

# Ἡ ἀτέλεστη τελειότητα τοῦ χριστιανοῦ. Μιὰ διακειμενικὴ διαδρομὴ τῆς Παύλειας ἔννοιας καὶ μία βιβλικὴ ἐφαρμογὴ τῆς διακειμενικότητας

ΚΥΡΙΑΚΟΥΛΑΣ ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ\*

Δὲν εἶναι πρῶτος ὁ ἀπόστολος Παῦλος ποὺ μιᾶ γιὰ τὴν τελειότητα. Αὐτὴ ἡ ἐγγενὴς ἀνθρώπινη τάση γιὰ ὀλοκλήρωση ὑπῆρξε ἀντικείμενο φιλοσοφικῆς ἀναζήτησης τοῦ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ κόσμου, μέσα στὸν ὁποῖο ἔζησε, καὶ στοιχεῖο δομῆς τῆς παλαιοδιαθηκικῆς παράδοσης, μέσα στὴν ὁποία ἀνατράφηκε. Ὁ ἀπόστολος, σὰν καλὸς γραμματέας ποὺ μαθήτευσε στὴ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Ματθ. 13, 52), καινοποίησε τὰ παλαιὰ ποὺ εἶχε ἀποθησαυρίσει καὶ συνάρμοσε τὰ καινὰ ποὺ τοῦ ἀποκαλύφθηκαν (Β΄ Κορ. 5, 17), κτίζοντας μὲ τὸ νέο ὑλικὸ τὴν καινούργια ἐν Χριστῷ ζωὴ (Ἐφ. 2, 15· Ρωμ. 6, 4) καὶ δημιουργώντας καινούργια ἀντίληψη τῶν πραγμάτων (Ρωμ. 7, 6). Εἶναι πολὺ ἐνδιαφέρον, ἀπὸ πολιτισμικῆς ἀλλὰ, κυρίως, ἀπὸ θεολογικῆς πλευρᾶς, νὰ παρακολουθήσουμε τὴν πορεία αὐτῆς τῆς κοσμογονικῆς ἀνακαινίσεως τῶν ὑφιστάμενων προτύπων, καὶ ἐν προκειμένῳ τῶν προτύπων τῆς ἔννοιας τῆς τελειότητας, ἡ ὁποία ἀνακαινίση δηλώνεται καὶ διαμεσολαβεῖται μὲ τὴ γλῶσσα, καὶ συγκεκριμένα μὲ τὴ γλῶσσα ποὺ χρησιμοποιεῖ ὁ ἀπόστολος Παῦλος.

Ἀκόμη πιὸ ἐνδιαφέρον εἶναι ὅτι διαπιστώνουμε πὼς αὐτὴ ἡ καινούργια παύλεια ἔννοια διατρέχει τὴν παράδοση τῆς ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας περνώντας ἀπὸ διάφορα καὶ διαφορετικὰ στρώματα πολιτισμικῶν ἀλλὰ καὶ θεολογικῶν ἀλλαγῶν. Ἀλλάζοντας ἐπιμέρους ὄψεις μέσα στὶς νέες συνάφειες τοῦ ἴδιου, πάντοτε, ἐκκλησιολογικοῦ χώρου διευρύνει καὶ ἐμβαθύνει τὰ ἐννοιολογικά της ὄρια, παραμένοντας ὡστόσο ἀγκιστρωμένη<sup>1</sup> στὴν ἀφετηριακὴ προδιαγρα-

---

\* Ἡ Κυριακούλα Παπαδημητρίου εἶναι Ἀναπληρώτρια Καθηγήτρια τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Α.Π.Θ.

1. Χρησιμοποιοῦμε τὸν ὄρο μὲ τὴν τεχνικὴ σημασία ποὺ ἔχει στὴ θεωρία τῆς διακειμενικότητας κατὰ τὸν Roland Barthes, ὁ ὁποῖος εἰσήγαγε τὴν ἔννοια τῆς ἀγκίστρωσης (*anchorage*) ἀναλύοντας τὴ λειτουργία τῆς διαφήμισης (ROLAND BARTHES, *Image-Music-Text*, London:

φή της από τὸν ἀπόστολο. Αὐτὴ ἡ διαδρομὴ τῆς παύλειας ἔννοιας ἀποτυπώνεται καὶ διασώζεται μέσα στὰ κείμενα καὶ στὴν ἀναφορική γλώσσα<sup>2</sup> ποὺ χρησιμοποιοῦν οἱ ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς, ἐνῶ ἡ διαδικασία τῆς συναφειακῆς μετάλλαξής της μπορεῖ νὰ διερευνηθεῖ ἀπὸ τὴ θεωρία τῆς διακειμενικότητας, ἡ ὁποία ἀναπτύχθηκε τελευταία στὸν κλάδο τῆς Γραμματολογίας.

### Ἡ διακειμενικότητα ὡς ἐρμηνευτικὴ θεωρία

Εἶναι περιττό, νομίζω, νὰ σημειώσουμε ὅτι ἡ θεωρία τῆς διακειμενικότητας, ὅπως καὶ κάθε ἄλλη γραμματολογικὴ θεωρία, ὀφείλει γιὰ ἐπιστημολογικοὺς λόγους νὰ ἐφαρμόζεται μὲ ἐπιλεκτικότητα καὶ διακριτικότητα στὰ βιβλικὰ κείμενα. Κατὰ τὴν ἴδια τὴν ἐπιστῆμη τῆς Γραμματολογίας, τὸ φιλολογικὸ εἶδος (*genre*) κάθε ἔργου ὑπαγορεύει τοὺς ὅρους καὶ τὰ ὅρια τῆς ἐρμηνευτικῆς του προσέγγισης, τὰ ὁποῖα, ἂν παραβλεφθοῦν, θὰ καταλύσουν τὴν ὄντολογικὴ του ὑπόσταση. Ἡ Ἁγία Γραφή ἀπαιτεῖ τὴ δική της θεολογικὴ βιβλικὴ προσέγγιση, ἂν θέλουμε νὰ τὴν ἐρμηνεύσουμε, δηλαδή νὰ τὴν κατανοήσουμε, γιὰ τότε καὶ γιὰ τώρα. Ὡς ἐκ τούτου, μία διασάφηση τῆς χρήσης τοῦ ὅρου στὸν βιβλικὸ χῶρο θὰ ἐπιτρέψει νὰ ἀξιοποιήσουμε καλύτερα αὐτὸ τὸ νέο ἐρμηνευτικὸ ἐργαλεῖο καὶ νὰ μελετήσουμε βαθύτερα τὴν ἔννοια τῆς ἐν Χριστῷ τελειότητας.

Κατ' ἀρχὴν πρέπει νὰ διευκρινίσουμε ὅτι ἡ διακειμενικότητα δὲν εἶναι ἐρμηνευτικὴ μέθοδος, ἀλλὰ εἶναι μία θεωρία γιὰ τὶς συνθήκες ὑπαρξῆς ὅλων τῶν κειμένων, γραπτῶν καὶ μὴ γραπτῶν<sup>3</sup>. Ἐν τούτοις, ὡς θεωρία προσφέρεται

Fontana Press, 1977, σ. 38 ἑ.ἑ.). Σύμφωνα μὲ αὐτὴν, τὰ γλωσσικὰ στοιχεῖα μπορεῖ νὰ χρησιμεύσουν γιὰ νὰ «ἀγκιστρῶσουν», δηλαδή νὰ περιορίσουν τὶς προτιμητέες ἀναγνώσεις μίας εἰκόνας, «νὰ σταθεροποιήσουν τὴν κυμαινόμενη ἀλυσίδα τῶν σημανομένων, οὕτως ὥστε νὰ ἀντιμετωπίσουν τὴν ἀπειλὴ τῶν μὴ βέβαιων σημείων» (σ. 39).

2. Ἡ ἀναφορική γλώσσα εἶναι ὅρος τῆς Πραγματολογίας καὶ συνίσταται ἀπὸ ἐκφράσεις, οἱ ὁποῖες μέσα σὲ ἓνα συγκεκριμένο συμφρασματικὸ πλαίσιο ἐπενδύονται μὲ ἀναφορικὴ λειτουργία, δηλαδή δίνουν τὴ δυνατότητα στὸν ἀποδέκτη νὰ ταυτοποιήσει τὸ πρᾶγμα ἢ τὸ πρόσωπο γιὰ τὸ ὁποῖο μιλοῦν. Ἡ ἀναφορική χρήση τῶν λέξεων ἔχει μία κοινωνικὴ διάσταση, καθὼς ἡ ἀναγνώριση τοῦ ἀντικειμένου τῆς ἀναφορᾶς δείχνει ὅτι αὐτὸ εἶναι κοινὸ καὶ στὸν πομπὸ καὶ στὸν δέκτη, προϋποθέτει ἐπομένως μία κοινωνικοπολιτισμικὰ προσδιορισμένη κοινότητα, στὴν ὁποία ἀνήκουν. Βλ. GEORGE YULE, *Pragmatics*, Oxford University Press, 1996, σσ. 17-24.

3. Ἡ θεωρία, μάλιστα, αὐτὴ ἀναπτύχθηκε μέσα σὲ ἓνα πεδίο πολιτικῆς καὶ ιδεολογικῆς σύγκρουσης, καθ' ὅσον ἡ διάθεση τῶν πρώτων εἰσηγητῶν της ἦταν νὰ ἐκφράσουν τὴν ἀντίδρασή

για την ανάπτυξη τρόπων και μεθόδων που μπορούν να συμβάλουν στην ανάλυση του περιεχομένου των κειμένων, όπως αποδεικνύεται στην ερμηνευτική πράξη. Μιλώντας, γενικά, διακειμενικότητα είναι ο παράγοντας που μας υποδεικνύει ότι η παραγωγή και η κατανόηση ενός κειμένου εξαρτάται από τη γνώση που έχουν για άλλα όμοιδη κείμενα τόσο ο πομπός-συγγραφέας όσο και ο δέκτης-αναγνώστης. Η σύγχρονη θεωρία βασίζεται μὲν στις παραδοσιακές φιλολογικές έννοιες της δράσης και της επίδρασης μεταξύ των κειμένων και των συγγραφέων τους, αλλά προχωρά πέρα από αυτές αναπτύσσοντας τη θέση ότι παρόμοιες σχέσεις δὲν αναπαράγουν απλῶς τὰ νοήματα, αλλά τὰ μεταλλάσσουν και καθιστούν τὸ κάθε νόημα τοῦ κειμένου ἀνοιχτὸ σὲ διαρκείς μεταλλάξεις, καθὼς διασταυρώνεται μὲ ἄλλα κείμενα, και κατανοητὸ ὄχι ὡς ἀπομονωμένο μέσα στὸ συγκεκριμένο κείμενο, ἀλλὰ σὲ διαλογικὴ σχέση μὲ τὰ ἄλλα κείμενα. Μιλώντας παραστατικά, τὸ κείμενο και τὸ νόημά του παρουσιάζεται ὡς μέρος ἑνὸς δικτύου ἢ μέρος μιᾶς μήτρας ἄλλων κειμένων, τὰ ὁποῖα μὲ τὴ σειρά τους γίνονται κατανοητὰ ὑπὸ τὸ πρῖσμα ἄλλων κειμένων.

Ἡ διακειμενικότητα, μ' αὐτὴ τὴν ἔννοια, καταλήγει νὰ ὑποδηλώσει ὅτι τὸ νόημα ἑνὸς κειμένου δὲν εἶναι σταθερό, και ἀκράα νὰ εἰσηγηθεῖ ὅτι δὲν ὑπάρχει ἀθνητικὸ νόημα τοῦ συγγραφέα πρὸς τὸν ἀναγνώστη. Μάλιστα, αὐτὴ ἢ ἀποδόμηση τοῦ νοήματος ὑπῆρξε οὐσιαστικά ἢ ιδεολογικὴ πρόθεση, ἢ ὁποῖα εἰσήγαγε τὴ σύγχρονη θεωρία τῆς διακειμενικότητας στὴ λογοτεχνικὴ κριτική. Τὸν ὄρο ἐπέβαλε στὴ λογοτεχνικὴ συζήτηση γιὰ πρώτη φορὰ τὸ 1966 ἡ Βουλγαρο-Γαλλίδα κριτικὸς Λογοτεχνίας Julia Kristeva<sup>4</sup>, ἃν και δὲν ἦταν ἡ πρώτη πὸν ὀρισε τὴν ἔννοια και τὴ λειτουργία του: πρῶτος θεωρητικὸς φαίνεται ὅτι ὑπῆρξε ὁ Roland Barthes<sup>5</sup>, ὁ ὁποῖος τὴν ἐπηρέασε, και τὰ πρῶτα σπέρματα τῆς θεωρίας ἀναπτύχθηκαν ἀπὸ τὸν γλωσσολόγο στρουκτουραλιστὴ Ferdinand de

---

τους πρὸς τὴν καταπίεση τῆς Γαλλικῆς Ἀκαδημίας και γενικά τῶν ἀρχῶν τῆς κεφαλαιοκρατίας, πὸν ἀπέκλειαν τοὺς πολῖτες ἀπὸ τὶς ἀποφάσεις τους, και νὰ ἀναδιανεῖμουν τὴ δύναμη τῆς ἐξουσίας στὸ ἐπίπεδο τῆς Λογοτεχνίας: ἀπομάκρυναν τὴν ἀθνητία ἀπὸ τὸν συγγραφέα και τὴν παραχώρησαν στὸν ἀναγνώστη, ὁ ὁποῖος πλέον ἐλέγχει αὐτὸς τὸ νόημα τοῦ κειμένου, ὄχι ὡς ἕνα καταναλωτικὸ ἀγαθὸ ἀλλὰ ὡς μία ἀειφόρα διαδικασία. Βλ. WILLIAM IRWIN, «Against Intertextuality», *Philosophy and Literature* 28. 2 (October 2004): 227-42, σσ. 230-231.2.

