

ΧΡΙΣΤΙΝΑΣ ΝΙΚΗΤΑΡΑ - ΚΡΕΜΜΥΔΑ

**ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΕΣ ΔΟΜΕΣ
ΤΗΣ ΝΕΟΠΛΑΤΩΝΙΚΗΣ
ΚΑΙ
ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗΣ ΑΙΣΘΗΤΙΚΗΣ**

Ο ΠΛΩΤΙΝΟΣ ΚΑΙ Ο ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΝΥΣΣΗΣ

Διδακτορική Διατριβή

ΑΘΗΝΑ 1998

ΧΡΙΣΤΙΝΑΣ ΝΙΚΗΤΑΡΑ - ΚΡΕΜΜΥΔΑ

**ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΕΣ ΔΟΜΕΣ
ΤΗΣ ΝΕΟΠΛΑΤΩΝΙΚΗΣ
ΚΑΙ
ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗΣ ΑΙΣΘΗΤΙΚΗΣ**

Ο ΠΛΩΤΙΝΟΣ ΚΑΙ Ο ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΝΥΣΣΗΣ

Διδακτορική Διατριβή

ΑΘΗΝΑ 1998

Περιεχόμενα

Πρόλογος	5
Εισαγωγή.....	8
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1	14
ΟΙ ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΟΙ ΚΑΙ Ο ΠΛΑΤΩΝΑΣ	14
α. Οι πρώτοι αισθητικοί και παιδαγωγικοί στοχασμοί: κόσμος, άνθρωπος, ψυχή.....	14
β. Ο Πλάτωνας.....	20
Η Οντολογία πηγή της Αισθητικής και της Παιδαγωγικής επιστήμης.	20
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2.....	27
Η ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ ΚΑΙ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗ.....	27
α') Παιδαγωγική. Περιεχόμενο και τάσεις.....	27
β') Αισθητική. Ο όρος και το περιεχόμενο.....	33
γ') Η διαλεκτική της Αισθητικής.....	36
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3.....	48
ΤΟ ΚΑΛΛΟΣ.....	48
α') Το Σωματικό Κάλλος	48
β') Η Φύση.....	61
γ') Το νοητό κάλλος	70
ΚΑΤΗΓΟΡΙΕΣ	86
α') Ετερότητα.....	86
β') Οι αισθητικές κατηγορίες του Γρηγορίου Νύσσης.	97
γ') Αισθητικές κατηγορίες του Πλωτίνου.	108
δ') Το Άσχημο	113
ε') Συμμετρία - Αρμονία - Προαίρεση.....	123
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5.....	136
Ο ΝΟΥΣ.....	136
α') Σχέση νοείν - αισθάνεσθαι	136
β') Η ανάμνηση.....	147
γ') Το ηθικό περιεχόμενο της καλολογίας.....	151
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6.....	154
ΧΡΟΝΟΣ	154
α') Η απεικόνιση της Αισθητικής με τον αιώνα και το χρόνο.	154
β') Αϊδιότητα	162
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....	165
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	173
Α΄. ΠΛΩΤΙΝΟΣ.....	173
Β΄. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΝΥΣΣΗΣ	194

Πρόλογος

Η εκπόνηση της παρούσας διδακτορικής διατριβής ακολούθησε τη φιλοσοφία της διά βίου παιδείας κι ήταν αποκύημα μακράς ερευνητικής προσπάθειας και προσωπικού προβληματισμού.

Αρχική πρόθεσή μου ήταν η διερεύνηση των κοινών τόπων μεταξύ Πλωτίνου και Γρηγορίου Νύσσης σε μια ευρύτερη προβληματική που αφορά στη συνάντηση της μακραίωνης πλατωνικής φιλοσοφικής παράδοσης και του Χριστιανισμού. Η Αισθητική ήταν το πεδίο που πρόσφερε την απρόσκοπτη αυτή δυνατότητα για δύο λόγους:

α') απομάκρυνε τον κίνδυνο εμπλοκής με δογματικά θέματα

β') έδινε μια καθολική εποπτεία της εννοιολογίας και του φιλοσοφικού προβληματισμού των δύο στοχαστών.

Η επεξεργασία της προσφερόμενης ύλης δεν ήταν απλή υπόθεση. Η επιλογή των στοιχείων, που αφορούσαν στην αισθητική του Πλωτίνου και του Γρηγορίου Νύσσης, ήταν εργασία επίπονη. Η Θρησκεία, η Ηθική, η Ανθρωπολογία, η Μεταφυσική δημιουργούσαν ένα σύνθετο εννοιολογικό πλέγμα, όπου δύσκολα θα μπορούσε κανείς να επιτύχει αφαιρέσεις ή μεμονωμένες αντιστοιχίες. Ωστόσο, η πλούσια βιβλιογραφία, ξένη κυρίως, του Πλωτίνου γενικώς κι επί του Γρηγορίου Νύσσης βοήθησαν σημαντικά. Επιπλέον η προοδευτική αφύπνιση του επιστημονικού ενδιαφέροντος για τον Γρηγόριο Νύσσης, τα διεθνή συνέδρια και οι συστηματικές μελέτες, ενθάρρυναν και τον προσωπικό μου μόχθο να ολοκληρώσει την πρώτη προσπάθεια.

Οφείλω να αναφέρω ότι στην πρώτη της φάση η διδακτορική διατριβή εκπονήθηκε στη Γερμανία, στο παν/μιο της Κολωνίας, όπου έκανα μεταπτυχιακές σπουδές κατά τα έτη 1978-1981. Ευχαριστώ και από τη θέση αυτή τον καθηγητή μου κ. Karl Bormann, ο οποίος εκτίμησε την προσπάθεια μου και διατύπωσε την θετική εισήγηση για την φάση αυτή.

Στη συνέχεια η παιδαγωγική και η εκπαιδευτική εμπειρία μου, καθώς από το 1981 διορίστηκα στη μέση εκπαίδευση, μεταθέτει το στόχο μου. Η επαφή μου με το χώρο των παιδαγωγικών, - δίδαξα στην ΣΕΛΔΕ Τριπόλεως, όπου διετέλεσα υποδιευθύντρια της σχολής, και στην ΣΕΛΜΕ, καθώς επίσης και στο Μαράσλειο Διδασκαλείο,- με κατακλύζει με νέα επιστημονικά βιώματα. Η εμπειρία μου η σχετική με την Αισθητική του Γρηγορίου Νύσσης και του Πλωτίνου ήταν αναμφισβήτητα παιδαγωγική.

Η διαπίστωση αυτή έπρεπε να αναλυθεί και να υπογραμμίσει α') την παιδαγωγική μέριμνα της Ελληνικής και της χριστιανικής Φιλοσοφίας και β') την ανάγκη να αναπτυχθεί μια παιδαγωγική θεωρία, όπου θα ενσωματωθούν οι αισθητικοί στοχασμοί της ελληνικής φιλοσοφικής παράδοσης, για να θεμελιώσουν τη σύγχρονη φιλοσοφία της αισθητικής αγωγής.

Την πρώτη επεξεργασία ακολούθησε η δεύτερη δυσχερέστερη φάση. Από το αισθητικό περιεχόμενο έγινε επιλογή όσων στοιχείων έδειχναν εμφανώς την παιδαγωγική και ανθρωπολογική τους προοπτική και αξία. Στη φάση αυτή η Αισθητική έπρεπε να διερευνηθεί κατά την παιδαγωγική λειτουργία της.

Η φιλοσοφική ανάλυση κι η ερμηνευτική είναι οι μέθοδοι που διασφάλισαν εγκυρότητα και αποδεικτικότητα στους αρχικούς συλλογισμούς. Οι βασικές έννοιες, το κάλλος, το άσχημο, η συμμετρία, το ένα, η ψυχή, οι αισθήσεις, ο νους, με τη φιλοσοφική ανάλυση και την αντίστοιχη ερμηνευτική προσέγγισή τους προδίδουν τον βαθύ παιδαγωγικό χαρακτήρα τους.

Η αυτοαγωγή του παιδαγωγού, η αισθητική αυτοαγωγή του παιδαγωγού είναι το πρώτο επίτευγμα αυτής της προσέγγισης. Η αγωγή, η αισθητική αγωγή του παιδαγωγούμενου είναι ο επόμενος αναβαθμός της. Επίσης είναι ένα πρώτο ενθαρρυντικό κεφάλαιο στο παρθένο, από άποψη παιδαγωγικής διερεύνησης, πεδίο της φιλοσοφίας της αισθητικής αγωγής, όπως θεμελιώνεται από την ελληνική παράδοση.

Τα επί μέρους πρώτα κεφάλαια της διατριβής αυτής, ως θέματα επίσης καινούργια, μπορούν να αποτελέσουν θέματα παιδαγωγικών ερευνών. Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι είναι αληθινοί παιδαγωγοί, όπως αποδεικνύεται από τα αποσπάσματά τους κι από τις ποικίλες παραδόσεις για τη ζωή τους. Πρόκειται για πολύ ενδιαφέρον και πρωτότυπο θέμα, που θίγεται στο πρώτο κεφάλαιο.

Από το πρώτο κεφάλαιο ως το τελευταίο, το περί χρόνου, η Αισθητική του Πλωτίνου και του Γρηγορίου Νύσσης αναδεικνύεται σε μια δυναμική διά βίου «παιδαγωγία». Χειραγωγεί την ψυχή, τη διάνοια και την ύπαρξη στην αλήθεια, σε μια πορεία αιώνια, όπου παιδαγωγός και παιδαγωγούμενος ενώνονται μυστικά, για να κατανοήσουν και να παιδαγωγήσουν όλη την ανθρωπότητα. Για την παιδαγωγική προοπτική της νεοπλατωνικής και της χριστιανικής αισθητικής, ο παρών κόσμος και τα συμβεβηκότα του είναι ουσιαστικά και σημαντικά, επειδή προγυμνάζουν και οδηγούν στην αφανή κι αναλλοίωτη αρμονία. Ο παιδαγωγός αξιοποιεί τα φαινόμενα, για να αποκα-

λύψει στη δειλή και προσδοκώσα συνείδηση του παιδαγωγούμενου τις μόνιμες αξίες του ανθρώπου και της υπάρξεως. Ο σκοπός της Αισθητικής και της Παιδαγωγικής ολοκληρώνεται με την ολοκλήρωση του ανθρώπου.

Οπωσδήποτε η παρούσα διατριβή δεν εξαντλεί το μεγάλο κεφάλαιο των παιδαγωγικών δομών της ελληνικής φιλοσοφικής παράδοσης στην Αισθητική. Ωστόσο καλύπτει ένα μεγάλο χρονικό διάστημα. Καλύπτει την πλατωνική παράδοση στο πρόσωπο του Πλωτίνου και την Χριστιανική εκπροσώπηση στην επιλογή του Γρηγορίου επισκόπου Νύσσης.

Στην τελική διαμόρφωση της ύλης με βοήθησε με αληθινή φροντίδα ο καθηγητής κ. Πέτρος Αναστασιάδης, στον οποίο οφείλω θερμές ευχαριστίες. Ευχαριστίες επίσης οφείλω στον καθηγητή της φιλοσοφικής σχολής του πανεπιστημίου Κρήτης κ. Ιωάννη Θεοδωρόπουλο για την επιστημονική συμβολή του στην σύνταξη της εργασίας.

Ας μου επιτραπεί τέλος να ευχαριστήσω τον καθηγητή του παν/μίου Κρήτης τον κ. Δημήτριο Κουκουλομάτη.

Τέλος οφείλω σεβασμό και ευχαριστίες στο Παιδαγωγικό τμήμα Δημ. Εκπ/σης του Παν/μου Κρήτης, που εμπιστεύτηκε και μου αναγνώρισε το δικαίωμα και την ευθύνη της μύησης στην παιδαγωγική μυσταγωγία.

Εισαγωγή

Η Αισθητική αγωγή αποτελεί πολυδιάστατη συνισταμένη του φαινομένου της αγωγής και ως εκ τούτου σημαντικό κεφάλαιο παιδείας. Δύο είναι τα κύρια πεδία αναφοράς της:

1. η κυριολεκτική αισθητική εντύπωση του ωραίου στη φύση και στην τέχνη
2. η δημιουργία του ωραίου στη φύση και στη τέχνη.

Για την πραγματοποίηση των στόχων της η αισθητική αγωγή συνάπτει όλους τους τομείς της γενικής αγωγής, τη σωματική, τη διανοητική, την ηθική, τη θρησκευτική και την κοινωνική αγωγή¹. Είναι ο συνδεδετικός ιστός όλων των διαστάσεων της παιδείας κι η μήτρα των πολλαπλών της μορφών.

Στην εκπαιδευτική πρακτική η αισθητική αγωγή, ως ευρύτερος όρος κι η καλλιτεχνική αγωγή ως λιγότερο περιεκτικός, πραγματώνονται με τη συγκρότηση ολοκληρωμένων εκπαιδευτικών προγραμμάτων. Στόχος αυτών των προγραμμάτων είναι η ανίχνευση ή η ενίσχυση καλλιτεχνικών δεξιοτήτων των μαθητών κι η καλλιέργεια σ' αυτούς αισθητικού κριτηρίου. Ως εκ τούτου η σχολική αισθητική παιδεία περιλαμβάνει κι αξιοποιεί όλο το φάσμα της καλλιτεχνικής δημιουργίας, τις εικαστικές τέχνες, τη μουσική, το χορό και τη λογοτεχνία, ακόμη και τη φυσική αγωγή.

Στην αρχαία Ελλάδα η εκπαίδευση ήταν κυρίως αισθητική. Κύρια αναφορά της ήταν το καλό και το αληθές και σπουδαία αρετή η καλοκαγαθία. Η μουσική και η γυμναστική στο παιδαγωγικό επίπεδο και η καλλιτεχνία στην ευρύτερη οργάνωση της πόλης, σφυρηλατούσαν τον πολίτη, ώστε να υπηρετεί το ωραίο και να αποβλέπει στην αρετή.

Με την επικράτηση του Χριστιανισμού στον ευρύτερο ευρωπαϊκό χώρο η σημασία κι οι στόχοι της αγωγής επηρεάστηκαν. Ο Χριστιανισμός εισέδωσε ως καινοτομία στην ελληνική κι ευρωπαϊκή σκέψη κι επηρέασε όλους τους τομείς έκφρασής της. Για την Παιδαγωγική θεμελιώθηκε νέο κεφάλαιο, όπως άλλωστε και για τη φιλοσοφία. Η συνάντηση ελληνοχριστιανισμού επηρέασε και την παιδαγωγική σκέψη².

Στα Βυζαντινά χρόνια η καλλιτεχνία με την κλασική της έννοια παρέδωσε τη σκυτάλη στις ιερές τέχνες, τη μουσική και την αγιογραφία, για να σμιλεύεται το χριστιανικό ήθος στην ψυχή των πιστών. Η χριστιανική α-

γωγή ακολούθησε την τακτική της αρχαίας αγωγής επικεντρώνοντας βέβαια το ενδιαφέρον της στην ενίσχυση της χριστιανικής πίστης.

Στη μετεπαναστατική Ελλάδα η Αισθητική αγωγή εφαρμόστηκε κατ' αρχήν με το μάθημα «της γραμμικής ιχνογραφίας» και με χαρακτήρα καθαρά πρακτικό. Οι σημαντικότεροι λόγοι της καθυστέρησης της συναρμογής καλλιτεχνίας και παιδαγωγικής στους νεότερους χρόνους είναι ιστορικοί και πολιτιστικοί. Η μακραίωνη δηλαδή τουρκική κυριαρχία και κατόπιν η υπό ξένη επιρροή συγκρότηση του νέου ελληνικού κράτους διέκοψε την πολιτιστική συνέχεια και ανέκοψε την εξέλιξη της αισθητικής αγωγής.

Η συστηματική συναρμογή της καλλιτεχνίας με την παιδαγωγική εμφανίζεται αργά, για να υπογραμμίσει τις αρνητικές συνέπειες μιας αγωγής χωρίς αισθητικό προσανατολισμό. Βέβαια επί μέρους εφαρμογές υπήρχαν πάντα στην εκπαίδευση. Τα μαθήματα π.χ. της μουσικής ή της ιχνογραφίας συνδέονταν ανέκαθεν με το σχολείο. Όμως η ανάγκη για μια ουσιαστική και πλατιά αισθητική παιδεία συνειδητοποιείται σχετικά πρόσφατα και παλινδρομεί την παιδεία στα ιδεώδη της κλασσικής εποχής ή της εποχής της Αναγέννησης.

Σήμερα, στην εποχή της υψηλής τεχνολογίας και των υπολογιστών, για τον εξανθρωπισμό των συνθηκών ζωής και των ρυθμών της παραγωγής και της ανάπτυξης προβάλλει επιτακτικότερη η ανάγκη ευρείας, συστηματικής αισθητικής παιδείας. Το ενδιαφέρον του σύγχρονου κόσμου, για την αισθητική αγωγή αναζωπυρώθηκε υπό την πίεση των δυσχερών συνθηκών ζωής. Η ελληνική Γραμματεία διαθέτει πολλά και σημαντικά κεφάλαια σ' αυτή την συνειδητοποιημένη προσπάθεια για την αισθητική αγωγή. Η έρευνά τους θα αποτελέσει τη θεωρητική βάση της συζυγίας Αισθητικής και Παιδαγωγικής και θα εμπνεύσει νέους προβληματισμούς και σχεδιασμούς, νέες εφαρμογές και προγραμματισμούς στον ερευνητικό και στον πρακτικό χώρο.

Ενδεικτική επί του θέματος είναι η σχετική βιβλιογραφία. Στην τρέχουσα βιβλιογραφία κατεγράφησαν στοχασμοί, συμπεράσματα, εμπειρίες από τη δειλή εφαρμογή της καλλιτεχνικής αγωγής στα σχολεία³. Οι βιβλιογραφικές όμως αναφορές που αφορούν στην ευρύτερη αντίληψη της σχέσης Αισθητικής και Παιδαγωγικής είναι ελάχιστες. Αυτές οι πενιχρές αναφορές χρήζουν ενισχύσεων⁴.

Η παρούσα διατριβή ανιχνεύει μέσα από τις ορατές εφαρμογές της σύναψης Αισθητικής και Παιδαγωγικής, τις εσωτερικές τους σχέσεις. Φωτί-

ζει τους αφανείς λόγους που οδήγησαν την παιδαγωγική πρακτική στον αισθητικό προσανατολισμό κι επισημαίνει την εσωτερική αρμονία που οικοδομεί την δημιουργικότητά τους. Πρόκειται για μια προσπάθεια ανασύνταξης του θεωρητικού ενδιαφέροντος στη διερεύνηση της Παιδαγωγικής διάστασης της Αισθητικής, που θα οργανώσει το σύνολο του φιλοσοφικού στοχασμού της στη βάση της πρακτικής της Παιδαγωγικής επιστήμης. Αποτελεί ένα νέο κεφάλαιο στον τρόπο προσέγγισης κι εκτίμησης της παράδοσης και του παρόντος της Παιδαγωγικής.

Μεθοδολογικά συνυπολογίσαμε δύο παράγοντες:

α') ότι στην παιδαγωγική έρευνα είναι απαραίτητη η συνύφανση συνθετικών κι αναλυτικών μεθόδων, ότι δηλαδή δεν υπάρχει τεκμηριωμένη εμπειρική έρευνα χωρίς προηγούμενο θεωρητικό προβληματισμό και δίχως ερμηνευτική αποτίμηση των ευρημάτων της.

β') ότι αφετηρία της ερευνητικής διαδικασίας αποτελεί η θεωρία δηλ. ένα εννοιολογικό οικοδόμημα, το οποίο αποτελείται από ορισμούς, γενικεύσεις και νόμους και είναι λογικά ελεύθερο από αντιφάσεις⁵.

Σύμφωνα με τους όρους αυτούς που συνιστούν την ορθή μέθοδο της παιδαγωγικής και γενικότερα της επιστημονικής έρευνας, οργανώθηκε η δυσχερής και ποικίλη ύλη αυτής της διατριβής.

Η συστηματική ανάπτυξη των αισθητικών αντιλήψεων του Πλωτίνου και του Γρηγορίου Νύσσης επιχειρεί να καταδείξει:

α') τη σύναψη της παιδαγωγικής επιστήμης με την ελληνοχριστιανική αισθητική

β') την παιδαγωγική τεκμηρίωση των αισθητικών απόψεων στις Εννεάδες και στον Γρηγόριο Νύσσης.

γ') το πολλαπλό παιδαγωγικό ενδιαφέρον που παρουσιάζουν οι αισθητικές απόψεις των φιλοσοφικών τάσεων της παράδοσης

δ') την υπαγωγή της αισθητικής και της διαλεκτικής της στην υπηρεσία της γνώσης, της αλήθειας και του ανθρωπισμού.

Η οργάνωση της ύλης ακολουθεί την αναλυτική μέθοδο. Κατά την προοδευτική ανάπτυξη του θέματος εμπλέκεται αναπόφευκτα ο φιλοσοφικός λόγος. Είναι καθήκον του συνεπούς ερευνητή να χρησιμοποιήσει τα μέσα και τους τρόπους που προσεγγίζουν στο πεδίο της έρευνάς του. Ενώ ο στόχος της εργασίας αυτής είναι παιδαγωγικός, το πεδίο της έρευνας είναι ο χώρος της νεοπλατωνικής φιλοσοφίας και της χριστιανικής θεολογίας⁶. Ο χώρος της έρευνας θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι η νεοπλατωνική και η

χριστιανική φιλοσοφία, γιατί μέσα σ' αυτές εμπίπτουν οι αισθητικές συγκλίσεις των δύο στοχαστών που επελέγησαν γι' αυτή την έρευνα.

Η αντιπροσωπευτική επιλογή της Αισθητικής του Γρηγορίου Νύσσης και του Πλωτίνου στηρίχθηκε:

1. στην ιδιαίτερη σημασία που έχει για την εξέλιξη των θεωρητικών επιστημών και κυρίως της φιλοσοφίας και της παιδαγωγικής ο χρόνος ακμής των δύο στοχαστών. Ο Πλωτίνος εκπροσωπεί τη μεγάλη πλατωνική παράδοση που διοχετεύεται στη χριστιανική λογική ή υποχωρεί υπό το βάρος του χριστιανικού θριάμβου. Αντιπροσωπεύει τον 2^ο αι. μ.Χ. Ο Γρηγόριος Νύσσης εκπροσωπεί τον ακμαίο χριστιανικό λόγο κατά τον ευκλείη αιώνα της χριστιανικής θεολογίας, τον 4^ο αι. μ.Χ.
2. στη συγγενή φύση και ιδιοσυγκρασία τόσο των δύο διανοητών, όσο και της φιλοσοφικής ανησυχίας τους. Δεισδυτικοί, ανθρωπολόγοι, μυστικοί, ευαίσθητοι ακροατές της φύσης και της ύπαρξης οριοθετούν τα πλαίσια της αυτοαγωγής και της αγωγής της ψυχής των ετέρων μεταξύ ανθρωπίνου παράγοντα και Απολύτου, μεταξύ ουρανού και γης. Είναι δηλαδή παιδαγωγοί με την κυριολεκτική σημασία του όρου, διότι καθοδηγούν την ύπαρξη και τη σκέψη στην αλήθεια.
3. Οι αισθητικές τους κατηγορίες είναι επίσης κατηγορίες του θρησκευτικού και του Ηθικού βίου με εμφανή, ως εκ τούτου, τον ανθρωπολογικό χαρακτήρα. Ανατέμνουν τον κόσμο κι υπηρετούν τον άνθρωπο. Αυτόν επιδιώκουν ν' αφυπνίσουν, γι' αυτό τον μελετούν, τον περιγράφουν και τον αναλύουν. Με τη διαλεκτική τον οδηγούν από το σκοτάδι στο φως, με την αισθητική τον ελευθερώνουν από τα πάθη, την υποτέλεια και την άγνοια.
4. Η αρετολογία και η αξιολογία του Πλωτίνου και του Γρηγορίου Νύσσης αποβλέπουν στη χειραγώγηση της διάνοιας και της ψυχής στην Αλήθεια και στην Γνώση. Άρα εμπίπτουν στα ενδιαφέροντα και στους στόχους της Παιδαγωγικής επιστήμης.

Ο ιδιαίτερος χαρακτήρας της Νεοπλατωνικής Αισθητικής και της Χριστιανικής Αισθητικής του Γρηγορίου Νύσσης μπορεί να διευκρινιστεί σε δύο σημεία:

1. Η Αισθητική στον Πλωτίνο και τον Γρηγόριο Νύσσης δεν προσεγγίζει απλά για να ερμηνεύσει τα όντα, ούτε πάλι αποτελεί μια συστηματική θεωρία χωρίς εφαρμογή. Αντίθετα υπαγορεύει και χρη-

σιμοποιεί όλες τις έννοιες και τις μεθόδους με τις οποίες ο άνθρωπος μπορεί να φτάσει στην αλήθεια. Η αλήθεια αυτή αφορά στον ίδιο τον άνθρωπο, στο Απόλυτο και στη Φύση. Είναι η διαλεκτική που συνδέει τον άνθρωπο με το περιβάλλον του.

2. Ο όρος Παιδαγωγική δεν πρέπει να εκληφθεί με την αυστηρή κυριολεκτική του σημασία, (παις+άγω). Παιδαγωγική ορίζουμε την επιστήμη που ασχολείται με την ανάπτυξη και την ολοκλήρωση της προσωπικότητας του ανθρώπου, με την ολόπλευρη καλλιέργειά του. Στην Αισθητική του Πλωτίνου και του Γρηγορίου Νύσσης εκτυλίσσεται διά βίου παιδαγωγική διαδικασία. Το παιδί αποτελεί το πρότυπο της νηφαλιότητας και της δυναμικής εκδίπλωσης των δυνάμεων της ζωής «Παιδός ή βασιλείη» υποστηρίζει ο Ηράκλειτος και «αὐτῶν ἐστίν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν» το Ευαγγέλιο.⁷ Σ' αυτή τη δυναμική ανάπτυξη των ψυχοσωματικών δυνάμεων του ανθρώπου κατατείνουν η Αισθητική και η Παιδαγωγική. Ο χαρακτήρας του ανθρώπου είναι η μοίρα του, «ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων»⁸.

Υποσημειώσεις

1. Τρούλη Γεωργίου Μ., Η αισθητική αγωγή του παιδιού. Αθήνα 1991, σ. 35.
2. Φράγκου Κων/νου, Κατηχητική και Χριστιανική Παιδαγωγική, Αθήνα 1972.
Του ιδίου, Επιστήμη της Αγωγής και Αγωγή. Θεσ/νίκη 1968.
Κορναράκη Ιωάν., Ψυχολογική θεώρησης του Χριστιανικού Παιδαγωγικού ιδεώδους. Θεσ/νίκη 1964.
Θεοδώρου Ευαγγέλου Δ., Η Ορθόδοξος λατρεία ως φορέας του ανθρωπιστικού ιδεώδους. Αθήναις 1972.
3. Δανασσή - Αφεντάκη Αντωνίου, Σύγχρονες τάσεις της αγωγής. Αθήνα 1995.
Σταυρίδη Μιχάλη Γ., Η Μουσική στην εκπαίδευση. Αθήνα 1994.
Κανίστρα Μάχης, Η σύγχρονη εικαστική αγωγή στο σχολείο. Αθήνα 1987.
4. Γρυπάρη Α.Φ., Η Αισθητική αγωγή. Αθήνα 1986.
Μουζάκη Τ., Εισήγηση Αισθητικής αγωγής. Αθήνα 1986.
Μουστάκη Κ., Το ωραίο και η αγωγή. Αθήνα 1960.
5. Παιδαγωγική ψυχολογική Εγκυκλοπαιδεία. Αθήνα, τ. 6, σελ. 3601 κ.ε.
Klage, N., Einführung in die systematische Pädagogik, Darmstadt 1983.
Kron, F.W., Grundwissen Pädagogik, München 1988.
6. Cronau, Carl., De Basilio Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus. Göttingen 1908.
Ivanka von Endre, Von Platonismus zur Theorie der Mystik (zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa). Scholastik, 11, 1936, σελ. 163-295.
Daniélou Jean, Platonisme et Théologie mystique. (Doctrines spirituelle de Saint Grégoire de Nysse) 2ed, Paris, 1954. Hm.
Armstrong, Plotinian and Christian Studies. London 1979.
Endre V. Ivanka, Plato Christianus. Eisedeln 1964.
7. Κατά Ματθ., ιθ' 15.
8. Ηρακλ. 119.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

ΟΙ ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΟΙ ΚΑΙ Ο ΠΛΑΤΩΝΑΣ

α. Οι πρώτοι αισθητικοί και παιδαγωγικοί στοχασμοί: κόσμος, άνθρωπος, ψυχή.

Η Παιδαγωγική, ως αγωγική κι αισθητική επίδραση του περιβάλλοντος στον άνθρωπο κι ως εκούσια μαθητεία του ανθρώπου στη φυσική πρόκληση, ανάγεται στα πρώτα επιτεύγματα του πολιτισμού, όπου η αισθητική υπαγόρευε τα πρώιμα θέματά της. Η άποψη αυτή ενισχύεται από τον Δημόκριτο, που υποστηρίζει ότι οι χείρες, ο λόγος, η αγχίνοια της ψυχής θεμελίωσαν τις πρώτες τέχνες.¹

Στις προϊστορικές τέχνες η ανθρώπινη αυτοαγωγή αξιοποιεί την πείρα και την έμφυτη αισθητική αντίληψη. Ο άνθρωπος κι η φύση αναδεικνύονται πρωταρχικοί παράγοντες της εκπαιδευτικής διαδικασίας, όπου η τέχνη κατείχε τα σκήπτρα της πνευματικής ζωής. “Ένθα πύλαι Νυκτός τε καί Ἡματός εἰσι κελεύθων καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφίς ἔχει καί λάινος οὐδός”. (Εκεί είναι οι πύλες των μονοπατιών της Νύχτας και της Ημέρας, ανάμεσα σ’ ένα ανώφλι κι ένα κατώφλι πέτρινο²).

Ο άνθρωπος μαθητεύει στα μυστικά της δικής του ύπαρξης και της φύσης. Έτσι, ενώ συμμορφώνεται στους περιβαλλοντικούς περιορισμούς, αναπτύσσει την ψυχική του ζωή στα ποικίλα επιτεύγματά του. Τα έργα του homo faber ή του homo sapiens είναι τεκμήρια της διά βίου παιδείας, που διαιωνίζεται μέσα την ιστορία της ανθρωπότητας. Τα σπήλαια του Λασκώ ή του Πες Μερλ και της Αλταμίρα διασώζουν τις πρωτόγονες προσεγγίσεις στην ψυχή και στη φύση.³ Η αγωνία για την επιβίωση εμπλουτίζεται με τον αγώνα για την αυτογνωσία κι έτσι η μέριμνα για την αθανασία αποτυπώνεται μαζί με τα συναισθήματα του φόβου και των συγκινήσεων στα απλά σχήματα ή στα πρώτα θρησκευτικά οικοδομήματα.⁴

Με την πρώτη συνύπαρξη τεχνικής και τέχνης η αισθητική εμπειρία είναι παρούσα. Βιώνεται ως έκπληξη ή θαυμασμός για το μεγαλείο του Σύμπαντος και των φυσικών μορφών κι αποτυπώνεται ως πρόθεση μίμησης των αντικειμένων της απορίας. Η αισθητική “απορία”, η πρόθεση δηλαδή κι η αδυναμία να ερμηνευθούν και ν’ αποδοθούν οι εξωτερικές μορφές, γίνεται η βάση της φιλοσοφικής απορίας που τη διαδέχεται σ’ ένα προηγούμενο στάδιο πνευματικής ενατένισης. Ωστόσο το πρώτο αίσθημα που διοχετεύεται στα πρωτόγονα καλλιτεχνήματα είναι γνήσιο και λειτουργεί ως σημείο

κοινής αναφοράς των ανθρώπων. Όπως δηλαδή λειτούργησαν αιώνες αργότερα τα μαντεία ή οι Αμφικτυονίες ως ενωτικοί δεσμοί των πόλεων-κρατών, έτσι οι αισθητικές μορφές και τα πρωτόγονα αισθητικά βιώματα οργανώνουν τις ανθρώπινες ομάδες, και μεταβάλλονται σε κίνητρα πνευματικής, πολιτισμικής προόδου. Η ταύτιση του αισθητού κι αισθητικού στοιχείου που επισημαίνει τη γενικότητα της αισθητικής εμπειρίας, την ταύτιση χρήσιμου κι ωραίου, φυσικού και μεταφυσικού, τέχνης και τεχνικής προχωρεί σε μια μεγάλη ιστορική περίοδο, όπου κυοφορείται το επόμενο σημαντικό βήμα. Η ανάπτυξη της επιστήμης σημειώνει την εξέλιξη της τέχνης και τη βαθμιαία ανεξαρτητοποίησή της από την τεχνική.

Από το πρώτο στο δεύτερο η χρονική κι η ποιοτική απόσταση της αισθητικής εξέλιξης δεν είναι μικρή. Οι κανόνες ή οι συγκεκριμένες διατυπώσεις για κάποια αισθητική θεωρία ή παιδαγωγική άποψη δεν υπάρχουν, όσο κι αν η φιλοσοφία και η τέχνη εμφανίζουν πλούσια και ποικίλη παραγωγή. Η τέχνη κι η φιλοσοφία είναι οι εμπνευσμένοι τομείς της δραστηριότητας του ανθρώπου των εποχών αυτών. Γι' αυτό η προσαρμογή της έμπνευσης σε κάποια αισθητικά πρότυπα στάθηκε αδύνατη. Η δημιουργία, το αντικείμενο της αισθητικής, είναι αυθόρμητο κι ουσιαστικό, είναι γνήσιο, άμεσο αποκύημα της ελευθερίας του ανθρώπου και της φύσης του.⁵

Στον Ηράκλειτο η αναστροφή, η εξέλιξη όλου του κόσμου, οφείλεται στο θείο νόμο. Αυτός είναι το πρότυπο και των ανθρωπίνων νόμων, έτσι ώστε ο άνθρωπος κι ο κόσμος να έχουν κοινή ρίζα και κοινό προορισμό, «τρέφονται γάρ πάντες οί άνθρωπινοί νόμοι υπό ενός, τοῦ θείου». Χρέος του ανθρώπου είναι να γνωρίσει αυτόν τον κοινό νόμο (διό ἔπεσθαι τῷ ξυνῶ). Θα τον ανακαλύψει μέσα στην ψυχή του και μέσα στη φύση. Η μάθηση θ' αρχίσει από την αυτογνωσία. «Ἐδίζησάμην ἑμεωυτόν». Μάθηση κατ' αρχήν σημαίνει μετριοπάθεια. Άλλωστε στην κορυφή της οντολογικής διάρθρωσης βρίσκεται το θείο, όπου ανήκει η αρμονία, η πλήρης γνώση, το μέτρο. Έτσι η οίηση είναι ιερή νόσος και «χρή σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαίν». Η ψυχή που κινείται από οίηση δεν μπορεί να φθάσει στην Αλήθεια, διότι αποκτά κακούς μάρτυρες τις αισθήσεις. Αντίθετα, όποιος γνωρίζει τον εαυτό του σωστά, γνωρίζει και το λόγο, την ουσία του κόσμου, γνωρίζει την τάξη του μέσα στη φύση. Τότε ανακαλύπτει τη φύση που «κρύπτεσθαι φιλεῖ», εκτιμά την φωτιά που ποτέ δεν σβήνει, γίνεται άριστος⁶.

Στόχος της ηρακλειτικής φιλοσοφίας και της αυτοαγωγής, αποτέλεσμα αυτής της παιδείας, είναι να αναθεωρήσει ο άνθρωπος την ψευδή γνώ-

ση, να εγκαταλείψει τη δεισιδαιμονία και ν'αντιληφθεί τη σωστή φύση των εννοιών και των πραγμάτων⁷.

Ο Αναξαγόρας, εξάλλου, συλλαμβάνει σε μια κίνηση αυτοπροβολής τον εαυτό του, τον Νου, πατέρα και δημιουργό των πάντων. Ο κόσμος, τα σύμπαντα κοσμούνται και διοικούνται από τον Νού, όπως ακριβώς κοσμείται και διοικείται από τον Νου ο άνθρωπος.⁸ Η αισθητική, ως απλή θέα και κατανόηση των αισθητών, αποκτά χαρακτήρα μαθητείας, που στοχεύει στην ανίχνευση των αφανών αρχών πάντα με τη βοήθεια του νου. Ωστόσο ο νοησιαρχικός αυτός χαρακτήρας της αισθητικής δεν εμποδίζει την επικράτηση της δυαρχίας σ'όλη τη διάρκεια του 6ου αι.π.Χ., η οποία θα διευθετηθεί, όταν, τον 5ο αι.μ.Χ., ο λόγος γίνεται πηγή της ζωής, βίωμα, ένωση των διεστωσών φυσικών δυνάμεων.

Οι φυσικοί φιλόσοφοι «άποροῦντες» για το κάλλος κι έκπληκτοι για τις πρώτες αποκαλύψεις του αντικειμένου τους, επέβαλαν στη λογική την Ανάγκη, την Ειμαρμένη, την Τύχη. Παράλληλα με τις λογοκρατικές ερμηνείες του κόσμου και του ανθρώπου, η Ειμαρμένη παρεμβάλλεται στις παιδαγωγικές προοπτικές της πρώτης αυτής φυσικής επικοινωνίας του ανθρώπου με το περιβάλλον του. Περιορίζει στην έκπληξη ή στην απορία το εύρος της αισθητικής συγκίνησης και του περιεχομένου της ευρύτερης παιδαγωγικής εμπειρίας. Έτσι, ενώ οι πρώτες συγκλίνουσες αισθητικές και παιδαγωγικές εμπειρίες σχετίζονται με το λόγο, περιορίζονται, όταν προσκρούουν στις αθέατες υπερεμπειρικές αιτίες των αισθητών.

Το αισθητικό πεδίο οριοθετείται από την αρχή του, ως εκεί που τα φαινόμενα τείνουν να επαναληφθούν. Στην αιώνια ανακύκλωση των φαινομένων, στη γέννηση, τη γονιμότητα και τη φθορά θα εντοπιστεί το κάλλος και θ'αναπτυχθούν τα πρώτα σχεδιάσματα των αισθητικών εντυπώσεων. Η επιβλητική όψη της φύσης, η ενεργητική της επίδραση στον άνθρωπο, στο σώμα του και στην ψυχή, θα ξυπνήσει τους καλλολογικούς στοχασμούς και την εκδήλωση των πρώτων εμπνεύσεων. Οι αισθήσεις, που αντιλαμβάνονται «τόν κάλλιστον κόσμον», ανασυγκροτούν τις λογικές δυνάμεις και τις υποτάσσουν στη μαγεία και στην επιβλητικότητα του φυσικού κάλλους. Μέσα σ' αυτό εντοπίζονται οι πρώτοι αισθητικοί χαρακτήρες, τα κριτήρια της ομορφιάς και της ασχήμιας, το επιβλητικό ή το χαριτωμένο, το λιτό και το σύνθετο. Ο Δημόκριτος θεωρεί στοιχείο ομορφιάς τη λιτότητα. «Καλόν ἐν παντί τό ἴσον· ὑπερβολή δέ καί ἔλλειψις οὐ μοι δοκέοι»⁹. Ο Πυθαγόρας την τάξη και τη συμμετρία¹⁰, ο Ηράκλειτος την αρμονία.¹¹

Τα αποσπάσματα των προσωκρατικών και οι εντυπώσεις της φυσικής φιλοσοφίας είναι θεμελιακές για την αισθητική, επειδή επιβεβαιώνουν όσα σε μεταγενέστερη γλώσσα θα διατυπώσει η «έξελιγμένη φιλοσοφία», σχετικά με την έμφυτη "αισθητικότητα" της ψυχής και την εκδήλωση της συγκεκριμένης αυτής αισθητικής λειτουργίας της μέσα από τις σωματικές αισθήσεις.

Είναι σημαντικό ότι η φυσική φιλοσοφία κι η αισθητική της δεν αρκείται στη ρεαλιστική περιγραφή του κοσμοειδώλου, αλλ' εποπτεύει το χώρο του νου άδηλα ή συγκινησιακά μ' ένα τρόπο που θα υιοθετήσει ξανά η φιλοσοφία στις απόψεις του ενορασιοκράτη Bergson ή στη Διαλεκτική του Hegel ή ακόμη στη Μεταφυσική του Kant.

Είναι χαρακτηριστική η άποψη του Δημόκριτου: «Γνώμης δέ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δέ σκοτίη· καί σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὀδμή, γεῦσις, ψαῦσις ἡ δέ γνησίη, ἀποκεκρυμμένη δέ ταύτης... εἶτα ἡ σκοτίη μὲν δύνηται μήτε ὀρῆν ἐπ' ἔλλαττον μήτε ἀκούειν μήτε ὀδμαῖσθαι μήτε γεύεσθαι μήτε ἐν τῇ ψαύσει αἰσθάνεσθαι, ἀλλ' ἐπὶ λεπτότερον δέη ζπεῖν, τότε ἐπιγίνεται ἡ γνησίη ἅτε ὄργανον ἔχουσα τοῦ γνῶναι λεπτότερον».¹²

Η δημοκρίτεια αντίληψη για την υψηλότερη αισθητικότητα του νου και την ανακάλυψη της αλήθειας συνοψίζεται ακόμη στη γνωστή απόδοση: «ἐτεῆ δέ οὐδέν ἴδμεν· ἐν βυθῷ ἡ ἀλήθεια»¹³. Η αισθητικότητα είναι προνόμιο των ανωτέρων ζώων.¹⁴ Ο Ξενοφάνης τη θεωρεί θεϊκό γνώρισμα¹⁵, γι'αυτό ακόμη και το νεκρό σώμα, όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται στον Ηράκλειτο, "ἀεί διάφανῶς πινός αἰσθητικοῦ μετέχει".¹⁶ Η διαφάνεια συνδέεται άμεσα με την επιφάνεια και το φως του κόσμου, καλύπτεται από το σκοτάδι του θανάτου και αποκλείει την καθολική επίγνωση της αλήθειας. Ωστόσο, τα βήματα της αισθητικής στην προσέγγιση των εσωτερικών διαστάσεων της είναι αποφασιστικά. Ο Δημόκριτος υποστηρίζει ακόμη ότι κι η ψυχή και τα νεκρά σώματα έχουν αισθητικότητα. "Ο δέ Δημόκριτος πάντα μετέχειν φησὶν ψυχῆς ποιᾶς, καί τὰ νεκρά τῶν σωμάτων, διότι ἀεί διάφανῶς πινός θερμοῦ καί αἰσθητικοῦ μετέχει τοῦ πλείονος διαπνεομένου."¹⁷

Η τάση της πρώιμης αισθητικής να υποπτεύεται τα αισθητά ως κρυψώνα της εύκοσμης οντολογικής αρχής, προετοιμάζει την επόμενη φάση της, τη μετατόπιση του ενδιαφέροντός της στη μεταφυσική και στις συγκινήσεις, που επιβεβαιώνουν την εσωτερική παρουσία του Πνεύματος. Ωστόσο, οι απαντήσεις της κι οι υποθέσεις της δεν θα μπορούν να χαρακτηρισθούν τελεσίδικα μεταφυσικές, εκτός από τις απαντήσεις του Παρμενίδη, ό-

που το ον αποκαλύπτεται διεξοδικά κι η αποκάλυψή του δεν αφορά στις εμπειρικές μόνον εκδηλώσεις του, ή από το "αείζωνον πῦρ" του Ηράκλειτου που εξασφαλίζει την πολλαπλότητα του αισθητικού αντικειμένου. Έτσι, αν στη φάση αυτή μπορούσαμε να διαπιστώσουμε κάποιο σπερματικό λόγο για τις σύγχρονες αισθητικές αντιλήψεις, η υλιστική ή ακόμη κι η ιδεαλιστική ερμηνεία του κόσμου κι η αισθητική που προκύπτει απ' αυτές είναι οι πιο συγγενικές αναπτύξεις ενός "φυσικοῦ αισθητικοῦ λόγου".¹⁸

Ο φυσικός λόγος, με έδρα την ψυχή και καρπό του το ήθος στις ποικίλες εκφράσεις του χρησιμοποιεί την εμπειρία και την αντίληψη ως οδοδείχτες για την διείσδυση στα μύχια της υπάρξεως, για τη συνάντηση με την αλήθεια. Το πρόσταγμα του Θαλή "ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασιν ἴσθι καλός"¹⁹ ή οι γνώμες του Δημόκριτου που ακολουθούν για το κάλλος και την ευδαιμονία είναι πολύ συγγενικές με τις πλατωνικές αντιλήψεις: «σώματος κάλλος ζωῶδες ἦν μή νοῦς ὑπῆ» και "ἄνθρωποισι γάρ εὐθυμῖη γίνεται μετριότητι τέρψιος καί βίου συμμετρίη. Τά δ' ἔλλείποντα καί ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλεῖ καί μεγάλας κινήσας ἐμποιεῖν τῇ ψυχῇ. Αἱ δ' ἐκ μεγάλων διαστημάτων κινούμεναι τῶν ψυχῶν οὔτε εὐσταθέες εἰσὶν οὔτε εὐθυμοί."

Οι άνθρωποι αποκτούν την ευθυμία με τη μετριότητα της ευχαρίστησης και τη συμμετρία της ζωής. Αντίθετα η έλλειψη και η υπερβολή προκαλούν μεταπτώσεις κι ως εκ τούτου μεγάλες ταραχές στην ψυχή. Οι ψυχές όμως που κινούνται από μεγάλα διαστήματα δεν είναι ούτε ήρεμες, ούτε εύθυμες, «οὔτε εὐσταθέες εἰσὶν οὔτε εὐθυμοί».

"Εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκεῖ οὐδέ ἐν χρυσοῖ· ψυχὴ οἰκνηρίον δαίμονος". (Η ευτυχία δεν κατοικεί στα κοπάδια ούτε στο χρυσό. Στην ψυχή βρίσκεται η ευδαιμονία ή η κακοδαιμονία).²⁰

Ο κόσμος είναι σκηνή, πάροδος²¹ και τα πέρατά του μόνο η φαντασία τα ξεπερνά, μια φαντασία που θ' απαιτήσει την απόλυτη καθαρότητα στην πλατωνική ενατένιση του Αγαθού, που δεν παύει όμως και τώρα να παρηγορεί και να χειραγωγεί την αγωνία για τον ορθό βίο. Στην κορυφή, πρότυπο και κανόνας η ηθική ψυχή, η αγαθή ψυχή του Φιλόλαου, που έχει πατρίδα της όλο τον κόσμο. Ο κόσμος, οι άνθρωποι τιμούν την ηθική τελειότητα, γιατί αυτήν βλέπουν να ζει αιώνια, να κατέχει το προνόμιο της αθανασίας, ο κόσμος της είναι ο ίδιος, ο αιώνιος και άφθαρτος κόσμος του Ξενοφάνη.²² Το ύφος της εποχής αλλάζει. Ο κόσμος με την ακατάσκευη αρχή του Αναξαγόρα ή με το ακοίμητο πυρ του Ηράκλειτου φωτίζεται κάτω α-

πό άλλο φως.²³ Ο Δημόκριτος με πολλή οξυδέρκεια μεταθέτει τα ανθρώπινα από το χώρο της ανάγκης ή της τύχης στην προσωπική φρόνηση.

"Ανθρωποι τύχης εἶδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίας, βαιά γάρ φρονήσει τύχη μάχεται, τά δέ πλεῖστα ἐν βίῳ εὐξύνετος ὀξυδερκίη κατιθύνει"²⁴. (Οι άνθρωποι ἐπλάσαν το εἶδωλο της τύχης σαν πρόφαση της ἰδίας τους της αναποφασιστικότητας. Σπάνια η τύχη αντιμάχεται τη φρόνηση, αλλά τα πιο πολλά στη ζωή τα κατευθύνει η καλά ζυγισμένη οξυδέρκεια). Είναι φανερό ότι ο ανθρώπινος πολιτισμός από τη φυσική «απορία», που υποχρεώνει τον άνθρωπο να προσαρμοστεί μέσα στις ανεξέλεγκτες φυσικές απειλές και μέσα από έναν τιτάνιο αγώνα αυτοαγωγής και ελέγχου του φυσικού περιβάλλοντος, φτάνει στη φιλοσοφική «απορία».

Στο πλαίσιο αυτό αισθητικές και παιδαγωγικές διατυπώσεις είναι συγκλίνουσες. Η φύση είναι η μεγάλη παιδαγωγός κι ο άνθρωπος θεωρεί τον εαυτό του μέσα στα όριά της παιδαγωγό για τον ίδιο και για τα παιδιά του. Από τη μια μεριά «ἐν βυθῷ ἢ ἀλήθεια» θα πει ο Δημόκριτος, «ἡ φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ» θα πει ο Ηράκλειτος, ενώ ταυτόχρονα «ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν» ο Ηράκλειτος και «ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι ἴσθι καλός» ο Θαλής, «σώματος κάλλη ζώιον ἦν μή νοῦς ὑπῆ» ο Δημόκριτος. Φυσική και Ηθική φιλοσοφία μελετούν το λόγο κι ακολουθούν τα δικά του προστάγματα.

β. Ο Πλάτωνας

Η Οντολογία πηγή της Αισθητικής και της Παιδαγωγικής επιστήμης.

Η πρόοδος του πολιτισμού από την εξάρτησή του από απρόσωπους όρους στην αυτοσυνειδησία του, στην εκτίμηση του λόγου και στη χειραφέτηση από την καθημερινή χρεία, οδήγησε σε νέα φιλοσοφική αισθητική, αντίληψη και καλλιτεχνία. Η παρουσία του Πλάτωνα κι η άνθηση της κλασικής εποχής εμφορούν τις νέες αισθητικές τάσεις. Το μέτρο κι η αρμονία είναι το γνώρισμα της τέχνης την εποχή αυτή. Το κάλλος κι η πνευματική ευχαρίστηση αντικατέστησαν τη χρησιμοθηρία κι αποδέσμευσαν, κατά κάποιο τρόπο, την τέχνη από την τεχνική. Οι αισθητικές απόψεις που διατυπώθηκαν διαδοχικά στις ποικίλες εξελικτικές βαθμίδες της φιλοσοφίας, διακρίνονται για την εσωστρέφεια, τη μυστικοπάθεια και τη μεταφυσική ενατένισή τους.

Ωστόσο, η σαφής κι οριστική για αιώνες διαίρεση του κοσμοειδώλου είναι η αφετηρία για την πρόοδο των επόμενων φιλοσοφικών φάσεων. Η προσωπικότητα του Πλάτωνα επιβάλλει οριστικά την τομή στην οντολογία και στην αισθητική, ανάμεσα στα "ὄντως ὄντα" και στα αισθητά. Η διαίρεση επηρεάζει την γνώση γενικά, η πληροφόρηση των αισθήσεων είναι επισφαλής, η δόξα υποχωρεί στην ανωτερότητα της ψυχής και της επιστήμης.²⁵

Η αγωνία του δημοκρίτειου νου αποκαθίσταται με τη μεσολάβηση της ψυχής.²⁶ Η επιστήμη αποκαλύπτει την οντολογική αλήθεια, οδηγεί την αισθητική εμπειρία στην ολοκλήρωσή της, στο χώρο των αρετών και του αγαθού.²⁷ Οι αισθητικοί χαρακτήρες μεταμορφώνονται στην ανάμνηση και στον έρωτα, τον οποίο ο Πλάτωνας αναδεικνύει σε μεθόδους πρόσβασης της ψυχής στον κόσμο, στον εαυτό της και στο Αγαθό. Οι αισθητικές εικόνες χρησιμεύουν ως προστάδιο για τη συνάντηση της μιας και μοναδικής αλήθειας.

Στην κίνηση των εμπειρικών μορφών η μορφοποιημένη ύλη είναι ο φορέας του πνεύματος και ως πνευματικός φορέας γίνεται αντικείμενο αισθητικής παρακολούθησης. Η αξιοποίηση της εμπειρίας αποσκοπεί στην συνάντηση της ενιαίας αλήθειας. Ο πόθος κι ο έρωτας της πνευματικής πα-

τρίδας γίνεται τρόπος της αισθητικής και στόχος της εμπειρίας της. Το κάλλος είναι η αιτία κάθε ενδιαφέροντος, ενώ η ασχήμια, -το αισχρόν- είναι αισθητική απαξία, γιατί την αποστρέφεται η ψυχή, γι'αυτό και δεν είναι κύρια αισθητική κατηγορία. Η αυθόρμητη προτίμηση της ψυχής για το ωραίο και η αποστροφή του κακού αιτιολογείται από τη διαλεκτική φύση της.

Η διαλεκτική του Πλάτωνα διατρέχει την ύλη και του αισθητού κόσμου και διεισδύει στις πνευματικές ορίζουσές του, δηλαδή τις ιδέες. Συνεπώς, η πλατωνική αισθητική θεμελιώνεται στο διαλεκτικό χαρακτήρα του άμεσου αντικειμένου της, και υιοθετεί τη διαλεκτική, για να επιτύχει την πλήρη αναγωγή της εμπειρίας στο νοητό χώρο των αθάνατων μορφών.

Νέες αισθητικές ορίζουσες, η αλήθεια, η πλαστική και διορατική φύση της ψυχής, η ευαισθησία της νόησης, προσδίδουν στην αισθητική την ευρύτητα, που την αναδεικνύει σε κύριο εκπρόσωπο κάθε ανθρώπινης εμπειρίας στα επίγεια κι επουράνια βασίλειά της. Ο Πλάτων, διαλεκτικός, όσο και η φύση της ψυχής του, παραμερίζει τις μονομέρειες, αντικαθιστά τη μοναδική διάσταση της αισθητικής της παράδοσης, τη φυσική, με ποικίλες, πολλές διαστάσεις, την αναδεικνύει, ως προς το περιεχόμενό της σε συμβατική άποψη της ιστορίας του κόσμου και των αρχών του. Στα ενδιαφέροντα της καινούργιας αντίληψης μαζί με το κάλλος και το αισχρόν, αντιμετωπίζονται τα προβλήματα των ηδονών²⁸ (καλές κι ανεπίτρεπτες ηδονές), της γνώσης, του δικαίου, της πολιτείας.

Έτσι η τέχνη συνδέεται με παιδευτικούς και κοινωνικούς στόχους, το όμορφο και το άσχημο επηρεάζουν, όχι μόνο μυστικά, αλλά και φανερά, τις δραστηριότητες της ψυχής, την οδηγούν σ'ένα θετικό κοινωνικό ρόλο ή σε μια αρνητική κοινωνική συμπεριφορά.

Βέβαια, ο στόχος της αισθητικής και του κοινωνικού της έργου είναι η υπέρβαση των μορφών της τέχνης, της φύσης, η θεωρία κι η μετοχή στ' αληθινά όντα.²⁹ Η αισθητική αλήθεια οφείλει να μεταβιβασθεί από την καλλιτεχνική έμπνευση στο κοινωνικό περιβάλλον. Η θεωρία του κάλλους, η αισθητική, δεν είναι στείρα γνώση ή αλαζονική κατοχή πνευματικών προνομίων. Αντίθετα επιτελεί κοινωνική και παιδαγωγική αποστολή. Πρώτα χειραγωγεί την ψυχή από τα φαινόμενα και την αυταπάτη στο μόνιμο και στο πραγματικό. Έπειτα την ωριμάζει με τα βιώματα της ενότητας και της άμεσης γνώσης του Ενός. Η καταξίωση της αισθητικής γνώσης μεταφέρεται στα περιεχόμενα της Ιδανικής Πολιτείας.

Ο Πλάτων αξιοποίησε στη διάρθρωση της αισθητικής του όλα τα επίπεδα ζωής. Η μεταφυσική, η οντολογία, η ηθική και η πολιτική, η παιδαγωγική, η κοινωνική δράση συμπεριλαμβάνονται στις αξιώσεις της λειτουργίας της. Ο άνθρωπος πρέπει να γίνει ευαίσθητος στις αισθητικές προκλήσεις του φυσικού περιβάλλοντος και ταυτόχρονα ν' αξιοποιήσει την πολιτική εμπειρία του, ώστε πνευματικότητα - αισθητικότητα και κοινωνική εμπειρία να εμπνεύσουν την ψυχή και την εκφραστικότητά της. Έτσι λοιπόν η καλλιτεχνική δημιουργία ή η αποτίμηση των έργων της τέχνης επιδιώκουν την έκφραση και την απόλαυση του κάλλους, αλλά ταυτόχρονα επιδιώκουν να προσδώσουν και στην εξωτερική ομορφιά τη σφραγίδα ενός εσωτερικού τύπου, την πλήρη ουσία του κάλλους.

Η Αισθητική είναι προνόμιο, μια εγρήγορη αίσθηση για την αντίληψη και την απόδοση των μορφών. Στην έννοια της μορφής συνυπολογίζουμε τη διπλή διάσταση της ομορφιάς, την ουσία και την όψη, το αόρατο κάλλος και το ορατό. Γι' αυτό η καλλιτεχνική μορφή μεσολαβεί ως συνδετική των διεστώτων, συνάπτει το επέκεινα και το παροδικό, το αιώνιο και το φευγαλέο, το υποκειμενικό, την έμπνευση και το καθολικό, το πανανθρώπινο. Ασκει τον κύριο παιδαγωγικό ρόλο στην αισθητικότητα της ψυχής.

Ωστόσο, πέρα από αυτή τη σημασία της αισθητικής λειτουργίας, που συνεπάγεται η πλατωνική κοσμοθεωρία, στέκεται η κρίση του Πλάτωνα, για όλα τα έργα της τέχνης. Απαράβατο κριτήριο για την αξιολόγηση της τέχνης είναι η σταθερή της αναφορά στην αλήθεια.³⁰ Κάθαρση και δικαίωση της ψυχής και του κόσμου είναι η κατοχή κι η γνώση της αλήθειας³¹, την οποία οφείλει να υπηρετήσει η τέχνη.

Η φύση κι η τέχνη αναλαμβάνουν κι επιτελούν την κάθαρση, γίνονται παιδαγωγοί "πρός τήν ἀλήθεια". Στην Πολιτεία του Πλάτωνα είναι οι φωτιές, που καίουν το ψέμα και την απάτη, που φωτίζουν τη ζωή της ψυχής και της κοινωνίας, που αξιοποιούν τις ασήμαντες σπίθες των ατομικών και κοινωνικών συνειδήσεων.³² Όλος ο κόσμος, ο αρχέτυπος κι ο παράγωγος, κι η αισθητική τους, ανατρέχουν στις ρίζες τους. Γι' αυτό η αθανασία συμπληρώνει την καλολογική θεωρία, η αιωνιότητα είναι ο χρονικός χαρακτήρας της αισθητικής. Έξω από αυτή την προοπτική, η μεταφυσική, η ηθική κι η τέχνη γίνονται δαπανηρά και περιττά κατασκευάσματα, αιτίες πλάνης κι απώλειας.

Είναι φανερό ότι στον Πλάτωνα η Αισθητική γίνεται γέφυρα των δύο κόσμων, του υπεραισθητού και του Αισθητού. Ως αληθής παιδαγωγία χειραγωγεί την ψυχή στον κόσμο του Αγαθού και τη βοηθά να κατακτήσει

την επιστήμη. Έτσι στην πλατωνική φιλοσοφία μπορούμε να μιλούμε για κάτι περισσότερο από τη σύζευξη Αισθητικής και Παιδαγωγικής. Διαπιστώνουμε μια Αισθητική που εξελίσσεται σε Παιδαγωγία, όσο επιδιώκει την προσέγγιση της ουσίας.

Η πορεία της σύζευξης αυτής εξελίσσεται κατά την ανάπτυξη τριών επιπέδων της πραγματικότητας, όπως τα παρουσιάζει ο Πλάτων, στην Πολιτεία με το παράδειγμα των κλινών: Στο γ' επίπεδο ανήκει η κλίνη που την αναπαριστά η τέχνη, ο ζωγράφος, στο β' επίπεδο ανήκει η αισθητή της εικόνα, που κατασκευάζει ο κλινοποιός και στο α' επίπεδο ανήκει η κλίνη, «ή εν τῇ φύσει (ἦν ὁ Θεός ἐργάσασθαι)».

Η αναγωγή αφορμάται από τις αισθήσεις, που κινητοποιούνται από την τέχνη, για να προχωρήσουν στην αξιοποίηση των φυσικών ερεθισμάτων ώστε να φτάσουν στα όντως όντα, στις ιδέες, στα αυτοτελή και αιώνια όντα που δημιουργούνται από το Αγαθό.

Στο χώρο των ιδεών η Αισθητική και η Παιδαγωγική ανακαλύπτουν κι εποπτεύουν την αλήθεια, που κρύβεται μέσα στις «μιμήσεις» των ιδεών. Έτσι μπορούμε να πούμε ότι το περιεχόμενο της σύζευξής τους προέρχεται άμεσα από την Οντολογία.

Η Πλατωνική διαλεκτική δεν αρκείται μόνο στην αναγωγή και στη μετοχή. Ικανοποιείται με την πραγμάτωση των αφανών τύπων στον κόσμο των φαινομένων. Η αφανής αρμονία πρέπει να γίνει κτήμα της ψυχής, η τάξη κι η συμμετρία να επιβληθούν στην ηθική ζωή του ανθρώπου με την αρετή και την κοινωνική ζωή, και στις σχέσεις του με τους άλλους.

Η Πλατωνική Πολιτεία, ο Φίληβος, ο Φαίδων, ο Φαίδρος κι οι Νόμοι είναι τα έργα, όπου η θριαμβευτική πορεία της Διαλεκτικής επιτρέπει στην Αισθητική και στην Παιδαγωγική να διαρθρώσουν την ιδανική πολιτεία. Έτσι μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι στον Πλάτωνα σε τρία επίπεδα κινήθηκε η σύζευξη Παιδαγωγικής κι Αισθητικής:

α) στο εννοιολογικό, β) στο οντολογικό, γ) στο πρακτικό, στο πολιτικό.

Υποσημειώσεις

1. D.K. Die Fragmente der Vorsokratiker, III-IV-Physikalische Schriften, 8,1.
2. ΠΑΡΜΕΝΙΔΟΥ, Περί φύσεως, Diels-Kranz, 28 Παρμεν., B1, 229,10-12. «Ἐνθα πύλαι Νυκτός τε καί Ἥματός εἰσι κελεύθων, καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφίς ἔχει καί λάινος οὐδός». Εκεί είναι οἱ πύλες των μονοπατιῶν της Νύχτας και της Μέρας, ανάμεσα σ' ένα ανώφλι κι ένα κατώφλι πέτρινο (Παρμενίδης).
3. Παγκόσμια Ιστορία της τέχνης, τομ.1, εκδ. Φυτράκη, σελ. 10.-11.
4. Π.Α. Μιχελή, Αισθητικά θεωρήματα, τομ. Α', Αθήνα 1971, σελ.174.
5. Π.Α. Μιχελή, Αισθητικά θεωρήματα, τόμος Α, Αθήνα 1971², σ. 175.
6. 22 Ηράκλειτος Β 47, 107, 114, 123.
7. 22 Ηράκλ. Β 128, Β 56. «Δαιμόνων ἀγάλμασιν εὐχονται οὐκ ἀκούουσιν ὥσπερ ἀκούειν, οὐκ ἀποδιδούσιν, ὥσπερ οὐκ ἀπαιτοῦν» «Προσεύχονται σ' ἀγάλματα των θεῶν που δεν ακοῦν, σαν ν' ακοῦν, που δεν ανταποδίδουν, ὅπως ακριβῶς δεν απαιτοῦν».
8. "Νοῦν" κοσμεῖν τά πράγματα διά πάντων ἰόντα" Α55.
9. Δημόκριτος (Β 102, ΙΙ 163,5).
10. Τάξις καί συμμετρία καλά D 8 (i 474, 25).
11. Ἡράκλειτος ἀρμονία καλλίστη, Β8 (I 152,9).
12. D.K. Die Fragmente der Vorsokratiker, II, IV, Physikalische Schriften, 11 sext. VII 138). Δύο εἶναι τα εἶδη της γνώσης, η γνήσια, κι η σκοτεινή και η σκοτεινή αναφέρεται σ' αυτά τα σύμπαντα, εἶναι η ὄψη, η ακοή, η οσμή, η γεύση, η αφή, ενώ η γνήσια εἶναι κρυμμένη απ' αυτήν, όταν λοιπόν η σκοτεινή δεν μπορεί πια ούτε να παρατηρεῖ τις λεπτομέρειες, ούτε ν' ακοῦει, ούτε να οσφραίνεται, ούτε να γεύεται, ούτε να αισθάνεται με την αφή, αλλά επιθυμεί βαθύτερα να εισδύει, τότε τη διαδέχεται η γνήσια που ἔχει λεπτότερο ὄργανό της, το νοῦ.
13. D.K. 117. Στην πραγματικότητα τίποτε δε γνωρίζουμε, γιατί η ἀλήθεια βρίσκεται στο βυθό.
14. ² Αναξ Α92, 11, 28, 10 "αἰσθητικώτερα δέ τά μείζω ζῶια".
15. Ξενοφ. τοῦ Θεοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς μορίοις αἰσθητικόν Α331, I 22, 122,34.
Βλ. Α. Μάρκου, «Χρόνω ζητοῦντες, ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον» διδ. διατρ. Αθήνα, 1979.
16. Ηρακλ. Α 16, I 148, 15.
17. ΑΕΤ-IV 4,7, (D.390).
18. 22 Ηράκλ. 117.
19. Θαλής 10,3, I 643.
20. Β Δημοκρ. 105,171 και DK Β 191, Β 171. Β Δημ. 170 εὐδαιμονίη ψυχῆς καί κακοδαιμονίη.
21. Δημ. Β.246 ξενιτεῖν βίου

22. Φιλόλαος, Β Φιλολ. 21,22.
23. Α Ξενοφ. 37.
24. Επίσης Β Αναξαγ. 14 «ὁ δέ νοῦς, ὅς ἀεί ἐστί, τό κάρτα καί νῦν ἐστίν ἵνα καί τά ἄλλα πάντα, ἐν τῷ πολλῷ περιέχοντι καί ἐν τοῖς προσκριθεῖσι καί ἐν τοῖς ἀποκεκριμένοις». Ἀλλ' ο νους που υπάρχει πάντοτε, είναι σίγουρα ακόμα και τώρα εκεί όπου όλα τ'άλλα είναι επίσης μέσα στην περιβάλλουσα μάζα και μέσα στα πράγματα, που είτε έχουν συγκεντρωθεί είτε χωριστεί. Ακόμη, Ηράκλειτος, "κόσμον τόνδε οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεί καί ἔστιν καί ἔσται πῦρ" (Β Ἡρακλ. 30).
25. Θ. Βεΐκου. Οι προσωκρατικοί, Αθήναι, 1985, σ. 223, Β.119.
26. De Vogel, Platon a-t-il ou n'a-t-il pas introduit un mouvement dans un monde intelligible. Actes du XIème Congrès intern de Ph. Louvain, 1953, vol. XII, 61-67.
Karl Bomman: Die ideen, περ. Grundprobleme der grossen Philosophen", Göttingen, 1983, σσ. 44 κ.ε. Στο μεσοπλατωνισμό οι ιδέες είναι περιεχόμενα του θείου νου. Ο Armstrong αναφέρεται στην ερμηνεία του Αριστοτέλη τον Αλέξανδρο τον Αφροδισιέα ως βασικό στοιχείο επίδρασης στον Πλωτίνο.
Armstrong, Sources de Plotin; σσ. 396.
Jones E.M., The ideas as thoughts of god CPh. 21 (1926) 317-327.
Αριστ. Μετ. 19 Πλατ. Σοφ. 2426, 245E, 253D.
Θεοδωρακόπουλου, Εισαγωγή στον Πλάτωνα (Αθήνα 1964), σσ.159-213. Οι ιδέες δεν είναι για το πνεύμα εμπειρία, αλλά το περιεχόμενό του. Είναι θεμελιώδη στοιχεία, διαφοροποιητικά για το πνευμα από τον νου και το ον. Ο Νους είναι ο χώρος των ιδεών "καί οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τά νοητά" (Ενν. V5). Στο Νεοπλατωνισμό υπάρχουν ιδέες και για τα ατομικά πράγματα "περί τοῦ εἶ καί τῶν καθ' ἕκαστα εἰσὶ ἰδέαι" (Ενν. V7). Δημοκρ. B125, II "τάς αἰσθήσεις λεγούσας πρὸς τήν διάνοιαν τάλαινα φρήν, παρ' ἡμῶν λαβοῦσα τῆς πίστεως ἡμέας καταβάλλεις"
Δημοκρ. 168,6 "τά μέν αὕτη δι' αὐτῆς ἡ ψυχῆ ἐπισκοπεῖ, τά δέ διὰ τοῦ σώματος δυνάμεων», Θεαίτ. 185E.
27. Θεαιτ. 18 E
28. Τιμ. 47 C Νομ. Β, 654 α.
29. Πολιτ. Ι, 569 D-E
30. Νομ. 2, 790 E.
31. Πρωταγ. 326C. Καί ἐπειδάν αὖ γράμματα μάθωσιν καί μέλλωσιν συνήσειν τά γε- γραμμένα ὥσπερ τότε τήν φωνήν, παρατιθέασιν αὐτοῖς ἐπί τῶν βάθρων ἀναγιγνώσκειν ποιητῶν ἀγαθῶν ποιήματα καί ἐκμανθάνειν ἀναγκάζουσιν, ἐν οἷς πολλάί μὲν νουθετήσεις ἔνεισιν, πολλάί δέ διέξοδοι καί ἔπαινοι καί ἐγκώμια παλαιῶν ἀνδρῶν ἀγαθῶν, ἵνα ὁ παῖς ζηλῶν μιμῆται καί ὀρέγεται τοιοῦτος γενέσθαι. Οἱ τ' αὖ κιθαρισταί, ἕτερα τοιαῦτα, σωφροσύνης τε ἐπιμελοῦνται καί ὅπως ἂν οἱ νέοι μηδέν κακουργῶσιν πρὸς δέ τούτοις, ἐπειδάν κιθαρίζειν μάθωσιν, ἄλλων αὖ ποιητῶν ἀγαθῶν ποιήματα διδάσκουσι μελοπίων, εἰς τά κι-

θαρίσματα έντεινοντες, καί τούς ρυθμούς τε καί τας ἁρμονίας ἀναγκάζουσι οἰκειοῦσθαι ταῖς ψυχαῖς τῶν παίδων, ἵνα ἡμερώτεροί τε ᾧσιν, καί εὐρυθμότεροι καί εὐαρμοστότεροι γινόμενοι χρήσιμοι ᾧσι, εἰς τό λέγειν τε καί πράττειν· πᾶς γάρ ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου εὐρυθμίας τε καί ἁρμοστίας δεῖται. Καί ὅταν πια τα παιδιὰ μάθουν γράμματα καί εἶναι σε θέση να καταλαβαίνουν τα ὅσα βλέπουν, γραμμένα -ὅπως τότε τα λόγια-, οἱ δάσκαλοι τα βάζουν ὀρθία ἀπό τη θέση τους να διαβάζουν ποιήματα καλῶν ποιητῶν καί τα ἀναγκάζουν να τα μαθαίνουν ἀπ'έξω. Μες στα ποιήματα αὐτά βρίσκει κανεῖς ἕνα σωρό συμβουλές κι ἕνα σωρό διηγήσεις καί παινέματα καί ὕμνους για τους ἐνάρετους ἀνθρώπους του παλιοῦ καιροῦ, για να τους ζηλέψει το παιδί, καί να τους μιμηθεῖ καί να λαχταρήσει να τους μοιάσει. Ἀπ' τη μεριά τους πάλι οἱ δάσκαλοι της λύρας κάτι παρόμοιο κάνουν, δηλαδή κάνουν ὅ,τι μπορούν, για να γίνουν οἱ νέοι φρόνιμοι καί να μη κάνουν κανένα κακό κοντά σ' αὐτά, ἀφού τους μάθουν την τέχνη της λύρας, στη συνέχεια τους διδάσκουν ποιήματα καλῶν ποιητῶν - ταιριάζοντας τη μουσική τους στη φωνή της λύρας. Ἔτσι, υποχρεώνουν τους ρυθμούς καί τις ἁρμονίες να συγγενέψουν με την ψυχὴ του παιδιοῦ, ὥστε να γίνουν καί πιο ἡμερα καί χρήσιμα στα λόγια καί στις ἐνεργειές τους, με το να ποτιστοῦν με το ρυθμό καί την ἁρμονία, γιατί ἡ ζωὴ του ἀνθρώπου σε κάθε ἐκδήλωσή της ἔχει ἀνάγκη ἀπό ρυθμό καί ἁρμονία.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

Η ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ ΚΑΙ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗ

α) Παιδαγωγική. Περιεχόμενο και τάσεις

Η Παιδαγωγική, η καθ' ἑξίν και σύστημα αγωγική προσπάθεια του ανθρώπου προς εαυτόν και προς το ἕτερον, ανάγεται στις ρίζες της ανθρώπινης ιστορίας. Το αποτέλεσμα κι η απόδειξη της αρχαιότατης καταγωγής της είναι ο πολιτισμός. Διά της Παιδαγωγικής συστάθηκε ο πολιτισμός κι εξ αυτού συστηματοποιήθηκε και προήχθη η Παιδαγωγική. Τεκμήρια της εσωτερικής επιρροής της στην ιστορία της ανθρωπότητας, η γραφή και οι τέχνες, η ποίηση, η χειροτεχνία κι η καλλιτεχνία, η πνευματική κι η σωματική άσκηση. Διά της Παιδαγωγικής μορφοποιήθηκε η “δυνάμει” πνευματική υπόσταση του ανθρώπου κι ἔλαβε περιεχόμενο κι αντικείμενο η Αισθητική. Ἐτσι Παιδαγωγική κι Αισθητική συμπορεύονται στις αναζητήσεις, στις ερμηνείες και στις επιδιώξεις τους.

Η αγωγή (εκ του άγω) δηλώνει την υπό του νόμου κυβέρνηση και την προς τον νόμο κατεύθυνση. Ως προς την πρώτη σημασία της υπονοεί και γεννά την “κυβερνητική” κι ως προς την δεύτερη προετοιμάζει κι υπαγορεύει τη συστηματική εκπαίδευση. Ως “κυβερνητική” ρυθμίζει την ανθρωπότητα από τα αρχέγονα στάδια της ιστορίας της, εκπορεύεται από τον ανερμήνευτο νόμο της Ανάγκης, της Φύσης, του Θείου και καθορίζει σχέσεις, προγραμματισμούς κοινωνικούς, διανθρώπινους, καλλιτεχνικούς. Τότε ο νόμος είναι κυβερνήτης κι η εξουσία του υπαγορεύει αυτόματα μια συμπεριφορά αρμονική με τις επιταγές του. Είναι ο πρώτος παιδαγωγός, που η εκλογίκευσή του θα διαμεσολαβήσει στην αναγωγή της αγωγικής συμπεριφοράς του ανθρώπου σε πιο προηγμένα στάδια. Εξ άλλου ο άγραφος αυτός λόγος θα παραμείνει πρότυπο κι ἔμπνευση για τους γραπτούς πολιτικούς νόμους, που θα τον διαδεχθούν στην εξέλιξη της παιδαγωγικής πρακτικής.

Για την αρχαιότητα η ἔμπνευση αυτή στάθηκε ισχυρότατη και διαμόρφωσε εν πολλοίς την κλασική άποψη και την εξ αυτής εκπηγάσασα μακράιωνα παράδοση της Παιδαγωγικής. Η ελληνική φιλοσοφία απέδωσε την πρέπουσα τιμή στον κυβερνήτη του κόσμου “νόμον” και προσπάθησε με τη μοναδική σημειολογία της ν' αποσαφηνίσει το ρόλο του στη διαμόρφωση

του ανθρώπου και του πολιτισμού του. Έτσι εκ του προσανατολισμού της προήλθε ο παιδαγωγικός κι ο αισθητικός χαρακτήρας της. Ο παιδαγωγικός χαρακτήρας της προσέλαβε ερμηνευτική και συστηματική μορφή. Η ερμηνευτική μορφή αφορούσε στην αποκρυπτογράφηση του αφανούς λόγου κι η συστηματική του μορφή περαιτέρω εφαρμογή των άγραφων διατάξεων σε καθημερινή βάση. Ταυτόχρονα με τον παιδαγωγικό χαρακτήρα ίσταται η Αισθητική, ως απόδοση μορφών, πρόσληψη, κατανόηση κι εμπίωση των φανερούμενων ιδιωμάτων τους.

