



**Σχολή Ανθρωπιστικών Επιστημών
Τμήμα Παραστατικών Τεχνών**

**Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία
*Το κακό στον Σοφοκλή και τον Μέγα Βασίλειο***

**Νικόλαος Λεβαντής
Α.Μ.: 534549**

**Επιβλέπων καθηγητής: Λαμπρινός Πλατυπόδης
Συνεπιβλέπων καθηγητής: Ανδρέας Μαρκαντωνάτος**

Πάτρα, Ιούνιος 2026

Η παρούσα εργασία αποτελεί πνευματική ιδιοκτησία του Νικόλαου Λεβαντή που την εκπόνησε. Στο πλαίσιο της πολιτικής ανοικτής πρόσβασης ο/η συγγραφέας/δημιουργός εκχωρεί στο ΕΑΠ, μη αποκλειστική άδεια χρήσης του δικαιώματος αναπαραγωγής, προσαρμογής, δημόσιου δανεισμού, παρουσίας στο κοινό και ψηφιακής διάχυσής τους διεθνώς, σε ηλεκτρονική μορφή και σε οποιοδήποτε μέσο, για διδακτικούς και ερευνητικούς σκοπούς, άνευ ανταλλάγματος και για όλον τον χρόνο διάρκειας των δικαιωμάτων πνευματικής ιδιοκτησίας. Η ανοικτή πρόσβαση στο πλήρες κείμενο για μελέτη και ανάγνωση δεν σημαίνει καθ' οιονδήποτε τρόπο παραχώρηση δικαιωμάτων διανοητικής ιδιοκτησίας του/της συγγραφέα/δημιουργού ούτε επιτρέπει την αναπαραγωγή, αναδημοσίευση, αντιγραφή, αποθήκευση, πώληση, εμπορική χρήση, μετάδοση, διανομή, έκδοση, εκτέλεση, «μεταφόρτωση» (downloading), «ανάρτηση» (uploading), μετάφραση, τροποποίηση με οποιονδήποτε τρόπο, τμηματικά ή περιληπτικά της εργασίας, χωρίς τη ρητή προηγούμενη έγγραφη συναίνεση του συγγραφέα/δημιουργού. Ο συγγραφέας/δημιουργός διατηρεί το σύνολο των ηθικών και περιουσιακών του δικαιωμάτων.

Ευχαριστίες

Με την περάτωση της παρούσας διπλωματικής εργασίας, αισθάνομαι την ανάγκη να εκφράσω την ειλικρινή μου ευγνωμοσύνη σε όσους συνέβαλαν ουσιαστικά στην ολοκλήρωσή της.

Πρωτίστως, οφείλω θερμές ευχαριστίες στον επιβλέποντα καθηγητή μου, κ. Λαμπρινό Πλατυπόδη. Η επιστημονική του καθοδήγηση, το ακαδημαϊκό του ήθος και η βαθιά γνώση του αντικειμένου υπήρξαν στοιχεία καθοριστικά για τη διαμόρφωση του τελικού αποτελέσματος. Οι καίριες υποδείξεις και η βιβλιογραφική του αρωγή, σε συνδυασμό με τον παραγωγικό, αναστοχαστικό διάλογο που αναπτύχθηκε μεταξύ μας, αποτέλεσαν τον ασφαλέστερο οδοδείκτη, προκειμένου να προσεγγίσω τις φιλοσοφικές και θεολογικές προεκτάσεις του θέματος με τη δέουσα ερμηνευτική αυστηρότητα.

Ολόθερμες ευχαριστίες απευθύνω, προσέτι, στον Διευθυντή του Μεταπτυχιακού Προγράμματος Σπουδών, κ. Ανδρέα Μαρκαντωνάτο, τόσο για τη διαρκή του αρωγή όσο και για την άρτια οργάνωση του προγράμματος. Ομοίως, ευχαριστώ ειλικρινά το σύνολο των διδασκόντων του μεταπτυχιακού κύκλου για τις πολύτιμες γνώσεις που μου μεταλαμπάδευσαν, διευρύνοντας ουσιωδώς τους πνευματικούς και ερευνητικούς μου ορίζοντες.

Περίληψη

Η παρούσα μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία διερευνά τη φιλοσοφική και θεολογική μετάβαση από το ντετερμινιστικό κοσμοείδωλο της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας προς τον ανοιχτό, λυτρωτικό ορίζοντα της ορθόδοξης χριστιανικής σωτηριολογίας. Ειδικότερα, εξετάζει συγκριτικά την έννοια του κακού, του πόνου και της ελεύθερης βούλησης, καταπώς αυτή αναφύεται μέσα από δύο έργα του Σοφοκλή, τον *Οιδίποδα Τύραννο* και τον *Οιδίποδα ἐπὶ Κολωνῷ* – στα οποία περιορίζουμε την εν λόγω μελέτη – και τη διδασκαλία του Μεγάλου Βασιλείου.

Στο αρχαιοελληνικό τραγικό σύμπαν, το κακό διαθέτει ισχυρή, αντικειμενική υπόσταση και λειτουργεί ως μια τυφλή, αδήριτη συμπαντική νομοτέλεια. Ο τραγικός ήρωας, όπως ο Οιδίπους, αποτελεί έρμαιο μιας ζοφερής θεϊκής βούλησης, αποστερούμενος ουσιαστικού αυτεξουσίου απέναντι στο προδιαγεγραμμένο πεπρωμένο του. Σε αυτό το πλαίσιο, το κακό είναι άφευκτο και σύμφυτο με την ανθρώπινη φύση.

Ακόμη και η διανοητική επίγνωση της αλήθειας – η τραγική «αναγνώριση» – δεν οδηγεί στη λύτρωση, αλλά σε πνευματική και σωματική συντριβή του υποκειμένου, τιμωρώντας τη γνωσιολογική του αλαζονεία να δαμάσει το πεπρωμένο. Επιπλέον, ο σωματικός πόνος στερείται παντελώς παιδαγωγικού σκοπού, λειτουργώντας αποκλειστικά ως το ύστατο πεδίο όπου η ειμαρμένη επιβάλλει την απόλυτη και καταστροφική της δεσποτεία.

Αντιθέτως, η διδασκαλία του Μεγάλου Βασιλείου απαλλάσσει τον Θεό από την ευθύνη του κακού, ορίζοντας το αποκλειστικώς ως παρασιτική στέρηση του αγαθού που προκύπτει από τη σφαλερή άσκηση του ανθρώπινου αυτεξουσίου. Σε αυτή τη χριστιανική οντολογία, ο πόνος δεν αποτελεί εκδικητική τιμωρία, αλλά παραχωρείται από τη θεία πρόνοια ως «θεραπευτικό φάρμακο» για την πνευματική ωρίμανση και θέωση, μετατρέποντας το σώμα σε ενεργό όργανο άσκησης και τον νου – διά της δημιουργικής «επίνοιας» – σε φορέα ελεύθερης κοινωνίας με τον Δημιουργό Θεό.

Εν κατακλείδι, η μελέτη καταδεικνύει την οντολογική ρήξη μεταξύ των δύο αυτών κόσμων. Εκεί που ο Σοφοκλής περιχαράκωνει τον άνθρωπο σε ένα περικλειστο σύστημα τραγικής απόγνωσης και ατελέσφορης σωματικής συντριβής, η χριστιανική θεώρηση του Μεγάλου Βασιλείου μεταποιεί τον πόνο σε οδό λύτρωσης, καθιστώντας τον άνθρωπο ελεύθερο συνεργό του Θεού και αποκλειστικό πλάστη του δικού του ηθικού πεπρωμένου.

Λέξεις-κλειδιά: Σοφοκλής, Μέγας Βασίλειος, Οιδίπους, ειμαρμένη, αυτεξούσιο, πόνος, κακό, επίνοια, γνωσιολογία, θέωση.

Abstract

This master's thesis investigates the philosophical and theological shift from the deterministic fatalism found in ancient Greek tragedy to the hopeful, redemptive framework of Orthodox Christian soteriology. By focusing on Sophocles' *Oedipus Rex* and *Oedipus at Colonus* alongside the writings of Basil the Great, this study compares how each tradition interprets the nature of evil, the experience of suffering, and the capacity for human agency.

In the tragic worldview of Sophocles, evil is an objective, unavoidable force, a blind necessity that governs the cosmos. Characters like Oedipus are portrayed as subjects trapped under the weight of divine decrees, possessing little to no genuine autonomy against their pre-ordained ends. In this framework, evil is an inherent part of the human condition. When the hero finally experiences "recognition" the moment of tragic insight it brings no salvation. Instead, it serves only to shatter the individual, punishing the hubris of a human attempting to challenge the gods. Similarly, suffering in these plays is purely destructive; it has no higher purpose and serves only as a blunt instrument for fate to assert its control.

In contrast, Basil the Great offers a radical departure by stripping God of any culpability for evil. He characterizes evil not as a substance, but as a "parasitic" lack of goodness caused by the misuse of human free will. Within this Christian ontological framework, suffering is reinterpreted: rather than a vindictive sentence, it is viewed as a "therapeutic medicine" intended to foster spiritual growth and eventual deification. Through this lens, the body becomes a tool for ascetic discipline, and the mind utilizing creative "epinoia" becomes a vehicle for authentic communion with the Creator.

Ultimately, this research highlights an ontological divide between these two perspectives. While Sophocles traps the individual in a closed system of despair where physical suffering leads only to ruin, Basil the Great reframes pain as a transformative path. The Christian view elevates the human person from a passive victim of fate to an active participant with God, ultimately granting individuals the agency to shape their own moral destiny.

Keywords: Sophocles, Basil the Great, Oedipus, destiny, free will, pain, evil, epinoia, epistemology, deification.

Περιεχόμενα

1.	Εισαγωγή.....	2
2.	Η τραγική άγνοια και το άφευκτο κακό στον Σοφοκλή.....	5
3.	Το κακό και το αυτεξούσιο στον Μέγα Βασίλειο.....	15
4.	Το συντετριμμένο σώμα στην τραγωδία: η αναίτια διάσταση του πόνου.....	25
5.	Το πάσχον σώμα στον Χριστιανισμό.....	35
6.	Το γνωσιολογικό πρόβλημα	
6.1	Η γνωσιολογική ύβρις από τον Οιδίποδα στον Ευνόμιο.....	47
6.2	Ο νους ως δυναμικό εργαστήριο και η υπέρβαση του τραγικού ανθρωπομορφισμού.....	52
6.3	Το όριο της γνώσης.....	58
7.	Συμπεράσματα	65
	Βιβλιογραφικές αναφορές.....	68

1. Εισαγωγή

Το αίνιγμα του κακού, η γενεαλογία της οδύνης και η εναγώνια αναζήτηση της ανθρωπίνης ελευθερίας αποτελούν τους διαχρονικούς άξονες γύρω από τους οποίους περιστρέφεται η φιλοσοφική και θεολογική διανόηση. Η παρούσα εργασία επιχειρεί να ιχνηλατήσει την οντολογική ρήξη και τη βαθύτατη πνευματική μετάβαση από το αδιάβατο, ντετερμινιστικό κοσμοείδωλο της αρχαίας τραγωδίας προς τον ανέσπερο ορίζοντα μιας ελευθερίας που πηγάζει από την κοινωνία του ανθρώπου με τον Δημιουργό του. Στο επίκεντρο της μελέτης τίθεται η διαλεκτική του πόνου και της ελεύθερης βούλησης, καταπώς αυτή αναβλαστάνει στα οριακά έργα του Σοφοκλή, *Οιδίπους Τύραννος* και *Οιδίπους επί Κολωνῷ*, σε μια γόνιμη αντιπαραβολή με την πατερική θεολογία του Μεγάλου Βασιλείου, αναζητώντας τα σημεία όπου η τραγική σιωπή συναντά ή, αντιθέτως, αποκλίνει από το φως της χριστιανικής αποκάλυψης.

Στο σύμπαν της αρχαίας τραγωδίας, όπως αυτό αποτυπώνεται στην ποίηση του Σοφοκλή, το κακό δεν αποτελεί απλή απουσία ή συμβεβηκός, αλλά διαθέτει μια ισχυρή, αντικειμενική υπόσταση. Λειτουργεί ως μια τυφλή και αδιαφιλονίκητη συμπαντική νομοτέλεια· μια «κοσμική μηχανή» χορδισμένη με τέτοια ακρίβεια, ώστε να οδηγεί τον θνητό στην αναπόφευκτη συντριβή του. Ο τραγικός ήρωας, με κορυφαίο πρότυπο τον Οιδίποδα, αναδεικνύεται σε έρμαιο μιας ζοφερής, απολέμητης θεϊκής βούλησης· δεσμώτης ενός πεπρωμένου που υφαίνεται πέρα από τον έλεγχο και τις επιλογές του. Η τραγική ειρωνεία κορυφώνεται όταν κάθε προσπάθεια του ήρωα να αναχαιτίσει τη μοίρα, έστω και με το όπλο της οξύνοιας του πνεύματος, λειτουργεί ως ο μοιραίος καταλύτης που επιταχύνει το πεπρωμένο του. Τοιουτοτρόπως, ο άνθρωπος περιπλέκεται στα ίδια του τα δίχτυα, μετατρέποντας τις πράξεις του σε αναγκαία σκαλοπάτια για την τελική του συντριβή, και καθιστώντας τον εαυτό του, εν αγνοία του, τον αρχιτέκτονα του δικού του ολέθρου.

Σημειωτέον πως στον σοφόκλειο κόσμο, ακόμη και η κατάκτηση της διανοητικής επίγνωσης – αυτή καθαυτή η τραγική «αναγνώριση» – δεν επιφυλάσσει καμία λύτρωση για τον ήρωα. Αντιθέτως, η αποκάλυψη του θεϊού σχεδίου επιφέρει τη φυσική και πνευματική του συντριβή, λειτουργώντας ως αμείλικτη τιμωρία για την έπαρση και την ψευδαίσθηση ότι ο άνθρωπος δύναται να καθυποτάξει το πεπρωμένο. Συνεπώς, η δικαιοσύνη της αρχαίας τραγωδίας λειτουργεί με έναν ψυχρό, ανταποδοτικό τρόπο, όπου το θείο – ενσαρκωμένο στο πρόσωπο του Απόλλωνα – δρα ως ο απόλυτος αρχιτέκτονας των ανθρώπινων συμφορών. Στο σύμπαν αυτό, ο σωματικός πόνος και η φυσική συντριβή τείνουν να αποστερούνται ενός άνωθεν παιδαγωγικού ή σωτηριολογικού νοήματος· το τραύμα του ήρωα δεν οδηγεί στην ηθική του

τελείωση υπό τη χριστιανική έννοια, αλλά συνιστά το ύστατο πεδίο επί του οποίου η ειμαρμένη εγγράσσει την αυτοτελή ηγεμονία της, υπηρετώντας εντέλει κυριότερα την αισθητική επιταγή για την κάθαρση των θεατών.

Αντιθέτως, η χριστιανική οντολογία, καταπώς αυτή διατυπώνεται εύλαμπρα μέσα από την πατερική σκέψη του Μεγάλου Βασιλείου, επιφέρει μια εκ θεμελίων ανατροπή. Το πρώτο και πλέον καθοριστικό βήμα αυτής της θεολογικής επανάστασης είναι ο ριζικός αποσυντονισμός της ευθύνης του Δημιουργού για την ύπαρξη του κακού. Ο Καισαρείας Ιεράρχης διδάσκει πως το κακό δεν διαθέτει οντολογική υπόσταση, ούτε συνιστά δημιουργημένη πραγματικότητα· ορίζεται αποκλειστικώς ως στέρηση του αγαθού, μια έκπτωση από τη φυσική τάξη που εκπηγάει από την εκούσια άσκηση του ανθρώπινου αυτεξουσίου. Στο χριστιανικό κοσμοείδωλο, ο άνθρωπος εξοπλίζεται με το ιερό δώρο της ελεύθερης προαίρεσης. Ακόμη και η παρουσία του κακού, στην προσωπική του διάσταση, δεν λειτουργεί ως αδήριτη ειμαρμένη που εξαναγκάζει σε πτώση, αλλά διαθέτει χαρακτήρα αυστηρώς προτρεπτικό, ευρισκόμενη σε πλήρη ανημποριά μπροστά στην ισχύ της ανθρώπινης βούλησης.

Μέσα από αυτό το καινοφανές χριστιανικό πρίσμα, το νόημα του πόνου και της ασθένειας μεταστοιχειώνεται πλήρως. Η οδύνη παύει να εκλαμβάνεται ως τυφλή, εκδικητική κατάδικη ή ως αναίτιο κοσμικό άγος που χρήζει απόκρυψης· αντιθέτως, παραχωρείται από τη θεία πρόνοια και λειτουργεί ως παιδαγωγική ιατρεία, αποβλέποντας στο πνευματικό μέστωμα και την ίαση της ψυχής. Ενώ στην τραγωδία το σώμα αποτελεί το παθητικό ερείπιο της μοίρας, στη σκέψη του Μεγάλου Βασιλείου αναδεικνύεται σε οργανικό εργαλείο και ιερό ναό, μέσω του οποίου ο άνθρωπος ασκείται πνευματικά. Ο πόνος, προσλαμβάνοντας πλέον εσχατολογική διάσταση, μετατρέπεται σε όχημα σωτηρίας, καθώς ο πιστός καλείται να συμπράξει – εν ελευθερία – με τον συμπάσχοντα Θεάνθρωπο για την υπέρβαση της φθοράς και την κατάκτηση της κατά χάριν θέωσης.

Προς πληρέστερη τεκμηρίωση αυτής της οντολογικής μετατόπισης, η παρούσα εργασία διαρθρώνεται σε διακριτούς άξονες μελέτης. Στο πρώτο μέρος, διερευνάται η τραγική «άγνοια» και η απόλυτη ισχύς του κακού στον Σοφοκλή. Προσέτι, εστιάζοντας στη συντριπτική δύναμη της ειμαρμένης, αναλύεται η τραγική ανικανότητα της ανθρώπινης διάνοιας να αναχαιτίσει το μοιραίο, καθώς και ο μηχανισμός της διπλής αιτιότητας που οδηγεί τον ήρωα στον όλεθρο. Εν συνεχεία, η έρευνα διεισδύει στη θεολογία του Μεγάλου Βασιλείου, αναδεικνύοντας τον τρόπο με τον οποίο το κακό αποστερείται οντολογικής υπόστασης. Εκεί, το ανθρώπινο αυτεξούσιο εξυψώνεται στον ακρογωνιαίο λίθο της ελευθερίας και της ευθύνης,

μεταποιώντας – υπό το πατερικό πρίσμα – τον κόσμο από σκηνή τραγικής οδύνης σε ένα ζωντανό «θεολογικό σχολείο».

Ακολουθως, αντιπαραβάλλεται η διαχείριση της σωματικής οδύνης. Από τη μία πλευρά εξετάζεται το σώμα στην αρχαία τραγωδία: μια υπόσταση συντετριμμένη, η οποία λειτουργεί ως αναίτιος φορέας μιας ανήλεης, αναδρομικής τιμωρίας, στερούμενη κάθε εσχατολογικής διεξόδου. Από την άλλη πλευρά, παρουσιάζεται το πάσχον σώμα στον χριστιανικό ορίζοντα, το οποίο – υπερβαίνοντας τον πλατωνικό δυϊσμό – καθίσταται το δυναμικό εργαστήριο της αρετής και συμμετέχει ενεργά στο λυτρωτικό πάθος του Χριστού, προσλαμβάνοντας έτσι μια καινή, οντολογική πληρότητα.

Εντέλει, η εργασία κορυφώνεται με την πραγμάτευση του γνωσιολογικού ζητήματος. Η γνωσιολογική «ύβρις» του Οιδίποδα αντιπαραβάλλεται εδώ με τον ακραίο θεολογικό ορθολογισμό του Ευνομίου, ο οποίος αποπειράθηκε να εγκλωβίσει την άκτιστη θεία ουσία στα ασφυκτικά όρια της ανθρώπινης λογικής. Ως απόκριση σε αυτό το αδιέξοδο, αναδεικνύεται η καππαδοκική έννοια της «επίνοιας»: ο Μέγας Βασίλειος διασώζει τον νου από την τύφλωση, προσφέροντας του τη δυνατότητα να λειτουργεί δημιουργικά. Μέσα από την αναλογική και αναγωγική θεωρία της κτίσης, ο νους δεν συνθλίβεται από το ακατάληπτο, αλλά εισέρχεται εκστατικά στον φωτοφόρο θείο «γνόφο», μετατρέποντας την οντολογική «εξαφάνιση» σε αιώνια θεωρία και αγαπητική κοινωνία με τον Θεό – απροσέγγιστο κατά την ουσία, αλλά μεθεκτό κατά τις ενέργειες.

Στο μεταίχμιο αυτών των δύο κοσμοθεωριών, η παρούσα έρευνα δεν ίσταται ως απλός παρατηρητής, αλλά επιχειρεί μια εμβριθή κατάδυση στην ίδια την ουσία της ανθρώπινης αγωνίας. Όσο το αρχαιοελληνικό δράμα περιχαράζει τα σύνορα της ύπαρξης μέσα από την απόγνωση ενός κλειστού συστήματος, η ορθόδοξη θεολογία έρχεται να διαρρήξει αυτά τα όρια. Μεταποιώντας τα ερείπια της θνητότητας σε πύλες που οδηγούν στην αφθαρσία, το πατερικό πνεύμα ανατάσσει το ανάστημα του ανθρώπου: τον απεγκλωβίζει από τη νομοτέλεια και τον καθιστά, με όρους ελευθερίας, συνεργό της ίδιας του της σωτηρίας.

2. Η τραγική άγνοια και το άφευκτο κακό στον Σοφοκλή

Ακουσίως ο τραγικός άνθρωπος τυγχάνει αναποδράστως έρμαιο μιας ζοφερής μεταβολής, την οποία συχνά παρουσιάζει ένας θεϊκός χρησμός ως προϊόν κοσμικής προβουλής και φιλοτέχνησης. Η ευάλωτη τραγική ανθρωπότητα είναι αδύνατο να αμυνθεί απέναντι στη μοίρα, όπως το φόβητρο των ανυψωμένων γρόνθων ως πρόταξη αντίστασης αποτυγχάνει να ανακόψει λέοντος ορμή. Ο άνθρωπος δεν είναι σε καμία περίπτωση κυρίαρχος και εξουσιαστής του εαυτού του, αλλά μάλλον παιχνίδι μιας αναπόφευκτης ροής πραγμάτων, την οποία πυροδοτεί μια ανώτερη αιτιότητα. Ο Σοφοκλής έχει απόλυτη επίγνωση αυτού του γεγονότος, δηλαδή της τραγικότητας της ύπαρξης και της μεταβλητότητας της ανθρώπινης φύσης,¹ με αποτέλεσμα οποιοδήποτε ηθικό μεγαλείο και κάθε επίγνωση του θανάτου να στέκονται ανεπαρκή μπροστά στη νομοτέλεια της μοίρας.

«Φιλότεχνη» τη μοίρα ουδέποτε θεωρεί ο Σοφοκλής, υπό την έννοια της τέρψης του θεού από τη δράση του κακού, αλλά με τη βεβαιότητα ότι η ίδια η συμπαντική τάξη το υφαίνει ως μια αναγκαία πραγματικότητα. Η θνητότητα γνωρίζει τη φθορά αμεταστρεφή και πάντοτε ανεύφρανη, τον θάνατο καρτερητό και τον πόνο ταχυφυή· γι' αυτόν τον λόγο ο κλασικός ελληνισμός αναβίβασε τη μοίρα σε θεότητα, αναγνωρίζοντας τον αναπόδραστο χαρακτήρα της, πλην σε αυτή καθαυτή την τραγική φύση του ανθρώπου ανευρίσκει την εξήγησή.² Επιπροσθέτως, σε καμία περίπτωση δεν εκλαμβάνει ο ποιητής το κακό ως κάτι που εισβάλλει ευθαρσώς και ατάκτως έξωθεν, αλλ' ως ένα ένδυμα της ειμαρμένης τεχνηέντως υφασμένο και αχώριστο της σάρκας, αν όχι την ίδια τη σάρκα. Η φονική αυτή περιβολή των ανθρώπινων δεινών καθίσταται σύμφυτη με τη φύση μας και είναι αδύνατον να αποβληθεί κατά βούληση. Τις σάρκες του ο Ηρακλής συναποσπούσε κατά την αποβολή του περιβλήματος, καθότι διαλογώς περιέφραζε τα πολύβογκα πλευρά του ο ανάρπαγος χιτώνας – «καὶ προσπτύσσεται πλευραῖσιν ἄρτίκολλος, ὥστε τέκτονος, χιτῶν ἅπαν κατ' ἄρθρον» (Σοφοκλής, *Τραχίνιαι*, στ. 767-769) [και του κολλά ο χιτώνας στα πλευρά του σφιχτά, καθώς σ' ἐν' ἄγαλμα, και σ' ὅλα τα μέλη του].³ Πλην όμως, όταν την απόληξη γοργά αντιλήφθηκε, τον θάνατο νωρίτερα αποζητούσε – «ἀλλ' ἄρον ἔξω, καὶ μάλιστα μὲν με θεὸς ἐνταῦθ' ὅπου με μή τις ὄψεται βροτῶν· εἰ δ' οἶκτον ἴσχεις, ἀλλά μ' ἔκ γε τῆσδε γῆς πόρθμευσον ὡς τάχιστα, μηδ' αὐτοῦ θάνω» (*Τραχίνιαι*, στ. 799-802) [σήκωσέ μ' απ' ἐδῶ και ἡ ρίζε μου ὅπου να μη μπορεί να με δει μάτι ἀνθρώπου

¹ Πλατυπόδης (2021) 110.

² Yannatos (1985) 6.

³ Στην παρούσα εργασία ὅλα τα μεταφρασμένα χωρία ἀπὸ την αρχαία ελληνική γραμματεία προέρχονται ἀπὸ τη μετάφραση του Ι. Ν. Γρυπάρη, ἐκτός εάν σημειώνεται διαφορετικά.

ή, αν δε βαστά η καρδιά σου, πέρασέ με έξω απ' αυτό καν το νησί, μian ώρα πιο γρήγορα, που εδώ να μην ποθάνω].

Η εν λόγω περιβολή, την οποία η μοίρα ως επιδέξια τεχνίτρια υφαίνει γύρω από τον άνθρωπο, είναι απόλυτα προσαρμοσμένη επάνω του και σύγχρονη με την ύπαρξη του. Ο άνθρωπος τελεί τραγικός εκ γενετής και τα έργα του είναι ειμαρτά. Ποια διαφυγή μπορεί να υπάρξει από τα δεινά, τη φθορά και τον πόνο; Πώς είναι δυνατόν να αποδράσει ο άνθρωπος από την ίδια του τη σάρκα; Ή οι χρυσοπλούμιστες περόνες μήπως διάνοιξαν οδό φυγής, καθώς τις οπές λογγεύσανε του πολύπαθου Οιδίποδα; Κατά συνέπεια, υπό αυτές τις συνθήκες, το κακό καθίσταται εγγενές στοιχείο της τραγικής φύσης και αναπόσπαστος συνοδοιπόρος του βίου, σε τέτοιο βαθμό ώστε η προσπάθεια της απόσπασής του να σημαίνει τον θάνατο του ενός και την τύφλωση του άλλου. Μερική σωματική κάκωση, αντί του οριστικού αυτού τέλους, επιλέγοντας ο Οιδίποδας, αποφευκτική τη μοίρα θεώρησε ασβολώνοντας τα μάτια. Τις αγκράφες βιαίως αποσπώντας από τα ενδύματα της Ιοκάστης – «ἀποσπᾶσας γὰρ εἰμάτων χρυσηλάτους περόνας ἀπ' αὐτῆς» (*Οἰδίπους Τύραννος*, στ. 1268-1269) [τραβάει με μιας απ' τα φορέματά της τις ολόχρυσες καρφίτσες], εκεί όπου την γενέτειρα και ομόκλινη ομού ήδη αιώνιος ύπνος κατέκλινε, και αφού από τον βρόχο το πτώμα πρώτα αποκρέμασε, αναίρεση της όρασης διαπειράται – μία αυτόβουλη κολόβωση των αισθήσεων – φοβούμενος το ζέσταμα της έλλαμψης, καθώς η πιστοποιίος αλήθεια βλαβεραυγώς ανθίσταται, τη στιγμή που επιβεβαιώνει με τον πλέον ακλόνητο τρόπο το τραγικό τέλος.

Ανώφελος ο άθλος και μάταιη η σύναξη των δυνάμεων απέναντι του αναπόδραστου της μοίρας. Το κακό αποτελεί σύμφυση οντολογική και ποτέ επίκτητο συμβεβηκός. Καταπώς το βασιλοπαίδι του Λαΐου αποδείχτηκε ανήμπορο να χωρίσει τον εαυτό του από την τραγική αλήθεια, πρόδηλο καθίσταται τι προσμένει τον τραγικό άνθρωπο που επαναστατεί κατά της μοίρας: αυτοακρωτηριασμός και αποστροφή προς την ίδια του την ύπαρξη.

Ως προσάρτημα νόησε ο Ηρακλής και εξωτερικό περίβλημα τον ολέθριο χιτώνα, αλλ' ιδού πού τα ριζά της μοίρας εμφωλεύουν: τέλεια στην ίδια υπόσταση αρμοστά. Πού η σωτηρία από τα πάθη έγκειται, εάν το κακό ως ένα εξωτερικό πάθημα δεν ορίζουμε, αλλά οικείο της φύσης μας στοιχείο, του σώματος οργανικό αρμό και μέλος αναπόσπαστο.

Όπως φρικωδώς το κακό ο χιτώνας παρασταίνει, ο οποίος αυτόν τον υπερδεή θεόπαιδα, τον πολυάθλο Ηρακλή, άθυρμα μετέβαλε και άγρευμα σπαρασσόμενο – «ἐσπᾶτο γὰρ πέδονδε καὶ μετάρσιος βοῶν, ἰύζων» (*Τραχίνιαι*, στ. 786-787) [γιατί σπάραζε χάρω και πετιόνταν πάλι ψηλά, σκούζοντας και βογγώντας], ομοίως θήρατρο τον ανθρώπινο αγώνα αναγορεύει και

θηρευτές ομολογεί τους θεούς στη μελέτη του ο εμπειρογνώμων Josh Beer, βαρύνοντας το θείο με τη δεινοφόρα αιτία.⁴ Ανακαλύπτει, κατόπιν, πως το θήρειο αίνιγμα υπήρξε ένα θεϊκό μηχανευμα, και αναγνωρίζει τον θεό ως «αγωνάρχη», ο οποίος προτάσσει τον Οιδίποδα στο μέσο της παλαίστρας. Πλανημένος ο τραγικός Οιδίπους περί της παντοδυναμίας του, ύστερα από τη νίκη σε πτώση μεταβαίνει. Τον Απόλλωνα κατόπι δέχεται ως αιτία των συμφορών, λειψή τη δύναμη αισθάνεται την αυτοπεποίθηση ασθενή. Σωτήρας της Θήβας γίνεται, δεσμώτης της αυταπάτης. Φαιδρώς αντλώντας βεβαιότητα από τη νίκη του κατά της Σφίγγας, σε πλάνη εφεξής η λογική του ολισθαίνει. Καίτοι υπήρξε η οξύνοια όχημα της νίκης, το πνεύμα πλέον εγκλωβίζεται από τη θεϊκή παγίδα. Η αντίληψη πως οι δυνάμεις της διάνοιας υπερφαλαγγίζουν το πεπρωμένο και πως η φυσική πανοπλία το αμβλύνει, όπως είδαμε, αντιβαίνει ολοτελώς στο πνεύμα του ποιητή. Καίτοι περιφανώς τον Οιδίποδα αναδεικνύει σωτήρα του λαού, μετά ικεσίας κλάδων περιβεβλημένο – «τίνας ποθ' ἔδρας τάσδε μοι θοάζετε ἰκτηρίοις κλάδοισιν ἐξεστεμμένοι;» (*Οιδίπους Τύραννος*, στ. 3) [για ποιά αφορμή μῶχετ' ἐδώ προσπέσει κρατώντας ικεσίας κλαδιά στα χέρια], συνάμα δε δι' ιερέων ευσεβών βαθμηδόν αυτόν ανηλεώς υποβιβάζει. Επί τούτου παρατηρεί ο Ehrenberg ότι θεοπρεπώς προς τον βασιλιά προσπορευόταν το πλήθος των ικετών.⁵ Σε τι ύψος επιζήτησε ο δραματουργός πρώτον να αναβιβάσει τον Οιδίποδα; Τοποθετεί ενώπιον του γονυκλινή ακόμη και τον ιερέα του Δία, ο οποίος συμπλέκει ήδη ρηξικέλευθα την προσευχή με την παραίνεση,⁶ μόνο και μόνο για να τον κρημνίσει, σε άλλον χρόνο, ολόβαθα.

Επί του προκειμένου, σημειωτέα η σκέψη του Griffith περί της σημασίας της σωματικής των ηρώων κατάστασης καθίσταται, και δη αυτής των ποδών, δηλωτικής της οντολογικής ταυτότητας.⁷ Εστιαζόμενος επί του ποδιαίου τραύματος του Οιδίποδα, διαβλέπει ένα ανεξάλειπτο σημάδι της ειμαρμένης και μια ουλή θνητότητας – *memento mori*, η οποία σε προσήκουσα ταπείνωση καλεί. Την πτώση του βασιλιά της Θήβας ιδού πώς ο ποιητής προοικονομεί λέγοντας ότι «τυφλὸς γὰρ ἐκ δεδορκότος καὶ πτωχὸς ἀντὶ πλουσίου ξένην ἔπι σκῆπτρῳ προδεικνὺς γαῖαν ἐμπορεύσεται» (*Οιδίπους Τύραννος*, στ. 454-456) [κι αντίς πλούσιος, φτωχός θα παραδέρνει στα ξένα, ψαχουλεύοντας μπροστά του με το ραβδί το δρόμο του]. Πρόδηλη καθίσταται η τραγική κατάληξη του ήρωα, διατυπωμένη διά στόματος του μάντη. Η πτώση αρρήκτως μετά του βαδίσματος συναρτάται, καθώς και με τη ψαύση της γης· καταστάσεις,

⁴ Beer (2012) 198.

⁵ Ehrenberg (1954) 67.

⁶ Delcourt (1937) 68.

⁷ Griffith (1996) 81.

δηλονότι, ολότελα ανοίκειες προς τη θεία φύση. Το σκήπτρο της εξουσίας σε τυφλού βακτηρία μεταβάλλεται, εικονίζοντας το χαμερπές της θνητότητας.

