

Ηθική. Περιοδικό φιλοσοφίας

Αρ. 16-17 (2023)



Ο Κώστας Παπαϊωάννου και η Φιλοσοφία της Ιστορίας στη θρησκεία

Μάριος Μπέγζος

doi: [10.12681/ethiki.33678](https://doi.org/10.12681/ethiki.33678)

Βιβλιογραφική αναφορά:

Μπέγζος Μ. (2023). Ο Κώστας Παπαϊωάννου και η Φιλοσοφία της Ιστορίας στη θρησκεία. *Ηθική. Περιοδικό φιλοσοφίας*, (16-17), 77-95. <https://doi.org/10.12681/ethiki.33678>

II. Τέχνη και Θρησκεία

Ο Κώστας Παπαϊωάννου και η Φιλοσοφία της Ιστορίας στη Θρησκεία

ΜΑΡΙΟΣ ΜΠΕΓΖΟΣ

Περίληψη: Η «τριανδρία» των κριτικών φιλοσόφων του νεοελληνισμού (Αξελός, Καστοριάδης, Παπαϊωάννου) εκκολάπτεται μέσα στα «πέτρινα χρόνια» της ξενικής κατοχής και του εθνικοαπελευθερωτικού αντιστασιακού κινήματος στην Αθήνα (1941-1944). Αλλά θα επωαστεί στον τόπο της αναγκαστικής παρισινής εξορίας, από το 1945 μέχρι το τέλος της ζωής τους, λόγω των πολιτικών διωγμών τόσο από το εθνικιστικό καθεστώς όσο κι από τη σταλινική ηγεσία του αντιστασιακού μετώπου. Πρόκειται για τη μοναδική και την πιο αξιοθαύμαστη περίπτωση «εξαγωγής» πρωτοτύπου νεοελληνικού φιλοσοφικού λόγου, σε αντίθεση με όλες τις άλλες ομαδοποιήσεις νεοελλήνων στοχαστών που είτε αρκούνται στη μεταπρατική «εισαγωγή» της δυτικοευρωπαϊκής νεωτερικότητας («ακαδημαϊκοί» φιλόσοφοι), είτε επαφίενται στην εξιστόρηση της ελληνικής και της ευρωπαϊκής φιλοσοφίας («παιδευτικοί» και «νεωτερικοί» φιλόσοφοι), είτε πάλι κηρύσσουν μια εξιδανικευμένη φιλοσοφική ελληνικότητα («μετανεωτερικοί» φιλόσοφοι με διαφοροποιήσεις όμως μεταξύ τους). Στο παρόν, επιχειρείται, μέσω του Κώστα Παπαϊωάννου, μία σύντομη παρουσίαση της φιλοσοφίας της Ιστορίας στη θρησκεία.

Λέξεις-κλειδιά: Σύγχρονη Νεοελληνική φιλοσοφία; Κριτικοί φιλόσοφοι; Φιλοσοφία της θρησκείας

I. Κώστας Παπαϊωάννου: ένας κριτικός φιλόσοφος

Η σύγχρονη νεοελληνική φιλοσοφία του 20ου αι. δρομολογείται στον μεσοπόλεμο. Εντοπίζουμε πέντε κύριες ομάδες με τρεις σημαντικούς νεοέλληνες φιλοσόφους σε κάθε περίπτωση.

1. ακαδημαϊκοί φιλόσοφοι: Θεοδωρακόπουλος, Κανελλόπουλος, Τσάτσος
2. παιδευτικοί φιλόσοφοι: Γεωργούλης, Παπανούτσος, Τατάκης
3. κριτικοί φιλόσοφοι: Αξελός, Καστοριάδης, Παπαϊωάννου
4. νεωτερικοί φιλόσοφοι: Κυριαζόπουλος, Νησιώτης, Νούτσος
5. μετανεωτερικοί φιλόσοφοι: Γιανναράς, Κονδύλης, Ράμφος

Περιττεύει φυσικά να αναφέρουμε ότι οι επωνυμίες καθεμιάς ομάδας («ακαδημαϊκοί», «παιδευτικοί» κ.λπ.) είναι συμβατικές και επιχειρούν να εντοπίσουν κάποιο, αδιαμφισβήτητο, κοινό χαρακτηριστικό γνώρισμά τους, έστω τυπικού χαρακτήρα.

Εάν οι «ακαδημαϊκοί φιλόσοφοι» —που εγκαινίασαν τη νεοελληνική φιλοσοφία του 20ου αιώνα— συγκρότησαν τον λεγόμενο «Κύκλο της Χαϊδελβέργης», εξαιτίας της κοινής μεταπτυχιακής θητείας τους στην ομώνυμη γερμανική πανεπιστημιούπολη, με τον νεοκαντιανισμό και τον ιδεαλισμό, τότε τρεις επίλεκτοι νεώτεροι φιλόσοφοι, ο Κ. Αξελός, ο Κ. Καστοριάδης και ο Κ. Παπαϊωάννου, συνιστούν την «Παρέα του Παρισιού» με έντονο κριτικό πνεύμα, πρωτότυπο φιλοσοφικό στοχασμό και μεταμαρξιστική κατεύθυνση.

Η «τριανδρία» των κριτικών φιλοσόφων του νεοελληνισμού (Αξελός, Καστοριάδης, Παπαϊωάννου) εκκολάπτεται μέσα στα «πέτρινα χρόνια» της ξενικής κατοχής και του εθνικοαπελευθερωτικού αντιστασιακού κινήματος στην Αθήνα (1941-1944). Αλλά θα επωαστεί στον τόπο της αναγκαστικής παρισινής εξορίας, από το 1945 μέχρι το τέλος της ζωής τους, λόγω των πολιτικών διωγμών τόσο από το εθνικιστικό καθεστώς όσο κι από τη σταλινική ηγεσία του αντιστασιακού μετώπου.

Η κριτική σκέψη τους θα αρθρωθεί μεταπολεμικά —για πενήντα χρόνια τουλάχιστον (1945-1995)— σε γαλλική γλώσσα, για να γίνει κτήμα της διεθνούς φιλοσοφικής κίνησης με παγκόσμια αναγνώριση και οικουμενική προβολή σήμερα.

Πρόκειται για τη μοναδική και την πιο αξιοθαύμαστη περίπτωση «εξαγωγής» πρωτοτύπου νεοελληνικού φιλοσοφικού λόγου, σε αντίθεση με όλες τις άλλες ομαδοποιήσεις νεοελλήνων στοχαστών που είτε αρκούνται στη μεταπρατική «εισαγωγή» της δυτικοευρωπαϊκής

νεωτερικότητας («ακαδημαϊκοί» φιλόσοφοι), είτε επαφίενται στην εξιστόρηση της ελληνικής και της ευρωπαϊκής φιλοσοφίας («παιδευτικοί» και «νεωτερικοί» φιλόσοφοι), είτε πάλι κηρύσσουν μια εξιδανικευμένη φιλοσοφική ελληνικότητα («μετανεωτερικοί» φιλόσοφοι με διαφοροποιήσεις όμως μεταξύ τους).

Ο Κώστας Αξελός (1924-2010) σταδιοδρομεί φιλοσοφικά στο Παρίσι, όπου εγκαθίσταται ως πολιτικός αυτοεξόριστος μόνιμα από το 1945 μαζί με μια εκλεκτή ομήγυρη διωγμένων για την αντιστασιακή τους δράση συμπατριωτών του.

Κεντρική ιδέα της σκέψης του είναι η ανοικτότητα του στοχασμού, η αναφορά στον κόσμο ως πλανήτη ενιαίο και ανοικτό, το παιχνίδι και το διακύβευμα ως εργαλεία αλληλόδρασης ανθρώπου, φύσης και κοινωνίας, καθώς, επίσης, η κριτική αυθυπέμβαση μαρξισμού και φροϋδισμού στην προοπτική μιας διαλεκτικής σύνθεσης τους στην πλανητική σκέψη που είναι μεταμαρξιστική και μεταφροϋδική.