Η σαφής κι εντατική διεύρυνση της έννοιας της Παιδαγωγικής κατέστησε δυνατή την πλουραλιστική κοινωνική και πολιτική εφαρμογή της. Ωστόσο η καθολική, η πλήρης έννοιά της τεκμηριώθηκε στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία.

Η φιλοσοφική σκέψη, με τη βοήθεια της εμπειρίας και της φαντασίας, που μπορούσε να διαγράψει τον κύκλο των προϊστορικών τιτάνιων αναμετρήσεων ανθρώπου και περιβάλλοντος, συνειδητοποίησε έγκαιρα, ότι ο άνθρωπος είναι ψυχοσωματική ολότητα, που αναπτύσσεται δυναμικά μέσα στα όρια του πνεύματος και των όρων της κοινωνικής, πολιτιστικής κι οικολογικής πραγματικότητας. Έτσι, ενώ δεν υπάρχουν συστηματικές παιδαγωγικές θεωρίες, διαφαίνεται η επίμονη έρευνα, που αφορά στη σχέση του ανθρώπου προς κάθε όρο του περιβάλλοντος, τον εαυτό του, το Απόλυτο, τον κόσμο, τη Φύση. Στην κοσμολογική περίοδο της φιλοσοφίας η ατομική συμπεριφορά συνδέθηκε με το “όλον” και κάθε προσπάθεια αγωγής εσήμαινε την προσπάθεια αρμονικής συνύπαρξης του ατόμου με τη φύση ή αλλιώς εσήμαινε τη μέθεξη στο φυσικό λόγο. Η φύση αποτελούσε το πρότυπο του ανθρώπου.

Όρος συγγένειας ανθρώπου και φύσης είναι η ψυχή. Αυτή είναι μέρος του καθολικού λόγου, που κυβερνά τον κόσμο, που συνδέει το ατομικό σώμα με το σώμα του κόσμου. Είναι ο ομφάλιος λώρος του μερικού με το γενικό. Γι' αυτό διαθέτει όλα τα όπλα που της διασφαλίζουν τη γνώση και την υπεροχή. Διάρκεια, αισθήσεις, νους, κίνηση, την καθιστούν προνομιούχο απέναντι στις άλλες φυσικές δυνάμεις. Μπορεί ν' αντιλαμβάνεται το λόγο, να ερμηνεύει τα φαινόμενα, να πλησιάζει την ουσία. Μπορεί ακόμα να εφοδιάσει τον ανθρώπινο λόγο με τις ορθές έννοιες και να διατυπώσει θεωρίες γι' αυτή την ίδια, για τον άνθρωπο και την ύπαρξη.

Γι' αυτό η προσέγγιση της παιδαγωγικής αντίληψης σημαίνει αυτονόητα την καταγραφή πολιτιστικών όρων και της κοινωνικής ζωής κάθε επο-

χής. Σπάρτη-Αθήνα, Μεσαίωνας, Αναγέννηση, Σύγχρονη εποχή, είναι περίοδοι, κατά τις οποίες εντάθηκε το παιδαγωγικό ενδιαφέρον κι ως προς αυτό προέκυψαν πολλαπλά μνημεία πνευματικής και πολιτιστικής κληρονομιάς. Σ'αυτά η ανθρωπαγωγική πρόταση κυριαρχεί κι επηρεάζει όλους τους όρους της ιστορικής ζωής. Ο Άνθρωπος, ως δέκτης και πομπός της παιδαγωγικής μέριμνας, ρυθμίζει τις προοπτικές και τις μορφές του πολιτισμού. Η Τέχνη και τα Γράμματα, η Παιδαγωγική και η Αισθητική είναι οι ακτίνες της ανθρωποκεντρικής δράσης του. Κέντρο ο άνθρωπος, κύκλω Άνθρωπος και Φύση. Ο αρχαίος νόμος εντοπίζεται μέσα σ' αυτόν, ως ακτινοβολούσα εστία ή υπεράνω του κύκλου, ρυθμιστής των αποστάσεων και της τύχης. Με τον αρχαίο νόμο ταυτίστηκε τελικά ο άνθρωπος κι η παιδαγωγική του απέδωσε την αρχαία παντοδυναμία.

Με το Διαφωτισμό η χειραφετημένη παιδαγωγική επιστήμη ενθρονίζει την πρωτοκαθεδρία του, τον ανθρώπινο λόγο στην κυριαρχούσα άποψη¹. Η πατριαρχική κηδεμονία του λόγου σφράγισε όλες σχεδόν τις επιστήμες κι ανέλαβε το ρόλο του αυθεντικού παιδαγωγού για την εξέλιξη και της επιστήμης και της ζωής. Οι εξ αυτού προκύπτουσες κοινωνικές και πνευματικές μορφές, είναι και ποικίλες και πολλαπλές.²

Η παιδαγωγία του λόγου υπήρξε στοργική τροφός και σκληρή οδός της ιστορίας. Η χρυσή εποχή του Διαφωτισμού ταχύτατα περιεβλήθη την απαισιόδοξη αμφισβήτηση της ελπίδας. Η Παιδαγωγική με την υπερεξουσία του Λόγου μεταμορφώνεται σ' ένα σκοτεινό πεδίο σύγκρουσης πασών των ανθρωπίνων δυνάμεων, λογικών και άλογων.³

“Είναι το τίμημα που πληρώνει ο λόγος του υποκειμένου για την ιμπεριαλιστική - ολοκληρωτική του στάση: το λογικό μηδενισμό του οποιουδήποτε ετέρου και κατά συνέπεια την καθολική απώλεια της ίδιας της εμπειρίας”.

Ωστόσο η παιδαγωγική ορθολογική προσπάθεια ευνόησε τη συστηματική εκπαίδευση και την πρόοδο των επιστημών. Είναι αξιοσημείωτη και στην εξέλιξη αυτή η διαρκής σύζευξη του παλαιού και του νέου περιεχομένου της Παιδαγωγικής, που βοήθησε όμως και στον επιμερισμό των παιδαγωγικών ενδιαφερόντων σε κλάδους και στην ανάλυση των βασικών όρων τους.⁴

Οι B.S. BLOOM - D.R. KRATHWOHL-B.B. MASSIA διατύπωσαν τους διδακτικούς στόχους σύμφωνα με τον πλατωνικό μερισμό της ψυχής:

Λογιστικό	→	γνωστικός,	cognitive domain
Επιθυμητικών	→	συναισθηματικός,	affective domain
Θυμοειδές	→	ψυχοκινητικός,	psychomotoric domain ⁵

Με το ίδιο πνεύμα διαπνέεται η αρχή της συνολικότητας, μια από τις σημαντικότερες διδακτικές αρχές, όπως διατυπώθηκε από τον Wallon και τον Decroly.⁶ Η παιδαγωγική της ολότητας, *Ganzheitspädagogik*, ανάγεται στην αρχαιοελληνική αντίληψη περί της σημασίας του όλου ή του καθολικού, που διατυπώθηκε στους προσωκρατικούς στοχασμούς και στην αριστοτελική άποψη περί των κατηγοριών, όπου η κατηγορία του όλου θεωρήθηκε ενότητα, “οὔσης τῆς ὁλότιπος ἐνότιπος τινός”. Συγγενής με την πλατωνική άποψη είναι η θέση του Ch. Bovillus (1472-1533), κατά την οποία στον αισθητό κόσμο επικρατεί ατομικότητα και στο νοητό καθολικότητα, ενώ στον άνθρωπο συνυφαίνονται και οι δύο αρχές.

Η σύγχρονη αναλυτική τάση της παιδαγωγικής καθιστά τον συσχετισμό της με τις άλλες ανθρωπολογικές και φιλοσοφικές σπουδές ευνόητο και δυνατό. Η ανθρωπολογία και η ηθική είναι διαστάσεις της παιδαγωγικής και ταυτόχρονα σπουδές που εξυπηρετούν τους σκοπούς της. Η μεν ανθρωπολογία συμπορεύεται με την εκτίμηση της αγωγής ως βασικής κατηγορίας της ανθρώπινης ύπαρξης, η δε ηθική για να επισυνάψει την αρετολογία και την αξιολογία στις προοπτικές της παιδαγωγικής πρακτικής.

Ως προς αυτή τη σύγχρονη συμπεριφορά της η Παιδαγωγική μεταμορφώνει σε επίκαιρους τόνους αρχαιότροπους συσχετισμούς. Η εκμηδένιση των χρονολογικών αποστάσεων με τη διαχρονικότητα των παιδαγωγικών ενδιαφερόντων μεταφέρουν μηνύματα παλαιών εποχών ως αιτήματα της εποχής μας. Ταυτόχρονα επιμένουν στην αισιόδοξη δυνατότητα της ατελεύτητης ανθρώπινης μέριμνας για την αυτοαγωγή, την αγωγή του ετέρου και την καθολική εναρμόνιση πασών των εγκόσμιων κι υπερκόσμιων δυνάμεων. Η γοητεία της αρμονίας κι η εράσμια ελκυστικότητα της ευτυχίας και της αλήθειας συνάπτουν την προσπάθεια της παρούσης εργασίας με την επικαιρότητα.

Ο παιδαγωγικός χαρακτήρας της χριστιανικής και της πλωτινικής αισθητικής είναι το ζητούμενο της εργασίας αυτής. Η θεμελίωσή της διαθέτει τρεις βασικούς λόγους.

α') Η Αισθητική έχει η ίδια το χαρακτήρα της πλήρους και υγιούς αγωγής, διότι αποβλέπει στην τελείωση της ανθρώπινης ψυχής και στην άμεση εποπτεία της αλήθειας.

β') Η κατοχύρωση των αισθητικών κατηγοριών στηρίζεται σε ευρύτερες ηθικές και θρησκευτικές θεωρήσεις και γι' αυτό μπορούν να ενσωματωθούν στα πλαίσια της Ηθικής ή της Θεολογίας με αναμφισβήτητη παιδαγωγική αξία και χρησιμότητα.

γ') Η πλωτική και η χριστιανική αισθητική προβάλλουν, παράλληλα με το μυστικό και θρησκευτικό χαρακτήρα τους, τον ανθρωποκεντρισμό ως προϋποθετικό εφελτήριο για την υπέρβαση των αισθητών. Ο μορφώσιμος άνθρωπος μπορεί να ακολουθήσει το δύσβατο, αλλά πλουραλιστικό τρόπο της αισθητικής μέθεξης.

Υποσημειώσεις

- 1) Ρατίχιος (1571-1635) οπότε άρχεται η βαθμιαία αποδέσμευση της Παιδαγωγικής από τη φιλοσοφία. Επίσης σημαντική η συμβολή των J. Campe 1746-1818. E. Chr. Rapp 1745-1818, J.H. Pestalozzi 1746-1827, J.H. Herbart 1776-1841, E.P. Schleiermacher 1768-1834.
- 2) Βλ. Πέτρου Αναστασιάδη, Το Υποκείμενο και η Ετερότητα, Αθήνα 1995, σελ. 167 κ.ε. Ο πλουραλισμός είναι χαρακτήρας της Παιδαγωγικής της Νεωτερικότητας όπου συγκλίνουν ρεύματα διαφορετικής ή και αντιθετικής προέλευσης, όψιμος Διαφωτισμός (Kant), Φιλοσοφικός-Παιδαγωγικός Ιδεαλισμός (Fichte, Schelling, Hegel) ο Νέος Ουμανισμός (Herder, Humboldt) και εν μέρει, τουλάχιστον, ο Ρομαντισμός (Schelling, Schlegel).
- 3) του ιδίου, Το Υποκείμενο και η Ετερότητα, Αθήνα 1995, σελ. 176. Επίσης, “για τη φιλοσοφία της παιδείας του Νεοανθρωπισμού, στο κέντρο όλων των ιδιαιτέρων μορφών της δραστηριότητας του ανθρώπου, δε φαίνεται να βρίσκεται ο άνθρωπος, ακριβώς επειδή “αφορίζεται” ο κόσμος του ανθρώπου. Εκείνο που φαίνεται να συνέχει αυτή τη σκέψη, είναι μάλλον η δύναμη της μεταφυσικής ορμής του υποκειμένου για δύναμη” ε.α. σελ. 186. «Είναι το τίμημα που πληρώνει ο λόγος του υποκειμένου για την ιμπεριαλιστική - ολοκληρωτική του στάση: το λογικό μηδενισμό του οποιουδήποτε ετέρου και κατά συνέπεια την καθολική απώλεια της ίδιας της εμπειρίας”.
- 4) Δανασσή-Αφεντάκη Αντ., Θεματική της Παιδαγωγικής Επιστήμης, Αθήνα 1977, σελ. 9 ε. Ιστορική Παιδαγωγική, Συστηματική (Ειδική, Συγκριτική, Γενική Παιδαγωγική) Παιδαγωγική, Ανθρωπολογία, Ψυχολογία, Διδακτική, Μεθοδολογία, Ειδική Διδακτική, Ευγονική, Ηβγαγωγική, Γυναικαγωγική, Νεαγωγική, Ανδραγωγική, Γερονταγωγική, Υπαρξιακή Παιδαγωγική, της συναντήσεως, Κυβερνητική παιδαγωγική, τ. 2, σελ. 297 κ.ε.
- 5) Ι.Σ. Μαρκαντώνη, Ανθρωπαγωγική. Αθήνα 1990, τ.2, σελ. 297 κ.ε.
- 6) Χρήστου Φράγκου, Ψυχοπαιδαγωγική. Αθήνα 1984, σελ. 403 και 31 κ.ε.
- 7) J. Chateau, Οι μεγάλοι παιδαγωγοί, μετ. Κίτσου Κων/νου εκδ. Κένταυρος, Αθήνα 1972, σελ. 259.
- 8) Ε.α. σελ. 265.

β) Αισθητική. Ο όρος και το περιεχόμενο

Στις πλωτινικές Εννεάδες του 3ου αι. μ.Χ. διατυπώθηκαν νέες αισθητικές αντιλήψεις και έννοιες, που αντιπροσωπεύουν και την πιο συστηματική αισθητική άποψη των Ελληνιστικών χρόνων.¹

Στις απόψεις αυτές είναι έντονος ο παιδαγωγικός χαρακτήρας, διότι παράλληλα με την ανάπτυξη των όρων της αισθητικής, που συνιστούν όμως και όρους παιδείας, π.χ. «ἀρετή», «λόγος», «κάλλος», «ἄσκημον», «νοῦς», «ψυχή», «ἔν» «ταυτόν», «ἕτερον», προτείνεται η πρακτική, που θα αναδείξει την Αισθητική σε “διά βίου παιδεία.”

Οι στόχοι της Παιδαγωγικής, που εξυπηρετούν την ανθρώπινη ευδαιμονία είναι μέσα καθοδηγητικά και στόχοι της Αισθητικής. Ως προς αυτούς η αισθητική είναι καθαρή παιδαγωγία. Ο όρος Αισθητική καθιερώθηκε τον 18^ο αι. από τον Baumgarten², για να δηλώσει μ’ αυτόν την επιστήμη της αίσθησης, το αισθητικό δηλαδή μέρος της ψυχής.

Η χρήση του όρου στην παρούσα εργασία είναι συμβατική και σημαίνει:

- α. την πρόσληψη αισθητικών παραστάσεων,
- β. τις εικόνες και τις ιδέες,
- γ. την αναγωγή από τον αισθητό στον υπεραισθητό χώρο, από το μερικό στο όλο.

Το περιεχόμενο της αισθητικής διαγράφεται από την πρόσληψη των αισθητικών παραστάσεων, που προχωρεί στην αφύπνιση του νου και της ψυχής, ως τη σύλληψη της αλήθειας και της αθέατης ωραιότητας.

Η Αισθητική ακολουθεί την παιδαγωγική πρακτική κι ο στόχος της ταυτίζεται με τους στόχους της Παιδαγωγικής: αυτοαγωγή, αγωγή του ετέρου και εποπτεία της αλήθειας.

Από τον Πλωτίνο ως τον επίσκοπο Νύσσης Γρηγόριο η ανάπτυξη της Αισθητικής παρακολουθεί την ύλη και το πνεύμα ως το Επέκεινα, όπου το Έν, το θεϊόν εποπτεύει τον κόσμο, προνοεί και αποκαλύπτεται μέσα σ’ αυτόν ως την τελική αποκατάσταση της οντολογίας. Από την πλωτινική καινοτομία ως τη χριστιανική θεώρηση δημιουργείται μια ενωτική αισθητική παράδοση που βασίζεται:

α) στην σαφή περιγραφή του περιεχομένου της Αισθητικής από τον πλωτινικό ορισμό “Οὐδέ ἡ Αἰσθητικὴ εἶπερ καὶ αὐτὴ τῶν αἰσθητῶν ἀπόντων τούτους τύπους ἔχει, αὐτούς οὐ μετὰ τοῦ σώματος ἄρα ἔξει. Εἰ δέ μή, οὕτως ἐνέσσονται ὡς μορφαὶ καὶ εἰκόνες”³.

β') στην αναγνώριση της αισθητικής ιδιότητας από τον Γρηγόριο, ως αποκλειστικής ιδιότητας των κτιστών όντων "ή αισθητική ζωή οὐκ ἄν δίχα τῆς ὕλης συσταίῃ"⁴ ως προϊόντος της ζωτικής δύναμης της ψυχῆς «οὐ γάρ μόνον περί τήν ἐπιστημονικήν τε καί θεωρητικήν διάνοιαν ἐνεργός ἐστιν ἡμῶν ἡ ψυχή, ἐν τῷ νοερῷ τῆς οὐσίας τό τοιοῦτον ἐργαζομένη οὐδέ τά αισθητήρια μόνα πρός τήν κατά φύσιν ἐνέργειαν οἰκονομεῖ: ἀλλά πολλή μὲν ἡ κατά ἐπιθυμίαν, πολλή δέ καί ἡ κατά θυμόν κίνησις ἐνθεωρεῖται τῇ φύσει ἐκατέρας δέ τούτων γενικῶς ἡμῖν ἐνυπαρχούσης, εἰς πολλάς τε καί ποικίλας διαφοράς ὁρῶμεν προϊούσαν ταῖς ἐνεργείαις ἀμφοτέρων τήν κίνησιν».⁵

Υποσημειώσεις

- 1) ΤΑΤΑΡΚΙΕWICZ, History of Aesthetica, τόμ. 3, Stuttgart 1979, τ.1.
- 2) Εδώ ο όρος Αισθητική χρησιμοποιείται συμβατικά. Όπως είναι γνωστό, το επιστημονικό της περιεχόμενο καθιερώνεται το 18ο αι. με το έργο του BAUMGARTEN, Aesthetica acroamatica τόμ. 2., FRANKFURT, 1759.
- 3) Ενν. IV. VIII, 5
- 4) PG 46, 60B
- 5) PG 46, 48AD και 49A.

γ) Η διαλεκτική της Αισθητικής

Σύμφωνα με τον πλωτινικό ορισμό η Αισθητική ακολουθεί τη διαίρεση του κόσμου, κατέχει τα αισθητά και τους τύπους των αισθητών και τις μορφές, τις ιδέες, το περιεχόμενό τους.

Η Διαλεκτική είναι η μέθοδος της Αισθητικής. Έδρα της Διαλεκτικής η ψυχή που κατέχει και την αισθητική ιδιότητα. Η ψυχή ως έδρα της αισθητικής λειτουργίας ταυτίζεται αυστηρά με τη ζωή στο Γρηγόριο Νύσσης, και βεβαίως είναι αδιαίρετη, αλλά ενεργεί διαφορετικά ανάλογα με τα πεδία αναφοράς της. Με την προαίρεση στρέφεται στην αρετή ή στην κακία, και με τις αισθήσεις ενεργεί προς τα αισθητά· φωτοειδής είναι και η ενέργεια της ψυχής διά των αισθήσεων και προς στα φαινόμενα. Σαρκική η ενέργειά της στη σάρκα και υλική η ενέργειά της προς στον υλικό κόσμο. Ως πνευματική ενέργεια γίνεται λογική ψυχή κι ως ενέργεια νοερή ιχνηλατεί τη νοητή κτίση. Για τον Πλωτίνο η ψυχή, «το είδος» μετέχει διά του νου στα νοητά και διά του αισθάνεσθαι στα αισθητά. Δημιούργημα της ψυχής είναι κι ο αισθητός κόσμος. Η ψυχή όταν δεν ανάγεται στο νου, όταν αρνείται την ταυτότητά της ποιεί τον αισθητό κόσμο, ο οποίος στρέφεται προς αυτήν και ειδοποιείται.

Η Διαλεκτική έτσι λειτουργεί μέσα στα πλαίσια της οντολογίας. Από την κορυφή των οντολογικών μονάδων ως την έσχατη βαθμίδα, την ύλη, λειτουργεί ο νόμος της ενότητας και της ετερότητας και συντίθεται ο κόσμος. Αντίστροφα από την ύλη ως το Είναι επικρατεί η ενότητα αναγωγικά κι επιβάλλεται σταδιακά η αλήθεια· διά της ψυχής το είδος στα αισθητά, διά του νου η ενότητα της ψυχής, διά του νου η ενότητα με το Εν, η άπλωση.

Μέσα στη διαλεκτική διαδικασία της αισθητικής από την φαινομενική πραγματικότητα ως τα υπεραισθητά, ο ρόλος της τέχνης είναι σημαντικός. Το κάλλος της τέχνης είναι ισάξιο με το κάλλος της φύσης. Η φύση αντλεί το κάλλος της από το είδος, ενώ ο καλλιτέχνης αντλεί το κάλλος των μορφών από το είδος της ψυχής του. Διαφέρουν, γιατί το κάλλος στη φύση είναι εγγενές, ενώ το κάλλος στην τέχνη επακτό. Για ν' αποκτήσει το κάλλος της τέχνης ζωή, πρέπει να βιωθεί ξανά το νόημά του ανεξάρτητα της αισθητικής του προέλευσης.

Για τον Γρηγόριο Νύσσης η ανάπτυξη της οντολογίας γίνεται με το Θείο Λόγο κι έχει επίκεντρο τον καθ' ομοίωση και κατ' εικόνα άνθρωπο. Ο άνθρωπος με την ψυχή ανάγεται στα νοητά ή κατέρχεται κι επικοινωνεί με

τα αισθητά. Η ψυχή με την αισθητική και τη λογική της ιδιότητα δίνει νόημα και προορισμό σ' όλη την κτίση κι οδηγεί τον άνθρωπο στην αυτογνωσία και στη Θεολογία.

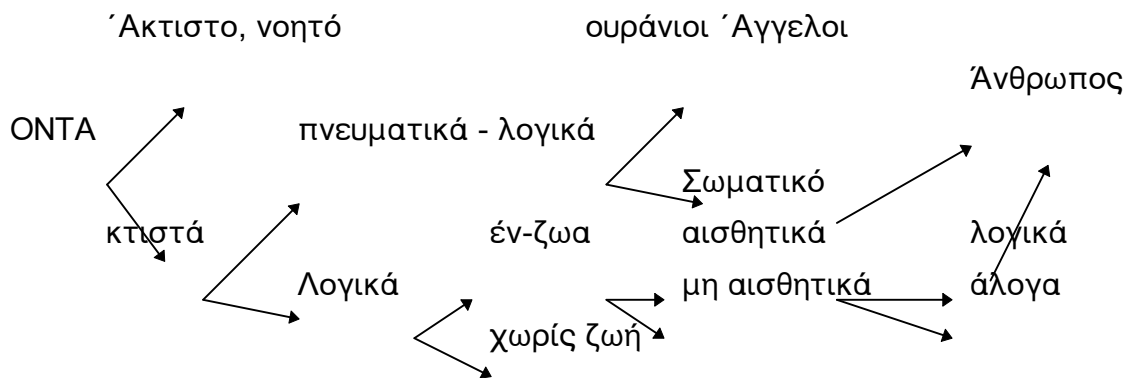
Οι ασώματοι τύποι υπαινίσσονται την πνευματική αντιστοιχία των σωματικών τύπων με την υπερβατική τους αιτία. Η αισθητική εμπειρία δεν είναι απλώς η πρόσληψη αισθητικών παραστάσεων, αλλά η διείσδυση του νου στην εσωτερική φύση του κόσμου. Ο νοησιαρχικός χαρακτήρας της πλωτινικής αισθητικής συνίσταται στην εγγενή επιβολή των όρων του νου στην αισθητική κίνηση. Η κινητικότητα του κόσμου και της φύσης είναι προέκταση και παράγωγη λειτουργία του νου. Το είναι, η ψυχή στην καθαρή και απόλυτη αναδίπλωση κι αξιοποίηση των ιδιοτήτων της, “ποιεί” τη φύση, “ποιεί” τον κόσμο ενωμένη με το νου, “νοούσα”. Γι' αυτό το περιεχόμενο της αισθητικής κι οι μορφές της είναι προϊόντα του νου. Υπόθεση της νόησης είναι η αποκάθαρση της αισθητικής και η απόλυτη, η καθαρή αισθητική γνώση.

Ο νους αποτελεί και για τον Γρηγόριο το υψηλότερο επίπεδο αισθητικής λειτουργίας, που συμπληρώνει το υλικό-φωτοειδές πεδίο, για να στηρίξει την αισθητική φύση με την μορφοποίηση της ύλης (είδος, γένος, ιδέα). Το νοερό στοιχείο “ἐμφυομένῳ τῷ αἰσθητικῷ” προσεγγίζει την ύλη. Η αισθητική εμπειρία είναι “ἡ ἀνάκρασις πρὸς τὸ φωτοειδές καί λεπτόν τῆς αἰσθητικῆς φύσεως”.¹

Στην ανάπτυξη της άτυπης αισθητικής θεωρίας του Γρηγορίου Νύσσης δεν παραλείφθηκε κανένας πλωτινικός όρος. Νους, ψυχή, ύλη είναι παρόντα στοιχεία, για να συνδέσουν την εξέλιξη και το αισθητικό αποτέλεσμα της κοσμολογικής σωτηρίας. Η πορεία της αισθητικής εμπειρίας είναι δυναμική, όπως δυναμική είναι η παρουσία του πνεύματος στην περιπέτεια της ύλης. Η ύλη και το πνεύμα δημιουργούν την ιστορία και η οντολογία πορεύεται τη διαδικασία της εξέλιξής της μέσα στα όρια του δικού της χρόνου, ανάπτυγμα της αιωνιότητας και των στιγμών, όπως θα υποστήριζε αργότερα ο Χέγγελ. Η αισθητική γνώση αρχίζει με την πρόσληψη των αισθητικών παραστάσεων, για να αναχθεί με το πνεύμα στην υπέρτατη πραγματικότητα. Ο άνθρωπος τόσο στον Γρηγόριο όσο και στον Πλωτίνο ακολουθεί αυτή την πορεία. Πρόκειται για τη θεωρία της επιστροφής. “Τά πάντα” επιστρέφουν στο Εν, την υπερβατική αιτία των πάντων, με την υπερβατολογική αναγωγή. Στην αναγωγική διαδικασία εμπλέκεται ο άνθρωπος, έτσι ώστε η αισθητική να ορίζεται ως ανθρωπαγωγική. Το ανθρωπολογικό ενδιαφέρον του Γρηγο-

ρίου Νύσσης αξιολογεί την ψυχή ως μέγιστη αξία κι αξιοποιεί την εγκόσμια ύλη υπέρ της σωτηρίας της ψυχής. Στο αισθητικό ενδιαφέρον του Γρηγορίου Νύσσης η ζώσα συμπαντική ύλη του Πλωτίνου πεθαίνει, για ν' αναστηθεί με την εκ των νεκρών ανάσταση του ανθρώπου υπό το φως της καινής κτίσεως.

Η ψυχή του κόσμου του Πλωτίνου πεθαίνει, συνανασταίνεται με την πνοή του ανθρώπου και την προσδοκία της αιώνιας απολύτρωσής του. Τ' αστέρια, ο ουρανός, η ύλη αξιολογικά αντιπροσωπεύουν τα παροδικά κάλλη, όσα προσδοκούνται είναι τ' άρρητα μεγαλεία μιας ατέλειωτης κι αιώνιας αισθητικής απόλαυσης. Αυτή μπορεί να τη νιώσει μόνο η νοητική φύση του ανθρώπου. Η ατομική ψυχή, αυτή κυρίως διαγράφει τον αισθητικό κύκλο κι αντιλαμβάνεται την οντολογική ιεραρχία, όπως παρουσιάζεται στο διάγραμμα που ακολουθεί²:



Στην κορυφή των αισθητικών εμπειριών βρίσκεται η άκτιστη θεότητα, που ξεπερνά τα όρια της αισθητικότητας, είναι απόλυτη κι απροσπέλαστη, δημιουργεί τα πάντα, χωρίς να μπορεί να αποδοθεί με περιγραφές και περιοριστικούς αισθητικούς όρους.³

Στην καθαρή αϊδιότητα του Θεού ούτε η ανάγκη ούτε το τυχαίο επηρεάζουν τη δημιουργία. Ο χριστιανικός λόγος επιστεγάζει το οικοδόμημα της πλωτινικής αισθητικότητας με τον απόλυτο θεϊκό Λόγο, όπου βούληση και νους προωθούν την αποκάλυψη της αισθητικότητας. Στην "Εξαήμερο" του Γρηγορίου η αισθητική ανάπτυξη του κόσμου είναι μια λογική απόφαση και μια αυτόβουλη πράξη του Δημιουργού.⁴ Αν θέλουμε κι εδώ να υπογραμμίσουμε τον ειδολογικό χαρακτήρα της Αισθητικής, τονίζουμε την παρουσία της υπέρτατης διανοίας, την επέμβαση στην ιστορία και στην άμορφη ύλη του Θεού-Λόγου.

Η αισθητική εμπειρία κορυφώνεται κι εδώ με την εποπτεία της θείας μακαριότητας.⁵ Ωστόσο, κανένα δημιούργημα δεν μπορεί να συλλάβει σ' όλη

του την έκταση το μεγαλείο του υπέρλαμπρου κάλλους.⁶ Ο νους αποφασίζει να γευτεί την αλήθεια. Ξεπερνά τα φαινόμενα, διεισδύει στον αθέατο χώρο του θείου περιφρονώντας κι αυτή τη διάνοια. Όσο εισχωρεί στα ενδότερα της θείας γνώσης, “τῆ πολυπραγμοσύνη τῆς διανοίας”, όσο προσεγγίζει τον ιερό γνόφο, το πλωτινικό αισθητικό αποτέλεσμα αίρεται, για να διαπιστωθεί η ανέφικτη γνώση, που όμως αφήνει βαθιά τα σημάδια της στη συνείδηση και στην πνευματικότητα του ανθρώπου “τούτω γάρ ἡ ἀληθὴς ἐστὶν εἶδησις τοῦ ζητουμένου, τό ἐν τούτω τό ἰδεῖν, ἐν τῷ μή ἰδεῖν ὅτι ὑπέρκειται πάσης εἰδήσεως τό ζητούμενον οἷόν τι γνόφω τῆ ἀκαταληψία πανταχόθεν διειλημμένον”.⁷

Η θέα του Θεού δεν είναι κυριολεκτικά αισθητική απόλαυση. Υπερβαίνει το χαρακτήρα μιας τέτοιας εμπειρίας. Είναι “ὑπέρ αἴσθησιν” ζωή, μια καθαρή εσωτερική όραση, απαλλαγμένη από όρους και προϋποθέσεις γνωστικής προσέγγισης. Η κάθαρση οδηγεί στην ελευθερία του πνεύματος, που αποκλειστικά κατέχει το δικαίωμα της παρρησίας στην υπέρτατη καθαρότητα. Η Ανθρωπολογία, η Οντολογία και η Αισθητική σ’ αυτό το επίπεδο θεολογούν. Ο Θεός-λόγος είναι το φως της αισθητικής. Η σωτηρία της αισθητικής προέρχεται από τη θεολογική επαγγελία. Η αισθητική συγκίνηση και η αισθητική κίνηση αγκαλιάζουν τον κόσμο και την ιστορία μέσα στη δική τους προοπτική.

Η κρυπτόμενη αλήθεια που περιορίζει την αισθητική ενατένιση αποκαλύπτεται με αθέατους, αυστηρούς κι απερίγραπτους όρους. Το απόλυτο είναι απροσπέλαστο. Γι’ αυτό η αισθητική εμπειρία που το αφορά είναι μια έλλειψη εμπειρίας, είναι μια εσωτερική αδυναμία να συλλάβει κανείς και ν’ αποδώσει τους τρόπους του απολύτου. Εκείνη η πραγματικότητα υπάρχει, για να μεθοδεύσει εκούσια την αισθητική πράξη κι αυτή η υπεροχή της την κάνει εσωτερική ή μάλλον ουσιαστικά απρόσιτη και απaráμιλλη. Ένα πυκνό γνωστικό σκοτάδι, ο γνόφος, όμοιος μ’ εκείνον που κάλυπτε στο Σινά το Νομοθέτη του εκλεκτού λαού, ξεχωρίζει το Άκτιστο από τα κτιστά, νοητά και αισθητά.⁸ Η αισθητική αξία των κτιστών έγκειται στην ενίσχυση της ψυχής για την μέθεξη του θεϊκού γνόφου.

Γι’ αυτό η επιβεβαίωση του αισθητικού αντικειμένου είναι η πνευματική του αντιστοιχία. Οι αισθητικές μορφές επιβεβαιώνονται με τη νοητή τους αντιστοιχία. Οι αισθήσεις, που αποκαλύπτουν την παρουσία του είδους είναι καθ’ εαυτές φορείς του νου, είναι συγγενείς νοήσεις κι έμμεσοι νοητικές μέθοδοι για την προσέγγιση της αλήθειας. Η «νοοειδής» φύση των αισ-

θήσεων κι η λειτουργία τους υπό την παρουσία του νου δηλώνονται στον πλωτινικό χαρακτηρισμό τους: “ἀμυδρές νοήσεις”.

Έτσι εξηγείται η διεισδυτική ικανότητά τους στο αισθητό κάλλος κι η υπέρβαση για τη συνάντηση της αλήθειας. Ο νους, το περιεχόμενο των αισθητών, είναι η αλήθεια τους, ο νομοθέτης του σύμπαντος, η ζωοποιητική δύναμη, ο πυρήνας της αισθητικής. Η κατανόησή του είναι ο στόχος κι ο χαρακτήρας της αισθητικής εμπειρίας. Ως εκ τούτου «νοησιαρχικός» είναι ο χαρακτήρας της πλατωνικής φιλοσοφίας. Η “νοησιαρχία”⁹ επιβάλλεται ως όρος της πλωτινικής φιλοσοφικής θεωρίας.

Κάθε λοιπόν αισθητικό αντικείμενο δεν είναι αυταξία. Η αξία του κατοχυρώνεται με την αναγωγή του στο χώρο των νοητών, όπου επιβάλλονται αιώνια τα πνευματικά αρχέτυπα. Οι ποσότητες ή τα υλικά σώματα είναι υποδοχείς του είδους· προμηνύουν και ταυτόχρονα αιχμαλωτίζουν το πνεύμα. Για να σωθούν πρέπει να υποταχθούν στους πνευματικούς νόμους. Αυτοί υποβάλλονται στην ανακύκλωση της ζωής, στην οντολογική διεξοδικότητα, στη μέριμνα για την πνευματική εγρήγορση. Η επιδίωξη της πλωτινικής αισθητικής είναι η εποπτεία και η μετοχή στην πηγή της ζωής. Η ψυχή κι ο νους είναι οι οδοδείχτες σ’ αυτή την επιστροφική πορεία. Η αισθητική μαρτυρία τους, η συγκεκριμένη έμπρακτη εκδήλωσή τους είναι το είδος. Η νοοειδής φύση του είδους δηλώνεται, στις Εννεάδες από μια άποψη καθολική και παράλληλα από μια ατομική άποψη, ο νους όλος ή ο ατομικός νους. Η εποπτεία του κάλλους είναι εποπτεία του νου, η άμεση κι αυθεντική εμπειρία.

Με την απορία του νου για το εγκόσμιο κάλλος και τη φυσική τάξη γεννιέται η πίστη για την Πρόνοια και την Παντοδυναμία του Δημιουργού. Ο νους αρνείται τις πρόχειρες κι αβέβαιες εικόνες της φύσης, φεύγει από τα παροδικά και προστρέχει με δίψα στο πεδίο της Αιώνιας αλήθειας.

Με τη φυγή του επιτυγχάνεται η αταραξία του και η ενότητά του. Γίνεται ακέραιος, αγνός και διαυγής. Η αποκάλυψη της Αλήθειας τον ελευθερώνει και του αποκαλύπτει το νόημα της αληθινής ζωής. Η έρημος του νου είναι η εντονότερη κοινωνία του με το θείον. Η τελική του συνάντηση με το Δημιουργό είναι η κορύφωση της πνευματικότητάς του. Από τη φθορά περνά στην αφθαρσία, αντί των σωματικών δεσμών οικειοποιείται την αθανασία.

Η αισθητική παρακολουθεί τη διείσδυσή του ως τις ρίζες του, υποβάλλεται στην αγωνία της ερήμωσης και της ηθικής κάθαρσης. Η επίδρασή

της είναι λυτρωτική, όμοια με την εμπειρία της, που αποσπά από την πίστη την θρησκευτική βεβαιότητα για τη συνέχεια του χώρου και την ενότητα του χρόνου. Έτσι αισθητική γνώση δεν είναι η απλή πρόσληψη παραστάσεων, αλλά η αναγωγή του νου διά του κόσμου στην υπέρτατη πνευματική πραγματικότητα.

Μέσα στον παρόντα χώρο-χρόνο κυλά αθέατη η αιωνιότητα· αποκύημα της ροής της είναι η συγκίνηση του είναι στη θέα του φυσικού κάλλους, ο έρωτας κι η ορμή για τη διείδυση στα έγκατα των όντων κι η ανυπέβλητη ανάγκη για την αλήθεια. Η δύναμη της ενόρασης ή του έρωτα κινεί το νου στην υπέρβαση των υλικών δεσμών και στην άπλωση. Γιατί η ουσία του νου υπάρχει σε κάθε νου χωριστά, σε κάθε είδος, όπως όλα τα είδη υπάρχουν αχώριστα στο νου.¹⁰

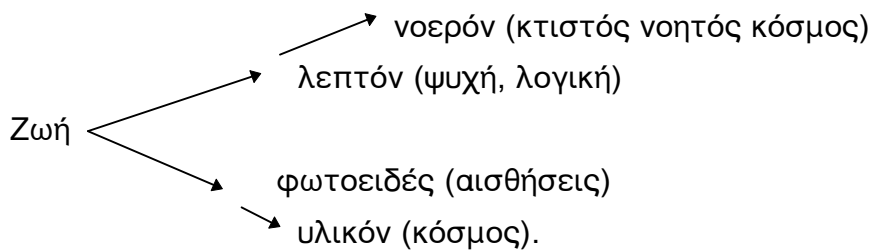
Ο νους δεν επιβάλλεται μόνο στους αισθητούς τύπους. Εμπερικλείει τις ιδέες στον αιώνιο κόσμο του πνεύματος, στη χώρα της αυτο-έκφρασης του, είναι η αιτία της αντιστοιχίας των ορατών και των νοητών τύπων. Κάθε ιδέα είναι τέλειος νους.¹¹ Είναι ο λόγος της καθαρότητας, άμεσο γέννημα του Ενός, λόγος του κάλλους των ιδεών. Γι' αυτό είναι ο μόνος γνήσιος εκφραστής της καθαρότητας, ο μόνος άξιος μέτοχος της απόλυτης καθαρότητας.¹² Η αξία λοιπόν κι η δικαίωση των αισθητών εξασφαλίζεται από την αναφορά τους σε ένα υπερβατικό, υπεραισθητό επίπεδο. Η έλλειψη πνευματικών αντιστοιχών τύπων σημαίνει ανυπαρξία, κενό.¹³

Ο κόσμος των ιδεών είναι ο πυρήνας της “νοησιάρχιας”. Οι ιδέες είναι ο αρχετυπικός κόσμος, οι αιώνιες μορφές, άτρεπτες, πλήρεις, απαλλαγμένες από τις επιδράσεις του χρόνου. Η συνάφειά τους με την ουσία του νου οδηγεί στην ταύτισή τους μ' αυτήν. Δεν είναι, γράφει ο Πλωτίνος, κάθε ιδέα διαφορετική από το νου, αλλά κάθε ιδέα είναι νους.¹⁴ Όλος ο νους είναι όλα τα είδη, κάθε είδος, νους. Έτσι η πλωτινική άποψη για την ένταξη των ιδεών στο νοητό χώρο “οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά”,¹⁵ εξελίσσεται στην πλωτινική εξατομίκευσή τους. Υπάρχουν ιδέες για τα ατομικά πράγματα (“περί τοῦ εἴ καί τῶν καθ' ἕκαστα εἰσὶν ἰδέαι”).¹⁶

Η πλωτινική αναφορά σ' αυτά, η υπέρβαση, αναπτύσσεται σε τρία επίπεδα. Στο πρώτο επίπεδο αναφέρεται η πρόσληψη της αισθητικής εικόνας. Τα άμεσα αντικείμενα των αισθήσεων κινούν τη διαδικασία της αισθητικής εμπειρίας. Τα είδωλα χρησιμεύουν σ' αυτό το στάδιο ως αφετηρίες αναγωγής. Κινούν την περιέργεια, το θαυμασμό και την όρεξη για τα υψηλότερα όντα. Ακολουθεί η υπέρβαση στις νοητικές τους αντιστοιχίες. Οι ιδέες,

ὁ ἄνθρωπος”²⁰. Ἡ ζωὴ καὶ ἡ αἰσθητικότητα δὲν προκύπτουν μόνο ἀπὸ τὴ βιολογικὴ παρουσία τῶν ὄντων, ἀλλὰ ἐπισυνάπτονται στὴν μορφή του ὡς συνιστώσες πνευματικῶν προϋποθέσεων. Τὸ καλύτερο παράδειγμα γι’ αὐτὸ εἶναι ὁ ἄνθρωπος. Σ’ αὐτὸν συνδυάζονται ὅλα ἐκεῖνα τὰ στοιχεῖα ποὺ πληροῦν τὸ γεγονὸς τῆς ζωῆς. Γι’ αὐτὸ μπορεῖ ἀπ’ ὅλα τὰ αἰσθητὰ ὄντα, μόνος αὐτός, νὰ βυθιστεῖ στὸν αἰσθητικὸ γνόφο, στὸ ἐπέκεινα, ὅπου κατοικεῖ ἡ ἐπισκοπὴ τοῦ θείου φωτός.

Ἡ αἰσθητικὴ ἐμπειρία, ἡ πλωτικὴ καὶ ἡ χριστιανικὴ, θεμελιώνονται στὶς αἰσθήσεις, στὴν ψυχὴ, στὶς φωτοειδεῖς λάμπεις τοῦ σωματικοῦ :



Ψυχὴ καὶ νοὺς συγκλίνουν στὴν αἰσθητικότητα. Αἰσθητικότητα εἶναι ζωὴ καὶ πηγὴ τῆς ζωῆς ἢ μάλλον ἡ ψυχὴ καὶ ὁ νοὺς εἶναι ἡ ἴδια ἡ ζωὴ. Ὁ νοὺς, ὀφθαλμὸς τῆς ψυχῆς, εἰκόνα τοῦ Δημιουργοῦ «ἀναμάσσεται εἰς ἑαυτὸν» τὴν ὕλη²¹. Πνευματοποιεῖ, νοηματοδοτεῖ, «εἰδοποιεῖ» θὰ λέγαμε τὴν ὕλη. Ἡ «οἰκειώσις» τοῦ νοῦ με τὴν ψυχὴ εἶναι ὁ αἰσθητικὸς τρόπος του. Με τὴν οἰκειώση ὁ νοὺς κοινωνεῖ τῆς αἰσθητικότητας τῆς ψυχῆς, συγκινεῖται μ’ αὐτὴν ἢ τὴν ὁδηγεῖ στὴν ἡρεμὴ συγκατάπαυση. «Κίνησις καὶ στάσις, ταῦτόν καὶ ἕτερον» εἶναι οἱ κατηγορίες ποὺ ἀναφέρονται στὴν αἰσθητικότητα τοῦ νοῦ. “Κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ τοῦ νοῦ πρὸς τὸ αἰσθητικὸν εἶδος τῆς ψυχῆς οἰκειουμένου, ἀκόλουθον ἂν εἴη καὶ κινουμένου τούτου, συγκινεῖσθαι λέγειν αὐτόν, καὶ ἡρεμοῦντος συγκαταπαύεσθαι”.²²

Ὁ νοὺς, ευρετὴς παντοδαπῶν νοημάτων, ἀσώματος ὁμως καὶ νοερός, δὲν διαθέτει δικό του ὄργανο, γιὰ νὰ φανερώσει τὴν κίνησή του. Ὁ νοὺς, ὅπως ὁ ἐμπειρὸς μουσουργός, ποὺ δὲν ἔχει ἀπὸ κάποιο πάθος δική του φωνή, ἀλλ’ ἐπιθυμεῖ νὰ φανερώσει τὴν ἐπιστήμη του καὶ γι’ αὐτὸ «ἐμμελωδεῖ» με τοὺς ἤχους τῆς λύρας ἢ τοῦ αὐλοῦ, χρησιμοποιεῖ καὶ αὐτός τὴν ἠχὴ τῶν αἰσθητηρίων ὀργάνων, γιὰ ν’ ἀποκαλύψει τὶς ὁρμές τῆς διάνοιας.²³ Ἐτσι λοιπόν, υποστηρίζει ὁ Γρηγόριος Νύσσης, ὁ μουσουργὸς νοὺς συντονίζει τὴν λογικὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου με τὴν ἐνορχήστρωση τῶν αἰσθητικῶν λειτουργιῶν.

Από την πρόοδο της αισθητικής εμπειρίας από τη σφαίρα των αισθητών ως τα υπεραισθητά κι από την καθολικότητα της αισθητικότητας ως φαινομένου ζωής συμπεραίνουμε για την Αισθητική τα ακόλουθα:

α') Η Αισθητική σημαίνει κυριολεκτικά την πρόσληψη των αισθητικών παραστάσεων. Χρησιμοποιεί τα σωματικά αισθητήρια κι αποτυπώνει με ρεαλιστικό τρόπο αυτό που ο κοσμικός χώρος προσφέρει.

β') Μετά τις αισθητικές εικόνες, η αισθητική εμπειρία εκτείνεται και διεισδύει στον κόσμο των αρχετύπων, στις ιδέες, καταδύεται από την επιφάνεια και τα είδωλα στα θεμέλια και τις αρχές. Μεταφέρει μηνύματα και μεταγλωττίζει ανέκφραστες συγκινήσεις στη γλώσσα της τέχνης και του λόγου, λειτουργεί ως διαλεκτική μέθοδος για τη συνένωση των διαφορών και της ποικιλίας. Η πορεία της από την απλή εικόνα στην υπέρβασή της και στην εποπτεία του νου, την ολοκληρώνει και της εξασφαλίζει διαχρονικότητα.

γ') Στο τρίτο στάδιο η Αισθητική ιδεοκρατείται. Περιεχόμενό της είναι μόνον οι ιδέες, τα αθάνατα όντα που γεννά ο νους. Η μεταφυσική κι η θρησκεία εμποτίζουν την αισθητική συγκίνηση με τη μυστική τους ανάπτυξη, την εσωστρέφεια και την έκσταση. Ο αισθητικός λόγος αποκαλύπτει κι ερμηνεύει τη νοητή καταγωγή των όντων. Πρόκειται για την προσέγγιση και την εμπίωση των "πρώτων" όντων.

Στην πλωτινική αξιολογική κλίμακα, το αισθητό είδωλο είναι επόμενο, πρώτο είναι το πνευματικό αθέατο είδος, που είδωλό του είναι το είδος της αισθητής ύλης. Εκείνο, λοιπόν, το πνευματικό είδος, πρέπει ν'αναγνωρισθεί προηγούμενο, ουσία και αποκύημα και τόπος του νού.²³ Ο κόσμος των αισθητών μορφών αποκτά κύρος και δύναμη με την αναφορά του στις ιδέες. Η καλλολογία υποτάσσεται στους πνευματικούς νόμους και θέτει ως κίνητρο στην αισθητική περιπέτεια τη συνάντηση με το πνεύμα.

Χωρίς αυτό η κενή ύλη αιχμαλωτίζεται από τη φθορά και το σκότος, οδηγείται αναπόφευκτα στην απώλεια και στο θάνατο. Με την πνευματική της σφραγίδα συνθέτει δίσημα τις ένχρονες μορφές, συσταίνει τα εγκόσμια γεννήματα. Τα γεννήματα δεν μπορούν να έχουν άλλη επιλογή, συντίθενται από είδος και ύλη. Η πνευματική άφθορη ύλη εμφυσά πνοή ζωής στα κτίσματα, γίνεται η μορφή τους, για να καλύψει και ν'αναπληρώσει την ασχήμια της φθαρτής ύλης. Η τελευταία είναι "αειδής" κι "άοριστη".²⁴ Γι'αυτό κάθε αναφορά στην ύλη είναι ελλειπής και καταδικασμένη στην αφάνεια και στην υποτέλεια.

Η παρέμβαση της αισθητικής είναι σωτηριώδης. Αποστολή της είναι ν' αποκαλύψει το ατελές της ύλης και να εμπνεύσει τον έρωτα και την πίστη στους νόμους και τις αρχές του επέκεινα. Ο κόσμος των ειδών πρέπει να επιβληθεί στην άμορφη ύλη. Μόνη η επικράτηση των πνευματικών όρων θα προφθάσει την αιχμαλωσία της ψυχής από τη φθορά και το θάνατο. Γι' αυτό η κίνηση της αισθητικής είναι παλίνδρομη, ανεβαίνει στο επίπεδο του νου και κατέρχεται πάλι στα κατώτερα επίπεδα των όντων, για ν' αποδώσει σ' αυτά το μήνυμα του υπεραισθητού κόσμου. Ποτέ δε δεσμεύεται η ίδια στις υποσχέσεις της ύλης, ο παγανισμός της προσβλέπει σε ένα περήφανο τέλος, όπου το Ένα αποκαλύπτεται σ' αυτήν, την οικειοποιείται μαζί με την υψηλότερη οντολογική βαθμίδα και την απορρέει ως αναφαίρετη ιδιότητά του. Μόνο σ' αυτή την τελική φάση της υπερβαίνει την εγκόσμια δυαρχία, γίνεται υπερκόσμια κι αρκείται στην απόλαυση του άρρητου κάλλους, είναι η ίδια το κάλλος που η ύπαρξη κι ο κόσμος προσδοκούν εναγώνια να γευτούν.

Ωστόσο, ως ιδιότητα, η Αισθητική δεν χαρακτηρίζει τον πνευματικό κόσμο των "πρώτων όντων". Οι απαρασάλευτοι πνευματικοί νόμοι είναι ανενδεείς κι αμετάβλητοι. Γίνονται κέντρα υπέρβασης ή συγκερασμού των διισταμένων, χωρίς οι ίδιοι να υπόκεινται στους νόμους της γένεσης και της φθοράς. Έτσι η αισθητικότητα είναι γνώρισμα των παραγώγων, δημιουργημα του νου, αλλά όχι γνώρισμά του. Αποτελεί την αναγκαία μεθόδευση για την απελευθέρωση των παροδικών τύπων από τα δεσμά του χρόνου και την πρόσβαση στη διάρκεια της αιωνιότητας.

Η διαίρεση θεραπεύεται με την αδιαιρετότητα, η πολλαπλότητα με την ενότητα, η διάσταση με τη συνένωση, η ασυνέχεια με τη συνέχεια. Η ποικιλία κι η δυαρχία διαποτίζουν την Αισθητική, για ν' αφομοιωθούν στις εκτάσεις και στις επιδιώξεις της. Όπως ο Πλάτωνας συνέδεσε την ψυχή με τον έρωτα και τη διαλεκτική, για να δικαιολογήσει την τελική σωτηρία του κόσμου, έτσι και ο Πλωτίνος συνδέει την ψυχή και τα δημιουργήματά της με την αισθητικότητα, για να μεταμορφώσει την καλολογία του σε θεία αποστολή και μήνυμα κοσμοσωτηρίας.

Συνεπώς η πρόθεση της αισθητικής εμπειρίας είναι η λύτρωση του σώματος κι η δικαίωση των πνευματικών όρων, που υποδηλώνονται με τα φαινόμενα κι απαιτούν το ξύπνημα των «πνευματικῶν αἰσθητηρίων», για να επικρατήσουν ως άξονες εσωτερικού προσανατολισμού και πρακτικού βίου.

Λόγος και πράξη παραλαμβάνουν το σωματικό, για να το μεταμορφώσουν με τη δύναμη και την ευαισθησία του αθάνατου πνευματικού στοιχείου.

Υποσημειώσεις

- 1) PG 44, 145 D.
- 2) PG 46, 28C.
- 3) PG 46,48, PG 46, 44B, “ἀπέχει οὐσία Θεοῦ πρὸς τὰ καθ’ ἕκαστον ἐν τῇ κτίσει δεικνύμενά τε καὶ νοούμενα.
PG 46, 73A: τὴν Θεϊαν φύσιν, ἄλλο τι παντάπασι οὐσαν τῆς αἰσθητικῆς τε καὶ ὑλικῆς οὐσίας.
PG 45, 985B. Διὰ τοῦ φαινομένου κάλλους, τό πρωτότυπον καὶ ἀόρατον κάλλος ἀναλογίσασθε.
JEAGER W., Contra Eun, I, 291, 224, 5.
- 4) PG 44, 72B: πάντων τῶν ὄντων τὰς ἀφορμὰς καὶ τὰς αἰτίας καὶ τὰς δυνάμεις συλλήβδην ὁ Θεὸς ἐν ἀκαρεῖ κατεβάλλετο
PG 44, 72B,
JEAGER W., Contra Eun. II, 205, 28 κ.ε., 222, 8 κ.ε.
- 5) PG 46, 89C: τὴν ἐπιθυμίαν ἐκδέξεται ἢ ἀπόλαυση.
- 6) Κέκρυσται δέ ἐκεῖνο, ὃ ἀφ’ ἑαυτοῦ ὄν νοπτόν τε καὶ ἀειδές διαφεύγει τὴν αἰσθητικὴν κατανόησιν PG46, 28C.
- 7) PG 44, 377 A
JEAGER W., VII, I, De vita Moysis, 377M 1-9.
- 8) PG 44, 377 AB: “ὁ δέ ἐκεῖ γεγονώς, ἅ προεπαιδεύθη διὰ τοῦ γνόφου, πάλιν διὰ τοῦ γνόφου διδάσκεται” καὶ 132 ABC.
JEAGER W., VII, I, De vita Moysis, II, 377M 15-20.
PG 44, 132 ABC.
- 9) Ο ὅρος “νοησιарχικός” χρησιμοποιεῖται συμβατικά ἀντιστοιχεῖ περισσότερο στὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία ἢ σ’ αὐτὴν τοῦ Ξενοφάνη. Εἰδῶ ο ὅρος υπονοεῖ τὸν εἰδολογικὸ χαρακτήρα τῆς Αἰσθητικῆς καὶ τὴν πλήρη κυριότητα τῶν εἰδῶν.
- 10) Καὶ ὅλος μὲν ὁ νοῦς τὰ πάντα εἶδη, ἕκαστον δέ εἶδος νοῦς ἕκαστος, V, IX, VIII, στιχ. 3-4.
- 11) Ενν. V. IX, VIII, 2-3, ἐκάστη ἰδέα τέλειος νοῦς.
- 12) Ενν. V, I, VII.
- 13) Ενν. V, IX, 10, 1-2, “ὅσα μὲν οὖν ὡς εἶδη ἐν τῷ αἰσθητῷ ἐστί, ταῦτα ἐκεῖθεν, ὅσα δέ μή, οὔ”.
- 14) Ενν. V. 9,8 στιχ. 3-4.
- 15) Ενν. V.5.
- 16) Ενν. V, IX, 10.
- 17) Ενν. V9, 11
- 18) PG 44, 145D
- 19) PG 44, 147 D-148 D
- 20) PG 44, 145C
- 21) Ο νοῦς νοερός κὶ ἀσώματος διαφέρει ἐντελῶς ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως. PG 44, 149B, 44, 155C, 44, 164A.
- 22) PG 44, 169.
- 23) PG 44, 152B καὶ 153C.
- 24) Ενν. V. 5, Για τὸν Γρηγόριο Νύσσης Βλ. ΜΟΥΤΣΟΥΛΑ ΗΛ., Γρηγόριος Νύσσης, Βίος καὶ συγγράμματα. Διδασκαλία - ἐκδόσεις, μεταφράσεις, μελέται, Αθήναι 1969.
- 25) Ενν. II, IV, 6.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

ΤΟ ΚΑΛΛΟΣ

α') Το Σωματικό Κάλλος

Ο Πλωτίνος σε δύο κεφάλαια των Εννεάδων πραγματεύεται περί του κάλλους. Στο “περί τοῦ καλοῦ” και στο “περί τοῦ νοποῦ κάλλους”. Ο τίτλος του πρώτου βιβλίου “περί τοῦ καλοῦ οὗ ἡ ἀρχή τό καλόν ἐστί μὲν ἐν ὄψει”, συνδέει ἄμεσα το πρόβλημα του καλού με τις αισθήσεις. Επαναλαμβάνει ἀκόμη τη γνωστή προπλατωνική αισθητική ἀποψη που συνοψίζεται στη στωϊκή πρόταση “τό μὲν γάρ τοῦ σώματος (κάλλος) ἐν συμμετρίᾳ μερῶν εὐχροία τε καί εὐσαρκία κεῖται”.¹

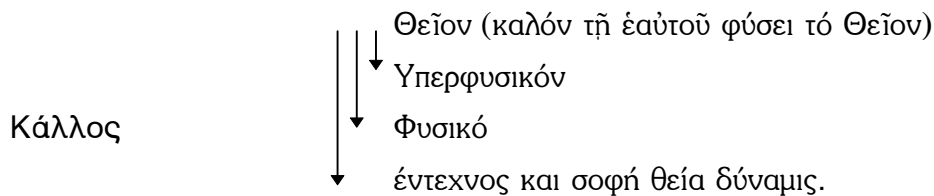
Η πλωτινική ἐκθεση «περί τοῦ καλοῦ» ἀρχίζει με τη διάκριση διαφόρων ἐπιπέδων του κάλλους. Η διάκριση αὐτή συνδυάζεται με την ἀντίστοιχη διαίρεση των αισθήσεων: οι σωματικές αισθήσεις (ἀκοή, ὄραση) και οι ἀνώτερες μορφές ἐποπτείας, που ἀντιλαμβάνονται “τά καλά ἐπιτηδεύματα” και “τό τῶν ἀρετῶν κάλλος”, οριοθετοῦν το ἐκάστοτε περιεχόμενο της καλολογίας και ρυθμίζουν την μέθοδό της.²

Οι σκόρπιες ἀλλά συχνές ἀναφορές στο ἴδιο θέμα μαρτυροῦν την ἐκταση, την αισθητική ευρύτητα του ὀρου και υπαινίσσονται ἄμεσα ἢ ἔμμεσα τις υπεραισθητές κι υπερβατικές προεκτάσεις του. Ἐτσι το κάλλος διαπιστώνεται μέσα στον ἄνθρωπο κι ἔξω ἀπ’ αὐτόν, διαχέεται στα φυσικά σχήματα και συνέχεται ἀπό την ἐντεχνη και σοφή θεία δύναμη, που μεριμνά με την ἐγκόσμια ἀρμονία για τη σωτηρία της λογικής.

Η χριστιανική διαλεκτική προβάλλει την ἀγωγική ἀποστολή του κάλλους και την παιδαγωγική δραστηριότητα του θείου παράγοντα στον κόσμο. Με την ἀξιοποίηση του κάλλους, που βρίσκεται μέσα κι ἔξω ἀπό την ἀνθρώπινη φύση, ἐφαρμόζεται ο νόμος της αυτοαγωγής και το περιεχόμενο της ἀγωγής της ψυχής. Θεμέλιο στην ουσιαστική παιδεία του ἀνθρώπου ἀναγνωρίζεται το ἀγαθό, κληροδότημα που διαλανθάνει μέσω μιας οιοονεί ἐκπορευτικής διαδικασίας σε ὄλη τη κτίση. Το κάλλος και ο λόγος εἶναι το ἐνδοθεν εἶδος που ἐλκύει και διευκολύνει τη διά βίου παιδεία. Σ’ αὐτή την πορεία η ἀντίδραση του κακοῦ εἶναι δευτερογενής. Πρωταρχική θεωρεῖται η διακρίβωση και η ἐμβίωση του κάλλους. Η ἐκτίμηση της φύσης ἀποτελεῖ τον πρώτο της ἀναβαθμό. Η ἀφανής κι ἐμφαινόμενη ἀλήθεια, η ἄμεση ἐποπτεία της

ουσίας του κόσμου στην ενότητά της, είναι η αποστολή της χριστιανικής παιδαγωγικής πρακτικής. Μέσα σ' αυτήν την ενότητα λειτουργεί η αναγωγή, δηλ. η υπέρβαση των παροδικών όρων κι η θέα της υπεραισθητής πραγματικότητας, που θα επιτρέψει και τη μετάπλαση του παροδικού σε μόνιμο κι αιώνιο. Η "αὐτοσυνειδησία" της ανθρώπινης φύσης αποτελεί το πρώτο βήμα σ' αυτή τη μετάπλαση. Η αποκάλυψη της κεκρυμμένης αλήθειας, η άμεση εποπτεία της ουσίας του κόσμου κι η αποδέσμευση της διάνοιας από τις απατηλές δεσμεύσεις των αισθήσεων είναι η αποστολή της χριστιανικής παιδαγωγικής πρακτικής.

Το κάλλος της φύσης που αντιλαμβάνονται οι σωματικές αισθήσεις, το κάλλος της ανθρώπινης ψυχής και το υπερφυσικό κάλλος είναι μεθόρια της χριστιανικής Αισθητικής.³ Πηγή όλων των επιπέδων είναι η Ἄκτιστη Θεότητα⁴ που διαφεύγει την αισθητική κατανόηση.



Υψηλότερα από τις σωματικές αισθήσεις λειτουργούν οι πνευματικές αισθήσεις. Ο Γρηγόριος Νύσσης μιλά για "τόν ὀφθαλμό τῆς ψυχῆς" που δι-οδεύει την πνευματική αλήθεια, κατανοεί ὅλη την κτίση, οδηγεί στην αληθινή πατρίδα.⁵ Η εποπτεία της ψυχής και του Θείου, που δεν χωρούν στις σωματικές αισθήσεις, αφορούν στον εσωτερικό άνθρωπο, προϋποθέτουν επομέ-ως εγρήγορες «πνευματικές αισθήσεις».

Οι σωματικές αισθήσεις παρακολουθούν κι υπόκεινται οι ίδιες στους νόμους της βιολογικής φθοράς. Ο εσωτερικός άνθρωπος που αγωνίζεται να προσεγγίσει το θείο και να καταξιώσει την θεία εικόνα⁶ καλλιεργεί ανώτε-ρες αισθήσεις. Η ψυχή που κρύπτεται «ένδον ὑπό παραπειάσματι καί ἀπαλῶ τῷ σώματι»⁷ είναι «ὁ ὑποκεκρυμμένος τῷ φαινομένῳ», ο αόρατος, «ὁ ἔσω ἄνθρωπος». Αυτός κυρίως, «ὁ κατ' αὐτήν τήν ψυχὴν» είναι ο άνθρωπος. Ο λογικός άνθρωπος, ο δεσπότης των παθῶν μπορεί με την αύξηση της αισθητικής γνώσης να φτάσει στην αλήθεια. Ο «ἄρχων τοῦ σώματος καί τῆς κτίσεως ἄνθρωπος», «συμπαρίπταται» με τα πτηνά διά της δυνάμεως του νου. Με τη δύναμη του νου κατέχει το πλήρωμα της αισθητικής γνώσης, «τά ἐν βυθῶ διερευνᾶται, τά ὑπέρ γῆς θηρᾶται, τά ἐν τῷ ἀέρι προκαταλαμβάνει». Με τη λογική του ιδιότητα επίσης προσδίδει στην αισθητική γνώση μια ανώτερη αποστολή, μία ηθική διάσταση. Το «κατ' εἰκόνα ἔχεις», υποστηρίζει ο

Γρηγόριος ο Νύσσης «ἐκ τοῦ λογικός εἶναι», «καθ' ὁμοίωση δέ γίνη ἐκ τοῦ χρηστότητα ἀναλαβεῖν».

Εἶναι χαρακτηριστικό το παράδειγμα του Απόστολου Παύλου, που ἔξω ἀπό τους σωματικούς ὄρους και τους φυσικούς περιορισμούς διάβηκε την αισθητή κτίση κι ἐπόπτευσε τα νοητά. Η δική του ἐμπειρία προτείνεται ως δυνατότητα για κάθε πιστό, που ἀναλαμβάνει την καλλιέργεια των πνευματικών δυνάμεων.

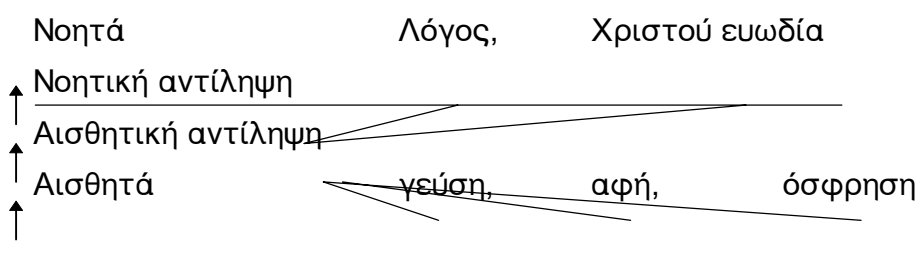
Στη χριστιανική σκέψη η παιδαγωγική ἐπιμένει κυρίως στην ἀναγωγή, στην ἔνωση δηλαδή με το θεῖο διὰ της καλλιέργειας των ἀρετῶν. Η ἀγωγή στην πλήρη θεώρηση της σημαίνει ἐδῶ την ἐπίμονη ἀσκήση για την πραγμάτωση του ευαγγελικού λόγου “ἅγιοι γίνεσθε”.

Ο Κλήμης Ἀλεξανδρείας ταυτίζει την Παιδαγωγία με την ἀγαθή ἀσκήση, που ἀρχίζει ἀπό την παιδική ἡλικία κι ὁδηγεῖ στην ἀρετή. Η ἀρετή βέβαια δὲν εἶναι αυτοσκοπός. Εἶναι η ὑψηλότερη κι ευγενέστερη μέθοδος για να ἐπιτελέσει η χριστιανική ἀγωγή τον τελικό στόχο της, την ἀγιότητα, την κατὰ χάριν θέωση. Σ' αὐτήν την τελική φάση συλλειτουργοῦν σωματικές και ψυχικές αισθήσεις, κινητοποιούνται οι ψυχοσωματικές δυνάμεις και θεωροῦν και μετέχουν του αἰωνίου κάλλους.⁸ Ὡστε η τελική ἀμεση ἐποπτεία της ἀλήθειας εἶναι συνέπεια της αυστηρῆς αυτοαγωγῆς και της χειραγώγησης των σωματικών αισθήσεων.

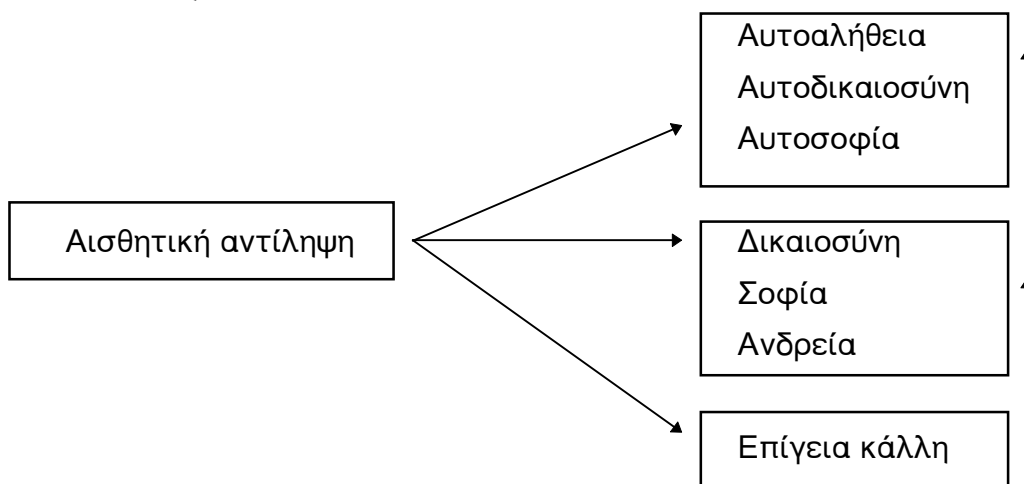
Η ἐπιτυχία της πρώτης φάσης, της αυτοσυνειδησίας και της γνώσης των αισθητῶν, διευκολύνει την υπέρβαση των φαινομένων και την πνευματική μέθεξη. Η αυτογνωσία βέβαια δὲν εἶναι εὐκόλη υπόθεση. Ο Γρηγόριος Νύσσης υποστηρίζει «εὐκόλοι γάρ ἔσμέν γνῶναι οὐρανόν μᾶλλον ἢ ἑαυτούς», το κύριο ὄργανο της γνωστικής κατάρτισης του ἀνθρώπου, ο νους, δὲν ἔχει την παγανιστική ναρκισσιστική ιδιότητα της αυτοθέασης. Ἐτσι, ἐνῶ θεάται ὅλο τον κόσμον, τὸν εαυτό του δὲν μπορεῖ να τον δει, παρά μόνο αν ἐγκύψει στις Γραφές⁹. Ὄταν ο ἀνθρώπος ἀπελευθερωθεῖ ἀπό τις ἀπατηλές δεσμεύσεις, ἐγκαταλείπει εὐκόλα τους φυσικούς προσδιορισμούς κι ἀκολουθεῖ το παράδειγμα των ἀγίων, που, ἀπορροφημένοι ἀπό την ἔνταση του υπερφυσικού φωτός, ἐγίναν οι ἴδιοι φῶτα και υποδείγματα ἐνάρετου βίου. Κάθε σύγκριση μεταξύ των φυσικών ἐμπειριῶν και των υπερφυσικών ὄρων καταλήγει στην ἀδιαμφισβήτητη υπεροχή των πνευματικών παραγόντων. Ἐτσι, η αυτοαγωγή στηρίζεται κι ἐνισχύεται ἀπό τον πλοῦτο των θείων ἐνεργειῶν, για ν' ἀπαγκιστρωθεῖ ἀπ' ὅσες ἐπίγειες προκλήσεις μποροῦν να την ἀποπροσανατολίσουν ἢ να διασπάσουν το ἐνοποιό ἔργο της. Βέβαια οφείλουμε

ν' αναγνωρίσουμε ότι μέσα στη διασπασμένη από την αμαρτία πραγματικότητα, ο άγιος κερδίζει την προπρωτική του ψυχοσωματική ενότητα και βιώνει το κέρδος της σωτηρίας του ψυχοσωματικά. Αντανακλά την ενότητά του στο κόσμο και τον οδηγεί με το φως του, κι αυτόν, στην αληθινή φύση του, στην ενότητα.

Στο “Ἄσμα Ἄσμάτων” και “περί τῆς κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου” η διπλή αίσθηση αντιστοιχίζεται με τη σωματική και τη θειοτέρα.¹⁰ Η αισθητική υπόσταση του ανθρώπου αναφέρεται, αντίστοιχα προς την δική του διφυΐα, στις αισθητές και νοητές αντιλήψεις.



Η πνευματική ευωδία είναι ανώτερη από την ευωδία των αρωμάτων. Αρώματα είναι οι αρετές, σωφροσύνη, ανδρεία, φρόνηση. Ὅποιος κατέχει τις αρετές στο σύνολό τους, κατέχει την ευωδία. Η χάρη των ουρανίων μύρων ξεφεύγει από τη σωματική αισθητικότητα κι είναι απαράθετο κάλλος σε σχέση με τα επίγεια σώματα. Ωστόσο, ασύγκριτα πάνω από κάθε επίπεδο αισθητικής ομορφιάς, υπάρχει η Αυτοαλήθεια, η Αυτοσοφία, η Αυτοδικαιοσύνη.



Το σωματικό κάλλος είναι η ορατή όψη του αισθητού κάλλους. Πηγή του η αυτόβουλη δημιουργική επέμβαση του Θεού ή η αναγκαία και ακούσια πλωτική απορροή. Ο Γρηγόριος Νύσσης απομυθοποιεί το κοσμοείδωλο του Πλωτίνου, που γέμει αθανάτων ψυχών, που πληρούται από αθάνατα όντα,

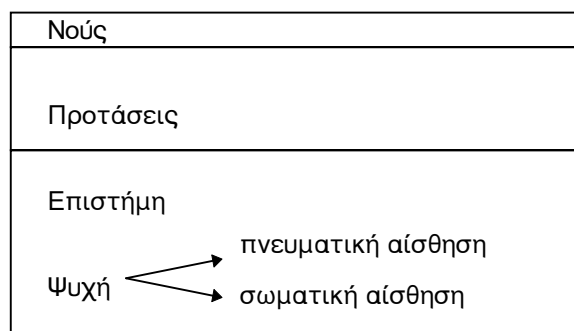
με το δόγμα. Εγκαθιστά πάνω από τον πανθειστικό πλουραλισμό την εκούσια και λογική πράξη της Δημιουργίας.

Ωστόσο, μέσα σ' αυτή τη διαζευκτική αντίληψη για την ποιότητα της ψυχής και του κόσμου, πηγάζει η κοινή μαρτυρία για την τάξη και τη διάρκεια του παντός. Κάθε στοιχείο οικοδομεί συμμετρικά τις προϋποθέσεις της αρμονικής συνύπαρξης ετερότητας και όλου. Η κοινή βάση, το θεμέλιο του αισθητικού κάλλους, η αιτία του σύμπαντος, συνέχει τον κόσμο, εμποτίζει τις ψυχές με συγκίνηση, σπρώχνει τον άνθρωπο στην απόλυτη ένωση με το Θείο. Η ένωση αυτή για τον Πλωτίνο είναι απόλυτη, ενώ για τον Γρηγόριο διατηρεί το χαρακτήρα της ετερότητας του προσώπου, της κατά χάριν Θέωσης¹¹.

Η τάξη κι η μεγαλοπρέπεια του κόσμου προβάλλουν την ισχύ και την ανωτερότητα της αιώνιας ομορφιάς και προκαλούν τον άνθρωπο να την προγευθεί στα δικά τους αισθητικά σημεία. Κάθε φυσικό στοιχείο κινεί στην ψυχή την ανάμνηση και τη συγκίνηση που αισθάνεται ο φίλος, όταν συναντηθεί με το φίλο του. Της κινεί την ελπίδα για την απόλαυση ανώτερων αγαθών.

Γι' αυτό η σύμφυτη με την ψυχή αισθητικότητα θεωρείται θείο δώρο. «Νοῦ δέ καί φρονήσεως οὐκ ἔστι κυρίως εἰπεῖν ὅτι δέδωκεν, ἀλλ' ὅτι μετέδωκε» υποστηρίζει ο Γρηγόριος ο Νύσσης, για ν' αξιολογήσει την Θεία προέλευση και την χρησιμότητα των στοιχείων αυτών για την ανθρώπινη ζωή.¹² Όταν ο Θεός, γράφει ο Πλωτίνος, ή κάποιος θεός έστειλε σε γένεση τις ψυχές, έβαλε στο πρόσωπο φωσφόρα μάτια, έδωσε όργανα κατάλληλα σε κάθε αίσθηση, για να βοηθήσει στη σωτηρία τους. Έτσι, μπορούσαν να σωθούν, αν προορούσαν κι αν προάκουαν κι αν δοκίμαζαν ν' αποφεύγουν το κακό και να επιδιώκουν το καλό.¹³

Στην κατανομή των λειτουργιών και των γνωρισμάτων των πρώτων οντολογικών βαθμίδων, η αισθητικότητα παίρνει την παρακάτω θέση, σύμφωνα με το σχήμα.¹⁴



Στο λόγο του Γρηγορίου Νύσσης για την Εξαήμερο, η Αισθητική κατατάσσεται σε τρία επίπεδα, για να καταλήξει στον οριστικό ορισμό του κάλλους.