«Ἀπόλλων τάδ' ἦν, Ἀπόλλων, φίλοι, ὁ κακὰ κακὰ τελῶν ἐμὰ τάδ' ἐμὰ πάθεα» (*Οἰδίπους Τύραννος*, στ. 1329-1330) [Ο Απόλλωνας ήταν, ο Απόλλωνας, φίλοι, που τέλειωσε αυτά τα φριχτά, τα φριχτά μου τα πάθη] εξακοντίζει ο πρότερον ισόθεος Οιδίπους, ο επί του σταδίου τώρα εξερχόμενος αστεφάνωτος και παντοειδώς χαμαιριφής. Είναι αξιοπρόσεκτο ότι με κανέναν τρόπο νοείται μομφή και επίκριση κατά του θεού η προς τον Απόλλωνα στάση, αλλά της ανώτερης κυριαρχίας επικύρωση και αναγνώριση. Δέος τα θεμέλια του Οιδίποδα σαλεύει η επίγνωση του απολέμητου κελεύσματος, όταν σκηνοθέτη θεού αντιλαμβάνεται το έργο. Το γεγονός ότι το κακό είναι θεϊκής προέλευσης κι όχι της τύχης δεν συνιστά των παρατηρητών ερμηνεία, αλλά του ίδιου του ήρωα διατύπωση κατά το κορύφωμα του πάθους του. Αξιοσημείωτη είναι η χρήση της μετοχής «τελῶν», παραγομένης από το ρήματος «τελέω», η οποία λειτουργεί ως επιθετικός προσδιορισμός του Απόλλωνα, αφού όχι μόνον θεό αποκαλύπτει αυτουργό των γεγονότων, αλλά τον τελειωτή επιπλέον του σχεδίου – της αρχής αίτιο και του τέλους αρχιτέκτονα. Εκτελεστή ο ήρωας νοεί τον εαυτό του, παρά συνειδητό αυτουργό των εντολών της μοίρας.

Αλλ' εάν ο Απόλλωνας αίτιος των συμφορών του αναφαίνεται, πώς η αυτοτύφλωση δικαιολογείται; Υπέρλεπτα ίχνη το ερώτημα τούτο αναδύει, επιβάλλοντας την ιχνηλάτηση οπωσούν μιας υπόσκιας τραγικής ελευθερίας στον Οιδίποδα. Θεϊκό το πεπρωμένο, αλλά η πράξη ανθρώπινη. Καίτοι ο «κακὰ τελῶν» αναφαίνεται ο θεός, ο φέρων εις πέρας τον σκοπό της μοίρας, η τύφλωση δεν αποτελεί επιταγή θεία, αλλ' αυτόβουλη του ήρωα πράξη. Ωστε η κάκωση δεν διαναγκάζεται έξωθεν και ο Οιδίπους διασφαλίζει τη διεκδίκηση της επί του ιδίου σώματος κυριαρχίας, και συνεπώς το οφθαλμιαίο σκότος. Ο θεός ορίζει τα γεγονότα της πατροκτονίας και της μητρομιξίας, αλλά πρωταγωνιστή ο Οιδίπους τον εαυτό του μεταποιεί διά της τύφλωσης. Σε καμία περίπτωση δεν του επιβλήθηκε έξωθεν η συσκότιση· τουναντίον, η τύφλωση επήλθε επειδή ο ήρωας διέθετε ανεπαρκές απόθεμα αντοχής ώστε να αντικρίσει τον κόσμο. Επιζητούσε πλέον να υπάρχει δίχως να βλέπει και δίχως να τον βλέπουν.⁸ Ο Οιδίπους καθίσταται, λοιπόν, ο τραγικός εκτελεστής της θεϊκής απόφασης – «ἔπαισε δ' αὐτόχειρ νιν οὔτις, ἀλλ' ἐγὼ τλάμων» (*Οἰδίπους Τύραννος*, στ. 1331-1332) [Μα τα μάτια, κανενός άλλου χέρι, παρά μόνος μου, ο έρμος, τα χτύπησα, μόνος], μιας απόφασης η οποία, για να μετουσιωθεί σε πράξη, απαιτεί τη συνδρομή της ανθρώπινης χειρός.

⁸ Cairns (1993) 216-219.

Λέγει ο Πίνδαρος: «προσφέρομεν ἔμπαν ἢ μέγαν νόον ἥτοι φύσιν ἀθανάτοις καίπερ ἐφαμερίαν οὐκ εἰδότες οὐδὲ μετὰ νύκτας» (*Νεμεόνικος* 6, στ. 4-6) [Εντούτοις, μοιάζουμε στους θεούς, είτε στο πνεύμα είτε στη φύση, παρόλο που δεν γνωρίζουμε πού οδεύουμε, ούτε την ημέρα ούτε τη νύχτα].⁹ Καίτοι τηλαυγής η ανθρώπινη διάνοια κατά την ποιότητα του στοχασμού, δέσμια εντούτοις της ανεπαρκούς φύσης διατελεί. Μετά του θνητού ανευρίσκεται θεοειδές στοιχείο, το οποίο φαιδρώς την ανθρώπινη επίνοια οξύνει και γρίφους επιλύει, αλλ' εφήμερη η έλλαμψη, καθόσον μήτε ημέρας φως αρκεί, μήτε εσπέρας οίστρος το κέλευσμα της μοίρας να εκτυλίσσουν. Τούτο το ολιγοχρόνιο της θνητής φύσης σημείο, εν αντιθέσει προς τους αθάνατους θεούς,¹⁰ το περίτροπο ημερόνυχτο εικονίζει. Ήδη τυφλός ο Οιδίπους ίστατο προ της αυτόχειρος ολόθρευσης του ορατικού, καθότι αγνοίας γνώφος ολοσκέπαζε το ευτελές της ανθρώπινης αναπηρίας. Ικανός στη λύση αινιγμάτων, αλλά μικρός ενώπιον του ιδίου αυτού αινίγματος. Όπως περιδεμένος παραδόθηκε, άρτι μετά τη γέννηση του, «εἰς ἄβατον ὄρος» (*Οιδίπους Τύραννος*, στ. 719) να αποβληθεί, παρατηρεί ο Segal, εστιάζοντας στη μεταφορική πλευρά της γλώσσας, ομοίως ζευκτός με τον ζυγό της μοίρας κείται.¹¹

Τραγικώς ελλιπής του θείου σχεδίου ο άνθρωπος, μολονότι δεινός των εγκοσμίων λύτης αποβαίνει. Τη μετατροπή της απατηλής νίκης του ανθρώπου σε εργαλείο της ίδιας του της πτώσης ήδη ο υποφήτης προαναγγέλλει: «αὕτη γε μέντοι σ' ἡ τύχη διώλεσεν» (*Οιδίπους Τύραννος*, στ. 442) [Μα αυτή σου η τύχη σ' έχασε ίσα-ίσα]. Τούτο δηλωτικό του αμφιβόλου της επιτυχίας καθίσταται, αφού και δημίου της ανθρώπινης αυταρέσκειας ευχερώς φαίνεται περιβολή να έχει, αλλά και επιμελώς την τραγικότητα των γεγονότων υπό τον πέπλο της διανοητικής υπεροχής να διατηρεί. Εάν, όμως το κακό συμβεβηκός δεν είναι, πώς λέγει ο Τειρεσίας ότι «σ' ἡ τύχη διώλεσεν»; Κατανοώντας την επί του κειμένου σημασία της λέξης «τύχη», ότι δεν σημαίνει το τυχαίο γεγονός, αλλά το «επίτευγμα», την πικρή του υποφήτη ειρωνεία διαπιστώνουμε. Θύμα συγκυρίας ο ήρωας δεν τυγχάνει, αλλά της ίδια του της ευφύιας. Ο Vernant χαριέντως σημειώνει επί τούτου ότι δεν είναι της τύχης ο Οιδίπους τέκνο, αλλά θύμα της,¹² και ο Foucault την «τύχη» του – «tychē» – συναρτά με την ίδια «τέχνη» – «technē».¹³ Συμφώνως προς την ανάλυση του Foucault, ο Οιδίπους ενσαρκώνει τύπο τυράννου, ο οποίος ερείδει την εξουσία του επί της «τύχης» του, ήτοι του ίδιου του διανοητικού πλεονεκτήματος, παρά επί του κληρονομικού δικαίου. Ως εκ τούτου, όταν ο υποφήτης κατηγορεί την τύχη ως την αιτία του αφανισμού του, αυτήν την πηγή της ισχύος του μέμφεται. Την «επιτυχία» του ήρωα

⁹ Μετάφραση του γράφοντος.

¹⁰ Race (1997) 15.

¹¹ Segal (1995) 141.

¹² Vernant (2020) 290.

¹³ Foucault (2020) 347.

διαβλέπουν οι δύο μελετητές ως μέσο της τραγικής μοίρας, αφού αναμεσός της «τύχης» – εκείνο που πεπλανημένως ο άνθρωπος θαρρεί πως υποτάσσει – και της πραγματικής γνώσης – αυτή του υποφύτη – η τραγωδία οικοδομείται. Συνεπώς, η «τύχη» εκάστου ανθρώπου ως προσωπική ικανότητα αναλύεται, καίτοι ως ασυνάρτητη του κακού υπό των ανθρώπων εκλαμβάνεται, και ο Σοφοκλής προσθέτως επί τούτου το στοιχείο της αγνοίας συναρμώνει, ή την ψευδαίσθηση της επίγνωσης. Υπέρτατη πλάνη συνιστά το να δεχθούμε μονομερώς την έξωθεν του κακού επιβολή και την ίδια την ανθρώπινη άγνοια ως κακού πηγή αποβάλουμε. Διότι και ως έξωθεν αναγκαιότητα ανευρίσκεται το κακό, αλλά και ανάβρα τούτου στην ανθρώπινη πράξη ενυπάρχει.

Πλην αυτών, και ο Ιρλανδός κλασικιστής Dodds, στο δοκίμιο του «On Misunderstanding the *Oedipus Rex*»,¹⁴ την άποψη περί του Οιδίποδα ως αβούλου ανδρικού της μοίρας αποστέργει. Αντιθέτως, το γεγονός ότι το κακό εκπληρώνεται διά της ίδιας του της αυτοδύναμης, πλην πεπλανημένης, δράσης, σαφώς υποστηρίζει. Τη θέση πως ο άνθρωπος ουδόλως αποτελεί ένα αμβλυπαθές και χαύνο θύμα της μοίρας του, αλλά – παρά το αναπόδραστο του πεπρωμένου – κινείται προς αυτό με κάθε του βήμα, συμμερίζεται πλήρως και ο Lesky.¹⁵ Υπό αυτό το πρίσμα, οφείλουμε να αποδεχθούμε τη συνοδοιπορία της αναγκαιότητας και της ανθρώπινης πράξης ως μια μορφή διπλής αιτιότητας, εφόσον η πηγή του κακού αναδεικνύεται διττή. Στην περίπτωση μάλιστα του κακού που απορρέει από την ανθρώπινη ενέργεια, αυτό υποκρατύνεται από την τραγική άγνοια, η οποία κατευθύνει την εν λόγω ενέργεια προς την πραγμάτωση του ολέθρου.

Την αίσθηση της περιχαράκωσης, ή αλλιώς του πνιγμού κλοιού της μοίρας – της «infernal machine»¹⁶ – αúθις στους λόγους του μάντη ανευρίσκουμε: «καί σ' ἀμφιπλήξ μητρός τε καὶ τοῦ σοῦ πατρός ἐλᾷ ποτ' ἐκ γῆς τῆσδε δεινόπους ἄρά» (*Οἰδίπους Τύραννος*, στ. 417-418) [Μα κάπου θά 'ρθει ἡ δίκωπη κατάρα μητέρας καὶ πατέρα μ' ἄγριο πόδι ἐξω ἀπ' τὴ χώρα νὰ σε κυνηγήσει], όπου το επίθετο «ἀμφιπλήξ» υποδηλώνει αυτόχρονα το διττό πλήγμα· την ἐξ ἀμφοτέρων των πλευρῶν – μητρός καὶ πατρός – πλήττουσα κατάρα. Βαλλόμενος ἀκορέστως ἀπὸ τὸ παρελθόν με τὸ βάρος τῆς πατροκτονίας, ἀλλὰ καὶ ομοῦ ἀπὸ τὸ παρόν με τὸ ἄγος τῆς μητρομικσίας, ὁ Οἰδίπους συνθλίβεται ὡς ἐν μέσῳ μυλολίθων, ἢ ὡς ἄλλος δέσμιος τῶν Συμπληγάδων.

¹⁴ Dodds (1966) 37–49.

¹⁵ Lesky (2022) 398.

¹⁶ Liapis (2012) 88.

Η εικόνα του ανθρώπου ως «παιγνίου» στα άστοργα χέρια της μοίρας αναπαριστά την απεριόριστη ασυμμετρία μεταξύ του θνητού και του πεπρωμένου. Κλυδωνιζόμενη ως εν μέσω του πελάγους, η ανθρώπινη φύση αδυνατεί να νοήσει την εκροή των γεγονότων. Η τραγικότητά της σύμπλευστη τελεί με τη μεταβλητότητά της (Πλατυπόδης, 2021, σελ. 110) και μάλιστα επιτηδείως κεκρυμμένη, αφού η κατ' εξοχήν της ισχύος της συνειδητοποίηση στον *Οιδίποδα ἐπὶ Κολωνῶ* συντελείται ως αποτέλεσμα της κεκτημένης των περασμένων γνώσης. Εκεί, ο μεν κατά το σώμα τυφλός, ακτινοβόλος δε κατά τη διάνοια Οιδίπους, λέγει: «στέργειν γὰρ αἱ πάθαι με χῶ χρόνος ξυνὼν μακρὸς διδάσκει καὶ τὸ γενναῖον τρίτον» (*Οιδίπους ἐπὶ Κολωνῶ*, στ. 7-8) [γιατί να στρέγω μ' έχουν μάθει τα πάθια μου και τα πολλά τα χρόνια που επάνω μου σηκώνω και πιο απ' όλα η αλύγιστη καρδιά μου]. Τη μεταβολή της πρότερης τυφλότητας σε ανώτερη ὄραση του πνεύματος το σημείο τούτο πραγματώνει, ἤτοι η αποδοχή των παθημάτων του αρχαίου αξιώματος του «πάθει μάθος» (Αισχύλος, *Ἀγαμέμνων*, στ. 177). Στον Σοφοκλή, πολλῶ μάλλον, η επίγνωση τούτη εσωτερικότερη καθίσταται, καθώς δεν πρόκειται περί εξαγγελίας Χορού, ἀλλὰ περί ομολογίας του ίδιου του Οιδίποδα· του ζωντανού μάρτυρα της γνώσης, η οποία εκπηγάζει από το αδιάφθορο ἄλγος του.

Καταπώς μετά του μεταβλητού ιδιώματος της θνητής φύσης το τραγικό στοιχείο συμπλέει, ο βασιλιάς Οιδίπους, ο οποίος ενσαρκώνει αυτήν την τραγικότητα καθ' ολοκληρίαν, λογιζόμενος ως πλοίαρχος, σύμπλευστος μετά του λαού του αντιπαρατίθεται: «πόλις γάρ, ὥσπερ καὐτὸς εἰσορᾷς, ἄγαν ἤδη σαλεύει κἄνακουφίσαι κἄρα βυθῶν ἔτ' οὐχ οἷα τε φοινίου σάλου» (Σοφοκλής, *Οιδίπους Τύραννος*, 22-24) [Γιατί, ὅπως και συ βλέπεις, τώρα η πόλη μες σε μεγάλη παραδέρνει αντάρα κι οὐδε μπορεί πια να ξεκεφαλώσει μες από το βυθό του ολέθριου σάλου]. Είναι συχνό το φαινόμενο της αρχαίας τραγωδίας η πόλη να νοείται ως πλοίο. Η πόλη των Θηβών ομοιάζει με πλοίο κυματοτράνταχτο, το οποίο αναμένει την τέχνη του πλοιάρχου του – ὅπως ακριβώς και η πολυσάλευτη, προσήνεμη και αμφίρροπη ανθρώπινη φύση. Ὅμως, θύμα μιας τραγικότερης ειρωνείας, ο πλοηγός, ὄντας ἀμύητος της αστρονομικῆς ἐπιστήμης και παραβλέποντας τη θέση των ἀστρων, υποβιβάζεται σε τυφλό οιακοστρόφο και καθίσταται ἐντέλει ο ἴδιος η αἰτία της σύγκρουσης.

Το ἀφευκτο, ὁμως, του κακού πῶς η πνευματικὴ ἀνάταση του κακόγερου Οιδίποδα να αναιρέσει δύναται; Πῶς η επίγνωση, καίτοι λυτρωτική, κατορθώνει να ἄρει την ισχύ του κακού; Καίτοι να ἐρμηνεύσει η διάνοια το πεπρωμένο μερικῶς ἐπιτυγχάνει, η ἀκύρωσή του οὐδέποτε εὐδοκῶνεται. Διότι το κακό του σοφόκλειου κόσμου οὐδόλως μεταγράφεται ως διανοητικό ἔλλειμα, ἀλλ' ως νομοτελειακὴ παραγγελία. Ὡστε ἀκόμη και αν το πρόσωπο εἶχε ἐπίγνωση

πρότερη, οπωσδήποτε το κακό θα συντελούταν, καθότι κατέναντι της ανθρώπινης πρόνοιας ο ποιητής προτάσσει την ισχύ της μοίρας.

Ο Λάιος, ως γνώστης του χρησμού και επιδιώκοντας τη σωτηρία του οίκου του, απομακρύνει το βρέφος από την πατρική εστία, εκθέτοντάς το στον Κιθαιρώνα. Αγνοώντας τη δύναμη της μοίρας και το πώς κάθε ανθρώπινη προσπάθεια φυγής δεν επιτυγχάνει τίποτε άλλο παρά την ταχύτερη πραγμάτωση του πεπρωμένου, καταλήγει τελικά ακούσιος συνεργός της. Θα ήταν άραγε εφικτό, σε περίπτωση πλήρους επίγνωσης, να αποτραπεί ο όλεθρος; Η απόκριση της σοφοκλείας δραματουργίας προβάλλει κατηγορηματικά αρνητική.

Όπως εναργώς αναλύει ο Dodds, η ειδοποιός διαφορά του Σοφοκλή έναντι του Αισχύλου συνίσταται στο ότι, στον δεύτερο, το προς τον Λαίο δοθέν μάντευμα σαφώς είχε τεθεί «υπ' όρους»: εάν, δηλονότι, δεν αποκτούσε τέκνο, η καταστροφή ηδύνατο να ήταν φευκτή. Τουναντίον, στον *Οιδίποδα Τύραννον* ο χρησμός αυστηρώς «άνευ όρων» τυγχάνει, αποστερούμενος οιασδήποτε ρήτρας σωτηρίας.¹⁷ Ο Απόλλωνας δεν προειδοποιεί υποθετικώς, αλλ' ευθέως τα μέλλοντα ως αναπόδραστα εξαγγέλλει: «ὥς μητρὶ μὲν χρείη με μιχθῆναι, γένος δ' ἄτλητον ἀνθρώποισι δηλώσοιμ' ὄρᾱν, φονεὺς δ' ἐσοίμην τοῦ φυτεύσαντος πατρός» (*Οιδίπους Τύραννος*, 791-793) [πως μου ήτανε γραφτό σ' άνομη σχέση νά 'ρθώ με τη μητέρα μου, και φύτρα στο φως να φέρω που να μη βαστούνε ἀνθρώπων μάτια να την αντικρίζουν, και φονιάς του πατέρα μου να γίνω].

Συνεπώς, δεσμευτικό απολύτως καθίσταται, στο πλαίσιο του δράματος, ό,τι προλέγεται υπό του χρησμού. Η εκ μέρους των τραγικών προσώπων επίγνωση ουδόλως τη συντριβή θα απέτρεπε, καθότι το κακό συνιστά μία κεκλεισμένη οντολογική πραγματικότητα και όχι απλή της άγνοιας συνέπεια. Επ' αυτού, βαρύνουσα κρίνεται η παρατήρηση του Knox, ότι, δηλαδή, η μοναδική παραχωρούμενη στον ήρωα ελευθερία ουδόλως στην αποτροπή του πεπρωμένου έγκειται, αλλ' αποκλειστικώς στην άκαμπτη προσωπική του βούληση προς εύρεση και αποκάλυψη της αλήθειας με κάθε μέσο.¹⁸

Προς επίρρωση της ανωτέρω διάκρισης, άξια μνείας καθίσταται η εστίαση του Vernant στην οντολογική διττότητα και την τραγική αμφισημία του ήρωα (Vernant, 2020, σ. 282). Καταπώς επισημαίνει, ζώσα λύση του αινίγματος του αυτός ο ίδιος αποβαίνει, ο οποίος συνιστά ισοχρόνως τον σωτήρα και το μίasma, τον θεϊκό βασιλέα και τον αποδιοπομπαίο τράγο –

¹⁷ Dodds (2006) 21.

¹⁸ Knox (2006) 86-87.

«pharmakos» - του οποίου η εκδίωξη αποτελεί αδήριτη ανάγκη για την τελική κάθαρση της πόλης (Vernant, 2020, σ. 289).

Άκρως διαφωτιστική, προς πληρέστερη κατανόηση της άφευκτης φύσης του πεπρωμένου, η προσφυγή στον ήδη προαναφερθέντα, πλην προσφυέστατο, όρο του Jean Cocteau παρίσταται. Διά μιας συγκλονιστικής εικόνας την ουσία της σοφόκλειας τραγωδίας ο Γάλλος στοχαστής συμπυκνώνει στον πρόλογο του θεατρικού του έργου *La Machine Infernale*. Η «Φωνή» προ της έγερσης της αυλαίας αναγγέλλει, προϊδεάζοντας το κοινό, ότι το δράμα τίποτε άλλο δεν είναι παρά μία αριστοτεχνική μηχανή, χορδισμένη υπό των καταχθονίων θεών με τέτοια ακρίβεια, ώστε να επιφέρει τη με μαθηματική ακρίβεια εκμηδένιση του θνητού.¹⁹ Αυτή η σύλληψη του ήρωα ως γραναζιού ενός προσχεδιασμένου και αριστοτεχνικώς χορδισμένου ωρολογιακού μηχανισμού άρδην οϊανδήποτε ψευδαίσθηση ελευθερίας αναιρεί ως προς την δυνατότητα αποτροπής του κακού.

Στο ίδιο συμπέρασμα περί της τέλει απουσίας ηθικής υπαιτιότητας εκ μέρους του ήρωα απολήγει και ο Dodds, ορμώμενος όμως εξ ενός άκρως ακαδημαϊκού κινήτρου. Στην εισαγωγή του περίφημου, πλην ήδη αναφερθέντος, δοκιμίου του ο εξάιρετος διδάκτορας μετ' αφοπλιστικής ειλικρίνειας την αφορμή της συγγραφής του κοινοποιεί, ομολογώντας την έναντι των απλουστευτικών ερμηνειών αγανάκτηση του. Εξωθήθηκε, ως αναφέρει, στη διατύπωση των θέσεων του αναγιγνώσκοντας απόψεις φοιτητών του, οι οποίοι απέδιδαν την πτώση του Οιδίποδα στο κακό του ήθους και την οξυθυμία (Dodds, 2006, σ. 17). Δια της παρέμβασής του, καθεξής, εκκινεί την αναστήλωση της σοφόκλειας οπτικής, αντικρούοντας σφοδρά την ιδέα ότι η τραγωδία λειτουργεί ως τιμωρός για κάποια «ϋβριν» του πρωταγωνιστή. Κατ' αυτόν, ο Οιδίπους τυγχάνει ηθικώς άμεμπτος και παντελώς αθώος ως προς τις προθέσεις του. Και εν τούτω ακριβώς η ύψιστη φρίκη και το αληθές τραγικό μέγεθος του έργου ευρίσκεται, στο ότι, τουτέστι, η συντριβή ουδόλως επέρχεται ως θεία δίκη εξαιτίας κάποιου πατήσματος, αλλ' ως τυφλή και αμείλικτη εφαρμογή ενός «άνευ όρων» χρησμού επί ενός άριστου ανθρώπου.

Ήδη τεταμένο αναφαίνεται το ελατήριο της μοίρας προ της γενέσεως του ήρωα, μετατρέποντας κάθε ανθρώπινη ενέργεια, όσον αγαθή κι αν τυγχάνει τούτη, απερίττως στο αναπόδραστο της προαναφερθείσης μηχανής ξεκούρδισμα. Αυτή η αρραγής οντολογική πραγματικότητα επισφοδρύνεται θεμελιωδώς εκ του γεγονότος ότι ο χρησμός δεν αποτελεί ανεξαιρέτως μια προειδοποίηση, αλλ' αυτόν τον κινητήριο άξονα της τραγωδίας. Όπως οξυδερκώς η Bushnell εξετάζει, η προφητεία λειτουργεί ως αμετάκλητο δομικό σχήμα του μύθου: επισπεύδοντας

¹⁹ Cocteau (1963) 6.

ο ήρωας την ακύρωση του θεσφάτου και τη διά της γνώσης ανάκτηση του ελέγχου, ακούσιος αποβαίνει εκτελεστής του, ταυτίζοντας τοιουτοτρόπως τον ίδιο του τον βίο αδιαδράστως μετ' αυτού. Τούτο εναργώς την πρόθεση του ποιητή καταδηλώνει, ο οποίος αποτρέπει σθεναρά κάθε ανθρώπινη διάθεση για καθυπόταξη των ασύλληπτων και υπεράνθρωπων δυνάμεων.²⁰ Ευστόχως, υπό το πρίσμα τούτο, η Κυριακού συμπαρατηρεί την πτώση του Οιδίποδα ως απορρέουσα εξ ενός φοβερού συνδυασμού θείας αναγκαιότητας, ανθρώπινου έργου και απατηλών, τυχαίων γεγονότων.²¹

Τη συλλογιστική τούτη διευρύνοντας, ευχερώς αντιληπτό καθίσταται ότι αυτή ακριβώς την έννοια της επίγνωσης ο δραματουργός ενσφηνώνει εντός του σύμπαντος του, καίτοι παραδόξως τούτο ηχεί. Η τραγικότητα ουδόλως αναβρύζει από την έλλειψη δεδομένων, τα οποία θα μπορούσαν να διασώσουν τον ήρωα, αλλ' εκ του γεγονότος ότι η ανώτερη ευφυία και η άπαυτη ερευνητικότητα του κρίθηκαν ως τα πλέον πρόσφορα όργανα της καθ' ολοκληρίαν συντριβής του. Προς αναχαίτιση δε της θείας βούλησης, παντελώς ανεπαρκείς παρίστανται η ανθρώπινη λογική και η επιθυμία για απόλυτη επίγνωση.

²⁰ Bushnell (2019) 72.

²¹ Kyriakou (2011) 470.

3. Το κακό και το αυτεξούσιο στον Μέγα Βασίλειο

Εκκινώντας από την υπέρβαση του ζοφερού και ανήλεου κόσμου του θηβαϊκού κύκλου, ένα θεμελιώδες σημείο καμπής φιλοσοφικής φύσης αναφαίνεται μπροστά. Εντός του σοφοκλείου σύμπαντος, όπως είδαμε, το κακό διαθέτει συντριπτική υπόσταση· αναγνωρίζεται ως ο άγριος πυλωρός της ανελευθερίας· είναι απολέμητο, σκοτεινό και αηδώς αναπόφευκτο. Συνίσταται σε ένα αντικειμενικό, προδιαγεγραμμένο μέγεθος, το οποίο ελλοχεύει εντός της δομής του μύθου ως μία «κοσμική μηχανή», έτοιμη να αφανίσει και να συνθλίψει τον άνθρωπο ανεξαρτήτως των προθέσεων του.

Εδώ ακριβώς βρίσκεται η μεγάλη ανατροπή, πάνω στην οποία στηρίζεται ολόκληρο το οικοδόμημα του δόγματος: το κακό, όπως διδάσκει ο Μέγας Βασίλειος, δεν έχει απολύτως καμία δική του υπόσταση. Δεν νοείται ούτε ως κάποια αρχέγονη ουσία που πλανιέται στο σύμπαν, ούτε ως κάποιο υλικό στοιχείο που υπάρχει μέσα στα όντα. Όπως ακριβώς το σκοτάδι δεν έχει δική του ύπαρξη, αλλά αποτελεί απλώς την απουσία του φωτός, και όπως η αρρώστια δεν είναι αυθύπαρκτη οντότητα, αλλά αλλοίωση της σωματικής υγείας, έτσι και το κακό ορίζεται αποκλειστικά ως η στέρηση του αγαθού. Επομένως, οφείλει να περιγράφεται ως μια παρρασιτική κατάσταση και ως εκτροπή από τη φυσική τάξη της δημιουργίας, η οποία συμβαίνει μόνο όταν το δημιουργήμα απομακρύνεται από τη ζωοδόχο πηγή του, δηλαδή τον ίδιο τον Δημιουργό.

Υπό τη λυχνία της συλλογιστικής τούτης, το τυραννώδες της αρχαίας διανόησης ερώτημα – «πόθεν οι συμφορές και τα κακά;» – στρεφόμενο πλέον προς το θείο παντελώς σωπαίνει. Ο Καισαρείας Ιεράρχης αλώβητη την άκρα αγαθότητα του Δημιουργού διαφυλάσσει, μεταφέροντας, ως κατωτέρω θα καταδειχθεί, το επίκεντρο από την αδυσώπητη κοσμική ειμαρμένη προς την ιερότατη, πλην σφόδρα επικίνδυνη, δωρεά που δόθηκε ποτέ στο ανθρώπινο γένος: την απόλυτη ελευθερία της βούλησης, ήτοι το αυτεξούσιο.

Αντιπαραβάλλοντας κανείς αυτή την πατερική θεώρηση, όπου το αυτεξούσιο διασφαλίζει την ελευθερία και το κακό αποστερείται υπόστασης, αντιλαμβάνεται σε όλο του το μέγεθος το ασφυκτικό βάρος της αρχαιοελληνικής τραγικής συνθήκης. Στο σοφόκλειο σύμπαν, η μεταφυσική τάξη στερείται οποιασδήποτε στοργικής πρόνοιας. Το θείο δεν λειτουργεί ως πηγή φωτός, αλλά αναδύεται ως ένα μέγεθος ριζικά διαφορετικό και ερμητικά κλειστό για την ανθρώπινη λογική. Αυτή ακριβώς η ακατανόητη, απρόσιτη και ενίοτε ανεξήγητα εκδικητική φύση της θεϊκής παρουσίας καθίσταται η πρωταρχική αιτία του οντολογικού πόνου.

Εγκλωβισμένος σε έναν κόσμο απουσίας του Αγαθού, τι άλλο θα μπορούσε να πράξει ο άνθρωπος παρά να συντριβεί; Γι' αυτό και ο τραγικός ήρωας βιώνει τα δεινά του εκβάλλοντας κραυγές πόνου σαν σπαρασσόμενο ζώο, όπως ακριβώς ο βαριόμοιρος Οιδίπους που ολολύζει: «αἰᾶι αἰᾶι, φεῦ φεῦ, δύστανος ἐγώ, ποῖ γὰς φέρομαι τλάμων; πᾶ μοι φθογγὰ διαπωτᾶται φορᾶδην; ἰὼ δαῖμον, ἴν' ἐξήλου» (Σοφοκλής, *Οἰδίπους Τύραννος*, στ. 1307-1311) [Οἶμέν' οἶμέ, συφορά μου, πού με φέρνει το βήμα μου, πού σκορπάει η φωνή μου και πάει, πού με βύθισες, μαύρη μου μοίρα:] ή όπως ο ταλαιπωρημένος Φιλοκτήτης που ουρλιάζει: «διέρχεται διέρχεται. δύστηνος, ὦ τάλας ἐγώ. ἀπόλωλα, τέκνον· βρῦκομαι, τέκνον· παπαῖ, ἀπαππαπαῖ, παπᾶ παπᾶ παπᾶ παπαῖ» (*Φιλοκτήτης*, στ. 743-746) [Με περνά, με σουβλίζει· οἶμένα, ο μαύρος, χάθηκα, μ' ἔφαγε, με ρούφηξε, παιδί μου, ω πώπω, πω, πωπώ, πωπώπω!], ακόμα και ο ίδιος ο θεϊκός Ηρακλής όταν περιγράφει το μαρτύριο του: «πλευραῖσι γὰρ προσμαχθὲν ἐκ μὲν ἐσχάτας βέβρωκε σάρκας, πλεύμονός τ' ἄρτηρίας ῥοφεῖ ξυνοικοῦν· ἐκ δὲ χλωρὸν αἷμά μου πέπωκεν ἥδη» (*Τραχίνιαι*, στ. 1053-1056) [γιατί έτσι πῶχει κολληθεῖ στα πλευρά μου, όλες τις σάρκες μου κατάφαγε ως μέσα και βυζαίνει πλεμόνια, φλέβες κι έχει ὅλο στραγγίζει της καρδιάς το γαῖμα]. Το πέρασμα, όμως, στην Ὑστερη Αρχαιότητα και το ξεκίνημα της πατερικής θεολογίας ανατρέπουν ριζικά αυτή την παντοδύναμη κυριαρχία της μοίρας.

Διὰ της γραφίδας του Ιεράρχη, ο κόσμος παύει πλέον να αποτελεί το ασφυκτικό θέατρο της μοίρας και μεταμορφώνεται σε ένα «θεολογικό σχολεῖο»,²² δηλαδή, σε έναν τόπο γεμάτο αγαθότητα, δημιουργημένο με πάνσοφη πρόνοια από έναν προσωπικό Θεό.

Το πρώτο και πλέον κεφαλαιώδες βήμα στην ορθόδοξη πατερική σκέψη είναι η πλήρης απαλλαγή του Θεού από κάθε ευθύνη για την ύπαρξη του κακού. Αν, δηλαδή, ο τραγικός κόσμος επέτρεπε στον Απόλλωνα να υφαίνει το σκοτεινό πεπρωμένο του Οιδίποδα, η χριστιανική δογματική ξεκαθαρίζει απόλυτα ότι ο Θεός είναι η ίδια η αγαθότητα. Επομένως, είναι οντολογικά αδύνατο ο Θεός να αποτελέσει την πηγή της φθοράς, ή τη μήτρα του πόνου και της οδύνης. Με αυτόν τον τρόπο, το κακό χάνει κάθε δυαλιστική ή αρχαιοελληνική παντοδυναμία· δεν αποτελεί σε καμία περίπτωση ισότιμο ή αντίθετο πόλο του αγαθού, και φυσικά δεν έχει καμία θέση μέσα στο σχέδιο της θείας δημιουργίας.²³

Εν αντιθέσει προς κάθε έννοια τυφλής νομοτέλειας, επί του θεμελίου τούτου η πατερική αλήθεια ερείδεται: ότι δεν είναι ο κόσμος αποτέλεσμα αναγκαιότητας, αλλά καρπός θείας αγάπης. Ὦντας η απόλυτη Αγαθότητα, ο Πλάστης δεν δημιούργησε το σύμπαν από κάποια ἔλλειψη ή υποχρέωση, αλλά από ἀπειρη αγάπη, βουλόμενος να πλάσει ἕτερα ὄντα, ικανά να

²² Costache (2021) 258.