Ο Κορνήλιος Καστοριάδης (1922-1995) ακολουθεί παρόμοιο οδοιπορικό κι από το 1945 εργάζεται μόνιμα στο Παρίσι και δραστηριοποιείται πολιτικά ασκώντας διμέτωπη κριτική τόσο στον υπαρκτικό σοσιαλισμό (το δίλημμα: «μαρξιστές ή επαναστάτες;») όσο και στον ύστερο καπιταλισμό («Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα;»).

Φιλοσοφικά επεξεργάζεται τον πρωτότυπο στοχασμό για το φαντασιακό (Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας, 1975), όπου θεωρεί ότι η αναγκαιότητα της ιστορικής νομοτέλειας απάδει στην κοινωνία και ό,τι συνάδει με αυτήν είναι η καλλιέργεια του φαντασιακού στοιχείου του ανθρώπου με την αυτονομία —καίριο φιλοσοφικό όρο της σκέψης του, που σημαίνει ότι η αυτόβουλη θέσμιση των προταγμάτων ζωής των ανθρώπων συγκροτεί την κοινωνία στον αγώνα της για την υπέρβαση των αρνητικών καταστάσεων

Ο Κώστας Παπαϊωάννου (1925-1981), ομοϊδεάτης και συνομήλικος των δύο άλλων παρισινών αυτοεξόριστων νεοελλήνων φιλοσόφων, ζει μόνιμα στη Γαλλία από το 1945, διδάσκει φιλοσοφία στη χώρα που τον φιλοξενεί και συγγράφει πληθώρα πολύτιμων βιβλίων στη γαλλική γλώσσα που αφορούν όχι μόνο τη φιλοσοφία και την

κοινωνιολογία, αλλά, επίσης, την αισθητική τόσο την αρχαιοελληνική όσο και τη βυζαντινή.

Κεντρική ιδέα του στοχασμού του είναι η έννοια της ιστορίας, με τη βοήθεια της οποίας διαφοροποιεί τον αρχαιοελληνικό στοχασμό από την ιουδαιοχριστιανική εσχατολογία και με βάση αυτήν ασκεί γόνιμη «αριστερή κριτική» στον μαρξισμό —ιδίως στην εκδοχή του υπαρκτού σοσιαλισμού με τη γραφειοκρατική στρέβλωση του επαναστατικού οράματος.

Η παρισινή κριτική νεοελληνική φιλοσοφία αφετηριάσθηκε στον ελλαδικό χώρο, αλλά δεν άντεξε το ασφυκτικό ιστορικό πλαίσιο ενός τόπου που αποκλείει τους φιλοσόφους τους οποίους γεννά, αρχής γενομένης με τον Σωκράτη!

Στην Ιερουσαλήμ σταυρώνεται ο Ιησούς και στην Αθήνα καταδικάζεται ο Σωκράτης. Αυτοί είναι που δικαιώνουν τη ρήση «οὐδείς προφήτης ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ» κι έτσι ο φιλόσοφος είναι, κατά τον Κώστα Αξελό, πάντοτε «άπολις» (άνευ πόλεως) και κοσμοπολίτης, με την κυριολεκτική σημασία του όρου.

Η άρθρωση προτύπου κριτικού στοχασμού συνδέεται αναπόφευκτα με την εξορία, που έχει ως τίμημα μια κάποια αναπότρεπτη αποστασιοποίηση αυτού του είδους νεοελληνικού λόγου από την τρέχουσα ελλαδική πραγματικότητα, έτσι ώστε η φιλοσοφία τους να είναι ελληνική με την ευρύτερη δυνατή σημασία του όρου, αλλά ποτέ ελλαδική, ούτε βεβαίως ελληνοκεντρική, κάτι που, μετά βδελυγμίας, δικαίως θα αρνούντο και οι τρεις αυτοί κολοσσοί της σύγχρονης νεοελληνικής φιλοσοφίας.

Σε κάθε περίπτωση η σκέψη τους είναι νεωτερική με ελληνική έμπνευση, αρχαιοελληνική μάλιστα και κατά βάση ηρακλείτεια, και συγχρόνως οικουμενική, πλανητική, κι όχι στενά δυτική, ευρωπαϊκή ή δυτικοευρωπαϊκή.

II. Φιλοσοφία της Θρησκείας: η αυτοκριτική του ιερού

Ο κλάδος της θρησκευολογίας που επιχειρεί φιλοσοφική θεώρηση του θρησκευτικού φαινομένου ονομάζεται φιλοσοφία της θρησκείας (Religions philosophie, Philosophy of Religion). Η διαφοροποίησή

της από τους άλλους θρησκευολογικούς κλάδους έγκειται στη μεθοδολογία που είναι αυστηρά φιλοσοφική, επειδή κάνει αποκλειστικά χρήση του ορθού λόγου για να ερμηνεύσει το θρησκευτικό γεγονός και υποβάλλει στην αυστηρή βάσανο του κριτικού στοχασμού κάθε πτυχή της θρησκευτικότητας.

Παρότι η φιλοσοφική θεώρηση της θρησκείας είναι φαινόμενο πανάρχαιο και παγκόσμιο, η αυτονόμηση του κλάδου της φιλοσοφίας της θρησκείας εντοπίζεται στον νεώτερο δυτικοευρωπαϊκό πολιτισμό ως παρεπόμενο της εκκοσμίκευσης. Χαρακτηριστικό είναι ότι ο όρος «Religions philosophie» παρουσιάζεται για πρώτη φορά μόλις το 1799, στο πλαίσιο του διαφωτισμού της νεωτερικότητας.

Δύο βασικές μορφές της φιλοσοφίας της θρησκείας είναι η φυσική θρησκεία του ευρωπαϊκού διαφωτισμού και η θρησκευτική φιλοσοφία του δυτικοευρωπαϊκού χριστιανισμού.

Όταν δίνεται έμφαση στη φιλοσοφία αντί στη θρησκεία, τότε πια ως φιλοσοφία της θρησκείας νοείται η «θρησκεία των φιλοσόφων», που αποκαλείται «φυσική θρησκεία» και αναπτύσσεται από βρετανούς εμπειριστές και γάλλους εγκυκλοπαιδιστές τον 17ο-18ο αιώνα. Κύριο γνώρισμά της είναι η άσκηση κριτικής επί της θετικής θρησκείας, της παραδοσιακής μορφής της θεσμοποιημένης θρησκευτικότητας, που προκαλεί δυσφορία στον διαφωτισμένο ευρωπαίο.

Γι' αυτό επιχειρείται η αντικατάστασή της με τη φυσική θρησκεία, που ορίζεται ως το σύνολο των θρησκευτικών πεποιθήσεων οι οποίες αρμόζουν στην ανθρώπινη φύση και στον ορθό λόγο. Η κανονιστική επιστήμη η οποία νομοθετεί τη φυσική θρησκεία, επικρίνει τη θετική θρησκεία και λειτουργεί ως αντι-θεολογία ονομάζεται φιλοσοφία της θρησκείας. Μια μορφή της είναι ο «αγνωστικισμός» —που αμφισβητεί τη δυνατότητα θεογνωσίας— και άλλη εκδοχή αποτελεί ο «αθεϊσμός» —που κηρύσσει την ανυπαρξία του θείου και καταργεί τη θρησκεία.

