡς κατάσταση αὐτονομημένης ἐαυτότητας ἔναντι τοῦ δημιουργοῦ Θεοῦ. Στὸ πάθος οἱ λογικὲς ἱκανότητες τοῦ ἀνθρώπου δὲν καταργοῦνται, ἀλλὰ μοιάζει νὰ μπαίνουν στὴν ὑπηρεσία μιᾶς αὐτονομημένης ἀπὸ τὸν Θεὸ ἐαυτότητας (=«θόλωσις

104. P. Cox, Origen and the bestial soul, *Vigiliae Christianae*, 36, 1982, σ. 126.

105. Πρβλ. *Hom. Jos. XX*, 1-2 (SC 71, σ. 412).

106. *Com. Jean XX*, §179-180, 28-38 (SC 290, σ. 246).

107. *Com. Jean XX*, §181, 43-48 (SC 290, σ. 246).

ἡγεμονικοῦ»). Οὐσία τοῦ πάθους εἶναι, κατὰ τὸν Ὁριγένη, ἡ στροφή πρὸς τὸν ἑαυτό, μὲ πρῶτο διδάξαντα τὸν ἴδιο τὸν διάβολο. Ὁ διάβολος εἶναι, ἔτσι, ὁ κατεξοχὴν ψεύτης γιατί εἶναι αὐτὸς ποὺ κατεξοχὴν μιλά «ἐκ τῶν ἰδίων»¹⁰⁸. Αὐτὸς εἶναι ὁ πρῶτος ποὺ ἀνακάλυψε τὰ «ἴδια» καὶ τὰ ὄριά τους καὶ «ἴδια» εἶναι ἡ κακία, ἀφοῦ στὴν προσπάθειά του τὸ λογικὸ ὄν νὰ ξεκοπεῖ ἀπὸ τὸν Θεό, ὅ,τι αὐτὸ γεννάει εἶναι κακία. Αἰτία, λοιπόν, τοῦ πνευματικοῦ θανάτου δὲν εἶναι, κατὰ τὸν ἄλεξανδρινό, αὐτὴ καθ' ἑαυτὴ ἡ ἁμαρτία, ἀλλὰ ἡ ἐπιλογή τοῦ ἁμαρτωλοῦ νὰ ζήσει δίχως Θεὸ σὰν ἀναμάρτητος¹⁰⁹.

Εἶναι σαφὲς πλέον ὅτι τὸ πάθος στὸ ὠριγενικὸ ἔργο συνιστᾷ κατάσταση ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ ἐξηγηθεῖ ἀπὸ τὰ ἐπιμέρους στοιχεῖα, δυνάμεις ἢ καὶ λειτουργίες τῆς ψυχικῆς συσκευῆς κατὰ τὸ ἐλληνικὸ πρότυπο, ἀλλὰ ἐκδηλώνεται ἢ ἀποσοβεῖται ἀνάλογα μὲ τὴ σχέση τῆς ψυχῆς μας μὲ τὸν Θεὸ ἢ χωρὶς αὐτὸν καὶ ἄρα μὲ τὸν διάβολο. Συγκεκριμένα, ἡ ἀλογία στὸ ὠριγενικὸ ἔργο, ἀντὶ γιὰ στοιχειακὴ ἀλογία τῆς ψυχῆς κατὰ τὸ παραδοσιακὸ πλατωνικὸ πρότυπο, φαίνεται νὰ ἀποτελεῖ ἐπέμβαση τοῦ «ἀλόγου» δαίμονος ἐντὸς τῆς ψυχῆς προκειμένου νὰ παρεμποδισθεῖ ἢ βαθιὰ ὀντολογικὴ τῆς σχέσης μὲ τὸν δημιουργὸ Θεὸ τῆς¹¹⁰. Συνοψίζοντας, ὁ Ὁριγένης βλέπει στὸ πάθος τὴ λήθη τοῦ Θεοῦ ἀλλὰ καὶ τὴν προσπάθεια αὐτοθέωσης τοῦ αὐτονομημένου ἑαυτοῦ. Αὐτοθεούμενο, ὑψούμενο, ὅμως, τὸ ἐγὼ σακατεύεται στὴν προσπάθειά του νὰ νικήσει ὅ,τι τοῦ ἀντιστέκεται. Τὸ ἐγὼ νόμισε πὼς εἶναι θεὸς χωρὶς νὰ εἶναι καὶ γι' αὐτὸ παθαίνει. Ἔτσι, ἂν τὸ πάθος δὲν εἶναι παρὰ ἧττα τοῦ ἐγὼ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του ποὺ αὐτοπροδόθηκε νομίζοντας πὼς εἶναι θεός, ἡ ἀπάθεια στὸ ὠριγενικὸ ἔργο –καὶ σὲ πλήρη διαφοροποίηση ἀπὸ τὸ ἀντίστοιχο στωϊκὸ μοντέλο¹¹¹– ὀρίζεται ὡς ἐκούσια ὑποχώρηση τοῦ ἐγὼ ἐνώπιον τοῦ δημιουργοῦ Θεοῦ του προκειμένου αὐτὸς νὰ ἀποκαλυφθεῖ ὀλοτελῶς πάνω του.