²³ Yannatos (1985) 17-18.

μετέχουν στην άκτιστη μακαριότητα Του και να απολαμβάνουν τη θεία δόξα και λαμπρότητα Του.²⁴

Σε πλήρη αντίθεση με τη ζοφερή σοφόκλεια οπτική, η πατερική σκέψη θεμελιώνει μια κοσμολογία απόλυτης αρμονίας και σκοπού. Όπως εμφατικώς υπογραμμίζει ο Μέγας Βασίλειος στην *Εξαήμερο*, όταν ο Θεός διαπιστώνει ότι το έργο Του είναι «καλόν», δεν αναφέρεται σε μίαν απλή αισθητική τέρψη, αλλά στο γεγονός ότι ο κόσμος αποτελεί ένα δημιούργημα «καλόν τῷ λόγῳ τῆς τέχνης ἐκτελεσθὲν, καὶ πρὸς τὴν τοῦ τέλους εὐχρηστίαν συντεῖνον» (Βασίλειος Καισαρείας, *PG* 29, 76C) [ολοκληρωμένο μέσω της θείας δημιουργικής σοφίας, με σκοπό την πρακτική ωφέλεια].²⁵ Εντός αυτού του τέλεια ενορχηστρωμένου πλαισίου, ο Πλαστοργός προίκισε τον άνθρωπο με το ύψιστο και υπέρλογο «θεότητος ἀξίωμα» (*PG* 31, 916A), καθιστώντας τον εξ αρχής κοινωνό της δικής Του δόξας. Υπό αυτό το πρίσμα, κάθε υπόνοια περί θείας προέλευσης του κακού απορρίπτεται ως οντολογικά ασύμβατη με την άκρα αγαθότητα του Δημιουργού. Ακριβώς όπως το φως αδυνατεί εκ φύσεως να γεννήσει το σκότος, ομοίως και η άκρα Αγαθότητα καθίσταται αδύνατον να αποτελέσει την πηγή του ολέθρου.

Η κλήση προς την κατά χάριν θέωση, ήτοι η άμεση της θείας ζωής μετουσία, ριζικώς αποκλείει κάθε έννοια κατασκευής του σκότους υπό της πηγής του φωτός. Το κακό, ως βίαιη άρνηση και φθορά τούτης της μεγαλειώδους προοπτικής, δεν δύναται να προέρχεται από τον Δημιουργό, αλλ' αποτελεί απλώς την «τραγική» αποστέρωση της θείας δωρεάς.

Πώς ο χορηγός της αθανασίας μπορεί εν ταυτώ αίτιος της φθοράς να εκληφθεί; Πώς η πηγή της αγάπης να γεννήσει όλεθρο; Η πρόσκληση της θέωσης περιτράνως προδηλώνει ότι στο σχέδιο της θείας οικονομίας ουδένα τόπο το κακό επέχει, λογιζόμενο όχι ως θεϊκό έργο, αλλ' ως αλληστράτισμα από την προδιαγεγραμμένη φωταυγή πορεία.

Εφόσον το κακό, κατά την οντολογία του Μεγάλου Βασιλείου, ουδόλως αποτελεί θείο δημιούργημα, αλλά σκότος και στέρηση, η προέλευση του οφείλει να αναζητηθεί αλλού. Προκειμένου, λοιπόν, να καταδειχθεί πώς η στέρηση αυτή υπεισήλθε στην κτίση, προβάλλει αδήριτη η ανάγκη να εμβαθύνουμε στον ίδιο τον σκοπό της ανθρώπινης δημιουργίας. Ο Δημιουργός, όντας αυτοαγάπη, δεν έπλασε τον άνθρωπο ως άβουλο και προδιαγεγραμμένο ον, καθυποταγμένο στην τυφλή ενός κοσμικού νόμου μηχανική. Μια τέτοια καταναγκαστική σχέση,

²⁴ Παπαδάκης (2021) 25.

²⁵ Η μετάφραση των παρατιθέμενων πατερικών χωρίων, καθ' όλη την έκταση της παρούσας εργασίας, αποτελεί απόδοση του γράφοντος.

τίποτε άλλο δεν θα επιζητούσε, παρά την ακύρωση αυτής της φύσης της αγάπης, η οποία απαιτεί ετερότητα και ελεύθερη συγκατάθεση.

Ως αυτεξούσιο νοείται η ικανότητα του ανθρώπου να αυτοπροσδιορίζεται, μέσω της οποίας ρέπει ελεύθερα είτε προς την κοινωνία του Αγαθού είτε προς την απώθηση της. Κατά τα διεξοδικώς αναλυόμενα υπό της έρευνας επί του θεολογικού στοχασμού του Καππαδόκη Ιεράρχη, η ελευθερία αυτή ουδόλως ως παγίδα παραχωρήθηκε, αλλά τουναντίον ως η *sine qua non* προϋπόθεση ώστε πράγματι της θείας ζωής κοινωνός ο άνθρωπος να αναδειχθεί. Άνευ ελευθερίας, η μεν αρετή σε καταναγκασμό εκπίπτει, η δε σωτηρία σε ξηρή νομική αναγκαιότητα μεταποιείται. Η αρετή, εντέλει, αναλύεται σε επίτευγμα ανεξανάγκαστο και έπαθλο προσωπικής άσκησης, και στερούμενη κάθε ελευθερία, δεν ενέχει καμία απολύτως αξία (Yannatos, 1985, σ. 30).

Προς τους ισχυριζόμενους, όμως, ότι το κακό παράχθηκε θεόθεν ως αναγκαίο γυμνάσιο της ανθρώπινης αρετής, η πατερική οντολογία καταλυτικώς αποκρίνεται ότι ο πανάγαθος Πλάστης ουδέποτε τη φθορά μετά της αφθαρσίας έπλασε, τουτέστι την αμαρτία και τον όλεθρο, αλλά τους πειρασμούς παραχωρεί, ως οικονόμος πάνσοφος, και τις οδυνηρές συνέπειες της πτώσης μας μετατρέπει σε πνευματική παλαίστρα προς δοκιμασία και στεφάνωση του αυτεξουσίου. Τα δεινά του βίου οφείλουν να εκλαμβάνονται ως παραχωρούμενες δοκιμασίες και ως παιδαγωγικά φάρμακα προς σωφρονισμό των ασεβών, όπως μαρτυρείται στην περίπτωση του Δαθάν και του Αβειρώμ (Αριθμ. 16.31), οι οποίοι καταβροχθίστηκαν υπό της γης.²⁶

Σε προέκταση αυτής της ορθόδοξης θεώρησης, το ερώτημα για την παρουσία του πόνου εντός της θείας πρόνοιας απαντάται μέσα από το πρίσμα της πνευματικής εξέλιξης. Σύμφωνα με τη θεμελιώδη πατερική ανθρωπολογία, το «κατ' εικόνα» δόθηκε στον άνθρωπο εν σπέρματι. Ο άνθρωπος διά της καμίνου των θλίψεων καλείται πνευματικώς να ωριμάσει, αγόμενος από το «κατ' εικόνα» στο «καθ' όμοίωσιν». Έχοντας ο άνθρωπος τούτο το θείο δώρο, δύναται, λοιπόν, διά της προαίρεσης να αχθεί στα ύψη της τελείωσης.²⁷ Ο πόνος, συνεπώς, νοείται όχι ως εκδικητική τιμωρία, αλλά ως απαραίτητη πνευματική παλαίστρα.

Την πατερική τούτη παρακαταθήκη εσχάτως αναβίωσε ο κορυφαίος φιλόσοφος John Hick, όπως ανευρίσκουμε στις μελέτες του περί της ύπαρξης του κακού και ιδιαιτέρως στο σπουδαίο έργο του *Evil and the God of Love*. Ως ευστόχως επισημαίνει στην κριτική ανάλυση του έργου του Hick ο Sinkinson, ο στοχαστής υποστηρίζει ότι σκοπίμως ο Θεός τηρεί

²⁶ Μέγας Βασίλειος (2004) 20.

²⁷ Ιωαννίδης (2014) 155-156.

απόσταση από τον άνθρωπο, καθιστώντας τον κόσμο όχι ως ένα τέλειο και ανώδυνο παράδεισο, αλλ' ως ένα τραχύ δοκιμασίας πεδίο.²⁸ Κατ' αυτόν τον τρόπο, το λογικό πλάσμα καλείται εκουσίως να σφυρηλατήσει τις ηθικές του αρετές, εξορύσσοντας από τον πόνο θάρρος και αγιότητα.

Η αναγκαιότητα της ελεύθερης προαίρεσης συνιστά τον ακρογωνιαίο λίθο όχι μόνο του καππαδοκικού, αλλά και του νεότερου αναλυτικού στοχασμού. Ιδού τι επιχειρηματολογεί ο Plantinga, λογικώς εξηγώντας ότι ένα ον καθίσταται αδύνατο να είναι αληθώς ελεύθερο άνευ του ρίσκου της πτώσης: εάν ο Πλάστης καθόριζε στα λογικά Αυτού δημιουργήματα αποκλειστικώς να πράττουν το αγαθό, τότε αυτά θα στερούνταν της ουσιαστικής ελευθερίας τους. Η δημιουργία ελεύθερων όντων, ικανών να πράττουν το ηθικό αγαθό, συνεπάγεται ότι αυτά οφείλουν να δύνανται να πράξουν και το κακό.²⁹

Συμπληρωματικώς, όπως τονίζει ο Swinburn, η ύπαρξη του φυσικού κακού και των δεινών παρέχει στον άνθρωπο τις αναγκαίες ευκαιρίες προς επίδειξη γνησιότητας ηθικής ευθύνης και συμπόνιας. Η βίωση του πόνου γεννά τη φιλεύσπλαχνη διάθεση· το έλεος.³⁰ Περαιτέρω, όπως οξυδερκώς αναλύει η Adams, τα βιώμενα δεινά ούτε περιφρονούνται ούτε απλώς αντισταθμίζονται, αλλά ηττώνται και υπερνικούνται, καταπινόμενα υπό της ασύμμετρης αγαθότητας του Θεού κατά την εσχάτη και μακάρια ένωση του πάσχοντος μετά του Πλαστοουργού του.³¹

Η βραχεία αυτή παρέκβαση και ο μετά των νεότερων στοχαστών διάλογος σκοπό έχει να καταδείξει τη διαχρονική ρωμαλεότητα του πατερικού στοχασμού. Η καππαδοκική σκέψη δεν αποτελεί ένα ανεξαιρέτως ιστορικό παρελθόν, αλλ' αυτό το ασφαλές θεμέλιο επί του οποίου ερείδονται, άχρι και αυτήν την ημέρα, οι πλέον σύγχρονες περί του αυτεξουσίου και της θεοδικίας θεωρίες. Τίποτε άλλο δεν κατορθώνουν αυτές, παρά την επικύρωση αυτού του θεολογηθέντος υπό του Καππαδόκου Πατρός, ότι, δηλαδή, η ελευθερία του προσώπου και η πνευματική διά του πόνου ωρίμανση συνιστούν τη μόνη και αληθή απάντηση στο μυστήριο του κακού.

Πλην όμως, η υπέρτατη αυτή δωρεά φοβερότατο οντολογικό κίνδυνο εγκυμονεί: την ευχέρεια της άρνησης. Μάλιστα δε στον περίφημο λόγο του *Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός* ο Ιεράρχης διασαφηνίζει emphaticώς ότι το κακό τίκτεται ως αποτέλεσμα μιας

²⁸ Sinkinson (2016) 27-29.

²⁹ Plantinga (1974) 30.

³⁰ Swinburne (1998) 167.

³¹ Adams (1999) 166-168.

εσφαλμένης ροπής: αναφύεται ακριβώς όταν η ελεύθερη προαίρεση του λογικού όντος αστοχεί. Εμφανίζεται δε όταν ο άνθρωπος, δια της παράχρησης του αυτεξουσίου, αποστρέφει εκουσίως το πρόσωπο από τον Δημιουργό, ο οποίος είναι ο μόνος χορηγός της ζωής και του φωτός. Το κακό, συνεπώς, δεν εφορμά έξωθεν ως αδυσώπητη ειμαρμένη, αλλ' έσωθεν γεννάται, ως μία ηθική και οντολογική νόσος της ψυχής, η οποία αφίσταται εξάπαντος της φυσιολογικής κατάστασης.

Η αντιδιαστολή προς τον τραγικό κόσμο του Σοφοκλή τελεσιουργείται εδώ ριζική και απόλυτη. Στον *Οιδίποδα Τύραννον*, όπως διαφάνηκε, ο ήρωας παρουσιάζεται συντριβόμενος υπό ενός προεγνωσμένου και «άνευ όρων» πεπρωμένου. Ο Οιδίπους το κακό ουδόλως εξέλεξε· μάλλον το κακό εξέλεξε αυτόν, εγκλωβίζοντας τον ήδη προ της γέννησης του. Εκ διαμέτρου αντιθέτως, άρδην την υπόσταση της ειμαρμένης η χριστιανική δογματική αναιρεί. Ο άνθρωπος ανυψώνεται στον αποκλειστικό πλάστη του δικού του ηθικού πεπρωμένου. Ως εκ τούτου, η πτώση νοείται όχι ως τραγικό ατύχημα της άγνοιας, αλλ' ως αποτέλεσμα της ελεύθερης και αυτεξούσιας προαίρεσης.

Η έμφαση επί του αυτεξουσίου και της προσωπικής ευθύνης του λογικού όντος ευλόγως ένα πρόσθετο θεολογικό ερώτημα εγείρει: ποιος ο ρόλος του διαβόλου στην πτώση και τη διασπορά του κακού; Κατά την παραδοσιακή ανάγνωση, πολλές φορές τούτος εκλαμβάνεται ως βολικός «αποδιοπομπαίος τράγος»· μία ευχερής λύση για την εξήγηση της ύπαρξης του κακού, αλλά συνάμα και μια πρόχειρη διέξοδος, δίχως μήτε το θείο να ενοχοποιηθεί μήτε ο άνθρωπος να αναδεχθεί το σύνολο του ηθικού βάρους. Ωστόσο, η διανόηση του Ιεράρχη αναδεικνύεται βαθύτερη και συνθετότερη.

Κατά τα δεδομένα της σύγχρονης έρευνας – και ιδίως βάσει της μελέτης της Gabrielle Thomas – η οντότητα του διαβόλου ουδόλως επιστρατεύεται στρατηγικώς υπό του Βασιλείου για την επίλυση του προβλήματος του κακού.³² Μάλιστα δε τούτος σε δεύτερη μοίρα περιέρχεται ή παραγκωνίζεται, προκειμένου η ρίζα του ηθικού κακού να εντοπιστεί αλλού, δηλαδή στην ίδια την αυτεξούσια θέληση του ανθρώπου. Καταπώς άλλα φαινόμενα με φυσικό τρόπο επισυμβαίνουν στη σφαίρα του βίου, τουτέστιν οι ποικίλες νόσοι και το γήρας, ως συμβεβηκότα ανεξάρτητα της βούλησης, ενώ άλλα γεννώνται από την επιθυμία και την ελλιπή αυτοκυριαρχία, το κακό ανήκει αποκλειστικά στη δεύτερη κατηγορία· πρέπει, συνεπώς, να αναζητηθεί εκεί όπου ελλοχεύουν οι αστοχίες της ανθρώπινης προαίρεσης.³³

³² Thomas (2024) 355.

³³ Μέγας Βασίλειος (2011) 44.

Το κακό, άρα, συνιστά ψυχική έξη και διάθεση, η οποία διακαώς αντιστρατεύεται την αρετή. Προσέτι, ο μέγας Ιεράρχης τονίζει εμφατικώς την κεφαλαιώδη διάκριση μεταξύ του φυσικού κακού και της αντίληψης περί του τι είναι όντως κακό. Ως όντως κακό ορίζει αποκλειστικώς το εξαρτώμενο από εμάς, δηλαδή αυτό που φθείρει και ατιμάζει το «κατ' εικόνα» της ψυχής. Όσα, αντιθέτως, είναι επώδυνα και καταπονούν τις αισθήσεις, ήτοι η αλγηδόνα, το όνειδος, η πενία, οι ασθένειες, όπως προαναφέραμε, καθώς και οποιαδήποτε συρρίκνωση και ελάττωση της σωματικής ισχύος – μολονότι δικαιολογημένα εκλαμβάνονται ως κακά, επειδή προοιωνίζονται κάκωση του σώματος, θλίψεις, κοπετούς και δυσπραγίες, ποια είναι άραγε η πραγματική τους ισχύς, εάν λογιστούν ως παραχωρήσεις και δώρα του πάνσοφου Θεού προς ωφέλεια των ανθρώπων;³⁴

Η ύπαρξη του διαβόλου αποτελεί μέρος αυτού του όλου μυστηρίου: κτιστό ον και αυτός τελεί, άγγελος κατά τη φύση, ο οποίος αρχικώς μεν εκλήθη «ὁ έωσφόρος ὁ πρωϊ άνανέλων» (Ησ. 14.12) και «άποσφράγισμα όμοιώσεως καί στέφανος κάλλους» (Ιεζ. 28.12), μετέπειτα δε κατέστη ως «Διάβολος καί ὁ Σατανᾶς» και «ὁ πλανῶν τήν οίκουμένην ὅλην» (Αποκ. 12.9).

Αυτός, τυφλωμένος από τη δική του υπερφροσύνη και έπαρση, και εκουσίως αποστερημένος από το θείο φως, ουδόλως αναδείχθηκε δημιουργός μιας αντίθετης και αντιμάχου οντολογίας, παρά στάθηκε απλώς ως ο ζοφερός υποκινητής της αποστασίας. Τι άλλο καταδεικνύει, άλλωστε, η πτώση του, εάν όχι την απαρχή της παράχρησης του αυτεξουσίου; Τηκόμενος από φθόνο για τη δόξα του ανθρώπου στον Παράδεισο – αφού «φθόνῳ δέ διαβόλου θάνατος εισηλθεν εις τόν κόσμον» (Σοφ. Σολ. 2.24) – μετήλθε κάθε είδους δόλο, προκειμένου να παρασύρει το λογικό πλάσμα στη δική του πτώση. Ουδόλως το εξανάγκασε δίκην αμείλικτης ειμαρμένης, αλλ' αντίθετα δελέασε επιτηδείως την ελεύθερη προαίρεσή του. Απογυμνωμένος πλέον από την ιδιότητα του ως φορέα της θείας αγάπης, ύψωσε φραγμό ανάμεσα στον εαυτό του και τη ζωοδόχο πηγή, μετατρεπόμενος από σελασφόρο άγγελο σε πανευφύεστατο εφευρέτη της αμαρτίας.

Αποβαίνοντας τοιουτοτρόπως σκεύος αλλοτρίωσης, ο πάλαι «εωσφόρος» το ηθικό κακό εισήγαγε στην κτίση, ποτέ ως αυθύπαρκτη ουσία, αλλ' ως θανατηφόρα έξη. Η εξουσία του επί των ανθρώπων ουδόλως προς τον ανήλεο καταναγκασμό της σοφόκλειας μοίρας προσμοιάζει· τυγχάνει μάλλον η εξουσία ενός απατεώνα, εκμεταλλευόμενου την άγνοια και τη ραθυμία προσδοκώντας απλώς την εκούσια επίνευση των ανθρώπων. Δεν γεννήθηκε εκ

³⁴ Μέγας Βασίλειος (2004) 13-14.

φύσεως κακός, αλλ' αυτοπροαιρέτως ασπάστηκε τη στέρηση του αγαθού. Ως εκ τούτου, η παρουσία του στον κόσμο δεν νοείται με τους όρους μιας οντολογικής διαρχίας. Παρότι στέκεται ως απόλυτος πολέμιος του Δημιουργού, δεν αποτελεί μια ισότιμη, σκοτεινή «αντίθεση αρχή», αλλά ενσαρκώνει τον διαιωνισμό μιας ήδη υφιστάμενης, εκούσιας πτώσης. Ο πειρασμός που ασκεί διαθέτει αποκλειστικά εξωτερικό και προτρεπτικό χαρακτήρα· δύναται να γοητεύσει, να ψιθυρίσει, να εξαπατήσει και να προβάλει το κακό ως κάτι το εράσμιο, ωστόσο στερείται παντελώς της δύναμης να εξαναγκάσει την ανθρώπινη βούληση.

Σε αυτό το σημείο επιβεβλημένη καθίσταται μία κρίσιμη μεθοδολογική διευκρίνιση, προκειμένου το μέγεθος της χριστιανικής ανατροπής πλήρως να κατανοηθεί. Ουδόλως δύναται – και βαρύτατο ιστορικό και θεολογικό αναχρονισμό θα συνιστούσε – οντολογικώς να παραλληλίσουμε τον αρχαίο θεό προς τον έκπτωτο της χριστιανικής πίστης άγγελο. Στο σοφόκλειο σύμπαν, ο Απόλλωνας εκπροσωπεί την αδήριτη θεία βούληση, την Αλήθεια και την κοσμική νομοτέλεια, έστω και αν αυτή αποβαίνει τελικώς συντριπτική για τον άνθρωπο. Στον αντίποδα, ο διάβολος αποτελεί ένα ον παντελώς αποκομμένο από την Αλήθεια. Εντούτοις, η σύγκριση μεταξύ τους καθίσταται άκρως αποκαλυπτική, εάν εστιάσουμε αυστηρά στον μηχανισμό της υπερβατικής τους παρέμβασης και, πρωτίστως, στη σχέση που διατηρούν με την ανθρώπινη ελευθερία.

Στην αρχαία τραγωδία, και δη στον *Οιδίποδα Τύραννον*, η θεία Αλήθεια, ήτοι ο χρισμός του Απόλλωνα, απολύτως με την αδήριτη Ανάγκη και Ειμαρμένη ταυτίζεται. Ο μάντης Τειρεσίας, ως φερέφωνο της Μοίρας, αντλεί την απολέμητη δύναμη του από αυτήν ακριβώς την Αλήθεια, αναφωνώντας: «τάληθές γάρ ισχύον τρέφω» (*Οιδίπους Τύραννος*, στ. 356) [γιατί μέσα μου θρέφω της αλήθειας τη δύναμη]. Όπως και ο κορυφαίος Vernant επισημαίνει, αναλύοντας τη σύγκρουση του ήρωα μετά του μάντη, ο Τειρεσίας την Αλήθεια κατέχει, πλην όμως αυτή κτήμα των θεών τελεί και η αποκάλυψη της με την συντριπτική κοσμική νομοτέλεια ταυτίζεται, την οποία ο άνθρωπος αγνοεί (Vernant, 2020, σ. 281-284). Αντιστοίχως στη χριστιανική γραμματεία, η Αλήθεια ουδόλως γνωσιολογική ορθότητα απλώς συνιστά, αλλά το ίδιο το πρόσωπο του άκτιστου Θεού,³⁵ εκ του οποίου ο διάβολος εκουσίως αποκόπηκε – «ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἔστηκεν» (*Ιωάν.* 8.44).

Στον *Οιδίποδα Τύραννον*, η άνωθεν υπέρτατη βούληση επιβάλλει το κακό, η οποία άρδην καταλύει την ελευθερία του ήρωα. Η αμείλικτη μηχανή του χρησμού εξωθεί αναπόδραστα τον τραγικό άνθρωπο προς την εκπλήρωση του πεπρωμένου του, στερώντας του κάθε έρεισμα

³⁵ Zizioulas (1997) 97-98.

αντίστασης. Στη θεολογία του Μεγάλου Βασιλείου, αντίθετα, κάθε υπερφυής απειλή μεταστοιχειώνεται από αναγκαστική νομοτέλεια σε μια καθαρά προτρεπτική ενέργεια. Ενώπιον του ανθρώπινου αυτεξουσίου, ο διάβολος στέκεται παντελώς ανίσχυρος.

Δι' αυτής της οντολογικής συνθήκης απολύτως το αδιαπραγμάτευτο της ανθρώπινης ελευθερίας κατοχυρώνεται. Τόσο το αυτεξούσιο ο Δημιουργός σέβεται, ώστε παραχωρεί στον άνθρωπο το δικαίωμα και αυτής της άρνησης Του. Το κακό, εν κατακλείδι, συνιστά το βαρύτατο τίμημα, το οποίο η κτίση καταβάλλει, ώστε η αγάπη και η μετά του αγαθού κοινωνία να μην αποτελέσει προδιαγεγραμμένες και μηχανικές ιδιότητες, αλλά ελεύθερο καρπό μιας αβίαστης και αληθούς σχέσης.

Το βάθος της ρήξης μεταξύ της χριστιανικής οντολογίας και του αρχαίου τραγικού σύμπαντος όχι μόνο στην αιτιολόγηση της πτώσης καταφαίνεται ή σε αυτήν την ερμηνεία της προέλευσης του κακού, αλλά κυρίως στη δυναμική της λύτρωσης, πλην αποκορυφώνεται στον τρόπο της υπέρβασης του. Στον *Οιδίποδα Τύραννον*, η τραγωδία συγκροτεί ένα περικλειστο και ασφυκτικό σύστημα – έναν αδιέξοδο κοσμικό ιστό. Όποτε η περίφημη «αναγνώριση» επισυμβαίνει, ήτοι η κορύφωση της αληθούς επίγνωσης, το μόνο που απομένει είναι η οντολογική κατάρρευση: ο ζόφος της τύφλωσης, ο πικρός εκπατρισμός και η ολοκληρωτική αποξένωση. Η κατανόηση της Αληθείας ουδόλως ως σωτηρία επενεργεί, αλλ' ως καταστροφής επισφράγιση. Η οδός της επιστροφής ερμητικά κεκλεισμένη παραμένει, καθόσον η ασυγκίνητη μηχανή της Ειμαρμένης στερείται παντελώς την ικανότητα της συγχώρησης.

Πρόκειται για την «καλλίστην ἀναγνώρισιν» (Αριστοτέλης, *Περὶ Ποιητικῆς*, 11. 1452a): την τραγική εκείνη στιγμή όπου η επίγνωση συμπίπτει με την πλήρη ανατροπή της τύχης. Συνειδητοποιώντας ο Οιδίπους ότι υπήρξε παίγνιο των θεών και αποχαιρετώντας το αισθητό φως κραυγάζει: «ὦ φῶς, τελευταῖόν σε προσβλέψαιμι νῦν» (*Οιδίπους Τύραννος*, στ. 1183) [ὦ φως, στερνὴ φορά να σ' αντικρίσω τώρα]. Η γνώση της Αλήθειας ουδέποτε λυτρώνει τον ήρωα, αλλ' αντιθέτως την καταστροφή του αμετακλήτως επισφραγίζει – ένα γνώρισμα του σοφόκλειου σύμπαντος εντελώς αντικείμενο προς τη χριστιανική λύτρωση, καθόσον στην τελευταία η Αλήθεια δεν τυφλώνει, αλλ' ειστοπαντός ζωοποιεί.

Για τον Μέγα Βασίλειο η οδός της επανόδου πάντοτε προσπελάσιμη παραμένει, εφόσον στερείται το κακό οντολογικού βάθους. Η σωτηρία, όπως ο Holcomb υπογραμμίζει, απομακρύνεται από τη σχολαστική νομική θεώρηση – ουδόλως νοείται ως μία απλή εκ του νόμου αθώωση ή χρέους παραγραφή – και προβάλλεται ως δυναμική αποκατάσταση της μετά του Θεού κοινωνίας. Η σωτηριώδης αυτή πορεία την απαρχή της ευρίσκει στο μυστήριο του

Βαπτίσματος, το οποίο συνιστά το πρώτο στάδιο στη μακρά οδό της πνευματικής αποκατάστασης.³⁶ Καίτοι η πτώση επέφερε δεινό τραύμα στην ανθρώπινη φύση, δεν ίσχυσε να εξουδετερώσει το «κατ' εικόνα». Το ανθρώπινο αυτεξούσιο, καίτοι υπό της φθοράς σκοτίστηκε, ενέχει ενεργότατη ισχύ επανάκαμψης, μετατρέποντας την τραγωδία της πτώσης σε στάδιο πνευματικής θεραπείας.

Στην ύψιστη τούτη καμπή, ο τραγικός ζόφος αφιππεύει του άρματος της αδήριτης ειμαρμένης και της οντολογικής του κυριαρχίας, παραχωρώντας την έδρα του στο λυτρωτικό φως της μετάνοιας. Ο άνθρωπος που μετανοεί ανακτά το αμαυρωθέν «κατ' εικόνα» ως πνοή ελευθερίας και αναγέννησης, ενώ εκουσίως επαναστρέφει το πρόσωπο προς την ακένωτη πηγή της Αλήθειας. Το παραπέτασμα του ναού, όπως η Γραφή ιστορεί, η εκπνοή του σταυρωθέντος Χριστού κατέσχισε (*Ματθ. 27.51*)· συνάμα μπορούμε να πούμε πως αυτή διέρρηξε και τα προκαλύμματα της ανήλιας ειμαρμένης.

Η μετάνοια, υπερβαίνοντας την απλή επίγνωση του σφάλματος, καθίσταται κορυφαία πράξη ελευθερίας και στροφή της βούλησης προς το Αγαθό. Σε αντίθεση με τη σοφόκλεια «αναγνώριση», η χριστιανική μετάνοια μετατρέπει την εκούσια στέρηση σε ελεύθερο πόθο για κοινωνία. Στο σημείο αυτό, η θεία χάρη συναντά την ανθρώπινη συνέργεια. Ο Θεός, ως χορηγός της ελευθερίας, περιφρουρεί το Δώρο Του τόσο απόλυτα, ώστε παραμένει πάντοτε ο Πατήρ, ο οποίος αναμένει και διασώζει τον άνθρωπο, αλλά ουδέποτε επιβάλλει τη σωτηρία ερήμην της αυτεξούσιας βούλησης του.

Δι' αυτής της θεώρησης, ο Μέγας Βασίλειος και η χριστιανική οντολογία οριστικώς διαρρηγνύουν τον περικλειστο κύκλο του αρχαίου ντετερμινισμού. Η ανθρώπινη ιστορία μεταστοιχειώνεται σε διάνοικτο ελπίδας πεδίο, αφού παύει να συνιστά πορεία προδιαγεγραμμένη προς τη συντριβή. Καίτοι το άχθος της ελευθερίας παραμένει υπαρξιακώς δυσβάστακτο, και ομοίως ο πόνος υφίσταται ως επίπονη συνέπεια της φθοράς, εντούτοις το σύμπαν αποπαύει να λογίζεται ως εχθρικό δικαστήριο. Απαλλασσόμενο το σύμπαν από αυτόν τον χαρακτήρα, αναδεικνύεται σε θεολογικό παιδευτήριο. Εντός αυτού ο άνθρωπος εγγράφεται ως μαθητής της αγάπης, καλούμενος να συνεργήσει με τον Θεό υπό το βάρος της δικής του ελεύθερης βούλησης.

³⁶ Holcomb (2017) 15-17.

4. Το συντετριμμένο σώμα στην τραγωδία: η αναίτια διάσταση του πόνου

Ορμώμενοι από τη διαπίστωση ότι το κακό στον σοφόκλειο κόσμο συνιστά αμετάκλητο κοσμικό αναγκασμό, το ερώτημα το οποίο ευλόγως ανακύπτει αφορά στον τρόπο της μετακένωσης του εντός της ανθρώπινης ύπαρξης. Διά της ίδιας της υπόστασης του τραγικού ήρωα η απόκριση δίδεται: το ανθρώπινο σώμα καθίσταται το έσχατο της σύγκρουσης πεδίο – ο τραγικός χάρτης επί του οποίου ο κοσμικός χρησμός ανεξιτήλως εγχαράσσει την οντολογική του κυριαρχία. Το σώμα σε τελικό θέατρο οντολογικής μάχης μεταστοιχειώνεται· στον έμψυχο καμβά επί του οποίου μονίμως και ανεξαλείπτως την απόλυτη δεσποτεία της η ειμαρμένη αποτυπώνει.

Μολαταύτα η διαχείριση και απεικόνιση του πόνου και του σωματικού τραύματος στην κλασική τραγωδία υπόκειται σε μία ιδιάζουσα σκηνοθετική και ρητορική πολυμέρεια. Βάσει των αυστηρών συμβάσεων της κλασικής σκηνης, σκηνές άκρας σωματικής βιαιότητας, ήτοι φόνοι, ακρωτηριάσεις και αυτοχειρίες, ουδέποτε επ' όψει του κοινού λαμβάνουν χώρα, αλλ' επιμελώς από τα όμματα των θεατών αποκρύπτονται. Τούτη η σκηνική έλλειψη της βίας ουδόλως στα όρια μιας απλής τεχνικής ή ηθικής δέσμευσης εξαντλείται, αλλά σε βαθύτατη αισθητική προαίρεση ανάγεται, η οποία άρδην μεταμορφώνει την κατανόηση του άλγους. Συμφώνως προς την εμπεριστατωμένη του James Barrett ανάλυση, η σωματική συντριβή του τραγικού προσώπου εισβάλλει το πρώτον στο έργο όχι διά της όψης αλλά διά του αφηγηματικού του αγγελιαφόρου λόγου.³⁷ Η οπτική αυτή απουσία δεν συνεπάγεται την μετατόπιση της ουσιώδους δράσης στον εκτός της σκηνης χώρο. Διαλύοντας την πλάνη τούτη, την εκτύλιξη δηλονότι όλης της δράσης εκτός του ορατικού πεδίου των θεατών, και ανασκευάζοντας την κοινή τούτη παρανόηση, ο Taplin διατείνεται ότι η τραγωδία αδιαφορεί για την αυτούσια του κοσμικού ολέθρου προβολή. Συνιστά απλοϊκή πλάνη η ταύτιση της δραματικής πράξης με τα καταστροφικά συμβάντα. Το ύψιστο ενδιαφέρον του ποιητή εστιάζεται στην προσωπική αντίδραση, καταδεικνύοντας ότι το υλικό του τραγικού πάθους δεν είναι το αίμα, αλλά η πρόκληση των δακρύων.³⁸ Ως εκ τούτου, η σκηνή διαφυλάσσεται αποκλειστικώς για αυτήν τη δράση της εσωτερικής κατάρρευσης.

³⁷ Barrett (2002) 15-18.

³⁸ Taplin (2002) 118.