Η άλλη εκδοχή θρησκευοφιλοσοφικού στοχασμού που αντιπολιτεύεται τη φυσική θρησκεία είναι η «θρησκευτική φιλοσοφία», η οποία αναπτύσσεται στον δυτικοευρωπαϊκό χριστιανισμό ως απολογητική και ακμάζει κυρίως από τον 19ο αιώνα. Δύο περιπτώσεις

της είναι η λεγομένη χριστιανική φιλοσοφία και η αποκαλούμενη φιλοσοφική θεολογία.

Στον ρωμαιοκαθολικισμό, με την Α΄ Βατικανή Σύνοδο (1870), καθιερώνεται ο θωμισμός ως η επίσημη «χριστιανική φιλοσοφία». Στον προτεσταντισμό του 20ού αιώνα καλλιεργείται η «φιλοσοφική θεολογία» (Πάουλ Τίλλιχ,) ως στοχαστική εκλέπτυνση της χριστιανικής δογματικής θεολογίας.

Σε αυτές τις περιπτώσεις ως φιλοσοφία της θρησκείας νοείται η φιλοσοφία των θρήσκων με απολογητική προδιάθεση, λειτουργώντας σαν κρυπτοθεολογία του χριστιανισμού μέσα στις δυσμενείς συνθήκες της εκκοσμικευμένης νεωτερικότητας.

Η «σύγχρονη φιλοσοφία της θρησκείας» είναι πλέον κριτική, έχει προσπεράσει προ πολλού τους σκοπέλους των δύο παραπάνω ακροτήτων κι έχει αρθρωθεί σε «φιλοσοφική αυτοκριτική θεώρηση του θρησκευτικού φαινομένου», ασκώντας κριτική στο όνομα του ορθού λόγου. Η ανατολικοευρωπαϊκή φιλοσοφία της θρησκείας, τόσο η νεώτερη ρωσική (Ν. Μπερντιάεφ) όσο και η σύγχρονη νεοελληνική (Ν. Νησιώτης), έχει να επιδείξει αξιόλογα δείγματα υψηλής ποιότητας αυτοκριτικού λόγου πάνω στο θρησκευτικό γεγονός.

III. Η φιλοσοφία του χρόνου στη θρησκευσιολογία

Οι δύο κρατούσες αντιλήψεις για τον χρόνο είναι η κυκλική και η γραμμική. Αυτές αντιστοιχίζονται στις δύο κατηγορίες θρησκευσιών,¹ που είναι ο πολυθεϊσμός και ο μονοθεϊσμός.

Και στις δύο περιπτώσεις, τόσο του χρόνου όσο και της θρησκείας, ο άνθρωπος διαχειρίζεται τη φύση —είτε εκείνη που τον περιέχει ως φυσικό περιβάλλον είτε εκείνη που τον διακατέχει ως ανθρώπινη φύση (condition humana). Πρόκειται για δύο διαφορετικές στάσεις του ανθρώπου απέναντι στη φύση.

Στον πολυθεϊσμό με τον κυκλικό χρόνο ο άνθρωπος μετέχει στη φύση, ενώ στον μονοθεϊσμό με τον γραμμικό χρόνο ο άνθρωπος κατέχει τη φύση.

Η αρχαιότερη και οικουμενικότερη έκφραση της θρησκευτικής εμπειρίας της ανθρωπότητας επονομάζεται «πολυθεϊσμός». Υιοθετεί

την κυκλική αντίληψη του χρόνου και αποδέχεται τη μετοχή του ανθρώπου μέσα στη φύση σαν να πρόκειται για τη μήτρα της Μεγάλης Μητέρας Θεάς (Magna Mater). Στον πολυθεϊσμό εντάσσονται τα περισσότερα και τα παλαιότερα θρησκευόμενα· από τις πρωτόγονες φυσικές θρησκείες και την ελληνορωμαϊκή θρησκευτικότητα μέχρι τα ινδικά, κινεζικά και ιαπωνικά θρησκευόμενα της Άπω Ανατολής.

Η επωνυμία «πολυθεϊσμός» είναι παραπλανητική, διότι η κεντρική πίστη δεν είναι η ύπαρξη δήθεν πολλών θεοτήτων, αλλά η πίστη στη φύση που είναι μία, υπέρτατη, αθάνατη και γι' αυτό θεία, θεϊκή, η οποία όμως προσωποποιείται σε πάμπολλες θεότητες.

Όπως η ανθρωπότητα είναι μία και οι άνθρωποι πολλοί, έτσι ακριβώς η θεότητα είναι μία, η ίδια η φύση, αλλά υποστασιάζεται σε πάμπολλες θεότητες που καθεμιά προσωποποιεί μια ιδιότητα του σύμπαντος (νερό, φωτιά, ουρανό κ.λπ.) ή μια ανθρώπινη δεξιότητα (σοφία, τέχνη, επινοητικότητα κ.λπ.).

Σε κάθε περίπτωση η ενότητα (αλλά όχι η μοναδικότητα) ανήκει στη φύση που αναγορεύεται σε θεία, ενώ η πολλαπλότητα αφορά στην έκφραση της μίας φυσικής θεότητας σε επιμερισμό πολυποικίλων μορφών είτε του φυσικού περιβάλλοντος που εξωτερικεύεται είτε της ανθρώπινης φύσης που εσωτερικεύεται.

Το ελληνικό δωδεκάθεο, το ρωμαϊκό πάνθεο ή το ινδικό θεϊκό σύμπαν μπορεί να περιλαμβάνει απειράριθμες προσωποποιήσεις της μίας κι ενιαίας φύσης που θεοποιείται. Στην πραγματικότητα δεν πρόκειται για «πολυθεϊσμό» αλλά για ενοθεϊσμό, όπου το θείο είναι ένα αλλά όχι μοναδικό, όπως συμβαίνει με τον μονοθεϊσμό.

Μέσα στους κόλπους του λεγομένου πολυθεϊσμού —και ως κριτική ενάντια σε αυτόν— αναδύεται ο «μονοθεϊσμός», που εκτυλίσσεται σε τρία επάλληλα στρώματα. Το αρχαιότερο είναι ο ιουδαϊσμός,² ο οποίος εμφανίζεται τη δεύτερη προχριστιανική χιλιετία. Το επόμενο στρώμα του μονοθεϊσμού είναι ο χριστιανισμός.³ Το νεώτερο και τελευταίο μέχρι στιγμής στρώμα είναι το Ισλάμ (μουσουλμανισμός)⁴, που αναδύεται τον 7ο μ. Χ. αιώνα.

Κοινός παρονομαστής των τριών μονοθεϊστικών θρησκειών είναι ο χώρος της ανάδυσής τους. Πρόκειται για τη Μέση Ανατολή, το

τεράστιο γεωγραφικό τόξο από τη Μεσοποταμία μέχρι την Αίγυπτο και την Αραβία, με νοητό επίκεντρο την Παλαιστίνη και ιδεατή πρωτεύουσα την Ιερουσαλήμ, όπου συνωστίζονται τα μείζονος σημασίας ιερά προσκυνήματα των τριών μονοθεισμών για τα οποία ερίζουν ακόμα στις ημέρες μας.

Κεντρική πίστη του μονοθεϊσμού είναι η ύπαρξη Ενός και Μοναδικού Θεού με αρσενική μορφή και πατρική υπόσταση (Θεός Πατήρ). Η αποκλειστικότητα του Ενός και Μοναδικού Θεού χαρακτηρίζει τον μονοθεϊσμό αφετηριακά και θεμελιακά, έτσι ώστε η ύπαρξη Του αναιρεί την υπόσταση της πλειάδας των θεοτήτων, αρσενικών και θηλυκών εξίσου. Η διαφορά ανάμεσα στον πολυθεϊσμό και τον μονοθεϊσμό δεν είναι ποσοτική, αλλά ποιοτική.