4. Βλ. J. KRISTEVA, «Word, Dialogue, and Novel» (1966), στὸν συλλογικὸ τόμο μὲ τὰ ἔργα τῆς τοῦ L. ROUDIEZ (ed.), *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, New York: Columbia University Press, 1980: 66-91.

5. Βλ. R. BARTHES, «Theory of the text», στὸ ROBERT YOUNG, ἐκδ., *Untying the Text: a post-structuralist reader*, London: Routledge and Kegan Paul, 1981: 31-47.

Saussure και τὸν θεωρητικὸ της Λογοτεχνίας Mikhael Bakhtin, ἀπὸ τοὺς ὁποίους ἄντλησε ἡ Kristeva<sup>6</sup>.

Ἐν τούτοις, ἡ θεωρία, ἀπὸ τὴν πρώτη ἐμφάνισή της μέχρι σήμερα, δὲν ἐκφράζεται ὁμοίμορφα, ἀλλὰ ἐμφανίζει ποικίλες μορφές, ἀρχίζοντας ἀπὸ τὴν εὐλογία δυνατότητα τῆς ἀναγνώρισης πολλῶν νοημάτων σὲ ἓνα κείμενο (Saussure, στρουκτουραλιστές) καὶ φθάνοντας μέχρι τὴ δυσνόητη θέση ὅτι δὲν ὑπάρχει κανένα συγκεκριμένο νόημα (Barthes, Kristeva, μεταστρουκτουραλιστές καὶ ἀποδομιστές). Ἐνῶ, δηλαδή, οἱ μεταστρουκτουραλιστές κριτικοὶ χρησιμοποιοῦν τὴ διακειμενικότητα γιὰ νὰ διαρρήξουν τὸ νόημα τοῦ κειμένου καὶ νὰ ἀμφισβητήσουν τὴ σταθερότητά του, στρουκτουραλιστές κριτικοί, πὺ ἀσχολοῦνται στὴ συνέχεια μὲ τὴν ἴδια θεωρία, ὅπως οἱ Gérard Genette καὶ Michael Riffaterre, τὴν χρησιμοποιοῦν γιὰ νὰ ἐντοπίσουν καὶ νὰ βροῦν ἓνα καθορισμένο, σταθερὸ καὶ ἀδιαμφισβήτητο νόημα, ἀναπτύσσοντας θεωρίες ὅπως τῆς ἀνταπόκρισης τοῦ ἀναγνώστη κ.ἄ. Ἀλλὰ καὶ μεταστρουκτουραλιστές, πὺ ξεκινοῦν ἀπὸ διαφορετικὲς πρὸς τὸν Barthes καὶ τὴν Kristeva ἰδεολογικὲς προοπτικὲς, ὅπως οἱ φεμινιστικὲς καὶ μεταποικιακὲς κριτικὲς, ἐφαρμόζουν τὴ διακειμενικὴ θεωρία χωρὶς κατ' ἀνάγκη νὰ ἀσπάζονται τὴν ἐρμηνευτικὴ ἀβεβαιότητα τοῦ νοήματος καὶ νὰ πανηγυρίζουν μὲ τὸν Barthes τὸν «θάνατο τοῦ συγγραφέα».

Ὁ λόγος πὺ ἡ διακειμενικότητα παρουσιάζει τόσο εὐέλικτη καὶ εὐρεῖα ἐφαρμογὴ εἶναι, προφανῶς, διότι βασίζεται στὴ συσχέτιση, τὴ διασύνδεση, τὴν ἀλληλεξάρτηση, ὑποστηρίζοντας τὴν ἔννοια ἑνὸς δικτύου πὺ πλέκεται μὲ τὰ νήματα τῶν κειμένων καί, γενικά, τῶν πολιτιστισμικῶν ἐκφάνσεων: μία ἔννοια βαθεῖα κοινωνικὴ καὶ πολὺ οἰκεία στὸν σύγχρονο κόσμο μας, ὁ ὁποῖος κυριαρχεῖται ἀπὸ τὸ παγκόσμιο διαδίκτυο τῆς πληροφόρησης<sup>7</sup>.

6. Οἱ βάσεις, πάνω στὶς ὁποῖες στήριξε τὴ θεωρία της ἡ Kristeva, ἦταν ἡ ἔννοια τῆς γλώσσας, κατὰ τὸν Saussure, ὡς ἑνὸς κώδικα σημείων, τὰ ὁποῖα ἀποκρυπτογραφοῦνται στὴν πορεία τῆς ἐπικοινωνίας (F. DE SAUSSURE, *Course in General Linguistics*, ἔκδ. W. BASKIN, P. MEISEL, and H. SAUSSY· 4<sup>η</sup> ἔκδ., New York: Colombia University Press, 2011, σσ. 65-70), καὶ ἡ διαλογικὴ ιδιότητα τῆς γλώσσας, κατὰ τὸν Bakhtin, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὅλες οἱ ἐκφράσεις ἀνταποκρίνονται σὲ προηγούμενες ἐκφράσεις καὶ προορίζονται νὰ γίνουν ἐκφράσεις ἄλλων κειμένων, ἐνσωματώνοντας ἓναν διάλογο μεταξὺ διαφόρων νοημάτων καὶ περιέχοντας ἓναν πλουραλισμὸ φωνῶν (πολυφωνία), πὺ ἐξασθενίζει τὴ φωνὴ τοῦ συγγραφέα (βλ. GRAHAM ALLEN, *Intertextuality. The New Critical Idiom*, New York: Routledge, 2000, σσ. 8-60).

7. Ἐνα πανόραμα τῆς πολυμορφίας πὺ παρουσιάζει ἡ ἐφαρμογὴ τῆς θεωρίας τῆς διακειμενικότητας στὶς σύγχρονες ἀνθρωπιστικὲς σπουδὲς βλ. στὸ ἔργο τοῦ G. ALLEN, *Intertextuality*.

## Ἡ διακειμενικότητα στὶς βιβλικὲς σπουδές

Ἡ θεωρία, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ὑποκειμενικὴ ἰδεολογία τῶν πρώτων εἰσηγητῶν τῆς, ὡς ἐπιστημονικὴ πρόταση ποὺ ἀξιοποιεῖ τὰ πορίσματα τῆς φιλολογικῆς καὶ γλωσσολογικῆς ἐπιστήμης τῶν νεότερων χρόνων (ὅπως τὶς σημασιολογικὲς, τὶς πραγματολογικὲς καὶ τὶς κοινωνιολογικὲς σχέσεις τοῦ λόγου) ἀποκτᾶ μεγάλη σπουδαιότητα γιὰ τὴν Ἑρμηνευτικὴ τῆς Βίβλου, ἐφ' ὅσον ἐφαρμοσθεῖ μὲ τὴ δέουσα ἐπιλεκτικότητα καὶ διακριτικότητα. Τοῦτο δὲν σημαίνει ὅτι θὰ περιοριστοῦμε στὰ πρωτόλεια μόνον στοιχεῖα τῆς θεωρίας, ποὺ ἐμφανίζονται διαχρονικὰ στὴν ἑρμηνευτικὴ πράξη ὡς θέματα ἐπίδρασης ἢ δανεισμοῦ ἢ παράθεσης ἢ ὑπαινιμοῦ, ἢ οἰασδήποτε ἄλλης λογοτεχνικῆς ἐπιρροῆς μεταξὺ τῶν κειμένων, διότι αὐτὸ συνιστᾷ μία στοιχειώδη διακειμενικότητα.

Ἐκεῖνο ποὺ ἀξίζει νὰ ἀξιοποιήσουμε εἶναι τὰ στοιχεῖα ποὺ τὴν καθιστοῦν ἓνα νέο ἑρμηνευτικὸ ἐργαλεῖο, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴ συγκυριακὴ ἰδεολογία ποὺ τὰ ἐνέπνευσε<sup>8</sup>. Ὑστερα ἀπὸ τὴν πάροδο τεσσάρων περίπου δεκαετιῶν ἀπὸ τὴν πρώτη διατύπωση τῆς θεωρίας, τὰ κομβικὰ πρωτοποριακὰ στοιχεῖα τῆς θεωρίας ἔχουν καταστῆ πλεον εὐδιάκριτα καὶ ἔχουν ὑποστῆ ἀπὸ τοὺς εἰδικούς ἐρευνητὲς τὴν κατάλληλη ἐπεξεργασία, ὥστε νὰ ὑπηρετήσουν ἀμερόληπτα τὸ ἔργο τῆς ἑρμηνείας. Τὰ στοιχεῖα αὐτὰ εἶναι κυρίως ἡ δημιουργικὴ ἐμπλοκή, μὲ ὅποιοιδήποτε τρόπο, στὴν ὑφή ἐνὸς κειμένου προηγούμενων κειμενικῶν δεδομένων, ἀπὸ τὸν συγγραφέα ἢ τὸν ἀναγνώστη, συνειδητὰ ἢ ἀσυνείδητα, καὶ ἡ διαδικασία ἐπανερμηνείας, μέσα στὰ πλαίσια τοῦ νέου κειμένου, αὐτῶν τῶν δε-

---

*The New Critical Idiom*, New York: Routledge, 2000, ἀπὸ τὴν εἰσαγωγή τοῦ ὁποίου (σσ. 1-7) ἀντλεῖ ἡ προκειμένη παράγραφος.

8. Ὑπάρχουν, ὡστόσο, ἐρευνητὲς ποὺ δὲν ἀναγνωρίζουν τὴν ἐφαρμογὴ τῆς διακειμενικότητας, ἂν αὐτὴ ἀποσπασθεῖ ἀπὸ τὴν ἰδεολογικὴ ἀφετηρία τῆς, οὔτε γιὰ τὰ βιβλικὰ κείμενα. Ἐπιθετικὴ σχεδὸν στάση ἀπέναντι στοὺς βιβλικούς ἐρμηνευτὲς ποὺ χρησιμοποιοῦν «οὐδέτερα» τὴ διακειμενικὴ ἀνάλυση ἐκφράζουν οἱ George Aichele καὶ Gary Phillips, οἱ ὅποιοι τοποθετοῦνται ὑπὲρ μίας κριτικῆς διακειμενικῆς ἀνάγνωσης τοῦ βιβλικοῦ κειμένου σὲ θέματα πολιτισμοῦ καὶ ἠθικῆς (GEORGE AICHELE, and GARY A. PHILLIPS, «Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis», *Semeia* 69-70 (1995): 7-18, σσ. 11-15). Ἄλλοι ἐρευνητὲς προτείνουν διαφοροποιημένο τὸν ὄρο, προκειμένου γιὰ μίαν διακειμενικὴ ἐξέταση τῶν βιβλικῶν κειμένων ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ἀρχικὴ ἰδεολογία τῆς διακειμενικότητας: δια-κειμενικότητα (μὲ διαχωρισμὸ τῆς λέξης, ποὺ τὸν καθιστᾷ περιγραφικὸ καὶ τὸν ἀποσυνδέει ἀπὸ τὴν τεχνικὴ ὀνομασία) ἢ ἐσω- καὶ ἐνδο-διακειμενικότητα, ἐφόσον ἀναφέρεται στὴ σχέση τῶν βιβλίων τῆς Βίβλου μεταξὺ τους. Βλ. DAVID YOON, «The Ideological Inception of Intertextuality and its Dissonance in Current Biblical Studies», *Currents in Biblical Research* 12. 1 (2012): 58-76, σσ. 68 ἐ.ξ.

δομένων, με αποτέλεσμα την παραγωγή καινούργιου νοήματος, τὸ ὁποῖο μὲ τὴ σειρά του ἐπιδέχεται δυνητικά παρόμοια χρήση καὶ ἐξέλιξη σὲ κείμενα πού θὰ ἀκολουθήσουν<sup>9</sup>.

Ἡ ἰδιαίτερη ἐφαρμογὴ τῆς διακειμενικότητας στὴ βιβλικὴ θεολογία κατέστη ἀντικείμενο μελέτης στὴ διεθνή βιβλιογραφία καὶ ἀπέδωσε καρπούς. Εἴκοσι χρόνια μετὰ τὴν πρώτη λογοτεχνικὴ συζήτηση, πού ἔθεσε ἡ Julia Kristeva, ὁ Ἀμερικανὸς καινοδιαθηκολόγος Richard Hayes<sup>10</sup>, τὸ 1989, ἐφάρμοσε τὴ διακειμενικότητα στὴ σχέση τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης μὲ τὶς Ἐπιστολὲς τοῦ ἀποστόλου Παύλου. Τὸ ἴδιο ἔτος δημοσιεύθηκε ὁ τόμος τοῦ Sipke Draisma, μὲ ἄρθρα σχετικὰ μὲ τὴ θεωρία τῆς διακειμενικότητας καὶ τὶς ἐπιπτώσεις της στὴν ἔρμηνεία τῆς Βίβλου<sup>11</sup>. Ἀκολούθησαν καὶ ἄλλα ἔργα μὲ τὸ ὄνομα τῆς διακειμενικότητας στὶς βιβλικὲς σπουδές, πού ἐπικάλυπταν παρεμφερεῖς παραδοσιακὲς μεθόδους, ὅπως τὴν μέθοδο τῆς κριτικῆς τῶν πηγῶν, τὸ ἰουδαϊκὸ μιντράς (σχόλιο), τὴν τυπολογικὴ μέθοδο ἢ τὴ λεγόμενη ἐνδοβιβλικὴ ἔρμηνεία<sup>12</sup>. Σύντομα ἄρχισαν νὰ ἐμφανίζονται καὶ ἔργα μὲ πιὸ ἐλεύθερη καὶ ἐκλεπτυσμένη φιλοσοφικὰ προσέγγιση τῆς διακειμενικότητας στὴ Βίβλο<sup>13</sup>.