“Ἄλλ’ οὐ πρὸς τὴν ὥραν τῶν γεγονότων ὁ Θεῖος ὀφθαλμὸς βλέπων ἐν εὐχροΐᾳ τινὶ καὶ εὐμορφίᾳ τὸ καλὸν ὀρέγεται, ἀλλ’ ἐν τῷ ἕκαστον, καθ’ ὃ ἔστιν, τελείαν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν τὴν φύσιν”¹⁵.

Ο Θεῖος ὀφθαλμὸς και ο δημιουργημένος κόσμος εἶναι “καλός” ἀπὸ δυο ἀπόψεις:

α’) ἐν εὐχροΐᾳ καὶ εὐμορφίᾳ

β’) τελείαν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν τὴν φύσιν

Το φυσικὸ κάλλος αποκτᾶ ευρύτερο και θεμελιωδέστερο νόημα. Η τελειότητα της φύσης, αὐτή που εξασφαλίζει την αρμονικὴ λειτουργία κι ἐξέλιξη των ὄντων, εἶναι η ομορφιά που αναπαύει το θεϊκὸ μάτι. Αὐτή εἶναι μονιμότερη και δηλώνει περισσότερο ἀπὸ τα παροδικὰ φαινόμενα την πρόνοια του Δημιουργοῦ.

Η αναγνώριση ἀπο την ψυχὴ της φυσικῆς ομορφιάς εἶναι ἀφετηρία της αυτογνωσίας της. Η ψυχὴ ἐπιστρέφει στον εαυτὸ της, για ν’ ἀναχθεῖ κατόπιν στο νοῦ και ν’ ἀφεθεῖ στην ἀπόλαυση των ἀγαθῶν του. Η πλήρωση της αισθητικῆς συγκίνησης της ψυχῆς του Πλωτίνου ἐπιτυγχάνεται με την ἀναγωγή και την βαθμιαία ἀφομοίωσή της στην ἐνότητα και στο φως του νοῦ.

Η αυτοὑπέρβαση της ψυχῆς για την κατάκτηση του κάλλους εἶναι το πρότυπο της υπέρβασης των υλικῶν δεσμῶν χάρις στη μορφή. Η ὕλη οφείλει ν’ ἀφομοιωθεῖ ἀπὸ το εἶδος, να υποχωρήσει στο νόμο και την ἰσχύ της εἰδητικῆς ἀρχῆς. Αὐτή εἶναι η “ἐκ τῶν ἔνδον” ἀναίρεση κι ἐπανόρθωση της δυαρχίας και του κοσμολογικοῦ δυαλισμοῦ. Δεν ὑπάρχει μεταφυσικὸς διῆισμός στον Πλωτίνου. Η Μεταφυσικὴ του Πλωτίνου εἶναι μονιστικὴ (αἴτιον ἀπάντων= ἐν). Ἀκόμη και η ετερότητα ως διῆιστικὴ ἀρχή, αἰτία της πολλαπλότητος στον νοητὸ (ΝΟΥΣ, ΨΥΧΗ, ΚΟΣΜΟΣ) και αισθητὸ κόσμος, οφείλει να μετέχει στην ἐνότητα. Στην ἐνότητα και στην ἀπλότητα κατατείνουν ὅλα μόνο μέσω της υπερβατολογικῆς ἀναγωγῆς. Η ἐπικράτηση του Ἐνός εἶναι η μόνη κι ἐσχάτη προοπτικὴ.

Ο Γρηγόριος Νύσσης ἐφαρμόζει τον καθολικὸ πλωτικὸ νόμο της ἐσχατολογικῆς Μεταφυσικῆς ἐνότητας στον ἄνθρωπο. Η πνευματικὴ του σφραγίδα στη σωματικὴ υπόσταση εξασφαλίζει την ἐναρμονισμένη συλλειτουργία ὕλης και πνεύματος και θεμελιώνει την τελολογικὴ λύτρωση και των δύο στοιχείων.¹⁶ Η αναγνώριση της υπεροχῆς της ψυχῆς κι η τελικὴ συ-

νανάσταση πνεύματος - ύλης αίρει την εννοιολογική δυαρχία, που αντιστοιχεί στη διαφοροποίηση της έννοιας του κάλλους στην ψυχή και στο σώμα.

Το κάλλος κερδίζεται προοδευτικά. Το σωματικό κάλλος γίνεται γέφυρα συσχετισμού με το πνεύμα. Δεν είναι όμως ποτέ ο αυτοσκοπός. Η έφεση του “ἐπέκεινα ὄντος” είναι το κίνητρο κι ο σκοπός της αισθητικής περιπέτειας. Η γέυση κι η κατάκτηση της αλήθειας είναι διαδικασία και μέθοδος μυστικής εποπτείας υποστηρίζει ο Πλωτίνος.

Στην κορυφή των ηθικών κι αισθητικών κριτηρίων βρίσκεται το Αυτοκαλό, το Εν, το Θεϊόν. Το Εν είναι άδηλο, πάντων επέκεινα, υπερβαίνει ον, νου, ψυχή, νόηση, διάνοια, αισθήσεις. Το Εν δεν είναι αντικείμενο της Διαλεκτικής ως επιστήμης των ιδεών. Η μετοχή στο Αυτοκαλό γίνεται αναγωγικά, η μετοχή στο κακό είναι απόρροια της κατάβασης, της έκπτωσης. Η ύψιστη μετοχή στο κακό παραλλάσσει τη φύση της ψυχής.¹⁷

Όσοι διατηρούν καθαρές τις ψυχές τους, είναι αυτόπτες του Θείου και συνομιλητές. Οι άλλοι, όπως οι νυχτερίδες, είναι απροετοίμαστοι να το γευτούν, το αποφεύγουν, δεν φωτίζονται και νομίζουν σκοτάδι την πηγή του φωτός.¹⁸ Γι’ αυτούς και γενικότερα για την απόσταση ύλης και μορφής ο Πλωτίνος χρησιμοποιεί τον όρο “αμέθεκτο”.¹⁹

Η συμμετοχή της ύλης στη μορφή τη μεταβάλλει σε “πεφωτισμένη, κεκοσμημένη” ουσία.²⁰ Το αισθητό είδος είναι το είδωλο του πνευματικού. Το αισθητικό όν, το μη όν, ταυτίζεται με την ύλη του αισθητού κόσμου, (prima materia) είναι άλογο κι άψυχο, πριν από την αναφορά του στη νοητή αιτία της ψυχής. Η ύλη των αισθητών είναι το μη όν, χωρίς αξία, αντίθετα προς το ον, που έχει πνευματικές διαστάσεις κι αθάνατη ποιότητα. Όσο το μη όν είναι αμέτοχο σ’ αυτή την ποιότητα, στερείται της ζωής και της οντικής αξίας. Είναι η έσχατη οντολογική μονάδα του πλωτινικού συστήματος, η απόλυτη απαξία και απορία. Η παντοδυναμία της μορφής, που μεταμορφώνει το νεκρό υλικό κόσμο, μετασχηματίζει με την απουσία της σ’ ένα κενό ή σ’ ένα άπειρο χώρο τη διαστηματική έκταση του αισθητικού χώρου. Έτσι με την παρουσία ή την απουσία της ενισχύει και δικαιολογεί τη φαινομενικότητά.

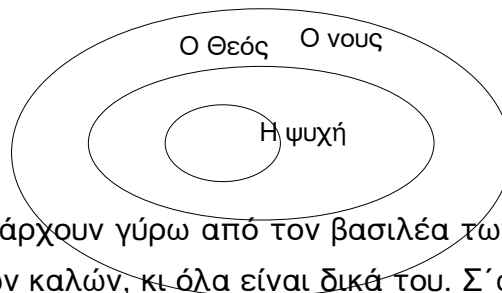
Στην Ενν. ΙΙ, 4,3, αναφέρεται: “πρῶτον οὖν λεκτέον, ὡς ὄν πανταχοῦ τό ἀόριστον ἀτιμαστέον... εἰ μέλλοι παρέχειν αὐτό τοῖς αὐτοῦ καί τοῖς ἀορίστοις”.

Η πλωτινική μετοχή κατοχυρώνει το σωματικό κάλλος, εξασφαλίζει στα υλικά τη δυνατότητα και την κατοχή του, στις αισθήσεις την εμπειρία

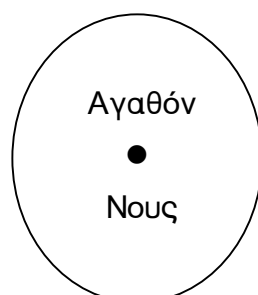
της φωτιστικής ιδιότητας του πνεύματος και στην ψυχή την ελευθερία και την ουσία της ομορφιάς.

Μέσα στη φύση μαζί με την ουσία του Θεού, το κάλλος και την ψυχή, υπάρχει διάχυτη η οντολογική ορμή της ένωσης με την αέναη πηγή. Αβίαστα, όπως απορρέει η θεϊκή ουσία, σφραγίζει τα δημιουργήματά της με την αναπόφευκτη δυνατότητα της μετοχής. Όσα βρίσκονται εγγύτερα στη νοητή προέλευσή τους, μπορούν να απολαμβάνουν αμεσότερα τις πνευματικές δωρεές. Όσα απομακρύνονται, δίστανται από τον κόσμο εκείνο, και μένουν αμέτοχα στις πνευματικές χαρές. “Τό γοῦν μεταλαμβάνον οὐχ ὁμοῦ πάντων, ἀλλ’ ὅτου δύναται μεταλαμβάνει”.²¹

Η τέλεια μετοχή, η εποπτεία της ψυχής, που χορεύει γύρω από το νου και μέσα απ’ αυτόν βλέπει το Θεό, είναι ο ευδαίμονας βίος. Ο μακάριος βίος των Θεών, όπου καμμία θλίψη ή κανένα κακό δεν εισχωρεί, αλλά “και πρῶτον και δεύτερα τ’ αγαθά και τρίτα”.



Όλα υπάρχουν γύρω από τον βασιλέα των πάντων κι εκείνος είναι ο αίτιος όλων των καλών, κι όλα είναι δικά του. Σ’ αυτό το υψηλότερο επίπεδο η έφεσις κι η εποπτεία του αγαθού γεννά το νου. Ένας άλλος ακίνητος κύκλος, όπου στο κέντρο νοείν κι αγαθό ταυτίζονται. Η καθαρή εποπτεία του νου είναι η πρώτη ενέργεια της απορροής. Ταυτόχρονα είναι η εικόνα της άκρατης κι αρχέγονης έφεσης, που οδηγεί τον κόσμο στο Ένα.²²

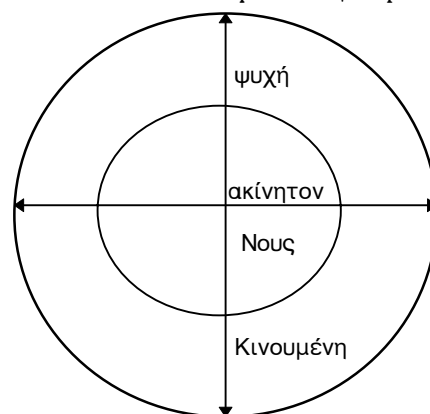


Η αισθητική μεριμνά για το εσωτερικό είδος αναγνωρίζει το σωματικό κάλλος, το ξεπερνά κι ανιχνεύει το κάλλος της ψυχής. Σ’ αυτό αφοσιώ-

νεται, σ' αυτό αντιλαμβάνεται τη θεϊκή παρουσία, σ' αυτό εκστασιάζεται και προσεγγίζει τον προορισμό του επίγειου βίου. Από την αισθητική προσβαίνει στην καθαρή θεολογία.

Κέντρο της πλωτινικής μετοχής είναι η αμέριστη και η αμερής ουσία της ψυχής. Η ψυχή είναι μεριστή και αμέριστη ουσία. Αμέριστη: γιατί ως τελευταία υπόσταση ανήκει στον καθαρό χώρο των νοητών (Ψυχή του κόσμου). Μεριστή: Γιατί στρέφεται προς τον κόσμο των αισθητών μορφοποιώντας την ύλη. Δεν ορίζεται από διάστημα ή τόπο, δε γεννιέται μέσα στα όντα, καθολικά ή κατά μέρη, αλλ' εποχείται με όλες μαζί τις υπάρξεις, γιατί αυτές δε θέλουν και δεν μπορούν να υπάρχουν χωρίς αυτή. Είναι, λοιπόν, η κοινή αφετηρία των αισθητών, όπως το κέντρο σ' έναν κύκλο. Απ' αυτό εξαρτώνται όλες οι γραμμές προς την περιφέρεια, και δεν το αποχωρίζονται, γιατί απ' αυτό παίρνουν τη γένεση και το είναι. Μετέχουν σ' αυτό το αμερές σημείο, και διατηρούν την εξάρτησή τους απ' αυτό.²³ Έτσι, σύμπασα η ζωή θεμελιώνεται στο μυστήριο της μετοχής, στην ερωτική έλξη της ψυχής από το νου, που αποτελεί και την αιτία της παγκόσμιας τάξης.

Θα μπορούσαμε ν' αποδώσουμε τη συμπεριφορά των δύο πνευματικών οντολογικών βαθμίδων με δύο κύκλους. Η ψυχή “κύκλος προσαρμόττων κέντρων εὐθύς μετά κέντρον ἀξηθείς, διάστημα ἀδιάστατον”. Ο νους “κατά κύκλον ἀκίνητον” “ψυχὴν δέ κατὰ κύκλον κινούμενον τῇ ἐφέσει”.²⁴



Με βάση την αρχή της μετοχής²⁵ ερμηνεύεται και η αισθητικότητα του ανθρώπου. Το κάθε μέρος του πεφωτισμένου σώματος μεταλαμβάνει με διαφορετικό τρόπο. Ανάλογα με την αισθητηριακή επιτηδειότητα του οργάνου μεταλαμβάνει δύναμη αντίστοιχη με το έργο. Έτσι ονομάζουμε ορατική τη δύναμη των οφθαλμών, ακουστική των ωτών, γευστική της γλώσ-

σας, οσφρειακή της μύτης και απτική αυτή που υπάρχει στον καθένα. Ως προς αυτή την αντίληψη όλο το σώμα είναι όργανο της ψυχής.

Στον αισθητό κόσμο ύλη δεν είναι υλική ουσία, αλλά η υλική αρχή των αισθητών, δηλ. άμορφη αρχή. Το σώμα (σωματικότητα) είναι μορφοποιημένη ύλη. Είναι μια δυνατή αναφορά της στο χρόνο, στον αριθμό, στην αιτία. Προσδιορισμός της ύλης σημαίνει οπωσδήποτε μια μορφή. Ωστόσο, αντίθετα με την παροδικότητα της μορφής, η χριστιανική αντίληψη του Γρηγορίου Νύσσης αναγνωρίζει στην ύλη τη δομή, το σταθερό γνώρισμα. Η ευεργετική κίνηση του Θεού τη δημιουργεί και την απαλλάσσει από την παγανιστική αυθαιρεσία. Η πλωτινική ύλη λυτρώνεται από την κακία της με την εκούσια δημιουργική πράξη του Θεού.²⁶

“Ἡ γῆ ἦν καί οὐκ ἦν”²⁷, ήταν “ἀόρατος καί ἀκατασκεύαστος”²⁸. Η υποβάθρα των υλικών σωμάτων, η άμορφη ύλη, υπάρχει άτακτη και συγκεχυμένη. Από αυτήν, από το μεγάλο κενό²⁹, που ελέγχεται από το θεϊκό πνεύμα, γεννιούνται όλα τα πρωτογενή και δευτερογενή κοσμικά στοιχεία.

Μέσα στον προδημιουργικό χαοτικό χρόνο η γη υπάρχει χωρίς χρώμα, χωρίς σχήμα, χωρίς σώμα, αόρατη³⁰ και πάνω από αυτήν “επιφέρεται” το Πνεύμα του Θεού. Η ύλη χωρίς ενέργεια και μορφή προϋπάρχει του κόσμου. Στον Πλωτίνο η ύλη δημιουργείται ταυτόχρονα με τον κόσμο, δηλ. με την απορροή. Η προύπαρξη της ύλης δεν ταυτίζεται στη σκέψη του Γρηγορίου Νύσσης με την πλωτινική απειρία. Η κίνηση και η ροή την αλλοιώνουν και την μεταβάλλουν. Γι’ αυτό είναι τρεπτή και πεπερασμένη.³¹

Μέσα στα όριά της η ύλη πραγματοποιεί το σκοπό της δημιουργίας της. Χωρίς είδος, αφώτιστη ή πεφωτισμένη, η ύλη είναι καλή. Αυστηρά διακεκριμένη από τη Θεϊκή ουσία,³² ξένη προς την ανάγκη, είναι η βάση του αισθητού κάλλους. Ο Λόγος, η Ουσία, που “ἀπέχει πρὸς τὰ καθ’ ἕκαστον ἐν τῇ φύσει δεικνύμενά τε καί νοούμενα”³³ χαρακτηρίζει το κάθε υλικό κτίσμα “καθ’ ἑαυτὸ καλὸ λίαν”³⁴. Ὑλη και Φύση, Φύση και Ζωή επιτελούν τους σκοπούς της δημιουργίας. Ζωή και φύση ταυτίζονται. Υπακούουν στην επάρκεια και την αυτοτέλεια που η εγγενής τους ουσία κληρονομεί από τον Δημιουργό “τελείαν ἐν ἑαυτῷ ἔχει τὴν φύσιν”, “συντηρεῖ ἑαυτὴν ἢ φύσιν”, “ἀλλ’ ἢ μὲν τάξις ἐν τούτοις τὸ ἀκίνητον ἔχει, ἢ δὲ φύσις τὸ ἀεκίνητον”. Είναι χαρακτηριστικά αποσπάσματα για την εντελέχεια και τη σημασία της φύσης.

Υποσημειώσεις

- 1) P. HENRY - H.P. SCHWYZER, Plotini Opera (Paris 1951) τ.Ι και τ. 2 αντίστοιχα Ενν. Ι, VI 1-5.
Πορφύριος, «Περί Πλωτίνου βίου και τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ» κεφ. 4.
M. TATARKIEWICZ, Geschichte der Aesthetik, III, B.D. II Die Aesthetik der Antike, Basel/Stuttgart 1979 μετ. από πολων. έκδ. 1970, σελ. 363.
Τα κεφάλαια 30-33 ἔχουν μεταφραστεῖ ἀπὸ το Γιάννη Τζαβάρρα, στις Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα 1995.
Stoikorum Veterum Fragmenta III, απ. 392.
- 2) Ενν. V, IX, 2, 12-16.
- 3) PG 46, 28A.
- 4) PG 46, 28C και 46, 89B
- 5) PG 46, 896C «τῶ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμῶ».
JAEGER W., X, De vita Gregorii Thaumaturgi, 896, 5 κ.ε.
JAEGER W., VI, 780, 5 κ.ε.
PG44,780C «Ἀναλογία γάρ τις ἔστι τοῖς ψυχικοῖς κινήμασι καί ἐνεργήμασι πρὸς τὰ τοῦ σώματος αἰσθητήρια».
- 6) PG 44, 264A, B
- 7) PG 44, 276C και 44, 264B, 268B, 273C.
- 8) Κλήμ. Αλεξ, Παιδαγωγός Α!, ΚΕΦ. V, Βιβλ. Ελλ. Πατέρων τόμ. 7., σελ. 87.
- 9) PG 44, 257 ABC.
- 10) PG 44, 780C.
- 11) PG 44, 780D.
JAEGER W., cantica cantic., VI, 780, 5 κ.ε.
Για τη δισύνθετη φύση τον έρωτα και την ενική προσωπική ύπαρξη Βλ. Χρήστου Γιανναρά, Το πρόσωπο και ο έρωας, Αθήνα 1987 σελ. 66 κ.ε., για την άποψη της Ορθόδοξης Πατερικής διδασκαλίας Βλ. Ιεροθέου, μητροπολίτη Ναυπάκτου και Αγίου Βλασίου, «Το πρόσωπο στην ορθόδοξη παράδοση», εκδ. Ι.Μ. Γενεθλίου της Θεοτόκου, βραβ. Ακαδημίας Αθηνών 1997, Λεβαδειά 1997³ σελ. 103 κ.ε.
- 12) PG 44, 149B.
- 13) Ενν. V 17,1
- 14) Ενν. V 17, 7
- 15) PG 44, 92C
- 16) PG 44, 137 ABC
- 17) Ενν. Ι, 8, 13
- 18) Ενν Ι, 8, 4, 30
- 19) Ενν. ΙΙΙ, 6,6-19. Ενν. ΙΙΙ, 6,14,21-22: πῶς μή μετέχον μετέχει.

- 20) Ενν. II, IV, 5
- 21) Ενν. 18, 2
- 22) Ενν. V6, 5
- 23) Ενν. IV, 2, 1
- 24) Ενν. IV, 4, 16
- 25) Όπως είναι γνωστό η έννοια της μετοχής είναι εν χρήσει στην πλατωνική και στην αριστοτελική παράδοση. Στον Παρμεν. 158A στον Σοφ. 259A και 249.
 Όπως είναι γνωστό, η Πλατωνική και η Αριστοτελική παράδοση χρησιμοποιεί συχνά την έννοια της μετοχής. Στον Πλάτωνα, Παρμεν. 158A και Σοφ. 249E-259E η μέθεξη εκφράζει την “κοινωνία” των πολλών αισθητών ατομικών παραδειγμάτων στη νοητή ιδέα, στον υπεραισθητό τύπο. Συνώνυμα χρησιμοποιούνται οι όροι:
- | | | |
|-----------|---------------|-----------|
| μετοχή | μετέχειν | κοινωνία |
| μετάληψις | μεταλαμβάνειν | κοινωνείν |
- και δηλώνουν περισσότερο την παρουσία της ιδέας στα μέρη, μια παρουσία που διακρίνεται κυρίως από ομοιότητα και ενότητα. Στον Σοφιστή η μετοχή σημαίνει την κυριολεκτική κοινωνία των αισθητών πραγμάτων στις ιδέες. Είναι η “κοινωνία γενών” και προϋποθέτει την ιδέα ως μοντέλο και το αισθητό γίνεσθαι ως “εικών, ομοίωμα, μίμησι”. Αυτή η πλατωνική αντίληψη είναι η επικρατούσα στους μεταγενέστερους πλατωνικούς διαλόγους και αυτή που επηρέασε την εξέλιξη του όρου στην πορεία του φιλοσοφικού στοχασμού. Διαφοροποιημένος από την πλατωνική διδασκαλία περί των ιδεών εμφανίζεται ο Αριστοτέλης. Το ρήμα “μετέχειν” Αριστοτ. κατηγορίας VIII: 10B25-28 χρησιμοποιείται για να δηλώσει αρχικά τη λογική σχέση μεταξύ των εννοιών στις διάφορες ενότητες ή την οντολογική σχέση μεταξύ της ατελούς ή τέλει κατοχής μιας ποιότητας ή του τύπου του όντος.
 Σημαντικά είναι για την αριστοτελική άποψη τα έργα του W.D. ROSS, ARISTOTLE, London 1960 σελ. 157-159 και του M.D. PHILLIPPE, O.P. La participation dans la philosophie d' Aristotle R.T.P.H. 49 (1949) σελ. 254-277.
 Βασικό ερώτημα που διατυπώνεται από τον Αριστοτέλη στο “Περί γενών” B9-335B, 8-21 και ισχύει και για τον Πλωτίνο: πώς συμβαίνει όλα τα είδη να μη φανερώνονται ταυτόχρονα σ’ όλα τα διαστηματικά σημεία. Στην Ενν. V15, 7 και 9, 1-31, 12 υποστηρίζεται ότι: η δυναμική ειδητική αιτιοκρατία γνωρίζεται από την περιοδική της αποτελεσματικότητα. Η αιώνια και σταθερή δράση των νοητών διακόπτεται στην εν-χώρια εκδήλωσή της από τη δύναμη και τις πεπερασμένες δυνατότητες των αισθητών. Η ύλη, η άμορφη και επικίνδυνη βάση τους, επηρεάζει τις πνευματικές τους αισθήσεις. Για τη σημασία του όρου στα κείμενα των Στωϊκών υπάρχει πλούσια βιβλιογραφία στο έργο του D. BALAS, Μετουσία Θεού. ROMA 1963.
- 26) PG 44, 148 C D και.
 PG 44, 149 ABC
 PG 44, 152 ABCD και
 PG 44, 153 ABC
 PG 44, 252 D
- 27) PG 44, 80A και 77D
- 28) PG 46, 76AB, 73B
- 29) PG 44, 80C
- 30) PG 44, 80D

- 31) PG 44, 145B
- 32) PG 44, 133 BC
- 33) PG 44, 92 BG
- 34) PG 44, 145 B

β) Η Φύση

Διά του κάλλους και των φαινομένων μορφών αποκαλύπτεται η φύση. Φύση και φύεσθαι σημαίνει υπάρχουν, αναδύεσθαι από την ανυπαρξία στο φως της πραγματικότητας.

Φύση στον Πλωτίνο ορίζεται:

- α) η έγκειμένη τοῖς πᾶσι δύναμις
- β) η μορφοποιός αιτία
- γ) η εντελέχεια
- δ) το περιεχόμενο και το περιέχον ανθρωπίνης αισθητικότητας και υπεραισθητών.

Εκ του Ενός απορρέει η φύση των πάντων: του νου, της αλόγου κτίσεως, του ανθρώπου, του κόσμου. Στον Γρηγόριο Νύσσης από το Θεό δημιουργήθηκε η φύση ως βάση της μορφής των ορατών κτισμάτων. Βέβαια λόγος γίνεται για τη Θεία φύση και για τη φύση των νοητών δυνάμεων.

Η φύση αποτελεί πρότυπο συμπεριφοράς Αισθητικής και Παιδαγωγικής, «ὡς πλάπτουσα καὶ μορφοῦσα τόν κόσμο». Η φύση διά του είδους μορφοποιεί τα υλικά σώματα, ενώ διά του λόγου ο Δημιουργός έπλασε το σωματικό είδος και εποίησε τον έσω άνθρωπο. Η Αισθητική ως παιδαγωγική πρακτική επιτυγχάνει την ενότητα της φύσεως, επιτυγχάνει την ψυχοσωματική ενότητα της ανθρωπίνης φύσεως, και την ενότητα του ανθρώπου με τη φυσική πραγματικότητα.

Για τον Γρηγόριο Νύσσης η φύση είναι κτίσμα και δημιούργημα του Θεού. Ως εκ τούτου φέρει τους τύπους της εντελεχούς δημιουργικής πράξης, που συμβάλλει στη σύνθεση του πλήρους κι αυτοτελούς λογικού κόσμου. Είναι βάση και θεμέλιο του ορατού κόσμου. Στη διήγηση της Εξαήμερου οι επί μέρους έννοιες, “κόσμος, βαρύ, ναστόν, ἄραιόν, μαλακόν, αντίτυπον, ὑγρόν, ξηρόν, ψυχρόν, θερμόν, χρῶμα, περιγραφή, διάστημα”¹ με την συνδρομή τους συνέθεσαν τα υλικά σώματα.

Σύμφωνα με την ερμηνεία του Γρηγορίου Νύσσης πρώτη αρχή των απλών φυσικών στοιχείων είναι η απλουστάτη θεία σοφία². Σ’ αυτήν την πρωταρχική αιτία ανάγεται συνολικά η φύση, που ορίζεται μεταξύ των άκρων³, δηλαδή της ανθρωπίνης αισθητικότητας, και των υπεραισθητών. «Οὐρανός, αἰθήρ, ἀστέρες, πῦρ, ἀήρ, θάλασσα, γῆ, ζῶον, φυτά», είναι το περιεχόμενο της, το ορατό, “τό ὄλον” που έγινε, “τό ὄλον ἐγένετο”⁴, ενώ η ίδια η φύση

υπήρξε αφανής κι αόρατη⁵, πριν από την επέμβαση της θεϊκής προσταγής, για να επιβληθεί η τάξη και η αρμονία.

Μετά την επέμβαση του Λόγου η φύση φωτίστηκε. Το όλον φανερώθηκε και κτίση και φύση γίνονται έννοιες και πράξεις συνώνυμες⁶. Ωστόσο η φύση σημαίνει πάντα κάτι περισσότερο. Σημαίνει τον εσωτερικό νόμο, την κρίση, τον ενδογενή προορισμό “κατά τήν ἐγκειμένην τοῖς πᾶσιν ἐκ φύσεως δύναμιν”⁷, έτσι ώστε φύσις να είναι α) η εντελέχεια, β) η εσωτερική διακόσμηση, γ) η εσωτερική ιδιότητα και ποιότητα, που καθορίζει την τάξη, τη θέση και την όψη των δημιουργημάτων στην κτίση⁸.

Φύση και ψυχή ταυτίζονται. Η φύση είναι αεικίνητη⁹, όπως αεικίνητη είναι και η ανθρώπινη φύση, δηλαδή η ψυχή. Στην αξιολογική κατάταξη των θεϊκών κτισμάτων προηγείται η ανθρώπινη φύση κι ακολουθεί η φύση των αλόγων όντων. Τα άλογα ζώα δεν έχουν φύση, δεν προορίζονται για τους καινούς ουρανοίς. Έχουν όμως τη δική τους αξία, που έγκειται στην τελειότητα της οργανικής τους υπόστασης, της παροδικής φύσης τους. Είναι, λοιπόν, φυσικό η μορφοποιός επίδραση της αγωγής ν’ απευθύνεται στην ανθρώπινη φύση, επειδή η λογική της υπεροχή και ο αιώνιος προορισμός της αξιοποιούν τους στόχους και τις αξίες της αγωγής. Η ίδια η φύση ως κίνηση, η ίδια η ανθρώπινη φύση ως λογική και άλογη κίνηση, εγείρουν αξιώσεις καθοδήγησης και συστηματικής εργασίας. Δεν είναι παράδοξο ότι συγγραφείς, που ασχολήθηκαν συστηματικά με την αγωγή, αξιοποίησαν τη φύση και τη θεώρησαν αποφασιστικό παράγοντα στην εξέλιξη της προσωπικότητας. Αντιπροσωπευτικό το παράδειγμα του Πλουτάρχου, που στο έργο του «Περί παιδων ἀγωγῆς», σημειώνει τις τρεις βασικές προϋποθέσεις της αγωγής, φύση, λόγο, έθος.

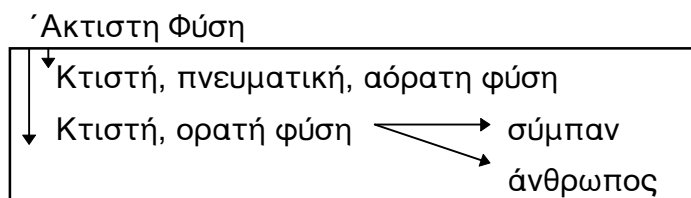
Αυτό ακριβώς το νόημα προσλαμβάνει κι η πλωτινική άποψη, ότι η ψυχή είναι μορφοποιός δύναμη της ύλης, είναι η φύση των όντων και γι’ αυτό αποκαλείται μητέρα. Η διαρκής ροή, η τοπική μετάσταση, η τροπή και η αλλοίωση, που ανανεώνουν τα όντα και τις υπάρξεις, είναι μορφές της φυσικής κίνησης, εικόνα και της ανθρώπινης φυσικής κινητικότητας. Φυσική κίνηση σημαίνει δυσδιάστατη κίνηση, χωροχρονική κίνηση, αιώνια κίνηση και κατά τις δύο διαστάσεις της. Η ανθρώπινη και η φυσική της διάσταση προεκτείνονται στην αιωνιότητα. Ο παγανισμός του Πλωτίνου δεν επέτρεψε στην περίπτωση αυτή καμμία διαφοροποίηση, αντίθετα με τη χριστιανική αντίληψη, όπου η αιωνιότητα κερδίζεται με το λόγο, και επομένως είναι προνόμιο των λογικών όντων. Μόνη η αρμονία και η τάξη είναι κοινός νόμος

μεταξύ της φθαρτής κοσμικής κίνησης και της άφθαρτης κίνησης της ψυχής. “Επί τῷ ἰδίῳ ἕκαστον μέτρῳ ἔσαεί διαμένει” κι έτσι ούτε η ελάττωση, ούτε η προσθήκη διαταράσσει τη λειτουργία του κόσμου.

Φύσις στον Πλωτίνο μεταξύ άλλων είναι κυριολεκτικά η μορφοποιός αιτία. «εἰ ἔστιν ἕτερον ἢ φύσις, ἕτερον δέ τό σῶμα τό τοιόνδε παρά τῆς φύσεως γενόμενον, ἔστι γάρ ἢ φύσις πρό τοῦ τοιόνδε σῶμα γενέσθαι, αὕτη γάρ ποιεῖ τό τοιόνδε σῶμα πλάττουσα καί μορφοῦσα»¹⁰.

Η άποψη αυτή αποδίδει στη φύση το ρόλο του παιδαγωγού με δύο καθαρά παιδαγωγικούς όρους: πλάττουσα και μορφοῦσα. Η παιδαγωγική επιστήμη αναλαμβάνει το έργο αυτό συνεπικουρούσα τη φύση, της οποίας τη σημασία δεν θα μπορούσε κι η ίδια να παραγνωρίσει. Μητέρα η φύση παιδαγωγεί. Δεύτερη φύση η παιδαγωγική, θα προσπαθήσει να στοιχειοθετήσει τη φυσική κίνηση και να τη μελετήσει ως τα βάθη της ανθρωπίνης ύπαρξης.

Για τη χριστιανική παιδαγωγική το ρόλο της παιδαγωγίας αναλαμβάνει για τον άνθρωπο και τον κόσμο ο ίδιος ο Θεός. Η άκτιστη φύση δημιουργεί αυτόβουλα τα κτιστά. Ο άνθρωπος, υπέροχος μεταξύ όλων των άλλων κτιστών δημιουργημάτων, γίνεται οικείος στη θεϊκή φύση διά του λόγου και της ψυχής¹¹. Η δημιουργός Θεία Φύση προικίζει την ανθρώπινη με πολλές ιδιότητές της: η τάξη, η αρμονία, η κίνηση είναι δωρήματα θεία. Έτσι ώστε μεταξύ της κτιστής και Άκτιστης Φύσεως να υπάρχει αμεσότητα και «δυνάμει» οικείωση.



Φύση είναι η περίληψη της ύλης και του πνεύματος, των θεμελιωδών αρχών του ετέρου, που συγκρατούν τους αρμούς του σύμπαντος και συνθέτουν την αρμονία του κόσμου. Η χριστιανική εσχατολογία ερμηνεύει τη διαδοχή των μορφών της ετερότητας ως την κορυφαία εκδήλωσή της. Ο Γρηγόριος Νύσσης δεν παραλείπει και στις φυσικές του αναφορές να σημειώσει την υπεροχή και το κράτος του Θεού, που δημιουργεί τον κόσμο και την ετερότητα, που τελικά θα ενισχύσει με την αγαθή του παρέμβαση και θα περισώσει την αρμονία του κόσμου αιώνια.

Τα συμβεβηκότα, οι καθαυτές ποιότητες της ύλης, είναι ψιλές έννοιες, αισθητική, ποιότητες και πρωταρχικές συνθέσεις, που από το “δυνάμει” οδηγούνται στο “ένεργεία” από τη φωτιστική δύναμη του Ενός. Α-

πλά στοιχεία, πρωταρχικά στοιχεία, «τό κοῦφον, τό βαρύ, τό ψυχρόν, τό χρῶμα, τό σχῆμα, ἡ περιγραφή, τό διάστημα» και μεταγενέστεροι σχηματισμοί το νερό, ο ουρανός, ο αιθέρας, η γή, τ' αστέρια, τα ζώα και τα φυτά.

Η παραγωγή των συγκεκριμένων υλικών σχηματισμών από τον άπειρο Θεό και για τη χριστιανική θεολογία του Γρηγορίου Νύσσης απαιτεί απάντηση στο πλωτινικό σχετικό ερώτημα.

“Εἰ ἄυλός ἐστιν ὁ Θεός, πόθεν ἡ ὕλη, πῶς τό ποσόν ἐκ τοῦ ἀπόσου καί ἐκ τοῦ ἀόπτου τό ὀρατόν, καί ἐκ τοῦ μεγέθους τε καί ἀορίστου, τό πάντως ὄγκῳ τινί καί πηλικότητι ὀριζόμενον καί τά ἄλλα πάντα ὅσα περί τήν ὕλην ὀρᾶται, πῶς ἢ πόθεν παρήγαγεν μηδέν ἐν τῇ ἑαυτοῦ φύσει τοιοῦτον ἔχων”¹². Ο Γρηγόριος Νύσσης ανάγει τις λύσεις όλων των αντιθέσεων και των αποριών στην ακατάληπτη για τον άνθρωπο θεία σοφία.

Ο Πλωτίνος προσθέτει ένα ακόμη στάδιο μεταξύ της ύλης και του πνεύματος, έναν όρο διαμεσολαβητή μεταξύ ετερότητας και ταυτότητας. Το είδος, είναι το πρόσωπο της ύλης, που το προσλαμβάνει με τη μετοχή¹³. Με τη μετοχή των κτισμάτων στο είδος, ο ασταθής κόσμος αποκτά αυτοτέλεια και κατοχυρώνει την ετερότητά του. Έτσι η έκπληξη και ο θαυμασμός της ψυχής μπροστά στο συμπαντικό θέαμα και στην αναγνώριση του είδους δεν είναι μια περιοριστική κίνηση χωρίς προοπτική. Είναι μια αισθητικο-κινητική ροπή προς το κάλλος κι ακολουθεί μια επίπονη και συνεχή πορεία προς αυτό.

Όπλα λοιπόν της πλωτινικής αισθητικής η μετοχή και το κάλλος. Αρχέγονη έννοια, η έννοια του κάλλους, και προοπτική η μετοχή. Η αισθητική που δεν εκτείνεται από το παρόν αντικείμενο στο θάνατο είναι νεκρή. Μια αισθητική περιορισμένη στο εγγύς οπτικό της πεδίο σημαίνει το θάνατο της φιλοσοφίας και της συνείδησης. Ο Πλωτίνος διαστέλλει την προοπτική της από τα όντα, τα παρόντα, στα αιώνια και θάνατα πρότυπά τους. Η περιπέτεια στις επίγειες εικόνες ισοδυναμεί με απώλεια και καταλήγει στην υποταγή και στην εξαχρείωση της εμπειρίας. Το φαινομενικό κάλλος αξιοποιείται στις ανοδικές κατακτήσεις της αισθητικής, όταν αναφέρεται στο υψηλό περιεχόμενο του νου και των ποιημάτων του. Χωρίς τη μεταφυσική του αναφορά παραμένει μια απραγματοποίητη δυναμικότητα. Η αυτοδυναμία της αισθητικής συμπίπτει με την αυτοδυναμία του νοητού κόσμου.

Εκεί το καλό συνοψίζει τον απόλυτο χαρακτήρα της αγαθότητας, καταλύει κάθε ασχήμια ή κακία. Η ορμή της ένωσης με το Ένα συμπαρασύρει και αφανίζει κάθε αντίθεση ή αντίξοχη κίνηση της ύπαρξης¹⁴. Στην αιτία του

ωραίου, στην ψυχική ορμή για την ένωση με το Ένα, εντοπίζουμε τη δυνατότητα της ενότητας των εγκόσμιων δυνάμεων, της καθολικής άποψης του ωραίου. Πίσω από τα τυπικά του χαρακτηριστικά η ουσιαστική του αιτία προσελκύει την αισθητική επιδίωξη, για ν' αναχαιτίσει τις διασπαστικές ροπές του κακού. Το ένυλο είδος, είναι η πνευματική σφραγίδα στα φθαρτά σώματα. Ο βαθμός αισθητοποίησης του είδους σε μια ιεραρχικά ανώτερη μορφή ύπαρξης γίνεται το κύριο χαρακτηριστικό του κάλλους, όπως σε μια κατώτερη στάθμη εκδήλωσης, αποκαλύπτεται στον κόσμο των αισθητών. Η ωραιότητα εκφράζεται στην ύλη ανάλογα με το βαθμό της υπέρβασης της ύλης από την πνευματική ειδητική αρχή, που βρίσκει την πλαστική της πραγμάτωση στο ωραίο σώμα και στις ωραίες εικόνες, τις κατασκευασμένες από το ανθρώπινο χέρι. Έτσι ο οικοδόμος κατασκευάζει ένα ωραίο σπίτι συνταιριάζοντας την εξωτερική όψη του, που ξεχωρίζει από τον όγκο της πέτρας, με την εσωτερική ιδέα του (τό ένδον είδος).

Η ιδέα αυτή που εμφανίζεται διηρημένη από την ύλη, παρά την πολλαπλή της εμφάνιση, είναι αδιαίρετη.¹⁵

Ο Γρηγόριος Νύσσης χρησιμοποιεί δύο διαφορετικά ρήματα για να δηλώσει την ανθρώπινη διφυΐα και τη διαφοροποίηση του είδους σε διάφορα επίπεδα καλογολογικής έκφρασης. Το ρήμα “ἐποίησεν” (ο Θεός) αναφέρεται στο “ἔσω ἄνθρωπο”, ενώ το “ἔπλασεν” αφορά στο σωματικό είδος, στην ανθρώπινη αισθητική μορφή. Η θεϊκή δημιουργική δύναμη, πρωταρχική πλαστική δύναμη, διαμόρφωσε τον άνθρωπο “ἐπὶ τό βάθος χωρήσασα ἔνδοθεν”, εναπόθεσε το είδος της ψυχής, που οφείλει να γίνει “δεσποτικόν εἶδος”, να τελειοποιηθεί και ν' αποβάλει εντελώς το χαρακτήρα της κακίας.¹⁶

Η καλλιτεχνική λοιπόν ιδιότητα του πρώτου “ἁειδοῦς αἰτίου”, του Θεού, είναι ασύγκριτη με τη δυνατότητα των άλλων καλλιτεχνών. Οι πήλινες ή οι χάλκινες κατασκευές είναι δημιουργικές πράξεις, αλλά σαφώς κατώτερες από τη βαθιά, διεισδυτική και λυτρωτική θεϊκή δημιουργικότητα. Ο καλλιτέχνης, ακόμη και στην απόδοση κάποιου ήθους, διαμορφώνει την επιφάνεια. Η τέχνη του από κάποια εγγενή της αδυναμία δεν αποδίδει την ουσία, τα εσωτερικά χαρακτηριστικά των παραστάσεων¹⁷.

Ο δημιουργός επαναλαμβάνει με κόπο και περιοριστικά όσα ο Δημιουργός μ' ένα λόγο Του δημιούργησε. Οι φυσιολογίες των γιατρών, οι επιστημονικές παρατηρήσεις για τον άνθρωπο, είναι απτές αποδείξεις του καταπληκτικού Θεϊκού έργου. Μέσα σ' όλη την ορατή κτίση η θέση του ανθρω-

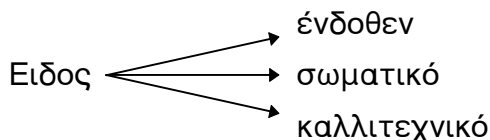
που στην “καρδιά του Θεού”, στα ενδιαφέροντα της Γρηγοριανής αισθητικής είναι ξεχωριστή.

Στη χριστιανική ανθρωπολογία «τό είδος» αποκτά υπερβατικότητα και υπέρχρονη σημασία. Ο άνθρωπος έχει είδος, όταν εναρμονίζεται με τους κανόνες της ενάρετης πολιτείας.¹⁸ Ο ενάρετος άνθρωπος εκπροσωπεί το ανθρώπινο κάλλος, συμπεριφέρεται σύμφωνα με τους κανόνες της όμορφης ψυχής. Η υψηλή και δεσποτική του θέση, που εκφράζεται με το όρθιο σχήμα του¹⁹, επιβάλλεται με τη λογική του δεινότητα και την ενοραματική νοσταλγία της αλήθειας.²⁰

Η αισθητικότητα της ψυχής προβάλλεται ως δυναμική κίνηση, που καταφάσκει τον προορισμό του κάλλους και του κόσμου. Η μυστική, η πνευματική ζωή, η κίνηση προς το Ένα, η ενοποίηση των εσωτερικών δυνάμεων, η έκσταση κι η υπέρβαση των υλικών ορίων είναι ο στόχος κάθε αισθητικής αντίληψης.

“Είδος” δεν είναι απλά η μορφή, αλλά το ήθος, η εσωτερικότητα, το μεταφυσικό ποιόν, η προέλευση και ο προορισμός. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι είναι η ένδειξη της προνοητικής παρέμβασης του Θεού για να σωθεί ο κόσμος, όπως παρεμβαίνει η διάθεση του καλλιτέχνη στο άμορφο υλικό, για να του προσδώσει μορφή και περιεχόμενο.²¹

Το είδος, όπου και αν αναφέρεται



είναι πνευματικός τύπος, έκφραση νοητής παρουσίας.

Στην τελολογία του Γρηγορίου Νύσσης, τα σύμπαντα δεν θα είναι αιώνια, “ὡς ἂν μή διά παντός ῥέοι ἡ φύσις”²², η γέννηση των ψυχών θα σταματήσει²³ και όλο το ως τότε πλήρωμά τους “πάλιν ἐκ τοῦ ἀειδοῦς καί ἐσκεδασμένου πρὸς τό συνεστός καί φαινόμενον ἐπανελεύσεσθαι, τῶν αὐτῶν στοιχείων κατὰ τόν αὐτόν εἰρμόν πρὸς ἄλληλα πάλιν ἀναδραμόντων”, θ’ αναστηθεί.

Η ψυχή ηγεμονεύει του βίου, αυτή προαιρείται το αγαθό ή το κακό, αυτή ζωοποιεί το σώμα και τελικά συνανασταίνεται μαζί μ’ αυτό. Η υπόλοιπη κτίση, ο ουρανός, η γη, η θάλασσα, τα βλαστήματα χρησιμεύουν να της ανακινούν την μνήμη του Παραδείσου, την πίστη και το θαυμασμό στον ποιητή. “Οἱ οὐρανοί διηγοῦνται δόξαν Θεοῦ, ποίησιν δέ χειρῶν αὐτοῦ, ἀναγγέλλει τό στερέωμα”. Σκοπός της παγκόσμιας αρμονίας και διακόσμησης είναι η κα-

τανόηση των θεϊκών μυστηρίων, γιατί τα βλεπόμενα είναι πρόσκαιρα, ενώ τα μη βλεπόμενα αιώνια²⁴.

Πλωτινική και χριστιανική αισθητική ψηλαφούν το αρχέγονο κάλλος στα ορατά του σημεία. Για τον επίσκοπο Νύσσης βέβαια δεν τίθεται θέμα προϋπαρξης των ψυχών. Η Χριστιανική Θεολογία απορρίπτει την παγανιστική άποψη για την προϋπαρξη της ψυχής. Η ψυχή γεννιέται μαζί με το σώμα και συμπορεύεται μ' αυτό αιώνια. Η αξιολόγηση της συμπόρευσης αυτής γίνεται από την ίδια την ψυχή με δυο πνευματικές βακτηρίες την ελπίδα και τη μνήμη.

“Ἐλπίς γάρ καθηγείται τῆς ἐπί τό πρόσω κινήσεως, μνήμη δέ δέχεται πρὸς τὴν ἐλπίδα προῖοῦσαν τὴν κίνησιν”²⁵.

Αν η ψυχή αφηφήσει την ελπίδα και απατηθεί από κάποιο είδωλο του “καλού”, η μνήμη γίνεται αισχύνη. Μέσα στην ψυχή αντιμάχονται τότε η ελπίδα και η μνήμη, αποτέλεσμα της κακής προαίρεσης. Με την μετάνοια αποκαθίσταται η ελπίδα.

Η μνήμη της ψυχής λειτουργεί και μεταθανάτια κι επηρεάζει την πορεία της προς τα άνω. Ο άρρηκτος “έγχορδος” “δεσμός του άμορφου με τη μορφή”, την περιπλέκει με ισχυρούς δεσμούς με τους επίγειους χώρους της.²⁶ Μετά το θάνατο η ψυχή δεν επιθυμεί εντελώς “άφίπτασθαι” από το σώμα, ούτε ανέχεται να μεταποιηθεί σε “αειδή” ποιότητα. Η διάρρηξη, η προσωρινή, των σωματοψυχικών συνδέσμων είναι μια οδυνηρή εμπειρία, που ξυπνά την έμφυτη αγάπη της ζωής, της ύλης, του κόσμου και ταυτόχρονα τα πνευματικά αισθητήρια για μια πληρέστερη κατανόηση των γεγονότων.

Η ψυχή, λοιπόν, μετά τό θάνατο ή με το θάνατο επιθυμεί να διατηρήσει το είδος και μετά τη διάλυση του σώματος. Γι' αυτό περιπλανάται στους υλικούς τόπους που αγάπησε και αναστρέφεται εκεί όπου χαιρόταν. Έτσι τελείται και νοείται υπερχρονικά η σύζευξη του αειδούς, του άμορφου και του όντος, της μορφής. «Ὡστε μηδέ τὴν ψυχὴν ἔξω τῶν ὄντων οἶεσθαι ἀπὸ τῆς ἐν εἶδει θεωρουμένης ζωῆς εἰς τό αειδές μεταστᾶσαν»²⁷.

Στην συνολική θεώρηση των απόψεων του Γρηγορίου Νύσσης για την ψυχή και την ενότητά της με το σώμα η διαλεκτική δεν είναι η κατάλληλη μέθοδος για να περιγράψει την αιώνια συνύπαρξή τους²⁸. Μόνο το παράδειγμα των τεχνών και κυρίως της ζωγραφικής μπορεί να περιγράψει την ανάκραση των στοιχείων που συνθέτουν το σώμα²⁹ και γνωρίζονται άμεσα, ως οικεία, από την ψυχή.

Η ανάμειξη και η διάκριση των χρωστικών ουσιών, των χρωμάτων στην ζωγραφική απεικονίζουν τη σχέση της ψυχής με τα φυσικά στοιχεία κατά την συνδρομή και κατά τη διάστασή τους. Ο ζωγράφος για την απόδοση της μορφής ή της παράστασης μπορεί ν' αναμειγνύει συγχρόνως αντίθετα χρώματα και παρόμοια να τα διακρίνει. Γνωρίζει καλά την κάθε βαφή, "τό λευκό καί τό μέλαν ἢ τό χρυσοειδές" στην ανάμειξή τους ή στη διακρισή τους. Η γνώση του για τα συγκεκριμένα χρώματα στο παράδειγμα αυτό αντιπροσωπεύει τη γνώση της ψυχής για τα σύνδρομα στοιχεία κατά τη δημιουργία του σώματος και μετά τη διαλυσή του. Όταν τα αντίθετα στοιχεία απομακρυνθούν, η ψυχή εξακολουθεί να τα διακρίνει καθαρά. Η γνωστική αυτή καθαρότητα της διατηρείται ως την τελική αναστοιχείωση του σύμπαντος³⁰.

Υποσημειώσεις

1. PG 44, 69C
2. PG 44, 69A
3. PG 44, 72B
4. PG 44, 72C
5. PG 44, 72D
6. PG 44, 177D και 108A
7. PG 44, 130, 120A
8. PG 44, 117D-120A
9. PG 44, 177D, μικρόν κόσμον τόν ἄνθρωπον.
PG 44, 176B, ἡ ἀληθής καί τελεία ψυχή, μία τῆ φύσει ἐστίν.
PG 44, 92B, Ἐφ' ἑαυτοῦ γάρ κατά τόν ἴδιον λόγον ἐν τῷ καλῷ συμπεπλήρωται.
10. Ενν. IV, IV, 20
11. PG45, 996B
12. PG44, 69B
13. Ενν. II, 1, 4, 11, 98 και η σχέση με την αριστοτελική άποψη.
J. PEPIN, Théologi Cosmique et Théologie chrétienne. Paris, Presses
Universitaires de France 1964, σσ. 502-4
14. Θεοδωρακόπουλου, Αι θεμελιώδεις έννοιαι, της φιλοσοφίας του Πλωτίνου,
Αθήναι 1928, σσ. 9-21, Ενν. V, IX2 12, 16.
15. BUCKOV V.V, Η θεωρία του Πλωτίνου για το ωραίο ως μια από τις πηγές
της Βυζαντινής αισθητικής, περ. Χρονικά Αισθητικής, τομ. 17-18, Αθήνα
1979, σ. 109, μετ. Γεωργίας Αποστολοπούλου, σ.σ. 109, Ενν. I, 6, 3, 6-9.
16. PG 44, 293 B, 44, 253 C
17. PG 44, 293 A
18. PG 44, 605 A,B
JAEGER W., In inscr. Psalmorum, V., 605, 5 κ.ε.
19. PG 44, 143 B
20. PG 46, 49 B
21. PG 44, 253 C, D
22. PG 46, 128 B
23. PG 46, 129 B
24. PG 44, 121 C
25. PG 46, 92 CB
26. PG 46, 88C
27. PG 46, 73A
28. PG 46, 52B
29. PG 46, 73B-76B
30. PG 44, 80A και 77D

γ) Το νοητό κάλλος

Έτσι το είδος και η μετοχή προσδίδουν στην αισθητική άποψη του κάλλους τη μυστική και μεταφυσική του προέλευση. Το θεμέλιο της καλλολογίας, ο πνευματικός χώρος των ειδών και του Ενός, αναπληρώνει την ένδεια των υλικών σωμάτων και θεραπεύει την οντολογική και ηθική αντινομία. Η εγγενής συγγένεια των κτιστών με το υπέρτατο αγαθό και η ορμή τους να “κοινωνήσουν” των καθαρών συγκινήσεων, αίρουν την υποτέλεια του εμπειρικού κόσμου και εδραιώνουν την αποτελεσματικότητα της παρέμβασης του αιώνιου κάλλους στους εγκόσμιους όρους.

Η αισθητική, στην πορεία της περιπέτειάς της από τα δεδομένα και τα συμβεβηκότα στην πλήρη σύλληψη και ερμηνεία του είδους και της καταγωγής του, αποδίδει καθολικά τη μέθεξη και την εμπειρία του ορατού και του αόρατου κάλλους. Στη βάση της η πλωτική καλλολογία ερμηνεύει τη μετοχή ως μέθοδο προσέγγισης του κάλλους και ταυτόχρονα μετέχει σ' αυτό, εκτιμά τα σωματικά αισθητήρια ως διόδους αντίληψης του ορατού κόσμου και ταυτόχρονα φωτίζει τα αισθητήρια της ψυχής ως ανώτερα και πιο καθαρά για την απόλυτη κατανόηση της Ομορφιάς.

Σ' αυτό της το έργο η πλωτική και η χριστιανική προσπάθεια ενισχύονται από τη φύση του κοσμοειδώλου τους. Όλα συνεργάζονται για τη διεύρυνση των σημείων του ορατού κάλλους και ιχνηλατούν ανεμπόδιστα την οδό της αιώνιας βάσης τους.

Η λεπτομερειακή εικόνα της όμορφης γης, όπου η ψυχή εντρυφώντας οφείλει να συλλάβει τα αίτια, είναι καταπληκτική: “τό τῆς ὀπώρας κάλλος, ἧ ἔν καρποῖς ἧ ἔν ἄνθεσι, καί τήν αὐτόματον πόαν, καί ὄρος ἐπί τό αἰθέριον ὕψος ἀπό τῆς ἄκρας ἀνατεινόμενον, καί τās ἔν ὑπωρείαις πηγάς, μαζῶν δίκην ἐκ τῶν λαγόνων τοῦ ὄρους ἐπιρρεούσας, ποταμούς τε διά τῶν κοίλων ρέοντας, καί θάλασσαν ὑποδεχομένην τά πανταχόθεν ρεύματα, καί ἔν τῷ μέτρῳ μένουσαν, κύματά τε τοῖς αἰγιαλοῖς ὀριζόμενα, καί οὐκ ἐπεξιοῦσαν ὑπέρ τούς τεταγμένους ὄρους κατά τοῦ ἀπείρου τήν θάλασσαν¹».

Η ύλη με τα ζωηρά ίχνη της ειδητικής της καταγωγής, η ψυχή με τον θαυμασμό και την έκπληξή της, η πανταχού παρουσία των νοητών², αυτή η καθολική διαπίστωση της μετοχής των κατώτερων στις υψηλότερες κοσμολογικές βαθμίδες³, ωθούν την αισθητική στο πεδίο της θρησκευτικής προσήλωσης, όπου κηρύσσεται η ανανεούμενη και διαρκής αισθητική διαδικασία.

Το Εν, ο Νους, προσελκύουν την αισθητική ως γεννήτορες του κάλλους, ως εκπρόσωποι του Κάλλους, γι' αυτό επιβάλλουν τους νόμους τους.

Ο Θεός για τον Γρηγόριο Νύσσης είναι το “Αὐτοκαλόν”, “τό πρώτως καί κυρίως ἀγαθόν”, “τό τῆ φύσει καλόν”, “ἡ παντελής ἀρετή”⁴, όπου η ψυχή μπορεί να φθάσει με την άσκηση και τη βοήθεια της Θείας Χάρης⁵. Ο Παράδεισος και η Θέα του Θεού, είναι ο στόχος της χριστιανικής αισθητικής και Ηθικής. «Καλόν» και «Ἀγαθόν» ταυτίζονται με την αρετή. Κάλλος είναι η ηθική τελειότητα. Κορύφωσή της η Θεϊκή ομορφιά, που δεν περικλείνεται σε τύπους ή σχήματα.⁶

Εύκολα, λοιπόν, και αβίαστα πορεύεται η αισθητική συγκίνηση προς την ολοκλήρωσή της. Είναι αρκετή η ετοιμότητα της ύπαρξης για να γευθεί τη χαρά και το μεγαλείο του αληθινού κάλλους. Πρέπει κανείς να προσέχει στις ανώτερες πνευματικές σφαίρες, να διατηρείται καθαρός, για ν' ακούσει τους πνευματικούς φθόγγους. “Δεῖ τὰς μέν αἰσθητάς ἀκούσεις ἀφέντα, εἰ μή καθόσον ἀνάγκη, τὴν τῆς ψυχῆς ἀντιλαμβάνεσθαι δύναμιν φυλάττειν καθαρὰν καὶ ἔτοιμον ἀκούειν φθόγγων τοῖς ἄνω”⁷.

Ο Γρηγόριος Νύσσης στράφηκε με ιδιαίτερη προσήλωση στην προσπάθεια και στις συνέπειες της συνάντησης του ανθρώπου με το νοητό κάλλος. Η συνάντηση της ύπαρξης με τη νοητή ομορφιά δεν είναι μια αφηρημένη ή θεωρητική πρόσβαση στο χώρο της μεταφυσικής. Ο άνθρωπος πρέπει ν' αναμετρηθεί με την ύλη και «τή δόξα» των αισθήσεων.⁸ Μόνο με την υπέρβαση των περιορισμών του σώματος και του χρόνου ο άνθρωπος επιτυγχάνει την πνευματική καταξίωσή του. Το στάδιο που οφείλει να διανύσει είναι το στάδιο των αρετών. Πρώτα εσωτερικά για την κατάκτηση του “ἔνδοθεν εἶδους”, εἶδωλο του θεϊκού κάλλους, «ἔπειτα πρὸς τὰ ἄνω» για την «ἀνάκραση».

Η χριστιανική φιλοσοφία του Γρηγορίου επισκόπου Νύσσης μετέτρεψε τη μεταφυσική σε οντολογία. Η Αισθητική στοχεύει στο «ὄντως ὄν» κι αντλεί απ' Αυτό το περιεχόμενό της. Ο Θεός στην κορυφή της οντολογικής ιεραρχίας προσελκύει τα όντα και την αισθητική σε μια ακόρεστη κοινωνία. Σ' αυτό το πνευματικό γίγνεσθαι δομικό στοιχείο είναι το κάλλος. Συνεπώς η Αισθητική είναι «καλλολογία». Το κάλλος, φαινόμενο κι αφανές, ως αρμονία του σύμπαντος κι ως αρετή της ψυχής, δημιουργείται από το «᾽Οντως ὄν» το Θεό, και καλεί τον «δυνάμει ἄνθρωπο» να τον κατακτήσει με την ενεργοποίηση της λογικής φύσης του.

Η τρυφή του Παραδείσου είναι το πρότυπο της απόλυτης, της καθολικής μέθεξης των αιωνίων αγαθών. Η ευφροσύνη που απολαμβάνει με την μέθεξη των αγαθών του ο άνθρωπος, είναι όμοια με την πληρότητα του Αδάμ στην προπρωτική του κατάσταση. Χωρίς συγκρούσεις και ηθικά αποπήματα, η επικοινωνία και η μετοχή με το Θεό και τη φύση είναι πηγή ευτυχίας και χαράς.

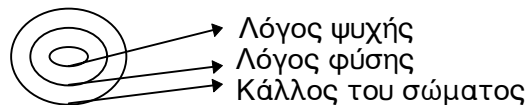
Στη μεταπτωτική περίοδο, μετά το προπατορικό αμάρτημα, η διαστρέβλωση της ανθρώπινης προαίρεσης, ο εγωϊσμός και η αμαρτία προκάλεσαν την αλλοτρίωση και το διχασμό της φύσης. Από τότε το υπερβατικό κάλλος περιορίσθηκε στο επέκεινα ή στον εσωτερικό κόσμο, που διατηρεί τους νόμους του. Η εξωτερική φύση και ολόκληρη η κτιστή δημιουργία συγκρούονται ανάμεσα στο κάλλος και στην ασχήμια. Η φύση του ανθρώπου και του κόσμου επαναστατούν, αυτοαλλοτριώνονται και θεραπεύονται με τη Χάρη.

Η αγωνία του κόσμου βυθίζει το νου σε απορίες και αδιέξοδα. Μέσα σ' αυτή την περιπέτεια η ψυχή χάνεται στις απάτες του κόσμου, αρκείται στα κενά και στις απολαύσεις του, γοητεύεται από την ύλη, ξεχνά τη θεϊκή της καταγωγή. Βιώνει την εγκατάλειψη, όχι ως εγκατάλειψη του Λόγου, αλλ' ως ανυπέρθετο κενό, ως ερώτημα. Έτσι, άλλοτε φτάνει στη βεβαιότητα⁹ για τον Λόγο, και Τον βιώνει ελεύθερα, άλλοτε στην απόρριψή του, και αποθνήσκει πάλι ελεύθερα. Η αποκάλυψη του Λόγου¹⁰ αποκαθιστά "τό ἔνδοθεν εἶδος", που με την πτώση σκεπάσθηκε και αχρειώθηκε¹¹. Χριστιανικός βίος¹² είναι ο βίος σύμφωνα με τις επιταγές του επιφανέντος Λόγου, βίος μίμησης και αρετής.

Ο άνθρωπος που επιδιώκει μια τέτοια ζωή, οφείλει να υπερβεί με τη διάνοιά του τους υλικούς όρους, να προσεγγίσει τη θεία ουσία, να χειραγωγηθεί προς τ' άορατα. Τα φαινόμενα, ο όγκος και η εντυπωσιακή επιφάνεια των σωμάτων εξαπατούν τους επιπόλαιους και απαίδευτους θεατές. Αντίθετα, ο διορατικός και πεπαιδευμένος δεν εμπιστεύεται "τα συμβεβηκότα", δεν αρκείται στις πληροφορίες των σωματικών αισθητηρίων, αλλά διεισδύει στη φύση της ψυχής και τις ποιότητες που εμφύονται στο σώμα μαζί της, ως ενότητα και χωριστά. Με τη λογική του διακρίνει την κάθε μια απ' αυτές και πάλι τις θεωρεί συνθετικά, στη συνδρομή τους για τις ποικίλες συνθέσεις. Ο καθαρός οφθαλμός χρησιμοποιεί την ύλη ως αφορμή για την ανίχνευση του αληθινού κάλλους.

Η αίσθηση της ψυχής, τα γυμνασμένα πνευματικά αισθητήρια ιχνηλατούν αλάνθαστα την αλήθεια. Ξεφεύγουν από τα δεσμά του σαρκικού έρωτα, την επιθυμία της ύλης και των χρημάτων, της εξουσίας και της επίγειας τρυφής. Επιδιώκουν την απλή και ασχημάτιστη φύση του καλού ανεμπόδι-στοι από την πρόσκαιρη ηδονή.¹³

Η ψυχή, το μεσοδιάστημα των νοητών και των αισθητών, ως πνευματική φύση, που υπακούει στους κανόνες του νου, επαναλαμβάνει το λόγο, την αιτία της δημιουργίας. Κινείται ανεμπόδιστα στο σύμπαν, θεάται και παράγει τον κόσμο.¹⁴ Η παραγωγή, η ποίηση είναι η ύψιστη λειτουργία. Στην “ποιητική αιτιοκρατία” η ψυχή είναι η αρχή, που συνδυάζει τη θεωρία και την ποίηση, τη δράση. Ο λόγος της ψυχής είναι ο πρώτος στην αξιολογική διάρθρωση των επιπέδων του κάλλους, που αναπτύσσεται στον αισθητό και στον υπεραισθητό χώρο.¹⁵



Από το κάλλος των ψυχών εναργέστερο και τελειότερο είναι το κάλλος της σπουδαίας ψυχής. Η ψυχή, που κοσμεύεται από τις αρετές και εποπτεύει το νού, φωτίζεται από το υπέρτατο πνευματικό φως, γίνεται όμορφη. Ενώνεται με το αρχέτυπο κάλλος και γίνεται ένα με την ουσία του. Ζει την ακάματη, καθαρή ζωή, όπου η εποπτεία δεν τελειώνει και η πλήρωση απαιτεί ακόμη μεγαλύτερη απόλαυση.

Με την υπέρτατη μετοχή η ψυχή κατέχει το είναι και τη σοφία. Κάλλος -είναι- σοφία συνυπάρχουν και ταυτίζονται. Η εμφάνιση του Ενός συνεπάγεται την εμφάνιση και του κάλλους. Η απουσία του Ενός σημαίνει την ταυτόχρονη έλλειψη του κάλλους. Η εσωτερική τους συνοχή συντονίζεται από τον έρωτα και τον πόθο, προϋποθέσεις θεμελιακές για την υπέρβαση των εμπειρικών δεδομένων. Το είναι επιθυμεί το Καλό. Το Καλό είναι εράσμιο και ποθινό. Ως ουσία των όντων, ως αρχή του κόσμου, έλκει την έφεση και την ορμή των κτιστών σωμάτων. Ως σοφία και αλήθεια οικοδομεί τη ζωή.

Ανάμεσα σ’ αυτήν την απλή και καθαρή και μονοειδή και άτρεπτη κι αναλλοίωτη φύση και στα κτιστά έμψυχα όντα η μετοχή ανοίγει τις πύλες των ουρανίων εντυπώσεων. «Ἡ δέ (Θεία) ἀπλῆ καί καθαρά καί μονοειδής καί ἄτρεπτος καί ἀναλλοίωτος φύσις αἰεί ὡσαύτως ἔχουσα καί οὐδέποτε ἑαυτῆς ἐξισταμένη... ὅταν τοίνυν ἐφέλκῃται πρὸς μετουσίαν ἑαυτῆς τὴν ἀνθρωπίνην ψυχήν,

ἀεί τῷ ἴσῳ μέτρῳ κατά τήν πρός τό κρεῖττον ὑπεροχὴν τῆς μετεχούσης ὑπερανέστηκεν»¹⁶.

Στο Ἄσμα Ασμάτων η μετοχή αποδίδεται με πλούσιες λυρικές περιγραφές. Η εικόνα του γάμου και του ακόρεστου έρωτα, που περιπλέκει στα δίχτυα του το Νυμφίο και τη νύμφη, αποκαλύπτει απερίφραστα την ενότητα της ψυχῆς με τον τόπο της νοητῆς της αναφοράς. Η Αγάπη του Θεοῦ είναι ο αδαπάνητος ἥλιος, που σκορπίζει αδιάκριτα κι ὅμοια το φως του σ' ὅλη την κτίση. Ο Θεός, η πηγὴ του φωτός και της αρετῆς, η ανεξάντλητη Σοφία και Χάρη περιμένει την ερωτική κίνηση της ψυχῆς για να ενοικήσει σ' αυτήν¹⁷ και να της αποκαλυφθεῖ ανάλογα με τον πόθο της¹⁸. Η κίνηση της ψυχῆς προς το Θεό, η μετουσία κι η κοινωνία των αγιασμάτων¹⁹ την πληροῦν ευφροσύνης, την ενισχύουν, την εκστασιάζουν, την κινητοποιοῦν σε μία ακατάπαυστη επιθυμία μετοχῆς, «ἢ μὲν γάρ ψυχὴ μείζων ἑαυτῆς πάντοτε διὰ τῆς τοῦ ὑπερέχοντος μετουσίας γίνεται καὶ αὐξομένη οὐχ ἴσταται, τό δέ μετεχόμενον ἀγαθόν ἐν ἴσῳ μένει ὡσαύτως ὑπὸ τῆς ἐπί πλεῖον ἀεί μετεχούσης ἐν ἴσῳ πάντοτε τῇ ὑπεροχῇ εὐρισκόμενον». Η τελολογία του Θεοῦ έρωτα είναι η κατ' αρετὴ ζωὴ, «ἢ πρός Θεόν ὁμοίωσις»²⁰.

Στη Χριστιανική σκέψη του Γρηγορίου Νύσσης η κοινωνία κι η μετάληψη των αγιασμάτων είναι σωματοψυχική και δεν οδηγεί στην ἄρση της ετερότητας. Το ανθρώπινο πρόσωπο κι ο Θεός είναι οι δυο ακατάλυτοι κι αἰώνιοι πόλοι μεταξύ των οποίων διενεργεῖται το μυστήριο της επικοινωνίας ελεύθερα. Ο άνθρωπος μπορεί και ν' αρνηθεῖ το φωτισμό του Θεοῦ.²¹

Ένας είναι ο φωστήρας και με τη φωτιστική του δύναμη, «δυνάμει» φωτίζει το καθένα χωριστά κι ενώ επινέμει τον εαυτό του σ' ὅλους ὅσους μετέχουν σ' αυτόν, υπάρχει ολόκληρος κι αδιαίρετος στον καθένα. Πολύ περισσότερο ο δημιουργός του φωστήρα και «πάντα ἐν πᾶσι γίνεται», και στον καθένα ενεργεῖ δίνοντας τόσο ἀπὸ τον εαυτό του, ὅσο αυτός δέχεται.

«Εἰ γάρ εἷς ὢν φωστήρ κοινῇ τε τό ὑποκείμενον ἅπαν τῇ φωτιστικῇ δυνάμει διαλαμβάνει, καὶ πᾶσι τοῖς μετέχουσιν ἑαυτόν ἐπιμένων, ὅλος ἐκάστῳ καὶ ἀδιαίρετος πάρεσι· πόσῳ μᾶλλον ὁ τοῦ φωστήρος δημιουργός, καὶ πάντα ἐν πᾶσι γίνεται καὶ ἐκάστῳ πάρεσι, τοσοῦτον ἑαυτόν διδούς, ὅσον τό ὑποκείμενον».

Ο βαθμός της μέθεξης είναι ανάλογος με την συγκατάθεση του υποκειμένου. Το ποιοτικό και ποσοτικό «μᾶλλον ἢ ἧττον» αφορά την άσκηση της αρετῆς κι επηρεάζει την ένταση της υποκειμενικῆς εμπειρίας²². «Ὅσον

ιδεῖν τοῦ ζητουμένου χωρήσομεν»²³. Η ανθρώπινη προαίρεση κι η Χάρη συνθέτουν το πλαίσιο της «καθ' ὁμοίωσιν» προοπτικής²⁴.

Το θεολογικό περιεχόμενο της μετοχής επιτελείται ιδιαίτερα στα μυστήρια του Βαπτίσματος και της Θ. Ευχαριστίας, όπου αγιάζεται και καθαίρεται η ύπαρξη.²⁵ Το φθαρτό ανθρώπινο σώμα αφθαρτοποιείται και ζει με τη “μετάληψη” της αφθαρσίας και της αθανασίας του Θεού.

Η ασύγκριτη υπεροχή της Θείας ουσίας και κάθε Θείας έννοιας οδηγεί τον Γρηγόριο Νύσσης στον αποφατικό λόγο. Διά της αποφατικής Θεολογίας αντιμετωπίζεται η ανάγκη της σιωπής, «ὅταν περί αὐτοῦ τοῦ ὑπερεστῶτος πάσης έννοιας, λόγος, σιωπὴν ἀντικρυς»²⁶.

Στην ανάπτυξη του αποφατικού λόγου ανήκει η «ἐν γνώφῳ» θεοφάνεια στον Μωυσή. Ο Μωυσής εισήλθε στον γνώφο και μέσα σ' αυτόν είδε το Θεό. Αυτόν που έθεσε το σκότος εις αποκρυφή Του, που είναι ανώτερος πάσης γνώσεως και καταλήψεως που προπαιδεύει διά γνώφου και διδάσκεται διά γνώφου, ὅποιον Τον αναζητεῖ. «Ἐν τούτῳ γάρ ἡ ἀληθὴς ἐστὶν εἶδησις τοῦ ζητουμένου, τό ἐν τούτῳ τό ιδεῖν, ἐν τῷ μή ιδεῖν· ὅτι Ὑπέρκειται πάσης εἰδήσεως τό ζητούμενον, οἶόν τινι γνώφῳ τῇ ἀκαταληψία πανταχόθεν διειλημμένον».

Οι ὅροι για την περιγραφή του τέλειου ορίζονται με την παράθεση του εναντίου.²⁷ Ανεκφώνητο, αόριστο, απεράτωτο, ακατάληπτο, απερίληπτο αγαθό²⁸.

«Ἄσχημάτιστος ὁ Θεός, ἀπλοῦς, ἀμεγέθης, ἄποσος· μή φαντασθῆς μορφήν περί αὐτόν· μή κατασμικρύνῃς Ἰουδαϊκῶς τόν μέγαν· μή περιλάβῃς τόν Θεόν σωματικαῖς έννοιας, μή περιγράψῃς αὐτόν τῷ σῶ νῶ.

Ἄπερίληπτός ἐστι τῷ μεγέθει· κατανόησον τόν μέγαν καί τόν σεαυτοῦ λογισμόν πείσον, ὅτι τῶν ἀπεράτων οὐκ ἐφίξεται. Σχήμα μή νοήσης· μέγεθος πόσον. Πανταχοῦ ἐστι καί ὑπέρ τό πᾶν περισσεύει, καί ἐστὶν ἀφαῖς ἀόριστον, οὔτε μεγέθει περιορίζεται, οὔτε σχήματι περιλαμβάνεται, οὔτε δυνάμει ἐκμετρεῖται, οὔτε χρόνοις περισφίγγεται, οὔτε πέρασιν ὀρίζεται».

Η μετοχή στη Ζωή σημαίνει ὅτι η Ζωή δεν είναι ουσία της κτιστής δημιουργίας. Γι' αυτό η ζωή γι' αυτήν είναι μια δυνατότητα ἴδια με τη δυνατότητα του θανάτου. Μόνο η ἀκτιστη πνευματική φύση, ο Θεός, είναι «ζωή, καθ' αὐτήν». Είναι «τέλειον Αὐτοκαλόν» και γι' αυτό «μόνη κρείττων ἐστί τροπῆς τε καί ἀλλοιώσεως». Αυτό σημαίνει ὅτι είναι ανεπίδεκτη αλλοίωσης ἢ κακού ἢ τροπῆς προς κάτι ανώτερο. «Οὐ γάρ ἔχει πρὸς ὅ,τι χρήσεται τῇ τροπῇ,

τοῦ μέν κακοῦ ἀνεπίδεκτος οὔσα καθόλου, πρὸς δέ τό κρεῖττον τραπῆναι μή δυναμένη· οὐκ ἔστι γάρ πρὸς ὅ,τι δέξεται τὴν ἀλλοίωσιν· οὐ γάρ ἔχει τό ἑαυτῆς κρεῖττον, πρὸς ὃν μεταθήσεται»²⁹.