Εφόσον, κατά τον ορισμό του Taplin, το ύψιστο γεγονός του δράματος ουδόλως στο αίμα αλλά στα δάκρια περικλείεται, διαπιστώνεται μία συγκλονιστική νοηματική γέφυρα προς τη χριστιανική θεώρηση. Το δάκρυ της τραγικής συντριβής, το οποίο ο Σοφοκλής τοποθετεί στο κέντρο της σκηνης ως τεκμήριο του ανθρώπινου πόνου, η χριστιανική οντολογία το παραλαμβάνει ώστε στο κατεξοχήν λουτρό της μετάνοιας να το μεταστοιχειώσει. Η εσωτερική αυτή δράση – ο παθητικός θρήνος απέναντι στην επιβολή της ειμαρμένης – μεταμορφώνεται πλέον στην ενεργητικότερη πράξη ελευθερίας ενός προσώπου που επιστρέφει προς τον Πλαστουργό του. Ενώνοντας το συναίσθημα με το νόημα, η τραγωδία αποπειράται να προσδώσει μορφή και ερμηνεία στους αβάσταχτους μώλωπες της ζωής. Πλην όμως, αυτή η αγωνιώδης και περιαλγής αναζήτηση νοήματος βρίσκει την απόλυτη οντολογική της δικαίωση μόνο εντός του χριστιανικού κόσμου. Άλλωστε, η αληθής τραγωδία δεν συγκροτείται από ωμά ιστορικά συμβάντα, αλλά από την υπαρξιακή ανταπόκριση του ανθρώπου έναντι αυτών.

Αυτή η εσώτερη κατάρρευση, εντούτοις, δεν οδηγεί πουθενά. Ο ψυχικός αυτός σπαραγμός, καίτοι μεγαλειώδης, παραμένει ατελέσφορος εντός του περικλειστού αρχαίου σύμπαντος. Τα δάκρυα του τραγικού προσώπου πιστοποιούν μεν την εσωτερική συντριβή, πλην όμως αδυνατούν παντελώς να διανοίξουν οποιαδήποτε οδό λύτρωσης.

Το δάκρυ του τραγικού ανθρώπου οφείλουμε, μάλλον, να το νοούμε ως δάκρυ απόγνωσης, το οποίο προσφέρεται μέσω της τέχνης ως μια αισθητική απλώς παρηγορία. Στον αντίποδα, ο Χριστιανισμός, λειτουργώντας ως υπαρξιακό παιδευτήριο, όχι μόνο δεν εξημερώνει σκηνικά τον πόνο, αλλά τον μεταποιεί σε οδό σωτηρίας, επαληθεύοντας πράγματι τον προφητικό λόγο: «τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν» (Ησ. 53.5).

Πριν από κάθε περαιτέρω ανάλυση, ωστόσο, καθίσταται αναγκαίο να υπογραμμιστεί ότι η παρούσα ενότητα περιορίζει αυστηρά τον ερευνητικό της ορίζοντα στο τραγικό άλγος, ήτοι στον τρόπο με τον οποίο η κλασική δραματουργία βιώνει και διαχειρίζεται την ανθρώπινη οδύνη, παρακάμπτοντας επί του παρόντος τη χριστιανική προοπτική.

Εν προκειμένω, ο άγγελος δεν μεταφέρει απλώς ξηρές πληροφορίες· το τραύμα λεκτικώς τεκταίνει, προσφέροντας μία «σκηνοθετημένη αφήγηση», η οποία εξαναγκάζει το κοινό να οραματισθεί τη φρίκη διά της εσωτερικής φαντασίας του. Η λεκτική αυτή του πάθους διαμεσολάβηση ακριβώς σε αυτήν την προετοιμασία του εδάφους αποσκοπεί για την υλική πλέον παρουσίαση του τραύματος (Barrett, 2002, σ. 16). Στον *Οιδίποδα Τύραννον* ο εξάγγελος μετά φρικώδους, σχεδόν ανατομικής ακρίβειας, περιγράφει τον τρόπο κατά τον οποίο ο Οιδίπους αποσπά τις χρυσές περόνες από το πέπλο της νεκρής Ιοκάστης και διατρυπά τις κόρες καθεξής

των οφθαλμών του, απ' όπου αναβλύζει «μέλας ὄμβρος» (*Οιδίπους Τύραννος*, στ. 1278-1279). Η βία καθίσταται ρητορική, προτού απολήξει οπτική. Διά των ομμάτων του αγγέλου οι θεατές βιώνουν το βάρος της θεϊκής νέμεσης ως μία αφήγηση συντριβής, η οποία δραματικώς κορυφώνεται την στιγμή κατά την οποία ανοίγονται οι πύλες του ανακτόρου και το κακοποιημένο σώμα του τραγικού προσώπου πλέον στο ηλιόφως υπεραλγώς εκτίθεται. Συνεπώς, απαιτείται από τους θεατές να καταστούν οι ίδιοι κοινωνοί του φρικώδους θεάματος.

Διά της έκθεσης του λαβωμένου σώματος ο Οιδίπους μετουσιώνει τη φυσική του συντριβή σε απόλυτη πνευματική μαρτυρία. Το τραύμα ως δεδομένο ιατρικό παύει να νοείται, ενώ βαθύτατη επιστημολογική και νομική υπόσταση προσλαμβάνει. Το τραύμα, κατά τη Ballengee, προβάλλεται ως «μάρτυρας» της αλήθειας, αφού δεν δύναται να αποκρυφτεί, λειτουργώντας ως η ορατή και αναντίρρητη απόδειξη ότι η θεϊκή τιμωρία έχει εκτελεστεί.³⁹

Ειδικότερα δε στην περίπτωση του Οιδίποδα, το τραύμα της τύφλωσης ενέχει μία συγκλονιστική και θεατρική ειρωνεία. Καταστρέφοντας ανεπιστρεπτί τα ίδια του τα όμματα, ο ήρωας αποζητά να αποδράσει από το οπτικό αντίκρισμα του μιαρού κόσμου, καθώς και των νεκρών γονέων του στον Άδη, βυθιζόμενος αυτοβούλως σε ένα αιώνιο, αναύγητο σκότος. Πλην όμως, δι' αυτής της πράξης, το δικό του σκότος σε υπέρτατο θέαμα για το κοινό αναδεικνύεται. Κλείνοντας τους οφθαλμούς του προς τον κόσμο, υποχρεώνει τον κόσμο να διανοίξει τους δικούς του οφθαλμούς έναντι του ασήκωτου πόνου του. Η τύφλωση δεν είναι απόκρυψη, τουναντίον την πλέον ηχηρή σκηνική αποκάλυψη συνιστά.

Στο κομβικό αυτό σημείο, το ανθρώπινο σώμα δεν υφίσταται απλώς την παθητική φθορά, αλλά σε μία οιονεί ιδιότυπη σαρκική περγαμηνή μεταστοιχείωνεται. Σε αυτήν η αόρατη ειμαρμένη δι' αίματος εγχαράσσει τον άτεγκτο και αδυσώπητο νόμο της, καθιστώντας απτή πραγματικότητα το αφηρημένο πεπρωμένο. Εφόσον ο αφηγηματικός λόγος του αγγέλου εξαντλείται στην ακοή και παύει με την εκφώνηση του, το τραύμα αναλαμβάνει να μιλήσει μέσα από μια φρικώδη σιωπή. Εκπέμποντας μια διαρκή οπτική ηχώ, την αναδεικνύει σε απόλυτη ηγεμονίδα του θεατρικού χώρου, μετατρέποντας τον ήρωα σε ένα έμψυχο και περιφερόμενο μνημείο της θεϊκής οργής.

Το κακοποιημένο τούτο σώμα λειτουργεί, προσέτι, ως η αμείλικτη υπενθύμιση των πεπερασμένων ορίων της αρχαίας ελευθερίας. Ενώ ο υπερήφανος νους του Οιδίποδα θεώρησε ότι δύναται να υπερβεί την κοσμική ανάγκη διά της διανοητικής του οξυδέρκειας – λύνοντας το ζοφερό αίνιγμα της Σφίγγας, η ίδια η σάρκα έρχεται βιαίως να τον προσγειώσει στην

³⁹ Ballengee (2009) 33-35.

οντολογική νομοτέλεια. Τοιουτοτρόπως, δεν είναι μόνον η τιμωρία της ύβρεως η σωματική πληγή, αλλά και η εκδίκηση της φθαρτής ύλης έναντι ενός πνεύματος το οποίο εις μάτην επεδίωξε να αυτονομηθεί μακράν των θεών.

Έναντι της αμφισημίας του λόγου και των χρησμών, το βασανισμένο σώμα καθίσταται η μόνη αδιάψευστη μαρτυρία. Αστοχώντας να δαμάσει ο Οιδίπους την αλήθεια διά του ορθολογισμού, υποχρεώνεται εφεξής να την ενσωματώσει στην πληγή του. Το πεπρωμένο παραμένει διανοητικά και λογικά απρόσιτο· γι' αυτό και η αποκάλυψη της αλήθειας άγει την ανθρωπινή λογική σε οριστική πτώση. Το αίμα των οφθαλμών του αποτελεί το οπτικό πειστήριο μιας ενοχής που δεν επιδέχεται αμφισβήτηση. Το τραύμα ομιλεί εκεί όπου η γλώσσα σιωπά. Μεταποιώντας ο πόνος τον ήρωα σε έμψυχο σκεύος της συμπαντικής τάξης, ομού τον φόβο και το έλεος παρά των θεατών αξιώνει.

Πλην όμως, το νόημα της πληγής ουδόλως στατικό παραμένει. Στην ωριμότητα του τραγικού του βίου το καθημαγμένο σώμα του Οιδίποδα μεταποιείται. Κατά την ανάλυση της Ballengee, ενώ το τραύμα αποτέλεσε κατ' αρχάς τον γνώμονα της ενοχής του, στην κατεξοχήν απόδειξη της αθωότητας του εντέλει μετουσιώνεται (Ballengee, 2009, σ. 62). Το άλγος έκτυπο της άδικης θεϊκής τιμωρίας αποβαίνει, αξιώνοντας δικαίωση για όσα μαρτύρια ο ήρωας υπέμεινε.

Καίτοι ειδεχθής, η σωματική αυτή φθορά δεν λογίζεται ως το κύριο της τραγωδίας γεγονός, αλλ' ως η έσχατη κορύφωση της. Όπως οξυδερκώς ο Hammond επισημαίνει, ερευνώντας την παραδοξότητα του τραγικού βιώματος, η τραγωδία αναδεικνύει μια διαδικασία κατά την οποία ο εαυτός οδηγείται σε μια υπαρξιακή νέκρωση· μια αποσύνθεση που προηγείται της φυσικής κατάλυσης του σώματος.⁴⁰ Υπό την έννοια τούτη, η σωματική κάκωση του Οιδίποδα συνθέτει τον οπτικό απόηχο μιας υπαρξιακής νέκρωσης, η οποία έχει ήδη συντελεστεί κατά την στιγμή της «αναγνώρισης». Το σώμα τιμωρείται και συντρίβεται, καθότι ο «εαυτός» – ο ένδοξος αυτός βασιλιάς και λύτης του αινίγματος – έχει ήδη ολοσχερώς αποδομηθεί. Το άλγος ουδόλως εισβάλλει για να σωφρονίσει το τραγικό πρόσωπο ή για να τον εκπαιδεύσει για το μέλλον· επέρχεται αποκλειστικώς για να επισφραγίσει την μεταποίηση του κυρίαρχου δραματικού υποκειμένου σε απλό της κοσμικής νομοτέλειαν αντικείμενο.

Εντός του πλαισίου αυτού, η πάσχουσα του Σοφοκλή σάρκα καμία δεν γνωρίζει μεταφυσική οδό διαφυγής ή λύτρωσης. Αμετακλήτως και αναποδράστως εγκλωβίζεται στο σκότος

⁴⁰ Hammond (2009) 42.

της δικής της τυφλότητας, επωμιζόμενη το άγχος ενός άλγους το οποίο, καίτοι αναίτιο εξ επόψεως προσωπικής ηθικής προαίρεσης, τραγικώς άπαντο καθίσταται.

Η σωματική διάσταση του άλγους στον Οιδίποδα δεν εκκινείται από τη στιγμή της τύφλωσης, αλλά προϋφίσταται ως μία λανθάνουσα, σαρκική εγγραφή ήδη από της βρεφικής ηλικίας του βασιλιά. Κατά τον σχολιασμό της Κυριακού, η ακραία σωματική κακοποίηση και η έκθεση την οποία ο ήρωας ως βρέφος υπέστη, δεν αποτελούν απλή μυθολογική λεπτομέρεια. Τουναντίον, λειτουργούν ως μία διαρκής και βασανιστική υπενθύμιση ενός παρελθόντος, το οποίο ανεξιτήλως ευρίσκεται εγγεγραμμένο στη σάρκα του. Το αρχέγονο τούτο τραύμα μία παράδοση βεβαιότητα εδραιώνει: την πεποίθηση ότι, εφόσον επέζησε της αρχικής εκείνης απόπειρας αφανισμού του όντος του – «καίτοι τοσοῦτόν γ' οἶδα, μήτε μ' ἄν νόσον μήτ' ἄλλο πέρσαι μηδέν· οὐ γάρ ἄν ποτε θνήσκων ἐσώθην, μὴ 'πί τῷ δεινῷ κακῷ» (*Οιδίπους Τύραννος*, στ. 1455-1457) [Αν και το ξέρω αυτό καλά, πως μήτε απ' αρρώστια, μήτε από τίποτ' άλλο θα είναι να χαθώ, γιατί ποτέ μου δε θα 'χα από το θάνατο γλιτώσει, αν δεν ήταν να με φυλάει η μοίρα για κάποιο φοβερό κακό] – την απόλυτη οντολογική πλέον αντοχή διαθέτει ώστε να υπομείνει τα έσχατα των μαρτυριών.⁴¹

Το όνομα του ήρωα – «Οιδίπους»· αυτός που φέρει οίδημα στα πόδια – μία διηνεκή υπόμνηση συνιστά του αρχεγόνου τραύματος. Εδώ, το άλγος και η ονομασία σε μία οντολογική ενότητα συμπλέκονται: ο Οιδίπους όχι μόνον πάσχει, αλλά είναι ο ίδιος ο πόνος του. Το σώμα του φέρει τα ανεξίτηλα σημεία μιας βίας, η οποία ασκήθηκε από τους ίδιους του τους γονείς, καθ' υπαγόρευση της θεϊκής βούλησης. Όπως επισημαίνει η Ballengee, ο σωματικός τραυματισμός τελεί ως «πρώιμο βασανιστήριο», το οποίο προοικονομεί την τελική του συντριβή (Ballengee, 2009, σσ. 52-54). Το τραύμα τούτο καθίσταται η σφραγίδα της ειμαρμένης, μεταποιώντας το σώμα του Οιδίποδα σε «κείμενο» προς ανάγνωση· ο ήρωας, καίτοι λύτης του αινίγματος της Σφίγγας περί της ανθρώπινης φύσης, να αναγνώσει τα ίδια του τα ίχνη επί μακρόν αδυνατεί. Τα ίχνη τούτα, φυσικά, αποκρύπτουν συνετώς το κλειδί του αφανισμού του.

Σημειωτέον ότι το λαβωμένο σώμα, ως αλήθειας φορέας, δεν αποτελεί απλό δραματικό εύρημα, αλλά έλκει την καταγωγή του από τη δικανική παράδοση της Αρχαιότητας. Υπό το πρίσμα της αθηναϊκής δικαιοσύνης, η «βάσανος», ήτοι ο σωματικός βασανισμός των δούλων προς εξαγωγή μαρτυρίας,⁴² λογιζόταν ως η πλέον αδιάψευστη μέθοδος ανεύρεσης της αλήθειας,⁴³ υπερέχοντας έτι και του έναρθρου λόγου των ελευθέρων πολιτών, καθότι το άλγος

⁴¹ Kyriakou (2011) 444-445.

⁴² Harrison (1968) 170.

⁴³ Ahl (1991) 201.

νοείται ανίκανο να εκβάλλει ψεύδος. Η παράδοση αυτή, συμπυκνωμένη στο αξίωμα του Αντιφώντα ότι οι «βάσανοι» αποτελούν σαφέστατες μαρτυρίες, προκρίνει ένδηλα τη σωματική οδύνη (Αντιφών, *Περὶ τοῦ Ἡρῶδου φόνου*, 31-32). Υπό την έννοια τούτη, η αυτοτύφλωση του Οιδίποδα προσλαμβάνει νέα οντολογική διάσταση: ο ήρωας εκουσίως υποβιβάζει το βασιλικό του σώμα στη θέση του δούλου, βασανίζοντας την ίδια του τη σάρκα ώστε την φρικώδη εκείνη αλήθεια να εξαγάγει, την οποία ο έλλογος νους αδυνατεί να συλλάβει.

Τοιουτοτρόπως, ο πόνος αποβαίνει ο αδιάψευστος δεσμός μεταξύ του ενδόξου παρόντος – ως τιμώμενου βασιλιά και σωτήρα της Θήβας – και του μιαινού παρελθόντος – ως ανίδεου πατροκτόνου και αιμομίκτη – προσφέροντας την παράδοξη εγγύηση στον ήρωα ότι δύναται να αντέξει τα έσχατα μαρτύρια.

Η λανθάνουσα αυτή προΐστορία του πόνου φανερώνει τον απόλυτο εγκλωβισμό του τραγικού υποκειμένου. Ως απλό και άβουλο όργανο η σάρκα παύει να λογίζεται· αναδεικνύεται στον κατεξοχήν χώρο όπου η θεϊκή πρόνοια έχει προδιαγράψει την πτώση, προτού καν εκκινηθεί η συνειδητή δράση. Όταν ο βασιλεύς ψηλαφεί τα σημεία των διατρηθέντων του ποδιών κατά την αμείλικτη ανάκριση του βοσκού, δεν ξεδιαλύνει μόνον το μυστήριο της γενεαλογίας του, αλλά συνειδητοποιεί με φρίκη ότι το εν λόγω μυστήριο υπήρξε ο μόνος αχώριστος σύντροφος του βίου του. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η σωματική αναπηρία μεθίσταται στο τραγικό είδωλο μιας καθολικής υπαρξιακής παράλυσης κατενώπιον της παντοδυναμίας του πεπρωμένου.

Ολοκληρώνοντας την ανάλυση του τραγικού σώματος, κρίνεται επιβεβλημένο να αναδειχθεί η οντολογική ιδιοσυστασία του άλγους, μέσω της οποίας αντιδιαστέλλεται ριζικά από τη χριστιανική θεολογία του πόνου. Στον Σοφοκλή, ο πόνος επιτίπτει τυφλά – άμοιρος κάθε παιδαγωγικής πρόθεσης. Δεν υφίσταται καμία έννοια ηθικής ανάτασης ή μετάνοιας μέσα από το μαρτύριο. Η οδύνη του Οιδίποδα αποτελεί άκρατο όλεθρο, ο οποίος δεν στοχεύει στη ψυχική σωτηρία, αλλά εξαντλείται στην αδυσώπητη νομοτέλεια που επιτάσσει την ολοσχερή συντριβή του μιαινού όντος, προκειμένου να ικανοποιηθεί η κοσμική ισορροπία.

Στην τραγωδία ελλείπει παντελώς η έννοια της βελτίωσης ή της ηθικής κάθαρσης μέσω του πάθους. Το μαρτύριο του Οιδίποδα συνιστά μια καθαρή καταστροφή, η οποία ουδόλως αποσκοπεί στην αποκατάσταση της ψυχής. Η δραματική τέχνη δεν προτάσσει αυτή την εξιδανίκευση της τελείωσης μέσω της οδύνης ή της σωτηριολογικής μετάνοιας, αλλά μάλλον την αφήνει σε δεύτερη μοίρα. Η αληθόνα του βασιλιά συγκροτεί μια άκρατη ερείπωση, η οποία

δεν επιδιώκει την ψυχική ίαση, αλλά παραδίδει το ακάθαρτο υποκείμενο στη συντριβή, χάριν της αποκατάστασης της κοσμικής τάξης.

Σε απόκλιση από τη βιβλική αντίληψη, κατά την οποία το πάθος λογίζεται ως δοκιμασία πίστης ή δρόμος θεογνωσίας, η σοφόκλεια τραγωδία ιχνηλατεί τα όρια της ανθρώπινης περατότητας καταλήγοντας συχνά σε ένα ανυπέρβλητο υπαρξιακό αδιέξοδο. Η τύφλωση του Οιδίποδα, στα όρια του παρόντος δράματος, ήτοι του *Οιδίποδα Τυράννου*, δεν επιφέρει άμεσα εκείνη την πνευματική όραση που θα τον συνέδεε με το θείο, αλλά επισφραγίζει την οριστική του αποξένωση από το κοινωνικό σώμα και την οικεία εστία. Συμφώνως προς τον Hammond, η τραγωδία στερείται παραμυθίας, καθότι οι θεμελιώδεις της ανθρώπινης ταυτότητας όροι κατακηρνίζονται (Hammond, 2009, σ. 72). Ο πόνος δεν αποτελεί παρά μόνον το καταληκτικό σημείο μιας βίαιης απογύμνωσης, όπου το υποκείμενο εκπίπτει κάθε ιδιότητας, εναπομένοντας στην πρωτόγονη κατάσταση της ανυπεράσπιστης και πάσχουσας σάρκας.

Η αναίτια αυτή συνθήκη του άλγους – συνισταμένη όχι στην απουσία της θεϊκής υπαιτιότητας, αλλά στην παντελή έλλειψη ηθικής ανταπόδοσης – απογεννά το αυτοτελές τραγικό δέος. Το πάσχον επί σκηνης υποκείμενο ουδόλως βασανίζεται με την ελπίδα ενός παραδείσου ή μιας ηθικής ανάτασης· ταλανίζεται διότι κατ' αυτόν τον τρόπο η κοσμική τάξη όρισε. Το τραύμα χάσκει ανοιχτό – μια αιμόφυρτη πληγή που είναι αδύνατον να κλείσει εντός των δραματικών πλαισίων. Υπό το πρίσμα τούτο, το σώμα του Οιδίποδα μεταβιβάζεται σε τέλειο μνημείο της ανθρώπινης ευθραυστότητας, παραδεδομένο σε ένα σύμπαν, το οποίο επιδεικτικώς περιφρονεί την οδύνη και εκτελεί τυφλά τους σκοτεινούς του νόμους.

Συνοψίζοντας την οικονομία του άλγους στο σοφόκλειο σύμπαν, και προκειμένου να κατανοήσουμε πληρέστερα τη ριζική ρήξη που επιφέρει η πατερική σκέψη, είναι αναγκαίο να αναδείξουμε μια θεμελιώδη οντολογική διάσταση: τη χρονικότητα του τραύματος. Στην αρχαία τραγωδία, η οδύνη ενέχει έναν χαρακτήρα αυστηρά και απόλυτα αναδρομικό. Ο ήρωας δεν πάσχει για όσα μέλλουν να συμβούν, αλλά για όσα έχουν ήδη τελεστεί. Το αίμα που εκχέει ο Οιδίποδας αποτελεί την εξόφληση ενός παλαιού και ζοφερού χρέους· δεν εξαγοράζει καμία μελλοντική ελπίδα, αλλά απλώς επισφραγίζει την αναπόδραστη συντριβή του παρελθόντος.

Στον αντίποδα εκείνου που θα εξετάσουμε εν συνεχεία, ήτοι του χριστιανού μάρτυρα ή ασκητή, του οποίου η αιμάσσουμε σάρκα αποτελεί προοίμιο της εσχατολογικής λύτρωσης, το τραγικό υποκείμενο εγκλωβισμένο στον παρελθόντα χρόνο οδυνάται. Η σάρκα του Οιδίποδα, μαζί με τα λαβωμένα πόδια και τους εξορυγμένους οφθαλμούς, ουδόλως μετουσιώνεται σε όχημα πνευματικής ανάτασης ή υπέρβασης. Τουναντίον, λειτουργεί ως ένα οιονεί

παλίμψηστο της ειμαρμένης. Αυτός είναι ο τόπος όπου η κοσμική τάξη επανεγγράφει τις παρελθούσες ύβρεις και τις εκπληρωμένες προφητείες, καθιστώντας το σώμα φορέα μιας αλήθειας η οποία υπερβαίνει και καταλύει τον ανθρώπινο ορθολογισμό. Με τη λήξη του δράματος, το πληγωμένο σώμα του Οιδίποδα συγκροτεί μία τετελεσμένη και σφραγισμένη δέλτο της μοίρας.

Αυτή ακριβώς η παντελής έλλειψη του τελεολογικού προσανατολισμού είναι που προσδίδει στο τραγικό πάθος τον πνιγηρό του χαρακτήρα. Το σοφόκλειο άλγος καθίσταται άκρως νομοτελειακό και άμοιρο σωτηριολογικού τέλους, υποταγμένο στον σιδηρό νόμο του αιτίου και αιτιατού. Το χάσμα της πληγής δεν διανοίγει δίοδο προς τη θεότητα, αλλά επιφέρει τον ολοκληρωτικό εγκλωβισμό του θνητού εντός των στενότατων ορίων της φύσης του. Τοιούτοτρόπως, ο Οιδίπους δεν εξυψώνεται ηθικώς διά του ακρωτηριασμού του· απλώς «αληθέστερος» αναδεικνύεται, καθότι η κακοποιημένη σάρκα του μεταβάλλεται σε αυτοτελές κάτοπτρο της εσωτερικής του κατάρρευσης.

Σε τι άλλο, άραγε, θα μπορούσε να αναχθεί η ιερότητα του συντετριμμένου τραγικού σώματος, παρά στην ιερότητα ενός ερειπίου; Την αίγλη ποιας άλλης ιερότητας προσδοκά να εγκλωπωθεί αυτό το πολύπαθο υποκείμενο; Μήπως όμως αυτό το χάσκον τραύμα του αρχαίου κόσμου αρκεί για να προσεγγίσει τη λυτρωτική μέθεξη του άκτιστου; Άραγε δύναται ένα τετελεσμένο κατάλοιπο της μοίρας να παραβληθεί προς το εσχατολογικό σώμα της πατερικής θεολογίας; Ενώ η τραγική πήρωση εγκλωβίζει το υποκείμενο στη σφαίρα της φθοράς, ο εν Χριστώ πάσχων άνθρωπος – κατά τη θεολογία των Πατέρων – προσλαμβάνει το άλγος ως μέσο αγιασμού προσδίδοντας στον πόνο ένα διαφορετικό, εσχατολογικό περιεχόμενο. Το χριστιανικό σώμα ως πεδίο αγιασμού ανίσταται πέρα από κάθε νομοτέλεια αποτινάσσοντας οριστικώς την άγνη απόγνωση της τραγωδίας.

Εντούτοις, προς διαφύλαξη του στοχασμού μας από ένα καίριο ερμηνευτικό ολίσθημα, οφείλουμε να υπερτονίσουμε τούτο: η εν λόγω αντιπαραβολή ουδόλως αξιολογικό χαρακτήρα ενέχει. Δεν τίθεται καμία επιδίωξη να υποβιβάσουμε τον μεν Σοφοκλή σε έναν «αφελή θεολόγο», τον δε Μέγα Βασίλειο σε έναν «αδόκιμο δραματουργό». Αμφότεροι με τέλεια συνέπεια καθυπηρετούν τους δικούς τους κανόνες. Ο αρχαίος ποιητής οικοδομεί το τέλει αισθητικό μόρφωμα, όπου η σωτηρία οφείλει να αναμερίσει ώστε να υπάρξει τραγωδία, ενώ ο Ιεράρχης διακονεί το χριστιανικό δόγμα, όπου το άλγος οφείλει να μεταστοιχειωθεί προκειμένου να υπάρξει θέωση. Έκαστος θεραπεύει μία ριζικώς ετέρα οντολογική αναγκαιότητα. Για τον τραγικό ποιητή στον *Οιδίποδα Τύραννον*, η παντελής απουσία σωτηριολογικής προοπτικής

συνιστά τον απαραίτητο όρο για την αισθητική τελείωση του δράματος· για δε τον Ιεράρχη, η νοηματοδότηση του πόνου συνθέτει τον ακρογωνιαίο λίθο της χριστιανικής θεολογίας.

Η φύση του σοφόκλειου πάθους σε αυτό το γεγονός συνίσταται, ότι δεν λειτουργεί ως παιδαγωγικό μέσο ηθικής βελτίωσης, αλλά επιβάλλεται ως αυστηρή αισθητική και αφηγηματική ανάγκη. Η αλγηδών για τον αρχαίο ποιητή αποτελεί το πρωταρχικό δομικό υλικό, άνευ του οποίου αποβαίνει αδύνατη η ολοκλήρωση του τραγικού μορφώματος.

Το θεμέλιο αυτής της προσέγγισης ανευρίσκεται στην αριστοτελική *Ποιητική*, όπου το «πάθος» ορίζεται ως το ύστατο μέρος του μύθου, ήτοι μία «πρᾶξις φθαρτική ἢ ὀδυνηρά» (*Περὶ Ποιητικῆς*, 11-13. 1452b). Για τον Σταγειρίτη, η αναπαράσταση της αλγηδόνας και της συντριβής, όπως η αυτοτύφλωση του Οιδίποδα, ουδόλως αποβλέπει στην οντολογική βελτίωση ή ηθικοποίηση του υποκειμένου, αλλά πρωτίστως στην επίτευξη της κάθαρσης των θεατών διά της διέγερσης του «ἐλέου» και του «φόβου» (27-28. 1449b). Ο πόνος, ως εκ τούτου, επωμίζεται έναν διαδυγμὸ λειτουργικό ρόλο: αποτελεί το ὄχημα, το οποίο μεταφέρει το κοινό από τη συναισθηματική ταύτιση στη λυτρωτική αποφόρτιση. Άνευ του πληγισμένου σώματος και του θρήνου, το δράμα θα παρέμενε ημιτελές, όχι διότι ο ήρωας δεν διδάχθηκε από το πάθημα του, αλλά διότι η αισθητική εμπειρία του θεάτρου θα στερούταν την κορύφωση της.

Αυτή η «αισθητικοποίηση» της οδύνης επιρρωννύεται διά της ρητορικής του τραύματος. Αυτό είναι το ύστατο όριο της αρχαίας τραγωδίας. Η χριστιανική σκέψη, ωστόσο, απαρέσκει την ιδέα της εγκατάλειψης του ανθρώπου στην άγονη θέαση του πόνου του.

Επιπροσθέτως, η έμμεση σκηνική παρουσίαση του πάθους διά των αγγελιαφόρων, κατά τον στοχασμό του Barrett, επιβεβαιώνει ότι η οδύνη αποτελεί ένα «σκηνοθετημένο» αισθητικό επίτευγμα. Η φρικώδης βία μετουσιώνεται σε έναν έναρθρο λόγο και ο πόνος υφαίνεται ως αφήγηση. Και τούτο συμβαίνει διότι το ζητούμενο ταυτίζεται με τη συγκρότηση ενός αρραγούς τραγικού μύθου (Barrett, 2002, σ. 56). Στο σοφόκλειο κόσμο, λοιπόν, η διαχείριση του άλγους υπακούει τυφλά στην οικονομία του δράματος: κάθε οδυνηρή κραυγή και κάθε αιμάσσουσα πληγή του Οιδίποδα τοποθετούνται με άκαμπτη γεωμετρική νομοτέλεια, προετοιμάζοντας την τελεσίδικη οντολογική κατάρρευση. Τούτη η «λογοτεχνική» αποστασιοποίηση από τη βία επιβεβαιώνει την κεντρική μας θέση: όταν η οδύνη μετουσιώνεται σε απλή ρητορεία αγγέλου, απογυμνώνεται από κάθε υπαρξιακή προοπτική. Το οιδιπόδειο πάθος δεν αποτελεί μια εμπειρία την οποία καλείται ο ήρωας να υπερβεί διά της άσκησης, αλλά ένα αφήγημα το οποίο απλώς υφίσταται, ώστε αισθητικώς να καταναλωθεί από τους θεατές.

Παρά ταύτα, η ανθρώπινη υπόσταση αδυνατούσε να παραμείνει εσαεί εσώκλειστη στο αδιέξοδο της τραγικής φρικαλεότητας, όσο μεγαλειώδες κι αν ήταν. Το αίμα που πότισε το διονυσιακό θέατρο άφησε πίσω του ένα υποκείμενο ηρωικό, αλλ' οντολογικώς διερρηγμένο· ένα σώμα παραδεδομένο στην πληγή της μοίρας, χωρίς καμία εσχατολογική διέξοδο. Καθώς όμως ο αρχαίος κόσμος προσέκλισε προς τη δύση του και η Ύστερη Αρχαιότητα ανέτειλε, το απεχθές πεδίο της σωματικής φθοράς ετοιμαζόταν να υποστεί μία τεκτονική μετατόπιση. Το φιλοσοφικό και υπαρξιακό ερώτημα έπαψε πλέον να αφορά τη συντριβή του σώματος χάριν της αισθητικής κάθαρσης. Τουναντίον, έστρεψε επισταμένως την έρευνα του στον τρόπο κατά τον οποίο τα ιερά ερείπια του σώματος θα συγκροτούσαν μια νέα άφθαρτη οντολογία. Το θέατρο ερμητικώς περισφράγισε τις πύλες του και παρέδωσε το πάσχον κορμί στο πνευματικό ιατρείο των Πατέρων. Εκεί, το τραύμα απέβαλε τον χαρακτήρα της κοσμικής καταδίκης και μεταποιήθηκε στον ύψιστο τόπο της Θείας ίασης και της χριστιανικής άσκησης.

5. Το πάσχον σώμα στον Χριστιανισμό

Η είσοδος στη χριστιανική ανθρωπολογία του 4ου αιώνα σηματοδοτεί μία εκ βάθρων επαναξιολόγηση της σωματικής εμπειρίας. Ενώ στην τραγωδία το πάσχον σώμα τελούσε ως το ύστατο εκμαγείο της ανθρώπινης συντριβής, στον στοχασμό του Μεγάλου Βασιλείου το σώμα επαναπροσδιορίζεται ως το κατεξοχήν οργανικό εργαλείο της πνευματικής ανύψωσης. Η σάρκα παύει καθεξής να αποτελεί ένα αναλώσιμο υλικό, προορισμένο απλώς να φέρει επάνω του τα ανεξάλειπτα στίγματα της ειμαρμένης, αλλά συνιστά μία έλλογη οντότητα, ενδεδυμένη με ιερή τελεολογία.

Το λαβωμένο σώμα δεν είναι πλέον ο εχθρός ούτε το δοχείο της οδύνης, αλλά καθίσταται ο κατεξοχήν χώρος της «αθλητικής γυμνασίας». Τοιουτοτρόπως, η ορολογία της σωματικής πειθαρχίας και της άσκησης, η οποία κατά τον κλασικό κόσμο υπηρετεί αποκλειστικώς την αισθητική αρτιότητα του γυμναστηρίου, μεταστοιχειώνεται καθεξής και ανάγεται στην πνευματική σφαίρα.