Δεν πρόκειται για την ποσοτική διαφορά μεταξύ του ενικού και του πληθυντικού αριθμού της θεότητας· ως ενότητας στον μονοθεϊσμό και σαν πολλαπλότητας στον πολυθεϊσμό αντιστοίχως. Αυτό που προέχει είναι η ποιοτική διαφορά ανάμεσα στην ποικιλότητα του πολυθεϊσμού και στη μοναδικότητα του μονοθεϊσμού.

Χάρη σε αυτήν υπεισέρχεται η κυρίαρχη στον μονοθεϊσμό έννοια της αποκλειστικότητας του Θεού έναντι των άλλων θεών. Στον πολυθεϊσμό έχουμε ενότητα του θείου και πολλαπλότητα μαζί, ενώ στον μονοθεϊσμό υφίσταται η ενότητα του θείου μαζί με τη μοναδικότητα. Αυτό ακριβώς είναι που συνεπάγεται την αποκλειστικότητα και τη συνακόλουθη ανωτερότητα του μονοθεϊστικού Θεού έναντι των πολυθεϊστικών θεοτήτων.

IV. Ο κυκλικός χρόνος του πολυθεϊσμού: ιστορία και προϊστορία

Πολυθεϊσμός και μονοθεϊσμός εκπροσωπούν δύο εντελώς διαφορετικές στάσεις του ανθρώπου απέναντι στη φύση.⁵ Στην πρώτη περίπτωση, την πολυθεϊστική, επικρατεί η φυσικότητα μαζί με την ενδοκοσμικότητα της θεϊκής οντότητας. Στην άλλη περίπτωση, τη μονοθεϊστική, κυριαρχεί η υπερφυσικότητα μαζί με την υπερβατικότητα του θείου στοιχείου.

Στον πολυθεϊσμό ο άνθρωπος και ο θεός μετέχουν στη φύση,

εντάσσονται και υποτάσσονται σε αυτήν, γι' αυτό και οι θεοί διαθέτουν όλα τα ανθρώπινα πάθη, θετικά και αρνητικά εξίσου, χωρίς ποτέ να παύουν να είναι θεϊκά όντα. Η διαφορά θεού και ανθρώπου είναι ο θάνατος: οι θεοί είναι αθάνατοι και οι άνθρωποι μένουν θνητοί.

Τόσο όμως οι θεοί όσο και οι άνθρωποι πάσχουν εξίσου από τα ίδια πάθη της φύσης, εκφράζουν φυσικά φαινόμενα και ανθρώπινες δεξιότητες, χωρίς ποτέ να αναιρείται η φύση —τόσο η εξωτερική, κοσμική, συμπαντική του φυσικού περιβάλλοντος (ο «κόσμος») όσο και η εσωτερική, ψυχική, ανθρώπινη (η «ψυχή»).

Εάν η φύση είναι ένας κύκλος, τότε τα δύο μέρη της είναι το ανώτερο-θείο και το κατώτερο-ανθρώπινο μέρος αυτού του κύκλου. Δεν είναι, άλλωστε, τυχαίο ότι το ιδεώδες σχήμα είναι ο κύκλος και το ιδανικό σώμα είναι η σφαίρα. Ο διοδιάστατος κύκλος αντιστοιχίζεται στην τρισδιάστατη σφαίρα. Οι δύο αυτές σχηματισμοί, η κυκλοτερής και η σφαιροειδής, αποδίδουν το σχήμα της τελειότητας, της ενότητας και της κλειστότητας βεβαίως.

Η μήτρα είναι εκείνο το ανατομικό στοιχείο που αποδίδει την κυκλοτερή και σφαιροειδή σύλληψη της πραγματικότητας με τον καλύτερο κι αμεσότερο τρόπο. Η μήτρα κάνει τη μητέρα κι είναι η πρώτη ύλη του συμπαντος, όπως προσεπιμαρτυρείται από τη λατινική ορολογία: *matrix* (μήτρα) – *matter* (μητέρα) – *material* (ύλη).

Η φύση προσομοιάζει με τη μήτρα που κάνει τη μητέρα να γεννά και να αναγεννά, να δίνει ζωή, να αναπαράγει και να διαιωνίζει τη ζωή. Υπάρχει η φύση στο βαθμό που υπάρχει ζωή κι αυτή, με τη σειρά της, υφίσταται ως ζωή, εφόσον αναπαράγεται στον χώρο και διαιωνίζεται στον χρόνο, δηλαδή ανακυκλώνεται κι επαναλαμβάνεται αέναα κι αιώνια.

Η αέναη ανακύκληση και η αιώνια επανάληψη του ομοίου είναι το κοσμοειδωλό του πολυθεϊσμού, που αναπαρίσταται με πληθώρα συμβολισμών και απειρία μύθων. Με αυτήν την έννοια ο πολυθεϊσμός προκρίνει το θηλυκό στοιχείο και υπονοεί μια κάποια «μητριάρχια», όπου η φύση εκλαμβάνεται ως η Μεγάλη Μητέρα Θεά (*Magna Matter*).⁶

Ο άνθρωπος και ο θεός, καθένας θεός και καθεμιά θεά, προέρχονται από τη μητέρα φύση, ανήκουν σε αυτήν και καταλήγουν στους κόλπους της, για να αναγεννηθούν με τη θεωρία της μετεμψύχωσης ή μετενσάρκωσης, αλλάζοντας ενδεχομένως μορφή.

Τα όντα εντάσσονται στη φύση, υποτάσσονται σε αυτήν, μετέχουν στη φύση χωρίς ποτέ να την κατέχουν, αφού κάτι τέτοιο θεωρείται «ύβρις» και επιφέρει τη θεία «δίκη». Η ενότητα επιβάλλει την κυκλικότητα κι αυτή ακολούθως προβάλλει την αναγκαιότητα. Ο ρυθμός της φύσης επαναλαμβάνεται αδιατάρακτα, εναλλάσσεται χωρίς όμως ποτέ να αλλάζει ριζικά, επειδή ισχύει η ανάγκη είτε ως μοίρα είτε ως νόμος. Ο άνθρωπος είναι υπάκουος στη μοίρα της ζωής και υπήκοος στον νόμο της φύσης.

Ο χρόνος⁷ εκλαμβάνεται ως ένας κύκλος με αέναη ανακύκλωση κι επανάληψη του ομοίου. Βεβαίως υπάρχουν διαφορές, όπως στον ημερήσιο κύκλο της νύχτας και της ημέρας ή στον ετήσιο κύκλο των τεσσάρων εποχών, καθώς, επίσης, στον σεληνιακό κύκλο των 27 περιόδου ημερών —που αντιστοιχεί στον γυναικείο κύκλο της γονιμότητας.

Ουσιαστικά, όμως, δεν συμβαίνει τίποτε καινούργιο, καμιά καινοτομία, ουδεμιά ποιοτική αλλαγή, καμιά ριζική διαφοροποίηση: «οὐδὲν καινὸν ὑπὸ τὸν ἥλιον»! Στον κύκλο της φυσικής αναγκαιότητας υποτάσσονται θεοί και άνθρωποι εξίσου: «ἀνάγκη καὶ θεοὶ πείθονται»!

Η τελειότητα του χρόνου με την κυκλική αντίληψη του πολυθεϊσμού έγκειται στη στέρηση της αλλαγής που είναι συνονόματη της τροπής και συνεπάγεται τη φθορά: ό,τι αλλάζει αυτό τρέπεται, μετατρέπεται, άρα φθείρεται, χάνεται, αλλοιώνεται, δηλαδή αλλάζει, διαφοροποιείται και καταστρέφεται.