Ἡ ἀποκάλυψη τῆς γνώσης τοῦ Θεοῦ που ἐπισκιάζεται ἀπὸ φως, ἀπλότητα καὶ ἱερότητα³⁰, εἶναι δυναμικὴ κι ἐπιτρέπει περισσότερὴ μετοχὴ καὶ ἀπόλαυση στὴν ψυχὴ³¹ που «ἐρᾷ τοῦ ἀνεφίκτου καὶ ἐφίεται τοῦ ἀκαταλήπτου»³².

Ὁ Θεὸς λειτουργεῖ γιὰ τὴ συνάντησή Του με τὴν ψυχὴ μέσα ἀπὸ τὶς βιβλικὲς ἐντολές, τὴν καθημερινὴ ἀσκήση τῆς ἀρετῆς καὶ τὴν ἀπάρνηση τῶν υλικῶν προκλήσεων³³. Λειτουργεῖ ἀκόμη με τὴν ἀποκάλυψη τοῦ Λόγου στὴν ἱστορία τοῦ κόσμου, που ἐμπνέει στὴν ψυχὴ περισσότερὴ ἐλπίδα καὶ μεγαλύτερο πόθο, γιὰ νὰ ἰχνηλατήσῃ τὴν θεία ἐμφάνεια.³⁴

Ἐνισχύει ἐπίσης τὴν ψυχὴ με τὸ χορὸ τῶν πνευματικῶν κηδεμόνων τῆς, τοὺς προμνήστορες, τοὺς πατριάρχες, τοὺς λειτουργοὺς καὶ τοὺς ἀγίους που τῆς χάρισαν Θεία χαρίσματα, ἀφεση ἀμαρτιῶν, ἐξαγιασμό τῆς φύσης, ευφροσύνη.

Οἱ προτροπές «ἀγάπησον», «ἐπιθύμησον», «ἐράσθητι»³⁵ ἀπευθύνονται στὴν ψυχὴ που μ' αὐτὰ τὰ δῶρα ἀποφασίζει νὰ ἐνδυθεῖ τὴ Χάρη καὶ νὰ κατατρυφήσῃ τὸ ποθούμενο. Ἡ ψυχὴ που ὁμολογεῖ «τετριωμένη ἀγάπης εἰμί»³⁶, αἰχμαλωτίζεται ἀπὸ τὴν Θεία ἀγάπη κι υποτάσσεται σ' ὅλους τοὺς νόμους τῆς, γιὰ νὰ τὴν κρατήσῃ³⁷.

Ἡ Θεία ἐμφάνεια προσθέτει προοδευτικὰ κάλλος καὶ γνώση, πλεονασμὸ κι ἐπίταση τῆς αγιότητος τῆς νύμφης ψυχῆς. «Μόλις γάρ ἂν οὕτω χωρήσαιμεν τὴν φωνὴν τῆς σάλπιγγος ταύτης, μέγα τι καὶ ἐξάϊσιον καὶ ὑπὲρ τὴν δύναμιν τῶν δεχομένων ἠκούσης, ἦν αὐτός ὁ γνόφος τῆς ἀσαφείας προῖεται, ἐν ᾧ ἐστὶν Θεός, ὁ τό ὑλικόν ἅπαν ἐπὶ τοῦ τοιούτου ὄρους τῷ πυρὶ καταφλέγων»³⁸. Ἡ εἰκόνα ἀναφέρεται στὸ Μωυσή, που ἀνέρχεται τὸ ὄρος Σινά γιὰ νὰ συναντήσῃ τὸ Θεὸ καὶ νὰ παραλάβῃ τὶς ἐντολές. Ἡ ἀναρρίχηση τῆς ψυχῆς στὸ ὄρος τῆς Θεογνωσίας εἶναι τὸ γενικὸ νόημα τῆς ἐπὶ τοῦ ὄρους ἀναβάσεως τοῦ Μωυσή.

Ἡ Θεογνωσία θεμελιώνεται στὴ καθαρότητα τῆς ψυχῆς, «τό θῆλυ γένος τῶν λογισμῶν μετὰ τῆς ὑλικῆς ἀποσκευῆς τῷ κάτω καταλείπεται βίω». Με τὴν ἀπάρνηση τῶν υλικῶν φρονημάτων καλλιεργοῦνται στὴν ψυχὴ «στερρότεροι λογισμοί». Διὰ τῶν «στερροτέρων λογισμῶν» λιθοβολεῖται κάθε ἀλόγο νόημα που θὰ μπορούσε νὰ προσβάλλῃ τὴν καθαρότητα τῆς ἐπὶ τοῦ ὄρους τῆς

θεογνωσίας αναρριχησάσης ψυχής. Η ψυχή που γνώρισε τη θεία αγάπη φλέγεται από την επιθυμία να χαθεί μέσα σ' αυτήν, να την αγκαλιάσει ο Λόγος, να προχωρήσει στ' άδυτα μυστήρια της Αγίας Τριάδος. Όσο η ψυχή μεινται στα θεσπέσια μυστήρια της Αγάπης, τόσο η επιθυμία της γίνεται ακόρεστη κι η εμπειρία της ανέκφραστη μέσα στους όρους της πεπερασμένης υπάρξεώς της. «Ἡ τῷ Θεῷ συναπτομένη ψυχή ἀκορέστως ἔχει τῆς ἀπολαύσεως»³⁹. Η αγαλλίαση εκ της μετοχής ευφραίνει την ψυχική αίσθηση που ξεπερνά σε δύναμη και πλούτο κάθε σωματικό αισθητήριο, «ἔστι δέ τις καί ἀφή τῆς ψυχῆς, ἡ ἀπομένη τοῦ λόγου, διά τινος ἀσωμάτου καί νοητῆς ἐπαφῆς ἐνεργουμένη».⁴⁰

Ἐτσι συμβαίνει μ' όσους διακατέχονται από το Θείο πόθο. Ο θεϊός έρωσ είναι ανικανοποίητος. Η Θεία έλλαμψη που επιτρέπει στην ψυχή ν' απολαύσει τό ποθούμενο, γίνεται ύλη κι υπέκκαυμα σφοδρότερης επιθυμίας. «Οὔτως οί λοιποί πάντες, οὔς ὁ Θεῖος πόθος διά βάθους ἐνέκειτο, οὐδαμοῦ τῆς ἐπιθυμίας ἴσταντο, πᾶν τό θεόθεν αὐτοῖς εἰς ἀπόλαυσιν τοῦ ποθουμένου γινόμενον, ὕλην καί υπέκκαυμα τῆς σφοδροτέρας ἐπιθυμίας ποιούμενοι».⁴¹, ὥστε το υπερέχον και αιώνιο στοιχείο στην κοινωνία Θεού και ανθρώπου είναι η Θεία Αγάπη και ο προς Αυτήν ανθρώπινος έρωτας.

Πυξίδα της ψυχής είναι ο έρωτας και στην Πλωτινική Αισθητική. Γεννιέται μαζί με την ψυχή και αναπόφευκτα τη συνοδεύει στην εγκόσμια περιπέτειά της. Τη συγκινεί στη θέα του φυσικού κάλλους, την ανυψώνει στην αναζήτηση της πηγής της, τη συνεπικουρεί στους αγώνες για την κατάκτηση της αρετής.

Η ψυχή που κινείται γύρω από τον Ένα, ως ανάπτυγμα κύκλου με κοινό κέντρο, περιτρέχει την περιφέρεια της ζωής, πιεσμένη από την ένδεια, απεγνωσμένη ικέτιδα της πνευματικής της πατρίδας. Η ψυχή του ανθρώπου, οι ψυχές όλων των δημιουργημάτων, οι ψυχές των θεών, χορεύουν και κινούνται γύρω από το Ένα. Σε κύκλο πιο κοντινό οι ψυχές των θεών, απόμακρες οι ψυχές των ανθρώπων⁴², κινούνται και αγνοούν το αντικείμενο του έρωτά τους.

Όσο ο κύκλος τους απομακρύνεται από το κέντρο, τόσο η άγνοια μεγαλώνει και ανικανοποίητος ο έρωτας δεν αντιστοιχίζεται σωστά. Το κέντρο, που καμμιά επιθυμία και κανένας έρωτας δεν το μειώνει ή το τaráσσει, περιμένει ακίνητο την επιστροφή και την ένωση των εραστών του. Το εράσμιο

και υπέρκαλο πνευματικό κύρος του προσελκύει αναπόφευκτα τις οντολογικές μονάδες στο δικό του επίπεδο.

Ωστόσο η ανθρώπινη ψυχή σπάνια βρίσκει αβίαστα το δρόμο για να ικανοποιήσει τον έρωτά της. Κλεισμένη στα σωματικά δεσμά, αιχμαλωτισμένη από την ύλη και τους περιορισμούς της, παρασύρεται σ' άλλους έρωτες, πλανάται στα πρόσκαιρα και παροδικά κάλλη. Ακόμα κρίνεται από τον προορισμό της και γεύεται την πικρία της αμαρτίας. Απογοητευμένη από τις ύβρεις και τις ζημιές της έκπτωσης, εντείνει την αναζήτηση της ουράνιας πατρίδας.⁴³

Έτσι, ο έρωτας, που διατηρείται σαν φλόγα στην ψυχή, δεν της επιτρέπει να χαθεί στις απατηλές υποσχέσεις των υλικών ερώτων. Την οδηγεί αναπόφευκτα σ' εκείνο το κέντρο, όπου θάλλει αμείωτη η πηγή της ζωής. Όπως το φως εξαρτάται και σκορπίζεται από τον ήλιο, έτσι η ψυχή καθοδηγείται από την όρεξη στη μυστική άπλωσή της. Όσο η ουσία του Ενός απορρέει, τόσο ο έρωτας διαποτίζει, ως τα θεμέλια, τα συστατικά στοιχεία του κόσμου. Μαζί με την έκπτωση η δυνατότητα της επιστροφής διασφαλίζει την ακεραιότητα της δημιουργίας.

Γι' αυτό στο κοσμολογικό οικοδόμημα των Εννεάδων, ο έρωτας αποτελεί απαρασάλευτο και ισχυρότατο θεμέλιο. Έρωσ στον Πλωτίνο είναι όχι μόνο κοσμολογική, αλλά και οντολογική αρχή ύψιστης σημασίας, όπως το Ένα, το κάλλος, η αρετή. Στη βάση του υπάρχει ο λόγος, η αιτιολόγηση. Υπάρχει μόνο σε σχέση και άμεση συναφεια με την ψυχή. Το Ένα είναι εράσμιο, είναι ο έρωτας, το ερωτικό κίνητρο και η αναφορά του πάθους του κόσμου.⁴⁴ Όταν λοιπόν αποκατασταθεί το ερωτικό πάθος των όντων, επιτυγχάνεται η υπέρβαση της έκπτωσης, κατοχυρώνεται ο καθαρός βίος. “Όταν εις αυτόν ἴδωμεν, τότε ἡμῖν τέλος καί ἀνάπαυλα καί τό μή ἀπάδειν χορεύουσιν ὄντως περί αὐτόν χορείαν ἔνθεον”.⁴⁵ Ο Έρωσ δεν είναι ουσία, αλλά προπομπός της. Έρωσ σημαίνει τάση φυγής, υπέρβαση. Οδηγεί στην αιωνιότητα. Όλες οι περιγραφές που παραδίδονται στις Εννεάδες για τις εμπειρίες της ερώσης ψυχής είναι φορτισμένες από μεταφυσική δίψα και θρησκευτική συγκίνηση. Στην ερωτική ένωση της ψυχής με το ένα, καθοράται το κάλλος, η πηγή της ζωής, η αιτία και η ρίζα του κόσμου. Εκεί όλα ζουν με το αγαθό και τον έρωτα. Αυτό μεταφέρεται στους μύθους και στις δοξασίες, ότι ο έρωτας γεννιέται με την ψυχή. Κάθε ψυχή είναι Αφροδίτη, που γεννά ή μάλλον γεννιέται, όπως εκείνη, μαζί με τον έρωτα. Ο έρωτάς της είναι φυσικός και καλός, όπως ταιριάζει σε μια παρθένο που κατάγεται από καλό πατέρα.

Όταν γεννηθεί, απατημένη από τη μνηστεια της, αποστρέφεται τα εγκόσμια και στρέφεται προς τον πατέρα. Θεραπείει την ξενητεια της με την επιστροφή.

Στον καθαρό τόπο του Ενός, όπου έρωτας-ψυχή-Ένα ενώνονται, συντελείται το πιο δύσφραστο και υπέρλαμπρο θέαμα.⁴⁶ Η ψυχή, καθαρή, φωτεινή, ταυτίζεται με την υπερβατική αρχή των όντων. Χωρίς έλλειψη ή ανάγκη, απαλλαγμένη από τα σωματικά εμπόδια απολαμβάνει την ατελεύτητη πληρότητα, που την οδηγεί στο θάμβος και στην έκπληξη. Στο τέρμα της πορείας της η ψυχή, αναπαύεται, για να επαναλάβει αργότερα τον κύκλο της ερωτικής περιπέτειάς της. Ο Πλωτίνος διαγράφει λεκτικά την ερωτική τύχη της ψυχής με τις λέξεις: φυγή, έκπτωση, πτερορρύση.

Για να εκτιμήσει κανείς αυτή την “ψυχολογική” νομοτέλεια, πρέπει ν’ ακολουθήσει αυστηρά τις πλωτινικές συστάσεις του πρακτικού βίου. Ό,τι γεννά στην ψυχή την άσβηστη δίψα για το επέκεινα, οφείλει ο άνθρωπος να το ακολουθήσει με προσοχή.

Ο έρωτας δεν είναι ελεύθερη επιλογή. Είναι μια ορμή του έλλογου εγώ προς το Ένα. Δεσμεύεται στις άλογες ιδιότητες των παθών και πυροδοτεί δυναμικά το λόγο, για ν’αφοπλίσει τις εγγενείς αντιξοότητες και να μεθοδεύσει τη σωτηρία. Οι αιτίες της σωτηρίας είναι επιβεβλημένες και μαζί μ’αυτές η πρωταρχική αιτία, ο έρωτας.

Δεν είναι τυχαία η θεοποίηση του έρωτα, επειδή αυτός θεραπεύει και λυτρώνει τις ασθένειες της ύλης. Ο Πλωτίνος, συνεπής, παγανιστής του αναγνωρίζει την λυτρωτική του αποστολή, τον αποδίδει στον αντίστοιχο θεό, δαίμονα, μια μεταφυσική μετουσία της αρετής και του κάλλους.⁴⁷

Παρόμοια γίνεται η ψυχή στη θέα του Αγαθού. Γίνεται η ίδια έρως, αγνή, καθαρή με μοναδικό πάθος, το πάθος του απολύτου.⁴⁸ Ο πόθος του απολύτου είναι πόθος συγκερασμένος από κάλλος και αιωνιότητα. Η ψυχή που επιθυμεί το απόλυτο, αναζητά ορμητικά τη συνάντηση του κάλλους στην αιώνια πραγματικότητα του Ενός. Η αιωνιότητα και το κάλλος είναι δύο αξεχώριστοι πόθοι της, ισχυροί και ικανοί να τη λυτρώσουν. Ο έρωτας της ψυχής είναι έρως κάλλους ταυτόχρονα και έρωτας αιωνιότητας.⁴⁹ Η ψυχή ποθεί το Ένα, το Ένα αγαπά την ψυχή, που στολίστηκε με τις αρετές για να το συναντήσει.

Έτσι, προϋπόθεση του πλωτινικού έρωτα είναι η αρετή, η νοοποίηση της ψυχής. Η φυλακή της ύλης και των σωματικών αισθήσεων μόνο διά της καθαρότητας και του έρωτα μπορούν να ξεπεραστούν. Η υπέρβαση των σω-

ματικών παθών οδηγεί στην ανακάλυψη ή μάλλον στην απελευθέρωση του έρωτα. Όστε ο έρωτας είναι ορμή και λογικό πάθος, που κατευθύνει τα όντα στην αλήθεια και στη σωτηρία τους. Όστε έρωτας είναι η νοσταλγία για την ενότητα, η υπέρβαση, η ενορατική δύναμη και σύλληψη του Ενός, το πλωτινικό “τέλος”. Είναι η φυγοκεντρική δύναμη που κινεί την ψυχή έξω από τα δεσμά της, την οδηγεί στις αρετές και στην κατά θεόν ομοίωση.⁵⁰ Η φυγή της ψυχής επισυνάπτει τη δικαιοσύνη, την ανδρεία, την καθαρότητα. Οι ανόσιες και ακάθαρτες επιθυμίες είναι αταίριαστες στη σώφρονα και ενοποιημένη ψυχή.⁵¹ Σ’ αυτήν το αγαθό και το καλό ταυτίζονται⁵², όπως ταυτίζονται στην αλλοτριωμένη ψυχή το κακό και το άσχημο. Ο κόσμος των φαινομένων, η εμπειρία, η δόξα, της στερούν την αλήθεια και την ανδρεία.

Με θεολογική ένταση ο Πλωτίνος αποδίδει την άπλωση, τη θέα, την εξέλιξη και την παραγωγή. Οι πρώτες και έσχατες οντολογικές βαθμίδες στρέφονται με θαυμασμό στην ουσία του κόσμου, στο πνευματικό κάλλος, για να εξασφαλίσουν τη σωτηρία τους. Η αιδή ύλη προσλαμβάνει το είδος και όσο μετέχει σ’ αυτό πνευματοποιείται και καλλύνεται. Όλος ο κόσμος μεταμορφώνεται με την επιβολή των αόρατων όρων του νοητού κάλλους. Το κάλλος υπάρχει αδιαίρετο σε κάθε υποκείμενο. Το διαπερνά με τη φωτιστική του ιδιότητα, όσο εκείνο δέχεται⁵³, έτσι ώστε να ταυτίζεται με την τελειότητα της ψυχής από μετοχή.⁵⁴

Η εικόνα της ψυχής και της ποιήσής της είναι η μεταφορά του αναγκαίου και μυστικού γεγονότος της απορροής. Σε κάθε οντολογική βαθμίδα, η απορροή δημιουργεί την πολυμορφία. Ο χώρος και ο χρόνος δημιουργούνται ακριβώς από την αναπόφευκτη διεύρυνση των μονάδων στις επόμενες βαθμίδες.

Ποικιλία, πολλαπλότητα, πολυμορφία μας υποχρεώνουν να αποδεχτούμε τους όρους μιας καθολικής αισθητικής, απεριόριστης, για να συμπεριλάβει το πλήθος των τύπων και των χρονικών τους εκφράσεων. Στο θέμα της εποπτείας της ψυχής ο Πλωτίνος καινοτομεί σε σχέση με την προηγούμενη φιλοσοφική παράδοση. Για τον Αριστοτέλη το μόνο προϊόν της θεωρίας είναι η θέα.⁵⁵ Στην πλωτινική γένεση η πράξη προϋποθέτει τη θεωρία⁵⁶. Ο αισθητός κόσμος παράγεται από την ταυτόχρονη ενατένιση της ψυχής. Όπως ακριβώς ο γεωμέτρης απεικονίζει στα γεωμετρικά σχήματα τις αντίστοιχες ιδέες, έτσι η ψυχή αποδίδει τον κόσμο με τη θέα.

Την ίδια θέση συναντούμε στον Τίμαιο του Πλάτωνα για την κατασκευή των στερεών.⁵⁷ Θέα και παραγωγή είναι αυτόματες συνέπειες της

αυτοσυνειδησίας της ψυχής.⁵⁸ Η πνευματοποιημένη ψυχή είναι άχρονη, αιώνια αιτία των μεταβολών του χρόνου. Η θέα και η παραγωγή της πραγματοποιούνται “εξαίφνης”⁵⁹. “Εξαίφνης” η ψυχή θεάται την ουσία της. Τα ενεργήματα της διχάζονται μεταξύ αιωνιότητας και παροδικού χρόνου.⁶⁰ Όστε νοητά και αισθητά αντανakλούν την ουσία της ψυχής, της ψυχής “καθ’ έαυτήν”⁶¹. Η εποπτεία και η παραγωγή της ψυχής μοιάζει με την καλλιτεχνική δημιουργία. Όπως η ψυχή δημιουργεί τον κόσμο εποπτεύουσα το νού, έτσι ο καλλιτέχνης, αντλώντας περιεχόμενο και σοφία από το αόρατο κάλλος, δημιουργεί έργα υψηλής πνευματικότητας. Στην έμπνευση και στην προσωπική παρέμβαση του καλλιτέχνη, στη φαντασία και στη δύναμη των εσωτερικών αισθητηρίων ν’ αποδίδουν την αθέατη πραγματικότητα εντοπίζει ο Πλωτίνος τη σημασία του κάλλους στο χώρο της τέχνης. Όπως η φύση ανατρέχει στους λόγους των όντως όντων, έτσι η τέχνη καταδύεται στα έγκατα των αντικειμένων της, για ν’ ανασύρει την αλήθεια.

Στο κεφάλαιο των Εννεάδων “Περί τοῦ νοποῦ κάλλους”⁶² ο Πλωτίνος προβάλλει το είδος της τέχνης ως στοιχείο υψηλής πνευματικότητας και ομορφιάς. Ανάμεσα σε δύο λίθινους όγκους, από τους οποίους ο ένας είναι ακατέργαστος και άμοιρος τέχνης, ενώ ο άλλος διαμορφώθηκε σε άγαλμα θεού ή μούσας, ο δεύτερος είναι φτιαγμένος από την τέχνη όμορφος, όχι επειδή είναι λίθος, έτσι θα μπορούσε κι ο άλλος να είναι όμορφος, αλλά από το είδος, που του πρόσθεσε η τέχνη. Το κάλλος αυτό το κατέχει ο καλλιτέχνης, όσο μετέχει στην τέχνη και το βιώνει πολύ πριν το αποδώσει στα δημιουργήματά του. Έτσι το κάλλος της τέχνης, απ’ όπου αντλούν οι μορφές το δικό τους, είναι ανώτερο από κάθε καλλιτεχνική εμφάνισή του.

Για τον Πλωτίνιο η τέχνη αποδίδει το κάλλος σε επίπεδο μορφής τελειότερης από το κάλλος της φύσης. Όσοι κατηγορούν την τέχνη ως μιμητική, πρέπει να συνυπολογίσουν ότι και η φύση άλλα αρχέτυπα μιμείται. Υψηλότερα από τη φύση η τέχνη ανατρέχει στους λόγους, από τους οποίους προέρχεται και η φύση. Έπειτα οι καλλιτέχνες δημιουργούν από μόνοι τους και προσθέτουν ό,τι λείπει, επειδή κατέχουν το κάλλος. Έτσι εδημιούργησε ο Φειδίας το Δία, υπολογίζοντας πώς θα ήταν, αν εμφανιζόταν αισθητικά, χωρίς να συγκρίνει και να εμπνέεται από κάποιο αισθητό πρότυπο. Με παρόμοιους όρους διασώθηκε και αποδόθηκε από την τέχνη η ομορφιά της Ελένης, της Αφροδίτης ή άλλων ανθρώπων ή θεών. Ο λόγος, το νοητό και αιώνιο κάλλος, που κρύβεται πίσω από τις τεχνικές και εμπνέει την ψυχή και

το νου του καλλιτέχνη, δημιουργεί και ανανεώνει τις καλλιτεχνικές μορφές.⁶³

Η σωστή μέθοδος για την κατανόηση του έργου της τέχνης είναι η προσεκτική ανίχνευση του εσωτερικού και αθέατου λόγου. Η εσωτερική μορφοποιός δύναμη υπερέχει από κάθε μορφή κάλλους, το κάλλος της μορφής, του μεγέθους, των επιτηδευμάτων και των ψυχών. Σ' αυτήν προσεγγίζουν μόνον οι καθαροί και ενάρετοι: την αναγνωρίζουν στην αρετή τους. Γι' αυτό εγκαταλείπουν κάθε εξωτερική μορφή και την επιδιώκουν με αφοσίωση.

Υποσημειώσεις

1. P.G. 46, 181 C
2. Ενν. VI 4-5
3. Η πλατωνική άποψη στον Παρμεν. 131 B- 132B, Φαιδ. 100 C4-48
4. Γ.Ν., JAEGER, VI ψάλμ. λογ. XIII, σ.σ. 386, 105, 2M1-9.
5. PG 46, 365B
JAEGER W., VIII, I, De virginitate, 293, 12 κ.ε.
6. PG 44, 137 A. Συγγενής με την πλατωνική άποψη “πλάττομεν οὐθ’ ἰκανῶς νοήσαντες θεόν” Φαιδρος 246 C
7. Ενν. V1. 12.
8. M. SPANNEUT, *Le Stoicisme des peres de e’ eclise* (Paris 1957), σσ. 148 κ.ε.
PG 46, 173C, 176A, Ενν. 1. VI 12-14. Ὅμοια στον Αυγουστίνο “Quo nihil Malius sitatque sublimius (DE DOCTR, CHR 17)
9. IVANKA, *Vom platonismus zur Theorie der mystik* SCH II, (1936), σσ 185-189.
10. IVANKA, *Von platonismus zur theorie mystik* SCH II (1936) σ.σ. 185-189.
11. PG 45, 640B, 517AB, 884B, 829D.
12. PG 46, 369A
JAEGER W., VIII, I, 297, 12-17.
13. PG 46, 285A
JAEGER W., VIII, I, 212, 17-24.
PG 44, 986C
JAEGER W., in *cantica cant.*
14. PG 46, 364 A-D
15. Τίμ. 53 (4-5c) V1, 5-12, 1, Ενν. III, 8, 3, 20-23, Ενν. II 8, 7
16. Ενν. V8
JAEGER W., VI, ψαλμ. λογ. V 158M 10-19.
17. PG 46, 173C και 176A. Για την ιστορική έρευνα της έννοιας “μετοχή” πριν από τον Γρηγόριο Νύσσης, η βιβλιογραφία στον D. BALLAS, *Μετουσία Θεού*, ROMA 1966 σ.σ. 2.
18. PG 46, 181B
19. JAEGER W., VI, ψαλμ. λογ. V, σ. 158, 10-19.
Για την πλατωνική άποψη βλ. G. MAINBERGER D.D. *Die Deinsstufung als Methode und Metaphysik Untersuchungen über mehr und wenigeaderwers als Grundlage zu einem moeglichen Ottesreweis per Plato und Aristoteles* (FREIBURG, 1959, 59 σ.σ. 44).
20. PG 45, 323B, 1225D, 229B, 232C
21. PG 46, 1052C, PG 46, 181 AC (περί νηπίων).
22. Ενν. VIII, 10B-25-28 και Πορφ. 22 9-10 “τῶν μὲν ἰδίων ἐπίσης ἡ μετοχή, τῶν δέ συμβεβηκότων ἡ δέ μᾶλλον ἡ δέ ἥπτον”. PG 44, 301C.
23. PG. 44, 117-118.
24. PG 44, 732A.
JAEGER W., V, 414, 732 5-15.
PG 44, 377AB
JAEGER W., VIII, I, 87, 1 κ.ε.
PG 44, 301A
JAEGER W., VII, 3, 301 1-20.
PG 44, 1196D, 1197A-B
JAEGER W., VII, 2.
PG 44, 960D-961.
JAEGER W., in *cantica cant.* VI, 271, 10-20.
PG 44, 1200C
25. PG 45, 93C
26. PG 44, 732A
JAEGER W., V, 414, 732M, 5-14.
PG 46, 97A «ἀεὶ ἡ θεία ζωὴ δι’ ἀγάπης ἐνεργηθήσεται, ἡ καλὴ τε κατὰ φύσιν ἐστὶ, καὶ ἀγαπτικῶς πρὸς τὸ καλὸν ἐκ φύσεως ἔχει, καὶ ὅρον τῆς κατὰ τὴν ἀγάπην ἐνεργείας οὐκ ἔχει, ἐπειδὴ οὐδέ τοῦ καλοῦ τί πέρασ καταλαμβάνεται, ὡς συναπολήγειν τῷ πέρατι τοῦ καλοῦ τὴν ἀγάπην· μόνω γάρ τῷ ἐναντιῷ τὸ καλόν

- περατοῦται οὐδε ἡ φύσις ἀνεπίδεκτος ἐστί τοῦ χείρονος, πρὸς τό ἀπέραντόν τε καὶ ἀόριστον τό ἀγαθόν προελεύσεται.
 JAEGER W., VII, I
 PG 46, 97A
 JAEGER W., VII, I
 PG 44, 732A
 JAEGER W., V, 414, 732M 5-14.
 PG 44, 301A
 JAEGER W., *De vita Moysis*, VIII, I, 4, 8-10.
 PG 44, 377AB
 JAEGER W., VII, I, σελ. 87, 377, 8-13.
27. PG 44, 300D «ὅτι πᾶν ἀγαθόν τῇ ἑαυτοῦ φύσει ὄρον οὐκ ἔχει, τῇ δέ τοῦ ἐναντίου παραθέσει ὀρίζεται· ὡς ἡ ζωὴ τῷ θανάτῳ· καὶ τό φῶς τῷ σκότει· καὶ πᾶν ὅλως ἀγαθόν εἰς πάντα τά τοῖς ἀγαθοῖς ἐκ τοῦ ἐναντίου νοούμενα ληγεί.
28. PG 44, 941B
 JAEGER W., in *cantica cant.*, VI, 246, 941, 1-10
 PG 44, 781B
 JAEGER W., in *cantica cant.*, VI, 35, 781, 16 κ.ε.
 PG 44, 261A
29. PG 44, 300D
 JAEGER W., *De vita Moysis*, VII, I, σελ. 3, 18-20.
 και PG 45, 1105A. «το προ των αιωνων προαιωνιο, το υπέρ την αρχήν ἀναρχον, εκείνο που δε τελειώνει ατελεύτητο ασώματο εκείνο που δεν έχει σωματική υπόσταση, εκείνο που δε φθείρεται ἀφθαρτο κι εκείνο που δεν επιδέχεται τροπή, αλλοίωση, πάθος λέγεται αναλλοίωτο, ἀτρεπτο κι απαθές.
 Jaeger VI, *cant. cant.* 1, 36, 777M, 10 κ.ε.
30. PG 44, 1272B
 JAEGER W., VII, *De beatit.*
 PG 46, 105B και 132A - 136A. PG 44, 11160-1120A. PG 44, 10090 1012A. PG 46, 861B.
31. PG 44, 945D
 JAEGER W., in *cantica cant.*, V, 252, 10-17.
32. PG 44, 1037B
 JAEGER W., V, 369, 1037, 15 κ.ε.
33. PG 44, 1277A
34. PG 44, 76A-D και 44, 769C-780B.
35. PG 44, 772A.
 JAEGER W., V, 22, 1-10.
36. PG 44, 1048CD
 JAEGER W., V, 381, 1048, 16 κ.ε.
37. PG 44, 780C, 796D.
 JAEGER W., V, 32, 780 κ.ε και V. 54, 5-15
 ROWLEY H.H., *The servant of the lord and other essays on the old testament.* Oxford 1965 p. 243.
 Musurillo Herbert, *A note on Gregory of Nyssa's commentary on the song of Solomon, homily in didaskalias of p. 324 studies in honor of Gregor Anncuyssos* NewYork 1961.
38. PG 44, 773D και
 JAEGER W., V, 34, 1-15.
 PG 44, 773B
 JAEGER W., V, 26, 5-15.
 Η ευφροσύνη, και το πρώτο “κινούν ἀκίνητον” οδηγούν στα Ηθικά Νικομάχεια του Αριστοτέλη. Δικαιολογημένα ο GERVASE MATHEW διακρίνει παράλληλα με τις πλατωνικές επιδράσεις του Συμποσίου, τις αντίστοιχες αριστοτελικές ή στωϊκές επιρροές (GERVASE MATHEW, *The aesthetic theories of Gregory of Nyssa. Studies in memory of David Talbot Rice* Edinburgh 1957 p. 217-222).
39. PG 44, 773B.

- PG 44, 785A και PG 44, 777C-D
 JAEGER W., VI, 39, 785M, 19 κ.ε. και 32, 777, 1-10.
40. Ενν. V 19.8
 41. Εν. III5, περί Έρωτος Ενν. V. 19.10
 42. Ενν. V.18.15. Βλ. III5 (περί έρωτος).
 43. Ενν. V19.8
 44. Ενν. V19. 10
 45. Ενν. III5, 23-25
 46. Ενν. V17, 22, 10, Ενν. 16, 7, 14-19
 47. Ενν. III, 5
 48. Ενν. 1, II, 1, 3-5
 49. Ενν. 1, V1, 6, 8
 50. Ενν. 1, II, 3, 11-18.
 51. PG 46, 181B
 52. DANIÉLOU, Grégoire de Nysse et Plotin (CONGRÈS DE TOURS. POITIERS PARIS 1954) σσ. 258-262.
 53. Ηθικ. Νικ. X-7 και 1177B-5
 54. Ενν. 1118, 3, 20-23 Ενν. 118,7
 55. Τιμ. 53 (4-5C)
 56. Ενν. III8, 4, 15-22
 57. Πλάτ. Πάρμ. 156, 1-3
 58. Ενν. V15-12, 19-22. V1 (10) 13-15. V1, 2 (43) 5-12
 59. Ενν. III, 8, 4
 60. Ενν. V8, 1.
 61. Ενν. V82
- “Εἰ δέ τις τὰς τέχνας ἀτιμάζει, ὅτι μιμούμεναι τὴν φύσιν ποιοῦσι πρῶτον μὲν φατέον καὶ τὰς φύσεις μιμεῖσθαι ἀλλ’ ἔπειτα δεῖ εἰδέναί, ὡς οὐκ ἀπλῶς τὸ ὁρώμενον μιμοῦνται, ἀλλ’ ἀνατρέχουσιν ἐπὶ τοὺς λόγους, ἐξ ὧν ἡ φύσις εἶτα καὶ ὅτι πολλὰ παρ’ αὐτῶν ποιοῦσι καὶ προστιθέασι γάρ ὅτῳ τι ἐλλείπει, ὡς ἔχουσι τὸ κάλλος”.
- PG 44, 784C και 952C.
 JAEGER W., VI, 38, 15-23 και VI, 260, 1-11.
 Για τον πλατ. έρωτα RIST J.M., Eros and psyche. Studies in Plato, Plotinns and Origen. Toronto 1964
 Jaeger VI, 32, 779M, 780M 1-15.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4

ΚΑΤΗΓΟΡΙΕΣ

α') Ετερότητα

Ιδιαίτερη σημασία στη θεμελίωση και στην εξέλιξη της Παιδαγωγικής επιστήμης καθώς και στην απόδειξη της συνοχής της με την Αισθητική έχει η κατάρτιση ενός συστήματος κατηγοριών, στις οποίες ανάγονται οι προσδιοριστικοί όροι κάθε παιδαγωγικής θεωρίας και πράξης. Προσδιοριστικούς όρους εννοούμε τους όρους αναφοράς της αγωγής κι αυτοί δεν μπορεί να είναι διαφορετικοί από τις “κατηγορίες” του νου, της ψυχής, της ύλης και του έρωτα. Οι κατηγορίες αυτές είναι σταθεροί και αμετάπτωτοι παράγοντες που συστηματοποιούν, ταξινομούν τα παιδαγωγικά συμβεβηκότα και συνοψίζουν τους δύο τρόπους που αναλύουν και συνθέτουν το επιστητό : το νοεόν και το αισθάνεσθαι. Συνθέτουν και αναλύουν το έτερον στις ποικίλες όψεις του δηλ. φύση και όντα.

Το απόλυτο, στο πλαίσιο της ριζικής αρνητικής διαλεκτικής που επεξεργάζεται ο Πλωτίνος, είναι “πάντων έτερον” όχι “καθαυτό”, αλλά μόνον καταχρηστικώς, λόγω του απολύτως υπερβατικού χαρακτήρα του και μόνον από τη σκοπιά του «οίονεί άπορρέοντος έτέρου» (ΝΟΥΣ, ΨΥΧΗ του ΚΟΣΜΟΥ). Το Απόλυτο υπερβαίνει και το νοεόν (νόηση), και τη διάνοια, και τις αισθήσεις. Συνεκδοχικά η ετερότητα μπορεί να αναλάβει το ρόλο της οδηγού παραστάσεως στη συνεξέταση των αισθητικών και παιδαγωγικών κατηγοριών.

Το έτερον πιστοποιεί την πολυμορφία και τον πλουραλισμό στη φύση, στην κοινωνία, στην ιστορία. Μέσα σ' αυτό ο άνθρωπος είναι μια σταθερή βάση, η κύρια διάσταση, ο πυρήνας των ταχύτατων μεταβολών και των ασταθών φαινομένων.

Στην κορυφή της οντολογικής και κοσμολογικής ιεραρχίας, κατ' εξοχήν έτερον, δεσπόζει το Εν κι η απορρέουσα απ' αυτό οντολογική νομοτέλεια. Το Απόλυτο δεν ρέπει, δεν κινείται προς έτερα. Αντιστρόφως: το έτερον (δηλ. το σύνολο των υποστάσεων, η φύση, τα αισθητά) “κινείται” προς το απόλυτο. Κίνηση εδώ σημαίνει αναζήτηση ενότητας. Η ενότητα του ετέρου είναι πάντοτε σχετική και όχι απόλυτη. Η υπερβάλλουσα θεία αγαθότης κινείται προς έτερα και τους προσπορίζει κατ' αναλογία την δική της ροπή για την ετερότητα. Οι κατ' αναλογίαν ιδιότητες του Ενός, που κατοχυρώνουν την αιώνια ετεροίωσή του με την έννοια της απόλυτης υπέρβασης, εκ-

φράζονται με σαφείς χαρακτηρισμούς.¹ Όλοι οι χαρακτηρισμοί είναι ιδιότητες αποφατικές (αποφατική Θεολογία).

- Εν:
1. ή παγκάλη κί ἀϊδιος φύσις
 2. ή οὐδέν ἐκβαίνουσα
 3. ή ἀεί μένουσα περί ἐκείνω καί ἐν ἐκείνω
 4. ή ζῶσα
 5. ή μή ἀποκλίνουσα εἰς ἕτεραν φύσιν κατά μηδέν
 6. ή ζωήν ἔχουσα
 7. ή μή προσλαβοῦσα οὐδέ προσλαμβάνουσα ή προσληψομένη

Διά της ετερότητας δομεῖται ο κόσμος και δι'αυτοῦ πιστοποιεῖται η υπεροχή του Ἐνός. Το Εν, ως υπέροχη ἐκφραση του απολύτως ετέρου, αποτελεί την εντελέχεια όλων των ενδοκοσμικών μορφών και προσεγγίζεται διά της μετοχής στην ενότητα, “ἕκαστον γάρ οὐκ ἄλλο, ἀλλ' αὐτό ζητεῖ, ή δ' ἔξω πορεία μάταιος ἢ ἀναγκαία μᾶλλον δέ ἔστιν ἕκαστον, οὐχ ὅταν γένηται πολύ ἢ μέγα, ἀλλ' ὅταν ἑαυτοῦ ἢ ἑαυτοῦ δ' ἐστί πρὸς αὐτό νενευκός τό δέ πρὸς αὐτό τό ἔνδον ἦν”.²

Η πλωτινική διαλεκτική διαμορφώνει έναν ἕτερο κόσμο και το λόγο του κόσμου αυτού, ἔτσι ὡστε “καί πολὺς μᾶλλον καί ή ἐναντιότης μᾶλλον καί ή τοῦ ζῆν ἔφεσις μᾶλλον ἐκάστω καί ὁ ἔρωσ τοῦ εἰς ἕν μᾶλλον”.³ Διά του λόγου συμβαίνει το εἶναι, δι'αυτοῦ καταλαμβάνεται και διά του λόγου μορφοποιεῖται. Ρυεῖς ἀπό τον ατρεμή και ήσυχο νοῦ, αποτελεί την αντιπροσωπευτική αρχή του ετέρου, εἶναι “ἀεί ἀπορρέων” και παρών στα ἕτερα, ὅσο υπάρχει σ'αυτά και ο νους. Για τον Πλωτῖνο “ἐξ ἑνός νοῦ καί τοῦ ἀπ' αὐτοῦ λόγου ἀνέστη τόδε τό πᾶν καί διέστη καί ἐξ ἀνάγκης τά μέν ἐγένετο φίλα καί προσηνῆ, τά δ' ἐχθρά καί πολέμια, καί τά μέν ἐκόντα τά δέ καί ἄκοντα ἀλλήλοις ἐλυμῆνато ... καί μίαν ἐπ' αὐτοῖς τοιαῦτα ποιοῦσι καί πάσχουσιν ὅμως ἄρμονίαν ἐνεστήσατο φθεγγομένων μέν ἐκάστων τά αὐτῶν, τοῦ δέ λόγου ἐπ' αὐτοῖς τήν ἄρμονίαν καί μίαν τήν σύνταξιν εἰς τά ὅλα ποιούμενου”.⁴ Ο ἕνας λοιπόν λόγος παράγει την ποικιλία των πραγμάτων. Ο ἕνας λόγος συνήγειρε και συναγείρει τα ὄντα στο θρίαμβο της ζωής και της αιωνιότητας.

Ανάμεσα στο λόγο και στο Εν, ανάμεσα στα αποκυήματα του λόγου και στο Εν επικρατεῖ η ετερορρέπεια, ως νόμος ἀπαράβατος, ως προϋπόθεση ζωής. Υπάρχει “τό ἔρρειν ἐκ τῆς τοῦ εἶναι ἔδρας”⁵, διότι το εἶναι δεν εἶναι σύμφυτο με τα ὄντα, ἀλλά τα συνεπαίρνει με την πρώτη τους αἰώνια κίνηση. “Εἶ τι ἐκ τοῦ Ἐνός, ἄλλο εἶ παρ' αὐτό, ἄλλο δέ ὄν οὐκ ἐν τούτῳ γάρ ἦν ἐκείνο,

εἰ δέ μή, ἔν, δύο δέ ἀνάγκη ἤδη καί πλῆθος εἶναι καί γάρ ἕτερον καί ταῦτόν ἤδη καί ποιόν καί τά ἄλλα”.⁶

Ὡς κατηγορία του ὄντος ἢ γένος ἡ ετερότητα εἶναι δράση καὶ δρώμενο. Εἶναι προαιώνια εντελέχεια γιὰ τὴν αυτοτέλεια τῶν διηρημένων, γιὰ τὴ συντήρηση τῶν ἀντιθέσεων, γιὰ τὴν εὐαρμοστία τοῦ σύμπαντος. Εἶναι ἡ προοπτικὴ τῆς μέθεξης τοῦ ἀπολύτου καὶ τῆς κοινωνίας τοῦ αυτοκαλοῦ. Ἔτσι ἡ λειτουργία τῆς γίνεται ἀναπόφευκτη καὶ προϋπόθεση γιὰ τὴ σωτηρία τῶν ὄντων.

Οἱ κυριότεροι λόγοι ποὺ διασφαλίζουν τὴ νομοτελειακὴ σημασία τῆς ετερότητας εἶναι :

- α') ὁ κόσμος εἶναι ἕτερον θεοῦ, Ἐνός
- β') ἡ παροῦσα ζωὴ εἶναι φυγή
- γ') ἡ ψυχὴ προέρχεται ἐκ τοῦ Νοῦ καί ἐξ ἀνάγκης εἶναι ἕτερον αὐτοῦ
- δ') ὁ ἔρωτας συνοδεύει τὶς σχέσεις τῶν ἐτέρων καὶ γίνεται «πάνδημος⁷ ἐπὶ τῆς γῆς καί οὐράνιος στά πνευματικὰ ὄντα», (καὶ στὸν ἄνθρωπο, ὅταν γίνῃ πνευματικόν).

Στὴν ἀπορροή ἡ ετερότητα πρέπει νὰ ταυτιστεῖ με τὴν αἰτία τῆς, δηλαδὴ, με τὴν ἀνάγκη ποὺ κινεῖ τὴν ἀπορροή.⁸ Βρίσκεται στὶς ρίζες τῆς ἀπορροῆς, δίκην εἰμαρμένης, ποὺ κατευθύνει τὴ θεία οὐσία.⁹ Μετὰ τὴν ἀπορροή προσλαμβάνει τὶς συγκεκριμένες μορφές τῶν οντολογικῶν ἀρχῶν καὶ ταυτίζεται με τὴν ἐνέργειά τους.¹⁰ Πρόκειται, δηλαδὴ, γιὰ κάτι περισσότερο ἀπὸ κάθε μέθοδο γέννησης ἢ δημιουργίας τῶν ὄντων, γιὰ ἓνα τρόπο συμπεριφορᾶς τῆς θείας οὐσίας καὶ τῶν ἐτέρων μορφῶν. Προηγείται ὁ τρόπος καὶ ἀκολουθεῖ τὸ γεγονός. Πρωταρχικὴ ἡ ετερότης, ὡς ὁρμὴ, ροπὴ ἢ τάση καὶ δευτερογενὴς ἡ ἀπορροή ὡς διέξοδος καὶ πόρος. Ἡ ἀπορροή ταυτίζεται με τὴν ετερότητα. Ἀν ὡς ἀπορροή νοεῖται “παραχθείσα οντολογικὴ βαθμίδα, ὀλοκληρωμένη”, π.χ. ΝΟΥΣ, ΨΥΧΗ τοῦ ΚΟΣΜΟΥ, ΦΥΣΙΣ, Αἰσθητὸς Κόσμος, τότε ὑπάρχει διαφοροποίηση. Τότε ετερότης εἶναι ἡ οντολογικὴ προϋπόθεση τῶν παραπάνω.

Ἔτσι ἡ ετερότητα ἀπλώνεται ὡς αἰτία ζωῆς καὶ ἐνέργειας σὲ ὅλα τὰ ἐπίπεδα ἀνάπτυξης τῆς σωματικότητας καὶ στὸ σύνολο τοῦ νοητοῦ κόσμου, ΝΟΥΣ, ΨΥΧΗ τοῦ ΚΟΣΜΟΥ. Εἶναι ἐπομένως συνεκτικὸ πλαίσιο ὅλων τῶν οντολογικῶν δυνάμεων, ποὺ συνθέτουν τὸν κόσμο, “ἐν τῷ παντί ἀδιήγητον δέ καί θαυμαστὴν ποικιλίαν εἶναι δυνάμεων”¹¹. Εμπυχώνει τὸ σύμπαν καὶ τὴ φύση με τὴν αἰώνια ἀπορρέουσα ὁρμὴ τῆς ετερονομίας. Διοχετεύει τὴ θεϊκὴ οὐσία στὶς πολλαπλὲς ἐκδηλώσεις τῆς καὶ ἐμπλουτίζει τὸ σύμπαν με ποικιλία εἰ-

δών και μορφών. Είναι επομένως ανεξάντλητη οντολογική μήτρα που συμπαράγει τους αισθητικούς τύπους με την άπειρη αγαθότητα του Ενός, το απολύτως έτερον, “διό και έτερότης ούκ έν τῷ γεγονέναι και μεῖναι έν τῷ έτέρῳ, ἀλλ’ αἰεί έτερότης”.¹²

Είναι τέλος η κίνηση που περιγράφεται στις Ενεάδες ως αιτία και θεμέλιο ζωής των αισθητών “και έσίν ή κινήσις ή περί τά αισθητά παρ’ άλλου ένιενμένη σείουσα και έλαύνουσα και έγείρασα και ώθοῦσα τά μεταλαβόντα αὐτῆς, ὥστε μή εὔδειν μήδ’ έν ταυτότητι εἶναι, ἴνα δή τῆ μή ήσυχία και οἶον πολυπραγμοσύνη ταύτη εἰδώλω συνέχεται ζωῆς”.¹³

Κατά κάποιο τρόπο η πλωτική ετερότητα προσλαμβάνει την μορφή της αριστοτελικής αισθητικότητας. Όπως δηλαδή η αριστοτελική αισθητικότητα είναι η δυναμική των αισθήσεων και της εμπειρίας, είναι η μήτρα τους, έτσι ακριβώς κι η πλωτική ετερότης είναι η αθέατη θεμελιώδης προϋπόθεση του υποστασιοποιημένου ετέρου. Είναι δηλαδή η Μεταφυσική βάση του κόσμου. “Δεῖ δή οὐ τά κινούμενα εἶναι βαδίζειν οὐ γάρ οἱ πόδες ή βάδισις, ἀλλ’ ή περί τούς πόδας ενέργεια εκ δυνάμεως”.¹⁴

Έτσι «ταυτόν και έτερον» οριοθετούν τη Μεταφυσική και καθορίζουν τη νεοπλατωνική θεολογία, ως λόγο περί του Ενός και του όντος, ως λόγο περί της αιωνιότητας. “Αἰεί έτερότης” και “χρόνος έτερον αἰεί”.¹⁵

Για τα νοητά η διαδικασία αυτή της γενέσεως του ετέρου και τα όρια της παγκόσμιας τάξης αποδίδονται σαφέστατα με την εικόνα του κύκλου, από το κέντρο του οποίου ξεκινά πλήθος γραμμών. Η αφετηρία τους είναι σταθερά προσκολλημένη στο κέντρο, η έκταση τους απλώνεται στο ίδιο επίπεδο, ενώ τα άκρα τους είναι ελεύθερα γύρω από την περιφέρεια.

Όστε, ενώ είναι πολλά, τα νοητά να είναι ένα, κι ενώ είναι ένα να είναι πολλά “και πολλά έν ένί και έν επί πολλά και όμοῦ πάντα, και ενεργεῖ πρός ὅλον και πρός τό μέρος μετά τοῦ ὅλου”.¹⁶ Στο σταθερό κι αιώνιο κέντρο του κύκλου βρίσκεται η αληθινή επιστήμη. Αναγόμεαστε στα νοητά, όταν μετέχουμε της επιστήμης.

Εκτός όμως από την φανερή πολυπραγμοσύνη του ενός υπάρχει κι η αθέατη δραστηριότητά του. Στην περίπτωση αυτή φαίνεται ότι ισχύουν οι λόγοι του Ηρακλείτου, «κρείπτω ή άφανής τῆς φανεραῦς άρμονίας». Η πλωτική φιλοσοφία διεισδύει για την κατανόηση της κοσμολογίας βαθύτερα από τα ορατά. Φτάνει στην απορροή κι εκεί εντοπίζει την ετερότητα, χωρίς και πάλι να την ταυτίζει μ’ αυτήν.

Εάν κάποιος υποστηρίζει για τα άυλα όντα ότι η επιστήμη είναι το πράγμα καθ'αυτό, πρέπει να διασαφηνίσουμε ότι η επιστήμη δεν είναι το πράγμα, ούτε ο θεωρητικός λόγος γι'αυτό. Αντίθετα το πράγμα καθ'αυτό, το άνευ ύλης, το νοητό ον κι η νόηση είναι και νους και επιστήμη. Το αληθινόν παρήγαγε την επιστήμη "οὐ μένουσα", αντίθετα μ'ό,τι συμβαίνει στη γνώση των υλικών σωμάτων. Η αληθινή επιστήμη δεν είναι συμβεβηκός ή είδωλο του όντος, αλλά το ον καθ'αυτό.¹⁷

Έτσι η αληθινή επιστήμη είναι η σύλληψη της φύσης του νου και του όντος, είναι ο πρώτος κι αληθινός κόσμος, «οὐ διαστάς ἀφ' ἑαυτοῦ, οὐδέ τοῦ μέρεσι γινόμενος ἄτε ἐκάστου μή ἀποσπασθέντος τοῦ ὅλου, ἀλλ' ἡ πᾶσα ζωὴ αὐτοῦ καὶ πᾶν νοῦς ἐν ἐνὶ ζῶσα καὶ νοοῦσα ὁμοῦ καὶ τό μέρος παρέχεται ὅλον καὶ πᾶν αὐτῷ φίλον ἔν χωρισθέν ἄλλο ἀπ' ἄλλου οὐδέ ἕτερον γεγεννημένον μόνον καὶ τῶν ἄλλων ἀποξενουμένου».¹⁸

Είναι φανερό ότι η φύση και ο άνθρωπος είναι οι δύο κυρίαρχες εκφάνσεις της πλωτινικής ετερότητας. Είναι οι πυρήνες της πολυμορφίας και της εμπράγματης παρουσίας των διαιρέσεων, των αποσυνθέσεων ή της ενότητας και των συνθέσεων, δηλαδή του ετέρου, του αντικειμένου, του όλου. Είναι τα οχήματα του λόγου και των μορφών του, οι βάσεις της αναγωγής και της υπέρβασης των διαφορών, η αφορμή προς την ενότητα. Ο λόγος είναι ταυτόν κι ἕτερον, όπως ακριβώς η φύση κι ο άνθρωπος. Ως ἕτερον, λόγος -φύση- άνθρωπος, αποτελεί αντικείμενο αισθήσεων κι επιστήμης. Αποτελεί αμφισβητούμενο και διερευνώμενο φιλοσοφικό, ηθικό και κοινωνικό αίτιο, πλαίσιο παιδαγωγικής θεωρίας και πράξης. Αποτελεί το ὅλον, που εκτείνεται από των αισθήσεων μέχρι του υπεραισθητού κι εντείνεται από τις αντινομίες και τις αντιθέσεις της εμφανούς αντιφατικότητάς τους, στα βάθη της απαρασάλευτης αρμονίας του όλου.

Μέσα στις πολυποίκιλες διαστάσεις και δραστηριότητες του ετέρου, το ανθρώπινο πρόσωπο γοητεύει την περιέργεια του Πλωτίνου. Γι'αυτό ο Πλωτίνος επιχειρεί τον προσδιορισμό της τάξης του και την ακριβέστατη ανάλυσή του "οἷον εἰσδύμεθα εἰς αὐτό".¹⁹ Το ανθρώπινο σώμα διατηρεῖ την ιδιότητά του, είναι μέρος του όλου, σ'όλη τη διάρκεια της αποστολής του. Στην ενδοχώρα του λειτουργεί η αθάνατη αιτία της ζωής. Έτσι, όπως ο θεός κι ο ήλιος,²⁰ ο άνθρωπος με το σώμα του ακτινοβολεί φως από το φως της, λόγο από το λόγο της. Αυτό το φως και αυτόν τον λόγο οφείλει να διακρίνει ο διορατικός οφθαλμός πίσω από τη φαινομενικότητα και τους παροδικούς και ποικίλους ρόλους που διαδραματίζονται επί της εγκόσμιας

σκηνής.²¹ Έτσι αποδεικνύονται κωμικά και τα πιο τραγικά γεγονότα. Αποδεικνύονται ανούσια και τα πιο συγκλονιστικά επεισόδια. “ὡσπερ δ’ ἐπὶ τῶν θεάτρων ταῖς σκηναῖς, οὕτω χρή καί τούς φόνους θεᾶσθαι καί πάντας θανάτους καί πόλεων ἀλώσεις καί ἄρπαγας, μεταθέσεις πάντα καί μετασχηματίσεις καί θρήνων καί οἰμωγῶν ὑποκρίσεις. Καί γάρ ἐνταῦθα ἐπὶ τῶν ἐν τῷ βίῳ ἐκάστων οὐχ ἡ ἔνδον ψυχῇ, ἀλλ’ ἡ ἔξω ἀνθρώπου σκιά καί οἰμώζει καί ὀδύρεται καί πάντα ποιεῖ ἐν σκηνῇ τῇ ὅλη γῆ πολλαχοῦ σκηνάς ποιησαμένων”.²²

Στον ἄνθρωπο και τη φύση λειτουργεῖ αθόρυβα και μυστικά ο νόμος αυτής της αἰδίας επιστήμης και σοφίας. Είναι η αυτοσοφία, η ανενδεής και ἀναρχη σοφία, που ηγεῖται ὅλων των φυσικῶν και τεχνητῶν κτισμάτων. Είναι η αληθινή ουσία, γι’ αυτό, ὅσες ουσίες δεν ἔχουν σοφία, δεν είναι αληθινές ουσίες. Πάρεδρος σ’ αυτήν η αυτοεπιστήμη, ὅπως η Δίκη κοντά στο Δία. Μέσα σ’ αυτήν περιέχονται τα ὄντα, είναι η ἴδια τα ὄντα, και γεννήθηκαν μαζί μ’ αυτήν και είναι ένα και τα δύο και η ουσία είναι η εκεί σοφία. Ανάμεσα σ’ αυτή και στην αντίληψη που ἔχουμε για τις επιστήμες υπάρχει ουσιαστική διαφορά. Η σοφία αυτή δεν αντλεί το περιεχόμενό της από θεωρήματα ή προτάσεις ή λογισμούς “οὐ πορισθεῖσα λογισμοῖς, ὅτι ἀεὶ ἦν πᾶσα καί ἐλλείπουσα οὐδενί, ἵνα ζητήσεως δεηθῆ”.²³ Αυτή είναι η αρχή και το τέλος· “αὕτη τό πᾶν ὁμοῦ καί ἀνελλιπής”.²⁴ Είναι επίσης η ἀκάματη ζωή,²⁵ γιατί είναι καθαρή και εκφράζει τη δύναμή της στις πολλαπλές εμφανείς της μορφές· “πολλή οὔσα ἐν τῷ παντί ζωή πάντα ποιεῖ καί ποικίλλει ἐν τῷ ζῆν καί οὐκ ἀνέχεται μή ποιοῦσα ἀεὶ καλά καί εὐειδῆ ζῶντα παίγνια”.²⁶ Ζωή και Θάνατος γίνονται συμβεβηκότα της κοινῆς ουσίας. Ὅλες οι φαινομενικές μορφές κρύβουν μέσα τους την σταθερή αιτία του λόγου και της Ζωῆς. Ὅταν οι ἄνθρωποι ἀλληλοσκοτώνονται στα πεδία των μαχῶν μοιάζουν να παίζουν τις «πυρρίχες» και επιβεβαιώνουν ὅτι ο θάνατος είναι ζωή. Αν χάσουν την περιουσία τους, ξέρουν πως η ἀπόκτησή της είναι ανούσια και προξενεῖ μόχθο ἀκομη και στους ἄρπαγες.²⁷ Είναι και δεν είναι ταυτίζονται. «Ἐχειν καί οὐκ ἔχειν» επίσης ταυτίζονται. Πίσω ἀπό την οχληρῆ ἀντιφατικότητα των γεγονότων, πίσω ἀπό την ηχηρῆ ἐπέλαση των χειρίστων, ο ἀριστος λόγος διατηρεῖται ἀκαταμάχητος και ἀκέραιος.²⁸ Η ζωή ελκύει τα πάντα στη δική της αἰώνια ροή.

Σ’ αυτή τη ροή κυλά και η ζωή του σπουδαίου. Είναι αὐτός που γνωρίζει ὅτι πίσω ἀπ’ ὅλα τα δράματα υπάρχει σταθερῆ συνέχεια. Είναι αὐτός που γνωρίζει ὅτι οι διαφορές οφείλονται στα προσωπεῖα που προσέλαβε η σταθερῆ και ἀναλλοίωτη αὐτή αιτία ἀπό τους θεούς, για να τα χρησιμοποιεῖ, ὅπως ἀκριβῶς οι ηθοποιοὶ στο θέατρο χρησιμοποιοῦν τα τεχνικά τους μέσα-

προσωπεία, εσθήτα, κροκωτούς, ράκη. Μ'αυτά συντάχθηκε η ψυχή κι ανέλαβε τους πολυποίκιλους ρόλους της.

Ο σπουδαίος είναι εκείνος που οραματίζεται η πλωτινική παιδαγωγική προσπάθεια. Κύρια επιδίωξή της είναι η υπέρβαση της ετερότητας κι η κατάκτηση της ψυχοσωματικής ενότητας του ανθρώπου. Η υγιής παιδαγωγία θα βοηθήσει την ψυχή να διεισδύσει στα γεγονότα και ν'ακολουθήσει τη φιλοσοφική ανάβαση στον τόπο της σταθερότητας και της αιωνιότητας. Το αποτέλεσμα μιας τέτοιας κατάρτισης αναδύεται στο πρόσωπο και στην συμπεριφορά του σπουδαίου. Ο σπουδαίος είναι το ιδανικό της παιδαγωγικής και της αισθητικής του Πλωτίνου. Είναι ο συνειδητός φορέας της διαλεκτικής. Είναι ο φιλόσοφος, ο μουσικός, ο ερωτικός, οι οποίοι πίσω από τη φαινομενική ομορφιά, πίσω από τους μουσικούς φθόγγους και τα σωματικά κάλλη, ανακαλύπτουν την ουσία κι αναλαμβάνουν να διεκπεραιώσουν την άνω πορεία.

Περισσότερο όμως απ'όλους τους πνευματικούς ανθρώπους ο φιλόσοφος του Πλωτίνου συγκεντρώνει τους χαρακτήρες του σπουδαίου. Ο φιλόσοφος επτερωμένος και φιλομαθής κινείται, φέρεται ευκολότερα στην αλήθεια και κατακτά τη διαλεκτική και τη χρησιμοποιεί και γίνεται ο ίδιος διαλεκτικός. Είναι αυτός που χρησιμοποιεί τα μαθήματα της φύσεως και τη γνώση για να προσεγγίσει και να εποπτεύσει την ασωματότητα του Ενός.²⁹

Ο Πλωτίνος περιγράφει εκτενώς τα στάδια της διαλεκτικής από την αισθητή της αφετηρία ως την πλήρη της εξέλιξη. Η περιγραφή αυτή αποδίδεται με τους ορισμούς και τα αντικείμενα της διαλεκτικής.

Διαλεκτική λοιπόν είναι η έξις : η δυναμένη να πει στο πρώτο στάδιο:

- α') τί τε ἕκαστον
- β') τί ἄλλων διαφέρει
- γ') τίς ἡ κοινότης
- δ') τά ὄντα ὅποσα
- ε') ἐν οἷς ἔστιν
- ς') ποῦ τούτων ἕκαστον
- ζ') εἰ ἔστιν ὃ ἔστιν
- η') τά μή ὄντα οὐ
- θ') τά ἕτερα τῶν ὄντων

Εἶναι κατά κάποιο τρόπο οντολογία.

Στο δεύτερο στάδιο είναι αυτή που ομιλεί, επιστήμη περί πάντων, ου δόξη:

- α') περί μή αγαθοῦ
 - β') ὅσα ὑπό τό ἐναντίον
 - γ') τί τό αἶδιον καί τί τό μή τοιοῦτον παύσασα τῆς περί τό αἰσθητόν πλάνης
- Ἔτσι σ' ένα τρίτο στάδιο είναι η δύναμη:

- α') τρέφουσα τήν ψυχή
- β') χρωμένη τῇ διακρίσει τῶν εἰδῶν
- γ') χρωμένη εἰς τό τί ἐστι
- δ') χρωμένη ἐπί τά πρῶτα γένη
- ε') ἡ πλέκουσα τά ἐκ τούτων νοερῶς

Στο τελικό στάδιο η διαλεκτική “ἡσυχίαν ἄγουσα, μή πολυπραγμονοῦσα καί εἰς ἓν γενομένη”, ενασχολείται περί συλλογισμούς και προτάσεις.³⁰

Ο σπουδαίος, λοιπόν, κάτοχος της διαλεκτικής και διαλεκτικός ο ίδιος μπορεί να διεισδύει από τα συμβεβηκότα στα μόνιμα. Μπορεί ακόμη ν' ανάγει το πλήθος στο εν και τα πολλά στην ταυτότητα. Γνωρίζει το λόγο των πραγμάτων, όπως επίσης κατέχει και τα μυστικά του δικού του, ατομικού λόγου.

Ο άνθρωπος αυτός μέσα στο κλίμα της κοσμικής ετερότητας διατηρεί τη δική του σταθερή οντολογική βάση “εἰ δ' ἀπῆλθες, οὐκ ἀπ' αὐτοῦ- αὐτό γάρ παρέστη- οὐδέ τότε ἀπῆλθε, ἀλλά παρών ἐπί τά ἐναντία ἕτερα». ³¹ Γνωρίζει ακόμη να διακρίνει αυτόν τον σταθερό κι αναλλοίωτο λόγο από τις φανερές διαφοροποιήσεις του, από τα προσωπεία του. Αυτά που τον βοηθούν, όπως βοηθούν τους ηθοποιούς τα προσωπεία, η εσθήτα, τα ράκη, οι κροκωτοί, να παίξουν τους ρόλους τους. Ἔτσι παράγεται η ποικιλία των ανθρωπίνων πραγμάτων, από τα προσωπεία που ο Ποιητής χάρισε στο ποίημά του. Ο ένας λόγος, λοιπόν, που μοιράστηκε σε ποικίλους και ανόμοιους τόπους, παράγει ποικίλα και ανόμοια αποτελέσματα.

Ωστόσο, επειδή ο άνθρωπος δεν είναι το όλον, αλλά είναι μέρος του όλου “καί ἄνθρωπος δῆ, καθόσον μέρος, ἕκαστος οὐ πᾶς”, ³² υπόκειται κι ο ίδιος στο νόμο της πολλαπλότητας και της παντοειδούς πολυμορφίας. Αφ' ενός συνεισφέρει και ο ίδιος στην παγκόσμια πολλαπλότητα, αφ' ετέρου υπόκειται και ο ίδιος στις συνέπειες της πολλαπλότητας αυτής.

Στην πρώτη κατηγορία ανήκουν όσοι πίστεψαν για αληθινά και σπουδαία τα αισθητά και συνέδεσαν με το κακό το ευχάριστο και το λυπηρό, ενώ

με το αγαθό την αυτάρκεια. Μοιάζουν με τα πουλιά που έφαγαν από τη γη πολλή τροφή κι αφού εβαρύνθησαν δεν μπορούν να πετάξουν ψηλά, αν κι έχουν από τη φύση τους φτερά. Είναι αυτοί που ταξιδεύουν χωρίς πυξίδα. Είναι αιχμάλωτοι της πενίας τους, επαίτες στις δυνάμεις της ετερότητας. Χωρίς πρόσωπο, είναι “τό ἕτερον” του προσώπου, αίρουν την ουσία και την καθαρότητα της υπάρξεως. Γίνονται το παιχνίδι των συμπτώσεων και της εναλλαγής των παροδικών γεγονότων. “ὁ δ’ ἄλλος ἄνθρωπος παίγνιον”.³³ Αυτοί, λοιπόν, οι άλλοι άνθρωποι παθαίνουν ό,τι παθαίνουν τα παιδιά, συμπαίζουν με τα παροδικά και τ’απατηλά φαινόμενα και πλέκονται στα δίχτυα τους, όπως ακριβώς τα παιδιά παρασύρονται με τα παιχνίδια των άλλων παιδιών εγκαταλείποντας τα δικά τους. Ακόμη κι ο πόνος τους και τα δάκρυά τους δεν αφορούν στην ουσία, όπως γίνεται και στην περίπτωση των παιδιών, που γελούν και κλαίνε και για ευχάριστα και για δυσάρεστα πράγματα.³⁴

Στη δεύτερη κατηγορία ανήκουν όσοι κινήθηκαν από τα αισθητά προς το κάλλος κι από το ηδύ στην αρετή της ψυχής. Επειδή όμως δεν μπόρεσαν να εποπτεύσουν τα άνω, γιατί δεν ήξεραν που να σταθούν, παρασύρθηκαν σε πράξεις κι επιλογές εφήμερες, από τις οποίες κατ’αρχήν προσπάθησαν να αρθούν.

Τρίτο γένος ανθρώπων είναι αυτό που με ανώτερη δύναμη κι οξυδέρκεια επόπτευσε την άνω αίγλη και ήρθαν πάνω από τα νέφη και την επίγεια αχλύ κι έμεινε εκεί περιφρονώντας τα πάντα. Ένωσε ότι εκείνος ο τόπος είναι αληθινός και οικείος, όπως ακριβώς αισθάνεται, όταν φθάνει κανείς μετά από περιπλάνηση σε εύνομη πατρίδα.³⁵

Σ’ αυτό το τρίτο γένος ο ρόλος του κάλλους είναι καθαρά παιδαγωγικός. “Τίς λόγος τοῦτον τόν ἔρωτα παιδαγωγήσεται”; Ο νους, το αυτοκαλόν, θα αναλάβει την αναγωγή της ψυχής από τα παρόντα στα αιώνια. Ωστόσο, ο παιδαγωγούμενος του Πλωτίνου δεν είναι ο τυχαίος άνθρωπος, ο άνθρωπος των αισθήσεων και των συμβατικοτήτων. Είναι εκείνος που ήδη έχει αυτοπαιδαγωγηθεί, είναι άρα ο φιλόσοφος κι ο ερωτικός περί το καλόν, ο οποίος δεν αποπροσανατολίστηκε από το σωματικό κάλλος, αλλά από αυτό προχώρησε στα κάλλη της ψυχής, στις αρετές και στις επιστήμες και στα επιτηδεύματα και στους νόμους.³⁶ Η αυτοδιαπαιδαγώγηση ολοκληρώνεται, όταν προσεγγίσει “τό παρ’ αὐτοῦ καλόν”, το αυτοκαλόν, το Απόλυτο. Μόνον εκεί ο όντως ερωτικός και φιλόσοφος θα σταματήσει να ωδινάται και ν’αναζητεί. Γιατί ακριβώς τότε έχει διέλθει από τον τόπο της ετερότητας

στην πνευματοφόρο ταυτότητα, στην ενότητα των δικών του πνευματικών δυνάμεων με την πηγή της ζωής. Διά της μεθέξεως³⁷ καταργείται η διαίρεση των δυνάμεων της πνευματικής ζωής του ανθρώπου κι αποκαθίσταται η ομαλή λειτουργία της. Η ετερότητα δεν είναι υπέρβαση. Υπέρβαση της ετερότητας πραγματοποιείται ως ένα βαθμό με την διαλεκτική.

Οι χαρακτήρες της πλωτινικής Διαλεκτικής, είναι χαρακτήρες και της ετερότητας. Είναι λοιπόν τέχνη, μέθοδος, επιτήδευση, αναγωγή. Ταυτίζεται με την μετοχή και την κοινωνία του Ενός και λειτουργεί παλίνδρομα της απορροής. Ως μετοχή επισυνάπτει αλληλουχία, αμοιβαιότητα, και παιδαγωγία. Σημαίνει τη μετοχή του χωρόχρονου στην αθανασία.

Μ' αυτή την έννοια η ετερότητα ως διαλεκτική ταυτίζεται με τη μετοχή και την κοινωνία του ενός παλίνδρομα, από την αρχική θεϊκή άπλωση στο σύμπαν. Ως μετοχή των οντολογικών αρχών στη πηγή τους σημαίνει αλληλουχία, αμοιβαιότητα και παιδαγωγία. Σημαίνει τη μετοχή του χωρόχρονου στην αιωνιότητα και στην αθανασία.

«Μιμούνται δέ καί ἐκκλησίαι καί πᾶσα σύνοδος ὡς εἰς ἓν τό φρονεῖν τόπων καί χωρίς ἕκαστος εἰς τό φρονεῖν ἀσθενής, συμβάλλων δέ εἰς ἓν πᾶς ἐν τῇ συνόδῳ καί τῇ ὡς ἀληθῶς συνέσει τό φρονεῖν ἐγέννησε καί εὖρε.»³⁸

Απ' αυτήν τη βασική λειτουργία της πηγάζει η επιστήμη, η γνώση κι η αρετή. Με τη γνώση επιβάλλεται ο νόμος της ζωής στην αντινομία του θανάτου και καθαγιάζεται ο χώρος, όπως ακριβώς το διατυπώνει ο Πλωτίνος "πᾶς ὁ χῶρος ἱερός"³⁹ Μ' αυτή τη μορφή της ολοκληρώνεται η οντολογική της αποστολή κι ισχύει ο σχετικός ηρακλειτικός λόγος "ὁδός ἄνω κάτω μία". Με λίγα λόγια ετερότητα είναι :

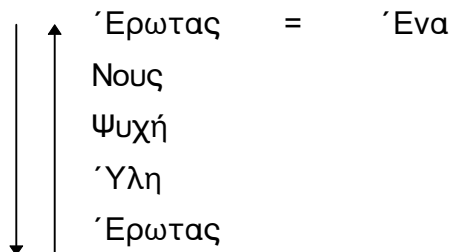
- α') η κίνηση από του Ενός και πέραν αυτού
- β') η στάση πέρα του Ενός
- γ') η κίνηση προς το Εν
- δ') η στάση με το Ένα
- ε') αιχμαλωσία των αισθήσεων και δόξα,
- ς') επιστήμη και καθαρή πνευματική συγκίνηση.

Υποσημειώσεις

1. Ενν. III7, 5 και III7,6
Για την δυτική άποψη “regressus in infinitum” νοητική αναγωγή στο απόλυτο, Βλ. Χ. Γιανναρά, Σχεδιάγραμμα εισαγωγής στη Φιλοσοφία, τόμ. 2ος, Αθήνα 1981, σελ. 36-37
2. Ενν. VI6,1
3. Ενν. III, 2, 17, 3 κ.ε.
4. Ενν III, 2, 2
5. III, 7, 4, στίχ. 20
6. V. 3, 15, 35
7. V19,9
8. Ενν. III, 7, 7
9. Ενν. III, 7, 8
10. Ενν. εἰ ἄρα ἕτερόν τι μετά το πρώτον εἶη, οὐκ ἄν τι ἀπλοῦν εἶη V4 (7), 1, 20
11. Ενν. IV, 4, 36, 8
12. Ενν. VI, 3, 22, στίχ. 42-43.
13. Ενν. VI. 3,23
14. Ενν. VI, 3,23,7 κ.ε.
15. Ενν. VI, 3,22, 40 κ.ε.
16. Ενν. VI, 5,5,6
17. Ενν. VI, 6,6
18. Ενν. III, 2, 1
19. IV, 4, 18, 18
20. 1,9,1
21. Η αυτοκυριαρχία βλ. Π. Αναστασιάδη, Το υποκείμενο και η ετερότητα. Αθήνα 1995, σελ. 78
22. III, 2, 15, 45 κ.ε.
23. Ενν. V.8, 4
24. Ενν. V.8,7
25. Ενν. V.8.4 στίχ. 35
26. Ενν. III, 2, 15, 30 κ.ε.
27. Ενν. III, 2, 15, 35 κ.ε. Πυρρίχη (ή) (ὄρχησις) Εἶδος ἑνοπλης ὄρχησις. Ονομάστηκε ἔτσι ἀπό το ὄνομα του πρώτου ευρετή της, του ἥρωα Πυρρίχου. Ἦ ὅτι ἐγίνε κατ’ ἀρχὴν χρῆση αὐτῆς κατὰ την ταφή του Πατρόκλου, ὅπου οἱ ὄρχηστές, με τη συνοδεία μουσικῶν ὀργάνων και ἄσματος, ἐξετέλουν ὅλες τις ἀμυντικές και ἐπιθετικές κινήσεις πολεμιστῶν σε ὥρα μάχης.
28. I, 4, 17, 20 κ.ε.
29. Ενν. 1,3,4
30. Ενν. 1,3,4,
31. Ενν. VI, 5, 12
32. Ενν. III, 2, 14, 15, κ.ε.
33. Ενν. II, 2, 15, 54
34. Ενν. III, 5, 35
35. Ενν. V.9,1
36. Ενν. V. 9,5,2, 5 κ.ε.
37. Μεθέξει ἄρα, φησὶν ὁ λόγος, Ενν. V.9.5.2.11
38. Ενν. VI. 5.10
39. Ενν. 8, 14, 37.

β') Οι αισθητικές κατηγορίες του Γρηγορίου Νύσσης.

Η αναγωγική κλίμακα των οντολογικών μονάδων, η πραγματοποίηση του σκοπού της ζωής, πλωτινική και χριστιανική τελολογία, αρχίζει και τελειώνει με την σφραγίδα του έρωτα. Ο έρωτας διαμορφώνει την ποιότητα της ζωής και ανοίγει το κεφάλαιο των αισθητικών κατηγοριών.



Η αναπόφευκτη συμβολή του έρωτα στην ανανέωση και στην καινοποίηση των κτιστών, στην πραγματοποίηση της αρετής, επηρεάζει τη σημασία του κάλλους και προσδίδει τη σημασία της αξίας στις αισθητικές κατηγορίες. Ειδικότερα οι πλωτινικές κατηγορίες, που αποδίδονται με τους όρους και το έργο των οντολογικών πηγών, καθώς διαγράφουν ένα πυκνό, σταθερό κύκλο από την απορροή ως την ένωση, προσεγγίζουν τη στωϊκή εκτίμηση για την καθαρή, απόλυτη αξία.¹

Η έννοια του χριστιανικού κάλλους διευρύνεται παράλληλα σ'ένα μελλοντικό χώρο, όπου ενορατικά τείνει να πραγματοποιηθεί από το παρόν. Η αναδρομή στη δυναμική αριστοτελική οντολογική κίνηση, που πραγματοποιεί το “έν ενεργεία ὄν” εκφράζει τη χριστιανική αντίληψη της αξίας, όπου το ένα και η όρεξη είναι κέντρα δυναμικής κίνησης. Στην κορυφή η Τριαδική ενότητα, μέσον η γη, η πτώση και το σκότος. Το σύμπαν κινείται. Η ένδειά του γεννά τον έρωτα της πληρότητας. Ο Θεός κινείται· η κίνησή Του ταυτίζεται με την απάθεια της Ουσίας Του.