Η ανάλυση της Hunt περιφωτίζει μια άλλη, βαθύτερη ρήξη: τη σύγκρουση με την πλατωνική δυαρχία. Ενώ η πλατωνική παράδοση αντιλαμβάνεται το σώμα ως ένα απευκταίο «δεσποτήριο», το οποίο εγκλείει τη ψυχή και παρακωλύει την πνευματική της πτήση, ο Μέγας Βασίλειος ανασηματοδοτεί την υλική υπόσταση με όρους οργανικότητας. Η Hunt επισημαίνει ότι οι Πατέρες, καίτοι «λαφυραγώγησαν» τα σχήματα της κλασικής παιδείας, ευθαρσώς απέρριψαν την πλατωνική απαξίωση της σάρκας.⁴⁴ Αντί για την εξαϋλωτική φυγή από το σώμα, προκρίνεται η εντός αυτού άσκηση. Το σώμα παύει να είναι ο εχθρικός δεσμοφύλακας και καθίσταται συνεργός της ψυχής, ένα δυναμικό, τουτέστι, εργαστήριο αρετής, όπου στον θάνατο της ύλης ουδόλως η σωματική καταπόνηση αποβλέπει, αλλά στη μεταμόρφωση της σε όργανο πνευματικού αθλήματος.

Η οργανικότητα εκκινεί εκ της παραδοχής ότι το σώμα δεν υφίσταται παθητικώς ή αυτονόμως, αλλ' ότι συνιστά το κατεξοχήν μέσο διά του οποίου η ψυχή εκδιπλώνει τις ενέργειες της στον κόσμο. Καταπώς ο μουσικός μεταχειρίζεται το μουσικό του όργανο για να παράγει μέλος, ομοίως η ανθρώπινη υπόσταση επιστρατεύει τη σάρκα ως ένα έλλογο εργαλείο προς επίτευξη του πνευματικού της σκοπού. Το σώμα, συνεπώς, δεν τελεί φορέας μιας τυφλής μοίρας, αλλά ο λειτουργικός φορέας μιας ενσυνείδητης αποστολής – ο αγιασμός με σκοπό την ανάσταση.

⁴⁴ Hunt (2012) 26.

Υπερβαίνοντας τον πλατωνικό δυϊσμό, ο Μέγας Βασίλειος αποκαθιστά τη σάρκα ως τον πιστό συνεργό της ψυχής. Η οργανικότητα αυτή υποδηλώνει μία αρραγή συμπόρευση, όπου η ανατομική και αισθητηριακή δομή του ανθρώπου δεν αποτελεί δεσμοκτήριο, αλλά μία προσεκτικώς σχεδιασμένη υποδομή, που ευνοεί την πνευματική εξέλιξη. Η σωματική εμπειρία, ακόμη και στην οδύνη της, λογίζεται ως αναφαίρετο μέρος της ανθρώπινης ολότητας.

Προσέτι, υπό το πρίσμα τούτο, οφείλουμε να νοούμε το άλγος ριζικώς μεταστοιχειωμένο: εξ ενός απλού σκηνικού θεάματος ανάγεται πλέον σε ενσυνείδητη άσκηση. Η σωματική καταπόνηση του πιστού ουδόλως διαφοροποιείται από τη σκληραγωγία της προπόνησης του αθλητή, καθότι δεν αποσκοπεί στην εκμηδένιση της ύλης, αλλά στην πνευματική της θωράκιση. Το τραύμα παύει ολότελα να τελεί σημείο ολέθρου και συντριβής και καθίσταται ο χώρος όπου ο νέος εν Χριστώ άνθρωπος σφυρηλατείται.

Η οντολογική αυτή μετατόπιση του νοήματος του πόνου ευρίσκει την απόλυτη δικαίωση της στο πρόσωπο του Αρχηγού της Πίστεως Χριστού. Ο ίδιος ο Χριστός εκουσίως καταδέχεται να κακωθεί και να σταυρωθεί, προσφέροντας το ίδιο Του το Αίμα και το Σώμα ως λύτρο για την σωτηρία των ανθρώπων. Τοιουτοτρόπως, καθαγιάζει το ανθρώπινο πάθος και μετασκευάζει την οδύνη στο κατεξοχήν της σωτηρίας μέσο. Εφόσον, λοιπόν, ο Θεάνθρωπος οικειοποιείται την κάκωση, το νόημα του πόνου και του τραύματος στον Χριστιανισμό προσλαμβάνει νέες και ανεξερεύνητες διαστάσεις. Η οδύνη δεν λογίζεται ως τυφλή ειμαρμένη ή ως ένα άγονο αισθητικό θέαμα, αλλά μεταστοιχειώνεται σε μία μυστική συμμετοχή στο Πάθος του Κυρίου. Το τραύμα πλέον του πιστού καθίσταται ο ιερός χώρος, όπου η θνητότητα ανταμώνει τη θεία αφθαρσία. Το τραυματισμένο σώμα του πιστού, αναπλασμένο κατ' εικόνα του Σταυρωθέντος – μια εικόνα που ο άνθρωπος δεν διαφύλαξε, παρόλο που αρχικά προικίστηκε με αυτήν από τον Δημιουργό μέσω του Αγίου Πνεύματος⁴⁵ – παύει να υφίσταται ως ερείπιο και αποβαίνει ναός της Θείας Χάριτος.

Εντός τούτου του πλαισίου, η οδύνη προσλαμβάνει μία πρωτόγνωρη οντολογική βαρύτητα: παύει να νοείται ως το ανεξίτηλο στίγμα ενός εκδικητή Απόλλωνα και μεταβάλλεται συγχρόνως σε ύπατη πνευματική ακόνη επί της οποίας η ανθρώπινη ψυχή οξύνει την ελεύθερη προαίρεση, κατευθύνοντας την αποκλειστικώς προς την κατά χάριν θέωση και την απόλυτη κοινωνία με τον Πλαστουργό του.

Η πλέον ειδοποιός τομή της πατερικής ανθρωπολογίας εντοπίζεται στην οντολογική μεταστοιχείωση της ασθένειας και στη μεταποίηση του σωματικού βασάνου σε πνευματικό

⁴⁵ Κουτσούρης (2021) 20.

«φάρμακο». Ο Μέγας Βασίλειος, στην περιώνυμη ομιλία του *Πρὸς τοὺς νέους*, επιστρατεύει την αναλογία της ιατρικής επιστήμης προκειμένου να ερμηνεύσει την λειτουργία των θλίψεων. Τις σωματικές νόσους παραλληλίζει ευστόχως προς τις ψυχικές παθήσεις. Πώς οι πάσχοντες από βαρύτατες ασθένειες προσκαλούν τους ιατρούς στις οικίες τους, ομοίως ο πόνος, τον οποίο η Θεία Πρόνοια παραχωρεί, λειτουργεί ως μία δραστική θεραπευτική παρέμβαση για την ίαση του εσωτερικού ανθρώπου.⁴⁶ Το πάθος, κατ' αυτόν τον τρόπο, από τυφλό πλήγμα μεταμορφώνεται σε στοχευμένη ιατρεία, αποσκοπώντας στην αποκατάσταση της πνευματικής ευεξίας.

Η οδύνη απογυμνώνεται του τυφλού εκείνου χαρακτήρα, τον οποίο διαυγώς στο σοφό-κλειο δράμα διαπιστώσαμε. Στον στοχασμό του Μεγάλου Βασιλείου, ο πόνος σκόπιμος και τελεολογικώς προσανατολισμένος αναδεικνύεται. Για τον Βασίλειο, το άλγος ουδόλως αποσκοπεί στον όλεθρο του υποκειμένου, όπως συνέβη διά της τραγικής τύφλωσης του Οιδίποδα, αλλά αποβλέπει στην επανασύνδεση του πάσχοντος με την Πηγή της Ζωής. Η σωματική κάκωση, συνεπώς, δεν συνιστά το τέρμα της τραγικής πτώσης, αλλά μετατρέπεται σε όργανο μιας ρωμαλέας πνευματικής ανάτασης και ενίσχυσης.

Εντούτοις, η πατερική νοηματοδότηση της οδύνης δεν περιορίζεται στη σφαίρα της θεωρίας· αντιθέτως, λαμβάνει σάρκα και οστά στη μαρτυρική πορεία του Ιεράρχη. Καταπώς ο *Χρυσός Θρύλος* διασώζει, ο Άγιος κατατρυχόταν ισοβίως υπό μιας δεινής ηπατικής πάθησης, εγγίζοντας πολλές φορές το χείλος του θανάτου. Η αντιμετώπιση του άλγους του συνιστούσε την ύψιστη απόδειξη των γραφομένων του: με μια ανερμήνευτη πνευματική ευφροσύνη προσχωρούσε στη σωματική κατάρρευση, προκαλώντας τον θαυμασμό και των ίδιων των θεραπευτών ιατρών του, όπως του Εβραίου Ιωσήφ. Εντέλει, η κλίνη του πόνου δεν υπήρξε μνήμα συντριβής, αλλά μεταποιήθηκε σε λαμπρό άμβωνα κηρύγματος και σωτήριας μεταστροφής.⁴⁷

Η καρτερία του αποτέλεσε τον ζωντανό καθρέπτη της θεολογία του, αφού τη φθορά της σάρκας ανταπεξήλθε με απaráμιλλη πνευματική αγαλλίαση. Η σωματική κατάπτωση του Μεγάλου Βασιλείου, όπως παραδίδεται, γίνεται έκδηλο πως υπερβαίνει τα όρια μιας απλής παθολογίας. Καθώς το ήπαρ του Ιεράρχη φθίνει, η υλική υπόσταση απεκδύεται την πυκνότητά της, επιτρέποντας στο πνευματικό φως να διαπεράσει το ασθενικό περικάλυμμα. Εν προκειμένω, ο Εβραίος ιατρός Ιωσήφ δεν ψηλαφεί απλώς έναν σφυγμό, ο οποίος υποχωρεί προ της δύσης του ήλιου, αλλά μάρτυς γίνεται μιας βιολογικής παραδοξότητας: της αναστολής των φυσικών νόμων διά της προσευχής. Το σώμα εφεξής δεν τελεί θύμα της φθοράς, αλλά το ζωντανό εργαστήριο όπου η οδύνη μετουσιώνεται σε ευχαριστιακή προσφορά. Η κλίνη του

⁴⁶ Basil, St. (1949) 25-26.

⁴⁷ de Voragine (2012) 112.

Ιεράρχη κηρύττει θαυμαστώσ τούτο: την μεταστροφή προς το Άκτιστο Φως, υποσκελίζοντας το φυσικό τέρμα της βιολογικής διαδρομής.

Εντέλει, η ρήξη με τον τραγικό κόσμο είναι απόλυτη: ο Κιθαιρώνας του Οιδίποδα παραχωρεί τη θέση του στην παλαιίστρα του Βασιλείου. Αντί της εκζήτησης του θανάτου ως απαλλαγής από τον πόνο, προκρίνεται η υπομονή της ζωής ως ολοκλήρωση της αγάπης. Ο πόνος παύει να νοείται ως φθορά της ύπαρξης και μετατρέπεται σε καθημερινή άσκηση, καθιστώντας τον φθαρτό άνθρωπο πολίτη της αιωνιότητας.

Η ειδοποιός μεταξύ του τραγικού και του χριστιανικού άλγους ετερότητα εδράζεται επί της οντολογικής νοηματοδότησης της Δικαιοσύνης, η οποία διέπει ηγεμονικώς τον κόσμο. Στον Σοφοκλή, η δικαιοσύνη αντιπροσωπεύει μία οιονεί ψυχρή και μαθηματική αποκατάσταση της διασαλευθείσας κοσμικής τάξης – το μίasma οφείλει να εξοβελισθεί και να συντριβεί, ώστε να επέλθει η κάθαρση της πόλης. Τουναντίον, στην καππαδοκική θεολογία και στον στοχασμό του Μεγάλου Βασιλείου, η θεία δικαιοσύνη αποκόπτει κάθε δεσμό με την τυφλή εκδίκηση και ταυτίζεται απολύτως με το πλήρωμα της θείας αγάπης και της Πρόνοιας.

Τι λέγει ο Κρέων μεταφέροντας τη ρητή διαταγή του Απόλλωνα: «ἄνωγεν ἡμᾶς Φοῖβος ἐμφανῶς ἄναξ μίasma χῶρας, ὥς τεθραμμένον χθονὶ ἐν τῇδ', ἐλαύνειν μηδ' ἀνήκεστον τρέφειν» (Σοφοκλής, *Οιδίπους Τύραννος*, στ. 96-98) [Με λόγια καθαρά ο Θεός προστάζει να βγάλουμε το μόλυσμα της χώρας που μες στη γη αυτή θρέφεται και μήτε ν' αφήσομε αθεράπευτο να γίνει]. Καθίσταται διαυγής ο τρόπος της θεραπείας, ήτοι η βίαιη αποπομπή του αιτίου. Τι απαντά ακολούθως ο άναξ Φοῖβος, διά του στόματος του Κρέοντα, στην αγωνιώδη ερώτηση του Οιδίποδα για τη μέθοδο με την οποία θα επέλθει η κάθαρση; Ιδού· «ἀνδρηλατοῦντας, ἢ φόνῳ φόνον πάλιν λύοντας, ὥς τόδ' αἷμα χειμάζον πόλιν» (*Οιδίπους Τύραννος*, στ. 100-101) [Ξορίζοντας τον ένοχο, ή το φόνο με φόνο αντιπληρώνοντας, γιατί είναι το αἷμ' αυτό που τη χώρα φουρτουνιάζει]. Τέτοια αποκατάσταση αποζητείται: αἷμα ἀντί αἵματος, διωγμός ἀντί μόλυνσης. Η δικαιοσύνη νοείται, λοιπόν, ως ανταποδοτική πράξη, η οποία μένει εντελώς κωφή μπροστά στην ελεύθερη προαίρεση του δράστη, αξιολογώντας και τιμωρώντας αποκλειστικά το υλικό αποτέλεσμα. Λίγο πριν από το τέλος του έργου, ενώ ο Οιδίπους έχει ήδη τυφλωθεί, ο Κρέων αποφαινεται επιμένοντας ότι το μίasma δεν πρέπει με κανέναν τρόπο να εκτίθεται στο φως: «ἀλλ' εἰ τὰ θνητῶν μὴ καταισχύνεσθ' ἔτι γένεθλα, τὴν γοῦν πάντα βόσκουσιν φλόγα αἰδεῖσθ' ἄνακτος Ἥλιου, τοιόνδ' ἄγος ἀκάλυπτον οὕτω δεικνύναι» (*Οιδίπους Τύραννος*, στ. 1424-1427) [Μα εσεῖς, ἀν δὲν τοὺς ἔχετε καθόλου σὲ ντροπὴ τοὺς ἀνθρώπους, σεβαστεῖτε τουλάχιστο τὴν πανταθρόφα φλόγα τοῦ Ἥλιου τοῦ Βασιλιά, ποὺ ἀσκέπαστο ἔτσι τέτοιο μόλυσμα δείχνετε μπροστά του].

Την παραπάνω θέση περίτρανα επαληθεύει η ρήση του Κρέοντα, ότι δηλαδή η τραγική δικαιοσύνη επιβάλλει την ποινή με βάση το υλικό αποτέλεσμα. Το σώμα του Οιδίποδα δεν λογίζεται πλέον απλώς ως το ενδιαίτημα μιας τραγικής ψυχής, αλλά μεταβάλλεται σε μία οντολογική μολυσματικότητα – ένα «ἄγος», η οποία ανεξαιρέτως προσβάλλει τις φυσικές δυνάμεις, και ακόμη την ίδια τη ζωοδόχο φλόγα του ήλιου. Ως εκ τούτου, η μοναδική σωτήρια διέξοδος ευρίσκεται στην απόκρυψη· στην εξορία και την αφάνεια του σκότους. Η αντίθεση με το φωτοφόρο σώμα του Μεγάλου Βασιλείου εφεξής αποβαίνει εκτυφλωτική: εκεί όπου το «ἄγος» του Οιδίποδα απωθεί το φως και επιβάλλει την απομόνωση, η ασθένεια του Ιεράρχη διαλάμπει και ελκύει τον ιατρό Ιωσήφ, μετατρέποντας τη σωματική κάκωση από σημείο κατάρας σε πύλη της Θείας Χάριτος.

Για τον Μέγα Βασίλειο, ο Θεός αποδεσμεύεται πλήρως από κάθε αιτιότητα του κακού, καθώς το τελευταίο νοείται αποκλειστικά ως στέρηση του αγαθού. Όπως εναργώς επισημαίνει η Γαλιγαλίδου, η εκούσια «αδοξία» του ενανθρωπήσαντος Λόγου συνιστά την οδό προς την αληθή δόξα, η οποία περικλείει τους «συναδοξήσαντας» (Βασίλειος Καισαρείας, *PG* 31, 537) μετ' Αυτού πιστούς.⁴⁸

Υπό το φως της εκούσιας κάκωσης και ταπείνωσης του ίδιου του σαρκωθέντος Λόγου, το χριστιανικό παράδειγμα προσφέρει την τελειωτική ρήξη με το τραγικό αδιέξοδο. Για τους εν Χριστώ πιστούς, ο πόνος δεν βιώνεται ως τυφλή καταδίκη της ειμαρμένης, αλλ' ως εκούσια μέθεξη στο λυτρωτικό έργο του Κυρίου. Η οδύνη μήτε αποδιώκεται μήτε ως μίasma συνθλίβεται, κατά το οιδιπόδειο πρότυπο, αλλά καθαίρεται και αγιάζεται, ακολουθώντας τα ίχνη του αναμαρτήτως παθόντος Νυμφίου της Εκκλησίας. Διά του πάθους του Χριστού, ο πόνος αποστερείται κάθε έννοια «μιάσματος» ή τυφλής τιμωρίας· τουναντίον, σε λυτρωτική «οικονομία» και ιερή μίμηση Χριστού μεταποιείται. Λειτουργεί ως το παιδευτικό εκείνο μέσο, το οποίο ανακόπτει την φθορά της αμαρτίας και παρασκευάζει τη ψυχή για τη μετοχή στην ανέσπερη δόξα. Λαβώνοντας ο Κύριος τον εαυτό Του, το Πάθος από αισχύνης σημείο σε ίασης ανάβρυσμα μετέτρεψε, καθώς να πάθει αμέμπτως καταδέχτηκε προς αγιασμό της ανθρώπινης φύσης. Υπό το φως της θείας αυτής συγκατάβασης, τα διάφορα παθήματα στη ζωή δεν δύναται ως τιμωρίες να λογίζονται, αλλά τελούν οιονεί χειρουργικές επεμβάσεις προς την πνευματική υγεία.

Τούτη η ρηξικέλευθη θεραπευτική οπτική μεταμορφώνει την αντίληψη μας περί του πόνου, επιτρέποντας ακόμη και την υπαρξιακή διαχείριση των πλέον φρικωδών κακών – αυτών

⁴⁸ Γαλιγαλίδου (2008) 145.

που απειλούν να εκμηδενίσουν το νόημα της ζωής. Κατά την Adams, ουδόλως εξαντλείται η χριστιανική θεοδικία σε μία άγονη λογοκριτική εξήγηση της οδύνης, αλλά προκρίνει την ήττα του κακού μέσω μιας οντολογικής ένταξης του προσωπικού μαρτυρίου στην άπειρη εμπειρία του θείου.⁴⁹

Υπό το πρίσμα τούτο, ο πόνος ανυπερθέτως αποβάλλει τον χαρακτήρα της αναίτιας καταστροφής και αναδεικνύεται σε ιερό χώρο της συνάντησης με τον Θεό ως «συμπάσχοντα». Πληγωμένος ο Θεάνθρωπος και δεχόμενος μύρια πάθη προ και μετά του ζωοποιού σταυρού, με κανένα τρόπο δεν εισήλθε ως θεατής στο κέντρο της ανθρώπινης τραγωδίας, αλλ' ως εκούσιος συμμετέχων και των παθημάτων συγκαταβατικός συναιχμάλωτος.

Η τελική πράξη της υπέρβασης του πόνου μέσω της συνέργειας επιτελείται, της ελευθερίας, δηλονότι, συνεργασίας της ανθρώπινης βούλησης μετά της Θείας Χάριτος. Ενώ ο Οιδίπους παραμένει ο τραγικός και παθητικός ενός αλύπητου και σκοτεινού πεπρωμένου δέκτης, ο χριστιανός ενεργός συμμετέχων στη θεραπεία του είναι του καθίσταται. Το πάσχον σώμα, υπό το φως της εν Χριστώ ελευθερίας, μετατρέπεται σε ένα πνευματικό παρασκευαστήριο αρετής. Δι' αυτής, ο πόνος βιώνεται ως εκούσιος κάματος, ο οποίος, κατά την πατερική γραμματεία, την ψυχή καθαίρει και δεκτική της θείας έλλαμψης την καθιστά. Τοιουτοτρόπως, η οδύνη αποβάλλει την τραγική της αδράνεια και σε δυναμική προς τη θέωση πορεία μεταποιείται, όπου ο άνθρωπος δεν υπομένει απλώς το κακό, αλλά συνεργώντας μετά του πληγωμένου Λυτρωτή υπέρλαμπρα το κατανικά.

Αναλύοντας ο Costache την υπό του Βασιλείου προσέγγιση του κόσμου και του σώματος ως «διδασκαλείου και παιδευτηρίου των ψυχών», υπερτονίζει ότι ο κόσμος διατελεί πλήρης θεολογικού νοήματος (Costache, 2021, σ. 258), αφού ως άσκοπη φθορά ή άλογος δύναστης ο πόνος παύει να λογίζεται. Η σωματική ασθένεια και η εμπειρία της αδυναμίας προσφέρουν την ευκαιρία για μία υπέρλογη ενδυνάμωση, όπου ο άνθρωπος, ελευθέρως αποδεχόμενος τη δοκιμασία, μεταστοιχειώνει τη βιολογική του οδύνη σε πνευματική νίκη. Κατ' αυτόν τον τρόπο, το πάθος του σώματος μεταποιείται σε ψυχική δράση, καθιστώντας τον άνθρωπο όχι της φθαρτότητας θύμα, αλλά της φθοράς νικητή διά της εν Χριστώ ελευθερίας.

Η σωτηρία, λέγει ο Holcomb, απαραίτητως διά του σώματος διέρχεται, ώστε εάν αυτή ως μία πράξη εξωτερική κανείς εκλάμβανε, σφαλερή θα τελούσε η εντύπωση του. Το σώμα δεν συνιστά απλό και πρόσκαιρο περίβλημα της ψυχής, αλλά τον προνομιακό χώρο εντός του οποίου η λύτρωση επιτελείται. Τούτη η οντολογική μεταξύ της ανθρωπότητας του Κυρίου και

⁴⁹ Adams (1999) 160-167.

της δική μας φύσης συνέχεια ακριβώς τούτο σημαίνει: ότι η λύτρωση στην εν Χριστώ μεταμόρφωση του θανάτου εκτείνεται σε θεία ζωή (Holcomb, 2017, σ.19).

Καθώς ο Θεός Λόγος προσέλαβε την ανθρώπινη σάρκα, το τραύμα από «μάρτυρα» της ενοχής σε «μάρτυρα» της εν Χριστώ ελευθερίας μεταβάλλεται. Υπό το βάρος του άλγους καθεξής ο άνθρωπος δεν κονιοποιείται, αλλά υπερβαίνει τον πόνο, χρησιμοποιώντας τον ως κλίμακα προς τη θέωση. Το σώμα πλέον δεν είναι τάφος της ψυχής, αλλά ο ζωντανός ναός εντός του οποίου ιερουργικώς η οδύνη θυσιάζεται, προκειμένου από τη φθορά να αναδυθεί η αείφωτη ελπίδα της ανάστασης.

Η διεξοδική του πάσχοντος σώματος ανάλυση, όπως αυτό μέσω της τραγικής φρίκης του Σοφοκλή και της θεραπευτικής παιδαγωγίας του Μεγάλου Βασιλείου αναδείχτηκε, αποκαλύπτει μία ριζική μετατόπιση στην αυτοσυνειδησία και την ανθρώπινη οντολογία. Η σύγκριση τούτη δεν περιορίζεται σε μία απλή ηθική διαφοροποίηση, αλλά ψαύει τον μυστικό πυρήνα της σχέσης του κτιστού μετά του άκτιστου, μετατρέποντας το σώμα από «ερείπιο» της μοίρας σε έναν δυναμικό της χάριτος «ναό» (*Α' Κορ.* 6.19). Υπό το πρίσμα τούτο, η χριστιανική ανθρωπολογία σαφώς ανατρέπει τον αρχαίο ντετερμινισμό, καθιστώντας την οδύνη όχι τεκμήριο κατάρρευσης, αλλά πεδίο όπου η ανθρώπινη ασθένεια και αναπηρία συναντάται με τη θεία δύναμη.

Η πρώτη ειδοποιός διαφορά εντοπίζεται στη χρονική κατεύθυνση του τραύματος: εκεί όπου η αρχαία «ανάγκη» ανταμώνει την ευαγγελική ελπίδα. Στον *Οιδίποδα Τύραννον*, ο πόνος αμιγώς οπισθοβατικός διατελεί, συνιστώντας μία οδυνηρή στο παρελθόν επιστροφή. Η πληγή στους αστραγάλους και η μετέπειτα τύφλωση λειτουργούν ως η υλική εξόφληση ενός προϋπάρχοντος χρέους, το οποίο ο ήρωας αγνοούσε αλλά μοιραία εκπλήρωσε.

Αντιθέτως, στη θεολογία του Μεγάλου Βασιλείου και στη μυστική της Ανατολής παράδοση, διαπιστώνουμε τον πόνο αποσυνδεδεμένο από το δεσμοτήριο του παρελθόντος, καθώς αποκτά μία εσχατολογική προοπτική. Δεν νοείται πλέον ως ανταποδοτικό τέλος, αλλά ως δυναμική αρχή. Ποιος δεν ορέγεται την ανέσπερη ζωή που επαγγέλθηκε ο Κύριος και τον αφθαρτο στέφανο της δόξας; Ποιος θα δίσταζε να διέλθει την τεθλιμμένη οδό της υπαρξιακής άσκησης, έστω και αν βρίθει ακανθών, προκειμένου να καταστεί μέτοχος της θείας μακαριότητας; Αυτός ο ακανθώδης βίος, οι θλίψεις και ο σωματικός μόχθος, δεν λογίζονται σε καμία περίπτωση κρημνοί απώλειας, αλλά ως τα αναγκαία στίγματα μιας ατραπούς, η οποία μεταποιεί το πάθος σε ανάσταση. Τοιουτοτρόπως, καλλιεργώντας η οδύνη την αφθαρσία, μεταβάλλει το πάσχον σώμα από κατάρας πειστήριο σε τίμιο της μέλλουσας δόξας εργαστήριο. Στους

πατερικούς λόγους η αλγηδών ατενίζει προς τα εμπρός, προοικονομώντας τη θεραπεία, ενώ στην τραγωδία, αντιθέτως, ερευνά την ενοχή.

Η δεύτερη ριζική ανατροπή εδράζεται στη στάση του υποκειμένου απέναντι στο ίδιο του το τραύμα, εκεί όπου η αρχαία μοιρολατρία υποχωρεί μπροστά στη χριστιανική ελευθερία. Ο τραγικός ήρωας χαρακτηρίζεται από μια παθητικότητα μεγαλειώδη μεν, αλλά απόλυτη απέναντι στη θεϊκή βούληση· η μόνη του ελευθερία εξαντλείται στην τραγική αποδοχή της συντριβής του.

Αυτή η πνευματική αδράνεια διαρρηγνύεται υπό της χριστιανικής θεοδικίας, η οποία εισάγει τον καθοριστικό παράγοντα της ενεργούς συμμετοχής. Το σώμα δεν υφίσταται τη δοκιμασία ως θύμα ενός ακαταμάχητου πεπρωμένου, αλλά καλείται να τη διαχειριστεί μέσω της ελεύθερης βούλησης. Ο πόνος προσφέρεται πλέον ως το έσχατο υλικό, πάνω στο οποίο ο άνθρωπος καλείται να ασκήσει την ελευθερία του. Η οδύνη δεν παραμένει ένα παθητικό βίωμα, αλλά μεταβάλλεται σε ενεργητική κατάκτηση της Θείας Χάριτος, όπου το κτιστό συμπράττει με το Άκτιστο για την οικοδόμηση της μελλούμενης αφθαρσίας.

Το τελικό και κρισιμότερο σημείο απόκλισης ανευρίσκεται στον έσχατο σκοπό του πάθους. Στον αρχαίο κόσμο, το σπαρασσόμενο σώμα ικανοποιεί την ανάγκη για μια κοσμική ισορροπία και δραματουργική τελειότητα. Ο πόνος του, εντέλει, συνιστά ένα αγνό αισθητικό γεγονός, προσφέροντας τη δημόσια κάθαρση των θεατών. Στον αντίποδα, η χριστιανική νοηματοδότηση σθεναρώς αποστέργει το άλγος ως θέαμα, ενώ το αναδεικνύει ως ένα αυστηρώς προσωπικό και μυσταγωγικό θεραπευτικό γεγονός. Η θεία δικαιοσύνη ουδόλως εκδικείται, αλλά χειρουργεί· δεν επιζητεί τον αφανισμό, αλλά την ίαση. Η πληγή δεν διατηρείται ανοικτή απλώς για να προκαλεί το έλεος και τον φόβο, τουναντίον μεταστοιχειώνεται στη ζωοποιό εκείνη ρωγμή διά της οποίας η χάρη του Σωτήρα εισέρχεται. Κατ' αυτόν τον τρόπο, το «πάθος» παύει να είναι η κατακλείδα μιας αδιέξοδης τραγωδίας, ενώ καθίσταται η θύρα διά της οποίας ο άνθρωπος διέρχεται από τη φθορά στην αθανασία, μεταποιώντας το τραύμα σε σημείο αιώνιας κοινωνίας μετά του Λυτρωτή.

Προκειμένου μετά πληρότητας να κατανοηθεί η άβυσσος, η οποία χωρίζει τον τραγικό από τον χριστιανικό κόσμο, οφείλουμε να εξετάσουμε όχι μόνο την οδύνη του κτιστού, αλλά και τη στάση του Άκτιστου απέναντι της. Εάν στον κόσμο του Σοφοκλή οι θεοί εμφανίζονται ως παγεροί αρχιτέκτονες της ανθρώπινης συντριβής, στον Χριστιανισμό ο Θεός αποκαλύπτεται ως «συμπάσχων». Η δυνατότητα του θείου πόνου προϋποθέτει μία θεμελιώδη ανατροπή της κοσμικής αναγκαιότητας, καθώς η θεία φύση, καίτοι απαθής κατά την ουσία, εκουσίως το

πάθος διά της ενσάρκωσης προσλαμβάνει (Holcomb, 2017, σ. 19). Αυτή η θεϊκή συγκατάβαση μετατρέπει το τραύμα από πειστήριο εγκατάλειψης σε τόπο μυστικής αντάμωσης, όπου η κτιστή αδυναμία περικαλύπτεται από την άκτιστη Χάρη. Τοιουτοτρόπως, ο Θεός δεν ίσταται καθεξής ως αμέτοχος θεατής μακριά από την τραγωδία, αλλά, κατερχόμενος «πρὸς τὴν ἐσχάτην ταπεινότητα» (Βασίλειος Καισαρείας, *PG* 31, 536B), εισέρχεται στο κέντρο της ως αυτοθυσιαζόμενος Λυτρωτής, εξαλείφοντας τη φθορά διά της αφθαρτοποίησης του κτιστού.

Μέσα από τη σύγχρονη φιλοσοφική συζήτηση, η Adams, παραθέτοντας τον στοχασμό του Fiddes (Adams, 1999, σ. 170), ορθώς επισημαίνει ότι η αυθεντική οδύνη προϋποθέτει αυτό που ορίζεται ως «αιτιώδης καταναγκασμός»⁵⁰ – την ύπαρξη, τουτέστι, μιας ελεύθερης οντότητας ικανής να αντισταχθεί στο αρχικό θέλημα του Δημιουργού. Σε ένα απολύτως ντετερμινιστικό σύμπαν, ο Δημιουργός παραμένει ένας απαθής παρατηρητής. Η ελευθερία του ανθρώπου, ήτοι το αυτεξούσιο, είναι αυτή η οποία επιτρέπει την υπαρξιακή ρήξη και δημιουργεί τις συνθήκες ώστε η σχέση Θεού-ανθρώπου να καταστεί ευάλωτη. Η σκέψη του Fiddes, εντασσόμενη στην ευρύτερη αγγλοσαξονική θεολογία, απολήγει στο συμπέρασμα ότι, εξαιτίας αυτής της ανθρώπινης ελευθερίας, ο ίδιος ο Θεός υφίσταται οντολογικό περιορισμό· ως εκ τούτου, καθίσταται ικανός να πάσχει στην ίδια Του τη θεία φύση. Μία τέτοια παραδοχή, ωστόσο, απορρίπτεται ριζικώς από την Ορθόδοξη παράδοση, καθώς αναιρεί την απόλυτη θεία υπερβατικότητα και ομοίως την απάθεια και το αναλλοίωτο της θείας ουσίας. Ο Θεός ουδόλως υποφέρει παθητικώς από τον καταναγκασμό της ανθρώπινης ελευθερίας, όπως εσφαλμένα η σύγχρονη δυτική σκέψη εικάζει, αλλά ενεργητικώς και ελευθέρως αναλαμβάνει τον ανθρώπινο πόνο στο Πρόσωπο του Χριστού. Μέσω αυτής της οντολογικής κίνησης, το πάσχον σώμα από σύμβολο τραγικής κατάρρευσης σε χώρο λυτρωτικής συνέργειας μεταποιείται. Η ελεύθερη επιλογή του Θεού να «συμπάσχει» δεν συνιστά οντολογική αδυναμία, αλλά μια δυναμική πράξη αγάπης που πραγματώνεται ιστορικώς μέσω της Σάρκωσης.

Στον Οιδίποδα, είναι καταφανής η αδυναμία του ανθρώπου να ανατρέψει το θείο σχέδιο. Οι θεοί δεν συμπάσχουν, τουναντίον επιβάλλουν τη φυσική αναγκαιότητα. Στη χριστιανική θεοδικία, ο πόνος αναδεικνύεται στο πεδίο όπου η ανθρώπινη ελευθερία – η οποία κατέστη πρόξενος της πτώσης, συναντά την απόλυτη θεϊκή ελευθερία: την κένωση. Ο Θεός δεν πάσχει από αναγκαιότητα, αλλά εκουσίως επιλέγει να αναλάβει τον ανθρώπινο πόνο στο Πρόσωπο του Χριστού.

⁵⁰ Fiddes (1988) 48-76.