Ο τέλειος χρόνος του κύκλου είναι ο απaráλλακτος χρόνος, άνευ τροπής και δίχως φθορά, ο χρόνος που ουσιαστικά δεν είναι χρόνος, διότι ο πραγματικός χρόνος της ζωής επιφέρει αλλαγές. Αυτός ο άχρονος χρόνος του κύκλου, δηλαδή ο χρόνος χωρίς την αλλαγή της ζωής, επονομάζεται «αίών». Σύμφωνα με τον Πλάτωνα, ο αιώνας είναι «ό άει χρόνος», δηλαδή ο παντοτινά απaráλλακτος χρόνος, χω-

ρίς αλλαγή και δίχως φθορά.⁸ Κατά τον Αριστοτέλη, η λέξη «αίων» ετυμολογείται από το «ἀει – ὦν»⁹.

Έτσι πια ο χρόνος του πολυθεϊσμού ως κυκλοτερής είναι, για τον Πλάτωνα, η αριθμητική εικόνα της αιωνιότητας: «κατ' ἀριθμόν ἰούσαν αἰώνιον εἰκόνα»¹⁰. Για τον Αριστοτέλη, ο χρόνος ως κύκλος αποτελεί την ἀρίθμηση της κίνησης: «οὐ γάρ κίνησις ὁ χρόνος, ἀλλ' ἀριθμός κινήσεως»¹¹, «τοῦτο γάρ ἐστίν ὁ χρόνος, ἀριθμός κινήσεως κατὰ τό πρότερον καί ὕστερον»¹². Η ακριβής και αδιάψευστη ἐξήγηση που παρέχεται ἀπὸ τον Αριστοτέλη είναι η συνάφεια του χρόνου με την αλλαγή και, συνεπώς, με τη φθορά και την καταστροφή των ὄντων: «φθοράς γάρ αἴτιος καθ' αὐτόν μάλλον ὁ χρόνος»¹³.

Το πολυθεϊστικό κοσμοεἶδωλο με τον κυκλοτερή χρόνο προσφέρει μια δυνατότητα και στερεῖ μια ἄλλη.

Η θετική προσφορά του συνίσταται στην αναβάθμιση της φύσης ἐναντι θεοῦ και ἀνθρώπου, στην πρόταξη της φυσικότητας, στην καταξίωση της ενδοκοσμικότητας, στην ἐμβίωση της ἐνότητας με την ἀρμονική συμβίωση θεοῦ, ἀνθρωπίνου και φυσικοῦ στοιχείου, στην καθιέρωση της ἀρμονίας και στην οικειότητα των ὄντων με τη μακαριότητα του μητρικοῦ κόλπου και την εξασφάλιση της ζωῆς τόσο στον πολλαπλασιασμό της μέσα στον χώρο ὅσο και στη διαιώνισή της στον «πανδαμάτορα» χρόνο που τρέπει και φθείρει τα ὄντα.

Η ἀρνητική συνεισφορά του πολυθεϊσμοῦ που ἐξεικονίζεται ἀπαράμιλλα στον κυκλικό χρόνο είναι η ἐπιβολή της ἀναγκαιότητας ως ἀδήριτης μοίρας κι ως ἀπαράβατου νόμου. Αυτό συμβαίνει παραδειγματικά με τον Προμηθέα που τιμωρεῖται, ἐπειδὴ διέπραξε την «ῥβρι» να κλέψει τη φωτιά ἀπὸ τους θεοὺς, δηλαδή ἀπὸ την ἴδια τη φύση, και με το πυρ να δαμάσει το σίδηρο για να κατασκευάσει ἐργαλεία και ὄπλα, δηλαδή μέσα κυριαρχίας του ἀνθρώπου πάνω στη φύση και στην κοινωνία.

Το τίμημα της ἀρμονίας είναι η ἀνάγκη. Το κόστος της φυσικότητας είναι η ἀναγκαιότητα. Ο φόρος που καταβάλλεται για την ἐμβίωση της ἐνότητας με τη φύση είναι η κλειστότητα του σύμπαντος. Η ἐλευθερία, ως ἀυτονομία του ἀνθρώπου και ἀυτοπροσδιορισμός του, ἀπουσιάζει ἀπὸ την κυκλικότητα του πολυθεϊσμοῦ.

Ο κύκλος του χρόνου βιώνεται ως «φαύλος κύκλος». Οι δεσμοί του ανθρώπου με τη φύση και τις θεότητες της αποβαίνουν δεσμά. Τελικά ο κύκλος της μήτρας καταλήγει κλειός που επείγει να τον θραύσει καθένας ο οποίος τον εισπράττει με έναν τέτοιο τρόπο.

V. Ο γραμμικός χρόνος του μονοθεϊσμού: ιστορία και μεταίστορία

Διέξοδος στις εσωτερικές αντιφάσεις και στα αναντίρρητα αδιέξοδα του πολυθεϊσμού με την κυκλικότητα του χρόνου δίνεται από τον μονοθεϊσμό, που προκρίνει το εντελώς αντίθετο κοσμοεπίδωλο. Στον μονοθεϊσμό διακρατείται η προτεραιότητα της ενότητας, αλλά αντικαθίσταται η κλειστότητα του πολυθεϊσμού από την ανοικτότητα.

Αυτό σημαίνει ότι η κυκλικότητα παραχωρεί τη θέση της στη γραμμικότητα. Η ανακύκληση υποχωρεί ενώπιον της εξέλιξης. Η ανάγκη υποκαθίσταται από την ελευθερία. Ο φυσικός νόμος αντικαθίσταται από την ανθρώπινη βούληση. Ο άνθρωπος δεν μετέχει πλέον στη φύση, αλλά κατέχει τη φύση. Δεν υποτάσσεται στη φύση, παρόλο που ακόμα εντάσσεται σε αυτήν.

Αυτή η αντίσταση του ανθρώπου δηλώνεται ως παρέμβασή του στη φύση —κι αυτό λέγεται ιστορία. Κάθε παρέμβαση του ανθρώπου στη φύση γεννά την ιστορία. Εάν στη φύση δικαιώνεται η ισχύς («το μεγάλο ψάρι τρώει το μικρό», «ο θάνατός σου η ζωή μου», «*homo hominī lupus et non deus*»), τότε στην κοινωνία ισχύει το δίκαιο και μάλιστα δικαιώνεται ο ασθενέστερος που τυγχάνει να είναι ο αδικημένος.

Εάν στον πολυθεϊσμό κυριαρχεί η φύση, στον μονοθεϊσμό πρωτανεύει η ιστορία με την έννοια της ελεύθερης και αυτοπρόσωπης πρωτοβουλιακής παρέμβασης του ανθρώπου μέσα στη φύση, ιδιαίτερα πάνω στη φύση. Επίγειο πρότυπο της ελευθερίας της βούλησης είναι ο άνθρωπος και επουράνιο αντίστοιχο είναι ο Θεός. Αυτός ο Θεός είναι Ένας και Μοναδικός, παραμένοντας αποκλειστικός έναντι όλων των άλλων θεοτήτων που βίαια εξοντώνονται («Εγώ εἰμι Κύριος ὁ Θεός σου, οὐκ ἔσονται σοὶ θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ»).

Ο Θεός του μονοθεϊσμού είναι αρσενικός κατά το φύλο και όχι, βέβαια, θηλυκός. Επιπλέον, παραμένει πατρικός στη λειτουργία και όχι άλλο πια μητρικός. Ο πατρικός Θεός με πατριαρχική λειτουργία εκλαμβάνεται ως φαλλικός στην τριπλή συμβολοποίηση του σκήπτρου του κράτους, του ξίφους της εξουσίας και της γραφίδας του ιερατείου, που υποκαθιστούν τη μήτρα της μητέρας. Ο μονοθεϊστικός Θεός είναι γραμμικός και όχι κυκλικός, κυβικός και όχι σφαιρικός, ουράνιος και όχι γήινος κ.ο.κ.