Στα δύο επίπεδα της αισθητικής, στο νοητό και αισθητό, αναφέρονται οι αισθητικές κατηγορίες. Η ψυχή ενδιάμεση βαθμίδα, γέφυρα των δυο κόσμων, σχετίζεται με τις πνευματικές κατηγορίες του όντος, ταυτότητα, στάση, στερότητα, κίνηση και ταυτόχρονα με τις κατηγορίες που εκπροσωπούν τον εν-Χρόνω και εν-Χώρω βίο. Στη συνύπαρξη αυτών των αντιθετικών κατηγοριών μπορούμε ν'αποδώσουμε την τραγικότητα της ψυχής. Είναι η “κατ' εξοχήν δραματική υπόστασις».

Μέσα σ' αυτή γεννιέται το φως, ο έρωτας, η όρεξη για το καλό ή το κακό κι απονέμονται από τον Θεό όλες οι ιδιότητες που οδηγούν στη σωτηρία του κόσμου. Για τη χριστιανική κοσμοαντίληψη η ψυχή και οι εγγενείς

της δυνάμεις επισημαίνουν την αμφίδρομη λυτρωτική κίνηση θεός -κόσμος και κόσμος- θεός, που διατηρούν την προοπτική της αναφοράς “προς τι” ακόμη και στη θέωση. Ο εσχατολογικός σκοπός και η κίνηση που τον εμφορεί και η έδρα της κίνησης και του σκοπού, η ψυχή, είναι θεμελιακές αξίες. Οι όροι «κίνηση», «όρμη» χρησιμοποιούνται αντίστοιχα αντί των όρων «μέρος», «δύναμις». Ο θυμός κι η επιθυμία είναι τα υποζύγια για την πνευματική ζωή, την προσέγγιση του «ἀθέατου» του «καθ’ αὐτό» φαινομένου².

Η καθαρή ψυχή³, «ἐρῶσα» σπεύδει στα νοητά για να συναντήσει τον Υπέρτατο Λόγο. Αποστρέφεται την αμαρτία, σβήνει τα πάθη της με τον ουράνιο πόθο και πορεύεται την πνευματική οδό, που οδηγεί στο Κάλλος. Αποκτά «αὐτογνωσία» κι αναγνωρίζει το «ἔνδοθεν κάλλος». Όλες οι ομονοούσες δυνάμεις της κινούνται προς την αρετή και συντηρούν τους συνδετικούς αρμούς τους με τον πόθο της αθανασίας και την ακόρεστη κοινωνία της αληθινής καλλονής.⁴ Ο Θεός ελκύεται επίσης κι αγαπά την καθαρή ψυχή⁵ κι αναπτύσσει μ’ αυτήν μια ιερή συνάφεια, όμοια μ’ εκείνην του νου προς το σώμα «ἡ δέ τοῦ νοῦ πρὸς τό σωματικόν κοινωνία ἄφραστόν τε καί ἀνεπινόητον τήν συνάφειαν ἔχει»⁶.

Αντίθετα η «κίνηση» δεν συμβιβάζεται με την αμαρτωλή ψυχή. Η ψυχή που υπακούει στην αμαρτία, «ἡ συρρικνωμένη» ψυχή δεν κινείται. Περιορίζεται στην υποτέλεια και στη φθορά. Αντίθετα σ’ αυτή τη φθοροποιό κίνηση αγωνίζεται η αρετολογία του Γρηγορίου Νύσσης. Γι’ αυτό η αρετολογία αποτελεί το σημαντικότερο μέρος των αισθητικών τάσεων στη χριστιανική θεώρηση του Γρηγορίου Νύσσης, όπου θεμελιώνονται οι κυρίαρχες αξίες του βίου.⁷

Βασική αρχή της αρετολογίας του Γρηγορίου Νύσσης είναι ο τύπος της αριστοτελικής μεσότητας⁸. Κάθε κακία ενεργείται από έλλειψη ή υπερέκπτωση αρετής. Κάθε αρετή είναι το μέσον δύο κακών, της έλλειψης και της υπερβολής. Έτσι, δεν επαινείται η φρόνηση του φιδιού όσο και η ακεραιότητα της περιστεράς. Η εύκρατη έξη των δύο, το μεσοδιάστημα της δύναμης, και της ακεραιότητας είναι η σοφία.⁹ Παρόμοια, ανάμεσα στη δειλία και στο θράσος βρίσκεται το θάρρος.

Η ζωή της αρετής είναι αρμονία, το ήθος των εναρέτων δεν είναι άμουςο ή έκτροπο, αλλ’ ούτε υπερβολικά πιεσμένο. Είναι ευάρμοστο και εύτονο, αδιατάρακτο από την ηδονή. Η αρμονία του σώματος υπαινίσσεται την αρμονία του ήθους¹⁰. Σωματοψυχικά ο ενάρετος άνθρωπος καταξιώνει

το “καθ’ ὁμοίωσιν” και ως καθαρό έσοπτρο στρέφεται στην αρχετυπική εικόνα.¹¹

Εκεί οι καθαροί στην καρδιά αντικρύζουν το Θεό ανάλογα με τη δύναμή τους. Η θεϊκή εμφάνεια αποδίδεται οπτικοακουστικά. Η ψυχή αναρριχάται στον θεϊκό γνώφο, στο βουνό των μυστηρίων¹². Οι σάλπιγγες ηχούν και με τους ήχους τους την κατηχούν στην απόκρυφη γνώση. Η ψυχή λούζεται στο φως κι απομακρύνεται από τη φθορά και την κακία¹³. Ο Μωυσής είναι το πρότυπο της ενάρετης πολιτείας και της μύησης στην αποφατική θεολογία. Περιφρόνησε τις προκλητικές κι εμπαιθείς διαθέσεις, πέτυχε την καθαρότητα της ψυχής κι ως εκ τούτου την θεία ανταμοιβή. Γι’ αυτό είναι ο οδοδείχτης ανά τους αιώνες για κάθε πιστό, που επιχειρεί «ἐκβάς ἕκαστος αὐτός ἑαυτοῦ»¹⁴ να συναντήσει το Θεό.

Ο ακατάλυτος δεσμός σώματος και ψυχής δεν επηρεάζεται ακόμη και με το θάνατο. Στο χρόνο της αναστοιχείωσης¹⁵ είναι το θεμέλιο της ανασύστασης. “Ἀναστοιχείωσις ἀνάστασις ἔσται κυρίως καί ὀνομάζεται”. Αναστοιχείωση σημαίνει ακόμη “τήν τῶν συνεζευγμάτων μετά τήν διάλυσιν ἐπάνοδον εἰς ἀδιάλυτον ἔνωσιν”. Η πίστη στην μετεμψύχωση ή στην προύπαρξη της ψυχής αίρεται. Ανάσταση είναι νόμος και κανόνας της ιστορίας “διά δέ τοῦ μέσου τῶν ὑπολήψεων εὐθύνειν οἷμαι δεῖν ἐν ἀληθείᾳ τό ἡμέτερον δόγμα”.¹⁶

Βασικό εμπόδιο στην εμπειρία της Ανάστασης εγείρεται η αδιακρισία των αισθήσεων. Οι υλικές και διανοητικές αιτίες, που οδηγούν μακριά από τη σπουδή του αληθινού αγαθού, αντίκεινται στην αρετή.

Σπουδή “όντως αγαθού”

Αρετή

Σφαλερή εκτίμηση του αγαθού

σαρκικός έρωσ

επιθυμία ύλης και χρημάτων

τιμές, δόξα, δυναστείες

τέχνες, επιστήμες

“λαιμός, γαστήρ”

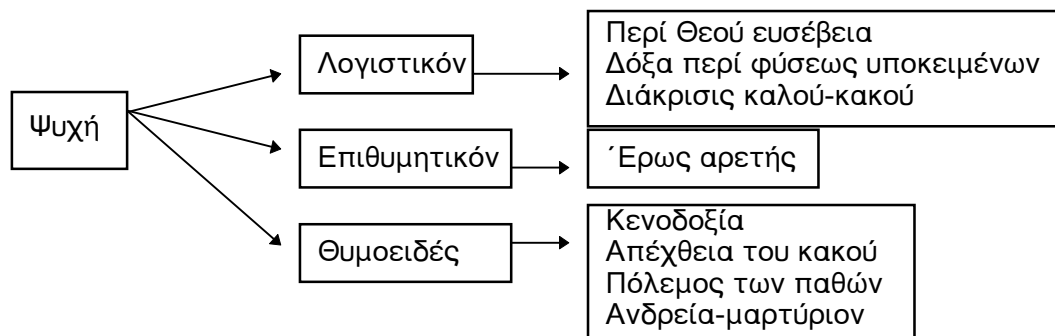
Όταν η ψυχή εγκαταλείψει τις σφαλερές εκτιμήσεις του αγαθού κι αγωνίζεται να «μεταλάβει» της ουρανίας μεγαλοπρέπειας, του φωτός και του κάλλους, αποκτά την θεοειδή της ενότητα. Όλες οι γειτονικές σύνοικες δυνάμεις της μεταλαμβάνουν της χαράς και της ευφροσύνης, ατενίζουν το άφραστο κάλλος του Θείου προσώπου. Εκλάμπει η εικόνα του μεγάλου Βασιλέως μέσα στο ομοίωμά Του, στην θεοειδή καρδιά¹⁷. Τό κάλλος κι η αλήθεια επιφαίνονται στην ψυχή,¹⁸ δε βρίσκονται έξω απ’ αυτήν.

Η ανθρώπινη ψυχή δεν πρέπει να συγχέεται με τη φύση που φωλεύει στα ερπετά ή “τοῖς ὀρνέοις συναγελάζεσθαι ἢ ἀχθοφορεῖν ἢ ὑποβρύχιον εἶναι... ῥιζουμένην τε, καί κλάδων ἐκφύσεις ἀναβλασάνουσαν”¹⁹. Η λογική ψυχή εμφανίζεται με τον άνθρωπο ως το υψηλότερο δώρο, το επιστέγασμα της δημιουργίας. Η άλογη φύση προηγείται χρονικά και δίσταται της λογικής ύπαρξης. Η λογική ψυχή είναι δώρο θεού²⁰ “οὐσία γεννητή, οὐσία ζῶσα, νοερά, σῶματι ὀργανικῶ καί αἰσθητικῶ δύναμιν ζωτικὴν καί τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικὴν δι’ ἑαυτῆς ἐνιοῦσα, ἕως ἄν ἡ δεκτικὴ τούτων συνέστησε φύσιν”²¹.

Η γένεση και η καταγωγή της ψυχής κατά τον Γρηγόριο Νύσσης απαιτεί πίστη για τη λογική κατανόησή της. Όπως το ανθρώπινο σπέρμα κατέχει δυναμικά τη ζωή και τη φύση, που εκδιπλώνονται εντελεχειακά και καταδεικνύονται με μια φυσική αλληλουχία ως την τελειότητά τους, έτσι γεννιέται και ολοκληρώνει το έργο της η ψυχή.²² Η ψυχή είναι αφορμή, αρχή ζωής²³. Το σώμα χωρίς ψυχή πεθαίνει. Η ζωτική ενέργειά της συγκρατεί τους σωματικούς αρμούς.²⁴

Δημιουργήθηκε “κατά τὸν ἀρέσκοντα τρόπον τῷ κίσαντι” και κατόπιν με την προαίρεση οδηγείται στην αρετή ή στην κακία. Μοιάζει με τους οφθαλμούς που από τη φύση τους βλέπουν και δεν βλέπουν μόνο εκ προαιρέσεως ή εκ πάθους.²⁵

Ο Γρηγόριος Νύσσης ενώ αρνείται τον πλατωνικό χωρισμό της ψυχής, τον χρησιμοποιεί, για να ερμηνεύσει τις ενέργειές της. Έτσι τρία είναι τα βασικά μέρη της ψυχής με τις αντίστοιχες τριπλές λειτουργίες.



Ο τριπλός χωρισμός της ψυχής για τον Γρηγόριο Νύσσης δεν έχει την Πλατωνική σημασία. Για τον επίσκοπο Νύσσης η ψυχή είναι αδιαίρετη, νοερή, μία. Διαφοροποιείται μόνο κατά τις ενέργειές της.

Έτσι θα μπορούσαμε να πούμε ότι στην περίπτωση της ψυχής, κατά την χριστιανική αντίληψη, ισχύει ό,τι για τα μέρη της αρετής στον Πλάτωνα και στον Πλωτίνο. Όπως δηλαδή στον Πλωτίνο, η ανδρεία, η σωφροσύνη κι η δικαιοσύνη είναι μέρη της αρετής ισοδύναμα όμως κι ισάξια, όπως α-

κριβώς συμβαίνει με τα διαφορετικά χαρακτηριστικά του ίδιου προσώπου, έτσι κι εδώ οι δυνάμεις της ψυχής αποτελούν σύνολο αδιάσπαστο κι αδιαίρετο, ανάπτυγμα κι έκφραση ενός όλου. Ωστόσο ως πνευματική φύση είναι δύσκολο να κατανοηθεί. «Ἐπορον γάρ τό πρᾶγμα» ομολογεί ο Γρηγόριος. Ακόμη κι η ενότητα της ψυχής με το σώμα κι η αισθητική της ιδιότητα είναι δυσνόητα θέματα. Τα νοητά από τη φύση τους μπορούν να ενώνονται με όσα μπορούν να τα δεχτούν, “καθάπερ τά συνεφθαρμένα”, και ταυτόχρονα μπορούν να μένουν στην ένωσή τους ασύγχυτα και αδιάφθορα “ὡς τά παρακείμενα.”²⁶

Εμποιεί ζωτική δύναμη στην αισθητική ενέργεια του οργανικού σώματος, ενεργεί περί την επιστημονική και θεωρητική διάνοια, κινεί το επιθυμητικό και θυμοειδές.²⁷ Η διάνοια είναι ιδιότητά της²⁸ και η παρουσία της εγρηγορεί και κινητοποιεί τις αισθήσεις.²⁹ Με τη μεσολάβηση του νου³⁰ αίρεται υπεράνω της αισθητικής εμπειρίας. Με τη θεωρητική, την εποπτική, τη διακριτική των όντων ιδιότητά της η ψυχή ανεβαίνει στον ουρανό³¹. Ως διακριτική και ποιητική πνευματική φύση διαπερνά τα αισθητά και τα γνωρίζει διεισδύοντας στα βάθη τους για τη συνάντηση με την οντολογική αλήθεια.

Η σχέση ψυχής - νου - λόγου είναι εικόνα της σχέσης των Τριών Θείων Υποστάσεων. «Οὔτε γάρ ἡ ψυχὴ δίχα λόγου ἐπιτελεῖ τι, οὔτε ὁ λόγος δίχα ψυχῆς, οὔτε μὴν ὁ νοῦς πάλιν καθ' ἑαυτὸν χωρὶς τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ λόγου κατεργάζεται τι, διὰ τὴν ὁμοφυῆ καὶ συμφυῆ καὶ ἀλληλένδετον αὐτῶν κοινὴν δυνάμιν τε καὶ ἐνέργειαν, τὴν κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεῶν».

Ο ανθρώπινος νους και λόγος είναι εικόνες των Θείων ιδιοτήτων. Είναι στοιχεία του κάλλους της Θεότητας, που χαρακτηρίζουν και την ανθρώπινη εικόνα. Ο λόγος και η διάνοια είναι μιμήματα του όντως νου και του λόγου. Η αντιστοιχία ανάμεσα σ' αυτές τις θείες κι ανθρώπινες ιδιότητες δίνεται με τρία ρήματα για το θείο, «ἐπιβλέπει, ἐπακούει, διερευνᾶται και για το ανθρώπινο με τις εκφράσεις, «τὴν δι' ὄψεως καὶ ἀκοῆς τῶν ὄντων ἀντίληψιν» καὶ «τὴν ζητητικὴν τε και διερευνητικὴν τῶν ὄντων διάνοιαν»³².

Η άποψη ότι η ψυχή εδράζεται σε κάποιο σωματικό όργανο, στην καρδιά ή στα νεύρα, απορρίπτεται. Ως ασώματη υπόσταση δεν περιορίζεται σε καθορισμένο τοπικό σημείο.³³ Το ανθρώπινο σώμα είναι όργανο της ψυχής. Η κατασκευή του σώματος, η ευθυτενής στάση του, αποδεικνύουν τη συστοιχία και την ενότητα και τον προορισμό των σωματοψυχικών δυνάμε-

ων. Η σχέση ψυχής και σώματος, είναι η σχέση της σφραγίδας πάνω στο κερί.³⁴ Η λογική αρχή εντυπώνεται βαθιά κι αδιάσπαστα με το σώμα.

Τρεις προαιρέσεις εκφράζουν την πνευματική κατάσταση του ανθρώπου. Η πρώτη, η σαρκική, δημιουργεί στον άνθρωπο αγάπη για τροφή και τον κορεσμό. Η δεύτερη, η ψυχική, κείται μεταξύ αρετής και κακού. Η πνευματική, η λογική προαίρεση οδηγεί τον άνθρωπο στην τέλεια ζωή.³⁵

Επίσης μέσα στην ανθρώπινη ψυχή εμπερικλείονται όλες οι προγενέστερες βαθμίδες της ζωικής δημιουργίας. Η θρεπτική για τα φυτά, η αισθητική για τα ζώα κι η λογική, η πνευματική που δόθηκε στον άνθρωπο³⁶.

Ο άνθρωπος, το ον με την λογική δύναμη και τη σωματική περατότητά του, πάσχει. Το πάθος στην αισθητική και στην θεολογία του Γρηγορίου Νύσσης αποκτά νέο εννοιολογικό εύρος. “Εἰ γάρ ὁ χωρισμός τῶν συνημμένων πάθος ἐστί καί ἡ συνάφεια τῶν διεστώτων πάθος ἄν εἴη”³⁷. Η κίνηση είναι ενιαία και στη σύνθεση και στη διάλυση. Υπάρχει κίνηση και «ἐν τε τῇ συγκρίσει τῶν διεστώτων, καί ἐν τῇ διακρίσει τῶν συμπεπλεγμένων». Η συνδρομή της ψυχής και του σώματος είναι η τέλεια κίνηση που συνοδεύει τη ζωή στην επίγεια γέννησή της και στην ανάσταση.³⁸ Το επιβλητικό και το δραματικό στοιχείο επιβάλλονται ως επικρατέστερα χαρακτηριστικά της προηγούμενης παρατήρησης.

Στο ίδιο φόντο, στο φόντο του δραματικού, ο Γρηγόριος Νύσσης αναπτύσσει τη σύγκρουση του καλού και του κακού.³⁹

Ἄνθρωπος

ἀσθενής

πτῶμα

ἀπορρυείς τῆς μετουσίας τοῦ ἀγαθοῦ

καθειργμένος τῷ σκότει

αἰχμάλωτος

δεσμώτης

κατεχόμενος τῷ ζόφῳ τῆς δουλείας

Θεός

ἰατρός

ἀνορθῶν

ἐπανάγων πρὸς τό ἀγαθόν

παρουσία φωτός

λυτρωτής

συναγωνιστής

ἐλευθερωτής.

Ο Θεός, που προσλαμβάνει ιστορικά μορφή δούλου, μετατοπίζει τη σύγκρουση καλού-κακού στο οντολογικό και καθαρά ανθρωπολογικό επίπεδο. Το ηθικό και θρησκευτικό βάθος του δραματικού, γίνεται αισθητικό, αποκτά τύπους, όμοιους μ' αυτούς της βυζαντινής αγιογραφίας. Ο άνθρωπος καλείται να κατανοήσει αισθητικά τη σύγκρουση και να συλλάβει την κρυ-

πτόμενη αλήθεια. Ο Θεός δεν μετέχει του πάθους “καί ἂν προσάψηται τοῦ ἀρρώστηματος ἔξω τοῦ πάθους διαμένει ὁ θεραπευτής”.

Ἡ ὑψιστὴ δραματικότητα αἴρεται διὰ τοῦ Σταυροῦ εἰς ὑψος καὶ αποτυπώνεται στὴν ἱστορία ὡς ἀντίφαση τῆς φαινομενικῆς ἀνθρώπινος ἰσχύος καὶ τῆς οὐσιαστικῆς ἀνθρώπινος ἀγνοίας. Ολόκληρο τὸ ἱστορικό χριστοκεντρικό σκηνικό ἐπισυνάπτει τὴ βαθύτερη καὶ διαχρονικὴ πεποίθησι, περὶ τοῦ πάθους καὶ τῆς αὐταπάτης τοῦ ἀνθρώπινου εἴδους.

Ἡ ἐρμηνευτικὴ δικλείδα γιὰ τὴν κατανόηση τῆς συμπαρουσίας ἀνθρώπινου καὶ θεϊκοῦ πάθους στὴ χριστιανικὴ ἱστορία βρίσκεται στὸν θεῖο ἔρωτα. Αὐτός ἐρμηνεύει “Τὸ Θεῖο δρᾶμα”. Τὸ θεῖο καὶ σωτήριο δρᾶμα εἰκονίζεται με μεγαλοπρέπεια, πένθος καὶ ἱερό στοχασμό. Ὅπως ὅλες οἱ κατηγορίες καὶ ἡ δραματικὴ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ υπάλλληλη στὴν κατηγορία τοῦ ὑψηλοῦ. Παρά τὴν ἱστορικότητα τοῦ γεγονότος, ἡ ἀπόσταση τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὸν κόσμον εἶναι σταθερὴ. Πρόκειται γιὰ διαφορὰ ποιοτικῆς οὐσίας. Ὁ ὑψηλὸς Θεὸς καὶ ὁ ταπεινὸς ἄνθρωπος εἶναι τὰ ὅρια τῆς αἰσθητικῆς ἐπιφάνειας.

Θα μπορούσαμε ν’ ἀποδώσουμε παραστατικὰ τὶς αἰσθητικὲς κατηγορίες τοῦ Γρηγορίου Νύσσης ὡς ἐξῆς:

Βιβλικό
Υψηλό
Αλληγορικό
Επιβλητικό
Δραματικό
Ρομαντικό
Ωραίο

Ἡ προσπάθειά μας νὰ ἐντοπίσουμε τ’ ἀντιπροσωπευτικὰ εἶδη τῶν αἰσθητικῶν κατηγοριῶν στὴ συστηματικὴ ἐκθεση τῆς Θεολογίας τοῦ συνεπικουρεῖται :

- α’) ἀπὸ τὴ φύση τοῦ ἴδιου τοῦ ἔργου τοῦ.
- β’) ἀπὸ τὶς πυκνὲς καὶ σκόρπιες ἀναφορὲς τοῦ σε θέματα αἰσθητικὰ καὶ καλολογικά.

Τὸ θεολογικὸ ἔργο τοῦ ἀρχίζει με τὸ λόγο στὴν Εξαήμερο. Ἐνα ἀναμφισβήτητο βιβλικὸ θέμα, που ἀπαιτεῖ τὸ ἀντίστοιχο ὑψος καὶ τὴν προσήκουσα προσοχὴ κατὰ τὴν προσέγγισή του. Οἱ εἰκόνες καὶ οἱ περιγραφές

της Γένεσης αναλύονται από το στοχασμό του Γρηγορίου Νύσσης με ακρίβεια και σαφήνεια. Ό,τι επικρατεί βέβαια είναι η εικόνα και η διήγηση της Βίβλου. Κάτω απ' αυτήν ανιχνεύουν την αλήθεια και την ερμηνεία της αλληγορίας και του γνόφου οι αισθητικοί και φιλοσοφικοί στοχασμοί.

Το αληθινό φως, ο Θεός, που δημιουργεί το υλικό φώς, επινέμει σ' όλη τη κτίση το φως του, αδιαίρετος, αμείωτος ήλιος.⁴⁰ Ο Λόγος ονομάζεται φως του κόσμου, που χαρίζει γνώση και σωτηρία. Σ' αυτό οδηγεί ο ήλιος, το φως του Σύμπαντος που γεννά τον έρωτα και την όρεξη στην ψυχή για την αλήθεια. Η κατηγορία του Υψηλού επιβάλλεται στη συνείδηση με το μεγαλείο και την επιβλητικότητα της κτιστής φύσης, με την ανάταση και την κατακόρυφη κίνηση της ψυχής στο Θεό. Ο Λογγίνος αναφέρει σε μια χαρακτηριστική του έκφραση την γηγενή και αυθόρμητη κίνηση της ψυχής «φύσει πῶς ὑπό τ' ἀληθοῦς ὕψους ἐπαίρεται τε ἡμῶν ἡ ψυχὴ»⁴¹. Επίσης «τοιαύτης γενομένης τῆς ἐπί τό ὕψος ἀνόδου ὁ ἐπί τοσοῦτον ἀναληφθεὶς τὴν διάνοιαν πάλιν τοῦ ὑπερκειμένου βαθμοῦ λαβόμενος γίνεται αὐτός ἑαυτοῦ μείζων καὶ ὑψηλότερος»⁴². Όταν η ψυχή αισθάνεται την ευφροσύνη ή όταν ο νους αναπαύεται στη θεία επέλευση, η αισθητική συνείδηση κινείται στην κλίμακα του υψηλού, όπου οι αισθητικές έννοιες αίρονται και παραχωρούν τη θέση τους στις εσωτερικές, βιωματικές λειτουργίες.

Ὅστοςο το δόγμα και η θεολογία, όπως άλλωστε και η φιλοσοφία, όταν υπερβαίνουν τα περιοριστικά όρια της αισθητικότητας, έχουν ανάγκη την αλληγορία, για να εκφράσουν ακέραια τα νοήματά τους. Η αλληγορία και η αναγωγική μέθοδος διευκολύνουν την προσέγγιση των θείων νοημάτων.⁴³ Το δράμα της νύμφης που πλησιάζει στο Νυμφίο σαν διψασμένο ελάφι, για να δεχτεί τη δρόσο του πνεύματος, μετασχηματίζεται από το αγαπητικό πάθος σχέσεων Θεού-ανθρώπου, σε μια μυστική πρόοδο, που προωθεί την ψυχή από τα σκοτεινά μέρη της ετερότητας και του χωρισμού, στα φωτεινά πεδία της γνωστικής αποκάλυψης των υπερβατικών μυστηρίων. Η τελική έκβαση είναι η κρίσιμη και επικίνδυνη συνάντηση του Θείου προσώπου.⁴⁴

Η ερμηνεία του Άσματος των Ασμάτων, το εσωτερικό περιεχόμενο των λόγων στην απόδοση της αλληγορικής τους σημασίας αντιτίθεται φανερά στο εξωτερικό τους νόημα. Η απόδοση εντυπωσιάζει με την εσωτερική σύζευξη του φιλοσοφικού και μυστηριακού στοιχείου, του εφικτού και του ανέφικτου αναφορικά με το Θεό, που ενσωματώνεται στην πνευματική ερμηνεία του ερωτικού ποιήματος και περιγράφεται με όρους αφηρημένους, ή

αποφατικούς.⁴⁵ Η αισθητική αξία του Άσματος των Ασμάτων είναι ανάλογη μ' αυτήν της 9ης συμφωνίας του Μπετόβεν, του έργου του Τιτσιάνο "Θείος και βέβηλος έρωας", για τη λυρική του ένταση και τη μορφή⁴⁶. Αποδίδει το πάθος της ψυχής, που πορεύεται και πάσχει από τη στέρηση της Αγάπης του Νυμφίου, επαναθέτει την ορμή και τη διάθεση της συνείδησης ν' απλωθεί και να χαθεί στους ορίζοντες της πνευματικής πατρίδας.

Υποσημειώσεις

1. Ο όρος κατηγορία χρησιμοποιείται εδώ συμβατικά. Κατά τον V. COUSIN Du rei du beau, du bien (PARIS 1854), σ.σ. 133 κ.ε., η βασική τριάδα των θετικών αξιών είναι το αληθές, το ωραίο, και το αγαθό, κατηγορίες της αισθητικής, της λογικής, της ηθικής. Σ' αυτές ο R. POLIN DU LAID, DU MAL, DU FAUX (P.U.F. PARIS 1948) σ.σ. 3-35 αντιπαραθέτει την βασική τριάδα των αντίστοιχων αρνητικών κατηγοριών από τις οποίες το άσχημο ως βασική αρνητική κατηγορία της αισθητικής.
2. PG 44, 233D
3. PG 46, 97D
JAEGER W., VIII, 1, 97.
4. PG 48, 89AD
JAEGER W., VIII, 1, 89.
5. PG 46, 89
JAEGER W., VIII, 1, 89.
6. PG 45, 946D και Ενν. IV, VIII, 8.
7. Για την άποψη του Πλωτίνου περί πολιτικών αρετών βλ. Ενν. 1,2,1, "ἄρ' οὐ κατὰ τὰς πολιτικάς ὁμοιούμεθα, ἀλλὰ κατὰ τὰς μείζους, κατὰ δέ τὰς μείζους τὴν ὁμοίωσιν εἶναι (Ενν. 1,2,1), και "αἱ μὲν τοίνυν πολιτικά ἄρεταί, ἅς ἄνω που εἶπομεν, κατακοσμοῦσι μὲν ὄντως καὶ ἀμείνους ποιοῦσιν ὀρίζουσαι καὶ μετροῦσαι τὰς ἐπιθυμίας καὶ ὄλως τὰ πάθη (μετροῦνται) καὶ ψευδεῖς δόξαι ἀφαιροῦσα τῶ ὄλῳ ἀμείνονι καὶ τῶ ὀρίσθαι καὶ τῶν ἀμέτρων καὶ ἀορίστων ἔξω εἶναι (καὶ τό μελετημένον) (Ενν. 1,2, 1-2).
L. PISYNOS, Die Tugendlehre des Plotin mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe des Bosen und der Katharsis, Lerzig 1985 σ.σ. 26.
H.URS VON BALTHASAR, Der versiegelte quell, Einsiedeln 1954 και K. BURDACH, Faust und Moses, S.Σ.B. 1912.
8. Ενν. 1,2. RUTHEP, Die sittliche Forderung der Apatheia in den belden ersan christlichen Jahrhunderten und bei Clemens Alex Schoemann, in shcolastik 18, 1943.
Jaeger, περί βίου Μωϋσέως 132, 11-13 και 18-23, 13-16, ψαλμ. 284, 5-6.
Αριστ. Ηθ. Νικομ. 1107b 4-8.
9. PG 44, 420B.
JAEGER W., VII, I, 132, 10 κ.ε.
10. PG 44, 148C Καθάπερ τους μουσικούς....
PG 44, 149C Σύμμικτος δέ τις η μουσική
PG 44, 161A καθάπερ τι μουσικόν ὄργανον ...
11. PG 44, 961A,
JAEGER W., V, 271, 11-23
12. PG 44, 376A
13. PG 44, 377D «συνεπαιρόμενος»
14. PG 44, 428AB και 425A.
JAEGER W., De vita Moysis, II, 141, 21 και 142, 1 κ.ε. [Περί τοῦ βίου τοῦ Μωϋσέως ἢ περί τῆς κατ'ἀρετήν τελειότητος, W. JAEGER-H. LONNGERBECK, τόμ. VII, I. LEIDEN 1964, σ.σ. 1-145 μετ. από J. DANIELOU, Gregoire de Nysse, Vie de Moise 1956. Ο Γρηγόριος το συνέγραψε γύρω στα 390 μ.Χ. όταν τον παρακάλεσε ο φίλος του Καισάρειος να τον συμβουλευσει για την ενάρετη ζωή].
15. PG 46, 76AB
JAEGER W., VI, 25, 773M 8-10.
16. PG 44, 233B
17. PG 46, 373C, 536B
JAEGER W., VIII
PG 46, 536B.
18. PG 46, 109C
19. PG 46, 28A
20. PG 46, 28A και 29B
21. PG 46, 120C, 236B

22. PG 44, 236B-240B πβ. Αρ. Μτφ. XII, 3, 415B: ἔστι δέ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή.
23. Αριστοτ. “περὶ ψυχῆς” 1,5,411B
24. PG 46, 120C
25. PG 46, 48C, D.
26. PG 44, 125-129.
27. PG 46, 49C.
28. PG 46, 32A νοῦς ὁρῶν καὶ νοῦς ἀκούων, PG 46, 29B
29. PG 46, 29B
30. PG 46, 57B
31. PG 44, 161AB καὶ PG 44, 1541B. Σχέση μεταξύ ψυχῆς, νοός, καρδίας καὶ διανοίας (λογικῆς). Βλ. Ιεροθέου, μητροπολίτου Ναυπάκτου καὶ Αγίου Βλασίου, Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία, Λεβαδειά 1998⁶, σελ. 111 κ.ε.
32. PG 44, 137C. «Νοῦς καὶ λόγος ἡ θεϊότης ἐστίν· ἐν ἀρχῇ τε γάρ ἦν ὁ Λόγος. Καὶ οἱ Προφῆται κατὰ Παῦλον νοῦν Χριστοῦ ἔχουσι, τόν ἐν αὐτοῖς λαλοῦντα. Οὐ πόρρω τούτων καὶ τό ἀνθρώπινον. Ὅρᾳς ἐν σεαυτῷ καὶ τόν λόγον, καὶ διάνοιαν, μίμημα τοῦ ὄντως νοῦ τε καὶ λόγου... πάντα ἐπιβλέπει, καὶ πάντα ἐπακούει τό θεῖον, καὶ πάντα διερευνᾶται. Ἔχεις καὶ σύ τήν δι’ ὄψεως καὶ ἀκοῆς τῶν ὄντων ἀντίληψιν, καὶ τήν ζητητικὴν τε καὶ διερευνητικὴν τῶν ὄντων διάνοιαν³².
33. PG 44, 153 C D
34. PG 44, 237B
35. PG 44, 125-129. PG 44, 148A
36. PG 44, 148D, 145A
37. PG 45, 52A
38. PG 45, 52D
39. PG 45, 48C καὶ PG 45, 49D, 52 ABC
PG 45, 48C, 49D.
40. PG 46, 181A, PG 44, 81C.
41. Λογγίνος V20,29 Oxford Classical text, Oxonini 1968
42. PG 44, 456B καὶ 608C.
43. Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, Αἰ αισθητικαὶ κατηγορίαι, εἰσαγωγή εἰς μίαν αξιολογίαν τοῦ αισθητικοῦ αντικειμένου, Αθήνα 1970, σελ. 40 κ.ε.
44. MUSURILO HERBERT, A note on Gregory of Nyssa’s commentary on the song of Solomon. didascaliae, Studies in honor of A.M. Abbareda, New York, 1961, σ. 321-326.
45. CANEVET M., Dictionnaire de spiritualité Grégoire de Nysse. τ. VI, Paris 1967, σ. 999, στχ. 999 F.
46. Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, ε.α. σελ. 45.

γ) Αισθητικές κατηγορίες του Πλωτίνου.

Για τις πλωτινικές κατηγορίες είμαστε υποχρεωμένοι να κινηθούμε στην εξέλιξη της σχετικής παράδοσης.

Ο Πλωτίνος κρίνει τις αντιλήψεις της παράδοσης για τις κατηγορίες, ιδιαίτερα την αριστοτελική αντίληψη, ως ανεπαρκείς για τα νοητά και αποδεκτές μόνο για τον αισθητό κόσμο.¹ Ελέγχει ως ανεπαρκείς τις πλατωνικές κατηγορίες που εκτίθενται βασικά στον Σοφιστή, του οποίου αποτελούν το κεντρικό πρόβλημα. Στο Σοφιστή ορίζονται τα «μέγιστα γένη» και ορίζεται το «μη ον» ως ετερότητα. Από τις κύριες πλατωνικές κατηγορίες προηγούνται οι τρεις ον, στάσις, κίνησις. Από τις τρεις κατηγορίες το ον επικοινωνεί και με τις δυο, ενώ οι δυο τελευταίες δεν επικοινωνούν μεταξύ τους².

Από τα τρία αυτά γένη το καθένα είναι όμοιο προς τον εαυτό του, αλλά διαφορετικό προς τα άλλα. Έτσι οι κατηγορίες αυτές αναπτύσσονται σε 5 γένη ὄν, στάσις, κίνησις, ταυτόν, ἕτερον. Στο Φίληβο ο Πλάτων παρέχει στοιχεία γνωσιολογικής γένεσης του ὄντος με τη σύμμιξη πέρατος και απείρου³.

Ο τίτλος του κεφαλαίου “περί τῶν Γενῶν τοῦ ὄντος”, μαρτυρεί την αριθμητική και την οντολογική διερεύνηση του κόσμου, που συντίθεται από άπειρα είδη. Αντίθετα προς το μονισμό, που ανάγει όλα τα είδη σ’ ένα γένος και αποκλείει τον πλουραλισμό και την εξέλιξη, οι 10 αριστοτελικές κατηγορίες αντιπροσωπεύουν συνεπέστερα την εικόνα του κόσμου. Τελικά 5 κατηγορίες γίνονται αποδεκτές στις Εννεάδες. Η Ενν. VI2 αρχίζει με την κριτική των 5 μεγίστων γενῶν του Πλάτωνα, “ὄντως ὄντα”, “τα πρώτα γένη”, που, αντίθετα προς τις μεταβολές των αισθητών, είναι αναλλοίωτα. Η φραστική χρήση των αριστοτελικῶν κατηγοριῶν δεν ανταποκρίνεται στο περιεχόμενο του πλωτινικού ὄρου “ἀρχαί ὄντος” ή “γέννη ὄντος”, διότι η ουσία δεν εκπροσωπεί την ὕλη και τη μορφή.⁴

Το “γένος” ή η “οὐσία” είναι αληθινό ον και δεν σχετίζεται με το χώρο. Με το χαρακτηρισμό “πρῶτα γένη” και “γέννη ὄντος” διακρίνονται οντολογικά, “ὄντα” και “γέννη ὄντος”.⁵ Σύμφωνα προς τις πλωτινικές αναφορές⁶ αντιπαρατίθενται οι πλατωνικές κατηγορίες προς τις πλωτινικές αναθεωρήσεις:

- | | |
|----------------------------|------------------|
| 1. Οὐσία (ὄν, νοῦς) | Οὐσία (λεγομένη) |
| 2. Κίνησις (ζωή, ἐνέργεια) | Ποιόν (ποιότης) |
| 3. Στάσις (ἀεί, εἶναι) | Ποσόν (ποσότητα) |

- | | | |
|----|-------------------|------------------|
| 4. | Ἔτερον (έτερότης) | Κίνησις (ζωή) |
| 5. | Ταυτόν (ταυτότης) | Πρός τί (σχέσις) |

Τα 5 πλατωνικά γένη του Σοφιστή επαναλαμβάνονται στην Ενν. V12.2 10-14 ως “ἀρχαί” ή “στοιχεῖα”.

Η χρήση κοινών ονομάτων για τα νοητά και αισθητά γένη δεν υποδηλώνει ουσιαστική συνταύτιση των χώρων. Το “ὄν” αποτελεί την οντολογική διαφορά μεταξύ των “πρώτων γενῶν” και των “γενῶν τοῦ ὄντος”.⁷ Γι’ αυτό η ένταξη των νοητών και αισθητών ὄρων κάτω από ένα κοινό γένος είναι παράλογη. Οι 4 βασικές πλατωνικές κατηγορίες με την προσθήκη της κατηγορίας της κίνησης αντιπροσωπεύουν τον κόσμο των γιγνομένων. Ο χώρος, ο χρόνος και το διάστημα ή το διάστημα, ο χρόνος και το ποσόν ως βασικές κατηγορίες των αισθητών αναφέρονται στην Ενν. V1. I 13-14.

Είναι φανερή η κίνηση της πλωτινικής σκέψης από τα πλατωνικά μέγιστα γένη, ταυτότης-ετερότης-στάσις-κίνησις, στα αριστοτελικά συμβεβηκότα, ουσία-ποιότης-χώρος-χρόνος-δράση-αναφορά-πόθος. Το Ένα επικρατεί τελικά και εδώ ως γνώση και αριθμός. Η κατηγοριοποίηση ανάγεται σ’ αυτό από τις διαδοχικές συνδετικές ενότητες, που προέρχονται από απλούστερες και καταλήγουν σε συνθετότερες. Από τα απλούστερα σήματα η παραγωγή συνθέτων σημάτων παράγει ταξινομημένες πραγματικότητες. Στο νοητό κόσμο υπάρχει ένας άπειρα ενεργητικός αριθμός, πριν από κάθε ατομικό νοῦ. Ο Νοῦς είναι εν, όχι όμως το απολύτως Εν. Η άπειρη νοητική δυνατότητα του υποκειμένου δεν αποδίδεται σε αριθμό του νοητού κόσμου. Ο αριθμός αφορά στα όντα και χαρακτηρίζει τις οντολογικές προόδους. Αναφερόμαστε σωστά στα όντα, όταν ο χαρακτήρας του μεταφυσικού μας υπολογισμού και των όντων, που αναφέρονται σ’ αυτόν, είναι αριθμητικός.

Ο αριθμός Ένα και η αλήθεια είναι η υποκείμενη ουσία της πραγματικότητας. Οι αριθμοί είναι ενότητες.⁸ Οι πρώτοι αριθμοί⁹, διακρίνονται ως “καθαροί” από τους αριθμούς των πραγμάτων ή του συνδετικού της τάξεως. Παραδείγματος χάριν ο καθαρός αριθμός 2 πρέπει να διακριθεί από τον αριθμό 2 που δηλώνει την τάξη της δυάδας ή τριάδας των αντικειμένων. Η αριθμητική τάξη των αρχών, οι καθαροί αριθμοί που προέρχονται ως ενότητα από το Ένα είναι το νόημα της ψυχής. Όταν ταξινομεί η ψυχή τα πράγματα κατά την τάξη των αριθμών, των καθαρών, οι αριθμοί, απορροή των καθαρών, γίνονται αρχές ταξινόμησης. Αυτοί είναι τα σήματα¹⁰, που η χρήση τους από την ψυχή είναι αφύσικη για την παραγωγή των καθαρών αριθμών, από το Ένα. Η χρήση των καθαρών αριθμών από την ψυχή συνδυάζεται με

τη σύνδεση των σημάτων με περισσότερα συμπλέγματα σημάτων, που προέρχονται από απλούστερα. Οι αρχές της τάξης, που χρησιμοποιούνται από την ψυχή, ίσως συνδέονται με τη γεωμετρία, όταν τις εννοούμε ως αρχές γεωμετρικών αντικειμένων.

Οπωσδήποτε αποδίδονται οι περιγεγραμμένες μορφές με αριθμούς,¹¹ τα μέρη των τύπων προέρχονται από καθαρές αρχές ως αριθμητική ενότητα.¹² Είναι αρχή για κάποιο γνώρισμα των φαντασμάτων των αισθήσεων.¹³

Η καθαρή αριθμητική αρχή, το Ένα, αποτελεί και τη θεμελιακή αισθητική κατηγορία του Πλωτίνου. Η ταυτότητα της αρχής εξασφαλίζει την ενότητα του είναι. Χωρίς την αιώνια μονιμότητα της ουσίας του, χωρίς την ταυτότητα με τον εαυτό του, το ον δεν μπορεί να νοηθεί με τη λογική αρχή της ταυτότητας προς τον εαυτό του και της ετερότητάς του από το Ένα. Η σχέση ταυτότητας και ετερότητας συνιστά την οντολογική ταυτότητα.

Στο χώρο του νου ισχύει η κίνηση και η στάση. Η κίνηση αντιστοιχεί στο “νοῦν”, η στάση στο “νοούμενο”. Η κίνηση ή η ετερότητα διασφαλίζει την ταυτότητα. Με την ανάπτυξη της κίνησης, με την ετερότητα τίθεται η διαίρεση, η αλλοτρίωση. Η διαίρεση, η αλλοτρίωση αφορά τα όντα. Το Εν την υπερβαίνει, το Ένα υπερβαίνει ακόμη και τα μέγιστα, γένη, την ταυτότητα και την ετερότητα.

Στην απορροή των οντικών επιπέδων και της κίνησής τους η πλωτινική αισθητική παραθέτει και οργανώνει τις κατηγορίες του χώρου και του χρόνου. Μέσα σ' αυτές εντάσσονται οι μορφές, κλιμακώνονται τα βιώματα και διαρθρώνονται οι σχέσεις και οι εμπειρίες των αισθητικών υποκειμένων. Έτσι, από τη μεταφυσική και τη μυστική καθήλωση των πνευμάτων στις έμφυτες αρχές τους, καταλήγουμε σε μια ένχρονη αισθητική πραγματικότητα, που αποτελεί την πρόσβαση της καθαρής ουσίας στον εμπειρικό και μεταβλητό περίγυρο. Η σχέση των δύο χώρων είναι τόσο στενή, ώστε αν αποκλείσουμε τη γνώση του ενός από τους δύο, θα προκαλέσουμε ρήγμα γνωστικό, ένα θανατηφόρο αποκλεισμό της αισθητικής γνώσης από την αλήθεια.

Η αλήθεια βρίσκεται στη διαβατότητα των μορφών και στην ποικιλία των σχέσεών τους. Όταν οι αισθητές μορφές αποπλανήσουν τα ψυχικά αισθητήρια από την προσπάθεια της αφύπνισής τους και της ένωσής τους με τα πνευματικά, μεταβάλλονται σε επικίνδυνα αισθητικά σημεία χωρίς αξιόλογο προορισμό, με μοναδική επιδίωξη την πλάνη και την πνευματική απάτη. Όταν πάλι το σώμα νεκρώσει τα αισθητήρια του, εμποδίζει την ψυχή

να χαρεί με το κάλλος και να κινηθεί αναμνηστικά στην επιδίωξη της πνευματικής ομορφιάς. Ένα νεκρό σώμα ταιριάζει σε μια νεκρή ψυχή μόνο με τις διακριτικές αισθήσεις ο ζωντανός οργανισμός υπηρετεί τον πνευματικό ρόλο του. Πάλι οι αισθήσεις της ψυχής εμπλουτίζουν τις σωματικές αισθήσεις με τις μεταφυσικές συγκινήσεις τους, τα μυστικά κάλλη, που ελκύουν τελικά την περιφρόνηση της παροδικής ύλης και ενισχύουν τους νόμους των αιώνιων μορφών.

Υποσημειώσεις

1. Οι αριστοτελικές απόψεις εκτίθενται στο Κατηγ. 4, 1825 στα Τοπ. Α9, 1038, 20 κ.ε. «ἔσιν οὖν οὐσία οἶον ἄνθρωπος, ἵππος· ποσόν δέ οἶον δίπηχυ, τίπηχυ· ποιόν δέ οἶν λευκόν· γραμματικόν. πρό τι δέ διπλάσιον, ἥμισυ, μείζον (σχέση) ποῦ δέ οἶον ἐν Λυκείῳ, ἐν ἀγορᾷ· ποτέ δέ οἶον ἐκθές, πέρυσι. κείσθαι δέ (θέση), οἶον ἀνάκειται, κάθηται· Ἔχει δέ, (κατάσταση) οἶον ὑποδέδεται· ὀπλισται, ποιεῖν δι' (ἐνεργειαν) οἶον τέμνει, καίει· πάσχειν δέ (πάθημα) οἶον τέμνεται, καίεται (περί κατηγ. 4, 18 25)». Ο Σιμπλίκιος θεωρεῖ το κεφάλαιο των Ἐννεάδων “περί τῶν γενῶν τοῦ ὄντος” ἀντιλογία στην Αριστοτελική ἀποψη AG 2.5. 16-24.
2. Σοφ. 254d
3. Φιληβ. 23c
4. Η ἐννοια γένους στον Αριστ. δίνεται στα Μετ. 1024α 33-36 1024 Β5 10246-809 Τόπ.
5. Βλ. και EVAGELOU, The original basis of Plotinus criticism of Aristotle's theory of categories σσ.78α. Από: The structure of being a Neoplatonic approach, New York 1982.
6. Ἐνν. VI. I. I. 19-24, VI.2.7. VI.3
7. ε.α., σ.σ. 73 κ.ε.
8. Ἐνν. VI. 6.10
9. Ἐνν. VI. 6. 15-34
10. Ἐνν. VI 6. 15-39
11. Ἐνν. VI 1.14,40
12. Ἐνν. VI 6.1.16
13. Ἐνν. V 1,6,15,30-36

δ) Το Άσχημο

Το κάλλος και ο διάκοσμος προέρχονται από το Θεό. Αντίθετα, η διάσταση απ'Αυτόν γεννά το άσχημο. Η προπατορική αμαρτία είναι στη σκέψη του Γρηγορίου Νύσσης η εναρκτήρια εισβολή του άσχημου στη ζωή του ανθρώπου και στη φύση. Η ετερότητα από το κάλλιστο και εξοχότατο Αγαθό, απογυμνώνει την κτίση από το κάλλος, όπου βρισκόταν προπρωτικά. «Τό κακόν ἰδίαν οὐδαμοῦ κώραν ἔχων τῆ δέ στερήσει τῆς ζωῆς ἐμφυτεύεται»¹. Η ιστορία του άσχημου γράφεται από τη στιγμή της αλλοτρίωσης του πλάσματος. Το νείκος ανάμεσα στον άνθρωπο και στο Θεῖον γεννά την ασχημία.

Η ανάπτυξη αυτής της άποψης του Γρηγορίου συνοψίζεται στο πλωτινικό χωρίο “ἀλλ’ ὅταν παντελῶς ἐλλείπη (τοῦ ἀγαθοῦ), ὅπερ ἐστίν ἡ ὕλη, τοῦτο τό ὄντως κακόν μηδεμίαν ἔχον ἀγαθοῦ μοῖραν”². Ο αγαθός νους είναι η θεία μοίρα, όπου διασφαλίζεται το κάλλος της ὕλης. Ὅπως ο νους κατακοσμεῖται με το πρωτότυπο κάλλος “καθ’ομοίωσιν”, ἔτσι και η συνοχή και η διοίκηση απ’αυτόν της φύσης οικονομεί τη φυσική ομορφιά. “Ἐως ἄν οὖν ἔχῃται τοῦ ἐτέρου, τό ἕτερον, διά πάντων ἀναλόγως ἡ τοῦ ὄντως κάλλους κοινωνία διέξεισι, διά τοῦ ὑπερκειμένου τό προσεχές καλλωπίζουσα. Ἐπειδάν δέ τις γέννηται τῆς ἀγαθῆς συμφυῖας ταύτης διασπασμός, ἢ καί πρὸς τό ἔμπαλιν, ἀντακολουθῆ τῷ ὑποβεβηκότι τό ὑπέρεχον τότε αὐτῆς τε τῆς ὕλης, ὅταν μονωθῆ τῆς φύσεως, διπνέχθη τό ἄσχημον (ἄμορφον γάρ τι καθ’ ἑαυτήν ἡ ὕλη καί ἀκατάσκευον) καί τῆ ἀμορφία ταύτης συνδιεφθάρη τό κάλλος τῆς φύσεως ἢ διά τοῦ νοῦ καλλωπίζεται.”³

Η πλωτινική και η χριστιανική ὕλη συνδυάζουν κοινούς χαρακτήρες. Η άψυχη ὕλη είναι το υπόβαθρο των φυσικῶν ὄντων,⁴ που περιγράφεται με ακρίβεια σε σχετικό πλωτινικό χωρίο “Ἀμετρίαν εἶναι πρὸς μέτρον καί ἄπειρον πρὸς πέρας καί ἀνείδεον πρὸς εἰδοποιητικόν καί ἀεί ἐνδεές πρὸς αὐταρκες, ἀεί ἀόριστον, οὐδαμῆ ἐσώς, παμπαθές, ἀκόρητον, πενία παντελής· καί οὐ συμβεβηκότα ταῦτα, ἀλλ’ οἷον οὐσία αὐτῷ ταῦτα, καί ὅ,τι ἄν αὐτοῦ μέρος ἴδῃς, καί αὐτό πάντα ταῦτα· τά δ’ ἄλλα, ὅσα δέ ἄν αὐτοῦ μεταλάβῃ καί ὁμοιωθῆ κακά μὲν γίνεσθαι, οὐκ ὅπερ ἰδέ κακά εἶναι”.⁵

Η άμορφη ὕλη είναι το άσχημο πρωταρχικό στοιχείο της φύσης. Η άμορφία της διαφθείρει το κάλλος της φύσης. Ὅπως η παρουσία του νου, η μετοχή σ’αυτόν εξασφαλίζει την ομορφιά, ἔτσι η κυριαρχία και η επιβολή της ὕλης την αφαιρεί και επιβάλλει το άσχημο.

Αναπόφευκτα η ύλη που στερείται τη μορφή της συµµεταµορφώνει το απεικόνισµα κατά το άσχηµο και ακαλλές.⁶ Πρόκειται για εκτροπή της φυσικής ζωής, για αλλοτρίωση από την ενέργεια του νου.⁷ Η εσωτερική αντίθεση της ύλης µε το είδος είναι τόσο εμφανής, ώστε να θεωρείται κακό. Ωστόσο η φαινόµενη ύλη δεν είναι η ουσία, “τό αυτοκακόν”, είναι συµβεβηκός.

Για τόν Πλωτίνιο, όσο και αν η µετοχή σ’ αυτήν εξασφαλίζει κακία, “τό αυτοκακόν”, η ουσία βρίσκεται σε άλλο χώρο. Μέσα στην ανάγκη και στην ετερότητα, στην άρνηση της ταυτότητας και στη διαιρετική κίνηση από τη θεία ουσία. Οι τυφλοί φυσικοί νόµοι και η µεταφυσική απορροή, που καθορίζουν την έκταση της οντολογικής γένεσης, ευθύνονται για την απόσταση που χωρίζει την ύλη από το θείο. “Ἐξ ἀνάγκης δέ εἶναι τό μετά τό πρῶτον, ὡσε καί τό ἔσχατον· τοῦτο δέ ἡ ὕλη, μηδέν ἔτι ἔχουσα αὐτοῦ. Καί αὕτη ἡ ἀνάγκη τοῦ κακοῦ”⁸. Η ύλη είναι το ἔσχατο σηµεῖο της οντολογικής ακολουθίας, που δεν ἔχει διαδοχή, δεν ἐπιδέχεται συνέχεια. Γι’ αὐτό η αλλοτρίωση εκφράζεται ἐδῶ στον υπέρτατο βαθµό, σηµαίνει την πλήρη απόσταση από το Ἔνα.

Η παντελής ἔλλειψη του αγαθοῦ οφείλεται στην αναπότρεπτη υποταγή της ύλης στους φυσικούς νόµους. Ὅπως ὅλες οι φυσικές δυνάμεις της πλωτινικής κοσµολογίας συνάπτονται στην ἀνάγκη, ἔτσι η προσήλωση της ύλης στην αἰώνια ανακύκλωση του κακοῦ, η ἀποδοχή της ετερότητας, αὐτή καθ’ αὐτή η ἐπανάληψη και ἀναπαραγωγή του αἰσχροῦ, είναι φυσική ἀνάγκη. Η αἰωνιότητά της, η αἶδια παρουσία της στον πλωτινικό χρόνο διασφαλίζει την αἰώνια παρουσία των µορφῶν και τη µυστική ἔνωση.

Αντίθετα µε την πλωτινική ύλη, η χριστιανική ύλη δεν είναι συναἶδια του Θεοῦ. Ὅπως δηµιουργήθηκε κάποια χρονική στιγµή, ἔτσι φαίνεται να γνωρίζει και τέλος. «Τό γάρ κακόν ἀνυπόστατον, ὅτι ἐκ τοῦ μή ὄντος τήν ὑπόστασιν ἔχει»⁹. Το ἐπιχείρηµα του Γρηγορίου στηρίζεται στην παρατήρηση, ὅτι η ύλη σχετίζεται ἀµεσα µε τις ποιότητες, που, αν γυµνωθεῖ ἀπ’ αὐτές, γίνεται ἀκατάληπτη. Ὅπως δεν ὑπάρχει σῶµα, ὅπου το χρώµα και το σχήµα και η ἀντιτυπία και η διάσταση και το βάρος και οι υπόλοιπες ιδιότητες ἀπουσιάζουν, ἔτσι η ύλη εξαφανίζεται µε την ἀπουσία της φυσικής ζωής.¹⁰ Ἀκόµη περισσότερο ἐνισχύεται η παροδικότητα της ύλης µε την προοπτική της χριστιανικής ἐσχατολογίας “δι’ ἧς ἐκ τοῦ μή ὄντος ὑποστῆναι τό πᾶν ἐδεξάµεθα, καί πάλιν εἰς ἄλλην τινά µεταστοιχειοῦσθαι κατάστασιν, οὐκ ἀµφιβάλλοµεν».¹¹ Η χριστιανική ἀνάσταση ἀποκαθιστά την ἀσχηµη ὕλη.

Στο θέμα της καταγωγής της ύλης υφίσταται διαφοροποίηση μεταξύ πλωτινικής και χριστιανικής αντίληψης. Ο Θεός αυτόβουλα κατασκευάζει ή μάλλον ποιεί την ύλη, άποψη που στην παγανιστική λογική αντικαθίσταται με την ανάγκη. Βέβαια και στον Πλωτίνο εκλείπει ο παράγων Ανάγκη. Η ύλη (νοητή και αισθητή) είναι αποτέλεσμα της απορροής. Η απορροή είναι ακούσιο αποτέλεσμα της απόλυτης υπερβατικότητας του Ενός.

Ύλη σημαίνει :

1. οντολογική αρχή της πολλαπλότητας (ύλη-ετερότης) στον νοητό και αισθητό κόσμο.
2. *prima materia* του κόσμου των αισθητών, άμορφη ύλη
3. ύλη μορφοποιημένη στον αισθητό κόσμο.

Στενά συνυφασμένη με την ύλη είναι η έννοια του ηθικού κακού. Κακό και άσχημο στο επίπεδο της Ηθικής συμπίπτουν. Με την υπεξαίρεση του καλού γεννιέται το κακό “Καί τούτω γίνεται τῷ τρόπῳ τοῦ κακοῦ ἡ γένεσις, διά τῆς ὑπεξαίρεσεως τοῦ καλοῦ παρυφισταμένη”¹². Ο ορισμός που διατυπώνεται για τις δύο έννοιες στηρίζει την αντιθετικότητά τους. “Καλόν δέ πᾶν, ὅπερ ἄν τύχη πρὸς τό πρῶτον ἀγαθόν οἰκείως ἔχον, ὅ,τι δ’ ἄν ἔξω γένηται τῆς πρὸς τοῦτο σχέσεώς τε καί ὁμοιώσεως, ἄμοιρον τοῦ καλοῦ πάντως ἐστίν”.¹³ Πρώτο αγαθό, το θείον, κάθε τι που οικειώνεται σ’ αυτό είναι καλό, κάθε τι που ξεφεύγει απ’ αυτό το συσχετισμό και την ομοίωση είναι εντελώς άμοιρο του καλού.

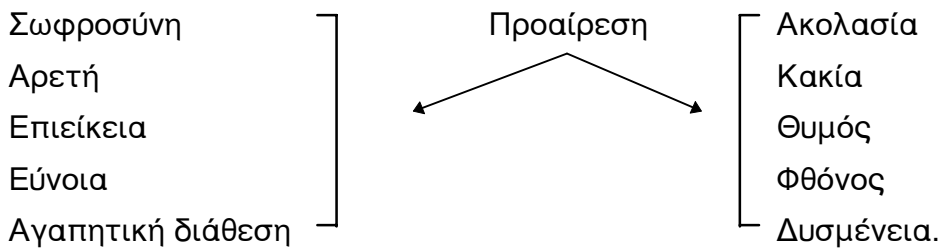
Το ανθρώπινο σώμα κατά τις φυσικές ιδιότητές του παρακάμπτει τους χαρακτήρες της ομοίωσης. “Τό σῶμα αὔξεται, μειοῦται, γηρᾷ ἀλλοιοῦται· ἄλλο ἐστίν ἐν νεότητι, ἄλλο ὅταν εὐεκτιῆ, καί ἄλλο ὅταν ἐν πάθεσιν ἢ ἄλλο φοβούμενον, καί ἄλλο εὐφραινόμενον· ἄλλο ἐν ἐνδείᾳ, ἄλλο ἐν πλησμονῇ καί ἄλλο ἐν εἰρήνῃ, καί ἄλλο ἐν μάχῃ· ἄλλο χρῶμα ἐγρηγορότος καί ἄλλο καθεύδοντος..... Πῶς οὖν δύναται τό ἀλλοιούμενον τῷ ἀναλλοιώτῳ εἰκέναι;”

Το ρευστό ανθρώπινο σώμα, το παροδικό και φθαρτό, είναι ο τύπος του άσχημου και του κακού, γιατί απέχει από τη σταθερή και ακίνητη φύση του Θεού. Ἄνθρωπος είναι κάτι περισσότερο από την περιορισμένη σωματικότητα. Η υπέρβαση της φθοράς και της παροδικότητας με την ψυχή είναι η αληθινή ανθρώπινη φύση. Το σώμα είναι ὄργανο του ανθρώπου, ὄργανο ψυχής, άνθρωπος δε κυρίως “κατ’ αὐτήν τήν ψυχὴν”.¹⁴

Ὅστε αὐτός καθ’ εαυτόν ο άνθρωπος εκπροσωπεί την ομορφιά και το καλό. Ο άνθρωπος είναι αξία ως μέτοχος ζωής αιωνίας, ως κάτοχος της λογικής δύναμης. Ὡστόσο δεν απαλλάσσεται από τους χαρακτήρες του κακού και του άσχημου που συνυφαίνονται με το σώμα του. Το σώμα που υπακούει

στα ένστικτα καί στα πάθη είναι άσχημο και κακό. Αντίθετα το σώμα που ακολουθεί την ψυχή στον αγώνα της για την αρετή είναι όμορφο και φέρει τον τύπο της αγιότητας.

Όπλο του ανθρώπου στην υπέρβαση της σωματικής ασχήμιας και την προβολή της μόνιμης ομοιότητας με το όντως Αγαθόν είναι η προαίρεση.¹⁵ Η προαίρεση είναι το κριτήριο και το μέτρο για την υθεσία του άσχημου ή του καλού. Είναι η δύναμη και η ορμή που οδηγεί τη συνείδηση στις δύο αντίθετες αναφορές: το κάλλος και το άσχημο είναι οι όροι της αποφασιστικής υπαρξιακής επιλογής. Ο άνθρωπος σ' όλη τη διάρκεια του ιστορικού βίου του προαιρείται ελεύθερα και εκφράζεται ανεμπόδιστα μέσα στο ένα ή στο άλλο πεδίο. Ανυπέρβλητη δύναμη ζωής είναι "τό έκουσίως" και το "έφ' ήμιν", "τό αυτεξούσιον". Η απόφαση που αιτιολογεί όλες τις πτώσεις, όλα τ' αμαρτήματα, "τά ένδον κεκρυμμένα κακά" και "τά έμφανη", αυτή είναι προαίρεση. Σχηματικά η άποψη του Γρηγορίου Νύσσης για την προαίρεση μπορεί ν' αποδοθεί ως εξής:



Η πρόθεση και η ενεργοποίηση της πνευματικής φύσης, η παιδείωση του ανθρωπίνου βίου¹⁶ νικά το κακό και το άσχημο. Η ασταμάτητη αντιπαράθεση καλού και κακού υπερβαίνεται με την επικράτηση της αρετής και του λόγου. Κανένα στοιχείο δεν μπορεί να συμβιβάσει τις συγκρουόμενες δυνάμεις καλού ή κακού. "Ότι πᾶν ἀγαθόν τῆ ἑαυτοῦ φύσει ὄρον οὐκ ἔχει, τῆ δέ τοῦ ἐναντίου παραθέσει ὀρίζεται· ὡς ἡ ζωή, τῷ θανάτῳ· καί τό φῶς, τῷ σκότει· καί πᾶν ὄλως ἀγαθόν εἰς πάντα τά τοῖς ἀγαθοῖς ἐκ τοῦ ἐναντίου νοούμενα λήγει. Ὡς γάρ τό τῆς ζωῆς τέλος ἀρχή θανάτου ἐστίν· οὕτω καί τοῦ κατ' ἀρετήν δρόμου ἡ στάσις ἀρχή τοῦ κατὰ κακίαν γίνεται δρόμου"¹⁷. Γι' αυτό δεν μπορεί στη ζωή του ανθρώπου να συνυπάρχουν και τα δύο στοιχεία. Η γνώμη του Γρηγορίου Νύσσης "μή δύνασθαι κατὰ αὐτόν ἀμφοτέρων τῷ ἐνί παραγίνεσθαι"¹⁸, που απηχεί την παλαιότερη ακόμη άποψη του Ωριγένη "ἀσυνύπαρκτον ἐστί τῆ βασιλεία τοῦ θεοῦ βασιλεία τῆς ἁμαρτίας,"¹⁹ αναγνωρίζει την αντινομία, που εντείνει την ανάγκη της αγαθής προαίρεσης. Αυτή μπορεί ν' ανεβάσει το βαρύ, το εμβριθές και γεώδες σαρκίον στην ασώματη και νοερή διαγωγή.²⁰

Με την προαίρεση, που δεν διαταράσσεται από ίχνος κακού, πραγματοποιείται ο σκοπός του αισθητού κάλλους. Έτσι, προαίρεση σημαίνει ζωή, ελεύθερη ζωή, επειδή καμμιά εξωτερική ανάγκη ή καμμιά ηθική επιβουλή ή γοητεία του άσχημου δεν μπορούν να της αντισταθούν. Μ' αυτήν η συνείδηση υψώνεται στο θεοποιό έρωτα και οδηγείται στον υπέρτατο προορισμό της αθανασίας. Καμμιά εξωτερική ανάγκη ή ηθική επιβουλή ή γοητεία του άσχημου δεν μπορούν ν' αντισταθούν στην εσωτερική απόφαση, που προεικάζει τον πρακτικό βίο. Η εσωτερική πρόθεση να πραγματοποιηθεί το καλό στη ζωή του ανθρώπου θεμελιώνει την Ηθική και απομακρύνει το κακό και το άσχημο.²¹

Για την ψυχή το άσχημο είναι μια βασική αισθητική και ηθική κατηγορία και ταυτόχρονα μια δυνατότητα που την ατιμάζει, όσο εκείνη μένει υποταγμένη σ' αυτήν. Άσχημη είναι η ψυχή, που δεν βρίσκεται στο δρόμο της αρετής. Άσχημος είναι ο άνθρωπος που αποστρέφεται το Θεϊκό κάλλος και ακολουθεί το δρόμο της αμαρτίας. «Άμαρτία δέ έστιν ή τοῦ Θεοῦ ἀλλοτριώσεις». Επαναλαμβάνει ο ίδιος την εικόνα της άμορφης ύλης, της ύλης "καθ' αὐτήν", όπως ακριβώς ήταν πριν από τη δημιουργία. Η άτακτη και αδιακόσμητη ύλη είναι η εικόνα του άτακτου και άσχημου ανθρώπινου βίου. Φύση και άνθρωπος με την πτώση γίνονται άσχημοι, χάνουν το κάλλος του Παραδείσου, αρνούνται το κάλλος που τους δόθηκε και δίνουν τόπο στο άσχημο²². Επαναφέρουν την «προ-δημιουργίας» αταξία. Για τον Πλωτίνιο, το κακό που διασπά το κάλλος και την ευδαιμονία περιπολεί αναπόφευκτα στην ανθρώπινη φύση. Η ψυχή που δεσμεύεται από τα σωματικά δεσμά εύκολα μπορεί ν' απατηθεί από τα αισθητά και να τα θεωρήσει αληθινά και αιώνια. Εδώ έγκειται ο κίνδυνος της κακότητας και της ασχήμιας της ψυχής. Αν εκείνη αποδεχτεί και ακολουθήσει τη σωματική βαρύτητα, βυθίζεται στο βόρβορο και στο σκοτάδι.

Χάνει το αγαθοειδές ίχνος του νου²³ και μεταβάλλει τη φύση της: την υποβιβάζει, επειδή αποκτά την ευκινησία της κακίας, παρασύρεται από κάθε κακή επιθυμία, είναι ευερέθιστη στις ορμές, υποχωρεί εύκολα στις αμυδρές φαντασίες. Γίνεται πτώμα και μετατρέπει τη δύναμη των ενεργειών της σε ασθένεια. Είναι, λοιπόν, μόνη η προαίρεσή της αιτία κακίας και ασθένειας. Ελεύθερα μπορεί να συμμετέχει η ψυχή στο καλό ή στο κακό.²⁴ Ωστόσο, το κακό είναι αναπόφευκτο. Τίποτε δεν μπορεί ν' αναχαιτίσει τη δημιουργία του, τίποτε δεν μπορεί να μεταβάλλει την απορροή της ουσίας και την απόσταση από το φως. Η ύλη είναι τόσο αναγκαία για την ύπαρξη του κό-

σμου, όσο είναι αναπόφευκτη η ετερότητα και η διασπαστική κίνηση. Βέβαια, πίσω απ' αυτή την επιβεβλημένη παρουσία του κακού, υπάρχει η θεϊκή πρόνοια, το φως και το αγαθό που αντιπαλεύουν με τα όπλα τους την αμαρτία. Μέσα στην έλλογη ψυχή, το θείο φως ενισχύει την αγαθή προαίρεση και τον έρωτα του απολύτου. Η όρεξη της ψυχής είναι το κίνητρο και το στήριγμα για να ξεπεραστεί η πλάνη και η αλήθεια. Το κακό εμφανίστηκε από ανάγκη, και περιλήφθηκε σε δεσμά αγαθά, «οἷα δεσμῶταί τινες χρυσῶ, κρύπεται τούτοις, ἵνα οὕτω μή ὀρῶτο τοῖς θεοῖς, καί ἄνθρωποι ἔχοιεν μή αἰεὶ τό κακό βλέπειν, ἀλλ' ὅταν καί βλέπωσιν, εἰδώλοισ τοῦ καλοῦ εἰς ἀνάμνησιν συνῶσιν».²⁵ Ο άνθρωπος πρέπει να αναζητά το κακό όχι στο περιβάλλον του, αλλά στον εαυτό του.²⁶

Καμμιά λεπτομερής διαίρεση δεν γίνεται για τα μικρά και μεγάλα αμαρτήματα, “τά ἔνδοθεν κεκρυμμένα” και τα “ἐμφανῆ”. Γίνεται μόνο διαίρεση των αμαρτημάτων κατά τη διαίρεση των μερών της ψυχής.

Σύμφωνα λοιπόν με την πλατωνική διαίρεση της ψυχής, λογικό, επιθυμητικό, θυμοειδές, διαιρούνται τα κατορθώματα της αρετής ομοίως και τα παραπτώματα, ὅσων υπέκυψαν στην κακία. Αρετή του λογιστικού μέρους της ψυχής είναι η ευσεβής υπόληψη για τον θεό και η διακριτική γνώση καλού και κακού και η γνώση η ασύγχυτη, η καθαρή για τη φύση των υποκειμένων· τι δηλαδή είναι αιρετό και τι βδελυρό και απόβλητο. Αντίθετα πτώση του λογιστικού είναι η ασέβεια στο Θεό, και η ακρισία για το αληθινά καλό, η εσφαλμένη αντίληψη για τη φύση των πραγμάτων, ὡστε να θεωρείται το φως σκοτάδι και το σκοτάδι φως. Από το επιθυμητικό γεννιέται η ενάρετη κίνηση προς το ὄντως επιθυμητό, αφορμάται η καλή επιθυμία. Η παρεκτροπή και αμαρτία αυτού του μέρους είναι η μεταλλαγή της αγαθής επιθυμίας σε ανυπόστατη κενοδοξία ή σε σωματικές ορέξεις. Ἐτσι γεννιέται η φιλοχρηματία, η φιλοδοξία, η φιληδονία και ὅλα ὅσα συγγενεύουν μ' αυτό το είδος της αμαρτίας.

Η ηδονή είναι η αιτία της αμαρτίας. Στη βάση κάθε αμαρτίας κυριαρχεί η επιδίωξη της ηδονής. Δεν είναι δυνατόν να βρεθεί αμαρτία διαζευγμένη από την ηδονή. Είναι το ακόλαστο πάθος, που ενεργείται με την ψυχή και το σώμα με ενθυμήσεις, με τις αισθήσεις, με προθέσεις, με αιτήματα ή σωματικά ενεργήματα. Απ' ὅλα τ' ανθρώπινα πάθη που προσβάλλουν τους λογισμούς η ηδονή²⁷ έχει τη μεγαλύτερη δύναμη· “κατισχύσαντος τοῦ ἐπιθυμητικοῦ” ακολουθεῖ ἐμπρακτῆ η αμαρτία. Γι' αυτό λέγεται “ἡ ρίζα τοῦ πάθους”²⁸. Είναι ο τόνος της ψυχής, ο λογισμός, είναι η συνέπεια της επιθυμίας

ας.²⁹ Το πλαίσιο της ψυχής που οδηγείται στην ταραχή και στην πτώση περιγράφεται με δύο σχετικά εννοιολογικά ζεύγη:

Θυμός - επιθυμία

Θυμός - ηδονή³⁰

Η ψυχή που υποδουλώνεται στους “δεσπότες καί τυράννους”, όπως χαρακτηρίζονται τ’ακόλαστα πάθη, η πλεονεξία, οι ηδονές,³¹ γίνεται “άλογη”. Γι’ αυτό, όταν τα γευθεί, παλινδρομεί πάλι σ’ εκείνα τ’αγαθά που αντάλλαξε.³² Το πάθος του φθόνου, το μίσος, η μνησικακία, οι λοιδορίες, το μίσος, οι φιλονεικίες κι επιθετικές διαθέσεις, εδράζονται στο επιθυμητικό και καθοδηγούν την άλογη ψυχή.

Οι αισθήσεις αποτελούν τις θύρες της αμαρτίας. Μ’αυτές εισορμά στην ψυχή “χειμώνας και κλύδωνας”.³³ Μ’αυτές στηρίζεται το άλογο μέρος της ψυχής και γεννά και προβάλλει τα πάθη. Η καλλιέργεια του επιθυμητικού και η κάθαρση της ψυχής γεννούν την απέχθεια στο κακό, τον πόλεμο των παθών, την καταφρόνηση των κολαστηρίων και της θανατικής ποινής για την πίστη και την αρετή. Έτσι η προαίρεση κι η ελεύθερη βούληση της ψυχής διαφοροποιεί την αισθητική πείρα. Στο λόγο του «Περί Παρθενίας» ο Γρηγόριος Νύσσης διακρίνει τρία είδη αισθητικής πείρας.

Γενικότερα η σχέση και η συμπεριφορά του ανθρώπου προς το φυσικό και συνανθρώπινο περιβάλλον δομεί τρία είδη αισθητικής πείρας. Οι περισσότεροι άνθρωποι παρασύρονται από τη δόξα και την ηδονή των αισθήσεων και αρκούνται στα φαινόμενα, ως αληθινά και αιώνια. Η εφήμερη αυτή περιπέτεια περιπλέκει την ψυχή στην αλλοτρίωση και στη φθορά, την οδηγεί στο θάνατο. Το κακό επιβάλλει τους νόμους του και εμποδίζει τον αληθινό οδοδείκτη, το θεϊκό φως, ν’αποκαλύψει στην ψυχή τα κρυμμένα μυστήρια. Ο επίγειος βίος γίνεται πρόγευση του αιώνιου κολαστηρίου και της πνευματικής αφάνειας. Αλύτρωτη η ανθρώπινη αισθητικότητα συμβιβάζεται με την αιχμαλωσία της χρονικής ανακύκλωσης των γεγονότων και περιορίζει τη λειτουργία της διάνοιας σε απλές επιφανειακές γνωριμίες. Τα όπλα του λόγου υποταγμένα στην επιβλητικότητα του κακού περιμένουν το θάνατο να τερματίσει τον ανίερο βίο. Η ιερή φωτιά που θερμαίνει την ψυχή για τα αγαθά και υψηλά έργα έσβησε και τη θέση της παίρνει η πύρινη βάσανος της υλικής μέριμνας.