Ἄν ὁ διάβολος εἶναι ὁ κατεξοχὴν ψεύτης γιατί μιλάει «ἐκ τῶν ἰδίων», ὁ ἅγιος εἶναι αὐτὸς ποὺ δὲν μιλά ὁ ἴδιος ἀλλὰ αὐτὸς διὰ τοῦ ὁποίου μιλάει τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ. Ὁ Ὁριγένης βλέπει, ἔτσι, στὸν ἅγιο ποὺ μιλά «ἐκ τῆς ἀληθείας» τὴν ὑπέρβαση τοῦ στωϊκοῦ ἰδανικοῦ τῆς αὐτάρκειας¹¹². Βέβαια ὅλοι οἱ ἄνθρωποι εἴμαστε, κατὰ τὸν ἄλεξανδρινὸ φιλόσοφο, λογικοί, ἐξαιτίας τῆς κα-

108. *Com. Jean XX*, §257 (SC 290, σ. 282).

109. *Com. Jean XIX*, §153-158, σσ. 140, 142 καὶ 144 (SC 290).

110. *Com. Jean XX*, §332-334 (SC 290, σσ. 318, 320).

111. G. LEKKAS, *Liberté et progrès chez Origène*, σ. 75.

112 *Com. Jean XX*, §263-264 καὶ 266, σ. 286 (SC 290).

