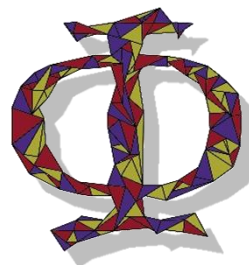




ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
ΕΘΝΙΚΟΝ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΝ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ ΑΘΗΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ,
ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ
ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ»
ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

**ΘΕΜΑ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗΣ: Εφαρμογή της σύγχρονης αρετοκρατικής ηθικής
στην ερμηνεία της χριστιανικής ηθικής**

Όνοματεπώνυμο: Καραγάτσου Ειρήνη

A.M.: 215008

Επιβλέπων: Στέλιος Βιρβιδάκης



ΑΘΗΝΑ 2018

*Η εικόνα στο εξώφυλλο της διπλωματικής εργασίας, προέρχεται από τη διάσημη τοιχογραφία της πρώιμης Αναγέννησης με τίτλο «Αλληγορία της Καλής και Κακής Διακυβέρνησης» στη Σιένα, έργο του Αμπρότζιο Λορεντσέτι (Ambrogio Lorenzetti) (ζωγρ. από την περίοδο 1338-1340) στο οποίο κυριαρχεί η αντιμοναρχική ιδέα και η αναζήτηση των αρετών της ισότητας, της δικαιοσύνης, της δημοκρατίας και της δέσμευσης για μια ακριβοδίκαιη διακυβέρνηση. Στα δεξιά της τοιχογραφίας φαίνεται ο Καλός Κυβερνήτης της Πόλης με γκρίζα γενειάδα σκήπτρο και ασπίδα, να περιβάλλεται από τις Αρετές.¹

¹ Quentin Skinner, *Visions of Politics, Τόμ. 2: Renaissance Virtues*, 2η έκδοση, Cambridge University Press, United Kingdom 2004, βλ. κυρίως το 2^ο και το 3^ο κεφάλαιο σσ. 10-45.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	5
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	7

ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Η ΕΝΝΟΙΟΛΟΓΗΣΗ ΤΩΝ ΑΡΕΤΩΝ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΣΚΕΨΗ

1.1. Η έννοια της αρετής στην ομηρική παράδοση	10
1.2. Η αρετή στον πλατωνικό στοχασμό	16
1.3. Η αρετή στην αριστοτελική φιλοσοφία	24
1.4. Η έννοια της αρετής στα φιλοσοφικά συστήματα των Επικούρειων και Στωικών	39

ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΑΡΕΤΟΚΡΑΤΙΚΕΣ ΘΕΩΡΗΣΕΙΣ

2.1. Η αναβίωση της αριστοτελικής φρόνησης στις σύγχρονες αντιλήψεις της ηθικής γνώσης	47
2.2. Η εξασθένιση της ηθικής σκέψης στη Νεωτερική παράδοση	50
2.3. Ο νεοαριστοτελισμός του Alasdair MacIntyre	58

ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Η ΑΡΕΤΗ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΠΑΤΕΡΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ

3.1. Η πραγμάτωση της αρετής ως πρόκληση αυτοσυνειδησίας.....	66
3.2. Η Κλίμακα των αρετών του αγίου Ιωάννη του Σιναΐτη.....	69
3.2. Λόγος περί αρετών και κακιών του οσίου Εφραίμ του Σύρου	76
3.4. Η έννοια της αρετής στον Άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή.....	86
3.5. Η αρετή στους Μ. Βασίλειο και άγιο Γρηγόριο Νύσσης	93

ΤΕΤΑΡΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Η ΔΙΑΚΡΙΣΗ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗΣ ΑΡΕΤΟΚΡΑΤΙΚΗΣ

ΗΘΙΚΗΣ ΑΠΟ ΤΗΝ ΠΑΠΙΚΗ ΚΑΙ ΠΡΟΤΕΣΤΑΝΤΙΚΗ ΗΘΙΚΗ

4.1. Η παπική σχολαστική θεολογία και οι αρετές: Η αρετολογία του Ακινάτη.....	101
4.2. Οι θέσεις του Λούθηρου σχετικά με τις αρετές.....	103
4.3. Αποτίμηση των δύο ενοτήτων	108

ΑΝΤΙ ΕΠΙΛΟΓΟΥ

Η ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΗΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΤΗΝ ΠΡΑΓΜΑΤΩΣΗ
ΤΩΝ ΑΡΕΤΩΝ114

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ120

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ128

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Για μένα υπήρξε ένα καβαφικό ταξίδι η διαδρομή των φιλοσοφικών μου σπουδών. Δεν έπαυα να εκπλήσσομαι και να ανακαλύπτω διαρκώς ερωτήματα, προβληματισμούς που τροφοδοτούν τη νοηματοδότηση της ζωής μου και της αποστολής μου ως εκπαιδευτικού. Οι νεοαριστοτελικές αρετοκρατικές θεωρίες υπήρξαν ένας πόλος έλξης για να αναζητήσω την προέλευση και την αναμφισβήτητη επίδρασή τους στο σύγχρονο φιλοσοφικό σκέπτεσθαι. Σε όλη αυτή τη μελέτη ήταν ιδιαίτερα συναρπαστική για μένα η ενσυναίσθηση της σύγκλισης αλλά και απόκλισης μεταξύ θεολογίας και φιλοσοφίας.

Θεωρώ ότι η φιλοσοφία στην ουσία της είναι ένας ανεξάντλητος ωκεανός υπό την έννοια ότι αν και έχουν αναλυθεί και διερευνηθεί εις βάθος σχεδόν όλα τα μεγάλα ζητήματα που απασχολούν τον άνθρωπο, εν τούτοις πάντοτε ο φιλοσοφικός λόγος δίνει τη δυνατότητα στον καθένα που τον προσεγγίζει καλοπροαίρετα και φιλέρνενα να αποτυπώσει στον προβληματισμό του την σφραγίδα μιας ιδιαίτερης σκέψης. Η φιλοσοφία είναι ένας ελεύθερος κυματισμός στοχασμού μέσα από τον οποίο διαθλάται η χριστιανική θεολογία και οδηγείται κανείς στο να ανακαλύψει κοινές πτυχές μεταξύ αυτής και της φιλοσοφίας.

Στην ερευνητική αυτή διαδρομή, καθοδηγητής και συνοδοιπόρος παράλληλα, υπήρξε ο επιβλέπων καθηγητής μου κος Βιρβιδάκης (καθηγητής στη Σχολή Θετικών Επιστημών Τμήμα Ιστορίας και Φιλοσοφίας της Επιστήμης με γνωστικό αντικείμενο: Γνωσιολογία και Ηθική Φιλοσοφία), τον οποίο ευχαριστώ ολόψυχα για την θετική του στάση, την άριστη επιστημονική του επιμέλεια, αλλά και για την πολύτιμη στήριξή του για την ολοκλήρωση της παρούσας εργασίας. Τον ευχαριστώ ακόμη και για την πρωτότυπη σύνθεση του θέματός μου, το οποίο εμπλέκει την πρώτη μου σπουδή στη Θεολογική Σχολή της Αθήνας. Μου έδωσε το έναυσμα να ερευνήσω στο θεολογικό πεδίο και να δώσω μια άλλη ερμηνευτική στην αρετοκρατική ηθική. Θέλω επίσης να ευχαριστήσω εγκάρδια στο σημείο αυτό τον καθηγητή της Θεολογικής Σχολής Αθηνών (είναι επίσης καθηγητής στο Ορθόδοξο Ινστιτούτο του Αγίου Σεργίου στο Παρίσι και στο Πανεπιστήμιο Paris XIII) π. Γρηγόριο Παπαθωμά, ο οποίος άθελά του έγινε αφορμή με το εμπνευσμένο συγγραφικό του έργο να επαναπατριστώ στο χώρο των ακαδημαϊκών θεολογικών σπουδών ύστερα από απουσία πολλών χρόνων. Πολλές ευχαριστίες στην καθηγήτρια Γλωσσολογίας της

Φιλοσοφικής Σχολής του ΕΚΠΑ κα Κουτσουλέλου - Μίχου Σταματίνα για τη «φιλική» φιλολογική ματιά της στο κείμενό μου.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στην εργασία αυτή εξετάζονται τα χαρακτηριστικά των ερμηνειών βασικών κειμένων της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας που αναφέρονται στην ηθική. Η ηθική επειδή περιέχει μέσα της την αρετή διαμορφώνει έναν ορισμένο τρόπο ζωής. Οπότε η ηθική συνυφαίνεται με τη ζωή. Η αρετή είναι θεμελιώδης έννοια της ηθικής. Αυτή τη σχέση αρετής και ηθικής ως προς το αγαθό της ζωής, θα μελετήσουμε στα κεφάλαια που ακολουθούν.

Αρχικά, στο πρώτο κεφάλαιο «η εννοιολόγηση των αρετών στην αρχαία ελληνική σκέψη» γίνεται μια μελέτη επάνω στην έννοια της αρετής από την ομηρική εποχή, όπου η αρετή εξέφραζε μια ευρύτερη έννοια της ηθικής άρρηκτα συνδεδεμένη με τους άγραφους νόμους και την εθιμική παράδοση, έως και την εποχή εκείνη όπου η έννοια της αρετής διαμορφώνεται βάσει μιας ολοκληρωμένης φιλοσοφίας η οποία διέρχεται από την θεώρηση των ανθρώπινων αξιών και πεποιθήσεων. Εκκινώντας από την αρετή στην κοσμοθεωρία των αρχαίων Ελλήνων, παρατηρούμε ότι η έννοια αυτή είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένη με κάποια ιδιαίτερα χαρακτηριστικά στοιχεία του αρχαίου πολιτισμού όπως είναι ο θεϊκός ανθρωπομορφισμός, το καθιερωμένο ηθικό σύστημα και οι διάφορες αντιλήψεις για την ανθρώπινη τελεολογία. Στην πορεία η αρετή λαμβάνει ένας σαφές ηθικό περιεχόμενο καθώς συνδέεται με έννοιες όπως αυτή της δικαιοσύνης. Στο σημείο αυτό μέσω του Σωκράτη εξετάζεται η πορεία της αρετής επάνω στη γραμμή της ανθρώπινης ηθικής. Αρχής γενομένης από τον Σωκράτη, ο Πλάτωνας παίρνει τη φιλοσοφική σκυτάλη από το δάσκαλό του και συνεχίζει την ανάλυση της έννοιας της αρετής στο έργο του *Πολιτεία*, στο οποίο και πετυχαίνει να αναδείξει τη σύνθετη² φύση της. Ο Αριστοτέλης στη συνέχεια παραλαμβάνει από τον δάσκαλό του την αρχή αυτή περί της ενότητας των αρετών και αναδεικνύει στην ουσία τον πρακτικό χαρακτήρα της αρετής αποφεύγοντας την ιδεατή πλευρά της την οποία πρέσβευε ξεκάθαρα ο Πλάτων. Ακολουθώντας, στην τελευταία ενότητα του πρώτου κεφαλαίου αναφερόμαστε στην έννοια της αρετής μέσα από τη θεώρηση δύο μεγάλων φιλοσοφικών συστημάτων των Επικούρειων και των Στωικών, σε αντιπαραβολή με την αριστοτελική αρετή. Σε κάθε περίπτωση τόσο

² Όπως θα δούμε και παρακάτω στο πρώτο κεφάλαιο ο Σκουτερόπουλος αναφέρει συγκεκριμένα ότι στην πλατωνική *Πολιτεία* επιτυγχάνεται μια σύνθεση επάνω στην έννοια της αρετής στο σημείο εκείνο που έρχεται σε συμφωνία με την θεωρία του περί ψυχής (τριμερής διαίρεση) καθώς και με την γενικότερη πλατωνική σκέψη περί της ορθής διακυβέρνησης και της δίκαιης πόλης.

στους Στωικούς όσο και στους Επικούρειους, μιλάμε για ολοκληρωμένα φιλοσοφικά συστήματα στα οποία η έννοια της αρετής διαμορφώνεται μέσα από την ειδικότερη θεώρησή τους περί των ανθρώπινων αξιών και πεποιθήσεων.

Στο δεύτερο κεφάλαιο γίνεται λόγος για τις σύγχρονες αρετοκρατικές θεωρίες και πιο συγκεκριμένα για τον αριστοτελισμό ο οποίος αναβιώνει στην πρακτική φιλοσοφία ως μία προσδοκία να αντιμετωπιστούν σύγχρονα προβλήματα. Αυτό το αίτημα για αναβίωση της αριστοτελικής παράδοσης εκφράστηκε μέσα από τα γραπτά σύγχρονων διανοητών όπως είναι χαρακτηριστικά οι Alasdair MacIntyre, Philippa Foot, Elisabeth Anscombe, John McDowell, Rosalind Hursthouse. Οι σύγχρονες αρετοκρατικές θεωρίες ξεκινούν ως απόρροια/αναβίωση του αρχαιοελληνικού³ αρετολογικού στοχασμού (δεν εμπνέονται βέβαια όλες από την αρχαιοελληνική αρετολογία) και εκφράζουν την αγωνία του σύγχρονου κόσμου να επανασυνδεθεί με τις αξίες και τις αρχές που συντέλεσαν στην ποιοτική ανύψωση του ανθρώπινου πνεύματος. Το περιεχόμενο του όρου αρετή το οποίο διαπερνά όλο τον αρχαίο ελληνικό στοχασμό, επιτάσσει στην ουσία την προσφυγή στις αρχέγονες καταβολές του όρου αυτού. Αυτό που είναι εντυπωσιακό είναι ότι η έννοια αυτή έρχεται μέσα από όλη αυτή την πορεία της σκέψης και ο όρος αναβαπτίζεται μέσα στην χριστιανική αλήθεια και αποκτά οντολογικό περιεχόμενο με ρηζικέλευθη και ανανεωτική επίδραση στη διαμόρφωση της πνευματικής συνείδησης της ανθρωπότητας. Οι αρετοκρατικές θεωρίες αποτελούσαν πάντοτε τον συνεκτικό ιστό κάθε ηθικής συγκρότησης του ατόμου αλλά και της κοινωνίας γενικότερα⁴. Συνυφαίνεται το ήθος και η αρετή μιας και η αρετή είναι ο πυρήνας της ηθικής, νοηματοδοτεί το περιεχόμενο του ήθους. Η ζωή αποκτά νόημα από τη γέννηση του ήθους εντός της. όταν ο άνθρωπος βρει κάποιο νόημα στη ζωή του ενεργεί με συγκεκριμένο τρόπο με αποτέλεσμα να εναρμονίζεται το ήθος με το ίδιο το νόημα του βίου του. Εν προκειμένω, μέσα από την έντονη κριτική που ασκήθηκε από πολλούς σύγχρονους διανοητές στη Νεωτερική παράδοση, μπορεί κανείς να συνειδητοποιήσει πόσο σημαντική είναι η προαγωγή των αριστοτελικών μελετών καθώς και η επεξεργασία νέων αναγνώσεων των *Ηθικών Νικομαχείων*, ως εναλλακτικού παραδείγματος για την σύγχρονη ηθική φιλοσοφία.

³ Αναδρομή στην αρχαία Ελλάδα το λίκνο που γεννιέται η έννοια της αρετής.

⁴ Θα πρέπει να σημειωθεί στο σημείο αυτό ότι οι αρετοκρατικές θεωρίες και αντιλήψεις είχαν σχεδόν εκλείψει ή είχαν χάσει την κεντρική τους θέση κατά την περίοδο της φιλοσοφίας των Νεώτερων Χρόνων.

Στο τρίτο κεφάλαιο καταγράφεται η μελέτη της έννοιας της αρετής κατά την ορθόδοξη πατερική παράδοση. Συγκεκριμένα αναφερόμαστε στην έννοια της αρετής όπως την ερμήνευσαν ο άγιος Ιωάννης ο Σιναΐτης, ο όσιος Εφραίμ ο Σύρος, ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, ο Μ. Βασίλειος και ο Γρηγόριος Νύσσης. Για τους εν λόγω Πατέρες της Εκκλησίας, η αρετή ενέχει τις βαθύτερες πτυχές του ορθόδοξου χριστιανικού δόγματος. Κατ' αυτούς, η αρετή άλλοτε ενδύεται τον χαρακτήρα της εγκράτειας, άλλοτε αυτόν της μακροθυμίας και της υπομονής. Σε κάθε περίπτωση όμως, η αρετή για τους προαναφερθέντες Πατέρες της ορθόδοξης Εκκλησίας αποτελεί κατάκτηση και προσωπική εμπειρία, μια βαθύτερη οντολογική αναζήτηση μέσα από την πράξη (πνευματική και σωματική άσκηση). Στο σημείο αυτό η κατανόηση της ορθόδοξης χριστιανικής αρετοκρατικής ηθικής έγκειται περισσότερο στην κατανόηση της διάκρισής της από την Παπική και Προτεσταντική ηθική, κάτι που επιχειρείται μέσα από την ανάλυση τόσο στο τέταρτο κεφάλαιο, όσο και στο τελευταίο κεφάλαιο αντί επιλόγου, της διπλωματικής εργασίας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α΄

Η ΕΝΝΟΙΟΛΟΓΗΣΗ ΤΩΝ ΑΡΕΤΩΝ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΣΚΕΨΗ

1.1. Η έννοια της αρετής στην ομηρική παράδοση

Η αρετή αποτελεί μια έννοια η οποία είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τον άνθρωπο και με την κοινωνία. Μια έννοια που συνυφαίνεται με τις διάφορες υποστάσεις της ανθρώπινης προσωπικότητας, μέσα στην καθημερινότητα. Συνυφαίνεται με την πλευρά του ανθρώπου στην οποία κυριαρχεί η καλοσύνη, αλλά και με την πλευρά του εκείνη στην οποία κυριαρχεί ο φλεγματικός άνθρωπος που δεν αντιδρά συγκινησιακά και στέκεται απόμακρος από τον πλησίον του, από γεγονότα και καταστάσεις. Ο άνθρωπος διυλίζοντας στην μακράιωνη πορεία του την έννοια της αρετής μέσα στην αναπόσπαστη από το περιβάλλον του πραγματικότητα την οποία κάθε φορά αντιμετώπιζε (από την Αρχαιότητα, τον Μεσαίωνα, την Αναγέννηση έως και τις σύγχρονες κοινωνίες και τον νεώτερο τρόπο ζωής), προσέδωσε σε αυτή πολλά νοήματα. Παρά τις όποιες ερμηνευτικές μεταλλάξεις που υπέστη, η έννοια της αρετής, παρέμεινε έως και σήμερα βαθύτατα και αναπόσπαστα συνδεδεμένη με την αριστοτελική φιλοσοφική παράδοση (και όχι μόνο) καθώς και με τη χριστιανική θεολογική ερμηνεία της ανάβασης προς τη γνώση και τη μετοχή του Θεού.

Στο ερώτημα τι είναι αρετή, η απάντηση δε μπορεί να είναι σε καμία περίπτωση συνοπτική. Δεν μπορεί να δοθεί εν συντομία ένας επακριβής ορισμός που να εμπεριέχει όλα εκείνα ή τα περισσότερα από τα υποστατικά στοιχεία (ή χαρακτηριστικά) της έννοιας της αρετής. Η αρετή είναι μια έννοια διαμορφωμένη και διαπλασμένη ερμηνευτικά, μέσα σε εύρος αιώνων και σε καμία περίπτωση δεν πρέπει να αναφερθεί χωρίς να συμπεριληφθούν εντός της τόσο οι αρχαιότερες όσο και οι νεότερες συνάμα φιλοσοφικές και θεολογικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις.

Η αρετή⁵ στα έπη του Ομήρου, αφ' ενός ήταν ενσωματωμένη στους άγραφους νόμους και την εθιμική παράδοση, αφ' ετέρου συνδεόταν αναπόσπαστα με την πολεμική ανδρεία στο πεδίο της μάχης και την υπεροχή του ανθρώπινου χαρακτήρα

⁵ Σχετικά με τις σημασιολογικές παρατηρήσεις της λέξης αρετής βλ. Henry George Liddell & Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Amen House, London 1940, σ. 238. Γεώργιος Μπαμπινιώτης, *Ετυμολογικό λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας*, Κέντρο Λεξικολογίας, Αθήνα 2010, σσ. 208-209.

και προσωπικότητας στα καθημερινά δρώμενα της κοινωνίας. Θα μπορούσαμε να πούμε πως εξέφραζε μια ευρύτερη έννοια της ηθικής, η οποία συμπεριλαμβάνει στοιχεία της που σήμερα θα χαρακτηρίζαμε ως «αισθητικά» - Σύμφωνα με τον Dodds – στο έργο του *Οι Έλληνες και το παράλογο*⁶ ο ομηρικός κόσμος περιγράφεται ως ένας πολιτισμός όπου κεντρικό ρόλο διαδραματίζει η έννοια της «αιδούς» (shame-culture). Από την εποχή του Πλάτωνα φαίνεται να αναδεικνύεται ο ρόλος μιας έννοιας «ενοχής» (guilt-culture). Η ανδρεία και δη η γενναιότητα και το σθένος στη μάχη, αποτελούσαν αρετές οι οποίες συνδέονταν αναπόσπαστα με την εθμική παράδοση, καθώς δε νοείτο σε καμία περίπτωση να αφήσει κάποιος τα όπλα του στη μάχη ή να δειλιάσει να ριχτεί σε αυτή. Το αντίθετο της ανδρείας στην εθμική παράδοση ήταν ο στιγματισμός της δειλίας. Στην *Ιλιάδα* υμνείται η αυτοθυσία στο πεδίο της μάχης και επαινείται ο ηρωικός θάνατος καθώς κατακτάται από τον ήρωα μια αθάνατη δόξα («κλέος»)⁷. Αντίστοιχα και στην *Οδύσσεια*, στον επίλογο, εμφανίζεται η σκιά του Αγαμέμνονα να μακαρίζει τον νεκρό Αχιλλέα και να αναφέρεται στο «κλέος» του.⁸ Στην ομηρική εποχή αναδεικνύεται η ικανότητα αλλά και η προθυμία του πολεμιστή να θυσιαστεί χάριν της αρετής, στο πεδίο της μάχης: «...οἶδ' ἀρετὴν οἷός ἐσσι· τί σε χρὴ ταῦτα λέγεσθαι; εἰ γὰρ νῦν παρὰ νηυσὶ λεγοίμεθα πάντες ἄριστοι ἐς λόχον, ἔνθα μάλιστ' ἀρετὴ διαείδεται ἀνδρῶν, ἔνθ' ὃ τε δειλὸς ἀνὴρ ὄς τ' ἄλκιμος ἐξεφαάνθη...».⁹ Μέσα από τα ομηρικά έπη παρατηρούμε ότι οι θνητοί γνωρίζουν πως η αρετή τους, η οποία είναι συνδεδεμένη με τη γενικότερη ευημερία και επιτυχία τους, είναι εξαρτώμενη από τους θεούς, υπό την έννοια ότι οι πράξεις δε θα πρέπει να υπερβαίνουν (εννοείται σε σεβασμό) τις καθιερωμένες αντιλήψεις και την εθμική παράδοση προσπίπτοντας στην ύβρη. Εν προκειμένω, η αρετή των θνητών συνυφαινόταν με το σεβασμό προς τους άγραφους νόμους και ταυτόχρονα, με την αποστροφή προς την «ἀτάσθαλον ὕβριν» που οδηγούσε αυτόματα στη «θεία αγανάκτηση (νέμεσις)».¹⁰

⁶ Eric Robertson Dodds, *Οι Έλληνες και το παράλογο*, μτφρ. Γιώργης Γιατρομανωλάκης, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1978, σσ. 34, 47-53.

⁷ Ο θάνατός του Πάτροκλου συνδέθηκε με λαμπρή και άφθαρτη δόξα «κλέος έσθλόν» Ομήρου, *Ιλιάς*, Σ 126, 413.

⁸ Ομήρου, *Οδύσσεια*, ω 36-94.

⁹ *Ιλιάς*, Ν 275-278.

¹⁰ Βλ. Martin Persson Nilsson, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Θρησκείας*, μτφρ. Α. Παπαθωμοπούλου, Δ.Ν. Παπαδήμα, Αθήνα 2008, σ. 164.

Η πολεμική αρετή για παράδειγμα, εξέφραζε τη γενναιότητα και την υπεροχή κάποιου έναντι των υπολοίπων. Η πολεμική αρετή ως έμφυτο χαρακτηριστικό του γενναίου πολεμιστή που ρίχνεται με σθένος στη μάχη χωρίς να νιώσει ίχνος φόβου, είναι εμφανής σε πολλές ραψωδίες της *Ιλιάδας*. Φανερώνει την ανωτερότητα, την υπεροχή και την ανδρεία των πολεμιστών (Αχιλλέας, Αϊάντας, Έκτορας, Πάτροκλος κ.ά.).¹¹ Και στην *Οδύσσεια* εξίσου, διαφαίνονται στην πράξη, τα χαρακτηριστικά της πολεμικής αρετής και της ευφυΐας του Οδυσσέα τα οποία είναι ήδη γνωστά από τη συμμετοχή του στον πόλεμο της Τροίας.¹²

Από την άλλη πλευρά, η σπουδαιότερη γυναικεία αρετή στην ομηρική παράδοση είναι αυτή της αποτελεσματικής από κάθε πλευρά συζύγου με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα την Πηνελόπη η οποία πέρα από την ομορφιά της και την άμεμπτη στάση που κρατά απέναντι στον άνδρα της τον Οδυσσέα, που απουσιάζει για πολλά χρόνια από το βασίλειό του, διαθέτει και την φρονιμάδα ως προς τον τρόπο που διαχειρίζεται τη δύσκολη κατάσταση στην οποία βρίσκεται τόσο εκείνη όσο και ο οίκος της με την απουσία του Οδυσσέα και την έλευση των μνηστήρων. Στη ραψωδία τ όπου εμφανίζεται ενώπιόν της ο μεταμορφωμένος σε ζητιάνο Οδυσσέας, η Πηνελόπη του αναφέρει ότι από τη μέρα που ο σύζυγός της έφυγε στην Τροία, έχασε ξαφνικά τη γυναικεία αρετή της.¹³ Ένα επιπλέον χαρακτηριστικό σημείο το οποίο αξίζει να αναφερθεί είναι η αρετή της υπομονής από την οποία διακατέχεται η Πηνελόπη. Ο δολοφονημένος Αγαμέμνονας παρουσιάζεται από τον Άδη, να μνημονεύει κατά κύριο λόγο την Πηνελόπη για τις αρετές της και να τονίζει πόσο τυχερός είναι ο Οδυσσέας που την έχει γυναίκα του: «τὸν δ' αὖτε ψυχὴ προσεφώνεεν Ἀτρεΐδαο· ὄλβιε Λαέρταο πάϊ, πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ, ἧ ἄρα σὺν μεγάλῃ ἀρετῇ ἐκτῆσω ἄκοιτιν· ὡς ἀγαθαὶ φρένες ἦσαν ἀμύμονι Πηνελοπεΐῃ, κούρη Ἰκαρίου, ὡς εὖ μέμνητ' Ὀδυσῆος, ἀνδρὸς κουριδίου. τῷ οἱ κλέος οὔ ποτ' ὀλεῖται ἧς ἀρετῆς, τεύξουσι δ' ἐπιχθονίοισιν ἀοιδὴν ἀθάνατοι χαρίεσσαν ἐχέφρονι Πηνελοπεΐῃ, οὐχ ὡς Τυνδαρέου κούρη κακὰ μήσατο ἔργα, κουρίδιον κτείνασα πόσιν, στυγερὴ δέ τ' ἀοιδὴ ἔσσειτ' ἐπ' ἀνθρώπους, χαλεπὴν δέ τε φῆμιν ὀπάσσει θηλυτέρῃσι γυναιξί, καὶ ἧ κ' εὐεργὸς ἔησιν».¹⁴

¹¹ *Ιλιάς*, Η 236-243. Χ 268-272. Λ 760-764.

¹² *Οδύσσεια*, δ 724-726, 814-816. μ 208-213.

¹³ *Οδύσσεια*, τ 124-126.

¹⁴ *Οδύσσεια*, ω 190-201.

Η αρετή στην κοσμοθεωρία των αρχαίων Ελλήνων υπό μία ευρύτερη έννοια, είναι στενά συνδεδεμένη με τον θεϊκό ανθρωπομορφισμό¹⁵, καθώς σε πολλά σημεία των ομηρικών επών φαίνεται η επίκληση των θνητών στις θεϊκές αρετές που παρά την ομοιότητά τους, είναι ισχυρότερες από εκείνες των ανθρώπων. Οι θεοί εξαιτίας της αθανασίας τους, είναι προικισμένοι με δυνατότητες και αρετές πολύ ισχυρότερες από εκείνες των θνητών και αυτό είναι κάτι που ο ομηρικός άνθρωπος το γνωρίζει καλά. Στην *Ιλιάδα*, στη σκηνή της «Πρεσβείας», αυτό γίνεται εμφανές όταν ο γέροντας Φοίνικας, προσπαθεί επί ματαίω να πείσει τον εξοργισμένο Αχιλλέα να επιστρέψει στη μάχη, καθώς οι Αχαιοί είχαν αποδεκατιστεί από τους Τρώες στη μάχη. Ο γέροντας Φοίνικας, προκειμένου να πείσει τον Αχιλλέα, του λέει ότι θα πρέπει να μετριάσει την οργή του (εγωκεντρική στάση) και να δείξει ανεκτικότητα (αρετή της ανεκτικότητας) και συμπόνια (αρετή της συμπόνιας) απέναντι στο στράτευμα που υποφέρει, καθώς ακόμη και οι θεοί που έχουν πολύ εντονότερο το αίσθημα των αρετών από τους ανθρώπους, εντούτοις αλλάζουν πολλές φορές τη γνώμη τους: «ἀλλ' Ἀχιλεὺ δάμασον θυμὸν μέγαν· οὐδέ τί σε χρὴ νηλεὲς ἦτορ ἔχειν· στρεπτοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί, τῶν περ καὶ μείζων ἄρετὴ τιμὴ τε βίη τε. καὶ μὲν τοὺς θυέεσσι καὶ εὐχολῆς ἀγανῆσι λοιβῆ τε κνίση τε παρατρωπῶσ' ἄνθρωποι λισσόμενοι, ὄτε κέν τις ὑπερβῆη καὶ ἀμάρτη».¹⁶

Η ἄρετή στα ομηρικά ἔπη σχετίζεται με μια πληθώρα χαρακτηριστικῶν τα οποία διακρίνουν τους ἀγαθοὺς και ἄριστους. Εντὸς των χαρακτηριστικῶν αυτῶν συμπεριλαμβάνονται μεταξύ άλλων, η ευγενική καταγωγή, το υψηλό φρόνημα μαζί με την πολεμική ικανότητα και τη γενναιότητα, η πνευματική δύναμη, η ομορφιά κ.ά.¹⁷ Για παράδειγμα, ο Οδυσσεὺς λίγο μετά τη μνηστηροφονία, θέλοντας να καθησυχάσει τον Τηλέμαχο και να τονώσει το ηθικό του, αναγκάζεται, προκειμένου να ενισχύσει το μέγεθος της νίκης εναντίον των καταχραστῶν του βασιλικού οίκου, να κάνει λόγο για την αριστεία και τη γενναιότητα των μνηστήρων, κάτι που αναιρείται στις προηγούμενες ραψωδίες, καθώς οι μνηστήρες αναφέρονται ως ἀνανδρὸι και σφετεριστῆς οικειοποιούμενοι ξένη περιουσία: «ἡμεῖς δ' ἔρμα πόλῆος

¹⁵ Σχετικά με την ορθολογιστική στάση του Ομήρου και τον αρχαιοελληνικό ανθρωπομορφισμό βλ. Martin Persson Nilsson, *ό.π.*, κυρίως σσ. 146-160, 186-190.

¹⁶ *Ιλιάς*, I 496-501.

¹⁷ Svavar Hrafn Svavarsson, «On Happiness and Godlikeness before Socrates», στο Øyvind Rabbås, Eyjólfur K. Emilsson, Hallvard Fossheim, Miira Tuominen (επιμ.) *The Quest for the Good Life: Ancient Philosophers on Happiness*, Oxford University Press, Oxford 2015, βλ. σ. 37 (σσ. 28-48).

ἀπέκταμεν, οἷ μέγ' ἄριστοι κούρων εἰν Ἰθάκῃ· τὰ δέ σε φράζεσθαι ἄνωγα».¹⁸ Θα πρέπει να αναφερθεί στο σημείο αυτό ότι ένα χαρακτηριστικό συστατικό στοιχείο της ομηρικής αρετής που τη διαφοροποιεί από τις μεταγενέστερες μορφές της είναι εκείνο της ἐμφυτης ιδιότητας η οποία υπάρχει στους ἀγαθούς και ἄριστους, καθώς η αρετή συνδέεται με την ἀρχουσα τάξη δηλαδή τους ἄριστους πολίτες και ευγενείς και όχι τόσο με τους υποτελείς. Για παράδειγμα, η αρετή του δούλου ἐγκειτο στην αφοσίωση του στον κύριό του. Στην πορεία η αρετή θα διαμορφωθεί σε (εν μέρει) επίκτητη ιδιότητα.

Στην *Ιλιάδα* η αρετή ως μια μορφή ανωτερότητας και υπεροχής ενός ἀνδρα ἀπέναντι στο σύνολο είναι ἀμεσα συνδεδεμένη με την πολεμική ἐπιδεξιότητα. Η αρετή ἐπομένως συνδέεται με την ἀνδρεία του πολεμιστή στη μάχη καθώς και με τα χαρακτηριστικά εκείνα που την ἀναδεικνύουν. Στη δεδομένη περίπτωση οι αρετές της γενναιότητας του Ἐκτορα που εἶναι ο ἐπιδέξιος χειρισμός της ἀσπίδας, ο τρόπος με τον οποίο ρίχνεται στη μάχη χωρίς να δείξει κάποιον δισταγμό ἀπέναντι στους ἀντιπάλους με τα ἄρματά τους κ.ά. συνοψίζουν τις δεξιότητες του ἥρωα στον πόλεμο: «...αὐτὰρ ἐγὼν εὖ οἶδα μάχας τ' ἀνδροκτασίας τε· οἶδ' ἐπὶ δεξιᾷ, οἶδ' ἐπ' ἀριστερὰ νωμῆσαι βῶν ἀζαλέην, τό μοι ἔστι ταλαύρινον πολεμίζειν· οἶδα δ' ἐπαΐξαι μόθον ἵππων ὠκείων· οἶδα δ' ἐνὶ σταδίῃ δηῖω μέλπεσθαι Ἄρηϊ. ἀλλ' οὐ γάρ σ' ἐθέλω βαλέειν τοιοῦτον ἔοντα λάθρη ὀπιπέυσας, ἀλλ' ἀμφαδόν, αἶ κε τύχωμι».¹⁹ Ὅπως ἐπισημαίνει ο Levi «η ἐμφαση στην αρετή ξεκινᾶ νωρίς και συγκεκριμένα στην *Ιλιάδα* του Ομήρου ὅπου ο ὅρος καλός, ἀγαθός²⁰, ο ἀρχικός ὅρος της ηθικῆς ἐγκυρότητας, ἐφαρμόζεται στη δύναμη, το θάρρος, τη στρατιωτικὴ ἀνδρεία και ἐκείνες τις πρωτόγονες δεξιότητες που προάγουν την ἐπιτυχία στον πόλεμο». Χαρακτηριστικό παράδειγμα ἦταν ἐπίσης «οι ἀνώτεροι, οι υπέρμαχοι, οι βασιλιάδες, οι πρίγκιπες και οι ἥρωες του ἔπους ὅταν τιμώνταν σε δεξιώσεις...».²¹ Το πιο σημαντικό ταλέντο στον κόσμο του Ομήρου ἦταν η ικανότητα του ἀνδρα να μάχεται, η σημασία δηλαδή της στρατιωτικῆς δόξας.²² Στη ραψωδία X της *Ιλιάδας* ὅταν ο

¹⁸ *Ὀδύσσεια*, ψ 121-122.

¹⁹ *Ιλιάς*, Η 236-243.

²⁰ Εδῶ, οι λέξεις καλός, ἀγαθός, χρησιμοποιούνται παρατακτικά ως συνώνυμα.

²¹ Albert William Levi, *The High Road of Humanity: The Seven Ethical Ages of Western Man*, Ἐπιμ.: Donald Phillip Verene & Molly Black Verene, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, GA 1995, σ. 21.

²² Stefan G. Chrissanthos, *Warfare in the Ancient World: From the Bronze Age to the Fall of Rome: From the Bronze Age to the Fall of Rome*, Praeger, Westport-Connecticut-London 2008, σ. 25.

Αχιλλέας οργισμένος από το θάνατο του Πατρόκλου ρίχνεται στο πεδίο της μάχης για να αντιμετωπίσει τον Έκτορα, τον προκαλεί να επιστρατεύσει «κάθε λογής ανδρεία» που διαθέτει και να πολεμήσει εναντίον του σα γενναίος πολεμιστής: «παντοίης ἀρετῆς μιμνήσκεο».²³ Στην *Ιλιάδα* εκείνο που προέχει είναι η πολεμική αρετή, δίνεται ιδιαίτερη έμφαση σε αυτή. Όπως επισημαίνει ο Πλούταρχος, ο Μέγας Αλέξανδρος «θεωρούσε την *Ιλιάδα* ως φορητό θησαυρό όλων των στρατιωτικών αρετών και γνώσεων».²⁴

Στην επική ποίηση εξιδανικεύονται αρετές όπως αυτή του ηρωισμού (ανδρείας) και της αυτοθυσίας, καθώς και αυτή της συνεχούς αγωνιστικότητας των ηρώων η οποία δεν εγκλωβίζεται στην απάθεια. Οι ομηρικοί ήρωες (Οδυσσέας, Αχιλλέας, Πάτροκλος Τηλέμαχος, Πηνελόπη κ.ά.) δεν τα παρατάνε εύκολα, αγωνίζονται, μάχονται απέναντι στους αντιπάλους και τα πάθη τους, προβάλλοντας έτσι την αρετή της συνεχούς αγωνιστικότητας ως εμβληματικό χαρακτηριστικό τους στοιχείο. Στα ομηρικά έπη τα κατορθώματα των ανθρώπων που κατακτούν χάρη σε αυτά τον τίτλο του ήρωα καθώς και οι ενέργειες των θεών εφάπτονται στο υποστατικό χαρακτηριστικό γνώρισμα της εποχής, τον ανθρωπομορφισμό, συνυφαινόμενες και πλήρως αλληλοσυμπληρούμενες.

Σύμφωνα με τον MacIntyre ο ομηρικός τύπος ηρωικής ποίησης αντιπροσωπεύει μια συγκεκριμένη μορφή κοινωνίας²⁵ με καθορισμένο «ηθικό σύστημα» και συγκεκριμένες αντιλήψεις περί της ανθρώπινης τελεολογίας. Στον κόσμο του Ομήρου και κατά προέκταση η άσκηση των ηρωικών αρετών (virtues) εκφράζει κάποιες ιδιότητες προκειμένου να εκπληρωθεί ο συγκεκριμένος κοινωνικός ρόλος (role).²⁶

²³ *Ιλιάς*, X 268.

²⁴ Βλ. Peter J. Ahrensdoerf, *Homer on the Gods and Human Virtue*, Cambridge University Press, New York 2014, σ. 3.

²⁵ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3^η έκδοση, University of Notre Dame Press, 2007, σσ. 127-128.

²⁶ *Ο.π.*, σ. 127.

1.2. Η αρετή στον πλατωνικό στοχασμό

Πρώτος ο ελεγειακός ποιητής των αρχαίων χρόνων από τα Μέγαρα, ο Θέογνις, προσέδωσε στην αρετή σαφές ηθικό περιεχόμενο καθώς τη συνέδεσε με τη δικαιοσύνη. Η δικαιοσύνη ως αρετή, με την ομορφιά και τη χάρη που εκπέμπει, επιφέρει την ευτυχία και περισσότερες δυνατότητες για να επιτύχει ο «άγαθός άνήρ» ως δίκαιος, καλύτερη ποιότητα στη ζωή του: «έν δέ δικαιοσύνη συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή 'στι, πᾶς δέ τ' ἀνήρ ἀγαθός, Κύρνε, δίκαιος ἐών».²⁷

Ο Σωκράτης ήταν εκείνος που ανανέωσε την παράδοση της ηθικής και εξέτασε μέσα από τη δική του αντιπροσωπευτική φιλοσοφική μέθοδο, την πορεία της αρετής επάνω στη γραμμή της ανθρώπινης ηθικής. Μέσα από τα πλατωνικά έργα, ο Σωκράτης εξισώνει την αρετή με τη γνώση υποστηρίζοντας ότι η αρετή δεν είναι τίποτε λιγότερο ή τίποτε περισσότερο από γνώση²⁸, εφόσον μια κακή πράξη που αντίκειται στην αρετή διαπράττεται από κάποιον όχι γιατί αυτός είναι κακός, αλλά διότι βρίσκεται σε άγνοια και πράττει κατ' αυτό τον τρόπο.²⁹ Επιπλέον, προσπαθεί να εκμαιεύσει μέσα από τις ερωτήσεις του στους διαλόγους του με τους συνομιλητές του την απάντηση εκείνη που θα τον οδηγήσει όσο πιο κοντά γίνεται προς τη γνώση για την αρετή: «...οὐκοῦν ἀκούεις τοιαῦτα λεγόντων τῶν φασκόντων παιδεύειν ἀνθρώπους εἰς ἀρετήν;...».³⁰

Ο Σωκράτης μέσα από τις συζητήσεις του με άλλους διαπίστωσε ότι ο καθένας έκανε λόγο για αρετές χωρίς να κατέχει την ουσία τους, τι είναι και τι πρεσβεύουν στην πραγματικότητα. Μιλούσαν γι' αυτές χωρίς να γνωρίζουν τι ακριβώς και χωρίς να εξετάζουν σε τι συνίσταται η καθεμιά, τι είναι στην ουσία τους. Για όλους σχεδόν, οι αρετές, ήταν έννοιες ευκολονόητες και δεν έχρηζαν περαιτέρω ερμηνευτικής ανάλυσης. Κατά τον Σωκράτη³¹ δεν γινόταν κάποιος να είναι ενάρετος

²⁷ Θεόγνιδος, *Έλεγεια*, 1, 147-148.

²⁸ Βλ. σχετικά Lorraine Smith Pangle, *Virtue Is Knowledge: The Moral Foundations of Socratic Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago & London 2014, κυρίως σσ. 81-90.

²⁹ Στον *Πρωταγόρα* του Πλάτωνα, ο Σωκράτης μέσα από τη μεθοδική του σκέψη προσποιείται ότι υποστηρίζει το «μη διδακτόν» της αρετής προκειμένου να επέλθει ανάμεσα σε εκείνον και το συνομιλητή του Πρωταγόρα μια φιλοσοφική αντιπαράθεση η οποία θα ωθήσει στην εμβάθυνση και στην πολύπλευρη εξέταση της έννοιας της αρετής. Πλάτωνος, *Πρωταγόρας*, 326e, 361b- 361c.

³⁰ Πλάτωνος, *Γοργίας*, 520a.

³¹ Αξίζει, βέβαια, να αναφερθεί το ζήτημα της ασφαλούς αναγνώρισης των θέσεων που μπορούν να αποδοθούν στον ίδιο τον Σωκράτη και όχι στον Πλάτωνα, ο οποίος τον

και να πράττει ενάρετα, αν δεν γνώριζε «τί ἐστὶν ἀρετή». Κατά τον Σωκράτη, η «αρετή» είναι κάτι που αποκτάται δηλαδή μέσω της γνώσεως, να είναι συνειδητή ιδιότητα του καθενός και όχι μία τυφλή συνήθεια και κατ' επέκταση μια «μηχανική» δραστηριότητα του σώματος και του νου. «Η γνώση της «αρετής» είναι απαραίτητη προκειμένου να ζήσει κανείς μια καλή ζωή».³²

Στον *Πρωταγόρα* ανοίγεται σε συζήτηση, το πρόβλημα του διδασκτού της αρετής. Παρά το γεγονός ότι ο Σωκράτης έχει ως βασική του επιδίωξη εξ αρχής να δείξει ότι «η αρετή σημαίνει γνώση» άρα κάτι που είναι «αναγκαστικά μεταδόςιμο»³³, εντούτοις φθάνει σε σημείο να μιλάει για «μὴ διδασκόν»³⁴ της αρετής στο πλαίσιο της μεθόδου του να ενισχύσει περαιτέρω τη φιλοσοφική συζήτηση και να την ωθήσει εις βάθος. Από την άλλη πλευρά, ο Πρωταγόρας υποστηρίζει το «διδασκόν» της αρετής. Στηρίζει το στοχασμό του στο ότι η αρετή δεν είναι γνώση (παραδόξως, εφόσον, αν είναι γνώση θα έπρεπε να μπορεί να μεταδοθεί).³⁵ Στον *Πρωταγόρα* κατά κάποιο τρόπο συμπληρώνεται η σωκρατική σκέψη η οποία εκκινεί από τον *Ἐλάσσονα Ἰππία* όπου η γνώση είναι κάτι που στην πραγματικότητα μπορεί να περάσει πάνω από τις «ηθικο-νομικές θέσεις»³⁶ καθώς, σύμφωνα με τα όσα

παρουσιάζει μέσα από τους διαλόγους του. Περί αυτού όμως ανοίγει αναπόφευκτα ένα μεγάλο κεφάλαιο. Στη δεδομένη περίπτωση θα παραθέσουμε ένα χωρίο από το έργο του Νεχαμάς *Η τέχνη του βίου. Σωκρατικοί στοχασμοί: από τον Πλάτωνα στον Φουκώ*. Ο συγγραφέας στην εισαγωγή του αναφέρει χαρακτηριστικά: «όταν ο Σωκράτης είπε ότι ήθελε να καθορίσει το πώς θα έπρεπε να ζούμε, όριζε ένα νέο τρόπο ζωής που ο σκοπός της -το εὖ ζῆν- θα πραγματοποιούνταν μέσα από τη διερεύνηση του τι σημαίνει εὖ ζῆν. Αυτό το αυτοαναφορικό στοιχείο της κληρονομιάς του Σωκράτη της δίνει το συγκεκριμένο φιλοσοφικό της χαρακτήρα. Παρ' όλο που συχνά η απάντηση της φιλοσοφικής τέχνης του βίου είναι ότι δεν υπάρχει ένας και μοναδικός τρόπος ζωής που να θεωρείται βέλτιστος για όλους, εξακολουθεί να καταλήγει σε αυτήν με το να θέτει το συγκεκριμένο πολύ γενικό ερώτημα. Και με τον τρόπο αυτό —θέτοντάς το, μετατρέποντάς το σε περιεχόμενο της και αφοσιωμένη στην εξεύρεση μιας απάντησης σε αυτό -η φιλοσοφία ως τρόπος ζωής διαφέρει από όλες τις άλλες δραστηριότητες που μπορεί επίσης να καταλήγουν σε ζωές άξιες θαυμασμού...». Βλ. Αλέξανδρος Νεχαμάς, *Η τέχνη του βίου. Σωκρατικοί στοχασμοί: από τον Πλάτωνα στον Φουκώ*, Νεφέλη, Αθήνα 2001, σ. 18.

³² *Ο.π.*, σ. 39.

³³ Βλ. Κωστής Παπαγιώργης, *Σωκράτης ο νομοθέτης που αυτοκτονεί (μια πολιτική ανάλυση του πλατωνικού έργου)*, Καστανιώτης, Αθήνα 1999, σ. 26.

³⁴ *Πρωταγόρας*, 326e, 361b- 361c.

³⁵ *Πρωταγόρας*, 361a-c.

³⁶ Όπως επισημαίνει ο Παπαγιώργης «προβλήματα όπως η αδυναμία της βούλησης, ο διχασμός της ανθρώπινης φύσης, η τυραννία των παθών τα οποία βασανίζουν αργότερα τη χριστιανική ηθική, για τον Σωκράτη λύνονται με την αμέριστη εμπιστοσύνη στη γνώση και στη δύναμή της [...] την ίδια σκέψη, ανοίγοντας το πρόβλημα της διδαχής της αρετής, θα συνεχίσει ο *Πρωταγόρας*» βλ. Κωστής Παπαγιώργης, *ό.π.*, σ. 25.

λέγονται εκεί, ακόμη και ο αγαθός μπορεί να αδικήσει, ενώ εκείνος που γνωρίζει αληθινά δεν αδικεί.³⁷

Στον *Πρωταγόρα* αναφέρεται ξεκάθαρα ότι η γνώση δεν είναι ένα υγρό στοιχείο το οποίο μπορεί να μεταγγίζεται αυτομάτως από το ένα αγγείο στο άλλο: «...μαθήματα δὲ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ ἀγγείῳ ἀπενεγκεῖν, ἀλλ' ἀνάγκη καταθέντα τὴν τιμὴν τὸ μάθημα ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ...»³⁸ και χαρακτηριστικότερο παράδειγμα αυτής της παραδοχής είναι ο ἐνδοξος Περικλῆς, ἀπὸ τον οποίο προέκυψαν και παιδιὰ τα οποία δεν ἦταν ἀντάξια του πνευματικὸυ και πολιτικὸυ του εκτοπίσματος.³⁹ Αυτὴ η εκδοχὴ ὅπως ἐπισημαίνει ο Παπαγιώργης ἐπιβάλλει το ὅτι η ἀρετὴ εἶναι κάτι συμπτωματικὸ που γεννιέται αὐτόματα και κατ' ἐπέκταση ο νόμος δεν εἶναι κάτι που να μπορεί να διαφύγει της τύχης αὐτῆς, με ἀποτέλεσμα «να ξεπέφτει ὅπως και κάθε ἄλλη ἐννοια της παιδείας και της ἀγωγῆς, ἀφήνοντας ἔτσι τη ζωὴ ἀφρόντιστη σε κάτι που δεν της ἀρμόζει».⁴⁰ Μέσα ἀπὸ το κείμενο του Πλάτωνα δίνεται με τέτοιο τρόπο η σωκρατικὴ «ἀντιγνωμία και ἀντίφαση», η οποία ἀναδεικνύει «το πρόβλημα της ἐνότητος της ἀρετῆς, πὸυ εἶναι το ἴδιο μ' ἐκεῖνο της ἐνότητος της ἐννοιας».⁴¹ Εδὸ θα πρέπει να ἐπισημανθεῖ ὅτι η συζήτηση ἀναφέρεται πλέον στον ἴδιο τον Πλάτωνα και ὄχι στον Σωκράτη ὅπως ἐμφανίζεται στους πλατωνικὸυς διαλόγους.

Οι Zeller & Nestle ἐπισημαίνουν σχετικὰ με την «ἀντιγνωμία και ἀντίφαση» της σωκρατικῆς ἐννοιας της ἀρετῆς στους πλατωνικὸυς διαλόγους: «στη σωκρατικὴ λεγόμενη περίοδὸ του ο Πλάτων ἐξετάζει την ἐννοια του ἀγαθοῦ και φθάνει στη γνώση της ἐνότητῆς της, ἔτσι που τα ονόματα των διαφόρων ἀρετῶν του φαίνονται σαν ποικίλες διατυπώσεις της μιας και της ἴδιας ηθικῆς ἐνέργειας (της ἀρετῆς).

³⁷ Πλάτωνος, *Ἰππίας Ἐλάτων*, 367c : Σωκράτης: τίς οὖν ἂν εἴη οὗτος; οὐχὶ δεῖ ὑπάρχειν αὐτῷ, εἴπερ μέλλει ψευδῆς ἔσεσθαι, ὡς σὺ ἄρτι ὠμολόγεις, δυνατὸν εἶναι ψεῦδεσθαι; ὁ γὰρ ἀδύνατος ψεῦδεσθαι, εἰ μέμνησαι, ὑπὸ σοῦ ἐλέγετο ὅτι οὐκ ἂν ποτε ψευδῆς γένοιτο [...] ἄρ' οὖν και δυνατώτατος εἶ ἀληθῆ λέγειν περὶ λογισμῶν; [...] οὐκοῦν ὁ αὐτὸς ψευδῆ και ἀληθῆ λέγειν περὶ λογισμῶν δυνατώτατος; οὗτος δ' ἐστὶν ὁ ἀγαθὸς περὶ τούτων, ὁ λογιστικὸς [...] Σωκράτης: τίς οὖν ψευδῆς περὶ λογισμῶν γίνεταί, ὃ Ἰππία, ἄλλος ἢ ὁ ἀγαθός; ὁ αὐτὸς γὰρ και δυνατός; οὗτος δὲ και ἀληθής.

³⁸ *Πρωταγόρας*, 314b.

³⁹ *Πρωταγόρας*, 319e: «...πόλεως οὕτως ἔχει, ἀλλὰ ἴδια ἡμῖν οἱ σοφώτατοι και ἄριστοι τῶν πολιτῶν ταύτην τὴν ἀρετὴν ἣν ἔχουσιν οὐχ οἷοί τε ἄλλοις παραδιδόναι: ἐπεὶ Περικλῆς, ὁ τουτωνὶ τῶν νεανίσκων πατήρ, τούτους ἂ μὲν διδασκάλων εἶχετο καλῶς και εὖ ἐπαίδευσεν...».

⁴⁰ Ὅπως ἐπισημαίνει στο σημεῖο αὐτὸ ο Παπαγιώργης κάθε πλατωνικὸς διάλογος προσπαθεῖ με τρόπο «διαλεκτικὸ» «να λύσει το ἀρχικὸ δέσιμο, την ἀντιγνωμία των συνομιλητῶν». Κωστής Παπαγιώργης, *ὁ.π.*, σ. 26.

⁴¹ *Ὁ.π.*

Συγχρόνως, παραδέχεται πως η ορθή πράξη του ανθρώπου εξαρτάται από τη γνώση των ηθικών αξιών. Από την άποψη αυτή το κακό προβάλλει σαν πλάνη που μπορεί να παραμεριστεί με το δασκάλωμα. Αυτό εννοούν όταν λένε ότι ο Πλάτων θεωρεί διδακτή την αρετή». ⁴² Επιπλέον, κατά τους Zeller & Nestle η εν λόγω πλατωνική πεποίθηση περί της αρετής της γνώσης παραμένει ενεργή ως τον *Πρωταγόρα* και εγκαταλείπεται «σιωπηλά» όπως αναφέρουν χαρακτηριστικά, στον *Γοργία*. ⁴³ Από το έργο του αυτό και μετά το κακό ως έννοια δεν υπολογίζεται πλέον ως «πλάνη» αλλά ως «αρρώστια της ψυχής» η οποία μπορεί να θεραπευτεί από μία και μόνο αντίστοιχη της ιατρικής επιστήμης, τη φιλοσοφία. ⁴⁴ Στο διάλογο *Μένων*, Ο Πλάτων με θαυμαστή καθαρότητα παρουσίασε την ατέλεια της σωκρατικής έννοιας της αρετής, ως σοφίας ή επιστήμης: «...ἀρετή ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν, ἀλλὰ θεία μοῖρα παραγινομένη ἄνευ νοῦ οἷς ἂν παραγίγηται, εἰ μὴ τις εἴη τοιοῦτος τῶν πολιτικῶν ἀνδρῶν οἷος καὶ ἄλλον ποιῆσαι πολιτικόν...». ⁴⁵ Στα έργα του, αυτά που αναφέρθηκαν παραπάνω, ο Πλάτων διαπίστωνε ότι οι παντοδύναμες και άλογες δυνάμεις της ανθρώπινης ψυχής (τα ανθρώπινα πάθη, φόβοι, πόθοι και ούτω καθεξής ως δυνάμεις αντιστρατευόμενες τη λογική) κλυδωνίζουν την όποια θέση περί επίγνωσης της αρετής που οδηγεί αλυσιδωτά στην πραγμάτωση και ενσάρκωσή της.

Στην πορεία της ανάπτυξης της σκέψης του και συγκεκριμένα στο έργο του *Πολιτεία*, προβαίνει σε μια σύνθεση επάνω στην έννοια της αρετής, προσπαθώντας να τη φέρει σε μία συμφωνία με την περί ψυχής θεωρία του (τριμερής ψυχή: «λογιστικόν», «θυμοειδές», «επιθυμητικόν») καθώς και με την ίδια την πολιτεία και την ορθή διακυβέρνησή της. ⁴⁶ Εν προκειμένω, η ιδεώδης πολιτεία του Πλάτωνα ενσαρκώνει τέσσερις θεμελιώδεις αρετές: τη σοφία, την ανδρεία (δηλαδή θάρρος που περιλαμβάνει τη δύναμη της θελήσεως), τη σωφροσύνη (αλλιώς μετριοπάθεια ή

⁴² Έντουαρντ Τσέλλερ - Βίλχελμ Νέστλε, *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας*, μτφρ. Χ. Θεοδωρίδη, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα 2004, σ. 174.

⁴³ Κατά τους Zeller & Nestle «η πλατωνική ηθική από τον *Γοργία* και ύστερα μένει αυστηρά δυϊστική, στην έννοια πως η σωματικότητα με τις γήινες της ανάγκες είναι αιτία κάθε κακού και βλάβης [...] τα επίγεια υλικά αγαθά ως επιζήμια και εμπόδια για τη ψυχή να φθάσει στο αγαθό και να εξομοιωθεί με τον Θεό...». Βλ. *ό.π.*, σ. 175.

⁴⁴ *Ο.π.*, σ. 174

⁴⁵ Πλάτωνος, *Μένων*, 100a-100b.

⁴⁶ Βλ. από τις εισαγωγικές σημειώσεις του Νικόλαου Σκουτερόπουλου στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα: Πλάτων, *Πολιτεία*, εισ. Σημείωμα - μτφρ. - ερμ. Σημειώματα: Νικόλαος Σκουτερόπουλος, 2η έκδοση, Πόλις, Αθήνα 2002, σσ. 19-22.

αυτοέλεγχο) και τη δικαιοσύνη.⁴⁷ Η πόλη θα πρέπει να χαρακτηρίζεται από τις τέσσερις αυτές αρετές: «...οἶμαι ἡμῖν τὴν πόλιν, εἴπερ ὀρθῶς γε ᾤκισται, τελῶς ἀγαθὴν εἶναι. Ἀνάγκη γ', ἔφη. Δῆλον δὴ ὅτι σοφὴ τ' ἐστὶ καὶ ἀνδρεία καὶ σώφρων καὶ δικαία...».⁴⁸

Στο στίχο 428b της *Πολιτείας* ο Πλάτων, διά στόματος Σωκράτους, αναδεικνύει την υπεροχή της σοφίας ως προς τη δυνατότητα της ορθής κρίσεως (εννοείται από μέρους της πολιτείας). Η σοφία⁴⁹ της πόλης έγκειται στο ότι οι «φιλόσοφοι-βασιλείς» που τη διοικούν, την καθοδηγούν προς το αγαθό. Η σοφία εξισώνεται με την «εὐβουλία»⁵⁰, το να μπορεί δηλαδή μια πόλη «να έχει ορθή κρίση», «να κρίνει σωστά» προκειμένου να φθάσει στην κατάσταση της ευδαιμονίας και να μπορεί παράλληλα «να διασφαλίσει» τη σωστή διακυβέρνηση για τους πολίτες της και να τους παρέχει παράλληλα την ασφάλεια. Στο σημείο αυτό ο Πλάτων προβαίνει σε διαχωρισμό των ειδών της γνώσης που δύναται να κατέχουν οι διάφορες τάξεις της *Πολιτείας* του.⁵¹ Η σοφία ως «εὐβουλία» είναι ένα είδος γνώσης την οποία κατέχουν οι «τέλειοι φύλακες», οι «ἄρχοντες». Στο στάδιο της πόλης των φυλάκων η σοφία ως γνώση είναι συνδεδεμένη με το πρακτικό μέρος καθώς μέσω αυτής η πολιτεία ωφελείται στο εσωτερικό και στο εξωτερικό της. «Μόνο στο στάδιο της πόλης των φιλοσόφων η σοφία μπορεί να ορισθεί ως η γνώση εκείνου που πραγματικά είναι»⁵² άμεσα συνδεδεμένη με τη θεωρία των ιδεών του.

Άλλη μία αρετή από την οποία θα πρέπει να χαρακτηρίζεται η πλατωνική *Πολιτεία*, είναι αυτή της ανδρείας⁵³, καθώς οι «φύλακες-επίκουροι» έχουν το σθένος να υπερασπιστούν αφενός μεν τη εδαφική της ακεραιότητα αφετέρου δε τις αξίες που προβάλλει το εκπαιδευτικό της σύστημα.⁵⁴ Στο σημείο αυτό του έργου του Πλάτωνα παρατηρούμε τη στάση του Σωκράτη ο οποίος εφαρμόζει στην πράξη τη φιλοσοφική

⁴⁷ Βλ. σχετικά: Terence Irwin, *Plato's Ethics*, Oxford University Press, New York & Oxford 1995, σσ. 223-224. Steven M. De Lue & Timothy M. Dale, *Political Thinking, Political Theory, and Civil Society*, 4η έκδοση, Routledge, New York & London 2017, σ. 94. N. Jayapalan, *Comprehensive Study of Plato*, Atlantic Publishers & Distributors, New Delhi 2002, σ. 42.

⁴⁸ Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 427e.

⁴⁹ *Πολιτεία*, 428a-429a.

⁵⁰ *Πολιτεία*, 428b.

⁵¹ *Πολιτεία*, 428b-429a.

⁵² Karl Bormann, *Πλάτων*, μτφρ. Ιωάννης Γ. Καλογεράκος, Καρδαμίτσα, Αθήνα 2006, σ. 210.

⁵³ *Πολιτεία*, 429a-430c.

⁵⁴ Karl Bormann, *ό.π.*, σ. 211.

του μέθοδο καθώς επιχειρηματολογεί και θέτει ρητορικές ερωτήσεις στο συνομιλητή του Γλαύκωνα. Ο Γλαύκων ακούει τα λεγόμενα του Σωκράτη περί ανδρείας. Ο Σωκράτης αντιλαμβάνεται την ανδρεία ως ένα είδος σωτηρίας και παρομοιάζει τους βαφείς, τη βαφή και το βάνσιμο αντίστοιχα με τους στρατιώτες και τις αντιλήψεις που υιοθετούνται μέσα από την εκπαίδευσή τους. Παραλληλίζει τη λαμπρότητα του χρώματος, το οποίο, αν χρησιμοποιηθεί στην βαφή καλά γίνεται ανεξίτηλο και δεν αφαιρείται, με τους νέους στρατιώτες οι οποίοι λαμβάνουν την εκπαίδευσή τους και οι οποίοι προκειμένου να προστατεύουν την πολιτεία θα πρέπει να μάθουν να δέχονται τους νόμους σαν «βαφή της ψυχής» τους. Η εκπαίδευσή τους εξάλλου, τους έχει κάνει πρόθυμους και ικανούς να υπακούουν και να διαφυλάττουν τη «βαφή» τους.⁵⁵ Με τον παραλληλισμό αυτό ο πλατωνικός Σωκράτης θέλει να καταδείξει τη βαθύτερη υπόσταση της αρετής της ανδρείας, η οποία υφίσταται ως ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό γνώρισμα του «φύλακα-επίκουρου» το οποίο στηρίζει τόσο την ασφάλεια της πολιτείας όσο και το κύρος του εκπαιδευτικού της συστήματος.

Μετά την ανδρεία ακολουθεί η αναφορά του Πλάτωνα στην αρετή της σωφροσύνης. Εδώ η αρετή της σωφροσύνης νοείται ως ένα είδος αυτοκυριαρχίας ως ένα είδος σεβασμού και συμμόρφωσης προς τους νόμους του κράτους. Η αυτοκυριαρχία έχει να κάνει δηλαδή με την χαλιναγώγηση/τιθάσωση ορισμένων απολαύσεων και επιθυμιών (κυριαρχία επάνω στα ανθρώπινα πάθη). Αυτή η κατάσταση επιτυγχάνεται στην πόλη στην οποία κυριαρχούν οι εκλεκτοί (φιλόσοφοι-βασιλείς) έναντι των άλλων δύο τάξεων. Η *Πολιτεία* χαρακτηρίζεται από σωφροσύνη⁵⁶, καθώς ανάμεσα στις τρεις τάξεις της βασιλεύει η «αρμονία» που προκύπτει από τη συμφωνία και κατά κάποιο τρόπο υποταγή της κατώτερης στις ανώτερες τάξεις, δηλαδή «μια συμφωνία του φύσει ανωτέρου με το φύσει κατώτερο κομμάτι πάνω στο ερώτημα ποιο από τα δύο θα πρέπει να κυβερνάει στην πόλη και στον καθένα μέσα».⁵⁷

Τέλος, στην *Πολιτεία* επικρατεί δικαιοσύνη, επειδή το κάθε στοιχείο (η κάθε μια ομάδα ξεχωριστά) εκπληρώνει τη λειτουργία του δίχως να παρακωλύει την αντίστοιχη λειτουργία των άλλων.⁵⁸ Η δικαιοσύνη είναι το μείζον ζήτημα που

⁵⁵ *Πολιτεία*, 429c -430c.

⁵⁶ *Πολιτεία*, 430d-432a.

⁵⁷ Karl Bormann, *ό.π.*, σσ. 212-213.

⁵⁸ *Πολιτεία*, 433e.

απασχολεί τον Πλάτωνα στην *Πολιτεία* του⁵⁹ και αποτελεί την κυρίαρχη εκείνη αρετή επάνω στην οποία θεμελιώνεται όλο το οικοδόμημά του περί της ιδανικής Πολιτείας. Στη δικαιοσύνη όπως και στις προαναφερθείσες αρετές υπάρχει μία συγκεκριμένη και αδιαμφισβήτητη αρμονία μεταξύ των τριών τάξεων της πολιτείας καθώς κάθε πολίτης και κάθε τάξη ξεχωριστά ασχολούνται με το δικό τους αντικείμενο και εργάζονται ξεχωριστά η κάθε μία επάνω στο δικό τους συγκεκριμένο σκοπό. Στο στίχο 434b ο Σωκράτης κάνει λόγο για την ενασχόληση κάποιου με τη δική του συγκεκριμένη δουλειά που έχει να φέρει εις πέρας και που θα τον αποτρέψει από το να ασχολείται με εργασίες οι οποίες είναι έξω από τις δυνατότητές του: «ἔπειτα ἐπαιρόμενος ἢ πλούτῳ ἢ πλήθει ἢ ἰσχύϊ ἢ ἄλλῳ τῷ τοιούτῳ εἰς τὸ τοῦ πολεμικοῦ εἶδος ἐπιχειρῆ ἰέναι, ἢ τῶν πολεμικῶν τις εἰς τὸ τοῦ βουλευτικοῦ καὶ φύλακος ἀνάξιος ὢν, καὶ τὰ ἀλλήλων οὔτοι ὄργανα μεταλαμβάνωσι καὶ τὰς τιμάς...»⁶⁰ Επιπλέον, θεωρεί την «πολυπραγμοσύνη» ανάμεσα στις τάξεις, ως κάτι που ζημιώνει την πόλη, σε τέτοιο σημείο που να την αποκαλεί «κακούργημα»: «...ἢ ὅταν ὁ αὐτὸς πάντα ταῦτα ἅμα ἐπιχειρῆ πράττειν, τότε οἶμαι καὶ σοὶ δοκεῖν ταύτην τὴν τούτων μεταβολὴν καὶ πολυπραγμοσύνην ὄλεθρον εἶναι τῇ πόλει. Παντάπασι μὲν οὖν. Ἡ τριῶν ἄρα ὄντων γενῶν πολυπραγμοσύνη καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα μεγίστη τε βλάβη τῇ πόλει καὶ ὀρθότατ' ἂν προσαγορευόιτο μάλιστα κακουργία...».⁶¹

Στην πλατωνική *Πολιτεία* κάθε τάξη (για την ακρίβεια ο κάθε πολίτης της κάθε τάξης από την οποία προέρχεται) θα πρέπει να πράττει βάσει των καθηκόντων της και δη δυνατοτήτων της, ούτως ώστε να επιτυγχάνεται στην πράξη μια αρμονική συνύπαρξη μεταξύ τους. Η κάθε μία από τις πλατωνικές αρετές θα πρέπει να ισορροπείται μεταξύ των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών στοιχείων της τριμερούς διάταξης της *Πολιτείας*. Στην Πλατωνική *Πολιτεία* έχουμε να κάνουμε με την εφαρμογή της αρετής σε μια αρμονική διάταξή της επί των τριών τάξεων.