Ψηλότερα απ’αυτούς, πνευματικότερα συμπεριφέρονται όσοι διεισδύουν από την εξωτερική πραγματικότητα στην αρμονική ενότητα των κτισμάτων. Με την ίδια λειτουργική ορμή, τη θυμική διάθεση, απεχθάνονται το

κακό, πολεμούν τα πάθη, καταφρονούν τα κολαστήρια και τη θανατική ποινή για την αρετή. Μέσα από τις φυσικές ομορφιές που απλώνονται αφειδώς τριγύρω μπορούν να αντιληφθούν το αληθινό κάλλος και ν' αποστραφούν την ασχήμια. Τα φυσικά κάλλη είναι αφορμές για σωτηρία, ενώ η ασχήμια και η απατηλή υπόσχεση της ύλης για απολαύσεις γνωρίζουν ότι είναι αφορμές και τρόποι απώλειας. Η αντικειμενική ομορφιά μοιάζει με μια σταγόνα νερού, σε σχέση με τον ωκεανό ή με μια ακτίνα ήλιου σε σχέση με την πηγή του³⁴.

Για τον Πλωτίνο η φυγή είναι ο αντίποδας της κακίας. Η οικειοποίηση της σωφροσύνης και της αρετής είναι η αναίρεση του ανθρώπινου κακού. Ο κόσμος ο αλλότριος, ο αφεστηκώς, εν διαστάσει, πολέμιος, από ανάγκη μπορεί να παρακολουθήσει την ψυχή του στην επιλογή της ανόδου του. Ο πλουραλισμός του, πλούτος μορφών, δεν είναι εμπόδιο. Πρέπει βέβαια να τον υπερβεί για να προσεγγίσει τον πρώτο κόσμο, τον αληθινό κόσμο, όπου επικρατεί ταυτότητα, και ετερότητα, ευδαιμονία, ενότητα.

Πρώτο βήμα είναι η ανάμνηση του καλού, το κάλλος του νου, και η αναγνώριση της ομορφιάς από την ψυχή. Μέσα στη δίνη των υλικών παρεκτροπών, ο αλλότριος κόσμος αγωνίζεται να ανακτήσει την πρώτη ενότητά του. Άλλωστε η ετερότητα, η απορροή, αποδεικνύει και ενισχύει την ελεύθερη επιλογή των όντων στην πάλη των αποδεσμεύσεων. Ο κόσμος και η ψυχή μπορούν ν' ανακτήσουν την ταυτότητά τους ή να επιταχύνουν τη διάσπασή τους.

Ο άνθρωπος με την καθαρή και καλά γυμνασμένη διάνοια εισέρχεται στη φύση του αντικειμένου και στις ποιότητες, που τις αποδεσμεύει από το σώμα. Το συλλαμβάνει δυναμικά στην αρμονική σύζευξη των εσωτερικών δυνάμεων, υποψιάζεται την ουσία, κατανοεί την αισθητική επιφάνεια. Η κατανόηση βέβαια και η απόδοση της αισθητικής επιφάνειας με κάθε είδος τέχνης δεν είναι ικανή να μας οδηγήσει στο υπεραισθητό κάλλος. Ο χριστιανισμός επένδυσε στην εκκλησιαστική τέχνη, τη μουσική και την αγιογραφία κυρίως, αλλά και στην αρχιτεκτονική, την ελπίδα της μεταλαμπάδευσης της θρησκευτικής συγκίνησης στις ψυχές των πιστών. Δεν έχει η τέχνη για τον επίσκοπο Νύσσης την παγανιστική αυτοδυναμία της Πλωτινικής τέχνης. Ούτε ο χριστιανός καλλιτέχνης μπορεί ν' αντλήσει από τον εαυτό του την αλήθεια και την ουσία της ζωής. Ο χριστιανός καλλιτέχνης κινείται χριστοκεντρικά κι αντλεί τα μηνύματά του και την αλήθεια από το πρόσωπο του Χριστού³⁵.

Το τρίτο είδος της αισθητικής εμπειρίας είναι αυτό που οδηγεί τη συνείδηση στο αληθινό φως. Αυτό αποτελεί την προοπτική και την ελπίδα της χριστιανικής αντίληψης του Γρηγορίου Νύσσης. Ο κόσμος του δεν ικανοποιείται από την αντιπαράθεση και τον ανταγωνισμό. Επιδιώκει την απόλυτη αποκάλυψη του Κάλλους. Η Ανάσταση προσφέρει αυτή τη λύτρωση. Αποκαθιστά την ομορφιά του κόσμου και εξουδετερώνει το άσχημο. Η αισθητική-ηθική δυαρχία ξεπερνιέται ή επιβάλλεται πάλι η προοπτική ενότητα. Αποκαλύπτεται το “ένδοθεν είδος”, όπως ακριβώς δημιουργήθηκε από το Θεό.

Υποσημειώσεις

1. PG 44, 161C: εἰ δέ πῶς ἔξω γένοιτο τούτου, γυμνοῦσθαι τοῦ κάλλους ἐν ᾧ ἦν. και 1021B.
2. Ενν. IVIII, 5.
3. PG 44, 161D
4. PG 44, 145B
5. Ενν. I, 8, 3
6. PG 44, 164B
7. PG 44, 164C
8. Ενν. 1,8, 7
9. PG 44, 637C
10. PG 44, 213
11. PG 44, 213C
12. PG 44, 164A
13. PG 44, 164A
14. PG 44, 261D
15. PG 44, 264B
Jaeger VIII, 1, 49,5f.
16. PG 44, 273A
Jaeger VI, ψαλμ. XIII, σ. 386, 1052M 1-9.
17. PG 44, 300D
18. PG 44, 833A
19. PG 44, 833A
20. Ὀριγένους, Περί εὐκῆς 25, 3, II 358, 28F
21. PG 44, 1145B καί
PG 44, 176C «Κυρίως ψυχὴ, ἡ λογικὴ καὶ ἔστι καὶ λέγεται».
22. C 116 . Επίσης στο Φίλωνα αρ. 149, 152 II.
Ὀριγένους PRINC 199,6, V-169, 707.
Πλωτίνος Ενν. 1,2 Ενν. IV4, 39 V18,5.
Γρηγόριος Νύσσης, περί Παρθενίας
JAEGER W., VIII, I, 1266, 248, 18F και 1, 366, 7F.
23. PG 44, 132A, 164A
24. Ενν. 1, 8, 11
25. Ενν. 1, 8, 15. Ὅμοια ἡ πλατωνικὴ ἀποψη στον Πρωταγόρα, στο Φαῖδρο, στην Πολιτεία, στο Μένωνα, στο Τίμαιο.
Παπανούτσου, Ηθική, Αθήνα 1942, σ.σ. 46-48.
26. Ενν. 1, 8, 13, «μεταλήψει πῶς ἀγαθόν καὶ καλόν, ... οὕτω καὶ ἀπό τῆς κακίας καταβαίνοντι τό κακόν».
27. K. JASPERS, Die grössen Philosophen München 1957, σ.σ 649-670. και
PG44, 424AB «οὐδεμίαν καθ' ἡμᾶς ἰσχύν ἕτερον πάθος ἔχει τοσαύτην, ὡς πρὸς τὴν νόσον τῆς ἡδονῆς ἐξετάζεσθαι». PG 44, 424C.
28. PG 44, 42B D
29. PG 44, 1161C D
30. Οἱ ὅροι “τόνος ψυχῆς”, “λογισμός” εἶναι περισσότερο Στωϊκοί.
31. PG 44, 152B.
32. PG 46, 524B.
33. PG 44, 1185C, 364D.
34. PG 44, 361A
35. PG 44, 192A 364D, 424A, PG46, 61A, PG 44, 1185C και
M. CERVASE, The Aesthetics theories of Gregor of Nyssa, Edinburgh 1975 σ. 220.

ε΄) Συμμετρία - Αρμονία - Προαίρεση

Η οντολογική αντιπαράθεση του κάλλους και της ασχήμιας καθώς και οι ποικίλες κοσμολογικές τους και ηθικές εκφράσεις διαιωνίζονται, όσο διαρκεί ο κόσμος και η ανακύκλωση της ζωής. Ωστόσο η πλωτινική αισιοδοξία δεν επιτρέπει την οριστική επικράτηση ή την υπεροχή του κακού. Ως ύψιστη αρχή το Έν είναι καταχρηστικώς ταυτόσημο με το Αγαθόν. Έν≡Αγαθόν αποτελεί στόχο της υπερβατολογικής, ενολογικής αναγωγής παραμένει ακλόνητο στα θεμέλια του κόσμου. Εξουδετερώνει την άρνηση κι επιτρέπει την υπέρβαση της ασχήμιας και την οικειοποίηση του κάλλους.

Στη Γένεση, στην κορυφή της οντολογίας βρίσκεται ο Τριαδικός Θεός, ύψιστη έκφραση ενότητας κι αρμονίας. Καμμία σύγχυση ή διάκριση των ιδιοτήτων του δεν διαταράσσει την απαρασάλευτη αρμονία. Γι΄ αυτό, ο λογικός κόσμος που δημιουργεί, προορίζεται να κερδίσει την αιώνια ζωή, ενώ η λειτουργία του άλογου κόσμου ακολουθεί αδήρητα τους νόμους της.

Στα νοητά κτίσματα, όπως και στον άνθρωπο, η αρμονία εξαρτάται από την προαίρεσή τους. Αρμονία γι΄ αυτό το επίπεδο δεν είναι χωρική ευταξία, αλλά η εμμόνη και η προσήλωση στις θεϊκές εντολές.

Οι μαρτυρίες στη φύση για την εγκυρότητα και την ισχύ της ενικής ουσίας είναι πολλές. Οι φυσικοί νόμοι, τ΄ αστέρια, η γη, η παγκόσμια τάξη είναι εκφράσεις της κοινής αρχής. Ιδιαίτερα η φυσική αρμονία θεωρήθηκε μαρτυρία της ομορφιάς του πνευματικού κόσμου. Η συμμετρία των σωμάτων υπήρξε γι΄ αυτό ο κύριος όρος του αισθητικού κάλλους, όπως διατυπώθηκε στις κλασσικές αποδόσεις.

Η θέση του Πλωτίνου σχετικά με το κάλλος και τη συμμετρία διαφέρει ουσιαστικά από εκείνη των Στωϊκών. Από όλους σχεδόν λέγεται ότι η συμμετρία των μερών προς άλλα και προς το όλο και συνάμα τα καλά χρώματα δημιουργούν την ορατή ομορφιά. Να είναι όμορφα τα πράγματα, καθώς και όλα τα άλλα σημαίνει ότι είναι συμμετρικά και ότι έχουν μέσα τους το μέτρο. Γι΄ αυτούς, λοιπόν, που δέχονται αυτή τη θεωρία, δεν υπάρχει τίποτε άλλο απλό που να είναι όμορφο, αλλά κατ΄ ανάγκη μόνο το σύνθετο είναι όμορφο. Επίσης κατ΄ αυτούς το όλο είναι όμορφο, ενώ τα μέρη του δεν μπορούν αφ΄ εαυτών να είναι όμορφα, αλλά μόνο τόσο, όσο συντελούν στο να είναι το όλο όμορφο. Αν όμως είναι το όλο όμορφο, τότε πρέπει να είναι και τα μέρη, γιατί ένα όμορφο όλο δεν μπορεί να αποτελείται

απο άσχημα μέρη, αλλά η ομορφιά πρέπει να διαπερνά όλα τα μέρη¹. Η ιδέα τα πλησιάζει και τα συντάσσει σε ενότητα.

Η ειδητική αρχή ενοποιεί τη σύνθεση και την κάνει ομόλογη με τον ε-αυτό της. Η ειδητική αρχή είναι ένα με τον εαυτό της και γι' αυτό, αυτό που μορφώνει, όσο γίνεται και αφού αποτελείται από πολλά μέρη, πρέπει να το ενοποιήσει ... Έτσι ώστε, όπως η ομορφιά μιας οικίας μοιάζει με τα μέρη της, όπως η φύση δίνει το κάλλος της σ' ένα λίθο, έτσι γίνεται το όμορφο - σύνθετο σώμα με την κοινωνία του στην αθάνατη ειδητική αρχή.² Το είδος συντονίζει κι ενώνει τα μέρη σ' ένα σύνολο κι αυτό το σύνολο, η ενότητα, είναι τόσο ωραία, όσο και τα μέρη της.³

Είναι φανερό ότι ως προς τη συμμετρία ο παραδοσιακός ορισμός κρίνεται πολύ περιορισμένος και πολύ ευρύς. Ο Πλωτίνος διαφοροποιείται από την παραδοσιακή άποψη. Διαφοροποιείται από την άποψη του Πλάτωνα που διατυπώνεται στο Φίληβο, ότι το αγαθό αποτελείται από τη συμμετρία, το κάλλος και την αλήθεια. Απορρίπτει την συμμετρία ως ιδεώδες της Αισθητικής, όπως εθεωρείτο στον Πλάτωνα και στον Αριστοτέλη και αργότερα από τους Στωικούς.

Αδυνατεί να ερμηνεύσει την ομορφιά των απλών στοιχείων, που δεν είναι συνδυασμοί μερών, όπως ο φωτισμός κατά τη νύχτα, το φως του ήλιου, ο χρυσός, ένας απομονωμένος μουσικός τόνος και πάνω απ' όλα η υπέρτατη πνευματική ιδέα του ωραίου. Ο Πλωτίνος, για ν' ανταποκριθεί σ' αυτή την απαίτηση, προτείνει τον αισθητικό ατομισμό. Κάθε ωραία σύνθεση αποτελείται από όμορφα, απλά συστατικά, που μπορούν ν' αναλυθούν ακόμη περισσότερο.

Ακόμη ο υπό κρίση ορισμός δεν περιλαμβάνει συνθετικά σύνολα που είναι συμμετρικά, αλλά δεν είναι ωραία κι αντίθετα. Οι νόμοι, οι πράξεις, οι συζητήσεις συγκαταλέγονται σ' αυτή την κατηγορία. Συγκαταλέγονται επίσης πράγματα παραδεκτά άσχημα, αλλά συμμετρικά, όπως οι προτάσεις: εγκράτεια είναι μια ορισμένη αφροσύνη. Δικαιοσύνη είναι μια γενναιοδωρη αφέλεια. Ωστόσο, εδώ συγχέεται η αισθητική με τη λογική και ο Πλωτίνος δεν επιμένει στην επίλυση του αδιεξόδου.

Η προοπτική και η αφετηρία της κριτικής του εντοπίζεται στο "ένοπιόν" ωραίο, στο κάλλος, καθ' αυτό. Πίσω από τα απλά και σύνθετα αισθητικά αντικείμενα η πλωτινική καλολογία επιδιώκει τη σύλληψη της ενότητας και του κάλλους.

Για πρώτη φορά στη θεωρία της αισθητικής ο Πλωτίνος θέτει το ερώτημα για την ομορφιά των απλών πραγμάτων, όπως είναι το φως του ήλιου, της σελήνης, της αστροφεγγιάς, ενός μεμονωμένου ήχου κ.λπ., και με τον τρόπο αυτό δείχνει, ότι η παραδοσιακή αντίληψη για το ωραίο είναι τουλάχιστον ελλιπής.

Η πλωτινική άποψη για την ομορφιά των απλών στοιχείων επαναλαμβάνεται στο Γρηγόριο Νύσσης. Τα απλά στοιχεία των όντων, όσο και τα σύνθετα, λειτουργούν ιχνηλατώντας την εντελέχεια. Η εναρμόνιση της εξωτερικής τους δραστηριότητας με τον εσωτερικό, τον εγγενή σκοπό τους, είναι η συμμετρία κι η ομορφιά. Αυτή τη σημασία έχει η διαπίστωση του Δημιουργού, ότι τα πάντα έγιναν “καλά λίαν”. Η εγκείμενη στα όντα θεϊκή δύναμη τα τελειοποιεί και τα συντηρεί.⁴

Ο αέρας, η φωτιά, το νερό, το τραγούδι των πουλιών, τα φυτά, οι ήμερες κινήσεις των κυμάτων, τα χρώματα εκφράζουν την τελειότητα και την ομορφιά της λεπτομέρειας, της στοιχειώδους συστάσεως του κόσμου, ο οποίος δημιουργήθηκε από τον Θεό.⁵ Έτσι, το κάλλος των απλών στοιχείων του πλωτινικού κόσμου μετατοπίζεται ή μάλλον διευρύνεται κι εκτός από τα φαινόμενα περιλαμβάνει όλα τα φυσικά στοιχεία.⁶ Βέβαια αίρεται ο πλωτινικός ορισμός περί του σωματικού κάλλους ότι «ἐν εὐχροΐα τινι κι εὐμορφία τό κάλλος ὀρίζεται».⁷ Στη συμμετρία των συνθέτων σωμάτων, μα και στο ασύμμετρο και άσχημο αισθητικά σχήμα των απλών, υπάρχει μια εσωτερική εντελέχεια, αυτάρκεια. Αυτή η αυτάρκεια είναι η ομορφιά.

Η καινούργια άποψη είναι σαφής και συγκεκριμένη. Η σκολόπενδρα, ο χερσαίος βάτραχος και τα εκ σήψεως των βορβόρων “ζωογονούμενα” χαρακτηρίζονται “καλά λίαν”, διότι ενέχουν τελειότητα από την πρώτη στιγμή της δημιουργίας τους. Η Πρόνοια φροντίζει για τη συντήρησή τους και την αυτάρκειά τους. Η θεία δικαιοσύνη τακτοποιεί από το πιο ταπεινό, ως προς τη μορφή στοιχείο, ως το επιβλητικότερο δημιούργημα. Αποδίδει ισοδύναμα και ακέραια το νόμο της ζωής και της διαιώνισης του είδους. Καμιά ανθρωπινή πρωτοβουλία ή καμιά μετοχή δεν μπορεί να εξασφαλίσει το έργο της Πρόνοιας. Η αγαπητική διάθεση του Θεού δεν αδικεί κανένα δημιούργημα.

Η αρμονία δεν είναι κεφάλαιο ανεξάρτητο από την υπόλοιπη φύση. Βρίσκεται μέσα στα μόρια του κόσμου ως αναγκαίος ειρμός. Έτσι, από κάποια ακολουθία αναφαίνεται η φωτιά πριν από τ' άλλα στοιχεία, έπειτα το επόμενο και μετά το τρίτο κι έπειτα κατά κάποια ακολουθία όλα τ' άλλα στοιχεία, όχι από κάποια συντυχία, από άτακτη και τυχαία φορά, αλλά

σύμφωνα με νόμους τεχνικούς.⁸ Σύμφωνα μ' αυτή την απαράβατη τάξη τον ανώτατο χώρο κατέλαβαν τα ανωφερεστέρα, από κάθε ανωφερή ουσία, στοιχεία. Επειδή δεν είναι ισομερώς τοποθετημένη ως ιδιότητα, τα συγκρατεί ώστε να μένουν σε αμετάθετη σταθερότητα με τη δύναμη της φύσης τους, κατά την ουσία του Δημιουργού.⁹

Αν δεν προϋπάρχει η αρμονία, δεν είναι δυνατόν να επιβληθεί στην ψυχή. Η παγκόσμια ψυχή τη δημιουργεί και την επιβάλλει στον κόσμο, όπως ακριβώς η ατομική τύχη εξουσιάζει τα σώματα. Η εγκόσμια αρμονία επαναλαμβάνεται στην πράξη του μουσικού, που επιβάλλει στις χορδές ό,τι προηγουμένως ο λόγος του συνέθετε.¹⁰ Όστε η αρμονία είναι γέννημα της ψυχής και ιδιότητα του κόσμου. Το ρόλο της πλωτινικής παγκόσμιας ψυχής αναλαμβάνει τελικά και συνειδητά ο Χριστιανικός Θεός. Προσθέτει δυναμικά την αρμονία στην κάθε ψυχή, για να την καλέσει “πρός σωτηρίαν”. Είναι κύριος συντελεστής ενότητας των ψυχικών δυνάμεων, των δυνάμεων του νου, όρος του κάλλους. Αρετή είναι η αρμονία, η κακία είναι δυσαρμονία. Για την ψυχή αρμονία είναι να επιτελεί το κάθε μέρος της αυτό που πρέπει.¹¹ Ψυχή και κόσμος είναι συγγενείς και συνεχείς. Η τάξη τους κι η εκτέλεση του προδιαγραφόμενου από την ανάγκη σκοπού, είναι η εικόνα κι η αρμονία της Αρχής τους. Η ταυτότητα του Ενός, η συνέχεια κι η αϊδιότητά του, κληροδοτούν τη δυνατότητα της αρμονίας σε κάθε ψυχή, σ' όλο τον κόσμο. Γι' αυτό η διαπίστωσή της σημαδεύει τις διαπιστώσεις της ψυχής για το Θεό, ελκύει την ανάμνηση και στοχεύει στην επιστροφή του νου στην αιώνια του πατρίδα. Όταν βλέπει κανείς τη συμπαντική συμμετρία, τη μεγάλη ευταξία και το είδος των άστρων, θα ενθυμηθεί και θα θαυμάσει τον κόσμο εκείνο, απ' όπου αυτά προέρχονται.¹²

«Τῷ γάρ ἐποπτικῷ τε καί διορατικῷ τῆς ψυχῆς, ὀφθαλμῷ, ὡς παρόν κατανοήσας, τό δι' ἐλπίδος τοῖς ἀγαθοῖς ἀποκείμενον, καί παρελθόν τῆ ψυχῆ πᾶν τό φαινόμενον, ἐντός τε τῶν οὐρανίων ἀδύτων παραδύς, καθάπτεται τῆς ἀκρισίας τῶν μικροπρεπῶς τήν τοῦ καλοῦ κρίσιν τοῖς αἰσθητικοῖς μορίοις ἐπιτρεπόντων».¹³

Είναι ύμνος της ανέφικτης και άφραστης δόξας του Θεού, παράγεται με την αρμονία, η συνωδία όλης της κτίσης “πρός έαυτή”, η οποία αποτελείται από αντίθετα, διότι αντίθετα είναι μεταξύ τους η κίνηση και η στάση. Αυτές ενώθηκαν μεταξύ τους στην φύση των όντων. Εξ' αιτίας τους παρατηρείται σ' αυτά κάποια αμήχανη τάξη, μείξη των αντικειμένων, καθώς και στην κίνηση φαίνεται το στάσιμο και στο μη κινούμενο το αεικίνητο. Διότι

κινούνται με τους πλανήτες ή αντίθετα. Συμβαίνει δε πάντα να παραμένει και στην ταυτότητα ο ειρμός.

Ο θαυμασμός του κόσμου, του μεγέθους, του κάλλους και της αΐδιας φοράς συνεπάγεται το θαυμασμό και την αντίληψη του αρχετυπικού, του αληθινού, όπου τα όντα είναι αιώνια κι αληθινά. Ο αισθητός κόσμος είναι παράγωγος του πνευματικού και αποστολή του είναι να κινεί το θαυμασμό και τη φαντασία για τη σύλληψη του μεγαλείου και της ουσίας του πνευματικού κάλλους. Ο Γρηγόριος Νύσσης απαιτεί από το θεατή της κοσμικής ομορφιάς στοχαστική στάση και ψυχική διόραση. Διότι δεν αντιλαμβάνεται το μέγεθος της πνευματικής ομορφιάς εκείνος που αφήνεται στο θαυμασμό των αισθήσεων.¹⁴ “Τό γάρ εικῆ τε καί ἀλόγως γινόμενον, οὐκ ἄν ἔργον εἴη θεοῦ.”¹⁵ Η πραγματικότητα του Θεού και το «τέλος» είναι στοιχεία, που η συνείδηση οφείλει να αντιληφθεί, για να κατανοήσει το μυστήριο της θείας οικονομίας και να πραγματοποιήσει τον δικό της προορισμό. Έτσι, η ανάμνηση και ο θαυμασμός δεν είναι ενστικτώδεις ψυχικές κινήσεις, αλλά είναι λογικές διαπιστώσεις και συλλήψεις σχετικά με το θέμα της δημιουργίας.

Η γνώση των φυσικῶν φαινομένων και η φιλοσοφική γνώση, αξιολογούνται για όσους μελετούν τα θεία μυστήρια. “Θήγεται πρὸς ἀρετὴν δiάνοια” με την αστρονομία, με την κατανόηση της αλήθειας, διὰ των αριθμῶν και με κάθε μέθοδο, που αποδεικνύει τα αγνοούμενα και βεβαιώνει τα γνωστά. Αντίθετα, εκείνος ο οποίος δεν γνωρίζει τίποτε απ’ αυτά και δεν χειραγωγείται από τον κόσμο για την κατανόηση των υπερκόσμιων αγαθῶν, περνά τη ζωή του “ἀπαλός, ἀγύμναστος καί ἀτριβής στή δiάνοια”¹⁶. Είναι κατώτερος από εκείνον, που συμμετέχει σωστά στη ζωή. «Ἡ ἐπιστήμη», η σύλληψη της υπερκόσμιας αλήθειας μέσα από την αισθητική πραγματικότητα, είναι διανοητικό γεγονός. Είναι βίωμα. Είναι ενόραση.

Δεν σκιρτά ενστικτωδῶς η ψυχή στη θέα του κάλλους, αλλά εμβαθύνει, αναζητά την κρυμμένη αλήθεια. Ο αισθητός χώρος, στοιχείο ουδέτερο, περιμένει το νόημά του από τη στάση της προαίρεσης.¹⁷ Η αρμονία της ψυχῆς είναι το προστάδιο για τη θέα της αρμονίας των αιώνιων ὄντων.¹⁸

Αλλά τι είναι η αρμονία της ψυχῆς ή μάλλον π;νς επιτυγχάνεται; Ο Πλωτίνος προσεγγίζει το θέμα εκ του αντιθέτου. Προσδιορίζει πρώτα την ουσία της άσχημης ψυχῆς, τη δειλία, την αδικία, την ακολασία, τη ροπή στις σωματικές ηδονές. Ασχήμια ψυχῆς είναι τα πάθη. Αν η ψυχή τ’ αποστραφεί, αν απαγκιστρωθεί από τις δεσμεύσεις τους, μπορεί να γίνει χώρος πνευματοποίησης των αισθήσεων. Η μυστική τους στροφή στις πνευματικές απαι-

τήσεις του νου προσαρτά στην πλωτινική καλολογία τη μεταφυσική και τη “μυστική” ψυχολογία.

Η ψυχή ανήκει στην κατηγορία ενός μεταφυσικού είναι.¹⁹ Η ατομική ψυχή στ’ αστέρια, στους δαίμονες, στους ανθρώπους, κι η παγκόσμια ψυχή απηχούν στωϊκές και πλατωνικές επιδράσεις. Η παγκόσμια ψυχή κι η ψυχή των αστεριών είναι αθάνατη. Στις άλλες ατομικές ψυχές ένα τμήμα είναι θνητό κι άλλο αθάνατο. Με την αθανασία της ψυχής εξηγείται η ταυτόχρονη παρουσία σ’ αυτήν όλων των στοιχείων του κόσμου: η φύση, ο νους, το Ένα είναι παρόντα, αιώνια με τις σκέψεις, τις αισθήσεις, την έκσταση.²⁰ Προνόμιο της ανθρώπινης ψυχής είναι η ευδαιμονία²¹. Η καθαρότητα είναι η ομορφιά της. Μ’ αυτήν γίνεται “εἶδος” και “λόγος”, ασώματα και νοερή. Ανήκει απόλυτα στο χώρο του θείου, όπου εκβλαστάνει η απόλυτη ευδαιμονία κι ομορφιά.²²

Με την καθαρότητα οι αισθήσεις μεταβάλλονται σε “ἀμυδρές νοήσεις,” αντιλαμβάνονται το κάλλος των αρετών, την επιστήμη, τα καλά επιτηδεύματα, που τελειώνονται στην “ἐν τῇ ψυχῇ τῶν καλῶν αἰτίαν”. Όταν η ψυχή βιώνει την αρετή, την τιμιότητα, την ανδρεία, δοκιμάζει απορίες, ευφροσύνη και θαυμασμό,²³ υποτάσσει τις σωματικές αισθήσεις απόλυτα στις πνευματικές της αναζητήσεις, παραμερίζει την απατηλή “δόξα” και κατακτά την αληθινή γνώση των όντων. Έτσι, αν και θεωρείται προϋποθετική κι αναγκαία η λογική κι αξιολογική αναφορά στα νοητά ιδιαίτερα όντα, στη γνώση και στους νόμους των σχέσεών του, ο έσχατος σκοπός της ψυχής είναι η ένωσή της με το Ένα, η ενοποίησή της με το Νου.

Η ψυχή ορέγεται το νου, τείνει να γίνει όμοια με το νου και δημιουργεί.²⁴ Ομοίωση της ψυχής με το νου σημαίνει για τον Γρηγόριο Νύσσης ομοίωση της ψυχής με το θείο. Ο άνθρωπος και στη σκέψη του Γρηγορίου Νύσσης είναι “ὁμοιογενής πρὸς τό ὄλον” μιμείται την αρχετυπική αρμονία.²⁵ Η εσωτερική αρμονία του ανθρώπου είναι η αρετή. Αρετή είναι η αρμονία των τριών μερών της ψυχής, που νοηματοδοτεί και το κοσμικό κάλλος. Η απαστράπτουσα λάμψη της αρετής είναι το εσωτερικό κάλλος, το όμορφο πρόσωπο της δικαιοσύνης και της σωφροσύνης.

Είναι η πρώτη, η αληθινή κι αρχετυπική μουσική, που ενώνεται με την παγκόσμια αρμονία κι ανακρούεται ως ύμνος στη σοφία του Δημιουργού. Είναι η ειρήνη, που θεμελιώνει τον πλουραλισμό και θεραπεύει τις εγγενείς αντιθέσεις του πλωτινικού κόσμου.

Μια τέτοια ανεπανάληπτη μουσική κι αρμονία εννοεί ο Γρηγόριος Νύσσης με τους όρους ευταξία και συμμετρία, που τη διαπιστώνει στον άπειρο χώρο.²⁶ “πάντα πρὸς ἄλληλα νεύοι τὰ κατὰ κόσμον φαινόμενα... καί συμπνέοι πρὸς ἑαυτὴν ἢ κτίσις” Επίσης “ἡ γάρ τῶν πάντων πρὸς ἄλληλα σύμπνοιά τε καί συμπάθεια...”.

Πρότυπο και μήτρα και πηγή της ανθρώπινης και συμπαντικής αρμονίας είναι ο Δημιουργός του κόσμου. Κανένα παράγωγο δεν μπορεί να φτάσει την αρχετυπική τελειότητά του.

Η πλησιέστερη προς αυτή κτιστή αρμονία είναι η αρμονία των αγγελικών τάξεων, όπου η τάξις των νοητών και υπερκόσμιων δυνάμεων εις το διηνεκές μένει, χωρίς παρεμβολή κακίας ή άλλου κακού, που θα διαταράξει τη διαρκή ευταξία.²⁷

Η ωραιότητά τους υπερβαίνει κατά πολύ την ωραιότητα των φυσικών φαινομένων.²⁸ Η ψυχή αντικρύζει το θαύμα έκπληκτη, όταν ενεργεί ευσημόνως. Πλησιάζει την αλήθεια και κατανοεί την ουσία της ψυχικής ωραιότητας. Ο Χριστός είναι ανεξάντλητη πηγή της. Είναι καθαρός κι απαθής και η μετοχή σ’ Αυτόν εξασφαλίζει την αρμονική σύζευξη των δυνάμεων της ψυχής.²⁹ Ο Χριστός είναι η ταύτιση του αγαθού και του κάλλους, είναι “ὄντως ὄν” και “ἐπέκεινα τοῦ ὄντος”.³⁰

Γι’ αυτή την ειρήνη και την αρετή επιστρατεύει κι η μακραίωνη παιδαγωγική τις δυνάμεις της. Ο Johan Heinrich Pestalozzi υποστήριξε την ανάγκη της ανθρωπιστικής παιδείας, που θα οδηγήσει την ψυχή στην αρετή, έτσι ώστε το “ένδοθεν είδος” να είναι ο σωστός κυβερνήτης της ζωής.³¹ Επίσης ο Joh. Basedow (1723-1790) υποστηρίζει ότι σκοπός της αγωγής είναι η αρετή, που ταυτίζεται με την ευτυχία. Οι άνθρωποι μπορούν να γίνουν ευτυχισμένοι, αν προετοιμαστούν για την αρετή.³² Η αρετή είναι ακόμη προϋπόθεση της υγιούς κοινωνικής ζωής. Γι’ αυτό, το σύνολο των ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών την περιέλαβε στους εννοιολογικούς πυρήνες των ενδιαφερόντων του. Άλλωστε ο Pestalozzi στο τετράτομο μυθιστόρημα του Leinhard und Gertrud υποστηρίζει ότι η θρησκευτικότητα, η πνευματικότητα και η ηθική εμπεριέχονται στις προϋποθέσεις της κοινωνικής εξυγίανσης με την αγάπη. Ιδιαίτερη σημασία αποδίδεται στην ηθική, που ορίζεται ως αυτονομία του ανθρώπου, η οποία τον οδηγεί στην αυτενέργεια.³³ Εξάλλου για τον Herbart η Ηθική, η επιστήμη των ηθικών ελατηρίων, υποδεικνύει το σκοπό της αγωγής.³⁴ Σημαντική εξάλλου στο σημείο αυτό θεωρούμε την άποψη του René Hubert που σημειώνει:

Το συναίσθημα του κάλλους είναι μια συναισθηματική σύνθεση περιορισμένη σ' ένα ιδιαίτερο αντικείμενο. Το ίδιο συμβαίνει και με το συναίσθημα της αγάπης. Για να επιτύχει την ενοποίησή του το άτομο, πρέπει να υψωθεί σε μια σύνθεση ακόμη τελειότερη και πλουσιότερη, στην παράσταση μιας σχέσης, που το ενώνει όχι μ' αυτό ή το άλλο ιδιαίτερο αντικείμενο μέσα στη ζωή, αλλά με την ολότητα της ζωής, μ' άλλα λόγια, με κάτι που θα αποτελεί το σύνδεσμο της πραγματικής ζωής έξω απ' αυτό, με τη ζωή που πραγματώνει μέσα του. Ο άξονας μιας παρόμοιας σχέσης είναι το ατομικό ον, συγχρόνως σ' ό,τι το ουσιαστικά ανθρώπινο υπάρχει μέσα του, και στην αρχή της ίδιας της ατομικότητάς του.³⁵

Σύμφωνα με την άποψη αυτή ο άνθρωπος, για να ολοκληρωθεί, οφείλει ν' αξιοποιήσει τις αισθητικές παραστάσεις και την αγάπη, για να εποπτεύσει άμεσα τη ζωή και τον κόσμο στο σύνολό τους. Όστε αισθητική και παιδαγωγική καθοδηγούν τον άνθρωπο στην ομαλή και παραγωγική προσαρμογή του στο ευρύ περιβάλλον του.

Στην Παιδαγωγική επιστήμη, η συσχέτιση του ανθρώπου με το περιβάλλον του, προσδιορίζεται από αρχές, που θεωρούνται μηχανισμοί αλληλεξάρτησης μεταξύ προσώπων κι ακόμη γενικές ψυχοπαιδαγωγικές διαδικασίες που διευκολύνουν την ορθή προσαρμογή στον κόσμο των προσώπων και των πραγμάτων. Από τις αρχές της μυστικής επικοινωνίας, τη γνώση του άλλου προσώπου, τη στέρηση του προσώπου, την αρχή της γνώσης των πραγμάτων, την αρχή της διστακτικότητας και της ανίχνευσης, την αρχή του περιορισμού της υπέρβασης και του τρόπου, επισημαίνουμε ως σχετικές με το θέμα μας, την αρχή της μυστικής επικοινωνίας και την αρχή της γνώσης των πραγμάτων³⁶. Για το ίδιο θέμα αναφέρουμε την παιδαγωγική έννοια της εποπτείας, τον αμεσότερο τρόπο της επικοινωνίας με τον περιβάλλοντα κόσμο, όπως επισημαίνεται από τον Pestalozzi και τον Herbart. Στον τρίτο τόμο του έργου του Pestalozzi, *Leinhard und Gertrud*, γίνεται μνεία του βασικότερου παιδαγωγικού αξιώματος του Pestalozzi, της εποπτείας, που θεωρείται ενεργητική πνευματική λειτουργία και η βάση της γνώσεως και της μορφώσεως. Η εποπτεία είναι τυχαία, όταν η κατ' αίσθηση αντίληψη είναι συμπτωματική και σκόπιμη, όταν τα διάφορα αντικείμενα παρουσιάζονται για παρατήρηση, για μελέτη και σαφή κατ' αίσθηση αντίληψη.

Η εποπτεία με την έννοια αυτή υποδηλώνεται και στην ψυχολογία του Johann Friedrich Herbart (1776-1841) που είναι κατ' εξοχήν παραστατική ψυ-

χολογία και θεωρεί τις παραστάσεις σαν το πρωταρχικό πνευματικό στοιχείο του ανθρώπου. Ακόμη κι η συνείδηση θεωρείται ως το σύνολο των παραστάσεων που βρίσκονται σε ταυτόχρονη κι έντονη αλληλεπίδραση. Η ισχυρή παράσταση βρίσκεται στη συνείδηση, ενώ οι ασθενέστερες απωθούνται στο υποσυνείδητο. Οι παραστάσεις είναι σωματικές ή αναφέρονται σε εξωτερικά πρόσωπα, πράγματα ή καταστάσεις. Όλες δημιουργούνται στην ψυχή διά των αισθητηρίων οργάνων. Ο συνειρμός, δηλ. ο σύνδεσμος των παραστάσεων, διασφαλίζει την υγιή ψυχολογική ζωή, που συντελείται με τις τέσσερις αρχές: της ομοιότητας, της αντιθέσεως, του συγχρονισμού και της διαδοχής. Με την γνώση του περιβάλλοντος σχετίζονται ακόμη τα κίνητρα, που, σύμφωνα με τον McCall, διακρίνονται σε εσωτερικά, με υποδιαρέσεις: α') τα γνωστικά κίνητρα, β') τα κίνητρα αυτοέκφρασης, γ') τα κίνητρα αυτοεκτίμησης κι αυτοπεποίθησης, δ') τα κίνητρα συνεργασίας και κοινωνικής αναγνώρισης και ε') κίνητρα που βασίζονται σε φυσιολογικές ανάγκες.³⁷ Τα γνωστικά κίνητρα επαναλαμβάνουν την αριστοτελική αρχή "πάντες οι άνθρωποι φύσει του ειδέναι ορέγονται" και δηλώνουν την έμφυτη ικανοποίηση που αισθάνονται οι άνθρωποι όταν ασχολούνται με πνευματικές δραστηριότητες και τα δημιουργήματά τους. Το ίδιο νόημα έχει κι η άποψη του T. Jersild, ότι ο νους έχει μια τάση να τρέφει τον εαυτό του.

Το βασικό σημείο που χαρακτηρίζει τα κίνητρα αυτοέκφρασης είναι η έμφυτη τάση του ανθρώπου να εξερευνά, να χειρίζεται, να σκέπτεται και να δημιουργεί με τόση πληρότητα και τόση περιπλοκότητα, όση είναι ικανός να αντιμετωπίσει.

Στα κίνητρα αυτοεκτίμησης κι αυτοπεποίθησης συμπεριλαμβάνονται η επιτυχία, η αποτυχία, η γνώση προόδου, ο συναγωνισμός, η υπεροχή σε σύγκριση με τους άλλους. Είναι φανερό ότι στη βάση της θεώρησης των σχέσεων ανθρώπου περιβάλλοντος βρίσκεται η αριστοτελική θεωρία για την έμφυτη γνώση "πάντες οί άνθρωποι φύσει τοῦ ειδέναι ορέγονται". Γνωστοί παιδαγωγοί στήριξαν τις απόψεις τους πάνω σ' αυτό το θέμα, όπως π.χ. ο Bert Kersh, που αναφέρθηκε στην εσωτερική περιέργεια, ο Bruner και η Maria Montessori.³⁸

Με την έμφυτη όρεξη για γνώση προχωρεί ο άνθρωπος στη γνώση του κόσμου και στην κατάκτηση των αισθητικών αξιών, κάλλους, καλού, αρετής. Στην περίπτωση αυτή εφαρμόζεται η άποψη του Νίτσε, ότι η αισθητική δεν είναι παρά εφαρμοσμένη φυσιολογία. Μέσα στην ανθρώπινη ύπαρξη βρίσκονται οι γενικές αρχές της."³⁹

Η κοινή συγκινησιακή εκτίμηση των αισθητικών μορφών υπαγορεύει καθολικά κριτήρια για τα φαινόμενα και τ'αντικείμενα. Το φως π.χ. αντιστοιχεί με τη χαρά, το σκοτάδι με τη λύπη. Έτσι τα κοινά εκφραστικά μέσα, γέλια, κραυγές ή όσα ελκύουν ή απωθούν την ψυχή από την αντικειμενική πραγματικότητα, βρίσκουν στη μορφοποιό φαντασία την τέχνη να εκφραστούν και να διατηρηθούν αθάνατα σ'όλες τις γενιές των ανθρώπων. Η καλαισθητική νοοτροπία που είναι συνάρτηση του χωρόχρονου, αλλά εξελίσσεται μορφολογικά και στη βαθύτερη ουσία της παραμένει πανανθρώπινη, διερμηνεύει τον πολιτισμό μιας εποχής και πλησιάζει με την παιδεία σ'ένα συντονισμό με το καθολικό γούστο, μέχρι την ταύτιση.⁴⁰ Η κοινή συμβίωση των ανθρώπων γέννησε την κοινή ευαισθησία για το ωραίο, έτσι που να δημιουργηθεί λίγο πολύ κοινή αίσθηση του ωραίου. Παράλληλα ο Rene Hubert σημειώνει:

Η εκπαιδευτική εμπειρία βρίθει από στοιχεία αισθητικά που δεν συνειδητοποιούνται. Η καθημερινή εμπειρία, η σχολική και εξωσχολική ζωή, τα μουσεία, οι πινακοθήκες, ο πλούτος κι ο δυναμισμός της σύγχρονης ζωής είναι στοιχεία που απαιτούν εγρήγορση κι αισθητική ευαισθησία, για να κατανοηθούν και να κεντρίσουν το ενδιαφέρον για τη βαθύτερη προσέγγιση των επιτευγμάτων του πολιτισμού.

Η καθιέρωση της αισθητικής αγωγής στην εκπαίδευση απετέλεσε τεκμήριο κι αφετηρία για την αμεσότερη κι αποτελεσματικότερη συσχέτιση του ανθρώπου με τον πολιτισμό. Ο Henri Focillon παρατηρεί ότι η ανάπτυξη, που έγινε τα τελευταία χρόνια με τη διδασκαλία των τεχνών και της ιστορίας τους, είναι ένα από τα πιο αξιοπρόσεκτα γεγονότα της εποχής μας⁴¹. Οι σκοποί της καλλιτεχνικής αγωγής είναι σύνθετοι:

α') εθνικοί και κοινωνικοί και μύηση στην ιστορία των μεγάλων εθνικών τεχνών κι ακόμη η μύηση στη λεγόμενη μικροτεχνία, γιατί είναι η γέφυρα ανάμεσα στην καλλιτεχνική εργασία και στην τεχνική εργασία, π.χ. σκάλισμα, υαλουργική, χρυσοχοϊκή, κεραμική κ.λπ.

β') τεχνικοί και επαγγελματικοί. Η εκβιομηχανοποίηση δεν έχει καταστρέψει και δεν θα καταστρέψει ίσως ποτέ τη χειρωνακτική εργασία του τεχνίτη. Εκτός από αυτό, όσο περισσότερο τελειοποιούνται οι μέθοδοι της βιομηχανίας, τόσο περισσότερο προσπαθούν, ακόμη και στις εργασίες της μεγάλης παραγωγής, να συναγωνιστούν, για αισθητικούς λόγους, την παραγωγή των τεχνιτών. Μια ανάλογη καλλιέργεια είναι λοιπόν όλο και περισ-

σότερο αναγκαία στους δημιουργούς κι ακόμη στους εκτελεστές. Η αισθητική καλλιέργεια είναι το συμπλήρωμα της επαγγελματικής μόρφωσης.

γ') καθαρά αισθητικοί. Η καλλιτεχνική αγωγή αρχίζει με τη συνοδεία της αισθητηριακής και αισθητο-κινητικής μαθητείας, αλλά την ξεπερνά συνεχώς. Η πρώτη, όπως κι οι μορφές της αγωγής, προσκολλάται σ' αυτή. Η φυσική, η χειρωνακτική, η επιστημονική απαιτούν από το παιδί να μάθει διαδοχικά να κοιτάξει, να συγκρίνει, να παρατηρεί, να εργάζεται. Ο Henri Couhier γράφει σχετικά "όλη αυτή η μαθητεία, έχει για σκοπό τη γνώση των πραγμάτων"⁴².

Η καλλιτεχνική αγωγή πραγματοποιείται με τρία μέσα: α') με την ιστορία των διαφόρων τεχνών, β') με την πρακτική εφαρμογή τους, γ') με την επεξηγηματική ακρόαση των έργων ή των αναπαραστάσεών τους.

Η ιστορία της τέχνης συνδέεται με την ιστορία του πολιτισμού κι είναι η πρώτη εξωτερική θεώρηση της ομορφιάς. Μια ιδιαίτερη θέση σ' αυτήν κατέχει η γνώση της τεχνικής. Υπάρχουν τέχνες, όπως η χαλκογραφία, όπου η τεχνική μέθοδος βρίσκεται στο πρώτο επίπεδο κι όπου οι πρόοδοι οφείλονται, σχεδόν αποκλειστικά, στην πρόοδο της τεχνικής.

Στην ιστορία της τέχνης προστίθεται η πρακτική εξάσκηση, τουλάχιστον στις τρεις μορφές, του προπλάσματος, του ιχνογραφήματος και του τραγουδιού. Με αυτές επιτρέπεται η προσωπική δημιουργία και κυρίως, όταν αποβλέπει στη διαμόρφωση του γούστου με τη σύγχρονη αγωγή της όρασης, του χεριού και της νοημοσύνης, και, όταν παραχωρεί την κύρια θέση στη φαντασία, στη μελέτη της ζωής και στους διακοσμητικούς συνδυασμούς. Η μουσική αποβλέπει στην συναισθηματική διαμόρφωση του ατόμου, και διαδραματίζει ένα ρόλο ακόμη σπουδαιότερο, επειδή, πολύ περισσότερο, η διδασκαλία της έχει απαλλαγεί από κάθε ωφελμιστική και τεχνική αξία. Υπάρχει πράγματι μια αισθητική μουσική, που η γοητεία της βρίσκεται κυρίως στην ιδιότητα της εύηχης ύλης, υπάρχει μια μουσική για τη νοημοσύνη κι ακόμη για την πνευματικότητα, που έχει αξία για την σχέση της με τις μεγάλες, τις ανώτερες συγκινήσεις της συνείδησης και την εκφράζει τη σχέση αυτή μέσα στις λεπτές αναλογίες του μεγέθους, της συμμετρίας, του φθόγγου, του ρυθμού, που δημιουργεί ανάμεσα στα στοιχεία της εύηχης ύλης.

Υποσημειώσεις

1. Ενν. 1, 6, 1, 20-30
2. Ενν. 1, 6, 2, 13-18
3. John Anton, Φιλοσοφία και πολιτισμός, μετάφραση Λ. Μπαρτζελιώτη-Δ. Ζ. Ανδριοπούλου. Αθήνα 1969 και INCE W. RALPH "The Philosophy of Plotinus, London 1918, τ. 1-2 σ.σ. 211-212. Επίσης βλ. Φίλ. 65^α, Τίμαιος.
4. PG. 44, CD
5. PG. 44, 132 AC 133C
6. PC 44, 92C
7. Ενν. IV 7,8,31
8. PG 44, 72
9. PG 44, 117D
10. Ενν. IV, VII, 84, 15, 23
11. INGE. W. RALPH, The philosophy of Plotinus London 1918 σσ. 218
12. Το γενικό θέμα της αρμονίας του σύμπαντος και μέρος της αναλογίας ανάγονται στους στωϊκούς και ειδικότερα στον Ποσειδώνιο.
13. PG 44, 453. B.
14. PG 46, 165B
15. PG 46, 168A
16. PG 46, 18
17. PG 46, 181 AD
18. I.V.V. BUCKOV, Η θεωρία του Πλωτίνου για μέτρο το ωραίο ως μια από τις πηγές της Βυζαντινής Αισθητικής, μετάφραση Γ. Αποστολοπούλου, Ν. Χρονικά αισθητικής, τόμ. 17-18 Αθήνα 1978, 1979 σ.σ. 108
19. HEINZ HEIMSOETH Abendländische Metaphysik, Darmstand, 1965, σ.σ. 95.
20. K. JASPERS, Die Grössen Philosophen, München 1957, σ. σελ. 660-704.
21. Ενν. 1,5
22. Ενν 1,6, 13-17
23. Ενν 1, 6, 4
24. Ενν IV, 7, 13, 4-8
25. PG 44, 441CD και Πλατ. Γοργ. 5061. JAEGER W., VIII, 441M σ. 32.
26. PG 44, 441C. JAEGER W., V, σελ. 32, 18M. Το γενικό θέμα της αρμονίας του σύμπαντος και μέρος της αναλογίας ανάγονται στους στωϊκούς και ειδικότερα στον Ποσειδώνιο, ZEICHARDT, ART, CIT COLIS 653, 49-657, 44. Συμπάθεια, βρίσκουμε επίσης την πλατωνική ορολογία της μεσότητας (μεταξύ, μετέχειν, μέσον 44, 129). Στην προπλαστικότητα το θέμα της αρμονίας μεταξύ των στοιχείων βρέθηκε στον Πλάτωνα (Τίμ. 32 B-C) και στον μεταγενέστερο πλατωνισμό LABINUS EPITOME 12,2: σ.σ. 69-71.
27. PG 44, 1100 B
28. PG 46, 896 AC JAEGER W., X, I, 5, 16-25.
29. PG 44, 110 - PG 46, 284 - PG 44, 961 C
30. PG 44, 768 BC.832 S.8330. 940 CD. 1033 D 1036 A. 1096 C.
31. Johanh Heinrich Pestalozzi, Abendstunde eines Eisedlers" βραδυνή ώρα ενός ερημίτη και Δανασσή-Αφεντάκη, Η εξέλιξη της Παιδαγωγικής και διδακτικής σκέψης. Αθήνα 1980 σελ. 37.
32. Αντωνίου Δανασσή. Η εξέλιξη της Παιδαγωγικής και διδακτικής σκέψης. Αθήνα 1980, σελ. 36.
33. F. Blattner, Geschichte der Pädagogik, Heidelberg 1968, σελ. 124-128.
34. N. Asmus, Herbar's Psychologie und Pädagogik des Charakters, In: Psycho I. Beitrage, 1957, σελ. 390-400.
35. Rene Hubert, Γενική Παιδαγωγική. Αθήνα 1972 σελ. 546.
36. Δανασσή-Αφεντάκη, Η εξέλιξη της παιδαγωγικής και διδακτικής σκέψης, Αθήνα 1980, σελ. 44.

37. Χρήστου Φράγκου, Ψυχοπαιδαγωγική. Αθήνα 1984, σελ. 233.
38. Χρήστου Φράγκου, Ψυχοπαιδαγωγική. Αθήνα 1984, σελ. 239-241.
39. Προεκτάσεις στην εκπαίδευση, τεύχ. 12, 1993, σελ. 17
40. Περιοδ. Προεκτάσεις, τεύχ. 12, σελ. 23
41. René Hubert, Γενική Παιδαγωγική, μετφρ. Κων/νου Κίτσου και Β. Σκουλάτου. Αθήνα 1972 σελ. 529 κ.ε. Ο Focillon αναλύει το φαινόμενο σε σχέση με τις συνθήκες και τις ευκαιρίες του σύγχρονου τρόπου ζωής για να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι η διδασκαλία των τεχνών, επειδή έπαψε να είναι η πολυτέλεια ενός μικρού αριθμού ατόμων, έγινε μια μορφή, αντικειμενική κι ωφελιμιστική της ιστορικής συνείδησης.
42. Βλ. R. Hubert, ένθ' ανωτ.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5

Ο ΝΟΥΣ

α') Σχέση νοεῖν - αισθάνεσθαι

Η αισθητική συμπεριφορά του ανθρώπου καθορίζεται από δύο αντίστοιχους όρους: “νοεῖν” και “αισθάνεσθαι”. Το “αισθάνεσθαι” δηλώνει την πρωταρχική ιδιότητα και ικανότητα της ψυχής, ενώ το “νοεῖν” αφορά στα νοητά όντα. Διότι στα αισθητά ανήκει η αίσθηση και στα νοητά η νόηση.¹ Η χριστιανική αλήθεια, η σύλληψη των θείων νοημάτων, βρίσκεται πέρα από τις αισθήσεις. Ο Γρηγόριος Νύσσης θεωρεί απάτη και ψεύδος τις πληροφορίες των αισθήσεων, για την οντολογική γνώση “ὅσα παραψεύδεται τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν”. Η φύση των όντων κρύβεται κάτω από το χρώμα, τον ήχο, το σχήμα, τη γεύση, την αφή. Η αισθητική πληροφόρηση είναι υποκρισία και όχι έκφραση ουσίας, τα αισθητικά αίτια της λήθης του αληθινού κόσμου.

Όπως ακριβώς απατάται κανείς με τα όνειρα και δεν ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις της πραγματικότητας, που δεν την εμπιστεύεται, έτσι και τα φαινόμενα κρύβουν στο βάθος την αλήθεια και εξαπατούν με τις απατηλές φαντασίες, όσους ελπίζουν σ' αυτές.²

Η αναστροφή της ψυχής προς το “άλογο” αισθητό αντικείμενο, η κίνηση και η συγκίνησή της για τη μεταβλητή φθαρτή πραγματικότητα, την εμπλέκουν σε κάποια αυτοκαταστρεφόμενη “ἐν τῷ γίνεσθαι κίνηση”, που μεταβάλλει το εἶναι της σε “γίνεσθαι”. Σ' αυτή την κατάσταση η ψυχή αδυνατεί ν' αναγνωρίσει γνήσια στοιχεία αναφοράς και αίτια ζωῆς. Αδυνατεί δηλαδή ν' ανακαλύψει μεθόδους για να αποκτήσει τη γνώση, επειδή αγνοεί τον εαυτό της, τη φύση, το Ένα. Η γνώση του καλού και του κακού δεν θεμελιώνεται στην αίσθηση, αλλά μόνο ο νους κατέχει τη διάκριση “καθ' ἑαυτήν”, αφού αποκαταστήσει τα σωματικά φαινόμενα.³

Ωστόσο το αισθητικό πάθος της ψυχής, που προηγείται από την γνώση του νου⁴, γίνεται αιτία πλάνης. Πολλοί αρκούνται στις φαινομενικές εικόνες, τις θεωρούν πρώτες και έσχατες, απωθούν το καλό στο νου και επιδίδονται σε άσκοπη επίγεια περιπλάνηση.⁵ Η ψυχή που βιώνει τα αισθητικά ερεθίσματα, αναπτύσσει αισθητική εμπειρία. Το αίσθημα γεννιέται σ' αυτήν ως συμμετοχή στο πάθος του ηγεμονικού, “τό ἡγεμονοῦν αἰσθάνεται” και όλη η ψυχή “τό αὐτό πάσχει.”⁶

Η άρνηση της αυταπάτης και της παροδικότητας των αισθητών οδηγεί στην πραγμάτωση του σκοπού του κόσμου και του ανθρώπου. Το σύμπαν, το “τόδε τι”, συμμετέχει στα ινδάλματα, διαφοροποιεί τα όντα από την πραγματική τους φύση. Έτσι, η αλήθεια κρύβεται από τα σωματικά μάτια, διότι τα πάντα φαίνονται διαφορετικά από ό,τι ουσιαστικά είναι.⁷ Η αληθινή γνώση απαιτεί διείσδυση και μυστική εμβάθυνση στα αισθητά, διαφοροποιείται και αντιδιαστέλλεται από την επιστήμη, την εμπειρία και την αναστροφή με τα αισθητά.

Η ενοποίηση των κόσμων και των διαφορών τους ξεπερνά τα μέτρα των αισθήσεων και καταλήγει στο έργο και στις αρμοδιότητες του νου. Ο νοητός κόσμος είναι το άμεσο προϊόν του νου, που η ψυχή αντιλαμβάνεται έμμεσα, στηριζόμενη στη μεταφυσική ενέργειά του. Αξιολογικά ο νους είναι πρωταρχικός, ανεπίδεκτος χρονικών προσδιορισμών, ανεπίδεκτος όρων του χώρου, υπέρτερος γι’ αυτό από την ψυχή.

Η σχέση των δύο στοιχείων μπορεί ν’ αποδοθεί με το σχήμα του Λόγου, του προφορικού και του ενδιάθετου. Όπως ο προφορικός λόγος είναι εικόνα του ενδιάθετου λόγου, που βρίσκεται στο νου, έτσι ακριβώς η ψυχή πρέπει να νοηθεί ως σύμβολο ή είδωλο του νου. Είναι ο λόγος του νου, που διατηρεί σημεία ενότητας και ποιότητάς του. Αυτό μεταβάλλει την ουσία της προγενέστερης βαθμίδας, όπως συμβαίνει σε κάθε στάδιο της απορροής.

Η απόλυτη θεωρία του νου, η κατοχή της απόλυτης γνώσης, προϋποθέτει την απόλυτη θεωρία της ψυχής, δηλαδή την επιστροφή της στο νου, την πνευματοποίησή της. Κατά τη λογική και διανοητική αναφορά της ψυχής στο νου, ο νους εκλαμβάνεται ως υπόθεση και όχι ως θέση.

Για τον Γρηγόριο Νύσσης δεν υφίσταται διάκριση καθολικού και ατομικού νου. Ο νους έγινε κατ’ εικόνα του Θείου, κάλλιστο και εξοχότατο αγαθό, προς το οποίο κλίνουν, όσα κτίσματα επιθυμούν το καλό. Ως κτίσμα κατέχει οντολογική γνώση του κτιστού και αόρατου κόσμου, δεν γνωρίζει όμως τους λόγους της δημιουργίας τους. Επίσης δεν είναι άτρεπτη η ποιότητά τους. Όσο συμμετέχει, κατά τη δύναμή του, στην αρχετυπική ομοιότητα, είναι καλός. Η απομάκρυνσή του τον γυμνώνει από το κάλλος. Μοιάζει με κάτοπτρο, όπου αντανακλάται ο χαρακτήρας του πρωτοτύπου κάλλους, με το οποίο κατακοσμήθηκε. Για τον Πλωτίνο ο “καθ’ ύπόθεσιν” νους, η διάνοια, είναι κατώτερος από την πηγή του, δεν δημιουργεί, αλλά συνδημιουργεί για τη συμπλήρωση του έργου της κοσμολογικής τελολογίας. Η ζωή εί-

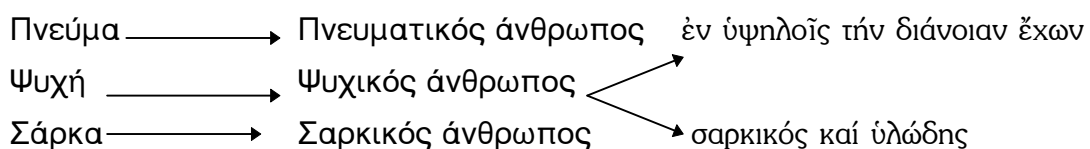
ναι ενέργεια του νου. Οντολογική αρχή είναι η απόλυτη αυτοαντανάκλαση. Ουσία του Ενός ή “νόσις νοήσεως”. Αυτή η πλωτινική άποψη, που απηχεί τις αριστοτελικές επιδράσεις, ερμηνεύει την πολλαπλότητα.⁸ Νους είναι η θεά της αρχής “ὅτι τῆ ἐπιστροφῆ αὐτό ἑώρα, ἡ δέ ὄρασις αὕτη νοῦς”. Ὅταν ο νους νοεῖ “καθ’ αὐτός”, νοεῖ την αρχή του, το ένα⁹. Τότε είναι “ὅλον” και “ἕν”, καθολικός και αυτοδιαιρούμενος. “Τό δέ νᾶπαλιν ἐξ ενός ἔστι δύο, ὅτι νοεῖ, ποιοῦν αὐτό δύο, μᾶλλον δέ ὄν, ὅτι νοεῖ, καί ὅτι ἕν.”¹⁰ Εκείνο που δεν είναι νους γεννά το νου¹¹, εκείνο που δεν είναι πολλά, γεννά την πολλαπλότητα¹². Η υπόσταση του πνεύματος είναι ενέργεια,¹³ και μάλιστα ενέργεια της ύψιστης δύναμης και ουσίας. Το παρακάτω κείμενο δίνει τις διαστάσεις της πλωτινικής κοσμογονίας: “τό δέ γενόμενον εἰς αὐτό ἐπεστράφη καί ἐπληρώθη καί ἐγένετο πρὸς αὐτό βλέπον καί νοῦς οὔτως καί ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ τό ὄν ἐποίησεν, ἡ δέ πρὸς αὐτό θεά τόν νοῦν”.¹⁴

Η θεά, η επιστροφή στην ενότητα υπάρχει χάρη στην ετερότητα. Ανάμεσα στη διάκριση και την ταυτότητα η διαλεκτική αναδεικνύεται αιώνια βάση του κόσμου. Η διαλεκτική είναι ακόμη ουσία του πνεύματος, είναι το ίδιο το πνεύμα, όπως παρατηρεῖ ο Πλωτίνος: “νοῦς πλῆθος ἀδιάκριτον καί αὐτοδιακεκριμένον”¹⁵ η ακόμη “πάντα δέ ὁμοῦ ἐκεῖ καί οὐδέν ἦπτον διακεκριμένα”. Εδώ συνταιριάζεται η στάση και η κίνηση¹⁶, “ὁ νοῦς ἐστιν ὁμοῦ πάντα”.

Η απορροή του νου από το Ἔνα δικαιολογεί τον οντολογικό πλουραλισμό και τα ποικίλα γνωρίσματα του νου και του κόσμου, πολλαπλότης, ενότητα, διαίρεση, αδιαιρετότητα, ετερότητα, ταυτότητα, κίνηση, στάση, νους, είναι. Χαρακτηρίζεται ακόμη ζωή διότι “τοῦτο τό ὄν πρώτως καί ἀεὶ οὐκί νεκρόν, ὡσπερ λίθον ἢ ξύλον, ἀλλά ζῶν εἶναι δεῖ, καί ζωή καθαρά κεκρῆσθαι, ὅσον ἄν αὐτοῦ μένη μόνον.”¹⁷ Ἔτσι καταλήγουμε στην ταύτιση του ὄντος και της νόησης.¹⁸

Σ’ άλλο σημείο των Ενεάδων η διατύπωση γίνεται σαφέστατα: “νοῦς δὴ καί ὄν ταῦτόν”¹⁹. Κάθε ζωή είναι κατά κάποιο τρόπο νόηση.

Στον Γρηγόριο Νύσσης η έννοια νους συχνά εναλλάσσεται με τους όρους πνεύμα, διάνοια, ψυχή²⁰. Ο άνθρωπος αναγνωρίζεται ως πνευματικό, ως ψυχικό, ως σωματικόν όν. Αξιολογικά:



Διάνοια είναι το ανώτερο μέρος της ψυχής. Ἄλλοτε ταυτίζεται με την αγαθή προαίρεση ή την κακή προαίρεση. Ἔτσι ερμηνεύει ο Γρηγόριος

Νύσσης τους λόγους του Αποστόλου Παύλου, που αναφέρει στην προς Κορινθίους επιστολή του «ὅτε ἤμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος, ἐλογιζόμεν ὡς νήπιος. Ὅτε δέ γεγονός ἀνὴρ, κατήργησα τὰ τοῦ νηπίου». Δεν μπήκε βέβαια στον ὄριμο ἄνδρα ἄλλη ψυχὴ, ἀπ' αὐτὴν που υπήρχε στο μειράκιο, ἀλλὰ ἡ διάνοιά του ωρίμασε²⁰.

Ο νους χρησιμοποιεῖται συνώνυμα με τὴν ψυχὴ²¹. Ἡ ψυχὴ εἶναι λογικὴ καὶ διανοητικὴ. Ὁ Γρηγόριος ὁ Νύσσης υποστηρίζει ὅτι ἡ συμπλοκὴ του νου με τὸ ἀνθρώπινο σῶμα ἐπαναλαμβάνει τὴν ἀσύμφωνη κοινωνία ἀλλογλώσσων κι ἀποξενωμένων στα ἤθη ἀνθρώπων, που προέρχονται ἀπὸ διάφορα ἔθνη. Ἐτσι ἀκριβῶς ὁ νους υποχρεώνεται νὰ συνδέεται με τὴν ἀλλοδαπή καὶ ξένη πρὸς τὴν οὐσία του σωματικὴ ὕλη καὶ νὰ ταλαιπωρεῖται ζώντας ἀλλότρια ζωὴ. Ὁ νους μονοειδῆς, ἀπλούς, ἀσύνθετος βιάζει τὴ φύση του νὰ συνυπάρχει με ποικίλα συμπλεκόμενα στοιχεία καὶ με τὴ σωματικὴ πολυμέρεια²². Γίνεται τὸ κριτήριο, εἶναι τὸ δικαστήριο, ὅπου διεκδικεῖται, νὰ ἐπιτύχει τὸ ὄν τὸ καλὸ ἢ νὰ ξεφύγει ἀπ' αὐτὸ ἀπὸ κάποια φαινομενικὴ ἀπάτη, που τὸ παρασύρει στο ἀντίθετο.²² Ὁ νους εἶναι ἡ παλαίστρα, ὅπου ὁ ἀνθρώπος ἀγωνίζεται νὰ κατανοήσει τὴν ἀλήθεια ἢ νὰ πειστεῖ ἀπὸ τὰ φαινόμενα καὶ νὰ παρασυρθεῖ στὴν αὐταπάτη. Ὁ νους εἶναι τὸ στάδιο, ὅπου κρίνεται ἡ σωτηρία ἢ ἡ ἀπώλεια τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς²³.

Σε κάποιο ἄλλο ἀπόσπασμα “ἡ διάνοια” χρησιμοποιεῖται συνώνυμα πρὸς τὸ νου. Ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ κίνηση κάθε υγιούς διάνοιας κατευθύνεται πρὸς τὴ γνῶση καὶ τὴ θεωρία τῶν ὄντων, ὅσο μπορεῖ. Ἡ γνῶση ἀναφέρεται στα αἰσθητὰ ὄντα, ἐνῶ ἡ θεωρία στα νοητὰ. Ἡ διάνοια ἀκολουθεῖ τὸ δρόμο του ἐρωτικῆς στοχασμοῦ γιὰ τὰ ὄντα που ξεφεύγουν τὴν αἴσθηση «τῆς διανοίας ἐπορευομένης τῶν ἐκφευγόντων τὴν αἴσθησιν», καὶ διαφοροποιεῖται κατὰ τὸ υποκείμενο. Ἐπειτα ἡ προσέγγιση στὴ δύναμη τῶν νοηθέντων ἐκφράζεται με τὴ λεκτικὴ ἐμφαση²⁴. Ἡ σύλληψη τῶν ἀοράτων ὄντων οφείλεται στὴν ὁμοιότητα τῆς διάνοιας πρὸς τὸν Θεό. Ἡ προηγούμενη διαφοροποίηση “κατὰ υποκείμενο”, ἡ ὁποία συμπληρώνεται στο κείμενο με τὴν φράση, ὅπως “οἶον τε ἦ” ἐνέχει ἠθικὸ περιεχόμενο καὶ δηλώνει τὴ συμμετοχὴ τῆς προαίρεσης. Εἶναι κάτι “ἀφανές καὶ νοερὸν καὶ ἀσχημάτιστον”. Εἶναι τὸ μέσο συναρμογῆς τῆς σάρκας, “παχὺς καὶ γειῶδης”, στο θεῖο. Ὁ τρόπος συναρμογῆς εἶναι ἡ μετάληψη στὴν καθαρὴ ἀρετὴ. Ἡ σάρκα εἶναι ὄργανο προαιρέσεως, που ὁδηγεῖται ἀπὸ τὴν ὁρμὴ τῆς διάνοιας, καὶ μετατίθεται, ὅπου θὰ τὴν ὁδηγήσει ὁ κινῶν. Ἡ δε προαίρεση δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρά κάποιος

νους και διάθεση “πρός τι”²⁵. Συγγενείς φαίνονται οι λέξεις διάνοια, καθαρή αρετή, προαίρεση, ορμή, νους. Κατά την αντιστοιχία:

Διάνοια	Προαίρεση
Καθαρή αρετή	Ορμή Διάνοιας

Η ζωή των προφητών είναι η εικόνα της λειτουργίας αυτής της σύνθεσης. Εκφράζουν την καθαρή αρετή, την αγαθή προαίρεση και με τις ρήσεις τους εξαγγέλλουν τις νοερές συλλήψεις. Πρότυπό τους είναι ο Λόγος “ἐν ἀρχῇ τε γάρ ἦν ὁ Λόγος”²⁶. Το παράγωγο, κατώτερο του πρωτοτύπου, προσπαθεί “μηδενός διαμαρτεῖν”, αλλά «τοῦ ἑνός γοῦν ἐπιτυχεῖν δυνηθῆναι». Απρόσιτοι όμως παραμένουν οι λόγοι υπάρξεως του Θεού, η ουσία της ψυχής και οι λόγοι της δημιουργίας.²⁷

Ταπεινωμένος ο νους από την πλωτική μεταφυσική του μεγαλοπρέπεια ακολουθεί τις ανάγκες της ανθρώπινης φύσεως, υφίσταται περιορισμούς και συμμετέχει στην ικανοποίησή τους. “Ὁ μὲν νοῦς πορίζει τὴν τροφήν τῆ χρεῖα”.²⁸ Συνεργάζεται με την αίσθηση και τη θεραπευτική δύναμη του σώματος για τη διατήρηση και την αύξηση του τελευταίου.²⁹ Μέσα από τις αισθήσεις γίνεται ο συγκερασμός του νου προς την ύλη. Ὅταν, λοιπόν, παύσουν οι αισθήσεις, είναι ανάγκη να αργεί η διάνοια. Απόδειξη δε ότι ο “φανταζόμενος” βρίσκεται “ἐν ἀμψάνοις καὶ ἀτόποις”. Τούτο δεν θα συνέβαινε, αν η ψυχή διοικούσε με το λογισμό και τη διάνοια. Είναι, επομένως, η διοικητική αρχή, η οποία αδράχνει τα ὄντα «τῶν ὄντων ἐπιδρασσόμενος» με την αντιληπτική δύναμη των αισθητηρίων.³⁰ Είναι η διαδικασία της «οἰκειώσεως». Επικρατεῖ ο νους, υπηρετεῖ η αίσθηση. Με την οικείωση του νου προς το σώμα, η κίνηση του νου ακολουθεῖ την κίνηση του σώματος. Η οικείωση αυτή φαίνεται να επαναλαμβάνεται στην περίπτωση της φωτιάς, που κρυμμένη στ’ άχυρα από παντού χωρίς οξυγόνο κι αέρα, για ν’ αναρριπίζει τη φλόγα, δεν ανάβει και δε σβήνει. Αντί της φωτιάς ένας καπνός από τ’ άχυρα σκορπίζει στον αέρα, κι αν λίγο φυσήξει, ο καπνός γίνεται φλόγα. Με τον ίδιο τρόπο ακόμη και στον ύπνο συγκαλυμμένος ο νους από την απραξία των αισθήσεων, ούτε μπορεί δι’ αυτών να εμφανίζεται, ούτε εντελώς να σβήνει.³¹

Παρακολουθούμε κάποια φορά αντίστροφη από εκείνη του Πλωτίνου. Η αισθητική ιδιότητα του νου διασφαλίζεται με την «οἰκειώση» και τον επιμερισμό του στις αισθητικές δυνάμεις. Ἐτσι, ενώ στον Πλωτίνο η ψυχή ανακράται στο νου, στον Γρηγόριο Νύσσης ο νους «οἰκειοῦται» με την ψυχή. Η

οντολογική γνώση, μοναδικό προνόμιο της αισθητικής ψυχής στον Πλωτίνο, γίνεται υπόθεση του νου στον Γρηγόριο Νύσσης, που τον αποδίδει στην ψυχή και τον αποδεσμεύει λειτουργικά, επιτρέποντάς του τη διείσδυση στον ορατό και υπεραισθητό χώρο. Αυτή είναι η γνώση, η οποία συντίθεται: “ούτως ή γεῦσις, ούτως ή ὄσφρησις, ούτως ή διά τῆς ἀφῆς κατανόσις, παντοδαπῶν πραγμάτων ἐκάστη διά τῆς οἰκείας ἀντιλήψεως τήν γνῶσιν συντίθη”.³² Ανώτερη βέβαια από την “αισθητική” και οντολογική γνώση είναι η γνώση του νου για τα νοητά όντα.³³ Αυτή η δεύτερη γνώση είναι η γνώση που αποκτά ιδιαίτερο ενδιαφέρον στα συγγράμματα του Γρηγορίου Νύσσης, επειδή συνδέεται με την ιδέα της σωτηρίας και της θεώσεως του ανθρώπου.

Ο όρος “άνθρωπος” χρησιμοποιείται γενικά για ολόκληρο το ανθρωπινό γένος.³⁴ Ο Θεός δημιούργησε κατ’ αρχήν τον ιδεώδη άνθρωπο, χωρίς σεξουαλικότητα, “καθ’ ομοίωσιν”. Αργότερα έγινε η διάκριση σε θηλυκό και αρσενικό φύλο. Έτσι ερμηνεύεται η απαγόρευση της απεικόνισης του γυμνού στη ζωγραφική και την τέχνη. Ο άνθρωπος είναι η αντιφατική ύπαρξη, που τείνει να συμφιλωθεί και να ομοιωθεί προς τον ουράνιο πατέρα και το κατώτερο ζωϊκό βασίλειο. “Θεῖον κάλλος καί κτηνῶδες”. Ο Γρηγόριος χρησιμοποιεί τον όρο «μεθόριος αντίληψη», κοινό στο Νεμέσιο και τον Ποσειδώνιο (ἐν μεθορίοις), για να εκφράσει ακριβώς την συγγένεια του ανθρώπου με τους δύο κόσμους.³⁵ Είναι η ψυχοσωματική ενότητα, η οποία εξεικονίζει πολλά και απόκρυφα θεϊκά χαρίσματα και αδυνατεί να συλλάβει με τη διάνοια την ουσία της.³⁶ Έτσι ο ανθρωπίνος “μικρόκοσμος” αποκτά ένα καινούργιο θεολογικό περιεχόμενο αντίθετα προς το φυσικό “μικρόκοσμο”, από τον οποίο είναι ασύγκριτα ανώτερος. Ο Θεός δημιουργεί πρώτα το φυσικό κόσμο προετοιμάζοντας την εμφάνιση του κοσμικού άρχοντα. Διότι δεν ήταν δυνατόν να εμφανισθεί πρώτα ο βασιλιάς των αρχομένων, αλλά αφού ετοιμαστεί πρώτα η αρχή, να ακολουθήσει η εμφάνιση του βασιλιά³⁷. Σε επόμενη φάση η σκέψη του Θεού γίνεται πράξη με τη συμμετοχή του στην κατασκευή του ανθρώπου. Ο ίδιος ο Θεός προετοιμάζει την ύλη, τη μορφή, το σκοπό, τις ικανότητες και τις ιδιότητες, για την επιτυχία του προορισμού.³⁸

Ως προς το “τέλος” αυτό, ο άνθρωπος είναι αισθητική αξία, που πραγματοποιείται, όταν πραγματοποιεί τον προορισμό του. Η αισθητική συνείδηση βρίσκεται σε διαρκή εξέλιξη μακριά από τη στατικότητα και την τυπική επανάληψη των φυσικών φαινομένων. Το ενδιαφέρον της δεν είναι κάποια ιδέα, μα ο άνθρωπος στην πορεία του από την αδυναμία στη δύναμη,

από τη φθορά στην αφθαρσία. Έτσι λυτρώνεται η αισθητική συγκίνηση ως καθαρά ανθρώπινο στοιχείο μέσα στην ανθρώπινη λύτρωση. Ίσως σε μια τέτοια αισθητική σχέση δεν θα μπορούσαμε εξ αντικειμένου να αναφερθούμε στην αισθητική εμπειρία. Πρόκειται για καθαρό βίωμα και μύηση στο δρόμο της λύτρωσης και της ολοκλήρωσης της χριστιανικής αισθητικής παρατήρησης και περιγραφής. Τα βιώματα και οι εμπειρίες πραγματοποιούνται στο χώρο, στο σύνολο της δημιουργίας, όπου το ένα δημιούργημα οφείλει να υποβοηθήσει το άλλο στην πραγματοποίηση του τελικού στόχου.