ταστατικῆς μας σχέσεως με τὸν Θεό-Λόγο πού μᾶς θέλησε τέτοιους πού μᾶς δημιούργησε, δηλαδή με τὴ βαθιὰ ὑπαρξιακὴ ἀνάγκη νὰ τοῦ μοιάσουμε ἐλευθέρως. Ὁ Θεός-Λόγος ἴσεται «ἐν τῷ μέσῳ ἡμῶν», γιὰ τὴν ἀκριβεία στὴν καρδιά μας¹¹³, ὅπου κατὰ τὴν παραδοσιακὴ ἀριστοτελικο-στωϊκὴ θέση ἔχει τὴν ἕδρα τοῦ τὸ ἡγεμονικὸ τῆς ψυχῆς μας. Ὅμως ἄλλοι ἀπὸ ἐμᾶς τὸ γνωρίζουν, γράφει ὁ Ὁριγένης, κι ἄλλοι τὸ ἀγνοοῦν¹¹⁴. Ἀμαρτάνοντας δὲν αἴρεται ἡ καταστατικὴ ὄντολογικὴ μας ἀναφορὰ πρὸς τὸν Θεό-Λόγο, παύει, ὅμως, αὐτὸς νὰ ἐμφανίζεται ἐνεργεῖα στὸ ἡγεμονικὸ τῆς ψυχῆς μας διὰ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος¹¹⁵. Εἶναι προφανές ὅτι στὴν ὠριγενικὴ ἐρμηνεία τῆς βιβλικῆς «κατ' εἰκόνα» Θεοῦ δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου ἀξιοποιοῦνται στοιχεῖα τῆς ἑλληνικῆς ὄντολογίας τῆς μεθέξεως, τὰ ὁποῖα, ὅμως, ὑποτάσσονται στὰ καινοδιαθηκικὰ στοιχεῖα μιᾶς θεολογίας τῆς σχέσεως¹¹⁶. Στὴν προοπτικὴ αὐτὴ ὁ Ὁριγένης ἀξιοποιεῖ, γιὰ παράδειγμα, τὴν παύλεια διδασκαλία τῆς συνείδησης ὡς ἐσωτερικευμένου Νόμου¹¹⁷ προκειμένου νὰ δείξει τὴ λογικότητα ὡς καταστατικὴ ὄντολογικὴ σχέση τοῦ ἀνθρώπου με τὸν δημιουργὸ Θεό του, ἡ ὁποία τὸν κρίνει κάθε φορὰ πού πέφτει, ἐνῶ συγχρόνως ἐγγυᾶται τὴν πνευματικὴ πορεία του πρὸς τὸ «καθ' ὁμοίωσιν»¹¹⁸. Μόνον στὸν ἅγιο, λοιπόν, ἡ «ἰσχύς τοῦ λόγου», ἐξαιτίας τῆς ἐσωτερικῆς του σχέσης με τὸν ἴδιο τὸν Θεό-Λόγο, εἶναι τέτοια ὥστε νὰ δίνει πνευματικούς καρπούς, ἀντιθέτως στὸν ἁμαρτωλό, πού ἐντούτοις παραμένει λογικὸς καὶ γι' αὐτὸ καὶ αὐτεξούσιος, ὁ λόγος εἶναι πνευματικὰ ἀνενεργός¹¹⁹. Ἡ αὐτεξουσιότητα εἶναι, ἔτσι, μιὰ λογικὴ ἰκανότητα πού ὡς δῶρο τοῦ Θεοῦ-Λόγου στὸν ἄνθρωπο αὐτὸς ὁ τελευταῖος δὲν τὴ χάνει ποτέ, ἀντιθέτως ἡ ἀγιότητα εἶναι ἡ πνευματικὴ κατάσταση («ἐνεργεῖα λόγος») μιᾶς ἐσωτερικῆς διαθεσιμότητας τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν Θεό του ὥστε νὰ λειτουργεῖ ὡς χώρος ἀποκάλυψης

113. *Com. Jean VI*, §189 (SC 157, σ. 270).

114. *Com. Jean VI*, §190 (SC 157, σ. 270).

115. *Com. Jean X*, §173 (SC 157, σ. 488). Πρβλ. *Com. Jean XIII*, §182 (SC 222, σ. 132).

116. Εἶναι χαρακτηριστικὸ πὼς γιὰ τὸν Ὁριγένη οἱ ἀγιογραφικοὶ ὄροι «σάρκα», «πνεῦμα» καὶ «θεός» δὲν περιγράφουν ἀναγκαστικὰ κλειστὰ ἀπαρτισμένες ὀντότητες ἢ στοιχεῖα ἀλλὰ καὶ τρόπους συνύπαρξης ἢ ἔνωσης. Ἦτσι ὁ ὄρος «σάρκα» μπορεῖ νὰ σημαίνει, παρατηρεῖ ὁ Ὁριγένης, καὶ τὴν ἔνωση δύο ἀνθρώπων (ἀνδρόγυνο), ὁ ὄρος «πνεῦμα» τὴν ἔνωση τοῦ ἀνθρώπου με τὸν Χριστό (ἅγιος), ἐνῶ ὁ ὄρος «θεός» τὴν ἐνότητα τοῦ Πατρὸς με τὸν Υἱό του. *Entr. Heracl.* 3.23 – 4.1 (SC 67, σ. 60).

117. Απ. ΠΑΥΛΟΥ, *Πρὸς Ρωμ.* β' 14-15.

118. *Com. Jean II*, §§107 καὶ 109-110 (SC 120, σσ. 276, 278).

119. *Hom. Jer. XIV*, 11, 8-13 (SC 238, σσ. 84, 86).