Κλείνοντας την εν λόγω ενότητα, θα πρέπει να αναφέρουμε ότι σε ένα συγκεκριμένο σημείο της πλατωνικής *Πολιτείας*, στο μύθο του Σπηλαίου, γίνονται περισσότερο ξεκάθαρες οι πλατωνικές θέσεις περί αρετής καθώς και περί γνώσης και

⁵⁹ Αναφέρεται ξεκάθαρα από τον Σωκράτη στο στίχο 433a: «Ἄλλ', ἦν δ' ἐγώ, ἄκουε εἴ τι ἄρα λέγω. ὃ γὰρ ἐξ ἀρχῆς ἐθέμεθα δεῖν ποιεῖν διὰ παντός, ὅτε τὴν πόλιν καταφκίζομεν, τοῦτό ἐστιν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ἦτοι τούτου τι εἶδος ἢ δικαιοσύνη. ἐθέμεθα δὲ δήπου καὶ πολλάκις ἐλέγομεν, εἰ μέμνησαι, ὅτι ἓνα ἕκαστον ἐν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν, εἰς ὃ αὐτοῦ ἢ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκυῖα εἴη».

⁶⁰ *Πολιτεία*, 434b.

⁶¹ *Πολιτεία*, 434b-434c.

άγνοιας. Όπως επισημαίνει ο Παπαγιώργης: μέσα από το μύθο του Σπηλαίου είναι εμφανές ότι «το γνωστικό μέρος της ψυχής δεν λαμβάνει από τα έξω την ιδέα της αρετής, αλλά αφυπνίζεται για να μάθει αυτό που ήδη γνωρίζει, ο πολίτης υπνοβάτης του αισθητού κόσμου, που έχει ανάγκη την παιδεία της ψυχής του προκειμένου να αρχίσει συνειδητά να συμμετέχει στη θεϊκή μοίρα, τη δική του και της πόλης. Η έξοδος από την άγνοια και η πορεία προς τη γνώση παρασταίνονται με την έξοδο από τη θαμπάδα του σπηλαίου στο φώς».⁶² Επιπλέον, «...η παιδεία και το επιστέγασμά της η διαλεκτική μέθοδος, έχουν αποκλειστικό χρέος να οδηγήσουν τη ψυχή στην περιαγωγή της από το σπήλαιο στο φως, από τα αισθητά στα νοητά, από τη φύση στις ιδέες, από το άλογο στο έλλογο, από τα πάθη στην αρετή».⁶³

Κλείνοντας την ενότητα αυτή, κρίνεται σκόπιμο να αναφερθούμε στην παρατήρηση του McIntyre ο οποίος εντοπίζει στην πλατωνική ηθική μια αρχή ενότητας των αρετών, την οποία όπως λέει χαρακτηριστικά παραλαμβάνουν ο Αριστοτέλης και ο Ακινάτης αργότερα για να πάνε ένα βήμα παραπέρα.⁶⁴ Κατά τον McIntyre «η προϋπόθεση που και οι τρεις μοιράζονται είναι ότι υπάρχει μια κοσμική τάξη που υπαγορεύει τη θέση της κάθε αρετής σε ένα αρμονικό σύνολο του ανθρώπινου βίου. Η αλήθεια στη σφαίρα της ηθικής συνίσταται στη συμμόρφωση της ηθικής κρίσης με την τάξη αυτού του συστήματος».⁶⁵

⁶² Κωστής Παπαγιώργης, *ό.π.*, σ. 76. Εδώ θα μπορούσε επιπλέον, να επισημανθεί η σχέση αυτής της δυνατότητας γνώσης ως ανάμνησης με τα όσα γράφει ο Πλάτων στον *Μένωνα*. Ο διάλογος του Πλάτωνα, εκκινεί από την ερώτηση του Μένωνα αν η αρετή είναι διδακτή; Ο Σωκράτης γνωρίζοντας εξ αρχής την πολυπλοκότητα του ζητήματος αυτού οδηγεί τον Μένωνα, με τη γνωστή του μεθοδικότητα, να αναζητήσει και να δώσει ορισμούς του τι είναι η αρετή. Στην πορεία, ο Σωκράτης παρουσιάζει με δεξιοτεχνικό τρόπο όλη αυτή τη θεωρητική στροφή προς την αθανασία της ψυχής και τις μετεμψυχώσεις της, τόσο με μυθικό όσο και με θρησκευτικό πρόσημο. Αυτό το κάνει προκειμένου να απεγκλωβίσει τον λογισμό του Μένωνα (και όχι μόνο εκείνου τον λογισμό) από τις στερεοτυπικές εκφάνσεις των σοφιστικών διδασκαλιών, περί αυθεντίας του σοφού διδασκάλου. Ο Πλάτων μέσα από τον εν λόγω διάλογό του μεταβάλλει το μυθικό πρόσημο της ανάμνησης και της δίνει μια διαλεκτική ισχύ στο ζήτημα περί γνώσης. Βλ. *Μένων*, 81c- 82a.

⁶³ Κωστής Παπαγιώργης, *ό.π.*, σ. 77.

⁶⁴ Βλ. Λία Μελά, *Alasdair McIntyre: Η ηθική μεταξύ κανόνων και αρετών*, Παπαζήση, Αθήνα 2012, σ. 186.

⁶⁵ Alasdair MacIntyre, *ό.π.*, σ. 142.

1.3. Η αρετή στην αριστοτελική φιλοσοφία

Εκ των όσων αναφέρονται στην προηγούμενη ενότητα, αντιλαμβάνεται κανείς ότι η αρετή στον Πλάτωνα λαμβάνει έναν χαρακτήρα θεωρητικό καθώς συνδέεται άμεσα με την περί των ιδεών θεωρία του και με την ιδέα του Αγαθού. Ενάρετη είναι εκείνη η πράξη η οποία στην πραγματικότητα μετέχει της ιδέας του Αγαθού.⁶⁶ Οι αρετές στην πλατωνική *Πολιτεία* βρίσκονται, αν μας επιτραπεί η έκφραση, εγκλωβίζονται στη δυϊστική αρμονία της ευδαιμονίας, μεταξύ δύο ηθικών τάξεων, από τη μία της «εσωτερικής νοητικής και ηθικής τάξης», την αρμονία της ψυχής και από την άλλη της «εξωτερικής τάξης του κόσμου» της διάταξης που αντιπροσωπεύει την αρμονική πολιτεία.⁶⁷ Αντιτιθέμενος προς τον Πλάτωνα, ο Αριστοτέλης υποδεικνύει τον πρακτικό χαρακτήρα της αρετής⁶⁸ καθώς ξεφεύγει από την ιδεατή πλευρά της την οποία πρεσβεύει η φιλοσοφία του δασκάλου του, και αναζητάει απαντήσεις όχι για το τι είναι η αρετή αλλά γύρω από το πώς μπορεί κάποιος να οδηγηθεί στην κατάσταση να γίνει ενάρετος. Κατά τον Αριστοτέλη «η ορθολογική φύση των ανθρώπων είναι ένας συνδυασμός πρακτικής και θεωρητικής σοφίας. Η πρακτική σοφία (φρόνηση) είναι μια πολύ σημαντική διανοητική αρετή για το σύστημα του Αριστοτέλη, διότι καθιστά την ζωή ενεργεία – στην πράξη». Για τον Σταγειρίτη φιλόσοφο η αρετή έχει να κάνει με την «πρακτική σοφία», να μπορεί δηλαδή να συνειδητοποιήσει κανείς τι είναι καλό και πρόσφορο για τον εαυτό του.⁶⁹ Στο έκτο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*⁷⁰ του ο Αριστοτέλης αναφέρεται στην «πρακτική σοφία» και κατά συνέπεια στο πλατωνικό πρόβλημα της Ενότητας των Αρετών.⁷¹

Ο Σταγειρίτης φιλόσοφος μέσα από τα έργα του (κυρίως μέσα από τα *Ηθικά Νικομάχεια*, τα *Ηθικά μεγάλα* και τα *Ηθικά Ευδήμεια*) ασχολείται με την έννοια της αρετής στην οποία θεμελιώνει και ολόκληρη την ηθική του φιλοσοφία. Στα *Ηθικά Νικομάχεια* τα οποία και μας ενδιαφέρουν περισσότερο, σηματοδοτείται η «οριστική

⁶⁶ Έντουαρντ Τσέλλερ - Βίλχελμ Νέστλε, *ό.π.*, σ. 179.

⁶⁷ *Ο.π.*, σ. 177.

⁶⁸ Ο Αριστοτέλης ήταν εκείνος ο οποίος διέκρινε με συστηματικό τρόπο τη θεωρητική από την πρακτική πλευρά της επιστήμης. Βλ. Ronald Polansky, «Introduction: Ethics as Practical Science», Στο Ronald Polansky (επιμ.) *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, New York 2014, σ. 3 (σσ. 1-13).

⁶⁹ Giovanni Gellera, *Nicomachean Ethics*, CRC Press, London 2017, βλ. κυρίως την ανάλυση που γίνεται στην 5^η ενότητα.

⁷⁰ Συγκεκριμένα στο στίχο 1144b 15.

⁷¹ Βλ. σχετικά Douglas C. Langston, *Conscience and Other Virtues: From Bonaventure to MacIntyre*, Pennsylvania State Press, University Park, PA 2001, σ. 16.

ρήξη με τον πλατωνικό δυισμό», καθώς όπως επισημαίνουν οι Zeller & Nestle «ο Αριστοτέλης παίρνει τώρα τη θέση του σχεδόν ολότελα στην εδώ ζωή και αναλύει την ηθική ουσία του ανθρώπου, με την πρόθεση [...] να περιλάβει τα υπολογικά μέρη της ψυχής στη λειτουργία της ηθικής τελείωσης. Αυτήν όμως δεν τη συνάγει από μίαν υπερβατική αρχή, παρά από την ουσία του ανθρώπου του ίδιου». ⁷² Τα *Ηθικά Νικομάχεια* είναι το έργο του Αριστοτέλη στο οποίο δίνεται ιδιαίτερη έμφαση στον καθορισμό της πρακτικής γνώσης. Επισημαίνεται η ιδιαιτερότητα της ηθικής πραγματικότητας και επιχειρείται η οριοθέτησή της με βασική μέθοδο όμως τη διαλεκτική και όχι την επιστημονική/λογική αποδεικτική (εξ αληθών και πρώτων). ⁷³ Αποκαλύπτεται η αληθινή φύση της ηθικής γνώσης που δεν αποτελεί αγαθό που προκύπτει από την επιστήμη ή σοφία, αλλά «ἔξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακὰ [...] φρόνησιν ἔξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικὴν». ⁷⁴

Ο Αριστοτέλης προσπαθεί να καταδείξει πως η ορθότητα των πράξεων στην οποία αποσκοπεί ο ηθικός στοχασμός δεν διασφαλίζεται μέσα από την επιστημονική θεωρητική γνώση, αλλά κυρίως μέσα από τη σύλληψη και καλλιέργεια των αρετών. Ο Σταγειρίτης φιλόσοφος διατυπώνει το συλλογισμό για τις πρώτες και αναγκαίες αρχές τις οποίες συλλαμβάνει ο νους, βεβαιώνοντας πως αυτές καθαυτές δεν εγγυώνται για ασφαλείς αποδείξεις και ορθά (ακριβή) συμπεράσματα. ⁷⁵ Κατά συνέπεια η αμφισβητούμενη ακρίβειά τους καθιστά επισφαλή την πρακτική εφαρμογή τους λόγω του παράγοντα της αοριστίας και των τυχαίων συγκυριών. Γι' αυτό ο πρακτικός συλλογισμός που θα οδηγήσει σε ορθές ενέργειες θα ενισχυθεί από την κριτική ικανότητα του «φρόνιμου», ο οποίος θα αναχαιτίσει την ενδεχομενικότητα και το ευμετάβολο των περιστάσεων ⁷⁶, λόγω της ασκουμένης ηθικής της ενόρασης. Η φρόνηση θα λειτουργήσει συνεπικουρικά της σύλληψης του αισθητικού νου περί των «εσχάτων» αξιολογικών δεδομένων. ⁷⁷ Εύστοχα λοιπόν

⁷² Έντουαρντ Τσέλλερ - Βίλχελμ Νέστλε, *ό.π.*, σ. 241.

⁷³ Στέλιος Βιρβιδάκης, «Το πρόβλημα της ιδιαιτερότητας της ηθικής γνώσης στα *Ηθικά Νικομάχεια*», στο Δ.Ν. Κούτρας (επιμ.) *Η Αριστοτελική Ηθική και οι επιδράσεις της* (Α' Διεθνές Συνέδριο Αριστοτελικής Φιλοσοφίας), Εταιρία Αριστοτελικών Μελετών «Το Λύκειον», Αθήνα 1996, σ. 36.

⁷⁴ Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*, VI, 1140b 5 & 1140b 20.

⁷⁵ Στέλιος Βιρβιδάκης, *ό.π.*

⁷⁶ Θεόδωρος Σκαλτσάς, *Ο Χρυσός Αιών της Αρετής: Αριστοτελική Ηθική*, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1992, σσ. 148-153.

⁷⁷ Στέλιος Βιρβιδάκης, *ό.π.*, σσ. 39-40.

συμπεραίνεται ότι η φρόνηση θα συνυπάρχει με τις ηθικές αρετές, οι οποίες θα αναπτύσσονται με την καλλιέργεια του σωστού εθισμού και αυτές θα είναι αναγκαίες για τον ορθό προσανατολισμό του επιθυμητικού της ψυχής, προκειμένου να κριθεί σε ηθικές πράξεις.

Αν και είναι σαφές στη σύγχρονη εποχή η διάκριση των δύο επιπέδων της ηθικής γνώσης, σε μεταηθικό (διαμόρφωση εικόνας του ιδεατού αγαθού και τρόποι πραγμάτωσής του) και κανονιστικό (σύλληψη αρχών που ωθούν στην ανάπτυξη ικανοτήτων για την άσκηση αρετών) επίπεδο, εντούτοις, στην αριστοτελική κανονιστική προσέγγιση έχουμε την παράλληλη ύπαρξη αντιλήψεων θεωρητικής υφής που συμβάλλουν στη δημιουργία ορθών επιθυμιών των αρετών.

Στη συγκεκριμένη ενότητα μας ενδιαφέρει να εστιάσουμε στην αριστοτελική αρετολογία και πιο συγκεκριμένα στις αρετές της φρόνησης, της σοφίας, της ανδρείας, της σωφροσύνης, της δικαιοσύνης. Όπως επισημαίνει ο J. P. Anton «οι αρετές ανήκουν στην τάξη των αγαθών που ως μέσα και σκοποί είναι αξίες απαραίτητες για την επίτευξη της ευδαιμονίας του ύψιστου δηλαδή αγαθού του ανθρώπου».⁷⁸ Κατά τον Αριστοτέλη η αρετή είναι «ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ καθ' ἔλλειψιν».⁷⁹ Στα *Ἠθικά Νικομάχεια*, γίνεται ξεκάθαρο από τον Αριστοτέλη ότι η καλλιέργεια των αρετών αποτελεί προϋπόθεση για την πραγμάτωση του αγαθού της ευδαιμονίας⁸⁰, σε συνδυασμό βέβαια με την ολοκληρωμένη παιδεία και την προαιρετική ἕξις (οι ίδιες οι αρετές είναι προαιρετικές ἕξεις – όπως φαίνεται από τον ορισμό που ακολουθεί): «ἠθικὴ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἢ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ, δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθὴν, εἴπερ ἢ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν. αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτικὴ· τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τάληθές ἐστι

⁷⁸ John Peter Anton, «Η κλασσική και ελληνιστική αντίληψη περί της αρετής», Στο Κ. Βουδούρης (επιμ.) *Η ηθική φιλοσοφία των Ελλήνων*, Αθήνα 1996, σ. 138 (σσ. 131-146).

⁷⁹ *Ἠθικά Νικομάχεια*, II, 1107a 1-3.

⁸⁰ Στο πρώτο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* διαφαίνεται ξεκάθαρα η τελεολογική αντίληψη του Αριστοτέλη σύμφωνα με την οποία όλα στοχεύουν σ' ένα αγαθό, σ' έναν ύψιστο στόχο. Ὑψιστος στόχος του ανθρώπου είναι η ευδαιμονία, η οποία δεν αποτελεί μια καθορισμένη κατάσταση αλλά μια διαρκή ενέργεια της ψυχής του, σύμφωνα με τους κανόνες της τέλει αρετής. Η ευδαιμονία είναι ενέργεια της ανθρώπινης ψυχής: «Ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελειάν». Αριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, I, 1102a 5.

καὶ ψεῦδος (τοῦτο γάρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργου)· τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῆ ὀρέξει τῆ ὀρθῆ. πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις--ὄθεν ἢ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὗ ἔνεκα--προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἔνεκά τινος. διὸ οὐτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὐτ' ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἔξεως ἢ προαίρεσις· εὐπραξία γὰρ καὶ τὸ ἐναντίον ἐν πράξει ἄνευ διανοίας καὶ ἠθους οὐκ ἔστιν. διάνοια δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ' ἢ ἔνεκά του καὶ πρακτικῆ· αὕτη γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει· ἔνεκα γάρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἀπλῶς (ἀλλὰ πρὸς τι καὶ τινός) τὸ ποιητόν, ἀλλὰ τὸ πρακτόν· ἢ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἢ δ' ὄρεξις τούτου...».⁸¹

Προτού ὁμως συνεχίσουμε με τὴν ἀνάλυση τῆς ἐννοίας τῆς ἀρετῆς θα πρέπει πρῶτα νὰ γίνει λόγος γιὰ τὴν ἐννοία τῆς εὐδαιμονίας στὴν ἀριστοτελική φιλοσοφία. Ὁ Σταγειρίτης φιλόσοφος ξεκινά τὰ *Ἠθικά Νικομάχεια* ἐπισημαίνοντας ὅτι κάθε τέχνη, κάθε ἐπιστημονικὴ ἐρευνα (μέθοδος), κάθε πράξη καὶ κάθε ἀπόφαση ποὺ λαμβάνεται κατόπιν σκέψεως ἀποβλέπει σὲ κάποιο ἀγαθό: «Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφῆναντο τὰγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται...».⁸² Αὐτό ὁμως ποὺ στὴν πραγματικότητα ἔχει σημασία εἶναι ἡ ἐπίτευξη τοῦ ὑψίστου ἀγαθοῦ, τῆς «εὐδαιμονίας»⁸³ τὸ ὁποῖο κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἔχει τρία κύρια χαρακτηριστικά: εἶναι τέλειο⁸⁴, αὐτάρκες⁸⁵ καὶ συμπεριλαμβάνει ὁποιοδήποτε ἀνθρώπινο ἀγαθό^{86, 87}. Στὴ συνέχεια, προκειμένου νὰ δώσει ἕνα περισσότερο ολοκληρωμένο ὀρισμὸ τῆς εὐδαιμονίας εἰσάγει καὶ τὸ ἰδιαιτέρο γνῶρισμα τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ τὸν διακρίνει ἀπὸ ὅλα τὰ ἄλλα ἐμβία ὄντα τὸ ὁποῖο εἶναι ἡ «ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον». Σὲ αὐτὸ τὸ χαρακτηριστικὸ γνῶρισμα ἐγκεῖται ἡ τελειότητα τοῦ ἀνθρώπου καθὼς ὁ ἀνθρώπος εἶναι τέλειος ὅταν ἐκτελεῖ

⁸¹ *Ἠθικά Νικομάχεια*, VI, 1139a 24 - 1139b 10.

⁸² *Ἠθικά Νικομάχεια*, I, 1094a 1-2.

⁸³ *Ἠθικά Νικομάχεια*, I, 1095a 14-20.

⁸⁴ «...τελειότερον δὲ λέγομεν τὸ καθ' αὐτὸ διωκτὸν τοῦ δι' ἕτερον καὶ τὸ μηδέποτε δι' ἄλλο αἰρετὸν τῶν <καὶ> καθ' αὐτὰ καὶ δι' αὐτὸ αἰρετῶν, καὶ ἀπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ' αὐτὸ αἰρετὸν αἰεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο. τοιοῦτον δ' ἢ εὐδαιμονία μάλιστ' εἶναι δοκεῖ». *Ἠθικά Νικομάχεια*, I, 1097a 31-33.

⁸⁵ «...ἀλλὰ τοῦτο μὲν εἰσαυθὶς ἐπισκεπτέον· τὸ δ' αὐτάρκες τίθεμεν ὃ μονούμενον αἰρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ...» *Ἠθικά Νικομάχεια*, I, 1097b 14-15.

⁸⁶ «...τοιοῦτον δὲ τὴν εὐδαιμονίαν οἰόμεθα εἶναι· ἔτι δὲ πάντων αἰρετωτάτην μὴ συναριθμουμένην--συναριθμουμένην δὲ δῆλον ὡς αἰρετωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἀγαθῶν...» *Ἠθικά Νικομάχεια*, I, 1097b 17-19.

⁸⁷ Βλ. σχετικὰ με τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ ἀριστοτελικοῦ ἀγαθοῦ: William David Ross, *Ἀριστοτέλης*, μτφρ. Μαριλίζα Μητσού - Παππά, Μορφωτικὸ Ἰδρυμα Ἐθνικῆς Τραπεζῆς (Μ.Ι.Ε.Τ.), Αθήνα 2001, σσ. 271-272.

τέλεια αυτή την λειτουργία⁸⁸ και η τελειότητά της πραγματώνεται σύμφωνα με την «οικείαν ἀρετήν».⁸⁹ Κατά τον Αριστοτέλη η ευδαιμονία είναι η ενέργεια της ψυχής που καθοδηγείται από την αρετή: «...τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην».⁹⁰ Ο εν λόγω ισχυρισμός του τον διαφοροποιεί τελείως από την πλατωνική φιλοσοφική γραμμή της διερεύνησης της ιδέας του αγαθού. Κατά τον W. D. Ross «η ηθική του Αριστοτέλη είναι σίγουρα τελεολογική· η ηθική συνίσταται στην πραγματοποίηση ορισμένων πράξεων όχι επειδή τις βλέπουμε να είναι σωστές, αλλά επειδή τις βλέπουμε να είναι τέτοιες που θα μας φέρουν πλησιέστερα στο καλό για τον άνθρωπο».⁹¹ Το υπέρτατο ανθρώπινο αγαθό συλλαμβάνεται από τον Αριστοτέλη ως ένα σύνολο «ικανοτήτων και δραστηριοτήτων ορθολογικού αυτοκαθορισμού που εκδηλώνεται μέσα από την καλλιέργεια των αρετών».⁹² Ο Αριστοτέλης διεισδύοντας περισσότερο στην έννοια της αρετής περιγράφει τις αρετές ως εκείνες τις ψυχικές διαθέσεις που είναι άξιες επαίνου, και τις διαχωρίζει σε διανοητικές και ηθικές αρετές ανάλογα με το τμήμα της έλλογης ψυχής⁹³ από το οποίο προέρχονται.⁹⁴

Ο Αριστοτέλης αναζητά επίμονα το περιεχόμενο της αρετής και προκειμένου να τη μελετήσει προβαίνει στον προσδιορισμό της γενικότερης δομής

⁸⁸ Ο.π.

⁸⁹ «...εἰ δ' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, τὸ δ' αὐτὸ φαμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου, ὡσπερ κιθαριστοῦ καὶ σπουδαίου κιθαριστοῦ, καὶ ἀπλῶς δὴ τοῦτ' ἐπὶ πάντων, προστιθεμένης τῆς κατὰ τὴν ἀρετήν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον· κιθαριστοῦ μὲν γὰρ κιθαρίζειν, σπουδαίου δὲ τὸ εὖ· εἰ δ' οὕτως, [ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζῶντι τινι, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετήν ἀποτελεῖται· εἰ δ' οὕτω,] τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην». *Ἠθικά Νικομάχεια*, I, 1098a 8-15.

⁹⁰ *Ἠθικά Νικομάχεια*, I, 1098a 16.

⁹¹ William David Ross, *ό.π.*, σ. 266.

⁹² Στέλιος Βιρβιδάκης, «Η αριστοτελική ηθική και οι σύγχρονες αντιθεωρητικές τάσεις στο χώρο της ηθικής φιλοσοφίας», στο Δ. Ζ. Ανδριόπουλος (επιμ.) *Αριστοτέλης: Οντολογία, γνωσιοθεωρία, ηθική, πολιτική φιλοσοφία. Είκοσι ομόκεντρες μελέτες* (Αφιέρωμα στον J. P. Anton), Αθήνα 1994, σ. 179. Θα πρέπει να αναφέρουμε επίσης, ότι αυτή την ερμηνεία τονίζει και ο Σκαλτσάς. Βλ. Θεόδωρος Σκαλτσάς, *ό.π.*, σσ. 147-152.

⁹³ Όπως επισημαίνουν οι Zeller & Nestle ο Αριστοτέλης προχωρά σε μια διαβάθμιση της ψυχής: «Παραδέχεται τρία είδη ψυχής: τη θρεπτική ή φυτική, την αισθητική ή ζωική και τη λογική ή ανθρώπινη. Τα τρία αυτά είδη ενώνονται και αποτελούν μια ατομική ψυχή, σχηματίζουν εν ολίγοις, τα τρία μέρη της. Έχουμε όμως μια σχέση ανάμεσα στα μέρη αυτά. Στη σχέση όμως αυτή, τα ανώτερα μέρη δε μπορούν να υπάρξουν χωρίς τα κατώτερα [...] Έχουμε έτσι μια προοδευτική ανάπτυξη της ψυχικής ζωής, μια βαθμική σειρά, στην οποία τα φυτά, βρίσκονται στο χαμηλότερο σκαλοπάτι της θρέψης και της αναπαραγωγής [...] Ο Αριστοτέλης επιχειρεί μια βαθμιαία ανάπτυξη από το κατώτερο στο ανώτερο σε όλες τις σχέσεις» Βλ. Έντουαρντ Τσέλλερ - Βίλχελμ Νέστλε, *ό.π.*, σσ. 235-236.

⁹⁴ William David Ross, *ό.π.*, σ. 271.

και λειτουργίας της ψυχής.⁹⁵ Η ψυχή κατά τον Αριστοτέλη, διαιρείται σε δύο κύρια μέρη: στο «ἄλογον» και στο «λόγον ἔχον» μέρος.⁹⁶ Η αριστοτελική μεσότητα και, περαιτέρω, η ελληνική ηθική στο σύνολο της υπακούει στο Λόγο, δηλαδή στη λογική του σωστού ανθρώπου, δηλαδή εκείνου του οποίου ο νους κυβερνάται από τη φρόνηση. Η φρόνηση είναι εν προκειμένω αποτέλεσμα απόλυτης ισορροπίας ανάμεσα στο σύνολο και στα μέρη (η ικανότητα/ἕξις -αληθής, μετά λόγου- που διασφαλίζει αυτή την ισορροπία). Η λογική επομένως, που εκπηγάει από μία τέτοια ισορροπία, καθορίζει και τον ενάρετο βίο.⁹⁷ Κατά τον Αριστοτέλη, εκείνο που διαχωρίζει τον άνθρωπο από τα υπόλοιπα ἔμψυχα ὄντα, είναι ο νους (ο οποίος βρίσκεται ενωμένος με τη ζωική ψυχή). Ο Αριστοτέλης κάνει λόγο για ενέργειες της ψυχής (αντίληψη, αίσθηση), οι οποίες είναι μεταβολές που προκαλούνται στη ψυχή από το αισθητό με τη μεσολάβηση του σώματος.⁹⁸ Επάνω σε αυτή τη διάκριση της ψυχής⁹⁹ προχωρά στη διάκριση των αρετών¹⁰⁰ σε «ηθικές» και «διανοητικές» : «Διττῆς δὴ τῆς ἀρετῆς οὔσης, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἠθικῆς».¹⁰¹ Το κύριο γνώρισμα των διανοητικών αρετών είναι ότι προκειμένου να αποκτηθούν από τον άνθρωπο προϋποτίθενται δύο παράγοντες η «ἐμπειρία» και ο «χρόνος» : «...ἢ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὔξησιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου...».¹⁰² Σε αντίθεση προς αυτές, οι ηθικές αρετές είναι αποτέλεσμα «ἔθους» και εξαρτώνται από την προσπάθεια και τις προσωπικές δηλαδή δυνάμεις που θα καταβάλλει ένα άτομο για να φθάσει στην απόκτησή αυτών των αρετών, αφού χρειάζεται η προσωπική αδιάκοπη άσκηση: «...ἢ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους».¹⁰³ Αυτό οδηγεί στο συμπέρασμα ότι οι ηθικές αρετές δεν υπάρχουν μέσα μας εκ φύσεως: «Ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται...».¹⁰⁴ Προκειμένου να τη θέση του αυτή αναφέρει: «...οὐθὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως

⁹⁵ Ο.π.

⁹⁶ Αριστοτέλους, *Περὶ Ψυχῆς*, 432a 15 - 432b.

⁹⁷ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, II, 1106b15-1107a27.

⁹⁸ Εντουαρντ Τσέλλερ - Βίλχελμ Νέστλε, *ό.π.*, σ. 237.

⁹⁹ Όπως αναφέρθηκε και ανωτέρω κατά τη διαφορά που παρουσιάζουν μεταξύ τους τα μέρη της ψυχῆς ἄλογον και λόγον ἔχον.

¹⁰⁰ Βλ. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, «Modern Moral Philosophy», Στο Roger Crisp & Michael A. Slote (επιμ.) *Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford & New York 1997, σ. 26 (σσ. 26-44).

¹⁰¹ *Ηθικά Νικομάχεια*, II, 1103a 14-15.

¹⁰² *Ηθικά Νικομάχεια*, II, 1103a 15-17.

¹⁰³ *Ηθικά Νικομάχεια*, II, 1103a 18.

¹⁰⁴ *Ηθικά Νικομάχεια*, II, 1103a 19.

ἐθίζεται, οἷον ὁ λίθος φύσει κάτω φερόμενος οὐκ ἂν ἐθισθείη ἄνω φέρεσθαι, οὐδ' ἂν μυριάκις αὐτὸν ἐθίζῃ τις ἄνω ῥιπτῶν, οὐδὲ τὸ πῦρ κάτω, οὐδ' ἄλλο οὐδὲν τῶν ἄλλως πεφυκότων ἄλλως ἂν ἐθισθείη...». ¹⁰⁵ Και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι: «...οὔτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειούμενοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους». ¹⁰⁶ Παρόλο που οι ηθικές αρετές δεν είναι ἐμφυτες στον ἄνθρωπο, το να αποκτηθούν στην πορεία ἀπὸ αὐτὸν δεν εἶναι κάτι που ἀντίκειται στη φύση του. Κατὰ τον Ἀριστοτέλη ὁ ἄνθρωπος εἶναι «προικισμένος» ἀπὸ τη φύση με την ικανότητα να τις δέχεται, εἶναι ὅμως ἀπαραίτητο ἡ ἐμφυτη αὐτή τάση του να συνδυάζεται με συνεχή ἀγῶνα και ἀσκησι προκειμένου να φθάσει στην τελείωση, στην ἀρετή, καθὼς ὅπως ἀναφέρει χαρακτηριστικὰ ἡ τελείωση του ἀνθρώπου στην ἀρετή ἐπιτυγχάνεται «διὰ τοῦ ἔθους». ¹⁰⁷ Ἡ ἀπόκτηση της ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς ἀρετῆς εἶναι κάτι ἀνάλογο με την ἐκμάθηση τῶν τεχνῶν, ὅπως δηλαδή οἱ τεχνίτες (ὁ κιθαριστής, ὁ οἰκοδόμος κ.ά.) ἀσκούνται με ἐπιμονή (ἐπίπονη ἀσκησι) ἐπάνω στην τέχνη τους ἔτσι ἐπιτυγχάνει κανεὶς να γίνῃ ἀντίστοιχα δίκαιος ἢ σώφρων ἢ ἀνδρείος κ.ο.κ. : «...τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν· ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μαθάνομεν, οἷον οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ κιθαρίζοντες κιθαρισταί· οὔτω δὲ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ' ἀνδρεία ἀνδρεῖοι. Μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὸ γινόμενον ἐν ταῖς πόλεσιν· οἱ γὰρ νομοθέται τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθοὺς, καὶ τὸ μὲν βούλημα παντὸς νομοθέτου τοῦτ' ἐστίν, ὅσοι δὲ μὴ εἴδω αὐτὸ ποιοῦσιν ἀμαρτάνουσιν, καὶ διαφέρει τούτῳ πολιτεία πολιτείας ἀγαθὴ φαύλης». ¹⁰⁸

Ἡ εὐδαιμονία ἐπομένως, εἶναι κάτι που ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ να την ἐξασφαλίσει μόνο με την κατὰκτηση της ἀρετῆς. Κατὰ τον Ἀριστοτέλη ἡ ἐκπλήρωση της ἀρετῆς εἶναι μία μαθηματικὴ «σταθερά» της εὐδαιμονίας: «ἡ εὐδαιμονία εἶναι ἐνέργεια της ψυχῆς σύμφωνη με την τέλεια ἀρετή» (γι' αὐτὸ οἱ ἀρετές δεν εἶναι μέσο για την ἐπίτευξη της εὐδαιμονίας – ἀλλὰ συγκροτητικὰ της στοιχεία). ¹⁰⁹ Ἡ λειτουργία της ἀνθρώπινης ψυχῆς εἶναι να ζεῖ. Οἱ ἀρετές εἶναι ἐκεῖνες οἱ ιδιότητες που ἐπιτρέπουν στον ἄνθρωπο να ζεῖ καλά. Χωρὶς αὐτές τις ιδιότητες, δεν μπορεῖ κανεὶς

¹⁰⁵ *Ἠθικά Νικομάχεια*, II, 1103a, 20-25.

¹⁰⁶ *Ἠθικά Νικομάχεια*, II, 1103a, 25-27.

¹⁰⁷ «...τελειούμενοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους». *Ἠθικά Νικομάχεια*, II, 1103a 25.

¹⁰⁸ *Ἠθικά Νικομάχεια*, II, 1103a 30 - 1103b 6.

¹⁰⁹ *Ἠθικά Νικομάχεια*, I, 1102a 5.

να ζήσει καλά. Η καλή διαβίωση είναι «άνθηση» της ανθρώπινης ψυχής, πραγμάτωση των ικανοτήτων της («ευδαιμονία» που συχνά μεταφράζεται ως «ευτυχία», έχει διαφορετική σημασία από τη σύγχρονη έννοια). Ακόμη, και η έννοια της πολιτικής σχετίζεται με την αρετή καθώς κατά τον Αριστοτέλη εκείνο που θέλει να πετύχει ο πολιτικός είναι να κάνει τους πολίτες αγαθούς και υπάκουους στους νόμους: «δοκεῖ δὲ καὶ ὁ κατ' ἀλήθειαν πολιτικὸς περὶ ταύτην μάλιστα πεπονησθαι· βούλεται γὰρ τοὺς πολίτας ἀγαθοὺς ποιεῖν καὶ τῶν νόμων ὑπηκόους».¹¹⁰ Στην αριστοτελική σκέψη η πολιτική χωρίς την άσκηση της αρετής δεν είναι πολιτική, χάνει την ουσία της ως έννοια. Η αρετή αποκτά κοινωνικές διαστάσεις, καθώς η πολιτεία συγκροτείται από τις πράξεις των πολιτών της. Η πολιτεία συγκροτείται από μια ομάδα ανθρώπων που ενεργούν από κοινού χάριν του κοινού αγαθού ««πολιτεία μὲν γὰρ ἢ τῶν ἀρχῶν τάξις ἐστὶ, ταύτας δὲ διανεμόνται πάντες ἢ κατὰ τὴν δύναμιν τῶν μετεχόντων ἢ κατὰ τιν' αὐτῶν ἰσότητα κοινήν»».¹¹¹ Ο Αριστοτέλης κάνει χρήση της «αρετολογικής διαλέκτου» προκειμένου να περιγράψει την ιδανική πολιτειακή κατάσταση. Στα δύο άκρα μεταξύ ενός ιδανικού πολιτειακού συστήματος βρίσκονται η ολιγαρχία και η δημοκρατία.¹¹² Τα δυο αυτά πολιτεύματα που βρίσκονται στα δύο άκρα κρίνονται από τον Αριστοτέλη σε σχέση με τον πλούτο, αφού το ιδανικό είναι να ισορροπούνται τα συμφέροντα φτωχών και πλουσίων και αυτό μπορεί να επιτευχθεί εφόσον ασχολούνται με την πολιτική οι άνθρωποι με «μέσο πλούτο» καθώς οι άνθρωποι της κατηγορίας αυτής μπορούν να επιλέγουν το σωστό καθώς είναι ενάρετοι μέσα από την τάση που έχουν να επιλέγουν τη μεσότητα. Η μεσότητα στην περίπτωση της ιδανικής πολιτείας σημαίνει την ενάρετη λύση μεταξύ των ακροτήτων του πλούτου.¹¹³ Η μεσότητα ως ουσία της αρετής καθορίζεται κάθε φορά από το υποκείμενο και αναζητείται ανάμεσα στην υπερβολή και την έλλειψη: «Ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν ἡ ἀρετὴ ἢ ἠθικὴ μεσότης, καὶ πῶς, καὶ ὅτι μεσότης δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν, καὶ ὅτι τοιαύτη ἐστὶ διὰ τὸ στοχαστικὴ τοῦ μέσου εἶναι τοῦ ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ἐν ταῖς πράξεσιν, ἱκανῶς εἴρηται. διὸ καὶ ἔργον ἐστὶ σπουδαῖον εἶναι. ἐν ἐκάστῳ γὰρ τὸ μέσον λαβεῖν ἔργον, οἷον κύκλου τὸ μέσον οὐ παντὸς ἀλλὰ τοῦ εἰδότος...».¹¹⁴ Η αριστοτελική μεσότητα επιτυγχάνεται με βάση τον

¹¹⁰ *Ἠθικά Νικομάχεια*, I, 1102a 9-10.

¹¹¹ Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, IV, 1290a 9-10.

¹¹² *Πολιτικά*, IV, 1294b 13-18.

¹¹³ *Πολιτικά*, IV, 1295b 34-40.

¹¹⁴ *Ἠθικά Νικομάχεια*, II, 1109a 20-26.

ορθό λόγο¹¹⁵ και το κοινωνικό πρότυπο του «φρονίμου»¹¹⁶ ή «σπουδαίου» πολίτη: «ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τάληθές αὐτῷ φαίνεται. καθ' ἑκάστην γὰρ ἕξιν ἰδίᾳ ἐστὶ καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τάληθές ἐν ἑκάστοις ὄρᾶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὄν...».¹¹⁷

Φαίνεται όμως να μην επαρκεί η ορθολογική σύλληψη της ηθικής αρετής και ο ορισμός της μέσα από το σχήμα της μεσότητας. Ο Pierre Aubenque κάνει λόγο για «υπαρξιακή νοησιарχία» προκειμένου να γίνει κατανοητή η έννοια της «φρονήσεως».¹¹⁸ Στο εν λόγω κείμενο η φρόνηση δε γνωρίζει άλλη ανάλυση και προσδιορισμό παρά το πρόσωπο του «φρονίμου». Πρόκειται δηλαδή για μια υπαρξιακή διαμόρφωση της κατάστασης λειτουργίας της φρόνησης στο αριστοτελικό ηθικό σύστημα και θεωρείται ως το τέλος κάθε πρακτού, δηλαδή ως το αγαθό της ευδαιμονίας που δεν είναι άλλο από την κατά το δυνατό ολοκληρωμένη πραγμάτωση του έργου του ανθρώπου. Στην περίπτωση αυτή η διατύπωση αυτή ίσως είναι κάπως παραπλανητική γιατί δίνει την εντύπωση πως η φρόνηση ταυτίζεται με το τέλος κάθε πρακτού, δηλαδή το αγαθό της ευδαιμονίας – ωστόσο, είναι γεγονός πως η φρόνηση που ενσαρκώνεται στο πρόσωπο του φρονίμου επιτρέπει την σωστή ανάπτυξη και άσκηση των ηθικών αρετών συμβάλλοντας έτσι στην πραγμάτωση της ευδαιμονίας. Αυτό θα μπορούσαμε να πούμε ότι υφίσταται στην ολόπλευρη ενεργοποίηση των ψυχικών δυνάμεων κατά την «άριστην και τελειοτάτην» των αρετών: «...ἕκαστον δ' εὔ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται· εἰ δ' οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην».¹¹⁹

Η υπαρξιακή σημασία της αρετής της φρόνησης κορυφώνεται στο αριστοτελικό κείμενο (*Ηθικά Νικομάχεια*) καθώς αποκτά προσωπικό χαρακτήρα και ενσαρκώνει την ίδια την πρακτική οργάνωση της ζωής. Το θεωρητικό και πολιτικό

¹¹⁵ Βλ. Mark A. Young, *Negotiating the Good Life: Aristotle and the Civil Society*, Routledge, London & New York 2017, σσ. 20-29, 120.

¹¹⁶ *Ο.π.*, σ. 35.

¹¹⁷ *Ηθικά Νικομάχεια*, 1113a 29-31.

¹¹⁸ Στέλιος Βιρβιδάκης, «Η αριστοτελική ηθική και οι σύγχρονες αντιθεωρητικές τάσεις στο χώρο της ηθικής φιλοσοφίας», *ό.π.*, σ. 317.

¹¹⁹ Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*, I, 1098a 15-18. Σε ότι αφορά τον προσδιορισμό της «αρίστης και της τελειοτάτης» των αρετών – η οποία μάλλον είναι η σοφία – ο Αριστοτέλης, αναφέρει σχετικά ότι τόσο η σοφία, όσο και η φρόνηση αποτελούν στην πραγματικότητα αρετές που είναι ιδιαίτερα αναγκαίες, ανεξαρτήτως της χρησιμοποίητάς τους, καθώς είναι αρετές των δύο μερών της ψυχής (του θεωρητικού και του πρακτικού λόγου). Βλ. *Ηθικά Νικομάχεια*, 1144a1-4.

σκηνικό του πρακτικού βίου διαμορφώνεται ουσιαστικά μέσω της συμβολής του φρονίμου, ο οποίος είναι ο ίδιος η φρόνηση και ενσαρκώνεται σε κάθε «καλό και αγαθό πολίτη»: «περὶ δὲ φρονήσεως οὕτως ἂν λάβοιμεν, θεωρήσαντες τίνας λέγομεν τοὺς φρονίμους. δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως. σημεῖον δ' ὅτι καὶ τοὺς περὶ τι φρονίμους λέγομεν, ὅταν πρὸς τέλος τι σπουδαῖον εὖ λογίσωνται, ὧν μὴ ἔστι τέχνη. ὥστε καὶ ὅλως ἂν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός. βουλευεται δ' οὐθεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδὲ τῶν μὴ ἐνδεχομένων αὐτῷ πράττειν. ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη μὲν μετ' ἀποδείξεως, ὧν δ' αἰ ἀρχαὶ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, τούτων μὴ ἔστιν ἀπόδειξις (πάντα γὰρ ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν)...».¹²⁰

Ο φρόνιμος είναι ως πρόσωπο, η συνισταμένη όλων εκείνων των ιδιοτήτων που συνιστούν τις προϋποθέσεις της ευδαιμονίας. Αξιοθαύμαστη είναι η βαθιά ανατομία που επιχειρεί στο θέμα αυτό ο Αριστοτέλης, παρουσιάζοντας τη φρόνηση να υπερβαίνει κάθε κριτήριο θεωρητικής ηθικής διάστασης και να αποκαλύπτεται ως μια ενορατική λειτουργία της ψυχής των ανθρώπων. Μια οντολογική ενορατική λειτουργία που δεν εγγυάται την «επιστήμη» αλλά: «...δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν, ὥσπερ εἴρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον. ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ· ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὄρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος, ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἰσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἷα αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ [ἐν τοῖς μαθηματικοῖς] ἔσχατον τρίγωνον· στήσεται γὰρ κάκεῖ. ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἰσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος τὸ ζητεῖν δὲ καὶ τὸ βουλευέσθαι διαφέρει· τὸ γὰρ βουλευέσθαι ζητεῖν τι ἐστίν. δεῖ δὲ λαβεῖν καὶ περὶ εὐβουλίας τί ἐστι, πότερον ἐπιστήμη τις ἢ δόξα ἢ εὐστοχία ἢ ἄλλο τι γένος...».¹²¹

Η φρόνηση ως διαδικασία σε κάθε εφαρμογή της σχετίζεται με τη βούλευση αρχικά. Η έννοια της βούλευσης αποδεικνύεται σημαντική καθώς μέσα στη φιλοσοφική σκέψη του Αριστοτέλη επιλύει προβλήματα δυσπρόσιτα. Είναι μια σημαντική εσωτερική δυνατότητα του ανθρώπου να καταλήγει στην ορθή βουλή. Φωτίζεται από τον ορθό λόγο και συνεπώς οδηγείται στη σωστή αντίληψη των πραγμάτων, προκειμένου να συμπεράνει τι πρέπει να πράξει σε κάθε περίπτωση. Ο φρόνιμος άνθρωπος θα εντοπίσει τους σκοπούς των πράξεών του και θα διερευνήσει

¹²⁰ *Ηθικά Νικομάχεια*, VI, 1140a 24-35.

¹²¹ *Ηθικά Νικομάχεια*, VI, 1142a 23-32 .

τρόπους επιτυχούς πραγματοποίησής τους. Μέσα από αυτή την ανάλυση η βούληση μεταβαίνει στο επίπεδο της κρίσης, η οποία ουσιαστικά είναι η προαίρεση, που προέρχεται από τη βούληση.¹²² Η φρόνηση είναι η διανοητική εκείνη αρετή μέσω της οποίας γνωρίζει κανείς το πλαίσιο εντός του οποίου μπορεί να κινηθεί προκειμένου να επιτύχει το καλύτερο αποτέλεσμα: «περὶ δὲ φρονήσεως οὕτως ἂν λάβοιμεν, θεωρήσαντες τίνας λέγομεν τοὺς φρονίμους. δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῶ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως. σημεῖον δ' ὅτι καὶ τοὺς περὶ τι φρονίμους λέγομεν, ὅταν πρὸς τέλος τι σπουδαῖον εὖ λογίσωνται, ὧν μὴ ἐστὶ τέχνη...».¹²³ Εντούτοις, το να κατέχει κάποιος την αρετή του φρονίμου δε σημαίνει ότι κατέχει και την ευδαιμονία καθώς η φρόνηση λειτουργεί περισσότερο ως μια «έξις» που καθοδηγείται από τον ορθό λόγο ως πρακτική σε θέματα καθημερινότητας, που έχουν να κάνουν με τον ίδιο τον άνθρωπο: «ὥστ' ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἕξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικὴν».¹²⁴

Ὅπως επισημαίνει σχετικά με την αρετή της φρόνησης ο Βιρβιδάκης: «σύμφωνα με την αριστοτελική θέση για την ενότητα των αρετών, (ο φρόνιμος) θα συνοψίζει στο πρόσωπό του όλες εκείνες τις ιδιότητες που αποτελούν αναγκαίες προϋποθέσεις της ευδαιμονίας».¹²⁵ Η χαρακτηριστική ποιότητα της φρόνησης «δεν περιγράφεται μέσα από κάποιο σύστημα κανόνων προς τους οποίους καλείται κανείς να συμμορφωθεί, αλλά καταδεικνύεται από την ικανότητα ευβουλίας που φαίνεται να αποτελεί μη μεταδόσιμο προσόν των προικισμένων με το κατάλληλο, πεπαιδευμένο «εκ της εμπειρίας» «όμμα της ψυχής», φρονίμων».¹²⁶

Η αρετή της σοφίας είναι μια κατεξοχήν διανοητική αρετή¹²⁷ η οποία αποκτάται μέσω της διδασκαλίας: «...ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν

¹²² Θεόδωρος Σκαλτσάς, *ό.π.*, σ. 29.

¹²³ *Ηθικά Νικομάχεια*, VI, 1140a 24-30.

¹²⁴ *Ηθικά Νικομάχεια*, VI, 1140b 20-21.

¹²⁵ Στέλιος Βιρβιδάκης, «Η αριστοτελική ηθική και οι σύγχρονες αντιθεωρητικές τάσεις στο χώρο της ηθικής φιλοσοφίας», *ό.π.*, σ. 173.

¹²⁶ *Ο.π.*, σ. 175.

¹²⁷ Ὅπως ειπώθηκε και ανωτέρω, ο Αριστοτέλης αναγνώριζε πέντε διανοητικές αρετές: την τέχνη, την επιστήμη, το νου, τη σοφία και τη φρόνηση, ἔξεις με τις οποίες η ψυχή μπορεί να αναγνωρίσει την αλήθεια: «...ἀρξάμενοι οὖν ἄνωθεν περὶ αὐτῶν πάλιν λέγωμεν. ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῶ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμὸν· ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς· ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξη ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι. ἐπιστήμη μὲν οὖν τί ἐστίν, ἐντεῦθεν φανερόν, εἰ δεῖ ἀκριβολογεῖσθαι καὶ μὴ ἀκολουθεῖν ταῖς ὁμοιότησιν». *Ηθικά Νικομάχεια*, VI, 1139b 15-20.

τιμιωτάτων τῇ φύσει»¹²⁸ και συνυπάρχει με τη φρόνηση στην αριστοτελική αρετολογία παρόλο που υφίσταται ένας διαχωρισμός μεταξύ τους. Κατά τον Αριστοτέλη ενδεχομένως, ένας σοφός να μην είναι φρόνιμος καθώς η γνώση που διαθέτει δεν του επιτρέπει την άμεση διευθέτηση των καθημερινών πρακτικών ζητημάτων. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι αυτό του Θαλή και του Αναξαγόρα από την αρχαιότερη περίοδο: «...διὸ Ἀναξαγόραν καὶ Θαλῆν καὶ τοὺς τοιούτους σοφοὺς μὲν φρονίμους δ' οὐ φασιν εἶναι, ὅταν ἴδωσιν ἀγνοοῦντας τὰ συμφέροντα ἑαυτοῖς, καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια εἰδέναι αὐτούς φασιν, ἄχρηστα δ', ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν. ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλευσασθαι· τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτ' ἔργον εἶναι φαμεν, τὸ εἶ βουλευέσθαι, βουλευέται δ' οὐδεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδ' ὅσων μὴ τέλος τι ἔστι, καὶ τοῦτο πρακτὸν ἀγαθόν.¹²⁹ Η φρόνηση στην αριστοτελική αρετολογία είναι κάτι σαν επιβλέπουσα μεταξύ των αρετών, επιβλέπει δηλαδή και διευκολύνει το έργο της σοφίας.¹³⁰ Η φρόνηση είναι επομένως «πρακτική σοφία», παρέχει προϋποθέσεις για την απόκτηση της σοφίας. Η φρόνηση παίζει το ρόλο της επιστήμης της ιατρικής, όπως και η ιατρική βρίσκεται παρούσα και επισημαίνει όλους εκείνους τους τρόπους και μεθόδους που μπορούν να καταστήσουν έναν άνθρωπο υγιή έτσι και η φρόνηση υποδεικνύει κάθε φορά στην αρετή της σοφίας τους τρόπους με τους οποίους ο «αγαθός άνθρωπος» θα αποκτήσει τον «ευδαίμονα βίο»: «καθ' ἧς δὲ ἀπλῶς λέγεται ἀγαθός, οὐκ ἐνδέχεται· ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ ὑπαρχούση πᾶσαι ὑπάρξουσιν. δῆλον δέ, κἂν εἰ μὴ πρακτικὴ ἦν, ὅτι ἔδει ἂν αὐτῆς διὰ τὸ τοῦ μορίου ἀρετὴν εἶναι, καὶ ὅτι οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ' ἄνευ ἀρετῆς· ἡ μὲν γὰρ τὸ τέλος ἡ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κυρία γ' ἔστι τῆς σοφίας οὐδὲ τοῦ βελτίονος μορίου, ὥσπερ οὐδὲ τῆς ὑγιείας ἡ ιατρικὴ· οὐ γὰρ χρῆται αὐτῇ, ἀλλ' ὀρᾷ ὅπως γένηται· ἐκείνης οὖν ἔνεκα ἐπιτάττει, ἀλλ' οὐκ ἐκείνη. ἔτι ὅμοιον κἂν εἴ τις τὴν πολιτικὴν φαίη ἄρχειν τῶν θεῶν, ὅτι ἐπιτάττει περὶ πάντα τὰ ἐν τῇ πόλει».¹³¹

Στη συνέχεια θα αναφερθούμε στις τρεις αρετές της ανδρείας, της σωφροσύνης και της δικαιοσύνης οι οποίες διαθέτουν το αριστοτελικό χαρακτηριστικό της μεσότητας και αποτελούν έναν ιδιαίτερο συνδυασμό κριτίου μεταξύ

¹²⁸ *Ηθικά Νικομάχεια*, VI, 1141b 2-4.

¹²⁹ *Ηθικά Νικομάχεια*, VI, 1141b 4-12.

¹³⁰ *Ηθικά Νικομάχεια*, VI, 1144a 1-14.

¹³¹ *Ηθικά Νικομάχεια*, VI, 1145a 1-10.

της αριστοτελικής φιλοσοφίας και της ορθόδοξης πατερικής παράδοσης. Για να αναφερθούμε πιο συγκεκριμένα: αρχικά, ο Αριστοτέλης αναφέρει ως χαρακτηριστικό των αρετών τη μεσότητα¹³² η οποία τίθεται μεταξύ υπερβολής και ελλείψεως¹³³. Έτσι, η ανδρεία αποτελεί μεσότητα μεταξύ θρασύτητας και δειλίας, η σωφροσύνη μεσότητα μεταξύ ακολασίας και αναισθησίας, ενώ η ελευθεριότητα είναι μεσότητα μεταξύ της ασωτίας και της φιλαργυρίας.¹³⁴ Σε αυτή τη μεσότητα των συγκεκριμένων αρετών αναφέρεται και ένας εκπρόσωπος της ορθόδοξης πατερικής παράδοσης ο άγιος Γρηγόριος ο Σιναΐτης. Ο Όσιος Γρηγόριος ο Σιναΐτης αναφέρεται στις ίδιες με εκείνες του Αριστοτέλη αρετές, οι οποίες όπως αναφέρει χαρακτηριστικά «βρίσκονται στο μέσο». «Είναι λοιπόν τέσσερις οι καθολικές αρετές: ανδρεία, φρόνηση, σωφροσύνη και δικαιοσύνη [...] της ανδρείας η υπερβολή είναι η θρασύτητα και η έλλειψή της είναι η δειλία. Της φρονήσεως, η πονηρία και η άγνοια. Της σωφροσύνης, η ακολασία και η ηλιθιότητα. Της δικαιοσύνης, η πλεονεξία και η αδικία ή μειονεξία. Γιατί οι αρετές βρίσκονται στο μέσο...».¹³⁵ Στο σημείο αυτό προκύπτει όμως το ακόλουθο, στην αριστοτελική αρετολογία, η ανδρεία ίσως είναι ένα απλό παράδειγμα ηθικής αρετής, αλλά η σωφροσύνη και ιδιαίτερα η δικαιοσύνη μάλλον ξεχωρίζουν από όλες τις άλλες (σε αυτό αναφερόμαστε ενδελεχώς παρακάτω).

Ως προς την αριστοτελική αρετή της ανδρείας, ο γνωστότερος σε όλους μας ορισμός της είναι: «μεσότητα μεταξύ φόβου και υπερβολικού θάρρους».¹³⁶ Ο ανδρείος κατά τον Αριστοτέλη είναι εκείνος ο οποίος εισέρχεται μέσα από διάφορες δυσμενείς συνθήκες και φόβους προκειμένου να εξέλθει αλώβητος από αυτές: «...ανδρείας δ' ἐστὶ τὸ δυσέκπληκτον ὑπὸ φόβων τῶν περὶ θάνατον, καὶ τὸ εὐθαρσῆ ἐν τοῖς δεινοῖς, καὶ τὸ εὐτολμον πρὸς τοὺς κινδύνους, καὶ τὸ μᾶλλον αἰρεῖσθαι τεθνάναι καλῶς ἢ αἰσχρῶς σωθῆναι, καὶ τὸ νίκης αἴτιον εἶναι. ἔτι δὲ ἀνδρείας ἐστὶ καὶ τὸ πονεῖν καὶ καρτερεῖν καὶ αἰρεῖσθαι ἀνδραγαθίζεσθαι. παρέπεται δὲ τῇ ἀνδρείᾳ καὶ ἡ εὐτολμία καὶ ἡ εὐψυχία καὶ τὸ θάρσος καὶ τὸ θράσος, ἔτι δὲ καὶ ἡ φιλοπονία καὶ ἡ καρτερία».¹³⁷ Ο άντρας που κατέχει την αρετή της ανδρείας μπορεί να αισθάνεται το

¹³² *Ηθικά Νικομάχεια*, 1106b 26.

¹³³ *Ηθικά Νικομάχεια*, 1104a 25-26, 1106a 29.

¹³⁴ *Ηθικά Νικομάχεια*, 1104a 18 – 1104b 26 & 1119b 22.

¹³⁵ Βλ. αγίου Γρηγορίου Σιναΐτη, *Κεφάλαια πάνυ όφέλιμα*, PG 150, 1265D.

¹³⁶ «...πρῶτον περὶ ἀνδρείας. ὅτι μὲν οὖν μεσότης ἐστὶ περὶ φόβους καὶ θάρρη...». *Ηθικά Νικομάχεια*, III, 1115a 6-7.

¹³⁷ Αριστοτέλους, *Περὶ Αρετῶν καὶ Κακιῶν*, 1250b 43-1251a 5.

φόβο αλλά δεν κυριεύεται από αυτόν καθώς έχει ως κύριο στόχο του (τελεολογικό κίνητρο) την επίτευξη του καλού¹³⁸ παρά τον όποιο κίνδυνο που ελλοχεύει: «ὁ δὲ ἀνδρεῖος ἀνέκκλητος ὡς ἄνθρωπος. φοβήσεται μὲν οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα, ὡς δεῖ δὲ καὶ ὡς ὁ λόγος ὑπομένει τοῦ καλοῦ ἕνεκα· τοῦτο γὰρ τέλος τῆς ἀρετῆς. ἔστι δὲ μᾶλλον καὶ ἤττον ταῦτα φοβεῖσθαι, καὶ ἔτι τὰ μὴ φοβερὰ ὡς τοιαῦτα φοβεῖσθαι [...] καλοῦ δὲ ἕνεκα ὁ ἀνδρεῖος ὑπομένει καὶ πράττει τὰ κατὰ τὴν ἀνδρείαν».¹³⁹ Στο σημείο αυτό ο Αριστοτέλης προβαίνει σε διαχωρισμό της αρετής της ανδρείας από την πολιτική αρετή¹⁴⁰ και προσπαθεί να επισημάνει τις συνθήκες εκείνες που την γεννούν. Η στρατιωτική ανδρεία για παράδειγμα είναι αποτέλεσμα εμπειρίας και γνώσης του ατόμου: «...ἡ στρατιωτικὴ· αὕτη δὲ δι' ἐμπειρίαν καὶ τὸ εἰδέναι».¹⁴¹ Πέρα από τη στρατιωτική μορφή ανδρείας υπάρχει και άλλη μία, εκείνη της «ατελούς ανδρείας» που εκδηλώνεται εξαιτίας της απειρίας και της απήφισης των ενδεχόμενων κινδύνων από μέρους ενός ατόμου: «δ' ἢ δι' ἀπειρίαν καὶ ἄγνοιαν, δι' ἣν τὰ παιδιά καὶ οἱ μαινόμενοι οἷ μὲν ὑπομένουσι τὰ φερόμενα...».¹⁴² Επιπλέον, ο Αριστοτέλης παραθέτει και την ανδρεία εκείνη η οποία εμφανίζεται εξαιτίας της υπερβολικής αισιοδοξίας που μπορεί να δείχνει ένα άτομο για τον τελικό σκοπό καθώς και αυτή η ανδρεία που έχει να κάνει με το προσωπικό πάθος, τον έρωτα ή το θυμό: «...ἄλλη δ' ἢ κατ' ἐλπίδα, καθ' ἣν οἱ τε κατευτυχηκότες πολλάκις ὑπομένουσι τοὺς κινδύνους καὶ οἱ μεθύοντες· εὐέλπιδας γὰρ ποιεῖ ὁ οἶνος. ἄλλη δὲ διὰ πάθος ἀλόγιστον, οἷον δι' ἔρωτα καὶ θυμόν».¹⁴³

Άλλη μία αριστοτελική αρετή της οποίας η λειτουργία συνδέεται σαφέστερα και αμεσότερα με αυτή της φρόνησης, είναι η σωφροσύνη. Η σωφροσύνη εν προκειμένω, θεωρείται σωτηρία της φρόνησης: «...ἔνθεν καὶ τὴν σωφροσύνην τούτῳ προσαγορευόμεν τῷ ὀνόματι, ὡς σῶζουσιν τὴν φρόνησιν. σῶζει δὲ τὴν τοιαύτην ὑπόληψιν. οὐ γὰρ ἅπασαν ὑπόληψιν διαφθείρει οὐδὲ διαστρέφει τὸ ἡδὺ καὶ λυπηρόν, οἷον ὅτι τὸ τρίγωνον...»¹⁴⁴ Είναι μία εκ των ηθικών αρετών και συνδέεται με τις σωματικές ηδονές: «...σωφροσύνης δ' ἐστὶ τὸ μὴ θαυμάζειν τὰς ἀπολαύσεις τῶν

¹³⁸ Θα πρέπει να διευκρινιστεί στο σημείο αυτό ότι το καλό είναι αισθητική έννοια – σημαίνει το ωραίο – και είναι δύσκολο να αποδοθεί στα νέα ελληνικά – εδώ παραπέμπει περισσότερο σε αρχοντική συμπεριφορά και συνδέεται με τον αρχαιοελληνικό τρόπο σκέψης.

¹³⁹ *Ηθικά Νικομάχεια*, III, 1115b 13-24.

¹⁴⁰ *Ηθικά Νικομάχεια*, III, 1116a 18-19.

¹⁴¹ Αριστοτέλους, *Ηθικά Ευδήμεια*, III, 1229a 14-15.

¹⁴² *Ηθικά Ευδήμεια*, III, 1229a 16-17.

¹⁴³ *Ηθικά Ευδήμεια*, III, 1229a 18-21.

¹⁴⁴ *Ηθικά Νικομάχεια*, VI, 1140b 11-14.

σωματικῶν ἡδονῶν, καὶ τὸ εἶναι πάσης ἀπολαύσεως αἰσχυρᾶς ἡδονῆς ἀνόρεκτον, καὶ τὸ φοβεῖσθαι καὶ τὴν δικαίαν ἄδειαν, καὶ τὸ τετάσθαι περὶ τὸν βίον ὁμοίως ἔν τε μικροῖς καὶ μεγάλοις».¹⁴⁵ Ο σῶφρων ἄνθρωπος ἀντιμετωπίζει ἐπιτυχῶς τις διάφορες καθημερινές ἡδονές του¹⁴⁶ καὶ κάνοντας χρῆση τῆς ἀρετῆς τῆς φρόνησης διαχειρίζεται με μετριοπάθεια τις διάφορες ἐπιθυμίες του.¹⁴⁷ Ἀξίζει στο σημεῖο αὐτὸ νὰ αναρωτηθούμε ἀν ἡ χαρακτηριστικὴ λειτουργία τους μας βοηθάει νὰ κατανοήσουμε καλύτερα καὶ ἐκείνη ὅλων των ἄλλων ἠθικῶν ἀρετῶν.

Τέλος, ἡ ἀρετὴ τῆς δικαιοσύνης γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη εἶναι ἰδιαίτερα σημαντικὴ καθὼς μέσω αὐτῆς ὠφελεῖται τὸ σύνολο τῆς κοινωνίας. Ἡ δικαιοσύνη «εἶναι ἡ πρώτη ἀρετὴ στὴν ὁποία ἐμπεριέχονται ὅλες οἱ ἄλλες».¹⁴⁸ Εἶναι προσανατολισμένη σαφέστερα ἀπὸ ὅλες τις ἄλλες «πρὸς ἕτερον». Ἡ δικαιοσύνη εἶναι περισσότερο μία «ἕξις» με βάση τὴν ὁποία πράττει κάποιος τὰ δίκαια: «...καὶ ποία μεσότης ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη, καὶ τὸ δίκαιον τίνων μέσον. ἡ δὲ σκέψις ἡμῖν ἔστω κατὰ τὴν αὐτὴν μέθοδον τοῖς προειρημένοις. ὀρῶμεν δὴ πάντας τὴν τοιαύτην ἕξιν βουλομένους λέγειν δικαιοσύνην, ἀφ' ἧς πρακτικοὶ τῶν δικαίων εἰσὶ καὶ ἀφ' ἧς δικαιοπραγοῦσι καὶ βούλονται τὰ δίκαια».¹⁴⁹ Ἡ ἀρετὴ τῆς δικαιοσύνης λειτουργεῖ ὡς «ἕξις» που «λαμβάνει συγκεκριμένη μορφή με τὴν ἐπανάληψη ἐνός συγκεκριμένου τρόπου συμπεριφοράς».¹⁵⁰ Ἡ ἀριστοτελικὴ ἀρετὴ τῆς δικαιοσύνης ἐντὸς τοῦ πλαισίου τῆς πολιτείας εἰθίσται νὰ λειτουργεῖ ὡς ἓνας ἐξαναγκασμὸς καθὼς ἐκφράζεται μέσα ἀπὸ τὴν ἰσχὺ των νόμων: «ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπὸ τινος φρονήσεως καὶ νοῦ. καὶ τῶν μὲν ἀνθρώπων ἐχθαίρουσι τοὺς ἐναντιουμένους ταῖς ὀρμαῖς, κἂν ὀρθῶς αὐτὸ δρῶσιν».¹⁵¹ Εἶναι μία ἀρετὴ που ἀφορᾶ τόσο τὸν ἴδιο μας τὸν εαυτὸ ὅσο καὶ τὸ σύνολο των ἀνθρώπων μιᾶς πόλης.¹⁵² Ὁ Ἀριστοτέλης ἐπομένως, στο Ε' βιβλίον των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* ἐξυψώνει τὴ δικαιοσύνη θεωρώντας τὴ ὡς τὴ μεγαλύτερη καὶ ὑψίστη ἀρετὴ. Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἡ δικαιοσύνη εἶναι μιᾶ ἀρετὴ

¹⁴⁵ *Περὶ Ἀρετῶν καὶ Κακιῶν*, 1250b 6-9.