Ο χρόνος του μονοθεϊσμού δεν είναι κυκλικός, αλλά γραμμικός με ευθύγραμμη φορά, και ακόμη μη αντιστρεπτός με αρχή, μέση και τέλος. Αρχή είναι η Δημιουργία του Κόσμου από τον Έναν και Μοναδικό Θεό («Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν» Γεν. 1, 1 – «Πιστεύω εἰς ἓνα Θεόν, Πατέρα, Παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς»). Μέση είναι η εμφάνιση του Μεσσία στον ιουδαϊσμό, του Ιησού Χριστού, Υιού και Λόγου του Θεού στον χριστιανισμό ή του Προφήτη στο Ισλάμ για τη σωτηρία του ανθρώπου.

Το τέλος είναι η Κρίση του κόσμου από τον Θεό με τη Δευτέρα Παρουσία του Χριστού και την έλευση της Βασιλείας του Θεού, σύμφωνα με τη χριστιανική εκδοχή. Ο γραμμικός χρόνος κινείται ευθύγραμμα, χωρίς αναστροφή, με σταθερή και απαρέγκλιτη φορά από το παρελθόν προς το μέλλον, χωρίς καμιά δυνατότητα επιστροφής, ανακύκλησης ή επανάληψης.

Οι τρόποι υπάρξεως του χρόνου —παρελθόν, παρόν και μέλλον— διαφοροποιούνται ριζικά, ποιοτικά και ουσιαστικά, δηλαδή οντολογικά. Το παρελθόν είναι γνωστό, αλλά μένει απaráλλακτο. Το παρόν είναι γνωστό και μεταβλητό, αλλά ισχύει φευγαλέα ως απειροελάχιστο κι απροσδιόριστο διάλειμμα μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος. Το μέλλον είναι άγνωστο, αλλά παραμένει μεταλλάξιμο, επιδεκτικό αλλαγής και μάλιστα πλήρες καινοτομίας.

Εκείνη η διάσταση του χρόνου που προκρίνεται από τον μονοθεϊσμό είναι το μέλλον, καθότι η ελπίδα για ένα καλύτερο αύριο (η αποκαλυπτική προσδοκία της «καινής Ιερουσαλήμ», της «καινής γης» και του «καινού ουρανού») τοποθετείται μελλοντικά, καθώς, επίσης, η επανεμφάνιση του Δημιουργού Θεού ως κριτή του σύμπαντος ανή-

κει στο μέλλον και ιδιαίτερα στο τέλος του τέλους του χρόνου, που ονομάζεται τα «έσχατα», οι «έσχατοι χρόνοι». Επειδή η ιδιαίτερη έμφαση του μονοθεϊσμού είναι στα έσχατα, γι' αυτό το κοσμοειδωλό του αποκαλείται εσχατολογική οντολογία¹⁴—με την έννοια ότι η αλήθεια των όντων (οντολογία) αποκαλύπτεται στο τέλος του χρόνου και στα έσχατα της ιστορίας (εσχατολογία).

Εάν ο πολυθεϊσμός θεμελιώνεται στη φύση και προωθεί την ενδοκοσμικότητα και τη φυσικότητα, γι' αυτό το κοσμοειδωλό του αποκαλείται κοσμολογική οντολογία, τότε ο μονοθεϊσμός υπερβαίνει τη φύση, προκρίνει την ιστορία,¹⁵ προτάσσει τα έσχατα, γι' αυτό επονομάζεται εσχατολογική οντολογία, με αποτέλεσμα να επινοεί την υπερφυσικότητα, δηλαδή την υπέρβαση της φύσης. Κατ' αυτόν τον τρόπο, καθιερώνει την υπερβατικότητα με συνέπειες αμφίσημες, θετικές όσο και αρνητικές.

Η θετική συνεισφορά του μονοθεϊσμού με την εσχατολογική οντολογία είναι η καταξίωση της ελευθερίας, η πρόταξη της ιστορίας, η προβολή του ανθρώπου απέναντι στη φύση, η προτίμηση της βούλησης αντί της ανθρώπινης φύσης και η καθιέρωση της αυτονομίας ως αυτοπροσδιορισμού του υποκειμένου απέναντι σε οποιοδήποτε καταναγκασμό της μοίρας ή του νόμου, φυσικού και θετικού εξίσου.

Η εμπειρία της Εξόδου από τη γη της δουλείας στη γη της ελευθερίας («Εγώ ειμι Κύριος ὁ Θεός σου, ὅστις ἐξήγαγόν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου, ἐξ οἴκου δουλείας» Εξ 20, 2) είναι το αρχαιότερο επαναστατικό πρόταγμα που καθιερώνεται πλέον θεολογικά δια μέσου των αιώνων.

Η Αγία Γραφή, τόσο στην παλαιοδιαθηκική εκδοχή της Εβραϊκής Βίβλου όσο και στη χριστιανική μορφή της Καινής Διαθήκης, όπως άλλωστε και στο μουσουλμανικό Κοράνι, είναι ο κώδικας των τριών μονοθεϊσμών που έλκουν την καταγωγή τους από τον κοινό γενάρχη τους, τον πατριάρχη Αβραάμ, ο οποίος εγκαταλείπει την πατρογονική γη για να περιπλανηθεί και να διασπαρεί στη μεσογειακή οικουμένη κατόπιν θείας εντολής.

Η ανθρώπινη πρωτοβουλία της ελεύθερης βούλησης καταξιώνε-

ται θεολογικά με την πίστη στην ύπαρξη Ενός και Μοναδικού Θεού Πατέρα που τέμνει τη φύση εγκάρσια ορίζοντας την αλήθεια και χωρίζοντας τα όντα. Ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται τον εαυτό του «κατ' εικόνα» και «καθ' όμοίωσιν» ενός τέτοιου ανδροκρατικού και πατριαρχικού Θεού.

Η πίστη σε αυτόν τον Θεό είναι η αιώρηση ανάμεσα στη θεϊκή υπόσχεση, την «επαγγελία» Του προς τον άνθρωπο που δίνεται στο παρελθόν, και στην εκπλήρωση της υπόσχεσής Του, την «πλήρωσιν», η οποία συμβαίνει στο μέλλον. Ο πιστός του μονοθεϊσμού βιώνει στο παρόν τη δυναμική ένταση μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος, ζει ανάμεσα στο «οὐκέτι» (όχι πια) του χθες και στο «οὐπω» (όχι ακόμα) του αύριο.

Σύμφωνα με έναν ρηξικέλευθο, περίπου αιωνόβιο, γερμανοεβραίο νεομαρξιστή φιλόσοφο του 20ού αιώνα, τον Ερνστ Μπλοχ, «ο Θεός δεν υπάρχει ακόμα», διότι η ύπαρξή Του ανήκει στο μέλλον κι όχι στο παρελθόν, κι έτσι η έμφαση δεν δίνεται στο ερώτημα «υπάρχει ή δεν υπάρχει Θεός;», αλλά στο κρίσιμο επίρρημα «ακόμα».

Αυτό σημαίνει ότι ο χρόνος κρίνει την αλήθεια, τα έσχατα ορίζουν τα όντα (εσχατολογική οντολογία) και ο ευθύγραμμος, μη αντιστρεπτός χρόνος αποκαλύπτεται ως ο ορίζοντας της πραγματικότητας. Εάν για τον πολυθεϊσμό το παρόν είναι αέναο και αιώνιο, ως ο μοναδικός χρόνος της αλήθειας, τότε για τον μονοθεϊσμό η αλήθεια είναι στα έσχατα, δηλαδή στο μεταϊστορικό τέλος της ιστορίας, στο τέλος του τέλους, στο ακροτελεύτιο σημείο του χρόνου.