του, πού όμως στον μεταπτωτικό κόσμο δεν του έχει γίνει ακόμα μόνιμη. Χάρης στο αὐτεξούσιο του, πού για τὸν Ὁριγένη εἶναι συνώνυμο τῆς ἐλευθερίας του νὰ ἀνοιχτεῖ ὀλοκληρωτικὰ στὸν δημιουργό του, ὁ ἄνθρωπος παραμένει πάντα δυνάμει ἅγιος ἢ, γιὰ νὰ χρησιμοποιήσουμε τὴν ὠριγενική ὀρολογία, δυνάμει «λογικός». Στὴν αὐτεξουσιότητα ὡς τὸ *minimum* λογικότητας (=δυνάμει λογικότητα) ἑνὸς ἀνθρώπου, ὁ Ὁριγένης εἶδε τὴ διαρκὴ δυνατότητά του γιὰ ἀγιότητα (=ἐνεργεῖα λογικότητα). Συνοψίζοντας, γιὰ τὸν Ὁριγένη, ὁ ἄνθρωπος ὡς λογικὸ ὄν εἶναι πάντοτε αὐτεξούσιος (=δυνάμει λογικός) ὥστε ἀνοιγόμενος ὀλοκληρωτικὰ στὸν Θεό του νὰ μπορέσει νὰ γίνει καὶ ἅγιος (=ἐνεργεῖα λογικός).

Πρότυπο τῆς ἐσωτερικῆς διαθεσιμότητας τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν Θεὸ εἶναι βέβαια, κατὰ τὸν χριστιανὸ στοχαστή, ἡ πλήρης διάθεση τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν Θεὸ-Πατέρα Του, τὴν ὁποία ὁ χριστιανὸς φιλόσοφος περιγράφει μὲ τὸν καινοδιαθηκικὸ ὄρο «θέλημα»¹²⁰. Ἡ θέληση τοῦ Υἱοῦ δὲν εἶναι ἔτσι ἀπλῶς ἐδῶ μιὰ ἐσωτερικὴ διάθεση πρὸς κάτι ἀλλὰ πλήρης διάνοιξη πρὸς κάποιον, τὸν Θεὸ-Πατέρα του. Ἐνῶ δηλαδὴ ἡ διαθεσιμότητα πρὸς τὸν Θεὸ ποικίλλει, κατὰ τὸν Ὁριγένη, ὡς πρὸς τὸν βαθμὸ τῆς ἀπὸ λογικὸ σὲ λογικὸ ὄν, εἶναι πλήρης καὶ ἀπόλυτη στὴν περίπτωση τοῦ Θεοῦ-Λόγου πρὸς τὸν Θεὸ-Πατέρα του, ἐξαιτίας τοῦ ὅτι ὁ Υἱὸς ἀποτελεῖ, κατὰ τὸν Ὁριγένη, τὴν μόνη πλήρη καὶ ἀκριβῆ εἰκόνα του¹²¹. Συγκεκριμένα, ἐνῶ ἡ θέληση τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα ὡς ἐσωτερικὸς προσανατολισμὸς τοῦ ἑνὸς πρὸς τὸν ἄλλο εἶναι, κατὰ τὸν Ὁριγένη, μόνιμη, πλήρης καὶ ἀπόλυτη γιὰ τὸν λόγο πού μόλις ἀναφέρθηκε, ἡ θέληση τῶν λοιπῶν λογικῶν ὄντων ὡς βαθμὸς ἐσωτερικῆς διανοίξεως αὐτῶν πρὸς τὸν Θεὸ-Πατέρα –ὁ βαθμὸς ἐκτύπωσης τοῦ πατρικοῦ θελήματος πάνω τους, ὅπως χαρακτηριστικὰ λέει ὁ Ὁριγένης,– ποικίλλει ἀνάλογα μὲ τὴ χρήση τοῦ αὐτεξουσίου καθενὸς ἀπὸ αὐτὰ¹²².

Εἶδαμε παραπάνω ὅτι τὸ κακὸ γιὰ τὸν Ὁριγένη ἀποτελεῖ ἀναγκαία συνέπεια τῆς προαιρετικῆς στροφῆς τοῦ ἀνθρώπου πρὸς μόνον τὸν ἑαυτό του, μένει τώρα νὰ δοῦμε πὼς σὲ πλήρη ἀντίθεση μὲ τὸν Ἐπίκτιτο ὁ χριστιανὸς φιλόσοφος ἐπιμένει πὼς τὸ ἀγαθὸ ὡς τελικὸς σκοπὸς τῶν λογικῶν δημιουργημάτων εἶναι «μικτό», δηλαδὴ ἐν μέρει «προαιρετικὸ» καὶ ἐν μέρει «ἀπροαίρετο». Εἶναι προαιρετικὸ στὸ μέτρο πού ὁ ἄνθρωπος πρέπει ἐλευθέρως νὰ τὸ θελήσει

120. *Com. Jean XIII*, §235 (SC 222, σ. 158).