Η χριστιανική και η πλωτινική αισθητική πορεύεται από το παρόν στο διαρκές και αιώνιο.³⁹ Το πνεύμα είναι η θεμελιώδης διάταξη των οντολογικών και αισθητικών εκδηλώσεων. Γι' αυτό στη χριστιανική αισθητική του Γρηγορίου Νύσσης χαρακτηρίζεται κατά την έκφραση της Γένεσης, “πνοή ζωσα”. Στον Πλωτίνο είναι “αὐτοζῶον” ή “παντελῶς ζῶον”⁴⁰, είναι ολόκληρη η ζωή, αιτία των ιδεών, περιέχει τις ιδέες, είναι η διαλεκτική και η πηγή της αισθητικής.

Το ον ακολουθεί το νου, ο νους το ον, ον και νόηση συνυπάρχουν. “Ὁμοῦ ἄρα τό νοεῖν, τό πῆν, τό εἶναι, εἰ ἄρα ὄν καί νοῦς καί εἰ νοῦς, καί ὄν, καί τό νοεῖν, ὁμοῦ μετά τοῦ εἶναι.”⁴¹ “Ὀν” λοιπόν είναι “νοεῖν” είναι “ὄν”. Ο νους ως νους ὄντος είναι αλήθεια και ως ον είναι αλήθεια νους.⁴² Αναβιώνει η παρμενιδική ταύτιση του “νοεῖν” και του “εἶναι” και προοδευτικά επιτυγχάνεται αναγωγή της πλήρους ουσίας του είναι στο νου.⁴³

Η ουσία του νου και του ὄντος είναι η πληρότητα της αυτοσυνειδησίας.⁴⁴ Το ον είναι λόγος, αιτία αυτής της ουσίας. “Ἐκαστον δέ αὐτῶν νοῦς καί ὄν ἔστι καί τό σύμπαν καί πᾶν ὄν...”⁴⁵ Ο κύκλος παριστάνει σχηματικά τη συμπεριφορά του νου και του ὄντος με αφετηρία και τέρμα το “ὄθεν” και “εἰς ὄ”⁴⁶. Κέντρο του κύκλου το Ἔνα, από όπου απορρέουν και όπου επιστρέφουν οι οντολογικές βαθμίδες. Το “ἐξελιχθέν ἀλλ’ οὐκ ἐξεληλιγμένον” κέντρο ἔλκει τον απορρέοντα νου⁴⁷, που περιφέρεται σταθερά, διότι “παρ’ ἐκείνου ἔχων τό νοῦς εἶναι”.⁴⁸

Η αέννη διαλεκτική περιφορά του νου γύρω από το Ἔνα, είναι περιφορά γύρω από τον εαυτό του, είναι η πλωτινική διαλεκτική, που για τον M.DE CORTE είναι στείρα και άγονη, μια ναρκισσιστική επίμονη αυτοθέαση⁴⁹, αντίθετα προς την άποψη του G. STEINHART που θεωρεί ότι το πνεύμα στην ενότητά του νοεί την αρχή του, “συνεῖναι αὐτῷ νοῦς”.⁵⁰ Μόνη αλήθεια, καθαρή αλήθεια είναι η διαλεκτική, “μία τοίνυν φύσις αὕτη ἡμῖν, νοῦς,

τά ὄντα πάντα, ἡ ἀλήθεια.⁵¹ “Ἡ ὄντως ἀλήθεια οὐ συμφωνοῦσα ἄλλω ἀλλ’ ἑαυτῇ καί οὐδέν παρ’ αὐτήν, ἀλλὰ ὅ λέγει καί ἔστι, καί ὅ ἔστι, τοῦτο καί λέγει.”⁵²

Ἡ αισθητική ιδιότητα του νου, αἰτία του πλουραλισμοῦ καὶ τῆς διαλεκτικῆς, εἶναι “Λόγος εἷς καί πολὺς”.⁵³ Οἱ ατομικὲς του μορφές εἶναι πνεύματα, διαιρέσεις του συνόλου, οικοδομητικὲς μονάδες ἐνότητας.⁵⁴ Νους εἶναι πνεῦμα. Νόηση καὶ νόημα ταυτίζονται στον ατομικὸ καὶ στον καθολικὸ νου”.

Ἡ διαλεκτικὴ ικανότητα του Πλωτίνου νὰ συνδυάζει τὰ πιο αντιφατικὰ καὶ ποικίλα στοιχεῖα εἶναι προέκταση τῆς Ἡρακλείτειας ἁρμονίας καὶ τῆς πλατωνικῆς θεωρίας γιὰ ἐξάρτηση τῶν ἀντιθέτων. Ἡ ἐσωτερικὴ του πεποίθηση γιὰ τὴν ἐνότητα του κόσμου στηρίζεται στὴ θεολογικὴ πίστη του, στὴ δύναμη του ἐνός, στὴ διαλεκτικὴ φύση τῶν θεμελιωδῶν οντολογικῶν ἀρχῶν. Ἐτσι παραμένει ἀναπάντητο τὸ ἐρώτημα “πῶς οὖν ἡ ὕλη καί τὸ σῶμα τοῦ παντός συνεργόν ἂν εἴη πρὸς τὴν τοῦ κόσμου ἀθανασίαν ἀεὶ ρέον;”⁵⁵

Τὰ πάντα κερδίζουν τὴν αἰώνια ἐνότητα ἀδιάλυτα, ἀχώριστα. Ἡ ὕλη καὶ τὸ πνεῦμα συγκροτοῦν τὴν ἱστορία ἀπὸ τὴν προοδευτικὴ ἐξέλιξη τῆς εἰμαρμένης, τῆς ἀνάγκης, που κινεῖ τὸ χρόνο καὶ τὰ στοιχεῖα στο χῶρο. Ἡ πηγὴ του σύμπαντος τὰ συγκρατεῖ με τὴν ἀρχετυπικὴ τῆς συνεκτικότητας, προβάλλει τὴν πρόνοια ὡς προστασία τῆς κίνησης καὶ τῶν συνθέσεων τῆς. Ὁ υπερβατικὸς χῶρος, ὁ χῶρος ὅπου ἡ μεταφυσικὴ καὶ ἡ θεολογία μεταβάλλονται σὲ διαλεκτικὴ, εἶναι ὁ συγκερασμὸς τῶν ἀντιθέσεων, ἡ διάσταση του αἰῶνα.

Κανένα κτίσμα δὲν μπορεῖ ν’ ἀποφύγει τὴν ἐπαναλαμβανόμενη τύχη του, ἡ ἀναφορὰ του στὰ νοητὰ καὶ ἡ ἀπορροή του στο αισθητικὸ διάστημα εἶναι ἡ ζωὴ, ἡ ὑπαρξὴ του. Πρόκειται γιὰ τὴν “αἰκίνητη” στάση, τὴν ἐπιβεβαίωση τῆς ζωῆς καὶ του θανάτου⁵⁶. Καμμιά προαίρεση δὲν καθορίζει διαφορετικὸ τύπο κίνησης. Μόνον τὸ πνεῦμα ἐξασφαλίζει με τὴ δύναμή του τὴ φωτιστικὴ ἀπολύτρωση, τὴν ἀπελευθέρωση ἀπὸ τοὺς σκοτεινοὺς θαλάμους τῆς ὕλης καὶ του θανάτου. Ὡστόσο, δὲν υφίσταται ἐξουσία, που νὰ ἐξουδετερώνει καὶ ν’ ἀνατρέπει αὐτὴ τὴν στωϊκὴ ἀποδοχὴ του υλικοῦ πλουραλισμοῦ. Ὅλα τὰ κτίσματα συνυπάρχουν καὶ μεσολαβοῦν γιὰ τὴν ἐξασφάλιση τῆς ἐγκυρότητας τῆς ἱστορίας, ὅμοια, ἰσότιμα, ἀδιαμαρτύρητα. Ἡ ἀμαρτία καὶ ἡ ἀρετὴ, τὸ φῶς καὶ τὸ σκοτάδι, ἡ ὕλη καὶ τὸ πνεῦμα καταφεύγουν στους ἴδιους οντολογικοὺς ὅρους γιὰ νὰ ἐπιβεβαιωθοῦν καὶ νὰ συνυπάρξουν. Ὁ πλωτινικὸς παγανισμὸς εἶναι ἀσυμβίβαστος με τὴ μονομέρεια καὶ τὴν ὑποταγὴ σὲ μιὰ μόνη ἀρχή. Ἡ δυαρχία εἶναι ἡ βάση του κόσμου καὶ ἡ αἰτία τῆς διαλεκτικῆς. Ἡ αισθητικὴ υποδέχεται καὶ υιοθετεῖ τὴ διαλεκτικὴ καὶ γιὰ

να διευρύνει τον ορίζοντά της ανάμεσα στο όμορφο και στο άσχημο, ανάμεσα στο φως και στο σκοτάδι.

Η αισθητική εμπειρία, πλούσια σε θέματα και μορφές, διαλέγεται με τις ποικίλες εικόνες και συμπεριλαμβάνει τ' αντίθετα σήματα στις διαλεκτικές προσπάθειες να εμβαθύνει και να ερμηνεύσει τα φαινόμενα. Αρχή του τέλους της αισθητικής η διαλεκτική και η αλήθεια, η πρόοδος προς την ενότητα και τη συνεργασία των φυσικών δυνάμεων.

Υποσημειώσεις

1. PG 45, 333B
JAEGER W., I, 105, 19-20.
2. PG 46, 329B
3. PG 45, 32B
4. DODDS, WUNDT (PLATON PARMENIDES) STUTTGARD-BERLIN 1935, 14.
5. Ενν. I, VI, 2, 7, 10. Για το περιεχόμενο και τη δομή του όρου “υπόστασις” βλ. H. Dorrie, Zum Ursprung der Neuplatonischen Hypostasenlehre, Hermes 82.
6. Ενν. IV, 5-7
7. V, V, I
8. Για το χωρίο Με. 10 4B33 βλ. K. DEHLER, Die lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles, München, 1962 σ.σ. 202. Ενν. V9, 6, 8 και V4, 2, 7, V3, 13, I V6, 2, 11
9. Ενν. V6, 5, 16
10. Ενν. V6, 1, 22
11. VI, V4, 6
12. V3, 16, 12
13. V17, 18, 6. Για τη δομή και το περιεχόμενο του όρου “υπόστασις” βλ. H. DORRIE, Zum Ursprung der Neuplatonischen Hypostasenslehre, Hermes, (1954) σ.σ. 331-342.
14. V2, I, 9-12. Στο ον συνυπάρχει η νόηση, η ύπαρξη, η Ζωή. Η τριαδικότητα ον, ζωή, πνεύμα, πρέπει να νοηθεί πληρότητα της διαλεκτικής του πνεύματος. P. Hadot, Etre, vie, pensée chez Plotin. Paris 1963, σ.σ. 107-141.
15. Ενν. VI, 2, 8, 33 και V13, 2, 27
16. Ενν. V9, 7, II, 2, 3,20
17. V, 4,2 στιχ. 15-20.
18. V6.
19. V4, 2, 43 και III8, 8, 17
20. PG 44, 256B
21. PG 45, 256B
22. PG 46, 512C
JAEGER W., IX, 43, 8-13.
23. PG 45, 60B «κριτήριο ο νοῦς ἔνδοθεν ἡμῖν ἐνιδρυμένος».
24. PG 45, 1104A
JAEGER W., I, 393, 29 κ.ε.
25. PG 45, 1217BC
JAEGER W., III, I, 198, 4-5.
26. PG 44, 137B
27. PG 44, 116C, 1332C
28. PG 44, 169A
29. PG 44, 169 και PG 44, 256B
30. PG 44, 140A
31. PG 44, 169
32. PG 44, 153
33. P6 44, 373
34. PG 44, 196D-197D-181A-185B
35. JAEGER V, 79, 11-13.
36. PG 44, 124-256, C. ZÖCKER, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft, mit besonderer Berücksichtigung auf Schöpfungsgeschichte, B.D.I. Gutugle 187/ σ.σ. 201, 44, 1328B.
37. PG 44, 132B, D
38. PG 44, 135-136C, B.D.
39. Η σημασία της τριαδικότητας ζωή, νόηση, ον για την πλωτινική φιλοσοφία, και οι πλατωνικές και αριστοτελικές πηγές καθώς και οι προεκτάσεις στους πατέρες της εκκλησίας εκτίθενται στον P. Hadot, Etre, vie, pensée chez Plotin. Paris 1963, σ.σ. 107-141.
40. VI2

41. V6, 6, 21
42. V9, 8, 11 και V16, 8, 17
43. Ενν. VI, 8, 15. III 8, 8, 8. V9, 5, 29
44. HRACL. Fragm. B 101, Fragm. 173, II Ενν. V9, 5, 31
45. Ενν. VI, 4, 26-28
46. Ενν. III, 8,8,38
47. Cilento, Parmenide, In Plotino, Giorn. Crit., De Filos Ital. 43/(1964) 194-203 και σελ. 79. V18, 19-22: γενόμενον ἐξ ἐκείνου καί οἶον ἐκχυθέν καί ἐξελιχθέν καί ἐξηρητημένον ἐκ τῆς αὐτοῦ νεαρᾶς φύσεως μαρτυρεῖ τόν οἶον ἐν ἐνί νοῦ οὐ νοῦς ὄντα ἐν γάρ". Paris 1938, σσ. 299 κ.ε.
48. Ενν. VI, 8, 18, 7
49. M. DE CORTE, La dialectique de Plotin in Aristote et Plotin. Paris 1938 σσ. 299 κ.ε.
50. Ενν. 18, 2, 16. V19, 2, 49.
V19, 6, 49 ἐν ὄν συνόν αὐτῶ οὐ δεῖται νοήσεως ἑαυτοῦ.
V12, 8, 9, νόησιν οὐκ ἐνεργοῦσαν εἰς τό μέλλον V17, 14, 21.
V18, 17, 13 πολὺς μὲν ὄν, συνωδοί δέ αὐτῶ καί οἶον εἰς ἐν συντεταγμένος.
51. V5, 3, 7.
52. V5, 1, 65. BEIERWALTES, Ewigkeit und Zeit, FRANKFURT 1966 σ.σ. 29 κ.ε.
53. Ενν. I, 16
54. Νους εἶναι πνεύμα. Νόηση και νόημα ταυτίζονται στον ατομικό και στον καθολικό νοῦ".
55. Ενν. II, I, 3.
56. Ενν. IV, III, 25.

β) Η ανάμνηση

Βασικό όργανο του νου και της ψυχής στην επιστροφική διαδικασία, στην ανασύνταξη και στην συγκρότηση της ενότητας, είναι η ανάμνηση. Ανώτερη από κάθε βουλητική και λογική ενέργεια, νοητική λειτουργία, έχει χαρακτήρα μεταφυσικό. Σύμφωνα με τη συλλογιστική των Εννεάδων, “ανάμνηση” είναι “ή τῶν ἄνευ ὕλης ἐπιστήμη”, δηλαδή:

α'). Ο Νους είναι τα “ὄντως ὄντα”

β'). Ο Νους είναι “ανάμνηση”, άρα ανάμνηση είναι τα “ὄντως ὄντα”

“ή τῶν ἄνευ ὕλης ἐπιστήμη

δηλαδή ανάμνηση” ή των άνευ ύλης επιστήμη.

Έτσι η συγγένεια της ανάμνησης με το Νου είναι άμεση κι εσωτερική. Η ψυχή τον κληρονομεί έμμεσα και γι' αυτό διαφορετικά από τη μνήμη του Νου.¹ Ο Νους αναμιμνησκόμενος, αναμιμνήσκειται εαυτόν. Αντίθετα, η ψυχή, για να επανακτήσει αυτή την ταυτότητα, οφείλει να απαλλαγεί από την ξενικότητα των αισθητών, να χαλιναγωγηθεί στους πνευματικούς όρους, να επιτρέψει στην αληθινή της πατρίδα. Η έμφυτη ανάμνηση του προπρωτικού κάλλους τη βοηθά να εξορμήσει από τους σωματικούς περιορισμούς στους υπεραισθητούς όρους. Χρονικά η όρεξη της ψυχής τοποθετείται από τον Πλωτίνο σε κάποιο “πρότερον”, που προδιαγράφει την κατοπινή εξέλιξη. Βέβαια, οι χρονικοί προσδιορισμοί δεν μπορούν ν' αποδοθούν σε νοητές ποιότητες. Το “πρότερον” πρέπει ν' αποδοθεί στη στιγμή της γένεσης της ψυχής. Προϋπάρχει δηλαδή της ψυχής η ανάμνηση.

Ο κόσμος των ιδεών, όπου κινείται η ανάμνηση, είναι άχρονος κι αδιάστατος. Εκεί, στη ρίζα των όντων, πρέπει ν' αναζητήσουμε τη Μνημοσύνη. Ο Πλωτίνος την ερμηνεύει: “τῆ δέ φύσει γένεσις ἐκεῖθεν ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ δῆλον ὅτι καί τοῦ καλοῦ ὅτε δέ τις ἄγεται καί ἔστι συγγενής, τούτων ὠκείωται καί πρὸς τὰς εἰκόνας.”²

Η μνήμη αποτελεί σφαλερό όργανο, παραπλανεί, ενώ η ανάμνηση οδηγεί στις έμφυτες ιδιότητες του πνεύματος, επανάγει στη ζωή και στην αλήθεια. Η μνήμη κι η φαντασία, “τοῦ φανταστικοῦ ἡ μνήμη”,³ περιορίζονται στον ένχρονο κόσμο, ενώ τους διαφεύγει ο νοητός κόσμος, που δεν επιδέχεται χρονικούς περιορισμούς. Η φαντασία είναι δευτερεύουσα ή ψευδής αναφορά του φανταστικού σ' έξωτερικά αντικείμενα. Η μνήμη αναφέρεται σε αντικείμενα, που γνώρισε σε παρελθόντα χρόνο. Είναι πάθημα της ψυχής.⁴

Οι ατομικές ψυχές θυμούνται την ουσία τους, αλλά μ'έναν τρόπο εντελώς διαφορετικό από τον αντίστοιχο λειτουργικό τρόπο του νου.

Ο χωρισμός των βαθμίδων της πραγματικότητας με την απορροή συνεπάγεται και τη μνήμη τους. Η κάθε οντολογική μονάδα διατηρεί αμυδρή συναίσθηση των μερών της.⁵ Η κοσμική ψυχή με τη μνήμη της ανεβαίνει σ'άνωτερες νοητικές σφαίρες. Οι ατομικές ψυχές συγχέονται με αρκετές παθητικές συγκινήσεις, γι'αυτό εξασθενεί η ανάμνηση της πνευματικής πατρίδας. Πρόκειται για "τά άσεια τῶν παθῶν"⁶. Η μνημονική δύναμη της κοσμικής ψυχής εκμηδενίζει τα αντίξοα ερεθίσματα, που αντίκεινται στην αληθινή φύση της. Η θέα των νοητών συντελεί στην υπέρβαση της μνήμης, οδηγεί στην αυτοσυναίσθηση, στην απόλυτη αυτοσυνειδησία, που ξεπερνά τις μνημονικές δυνατότητες.⁷

Η ψυχή, λοιπόν, που θεάται την κοσμηθείσα φύση του κόσμου, αναγνωρίζει το κάλλος, αισθάνεται ευφορία και απόλυτη ένωση με το μεταφυσικό χώρο. Η εκβολή στα νοητά ολοκληρώνει τον επαναληπτικό κύκλο της αισθητικής και καταξιώνει το στόχο της. Αποτελεί το νόστο, ένα συνδυαστικό σημείο της ορατής πραγματικότητας και της ιδέας.

Η αισθητική οικοδομεί την ανάπτυξή της στις ιδέες των αισθητών, θεμελιώνεται στην όραση και ολοκληρώνεται στην αποκάλυψη των πνευματικών μεγεθών. Οι αναφορές της δεν είναι απλές περιγραφές ή κατηγοριοποιήσεις. Αποσκοπούν στην κατανόηση της φύσης, που καταλήγει να ταυτίζεται με τη θρησκευτική πίστη και την ελπίδα.

Όλα προειδοποιούν για το έργο της Πρόνοιας και το θέλημα του Ε-νός, όλα επικαλούνται την παγκόσμια τελολογία. Η μητέρα φύση κρύβει τις αφορμές, τις φανερώνει και τις προσφέρει για αξιοποίηση. Η ύλη είναι η βάση των διαδοχικών ειδών. «Ἡ δέ γενομένη ὕλη αἰεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο εἶδος ἴσχει τῶν δ' αἰδίων ἢ αὐτὴ ταυτὸν αἰεὶ».⁹ Η ύλη μορφοποιείται αιώνια μ'ένα πλήθος διαφορών. «Ἡ διαφορὰ ἢ χωρίζουσα ἢ οἰκεία ἐστὶ μορφή»¹⁰ Γι'αυτό ονομάζεται αιώνιο υποκείμενο της μορφής.

Γεννήτρια των διαφορών και των μορφών η ψυχή καλείται φύση. Είναι η ψυχή η εγγύς, η φύση που δίνει το ίχνος.¹¹ Υπάρχει πριν από το σώμα, γι'αυτό και το μορφοποιεί. Είναι αυτή που τελικά ενδύεται το σώμα, γι'αυτό δέσμια, λιγότερο ελεύθερη, δραστήρια, πνευματική. Την προσδιορίζουν ο χώρος κι ο χρόνος και μόνο το είδος την πνευματοποιεί¹² και την αποδεσμεύει. Όλες οι μορφές προέρχονται από το είδος της ψυχής. Αυτό το ίδιο το μη ον θεωρείται νεκρό, είναι το μηδέν της μορφής, είναι ον χωρίς εἶ-

δος. Οι διαστάσεις των αποστάσεων από το Ένα νοούνται αξιολογικά κι όχι στο χώρο. Πρόκειται για μια ποιοτική διαβάθμιση, μια κατάταξη ανάλογα με τη διατηρούμενη σχέση παραγωγής μονάδας κι Ενός.

Υποσημειώσεις

1. Εvv. IV, III, 25.
2. Εvv. III, 1, 23-26
3. Εvv. IV, III, 31
4. Εvv. IV, III, 26
5. Εvv. IV, III, f27
6. Εvv. IV, III, 32
7. Εvv. IV, 4, 2, V, 3,4,
8. Εvv. IV, 4, 20
9. Εvv. II, 4, 3
10. Εvv. II, 4, 4
11. Εvv. IV, 4, 20
12. Εvv. V, 1, 2.

γ) Το ηθικό περιεχόμενο της καλολογίας

Η πλωτινική καλολογία προωθεί το αισθητικό ενδιαφέρον στα όρια της ηθικής και στις μεθόδους της σωτηρίας. Η επικράτηση του καλού και η πρακτική του ηθικού βίου, η αντίληψη της ουσίας της ενχρόνου αισθητικότητας, είναι οι όροι που απορροφούν την απλή αισθητική εικόνα και δίνουν τα μέτρα τους στο θεωρητικό βίο.

Το κάλλος με τον απώτερο προορισμό τη σωτηρία του ανθρώπου και της φύσης προσδίδει στην αισθητική ηθικό και ασκητικό χαρακτήρα. Αν οι ανώτερες πνευματικές αισθήσεις δεν συμμορφωθούν με τους νόμους του πνεύματος, δεν αφυπνισθούν από τον έρωτα και τη νοσταλγία του καθαρού βίου, η ιστορία του εγκόσμιου βίου καθηλώνεται στα δεσμά της ύλης και η συμβολή του κάλλους, στην εξέλιξη της, γίνεται όρος δουλείας και σκότους. Μόνο όταν οι τύποι των αρετών, “οί ἀποκείμενοι ἀφώτιστοι” εφαρμόσουν “τοῖς ἀληθινοῖς ὄν καί οἱ τύποι”¹, η αισθητική εμπειρία βρίσκεται στο δρόμο της αλήθειας και της καταξίωσης.

Έτσι, το όμορφο στον άνθρωπο και στη φύση συνδυάζεται με τους αθέατους χαρακτήρες του ηθικά καλού και κακού. Η Διαλεκτική, που μεθοδεύει την υπέρβαση των αντιθέσεων, καταλήγει μέσα από τις φυσικές προδιαγραφές, τον έρωτα για το όμορφο και την αλήθεια, τη φυσική συγγένεια των όντων με το Ένα, να επιβάλει το νόμο της σωτηρίας. Με την αναγωγή της ψυχής και της ύλης από τους νόμους της φθοράς στην ταυτότητα του πνευματικού κόσμου, κερδίζεται η ουσία και ο αιώνιος προορισμός της δημιουργίας.

Όταν η καλολογία διευρύνεται με τά υψηλά νοήματα των πνευματικών αρχών, συνεπικουρεί την εποπτεία και την άπλωση της ψυχής. Όταν η ψυχή θεάται το Ένα, “νοεῖ καί ἀπαθής εἶναι”². Η πορεία της ψυχής και του νου, η επαναληπτική τύχη των δημιουργημάτων τους, η υπέρβαση της ετερότητας και η ορμή για την ένωση, την καθοδηγούν στα αρχετυπικά όντα, όπου δικαιολογείται η αισθητική απόλαυση, αποκτά διάρκεια χρονική και καταργεί τα σύνορα του χώρου. Έτσι, ενώ η αφύπνιση και η αρχή της γίνεται στα αισθητά, η ολοκλήρωση και η πλήρης εξέλιξή της βρίσκεται στην ψυχή, στο πνεύμα, στη μεταφυσική.

Όπως ακριβώς ο άνθρωπος, έτσι και η αισθητική απαιτεί μίαν αφαίρεση, μίαν αποστασιοποίηση από την αιχμαλωσία του παροδικού και του

φαινομένου. Στο χώρο του νου τα αισθητά είναι ελλιπής παράσταση και θυμικά πικρή ανάμνηση, που οφείλει να μετασχηματισθεί με τους αιώνιους νόμους της αθανασίας. Η αισθητική καταξιώνεται μόνο με την συμπερίληψη της ηθικής και της μεταφυσικής διάστασης του κόσμου. Μέσα σ' αυτήν αποκτά αποφασιστικό περιεχόμενο το όμορφο ή το άσχημο, η αρετή ή η ελευθερία. Αντίστοιχα μ' αυτούς τους όρους, η ψυχή δεσμεύεται ή λυτρώνεται, φωτίζεται για να γνωρίσει την ύψιστη αισθητική απόλαυση, το αληθινό περιεχόμενο των αισθητών ερεθισμάτων.

Κατακλύζεται από το πνευματικό και ζωοποιό φως, που της αποκαλύπτει την οντολογική ουσία και την αληθινή ομορφιά. Ίδιο φως μ' αυτό που κατακλύζει τον καθάρου νου, «κείμενον ἐν φωτί καθαρῷ καί ἐν πάσῃ ἀγλαΐᾳ», όπου τίποτε δεν υπάρχει σκοτεινό και άμετρο, ανόητο, όπου μόνο το θάμβος κατακλύζει το νου, καθώς εισχωρεί στ' άδύτα, για να ενωθεί με το Ένα.³

Κατά την άπλωση, το γνωστικό σκότος μεταβάλλεται σε πλήρη γνώση. Ο φωτισμός ολοκληρώνεται, οι αποστάσεις των οντολογικών αρχών εκμηδενίζονται⁴, ξανακερδίζεται η ταυτότητα. Οι οντολογικές αρχές γίνονται διαδοχικά πηγές φωτισμού για το περιβάλλον τους. Ωστόσο, πριν από το κέρδος αυτό, οι οντολογικές αρχές οφείλουν να κερδίζουν την καθαρότητα. Απ' αυτήν εξαρτάται πόσο μπορούν να φωτιστούν.⁵ “Αεί οὖν ἐλλαμπομένη καί διπνεκές ἔχουσα τό φῶς δίδωσιν εἰς τά ἐφεξῆς τά δ' αεί συνέχεται καί ἄρδεται τούτῳ τῷ φωτί καί ἀπολαύει τοῦ ζῆν καθόσον δύναται ὡσπερ εἰ πυρός ἐν μέσῳ πού ἀλεαίνοντο οἷς οἷόν τε”.

Στο μεταφυσικό αυτό χώρο, όπου η θρησκεία ταυτίζεται με την ατομική εμπειρία, ολοκληρώνει η αισθητική την αποστολή της.

Υποσημειώσεις

1. Ενν. 1, 2, 4.
2. Ενν. 1, 2, 3 19-21
3. Ενν. III, 8, 11
4. Προς γνωστικούς 2, 15
5. Ενν. II, IX, 31

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6

ΧΡΟΝΟΣ

α') Η απεικόνιση της Αισθητικής με τον αιώνα και το χρόνο.

Η ανάπτυξη της αισθητικής είναι ανάπτυγμα του χρόνου. Ο χρόνος και η αισθητική είναι έννοιες απόλυτα σχετικές, όσο σχετίζονται με την εν-χρόνω παραγωγική διαδικασία, ο κόσμος κι η ψυχή. «Πᾶσα χρονική τάξις καί ἀκολουθία τῶν γεγονότων διά τῶν αἰώνων καταλαμβάνεται»¹.

Όσο η αισθητική παρακολουθεί την ψυχή και τον κόσμο, εμπλέκεται στους όρους του χρόνου και θεάται τον πνευματικό βίο και τ'αντικείμενά της με την προοπτική και τις προδιαγραφές του.

Στη χριστιανική αισθητική η ελεύθερη δημιουργική παρέμβαση του Θεού στην άτακτη φύση θεμελιώνει το χρόνο. Η αιώνια θεϊκή παρουσία ενεργείται “έν χρόνω”, αποκαλύπτεται στην ιστορία του κόσμου. Ο λόγος της δημιουργίας, “αὐτός εἶπε καί ἐκτίσθησαν”, διασπά την άβυσσο και γίνεται η χρονική αφετηρία των όντων και των φαινομένων. Πριν απ'αυτόν, το μηδέν επέβαλλε τους όρους της αγνωσίας και της στατικότητας. Το μεγάλο κεφάλαιο της ζωής και της εξέλιξης της αρχίζει με το “Εξαήμερον” της Γένεσης.

Άμεσο αποκύημα των χρονικών διαδοχικών μεταβλητών είναι η αισθητική. Η κυριολεκτική της σημασία, ως λειτουργία των αισθήσεων, πρόσληψη κι εκτίμηση αισθητών, απαιτεί το φαινόμενο. Το αισθητικό αντικείμενο είναι αναμφίβολα ένχρονη εκδήλωση της θείας ενέργειας.² Κτιστή δημιουργία, ορατή κι αόρατη, εντυπώνονται στο ενδιαφέρον της αισθητικής ταυτόχρονα με την εντύπωση του χρόνου. Αίσθηση κι ανθρώπινος λόγος ιχνηλατούν τις αισθητικές προτάσεις στην ατελεύτητη προέκτασή τους.

Ο Λόγος περικλείει το χρόνο στο σύνολό του, ακέραιο, είναι ο ίδιος άναρχος, πηγή των αρχών του εγκόσμιου γίνεσθαι. Το ιστορικό είναι αναδύεται δυναμικά μέσα από τη χρονική ακολουθία των συμπαντικών ειρμών κι υιοθετεί την αυτάρκεια και την αυτοδυναμία απέναντι στα χαοτικά εξω-χρονικά στοιχεία. Το κάλλος του λόγου είναι επίφαση ελευθερίας, κι η ζωή του λόγου είναι η κατάφαση της αισθητικής. Χρόνος στο λόγο σημαίνει επιμερισμός των αδιαίρετων λειτουργιών του. Σημαίνει μεθοδική introduction στην ουσία του κόσμου. “Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος”.³

Ο Πλωτίνος αναγνωρίζει στην κοσμική ψυχή το χρόνο παρόντα, αδιαίρετο και καθολικό, όλον. Όπως ακριβώς εμφανίζεται σε κάθε έμψυχο ον ο νους, “έν μέρει καί έν όλω”.⁴ Σύμβολό του είναι ο κύκλος. Ο κύκλος άλλωστε είναι το σχήμα, που αντιπροσωπεύει την οντολογική διαιώνιση και την κοσμολογική διάρκεια κι επανάληψη στην πλωτινική φιλοσοφία. Η ένχρονη κίνηση του κόσμου είναι κίνηση κυκλική. Ο αισθητός κόσμος μοιάζει με κύκλο που περικεντρώνεται στη φωτεινή αιωνιότητα. Κινείται κυκλικά με τη βοήθεια της ενέργειας της ψυχής σαν πρότυπο του νου· “κύκλω κινεῖται ό ούρανός, ότι νοῦν μιμεῖται”⁵.

Αυτή η αριστοτελική άποψη του Πλωτίνου⁶ εκτείνεται ευρύτερα στο σύμπαν, η οντολογική κυκλικότητα του χρόνου είναι αιτία της χωροχρονικής κίνησης των αστερισμών. Η κινήσις του ουρανού είναι μόνο η αποκάλυψη του χρόνου⁷ ως φυσικός λόγος κι αιτία, είναι η μόνη ουσία, το υποκείμενο, “έν ᾧ τά ἄλλα”. Μέσα σ’ αυτήν εξελίσσεται και διαφοροποιείται η ζωή κι η κίνηση.

Ο Γρηγόριος Νύσσης ανάγει στην αρμονία των σφαιρών τη λειτουργία του εγκόσμιου χρόνου. Η πυθαγορική συμμετρία, η πλατωνική και νεοπλατωνική άποψη για το ίδιο θέμα επισυνάπτονται στη χριστιανική αισθητική αντίληψη περί του χρόνου και του εγκόσμιου γίνεσθαι⁸. Το εγκόσμιο γίνεσθαι είναι “τάξις καί ακολουθία διαστηματικῶς έκ τίνος εἶς τι τήν ζωήν διοδεύουσα”.⁹ Η παγκόσμια τάξη κι η δημιουργία δυναστεύει και δυναστεύεται από το χρόνο. Η αρχή και το τέλος της, οι εξελίξεις της, είναι χρονικές συστοιχίες. Η εικόνα κι η ερμηνεία των χρονικών διαδοχών από τις κινήσεις της σελήνης¹⁰ είναι προμήνυμα και τεκμήριο του παντοτινού χρόνου, “λαμπροῦν ἡμῖν διαρκῶς εἶναι, καί τῶν ἔργων τῶν σκοτεινῶν ἀνεπίμικτον”.¹¹

Πρώτη εκδήλωση του χρόνου είναι η γένεση. Η πάροδος από το μη ον στο είναι, η οντολογική πρωταρχική κίνηση, είναι ταυτόχρονα αλλοίωση του μη όντος στο είναι.¹² Η πλωτινική αισθητική συσχετίζει την κίνηση της ζωής με την κίνηση του χρόνου. Η κίνηση του χρόνου σημειώνεται με την έναρξη της ζωής. Μέσα στην ψυχή υπάρχει ο χρόνος, μέσα στο χρόνο κινείται η ψυχή, “έν αὐτῷ κινεῖται καί μετ’ αὐτόν”. Η στενή συνάφεια ψυχής-χρόνου αποδίδεται με το αντίστοιχο παράγωγο ρήμα. «Ἐαυτήν ἐχρόνωσεν»¹³ γράφει ο Πλωτίνος στις Εννεάδες, για να κυριολεκτήσει περί της απορροής της ψυχής από το Ένα στα συγκεκριμένα σωματικά σχήματα. Έξω από την ψυχή και μέσα στο χρόνο κινείται ο κόσμος.

Ο τόπος, η διάσταση των ψυχικών εκδηλώσεων, είναι η ένχρονη διάσταση της ψυχής. Η αναφορά της στα όντα είναι άχρονη ή μάλλον υπερχρονική, διότι τα νοητά δεν έχουν τόπο.¹⁴ Η αυτοργός ποίηση¹⁵ παράγει το χρόνο και τον κόσμο, συμβάλλει στην ποικιλία, στον τόπο ανομοιότητας.¹⁶

Κόσμος και χρόνος ταυτίζονται, όπως φύση και ψυχή. Το “ζῶον”, σύνθεση της διαλεκτικής αναφοράς ύλης και πνεύματος, είναι εν - χρόνω. Κόσμος και χρόνος ταυτίζονται, όπως φύση και ψυχή. Η διαλεκτική κίνησης του πνεύματος στηρίζεται σε δύο πόλους, στο χρόνο και στον κόσμο. Τα δύο στοιχεία μαζί το αισθητοποιούν, του δίνουν ορατή μορφή. Η ψυχή, ως εικόνα του πνεύματος, εκφράζεται μέσα στην ίδια σχέση. Επαναλαμβάνει την ίδια διαλεκτική, συμπεριφέρεται με κοινό τρόπο.¹⁷ Έτσι, κάθε “ζῶον”, κάθε έμψυχο δημιούργημα, εμπεριέχει το χρόνο “έν έαυτῶ”. Η απορροή του χρόνου από την ψυχή φαίνεται να επαναλαμβάνει την απορροή της ψυχής από το νού.¹⁸

Άνθρωπος και χρόνος γίνονται ένα, σχετίζονται τόσο άμεσα, όσο άμεσα σχετίζονται ο τόκος κι οι ωδίνες.¹⁹ Ανθρώπινος και κοσμικός χρόνος βρίσκονται όμοια στα χέρια του Ποιητή. Ο ανθρώπινος χρόνος γεννιέται με την ποίηση του σώματος και την εμψύχωσή του.²⁰ Η αθανασία της ψυχής εξασφαλίζει την ατελεύτητη διάρκεια του ανθρώπινου χρόνου.

Η συνέχεια του χριστιανικού ανθρώπινου χρόνου συνεπάγεται νέα αδιάστατη αισθητική αντίληψη, που ικανοποιεί τις προσδοκίες της ζώσας συνείδησης. Ο παρόν χώρος δεν αιχμαλωτίζει την ελπίδα και την εμπειρία στην οπωσδήποτε καταδικασμένη τους έκβαση. Αντίθετα, προστατεύει το μέλλον στις κυοφορούμενες μεταλλαγές του. Η αισθητική δεν αδρανεύει. Μετατοπίζεται, όσο αντλεί περιεχόμενο από τις διαδικασίες των οντολογικών εξελίξεων. Ο χρόνος της αισθητικής δεν έχει πέρας. Έτσι, όπως ο Πλωτίνος βλέπει τις ατερμάτιστες διαδοχές, συγκεκριμενοποιήσεις του χρόνου, να συνοψίζονται στην αδιάκοπη και αιώνια λειτουργία της νόησης.

Το μέλλον, το “ήδη”, το «παρόν», το «αεί» αναφέρονται στις εκδηλώσεις της νόησης που “ούκ ένεργοῦσα εις τό μέλλον, άλλ' εις τό ἤδη, μέλλον δέ τό αεί ἤδη καί τό παρόν αεί”²¹. Συνώνυμα επίσης χρησιμοποιούνται οι όροι “είναι, πάντα, παρόν, άτελεύτητο”.²²

Οι χρονικές στιγμές αφορούν στα αισθητά, γιατί σχετίζονται με την ψυχή. Όπου υπάρχει ψυχή, υπάρχει χρόνος. Το παρόν είναι η επίγεια έκταση του χρόνου. Άνθρωπος και κόσμος ενέχουν, ως ιδιότητά τους, τη ροή

και τη λειτουργία του. Η προέκτασή του, όπως ακριβώς η προέκταση της κοσμολογίας και της ανθρωπολογίας, εισδύει στη μεταφυσική.

Η χριστιανική εγκοσμιότητα του χρόνου τελειώνει με το τέλος της σαρκώδους ζωής. Η ψυχή που βιώνει τον εγκόσμιο χρόνο γεύεται νέα εμπειρία “ἄλλην τινά βίου κατάστασιν ἀντί τῆς παρούσης μεταλαμβάνουσα”²³, με την ανάσταση. Η ανάσταση των ψυχών είναι η ανάσταση και του χρόνου. Η διάνοια αδυνατεί να συλλάβει αυτή την καινοποίηση του χρόνου “συγκεκριραμένη τῆ σαρκί”.²⁴ Ο ήρεμος και ησύχιος βίος της ψυχής²⁵ επισημαίνει τον καινό χρόνο, όπου τίποτε δεν φαίνεται να επαναλαμβάνει την εγκόσμια ανάπτυξή του. Μ’ αυτή τη μορφή του ο χρόνος ορίζει τα τρία βασικά σημεία του. Το «πριν» του χρόνου της ανθρωπότητας, ο προπρωτικός χρόνος, η περιπέτεια του ανθρώπου επί της γης, εγκόσμιος χρόνος, και το μέλλον, η ανάσταση και η καινοποίηση του κόσμου.

Οι αισθήσεις αδυνατούν να κατανοήσουν, όσα ακολουθούν τον μεταθάνατο χρόνο. Μόνο το παρόν παρακολουθούν κι αιχμαλωτίζονται στην παροδικότητά τους. Ωστόσο, ο άνθρωπος εκτείνεται με το λόγο από το παρόν ως το μέλλον. Από το παρελθόν κληρονομεί τη μνήμη και για το μέλλον φέρεται με την ελπίδα.²⁶

Καμιά συνείδηση δεν λησμονεί τον παράδεισο και δεν εκπίπτει του πόθου της ευτυχίας. Η ελπίδα συνοδεύει κάθε λογική φύση για την απόλαυση και την μετοχή των αγαθών. Μόνο ο απαθής Θεός δεν χαρακτηρίζεται από τις ιδιότητες αυτές, γιατί δεν εμπειρέχεται στα όρια του χρόνου. Ο χρόνος, “μετρικόν διάστημα” βρίσκεται “κάτω τῆς θείας φύσεως”.²⁷ Ο Θεός είναι όλος παρών, άπειρος κι αιώνιος.²⁸

Σύμφωνα με την ιδιότητα της απάθειας, κανένας βαθμός μετοχής, η έλλειψη ή η υπερπλήρωσή της δεν προσβάλλει την ποιοτική της σταθερότητα. Η πληρότητα των αγαθών είναι τελικά το “ἀεί ὡσαύτως ἔχον”. Γι’ αυτό, αν και γεννά τον χρόνο, είναι άχρονο, πανταχού παρόν στο χώρο και στο χρόνο. Η πανταχού παρουσία του Θεού και η παντοδυναμία του, οι ασύλληπτες αυτές ποιότητές του για τον πεπερασμένο ανθρώπινο νου, επιβάλλονται ως αξίες στο βιοτικό χρόνο, αλλά βιώνονται υπερχρονικά, στην κατάλυση των δεσμών του.²⁹

Η αποκάλυψή του στην ιστορία διευρύνει τα όρια του επίγειου χρόνου, απαλλάσσει τον ανθρώπινο χρόνο από το θάνατο, τον ανασταίνει μαζί με την ψυχή και την κτίση.³⁰

Ο συμβολικός χρόνος της σωτηρίας των όντων είναι τριήμερος. Το άπειρο πλήθος των επαναλήψεων του κακού στις διαδοχικές γενιές των ανθρώπων, που μετέβαλε την ανθρωπότητα και την οντολογία σε όργανο του κακού, “καί οὐκ ἦν ἐν τοῖς οὕσιν οὐδέν, ὃ μὴ κακίας ὄργανον ἦν”³¹, θεραπεύτηκε σε τρεις μέρες. “Ἀπλῆ τις καί ἀκατάληπτος ἐπιδημία μόνη ζωῆς, καί φωτός παρουσία, τοῖς ἐν σκότει καί σκιά θανάτου καθημένοις, ἔκλειψιν παντελῆ καί ἀφανισμόν τοῦ τε σκότους καί τοῦ θανάτου πεποίεται”.³²

Ο επιμερισμός του αγαθού θεϊκού θελήματος σε τρεις μέρες, σε τρία χρονικά διαστήματα, δεν πρέπει να προκαλεί απορία. Από την έναρξη της δημιουργίας των όντων, αν και μπορούσαν να τελειωθούν ακαριαία, συμπεριλαμβάνονται και τα χρονικά διαστήματα. Ἐτσι, κατά την πρώτη μέρα τελειώνει ένα μέρος της κτίσεως, τη δεύτερη άλλο και στη συνέχεια ομοίως όλα τα όντα, σε μέρες καθορισμένες. Ἐτσι ακριβώς κατά την άρρητη θεϊκή σοφία εξοικίζεται το κακό από τα όντα σε τρεις ημέρες.³³, με την Ανάσταση του Χριστού.

Ὡστόσο, κανένας χρονικός περιορισμός δεν παρεμβάλλεται στην αμεσότητα των δημιουργικών ενεργειών και της θείας βούλησης. “Μήτε τὰ συνήθη τῶν ἡμερῶν τε καί νυκτῶν ἀναμένουσαν διαστήματα πρὸς τό τάχος τῆς ἐνεργείας τὴν θείαν ἐμποδίζεσθαι δύναμιν”.³⁴ Ο Θεός που έχει εξουσία και να δημιουργήσει από μόνος του την ψυχή και να την πάρει, όποτε θέλει, είχε εξουσία ως ποιητής των αιώνων, όχι να υπηρετήσει διά των έργων στο χρόνο, αλλά να δημιουργήσει κατά τα έργα τον χρόνο.³⁵ Η εξουσία του θείου θελήματος καταβάλλει τα δεσμά του, προστατεύει την ανθρώπινη ψυχή, που για χιλιάδες χρόνια με την προπατορική πτώση αποξενώθηκε από το σώμα, την επανασυνδέει ακέραια, απρόσβλητη από το χρόνο και τη λήθη, με το σωματικό όργανο,³⁶ ανασταίνει τον πρωτόπλαστο άνθρωπο και θεραπεύει την ανθρώπινη ασθένεια.

Εκείνος, που βλέπει “τῷ ἐνεσῶτι τό μέλλον”, δημιουργεί χρόνο σύμμετρο με την κατασκευή των ανθρώπων. Με την πάροδο των περιορισμένων ψυχών συναπαρτίζεται η παράταση του χρόνου, που σταματά η ρωδης του κίνηση, όταν πιά δεν γεννιέται το ανθρώπινον γένος.³⁷ Ὄταν τελειωθεί η γένεση των ανθρώπων, με την ολοκλήρωσή της συγκαταλήγει κι ο χρόνος, για να συναναστηθεί με το σύμπαν κι ο άνθρωπος από τη φθορά και το γήινο στο απαθές και αἰδίων. Αυτή η μεταβολή αναφέρεται από τον Απ. Παύλο ως αιφνίδια στάση του χρόνου και ως αναστοιχείωση εκείνων των στοιχείων που κινούνται διαλυτικά.³⁸

Αντίθετα, λοιπόν, με την προοδευτική συναρμογή του χρόνου με την οντολογική γένεση, η εναλλαγή των όντων επαγγέλλεται τον αιφνίδιο χρόνο, την ακαριαία μεταβολή του στον αδιαίρετο και αδιάστατο χρόνο.³⁹ Η αναμενόμενη χριστιανική τομή του είναι “τεταγμένη” κι άγνωστη “οὐδέ γάρ ἡμῶν εἶπεν εἶναι τό καιρούς γνῶναι καί χρόνους”.⁴⁰

Υποσημειώσεις

1. PG 45, 364C.
JAEGER W., I, 134, 4-5.
2. PG 45, 140A Σώματα μὲν γάρ μή ὄντα γεννᾶται ὁ δὲ θεός τά μή ὄντα εἶναι ποιεῖ.
3. PG 45, 140D
4. Ενν. V2,I, 12. IV7,8,12,20,22.
J. PEPIN, Une nouvelle source de Saint Augustine, Rev. et an (1964) 53.
5. AUGUSTINI S. AURELL Confessionum, έκδ. M. Skutellas. Stuttgard. 1969, XI. XIV- XXXI σσ. 275-294 και
W.D. HUDSON, Modern moral Philosophy, London, 1970 σ.σ. 48.
L. WITTGENSTEIN, The blue and brown books, Oxford, 1966) σσ. 26.
Επίσης πλωτινική η άποψη του Σιμπλίκιου CAG IX (1882) 737, DIELS, Γρηγόριος Ναυζ., Λογ. ΛΗ' εις τα Θεοφάνεια ΡΕ' (1885), 320 A-B. Για την επίδραση στον Ψελλό Βλ. L.G. WESTERINK Exzerpte aus Proklos Eneaden bei Psellos BZ 52 (1959) 1-10.
Τις πλατωνικές κι αριστοτελικές απόψεις απηχεί η πλατωνική ταύτιση πνεύματος - αιώνα «οὐκ ἔξωθεν δέ δεῖ συμβεβηκέναι νομίζειν τοῦτον ἐκείνη τῆ φύσει, ἀλλ' ἐκείνη καί ἐξ ἐκείνης καί σὺν ἐκείνη». Ενν. III 7,4,1.
Πλάτ. Τιμ.
Σοφ. 248e-249e.
Αριστ. Μτφ. 1072b 26.
6. Ενν. II 2, 1, 1
III 7, 2, 12, 22.
III 7, 3, 20-29.
IV 3, 12, 14.
IV 4, 16, 23.
VI 5, 11, 16.
III 7, 4, 30-33.
7. Ενν. VI. 2, 51 P. DUHEN, Le systeme du monde, Paris 1957, 1954 I 273-296
BEIERWALTES, Plotin. Über Ewigkeit und Zeit. Text Überetzung Kommentar, Frankfurt 1967.
8. Πλατ. Τίμαιος 35a-36 και Βλ. Διοτίμα, τόμος 1983, σ.σ. 130 κ. (ανάλυση του σχετικού χωρίου)
9. PG. 45, 933 B.
JAEGER W., I, 246, 25-27.
10. PG 46, 620 C-D
JAEGER W., IX, 298, 4-15.
11. PG 46, 621B
JAEGER W., IX, 298, 18.
12. Ενν. IV, 15
13. PG 44, 184 C
14. Ενν. V5, 9, 27. V9,5,33. V14, 2.1.
15. Ενν. IV 8.2.
16. Για τον όρο στον Πλατ. Πολιτ. 273D και ιδιαίτερα στον Νεοπλατωνισμό
W.L. LORIMER. CLASS REV. 52 (1938) 166.
Pepin, A propos du symplisme de la mer chez et dans le neoplatonisme in Congr. de tours et poitiers (CLASS/G. BUDE) PARIS 1954, σσ. 257-259.
17. Ενν. III 7,2
18. Ενν. III 7,2, 30
19. PG 45, 812C
JAEGER W., II, 225, 6-9.
20. PG 44, 64D
21. Ενν. VI, 2, 8,9. Αυτό αποτελεί την καινοτομία του Πλωτίνου σχετικά με το θέμα του χρόνου στην παρελθούσα φιλοσοφική παράδοση. Οι Στωϊκοί οι Επικούρειοι, ο Αριστοτέλης, ο Πυθαγορισμός, εξετάζονται στις Εννεάδες

χωρίς ιδιαίτερες καινοτομίες. Σημαντικές εργασίες για το θέμα αυτό είναι :
Επικ. EP. AD. HEROD. 72 (BALLEY) (BALLEYS. In Epicurus Oxford, 1926 241
Idem, the Greek atomists and Epicurus Oxford 1928, σσ. 305-307. Barigazzi Il
Concetto de tempo nella fisica atomistica in Epicurea in memorian hectoris.
Bignone, Genua, 1959, σσ. 29-59. BEIERWALTES, Proklos (S.108-113).

Env. V. 38.33, σσ. 50-52

Beierwaltes, Ewigkeit un Zeit, Frankfurt, 1967 σ. 278.

Για την Αριστοτελική άποψη σημαντικά τα χωρία: Αριστοτέλους Φυσ. 220
B24-26, ακολουθεῖ γάρ τῶ μέν μεγέθει ἡ κίνησις τῆ δέ κινήσει ὁ χρόνος. 221a 24
παρακολουθεῖ επαναλαμβάνεται στην Εννεάδα 1117, 10, 1 : σύμπτωμα, συμ-
βεβηκός, παρακολούθημα.

22. Env. III 7,9

23. PG. 46,504 B

JAEGER W., De mortuis IX, 4, 15-20.

24. PG 46,504 B

JAEGER W., IX, 34, 15-20.

25. PG 46,504 D

JAEGER W., IX, 35, 20-24.

26. PG 45, 368 A 45, 1064C

27. PG 45,368 C

JAEGER W., I, 137, 13-19.

28. Για την αντίστοιχη πλωτινική άποψη Βλ. Διοτίμα τόμ. 11, 1983, σσ. 130 κ.ε.

29. PG 45, 940 B

JAEGER W., I, 252, 1-14.

30. PG 46,608C: τοῦ ἐσχάτου ἐχθροῦ καταργηθέντος, ὅς ἐστιν ὁ θάνατος.

JAEGER W., IX, 283, 7-8.

31. PG 46,609A

JAEGER W., IX, 284, 2-3.

32. PG 46,609 C

JAEGER W., IX, 285, 3-6.

33. PG 46,612 A.

JAEGER W., IX, 286, 9-12.

34. PG 46,613 D.

JAEGER W., IX, 290, 4-17.

35. PG 46,612A «ἐν τρισίν ἡμέραις τῶν ὄντων τό κακόν ἐξοικίζεται».

JAEGER W., IX, 286, 9-12.

36. PG 46, 653 D

JAEGER W., IX, 247, 3-10

37. PG 44,205 C

38. PG 44,213C “ἡμεῖς ἐπὶ τὴν πίστιν ἐπανακτέον τὸν λόγον, δι’ ἧς ἐκ τοῦ μή ὄντος
ὑποστῆναι τό πᾶν ἐδεξάμεθα, καί πάλιν εἰς ἄλλην τινά μεταστοιχειοῦσθαι κατάστασιν,
οὐκ ἀμφιβάλλομεν.

PG 44, 205D

39. PG 44,208A

40. PG 44,209 A

β) Αϊδιότητα

Η αναφορά και η σύγκλιση του παρόντος χρόνου με τον προσδοκώμενο επιβάλλει τη διάσταση και την ετεραρχία στη χρονικότητα της ιστορίας. Τα πνευματικά βιώνουν διαφορετικά το χρόνο, απ'όσο τον συλλαμβάνουν οι εγκόσμιες συνειδήσεις. Άλλος χρόνος για τον ουρανό, άλλος χρόνος για τη γη. Μια δυϊστική πλωτινική άποψη, που ψάχνει τη θεραπεία του στη θεραπεία του κόσμου.

Η μετά θάνατον ζωή είναι αιώνια, “ή ὄντως ζωή, ἐστῶσα καί ἀδιάλυτος δι’ ἀκολουθίας προφαίνεται, οὔτε ὑπό γενέσεως, οὔτε ὑπό φθορᾶς ἀλλοιουμένη.”¹

Εκεί η λογική φύση στρέφεται στο Δημιουργό της, τον γνωρίζει, αποδεσμεύεται από το κακό, απαλλάσσεται από τα φθοροποιά δεσμά του. Η αιωνιότητα σημαίνει τελικά τη θεϊκή γνώση, την επικράτηση και τη δικαίωση του θείου θελήματος. Ο αιώνας εμπεριέχει το άπειρο:

οὐ διάστασις, χωρίς διαστηματικά πέρατα

Αἰών σημαίνει

οὐ πέρας ἀπεράτῳτον, ἄπειρον

Η αιωνιότητα είναι το προνόμιο της κτιστής λογικής φύσης, που κερδίζεται με την υπέρβαση των χρονικών περάτων στην επίγεια εφαρμογή του θείου θελήματος.² Η χρονικότητα λοιπόν της ψυχής με την τελευταία του βίου μετασχηματίζεται σ' αιωνιότητα, που απορρέει και εξεικονίζει τη θεία μεγαλοπρέπεια. Η σειρά των χρονικών εξελίξεων σύμφωνα με την άποψη του Γρηγορίου αποδίδεται στην τρίτη διαδοχή.

Αἰδιότης

Αἰών

Χρονικότης

Ο μέλλοντας αιώνας ικανοποιεί τις ελπίδες των συνειδήσεων, αφαιρεί από τη χρονικότητα τον ιστορικό χαρακτήρα της, αναλαμβάνει την εκπροσώπηση των δημιουργικών όρων και ακολουθεί την αἰδιότητα και την υμνεί σ'όποιο βαθμό μπορεί να επικρατεί και να μετέχει του καλού. Έτσι προχωρούν ψυχές και άγγελοι στην κατανόηση της αἰδίας φύσης, γεύονται την αἰδιότητα, την απροσπέλαστη κι απόλυτη ιδιότητα του Θεού.³

Στο κεφάλαιο του κατά Ευνομίου λόγου, αντικρούοντας την άποψη για την “ἐν χρόνῳ” γέννηση του Υιού, χρησιμοποιεί τον όρο αἰδίως για τον

Πατέρα και τον Υιό.⁴ Η άκτιστη φύση είναι η αϊδία φύση, η οποία δημιουργεί τον κτιστό κόσμο και μαζί μ' αυτόν τους αιώνες και το χρόνο. Για να περάσει το κτιστό στη αϊδιότητα, πρέπει να εισέλθει στο χώρο της Άκτιστης φύσεως.

Αϊδιότητα είναι η άρνηση της χρονικότητας είναι η χρονική αποφατικότητα, αδιάστατη και απερίγραπτη δύναμη.⁵ Ο Θεός «ὑπάρχων πρό τῶν αἰώνων». «Βασιλεύω, εἰς τόν αἰῶνα καί ἐπ' αἰῶνα καί ἔτι».⁶ Αλλά, “ὁ οὐρανός οὔτε ἐξ αἰδίου ἦν καί ἡ γῆ, οὔτε εἰς τό αἶδιον ἔσται”. Η άλογη δημιουργία αποκλείεται από την δυνατότητα της αϊδιότητας.

Αϊδιότητα κι απειρότητα χρησιμοποιούνται συνώνυμα. Άπειρος αρχικά σημαίνει χωρίς χωροχρονικό πέρας.⁷ Είναι ακόμη αυτός που δεν περιλαμβάνεται πουθενά στη φύση, δεν έχει κανένα πέρας.⁸ Άπειρο είναι το πρώτο αγαθό,⁹ η αυτοζωή, η αυτοενεργούμενη ζωή, που δεν επιδέχεται αύξηση με προσθήκη ή αφαίρεση.¹⁰ Είναι το «ἀεί ὡσαύτως ἔχον».

Ο χρόνος ακολουθεί την ευθεία. Είναι ανεπανάληπτος για κάθε στιγμή. Τον παρακολουθεί η συνείδηση. Η εποπτεία του χρόνου από τη συνείδηση γεννά τη στιγμή και την αυτοσυνειδησία. Μέσα στην αισθητική ο χρόνος κυριαρχεί δυναμικά στη δημιουργική διαμόρφωση της εμπειρίας. Σ' αυτόν επιτελείται η επικοινωνία της συνείδησης με τα αισθητικά ερεθίσματα και ωριμάζει η συγκίνηση που θα τον εκτοπίσει ή θα τον ανυψώσει στην αιωνιότητα. Τα σύνορά του είναι καθοριστικά. Ζούμε μέσα σ' αυτόν και προοριζόμαστε να ζήσουμε πέραν απ' αυτόν και το χρονικό επέκεινα είναι χρόνος και πάλι χρόνος· είναι ο άπειρος χρόνος. Κοινή διάρκεια έχουν οι ανθρώπινες ψυχές και ο χρόνος. Η διάρκειά του θα σταματήσει “ὅταν μνηκεί φύπται δι' αὐτοῦ τό ἀνθρώπινον”. Ψυχή και χρόνος υπάρχουν μαζί.

Υποσημειώσεις

1. PG 46,22 C- 93D και 93D - 96C
JAEGER W., VIII, 1 σ. 390.
2. PG 44, 285 AB
3. PG 45.746 D
JAEGER W., II, 164, 13-27.
4. PG 45,800 B
JAEGER W., II, 214, 9 και στιχ. 15.
5. PG 45,796 A.
JAEGER W., II, 210, 17-22.
6. PG 45,793 A.
JAEGER W., II, 208, 28.
7. 45,933 A.
JAEGER W., I, 246, 20-21.
8. PG 45, 360 A.
JAEGER W., I, 129, 11-13.
9. 45, 340D
JAEGER W., I, 112, 15-20.
10. PG 45, 933, 808D.
JAEGER W., I, 246, 24-30 και
JAEGER W., II, 222, 20-21.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η παιδαγωγική δομή της νεοπλατωνικής αισθητικής και της αισθητικής του Γρηγορίου Νύσσης προκύπτει από τη φύση του περιεχομένου των έργων τους και των προσανατολισμών τους. Η αγωγική μέριμνα της νεοπλατωνικής φιλοσοφίας γέννησε, κατά κάποιον τρόπο, την αισθητική, αρωγό στο έργο της αναγωγής του νου και της ψυχής στην Αλήθεια. Η πρόνοια εξάλλου της χριστιανικής Θεολογίας χρησιμοποίησε την αισθητική για να ενισχύσει τους τύπους της αποφατικής γλώσσας της. Να επιβεβαιώσει δηλαδή διά των φαινομένων, όσα επιχειρεί να διατυπώσει αποφατικά.

Ταυτόχρονα προσέδωσαν κι οι δύο τάσεις στην αισθητική, την εμπειρία και το βίωμα της κοινωνίας μετά του Απολύτου, τις διαστάσεις και την πολυμορφία της ετερότητας κατά την εμφάνειά της ή κατά την αφανή λειτουργία της. Έτσι, η αισθητική, ως προβολή των οριακών αναμετρήσεων της συνείδησης με τους καθηγούμενους αυτής όρους, Απόλυτο, Φύση, Αλήθεια, μεταμορφώθηκε στο καθαυτό παιδαγωγικό γεγονός, στην ανάπτυξη και στην υποστήριξη της επικοινωνίας ή της “κοινωνίας” του αυτού με το έτερον.

Η μετεξέλιξη αυτή οριστικοποιήθηκε ιδιαίτερα σε περιόδους, όπου το φιλοσοφικό ενδιαφέρον εντάθηκε για τους ευρύτερους συσχετισμούς των φυσικών και ψυχικών δυνάμεων του ανθρώπου προς το επέκεινα. Ο μεταφυσικός χαρακτήρας της νεοπλατωνικής φιλοσοφίας και η χριστιανική ηθική στάθηκαν πυρήνες διαμόρφωσης σταθερής αισθητικής και παιδαγωγικής συμπεριφοράς.

Νεοπλατωνική και χριστιανική αισθητική οριοθετούνται μεταξύ των άκρων, του ουρανού και της γης, αλλά επιχειρούν ν’ αναπτύξουν τις υπαρξιακές και φυσικές δυνάμεις, για ν’ αξιοποιήσουν τον άνθρωπο και να τον αποθεώσουν στη σφαίρα των ευγενέστερων εξάρσεων. Η αισθητική αναγνωρίζει την απόλυτη κυριαρχία του Ενός κι αναπτύσσει την αγωγική της προσπάθεια από την πολλαπλότητα προς Αυτό, ώστε να υπερβεί τη διαίρεση του χωροχρόνου.

Ο άνθρωπος, ον διφυές, μικρόκοσμος, παροδικός, εφήμερος αλλά κι αιώνιος, υπόκειται στην επίδραση της αισθητικής αγωγής. Σώμα και πνεύμα, εν και όλον, εκτίθεται στον κίνδυνο της διάσπασης και στην πρόκληση της αθανασίας. “Τέλος” της αισθητικής η ενοποίησή του, η άρση της διά-

σπασης διά του προσανατολισμού του στο Εν. Η Αισθητική, ως κατ'εξοχήν παιδαγωγική πρακτική, προσανατολίζει τον άνθρωπο στην καθολική εποπτεία του είναι, για να διασφαλίσει το αυτό και το έτερον.

Μέθοδος για τη συγκρότηση αυτή είναι η διαλεκτική, η έμφυτη δύναμη της ψυχής κι ο σημαντικότερος παιδαγωγικός τρόπος της παιδευτικής επικοινωνίας. Διαλεκτικά συνάπτονται το έξωθεν και το ένδοθεν είδος, το φαινόμενο και το αφανές κάλλος, η ορατή κι η αθέατη αρμονία. Μ' αυτήν αντιλαμβάνεται τέλος ο ορατός τύπος την αιώνια ουσία κι επισυνάπτονται τα διεστώτα και προσελκύεται "εἰς ὕψος" το είδος της πτώσεως και της φθοράς. Παιδαγωγική πράξη είναι η αναγωγή αυτή κι η μετοχή στην ουσία, η αξιοποίηση του κόσμου των αισθητών και των φαινομένων διά της μετοχής στα αιώνια κι υπεραισθητά.

Αποτέλεσμα αυτής της παιδαγωγικής προσπάθειας είναι ν' αποποιηθεί η ψυχή την αλλοτρίωση και ν' αποφασίσει μια νέα πορεία. Σ' αυτήν εφέλκεται του Αυτοκαλού και της Αλήθειας, υποβάλλεται στους αγώνες για την αρετή, γίνεται ενάρετη. Επίσης η θέα του εξωτερικού κάλλους της διεγείρει τον έρωτα του απολύτου, του Υπέρτατου κάλλους. Έτσι αναδεικνύεται η ψυχή έτερον και ταυτόν, έδρα της διαλεκτικής, η διαλεκτική, βάση των διεργασιών της σωτηρίας. Επικρατεί σ' αυτήν η τόλμη για το αιώνιο, γιατί εκεί απλώνονται οι ρίζες της.

Όσ τόσο η ψυχή είναι η έδρα των αισθήσεων. Η αισθητική της φύση είναι το πεδίο ανάπτυξης των δυνάμεών της. Αντιλαμβάνεται τα ορατά κι εποπτεύει τ' αόρατα. Η ακεραιότητα κι η συνοχή της προϋποθέτει τη συνοχή της αισθητικής αντίληψης. Αυτή υφίσταται όταν σωματικές και πνευματικές αισθήσεις λειτουργούν, συντονίζονται στο ίδιο μήκος κύματος. Δηλαδή κι οι δύο στρέφονται στην προοπτική της αλήθειας. "Φύγωμεν εἰς φίλην πατρίδα" θα προτρέψει ο Πλωτίνος, που έφτασε σ' αυτό το συντονισμό.

Η παιδαγωγική ένταση της νεοπλατωνικής αισθητικής και της αισθητικής του Γρηγορίου Νύσσης χρησιμοποιεί τις κατηγορίες, ως κύριους μοχλούς της αγωγικής της προσπάθειας. Κύρια κατηγορία, η κατηγορία του ετέρου, που αναλύεται στις παράγωγες κι υπάλληλες προς αυτήν αισθητικές κατηγορίες. Ο Πλωτίνος διαγράφει την εξέλιξη και την άπλωση της οντολογίας του με την κατάταξη των βασικών οντολογικών μονάδων του, Εν, νους, ψυχή, ύλη. Στο διάγραμμα της γένεσης, της πτώσης και της επιστροφής ή της άπλωσης, υπεισέρχεται η ανάπτυξη κι η διαμεσολάβηση των κατηγοριών.

Στην πλωτινική θεώρηση των κατηγοριών επισημαίνουμε δύο στοιχεία: 1) την οριοθέτηση του χώρου, σε χώρο των όντως όντων και σε χώρο των φαινομένων και 2) στην προσπάθεια συνδυασμού της πλούσιας φιλοσοφικής παράδοσης που σχετίζεται με το θέμα. Έτσι, στις Εννεάδες γίνεται εμφανής η αναθεώρηση των πλατωνικών κατηγοριών κι η υιοθεσία των αριστοτελικών κατηγοριών αντίστοιχα για τον υπερβατικό χώρο και για το χώρο των αισθητών.

Οι πλωτινικές αναθεωρήσεις των πλατωνικών κατηγοριών ισχύουν ως εξής:

α΄) Ουσία (όν, νους)	Ουσία (λεγομένη)
β΄) Κίνησις (ζωή, ενέργεια)	Ποιόν (ποιότης)
γ΄) Στάσις (αεί, Είναι)	Ποσόν (ποσότης)
δ΄) Ετερον (ετερότης)	Κίνησις (ζωή)
ε΄) Ταυτόν (ταυτότης)	Προς τι (σχέσις)

Στην Ενν VI 2,2, 10-14 τα 5 πλατωνικά γένη του Σοφιστή χαρακτηρίζονται ως “ἀρχαί” ή “στοιχεῖα”. Το “ὄν” είναι η οντολογική διαφορά μεταξύ των “πρώτων γενῶν” και των “γενῶν τοῦ ὄντος”. Στην Ενν VI, I, 13-14 βασικές κατηγορίες των αποθηκών αναφέρονται ο χώρος, ο χρόνος, το διάστημα ή το διάστημα, ο χρόνος και το ποσόν. Ο κόσμος των γινομένων αντιπροσωπεύεται από τις 4 βασικές αριστοτελικές κατηγορίες με την προσθήκη της κατηγορίας της κίνησης. Τα αριστοτελικά συμβεβηκότα, ουσία, ποιότης, χώρος, χρόνος, δράση, αναφορά, πόθος είναι η συνέχεια της κλίμακας των πλατωνικών κατηγοριών των νοητών, ταυτότης, ετερότης, στάσις, κίνησις.

Το Ένα αποτελεί τη θεμελιακή αισθητική κατηγορία του Πλωτίνου. Η ανάπτυξη της ουσίας κι η σύνθεση της ζωής διασφαλίζεται με το Ένα, την ταυτότητα και την ετερότητά του, την αιώνια κι ατελεύτητη απορροή. Κύρια δύναμη στην εκδίπλωση της ουσίας του είναι ο έρωτας, που λειτουργεί κυρίως αναγωγικά και συνθετικά και νοηματοδοτεί το κάλλος με θρησκευτική και μεταφυσική σημασία.

Ο έρωτας, η κινούμενη και ομιλούσα εικόνα του παντός, αποτελεί το συνδετικό κρίκο των πλωτινικών θέσεων για τις κατηγορίες και των αντίστοιχων χριστιανικών απόψεων του Γρηγορίου Νύσσης. Ο έρωτας, ο θείος έρωσ, οδηγεί την ψυχή να ενωθεί με το Ένα, το Θείο, το Κάλλος και την Αλήθεια. Ο έρωτας βρίσκεται στην ουσία του πλωτινικού είναι. Απορρέει από το Ένα με τις οντολογικές μονάδες Νους, ψυχή, ύλη κι επιστρέφει σ’ Αυτό

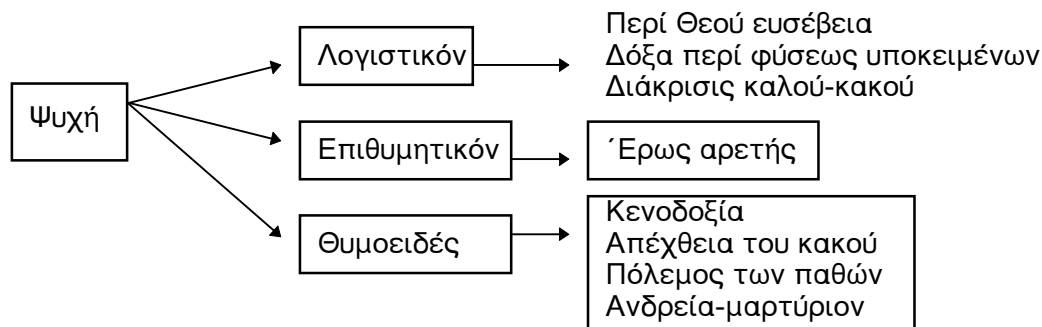
πάλι με την άπλωσή τους. Η γλώσσα επίσης του Γρηγορίου Νύσσης, όσον αφορά στην ένωση της ψυχής με το Θεό είναι άκρως ερωτική, όπως συμβαίνει στην ερμηνεία του Ύμνου των Ασμάτων.

Στον Γρηγόριο Νύσσης θεμελιώνεται και μια νέα έννοια, μια δυναμική, που γεννά τον έρωτα κι επαυξάνει τον πόθο του θείου. Ο Γρηγόριος Νύσσης αποδίδει στην προαίρεση την ενότητα της ψυχής “προς εαυτήν” και “προς το θείο”. Η περιγραφή διαιρεί την προαίρεση σε τρία είδη :

- α΄) η σαρκική (αγάπη για τροφή και κορεσμό)
- β΄) η ψυχική (μεταξύ αρετής και κακού)
- γ΄) η λογική (οδηγός στην τέλεια ζωή).

Η ψυχή, ως μεσοδιάστημα, διά της προαιρέσεως ανάγεται ή εκπίπτει.¹

Τρία είναι τα βασικά μέρη της ψυχής με αντίστοιχες τριπλές λειτουργίες.



Η ψυχή εμποιεί ζωτική δύναμη στην αισθητική ενέργεια του οργανικού σώματος κι ενεργεί περί την επιστημονική και θεωρητική διάνοια, με την οποία ανεβαίνει στον ουρανο.

Έδρα των προαιρέσεων και των κινήσεων προς τα ορατά και τα αόρατα, η ψυχή κινείται στο χώρο του τραγικού και του πάθους. Το πάθος στη χριστιανική αντίληψη περί της ψυχής αποκτά ευρύτατο εννοιολογικό, αισθητικό και παιδαγωγικό εύρος. “Εἰ γάρ ὁ χωρισμός τῶν συνημμένων πάθος ἐστί καί ἡ συνάφεια τῶν διεστώτων πάθος ἄν εἴη”².

Από την έκπτωσή της ως την συνανάστασή της μετά του Θεού Λόγου η πάσχουσα ψυχή, κυμαίνεται στα πεδία της ορμής του δραματικού κι επιβλητικού στοιχείου. Το Θείο Δράμα είναι η αποκορύφωση του ανθρωπίνου δράματος, και ταυτόχρονα η λύση του. Στη διάσταση αυτή της διανθρωπινότητας και της εμφάνειας του Θεού διευκρινίζονται οι αισθητικές κατηγορίες του Γρηγορίου Νύσσης ως εξής:

Βιβλικό
Υψηλό
Αλληγορικό
Επιβλητικό
Δραματικό
Ρομαντικό
Ωραίο

Ο Λόγος του “εις τήν Ἑξαήμερο” και τα σχόλια στο “Άσμα Ἄσμάτων” είναι τα κύρια έργα, όπου το Υψηλόν της Δημιουργίας, ο Έρωσ της ψυχής προς τον Νυμφίο και το Θείο Δράμα διέρχονται την αλληγορία, για ν’ αποδώσουν το αληθινό κάλλος και την ουσία της ζωής και του κόσμου. Κοντά στις κατηγορίες αυτές υποβόσκει ή αποκαλύπτεται η δυνατότητα μιας άλλης επίσης βασικής αισθητικής και ηθικής κατηγορίας. Η βασιλεία της είναι ηγεμονική κι ασυνύπαρκτη με τη βασιλεία του Θεού.³ Οι “δεσπότες και οι τύραννοι”⁴, όπως αποκαλούνται από τον Γρηγόριο τ’ ακόλαστα πάθη, καθιστούν άσχημη την ψυχή και κατακαλύπτουν το θεοειδές της είδος. Φθόνος, λοιδορίες, μίσος, φιλόνοικες κι αρνητικές διαθέσεις, μνησικακία είναι οι χαρακτήρες της άσχημης ψυχής και την καθοδηγούν στο θάνατό της. Το πλωτινικό χωρίο⁵ “ἀλλ’ ὅταν παντελῶς ἐλλείπη (τοῦ ἀγαθοῦ), ὅπερ ἐστίν ἡ ὕλη, τοῦτο τό ὄντως κακόν μηδεμίαν ἔχον ἀγαθοῦ μοίραν” συνοψίζει την εκτενέστερη χριστιανική άποψη του Γρηγορίου γι’ αυτό⁶. “Ἐπειδάν δέ τις γένηται τῆς ἀγαθῆς ταύτης συμφύϊας (ὄντος καί κοινωνία ὄντως κάλλους) διασπασμός, ἀντακολουθεῖ τῷ ὑποβεβηκότι τό ὑπερέχον· τότε αὐτῆς τε τῆς ὕλης, ὅταν μονωθῆ τῆς φύσεως, διπνέχθη τό ἄσχημον (ἄμορφον γάρ τι καθ’ ἑαυτήν ἡ ὕλη καί ἀκατάσκευον) καί τῆ ἀμορφία ταύτης συνδιεφθάρη τό κάλλος τῆς φύσεως, ἢ διά τοῦ νοῦ καλλωπίζεται”.