Η αρνητική παρενέργεια του μονοθεϊσμού με τον γραμμικό χρόνο είναι η καθιέρωση της υπερβατικότητας. Η υπέρβαση της φύσης στο όνομα της ιστορίας, η τροπή της ανάγκης σε ελευθερία και η μετατροπή της κλειστότητας σε ανοικτότητα, χάρη στην αντικατάσταση της κυκλικότητας από τη γραμμικότητα, ενέχουν τον κίνδυνο να διολισθήσει κάποιος στην άρνηση της φύσης.

Με αυτόν τον τρόπο, όμως, η υπερφυσικότητα καθίσταται αντιφυσικότητα. Η υπερβατικότητα μπορεί να οδηγήσει σε άρνηση της ενδοκοσμικότητας. Η παρέμβαση του ανθρώπου στη φύση ενδέχεται να επιφέρει την καταστροφή της φύσης, όπως δηλώνεται με την

οικολογία και το περιβαλλοντικό πρόβλημα.¹⁶

Στο όνομα της ελευθερίας διαπράττονται εγκλήματα και για τη χειραφέτηση του ανθρώπου επισυμβαίνουν καταστροφές μέσα στην ιστορία. Ο μονοθεϊσμός εγκალείται για την καταστροφή του φυσικού περιβάλλοντος (οικολογία) και για τη χειραγώγηση της ανθρώπινης φύσης (ψυχανάλυση).

Η άσκηση βίας στην εξωτερική φύση οικολογικά και στην εσωτερική φύση του ανθρώπου δια μέσου του πολιτισμού κοστίζει στον ψυχιισμό.¹⁷ Το σχεδόν αγεφύρωτο χάσμα φύσης και πολιτισμού ή *natura* και *cultura*, που επέφερε ο μονοθεϊσμός, δημιουργεί ένα τραύμα στον ανθρώπινο ψυχιισμό που καλείται να θεραπεύσει η ψυχανάλυση στον 20ό αιώνα.

Παρά την υπερβολή που συχνά παρατηρείται στην κατά καιρούς εξασκούμενη σε βάρος του μονοθεϊσμού κριτική, οφείλουμε να ομολογήσουμε ότι αυτή η κριτική, στη σοβαρή εκδοχή της και στις κορυφαίες εκφάνσεις της, είναι δικαιολογημένη. Οι όποιες και όσες ακρότητες ή υπερβολές που παρατηρούνται είναι απολύτως κατανοητές και ανθρωπίνως αναπόφευκτες άλλωστε. Η κριτική,¹⁸ στη θρησκεία γενικότερα και στον μονοθεϊσμό ειδικότερα, είναι το λίπασμα της αλήθειας που πρέπει να λειτουργεί ως η λυδία λίθος της αυθεντικότητας που οι μονοθεϊστικές παραδόσεις επικαλούνται για τον εαυτό τους.

Η γραμμικότητα του χρόνου και η εσχολογία συνεπάγονται σωτηριολογικές προσδοκίες και επαναστατικά προτάγματα που είναι εξ ορισμού αιμοσταγή. Γι' αυτό κατηγορείται ο μονοθεϊσμός ότι, με τη μη αντιστρεπτή γραμμικότητα της χρονικότητάς του, προξένησε εκατόμβες ανθρωποθυσιών σε αδιέξοδες απελευθερωτικές απόπειρες επαναστάσεων, που εκκοσμίκευσαν¹⁹ τη μονοθεϊστική κληρονομιά της πατριαρχικής και πολεμικής παράδοσης για την έξοδο από τη γη της δουλείας και την είσοδο (εισβολή;) στη γη της επαγγελίας δια μέσου μιας πορείας στην έρημο.²⁰

Το τίμημα της ανοικτότητας είναι αβάσταχτο και ο φόρος αίματος που έχει καταβληθεί, εξαιτίας της γραμμικότητας του χρόνου, στο όνομα ενός εσχολογικού οράματος σωτηρίας κρίνεται δυσανάλογα βαρύς.

Δεν είναι ποτέ δυνατόν να αποφανθούμε, με τιμιότητα και βάζοντας το χέρι στην καρδιά, ποια από τις δύο αντιλήψεις περί χρόνου, η κυκλική ή η γραμμική, είναι η αυθεντικότερη. Ο βασικός λόγος είναι ότι το ύπατο διακύβευμα δεν είναι ούτε η θρησκεία ούτε ο χρόνος, αλλά η φύση και η σχέση του ανθρώπου με αυτήν.

Ο άνθρωπος μετέχει στη φύση ή την κατέχει; Παρόλο που συμβαίνει το πρώτο, ο άνθρωπος, ως το ον που γνωρίζει να λέει «όχι», σύμφωνα με τον φιλόσοφο Μαξ Σέλερ,²¹ επιθυμεί το δεύτερο. Το χάσμα ανάμεσα στην πραγματικότητα της μετοχής στη φύση και στην επιθυμία της κατοχής της φύσης επιμένει να υπάρχει, διατηρώντας την απόσταση μεταξύ ενδοκοσμικότητας και υπερβατικότητας.

Δύο μαρτυρίες Βρετανών στοχαστών του 20ού αιώνα είναι ενδεικτικές. Ο φιλόσοφος και μαθηματικός Μπέρντραντ Ράσσελ (1872-1970) δήλωσε σε ένα δοκίμιό του το 1899 τη διπλή ανταρσία του ενάντια στον ιδεαλισμό και στον μονοθεϊσμό: «Κάθε εμπειρία είναι εμπειρία της θεότητας. Αλλά αφού κάθε εμπειρία συμβαίνει εντός του χρόνου και η θεότητα είναι εκτός χρόνου, τότε πια καμιά εμπειρία δεν μπορεί να είναι εμπειρία της θεότητας»²².

Ο συμπατριώτης του ποιητής Τ. Σ. Έλιοτ έγραφε: «Τότε ήρθε, σε μια στιγμή από πριν καθορισμένη, / στιγμή εν χρόνω και του χρόνου / Στιγμή όχι εκτός χρόνου, αλλ' εν χρόνω, σ' ό,τι / καλούμε ιστορία: διατέμνοντας, διχοτομώντας / του κόσμου τον χρόνο ... / ... χωρίς το νόημα δεν υπάρχει χρόνος κι αυτή η στιγμή του / χρόνου έδωσε το νόημα».

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Μάριος Μπέγζος, επ., *Θρησκευολογικό Λεξικό* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2000). Μάριος Μπέγζος, *Φαινομενολογία της Θρησκείας* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1995). Μάριος Μπέγζος, *Εισαγωγή στη Θρησκευολογία* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2006).
2. Σάββας Αγουρίδης, *Ιστορία της Θρησκείας του Ισραήλ* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1995). Στέφανος Ροζάνης, επ., *Ο Σύγχρονος Ιουδαϊσμός* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1995).
3. Θεόδωρος Κοντιδής, επ., *Ο Καθολικισμός* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2000).