9. Διάφορες μέθοδοι διακειμενικῆς ἀνάλυσης ἔχουν ἀναπτυχθεῖ μὲ αὐτὴ τὴ λογικὴ καὶ ἔχουν κριθεῖ δόκιμες γιὰ τὰ βιβλικὰ κείμενα, μετὰξὺ τῶν ὁποίων διακρίνεται ἡ μέθοδος τοῦ Genette γιὰ τὴ συστηματικότητά της. Βλ. ἀναλυτικὰ τὶς ἀρχές της στὰ ἔργα τοῦ GÉRARD GENETTE, *The Architet: An Introduction*, μετάφρ. Jane E. Lewin, Berkeley: University of California Press, 1992· ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Palimpsests: Literature in the Second Degree*, μετάφρ. Channa Newman and Claude Doubinsky, Lincoln: University of Nebraska Press, 1997· τοῦ ΙΔΙΟΥ, *Paratexts: Thresholds of Interpretation*, μετάφρ. Jane E. Lewin, Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Γιὰ τὴ χρησιμότητα τοῦ ἔργου τοῦ Genette στὶς βιβλικὲς σπουδές βλ. PETER PHILLIPS, «Biblical Studies and Intertextuality: Should the work of Genette and Eco Broaden our Horizons?», σὺν THOMAS L. BRODIE, DENNIS R. MACDONALD AND STANLEY E. PORTER (eds), *The Intertextuality of the Epistles. Exploration of Theory and Practice*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006: 35-45, εἰδικὰ σ. 37 ἑ.ἔ. Βλ. ἐπίσης, στὰ συμπεράσματα τοῦ ἴδιου τόμου μία προτεινόμενη μεθοδολογία διακειμενικῆς βιβλικῆς ἀνάλυσης ἀπὸ τοὺς ἐκδότες του, σσ. 284-296.

10. R. B. HAYES, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven, CT: Yale University Press, 1989. Βλ. ἀργότερα τὴ συνέχεια τοῦ θέματος ἀπὸ τὸν ἴδιο καὶ τὴν ἀπάντησή του στὴν κριτικὴ γιὰ τὸ πρῶτο ἔργο σὺν *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture*, Grand Rapid's, MI: Eerdmans, 2005.

11. SIPKE DRAISMA, ed., *Intertextuality in Biblical Writings: Essays in Honour of Bas van Iersel*, Kampen: J. H. Kok, 1989.

12. Ἐνδοβιβλική, ἐν πολλοῖς, ἔρμηνεία κάνει οὐσιαστικὰ ὁ GEORGE WESLEY BUCHANAN σὺν τῷ ἔργου του *Introduction to Intertextuality*, Lewiston, N.Y.: Mellen Biblical Press, 1994.

13. Βλ. τὸν τόμο τῶν DANIEL MARGUERAT and ADRIAN CURTIS (eds.), *Intertextualité: La Bible en échos*, Le Monde de la Bible, 40, Geneva: Editions Labor et Fides, 2000, ὅπου τὸ ἄρθρο

Παρ' όλο που μέχρι σήμερα δεν υπάρχει ομοιομορφία ως προς τη χρήση της διακειμενικής προσέγγισης στις βιβλικές σπουδές, ωστόσο δημοσιεύθηκαν και δημοσιεύονται σημαντικά έργα, τα οποία καλλιεργούν μία γόνιμη μεθοδολογία της διακειμενικότητας, ανεξάρτητη από την άρχικη αποδομιστική ιδεολογία της. Μία πρόταση μέσα σ' αυτό το πλαίσιο προτίθεται να παρουσιάσει και η παρούσα μελέτη.

### Ἡ διακειμενικότητα ως παράγοντας τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐρμηνευτικῆς παράδοσης

Λαμβάνοντας ὑπ' ὄψη τοὺς ὅρους τῆς βιβλικῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης, ὅπως τῆ θεοπνευστία τοῦ ἱεροῦ κειμένου, τὴν ἱστορικότητα τῶν βιβλικῶν συγγραφέων καὶ τῶν συνθηκῶν συγγραφῆς τους, καθὼς καὶ τὸ ἐκκλησιολογικὸ πλαίσιο, μέσα στὸ ὁποῖο ἀναπτύσσονται τὰ ἐκκλησιαστικὰ κείμενα (δηλαδή, προκειμένου γιὰ τὴν ὀρθόδοξη θεολογία, τὴν ἀδιάλειπτη ἀποστολικὴ παράδοση τοῦ

---

τῆς LOVEDAY ALEXANDER, «L' intertextualité et la question des lecteurs. Réflexions sur l' usage de la Bible dans les Actes des apôtres, ὁ.π., σσ. 201-14. Ἐπίσης, ἀξιόλογες ἐφαρμογές τῆς διακειμενικῆς ἀνάλυσης σὲ βιβλικὰ κείμενα βλ. στὰ ἐξῆς ἔργα: THOMAS L. BRODIE, DENNIS R. MACDONALD and STANLEY E. PORTER (eds), *The Intertextuality of the Epistles. Exploration of Theory and Practice*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006. CRAIG A. EVANS and H. DANIEL ZACHARIAS (eds), *Early Christian Literature and Intertextuality. Vol. 1, Thematic Studies*, London-New York: T&T Clark, 2009. LEROY A. HUIZENGA, *The New Isaac: Tradition and Intertextuality in the Gospel of Matthew*, Supplements to Novum Testamentum 131, Leiden: Brill, 2009. Ἐμπεριστατωμένη παρουσίαση τῆς διακειμενικότητας καὶ ἕνα παράδειγμα ἀπὸ τὴν Καινὴ Διαθήκη βλ. στὸ ΧΑΡΑΛΑΜΠΟΥ Γ. ΑΤΜΑΤΖΙΔΗ, «Οἱ ἐσχατολογικὲς ἀναφορὲς τῆς Β' πρὸς Θεσσαλονικεῖς Ἐπιστολῆς καὶ τῶν Ἐπιστολῶν τοῦ Ἰωάννη γιὰ τὸν "υἱὸ τῆς ἀνομίας" καὶ τὸν "ἀντίχριστο". Διακειμενικὴ προσέγγιση», στὸ ἔργο τοῦ ἴδιου, *Κριτικὲς ἀναγνώσεις τῶν βιβλικῶν κειμένων. Ἐρευνητικὲς ἐπισκέψεις σὲ βιβλικὰ τοπία*, τόμ. Α', Θεσσαλονίκη: ἔκδ. Πουρναρά, 2010, σσ. 333-372. Ἀξιοσημείωτη εἶναι καὶ ἡ διακειμενικὴ προσέγγιση τοῦ Vernon Robbins, ὁ ὁποῖος στὴν ἀνάπτυξη τῆς ρητορικο-κοινωνικῆς του μεθόδου βλέπει τὸ βιβλικὸ κείμενο ὡς ἕναν τάπητα ὑφασμένο ἀπὸ διάφορες ἐπιρροές –κειμενικὲς, κοινωνικὲς, πολιτιστικὲς, ἰδεολογικὲς, θρησκευτικὲς–, πὺ ἀποτελοῦν τὰ διάφορα ὑλικά τῆς ὑφῆς του καὶ τὸ ἐρμηνεύουν. Βλ. V. ROBBINS, *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*, Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1996. Παρουσίαση καὶ ἐφαρμογὴ τῆς μεθόδου τοῦ Robbins βλ. στὸ ΚΥΡΙΑΚΟΥΛΑΣ ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, «Ἡ ρητορικὴ ἀνάλυση τῆς Γραφῆς. Σύντομη παρουσίαση καὶ ἕνα παράδειγμα (Λκ. 9, 10-22)», στὸ ἔργο τῆς ἴδιας, *Γλῶσσα καὶ Ἐρμηνεία τῆς Καινῆς Διαθήκης. Γλωσσολογικὲς καὶ θεολογικὲς ἐρμηνευτικὲς δοκιμὲς*, Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2004, σσ. 79-120.

«νοῦ» καὶ τῆς «διάνοιαις» τῶν κειμένων), ἡ διακειμενικότητα μπορεῖ νὰ βοηθήσει, καὶ μάλιστα ἐξαιρετικά, τὴν ἐρμηνεία τῶν Γραφῶν.

Μὲ τὴ διακειμενικὴ τεχνικὴ μποροῦμε νὰ κατανοήσουμε καλύτερα τὴ διαδικασία τῆς σκέψης τῶν συγγραφέων τῆς Καινῆς Διαθήκης, πού τοὺς ὀδήγησε νὰ δώσουν χριστολογικὸ νόημα στὰ κείμενα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, καὶ μποροῦμε νὰ συλλάβουμε ὀρθότερα τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο οἱ ἐκκλησιαστικοὶ πατέρες καὶ συγγραφεῖς προσέλαβαν τὰ ἀρχαῖα κείμενα, δίνοντας νέο νόημα ἀνάλογα μὲ τὶς ἀνάγκες τῶν καιρῶν τους. Μάλιστα, γιὰ τὴν ὀρθόδοξη Ἑρμηνευτικὴ, ἡ διακειμενικότητα *mutatis mutandis* καθίσταται ἕνα ἀξιόπιστο ἐπιστημονικὸ ἐργαλεῖο, πού ἐξηγεῖ τὴ δημιουργία τῆς ἐνιαίας ὀρθόδοξης ἐρμηνευτικῆς παράδοσης καὶ ἀναδεικνύει τὴν πνευματικὴ εὐρωστία καὶ τὴ φωτισμένη εὐφυΐα τῶν συγγραφέων τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινότητας.

Τὰ κείμενα τῶν ἁγίων πατέρων, ἀπ' ἀρχῆς τῆς ἱστορίας τους, βρίσκονται σὲ ἕναν συνεχεῖ καὶ δημιουργικὸ διάλογο μὲ τὰ κείμενα τῆς Ἁγίας Γραφῆς ἀλλὰ καὶ μεταξύ τους, θέτοντας καὶ ἐπαναθέτοντας διαρκῶς τὰ ἐρωτήματα τῆς θεολογικῆς ἀναζήτησης στὸ νέο κάθε φορὰ ἱστορικὸ, ἀλλὰ καὶ κοινωνικὸ, ἀλλὰ καὶ προσωπικὸ πλαίσιο, καὶ δίνοντας ἀνὰ περίπτωσι τὶς κατάλληλες ἀπαντήσεις, πού ἐμπνέονται καὶ καθοδηγοῦνται ἀπὸ τὸ ἴδιο, ἕνα πνεῦμα καὶ Πνεῦμα τῆς ἐκκλησιαστικῆς συνείδησης.

Τὸ θαυμαστὸ εἶναι ὅτι ὁ διακειμενικὸς αὐτὸς διάλογος δὲν περιορίζεται στὰ γραπτὰ κείμενα οὔτε εἶναι μόνον τοῦ παρελθόντος, ἀλλὰ ὑφίσταται ζωντανὸς καὶ διατηρεῖται προφορικὸς σὲ κάθε ἐποχὴ μέσα στὴ ζῶσα παράδοση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ πληρώματος, μέσῳ τῆς λατρευτικῆς καὶ ἁγιαστικῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας καὶ μὲ τὰ ζῶντα πρόσωπα τῆς πνευματικῆς ἄσκησης καὶ τῆς νήφουσας θεολογίας. Πρόκειται, ἴσως, γιὰ ἕνα μοναδικὸ «ἐρμηνευτικὸ παράδειγμα» διακειμενικότητας, ὅπου τὸ νόημα τοῦ κειμένου μένει ἀνοιχτὸ στὴ δομὴ του καὶ ὅμως σταθερὸ στὴ βάση του, σύγχρονο πάντοτε ἀλλὰ ἱστορικὸ κατ' ἀρχὴν, κοινὸ κτῆμα τῆς οἰκείας κοινότητας ἀλλὰ καὶ ἀθνητικὸ ρῆμα τῶν συγγραφέων του.

Μὲ αὐτοὺς τοὺς ὅρους θὰ ἐξετάσουμε στὴ συνέχεια τὴν ἔννοια τῆς τελειότητας στὸν ἀπόστολο Παῦλο κατὰ τὴ διακειμενικὴ διαδρομὴ τῆς ἀπὸ τὸν κόσμον τῆς ἀρχαιότητος στὴ θεολογία τοῦ οἰκουμενικοῦ ἀποστόλου καὶ ἀπὸ ἐκεῖ στὴ θεολογία τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐρμηνευτικῆς παράδοσης.

## Ἡ χρήση τῆς λέξης στὸ Παύλειο corpus

Ἡ λέξη *τέλειος* καὶ τὸ ρῆμα *τελειοῦμαι* μέσα στὸ Παύλειο corpus παρουσιάζει τὶς ἑξῆς χρήσεις:

- 1 φορά ὡς χαρακτηρισμὸς τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ (Ρωμ. 12, 2),
- 1 φορά ὡς περιγραφή τῆς μέλλουσας αἰωνιότητος (Α΄ Κορ. 13,10), καὶ
- 7 φορές ἀποδίδεται στοὺς χριστιανούς (Α΄ Κορ. 2, 6. 14, 20. Ἐφ. 4, 13. Φιλ. 3, 12. 15. Κολ. 1, 28· 4, 12).

Εἰδικὰ στὴν πρὸς Ἑβραίους Ἐπιστολή, ὅπου παρουσιάζει μίαν ἰδιάζουσα χρήση, ἀπαντᾷ

- 1 φορά στὴ συμβολικὴ εἰκόνα τοῦ θεανθρώπινου σώματος τοῦ Χριστοῦ ὡς ἀχειροποίητης σκηνης (9,11),
- 4 φορές περιγράφει τὸ ἔργο τοῦ Χριστοῦ ὡς ἀρχιερέα (Ἐβρ. 2,10. 5, 9. 7, 28. 10,1), 3 φορές ἀποδίδεται ἀρνητικὰ στὸ ἔργο τοῦ Νόμου (Ἐβρ. 7, 19. 9, 9. 10,1) καὶ
- 2 φορές ἀναφέρεται στὴν ἐσχατολογικὴ κατάσταση τῶν δικαίων (Ἐβρ. 11, 40. 12, 33).