Ο τραγικός άνθρωπος αδυνατεί να ανατρέψει το σχέδιο του Απόλλωνα, διότι στερείται οντολογικής αυτονομίας· οποιαδήποτε απεγνωσμένη κίνηση προς αποφυγήν του χρησμού αποτελεί ουσιαστικώς τον μηχανισμό της ίδιας του της εκπλήρωσης. Ελλείπει, συνεπώς, του αληθινού αυτεξουσίου, απουσιάζει και αυτή η θεμελιώδης προϋπόθεση του «αιτιώδους καταναγκασμού». Οι ολύμπιοι θεοί, ως εκφραστές και υπηρέτες της αδήριτης ειμαρμένης, υφίστανται καμία ρήξη από τις πράξεις των θνητών. Οι πράξεις των ανθρώπων δεν αντιτίθενται στο θείο θέλημα, αντιθέτως συχνά το υλοποιούν διά της αιματηρής τους συντριβής. Βάσει, λοιπόν, της ίδιας της λογικής του Fiddes, οι θεοί της τραγωδίας καθίστανται οντολογικά ανίκανοι να πονέσουν. Παραμένουν εσαεί απαθείς, ψυχροί και απρόσιτοι θεατές ενός προδιαγεγραμμένου ολέθρου, περιβεβλημένοι τον αδιαπέραστο μανδύα της κοσμικής αναγκαιότητας.

Ο Fiddes, ωστόσο, σφάλλει, καθώς δεν αναδεικνύει ορθώς την πραγματική απόσταση του τραγικού και του χριστιανικού κόσμου· ο Θεός στην ορθόδοξη παράδοση και τη σκέψη των Πατέρων σε καμία περίπτωση δεν πάσχει κατά την ουσία.⁵¹ Ο Άγγλος θεολόγος, επιδιώκοντας να διαφυλάξει την εγγύτητα του Δημιουργού με τα πλάσματά Του στο πλαίσιο της αγαπητικής σχέσης, υποστηρίζει την ουσιαστική μετοχή του Θεού στον πόνο, ώστε Εκείνος να μην καταστεί σε καμία περίπτωση αλλότριος και απόμακρος. Σύμφωνα με αυτή τη θεολογία, η κατανόηση του πόνου δεν συνιστά απλώς μια διανοητική διαδικασία.

Είναι αληθές ότι, κατά την ανθρώπινη λογική, για να συμπάσχει κανείς πραγματικά, δηλονότι να μοιράζεται την οδύνη, προϋποτίθεται η βίωση μιας μορφής συναισθηματικής ή οντολογικής αλλαγής. Εντούτοις, η εφαρμογή αυτής της ανθρώπινης αναγκαιότητας στη θεία φύση ενέχει σοβαρούς δογματικούς κινδύνους. Εάν, λοιπόν, αποδεχθούμε την άποψη του Fiddes περί ενός παθητού κατά την ουσία Θεού, τότε αυτός ο Θεός θα προσέγγιζε τους θεούς του αρχαίου κόσμου, ο οποίοι είναι και παθητοί και μεταβλητοί, υποκείμενοι στην ανάγκη της φθοράς. Καταλήγουμε, ουσιαστικά, να προβάλλουμε το ανθρώπινο πάθος στο θείο, πράττοντας αναλόγως με τους εθνικούς, οι οποίοι, όπως επικρίνει ο Αθανάσιος Αλεξανδρείας, «τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν ἐπιθυμίαν θεοποιήσαντες προσκυνοῦσιν» (PG 25, 20B).

Ο Χριστιανισμός, ωστόσο, σε καμία περίπτωση δεν αποδίδει στον Θεό αδυναμία κατανόησης του ανθρώπινου πόνου. Η ορθόδοξη δογματική ακλονήτως δισχυρίζεται ότι ο Θεός παραμένει απαθής και άτρεπτος, αναλαμβάνοντας εκούσια το πάθος αποκλειστικά μέσω της ανθρώπινης φύσης Του, προκειμένου να μεταμορφώσει την ασθένεια του κτιστού σε θεία

⁵¹ Για τη διαχρονική πατερική συναίνεση γύρω από το αμετάβλητο και το απαθές της θείας ουσίας, βλ. ενδεικτικώς: Αθανάσιος Αλεξανδρείας, PG 26, 396C; Κύριλλος Αλεξανδρείας, PG 77, 45B; Ιωάννης Δαμασκηνός, PG 94, 1096; Αμφιλόχιος Ικονίου, PG 39, 113.

δύναμη. Αυτή η άκρα ταπείνωση δεν συνιστά αδυναμία της θείας ουσίας, αλλά μαρτυρά την υπέρτατη ελευθερία της διάπυρης θείας αγάπης. Ο Θεός ουδόλως υπεισέρχεται στην «τραγωδία» του πεσμένου κόσμου παθητικά ως δέσμιος, αλλά κυριαρχικά ως ζωοποιός Λυτρωτής. Επιπροσθέτως, όπως ο Lossky υπογραμμίζει, ο Υιός του Θεού έπαθε και πέθανε στον σταυρό, αλλά μόνο ως προς σε εκείνο το οποίο ηδύνατο να πάθει και να πεθάνει, ήτοι την ανθρωπότητα Του.⁵² Πρόκειται περί μιας οικειοθελούς στις συνέπειες της πτώσης υποταγή, όπου το θείο Πρόσωπο του Χριστού φέρει καθεξής την απάθεια της θείας Του φύσης ισοχρόνως μετά της παθητικότητας της ανθρώπινης φύσης, την οποία εθελουσίως προσέλαβε.

Ο Μέγας Βασίλειος, υπεραμυνόμενος το αθέατο και απρόσιτο της θείας φύσης, διακηρύσσει ότι τούτη ευρίσκεται υπεράνω της διάνοιας: «Έγὼ δὲ, ὅτι μὲν ἔστιν, οἶδα· τί δὲ ἡ οὐσία, ὑπὲρ διάνοιαν τίθεμαι» (Βασίλειος Καισαρείας, *PG* 32, 869). Πώς είναι δυνατόν να ανευρεθούν σημεία αλλοίωσης και μεταβλητότητας στην Ουσία την οποία κανείς ποτέ δεν είδε; Η αλήθεια τούτη παντελώς καταρρίπτει την ανθρωπομορφική πλάνη του Fiddes, όπως και κάθε άλλη που επιχειρεί να μερίσει τη θεία φύση. Η απόδοση παθητότητας στη θεία Ουσία έρχεται σε ευθεία αντίθεση με την κυρίαρχη πατερική παράδοση, η οποία διαφυλάσσει αυστηρώς το απαθές και αναλλοίωτο του Δημιουργού διαχωρίζοντας Τον από τη φθορά των κτιστών όντων. Ο Θεός, στο πλαίσιο της πατερικής σκέψης, απρόσιτος και απαθής κατά την ουσία ίσταται,⁵³ συγκαταβαίνοντας διά της Ενσάρκωσης για να καταργήσει τον θάνατο εκ των έσω, μεταποιώντας την οδύνη σε τόπο αιώνιας αφθαρσίας και κοινωνίας με τον Πλάστη.

Ο Απόλλωνας, στον *Οιδίποδα Τύραννον*, διατελεί ο αρχιτέκτονας της κατάπτωσης του τραγικού ήρωα. Η μεταβλητότητα του έγκειται στην απόσταση και τη ψυχρότητα της βούλησής του. Ενεργώντας ουδόλως από αγάπη, αλλ' από αναγκαιότητα, εργάζεται για την αποκατάσταση της κοσμικής ισορροπίας μέσω του πόνου. Ομολογώντας ο Οιδίπους τούτο: «Απόλλων τάδ' ἦν, Ἀπόλλων, φίλοι, ὁ κακὰ κακὰ τελῶν ἐμὰ τάδ' ἐμὰ πάθεα» (*Οιδίπους Τύραννος*, στ. 1329-1330) [Ο Απόλλωνας ήταν, ο Απόλλωνας, φίλοι, που τέλειωσε αυτά τα φριχτά, τα φριχτά μου τα πάθη], διαυγώς το πάθος του θεού αποσαφηνίζει.

Επιπροσθέτως, στην αρχαία τραγωδία η Τύχη πολλές φορές προσωποποιείται ως θεότητα. Ο Οιδίπους, προ της πτώσης του, τέκνο της Τύχης αυτοαποκαλείται: «ἐγὼ δ' ἐμαυτὸν παῖδα τῆς Τύχης νέμων τῆς εὖ διδούσης οὐκ ἀτιμασθήσομαι» (*Οιδίπους Τύραννος*, στ. 1080-1081) [Μα εγώ που παίρνω για παιδί της Τύχης τον εαυτό μου, της καλοδωρήτρας, δε θεν' ατιμαστώ]. Η Τύχη είναι η κατ' εξοχήν μεταβλητή δύναμη. Στο σοφόκλειο σύμπαν, η θεϊκή

⁵² Lossky (2022) 164-165.

⁵³ Ιωαννίδης, Ν. Χ. (2014) 40.

αυτή δύναμη στερείται κάθε σταθερότητας και οντολογικής απάθειας, κατά την πατερική έννοια, αφού παρασύρεται από τις κυκλοειδείς αλλαγές της ειμαρμένης. Οι θεοί, όντας δέσμιои της ανάγκης, να «χειρουργήσουν» την ανθρώπινη πληγή παντελώς αδυνατούν, περιοριζόμενοι αποκλειστικά στο να την προκαλούν προς ικανοποίηση της δραματικής τελειότητας.

Σε άλλη σοφόκλεια τραγωδία, όπως ακροαζόμαστε από τον άγγελο, ιδού το πρόσωπο της Τύχης: «τύχη γάρ ὀρθοῖ καὶ τύχη καταρρέπει τὸν εὐτυχοῦντα τὸν τε δυστυχοῦντ' ἀεὶ» (*Ἀντιγόνη*, στ. 1158-1159) [γιατ' είναι η τύχη πάντα που ανυψώνει τον ένα ευτυχισμένο κι έναν άλλο δυστυχισμένο τον σωριάζει χάμω]. Αλλά και το ακόλουθο υπό του ευριπίδειου Ταλθύβιου λεχθέν: «ὦ Ζεῦ, τί λέξω; πότερά σ' ἀνθρώπους ὀρᾷν ἢ δόξαν ἄλλως τήνδε κεκτῆσθαι μάτην ψευδῆ, δοκοῦντας δαιμόνων εἶναι γένος τύχην δὲ πάντα τὰν βροτοῖς ἐπισκοπεῖν;» (*Ἑκάβη*, στ. 488-491) [ὦ Δία, τι να ομολογήσω; Ἄραγε ὅτι ἐσύ για τους ανθρώπους προνοεῖς, ἢ ματαίως ἔχουν τη σφαλερὴ πεποίθησι πως εἶναι οἱ θεοὶ αὐτοὶ που τα πάντα διαφεντεύουν, κι ὅχι ἡ τύχη;].⁵⁴

Στη μέση της φιλοσοφικής αυτής διαμάχης, ο Μέγας Βασίλειος εμπαρίσταται ως υψιπέτης νους. Κατ' αυτόν, ο Θεός δεν είναι παθητικός δέκτης του ανθρωπίνου πόνου, αλλά ο πάνσοφος «παιδαγωγός» και «ιατρός», ο οποίος επιτρέπει τη δοκιμασία από απέραντη φιλανθρωπία και ουδόλως από αδυναμία. Ο Ιεράρχης διδάσκει ὅτι ο Θεός, καίτοι αναλλοίωτος ως προς την ουσία Του, «οικονομεῖ» τα δυσάρεστα προς ὄφελος του πλάσματος του. Ο πόνος δεν λειτουργεῖ ως τυφλὴ ἐπίθεσις της μοίρας, ὅπως στον Οιδίποδα, ἀλλὰ ως μία «θεραπευτικὴ τομή». Στην ομιλία του *Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός*, διασαφηνίζει ὅτι ἡ οδὴν ἀποτελεῖ τὸ μέσο διὰ τοῦ οὐοίου ο Θεός ἀναχαιτίζει τὴν ἀμαρτία, ὅπως ο ἱατρός χρησιμοποιεῖ τὴ φωτιά καὶ τὸν σίδηρο πρὸς σωτηρία τοῦ ἀσθενούς (Μέγας Βασίλειος, 2004, σ. 14). Τὸ σῶμα, λοιπόν, δὲν εἶναι πεδίο τῆς τραγικῆς καταδίκης, ἀλλὰ ως ἕνας μαθητικὸς νους, καθοδηγούμενος ὑπὸ τοῦ θείου Ἱατροῦ, μεταποιεῖ τὶς σωματικὲς κακώσεις σε λύτρωσι.

⁵⁴ Μετάφραση τοῦ γράφοντος.

6. Το γνωσιολογικό πρόβλημα

6.1. Η γνωσιολογική ύβρις από τον Οιδίποδα στον Ευνόμιο

Η μετάβαση από τη σωματική δοκιμασία στη σφαίρα του Νου δεν καταργεί τον κίνδυνο της τραγωδίας, τουναντίον τον μεταθέτει σε ένα υψηλότερο, πνευματικό επίπεδο. Εάν ο σωματικός πόνος αποτελεί το πεδίο όπου η ελευθερία δοκιμάζεται, η γνωσιολογία συνιστά τον στίβο όπου η ανθρώπινη λογική αναμετράται με το θείο μυστήριο. Στον αρχαίο κόσμο, το απόλυτο παράδειγμα αυτής της αναμέτρησης ενσαρκώνεται στον σοφόκλειο Οιδίποδα. Ο βασιλιάς των Θηβών δεν πίπτει απλώς θύμα της μοίρας, αλλά θύμα της ίδιας του της γνωσιολογικής αλαζονείας: πεπεισμένος ότι ο αιχμηρός νους του, ο οποίος έλυσε το αίνιγμα της Σφίγγας, δύναται να δαμάσει και να αντιληφθεί το θείο σχέδιο, αναποδράστως οδηγείται στην τύφλωση. Η ύβρις του δεν ήταν ηθική, αλλ' αμιγώς γνωσιολογική. Εντούτοις, ο Μέγας Βασίλειος, υπεραμυνόμενος του αθέατου και απρόσιτου της θείας φύσης, διακηρύσσει ότι αυτή ευρίσκεται υπεράνω της διάνοιας.

Τούτο το τραγικό πρότυπο αναβιώνει στον χριστιανικό κόσμο διά της αίρεσης του Ευνομίου, ο οποίος, ως ένας νέος φιλόσοφος Οιδίπους, επιδιώκει να ορίσει τη θεία ουσία διά της λογικής. Ο Ευνόμιος υποστηρίζει την απόλυτη ταύτιση της ουσίας με την ιδιότητα της «αγεννησίας», ανάγοντας κάθε θεολογική αλήθεια σε μία σειρά ψυχρών συνωνύμων.⁵⁵ Εκπροσωπώντας τον πλέον ακραίο θεολογικό ορθολογισμό, πίστευε ότι η θεία ουσία είναι απεριορίστως διαφανής στον ανθρώπινο λόγο. Για αυτόν, η θεολογία δεν αποτελούσε μυστήριο άρρητο, αλλά μία μορφή πνευματικής γεωμετρίας· ένα κλειστό λογοειδές σύστημα ή ένα αυστηρό συλλογιστικό σχήμα. Το θείο, κατ' αυτόν τον τρόπο, απογυμνώνεται από κάθε μυστήριο και υποτάσσεται στους νόμους της ανθρώπινης διαλεκτικής. Πρόκειται περί της εσχάτης γνωσιολογικής ύβρεως, όπου ο κτιστός νους επιχειρεί να εγκλωβίσει τον Άκτιστο εντός ενός λεκτικού ορισμού.

Κατά τη λογική του, εάν γνωρίζουμε ότι ο Θεός είναι αγέννητος, τότε τελούμε γνώστες της ουσίας Του στον βαθμό που τη γνωρίζει και ο Ίδιος. Αυτή η προσέγγιση μετέτρεπε κάθε άλλη θεία ιδιότητα, όπως την αγαθότητα, την πανσοφία ή τη δικαιοσύνη, σε απλά λογικά του «αγέννητου» συνώνυμα, απογυμνώνοντας τον Θεό από κάθε υπερβατικότητα. Κατά τον Ευνόμιο, ο Θεός παύει να είναι ο απρόσιτος Δημιουργός ενώ μεταβάλλεται σε μία λογική εξίσωση, την οποίαν ο ανθρώπινος νους δύναται πλήρως να επιλύσει. Ομιλούμε περί μιας

⁵⁵ Radde-Gallwitz (2009) 130-132.

καθαρής αναβίωσης του οιδιπόδειου σφάλματος: καταπώς ο τραγικός ήρωας πίστεψε ότι η λύση του αινίγματος τον κατέστησε κυρίαρχο της αλήθειας, ομοίως ο Ευνόμιος θεωρεί ότι η γλωσσική ενός όρου κατάκτηση ισοδυναμεί με την καθυπόταξη της θείας Ουσίας. Η τύφλωση εδώ δεν είναι σωματική, αλλά πνευματική, καθώς ο νους, εγκλωβισμένος στην αυτάρκεια της λογικής του, παύει να διαβλέπει το άπειρο βάθος του Μυστηρίου.

Σε τούτο το αδιέξοδο ο Μέγας Βασίλειος παρεμβαίνει, αποπλίζοντας την ευνομιανή θεολογία διά της απόδειξης ότι η «αγεννησία» δεν αποτελεί ουσιώδες του Θεού κατηγορημα (Radde-Gallwitz, 2009, σ. 142), αλλά απλώς μία σχέση. Εισάγοντας τη θεμελιώδη διάκριση μεταξύ ουσίας και ενεργειών φαιδρώς τον ορθολογισμό συντρίβει. Διακηρύττει ότι η μεν ουσία αυτοτελώς παραμένει ακατάληπτη, ο δε Θεός καθίσταται γνωστός μόνο μέσω των θείων ενεργειών Του, οι οποίες κατέρχονται εντός της κτίσης. Ο Βασίλειος, προσέτι, διασώζει τον νου από την οιδιπόδεια τύφλωση, διδάσκοντας ότι η αληθής θεογνωσία δεν είναι η διανοητική ανατομία της ουσίας, αλλά η βιωματική μέθεξη των ενεργειών του Θεού (Βασίλειος Καισαρείας, *PG* 32, 869).

Η παλαμική διάκριση ουσίας και ενεργειών αποτελεί οργανική συνέχεια της καππαδοκικής θεολογίας του 4ου αιώνα, παρέχοντας τα δογματικά εχέγγυα προς αποφυγήν οιασδήποτε πανθεϊστικής σύγχυσης ή ανθρωπομορφικής πρόσληψης περί της παθητότητας του θείου. Ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς αναπτύσσοντας την περί της διάκρισης ουσίας και ενεργειών διδασκαλία του,⁵⁶ αυτή θεμελιωδώς εδραίωσε στην πατερική παράδοση και ιδίως στη θεολογία του Μεγάλου Βασιλείου. Απαντώντας ο Βασίλειος στους Ευνομιανούς και διαχωρίζοντας τη θεία ουσία από τις θείες ενέργειες, τόνισε ότι γνωρίζουμε τον Θεό μέσα από τις ενέργειες Του, ενώ η ουσία Του παραμένει απρόσιτη.

Μετά την κατάδειξη της υπεροψίας του Ευνομίου, ο μέγας Ιεράρχης δεν περιορίζεται σε μία στείρα αρνητική πολεμική, αλλά προβαίνει σε μία μεγαλειώδη θετική ανασυγκρότηση του τρόπου με τον οποίο ο άνθρωπος προσλαμβάνει την αλήθεια. Το κεντρικό εργαλείο αυτής της ανασυγκρότησης είναι η έννοια της «επίνοιας» (Βασίλειος Καισαρείας, *PG* 29, 521-524). Πρόκειται περί μιας έννοιας η οποία συνιστά το μήλο της έριδος μεταξύ των δυο θεολογικών παραδειγμάτων. Για τον Ευνόμιο, ο όρος «επίνοια» ήταν ταυτισμένος με το φανταστικό· το κενό περιεχομένου και το ανύπαρκτο. Στο περίκλειστο και κατάψυχρο του Ευνομίου σύμπαν,

⁵⁶ Ιωαννίδης, Ν. Χ. (2014) 83.

ό,τι υπό του ανθρώπου επινοείται στερείται της αλήθειας, καθότι η αλήθεια θεωρείται μία στατική και αδήριτη αντιστοιχία μεταξύ ουσίας και ονόματος.

Εντούτοις, ο Μέγας Βασίλειος, επιδεικνύοντας μία εκπληκτική διεισδυτικότητα στη λειτουργία της ανθρώπινης ψυχολογίας, αποδίδει στην «επίνοια» μία εντελώς νέα οντολογική αξιοπρέπεια. Για τον Ιεράρχη, ο όρος τούτος δεν είναι η ανάβρα της πλάνης, αλλά η δυναμική ενέργεια του νου, η οποία επιτρέπει στον κτιστό άνθρωπο να προσεγγίσει το απρόσιτο μεγαλείο του Θεού. Καταπώς διεξοδικώς ο Radde-Gallwitz αναλύει, ο Βασίλειος εισάγει ένα γνωσιολογικό σχήμα που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως θεολογικός «εννοιοκρατισμός». Κατά την προσέγγιση τούτη, οι διά της «επίνοιας» υπό του νοός σχηματιζόμενες έννοιες είναι όντως νοήματα ενυπάρχοντα εντός της διάνοιας, αλλά τούτο δεν σημαίνει ότι τελούν αυθαίρετα ή ψευδή· αντιθέτως είναι ο μόνος τρόπος για τον άνθρωπο να νοήσει τη θεία απλότητα δίχως να την αλλοιώσει (Radde-Gallwitz, 2009, 143-147).

Το δημιουργικό εργαστήριο του νου λειτουργεί ως εξής: λαμβάνοντας ένα αντικείμενο, το οποίο εκ πρώτης όψεως φαίνεται απλό και αδιαίρετο, εν συνεχεία το διασπά διά της αναλυτικής του δύναμης σε πολλαπλές νοηματικές πτυχές, προκειμένου να το κατανοήσει πληρέστερα. Η διαδικασία τούτη συνιστά μια δυναμική επεξεργασία των δεδομένων της εμπειρίας. Ο Μέγας Βασίλειος καταδεικνύει αυτή τη λειτουργία χρησιμοποιώντας το παράδειγμα του κόκκου του σίτου ή του ανθρώπινου σώματος. Καίτοι τα τελευταία τελούν ως ενιαία όντα, ο νους δύναται να τα θεωρήσει υπό το πρίσμα διαφορετικών ιδιοτήτων – τον μεν σίτο ως τροφή ή ως σπέρμα, το δε σώμα, επί παραδείγματι, ως βιολογικό οργανισμό (Radde-Gallwitz, 2009, 148-149). Αυτή η πολυεπίπεδη θεωρία δεν κατακερματίζει την πραγματικότητα, τουναντίον αποκαλύπτει τον πλούτο των σχέσεων που το υποκείμενο διατηρεί με τον κόσμο.

Η αποκατάσταση της «επίνοιας» υπό του Μεγάλου Βασιλείου δεν αποτελεί απλώς μία απόκριση σε μία αίρεση, αλλά μία βαθύτατη ανθρωπολογική διακήρυξη: ο ανθρώπινος νους τελεί προικισμένος με μία ιερή δημιουργικότητα. Στο σημείο τούτο, η θεολογική επιστημολογία του Βασιλείου τη σύγχρονη περί της ανθρώπινης δημιουργικότητας προβληματική συναντά, όπως αυτή αναλύεται υπό του Horne. Στη θεώρηση του Horne, το οντολογικό βάθρο επί του οποίου ερείδεται η ανθρώπινη δημιουργικότητα και η ικανότητα της νοηματοδότησης της κτίσης, δεν είναι άλλο από την ύψιστη δογματική αλήθεια ότι ο άνθρωπος συνιστά κατ' ουσίαν «εικόνα του Θεού».⁵⁷

⁵⁷ Horne [στον Gunton] (1997) 147.

Η εν λόγω δημιουργική ιδιότητα επιτρέπει στον νου να αποδεσμευτεί από την καθυπόταξη στα αισθητά και να υπερβεί τη φυσική αναγκαιότητα. Αναλόγως προς τον Θεό, ο οποίος κατά τη δημιουργία εκφράζει την ελευθερία Του, ο άνθρωπος, ενασκώντας την προσωπική ελευθερία του, μετασχηματίζει την εμπειρία του. Επί του πεδίου της θεογνωσίας, ο νους ουδόλως κατασκευάζει ανύπαρκτα είδωλα, αλλ' ως πνευματικός καλλιτέχνης προβαίνει στην επίνοια ονομάτων, αποσκοπώντας στην προσέγγιση του Απειρου. Κατά τον Horne, όπως είδαμε, η δημιουργική αυτή ικανότητα αποτελεί τον θεμελιώδη και αναγκαίο τρόπο έκφρασης της ελευθερίας μας εντός του υλικού κόσμου.

Τούτη η εν ελευθερία παραγωγή των εννοιών ανατρέπει άρδην το τραγικό παράδειγμα. Εάν ο Οιδίπους αντιμετωπίζοντας μία αλήθεια στατική, παγερή και αδήριτη – τον μοιραίο χρισμό – συνθλίβεται, ο χριστιανός του Μεγάλου Βασιλείου ίσταται ενώπιον μιας ζωντανής Αλήθειας, η οποία προσκαλεί τον νου σε δυναμική συνέργεια. Ο νους δεχόμενος την ενιαία και απλή ενέργεια του Θεού – κινούμενος υπό της έμφυτης έφεσης προς το αγαθό (Radde-Gallwitz, 2009, σ. 174) – την αναλύει σε πλήθος θεοπρεπών ονομάτων: «όδον, καὶ ἄρτον, καὶ ἄμπελον, καὶ ποιμένα, καὶ φῶς» (Βασίλειος Καισαρείας, *PG* 29, 524-525). Και καταπώς ο Hildebrand επί τούτου αναλύει, η «επίνοια» λέγει με κανέναν τρόπο δεν είναι ψέμα, αλλά η νοητική μας ανταπόκριση στις πολλαπλές ευεργεσίες ενός απλού Θεού. Η ανάλυση του όρου θα λογιζόταν ελλιπής εάν την πλέον λεπτοφυή και καθοριστική διάκριση δεν επισημαίναμε στην οποία ο Μέγας Βασίλειος προβαίνει, όπως ευστοχότατα υπό του Hildebrand αναλύεται: τη ριζική διαφοροποίηση μεταξύ του «ορίζειν» και του «περιγράφειν».⁵⁸

Για τον Ευνόμιο, σκοπός της θεολογίας ήταν η εξεύρεση ενός και μόνου απόλυτου όρου, ο οποίος θα λειτουργούσε ως αυστηρός και εξαντλητικός της θείας ουσίας ορισμός. Ο ορθολογισμός του απαιτούσε μία μαθηματική ταύτιση λέξης και όντος. Τουναντίον, ο Βασίλειος απαντά ότι η ουσία του Θεού, ως άπειρη και ακατάληπτη, ουδέποτε δύναται να ορισθεί. Ο ορισμός προϋποθέτει ότι ο νους δύναται να περιβάλλει, να περικλείσει και να περιορίσει το ον εντός των διανοητικών του ορίων, πράγμα για τον Κτίστη αδύνατο.

Πλην όμως, η αδυναμία ορισμού ουδόλως καταδικάζει τον νου στη σιωπή ή στον αγνωστικισμό. Όπως ο Hildebrand υπογραμμίζει, η «επίνοια» επιτρέπει στον άνθρωπο να σταχυολογεί τις πολλαπλές άκτιστες ενέργειες και θείες ιδιότητες, ώστε δι' αυτών να συγκροτεί μία αληθή περιγραφή Του. Τούτη η γνωσιολογική διαδικασία λειτουργεί αθροιστικώς. Όπως ένας έμπειρος ψηφοθέτης, σωρεύοντας ο νους τις ψηφίδες της πνευματικής εμπειρίας – την

⁵⁸ Hildebrand (2007) 46-47.

αγαθότητα, τη σοφία, την παντοδυναμία και τη δικαιοσύνη – συνθέτει ένα περιανγές νοητικό «περίγραμμα». Τοιουτοτρόπως, η ανθρώπινη διάνοια δεξιώνεται τη γνώση του Θεού, χωρίς ουδέποτε το άρρητο και ακατάληπτο Αυτού μυστήριο να βεβηλώνει ή να παραβιάζει.

Αυτή η σωτηριώδη διάκριση επισφραγίζει την κατίσχυση της χριστιανικής γνωσιολογίας έναντι της τραγικής ειμαρμένης. Ο ανθρώπινος νους δεν εκπίπτει, δίκην άλλου Οιδίποδα, ιχνηλατώντας τον μοναδικό και άτεγκτο της μοίρας «ορισμό», αντιθέτως εν πλήρει πνευματική ελευθερία αναπνέει, αενάως περιγράφοντας τον ανεξάντλητο πλούτο της θεότητας διά μέσου της ζώσης και αγαπητικής σχέσης του με τον Δημιουργό.

Η πολυωνυμία, λοιπόν, δεν οδηγεί σε αταξία, τουναντίον δηλώνει τον πλούτο μιας σχέσης που διαρκώς εκ νέου επινοείται. Ο νους δεν είναι πλέον το θύμα της τύφλωσης της λογικής του, αλλά ο πρωταγωνιστής μια δυναμικής ανάβασης. Υπό το πρίσμα της εικόνας του Θεού, η επίνοια μεταποιεί τη γνώση από στατική κατάκτηση σε μία ατέρμονη δημιουργική πράξη αγάπης, όπου κάθε νέο όνομα μετοικοδομεί ένα νέο βήμα προς τη λύτρωση.

Ο Μέγας Βασίλειος χρησιμοποιώντας την ισχύ της «επίνοιας», υπερτονίζει τη βιβλική πολυφωνία ως τον μόνο αληθή τρόπο της θεογνωσίας. Ο νους δεν αυτοσχεδιάζει αυθαίρετως, αλλά αντιδρά στις πραγματικές σωτηριολογικές ευεργεσίες του Θεού. Ο Σωτήρας Χριστός ως ποιμήν κατανοείται από τη φροντίδα και τη φιλανθρωπία Του· ομοίως ως οδός από τη χειραγωγή Του και ως θύρα από την είσοδο στη Βασιλεία. Τούτη η πνευματική λεπτότητα διασώζει τον θησαυρό της θείας Αποκάλυψης από τον κίνδυνο της ισοπέδωσης.

Αυτή η ερμηνευτική ελευθερία αποτελεί την απόλυτη αντίθεση προς το τραγικό αδιέξοδο του οιδιπόδειου προτύπου. Ο τραγικός βασιλιάς καταρρέει εξαιτίας της ίδιας του της αδυναμίας να «επινοήσει» ένα διαφορετικό νόημα στα γεγονότα της ζωής του. Ο χρησμός κατ' αυτόν συνιστά μια παγερή κυριολεξία· μία αμείλικτη μονοσημαντότητα, η οποία απολήγει στην απόγνωση. Ο άνθρωπος του Βασιλείου, εντούτοις, διά της «επίνοιας» μετατρέπει τη γνώση σε μία διαρκή ανακάλυψη σχέσεων. Η Γραφή, ακολούθως, καθίσταται ζωντανός οργανισμός, όπου άπαντα ο νους ανεγείρει νέες εννοιολογικές γέφυρες προς το θείο. Η τύφλωση του ορθολογισμού διά της πνευματικής πολυμορφίας ιάται: ο Θεός δεν λογίζεται ως μία λογική μονάδα προς ορισμό, αλλά ως το άπειρο κάλλος, το οποίο εκφεύγει από τα ασφυκτικά όρια της κτιστής διάνοιας, ώστε να μεταβάλει τη γνωσιολογική αλαζονεία σε έκσταση και δοξολογία.

6.2. Ο νους ως δυναμικό εργαστήριο και η υπέρβαση του τραγικού ανθρωπομορφισμού

Η διαφοροποίηση μεταξύ του τραγικού και του χριστιανικού νου καθίσταται έτι εμφανέστερη, εάν εξετάσουμε την κατεύθυνση της σχέσης μεταξύ του ανθρώπινου και του θείου στοιχείου. Στο σοφόκλειο σύμπαν, η θεολογία συχνά διολισθαίνει σε έναν ιδιότυπο ανθρωπομορφισμό, όπου οι θεοί, παρά την υπερφυσική τους ισχύ, αντικατοπτρίζουν τις ανθρώπινες ατέλειες, τα πάθη και την εκδικητικότητα. Σε τούτο το πλαίσιο, ο νους του τραγικού προσώπου αδυνατεί να ανιχνεύσει το απόλυτο και αυτοτελές αγαθό, καθότι η θεία πραγματικότητα είναι μολυσμένη από τα ίδια τα όρια της ανθρώπινης φύσης. Οι δυνάμεις του Οιδίποδα ανευρίσκονται ανεπαρκείς· αδυνατεί πλήρως να υπερβεί την μοίρα του. Το αίτιο τούτου δέον να αναζητηθεί στους ίδιους τους θεούς: οι θεοί πηγή απαθούς αγάπης ουδόλως τελούν, αλλά ανάβλυσμα μιας ασταθούς και επανειλημμένως φθονερής δύναμης.

Αντιθέτως, στη σκέψη του Μεγάλου Βασιλείου, η σχέση, την οποία το «κατ' εικόνα» δημιουργεί, αυστηρώς ανάρροπη και ανεπίστροφη διατελεί: πλασμένος ο άνθρωπος «κατ' εικόνα» Θεού, καίτοι κτίσμα πεπερασμένο, να ομοιάσει καλείται προς τον άναρχο Πλάστη, αποκλείοντας κάθε αντίστροφη κίνηση. Συμφώνως προς τον Horne, η δημιουργική του ανθρωπου δεξιότητα και η πνευματική του νου ελευθερία συνιστούν χαρίσματα σύμφυτα με τη θεία αυτή σφραγίδα (Horne, 1997, σ. 147). Τουναντίον, ο Δημιουργός ίσταται ως το απόλυτο, απάθης και άπειρο αγαθό, ανεπίδεκτος οιασδήποτε επιρροής από τα κτιστά πάθη. Τούτη η θεία έλξη παρέχει στη διάνοια ένα σταθερό σημείο αναφοράς: ουδόλως αναζητεί έναν θεό συμμετοχο στις ανθρώπινες πτώσεις, αλλά εκείνον τον Θεό ο οποίος τον προσκαλεί στην υπέρβαση των αδυναμιών του διά της μετοχής στις θεοποιούς Αυτού ενέργειες. Ο χριστιανός δεν πλάθει έναν θεό κατά τα μέτρα των ιδίων του παθών, αλλά μετά δέους απενίζει τον αποκεκαλυμμένο Θεό, ο οποίος αφθαρτοποιεί λυτρωτικώς την κτιστή του φύση.