¹⁴⁶ *Ἠθικά Νικομάχεια*, III, 1118a 26-32.

¹⁴⁷ *Ἠθικά Νικομάχεια*, III, 1119a 12-17.

¹⁴⁸ Βλ. Πέτρος Φαραντάκης, «Οἱ ἐννοεῖς τοῦ ἠθους καὶ τοῦ δικαίου στὸν ἀριστοτελικὸ τρόπο ζωῆς καὶ στὶς σύγχρονες ἀντιλήψεις περὶ δικαιοσύνης», Στο Κ. Βουδούρης (ἐπιμ.) *Περὶ δικαιοσύνης: Ἡ πλατωνικὴ καὶ ἀριστοτελικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴ δικαιοσύνη σὲ συσχετισμὸ πρὸς τὶς νεώτερες καὶ σύγχρονες θεωρίες γιὰ τὴ δικαιοσύνη*, Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Εταιρεία, Αθήνα 1989, σ. 454 (σσ. 454-460).

¹⁴⁹ *Ἠθικά Νικομάχεια*, V, 1129a 4-9.

¹⁵⁰ Πέτρος Φαραντάκης, ὁ.π., σ. 455.

¹⁵¹ *Ἠθικά Νικομάχεια*, X, 1180a 21-24.

¹⁵² *Ἠθικά Νικομάχεια*, V, 1129b 30-33.

που αφορά τους άλλους, τη σχέση μας δηλαδή με τους άλλους μέσα στην κοινωνία. «Τονίζεται ιδιαίτερα στη φιλοσοφία του Αριστοτέλη το πολιτικό στοιχείο της δικαιοσύνης». Η δικαιοσύνη ως αρετή σχετίζεται άμεσα με την ισότητα μέσα στην πολιτεία των ανθρώπων, ενώ το αντίθετό της δηλαδή το κακό, «εκδηλώνεται» με τη μορφή της ανισότητας.¹⁵³

1.4. Η έννοια της αρετής στα φιλοσοφικά συστήματα των Επικούρειων και Στωικών

Στη συγκεκριμένη ενότητα εκείνο το οποίο μας ενδιαφέρει είναι να μελετήσουμε την έννοια της αρετής μέσα από τη θεώρηση δύο μεγάλων φιλοσοφικών συστημάτων των Επικούρειων και των Στωικών, σε αντιπαραβολή με την αριστοτελική αρετή. Από τη μία πλευρά έχουμε την ηθική θεωρία του Επίκουρου που στηρίζεται στην ανθρώπινη ψυχολογία, στη μελέτη και ανάλυση των παθών αλλά και στη γενικότερη «λειτουργία των λογικών δυνάμεων» του ατόμου, καθώς και στις διάφορες «προϋποθέσεις της ατομικής οντολογίας της φυσικής». Όπως επισημαίνει σχετικά ο J. P. Anton, «ως προς τη φυσική και τη ψυχολογία ο Επίκουρος ακολουθεί το παράδειγμα του Πλάτωνος και του Αριστοτέλη για τη συστηματική στήριξη των απόψεών του [...] στην ηθική του φιλοσοφία καλλιεργεί την παράδοση περί της αιρέσεως βίου με σκοπό την επίτευξη της σοφίας που εξασφαλίζει το ύψιστο αγαθό με τη συμβολή της αρετής της αταραξίας».¹⁵⁴ Από την άλλη πλευρά έχουμε το «πολυσυζητημένο θέμα» όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο J. P. Anton της θέσης των Στωικών απέναντι στην αρετή. Κατά τον Anton «η διαίρεση της φιλοσοφίας σε τρεις κλάδους φυσική, λογική, ηθική, ανταποκρίνεται στον πανθειστικό υλισμό των Στωικών».¹⁵⁵ Εκείνο που γίνεται περισσότερο ξεκάθαρο εκ των ανωτέρω είναι ότι όταν μιλάμε για αρετή στους Στωικούς και τους Επικούρειους, έχουμε να κάνουμε αυτόματα με μία ερμηνεία η

¹⁵³ Θα πρέπει να διευκρινιστεί στο σημείο αυτό ότι «ο Αριστοτέλης κάνει διάκριση μεταξύ διορθωτικής και διανεμητικής δικαιοσύνης» (βέβαια, η ανάλυση της δικαιοσύνης είναι πιο περίπλοκη). Η αρετή της δικαιοσύνης εκφράζει στην πραγματικότητα την υπακοή της ανθρώπινης συμπεριφοράς στους νόμους της πολιτείας. Βλ. Παύλος, Κ. Σούρλας, *Φιλοσοφία του δικαίου μία ιστορική εισαγωγή*, Τόμος Α: *Αρχαιότητα*, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα – Κομοτηνή 2000, σσ. 107-109.

¹⁵⁴ John Peter Anton, *ό.π.*, σ. 140.

¹⁵⁵ *Ο.π.*, σ. 141.

οποία διαμορφώνεται από τη διύλιση μίας έννοιας ή ενός θεωρητικού σχήματος εντός ενός ολόκληρου φιλοσοφικού συστήματος (κάνουμε λόγο αντίστοιχα για τα δύο φιλοσοφικά συστήματα). Εκ των πραγμάτων, η έννοια της αρετής διαμορφώνεται βάσει μια ολοκληρωμένης φιλοσοφίας η οποία διέρχεται από την θεώρηση των ανθρωπίνων αξιών και πεποιθήσεων

Κατά τον Edelstein, οι Στωικοί σε αντίθεση προς τον Αριστοτέλη που πιστεύει πως ο θυμός δύναται να «παρακινήσει» ένα άτομο σε «σπουδαίες πράξεις», «αμφιβάλλουν» για τη θετική ενίσχυση των παθών στην «υπόθεση της αρετής». Σύμφωνα με τη στωική αντίληψη περί των καθημερινών πραγμάτων τόσο τα κακά όσο και τα καλά πάθη δεν είναι τίποτα περισσότερο ή τίποτα λιγότερο από «κακούς στρατιώτες» που κρατούν το άτομο σε μία επισφαλή κατάσταση¹⁵⁶. Η αρετή που έχει σημασία για τους Στωικούς φιλοσόφους είναι αυτή η οποία «βασίζεται σε αρχές» και δεν έχει ως κατευθυντήριες δυνάμεις της τα πάθη.¹⁵⁷ Ο Edelstein¹⁵⁸ προσπαθώντας να ερμηνεύσει τον απρόθυμο Στωικό σοφό ο οποίος «εξαλείφοντας ή αποβάλλοντας αδιακρίτως τα πάθη» δεν αφήνει κανένα περιθώριο για τα «μετριασμένα πάθη» όπως κάνουν οι Αριστοτελικοί, καταλήγει σε ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα από την ποίηση του Alexander Pope: «Στη χαλαρή τους απάθεια αφήστε τους Στωικούς να καυχηθούν. Η αρετή που τους καθόρισε, είναι λες και βρίσκεται παγιδευμένη μέσα σε πάγο. Μικρόψυχη αρετή, αποσυρόμενη στο στήθος».¹⁵⁹ Όπως εξηγεί στη συνέχεια ο Edelstein αυτή η στάση των Στωικών δεν έχει να κάνει σε καμία περίπτωση με αδιαφορία τους προς το συνάνθρωπο αλλά σχετίζεται με τη συνέπεια προς το φιλοσοφικό τους σύστημα. Αυτό εξηγεί το γεγονός ότι η συμπόνια του Στωικού φιλοσόφου δεν μπορεί να είναι ούτε «προσποιητή» ούτε «επιτηδευμένη» γιατί «δεν του επιτρέπεται να ψεύδεται».¹⁶⁰ Επιπλέον, αυτό γίνεται περισσότερο ξεκάθαρο μέσα από την επισήμανση του Επίκτητου: «όταν συναντήσεις κάποιον ο οποίος εκφράζει με κλάματα την οδύνη του είτε επειδή αποχωρίζεται το παιδί του είτε εξαιτίας κάποιας άλλης απώλειας, πρόσεχε μη παρασυρθείς από τη συμπόνια προς αυτόν για την άσχημη κατάσταση στην οποία βρίσκεται. Θα πρέπει να έχεις ευθύς αμέσως

¹⁵⁶ Πάντως φαίνεται να διακρίνουν τις «ευπάθειες» από τα υπόλοιπα πάθη. Βλ. σχετικά τη διατριβή της Χριστίνας Κούρφαλη, *Η άσκηση ως τέχνη του βίου στη στωική φιλοσοφία*, Διδακτορική διατριβή, ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη 2010, ιδιαίτερα σσ. 105-113.

¹⁵⁷ Ludwig Edelstein, *Ο Στωικός Σοφός: Το αληθινό νόημα του Στωικισμού*, μτφρ. Ροζίνα Μπέρκνερ, Θύραθεν (Oxford University Press), Θεσσαλονίκη 2002, σ. 18.

¹⁵⁸ *Ο.π.*

¹⁵⁹ Alexander Pope, *An Essay on Man*, Επιστολή II, Ενότητα III.

¹⁶⁰ Ludwig Edelstein, *ό.π.*, σ. 19.

υπόψη σου ότι ο άλλος δεν θλίβεται εξαιτίας του γεγονότος αυτού καθ' αυτού, αλλά εξαιτίας των ερμηνειών που ο ίδιος έχει δώσει για το συγκεκριμένο γεγονός και κατ' επέκταση για τη δυσχερή θέση στην οποία βρίσκεται. Στην περίπτωση αυτή, μη διστάσεις να συμπαρασταθείς στον άνθρωπο αυτό, μη διστάσεις να εκφράσεις τη συμπαραστάσή σου αυτή ακόμη και με αναστεναγμούς, πρόσεχε όμως μη στενάξεις και μέσα σου».¹⁶¹ Σύμφωνα με τον Στωικό φιλόσοφο Επίκτητο το να συναισθάνεσαι τον πόνο του άλλου και να προσφέρεις τη βοήθειά σου σε αυτόν δε σημαίνει και ότι θα πρέπει να οδηγηθείς σε μία υπερβολική συμπόνια, γιατί αυτή η υπερβολική συμπόνια μπορεί να οδηγήσει και εσένα τον ίδιο σε μία αυτοκαταστροφική κατάσταση. Ο Edelstein έχοντας υπόψη του την Επικτήτια φιλοσοφία αναφέρει το εξής παράδειγμα: «...Άλλο έχει στο νου του ο Επίκτητος: να συναισθάνεσαι και να προσφέρεις βοήθεια στον άλλο, με τον ίδιο τρόπο που θα προσπαθούσες να σώσεις κάποιον που πνίγεται μες στη θάλασσα. Με το να στέκεσαι στην ακτή δεν τον σώζεις· πρέπει να μπει στο νερό· και θα το κάνεις επειδή τον συμπονάς. Όμως δεν θα αφηθείς να σε παρασύρει το ρεύμα. Μ' άλλα λόγια, δεν πρέπει να συμπονάς υπερβολικά, αλλιώς θα πνιγείτε και οι δύο. Να μην χάνεις από τα μάτια σου την ευρύτερη εικόνα [...] Αυτός που δεν έχει προσβληθεί από το κακό πρέπει να έχει το μυαλό του καθαρό και ψύχραιμο· να δίνει φρόνιμες συμβουλές. Και μπορεί να το κάνει μόνο αν, χωρίς να ξεχνά πως δεν είναι ο ίδιος που υποφέρει, είναι σε θέση να δει τα πράγματα στις αληθινές τους διαστάσεις».¹⁶²

Εκείνο το οποίο αναδεικνύεται εκ των ανωτέρω παραγράφων είναι ότι η Στωική φιλοσοφία περί της αρετής απομακρύνεται από την αριστοτελική μεσότητα και αυτό μπορεί να γίνει φανερό μέσα από μία καθημερινή ανθρώπινη αντίδραση. Εκείνο που προέχει για τον Στωικό φιλόσοφο δεν είναι η τέλεια ισορροπία (αριστοτελική μεσότητα) μεταξύ δύο εμπαθών ακροτήτων από τις οποίες ενδεχομένως να διακατέχεται το άτομο. Αυτό που είναι μείζονος σημασίας για τον Στωικό σοφό είναι η συνεπής του στάση προς το φιλοσοφικό του σύστημα, προς εκείνο δηλαδή τον σκοπό της ζωής που για τον Στωικό «ταυτίζεται με τον ενάρτεο

¹⁶¹ «Όταν κλαίοντα ἴδης τινὰ ἐν πένθει ἢ ἀποδημούντος τέκνου ἢ ἀπολωλεκότα τὰ ἑαυτοῦ, πρόσεχε μὴ σε ἢ φαντασία συναρπάσῃ ὡς ἐν κακοῖς ὄντος αὐτοῦ τοῖς ἐκτός, ἀλλ' εὐθύς ἔστω πρόχειρον ὅτι «τοῦτον θλίβει οὐ τὸ συμβεβηκός (ἄλλον γὰρ οὐ θλίβει), ἀλλὰ τὸ δόγμα τὸ περὶ τούτου». μέχρι μέντοι λόγου μὴ ὀκνεῖ συμπεριφέρεσθαι αὐτῷ, κὰν οὕτω τύχη, καὶ συνεπιστενάξαι: πρόσεχε μέντοι μὴ καὶ ἔσωθεν στενάξῃς». Επίκουρου, *Ἐγχειρίδιον*, 16.

¹⁶² Ludwig Edelstein, *ό.π.*

βίο». ¹⁶³ Η Στωική φιλοσοφία αποτελεί ένα σύστημα το οποίο ως προς την ηθική του, κινείται μεταξύ αρετής και κακίας. Οι δύο αυτές καταστάσεις αποτελούν τους δύο πυλώνες μεταξύ των οποίων εκτυλίσσεται η ανθρώπινη συμπεριφορά. Η αρετή «από μόνη της είναι το αγαθό» ενώ καταστάσεις όπως ο θάνατος, η αρρώστια και η υγεία, η φτώχεια και η εύπορη ζωή κ.ά., είναι «αδιάφορα», είναι δηλαδή πράγματα ευχάριστα ή δυσάρεστα που από την φύση τους δεν έχουν καμιά θετική ή αρνητική αξία. ¹⁶⁴ Αυτές οι καταστάσεις είναι για τους Στωικούς «μη προτιμώμενα αδιάφορα» ¹⁶⁵ και θα πρέπει να προσπαθεί ο άνθρωπος να τις αποφεύγει χωρίς να θέτει σε κίνδυνο την αρετή. Ο Sharples συγκεκριμένα δίνει ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα της Στωικής φιλοσοφίας: «δεν θα κλέψουμε για να πληρώσουμε τον γιατρό». Εκείνο δηλαδή που μετράει στην πραγματικότητα για τον Στωικό σοφό είναι μια φυσικότητα στην ανθρώπινη συμπεριφορά, «να συμπεριφερόμαστε δηλαδή λογικά, ενάρετα να προσπαθούμε να αποφεύγουμε» και δεν έχει τελικά σημασία το αν καταφέρνουμε να τα αποφύγουμε. ¹⁶⁶ Ως προς τη στωική προσέγγιση περί των «αδιαφόρων» ο Sharples αναφέρει έναν εκ των πρώτων Στωικών τον Αρίστωνα από τη Χίο ο οποίος «απέριψε την ιδέα των προτιμώμενων και μη προτιμώμενων αδιαφόρων υποστηρίζοντας ότι τα πάντα πλην της αρετής και της κακίας είναι αδιάφορα». Αυτή του όμως η πεποίθηση τον καθιστούσε αιρετικό για το φιλοσοφικό σύστημα των Στωικών καθώς έπαιρνε μία ακραία θέση τείνοντας να απογυμνώσει την αρετή αφαιρώντας το περιεχόμενό της. Η πεποίθησή του τον οδηγούσε πολύ κοντά στις θέσεις των Κυνικών φιλοσόφων. ¹⁶⁷ Η περί αρετής επομένως διδασκαλία

¹⁶³ Ο.π., σ. 17.

¹⁶⁴ Anthony Arthur Long & David Neil Sedley, *The Hellenistic Philosophers: Volume 2, Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*, Cambridge University Press, UK 1987, σ. 355.

¹⁶⁵ «ὄντων γὰρ ἐν τῇ φύσει τῶν μὲν ἀγαθῶν τῶν δὲ κακῶν τῶν δὲ [καὶ] μεταξύ καὶ καλουμένων ἀδιαφόρων, οὐδεὶς ἔστιν ἀνθρώπων ὃς οὐ βούλεται τάγαθὸν (1064d) ἔχειν μᾶλλον ἢ τὸ ἀδιάφορον <καὶ τὸ ἀδιάφορον> ἢ τὸ κακόν». Πλουτάρχου, *Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς Στωικούς (De communibus notitiis adversus Stoicos)*, 1064d. Σε αυτή την περίπτωση ως ένα προτιμητέο αδιάφορο για τους Στωικούς θα μπορούσε να αναφερθεί ο θάνατος, ενώ η υγεία είναι ηθικά αδιάφορη μεν, αλλά προτιμώμενη δε. Η ζωή δηλαδή ήταν για τους Στωικούς ένα αδιάφορο προτιμώμενο αλλά ήταν προτιμητέα σε σύγκριση με τον θάνατο, καθώς η δυνατότητα να ζήσει κάποιος σήμαινε αυτόματα και τη δυνατότητα επιδίωξης της αρετής.

¹⁶⁶ Robert Sharples, *Στωικοί, Επικούρειοι και Σκεπτικοί: Μια εισαγωγή στην Ελληνιστική φιλοσοφία*, μτφρ. Μαρίνα Λυπουρλή, Γιάννης Αβραμίδης, Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 2002, σ. 173.

¹⁶⁷ Όπως επισημαίνει ο Sharples σχετικά με την έννοια της αρετής στους Κυνικούς και τους Στωικούς, υπήρχε μια βασική διαφορά μεταξύ τους. Ο Ζήνων, ιδρυτής της αρχαίας Στοάς και δη της Στωικής Σχολής ενστερνίστηκε τη θέση των Κυνικών φιλοσόφων περί της αρετής,

των Στωικών βρίσκονταν σε συμφωνία με το φιλοσοφικό οικοδόμημα το οποίο ορθώθηκε από την αρχαιότερη έως και τη νεότερη Στοά.

Η αρετή του Στωικού σοφού «συνίσταται όχι στο ότι απλώς αληθεύουν οι μεμονωμένες κρίσεις του, αλλά στο ότι κατέχει την ίδια την αλήθεια». Πρόκειται κατά τον Sharples «για ένα συστηματοποιημένο σύνολο ηθικών γνώσεων». ¹⁶⁸ Για τους Στωικούς, δεν μπορεί να υφίσταται μια μέση κατάσταση μεταξύ αρετής και φαυλότητας, σοφίας και ανοησίας. ¹⁶⁹ Σύμφωνα με το φιλοσοφικό σύστημα των Στωικών «η αρετή από μόνη της» αποτελεί το αγαθό ενώ το κακό που είναι το αντίθετό της είναι «από μόνο του κακό»: «Ἄγαθὰ μὲν οὖν τὰς τ' ἀρετάς, φρόνησιν, δικαιοσύνην, ἀνδρείαν, σωφροσύνην καὶ τὰ λοιπά· κακὰ δὲ τὰ ἐναντία, ἀφροσύνην, ἀδικίαν καὶ τὰ λοιπά. Οὐδέτερα δὲ ὅσα μὴτ' ὠφελεῖ μῆτε βλάπτει, οἷον ζωὴ, ὑγίεια, ἡδονή, κάλλος, ἰσχύς, πλοῦτος, εὐδοξία, εὐγένεια· καὶ τὰ τούτοις ἐναντία, θάνατος, νόσος, πόνος, αἴσχος, ἀσθένεια, πενία, ἀδοξία, δυσγένεια καὶ τὰ παραπλήσια, καθά φησιν Ἐκάτων ἐν ἑβδόμῳ Περὶ τέλους καὶ Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Ἠθικῇ καὶ Χρῦσιππος. Μὴ γὰρ εἶναι ταῦτ' ἀγαθὰ, ἀλλ' ἀδιάφορα κατ' εἶδος προηγμένα». ¹⁷⁰ Το κακό κατά τους Στωικούς ἐγκείται στην αποτυχία του ανθρώπινου λογικού το οποίο δεν μπορεί να πάρει τον πλήρη έλεγχο των παθών. Η αρετή αντίθετα σημαίνει «ζην σύμφωνα με τη φύση», μια κατάσταση στην οποία το λογικό ελέγχει τα πάθη. ¹⁷¹ Η αρετή την οποία οι Στωικοί θεωρούσαν ταυτόσημη με τη σοφία ¹⁷² είναι η μόνη απαραίτητη προϋπόθεση για την ευδαιμονία και είναι το μόνο αγαθό. ¹⁷³

Στο επικούρειο σύστημα ηθικής το βασικό επιχείρημα που απασχολεί δεν είναι «ποιες πράξεις είναι σωστές», αλλά το «τι άνθρωπος θα έπρεπε να είμαι» ή «τι

συγκεκριμένα ότι η αρετή σήμαινε «ζωή σύμφωνη με τη φύση». Η διαφορά τους όμως ἐγκειτο ως προς το ότι για τους Στωικούς η θέση αυτή είχε θετικό περιεχόμενο (για τους Κυνικούς είχε αρνητικό) καθώς σήμαινε ότι «θα πρέπει να ζούμε όπως αρμόζει στη φύση μας και στη φύση του ανθρώπινου σύμπαντος του οποίου είμαστε μέλη». Ο άνθρωπος έχοντας περιορισμένη γνώση καλό θα είναι να ακολουθεί τις οδηγίες της φύσης». Στους κυνικούς αυτό μεταφραζόταν ως αντίδραση και απόρριψη στους συμβατούς τρόπους του ζην. *Ο.π.*, σσ. 171, 173.

¹⁶⁸ *Ο.π.*, σ. 178.

¹⁶⁹ *Ο.π.*

¹⁷⁰ Διογένους Λαέρτιου, *Βίοι φιλοσόφων*, 7. 102.

¹⁷¹ Η Στωική φιλοσοφία είναι μια πρόταση ζωής: πρέπει να ελευθερωθείς από τα πάθη σου. Βλ. Ludwig Edelstein, *ό.π.*, σ. 103.

¹⁷² *Ο.π.*, σ. 29.

¹⁷³ Robert Sharples, *ό.π.*, σ. 170.

στάση ζωής» και «τι τακτική πρέπει να υιοθετήσω».¹⁷⁴ Το ηθικό τέλος για τους Επικούρειους εστιάζεται στην υιοθέτηση ενός ήθους που αποβαίνει στην απόκτηση της ευδαιμονίας. Αν και ο Επίκουρος δεν ήταν ο πρώτος Έλληνας φιλόσοφος που ανέπτυξε ηδονιστική ηθική (αυτό είναι άλλωστε κάτι που αναφέρθηκε και ανωτέρω στην περίπτωση των Στωικών)¹⁷⁵, ωστόσο είναι ο μόνος που συνδέει άρρηκτα την ευδαιμονία με μια ζωή πλήρους ηδονής.¹⁷⁶ Στην ηθική των Επικούρειων γενικότερα, το ενδιαφέρον εστιάζεται στο ποιος είναι ο καλύτερος τρόπος για να ζει κανείς και παράλληλα προτείνεται η θέση ότι ο χαρακτήρας δε μπορεί να διαχωρίζεται από την πράξη.¹⁷⁷ Η άποψη αυτή φαίνεται να συμφωνεί με την πλατωνική καθώς και με την αριστοτελική φιλοσοφία, εφ' όσον και ο Πλάτων στην *Πολιτεία* του παρουσιάζει τον Σωκράτη να προτρέπει στη δίκαιη συμπεριφορά προς τους άλλους, όχι βέβαια για υλικές ανταμοιβές, ούτε και για μεταθανάτιες αμοιβές, παρά μονάχα γιατί η ανταμοιβή που χαρίζει η διάπραξη της δικαιοσύνης είναι η ευδαιμονία του ανθρώπου που πράττει δίκαια.¹⁷⁸ Για τον Αριστοτέλη είναι αυταπόδεικτο και προφανές το ότι όλοι οι άνθρωποι από τη φύση επιδιώκουν την ευδαιμονία. Η συνύπαρξη καλοσύνης και ευδαιμονίας είναι απαραίτητη και για τον Επίκουρο. Αυτό που απασχολεί όμως τόσο τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, όσο και τον Επίκουρο, είναι το ποια ζωή πρέπει να ακολουθήσει κανείς για να επιτύχει την ευδαιμονία, δηλαδή το ηθικό τέλος.

Το γεγονός, ότι ο Επίκουρος τοποθετεί ως υπέρτατο ηθικό καλό την ευδαιμονία μας ωθεί να διακρίνουμε ότι το περιεχόμενό της είναι η ηδονή, ενώ για τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη είναι η αρετή ως ανωτερότητα ψυχής που εκφράζεται μέσα από κάθε λειτουργία της προσωπικότητας με στόχο την ηθική πράξη.¹⁷⁹ Για τον Επίκουρο η αρετή είναι απαραίτητη για την ευδαιμονία, όχι όμως ως ουσιαστικό γνώρισμά της αλλά ως μέσο για την κατάκτησή της.

Η ζωή της ευδαιμονίας όμως δεν αποτελεί την ενασχόληση με οτιδήποτε οδηγεί στην τρυφηλότητα και την αδιάκριτη επιδίωξη απολαύσεων. Για τον Επίκουρο

¹⁷⁴ Αυτά τα ερωτήματα απασχολούν όλους τους αρχαίους φιλοσόφους, σε αντίθεση με τους Νεώτερους που εστιάζουν την προσοχή τους στις πράξεις.

¹⁷⁵ Anthony Arthur Long, *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία: Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, μτφρ. Στ. Δημόπουλος, Μ. Δραγώνα-Μονάχου, 3^η έκδοση, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1987, σ. 109.

¹⁷⁶ *Ο.π.*

¹⁷⁷ Robert Sharples, *ό.π.*, σ. 144.

¹⁷⁸ *Ο.π.*, σ. 145.

¹⁷⁹ Anthony Arthur Long, *ό.π.*, σ. 110.

το ότι η ηδονή αποτελεί το περιεχόμενο της ευδαιμόνου ζωής, το «αγαθό» κατοχυρώνεται μέσα από την υποκειμενική εμπειρία που λειτουργεί ως «έλεγχος της πραγματικότητας», εφ' όσον κάθε έμβιο ον και κυρίως ο άνθρωπος επιζητά αυθόρμητα την ηδονή και αποφεύγει τον πόνο. Είναι πιθανό ο Επίκουρος να υποστήριζε πως είναι αναπόφευκτο για κάθε ζωντανό και ακμαίο πλάσμα να επιζητά την ηδονή και την αποφυγή του πόνου.

Το πώς θα επιτύχει κανείς αυτό το ηθικό τέλος που θα επιφέρει πρωτίστως γαλήνη του νου, έχει να κάνει με την ικανοποίηση των φυσικών επιθυμιών που η στέρησή τους εμποδίζει την ευδαιμόνα κατάσταση του ανθρώπου. Μπορούμε ωστόσο να διαπιστώσουμε ότι στην επικούρεια ηθική υπάρχει χώρος για «πρέπει», εφόσον για να φτάσουμε στον επιδιωκόμενο σκοπό θα πρέπει να πορευθούμε με τον «σωστό τρόπο», τα ορθά μέσα.

Εξαιτίας αυτού, θα προβεί στην διάκριση των ηδονών και εκείνων των επιδιωκόμενων αγαθών που εξασφαλίζουν μια διαρκή, ευδαιμόνα κατάσταση σε αντίθεση με τις ηδονές που δεν προσφέρουν παρά πρόσκαιρη ικανοποίηση και είναι πιθανό να καταλήξουν σε μεγαλύτερο πόνο από αυτόν που επιδιώκουν πρωταρχικά να θεραπεύσουν. Γι' αυτό και σημαντικός παράγοντας για την εξασφάλιση αληθινής ευδαιμονίας αποτελεί η φρόνηση. Χωρίς να δίνει αυτοτελή αξία και πρωτεύουσα θέση στη φρόνηση και τις άλλες αρετές, επιμένει στην εκτίμηση των πλεονεκτημάτων και μειονεκτημάτων μιας συγκεκριμένης πράξης ή επιλογής καταστάσεων.¹⁸⁰ Όπως αναφέρει σχετικά ο Επίκουρος στο έργο του *Κύρια Δόξαι*: «Οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως· ὅτῳ δὲ τοῦτο μὴ ὑπάρχει, οὐκ ἔστι τοῦτον ἡδέως ζῆν».¹⁸¹

Η ηδονή είναι το απόλυτο αγαθό που επιδιώκεται από όλα τα έμψυχα όντα, ενώ το μόνο απόλυτο κακό είναι ο πόνος. Και επειδή ο φιλόσοφος θεωρεί πως η αξία της ηδονής βρίσκεται μόνο στην ικανοποίηση μιας ανάγκης με αποτέλεσμα την απομάκρυνση της δυσαρέσκειας, δέχεται πως τελικός μας σκοπός δεν είναι η θετική ηδονή, παρά η αποφυγή του πόνου, όχι η κίνηση του θυμικού («κατά κίνησιν ηδονή»), παρά η γαλήνη του θυμικού («καταστηματική ηδονή»)¹⁸² Παρατηρεί ακόμη πως στο σώμα επιδρούν οι πρόσκαιρες ηδονές, ενώ στη ψυχή και οι περασμένες και

¹⁸⁰ *Ο.π.*, σ. 120.

¹⁸¹ Επίκουρος, *Κύρια Δόξαι*, 5.

¹⁸² Εντουαρντ Τσέλλερ - Βίλγκελμ Νέστλε, *ό.π.*, σ. 305.

οι μελλοντικές . Γι' αυτό και επιμένει ότι οι δυνατότεροι πόνοι έχουν μικρή διάρκεια, αλλά επιφέρουν σύντομο τέλος στη ζωή μας, ενώ οι λιγότερο σφοδροί είναι υποφερτοί και μπορούν να υπερκερασθούν με ανώτερες διανοητικές απολαύσεις. Επομένως μόνο ο όρος της γαλήνης του θυμικού (αταραξία) είναι πράγματι η αρετή, με την οποία είναι αναπόσπαστα δεμένη η ευδαιμονία, αν και το φιλοσοφικό σύστημα του Επίκουρου δεν την αναγνωρίζει ως αυτόματη και αυθυπόστατη αξία.¹⁸³

¹⁸³ Ο.π., σ. 306.

Β΄ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΑΡΕΤΟΚΡΑΤΙΚΕΣ ΘΕΩΡΗΣΕΙΣ

2.1. Η αναβίωση της αριστοτελικής φρόνησης στις σύγχρονες αντιλήψεις της ηθικής γνώσης

Είναι ιδιαίτερα αξιοσημείωτο το γεγονός ότι πολλοί σύγχρονοι διανοητές επισημαίνουν τη σπουδαιότητα της αρχαιοελληνικής ηθικής, εκφράζοντας ωστόσο την απαισιοδοξία τους ως προς τη δυνατότητα να αναβιώσει ξανά στη σύγχρονη εποχή.¹⁸⁴ Παρά το ότι πολλοί ερευνητές διαπιστώνουν στην εποχή μας τα άκαρπα αποτελέσματα συνεχών σημασιολογικών διερευνήσεων της μεταηθικής, μετά από μια ενδελεχή εξέταση ανακαλύπτουμε –μάλλον αισιόδοξα– τη θετική αποτίμηση και την προσωπική επιμελή προσπάθεια επανεπεξεργασίας ορισμένων αριστοτελικών αντιλήψεων.¹⁸⁵ Η αλήθεια είναι πως η μεταηθική και ιδιαίτερα η σύγχρονη ηθική, δεν έπαυε να απασχολείται με την αναζήτηση της ακριβούς υφής της ηθικής γνώσης.¹⁸⁶ Η διαιώνιση του διλήμματος για το κατά πόσο μπορούν να αποδοθούν τιμές αλήθειας στις ηθικές προτάσεις επέφερε τον κλυδωνισμό της γνωστικής τους εγκυρότητας, από την άλλη ξεσήκωσε έναν γόνιμο «αναβρασμό» για τον εντοπισμό της ιδιαιτερότητας της ηθικής γνώσης και την καταγραφή των χαρακτηριστικών της. Σε αυτή τη κομβικής σημασίας ζύμωση, έρχεται ο αριστοτελικός στοχασμός να αποτελέσει εφαλτήριο για νέες μεταηθικές αναβάσεις και να εμπνεύσει ως πρότυπο ανάγκης μιας τέτοιας ιδιαιτερότητας.¹⁸⁷

Το πρόβλημα που προκύπτει από τη μελέτη της αριστοτελικής σκέψης συμπορεύεται με την διαχρονική αναζήτηση του ανθρώπινου πνεύματος, όσον αφορά την αλήθεια που παρέχεται ως συστηματοποιημένη γνώση, κατόπιν επαρκούς αιτιολόγησης των πεποιθήσεων που εμπεριέχονται στις προτασιακές αποφάνσεις.

¹⁸⁴ Στέλιος Βιρβιδάκης & Τάσος Καρακατσάνης, «Σύγχρονες θεωρίες αρετών και αριστοτελική ηθική», στο *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία – αφιέρωμα στα Ηθικά Νικομάχεια*, τεύχ. 8, Ιούνιος 2009, σ. 183.

¹⁸⁵ Στέλιος Βιρβιδάκης, «Η αριστοτελική ηθική και οι σύγχρονες αντιθεωρητικές τάσεις στο χώρο της ηθικής φιλοσοφίας», ό.π., σ. 315.

¹⁸⁶ Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the 20th Century*, Routledge, London 2005, βλ. κυρίως σσ. 159-165.

¹⁸⁷ Στέλιος Βιρβιδάκης, «Το πρόβλημα της ιδιαιτερότητας της ηθικής γνώσης στα Ηθικά Νικομάχεια», ό.π., σ. 34.

Μέσα από αυτές τις έντονες αναμοχλεύσεις του Αριστοτελικού νου, φτάνουμε στην ιστορική στιγμή της γένεσης του όρου «επιστήμη». Το εντυπωσιακό είναι πως για τον Σταγειρίτη φιλόσοφο ο ορισμός της «επιστήμης» ως κατοχύρωσης της αλήθειας φανερώνεται αφενός ως μεταφυσική αντίληψη των αντικειμένων της επιδιωκόμενης γνώσης («καθόλου όντα»), αφ' ετέρου ως συμμόρφωση σε αποδεικτικούς συλλογισμούς που μέσα από επαγωγική διαδικασία στηριγμένη στην αίσθηση και την ενορατική ικανότητα του νου να συλλαμβάνει τα καθόλου, κατορθώνει εν τέλει τη συγκρότηση ουσιολογικών ορισμών.¹⁸⁸

Το ζήτημα που προκύπτει απαιτητικά καθώς εντρυφά κανείς στο σπουδαίο έργο του Αριστοτέλη *Ηθικά Νικομάχεια* είναι ακριβώς η διαφοροποίηση της ηθικής γνώσης από την επιστημονική.¹⁸⁹ Σημαντική είναι η λειτουργικότητα της διαλεκτικής στα έργα του Αριστοτέλη που διαμορφώνει ένα σχήμα μεταφυσικού ρεαλισμού, κάτι που ενισχύει την έννοια της αλήθειας ως αντικειμενικής αντιστοίχισης νοητικών δυνατοτήτων και οντολογικών πραγματικοτήτων. Μπορούμε εδώ να αναφερθούμε στη διάκριση του Irwin που θέλει την «ισχυρή» διαλεκτική να ανιχνεύει τις πρώτες αρχές που συγκροτούν τον κόσμο και δεν μπορούν να αποτελέσουν προϊόντα επαγωγικής διαδικασίας και την «καθαρή» διαλεκτική να διαφοροποιείται αναδεικνύοντας απλώς τις επικρατέστερες αντιλήψεις μας.¹⁹⁰ Στην «ισχυρή» διαλεκτική επιπλέον, εκτός από τον έλεγχο κάποιων «σημαντικών ενδόξων» συνυπάρχουν αποδείξεις διά των αδυνάτων που επικυρώνουν την επιστημονική μέθοδο, η οποία θεμελιώνει την έννοια της αλήθειας όχι τόσο σε κοινά και παρατηρούμενα ένδοξα, παρά σε οντολογική πραγματικότητα, ανεπηρέαστη από τη μεταβλητότητα των παραδεδομένων αντιλήψεων. Διαπιστώνοντας κανείς, σε αυτό το σημείο την έγκυρη και αναμφισβήτητη διάσταση της αριστοτελικής μεταηθικής, εστιάζει με ενδιαφέρον στη γνώση της πρακτικής αλήθειας. Για να επιτευχθεί η ορθότητα του τέλους των πράξεων αξιοποιείται η λειτουργία του νου των εσχάτων που διαπιστώνει τις ποιότητες των πραγματούμενων καταστάσεων μέσα από την ενεργοποίηση της ιδιαίτερης δύναμης του βουλευτικού μέρους της ψυχής, της

¹⁸⁸ Στέλιος Βιρβιδάκης & Τάσος Καρακατσάνης, «Σύγχρονες θεωρίες αρετών και αριστοτελική ηθική», ό.π., σσ. 95-115.

¹⁸⁹ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A study in Moral Theory*, ό.π., σσ. 69-70.

¹⁹⁰ Terence Irwin, *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford 1989, σ. 476. Πρβλ. Στέλιος Βιρβιδάκης, «Το πρόβλημα της ιδιαιτερότητας της ηθικής γνώσης στα Ηθικά Νικομάχεια», ό.π., σσ. 38-39. Enrico Berti, «Does Aristotle's Conception of Dialectic Develop?», William Robert Wians (επιμ.) *Aristotle's Philosophical Development: Problems and Prospects*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland 1996, σ. 106.

φρόνησης, που καθίσταται υπεύθυνη για κάθε είδους προαίρεση και πρακτική επιλογή.¹⁹¹

Η μελέτη της ηθικής μέσα από την αριστοτελική σκέψη δεν έπαψε ποτέ να αποτελεί πρόκληση για τη διερεύνηση και το σχηματισμό εναλλακτικών προσεγγίσεων, όσον αφορά τη στήριξη επιχειρημάτων για τον έλεγχο κανονιστικών και μεταηθικών θεωριών. Η νέα τάση να αναπτύσσονται αντιθεωρητικά σχήματα στοχεύει στη διαμόρφωση πρακτικής συμπεριφοράς, ώστε οι ηθικές αρχές να κρίνονται βάσει ηθικών εννοήσεων, δηλαδή οι ηθικές αρχές να απορρέουν από τη δυνατότητα εφαρμοσιμότητάς τους. Στην πολυδιάστατη οπτική διερεύνησης της ηθικής, η συνεκτικιστική μέθοδος του Rawls και η αποφυγή του Williams να εξηγήσει την ηθική σκέψη θεωρητικά, επικρίνονται.¹⁹² Η κανονιστικότητα του ηθικού στοχασμού φαίνεται να υποχωρεί δικαιολογημένα μπροστά στην αδυναμία συγκρότησης ορθολογιστικών θεωριών που εγγυώνται την ηθική αποτελεσματικότητα συγκεκριμένων πράξεων. Η διαχρονικότητα της περιγραφικής ηθικής ανθρωπολογίας διαφόρων φιλοσοφικών συστημάτων, που δεν ενέχουν κανονιστικό ρεαλιστικό ρόλο, συντείνει στην αποδοχή της άποψης ότι υπάρχουν μόνο πρακτικά «σοφοί» άνθρωποι, με ενάρετο χαρακτήρα και ηθικές εμπειρίες των οποίων η ενδελεχής αποσαφήνιση είναι σχεδόν ανέφικτη.¹⁹³

Ακριβώς για το λόγο αυτό δεν είναι εφικτή η εξασφάλιση της αποτελεσματικότητας μιας ηθικής θεωρίας που στοχεύει στην καλλιέργεια ανθρώπων με προδιαγεγραμμένη την επιθυμητή ηθική στάθμη της. Συνεπώς, διαπιστώνουμε σχεδόν εμπειρικά ότι συναντώνται μόνο πρακτικά «σοφοί» άνθρωποι, των οποίων βέβαια η αρετή δεν προσεγγίζεται φορμαλιστικά.¹⁹⁴ Ωστόσο υπάρχει και σοβαρός αντίλογος στις νεοαριστοτελικές και άλλες αρετολογικές προσεγγίσεις της ηθικής από νεοκαντιανούς, ωφελμιστές και άλλους φιλοσόφους.¹⁹⁵

Στην εξ αντιθέτου διαλεκτική μεταξύ συνεκτικιστικών θεωριών με πρακτική διάσταση που όμως αναζητούν μια συστηματοποιημένη γνωστική εμπειρία και

¹⁹¹ Στέλιος Βιρβιδάκης, *ό.π.*, σ. 40. Πρβλ. Θεόδωρος Σκαλτσάς, *ό.π.*, σσ. 148-153.

¹⁹² Στέλιος Βιρβιδάκης, «Η αριστοτελική ηθική και οι σύγχρονες αντιθεωρητικές τάσεις στο χώρο της ηθικής φιλοσοφίας», *ό.π.*, σ. 315.

¹⁹³ *Ο.π.*, σ. 317.

¹⁹⁴ *Ο.π.*

¹⁹⁵ Βλ. Graham Smith, *Deliberative Democracy and the Environment*, Routledge, London & New York 2003, ιδιαίτερα σσ. 19-28. Στη μελέτη αυτή αναφέρονται οι διαφορετικές προσεγγίσεις (υπεράσπιση αλλά και αμφισβήτηση) μεταξύ των ανταγωνιστικών φιλοσοφικών συστημάτων, στο πλαίσιο τόσο του ευρύτερου πεδίου της ηθικής φιλοσοφίας όσο και της ίδιας της περιβαλλοντικής ηθικής.

αντιλήψεις αντιθεωρητικού κανονιστικού μεταηθικού προσανατολισμού, η αριστοτελική ηθική ενέχει το ρόλο «κυματοθραύστη» καθώς προβάλλει τη συμπόρευση των ηθικών αρετών με την καθοδήγηση της πράξης για την επιδίωξη του ανθρώπινου αγαθού.¹⁹⁶

2.2. Η εξασθένιση της ηθικής σκέψης στη Νεωτερική παράδοση

Ο αριστοτελισμός «αναβιώνει» σήμερα στην πρακτική φιλοσοφία σε μια προσδοκία να αντιμετωπιστούν σύγχρονα προβλήματα.¹⁹⁷ Το αίτημα της αναβίωσης της αριστοτελικής παράδοσης εκφράστηκε μέσα από τη σύγχρονη κίνηση του νεοαριστοτελισμού και συγκεκριμένα από διανοητές όπως οι Alasdair MacIntyre¹⁹⁸, Philippa Foot, Elisabeth Anscombe, John McDowell, Iris Murdoch, Rosalind Hursthouse κ.ά.¹⁹⁹ Μέσα από τα έργα τους «εξαιρείται» η ιδιαίτερη σημασία των εννοιών του «αγαθού» και του «ανθρώπου» στον Αριστοτέλη, συγκεκριμένα η τελεολογική φύση κάθε ενέργειας του ανθρώπου και η ανάγκη της αρετολογίας στην καθημερινότητά του.²⁰⁰

Οι Elisabeth Anscombe, Philippa Foot και Iris Murdoch επισημαίνουν την εξασθένιση της ηθικής σκέψης στο πλαίσιο των σύγχρονων αναλυτικών συζητήσεων.²⁰¹ Πιο συγκεκριμένα, η Elisabeth Anscombe στο άρθρο της «Modern Moral Philosophy»²⁰² το οποίο δημοσιεύτηκε το 1958 καταδεικνύει μέσα από

¹⁹⁶ Στέλιος Βιρβιδάκης, *ό.π.*

¹⁹⁷ Λία Μελά, *ό.π.*, σ. 68.

¹⁹⁸ Συγκεκριμένα μέσα από το έργο του *After Virtue* στο οποίο επισημαίνεται η «απώλεια της παράδοσης των αρετών» στο νεωτερικό πολιτισμό. Βλ. Στέλιος Βιρβιδάκης & Τάσος Καρακατσάνης, «Σύγχρονες θεωρίες αρετών και αριστοτελική ηθική», *ό.π.*, σ. 183. Πρβλ. Λία Μελά, *ό.π.*, σ. 28.

¹⁹⁹ Στέλιος Βιρβιδάκης & Τάσος Καρακατσάνης, *ό.π.*, σ. 183.

²⁰⁰ Βλ. Στέλιος Βιρβιδάκης, «Η αριστοτελική ηθική και οι σύγχρονες αναθεωρητικές τάσεις στο χώρο της ηθικής φιλοσοφίας», *ό.π.*, κυρίως σσ. 314-320.

²⁰¹ Ο Βιρβιδάκης επισημαίνει αυτή την τάση των περισσότερων κριτικών της ηθικής φιλοσοφίας στον 20^ο αιώνα οι οποίοι στρέφουν τη σκέψη τους «στις πηγές της Νεωτερικής ηθικής για να εντοπίσουν τα απώτερα και βαθύτερα αίτια της αποτυχίας του μεταηθικού προγράμματος». Γίνεται λόγος για μια σειρά φιλοσόφων όπως οι Hume, Kant, Bentham & Mill κ.ά. ο Βιρβιδάκης αναφέρει σχετικά: «οι θεωρητικοί του στοχασμού δευτέρου επιπέδου νόμισαν ότι μπορούσαν να λύσουν ή να αποφύγουν αυτά τα προβλήματα καταφεύγοντας στη μεταφορά και τον περιορισμό τους σε αυστηρά σημασιολογικό πλαίσιο...». Βλ. Στέλιος Βιρβιδάκης, *Η υφή της ηθικής πραγματικότητας*, Leader Books, Αθήνα 2009, σ. 38.

²⁰² Βλ. το συγκεκριμένο άρθρο της Anscombe στον τρίτο τόμο με όλα τα συγκεντρωμένα έργα της: Elisabeth Anscombe, *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers*, Volume 3, Basil Blackwell, Oxford 1981, σσ. 26-42.

συγκεκριμένες θέσεις της το αδιέξοδο της διαλεκτικής της Νεωτερικής ηθικής.²⁰³ Κατά την Anscombe στην ανάλυση περί «ηθικά ορθού ή εσφαλμένου», δε θα πρέπει να υφίστανται οι έννοιες της «ηθικής υποχρέωσης» και του «ηθικού καθήκοντος» καθώς δεν αποτελούν τίποτε περισσότερο ή λιγότερο από «κατηγορίες ή «απομεινάρια μιας αντίληψης για την ηθική που έχει χάσει κάθε πραγματική ισχύ». Άλλωστε, αυτή η «νομικιστική αντίληψη μας απομακρύνει από την αρχαία αρετολογική ηθική», η οποία συνυφίνεται με τις έννοιες του αγαθού και της ευδαιμονίας και αναπτύσσεται λεπτομερώς στο έργο του Αριστοτέλη.²⁰⁴

Προς επίρρωση της θέσης αυτής της Anscombe, αναφέρουμε χαρακτηριστικά τη θέση της Philippa Foot στο σύγγραμμά της *Natural Goodness*, σύμφωνα με την οποία η ευδαιμονία, το απώτατο ανθρώπινο αγαθό προκύπτει σαν ένας συνολικός απολογισμός ζωής, ως ένα τελικό αγαθό δοσμένο μέσα από μία ευρύτερη κατηγορία αξιολογήσεων συμπεριφοράς, ένα σύνολο πράξεων που αποβλέπει στο τελικό αποτέλεσμα της ευδαιμονίας, ως ανθρώπινης εκπλήρωσης σε αναφορά προς το τι είναι αυτό που συνιστά το φυσικά δοσμένο για τον άνθρωπο αγαθό, το «natural goodness» όπως το χαρακτηρίζει η ίδια. Η Foot επισημαίνει σχετικά με τις ηθικές κρίσεις στην καθημερινότητα του ανθρώπου, την παρατήρηση της Elizabeth Anscombe σύμφωνα με την οποία το «πρέπει»²⁰⁵ είναι «μια μάλλον ελαφριά λέξη με απεριορίστα πλαίσια εφαρμογής».²⁰⁶ Κατά την Foot πολλοί αν όχι οι περισσότεροι «ηθικοί φιλόσοφοι» στη σύγχρονη εποχή θεωρούν ότι η «ηθική» θα πρέπει να συνδέεται αποκλειστικά με τις μεταξύ των ατόμων σχέσεις ή με τις σχέσεις μεταξύ ενός ατόμου και της κοινωνίας, και κατά συνέπεια με πράγματα όπως υποχρεώσεις, καθήκοντα και φιλανθρωπικές πράξεις. Αυτός είναι και ο λόγος όπως λέει χαρακτηριστικά για τον οποίο «από τις τέσσερις αρχαίες αρετές της δικαιοσύνης, του θάρρους/της ανδρείας, της σωφροσύνης και της σοφίας, μόνο η πρώτη φαίνεται να ανήκει εξ ολοκλήρου στην ηθική». Οι άλλες τρεις όπως λέει αρετές, «αναγνωρίζονται ως απαραίτητες για την πρακτική της “Ηθικής”, αλλά τώρα θεωρούνται ως μέρος της άσκησής της έξω από την ηθική στις αυτοπεριοριζόμενες επιδιώξεις, και όλες αυτές

²⁰³ Στέλιος Βιρβιδάκης, *ό.π.* Πρβλ. το άρθρο: Στέλιος Βιρβιδάκης, «Υπάρχει κρίση της ηθικής φιλοσοφίας», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, 5 (1988), βλ. σ. 116 (σσ. 115-129).

²⁰⁴ Στέλιος Βιρβιδάκης, *Η υφή της ηθικής πραγματικότητας*, *ό.π.*, σσ. 38-39.

²⁰⁵ Η Anscombe σε σχετικό άρθρο της αναφέρει συνεχώς τη λέξη «πρέπει» (must), τονίζοντας την αρνητική σημασία που έλαβε στην αλόγιστη χρήση της από τους θεωρητικούς της Νεωτερικής ηθικής. Βλ το κείμενο «On Brute Facts», στο Elisabeth Anscombe, *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers*, Volume 3, *ό.π.*, σσ. 22-25.

²⁰⁶ Βλ. Philippa Foot, *Natural Goodness*, Oxford University Press, Clarendon 2001, σ. 67.

οι “προληπτικές” εκτιμήσεις αντιπαραβάλλονται με έναν τρόπο που ήταν ξένος προς τον Πλάτωνα ή τον Αριστοτέλη». ²⁰⁷ Επιπλέον, θα πρέπει να αναφερθεί εδώ ότι ως προς την προσκόλληση της Νεωτερικής ηθικής στην έννοια του «πρέπει» η Anscombe κάνει αναφορά στον Hume ²⁰⁸, ενώ η Foot αναφέρεται στον J. S. Mill ²⁰⁹.

Όπως επισημαίνει ο Βιρβιδάκης σχετικά με τη θέση της Anscombe περί «νομικιστικής αντίληψης» της ηθικής στη σύγχρονη πραγματικότητα, για εκείνη ηθική εδώ χαρακτηρίζεται η παράδοση που έχει ως εκκίνησή της το Στωικισμό και «κορυφώνεται στην ιουδαίο-χριστιανική σκέψη ²¹⁰». «Η σημασία του όρου ηθικός στη Νεώτερη εποχή δεν είναι παρά επιβίωση της αντίληψης αυτής». ²¹¹ Υφίσταται στην πραγματικότητα μια ισχυρού βεληνεκούς σύγχυση ως προς τη χρήση του όρου αυτού «έξω από το αρχικό του ιστορικό και πολιτισμικό πλαίσιο», εφόσον απορρίπτονται «τα μεταφυσικά θεμέλια των κανόνων ρύθμισης της πράξης» τα οποία υποτίθεται πως είχαν μια διαχρονική ισχύ. ²¹² Επιπλέον, η Anscombe ²¹³ αναφέρεται στην αγγλική ηθική φιλοσοφία της οποίας οι εκπρόσωποι, όπως λέει χαρακτηριστικά, υιοθετούν μία συνεπειοκρατική αντίληψη. Αυτή εκλαμβάνεται στην ουσία ως τελείως «επιφανειακή» και εν τέλει έχει καταστροφικές συνέπειες για την «πρακτική ζωή». ²¹⁴ Όπως επισημαίνει ο Βιρβιδάκης, η Anscombe «δεν διστάζει να καταδικάσει στο σύνολό της» την ηθική φιλοσοφία από την βικτωριανή εποχή και συγκεκριμένα από έναν εκ των σημαντικότερων φιλοσόφων της περιόδου εκείνης τον Henry Sidgwick,

²⁰⁷ *Ο.π.*, σσ. 67-68.

²⁰⁸ Elisabeth Anscombe, *ό.π.*, σ. 22.

²⁰⁹ Philippa Foot, *ό.π.*, σ. 68. Βέβαια, το «πρέπει» κυριαρχεί στην ηθική σκέψη και του Kant και των επιγόνων του.

²¹⁰ Η Anscombe είναι αντίθετη στην «εβραϊκο-χριστιανική ηθική» καθώς απαιτεί μια μορφή ηθικού ολοκληρωτισμού. Βλ. σχετικά Rachael Wiseman, *Routledge Philosophy Guidebook to Anscombe's Intention*, Routledge, London & New York 2016, σ. 33. Βέβαια, παρόλα αυτά, η Anscombe δεν παύει να είναι πιστή χριστιανή – ρωμαιοκαθολική- και η φιλοσοφική της προσέγγιση επηρεάζεται τελικά από την εν μέρει αριστοτελικής εμπνεύσεως ηθική σκέψη του Θωμά Ακινάτη και από τη θεωρία του φυσικού δικαίου.

²¹¹ Στέλιος Βιρβιδάκης, *ό.π.*, σ. 39.

²¹² *Ο.π.*

²¹³ Βλ. σχετικά Elisabeth Anscombe, *Metaphysics and the Philosophy of Mind: 2 (The Collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe)*, Basil Blackwell, Oxford 1981, σσ. 134-139.

²¹⁴ Βλ. Στέλιος Βιρβιδάκης, *ό.π.*

«μέχρι τους θεωρητικούς της μεταηθικής» από τον George Edward Moore²¹⁵ έως τον Richard Mervyn Hare.²¹⁶

Σύμφωνα με την Rachael Wiseman προκειμένου να κατανοήσουμε τις ανωτέρω θέσεις της Anscombe και τη σκληρή θέση της ως προς τη Νεωτερική ηθική παράδοση, θα πρέπει να εστιάσουμε την προσοχή μας σε δύο σημεία του συνολικού έργου της. Η πρώτη επισήμανση της Wiseman έγκειται στην ομιλία που έδωσε η Anscombe για το BBC τον Φεβρουάριο του 1957 με τίτλο «Η ηθική φιλοσοφία της Οξφόρδης διαφθείρει τη νεολαία;» (Does Oxford moral philosophy corrupt the youth?). Η δεύτερη επισήμανσή της συγγραφώς αφορά το διάσημο όπως λέει άρθρο της Anscombe «Σύγχρονη ηθική Φιλοσοφία» (Modern Moral Philosophy). Στο άρθρο αυτό²¹⁷ «συνδέει τη θαρραλέα της επίθεση προς τον πρόεδρο των ΗΠΑ Harry S. Truman²¹⁸ με αυτό που εκείνη αναγνωρίζει ως την κυρίαρχη άποψη στην ηθική φιλοσοφία». Εν προκειμένω, θέτει το ερώτημα «εάν η ηθική φιλοσοφία της Οξφόρδης διαφθείρει τη νεολαία;», στο οποίο απαντά «όχι»: «η ηθική φιλοσοφία της Οξφόρδης βρίσκεται σε απόλυτη συμφωνία με τα υψηλότερα και καλύτερα ιδανικά

²¹⁵ Η Anscombe αναφέρεται στον Moore και στη νέο-Μουριανή παράδοση που επιδίδεται όπως λέει στην ανάλυση της έννοιας της ελευθερίας της βούλησης. Βλ. Elisabeth Anscombe, *ό.π.*, σσ. 163-166.

²¹⁶ Στέλιος Βιρβιδάκης, *ό.π.*, σ. 40.

²¹⁷ Θα πρέπει να αναφερθεί ότι το “Mr Truman’s Degree”, που υπάρχει και σε ελληνική μετάφραση, είναι διαφορετικό άρθρο και δεν πρέπει να συγχέεται με το “Modern Moral Philosophy”.

²¹⁸ Συγκεκριμένα, η Elisabeth Anscombe γράφοντας το εν λόγω κείμενο (δηλαδή αυτό που αναφέρεται λίγο παρακάτω) τόλμησε να ορθώσει το ανάστημά της απέναντι στην υποκριτική στάση κρατικών φορέων και συγκεκριμένα κατέκρινε το Πανεπιστήμιο της Οξφόρδης για την ατυχή σύμφωνη με την ίδια έμπνευση να τιμήσει τον τότε τέως πρόεδρο των ΗΠΑ Harry S. Truman με τον τίτλο του επίτιμου διδάκτορα. Η φιλόσοφος δήλωσε εξ αρχής την έμπρακτη καταφορά κατά της συγκεκριμένης ενέργειας του Πανεπιστημίου δηλώνοντας πως ο συγκεκριμένος άνθρωπος που επέτρεψε τη ρίψη των ατομικών βομβών στην Ιαπωνία δεν μπορεί να χαίρει ενός επεικέστερου τίτλου πέρα από εκείνον του «μαζικού δολοφόνου», και ότι η απόδοση τιμών στο άτομο του φανερώνει τη «συνυπαιτιότητα» της πατρίδας της καθώς και όλων των Συμμάχων στο απάνθρωπο αυτό έγκλημα. Βλ. το συγκεκριμένο κείμενο της Anscombe με τον τίτλο «Mr Truman’s Degree» στο: Elisabeth Anscombe, *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers*, Volume 3, *ό.π.*, σσ. 64-71. Βλ. παράλληλα και την ελληνική έκδοση του εν λόγω κειμένου: Elisabeth Anscombe - Thomas Nagel, *Ηθικός Πόλεμος. Ηθική Εν Πολέμω (Mr Truman’s Degree - War and Massacre)*, μτφρ. – προλογ. : Κωστής Μ. Κωβαίος, Εκκρεμές, Αθήνα 2002. Πρβλ. Rachael Wiseman, *ό.π.*, σσ. 28-31. Βλ. επιπλέον και το άρθρο της Rachael Wiseman, «The intended and unintended consequences of intention», *American Catholic philosophical quarterly*, 90 (2), Durham University, UK 2016, σσ. 207-227. Το άρθρο βρίσκεται διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <http://dro.dur.ac.uk/19830/1/19830.pdf>, (τελευταία επίσκεψη: 29/03/2018).

της χώρας».²¹⁹ Όπως επισημαίνει η Wiseman σχετικά με τη συγκεκριμένη τοποθέτηση της Anscombe, ο τόνος της είναι ιδιαίτερα «ειρωνικός». Σε καμία περίπτωση όπως λέει «δεν σκόπευε να επαινέσει την ηθική φιλοσοφία της Οξφόρδης», αλλά μάλλον να επανεξετάσει τα «υψηλότερα και καλύτερα ιδανικά της χώρας της». Με τον ειρωνικό της τόνο εννοούσε ότι: «οι φοιτητές της φιλοσοφίας στην Οξφόρδη έχουν διαβρωθεί²²⁰ εντελώς πνευματικά από την κοινωνία και ως εκ τούτου δεν υπάρχει παρά το έργο της διάβρωσης τους για την ηθική φιλοσοφία της Οξφόρδης».²²¹ Η θέση που έλαβε εν προκειμένω η Anscombe, εναντίον της επικρατούσας κοινής γνώμης για τον Τρούμαν, πέρα από ηρωική ήταν επίσης και πρόκληση απέναντι στην επικρατούσα ηθική φιλοσοφία της εποχής της.²²² Στη «Σύγχρονη Ηθική Φιλοσοφία» η Anscombe παρουσιάζει τρεις κυρίαρχες θέσεις σε κάποιες από τις οποίες αναφερθήκαμε και σε προηγούμενη παράγραφο της ενότητας αυτής: «δεν είναι καθόλου ευεργετικό να συνεχιστεί η μελέτη της ηθικής φιλοσοφίας μέχρι να έχουμε μια επαρκή φιλοσοφία της ψυχολογίας». Ως δεύτερη παράμετρο θέτει το ότι «οι έννοιες της ηθικής υποχρέωσης, του ηθικού καθήκοντος και του τι είναι ηθικά σωστό και ηθικά λάθος [...] πρέπει να εκτοπιστούν». Η τρίτη θέση στην οποία αναφέρεται η φιλόσοφος στο άρθρο της αυτό, είναι ότι «οι διαφορές μεταξύ των γνωστών συγγραφέων της Αγγλίας για την ηθική φιλοσοφία από τον Sidgwick μέχρι και σήμερα, δεν έχουν μεγάλη σημασία».²²³

Όπως επισημαίνει ο Βιρβιδάκης σχετικά: «τα αρνητικά συμπεράσματα της πυκνής επιχειρηματολογίας της Anscombe δεν υποδεικνύουν το πώς θα μπορούσαμε να ξεπεράσουμε το αδιέξοδο που περιγράφει [...] οι προτάσεις της υπογραμμίζουν την ανάγκη όχι μόνο ενός νέου προσανατολισμού του έργου της ηθικής φιλοσοφίας, αλλά και μιας ριζικής μεταμόρφωσης της πρόσφατης διανοητικής και ηθικής μας παράδοσης, η οποία σύμφωνα με την Anscombe δεν οδηγεί πουθενά. Αν δεν μπορούμε να διασώσουμε την αριστοτελική αντίληψη περί ανθρώπινης φύσης και να κατανοήσουμε το ρόλο των αρετών στην υλοποίηση κάθε πράξης που είναι σύμφωνη

²¹⁹ Rachael Wiseman, *Routledge Philosophy Guidebook to Anscombe's Intention*, ό.π., σσ. 31-32.

²²⁰ Η Wiseman κάνει χρήση του ρήματος «διαφθαρεί» (corrupted), εμείς όμως εδώ χρησιμοποιούμε τη λέξη διαβρωθεί προκειμένου να τονίσουμε την βαθύτερη ζημία που υπέστησαν οι φοιτητές της Οξφόρδης πνευματικά, για να προσδιορίσουμε την κατάσταση αυτή με έναν περισσότερο βαθύτερο και εσωτερικό τόνο. Βλ. ό.π., σ. 32.

²²¹ Ό.π.

²²² Ό.π.

²²³ Elisabeth Anscombe, «Modern Moral Philosophy», ό.π., σ. 26.

με τη σωστή λειτουργία αυτής της φύσης, και αν επίσης έχουμε χάσει την πίστη μας σ' ένα θεϊκό νόμο που είναι πηγή των ορθών αρχών είμαστε καταδικασμένοι να ορίσουμε την ηθική ως ένα σύστημα κανόνων ή καθηκόντων στερημένων από κάθε ουσιαστικό περιεχόμενο και από κάθε προσανατολισμό...».²²⁴ Η κριτική της Anscombe κατευθύνεται κυρίως εναντίον της νομικιστικής αντίληψης περί ηθικής²²⁵, σύμφωνα με την οποία η βασική ηθική έννοια είναι αυτή της υποχρέωσης ή του καθήκοντος. Η ερώτηση «τι πρέπει να κάνω;» θεωρείται τότε ως «ηθική» ερώτηση μόνο αν σημαίνει «τι είμαι υποχρεωμένος να κάνω;».²²⁶ Η φιλόσοφος θεωρούσε ότι η ευρύτερη πνευματική κουλτούρα είχε μολυνθεί²²⁷ και κρατά μια ιδιαίτερα έντονη κριτική στάση απέναντι στις σύγχρονες προσεγγίσεις επάνω στην ηθική.

Κριτική ανάλογη της Anscombe είναι εκείνη της Iris Murdoch η οποία μέσα από τα άρθρα της που δημοσιεύτηκαν το 1970 με τον τίτλο *The Sovereignty of Good*, στρέφεται εναντίον της δυσλειτουργικότητας της σκέψης η οποία κατά τη γνώμη της χαρακτήριζε τη Νεώτερη εποχή.²²⁸ Κατά την Murdoch μεγάλοι φιλόσοφοι με τεράστιες μεταξύ τους διαφορές στη «σκέψη» και στη γραφή, όπως ο Kant, ο Nietzsche καθώς και εκφραστές των ηθικών θεωριών (ωφελιμισμός) όπως οι Bentham & Mill, αλλά και οι Γάλλοι υπαρξιστές μέχρι και τη νεώτερη ηθική σκέψη, υιοθετούσαν μία συγκεκριμένη «αντίληψη περί βούλησης» η οποία δεν έδινε την πρέπουσα σημασία στα «συγκεκριμένα υποκείμενα της ηθικής εμπειρίας».²²⁹ Όπως επεσήμαινε η Murdoch «χρειαζόμαστε μια ηθική φιλοσοφία η οποία να έχει μέσα της την έννοια (αρετή) της αγάπης, που αναφέρεται τόσο σπάνια τώρα από τους φιλοσόφους και μπορεί να γίνει και πάλι κεντρική έννοια» στην περί ηθικής φιλοσοφική προσέγγιση.²³⁰ Η θεωρία της Murdoch περί της έννοιας της αγάπης είναι ιδιαίτερα «αινιγματική» καθώς όπως αναφέρει και η ίδια «η αγάπη είναι εξαιρετικά δύσκολη συνειδητοποίηση» είναι «γνώση του ατόμου». Δεν προκύπτει όπως λέει από το «πρέπει», δεν έχει να κάνει με το ότι θα πρέπει να αισθανόμαστε την αγάπη για όλους ή ότι θα πρέπει να ακολουθήσουμε κάποια προσωπικά συμφέροντά μας. Η

²²⁴ Στέλιος Βιρβιδάκης, *ό.π.*, σ. 39.

²²⁵ Roger Teichmann, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, Oxford & New York 2008, σ. 85.

²²⁶ *Ο.π.*, σ. 86.

²²⁷ *Ο.π.*, σ. 104.

²²⁸ Στέλιος Βιρβιδάκης, *ό.π.*, σ. 40. Πρβλ. Στέλιος Βιρβιδάκης, «Υπάρχει κρίση της ηθικής φιλοσοφίας», *ό.π.*, σ. 117.