Τέλος, τὸ οὐσιαστικὸ *τελειότης* ἀπαντᾷ

- 1 φορά ὡς περιεκτικὸ ὄνομα ὄλων τῶν ἀρετῶν (Κολ. 3,14) καὶ
- 1 φορά ὡς συνοπτικὸ ὄνομα τοῦ ἔσχατου σκοποῦ τῶν χριστιανῶν (Ἐβρ. 6, 1).

Κοινὸς παρονομαστής, ἀλλὰ θὰ λέγαμε καὶ δείκτης, σὲ ὅλη αὐτὴ τὴν ἀκολουθία ἀναφορῶν εἶναι τὸ μέλλον, τὰ ἔσχατα, τὸ τέλος αὐτοῦ τοῦ αἵωνα.

Ποιὲς ὑποκείμενες διακειμενικὲς ἔννοιες θὰ μπορούσαμε νὰ ἀναγνωρίσουμε στὴ χρήση αὐτῶν τῶν λέξεων στὰ παύλεια κείμενα; Ἀναφορικὰ νοήματα ἀπὸ τὴν Παλαιὰ Διαθήκη, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν ἀρχαιοελληνικὴ γραμματεία, καὶ μάλιστα, τῶν χρόνων τοῦ ἀποστόλου Παύλου, τῆς ἑλληνορωμαϊκῆς ἐποχῆς, διασταυρῶνται μὲ τὴ θεολογικὴ του σκέψη, διαλέγονται μεταξύ τους καὶ διαμορφώνουν τὰ νέα ἐννοιολογικὰ πλαίσια τῆς χριστιανικῆς σημασίας. Οἱ ἀποδέκτες τῶν κειμένων του ἀποτελοῦν ἕναν ἐπιπλέον παράγοντα διαμόρφωσης τοῦ συγκεκριμένου νοήματος, εἴτε ἐνεργητικὰ, κατὰ τὴν ἀποστροφή τοῦ συγγραφέα πρὸς αὐτούς, εἴτε παθητικὰ, κατὰ τὴν ἀναγνωστικὴ πρόσληψη τοῦ κειμένου του. Ἀνιχνεύοντας γλωσσικὰ καὶ ἀναδιφώντας ἱστορικὰ στὸ ὑπο-κείμενο καὶ στὸ δια-κείμενο τοῦ κειμένου τῶν Ἐπιστολῶν μὲ τὸ ὄνομα τοῦ Παύλου, συνειδητοποιοῦμε πολὺ καθαρὰ ὅτι τὸ περιβάλλον ἐξω-κείμενο συνιστᾷ μίαν οἰκουμενικὴ καὶ διαπολιτισμικὴ πραγματικότητα, ἢ ὁποῖα ὑποβάλλει καὶ ἐπι-

βάλλει πολύπλοκους σημασιολογικούς μετασχηματισμούς. Σύντομα θα διατρέξουμε στα έξι τους κυριότερους, επιχειρώντας να αναλύσουμε τις διακειμενικές τους σχέσεις.

### Τὸ σημασιολογικὸ καὶ πολιτισμικὸ προ-κείμενο

Τὸ κείμενο ἢ τὰ κείμενα, στὰ ὁποῖα ἀναφέρεται τὸ κείμενο πὸν ἐξετάζεται, χαρακτηρίζεται μὲ τὸν ὄρο προ-κείμενο ἢ ὑπο-κείμενο ἢ ὑπερ-κείμενο, καὶ δὲν θεωρεῖται ἀπαραίτητο ἢ ἀναφορὰ σ' αὐτὸ νὰ γίνεται πάντοτε συνειδητὰ ἐκ μέρους τοῦ συντάκτη ἢ νὰ ἀνάγεται σὲ ἓνα συγκεκριμένο κείμενο ἢ χωρίο. Γιὰ τὴ βιβλικὴ θεώρηση, ὡς πρὸς τὸ ζήτημα τοῦ προ-κειμένου, εἶναι ἰδιαίτερα σημαντικὴ ἡ ἐρμηνευτικὴ θεωρία τῆς πολιτισμικῆς ἐγκυκλοπαίδειας καὶ τοῦ πρότυπου ἀναγνώστη (the cultural encyclopedia and the model reader), πὸν διατύπωσε ὁ γνωστὸς σημειολόγος θεωρητικὸς καὶ λογοτέχνης Umberto Eco<sup>14</sup>. Σύμφωνα μὲ αὐτὴν, τὰ μέλη ἑνὸς συγκεκριμένου πολιτισμικοῦ χώρου μετέχουν σὲ μίαν κοινὴν κουλτούρα πολιτισμοῦ, ἡ ὁποία καθιστᾷ ἐφικτὴ τὴ συνειδητὴ ἢ ἀσυνειδητὴ διακειμενικότητα τῆς λογοτεχνικῆς παραγωγῆς του. Ὡς ἐγκυκλοπαίδεια ὀρίζεται τὸ σύνολο τῆς γνώσης τοῦ πολιτισμοῦ ἑνὸς χώρου, τὸ ὁποῖο καλεῖται νὰ κατέχει ὁ πρότυπος ἀναγνώστης αὐτοῦ τοῦ χώρου.

Τὸ ἀξιοσημείωτο εἶναι ὅτι αὐτὴ ἡ ἐγκυκλοπαίδεια περιλαμβάνει τὴ γνώση ὄχι μόνον τῆς γλώσσας ἢ τῶν κειμένων μὲ τὴ θεωρητικὴ προσέγγιση ἀλλὰ καὶ τὴ γνώση τοῦ πραγματικοῦ κόσμου μὲ τὴν κοινωνιολογικὴ προσέγγιση. Ἡ ἐγκυκλοπαίδεια, δηλαδή, δὲν ἀναφέρεται μόνον σὲ λέξεις, ἀλλὰ καὶ σὲ ἐξω-γλωσσικὰ γεγονότα. Εἶναι ὁ θησαυρὸς (cultural treasury) ὅλων τῶν τεμαχίων πολιτισμικῆς γνώσης, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ἀλήθεια ἢ τὴ σπουδαιότητά τους: κώδι-

14. Βλ. κυρίως τὰ ἔργα τοῦ UMBERTO ECO, *Semiotics and the Philosophy of Language*, *Advances in Semiotics*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1984, καὶ *The Limits of Interpretation*, *Advances in Semiotics*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1990. Σχετικὰ μὲ τὴ χρησιμότητα αὐτῆς τῆς θεωρίας τοῦ Eco γιὰ τὶς βιβλικὰς σπουδὰς βλ. LEROY A. HUIZENGA, *The New Isaac: Tradition and Intertextuality in the Gospel of Matthew*, *Supplements to Novum Testamentum* 131, Leiden: Brill, 2009, εἰδικὰ τὰ κεφάλαια 2 καὶ 3 τοῦ ἔργου. Ἐπίσης, βλ. PETER PHILLIPS, «Biblical Studies and Intertextuality: Should the work of Genette and Eco Broaden our Horizons?», στὸ THOMAS L. BRODIE, DENNIS R. MACDONALD and STANLEY E. PORTER (eds), *The Intertextuality of the Epistles. Exploration of Theory and Practice*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006: 35-45, εἰδικὰ σ. 41 ἔ.ἔ.

κες, κανόνες, συνθήκες, ιστορία, γραμματεία, αξιώματα αλήθειας, λόγοι, όλες οι μονάδες που αποτελούν τον πολιτισμό. Το κείμενο, κατά τον Eco, αποτελείται από έγκυκλοπαιδικά ύλικά και προσδιορίζει ποιά ύλικά από την έγκυκλοπαίδεια πρέπει να ενεργοποιηθούν από τον αναγνώστη. Ο πρότυπος αναγνώστης προσανατολίζεται από το κείμενο στο σημείο όπου η παρουσίαση του νοήματος στις γραμμές του κειμένου (linear manifestation) συνδέεται με νοήματα από την πολιτισμική έγκυκλοπαίδεια, που αναδύονται πέρα από τις γραμμές, κατά έναν συναφειακό και λειτουργικό τρόπο<sup>15</sup>. φθάνοντας εκεί, στο σημείο συμβολής, μπορεί να αναγνωρίσει τα διακειμενικά πολιτισμικά στοιχεία που υπάρχουν και να διαγνώσει την πρόθεση του έργου, δηλαδή να έρμηνεύσει<sup>15</sup>.

Η όπτική αυτή είναι πολύ βοηθητική για τη βιβλική εφαρμογή της διακειμενικότητας. Για τη Βίβλο, η πολιτισμική έγκυκλοπαίδεια περιλαμβάνει όχι μόνο την Παλαιά Διαθήκη, αλλά και την ιουδαϊκή γραμματεία, καθώς επίσης και την αρχαία ελληνική, την έλληνιστική και την έλληνορωμαϊκή γραμματεία. Αυτό το απόθεμα πολιτισμικής γνώσης έχει, προφανώς, μία συγκεκριμένη κοινωνική αναφορά και απαιτεί αυστηρή ιστορική έρευνα. Προϋποθέτει, επίσης, την εμπλοκή και την πρόθεση του συγγραφέα και επιβάλλει τη μελέτη του τρόπου της τελικής σύνταξης του κειμένου. Επιπλέον, επιτρέπει την ιστορική ανακατασκευή, δηλαδή την επανερμηνεία των στοιχείων της έγκυκλοπαίδειας μέσα στη νέα συνάφεια, κοινωνική και ιστορική, στην οποία χρησιμοποιούνται.

Συγκεκριμένα, εξετάζοντας την έννοια της τελειότητας αναγόμαστε στον πολιτισμικό κόσμο των λαών της Μεσογείου, που γέννησε τα γραπτά της Βίβλου, συγκεκριμένα των αρχαίων Έλλήνων και των Ιουδαίων, στα κείμενα των οποίων απαντούν ποικίλες χρήσεις της λέξης με την οποία η έννοια σημαίνεται. Ορίζουμε ότι οι ποικίλες αυτές χρήσεις συνθέτουν ένα είδος σημασιολογικού προ-κειμένου ή υπο-κειμένου, το οποίο συνειδητά ή μη άπληχτείται στο σώμα των κειμένων του Παύλου. Η μελέτη τους θα συμβάλει στην κατανόηση της διακειμενικής διεργασίας και στην αναγνώριση των στοιχείων εκείνων που μετακομίζονται και μεταλειτουργούνται δημιουργικά στο άποστολικό κείμενο.

15. Ο Eco αναγνωρίζει την πρόθεση του έργου, τη διάδρασή του με το κοινωνιο-γλωσσολογικό περιβάλλον, μέσα στο οποίο παρήχθη, και την έρμηνευτική πρωτοβουλία του αναγνώστη. Είναι σαφές ότι η θεωρία του ισορροπεί ανάμεσα στις θεωρίες της αυθεντίας του συγγραφέα και στις θεωρίες της αυθεντίας του αναγνώστη. Η διακειμενική έγκυκλοπαίδεια του Eco αντιτίθεται στην αποδομιστική άποψη της γλώσσας, διότι θέτει τις ρίζες της γλώσσας σταθερά μέσα στον πολιτισμό και στις συνθήκες της ιστορίας, και όχι στην άβυσσο της απροσδιοριστίας του νοήματος. Αναλυτικά τη θεωρία του Eco βλ. στο LEROY A. HUIZENGA, ό.π., σσ. 21-41.

## Τὸ προ-κειμένο τῆς ἔννοιας στὴν ἀρχαιότητα

Στὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ γλῶσσα οἱ σημασίες τοῦ ρήματος *τελειόω*, -ω δημιουργοῦν ἓνα σημασιολογικὸ τόξο ποὺ ἀρχίζει μὲ τὸ *κάνω κάτι πλήρες καὶ ὀλοκληρωμένο*, συνεχίζεται μὲ τὸ *συμπληρώνω*, *ἐκτελῶ* καὶ *ἐκπληρώνω*, καὶ καταλήγει μὲ τὸ *τελειώνω*. Ἔτσι, *τέλειος* σημαίνει, κατ' ἐπέκταση τῆς κύριας σημασίας του, τὸν *καταρτισμένο πλήρως*, τὸν *τέλειο στὸ εἶδος του*, *ἐκεῖνον ποὺ δὲν ἔχει καμμία ἔλλειψη στὴν ιδιότητά του*, εἴτε ἀναφέρεται σὲ πρόσωπο εἴτε σὲ πρῶγμα εἴτε σὲ θεό<sup>16</sup>.

Εἶναι πολὺ σημαντικὸ γιὰ τὴ μελέτη μας νὰ σημειώσουμε δύο ἀπὸ τὶς πρῶτες -ὀμηρικὲς ἤδη-, καὶ ἰσχυρὲς -διαχρονικὲς- σημασίες τοῦ ρήματος *τελειοῦμαι* καὶ τοῦ ἐπιθέτου *τέλειος* στὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ γλῶσσα. Πρῶτη εἶναι ἡ σημασία *ὠριμάζω βιολογικὰ καὶ ὄντολογικὰ*, *φθάνω σὲ ἀκμὴ*, *εἶμαι ἀκμαῖος*<sup>17</sup>. Κατ' ἐπέκταση, ἀπαντᾷ ἡ εἰδικότερη γιὰ τὸν ἄνθρωπο σημασία *ἐρχομαι σὲ γάμο*, *παντρεύομαι*. Ἡ σημασία αὕτη προέρχεται, προφανῶς, ἀπὸ τὴν ἐκτίμηση τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων ὅτι ὁ ἄνθρωπος ὀλοκληρωνόταν, γινόταν ὠριμος καὶ τέλειος, ὅταν παντρεύοταν, καὶ ὅτι ὁ γάμος ἦταν τὸ τέλος ἢ ἡ τέλεια κατάσταση τῆς ζωῆς<sup>18</sup>.