Για τον Γρηγόριο Νύσσης το άσχημο είναι το αποτέλεσμα της προαίρεσης κι η επιβεβαίωση της ελευθερίας πάσης της κτιστής φύσεως, ανθρωπίνης και πνευματικής. Στον άνθρωπο η δοκιμασία του κακού είναι μακρά και διηλεκτής με την εμπλοκή των παθών και της ηδονής, για τον Πλωτίνο, με την ατελεύτητη ανάγκη που δρά στο οντολογικό σύστημα κι οδηγεί με την απορροή την ουσία έξω και μακριά από την ενιαία πηγή της.

Άρση του κακού και του άσχημου επιτυγχάνεται διά του Ενός. Από το Εν, την Τριαδική Ενότητα, γεννιέται η αρμονία και δημιουργείται η εγκόσμια και συμπαντική ενότητα, που αίρει τη δυσαρμονία και σώζει τα πάντα από τη διάσπαση και τη φθορά. Για τον άνθρωπο η αρμονία συνεπάγεται

την οδό της φυγής εκ της “δόξας” και τη στροφή στην αρετή και την αληθινή επιστήμη. “Ομοιογενής προς το όλον” η αρετή μιμείται το κάλλος και συντονίζει το τριμερές προς την εποπτεία του θείου φωτός.

Ο μεγάλος παιδαγωγός Pestalozzi υποστηρίζει ότι η αρετή είναι η προϋπόθεση της ατομικής ευτυχίας κι ο θεμέλιος λίθος της υγιούς κοινωνικής ζωής, είναι δηλαδή η αρμονία που διακριβώνεται μέσα κι έξω από τον άνθρωπο. Στο βασικό έργο του Leinhard and Gertrud οι αισθητικές κατηγορίες μετουσιώνονται κι ανάγονται από την αισθητική στη σφαίρα του ψυχικού κάλλους και της πνευματικής αρμονίας.

Το νοείν και το αισθάνεσθαι είναι οι πτέρυγες της ψυχής στην αναφορά της στο Ένα. Τη συνδέουν με τα κτιστά και τα νοητά όντα. Μαζί η ανάμνηση του Πλωτίνου κι η ελπίδα του Γρηγορίου Νύσσης ενισχύουν την αναγωγή για την εποπτεία του θείου.

Διά του νοείν και του αισθάνεσθαι ανάγεται ο χρόνος του παρόντος στην αιδιότητα. Η αιδιότητα για τον άνθρωπο σημαίνει τη μεταθανάτια ζωή. Ο μέλλον και καινός χρόνος είναι ο χρόνος της Αναστάσεως, είναι ο ατελείωτος χρόνος. Η ψυχή τον αντιλαμβάνεται μόνο με την ελπίδα. Για τον Πλωτίνο η αιδιότητα είναι γνώρισμα του νου, κέρδος των οντολογικών βαθμίδων κατά την άπλωση.

Το μέλλον, το ήδη, το παρόν, το αεί, αναφέρονται στη νόηση, που “οὐκ ἐνεργοῦσα εἰς τό μέλλον ἀλλ’ εἰς τό ἤδη, μέλλον δέ τό ἤδη καί τό παρόν αἰεί”.

Αἰών για τον Γρηγόριο Νύσσης σημαίνει α) οὐ διάστασις, χωρίς διαστηματικά πέρατα, β) οὐ πέρας, ἀπεράτωτον, ἄπειρον.

Η αιωνιότητα, ως προνόμιο της κτιστής λογικής φύσεως, κερδίζεται με την υπέρβαση των χρονικών περάτων διά της εφαρμογής του Θείου Θελήματος. Η χρονικότητα, λοιπόν, της ψυχής με την τελευτή του βίου μετασχηματίζεται σ’ αιωνιότητα, που απορρέει κι εξεικονίζει τη θεία μεγαλοπρέπεια. Αἰδιότης -> αἰών -> χρόνος είναι η σειρά της χρονικής συρρίκνωσης κατά τον Γρηγόριο Νύσσης.

Συνεπώς η μελέτη στα συγκλίνοντα αισθητικά σημεία στον Πλωτίνο και στο Γρηγόριο Νύσσης, όπως αναπτύσσονται κατά κεφάλαιο, κατέδειξε ότι:

α’) η Αισθητική αναγνωρίζει την υπεροχή και την επάρκεια των δραστηριοτήτων του λόγου στη γνώση της αλήθειας, στη ρύθμιση της ηθικής και συγκινησιακής ζωής του ανθρώπου και γι’ αυτό δίνει προτεραιότητα στη γνωστική δραστηριότητα του πνεύματος, όπως άλλωστε και η Παιδαγωγική.

β') στην υπηρεσία της Παιδαγωγικής και της Αισθητικής τίθεται η διαλεκτική ως μέθοδος προσέγγισης της αλήθειας.

γ') κέντρο των αξιών και των ενδιαφερόντων της Παιδαγωγικής και της Ελληνοχριστιανικής Αισθητικής είναι ο άνθρωπος αφ' ενός, ως φυσική, ατομική και κοινωνική ύπαρξη κι αφ' ετέρου η Αλήθεια, το Απόλυτο, το Αγαθόν. Παιδαγωγικές κι αισθητικές αξίες συνιστούν τα εφόδια, την εμπειρία, τη δύναμη του ανθρώπου, για να φθάσει από το σκοτάδι στο φως.

δ') Παιδαγωγική κι Αισθητική, εκτός από τη θεωρητική τους βάση, αποτελούν συντονισμένα προσπάθεια αυτογνωσίας κι αποκαλύψεως του «ένδοθεν είδους» και της ετερότητας.

ε') Από την ετερότητα και την πολλαπλότητα η αισθητική χειραγώγηση κι η διαπαιδαγώγηση επιτυγχάνουν την ενότητα.

στ') Η αυτοαγωγή είναι η προϋπόθεση της μαθητείας στα μυστικά της αλήθειας. Αυτοαγωγή σημαίνει μύηση στο μυστήριο της γνώσης της φανεράς κι αφανούς αρμονίας.

ζ') Το περιεχόμενο της Αισθητικής διαμορφώνεται σε αλληλοεξαρτώμενες κατηγορίες, που αντιστοιχούν σε ανάλογες παιδαγωγικές αξίες, όπως π.χ. κάλλος, αγαθόν, αρετή, αλήθεια, αρμονία, γνώση, αιδιότητα.

η') Οι αξίες είναι αντικειμενικές και μόνιμες και προάγονται με την αγωγή της Αισθητικής, με την Παιδαγωγία, στο χρόνο της αθανασίας και της αιωνιότητας.

θ') Ως εκ τούτου ο χαρακτήρας της Νεοπλατωνικής Αισθητικής και της Χριστιανικής Αισθητικής του Γρηγορίου Νύσσης είναι βαθύτατα παιδαγωγικός. Η Αισθητική είναι αγωγική προσπάθεια από το χώρο των ατελών αισθήσεων στην περιοχή του τέλει αγαθού και της πλήρους γνώσης.

Υποσημειώσεις

1. PG46, 57C, 60B
JAEGER W., *Ascetica*, VIII, 1
2. 45, 52A
3. PG44, 1145D
4. 44, 364D,
JAEGER W., VII, I, *De vita Moysis*, 72, 6 και 73,25.
5. Evv IV III, 5
6. PG44, 161D

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α΄. ΠΛΩΤΙΝΟΣ

Εκδόσεις και Μεταφράσεις Πλωτίνου.

Plotini Opera Omnia, edd. F. Greuzer et G. Moser (arecl traduction de Marále Ficin) 3vols. Oxford 1835, et Paris, Didot, 1855.

HENRY, P. - SCHWYZER, H.R. Plotini opera, in 3 vol.

Vol. I (Enn. 1-111), Paris - Brussels, 1951.

Vol. II (Enn. IV-5), Paris - Brussels, 1959.

Vol. III (Enn. VI), Paris - Brussels, 1973.

ARMSTRONG A.H.: Text and English Translation, 7vols. Loeb Classical Library London, Cambridge, Mass., 1966-1988.

BAUMGARTEN A., Aesthetica acroamatica, V.2., Frankfurt 1750.

BREHIER. E., Plotin Enneades, Text and French translation with introductory notices to the treatises, 7vols. Paris, 1924-1938.

HARDER, R. Plotins Schriften, (continued by W. Marg, R. Beutler an W. Treiler), «lesentext» with German translation and notes. 5 vols. in II. Hamburg 1956-1967.

MACKENNA, S. Plotin's, The Enneads (English translation), 3rd edition, revised by B.J. Page, London, 1962. (4th ed., revised, London 1969).

Βοηθήματα

ACHIKARY, R.C. The conception of the real, I. Hellenic: SC LXVII 1939.

Αναστασιάδης Πέτρος, Το υποκείμενο και η ετερότητα. Αθήνα 1995.

του ιδίου, Η ετερότητα και το πρόβλημα της υπέρβασης του υποκειμένου, Το Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών, τόμ. Γ', τεύχ. 11, Ιούλιος 1993.

ANCIENT & MEDIEVAL Philosophy. De Wulf-Mansion Centre, Series I. Vol. 2: Lexicon Plotinianism.

ANDRESEN C., Logos und Nomos. Die Polemik des Kelses wider das Christentum, Berlin 1955.

ATKINSON, M. Plotinus, Ennead V. On the three principal hypostases, Μεταφρ. υπό M. ATKINSON Oxford 1983.

AUGUSTINI S. AURELI, Confessiones, έκδ. M. Skutella, Στουτγκάρδη 1969.

ARMSTRONG A.H. The architecture of the intelligible universe in the philosophy of Plotinus. Cambridge 1940.

του ιδίου: Mans's higher self. The Downside Review 66 (1948) σ.σ. 405-418.

του ιδίου: The relevance of Plotinus, The Downside Review 67 (1949) σ.σ. 123-133.

του ιδίου: Spiritual of intelligible matter in Plotinus and St. Augustinus Magister, Paris 1954, σ.σ. 1277-1283.

του ιδίου: Salvation, Plotinian and Christian, Downside Review 75 (1957) σ.σ. 126-139.

του ιδίου: The background of the doctrine «that the intelligibles are not outside the intellect» Sources de Plotin σ.σ. 393-413.

του ιδίου: Plotinus doctrine of the infinite of its significance for Christian thought. Downside Review 73 (1954/55) σ.σ. 47-58.

του ιδίου: The neo-platonist attack on Christianity. The Dublin Review No 402 1937 σ.σ. 51-60.

του ιδίου: The gods in Plato, Plotinus, Epicurus, Classical Quarterly, 2, 1938.

ARNOU, R., Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, Paris, 1921, 2nd Ed., Rome, 1968m

του ιδίου: Praxis et Théoria, Paris, 1921.

ASBECK, M.D. La mystique de Ruysbocck. Un écho du néo-platonisme au xive siècle, Paris, 1930.

BABUT, D., La religion des philosophes grecs, Paris, 1974.

BARION, J. Plotin und Augustinus. Untersuchungen zum Cotteproblem. Berlin 1935.

BECKER, O. Plotin und das Problem der geistigen Areigung Berlin, 1940.

BEZANCON J.N., Le mal et existence temporelle chez Plotin.

BIDEZ, J. Note sur les mystères neo-platoniciens: Rbph 1928, 1477-81.

BIRKENMASER, A. Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie: Munster 1922.

BLOOM B.S., Taxonomy of Educational objectives I. Cognitive Domain D. McKay Co, New York, (1956).

BLUME, H.-D. u. F. MANN. Platonismus und Christentum. Festschrift für heinach Dorrie. Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband, 1983.

BLUMENTHAL H.J. Did Plotinus believe in ideas of individuals: *Phronesis* XI 1966 σσ. 61-80.

BOULANGER, E. Essai sur l' esthétique de Plotin. *Revue Belge de Philologie*, 1939.

BOURBON DI PETRELLA F., Il problema dell' arte e della bellezza in Plotino. Firenze 1965.

BOVINI, G. Gallieno, la sua inonografia (et l' influence de Plotin sur l' art du portrait au IIIe siele).

ΒΡΑΪΛΑ Π. - ΑΡΜΕΝΗ: Ιστορία και ορισμός της εννοίας του καλού, περ. Πανδώρα τ. 17-19 (1866-1868).

BRAUER, G., Προσβάσεις στην Αισθητική αγωγή στην πρωτοβάθια Εκπαίδευση, περ. Παιδαγωγικός Λόγος, τόμ. 1, έτ. 1995, σσ. 9-21.

του ιδίου, Προσβάσεις στην Αισθητική Αγωγή στην πρωτοβάθμια εκπαίδευση, περ. Παιδαγωγικός Λόγος, τομ. 1, έτος 1996, σσ. 10-21.

BRÉHIER. E., *La philosophie du Moyen Age*, Paris 1937.

του ιδίου: *La civilisation byzantine*, Paris, 1943.

του ιδίου: *The history of Philosophy* τόμ. I: *The hellenic age*. μετ. J. THOMAS 3rd impr. 1969.

του ιδίου: *Sur le problème fondamental de la philosophie de Plotin*: Paris 1924.

του ιδίου: *L' idée du néant et le problème de l' origine radicale dans le néoplatonisme grec*. *RMM* XXVII 1919, 443-476.

του ιδίου: *History of Ancient philosophy: The Hellenistic and Roman Age*, English translation, Chicago, 1965.

του Ιδίου: Les idées philosophiques et religieuses de Philon d' Alexandrie. 3rd Ed., Paris, 1950.

BRENDEL, O.J. Symbolism of the sphere. A contribution to the history of earlier Greek philosophy, 1977.

BRENNAN, R.E. The philosophy of Beauty in the Enneads at Plotinus. The new Scholasticism Washington 1940.

BRENTANO, Fr. Die vier Phasen der Philosophie und die augenblicklicher Stand, nebst Abhdl. über Plotinus, Thomas von Aquin, Kant, Schopenhauer und Conte. Philos. Bibl. 195 Leipzig Meiner 1926.

BRIEN, D.D. Plotinus on Evil, Downside Review, vol. 87, No 286 Jan. 1969 σ.σ. 68-110.

BUCOV. V.V. Η θεωρία του Πλωτίνου για το ωραίο ως μία από τις πηγές της Βυζαντινής Αισθητικής, Χρον. Αισθ. τόμ. 17-18. Μεταφρ. Γεωργίας Αποστολοπούλου. Αθήνα 1979, 1978.

CAGNEBIN C., La pensée de Plotin. Une philosophie de la vie spirituelle. Rph XIV, σ.σ. 84-95.

The Cambridge History of Later Greek and early medieval Philosophy, Cambridge 1970.

CARBONARA G., La Filosofia di Plotino. Napoli 1964.

CAPONE G. - BRAGA, La dottrina plotiniana della idea individuale Logos XI 1928 197-205.

CEACH, P.T., "Good and Evil", Theories of Ethics, ed. by Ph. Foot, Oxford Univ. Press, 1967.

CHATTERJI, P. Neoplatonism and Indian Thought, Norfolk, Virginia, I.S.F.N.S., Old Dominion Univ., 1981, σσ. 257-272.

CHATEAU S., Les Grands Pedagogues, Press Universitaires de France, Paris 1972.

CHERNISS H.E., The Platonism of Gregory of Nyssa, Berkeley 1930.

CILBERT, H. KUHN, A history of esthetics: New York Macmillan 1932.

CLAPAREDE Ed., L' association des idees, Paris 1903.

Psychologie de L' Enfant et Padagogie experiementale, G. ed. Geneve/ Paris 1916.

COHN, Jonas: Geist der Erziehung. Padagogik auf philosophischer Grundlage, Leipzig-Berlin 1919.

COLUMBIA STUDIES IN THE CLASSICAL TRADITION. Coulter, J. The Literary microcosm. Theories of intepretation of the latex Neoplatonists 1976.

COPI, G. L'irrazionale, I, Filosofia ed esthetica, II: L' eros de e la Falce, Campitello 1924.

CORTE, M. DE Plotin et la unité de l' esprit: Etudes carmelitaines XXIII, 2 Paris Desclee 1938.

COX. M., Mysticism, The direct experience of God, Wellingborough, Northamptonshire, The Aquarian Press, 1983.

CRABAR A., Plotin et les Origines de l' esthétique dierale, in Cahiers archéologiques. Paris 1945.

CRONOU C., De Basilio Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus. Gottingen 1908.

ΓΕΩΡΓΟΠΟΥΛΟΥ ΝΙΚΟΛΙΤΣΑ, Η Ηθική της κάθαρσης του Πλωτίνου, Αθήνα, 1991.

ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ ΧΡΗΣΤΟΣ, Σχεδιάσμα εισαγωγής στη φιλοσοφία, τ.2. Αθήνα 1981.

του ιδίου, Πείνα και Δίψα. Αθήνα 1981⁴.

του ιδίου, Το προνόμιο της απελπισίας. Αθήνα 1983³.

του ιδίου, Το πρόσωπο και ο έρωας. Αθήνα 1987⁴.

του ιδίου, Κεφάλαια Πολιτικής Θεολογίας. Αθήνα 1983².

Δανασσή-Αφεντάκη, Θεματική της Παιδαγωγικής Επιστήμης, Αθήνα 1977 όπου εκτενής βιβλιογραφία

DANIÉLOU J. ive siècle, Grégoire de Nysse et son milieu, cours de conférences Fac. de Theol. de l' inst. oath. de Paris, Paris 1965.

του ιδίου, Le problème du changement chez Grégoire de Nysse, Rec SR LIV 1966.

του ιδίου, Le traite sur les infants morts premaurement de Grégoire Nysse, Vchr. XX 1966 σ.σ. 159-182.

του ιδίου: La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse.

DERBOLAV, Josef: Pädagogik als Wissenschaft und als Philosophische Disziplin, in : Annales Universitatis saraviensis, Saarbrücken (1952).

DERBOLAV, Josef: Das Problem einer philosophischen Grundlegung der Paolagogik; in: integritas, Festschrift für K. Holzamer, Tübingen 1966.

DEUGD G., De, From religion to criticism. Notes on the growth of the esthetic consciousness in Greece: Utrechtste Publ. voor algemeine. literatuurwert. VI Utrecht inst. voor algem. Literatuurwert 1964.

DODDS, E.R. The Parmenides of Plato and the origin of the neoplatonic "one" Colans Plotin.

του ιδίου, Pagan and christian in an Age of Anxiety, Cambridge, 1965.

του ιδίου, The Greeks and the Irrational, Berkeley, 1956.

DODDS, E.E.R. select passages illustrating mo-platonism, arranged ed. and transl. London society for promoting Christian knowledge 2 vol. 1923 and 1924 (R.B.Ph 1926 544-546 Bider).

DORRIE, Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken in Parusia, Festgabe für J. Hirschberger, Frankfurt 1965.

DORRIES, H. Erigena und der Neoplatonismus: Tübingen Mohr 1925.

DREWS ARTHUR, Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung, Lena, Dieterich 1907.

EASTRLING, P.E., and B.M.W. KNOX, Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας, Ελλ. μετ. Μ. Κονομή και Χρ. Γρίμπα, Αθήνα, 1994.

ELSAS, C., Neoplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins, Berlin - New York, de Gruyter 1975.

FERWERDAR, La signification des images et des metaphores dans la pensée de Plotin: These, Amsterdam Groningen. Wallters 1965 VII.

FINBERG, H.R.P. The Filiation of aesthetic ideas in Neoplatonic school: Classical QuarterlyXX 1926, σσ.148-191.

FRANK R.M., The Neoplatonism of Cahm ibn Safwan, Museon LXXVIII 1965, σσ. 395-424.

FREINKIAN A.M. Le nombre des lettres par ligne du manuscrit plotinien Marcianus Craecus. 240 (M) Stud. clas. VII 1965 31 1-3134.

GILLEST, H - KUHN, A history of esthetics. New York, 1932.

GILSON ETIENNE, History of christian Philosophie in the Middle Ages, London, 1955.

GILSON, PH. BOEHNHER, Die Ceschichte der christlichen Philosophie, Paderborn Schoningh 1937.

GRABAR A., Plotin et les origines de l' Esthétique Cachiers Archéologiques. Paris 1945.

GREENE, W.C., Moira, Fate, Good and Evil in Greek Thought. Cambridge, Mass., 1944.

ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ Ι., Η έννοια της φιλοσοφίας και η έννοια της ιστορίας της φιλοσοφίας. Αρχ. Φιλosoph. και Θεωρ. των επιστ. 1929.

του ιδίου: Χρονικά αισθητικής, τόμ. 17-18, αθήναι 1978-1979.

του ιδίου: Σύστημα Φιλοσοφικής ηθικής. Αθήνα, 1965.

του ιδίου: Plotinus Metaphysik des Seins. Brüht-Baden 1928.

του ιδίου: Εισαγωγή στη φιλοσοφία. Αθήνα, 1975.

του ιδίου: Ελληνισμός και Χριστιανισμός. περ. Φιλοσοφία και Ζωή, Αθήνα 1967.

του ιδίου: Φιλοσοφικά και Χριστιανικά μελετήματα. Αθήνα 1973.

του ιδίου: Εισαγωγή στη φιλοσοφία Γ' 1975.

του ιδίου: Τα φιλοσοφικά κείμενα στα χέρια των σχολαστικών.
ΑΦΘΕ)3 (1931) 40-41 (ανατ. 14-15) Πλάτων, Πλωτίνος, Ωριγένης.

του ιδίου: Αι θεμελιώδεις έννοιαι της φιλοσοφίας του Πλωτίνου. Αθήναι
1928.

ΘΕΟΔΩΡΟΠΟΥΛΟΥ ΙΩΑΝΝΗ, Η έννοια της "απροσπάθειας" στον Ιωάννη της
Κλίμακος και η σημασία της για τη Φαινομενολογική Παιδαγωγική, περ.
Παιδαγωγικός Λόγος, τομ. 1, έτος 95, Ρέθυμνο, 1995, σσ. 37-49.

του ιδίου, Με άλλα μάτια. Σχεδιάσμα φιλοσοφικής Παιδαγωγικής. Αθήνα
1997.

του ιδίου, Φιλοσοφική Παιδαγωγική. Ανθρωπολογική προοπτική. Στουτ-
γκάρδη 1990.

του ιδίου, Φιλοσοφική Παιδαγωγική. Άρθρο στο περ. «Λόγος και Πράξη»,
τόμος 40, σσ. 64-76.

του ιδίου, Σχεδιάσμα μιας εισαγωγής στη Φιλοσοφία της Αγωγής. V.
Brezinkas. S.A. 507 (1989), 14 κ.ε.

του ιδίου, Φιλοσοφική Παιδαγωγική: Προσημειώσεις μιας θεωρίας για το α-
ντικείμενο και της μεθόδους της, περ. «ΝΕΑ ΠΑΙΔΕΙΑ» 73 (1995) σσ. 77-96.

HARDT K.E. CE' und SCHELLING, Philosophie der Offenbarung I.
Vorlesungen; II-III (1858,7).

HARNACK P., Expansion of Christianity, vol. I s. 376.

HATCH. E., The Influencee of Greek ideas on christianity, New York, 1957.

HAUSSING H.W., A History of Byzantine Civilization transl. by J.M. HUSSEY, London 1971.

HEGEL, Vorlesungen über die Aesthetik, 1842.

HEIDEGGER, Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1958.

HENRY P., Hellenismus und Christentum, στο Lexikon F. Theologie und Kirche 5 (1960).

HICK, J., Evil and the God of Love. London, 1985.

HIRSCHBERGER, Geschichte der Philosophie, Freiburg 1965.

HOFFMANN, E., Platonismus and Mittelalter Byz 1927. Heisenberg.

HUBERT, R. Γενική Παιδαγωγική, Αθήνα 1972.

HUBX, P., Greek Ethics, London, 1967.

HUNGER H., Reich der Neuen Mitte. Der Christliche Geist der byzantinischen Kultur, Granz-Wien-Koln 1965.

INGE, W.R. Plotinus, A lekture: London Milford 1929.

του ιδίου: The philosophy of Plotinus, London, New York, Toronto, longmans Green 1929.

του ιδίου: Plotinos, Erasmus VI 1938 95-III.

JONAS, H., Plotins Tugendlehre = Analyse und Kritiwiedmann, München, 1964, Pustet.

JUNES, R.M., The ideas as the Thoughts of God, Classical Philology, 21, 1926, σσ. 317-326.

JUNG, C., *Psychology and Religion: West and East*. New York, 1958.

ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ, Η αποστολή της αισθητικής στην εποχή μας. ΧΡΟΝΙΚΑ ΑΙΣΘΗΤΙΚΗΣ, 1962, τόμ. 1, σ. 7-11.

KARAMELLA, S. *La Filosofia di Plotino e il neoplatonismo*, a cura di A. CARUSO: Catania 1940.

KERSTIN BJERRE-ASPEGREN, BRAUTIGAM, SONNE UND MUTTER, *Studien zu einigen Cottesme. Taphern bei Gregor von Nyssa*, Sweden, Cotab. Malmo 1977, 186. Septuaginta, Ed. Alfred Rahlfs. Editio sexta. Stuttgart 1952. Ed. E. Nestle, 24. Auflage. Stuttgart 1962.

KOCH, F. *Goethe und Plotin, Schillers Philosophische Schriften und Plotin*, 1926 (LW 1926 804 Wundt).

KOOP, H. *Über die Lehrbarkeit der Tugend: Untersuchungen zum platonischen und neoplatonischen Problem des Lehrens und Lernens*: Hamburger Philos. Arb. II, Diss. Hamburg, Wurzburg Triltsch 1940.

ΚΟΥΚΟΥΛΟΜΑΤΗΣ ΔΗΜΗΤΡΗΣ, *Λογοτεχνία και Παιδαγωγική*. Εκδοτική Εστία, Αθήνα 1990.

ΚΟΥΤΡΑ, Μ.Δ., *Η έννοια του Φωτός εις την αισθητική του Πλωτίνου*. Αθήναι 1968.

KRAKOWSKI, E. *L' esthétique de Plotin et son influence (Unede Philosophie de l' amour et de la beauté)*. Paris 1929.

KRÄMMER, H.J., *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin 1971.

KRISTELLER, P.O. *Der Begriff de Sali in der Ethik des Plotin*, Heildeberg Abh 2. Philos und ihrer Gsch. XIX

KUEBLER, F. Plotins Stellung zum Christentum: Diss Erlangen 1925.

KÜMMEL, FR., Μιλάει η φύση, η σχέση ανθρώπου και φύσης στο ύστερο έργο του F. BOLLNOW, περ. Παιδαγωγικός Λόγος, έτος 1995, τόμ. 2, σσ. 25-37.

του ιδίου: Μιλάει η φύση, η σχέση ανθρώπου και φύσης στο ύστερο έργο του F. BOLLNOW, περ. Παιδαγωγικός Λόγος, έτος 1995, τόμ. 1, σσ. 23-35.

ΚΩΣΤΑΡΑΣ ΓΡΗΓΟΡΗΣ, Der Begriff des Lebens bei Plotin, διδ. διατρ. Hamburg 1969.

του ιδίου: «Πλωτίνου όψεις». Εκδόσεις Παπαδήμα, Αθήνα 1995.

LEMERLE P., Ο πρώτος Βυζαντινός ουμανισμός. Σημειώσεις και παρατηρήσεις για την εκπαίδευση και την παιδεία στο Βυζάντιο από τις αρχές ως το 10ο αιώνα. Μετ. Νυσταζοπούλου - Πελεκίδη, Αθήνα 1981.

LENDLE O., Zur Überlieferung der zweiten Predigt Gregors von Nyssa auf Stephanus Byz. (LVIII 1965) 320-326.

LONG, A.A., Hellenistic Philosophy, Stoics, Epicureans, Sceptics, London, Duckworth, 1974.

LOSSKY, V., The Mystical Theology of the Eastern Church, Paris 1944, London, 1957.

του ιδίου: The Greek Chain of Being, Harvart Univ. Press, 1936.

MARIEN, B., Bibliografia critica degli studi plotiniani. (V. Cilento, Plotino: Enneadi, III, 2, Bari 1949, laterza).

MARKUS, R.A., The dialectic of Eros in the Symposium, Downside Review, 73, 1955, σσ. 219-230.

MARRUCCHI, P. Influssi indiani nella Filosofia di Plotino. Atti XIX Congr. Orientalisti σσ. 390-394.

MATHEW G., The Aesthetic theories of Gregor of Nyssa, Studies in Memory of David Talbot Rice, Edinburg 1975.

MATTER P.D., Zum Einfluss des Platonischen Timaios auf das Denken Plotin: Winterthur Keller 1964.

MEHLIS G., Plotin, Stuttgart 1924 (Fr. Frommanns).

MERKI H., Ομοίωσις Θεώ. Von der Platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg (Paradosis 7) 1952.

MERLAN PH., Monophychism, mysticism, metaconscious Problems of the soul in the neoaristotelian and neoplatonic tradition; Archives internat. 1963--1964 331-332.

ΜΙΧΕΛΗΣ, Π., Η Αισθητική αγωγή. ΧΡΟΝΙΚΑ ΑΙΣΘΗΤΙΚΗΣ, 1976-77, τομ. ΙΕ'-ΙΣΤ', σ. 147-151.

MICHELIS, P.A. Aesthetic Approach to Byzantine Art. London 1955.

MOMICLIANO, A., The conflict between paganism and Christianity in the Fourth Century, Oxford, 1963.

MORSELLI, E. Plotino e la vita interiore Rev. Filoso de 1928, σσ. 20-48.

ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ Ε., Αισθητικά Κατηγορίες, Εισαγωγή εις μίαν αξιολογίαν, του αισθητικού αντικειμένου, Αθήναι 1970.

MUHLENBERG E., Die Unedlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik, Gottingen 1966.

MÜLLER, H.F., Die Lehre von Logos bei Plotinos, Archiv für Geschichte der Philosophie, 30, 1917, σ. 38 κ.ε.

του ιδίου: Φύσις bei Plotinos AGPh 7, 1916, σσ. 232 κ.ε.

του ιδίου: Plotinische Studien, (Hermes 1913, σ. 408 κ.ε., 1914 σ. 70 κ.ε., 1916 σ. 97 κ.ε., 1917 σ. 57 κ.ε.).

του ιδίου: Dionysios, Proklos, Plotinos. Ein historischen Beitrag zur neuplatonischen Philosophie, Münster, I.W. Aschendorff 1918.

MURRAY, J., Origin, Augustine and Plotinus. 1937.

ΝΑΚΗΝΙΚΙΑ, G., Plato's theory of sensation, Review o. Metaphysics. 9, 1955, σσ. 130-198 και 306-327.

NEBEL, G., Plotins Kategorien der intelligiblen Welt, ein Beitrag zur Geschichte der Idee, Tübingen 1924.

του ιδίου: Terminologische Untersuchungen zu Ουσία und On bei Plotin, Hermes , 1930, σ. 422 κ.ε.

ΝΙΑΝΙΑΣ, Δ.Γ. Σύγχρονος Φιλοσοφία και Αισθητική, ΧΡΟΝΙΚΑ ΑΙΣΘΗΤΙΚΗΣ, 1964-1965, τομ. 3-4, σ. 81-101.

NILSSON, M.P., Geschichte der griechischen Religion, τ. 2, München, 1961.

του ιδίου: Greek Piety, Oxford, 1948.

NOCK, A.D., Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background, New York, 1964.

NYGREN, A., Agape and Eros, trans. by P.S. Watson, London, 1957.

O' BRIEN, E., The Essential Plotinus, New York 1964.

του ιδίου: Plotinus and the Gnostics on the generation of Matter, ed. by H.J. Blumenthal and R.A. Markus, Neoplatonism and Early christian Thought, London, Variorum Publications Ltd, 1981, σσ. 108-119.

του ιδίου: Plotinus on Evil, Le Néoplatonisme, Paris, Editions du centre national de la Recherche scientifique, 1971, σσ. 113-146.

OTIS B., Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of time, Studia Patristica 14 (1976) 327-57.

PARMA, Gh., Pronoia und Providentia, Der Vorsehungs begriff Plotins und Augustin Leiden 1971, (E.J. Brill).

PATCH, H.R. Fate in Boethius und the neoplatonists Sp. 1929 62-72.

ΠΕΛΕΓΡΙΝΗ, Φ.Ν., Η έννοια του Κάλλους στο Δαμάσκιο, Αθήναι 1977.

PEPIN, J., Théologie cosmique et théologie Chrétienne, Paris, 1964.

PHILO, Judaeus αγγ. μετ. από F.H. WHITAKER II τόμ. London 1949-1956.

PISTORIUS P.V., Plotinus and Neoplatonism. An Introductory study, Cambridge, 1952 (Bowes and Bowes).

PISYNOS A., Die Tugendlehre des Plotin mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe des Bösen und der Katharsis, Leipzig 1895 (O. Schmidt).

PRAECHTER, H. Zur theorischen Begründung der Theurgie im Neuplatonismus: ARW XXV 209-213.

REINHARDT., Poseidonios von Apameia: PW 43 (Stuttgart, 1953).

Stoicorum Veterum Fragmenta III.

RICH, A.N.M., Plotinus and the Theory of artistic Imitation, (Mnm XIII, 1960, σ. 233 κ.ε.).

RIST, J.M., Plotinus, The Road to Reality, Cambridge Univ. Press, 1967.

του ιδίου: Plotinus on Matter and Evil, Phronesis 6, 1961, σσ. 154-166.

του ιδίου: Stoic Philosophy, Cambridge Univ. Press, 1969.

του ιδίου: The problem of otherness in the Enneads, Le Néoplatonisme, Paris, éditions du centre national e la recherche scientifique, 1971.

του ιδίου: Eros and Psyche, Toronto, Univ. of Toronto Press, 1960.

RODIER D.F.T. The problem of the physical world in the Philosophy of Plotinus. Diss. Van derbild Univ. 1966.

ROBINSON, J.M., An Introduction to Early Greek Philosophy, New York, 1968.

RORTY, R., Philosophy and the mirror of Nature, Princeton, 1979.

ROSAN, L.J., The philosophy of Proclus, New York, 1949.

ROSS, W.D., Plato's Theory of Ideas, Oxford, 1951.

SA MBU RSKKS & S. PINES. The concept of time in late Neoplatonism. (Publ. of the Isrqeli Acad. of scl. & Hum) 1971.

SCHAECHER, P.E. Zur Phychologie Plotins Wien 1927.

SCHIETTE H.R., Das eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins. Hobil-schriftt sasrbrucken Munchen Hueber 1966.

SCHWYZER, H.R., The intellect in Plotinus and the Archetypes of C.G. Jung, Kephalaion, ed. by J. Mansfeld and L.M. de Rijk, Assen - The Netherlands, Van Gorcum & Comp. B.V., 1975, σσ. 214-221.

του ιδίου: Zu Plotins Deutung der sogenannten Platonischen Materie, Zetesis, Antwerpen/Utrecht, 1973, σσ. 266-280.

SINNIGE, TH., Gnostic influences in the early works of Plotinus and Augustine, Plotinus amid Gnostics and Christians, Amsterdam, 1984, σσ. 73-98.

του ιδίου: Metaphysical and personal religion in Plotinus, Kephalaion, Assen, 1975, σσ. 147-154.

SLEEMAN, J.H., Some Notes on Plotinus, Classical Quarterly, 20, 1926, σσ. 152-154.

SMALLEY B., The Bible and Eternity John wyclit's dilemma: JW I XXVII 1964 73-89.

SMITH, A., Potentiality and the problem of plurality in the intelligible world, Neoplatonism and Early Christian Thought, ed. by H.J. Blumenthal and R.A. Markus, London 1981, σσ. 99-105.

SOHNGEN, O., Das mystische Erlebnis in Plotins, Weltanschauung, Leipzig 1923 (A. Kröner).

SPIEGELBERG F.H., Das religiöse Erleben bei Plotin: Diss Tubigen 1924.

STENZEL, J., Plato's Method of Dialectic, trans. D.J. Allan, Oxford, Clarendon Press, 1940.

SWEENEY, L., S.I., Infinity in Plotin, Gregorianum 38, 1957, σ. 515 κ.ε.

του ιδίου: Plotinus Revisited, Gregorianum, 40, 1959, σσ. 327-331.

SZABO A. Indische Elemente im plotinischen Neoplatonismus: Scholastik XII 1938 s.s. 87-96.

TATARKIEWICZ W., Ceschichte der Aesthetik, B.d. I. Die Aesthetik der Antike, Basel/Stuttgart 1979 μετ. από την πολων. έκδ. 1970.

TATAKH B.N., Ελληνικός Μυστικισμός και Πλωτίνος, στα μελετήμ. Χριστ. φιλοσ. Αθήνα, Αστήρ 1967.

του ιδίου: Πλατωνισμός και Αριστοτελισμός στο Βυζάντιο (1950-51) στα θέματα.

του ιδίου: Η Καππαδοκία στη Χριστιανική σκέψη, Αθήνα 1960.

του ιδίου: Η Βυζαντινή Φιλοσοφία, Αθήνα 1977.

TAYLOR, A.E., Plato, The Man and his work, (1926), London, Methuen, 1960, Νέα εκδ. Norwalk., Conn, The Easton Press, 1991, (Ε. Μουσόπουλος Foreword), Ελλ. μετ. Ι, Αρζόγλου, Μορφ. Ίδρ. Εθν. Τραπεζης, Αθήνα 1992.

TROUILLARD, J., La procession plotinienne, Paris, P.U.F., 1955.

TSANOFF, R.A., The Nature of Evil, New York, 1931.

TURNBULL, G., The Essence of Plotinus, New York, 1948.

UNDERHILL, E., The Mysticism of Plotinus, Quarterly Review, 1919, σσ. 479-497.

VLASTOS, G., Platonic Studies, Princeton, Princeton U.P., 1973.

VOGEL, C.J.D.E., de. Greek philosophy A collection of texts, with notes & explanations. t.1-3, 3rd edit. 1973.

του ιδίου: On the Neoplatonic character of Platonism and the Platonic character of Neoplatonism, Mind, 62, 1953, σσ. 43-64.

του ιδίου: A la recherche des étapes précises entre Platon et le néoplatonisme, Mneimosyne, 4,7,1954, σσ. 11-122.

VÖLKER, W., Gregor von Nyssa als Mystiker, Wiesbaden, 1955.

του ιδίου: Kontemplatio und Esxtase bei ps. - Dionysius Areopagita, Wiesbaden, 1958.

VOLKMANN - SCHLUCK, K.H., Plotin als Interpret der Ontologie Platons, Frankfurt, 1957.

WALLIS, R.T., Neoplatonism, London, Duckworth, 1972. ΝΟΥΣ as Experience, The Significance of Neoplatonism, ed. by B. Harris, Norfolk, Virginia, I.S.F.N.S., Old Dominion Univ., 1976, σσ. 121-143.

WARRY. J.E. Greek Aesthetic theory. A study of callistic and aesthetic concept in the works of Plato and Hristoile, London Methue 1962.

WASZNIK J.H., Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im Frühen Christentum, Vigiliae Christianae 19 (1965).

WATSON, The Philosophy of Plotinus; PhR 1928 σσ. 482-500.

WEISS, J., Earliest Christianity: A History of the Period A.D. 30-150, New York, (1937), 1959.

WEISSWURM A., The nature of human knowledge according to st. Gregory of Nyssa. Waschington 1952.

WELLS, H.G., God the invisible King, New York, The Macmillan Co., 1917.

WENDLAND, P., Die hellenistisch - römische Kultur in ihren Beziehung zum Judentum und Christentum, Tübingen, 1912.

WESSEL K., Die Kultur von Byzanz, Frankfurt/M 1971.

WHALE, J.S., The Cristian Answer to the Problem of Evil, 4η έκδ., London, 1957.

WHITBY, C.J., *The wisdom of Plotinus - A methaphysical stydy*, London, W. Rider and Son Ltd, 1909.

WHITTAKER, TH. *The Neoplatonists, A Study in the History of Hellenism*, (1928), 4η έκδ., Hildesheim, G. Olms, 1961.

WHITTING PH., *Byzantium, An introduction*, Oxford 1971.

WIENER, PH. P., (ed.) *Dictionary of the History of Ideas*, τ. 2, New York, Ch. Schribner's Sons, 1973, σσ. 161-169.

WILLIS, P.R., *The neo-Platonic element in aesthetics*, Chicago, 1925.

WILSON, E.O., *On Human Nature*, Cambridge, Massl, 1978.

WITT, R.E. *Plotinus and Posidonius*, *Classical Quarterly*, 24, 1930, σσ. 198-207.

του ιδίου: *The Plotinian Logos and its stoic Basis*, *Classical Quarterly*, 25, 1931, σσ. 103-11.

του ιδίου: *Albinus and the History of Middle Platonism*. Cambridge, 1937.

WOLF, J. *Der Cötterbegriff Plotin: Diss Theol. Freiburg Borna-Leipzig Noske* 1927.

ZAEHNER, R.C., *Mysticis Sacret and Profane*, Oxford, (1957), 1961.

ZANDEE. J., *The terminology of Plotinus and some Gnostic writings, maintly the Fourth treatise of the Jung context*. Istanbul 1961.

ZELLER ED., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig, 1903).

Β΄. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΝΥΣΣΗΣ

Εκδόσεις και Μεταφράσεις

JAEGER WERNER.

Supplementum auctorum incertorum vulgo Basili vel Gregorii Nysseni Sermones de creatione hominis, Sermo de paradiso edidit Hadwiga Hörner, Gregorii Nysseni opera, Suppl. I. Leiden 1972.

De Vita Gregorii Thaumaturgi ed. G. Heil. De sancto Theodoro ed. J.P. Cavarnos. - In sanctum Stephanum I et II; In Basilium fratrem; In XL Martyres la Ib et II. Ed. O. Lendle.

Heinrich Karpp, Textbuch zur altkirchlichen Christologie. Theologia und Oikonomia, Neukirchen-Vluyn; Neukirchener Verlag 1972. (Neukirchener Studienbücher 9). p. 104: Gregor von Nyssa. Κατά Ευ. - Απόσπ.: GNO II, p. 130, 2-18; Αντιρρητ. Απόσπ. GNO III 1. p. 191, 20-25 και p. 201, 3-17.

Gregory of Nyssa. The Life of Moses. Translation. Introduction and Notes by Abraham J. Malherbe and Everett Ferguson, Preface by John Meyendorff. New York, Ramsey, Toronto: Paulist Press 1978. (The Classics of Western Spirituality).

The Easter's Sermons of Gregory of Nyssa (βλ. κατωτέρω τις μελέτες σ. 23), p. 5-23: Discourse on the Holy Pascha, translated by S.G. Hall (Λογος εις το Άγιον Πάσχα); p. 31-50: On the Three-Day Period, translated by S.G. Hall (Περί της τριημέρου προθεσμίας της αναστάσεως); p. 51-53: The Holy and Saving Pascha, translated by S.G. Hall (Εις το άγιον και σωτήριο Πάσχα).

On the Song of Songs, The first Homily, by St. Gregory of Nyssa. Translated by Brother Casimir, OCSO. Word and Spirit (Still River, Mass.)3 (1982) 161-177.

Walter Nigg, Mit Heiligen beten. Gebetserfahrungen, die helfen das Leben zu meistern. Luzern, München: Rex-Verlag 1975. Εις σσ. 27-29 απόσπ. εκ του «βίου της Μακρίνης». Ed. V.W. Gallahan (W. Jaeger VIII, I p. 397,3 - 393,17).

Walter Nigg, Mit Mönchen beten, Gebete, die auch uns zu Gott führen. Unter Mitarbeit von Sr. M. Lucia OCD. München, Luzern: Rex-Verlag 1976. Εις σ. 19 απόσπ. εκ του λόγου «Εις την ημέραν των φώτων». Ed. E. Gebhard (W. Jaeger IX 241,3-20).

Gregor von Nyssa, Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus, Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Hubertus R. Drobner, Leiden 1982. (Philosophia Patrum 5).

Der Himmel liebt die Erde. Weisheit des christlichen Ostens. Angewählt und eingeleitet von Archimandrit Irenäus Totzke. Freiburg i. Br.: Herder 1978. (Herderbücherei «Texte zum Nachdenken» 690). Εις σσ. 19-22 απόσπ. εκ λόγ. «Εις την προσευχήν», J.-P. Migne 44, 1140,17-1145,12).

Gregor von Nazianz, Briefe. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Michael Wittig. Stuttgart: Hiersemann 1981. (Bibliothek der Griechischen Literatur, 13). Εις σσ. 228-234 η εις τον Φλαβιανόν επίσκοπον επιστολή (Έκδ. G. Pasquali επιστ. α') υπ' αυτού του εκδότη εις τον Γρηγόριον Νύσσης αποδιδομένη.

Gregor of Nyssa, über das Wesen des christlichen Bekenntnisses, Über die Vollkommenheit, über die Jungfräulichkeit. Eingeleitet übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Wilhelm Blum. Stuttgart: Hiersemann 1977. (Bibliothek der griechischen Literatur 7).

Το όνομα Χριστιανός, αγίου Γρηγορίου Νύσσης. Εισαγωγή - Μετάφραση - Σχόλια, ιερομονάχου Παγκρατίου Μπρούσαλη, Αθήνα 1977.

Γρηγορίου Νύσσης. Άπαντα τα έργα 1. Δογματικά Α'. Εισαγωγή - Κείμενον - Μετάφρασις - Σχόλια υπό Αθηναγόρου Κοκκινάκη, Άρχιεπ. Θυατεί-

ρων και Μ. Βρετ., Θεσσαλονίκη 1979 (Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας 4). Μετάφρασις των έργων: «Πῶς τρία πρόσωπα λέγοντες ἐν τῇ θεότητι οὐ φάμεν τρεῖς θεούς» (σσ. 137-159). «Κατά Εἰμαρμένης» (σσ. 161-209). «Διάλογος περί ψυχῆς καί ἀναστάσεως» (σσ. 211-385). «Λόγος Κατηχητικός» (σσ. 387-543).

Τοῦ ἐν Ἁγίοις Πατρός Ἡμῶν Γρηγορίου Ἐπισκόπου Νύσσης. Τά εὐρισκόμενα πάντα, J.P. Migne, Patrologie Grecque. tom. 44,45,46. Belgium 1638.

Βοηθήματα

Εκτενής και πλήρης βιβλιογραφία για τον Γρηγόριο Νύσσης βλ. ΗΛΙΑ ΜΟΥΤΣΟΥ-ΛΑ, περ. ΘΕΟΛΟΓΙΑ, ετ. 1984, τομ. 55, σελ. 257 κ.ε., Αθήνα 1984.

ANASTOS, MILTON V., Basil's Κατά Ευνομίου, A critical analysis. Ev Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A sixteen-Hundred anniversary Symposium. Part I. Ed. by P. J. Fedwick. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1981, 67-136. Για το Γρηγόριο ειδ. σσ. 82 εξ. 96-98, 121, 130.

ARMSTRONG, GREGORY T.: The Cross in the Old Testament According to Athanasius, Cyril of Jerusalem and the Cappadocian Fathers. Ev: Theologia crucis - signum crucis. Festschrift für Erich Dinkler. Hrsg. von Carl Andresen und Günter Klein. Tübingen: Mohr 1979, 17-38. Για τον Γρηγόριο ειδ. σσ. 29-33.

BARABANOW, EWGENIJ: Ästhetik des Frühchristentus. Theologische Quartalschrift 156 (1976), 259-276.

BARMANN, BERNARD CHARLES: The Cappadocian Triumph over Arianism. Diss. Stanford 1966/1971. Διά τον Γρηγόριον σσ. 243-441.

BALÀS D., Μετουσία Θεού, Roma 1966.

του ιδίου: An introductory examination and interpretation of «De Infantibus» 16,4 - 21,5. Colloquii Gregoriani III Leidensis (1974) Acta. Leidae 1976, 47-53.

του ιδίου: Eternity and time in Gregory of Nyssa's Contra Eunomium. Ev Gregor von Nyssa und die Philosophie (II Internationales Colloquium über Gregor von Nyssa 1972), Leiden 1976, 128-155.

του ιδίου: The unity of human nature in Basil's and Gregory of Nyssa's polemics againsts Eunomius. Ev Studia Patristica 14 TU 117. Berlin, Academie Verlag 1976, 275-281.

του ιδίου: Plenitudo humanitatis. The unity of human nature in the theology of Gregor of Nyssa. Ev *Disciplina nostra. Essays in memory of Robert F. Evans*. Έκδ. Donald F. Winslow. Philadelphia Patristic Foundation 1979 (Patristik monograph series), 115-131, 205-208.

του ιδίου: The Meaning of the Cross. (De Tridui Spatio 290,19 - 303,2). Ev «The Easter Sermons of Gregory of Nyssa». Cambridge Mass. 1981, 305-318.

BALTHASAR H von, La Philosophie religieuse de Saint Gregoire de Nysse: Rec. SR. 1939.

BECK H. - G. Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich, Munchen 1959.

BEIERWALTES, W.: Deus est veritas. Zur Rezeption des griechischen Wahrheitsbegriffs in der frühchristlichen Theologie. JAC 1980, vol. suppl. 8. Festschrift für Bernhard Kötting, 15-29.

BERGADÁ, MARIA MERCEDES,: La conception de la libertad en el «De hominis opificio» de Gregorio de Nyssa. Strom. 24 (1968), 243-263.

της ιδίας: Contribucion bibliografica para el estudio de Gregorio de Nyssa. Strom. 25 (1969), 79-130.

της ιδίας: [Και ως ανάτυπον] Buenos Aires: Instituto de filosofia 1970. (Centro de estudios de filosofia medieval 1).

της ιδίας: Elementos aristotelicos en el «De hominis opificio» de Gregorio de Nyssa. Cuad. de Filosofia, Buenos Aires 1970.

της ιδίας: El puesto del hombre en el cosmos en el «De hominis opificio de Gregorio de Nyssa. Eidos Córdoba/Argentina 2 (1970), 47-68.

BERSCHIN, WALTER: Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues. Bern, München: Franke 1980. Για τον Γρηγόριον ειδ. σσ. 103 εξ. 138 εξ.

BERTHOLD, GEORGE, C.: The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor. Ev «Maximus Confessor». Actes du Symposion sur Maxime le Confesseur. Fribourg 2-5 Septembre 1980. Éd. par Felix Heinzer et Christof Schönborn. Éditions Universitaires, Fribourg. Suisse 1982 (Paradois 27), 51-59.

BERTHOLD, HEINZ: Die frühe christliche Literatur als Quelle für die Sozialgeschichte. Ev Das Korpus der griechischen christlichen Schriftsteller. Historie, Gegenwart, Zukunft. Eine Aufsatzsammlung hrsg. von J. Irmischer und K. Treu. TU 120, Berlin: Akademie-Verlag 1977, 43-63. Για τον Γρηγόριον ειδ. σσ. 49-57.

BERTHOID ALTANER - STUIBER ALFRED, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, 8. durchgesehene und erweiterte Aufl., Freiburg-Basel-Wien, Herder 1978. Διά τον Γρηγόριον Νύσσης ειδ. σσ. 303-308, 610-612.

BETZ, JOHANNES: Eucharistie. In der Schrift und Patristik. Freiburg-Basel-Wien, Herder 1979. Για τον Γρηγόριον σσ. 108 εξ.

BEUMER, JOHANNES: Die theologische Methode. Freiburg-Basel-Wien, Herder 1979. Για τον Γρηγόριον ειδ. σσ. 36-40.

BJERRE-ASPEGREN, KERSTIN: Bräutigam, Sonne und Mutter. Studien zu einigen Gottesmetaphern bei Gregor von Nyssa. Diss. Lund 1977.

BOER, SIBBELE DE: De anthropologia van Gregorius van Nyssa. Diss. Amsterdam. Assen: Van Gorcum 1968.

BOURNAKAS A., Das Problem der Materie in der Schöpfungslehre des Gregor von Nyssa, Freiburg. I. Br. 1972.

BRIGHTMAN, R.S.: Gregory of Nyssa and John Wesley in Theological dialogue in the Church life. Diss. Boston 1969.

του ιδίου: Apophatic Theology and divine infinity in St. Gregory of Nyssa. GOTR 18 (1973), 97-114.

BURGHARDT, WALTER J.: Free like God: Recapturing in Ancient Anthropology. ThD 26 (1978), 343-364. Διά τον Γρηγόριον ειδ. σσ. 352-356, 362-364.

CAVARNOS J., Interprétation of «De Infantibus» 14,14-16,3. Colloquii Gregoriani III. Leidensis (1974). Acta. Leidae 1976, 42-46.

του ιδίου, The relation of body and soul in the thought of Gregory of Nyssa. Ev Gregor von Nyssa und die Philosophie (II Intern. Kolloquium über Gregor von Nyssa 1972). Leiden 1976, 61-78.

του ιδίου, The assimilation of the platonic conception of the human soul in Byzantine philosophico-religious thought. Diotima 7 (1979), 35-39.

DANIÉLOU, JEAN, Exodus. Ev RAC Bd. 7 Stuttgart, Hiersemann 1969, 22-44, Διά τον Γρηγόριον ειδ. σ. 39.

του ιδίου, L' origine du mal chez Grégoire de Nysse. Ev «Διακονία πίστεως». Reverendo Padre José Antonio de Aldaa, S.J., Decano de la Facultad de Teologia de Granada, un grupo de amigos y de discipulos en sus treinta y cinco anos de profesorado y sesenta y cinco de edad. Granada 1969. (Biblioteca teologia Granadina 13), 31-44.

του ιδίου, L' être et le temps chez Grégoire de Nysse. Brill 1970.

του ιδίου, Grégoire de Nysse et l' origine de la fête de l' ascension. Ev «Kyriakon». Festschrift Johannes Quasten. Éd. by P. Granfield and J.A. Jungman. Vol. 2. Münster, Aschendorff 1970, 663-666.

του ιδίου, Salbung und Taufe bei Gregor von Nyssa. Kyriow X 1970, 1-7.

του ιδίου, Orientations actuelles de la recherche sur Grégoire de Nysse. Ev Écriture et culture... (ιδ. κατωτ.), σσ. 3-17.

του ιδίου, La θεωρία chez Gregoire de Nysse. Studia Patristica 11. TU 108. Berlin. Akademie Verlag 1972, 130-145.

του ιδίου, Metempsychosis in Gregory of Nyssa. (Translated by Joseph D. Gauthier). Ev «The Heritage of the Early Church». Essays in Honor of Georges Vasilievich Florovsky. Édited by David Neiman and Margaret Schatkin. Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1973. (Orientalia Christiana Analecta 195), 227-243.

του ιδίου, Plotin et Grégoire de Nysse sur le mal. Ev Atti del convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente. Roma, 5-9 ottobre 1970. Roma Accad. naz. dei Lincei 1974. (Problemi attuali de scienza e di cultura 198), 485-494.

του ιδίου, Onction et baptême chez Grégoire de Nysse. EL 90 (1976), 40-5.

DÖRRIE, H. (Hrsg.), Ιδέ εν Gregor von Nyssa und die Philosophie... (ιδ. κατωτ.).

του ιδίου, Gregors Theologie auf dem Hintergrund der neuplatonischen Metaphysik. Ev Gregor von Nyssa und die Philosophie... (κατωτ.), σσ. 21-42.

του ιδίου, Gregor III (Gregor von Nyssa). Ev RAC Bd 12. Stuttgart. Hiersemann, 863-895.

DÖRRIE, H., Die Messalianer im Zeugnis ihrer Bestreiter. Zum Problem des Enthusiasmus in der spätantiken Reichskirche. Saec. 21 (1970) 213-227.

DROBNER, H., Gregor von Nyssa. Die Ostpredigt «De tridui Spatio». Eingeleitet und Koentiert. Diss. Mainz 1980 (δακτ.).

του ιδίου, Three days and three nights in the harth of the earth. The calculation of the triduum mortis according to Gregory of Nyssa (De tridui Spatio 286,133-290,17). Ev The Easter Sermons of Gregory of Nyssa... (ιδ. κατ.), 263-278.

του ιδίου, Die Beredsamkeit Gregors von Nyssa im Urteil der Neuzeit. Ev Studia Patristica vol. XVII part three. Pergamon Press. Oxford... 1982, 1084-1094.

DRUILLE, MAYEUL DE, The Spirituality of St. Gregory of Nyssa. Indian Theological Studies 15. Bangalore, India (1978), 87-93.

DUCLOW, DONALD F.: Gregory of Nyssa and Nicolas of Cusa. Infinity Anthropology and the via negativa. DR 92 (1974), 102-108.

DURAND, M.-G. de, The Easter Sermons of Gregory of Nyssa. Translation and Commentary. Proceedings of the fourth International Colloquium on Gregory of Nyssa. Cambridge. England 11-15 September 1978. Éditéd by Andreas Spira and Christoph Klock with an introduction by G. Christopher Stead. Cambridge Mass. The Philadelphia Patristic Foundation 1981 (Patristic Monograph Series 9).

ESCRIBANO-ALBERCA, IGNACIO, Von der Gnosis zur Mystik. Der Übergang vom 3. Zum 4. Jahrhundert im alexandrinischen Raum. MThZ 19 (1968), 28-29. Διά τον Γρηγόριον ειδ. σσ. 291-293.

του ιδίου, Zum zyklischen Zeitbegriff der alexandrinischen und kappadokischen Theologie. Ev St Patr 11, TU 108. Berlin: Akademie-Verlag 1972, 42-51.

του ιδίου, Glaube und Gotteserkenntnis in der Schrift und Patristik. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1974. (HDG 1, 2a). Διά τον Γρηγόριον ειδ. σσ. 91-105.

του ιδίου, Die spätantike Entdeckung des inneren Menschen und deren Integration durch Gregor. Ev Gregor von Nyssa und die Philosophie (ιδ. κατ.), 43-0.

του ιδίου, *Der Prophetie-Begriff von In proph. Isaiam* (PG 30, 117-668). *Ev Studia Patristica* vol. XVII part three, Pergamon Press. Oxford 1982, 1095-1101.

ESPER, M. N., *Metaphorik und Symbolik in Gregor von Nyssas «De Infantibus»*. *Colloquii Gregoriani III Leidensis* 1974. *Acta. Leidae* 1976, 112-125.

του ιδίου, *Allegorie und analogie bei Gregor von Nyssa*. *Diss. Bonn* 1979.

FAUTH, WOLFGANG, *Philosophische Tradition und geistige Begegnung mit der Antike im Schrifttum der Patristik. Zu einer Textsammlung von A. Warkotsch sowie einigen neueren Publikationen von I. Vecchiotti, N.G. Wilson und E. Trisoglio*. *GGA* 230 (1978) 69-120. *Διά τον Γρηγόριον* ειδ. σσ. 105-108.

FEDWICK, P.J., *A Commentary of Gregory of Nyssa and the 38th Letter of Basil of Caesarea*. *OrChrP* 44 (1978), 31-51.

FERGUSON, E., *God's Infinity and Man's Mutability. Perpetual Progress according to Gregory of Nyssa*. *GOTR* 18 (1973), 59-78.

του ιδίου, *Progress in perfection. Gregory of Nyssa's Vita Moysis*. *St. Patr.* 14. *TU* 117, Berlin: *Academie Verlag* 1976, 307-314.

του ιδίου: *Gregory of Nyssa and Psalmos*. *Rest Q* 22 (1979), 77-84.

FLOROFKY G. V., *Ανατολικοί Πατέρες του Δ' αιώνας (στη σειρά διαλέξεων του Ορθοδόξου Θεολογικού Ινστιτούτου των Παρισίων) (ρωσικά)*. Paris: *Impr. Soc. Nouv. d' Études Franco-Slaves* 1931. *Επανάκδοσις* *Weatmead Farnborough: Gregg International Publishers Limited* 1971.

GREGG, ROBERT C., *Consolation Philosophy. Greek and Christian Paideia in Basil and the two Gregories*. Cambridge, Mass.: *Philadelphia Patristic Foundation* 1975. (*Patristic Monograph Series* 3).

GROSS, KARL, *Lob her Hand im klassischen und im christlichen Altertum*: *Gymnasium* 83 (1976), 423-440.

HARL M., *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Gregoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetouque (1969)*, Leiden 1971.

HAUSCHILD WOLF-DIETER, *Basilus von Caesarea, Briete*. Stuttgart: Hiersemann 1973. (Bibliothek der griechischen Literatur, 3). Στις σσ. 108-114 δημοσιεύεται η επιστολή που αποδίδεται στο Μ. Βασίλειο (αρ. 189). Το έργο ανήκει στο Γρηγόριο Νύσσης και δημοσιεύτηκε μεταξύ των δογματικών έργων του «Προς Ευστάθιον περί της Αγ. Τριάδος», *Opera Dogmatica minora* Ed. F. Mueller (W. Jaeger III, I) Leiden 1958, 3-16).

HEINE, RONALD, E: *Perfection in the virtuous Life. A Study in the Relationship between Edification and polemical Theology in Gregory of Nyssa's De vita Moysis*. Cambridge, Mass.: Philadelphia Patristic Foundation 1975. (Patristic Monograph Series 2).

HILD, FRIEDRICH, *Das byzantinische Strassensystem in Kappadokien. Mit 114 Abbildungen auf Tafeln, 7 Abbildungen und 15 Karten im Text*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1977. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil. - Hist. Kl. 131). (Veröffentlichungen der Kommission für die Tabula Imperii Byzantini 2). Διά τον Γρηγόριον ειδ. σσ. 77 εξ.

του ιδίου, *Des heiligen Gregor of Nyssa Lehre von Menschen systematisch dargestellt*, 1980.

ΙΕΡΟΘΕΟΥ, μητροπολίτη Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου, *Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία*, εκδ. Ι.Μ. Γενεθλίου της Θεοτόκου, Λεβαδειά 1998⁶.

του ιδίου, *Τό πρόσωπο στην Ορθόδοξη παράδοση*, εκδ. Ι.Μ. Γενεθλίου της Θεοτόκου, Βραβ. Ακαδημίας Αθηνών 1997, Λεβαδειά 1997³.

IVANKA, ENDRE von, *Von Platonismus zur Theorie der Mystik, zur Erkenntnis Lehre Gregors von Nyssa*, *Scholastik*, II (1936) 163-195.

του ιδίου, Plato Christianus. bernahme und Ümgestaltung des Platonismus durch die Vater, Einsiedeln 1964.

του ιδίου, Hellenisches im Hesychasmus. Das Antinomische der Energienlehre. Ev «Epektasis» (εθν' αν.), 491-500. Διά τον Γρηγόριον ειδ. σ. 496.

του ιδίου, Eine Frage zu «De infantibus, qui praemature abripiuntur». Ev Gregor von Nyssa und die Philosophie (ενθ' αν.), 79-82.

του ιδίου, Gegenüberstellung von «De infantibus» 15,16 εξ. und 19,1-20,23. Ev Colloquii Gregoriani III... Acta (ενθ. αν.), 54-55.

KOPECEK, T.A.: Social/Historical Studies in the Cappadocian Fathers. Diss. Providence, Brown University 1972. (University Microfilms. Ann Arbor. Michigan. Mic 73-2300).

του ιδίου, The Social Class of the Cappadocian Fathers. ChH 42 (1973), 453-466. Διά τον Γρηγόριον ειδ. σσ. 461-466.

KUHN, ORTWIN: Mythos - Neuplatonismus - Mystik. Studien zur Gestaltung des Alkestisstoffes bei Hugo von Hofmannsthal, T.S. Eliot und Thornton Wilder. München: Goldmann 1972. (Das wissenschaftliche Taschenbuch. Abt. Geisteswissenschaften 7). Διά τον Γρηγόριον ειδ. σσ. 12 εξ.

KYPKOS, ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ: Αρχαίος Ελληνικός διαφωτισμός και σοφιστές. Αθήνα, 1976.

LACKNER, WOLFGANG: Ein hagiographisches Zeugnis für den Antapoditikos des Patriarchen Germanos I. von Konstantinopel. Byz. 38 (1968), 42-104.

LOUTH, ANDREW, The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys. Oxford: Clarenton Press 1981. Διά τον Γρηγόριον ειδ. σσ. 80-97.

MACLEOD, C.W., Ανάλυσις. A Study of ancien Mysticism. JThS 21 (1970), 43-55.

του ιδίου, *Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa*. *JThS* 22 (1971), 302-370.

MANN, FRIEDHELM: *Die Weihnachtspredigt Gregors von Nyssa. Überlieferungsgeschichte und Text*. Diss. Münster 1976.

του ιδίου: *Gregor, rhetor et pastor. Interpretation des Proömiums der Schrift Gregors von Nyssa «De infantibus praemature abreptis»*. *Colloquii Gregoriani III Leidensis Acta, Leidae* 1976, 14-29. *Kai Vig. Chr.* 31 (1977), 126-147.

MANTZAPIΔΟΥ, ΓΕΩΡΓΙΟΥ, Το ηθικόν νόημα του «Περί της Τριάδος» δόγματος. *Κληρ.* 1 (1969), 233-246.

MATHEW, GERVASE, *The Aesthetic theories of Gregor of Nyssa*. *Ev Studies in Memory of David Talbot Rice*. Ed. by Giles Robertson and George Henderson. Edinburgh: 1975, 217-222.

MATΣΟΥΚΑ, ΝΙΚΟΛΑΟΥ, Γνώσις και αγνωσία του Θεού. *Κληρ.* 2 (1970), 53-87. Διά τον Γρηγόριον ειδ. σσ. 62 εξ. 72.

του ιδίου, *Υπάρχει χριστιανική φιλοσοφία; Θεσσαλονίκη* 1971. Διά τον Γρηγόριον ειδ. σσ. 293-310.

του ιδίου, *Ορθοδοξία και αίρεση*. Θεσσαλονίκη 1981.

MEES, MICHAEL, *Mensch und Geschichte bei Gregor von Nyssa*. *Aug.* 16 (1976), 317-335.

MEIJERING, E.P., *Zehn Jahre Forschung zum Thema Platonismus und Kirchenväter*. *ThR* 36 (1971), 303-320. Διά τον Γρηγόριον ειδ. σσ. 309 εξ., 14. Επανεξεδόθη εν *Meijering, E.P., God Being History, Studies in Patristic Philosophy*. Amsterdam: North-Holland 1975.

MEREDITH, ANTONY, *Orthodoxy, Heresy and Philosophy in the Latter Half of the Fourth Century*. *HeyJ* 16 (1975), 5-21. Διά τον Γρηγόριον ειδ. σσ. 11-15 εξ.

του ιδίου, Interpretation of «De infantibus» 25,21-28,3. Ev Colloquii Gregoriani III... Acta (ιδ. αν.), 77-79.

του ιδίου, Asceticis, Christian and Greek. JThS 27 (1976), 313-332.

του ιδίου, Traditional apologetik in the Contra Eunomiu of Gregory of Nyssa. Studia Patristica XIV TU 117, Berlin 1976, 315-319.

του ιδίου, The Pneumatology of the Cappadocian Fathers and the Creed of Constantinople. Irish theol. Quart 48 (1981), 196-211.

MERKI H., Ομοίωσις Θεώ. Vonder Platonischen Anglechung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg (Paradosis 7) 1952.

MERLAN PH., Monophychism, mysticism, metaconscious Problems of the soul in the neoaristotelian and neoplatonic tradition; Archives internat. 1963--1964 331-332.

MILITELLO, CETTINA: La categoria di «imagine» nel περί κατασκευής του ανθρώπου di Gregorio di Nissa per una antropologia cristiana. Ho theologos - Cultura Cristiana di Sicilia (Palermo) 2 (1975), 107-172.

MILLER, T.A., Εικόνες της θαλάσσης εις τας επιστολάς των Καππαδόκων και του Ιωάννου του Χρυσοστόου (ρωσιστί). Ev Mél. Petrovskij. Εκδ. υπό Koehler Th. W., Studia Anselmiana 63, Roma 1974, 352-358.

MINN, H.R., Early Christian and Patristic Appreciation of Nature. Prudentia (Auckland) 10 (1978), 31-36. Διά τον Γρηγόριον ειδ. σσ. 34 εξ.

ΜΟΥΤΣΟΥΛΑ, ΗΛΙΑ Δ., Γρηγόριος ο Νύσσης ως ερμηνευτής της Αγίας Γραφής. Ev «Πόνημα εύγνωμον», τμητικός τόμος επί τη 40ετηρίδι συγγραφικής δράσεως και τη 35ετηρίδι καθηγεσίας του Βασιλείου Μ. Βέλλα, επιμελεία καθηγητού Α. Π. Χαστούπη, Αθήναι 1969, 465-485.

του ιδίου, Παρατηρήσεις επί της Χριστολογίας Γρηγορίου του Νύσσης. Θεολ. 40 (1969), 257-270.

του ιδίου, Γρηγόριος ο Νύσσης (Βίος, Συγγράμματα, Διδασκαλία, Βιβλιογραφία). Εν «Νέα Σιών» έτος ΞΒ' (1970) τόμος ΞΕ'. Εν Ιεροσολύμοις 1970, 141-194. Και ανάτυπον, Αθήναι 1970.

του ιδίου, *Les sermons pascaux de Grégoire de Nysse*. Athènes 1979.

ΜΠΟΥΚΗ, ΧΡ., Η γλώσσα του Γρηγορίου Νύσσης υπό το φως της φιλοσοφικής αναλύσεως. Θεσσαλονίκη, 1970.

MUHLENBERG E., *Die Unedlichkeit Cottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Cottesbegriff der Klassischen Metaphysik*, Gottingen 1966.

OSTROGORSKY, *Ceschichte des byzantinischen Staates*, Munchen 1963.

OTIS, BR., *Gregory of Nyssa and the Cappadocian conception of time*, Stud. Patr. XIV, TU 117. Berlin: Akademie Verlag 1976, 327-357.

ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, Προβλήματα του αρχαίου μοναχισμού. Κληρονομία 2 (1970), 149-199. Διά τον Γρηγόριον ειδ. σσ. 179 και 182 εξ.

του ιδίου, Συμβολή εις την βιβλιογραφίαν του Γρηγορίου Νύσσης, ΕΕΒΣ τ. 39-40 (1972-73), 545-559.

PAVAN, MASSIMILIANO, *Cultura classica e cristianesimo in Cappadocia*. Veltro (Roma) 23,2-4 (1979), 21-33.

PLASS, PAUL, *Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nyssa*. Vig Chr 34 (1980), 180-192.

RIST, JOHN, M., *Prohairesis. Proclus, Plotins et alii*. Ev De Jamblique à Proclus entretiens prép. et présidés par Doerrie H.: Entretiens sur l' antiquité class. XXI. Vandoeuvres - Genève. Fond. Hordt 1975. 103-122. Διά τον Γρηγόριον ειδ. σσ. 113 εξ.

του ιδίου, Basil's «Neoplatonism»: Its Background and Nature. Ev Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium. Part 1. Ed. by P.J. Fedwick. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies 1981, 137-220. Διά τον Γρηγόριον ειδ. σ. 216 εξ.

RITTER, ADOLF MARTIN, Die Gnadenlehre Gregors von Nyssa nach seiner Schrift «Über das Leben des Mose», σσ. 195-239.

του ιδίου, Zum Homousios von Nizäa und Konstantinopel. Kritische Nachlese zu einigen neueren Diskussionen. Ev Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag. Hrsg. von A. M. Ritter. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979, 404-423. Για τον Γρηγόριον ειδ. σ. 421 εξ.

του ιδίου, Dogma und Lehre in der Alten Kirche. Ev Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität. Von Carl Andresen, Adolf Martin Ritter u.a. = Handbuch der Dogmen - und Theologiegeschichte. Hrsg. von Carl Andresen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982, 99-283. Για τον Γρηγόριον ειδ. σ. 198 εξ.

ROBBINS, GREGORY, A., Exegetical Restraint in Gregory of Nyssa's De vita Moysis. Ev Society of Biblical Literature 1982 Seminar Papers (118. Annual Meeting December 19-22, 1982). Editor K. H. Richards. Chico: California: Scholars Press 1982. (Society of Biblical Literature Seminar Papers Series 21), 400-406.

ROSADONI, LUIGI, Agostino, Giovanni Crisostomo, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Servire i poveri gioiosamente. Torino 1971. Εις σ. 109 «Περὶ ευποιίας», σ. 118 «κατὰ τοκιζόντων», σ. 125-131 «εις το όταν υποταγή...».

RUSSEL, JEFFREY BURTON: Satan. The Early Christian Tradition. Ithaca, London: Cornell University Press 1981. Διά τον Γρηγόριον ειδ. σσ. 125-195.

SADDINGTON, D.B., The educational effect of catechetical instruction in the fourth century A.D. *Euphrosyne* (Lissabon) 5 (1972), 249-271.

ΣΚΟΥΤΕΡΗ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ, Ἡ ἔννοια τῶν ὄρων «Θεολογία», «Θεολογεῖν», «Θεολόγος», ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῶν Ἑλλήνων Πατέρων καί Ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων μέχρι καί τῶν Καππαδοκῶν, Ἀθῆναι 1972.

STEAD, G. C.: *Ontology and Terminology in Gregory of Nyssa. Ev Gregor von Nyssa und die Philosophie* (ενθ. ανωτ.), 107-127.

του ἰδίου, Interpretation of «De infantibus»; 11,16-14,22. *Ev Colloquii Gregoriani III ... Acta* (ενθ' αν.), 34-41.

του ἰδίου, Individual Personality in Origen and the Cappadocian Fathers. *Ev Arché e Telos...* (ενθ' ανωτ.), 170-196. Διά τον Γρηγόριον ειδ. σ. 187 εξ.

STEFANO, TITO di, *La libertà radicale dell' immagine secondo S. Gregorio di Nissa. DT (P) 75* (1972), 431-454.

του ἰδίου, *Dialettica d' immagine e libertà secondo Gregorio di Nissa. Perugia: Tipografia Rinascita, Città di Castello 1975. (Università di Perugia. Facoltà di lettere e filosofia. Collana di studi filosofici).*

STRITZKY, M.B. von, *Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa. Münster. Beitr. zur Theol. 37, Münster 1973.*

του ἰδίου, *Beobachtungen zum Verbindung zwischen Gregor von Nyssa und Augustin. VChr 28* (1974), 176-185.

VANYÓ, LADISLAUS, *Nissza-i Szent Gergely Teológiai Antropológiája. (Η θεολογική ανθρωπολογία του Αγίου Γρηγορίου Νύσσης). Diss. Budapest 1972 (δακτ.).*

VERGHESE, T. PAUL, *The Freedom of Man. An Inquiry into some Roots of the Tension between Freedom and Authority in our Society.* Philadelphia (Penns.): Westminster 1972. Διά τον Γρηγόριον ειδ. σσ. 66 εξ. 73 εξ.

του ιδίου, Διάστημα and Διάστασις in Gregory of Nyssa. Introduction to a Concept and the posing of a Problem. *Ev Gregor von Nyssa und die Philosophie...* (εθν' αν.), 243-260. Ιδέ και εν Paulos Gregorios (Vergheese).

VERHEES, J. J., Die «ενέργεια» des Pneumas als Beweis für seine Transzendenz in der Argumentation des Gregor von Nyssa. *OrChrP* 45 (1979), 5-31.

WARKOTSCH ALBERT, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter. Christlicher Glaube im Widerstreit der Philosophien. Texte in Übersetzungen.* München, Paderborn, Wien: Schöning 1973.

WILSON-KASTNER, PATRICIA, God's Infinity and His Relationship to Creation in the Theologies of Gregory of Nyssa and Jonathan Edwards. *Foun.* 21 (1978), 305-321.

του ιδίου, Macrina: Virgin and Teacher. *AUSS* 17 (1979), 105-117.

WINDEN, J., C.M. van, The Early Christian Exegesis of 'Heaven and Earth' in Genesis 1,1. *Ev Romanitas et Christianitas. Studia Iano Henrico Waszink... oblata.* Amsterdam-London: North-Holland Publishing Company 1973, 371-382. Διά τον Γρηγόριον ειδ. σ. 374 εξ.

του ιδίου, A Textual Problem in Gregory of Nyssa's «Apologia in Hexaemeron», Ch. 69. *VigChr* 33 (1979), 179.

WOLFSON, HARRY AUSTRYN, The Identification of Exnihilo with Emanation in Gregory of Nyssa. *HThR* 63 (1970), 53-60. Διά τον Γρηγόριον ειδ. σ. 54 εξ. Επανεκδόσις εν *The Ecumenical World of Orthodox Civilization. Russia and Orthodoxy: Volume III. Essays in Honor of Georges Florovsky.* Ed. Andrew Blane and Thomas E. Bird. The Hague, Paris: Mouton 1974, 35-42.