121. *Com. Jean XIII*, §231 (SC 222, σ. 156).

122. *Com. Jean XIII*, §231-232 (SC 222, σ. 156).

καί ἀπροαίρετο στό μέτρο πού ἡ ἐπίτευξή του εἶναι ἀδύνατη δίχως τή συμβολή τοῦ Θεοῦ¹²³. Στήν προοπτική αὐτή ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὀλωσδιόλου ἀνίκανος νά τελειοποιηθεῖ ἀπό μόνος του ὅπως ἐπίσης τοῦ εἶναι ἐξίσου ἀδύνατο νά παραμείνει ἀπό μόνος του στήν τελειότητα πού τοῦ ἔχει παραχωρηθεῖ¹²⁴. Ἄν μάλιστα, ὅπως τὸ λέει ὁ Ὁριγένης, ἡ «κτῆσις τῶν ἀγαθῶν» ὀφείλεται κυρίως στή συμβολή «τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως» καί δευτερευόντως στό «ἡμέτερον προαιρετικόν»¹²⁵, καλούμαστε νά ἐντοπίσουμε σέ τί ἀκριβῶς ἔγκειται ἡ συμβολή τῆς ἐλεύθερης θέλησης ἀλλά καί τῆς θείας βοήθειας γιὰ τὴν ἀπόκτηση τῆς προσδοκώμενης τελειότητας.

Συγκεκριμένα γιὰ τὸν Ὁριγένη τόσο ἡ θεραπεία τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν κακία του¹²⁶ ὅσο καί ἡ ἐνάρετη βιωτὴ του¹²⁷ εἶναι ἀποτελέσματα τῆς συνδρομῆς τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοῦ-Λόγου πού ἐνεργεῖ ὅμως πάντοτε ὅπως ἀκριβῶς μὲ τὸν τυφλὸ τῆς εὐαγγελικῆς περικοπῆς¹²⁸. Ὁ Θεός, δηλαδή, θεραπεύει μόνον ἐφόσον ὁ ἄνθρωπος ἐλευθέρως τοῦ ἐμπιστευθεῖ τὴν θεραπεία του¹²⁹. Ἡ ἀποκατάσταση τοῦ ἀνθρώπου προϋποθέτει, ἔτσι, τὴν ἐλεύθερη διάθεση τοῦ ἑαυτοῦ του στὸν δημιουργὸ Θεό του τὸν ὁποῖο ἀπεστράφη μὲ τὴν πώση του¹³⁰. Ἐπειδὴ ἀκριβῶς, ὅπως τὸ ἔχουμε δεῖ, ὁ ἄνθρωπος ἔχασε μὲ τὴν πώση του τὴν ἐναργὴ ἐπιφάνεια τοῦ Θεοῦ-Λόγου στὸν καθρέφτη τῆς ψυχῆς του, ἡ θεραπεία του προϋποθέτει τὴν ἀποκατάσταση τῆς πληγείσας σχέσεως μὲ τὴν ἐκ νέου «ἐπιδημία» τοῦ Θεοῦ-Λόγου στὴν ψυχὴ του¹³¹.

Ἀπὸ τὰ παραπάνω εὐκόλα συνάγεται ὅτι γιὰ τὸν Ὁριγένη ἡ πώση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν ἀρετὴ –κατάσταση πού ὁ ἄνθρωπος ὀφείλει πρωτίστως στὴ «θεία σύμπνοια» καί δευτερευόντως στὴ δική του «προαίρεση»– ἐξηγεῖται ὡς «προαιρετική» ἄρνηση τῆς «ἀπροαιρέτου» θείας βοήθειας μὲ τὴ μορφὴ ἠθελη-

123. *Philoc.* 26, 7, 25-27 (SC 226, σσ. 258, 260).

124. *Philoc.* 26, 7, 16-19 καὶ 27-31 (SC 226, σσ. 258, 260).