Δεύτερη ἀξιοσημείωτη σημασία τῆς λέξης σὲ ὅλη τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ γραμματεία, θύραθεν καὶ ἰουδαιοελληνικὴ, κλασικὴ καὶ ἑλληνιστικὴ, εἶναι ἡ τεχνικὴ ἱερατικὴ σημασία ποὺ λαμβάνει, ὅταν ἀναφέρεται στὰ θύματα τῶν θρησκευτικῶν θυσιῶν, ποὺ ἐπιβάλλεται νὰ εἶναι *τέλεια*, δηλαδή ἀκέραια καθ' ὅλα, καὶ νὰ θυσιάζονται μὲ τέλεια τελετὴ, δηλαδή μὲ τὴν πλήρη καὶ πρέπουσα κατὰ πάντα διαδικασία<sup>19</sup>.

16. Βλ. H. LIDELL-R. SCOTT, *Μέγα Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης*, μετφρ. ἀπὸ τὰ Ἀγγλικά ἀπὸ Ξεν. Μόσχο, ἐπαυξ. ἀπὸ Μ. Κωνσταντινίδη, Ἀθήνα: ἔκδ. Ι. Σιδέρη, λ. τέλειος, τελειόω.

17. Πρβλ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Νόμοι* 929C· *Συμπόσιον* 192A· *Πολιτεία* 466E· 487A· 498B· ΞΕΝΟΦΩΝΤΟΣ, *Κύρου Ἀνάβασις* 1. 2, 4· 12, 14. Καὶ γιὰ τὸ ὠριμάσιμα τῶν φυτῶν πρβλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Περὶ ζώων γενέσεως* 3. 7, 10· 4. 8, 4· ΘΕΟΦΡΑΣΤΟΥ, *Περὶ φυτικῆς ἱστορίας* 8. 2, 6.

18. Βλ. LIDELL-SCOTT, λ. τέλειος, II, λ. τελειόω II, 2 καὶ λ. τέλος, I, 2. Πρβλ. Ἡσυχίου, *Λεξικόν*, στὸ Μ. SCHMIDT (ed.), *Hesychii Alexandrini lexicon*, τόμ. 3, Halle, 1861· ἀνατ. Amsterdam: Hakker, 1965, τ 402· «τέλειον· οἱ γεγαμηκότες».

19. Βλ. LIDELL-SCOTT, ὀ.π. Πρβλ. ΟΜΗΡΟΥ, *Ίλιάς* A, 66· Ω, 34· ΗΡΟΔΟΤΟΥ, *Ἱστορία* 1, 183· ΑΝΔΟΚΙΔΟΥ, *Περὶ ἱερῶν μυστηρίων*, 97.98· ΔΗΜΟΣΘΕΝΟΥΣ, *Κατὰ Νεαίρας*, 60· ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Φαῖδρος* 249C· ΑΙΣΧΥΛΟΥ, *Ἀγαμέμνων* 1504. «Τέλη» ὀνομάζονται οἱ ἱερεῖς τελετῆς ποὺ ὀφείλονται στοὺς θεοὺς· πρβλ. ΑΙΣΧΥΛΟΥ, *Πέρσαι* 204· ΣΟΦΟΚΛΕΟΥΣ, *Τραχίνοι* 238· ΕΥΡΙΠΙΔΟΥ, *Μήδεια* 1382. Εἰδικὰ, «τέλη» ὀνομάζονται τὰ Ἐλευσίνια μυστήρια· πρβλ. ΣΟΦΟΚΛΕΟΥΣ, *Οιδίπους ἐπὶ Κολωνῶν* 1050· ΕΥΡΙΠΙΔΟΥ, *Ἰππόλυτος* 25· ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτεία* 560E.

Στην Παλαιά Διαθήκη η λέξη σημαίνει *πλήρης, άμωμος, τέλειος* στο είδος του, *είλικρινής*<sup>20</sup>. *Τέλειοι* («άμειμπτοι», κατά τους Ο΄) χαρακτηρίζονται οι δίκαιοι: ο Νώε (Γεν. 6, 9· πρβλ. Σοφ. Σειράχ 44, 17: 17), ο Άβραάμ (Γεν. 17, 1), ο Μωσής (Δευτ. 18, 13), ο Ίώβ (Ιβ. 1, 1).

Στην έλληνιστική ιουδαϊκή γραμματεία, καθώς και στους Έβδομήκοντα, τo ρήμα συνδέεται ιδιαίτερα με την έννοια της τελειότητας, της εκπλήρωσης όλων των καθηκόντων κατά την ώρα του θανάτου, κατά την οποία, μάλιστα, αυτή η τελειότητα βραβεύεται<sup>21</sup>. Στο Δ΄ Μακκαβαίων συνδέεται ειδικότερα και καθοριστικά με την έννοια του μαρτυρίου (βλ. Δ΄ Μάκκ. 7, 15).

Στους Έβδομήκοντα, ωστόσο, η λέξη χρησιμοποιείται κυρίως με την ιδιάζουσα σημασία που έχει σχέση με την ιερατική χρήση. *Τέλειο* είναι τo άψογο θύμα της θυσίας (Έξ. 12, 5), *τελειω* σημαίνει καθιστώ κάτι έτοιμο και *άψογο και τo προσφέρω για θυσία* (Έξ. 29, 9-10. 29. 35α Άρ. 3, 3α Λευϊτ. 8, 33α 16, 32) και *τελειοῦμαι* σημαίνει *καθίσταμαι έτοιμος και άψογος για θυσία στον Θεο* (Έξ. 29, 22-25· Λευϊτ. 4, 5· Άρ. 3, 3). Η ιερατική αυτή χρήση της λέξης παρουσιάζεται κυρίαρχη και έκτεταμένη στα βιβλία της Έξόδου και του Λευϊτικού, αλλά και των Άριθμών της Μετάφρασης των Ο΄, όπου τὰ θύματα της θυσίας, τὰ χέρια των ιερέων και οί ίδιοι οί ιερείς «τελειοῦνται», έτοιμάζονται και γίνονται άξιοι για την προσφορά προς τόν Θεο, αφού χρίονται, αλείφονται, με τo αίμα των θυσιαστήριων ζώων, και με την προσφορά της ολοκαυτώσεως του στέατος και των έντοσθίων τους στο θυσιαστήριο. Έτσι, οί τετελειωμένοι ιερείς λέγονται «χριστοί» (Λευϊτ. 4, 5), «ήλειμμένοι» (Άρ. 3, 3), όθεν και τo όνομα του Μεσσία Χριστός.

Σε όλες τις παραπάνω περιπτώσεις οί σημασίες των λέξεων που αναφέρονται στην τελειότητα ανταποκρίνονται σε κοινωνικές και πολιτισμικές καταστάσεις των ιστορικών κοινωνιών που τις χρησιμοποιούσαν, και έπομένως συνιστοῦν ένα πολιτισμικό απόθεμα, κοινό στα μέλη αυτών και των διάδοχων κοινωνιών, όπως ήταν ο Παῦλος και οί αναγνώστες του. Ειδικά, οί σημασίες της βιολογικής ωριμότητας, καθώς και της ιερατικής άκεραιότητας για τή θυσία, η

20. Βλ. JOHAN LUST, ERIK EYNIKEL, KATRIN HAUSPIE, *A Greek English Lexikon of the Septuagint*, άναθεωρ., έκδ., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003, λ. τέλειος.

21. Βλ. Σοφ. Σολ. 4, 7. 13· «Δίκαιος δέ έάν φθάση τελευτήσαι, εν άναπαύσει έσται ... τελειωθεΐς εν όλίγω έπλήρωσεν χρόνους μακρούς»· και στίχ. 16· «Κατακρινεί δέ δίκαιος καμῶν τούς ζώντας άσεβεΐς, και νεότης τελεσθεΐσα ταχέως πολυετές γήρας άδίκου». Έπίσης, πρβλ. Φίλωνος, *Νόμων ιερῶν άλληγορία πρώται των μετά την Έξαήμερον*, Άλληγ. ΙΙΙ, 74· «Πότε οῦν, ὃ ψυχή, μάλιστα νεκροφορεΐν σαυτήν ύπολήψη; ἄρα γε οὐχ όταν τελειωθῆς και βραβείων και στεφάνων άξιωθῆς;».

σημασία δηλαδή της πλήρους όντολογικής ολοκλήρωσης και της απόλυτης ολοκληρωμένης προσφορᾶς αποτελοῦσαν κοινωνικές πραγματικότητες, συγκεκριμένες πράξεις και πρακτικές πολιτισμικές, οί όποιες δημιουργοῦσαν και χάρασσαν ἐμπειρίες και βιώματα ζωῆς στή συλλογική μνήμη τῶν κοινωνιῶν.

Μελετώντας τίς χρήσεις τῆς λέξης *τέλειος* στά παύλεια κείμενα σέ σχέση και σέ παραβολή με τὸ παραπάνω σημασιολογικό και πολιτισμικό προ-κείμενο, διαπιστώνουμε ομάδες ἐρμηνευτικῶν στοιχείων γιά τὴν ἔννοια τῆς τελειότητας, πού θέτουν τὰ κείμενα αὐτὰ σέ σχέση εἴτε προφανῆ εἴτε ὑπαινικτική με ἄλλα κείμενα. Τὰ κείμενα πού περιέχουν αὐτὲς τίς ἀναφορικές ἐννοιολογικές ομάδες ὀνομάζουμε διακείμενα<sup>22</sup>.

### Διακείμενο πρώτο: Σοφία και γνώση τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ

Ἡ τελειότητα συσχετίζεται και ἀναφέρεται κυρίως στή σοφία και στή γνώση τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ:

Ρωμ. 12, 2: *μεταμορφοῦσθαι τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς ὑμῶν, εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν και εὐάρεστον και τελειον*

Α΄ Κορ. 2, 6: *σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου, οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων*

Α΄ Κορ. 14, 20: *Ἀδελφοί, μὴ παιδία γίνεσθε ταῖς φρεσίν, ἀλλὰ τῇ κακίᾳ νηπιάζετε, ταῖς δὲ φρεσὶ τέλειοι γίνεσθε*

Ἐφ. 4, 13: *μέχρι κατατησόμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως και τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ*

Φίλ. 3, 15: *ὅσοι οὖν τέλειοι, τοῦτο φρονῶμεν*

Κολ. 1, 28: *ὃν ἡμεῖς καταγγέλλομεν νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον και διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ, ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*

22. Τὸ διακείμενο ὀρίζεται ὡς «ὁ τόπος ἐκδήλωσης τοῦ περιεχομένου τῆς συνυποδήλωσης» ἢ ὡς «τὸ σύνολο τῶν κειμένων πού συνάπτουν σχέσεις σέ ἓνα δεδομένο κείμενο». Βλ. MAURICE DELCROIX-FERNAND HALLYN, *Εἰσαγωγή στίς σπουδὲς τῆς λογοτεχνίας. Μέθοδοι τοῦ κειμένου* (πρωτότυπο: *Introduction aux études littéraires. Methodes du texte*, Paris-Gembloux: editions Duculot, 1987), ἐπιμ.-μετφρ. Ἰ. Ν. Βασιλαράκη, Ἀθήνα: Gutenberg, 2000, σσ. 144-167, στή σ. 149 και σ. 150 ἀντίστοιχα.

Κολ. 4, 12: Ἐπαφρᾶς ὁ ἐξ ὑμῶν, δοῦλος Χριστοῦ, πάντοτε ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν ἐν ταῖς προσευχαῖς, ἵνα σῆτε τέλειοι καὶ πεπληρωμένοι ἐν παντὶ θελήματι τοῦ Θεοῦ.

Στὰ παραπάνω χωρία εὐκόλα ἀνιχνεύεται ἡ ἀναφορὰ στὴ βασικὴ ἀρχαιοελληνικὴ ἔννοια τῆς τελειότητος μὲ τὴ σημασίαν τῆς πληρότητος καὶ ἀκεραιότητος, εἴτε πράγματος εἴτε προσώπου. Κυρίως, ὅμως, ἀναμφισβήτητη ὑπάρχει ἡ εἰδικότερη παλαιοδιαθηκικὴ ἔννοια τῆς ἀπόλυτης πληρότητος καὶ ἀκεραιότητος τῶν ἰδιοτήτων καί, συγκεκριμένα, τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ, ἡ γνώση τοῦ ὁποῦ χαρακτηρίζεται σοφία καὶ καθιστᾷ τέλειους, ὅπως τοὺς δικαίους τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, ἐκείνους ποὺ τὴν κατέχουν. Μία προσεκτικότερη δὲ ἀνάγνωση ἀποκαλύπτει καὶ τὴν ἄλλη βασικὴ ἀρχαιοελληνικὴ σημασίαν τῆς ὠριμότητος, ποὺ ἐν προκειμένῳ χρησιμοποιεῖται κατὰ μεταφορὰ ἀπὸ τὴ βιολογικὴ στὴν πνευματικὴ ὠριμότητα τοῦ χριστιανοῦ (βλ. σαφῶς Α΄ Κορ. 14, 20, ὅπου ἡ ἀναφορὰ κατ' ἀντίθεση σὲ «παιδιά» καὶ «νήπια» καὶ Ἐφ. 4, 13, ὅπου ἡ ἀναφορὰ στὸν ὠριμο βαθμὸ ἀνάπτυξης τοῦ ἀνθρώπου).