²²⁹ Στέλιος Βιρβιδάκης, *Η υφή της ηθικής πραγματικότητας*, *ό.π.*

²³⁰ Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Routledge, New York 2014 [1970], σ. 65.

αγάπη περιλαμβάνει «αληθινό όραμα» και μας οδηγεί να ενεργούμε προς μία διαφορετική κατεύθυνση από αυτή της ηθικής δέσμευσης, μιας «μερικής αγάπης» προς τον άλλο όπως είθισται στην καθημερινότητά μας, δηλαδή όπως είμαστε έτοιμοι από ηθική υποχρέωση να δράσουμε.²³¹ Η Murdoch αναφέρεται σε μια υπόθεση περί αποκαταστάσεως των αξιών, μια φιλοσοφική ψυχολογία με κυρίαρχη εργασία της, «την προσπάθεια σύνδεσης της σύγχρονης ψυχολογικής ορολογίας με την ορολογία που αφορά την αρετή». Κατά την Murdoch «χρειαζόμαστε μια ηθική φιλοσοφία που να μπορεί να μιλήσει σημαντικά για τον Freud και τον Marx, έξω από κάθε είδους αισθητικές και πολιτικές απόψεις», σε κάτι δηλαδή πιο ουσιαστικό και αποκομμένο από την τάση της Νεώτερης εποχής για μια επιβεβλημένη και πρέπουσα ηθική συμπεριφορά.²³²

Όπως επισημαίνει ο Βιρβιδάκης: «το κείμενο της Murdoch χαρακτηρίζεται από το λογοτεχνικό του ύφος και συχνά απέχει πολύ από την αυστηρή λογική των αναλυτικών μεθόδων [...] η διάγνωση που προτείνει σχετικά με τα αδιέξοδα της ηθικής φιλοσοφίας στον 20^ο αιώνα και ο τρόπος με τον οποίο αναζητά τις πηγές του με μια απλουστευτική αντιμετώπιση του δρώντος υποκειμένου στη Νεωτερική παράδοση έχουν ενδιαφέρον και μπορούν να θεωρηθούν σχολιασμός και συμπλήρωση των θέσεων της Anscombe...».²³³

Μέσα από την έντονη κριτική που ασκήθηκε από πολλούς σύγχρονους διανοητές προς τη Νεωτερική παράδοση, γίνεται περισσότερο κατανοητή «η συνειδητοποίηση της επικαιρότητας του στοχασμού του Αριστοτέλη». Η συνειδητοποίηση αυτή μέσω των πρόσφατων αναθεωρητικών τάσεων στην περιοχή της ηθικής φιλοσοφίας «συμβάλλει αποφασιστικά τόσο στην προαγωγή των αριστοτελικών μελετών και στην επεξεργασία νέων αναγνώσεων των *Ηθικών Νικομαχείων*, όσο και στην διαμόρφωση αρετολογικών προσεγγίσεων, οι οποίες φαίνεται να συγκροτούν ένα εναλλακτικό παράδειγμα για την ηθική φιλοσοφία».²³⁴ Ένας εξ ολοκλήρου ουσιαστικός τρόπος να προβεί κανείς στην εξοικείωση με την αριστοτελική ηθική είναι να διεισδύσει μέσα στο αριστοτελικό κείμενο. Αυτή την

²³¹ Βλ. σχετικά Iris Murdoch, *ό.π.*, σσ. 27, 73-79. Πρβλ. Kieran Setiya, «Murdoch on the Sovereignty of Good», *Philosophers' Imprint*, volume 13, no. 9, May 2013, σ. 19 (σσ. 1-21). Το άρθρο είναι διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <https://quod.lib.umich.edu/cgi/p/pod/dod-idx/murdoch-on-the-sovereignty-of-good.pdf?c=phimp;idno=3521354.0013.009;format=pdf>, (τελευταία επίσκεψη: 04/04/2018).

²³² Iris Murdoch, *ό.π.*, σ. 45.

²³³ Στέλιος Βιρβιδάκης, *ό.π.*, σ. 41.

²³⁴ Στέλιος Βιρβιδάκης & Τάσος Καρακατσάνης, *ό.π.*, σ. 184.

προσπάθεια θα παρακολουθήσουμε στην επόμενη ενότητα μέσα από τον Alasdair MacIntyre.

Τέλος, σύμφωνα με τη Rosalind Hursthouse η αρετολογική/αρετοκρατική ηθική υπογραμμίζει το ρόλο των αρετών, όσον αφορά τον καθορισμό και την αξιολόγηση της ηθικής συμπεριφοράς ενός ανθρώπου. Υπό μία έννοια μελετά τις προσωπικές αποφάσεις/επιλογές που μπορεί να κάνει ένα άτομο, αλλά και το τι αποκαλύπτουν αυτές για τον χαρακτήρα και τις ηθικές αξίες του.²³⁵ Όπως αναφέρει σχετικά η αρεταϊκή ηθική είναι ένας τεχνικός όρος²³⁶ ο οποίος αρχικά εισήχθη προκειμένου να διακρίνει μια προσέγγιση που μπορεί να γίνεται από το άτομο και η οποία να υπογραμμίζει τις αρετές ή τον ηθικό χαρακτήρα σε αντίθεση με μια κανονιστική προσέγγιση που δίνει έμφαση σε καθήκοντα ή κανόνες (δεοντοκρατία) ή που υπογραμμίζει τις συνέπειες των ενεργειών (ωφελιμισμός).²³⁷ Η Hursthouse προβαίνει μάλιστα και σε συγκεκριμένο παράδειγμα. Όπως λέει «φανταστείτε μια περίπτωση στην οποία είναι προφανές ότι πρέπει να βοηθήσω κάποιον που έχει ανάγκη». Ένας ωφελιμιστής ο οποίος θα θελήσει να βοηθήσει το άτομο αυτό που έχει ανάγκη, θα παραμείνει προσηλωμένος σε ένα βασικό γεγονός, στο ότι οι συνέπειες από την πράξη του αυτή θα μεγιστοποιήσουν την ευημερία του ανθρώπου αυτού. Σε συνδυασμό με την ευημερία όλων των μελών ενός συνόλου ανθρώπων / όλων των εμπλεκόμενων στη συγκεκριμένη κατάσταση. Αντίστοιχα, ένα οπαδός της δεοντοκρατίας θα τονίσει το γεγονός ότι θα πρέπει να ενεργήσει στην προκειμένη περίπτωση σύμφωνα με έναν συγκεκριμένο/καθορισμένο με βάση κάποια κριτήρια, ηθικό κανόνα. Ακολουθως, η Hursthouse αναφέρει την αρεταϊκή ηθική η οποία όπως επισημαίνει είναι ταυτόχρονα «μια παλιά αλλά και μια νέα προσέγγιση της ηθικής, παλιά καθώς χρονολογείται από τα γραπτά του Πλάτωνα και πιο συγκεκριμένα του Αριστοτέλη, και είναι νέα ως αναβίωση αυτής της αρχαίας προσέγγισης, είναι αρκετά πρόσφατη εκτός από τη σύγχρονη ηθική θεωρία».²³⁸ Κατά την Hursthouse στην κανονιστική ηθική κυριαρχούσαν μέχρι πριν από κάποια χρόνια δύο μόνο θεωρίες η δεοντοκρατία, η οποία είχε ως κύριο εμπνευστή της τον Immanuel Kant και ο ωφελιμισμός με εκφραστές του τους Jeremy Bentham και John Stuart Mill. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά: «στα εκατοντάδες βιβλία και άρθρα σχετικά με την

²³⁵ Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1999, σ. 4.

²³⁶ Υπό την έννοια της τέχνης του βίου.

²³⁷ Ο.π.

²³⁸ Ο.π.

κανονιστική δεοντολογία τα οποία δημοσιεύτηκαν κατά τη δεκαετία του '60 και '70, ήταν κοινό να βρούμε εκδοχές της μίας ή και των δύο αυτών θεωριών που περιγράφηκαν, συζητήθηκαν, τροποποιήθηκαν, εφαρμόστηκαν, συγκρίθηκαν και επικρίθηκαν - δυνατότητα που μας οδηγεί στην επιστροφή στους αρχαίους Έλληνες».²³⁹

2.3. Ο νεοαριστοτελισμός του Alasdair MacIntyre

Μέσα από το συνολικό έργο του Alasdair MacIntyre αναπτύσσεται μια νεοαριστοτελική ηθική προσέγγιση (αναβίωση της αρετοκρατικής ηθικής). Το ζήτημα είναι ότι ο MacIntyre «μελετά τη Νεωτερικότητα από αριστοτελική σκοπιά, λαμβάνοντας υπ' όψιν τις θεμελιώδεις παραδοχές της σύγχρονης φιλοσοφίας».²⁴⁰ Όπως επισημαίνει η Λία Μελά στη σημαντική μονογραφία της *Alasdair MacIntyre: Η ηθική μεταξύ κανόνων και αρετών* : «για τον MacIntyre η αριστοτελική ηθική προϋποθέτει μια θεμελιώδη διάκριση μεταξύ: του ανθρώπου όπως είναι, του ανθρώπου όπως θα ήταν αν πραγματώνε το τέλος του και της ηθικής ως μέσου μετάβασης από το πρώτο στο δεύτερο επίπεδο [...] το λειτουργικό επιχείρημα του MacIntyre επικεντρώνεται στην ανάγκη αναγνώρισης ενός “τέλους”...».²⁴¹ Στην παράδοση της κριτικής στάσης φιλοσόφων όπως η Elisabeth Anscombe και η Iris Murdoch απέναντι στη Νεωτερική παράδοση, ο MacIntyre επισημαίνει ότι ο Νεωτερικός πολιτισμός έχει απολέσει τη συγκροτημένη του εικόνα καθώς υφίσταται την απώλεια ενός ισχυρού «κριτηρίου ορθολογικής επίλυσης των ηθικών διαφωνιών». Αυτό συμβαίνει καθώς η Νεωτερική παράδοση βαδίζει στο απότμημα της σπασμένης εικόνας μιας παλαιότερης ηθικής παράδοσης που επιβίωσε από το παρελθόν.²⁴²

Ας ξεκινήσουμε συγκεκριμένα με το έργο του MacIntyre *Έλλογα εξαρτημένα όντα*: *Γιατί οι άνθρωποι χρειάζονται τις αρετές*, στο οποίο δίνεται από τον φιλόσοφο έμφαση στο ρόλο των έμφυτων ροπών που έχουν ηθική βαρύτητα και παίζουν αποφασιστικό ρόλο σε ζητήματα της καθημερινότητας του ανθρώπου όπως είναι συγκεκριμένα αυτά της ταυτότητάς του αλλά και ζητημάτων προσωπικού

²³⁹ Ο.π.

²⁴⁰ Λία Μελά, *ό.π.*, σσ. 19-20.

²⁴¹ Ο.π., σ. 21.

²⁴² Ο.π., σ. 61.

προσανατολισμού κ.ά. Ο MacIntyre εκκινώντας από τη φυσική αναγκαιότητα των σχέσεων φροντίδας²⁴³, προσπαθεί να εξετάσει το πώς φτάνει ο άνθρωπος να καταστεί αυτόνομος, ή αλλιώς ανεξάρτητο υποκείμενο²⁴⁴ στο πεδίο της ηθικής δράσης.²⁴⁵ Η φροντίδα από και προς κάποιον τρίτο, ως μια «έμφυτη ροπή»²⁴⁶ στο ανθρώπινο είδος, δεν είναι ορατή μόνο στις περιπτώσεις που βρισκόμαστε σε μια φυσική κατάσταση αδυναμίας (ο φιλόσοφος φέρνει το παράδειγμα κάποια χρόνιας ασθένειας ή κάποιας αναπηρίας). Σε ένα παιδί είναι αναγκαία η εξάρτηση από τους γονείς του και μέσα από αυτή στην πορεία σχηματίζει την ανεξάρτητη ατομικότητά του, όχι μόνο υπό την έννοια ότι δέχεται την υλική και συναισθηματική φροντίδα που του παρέχεται από τους γονείς του, αλλά και δεδομένου ότι εισάγεται στην πορεία αυτή της εξέλιξής του σε ένα πολιτισμό «δια της γλώσσας και των κοινωνικών πρακτικών ή ηθών».²⁴⁷ Κατά τον MacIntyre η τάση του ανθρώπου να καταστεί ένα ανεξάρτητο έλλογο υποκείμενο στην πραγματικότητα έχει να κάνει με σχέσεις μέσα στον χρόνο, σε όλες εκείνες τις «σχέσεις που εκτείνονται στο χρόνο» σε όλο αυτό το «δίκτυο από σχέσεις του δούναι και λαβείν» που βιώνουμε από τη γέννηση μέχρι και το θάνατό μας.²⁴⁸ Το κρίσιμο όμως σημείο σε κάθε κοινωνική σχέση, σε κάθε δηλαδή σχέση αλληλεξάρτησης είναι όταν υφίσταται η «ασυμμετρία»²⁴⁹ στις σχέσεις αυτές, όταν έχουμε δηλαδή να

²⁴³ Συγκεκριμένα επισημαίνει ότι «χρειαζόμαστε τους άλλους για να αναπτύξουμε τις σχέσεις που μας βοηθούν να καλλιεργήσουμε και την ικανότητα να σκεφτόμαστε ρεαλιστικές, εναλλακτικές πιθανότητες για το μέλλον, ώστε να μπορέσουμε να επιλέξουμε ορθολογικά ανάμεσα σε αυτές τις εναλλακτικές, και την ικανότητα να αποστασιοποιούμαστε από τις επιθυμίες μας, για να είμαστε σε θέση να εξετάσουμε ορθολογικά τι απαιτείται να κάνουμε στις παρούσες συνθήκες για να επιδιώξουμε το αγαθό μας, προς ποια κατεύθυνση πρέπει να κινηθούν οι επιθυμίες μας και αν είναι απαραίτητο να τις αναμορφώσουμε για να επιτύχουμε το αγαθό...». Βλ. Alasdair MacIntyre, *Έλλογα εξαρτημένα όντα: Γιατί οι άνθρωποι χρειάζονται τις αρετές*, μτφρ. Μαρία Δασκαλάκη, Κουκκίδα, Αθήνα 2013, σ. 124.

²⁴⁴ *Ο.π.*, σ. 147.

²⁴⁵ *Ο.π.*, βλ. κυρίως σσ. 124-145 (κεφάλαιο 8).

²⁴⁶ Κατά τον MacIntyre η έμφυτη ροπή του ανθρώπου δεν είναι άλλη από την «αδιάσπαστη ενότητα γλώσσας και σκέψης». Ο φιλόσοφος αποδίδει και στα ζώα την έμφυτη ροπή του λόγου παρά το γεγονός ότι δεν είναι σε εκείνα ανεπτυγμένη στον ίδιο βαθμό με τον άνθρωπο. Χαρακτηριστικά αναφέρει τα ρινοδέλφια τα οποία έχουν έναν ανεπτυγμένο τρόπο επικοινωνίας μεταξύ τους. Εντούτοις δεν τους αποδίδεται η δυνατότητα που έχει ο άνθρωπος, τη δυνατότητα δηλαδή της ελεύθερης επιλογής. Δεν τους αποδίδουμε τη δυνατότητα του λόγον διδόναι, ή αλλιώς τη δυνατότητα της ελεύθερης επιλογής και κατ' επέκταση της προσωπικής του αυτονομίας στον προσανατολισμό του και ως προς τις πράξεις του, παρά την όποια αμφισβήτηση του γνωρίσματος αυτού. Πολλοί γι' αυτό θα δισταζαν να τα αποκαλέσουν «έλλογα». *Ο.π.*, σσ. 39-49, 87-96.

²⁴⁷ *Ο.π.*, σσ. 97-118, 148-155.

²⁴⁸ *Ο.π.*, σ. 147.

²⁴⁹ *Ο.π.*, σ. 148.

κάνουμε με σχέσεις εξουσίας και υποταγής.²⁵⁰ Εδώ ακριβώς στο σημείο αυτό για τον MacIntyre έγκειται η σημασία και κατ' επέκταση η ιδιαιτερότητα του ρόλου των αρετών. Κατά τον MacIntyre παίζουν καθοριστικό ρόλο στη μετάβαση (επομένως και στην ισορροπία) από τον έναν πυλώνα στον άλλο, δηλαδή μεταξύ των «σχέσεων φροντίδας» και του «αυτόνομου προσανατολισμού»: «...στη μέχρι τώρα θεώρησή μου έδωσα έμφαση στον απαραίτητο ρόλο που παίζουν οι αρετές, ώστε να μπορέσουμε να μεταβούμε από την κατάσταση εξάρτησής μας από τις ικανότητες της άσκησης του λόγου των άλλων (γονιών και δασκάλων) στην ανεξαρτησία της δικής μας άσκησης του πρακτικού λόγου [...] οι αρετές στις οποίες αναφέρθηκα μας είναι οικείες από τον αριστοτελικό κατάλογο των αρετών: η δικαιοσύνη, η εγκράτεια, η ειλικρίνεια, το θάρρος και άλλα παρόμοια [...] θα πρέπει όμως να διευρύνουμε τις έρευνές μας [...] να αναγνωρίσουμε ότι η κατάλληλη εκπαίδευση στις αρετές μάς καθιστά ικανούς να δώσουμε την πρέπουσα προσοχή σε ένα σύνολο αρετών που είναι το απαραίτητο αντίστοιχο των αρετών της ανεξαρτησίας και της αναγνωρισμένης εξάρτησης».²⁵¹ Κατά τον φιλόσοφο, το παιδί από εξαρτημένο για τη ζωή του από τους άλλους, καλείται να μεταβεί σταδιακά στην ανεξαρτησία. Αυτό όμως είναι κάτι το οποίο πραγματοποιείται μέσα από την αξιολόγηση των επιθυμιών του, των προσωπικών του εμπειριών, σχέσεων, κρίσεων, ενεργειών. Αυτό που χρειάζεται σύμφωνα με τον MacIntyre, είναι μια «επαρκής αίσθηση του εαυτού», «δεκτικότητα» στη μάθηση, η «κατάλληλη εκπαίδευση» στις αρετές μας, αποστασιοποίηση από τις επιθυμίες, ανοίγματα δυνατοτήτων επιλογής.²⁵²

Ο MacIntyre στο έργο του *After Virtue* το οποίο θεωρείται και το σημαντικότερο²⁵³ ως προς τη θεματική που μελετάμε, «υπερασπίζεται την αριστοτελική παράδοση έρευνας» και εναντιώνεται στις μετά τον Διαφωτισμό ηθικές θεωρίες υποστηρίζοντας ότι τέτοιου είδους προσπάθειες προς «διατύπωση μιας συνεκτικής αντίληψης για την ηθική ζωή και την ηθική έρευνα αποτυγχάνουν» παταγωδώς, καθώς στις προσπάθειες αυτές δεν υπάρχει η συνειδητοποίηση ότι «η ηθική έρευνα είναι ενσωματωμένη σε ένα ευρύτερο πλαίσιο κοινωνικών

²⁵⁰ Ο MacIntyre αναφέρει κάποια χαρακτηριστικά παραδείγματα από την καθημερινότητα και συγκεκριμένα αναφέρει τη φουκωική υπενθύμιση των θεσμοθετημένων δικτύων του δούναι και λαβείν και όλων αυτών των δομών άνισης κατανομής της εξουσίας. Βλ. *ό.π.*, σ. 151.

²⁵¹ *Ο.π.*, σ. 176.

²⁵² *Ο.π.*, σ. 121-145.

²⁵³ Στέλιος Βιρβιδάκης, *Η υφή της ηθικής πραγματικότητας*, *ό.π.*, σ. 41.

πρακτικών».²⁵⁴ Αυτό αναπόφευκτα σφραγίζει την «αποτυχία της παράδοσης του Διαφωτισμού, η οποία δεν μπορεί να καταφύγει στην αρετολογική ηθική».²⁵⁵

Υφίσταται επομένως σε έναν μεγάλο βαθμό η «αποτυχία αναγνώρισης του ιστορικά τοποθετημένου χαρακτήρα της ηθικής έρευνας».²⁵⁶ Προκαλείται μία στρέβλωση ως προς τη διατύπωση του ιστορικού χαρακτήρα μιας τέτοιας έρευνας²⁵⁷ και μια «αταξία ως προς τις αξίες των εννοιών και των αισθήσεων μας».²⁵⁸ Αυτή η σύγχυση και αταξία παρατηρείται από τον McIntyre σε συστήματα κανονιστικών αρχών όπως αυτά των John Rawls, Robert Nozick στα οποία υπάρχει έντονη η αξίωση για αποκλεισμό αναφορών στο παρελθόν.²⁵⁹ Όπως επισημαίνει σχετικά ο Βιρβιδάκης: «...ακόμα και η πρόσφατη αναβίωση της ηθικής πρώτου επιπέδου και τα φιλόδοξα προγράμματα οικοδόμησης θεωριών της δικαιοσύνης και δικαιωμάτων, ή τα συστήματα κανονιστικών αρχών που οφείλουμε σε φιλοσόφους όπως οι Rawls, Nozick [...] καταλήγουν σε διάφορες ασύμβατες θέσεις και προκαλούν μια αίσθηση αταξίας».²⁶⁰ Ο McIntyre είναι ιδιαίτερα επικριτικός απέναντι στην ηθική ασυνέχεια που υπάρχει μεταξύ παρελθόντος και σύγχρονης ηθικής. Ο Διαφωτισμός κατά τον φιλόσοφο απομακρύνεται τελείως (στην πραγματικότητα εγκαταλείπει την ιδέα αυτή) από τη θέση ότι «το νεωτερικό υποκείμενο έχει μια ουσία (essence) που καθορίζει το αληθές τέλος του». Η απομάκρυνση από την ιδέα αυτή συνεπάγεται αυτόματα και την είσοδο σε μία δίχως τέλος αναζήτηση των ηθικών αρχών, στην οποία δε συνυπολογίζονται οι ουσίες και ο σκοπός.²⁶¹ Το λάθος κατά τον McIntyre συνίσταται στην «εξάλειψη»²⁶² της έννοιας του τέλους, στην πλήρη δηλαδή αποκοπή της ηθικής από τον ομφάλιο λώρο της αριστοτελικής τελολογίας. Οι φιλόσοφοι του Διαφωτισμού σύμφωνα με την ερμηνεία του McIntyre αγωνίζονται σε ένα πρόγραμμα ηθικής το οποίο είναι εξ αρχής καταδικασμένο να αποτύχει.²⁶³ Όπως επισημαίνει σχετικά: «η σύγχρονη συστηματική πολιτική, είτε είναι φιλελεύθερη,

²⁵⁴ Βλ. Christopher J. Thompson, *Christian Doctrine, Christian Identity: Augustine and the Narratives of Character*, University Press of America, Lanham-New York-Oxford 1999, σ. 12.

²⁵⁵ Στέλιος Βιρβιδάκης, *ό.π.*, σ. 42.

²⁵⁶ Christopher J. Thompson, *ό.π.*

²⁵⁷ *Ο.π.*

²⁵⁸ Στέλιος Βιρβιδάκης, *ό.π.*

²⁵⁹ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A study in Moral Theory*, *ό.π.*, σσ. 246-251.

²⁶⁰ Στέλιος Βιρβιδάκης, *ό.π.*

²⁶¹ Λία Μελά, *ό.π.*, σ. 98.

²⁶² *Ο.π.*

²⁶³ *Ο.π.*, σ. 99.

συντηρητική, ριζοσπαστική ή σοσιαλιστική» προβαίνει σε συστηματική απόρριψη της αριστοτελικής τελολογικής παράδοσης και οδηγεί σε μία αναζήτηση ηθικών αρχών χωρίς σκοπό (τελικό σκοπό).²⁶⁴

Θα πρέπει να αναφερθεί στο σημείο αυτό ότι ο McIntyre, ενώ αναγνωρίζει τη ριζοσπαστική κριτική του Nietzsche²⁶⁵ στη νεωτερική ανθρωπολογία και ιστορία, εντούτοις δεν τη θεωρεί συμβατή με την αρετολογική του θεωρία, καθώς στη νιτσεική φιλοσοφία προϋποτίθεται ένας άνθρωπος με τα έντονα στοιχεία της μοναχικότητάς του, τα οποία δε συνάδουν με το κοινωνικό και οντολογικό κριτήριο που έχει μάλλον λησμονήσει η Νεώτερη και σύγχρονη ηθική.

Ο McIntyre προσπαθεί να οικοδομήσει την ερμηνεία του επάνω στην αριστοτελική τελολογία βάσει της οποίας «ο χαρακτήρας κάθε έμψυχου ή άψυχου όντος αναζητείται στο σκοπό της ύπαρξής του»²⁶⁶, έχει δηλαδή να κάνει με το «τέλος» του, τον τελικό του σκοπό αυτό που ο Αριστοτέλης αναφέρει στα *Πολιτικά* του ως: «διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι. τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἢ δὲ φύσις τέλος ἐστίν· οἶον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φαμέν τὴν φύσιν εἶναι ἐκάστου, ὥσπερ ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας. ἔτι τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον».²⁶⁷ Αυτό που κατά τον Αριστοτέλη αποκαλούμε «τέλος», τελικό σκοπό έχει να κάνει με την ολοκλήρωση της φύσης του όντος. Το τελικό αίτιο ισοδυναμεί με τον σκοπό ενός όντος, με αυτό δηλαδή που ο Αριστοτέλης ονομάζει «ἀγαθὸν» και «βέλτιστον».²⁶⁸ Το τέλος εξισώνεται με την επίτευξη ενός προϋπάρχοντος στόχου, το αριστοτελικό τέλος (αγαθό) εντελώς αντίθετα από το πλατωνικό απόλυτα ιδεατό (ουτοπικό) αγαθό, συνίσταται στην πραγμάτωση μιας συγκεκριμένης διαδικασίας: «ἔτι τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος τῆς αὐτῆς, καὶ ὅσα τούτων ἔνεκα. ἢ δὲ φύσις τέλος καὶ οὐ ἔνεκα (ὧν γὰρ συνεχοῦς τῆς κινήσεως οὔσης ἔστι τι τέλος, τοῦτο <τὸ> ἔσχατον καὶ τὸ οὐ ἔνεκα· διὸ καὶ ὁ ποιητὴς γελοίως προήχθη εἰπεῖν "ἔχει τελευτήν, ἥσπερ οὔνεκ' ἐγένετο". βούλεται γὰρ οὐ πᾶν εἶναι τὸ ἔσχατον τέλος,

²⁶⁴ Alasdair MacIntyre, *ό.π.*, σ. 255.

²⁶⁵ Alasdair MacIntyre, *Έλλογα εξαρτημένα όντα: Γιατί οι άνθρωποι χρειάζονται τις αρετές*, *ό.π.*, σσ. 236-238.

²⁶⁶ Λία Μελά, *ό.π.*, σ. 100.

²⁶⁷ Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, 1252b, 30-33.

²⁶⁸ «τὰ δ' ὡς τὸ τέλος καὶ τὰγαθὸν τῶν ἄλλων· τὸ γὰρ οὐ ἔνεκα βέλτιστον καὶ τέλος τῶν ἄλλων ἐθέλει εἶναι· διαφερέτω δὲ μηδὲν εἰπεῖν αὐτὸ ἀγαθὸν ἢ φαινόμενον ἀγαθόν». Αριστοτέλους, *Φυσικῆς Ακροάσεως*, 195a.

ἀλλὰ τὸ βέλτιστον)...».²⁶⁹ Εκείνο που προέχει στον Αριστοτέλη είναι το «ἔργον» και ὄχι το υλικό από το οποίο αποτελείται το ὄν, δηλαδή η σύστασή του: «τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἢ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον²⁷⁰, διὸ καὶ τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν».²⁷¹ Χαρακτηριστικό αριστοτελικό παράδειγμα είναι ο οφθαλμός ο οποίος δεν ορίζεται με βάση τη σύστασή του, αλλά με βάση την ιδιότητα, την λειτουργία την οποία επιτελεί, δηλαδή την ὄραση την οποία παρέχει στο ὄν: «ἐπεὶ δ' ἐστὶ τῶν μὲν ἔσχατον ἢ χρῆσις (οἶον ὄψεως ἢ ὄρασις, καὶ οὐθὲν γίνεταί παρὰ ταύτην ἕτερον ἀπὸ τῆς ὄψεως)...».²⁷² Ὅπως επισημαίνει η Λία Μελά «για τον McIntyre η αριστοτελική φιλοσοφία εκφράζει έναν κριτικό τρόπο σύνδεσης ηθικού και κοινωνικού στοιχείου. Η διάκριση ανάμεσα στον άνθρωπο ὅπως είναι και στην ανθρώπινη φύση ὅπως θα μπορούσε να είναι αν πραγματωνόταν το τέλος της...».²⁷³ Κατὰ τον McIntyre ο Διαφωτισμός και εν συνεχεία οι σύγχρονες ηθικές θεωρίες παραμέρισαν το αριστοτελικό αυτό σχῆμα: «τον άνθρωπο ὅπως είναι από τον άνθρωπο ὅπως θα μπορούσε να είναι αν πραγμάτωνε το τέλος του». Αυτό βέβαια είχε σαν ἄμεση συνέπεια την αδυναμία της «ηθικής επιχειρηματολογίας» να οδηγηθεῖ ἀπὸ τις «πραγματολογικές δηλώσεις» σε «αξιολογικά συμπεράσματα». Χάνεται εν προκειμένω το τελεολογικό υπόβαθρο.²⁷⁴

Ο κυρίαρχος προβληματισμός του McIntyre που διέπει ολόκληρη τη σκέψη του είναι καθαρά αριστοτελικός. Σύμφωνα με τον Βρετανό φιλόσοφο η ηθική ἐγκείται στον τρόπο μετάβασης ἀπὸ τὴν δύναμη στο ενεργεῖν, στην πραγμάτωση δηλαδή τῆς ἀληθοῦς ουσίας του ἀνθρώπου. Η ηθική επομένως, θα πρέπει να «προϋποθέτει» μια «έννοια τέλους» η οποία να καλύπτει «σε ατομικό επίπεδο τὴν σύλληψη του ἀνθρώπου και σε ἐπίπεδο συλλογικό τὴν σύλληψη τῆς ιστορικοκοινωνικῆς πραγματικότητας».²⁷⁵ Για τὸ λόγο αὐτό είναι ἐντονη ἡ κριτική του McIntyre πρὸς τὸν «μοντερνισμό».²⁷⁶ Ο MacIntyre είναι ἕνας σύγχρονος

²⁶⁹ *Φυσικῆς Ἀκροάσεως*, 194a.

²⁷⁰ «Ὁ ὅρος ἐνέργεια προέρχεται ἀπὸ τὸ ἔργον και τείνει να ἔχει τὸ νόημα τῆς ἐντελέχειας». Βλ. Λία Μελά, *ὅ.π.*, σ. 102.

²⁷¹ *Μετὰ τα Φυσικά*, Θ', 1050a 22-24.

²⁷² *Μετὰ τα Φυσικά*, Θ', 1050a 24-25.

²⁷³ Λία Μελά, *ὅ.π.*

²⁷⁴ *Ὁ.π.*, σ. 104.

²⁷⁵ *Ὁ.π.*, σ. 116.

²⁷⁶ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A study in Moral Theory*, *ὅ.π.*, σσ. 227-236.

«επαναστατικός αριστοτελικός»²⁷⁷, ο οποίος εκτιμά ολιστικά τον ανθρώπινο παράγοντα. Σύμφωνα με τον MacIntyre, η αριστοτελική παράδοση οδηγήθηκε σε παρακμή όταν η διατύπωση μη-τελεολογικών μορφών εξήγησης προσέβαλε την αξιοπιστία της έννοιας του ανθρώπινου τέλους. Ο MacIntyre στο έργο του *After Virtue* κάνει μια προσπάθεια αναβίωσης της αριστοτελικής ηθικής.²⁷⁸ Είναι μάλλον απαισιόδοξος σχετικά με τη δυνατότητα να αναβιώσουμε την αριστοτελική ηθική στην εποχή μας. Επιπλέον, ο Alasdair MacIntyre περιγράφει τη δυτική κουλτούρα η οποία αντιμετωπίζει έναν «θεμελιώδη κατακερματισμό των ηθικών οραμάτων όσον αφορά τα ανθρώπινα αγαθά και την ανθρωπότητα» (μεταμοντερνισμός).²⁷⁹ Έτσι, ο MacIntyre στρέφεται αργότερα στη χριστιανική παράδοση η οποία πιστεύει ότι διασώζει ένα κοινοτικό ήθος μέσα στο πλαίσιο της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας και των πρακτικών της.

Επιπλέον, ο John McDowell κινήθηκε στην ίδια πορεία σκέψης με τους Alasdair MacIntyre, Elisabeth Anscombe και Iris Murdoch (δηλαδή στην ίδια γραμμή του νεοαριστοτελισμού και δη των νεοαριστοτελικών θεωριών). Όπως ήδη έχει αναφερθεί στις προηγούμενες ενότητες του κεφαλαίου αυτού, στην εν λόγω πορεία σκέψης αναδεικνύεται η ιδιαίτερη σημασία των εννοιών του «αγαθού» και του «ανθρώπου» στον Αριστοτέλη. Περισσότερο, η τελεολογική φύση κάθε ανθρώπινης ενέργειας και η σημασία της αρετολογικής ηθικής στη σύγχρονη καθημερινότητα.²⁸⁰ Ο McDowell «καταφεύγει στον Αριστοτέλη και συγκεκριμένα αναφέρεται στη διανοητική αρετή της φρονήσεως αλλά και στην ίδια την ηθική αρετή»²⁸¹, θεωρώντας την ως μία έννοια «παραμελημένη» από τη «νέωτερη φιλοσοφία».²⁸²

²⁷⁷ Βλ. το άρθρο: Marian Kuna, «MacIntyre's search for a defensible Aristotelian Ethics and the role of metaphysics», Στο Kelvin Knight & Paul Blackledge, *Revolutionary Aristotelianism: Ethics, Resistance and Utopia*, Lucius & Lucius, Stuttgart 2008, σ. 104 (σσ. 103-120).

²⁷⁸ David Trenery, *Alasdair MacIntyre, George Lindbeck, and the Nature of Tradition*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, Oregon 2014, σ. 196.

²⁷⁹ Mark J. Cherry, «The normativity of the natural: Can philosophers pull morality out of the magic hat of human nature», Στο Mark J. Cherry (επιμ.), *The Normativity of the Natural: Human Goods, Human Virtues, and Human Flourishing*, Springer Science & Business Media, USA 2009, σ. 5 (σσ. 1-16).

²⁸⁰ Βλ. Στέλιος Βιρβιδάκης, «Η αριστοτελική ηθική και οι σύγχρονες αντιθεωρητικές τάσεις στο χώρο της ηθικής φιλοσοφίας», ό.π., σσ. 314-320.

²⁸¹ Στέλιος Βιρβιδάκης, *Η υφή της ηθικής πραγματικότητας*, ό.π., σ. 197.

²⁸² Ό.π.

Οι ανησυχίες του McDowell σχετίζονταν με ένα συγκεκριμένο πρόβλημα που οι νεοαριστοτελιστές συνέδεαν με τον ωφελιμισμό και με άλλες θεωρίες, όπως συγκεκριμένα η καντιανή ηθική. Το πρόβλημα εντοπίζεται στο ότι οι θεωρίες αυτές επικεντρώνονταν στους κανόνες σε ένα αυστηρά σημασιολογικό πλαίσιο, συρρικνώνοντας άλλες πτυχές της ηθικής ζωής και σκέψης. Ο McDowell θεωρούσε ότι οι ηθικές θεωρίες έχοντας έναν τέτοιο προσανατολισμό αγνοούσαν τη σημασία της ηθικής αντίληψης και κρίσης του τι είναι καλός άνθρωπος - άτομο με αρετές.²⁸³ Επισημαίνει ότι οι μοντέρνες ηθικές θεωρίες που υποστηρίζουν την «οιονεί επιστημονική προσέγγιση» παραμελούν την πιο ισχυρή και ιδιαίτερα σημαντική κατηγορία αξιολόγησης του «αγαθού», που είναι και κεντρική στην ηθική του Αριστοτέλη.²⁸⁴ Τόσο ο Alasdair MacIntyre όσο και ο McDowell, απορρίπτουν αποφασιστικά την καντιανή ηθική ως «πάροδο»²⁸⁵ της πρακτικής συλλογιστικής που προσβλέπει σε μια ηθική κατακερματισμένη (μεταμοντέρνα κοινωνική ηθική)²⁸⁶ και που εκμηδενίζει την κλασική τελολογική ηθική, η οποία προέβαλε κοινούς σκοπούς και σταθερές αρετές και αξίες. Πάντως, η ίδια η καντιανή ηθική αποβλέπει σε μια οικουμενική αντίληψη έλλογης και αυτόνομης ηθικής που αντιτάσσεται στον κατακερματισμό των βασικών ηθικών αρχών. Μερικοί θεωρούν ότι ο κενός φορμαλισμός της προσέγγισής του απέτυχε να στηρίξει την ηθικότητα και έτσι ενεθάρρυνε έμμεσα – και χωρίς να το θέλει ο ίδιος ο Kant – μεταμοντέρνες σχετικιστικές τάσεις.

²⁸³ Julia Driver, «The Consequentialist Critique of Virtue Ethics», Στο Lorraine L. Besser & Michael Slote (επιμ.), *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, Routledge, New York & London 2015, σ. 322 (σσ. 321-330).

²⁸⁴ David McPherson, «Homo Religiosus: Does spirituality have a place in Neo-Aristotelian Virtue Ethic?», Στο David McPherson (επιμ.), *Spirituality and the Good Life*, Cambridge University Press, σ. 72 (σσ. 63-83).

²⁸⁵ Ως κομβικό και καθοριστικό σημείο αναφοράς. Υπό την έννοια ότι αποτέλεσε σταυροδρόμι για την μετέπειτα εξέλιξη της ηθικής.

²⁸⁶ Συγκεκριμένα ο Immanuel Kant ήθελε να καθιερώσει μια ηθική σε αρχές αντικειμενικές, καθολικές, αρχές που δεν μπορούσαν να αντληθούν από την αίσθηση της εμπειρίας αλλά από τον καθαρό λόγο που ήταν βασισμένος – θεμελιωμένος στον αυτοσεβασμό (κατηγορική προσταγή). Ο Kant αναλύοντας τον ηθικό νόμο προβάλλει την έννοια του καθήκοντος, κάθε ανθρώπινη ενέργεια θα πρέπει να προσιδιάζει στην έννοια του καθήκοντος. Ένας άνθρωπος θα πρέπει να ενεργεί για χάρη του καθήκοντος και όχι δηλαδή εξαιτίας μιας κλίσης σε κάτι ή για κάποιο συγκεκριμένο λόγο. Βλ. William Ransome, *Moral Reflection*, Springer, New York 2009, σ. 147.

ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Η ΑΡΕΤΗ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΠΑΤΕΡΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ

3.1. Η πραγμάτωση της αρετής ως πρόκληση αυτοσυνειδησίας

Στο κεφάλαιο αυτό θα αναφερθούμε στην έννοια της αρετής στην ορθόδοξη πατερική παράδοση. Αρχικά θα μελετήσουμε την αρετή όπως αυτή αποτυπώνεται μέσα από το ασκητικό σύγγραμμα *Κλίμαξ* του οσίου Ιωάννη του Σιναΐτη. Στην *Κλίμακα* διαφαίνεται η ζωή του αγίου και πιο συγκεκριμένα όλος εκείνος ο αγώνας και ο τρόπος με τον οποίο βιώνει ο ίδιος το μοναχισμό. Ακολούθως θα μελετήσουμε την έννοια της αρετής μέσα από τους *Λόγους περί αρετών και κακιών* του οσίου Εφραίμ του Σύρου, οι οποίοι είναι έμπρακτο προϊόν της ασκητικής του συνέπειας. Τέλος, θα δούμε πως η αρετή στη θεολογία του αγίου Μαξίμου του Ομολογητή και των Καππαδοκών Πατέρων Μ. Βασιλείου και Γρηγορίου Νύσσης, είναι στενά συνυφασμένη με την ορθόδοξη δογματική παράδοση.

Η επιλογή των συγκεκριμένων Πατέρων της ορθόδοξης Εκκλησίας γίνεται με βάση κάποια ιδιαίτερα χαρακτηριστικά γνωρίσματα στα οποία πραγματώνεται η οντολογική υπόσταση της έννοιας της αρετής²⁸⁷. Πιο συγκεκριμένα, η θεολογία των εν λόγω Πατέρων της Εκκλησίας είναι εμπειρική και υπαρξιακή. Χαρακτηρίζεται δηλαδή τόσο από την εμμονή στην εκκλησιαστική παράδοση όσο και από τη χρήση μιας έμφυτης ελευθερίας –μια ελευθερία που είναι απόκτημα τους τρόπου ζωής τους– να χειρίζονται το φιλοσοφικό και ανθρώπινο λόγο προκειμένου να μεταφέρουν (με τρόπο προσιτό και εύληπτο/ευκολονόητο) στον διανοούμενο αλλά και σε κάθε πιστό το ευαγγελικό μήνυμα²⁸⁸, δηλαδή το θρίαμβο της ανθρώπινης αρετής ως κινητήριας δύναμης του πνευματικού πολιτισμού.

²⁸⁷ Οι Πατέρες μιλάνε για μια πραγματική, ρεαλιστική μεταμόρφωση της ανθρώπινης φύσης καθώς και για την επάνοδό της στο αρχέγονο κάλος, δηλαδή στην πρωταρχική της δομή. Η άσκηση έχει ακριβώς αυτό τον σκοπό να αποκαλύψει την αρετή ως εγγενές στοιχείο της ανθρώπινης οντότητας/ανθρώπινου προσώπου, η αρετή είναι ο φυσικός τρόπος ύπαρξης. Σε αυτό ακριβώς το σημείο της υπόστασής της η αρετή συνάδει με την έμπρακτη άσκηση και τρόπο ζωής των Πατέρων της Εκκλησίας που αναφέρονται ανωτέρω.

²⁸⁸ Κωνσταντίνος Σκουτέρης, *Ιστορία Δογμάτων: Η ορθόδοξη δογματική διδασκαλία και οι νοθεύσεις της από τις αρχές του τέταρτου αιώνα μέχρι και την Τρίτη Οικουμενική Σύνοδο*, Τόμ. 2^{ος}, Αθήνα 2004, σ. 348.

Η επιλογή των συγκεκριμένων Πατέρων ασκητών των οποίων το έργο εξετάζεται στο παρόν κεφάλαιο, δεν έγινε τυχαία. Σε αυτούς είναι πιο ξεκάθαρη η θεώρηση της πρακτικής των αρετών. Τόσο οι όσιοι Ιωάννης Σιναΐτης και Εφραίμ ο Σύρος, όσο και οι άγιοι Μάξιμος Ομολογητής, Μ. Βασίλειος και Γρηγόριος Νύσσης, έχουν καταγράψει την αρετή ως προσωπική εμπειρία και κατάκτηση. Το έργο *Περί ἀρετῶν καὶ κακιῶν λόγος*, φανερώνει το ιδιαίτερο γνώρισμα της ψυχής του οσίου Εφραίμ του Σύρου και τον αναδεικνύει ως διδάσκαλο του χριστιανικού βίου και κήρυκα των αρετών της μετάνοιας και της εγρηγόρσεως²⁸⁹. Το έργο *Κλίμαξ* του αγίου Ιωάννη του Σιναΐτη απορρίπτει τον κανονιστικό τρόπο σκέψης στρεφόμενο πλήρως στην οντολογική πλευρά της κατάκτησης της πνευματικής ολοκλήρωσης του ανθρώπου. Σε αυτούς τους δύο Πατέρες και ιδιαίτερα στα ασκητικά τους συγγράμματα, «εξαίρεται ιδιαίτερα η νηπτική σημασία του βιώματος της μετάνοιας καθώς το βίωμα αυτό προβάλλεται ως κύριος άξονας της πνευματικής ζωής, δηλαδή ως το γεγονός εκείνο που εξυψώνει χαρισματικά τον όλο άνθρωπο»²⁹⁰. Οι Πατέρες ασκητές της ορθόδοξης χριστιανικής θεολογίας με την ανθρωπολογική σκέψη τους σφράγισαν τη νηπτική θεολογία. Είναι περισσότερο πρακτικοί. Επιπλέον, κινούνται μεταξύ της «φαινομενολογίας του πάθους» και «αναλυτικών παρατηρήσεων» που αφορούν «στα ενδότερα της υπάρξεως του ανθρώπου». Μέσα από τον ασκητικό τρόπο ζωής μπόρεσαν να αναζητήσουν και να φθάσουν στο βαθμό εκείνο που τους κατέστησε ικανούς να αναγνωρίσουν την κατάλληλη θεραπεία των συμπτωμάτων της «παθολογίας του πνευματικού βίου»²⁹¹.²⁹²

²⁸⁹ Βλ. *Οσίου Εφραίμ του Σύρου Έργα*, Τόμ. 1^{ος}, 2^η έκδοση, Εισαγ.-κειμ.-μτφρ.-σχολ.: Κωνσταντίνου Φρατζολά, Το Περιβόλι της Παναγίας, Θεσσαλονίκη 1995, σ. 29.

²⁹⁰ Βλ. Κωνσταντίνος Κορναράκης, *Η διαλεκτική του φιλοκαλικού ήθους: Παθολόγος και νηπτική αυτοσυνειδησία δύο πόλοι μετάνοιας κατά τον αββά Δωρόθεο*, Αρμός, Αθήνα 2002, σσ. 21-22.

²⁹¹ Όταν κάνουμε λόγο για παθολογία του πνευματικού βίου στην ορθόδοξη χριστιανική θεολογία και ιδιαίτερα στην ασκητική, αναφερόμαστε στη μεθοδική θεώρηση της ανθρώπινης ψυχοσωματικής παθολογίας. Η ασκητική είναι η αυτοκυριαρχία του ανθρώπου επάνω στον ίδιο τον εαυτό του, η προσπάθεια να διαλεχθεί με το γεγονός της προκλήσεως των παθών του τα οποία ευθύνονται για την αλλοίωση του πνευματικού του κόσμου. Η ενεργοποίηση του πάθους στην ανθρώπινη ψυχή οφείλεται κατά κύριο λόγο στον εμπαθή λογισμό. Η ασκητική καταδεικνύει στον άνθρωπο το ότι «το πρόβλημα της πνευματικής ζωής του ανθρώπου είναι στη βάση του πρόβλημα αυθεντικής αυτοκυριαρχίας. «Το δίλημμα του ανθρωπισμού συνίσταται στην αιώρησή του ανάμεσα στον ατομικισμό και τον ασκητισμό». Βλ. *ό.π.*, σσ. 69, 74-75, 78. Βλ. επίσης: Μάριος Μπέγζος, *Ψυχολογία της θρησκείας*, 8η έκδοση, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1996, σ. 148.

²⁹² Κωνσταντίνος Κορναράκης, *ό.π.*, σ. 29.

Η αιχμαλωσία του ανθρώπου από τις δυνάμεις της αμαρτίας περιγράφεται στην προς Ρωμαίους επιστολή του αποστόλου Παύλου: «Βλέπω όμως να κυριαρχεί στα μέλη μου άλλος νόμος, η δύναμη της αμαρτίας, που αντιστρατεύεται και μάχεται όσα ο νους μου και η συνείδηση μου υποδεικνύουν ως ορθά, και με υποδουλώνει στο νόμο της αμαρτίας, ο οποίος κυριαρχεί στην αμαρτωλή ανθρώπινή μου φύση».²⁹³ Κατά ανάλογο τρόπο στον Μ. Βασίλειο η αρετή της άσκησης αποτελεί επανόρθωση της ψυχοσωματικής κατάστασης του ανθρώπου, στον αγώνα ενάντια στα πάθη τα οποία προκαλούν αλλοίωση των λογισμών: «ἀρετῆς ἄσκησιν, παθῶν ἐπανόρθωσιν· μὴ ὑπερπιαίνειν τὸ σῶμα, μηδὲ περὶ τὸν ὄχλον τῶν σαρκῶν ἐσπουδακέναι. Ἐπειδὴ γὰρ Ἐπιθυμεῖ ἡ σὰρξ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός, ταῦτα δὲ ἀλλήλοις ἀντίκεινται, ὅρα μὴ ποτε, προσθέμενος τῇ σαρκί, πολλὴν παράσχη τὴν δυναστείαν τῷ χείρονι...».²⁹⁴ Ακολουθώντας και ο άγιος Γρηγόριος Νύσσης αναφέρεται στην αιχμαλωσία της ψυχής από τα πάθη και κάνει λόγο για διαστρέβλωση της φυσικής πορείας της αρετής από αυτά: «μηκέτι τοῦ φρονήματος τῆς σαρκός πρὸς τὴν ψυχὴν στασιάζοντος μηδὲ διὰ τοῦ ἐμφυλίου πολέμου τῶν ἐμπαθῶν κινήματων ἀντιστρατευομένου τῷ νόμῳ τοῦ νοῦς καὶ ὡσπερ αἰχμάλωτόν τινα τῇ ἀμαρτία προσάγοντος τὴν ἠττηθεῖσαν ψυχὴν, ἀλλὰ πάντων τῶν τοιούτων καθαρεύσει τότε ἡ φύσις καὶ ἐν δι' ἀμφοτέρων ἔσται τὸ φρόνημα (τῆς σαρκός φημι καὶ τοῦ πνεύματος) πάσης σωματικῆς διαθέσεως ἐξαφανισθείσης ἀπὸ τῆς φύσεως...».²⁹⁵ Αυτό που μπορεί να παρατηρήσει κανείς στους Καππαδόκες Πατέρες είναι ότι η κάθαρση την οποία θεωρούν ως προϋπόθεση της θεολογίας, δεν είναι απλά και μόνο η απαλλαγή από τα πάθη, μια κάθαρση φιλοσοφικού χαρακτήρα αλλά είναι μια συνεχής άσκηση, μια πνευματική εγρήγορση, μια «αδιάπαυστη ανανέωση» του ανθρώπου που στηρίζεται στην πίστη στον Χριστό.²⁹⁶ Η αρετή αποτελεί για εκείνους μια πρόκληση αυτοσυνειδησίας δηλαδή μια κατάσταση συνεχούς πρακτικής, συνεχούς εγρήγορσης σώματος και πνεύματος. Όλη αυτή η κατάσταση εγρήγορσης ενός ατόμου συνυφαίνεται με την ορθόδοξη πατερική παράδοση και κατ' επέκταση με την παραδοχή που επισημαίνεται στη θεολογία του αγίου Μαξίμου του Ομολογητή, ότι αιτία των αρετών είναι ο Θεός.

²⁹³ Ρωμ. 7,23.

²⁹⁴ *Λόγος εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ*, PG 31, 213BC.

²⁹⁵ *Ἐξήγησις ἀκριβῆς εἰς τὰ Ἄσματα τῶν Ἀσμάτων*, PG 44, 777A.

²⁹⁶ Κωνσταντίνος Σκουτέρης, *ό.π.*, σ. 350.

Το ευχαριστιακό και ασκητικό ήθος της ορθόδοξης πατερικής παράδοσης δείχνει τον δρόμο σε έναν τρόπο ζωής που αντίκειται σε κάθε είδους χρησιμοθηρική στάση του ανθρώπου απέναντι στην ψυχή και στο σώμα του. Όπως επισημαίνεται σχετικά και από τον Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Ζηζιούλα, η ηθική απαξιώνεται ως έννοια, στο μέτρο εκείνο που αυτή συντάσσεται με αρχές που καθορίζουν τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να γίνεται κάτι «χωρίς τη μεταμόρφωση της ύπαρξης την οποία προσφέρει ο Θεός»²⁹⁷. Κάνει λόγο επομένως για μια βαθύτερη οντολογία καθώς ο άνθρωπος ως πρόσωπο θα πρέπει μέσα από τα κείμενα τόσο τα ασκητικά όσο και τα υπόλοιπα πατερικά συγγράμματα (αναφερόμαστε στους Πατέρες του κεφαλαίου αυτού), να διαπιστώσει έμπρακτα ότι «η άσκηση δεν είναι αδράνεια αλλά διαρκής πρόσληψη και μεταμόρφωση», «μια εσχατολογία της μεταμόρφωσης του ανθρώπου, του κόσμου και της ιστορίας» προκειμένου εκείνος (ο άνθρωπος δηλαδή) να απελευθερωθεί από τα δεσμά των παθών του (κατά κύριο λόγο του εγωκεντρισμού).²⁹⁸

3.2. Η Κλίμακα των αρετών του αγίου Ιωάννη του Σιναΐτη

Η Κλίμακα²⁹⁹ του αγίου Ιωάννου του Σιναΐτου ακόμη και σήμερα αποτελεί το πολυτιμότερο μεταξύ των ασκητικών έργου. Κατά τους εκκλησιαστικούς συγγραφείς αποτελεί προϊόν πνευματικής καθαρότητας και πίστης υπό το φως της θείας αγάπης.³⁰⁰ Στο ασκητικό σύγγραμμα *Κλίμαξ*, κυρίαρχη θέση κατέχει η έννοια του

²⁹⁷ Ιωάννης Ζηζιούλας, *Η κτίση ως Ευχαριστία. Θεολογική προσέγγιση στο πρόβλημα της Οικολογίας*, Ακρίτα, Αθήνα 1992, σσ. 31-34.

²⁹⁸ Σταύρος Γιαγκάζογλου, *Θεολογία και Πολιτισμός, Νέα Ευθύνη*, Τεύχ. 1, Σεπτέμβριος-Οκτώβριος 2010, σ. 33 (σσ. 26-35).

²⁹⁹ Θα πρέπει να διευκρινιστεί εξ αρχής, ότι στην *Κλίμακα* του αγίου Ιωάννη, όπως επισημαίνει χαρακτηριστικά και ο J. Chryssavgis, ο όρος «σάρκα» εντοπίζεται πολλές φορές –για την ακρίβεια τριάντα– προκειμένου να δηλώσει την «πεπτωκυία φύση» του ανθρώπου. Αντίθετα, ο όρος σώμα στην *Κλίμακα* του αγίου Ιωάννη έχει θετική σημασία και υποδηλώνει ακόμα και τον τόπο κατοικίας του Θεού στον άνθρωπο. Η ανθρώπινη φύση, σε μεγάλο μέρος του έργου του εκλαμβάνεται ως πτωτική, ούτως ώστε να δοθεί ιδιαίτερη σημασία στα σημεία εκείνα που τη χαρακτηρίζουν αρνητική, δηλαδή στα πάθη, και κατά συνέπεια και στον αγώνα προς μετατροπή των αδυναμιών σε αρετές. Βλ. John Chryssavgis, *John Climacus. From the Egyptian Desert to the Sinaite Mountain*, Ashgate, Hants 2004, σσ. 56, 67. Πρβλ. Χρήστος Γιανναράς, *Η μεταφυσική του σώματος. Σπουδή στον Ιωάννη της Κλίμακος*, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα 1971, σσ. 37-47, 106-107.

³⁰⁰ Σπυρίδων Κοντογιάννης, «Ο πνευματικός αγώνας κατά την Κλίμακα του Αγίου Ιωάννου του Σιναΐτου», Ανακοίνωση στο Ι΄ Θεολογικό Συνέδριο του Μεταπτυχιακού Φοιτητικού Θεολογικού Συνδέσμου του Τμήματος Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Εθνικού και

πνευματικού αγώνα. Ο όσιος Ιωάννης ο Σιναΐτης κάνει συχνή χρήση των όρων «άθλητής», «πολεμιστής», «μάχαιρα», «όπλον», «ρομφαία» κ.ά. Σε όλους αυτούς τους όρους αποτυπώνεται η ζωή του αγίου και πιο συγκεκριμένα όλος εκείνος ο αγώνας και ο τρόπος με τον οποίο βιώνει ο ίδιος το μοναχισμό. Διαφαίνεται ο τρόπος με τον οποίο «ο συγγραφέας μοναχός πραγματεύεται τα της Μοναχικής Πολιτείας».³⁰¹ Δεν είναι τυχαίο, καθώς όπως αναφέρει και ο ίδιος στο σύγγραμμά του απευθύνεται σε «μοναχούς»³⁰² και σε «υποτακτικούς»³⁰³ : «Ἐπεὶ δὲ οὕτως ὁ λόγος κατέδραμεν, ἀνάγκη καὶ περὶ τῶν ἐν ὑποταγῇ ἐνταῦθα ἐνθέσθαι, καὶ μάλιστα, πρὸς αὐτοὺς γὰρ καὶ ὁ λόγος ὡς ἐπιπολὺ ἀποτείνεται [...] Ἡ ἡσυχία ἐστὶ ἀδιάσπαστος Θεῶ λατρεία, καὶ παράστασις...».³⁰⁴

Ο όσιος Ιωάννης οικοδόμησε την Κλίμακά του σε τριάντα βαθμίδες πνευματικής αναβάσεως.³⁰⁵ Ο χαρακτηρισμός όλης εκείνης της πορείας προς την τελείωση - πνευματική ολοκλήρωση, ως «Κλίμακα», θέλει να δηλώσει ότι ο κάθε αγωνιστής μοναχός είτε κοσμικός, δεν μπορεί να φθάσει στην κατάκτηση της αγιότητας έτσι απλά και ανώδυνα χωρίς να καταβάλλει πνευματικό και σωματικό κόπο. Όπως για παράδειγμα, δε μπορεί να ανέβει κάποιος μια σκάλα με μιας και να βρεθεί στον προορισμό του –θα πρέπει δηλαδή να ανέβει σταδιακά βήμα το βήμα

Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, «*Η έννοια τοῦ ἀγῶνα: Θεολογικές καὶ Φιλοσοφικές προσεγγίσεις*», 25-29 Ἰουνίου 2004, διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: http://www.apostoliki-diakonia.gr/gr_main/catehism/theologia_zoi/themata.asp?cat=patr&NF=1&main=texts&file=8.1.htm, (τελευταία επίσκεψη: 02/08/2017).

³⁰¹ *Ο.π.*

³⁰² Κατά τον άγιο Ιωάννη τον Σιναΐτη: «Μοναχός ἐστίν, τάξις καὶ κατάστασις ἀσωμάτων, ἐν σώματι ὑλικῶ καὶ ῥυπαρῶ ἐπιτελουμένη. Μοναχός ἐστίν ὁ μόνον τῶν τοῦ Θεοῦ ἐχόμενος ὄρων, καὶ λόγων ἐν παντὶ καιρῶ, καὶ τόπῳ, καὶ πράγματι. Μοναχός ἐστίν βία φύσεως διηνεκῆς, καὶ φυλακῆ αἰσθήσεων ἀνελλιπῆς. Μοναχός ἐστίν ἡγνισμένον σῶμα, καὶ κεκαθαρισμένον στόμα, καὶ πεφωτισμένος νοῦς. Μοναχός ἐστίν κατώδυνος ψυχῆ ἐν διηνεκεῖ μνήμη θανάτου ἀδολεσχοῦσα, καὶ ὑπνώττουσα, καὶ γρηγοροῦσα. Ἀναχώρησις κόσμου ἐστίν ἐκούσιον μῖσος ἐπαινουμένης ὕλης, καὶ ἄρνησις φύσεως δι' ἐπιτυχίαν τῶν ὑπὲρ φύσιν». Βλ. Ιωάννου του Σιναΐτου, *Κλίμαξ*, Λόγος Α', «Περὶ ἀποταγῆς βίου», PG 88, 633BC.

³⁰³ *Ο.π.*, Για τον όσιο Ιωάννη ο υποτακτικός είναι αυτός που: «τὴν ψῆφον καθ' ἑαυτοῦ ἐκφέρει εἰ μὲν διὰ Κύριον τελείως ὑπακούσει, εἰ καὶ μὴ δόξει τελείως, τὸ ἑαυτοῦ κρῖμα ἐξεδύσατο. Εἰ δὲ τὸ ἑαυτοῦ ἐν τισιν ἐκπληροῖ θέλημα, ἢ καὶ δόξει ὑπακούειν, αὐτὸς τὸ φορτίον ἐπιφέρεται». Βλ. *ό.π.*, Λόγος Δ', «Περὶ τῆς μακαρίας, καὶ ἀειμνήστου ὑπακοῆς», PG 88, 681AB.

³⁰⁴ Βλ. *ό.π.*, Λόγος ΚΖ', «Περὶ διαφορᾶς καὶ διακρίσεως ἡσυχιῶν», PG 88, 1112C.

³⁰⁵ «Τὶ δὲ ἄρα τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀνόδου ἐρωμένῳ φράσον· τίς δὲ ὁ τρόπος καὶ ὁ ἔρανόσ σου τῆς τῶν βαθμῶν ἐκείνης συνθέσεως, ἃς ἀναβάσεις ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ διέθετο ὁ σὸς ἐραστής· τίς δὲ ὁ ἀριθμὸς τούτων ἐδίψων γνῶναι· ὅσος δὲ ἄρα τοῦ δρόμου χρόνος. [...] Ἡ δὲ κλίμαξ τῆν τῶν ἀρετῶν σὲ διδασκέτω πνευματικὴν σύνθεσιν· ἐπ' αὐτῆς διεστήριγμαί ἐγὼ τῆς κορυφῆς, καθὰ ὁ μέγας μου μύστης ἔφησε. Νῦν δὲ μένει τὰ τρία ταῦτα, πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη· μείζων δὲ πάντων ἡ ἀγάπη». *Ο.π.*, Λόγος Λ', «Περὶ τοῦ συνδέσμου τῆς ἐναρέτου τριάδος ἐν ἀρεταῖ», PG 88, 1160CD.

κάθε σκαλοπάτι–, έτσι αντίστοιχα και ο όρος «Κλίμαξ» υποδηλώνει ακριβώς εκείνη τη βαθμιαία διαδικασία η οποία μπορεί να οδηγήσει στην απόκτηση της αγιότητας. Θα πρέπει να ξεκινήσει από την «εκκοπή των παθών» και να καταλήξει στις «ελλάμψεις των υπερφυσικών χαρισμάτων»³⁰⁶ καθώς: «οὐδεις γὰρ κλίμακα ὑφ’ ἔν ποτε ἀνελθεῖν δεδύνηται».³⁰⁷ Επιπλέον, όπως αναφέρει και σε άλλο του Λόγο ο όσιος Ιωάννης: «χρόνω καὶ ὑπομονῇ κατὰ μικρὸν τὰ εἰρημένα ἐν ἡμῖν προσγίνεται καὶ τελειοῦται».³⁰⁸

Κατά τον άγιο Ιωάννη της Κλίμακος είναι απαραίτητο ο αγωνιζόμενος που προσπαθεί να επιτύχει την πνευματική καθαρότητα και κατά συνέπεια την πνευματική του ολοκλήρωση, να γνωρίζει τις δυνάμεις του και κατά ανάλογο τρόπο να επιχειρεί την ανάβαση της Κλίμακας. Εν προκειμένω, η ανάβαση της Κλίμακας επιτυγχάνεται με τρόπους που συνυφαίνονται προς την ιδιοσυγκρασία και τις δυνατότητες του αγωνιζόμενου. Αυτό διαφαίνεται εξάλλου και από τον τρόπο με τον οποίο ο άγιος Ιωάννης ο Σιναΐτης προτρέπει του μοναχούς για τους οποίους και γίνεται λόγος στην *Κλίμακα*, να προχωρούν στην επιλογή του πνευματικού καθοδηγητή τους και του τόπου ασκήσεώς τους με βάση το χαρακτήρα και την ιδιοσυγκρασία τους.³⁰⁹ Έτσι, σε όλο το έργο του αναπτύσσεται κλιμακωτά όλη η σταθερά επάνω στη μέγιστη των αρετών, τη *διάκριση*.

Πιο συγκεκριμένα, αναφέρει ότι σε χαρακτήρες δύστροπους και ιδιαίτερα σκληρούς δεν ωφελεί η υποταγή τους σε πράο και συγκαταβατικό Γέροντα. Αντιθέτως, αυτού του τύπου η ιδιοσυγκρασία απαιτεί κάποιον Γέροντα που θα είναι συνεπής ως προς τον έλεγχο και ανυποχώρητος ως προς τις εντολές του. Ενώ παράλληλα, αυτού του τύπου ο χαρακτήρας θα πρέπει να βιώνει τη μοναστική εμπειρία σε Κοινόβιο με «σκληρότατους» αδελφούς, ούτως ώστε να καμφθεί το αγέρωχο φρόνημα³¹⁰: «Εἰ τις ἑαυτὸν ἄπο οἰήσεως καὶ ὄξυχολίας, πονηρίας τε καὶ ὑποκρίσεως εὐχερῶς ἠττώμενον θεάσοιτο, καὶ οὕτως τὴν μαχαιρᾶν τῆς πραότητος καὶ ἀνεξικακίας δίστομον κατ’ αὐτῶν ἐσκέψατο σπάθασθαι, οὗτος πορευθεὶς παραγένηται, ὥσπερ ἐν κναφείῳ σωτηρίας, ἐν ἀδελφῶν, καὶ μάλιστα σκληροτάτων, εἶπερ αὐτὰ τελείως ἐδκύσασθαι βούλεται, ἵνα ἐκεῖσε ἐξ ὕβρεων καὶ ἀτιμιῶν, καὶ

³⁰⁶ Σπυρίδων Κοντογιάννης, ό.π.

³⁰⁷ *Κλίμαξ*, Λόγος ΚΕ', «Περὶ τῆς τῶν παθῶν ἀπωλείας τῆς ὑψίστου ταπεινοφροσύνης...», *PG* 88, 997D.

³⁰⁸ *Ό.π.*, Λόγος Ζ', «Περὶ τοῦ χαροποιοῦ πένθους», *PG* 88, 805B.

³⁰⁹ Σπυρίδων Κοντογιάννης, ό.π.