125. *Philoc.* 26, 7, 46-53 (SC 226, σ. 262). Πρβλ. H. CROUZEL, *Origène et la philosophie*, Paris, Aubier, 1962, σ. 32.

126. *De Prin.* III, 1, 15, 416-419 (SC 268, σ. 88). Πρβλ. *Contre Celse* VII, 33, 20-22 (SC 150, σ. 90).

127. *De Prin.* III, 1, 15, 428-431 (SC 268, σ. 90).

128. *Com. Jean XX*, §376 (SC 290, σ. 338).

129. *De Prin.* III, 1, 15, 442-451 (SC 268, σ. 92).

130. *Contre Celse* III, 69, 7-11 (SC 136, σ. 156). Πρβλ. *στό ἴδιο*, VI, 57, 26-27 (SC 147, σ. 322).

131. *Contre Celse* IV, 5, 29-34 (SC 136, σ. 200).

μένης απόδοσης της ἀρετῆς μόνο στὸν ἑαυτό του, πράγμα πού σημαίνει ὅτι γιὰ τὸν Ὁριγένη ὁ ἄνθρωπος ἐνεργεῖ τὸ κακὸ ἐλεύθερα («προαιρετικῶς») ἀλλὰ μόνος του. Ἡ πώση εἶναι λοιπὸν ἐδῶ ἐλεύθερη ἄρνηση τῆς καταστατικῆς μας σχέσης μὲ τὸν Θεὸ καὶ ἡ ἁμαρτία κατόρθωμα τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου ἐρήμην ὅμως τοῦ Θεοῦ. Ἀντιθέτως, ὅταν ἡ προαίρεση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι προσανατολισμένη πρὸς τὸν Θεό, ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ ἁγίου, ἀκόμα καὶ ὁ διάβολος γίνεται ἀφορμὴ νὰ δοξασθεῖ ὁ δίκαιος ἄνθρωπος καὶ ἰδίως ἡ θεία ἐνέργεια πού τὸν συνδράμει¹³². Πιὸ συγκεκριμένα, ὅταν ἡ ἐλευθερία τοῦ ἁγίου συνδράμεται ἀπὸ τὴν πρόνοια τοῦ Θεοῦ, τὸ κακὸ εἶναι ἀδύνατον τόσο ὡς ἐπιδίωξη ὅσο καὶ ὡς τελικὸ προϊόν τῆς ἀνθρώπινης πράξης. Ἡ ἐλευθερία τῶν λογικῶν ὄντων ἐξακολουθεῖ, ἔτσι, νὰ λειτουργεῖ τόσο στὴν ἀρετὴ ὅσο καὶ στὴν κακία μὲ τὴ διαφορὰ πὼς γιὰ τὸν Ὁριγένη τὸ τελικὸ ἀποτέλεσμα τῆς ἐλευθερίας μας ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴ συνδρομὴ ἢ ὄχι τοῦ Θεοῦ. Ἐνῶ, δηλαδή, τὸ ἀγαθὸ ὀφείλεται κυρίως στὴ συνδρομὴ τοῦ Θεοῦ, τὸ κακὸ ὀφείλεται κυρίως στὴν ἀπουσία του πού ἀναπληρῶνεται ἀπὸ τὸν διάβολο. Καταλήγοντας, ἐνῶ γιὰ τὸν Ὁριγένη ἡ ἀνθρώπινη προαίρεση ὡς ἀνοιγμὰ διαθεσιμότητας εἶναι κυρίως ὑπεύθυνη γιὰ τὴ συνδρομὴ ἢ ὄχι τοῦ Θεοῦ¹³³, τὸ τελικὸ προϊόν τῆς ἀνθρώπινης πράξης ἐξαρτᾶται κυρίως ἀπὸ τὴ συνδρομὴ τοῦ Θεοῦ ἢ τοῦ διαβόλου.