Ὡστόσο, σ' αὐτὸ τὸ πλέγμα τῶν νοημάτων, ὅπου συσχετίζονται ἡ φιλοσοφικὴ καὶ ἡ παλαιοδιαθηκικὴ-σοφιολογικὴ σημασίαν τῆς ἔννοιας, ὑπεισέρχονται καὶ ἄλλα νήματα σκέψης, ποὺ δίνουν ἓνα ἐξαιρετικὰ πυκνὸ ὅσο καὶ ἐνδιαφέρον νόημα στὴν ἐν Χριστῷ τελειότητα. Ἡ σκέψη τοῦ ἀποστόλου Παύλου ἐκδιπλώνεται σὲ δύο κυρίως κείμενά του, στὴν Α΄ πρὸς Κορινθίους καὶ στὴν πρὸς Φιλιπησίους Ἐπιστολή<sup>23</sup>.

### Ἐπανερμηνεία καὶ ἐρμηνευτικὴ διαφορά: ἡ ἀτέλεστη τελειότητα

Στὴν πρὸς Φιλιπησίους Ἐπιστολή, στὸ τρίτο κεφάλαιο, ὁ ἀπόστολος παραθέτει ἓνα αὐτοβιογραφικὸ κομμάτι, ὅπου ἀντιπαραθέτει τὸν ἑαυτό του μὲ ἀντιπάλους του, ἀπὸ τοὺς ὁποῖους θέλει νὰ προφυλάξει τοὺς πιστοὺς, καὶ γι' αὐτὸ τὸν λόγο προβάλλει, σὲ σύγκριση μὲ αὐτοὺς, τὰ προσόντα του (3, 4-7). Τὰ δικά του ἀνθρώπινα καὶ ἐγκόσμια προσόντα ὑπερέχουν κατὰ πολὺ ἀπὸ ὁποιοδήποτε ἄλλο ποὺ κανχᾶται γιὰ τὸ ὅτι εἶναι Ἰουδαῖος. Προσθέτει, ὅμως (στίχ. 7-8) ὅτι παρ' ὅλα αὐτὰ θεώρησε τὰ προσόντα του, καὶ ὄχι μόνο, ἀλλὰ τὰ πάντα, ὅτι εἶναι ἐπιζήμια καὶ περιττά, προκειμένου νὰ κερδίσει τὸν Χριστὸ καὶ τὸν

23. Πρβλ. ΚΥΡΙΑΚΟΥΛΑΣ ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, Ἄριστεία στὴν πρὸς Φιλιπησίους Ἐπιστολή τοῦ ἀποστόλου Παύλου, Θεσσαλονίκη: ἐκδ. Πουρναρᾶ, 2012, σσ. 117-127.

πλοῦτο τῆς γνώσης του. Δὲν θέλει πλέον, λέει (στίχ. 9-10) τὸ καθεστῶς («τὴν δικαιοσύνην») τοῦ Νόμου, ἀλλὰ τὸ καθεστῶς τῶν σχέσεων Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, πού ἐγκαθιδρύει ἡ πίστη στὸν Χριστό, ὥστε νὰ γνωρίσει «αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ τὴν κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ». Σημειώνει δέ (στίχ. 12-13) ὅτι αὐτὸν τὸν στόχο του νὰ κατακτήσει τὸν Χριστὸ δὲν τὸν ἔφθασε ἀκόμη, ἡ προσπάθειά του δὲν ἔχει τελειώσει. Μοιάζει μὲ τὸν ἀθλητὴ πού τρέχει κοιτάζοντας μόνο μπροστά, πρὸς τὸ τέλος («κατὰ σκοπόν»), γιὰ νὰ πάρει τὸ βραβεῖο, δηλαδή τὸν Χριστό, ὅταν θὰ βρεθεῖ πλήρως καὶ ἐντελῶς ἐν αὐτῷ («ἵνα Χριστὸν κερδήσω καὶ εὕρεθῶ ἐν αὐτῷ»).

Μέσα ἀπὸ αὐτὴ τὴ συνάφεια ἀναδύεται ἡ ἀντίληψη τοῦ Παύλου γιὰ τὴ ζωὴ τοῦ χριστιανοῦ ὡς ἕναν *διαρκὴ καὶ ἐντατικὸ ἀγῶνα* γιὰ τὴν κατάκτηση τοῦ βραβείου-Χριστοῦ, ὁ ὁποῖος ἀγῶνας δὲν τελειώνει ἐδῶ, ἀλλὰ εἶναι τῆς «*ἄνω κλήσεως*», δηλαδή ἔχει κηρυχθεῖ πέρα ἀπὸ αὐτὸν τὸν κόσμο, «*ἐν οὐρανοῖς*» (βλ. 3, 20) καὶ τελειοποιεῖται, «*τελειοῦται*» (βλ. στίχ. 12) «*εἰς ἡμέραν Χριστοῦ*» (βλ. στίχ. 16).

Στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ ἀπόστολος, πατώντας στὴ γνωστὴ, ἀπὸ τὴ φιλοσοφία καὶ ἀπὸ τὸν ἰουδαϊκὸ νόμο, ἀναβαθμίδα τῆς ἔννοιας τῆς τελειότητας μὲ τὴ σημασία τῆς γνώσης καὶ ἐκπλήρωσης τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ, κάνει ἕνα ἄλμα καὶ μᾶς μεταφέρει στὸν χῶρο τῆς καινῆς κτίσεως καὶ τῆς καινούργιας σημασίας. Χρησιμοποιώντας ὡς μέσο τὴ γλῶσσα, παίρνει τὸν γνωστὸ ὄρο («*τελειοῦται*») ἀπὸ τίς παλιές κειμενικές καὶ πολιτισμικές συνάφειες καὶ τὸν θέτει μέσα σὲ νέα συνάφεια, τὴν ὁποία καθορίζει ὡς τὴν ἐποχὴ κυριαρχίας τοῦ Χριστοῦ («*ἡμέρα Χριστοῦ*»), ἢ ὅπως λίγο παρακάτω θὰ ὀνομάσει, τὸ «*πολίτευμα*» τῶν χριστιανῶν (3, 20). Ἀμέσως, νέες διακειμενικές σχέσεις ὀριοθετοῦνται μὲ αὐτὰ τὰ λεκτικὰ σημαίνοντα: ἡ «*ἡμέρα*» ὡς δήλωση πολιτικῆς κυριαρχίας τῶν ἀρχόντων ἐκείνων τῶν ἡμερῶν συνδηλώνει ἐν προκειμένῳ τὴν ἐγκαθίδρυση μίας ἄλλης τάξεως πραγμάτων καὶ φέρει στὸν λόγο τὴν ἀναγγελία ἑνὸς νέου τρόπου ζωῆς.

Ἔτσι, δημιουργεῖται ὁ νέος ὄρος γιὰ τὴν τελειότητα, ὁ ὁποῖος δὲν εἶναι οὔτε κενὸς οὔτε οὐτοπικός, διότι περιγράφει μίαν πραγματικότητα, πού εἶναι ἤδη ὑπαρκτὴ καὶ παροῦσα μέσα στὴν ἐκκλησιαστικὴ κοινότητα τῶν Φιλιππῶν, καὶ ὄρατὴ στὴ ζωὴ τῶν πιστῶν καὶ τοῦ ἴδιου τοῦ Παύλου. Σύμφωνα μ' αὐτόν, ἡ ὀλοκλήρωση τοῦ ἀνθρώπου, ἡ τελειότητα κατὰ τὸν Παῦλο δὲν εἶναι νομικὴ, ἀφοῦ δὲν συνίσταται στὴν ἐκπλήρωση τῶν μωσαϊκῶν διατάξεων, οὔτε εἶναι ἠθικὴ, ἀφοῦ δὲν συνίσταται στὴν ἀπόκτηση κάποιων ἀρετῶν ἡθους, ὅπως πρέσβευαν οἱ φιλόσοφοι τοῦ καιροῦ του, ἀλλὰ εἶναι χριστολογικὴ. Ἐπὶ πλέον, δὲν κατορθώνεται σ' αὐτὴν τὴ γῆ καὶ σ' αὐτὸν τὸν κόσμο, ἀλλὰ στὰ ἔσχατα· εἶναι μία τελειότητα ἐν πορείᾳ.

Εἶναι, πράγματι, ἀξιοπρόσεκτη ἡ ἀτέλεστη αὐτὴ τελειότητα ποὺ ὀρίζει ὁ Παῦλος καὶ ἡ ὁποία ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν τρέχουσα ἀντίληψη τῆς ἐποχῆς του, θρησκευτικὴ καὶ φιλοσοφικὴ, ὅτι ἡ τελειότητα συνίσταται στὴν τήρηση τῶν ἐνδεδειγμένων κατὰ περίπτωσιν ὄρων. Διότι, προφανῶς, οἱ ἀντίπαλοί του πρέσβευαν τὰ ἀκριβῶς ἀντίθετα· ὅτι ἡ ζωὴ καταξιώνεται σ' αὐτὸν τὸν κόσμον μὲ τὴν τήρηση τοῦ νόμου, ποὺ πραγματώνεται μὲ τὴν περιτομὴ τοῦ σώματος καὶ μὲ τὴν ἄσκησιν τῆς νομικῆς εὐσέβειας καὶ τῶν ἀνθρώπινων ἐνταλμάτων.

**Διακειμένο δεύτερο: Γνώση καὶ συμμόρφωση μὲ τὸν θάνατον καὶ τὴν ἀνάστασιν τοῦ Χριστοῦ**

Ἀκόμη πιὸ συγκεκριμένα, ἡ τελειότητα ὀρίζεται ὡς «γνώσις καὶ συμμόρφωσις» τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ καὶ ὡς «κοινωνία τῶν παθημάτων» του (στίχ. 10-11). Ἡ τελειότητα, δηλαδή, ἀποκτάται μὲ τὴ συμμετοχὴ στὸν σταυρὸ καὶ στὴν ἀνάστασίν του Χριστοῦ, δηλαδή μὲ τὰ παθήματα γιὰ χάριν τοῦ Χριστοῦ, καὶ κερδίζεται πλήρως μὲ τὴ συνάντησιν μαζί του στὴν ἐνδοξὴ βασιλεία του. Ὅταν καὶ ἐφ' ὅσον αὐτὰ ἐπιτευχθοῦν, «εἴ πως καταστήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τῶν νεκρῶν», στὴν ἐσχατολογικὴ ὥρα καὶ κατάστασιν τῆς ἀνάστασις τῶν νεκρῶν, τότε θὰ δοθῆι τὸ βραβεῖο, ποὺ εἶναι ὁ Χριστὸς καὶ ἡ ἔνωσις μαζί του. Μέχρι τότε, «οὐκ ἤδη τετελείωμαι» (στίχ. 12), λέει ὁ Παῦλος, ἀλλὰ «τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος κατὰ σκοπὸν διώκω» (στίχ. 14).

Ἡ συσχέτισις τῆς τελειότητος μὲ τὴ γνώσιν καὶ τὴ συμμόρφωσιν τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἀνάστασις τοῦ Χριστοῦ καὶ μὲ τὴν κοινωνίαν τῶν παθημάτων του, παραπέμπει διακειμενικὰ στὴν ἄλλη ἰσχυρὴ καὶ διαχρονικὴ σημασίαν τῆς τελειότητος ποὺ ἀπαντᾷ τόσο στὰ ἀρχαιοελληνικὰ ὅσο καὶ στὰ ἑλληνιστικὰ κείμενα, καὶ μάλιστα στὴ Μετάφρασιν τῶν Ο΄: τὴ σημασίαν κατὰ τὴν ὁποία ἡ τελειότητα συναρτᾶται μὲ τὴν ἱερατικὴν ἔννοιαν τῆς θυσίας καί, κατ' ἐπέκτασιν, μὲ τὸν θάνατον τοῦ μάρτυρα ποὺ θυσιάζεται γιὰ τὸν Θεόν.

**Ἐπανερμηνεία καὶ ἐρμηνευτικὴ διαφορὰ: Ἡ ἀγαπητικὴ ἔνωσις μὲ τὸν Χριστὸν**

Μέσα ἀπὸ αὐτὴ τὴ συνάφεια, σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο, καὶ μὲ τὴ συμβολὴ τῆς διακειμενικῆς προσέγγισις, ἀναδύεται μία περαιτέρω δημιουργικὴ ἐπεξεργασία τῆς ἔννοιαις τῆς ἐν Χριστῷ τελειότητος ἀπὸ τὸν ἀπόστολον Παῦλον. Ἡ γλωσσικὴ

διατύπωση του αποστόλου με φράσεις όπως «δι' ὃν τὰ πάντα ἐξημιώθην, καὶ ἡγοῦμαι σκύβαλα εἶναι ἵνα Χριστὸν κερδήσω καὶ εὐρεθῶ ἐν αὐτῷ», «τοῦ γινῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ τὴν κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφούμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ», «διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω, ἐφ' ᾧ καὶ κατελήφθην ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ» (στίχ. 8, 9, 10), ἐπικαλεῖται μία μυστική ἢ μᾶλλον μυστηριακή πραγματικότητα, ἡ ὁποία ἐπαγγέλλεται τὴν ἐμπειρική βίωση καὶ αἴσθηση αὐτῆς τῆς ὑπερβατικῆς γνώσης καὶ συμμόρφωσης μετὰ τὸν Χριστό. Εἶναι ἀξιοπρόσεκτο ὅτι ὁ Χριστὸς σ' αὐτὴ τὴ συνάφεια ἀποκαλεῖται μετὰ ἕναν μοναδικὰ προσωπικὸ καὶ ἀγαπητικὸ τρόπο· «διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ Κυρίου μου» (στίχ. 8), λέει ὁ ἀπόστολος.