³¹⁰ *Ό.π.*

τρικυμιῶν τῶν ἀδελφῶν τεινόμενος, καὶ νοερῶς τυπτόμενος, ἢ τάχα που καὶ αἰσθητῶς ξεόμενος, καὶ πατούμενος καὶ λακτιζόμενος, τὸν ῥύπον τὸν ἐνυπάρχοντα αὐτοῦ τῇ αἰσθήσει τῆς ψυχῆς ἀποπλύνῃ. τό ἀγέρωχο φρόνημα».³¹¹

Οἱ επιρρεπεῖς στη λαγνεῖα θα πρέπει νὰ ἔχουν ἓναν πολὺ αὐστηρὸ στη νηστεία Γέροντα: «περὶ τὸ λάγνον ἀκρατῶς ἔχοντι καὶ ῥέποντι γυμναστής, ἀσκητής, καὶ ἀπαρακλήτος πρὸς τροφήν, καὶ μὴ μᾶλλον θαυματοποιός, καὶ ἔτοιμος παντὶ εἰς ὑποδοχὴν καὶ τράπεζαν. Ἔστω σοι ὑψαύχενι ὄντι ὄξυς καὶ ἀπαραχώρητος, καὶ μὴ πρᾶος καὶ φιλάνθρωπος».³¹² Εκείνοι ὁμῶς, που διακατέχονται ἀπὸ θυμὸ, υποκρισία καὶ μνησικακία δε θα πρέπει σε καμία περίπτωση νὰ βρίσκονται σε ἡσυχία καὶ ὑπὸ τη μορφή μοναχικοῦ κοινοβίου νὰ βρίσκονται συνεχῶς σε ἐγρήγορη: «Ἔστω σοι περὶ τὸ λάγνον ἀκρατῶς ἔχοντι καὶ ῥέποντι γυμναστής, ἀσκητής, καὶ ἀπαρακλήτος πρὸς τροφήν, καὶ μὴ μᾶλλον θαυματοποιός, καὶ ἔτοιμος παντὶ εἰς ὑποδοχὴν καὶ τράπεζαν. Ἔστω σοι ὑψαύχενι ὄντι ὄξυς καὶ ἀπαραχώρητος, καὶ μὴ πρᾶος καὶ φιλάνθρωπος. Μὴ ζητῶμεν προγνώστας, μὴδὲ προβλέπτας. Ἀλλὰ πρὸ πάντων πάντως ταπεινόφρονας, καὶ τῇ ἐν ἡμῖν νόσφ ἀρμοδίους ἐκ τροποῦ καὶ τοῦ καθίσματος».³¹³ Εἰδὼ ἀξίζει νὰ παρατηρηθεῖ καὶ ἡ σημασία τῆς ἀνάλυσης κακιῶν καὶ ἐλαττωμάτων τις ὁποῖες καλοῦνται νὰ διορθώσουν οἱ ἀρετές. Αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ μὴ σημαντικὴ πτυχή τῆς αὐτοσυνειδησίας που ἀναφέρεται στα ἀσκητικὰ συγγράμματα καθὼς ὑπερισχέει σε κάθε περίπτωση ὁ πρακτικὸς χαρακτήρας τῶν ἀρετῶν, αὐτὸ που ἐπισημάνθηκε καὶ στὴν προηγούμενη ἐνότητα ὡς πρὸς τὴν ἐπιλογή τῶν ἐν λόγῳ Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας.

Ὡς πρὸς τὴν ἐννοία τῆς διάκρισης ὅπως ἀναφέρεται στὴν *Κλίμακα* τοῦ ἁγίου Ἰωάννη τοῦ Σιναΐτη, ὑπάρχει μὴ μὴ ἰδιαίτερη σχέση με τὴν ἀσκητικὴ ζωὴ καὶ κυρίως με τὴ διαδικασία τῆς πνευματικῆς ἀνύψωσης. Ἡ ἐννοία τῆς διάκρισης κατὰ τὸν ἅγιο Ἰωάννη παίζει καθοριστικὸ ρόλο σε ὅλο αὐτὸ τὸν ἀγῶνα πρὸς τὴν πνευματικὴ ολοκλήρωση καὶ κατ' ἐπέκταση τὴν ἀγιωσύνη. Ὅπως ἐπισημαίνει σχετικὰ: «Διακρίσει πολλῇ χρῆσώμεθα, ποτὲ μὲν ἴστασθαι, καὶ ἐν ποίοις, καὶ ἕως τίνος προσπαλαίειν ταῖς τῶν παθῶν ὕλαις ὀφείλομεν. Ἔστι γὰρ καὶ φυγεῖν προκρῖναι ἴδα τὴν ἀσθένειαν, ἵνα μὴ ἀποθάνωμεν».³¹⁴ Ἡ ἐννοία διάκριση συνυφαίνεται με τὴν πορεία τοῦ ἀνθρώπου στὴν πνευματικὴ του κάθαρση, καθ' ὅλη φυσικὰ τὴ διαδρομὴ πρὸς τὴν ἀνάβαση τῆς

³¹¹ *Κλίμαξ*, Λόγος Η', «Περὶ ἀοργησίας καὶ πραότητος», PG 88, 833AB.

³¹² *Ὁ.π.*, Λόγος Δ', Περὶ τῆς μακαρίας, καὶ ἀειμνήστου ὑπακοῆς», PG 88, 725CD.

³¹³ *Ὁ.π.*

³¹⁴ *Ὁ.π.*, Λόγος ΚΣΤ' Μέρος δεῦτερο, «Περὶ διακρίσεως εὐδιακρίτου», PG 88, 1073C.

Κλίμακας που θα τον οδηγήσει κοντά στη θεϊκή ενέργεια που προβάλλει στη θνητή πλευρά με τη μορφή της αγιοσύνης. Η διάκριση συνάδει προς κάθε πτυχή της καθημερινότητας του αγωνιζόμενου.

Κατά τον άγιο Ιωάννη: «διάκρισις ἐστὶν ἐν μὲν τοῖς εἰσαγομένοις, ἢ τῶν καθ' ἑαυτοὺς ἀληθῆς ἐπίγνωσις· ἐν τοῖς δὲ μέσοις ἢ τὸ κυρίως ἀγαθὸν ἐκ τοῦ φυσικοῦ, καὶ τοῦ ἐναντίου ἀπταιστώως διακρίνουσα νοερά αἴσθησις· ἐν τοῖς δὲ τελείοις ἢ διὰ θείας ἐλλάμψεως ἐνυπάρχουσα γνῶσις, ἣτις καὶ τὰ ἐν ἄλλοις σκοτεινῶς ἐνυπάρχοντα τῷ ἑαυτῆς λύχνῳ καταφωτίζειν ἰσχύουσα».³¹⁵ Ο άγιος Ιωάννης ο Σιναΐτης αναφέρεται στη διάκριση με την ίδια ακριβώς μεθοδικότητα με την οποία αναλύει την Κλίμακά του που αποτελεί πορεία ζωής και αγώνα προς την επίτευξη του χριστιανικού αγαθού, δηλαδή της θεϊκής εκλάμψεως (ή ελλάμψεως). Η διάκριση αποτελεί έννοια καθοριστική για όλη αυτή τη διαδικασία της πνευματικής ανύψωσης καθώς βοηθά συστηματικά στην κάθαρση που είναι διαφορετική σε κάθε στάδιο καθ' όλη την πορεία προς την επίτευξη του αγαθού της θεϊκής εκλάμψεως. Στα πρώτα στάδια του μοναχισμού (αναφέρεται στους αρχάριους μοναχούς), η διάκριση λειτουργεί ως η «ορθή επίγνωση των εαυτών τους». Στο μεσαίο στάδιο της μοναστικής ζωής λειτουργεί ως «νοερά αἴσθησις»³¹⁶ που διακρίνει χωρίς να κάνει κάποιο λάθος, το πραγματικό αγαθό από το φυσικό αγαθό και από το αντίθετό από αυτό κακό. Σε μια πιο ολοκληρωμένη φάση της μοναστικής ζωής –στους τέλειους όπως αναφέρει χαρακτηριστικά– είναι η γνώση που προέρχεται από τη θεϊκή έκλαμψη και που μπορεί να φωτίζει πλήρως τα σκοτεινά εκείνα σημεία που υπάρχουν μέσα στους άλλους.

Η διάκριση στον άγιο Ιωάννη τον Σιναΐτη και στην ορθόδοξη παράδοση, σημαίνει την «αλάνθαστη γνώση και αντίληψη» των περί της θείας θελήσεως ενεργειών, των οποίων ο άνθρωπος γίνεται μέτοχος μετά από αγώνα ζωής. Αγώνα με τα πάθη του και τις αδυναμίες του και με όλες εκείνες τις σκοτεινές στιγμές στη ψυχή του, σε κάθε καιρό και τόπο και περίπτωση. Διάκριση είναι η αμόλυντη συνείδηση και η καθαρότητα των αισθήσεων. Είναι εκείνη η οποία δείχνει στον αγωνιζόμενο τα όρια κάθε προσπάθειάς του προκειμένου να επιτύχει το μέτρο των αισθήσεών του, καθώς και τον έλεγχο των δυνατοτήτων του σε κάθε σκαλοπάτι προς την κατάκτηση του πνευματικού αγαθού. Παράλληλα, φανερώνει τον κατάλληλο κάθε φορά χειρισμό των ανθρώπινων παθών, όταν η ψυχή καταβάλλεται από τις αμαρτίες και τείνει να

³¹⁵ Ο.π., Λόγος ΚΣΤ', «Περί διακρίσεως λογισμῶν, καὶ παθῶν, καὶ ἀρετῶν», PG 88, 1013A.

³¹⁶ Η έκφραση «νοερά αἴσθησις» αποτελεί καθιερωμένο νηπτικό όρο.

ξεπεράσει τις δυσκολίες και κακοτοπιές της σάρκας και του πνεύματος: «ἀσφαλῆς κατάληψις ἐν παντὶ καιρῷ, καὶ τόπῳ, καὶ πράγματι, ἥτις ἐνυπάρχει μόνοις τοῖς καθαροῖς τῆ καρδία, καὶ τῷ σώματι, καὶ τῷ στόματι».³¹⁷

Όταν ο ἅγιος Ιωάννης της Κλίμακας επισημαίνει ὅτι: «διάκρισις ἐστὶ συνείδησις ἀμόλυντος, καὶ καθαρὰ αἴσθησις», θέλει να τονίσει τη δύναμή της στον αγώνα-ανάβαση προς την κατάκτηση του αγαθοῦ, του πνευματικῆς αγαθοῦ που δεν εἶναι ἄλλο ἀπὸ τη μετοχή του φωτός των θείων ενεργειῶν. Εἶναι ἡ δύναμη ἐκείνη που στον πόλεμο των παθῶν, χειρίζεται ἀπόλυτα τις ἀνθρώπινες ἀδυναμίες καὶ ἐνστικτα κυριαρχώντας ἐπάνω σε αὐτά.³¹⁸ Ο ἀγωνιζόμενος που διαθέτει τη δύναμη της διάκρισης δεν θα επιχειρήσει αγώνες για την ἀπόκτηση χαρισμάτων προ του καιροῦ του, πριν ἀκόμη να εἶναι ἐτοιμος για αὐτό που του ἀναλογεῖ στο κάθε στάδιο, στο κάθε σκαλοπάτι της ἀνάβασής του. Ἡ διάκριση των δυνατοτήτων του ἀνθρώπου στον πόλεμο με τα πάθη διευκολύνει την ἀνάβαση της Κλίμακας καθὼς σε κάθε στάδιό της ἀκολουθεῖ καὶ ἀνάλογος ἀγώνας. Ὑπάρχει μια διαβάθμιση στον αγώνα κατὰ των παθῶν καὶ ἡ σοφία της διάκρισης ἀνοίγει το δρόμο προς την Ἐνωση με τον Θεό. Ὅπως συμβουλεύει ο ἅγιος Ιωάννης: «Μὴ τοίνυν πρὸ καιροῦ ἐξ ὑπερηφάνου προθυμίας ἀπατόμενοι τὰ τοῦ καιροῦ ζητήσωμεν· μὴ ἐν χειμῶνι τὰ τοῦ θερούς· μὴ ἐν σπόρῳ τὰ τῶν δραγμάτων, ἐπειδὴ καιρὸς τοῦ σπεῖραι πόνους, καὶ καιρὸς τοῦ θερίσαι τὰς χάριτας τὰς ἀρρήτους. Εἰ δὲ μὴ γε, οὐδὲ ἐν τῷ καιρῷ τὰ τοῦ καιροῦ οἰκεῖα κομισόμεθα. Τινὲς πρὸ τῶν καμάτων, τινὲς ἐν τοῖς καματοῖς, τινὲς μετὰ τοὺς καμάτους, τινὲς ἐν τῷ θανάτῳ τὰς ὄσιας ἀμοιβὰς παρὰ τοῦ Θεοῦ τῶν οἰκείων κόπων κατ' οἰκονομίαν ἄρρητον ἐκομίσαντο. Ζητητέον τίς τούτων τοῦ ἑτέρου ταπεινότερος καθέστηκεν».³¹⁹

Ἡ διάκριση εἶναι ἡ σοφία του ἐλέγχου των παθῶν. Αὐτό εἶναι το κομβικὸ σημεῖο της διαφοροποίησης της διάκρισης στον Σιναῖτη ἀπὸ την ἀριστοτελική τοποθέτηση για την ἀντίστοιχη ἐννοια (φρόνηση). Ὑπάρχει σημαντικὴ διαφορὰ καὶ στις ἀντιλήψεις του εὐ ζην / μεταξύ εὐδαιμονίας καὶ πνευματικῆς ἀνόδου/ θεώσεως ἀντίστοιχα. Ο Ἀριστοτέλης της ἀποδίδει ἕναν καθαρὰ πρακτικὸ χαρακτήρα ἐντὸς του πλαισίου της ορθῆς κρίσης, ἐν πλήρει ἀπουσία οποιασδήποτε ἐξωκοσμικῆς ἐπίδρασης. Δεν ἐπιδρά δηλαδὴ στον ἀνθρώπο κάποια ἐξωτερικὴ παρέμβαση ὅπως για

³¹⁷ Κλίμαξ, Λόγος ΚΣΤ', «Περὶ διακρίσεως λογισμῶν, καὶ παθῶν, καὶ ἀρετῶν», PG 88, 1013A.

³¹⁸ Ο.π.

³¹⁹ Ο.π.

παράδειγμα η θεϊκή, απλά εκδηλώνεται ως εννοιακή λειτουργία του ανθρώπινου νου. Αξίζει ακόμη να διερευνηθεί κατά πόσον υπάρχει αμφίδρομη στενή σχέση μεταξύ της διανοητικής αρετής της διακρίσεως και των άλλων αρετών, όπως και μεταξύ της φρονήσεως και των ηθικών αρετών στον Αριστοτέλη – αυτό είναι που επισημαίνεται στις παραγράφους που ακολουθούν.

Στον άγιο Ιωάννη η έννοια της διάκρισης έχει μια στενή και ιδιαίτερη σχέση με την έννοια της υπακοής καθώς όπως επισημαίνει στην *Κλίμακά* του από την «υπακοή» γεννιέται η «ταπείνωση», από την «ταπείνωση» αντίστοιχα γεννιέται η διάκριση, από τη διάκριση η «διόραση» και από εκείνη τέλος, η «προόρασις»: «Ἐξ ὑπακοῆς ταπείνωσις, ὡς καὶ ἤδη φθάσαντες εἶπομεν· ἐκ ταπεινώσεως διάκρισις, ὡς καὶ τῷ μεγάλῳ Κασσιανῷ ἐν τῷ Περὶ Διακρίσεως αὐτοῦ λόγῳ πεφιλοσόφηται καλλίστα τε καὶ ὑψηλότατα. Ἐκ διακρίσεως διόρασις· ἐκ δὲ ταύτης, προόρασις».³²⁰ Κατά τον άγιο Ιωάννη τον Σιναΐτη η υπακοή σημαίνει τη δέσμευση της δικής μας θέλησης και ταυτόχρονα την απελευθέρωσή της μέσα από τη διαδικασία της ταπείνωσης. Είναι εν προκειμένω, κάτι σαν θάνατος και ανάσταση της θέλησής μας, η αναστημένη μέσα από τον αγώνα δύναμη για αναζήτηση του θεϊκού αγαθού, για την καθ' ολοκλήρωση πορεία προς το άγιο φως μέσα από τον αγώνα των ταπεινώσεων των εγωιστικών θελήσεων και της δύναμης του ελέγχου των παθών μέσω της διάκρισης. «...ἐξ ἀκοῆς λόγου, καὶ ἕτερα ἢ ἰδιαιρέτως κινουμένη ἐν τῇ ψυχῇ ἀγαλλίασις· ἄλλη ἢ ἐξ ἡσυχίας, καὶ ἕτερα ἢ ἐξ ὑπακοῆς. Πρὸς τούτοις πᾶσιν ἄλλη ἢ δι' ἐκστάσεως τὸν νοῦν ἐν φωτὶ τῷ Χριστῷ παριστῶσα ἀρρήτως καὶ ἀφράστως».³²¹ Το ανάλογο της ευδαιμονίας στον Αριστοτέλη είναι ίσως το ιδεώδες της θεωρίας που επιτυγχάνεται μέσω της καλλιέργειας της ανώτερης αρετής της σοφίας στο δέκατο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*: «οἰόμεθ' αὖτε δεῖν ἡδονὴν παραμεμῖχθαι τῇ εὐδαιμονίᾳ, ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἢ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστίν».³²²

Κατά τον Γ. Μαρτζέλο ο άγιος Ιωάννης ο Σιναΐτης διαφεύγει του τυπικού και των καθιερωμένων ιερών κανόνων εμβαθύνοντας στην οντολογική πλευρά της κατάκτησης της πνευματικής ολοκλήρωσης του ανθρώπου. Όπως επισημαίνει σχετικά: «ὅλη ἡ στάσις τοῦ αγ. Ιωάννη τοῦ Σιναΐτη δὲν οφείλεται ἀπλῶς καὶ μόνο στὴν εὐρύτητα τοῦ πνεύματός του, ἀλλὰ κυρίως καὶ κατ' ἐξοχὴν στὸ ἱεραποστολικό

³²⁰ Ο.π., Λόγος Δ', «Περὶ τῆς μακαρίας, καὶ ἀειμνήστου ὑπακοῆς», PG 88, 717B.

³²¹ Ο.π., Λόγος ΚΣΤ' Μέρος δεύτερο, «Περὶ διακρίσεως εὐδιακρίτου», PG 88, 1065A.

³²² *Ηθικά Νικομάχεια*, X, 1177a 20-25.

και εκκλησιοκεντρικό υπόβαθρο της πνευματικότητάς του και αυτό είναι ακριβώς που προσδιορίζει εν προκειμένω την ευρύτητα του πνεύματός του έναντι των κανόνων της Εκκλησίας». ³²³ Ο άγιος Ιωάννης επιτυγχάνει κατά τρόπο ριζοσπαστικό για την εποχή του μια βαθύτατη τομή στην πνευματική υπόσταση της θεολογίας, καταδεικνύοντας ότι η προσέγγιση του Θεού θα ολοκληρωθεί μέσα από την εσωτερική καλλιέργεια του ανθρώπου σε συνεργασία με τη θεία χάρη έχοντας ως γνώμονα την μεγίστη των αρετών, τη διάκριση. Η όλη του αυτή στάση και μεθοδικότητα μαρτυρεί και τη βαθύτερη οντολογική αναζήτηση στους όρους, στων οποίων τη χρήση προβαίνει στο έργο του. Ο όρος διάκριση εν προκειμένω, προσλαμβάνει έναν εννοιολογικό χαρακτήρα με φιλοσοφικο-θεολογικό πρόσημο.

3.3. Λόγος περί αρετών και κακιών του οσίου Εφραίμ του Σύρου

Ο όσιος Εφραίμ ο οποίος είναι σύγχρονος του Μ. Βασιλείου, του αγίου Γρηγορίου και πολλών ακόμη μεγάλων Πατέρων της Ορθόδοξης Εκκλησίας, αποτελεί δεσπόζουσα μορφή της Ορθόδοξης Συριακής Εκκλησίας. ³²⁴ Μέσα από τα έργα του αναδείχθηκε εκτός από ένας έγκυρος ερμηνευτής των ιερών Γραφών, ένας μεγάλος διδάσκαλος του χριστιανικού βίου και κήρυκας της μετάνοιας και της εγρήγορσης. ³²⁵ Ο όσιος Εφραίμ ο Σύρος στο έργο του *Περί ἀρετῶν καὶ κακιῶν λόγος* ανέπτυξε ένα ολόκληρο θεολογικό σύστημα στο οποίο απαρίθμησε τις αρετές και τις κακίες και προχώρησε στη διάκρισή τους. Εξ αρχής προσκαλεί τους χριστιανούς σε άσκηση και πνευματικό αγώνα και επισημαίνει ότι μόνο με τον ορθό τρόπο ζωής μπορούμε να κάνουμε τους εαυτούς μας φίλους του Θεού και των αγγέλων: «Μακαρίζω τὴν ὑμῶν ζωὴν, ᾧ φιλόχριστοι, ὅτι εὐπαρρησιαστός ἐστι, καὶ ταλανίζω τὸν ἐμὸν βίον, ὅτι ἄχρηστος ὑπάρχει. Μακαρίζω ὑμᾶς, ᾧ γνήσιοι, ὅτι ὀρθῆ πολιτεία φίλους ἑαυτοῦς

³²³ Γεώργιος Μαρτζέλος, «Θεολογία και πνευματικότητα στη σιναϊτική πατερική παράδοση», Διευρυμένη μορφή εισήγησης που παρουσιάστηκε στα πλαίσια του Θ' Διεθνούς Οικουμενικού Συνεδρίου στο Bose της Ιταλίας (16-18 Σεπτεμβρίου 2001) με θέμα «Ο άγιος Ιωάννης της Κλίμακος και το Σινά» και δημοσιεύθηκε στα ιταλικά στον τόμο των Πρακτικών του Συνεδρίου (*San Giovanni Climaco e il Sinai, Atti del Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione bizantina, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose 2002*) με τίτλο «Il fondamento teologico della spiritualità dei padri sinaiti», σσ. 73-93). Διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <http://users.auth.gr/martzelo/index.files/docs/54.doc>, (τελευταία επίσκεψη: 10/08/2017).

³²⁴ Βλ. *Οσίου Εφραίμ του Σύρου Έργα*, Τόμ. 1^{ος}, ό.π., σ. 17.

³²⁵ *Ό.π.*, σ. 29.

ἐποιήσατε τῷ Θεῷ καὶ τοῖς ἀγγέλοις». ³²⁶ Στο ἔργο του διακρίνει ἔντεκα ζεύγη ἀρετῶν καὶ κακιῶν:

- Για το φόβο του Θεοῦ – για τὴν ἔλλειψη τοῦ φόβου τοῦ Θεοῦ
- Για τὴν ἀγάπη – για ἐκείνους που δεν ἔχουν ἀγάπη
- Για τὴν μακροθυμία – για κείνον που δεν ἔχει μακροθυμία
- Για τὴν υπομονή – για κείνον που δεν ἔχει υπομονή
- Αοργησία – οξυθυμία
- Πραότητα – πονηρία
- Αλήθεια – ψεύδος
- Ὑπακοή – ἀνυπακοή καὶ γογγυσμός
- Για το να μην ἔχουμε φθόνο ἢ ζηλοτυπία – για το φθόνο καὶ τὴν ζηλοτυπία
- Για το να μην εἶναι κανεὶς λοιδόρος – για τὴν λοιδωρία καὶ τοὺς λοιδόρους,
- Για τὴν ἐγκράτεια – για τὴν ἔλλειψη ἐγκράτειας.

Εδῶ θα πρέπει να ἐπισημανθεῖ ὅτι ἡ λίστα ἀρετῶν καὶ κακιῶν θυμίζει λίγο τὸν Ἀριστοτέλη ἀλλὰ οἱ ἀρετές ἐδῶ δεν εἶναι θέμα μεσότητας. Συγκεκριμένα, στο πρῶτο ζεύγος, κάνει λόγο για τὸν φόβο τοῦ Θεοῦ, μια ἀρετὴ που ἀποτελεῖ αἰτία πολλῶν ἀγαθῶν. Το να ἔχει κάποιος μέσα του τὸν φόβο τοῦ Θεοῦ σημαίνει ὅτι ἔχει καὶ τὴν ἐσωτερικὴ δύναμη να νικά ὅλους τοὺς προσωπικοὺς του δαίμονες καὶ να παραμένει σε πνευματικὴ ἐγρήγορση: «Μακάριος ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος, ὃς ἔχει φόβον Θεοῦ ἐν ἑαυτῷ· ὁ τοιοῦτος γὰρ προφανῶς καὶ ὑπὸ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος μεμακάρισται· [...] ὁ φοβούμενος τὸν Κύριον ἐκτός ἐστι πάσης τέχνης τοῦ Ἐχθροῦ, καὶ πᾶσαν ἐπιβουλήν τοῦ Ἐχθροῦ διαδραῖ. [...] Διὰ γὰρ τὸν φόβον ἡδονὴν σαρκὸς οὐ παραδέχεται. Ὁ φοβούμενος οὐ μετεωρίζεται ὧδε κάκεῖσε· περιμένει γὰρ τὸν ἑαυτοῦ δεσπότην [...] Ὁ ἔχων φόβον Θεοῦ οὐκ ἀμεριμνᾷ· νήφει γὰρ πάντοτε. Ὁ φοβούμενος ὑπὸ ἀμέτρῳ ἑαυτὸν οὐ παραδίδωσι· γρηγορεῖ γὰρ καὶ περιμένει τὴν παρουσίαν τοῦ Κυρίου αὐτοῦ...». Σε ἀντίθεση πρὸς τὴν ἀρετὴ τοῦ φόβου τοῦ Θεοῦ ἔχουμε τὴν ἔλλειψη τοῦ φόβου τοῦ Θεοῦ. Εκείνος ὁ ὁποῖος δεν ἔχει μέσα του τὸν φόβο τοῦ Θεοῦ εἶναι «ευάλωτος» στις ἐπιθέσεις τοῦ διαβόλου, ἀπρόσεκτος, ἀδιαφορεῖ για το οτιδήποτε καὶ γίνεται «δοχεῖο τῶν ἡδονῶν»: «Ὁ μὴ ἔχων τὸν φόβον τοῦ Θεοῦ ἐν ἑαυτῷ, ὁ

³²⁶ Κάνει λόγο για τὴν εὐπαρρησία στη ζωὴ ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ καὶ ταυτόχρονα για τὴν ζωὴ τῶν πιστῶν που εἶναι ωφέλιμη στους ἄλλους ἀνθρώπους. Βλ. ὁ.π., σ. 37.

τοιούτος εὐάλωτός ἐστι τοῖς Διαβόλου ἐπιχειρήμασιν [...] παρ' ἑαυτῷ μετεωρίζεται· ἀδιαφορεῖ· καθεύδει ἀμερίμνως· ἀπορραθυμεῖ ἐν τοῖς ἔργοις αὐτοῦ· δοχεῖον γίνεται τῶν ἡδονῶν...».³²⁷

Σύμφωνα με τον όσιο Εφραίμ εκείνος που έχει την αρετή της αγάπης αποβάλλει κάθε αίσθημα φόβου από τη ψυχή του και αποφεύγει τη ζηλοφθονία, την κακεντρέχεια, δεν χαίρεται με την πτώση των άλλων, δεν εξευτελίζει και δεν εκμηδενίζει τα συναισθήματα εκείνου ο οποίος έπεσε σε σφάλμα, αλλά αντιθέτως συμπαραστέκεται σε αυτόν, τον συμπονά και πεθαίνει μαζί του. Εκείνος που διακατέχεται από την αγάπη του Θεού δεν αποκτά ποτέ κάτι για τον εαυτό του, δεν θεωρεί τίποτε ως κτίση του και όσα έχει τα προσφέρει σε όλους. Μοιράζεται με τους συνανθρώπους του ότι έχει και αποστρέφεται κάθε είδους κακία.³²⁸ Κατά τον όσιο Εφραίμ «η αγάπη είναι ο Θεός και εκείνος που μένει μέσα στην αγάπη μένει ἐν τῷ Θεῷ».³²⁹ Η αντίθετη προς την αρετή της αγάπης κακία, οδηγεί τον άνθρωπο να χαίρεται με την αδικία των άλλων, να μη συμπάσχει στον πόνο ενός συνανθρώπου του, θυμώνει έντονα, μισεί και είναι «εφευρέτης κάθε πονηρίας».³³⁰

Η αρετή της μακροθυμίας βοηθά κάποιον να μη συγκινείται με τα μάτια λόγια και να παραμένει σταθερός σε κάθε του ενέργεια. Επιπλέον, είναι υπομονετικός και δεν εξοργίζεται όπως εκείνος ο οποίος διαθέτει την αντίθετη από την αρετή αυτή, κακία.³³¹ Η υπομονή περιέχει όλες τις ανωτέρω αρετές. Κατά τον όσιο Εφραίμ «η υπομονή δεν είναι μία αλλά αναζητείται μέσα σε πολλές αρετές».³³² Ο υπομονετικός σε όλες του τις ενέργειες μέσα στην καθημερινότητά του συνδέεται με όλα τις προαναφερθείσες αρετές: «Ὁ γὰρ ὑπομονητικὸς πάσης ἀρετῆς ἐφάπτεται· χαίρει γὰρ ἐν θλίψεσι, καὶ ἐν ἀνάγκαις εὐδοκίμει· ἐν πειρασμοῖς ἀγάλλεται καὶ εἰς ὑπακοὴν ἔτοιμος· ἐν μακροθυμίᾳ ὠραῖος· ἐν ἀγάπῃ πεπληρωμένος· ἐν ὕβρεσιν εὐλογεῖ· ἐν μάχαις εἰρηνεύει· ἐν ἡσυχίᾳ ἀνδρεῖος· ἐν ψαλμῳδίᾳ ἄοκνος· ἐν νηστεαῖς ἔτοιμος· ἐν

³²⁷ *Ο.π.*, σσ. 40-41.

³²⁸ *Ο.π.*, σσ. 42-43.

³²⁹ *Ο.π.*, σ. 44.

³³⁰ «Ὁ γὰρ μὴ ἔχων ἀγάπην, ὀξέως θυμοῦται· ὀξέως παροργίζεται· ὀξέως εἰς μῖσος συνάπτεται. Ὁ μὴ ἔχων ἀγάπην, χαίρει ἐπὶ ἀδικία ἐτέρων· οὐ συμπάσχει τῷ πταίοντι· οὐ χεῖρα ὀρέγει τῷ κειμένῳ· οὐ παραινεῖ τῷ ἐσφαλμένῳ· οὐ στηρίζει τὸν σαλευόμενον. Ὁ μὴ ἔχων ἀγάπην, πηρὸς ἐστὶ τῇ διανοίᾳ· φίλος ἐστὶ τοῦ Διαβόλου· εὐρετής ἐστὶ πάσης πονηρίας· ποιητικὸς ἐστὶ μαχῶν· λαιδῶρων ἐστὶ φίλος· τῶν καταλαλούντων ἐστὶ συνόμιλος· τῶν ὑβρίζοντων σύμβουλος· τῶν φθονούντων διορθωτής· τῆς ὑπερηφανίας ἐργάτης· τῆς ἀλαζονείας σκεῦος». *Ο.π.*, σσ. 44-45.

³³¹ *Ο.π.*, σσ. 46-47.

³³² «Ὁὐ γὰρ μία ἐστὶν ἡ ὑπομονή, ἀλλ' ἐν πολλαῖς ἀρεταῖς ζητεῖται». *Ο.π.*, σ. 47.

προσευχαῖς ὑπομονητικός· ἐν ἔργοις ἄμεμπτος· ἐν ἀποκρίσεσιν εὐθής· ἐν ἀποστολῇ εὐπειθής καὶ ἐν διαγωγῇ ἐπιμελητής· ἐν ταῖς ὑπηρεσίαις χαρίεις καὶ ἐν τῇ ἀναστροφῇ ὠραῖος· ἐν τῷ κοινοβίῳ τῆς ἀδελφότητος γλυκὺς καὶ ἐν συμβουλίαις ἠδύς· ἐν ταῖς ἀγρυπνίαις ἰλαρὸς καὶ ἐν τῇ ἐπιμελείᾳ τῶν ξένων σπουδαῖος· τῶν ἀσθενῶν προνοητής καὶ τῶν ἐν περισπασμῶ πρώτος σύνδρομος· ἐν τῷ διανοεῖσθαι νηφάλιος, καὶ ἐν παντὶ πράγματι διεγυγερμένος...».³³³ Σε ἀντίθεση, ἡ ἔλλειψη ὑπομονῆς οδηγεῖ στην αὐταρχικότητα, στον φθόνον καὶ τὴν ἐχθρότητα ἀπέναντι στον ἄλλο καὶ ὅπως ἀναφέρει χαρακτηριστικά: «ἐκεῖνος ποὺ δὲν ἔχει ὑπομονή εἶναι ξένος πρὸς τὴν ἐλπίδα ποὺ προέρχεται ἀπὸ αὐτή».³³⁴

Ἐνα ἀκόμη ζεύγος ἀρετῶν καὶ κακιῶν εἶναι αὐτὸ τῆς ἀοργησίας καὶ τῆς οὐθυμίας. Ὁ ὅσιος Πατὴρ ἐπισημαίνει ὅτι ἓνας ἄνθρωπος ποὺ ζεῖ μέσα στὴν ἀοργησία πέρα ἀπὸ τὴν ηρεμία τῆς ψυχῆς του «εἶναι ἐργάτης τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς ἀλήθειας»³³⁵ καὶ βρίσκεται σὲ μία διαρκὴ γαλήνη πνεύματος, σὲ μία ἀταραξία σώματος, ψυχῆς καὶ νοῦ.³³⁶ Ἀντίθετα, ὁ οὐθύθυμος ὁ ὁποῖος ζεῖ συνεχῶς μέσα στὴν οργὴ καὶ τὸν φθόνον νικημένος ἀπὸ τὰ πάθη του, «φονεῦει καὶ καταστρέφει τὴν ψυχὴν του, βιώνει συνεχῶς ταραχές καὶ βρίσκεται ἐξω ἀπὸ τὴν κατάστασιν τῆς γαλήνης». Βρίσκεται σὲ μία διαρκὴ κατάστασιν φθορᾶς τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματός του.³³⁷ Ὁ Μ. Βασίλειος ἀναφέρει σχετικὰ: «Θυμὸς ἐγείρει μάχην, μάχη δὲ γεννᾷ λοιδορίας· αἱ δὲ λοιδορίαί, πληγᾶς· πληγαὶ δὲ τραύματα· ἐκ δὲ τραυμάτων, πολλάκις θάνατος».³³⁸ Ἐπιπλέον, ὁ ὅσιος Ἐφραίμ στους λόγους του παραθέτει τὴν ἀρετὴ τῆς πραότητος ἀπέναντι στὴν κακία τῆς πονηρίας καὶ τὴν ἀρετὴ τῆς ἀλήθειας ἀπέναντι στο ψέμα. Συγκεκριμένα ἀναφέρεται στὸν Προφήτη Ἡσαΐα³³⁹ ὁ ὁποῖος κάνει λόγο γιὰ τὴν ἀνθρώπινη πραότητα ὡς τὸ ἰδανικότερο καταφύγιον ἀνάπαυσης τοῦ Κυρίου: «πάντα γὰρ ταῦτα ἐποίησεν ἡ χεὶρ μου, καὶ ἔστιν ἐμὰ πάντα ταῦτα, λέγει Κύριος· καὶ ἐπὶ τίνα

³³³ *Ο.π.*, σσ. 47-48.

³³⁴ «...Ὁ μὴ ἔχων ὑπομονὴν τῆς ἐλπίδος ταύτης ἀλλότριός ἐστι...». *Ο.π.*, σ. 49.

³³⁵ «...Ὁ τοιοῦτος δικαιοσύνης καὶ ἀληθείας ἐργάτης ἐστίν». *Ο.π.*, σ. 50.

³³⁶ *Ο.π.*

³³⁷ «...Καὶ ὄντως ἄθλιος καὶ ταλαίπωρος ὁ ἠττημένος τούτοις τοῖς πάθεσιν· ὀργιζόμενος γάρ, φησὶν, ἀναιρεῖ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν. Ἐπ' ἀληθείας γὰρ ἀναιρεῖται καὶ ἀπόλλυσι τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ὁ ὀργίλος· πάντοτε γὰρ ἐν ταραχαῖς διάγει ὁ τοιοῦτος, καὶ γαλήνης ἐκτός ἐστιν. Ὁ τοιοῦτος εἰρήνης ἀλλότριός ἐστιν, ἀλλὰ καὶ ὑγείας ἐκτός ἐστι· πάντοτε γὰρ τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐκτέτηκται, καὶ ἡ ψυχὴ λυπεῖται, καὶ ἡ σὰρξ μαραίνεται, καὶ ἡ ὠχρότης ἐπανθεῖ, καὶ ἡ διάνοια ἀλλοιοῦται, καὶ ὁ νοῦς ἀσθενεῖ, καὶ οἱ λογισμοὶ ποταμηδὸν ἀναβρύουσι, καὶ πρὸς πάντας μισητὸς ὑπάρχει. Ὁ τοιοῦτος μακροθυμίας καὶ ἀγάπης ἐκτός ἐστιν...». *Ο.π.*, σ. 51.

³³⁸ Ἅγιος Βασίλειος Καισαρείας ὁ Μέγας, Ομιλία Γ', *Κατὰ ὀργιζομένων*, PG 31, 357D-360A.

³³⁹ «Ἀκούσαντες τί λέγει περὶ αὐτῆς καὶ ὁ ἀψευδὴς Ἡσαΐας ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ...» *Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου Ἔργα*, ὁ.π., σ. 53.

ἐπιβλέσω, ἀλλ' ἢ ἐπὶ τὸν ταπεινὸν καὶ ἡσύχιον καὶ τρέμοντα τοὺς λόγους μου;».³⁴⁰ Ἡ πραότητα ενός ἀνθρώπου φανερώνει το μεγαλεῖο της ἀρετῆς καὶ ἀπελευθερώνει ἀπὸ τὰ συναισθήματα της οργῆς τοῦ φθόνου καὶ τοῦ θυμοῦ.³⁴¹ Ἀκολούθως, ὁ ἄνθρωπος ποῦ διαθέτει τὴν ἀρετὴ τῆς ἀλήθειας, δηλαδὴ τῆς εὐκρίνειας, τῆς παρρησίας, τῆς ἀληθοέπειας, εἶναι σὲ ὅλους τοὺς συνανθρώπους τοῦ ωφέλιμος καὶ διακρίνεται γιὰ τὴν ἀκρίβεια καὶ τὴ συνέπεια στὶς πράξεις του. Σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν ἀρετὴ τῆς ἀλήθειας ὁ ὄσιος Εφραὶμ παρομοιάζει τὸ ψέμα με τὸν διάβολο ὁ ὁποῖος ὅπως λέει ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς ὑπαρξῆς του ὑπῆρξε ψεύτης. Ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ποῦ ζεῖ μέσα στὴν κακία τοῦ ψεύδους δὲν ἔχει καμία «παρρησία» καὶ ζεῖ ἀποκομμένος ἀπὸ τὸν Θεὸ καὶ τοὺς ἀνθρώπους.³⁴²

Ὁ ὄσιος Εφραὶμ ἀναφέρεται ἐπιπλέον στὴν ἀρετὴ τῆς ὑπακοῆς στὴν ὁποία ἐμπεριέχονται οἱ ἀρετὲς τῆς ἀοργησίας, τῆς ἀγάπης, τῆς πραότητος, τῆς υπομονῆς καὶ τῆς μακροθυμίας. Ὅπως ἀναφέρει χαρακτηριστικά: «μακάριος εἶναι ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος ἀπέκτησε καὶ ἔχει ἀληθινὴ καὶ γνήσια ὑπακοή, διότι ἓνας τέτοιος ἄνθρωπος εἶναι μιμητὴς τοῦ ἀγαθοῦ διδασκάλου μας, ὁ ὁποῖος ἦταν καὶ παρέμεινε ὑπάκουος ὡς τὸ θάνατο».³⁴³ Ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὴν ὑπακοή, ἡ κακία τῆς ἀνυπακοῆς καὶ τοῦ γογγυσμοῦ ὁδηγεῖ τὸν ἄνθρωπο σὲ μιὰ σκληρότητα ψυχῆς, σὲ μιὰ κατάσταση οκνηρίας μακριὰ ἀπὸ τὴν ἀγάπη καὶ τὴν ομόνοια. Ὅπως ἀναφέρει σχετικὰ: «ἡ οκνηρία συνδέεται με τὸν γογγυσμό».³⁴⁴ Μιὰ ἀκόμη ἀρετὴ ποῦ κατὰ τὸν ὄσιο Εφραὶμ ὁδηγεῖ τὸν ἄνθρωπο σὲ μιὰ κατάσταση ψυχικῆς καὶ σωματικῆς ἀταραξίας εἶναι τὸ νὰ ἀποβάλλει ἀπὸ τὸ νοῦ τοῦ κάθε ἴχνος φόβου καὶ ζηλοτυπίας. Ὅταν ὁ ἄνθρωπος ζηλεύει τότε στὴν πραγματικότητα εἶναι «νικημένος» καθὼς κυριαρχεῖται ἀπὸ μῖσος καὶ ἔχθρα γιὰ τὸν ἄλλο. Δὲν μπορεῖ νὰ νιώσει εἰς βάθος τὴ χαρὰ τοῦ ἄλλου, «στεναχωριέται με τὴν προκοπὴ τοῦ ἄλλου». Ὅταν κάποιος ἔχει νικήσει τὸ αἶσθημα τοῦ φθόνου εἶναι σα νὰ ἔχει ἀποβάλλει ἀπὸ μέσα του τὸν ἴδιο τὸν διάβολο. Ὅπως ἀναφέρει σχετικὰ: «ἐκεῖνος ποῦ καταπληγώνει τὸν εαυτό του με αὐτὰ τὰ πάθη εἶναι

³⁴⁰ Ἦσ. 66,2.

³⁴¹ Ἡ οργή, ὁ φθόνος καὶ ὁ θυμὸς εἶναι χαρακτηριστικὰ γνωρίσματα τῆς πονηρίας. Βλ. *Ὀσίου Εφραὶμ τοῦ Σύρου Ἔργα*, ὁ.π., σσ. 52-55.

³⁴² Ὁ.π., σσ. 56-57.

³⁴³ Βλ. ὁ.π., σ. 58. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ ὄσιος Πατὴρ χρησιμοποιεῖ χωρίο ἀπὸ τὴν *Πρὸς Φιλιππησίους* ἐπιστολὴ τοῦ ἀποστόλου Παύλου: «καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἔταπειώσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ». Φιλίπ. 2, 8.

³⁴⁴ *Ὀσίου Εφραὶμ τοῦ Σύρου Ἔργα*, ὁ.π., σ. 59.

ταλαίπωρος, διότι είναι συμμετοχος του διαβόλου, δια μέσου του οποίου μπήκε στον κόσμο ο θάνατος».³⁴⁵

Εδώ είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον να εξετάσουμε την περίπτωση των επτά θανάσιμων αμαρτημάτων στη δυτική παράδοση. Αποτελεί γεγονός το ότι κάποιες φορές, «στα όρια του Χριστιανισμού» γίνεται περισσότερο λόγος για την αμαρτία και πολύ λιγότερο για την αρετή.³⁴⁶ Κατ' αυτό τον τρόπο, είτε συνειδητά είτε ασυνειδητά, «η αναζήτηση του Χριστού» μοιάζει πολλές φορές να διέρχεται «τον δρόμο της αποφυγής της αμαρτίας». Το κέντρο δηλαδή της ζωής της χριστιανοσύνης συνδέεται με την προσβλητική ύπαρξη της αμαρτίας, η οποία θα πρέπει να ηττηθεί προκειμένου να φθάσει κάποιος στην αρετή. Ο χριστιανισμός συγγέεται επομένως στο μυαλό πολλών πιστών, με μια πορεία στέρησης, «όπου ο σκοπός δεν είναι η αναζήτηση του αγαθού, αλλά κυρίως και κατεξοχήν η αποφυγή του κακού».³⁴⁷

Η ανωτέρω πεποίθηση και για την ακρίβεια σύγχυση που επικρατεί συνειδητά ή ασυνειδητά στους πιστούς, «γεννά συμπλέγματα ενοχικότητας» και δημιουργεί μανιχαϊκές³⁴⁸ πεποιθήσεις οι οποίες εγκλωβίζουν τον άνθρωπο σε μια αιώνια διαμάχη

³⁴⁵ *Ο.π.*, σσ. 61-63.

³⁴⁶ Βλ. Χρυσόστομος Α. Σταμούλης, «Συγγνωστόν γαρ, ου τιμωρητόν, η ασθένεια: Τα επτά θανάσιμα αμαρτήματα σε Ανατολή και Δύση», 2015, διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <https://antidosis.wordpress.com/2015/03/19/%CF%87%CF%81%CF%85%CF%83%CF%8C%CF%83%CF%84%CE%BF%CE%BC%CE%BF%CF%82-%CE%B1-%CF%83%CF%84%CE%B1%CE%BC%CE%BF%CF%8D%CE%BB%CE%B7%CF%82-%CF%83%CF%85%CE%B3%CE%B3%CE%BD%CF%89%CF%83%CF%84%CE%BF%CE%BD/>, (τελευταία επίσκεψη: 03/06/2018).

³⁴⁷ *Ο.π.*

³⁴⁸ Στη συγκεκριμένη περίπτωση οι μανιχαϊκές πεποιθήσεις προέρχονται από την αιρετική διδασκαλία του Μανιχαϊσμού που αποτελεί μία από τις τάσεις νοθεύσεως του χριστιανισμού. Ο Μανιχαϊσμός αποτελεί τον περσικό τύπο του Γνωστικισμού και για την ακρίβεια αποτέλεσε μια διδασκαλία η οποία διαμορφώθηκε περίπου μια εκατονταετία μετά από τη συστηματοποίηση συρο-αιγυπτιακών γνωστικών συστημάτων και «διασώζει ίσως το αρχαιότερο σχήμα της γνωστικής σκέψης». Ιδρυτής και κύριος εκπρόσωπος του Μανιχαϊσμού ήταν ο Μάνης από τη Β. Βαβυλωνία του οποίου το κήρυγμα βρήκε μεγάλη απήχηση τόσο στις Ινδίες όσο και στην Περσία. Μετά από τη συνάντησή του με τον φιλόσοφο Πλωτίνιο οι διδασκαλίες τις οποίες πρέσβευε απέκτησαν νεοπλατωνικό πρόσημο. Η διδασκαλία του Μάνη αποτέλεσε μια «συγκριτιστική σύνθεση βουδιστικών, ζωροαστρικών και χριστιανικών στοιχείων με τις προσωπικές γνωστικές του θέσεις». Κύρια επιδίωξη του Μάνη ήταν βάσει της διδασκαλίας του να ενώσει θρησκευτικά την ανατολή και τη Δύση καθώς βρήκε απήχηση από τον Ατλαντικό μέχρι τον Ινδικό ωκεανό. Σύμφωνα με τον Μανιχαϊσμό υπήρχαν δύο αρχές, η αρχή του καλού και η αρχή του κακού. Από τη μία η αρχή του καλού κατοικεί στο Φως και είναι γνωστή ως «Πατήρ της Μεγαλειότητας», ενώ από την άλλη η αρχή του κακού κατοικεί στη χώρα του Σκότους και καλείται «Άρχων του Σκότους». Υφίσταται επομένως ένας διαρκής πόλεμος μεταξύ Φωτός και Σκότους ο οποίος άρχισε εκ

μεταξύ δύο αρχών/φύσεων, του καλού και του κακού. Στην Α΄ Επιστολή του Ιωάννη η οποιαδήποτε άρνηση της σαρκώσεως του Θεού Λόγου και κατ' επέκταση η άρνηση της Ανάστασης αποτελεί «αμαρτία προς θάνατο» : «Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔχετε, καὶ ἵνα πιστεύητε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ παρρησία ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτόν, ὅτι ἐάν τι αἰτώμεθα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ, ἀκούει ἡμῶν [...] Ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον, αἰτήσῃ, καὶ δώσει αὐτῷ ζωὴν, τοῖς ἁμαρτάνουσι μὴ πρὸς θάνατον. Ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον· οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ. Πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστὶ· καὶ ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον».³⁴⁹ Επιπλέον, στην Εκκλησία γινόταν ανέκαθεν διάκριση μεταξύ θανάσιμων και μη θανάσιμων αμαρτημάτων. Ως θανάσιμα κυρίως θεωρούνται τρία αμαρτήματα ὡς δηλαδή πράξεις σχετίζονται με την ειδωλολατρία, ο φόνος και τα σαρκικά αμαρτήματα. Επίσης, στην Ιερά Παράδοση γίνεται λόγος περί 7 ή 8 ή 9 θανάσιμων αμαρτημάτων. Συγκεκριμένα, τα αμαρτήματα αυτά είναι τα εξής: «γαστριμαργία, πορνεία, φιλαργυρία, οργή, λύπη, ακηδία, κενοδοξία, υπερηφάνεια, φθόνος».³⁵⁰

Από τις πρώτες προσπάθειες αρίθμησης των αμαρτημάτων υπήρξε τον 4ο αιώνα η καταγραφή τους από τον Ευάγριο τον Ποντικό³⁵¹ και τον ὀσιο Νεῖλο τον Ασκητή³⁵². Μάλιστα ο ἅγιος Νεῖλος ο ασκητής καταγράφει 8 βαριά αμαρτήματα, ὅπως είναι η λαιμαργία/γαστριμαργία, η πορνεία, η φιλαργυρία, η λύπη, η οργή, η ακηδία, η κενοδοξία και η υπερηφάνεια. Σε αυτά τα 8 αμαρτήματα προσθέτει και τον φθόνο.³⁵³

Ο κατεξοχὴν ὅμως χώρος γέννησης της θεωρίας των επτά³⁵⁴ θανάσιμων αμαρτημάτων θεωρεῖται η δυτική Χριστιανοσύνη και εισηγητὴς τους υπήρξε τον 6ο

των κάτω προς τα ἄνω. Βλ. Βλάσιος Φειδᾶς, *Εκκλησιαστική Ιστορία Α΄ Από την Εικονομαχία μέχρι τη Μεταρρύθμιση*, γ΄ έκδοση, Αθήνα 2002, σσ. 163-164.

³⁴⁹ Α' Ιωάν., 5, 13-17.

³⁵⁰ Ξενοφών Παπαχαλαράμπους, *Χριστιανική Ηθική Α΄*, Αθήνα 2006, σ. 126.

³⁵¹ *Περί των οκτώ λογισμών*, PG 40, 1272A-1276B.

³⁵² *Περί των οκτώ πνευμάτων της πονηρίας*, PG 79, 1145A-1164B.

³⁵³ Ο ὀσιος Νεῖλος μάλιστα αντιπαραβάλλει στα ανωτέρω αμαρτήματα και κάποιες αντίστοιχες αρετές. Τα αντιθετικά αυτά ζεύγη είναι τα εξής: λαιμαργία/γαστριμαργία – εγκράτεια, πορνεία – σωφροσύνη, φιλαργυρία – ακτημοσύνη, λύπη – χαρά, οργή – μακροθυμία, ακηδία – υπομονή, κενοδοξία – ακενοδοξία, υπερηφάνεια – ταπεινώση, φθόνος – αφθονία. Βλ. Ξενοφών Παπαχαλαράμπους, *ό.π.*

³⁵⁴ Τα 7 θανάσιμα αμαρτήματα: Αλαζονεία, απληστία, ζηλοφθονία, λαγνεία, οργή, λαιμαργία, οκνηρία.

αιώνα, ο Πάπας Γρηγόριος Α', γνωστός και ως «Μέγας». Ο ίδιος «έθεσε στο κέντρο της θεολογίας του τη διδασκαλία για το καθάρσιο πυρ» και «εγκαινίασε τον σκοτεινό μεσαίωνα με τις φοβίες του για την κόλαση». Η εν λόγω θεολογία στηριζόταν στη «νομική και άκρως ηθικιστική κατανόηση της σχέσης Θεού και ανθρώπου». Στη σχέση αυτή επικρατούσε το «σχήμα έγκλημα και τιμωρία». Στη δυτική παράδοση η αμαρτία αποτέλεσε έγκλημα του ανθρώπου το οποίο προσέβαλε το αίσθημα (του πιστού) περί θείας δικαιοσύνης και ως μόνη οδός για να ξεπεραστεί αυτό θεωρήθηκε η τιμωρία.³⁵⁵

Θα πρέπει να διευκρινιστεί στο σημείο αυτό ότι παρόλο που στον ευρύτερο χώρο του Χριστιανισμού και κατ' επέκταση από τα πρώτα χρόνια της αρχαίας Εκκλησίας υπήρχαν αναφορές για θανάσιμα αμαρτήματα, εν τούτοις στο χώρο της Ανατολής «σε καμία περίπτωση δεν έγινε λόγος για θανάσιμα αμαρτήματα, αλλά απλά και μόνο για πάθη και λογισμούς»³⁵⁶. Σχετικά με το ζήτημα των θανάσιμων αμαρτημάτων στην ανατολική παράδοση έγινε περισσότερο «μια προσπάθεια αρίθμησης των αμαρτιών».³⁵⁷ Χαρακτηριστικά, ο άγιος Ιωάννης της Κλίμακος, φαίνεται να ασπάζεται τον αριθμό επτά παθών και λογισμών, τον οποίο θεωρεί καταλληλότερο από τον αριθμό οκτώ. Κατά τον άγιο Ιωάννη: «κάποιοι είθισται, όταν κάνουν λόγο περί των παθών και των λογισμών, να κατατάσσουν την κενοδοξία σε ιδιαίτερη θέση, διαχωρισμένη από την υπερηφάνεια. Για το λόγο αυτό θεωρούν ότι είναι οκτώ οι πρωτεύοντες και κυρίαρχοι πονηροί λογισμοί. Σε αντίθεση προς αυτούς ο άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος και άλλοι από τους διδασκάλους αρίθμησαν επτά πάθη/λογισμούς. Για τον αριθμό αυτό περισσότερο πείθομαι και εγώ. Γιατί ποιος μπορεί να έχει υπερηφάνεια, αφού νίκησε την κενοδοξία;...».³⁵⁸ Όπως επισημαίνει σχετικά ο Χρ. Σταμούλης «είναι ξεκάθαρο, λοιπόν, ότι παρότι η αρχαία παράδοση του Χριστιανισμού σε Ανατολή και Δύση είναι κοινή, η ερμηνευτική προσέγγιση αυτής της παράδοσης διαφέρει έντονα».³⁵⁹ Στη δυτική παράδοση παρατηρείται περισσότερο «μια νομική κατανόηση της σωτηρίας», καθώς στο κέντρο των διδασκαλιών της βρίσκεται η «δικανική και τυπική τακτοποίηση της συμπεριφοράς του ανθρώπου». Στην ανατολική παράδοση, «κυριάρχησε περισσότερο ο

³⁵⁵ Χρυσόστομος Α. Σταμούλης, ό.π.

³⁵⁶ Ό.π.

³⁵⁷ Ό.π.

³⁵⁸ Κλίμαξ, Λόγος ΚΒ', «Περί της πολυμόρφου κενοδοξίας», PG 88, 948D-949A.

³⁵⁹ Χρυσόστομος Α. Σταμούλης, ό.π.

θεραπευτικός χαρακτήρας της εν Χριστώ σωτηρίας, χωρίς βεβαίως να εκλείψουν και εκεί οι σχολαστικές επιδράσεις της Δύσης».³⁶⁰

Για να επανέλθουμε στη λίστα αρετών και κακιών του οσίου Εφραίμ του Σύρου, μια ακόμη αρετή η οποία τοποθετείται στο προτελευταίο ζεύγος αρετών και κακιών είναι το να μην είναι κανείς λοιδόρος. Κατά τον όσιο Εφραίμ: «όποιος δε δηλητηρίασε τα αυτιά του και τη γλώσσα του με την κακολογία, ένας τέτοιος άνθρωπος είναι γεμάτος από το γιατρικό της αγάπης. Όποιος δε μολύνει το στόμα του με κακολογίες, αυτού του ανθρώπου το στόμα ευωδιάζει τους καρπούς του Αγίου Πνεύματος».³⁶¹ Το να μην είναι κάποιος λοιδόρος σημαίνει ότι «δεν βλέπει τη γλώσσα του κακολογώντας τους άλλους και δεν μολύνει την καρδιά του δια μέσω της γλώσσας του». Προσπαθεί να είναι καλοπροαίρετος, φιλεύσπλαχνος και υπομονετικός απέναντι στο συνάνθρωπό του.³⁶²

Μια εκ των αρετών την οποία ο όσιος Εφραίμ αφήνει για το τέλος και τις οποίας τα χαρακτηριστικά στοιχεία επισημαίνει ιδιαίτερα είναι αυτή της εγκράτειας. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά: «είναι αληθινά μακάριος και τρισμακάριος εκείνος που τηρεί εγκράτεια, διότι πραγματικά η εγκράτεια είναι μεγάλη αρετή».³⁶³ Η έννοια εδώ θυμίζει σε κάποιο βαθμό την αριστοτελική σωφροσύνη – στον Αριστοτέλη η εγκράτεια όπως και η ακρασία είναι καταστάσεις που διαφέρουν από τις αρετές και κακίες. Η εγκράτεια κατά τον όσιο Εφραίμ έγκειται στη συνολική συγκρότηση του ανθρώπου, το να μπορεί να ελέγξει τόσο τις ψυχοσωματικές όσο και τα πνευματικές του ανάγκες. Αυτό μάλιστα, απαιτεί την επιστράτευση όλων των αρετών που αναφέρθηκαν από τον όσιο Πατέρα. Εγκρατής είναι επομένως εκείνος ο οποίος μπορεί να ελέγξει τη γλώσσα του, το τι ακριβώς λέει, το πώς μιλάει και πως συμπεριφέρεται απέναντι στον άλλο. «Να μη κακολογεί και να μη μιλάει υβριστικά για κάποιον, να μην κατηγορεί τον αδελφό, να μη ξεσκεπάζει τα μυστικά των άλλων και να μην ασχολείται με ξένες υποθέσεις».³⁶⁴ Πέρα από τον έλεγχο της γλώσσας θα πρέπει να μάθει κάποιος να ελέγχει και την ακοή του, να προσέχει δηλαδή τι θα

³⁶⁰ Ο.π.

³⁶¹ «Ὁ μὴ φαρμακωθεὶς τὰ ὄτα καὶ τὴν γλῶσσαν τῇ λοιδορίᾳ, ὁ τοιοῦτος τῶ φαρμάκῳ τῆς ἀγάπης ἐστὶ πεπληρωμένος. Ὁ μὴ μολύνων τὸ στόμα αὐτοῦ ταῖς λοιδορίαις, τούτου τὸ στόμα εὐωδιάζει τοὺς καρποὺς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Μακάριος οὖν ἀληθῶς καὶ πάλιν μακάριος, ὁ φυλάξας ἑαυτὸν ἀπὸ τῆς λοιδορίας». *Οσίου Εφραίμ του Σύρου Έργα, ό.π., σ. 65.*

³⁶² Ο.π., σ. 64.

³⁶³ Ο.π., σ. 67.

³⁶⁴ Ο.π.

κρατήσει από τα όσα ακούγονται, πως θα τα διαχειριστεί, να μην παρασύρεται όπως λέει από «ανώφελα ακούσματα».³⁶⁵ Εγκρατής είναι κατά τον όσιο Εφραίμ εκείνος ο οποίος ορίζει τη γλώσσα του και κατά προέκταση το λόγο του απέναντι στους άλλους. Αυτός που ορίζει τα συναισθήματά του και τα πάθη του, που επικρατεί του θυμού του και νικά την οργή. Που είναι εγκρατής ως προς τις φιλοδοξίες του, να μπορεί δηλαδή «να ορίζει το νου του» και να ελέγχει τους λογισμούς του³⁶⁶. Η αρετή της εγκράτειας σημαίνει και την επικράτηση επάνω στις υλικές απολαύσεις, να τρώει και να πίνει με μέτρο: «να μην κυριεύεται από το πνεύμα της γαστριμαργίας και της οινοποσίας».³⁶⁷

Κατά τον όσιο Εφραίμ το Σύρο «είναι εγκράτεια στην πονηρή επιθυμία και ηδονή, το να ορίζει κανείς τις αισθήσεις του και να μην συμπαρασύρεται από τις επιθυμίες που παρουσιάζονται, το να μην συγκατατίθεται στους λογισμούς που υποκινούν το πάθος της φιληδονίας, το να μην ευχαριστιέται κανείς με την ιδέα ότι κάνει τη βδελυγμία, το να μην κάνει το θέλημα της σαρκός, αλλά αντίθετα να χαλιναγωγεί τα πάθη με το φόβο του Θεού. Διότι αληθινά εγκρατής είναι εκείνος, που επιθυμεί εκείνα τα αθάνατα αγαθά, και ατενίζοντας με το νου του προς αυτά αρνείται αυτή την επιθυμία».³⁶⁸ Για τον όσιο Πατέρα η αρετή της εγκράτειας ενέχει τις βαθύτερες πτυχές του ορθόδοξου χριστιανικού δόγματος και αποτελεί τη σημαντικότερη μεταξύ των αρετών καθώς διαθέτει το εκτόπισμα και τη δυναμική της αποφυγής των άλογων απαιτήσεων της σαρκός και της επικράτησης της ψυχικής ενσυναίσθησης. Θα πρέπει να πούμε στο σημείο αυτό ότι η ενσυναίσθηση έχει θετική σημασία στην ηθική ψυχολογία και φιλοσοφία – σημαίνει να μπορούμε να μπούμε στη θέση του άλλου και να νιώθουμε αυτό που νιώθει – από αυτή την ικανότητα προκύπτει και η συμπάθεια και η συμπόνια, αλλά στην κοσμική, φυσιοκρατική παράδοση δεν αντιδιαστέλλεται προς τις απαιτήσεις της σαρκός.

³⁶⁵ *Ο.π.*

³⁶⁶ Στον έλεγχο των λογισμών ο όσιος Εφραίμ αναφέρει την αρετή του φόβου του Θεού που συμπληρώνει την αρετή της εγκράτειας στο σημείο αυτό. *Ο.π.*, σ. 68.

³⁶⁷ «Εγκράτεια ἐπὶ βρωμάτων, τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἐπιζητεῖν βρώματα ὑπέρογκα ἢ ἐδέσματα πολυτίμα, τὸ μὴ παρὰ καιρὸν ἢ παρὰ τὴν ὥραν ἐσθίειν, τὸ μὴ ἐνέχεσθαι τῷ πνεύματι τῆς γαστριμαργίας, τὸ μὴ ἀπληστεύεσθαι ἐν κάλλει βρωμάτων, τὸ μὴ ὀρέγεσθαι ἄλλου καὶ ἄλλου βρώματος. Ἐγκράτεια ἐπὶ πόματος, τὸ κρατεῖν καὶ μὴ συμπίπτειν ἐν οινοποσίαις ἢ ἡδύτησιν οἴνων, τὸ μὴ ἀδεῶς οινοποτεῖν, τὸ μὴ ἐπιζητεῖν διαφορὰν πόματος καὶ κατεσκευασμένων συγκερασμάτων ἡδονάς, τὸ μὴ ἀμέτρως χρᾶσθαι οὐ μόνον τῷ οἴνῳ, ἀλλ' ἢ δυνατὸν καὶ τῷ ὕδατι». Βλ. *ό.π.*

³⁶⁸ *Ο.π.*

Οι *Λόγοι περί αρετών και κακιών* του όσιου Εφραίμ του Σύρου παρότι μπορεί σε κάποιον να φαίνονται ως ένα απαύγασμα λόγων που έχουν ως βασικό σκοπό τους την κατήχηση, εντούτοις αποτελούν έμπρακτο προϊόν της ασκητικής του συνέπειας τόσο απέναντι στη ψυχή, όσο και απέναντι στο σώμα του. Εκείνο το οποίο μπορεί να διακρίνει κανείς στις αρετές έτσι όπως αυτές περιγράφονται ανωτέρω, είναι η ισχυρή ασκητική υπόσταση του οσίου Πατρός η οποία αντιπαρέρχεται τις υλικές απολαύσεις και τις επιθυμίες της σάρκας καθώς τείνει να επικρατήσει των βαθύτερων και ισχυρών επιθυμιών του νου. Αυτό που πραγματικά έχει σημασία για έναν άνθρωπο όπως ο όσιος Εφραίμ, ο οποίος τελούσε υπό ασκητικό βίο, είναι η κορύφωση του πνεύματος και η ενατένιση με το νου των θείων αγαθών, μακριά από τις πρόσκαιρες υλικές απολαύσεις. Για έναν ασκητικό άνθρωπο όπως ο όσιος Εφραίμ, δεν υφίσταται καμία απολύτως σύγκριση μεταξύ των επίγειων απολαύσεων και της πνευματικής κορύφωσης που μπορεί να οδηγήσει στη θέαση του Θεού διαμέσου των θείων ενεργειών Του. Γι'αυτό και στη δική του ιεραρχία των αρετών σημαντικότερη από όλες θεωρείται η εγκράτεια, η οποία μπορεί να προετοιμάσει τον άνθρωπο για τη θέαση του Θεού.

3.4. Η έννοια της αρετής στον Άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή

Η αρετή στη σκέψη του Μαξίμου του Ομολογητή είναι μία έννοια επεξεργασμένη με βάση της πάντοτε τον τρισυπόστατο Θεό. Κατά τον άγιο Μάξιμο η αρετή είναι αδύνατο να επιτευχθεί μακριά από τον Θεό. Κάθε ανθρώπινη πράξη επομένως, θα πρέπει να προσβλέπει στον Θεό προκειμένου να είναι ενάρετη: «Πάντων τῶν πραττομένων ὑφ' ἡμῶν τὸν σκοπὸν ζητεῖ ὁ Θεός, εἴτε δι' αὐτὸν πράττομεν εἴτε δι' ἄλλην αἰτίαν».³⁶⁹ Κυρίαρχη «αιτία των αρετών είναι ο Θεός» και όπως επισημαίνει ο άγιος Μάξιμος η αρετή είναι η «απαθέστατη και σταθερή/αμετάβλητη ἔξη του καλού που φέρει επάνω της τη θεϊκή σφραγίδα στην οποία τίποτα δεν μπορεί να σταθεί ενάντιο».³⁷⁰ Η μοναδική και απεριγράπτη καθώς είναι δύσκολο πολλές φορές να εξηγηθεί από τον άνθρωπο «φύση της αρετής», κατά τον Μάξιμο τον Ομολογητή έχει ως μόνο Γεννήτορά της τον Θεό: Τῆ φύσει γάρ ἡ ἀρετὴ μάχεσθαι πέφυκε, καὶ χρόνῳ καὶ αἰῶνι ἢ ἀληθῆς θεωρία, ἵνα ἢ μὲν ἀδούλωτος μένοι τοῖς ἄλλοις ὅσα μετὰ Θεόν

³⁶⁹ Μαξίμου Ομολογητού, *Κεφάλαια Περί αγάπης*, PG 90, 996C.

³⁷⁰ *Ο.π.*, PG 90, 1349A.