Θὰ κλείσουμε αὐτὴ τὴ μελέτη ἐντοπίζοντας ἀκόμα μία θεμελιώδη διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν ἐπικτήτεια καὶ τὴν ὠριγενική φιλοσοφία. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν σωκρατικῆς ἐμπνεύσεως φιλοσοφία τοῦ Ἐπίκτητου, ἡ προαιρετικὴ λειτουργία τοῦ ἀνθρώπου προϋποθέτει, κατὰ τὸν Ὁριγένη, ὄχι γνώση ἀλλὰ πίστη. Συγκεκριμένα, ἡ προαιρετικὴ πράξη παράδοσης τοῦ ἀνθρώπου στὸν Θεὸ καὶ στὸ ἄγνωστο σχέδιό του γιὰ τὴν τελείωση τῶν δημιουργημάτων του προϋποθέτει, κατὰ τὸν Ὁριγένη, τὴν πίστη τοῦ ἀνθρώπου στὴν ἀγάπη τοῦ Θεοῦ πού ἀγνώστως οἰκονομεῖ τὴ σωτηρία μας¹³⁴. Ἡ πίστη δὲν εἶναι ἀκόμη, κατὰ τὸν Ὁριγένη, προσωπικὴ γνώση ἀλλὰ διαμεσολαβημένη ἀπὸ τρίτο –μάρτυρα αὐτόπτη ἢ αὐτήκοο– καὶ ὡς ἐκ τούτου ἀποτελεῖ μόνον τὴν ἀρχὴ τῆς πνευματικῆς ζωῆς καὶ ὄχι τὸ τέλος τῆς¹³⁵. Στὴν πραγματικότητα τὸ πέρασμα ἀπὸ τὴ διαμεσολαβημένη στὴν προσωπικὴ γνώση προϋποθέτει, γιὰ τὸν Ἀλεξανδρινὸ χριστιανὸ στοχαστὴ, τὴν

132. *Philoc.* 26, 5, 24 (SC 226, σ. 250).

133. Ὁ Θεὸς βοηθᾷ τὸν ἄνθρωπο ἀκόμα καὶ στὸ στάδιο τῆς ἀπόκτησης «καλῆς προαιρέσεως». *Com. Math.* X, 6, 29-31 (SC 162, σ. 160).

134. *Hom. Jer.* XX, 4, 47-55 (SC 238, σσ. 270, 272).

135. *Com. Jean XIII*, §353 (SC 222, σ. 228).

αυτεξούσια παράδοσή μας στα αξιόπιστα χέρια του δημιουργού μας. Για παράδειγμα, η θεραπεία μιᾶς σωματικής ἢ καὶ ψυχικῆς ἀσθένειας προϋποθέτει, διαβάζουμε στοῦ *Περὶ Ἀρχῶν*, τὴν πίστη τοῦ ἀσθενοῦς ὅτι μόνο ὁ Θεὸς μπορεῖ νὰ τὸν θεραπεύσει ἀλλὰ καὶ τὴ θεραπευτικὴ φροντίδα τοῦ Θεοῦ ποὺ ἀποκαθιστᾶ τὴν ὑγεία τοῦ πάσχοντος¹³⁶. Ἡ πίστη εἶναι συνεπῶς γιὰ τὸν Ὁριγένη αυτεξούσιο «ἔργον τῶν πεπονηθῶτων», οἱ ὅποιοι μποροῦν πάντα νὰ πιστέψουν στὸν Χριστὸ καὶ νὰ ζητήσουν ἀπὸ αὐτὸν τὴ θεραπεία τους ὅπως, ἄλλωστε, τὸ μαρτυροῦν οἱ θεραπείες τῶν *Εὐαγγελίων*¹³⁷. Στὴν προοπτικὴ αὐτὴ τὰ πάθη ὄχι μόνο δὲν αἴρουν τὴν αυτεξουσιότητα, ἀλλὰ ἀποτελοῦν, ὅπως φαίνεται, τὴν ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιὰ αὐτὴν τὴν ιδιαίτερη ἐκδήλωσή της ποὺ εἶναι ἡ πίστη. Μπορεῖ ἡ πίστη νὰ μὴν εἶναι ἀκόμα ἢ τέλεια γνώση¹³⁸, παραμένει ὅμως πάντα κατὰ τὸν Ὁριγένη μιὰ λογικὴ κίνηση τῶν πασχόντων. Ἐὰν ἡ πίστη ἀποτελοῦσε μιὰ ἄλογη ἀπλῶς κίνηση δὲν θὰ μποροῦσε νὰ ἐξασφαλίσει τὴ θεραπευτικὴ ἐπέμβαση τοῦ Θεοῦ-Λόγου ποῦ, σύμφωνα μὲ τὸν Ὁριγένη, ἐπανορθώνει μόνο αὐτοὺς ποὺ συνειδητὰ ἐπιλέγουν τὸν «κρείττονα βίον» καὶ τὰ «ἀρέσκοντα τῷ θεῷ»¹³⁹. Ἐτσι ὁ λογικὸς ἄνθρωπος καὶ πεσμένος ἐξακολουθεῖ νὰ ἐνδιαφέρει τὸν Θεό, γιὰτὶ παραμένει πάντα ἐλεύθερος νὰ τὸν πιστέψει καὶ νὰ τοῦ παραδοθεῖ.