Ἡ ἀναφορὰ τοῦ κειμένου σὲ μία ἀπόλυτα προσωπική, ὑπαρξιακή συνάντηση καὶ κοινωνία μετὰ τὸν Χριστό, ἡ ὁποία ἐκφράζεται μετὰ ἕναν βαθύτατα τρυφερὸ καὶ ἀγαπητικὸ τρόπο, ἀποτελεῖ ἐνδεχομένως ἕναν διακειμενικὸ δείκτη στὴν ἀρχαία ἐλληνική σημασία τοῦ ρήματος *τελειοῦμαι* μετὰ τὴν εἰδικὴ ἐννοιολογικὴ ἀπόχρωση ἔρχομαι σὲ γάμο, παντρεύομαι. Ὁ Παῦλος νιώθει ὅτι «τελειοῦται», ὀλοκληρῶνεται, γίνεται ὄριμος καὶ τέλειος, ὅταν θὰ εὐρεθεῖ μετὰ τὸν Χριστό.

Κατὰ τὴ γνώμη μας, αὐτὴ ἡ ἐρμηνεία βρίσκεται πιὸ κοντὰ στὴν παύλεια σκέψη ἀπὸ ὅ,τι ἡ θρησκευοῖστορικὴ ἐρμηνεία τῆς ἐπίδρασης γνωστικῶν καὶ μυστηριακῶν θρησκευτῶν, ὅπως ὑπέθεσαν μερικοὶ ἐρμηνευτές<sup>24</sup>. Πράγματι, διαβάζουμε σχετικὰ στὸ Ρωμ. 8, 35. 37-39· «Τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ; καὶ ἐν τούτοις πᾶσιν ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς. Πέπεισμαι γὰρ ὅτι οὔτε θάνατος οὔτε ζωὴ... δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν».

Ἄν προεκτείνουμε δὲ αὐτὴ τὴν ὀπτική καὶ θέσουμε κάτω ἀπὸ αὐτὸ τὸ πρῶσιμα τίς ἔννοιες πού διαλαμβάνονται στὴν προκείμενη περικοπή –τέλεια ἔνωση μετὰ τὸν Χριστό, πού ἐπιτυγχάνεται στὸ τέλος τῆς ἐπίγειας ζωῆς, μετὰ θάνατο, μάλιστα, μαρτυρικὸ, καθὼς ὁ ἀπόστολος βρίσκεται φυλακισμένος γιὰ τὴν ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ–, ἐρχόμαστε ἀντιμέτωποι μετὰ τὴν ἄλλη εἰδικὴ σημασία τῆς λέξης *τελειοῦμαι*, πού ἀπαντᾶ στὸ βιβλίον τῶν Μακκαβαίων μετὰ τὴν ἔννοια τοῦ

24. Οἱ ἐρμηνευτὲς αὐτοὶ παραλληλίζουν τίς φράσεις «γνώσις», «κοινωνία τῶν παθημάτων», «συμμόρφωσις τῷ θανάτῳ» μετὰ παρεμφερεῖς λέξεις κειμένων γνωστικῶν ἢ μυστηριακῶν θρησκευτῶν τῆς ἐποχῆς. Βλ. M. DIBELIUS, *An die Philipper*, Handbuch zum Neuen Testament 11, Tübingen<sup>3</sup>1937, ad hoc. Οὐσιαστικὴ, ὅμως, ἐννοιολογικὴ σχέση δὲν ὑπάρχει, ὅπως καὶ οἱ ἴδιοι οἱ εἰσηγητὲς παρατηροῦν (βλ. Dibelius, αὐτόθι, σελ. 91).

μαρτυρίου, αλλά και στην ιερατική γλώσσα τῶν Ἑβδομήκοντα με τὴν ἔννοια τῆς θυσιαστικῆς προσφορᾶς.

Σαφῆ ἀπήχηση αὐτῆς τῆς ιερατικῆς σημασίας μπορούμε νὰ δοῦμε, ἐξάλλου, στὴν πρὸς Ἑβραίους Ἐπιστολή, ὅπου ἡ ἀναφορὰ γίνεται στὰ παθήματα καὶ στὸν ἐξιλαστήριο θάνατο τοῦ Χριστοῦ ἀλλὰ καὶ στὰ παθήματα καὶ στὸν θάνατο τῶν δικαίων (2, 10, 5, 9, 7, 28, 10, 14, 12, 2, 23· πρβλ. Ἑβρ. 7, 17). Στὸ Ἑβρ. 12, 2 ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς ὀνομάζεται «τελειωτῆς» μέσα σὲ μία συνάφεια ἀγῶνα ἄχρι τέλους: «δι' ὑπομονῆς τρέχωμεν τὸν προκειμένον ἡμῖν ἀγῶνα, ἀφορῶντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν, ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινε σταυρόν, αἰσχύνῃς καταφρονήσας, ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ Θεοῦ κεκᾶθημεν». Δύσκολα, μᾶλλον, θὰ μπορούσαμε νὰ ἀρνηθοῦμε τὴ διακαίμενικὴ σύνδεση αὐτοῦ τοῦ χωρίου με τὰ παραπάνω χωρία τῆς πρὸς Φιλιππησίους Ἐπιστολῆς, ὅπου οἱ πιστοὶ τρέχουν νὰ καταλάβουν τὴν τελειότητα, πὺ ἐπιτυγχάνεται με τὴ μετοχὴ στὸν θάνατο καὶ στὴν ἀνάστασι τοῦ Χριστοῦ (Φιλ. 3, 10-14).

### Ὁ καταλυτικὸς ρόλος τοῦ Πνεύματος

Παράδοξο φαίνεται ὅτι σὲ ἀμέσως ἐπόμενη προτροπὴ τοῦ ὁ ἀπόστολος καλεῖ τοὺς πιστοὺς, καὶ τὸν ἑαυτό του, «τελείους»<sup>25</sup>. «Ὅσοι τέλειοι», λέει, «τοῦτο φρονῶμεν» (στίχ. 15α). Πῶς συμβιβάζεται αὐτὸς ὁ χαρακτηρισμὸς με τὴν μόλις πρὶν ἀπὸ λίγο δήλωσή του ὅτι δὲν ἔχει ἀκόμη ἀποκτήσει τὴν τελειότητα, ἀλλὰ ἀγωνίζεται νὰ φθάσει στὸ τέρμα;

Ἡ ἐξήγηση εἶναι ὅτι ὁ χαρακτηρισμὸς «τέλειοι» προσδιορίζει τοὺς χριστιανούς με μία ιδιότητα κατὰ πρόληψη τοῦ ἀποτελέσματος καὶ ἐκφράζει τὸ ἐν δυνάμει καὶ ὄχι τὸ ἐν ἐνεργείᾳ τοῦ κατηγορήματος. Ἐννοεῖ ὅτι βρίσκονται στὴν πορεία τῆς τελειότητος, χωρὶς νὰ ἔχουν φθάσει στὸ τέρμα – «εἰς ὃ ἐφθάσαμεν», διευκρινίζει ἀμέσως (στίχ. 16). Ὅπως μόλις ἔχει δείξει, ἡ τελειότητα, ἡ εὕρεσι, δηλαδή, με τὸν Χριστὸ καὶ ἡ γνῶσι καὶ ἡ συμμόρφωσι με αὐτόν, βρίσκεται στὸ τέρμα ἐνὸς ἀγῶνα καὶ δίνεται ὡς βραβεῖο ἀπὸ τὸν Θεὸ σ' ἐκείνους πὺ προσέ-

25. Ἡ λέξι αὐτὴ παραλληλίζεται με ὄρους τῶν ἑλληνιστικῶν μυστηριακῶν θρησκειῶν, χωρὶς ὅμως βαθύτερες ἐξαρτήσεις. Βλ. M. DIBELIUS, «Ἐπίγνωσις ἀληθείας», *Botschaft und Geschichte II, Gesammelte Aufsätze von M. Dibelius*, herausgegeben von G. Bornkamm, 1-13, σελ. 8.

τρεξαν στην «άνω κλήσιν», στο κάλεσμα τὸ οὐράνιο καὶ πνευματικό. Ἐξάλλου, αὐτὸ δηλώνει καὶ ἡ φράση ποὺ ἀκολουθεῖ στὸν στίχ. 15β· «καὶ εἴ τι ἑτέρως φρονεῖτε, καὶ τοῦτο ὁ Θεὸς ὑμῖν ἀποκαλύψει». Οἱ «τέλειοι» τελειοποιῦνται συνεχῶς, καθὼς ὁ Θεὸς τοὺς ἀποκαλύπτει τί πρέπει νὰ φρονοῦν.

Στὴν Α΄ πρὸς Κορινθίους Ἐπιστολή (2, 6 ἐ.ξ.) ὁ ἀπόστολος ἀποκαλεῖ, ἐπίσης, «τελείους» τοὺς χριστιανούς καὶ ἐξηγεῖ ὅτι τοὺς «τελείους» ὁ Θεὸς ἀποκαλύπτει τὴ σοφία του, τὰ βάθη του καὶ τὸ πνεῦμα του μὲ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιο: «Ἡμῖν δὲ ὁ Θεὸς ἀπεκάλυψε διὰ τοῦ Πνεύματος αὐτοῦ· τὸ γὰρ Πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ. ... Ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν, ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν».

Ἡ συσχέτιση αὐτοῦ του χωρίου καὶ ἡ παρουσία τοῦ Πνεύματος ὡς παράγοντα ἀποκάλυψης ὀδηγεῖ στὴ σκέψη ὅτι στὸν λόγο περὶ γνώσεως καὶ συμμορφώσεως μὲ τὸν Χριστὸ καὶ τὴν ἀνάστασή του, στὸν στίχ. 8, μπορεῖ νὰ ὑποδηλώνεται μυστικά ἢ ἐν μυστηρίῳ πράξις τῆς λατρεύουσας Ἐκκλησίας. Ἐκεῖ, στὴ λατρευτικὴ καὶ μυστηριακὴ συνάντηση τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινότητος τὸ Πνεῦμα ἀποκαλύπτει καὶ τὸ «ποτήριον τῆς κοινωνίας» καὶ ὁ «ἄρτος ὃν κλῶμεν» ἐπιτυγχάνει ὑπερβατικὰ τὴν εὕρεση καὶ τὴν ἔνωση μὲ τὸν Χριστό. Πρβλ. Α΄ Κορ. 10,16· «τὸ ποτήριον τῆς κοινωνίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐστί; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστί;».

Μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο, ὁ ἀπόστολος εἰσάγει στὴ διακειμενικὴ διαδικασίᾳ ἕναν καινούργιο, ὑπερβατικὸ παράγοντα, τὸ πρόσωπο καὶ τὸ ἔργο τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, τὸ ὁποῖο συμπράττοντας μὲ τὸ πρόσωπο καὶ τὸ ἔργο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ δρᾷ μέσα στὴ λογικὴ καὶ στὴν κοινότητα τῆς ἐκκλησίας ἀναδημιουργικά. Μεταμορφώνει τὴ μέχρι τώρα ἰσχύουσα λογικὴ ἀλλὰ καὶ κοινωνικὴ συνθήκη τῶν διακειμένων σημείων, ποὺ πορεύεται κατὰ τὸ σχῆμα, τελειότητα ἱερατικῆς θυσίας → μαρτυρικὸς θάνατος → ὀλοκλήρωση μὲ τὴν κοινωνία τῶν παθημάτων, εἰσάγοντας τὴν ἐν Πνεύματι ἔνωση μὲ τὸν Χριστό, ὁ ὁποῖος ἔπαθε καὶ ἀναστήθηκε. Αὐτὴ ἡ ἔνωση, ποὺ ἐπιτυγχάνεται μὲ τὴ μυστηριακὴ συμμετοχὴ στὸ σῶμα καὶ στὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, δημιουργεῖ μία νέα πραγματικότητα, ποὺ ρυθμίζεται ἀπὸ τὶς πνευματικὲς συνθήκες τῆς Ἀνάστασης καὶ περιγράφεται ἀπὸ τὸν ἀπόστολο ὡς «ἐν οὐρανοῖς» καὶ «πρὸς τὰ ἄνω». Σ' αὐτὴν τὴ νέα πραγματικότητα ὀδηγεῖται ὁ πιστὸς τελειούμενος καὶ τέλειος, καθὼς ἀνασταίνεται καὶ αὐτός, ἐνωμένος μὲ τὸν Ἀναστάντα Κύριό του.

## Τὸ πατερικὸ ἐρμηνευτικὸ μετα-κείμενο

Ἡ ἔννοια τῆς ἀτέλεστης τελειότητος τοῦ χριστιανοῦ, ὅπως διαμορφώθηκε ἀπὸ τὸν ἀπόστολο Παῦλο, περνᾷ στοὺς πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, καθὼς τὴν συναντοῦμε στὰ κείμενά τους, σὲ πλῆθος διακειμενικὲς συνάψεις, ὅπου ἀναπλάθουν καὶ μεταπλάθουν τὰ παύλεια σημαίνόμενα μέσα στὰ κοινωνικά - πολιτισμικά - ἐκκλησιολογικά δεδομένα τῆς ἐποχῆς τους. Μποροῦμε νὰ ὀρίσουμε, κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ἓνα μετα - κείμενο, ποὺ δημιουργεῖται ἀπὸ τὰ πατερικὰ σχετικὰ χωρία, τὸ ὁποῖο παρουσιάζει τὴ δική του διακειμενικὴ ἐπεξεργασία καὶ ἐπανερμηνεία τοῦ παύλειου κειμένου. Ὡστόσο, καταλυτικὸς παραμένει πάντοτε ὁ ρόλος τοῦ ἴδιου Ἁγίου Πνεύματος, ποὺ διαχειρίζεται ἐν μυστηρίῳ μέσα στὴν ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ, μὲ τοὺς ἴδιους πάντοτε ἀποκεκαλυμμένους ὅρους, τὴν ἀποστολικὴ διδασχὴ καὶ τὴν εὐχαριστιακὴ ἐμπειρία γιὰ τὰ μέλη τῆς.