Τούτη η οντολογική διαφοροποίηση άγεται στην κορύφωση της οσάκις ο άνθρωπος νους κατενώπιον του πλέον δυσεπίλυτου υπαρξιακού αινίγματος ίσταται: της παρουσίας του κακού και της οδύνης. Στο αρχαίο ελληνικό δράμα, και δη στον *Οιδίποδα Τύραννον*, το κακό αναμνηρίστως φέρει θεία προέλευση. Όταν ο τραγικός ήρωας ψηλαφεί τη φρικώδη αλήθεια και ευθύς άγεται στην εκούσια τύφλωση, η οδύνη του ουδόλως συνιστά απλό παράγωγο ανθρωπίνης αστοχίας, αλλά άμεσο πλήγμα της θείας βούλησης. Όπως εναργώς ο Οιδίπους προς τον Χορό διακηρύττει, ο θεός καθίσταται «ὁ κακὰ κακὰ τελῶν ἐμὰ τάδ' ἐμὰ πάθεα» (Σοφοκλής, *Οιδίπους Τύραννος*, στ. 1329-1330). Ο τραγικός νους οντολογικώς συνθλίβεται, καθότι

η ίδια η ανάβρα της αλήθειας παραδόξως με τη γενεσιουργό αιτία του κακού ταυτίζεται, αναδεικνύοντας το θείο ως έναν αμείλικτο τιμωρό, ο οποίος οιονεί αρέσκεται στον εμπαιγμό της ανθρώπινης μοίρας.

Τουναντίον, στο πλαίσιο της καππαδοκικής θεολογίας, ο Μέγας Βασίλειος ριζικώς αίρει το τραγικό τούτο αδιέξοδο, αποσυνδέοντας τον Δημιουργό από την αιτία της οδύνης. Το κακό αποστερούμενο οντολογικής υπόστασης δεν αποτελεί δημιούργημα του Πλάστη, αλλ' ανεπιεικώς ως στέρηση του αγαθού ορίζεται. Η εστία της αλήθειας παραμένει άκρα και ανόθευτη αγαθότητα, ενώ το κακό ουδέποτε εμφιλοχωρεί ως θεία εκδίκηση στην κτίση, αλλ' ως «τραγικό» παραπροϊόν της παράχρησης του κτιστού αυτεξουσίου. Συνεπώς η αντίληψη ενός Θεού-τιμωρού που επιβάλλει αναίτια την οδύνη είναι εκ θεμελίων ξένη προς τη χριστιανική κοσμολογία, καθότι δεν ανευρίσκεται ουδεμία ρίζα κακού εντός της θεότητας· πρόκειται για κίνητρο το οποίο προσιδιάζει αποκλειστικώς στα φθαρτά ανθρώπινα πάθη. Γεννημένη από την σκότιση του ανθρώπινου νοός και της σφαλερής άσκησης της ελευθερίας του, εισέρχεται στον κόσμο ως ιστορική έκπτωση, απαλλάσσοντας, προσέτι, τον Θεό από κάθε αιτιότητα του πόνου. Πώς το σκότος να παραχθεί δύναται από τη βούληση της Αλήθειας (*Ιωάν.* 14:6) και του ζωοποιού Φωτός (*Ιωάν.* 8:12); Ο εμπαιγμός της μοίρας υπό της παιδαγωγικής αγάπης αντικαθίσταται, ώστε το κακό σε μίαν παρασιτική κατάσταση απομειώνεται, υφισταμένη μόνον όπου η λογική κτίση αποστρέφει το πρόσωπο της από τον Δημιουργό.

Όπως διεξοδικώς αναπτύσσει ο Yannatos στην μελέτη του περί της καππαδοκικής θεολογίας, ο ιερός Πατήρ κατ' επανάληψη αποκρούει κάθε υπόνοια θείας υπαιτιότητας για την γένεση του κακού, ερειδόμενος και στον κατά σάρκα και πνεύμα αδελφό του Γρηγόριο Νύσσης (Yannatos, 1985, σ. 49). Στην περιώνυμη ομιλία του, ο Βασίλειος ανατρέπει άρδην το τραγικό παράδειγμα, ορίζοντας το κακό ως ανυπόστατο (Μέγας Βασίλειος, 2004, σ. 22). Τούτο υφίσταται μόνο ως έκλειψη του θείου φωτός, δίκην του φυσικού σκότους. Ως εκ τούτου, ο Δημιουργός, όντας το άκρο, άσβεστο και αναλλοίωτο αγαθό, οντολογικώς πρόξενος της οδύνης αδυνατεί να καταστεί.

Η εν λόγω θεωρητική, πλην δογματική, τοποθέτηση λαμβάνει την πληρέστερη ιστορική της σάρκωση στον βίο του πολυάθλου Ιώβ, συνιστώντας το απόλυτο του σοφόκλειου Οιδίποδα αντίβαρο. Καίτοι ο Ιώβ – ο κατ' εξοχήν αναδειχθείς αντι-Οιδίπους – σε ανείπωτη οδύνη καθυποβάλλεται, βιαίως αποστερούμενος τα παιδιά του, τον πλούτο και την υγεία του, ο νους του ουδόλως κατά του Θεού εξανίσταται. Πουθενά δεν ευρίσκεται λόγος βλάσφημος – καμία τραγική ιαχή «*Ἀπόλλων τάδ' ἦν*» (*Οιδίπους Τύραννος*, στ. 1329). Τουναντίον,

ενασκώντας την ύψιστη δυνατή μορφή της «επίνοιας», ονομάζει τον Θεό «Κύριον» και το όνομα Του δοξολογεί έτι και εν μέσω της καμίνου της συμφοράς: «ὁ Κύριος ἔδωκεν, ὁ Κύριος ἀφείλατο· ὡς τῷ Κυρίῳ ἔδοξεν, οὕτω καὶ ἐγένετο· εἴη τὸ ὄνομα Κυρίου εὐλογημένον εἰς τοὺς αἰῶνας» (Ιώβ 1:21).

Αντί της μοιρολατρικής παραδοχής που κυριαρχεί στο τραγικό πρότυπο, αναγόμενος ο Ιώβ στην ύψιστη βαθμίδα της θεογνωστικής «επίνοιας», αποδίδει στον Θεό την ιδιότητα του «Κυρίου» και Τον ευλογεί, προσέτι, ακόμη και εντός της αβύσσου του πόνου. Διά του μαρτυρίου του Ιώβ, καταδεικνύεται περίτρανα ότι ο νους του χριστιανού δεν πτοείται υπό του πόνου, καθότι διαθέτει τη δημιουργική ελευθερία του «ἐπινοεῖν», δύναται, δηλαδή, να αντιμετωπίζει τον πόνο ως θεία παιδαγωγία και ως πνευματικό στάδιο αρετής, διακρατώντας άσβεστη την οντολογική πεποίθηση ότι το θείο παραμένει αμιγώς και αναλλοιώτως αγαθό.

Η ανεπάρκεια του τραγικού νου να νοηματοδοτήσει το κακό αναδεικνύεται εναργέστατα στην περίπτωση του Ηρακλή, όπως οι *Τραχίνιαι* την περιγράφουν. Η τραγική του απόληξη έτι συγκλονιστικότερη καθίσταται εάν αναλογιστούμε ότι στη μετέπειτα στωική φιλοσοφία, και ιδιαιτέρως στις διδασχές του Επίκτητου, ο Ηρακλής είχε ανυψωθεί στο αυτοτελές ηθικό πρότυπο: εκλαμβάνόταν ως ο ιδεώδης σοφός, ο οποίος αντιμετώπιζε τους άθλους και τον πόνο με ακατάβλητη καρτερία και πλήρη του Λόγου κυριαρχία επί των παθών.

Αποθαυμάζοντας ο φιλόσοφος την υπομονή και την ανδρεία του διερωτάται: «ἤ τί οἶει ὅτι ὁ Ἡρακλῆς ἂν ἀπέβη, εἰ μὴ λέων τοιοῦτος ἐγένετο καὶ ὕδρα καὶ ἔλαφος καὶ σῦς καὶ ἄδικοί τινες ἄνθρωποι καὶ θηριώδεις, οὓς ἐκεῖνος ἐξήλauen καὶ ἐκάθαιren; καὶ τί ἂν ἐποίει μηδενὸς τοιούτου γεγονότος;» (*Διατριβαί*, Α', ζ', 32-33) [Ἡ τι νομίζεις; Θα εἶχε γίνει αὐτός που ἐγινε ὁ Ηρακλής, αν δεν υπήρχε ἐκεῖνο τὸ λιοντάρι καὶ ἡ (Λερναία) ὕδρα καὶ τὸ ἐλάφι καὶ ὁ κάπρος καὶ κάποιοι ἄδικοι ἄνθρωποι καὶ κτηνώδεις, που ἐκεῖνος τοὺς ἐδίωξε καὶ καθάρισε τὸν τόπο; Καὶ τι θα ἔκανε, αν δεν εἶχε υπάρξει τίποτε ἀπὸ αὐτά;].⁵⁹ Η υπέρβαση της τραγικής μοιρολατρίας προανακρούεται ήδη ως φιλοσοφικός πρόδρομος στην στωική σκέψη του Επίκτητου. Εάν ο σοφόκλειος Ηρακλής συνθλίβεται υπό του άλγους παραδιδόμενος στην άλογη οργή, ο των *Διατριβῶν* Ηρακλής αναδεικνύεται προσφιλές πρότυπο του ενάρετου Νου. Ο Επίκτητος χαρακτηριστικώς διερωτάται πώς ο ήρωας θα γνωστοποιούταν εάν δεν είχε κληθεί να αναμετρηθεί με τα θηρία και τις συμφορές, θεωρώντας τα δεινά όχι ως άλογη κατάρα, αλλ' ως αναγκαίο της αρετής γυμνάσιο. Τούτη η στωική νοηματοδότηση του πόνου προλειπίνει το έδαφος για τη χριστιανική «επίνοια» του Μεγάλου Βασιλείου: ό,τι για τον Επίκτητο αποτελεί ηθική

⁵⁹ Μετάφραση: Ι.Σ. Χριστοδούλου, Δ.Ν. Ιωαννίδου & Μ.Γ. Μπίλα (Εκδόσεις Ζήτηρος).

άσκηση της ανθρώπινης βούλησης, για το βιβλικό πρότυπο του Ιώβ οντολογικώς μεταστοιχείωνεται, καθώς η οδύνη «επινοείται» ως θεία παιδαγωγία εντός του πλαισίου μιας ζωντανής και αγαπητικής σχέσης με τον Δημιουργό.

Ο Στωικός φιλόσοφος αποδομεί το πρότυπο του ηττημένου υπό του πόνου Ηρακλή, αναδεικνύοντας την έννοια του «αυτεξουσίου» ως θείου δωρήματος (*Διατριβαί*, Δ', α', 100) το οποίο επιτρέπει στον άνθρωπο να αντιτάσσεται στα εξωτερικά δεινά. Όπως επισημαίνεται στη σύγχρονη έρευνα, η περί αυτεξουσίου και προαίρεσης διδασκαλία του Επίκτητου επέδρασε καταλυτικώς, εξερχόμενη ως παρακτική μήτρα της πατερικής ανθρωπολογίας.⁶⁰

Εντούτοις, στο άτεγκτο σύμπαν του Σοφοκλή, η ιδέα της στωικής αυτάρκειας οριακά δοκιμάζεται. Όταν ο απολέμητος ήρωας τον δηλητηριασμένο χιτώνα του Νέσσου περιβάλλεται, ο φυσικός πόνος όχι μόνο τις σάρκες του κατατρώγει, αλλά και το ίδιο του το λογικό. Ο Ηρακλής παντελώς εδώ στερείται της πολυύμνητης στωικής του καρτερίας: ωρύεται (*Τραχίνιαι*, στ. 1081), θρηνεί ότι κατάντησε να κλαίει ως αδύναμη κόρη (στ. 1071-1072), καταριέται τη μοίρα του (στ. 995-996) και ικετεύει τον θάνατο ως τη μόνη λύτρωση (στ. 1040). Συντρίβοντας η αληθινή του λογική του, αποδεικνύει ότι η ανθρώπινη ισχύς, όταν αποκλειστικώς στον εαυτό της επαφίεται αποστερούμενη την οντολογική ελπίδα, αποβαίνει ανώφελη ενώπιον του παραλόγου κακού.

Πράγματι ενσαρκώνοντας ο βιβλικός Ιώβ εκείνο το οποίο οι Στωικοί εις μάτην αναζητήσαν στον Ηρακλή – όχι όμως ως μιας εγωκεντρικής αυτάρκειας καρπό, αλλ' ως ύψιστο επίτευγμα της χριστιανικής «επίνοιας» και της θείας συνέργειας – τον νου του ακέραιο έτι και επί της κοπριάς διατηρεί, αποδεικνύοντας ότι η σωματική φθορά αδυνατεί να καταλύσει την ελευθερία του πνεύματος. Ο Ιώβ έναν ανάλογο, ίσως και φρικτότερο, σωματικό πόνο βιώνει, καθήμενος επί της κοπριάς και ξύνοντας τις πληγές του (*Ιώβ* 2:8). Εντούτοις, η οδύνη ουδόλως καταλύει τον νου, μήτε σε βλασφημία τον οδηγεί. Αντιθέτως προς τον τραγικό Ηρακλή, ο Ιώβ επιδεικνύει άρρηκτη καρτερία. Ο νους του, αντί να παραδοθεί στην απόγνωση, ή να αποδώσει την αιτία του κακού στον Θεό, όπως άλλωστε η θεολογία του Μεγάλου Βασιλείου αποκλείει, μεταποιεί τη σωματική φθορά σε πνευματικό θρίαμβο. Διατηρώντας την οντολογική κατεύθυνση του «κατ' εικόνα», αναγνωρίζει ότι το αγαθό διατελεί αλώβητο ακόμη και στη δοκιμαζόμενη κτιστή φύση.

⁶⁰ Αγγέλη (2018) 160-161.

Είναι αξιοσημείωτο ότι η αντιπαραβολή των δύο Ηρακλέων δεν συνιστά απλή ιστορική παρέκβαση, αλλά ψηλαφεί το μέγα οντολογικό αδιέξοδο του προχριστιανικού κόσμου: ενώ η ελληνική φιλοσοφία μέσω της Στοάς επιθύμησε διακαώς την κυριαρχία του Νου επί του πόνου, η αρχαία οντολογία, όπως εναργώς αποτυπώνεται στο σύμπαν του Σοφοκλή, ομολογεί την αδυναμία της ανθρώπινης φύσης να το επιτύχει. Με την έλευση του πραγματικού μαρτυρίου του Νέσσου, η ψευδαίσθηση της αυτοδύναμης αυτάρκειας κονιορτοποιείται. Πού θα βρει καταφύγιο ο Ηρακλής, στερούμενος πλέον κάθε εγκαρτέρησης;

Είναι άκρως χαρακτηριστικό ότι ο τραγικός Ηρακλής δεν αντλεί καμία παρηγορία από τη θεϊκή του καταγωγή. Στο αποκορύφωμα του μαρτυρίου του, δεν επικαλείται έναν σωτήρα Δία, αλλά έναν Δία θανατοποιό – «ὦ Διὸς ἄκτις, παῖσον» (*Τραχίνιαι*, στ. 1086). Αυτή η ικεσία μαρτυρεί την τραγική του επίγνωση: στο μυθολογικό σύμπαν, κανένας θεός δεν δύναται να κατισχύσει του πόνου και της βιολογικής φθοράς· ως εκ τούτου, η μόνη οδός, η οποία απομένει, είναι η απόλυτη απόγνωση. Η οντολογική ανεπάρκεια του τραγικού πανθέου ερμηνεύει την ανάγκη της μεταγενέστερης φιλοσοφίας να επαναπροσδιορίσει εκ θεμελίων το θείο. Όπως ευστόχως ο Παπανούτσος επισημαίνει αναφερόμενος στην υπέρβαση της μυθολογίας από τον Επίκτητο, ο Δίας της επικτήτειας σκέψης δεν είναι αυτός της Ελληνικής Μυθολογίας, αλλά «ο Θεός ως ο κοινός λόγος του Σύμπαντος».⁶¹ Σε τούτον όμως τον απρόσωπο «κοινόν λόγον» να αναπαυθεί πλήρως ο πάσχων άνθρωπος αδυνατεί, γεγονός, το οποίο αναδεικνύει την μοναδικότητα του βιβλικού Ιώβ, ο οποίος κοινωνεί όχι με μία απρόσωπη τάξη, αλλά με τον ζωντανό και προσωπικό Θεό. Η τελική νίκη κατά της απόγνωσης, λοιπόν, δεν θα προέλθει ούτε μέσα από αυτήν τη φιλοσοφική αφαίρεση, αλλά, όλως αντιθέτως, από την «επίνοια» του Μεγάλου Βασιλείου.

Αυτό το οντολογικό χάσμα ιδού πώς κορυφώνεται μέσα από την καταληκτική κραυγή του Ύλλου, η οποία απογυμνώνει πλήρως το τραγικό πάνθεο από κάθε έννοια θείας πρόνοιας: «μεγάλην δὲ θεῶν ἀγνωμοσύνην εἰδότες ἔργων τῶν πρᾶσσομένων, οἳ φύσαντες καὶ κληζόμενοι πατέρες τοιαῦτ' ἐφορῶσι πάθη» (*Τραχίνιαι*, στ. 1266-1269) [στους θεούς όλο τ' άδικο ρίχνοντας γι' αυτά τώρα που βλέπετε· που ενώ αυτοί τον γεννήσανε και πατέρες του λέγονται, τέτοια πάθη αδιάφοροι βλέπουν]. Στηλιτεύοντας τη θεϊκή αγνωμοσύνη, ο Ύλλος αναδεικνύει ένα αβάσταχτο οξύμωρο: πώς είναι δυνατόν οι θεοί, καίτοι γεννήτορες, οι οποίοι φέρουν το όνομα του «πατρός», να εποπτεύουν ως ψυχροί θεατές αυτά τα άρρητα πάθη; Στο σοφόκλειο σύμπαν, η ιδιότητα του Δία ως πατρός ακυρώνεται από τη σκληρότητα του, εγκαταλείποντας

⁶¹ Παπανούτσος (1982) 14.

τον πάσχοντα ήρωα στο έλεος του παραλόγου. Εντούτοις, μόνο ο βιβλικός Ιώβ κατορθώνει να υπερβεί τον διπλό αυτόν σκόπελο, αναγνωρίζοντας όπισθεν των οδυνηρών ελκών όχι έναν αγνώμονα θεατή, αλλά τον πάνσοφο της ύπαρξης Παιδαγωγό.

6.3. Το όριο της γνώσης

Η χειραφέτηση του ανθρώπινου νου από τα δεσμά του τραγικού ανθρωπομορφισμού και του στείρου ορθολογισμού του Ευνομίου δεν οδηγεί σε καμία περίπτωση τον Μέγα Βασίλειο σε μία εσωστρεφή και άγονη μυστικιστική αναχώρηση από τον υλικό κόσμο. Τουναντίον, ο ήδη πεπαιδευμένος και θεραπευμένος νους στρέφει το νοερό του βλέμμα προς τη θεωρία της ορατής κτίσης. Στη μνημειώδη ενότητα των ομιλιών του *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, ο Ιεράρχης προβαίνει σε μία ριζοσπαστική οντολογική νοηματοδότηση του φυσικού σύμπαντος. Για τον Καππαδόκη θεολόγο, ο υλικός κόσμος δεν συνιστά ένα σφαιριστό, τυφλό οντολογικό σύστημα, ούτε, πολλώ δε μάλλον, μία σκοτεινή ειρκτή, όπου η ανθρώπινη ψυχή υφίσταται παθητικά και άβουλα τα πλήγματα μιας απρόσωπης ειμαρμένης.

Αντικρούοντας τις φιλοσοφικές θεωρίες, οι οποίες παρέδιδαν την κτίση στο έλεος της άλογης τύχης ή της αναπόδραστης ανάγκης, ο μέγας Ιεράρχης αποδίδει στο υλικό σύμπαν έναν ύψιστο, σωτηριολογικό σκοπό. Όπως ο ίδιος διακηρύσσει, ο ορατός κόσμος δημιουργήθηκε, ώστε να καταστεί «*ψυχῶν λογικῶν διδασκαλεῖον*» και «*θεογνωσίας [...] παιδευτήριον*» (Βασίλειος Καισαρείας, *PG* 29, 16C). Δι' αυτής της εμβληματικής διατύπωσης, η κτίση καθεξής παύει να νοείται ως χώρος τιμωρίας ή πτώσης και αναδεικνύεται σε άσκησης πεδίο, όπου ο νους καλείται να αναγνώσει πίσω από τα ορατά φαινόμενα το μεγαλείο του Δημιουργού. Βάσει τούτου, η σχέση του ανθρώπου με τον υλικό κόσμο καθίσταται ενεργητική: η κτίση δεν συμπίπτει τον νου, αλλά λειτουργεί ως το κατεξοχήν «βιβλίο» διά μέσου του οποίου η ανθρώπινη διάνοια παιδαγωγείται και ανάγεται προς τη θέα της άκτιστης σοφίας. Απαλλασσόμενος ο κόσμος από την κατηγορία της ζοφώδους και αυτόνομης μοιρολατρίας, προσλαμβάνεται ως θεοϋφαντο έργο, εντός του οποίου ο ανακαινισμένος νους δεν λογίζεται ως δούλος, αλλ' ως έν-θεος αθλητής, εισερχόμενος ενεργητικώς στο πεδίο της θεογνωσίας.

Καταπώς ο Costache καταδεικνύει στην μελέτη του περί της κοσμολογίας του Ιεράρχη, ο Βασίλειος προσδίδει στο σύμπαν πρωτίστως το γνώρισμα ενός οιονεί θείου παιδαγωγικού ιδρύματος. Συμφώνως προς την παραπάνω εμβληματική ρήση του ίδιου του Πατρός, δεν υπονοείται σε καμία περίπτωση πως η λειτουργία του ιερού αυτού διδασκαλείου αποσκοπεί στο να εγείρει την απλή επιστημονική περιέργεια ή τη στείρα συσσώρευση των εμπειρικών δεδομένων, αλλά, αντίθετα, ότι έχει ως αποκλειστικό της στόχο την αναγωγή του νου προς τον άκτιστο Πλάστη.

Ο τρόπος με τον οποίο συντελείται αυτή η πνευματική ανάβαση εδράζεται στην αναλογική μέθοδο. Όπως προκύπτει emphaticά από την κατακλείδα της Πρώτης Ομιλίας, η ορατή

φύση παρέχει τα απτά μαθήματα για τη ψηλάφηση των υψηλότερων θεολογικών νοημάτων (Costache, 2021, σ. 278). Οφείλουμε, παραγγέλλει ο Μέγας Βασίλειος, να δοξάζουμε τον Πλαστουργό για όσα «σοφῶς καὶ ἐντέχνως» δημιούργησε, ώστε «ἐκ τοῦ κάλλους τῶν ὁρωμένων τὸν ὑπέρκαλον ἐννοώμεθα» (Βασίλειος Καισαρείας, *PG* 29, 28Α).

Αντλώντας ο νους τα απαραίτητα διδάγματα από το φυσικό κάλλος και την τάξη, επιτυγχάνει την προσέγγιση της άκτιστης θείας δόξας. Τοιουτοτρόπως, η κοσμική αυτή παιδαγωγία λειτουργεί ταυτόχρονα αναλογικώς και αναγωγικώς. Διαφορετικά, εάν ο νους, αναγιγνώσκοντας την κτίση, αστοχήσει ως προς την υπέρβαση της αισθητής και εμπειρικής παρατήρησης, η κατάκτηση της θεογνωσίας καθίσταται ανέφικτη.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, συντελείται η ολοσχερής ανατροπή του τραγικού παραδείγματος. Στο αρχαίο κοσμοείδωλο, συχνά η φύση εκλαμβάνεται ως εχθρική, ή τουλάχιστον ως παγερά αδιάφορη έναντι του ανθρώπινου άλγους· ο υλικός κόσμος συνιστούσε τον ζοφερό τόπο εκτύλιξης του δράματος και εφαρμογής των αμείλικτων νόμων του τραγικού πανθέου. Για τον χριστιανό θεωρό, όμως, η κτίση αναδεικνύεται σε ένα διάνοικτο βιβλίο, πλήρες εναργών ιχνών της θείας αγάπης. Ο νους, ενεργοποιώντας τη δημιουργική του «επίνοια», εισέρχεται στο «κοσμικό διδασκαλείο» ως ευπειθής μαθητής. Ενατενίζοντας τη συμπαντική ευταξία, καλείται να αναγνώσει πίσω από τα ορατά φαινόμενα την αόρατη σοφία του Κτίστη, μεταστοιχειώνοντας την ύλη από πρόσκομμα σε γέφυρα θεογνωσίας.

Η πρόσληψη της κτίσης ως διδασκαλείου, ωστόσο, αναφύει ένα κεφαλαιώδες επισημολογικό ζήτημα: άραγε η μέσω της φύσης θεωρία δύναται να καθοδηγήσει τον νου στην απόλυτη κατάληψη της θείας ουσίας; Εάν πράγματι συνέβαινε αυτό, ο Καισαρέας θα περιέπιπτε στην ίδια ορθολογιστική παγίδα που χαρακτήριζε την ευνομιανή διανόηση. Εντούτοις, ο Βασίλειος, σαφώς διακρίνοντας τη γνώση που προέρχεται από τα πλάσματα σε σχέση με την απρόσιτη θεία ουσία, αποφεύγει ευθύς αυτόν τον σκόπελο. Ο μέγας Ιεράρχης ουδόλως χρησιμοποιεί την κτίση ως αποδεικτικό εργαλείο της θείας φύσης – ως άλλος Ευνόμιος, ο οποίος τοποθετεί τον Θεό σε μία οιονεί τράπεζα ανατέμνοντας προς εξέταση τα μέλη Του, αλλ' ως αναγωγικό μέσο για την προσκύνηση μιας Σοφίας, η οποία διατελεί κατ' ουσίαν ακατάληπτη.

Προς αποφυγήν οιασδήποτε παρανόησης, οφείλουμε να προσφύγουμε στη βαθύτατη μελέτη του Lossky επί της αποφαιτικής θεολογίας. Καταπώς εναργώς σημειώνει στο μνημειώδες έργο του, *Η Μυστική Θεολογία της Ανατολικής Εκκλησίας*, ακόμη και εάν ο νους κατορθώσει να αναρριχηθεί στα πλέον απώτατα όρια της κτίσης, μέλλει τελικώς να ανακαλύψει ότι η μόνη αληθής γνώση που δύναται να κατέχει περί του Θεού είναι η πλήρης επίγνωση της ίδιας

του της αγνωσίας (Lossky, 2022, σ. 51). Η άνοδος μέσω των δημιουργημάτων δεν απολήγει σε έναν καθαρό ορισμό της θείας ουσίας, αλλά σε ένα μυστικό θάμβος ενώπιον του Ακατάληπτου.

Η διαπίστωση του Lossky δεν αντιτάσσεται στην κοσμολογία του Βασιλείου, αλλά συνιστά τον απώτατο σκοπό της. Το «κοσμικό διδασκαλείο» δεν συγκροτήθηκε για την αποκάλυψη της θείας ουσίας, αλλά για τη φανέρωση των άκτιστων ενεργειών του Δημιουργού, ήτοι της σοφίας, της αγαθότητας και της πρόνοιάς Του. Η θεωρία της κτίσης αποτελεί την καταφατική και εκφαντική βάση, η οποία προπαρασκευάζει τη ψυχή για την αποφαστική υπέρβαση. Παιδαγωγούμενος ο νους από το ορατό κάλλος της εξαήμερης δημιουργίας, καθοδηγείται εντέλει στην επίγνωση ότι ο υπέρτατος Πλάστης υπερακοντίζει απείρως τα ίδια Του τα δημιουργήματα. Ως εκ τούτου, η αγνωσία δεν λογίζεται ως γνωσιολογική ήττα, αλλ' ως το ύψιστο της επίτευγμα «επίνοιας».

Κατ' ουσίαν, το αποφαστικό αυτό ήθος διασώζει τον νου από τον όλεθρο της εννοιολογικής ειδωλοποιίας: προφυλάσσει, δηλαδή, τη διάνοια από τον σχηματισμό ιδεών σχετικά με τις ακατάληπτες πνευματικές πραγματικότητες (Lossky, 2022, σ. 55). Αποτρέπει τον νου από το να φυλακίσει την άκτιστη αλήθεια εντός των στενότερων ορίων της κτιστής λογικής, εξασφαλίζοντας ότι η θεογνωσία παραμένει αμετακλήτως γεγονός κοινωνίας και ουδέποτε νοησιαρχικής υποταγής.

Αξίζει να σημειωθεί ότι η θεολογική «αγνωσία» περί της οποίας κάνει λόγο ο Lossky, οφείλει σαφώς να διαχωρίζεται από την τραγική «άγνοια» του Οιδίποδα. Αυτό επισημαίνεται προς αποσόβηση του ισχυρισμού ότι και ο Οιδίπους υπέκυψε λόγω της έμφυτης αδυναμίας του ανθρώπου να γνωρίσει το θείο. Αντιθέτως, η άγνοια του τραγικού προσώπου συνιστά οντολογική παγίδα και σκόπιμη στέρηση της αλήθειας από φθονερές θεότητες, η οποία εξωθεί τον άνθρωπο προς την ηθική και σωματική συντριβή. Όμως, η χριστιανική αγνωσία τελεί επακολούθημα του υπερβάλλοντος θείου φωτός· ο νους δεν αγνοεί διόλου τις αγαθουργές προθέσεις του Δημιουργού, τις οποίες διδάσκεται καταφατικώς στο «παιδευτήριο» του κόσμου, αλλά αδυνατεί διανοητικώς να περιγράψει την άπειρη ουσία Του. Τοιουτοτρόπως, ο πιστός θεωρός δεν οδηγείται στην τραγική απόγνωση, αλλά στην ένθεη δοξολογία, μεταποιώντας την αγνωσία από γνωσιολογικό έλλειμμα σε κατάσταση μυστικής θεωρίας.

Όπως ευστοχότατα υπογραμμίζει ο Rousseau, αναλύοντας τη στάση των χριστιανών της Ύστερης Αρχαιότητας έναντι του κοσμικού πλαισίου, οι πιστοί, παρά τις υπαρξιακές τους

αγωνίες, απάλλασσαν τον εαυτό τους από κάθε προσβολή απόγνωσης.⁶² Αυτή η δυναμική στάση επιβεβαιώνει ότι το όραμα του Βασιλείου περί της κτίσης δεν παρέμεινε μία θεωρητική σύλληψη, αλλά μεταποιήθηκε σε μία έμπρακτη βιοτή, η οποία αντιμετωπίζει τη δημιουργία όχι ως εχθρικό πεδίο, αλλ' ως χώρο πνευματικής άσκησης και δημιουργικής εν Θεώ αισιοδοξίας. Οι πιστοί σαφώς αναγνώριζαν ότι η πορεία της ανθρωπότητας εξελίσσεται επί τη βάση του θείου σχεδίου και όχι εξαιτίας κάποιας τυφλής αναγκαιότητας, όπως αυτή που προέρχεται από την αστρική ειμαρμένη (Βασίλειος Καισαρείας, *PG* 29, 132). Η απόρριψη της μοιρολατρίας επαναβεβαιώνει την πνευματική αυτοτέλεια του ανθρώπου, ο οποίος καθεξής παύει να θεωρείται έρμαιο των ουρανίων σωμάτων, αναδεικνυόμενος σε ελεύθερο του συνομιλητή Πλάστη.

Ας εξετάσουμε, όμως, εγγύτερα τα διαδραματιζόμενα στο μεθόριο αυτό. Η γνωσιολογική πορεία του νου, είτε εντός του τραγικού κοσμοειδώλου είτε εντός της χριστιανικής οντολογίας, αναποδράστως προσάγεται σε ένα έσχατο όριο, όπου η φυσική παρατήρηση και η εννοιολογική κατάληψη παύουν να υφίσταται. Το όριο τούτο διά της μυστηριώδους «εξαφάνισης» του υποκειμένου εκφράζεται· εντούτοις, τα αίτια και η στοχοθεσία αυτής της εξόδου αποκαλύπτουν το αβυσσαλέο χάσμα που χωρίζει τους δύο κόσμους. Ενώ στην τραγωδία η εξαφάνιση αυτή ταυτίζεται με την οντολογική εκμηδένιση του υποκειμένου ενώπιον της ειμαρμένης, στη χριστιανική θεωρία συνιστά την εκστατική υπέρβαση του κτιστού, όπου ο νους «αφανίζεται» μόνο για να ευρεθεί πληρέστερος εντός του θείου φωτός.

Και ιδού τι παρακολουθούμε στην κατακλείδα του αρχαίου δράματος, και δη στον *Οιδίποδα ἐπὶ Κολωνῶν*: ο πολύπαθος ήρωας καθίσταται μέτοχος μιας μυστηριώδους και ιδιότυπης δικαίωσης. Υπακούοντας στο κέλευσμα μιας αόρατης θείας φωνής (Σοφοκλής, *Οιδίπους ἐπὶ Κολωνῶν*, στ. 1623-1628), δεν οδηγείται σε έναν απλό εκμηδενισμό, αλλά στην τελειωτική του αποκατάσταση και τον αφηρωισμό του.⁶³ Η «αποθέωση» αυτή ενέχει, όμως, έναν βαθύτατο χθόνιο και απόκοσμο χαρακτήρα και στερείται της σωτηριολογικής προοπτικής υπό τη χριστιανική έννοια. Όπως ο άγγελος της τραγωδίας μαρτυρεί, ακόμη και ο παριστάμενος Θησέας αναγκάστηκε να καλύψει τα μάτια του, αδυνατώντας να αντικρύσει το απόρρητο εκείνο θέαμα (στ. 1650-1653). Ο τραγικός νους, διανύοντας τον πλήρη κύκλο του πάθους, ουδόλως ανυψώνεται προς το φως, αλλ' ανεξιχνιάστως καταπίνεται υπό της ιερής γης (στ. 1661-1662), προκειμένου να μετακενωθεί στην κατάσταση του τοπικού «δαίμονα»-προστάτη της πόλης. Το μυστήριο της τραγωδίας απαιτεί τη σιωπή και τον τρόπο, συνιστώντας την εσχάτη υποταγή

⁶² Rousseau (2002) 275.

⁶³ Πλατυπόδης (2012) 126-129.

του ανθρώπου στη ζοφερή αναγκαιότητα της ειμαρμένης. Η θριαμβευτική αυτή επιστροφή στην πηγή των όντων συνιστά μεν την ύψιστη ηθική δικαίωση του ήρωα, πλην όμως επισφραγίζει τον εγκλωβισμό του στα όρια του κλειστού αρχαίου κοσμοειδώλου.