εἶναι πιστεύεται, καί ἀκράτητος, ὡς Θεόν μόνον εἰδυῖα γεννήτορα, ἡ δέ ἀπερίγραφος, οὐδενί τῶν ἀρχῆν ἢ τέλος ἐχόντων ἐναπομένουσα, ὡς Θεόν δι' ἑαυτῆς εἰκονίζουσα, τόν πάσης ἀρχῆς καί τέλους ὀριστικόν, καί πᾶσαν νόησιν τῶν νοούντων κατ' ἕκστασιν ἄρρητον πρὸς ἑαυτὸν ἔλκοντα...». ³⁷¹

Θα πρέπει να επισημανθεί στο σημείο αυτό ότι προκειμένου να γίνει κατανοητή η έννοια της αρετής στον άγιο Μάξιμο, θα πρέπει πρώτα να γίνει λόγος για την ηθική και μυστική θεολογία ³⁷² του. Κατά τον Μάξιμο ο άνθρωπος ο οποίος είναι δημιουργημένος κατ' εικόνα του Θεού έκανε «κατάχρηση» της ελευθερίας και κατέστη «παραβάτης των θείων εντολών». ³⁷³ Αυτό είχε σαν αποτέλεσμα να πέσει στα «φθοροποιά πάθη» ³⁷⁴ του και ακολούθησε τον δρόμο της αμαρτίας. Παρασύρθηκε στην ηδονή, στην γαστριμαργία, στην υπερηφάνεια και κενοδοξία, στη φιλαργυρία και πλεονεξία, στην αλαζονεία. ³⁷⁵ Σύμφωνα με τον άγιο Μάξιμο ο άνθρωπος «οφείλει» να απελευθερωθεί από όλα αυτά τα πάθη του και να διέλθει μέσω των αρετών τον δρόμο εκείνο που οδηγεί στον τελικό σκοπό στη θέαση του Θεού μέσω

³⁷¹ Μαξίμου Ομολογητού, *Περί διαφόρων αποριών*, PG 91, 1140A.

³⁷² Κωνσταντίνος Ι. Λογοθέτης, *Η φιλοσοφία των Πατέρων και του Μέσου αιώνας*, Μέρος Α', Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 1930, σ. 379.

³⁷³ «Τῆς οὖν πρὸς τό τέλος ἐνεργείας τῶν κατὰ φύσιν δυνάμεων ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐλλείψας τὴν κίνησιν, τὴν τῆς οἰκειᾶς αἰτίας ἐνόησεν ἄγνοιαν· ἐκεῖνον νομίσας εἶναι Θεόν, διὰ τῆς συμβουλῆς τοῦ ὄψεως, ὄνπερ ἔχειν ἀπόμοτον ὁ τῆς θείας ἐντολῆς διετάξατο λόγος. Οὕτω δέ παραβάτης γενόμενος, καί τόν Θεόν ἀγνοήσας, πρὸς ὄλην τὴν αἴσθησιν, ὄλην ἀπρίξ ἀναμίξας τὴν νοεράν δύναμιν, τὴν σύνθετον καί ὀλέθριον πρὸς πάθος ἐνεργουμένην τῶν αἰσθητῶν ἐπεσπάσατο γνῶσιν, καί παρεσυνεβλήθη τοῖς κτήνεσιν τοῖς ἀνοήτοις [...] ὁ ἄνθρωπος, τοσοῦτον ἐπέσφιγγεν ἑαυτῷ τοῦ Θεοῦ τὴν ἄγνοιαν· ὅσον δέ ταύτης τῆς ἀγνοίας συνέσφιγγε τόν δεσμόν, τοσοῦτο τῆς πείρας ἀντείχεται τῆς τῶν γνωσθέντων ὑλικῶν αἰσθητικῆς ἀπολαύσεως [...] τῆς ἐκ ταύτης γεννώμενης φιλαυτίας ἐξῆπτε τόν ἔρωτα· ὅσον δέ πεφροντισμένως περιποιεῖτο τῆς φιλαυτίας τόν ἔρωτα, τοσοῦτον τῆς ἡδονῆς, ὡς τῆς φιλαυτίας οὔσης καί γεννήματος καί τέλους, πολλοὺς ἐπενόει τρόπους συστάσεως. Καί ἐπειδὴ πᾶσα κακία πέφυκε τοῖς συνιστῶσιν αὐτὴν συμφθεῖρεσθαι τρόποις...». Μαξίμου Ομολογητού, *Προς Θαλάσσιον*, PG 90, 253CD.

³⁷⁴ Βλ. Κωνσταντίνος Ι. Λογοθέτης, *ό.π.*, σ. 380.

³⁷⁵ «Ἐντεῦθεν ὁ πολὺς ὄχλος, τῶν παθῶν καί ἀναρίθμητος εἰσεφθάρη τῷ βίῳ τῶν ἀνθρώπων. Ἐντεῦθεν πολυστένακτος γέγονεν ἡμῖν ἡ ζωὴ, τῆς οἰκειᾶς ἀναιρέσεως τιμῶσα τὰς ἀφορμάς, καί τῆς φθορᾶς τὰς προφάσεις ἑαυτῇ διὰ τὴν ἄγνοιαν ἐξευρίσκουσα τε καί περιέπουσα. Ἐντεῦθεν ἡ μία φύσις, εἰς μυρία κατεμερίσθη τιμήματα· καί οἱ τῆς αὐτῆς φύσεως, ἀλλήλων ἐσμέν δίκην ἐρπετῶν θηρίων παραναλώματα. Ἡδονῆς γάρ διὰ τὴν φιλαυτίαν ἀντιποιούμενοι, καί ὀδύνην διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν πάλιν φεύγειν σπουδάζοντες, τὰς ἀμυθήτους τῶν φθοροποιῶν παθῶν ἐπινοοῦμεν γενέσεις· οἶον, εἰ μὲν δι' ἡδονῆς τῆς φιλαυτίας φροντίζομεν, γεννῶμεν τὴν γαστριμαργίαν, τὴν ὑπερηφάνειαν, τὴν κενοδοξίαν, τὴν φουσίωσιν, τὴν φιλαργυρίαν, τὴν πλεονεξίαν, τὴν τυραννίδα, τόν γαῦρον, τὴν ἀλαζονείαν, τὴν ἀπόνοιαν, τὴν μανίαν, τὴν οἷσιν, τόν τυφόν, τὴν καταφρόνησιν, τὴν ὕβριν, τό βέβηλον, τό εὐτράπελον, τὴν ἄσωτείαν, τὴν ἀκολασίαν, τὴν περπερείαν, τόν μετεωρισμόν, τὴν βλακειάν, τόν αἰκισμόν, τόν ἐκμυκτηρισμόν, τὴν πολυλογίαν, τὴν ἀκαιρολογίαν, τὴν αἰσχρολογίαν, καί ὅσα ἄλλα τοιοῦτου γένους ἐστίν». Μαξίμου Ομολογητού, *Προς Θαλάσσιον*, PG 90, 256B.

των θείων ενεργειών³⁷⁶ του. Προκειμένου όμως να φθάσει σε αυτό το τέλος θα πρέπει πρώτα «να αγαπήσει κατ' επίγνωση τον αληθνή Θεό και να απαρνηθεί το σώμα του και τον κτιστό κόσμο ασκώντας επιμελώς την αρετή».³⁷⁷ Ο άνθρωπος ασκώντας επιμελώς την αρετή η οποία προέρχεται από τον Θεό και όπως προαναφέρθηκε και στην προηγούμενη παράγραφο έχει Αυτόν ως Γεννήτορά της, θα αποβάλλει με τον τρόπο αυτό από πάνω του τον «φόβο της οδύνης» και την επιθυμία της ηδονής» και θα απελευθερωθεί από την κακή φιλαυτία, θα απελευθερωθεί για πάντα από τα κακά πάθη του που τον εμποδίζουν να διαβεί το μονοπάτι της ενάρετης ζωής και θα μπορεί να «θεάται την απρόσιτη δόξα»³⁷⁸ του Θεού. Αυτή άλλωστε όπως λέει ο άγιος Μάξιμος είναι και η «αληθής λατρεία» και η ανταμοιβή προς τον άνθρωπο για την επιμέλη του προσπάθεια στην χρήση του θεϊκού δώρου των αρετών: «Πάντων δέ τούτων τῶν κακῶν ἐστὶν ἀπαλλαγὴ, καὶ σύντομος πρὸς σωτηρίαν ὁδός, ἡ ἀληθὴς τοῦ Θεοῦ κατ' ἐπίγνωσιν ἀγάπη, καὶ ἡ καθ' ὅλου τῆς κατὰ ψυχὴν πρὸς τε τὸ σῶμα καὶ τὸν κόσμον τοῦτον ἐξάρνησις· καθ' ἣν, τῆς μὲν ἡδονῆς τὴν ἐπιθυμίαν, καὶ τῆς ὀδύνης δὲ τὸν φόβον ἀποβαλλόμενοι, τῆς κακῆς ἐλευθερούμεθα φιλαυτίας, πρὸς τὴν γνῶσιν ἀναβιβασθέντες τοῦ Κτίσαντος, καὶ πονηρᾶς ἀγαθὴν ἀντιλαμβάνοντες νοερὰν φιλαυτίαν σωματικῆς κεχωρισμένην στοργῆς, οὐ παυόμεθα λατρεύοντες τῷ Θεῷ διὰ ταύτης τῆς καλῆς φιλαυτίας, ἐκ Θεοῦ τῆς ψυχῆς ἀεὶ ζητοῦντες σύστασιν. Αὕτη γάρ ἐστὶν ἡ ἀληθὴς λατρεία, καὶ ὄντως θεάρεστος ἡ τῆς ψυχῆς διὰ τῶν ἀρετῶν ἀκριβὴς ἐπιμέλεια».³⁷⁹

Κατά τον Μάξιμο τον Ομολογητή «σκοπός του ανθρώπου είναι να καταστεί κοινωνός της θείας φύσεως και μέτοχος της θείας αἰδιότητας».³⁸⁰ Θα πρέπει να απαλλαγεί από τα πάθη του και μέσω των αρετών να οδηγηθεί στον «θείο έρωτα» και στην μυστική ένωση προς τον Θεό, η οποία θα ήταν αδύνατη «άνευ της θείας χάριτος».³⁸¹ Ο Θεός είναι η μόνη πηγή της ζωής και της αρετής³⁸² και ο άνθρωπος μπορεί να γίνει ενάρετος μετέχοντας στη ζωή και αρετή του Θεού, μετέχοντας του σώματος του Χριστού, δηλαδή μετέχοντας μέσω της Εκκλησίας ο άνθρωπος μπορεί

³⁷⁶ Ο θεός έρχεται προς εμάς μέσω των θείων ενεργειών του. Η γνώση του Θεού μπορεί να επιτευχθεί και να γίνει εφικτή σε εμάς μόνο μέσω των θείων ενεργειών του. Βλ. Μέγας Λ. Φαράντος, *Η περί Θεού ορθόδοξος διδασκαλία*, Αθήνα 1985, σ. 259.

³⁷⁷ Κωνσταντίνος Ι. Λογοθέτης, *ό.π.*

³⁷⁸ *Ο.π.*

³⁷⁹ *Προς Θαλάσσιον*, PG 90, 260D.

³⁸⁰ Κωνσταντίνος Ι. Λογοθέτης, *ό.π.*

³⁸¹ *Ο.π.*

³⁸² Μαξίμου Ομολογητού, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά τε και οικονομικά*, PG90, 1101B.

να μετέχει και στην άκτιστη αρετή του Θεού. Σε ό,τι αφορά τη μετοχή αυτή του ανθρώπου στην άκτιστη φύση του Θεού μέσω της «έν Χριστῶ ζωής» (μετέχει δηλαδή της φύσεως του Θεού μέσω των ενεργειών Του) αναφέρουμε την επισήμανση του Ν. Μητσόπουλου η οποία έχει να κάνει ξεκάθαρα με τη διδασκαλία του ορθόδοξου χριστιανικού δόγματος: «οι χριστιανοί έχουν την ιδιαίτερη εκείνη τιμή που τους έχει δοθεί από τον Θεό να μετέχουν του σώματος του Χριστού δηλαδή μέσω της Εκκλησίας που είναι κεφαλή του Χριστού και μέσω του Αγίου Πνεύματος να συνεργήσουν προς επίτευξη του καθ' ομοίωσιν και στη μετοχή εις την πληρότητα της θείας δόξης».³⁸³ Ως προς την έν Χριστῶ ζωή και στην πορεία αυτή προς τη θέωση ο Μάξιμος ο Ομολογητής αναφέρει: «Ποιοῦμεν ἡμεῖς, ἐφ' ὅσον τὴν τε τῶν ἀρετῶν ποιητικὴν φύσει λογικὴν ἔχομεν δύναμιν ἐνεργουμένην· καὶ τὴν πάσης γνώσεως δεκτικὴν νοεράν ἀσχέτως δύναμιν [...] ὑπάρχει κατόρθωμα· ἐπειδὴ τοῦ ὑπὲρ φύσιν, ἢ φύσις καταληπτικὴν οὐ κέκτηται δύναμιν· θεώσεως γὰρ οὐδὲν γενητόν κατὰ φύσιν ἐστὶ ποιητικόν, ἐπειδὴ μηδὲ Θεοῦ καταληπτικόν· μόνης γὰρ τῆς θείας χάριτος ἴδιον τοῦτο πέφυκεν εἶναι, τὸ ἀναλόγως τοῖς οὔσι χαρίζεσθαι θέωσιν· τῆς λαμπρυνούσης τὴν φύσιν τῷ ὑπὲρ φύσιν φωτί, καὶ τῶν οικείων ὄρων αὐτὴν ὑπεράνω, κατὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς δόξης, ποιουμένης. Τὰς ἀρετάς ποιοῦντες, μετὰ τήνδε παυόμεθα τὴν ζωὴν· τὴν δὲ κατὰ χάριν ὑπὲρ αὐτῶν οὐ παυόμεθα πάσχοντες θέωσιν...».³⁸⁴

Επιπλέον, ο άγιος Μάξιμος υποστηρίζει: «ό,τι είναι ο Θεός κατὰ φύσιν καθίσταται ο άνθρωπος κατὰ χάριν». Όσοι επιτυγχάνουν την εν λόγω τελειότητα από την υπάρχουσα ζωή «είναι περίπου θεάνθρωποι κατὰ το πρότυπον του ενανθρωπήσαντος Λόγου»³⁸⁵. Όπως ο Θεός κινείται προς τον άνθρωπο δια του έρωτος και οδηγήθηκε στην ενανθρώπιση του θείου Λόγου, έτσι και ο άνθρωπος κινείται ανταποκρινόμενος στον θείο έρωτα προς τον Θεό και κάνοντας βέβαια ορθή

³⁸³ Νικόλαος Μητσόπουλος, *Θέματα Ορθόδοξου Δογματικής Θεολογίας*, Αθήνα 1983, σ. 211.

³⁸⁴ *Κεφάλαια διάφορα Θεολογικά τε και Οικονομικά και περί Αρετής και Κακίας*, PG90, 1209D-1212B.

³⁸⁵ Όταν αναφερόμαστε στον ενανθρωπήσαντα Λόγο εννοούμε ως είναι φυσικό για το ορθόδοξο χριστιανικό δόγμα, τον Χριστό ο οποίος δεν είναι κατ' εικόνα Θεού αλλά η εικόνα του Θεού, ανέλαβε να φέρει έν έαντῶ τη δυνατότητα επιτυχίας του καθ' ομοίωσιν. Με άλλα λόγια, έδωσε τη δυνατότητα στον άνθρωπο να μετέχει εις την πληρότητα της θείας δόξης, να έχει δηλαδή τη δυνατότητα της θέωσης, αυτό για το οποίο οι Πατέρες της Εκκλησίας μιλούν «περί μυστικής θέας της θείας δόξας δια των ματιών της ψυχής», ως ενός «απερίγραπτου φωτός» όπως το αναφέρουν οι Πατέρες εκπρόσωποι της Μυστικής θεολογίας Συμεών ο νέος θεολόγος και ο Γρηγόριος ο Παλαμάς. Βλ. Νικόλαος Μητσόπουλος, *ό.π.*, σσ. 208-213.

χρήση των αρετών που του δόθηκαν από εκείνον, τελικά «ἐνθεοῦται»³⁸⁶ : «Τῶν θείων ἀγαθῶν τύποι, οἱ τε κατ' ἀρετὴν τρόποι, καὶ οἱ τῶν ὄντων λόγοι· οἷς ὁ Θεός διαπαντός ἄνθρωπος γίνεται, ὡς μὲν σῶμα, τοὺς τρόπους ἔχων τῶν ἀρετῶν, ὡς δὲ ψυχὴν, τοὺς ἐν πνεύματι λόγους τῆς γνώσεως, οἷς τοὺς ἀξίους θεοποιεῖ, χαρακτηῖρα διδούς ἀρετῆς ἐνυπόστατον, καὶ ἀπλανοῦς γνώσεως ἐνούσιον χαριζόμενος ὑπαρξιν».³⁸⁷ Αυτό που μπορεί να παρατηρήσει κανείς στο σημείο αυτό είναι ότι ο ἅγιος Μάξιμος ο Ομολογητὴς συνδέει τὴν ἐννοια τῆς ἀρετῆς με ολόκληρη τὴν ἠθικὴ και μυστικὴ θεολογία του και συγκεκριμένα οἱ ἀρετὲς συνυφαίνονται με τὴν δογματικὴ παράδοση ἐπάνω στην οποία ο ἅγιος Πατὴρ τῆς Ἐκκλησίας στηρίζει τὴ θεολογία και ἐν προκειμένῳ, τὴς ἀπόψεις του περὶ τῶν ἀρετῶν στον ἄνθρωπο.

Ἡ ἀρετὴ στον ἅγιο Μάξιμο τον Ομολογητὴ συμβαδίζει με τὸ ἠθικὸ πρότυπο τῆς χριστιανικῆς ἠθικῆς³⁸⁸ τὸ ὁποῖο πραγματώνεται ὡς ἡ «ιδέα τῆς τέλει ἀρετῆς» στο Πρόσωπο του Χριστοῦ. Ὁ Χριστὸς εἶναι ἐπομένῳς, τὸ ἠθικὸ πρότυπο τῆς χριστιανικῆς ἠθικῆς και ὅπως ἐπισημαίνει ο Καρμῖρης «εἶναι ἡ ζῶσα προσωπικὴ ἐμφάνιση και ἐνσάρκωση τῆς θείας ἀγιότητος και ἀγάπης, εἶναι ἡ ἐξανθρωπισθεῖσα θεία ἀγάπη και ἀρετὴ γενικότερα. Ὁ Κύριος εἶναι ἱστορικὴ πραγματικότητα και τὸ μείζον ἠθικὸ ἰδανικὸ τῶν χριστιανῶν και τὸ μόνον ἀληθὲς πρότυπο τῆς χριστιανικῆς ἠθικῆς, πρὸς τὸ ὁποῖο οφείλουν συνεχῶς οἱ πιστοὶ να ἐξομοιώνονται και να ἀκολουθοῦν τὰ ἴχνη αὐτά».³⁸⁹ Ἐπάνω σε αὐτὴ τὴν δογματικὴ ευθυτενὴ πορεία θα πρέπει να βαδίζει ὁ ἄνθρωπος και να ζεῖ κἀνοντας χρῆση τῶν ἀρετῶν. Οἱ ἀρετὲς στον Μάξιμο τον Ομολογητὴ ἐπιτυγχάνονται ἀπὸ τον ἄνθρωπο σύμφωνα με τὴν κατὰ πρότυπο Ἰησοῦ Χριστοῦ πραγματοποιηθεῖσα ἰδέα τῆς ὑψίστης ἀρετῆς. Ὁ ἅγιος Μάξιμος στο *Διάλογος πρὸς Πύρρον* ἀναφέρει ξεκάθαρα ὅτι ἡ ἀρετὴ στον ἄνθρωπο εἶναι φυσικὴ³⁹⁰ και αὐτὸ εἶναι ἄλλῳστε κάτι τὸ ὁποῖο ἐπισημαίνεται και ἀπὸ τους Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως συγκεκριμένα ο Μ. Βασίλειος: «...Ἡμεῖς μὲν γὰρ ἀπλῶς φύσει καλοῦ φυσικῶς ἔχομεν τὴν ὄρεξιν· τοῦ δὲ πῶς καλοῦ πείραν διὰ ζήτησεως καὶ βουλῆς. Καὶ διὰ τοῦτο ἐφ' ἡμῶν καὶ γνώμη προσφυῶς λέγεται, τρόπος

³⁸⁶ Βλ. Παναγιώτης Χρήστου, *Ἐκκλησιαστικὴ Γραμματολογία: Πατέρες και Θεολόγοι του Χριστιανισμοῦ*, Τόμ. Α', 3^η ἐκδοση, Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 2005, σ. 320.

³⁸⁷ *Κεφάλαια διάφορα Θεολογικά τε και Οικονομικά και περὶ Ἀρετῆς και Κακίας*, PG90, 1212BC.

³⁸⁸ Ὅπως ἀναφέρεται ἀπὸ τον Ι. Καρμῖρη «ὡς ἠθικὸ πρότυπο καλεῖται ἡ ἰδέα τῆς τέλει ἀρετῆς». Βλ. Ἰωάννης Καρμῖρης, *Χριστιανικὴ ἠθικὴ*, τεύχ. Α', Ἀθήνα 1967, σ. 160.

³⁸⁹ *Ο.π.*, σσ. 160-161.

³⁹⁰ «ΠΥΡ. Τί οὖν; φυσικαί εἰσιν αἱ ἀρεταί; ΜΑΞ. Ναί, φυσικαί». Μαξίμου Ομολογητοῦ, *Διάλογος πρὸς Πύρρον*, PG91, 310BC

οὔσα χρήσεως, οὐ λόγος φύσεως· ἐπεὶ καὶ ἀπειράκις μετέβαλεν ἡ φύσις. Ἐπὶ δὲ τοῦ ἀνθρωπίνου τοῦ Κυρίου, οὐ ψιλῶς καθ' ἡμᾶς ὑποστάντος, ἀλλὰ θεϊκῶς· Θεὸς γὰρ ἦν ὁ δι' ἡμᾶς ἐξ ἡμῶν σαρκὶ πεφηνῶς, γνώμη λέγεσθαι οὐ δύναται. Αὐτὸ γὰρ [αὐτῷ τῷ] τό εἶναι, ἡγουν, τό θεϊκῶς ὑποστῆναι, φυσικῶς καὶ τὴν πρὸς τό καλόν εἶχεν οικειῶσιν, καὶ τὴν πρὸς τό κακόν ἀλλοτριῶσιν, καθὼς καὶ ὁ μέγας τῆς Ἐκκλησίας ὀφθαλμὸς Βασίλειος ἐν τῇ ἐρμηνείᾳ τοῦ μδ' ψαλμοῦ διδάσκων, ἔφη· "Κατὰ τοῦτο δὲ ἐκλήγη καὶ τό Ἡσαΐα περὶ αὐτοῦ εἰρημένον, ὅτι Πρὶν ἢ γνῶναι τό παιδίον, ἢ προελέσθαι πονηρά, ἐκλέξεται τό ἀγαθόν. Διότι πρὶν ἢ γνῶναι τό παιδίον ἀγαθόν ἢ κακόν, ἀπειθεῖ πονηρία τοῦ ἐκλέξασθαι τό ἀγαθόν. Τό γάρ, πρὶν ἢ, δηλοῖ ὅτι οὐ καθ' ἡμᾶς ζητήσας καὶ βουλευσάμενος, ἀλλὰ θεϊκῶς ὑποστάς, αὐτῷ εἶναι, τό ἐκ φύσεως εἶχεν ἀγαθόν"». ³⁹¹ Ἡ κατάκτηση τῆς ἀρετῆς στὴν πράξη καὶ ἡ οδὸς πρὸς τὴν θέωση εἶναι κάτι το ὁποῖο μπορεῖ νὰ ἐπιτευχθεῖ μέσα ἀπὸ συνειδητὴ (δηλαδή μέσω τῆς ἐλεύθερης βούλησός του), ἐπίπονη καὶ ἐπίμονη προσπάθεια τοῦ ἀνθρώπου νὰ κυριαρχήσει ἐπάνω στα πάθη τοῦ καὶ στα ἐνστικτὰ τοῦ ³⁹². Νὰ κατακτήσει δηλαδή ὅπως ἀπαντᾷ

³⁹¹ *Διάλογος πρὸς Πύρρον*, PG91, 309BC.

³⁹² Στὸ σημεῖο αὐτὸ θα πρέπει νὰ ἐπισημανθεῖ ὅτι ὑπάρχει φθορὰ τῆς ἀνθρώπινης φύσης ὡς πρὸς τὶς συνέπειες τῆς πράξης. Ἀπὸ μόνῃ τῆς ἡ φύση δὲν εἶναι ἀμαρτωλὴ γιατί εἶναι δημιουργημὰ τοῦ Θεοῦ, ἡ φύση αὐτὴ καθ'ἑαυτὴ δὲν ἔχει δηλαδή ροπὴ πρὸς τὴν ἀμαρτία, αὐτὸ το ἀποκτᾷ με τὴν πτώση. Ὁ ἀνθρώπος εἶχε τὸ ἀντεξούσιο καὶ δὲν ἐπέλεξε τὴ σχέση τοῦ με τὸν Θεό, παρασύρθηκε καὶ ὠδηγήθηκε στὴν πτώση ἡ ὁποία ἀναπόφευκτα ἀποτελεῖ καὶ φθορὰ γιὰ τὴ φύση τοῦ. Ἡ ἀνθρώπινη φύση βρισκόταν σὲ σχέση με τὸν Θεό ποῦ ἦταν ἡ πηγὴ τοῦ ἀγαθοῦ. Με τὴν πτώση ἔχουμεσχάση καὶ κατ' ἐπέκταση διάσταση μεταξύ ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ καὶ ἐπομένως ἡ φύση τοῦ φθείρεται. Ἐπειδὴ οἱ ἀνθρώποι ἀμαύρωσαν τὴν κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ δημιουργία γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ ἔχουμε καὶ τὴν ἐνανθρώπηση τοῦ Θεοῦ Λόγου. Με τὴν ἐνανθρώπηση τοῦ Θεοῦ ἡ φύση ἀποκαθίσταται καὶ ἐπανερχεται στὸ Πρωτόκτιστον Κάλλος τῆς. Στὸ ἐνιαῖο πρόσωπο τοῦ Θεοῦ Λόγου ἐνώθηκε ἡ ἀνθρώπινη φύση μετὰ τῆς θείας φύσεως. Ὁ Θεὸς Λόγος ἐνανθρωπίστηκε προκειμένου νὰ πάρει τὴν ἀνθρώπινη ἀρρωστη καὶ φθαρεῖσα φύση καὶ νὰ τὴν θεραπεύσει. Ἡ φθορὰ τῆς ἀνθρώπινης φύσεως ποῦ ὠδηγεῖ στὴν πτώση συμβολίζει τὴν ἀμαρτία, ἐνῶ ἡ ἴαση τῆς ἀνθρώπινης φύσεως ποῦ ἐπιτυγχάνεται με τὴν ἐνανθρώπηση τοῦ Θεοῦ Λόγου συμβολίζει τὴν ἀφθαρσία. Βλ. σχετικά με τὸ ζήτημα τῆς φθορᾶς τῆς ἀνθρώπινης φύσεως: Νικόλαος Μητσόπουλος, *ὁ.π.*, σσ. 149-151. Ἐπιπλέον, ὅπως ἐπισημαίνει σχετικά ὁ Μητροπολίτης Περγάμου Ἰωάννης Ζηζιούλας ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου καθ'ἑαυτὴ, ἐξαιτίας τοῦ ὅτι «προέρχεται ἀπὸ τὸ μηδέν, εἶναι τρεπτή, ρεπεῖ πρὸς τὴ φθορὰ καὶ τὸ θάνατο. Ἡ φύση αὐτὴ ἔχει ὁμως τὴ δυνατότητα νὰ υπερβεῖ τὴ ροπὴ αὐτὴ ἀν ἐνωθεῖ με τὸν ἀφθαρτο καὶ αἰώνιο Θεό. Ἡ υπέρβαση αὐτὴ τῆς ἐγγενούς στὴν ἀνθρώπινη φύση τρεπτότητας καὶ φθορᾶς ἔχει δοθεῖ στὸν ἀνθρώπο ὡς "λόγος", ὡς τελικὸς προορισμὸς, τοῦ ὁποῖου ἡ πραγμάτωση ἀνατέθηκε στὴν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου ὡς προσώπου: ὁ πρῶτος ἀνθρώπος ὡς ἐλεύθερο πρόσωπο κλήθηκε νὰ κατευθύνει τὴ φύση εἴτε πρὸς τὸν ἴδιο τὸν εαυτὸ τῆς, εἴτε πρὸς τὸ πέραν τοῦ εαυτοῦ τῆς, τὸ Θεό. Ἡ ἐλεύθερη ἐπιλογὴ τοῦ πρῶτου ἀνθρώπου, τοῦ Ἀδάμ, υπήρξε ἡ πρώτη ἀπὸ αὐτὲς τὶς δύο (τροπὴ τῆς φύσεως πρὸς τὸν εαυτὸ τῆς), καὶ ἔτσι ἡ νόσος ἀπὸ δυνατότητα φυσικὴ, ἐγινε πραγματικότητα "φυσικὴ". Δὲν εἶναι πλέον δυνατόν νὰ μὴ νοσεῖ ἡ ἀνθρώπινη φύση· ἡ νόσος ἐγινε φαινόμενο φυσικὸ, ὄχι ὁμως γιατί αὐτὸ ἦταν ἀναπόφευκτο, ἀλλὰ γιατί ἐκεῖ ὠδήγησε τὰ πράγματα ἡ ἀνθρώπινη ἐλευθερία». Βλ. Ἰωάννης Ζηζιούλας, «Νόσος καὶ Θεραπεία στὴν Ὀρθόδοξη

ο Μάξιμος ο Ομολογητής στον Πύρρο μέσα από το διάλογό τους, αυτό τον στόχο/σκοπό για τον οποίο δημιουργήθηκε από τον Θεό:

«...ΜΑΞ. Ἐκ τοῦ μή ἐπίσης ἐνεργεῖν τά τῆς φύσεως. Ὡς, εἶπερ πάντες ἴσως, ἐφ' ᾧ καί γεγόναμεν, ἐνηργοῦμεν τά φυσικά, μία ἄρα ἐδείκνυτο ἐν πᾶσιν, ὥσπερ ἡ φύσις, οὕτω καί ἀρετή, τό μᾶλλον καί ἥττον οὐκ ἐπιδεχομένη.

ΠΥΡ. Εἰ οὐκ ἐξ ἀσκήσεως ἡμῖν τά φυσικά πρόεισιν, ἀλλ' ἐκ δημιουργίας, ἡ δέ ἀρετή φυσική, πῶς πόνῳ καί ἀσκήσει τάς ἀρετάς, φυσικάς οὔσας, κτώμεθα; ΜΑΞ. Ἡ ἄσκησις, καί οἱ ταύτη ἐπόμενοι πόνοι, πρὸς τό μόνον διαχωρίσαι τήν ἐμφυρεῖσαν δι' αἰσθήσεως ἀπάτην τῆ ψυχῆ ἐπενοήθησαν τοῖς φιλαρέτοις· οὐ πρὸς τό ἐξῶθεν προσφάτως ἐπεισαγαγεῖν τάς ἀρετάς· ἔγκειται γάρ ἡμῖν ἐκ δημιουργίας, ὡς εἴρηται· ὅθεν καί ἅμα τελείως διακριθῆ ἡ ἀπάτη, ἅμα καί τῆς κατά φύσιν ἀρετῆς τήν λαμπρότητα ἐνδείκνυται ἡ ψυχή. Ὁ γάρ μή ἄφρων, φρόνιμος· καί ὁ μή δειλός ἢ θρασύς, ἀνδρεῖος· καί ὁ μή ἀκόλαστος, σώφρων· καί ὁ μή ἄδικος, δίκαιος. Κατά φύσιν δέ ὁ λόγος, φρόνησις ἐστὶ· καί τό κριτήριον, δικαιοσύνη, καί ὁ θυμός, ἀνδρεία· καί ἡ ἐπιθυμία, σωφροσύνη. Ἄρα τῆ ἀφαιρέσει τῶν παρά φύσιν, τά κατά φύσιν καί μόνα διαφαίνεσθαι εἴωθεν· ὥσπερ καί τῆ τοῦ ἰοῦ ἀποβολῆ, ἡ τοῦ σιδήρου κατά φύσιν αὐγή καί λαμπρότης...».³⁹³

Αυτός ο σκοπός για τον οποίο δημιουργήθηκε ο άνθρωπος από τον Θεό γίνεται σαφέστερος στην επόμενη ενότητα στη θεολογία των Καππαδοκῶν Πατέρων Μ. Βασιλείου και Γρηγορίου Νύσσης. Ο σκοπός της θεώσεως αποτελεί ένα αναπόσπαστο κομμάτι της Πατερικής και Δογματικής παράδοσης και μέσα από την Πατερική γραμματεία λαμβάνει υπόσταση συνδεδεμένη με έννοιες όπως αυτές της αρετής και του αυτεξούσιου.

Θεολογία», Στο *Θεολογία και Ψυχιατρική σε Διάλογο*, Πρακτικά Ημερίδας, Αποστολική Διακονία, Αθήνα 1999, βλ. σσ. 141-142 (σσ. 133-156).

³⁹³ *Διάλογος προς Πύρρον*, PG91, 311D-312A.

3.5. Η αρετή στους Μ. Βασίλειο και άγιο Γρηγόριο Νύσσης

Ο Μ. Βασίλειος τονίζει εξ αρχής τη σπουδαιότητα της ασκήσεως των αρετών³⁹⁴ στον άνθρωπο. Η έννοια της αρετής είναι στενά συνυφασμένη με την ορθόδοξη δογματική παράδοση και αποσκοπεί στην συνεχή αποφυγή των παθών καθ' όλη τη διάρκεια του ανθρώπινου βίου. Όπως επισημαίνει για τον Μ. Βασίλειο και την έννοια της αρετής ο Ι. Λογοθέτης στο έργο του *Η φιλοσοφία των Πατέρων και του Μέσου αιώνας*: «ο άνθρωπος αναλαμβάνει την αρχαία καθαρότητα και ελλάμπεται από το Άγιο Πνεύμα μέσω της φυγής των παθών και της ασκήσεως των αρετών, ομοιώνεται με τον Θεό και προσδοκά τον μελλοντικό αιώνιο και αγγελικό βίο».³⁹⁵ Ο Μ. Βασίλειος χαρακτηριστικά, αναγνωρίζει την ατυφία (έλλειψη αλαζονείας) και ταπεινοφροσύνη ως «θησαυροφυλάκιο» αρετών³⁹⁶ και θεωρεί ότι η ιδιαίτερη αξία με την οποία ο Θεός πλούτισε τον άνθρωπο είναι ότι τον «δημιούργησε κατ' εικόνα δική του». Ο Μ. Βασίλειος χτίζει τη θεολογική του σκέψη περί των αρετών επάνω στην δογματική παράδοση της Εκκλησίας και συνδέει την έννοια της αρετής με την «κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν Θεού» δημιουργία του ανθρώπου όπου εκεί μέσα περιέχεται και ο λόγος της υπάρξεώς του».

Επιπλέον, για τον Μ. Βασίλειο οι αρετές συνδέονται και με τον προορισμό του ανθρώπου ο οποίος είναι «να φθάσει το μέτρο της ουράνιας ζωής».³⁹⁷ Ακολούθως στον Μ. Βασίλειο η έννοια της αρετής όπως και η έννοια του κακού συνδέονται με το «θεμελιώδες στοιχείο» του ανθρώπου, εκείνο της ελευθερίας του. Στη θεολογία του Μ. Βασιλείου η ελευθερία χαρακτηρίζεται και «αυτεξούσιο» και υψώνει όπως αναφέρει τον άνθρωπο ως υπέρτερο από τα άλλα υλικά κτίσματα στα οποία δεν υπάρχει «προαιρετική κίνηση και αυτεξούσιος ελευθερία». Ο άνθρωπος όμως κατά τον Καππαδόκη Πατέρα έκανε «κακή χρήση» του θεϊκού δώρου της ελευθερίας και στην πρώτη εμφάνιση της κακής χρήσης του από τον άνθρωπο εμφανίζεται και το κακό.³⁹⁸ Ο άνθρωπος εκτροχιάστηκε στην πορεία της ζωής του από την «μακάρια» διαγωγή του κάνοντας την επιλογή του, μια επιλογή «εξ

³⁹⁴ Κωνσταντίνος Ι. Λογοθέτης, *ό.π.*, σ. 221.

³⁹⁵ *Ο.π.*

³⁹⁶ Μ. Βασιλείου, *Ασκητικά Διατάξεις*, PG 31, 1377C.

³⁹⁷ Βλ. σχετικά με τη διδασκαλία του Μ. Βασιλείου περί της δημιουργίας του ορατού και αοράτου κόσμου και περί προβλήματος υπάρξεως του κακού: Κωνσταντίνος Σκουτέρης, *Ιστορία Δογμάτων: Η ορθόδοξη δογματική διδασκαλία και οι νοθεύσεις της από τις αρχές του τέταρτου αιώνα μέχρι και την Τρίτη Οικουμενική Σύνοδο*, Τόμ. 2^{ος}, *ό.π.*, σ. 378.

³⁹⁸ *Ο.π.*, σ. 379.

αβουλίας» εκ της οποίας δημιουργείται το κακό. Είναι κατηγορηματικός ότι «το κακό δεν προέρχεται εκ του Θεού».³⁹⁹

Στη θεολογία του Μ. Βασιλείου δεν υφίσταται μια συστηματική σκέψη για τις αρετές. Στον Μ. Βασίλειο η έννοια της αρετής συνδέεται με την ανθρώπινη ταπεινοφροσύνη και με τη συνεχή προσπάθεια αποφυγής του δρόμου του κακού, καθώς ο μόνος δρόμος και προορισμός του ανθρώπου, ο οποίος είναι κτισμένος «κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν Θεού», είναι «να φθάσει το μέτρο της αιώνιας ζωής»⁴⁰⁰. Ο Μέγας Πατήρ της Εκκλησίας και ένας εκ των σπουδαιότερων της χριστιανικής γραμματείας, διερωτάται περισσότερο και ασχολείται συστηματικά με το κακό το οποίο κατ' εκείνον είναι «αποτέλεσμα της ελευθερίας των νοητών όντων»⁴⁰¹.

Στη θεολογία του Μ. Βασιλείου είναι ιδιαίτερα σημαντική η ανθρώπινη αυτογνωσία η οποία εφάπτεται στην ελευθερία της βούλησης και προϋποθέτει τη σωστή διαχείριση των αρετών, συνδέεται δε με την ταπεινοφροσύνη και τον φόβο Θεού που μπορούν να οδηγήσουν μακριά από το άγγιγμα του κακού στην ανθρώπινη ψυχή. Υφίσταται επομένως, μια ιεραρχία όπου η ψυχή ταυτίζεται με το ήμεις καθώς όπως λέει ο Μέγας Πατήρ «ήμεις είμαστε η ψυχή και ο νους διότι έχουμε πλαστεί σύμφωνα με την εικόνα του κτίστη μας».⁴⁰² Το «ήμετερον» ταυτίζεται με το σώμα καθώς όπως λέει «δικό μας είναι το σώμα και οι αισθήσεις του» και όλα τα πράγματα που υπάρχουν γύρω μας στο περιβάλλον μας χρήματα, τέχνες και η υπόλοιπη πραγματεία του βίου ταυτίζονται στη θεολογία του Μ. Βασιλείου με το «περι ήμᾶς».⁴⁰³ Εδώ φαίνεται το «ημείς» να αποτελεί φορέα του προσώπου/ υποκειμένου - του εαυτού με τη διακριτή του ταυτότητα και το «ήμετερον» σώμα να υποβαθμίζεται ως «κτήμα» της ψυχής. Ετσι, προβάλλει μια ισχυρή δυϊστική αντίληψη που παραπέμπει στον Πλάτωνα ή και στον Ντεκάρτ.

Ο άνθρωπος οργανώνει επάνω σε αυτό το τρίπτυχο (ψυχή-σώμα-περιβάλλον) όλη τη ζωή του καθώς στο τρίπτυχο αυτό εδράζεται η ανθρώπινη αυτογνωσία. Η αρετή συνδέεται στην προκειμένη περίπτωση με την ψυχή η οποία υπάρχει ως εικόνα

³⁹⁹ Μ. Βασιλείου, «Όμιλία ότι ουκ ἐστὶν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός», *PG* 31, 329-353.

⁴⁰⁰ Κωνσταντίνος Σκουτέρης, *ό.π.*

⁴⁰¹ *Ο.π.*

⁴⁰² «Ἄλλο γὰρ ἔσμεν ἡμεῖς αὐτοί, καὶ ἄλλο τὰ ἡμέτερα, καὶ ἄλλο τὰ περὶ ἡμᾶς. Ἡμεῖς μὲν οὖν ἔσμεν ἡ ψυχὴ καὶ ὁ νοῦς, καθ' ὃν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος γεγενήμεθα». Μεγάλου Βασιλείου, Ὁμιλία Γ', *Λόγος εἰς τὸ «Πρόσεχε σεαυτῶ»*, 3, *PG* 31, 204Α.

⁴⁰³ «... ἡμέτερον δὲ τὸ σῶμα, καὶ αἱ διὰ τούτου αἰσθήσεις· περὶ ἡμᾶς δὲ χρήματα, τέχνη, καὶ ἡ λοιπὴ τοῦ βίου κατασκευή». Ὁμιλία Γ', *Λόγος εἰς τὸ «Πρόσεχε σεαυτῶ»*, 3, *PG* 31, 204Α.

του Θεού όπως θα δούμε παρακάτω στον άγιο Γρηγόριο Νύσσης. Η ψυχή έχει να κάνει με το «ἡμεῖς» και συνδέεται κατά τον Μ. Βασίλειο με το λόγο της Γραφής: «μη δίνεις σημασία στη σάρκα, ούτε να επιζητάς με κάθε τρόπο ότι είναι αγαθό γι' αυτή, δηλαδή υγεία, ομορφιά, απολαύσεις ηδονικές και μακροζωία. Ούτε να θαυμάζεις χρήματα και δόξα και εξουσία. Αλλά πρόσεχε τον εαυτό σου, δηλαδή τη ψυχή σου. Αυτή στόλισε και αυτή φρόντιζε ώστε μέσα από την προσοχή να μπορείς να την απαλλάσσεις από τον ρύπο που επικάθεται σε αυτή εξαιτίας της πονηρίας, να την αποκαθάρεις από κάθε αίσχος κακίας και να την κοσμείς με όλο το κάλλος της αρετής. Εξέτασε τον εαυτό σου, ποιος είσαι, γνώρισε τη φύση σου, ότι το μεν σώμα σου είναι θνητό, η δε ψυχή σου αθάνατη και ότι η ζωή μας είναι διπλή. Η μεν προσιδιάζει στη σάρκα και περνά γρήγορα, η δε άλλη συγγενεύει με τη ψυχή και δεν επιδέχεται περιγραφή».⁴⁰⁴ Εδώ ταυτίζεται το υλικό σώμα με τη σάρκα – Ο Μέγας Βασίλειος φαίνεται να χρησιμοποιεί τους όρους ως συνώνυμα.

Κατά τον Μ. Βασίλειο ο άνθρωπος θα πρέπει να προσέχει τον εαυτό του και να μην προσκολλάται στα θνητά σα να είναι αιώνια και άφθαρτα γιατί δεν είναι. Ούτε θα πρέπει να περιφρονεί ο άνθρωπος τα αιώνια σα να είναι περαστικά, αυτό που θα πρέπει να περιφρονεί είναι η «εξάρτηση από τη σάρκα» διότι αυτή «παρέρχεται» ενώ η ψυχή είναι αθάνατη και θα πρέπει να την επιμελείται και να της δίνει ιδιαίτερη σημασία. Θα πρέπει επομένως ο άνθρωπος να προσέχει τον εαυτό μέσα από την επίγνωση του διαχωρισμού μεταξύ ψυχής και σώματος. Με το διαχωρισμό αυτό όμως ο Μ. Βασίλειος δεν υπονοεί τον αποκλεισμό του σώματος, αλλά το να μπορεί κάποιος να έχει την επίγνωση του τι ωφέλιμο να προσφέρει στο κάθε ένα από τα δύο, στη σάρκα δηλαδή να μπορεί να της προσφέρει τη ζεστασιά που χρειάζεται (αναφέρει τα σκεπάσματα) και την τροφή που έχει ανάγκη προκειμένου να διατηρηθεί σε καλή κατάσταση. Στη ψυχή αντίστοιχα θα πρέπει να της προσφέρει όπως λέει τα «δόγματα εὐσεβείας», «δηλαδή την λεπτή αγωγή, την άσκηση της αρετής, τη διόρθωση των παθών». Εκφράζει επομένως, την ανάγκη για μια ισορροπία μεταξύ σώματος και ψυχής, να υφίσταται μια αμοιβαία αλληλοπεριχώρηση θα πρέπει δηλαδή να «Ἐπιθυμῆ ἢ σὰρξ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός, ταῦτα δὲ

⁴⁰⁴ «Τί οὖν φησιν ὁ λόγος; Μὴ τῇ σαρκὶ πρόσεχε, μηδὲ τὸ ταύτης ἀγαθὸν ἐκ παντὸς τρόπου δίωκε, ὑγείαν καὶ κάλλος καὶ ἡδονῶν ἀπολαύσεις καὶ μακροβίωσιν· μηδὲ χρήματα καὶ δόξαν καὶ δυναστείαν θαύμαζε· μηδ' ὅσα σου τῆς προσκαιροῦ ζωῆς τὴν ὑπηρεσίαν πληροῖ, ταῦτα μεγάλα νομίσας, τῇ περὶ ταῦτα σπουδῇ τῆς προηγουμένης σαυτοῦ ζωῆς καταμέλει...». Ὁμιλία Γ', *Λόγος εἰς τὸ «Πρόσεχε σεαυτῷ»*, 3, PG 31, 204BC.

ἀλλήλοις ἀντίκεινται». Επισημαίνει ακόμη ότι θα πρέπει να προσέχει ο άνθρωπος να βρίσκει μία ισορροπία μεταξύ αυτών των δύο καθώς αν από τη μία υπερπαχύνει τη σάρκα και προσφέρει κατ' επέκταση πολλή εξουσία στον κατώτερο εκείνο μέρος (σώμα). Αυτό όπως λέει συμβαίνει και με τη ζυγαριά όπου αν υπερφορτώσει την μία πλευρά τότε η πλάστιγγα θα γείρει από τη μία πλευρά επιφέροντας τη μειονεκτικότητα στην άλλη. Έτσι ακριβώς και στο σώμα και στη ψυχή σε κάθε περίπτωση, ο πλεονασμός του ενός μέρους επιφέρει την ελάττωση του άλλου. Διότι, από τη στιγμή που το σώμα βαρύνεται με την «πολυσαρκία» κατ' ανάγκη ο νους γίνεται αδρανής, «ατονεί κατά τις ενέργειές του». από την άλλη πλευρά όταν η ψυχή είναι υγιής και εξυψώνεται προς το ύψος που της αρμόζει όπως αναφέρει ο Μ. Βασίλειος με τη μελέτη των αγαθών, είναι επόμενο να «μαραίνεται ή σωματική ἔξις». Στο σημείο αυτό υπονοεί την εξύψωση της ψυχής και την απελευθέρωση από την υπερβολή της επιθυμίας (βουλιμία) της σάρκας, απελευθέρωση από την υπερφαγία της.⁴⁰⁵

Στην ανωτέρω παράγραφο, ο Μ. Βασίλειος δίνει έμφαση στα αγαθά της ψυχής διότι βλέπει ότι η ψυχή φθείρεται από την δέσμευσή της στα πάθη του σώματος. Για τον Μεγάλο ιεράρχη της Εκκλησίας υπάρχουν δύο βασικά χαρακτηριστικά στοιχεία στον άνθρωπο (τον οποίο ο δημιουργός έπλασε με αξιοθαύμαστη σοφία): είναι συνδυασμός ψυχής και σώματος και υφίσταται ως κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν του Θεού κάτι που αποτελεί και το λόγο της υπάρξεώς του⁴⁰⁶. Εκείνο που προέχει στον Μ. Βασίλειο είναι η αποφυγή από την μάταιη

⁴⁰⁵ «...ἀλλὰ πρόσεχε σεαυτῶ, τουτέστι· τῇ ψυχῇ σου. Ταύτην κατακόσμει, καὶ ταύτης ἐπιμελοῦ, ὥστε πάντα μὲν τὸν ἐκ πονηρίας ἐπιγινόμενον αὐτῇ ρύπον ἀποικονομεῖσθαι διὰ τῆς προσοχῆς, πᾶν δὲ τὸ ἀπὸ κακίας αἴσχος ἀποκαθαίρεσθαι, παντὶ δὲ τῶ ἐξ ἀρετῆς κάλλει κατακοσμεῖν αὐτήν καὶ φαιδρύνειν. [...] θνητὸν μὲν σου τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ ἡ ψυχή, καὶ ὅτι διπλῆ τίς ἐστὶν ἡμῶν ἡ ζωή· ἡ μὲν οἰκεία τῇ σαρκί, ταχὺ παρερχομένη, ἡ δὲ συγγενὴς τῇ ψυχῇ, μὴ δεχομένη περιγραφὴν. Πρόσεχε οὖν σεαυτῶ, μήτε τοῖς θνητοῖς ὡς αἰδίους ἐναπομείνης, μήτε τῶν αἰδίων ὡς παρερχομένων καταφρονήσης [...] ἐπιμελοῦ ψυχῆς, πράγματος ἀθανάτου. [...] ἵνα εἰδῆς ἐκατέρῳ διανέμειν τὸ πρόσφορον, σαρκὶ μὲν διατροφᾶς καὶ σκεπάσματα, ψυχῇ δὲ δόγματα εὐσεβείας, ἀγωγὴν ἀστείαν, ἀρετῆς ἄσκησιν, παθῶν ἐπανόρθωσιν· μὴ ὑπερπιαίνειν τὸ σῶμα, μηδὲ περὶ τὸν ὄχλον τῶν σαρκῶν ἐσπουδακέναι [...] ὄρα μὴ ποτε, προσθέμενος τῇ σαρκί, πολλὴν παράσχη τὴν δυναστείαν τῶ χειρόνι. Ὡσπερ γὰρ ἐν ταῖς ῥοπαῖς τῶν ζυγῶν, ἐὰν μίαν καταβαρύνῃς πλάστιγγα [...] οὕτω καὶ ἐπὶ σώματος καὶ ψυχῆς, ὁ τοῦ ἑτέρου πλεονασμὸς ἀναγκαίαν ποιεῖται τὴν ἐλάττωσιν τοῦ ἑτέρου. Σώματος μὲν γὰρ εὐπαθοῦντος καὶ πολυσαρκία βαρυνομένου, ἀνάγκη ἀδρανῆ καὶ ἄτονον εἶναι πρὸς τὰς οἰκείας ἐνεργείας τὸν νοῦν· ψυχῆς δὲ εὐεκτούσης καὶ διὰ τῆς τῶν ἀγαθῶν μελέτης πρὸς τὸ οἰκεῖον μέγεθος ὑψουμένης, ἐπόμενόν ἐστι τὴν τοῦ σώματος ἔξιν καταμαραίνεσθαι». *Ο.π.*, 3, *PG* 31, 204CD.

⁴⁰⁶ Κωνσταντίνος Σκουτέρης, *ό.π.*, σ. 378.

περιπλάνηση του ανθρώπου στην κενότητα της κοσμική ζωής που εξάρει την πρόσκαιρη ικανοποίηση. Στην άγιο Πατέρα της ορθόδοξης Εκκλησίας είναι ιδιαίτερα σημαντική η αρετή της αυτογνωσίας η οποία απαιτεί ιδιαίτερη διεργασία του πνεύματος και κατά συνέπεια και του σώματος, χρειάζεται προκειμένου να επιτευχθεί αυτή έντονος πνευματικός ζήλος και άγρυπνη φροντίδα για την τήρηση των ευαγγελικών εντολών. Στη θεολογία του Μ. Βασιλείου είναι ιδιαίτερα κατακριτέα η προσκόλληση του ανθρώπου στην χωρίς όρια ικανοποίηση των ατομικών και βιοτικών του αναγκών. Κατά συνέπεια η υπεροχή των παθών επί της ψυχής στερεί από τον άνθρωπο την κοινωνία του με τον Θεό. Παρόλα αυτά εκείνο το οποίο προάγεται στη σκέψη του Μ. Βασιλείου είναι ο ασκητικός/πνευματικός τρόπος ζωής ο οποίος είναι παθοκτόνος όχι σωματοκτόνος.

Κατά τον Μ. Βασίλειο η προς τον Θεό σχέση του όλου βίου⁴⁰⁷ είναι η αδιάλειπτη ευχαριστία και προσευχή του ανθρώπου, όχι μέσω του σώματος αλλά «δια της προαιρέσεως της ψυχής και των κατ' αρετή πράξεων».⁴⁰⁸ Το κακό στη θεολογία του Μ. Βασιλείου είναι η πλήρης εναντίωση στο αγαθό, διεξάγει εναντίον του πόλεμο και μάχεται ενάντια στην αρετή και την ψυχή: «τοῦ κακοῦ τὴν πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἐναντίωσιν, ἄπαστον εἰσάγουσι πόλεμον καὶ διηνεκῆ τὴν φθοράν, κρατούντων ἐν μέρει καὶ κρατουμένων [...] Ὅτι τὸ κακὸν ἐστὶν οὐχὶ οὐσία ζῶσα καὶ ἔμψυχος, ἀλλὰ διάθεσις ἐν ψυχῇ ἐναντίως ἔχουσα πρὸς ἀρετὴν, διὰ τὴν ἀπὸ τοῦ καλοῦ ἀπόπτωσιν τοῖς ραθύμοις ἐγγινομένη».⁴⁰⁹

Ὅπως ο Μ. Βασίλειος ακολουθῶς και ο ἅγιος Γρηγόριος Νύσσης ασχολεῖται στην «βαθύτατα τριαδοκεντρικὴ θεολογία» του με την ἔννοια του κακοῦ χωρίς να προβαίνει σε μία συστηματικὴ κατάταξη⁴¹⁰ των αρετῶν και θεολογικὴ ἀνάλυση ὅπως

⁴⁰⁷ «τὴν μεγάλην τοῦ Θεοῦ περὶ πάντα πρόνοιαν καὶ σοφίαν ἀναγινώσκομεν. Διακριτικοὶ ἐσμεν

ἀγαθοῦ καὶ τοῦ χείρονος· ἐκλογὴν τοῦ συμφέροντος καὶ ἀποστροφὴν τοῦ βλαβεροῦ ἐξ αὐτῆς τῆς φύσεως δεδιδάγμεθα. Ἀλλοτριωθέντες Θεοῦ διὰ τῆς ἁμαρτίας, πάλιν εἰς τὴν οἰκειότητα ἀνεκλήθημεν, τῷ αἵματι τοῦ Μονογενοῦς ἐκ τῆς ἀτίμου δουλείας ἐξαιρεθέντες. Ἀναστάσεως ἐλπίδες, ἀγγελικῶν ἀγαθῶν ἀπολαύσεις, ἢ ἐν οὐρανοῖς βασιλεία, τὰ ἐν ἐπαγγελίας ἀγαθὰ, καὶ διανοίας καὶ λόγου δύναμιν ὑπερβαίνοντα». Μ. Βασιλείου, *Ὁμιλία Δ΄. Περὶ ευχαριστίας Λόγος*, PG 31, 224.

⁴⁰⁸ Κωνσταντῖνος Ι. Λογοθέτης, *ὁ.π.*, σ. 219. Μ. Βασιλείου, *Ὁμιλία Ε΄. Εἰς τὴν μάρτυρα Ἰουλίτταν*, PG 31, 244.

⁴⁰⁹ Μ. Βασιλείου, *Ὁμιλία εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, PG 29, 173B.

⁴¹⁰ Θα πρέπει να επισημάνουμε στο σημείο αυτό ότι όταν αναφερόμαστε σε συστηματικὴ κατάταξη των αρετῶν ἀπὸ τους ὄσιους Πατέρες Ἰωάννη Σιναῖτη και Εφραίμ το Σύρο, δεν

έκαναν οι άγιοι Ιωάννης ο Σιναΐτης και Εφραίμ ο Σύρος. Εξίσου με τον Μ. Βασίλειο, ο Γρηγόριος Νύσσης τονίζει τη αξία της ανθρώπινης ψυχής⁴¹¹ η οποία όπως λέει δημιουργήθηκε «κατ' εικόνα και ομοίωσιν Θεού». Το σώμα για τον άγιο Νύσσης είναι εικόνα της ψυχής επειδή και η ψυχή υπάρχει ως εικόν του Θεού, ενώ το σώμα είναι εικόν της εικόνας: «Οὐκέτι γὰρ ἂν εἶη εἰκὼν, εἰ ἐκείνω δι' ἀπάντων εἶη ταυτόν, ἀλλ' ἐν οἷς ἐν τῇ ἀκτίστῳ φύσει καθοραῖται ἐκεῖνο, ἐν τοῖς αὐτοῖς ἢ κτιστῇ φύσει δαίχνουσι τοῦτο· καὶ ὡσπερ πολλακίς ἐν μικρῷ ψήγματι ὑελίνη [...] ἐν τῇ βραχύτητι τῆς ἡμετέρας φύσεως τῶν ἀφράστων ἐκείνων τῆς θεότητος ἰδιωμάτων αἱ εἰκόνες ἐκλάμπουσιν [...] ἐπειδὴ καὶ νοητῆς οὐσίας ἐστὶν εἰκὼν, μὴ μέντοι τὴν αὐτὴν τῷ ἀρχετύπῳ τὴν εἰκόνα λέγειν [...] ὅστις εἰκὼν καὶ μίμημα τῆς νοητῆς ἦν καταστάσεως, τοῦτο τῆς σωματικῆς παρατηρήσεως διδασκούμενος, ὅτι οὔτε πᾶσα ἢ λογικὴ φύσις τῷ ναῶ τοῦ Θεοῦ, τουτέστι τῇ ὁμολογίᾳ τοῦ μεγάλου Θεοῦ προσεγγίζει, ἀλλ' οἱ πρὸς τὰς ψευδεῖς ὑπολήψεις πεπλανημένοι ἐκτός εἰσι τοῦ θείου περισχοινίσματος...».⁴¹² Κατὰ τον Γρηγόριο Νύσσης στη δημιουργία του ανθρώπου, η εικόν του Θεού «περιλαμβάνει όλες τις ανθρώπινες υπάρξεις» έως και τη συντέλεια του κόσμου. Αυτές οι ανθρώπινες υπάρξεις είναι δημιουργημένες «δυνάμει» και αναμένουν την «ενεργεία ὑπαρξῆς». Στο σημείο αυτό η χρήση της αριστοτελικῆς φιλοσοφίας από τον Γρηγόριο Νύσσης γίνεται προκειμένου να επισημανθεῖ και να γίνει περισσότερο κατανοητὴ η υπερβατικὴτητα του Θεού και των θείων ενεργειῶν οι οποίες δεν μπορούν να γίνουν κατανοητές και να αποκρυπτογραφηθῶν εννοιολογικά από τον άνθρωπο μέσω του νου, για να μην ὑπάρχει διαστρέβλωση της δογματικῆς διδασκαλίας.⁴¹³

Ο Γρηγόριος Νύσσης⁴¹⁴ κτίζει τη θεολογία του επάνω στη δογματικὴ διδασκαλία. Το κακό κατὰ τον Νύσσης «δεν ἔχει ως αρχὴ του το θεῖο βούλημα» ἀλλὰ

εννοοῦμε σε καμία περίπτωση κάποια συστηματοποιημένη νομοκανονικὴ διάκριση των αρετῶν, ἀλλὰ ἔμπρακτο προϊόν του ασκητικῶν τρόπου ζωῆς τους.

⁴¹¹ Κωνσταντῖνος Ι. Λογοθέτης, *ό.π.*, σ. 248.

⁴¹² Γρηγορίου Νύσσης, *Λόγος περί ψυχῆς και αναστάσεως*, PG 46, 41C & 44A.

⁴¹³ «Διὰ τοῦτο εἷς ἄνθρωπος κατωνομάσθη τὸ πᾶν, ὅτι τῇ δυνάμει τοῦ Θεοῦ οὔτε τι παρῶνκεν, οὔτε μέλλει, ἀλλὰ καὶ τὸ προσδοκώμενον ἐπίσης τῷ παρόντι τῇ περιεκτικῇ τοῦ παντὸς ἐνεργείᾳ περικρατεῖται». Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς του ἀνθρώπου*, PG 44, 126 & 164AB.

⁴¹⁴ Ο Σκουτέρης τονίζει τις ιδιότητες του Νύσσης μία προς μία: «...ως ερμηνευτῆς των ἱερῶν Γραφῶν ο ἅγιος Γρηγόριος Νύσσης ἀκολούθησε την τυπολογικὴ και τη λελογισμένα αλληγορικὴ μέθοδο ερμηνείας, χωρὶς ὅμως να εγκαταλείπει τελείως και την κατὰ γράμμα ερμηνεία [...] ως δογματικὸς θεολόγος και υπερασπιστῆς της Ορθόδοξης πίστεως ἐναντι των διαφόρων αἱρέσεων ὑπῆρξε σαφῆς, διεισδυτικῶς και κατὰ πάντα ακριβῆς στις διατυπώσεις του [...] ως μυστικὸς συγγραφέας διακρίθηκε για την ικανότητά του να εμβαθύνει στο

προέρχεται «εκ της προαιρέσεως της ψυχής», όταν η ψυχή δηλαδή αποσπαστεί από το αγαθό.⁴¹⁵ Όπως και στον Μ. Βασίλειο έτσι και στον Νύσσης αιτία του κακού δεν είναι ο Θεός αλλά η μη ορθή χρήση της βούλησης από τον άνθρωπο. Η αβουλία του ανθρώπου και κατ' επέκταση η εκ βούλησης ανθρώπινη επιλογή του κακού αντί του αγαθού: «ἐπεὶ οὖν ἐν τούτοις καὶ ὁ ἄνθρωπος ἦν, ᾧ τὸ τρεπτὸν τῆς φύσεως πρὸς τὸ ἐναντίον παρῶ λισθεν, ἅπαξ δὲ τῆς τῶν ἀγαθῶν ἀναχωρήσεως δι' ἀκολούθου πᾶσαν ἰδέαν κακῶν ἀντισταγωγούσης, ὡς τῆ μὲν ἀποστροφῆ τῆς ζωῆς ἀντισταχθῆναι τὸν θάνατον, τῆ δὲ στερήσει τοῦ φωτὸς ἐπιγενέσθαι τὸ σκότος, τῆ δὲ τῆς ἀρετῆς ἀπουσία τὴν κακίαν ἀντισταχθῆναι καὶ πάση τῆ τῶν ἀγαθῶν ἰδέα τὸν τῶν ἐναντίων ἀνταριθμηθῆναι κατὰ λογόν, τὸν ἐν τούτοις καὶ τοῖς τοιούτοις ἐξ ἀβουλίας ἐμπεπτωκότα».⁴¹⁶ Ο Γρηγόριος Νύσσης παρομοιάζει το κακό με το σκοτάδι. Όπως το σκοτάτος είναι η έλλειψη του φωτός έτσι και το κακό δεν υπάρχει καθ' εαυτό αλλά είναι η στέρηση του αγαθού.⁴¹⁷

Τόσο στον Μ. Βασίλειο όσο και στον Γρηγόριο Νύσσης, η αρετή είναι ένα θεϊκό απόκτημα, δίνεται στον άνθρωπο ως μια «αμετάβλητη έξη του καλού που φέρει επάνω της τη θεϊκή σφραγίδα» όπως επισημαίνει ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής⁴¹⁸. Κατά κάποιο τρόπο είναι έμφυτη στον άνθρωπο, αποτελεί έναν καρπό φυτεμένο μέσα του ο οποίος θα πρέπει να βλαστήσει δια της συνεχούς ασκήσεως προκειμένου να οδηγήσει στη θέωση: «Τὰς γὰρ τοιαύτας τῆς ψυχῆς ὁρμὰς διὰ τῶν καλῶν σπερμάτων οἰόμεθα τὸν λόγον ἐνδείκνυ σθαι, ὧν ἕκαστον, εἰ μόνον πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἐγεωρ γεῖτο, τὸν τῆς ἀρετῆς ἐν ἡμῖν καρπὸν πάντως ἐβλάστησεν».⁴¹⁹ Επιπλέον, στον Νύσσης με την αρετή συμπορεύεται και το αυτεξούσιο, ως το σπουδαιότερο αγαθό που δόθηκε στον άνθρωπο καθώς με αυτό μπορεί να «υπερβεί» τα όριά του. Το αυτεξούσιο είναι «θεία χάρη και δωρεά κάλλιστη»⁴²⁰ : «ὁ γὰρ ἐπὶ μετουσία τῶν ἰδίων ἀγαθῶν ποιήσας τὸν ἄνθρωπον καὶ πάντων αὐτῶ τῶν καλῶν τὰς ἀφορμὰς ἐγκατασκευάσας τῆ φύσει, ὡς ἂν δι' ἐκάστου καταλλήλως πρὸς τὸ ὅμοιον ἢ ὄρεξις φέροιτο, οὐκ ἂν τοῦ

μυστήριο της χριστιανικής ζωής και να προβάλλει τον ασκητικό και πνευματικό χαρακτήρα της [...] ως εκκλησιαστικός ρήτορας διακρίθηκε για τις ανεπανάληπτες ομιλίες του...». Βλ. Κωνσταντίνος Σκουτέρης, *ό.π.*, σσ. 439-440.

⁴¹⁵ Κωνσταντίνος Ι. Λογοθέτης, *ό.π.*, σ. 251.

⁴¹⁶ Γρηγορίου Νύσσης, *Λόγος κατηχητικός ο μέγας*, PG 45, 24-25 & 49A.

⁴¹⁷ Κωνσταντίνος Ι. Λογοθέτης, *ό.π.*

⁴¹⁸ Μαξίμου Ομολογητού, *Κεφάλαια Περί αγάπης*, PG 90, 1349A.

⁴¹⁹ Γρηγορίου Νύσσης, *Περί ψυχής και Αναστάσεως ο λόγος, ο λεγόμενος, τα Μακρίνια*, PG 46, 46A.

⁴²⁰ Κωνσταντίνος Σκουτέρης, *ό.π.*, σ. 454.

καλλίστου τε και τιμιωτάτου τῶν ἀγαθῶν ἀπεστέρησε, λέγω δὴ τῆς κατὰ τὸ ἀδέσποτον καὶ αὐτεξούσιον χάριτος». ⁴²¹ Αυτό όμως που χρήζει ιδιαίτερης προσοχής, είναι ὅτι «ἡ μετουσία ⁴²² του Θεοῦ δεν ἐπιβάλλεται ὡς ἀνωθεν ἀναγκαιότητα ἀλλὰ ἐρχεται ὡς ἀποτέλεσμα ἀθλοῦ ἀρετῆς». ⁴²³ Ἔχουμε ἔτσι ἓνα τρίπτυχο: αὐτεξούσιο καὶ ἀρετὴ – συνεχῆς προσπάθεια / ἀγώνας – μετουσία ὡς ἀποτέλεσμα ἀθλοῦ ἀρετῆς.