Ὁ Dihle εἶδε σωστὰ στὴν ἑβραϊο-χριστιανικὴ πίστη ἔναντι ὑπερβατικοῦ θεοῦ ποὺ ἀγνώστως οἰκονομεῖ τὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἱστορικὸ ὑπόβαθρο γιὰ τὴν ἀνάδυση τῆς νεώτερης θέλησης ὡς ἀνεξάρτητου κινήτρου τῆς ἠθικῆς πράξεως ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ γνώση¹⁴⁰. Ὅμως ἡ σπουδαία αὐτὴ ἀνάλυση δὲν ἔλαβε ὑπόψη τῆς τὸ ὠριγενικὸ «κεκτημένο», ὅτι δηλαδὴ χριστιανικὴ πίστη καὶ ἑλληνικὴ γνώση ἐρείδονται ἀπὸ κοινῶς στὴ λογικότητα τοῦ ἀνθρώπου, τέτοιου δηλαδὴ ποὺ τὸν θέλησε ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς-Λόγος. Ὁ Frede ὑποστήριξε μὲ τόλμη ὅτι ὁ ἑλληνικὸς «λόγος» εἶναι καὶ ἐπιθυμία¹⁴¹, μποροῦμε νὰ ἰσχυριστοῦμε τώρα ἐξ ἀφορμῆς τοῦ Ὁριγένη ὅτι ἡ ἑλληνικὴ ἔννοια τοῦ λόγου – ἔννοια κατὰ πολὺ

136. *De Prin.* III, 1, 15, 448-451 (SC 268, σ. 92).

137. *De Prin.* III, 1, 15, 446-448 (SC 268, σ. 92).

138. Πρβλ. H. CROUZEL, *Origène et la philosophie*, Paris, Aubier, 1962, σ. 106.

139. *Contre Celse* IV, 3, 27-30 (SC 136, σ. 192).

140 A. DIHLE, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkley/Los Angeles, University of California Press, 1982, σσ. 71-72 καὶ 171-172, σμ. 42.

141. M. FREDE, *Ἡ ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία*, (ἐπιμ.) Χλόη Μπάλλα, Ἀθήνα, Ἐκδόσεις Ἐκκρεμές, 2008, σσ. 71-73.

ευρύτερη τοῦ «ὀρθοῦ λόγου» τῆς νεωτερικότητος– ἔμελλε νὰ διευρυνθεῖ τόσο ὥστε νὰ συμπεριλάβει καὶ τὴν πίστη στὸν Θεὸ ὡς ἐκδήλωση τῆς καταστατικῆς λογικότητος τοῦ ἀνθρωπίνου ὄντος. Ἄν μὴ τι ἄλλο, ὀφείλουμε νὰ ἀναγνωρίσουμε στὸν Ὁριγένη ὅτι ἀξιοποίησε μὲ κατεξοχὴν ἑλληνικὸ τρόπο τὸν ἀνοικτὸ χαρακτήρα τοῦ ἑλληνικοῦ «λόγου» ὥστε νὰ τὸν καταστήσει ἀναφαίρετο ὄντο-λογικὸ θεμέλιο καὶ τῆς ἑβραιο-χριστιανικῆς πίστεως. Πρόκειται ἀσφαλῶς γιὰ τὸ κομβικότερο σημεῖο τοῦ φιλοσοφικοῦ πειράματος αὐτοῦ τοῦ σπουδαίου Ἑλληνα στοχαστῆ πὺ ἐτύχησε νὰ ἀγαπήσει τὸν Χριστὸ μὲ πάθος.