- Μπέζος, *Εισαγωγή στη Θρησκευολογία*, 101-124. Χρήστος Νάσιος, *Ο Μυστικισμός του Δυτικού Χριστιανισμού* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2000).
4. Γεράσιμος Μακρής, *Ισλάμ. Πεποιθήσεις, πρακτικές και τάσεις* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2004). G. P. Makris, *Islam in the Middle East. A Living Tradition* (Oxford: Blackwell, 2007).
5. Μπέζος, *Φαινομενολογία της Θρησκείας*, 205-222. Θεμελιώδεις θεωρήσεις παρέχονται από τον Μιρτσέα Ελιάντε (1907-1986), που δικαίως θεωρείται ως ο μεγαλύτερος θρησκευολόγος της μεταπολεμικής εποχής. Βλ. κυρίως τα έργα του: Mircea Eliade, *Κόσμος και Ιστορία. Ο Μύθος της Αιώνιας Επιστροφής* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1999). Mircea Eliade, *Το Ιερό και το Βέβηλο* (Αθήνα: Αρσενίδης, 2002).
6. Philippe Borgeaud, *Η Μητέρα των Θεών. Από την Κυβέλη στην Παρθένο Μαρία* (Αθήνα: Καρδαμίτσα, 2001). Πρβλ. Παναγή Λεκάτσα, *Η Μητριαρχία και η σύγκρουσή της με την Ελληνική Πατριαρχία* (Αθήνα: Καστανιώτης, 1977), καθώς, επίσης: Μ. Κέκκου, “Μητέρα Μεγάλη,” στο Μπέζος, *Θρησκευολογικό Λεξικό*, 383-387. Θ. Παραδέλλης, “Μητριαρχία,” στο Μπέζος, *Θρησκευολογικό Λεξικό*, 383-387.
7. Συνοπτική επισκόπηση της θρησκευολογικής θεώρησης του χρόνου βλ. στο συλλογικό έργο *Man and Time* (New York: 1973, 1957). Πρβλ. Μπέζος, *Φαινομενολογία της Θρησκείας*, 81-105. Mircea Eliade, *Traited’ Histoires Religions* (Paris: 1986, 1964), 326-343.
8. Πλάτων, *Φαίδων*, 103^E.
9. Αριστοτέλης, *Περί ουρανού* 279^A, 27.
10. Πλάτων, *Τίμαιος*, 37D.
11. Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 221B, 11.
12. Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 219B, 1.
13. Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 221B, 1.
14. Μάριος Μπέζος, *Διαλεκτική Φυσική και Εσχατολογική Θεολογία* (Αθήνα: 1985), 187-198.
15. Charles Norris Cochrane, *Christianity and Classical Culture* (London: Liberty Fund, 1974, 1940), 456-515, ιδ. σελ. 456 “But the divergence between Christianity and Classicism was in no respect more conspicuously or emphatically displayed than with regard to history; in a very real sense indeed it marked the crux of the issue between the two”. Πρβλ. Ιωάννης Ζηζιούλας, *Ελληνισμός και Χριστιανισμός* (Αθήνα: Αποστολική Διακονία, 2003).
16. Για τη συνενοχή του μονοθεϊσμού στην εκκόλαψη του οικολογικού προβλήματος βλ. Lynn White, “The Historical Roots of our Ecological Crisis,” *Science* 155 (1967): 1203-1207. Lynn White, *Machina ex Deo. Essays in the Dynamism of Western Culture* (London: MIT Press, 1968), 75-94. Φώτης Τερζάκης, *Μελέτες για το Ιερό* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1997). Φώτης Τερζάκης, *Αποσπάσματα μιας Φιλοσοφίας της Φύσης* (Αθήνα: Futura, 2003). Συζήτηση για το συγκεκριμένο σημείο διαλαμβάνεται στα έργα των: Ιωάννης Ζηζιούλας, *Η Κτίση ως Ευχαριστία. Θεολογική προσέγγιση στο πρόβλημα της οικολογίας* (Αθήνα: Ακρίτας, 1992). Μάριος Μπέζος, *Νεοελληνική Φιλοσοφία της Θρησκείας* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1998).

Νίκος Νησιώτης, *Από την Ύπαρξη στη Συνύπαρξη. Κοινωνία, τεχνολογία, θρησκεία* (Αθήνα: Μαΐστρος, 2004).

17. Για την ψυχαναλυτική επιβάρυνση του μονοθεϊσμού βλ. Σίγκμουντ Φρόντ, *Το-τέμ και Ταμπού* (Αθήνα: Επίκουρος, 1978). Σίγκμουντ Φρόντ, *Ο Πολιτισμός Πηγής Δυστυχίας* (Αθήνα: Επίκουρος, 1994). Σίγκμουντ Φρόντ, *Ο Άνδρας Μωυσής και η Μονοθεϊστική Θρησκεία* (Αθήνα: Επίκουρος, 1997). Πρβλ. Ίββιν Γιάλομ, *Θρησκεία και Ψυχιατρική* (Αθήνα: Άγρα, 2003). Τζούλια Κρίστεβα, *Στην αρχή ήταν η αγάπη. Ψυχανάλυση και πίστη* (Αθήνα: Άγρα, 1988). Θάνος Λίποβατς, *Το Όνομα του Πατέρα και η Δυσφορία μέσα στον Πολιτισμό* (Αθήνα: Πόλις, 2007).

Φρανσουάζ Ντολτό, *Τα Ευαγγέλια και η Πίστη* (Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 2002). Φώτης Τερζάκης, “Ψυχανάλυση, ψυχαναλυτική κριτική της θρησκείας,” στο Μπέγζος, *Θρησκευσιολογικό Λεξικό*, 584-589. Συζήτηση πάνω σε αυτό ειδικά το θέμα βλ. Νικόλαος Λουδοβίκος, *Ψυχανάλυση και Ορθόδοξη Θεολογία* (Αθήνα: Αρμός, 2003).

18. Ζωρζ Μινοιά, *Η Ιστορία της Αθεΐας* (Αθήνα: Νάρκισσος, 2007). Συζήτηση γι’ αυτό το σημείο βλ. στο Μπέγζος, *Φαινομενολογία της Θρησκείας*, 149-183. Απαράμιλλα παραμένουν τα κλασικά στο είδος τους πηγαία κείμενα: Φρίντριχ Νίτσε, *Ο Αντίχριστος* (Αθήνα: Ιδεόγραμμα, 2007) και Ντ. Α. Ντε Σαντ, *Διάλογος Ιερωμένων και Ετοιμοθανάτου* (Αθήνα: Futura, 2007).

19. Μάριος Μπέγζος, *Αμφίσημη Εκκοσμίκευση* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2002).

20. Ρετζίνα Σβαρτς, *Βία και Μονοθεϊσμός* (Αθήνα: Φιλίστωρ, 2000). Πρβλ. Ρενέ Ζιράρ, *Το Εξίλασθηρο Θύμα. Η Βία και το Ιερό* (Αθήνα: Εξάντας, 1991). Ρενέ Ζιράρ, *Η Αρχαία Οδός των Ασεβών* (Αθήνα: Εξάντας, 1991). Ρενέ Ζιράρ, *Κεκρυμμένα από καταβολής* (Αθήνα: Χριστάκης, 1994). Ρενέ Ζιράρ, *Εθεώρουν τον Σατανάν ως αστρα-πήν* (Αθήνα: Εξάντας, 2002). Ζαν Ντανιέλ, *Ο Θεός είναι φανατικός* (Αθήνα: Πόλις, 1998). Ελί Μπαρναβί, *Φονικές Θρησκείες* (Αθήνα: Πόλις, 2007). Μισέλ Ονφρέ, *Πραγματεία περί Αθεολογίας* (Αθήνα: Εξάντας, 2006).

Συζήτηση επί του θέματος βλ. Μάριος Μπέγζος, *Δοκίμια Ψυχολογίας της Θρησκείας* (Αθήνα: Εξάντας, 2004). Μάριος Μπέγζος, *Θεοκρατία ή Δημοκρατία; Μελέτες Κοινωνιολογίας της Θρησκείας* (Αθήνα: Γρηγόρη, 2005). Νησιώτης, *Από την Ύπαρξη στη Συνύπαρξη*.

21. Μαξ Σέλερ, *Η θέση του ανθρώπου στον κόσμο* (Αθήνα: 1989), 98-99: «Ο άνθρωπος είναι το ον που μπορεί να λείει όχν».

22. Bertrand Russell, *Why I am not a Christian* (London: Touchstone, 1977, 1957), 79.