Ὡς πρὸς τὸ ζήτημα τῶν ἀρετῶν οἱ Πατέρες τῆς ὀρθόδοξης χριστιανικῆς γραμματείας δὲν εἶχαν συλλάβει τὸ πρόβλημα θεωρητικά – φιλοσοφικά ὅπως γιὰ παράδειγμα ὁ Immanuel Kant. Τόσο οἱ Καππαδόκες Πατέρες ὅσο καὶ οἱ Πατέρες που ἐκπροσωποῦσαν τὸν ἀσκητικὸ βίον (ὁσιὸς Ἐφραίμ ὁ Σύρος καὶ ὁσιὸς Ἰωάννης ὁ Σιναΐτης) ἀναγνωρίζουν μιὰ φυσικὴ προδιάθεση γιὰ τὴν ἀρετὴ, μιὰ πορεία τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὴ θέωση.

⁴²¹ Γρηγορίου Νύσσης, *Λόγος κατηχητικός ο μέγας*, PG 45, 24CD.

⁴²² Ὅπως ἐπισημαίνει ὁ Σκουτέρης: «ἡ ἐννοία τῆς ὁμοιώσεως δηλώνει τὴ δυναμικὴ πλευρὰ τοῦ κατ' εἰκόνα, τὸ ὅτι δηλαδή ὁ ἀνθρώπος ἔχει ἀπεριόριστες δυνατότητες δημιουργίας προσωπικῆς ἱστορίας αγιότητος [...] ἡ μετοχὴ τοῦ Θεοῦ εἶναι περισσότερο μιὰ συνεχῆς ἐπέκταση παρά μιὰ στάση». Βλ. Κωνσταντῖνος Σκουτέρης, *ὁ.π.*

⁴²³ *Ὁ.π.*

Δ΄ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Η ΔΙΑΚΡΙΣΗ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗΣ ΑΡΕΤΟΚΡΑΤΙΚΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΑΠΟ ΤΗΝ ΠΑΠΙΚΗ ΚΑΙ ΠΡΟΤΕΣΤΑΝΤΙΚΗ ΗΘΙΚΗ

4.1. Η παπική σχολαστική θεολογία και οι αρετές: Η αρετολογία του Ακινάτη

Ο Θωμάς Ακινάτης υπήρξε εκείνος ο οποίος πρώτος μεταξύ των σχολαστικών διαμόρφωσε το θεολογικό-φιλοσοφικό του σύστημα επάνω στη βάση των αριστοτελικών θεωριών σύμφωνα με τις οποίες σκοπός του ανθρώπου είναι η τελειότητα και η ευδαιμονία.⁴²⁴ Στην ακινάτεια φιλοσοφία είναι ιδιαίτερα σημαντικό το δίπτυχο επιστήμη – αρετή. Η επιστήμη και η αρετή «απαιτούν» την απόσχιση και χωρισμό της ψυχής από οτιδήποτε αισθητικό και σωματικό.⁴²⁵ Επιπλέον, η αρετολογία αποτελεί βασικό άξονα της ηθικής του Ακινάτη. Οι αρετές, όπως και στον Αριστοτέλη, έτσι και εδώ αποτελούν έξεις που ορίζουν τον άνθρωπο. Κατά τον Ακινάτη η αρετή είναι έξις (habitus)⁴²⁶ με βάση την οποία ο άνθρωπος θα πρέπει να ενεργεί ορθά και επειδή οι κύριες δυνάμεις της ψυχής είναι ο νους και η βούληση έτσι και οι αρετές διακρίνονται σε διανοητικές και ηθικές.⁴²⁷

Οι διανοητικές αρετές ανήκουν στο θεωρητικό βίο ή τον πρακτικό νου. Αρετές του θεωρητικού βίου είναι η σοφία, η επιστήμη και η νόηση. Από αυτές η μεν νόηση στοχάζεται τις ύψιστες αρχές η δε επιστήμη εφαρμόζει αυτές. Η σοφία ανυψώνεται στη θεωρία περί απόλυτης αλήθειας. Αρετές του πρακτικού νου είναι η τέχνη και η φρόνηση. Η τέχνη είναι η δεξιότητα εκείνη που ποιεί σκόπιμες ενέργειες και η φρόνηση αποτελεί τη δεξιότητα που ρυθμίζει τις ανθρώπινες ενέργειες σύμφωνα με τον ορθό λόγο.⁴²⁸ Οι διανοητικές αρετές ποιούν τη δύναμη της αγαθής πράξης (virtutes secundum quid).⁴²⁹ Οι ηθικές αντίστοιχα αρετές κατά τον Ακινάτη είναι «οι κυρίως και απολύτως αρετές» (virtutes simpliciter) καθώς σύμφωνα με

⁴²⁴ Ιωάννης Λογοθέτης, *Η φιλοσοφία των Πατέρων και του Μέσου αιώνας: Η φιλοσοφία του Μέσου αιώνας*, Μέρος Β΄, Αθήνα 1934, σ. 716.

⁴²⁵ *Ο.π.*, σσ. 707-708.

⁴²⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 2, qu. 57, art. 3 & qu. 58, art. 3.

⁴²⁷ Ιωάννης Λογοθέτης, *ό.π.*, σ. 717.

⁴²⁸ *Summa Theologica*, 2, qu. 57, art. 2 & 3.

⁴²⁹ Ιωάννης Λογοθέτης, *ό.π.*, σ. 718.

αυτές ο άνθρωπος δε δύναται μόνο αλλά πράττει το αγαθό.⁴³⁰ Πιστός στην αριστοτελική φιλοσοφία, ο Ακινάτης αποδέχεται την αντίληψη περί αρετής ως μέσου μεταξύ υπερβολής και έλλειψης. Οι ηθικές αρετές κατέχουν το μέσο μεταξύ της υπερβολής και της ελλείψεως⁴³¹ και παρέχουν την ικανότητα της ορθής πράξης.⁴³² Απορρέουν από τη βούληση (ως διανοητική όρεξη) και εγγυώνται τη σωστή χρήση των πράξεων. Θεωρούνται όπως ήδη έχει αναφερθεί, απόλυτες αρετές σε σχέση με τις διανοητικές που είναι «σχετικές». Οι ηθικές αρετές στην ακινάτεια αρετολογία κατέχουν πρωτεύοντα ρόλο στη διαμόρφωση του χαρακτήρα του ατόμου, καθώς ο σωστός λόγος ή σύνεση δεν υπάρχει χωρίς τη διορθωτική αντιμετώπιση των ορέξεων.⁴³³ Επιπλέον, ο Ακινάτης στην αρετολογία του αποδέχεται την πλατωνική-αριστοτελική θέση περί τεσσάρων ηθικών αρετών⁴³⁴: της σωφροσύνης, της ανδρείας, της δικαιοσύνης⁴³⁵ και της φρόνησης⁴³⁶ (η φρόνηση στο αριστοτελικό μοντέλο ανήκει στις διανοητικές αρετές).

Πέρα από τις ηθικές και διανοητικές αρετές που μόλις αναφέρθηκαν, ο Ακινάτης πιστεύει ότι οι άνθρωποι μπορούν να κατέχουν και άλλες αρετές συγκρίσιμες με τις προαναφερθείσες. Πιστεύει ότι υπάρχουν και οι θεολογικές αρετές (πίστη, ελπίδα και φιλανθρωπία / η caritas – μεταφράζεται και ως αγάπη) οι οποίες μας οδηγούν προς τον Θεό, προς το απόλυτο αγαθό που μπορεί να προσεγγίσει ο

⁴³⁰ Ιωάννης Λογοθέτης, *ό.π.*

⁴³¹ *Summa Theologica*, 2, qu. 57, art. 1.

⁴³² Αναφορικά με την ηθική αρετή στον Ακινάτη θα πρέπει να επισημανθεί ότι έγκειται στο σύνολο επιδιώξεων του «ορθώς πράττειν», του πράττειν δηλαδή σύμφωνα με το λόγο. Υπ' αυτή την έννοια η αρετή συνίσταται στην ελεύθερη βούληση, στην ορθή χρήση της ελευθερίας επιλογής του ατόμου. Βλ. σχετικά Nicholas Austin, *Aquinas on Virtue: A Causal Reading*, Georgetown University Press, Washington, DC 2017, σ. 15.

⁴³³ Βλ. James C. Doig, *Aquinas's Philosophical Commentary on the Ethics: A Historical Perspective*, Springer Science & Business Media, New York, NY 2001, σ. 261.

⁴³⁴ Βέβαια και ο Αριστοτέλης αναφέρεται σε περισσότερες από τέσσερις ηθικές αρετές

⁴³⁵ Για παράδειγμα η διανεμητική δικαιοσύνη αποτελεί για τον Ακινάτη μια μεσότητα ανάμεσα σε δύο πράγματα και ισότητα ανάμεσα σε δύο πρόσωπα. Όπως επισημαίνει σχετικά η Προκοπίου ο Ακινάτης μελετά και έχει ως βάση του τη θεωρία περί αρετών του Αριστοτέλη, κατ' εξοχήν δε της αρετής της δικαιοσύνης, ούτως ώστε να ασχοληθεί βαθύτερα με τις κοινωνικές σχέσεις. Αυτό είχε ως άμεσο αποτέλεσμα την ενδελεχή μελέτη της θεωρίας του κλασικού φυσικού δικαίου του Αριστοτέλη και την επίτευξη «της συγκρότησης του δικαίου απέναντι στην ηθική και την απελευθέρωση της νομικής σκέψης από τη θεολογία προς την κατεύθυνση της αναγέννησης του ρωμαϊκού δικαίου και της θεμελίωσης της αυτονομίας του κράτους». Βλ. σχετικά με τη διανεμητική δικαιοσύνη στον Θωμά Ακινάτη: Ελένη Προκοπίου, *Το πρόσωπο ως υποκείμενο δικαίου στο έργο του Θωμά Ακινάτη*, Ηρόδοτος, Αθήνα 2013, σσ. 415-417.

⁴³⁶ James C. Doig, *ό.π.*, σσ. 175-183.

άνθρωπος.⁴³⁷ Υπάρχουν επομένως και οι αρετές κατά τον Ακινάτη που διαφοροποιούνται από εκείνες οι οποίες επιτυγχάνονται με επαναλαμβανόμενες ενέργειες. Οι αρετές αυτές αποτελούν κεντρικό σημείο για την πορεία του ανθρώπινου πνεύματος. Αυτές είναι οι «υπέρ φύσιν» ηθικές αρετές οι οποίες «εμφυσούνται» από τον Θεό (είναι δώρα του Θεού) με κύριο στόχο την προετοιμασία της ψυχής να βιώσει την υπέρτατη ευδαιμονία.⁴³⁸

Ο Ακινάτης ήταν ιδιαίτερα επηρεασμένος από την αριστοτελική έννοια της «επίκτητης αρετής» και θεμελίωσε την πίστη του όπως επισημαίνουν οι Coperhaver & Schmitt «επάνω στην παραδοχή ότι ο Θεός θα έσωζε εκείνους τους ανθρώπους των οποίων η προσπάθεια βρισκόταν σε σύμπνοια με την πρωταρχική εμφύσηση της θείας χάριτος».⁴³⁹

4.2. Οι θέσεις του Λούθηρου σχετικά με τις αρετές

Τόσο το πρόσωπο όσο και το έργο του Λούθηρου⁴⁴⁰ παραμένουν μέχρι σήμερα σημείο αντιλεγόμενο, καθώς έχει προκαλέσει πλήθος αναφορών από μεγάλους φιλοσόφους και στοχαστές και ριζικά διαφορετικές εκτιμήσεις μεταξύ προτεσταντών και ρωμαιοκαθολικών μελετητών του έργου του.⁴⁴¹ Συγκεκριμένα, ο Nietzsche απέρριψε τον Λούθηρο για τον λόγο ότι εκείνος χρησιμοποιώντας την «χαρακτηριστική χριστιανική εξυπνάδα»⁴⁴² «ανασυγκρότησε την Εκκλησία» εκείνη ακριβώς «τη στιγμή που αυτή είχε υποκύψει στην Αναγέννηση», δηλαδή είχε ξεκινήσει η «αναθεώρηση των χριστιανικών αξιών».⁴⁴³ Ο Ludwig Feuerbach είδε τον

⁴³⁷ Brian Davies, *Thomas Aquinas on God and Evil*, Oxford University Press, Oxford & New York 2011, σ. 60.

⁴³⁸ *Ο.π.*, σσ. 61-64.

⁴³⁹ Brian P. Copenhaver & Charles B. Schmitt, *Η φιλοσοφία της Αναγέννησης*, μτφρ. Χρήστος Γεμελιάρης, Πολύτροπον, Αθήνα 2007, σ. 84.

⁴⁴⁰ οι Coperhaver & Schmitt αναφέρουν τον Λούθηρο ως έναν «ευφυή θεολόγο» και «ανήσυχο μοναχό» ο οποίος με την απειθεία του προς τη Ρώμη (1517) και με τη μεταρρύθμισή του, προκάλεσε αναστάτωση όχι μόνο θρησκευτική αλλά και πολιτική. Βλ. Brian P. Copenhaver & Charles B. Schmitt, *ό.π.*, σσ. 81-82.

⁴⁴¹ Κωνσταντίνος Δεληκωσταντής, *Παντοπόρος άπορος; Νεωτερικές και μετανεωτερικές περιπέτειες του ανθρωπολογικού στοχασμού*, Αθήνα 2003, σσ. 113-115.

⁴⁴² Friedrich Nietzsche, *Ο Αντίχριστος. Μια απόπειρα κριτικής του χριστιανισμού*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Εκδοτική Θεσσαλονίκης, χ.χ., σ. 48.

⁴⁴³ Κωνσταντίνος Δεληκωσταντής, *ό.π.*, σ. 113.

Λούθηρο ως εισηγητή της μετατροπής της θεολογίας σε ανθρωπολογία.⁴⁴⁴ Κατά τον Feuerbach «ο άνθρωπος αυτός και μόνο, είναι το μυστήριο της θρησκείας και προβάλλει την ύπαρξή του στην αντικειμενικότητα ενώ στη συνέχεια στην πορεία της ζωής του κάνει πάλι τον εαυτό του αντικείμενο σε αυτήν την προβαλλόμενη εικόνα του εαυτού του, έτσι μετατρέπεται σε ένα θέμα».⁴⁴⁵ Ο Feuerbach παρατήρησε τη στενή αυτή σχέση ανάμεσα στη θεολογία και την ανθρωπολογία στα γραπτά του Λούθηρου, μέσα από τα οποία «ο προτεστάντης μεταρρυθμιστής μετατόπισε τη θρησκευτική έμφαση από το τι είναι ο Θεός καθ'Εαυτόν, σε αυτό που είναι ο Χριστός για την ανθρωπότητα».⁴⁴⁶ Ο Feuerbach υιοθετώντας καθαρά υλιστική προσέγγιση προσπαθεί να απομυθοποιήσει όλες τις μορφές χριστιανισμού.

Ο Γάλλος φιλόσοφος Jacques Maritain υπέβαλε την ιδέα της «ανθρωποκεντρικής στροφής» στην κριτική του καιρού του και αναζήτησε την υπόστασή της βαθύτερα στους τρεις Μεταρρυθμιστές: Λούθηρο, Καρτέσιο και Rousseau.⁴⁴⁷ Ο Γερμανός φαινομενολόγος Max Scheler προχώρησε μέσα από το συνολικό του έργο σε μια διεισδυτική ανάλυση των προβλημάτων της εποχής του Λούθηρου και στο πως ο «ανθρωποκεντρισμός της πίστης» του τελευταίου έπαιξε ιδιαίτερα καθοριστικό ρόλο στις μετέπειτα εξελίξεις στους κόλπους του «δυτικού λατινογενούς»⁴⁴⁸ χριστιανισμού.⁴⁴⁹ Ο Max Scheler είδε τον Λούθηρο ως πρωτεργάτη των εξελίξεων που οδήγησαν στην «γερμανική νόσο της εσωτερικότητας και στο σύγχρονο ουμανισμό και τον παραλλήλισε με τον Descartes».⁴⁵⁰

Υπάρχουν ωστόσο, έντονες διαφοροποιήσεις και ως προς τις εκτιμήσεις και κριτικές της θεολογίας του Λούθηρου, «μεταξύ των ρωμαιοκαθολικών και προτεστάντων μελετητών του έργου του».⁴⁵¹ Ως προς τη ρωμαιοκαθολική έρευνα

⁴⁴⁴ Ο.π.

⁴⁴⁵ Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, (μτφρ. από τα Γερμανικά στα Αγγλικά George Eliot), Harper, New York 1957, σσ. 29-30.

⁴⁴⁶ Βλ. Donald A. Nielsen, *Horrible Workers: Max Stirner, Arthur Rimbaud, Robert Johnson, and the Charles Manson Circle : Studies in Moral Experience and Cultural Expression*, Lexington Books, New York 2005, σ. 17.

⁴⁴⁷ Paul Hacker, *Faith in Luther: Martin Luther and the Origin of Anthropocentric Religion*, Emmaus Academic, 2017, σ. 39.

⁴⁴⁸ Ως προς την ανάλυση του εν λόγω χαρακτηρισμού «λατινογενής» την οποία θα τη δούμε και παρακάτω βλ. Μάριος Μπέγζος, *Φαινομενολογία της θρησκείας*, 6^η έκδοση, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1995, σσ. 218-221.

⁴⁴⁹ Paul Hacker, *ό.π.*

⁴⁵⁰ Κωνσταντίνος Δεληκωσταντής, *ό.π.*, σσ. 113-114.

⁴⁵¹ Ο.π., σ. 114.

σημαντικές μελέτες όπως αυτή του Paul Hacker⁴⁵² και του Peter Manns⁴⁵³ αναδεικνύουν ένα χάσμα ως προς τις ερμηνείες τους.⁴⁵⁴

Στην ουσία της λουθηρανικής πίστης (1844), αποδεικνύεται ότι η αρχή της ευτυχίας δεν είναι τίποτα άλλο από το περίφημο “pro me” («για μένα» ή «υπέρ εμού»⁴⁵⁵ όπως μεταφράζεται από τον Κ. Δεληκωσταντή) του Λούθηρου.⁴⁵⁶ το οποίο και τον οδηγεί στην ανθρωποκεντρική ερμηνεία την οποία επισημαίνουν οι Feuerbach, Scheler και Hacker όπως αναφέρθηκε ανωτέρω. Ο Λούθηρος δεν ταυτίζεται με τον άθεο Feuerbach. Κατά τον Λούθηρο ο άνθρωπος δεν μπορεί να τον κατανοήσει παρά μόνο ως «Θεό ημών» ένας άνθρωπος πρέπει να πιστέψει ότι ο Θεός είναι Θεός μόνο χάρι στην ευλογία.⁴⁵⁷ Του προς αυτόν, και είναι περισσότερο η εμπιστοσύνη και η πίστη της καρδιάς του που δημιουργούν τόσο τον Θεό όσο και το είδωλό του στον υλικό κόσμο.⁴⁵⁸ Με δεκάδες αναφορές από τον Λούθηρο⁴⁵⁹, ο Feuerbach καταδεικνύει την «ανθρωπολογία» που υπάρχει έντονη στο συνολικό έργο του. Συγκεκριμένα, εντοπίζει το «κλειδί στην είσοδο για το θεολογικό οικοδόμημα του Λούθηρου» στον τρόπο που ο τελευταίος κατανοεί την πίστη⁴⁶⁰, δηλαδή ανθρωποκεντρικά. Αυτό το «υπέρ εμού» το οποίο στο σύνολο των πιστών γίνεται «δι’ ἡμᾶς» και λαμβάνει ανθρωποκεντρικό πρόσημο καθώς όπως επισημαίνει ο Δεληκωσταντής: «ο Λούθηρος τονίζοντας με έμφαση το δι’ ἡμᾶς κάνει ουσιαστικό

⁴⁵² Ο Hacker εμμένει στον «ανθρωποκεντρισμό της πίστης» του Λούθηρου και καταδεικνύει την προσήλωσή του σε αυτό το συγκεκριμένο σημείο της λουθηρανικής θεολογίας μέσα από τις επισημάνσεις σπουδαίων στοχαστών όπως ο Jacques Maritain και ο Max Scheler. Παράλληλα ο Hacker υπογραμμίζει την καρτεσιανή οπτική του Λούθηρου και την τάση του προς διαστρέβλωση της πίστης. Βλ. Paul Hacker, *ό.π.*

⁴⁵³ Ο Manns επισημαίνει την βαθύτερη σχέση του Λούθηρου με τη θεολογία της αγάπης και τονίζει πόσο σημαντικός και καθοριστικός για την μετέπειτα εξέλιξη του χριστιανικού δόγματος, υπήρξε ο ρόλος του και η μεταρρυθμιστική στάση του ως προς την διδασκαλία της ορθής πίστης. Peter Manns, *Martin Luther: An Illustrated Biography*, Crossroad, New York 1982, σ. 52.

⁴⁵⁴ Όπως επισημαίνει ο Δεληκωσταντής στους δύο αυτούς «βαθείς γνώστες» της λουθηρανικής θεολογίας εντοπίζονται «αντίθετες ερμηνείες». Κωνσταντίνος Δεληκωσταντής, *ό.π.*

⁴⁵⁵ *Ο.π.*, σ. 118.

⁴⁵⁶ B. A. Gerrish, *Thinking with the Church: Essays in Historical Theology*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids Michigan / Cambridge, UK 2010, σ. 98.

⁴⁵⁷ Βλ. Martin Luther, *Luther: Letters of Spiritual Counsel*, μτφρ. στα αγγλικά και επιμ. Theodore G. Tappert, Regent College Publishing, Vancouver, British Columbia 2003, σ. 204.

⁴⁵⁸ *Ο.π.* Εδώ θα πρέπει όμως να επισημανθεί ότι ο Λούθηρος και οι Προτεστάντες δεν θα δέχονταν την ερμηνεία του Feuerbach, σύμφωνα με την οποία είναι η ανθρώπινη φαντασία που δημιουργεί εξ ολοκλήρου την έννοια του Θεού.

⁴⁵⁹ *Ο.π.*

⁴⁶⁰ Κωνσταντίνος Δεληκωσταντής, *ό.π.*, σ. 118.

περιεχόμενο και αντικείμενο της πίστης όχι την ενανθρώπιση, το πάθος και την ανάσταση του Χριστού καθ' εαυτά, αλλά δι' ἡμᾶς τους ανθρώπους». ⁴⁶¹ Δηλαδή ο Θεός δεν μπορεί να είναι Θεός αν δεν είναι «Θεός ημών». ⁴⁶² Στη Λουθηρανική θεολογία το νόημα της λέξης Θεός πραγματώνεται στον άνθρωπο και μόνο σε αυτόν. Πάντως η ανθρωποκεντρική κατανόηση δε μπορεί να σημαίνει και δημιουργία ή κατασκευή του ίδιου του Θεού από τον άνθρωπο.

Έχουμε επομένως τον Θεό ως «ένα ον που διάκειται ανθρώπινα απέναντί μας» ⁴⁶³ και κατά την ερμηνεία του Feuerbach ⁴⁶⁴ ο χριστιανισμός από πίστη σε ένα «ιδεατό ον», μέσω της μεταρρυθμιστικής θεολογικής παρέμβασης του Λούθηρου γίνεται πίστη σε ένα «αισθητό ον». ⁴⁶⁵ Η αξιοπιστία της αγάπης προς τον άνθρωπο δεν μπορεί να βρίσκεται σε έναν Θεό καθ' εαυτόν, σε έναν «Θεό χωρίς σάρκα, εναντίον του ανθρώπου» ⁴⁶⁶ και γι' αυτό το λόγο η πλάστιγγα στη λουθηρανική χριστιανική πίστη γέρνει ξεκάθαρα υπέρ του προσώπου του Χριστού. Όπως επισημαίνει ο Δελγκωσταντής: «το αληθινό αντικείμενο της λουθηρανική πίστης είναι μόνον ο Χριστός καθώς σ' αυτόν δεν μπορεί να γίνει διάκριση μεταξύ ενός Χριστού καθ' εαυτόν και του Χριστού δι' ημάς, γιατί ο Χριστός δεν είναι τίποτα καθ' εαυτόν που να μην είναι και για εμάς». ⁴⁶⁷ Ότι δηλαδή είναι δικό του είναι και δικό μας, από τη γέννησή του μέχρι και τη σταύρωσή του. Η γέννησή του σημαίνει γέννηση και για εμάς, η σταύρωσή του σημαίνει σταύρωση και για εμάς, ακολούθως η ανάστασή του σημαίνει ανάσταση για εμάς. Ο Λούθηρος αναφέρει σχετικά στα γραπτά του: «αυτή η αγάπη για την οποία μιλάω είναι φυσική αγάπη, η οποία αν και από μόνη της καλή και ανθρώπινη, τον οδήγησε στο να σταυρωθεί μαζί μας έτσι ώστε η καλή, αποδεκτή και τέλεια θέληση του Θεού να πραγματοποιηθεί». ⁴⁶⁸ Εδώ αναφέρεται στην θέληση του Θεού. Επιπλέον, αυτή η τάση προς την αναγνώριση του προσώπου του Χριστού φαίνεται και στην 94η θέση του σύμφωνα με την οποία: «οι Χριστιανοί θα πρέπει να δοξάζονται που είναι πρόθυμοι να ακολουθήσουν όλη τους τη ζωή τον Χριστό, που

⁴⁶¹ Κατά τον Δελγκωσταντή εκείνο το οποίο αναδεικνύεται και μέσα από την ερμηνεία του Feuerbach είναι ότι η εμμονή του Λούθηρου στο «ημών» «ανάγει το γεγονός ότι ο Θεός είναι ημέτερος σε ουσιαστική ιδιότητα του ίδιου του Θεού». Βλ. *ό.π.*, σσ. 118-119.

⁴⁶² *Ο.π.*, σ. 119.

⁴⁶³ *Ο.π.*

⁴⁶⁴ Θα πρέπει να επισημανθεί στο σημείο αυτό ότι ο Feuerbach «αντλεί τις βασικές αρχές της κριτικής του στη θρησκεία από τον Λούθηρο». *Ο.π.*, σ. 124.

⁴⁶⁵ *Ο.π.*, σ. 120.

⁴⁶⁶ *Ο.π.*

⁴⁶⁷ *Ο.π.*, σ. 121.

⁴⁶⁸ Martin Luther, *ό.π.*, σ. 81.

είναι η Κεφαλή τους σε όλες αυτές τις αντιξοότητες, σε ποινές, θανάτους και Κόλαση».⁴⁶⁹ Ο Λούθηρος θεμελιώνει τις έννοιες της ανθρώπινης ύπαρξης και ελευθερίας στον Χριστό⁴⁷⁰ κάτι που φαίνεται μέσα από τα γραπτά του: «nostra libertas fundamentum habet Christum».⁴⁷¹

Στο πλαίσιο αυτό της θεολογίας του ο Λούθηρος δεν μπορούσε να δεχτεί την περί αρετών ηθική διδασκαλία. Ως προς το ζήτημα των αρετών στον άνθρωπο ο Μαρτίνος Λούθηρος θεωρούσε ότι η σωτηρία της ψυχής του ανθρώπου ήταν αποτέλεσμα μόνο της Θείας Χάρης και πίστης, κι όχι ζήτημα των αγαθών πράξεων ή και κατ'επέκταση της καλλιέργειας του χαρακτήρα για την ανάπτυξη αρετών που καθιστούν δυνατή την επιτέλεση τέτοιων πράξεων. Συγκεκριμένα προβαίνει σε μία ανάλυση της προς Φιλιππησίους Επιστολής του αποστόλου Παύλου όπου λέει ότι: «στην προς Φιλιππησίους Επιστολή του ο Παύλος γράφει: “Είναι ο Θεός που λειτουργεί σε σας τόσο για θέληση όσο και για να επιτελέσει τη χάρη του”. Ο Ιησούς είναι ο συγγραφέας και θεμελιωτής της πίστης μας. Έτσι η μεταστροφή δεν οφείλεται ούτε στο έργο του ανθρώπου, ούτε στο θέλημα του ανθρώπου ούτε προκαλείται από την ευχαρίστηση του ανθρώπου, αλλά είναι το έργο του Θεού το οποίο εκτελεί με τη χάρη Του. Και για τη μεταστροφή ο Άγιος Πέτρος γράφει: “Εσείς κρατάτε τη δύναμη του Θεού μέσω της πίστης προς τη σωτηρία”. Με μια λέξη, όλο το έργο της σωτηρίας είναι το έργο της Θείας Χάριτος».⁴⁷²

Επιπλέον, στη λουθηρανική θεολογία δεν μπορεί να υφίσταται μια διαδικασία και πορεία του ανθρώπου μέσω των αρετών προς τη θέωση, κάτι που υπάρχει στην ορθόδοξη χριστιανική θεολογία των Πατέρων της εκκλησίας, μέσα από τον έμπρακτο ασκητικό τους βίο.⁴⁷³ Στη λουθηρανική θεολογία απαξιώνεται ο θεσμός της

⁴⁶⁹ Οι 95 θέσεις του Λούθηρου τις οποίες τοιχοκόλλησε επάνω στην πόρτα της εκκλησίας στην Βιτεμβέργη, στις 31 Οκτωβρίου του 1517. Βλ. Martin Luther, 95 Theses, 1517, διαθέσιμο με αγγλική μετάφραση στην ιστοσελίδα: <https://www.uncommon-travel-germany.com/martin-luther-95-theses.html>, (τελευταία επίσκεψη: 26/04/2018). Βλ. παράλληλα τις 95 θέσεις του Λούθηρου μαζί με άλλα έργα του στο σύγγραμμα : *Works of Martin Luther*, επιμ. και μτφρ. στα αγγλικά: Adolph Spaeth, L.D. Reed, Henry Eyster Jacobs, et Al., A. J. Holman Company, Philadelphia 1915, Τόμος 1ος, σσ. 29-38.

⁴⁷⁰ Κωνσταντίνος Δεληκωσταντής, *ό.π.*, σ. 136.

⁴⁷¹ Martin Luther, *D. Martini Lutheri Commentarium in Epistolam S. Pauli ad Galatas*, Τόμοι 1-2, Sumtibus C. Heyderi, 1843, σ. 292.

⁴⁷² Martin Luther, *The Lutheran Witness*, Τόμος 6, επιμ. και έκδοση: Cleveland District Conference, C.A. Frank, 1867, σ. 154.

⁴⁷³ Στο τρίτο κεφάλαιο της εργασίας αναφερθήκαμε στην αρετολογία των ασκητών Πατέρων του οσίου Γρηγορίου του Σιναΐτη και του οσίου Εφραίμ του Σύρου.

ιεροσύνης, ο οποίος δεν αποτελεί ιδιαίτερο μυστήριο.⁴⁷⁴ Στον λουθηρανισμό τίθενται εν προκειμένω, τα ερωτήματα: «ο άνθρωπος μπορεί να σώσει τον εαυτό του με καλά έργα και με σωστή συμπεριφορά; Είναι ο Θεός ο μόνος που μπορεί να καθορίσει ποιος θα σωθεί και ποιος θα καταδικαστεί; «Ο παραδοσιακός Λουθηρανισμός διδάσκει ότι το άτομο σώζεται από τη χάρη του Θεού, μέσω της πίστης ή της εμπιστοσύνης στον Θεό. Ο άνθρωπος δεν παίζει ρόλο στη σωτηρία του και σώζεται μόνο με πίστη (sola fide)».⁴⁷⁵

4.3. Αποτίμηση των δύο ενότητων

Προς επίρρωσιν όλων των ως εδώ εκτεθέντων από τις δύο προηγούμενες ενότητες του κεφαλαίου, μπορούμε να παραθέσουμε τα εξής συμπεράσματα: Η λουθηρανική – προτεσταντική⁴⁷⁶ ηθική φεύγει από τη συλλογικότητα και καταφεύγει στην ατομικότητα. Αγγίζει έτσι τον ηθικισμό, τον πιετισμό⁴⁷⁷. Η υπερβολή στην ηθική του

⁴⁷⁴ Martin Luther, *Luther on Ordination and “The Initiative”*; with his protestation on the priesthood: in a letter to the Bohemian-say Presbyterian-brethren. (Dedicated to the Scottish nation.), James Ridgway James Dinnis, London 1841, σ. 5.

⁴⁷⁵ Lawrence K. Kersten, *The Lutheran Ethic; the Impact of Religion on Laymen and Clergy*, Wayne State University Press, Detroit 1970, σ. 157.

⁴⁷⁶ Οι Προτεστάντες με κύριο εκπρόσωπο και μεταρρυθμιστή τους τον Λούθηρο, αρνήθηκαν την απόλυτη παπική εξουσία επάνω στις τοπικές Εκκλησίες. Η μόνη απόλυτη εξουσία που αναγνώριζε ο Λούθηρος ήταν η Αγία Γραφή. Σύμφωνα με τις διακηρύξεις του, οι χριστιανοί σε καμία περίπτωση δεν ήταν υποχρεωμένοι να τοποθετήσουν την «πίστη» τους υπό το Παπικό πρωτείο και κατ’ επέκταση να υποβάλλονται ως πιστοί στην συμμόρφωση με τις οδηγίες του πάπα. Με άλλα λόγια, για τον Λούθηρο ήταν εξ αρχής λάθος το ότι η «πίστη» βρισκονταν κάτω από τις διαταγές του Πάπα. Στο θέμα της πίστης δεν χωρούσε καμία διαπραγμάτευση και κανένας απολύτως συμβιβασμός. Για τους Προτεστάντες η θεϊκή αλήθεια είναι ο μόνος άρχοντας (η θεική αλήθεια είναι ο άρχοντας του Πάπα). Οι Προτεστάντες, έθεσαν ως «επιτακτική ανάγκη» την αποδέσμευση από τη Ρώμη και απαίτησαν την εθνικοποίηση των Εκκλησιών. Παράλληλα, θέλησαν να αποκτήσουν τη δική τους «πνευματική ταυτότητα» και «χριστιανική αλήθεια», τις οποίες αντέταξαν στις αλλοιώσεις που είχαν υποστεί από τη Ρώμη. Βλ. σχετικά Κωνσταντίνος Σκουτέρης, *Τα 39 άρθρα της Αγγλικής Εκκλησίας: Υπό το φως της Ορθοδόξου χριστιανικής παραδόσεως*, Αθήνα 1982, σσ. 78-79. Πρβλ. Larry D. Mansch & Curtis Peters, *Martin Luther: The Life and Lessons*, McFarland & Company Inc. Publishers, Jefferson, North Carolina 2016, σ. 87.

⁴⁷⁷ Ο πιετισμός δηλαδή ευσεβισμός, αποτελεί ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα το οποίο έχει προσλάβει η προτεσταντική Εκκλησία στη διδασκαλία της. Αρχικά εμφανίστηκε στον λουθηρανισμό και αφομοιώθηκε κατά τις πρώιμες Χριστιανικές ανησυχίες στην Εκκλησία της Μεταρρύθμισης. Βλ. σχετικά Hans Schneider, *German Radical Pietism*, μτφρ. στα αγγλικά: Gerald D. MacDonald, Scarecrow Press, Lanham Maryland 2007, σ. 180. Επιπλέον, θα πρέπει να αναφερθεί ότι ο Max Weber συγκαταλέγει τον πιετισμό μεταξύ των κύριων φορέων του ασκητικού Προτεσταντισμού (δηλαδή μαζί με τον καλβινισμό, τον μεθοδισμό και διάφορες βαπτιστικές αιρέσεις). Επιπλέον, όπως παρατηρεί σχετικά όλοι αυτοί οι θρησκευτικοί μεταρρυθμιστές επηρεάστηκαν σε μεγάλο βαθμό από την θεωρία του ιερού

ατόμου οδηγεί σε μια υπερβολή ήθους, έναν ηθικισμό, μια πλευρά της ενοχής με έμφαση στην εξωτερική επιφανειακή προσέγγιση της αρετής. Οι παπικοί αντίστοιχα, μιλάνε για μια αξιομισθία ότι αμείβεται γι' αυτό που κάνει κάποιος, αν είναι δηλαδή η πράξη του καλή, ενώ στη λουθηρανική θεολογία υπάρχει η έννοια της επιταγής του χρέους. Οι προτεστάντες, αρνήθηκαν κατά κόρον την υποταγή της συνείδησης σε μια αυστηρή παπική ιεραρχική παράδοση και απαίτησαν μια θρησκευτική ανεξαρτητοποίηση που θα είχε ως πρωταρχική επιδίωξη της την ατομικότητα. Αυτό οδήγησε σε μια υπερβολικά ανθρωποκεντρική προσέγγιση. Εξίσου αρνητές του κοινοβιακού μοναχισμού, στράφηκαν προς τον εσωτερικό κόσμο του πιστού, δηλαδή στο άτομο.

Ο ορθόδοξος χριστιανισμός, δεν αποτελεί ένα κίνημα ιδεολογικοποιημένο, δηλαδή μια κίνηση από κάτω προς τα πάνω (από τον άνθρωπο στον Θεό). Δεν αποτελεί μια κίνηση του ανθρώπου να πλησιάσει τον Θεό. Αυτό είναι κάτι εντελώς αντίθετο προς τον παπισμό και τον προτεσταντισμό. Στην ορθόδοξη Εκκλησία η θρησκευτικότητα νοείται ως μια κίνηση του ανθρώπου να γεφυρώσει την απόσταση μεταξύ αυτού και του Θεού. Η πίστη στον ορθόδοξο χριστιανισμό δεν αποτελεί ιδεολογία όπως στον προτεσταντισμό (η έννοια της πίστης κυριάρχησε ως ιδεολογία στις θρησκευτικές μεταρρυθμίσεις του Λούθηρου). Στον ορθόδοξο χριστιανισμό έχουμε κίνηση από τα άνω προς τα κάτω, καθώς ο τριαδικός Θεός είναι «προσδεής», σώζει τον άνθρωπο από αγάπη και ανιδιοτέλεια. Με τις μεταρρυθμίσεις του Λούθηρου και με την πρόσληψη του προτεσταντισμού θεμελιώθηκε στον χώρο της θεολογίας η ατομικότητα. Η έννοια της ατομικότητας την οποία προσέλαβε ο προτεσταντισμός αντίκειται στην έννοια της συνάξεως⁴⁷⁸ που αποτελεί χαρακτηριστικό συστατικό στοιχείο της ορθόδοξης Εκκλησίας. Η ατομικότητα και κατ' επέκταση ο ανθρωποκεντισμός, υπερβαίνουν την λογική της ενορίας και της εκκλησιαστικής κοινότητας.

Αυγουστίνου για τον «απόλυτο προορισμό του ανθρώπου». Αυτό είχε εξίσου με τη θεολογική σκέψη και συνέπειες στον πρακτικό βίο του ανθρώπου. Βλ. Max Weber, *Η Προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του Καπιταλισμού*, μτφρ. Μ. Γ. Κυπραίου, Gutenberg, Αθήνα 1993, σ. 67.

⁴⁷⁸ Η ορθόδοξη Εκκλησία εξ ορισμού ταυτίζεται με την έννοια της συνάθροισης. Ο πιστός καθίσταται μέλος του σώματος του Χριστού με την έννοια ενός «διαρκούς γίνεσθαι» (η δυναμική της συνάθροισης των πιστών). Βλ. Πρ. Γεώργιος Μεταλληνός, *Η Θεολογική Μαρτυρία της Εκκλησιαστικής Λατρείας*, Αρμός, Αθήνα 1996, σ. 193.

Μέσα στην ορθόδοξη Εκκλησία, εν αντιθέσει προς την προτεσταντική Εκκλησία όπου κυριαρχεί η ατομικότητα, ο άνθρωπος βιώνει το Μυστήριο της εν Χριστώ σωτηρίας ως πρόσωπο και όχι ως μεμονωμένο άτομο.⁴⁷⁹ Λειτουργεί ως πρόσωπο στο «σώμα του Χριστού», δηλαδή στην Εκκλησία η οποία προβάλλει τον κοινωνικό της χαρακτήρα. Στους προτεστάντες προέχει η ατομική συνείδηση του πιστού (πίστη), υφίσταται δηλαδή το χαρακτηριστικό της προσωπικής υπόθεσης. Στην ορθόδοξη Εκκλησία προέχει το πρόσωπο.⁴⁸⁰ Στον προτεσταντισμό δηλαδή υφίσταται η διατύπωση αρχών, ενώ στην ορθοδοξία κυριαρχεί το πρόσωπο. Η ορθόδοξη Ανατολή διαφοροποιείται ως προς το ότι δε στηρίζει τις αρετές σε ένα θεωρητικό σύστημα αρχών αλλά εξαρτάται από την ασκητική και έμπρακτη εφαρμογή των εντολών σε συνδυασμό με τη θεία χάρη. Υπάρχει επομένως μια οντολογική διάσταση ανάμεσα στην ορθόδοξη χριστιανική παράδοση και την προτεσταντική θεολογία. Και η ουσιαστική διαφοροποίηση αντανακλάται σαφώς και στο επίπεδο της πρακτικής του βίου.

Όπως μπορεί να δει κανείς, στον προτεσταντισμό υφίσταται μια εμμονή στην έννοια της «πίστης». Κατά κύριο λόγο στο «λουθηρανικό λεξιλόγιο», σε αντίθεση με την ορθόδοξη Πατερική γραμματεία, η πίστη δεν αποτελεί «λέξη δράσης»⁴⁸¹. Στην ορθόδοξη θεολογία η πίστη πραγματώνεται στην ενεργητικότητα του ανθρώπου, στην καθημερινότητά του μέσα από τις πράξεις του, στην πραγμάτωση των αρετών του προς αναζήτηση της θείας χάριτος, στην έμπρακτη αγάπη του προς τον Θεό. Ο άνθρωπος στην ορθόδοξη Εκκλησία δεν αλλοιώνεται ως πρόσωπο και δεν υποβαθμίζεται από την υπερίσχυση της ατομικότητας (προτεσταντισμός).

Οι προτεστάντες συνέδεσαν την καθημερινότητά τους με την πίστη. Ο προτεσταντισμός μέσω των μεταρρυθμίσεων του Λούθηρου (αλλά και στην μετέπειτα πορεία του επί Σβίγγλιου και Καλβίνου) ανέλαβε αυτόν ακριβώς το ρόλο, δηλαδή να

⁴⁷⁹ Ο.π., σσ. 86-87. Πρβλ. τη μελέτη *Being as Communion* του Ιωάννη Ζηζιούλα, όπου αναδεικνύει τη σημασία της ευχαριστιακής κοινότητας για την κατανόηση της σχεσιακής προσωποκεντρικής οντολογίας και του ίδιου του Τριαδικού δόγματος. Βλ. συγκεκριμένα John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Contemporary Greek Theologians Series, No 4), St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood NY 1997, ιδιαίτερα σσ. 123-204 (κεφάλαια 3-5).

⁴⁸⁰ Γεώργιος Μεταλληνός, *ό.π.*, σσ. 87-88.

⁴⁸¹ W. David Buschart, *Exploring Protestant Traditions: An Invitation to Theological Hospitality*, InterVarsity Press, Westmont, Illinois 2006, σ. 50.

τοποθετήσει στο κέντρο της εκκλησιαστικής ζωής το υποκείμενο, το άτομο⁴⁸². Συγκεκριμένα, οι θεολόγοι μεταρρυθμιστές Μαρτίνος Λούθηρος, Ούλριχ Σβίγγλιος και Ιωάννης Καλβίνος, οργάνωσαν ένα νέο σύστημα ηθικής το οποίο επιβεβαιώνει και έμπρακτα την οντολογική διάσταση που υφίσταται μεταξύ προτεσταντικής και ορθόδοξης θεολογίας.

Ένα ακόμη ιδιαίτερο χαρακτηριστικό το οποίο διαφοροποιεί την ορθόδοξη παράδοση από την προτεσταντική και ρωμαιοκαθολική θεολογία, είναι οι ιεροί Κανόνες. Οι ιεροί Κανόνες είναι «οδοδείκτες» της αρετής⁴⁸³ καθώς οι Οικουμενικές Σύνοδοι συστηματοποίησαν το ευαγγελικό ήθος που γεννά την αρετή του χριστιανισμού. Η συστηματοποίηση όμως αυτή δεν αποτελεί στείρο νομικισμό που καλλιεργεί στον άνθρωπο την έννοια της ποινής και το ενοχικό σύνδρομο (κυρίως ως προς τις έννοιες της ποινής και του ενοχικού συνδρόμου που απαντούν και στα ρωμαιοκαθολικά πρότυπα). Ως εκ τούτου εν αντιθέσει προς τους Προτεστάντες θεολόγους – αλλά και προς τους Ρωμαιοκαθολικούς – οι Πατέρες της ορθόδοξης

⁴⁸² Εδώ πρέπει να αναφερθεί ότι η έννοια του κοινοτισμού αντιτίθεται στον ατομικισμό που κυριαρχεί στην προτεσταντική παράδοση. Η ορθόδοξη παράδοση είναι κοινοτιστική υπό την έννοια ότι συνδέει τον κοινοτισμό με την ουσία της Εκκλησίας όπου επικρατεί η έννοια της οικουμενικής διάστασης. Η Εκκλησία σημαίνει κλήση, δηλαδή κάλεσμα, εξ ορισμού ταυτίζεται απόλυτα με τη σύναξη, συνάθροιση. Στην ουσία υιοθετεί το σύστημα της αρχαίας εκκλησίας του δήμου καθώς όταν αναφερόμαστε σε αυτή, αναφερόμαστε αυτόματα στη σύναξη των πιστών, στη συναγωγή όλου του λαού του Θεού. Βλ. Γεώργιος Μεταλληνός, *ό.π.*, σσ. 193-195, 243. Επιπλέον, ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα για την αναφορά ως προς τον κοινοτισμό, είναι ο Alasdair MacIntyre ο οποίος αμφισβητεί τις συνέπειες του φιλελεύθερου ατομικισμού. Ο MacIntyre απορρίπτει τον ατομικισμό επειδή διατείνεται ότι το πρόσωπο είναι «αδέσμευτο» (unencumbered). Και δεν είναι τυχαίο ότι ο MacIntyre έχει στραφεί στον Ρωμαιοκαθολικισμό, ο οποίος κατ'αυτόν διασώζει μια λειτουργική, οιονεί κοινοτιστική παράδοση. Επιπλέον, ο ατομικισμός αντλεί εξολοκλήρου από τον εαυτό του, παρά από το κοινωνικο-πολιτισμικό του πλαίσιο. Βλ. Charles Robert McCann, *Individualism and the Social Order: The Social Element in Liberal Thought*, Routledge, London & New York 2004, σ. 15.

⁴⁸³ Οι ιεροί Κανόνες στην ορθόδοξη Εκκλησία, πέρα από το ότι κατέχουν ιδιαίτερη θέση μέσα σε αυτή, διαθέτουν μια υπαρκτική αρετή και δεν υπόκεινται σε αυστηρές νόρμες. Προδιαθέτουν την «πεπτωκυία» φύση του ανθρώπου σε μία ανοδική πορεία προς τη θέωση και δε χρησιμεύουν στην πραγματικότητα, όπως πολλοί πιστεύουν, ως δεσμευτικά και κατ'επέκταση περιοριστικά κριτήρια που «αιχμαλωτίζουν» τη χάρη του Αγίου Πνεύματος. Αντιθέτως προσδίδουν ένα οντολογικό περιεχόμενο στην νομοκανονική παράδοση της ορθόδοξης Εκκλησίας, το οποίο την απαλλάσσει/απελευθερώνει από τη στείρα νομικιστική αντίληψη περί της χάριτος του Θεού προς τον άνθρωπο. Όπως επισημαίνει σχετικά ο π. Γρηγόριος Παπαθωμάς οι ιεροί Κανόνες «εκφράζουν πρωτίστως εσχατολογικές πραγματικότητες και συνιστούν μέσα στην ιστορία εσχατολογικό εικονισμό». Βλ. Αρχιμ. Γρηγόριος Παπαθωμάς, *Κανονικά Έμμορφα (Δοκίμια Κανονικής Οικονομίας II)*, Επέκταση, Αθήνα 2015, σσ. 71, 73.

εκκλησιαστικής γραμματείας κατέγραψαν αποκαλυπτικά και άρα με εσχατολογική τελεολογία, το οντολογικό περιεχόμενο της αρετολογικής ηθικής των χριστιανών.

Σε αντίθεση με την εσχατολογική τελεολογία των Πατέρων της ορθοδοξίας, για τους προτεστάντες η σωτηρία του ανθρώπου δεν εξαρτάται από τα έργα του (πράξεις) και τη γενικότερη ηθική συμπεριφορά και αρετολογική του στάση στον κτιστό κόσμο, αλλά μόνο από την «πίστη» του στον Ιησού Χριστό. Αυτή είναι και η κεντρική θέση του Μαρτίνου Λούθηρου και γενικότερα του προτεσταντισμού. Εν προκειμένω, ήταν έντονη η εχθρότητα του Λούθηρου προς την παπική επιβολή και κυρίως ενάντια στον «νομικισμό» της ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας. Οι προτεστάντες ερμηνεύοντας κάποια χωρία της Καινής Διαθήκης, συγκεκριμένα τις επιστολές του αποστόλου Παύλου, τονίζουν συνεχώς την «πίστη» στον Ιησού Χριστό.⁴⁸⁴ Επισημαίνουν ότι ο άνθρωπος δεν δικαιώνεται από τα έργα του νόμου αλλά από την πίστη στον Ιησού Χριστό: «ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου»⁴⁸⁵ και ότι στην πραγματικότητα ο άνθρωπος δικαιώνεται από την πίστη του πέρα από τα έργα που προβλέπονται από το νόμο: «λογιζόμεθα οὖν πίστει δικαιουῖσθαι ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου»^{486, 487}.

Η προτεσταντική ηθική με επικεφαλής της τον Λούθηρο βρίσκεται στην αντίπερα όχθη της αριστοτελικής αρετολογίας καθώς είναι έντονη η πεποίθηση των προτεσταντών μεταρρυθμιστών ότι η ηθική του Αριστοτέλη προσλήφθηκε από τους Αυγουστίνο και Θωμά Ακινάτη που εκπροσωπούσαν τη σχολαστική θεολογία του μεσαίωνα (βέβαια, ο Αυγουστίνος εμπνεόταν κυρίως από τον Πλάτωνα και όχι από τον Αριστοτέλη). Οι σχολαστικοί θεολόγοι συνδύασαν το αριστοτελικό μοντέλο (ο τρόπος κατανόησης των αρετών) με τη δραστηριότητα της θείας χάριτος. Ο Λούθηρος απέρριπτε «ρητά και αποφασιστικά» την εξάρτηση από την αριστοτελική ηθική, καθώς δεν τη δεχόταν ως πρότυπο για τη σύλληψη του ηθικού

⁴⁸⁴ Ο προτεστάντης χριστιανός αποδεσμεύεται από κάθε υποχρέωση υπακοής σε νόμους («νομικισμός» ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας). Η μόνη υπακοή έγκειται στο νόμο του Χριστού. Βλ. W. David Buschart, *ό.π.*

⁴⁸⁵ Απ. Παύλου, *Προς Γαλάτας*, 2, 16.

⁴⁸⁶ Απ. Παύλου, *Προς Ρωμαίους*, 3, 28.

⁴⁸⁷ Ο Λούθηρος αρχικά και μετά οι Σβίγγλιος και Καλβίνος παρερμήνευσαν τα ανωτέρω χωρία της αγίας Γραφής και παρασύρθηκαν σε άρνηση της ελευθερίας του ανθρώπου και της «θεολογικής ετεραρχίας». Βλ. Ιωάννης Καρμίρης, *ό.π.*, σ. 76.

σηματισμού.⁴⁸⁸ Παράλληλα, διακήρυττε ενάντια στην κοινή λογική και την εκκλησιαστική παράδοση για τη σωτηρία ότι: «ο Θεός κάνει τα πάντα, τα ανθρώπινα όντα δεν κάνουν τίποτα». Απέριπτε έτσι τον ενεργό ρόλο των ανθρώπων στη σωτηρία.

Με αυτό τον τρόπο επομένως οι προτεστάντες μεταρρυθμιστές ματαίωσαν αυτόματα και τη «μεσαιωνική χρήση της ηθικής του Αριστοτέλη στις θεωρίες περί σωτηρίας». Αυτό έγινε καθώς στην ηθική του ο Αριστοτέλης «υποστήριξε ότι η ηθική αρετή δεν αναπτύχθηκε χωρίς προσπάθεια και πρακτική»⁴⁸⁹, στη λουθηρανική θεολογία όμως επικρατούσε έντονη η πεποίθηση ότι «οι επανειλημμένες ενέργειες σχηματίζουν ανθρώπους».⁴⁹⁰ Δεν πρόκειται λοιπόν για μια ηθική που αφορά όλους τους ανθρώπους, αλλά τους πιστούς. Αυτοί που θα καταφέρουν να αποκτήσουν την θεία χάρη και επομένως τον προορισμό της σωτηρίας. Ο Καλβίνος και ο Λούθηρος δεν δέχονται την «φυσική ηθική» των αρετών, ούτε τη σύγκλιση της χριστιανικής με την κοσμική ηθική. Επομένως πρόκειται για μια εκκοσμίκευση του χριστιανισμού. Αυτός ο εκκοσμικευμένος χριστιανισμός είναι που καλύπτει όλες τις πλευρές της ζωής του ατόμου- όχι η συμμετοχή του στα μυστήρια της εκκλησίας. Στον λουθηρανισμό μιλάμε για ηθικοποίηση, τη βελτιστοποίηση της ανθρώπινης ατομικότητας και όχι για τον εξαγιασμό του για την οντολογική του ολοκλήρωση γιατί στην προτεσταντική Εκκλησία απουσιάζει η πίστη στον εξαγιασμό της ανθρώπινης φύσης, απουσιάζουν τα μυστήρια, έχουμε μια ακτιβιστική απόδοση της αρετής ότι πράττουμε καλά έργα, μια ηθικιστική διάσταση των ανθρώπινων ενεργειών.

⁴⁸⁸ Elizabeth Agnew Cochran, *Protestant Virtue and Stoic Ethics*, Bloomsbury Publishing, London & New York 2017, σ. 20.

⁴⁸⁹ Gary B. Deason, «Reformation theology and the Mechanistic Conception of Nature», Στο David A. Lindberg & Ronald D. Numbers (επιμ.). *God and Nature: Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1986, σ. 174 (σσ. 167-191).

⁴⁹⁰ Elizabeth Agnew Cochran, *ό.π.*

ΑΝΤΙ ΕΠΙΛΟΓΟΥ

Η ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΗΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΤΗΝ ΠΡΑΓΜΑΤΩΣΗ ΤΩΝ ΑΡΕΤΩΝ

Στην συγκεκριμένη ενότητα η οποία χρησιμοποιείται αντί επιλόγου, θα αναφέρουμε τους τρεις κύριους άξονες της χριστιανικής ηθικής πάντα σε σχέση με την πραγμάτωση της αρετής. Αρχικά, παρατηρήθηκε ότι οι αρετές συμβάλλουν στην πραγμάτωση της οντολογικής σωτηρίας, δηλαδή οι αρετές δε λειτουργούν χωρίς οντολογικό υπόβαθρο. Σε ένα πρώτο επίπεδο, στη χριστιανική ηθική ο άνθρωπος αναδεικνύεται ως πρόσωπο. Σημασία δεν έχει μια μεθοδευμένη πίστη, αλλά το πώς μετουσιώνεται ο άνθρωπος από τη χάρη των θείων ενεργειών, η πορεία δηλαδή που ακολουθεί και πιο συγκεκριμένα ο δρόμος των αρετών που θα τον οδηγήσει στη θέωση.

Σε ένα δεύτερο επίπεδο, μεταξύ ορθόδοξης χριστιανικής Εκκλησίας και δυτικού λατινογενούς χριστιανισμού υφίσταται η διάσταση της κοινότητας. Από τη μία πλευρά στην ορθόδοξη κυρίως Εκκλησία υπάρχει συνοδικότητα, συλλογικότητα. Από την άλλη πλευρά, και στον Παπισμό υπάρχει η έννοια της κοινότητας αλλά σε μια υποδεέστερη θέση γιατί επικρατεί – κυριαρχεί η παπική αυθεντία το αλάθητο – πρωτείο, που επισκιάζει κάθε έννοια συλλογικότητας και κάθε έννοια ελευθερίας. Υπό την ορθόδοξη ερμηνεία και πατερική παράδοση, στην ορθόδοξη Εκκλησία η κοινότητα πραγματώνεται στην θεία ευχαριστία, είναι ευχαριστιοκεντρική και ολοκληρώνεται στην εκκλησία ως Σώμα Χριστού. Στην παπική Εκκλησία και στη λουθηρανική θεολογία αντίστοιχα, πραγματώνεται ο ατομικισμός, η διάβρωση δηλαδή των αρετών που έχει ως συνέπεια την απώλεια της εκκλησιαστικής κοινότητας.

Σε ένα τρίτο επίπεδο υπάρχουν ποικίλες εκφάνσεις και πραγματώσεις των αρετών στην ορθόδοξη χριστιανική παράδοση. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν οι σαλοί άγιοι. Η σαλότητα αποτελεί την αρετή «εν ετέρα μορφή», δηλαδή δεν ακολουθεί την πεπατημένη, παραδεδομένη παραδοσιακή καταγραφή της ηθικής διαδρομής του ανθρώπου. Για το λόγο αυτό κρίνεται σκόπιμο να αναφερθούμε σε ακόλουθες παραγράφους, στην έννοια του «σαλού».

Πρέπει λοιπόν να αναγνωρισθεί πως ο «δυτικοευρωπαϊκός ουμανισμός» (στο βαθμό που εμπνέεται από τον Προτεσταντισμό-Λουθηρανισμό) δεν ήταν παρά ένα «ξένο σώμα» για την ορθόδοξη Ανατολή, αφού στηρίχτηκε σε αλλιώτικες «μεταφυσικές αφετηρίες», προκειμένου να αντιστρατευθεί τη μεσαιωνική ουσιοκρατία (σχολαστική θεολογία Αυγουστίνου-Ακινάτη και παπισμός). Σε αντίθεση προς την «ουσιοκρατία του λατινικού μεσαίωνα» και την «ατομοκρατία της θρησκευτικής μεταρρύθμισης / εκκοσμικευμένης Αναγέννησης», η ανατολική παράδοση της ορθοδοξίας είναι «προσωποκεντρική».⁴⁹¹ Στην ορθόδοξη θεολογία είναι έντονη η αναφορά του «προσώπου»⁴⁹² καθώς το κύριο «χαρακτηριστικό γνώρισμα της πατερικής θεολογίας είναι ο υπαρξιακός χαρακτήρας της».⁴⁹³ Η αναγνώριση του προσώπου η οποία προκύπτει από την κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν του Θεού δημιουργία του ανθρώπου και πραγματώνεται στην εκκλησιαστική κοινότητα, αποστρέφεται τον ατομικιστικό ανθρωπισμό του αναγεννησιακού δυτικοευρωπαϊκού πολιτισμού και της νεωτερικότητας. Η πραγματική ελευθερία του ανθρώπου σημαίνει την ελευθερία από το άτομο.⁴⁹⁴ Έχουμε επομένως να κάνουμε με αντίθεση σε έναν ηθικισμό⁴⁹⁵ της νεωτερικότητας που συνιστά κακοποίηση κάθε είδους αρετής και ηθικής, με άλλα λόγια μονομέρεια και συρρίκνωση της ηθικής στο

⁴⁹¹ Μάριος Μπέγζος, *Νεοελληνική φιλοσοφία της θρησκείας: Θεολογία, τεχνολογία και ιδεολογία*, 5^η έκδοση, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1998, σ. 40.

⁴⁹² Ως προς την έννοια του προσώπου και ως προς τον υπαρξιακό χαρακτήρα της πατερικής θεολογίας θα πρέπει να αναφερθεί εδώ ότι «η αποδοχή του ανθρώπου ως προσώπου αποτελεί την πεμπτούσια της εκκλησιαστικής θεραπευτικής». Μέσα σε μια ανθρωπότητα που νοσεί ο πολιτισμός του προσώπου αποτελεί την ορθόδοξη πρόταση ζωής. Σύμφωνα με τον Ζηζιούλα προκειμένου να θεραπευθεί κανείς από την ασθένεια των παθών του δεν αρκεί μόνο η ασκητική προσπάθεια της ανθρώπινης ελευθερίας, αλλά χρειάζεται απαραίτητα και η μετοχή στο σώμα του Χριστού, δηλαδή η συμμετοχή του πιστού στην Εκκλησία η οποία υφίσταται ως κοινότητα αγάπης. Όπως επισημαίνει σχετικά ο Ζηζιούλας η Εκκλησία υφίσταται «ως κοινότητα αγάπης, μιας αγάπης που δεν είναι συναίσθημα, ώστε να το αναζητήσουμε στο εσωτερικό και τη διάθεση του άτομου, αλλά σχέση, πράγμα που απαιτεί συνύπαρξη και αποδοχή σε μια κοινότητα συγκεκριμένη, κοινότητα αγάπης χωρίς αποκλειστικότητα και όρους». Έχει επομένως έναν βαθύτερο, έναν υπαρξιακό χαρακτήρα. Βλ. Ιωάννης Ζηζιούλας, «Νόσος και Θεραπεία στην Ορθόδοξη Θεολογία», *ό.π.*, σσ. 143, 150-152.

⁴⁹³ Μάριος Μπέγζος, *ό.π.*, σ. 345.

⁴⁹⁴ Όπως επισημαίνει ο Μπέγζος «όταν ο άνθρωπος αυτοπεριορίζεται στο άτομο, τότε αυτοκτονεί μεταφυσικά και ηθικά». Βλ. Μάριος Μπέγζος, *Ψυχολογία της θρησκείας*, *ό.π.*, σσ. 142-143.

⁴⁹⁵ Όπως αναφέρεται σχετικά από τον Μπέγζο κάθε «ισμός» δηλαδή φαρισαϊσμός, πιετισμός, ευσεβισμός, ηθικισμός, «είναι η άρνηση του υποτιθέμενου φορέα του». Ο ηθικισμός είναι άρνηση και υπερβολή του ήθους, ο ευσεβισμός άρνηση της πραγματικής ευσέβειας κ.ο.κ. Βλ. *ό.π.*, σ. 3.

γράμμα του νόμου. Η μονομέρεια έχει να κάνει με τη δομική μορφή της νεωτερικότητας (ηθική στον Παπισμό και τον Προτεσταντισμό).

Είναι ακόμη αναγκαίο να τονιστεί πως στην ορθόδοξη θεολογία είναι αναμφισβήτητο το γεγονός της παρουσίας της εσχατολογίας. Ο χριστιανισμός «είναι εσχατολογικός στην ουσία του» και η ορθόδοξη Εκκλησία αποτελεί μια μεγάλη «εσχατολογική κοινότητα».⁴⁹⁶ Η μετοχή είναι ο «ασφαλέστερος τρόπος θεογνωσίας και θεολογίας». Ο μόνος δηλαδή δρόμος προς τη θεολογία είναι η συνεχής πορεία και «ανάβαση» της ψυχής του ανθρώπου, μια πορεία μέσω των αρετών, ένας συνεχής εσωτερικός και εξωτερικός αγώνας προκειμένου ο άνθρωπος να καθαρθεί και να οδηγηθεί στη μετοχή του Θεού.⁴⁹⁷ Η εσχατολογία αποτελεί και την ειδοποιό διαφορά «μεταξύ των πτερύγων του χριστιανισμού», από τη μία δηλαδή του δυτικού λατινογενούς χριστιανισμού που επισημαίνει την υπεροχή της ιστορίας «σε βάρος της εσχατολογίας» και από την άλλη του ανατολικού ελληνοτραφούς χριστιανισμού που αντιστρέφει το ηθικιστικό πλαίσιο και προάγει την εσχατολογία αντί της ιστορίας.⁴⁹⁸ Στον εσχατολογικό θεϊσμό σε αντίθεση με τον κοσμολογικό θεισμό⁴⁹⁹, οι αρετές του ανθρώπου δεν εκμηδενίζονται, αλλά αντιθέτως προάγονται στον διαρκή αγώνα του προς τη μετοχή του Θεού.

Τέλος μπορούμε να στηρίξουμε τις θεωρητικές μας διαπιστώσεις στο γεγονός πως έχουμε ζωντανό μπροστά μας ένα ιστορικό παράδειγμα της ζωής της Εκκλησίας, το οποίο, όπως επισημαίνει ο Χρ. Γιανναράς «αντιπροσωπεύει την πιο ακραία και εκπληκτική συμμόρφωση στο ευαγγελικό κήρυγμα ανατροπής και άρνησης της ατομικής ηθικής».⁵⁰⁰ Και μέσα σε αυτό το πλαίσιο χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα των αγίων «διά Χριστόν σαλῶν»⁵⁰¹. Στον καθημερινό βίο και τις πράξεις των αγίων αυτών αναδείχθηκε ένα ιδιαίτερα ξεχωριστό χάρισμα του αγίου Πνεύματος. Οι σαλοί άγιοι ήταν συνήθως μοναχοί οι οποίοι εισέρχονταν στον κόσμο,

⁴⁹⁶ Μάριος Μπέζος, *Νεοελληνική φιλοσοφία της θρησκείας: Θεολογία, τεχνολογία και ιδεολογία*, ό.π., σ. 346.

⁴⁹⁷ Κωνσταντίνος Σκουτέρης, *Η έννοια των όρων θεολογία, θεολογείν, θεολόγος, εν τη διδασκαλία των Ελλήνων Πατέρων και εκκλησιαστικών συγγραφέων μέχρι και των Καππαδοκών*, Αθήνα 1972, σ. 170.

⁴⁹⁸ Μάριος Μπέζος, *Φαινομενολογία της θρησκείας*, ό.π., σσ. 220-221.

⁴⁹⁹ Στον κοσμολογικό θεϊσμό υπερισχύει ένα είδος ανελεύθερης ενότητας (εντός του πλαισίου του παπισμού και της προτεσταντικής Εκκλησίας). Στον εσχατολογικό θεϊσμό προάγεται πρώτα η ελευθερία και μετά η ενότητα. Βλ. ό.π., σ. 218.

⁵⁰⁰ Χρήστος Γιανναράς, *Η ελευθερία του ήθους*, Ίκαρος, Αθήνα 2011, σ. 60.

⁵⁰¹ Ο.π.