Ἡ περαιτέρω ἀνάλυση ἀπαιτεῖ, βέβαια, νέα μελέτη ἢ μᾶλλον μελέτες, ἰδιαίτερες γιὰ τὸν κάθε ἐρμηνευτὴ πατέρα τῆς Ἐκκλησίας, ὁ ὁποῖος κινούμενος μέσα στὸν χώρο τῆς δικῆς του πολιτισμικῆς ἐγκυκλοπαιδείας, κατὰ τὸν ὅρο τοῦ Eco, ἐρμηνεύει καὶ ἐπανερμηνεύει τὴν παύλεια ἔννοια κατὰ τὰ δεδομένα τῆς. Γιὰ νὰ τεκμηριώσουμε, ἐν προκειμένῳ, τὴ συνεχιζόμενη ἀδιαλείπτως διακειμενικὴ διαδρομὴ τῆς παύλειας ἔννοιας τῆς τελειότητος, θὰ ἀναφέρουμε ὀρισμένα μόνο χαρακτηριστικὰ παραδείγματα, παραθέτοντας ἐνδεικτικὰ πατερικὰ χωρία.

- Γιὰ τὴν ἀτέλεστη τελειότητα τοῦ χριστιανοῦ ὁ ἅγιος Γρηγόριος Νύσσης λέει χαρακτηριστικὰ: «Ἐπὶ γὰρ τῆς ἀρετῆς, παρὰ τοῦ ἀποστόλου ἓνα τελειότητος ὄρον ἐμάθομεν, τὸ μὴ ἔχειν αὐτὴν ὄρον»<sup>26</sup>. Καὶ κατὰ τὸν ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ, ἡ θέωση τοῦ ἀνθρώπου, ἢ ἡ τελειώσή του ὡς προσώπου, ἔρχεται ὡς ἐπιστέγασμα μακροῦς καὶ κοπιώδους ἀσκητικῆς πορείας<sup>27</sup>.

26. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ τοῦ βίου Μωϋσέως ἢ Περὶ τῆς κατ' ἀρετὴν τελειότητος*, PG 44, 300 CD: «Ἡ τελειότης ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων ἀπάντων ὅσα τῇ αἰσθήσει μετρεῖται πέρασί τισιν ὀρισμένοις διαλαμβάνεται, οἷον ἐπὶ τοῦ ποσοῦ, τοῦ τε συνεχοῦς καὶ τοῦ διωρισμένου. Πᾶν γὰρ τὸ ἐν ποσότητι μέτρον ἰδίους τισιν ὄροις ἐμπεριέχεται· καὶ ὁ πρὸς τὸν πῆχυν ἢ τὴν τοῦ ἀριθμοῦ δεκάδα βλέπων οἶδε τὸ ἀπὸ τίνος ἀρξάμενον καὶ εἰς τι καταλήξαν, ἐν ᾧ ἔστι τὸ τέλειον ἔχειν. Ἐπὶ δὲ τῆς ἀρετῆς ἓνα παρὰ τοῦ Ἀποστόλου τελειότητος ὄρον ἐμάθομεν, τὸ μὴ ἔχειν αὐτὴν ὄρον· ὁ γὰρ πολὺς ἐκεῖνος καὶ ὑψηλὸς τὴν διάνοιαν ὁ θεῖος Ἀπόστολος αἰεὶ διὰ τῆς ἀρετῆς τρέχων οὐδέποτε τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος ἔληξεν· οὐδὲ γὰρ ἀσφαλῆς αὐτῷ ἦν ἡ τοῦ δρόμου στάσις· διὰ τί; ὅτι πᾶν ἀγαθὸν τῇ ἑαυτοῦ φύσει ὄρον οὐκ ἔχει, τῇ δὲ τοῦ ἐναντίου παραθέσει ὀρίζεται, ὡς ἡ ζωὴ τῷ θανάτῳ καὶ τὸ φῶς τῷ σκότῳ».

27. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, *Πρὸς μοναχὴν Ξένην*, 59 καὶ *Πρὸς Ἰωάννην καὶ Θεόδωρον τοὺς*

- Τὰ παύλεια σημασιολογικά χαρακτηριστικά πού συνδέουν τὴν τελειότητα μὲ τὴ γνώση τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ ἀλλὰ καὶ μὲ τὴ μαρτυρική ζωὴ ἐπανερχονται στοὺς νηπτικούς καὶ ἡσυχαστὲς πατέρες μὲ τοὺς ὄρους τῆς θεογνωσίας καὶ τῆς θεοπτίας, τῆς μαρτυρικῆς ἄσκησης καὶ τῆς ἐπίπονης προσευχῆς<sup>28</sup>.
- Σ' αὐτὴ τὴ συνάφεια, μάλιστα, δὲν θὰ ἦταν ἄστοχο, ἴσως, νὰ ποῦμε ὅτι μὲ τὴν παύλεια διατύπωση γιὰ τὴν ἔνωση μὲ τὸν Χριστό, μέσῳ τῶν παθημάτων ἐν Πνεύματι, βρισκόμαστε μπροστὰ σὲ μία πρωτοχριστιανικὴ διατύπωση τῆς θεώρησης τοῦ θανάτου, καὶ μάλιστα τοῦ μαρτυρικοῦ, ὡς γάμου πνευματικοῦ μὲ τὸν νυμφίο Χριστό, καὶ στὴν ἀπαρχὴ τῆς γραμματείας τῶν μυστικῶν θεολόγων πατέρων, οἱ ὅποιοι διατύπωσαν τὴ σχέση μὲ τὸν Θεὸ μὲ ὄρους ἀπροκάλυπτα ἀγαπητικούς, ὅπως διαβάζουμε στοὺς *Ῥυμνους τοῦ ἁγίου Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου*<sup>29</sup>.

φιλοσόφους, 18, Π. ΧΡΗΣΤΟΥ (ἐκδ.), *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, Συγγράμματα*, τόμ. 5, Θεσσαλονίκη 1992, σσ. 224 καὶ 239.

28. Βλ. ΜΑΞΙΜΟΥ ΤΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Πρὸς Θαλάσσιον περὶ διαφορῶν ἀπόρων τῆς Ἁγίας Γραφῆς*, PG 90,593D: «Τελείος ἐστὶν ὁ τοῖς ἐκουσίοις δι' ἐγκρατείας μαχόμενος καὶ τοῖς ἀκουσίοις δι' ὑπομονῆς ἐγκατεργῶν πειρασμοῖς, καὶ ὀλόκληρός ἐστὶν ὁ καὶ τὴν προᾶξιν μετὰ γνώσεως καὶ τὴν θεωρίαν οὐκ ἄπρακτον διανύων». Ἐπίσης, ἅγια θέση τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ εἶναι ὅτι ὁ δρόμος τῆς τελείωσης περνᾶ ἀπὸ τὴν καρδιά τοῦ ἀνθρώπου, ἀπὸ τὸ κέντρο δηλαδὴ τῆς ψυχοσωματικῆς του ὑπαρξης, ὅπου μπορεῖ νὰ συναντήσῃ τὸν Θεὸ καὶ νὰ δεχθῇ τὴν ἐξαγιαστικὴ χάρι του. Βλ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, *Ἐπὲρ τῶν ἱερῶς ἠσυχασόντων*, 1, 2, 3-4, Π. ΧΡΗΣΤΟΥ (ἐκδ.), *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, Συγγράμματα*, τόμ. 1, Θεσσαλονίκη 1962, σσ. 396-397.

29. Βλ. ΣΥΜΕΩΝ ΤΟΥ ΝΕΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Ῥυμνοι*, A. Kambylis (ed.), *Symeon Neos Theologos, Hymnen, Supplementa Byzantina 3*, Berlin - New York: De Gruyter, 1976, 34-462, *Ῥυμνος 16*, «Ὅτι ποθεινόν τε καὶ ἐπιθυμητόν κατὰ φύσιν μόνον τὸ θεῖον, οὐ ὁ μετέχων πάντων ἐν μετοχῇ γέγονε τῶν καλῶν», 21-33·

«καὶ τίς ἄρα ἐγγύτερον γενήσεται ἐκείνου  
ἢ πῶς ἀνενεχθήσεται εἰς ἀμέτρητον ὕψος;  
λογιζομένου μου αὐτὸς εὐρίσκειται ἐντός μου,  
ἔνδον ἐν τῇ ταλαίνῃ μου καρδίᾳ ἀπαστρέπτων,  
πάντοθεν περιλάμπων με τῇ ἀθανάτῳ αἴγλῃ,  
ἅπαντα δὲ τὰ μέλη μου ἀκτίσι καταυγάζων,  
ὅλος περιπλεκόμενος ὅλον καταφιλεῖ με  
ὅλον τε δίδωσιν αὐτὸν ἐμοὶ τῷ ἀναξίῳ,  
καὶ ἐμφοροῦμαι τῆς αὐτοῦ ἀγάπης καὶ τοῦ κάλλους,  
καὶ ἡδονῆς καὶ γλυκασμοῦ ἐμπίπλαμαι τοῦ θείου·  
μεταλαμβάνω τοῦ φωτός, μετέχω καὶ τῆς δόξης  
καὶ λάμπει μου τὸ πρόσωπον ὡς καὶ τοῦ ποθητοῦ μου  
καὶ ἅπαντα τὰ μέλη μου γίνονται φωτοφόρα».

- Με την ίδια σημασία ή λέξη χρησιμοποιείται στη συνέχεια σε όλα τα μαρτυρολόγια, αποβαίνοντας ένας τεχνικός όρος για τον θάνατο των μαρτύρων· πρβλ. *Μαρτύριον Ἀνδρέου ἑτερον* «Ἐτελειώθη ὁ ἅγιος καὶ ἀπόστολος τοῦ Χριστοῦ Ἀνδρέας μαρτυρήσας ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ»<sup>30</sup>.

## Σύνοψη

Συνοψίζοντας τὴ διακειμενικὴ ἐξέταση τῆς ἔννοιας τῆς τελειότητος στὰ παύλεια κείμενα σημειώνουμε τὰ ἑξῆς:

- α) Δὲν ἀνιχνεύονται κατὰ λέξη παραθέσεις ἀπὸ βιβλικά ἢ ἄλλα κείμενα. Ὑπάρχουν ὅμως ἀναφορές, ὑπαινιγμοὶ καὶ ἀπηχήσεις τόσο στὴν Παλαιὰ Διαθήκη ὅσο καὶ σὲ κείμενα τοῦ ἴδιου Παύλειου corpus.
- β) Ἀναγνωρίζονται σημεῖα-δεῖκτες μέσα στὰ κείμενα ποὺ προσανατολίζουν σὲ στοιχεῖα τῆς πολιτισμικῆς ἐγκυκλοπαιδείας, κατὰ τὸν ὅρο τοῦ Eco, τοῦ βιβλικοῦ χώρου. Ἀρχαῖες ἑλληνικὲς σημασίες καὶ παλαιοδιαθητικὲς ιδιάζουσες χρήσεις φανερόνται μέσα ἀπὸ τὶς γραμμὲς καὶ συμπλέκονται μὲ τὸ παύλειο κείμενο.
- γ) Τὰ διακειμενικά στοιχεῖα προσαρμόζονται σὲ νέες συνάφειες, ὅπου προσάγονται νέοι σημασιολογικοὶ παράγοντες. Τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι ἡ μεταμόρφωση τοῦ προηγουμένου καὶ ἡ δημιουργία νέου νοήματος.

Μ' αὐτοὺς τοὺς τρόπους, προκύπτει ὅτι ἡ τελειότητα τελειοποιεῖται στὰ ἔσχατα, ἐμπεριέχει τὴ γνώση τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ καὶ ὀλοκληρώνεται στὴν ἀγαπητικὴ ἔνωση μὲ τὸν Ἰησοῦ Χριστὸ μέσῳ τῆς συμμετοχῆς στὸν θάνατο καὶ στὴν ἀνάστασή του, ἡ ὁποία ἐπιτυγχάνεται μὲ τὴν ἐνέργεια τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καὶ βιώνεται μέσα στὴν ἐκκλησιαστικὴ κοινότητα.

Στὴν ἐπακόλουθη ἐκκλησιαστικὴ καὶ πατερικὴ γραμματεία ἡ παύλεια ἔννοια τῆς τελειότητος διεξηγηθεῖται ἀνάλογα μὲ τὰ ἐκάστοτε ἐξωκειμενικά θεολογικὰ ζητούμενα ὡς μαρτύριο, ὡς ἄσκησις, ὡς θεογνωσία καὶ ὡς θεοπτία, ὡς θεία ἔνωση καὶ γάμος πνευματικὸς τῶν ἀγαπῶντων τὸν Θεό.

---

30. R. A. LIPSIVS - M. BONNET (eds), *Acta Apostolorum Apocrypha*, μέρ. II, τόμ. 1, σ. 64.

Ἡ παροῦσα μελέτη ἀποτελεῖ ἓνα ἐρμηνευτικὸ παράδειγμα, μὲ τὸ ὁποῖο παρουσιάζεται μία βιβλικὴ ἐφαρμογὴ τῆς σύγχρονης θεωρίας τῆς διακειμενικότητος καὶ προτείνεται ὅτι ἡ διακειμενικότητα μπορεῖ νὰ λογισθεῖ ὡς μία μορφή τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐρμηνευτικῆς παράδοσης ἢ, ἀκριβέστερα, ὡς μία σύγχρονη καὶ ἐνημερωμένη ἐπιστημονικά, πολὺ διεισδυτικὴ, πολυδύναμη καὶ πολλαπλᾶ γόνιμη ἐξήγηση τῆς δημιουργίας τῆς πατερικῆς ἐρμηνευτικῆς παραγωγῆς.