Υπό αυτό το πρίσμα, η τραγική πορεία του Οιδίποδα βρίσκει την ιδεατή οντολογική της αποτύπωση στο φιλοσοφικό σύστημα του Πλωτίνου (Πλατυπόδης, 2012, σσ. 140-142). Η προαναφερθείσα «επιστροφή στην πηγή των όντων» απηχεί την πλωτινική άνοδο της ψυχής και την έσχατη επανασύνδεση της με το Εν, την αρχική και απρόσωπη κοσμική ουσία από την οποία τα πάντα απορρέουν. Μολονότι αυτή η διαδικασία νοηματοδοτεί την υπέρβαση του πό-νου και την απόλυτη κάθαρση από τα δεσμά του αισθητού κόσμου, εντούτοις παραμένει ριζικά ασύμβατη με τη χριστιανική θεώρηση. Στον άξονα του νεοπλατωνικού και, κατ' επέκταση, του σοφόκλειου κόσμου, η λύτρωση ταυτίζεται με την οντολογική απορρόφηση σε μια απρόσωπη κοσμική αρχή, γεγονός που συνεπάγεται την απώλεια της ατομικής ετερότητας. Αντιθέτως, η πατερική σωτηριολογία δεν νοείται ως φυσική αναγκαιότητα ή απορρόφηση, αλλά ως εν ελευθερία κοινωνία και κατά χάριν ένωση με το άκτιστο φως του προσωπικού Θεού· μια προοπτική που διασώζει και αιωνίως αναδεικνύει την υποστατική ταυτότητα του ανθρώπου.

Προκειμένου, όμως, να κατανοηθεί σαφέστερα η οντολογική ιδιαιτερότητα της χριστιανικής ανάβασης, οφείλουμε να διαστείλουμε τη ζοφερή μοίρα του Οιδίποδα από τις φωτεινότερες της ελληνικής αρχαιότητας αναλαμπές, όπως είναι η περίπτωση της ευριπίδειας Ιφιγένειας. Στον σοφόκλειο κόσμο, η «αποθέωση» του τραγικού προσώπου φέρει έναν αυστηρό χθόνιο χαρακτήρα: ο Οιδίπους δεν ανυψώνεται, αλλά υπό της γης καταβυθίζεται, καθιστάμενος ένας τοπικός «δαίμονας», αιωνίως ριζωμένος στο αττικό έδαφος. Τουναντίον, όπως υπερτονίζει ο Μαρκαντωνάτος, στον ευριπίδειο ορφισμό, η ηρωοποίηση της Ιφιγένειας προσλαμβάνει τον χαρακτήρα μιας αληθούς «ηρωολατρικής μεταρσίωσης».⁶⁴ Αυτή ακριβώς η μετάβαση από τη χθόνια κατάποση του Οιδίποδα στην «επουράνια μεταρσίωση» προτυπώνει, σε ένα πρώιμο φιλοσοφικό στάδιο, τη χριστιανική αναγωγική πορεία: εκεί όπου ο τραγικός άνθρωπος συνθλίβεται από το κτιστό, ο χριστιανός μετεωρίζεται προς το άκτιστο θείο φως, μεταποιώντας την οντολογική εξαφάνιση από καθοδική πτώση σε ένθεη και ανοδική έκσταση.

Η «αποθέωση» του Οιδίποδα συνίσταται στο γεγονός ότι ίδιοι θεοί που τον συνέτριψαν, τώρα τον εκλέγουν και τον καλούν (Πλατυπόδης, 2012, σ. 126). Το πρότερο άγος μεταστοιχειώνεται σε ένα οιονεί ιερό λείψανο. Η καταβύθιση του δεν αποτελεί απλή ταφή νεκρού, αλλά ενσωμάτωση ενός εφεξής θεϊκού στοιχείου στα σπλάχνα της αττικής γης. Η «ανύψωση»

⁶⁴ Μαρκαντωνάτος (2021) 242-244.

του θεσμικώς και οντολογικώς συντελείται, όντας ισοχρόνως και βαθύτατα χωρική. Αυτή η πρόσληψη του ιερού «δαίμονα» στο αττικό έδαφος, τού προσδίδει την ιδιότητα του μυστικού προστάτη και αποτρόπαιου φύλακα (*Οιδίπους επί Κολωνῶ*, στ. 621-623).

Στον αντίποδα αυτού του χθόνιου μυστηρίου, εγείρεται η βιβλική και ορθόδοξη εμπειρία του «αφανισμού» ενώπιον του θείου, όπως αυτή σαρκώνεται στα πρόσωπα του θεόπτη Μωυσή και του πυρφόρου προφήτη Ηλία. Εδώ, καίτοι ο νους υπερβαίνει ομοίως τα αισθητά όρια, η δυναμική του τυγχάνει ακραιφνώς ανοδική και σωτηριολογικώς λυτρωτική. Ο Μωυσής ανέρχεται στην κορυφή του όρους Σινά, εισερχόμενος στον θείο «γνόφο» της θεοπτίας (*Εξ. 20:21*). Αναλύοντας ο Lossky το αποφαιτικό ήθος της Ανατολικής Θεολογίας, υπογραμμίζει ότι η «τύφλωση» του προφήτη δεν απορρέει σε καμία περίπτωση από τον ζόφο της αγνωσίας ή της τραγικής απόγνωσης, αλλά από την υπερβάλλουσα λαμπρότητα του άκτιστου φωτός, καθότι ο Θεός ενοικεί στον γνόφο πέρα από τις ανθρώπινες ιδέες (Lossky, 2022, σ. 48). Παύοντας ο νους να κατανοεί εννοιολογικώς – όχι διότι συντρίβεται από την ειμαρμένη, αλλά διότι μετέχει εκστατικώς στο ακατάληπτο – μεταστοιχειώνει αυτόν τον όμοιο με θάνατο αφανισμό σε άπειρη ζωή.

Αντιστοίχως, η μυστηριώδης ανάληψη του προφήτου Ηλία διά του πύρινου άρματος (*Δ' Βασιλειών 2:11*) – γεγονός το οποίο, καίτοι ερειδόμενο σε διαφορετικές ιστορικές και αγιολογικές προϋποθέσεις, προσλαμβάνει στο γνωσιολογικό επίπεδο τον χαρακτήρα της υπέρτατης εικόνας της θεωρίας των όντων. Ο θεόπτης προφήτης δεν απορροφάται διόλου από τα χθόνια έγκατα της γης, όπως συμβαίνει με τον τραγικό σοφόκλειο Οιδίποδα, αλλά αρπάζεται ορμητικώς προς τα άνω, υπερβαίνοντας την κτιστότητα μέσω του θείου πυρός. Η «εξαφάνιση» του Ηλία δεν αποτελεί σιωπή της ειμαρμένης ή αφανισμό της ύπαρξης, αλλά τη θριαμβευτική είσοδο του κεκαθαρμένου νου στη δόξα του Άκτιστου. Ενώ ο Οιδίπους βυθίζεται στα σκότη της γης για να δικαιώσει τη μοίρα του, ο Ηλίας ανυψώνεται στο φως για να επιβεβαιώσει τη νίκη της θείας χάριτος επί της φθοράς.

Επιπροσθέτως, και αυτός ο τρόπος με τον οποίο λαμβάνει χώρα αυτή η έξοδος – τουτέστι το επίπεδο της μαρτυρίας – αποκαλύπτει περαιτέρω ένα αγεφύρωτο χάσμα ως προς το ήθος της γνώσης ανάμεσα στους δύο κόσμους. Ο μάρτυρας του γεγονότος, ο βασιλιάς Θησέας, αδυνατεί να ατενίσει την πράξη της ειμαρμένης και, ως εκ τούτου, καλύπτοντας τα μάτια του με τα χέρια του, «αυτοτυφλώνεται». Αυτή η άρνηση της όρασης καθιστά τη μαρτυρία ευθύς έμμεση – δεύτερου επιπέδου. Καθώς δε το κοινό πληροφορείται το γεγονός μέσω του αγγέλου, η μαρτυρία μεταπίπτει αυτομάτως σε τρίτο επίπεδο. Στην τραγωδία, το θείο τελεί τόσο

τρομακτικό και απρόσιτο, ώστε η γνώση του καθίσταται απαγορευμένη· ο μάρτυρας οφείλει να αποστρέψει το ίδιο του το βλέμμα, προκειμένου να επιβιώσει απέναντι στη σκοτεινή αναγκαιότητα.

Αντιθέτως, στην περίπτωση της αρπαγής του προφήτου Ηλία, η μαρτυρία προάγεται σε πρώτο επίπεδο. Ο μαθητής Ελισσαίος δεν σφραγίζει τα μάτια του σαν άλλος Θησέας, αλλ' ασκαρδαμυκτί παρατηρεί – «έώρα» – την πύρινη άνοδο (*Δ' Βασιλειών*. 2:11-12), διότι η θέαση του μυστηρίου αποτελεί την αναγκαία προϋπόθεση για τη μετάδοση της χάριτος. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η θεογνωσία συνδηλώνεται ταυτόχρονα ως φωτοφόρα και μεταδόσιμη.

Επιπλέον, ακόμη και όταν η μαρτυρία προσλαμβάνει τον χαρακτήρα της «απουσίας», όπως διαφαίνεται στην περίπτωση του Μουσή στο όρος Σινά, η οντολογική προοπτική παραμένει ριζικώς διαφορετική από την αντίστοιχη τραγική. Ενώ ο λαός «ειστήκει μακρόθεν» (*Εξ.* 20:21), βιώνοντας το δέος της απόστασης ενώπιον του ακατάληπτου, ο κεκαθαρμένος νους δεν καταρροφάται από τα χθόνια έγκατα, όπως συνέβη στο υποχθόνιο «βάθρον» του Κολωνού. Τουναντίον, ο πιστός θεωρός, εκουσίως εισερχόμενος στην άκτιστη πραγματικότητα του θείου «γνόφου», μεταστοιχειώνει την αισθητηριακή παύση όχι σε αφανισμό, αλλά σε υπερφυή μέθεξη της θείας δόξας. Η εν λόγω «απουσία» συνιστά την έσχατη κατάφαση της ελευθερίας, καθώς ο νους δεν καταναλώνεται από τη γη, αλλά ελκύεται από τον υπερβατικό Θεό.

Όπως σημειώνει και ο Γρηγόριος Νύσσης, εφαρμόζοντας την αντιευνομιανή γραμμή του Βασιλείου περί του απροσίτου της θείας ουσίας (*Βασίλειος Καισαρείας*, *PG* 29, 544A) – η είσοδος στο σκοτάδι της ακαταληψίας αποτελεί αυτή την υπέρτατη γνώση (Γρηγόριος Νύσσης, *PG* 44, 376D-377A).

Συγκεφαλαιωτικά, η ποιοτική ασυμμετρία των παραπάνω μαρτυριών επισφραγίζει την πνευματική υπεροχή του χριστιανικού νου. Ενώ η τραγωδία συστέλλει το έσχατο τέλος της εντός του δέους μιας απόρρητης σιωπής, η οποία αποτυφλώνει το βλέμμα του θεωρού, η ορθόδοξη γνωσιολογία – σύμφωνα με τη διεισδυτική ανάλυση του Lossky– αναδεικνύει το μυστήριο ως φωτοφόρο θείο «γνόφο». Αυτός ο γνόφος, υπερβαίνοντας τα όρια των αισθητών και των νοητών, όχι μόνο δεν αφανίζει το ανθρώπινο υποκείμενο, αλλά καθοδηγεί τον άνθρωπο στην «πρόσωπο με πρόσωπο» θεωρία και στην ανέσπερη κοινωνία με τον Δημιουργό. Τοιούτοτρόπως, η αγνωσία μεταβάλλεται από γνωσιολογικό αδιέξοδο στην ύψιστη δυνατή κατάφαση της εν Θεώ ύπαρξης.

7. Συμπεράσματα

Η παρούσα εργασία αποπειράθηκε μια εμβριθή συγκριτική διερεύνηση του προβλήματος του κακού, του πόνου και της ελευθερίας, αντιπαραβάλλοντας το κλειστό, ντετερμινιστικό σύμπαν του Σοφοκλή με τη διανοιγμένη, σωτηριολογική προοπτική του Μεγάλου Βασιλείου. Μέσα από την ανάλυση των τραγικών έργων *Οιδίπους Τύραννος* και *Οιδίπους ἐπὶ Κολωνῷ*, σε διαλεκτική συνάρτηση με τη θεολογική διδασκαλία του Καππαδόκη Ιεράρχη, αναδείχθηκε μια ριζική οντολογική ρήξη: η μετατόπιση του άξονα της ανθρώπινης ύπαρξης από την άκαμπτη κοσμική ειμαρμένη προς την προσωπική ελευθερία και τη δυνατότητα της κατά χάριν θέωσης.

Το πρώτο κομβικό πόρισμα της έρευνας αφορά την οντολογία του κακού. Στο τραγικό σύμπαν του Σοφοκλή, το κακό δεν νοείται ως απουσία, αλλά ως μια επιβλητική, αντικειμενική πραγματικότητα – μια «κοσμική μηχανή» που λειτουργεί με αδυσώπητη ακρίβεια. Ο τραγικός ήρωας, παρά το ηθικό του ανάστημα, καθίσταται έρμαιο ενός προδιαγεγραμμένου ολέθρου, καθώς η θεϊκή βούληση, υπό το πρίσμα της τραγικής δικαιοσύνης, απολήγει εν τέλει συντριπτική. Στον αντίποδα, η πατερική σκέψη του Μεγάλου Βασιλείου διασφαλίζει την ατρεψία της θείας αγαθότητας, αποστερώντας από το κακό κάθε οντολογική υπόσταση. Ο Καισαρείας Ιεράρχης το ορίζει ως στέρηση του αγαθού, απόρροια της εκούσιας αστοχίας της ανθρώπινης προαίρεσης. Κατ' αυτόν τον τρόπο, το χριστιανικό κοσμοείδωλο μετατρέπει τον ορίζοντα του τραγικού κόσμου σε ένα πεδίο πνευματικής αγωγής, αναδεικνύοντας την ελευθερία του προσώπου ως το θεμελιώδες υπαρξιακό ζητούμενο.

Σε δεύτερο επίπεδο, η έρευνα επιδίωξε να αναδείξει τη θεμελιώδη διαφοροποίηση στη διαχείριση της σωματικής οδύνης. Στον σοφόκλειο ορίζοντα, το συντετριμμένο σώμα του Οιδίποδα λειτουργεί ως το έσχατο πεδίο όπου η κοσμική νομοτέλεια εγγράφει την κυριαρχία της· η οδύνη, μολονότι εξυπηρετεί πρωτίστως την αποκατάσταση της φυσικής τάξης, δεν εγκαταλείπει τον ήρωα στο απόλυτο κενό. Καίτοι στερείται της χριστιανικής σωτηριολογικής προοπτικής, διανοίγει εντούτοις μία χαραμάδα λύτρωσης και ηθικής δικαίωσης για το υποκείμενο, καταπώς περίτρανα καταφαίνεται στον *Οιδίποδα ἐπὶ Κολωνῷ*, ικανοποιώντας παράλληλα την αισθητική επιταγή της κάθαρσης για τον θεατή. Αντιθέτως, στη χριστιανική ανθρωπολογία, το βίωμα του πόνου ολότελα μεταστοιχειώνεται. Το σώμα αποπαύει να αποτελεί το παθητικό ερείπιο μιας αδυσώπητης μοίρας και αναδεικνύεται σε ιερό χώρο εντός του οποίου ο πιστός συμπάσχει και αγιάζεται μέσω της σταυροαναστάσιμης πορείας του Χριστού. Εν προκειμένω, ο πόνος αποβάλλει τον τιμωρητικό του χαρακτήρα και μεταποιείται σε θεραπευτική τομή –

ένα παιδαγωγικό όχημα, το οποίο κατευθύνει το υποκείμενο από τη φθορά της πτώσης προς την κατά χάριν θέωση και την κοινωνία με το άκτιστο θείο φως.

Σε ένα τρίτο, θεμελιώδες επίπεδο, η έρευνα πρόβαλε τη δυναμική απόκριση της πατερικής «επίνοιας» τόσο απέναντι στα αδιέξοδα της τραγικής γνωσιολογικής ύβρεως, όσο και απέναντι στο ορθολογισμό του Ευνομίου. Ο Οιδίπους, αποπειρώμενος να εξιχνιάσει το αίνιγμα της μοίρας διά της ατραπούς του ορθού λόγου, απολήγει μοιραία στο σκοτάδι, καθώς η τραγική αλήθεια παραμένει ένα κλειστό σύστημα αναπόδραστης αναγκαιότητας. Κατά τρόπον ανάλογο, η ευνομιανή αίρεση, εγκλωβίζοντας την άκτιστη θεία ουσία στα στενότερα σχήματα της ανθρώπινης λογικής, καταδικάζει τον νου σε μια άγωνα και νεκρή διαλεκτική. Στον αντίποδα, ο Μέγας Βασίλειος, οριοθετώντας τη γνωσιολογία του μέσω της διάκρισης μεταξύ θείας ουσίας και ενεργειών, διασώζει τον νου από την τύφλωση και τον ακρωτηριασμό και τον καθιστά ικανό για τη δημιουργική «επίνοια». Ο άνθρωπος, ως εικόνα Θεού, ουδόλως αναλώνεται στην περιγραφική απόπειρα ορισμού της άπειρης θείας ουσίας, αλλά μετέχει ζωντανά στις άκτιστες ενέργειές Του· τοιουτοτρόπως, η γνωσιολογική «αγνωσία» παύει να είναι αδιέξοδο και μεταμορφώνεται σε πνευματική έκσταση και δοξολογία.

Επιπροσθέτως, η αντιπαραβολή των δύο κοσμοειδώλων αναδεικνύει μια ριζική διαφοροποίηση ως προς την πρόσληψη του υλικού σύμπαντος. Στον τραγικό λόγο, η φύση εμφανίζεται συχνά ως ένας χώρος απαθής, αν όχι εχθρικός, ο οποίος εγκλείει την ανθρώπινη ύπαρξη στην ερμητική αγκάλη της ανάγκης. Στον αντίποδα, ο Μέγας Βασίλειος εισηγείται μια «λειτουργική» κοσμολογία: η κτίση δεν συνιστά οντολογικό τέλμα, αλλά ένα διάνοικτο «βιβλίο», το οποίο διδάσκει τη θεογνωσία. Ο νους του πιστού, εντρυφώντας στην ορατή δημιουργία, χρησιμοποιεί την αναλογική θεωρία ως «κλίμακα», προκειμένου να αναχθεί από το κάλλος του κτιστού στο αρχέτυπο του Άκτιστου, μεταβάλλοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τον κόσμο από τόπο απόγνωσης σε ιερό πεδίο δοξολογίας.

Ιδιαίτερη μνεία αξίζει η διαφοροποίηση ως προς το θείο είναι και τη δυναμική του «συμπάσχειν». Στην αρχαιοελληνική τραγωδία, το θείο εκφράζεται είτε μέσα από μια απόμακρη στάση είτε μέσα από μια ανθρωποπαθή αυθαιρεσία που επιβάλλει το άφευκτο. Αντιθέτως, η θεολογία του Μεγάλου Βασιλείου προβάλλει έναν Θεό που ενσαρκώνει την τέλεια αγάπη μέσω της συγκατάβασης: η κένωση της θεότητας δεν συνιστά αλλοίωση της θείας δόξας, αλλά την αποκαλυπτική κίνηση της σωτηρίας. Ενώ ο τραγικός ήρωας ενσαρκώνει το δράμα της καθόδου – απολήγοντας σε μια χθόνια απομόνωση – ο χριστιανός ασκητής βιώνει το μυστήριο της ανόδου, μεταμορφώνοντας τον πόνο σε φως διά της μετοχής στο θείο πυρ.

Η παρούσα μελέτη επιχείρησε να καταδείξει πως η χριστιανική θεολογία δεν αντιστρατεύεται, αλλά ολοκληρώνει τον τραγικό προβληματισμό. Ο Μέγας Βασίλειος, αντί να παραμείνει δέσμιος της τραγικής απαισιοδοξίας, τη μετουσιώνει σε μια «παιδαγωγική» οδό προς το Άκτιστο. Εκεί όπου η τραγωδία ορίζει το τέλος – την εσωτερική κατακρήμνιση του ανθρώπου μπροστά στο ακατάληπτο – η πατερική γραμματεία ανοίγει τον δρόμο της μετοχής: το «κατ' εικόνα» δώρο μετατρέπει την οντολογική αγωνία σε αφετηρία δοξολογίας. Τοιουτοτρόπως, ο πόνος αποπαύει να τελεί το όριο της ύπαρξης και γίνεται η ρωγμή από την οποία εισέρχεται το φως, αναδεικνύοντας τον άνθρωπο από δέσμιο της μοίρας σε συνυπεύθυνο της ίδιας του της σωτηρίας.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

Α. Πηγές (Αρχαία και Πατερικά Κείμενα)

Αθανάσιος Αλεξανδρείας. (1857). Κατὰ Ἀρειανῶν Λόγος Γ'. Στο J.-P. Migne (Επιμ.), *Patrologiae cursus completus: Series graeca* (Τόμ. 26, στ. 321–468). J.-P. Migne. (Αρχική έκδοση έργου περ. 356–360).

Αθανάσιος Αλεξανδρείας. (1857). Κατὰ Ἑλλήνων [Contra gentes]. Στο J.-P. Migne (Επιμ.), *Patrologiae cursus completus: Series graeca* (Τόμ. 25, στ. 4-96). J.-P. Migne. (Πρωτότυπο έργο συνεγράφη τον 4ο αι. μ.Χ.).

Ἀμφιλόχιος Ἰκονίου. (1863). Πρὸς Σέλευκον τὸν ἔκγονον Τραϊανοῦ τοῦ στρατηλάτου. Στο J.-P. Migne (Επιμ.), *Patrologiae cursus completus: Series graeca* (Τόμ. 39, στ. 112). J.-P. Migne. (Αρχική έκδοση έργου περ. 394–398).

Βασίλειος Καισαρείας (Μέγας). (1857). *Adversus Eunomium* (Κατὰ Εὐνομίου, Lib. I). Στο J.-P. Migne (Επιμ.), *Patrologiae cursus completus: Series Graeca* (Τόμ. 29, στ. 521–525).

Βασίλειος Καισαρείας. (1857). Ἐπιστολή 234 (Πρὸς Ἀμφιλόχιον). Στο J.-P. Migne (Επιμ.), *Patrologiae cursus completus: Series graeca* (Τόμ. 32, στ. 868–873). J.-P. Migne. (Αρχική έκδοση έργου περ. 376).

Βασίλειος Καισαρείας. (1857). Ὁμιλίες εἰς τὴν Ἑξαήμερον. Στο J.-P. Migne (Επιμ.), *Patrologiae cursus completus: Series Graeca* (Τόμ. 29, στ. 3-208). J.-P. Migne. (Πρωτότυπο έργο συνεγράφη περ. 370 μ.Χ.).

Βασίλειος Καισαρείας (Ἅγιος). (1857). Ὅροι κατὰ πλάτος [Regulae fusius tractatae]. Στο J.-P. Migne (Επιμ.), *Patrologiae cursus completus: Series Graeca* (Τόμ. 31). J.-P. Migne. (Πρωτότυπο έργο εκδόθηκε τον 4ο αι. μ.Χ.).

Βασίλειος Καισαρείας (Ἅγιος). (1857). Περὶ ευχαριστίας [De gratiarum actione]. Στο J.-P. Migne (Επιμ.), *Patrologiae cursus completus: Series Graeca* (Τόμ. 31). J.-P. Migne. (Πρωτότυπο έργο εκδόθηκε τον 4ο αι. μ.Χ.).

Βασίλειος Καισαρείας (Ἅγιος). (1857). Περὶ ταπεινοφροσύνης [De humilitate]. Στο J.-P. Migne (Επιμ.), *Patrologiae cursus completus: Series Graeca* (Τόμ. 31, στ. 525-540). J.-P. Migne. (Πρωτότυπο έργο εκδόθηκε τον 4ο αι. μ.Χ.).

Μέγας Βασίλειος. (2004). *Αποφθέγματα και παραινέσεις: Α' Φταίει ο Θεός για το κακό στον κόσμο; Β' Σε καιρό πείνας και ξηρασίας* (Ε. Π. Λέκκος, Απόδ.). Εκδόσεις Λύχνος.

Μέγας Βασίλειος. (2011). *Η Εξαήμερος Δημιουργία κατά τον Μέγαν Βασίλειον* (Χ. Ν. Παπουτσόπουλος, Απόδ.; 6η έκδ.). Αδελφότης Θεολόγων «Ο Σωτήρ».

Γρηγόριος Νύσσης. (1863). Εἰς τὸν βίον Μωϋσέως. Στο J.-P. Migne (Επιμ.), *Patrologiae cursus completus: Series graeca* (Τόμ. 44, στ. 297-430). J.-P. Migne. (Πρωτότυπο ἔργο συνεγγραφή περ. 390 μ.Χ.).

Ιωάννης Δαμασκηνός. (1864). Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως. Στο J.-P. Migne (Επιμ.), *Patrologiae cursus completus: Series graeca* (Τόμ. 94, στ. 1096–1101). J.-P. Migne. (Ἀρχικὴ ἔκδοσις ἔργου περ. 743).

Β. Δευτερεύουσα Βιβλιογραφία (Ελληνόγλωσση)

Αγγέλη, Α. (2018). Εισαγωγή. Στο Επίκτητος, *Διατριβαί: Η ηθική φιλοσοφία αναζητεί τους αυτόνομους βηματισμούς της* (Ι. Σ. Χριστοδούλου, Δ. Ν. Ιωαννίδου, & Μ. Γ. Μπίλα, Μετάφρ., σσ. 31-224). Εκδόσεις Ζήτρος.

Γαλιγαλίδου, Κ. (2008). *Δικαιοσύνη Θεία καὶ Ἀνθρώπινη κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον* (Διδακτορική διατριβή, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης). Εθνικὸ Ἀρχεῖο Διδακτορικῶν Διατριβών.

Ιωαννίδης, Ν. Χ. (2014). *Θεολογία καὶ Γραμματεία ἀπὸ τὸν Θ' αἰῶνα καὶ ἐξῆς*. Εκδόσεις Ἐννοια.

Ιωαννίδης, Φ. Σ. (2014). *Εκκλησιαστικὴ γραμματολογία τῆς Δύσης*. Ostrakon Publishing.

Κουτσούρης, Δ. (2021). *Θεὸς ζῶν: Βέλος πόθου καὶ ἀγάπης - Θέματα ἐμπειρικῆς θεογνωσίας*. Εκδόσεις Γρηγόρη.

Μαρκαντωνάτος, Α. Γ. (2021). *Η Φωνή του Παρελθόντος. Ερμηνευτικές Δοκιμές στο Αττικό Δράμα*. Gutenberg.

Παπαδάκης, Β. (2021). *Η μετὰ θάνατον αἰώνια ζωή. Ιερά Μονή Αγίας Αναστασίας τῆς Ρωμαίας*.

Παπανούτσος, Ε. Π. (1982). Η ηθική φιλοσοφία του Επίκτητου: Ένας γενικός χαρακτηρισμός της και η σχέση της με τον χριστιανισμό. *Φιλοσοφία*, 12, σσ. 9-25.

Πλατυπόδης, Λ. (2012). Η κάθαρση και ο αφηρωισμός του Οιδίποδος στην ιερή πόλη των Αθηνών. Στο Α. Μαρκαντωνάτος & Λ. Πλατυπόδης (Επιμ.), *Θέατρο και πόλη: Αττικό δράμα, αθηναϊκή δημοκρατία και αρχαία ελληνική θρησκεία* (σσ. 126-145). Gutenberg.

Πλατυπόδης, Λ. (2021). *Θειολογικές, Ηθικές και Παιδαγωγικές Προεκτάσεις του Αρχαίου Δράματος*. Αθήνα: Εκδόσεις Γρηγόρης.

Beer, J. (2012). Οιδίπους τύραννος. Στο Α. Μαρκαντωνάτος (Επιμ.), *Σοφοκλής: Τριάντα δύο μελέτες (Brill's Companion to Sophocles)* (Χ. Τσαγγάλης, Επιμ. Ελλ. Έκδ.; Κ. Δημοπούλου, Μετφρ., σελ. 189-200). University Studio Press.

Lesky, A. (2022). *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας* (Α. Γ. Τσοπανάκης, Μετάφρ., Αναθεωρημένη έκδ.). Εκδόσεις Κυριακίδη.

Lossky, V. (2022). *Η Μυστική Θεολογία της Ανατολικής Εκκλησίας*. Ίδρυμα «Ο Ευαγγελιστής Μάρκος».

Γ. Δευτερεύουσα Βιβλιογραφία (Ξενόγλωσση)

Adams, M. M. (1999). *Horrendous evils and the goodness of God*. Cornell University Press.

Ahl, F. (1991). *Sophocles' Oedipus: Evidence and self-conviction*. Cornell University Press.

Ballengee, J. R. (2009). *The wound and the witness: The rhetoric of torture in ancient and modern French literature*. State University of New York Press.

Barrett, J. (2002). *Staged narrative: Poetics and the messenger in greek tragedy*. University of California Press.

Basil, St. (1949). Address to young men on reading Greek literature. In A. C. Pegis (Ed.), *The wisdom of Catholicism*. Random House.

Bushnell, R. W. (2019). *Prophesying tragedy: Sign and voice in Sophocles' Theban plays*. Cornell University Press.

Cairns, D. L. (1993). *AIDOS: The psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford.

- Cocteau, J. (1963). *The infernal machine: and other plays* (A. Bermel, J. K. Savacool, D. Fitts, W. H. Auden, M. C. Hoeck, & E. E. Cummings, Trans.; 1st New Directions pbk. ed). New Directions.
- Costache, D. (2021). *Humankind and the cosmos: Early christian representations*. BRILL.
- Delcourt, M. (1937). Les suppliants et leurs rameaux au début d'œdipe-roi. *L'Antiquité Classique*, 6(1), 63–70.
- de Voragine, J. (2012). *The Golden Legend: Readings on the saints*. Princeton University Press.
- Dodds, E. R. (1966). On Misunderstanding the *Oedipus Rex*. *Greece & Rome*, 13(1), 37–49.
- Dodds, E. R. (2006). On Misunderstanding the *Oedipus Rex*. In H. Bloom (Ed.), *Sophocles' Oedipus Rex* (Updated ed., pp. 17–29). Chelsea House.
- Ehrenberg, V. (1954). *Sophocles and Pericles*. Basil Blackwell.
- Fiddes, P. (1988). *The creative suffering of God*. Clarendon Press.
- Foucault, M. (2020). Excerpt from Wrong-doing, truth-telling: The function of avowal in justice. In M. R. Anspach (Ed.), *The Oedipus casebook: Reading Sophocles' Oedipus the King* (pp. 343–360). Michigan State University Press.
- Griffith, D. (1996). *Theatre of Apollo: Divine Justice and Sophocles' Oedipus the King*. McGill-Queen's University Press.
- Hammond, P. (2009). *The strangeness of tragedy*. Oxford University Press, Incorporated.
- Harrison, A. R. W. (1968). *The Law of Athens*. Clarendon Press.
- Hick, J. (1966). *Evil and the God of love*. Harper & Row.
- Hildebrand, S. M. (2007). *The Trinitarian theology of Basil of Caesarea: A synthesis of Greek thought and biblical truth*. Catholic University of America Press.
- Holcomb, J. S. (Ed.). (2017). *Christian theologies of salvation: A comparative introduction*. New York University Press.
- Horne, B. (1997). Divine and human creativity. In C. E. Gunton (Ed.), *The doctrine of creation* (pp. 135–147). Bloomsbury Publishing.

- Hunt, H. (2012). *Clothed in the body: Asceticism, the body and the spiritual in the late antique era*. Taylor & Francis Group.
- Knox, B. M. W. (2006). The Freedom of Oedipus. In H. Bloom (Ed.), *Sophocles' Oedipus Rex* (Updated ed., pp. 85–107). Chelsea House.
- Kyriakou, P. (2011). *The past in Aeschylus and Sophocles*. De Gruyter.
- Liapis, V. (2012). Oedipus Tyrannus. In K. Ormand (Ed.), *A companion to Sophocles* (pp. 84–97). John Wiley & Sons.
- Plantinga, A. (1974). *God, freedom, and evil*. Harper & Row.
- Race, W. (1997). *Pindar*. Cambridge.
- Radde-Gallwitz, A. (2009). *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*. Oxford University Press, Incorporated.
- Rousseau, P. (2002). *The Early Christian Centuries*. Taylor & Francis Group.
- Segal, C. (1995). *Sophocles' tragic world: Divinity, nature, society*. Harvard University Press.
- Sinkinson, C. (2016). *John Hick and the universe of faiths: A critical evaluation of the life and thought of John Hick*. Authentic Media.
- Swinburne, R. (1998). *Providence and the problem of evil*. Oxford University Press.
- Taplin, O. (2002). *Greek tragedy in action*. Taylor & Francis Group.
- Thomas, G. (2024). Basil of Caesarea and Gregory of Nazianzus on the Role of the Devil in Problems of Evil and Suffering. *Int J Systematic Theology*, 26, 351-366.
- Vernant, J.-P. (2020). Ambiguity and Reversal: On the Enigmatic Structure of Oedipus Rex. In M. R. Anspach (Ed.), *The Oedipus casebook: Reading Sophocles' Oedipus the King* (pp. 281–304). Michigan State University Press.
- Yannatos, M. (1985). *Good and evil in the teaching of saint basil of Caesarea: in the teaching of saint basil of Caesarea*, Durham theses, Durham University.
- Zizioulas, J. D. (1997). *Being as communion: Studies in personhood and the church*. St. Vladimir's Seminary Press.

Υπεύθυνη Δήλωση Συγγραφέα: Δηλώνω ρητά ότι, σύμφωνα με το άρθρο 8 του Ν.1599/1986, η παρούσα εργασία αποτελεί αποκλειστικά προϊόν προσωπικής μου εργασίας, δεν προσβάλλει κάθε μορφής δικαιώματα διανοητικής ιδιοκτησίας, προσωπικότητας και προσωπικών δεδομένων τρίτων, δεν περιέχει έργα/εισφορές τρίτων για τα οποία απαιτείται άδεια των δημιουργών/δικαιούχων και δεν είναι προϊόν μερικής ή ολικής αντιγραφής, οι πηγές δε που χρησιμοποιήθηκαν περιορίζονται στις βιβλιογραφικές αναφορές και μόνον και πληρούν τους κανόνες της επιστημονικής παράθεσης.