συναναστρέφονταν ανθρώπους που εξοβέλιζε η «αξιοπρεπής» κοινωνική στάθμη της εποχής. Εξωτερίκευαν μια παράλογη συμπεριφορά για τα κοσμικά δεδομένα και για την στερεοτυπική χριστιανική ηθική. Παρ' όλα αυτά, οι άλογες και ανεπίτρεπτες για τον ευσεβιστικό καθωσπρεπισμό⁵⁰² πράξεις των σαλών αγίων (θεωρούνταν από τον κόσμο τρελοί) είχαν ένα «βαθύτερο περιεχόμενο» το οποίο για τους πολλούς δεν ήταν φανερό. Οι σαλοί άγιοι μέσα από τις παράλογες για την κοσμική ζωή πράξεις τους, «απέβλεπαν» συνειδητά στην «αποκάλυψη της πραγματικότητας και αλήθειας που κρύβεται πίσω από τα προσχήματα του κόσμου αυτού». Ο σαλός άγιος εισερχόταν στον τρόπο ζωής και στην αμαρτωλή καθημερινότητα, έμπαινε στις ταβέρνες, στις κακόφημες γειτονιές, στα πορνεία. Ζούσε με ανθρώπους των οποίων η ψυχή περιπλανιόταν χαμένη. Ο πραγματικός σκοπός της ζωής των ανθρώπων αυτών είχε χάσει τον προσανατολισμό του και εκεί ακριβώς που ο σαλός άγιος έμοιαζε να συμμορφώνεται με μία τέτοιου είδους ζωή, στην πραγματικότητα «φανέρωνε την αλήθεια της σωτηρίας με τρόπο προσιτό στο δικό τους πνευματικό επίπεδο, με παράδοξα καμώματα, με αστεϊσμούς και παραλογισμούς».⁵⁰³

Στην περίπτωση της σαλότητας, η προσωρινή ένδυση αυτού του τρόπου ζωής (αμαρτωλή καθημερινότητα) πραγματοποιείται προκειμένου να αποφευχθεί μια χειρότερη πτώση του αμαρτωλού.⁵⁰⁴ Ο σαλός άγιος αποδέχεται το πρόσωπο και όχι την αμαρτία. Πασχίζει να αποκαταστήσει την αρχετυπική έννοια του προσώπου (το αρχαίον κάλλος) και να οδηγήσει τον άνθρωπο σε επίγνωση των αμαρτιών του, ώστε να ενεργήσει ο ίδιος την ουσιαστική πορεία της μετάνοιάς του, αποφεύγοντας την εξωτερική συμμόρφωση στις ευαγγελικές εντολές που διασφαλίζουν μια εξωτερική επίφαση ηθικότητας.

Όπως επισημαίνει ο Γιανναράς ο σαλός άγιος διαθέτει την αρετή της διορατικότητας, εμφανίζεται ως αμαρτωλός, βιώνει την καθημερινότητα των αμαρτωλών, καταλύει με προκλητικό τρόπο τις εκκλησιαστικές νηστείες μπροστά στους ανθρώπους, ενώ στην πραγματικότητα κάνει αυστηρή άσκηση σε ότι αφορά τη διατροφή του. Έχουμε δηλαδή την πλήρη ανατροπή της παραδεδομένης ηθικής. Παριστάνει τον θαμόνα των οίκων ανοχής, ενώ στην πραγματικότητα «νουθετεί» τις

⁵⁰² Η λέξη «ευσεβισμός» χρησιμοποιείται εδώ στοχευμένα ως πλεονασμός προκειμένου να μεγιστοποιήσει την έννοια του «καθωσπρεπισμού».

⁵⁰³ Ο.π.

⁵⁰⁴ Ο.π.

πόρνες και δίνει χρήματα προκειμένου να σωθούν από τη φθορά αυτού του τρόπου ζωής. Έχοντας βιώσει την περιθωριακή καθημερινότητα, το βράδυ επιστρέφει στην «κοινωνία με τον Θεό» έχοντας εναγκαλισθεί τα προβλήματα και τις πληγές των αμαρτωλών ανθρώπων, των ξεχασμένων από την κοινότητα, των επιφανειακά ηθικά επιβεβαιωμένων χριστιανών, αλλά των πάντοτε ενώπιον της αγάπης του Θεού. Όταν βγαίνει από την απομόνωσή του και επιστρέφει στον κοσμικό φθοροποιοό τρόπο ζωής, φοράει ξανά τη «μάσκα της μωρίας» εμπαιζοντας τον γεμάτο ματαιότητα κόσμο και τον διάβολο. Ο εμπαιγμός αυτός του κόσμου είναι «η πιο ακραία μορφή της άσκησης», η «έσχατη αυταπάρηση», η απόλυτη άρνηση των κριτηρίων του υλικού κόσμου και η «τέλεια απογύμνωση του εγώ».⁵⁰⁵ Η αρετή της διορατικότητας του σαλού αγίου χρησιμεύει για να θεραπεύσει τη διαβρωμένη από την οίηση και τα πάθη ψυχή των πιστών, των ανυποψίαστων για τη «μωρία του σταυρού»⁵⁰⁶. Η σαλότητα αποβαίνει πνευματικό μεθοδικό εργαλείο για την αποτίναξη του ευσεβισμού και του εκκοσμικευμένου τρόπου ζωής του ανθρώπου.

Αναλυτικότερα, οι σαλοί άγιοι έκαναν την εμφάνισή τους σε περιόδους «εκκοσμίκευσης» των χριστιανών, τη στιγμή δηλαδή εκείνη που η «χριστιανική ιδιότητα» αποκόπτεται από την κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν υπόστασή της και ωθείται σε μια εξαρτημένη πορεία με «συμβατικά κριτήρια» και ηθικιστικές αντιλήψεις που κοστολογούν την «αληθινή ζωή» και την «αρετή» του ανθρώπου με τα «μέτρα της κοινωνικής ευπρέπειας και δεοντολογίας».⁵⁰⁷ Στον σαλό άγιο στον οποίο «έχει δοθεί το χάρισμα της άμεσης εμπειρίας με τη Βασιλεία του Θεού»⁵⁰⁸ δίνεται η δυνατότητα να προβεί έμπρακτα στη διάσωση του «προσώπου» του ανθρώπου. Προχωρά σε «εκούσια ανάληψη του προσωπείου της μωρίας (γκροτέσκο προσωπείο) για να φανερωθεί η αλήθεια του προσώπου»⁵⁰⁹ και να απεξαρτητοποιηθεί αυτό από τη συμβατικότητα της εκκοσμίκευσης και του ευσεβισμού.

Η σαλότητα είναι πλήγμα στον ορθολογιστικό τρόπο προσέγγισης και εκφοράς του χριστιανικού ήθους. Στον τρόπο ζωής του σαλού αγίου πραγματώνεται η συντριβή της ατομικότητας του ανθρώπου, το άτομο παραμερίζεται έναντι μίας

⁵⁰⁵ *Ο.π.*, σσ. 60-61.

⁵⁰⁶ «Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστὶ, τοῖς δὲ σφζομένοις ἡμῖν δύναμις Θεοῦ ἐστὶ». Βλ. Α' Κορ., 1,18.

⁵⁰⁷ *Ο.π.*, σ. 61.

⁵⁰⁸ *Ο.π.*

⁵⁰⁹ *Ο.π.*

αυθεντικότερης ηθικής στάσης που προσιδιάζει περισσότερο στο πρόσωπο και λιγότερο στο άτομο. Με τις ενέργειες του σαλού αγίου πλήττεται η φαρισαϊκή ευσεβιστική ηθική. Και σ'αυτές αναγνωρίζει κανείς την ουσιαστικότερη και βαθύτερα ριζωμένη άσκηση των χριστιανικών αρετών.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Από όσα εκτέθηκαν παραπάνω αντιλαμβάνεται κανείς ότι η αρετή αποτελεί μια έννοια άρρηκτα συνδεδεμένη με τον άνθρωπο και την κοινωνία, μια έννοια που αλλοιώθηκε από τη Νεωτερικότητα και την επικράτηση της εργαλειακής ορθολογικότητας, και που αναζητήθηκε από τους σύγχρονους νεοαριστοτελικούς διανοητές στην αναβίωση της αρετοκρατικής ηθικής. Παρά τις όποιες ερμηνευτικές αλλοιώσεις, η έννοια της αρετής παραμένει ακόμη και σήμερα βαθύτατα συνδεδεμένη από τη μία με την αριστοτελική φιλοσοφική παράδοση και από την άλλη με τη χριστιανική θεολογική ερμηνεία της ανάβασης προς τη γνώση και μετοχή του Θεού.

Η αρετή διερχόμενη μέσα από την ομηρική εποχή ως μία έννοια ενσωματωμένη στους άγραφους νόμους και την εθιμική παράδοση, ανεξαρτητοποιήθηκε στην πορεία από αυτά, μέσα από την πλατωνική και αριστοτελική προσέγγιση. Ενώ αρχικά ενδύεται τα χαρακτηριστικά της εξωτερικής υπεροχής της ανθρώπινης προσωπικότητας (πολεμική ανδρεία), στη συνέχεια λαμβάνει έναν χαρακτήρα που συνδέεται με μια βαθύτερη προσέγγιση της ανθρώπινης φύσης. Η προσέγγιση του Πλάτωνα έχει θεωρητικό πρόσημο. Οι αρετές στην πλατωνική *Πολιτεία* είναι ενσωματωμένες στη δυϊστική αρμονία της ευδαιμονίας. Η προσέγγιση στον Αριστοτέλη έχει καθαρά πρακτικό πρόσημο. Απομακρύνεται από την πλατωνική ιδεατή πλευρά της αρετής και εστιάζει στην αναζήτηση του πώς μπορεί κάποιος να οδηγηθεί στην κατάσταση να γίνει ενάρετος (τελεολογία). Ωστόσο και στον Αριστοτέλη διατηρείται το ανώτερο ιδεώδες της ευδαιμονίας του θεωρησιακού βίου⁵¹⁰.

Όπως εύκολα μπορεί να συμπεράνει κανείς από τα ανωτέρω κεφάλαια ο αριστοτελισμός «αναβιώνει» στην πρακτική φιλοσοφία με άμεση προσδοκία την αντιμετώπιση των σύγχρονων, καθημερινών ηθικών ζητημάτων. Αυτή η προσδοκία εκφράστηκε μέσα από τη σύγχρονη κίνηση του νεοαριστοτελισμού, συγκεκριμένα από διανοητές όπως κατά κύριο λόγο οι Alasdair MacIntyre, Elisabeth Anscombe,

⁵¹⁰ Αυτό παρατηρείται κυρίως στο 10^ο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* κάτι για το οποίο γίνεται λόγος και στην 2^η ενότητα του τρίτου κεφαλαίου. Βλ. συγκεκριμένα *Ηθικά Νικομάχεια*, X, 1177a 20-25.

John McDowell, Iris Murdoch, Rosalind Hursthouse και Philippa Foot. Μέσα από τα έργα τους καταδεικνύονται συγκεκριμένες αριστοτελικές έννοιες όπως είναι χαρακτηριστικά η «αρετή», το «αγαθό», το «τέλος». Οι έννοιες αυτές προβάλλουν την τελεολογική φύση κάθε ενέργειας του ανθρώπου. Αυτό είναι και το κύριο χαρακτηριστικό που προωθείται μέσα από τις σύγχρονες νεοαριστοτελικές θεωρίες. Οι νεοαριστοτελιστές ήταν ιδιαίτερα επικριτικοί απέναντι σε ηθικές θεωρίες όπως η καντιανή δεοντοκρατία, ο ωφελιμισμός των Bentham & Mill, ο γαλλικός υπαρξισμός κ.ά., καθώς υιοθετούσαν μία συγκεκριμένη αντίληψη περί της ελεύθερης βούλησης του ανθρώπου στην οποία απουσίαζε το οντολογικό στοιχείο της αριστοτελικής φιλοσοφίας.

Κυρίως μέσα από τα γραπτά των Anscombe, Foot και Murdoch επισημαίνεται η εξασθένιση της ηθικής σκέψης στο πλαίσιο των σύγχρονων αναλυτικών συζητήσεων. Κατά την Anscombe οι έννοιες της «ηθικής υποχρέωσης» και του «ηθικού καθήκοντος» προωθούν μια «νομικιστική» αντίληψη που απέχει τελείως από την αρχαία αρετολογική ηθική. Κατά τις Anscombe & Foot οι έννοιες του αγαθού και της ευδαιμονίας παραγκωνίζονται εξαιτίας της προσκόλλησης της Νεωτερικής ηθικής στην έννοια του «πρέπει». Παράλληλα η Murdoch είναι ιδιαίτερα επικριτική απέναντι σε αυτή τη δυσλειτουργικότητα της σκέψης στη Νεωτερική εποχή, από την οποία απουσιάζει μια ορολογία που να αφορά την αρετή. Στη Νεωτερική εποχή επικρατεί δηλαδή μια εξωτερικά επιβεβλημένη και «πρέπουσα» ηθική συμπεριφορά, χωρίς ουσιαστικά οντολογικά και κοινωνικά ερείσματα.

Οι έννοιες επομένως της ηθικής υποχρέωσης και του καθήκοντος που προβλήθηκαν μέσα από τις νεώτερες ηθικές θεωρίες (εξαιρουμένων των νεοαριστοτελικών θεωριών), καταστέλλουν τη δυναμική της αριστοτελικής οντολογικής αρετολογίας. Ο Αριστοτέλης⁵¹¹ συγκεκριμένα, συνδέει την αρετή με το οντολογικό υποκείμενο, θέση από την οποία είναι εντελώς αποκομμένες οι σύγχρονες ηθικές θεωρήσεις. Εν ολίγοις, παρατηρεί κανείς ότι η σύγχρονη «αρεταϊκή στροφή»

⁵¹¹ Στην αριστοτελική φιλοσοφία η έννοια φίλος εμπεριέχει μια οντολογική κατηγορία του ηθικού υποκειμένου, μια συγκεκριμένη συνιστώσα στο πεδίο του ηθικού βίου, μια συγκεκριμένη παράμετρο της οντολογίας (των δυνατοτήτων ύπαρξης) της ηθικής πράξεως: «Ἐτι ὢν ἔστι τοὺς φίλους μετασχεῖν, αἰρετώτερα ἢ ὢν μή. Καὶ ἅ πρὸς τὸν φίλον πρᾶξαι μᾶλλον βουλόμεθα ἢ ἅ πρὸς τὸν τυχόντα, ταῦτα αἰρετώτερα, οἷον τὸ δικαιπραγεῖν καὶ εὖ ποιεῖν μᾶλλον ἢ τὸ δοκεῖν· τοὺς γὰρ φίλους εὖ ποιεῖν βουλόμεθα μᾶλλον ἢ δοκεῖν, τοὺς δὲ τυχόντας ἀνάπαλιν». Αριστοτέλους, *Τοπικά*, 118b, 19-20. Πρβλ. Παύλος Κόντος, *Η αριστοτελική ηθική ως οντολογία*, Κριτική, Αθήνα 2000, σ. 124.

ενδιαφέρεται για έναν κύριο σκοπό ο οποίος δεν είναι άλλος από την αξιολόγηση του χαρακτήρα του δρώντος υποκειμένου. Αντίθετα, το ενδιαφέρον των άλλων ηθικών θεωριών (όπως είναι χαρακτηριστικά ο ωφελιμισμός και η δεοντοκρατία) εστίαζαν το ενδιαφέρον τους στην αξιολόγηση της πράξης και των κανόνων που οφείλουν να την διέπουν.⁵¹²

Εκείνο το οποίο επισημαίνεται τόσο μέσα από τις νεοαριστοτελικές θεωρίες όσο και μέσα από τους Πατέρες της Εκκλησίας είναι ότι «η λανθασμένη σύλληψη του αγαθού συνεπάγεται τη διαστροφή και της ίδιας της πράξεως καθαυτής»⁵¹³, κάτι που αποτελεί και τον πυρήνα της αριστοτελικής αρετολογίας στην οποία η οντολογική υπόσταση στη μελέτη της καθεαυτής ηθικής πράξης χρήζει πρωτογενούς σημασίας. Για παράδειγμα, η αρετή της φιλίας στον Αριστοτέλη, όπως επισημαίνει σχετικά ο Κόντος, «είναι ένα οντολογικό σύστοιχο του πεδίου της ηθικής πράξεως, στο μέτρο που συνιστά την πιο εξαιρετική και την αποκλειστική δυνατότητα εμφάνισης του πράττοντος καθαυτού»⁵¹⁴. Δηλαδή η ίδια η υπαρκτική υπόσταση ενός φίλου, παρέχει κάτι επιπρόσθετο, δίνει ένα ακόμα χαρακτηριστικό (είτε θετικό είτε αρνητικό) στις προσωπικές πράξεις του ατόμου (προσδίδει δηλαδή ηθική αξία σε αυτές). Η έννοια φίλος, είναι μια «οντολογική κατηγορία» του «ηθικού υποκειμένου», συνδέεται άρρηκτα με την καθημερινότητα και κατ' επέκταση με τον ηθικό βίο του δρώντος υποκειμένου και καθιστά σαφή τη «διάκριση μεταξύ πραγματικής και φαινομενικής ηθικής πράξεως».⁵¹⁵ Αυτή η οντολογική υπόσταση της αρετής τονίζεται εξάλλου τόσο από τις νεοαριστοτελικές θεωρίες, όσο και από τους Πατέρες της ορθόδοξης Εκκλησίας.

Ακολούθως οι McIntyre & McDowell απορρίπτουν αποφασιστικά κάθε πρακτική συλλογιστική (συγκεκριμένα την καντιανή ηθική) που προσβλέπει σε μια κατακερματισμένη ηθική και εκμηδενίζει την κλασική τελολογική ηθική. Αυτή η πρακτική συλλογιστική απομονώνει τον άνθρωπο από τη δυνατότητα να προβάλλει μέσα από τις καθημερινές του πράξεις κάποιους κοινούς σκοπούς και κάποιες σταθερές αρετές και αξίες. Από τον «μοντερνισμό» απουσιάζει δηλαδή ένα «αληθινό

⁵¹² Βλ. Ιωάννης Μαρκόπουλος, «Οικονομισμός και αρετολογική ηθική», 02.03.2017, διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <http://www.efsyn.gr/arthro/oikonomismos-kai-aretologiki-ithiki>, (τελευταία επίσκεψη: 03/07/2018).

⁵¹³ Παύλος Κόντος, *ό.π.*, σ. 84.

⁵¹⁴ *Ο.π.*, σ. 124.

⁵¹⁵ Όπως αναφέρει σχετικά ο Κόντος αποτελεί «συγκεκριμένη παράμετρο της οντολογίας (= των δυνατοτήτων ύπαρξης) της ηθικής πράξεως». Βλ. *ό.π.*

όραμα» όπως αναφέρει η Murdoch, το οποίο κατά τον McIntyre θα πρέπει να αναζητηθεί και να πραγματοποιηθεί στην αναβίωση της αρετοκρατικής ηθικής. Η ηθική θα πρέπει να αφορά στον τρόπο μετάβασης από το δυνάμει στο ενεργεία είναι, στην πραγμάτωση δηλαδή της αληθούς ουσίας του ανθρώπου. Από τη στιγμή που απουσιάζει από την ηθική μια «έννοια τέλους», τότε αυτόματα κατακερματίζεται το αληθινό ηθικό όραμα. Αυτό ακριβώς συμβαίνει με τη διατύπωση μη-τελεολογικών μορφών εξήγησης (εστιάζουν σε κανόνες και σε ένα αυστηρά σημασιολογικό πλαίσιο), πλήγεται άμεσα η «αξιοπιστία» της έννοιας του ανθρώπινου τέλους. Οι σύγχρονες ηθικές θεωρήσεις αδυνατούσαν να αντιληφθούν την ιδιαίτερα σημαντική αξία της ηθικής «αντίληψης» και κρίσης του τι είναι καλός άνθρωπος - άτομο με αρετές. Το ερώτημα, βέβαια, παραμένει κατά πόσον είναι δυνατή σήμερα η αναβίωση των αρετοκρατικών προτύπων μέσα στο νεωτερικό και μετανεωτερικό πλαίσιο.

Στη συνέχεια, όπως είδαμε μέσα από το τρίτο και τέταρτο κεφάλαιο, η ορθόδοξη χριστιανική ηθική επειδή είναι εσχατολογική αποβλέπει στην τελείωση του ανθρώπου οντολογικά, κάτι που βρίσκεται πιο κοντά στην τελεολογία του Αριστοτέλη, από ότι βρίσκονται η δυτική θεολογία και γενικότερα η προτεσταντική θεολογία της Μεταρρύθμισης του Λούθηρου. Στη δυτική θεολογία όπου έχουμε επιρροή από το Νεοπλατωνισμό⁵¹⁶ και την ανθρωποκεντρική περί Θεού διδασκαλία του Αυγουστίνου, αλλά και στην ερμηνεία του αριστοτελισμού από τον Θωμά Ακινάτη και τους σχολαστικούς επιγόνους του, το πρόσωπο δεν επεκτείνεται σε κοινωνία, αλλά παραμένει σε έναν ατομικιστικό εγκλωβισμό. Στο δυτικό μοντέλο, επικρατεί η μονοθεΐα, το αντίθετο δηλαδή του τρισυπόστατου Θεού της ορθοδοξίας καθώς δεν τονίζεται η αλληλοπεριχώρηση και η κοινωνία των προσώπων του τριαδικού Θεού. Στην ορθόδοξη θεολογία μιλάμε για κοινωνία προσώπων στην οποία πραγματώνεται η αγάπη ως έσχατος οντολογικός προορισμός του ανθρώπου (αυτό που ο Μάξιμος ο Ομολογητής αναφέρει ως θείο έρωτα), δηλαδή μέθεξη, μετοχή στις θείες ενέργειες του Θεού. Η ουσία της ορθόδοξης παράδοσης είναι η αγάπη, δηλαδή ο Θεός.

Η κατάπτωση της αρετής, ο ξεπεσμός της δηλαδή σε μια στείρα έννοια ηθικισμού ξεκινά από τη δυτική θεολογία (σχολαστική), η οποία βλέπει τον Θεό ως πρόσωπο και το πρόσωπο ως άτομο. Η αρετή γίνεται έτσι το μέσο για την ηθική

⁵¹⁶ Να αναφέρουμε εδώ ότι ο Νεοπλατωνισμός έχει ασκήσει επίδραση και στους Ελληνορθόδοξους Πατέρες.

βελτιστοποίηση του ανθρώπου (η τάση της παπικής θεολογίας). Από την άλλη, έχουμε την πιο ακραία μορφή ηθικισμού στην προσπάθεια του Λούθηρου να αποκαθάρει την Εκκλησία από την υποκριτική στάση της. Υποβαθμίζει τελείως την αρετή και την καθιστά εργαλείο για την ηθική συγκρότηση του ανθρώπου, της αφαιρεί κάθε οντολογική υπόσταση. Δεν υπάρχει δηλαδή η αγιαστική χάρη του αγίου Πνεύματος και η αρετή γίνεται μια κοινωνική πρακτική. Στην ορθόδοξη Εκκλησία η αρετή είναι θέμα μετοχής στη χάρη του τριαδικού Θεού. Η αρετή είναι γεγονός εμπειρίας, είναι κάτι που επιβεβαιώνει την επικοινωνία Θεού και ανθρώπου, απόσταγμα της οποίας είναι η αγαπητική κίνηση προς τον συνάνθρωπο. Υφίσταται σε κάθε περίπτωση ένα τρίπτυχο:

Ορθόδοξη Εκκλησία: Θεός – άνθρωπος – συνάνθρωπος

Παπική Εκκλησία: άνθρωπος – Θεός – άνθρωπος

Προτεσταντική Εκκλησία: άνθρωπος – συνάνθρωπος – Θεός

Στη παπική Εκκλησία έχουμε ένα εγκοσμιοκρατικό μοντέλο με επίδραση νοησιαρχίας κάτι που φαίνεται ξεκάθαρα στον Ακινάτη. Ένα σύστημα επιβράβευσης νομικιστικό, ηθικιστικό. Στον Λούθηρο έχουμε μια θεώρηση της έννοιας της αρετής που εξασθενίζει μπροστά στην έμφαση στην πίστη και την προσδοκία της Θείας Χάριτος, ένα σύστημα στο οποίο το άτομο πρέπει απλώς να εκτελέσει εντολές ερμηνεύοντας τις Γραφές χωρίς την πραγματική διαμεσολάβηση της συμμετοχής στην Εκκλησιαστική κοινότητα. Στην ορθοδοξία, η αρετή έχει να κάνει με την κάθαρση από τα πάθη, το να γυρίσει δηλαδή ο άνθρωπος στον αρχετυπικό τρόπο ζωής. Στην ορθόδοξη χριστιανική θεολογία οι αρετές έχουν μια ουσιαστική πλευρά (κάτι κοινό με τον Αριστοτέλη), εφόσον επεκτείνονται στη σφαίρα της κοινωνίας μέσα από τη ζωή της Εκκλησίας.

Η δυτική θεολογία επιχειρεί να κατανοήσει τον Θεό δια της αναγωγής σε ανθρώπινα μοντέλα⁵¹⁷. Το ζητούμενο όμως στην ορθόδοξη Πατερική γραμματεία είναι η απελευθέρωση της ανθρώπινης αρετής από κάθε ηθικιστικό και νομικιστικό πλαίσιο. Ο πιστός δε θα πρέπει να πράττει με βάση τον φόβο της τιμωρίας, ούτε να επιστρατεύει τις αρετές του προκειμένου να επιτύχει την προσδοκώμενη αμοιβή (αγαθό).

⁵¹⁷ Βλ. Νικόλαος Μητσόπουλος, *ό.π.*, σσ. 285-286.

Στην ασκητική θεολογία του Αγίου Ιωάννη της Κλίμακος προβάλλεται η έννοια της διάκρισης. Οι έννοιες της αριστοτελικής φρόνησης και της ασκητικής διάκρισης έχοντας η κάθε μία τη δική της αυτοτελή ύπαρξη, πάλλονται συνεχώς μέσα στη σύγχρονη καθημερινότητα του ανθρώπου και αποτελούν δύο «αρετές» με βαρύνουσα εννοιολογική υπόσταση λόγω της λειτουργικής τους θέσης στην ερμηνεία της ηθικής δραστηριότητας (πρωταγωνιστούν σε καθημερινά ζητήματα ηθικού προβληματισμού). Και στις δύο περιπτώσεις εξίσου, στην αριστοτελική και στη σιναΐτική καταγραφή της ευδαιμονικής κατάστασης για τον άνθρωπο, υφίσταται μια βαθύτερη τομή στη φιλοσοφία της καθημερινότητάς του. Τόσο ο Σταγειρίτης φιλόσοφος που μέσα από τα *Ηθικά Νικομάχεια* (κατά κύριο λόγο στο έκτο του βιβλίο) επιτυγχάνει μια μεθοδική διεξόδυση παρουσιάζοντας τη φρόνηση να υπερβαίνει κάθε κριτήριο θεωρητικής ηθικής διάστασης και να αποκαλύπτεται ως μια οντολογικά θεμελιωμένη εννοιακή λειτουργία της ψυχής των ανθρώπων, όσο και ο άγιος Ιωάννης της Κλίμακος που τολμά να προσχωρήσει πέραν του τυπικού και των καθιερωμένων ιερών κανόνων στα ενδότερα της θεολογικής πνευματικότητας, καταδεικνύουν τα κυρίαρχα εκείνα σημεία της εσωτερικής καλλιέργειας του ανθρώπου στον αγώνα του για την κατάκτηση της ευδαιμονίας (βέβαια, εδώ η ευδαιμονία σημαίνει κάτι πολύ διαφορετικό από το αρχαιοελληνικό πρότυπο).

Εν προκειμένω, κατά τον άγιο Ιωάννη τον Σιναΐτη η διάκριση είναι το επιστέγασμα μιας έμπρακτης ηθικής διαδρομής του ανθρώπου που επισφραγίζεται από την παρουσία του Θεού. Ο όρος διάκριση στην Κλίμακα του αγίου Ιωάννη αποκτά φιλοσοφική και θεολογική ταυτόχρονα υπόσταση λόγω της βαθύτερης οντολογικής αναζήτησης των συμβολικών όρων (κάνει χρήση των όρων άθλητής, πολεμιστής, μάχαιρα, όπλον, ρομφαία) βάσει των οποίων αναφέρεται στην έμπρακτη ηθική καθημερινότητα του στρατευμένου πνευματικού μαχητή (του μοναχού). Στον Αριστοτέλη η φρόνηση έχει την εντελεχή φορά (με την έννοια της αριστοτελικής προδιάθεσης) να κρίνει την ηθική πλευρά των πραγμάτων με τέτοια μεθοδικότητα ώστε να υπερβαίνει (όπως ήδη έχει αναφερθεί και στις ανωτέρω παραγράφους) οποιοδήποτε θεωρητικό ηθικό κριτήριο και να γνωστοποιεί την υπόστασή της ως μια εννοιακή λειτουργία της ψυχής των ανθρώπων.

Η αριστοτελική ηθική είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένη με το θετικό αίσθημα της αρχαίας ελληνικής πολιτείας, δηλαδή με εκείνη τη φιλοσοφική παράδοση που

έχει ως παρακαταθήκη της τη χρήση του ορθού λόγου⁵¹⁸. Τα ανθρώπινα πάθη μέσα από μία πορεία άσκησης υποτάσσονται στο λόγο (είναι εξαρτημένα από το λόγο). Στην αριστοτελική προσέγγιση η διανοητική αρετή υπερέχει αυτών, ενώ παράλληλα η ηθική αρετή καλλιεργείται προκειμένου να επιτευχθεί μια μεσότητα μέσα στην έντονη ταλάντευση του κοινωνικού περιβάλλοντος. Στη θεολογία των Πατέρων της ορθόδοξης Εκκλησίας (βλ. κυρίως Μάξιμο Ομολογητή) η προσέγγιση της αρετής εκκινεί με πρόσημο αρνητικό, δηλαδή με την αποτυχημένη προσπάθεια του ανθρώπου να οδηγηθεί μέσα από μία αρετολογική πορεία στην πραγμάτωση των ιδανικών της τέλειας πολιτείας. Αυτό όμως μεταβάλλεται στην Πατερική γραμματεία με την «οριοθέτηση» της αριστοτελικής αρετολογίας, καθώς από τη μία πλευρά αναγνωρίζεται η ιδιαίτερη σημασία του ορθού λόγου και της λογικής στον τρόπο που ο άνθρωπος αντιμετωπίζει και βελτιώνει την καθημερινότητά του, τον καθημερινό του βίο, ενώ από την άλλη γίνεται ξεκάθαρο πως η τελείωση (τελεολογία) του ανθρώπου δεν έγκειται μόνο στην βελτίωση της ζωής του αλλά στη σωτηρία αυτής. Η οντολογία για την ανθρώπινη φύση στην ορθόδοξη ασκητική παράδοση και την Πατερική θεολογία υπερβαίνει την κτιστή πραγματικότητα και λαμβάνει εσχατολογικό χαρακτήρα. Η θεολογία των Πατέρων της ορθόδοξης Εκκλησίας σε αντίθεση με την αριστοτελική σκέψη εκκινεί από την εμπειρία της πτώσης του ανθρώπου. Ο άνθρωπος ξεκινά από το σημείο αυτό και προσλαμβάνει στην πορεία του προς τη θέωση, τα χαρακτηριστικά ενός συνεχούς αγώνα ενάντια στη νοσηρότητα των καθημερινών παθών. Στην ορθόδοξη θεολογία η θέωση του ανθρώπου είναι καρπός μέθεξης των θείων ενεργειών. Ο άνθρωπος συναισθάνεται βαθιά τη φθαρτότητά του και διενεργεί έναν συνεχή πνευματικό αγώνα μετάνοιας μεταποιώντας τα πάθη του με τη βοήθεια της θείας Χάριτος, σε αρετές. Η ηθική τελείωση του ανθρώπου στην ορθόδοξη ασκητική έχει υπερβατική διάσταση.

Η προσφορά των νεοαριστοτελικών θεωριών, ειδικότερα περί της αρετής, συνίσταται στην εμφατική επισήμανση της οντολογικής πτυχής που αναδιπλώνεται μέσα στην ευρύτητα του αριστοτελικού στοχασμού και η οποία δεν συγκαταλέγεται μεταξύ των κυρίαρχων εκείνων στοιχείων που αναδεικνύονται στις σύγχρονες ηθικές θεωρίες (δεοντοκρατία, ωφελισμός κλ.π.).

⁵¹⁸ Η εν λόγω παράδοση σε κάθε προσέγγιση μέσα στην καθημερινότητα της πολιτείας, δείχνει αμέριστη εμπιστοσύνη στον ορθό λόγο.

Η οντολογική πραγμάτωση είναι προαπαιτούμενη συνθήκη για τη μέθεξη των θεϊκών ενεργειών με απώτερο στόχο τη θέωση της ανθρώπινης φύσης. Άρα εδώ βλέπουμε ότι η νεοαριστοτελική φιλοσοφική αντίληψη περί της ανθρώπινης φύσης συμφωνεί με την πατερική θεολογία, έχει δηλαδή ενδελεχή προορισμό, Η ολοκλήρωση δηλαδή του καθ' ομοίωσιν προορισμού του ανθρώπου είναι απόρροια της ασκήσεως των αρετών (ότι πρέπει δηλαδή να γίνει ενάρετος). Όταν γίνει ενάρετος επιτυγχάνει τη μέθεξη, θέωση. Η αρετή στην ορθόδοξη θεολογία είναι το κομβικό σημείο σύγκλισης του ανθρώπου και του Θεού. Στην προσπάθεια προσέγγισης του Θεού από τον άνθρωπο υφίσταται μια οντολογική πραγμάτωση των αρετών. Τέλος, η σύγκλιση των νεοαριστοτελικών θεωριών με την ορθόδοξη πατερική σκέψη έγκειται στην επισήμανση μιας οντολογικά εδραιωμένης ηθικής υπόστασης απενοχοποιημένης και απαλλαγμένης από κάθε νομικιστικής φύσεως ηθική υποχρέωση.

Βιβλιογραφία

- Ahrensdoerf, Peter, *Homer on the Gods and Human Virtue*, Cambridge University Press, New York 2014.
- Anscombe, Elisabeth, *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers*, Volume 3, Basil Blackwell, Oxford 1981.
- Anscombe, Elisabeth, *Metaphysics and the Philosophy of Mind: 2 (The Collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe)*, Basil Blackwell, Oxford 1981.
- Anscombe, Margaret, «Modern Moral Philosophy», Στο Roger Crisp & Michael A. Slote (επιμ.) *Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford & New York 1997, σσ. 26-44.
- Anton, John Peter, «Η κλασσική και ελληνιστική αντίληψη περί της αρετής», Στο Κ. Βουδούρης (επιμ.) *Η ηθική φιλοσοφία των Ελλήνων*, Αθήνα 1996, σσ. 131-146.
- Austin, Nicholas, *Aquinas on Virtue: A Causal Reading*, Georgetown University Press, Washington, DC 2017.
- Berti, Enrico, «Does Aristotle's Conception of Dialectic Develop?», William Robert Wians (επιμ.) *Aristotle's Philosophical Development: Problems and Prospects*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland 1996, σσ. 105-130.
- Bormann, Karl, *Πλάτων*, μτφρ. Ιωάννης Γ. Καλογεράκος, Καρδαμίτσα, Αθήνα 2006.
- Buschart, W. David, *Exploring Protestant Traditions: An Invitation to Theological Hospitality*, InterVarsity Press, Westmont, Illinois 2006.
- Cherry, Mark, «The normativity of the natural: Can philosophers pull morality out of the magic hat of human nature», Στο Mark J. Cherry (επιμ.), *The Normativity of the Natural: Human Goods, Human Virtues, and Human Flourishing*, Springer Science & Business Media, USA 2009, σσ. 1-16.
- Chrissanthos, Stefan, *Warfare in the Ancient World: From the Bronze Age to the Fall of Rome: From the Bronze Age to the Fall of Rome*, Praeger, Westpost-Connecticut-London 2008.
- Chrysavgis, John, *John Climacus. From the Egyptian Desert to the Sianaitic Mountain*, Ashgate, Hants 2004.

- Copenhaver, Brian & Schmitt, Charles, *Η φιλοσοφία της Αναγέννησης*, μτφρ. Χρήστος Γεμελιάρης, Πολύτροπον, Αθήνα 2007.
- Davies, Brian, *Thomas Aquinas on God and Evil*, Oxford University Press, Oxford & New York 2011.
- De Lue, Steven & Dale, Timothy, *Political Thinking, Political Theory, and Civil Society*, 4η έκδοση, Routledge, New York & London 2017.
- Deason, Gary, «Reformation theology and the Mechanistic Conception of Nature», Στο David A. Lindberg & Ronald D. Numbers (επιμ.). *God and Nature: Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1986, σσ. 167-191.
- Dodds, Eric, *Οι Έλληνες και το παράλογο*, μτφρ. Γιώργης Γιατρομανωλάκης, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1978.
- Doig, James, *Aquinas's Philosophical Commentary on the Ethics: A Historical Perspective*, Springer Science & Business Media, New York, NY 2001.
- Driver, Julia, «The Consequentialist Critique of Virtue Ethics», Στο Lorraine L. Besser & Michael Slote (επιμ.), *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, Routledge, New York & London 2015, σσ. 321-330.
- Edelstein, Ludwig, *Ο Στωικός Σοφός: Το αληθινό νόημα του Στωικισμού*, μτφρ. Ροζίνα Μπέρκνερ, Θύραθεν (Oxford University Press), Θεσσαλονίκη 2002.
- Elisabeth Anscombe - Thomas Nagel, *Ηθικός Πόλεμος. Ηθική Εν Πολέμω (Mr Truman's Degree - War and Massacre)*, μτφρ. – προλογ. : Κωστής Μ. Κωβαίος, Εκκρεμές, Αθήνα 2002.
- Elizabeth Agnew Cochran, *Protestant Virtue and Stoic Ethics*, Bloomsbury Publishing, London & New York 2017, σ. 20.
- Feuerbach, Ludwig, *The essence of Christianity*, (μτφρ. από τα Γερμανικά στα Αγγλικά George Eliot), Harper, New York 1957.
- Foot, Philippa, *Natural Goodness*, Oxford University Press, Clarendon 2001.
- Gellera, Giovanni, *Nicomachean Ethics*, CRC Press, London 2017.

- Gerrish, B. A., *Thinking with the Church: Essays in Historical Theology*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids Michigan / Cambridge, UK 2010.
- Hacker, Paul, *Faith in Luther: Martin Luther and the Origin of Anthropocentric Religion*, Emmaus Academic, 2017.
- Hursthouse, Rosalind, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1999.
- Irwin, Terence, *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford 1989.
- Irwin, Terence, *Plato's Ethics*, Oxford University Press, New York & Oxford 1995.
- Jayapalan, N., *Comprehensive Study of Plato*, Atlantic Publishers & Distributors, New Delhi 2002.
- Kersten, Lawrence, *The Lutheran Ethic; the Impact of Religion on Laymen and Clergy*, Wayne State University Press, Detroit 1970.
- Kuna, Marian, «MacIntyre' s search for a defensible Aristotelian Ethics and the role of metaphysics», Στο Kelvin Knight & Paul Blackledge, *Revolutionary Aristotelianism: Ethics, Resistance and Utopia*, Lucius & Lucius, Stuttgart 2008, σσ. 103-120.
- Langston, Douglas, *Conscience and Other Virtues: From Bonaventure to MacIntyre*, Pennsylvania State Press, University Park, PA 2001.
- Levi, Albert William, *The High Road of Humanity: The Seven Ethical Ages of Western Man*, Επιμ.: Donald Phillip Verene & Molly Black Verene, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, GA 1995.
- Liddell, Henry George & Scott, Robert, *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Amen House, London 1940.
- Long, Anthony Arthur & Sedley, David Neil, *The Hellenistic Philosophers: Volume 2, Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*, Cambridge University Press, UK 1987.
- Long, Anthony Arthur, *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία: Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, μτφρ. Στ. Δημόπουλος, Μ. Δραγώνα- Μονάχου, 3^η έκδοση, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1987.
- Luther, Martin, 95 Theses, 1517, διαθέσιμο με αγγλική μετάφραση στην ιστοσελίδα: <https://www.uncommon-travel-germany.com/martin-luther-95-theses.html>,

- (τελευταία επίσκεψη: 26/04/2018). Βλ. παράλληλα τις 95 θέσεις του Λούθηρου μαζί με άλλα έργα του στο σύγγραμμα : *Works of Martin Luther*, επιμ. και μτφρ. στα αγγλικά: Adolph Spaeth, L.D. Reed, Henry Eyster Jacobs, et Al., A. J. Holman Company, Philadelphia 1915, Τόμος 1ος, σσ. 29-38.
- Luther, Martin, *D. Martini Lutheri Commentarium in Epistolam S. Pauli ad Galatas, Τόμοι 1-2*, Sumtibus C. Heyderi, 1843.
- Luther, Martin, *Luther on Ordination and “The Initiative”*; with his protestation on the priesthood: in a letter to the Bohemian-say Presbyterian-brethren. (Dedicated to the Scottish nation.), James Ridgway James Dinnis, London 1841.
- Luther, Martin, *Luther: Letters of Spiritual Counsel*, μτφρ. στα αγγλικά και επιμ. Theodore G. Tappert, Regent College Publishing, Vancouver, British Columbia 2003.
- Luther, Martin, *The Lutheran Witness*, Τόμος 6, επιμ. και έκδοση: Cleveland District Conference, C.A. Frank, 1867.
- MacIntyre, Alasdair, *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the 20th Century*, Routledge, London 2005.
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3^η έκδοση, University of Notre Dame Press, 2007.
- MacIntyre, Alasdair, *Ελλογα εξαρτημένα όντα: Γιατί οι άνθρωποι χρειάζονται τις αρετές*, μτφρ. Μαρία Δασκαλάκη, Κουκκίδα, Αθήνα 2013.
- Manns, Peter, *Martin Luther: An Illustrated Biography*, Crossroad, New York 1982.
- Mansch, Larry & Peters, Curtis, *Martin Luther: The Life and Lessons*, McFarland & Company Inc. Publishers, Jefferson, North Carolina 2016.
- McCann, Charles Robert, *Individualism and the Social Order: The Social Element in Liberal Thought*, Routledge, London & New York 2004.
- McPherson, David, «Homo Religiosus: Does spirituality have a place in Neo-Aristotelian Virtue Ethic?», Στο David McPherson (επιμ.), *Spirituality and the Good Life*, Cambridge University Press, σσ. 63-83.
- Migne, Jacques Paul, *Patrologia Graeca*, 1858.

- Murdoch, Iris, *The Sovereignty of Good*, Routledge, New York 2014 [1970].
- Nielsen, Donald, *Horrible Workers: Max Stirner, Arthur Rimbaud, Robert Johnson, and the Charles Manson Circle : Studies in Moral Experience and Cultural Expression*, Lexington Books, New York 2005.
- Nietzsche, Friedrich, *Ο Αντίχριστος. Μια απόπειρα κριτικής του χριστιανισμού*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Εκδοτική Θεσσαλονίκης, χ.χ.
- Nilsson, Martin Persson, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Θρησκείας*, μτφρ. Α. Παπαθωμοπούλου, Δ.Ν. Παπαδήμα, Αθήνα 2008.
- Pangle, Lorraine Smith, *Virtue Is Knowledge: The Moral Foundations of Socratic Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago & London 2014.
- Polansky, Ronald, «Introduction: Ethics as Practical Science», Στο Ronald Polansky (επιμ.) *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, New York 2014, σσ. 1-13.
- Pope, Alexander, *An Essay on Man and other poems*, John Sharpe, London 1829.
- Ransome, William, *Moral Reflection*, Springer, New York 2009.
- Ross, William David, *Αριστοτέλης*, μτφρ. Μαριλίζα Μητσού - Παππά, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης (Μ.Ι.Ε.Τ.), Αθήνα 2001.
- Schneider, Hans, *German Radical Pietism*, μτφρ. στα αγγλικά: Gerald D. MacDonald, Scarecrow Press, Lanham Maryland 2007.
- Setiya, Kieran, «Murdoch on the Sovereignty of Good», *Philosophers' Imprint*, volume 13, no. 9, May 2013, σ. 19 (σσ. 1-21). Το άρθρο είναι διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <https://quod.lib.umich.edu/cgi/p/pod/dod-idx/murdoch-on-the-sovereignty-of-good.pdf?c=phimp;idno=3521354.0013.009;format=pdf>, (τελευταία επίσκεψη: 04/04/2018).
- Sharples, Robert, *Στωικοί, Επικούρειοι και Σκεπτικοί: Μια εισαγωγή στην Ελληνιστική φιλοσοφία*, μτφρ. Μαρίνα Λυπουρλή, Γιάννης Αβραμίδης, Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 2002.
- Skinner, Quentin, *Visions of Politics, Τόμ. 2: Renaissance Virtues*, 2η έκδοση, Cambridge University Press, United Kingdom 2004.

- Svavarsson, Svavar Hrafn, «On Happiness and Godlikeness before Socrates», στο Øyvind Rabbås, Eyjólfur K. Emilsson, Hallvard Fossheim, Miira Tuominen (επιμ.) *The Quest for the Good Life: Ancient Philosophers on Happiness*, Oxford University Press, Oxford 2015, σσ. 28-48.
- Teichmann, Roger, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, Oxford & New York 2008.
- Thompson, Christopher, *Christian Doctrine, Christian Identity: Augustine and the Narratives of Character*, University Press of America, Lanham-New York-Oxford 1999.
- Trenery, David, *Alasdair MacIntyre, George Lindbeck, and the Nature of Tradition*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, Oregon 2014.
- Weber, Max, *Η Προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του Καπιταλισμού*, μτφρ. Μ. Γ. Κυπραίου, Gutenberg, Αθήνα 1993.
- Wiseman, Rachael, «The intended and unintended consequences of intention», *American Catholic philosophical quarterly*, 90 (2), Durham University, UK 2016, σσ. 207-227. Διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <http://dro.dur.ac.uk/19830/1/19830.pdf>, (τελευταία επίσκεψη: 29/03/2018).
- Wiseman, Rachael, *Routledge Philosophy Guidebook to Anscombe's Intention*, Routledge, London & New York 2016.
- Young, Mark, *Negotiating the Good Life: Aristotle and the Civil Society*, Routledge, London & New York 2017.
- Ακινάτης Θωμάς, *Θωμά Ακινάτου: Σούμμα θεολογική εξελληνισθείσα*, μτφρ. Δημήτριος Κυδώνης, Επιμέλεια. Ελένη Καλοκαιρινού, Ίδρυμα ερεύνης και νεοελληνικής φιλοσοφίας, Αθήνα 2002.
- Αριστοτέλους, *Άπαντα, Τομ. 24, Όργανον 2: Τοπικών Α, Β, Γ, Δ, Ε*, μτφρ. Η. Π. Νικολούδης, Κάκτος, Αθήνα 1994.
- Αριστοτέλους, *Ηθικά Ευδήμεια*, μτφρ. Νικ. Κυργιόπουλου, Ιωάννου Ζερβού, Αλεξ. Γαληνού, Πάπυρος, Αθήνα 1975.

- Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*, Εισαγωγή-μτφρ.-Σχόλια: Λυπουρλής Δημήτριος, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2000.
- Αριστοτέλους, *Περί μέθης. Περί αρετών και κακιών. Περί κόσμου*, μτφρ. Σωτηρία Τριαντάρη – Μαρά, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2006.
- Αριστοτέλους, *Περί Ψυχής*, Εισαγωγή-μτφρ.-σχόλια: Ι. Σ. Χριστοδούλου, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2003.
- Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, μτφρ. Πηνελόπη Τζιώκα – Ευαγγέλου, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2003.
- Αριστοτέλους, *Φυσικής Ακροάσεως*, 195a.
- Βιρβιδάκης, Στέλιος & Καρακατσάνης, Τάσος, «Σύγχρονες θεωρίες αρετών και αριστοτελική ηθική», στο *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία – αφιέρωμα στα Ηθικά Νικομάχεια*, τεύχ. 8, Ιούνιος 2009, σσ. 183-218.
- Βιρβιδάκης, Στέλιος, «Η αριστοτελική ηθική και οι σύγχρονες αντιθεωρητικές τάσεις στο χώρο της ηθικής φιλοσοφίας», στο Δ. Ζ. Ανδριόπουλος (επιμ.) *Αριστοτέλης: Οντολογία, γνωσιοθεωρία, ηθική, πολιτική φιλοσοφία. Είκοσι ομόκεντρες μελέτες* (Αφιέρωμα στον J. P. Anton), Αθήνα 1994, σσ. 314-330.
- Βιρβιδάκης, Στέλιος, «Το πρόβλημα της ιδιαιτερότητας της ηθικής γνώσης στα Ηθικά Νικομάχεια», στο Δ.Ν. Κούτρας (επιμ.) *Η Αριστοτελική Ηθική και οι επιδράσεις της* (Α΄ Διεθνές Συνέδριο Αριστοτελικής Φιλοσοφίας), Εταιρία Αριστοτελικών Μελετών «Το Λύκειον», Αθήνα 1996, σσ. 33-48.
- Βιρβιδάκης, Στέλιος, «Υπάρχει κρίση της ηθικής φιλοσοφίας», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, 5 (1988), σσ. 115-129.
- Βιρβιδάκης, Στέλιος, *Η υφή της ηθικής πραγματικότητας*, Leader Books, Αθήνα 2009.
- Γιαγκάζογλου, Σταύρος, Θεολογία και Πολιτισμός, *Νέα Ευθύνη*, Τεύχ. 1, Σεπτέμβριος-Οκτώβριος 2010, σσ. 26-35.
- Γιανναράς, Χρήστος, *Η ελευθερία του ήθους*, Ίκαρος, Αθήνα 2011.
- Γιανναράς, Χρήστος, *Η μεταφυσική του σώματος. Σπουδή στον Ιωάννη της Κλίμακος*, Δωδώνη, Αθήνα 1971.

- Δεληκωσταντής, Κωνσταντίνος, *Παντοπόρος άπορος; Νεωτερικές και μετανεωτερικές περιπέτειες του ανθρωπολογικού στοχασμού*, Αθήνα 2003.
- Επίκουρου, Επιστολή προς Μενουκία *Κύρια Δόξαι Επίκουρου Προσφώνησις*, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Στιγμή, Αθήνα 2013.
- Εφραίμ Σύρος, *Οσίου Εφραίμ του Σύρου Έργα*, Τόμ. 1^{ος}, 2^η έκδοση, Εισαγ.-κείμε.-μτφρ.-σχολ. : Κωνσταντίνου Φρατζολά, Το Περιβόλι της Παναγίας, Θεσσαλονίκη 1995.
- Ζηζιούλας, Ιωάννης, «Νόσος και Θεραπεία στην Ορθόδοξη Θεολογία», Στο *Θεολογία και Ψυχιατρική σε Διάλογο*, Πρακτικά Ημερίδας, Αποστολική Διακονία, Αθήνα 1999, σσ. 133-156.
- Ζηζιούλας, Ιωάννης, *Η κτίση ως Ευχαριστία. Θεολογική προσέγγιση στο πρόβλημα της Οικολογίας*, Ακρίτα, Αθήνα 1992.
- Θεόγνιδος, *Έλεγεΐαι*, μτφρ. Γιάννης Γουδέλης, Κωνσταντίνος Σπίνος, Νέα Θέσις, Αθήνα χ.χ.
- Καινή Διαθήκη*, Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 2^η έκδοση, Αθήνα 2002.
- Καρμίρης, Ιωάννης, *Χριστιανική Ηθική*, τεύχ. Α', Αθήνα 1967.
- Κοντογιάννης, Σπυρίδων, «Ο πνευματικός άγώνας κατά την Κλίμακα του Άγιου Ίωάννου του Σιναΐτου», Ανακοίνωση στο Ι' Θεολογικό Συνέδριο του Μεταπτυχιακού Φοιτητικού Θεολογικού Συνδέσμου του Τμήματος Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, «*Η έννοια του άγωνα: Θεολογικές και Φιλοσοφικές προσεγγίσεις*», 25-29 Ίουνίου 2004, διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: http://www.apostoliki-diakonia.gr/gr_main/catehism/theologia_zoi/themata.asp?cat=patr&NF=1&main=texts&file=8.1.htm, (τελευταία επίσκεψη: 02/08/2017).
- Κόντος, Παύλος, *Η αριστοτελική ηθική ως οντολογία*, Κριτική, Αθήνα 2000.
- Κορναράκης, Κωνσταντίνος, *Η διαλεκτική του φιλοκαλικού ήθους: Παθογόνος και νηπτική αυτοσυνειδησία δύο πόλοι μετάνοιας κατά τον αββά Δωρόθεο*, Αρμός, Αθήνα 2002.

- Λογοθέτης, Ιωάννης, *Η φιλοσοφία των Πατέρων και του Μέσου αιώνας: Η φιλοσοφία του Μέσου αιώνας*, Μέρος Β΄, Αθήνα 1934.
- Λογοθέτης, Κωνσταντίνος, *Η φιλοσοφία των Πατέρων και του Μέσου αιώνας*, Μέρος Α΄, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 1930.
- Μαρκόπουλος, Ιωάννης, «Οικονομισμός και αρετολογική ηθική», 02.03.2017, διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <http://www.efsyn.gr/arthro/oikonomismos-kai-aretologiki-ithiki>, (τελευταία επίσκεψη: 03/07/2018).
- Μαρτζέλος, Γεώργιος, «Θεολογία και πνευματικότητα στη σιναϊτική πατερική παράδοση», Διευρυμένη μορφή εισήγησης που παρουσιάστηκε στα πλαίσια του Θ΄ Διεθνούς Οικουμενικού Συνεδρίου στο Bose της Ιταλίας (16-18 Σεπτεμβρίου 2001) με θέμα «*Ο άγιος Ιωάννης της Κλίμακος και το Σινά*», σσ. 73-93. Διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <http://users.auth.gr/martzelo/index.files/docs/54.doc.>, (τελευταία επίσκεψη: 10/08/2017).
- Μελά, Λία, *Alasdair McIntyre: Η ηθική μεταξύ κανόνων και αρετών*, Παπαζήση, Αθήνα 2012.
- Μεταλληνός, Γεώργιος, *Η Θεολογική Μαρτυρία της Εκκλησιαστικής Λατρείας*, Αρμός, Αθήνα 1996.
- Μητσόπουλος, Νικόλαος, *Θέματα Ορθοδόξου Δογματικής Θεολογίας*, Αθήνα 1983.
- Μπαμπινιώτης, Γεώργιος, *Ετυμολογικό λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας*, Κέντρο Λεξικολογίας, Αθήνα 2010.
- Μπέγζος, Μάριος, *Νεοελληνική φιλοσοφία της θρησκείας: Θεολογία, τεχνολογία και ιδεολογία*, 5^η έκδοση, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1998.
- Μπέγζος, Μάριος, *Φαινομενολογία της θρησκείας*, 6^η έκδοση, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1995.
- Μπέγζος, Μάριος, *Ψυχολογία της θρησκείας*, 8η έκδοση, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1996.
- Νεχαμάς, Αλέξανδρος, *Η τέχνη του βίου. Σωκρατικοί στοχασμοί: από τον Πλάτωνα στον Φουκώ*, Νεφέλη, Αθήνα 2001.
- Ομήρου, *Ίλιάς*, μτφρ. Δημήτρης Μαρωνίτης, Άγρα, Αθήνα 2012.

- Ομήρου, *Οδύσσεια*, μτφρ. Στυλιανός Αλεξίου, Στιγμή, Αθήνα 2013.
- Παπαγιώργης, Κωστής, *Σωκράτης ο νομοθέτης που αυτοκτονεί (μια πολιτική ανάλυση του πλατωνικού έργου)*, Καστανιώτης, Αθήνα 1999.
- Παπαθωμάς, Γρηγόριος, *Κανονικά Έμμορφα (Δοκίμια Κανονικής Οικονομίας II)*, Επέκταση, Αθήνα 2015.
- Παπαχαραλάμπους, Ξενοφών, *Χριστιανική Ηθική Α΄*, Αθήνα 2006.
- Πλάτωνος, *Γοργίας ή περί ρητορικής*, μτφρ.: Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, Κάκτος, Αθήνα 1993.
- Πλάτωνος, *Ιππίας μείζων ή περί του καλού. Ιππίας ελάττων ή περί του ψεύδους*, μτφρ.: Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, Κάκτος, Αθήνα 1993.
- Πλάτωνος, *Μένων*, μτφρ. Γιάννης Πετράκης, Πόλις, Αθήνα 2008.
- Πλάτωνος, *Πολιτεία*, εισ. Σημείωμα - μτφρ. - ερμ. Σημειώματα: Νικόλαος Σκουτερόπουλος, 2η έκδοση, Πόλις, Αθήνα 2002.
- Πλάτωνος, *Πρωταγόρας*, μτφρ. Ηλίας Σ. Σπυρόπουλος, Ζήτρος, Αθήνα 2009.
- Πλουτάρχου, *Ηθικά*, μτφρ. Π. Ρώτας, Α. Κατσούρος, Επιμ. Ευάγγελος Παπανούτσος, Δαίδαλος Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα χ.χ.
- Προκοπίου, Ελένη, *Το πρόσωπο ως υποκείμενο δικαίου στο έργο του Θωμά Ακινάτη*, Ηρόδοτος, Αθήνα 2013.
- Σκαλτσάς, Θεόδωρος, *Ο Χρυσός Αιών της Αρετής: Αριστοτελική Ηθική*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1992.
- Σκουτέρης, Κωνσταντίνος, *Η έννοια των όρων θεολογία, θεολογείν, θεολόγος, εν τη διδασκαλία των Ελλήνων Πατέρων και εκκλησιαστικών συγγραφέων μέχρι και των Καππαδοκών*, Αθήνα 1972.
- Σκουτέρης, Κωνσταντίνος, *Ιστορία Δογμάτων: Η ορθόδοξη δογματική διδασκαλία και οι νοθεύσεις της από τις αρχές του τέταρτου αιώνα μέχρι και την Τρίτη Οικουμενική Σύνοδο*, Τόμ. 2^{ος}, Αθήνα 2004.
- Σκουτέρης, Κωνσταντίνος, *Τα 39 άρθρα της Αγγλικής Εκκλησίας: Υπό το φως της Ορθόδοξου χριστιανικής παραδόσεως*, Αθήνα 1982.

Σούρλας, Παύλος, *Φιλοσοφία του δικαίου μία ιστορική εισαγωγή*, Τόμος Α: *Αρχαιότητα*, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα – Κομοτηνή 2000.

Σταμούλης, Χρυσόστομος, «Συγγνωστόν γαρ, ου τιμωρητόν, η ασθένεια: Τα επτά θανάσιμα αμαρτήματα σε Ανατολή και Δύση», 2015, διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <https://antidosis.wordpress.com/2015/03/19/%CF%87%CF%81%CF%85%CF%83%CF%8C%CF%83%CF%84%CE%BF%CE%BC%CE%BF%CF%82-%CE%B1-%CF%83%CF%84%CE%B1%CE%BC%CE%BF%CF%8D%CE%BB%CE%B7%CF%82-%CF%83%CF%85%CE%B3%CE%B3%CE%BD%CF%89%CF%83%CF%84%CE%BF%CE%BD/>, (τελευταία επίσκεψη: 03/06/2018).

Τσέλλερ, Έντουαρντ & Νέστλε, Βίλχελμ, *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας*, μτφρ. Χ. Θεοδωρίδη, Εστία, Αθήνα 2004.

Φαραντάκης, Πέτρος, «Οι έννοιες του ήθους και του δικαίου στον αριστοτελικό τρόπο ζωής και στις σύγχρονες αντιλήψεις περί δικαιοσύνης», Στο Κ. Βουδούρης (επιμ.) *Περί δικαιοσύνης: Η πλατωνική και αριστοτελική αντίληψη για τη δικαιοσύνη σε συσχετισμό προς τις νεώτερες και σύγχρονες θεωρίες για τη δικαιοσύνη*, Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, Αθήνα 1989, σσ. 454-460.

Φαράντος, Μέγας, *Η περί Θεού ορθόδοξος διδασκαλία*, Αθήνα 1985.

Φειδάς, Βλάσιος, *Εκκλησιαστική Ιστορία Α' Από την Εικονομαχία μέχρι τη Μεταρρύθμιση*, γ' έκδοση, Αθήνα 2002.

Χρήστου, Παναγιώτης, *Εκκλησιαστική Γραμματολογία: Πατέρες και Θεολόγοι του Χριστιανισμού*, Τόμ. Α', 3^η έκδοση, Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 2005.

Κούρφαλη, Χριστίνα, *Η άσκηση ως τέχνη του βίου στη στωική φιλοσοφία*, Διδακτορική διατριβή, ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη 2010.

Zizioulas, John, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Contemporary Greek Theologians Series, No 4), St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood NY 1997.

Smith, Graham, *Deliberative Democracy and the Environment*, Routledge, London & New York 2003.

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΕΝΝΟΙΩΝ

Α

αγαθό, 7, 14, 18-20, 25-28, 32-33, 35, 39, 42-43, 45, 51, 59, 62, 73, 95, 97, 99, 102, 121, 124.

αλαζονεία, 82, 87, 93.

ανδρεία, 10-12, 14-15, 19-21, 26, 35-37, 51, 102, 120.

ανιδιοτέλεια, 109.

αοργησία, 77, 79-80.

άσκηση, 9, 15, 26, 29-32, 40, 60, 66, 68-69, 76, 95, 117-119, 126, 138.

αταραξία, 39, 46, 79-80.

ατομικότητα, 108-110, 113, 118.

Β

βούληση, 17, 34, 53, 55, 94, 99, 101-102, 121.

Γ

γαστριμαργία, 82, 87.

γνώση, 10, 16-20, 22-23, 25-26, 37, 43, 47-48, 55, 73, 88, 120, 134.

Δ

διάκριση, 26, 29, 39, 45, 48, 58, 63, 71-76, 82, 98, 106, 122, 125.

διαφωτισμός, 61, 63.

δικαιοσύνη, 7, 16, 20-22, 26, 35-36, 38-39, 43-44, 51, 60-61, 79, 83, 102, 138.

διόραση, 74.

Ε

εγκράτεια, 9, 77, 82, 84-86.

έξις, 29, 34, 38, 101.

εξουσία, 60, 95-96, 108.

εσχατολογία, 69, 116.

εμπειρία, 9, 29, 34, 37, 45, 49, 55, 65, 67, 71, 118, 124, 126.

ευδαιμονία, 20, 24, 26-28, 30-32, 34, 44-46, 51, 74-75, 101, 103, 120-121, 125.

Η

ηδονή, 44-45, 85, 87-88.

ηθική, 5, 7-9, 11, 14, 16-19, 23-26, 28-30, 32-34, 36, 39, 42-45, 47-61, 63-65, 69, 82, 85, 87, 90, 102, 109, 119-127.

ηθικισμός, 115.

ηθικό τέλος, 44-45.

Θ

θανάσιμα αμαρτήματα, 81-83, 138.

θυμός, 40, 80.

Ι

ιεροί κανόνες, 111.

Κ

κακία, 42, 72, 78-80, 90, 95-96.

κλίμακα, 66, 69-74, 125, 135.

Μ

μακροθυμία, 9, 77-78, 80, 82.

μέθεξι, 123, 126-127.

μεταθητική, 47-48, 53.

Ν

νεωτερική ηθική, 53.

Ο

οδύνη, 40, 88.

οντολογία, 28, 39, 58, 69, 110, 118, 121-122, 126, 134-135.

οξύθυμία, 77, 79.

ουσία, 5, 7-8, 12-13, 16, 19, 25, 31, 52, 60-61, 63, 74, 95-96, 100, 105, 108, 111, 115-116, 121, 123.

Π

παπισμός, 115.

πιετισμός, 108, 115.

πλεονεξία, 36, 87.

πρακτική σοφία, 24, 35.

προαίρεση, 34, 49.

προτεσταντισμός, 109-110.

Σ

σαλός άγιος, 117.

σωφροσύνη, 19, 21, 26, 35-37, 43, 51, 82, 84.

Τ

τελεολογία, 7, 15, 62, 112, 120, 123, 126.

Φ

φρόνιμος, 26, 33-35.

Ψ

ψυχή, 7, 19, 21, 23-26, 28-34, 44-45, 48, 67-69, 75, 78-80, 86, 89, 94-99, 101, 103, 107, 116-118, 125, 134.

EYPETHPIO ONOMATΩN

A

Anscombe, Elizabeth, 8, 29, 50-56, 58, 64, 120-121, 128-129, 133.

Aubenque, Pierre, 32.

D

Descartes, René, 104.

Dodds, Eric, 11, 129.

E

Edelstein, Ludwig, 40-41, 43, 129.

F

Feuerbach, Ludwig, 103-106, 129.

Foot, Philippa, 8, 50-52, 121, 129.

H

Hacker, Paul, 104-105, 130.

Hare, Richard Mervyn, 53.

Hume, David, 50, 52.

Hursthouse, Rosalind, 8, 50, 57, 121, 130.

K

Kant, Immanuel, 50, 52, 57, 65, 100.

L

Long, Anthony Arthur, 42, 44, 130.

M

MacIntyre, Alasdair, 50, 55-56, 58, 63-65, 121, 123, 130-132.

Manns, Peter, 105, 131.

Maritain, Jacques, 104-105.

McDowell, John, 8, 50, 64-65, 121-122.

Mill, John Stuart, 50, 52, 55, 57, 121.

Moore, George Edward, 53.

Murdoch, Iris, 50, 55-56, 58, 64, 121, 123, 132.

N

Nestle, Wilhelm, 18-19, 25, 28.

Nietzsche, Friedrich, 55, 62, 103.

Nozick, Robert, 61.

P

Pope, Alexander, 40, 132.

R

Rawls, John, 49, 61.

Ross, William David, 22, 28, 103, 131-132.

S

Scheler, Max, 104-105.

Sharples, Robert, 42-43, 132.

Sidgwick, Henry, 52, 54.

W

Wiseman, Rachael, 52-54, 133.

Z

Zeller, Eduard, 18-19, 25, 28.

A

Ακινάτης, Θωμάς, 23, 52, 101-103, 112, 115, 123-124, 133, 137.

Αναξαγόρας, 35.

Αριστοτέλης, 7, 24, 23-40, 44, 48, 50-51, 56-57, 62, 64-65, 74-75, 77, 84, 102, 112-113, 120-125, 132-134.

Αρίστωνας (Χίο), 42.

Αυγουστίνος, 109, 112, 115, 123.

B

Βασίλειος, Μέγας, 9, 67, 79, 90, 93, 95-97.

Βιρβιδάκης, Στέλιος, 5, 25, 28, 32, 34, 47-49, 50-53, 55-56, 60-61, 64, 134.

Γ

Γιανναράς, Χρήστος, 69, 116-117, 134.

Γλαύκων, 21.

Γρηγόριος, Νύσσης, 9, 66-68, 92-93, 95, 97-100.

Ε

Επίκουρος, 39, 44-45.

Επίκτητος, 41.

Εφραίμ, Σύρος, 9, 66-67, 76, 78-80, 84-86, 97-98, 100, 107, 135.

Ζ

Ζηζιούλας, Ιωάννης, 69, 91, 110, 115, 135.

Θ

Θαλής, 35.

Κ

Καλβίνος, Ιωάννης, 112-113.

Κόντος, Παύλος, 121-122, 135.

Λ

Λούθηρος, Μαρτίνος, 105-108, 111-113.

Μ

Μάξιμος, Ομολογητής, 9, 67, 86, 88-90, 92, 99, 123.

Μελά, Λία, 23, 50, 58, 61-62, 136.

Π

Παπαγιώργης, Κωστής, 17-18, 23, 137.

Πλάτων, 7, 11, 16-24, 39, 44, 52, 57, 94, 112, 120, 128, 136-137.

Σ

Σβίγγλιος, Ούλριχ, 111, 112.

Σιναΐτης, Ιωάννης, 9, 36, 67, 70-71, 73, 75, 98, 100.

Σωκράτης, 16-17, 21-22, 137.

Χ

Χρύσιππος, 43.